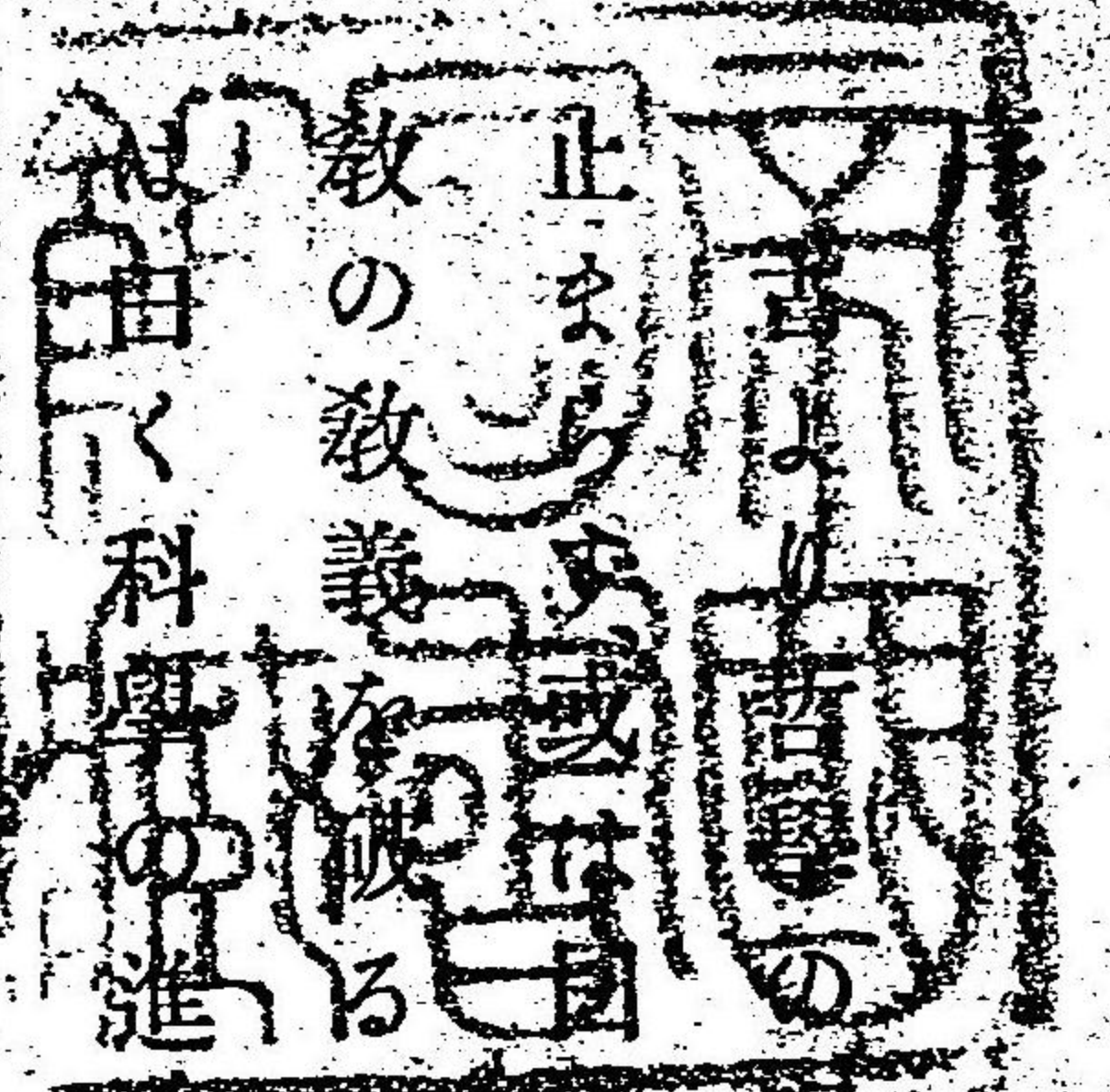


30-502



止まらぬ或は曰く敬神の情念を薄くすこ、或は曰く爾  
 教の教義を破るこ、或は曰く實踐の大道に益なしと、或  
 是曰く科學の進歩を阻むこ、或は曰く畢竟痴人夢を説  
 くの類のみこ、近時又説を爲す者あり、曰く哲學は夫の  
 人の子を賊ふものなりこ。夫れ無用の難なほ忍ぶべ  
 し、之を以て人心を蠱毒すこするに至りては是れ直ち  
 に哲學の本據を衝きて其の人生に於ける「存在の理由」  
 を奪ひ去らんとするもの、哲學の損傷豈に之より大を

序

20 11 12  
 内交

るものあらんや。

一 哲學果して危険なるか、曰く然り。蓋し哲學は批評を旨とす、而して批評は爬羅剔抉、苟くも假借する所なし。彼の時運の推移を知らず、思潮の流行に通せず、嘗て獲取せる所のものを固守して其の朽廢を知らざる者、若しくは懶惰にして無爲を喜び、自ら朽廢を覺りて而かも之が改造に意なき者、一たび批評の明鏡に面すれば又其醜を掩ふに由なからん、世間一派の徒の震慄して近づかざらんとする亦故ありと謂ふべし。

然れども翻て、更に危険なる者の脚下に横はるある

を思へ。彼の頑冥不靈の徒、彼の苛且儉安の輩、朽廢せる信條を奉じて清新の生氣を枯死せしめ、鬱勃たる自由の氣象を抑壓して自家の鑄型中に投ぜんとするあらんか、安住の地既に失はれて向上の路全く絶え、人々胥率ゐて偽善虚禮に流れずんば自暴自棄に陥らざるなきに至らん。此の如くんば外靜謐を装ふも内既に禍機を伏藏せり、批評の鋭刃一たびよく其假面を剥ぎて反省を促すを得ば、是れ所謂危険の反て減少する所以ならんのみ。

且夫れ批評は單に破壊を事とせず、破壊は建設の前

程として始めて意味あり、彼の朽廢せるものを斃すは  
輒ち新生命を興さんとするが爲のみ。夫れ一たび理  
智の眼を開けるものは理智に縁らずんば安立の境に  
達し難し、朽廢せる信條を朽廢せりと意識するは即ち  
所謂時節到來なり、人生性格に多少の變動を起さん  
するものなり。此の如き性格の危機に際し、哲學の批  
評を措きて何れか其適從する所を定めん。則ち知る、  
哲學は本來性格の所生にして又性格の所縁なるを。  
哲學は危険なり、然かも人生の行路一たび此難關を越  
えざるべからざるを奈何せんや。

性格は表はれて人文を羅織す、蓋し人生は性格の結  
果たる行爲の集成する所、人生百般の現象即ち所謂人  
文は畢竟性格の反影に外ならざればなり。是故に「性  
格と哲學」と云はば即ち人文に對する哲學批評の職能  
如何を説く者と解するを得べきか。今此書題して「性  
格と哲學」といふ、是れも「性格と哲學」以下數十篇の論  
文講演を蒐輯して、其卷頭の題目を以て暫く全卷の總  
名とせるによるのみ。卷初一篇の論旨に曰く、哲學は  
性格と合一することあるも時としては又兩者正反對  
の觀を呈することなしとせず、然かも此時に當りては

六  
性格の缺陷が識らず知らず填補を要求するに由るの  
みと、而して終りに結びて曰く、哲學は其合一と否とを  
論ぜず、畢竟性格の反影なり、然れども又一面より云は  
ば、性格は哲學によりて改造せられ、此に性格と哲學と  
の渾一を得て理性的生活の極致に達すと。然らば則  
ち卷初數篇を以て性格改造の基礎たる哲學の理説を  
講じ、次第に性格の表現たる人文諸現象を批評するに  
移る、必しも題意に副はずとせざるべきか、是に於て「性  
格と哲學」は一部の名稱にして又自から全体を包括す  
るを得べし。若し夫れ性格と哲學との渾一は實際生

活の範圍に屬するもの、「性格と哲學」の講説此に終りて  
「哲學と性格」の實行に移らん。

此書は恰かも舊著時代と哲學に接するもの、其の收  
むる所、又一般思想界の問題に涉り、其類を分つこと大  
抵全著と同一の躰裁に従へり。其所載の諸篇は三十  
七年の冬暫く學界を遠ざからざるを得ざりし時より  
今夏東都文壇と別るゝの時に亘り、自ら記憶に新なる  
もの多し、而して其中全く一時の感興に屬する者は勉  
めて削除せりと雖も、なほ既に多少思想を異にし來れ  
る所あるを免れず、殊に其の題に觸れて表はるゝ所皆

や、一面に偏せるの憾なき能はず。此の如くにして  
なほ敢て此著を世に問ふの用果して何れに存するか  
は前著に對すると共に均しく自ら疑ふ所なり。たゞ  
以て往時を追懷するの料に供せんか、我が心多少の感  
慨なき能はざるのみ、豈に敢て自ら僭して哲學の危険  
ならざるを證せんが爲と云はんや。

明治三十九年九月

## 性格と哲學

### 目次

- 性格と哲學……………一
- 超世脱俗……………一二
- 法則と規範—眞と善……………五三
- 「プラグマティズム」に就て……………八三
- ~~~~~
- 戦後の思想界……………一五七
- 新思想に對する態度……………一八九
- 學者の活動に就て……………二〇〇
- 宗教上の自覺……………二一〇

目次

○宗教時論二則……………二四八

○信仰と布教……………二四八

○豫言者の輩出に就て……………二五三

○宗教對文藝問題の一面……………二六三

---

○近世戯曲と人生……………二七四

○イブセンの「ノラ」に就て……………三〇〇

○孤獨生活……………三二四

○メフィストフェレスに就て……………三四七

○文藝時論二則……………三五九

○小説中の人物……………三五九

○イブセンに就て……………三六六

○「人生即夢幻」……………三七一

○自由と法則……………三九四

○試験に就て……………四〇九

○處世法に就て……………四二九

○學問と成功……………四四四

○卒業生の分布……………四五二

---

○男女交際に就て……………四六一

○家庭と事業……………四七〇

○女子問題二則……………四七七

○女子教育雜感……………四七七

○女子問題雜感……………四八二

附 録

〇 故蟹江君を憶ふ……………四九五  
 〇 中島氏に與ふる書……………五一八

目 次 終

性 格 と 哲 學

性 格 と 哲 學

文學博士 桑 木 嚴 翼 著

佛蘭西の博物學者にして又文學者たるブエツファンは文體即是作者と言つた、言ふ  
 意は作者の氣品性格が自から文章の體裁上に現はれて自から放膽小心様々の文體を爲  
 すと云ふ義である。然るに此事は獨り文章の形態上のみならず、實に其内容實質の上  
 にも當嵌ること、人々の意見學說などが自から説者の性質人物を表彰する事は例證  
 に乏しくない。それで哲學々説の傾向が自から哲學者の心情によつて定まると云ふ意  
 見も出る譯で、フイヒテの如きは、哲學の理論から云へば、唯心論も唯物論も同様に成  
 立するが、たゞ兩者何れかを選択することは哲學者の性格によつて定まると言つて居

る。即ちフイヒテの考に依れば、冷淡な理論一方の學究肌の人唯物論に傾くが、人道の念篤く敬虔の情深き人々は唯心論に傾かざるを得ないと言ふのである。唯心論と唯物論とが理論上全く同等の價値を有つて居るものであるか、兩者の選擇は單に性情上の問題であらうか、其處には大な疑問があつて、主意論流行の今日に於て依然主知論に執着して居る我等は先づ其點に就て反對の態度を執りたいが、其はとにかく、たとひ哲學の本質は理知に存するとしても、既に其が人性の産物たる限りは人性の他部分たる情意の影響を受けるとは已むを得ない譯で從て、人の性格を反射することは拒むを得ない。古來の哲學說に就て檢すると、宗教的教育によつて根本の性情を陶冶して居る人々は初には随分自由活潑な意見を唱て居ても、何時の間にか鋒先を收めて信徒風になつて居る。彼のデカルトの如き一切を疑ふ所は頗る痛快であるが、神の存在を疑はぬ所から以後は實に哀れむべきもので、パークレーの如きも唯我實存といふ口吻の所は元氣があるが、宇宙の大精神を設く所は宛然說教師の容姿で宗教家たる本性を暴露して居る。之に反して自然科学の方面よりのみ一切を説明しやうとして他の方

面に興味と同情との寡ない人々は其議論が條理明晰であつても膚淺と云ふ譏は免れな  
 いが、是もやはり其人の學說が性情を寫出するからであらう。例へば近頃有名なヘッ  
 ケルの如き、自然科学を基礎として一切法界を論斷しやうとしたのは頗る面白いが、  
 其の宗教道德美術等の議論に傾聽すべき點の乏しいのは自然現象のみを研究して養成  
 した性格の結果と説明する者があるのも強ち誣言ではあるまい。其他大悟徹底恬淡寡  
 慾なスピノザや、公正剛直義を見て勇むフイヒテや、藝術の趣味に富み空想に耽るシェ  
 リングやなど皆其性格を哲學中に表はして居る。併しながら前に述べたやうに唯物論  
 者は唯心論者よりも人品が高潔でない、必らず言へやうか、ヘッケルの例も實はや  
 ゝ不當な所もあるので、ヘッケルの説は淺薄だが其の原因をヘッケルの科學的修養に  
 歸するのは幾分か尤だとしても、然も全然誤がないとも言へなくはあるまいか、少な  
 くとも一般自然科学者若しくは科學的世界觀を懷いて居る人々は一派の哲學者若しく  
 は宗教的世界觀を抱く人々よりも其品性に於て人格に於て劣るとは言へぬではなから  
 うか。或場合には性格が哲學を規定することもあるが、一般の場合に其を當徴め、若



しくは其實際的論結として哲學によつて其性格を推定するのは頗る危険ではあるまいか。

「我等は直ちに性格と哲學との背馳する場合を考へることを禁じ得ない。シヨペンハッエルは人も知る大の厭世家である、彼は厭世觀を哲學的に叙述した殆ど最初の人と言はれて居るが、即ち世界の本體を意志と見て、其の斷えざる煩惱の現れが即ち世相であると觀じたから、世間は苦痛に充滿して居るもの、此苦を減ずるのは世界存在の大原たる意志、詳しくは生きんとする意志の斷滅否定にあると論斷した。然らば彼は何を苦んで生命を愛惜したのであらうか、僅かの惡疫にも逃避したのであらうか、よしや自殺を試みないまでも從容死に就く程の覺悟はありさうな者ではないか。成程、彼の哲學では自殺は眞の意志否定ではないから愚劣な解脱方案だとしてある、我等は假りに其辯解を承認しやう、併し彼は果して其所謂眞正の解脱法に向て盡力したと言へやうか。彼が我執の強い所、排他に急な所、我等は如何にしても其中に意志否定論の一片をも窺ふとは出來ぬ。スピノザが眼鏡を磨きつゝ實際 amor dei intellectualis を味

はつたのとシヨペンハッエルが涅槃解脱を説く口から Professor philosophie der Philosophieprofessoren を罵倒するのは頗る興味ある對照と言はねばならぬではないか。是を以て觀ると厭世哲學者必しも俗に所謂娑婆氣を脱せざることが判るが、之れと同じく隨分高尚な理想を口にする哲學者にして其行爲の上から非難を受けたものも例がないではない、彼のベーコンなどは其一例でデカルトもカントも或は怯懦の譏を受くべき所、若しくは其嫌疑を免れない所がある。之に反して唯物論や懷疑論を唱へる者はフィヒテの云ふ様に全く血も涙もない論理器械の如きものかといふと決してさうではない。希臘の「ソフィスト」中で先輩と仰がれたもので懷疑主義の開祖と目すべきものであるが、今日の哲學家は之を以て決してプラトニーやアリストテレスの傳へたやうな輕薄な詭辯家とは目して居らぬ。デモクリトスは初めて眞正の唯物論を組織したものであるが其倫理思想には反對論者の言ふやうな缺點は存して居らぬ。其他十八世紀の佛國に於ける唯物論者や快樂論者なども決して其品性に於て反對論者よりも賤劣だとは認められて居らぬ。通常唯心論者は其論敵を攻撃する場合に自から高尚の人

格である如き態度を執るが、成程唯物論者の中にも劣等の性格もあらうし、又唯物論者の人生観は不完全であるかも知れぬが、單に人物性格の點より比較すれば、兩論者の間に著しい差異は認められぬ。然らば結局哲學は性格とは無關係のものであらうか。哲學と性格とを無批評的に直ちに一致するものと説くことの誤謬は既に前例によつて明である、殊に某種の哲學説にのみ特別の價值を附けるのは頗る公平を缺くと言はねばならぬ、併し哲學が既に人性の一產物たる以上は性格と全然無關係と云ふのも疑はしい、而して我等は實に性格と矛盾した哲學に於てもやはり性格と關係があると言ひ得ると思ふ。

哲學によつて性格を品評するのは多くの場合に於て確かに不安全である、利己主義の倫理學者が利他主義の倫理學者よりも反て欽慕すべき性格を有つて居ることなどは歴史上珍らしからぬが、是は畢竟一面には人生が單に理論のみでないことを證明するものであるが、其よりも猶一層大切な、即ち我等が哲學と性格との關係を論ずるに當つて認めざるを得ずとする點は、哲學學説が恰かも説者の性格中の缺損せる部分を表

して、暗々裡に其哲學者の要求を告げつゝあることである。苟くも哲學を講ずる者若しくは必ずしも哲學とは言はず人生世界に就て何等か根本的見解を懷抱する者は、意識的に若しくは無意識的に自己の缺陷を感じざるを得ぬであらう、而して此缺陷を過重視すると往々にして自己の缺如して居る所が即ち眞に唯一の必要なるものであるかの如く考へ、遂に之によつて哲學思想を構成したり、或は自己の理想を標置したりして、而して一方には之に到達することが出来ぬので絶えず苦悶して居ることがあり得る。もし其缺陷に對する要求が意識せられて居る時は比較的<sup>比較的</sup>に幸福で且つ簡單であるが、不幸にして無意識的要求の場合には、言行不一致、舉止常に曖昧と云ふ結果に陥る事を免れぬ。或は又次の如き場合もあらう、即ち頗る純朴な性格で未だ嘗て惡を知らず、若しくは惡を行ふ機會を有さないため、自分の以外に經驗の存するのを看過し、遂に偏頗な學説を構成し、其學説が自分の如き純朴な性格を有せざる者に濫用せられることが多い、世間一般には寧ろ其の弊の方面のみ認められ居るといふ様なことである。終りの場合は即ち例へば私利私慾の念が少なく常に識らず知らず公衆の爲め

に盡して居る爲に、博く他の場合を考察せずに、人は自己の爲に盡せば足れりと説く者である、純潔な人が誤解され易い程極端な利己主義を唱へたり、日々道徳を實踐窮行して居る人が案外に道徳輕視の説を主張したりするのは皆此の理によつて説ける。然し是等は皆畢竟、一面的觀察のまゝ、深く思はざるより生じた結果であるから、苟くも高尚な思想家として立つ以上は此の如き謬見に陥るべき筈はないから此方は暫く差措き、初に述べた場合、即ち自己の缺陷の填補を要求する場合を更に考へて見やう。

自己の缺陷に對する填補を要求するにも、意識的に其缺陷を認められた場合は其の結局は頗る教訓的、方便的のものとなつて簡單且つ無趣味であるが、其要求が無意識的或は寧ろ無自覺的に生じた場合は其結果は剴切に人を動かす力がある。と云ふのは、前の場合は、例へば天性我儘な人が其非を悟つて然も改める事が出来ぬので其哲學中に自己の要求する犠牲の美德を説いて之を其學說の中心とするなどのやうなもので、其本人自身が果して其の學說のみでは満足するか如何か疑はしく寧ろ、一時の應病與藥と自ら信じて居るのであらうから、之を以て哲學と性格との矛盾とは看做されない。之に

反して後者こそ眞に哲學と性格とが表面上矛盾して居て、哲學者自身も他から言はるれば必ず之を訝かるべきもので、而して實は性格の補足として其哲學が生じたものである。例へばシヨペンハウエルなども其一例で、彼は大の意志肯定家即ち我執煩惱の人であつて其苦に堪へられず、自から其苦を醫すべき哲學を案出して然も自己の我執を之で滅却することは出来ず、又敢て爲やうとも試みなかつたらしい。ニーチェは威力意志を主張し君主道徳を説いて從來の慈悲主義の奴隸道徳を罵倒したが、彼自らは頗る女性的な感情的神經質の人であつたことは人の熟知する所で、彼は自己の性質に就て煩悶し、其煩悶の結果が識らず知らず性格と反對の學說となつたのであらう。其の他情に脆い人で反て理智を尙ぶ學說を主張したり、犠牲的精神に富むで居ながら口にする所は大に我を立てるやうな風であつたり、眞摯な信仰を説く人で案外極端な懷疑家があつたりすることは、皆斯様に解釋すべきものと思ふ。此場合には其言行が著しく不一致で、或は非難を招き嘲笑の材料となることもあるが、併しかゝる言行不一致は人間の弱點で然も亦、足地に著いて頭天に向ふ人類の特色として趣味あること

と言はねばならぬ。かく見れば性格と哲學との一致する場合は固より、かく性格と哲學との一致しない場合にも、やはり兩者の間に必然的の關係があつて、然も都合よく一致するよりは反て面白い點があると思ふ。

然し一步を進めて論ずれば此の性格と哲學との不一致は單に現在に於て興味があるものたるのみならず、將來に於て發展の餘地を作り、即ち性格をして哲學に合せしめんとする努力の根源となり得る點に於て、頗る意味あること、言はねばならぬ。蓋し哲學と性格とが全然一致したならば、其處に完全な靜的美は成立して、所謂希臘風の典雅沈靜の雅趣を具へ調和圓滿の相を帶ぶるが、動的、美即ち生氣充溢した向上活動の裡に存する美は見る由がない。スピノザの生活とシェンハッセルの生涯とを比すれば明に希臘美術式と近世戲曲式との相違を見るべく、フィヒテの言行一致が何となく餘裕に乏しいのに反してシェリングの變幻極まりない所に反て慕はしい所がある様である。性格が哲學と一致した曉は其哲學者は完成美術品であるが、性格と哲學との間に鴻溝の横はる限りは活動の餘地を存して居る。固より一致の場合に既に完全無缺の

哲學と性格とがあるならば別に論を要せぬが、かゝる事は固よりあり得べき筈はないから、やはり活動の餘地あるのを選んだ方がよいやうに思ふ。かくして自己の性格の缺陷を補ふべき哲學を有し得た人は、此哲學によつて幾分かにも自分の性格に裨益する所があれば、之によつて眼を現在の執着より脱せしめ、所謂俗を脱する、と出来るのである。スピノザの如き生活も確かに哲學的生活と稱し得べきものであるが、性格と一致せざる哲學によつて一種の煩悶的而して同時に發展的なる生活を送るのも一種の哲學的生活と稱し得ると思ふ。我等は此意味に於て哲學と性格との密接なる關係のあることを識認し、翻て我等が亦此哲學によつて性格を完全にし生活を高尚にし、たゞ現在の努力のみを主とする道德的生活、感情空想を主とする藝術的生活、感情意志を主とする宗教的生活に對して、理性の權威を識認して暫く現在を離脱する境界に逍遙し得る哲學的生活の妙味を感ずるの要を主唱したのである。(なほ哲學的生活即ち脱俗の生活に就ては後章超世脱俗の題下に述べたる點を参照せられたい)(明治三十九年六月)

## 超世脱俗

十二

私の演題は超世脱俗といふ題であります、頗る悟り澄したやうな題でどういふことを言ふか或は疑はれるだらうと思ふ。此超世といふのは實は無用の文字であつて脱俗といふことだけでも足りて居るのですが、併し唯だ脱俗では少し淋しいやうな氣がするので、適當な字はないかと探して見まして餘り意味が違はぬから超世位の所で宜からうと思ひまして超世脱俗と致しました、故に主として脱俗といふことを申すのであります。さて此題を設けて、私がちよつと或人に斯ういふことを言はうと思ふと言ひました所が、所謂口善惡ない京童といふ人間なる友人は斯ういふ風に申しました、

俗物が脱俗など、洒落れてゐる

私などのやうな俗物が脱俗だなどいふのは僭越であるといふやうな意味でありませう（笑聲起る）所が私が述べる主意は恰も其川柳だか何だか其主意です。其主意に適ふとは、即ち俗物の脱俗論……俗物として脱俗する方法といふか、或は俗物の脱俗

の状態といふか、そういふことに付いて述べて見やうと思ふのであります。所が俗といふ言葉は俗に使ふ言葉であります、實は意味が中々明瞭でない。全躰世間普通の人々は何方かといふと俗人ですから俗の中に這入るべき種類なのです、其にも拘らず何か俗と言ふと同時に嫌な感じがすることは先づ普通の感情だらうと思ふ。例へば或人と話をすると彼奴は直きに金錢上のことを言ふから俗な奴だといふやうなことを言ふ。或は彼奴は始終自分の一家のことや或は自分の利益のことばかり言ふ、權勢のやうなことはかりにクヨクとして居つて目が少しも遠くへ明いて居らぬから俗な奴だ、といふやうなことで、俗など言へば悪い意味であるやうに思ふ。又彼奴は自分の職業のことしか知らぬ、少しも外の事柄には目が明いて居らぬ、趣味がない奴だ、俗な奴だと言ふ。自分自身卑下して言ふ時には、私は甚だ俗な人間でございますからと、さも一等下に自ら任じて居るやうに思はれます。之に反して俗に反對する色々の場合も又あります。仙人とか、奇人とか、風流とかいふやうな人々は皆何だか一上等の人のやうな感じが起つて來る。斯う自分の周圍のことは構はない、所謂邊幅を修飾しない

といふやうな側の人は、あれは脱俗的人であつて面白い人間であるといふやうな風  
 よ言はれて尊敬される。或は自分の資産とかいふことに付いて頗る冷淡な人は仙人肌  
 の人であると言つてやはり尊敬されて居るやうに見える。そんなやうな譯で随分俗に  
 反對する仙人とか奇人とかいふやうな人はあるが、皆人の賞讃を博するやうになつて  
 居ると考へられます。其外又吾々の友達なり或は知己親族等の人の中でありまして、  
 其の人が死んでしまつた後、久しい後になつて、慕はしくなるといふやうなことがあ  
 つたり、或は逢つて話をしたいといふ感じが起る人が往々あります、さういふ感じを  
 起させる人と餘り感じを起させない人との別があるやうに自分で經驗上認めて居りま  
 す。所で、段々考へて見るとさういふ風な人が慕はしいか、さういふ人が餘り追想さ  
 れないとかいふと、さうも所謂俗物は死後までも追想されることが少ない、生きて居る  
 間だけは交際して居るし色々其人に付いて考へますけれども、離れてしまふと追想さ  
 れるといふことは少ない、俗以外に出て居らぬと其人の生命は極短かい、精神的生命  
 とでも言ひますか、さういふものは死後には残らないやうに考へられる。そんなやう

に自ら人の階級の中にさうしても俗と俗でない者との別があるやうに見える、さうし  
 て其俗の方が何時でも劣等なやうな風に通常認められて居るやうに考へられます。  
 所でさうなれば誰でも悪い者になりたくはないのですから、さうかして此俗を脱した  
 いといふやうな感じが起らなければならぬ譯である。所が又考へ方を變へて見ますと  
 いふと此俗といふことが實際此世間を形造つて居るのでありますから、若し皆俗を離  
 れて仙人のやうになるとか、或は皆奇人ばかり揃つて變な風ばかりをするといふこと  
 になれば、是亦頗る困ることのやうに考へられます。それで先程御話であつたやうに、  
 或地方の人のやうに極暢氣に即ち自分の先祖代々の田地でも持つてさうして安樂に暮  
 して居るのでありますといふと、働かない、働かないからして名利に汲々して居る  
 といふことはなくして俗氣がないやうに見えます、さういふ風なのがあります、私  
 はさうなつては生きて居つても死んで居る様で頗る詰らぬことであると思つて居る。  
 ですから俗といふことは一方から言へば非難すべきものでないやうにも思はれる、假  
 令非難すべきものであるかどうか知れませぬが、兎に角俗も必要なものであるといふ

やうにも考へられます。それでそれ等の所で問題が起つて来るので、それでは俗をどういふ風に取り扱つたならば宜いか、といふことがそれが私の論議しやうといふ問題であります。

先づ俗といふことはどういふ所にあるかといふことから極めて掛らうと思つて居ります。所が此俗の範圍は頗る廣いので、俗の所在地といふやうなものは世界中に廣がつて居つて殆ど何處と限ることが出来ないうやうに考へられます。普通使ふ俗といふ言葉を少々思出して見ましたが、例へば俗に言ふ俗物といふのはどういふのかといふと、世間で色々働いて居るものを皆俗物といふ、例へば山寺に住んで居る所の坊さんとか或は何處か山の奥にでも居る所の隱者といふもの、外は大抵俗物の中に入れて宜からう、吾々此處に居る者を始め世間に居る所の俗物は澤山ある、政治家も居るだらうし労働者も居るだらうし或は種々の事業に従事する所の俗物がある、随分廣いやうに思ふのであります。それから俗吏などいふことを言ふ、だから官吏は俗吏といふのだから無論立派な俗物に違ひない（笑聲起る）。さういふ風に俗物は活動して居る者であ

る、是等は皆俗の中に入れますが、それでは割合に働いて居らぬ文藝美術といふやうなものに携はつて居りますものが、果して俗の中に這入らぬかといふと、どうもさうでないやうである。學問や或は文學美術などでも俗受といふことを言ふ。あの人の學問は俗受であると云ふのは詰り曲學阿世といふ事である、だから決して學者でも俗でないといふことはない、文學者でも小説家でも皆俗であります。又同じやうな意味で俗氣といふことを言ふ、書などにしても（私は書のことには知らぬが）世間で誰某の書は俗氣がある、あの人の書いた文字は巧いけれども俗氣があつていけない、品位が乏しいといふやうなことをいふ。さうして見ますと文藝學問にしてもやはり俗の中に這入つて居る。それからそれちや先程例に引きました僧侶とか隱者とかいふやうなものはどうかといふと俗僧、賣僧などいふて俗の中です、それから隱者、多少世を強ねて居る中にも野狐禪といふやうな風な人であればやッぱり是も俗でなければならぬ（笑聲起る）。斯くなるに殆ど此社會の者は皆俗の境界を脱せられないものであるやうに思はれる、實際どうもさうだらうと思ふ。ですから俗の所在地は何處であるかとい

へば、是は一切所に廣がつて居る、といふて宜いだらうと思ふ。さうなつて來ると此俗を脱却するといふことはむづかしいこと、考へられる、人間に皆俗が伴つて居るとすると、俗を離脱するといふことは果して出來得べきことであるかどうであるか、といふ問題が起つて來る。

第一に此離俗とても言ひますか、まるで俗の外に出て純粹の仙人的生活をなすことは是は人間の性情に反對したことであるといふことは、是は明かなことだらうと思ふ、仙人のやうにまるで自分の慾情を去り極僅かな方便で以て生活をして居る、さうして些ども世の中のこと、相交渉しないといふやうなことは、喜怒哀樂の情を備へて居る人間の到底堪へない境遇である。それでそんなことは出來ないのですから別に論ずるまでもないことだらうと思ひます。

それから第二に、さういふ風な純然たる俗を離れるといふ状態は人間の發達を無視して居る事柄である。成程慾も去り又極簡單な生活を送つてそれで満足しやうと思へば或は満足が出來るかも知れないのです、先程の御話のやうに愛土心ばかりに固まつ

て居つて満足安心して居るといふやうなことも出來ないこともないけれども、出來るかも知れぬけれども、併しさうであつたならば人間が發達して行き益々生活が豊富になるといふことはなくなり、即ち社會の文明が益々廣く深くなるといふ發達の主義と相反するのであるから、其の點からいふと斯ういふことは普通の人の行とすれば不適當で又行つて欲しくないことだらうと思ふ。そんなことでまるで俗を離れて一種の克己主義を取つて行くことは到底出來ないことであるし、又なすべからざることであるだらうと思ふのであります。それであるからさうしても俗といふことは厭はしいやうに感ぜられるけれども、其厭はしいといふのは何か其處に厭はしい分子があるのであつて、其處のところを通り越せば其俗を脱することが出來はしないかといふことに氣が付いて來なくちやならぬのである。即ち全く俗の外に出てしまつて往くといふ仕方は假に之を超越的の脱俗と申しますが、さういふやうな事柄は是は不可能であるし又望まれぬものであるから、さうでなくて俗中に俗を脱するといふ生活がなければならぬだらうと思はれます。



所が強ひて俗を脱しないでも宜い、俗中に益々俗になつて居れば人間の勤むべきことをして居るのであるから何も仙人のやうな真似をしなくても宜からう、と云ふ考もあります。一方から見ればそれを純然たる俗の生活と稱へても宜いのでありますから、其生活の意味が最も善い場合には所謂道德的生活といふ意味になるだらうと思ふ。道德的生活といふことは道德といふことの意味を廣く取りますれば何も彼も這入つてしまひますので是より上はないことでありますから、人間の生活といふものになります。併し普通一般の解釋によれば道德的生活とはやはり人間の生活の一方面であるやうに思はれる。其道德的生活はどういふことが特色になつて居るかといふこと、私は努力といふことが道德的生活の特色であらうと思ふ。道德上の理想といふものは始終進んで行く、それ故に吾々が到底到達することが出来ないものであつて大抵其處に達したかと思ふと又先きに起る、又先きに行くといふやうな譯で、丁度地平線の如きもので先きへ〜と行けば益々前へ々々と進んで行く、それが理想の特色である。それ故に道德的理想に達しやうといふには絶えず奮闘努力するといふことでなければ

ならぬ。吾々の意志を強くして種々の困難に打勝つて絶えず向上的精神を以て進歩して行く。さういふ生活であるから、道德的生活といふものには休息といふことが幾らか欠けて居る、休息するのもやはり働く爲めといふことになるから、休むのも安全には休めない。元來始終行末の事などを案じ思つて居るならば寢て居ても本當には休めない、寢る時には一切のことを忘れて寢なければ本當の休息にはならない。非常な美味を喰ひ有ゆる身軀の満足を得ましても翌日死刑に處せられるのだといふことが分れば其美味も餘り有難くない。眞逆か働くといふことは死刑に處せられるといふこと、は違つて居りますが、始終さういふことを思はれて居つたのは何だか氣が落付かないと思ふ。莊子が曾て自分が楚の聘を受けた時に、犠牲になる牛は非常に綺麗なる着物を着て美味な物を喰はせて貰ふけれども、それは明日犠牲になる準備にして置くのである。自分が高位高官に就いて澤山の祿を受けるは有難いけれども詰り使はれるのだから嫌だと言ふたことがある。之と同じく道德的の休息といふものは安樂の状態に近いけれども、少し窮屈な所がある。飯を喰ふのも道德の爲め寢るのも明日の働く爲め即

ち道德の爲めと追窮して往くのであつたならば氣の休むことがない。必要なことは必要でありますけれども其生活だけでは努力といふ一方のみが唯だ尊重され過ぎて居つて、他の方面が稍々欠けて居るやうな嫌がするが、此努力といふことのみを主張する生活が即ち最も好い意味に於ける俗物生活だらうと思ふ。俗といふのは後に段々精しく申さうと思ひますが、詰り世の中に立つて働いて居る者が俗である、働かない者は俗はない、働くといふこと、同時に俗といふ觀念が伴つて來て居るやうに見える。其故に其最も好い意味の働の状態即ち道德的生活といふものが最も好い意味の俗の生活であると言つて宜いのは別に怪しむを要しませぬ。ですからどうしても道德萬能主義の人は俗物主義で前の仙人主義と申しますが、全く俗を脱してしまふといふ生活と丁度正反對の主義であります。で此の二主義或は二つの生活法の間立つて私の一種の脱俗的生活といふものを認めて、さうして自分の世に處する方針としたいと思つて居る、其事を段々申して見やうと思ひます。

で其脱俗的生活といふことを申す爲めに少しく俗といふことの概念を分析して見やうと思ふ。先づ俗といふ名稱は如何なる精神を有つた人につけられるか、即ち主観或は主觀より見たる俗の意義は如何と申しますと、私は主観的と言つてよからうと思ひます。尤も我を主とするといふことは決して一概に悪いといふことではない、吾々世に立ち自分の獨立躰を備へて往く上は自分の自我を立て、其自我の働を完全にしなければならぬ、我を中心にして萬事萬端の働をして往くことは決して悪いことではありませぬ、畢竟色々な社會の働が起るといふことは我の念の盛に明かな人にして始めて爲し得べきことであらうと思ふ。それで主我といふことは悪い意味で使つたのではありませぬ、たゞ一般に俗といふことは主観的精神を持つた者に多からうと思ふのであります。所が其爲めに俗人即ち普通の人々の働は起るのですが、併ながら此我といふことが餘り強くなりますといふと、往々にして弊の起ることがあるし、又我が往々にして小さな我であることがある、其時には主観的といふことが頗る悪い意味になつて、單純なる利己主義といふことになる。何事をするのでも我執の念が離れないと一切の事柄に對して先づ自分の利害得失を考へて來るやうになつて、他人のことは

始終抑へてそツちのけといふことになる、即ち普通言ふ所の我儘のやり方をするところがある。俗の生活といふもの、弊は其點にありはせぬかと思ふ。實際所謂俗物といふ者のすること、仙人などの生活との差異の點はこゝにあるので、俗物は我の事を念頭に浮べて居るから、仙人が慾が少なく生活するに反して非常に贅澤をし、或は邊幅を飾り衣服の立派なものを着て悪く言はれるやうなことがある。總て其様に自分のことばかりを始終重するやうなことが俗の人に多いやうに思はれる。社會の事業をなす人といふ意味に於て俗人を解釋しますると是非主我的にならねばなりません、其の意味に於ては俗は必しも咎めるに足らぬ、たゞ其主我が我儘になり小さな主我になると俗が卑しむべきものとなるのであります。

次に俗の對象即ち俗人の事業の性質から考へて見ますと、俗は現實的といふ意味と同じやうに思はれる、即ち現在の目前の自分の経験して居る所の境遇の事のみに着眼點を向けてさうしてそれを離れないことを意味するのであります。例へば世間の人々が何か或事業を起す時、大抵は現在の利益を圖るといふことが主になつて居るのであ

りますが、それを一方の人々から見ると、あれは詰らぬ男で現在のことはばかりを考へて居つて俗な奴、と言はれるやうであります。それでありませうから現實といふこと、俗といふこと、は同じ意味になつて来る即ち俗人のする仕事は其性質の上から言ふと何時でも現實的のやうになつて居るやうに思はれる。元來現實といふことがなければ到底吾々は現在の生活が出来ないのでありますから、現在の生活を重んじてそれを進める事業に従事することは非常に必要なことである、それであるから俗物は其意味に於て社會に於て必要である。假に現在を離れるとしますと前に申しましたやうに風を喰ひ水を飲むやうな仙人にならなければならぬのでありまして、現實を重んずるといふとは必要である。併ながらそれが又一步を誤りますとそれに又弊が伴つて来る、即ち餘り目前の事ばかりに拘泥して居るから少しも永遠の策を立てないとか、或は少しも過去の善い事を認めないとか、總て自分の目先の僅かの間の事にしか見識が及ばないといふやうな弊が起る、さういふのが所謂俗物の非難される一つの點だらうと思ふ。唯だ目先の事ばかりを考へて居るから、何か事業を起し社會などを起すにして

も目前に若干の利益があるといへば其先きへ行つて大變な損をしても構はぬ、或は自分の會社だけが極僅かの利益を得れば餘程無理なことをして社會全體の上から言ふて損害が起つても構はぬといふやうな餘り小さな現實目前の小利に走つて居るといふやうなことがある。兎角商賣などをする所の者にはさういふやうなことが多い、殊に日本に多いなどいふとを能く聞いて居りますが、即ち外國に對して物を賣付けたり何かするのに、目前の利益に走つて信用を害するといふのは即ち前に言ふ現實の弊に陥つたものである、さういふのは俗の生活の悪い方面を代表して居るものである。獨り商業とかそんなことばかりに限りませぬ、世界に立つてさうして色々な事をする者であつても往々にして唯だ今日の人々の人氣に投ずれば宜い、今日の社會だけを眼中に存じて置いて永遠の幸福とか或は廣く世界の全體の状態はどうなつて居るかといふやうなことは少しも眼中に入れないで論などを立てる人は甚だ現實に走つて居るのであつて政治界の俗物である。さういふのが第二の點であらうと思ふ。

斯様に俗な人は主我の念が盛んでさうして其念は現實に走るといふことになつて居るから、第三に俗の本質を尋ねると俗の本質は活動的といふことになるだらうと思ふ。是は前に暗に申しましたが、今此處で明かに言得る機會になつた。即ち我を主としてさうして現在のことには我が向ふといふことになれば、其我は常に働いて行くといふことになるのは當然である。我は現在の事に於て自分の存在を保つ爲めに働くといふことがなければならぬから、其意味から言ふと俗は同時に活動的といふことと同じになる。實際俗人といふものは皆何等かの活動をして居るものであつて、其俗に反對する所の人々は皆活動を避けて隠遁でもして居るといふ人間である。所で活動は無論此世の中を成立たせる上に於て必要であります、併ながら其必要のことは倫理などに於ても活動主義を主張する人があるから、活動の利益を述べ活動の長所を述べる必要はないですが、其の活動が一面に欠點を伴つて居ることは言はねばならない。前に道徳的生活の欠點と申したのと同じやうな意味になるのが、活動の方面ばかりに偏りますると往々にして所謂コセ／＼するといふ弊に陥ることがある。それは畢竟活動する所の我が小さな我、私の我であつて其の我の利害を圖つて極目前の小さな事柄に對

して少しも猶豫することがない。活動といふことになる、其活動が所謂醒醒たる所の働になつて、少しも延びた所、悠々たる所がない。絶えず苦悶して、絶えず自分の境遇に不満足で、絶えず濼い盛の面をして居らねばならぬことになつて、幾ら其の事柄をしましても、亦何等の報酬を以て迎へられましても、どうしても不満足である、自分のした事が不満足である、又世間の人が自分のしたことを能く認めないと云ふ事になるから、活動といふことは無論善いことであるけれども、活動に偏した所の働に餘り拘泥してこせしめる所の生活に傾むくであらうと思ふ。それが俗の概念の第三の意味であります。

所で此俗の人若くは俗の舉動をどういふ風な方法で行ふかといふことを第四に考へて見ると、其俗の人のする仕事は皆形式的といふ一語で盡すことが出来やうと思ふ。世間に活動して居る所の人是一定の慣習とか法律とかいふものに從つて皆確定して居る所の状態にある。是れは形式上から言ふと綺麗である、けれども其爲めに往々弊に陥ることがある。と云ふのは餘り其法則といふやうなことを重んじ過ぎるものである

から、其爲めに少しも融通の利かないといふやうなことがあつて、總ての事柄を杓子定規で以て極めて行かうといふやうなことがある、所謂俗な人といふことはさういふ風なことであらうと思ふ。例へば或一人の舉動を直ぐに法律的に論じたり、或は今までの形式など、いふことから咎めたり何かするやうなことが随分ある、さういふのは吾々は普通俗なことを言ふと申して居りますが、ちよいとしたどうでも宜いやうなことを少しでも規則に違つて居るとやかましく言ふ、結局何方にしたからと言つて同じことで世界の大きな道から言ふたならば大した事ではない、人々の感情を害するとか害しないとか、云ふ事にも關係なく、唯僅かの規則に違つて居たり、僅かの慣習に違つて居るとを大變に角目立つて争ふといふ人がある。さういふ人は何となく甘味がない、まるで操人形などのやうに動かされて居るやうな生活になつて來るが、俗の生活といふものはさういふ風な意味があるだらうと思ふ。長く役人をしたり、法文の應用などに従事して居る所の方は自分の職業が影響して何だかお役人風役人臭いといふことが幾分かある、即ち吾々が稱して之を俗として一番嫌ふ所である。併ながら今のは弊を

述べたのでありますから弊でない所も無論ある、さういふ風な俗の形式上のことを暗んじて居る所の人がありませぬといふといふと、吾々の日常の動作に於ても色々形式上分らぬことが出来て来た時に困る。冠婚葬祭などいふ場合、此時には斯うするといふことが分らぬ、葬式を出すなどいふ時に随分とんちんかんの葬式の出し方をしたり、或は何か大變祝ひ事のある場合に人の嫌ふ事柄をしたりして大變な迷惑を起すことがある、其處を故實を知つて居る所の人が居つて形式を教えて呉れると大變助かるのです。故に俗な行爲をなす時に當つて其方法は形式的といふ一語で盡きて居り、其形式的といふ一語の中には好い場合と悪い場合とある。以て

次に俗なる行爲が實際に現はれた場合、外貌はどうであるかといふと、是れは私は散文的と稱へたい。即ちちやんと規則に合ふ、實際の役に立つやうな風になつて居るのでありますから必ず其が吾々の社會に種々の便宜を興へて行くに違ひない。丁度吾々の散文が明瞭に書いてある時には吾々の意見を通じ、他人の思想を了解する時に大變便利があるやうである。散文は無論必要なものであつて、ちよいとした届書を書

くにも非常に飾つて書くといふことになる。非常に迷惑を感じるから、散文は大變便利がある、と同じやうに俗の行爲といふことが社會に對して利益を興へて居るといふことも言へる。其點は好い所もありますが、併ながら其散文といふものゝばかりになつたならば吾々は文學上非常に淋しいやうな氣がして、唯だ意味だけ通る、辭達するのみといふことで面白く言廻すといふことが無くなつて来る。笑ふことも悲むこともない、お互ひに眞面目な顔をして一筆啓上、被下度候也といふ状態になる。それだけのことを書けば意味は通じ便利は通ずるけれども、面白いといふことではない、即ち嗚呼何々とか、何々せざるべけんやとかいふ文章がないと何だか物足りぬ。一步進んでは平仄押韻の具はつた詩を要する譯です。同じやうに、俗的の行爲があつたならば用は足りるしそれが必要であります、併ながらそれだけでは物足りぬやうなことがある、一言にすれば何だか趣味がないといふやうな感じがある。ですから此俗の人間の舉動は全く無趣味といふことに過ぎぬといふことがある、其人の言ふとは如何様規則に適つたことを言ふ、又尤もらしいことを言ふ、又其人の言ふことに従つて往きます

れば世の中の大體の道に背かないやうなことが出来る、併し何だかどうも唯だそれだけで始終香の物で茶漬を喰つて居るやうな譯で甘味といふことがない、それも甘いこともあるけれどもそれは澤山の御馳走を喰つたあとで甘いのであります、それでさういふ風なことが随分俗といふ中にあるだらうと思ふてあります。

終りに俗の行爲、俗の舉動は皆實利を主眼とする、實利的であると言へる。此實利といふことは無論必要なることでありまして吾々社會に實利がなかつたならば一刻も世の中に立つことは出来ない、實利の必要なることは無論である。利益は詰らぬことであると言つて居る人もあるが、併ながら金が欲しくないといふ人がありまして、折角其人が働いて來て取つた金を盜まれたら、表面は平氣であると言つても聊か平かならざるものがあるに相違ない。それ故何でも彼でも僅かの利益、錙銖の利も争ふといふそんなことにまでも注意するといふことはそれはいかぬですけれども、さうでない限りの利益問題を言ふことは社會に立つて居る人としては已むを得ぬことである。でありますから俗を實利的と解釋するならば決して悪い意味を含ましたのでない。所が

餘り實利といふことに偏して他に之を導くものがないといふと 俗の主體が小さな我であつて、其事業は目前の極小さなものに限られて來て、其實利とふものが卑しいものになつて、所謂我利々々旨者といふものになつて來る。一錢二錢の利益までもやかましくなつて、自分のすることは一々報酬を豫想するといふことになつて、人の爲めに盡すとか、目前の利益以外に永遠幸福を圖るといふやうなことはまるきりないやうになつて來る。先づそんなやうな譯で、俗といふことに對して色々の方面から試みに考へて見ましたが、好い事もあるし悪い事もあるといふことを述べたつもりであります。

前條の意味をもう一遍概括して申ますれば第一に主我的、第二に現實的、第三に活動的、第四に形式的、第五に散文的、第六に實利的是だけの性質を擧げて置きました。が、即ち是等の六つのことは何れも好い意味と悪い意味とあるのです。俗を此六つの意味で解釋したといふことは決して俗を貶した譯ではないのであります。所で俗といふことを斯ういふ意味であるとしたならば脱俗的生活といふことは其意味から言ふこ

とが出来やうと思ふ。

此の六つの意味から脱俗的生活を尋ねますと本来生活はどうしても俗といふことであるから、脱俗的生活といふことは俗の中に於て俗を脱するといふ意味になるのです。が、前述べた所の諸性質の中の好い方の點を残すやうに勉めたならば脱俗的生活は自らそれから生じて來ること、思つて居ります。

少しく冗長になりますが、一二の點だけを申して置きます。第一に主我的に對して忘我即ち我を忘れるといふ状態が其弊を濟ふものでありまして、是が脱俗的生活の一つの特色であらうと思ひます。無論吾々が事に當つては我を主張することが盛でなければならぬ、盛でなければ其人の人格が成立たぬ、併ながら或瞬間は我は忘れるといふことも大變に有益な必要なことである。我を忘れるといふことは何かといふと、自分の接して居る所のものに自分の我を入れてしまつて自分の我としては無くなつてしまふと言ふのです。此状態の最も能く現はれるのはどういふ状態かといふと、天然の美なる景色、或は美術品などに對して其美を賞玩する場合があります。即ち吾々が

美しい繪などを見ると、全く恍惚とする、或は非常に善い音樂を聞いた時には吾々音樂は能く分らなくても聽いて居る間に引込まれてしまつて側に居る者も忘れてしまふといふ様なので極瞬間のことであるけれどもさういふ状態になり得ると思ふ。是が即ち忘我の状態で、其時になりますれば小さな我といふものは少しも認められて居らぬ、意識されて居らぬ、唯だ自分も向ふのものも皆合躰して居る所の状態になつて來る、それが合躰した所が本當の大きな我になつて來るかどうか、それは言ふ必要がないので、とにかく自分の側から言ふと自分の小さな我は無くなつて我我を忘れるといふ状態になる。往々にして美なる景色に對して自分の今の状態も忘れてしまひ、自分の苦痛や何かを忘れてしまふといふことがある、花の下に歸るとを忘れるといふことがありますが、それは忘我になるからであります。其忘我の状態を吾々日常の生活に用ゐることが出来ると思ふが、それでは吾々が俗を脱する爲めには全く職業を抛つてしまつて始終美術展覽會にでも往かなければならぬか、始終音樂會にでも往つて居らなければならぬかといふと、私の意味は普通の場合に即ち自分の職業の中に自分の我と



いふことを没してしまふことである。普通の銀行で金を勘定して帳面をいぢくり、或は官吏になつて色々な法文を解釋したり此方の帳面のことを此方の帳面に寫し變へるといふことをして居りましたが、或は學校の教師になつて極くだらぬことを生徒に教えて格別えらいことをしたとも思はぬ場合でも、非常に熱心になれば一時全く自分を忘れる時がある。非常に詰らぬことをして居ると後には思ひましても其職業をして居る時に熱心にやつて居る時には何時か自分は忘れてしまつて自分の利益などいふことは考へず、又自分の苦痛などいふことは念頭に存しないで全く其處にある所の職業に我といふものが這入つてしまふ。さうなつて來れば忘我の状態になつて來る。さういう風なことは其仕事が俗な卑賤なことであつても十分脱俗に達せられるだらうと思ふ、車挽きが車を挽く時に夢中になつて居れば、山の中に居る仙人が俗を脱して居る時と同じことである。但し極瞬間的である、丁度美術に對すると同じで瞬間的である。車挽きが車を挽いて熱心に駆けて目的地に向つて汗を流して挽く時には忘我でなくてはならぬ、然し愈目的地に達して仕舞へば我に返るでありませう。とにかく忘我

は職業を執つて居る時に起る、私が饒舌つて居るのでも饒舌つて居るといふことに熱心になつて居りますれば、私といふ即ち自己意識といふものは此の場合には起つて來ない、自分が話をして居るといふことの意識などはして居らぬ、自分は全く話をするといふことに骨を折つて考へて居る、さうしないと先きへ行つてつかへる虞がある(笑聲起る)自分などいふことは或處までは忘我して居るのである、併しもう斯ういふことを言つてはもう我に返つて居るから駄目です。

さてさういふ風に、人間暫くでも忘我の境界に遊ぶことが出來たならば其點で以ての主體たる所の我を一時脱して即ち主我的我的部分を殺ぐことが出來ると思ひます。俗中に此の樂み、忘我の境遇にあるといふ愉快を味はふことの出來ない人は恐らくは同時に職業の方から言つて見ても即ち俗といふ上から言つても本當の役に立つ俗になつて居らぬと思ふ、其の職業が生半可の職業になつて居りはせぬかと思ふ。さういふと道德的生活の考と多く似て居りますが、多少違ひがある。道德的生活といふことは目的を意識して居る、けれども私の今言ふことには目的の意識などむづかしいことは

ない、無論目的を意識しなければならぬけれども一時の徑路としては何も意識しないで唯だ自分の取る所の職業あるのみといふことに外なからうと思ふ。現に例へば暑い時などに暑い〜で苦んで居りますれば暑いけれども暑い時に奮發して非常に忙はしい事をしまするといふと、それは注意が他に轉するのだから言ふまでもないことだが暑いことを忘れる、即ち職業は其人をして色々な他の事を忘れさせる所の方法であるのです。で我を忘れるといふ爲めには自分の仕事に全心を打込むといふことが大變に好い方法であると思ふ。換言すれば脱俗的生活の一面は忘我の生活であつて、忘我の生活の極容易い方法は職業に入つて奮勵することである。其外美術を味はつて忘我するといふことも宜いことではありますが、さういふことに及ばない場合には職業で以てやれば一番手短かな手易い方法であると思つて居ります。

それから次に俗的生活には現實的の生活があると申しました、現實的生活には弊があるといふことを申しました、それ故に其弊を殺ぐことがなければならぬ、其弊を殺ぐにはどうしたら宜いかといふと、私は現實に對するのでありますから、言ふまでも

なく理想といふことを考へるといふことに歸すると思ひますが、併しそれをもう少し理想など、言はないで卑近な言葉に依つて言現はしたいと思ふのですが、考察といふことであると言ひたい。考察といふことはどういふことであるかといふと、目前に種々の働をして居る時に、普通の所謂俗人といふものは唯だ事業のみを知つて居つて其事業といふものは一躰どういふ意味を持つて居るか、是だけの事業をすればどんなことが結果に及ぶのであるか一つも考へて見ない。でありますから自分の目前に事業といふものを離れることが出来ない、或はもう少し擴げて申しますならば、現在の地位といふものがあつたならば地位を離れることが出来ないで、唯それだけのことを知つて居る、自分の地位と如何なる關係を持つて居るといふことが分らぬ、それが俗の境遇である。さうかと言つてそれに打込んでしまへば忘我的になつて宜いのですが、忘我的にはならぬ、目前の事業に従事するといふことには飽くまでも意識を持つて居る、そこで不平が出たり卑劣なことに陥つたりするのである。所が私はさういふ風な場合には職業を執つて居るのには、忘我的に一心不乱に取掛つて居ることが必要である

けれども、暫く休むといふやうな場合に其時に熟々と其職業の如何なる意味を持つて居るかといふことを考へることが必要である。即ち自分の職業は現在斯ういふことであるけれども、是は將來に至つてどういふ風な結果を持來すものであるか、又過去のどういふ理由から斯ういふ職業が出たものであらうか、又一般の職業に對して自分の職業がどんな効驗を持來すかといふことを考へて見たならば其の自分の今の職業といふものゝ眞の値打を知ることが出来る、さうして見ると自分の職業と實際の働とが分る。成程自分の職業は是だけの職業であるから是だけの批評を受けても何も言ふことはないといふことを考へることが出来る、即ちさうして見れば俗氣を離れることが出来ると思ひます。それが無いものですから唯だ自分の職業のみを見て他を知らず、自分の職業の眞の意味を知らぬものであるから他人の職業を尊重するといふとがなく、自分の職業が少しでも他から悪く言はれれば非常に腹を立てるとか、飽くまでも餘計な報酬を自分の勞働に對して要求するといふことでは益々俗になつて來る。俗氣がないといふことはつまり自分で本當の値打を認めて居ることだらうと思ふ、それが第二

の脱俗的生活と稱する點であります。

それから第三に俗は活動であるといふことを申しましたが、其活動の弊を成るだけ去るやうにすれば脱俗になると思ふ、それはどういふ事かといふと、靜思といふことになつて來ます。時々自分の仕事に付いて靜思して見るとやはり活動の弊を避ける方法だらうと思つて居る。なせ活動の弊を避けるかといふと、詰り活動のみに偏する人は始終進むことばかり知つて居つて止まることを知らない、ですから始終心の中に休みがない、活動といふことは絶えず甲のものを破壊して乙のものを建設するといふことに伴つて來るのでありますから、絶えず其先きへくと進んで行くのである、従つて落付くといふことがないのでありますから、其落付を得るやうにすれば活動の弊を避けることが出来ると思ふ。其落付はさうして得られるかといふと、時々休んでは考へて見ることが出来る。例へば山を登つて行く時に、山の頂上ばかりを見て上へばかり登つて行かずに時々止つては杖をついて休んで見て、さうして自分が今まで來た所を顧みるといふのが靜思的生活である。此生活をすればそれが爲めに多少自らも満足して足

るを知るといふことが出来て来て幾らか心の安樂を得ることが出来る。併し是も餘り度を過しまするといふと、餘り安心し過ぎてしまつて活動しない、大抵此の位の所で宜いなどいふことになつて少しも發達しない人間になる虞がある、さうなつてはいけません。活動で絶えず働いて居る所の静思とかいふことは一服の清涼劑である。前に述べた考察とか今申す所の静思とかいふことの好い手段は讀書であると思つて居る。日本人は一昧讀書癖が少ないといふことを普通言ひますが、學校に居る間は書物を相應に讀むけれども、卒業してしまつて社會に出て實務に従事するやうな人になると、中には自分は本を讀まぬといふことを自慢にするやうな人が實際ある、高尚な學術を修めた人でも學校を出てしまふと殆ど書物などは手に觸れない、それに自分の専門の書物も十分には讀まない、況して専門以外の單に修養の爲めとかいふ書物で極頭の痛まないやうなものならば格別、少し考へて見なければならぬといふやうなものならば到底手にしない。斯ういふことになると考へるにも考へる模範がないから、仕方がない現實に甘んじて活動ばかりして居るやうなことになつて俗は益々俗といふやう

なものになる。ですから讀書を盛んにしたならば自分の仕事に對して十分公平な批評をする所の手段と材料を其處に求めることが出来るだらうと思ふ。此讀書の種類は茲で申す必要はありませんが、それは人々の好にも依ることではありますが、何でも書物は讀めば宜い、必ずしも修養に益ある道德上の書物といふことはない、何でも専門の事柄でも其他苟くも文字の書いてあるものならば、極端に申しますならば、印刷に付したるものを見て居るといふことがそれが始終働いて居る人の働からして轉じさせる一つの方法だと思ふ。新聞を見ても何を見ても字を見て居れば考察静思する境遇に導くと私は思つて居る。さうすれば幾らか利益を得る、まるで數字の統計表みたやうなものを見て居つたならば餘り利益を得ないやうでありますけれども、それでも幾分か心を静めます。況して若しそれが自分の修養になるやうなところか或は職業に關して教訓を與へるやうな事であつたならば、それが自身の舉動に對して批評をする所の好い手本になる。かくなるに依つて自家批評といふことをやる事が出来るので、苟くも自家批評をやるやうになつて前に言ふ自分自身で自分の今までやつて來た所の

舉動を批評して見ると、こゝに靜思の最進んだ状態に入る事が出来る。前に考察した場合には單に自分の職業が社會の他のものに對して如何なる關係を持つて居るかといふことを見るのでありますが、今茲に述べるのはそれが一躰どの位の事を結果に顯して來たか、自分が一躰どの位の能力があるかといふことを見るのであります。唯だ自分の職業といふことを一般に言ふのでなくして自分の是まで踏んで來た徑路を見るのである、丁度山に登つて是まで踏んで來たあとを見るのと同じことであります。さうしたならば自分の仕事は是だけの意味を拂つて來たといふことを以て安んずることが出来る、或はもう一步進んで是ではいかぬと若干の休息をして眞の活動を生出すことが出来る。さういふのが俗に居て俗を離れる第三の状態であると思ふ。

其他前述べた形式的に關しては、唯だ形式ばかりに流れて繁文褥禮といふことに陥らないで空文に走らないで實際の人情といふことを考へて人の批評をするなり或は自分の方針を立てるなりする、唯だお役人的に法文の解釋をするといふやうなことをせず、人情といふことで以て大まかな批評をするといふことは、それが俗中に居て俗を脱する一つの道だらうと思ふ。

それから散文的に對しては趣味を持つといふ事が無論大切なる方面でありまして、即ち文藝に對して趣味を持つといふことが最も大なるものである。終りに實利といふことに對しては、稍々其實利以上の眞の價値物の本當の値打といふやうなことを考へて見て實利以外に多少何か満足の點を見出すといふやうなことがあるのであります、さうしたならばやはり俗中に俗を脱するといふやうなことになるだらうと思ふ。併し脱俗的生活といふことはそんなやうなことになるので、之によつて俗の中の悪い部分を脱して忘我の境に至ることが出來たならば私は決して仙人のやうな枯淡な生活を送らぬでも奇人のやうな世と離れた生活をせずとも普通に<sup>い</sup>得ることであると思つて居る、即ち自分の職業に於て本當に我を脱してさうして俗氣をすつかり取去るのです。斯うなつて來ればどんな職業を執るに拘らず其の人は俗氣がない人と言つて宜いだらうと思ふ。株式の取引をして居ると云ふ様な極俗な、吾々が俗と思ふやうな人でも俗を離れることが出来る、現にさういふのがある。所が學者だとか文士だとかいふ人の

癖になか／＼俗氣芬々たる人がある、それは諸君も御存じだらうと思ふ。決して學者とか美術家といふものが俗氣がないといふことはない、どうも美術家などの中に案外俗物が居るといふことを認めて居ります。それで詰り職業に依つて俗と俗でないものとあるのではない、精神の上に於て眞の俗を離れるといふ點がなくてはならぬと思ふ。斯様申しますと此脱俗的生活は所謂道德的生活と趣を異にして居る所がある、従つて道德的生活に對して脱俗的生活は他に似た者が出來て居る。それは第一には美的生活で、是は又藝術中心の生活と申す、即ち目的といふやうなことを始終意識しないで、我といふやうなことを始終やかましく言はないで、さうして自分の職業のことに我を忘れると云ふ脱俗的生活は所謂美的生活と似て居る。即ち藝術に對し或は藝術に入る瞬間は前に申しました其の生活ですが、此の藝術中心の生活といふものが私の申す脱俗的生活と似て居る。實際兩者に共通の點が大變多いので、従て私は又或意味に於て藝術的生活に同情を餘計持つて居る。併ながら兩者は次の點に於て違ふのであります。それは第一に所謂美的生活とか藝術生活とかいふのは同時に本能的生活といふ

ので人間の本能といふものを重んじて居る、即ち色々人間の知識とか理性とかいふやうなものに依つて琢磨されたる所の人間の精神状態の作用でない、極の元の根本の人間の本來の面目とでも申しませうか、其處のところから來る其本性の要求に従つて満足するといふ事である。所が意味の取り次第であつて本性の解釋が色々になりますからして、或はそれでも宜いかも知れませぬが、吾々の考へる所では本性なり本能なりといふものは人間固有のもので次第に發達して行く性を持つて居りますから、生れながらの人間の本來の面目といふことは形容的には言へるけれども事實に於ては詰り後とから發達するもので後になる程完全になるものと言つて宜からうと思ひます。何がわれを完全にするかといふと、理性が人間に發達して行つて無意味に働いて行く本能を意味のあるやうにして行くのでありますから理性に依つて磨き上げられた所の本能ならば吾々は貴んで宜いと思ふ、それを吾々は脱俗的生活の中に主張したい。即ち前に考察をするといふことを申しましたが、此考察をするといふことは本能では出來ない、理性といふものに依らなければならぬ、此點が藝術的生活と私の所謂脱俗的生

活とは稍々趣を異にして居る。藝術的生活は藝術だけに、よいが人間の生活としては理性が缺けて居るだけ不完全である。もう一つには藝術的生活は想像といふことには比重を置くのであります、けれども私はそれに反して想像も宜いけれども理性で稍々想像を形造つたもので自分の行爲を律して往きたいと思ふのであります。其點に於て藝術的生活は缺けて居る點があると思ふ。要するに藝術的生活とか美的生活とかいふやうなものは美術家が美術を作り文學者が文學上の作物を作るといふ一點に於ては十分であるが、併ながら一般の廣義の人生の生活としては、理性といふものを見て居らぬ所が足りないと思ふ。

次に脱俗生活は、もう一つ類似なものがあります、即ち神秘的、生活、宗教的、生活である。脱俗的生活は道徳的生活と違つて不斷の努力といふことを退けて或度で安心することを許すといふ所が宗教的生活と似て居る。宗教的生活に於ては神なり何なりに自分の頼る所がある、道徳的生活のやうに絶えず努力するといふことは言はないから宗教の信仰を得た者は愉快である。道徳家は愉快でないことはないが何か物足らぬ所が

ある、所が宗教家は神を認めたとか或は神に鼓吹されたとかいふ時には満足して安心することが出来るから、其状態は餘程脱俗的生活に類似して居る、其點に於て私は類似點を認めて居る。併ながら美的生活と脱俗的生活と違ふやうに宗教的生活と脱俗的生活とは理性の有無といふことに於て違ふ。脱俗的生活は一概に理性を退けて唯だ信仰とか祈禱とかいふのみで人生を律しやうといふのと稍々趣を異にして居る。それからもう一つは宗教的生活ではどうしても他力的になつて即ち自分に對して勢力を持つて居る神を認めて救はれるといふことを求めて居る、尤も神は自分が造り出した神もあるが、とにかく宗教的生活は他方を認めて居る。之れに反して脱俗的生活は他方も認めて居るが、又自力的の所が多い、其點は道徳的生活と大に類似して居る、さういふ風な生活であります。それで宗教的生活とは稍々似た所がありますが、併ながら堅實なる理性の指導を仰いでさうして自力を以て處するであります。

大體是で私の考へて居る所の脱俗的生活は如何なるものかといふことは言盡したつもりであります、即ち各々の人の職業に對して何時も我を忘れて居るといふことである

る、同時に理性といふことが始終伴つて居つて理性で考察するといふことが附加つて居るのであります、ですからして脱俗的生活は理性的生活と言つても宜いかも知れぬ、道徳的生活を意志的生活と云ひ、美的生活宗教的生活を感情的生活といへばそれに対して脱俗的生活は理性的生活と言つても違ひない。尤も理性的生活でも唯だ理想を言ふとか、狭い意味の知を主とすると言ふのではない、知情意を兼備へて居る所の精神であつてそれが一定の法則に適つて統一されて居る所の即ち理に依つて統一されて居る所の生活であります。斯様なことが私の超世脱俗といふことに付いて申し上げたい所の點であります。

で斯様に申しますと、終に臨んで申しますが、諸君の中に直に斯うお考へになる御方があらうと思ふ、あれはアリストテレースの言ふたことを敷衍して居るのであらうと。私は別にアリストテレースの説を敷衍する積りでもなかつたのですが、段々言ふて居る中に大に趣を同じうして居るといふことに氣付て來たのであります。私はアリストテレースの説を徹頭徹尾宜いと思つて居る譯ではありませぬが、併ながら餘程其點に

合躰して居る所があるやうに思つて居ります。アリストテレースは、御存知の通り希臘で倫理學を組織的に行った人であつて、實に論法などは精密なものであります。それを今茲で言ふことは出來ないのですが、其倫理説の中に徳の種類を二種に分けて、意志の徳と知性の徳として居る、意志の徳は狭い意味の徳である、勇氣だとか節制だとかいふことが這入つて居る、知性の徳と稱するのは物の辨別をする力、見分けをする、或は實際上の技能に對しての好い考を持つて居るとか、或は世界萬物を見通すやうな智慧といふやうなものを指して言ふのである。所で此二つの徳がある、其徳の中で何方が重い位を占めて居るか。一躰重いとかが軽いとかがいふことは稍々語弊がありますが、兎に角何方の徳がむづかしくして又順序の上から言つて先づ比較的位が高いかといふと、アリストテレースは知の方の徳に首位を與へて居る。それは此時代が知性主義であつて一般哲學に於て理性の方に重を置いて居つた其影響を受けて居りましたらうが、道徳上の理想を實行し得たといふのは意志の徳即ち眞正の勇氣があるとか或は眞正の節制を行ひ得たとかいふことで満足して宜いか、眞の知力的の徳といふ生活



を得るかといふと、唯だ働いて得るのではない、其働を考察するのです、即ち「テオリヤ」と稱する考察する所の生活、一箇所高い所に居て色々なものを見て居る所のものが理想である。神の生活が即ちそれで、神は高い所に居て生活して居る。それと同じやうな生活が知力的の生活を十分に得た人である、其人にして始めて活動を考察した人である、働を傍観して居つて一つ位が高い人のやうに思はれる、それを終極の理想の状態と考へて居るのがアリストテレースの説いた所でありますが、私の脱俗的生活は「テオリヤ」の境涯に達した生活で、且つ強ひて特別なものと見ないで普通の人々が働くと同時に「テオリヤ」の境涯にあるといふことにしたいと思つて居るのであります。で私の脱俗的生活といふものは結局アリストテレースの知力的考察の状態と意味は同じことになつて居りますが、唯だそれを聊か世間の状態の中に實行することが出来はしないか、又それをするには實際世間と離れないで出来はしないかといふことで、多少の考を廻して見たのであります。(明治三十九年四月)

### 法則と規範——眞と善

今日は、豫て中島君に對して辯明せねばならぬ問題に就て、即ち法則と規範或は中島君の謂ふあるべきとの二者を全然別の物であると看做さないと云ふ事に關して、私の意見を明かにしたいと思つたので、此題を選んだ譯であります。終りの「眞と善」この問題は加藤先生の御議論に觸れて居るので、餘論として、或は餘論であるが同時に根本の假定として、研究して行く問題であります。然し主としては法則と規範といふことに就て論ずる積りであります。

法則と規範との二者の意味に付ては別に茲に説明する必要も無いが、順序の上から一と通り言はなければならぬ。極めて普通の區別の點を摘んで言ひますと、法則と云ふのは、定義をすれば種々有りませうが、こゝには最も簡單且手近なるミルなどの言を擧げて置かうと思ふ。ミルは説明といふ事に就て解釋をして居るが、説明とは某現象を研究して其現象の原因は何であるか、結果は何であるかと云ふことを明かにする

ことであると言つて居る。言換れば因果法則の關係を明かにすれば一の現象が説明せられたと云ふ事が出来る、それ故に一の現象の説明は其現象を一の法則の中に包攝サブジュームしてしまふものであると言ふ事が出来る。故に逆に考へれば、法則は一の現象の原因結果を説明する時の標準のやうなものである、則ち法則の本質は説明といふことにならる。其法則にも種々種類があつてミルの考によると派生法則と究竟法則と有る、此二の種類が有れば、説明の程度も多少異つて行くが、とにかく法則は説明といふことを目的にして居る。それに反して規範は或事柄の價値を定めるものである、たゞ説明をせずして其事柄が或目的に對して如何なる値打があるかと云ふことを定めるものである、ヴントの倫理學に二者の區別が擧げてあるがヴントの考によると法則と規範とは根本的に異つて居るとは言へぬが一點の相違がある、それは法則はたゞ説明であるが規範は評價するものであると言つて居る。先づ大體に於てさう云ふのが最も普通の區別であつて、普通吾々が、倫理學初步の講義をするにも、倫理學論理學等は法則を論ぜず規範を論ずるもので其點に於て心理學と相違すると説くのである。是が根本の區別であるが、尙もう少し精密に區別の點を列挙して見ることが出来る、即ち普通人々の考へて居る區別の點をもう少し細別して考へて見ることが出来るから、それを別けて考へて、其の區別が果して眞の區別であるかと云ふ事を論じて法則と規範との根本の論に入らうと思ふ。即ち先づ普通の區別の點は一方は説明一方は價値といふ事にあるが、それから種々導き出されて細かい區別が出来、從て法則と規範との種々の性質を指示することが出来る。今其れを列挙して見ると。

第一の點は法則は現實を指示して居るが、規範は理想を指定して居るものであると云ふことが言へると思ふ。即ち法則は現に在る所の有様を示して居る、之に對して規範は例へば人間は斯う云ふ事をしなければならぬと云ふ様な理想を言つて居る。

第二に法則は説明するものである、或現象の原因結果を説明するものであるが、規範は或事柄が斯う云ふ風にあつて欲しいと云ふ要求を現はして居るものである。例をとつて云へば引力の法則は自然現象の性質を説明するものであるが、倫理の法則は斯う云ふ行ひをして欲しいと云ふ要求を意味して居る。

第三に法則はアル或はセネバナラヌ即ち sein, Dasein を現はし、規範はベン即ち sollen を示して居ると云はれる。是も詳しく言ふ必要は無い。

第四に法則の性質は自然的のもので、規範の方は人為的のものであると云ふ區別も出来る。即ち法則は自然に存在するものである、引力の法則、進化の法則は皆人間の作つたものでなく自然に在るものである、然るに倫理の法則は人間が出来てから後に出来たもので人為的であると云ふのである。

第五に法則は一の事實を記載及び説明して居る、要するに事實を本として居るが、規範は事實以上に事實に對する價值に重きを置てある、法則の材料は事實であるが、規範の材料は價值である。

これ等の諸點を以て法則と規範との性質を普通に於ては明かにし得たと思つて居るが果して是で真に判然區別が立つかどうかと云ふことを論じやうと思ふ。然し是等の區別を論ずる前に豫め一の誤解を斥けて置かなければならぬ。それは、普通に法則と規範とは研究法の上から言て異つたものであると考へて居るが、此俗説は果して探るべきものであるかどうかと云ふことを決めて置きたいのである。今簡單に豫め結論を述べて置かうならば私の考では研究法の上から見て毫も異ひは無いつて居る、從て規範の學問と法則の學問とは根本的に異ふとは考へて居らぬのである。

研究法の上から言て異ふと見做して居る論者の中には第一に斯う考へて居る者が有る、即ち法則は科學的に研究することが出来るが規範は哲學的に研究しなければならぬとするのである。此考は世間に随分有るので、今茲に詳しく言ふ必要は無いが、随分曖昧な考である。第一哲學といふ意味が能く判らない、此問題を深く言ふには哲學と科學の關係或は異同を論じて行く必要がある。それ等は姑く措くも、法則は科學的研究法で出来、規範は哲學的研究法で発見しなければならぬといふ論者は、直覺なる一種の特別のものを假定して、科學には直覺はないが哲學には直覺があるといふやうな論に歸着すると思ふ。併し是は大に研究すべき事で、或は哲學にさう云ふ直覺があるかも知れぬが、私の考では假令直覺があつても、其直覺が全く他の知識と種類が違ひ或は關係の違つたものであつたならば、さう云ふ直覺で悟つたものは特別の超越

的のもので實際の現象を説明することは出来ぬと思ふ。それが有ても宜いが特別な境遇、特別な状態を説明するに過ぎずして普通の現象を説明するに立派過ぎると思ふ。根底を説明するならば宜いが普通の現象に對しては反てそれでは足りない。所が規範は尋常の現象の規則であるから、それを説明するに直覺といふものだけでは足りない。それであるからたゞ直覺のみによつて規範を探すと云ふのは、吾々が要求して居る規範を探す所以でないと思ふ。さうするとたとひ一種靈妙神秘的な直覺があつても直覺でなく規範を発見する方法がなければならぬ、即ち法則に限つて科學的に、規範的に限つて哲學になるといふことは研究の初に於ては假定すべからざるものであると思ふ。

第二は規範も科學的に研究することが出来るか知らぬが其研究法は稍々普通の科學と趣きを異にして居ると思ふ説である。即ち普通の科學は歸納的であるが、倫理學の如き規範科學は一種の演繹一種の理論から推して行く演繹的方法によらなければならぬ、即ち特別に直覺といふことを主張せずとも一種の思辨的方法があると假定して

規範に之を應用するといふ考である。併し之も承認することが出来ない。私の考では苟も科學といふ以上は歸納的研究を缺くべからざるものである、倫理論理の現象等に基づて規範を研究する際と雖も、他の自然現象を研究する場合と同じくやはり事實を基礎として行くので、歸納法を少しも容れずして宜いといふことはいかぬと思ふ。然し又如何なる科學も歸納法のみでは不足で、必ず一種の思辨を交へねばならぬ。要するに研究法の上から言て科學中に規範學と法則學とを區別するといふ考は稍々承認することが六ヶ敷い。或はさうかも知れぬが初に於て承認することが六ヶ敷い。學問で研究せらるゝ以上は一面に歸納的の所があり一面には演繹的思辨的の所がなければならぬ。特別に規範に限つて思辨ばかりで宜いと云ふことは言へぬと思ふ。それで要するに研究法の上からの二つの區別は詳しく論ずる價值がないものとして省いて置きまして、進んで前に列舉した細かい法則と規範との區別に付ての批評をやつて行かうと思ふ。

第一に法則は現實に關し、規範は理想に關すると云ふ意見を批評しやうと思ふ。それ

に付て先づ所謂現實なるものは何であるかと云ふことを論じて行かなければならぬ、現實と云ふのは極めて簡単に考へれば即ち今、現に在る状態であつて、吾々が日常經驗して居る状態といふことになるが、併し其現實の意味は極めて曖昧である。若し世界を主觀的或は觀念論的に解釋する立脚地から見れば、世の中に我を離れて現實なる状態があると云ふことは考へられない、吾々の認識主觀の形式によつて認める通りのもの、外は存在すると認められないと云ふ以上は、所謂現實なるものはやはり主觀的のものである、人々の認識する觀念を含んで居るものである。依て現實なるものが理想的即ち人々の主觀的状态から作り出したものと全く違ふとは言へない。假りにさう云ふやうな觀念論の見解を採つて見れば、現實を全く理想界觀念の状态と離して考へるは六ヶ敷いと思ふ。故に法則は現實に關し規範は現實以上であると云ふことを言ふは根本的に考へれば無意味の區別であると思ふ。更に法則は現實的と言はれるかどうか。假りに現實と理想との區別を設けたとしても果して法則は現實的のものに限られて居るか、或は規範が果して現實に關係しないものであるかどうかと云ふことを考へて見

たならば、此問題は一層明かになつて來ると思ふ。先づ法則は所謂現實的のみでないと思ふ。所謂法則なるものは實例を舉げれば引力の法則、或は生物の法則、尙抽象的なるものを舉げれば數學の法則定義といふやうなものである、或は心理上の法則も其列に入る。是等は皆一見すると實際の現象を其儘寫して居るやうに見えるが深く考へるとさう言ふことが出來ぬ。科學者或は世間の人々は法則的状态が實際に在るやうに考へるが實際に法則の通り行はれて居るものは一も無い。例へば引力の法則があつて總ての物が引力に従つて居ると云ふが、其法則通りに行はれるものはない、摩擦或は空氣の抵抗があつて引力其物だけが働いて居らぬ。故に引力の法則は具體的事實を指示して居らぬのでたゞ抽象的である、引力に他の物が働かなければ此法則が無いと云ふことになつて居る、引力の法則は一の理想的状態を現はして居るのに過ぎない、故に之を全然現實的のものと見ることは誤つて居ると思ふ、則ちやはり理想的のものであると考へる。此點から言へば規範と格別異つた事はないので、例へば親に孝行しなければならぬと云ふのは一の規範であつて、其状態は一の理想を規定して居る

とは云ふもの、大抵の人はそれに近い行爲をして居る。もし親に孝行なるべしと云ふことが理想的であると考へれば、引力の法則が理想的であると云へる。故に法則は必しも現實的でない理想を含んで居る、其點に於て法則と規範と一致して來る。次に規範の方から考へると、規範は果して理想的であつて、少しも現實的の關係がないかと云ふとさうでないと思ふ。倫理上とか論理上とかの規範は決して實際社會に起り得ないものを言て居るのでない、實際上在ることを規定して居るのである、たゞそれが種々の迷ひ或は事情によつて妨げられるから折々起らないのであるが、さう云ふ事情が無つたならば必ず其通りになるやうな事を規定して居るのである。であるから是等の規範が全く現實的でないとは考へられない、寧ろ根本的に或は究竟的に考へれば現實的のものであると思はれる。若し究竟的に現實でなかつたならばさう云ふ規範は到底無意味の事に過ぎない、即ち人間を支配する規範が人間の行ふことの出來ないものであつたならばそれは規範とすることは出來ない、畢竟吾々の行ひ得ること（但し行つて居る事とは限らぬ）が吾々の規範とするに足るのである。さうすると規範も法則も現實

的であつて、此點から規範は法則と一致して來ると思ふ。要するに根本的から現實的理想的といふ區別はないものであると云ふ觀念論的の見解を取れば、此様なことを言ふ必要はないが、假りに其見解を捨て、見たところがやはり現實と理想とが錯綜して居るのである。それ故に法則と規範との間の區別は現實と理想といふ點からは立てられない、多少は立てらるゝがそれは程度の差といふ意味に於て立てらるゝので、一方は現實一方は理想と別つ譯に行かぬと思ふ。

第二に法則は説明をする、規範は要求をするといふ事に關して批評を述べやうと思ふ。此論を爲すには説明といふことの意味を明かにして行かなければならぬ、説明とは客觀的の現象を寫眞のやうに其儘寫すのでなく、客觀的の現象の中から斯う云ふ事が原因である斯う云ふ事が結果であるといふことを明かにして其間に關係を付けて行かなければならぬ、故に寫眞に比すればもう少し自己の主觀の入つて居る繪畫に類するものである、即ち説明には主觀的分子が入つて居る。今一つには説明なるものは決して終極的のものでない。終極的のものであると云ふことはどんな説明でも言ふこと

が出来ない、まだ先にもう少し大きい法則があつてもつと巧く概括することが出来るものが有るかも知れない、説明なるものは一の試みである、決して絶對的のもの宛的のものでない。かく説明を主觀的及試験的と云つたが、さて此の説明は主觀的である云ふことから要求といふ事が入つて來なければならぬ。甲の現象と乙の現象と關係を付けたい、斯う云ふやうに關係を付ければ巧く理會し易くなつて來る。といふ事から説明する故に、説明者の要求が入つて來る、斯う云ふやうにしたいといふ要求が入つて居る。又次に説明は試みである、斯うしたならば吾々の知識では一番此關係が能く付くであらうと云ふので、事實其ものがかくなつて居るかどうか能く分らぬが兎に角斯う云ふやうに關係を付ければ宜からうと云ふのであるから、やはり要求である。斯様に説明といふ中には要求といふ分子が頗る勢力の大きいものであるとすれば、説明と要求とは根本的に區別を付けることは六ヶ敷いもので、説明するといふは一方から云へば要求するといふことである。例へば人間の思惟の働き方は斯う云ふ風のものであると説明するは、一方から云へば人間の思惟がかく働いて行くことすれば吾々の知識に理會し易くなる故に斯う考へて見なければならぬと要求して行くのである。故に吾々の思惟の説明的法則と規範的法則とは一致して行く傾きがある。斯う云ふやうに考へると説明と要求とは果して區別が出来るか、どうか疑はしいと思ふ。是れは根本的問題であるが、一步譲つて説明と要求との區別が立つとして、法則は説明だけをする規範は要求だけするかと云ふとさうでないと思ふ。即ち普通説明的法則を取扱つて居る學問の自然科学などでは果して規範が無いかと云ふと之れは實際有ると思ふ。即ち前の現實的の中に自ら理想的があると云ふことと同じになつて來る。例へば

數學的法則——數學は數量の關係形狀の關係等を説明するのであるが其の數量形狀の關係が成立つ以上は將來此他の數量形狀等に付て取扱ふ時はやはり其式を用ひなければならぬと云ふので、其法則は規範的意義を有して來る。次に規範が全く説明の役に立たぬものであるかと云ふと、規範は要求ばかりせずして説明する。即ち倫理上の規範は人間は斯く々々の行を爲すべしと云ふのが、其形であるが、同時に人間なるものは其本質上斯く々々の行を爲すべきものなりといふ説明もして居るから、倫理的規範は

やはり人間の眞の道德事實を説明して居ると云て宜い。規範も説明し法則も要求して居る、詰り此二者は廣い意味に於ての説明の兩方面である、即ち説明的及要求的方面或は理論的實際的方面と云へるので、畢竟兩方違つた方面を言ひ現はすだけで、物其ものに違ひのあるものでないと看做す事が出来やうと思ふ。

第三に「ミュッセン」と「ゾルレン」の區別、即ち法則は所謂自然的不可不で、規範は道德的不可不であると云ふことは、普通の區別であるが、是れも詳しく見ると解からぬ所が出来て来る。問題は *sein*, *müssen*, *sollen* の關係如何であるが、*sein* と *müssen* とは法則に於て示されるもの、*sollen* は規範として顯れるものであるから、それ／＼一括して説けば宜い。さて「ザイン」即ち有と云ふことを哲學上の意見から考へると餘程異つた意味になつて来る。「有」或は「實在」は客觀的にあるのでなく吾々が然う思ふのである、意志の要求を離れて有るのでない。希臘時代から傳はつた主知説即ち「インテレクチュアリズム」によれば「意」と「知」とは一致するので、反對に又今日ヴントなどの主意説即ち「ヂランタリズム」或は近頃英米の學界で問題となつて居る「プラグマチスム」などの見方から云ふと「ザイン」(有)と「ソオルレン」(意)とは一致する、意或は意欲は斯くあれかしと要求するのであるが、有或は實在と關係が有る。何故と云ふに、認識の根柢には意欲があつて、其意欲の對象となり得る限りが認識せられて「實在」と稱せられると言ふのが一派の見解であるから其點から見ると「ザイン」と「ソルレン」とは一致する、然るに甲が乙に對して「ソルレン」し即ち意欲すれば、それが乙に取つては「ゾルレン」即ち命令の形を執つて顯れる。然らば「ザイン」と「ゾルレン」を全然別異とは考へられぬ、即ち斯くあるは斯くあるべしと云ふことである。然し此の如き根本的の議論を暫し措いて假りに「ザイン」、「ゾルレン」、「ミュッセン」の區別をして其關係を調べると、此三の關係は客觀的性質の區別でなくして吾々の判断の確實性に於ける異ひであると思はれる。「これは茶である」と云ふは確言したので、「茶でなければならぬ」と云ふのは必然的の意味である。前者は即ち「ザイン」で後者は「ミュッセン」である。所で「ゾルレン」は即ち「これを茶と認むべし」と云ふ形て顯れて来る。此場合には知識は頗る不確實で所謂



蓋然的である。即ち判断の形式を其様式から正然的、必然的、蓋然のと分つが、三者の別は丁度これに相當して居る。知識の確實性から言ふと第二の必然的は念を押すだけそれだけ不確實なので、第三は最も不確實である。何故に第三の「ゾルレン」が不確實になるかと云ふと、是は「ザイン」を應用した法則に用ゐられるからである。前の例でも、「茶と認むべし」と命ずる前には「かくく」の性質あり、之を認むる上は」と云ふ知識を豫想して居る。即ち假言命題の後件に相當したるものなのである。既に然りとせば、「ザイン」と「ゾルレン」とを全く同一視すべからざる様に思ふのは頗る疑はしいのである。現に生理上の法則は「ザイン」であるが、之を假言的にして衛生上の「ゾルレン」にすることが出来る。カントは例の斷言命令で倫理の「ゾルレン」を別種とするかもしれないが、然しやはり「人かくくすべし」の前には「人もし人たらんと欲せば」なる句を入れることが出来るのでやはり衛生上の法則と同一になる。そこで自然の法則のみ従はねばならぬ様になると言ふが、倫理の法則も亦人が生存する限り従はねばならぬものなのである。要するに概念の上から「ゾルレン」と他とが根

本的に異ならぬのみならず、實際に於ても亦異なつて居らぬ。

第四に法則は自然的の性質を有つて居るが、規範の方は人爲的の性質を有つて居ると云ふ議論に關しても批評が出来ると思ふ。法則は自然的、規範は人爲的と云ふが、第二の區別は果して絶対的のものであるかどうか、如何なる法則と雖も全く自然的のものでない人爲的のものである。引力の法則は自然界にさう云ふ現象があつてニュートンが発見したと云ふが、さうでない。自然界にはたゞ關係の無い材料があるのみで、ニュートンは之を其の認識の材料としてそれを自分の意識の形式で統一して引力といふ關係を発見したのであつて、ニュートンが法則を探したのでなく法則を作つたのである。其の意味に於て法則は主観的である、また人爲的のものである。ダーウインの進化の法則、化學上の週期律も皆それと學者が作つたもので、外にあるものを探出したものでない。かく法則は自然のまゝを規定して居るが、やはり一面には人爲的性質を離れることは出来ぬ。然るに又一方には規範も亦自然的性質を有して居る。例へば倫理の規範は人爲的ではあるが、然し全く自然の性質と無關係に作られたもの

でない、人間の本性に従つて其中から人間の本性に最も適つたものが倫理の規範となつて居るのである。論理の規範も亦之と同じく思惟の本質に最も適つたものを探し出して之を統一した結果に過ぎぬ。此の如く人為的規範と云つて全く自然に關係の無いものならば殆ど存在することが出来ない。故に法則とか規範とか云ふ以上即ち廣義の法則と稱せられる上は純然たる自然的のものなし又純然たる人為的のものもない。其の内容の相違によつて多少外形が異つて見えるのである。例へば引力の法則と倫理の規範とを比較すれば餘程趣を異にするやうに見えるが、是は兩者の對象の性質が異うからである、即ち一方は自然の現象一方は人間の現象の方であつて其趣きが違ふ所があるので、對象の區別があるだけにして法則（廣義の）それ自身には一方を自然的一方を人為的と名付ける程異ひはないと思ふ。

第五に法則は事實を示し規範は價值を定めると云ふ區別の點がある、是は、事實は客觀的のもので價值は主觀的のものであると考へるのであらうが、さう客觀的と主觀的との區別が嚴密に付くものでないと云ふことは、今日の哲學上の立脚地から別に論

ずる必要がない位である。然し假りに主觀的と客觀的との區別を付けた所で、事實は一面又主觀的、價值は一面又客觀的と云へる。事實なるものは其物の實際に於ける作用、即ち利用、從て其物の價值を離れては無意義である。然るに價值といふものは事實の本質から生じたものであつて、事實と價值とは決して離れたものでない、價值は人々が主觀的に定めたものでなく、一方に客觀的のものがあつて相俟つて價值が出るから價值を純然主觀的と云ふことは出来ない。經濟學上物の價に二種あつて相對的のものゝ絶對的のものゝある、交換上から來る價は需要供給によつて定まる相對的の價で主觀的の價值、其物自身の價は客觀的の價值と云へる、即ち俗に價といふ中には主觀的と客觀的の區別がある。此區別が成立つとすれば、價值中は主觀的客觀的の兩方あつて、而して前に述べた通り事實は單純なる客觀的でなく主觀的の意味がある。故に此二者は決して性質に於て根本的に違つたものでない。事實を説明する時にはどうしても其物の價值に論じ及ばさなければならぬ。價值を説く時には事實に基いて行かなければならぬから法則と規範とは其點から區別することも不確である。

大躰以上述べた様な風で普通法則と規範との區別を立て、居る所は皆曖昧のことになつて來ると思はれる。歸する所是等の區別は皆、程度の差であつて根本的の區別でない、若くは其法則の取扱ふ對象の方に違ひがあつて取扱ひ方に違ひがあるのでない云ふことに歸着するので、根本的には一である。

然らばどう云ふ所に一に歸するかと云ふことを明かにしなければならぬ。私の考では法則及び規範の根元は吾々の意識の統一に基いて居るのである、意識の統一は一の躰系を爲して居る而して其の統一の形式を作るものは主として意識の知的方面であるが、之と同時に他の意識作用即ち情意の作用も働いて居る。所でかく一方に躰系の形があれば其材料がなければならぬ其材料は時々刻々經驗する所の者で、前述の形式に依て形造られる。此の既に出來上つた即ち形式の整た躰系とまだ形式の定まらぬ躰系の新材料との關係が即ち法則と規範との基く所である。さて猶別の方面から躰系を成立する要素を尋ねて見ると、結局今迄あつた各方面の種々の經驗即ち空間的時間的に多様の經驗が思惟の形式即ち範疇によつて統一せられて居る状態に外ならぬ。所で其

躰系は決して動かないものでない、始終發達して行くもので、即ち常に新しい材料を以て豊富になつて行く。其時に新しい材料がどう云ふやうに入るかと云ふと、今までの躰系に當俵まるやうな形に直されて初て今までの躰系の中に入る事が出来るのである。もし今までの躰系とまるで異つた形式を有するものであつたならば、新しい材料は其躰系中に入つて來ない。尤も躰系を改革する事も出来るが、それは矢張今までの躰系の中に不完全の點があつてそれを補ふと云ふ意味で改革が出来るので、即ち躰系の擴張の義に外ならぬ。若し、或は全然根柢から前の躰系を破壊する事が出来れば、そこで新しいものが出来るか知らぬが、今までのものでは無くなるので、躰系の聯結が無くなるのである。故に普通の場合躰系の發達生活は新しい材料を今までの躰系の中に入れることに歸着するので、即ち今までの躰系が今度入る材料に對して形式を定めるもの、即ち廣義の法則となるものである。物理學者が新たに現象を發見した際に、今までの學說即ち躰系に對して其の新しい現象をどうするかと云ふに、やはり今までの躰系中に之を入れて兩方の關係を付けるやうにするのである。例ばラヂウムが發見

されて今までの考をどう變へるか云ふと、今までの躰系中にラヂウムは無つたが、今度はそれを併せ説明する事の出来るやうに、今までの躰系を擴げて行かなければならぬ。併ながら結局今までの躰系が大きくなつて行つて新規のものを取込まふと云ふことになつて行くに過ぎない換言すれば、新しい現象は大きな一の躰系中に入ることによつて説明されて行くのである。是に於て今までの躰系よりも少し廣い躰系が出来るので、それが又次の新材料に對して新しい法則となるのである、即ち新しい法則は始終躰系の擴まることによつて出來て行くのである。而して其法則即ち躰系は一面に説明するが一面に新しい材料を齊整規定する働を爲すものである、即ち今までの躰系に入り得ないものは取除けられてしまふのであるから、此法則には同時に一種の威嚴が加はつて居る、故に躰系は新しい現象を説明する法則であると同時に新しい現象を取捨する規範である。斯様に考へて見ると、法則と規範とは共に躰系の形式的方面が新材料の實際的方面に對する状態から抽象されたものに外ならぬ、之に差別の生ずるのは、たゞ其對象が異うからである、即ち自然現象には主として説明の意義を有して居るから法則として顯れ、人意に關するものには規範の形を執るのである。

此の如く規範が躰系に基いて、所謂法則（狹義の）と根本的差異のないことは、文法のやうな規範で説明すれば能く判る。文法學にも種々見方があつて、或人は文法學は言文に關して正確の規則を與ふるものと考へるが、近頃の言語學者の考では、文法學はさう云ふものでない、過去に行はれた言文の構造を研究して人は自然に斯う云ふ風の方法によつて自分の意思を現はすと云ふ事實を記載すれば宜い、文法學は規範的のものでなく説明的のものである、と云ふらしい。然し是は何方も一に偏して居るので、規範學の極端に奔つて或獨斷或は或論理の法則に拘泥して人間が言はないやうな事を法則で作つた所が何にもならぬけれども文法は過去の慣習を集めるだけで少しも規範を與ふる性質のものでないと云ふのも偏して居る。過去の言文に關する實例が傳つて今日吾々の言語に一の躰系を爲して居つて、其れが今後の言文を支配して居る。故に過去に於て斯うくであつたと云ふ事實を研究すれば自ら頼るべき規則を發見する事が出来る。文法の規則は常に時代後れであつて、今日吾々を支配して居るものは

古昔から傳つた慣習が法則となつたものである、即ちかく過去の慣習が一の体系になつて言語を支配するから、それが事實の説明となると同時に吾々の言語の規範即ち文法になるのである。吾々の文法は舊い時代の語格文法であつて、今日の語格文法は恐らくは次の時代の人々を支配するのであらう。然し文法には舊時の慣習と共に其當時の人の承認を経なければならぬ、即ち昔のもので今日に當倏らぬものは廢つて宜い。極めて卑近な例證を挙げれば「何と何と」、「法則と規範と」と云ふ風に書くのが正則だが、便宜上後方の「と」は省いて宜いと云ふことは今日一般の人の承認を経て居る。又「得せしむ」と云ふよりも「得しむ」の方が本當であるが、然し之も今日では許されて居る。其他文法には其理想としては思想の法則（即ち一般の体系）なるものを準據とすべきことは言ふ迄もない。斯様に過去の慣習、今日の承認及思想の法則によつて形成せられた文法即ち言語の体系は、一面に今日に至るまでの言葉を説明して居ると同時に、吾々の言語に一の規則を與ふるものである。是で歴史的に探り出して規範を作り出すと其れが自から規範の性質を持て來ると云ふことが分ると思ふ。

倫理の規範も同様に説明が出来るので其點から又之を歸納的に探り出すことが出来るものと云へると思ふ。過去の一般の傾向を見て如何なる行爲が一般に善と見做されて居つたかを研究して、其中に一致の點を見たらば其點が一の倫理上の体系を爲すから、それを探り、又其上に今日一般の多數の人の承認する所はどこであるかと云ふことを探り出して、それに對して、思辨をして規範を拵へるのである。故に倫理の規範は吾々の道徳意識の体系が吾々個々の行爲を支配して行く場合の形式法則に外ならぬ、即ち過去及一般の道徳意識の体系が從來の道徳意識を説明すると同時に、將來の規範となつて居るものである。換言すれば倫理の規範は同時に一面に倫理の説明的規則である。如何に行ふべきかと云ふのは、如何に過去に行ふたか、今日行ふか、人生の上に如何なるものが一番勢力があつたかと云ふことを考へるに過ぎないのである。要するに倫理の説明的法則を探せばそれから自ら倫理の規範が立つて行くと思ふ。然し此に疑問がある、即ち我々の道徳意識には決して一致がないと云ふ事である。成程細部分には随分相違があるが、一般の傾向は人類の福祉を圖り或は個人の自由を

圖つて同時に社會の圓滿の發達を圖るといふ様なことになるから、一般の方向から云へば、道德意識は一致して居るものと見て宜い。即ち道德的意識の系統で法則若くは規範を立てることは出來さうである。然るに猶一の疑問が有る。成程過去から今日まで一般的方向の上に一致があるかも知れないが、其一致が果して吾々の道德上の善であるかどうか、なせそれを善と云ふか。かく論じて來ると、其處に大なる假定がある、即ち自然的傾向に向つて居るとするので、これは大なる假定であるが、然しそれが無ければ今までの事が成立たぬ、其點に於て倫理學は哲學と密接に關係すると思ふ。今もし假りに此假定を許せば、自然の方向は善であると云ふ事であるから、惡は其反對で不自然的のものになつて來る。然るに不自然的のものは存在する事が出來ぬから惡は無い事になる。私は實に惡は或意味から云ふと無いと思つて居る、惡と善は度の差で、人々は全躰としては自然的方向に向つて居るが個々のものは向はないものがあつて、其向はない所はそれだけ善が缺けて居るのである、即ち善の分子に多少の差別があつて其極には善の完全に存するものと、全く存せざるものがある。惡は即ち善の存

せざる事の意味で、恰かも健康に對する病氣の如きものと見られる。然らば此自然傾向を吾々が善と云つてなせ眞美と云はぬかと云ふと、是等の名には拘泥する必要はないと思ふ。知識の場合に名を付けると自然的方向は眞、感情の方の自然的方向は美、意志の方面から自然的方向は善であるのである。言換へれば吾々の意志の働き方、道德的意識の傾向は一般に考へると一致して居るが、それは自然の法則に適つて居るからであるので、それを吾々は名付けて善と云ふのである。善といふ名を初めから拵へて置くから説明が解り悪くなるので、意志の理想的状態即ち自然的方向に向いた状態それが善である、と云ひたい。其の事に就ては尙自然の研究と云ふことから、倫理の規範を根本的に論じなければならぬが、是等は他日に譲つて置いて、たゞ茲に一言しなればならぬは眞と善との關係である。

今言ふやうにすれば眞と善とは同じやうになつて、眞は知の境遇、善は意の境遇を名付けたものであると云ふことになる、それで眞善美殊に眞と善との關係を一言しなればならぬ。加藤博士の論文では眞と善と美は價值の違つたものである、一方が高

一方が低いと云ふが、然し此の低いといふのはどう云ふ事がよく分らぬ。とにかく眞は最も価値が高く善は最も低いので、それは當はまる範圍の廣狹から來たもの、様である。所で第一に眞偽とは表裏である、眞はあるが偽はない、美醜善惡は共に有るのでこゝに差別がある、第二には眞美と善との區別を見ると、眞美は自然界に應用されて居るが、善は人間に限るものである、狭く云へば國家社會に限つて居ると云ふ、是が加藤博士の御意見である。先づ第一に眞と善との差別を、一方は其反對が實際無い一方は有るとしてあるが是は私如何かと思ふ。或意味に於ては兩方共に有り、又兩方共に無い。抑も眞偽は觀念の名でなく判断の名である、「これが茶碗である」といふ判断が眞であるか、偽であるかは云へるが、茶碗の觀念そのものを眞か偽かと云ふのは無意味である。所で其判断ならば吾々の心の中に何方の判断も成立つのであるから眞も偽も有る。同じ様に善も惡も有る。善と惡とも判断の名で、即ち人の行ひ其物が善でなくして其行を吾々が判断して善といふ名を付けるのである。人を恵む事其事は善か惡か分らぬが吾々が判断して善と云ふから善になつて來る。善惡は判断の名であつ

つて眞偽も判断の名である。さう云ふ意味に於て偽も惡も存在するのである。然るに、又見方を變へて客觀的に事實の名とすれば偽は存在しないと、同じく惡も存在しない。前に述べた通り、善は自然の傾向を名付けて云ふのであるから、統一して居る状態を破るといふ意味に於て惡はあるかも知れぬがこれは善が減つて居るのである、即ち惡は積極的意義を有して居ない。次に眞偽に程度の差がなく善惡にはあると云ふが是れも兩様に言へる。即ち善惡の中間の行爲は皆善惡の僅に混合したもので、善惡なるものはたゞ一つの意義のみなること眞偽と異なる。然るに又見様によつて善惡の混合(眞は善の少し減少したもの)を善惡の程度と云ふが如く眞偽の混同を其程度と見る事も出来る。斯様に有無論及程度論は決して眞善の性質を區別するに足らぬと思ふ。次に眞と善との區別を、一方は自然界一方は人類界に限るといふが、是は人間にのみ意志があるとするから之を善と云ふが、自然界にも此評價の法を推擴めて言へるのである。現に「善き書物」「よき小刀」などと云ふ時には之を擬人してさう云ふ名を付けたのである。即ち善惡の言葉は苟くも自然界にも意志が存在して居ると假定し得る時

は使へるものである。況して之を一國內のみに限ることは出来ぬ。然るに又一方から見れば、眞は自然界に行はれると云ふが、眞は主観的の判断の名であるから、自然其のものに眞も偽もない、人類を離れて眞も偽も無いのである。其點から見れば、人類と見ることが出来る、ニイチエなどは極端に之を言つて居るが、又一理あるのである。要するに自然界と人類界とを以て眞と善とを根本的に區別することは出来ないのである。(此の頃流行の「プラグマチズム」や「ヒエーマニズム」の論は一々言ふ迄もない)

此の如く自然の傾向を知の對象と見れば眞、意の對象としては善と名付ける、これは一の假定で猶詳論を要するが、此處で主として論じたいのは即ち自然の傾向を体系と看做して眞善等の根源とするといふことであるが、もしそれを假りに許すものとしたならば、規範を研究するは一の法則を研究すると違はない。たゞ法則の對象が異ふのみで意志の法則といふことから規範といふ形になつて現はれて來るのである、其他には規範と法則とは絶對的に區別することの出来ないものであると云ふとに歸着するのである。以上随分言ひ顯し方の簡略又拙劣の點も少くないが、是等は種々批評を受けてなほ明にしたいと思ふ所であります。(明治三十八年十一月)

### 「プラグマチズム」に就て

今日御話を致しませうとする所の「プラグマチズム」といふことは、近頃英吉利、亞米利加等の學界に於て最も流行して居る題目の一つであります。雜誌などを見まするといふと毎號其議論の載つて居らないことはないし、著書も多少出て居ります。唯英米のみならず、佛蘭西にも随分さういふ思想が起つて居り又紹介されて居つたりして、それから獨逸にも多少あるやうであります、唯同じ名で現はれて居るか、其の處はまだ能く分りませぬ、兎に角同じやうな思想がある。單り歐米の各國のみならず、日本でも此頃になつてさういふ思想が多少紹介されて居りますし、そのみならず、此思想は幾分か東洋向のやうな所があるので、元來日本にある思想と幾らか似寄つて



居る所が多いやうに思ふ。併し斯ういふ名は無論前にはなかつたので、又長いこと此思想が英米にあつたに拘はらず、日本の哲學界には紹介されて、居りませなんだが、此頃は雑誌などにも往々見えて居る。實は私は前に英米の雑誌で見て居りまして、斯ういふことが少しも知れずにあるのを遺憾に感じて、一度之に付て何か述べて見たいと思つて居つたのですが、其中に先頃の哲學雑誌を見ました所、丁度其雑誌の巻頭の紀平文學士の論文に此事が書いてあつたので、今では少し時期が遅いといふやうな気がした。その他近頃、折々之に關する記事を見受るので、斯様に世の中に弘く知られて居る以上は、私の言はうとすることは遼東の豕といふ風になるかと思つたのでありますが、まだ是だけでは盡して居らぬ所がありますし、又「ブラグマティズム」に關する考は又他の人と違ふ所がありますから、それ等も併せて述べたいと思ふのであります。

實はさう思つて調べ掛けやうとした所が、非常に廣漠なので逆も纏りかねました。今英米の哲學の雑誌の重なるものを擧げて見ると四つあります、即ち英吉利の『マインド』亞米利加の雑誌では『フィロソフィカル・レヴュー』といふのが古くからある、それから又近頃『ジョーナル・オブ・フィロソフィー・サイコロジ・エンド・サイエンチフィック・メソツ』といふのが、米國に出て居る、又純然たる哲學の雑誌ではありませぬが『モニスト』といふのが哲學宗教等の問題を論じて居る。是等が重なるものでもあります、其雑誌を見ると毎號殆ど「ブラグマティズム」の論議が見えて居る。新刊の雑誌が到着すると又それに何か新しく出て居る。段々初から読み掛けた所が、絶え間なく新しいことが出て居つて、それも何だか面白さうなので、到底皆読み盡すとか、すつかり纏めるといふ違がなかつた。中には随分複雑でなか／＼分り悪いのがある、又充分精密に讀む違がなかつたのもあります。それで自分の初めに豫期したよりは頗る不完全になつたのでありますが、又追々完備して行かうと思ふので、とにかく其一端を申述べます。今晚は時間の工合で此批評といふ所まで行くことが出来るかどうか懸念に思つて居りますが、或は其處まで行かなければ唯紹介だけに止つて仕舞ふかも知れませぬ。

第一に「プラグマティズム」の名稱のことから説いて行きます。此の Pragmatismus といふ語は始めて亞米利加のピアース (Peirce) といふ人が用いた言葉である。此のピアースといふ人は科學者であつて、此人が千八百七十七年十一月と、千八百七十八年一月、即ち卅年以前の『通俗科學月報』と云ふ雜誌に、此言葉を用ゐて、始めて自分の説を述べたのであります。本年（一九〇五）四月の『モニスト』誌上でピアースは何處から此「プラグマティズム」といふ語を持つて來たかといふことを論じて居りますが、今之によりますと、ピアースといふ人は元來自然科學者であるが、哲學を其間に研究し、殊にカントの哲學を研究して居つた。所ろがカントの用語の中に *praktisch* と *pragmatisch* の二語が區別されて使用されて居る。前者即ち「プラクティッシュ」といふのは矢張り實際的といふ位の事で、即ち例へば「プラクティッシュ」の人といふと實際の技能に長けて居る人といふ意味を含んで居るが、後者即ち「プラグマティッシュ」といふのは少し違つて居る、即ちカントによると幸福の動機から生じて居る所の實行

的の法則 (Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit) を名けて「プラグマティッシュ」の法則といふのである。即ちカントの哲學から言ふと「プラグマティッシュ」の法則は道德的法則と丁度相對して居る概念である。道德上の法則は幸福などといふさういふ風な經驗的事物の動機から生じたものでない、義務の觀念から生じて居る法則である。所が「プラグマティッシュ」といふのは幸福といふものを動機としてそれから生じて居るのである、斯ういふ風に遣つて居る。それで之を少しく推擴めて「プラグマティッシュ」といふ言葉は或特別な人間の目的に關する一つの法則の名とすることが出来る言葉である、と斯ういふ意味に解釋が出来ます。其處をピアースが捉へて、總て或人間の目的或は「ヒューマン・パーポース」といふことを土臺にして、それに關係のある所の事柄を「プラグマティッシュ」といふ言葉で現はせると考へ、それから「プラグマティズム」といふことを自分の主義學說の名稱とすることが出来た。即ち學問上の眞理或は虚偽といふことは何で決定するかといふと、それは定つたる人間の目的に適ふと否とによるので、カントの言つたやうな幸福であつても宜しい、或は

外のものであつても宜いから、兎に角或定つたる人間の目的に適つて、或る効能、効果の顯れるやうなものがそれが學術上の眞理であるといふ説を立て、其思想を名けて「プラグマティズム」と申すことになりました。もう一遍言ひ換へまするといふと、普通我々が物の眞偽を判別する場合には、例へばそれが能く事實を現はして居るとか、或は事實にキツチリと合ふとかいふ事を名けて眞理と言て居るが、ピアースはさう言はないで、或學説が眞理であるといふのは其學説が何等か我々の生活上に影響を及ぼし、我々の利用に供する事が出来るといふ所で以て定まるものであると、斯う考へたのであります。畢竟此ピアースは前に述べた通り科學者である、殊に實驗的科學を修めて居る人である、従て萬事其立場から見て、何でも物を實驗といふ所から論じて行かうとするので、これで今又眞偽を實驗から論じやうといふのである。然し其題目が普通の科學現象と違ふから、其の所謂實驗は人生全體に涉り、即ち行爲の形に於て現れて來るので、此實驗の效果によつて、眞偽の標準が定まると斯う考へて居つたのであります。故に若し二つの説があつて、ごつちも同じやうな實驗上の成績があるとする、

言換へて見ると我々の行爲に對して甲も乙も同じやうな影響を及ぼすものとしたならば、双方とも同じことであつて眞偽の別がない、詰り同じもので違つたものでないといふことになるのであります。甲の説から云つても某結果が起る、乙の説から云つても其と同じ結果が起るといふことであるならば、甲と乙と結局同じ説であるといふので、是は聊か普通の考とは違ふから初めて斯ういふ説を唱へた時には反對も起つたのでありませう、ピアースも最近の『モニスト』に於て連りに有力なる反對の起るのを望んで居りますが、兎に角「プラグマティズム」なる名稱の起原はさういふ所から來て居る。即ち一言にすれば我々の研究の標準を行爲に置くものであります。

斯様に此語は初めてピアースの用いた者でありますが、然し此の思想はピアースのみならず他の人々の中に澤山あつたのであつて、それで忽ちにして一方の説となり、却てピアース以後に其言葉を用いたの方が著名になつて、又其方が非常に此説を發展して行つたのであります。其等の人々の重なる者は米國では則ちジェームス、デュエー等でありまして、それから英吉利に行つてシラー (F. C. S. Schiller) といふ人が有

力なる辯護者になつて居るのであります。斯ういふ人々は「プラグマティズム」といふ言葉を用ゐる前に、又其後にも、自分の思想を猶ほ他の言葉で以て言現はして居ります。今試に其等を列挙して見ると、第一に「ヒューマニズム」といふ言葉がある、それから「ラヂカル・エムピリシズム」といふ言葉がある、「インストルメンタリズム」といふ言葉がある、それから「アンソロポモρφイズム」又「パーソナル・アイデアリズム」といふ言葉もある、斯ういふやうな種々の言葉がありますが、是等の同意義の言葉の起原、並にそれがどういふ風に「プラグマティズム」と一致して行つたかといふことを理會すれば、同時に我々の問題を非常に明にすることが出来ますが、恰かも此ピアースが『モニスト』(一九〇五年四月)の中に之を述べて居りますから、其文に依つて先づ大體の説明を致して参ります。

ピアースが言ふには、自分が「プラグマティズム」といふ言葉を用ゐた所が、彼のジエームスといふ有名な心理學者が第一番に其言葉を採用して、今まで「ラヂカル・エムピリシズム」(根本的經驗主義、即ち何事も經驗の外假定せずと言ふ義)といふ言葉を用ゐて居つたが、結局「プラグマティズム」と同一であるを考へて「プラグマティズム」といふ方を用ゐた。多少其間に相違もあるが、それを重もに用ゐるやうになつて來たのである。次に明晰なる思想家のファディナンド・シラーといふ人が矢張り之を使用した、此シラーといふ人は初め『リッドル、オブ、スフィンクス』といふ書物の中に「アンソロポモρφイズム」(人間主義、萬事人間より割り出すこと)といふ言葉を用ゐて居つたのであるが、それ等の言葉は宜くないといふので、それを棄て、「公理即設定論」(Axioms as Postulates)といふ論文を書く時に「プラグマティズム」といふ言葉を採用して居つたのである。所がシラーは又それから意味を擴張して、「プラグマティズム」よりも、う少し廣い意味を現はす爲めに「ヒューマニズム」(人道主義、人生主義、後に解釋をします)といふ言葉を考へ出して、此頃では此言葉を用ゐて居るが、併し同じやうな基礎に立つて居るものである。ピアースは斯様に説明して居ますが、猶此他の語に就ては、先づ「インストルメンタリズム」はシラーの『マインド』に掲げた論文の註に簡単に説いてあります。即ち其註に「プラグマティズム」或は「ヒュー

「マニズム」といふ言葉の代りに、デュエーの「インストルメンタリズム」といふ言葉を用ゐても宜いけれども是は語學上批難を受けて居ることであるし、又美的でないといふやうな所から用ゐないが、其意味は結局同じやうなものであるといふことを述べて居ます。此意味は即ち知識畢竟人生の一方便一器具に過ぎぬと云ふ所から名づけたのでありませう。其外今一つ「バーソナル・アイデアリズム」と云ふ語をスタートと云ふ人の編輯した論文集の名目として用ゐて有りますが、人格に重きを置く唯心論と云ふ義で、結局「ヒューマニズム」など、同一義に歸します。是れで先づ所謂「ブラグラマティズム」といふ言葉と同じ意味を持つて居る言葉を列挙しましたが、此「ブラグラマティズム」といふ方は餘り少なかつたにしても、或は遅く出たにしても、とにかく斯ういふ説は種々の名を以て随分有名なる學者の中に唱へて居つたことは分るのであります。

斯様に言葉を澤山挙げた中に、其言葉の間に多少區別をすることが出来すから、先づ區別から先にしやうと思ふ。實は其前に「ブラグラマティズム」といふ意味をモット詳しく説かなければならぬのですが、併し大體に於て「ブラグラマティズム」の意味は分つたとして、即ちピアースの解釋で、**主行主義**、**實用主義**と云ふ様な譯語が當てはまるものとして、さて「ヒューマニズム」とか其他の言葉と此語との相違の點を先づ前に述べて置きまして、「ブラグラマティズム」の問題は何處にあるかと云ふことを明にし、進で「ブラグラマティズム」の中心の問題を説いて行かうと思ふ。實は此「ブラグラマティズム」といふ言葉だけを用ゐて、是で以て極く廣い問題をも現はすことも出来るのですが、さうすると一つの哲學體系のやうになつて仕舞つて、一寸容易に研究することも出来なければ、又述べ盡すことも出来ない。然るに此處では元來一部分の方面だけを言ふ積りですから、旁々限つて置く必要があるのであります。

## 三

併し今更「ブラグラマティズム」と「アンソロポモρφイズム」「インストルメンタリズム」との區別を別にする必要はない、是は名が悪いのであるから今日は最早要らぬ。それからジエームスは又「ラデカル・エムピリシズム」と言ふ言葉を使用して居つたの

「ブラグラマティズム」に就て

であります。或一部分の意味なのであつて「プラグマティズム」といふ言葉の方を一般には遣ひますから是も餘り深く論ずる必要がない。一言にして曰へば「ラヂカル・エムピリシズム」といふのは「プラグマティズム」の中の特別な認識論的部分だけを言現はして居るものと見て差支ないと思ふ。「パーソナル・アイデアリズム」も結局「ヒューマニズム」と同様に説明が出来る。唯茲に「ヒューマニズム」といふのは往々にして今日の雑誌書物などに出て居りますから、之を「プラグマティズム」との二つを區別して置く必要がある。一言にすれば「ヒューマニズム」の方は「プラグマティズム」よりもモット廣いので、此語を遣つたシラーが明瞭に其事を言つて居ります。そこでシラーの解釋の大體を擧げて見やうと思ふが、シラーの言ふには廣義の「プラグマティズム」は我等が「真理」を評價し「實在」を認識すると共に其結果作業によりて之を證明する方法、並びに早晚一定の實驗的吟味に掛けて其の成功或は失敗、即ち人間の興味利害に満足を與へると否とを明にし、之に由つて價值を評定する所の方法に關する名稱である。即ち眞理評價と實在の認識と等の問題に關する認識論上の一説

を云ふのである。即ち此「プラグマティズム」の説に據ると、眞理とか實在認識とかいふことは、何時でも實驗或は實際の結果といふことからして判定して居らなければならぬ。斯う見て行く説なので、先づ論理學、認識論、心理學等に關係して居るのである。所が「ヒューマニズム」といふのはモット廣い問題に關係して居る。元來「プラグマティズム」に對しては或は異説が起るかも知れない、即ち眞理を判別するのに只管實際の結果から考へて行くといふ議論は随分今日でも異説がある、でありますから、此説は決して自明の理若しくは無意義の繰返しの議論、即ち所謂「トールーイズム」ではない。併し「ヒューマニズム」といふ方は見方に依つては随分「トールーイズム」と言へるかも知れぬ、即ち哲學者の説が人間に關係して居る者でなければならぬといふことは言はずして明かである、どの哲學者でも人間である以上、人間が説を立てる場合に人間に關係ない説を言ふ譯はないから、其哲學は結局人間の哲學たるに過ぎない、であるから哲學は「ヒューマニズム」でなければならぬといふことは言ふに及ばぬことである、斯ういふ批難が起り易い。成程「ヒューマニズム」に付てはさう

ふ疑が起るかも知れぬが、事實さうでない。どの哲學者でも人間の立脚地を離れないで論を立て、居るか知らぬが、自ら區別があつて、我々の人生に關して非常な同情を持ちそれから離れないやうな方法で論を立て、行く人は、客觀的に人間といふものを解釋して仕舞つて極く冷淡に看る論者と自ら差別があるとシラーは言つて居ります。所謂智といふことに重きを置く多くの哲學者——昔からアリストテレスとか或はヘーゲルといふ側の「インテレクチュアリズム」即ち主知説に屬する者は、固より人間といふことを棄て、は居らぬけれども、併し人生に遠いやうな説を吐いて居る。所謂「ヒューマニズム」はそれに反對して居るので、總て説を立てる時にいつでも人生といふことに着眼して、人間の全體の精神を満足させるといふやうなことから論を立て、行くのである。「ヒューマニズム」は結局此傾向の哲學說全體を指したものであります。故に「プラグマティズム」といふものを説くには普通の哲學者でも出来ることですが「ヒューマニズム」を説くには唯の哲學者ではいけないので、是非共温い感情が其哲學者になければならぬ。即ち「ヒューマニスト」は「ホール・ソールド・テンペラ

メント」即ち或一種の哲學者のやうに専門的になつて居らない、全體の圓滿な性情を具備して居るものでなければならぬといふやうなことを言つて居る。それですから「ヒューマニズム」といふものは單り認識論上の説ばかりでなくして、哲學のあらゆる方面の説であります、即ち極く廣いので、一つの哲學の「システム」の名であります。之に反して「プラグマティズム」は單に認識論上の一方案と見て差支はない。是で大抵「プラグマティズム」と「ヒューマニズム」との區別が明かになつたと思ふ、即ち「プラグマティズム」の思想を段々と推擴して行つて、人生の有ゆる問題、或は、哲學の諸方面に研究して行きますれば、それが「ヒューマニズム」の哲學になるけれども「プラグマティズム」を説く時に必ずしも「ヒューマニズム」まで論じ及ぼす必要がない。ですから詰り「プラグマティズム」は「ヒューマニズム」の一部分であつて、而して同時に「ヒューマニズム」の基礎の部分である。「ヒューマニズム」といふ哲學體系の認識論的の方面を「プラグマティズム」と云つたら宜いのでありませう。

ふ疑が起るかも知れぬが、事實さうでない。どの哲學者でも人間の立脚地を離れないで論を立て、居るか知らぬが、自ら區別があつて、我々の人生に關して非常な同情を持ちそれから離れないやうな方法で論を立て、行く人は、客觀的に人間といふものを解釋して仕舞つて極く冷淡に看る論者と自ら差別があるとシラーは言つて居ります。所謂智といふことに重きを置く多くの哲學者——昔からアリストテレスとか或はヘーゲルといふ側の「インテレクチュアリズム」即ち主知説に屬する者は、固より人間といふことを棄て、は居らぬけれども、併し人生に遠いやうな説を吐いて居る。所謂「ヒューマニズム」はそれに反對して居るので、總て説を立てる時にいつでも人生といふことに着眼して、人間の全體の精神を満足させるといふやうなことから論を立て、行くのである。「ヒューマニズム」は結局此傾向の哲學說全體を指したものであります。故に「プラグマティズム」といふものを説くには普通の哲學者でも出来ることですが「ヒューマニズム」を説くには唯の哲學者ではいけないので、是非共温い感情が其哲學者になければならぬ。即ち「ヒューマニスト」は「ホール・ソールド・テンペラ

メント」即ち或一種の哲學者のやうに専門的になつて居らない、全體の圓滿な性情を具備して居るものでなければならぬといふやうなことを言つて居る。それですから「ヒューマニズム」といふものは單り認識論上の説ばかりでなくして、哲學のあらゆる方面の説であります。即ち極く廣いので、一つの哲學の「システム」の名であります。之に反して「プラグマティズム」は單に認識論上の一方案と見て差支はない。是で大抵「プラグマティズム」と「ヒューマニズム」との區別が明かになつたと思ふ、即ち「プラグマティズム」の思想を段々と推擴して行つて、人生の有ゆる問題、或は、哲學の諸方面に研究して行きますれば、それが「ヒューマニズム」の哲學になるけれども「プラグマティズム」を説く時に必ずしも「ヒューマニズム」まで論じ及ぼす必要がない。ですから詰り「プラグマティズム」は「ヒューマニズム」の一部分であつて、而して同時に「ヒューマニズム」の基礎の部分である。「ヒューマニズム」といふ哲學體系の認識論的の方面を「プラグマティズム」と云つたら宜いのでありませう。



以上はシラーの『マインド』(一九〇五年四月)に掲げた解釋ですが、ジエームスも矢張り此解釋に一致して居りまして、斯ういふ風なことを言つて居る。『プラグマティズム』の方法は、即ち「真理は實際的結果を有するものたるべし」といふことを意味して居るのである。所がもつと意味が廣くなつて、實際的結果といふことの中に餘程道徳的の意味を加へて、良き結果といふやうなことを言つて來る説がある。英吉利にさういふ風な説があつて、真理といふものは良い結果を持來すことにあるのであると云ふが、それは稍や普通の「プラグマティズム」よりも意味は廣くなつて居る。普通の「プラグマティズム」は其處まで言はないでも宜い、唯實際的結果を生ずるものといふことで澤山であつて、實際的結果に良いとか悪いとかいふさういふ評價をする必要はない、とジエームスは言つて居ります。それで若し其評價をするならば其評價をしたのは、稍や意味が廣いのであつて、他の言葉で以て言現はす方が宜い。それはシラーが用ゐた所の「ヒューマニズム」で現はすことが頗る適當であると言つて居りまして、大體ジエームスはシラーと一致して居ります。先づ「プラグマティズム」は斯う

いふ意味を組織して真理の標準に關する一つの説としたものと看做して置いて差支ないと思ひます。なほ更にそれから進んで其説を色々に應用して行かうといふのは「ヒューマニズム」などのやり方がありますが、今日私の述べやうといふのは其「プラグマティズム」の方面にあるのでありますから、問題は稍や狭くなつて行くのであります。併ながら無論「ヒューマニズム」といふことは結び付いて居るから、全く離れる譯にいかないのですが、問題の主眼とする所は全く知識哲學の問題にあるのであつて、他の道徳、宗教等の問題には直接には關係して居らないのであります。

## 四

是で先づ「プラグマティズム」といふものゝ領分を制限して行きましたから、進んで「プラグマティズム」の定義を述べて、次第に之に關する説を紹介して行かうと思ふ。

此定義は先月の哲學雜誌に於て紀平文學士が引用されましたものを襲用すると頗る便利であります、即ちそれはシラーが『マインド』に掲げた定義でありまして、簡略

で而も要を得て居まして、其定義の意味を説明すれば「プラグマティズム」の何であるかといふことが分る。さてシラーは其の定義を七つばかり挙げてありますが。

第一、心意生活の有目的性が、一切吾人の認識活動に影響を及ぼすものなることを充分且つ方法的に認識すること。

今簡単に其説明をしますと、我々の精神生活には自ら一つの目的といふものがあつて、それで以て自ら統一が出来て居るものであるといふのが心理學上の假定であります。此精神生活に目的があつて、それに向つて精神生活が働いて居ると云ふ事が始終認識の方の作用に影響を及ぼして居ると云ふのである。故に我々が認識するにはいつでも一つの目的があつて其目的に自ら叶ふやうな認識をして居るのである。斯ういふ事實を残る限なく完全に且つ方法的に整然と認める、其主義を名けて「プラグマティズム」といふのである。言葉を換へて云へば我々の認識作用といふものは自ら一つの目的（人間の目的）に依つて成立つて居るものである、と云ふことを主張する説を「プラグマティズム」と云ふのであります。

第二、形而上學的目的性に依つて暗示せられたる目的論的心理學を意識的に適用すること。

是は意味は大體に於て同じやうであるが、前のは心理學上の根據から言つたので、それから認識の作用にも目的があるから、其目的に依つて眞偽を差別して行くといふのであつたが、第二の見方は哲學上の根據から來て居ります。哲學上意志の働が主であるといふ學説がある、即ちヴントの如きはそれであるが、それに依つて自ら一つの目的論的心理學といふものが成立つて居るのであります。其説に基いて居る所の心理學は他の心理學と違つて意志を主とする心理學であるが、それを認識論の上に明かに應用して行くと所謂「プラグマティズム」といふものになるのである。斯ういふ定義の仕方が矢張り結局第一と同じことであつて、實際の目的、人生の目的といふやうなことをいつでも主眼に置いて、それで眞偽を見分けて行かうといふ主義であります。

第三、消極的に云はれ、思想及び實在の理説を建設するに當りて吾人が經驗の實際上の有目的性を抽象し、去る主義に反抗すること。

思想と實在とに關する一つの説を立てやうといふ場合に我々の經驗の中にはいつても目的があつて其れで統一されて居るのに、其事實を看逃して説を立てる者があつたら、其れに反抗する學説が「プラグマティズム」であるといふ。或一方の哲學者は人間の經驗に一つの目的がある、其目的に依つて我々の經驗が支配せられて居るといふさういふ事實を看過して、それで哲學だの或は認識論を立てやうとして居る。それに反對して居るのは「プラグマティズム」である。斯ういふので此意味は極く明瞭ですが、消極的に反面から述べたのでありますから、是丈では充分に分らないので前の二定義と併せ考ふべきものであります。

第四「真理」とは價值なり、「實在」は評價の過程に於て達せられ得、而して其結果として吾人の「事實」といふものは「真理」といふものと獨立せるものに非ず、又吾人の「真理」は吾人の「善」より獨立なるものに非ずとする説。

是は説明せねば少しく解し悪い、と云ふのは畢竟此説の精髓を述べたものであるからである。併し是は後に段々説いて行くことでありますから、今は定義だけを述べて置きます。結局我々の真理といふものは道德上の善といふことから離して考へることは出来ない。斯う看做す説が「プラグマティズム」であります。

是が重なるものであるが、此外に尙ほ次のやうな定義を加へて行くことが出来る、即ち第五として「意味は目的に存在するものである」、是も後に詳しく説明します。第六には「規則の意味は其應用に存して居る」といふのは、或規則が正しいか正しくないかといふことは應用がうまく出来るか出来ないかといふことにある、是等の理由は段々後に説いて行く。第七には「更に確實に言へば或判斷の真理は其適用に於て定まる」、詰りも少し擴めて言つた丈で、或判斷が正しいか正しくないかといふことは其適用に於て認むるのである、斯ういふやうに言へる。(第六と第七とはAristotleの語をシラーが借りたのです。)

是等が「プラグマティズム」の大體の定義としてシラーの擧げて居る所であります。が、是で「プラグマティズム」がどんな所に着眼して居るかといふことは髣髴として認むることが出来ると思ふ。即ち一言に申しますれば、此説は實際の應用、利用といふことを始終眼中に置いて、それで真理の標準としやうといふ説であると解釋が出来

る。もう一つ解釋して見ると、「プラグマティズム」は倫理的に萬事を説く説であるといふ風にも解釋する事が出来る。即ち、眞といふ觀念を善といふ觀念と結び付けやうとして居るのであるから、そんな風に考へることが出来ます。先づ大體に於て「プラグマティズム」はそんなやうな見方であるとして置きまして、それから其根據を尋ね、どんな風にそれを説いて居るかといふことを次第に述べて見やうと思ふ。

此「プラグマティズム」の定義に關しては尙ほピアースの定義も、ジエームスの定義もありますが、大體に於て意味は似て居りますから、今茲で言ふのは餘り煩雜になるから省いて置きませう。(シラーの解釋は結局ヒューマニズムを離れないので、意味が廣い)

## 五

先づ「プラグマティズム」の大體の意味はさういふ風なことであると定めて置きまして、さうして「プラグマティズム」の説の中心點を研究して見やうと思ふ。然らば其中心點は何處に在るかと申しますと、前に申す通り之に關する文献は非常に多くあつて誰のを持つて來て其代表にして宜いか頗る當惑する。或一人の説を言ふと外のこ

違ふかも知れぬといふ譯で大に迷ふのであります。多少讀んで見ましたけれども、結局私らずを纏めて説くといふことがどうしてもうまく出来ないやうな譯になつて、結局私は斯ういふやうに考へた。「プラグマティズム」の中心の思想を一つ選み出して、それを土臺にして説明したら宜からうと斯う考へた。それでは何が中心かといふと、茲に申します通り「プラグマティズム」は眞理の標準を實際の効果といふことに置くのである、そこだけは誰でも一致して居りますから、それを一つの「セーシス」に置きまして、さうしてそれを段々と發展さして行つて、それを縁として段々議論をやつて見やうと思ふ。今申した「セーシス」をもう一遍「プラグマティズム」の言葉で言ふと「Truths should have practical consequences. 即ち「眞理は實際的效果を有するものたるべし」といふことなので、是が「プラグマティズム」の「モットー」であります。色々説を擴げて居りますけれども結局之に歸するのでありますから、私は其「モットー」に遣つた言葉を分析的に説明して行つて、さうして「プラグマティズム」の思想に於て如何なる所が特色であつて、如何なる所が我々に承認されぬかといふことを考へて見や

うと思ふ。即ち此所に遣つてある言葉で説明をしなければならぬのは「トールス」即ち真理といふ言葉と「ブラクチカル・コンセクエンス」即ち實際的効果或は實用といふことでありますから、其二つを分けて研究して見やうと思ふ。それには丁度シラーの書いた論文の中で此二つの言葉を説明するのに適當のやうなものがありますから、其梗概を述べて行つた方が却て分り良くなるだらうと思ふ。なまじ色々なものを繋ぎ合せるより其方が簡單であつて分り宜いやうに思ふから、それをやつて見やうと思ふ。それはシラーの『ヒューマニズム』といふ書物の中にあるのであります、此書物はシラーが數年前から書いた論文などを集めて一冊の書物にした哲學論文集で、中には色々面白いものがありますが、其中に「トールス」といふ題の論文がある、先づ其梗概を（自分の説明を加へつゝ）段々述べて見やうと思ふ。

## 六

「真理とは何ぞや」といふことは随分古昔から哲學問題として掲げられて居るし、又人々がそれに付て多少の苦心をして居るやうな問題であるが、或人は又之れを非常につまらぬやうな問題であつて、逆も分らぬことを詮索して居るものであると云つて冷笑するに拘らず、實際は重要な問題であるといふことは無論である、又それを決定して掛らぬければ一步も進むことは出来ないのである。古ヘビラトは「真理とは何ぞや」と嘲笑的に問を發したので、後世にもそれを賛成する者があるけれども、全體是は問題の提出法が悪いので、即ち其考察方法が悪いから無用の問題になるのであつて、問題の意味を正當に解釋して行つたならばそれから色々有益な事實が発見されるのである。それに對してシラーは三通りの方面から答ふことが出来ると言つて居ります、第一は先づ論理的の解答であります、それから第二は心理的の解釋である、第三は以上を統一した根本的の解釋である。此三様の方面から解釋をして見ることが出来る、それに依つて昔からの解釋の仕方を色々批評して新しい見方を示すことが出来ると思ふ考へて居ります。

## 七

第一に論理的の方から説いて行きますが、論理的の解釋としては昔から二つの説明

の仕方があるが、孰れもシラーに言はせると此問題の死活の點に觸れて居らないといふのです。第一に眞理は思想と其對象たる實在との一致であるといふ見方がありますが、是は極めて普通の見方であります。即ち眞理とは何をやといふに、私が考へて居る事物が實際に於て其物とうまく一致すればそれは眞理である。之に反して一物を私が茶碗であると思ふのに實は其物が土瓶であつたならば、其思想と此實在とが一致しませぬから虚偽である。斯う一口に言つて仕舞へば宜い。是は極めて簡単な解釋の仕方であるが今之を詳しく評する必要はない、即ち少し哲學を研究し或はさうでなくとも少し思を潜めたならば、此土瓶なら土瓶といふ外界の物體若しくは其本體を我我が知る事が出来ないといふことは、直きに分ることですから、果して自分の思想が此物の實在に當はまるか何かといふことはさう容易に言へることではない。而して又どうしても我々の思想の進歩の順序からして觀念論に這入らなければならぬのであるが、觀念論に這入つて考へて見るといふと、此外物といふやうなものは我々の觀念の一つであるといふやうに考へて行くから、思想と實在との一致と云ふ事は即ち觀念と觀念とが一致するか否やといふことになつて、やゝ無意義に陥ります。それで斯様な幼稚な解釋は到底維持することは出来ない。一言に申しますれば我々の思想と此物とが一致して居るといふことを何で見分けるか、やはり我々の思想に過ぎぬではありませんか。然らば其物はやはり我思想に現れた物に過ぎません。かく其事の問題を提出して行つたならば忽ちにして其解釋は崩れて仕舞ふ、それ故に是は極く幼稚な考へで取るに足らないことはシラー説を要しません。

第二には眞理は體系的關係を保つて居るものであると、斯う見る説がある。即ち言換へて思ますれば物の眞であるといふのは一の體系（システム）に能く適合するやうになつた場合であるといふのであります。例へば私の心の中には或一つの思想體系が大抵出來て居る、所で其體系を破るやうな非常な不思議なことがあつたならば、それは虚偽であると思はれる。例へば人間の身體の事に關する知識から申しますと、先づ頭が上に附いて居つて足が下にあるといふのが人間の形に關する我々の知識の體系である。所がミルの論理書中に引いた例であると思つて居りますが、或る古代の地理

書に頭が胸の所に附いて居る人があると記してあるが、是は容易に信せられない、何故かといふと、今迄我々の身體に關する知識體系の中に這入らない、それに適合しないやうな觀念であるから嘘であると認めるのである。一言にしますれば、今までの體系に這入れば眞理と云ふし、さうでないものを偽といふ。是は稍や進んだ思想であつて、論理學者の往々にして謂ふ所の解釋の仕方である。私共も矢張り此方が宜いと思つて居りますが併し之をもう少しうまく言はないと是から述べる所のシラーの批難を受けるので、シラーの言も尤もだと思ふ。さて此體系説に對してシラーは四點の反對を擧げて居ります。第一に總ての體系は必ずしも皆眞實でない、第二には如何なる體系でも全然眞實であるといふことは言へない、第三には多くの體系が同時に眞實であるといふことがある、第四には眞理といふものは假令それが體系であるにした所が、併ながら唯の體系よりはもう少し上である、體系以上の何か或物を含んで居なければならぬ。斯ういふ四つの點から反對することが出来ると言つて居ります。此反對が若しうまう出来て居るならば今までの論理學の説や何か壞されて來るのであります。體系説

は所謂新派の論理學者が随分唱へて居る所でありますから、シラーの説にして之を打破ることが出来るならシラーは餘程進歩した思想の人であると云はなければならぬ。

第一に總ての體系は必しも皆眞實でないといふのは體系の中に虚偽がある、即ち立派な體系を具へた虚偽があるからして、たゞ體系が出来て居るからといふだけで、直ちに其が眞であるといふことは言へないといふ議論です。例へば形式論理學上正しい順序を以て間違つた考を懷いて居る人は随分ある、即ち癡狂院中一種の狂人即ち偏執狂の患者とか、或はさうでなくても知識の不明確な人は往々にしてさういふものである。詳しく言へば前提其のものが不正だけれども其論理の形式は嚴正であるといふもので、さういふものは體系としては形式的には極く宜いけれども、それを眞理といふことは出来ない。それ故に體系であるからと云つて必ずしもそれに依憑する譯にいかないといふのがシラーの第一の攻撃點である。所が或人は批難して斯ういふ風に言ふのであらう、成程体系的と云ふ事だけは眞偽の標準としてまだ不完全だが、併し凡て我々の思想言説は其が體系的になつて居れば居るだけそれ丈け信せられる傾がある。

である。嘘も餘り途方もない大きな法螺ならば信せられないけれども、堂々と理窟が合ふやうになつて來ると信せられる、所謂欺くに其道を以てすれば君子も欺かるゝといふ譯で、即ち體系的になつて居ると信せられる場合がある、故に體系はやはり眞僞の標準として重きを置くべきものであるといふ意見が一方に起るであらうといふのである。シラーは此反對説を掲げて之を辨解せんとして第二の論點に移つた。

第二にはあらゆる體系は、一として全然眞實なものはないといふのは、我々の今日持つて居る知識系統は皆不完全であつて、一部分のことしか言つてない、であるからそれ／＼取つて見ると決して眞理の全體を言つて居るのではない。故に若し世の中に眞理の全體を言現はすやうな體系があるとしたならば、それは絶對的體系といふやうなものでなければならぬ。而て此の所謂絶對的體系なるものは随分一方の哲學者などの言ふ所であるが、併し同時に超越的で近接すべからざるものとせられて居る、所が若しそんな風に絶對的眞理の外にある體系を何れも皆不完全であるとして、然かも絶對的眞理は容易に人の捉むことの出来ないものであるとしたならば、結局我々は眞理の體

系といふものを捉むことが出来ないといふことになりはしないか。即ち世に在らん限りの體系は皆不完全であつて眞理でない、眞理のものがあるにしても我々の手が届くことが出来ない高嶺の花である。さうしたならば體系に依つて物の眞僞を見分けることは出来ない相談をやつて居るのである。絶對的體系の標準が皆無くなつて居るのであるから、結局目的を達しないではないかといふ議論が起る。故に體系に依つて現象界即ち我々の世界の眞理を判別することは出来ない。是がシラーの第二の論點であります。所が之に對して又論者は斯ういふ風に反對するであらう、成程今日我々の持つて居る體系は是は皆不完全である、それはさうかも知れない、然しながら此不完全な體系は決して此儘に止つて居るのでなくして次第々々に幾らか宛完全になつて行くのであると見ることが出来るではないか。果して然らば今は随分不確實な體系であらうが。其方向は眞理に向つて居るといふことは出来ぬであらうか。故に此一般の體系の方向に合ふやうなことを言へば眞理である、之に反對すれば虚僞であると言へるではないかといふ反對が起るかも知れぬ。例へば人間の身體は斯う／＼いふ組織構造を持



つて居なければならぬと言つた所が、今まで自分の持つて居る知識體系は不完全であるからして、案外間違つて居るかも知れぬけれども、多數の人が同様に考へて居つたならば、それが多少真理でなければならぬ、そしてそれに反くのは大勢に反くのであるから虚偽であると斯う見ることが出来る。即ち體系も大勢に合するものが真であつて、それに反くものが偽であるとして決定することが出来はせぬかといふ疑ひが起る。所がそれを更に駁撃するのが第三の點であります。

第三は體系中に同時に眞のものが澤山あると云ふので、此點に關するシラーの説は極く簡単に書いてあつて、少しく明瞭を欠いて居るが、とにかく之を紹介すると、シラーが言ふには、成程一切の知識體系が或一つの方向に向つて進歩するといふことは言へるかも知れぬ。所が我々の實際の體系を見ると随分互に相違して居るに關せず、御互にどれを選んで同じやうな場合がありはしないか、其時にどれを眞理としてどれを偽とするか。此方から言つて見ても大體の説明が出来るし、彼方から言つて見ても大體の説明が出来ること云ふ様に、同じやうな程度で體系が成立つて居つた時にそれを判別することがむづかしくなる。假に私が例を擧げて見ると、即ち天體の説明をするのに或範圍までは天動説でも出来るし、地動説でも出来る、同じやうに少しも障礙なくして出来るを假定したら、此場合に當はまりませう。さういふ事は段々無くなるかも知れませぬが、科學上研究の進んで居らない部分には多少あります。此の如き場合にそれを採決するには唯體系といふものでは出来ないであらう、結局何れの體系でも宜いのであるから、即ち體系が絶對的標準とするに足らぬことを示します。それが第三の點であります。

第四は眞理が假に體系によつて定まるとしても、而かも同時に普通の體系以上であるといふ論である。世間の論者は體系に合つたものが真で、合はないものが偽として居るが、我々の實際に當嵌めて見るとさうは出来ない。即ち體系に合つて居るけれども不愉快に感ずるものや、又體系に合はぬが何となく好ましく許容したいと思はれるものがある。即ち若干の知識體系の間に一種の價值判斷が成立して何だか好きな知識と嫌な知識とあつて、たとひ體系が完全でも好惡の情には打克つことが出来ぬことだ

あります。シラーは其例として厭世觀を擧げて居ります。即ち哲學者が論理的に推理し同時に歸納的に事實に訴へてどうしても厭世觀は眞理でなければならぬといふやうに説いたと假定する、到底我々それに服従しなければならぬ譯であるけれども、何だか厭世主義では満足しない、何だかいやであると云ふので他に考按を運らすのであります。さうして見ると物の眞偽を定めたり、一の原理を許容すると否となど云ふ事は唯體系に合つて居ると否といふだけではいけない。何か心の他の方面に多少の満足を與ふるといふ事がなかつたならば、矢張り人間の知識としては不完全ではないかといふ疑ひが起る、それが眞理は體系以上のものでなければならぬといふ點であります。

併し此點に至つて餘程議論が起るであらうと思ふ。或論者は忽ちにしてそれに反對を起し、是は實に無法な論である、我々は今智のことに付て言つて居る、論理上物の眞偽如何の標準を尋ねて居るのである、換言すれば智的活動に付て論をして居るのである、其處へ好惡の如き感情的の作用を持つて來て説かうといふのは、議論の筋道を知らないものである、といふ反對論が起るであらう。或はさらに適切に言へば、論理の

問題へ心理の問題を混入した、といふ斯ういふ疑ひが起るであらうといふのです。それに對してシラーは答へて申しますには、決してさうでない。第一に論理學で取扱ふことの出来る所の純粹の思想といふものを論者は假定して居るが、さういふものはありはしない、即ち感情とか意志とかいふ働きと全く獨立したる純然たる思想があるやうにヘーゲル一派の人は考へて居るけれども、それは嘘である。我々の心の働きは皆相互に關連して居る。第二に我々の思想の發展する方法を見ると、思想が働くにはどうしても論理學外の問題たる所の興味であるとか、欲望であるとか意志であるとか、さういふ風な事柄即ち情意の働きを俟たなければならぬといふ事です。例へば哲學を研究し、或は數學の問題を研究する時に唯智ばかりでない、意志もなければならぬ、興味も起らねばならぬ、即ち總てのものがなければならぬといふのです。第三には矢張り興味とか慾望とかいふ事を加へなければ到底思想の作用を記載する事が出来ない、即ちさういふ興味といふやうな言葉を離れて思想を人に示さうと思つてもどうしても出来ない、其中から抽象したものを見せる事が出来ない、とシラーは論じて居ります。

結局心の働きといふものが互に關聯して居るものであるから、思想といふものを言ふ時、知識體系といふことを言ふ時でも、いつでも其元にある所の有らゆる心的作用といふものを考へて見なければならぬ、それを離れて唯知識體系といふことを形式的に説明することは到底不可能であると斯ういふことになつて來るのであります。

以上の議論から斯ういふ結論が出て來る、即ち體系といふ者は一部分の論理學者の言ふ様に、唯の形式的のものでない、我々の精神作用全體と關係の附いて居るものである、即ち感情の働きが大に其處に這入つて居るものである。従て體系を組織するといふ時には、どうしても唯考へるばかりではいけない、其處に直覺といふことが必要である、即ち推理作用以外の働き——それより直接簡單なる所の「アツブレヘンション」(會得、直覺)といふことをやつて見なければならぬ。次に又、體系中の相互の分子結合の原因關係などを考へて行くと、いつでも感情などが這入つて居る。甲の分子と乙の分子が如何にして結び附いて居るかといふと、どうしてもそれには感情がなければならぬ、それを名けて「コヒレンス・フィーリング」即ち結合感情と申します。

例へば私共が何か或事を考へて、さうして若干の思想を連結させやうといふ時に、論理上關係の成立不成立といふことを考へることも一つの方法ですが、結合不結合を何となく感情で判別することが出来る、即ち或思想は妙に違つて居るやうに感じられたりするといふことがある、人から言つて聞かされて其道理は譯つて居つても腑に落ちないといふことがある、それは所謂結合感情に一致しない場合であります。であるから知識體系といふもの、結合方法及び結合の原因は感情や意志をまるで棄て、見るこゝが出来ない。故に單に純粹に論理的に考へて、真理といふものは實物と思想の一致であるとか、知識體系に適合するものであるといふ丈けでない、もつと更に他の精神作用、即ち情意の働の方から考へて見なければならぬといふことになつて來たのであります。それで第一の論理的解答の分は終つたから、第二に心理的解答といふことになるのであります。(以上の体系説に略評を加へて置く、シラーの攻撃したのは形式的体系を) 重なる説であつて、今日新派の論理學者は強ちシラーと反對ではない。

## 八

心理的解答といふ中には二つの問題が含まれて居ます、即ち(一)真理認識の心的性質

如何と(二)此識認は吾人経験の如何なる部分に附合するか、と云ふことであります、而して此第一の問題を解くのが是から主として(第二節として)爲すべきことであります、第二の問題は第三節の結論の所に當るものである。さて第一の眞理を識認することは何であるかといふと、シラーは、一つの價値を認めるといふことである、言換へて見れば眞理といふことは價値の一形態であると申して居ます。抑も判断の眞偽を定めることは即ち其判断に對する評價を行つたので、其點に於ては毫も道徳上善惡の別を定めたり、物の用不用を區別するのと毫も異つた事はないのす。然るに眞偽と云ふと客觀的事物に對する名稱のやうに考へる者があるのは分析の不完全に因ると云はざるを得ません。數月前の丁酉倫理會の雜誌で加藤博士は眞善美の關係を論せられる際、其議論中に善と美は價値の名であるが眞は價値の名でないといふ意味があつたが當時私は「プラグマティズム」をまだ充分研究せず、殊に此シラーの論文を読みませずに、多少自己流の論法で其二つの眞と善とはどつちも價値の名と見られるといふことを述べて置きましたが、是から述べるのは(私の考と大に異なつた所もありませんが、

兩者を區別しない點に於て)それと同じやうな思想です。眞とか偽とかいふ者は價値の名であると云ふ意味は、例へば此に「地球は動く」といふ判断に對して我々は其れを眞と云つて居るが、それは地球は動く者であるといふ判断の價値を附けたに過ぎない。決して地球若くは動くと云ふ事物を眞とも偽とも云ふのではないので、眞といふのは判断の名であるから價値であると云へるのであります。人が孝行をして居れば、それは善ひ行であると云ふが即ち價値を定めた者である。同じやうに正當の説を眞だといふのは價値を定めたのである。然らば如何にして價値を附けるかといふと、價値は泰初は亂雜に無意味に出來たものであつて、極めて個人的のものであつた。是は一個人の經驗に徴しても明な事で、例へば小兒の知識などはまだ發達して居りませぬから虚偽のことを随分信じて居るかも知れない、其れで如何なる虚妄の事でも一旦信じて仕舞へば其知識で眞と判断したのですから、そんなやうなことが随分あるに違いない。斯様に幼稚なる人々は勝手次第に價値を附けて居つて、各々眞と思ふ所を主張して居つたに違ひない。所が次第に相互交通をするに従つて、さう各々の標準が分れて

居つては困難でありますから、自然に其處に一致が出来て、事實上何か人々の承認するやうなものが生じて来るのである、そこで始めて真といふものが一種の系統を具へたものゝやうになつて来る。同時に客觀的のものになつて来る、即ち一個人でなくして萬人に共通のものが次第に出来て来るのである。其後又論理學者などが出て来て、抽象的の法則などを作つて、其極次第に其眞義を離れて、純粹の思想などいふものも其處から出て来るのである。即ち眞理は其初に溯れば唯人々が自分の都合上價值を附けたことに因つて起り出でたものに外ならぬのであります。

所が其眞理の價值を附ける時に人々は如何なることを標準にして居るかといふことが問題である。先づ如何なることを眞理決定の際に窮極の點として居るかといふと、人々が最早是以上分解することの出来ない所まで行つたならば、其處で眞理と否とを定める事が出来ます、まだ此先きに色々考へ直すことが出来るといふ場合には容易に眞理といふことは言へないけれども、もう是より先は考へ方がない、あるかも知れぬが何の役にも立たぬといふ時になつて、始めて其處で眞理といふことが定まるのである。

即ち言換へて見ますれば、是より先に分解して行つて見ても分解するのは無用になつて来る、其時に始めて單純元素と稱して其處を眞理の終局點と看做すのである。是れ等は此の説の多少世人の説と違ふ所であつて、普通にはもう是より分解することが出来ぬといふ所に來ると其處を單純といふのですが、「プラグマティズム」の方から云ふと是より先は分解すべき必要がないから其處を以て單純と云ふのである。例へば我々の感情などでも所謂單純な感情といふものも見様に依つては色々な感情が混つて居るかも知れぬ、けれども非常に勞苦して分解して見ても役に立たないといふ時はそれを名けて單純なる元素と稱するといふ議論であります。斯様に真といふものは一つの價值の名であつて、其價值は用不用と云ふ點によつて定まると云ふのがシラーの説であつて、是が前の形式論理上の説に一步進んだ點であります。

## 九

第三節は結論の所でありませんが、其處では心理的解釋の第二の點を論じて行くのであります。即ち眞理が客觀性を有し來るについて其有様を説いて居るのであります。

併し大體に於ては前に言つたこと、同じ趣意であります。前のは重に真理評價がどうして起るかといふことを論じて居る、即ち各個人が自己の都合の好い所で分析を止めてそれで真理といふ事を定めた事を説いたのであります。一歩進んでそれだけでは各々が考へるだけで其間に共通點がないから客觀的に行かない、それを如何にして客觀的に行かといふのが此節の問題であります。シラーの考によりますと、それは此主觀的個人的の真理の評價といふものが次第にその中から淘汰をされて來て、役に立つものが残つて役に立たぬものが棄てられて仕舞つて、其中から客觀的に誰も認めるやうな所の真理といふものが残つて來るのであると云ふ事になつて居ます。で私なら私が澤山の真理を持つて居るけれども、其中に或一つの瞬間だけしか役に立たないものが澤山あるに違ひない。さういふものは長い中には自然に役に立たずして棄てられて仕舞ふ、即ち生存競争に負けて仕舞ふので、自然淘汰に逢つて棄てられて仕舞ふのである。結局人間の目的に能く合つたものが、即ち個人に取つては個人の目的に合つたものが、生き残るし、社會に取つては社會全體の自然の目的に合つたものが生き残る、それが真理となるのである。他の言葉で言ふと、人間なり社會なりに有用なものが残つて、それが真理の體系となるのである。であるから真といふことは有用といふことと同じことになる。物の眞偽を見分けるには唯實物と我々の考とが一致するか否やを見分けるのでもなく、又「システム」がどうかといふ事を見分けるのでもなく、我々の生活の目的に合つて居るかどうかを見分けるのである。此の如く真理の標準を有用と云ふ點に置き、同時にこれを社會的に説明したのが即ち「プラグマティズム」の特色で、シラーの「真理論」一篇はこれで完結して居ります。

## 十

以上主として「真理は實際的效果を有するものたるべし」と云ふ命題の主辭たる「真理」といふ語を説明しましたが、其説明の裡に自から「實際的效果」と云ふ語も説明されて居りまして、即ち實用、詳しく言へば人間生活の目的に適合することといふの義であることは言ふまでもありません。所で斯様に此句の表面の意味は説明し得ましたが、更に反對論者の説を打破する爲に其の裏面を質して、果して非實用的知識

なるものが存在するか否かを吟味することも強ち念の入り過ぎたことではありません。形式論理上一命題の矛盾轉換は常に妥當であります。形式論理の立脚地を離れて、暫く「實際的効果を有せざるものは眞理にあらず」と云ふ命題をもシラーの説から建立して見やうと思ふ。

恰かも此點に關して答解を與へるものは即ちシラーの「無用の知識」と云ふ文でありますから、次に其れに就て極めて簡略に説いて見やうと思ふ。此文は、シラーがプラトリーに會つて對談して居る様な仕組になつて居るので、一寸プラトリーの『對話篇』の如く戲曲的興味を有つて居ります。即ちシラーが空想に耽つて居る時に自分の魂がプラトリーの所に飛んで行つて、プラトリーと問答をする、其處に丁度アリストテレスが居て三人で問答したやうなことが書いてある、中々文章も面白い。一體シラーは文章は上手な方であらうと思ふ。今ザット其仕組を言つて見ますと、シラーがプラトリーの所に會ひに行つて、先達『レバブリック』篇の主義、即ち理想的國家に關する高見を拜聴したが、まだ之を自國の人に語る機會がない、なか／＼言つた所が皆に分りさうもない、實は無用の長物で誰も耳を傾けない議論だから言はないのであるといふ。其時に側に不興氣な顔をして居る若者がある、是がアリストテレスで、此新來の客人が師説を誹謗し、然かも實用になるのならぬのと云ふ様な見地から論ずるのを大に憤怒して居る。元來アリストテレスの説はシラーとは正反對で、理論的の眞理は實際的の眞理よりも貴いのであるから、實用を以て眞理の標準とすることは出来ぬのである。そこで議論が二人の間に起つて、アリストテレスがシラーに論破されて居るやうになつて居ります。

進んで其論文の内容を摘記しますと知識と行爲との關係に對して四の見方があることを論じて、自説を主張して居るのであります。第一は知識は行爲の前程である、言換へて見ますれば、我々が行爲をするには明確なる知識を具へて居らなければならぬといふのです。是はソクラテスの考、同時にプラトリーの意見で、知は行の基であるといふのです。併ながらプラトリーの考ではそれでは知の方が行より上かといふとさうでない。何故と云ふに結局どういふ知が貴いかといふと、善行を導く知が貴いのである。

故に言換へて見れば、理想的善の知識が至上の知識である、一番貴いといふのがプラトンの考へ、故に知は行の基であつて、行の方が知より貴いといふことになるのであります。第二には純粹の知識といふものと行爲といふものは相互に無關係のものである、而して純粹の知識なるものは自存的真理であつて、人間以上のものであると云ふので、即ちアリストテレスの説である。アリストテレスに言はすれば、人間の活動的實際的生活の次に更に理論的考察的生活がある、それが神の生活で今は活動はなく一見静止寂滅のやうであるが、實は活動の極で其働きが充ち満ちて活動の顯れない境遇であると言つて居ります。此境涯は靜に活動しつゝあるものを見下す状態であるから、實際的の技術などは之に比すれば極く劣等である。即ち此見解から見れば行より知の方が高いといふので、實用的の知識などいふものは下等なものである。それから第三には知と行とは矢張り無關係である、即ち互に違つた精神作用から出て來るのである、併しながら行爲即ち意志の作用の方が貴いといふのである。是はカントと云ふ北歐人の説だ。シンラーはプラトニー等に説明して居ります。第四にはプラトニーの説を

裏返した様なものがある。それは知と行とは俱に同じ心の働きから出て居るものであつて、さうして行の方が知よりも前に存在し、即ち行が知の本であつて、さうしていつても行の方が首位を占めて居るものである。斯ういふ説き方、是が「プラグマティズム」の考へ方である。即ち此の方から言ふと、實行から實際的知識が發達し、それから段々理論的のものが發達して行くので、理論的の知識は實用的知識の爲めに服従されて居るものであります。それ故真理といふものは結局此「プラグマティズム」の見方から來ると何時でも人間的のものであつて、さうして行爲に有用なものでなければならぬ。實用的以外には真理といふものはない。それ故に苟も知識と言はれる以上は何か用のあるものでなければならぬ、若し用のないやうな知識があつたならばそれは知識といふ事は出來ない。随分世には無用の知識と云はれるものがあるが、それはまだ充分實用が分らないものか、或は他の知識の妨害となるものか、或は全然知識の假面を帯びたものである。ある一派の論者の言ふ所の絶對に關する知識とかいふものは無用な知識であるけれども、それは知識でない、誤まつて知識と認められたのだと



いふのであります。それ故に此論から考へて見ますと無用なる知識は決してないといふことになる、それで眞理は皆有用であるといふことの裏も直ぐ成立つ。即ち有用でないものは眞理でないのです。斯様に云ひますれば、殆ど「トール」即ち眞と「ユースフル」即ち用とは全く同じものと見て差支ない、どつちが範圍の大きな概念であるといふことを考へる必要がない、全く同じものである。是が即ち「ブラグマティズム」の「モットー」の中に含まれて居る意味で、種々「ブラグマティズム」の説も複雑に説かれて居りますけれども、大體の中心の思想は其處に在るやうであります。それに對して次に聊か考へて居ることを述べて見たいと思ふ。實はもう少し「ブラグマティズム」の説明をすべき點がありますが、餘り時間も経過しましたし、又多少私の考を述べて議論の花を咲かせたいので、叙述の力は省略して少しく自分の考を述べ、他の説明のことは批評の所で述べて行くことに致します。尤も批評と云つても此説の是非をキツパリ分けるといふ意味ではないが、多少其價値を考へて見やうと思ふのであります。

## 十一

以上の「ブラグマティズム」の考に對して、先づ其説の根據を一つ調べて見たいと思ふ。併し其前に此説の起つた動機原因を調べたならば自から根據も明になる點があります。さて此説の動機は詰り昔から傳はつて居る所の重な哲學系統に反對することにある。「ブラグマティズム」の考に依ると、古來主要な哲學系統は皆知力或は理性に重きを置いて、我々の感情とか意志とかいふものとまるで無關係のやうな一つの學說體系を組立て、居る。之を、主知説（インテレクチュアリズム）或は理性主義（ラシヨナリズム）と云ふが、是れは人生に益がない空論で眞の哲學とは云へぬ。次に今一つは、其の理性の作用を説く時に至つて我々の實際世界に無關係のやうな、到底我々の捉むことの出来ないやうな、絶對とか本體とかいふやうなことを多くの人は假定して居るが、それが頗る當を得て居らない。我々の研究する事柄は我々の生活して居る所を離れては何にもない、言換へて見れば我々の經驗を離れて何にもない、然るに經驗する事の出来ないやうな、絶對とか物の本體とかいふ所から論を立て、行くのは大に間違

いであるといふ。以上の二點に反對するのが「プラグマティズム」の根本思想であります、而して此主知説或は理性主義の代表者を挙げれば、アリストテレスなどは第一番に列擧せらるべきもので、其他スピノーザとかヘーゲルとかいふ人も無論其中である。カントも先づ其中に入れられて居る。カントはさうでない所もありますが、大體其系統に屬して居るからどうしても其中に入れて居るでせう。

「プラグマティズム」の論者は又反對論者を目して理智に偏する餘り人情も何も没して居るといふことを考へて居る、シラーは之を「ファウスト」劇中の惡魔メフィストフェレスに關する論文中に於て明にして居ります。其考によるとメフィストフェレスは純然たる主知説を代表して居る者で、少しも温い情の無い冷酷の人間であるが、是れ主知説の當然の結果だと言つて居る。(此論文の大意は別項「メフィストテレスに就て」に掲げて置いた)。此メフィストは實に浮世の辛酸を嘗め盡して居つて面白い所があるが、又一番附合ひ惡ひし、機嫌の取り悪い方である。彼の眼中には毫も賢者なく、又眞面目に力を盡すべき價値のあるものはない。彼の歴世觀は最早彼の感情を動かす

事なく、たゞ考察の材料となるのみである。シラーは之を呼んで「愉快な歴世家」と言つて居ります。此の如きは畢竟理智にのみ依頼するからで、此の如き者を「解脱させるには「プラグマティズム」を鼓吹するのがよい。即ちメフィストはたゞ知力のみを働かして神の仕事を傍觀して居るから之を冷笑嘲弄したくなるので、もし神と一緒に世界を創造するといふやうな地位に立つて、責任を持つと、餘程世の中を冷眼視するやうなことはなからう、といふことをシラーは論じて居ります。

斯様な風に主知説を非常に悪く言つて居るが、今一つは絶對を主張する説を非常に排斥して居ります。矢張り是も昔からの哲學者の唱へる所でありますが、殊に英米に直接の反對者があるのであります。即ち英吉利のブラッドレーが當の敵であります。ジェームスだのシラーだのは皆ブラッドレーに對して攻撃をして居るので、ブラッドレーは四面楚歌の聲のやうな有様に居りまして、ナカ／＼過激な議論をして居ります。ブラッドレーも固より古い學者であつて、見識も高いものであるから、一言で反對者を罵倒するので或「プラグマティズム」派の論文中に「自分の意見は又例の通りプラ

「プラグマティズム」に就て

ラッドレーの反對説として自説の脚註で一言に排斥されるだらう」と言つて居ます。かく英國ではブラッドレーが重に目指されて居る敵でありますが、亞米利加ではロイスなどが反對論者の一人である。それから『哲學評論』雜誌の編輯者クレイトンといふ人が其方の側である。又ブラッドレーの説に私淑して居るテラーといふ人は無論ブラッドレーの一味の人であります。さういふ人々は世の中に絶對といふことがある、眞理の究竟標準は其處に求むべきものであると論じて居るが、それが「ブラグマティズム」の反對する點で、此論者は純粹の經驗の外何もないといふことから論じて行くのであります。猶此説は一方には自然主義（ナチュラリズム）即ち物的經驗のみを重する説にも反對して居ますが、此點は餘り明な區別であるから、此論者は之に關して極力辨解するの要を認めて居りませぬ。

説の起原はさういふことでありますが、さて其根據は何處に在るかといふと、今申した所から直ぐ分ることでありまして、主知説即ち知力に重きを置く説に反して居りまして此説は皆主意説（イランタリズム）に基礎を置いて居ります。哲學上から云つても心理學上から云つても俱に意志に重きを置く所の學説に重きを置いて居る事は、前にシラーの定義の中に述べて置きました通りである。茲には先づ心理學上から意志に重きを置く所の心理説に根據を置くといふことを第一に擧げて置きませう。哲學的主意説は結局心理的主意説から導かれたものですから別に説くを要しませぬ。次に認識論及形而上學の根據から申しますと、此説は經驗論並に觀念論及唯心論に基いて居ると申します。尤も反對論者も觀念論者でないことはないが、併し此方は一種の觀念論を主張して居る。それですから觀念論の點に於て稍や反對論と一致して居る所もあるが、又違ふ所も出來て來るやうな譯になつて居る。以下其二つの根據を述べつゝ、同時に批評をして、さうして終りに前の「モットー」を少し考へて見やうと思ふ。

## 十二

根據を二つに分けて心理的根據と認識論的形而上學的根據との二點から論じやうと思ひますが、此點は最早詳しく述べる違ひありません。材料も充分に持つて居らなから、他日又論じて見たいと思ふので頗る簡畧に致して置きます。先づ心理的根據

から論じますと、一體心理學の説に知的作用に重きを置くのと意的作用に重きを置くのと二つあることはヴントが明瞭に説いて居る、而してヴントは知の方に重きを置く所の心理説を一概に破つて居ります、是はヴントの『心理學概論』の初めに詳しく出て居るので、今それまで言ふと長くなり又其必要もないので略しますが、大體其の説に據ると、知的作用或は其成果たる觀念から説く所の心理説は個々別々の觀念に重きを置くといふ所に於て誤つて居るし、又觀念は活動のないものであるのに如何にして自から連合するのが能く分らぬ、といふ所から説いて居ります。

でヴントは知的作用、形式的靜止的方面から説明することを棄て、活動の方面から説くことを試みて居る、即ち意志の根本作用から心的作用を説明せんとして居りまして、それを名けて「ザランタリズム」即ち主意説と云つて居る。所がヴントは心理上に於て此主義を取るのみならず、哲學上に於ても之を取つて居ります。それはヴントの『哲學體系』の中に詳しく説いてあるので、即ち心理上に意志の活動、或はそれに似たやうなものを根源として説いて居るが、それと同じやうに世界の根本原理を矢張り意志のやうなものを見て居る。けれどもヴントは其意志の見方を普通の哲學者の見方と區別して居ります。ヴントに言はせるとシヨールペンハウエル、フイヒテは勿論、ヘーゲルも或意味に於て「ザランタリズム」であるが、其人達のは普遍的、主意説であつて、獨立な普遍的本體的意志を假定して居るが之れは間違つて居る、自分の考へて居るのは個體的、主意説であると言つて居る。併し個體的意志のみにするると多元論のやうになつて説明が出来なくなるから、ヴントは是等意志を連結した集合意志といふものを假定して説いて居ります。其哲學上の根據は兎に角、今爰では心理上の點を云ふのでありますが、心理上意志に基を置くといふのが一方の説で、最も今行はれて居る説のやうであります。私共それ等に付て十分に是非を判斷することは出来ないが、(無論舊式の心理學の誤なことだけは明かであるけれども)、併ながら意志を本にするといふことになつて來ると其處に矢張り多少の困難が生じはしないかといふことを始終疑問にして居ります。ジエームスなども此點に於ては大體に於てヴントなどと同じやうな説を取つて居つて、活動といふことに重きを置いて説いて居る。けれども此「活

動」といふことは所謂「意志」といふこと、全然同じといふことは出来ない。意志といふのは、言葉の遣ひ方は色々あるかも知れませぬけれども、既に意志といふ以上は餘程複雑な働きを我々は直きに聯想するのであります。それで意志活動からして總ての精神活動が生じたといふことを説くには、精神の活動の或一部分から他の部分を説き去らうといふ從來の企圖と同じやうな困難に陥るものだらうと思ふ。であるから若し根本的活動からして知識活動も出たとし、總ての活動も出たといふならば宜いのでありますけれども、意志の活動より出たといふことになるか或は其處の説明が困難でないかと思ふ。尤もそこらは心理學上色々實驗的に研究して見ればどうか知りませぬが、兎に角其根源を意志といふ譯には行かないかと思ふ。それ故にヴントも意志とは言はずして「トリップ」即ち傾動といふやうな言葉を遣つて居る。たゞこれが大體に於て意志活動に近いといふことになつて行くので、さういふ名を附けたやうに考へられます。其の點に於ては、ヘッフェディングの解釋が古いけれどもうまいことを言つて居ると思ふ。即ち我々の心意生活は簡單なる意志の働きから起つて、それから分れて複雑になつて智なり情なり色々なるものが出来て、又複雑なる意志の働が出来て、完全なる人格が出来て來ると説いて居ります。是れは面白い説明であらうと思ふ、即ち簡單なる意志と云ふのは根本的活動を云ふので、それから有らゆる活動が出て働くといふことに説いたら宜くはないかと思ふ。さうすると「プラグマティズム」論者の言ふやうに我々の知識の働が意志の働から出たといふことはちよつと言へなくなつて來る。「プラグマティズム」の人々は知識の働は矢張り一つの目的に對する一つの活動から生じたものであるといふのですが、其目的といふことが若し意識的にある目的でもあるならば確に意志の働である、而も複雑なる意志の働と云はなければならぬ。さういふものから智の働が出たといふ事になると、根本的の智の働を説明して居るのではないと思ふ。それに反して無意識的の目的に向ふ活動からして次第に智の働も生じたのであると、斯く説くならばそれは當つて居るかも知れぬ。併ながら其時には實用といふ觀念からして知識といふものが出たといふ説は成立たなくなつて來ると思ふ。なせかといふと實用とかいふことは意識的にあるもので自然に本能として居る働と違ふ

からである。「プラグマティズム」でいふやうに眞理は實用から總て割出したものだといふことは餘りに牽強附會の言ひ方ではありはしないかと思ふ。勿論我々の複雑な知識には随分實用から出て來て居るものがありますけれども、併ながら知識の作用と意識活動との根本を説く時に、實用不實用といふことを言出すに至つては、根本のことを説くのに餘り複雑な概念を持出すことではありますまいか。無論發達した所に於ては智識と實用とは密接不離であるが、是は後に説くべき問題である、根本の知的活動はまた實用とか否とかを判別することの出來ぬ前にあるもので、此處では心理上の根據で知的活動が意的活動から出て居るといふことの誤つて居るといふことを一言述べて置いたのである。であるから私は活動から説かうといふことは反對ではないけれども、或る特別なる意的活動から説くといふことは一段に承認を得て居らぬと思ふのであります。

それからして一步進んで其目的といふことを尙ほ述べて置きますと、假に意的活動から知的活動が出て來るとしますと、其の意的活動といふのは一つの目的に對する活動である。所が目的は何であるかといふと、目的は觀念でありますから、即ち智の働がなければならぬ。さうして見ると意的活動は全く知的活動を假定して居る、知的活動がなかつたならば目的が立てられないのであるから、意的活動を目的に對する活動といふ以上は知的活動を假定して居なければならぬのである。然らば言ひ方次第に依れば意よりも先に知がなければならぬことになる。然し私はどつちも同一の活動といふことから説きたいと思ふのである。

次に又意志の働が智に基いて居るといふことは尙ほ他に證據がある、それは普通意志の自由といふことを言ふが、此意志の自由に關する議論を倫理學や心理學の書物で見ますと、假に自由を許す説になりましても其自由は意志の自由でなくして意識の自由、或は自我の自由と云ふやうなことに歸着するのであつて、其外の點はどうしても必然性を持つて居るものとして説明されて居るやうである。であるから心理學の書物は必然的の方に重きを置いて居る、倫理學の方は自由の方に重きを置いてあるが、結局同じやうになるので、一方の必然の方に重きを置くのは意志といふ働を見るから

である。之に反して倫理學の方では人間の行爲の責任とかいふやうなことを論ずるから是非自由といふことを説きたくなる、而して其自由の意志の由つて起る所を自我といふ所から説いて行つて、自我が自由であるといふやうに説いて行くやうに考へる。であるから結局意志の自由とか何とかいふことを言ふけれども、意志の根本の働は自我といふやうなことになるのであります。所が意識の働を形成して居るのは意識であつて、意識といふ中には餘程智といふ働が多く這入つて居るから、今のやうに意識の自由とか自我の自由とかいふ時にはやはり自由と意識するといふやうな意味で知的方面の解釋をして論を進めて居るやうに思ふ。中世哲學に於てトーマスの方は意志の自由を説くのだけれども、結局意志の自由でなくして知識の自由になつて居るやうなことになるた云ふ事があるので、爲に反對論も起りましたが、とにかくさうなつて居る、而してそれは已むを得ないだらうと思ふ。今日例へばグリーン倫理書でも其の自由を論じて居る所を見ると、意識の自由といふことの外はさうしても説けない。即ち其根本義たる心靈は餘程知的のもので、先年嘗て故蟹江君もさういふことを言つて、是ではまだ困ると言つて居りましたが、私も非常に同感で、而してそれより以上に説くことはむづかしからうと思つて居るのです。斯様に意志といふ働の前に如何にしても知的作用をも基礎としない譯にゆかぬ。決して知の方のみを第二流のものとすることは出来ませぬ。故に唯心的活動を根本とする心理説なら宜いけれども、それより進んで意志の方に重きを置くやうになると、稍や一方に偏して居ると思ふのであります。然らば「プラグマティズム」の實用主義の心理的根據はまだ充分確實とは言へないと思はれます。況してシラーのやうに「ヒューマニズム」と「プラグマティズム」との區別を立てたに拘らず、結局眞理を道德的善良の結果を有するものとしてジェームスの區別を没したのは最も承認しがたいのであります。

## 十三

次に認識論的の根據になりますが、前に申しました通り此説は經驗論で同時に觀念論を基礎として居る特別な認識論の一説であります。此事はジェームスなども色々論じて居りますが、シラーの論文にもあるので、シラーは「公理即設想論」と云ふ論文

に於て始めて「プラグマティズム」の思想を稍や系統的に述べ、それがスタートと云ふ人の纂輯した『バーツナル・アイデアリズム』といふ書物の中に編入されて居るが、此初の中に自分の経験論の根據を説いて居ります。其論によると世界は詰り経験に過ぎないのである、其経験は自分自身の経験といふことである。其自分自身の経験といふものはどういふものであるかといふと、それは分つことの出来ないものであつて窮極のものであると云つて居る。次に経験とは何の経験かといふ問題があるが、それは我々が見て居る世界である。所が此世界を一方の論者は外に存在して居る、全然出来上りの世界といふが、さうでない、我々自ら造り出したものである、即ち我々の活動で以て試験しつゝ次第に造り出したものであると言つて居る。其處に「トライアル」といふ言葉を遣つて居る、即ち全く試験吟味であります。例へば小兒の世界は小兒の眼に見て居る周圍だけしかない、所が段々成長するに従つて色々なものを知つて来る、其時に小兒の世界は大きく造られたのである。年を取るに従つて世界が益大きく造られて来るのであります。斯様にして世界はヘーゲルの「ダイアレクチック」ならぬ「ト

ライアレクチック」で出来ることも申しませう。然らば其の世界は自我或は自己の活動の擴張に従つて段々造り出されるのであるが、其造り出される材料は何かといふと、此論者から言ふと普通に謂ふ物質ではない、全く受動的のもので、アリストテレスの所謂 *passive* といふやうなものがあつて、こちらから活動を加へるに従つて段々世界といふものになるのである。故に此論者から言はせまうといふと、世界は全く経験以外に何物もないと云ふことになる。それで我々が通常公理（アキシオム）と稱して居るものも自分の経験に必要なものを選んで名付けたのに過ぎない。故に公理は結局我々が経験中に設想（ポスチュレート）して活動した結果に過ぎぬので、どうも人々が交際して居る際に、それがなかつたならば困難なので偶然出来上つたものが、段々残つて来たのである。シラーは此の議論を小説的に巧に説明して居ります。

以上が此説の認識論的根據でありまして、此點は反對論者も同一であります。プラッドレーも他の人も此點に於ては皆一致して居ますが唯茲に違つた點は、全然「絶対」といふものを許さないと否との所にある。今申す通り「プラグマティズム」から云へば

「プラグマティズム」に就て



世界は経験の外にないのである、知識は我々が経験上必要を認めただけに過ぎないのであるといふことになつて来る。それで例へば公理なるものも初から存在して居るのではなくして、我々がさう假定して置いたものである。反對諸者は其處の意見が違ふのであつて、何か世の中に経験以上に不變なる所の原理といふものがあつて、それからして公理が出て来るので、唯経験から造られたものでない、経験を統一して居る所の一つの原理であるといふやうな風に考へて来るのであります。是が議論の分れる所で、全世界を経験的に見るのは同じであるが、もう一つ其奥に若くは其中に原理があるとかないとかいふやうなのが區別の起る所でありませう。

之に對して私は二つの議論を持つて行きたいのですが、第一此「プラグマティズム」の論者は起源と本質との説明の區別をして居らぬやうに見える。尤も私は實は起源の説明が同時に性質の説明になつて行くやうでなければならぬと思つて居るので、起源では斯うだが性質は斯うだといふやうに説明して行くのは平凡な二元論的な説明法と思ふが、併し此「プラグマティズム」のやうに論じて行くには其處に大なる誤謬がある

と思ふ。「プラグマティズム」の人々は斯う言つて居る、總て知識は必要から起つたものである、即ち公理も其必要から假定したものであると云ふ。成程それは起源から云つたらさうでありませうが、併ながら今日我々が経験上見て居る時にどうでありますか。公理は設想其他の法則とは自ら違ふので、例へば論理上の同一原理と物理学上の引力の法則といふものを較べて見ると、物理学上も確かであるが論理上の公理の方が更に確かであるやうに思ふ、之に對して政治社會の原則などを比べて見ると、もう一層不確なやうな氣がする。所が必要といふ點から言つたならば皆同じやうに必要である、けれども我々経験上是等のもの、間に相違を認めて居る、さうして見ると純經驗の立脚地に立つて見ると、どうしても公理上他の不確實な設想や法則とは區別しなければならぬことになつて来る。所が此根本的經驗論はたとひ其間に程度を設けるにせよ皆之を同一視しやうと考へて居る。なせ同一視しやうと考へるかど段々理窟を考へると元が同じだからといふ譯から同一視しやうと考へて居るのであります。然るに其所謂根源とは我々の直接に經驗する能はざる所であります。即ち是等の人々は經驗論

者でありながら事實を認める時には其立脚地を棄て、居る、即ち我々の經驗上の區別をもせずして一向に根本から説かうとして居る。故に經驗論の自分の立脚地を棄て、人が區別して居るものを強ひて區別しまゐとして居るのである、即ち無理をやつて居るのであらうと思ふ。尤も論者も諸法則の間に等級をつけるが、それは唯經驗ばかり若しくは實用と云ふ點ばかりからは説けぬ等級である。眞と偽との區別を用不用の別に歸することも矢張り同じことだらうと思ふ。現に違つた二種の概念を強いて同一と説いて居るといふことは經驗論以外の理窟から來て居る。さうして見ると此論者は純經驗以外に之を統一する形式たる理想とか思想の體系とかいふことを許して純經驗といふことを撤回しなければならぬと思ふそれが第一の點である。

それから第二に、此論者は飽までも主觀的觀念論を主張すると云はなければならぬ、即ち總ての原理は皆自己の經驗から來て居るといふのであるから主觀的觀念論である。是れがどうして客觀的の眞理といふことに適つて行くかといふことは餘程是は説き悪いので、前のシラーの説に依つて明かにした通り、自然淘汰が行はれて社會に

必要なものが残るといふが、茲に大變な假定がある。社會といふことは一體何を意味して居るのであるか、若し經驗が個々のものであつて、ちつとも其處に常住不變といふものがなかつたならば社會といふものは成立たぬ筈であります。社會といふことを許すには何か其處に常住不變の或物を許して居るからでありませう、尤も其常住不變なものか或哲學者の言ふやうに、まるで世界を飛離れた所になければならぬといふ意味ではないけれども、我々の經驗其ものが一つの連結たる所の常住不變の體を成して居るといふことを假定しなかつたならば恐く社會の利用などいふことは意味の無いことだらうと思ふ。此常住不變なる事は自ら「プラグマティズム」が暗々裡に許して居るが、自分で居つて認めて居らないのであります。即ち此「プラグマティズム」の認識論的根據を利用しやうといふには、少し其處に自分の説の辯護を施さなければならぬことになると思ふ。是は随分「プラグマティズム」の批評を受けて居る點でありまして、近頃の『マインド』でありましたが、「プラグマティズム」は三つの點を假定して居ると云つて居る。即ち(一)人生及自然界に恒久なるもの、存在すること(二)

一切の經驗は皆我々に示現されて居ること (三) 認識の可能の三點であります。其の (二) (三) はとにかく (一) の點は實に經驗的觀念論の大難點で、此「プラグマティズム」はまだ格別進んだ考を述べて居りません。

## 十四

是等に依つて「プラグマティズム」の説の根據を説いて行きましたが、それに依つて自ら後は説けて來るのであります。先に簡單に此主義の「モットー」の「眞理は實際的效果を有すべし」といふ説の意味を説いて見たいのでありますが、之に對しては澤山反對論者がある。ブラッドレーは之に對して非常の批難をして居りました。第一、眞理の標準が必ずしも唯實際的といふことから判断が出来ない、第二にたゞ實用の爲めの實用といふことを考へるのは意味の無いことである、第三に眞理の實際的といふことは種々の意味があると云つて一九〇四年中の『マインド』に詳しく論じて居ります。其外クレイトン、テーラー等は『哲學評論』に於て色々の攻撃をして居りますが、今私の特に述べやうとする其要點だけを摘んで申し上げます。此論は初から體系に適

つて居る所のものが眞理であるといふ點を承認しないやうであります。併ながら實は之を承認して居るであらうと思ふ。現にシラーの論でも體系の事は暗々裡に許して居る。唯併ながら此體系を或論者の言ふやうに形式的方面からばかり見るとそれは批難が起るが、「プラグマティズム」は此點に於て反對論を少し曲解して居る。反對論者が眞理を體系から説かうとする時には、知識が或體系に副つて居る場合に眞理であるとする見えて居るが、併し此體系には形式と實質と兩方面あるのであるから一概に形式に副つて居るだけを體系的知識とは言はないのであります。反對論者が大抵さういふことを説いて居るのであります。「プラグマティズム」は一方のみを言つて批難して居るやうな感じが始終いたします。それでありませうから體系といふことからして眞偽の標準を立てるといふことはどうしても避くべからざることであらうと私は考へて居る。唯併ながら其體系の意味を「プラグマティズム」の意味に従つて大分變へて行かなければならぬ、唯形式的の體系でなくして實質的といふ事を附加して行くことが必要であらうと思ふが、全然體系を棄てたならば眞偽の區別が附く所がないと思ふ。之

に代ふるものは實用といふものでありませうけれども、それがどういふ意味の實用かといふことから極めて行かなければならぬので大に困難を感じる。之に付て或批評家(テラー)は知識の中に實用でない知識がある、例へば高等數學の高尙の部分とか、或は $\pi$ の價を百位で極めるが宜いか、十位で極めるが宜いかといふことなどは大抵實際に於ては同じやうなことであるけれども、やはり眞偽の別は立てられる、と云ふ様な點から實用のみで眞理の標準を立てる事が困難だと言つて居ります。尤も實用の意味次第で如何様にもなるので、何でもかでも實用といふやうに言へば皆言へますが、俗に考へて居る實用といふ所から見れば眞理といふことを説くには少し狭過ぎるだらうと思ふ。若し用といふことに非常な高尙な意味を附けやうとするならば、結局「トールイズム」になるか或は反て分り易い意味が分らなくなつて來るので、説明にらぬことになる。矢張説明にしたる以上は實用とか實際的效果といふのは普通の人の使用する意味でなければならぬ。現にシラーの「無用の知識」中にプラトリーに向つて有用な知識の例として競馬勝負或は株の上下に關する先見を列舉して居るが、勿論戲

談であるが多少此間の消息を傳へて居る。故に其意味ではどうも實用は眞理と一致し兼ねる所が出來て來はしないかと思ふ。之に付てはもつと多少言ひたい點もあるのでありますが、餘り長くなりますから他日に譲ります。

## 十五

唯終りに附加へたいのは、此思想は今日非常に流行つて居るし、非常に新しい所もあるが無論中心思想は新しいと極つたものでない。即ち伊太利のカーロと云ふ人が言ふ通り昔から始終ある所の主意説派の哲學は皆之と同じやうなものである。それから倫理實行に重きを置く所の哲學思想は皆「プラグマティズム」的傾向の中に入れて宜いのである。であるから唯り今日の英米の學界の説のみといふ譯に行きませぬが、稍々新しい點が加つて居るし、殊に行を基とした點は精細に説かれて居るから一概に之を擯斥して仕舞ふのは無論悪いと思ふ。随分人に依つては古い問題とけなす者もあるが、さうもいけないのであります。所で概括すれば多少古昔からさういふやうな思想があるとしまして、どういふ時に其が現はれて來るかといふと、私のかんがへて見

る所では、哲學思想の衰へ掛つた時に現はれて來るやうに考へる。例へば希臘にしましてもプラトールとかアリストテレスとか云ふ偉人が出た後に哲學思想の沈滞した時に、「ストア」派とかエピクロス派などいふ者が出て居るが、是等は皆「ブラグマティズム」の傾向を持つて居るのである。實行上には効果はあつたが其説たる到底先進の大家に及ぶべきものではないので、哲學思想が衰へて理論上に研究の出來ない時に「ブラグマティズム」が出て來る一の證據としてよい様に考へられる。ですから今日さういふ説が起るといふのは其點から見るといふと、有望であるか有望でないかといふと、或は少し悲觀しなければならぬやうな點がありはしないかと思つて居る。成程ヘーゲルとかいふやうな人が無くなつて、長い間非常な卓見も出來なかつたのであるから「ブラグマティズム」位が出來れば稍や宜いのでせうけれども、其方に向くのは研究的精神といふものが衰へて居るといふ事を一面に於て示して居ると思ふ。此説は一面には偏理的理性主義に反して居り、一方には曖昧な絶對論に反して居るのは新銳の氣で今後に發展するものであるかも知れぬが、併ながら一概に知を行の方から説かうといふ

ことは知の方に缺けて居る所を示しはせぬかと思ふのであります。

次に今一つ「ブラグマティズム」に於て不満足な點は、學問の方は假に許した所で、是が果して文學美術の意義といふものを十分に説くことが出来るかどうかといふことであります。もし、何も彼も人間の活動を有用實用と云ふ點から説いたならば文學の根本精神と矛盾が生じはしないか、即ち餘り倫理的になり過ぎて居つて藝術的自由の精神が缺けて居る所がありはせぬかと思ふ。「ブラグマティズム」の人は「ヒューマニスト」と自稱して温い感情があると云つて居つて、昔の哲學者は理性一片の上からものごと評して居るのでありますが、行爲の方から云へば温かいかも知れぬけれども、美的感情の方面を餘程度外して居る所がありはしないかといふ疑ひがある。

要するに私は「ブラグマティズム」の説には餘程一致して居る點がある、即ち「ブラグマティズム」の説は萬事を一元論的に説いて居るので、そこらは餘程同意し得る點であります。それから世界を我と離れたるものと見ないといふ風な説方であるとか、色々我々の参考になるべき點が澤山あるやうに思ひますけれども、唯行爲といふ

ことに重きを置いて、殊に總てのことを、實行、道徳といふやうな方からして説かうといふ風になつて居るのは、純粹の哲學説として見る場合には稍や不完全なものではないかと思ふ。現にシラーの論文には「哲學の倫理學的基礎」といふものがある。其處に特色があるのですが、普通なら「倫理の哲學的基礎」といふのが、反對になつて居るのは面白いが、少しく一致し難いのである。

まだ實は讀む違のなかつたものが澤山ありますから今後猶研究する機會があつたらば、或は他日重ねて結果を發表する機會があるだらうと思つて居ります、殊に批評の部分は近日補ひたいと思つて居ります。今日はもう少し概括して言ふ積りでありますた所が割合に時間のみ長くかゝつて冗長散漫で實質が少なく、甚だ不完全でありました。(明治三十九年一月)

### 戦後の思想界

彼是の批評はあるが、とにかく平和が成立することになる上は、自然戦後の計畫方針杯も人々の議論に現れて來なければならぬ次第であつて、現に戦後の經營の話も段々見えて居ることであるが、殊に吾々の専門内なる戦後の思想界或は戦後の文壇等の問題に關して、諸家の意見が既に一二の雑誌に發表されて居るやうである。それで其議論の若干をも通讀して見たが、大體に於て吾々の考へて居る所と符合する點が多いので、今更ら吾々が之に附け加へるの必要も無く、又容易に附加へることは出來ないと思ふのであるが、『時代思潮』の編輯員より特に戦後の思想界に於て何か意見を吐露せよと言はれるので、多少遼東の豕に類するやうなこともあらうが聊か平素の考へを述べて見やうと思ふ。

或人は戦後に於ては文學者とか思想家とか云ふやうな者は餘り榮えぬであらう、寧ろ其榮えぬことを望むと迄奇矯な斷案を下して居る。と云ふのは戦後に於ては實際的

方面、或は軍事上の事は固より、其他それに關聯して鐵道、航海、其他運輸、交通等の事業、或は商業工業等の産業的方面と云ふやうな種々の側に於て大手腕を要するからして、中々氣樂な文學論や或は小説戲曲の創作とか、或は哲理に耽ると云ふやうな違が無<sub>い</sub>から、寧ろ其様な思想家、文學者等は先づ餘り勢力を得ない方が宜いと云ふやうなことになるのである。是は一理ある言であつて、實際吾々も公平に考へて見ると、戦後に於ては戦時中よりは益々諸實業等の方面に人才を要する譯で例へば、韓國を我國の力で開明に導くと云ふやうな事に付ても、鐵道を布けば、其鐵道の附近には商業を盛んにしなければ、露國の東清鐵道のやうな有様になつて、鐵道停車場の近所には唯だ鐵道吏員と守備兵とが居るに過ぎぬと云ふやうな事になるから、此方面に實業を盛んにすると云ふやうな事は非常に必要な事である。其他韓國滿洲等の種々の方面に於ける手腕家の必要は焦眉の急と言つても宜い次第である。又無論内地に於ても戦後に於ける財政上の整理をするに云ふやうな爲めに、種々の敏腕家を要する次第であるから、其方面に向へば自から種々の便宜も得らるゝと云ふやうな譯で、自然青年者流も

其方面に向つて志を立て、一般社會も亦それを歡迎するやうになるであらう、随つて先づ思想界の如きものは(毎時もさうかも知れない!)厄介物視せられて隅の方に置かれるかも知れぬ。是は自然の形勢の然らしむる所であるが、併し人間は單に麵麩でのみ生きて居ない以上は、此様な物質的方面の發達のみでは到底不満足を感じざるを得ない。一方に物質上<sup>の</sup>發達があればある程、一方には益々精神上の安慰を得ると云ふ必要が起つて來るので、此實業等の發達と共に必ず思想界上の種々の問題が湧いて來て、之を解釋し正當なる方針を與へる者が無ければならぬやうになつて來ると思ふ。何人も能く言ふ事であるが、社會の發達は自から三段の順序を経て居る。第一は發達、創生の時代であつて、發達幼稚なる社會が次第に實際の勢力を加へ來つて、各方面に發展して來る時代である。第二は事業の時代で、即ち第一期に於て基礎を造り得た所の社會が次第に勢力を外部に發展して、各方面に活動をして來るのである。斯様に盛に活動をして來ると共に種々の新しき事件が生じて來て、從來の法則習慣等では到底満足することが出來なくなる、そこで從來の舊習を輕んずるやうになり、人々を支

配する標準等も無くなるやうな有様になつて来る。それで其事業の盛んになつた跡には往々にして破壊の時代が伴つて来る、其時に若し之を適當に指導する者がなかつたならば、其社會は破壊の段階に移つて竟に滅絶して仕舞ふのである、が若し一時破壊に傾いたのが適當なる指導に由て新しい方面に向つて進歩する事が出来るやうになれば、そこで其社會が再び新なる發達を始めることになる、即ち其場合には其社會の改造の状態に這入る譯である。で物質上の進歩のみやつて之に伴ふ精神上的の進歩がなかつた時には、其社會は混亂を極めて或は破壊腐敗等の状態に陥つて仕舞ふ譯であるから、戦後假りに實際的方面に於て非常に勢力を要するとしても、之が爲めに思想界の發達を一日も忽せにすることは出来ぬ譯である。又所謂物質的方面に種々の人才を要すると云ふことは、言換へて見れば教育の發達と云ふことを要求することに外ならぬのである。現に吾々は戦時中の種々の計畫を考察して見ても、此戦争なるものが今世紀の有らゆる科學的發達を應用して居ると云ふことを種々實際に見れば見る程、益々高等教育の戦争に對して大いなる貢獻を成して居ると云ふ事を承認せざるを得ないものである。今の戦争は唯だ戰場に於て砲火銃剣を閃かすのみを以て足れりとしなない、先づ兵士を送るには適當なる輸送の方法が立つて居らなければならぬ、即ち工科に屬する種々の學術を應用することが必要になつて来る、次に武器は益々複雑になつて効果の大いなる物を用ゐるやうになつて来るから、そこで理學の應用と云ふものが非常に必要になつて来る、其他醫學であるとか、或は法律上の智識を要する場合には法學であるとか云ふやうな風に、種々の専門學術が皆それ／＼軍事上の爲めに非常に貢獻を成して居るのである。通常世間で教育を論ずる者は多くは普通教育が非常に戦争に效能のあると云ふ事だけを論じて居るが、併し大學其他の専門學校の高等教育が非常に大いなる貢獻を軍事上に成して居ると云ふ事を忘れてはならぬ。然らば教育其者の研究或はそれに關する種々の計畫を爲す者の必要なることも蔽ふ可からざることである、言換へて見れば教育の理を説き或は教育の實地に當る者を養成する設備がまた非常に必要である事と言はなければならぬ。而して其教育家等の根本となるべき者は何んであるかと云ふと、即ち思想家に外ならぬのである。然らば則ち單に實際的方面



の發達と云ふ點から考へて見ても、吾々は益々思想家が活動して教育殊に高等教育を盛んにすることを望まざるを得ない譯でなる。

それで戦後に於ても、思想界は一時或は沈淪するやうな事があるかも知れぬが、決してそれは望まじき状態では無く、寧ろ心ある者は益々其方を盡さなければならぬと云ふことを許して居る。其思想界の問題を論じて見やうと思ふが、此問題に關しては前に述べた通り最早諸家の議論が往々出たことであるから、之に對して多少の意見を附加して論を進めたい。先づ普通唱へられて居る點は次の三つであらうかと思ふ。

即ち第一には兎に角日本が外國に對して非常なる大いなる交渉を開いた事なのであるから、之に由て他を知ると共に自己を明かに知ることが出来たのである、即ち従來は無意識に唯だ日本の中に生活し、日本の種々の文物制度習慣等の中に棲息して居つたものが、今後明かに其價値を認むるやうになつて来る、即ち自國或は自己なる者は如何なる力量のあるものであるかと云ふやうな事を明確に意識することが出来るのである。一言にして言へば日本國民が眞に我れなる者を意識し、或は眞の自覺状態に達

する事が出来たのである。次に斯様に自覺した以上は、此國民が唯だ自國のみに生活することを甘んぜず、自國を以て廣く世界の一部分と考へ、或は世界に於ける一つの地位を占めて居るものと看做すやうになつて来る。で従來は日本と他國との關係などに付ては多數人民は餘り意を留めなかつたであらうが、先づ露國との關係を認め、次に日露の關係が世界に若干の意味を有つて居ると云ふことを認むると共に、人々の舊思想が非常に濶大になつた譯である、即ち今迄は唯自分の領分内で働いて居たものが、今後は世界的に活動すると云ふことになる、之が第二の點であるが、一方に於て斯様に世界的に活動すると共に、今度は又其反動として世界から種々の智識習慣等を吸入しない譯に行かぬ、即ち外國の文學とか藝術等も之を機會として這入るであらう、其他物質上に關係のある種々の學術や工藝等は無論云ふ迄も無いことである。要するに世界の事物を吸収すると云ふことが第三の點であらうと思はれる。

以上の點が最も多く人々の説く所であつて、又吾々も大體に於て其點を信じて居るのである。即ち今後斯くなるだらうと云ふ以上の豫占は、恐らくは適中する事柄であ

らうと思ふ。併し茲に多少の注意すべき點があるのであらう、それは第一と第二の點であつて、即ち戦捷の結果として自覺心が盛んになり、さうして世界と直接に交渉するやうになると共に、往々にして二つの反對なる弊が起ることがある、それは自覺心が盛んになると或は他を排するやうな氣風の盛んになることで、言換へて見れば茲に「他」と謂ふのは必ずしも外國と云ふ意味ではなく、舊來自分の有して居つた智識習慣等の外に何等の新しい附加へをすることを拒むと云ふことである、即ち今迄の有様で斯様な好い結果を來したとすれば今後別に附加へる必要は無い、寧ろ從來の事物が善美を盡して居るものであらうと云ふやうな風に考へて居ることも有り得るのである。尤も總ての點に關して斯様に考へる事は、それは無いであらうが、或る特別の點に關して此考が起る、例へば精神上の修養と云ふやうな事に關して往々此考が起り得るのである。斯様に第一に排他的に自覺が起ると共に、一方には又世界的になる事に急にして、一も二も無く外國人の意見杯を採用するやうな傾きのある者が生じて來る。殊に其外國人の意見が時として排他的自覺に一致する場合には頗る危險である、

即ち外國人が戦捷の原因を釋ねて、或は日本の精神上の修養の優ることに歸して見たと假定する、さうすれば其批評に依て最早日本は今後精神上の點に於て他の方面の發達をする必要は無いと云ふやうな風に考へることが有り得るのである。然るに社會は日々に進歩して行くものであつて、其進歩に應ずる爲には精神上的の發達と云ふものは須臾も止む可からざるものであるから、如何に從來の精神的方面が優つて居つても、それを少しも改良せず置いて宜いと云ふことは無いのである。更に之を具體的に言へば武士道の如き其好例である。元來武士道なるものは其の意味が極めて曖昧であつて、意味の取りやうに由ては古今を通じて非常な勝れたる點もあるのであるが、併し既に此武士道なる形を備へて現はれて居るものに付て云ふと、或る特別なる社會の或る特別なる階級に於ける道德の形式であつて、それを何時までも應用して行くことは出來ぬのである。例へば武士道に於て忠義を重んじ、勇氣を尙び、廉恥を重んずると云ふやうなことは、是は如何なる場合に於ても何人も守らなければならぬ點である、是は單に武士ばかりでなく人間として誰人も守らなければならぬ道である、が併し實

際に於て現はれ居る武士道、殊に後世次第に移り變り行つた所の武士道なるものは、間々今日に不適當なる點がある、例へば徒らに感情を壓して人情に遠ざかると云ふやうな事が随分ある、又廉恥を重んずると云ふ事が餘りに極端に走つて竟に外形に拘泥すると云ふ様な傾きがある。曾て或る會合で謠曲『鉢の木』の研究があつた時に、鉢の木は當時の武士道を説いてあるものであるから、其點からも非常に人々に持囃されて居ると云ふやうな意見が出たと同時に、此鉢の木の終りに佐野源左衛門が今迄破れた鎧を着、瘦せ馬に跨つて居つたのを列座の諸大名に嗤笑されたのに引換へ、最明寺殿より恩賞を賜はつたので嬉しさの餘りそれを見せびらかして、これ見給へ人々よ初め笑ひし方々も嘸ぞ羨しからんと云ふやうな句がある、此文句は頗る厭味のある句であること云ふ意見が出たら、其時にそこらが矢張り武士道であらうと云ふやうな意見も出たのであつた。實際武士道の弊はそんなやうな所が無いでも無いであらうと思ふ。斯様に最上の道徳思想から言つて見ると、此様な特別な道徳形式には實際の缺點があるのみならず、又此武士道なるものは到底今日の人心を苦しめて居る大いなる人生

問題、深酷なる煩悶と云ふ様なものに答へる力は無いのである、であるから唯だ武士道のみを鼓吹して之を青年學生の教育杯に應用しやうとした所で、既に根本の思想問題に傾いて居る青年は、何等の満足、何等の慰藉をも得ることは出来ぬであらうと思ふ。惟り是れのみならず、此武士道なるものは軍事上に非常に効能があつたやうに往々言はれて居るが、無論我國の兵士は忠勇なるが爲めに我國に戰捷の歸することが多いが、併し是れも單に一概に武士道のみから起つたと言ふことは出来ぬのである、往々にして武士道なるものを少しも知らぬ兵士が却て勇敢なる働きを爲して居るやうな事も聞くのである。無論若干の人には武士道の思想が大いなる影響を與へて居るであらうが、併し單に是れのみによつて戦争に勝てると言ふならば、それは餘りに今日の發達したる軍事學並にそれに應用せられる諸科學の効力を無視して居るものと言はなければなるまい。一つの戦闘を爲すにも其爲めに如何なる準備運動が必要であるか、又其軍隊を或る場所に駐めて置く爲めにはどれだけの後方の勤務が必要であるかと云ふことを考へて見たならば、到底今日の戦ひは唯だ武士道一片で出来たもので無いと云

ふことを見るに難くないのである。ところか自覺心が盛んになり、古來の道徳形式を重んずるやうな思想が一方に起ると共に、之に好い口實を與へる所の批評がまた西洋人からも出て来る、往々外國の新聞記者や著述家等は、日本の兵士の勇敢なることに驚嘆して、之を武士道に歸して非常に褒め立て、居るのである、『タイムズ』の記者が之に關して大論文を書いて居ることは人々の能く知つて居る所である、日本の新聞杯にも其翻譯が度々出て居つたやうに思ふ。其外倫敦から出る『モーニング・ポスト』にも是等の事が論じてある、この事は後に引用しやう。其他從軍記者で歸國後『黒木軍從軍記』と云ふ書物を著したるパーマーと云ふ人杯も矢張此武士氣質に非常に重きを置いて居る、其著書の中には、「侍なる言葉が表示する義俠、忠義、自尊并にストア主義的堅忍不拔の精神を知悉するに非ずんば、斯の如く東洋人が海を超えて露帝國と其地に於て雌雄を決するに至れる由來を解釋するを得ざるべし」と云ふやうな事が言つてあつて、斯様な意見は一々擧げて行けば頗る澤山あるのである。勿論日露兩軍の將卒の氣質を比較して見ると、其間に大いなる徑庭があるやうで、同じ武器、同じ兵力

を持つて居つても、所謂武士道なるものに由て日本が優者の地位を占めるやうな事も随分あらうと思はれるが、西洋の新聞記者杯は此武士道なるものを非常に珍らしさうに言つて居るけれども、併しそれは記者等の無學の然らしむる所ではないかと案せられる點がある。即ち若し記者等が多年自己が生活し并に自己の思想を支配して居る現今の基督教的文明の前に遡つて、羅馬時代に於て如何にストア主義が勢力を揮ひ、之に由て養成せられたる武士が如何に日本の武士の如き性質を有つて居つたかと云ふことを考へて見るならば、所謂武士道なるものは必ずしも他に類の無き性質を有つて居るものではない（固より若干の特別な點があるのは當然な譯であるが）と云ふ事を理會することが出来るだらう。

それで軍事上其他に於て武士なる昔の階級の有つて居つた一種の道徳形式を或る度まで保存することは非常に必要である、又其形式に含まれて居る根本の精神を發揮すると云ふことは是亦無論必要のことであるが、併し徒らに頽れたる形式を挽回しやうと云ふやうな事に傾いて行つたならば、それは恐らくは大いなる誤謬に陥るだらうと

思ふ。それ故に戦後に於て自覺が起り世界的になる事は非常に賀すべきことであるが、併し茲に非常なる注意を要すると思ふ。其缺點の起る理由を釋ねて見れば、一言にすれば詰り其自覺等が根本的になつて居らないと云ふ事に歸するであらうと思ふ、即ち自覺が起ると言つてもそれは表面の我れが意識された丈では困る、或は外形的假りの我れが意識されて、根本の我れの働き、根本の我れの性質と云ふものが現はれて來ないが爲めに斯の如き弊が起るのだらうと思ふ。それ故に吾々は此戦後の思想界に於て要求する點は、益々切實に根本的になれと云ふことに歸するのである。凡そ是等の誤解謬論は畢竟一問題を考察するに根本的研究を試みざるが爲めであつて、根本的研究を経た自覺にして始めて眞の根本的自覺となることが出来るのではないか、で次に其根本的研究なるもの、一端を述べて見やう。

前に今後の思想は兎に角自覺等が盛んになると云ふことを言つたが、其問題を今少し嚴密に考へて見る爲めに、吾々は此戦争なるもの、性質が如何なるものであるか、其戦争に由て如何なる影響が思想界に及ぶかと云ふことを、其戦争の性質から割出し、て言つて見たいと思ふ。先づ初めに其戦争の性質を、一般に論じて、次に特別に日露の戦争と云ふ風な事柄に論及して、それで大體如何なる結果があるかと云ふことを豫測して、問々それに對する希望を述べ、次に此戦争を一つの機會として我が思想界に、一革新を行ふと云ふ希望を述べて見たい。

先づ戦争なるものを一言に言へば、二つの意志と意志との衝突を決定する方法と言ふことが出来るだらうと思ふ。其形は一個人の場合には或は單純なる論戰で、口角沫を飛ばすと云ふことに止まることもあらうし、又或は腕力を以て闘ふ場合もあるであらうし、又其最も大いなるものは國家と國家とが兵力を以て雌雄を決すると云ふ場合である。何れも自分の意志を通さうと云ふ所から起る、甲の意志と乙の意志とが同じ希望、目的を持つて居るのでそれで戦争が起る事もある、と云ふのは例へば同一の地面を兩方の國民が奪合ふと云ふ爲めに戦争になることもあるし、或は甲の意志に於て望むことを乙の意志が抵抗する、即ち甲の意志は人道を目的として居るのに、乙の意志が之に對して反抗するやうな場合には矢張り其處に衝突が起る、兎に角戦争と云ふものは

兩意志の衝突が起つた場合にそれを決する最後の方法と看做して宜いだらう。ところで此意志が兎角戦争に於ては最も主たるものとなつて現はれて来るので、有らゆる精神作用は即ち其意志に使役せられて、意志の目的を達する方便にしかならぬのである、それで例へば智力の如きものは、此意志の爲めに全然使役せられて居るのである。尤も一般の場合に於ても智は目的を達するの方便として使はれて居るのであるが、併し往々にして或る場合には一つの智力上の理想を達する爲めに人の意志を使用するやうな事がある、例へば數學上の答解を求めんとする際に色々の煩惱が起るのを自分の意志で制抑し、一心に數學研究に耽ると云ふやうな場合もある、が戦争の如き場合はそれと違つて、有らゆる智力の働き等は自己意志の目的の爲めに使役せられるのである。ところで其意志の方面と智力の方面とに於て戦争は如何なる形を取らしめるかと云ふに、先づ意志の方に於ては第一に剛強と云ふことが其特色でなければならぬ、是は深く説明する迄もなく、戦争に於ては勝利が其の衝突を決する唯一の方法であるから、是非とも其勝利を得る爲めには各々の意志は出来るだけ剛強にして、他の意志を

屈伏せしむる性質がなければならぬ筈である、即ち強き意志が戦争の第一の特色である。次に其意志の働き方に付て言ふと、非常に敏捷でなければならぬ、唯だ剛強なるのみで緩慢であると云ふと往々にして機会を逸することがあるから、意志の働き方は常に非常に注意をして、小利も之を遁さず僅少なる損害をも避けるやうになつて、暫くも停止することがないやうになつて居らなければならぬ、一口に言へば斯様に剛健なる性質が意志の方面に於て要るのである。次に智の方面に付て言へば、智は全く意志の爲めに使役せられて居るのであるが、其智は第一に多面的でなければならぬ、或は廣博でなければならぬ、各方面に關して絶えず利害を認めると云ふ爲めには、智の働きは唯だ一つにのみ拘泥して他の方面を少しも顧みないと云ふやうな悪い意味の専門的活動をして居るのでは不充分である、それであるから出来るだけ智力の働きは多方面に涉つて居らなければならぬ。獨り智力作用のみならず、又實際に於て戦争の爲めに使用せらるゝ智力上の種々の事業も亦た頗る多方面で、或る意味に於ては殆ど總ての學術が戦争に應用せらるゝと言ふことが出来る位である、即ち局に當るもの

が智力を有らゆる方面に向けるとともに、それを補助する所の部分は各種の智力的方面から出て來なければならぬ状態になつて居る、ところが唯だ廣博のみでは矢張り戦争の意志に満足を與へない、即ち第二には深刻或は切實的なる所の性質がなければならぬ、往々にして廣い場合には淺いと云ふやうな事が起るが、淺くしては戦ひに於て屢次脱漏の點があつて、それが爲に其目的たる勝利を得ることが出來ぬやうになる事がある、それで戦争は遊戯でないから眞面目に出來るだけ深く其智力的活動を行はなければならぬ、即ち一言にすれば知的方面に於ては廣博且つ深刻と云ふことが戦争に伴つて來るのである。斯様な性質を戦争が帯びて居るものとしたならば、其結果が思想界に影響を及ぼす場合にどうしても現はれて來なければならぬ筈である。今如何なる結果が現はるか云ふに、戦争が意に重きを置くこと云ふ點からして殊に著しく分るのは、感情のみを偏重すると云ふ所の思想の傾向と拮据相容れざる所の事である。感情のみを重んずる傾向は往々にして薄弱或は柔弱と云ふやうな弊に陥る虞がある。今日の文學思想は女性的であるとか剛健の分子に乏しいとか云ふことは人の

言ふ所であるが、其説の當否は姑く措いて問はず、兎に角假りに其雄大なる精神を缺いて居るとしたならば、或は戦争の性質として戦争が果して思想界に影響を及ぼすならば、其點は性質上多少の變更を起して行き得ることであらうと思はれる。又今日の思想界は剛強の分子が乏しいと共に、或る一方にまた活動的精神が缺けて居るやうな事があるかも知れぬ、是は一般ではないが、僅かの成功に甘んじて、進んで大文學、大思想を振起すると云ふやうな精神の缺けて居るやうな場合が随分あるが、是等が第二の活動的意志の影響に由て或は改められるやうな事があるかも知れない。次に智の方面から言へば、廣くして深いと云ふのが戦争の要求する所であるとしたならば、之を直様思想界に持つて行くことが出來る。今日の文學は皆だ弱いセンチメンタルであると云ふやうな非難を受けるのみならず、其センチメンタルが往々にして輕薄であるとか云ふやうな非難を受けることがある、煩悶を唱へると云ふやうな事も宜いが、其煩悶が切實で無いといふ非難を一方の人は下して居る、又今日の思想界は充分にまだ多方面と云ふ風には至つて居らない。是等が或は戦争の影響を受けるとしたならば、知

らず識らすの間に多少改良されて頗る良いことであらうと思ふ。假りに戦争の如き大活動が思想界に影響を及ぼすことが出来るとしたならば、其形は必ず今述べたやうな方面に出て来なければならぬと思ふ。

以上は戦争に由て思想界に影響を及ぼす點を言つたのであるが、併し戦争をするに云ふこととそれから文學考察と云ふやうな事業とは稍々性質の一致し難い點があるから、戦争のみに由ては思想界は必ずしも繁榮すると云へない點がある。それを尙ほ精しく述ぶれば、前に戦争の性質上意志の働きの著しく重んぜられて智は全く意志に使役せられて居るし、それから感情の如きものは左程重んぜられないと云ふ事が出て来ると言つて置いたが、其點が思想界に於て多少の困難を感じる點である。一體思想界殊に文壇、文學等に於ては、唯だ智力が廣いと云ふ許りでは満足出来ぬので、其外にどうしても沈思、陰鬱、優雅の三つの性質を含んで居らなければならぬ。心理學上意識の活動の盛んなる時には、識域が高くなつて實際の觀念が識域以下になるからして、色々觀念の働きを敏活にする爲めには、却て餘り意識的活動の盛んで無い方が宜い。

うな場合がある、即ち少しく病に罹つて意識の活動が餘り盛んで無い時には識域が低いからして、色々の觀念が現はれて来る、識域以上に上ることが出来ぬ微弱なる觀念も識域以上に上ることが出来る、それで身體の活力が非常に盛んであつて餘りある時は落付いて考へるやうな事が出来ぬにしても病氣になると思ひの外妙案が浮ぶと云ふことがある、即ち運動杯をした揚句は元氣が好くつて、書物を讀んでも充分に其意味が分らぬと云ふやうなことは、吾々の屢々經驗して居ることであるが、此點が第一に注意しなければならぬ事であらうと思ふ、即ち大思想はどうしても一方には沈思黙考と云ふやうな事が要ると共に、一方に於ては陰氣なる精神状態を必要とするのである、餘り悦んで活潑になつて居る状態即ち陽氣な状態では大思想は浮んで来ない、又沈思する邊がなかつたならば、到底纏まつたる組織的思想や、或は大文學等が起ることは出来ない、此點は戦争の性質とは全く正反對である、戦争は飽く迄も活動的であるし、又陰鬱よりは寧ろ陽氣なる點が多い、それ故に是等の點は思想界自身が補つて行かなければならぬ點だらうと思ふ。併し幸か不幸か知らんが兎に角一般の人心



には此構和の結果と云ふものが頗る不満足に感ぜられて居るのであるから、徒らに戦捷に酔ふと云ふことは出来なくなつて来た、随つて一面には陰鬱なる精神が起り、一面には沈思黙考と云ふやうな状態になつて居るから、所謂勝つて兜の緒を締ると云ふやうな状態に知らず識らずなつて居るので、國家經營の上にも或は若干の利益があるかも知れぬが、思想界の發達の上には却てまた宜い點があるかも知れない、併し兎に角此戦争に由て一時人心は非常に發揚したのであるから、此沈思陰鬱と云ふやうな點とは餘程一致することは出来ぬので、是は思想家たる者が補はなければならぬ點だらうと思ふ。次に優雅と云ふことを必要とするに云ふが、優雅は即ち感情に基くのであつて、感情のみ重んじて他を顧みざることとは無論悪いが、併し文學の如きは矢張り性質上情に重きを置くのであるから、如何に強い事を尙ふにしても、一方には此優雅なる所がなければならぬ、寧ろ極言すれば吾々は、文學は飽迄も女性的なるものであつて、剛健雄大と云ふやうな事は、眞の文學の極致と相容れざる點があるかも知れんと思つて居る。即ち此剛健雄大は唯だ材料として使はれるのみであつて、文學其者は弱々

## 文學の唯 候樂ノ用

しいものであるかも知れんと思ふ。兎に角其様な極端なる事に立入らないでも、優雅なる性質は是非文學及び其他一般の思想界にも備はつて居らなければならぬのであるから、是れも亦た戦争の影響以外に戦後に於て補はなければならぬ點であらうと思ふ。但し今日は此優雅と云ふ點は寧ろ弊がある程進んで居ると言はれて居るから、或は幸ひにして其の點は深く注意を要しないでも宜いかも知れない、唯だ其の優雅なるものが従來のは或は皮相的で輕薄なる性質を帯びて居つたかも知れない、其點は廣く且つ深くと云ふ所の性質に依て改めて行かなければならぬと思ふ。

以上で戦争の一般の性質からして思想界に及ぼす影響等を論じて了つたのであるが、次に特別に日本と云ふ一つの東洋の國と、露西亞と云ふ一つの西洋の國との間に於ける今回の戦争から、如何なる影響が思想界に起るかと云ふことを考へて見たいと思ふ。第一に此戦争に由て東洋側から西洋側に及ぼす所の影響が非常に多いことは疑を容ない、西洋の新聞杯を見ても頻りとそれを鼓吹して所謂武士道の如きものが其一つとして説かれて居るのである、前にも一言した所の『モーニング・ポスト』(一九〇

四年十一月發刊)の論說などは此點に付て精しく説いて居る。其一節を抄録すれば、

我々は上來此戦争が政治上重要なことに論及したが、是れ其の最明白なる點であるからで、實は之よりも更に其重要なものは其の歴史的意義に存するのである、と云ふのは、此戦争が實に日本を西洋世界に示したものであるからである。從來も歐洲の學者政事家中には日本の事物を研究して居たものもあつたし、北清事件以來日本軍隊の評判は大分高くなつたが、まだ餘り一般の注意を惹かなかつた。所が此戦争以來歐米の人々は銘々何かの點に於て日本を研究し、丁度米國發見文藝復興當時のやうに人々の氣宇を擴大にした。抑も從來史學の泰斗たる人々は皆歴史の活潑々地たる運動を以て歐洲國民及其支派發達中に求むべきものとして、即ち歐洲國民は文明を代表するものとして居た。其所以は本來眞の進歩は道徳理想の存する所に見るべきもので、此道徳理想なくとも眞の政治的國民を生じ得べき道徳理想は歐洲國民を除いては他にあることなしと考へられて居たのである。然るに千九百四年に至つて日本は實に此理想の全構成を破壊顛覆し畢つた、何故と云ふに、日本は實に他國より借來らなかつた自國の理想を有つて居て、西洋の科學を採用する時した。道具として之を用したのに過ぎなかつたからである。而して其道徳的理想なるものは極めて高貴で歐洲國民の決して輕すべからざるものなるのみならず日本國民は實によく此理想を身に體して其を命とし得た點に於て殆ど他に比類なきものなのである。

日本國民は今や其生存の爲に闘つて居るが、其安危の係る所の大なることは實に希臘人の其の昔しテロモビユライイ及サラミスに於けるのと同じく然も敵の大より云へば其時よりは勝つて居る。然し日本國民は國民的統一が鞏固なものと、數百年間歐洲武士時代の法規よりも更に嚴肅な武士道で養成されたものによつて、其強力の

點から言へば遙に希臘國民を凌駕して居る。且又彼等の運命が危急存亡に迫るに云ふのは轉た又他の之と同一の側面に立ち同じく文明の爲に盡さんとするもの、精神的崩潰を意味するものであるが、現時日本のやうな大性質を有する大國民が滅亡することは殆どあり得べからざる事である。故に最も興味ある問題は、「日本人の有する人生理想を世界人類の知得すること共に其の影響する所如何」と云ふことである。是れ實に戦争の直接結果に比して更に重大なる意義あることである。歐米人士中に苟くも故ヘルン氏の「コロロ」のやうな書に接したならば更に深く此國民の心情を探りたいと思はぬものがあるまい。從來歐洲人は日本の小説を読んで其士君子の道がやゝ嚴峻であるが歎賞すべき點が少なくないと思つて居た。又日本の美術工藝を慨賞して居た。然るに今日日本人が國の爲に死に就くことを見るに及んで日本人の生活は一般の興味を惹起し驚歎の念を發せしめた。斯様にして西洋人民に取りて新地平線が開かるゝに至つて恰かも日本が鎖國孤立の状態から廣く世界を觀察しやうとしたこと共に新平線を望見したと同一である。西洋思想は日本を變形し其勢力を刺戟する爲に巨大なる効果を有して居た。今や轉じて日本思想は西洋人心に些少ならざる影響を及ぼし、歐米諸國は爾後其の日本から習得したることによつて精神的に豊富になつたことを發見し得るであらう。

其他又日本に關する種々の研究が露西亞を首めとして西洋各國に盛んになつて來る事は言ふ迄も無いことである。或る人は極力日本を褒めて其反對の露西亞を非常に非難するやうな傾がある、例へばケナン氏の如きは、「アウトロック」と云ふ雜誌に於て、

日露孰れが文明國であるかと云ふやうな問を發して、それに關する長い論文を書いて居る、其大意を摘んで言へば、文明國たるが爲めには第一に精神的及び道義的の教化、第二に宗教的信仰に關して寛恕の精神に富める事、第三法律を尊敬する事、第四に生命財産の保護、第五に人々の思惟選擇及び行動の自由、第六に個人的及び國民的品性の高潔、第七に徳性上の發展發達、さう云ふ點を備へて居らなければならぬ、所て是等の各事項に對してそれごとく日本と露西亞とを比較して、結局日本の大いに優つて居る事を論じて居る。是は中には餘り日本の善い點ばかりを述べて居ると云ふやうな風に見られて居る點があるが、此處等は外人の評であるからと言つて一概に信せぬと云ふ事の出來ない一つの證據であるが、兎に角斯様な點が非常に注意を惹いて居る事は言ふ迄も無い。併し是等の點は吾々の精しく論ずる目的では無いのであつて、唯だそれを述べて置くのに止めて置かう。吾々の最も直接に必要を感じるのは、西洋側の影響が東洋側に如何なる有様になつて來るかと思ふ事である。此點に關しては、今回の戦争が單に日露兩國間の事で無く、世界の政治界に非常なる影響を及ぼして居ると云ふ

事からして、世界各國が注意を惹くと同じやうに、世界各國と日本とが從來よりは非常に親密に理會する機會を生じて來た様に見える。それ故に一般に言へば、之を機會として外國の文學思想等が從來あつた物質上の文明以外に又非常に吾々の思想界に影響を及ぼすと云ふ事は疑を容れない、同時に吾々の思想が之に由て自覺を得ると云ふ様な事は前に述べた通りである。此一般の影響の外に、特に又露西亞の思想が日本の思想と如何なる關係を持つて來るかと思ふやうな事を考へて見るのも非常に興味のあることである。此事に付ては最早餘り長く述べる違もないが、簡略に言へば、此戰爭中に於ても兩國の人々が一方に於ては戦ひをし、又一方に於ては非常に融和して居つたやうな事が往々にしてあつたのである、即ち戦線中に於て互に酒を酌合はすと云ふやうな事があつたり何かして、個人と個人とは或は互ひに相愛すると云ふやうな傾きのあつた點が尠くないであらうと思ふ。又露西亞の兵士は頗る無學であると言ふが、併し其上流社會は一般に文學藝術等の趣味に富んで居ると云ふ事を聞くのであるが、是等の點はまた日本人の思想界に多少の刺戟を與へる事がありはしないかと思ふ、が併し

是等の個人的影響を離れて、吾々は露國の根本的思想に付て將來大いに研究すべき點があるだらうと思ふ。露國の文學等は從來から日本の思想界に讀まれて居つた、尤も翻譯ではあるが、吾々は翻譯でも思想の精髓を知ることが出来ると思ふ。其露國思想は頗る複雑なるものであるが、往々にして又日本の現時の社會と類する點があり、又古い所に遡ると古い日本の思想と大いに類する點があるやうなものがある、是等は日本の思想界の將來に付て考察する時に非常なる参考になるものであらうと思ふ。其一二の例を擧げて見ると、ツルゲネーフの小説に『父と子』と云ふのがある、即ちそれは舊時代の思想と新時代の思想とが色々な形になつて現はれて居るもので、極端なる過激主義を懐いて居る醫學生があると思へば、極く温和に平凡なる生活を送つて居る所の紳士があり、或は質朴なる所の親があり、非常に進歩主義なる女學者があり、昔し軍人社會に出て意氣を以て誇り今日の新思想を敵視して居る所の人もあると云ふやうな譯で、色々な人々が輻輳して混沌たる状態を成して居る、是は獨りツルゲネーフの生活して居る社會の寫真であるのみならず、實に日本今日の寫真と看ても差支ない事柄である。

是は一例を擧げたのであるが、是等の文學が日本に入つて人々の研究心を喚起したならば、頗る有益な點が多いだらうと思ふ。又一方にはアレキセー、コンスタンチノウ、ウヰツチ、トルストイと云ふ人の『クニアイズ・セラブリアンニ』と云ふ小説がある、或は英譯で『テリブル・ツアー』と云ふ名で出て居るが、是は十五世紀時代の事を寫したもので、全然日本の武士氣質と同一なる事が書いてある、血氣にはやる遠藤武者の如き武士があるかと思へば、忠義一轍なる潔白な侍がある、又剛直なる大名があるかと思へば、驍勇なる山賊があり、阿諛奸佞なる者もあると云ふやうな譯で、其話の筋は日本の武士時代の状態と少しも違つて居らない、之を以て見ると武士道と云ふやうなものも露國に會て存在して居つたと云ふことが見られるので、それ等の點を比較して見るのも随分愉快な事であると思ふ。(以上は丁度近頃見て居たものを例にしたのであるが、他に其類のものは少なくない)。それで今回の戦争を機會として露國の思想が我國に於て研究されると、或は兩國同一なる點を發見すると共に、一方の思想