

503

226

9 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25

始



503-226

文化哲學入門

土田杏村

大正  
12.5.10  
東京

## 序

哲學の研究の必要は、次第に世間の人達から認めらる事になりました。一の「知識」として頭へ詰め込んで置く爲めに、敢て必要だといふのではありません。自然科學文化科學の研究者は、其の研究を深めて行けば、最後に哲學の問題に打つかつて、哲學の研究を必要とする様になります。殊に近來、法律、政治、經濟等を研究して居る若い學者達は、言ひ合せた様に哲學を研究し始めました。大いに根據のある事だと考へます。併し其れよりもより一層我々が哲學を必要とするのは、現實の生活問題に打つかつて、我々が生活「態度」として哲學を必要とする場合であります。私は必ずしも山上の哲學を必要とは致しません。哲學は市井の生活に常に甚だ密接に結着して居るものであります。

さういふ風に哲學の必要は、一般に切實に感せられて來ましたが、さて我々は

自分達の周圍に、「素人が始めて哲學を學ぶ時の手引き、又は入門の書」を持つて居ません。私は從來何十回と無く、其の質問を受けましたが、此れに答へる術を知りませんでした。何故といふに、私達の既に持つて居る哲學書は、既にさうした入門の知識を豫定して書いたむづかしいもの許りといつてよい状態だからです。極く分かりのよい、電車の中で讀んでも理解せられさうな、哲學概論の入門書を私は是非一度は書いて置きたいと考へました。

此書はさうした目的に丁度適合するものではありませんが、併し此れならば確に哲學の考察へ這入る極く初歩の手引だけは出來ると信じ、敢て公刊致します。哲學概論と申しましても、哲學の取扱ふ範圍は非常に廣いものですから、其の全部のお話を致して居ましては、入門だけでも大した分量になります。其れ故私は先づ哲學を自然哲學と文化哲學とに分けました。其の文化哲學といふのは、人間の營む文化現象、即ち法律、政治、經濟、言語、慣習、道德、教育、宗教、藝

術、學問等の一切を包括したもの、基礎を論ずる哲學です。併し一つの文化現象に就き一つの文化哲學が成立しますから、法律哲學、經濟哲學、教育哲學といふ様にして、文化哲學の包括する範圍も亦大變に大きなものです。此れを一々お話して居れば、其の入門だけで此れ亦莫大の分量に上ります。其れ故私はかうした一々の文化哲學のお話をする前の、もう一つの準備といつてもよい入門のお話を致しませう。それですから、此書で書いて居ることは、哲學の素人がとに角哲學を學び始める抑々取つ附きの入門書だといふ事になります。

其の意味の研究者に、どうかして難解な哲學の考察の分かる様にと、私は出來るだけの注意は致した積もりです。

文化哲學入門書としての書き方にもいろいろありませうが、私は先づ單に「知識」として其れを讀んで見ようといふ様な人を相手にしませんでした。文化哲學を研究する必要を感ずるといふからには、何か現實の生々した文化現象の上に就

て疑問が持ち起つたのに相違ありません。其れ故私のお話は、兎に角讀者は現實の文化問題に興味を繋いで居られるものと豫定し、如何なる場合にも議論を現實の生きた社會から離さない様に致して居ます。次に讀者は、日本の思想界の中に生きて居られ、日本現在の思想問題に就いて考へ、日本現在の思想家の論文や著書を読んで居られる事ですから、私の議論の仕方はやはり其等の問題や論文を離れない様に致して居ます。要するに此書を読まれる事によつて、直ちに日本現在の文化問題に利刃を揮ふ態度を讀者が得られるやうにと、私は専ら氣を附けた積もりであります。

「文化哲學」など、申せば、「文化主義」の説明をする哲學だなど解せられるかも知れません。必ずしもさういふ意味ではありません。文化問題を哲學的に考へようといふ人の、「此れだけはどうしても常識として知つて居なければならぬ」といふ範圍の問題を考察したのであります。繰返し念を押して置きます。

私が雑誌などに書いて居る論文は、どうも其れを理解するに骨が折れると、讀者からよく注意を受けますが、私は此の位の入門の知識を豫定して書いて居るのでありますから、此書さへ読んで置けば、私の書くもの位は何等難解ではありません。又他の哲學者の論著をお読みになつても、從來むづかしいと思はれたものが、今度は屹度容易く理解せられ得るでせう。

此書は、本來私が右の目的を以て書き續けて行つた一長論文を根幹とし、其れへ、獨立に公表した論文を補足して出来上つたものです。併しかうして補足した論文はすべてを併せて五章であります。其の補足したのも、此處へ收める時には、其れへいろ／＼と手を入れて置きましたから、精確に第一章から始めて順次に読んで戴き、末尾まで達せられましたならば、全編は一貫した一つの議論を辿つて居る筈であります。

入門書でありますから、専門哲學者の間に此れならば餘り議論は起りさうで無

いと思ふ事だけをお話し致しました。其れ故私の獨創的の考へは多く加はつて居ないと思つてよいかも知れませんが。併し私の主として力を入れて書いて居るのは、哲學と現實の文化問題の接觸に就てありますから、認識論の根本議論に於ては、殆ど全く新カント學派の哲學を祖述して居るに拘らず、右の接觸の問題を取扱ふところでは、多少ながら新しい私の考察を出して居る積もりであります。其れ故一般に文化問題を哲學的に研究せられる専門學者が、其等の點に就き御批評下さることを、私は切望致します。又随つて、入門書ではありませんが、可成りに専門的な、込み入つた議論をして居るところもある筈です。

本當に素人の方であつて、此書を読まれるのが哲學を學ぶ最初だといふのでしたら、難解な個所に遭遇せられる度毎に、第一編第二編、中にも第一編を反覆熟讀せられるやう、願ひ致します。

大正十二年初

京都紫野にて

著者

### 目次

#### 第一編 理想主義哲學入門……………一

#### 第一章 事實と其れの規制原理……………一

哲學的原理——哲學の否定——事實問題を事實が解決し得るか——無記の「事實」と「事實の價値の判断」——經濟學の「價値」と哲學の「價値」——事實と價値との相違の實例——方針は無統一であり得るか——方針には統一が必要だ——唯一絶對の根據地——「基礎づける」といふこと——唯物史觀説は基礎づけられて居ない——デイーッゲンの主張の自殺——原理排斥論者も原理を固執する

#### 第二章 理想の普遍妥當性……………二〇

所謂方針と自然科学の原理——自然科学の原理は問題解決の方針にならぬ——是認

と排斥——目的原理と事實原理の關係——主義には理想が必要——其の理想は絶對的のもの——「價值」の意義——生活の部面毎に獨立の價值——真理の普遍妥當性——普遍妥當性と普遍性——妥當性を否定し得るか——真理は相對的に眞なるを得ず——自然必然と目的必然

第三章 新理想主義倫理學概論……………三七

人間行爲の問題——價值自體——價值は單に形式的のもの——價值から現實的内容への命令——「格率」と「法則」——實踐理性の根本法則——リップスの三個の根本法則——其の法則の意味——形式原理は無限の内容を取入れる——無限の努力は無意味か——理想とユウトピアの區別——生活内容は無限に新らしい

第四章 理想主義の根柢としての人格……………五三

自分に都合のよい事が善か——階級闘争の倫理性——所謂「中間文藝」——獨裁政治は永遠的になる——ポリシエーヴィキは却て非現實的——自然の因果法則の支配——

經驗的個人と價值——此の二重性の解決——自然より價值の論理的先行——先驗的意識——人格の眞義——自由と奉仕

第五章 理想主義と愛……………七〇

阿部次郎氏の「自由」と「愛」——私の場合には「自由」と「奉仕」——何故此の二原理を持ち出したか——人格主義の一面であり得るか——自由の眞義——奉仕の眞義——「同情」は直ちに「愛」か——愛とは何か——愛には人格的で無いものがある——愛は規範により決定せられるもの——カント學派の立場と「愛」——自由と愛との天上結婚

第二編 自由と文化……………八七

第六章 理論理性と實踐理性……………八七

規範意識——カント哲學に於ける「理性」——要請——價值の自己保障——非論理的

の價值——兩規範意識の交渉

第七章 「自由」の實在根據と認識根據……………九七

自然必然的法則の支配する世界——規範意識の自律——實在根據と認識根據——倫理學的規範意識の場合——カントの提出した二の問題——此の證明の方法——カントの場合——自由の眞義——必然と自由とは見方の相違——自由の消極と積極

第八章 人格の自由と宗教哲學……………一二

自然の因果法則を破ることは出来ぬ——心理的の意志作用も不自由——自然物と人格——意志の二つの見方——人格活動の自由と必然——宗教の認識根據としての人生の嚴肅さ——神への到達——外面的必然性と神——宿命論は知的に否定せられない——内面的自由性より神の認識——神の攝理と意志の自由

第九章 各文化範圍の自律的成立……………二三

哲學と「食ふこと」との問題——深刻病への反對——専門哲學者の誤想——認識論よりも形而上學を好む傾向——第一の論者への反對——自然科学の場合を見よ——人生の一事實と其の種々の見方——値打ちを認めたい見方——事實と價值——「文化」の意義——文化範圍に値打ちの段階をつける事——「價值」のデモクラシー——精神的と物質的——事實は價值の根據で無い——經濟は事實で無く一の文化的見方——價值の上の專制を排す——約言——經驗論と形而上學——形而上學の排斥——形而上學の不成立——純粹經驗に價值的見方を許すか——批判的認識論の立場——哲學の立場——文化主義的努力——生活の哲學より價值の哲學へ

第三編 現實と哲學的態度……………一五七

第十章 理想主義と所謂中間的態度……………一五七

經驗論と形而上學——哲學者の板挟み——中間的地位とは何か——哲學的態度を取つて現實の中へ



## 第十一章 相對主義と前哲學的見解……………一六五

田中王堂氏の加へられた非難——日本人に取つて最後のもの——私の同意する點——すべてへの寛容——批判哲學の追隨者却て没批判的——新說傳來の時に常に繰返す態度——絶對主義の哲學を宣傳する理由——排斥せらる可きは絶對主義の形而上學——批判的認識論の絶對主義を取る——何故カント哲學を取るか——辯明の第二點——獨自なるものとは一體何か——普遍妥當性こそ根本——「嚴密學問としての哲學」——哲學宣傳の態度としては——私の取る哲學的原理——特にカント主義と呼ぶ理由——獨自性の他の意味——中間的進みの意義——前哲學的答解——哲學の應用と見る事の誤謬——形式的と内容的の區別——哲學の研究問題の範圍は廣い——内容の世界に立入つてよい——哲學者の時務迂遠論——經驗的個人の判斷は必ずしも正しく無い——正しい判斷をも爲し得る——法的判斷論や法的範疇論にも適用——社會問題の形式化——次の議論への進み

## 第十一章 社會運動の道德的基礎……………二三

倉田氏の勞働運動の道德的基礎論——運動には理想主義的根據が必要——「勞働」の意味の解釋——今日の勞働者の「勞働」とは別物——勞働運動の目標——賃銀値上げと賃銀制度廢止——然らば何故賃銀値上げをいふか——運動の目標を誤まる——理想社會での勞働と消費の關係——勞働と消費は交換で無い——生産も消費も人間の創造的機能の現われ——何故勞働を強制するか——權利の根據は人格權——勞働し消費するは各々の權利——權利に段階がある——勞働者が「賃銀」を要求するは權利——報酬と賃銀とは違ふ——賃銀値上げの要求の道德的基礎——パンと文化の問題——文化の蹂躪も已むを得ない——特殊科學的制約を無視する——矛盾する二の命題——其の矛盾の意味——行爲と價値の對立——唯一絶對の道德的行爲が在る——人生全體に對すれば其の意味は相對的——絶對的に善なる行爲の二義——價値的目的と心理的目的——價値の立場からは一の行爲は絶對的——心理的立場からは手段と目的の連續——道德的價値と心理的目的の持つ價値——手段神聖論の兩翼

### 第十三章 人格自由の現實化……………二五七

- 法則主義の陥る弊害 — 已むを得ない行爲とは何か — 暴力は道徳的には無記
- 社會運動への勇氣を得る — 倉田氏の論に反對 — レーニンへの非難は不徹底
- 燈園生活の經濟的意義 — 救済す可からざる現代宗教者 — センチメンタリズムの流行 — 生産と消費の間の商業的交易を排す — 生産と消費の普遍妥當化 — 理想社會 — 奉仕と自由とが一致しない — 現代文化の特色の批判 — 仕事の自由性を考へない — 私自身の具體的實例 — 自然物としての人間生活 — 生産は自由 — 消費も自由 — 表現された藝術自身の價值 — 利他のがは — 人間性質の過信賴 — 社會制度改造の微温的態度 — 其の實例 — 其の温情主義を世間では歡迎 — 間違つた社會での正しい行爲 — アルジョア的理想主義の方法

### 第四編 理想主義哲學是非……………二八七

### 第十四章 理想主義への非難……………二八七

- (第一) — 大山氏及び河上博士の所論 — 大山氏の否定する理想主義 — 河上博士の「心的改造論の矛盾」 — 理想主義的改造と心的改造 — 如何なる概念對立を爲すか — 「心的」「物的」の概念の曖昧 — 曖昧な言葉は使はない — 種々の場合に使ふ — 「心的改造」を理想主義へ持込む — 河上博士の場合 — 對象によつての區別は不可能 — 方法の區別としても意味をなさぬ — 非科學的の術語だ — 理想主義と自然主義 — 理想的と自然的の區別 — 論理的の先後 — 荒手を省く事では無い — 理想の眞義 — 哲學を全く誤解す — 「價值」の意味を解し得ない — 大山氏への質問

- (第二) — 近世唯物論からの反對 — 議論に共通前提を要す — 社會主義は流行思想 — 「眞理」の前提に立つ — 「哲學」は力強き一の流れ — 理想主義の現實化が必要 — 何により左翼右翼を區別するか — 唯物史觀説への非難 — 長谷川氏の哲學否定論 — 其の根據に「論理の法則」は許される — 理想主義哲學否定は自殺

## 第十五章 所謂文化生活論の論議……………三六

(第一)——森本博士の「最大多数の最大幸福」論——質的に異なる幸福の量的決定——博士の量的観——「幸福」と「理想」とは異なる——「進化」と「進歩」とは違ふ——適者生存の原理の應用に不賛成

(第二)——森本博士の解答——私の批評の要點——三度び博士への質疑——博士のプラグマチズム的傾向——何れか果して獨斷的——「文化生活」の勝手な定義——「文化」なる語の使用は輕卒——博士に借問す——「心的文化生活」は理想主義と別物——快樂と逸樂の區別は不徹底——文化運動に「先づ必要な事」は——博士の逆撃——論點が的確の對比になつて居ない——私の非難の重要點——文化主義は難解だが實行は可能——質と量の關係——質と量の主格が違ふ——質と量とは全く無關係——何れの論が先きか——其實例——博士却て私の論文を變改引用——「次に」の無い「先づ」——賃銀問題、労働時間問題の場合——個人的に見ても不賛成——何故態度を二にするか——労働能率の減少をすらはかる——博士の主張の論理的構造——

——方法的に誤謬を含む——此れでは近似値をしか得ない——消費經濟學は一の文化科學——消費政策學の根據は——哲學から政策論は生れる——もつと碎いて言へば——文化生活標準をどうして作るか——此の方法では計算に際限が無い——其の方法の公示を望む

(第三)——森本博士の新説——文化生活標準算出の不可能——博士と主張を分つ——文化生活の極樂の所在地——我々は其の極樂へ行けない——極樂は轉居した——極樂へ行く途の沿線も極樂か——生活の原動力と生活自體は違ふ——結局極樂はぐらつて居る——内容の規定か精神か——理想は内容的に規定せられない——理想は形式的——文化主義への過渡の可能

(目次終)

文化哲學入門

第一編 理想主義哲學入門

# 文化哲學入門

土田杏村 著

第一編 理想主義哲學入門

第一章

事實と其れの規制原理

哲學的原理

1

社會に多くの問題がある。問題なるが故に、其れは我々によつて何等か解決せられなければならない。此等問題の解決には、根本的に統一せられた、唯一の原

理——其の原理は決して其の問題の事實の中からは生み出され得ない——が必要であり、又實際さうした原理が存在して居ると私は信ずるものである。此の場合必要なことは、繰り返へして述べるが、第一には、其の原理は最早其れ以上に根本への根掘りの出来ない唯一、的のものである。第二には、其の原理は、事實自身の中からは出て来ない。換言すれば其れが原理なる所以は、其れが事實だけのものでは無く、事實以上のものなるが故である。

唯一的なる、而して事實によつては基礎づけられざる此の原理を、哲學的原理と呼ぶのは、今の場合に最もふさはしい事かと思ふ。

### 哲學の否定

併し斯様にいへば世の多くの社會思想家、就中社會運動家からは直ちに次の様な反對の來るのを例として居る。

社會すべての問題を決定するに、何ぞいふ如き唯一的原理が存在し得よう。社會の問題は歴史的に常に變化し、轉換して居る。生命は永遠に新らしい。昔我々に正しかつた標準が、どうして今の我々に適用し得られよう。眞理は非眞理となり、藝術は非藝術に化する。永遠に若く生成する人生の問題に、永遠に變化せざる唯一原理を樹立するは、即ち我々の人生を硬化せしめ、概念化する所以である。其れは哲學的迂儒の爲す事業だ。

哲學は否定せられなければならない。哲學者は健全なる判斷心を持つた社會民衆を幻惑する、其の得意の魔術的論理を以て、「上より」「下のもの」を壓制する。彼等は其れ自身ブルジョアの仕事を爲し、又然らざるまでもブルジョアの仕事を助けて居る。凡そ唯一絶對の基礎から天降る原理ほど眉唾的のものはない。現在のブルジョアジイを壊滅せしむる爲めには、民衆は其のブルジョア論理の究極の依據點になつた哲學を否定することをしなければならぬのだ。

現代は知識偏重の時代だ。知識が現實を壓制して居る時代だ。併し現實の具象的事實、たゞ眞に其の實在性を主張し得る生ける眼前の事實は、此の凝滞せる概念の汚濁を一度びは残り無く洗ひ去らなければならぬ。現實の上への知識の壓制は、即ち一般民衆の上への知識階級、——知識所有の特權階級者の壓迫其のものだ。

哲學者の思索は柔軟性を缺いて居る。物の古き型を以て物の新らしい秩序へ適用し、又其のための思索に習練を積まうと心掛けて居る。其の立場は固陋であり、其の操守は保守的だ。見よ、其の現實社會問題の批評意見を。何時だつて其れが眞實の社會思想家や社會運動家から嘲笑し去られない事があつたか。事實を解決するものはたゞ事實だ。

### 事實問題を事實が解決し得るか

此の様な意見は、殆ど全く現在思想界の大勢になつて居る。要するに哲學者は昔の魔術師神話信者だ。私の社會批評なども、實は其の魔術や神話の一種であるらしい。併しさうした思想界の大勢は、本質的に社會の魂を動かして居るだらうか。一度禁斷の樹の實を味ひ、哲學の思索へ這入り始めたものに取つては、右の如き批評や非難は、實は餘りに幼稚な思索に立脚する。飽くまでも理性に信頼して、嚴密なる要求を爲す良心の赴くところに隨ふものを科學と爲し、單に比論や偶話アナロジーを以て貴重なる推論を進むるものを魔術と呼び、神話と呼ぶ可くんば——而して此の定義は正しいと私は思ふが——右の如き反對論者ほど、其の構想は放膽に、其の想像は豊滿に、天馬空を行くの魔術と神話を創造したものはあるまいと私は思はれるのである。



事實問題を解決するもの、其は果して再び「事實」であるか。其等問題を決定する標準は、其等問題に随つて互に異り、遂に統一的原理に達することを排斥す可きものであるか。私は此の見解に決して賛しない。世に尤もらしく受け取られた大いなる誤謬は其の數頗る夥多なりといへども、其等の誤謬の程度は、終に此の場合の其れに及ぶ可くも無い。

### 無記の「事實」と「事實の價値の判断」

私は次に此の反對論への批評を言つて見よう。

(1) いかにも我々は或る事實の問題を解決するのである。其の解決は決して一歩も事實より離れ去るべきで無い。併し、其れを解決する方針が事實より離れ去る可きで無いといふことは、方針が直ちに事實其のものだといふ意味では無い。事實は價値に就いて無記の事實であり、解決方針は事實の價値の判断である。

此のことを今少しく詳しく言へば次の様になる。事實は、言ふまでも無く、我が現に此く見聞するまゝの事實だ。其れには表も裏も無い、たゞ在るが儘なる事實である。例へば卓子の上に一冊の書物が載つて居るとしても、其れは單に、「一冊の本が存在する」以外の何事をも意味しない。又此の本を卓子より床の上へ落としたとすれば、其れは引力の法則に随ひ、必然的に床上へ落ちるだけであつて、其の他の何事をも意味する筈が無い。然るに事實問題を解決する方針になれば、意味は此れとは全く違つて来る。例に就ていへば、本を卓子の上に置く可きであるか、床上に置く可きであるかの問題だ。此の解決は其の本が卓子上にあると、果た床上にあると、其れには何等の關係も無い。

結局のところ、問題を解決するとは、解決を要する事實の上に、其の事實の値打ちを判断し、値打ちの高いものを選び、其れの低いものを斥ける事である。水は必然的に低きに流るゝとしても、謂ふ如き水の必然性を利用して、或は其れに

順應して、此の水を海に導くことも出来れば、池、川、田、乃至湖に注ぐことも出来る。此等多くの場合の選擇に惑へば、我々は其の事實の値打ちを比較する。物の値打ちには高下の差あれども、事實は其の間に何等高下の差等無き、たゞ一様に自然の同じ必然性の支配したる事實である。

### 經濟學の「價值」と哲學の「價值」

物の値打ちといへば、普通には物の經濟的値打ちとして解せられる。此の卓子は何圓、其の卓子は何圓といふが如くであり、其の所謂「何圓」は、二個の卓子の經濟的値打ちの比較を表現する。値打ちのことを「價值」と呼ぶ。經濟上の價值はやはり一個の價值であつて、事實では無い。例へば此の卓子が何圓、彼の卓子が何圓だとしても、其等の卓子は、本來卓子自身に、事實的に、此等の價值を内含して居る譯では無い。何圓は其の物の物理的性質其のものでも無ければ、又物理

的性質と常に相關的に動く、何等かの比率、物理的性質の或る係數でも無いのである。

併し或る問題を解決する場合の事實の値打ち、——價值は、此の經濟的價值と同様性質のものでも無い。此れは其れよりもつと深い意味を持つて居る。經濟價值は、人間各個の主觀的要求へ相關的に、始終動搖して居る。強く欲しいと思へば、價值は高くなり、然らざれば此れの反對である。常に我々の心理的要求と比例的に、相對的に變化する。然るに本來、問題を解決していかにある可きかを指示する方針の擔ふ價值は絕對的である。我々個々人の主觀的判斷などで動搖變化するものとは根本的に違つて居る。

### 事實と價值との相違の實例

此の最後の事の議論は、なほ後節に詳しく論ずるとして、兎に角今知つたこと

は、事實は價值に無記〔價值に對しては白紙的といふ意味〕であり、其の事實問題を解決する方針は價值を持つことである。事實は其のまゝに價值を生み得る道理が無い。

此處に、一枚の繪畫がある。一枚の繪畫が麻布、顔料等で必然的に成り立つて居ることは單なる事實である。何れの繪畫として此の自然の必然性に隨つて居ないものは無い。然るに其等の繪畫の價值には、互ひに雲泥の相違がある。全く美價值を持たない様なものもあれば、萬人の讚仰に値する大藝術品もある。美價值を擔はざる繪畫は實は最早繪畫では無く、單に一の自然物だ。自然物としての麻布顔料の寄せ集めが、一枚の繪畫として見られることは、即ち事實が事實としてだけ見られず、或る價值の立場に於て見られた所以だ。

甲が水に溺れようとして居るところを、通りかゝりの乙が救ひ上げた。此の場合、乙のやつた行爲を事實だけとして見て行けば、乙の某々筋肉が動いて甲の手を捕へ、其の筋肉の牽引物理力は、流水の物理力よりも大なりしが故に、溺る可

き運命にあつた甲は水より救ひ上げられる事が出来た。事實は單に此れだけであり、我々は其れ以上の何事をもいふ譯にはいかぬ。然るに我々は此の事實の上に價值の判斷を下して、乙の爲した行爲は善であるとか悪であるとかいふ。行爲の善悪は、此の事實の何處に固著して居たか。事實の經驗と、價值の判斷とは、本質的に異つた考へ方になる所以である。

### 方針は無統一であり得るか

(2) 事實より方針が生れ出でると爲す論者のいふところに隨へば、事實は甲乙互に全く其の質を異にしての事實であるから、其れより生れ出でた方針も亦、事實毎に互に全く質を異にした、其等方針の間に何等の脈絡も無いものであらう。而して其れは事實的にさうある許りでは無く、又理論的にも、此の方針の無統一が我々によつて當然許されねばならぬ。併し事實尊重論者は實は此のことを許し得

るだらうか。

### 方針には統一が必要だ

私の観察するところを以てすれば、彼等事實尊重論者、事實一元論者といへども、さうした方針の無統一は許し得ぬに相違無い。方針の無統一は、第一に我々をして不安定を感せしめる。既に我々が事實だけで満足出来ず、其れより方針を作り上げた事が、我々は事實の雑多の不統一に不安定を感じたことを示す。又次に此の論者の反對者が、其の場合々々の反對を爲し、其の反對論に前後の脈絡無ければ、此の論者は其の點だけからでも、反對論者を駁撃するに相違無い。又自己自身の主張といへども、過去の其れとの間に何等の脈絡も無いとすれば、自ら其れに不安を感ずる譯であるし、又事實その様なことを爲しては居ないのである。例へばマルクスの唯物史觀説を取る學者は、人生萬般の事件を解釋し批判す

るに、一にマルクス唯物史觀説を固守し、一々の場合の解釋と批判とを此れに準據せしめて居るのである。然らざればカウツキイとレニンとが、互にマルクス文獻を持ち出して、我れこそはマルクス正統者なりと論争するに何の意味があらう。

### 唯一絶対の根據地

此く我々の方針は、互に一度限りのものではなく、其等には何等かの脈絡あることを我々が要求して居るとすれば、此の方針をぐんぐんと詮じ詰めて行つて、其處に唯一絶対の統一原理ありと爲すに何の不可があらう。哲學者は實に其の事を爲し、此の唯一絶対の根據地よりすべての事柄に批判を下す。なほ言ひ換へれば、一々の小さい事柄の批判でも、其の批判にいさゝかの不安も無い様、常に其の批判を此の根據地へ結びつけて、態度を徹底せしめようとする。唯一絶対の根

據地には、動搖變化が無い。若し動搖變化ありとすれば、其は未だ唯一絶対のものに非ずして、其れに達する中途半端のものだとし、更に其の奥深く探求して絶対究竟のものを探り當てる。此の絶対究竟地は我々が否定せんと欲して否定する能はざる境地だ。すべての瑣末の批判といへども、此の究竟地と聯絡を得ざれば、正否の決定もつかない。

### 「基礎づける」といふこと

其れ故、一の批判が正しいか否かを決定する爲めには、先づ其の批判が、此の究竟地と固き聯絡を結び得べきや否やを尋ねる。此の結び付きが出来れば其の批判は正しいものになる。斯様にすることを我々は、或る主張を「基礎づける」[Declar. finden]といつて居る。「基礎を與へる」「根柢をつくる」の謂だ。

### 唯物史観説は基礎づけられて居ない

今若し一の唯物史観論者あり、『物質生活の生産方法は、……精神的の生活過程一般を条件づけ、』『人間の意識が自分等の存在を決定するのでは無く、逆に、自分等の社会的存在が自分等の意識を決定するのだ』と信じたとする。然らば、彼れ論者の唯物史観説なるものも亦一の思想なるが故に、我々の『精神過程一般』の中に包容せられ、『自分等の意識』の中に其の安座を占めて居る。然らば此等の精神過程一般は亦我々の社會の『物質生活の生産方法』によつて条件づけられたものであり、其の生産方法の變化と共に、變化し去る。唯物史観説に隨へば唯物史観説は變化する。即ち其れが眞理でなくなる時がある。然るに唯物史観論者は決して此の事を信じない。此れだけは絶対究竟の眞理であると許して居る。然る時には、此の論者の脳中では、或る説は絶えず變化し、或る説は然らずと受け取られ

て居る。批判方針の此の不統一をいかにするか。随つて唯物史観説は未だ十分に基礎づけられて居ないと、我々は判断するのである。

#### ディーツゲンの主張の自殺

社會主義者がすべての哲學を否定し去つても、此れこそは自分等の主張に合體するとして、自分等の主張の片腕に頼み込んだヨゼフ・ディーツゲンの哲學——我國でもディーツゲンの心酔者は可成りに多いらしいが——彼の哲學によれば、從來の哲學者は議論を爲すに三段論法を以てするからいけないといふ。其んな三段論法では無い、すべては事實だといふ。彼も亦御註文通りの事實一元論者だ。併し此の批評は兎に角現在では間違つて居る。哲學者は三段論法などで議論しては居ない。三段論法、即ち演繹法を新カント學派の哲學者などは採用しては居ず、其れは全くディーツゲンの思ひ違ひである。「我國の社會主義者などにも、さう考へて居る人

が多いらしいから、念の爲めいつて置く。」併し今一先づ此の批評を許したとしても、ディーツゲン自身が盛んに三段論法を使つて、自分の嫌ひな哲學をやり込めようとして居る。何たる滑稽か。此處にも我々は又方針の不統一、主張の無基礎を見て居る。かうしたことを數へ上げて居れば、限りある紙數のとても堪へ得るところでは無い。

#### 原理排斥論者も原理を固執する

(3)更に可笑しいのは、原理排斥論者、事實一元論者が盛んに自分で原理を固守して居ることである。唯物史観論者、ディーツゲン等は、今擧げたことによつて明瞭であらう。のみならず一般の事實一元論者は、其のまゝに一の重要な形而上學的原理の主張を爲して居るのである。

彼等に隨へば、「事實は絶対の根據である」といふ。「事實は其れ自身の中より、

其れ以外の何物の助けをも借らないで原理を生み得る」といふ。實に不思議なことである。此等の主張は實は其れ々々に一の原理では無いか。其れほど天降りの原理の嫌ひなものが、何處からかうした重要な原理を天降らせて來たか。私は氣が小さいから、決して此れだけの事を獨斷的には斷言する勇氣が無いのである。併し彼等論者は言つて居る。「事實は絶対だ。事實から、事實だけの力で原理が出る。其れは何も議論や主張では無い。現に其の通りでは無いか。議論するまでも無く、事實が其の事を示して居ることであつて、我々は此の事實を其のまゝに言葉で言つたに過ぎないのだ。」かうなると議論は一巡して了ふ。此の言葉の根據には、再び「事實は絶対だ。」「事實から、事實だけの力で原理は生れ出る」なる、大原理の前提が必要だ。併し其れでは主張は何處までも循環論法をやつて居て、其の根本大前提には何等の證明も施されて居ない。哲學者が三段論法に據るので無く、常識論者が其れに據るのだ。しかも其の大前提を何の證明も無しに、

獨斷的に持ち出すのだ。演繹の三段論法は末廣がりの議論だが、哲學の反省的方法は内方へ内方へと退却して行く内すばまりの其れだ。此の反省の究極地に於て、最早いかにするも其れ以上には退却の出來ない、抑も我々の思索を可能ならしめる爲めには、此れこそは根本的の許容だといふ點のものを獲得しようとする。

原理の排斥論者も亦自身一の原理を持ち出して居る。然らば此處に爭論は、原理對原理の問題になつた。其れの決定は、理論的に、換言すれば原理的に爲さるるより外は無い。原理の上に於ける眞偽を決定するより外は無い。我々は此の場合、マルクスの唯物史觀説や、ディーツゲンの哲學やを、原理的に自己矛盾に陥つた學説だとして排斥するのである。

右の如くにして私は事實と及び其れを規制する原理とを區別する。而して若し何等かの規制原理が、事實より別のものとして考へられたとすれば、其等の原理を統一する、何等か唯一究竟的の原理は成立すると主張せられざるを得ぬのである。

## 理想の普遍妥當性

## 所謂方針と自然科学の原理

事實を單なる事實として、解明するものは自然科学だ。自然科学も亦何等かの原理を取扱つて居る。即ち事實より歸納せられた、事實以上のものを取扱つて居る。例へば私の卓子の上の本を落せば床上へ落ちる。樹上の果物は、腐敗すれば地上へ落ちる。此等幾多の事實から歸納して、「引力の法則」なる原理を得たとする。然らば此れは純然たる原理だ。我々は先きに人生の紛糾せる問題を解決する爲めの原理、方針をいつたが、然らば其の所謂方針と、自然科学の上での原理とは、其の間に如何なる差違があるか。

## 自然科学の原理は問題解決の方針にならぬ

唯物史觀説なるものは、一の自然科学としての社會科學の上での原理である。然らば此れは歴史の事實の上に就き、其れを分析し歸納した後得た一原理だ。引力の法則、遺傳の法則といふも同様の事實原理だ。此の事實原理を以て、直ちに人生問題解決の方針と爲す譯にはいかぬか。私は答へていふ。斷じて其れは不可である。人生はいかにあるべきかを解決する原理は、其の性質を全然此れと異らしめて居る。

## 是認と排斥

今一の階級が自然必然的に勃興し、現に有力なる階級と争闘し、結局のところ新興階級は必然的に勝利を占めることが、事實の上より原理的に歸納せられたと



せよ、我々も亦此の新興階級の一員として必然的に舊階級と争闘して居るであらう。併し其れあるが故に、此の争闘は是認せられたとはいへない。是認に對しては否認がある。此の階級の争闘は正しいとか正しく無いとか言明せられる。即ち方針の判断とは、是認と擯斥とを爲す判断だ。事實の判断には、此のことが無い。社會に必然的に階級争闘ありとすれば、其れは、「此のものは白い」といつた判断と同様に、我々は其の言明と共に眼前の事實の上へ何等の是認や擯斥やを加へては居ないのである。

#### 目的原理と事實原理の關係

事實原理は無數にある。皆な眼前の事實を其れ々々の立場から一面的に決定した原理だ。其れ故に眼前の一事實は、其の甚だ簡單なるものといへども、此れには無數の事實原理を分析し出すことが可能である。卓子の上の本が床上へ落下し

た事實は一の結果として甚だ簡單なりといへども、併し其れは無數の事實原理が錯綜し、關係し合つた結果であり、一の引力の法則のみの支配では無かつた。其れ故に若し引力の法則のみを眼中に置かならば、結果として本は床上へ落ちないでもよかつた。窓の外へ落ちようが、反對に棚の上へ持ち上げられようが、其處には悉く引力の法則が働いて居た。本は卓子より落されず、又棚の上へ持ち上げられて永遠に其の位置を保つたとしても、なほ其處には絶えず引力の法則が働いて居た。其れ故に唯物史觀説はよし真ならうとするも、今若し其れ以外の原理の支配により、階級争闘は存在すれども、新興階級の勝利は、或る何物かの障礙によつて永遠に達成せられざりしとせよ。しかもなほ其處には唯物史觀説が働いて居る。單に此の事實原理にのみ我々が随順す可きならば、我々には永遠に其の状態を持ち続けなければならない。恰も本が棚の上に持ち上げられたなりで永遠に其の地位を變へず、終に腐蝕して了ふと同理である。此の本を床上へ落すが是なりとすれ

ば、我々は更に他の何等かの事實原理を此の本の上へ支配せしめて、本を棚より離し去る、棚なる障礙を除き去らねばならぬ。併し其の場合兎に角我々は、「本を床上へ落す」なる目的を持つて居る。目的は我々により是なりとして容認せられたものだ。是認せられたる目的原理、即ち方針は、多くの事實原理を整理按配して、其の目的を達成する。目的原理は事實原理を變更することが出来ぬ。一の事實原理を制するに他の事實原理を以てして、自己の途を作るは可能である。其れ故に今若し「新興階級の勝利を占むる事は可なり」として、此れが是認せられた場合には、又同時に唯物史観説は眞なりとして容認せられた場合には、我々は飽くまでも前者の目的原理を貫徹する爲めに後者の事實原理を利用し、若し其の事實原理を妨害する他の乙事實原理の現はれたる場合は、更に其の乙事實原理を制す可き丙事實原理を利用するといふが如くにしなればならぬ。併し此等の事實原理の中に就きて選擇するものは、事實原理自身では無い。其は究極の規制原理としての目的原理、價值原理、理想原理である。

### 主義には理想が必要

然らば我々が事實判断と價值判断とを區別す可き根據は愈々明瞭なものになつた。價值判断は何等か究意根本的なる目的を持つて、此の標準に照らし、事實の上への是認か擯斥かを爲す。「此れは白い」の判断と、「此れは善い」の判断とは其の性質を異らしむる。「新興階級は必然的に勝利を占める」と、「新興階級は勝利を占めなければならぬ」とは、互ひに其の判断の本質を異らしむる。

併し「此れは善い」は何故によいのであるか。「新興階級は勝利を占めねばならぬ」「勝利を占めることが善い」は、其根據を何處に持つか。其れは單なる獨斷や、自分だけの都合から出た欲求であつてはならぬ。「我々は新興階級に屬するから其の勝利を希望するのだ」では、道理が立たない。此に於てか我々はすべての價值

判断に究竟的の根據を求めて、「自分の地位と相對的に」「自分の利益と相對的に」其れを主張するといふでは無く、「凡そ我々が人間なる限りは、絶對的に此れを是認す可きだ」といふ點にまで達しなければならぬ。換言すれば、究竟目的、究竟價値は、絶對的のものにならなければならぬ。絶對的なる目的、價値、理想は、人間としての根本信念の據りどころだ。其の根本信念に立てばこそ、我々は階級闘争の一員として、最も誠實なる戰士の役目を果たすことが出来る。理想を排斥して何の闘争ぞ、何の唯物史觀ぞ。單に「余は此の階級に所屬する一員なるが故に此の階級の利益を主張するのだ」とならば、其は一個の利己主義者の言であり、結局は「生命いのちあつての物種」なるが故に、彼れ利己主義者は、なほ其の階級に對しては自己の個人的利益を主張す可く、必死の場合、自らの生命を賭して階級闘争に誠實を盡すことは出来ない理である。

### 其の理想は絶對的のもの

社會主義が一の主義なる爲めには、當然其は何等かの目的、價値、理想を持せざるを得ない。目的無ければ主義も亦止む。此くいへば社會主義者は、「いふまでも無く我々は理想を持つ、其の位のこととは分かり切つたことだ」といふでもあらう。併し其處が論理の機微なところであつて、目的、理想にも數義あり、彼等の場合には、利害の上の欲求が其のまゝに理想として受け取られて居るのだ。欲求は其の地位への相對的主張だ。理想は凡そ此等の主觀的立脚を批判しての絶對的主張だ。

### 「價値」の意義

此くして我々の人生問題の解決は、結局するところ、或る事實の上への是認と

擯斥なるが故に、且つ此の是認擯斥は、其のすべてを蔽ふた統一的のものなる可  
 きが故に、其の根據には、唯一究竟的の標準がなければならぬ。此の標準を價值  
 [Wert]と呼ぶ。併し我々は最初より、價值は事實より生み出されず、事實とは全く  
 異り、寧ろ事實に規制を加ふるものであるといつたが故に、「價值あり」と呼んだ  
 場合に、浮つかりして、世界の何處かに、價值なる絶對存在があるのだなど、考へ  
 てはならぬ。價值は何等の實在性をも持たぬ。多少でも實在性を持つたとすれば、  
 其は既に墮落した價值であり、眞正の價值は其の實在を批判するものだ。人多く  
 此の點に誤解を持つ。我々の平常の思索は事實原理のものにのみ習熟せしめられ  
 て居るが故に、「存在性無き成立」といへば、其は何か我々の腦中に、心理的の存  
 在性を持たせられた空疎の觀念か何ぞの様に考へる。多くの哲學否定論は其處か  
 ら生れ出るのである。(1)

(1) 此れまでのところ、随分くどい様だが根本的の考へとして重要なものだから書いた。我國の思

想界では、或る一部の人には、此れは全く常識といつてもよい位に明瞭となつた思想である。然るに  
 他の一部の人達、殊に社會思想を取扱つて居る人達の多くのものには、其のことは少しも納得せられ  
 て居ない。此の方面には、寧ろ事實一元論者、哲學否定論者が多いのである。

### 生活の部面毎に獨立の價值

價值は唯一絶對的のものであるといつても、人生にはたゞ一つだけの價值しか  
 無いのでは無い。人間の活動には全く其の本質を異にした幾つかの部面がある。若  
 し一の部面が本質的に他の部面と共通點を持たぬとすれば、其の特殊の部面には、  
 又其れだけへ適用せらるゝ價值がある。例へば此處に一枚の裸體畫ありとすれば、  
 我々は先づ此れを確に一枚の裸體畫だと認識する。次に其の裸體畫は美しいとか  
 美しく無いとかいふ。最後に此の裸體畫を一般に展覽することは社會の爲めに善  
 いとか悪いとか判断する。此等幾つかの判断を比較し見るに、一の認識の、眞偽、

美醜、善惡の決定は、其の間本質的に何等の關係も無く、其れ／＼別個のものとなつて獨立する。其れが一枚の裸體畫なることは眞であつても、美で無いことゝあれば、美ではあるが其の展覽は悪いといはれる場合もある。眞は必らず美、美は必らず善では無いのである。さて此の如く其等の判断が互ひに其の本質を異にするとするれば、此の判断の一範圍毎に其處に一の獨立した價值がある。絶對的の價值は眞と善と美とである。

### 眞理の普遍妥當性

認識の範圍では、眞は其の範圍の判断の理想となる絶對價值だ。此れを換言すれば、凡そ我々に認識なるものありとすれば、其れは眞でなければならぬ。しかも絶對に眞でなければならぬ。時代と共に變遷し、改竄せらるゝ様なのは眞理で無い。又甲乙、其の見るところに隨つて或は眞であるとし、或は偽であるとする

如きものも眞理では無い。眞理は世の何人に對して、或も眞理でなければならぬ。否な今現に人生に生息する何億かの人間に對して眞なるのみならず。將來生れ来る無限の人間に對して絶對に眞でなければならぬ。即ち眞理は永遠不變のものだ。普遍妥當的のものだ。

### 普遍妥當性と普遍性

普遍妥當性といふは、普遍性と區別しての學用語である。此處に多くの花瓣を取り、其の花色を比較したる後、或る幾つかのものゝ共通色として、「白」なる色を取り出したとする。「白」は此の幾つかのものに普遍的である。即ち事實的に現に其の何れにも適用せられて居る。普遍妥當的といふは、此れとは異り、事實的では無くして理想的のもの、「あるべき筈」的のものである。今現にある人間は、悉く其れを信じないかも知れぬ。換言すれば或る方針は普遍性を有しないかも知れ

ぬ。併し彼等は必然的に此れを信ず可き筈のものだ。又將來無限に生れ出て来る人間は、皆な必然的に此れを信ず可き筈のものだ。何人も此れ以外に信ずるのは間違つて居る。かうした要求を持つた判断は普遍妥當的のものである。眞、善、美の判断はすべて普遍妥當性を持つて居る。

此處に一の眞理があつたとする。例としてアインシュタインの相對性理論を擧げる。我々はいろ／＼の先入見を持つたり、物理学や数学やの知識に缺乏したりして居て、どうしても此の理論を受け入れる事が出来ない。現にアインシュタインは其の著書の原稿を書肆の手に渡す時、眞に此れを理解し得るものは世界に十人より外無しと言つたさうだ。然らば此の理論の普遍性は十二人に就いてだけしか無い。しかも其れが数学物理学の上で何としても絶対の眞理だとすれば、十二人以外のすべての人間は、絶対に此れを眞なりと認す可き筈のものだ。即ち其は普遍妥當性を要求し得る。

### 妥當性を否定し得るか

永遠不變的のもの、普遍妥當的のものは眞理である。然るに今若し此のことを否定したとすればどうなるか。

眞理は永遠不變的で無いとすれば、眞理は絶えず變化するものだ。併し見よ、今若し或る人あり、「眞理は絶えず變化す」と言ひたりとせんに、此の言明も亦全く一の眞理である。彼は此れを一の眞理として容認し、主張し、然らざる主張を容認せず、排斥したのである。其處で問題が起る。彼の主張によれば眞理は絶えず變化す可きが故に、彼自身の主張も亦、暫時の生命をしか持ち得ない。即ち其は何れかの時に變化して了ふ。「眞理は絶えず變化す」なる眞理は變化して、其れで無いものになる。是れ彼自身の主張の自殺に非ずして何か。

### 眞理は相對的に眞なるを得ず

眞理は普遍妥當的で無いとすれば、彼は一の主張を爲すも其れを絶對的に主張する譯にいかぬ。蓋し他人も亦自己とは異なる眞理を主張し得るが故である。即ちすべての眞理主張は、常に控へ目にだけ主張せられねばならぬ。其の眞偽を他人と論争し合ふことなどは絶對に許されない。併し眞理を控へ目に主張することはいかなる事か。其は言葉自身が矛盾するでは無いか。控へ目に主張することは結局何事をも主張しないことになつて居るでは無いか。

### 自然必然と目的必然

私は今永遠不變性を普遍妥當性と分つたが、併しよく考へて見れば後者だけで澤山だ。永遠不變だとは即ち普遍に妥當する。「適用せられる」、「效力を有する」の意

である。價值判断は普遍妥當性を有し、必然性を持つ。併し事實的普遍性は必ずしも普遍妥當性を有して居ない。「此のことは前に言つた」又價值判断の必然性は自然の持つ必然性とは違ふ。價值判断にあつては、「其れは善い」といはれたものは、絶對的の必然性を以て「善い」のであり、其の外ではあり得ないのだが、自然の必然性にあつては、人間が善い行爲をしようが、悪い行爲をしようが、其れには無頓着に、其の何れの場合にも必然的に自然の因果法律に随つて必然的である。「自然必然性の太陽は義人をも不義人をも照らして居る。」<sup>(1)</sup>

(1) ウィンデルバンドの著「プレルウディエン」の中の言葉。「現實の價值判断の比較歸納によつては、哲學的意義の普遍妥當性は見出されない。……此處で取扱はれて居る普遍妥當性は、事實的 [faktisch] のものでは無くて、理想的 [ideal] のものである。現實に在るものではなくて、有る可き善的の [eine, welche sein sollte] である。」 [Windelband, Präludien, I Bd., 7. Aufl., 1921, S. 42. 出隆氏譯] 「哲學とは何ぞや」六五頁」は價值判断の必然性に就ては次の如くにある。「價值判断の必然性も亦これと同じ關係に立つ。因果必然的といふ點から見れば、幻想も智慧と同じく、罪も徳と同じく、美の

感情もその反対の感情と同じく共に因果必然的である。自然必然性の太陽は義人をも不義人をも照らす。〔Die Sonne der Naturnotwendigkeit scheint über Gerechte und Ungerechte.〕併し我々が論理的、倫理的及び美学的決定の妥當を感じる際に伴ふ必然性は、こゝでも亦理想的である。即ち「不可不」〔Müssen〕又は「他であり得ない」〔Nichtandereskönnen〕の必然性では無く、「當爲」〔Sollen〕又は「他である可きで無」〔Nichtanderesdürfen〕の其れである。』〔op. cit., S. 42. 出氏譯、六五—六六頁〕此處に不可不、當爲なる學用語を使用した、兩者共に「ればならぬ」といふ意の語であるけれども、前者は自然因果的に起るもの、後者は價值必然的に起るものを指す。例へば、「本は引力の法則に隨つて卓子より牀上に落ちればならぬ」は不可不であり、「引力の法則は眞理であらねばならぬ」は當爲である。

### 第三章

## 新理想主義倫理學概論

### 人間行爲の問題

人生諸問題の解決中、私が今此處に主たる興味を置いたのは社會問題である。紛糾せる社會問題を解決する方針は何であるか。

此の場合我々の關與する問題は、先づ學問の認識問題では無い。又藝術はいかに美なる可きかの問題でも無い。勿論此等は全然に關係無しといふ譯では無いが、其の關係は割合に薄い。最も多くの力瘤を入れて見なければならぬのは、人間行爲の問題だ。行爲の理想は善である。其れ故に私は此處に幾分善の價值と行爲との關係を見て行かう。



### 價值自體

或る一つの行爲は善でなければならぬ。何等かの立場、地位へ相對的に善だといふでは無しに、絶對的に善なる可きである。然らば私が一の行爲を爲したとすれば、其れは直ちに善價値を標準とし、其れに照らし合されて、若干の値打をつけられる。或る場合には善だとして是認せられ、或る場合には惡だとして擯斥せられる。今善だとして是認せられた場合を考へる。善の行爲は、現實の一行爲であり、善價値は其れの値打付けの標準、目安だ。我々の行爲は、皆な此の標準を目標として進む。併し標準は何處までも標準だから、我々の行爲はどれだけ進んでも標準其のものになりきることが出来ぬ。標準は其れ自體で妥當し、價值自體、目的自體、理想自體だ。若し我々が此れを目標として進むならば、永遠の努力を重ねて、終に其れへ到達することの出来ないものである。換言すれば、價值自體

は我々によつて認識せられることが出来ぬ。

### 價值は單に形式的のもの

行爲の値打ちを規定するものは善價値であるといつた時に、多くの人達によつて起さるゝ不満は常に此處だ。彼等は最初に事實原理と價值原理とを區別したことを、今すつかり忘れて了つて居る。そして價值を何等か内容的に規定する、換言すれば、「善は快樂だ」とか、「善は最大多數の最大幸福だ」とか、内容的のものに換言して言明しなければ承知しないのだ。併し若し我々が最初に事實原理と價值原理とをさへ明瞭に區別して居れば、此の誤謬には陥る筈が無かつたのである。價值は何等内容的に規定し得られない。何故なれば内容的のものはすべて事實的であり、事實的のものは普遍妥當性を持ち得ないから。此の故に、價值は單に形式的のものだ。若し何等か言葉を以て價值自體を言明するとすれば、此れを現實

に對して言へば、其の無限の内容的事實の上に普遍妥當的の批判を加ふる標準であるといふより外は無く、現實を離れては、其れ自體で絶對的に妥當するものといふより外は無いであらう。善價值とは單に其の如きものである。

### 價值から現實的内容への命令

一見して此の如く空疎なる善價值なるものは、然らばいかにして我々日常の現實的具象的行爲を指導し得るか。得體も知れない價值を知つたさて、現に余がいかに行爲す可きかを、いかにして其は規定し得るか。右のことより今の疑問は持ち上るでもあらう。併し其の問題の解決は必ずしも困難なもので無い。單に形式的なる價值は、現實の内容的事實に面接して、直ちに次の如くに命令するに相違無い。『普遍に妥當なる仕方にて行動せよ。換言すれば、道德的意義に對して全然妥當なる仕方にて行動せよ。』[Verhalte dich in allgemein gültiger, d. h. in einer für

das sittliche Bewusstsein aller gültigen Weise] (1)

(1) 此の言葉を私はリップスの『倫理學の根本問題』から取つた。[Lipps, Die ethische Grundfragen, 3. Aufl., 1912, S. 177. 藤井博士譯本。三二二頁]其の意味の説明を直ぐ次節で試みる。

### 「格率」の「法則」

我々は常に自己の主觀的判斷に隨つて、其の善しと信するところを行爲する。其の場合の信條は一個の實踐的原理である。併し其の實踐的原理は、神ならぬ我、經驗的の人間によつて作られたものなるが故に、全く客觀的の價值標準に立つて見て、誤り無きものなるや否や、容易に決定は出來ぬ。此れは科學の上の真理にもある。ニュートンが正しいか、アインシュタインが正しいか。何れも我々經驗的の個人の考案にかゝる真理ならば、其は客觀的に見て、永遠不變の真理なるや否や、保證の限りでは無い。ニュートンの理論、アインシュタインの理論は、其

のまゝに眞では無く、此等を批判して其の正否を決定する標準が眞なのである。眞價値は、永遠に不變であり、普遍に妥當するが、現實の人間によつて作られた眞理には動搖がある。併し動搖あるが故に、永遠不變普遍妥當の眞理は存在し得ず、眞理といふも、虚偽といふも、要するに相對的のものであるとはいへない事だ。道德の場合には、個人的決定の實踐的原理は、眞理にも増して、殊に不確定である。此の如くに、『制約が唯だ主觀の意志に對してのみ妥當なるものとして主觀から見られた』實踐的原理は主觀的であつて、カントは此れを格率〔Maximen〕と名づけた。併し此等の原理が客觀的なるものとして承認せられたる時、換言すれば『凡べての理性的存在者の意志に對して妥當として承認せられたとき』、もう一つ換言すれば普遍妥當性を有し得た時、此等の原理は客觀的になつたのであつて、カントは前の格率に對して此れを實踐的法則〔Praktische Gesetze〕と名づけた。(1)

(1)カント『實踐理性批判』の巻頭に掲げられた定義である。レクナム版。S. 11. 波多野博士譯本、七九頁。

### 實踐理性の根本法則

右の定義が定まつたとすれば、其の事より直ちに次の事が言はれる。我々はいかに行動す可きか。行動には主觀的の意志決定原理、即ち格率が先行するであらうが、其れが單に主觀的に止まる間は、其の行爲は道德的とは言へない。進んで其の行爲は、客觀的なる、普遍妥當なる實踐的法則と一致するものでなければならぬ。格率が實踐的法則になり切つた場合、其の行爲は善である。然らば我々の行動は、常に格率をして實踐的法則に一致せしむる事を目的として實行せられなければならない。此の事を適切に言明したものは、カントにより、純粹實踐理性の根本法則として取られた次の命題である。曰く、『汝の意志の格率が、常に同

時に普遍的立法の原理として妥當し得る〔效力を有し得る〕やうに行動せよ。』

[Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.](1)

(1) Kant, S. 36. 波多野氏譯本、一〇五頁。

### リップスの三個の根本法則

新カント學派の學者の一人、テオドル・リップスは、カントの根本原則と同様性質のものを三様に言ひ現はした。其れを擧げて見ると、(1)此の汝の行動を省みて、汝自身に忠實なり得る様に行動せよ。[Verhalte dich so, dass du rücksichtlich dieses deines Verhaltens dir selbst tren sein kannst.](2)汝の意志の格率が普遍的法則たる可しと汝が意志し得るやうに行動せよ。[Verhalte dich so, dass du wollen kannst, es solle die Maxime deines Willens allgemeines Gesetz sein.](3)普遍妥當的なる仕方にて行動せよ。換言すれば、

道德的意識に對して全然妥當的なる仕方にて行動せよ。〔此の文章は前に擧げてある。〕

此等三個の規則を、カントの其れと比較するに、其の本質に於て何等の差違をも見出すことは出来ぬ。又三個の規則は、形こそ三つに分れて居るが、此れ亦其の意味は全く同一のものであつて、要約すれば、「我々の行爲が普遍妥當性を有し得るやうに行爲せよ」といふ一句に其の意味を悉くして居る。其れ故にリップスも言つてゐる。「若し我々が「普遍妥當的」なる意味を、より普遍的に解するならば、我々は此等の規則を結局は次の唯一の規則に包容せしめ得る。曰く、普遍妥當的に行動せよ。[Verhalte dich allgemeingültig.]」

### 其の法則の意味

今若し此處に一の科學的理論あり、其れが一人の科學者によつて眞理なりと熱

心に主張せられて居たとする。彼は執拗に其の理論を主張して居たが、明日に至り明瞭に其の誤謬なりしことを論證するを得、全然此れを廢棄したとする。然る時には、此の理論は普遍妥當的であつたとはいへない。又次に此の理論は、或る若干數の事實を説明するには適當であるが、其れ以外の若干數の事實には效力を有せず、若し強いて後者に適用すれば、直ちに前者との矛盾を惹起すとす。然る時には此の理論は同様に普遍妥當的では無い。「凡そ真理とは何ぞや」なる問題が掲げられた時に、我々は一體何の内容的指示を以て此れに答へ得るであらうか。内容的に指示することせば、真理は無數に存在し、到底一々に答へ上げる譯にいかぬ。其れ故に此の間ひの答へは、たゞ形式的に、「普遍妥當性を有し得るもの」といはるゝより外は無い。行爲の原則と行爲との關係も亦、此れと全く同様である。今若し一の行爲を意志したりとせんに、其の意志は今こそ間違ひの無いものと信せられて居るが、明日に至りて、非歎す可く、訂正す可きものなりと固く信せられ

たとすれば、此の意志は普遍妥當的では無い。又余が一事を意志し、余自身に對しては妥當的なりと信じたにせよ、若し余以外の他人が其れと同一事を意志した結果、余に甚だしき不都合を來すとしたならば、此の意志は普遍妥當的では無い。

### 形式原理は無限の内容を取入れる

理想主義の提示する行爲の根本原理は、單に形式的にして内容を有せずとの非難は、右の規則を仔細に考察すれば、容易に除去し得らるゝものに過ぎぬ。

又比較を學問的真理に取る。二に二を加ふれば四なりとの數學的命題は、若し普遍妥當性を有し得るとすれば一の真理である。二に三を加ふれば五なりも等しく一の真理である。此の如くにして真理を内容的に提示し居れば其の數限りも無い。其れ故に、真理を提示するに我々は、單に形式的に普遍妥當性をいふ。併し其は真理は何等の内容をも含まずとの意でも無ければ、たゞ此の形式的のものゝ

み真理であり、此れによつて他の一切の内容的真理を排斥し、其れに置き換へるといふのも無い。内容はすべて現實のものから無限に提供せられ、真理價値は此れに形式的なる真理の刻印を押捺する。却ち真理價値は自己を標準として、現實無限の内容を規制するのである。行爲の場合にも全く此れと同様である。

我々が一の行爲を爲すは、自然的に何等かの欲求を爲すからである。咽喉が乾いた。水を飲みたい。用事がある。某所へ行きたい。此等の欲求は、すべて我々の心理的必然性に支配せられて、我々の意識にのぼり來つた生活内容だ。道德的命令の内容は、即ち此等の心理必然的生起の生活内容自身であり、其他の何物でも無い。生活は本來内容を有す。其れ故に道德的命令は別に何等かの内容を齎らすを要しないのである。此等の内容は行爲の根本原則によつて規制せられる。其の規制の法則は前述の如きものだ。道德の法則が、一切の生活内容を無視し、排斥して、全く獨立に他より何等かの法則を持ち來る譯では無い。其れ故に道德の

内容は、生活内容の無限數なるだけ、全く其れに比例しての無限數である。我々が主觀的に懷抱するに至つた種々の自然的目的が、行爲の原則によつて秩序づけられ、普遍妥當なる關係の中に取り入れられたとすれば、其れは即ち我々の道德なるものである。

### 無限の努力は無意味か

理想主義は又かうした非難をも被つて居る。理想主義の所謂理想は、無限の遠方に位し、我々は其のいかなる努力を以てするも、此の理想を全然的に實現するを得ぬといふ。併し若し理想が、本來全然の實現を許さぬものならば、此れに向つて進む努力は、本來空なるものでは無いか。我々をして其れに進む勇氣を挫折せしむるものでは無いか。

## 理想とユウトピアの區別

併し此の非難は、理想主義は單に形式的であつて内容を示さぬといふと全く同様の性質のものである。よく彼を理解し得たものは、容易に此れをも理解し得る。先づ理想は、永遠の努力を以てなほ全然的には實現せられ得ぬことをいつて置かう。蓋し我々によつて現實的に到達出來得るものは、其は理想では無く、理想へ到達する爲めの一經路としての現實だ。理想は永遠に我々の生活を規制する形式であるから、一旦何等かの内容を持つたとすれば、規制原理としての理想自體は最早其の内容の彼方に飛翔する。理想とユウトピアとの區別は此の事によつて律せられる。理想は形式原理だが、ユウトピアは内容原理だ。其の努力の經路の何等かの時に、現實的に實現せられ得ると見られたものはユウトピアである。多くの社會理想は望まれた理想では無く、描かれたユウトピアだ。

## 生活内容は無限に新らしい

永遠に理想は達成せられないとはいかなる意味であるか。其れを考へる爲めには先づ其れが達成せられたとはいかなる意味なるかを考へなければならぬ。理想は全く形式的である。其の理想が實現せられた、或は達成せられたとは、此の形式が内容によつて充實せられた、形式は内容を正しく規制し得たといふことである。併し我々の生活内容は、我々の可能的なる全生活内容の僅に一部分に過ぎない。其の部分的なる生活内容を以て價値の形式を充實したとしても、又其れを形式原理によつて規制したとしても、其れだけで形式は全然的に充實せられ、全然的に規制の作用を盡しては居ない。其れ故に此の形式を全然的に實現する爲めには、凡そ我々人間によつて可能的なる生活内容は、全部的に持ち出されなければならぬ。併し我々の生活内容はいかにして其の全部を盡し得べきか。人生は其れほど

に決定的な、貧弱なものでは無い。生命は永遠に新らしく、其は價值によつて永遠に規制せられる。此れが價值は、永遠の人間努力によつても遂に現實的には實現の期無しといふ所以である。價值が現實的に達成せられない事は、人生を寂寥たらしむるものでは無くて、却て其れに感激を覚えしめる所以のものだ。

#### 第四章

### 理想主義の根柢としての人格

#### 自分に都合のよい事が善か

此等の根本考察を取り來つて現在の社會問題の解釋へ適用するに、現在の社會思想家の思想には、屢々甚だ多くの誤解を爲して居るものがある。

今其の一例として階級闘争を持ち出して見よう。學者によつて理論的に語られたもので無く、現に労働者の懷抱する思想の一部を赤裸々に語るものとして、私は次の言葉を引用して見る。此れは最近に『労働週報』に掲載せられて居たものだ。

『理窟で飯を食つてゐる奴等は常に「善惡の標準如何？」など、七面倒な面をして、寢言みたいなことを唸つて居るけれども、俺達の體驗は雄辯に、然も簡明



に「俺達の最も都合のいゝのが善で、俺達の都合の悪いが悪なんだ」と力強く叫ばせるのだ。

然も俺達の仲間がこの地上の九割も占めて居るから、俺達の都合のいゝ種子を蒔くのが、最も善の行爲行動である。萬が一これに反対するもの、否、斯うした世界に都合の悪い奴があるを假定するならば、それは残りの一割で所謂舊文明の遺物たる特種階級の生物のみだと信ずる。

此れ果して真理であるか。此の筆者は、次に直ちに、「時代が如何に轉化しても、真理はいつまでも真理だ」といつて、真理の普遍妥當性を認めて居らるゝが、然らば此の主張は、果して普遍妥當性を有し得るだらうか。しかも此の種の主張は、現に甚だ頻繁に、労働者の間に聞かれて居る聲だ。

### 階級闘争の倫理性

「俺達の最も都合のいゝのが善だ」といひ得る爲めには、プロレタリアは先づ自己の立場に普遍妥當的價値の批判を加へて、自己の立場に立脚した要求の妥當性を主張しなければならぬ。單に「此れは自分に都合がよいから」では、其れは主觀的の格率だ。少しも客觀性を有して居ない。此れは自然必然性に隨つての我々の生活内容だ。道德は此の要求、此の内容を排斥して、別に獨立に来るのでは無く、此の内容を直ちに善價値の形式によつて規制し、凡そプロレタリアとブルジョアとを超越して、人間として主張せられ得る、又同時にすべての人間性に要求し得る、普遍妥當的の要求たらしめたものである。而して此のことは確に可能だと思ふ。自然必然性に隨つた階級闘争で無い、主義としての其れへの心熱は、自己がプロレタリアの地位に所屬するからといつて來るのでは無く、其れは人間への普遍妥當的の倫理的命令なるが故にといふものでなければならぬ。換言すれば階級闘争には、倫理性が必要なのである。然る場合に、其の倫理性は、プロレタリア

が人口の九割を占むるが故の根柢より與へられては居ない。其れをいふは普遍性であつて、普遍妥當性では無い。

### 所謂「中間文藝」

又一例を擧げる。藝術の藝術たる所以は、其れが普遍妥當的なる美價値を負荷するが故である。換言すれば其の藝術品が我々の生命のより深き人間性に感銘を與へ得るが故である。即ち其の作品が美的なる所以は、プロレタリアとブルジョアとの區別を超越した判斷である。斯様にいへば、現在のプロレタリア文藝の主張者は斷然此れを拒絶して、所謂人間性文學は、プロレタリアとブルジョアとの中間文藝だといふ。反對せられたものもいつの間にか、自ら中間文藝を唱へた様氣になつて居るのである。何ぞ知らん、藝術はプロレタリアとブルジョアとの區別の範疇に全然所屬せざる、別種の見方である。今此處に一個の林檎ありて、其

はプロレタリアなりやブルジョアなりやと問ひ、其の何れにも屬せずといはゞ、林檎は此の後二者の中間物なりといふを得べきか。論者は全く其れと同種の誤謬を侵して居る。作品の題材は、ブルジョアにてもプロレタリアにても可なり。其れが藝術的の美を負荷する所以の根據は、此の内容に非らず、其れとは全く別種の形式より來る。

### 獨裁政治は永遠的になる

なほ一の例を擧げよう。其れは勞農露國に於ける無産者獨裁の事實である。ボリシェヴィズムの主張者によつても、單に獨裁政治の悪いことは容認せられて居るに相違無い。併し彼等にとつて無産者の獨裁は理想への止むを得ざる經過だ。換言すれば其れは「過渡期」に於てのみ行はる可き政治だ。併し若し此れを過渡期と呼ぶならば、マルクスが其の究極の理想的社會として擧げた共產社會は、

現實的に何等かの時に地上に實現せられ得るといふのであらう。併し若し其の理想社會が眞の意味に於て理想ならば、現實的には實現の可能なるものでは無い。此れが實現の可能をいふ以上は、其は一個のユウトピアたるに過ぎぬ。眞正の理想を考ふれば、其の實現の經過は、悉く過渡期になる。併し過渡期なる語自身が、此の場合には適當のもので無く、何等か實現の時を豫想することが其の語の意味の中に窺知出来るのである。併し理想は決して全然的に實現せられない。過渡期に於ては無産者の獨裁政治が行はる可きものだと思へば、將來永遠に互つて獨裁政治は我々の政治様式だ。然らば結局無産者獨裁の政治は、過渡期に於てだけのもの、一時的に通用せらるゝものでは無くて、我々の永遠的なる政治様式である。其の政治組織の所屬者は永遠に、完全なる自由を有し得ない。

#### ポリシェーヴィキは却て非現實的

ポリシェーヴィズムの主張者乃至賛成者は、皆な此の點に於て理想の眞正の意義を解して居ないと思ふ。而して彼等は結局ユウトピアを以て理想だとして居る。

換言すれば理想を現實的に實現し得可きものと解する。近視眼に陥つて居る爲めに、其の化城への到達経路を一切犠牲に供しようとする。ポリシェーヴィキは偉大なる嚴肅主義者、未來主義者、禁欲主義者だ。遺憾なる哉。彼等は其の美しき幻想に誤られて、是も確實なる現實の價値を輕んずるのだ。私は其の點に於て寧ろ彼等よりも現實主義者である。與へられたる私の現實生活を愛撫し、尊重し、現實生活以外に何等其の生活を求めようとはしない。換言すれば生活とは此處に現に體驗する私の生活のみだ。理想とは此の生活内容の上に、直ちに其の規制を加へ、此れをして價値あり意義あるものたらしむる形式だ。人生に凡そ過渡的、手段的なる生活はある筈が無い。生活はすべて其れ自身が目的だ。〔新様に言つたからとて、私は又獨裁の反對に、空漠たるデモクラシー、即ちブルジョア、デモクラシーを主張するのでも無い。〕

何を以て現實の政治様式と爲す可きかを、私は、別著『新社會學』第三編第五章「社會變化の根本原理」に述べて置いた。」

### 自然の因果法則の支配

我々人間は、一個の自然物としては、自然の因果法則の必然性に支配せられて居る。例へば咽喉が乾けば水を欲し、運動をすれば精神が快濶になるは其れである。肉體が此の因果法則に隨ふは勿論として、心理的の觀念、感情、意欲も亦全く、自然必然的に經過して居る。例へば我々が或る代數方程式を解いたとすれば、其の解き方の正否如何に拘らず、其の際の意識は自然必然的に經過した。又或る盗人が悪と知りつゝ、他人の所有品を盗んだとすれば、此れ亦其の行爲は、自然必然的に經過した。即ち其の心的經過は自然因果的に經過し、筋肉は生理學や物理學の法則に隨つて運動した。又或る畫家が甚だ美ならざる繪畫を描いたとしても、

其の人の筋肉や心的經過は同様に自然必然に行はれ、且つ其の繪具も亦物理學、化學の法則に隨ひ、自然必然的に塗られて居た。

此くの如く、我々人間を一個の自然物として觀察すれば、我々の働きは、其の一つとして自然の因果法則に支配せられぬものは無い。此の點では、人間は外界の自然物同様に全く不自由である。自然の因果法則は、眞偽、善惡、美醜には全くお構ひ無しで、其の點では確かに「自然必然性の太陽は義人をも不義人をも照らして居る。」我々が飲みたいと欲すれば飲み、歩かうと欲すれば歩くのは、内心甚だ自由を感じて居る様であるけれども、其は少しも自由で無い。此の場合に我は義人不義人の差別無き自然必然性の太陽の光りを浴びて、因果法則のみの擒になつて居るのである。

### 經驗的個人と價值

人間なるものが單に此の自然物の一塊に過ぎないならば、人生は餘りに寂寥だ。然るに此の見方の外に我々に、眞善美の價値の普遍妥當の見方あるは何故であらうか。此の見方の排斥出来ないことは前既に論じた。此れを否定しようとするれば、其の否定の主張だけは少くも普遍妥當のもので無いといかぬ。即ち其處に眞價値の普遍妥當性は自づから明示せられて居るのだ。普遍妥當性は普遍性では無い。後者は事實より歸納せられるものである。普遍性は少しも價値の屬性では無い。此處に我々の重大なる問題がある。我々現實の人間——此れを假りに經驗的個人と呼んで置かう——は、すべて自然の因果法則に隨つて必然的の變化を爲し、其のいかなる意識も全く自然必然的に變化流動するが故に、此の意識よりして、歸納により、永遠不變的普遍妥當なる價値の生み出される道理が無い。よし其は普遍性を生み得るとしても、絶対に普遍妥當性を生み得ない。若し然りとすれば、價値の普遍妥當性なるものは、甚だ神祕的なるものといはざるを得ない。併

し此の價値意識は我々人間の中に全然無いのだとは言はれぬ。現に此く我々が常に普遍妥當的に價値判断を爲しつゝあるのによつて知らるゝ通りである。

### 此の二重性の解決

意識は因果必然的に生起する、しかし他面には其は普遍妥當的の價値判断を爲す。——意識の此の二重性の矛盾を、我々は一體いかに解く可きであるか。我々は兎に角此の二方面を一先づ見方の相違に歸せざるを得ぬ。前者の見方に立てば、後者の見方はすべて其の中に包括せられ、義人と不義人とに差別が無い。併し後者の見方に立てば、前者の見方はすべて後者の中に包括せられ、我々は自然必然的生起の上に、眞偽、善惡、美醜の價値的選択を爲すことが出来る。

### 自然より價値の論理的先行

然らば次に此の二の見方は如何なる關係を以て結合し得らるゝか。此れが眞に大問題であるが、自然因果の見方が價値的見方の原因となり得ない事は既に述べられて居る。残るところは、價値的見方は自然因果の見方の原因となり得るやの考へ方だ。併し此の場合に意味の曖昧なのは「原因」なる言葉だ。若し、價値的見方はすべて其の中より自然因果の見方を生み得るといふならば、此れは全然誤謬である。前者の見方は形式的である。其の中には本質的に何等の内容も含まれては居ない。人生の自然的生起は無限に複雑であり、又此れを因果法則的關係に整序した見方も無限に複雑であるけれども、此の無限の内容をば、單なる價値形式よりいかにして生み得よう。理想主義への誤解は、此の點からも屢々起つて來て居る。繰り返へし述ぶる如く、價値は人生の無限内容を規制する形式原理だ。自然と價値との因果關係はたゞ此の點にのみ求められる。即ち價値は自然を制約するものとして、論理的に前者は後者に先行する。

### 先驗的意識

我々が自然として認識して居たものには、何等の價値も加はつて居ない様に考へて居たけれども、よくよく考へれば、其れにすら、既に我々の價値的見方は缺けて居るので無かつた。何故なれば、「此の認識は眞である」といふ事が既に豫定せられて居たから。即ち自然は眞價値によつて原本的の制約を受け、眞價値を豫想せずには、自然も亦考ふ可からざるものであつた。

此くして價値は、其の中より何等内容としての自然を生み得ないが、併し論理的には、自然に先行して却て此れを制約する原理であり、逆に自然はいかにしても自らによつて價値を制約する譯にいかぬ。此の二の見方が我々の意識に可能である。其れ故に、自然としての見方の意識、即ち經驗的意識に對して、價値としての見方の意識を、先驗的意識と呼ぶ。「先驗的」といふは何等現實的に、時間的

に、價値は自然に先行すといふのでは無い。前述の論理的意味を表現するだけの術語である。

### 人格の眞義

他によつて制約せらるゝものよりも、他を制約するものは、我々の意識のより高貴なる、より本質的なるものである。随つて我々が、人間としての「我」を何處に求む可きかと考へた時に、經驗的意識を其れなりとせず、此れを先驗的意識の根柢に求めようとなるのは當然の仕方である。若しも經驗的個人を眞の「我」なりとすれば、「我」は全然に自然物の一塊であり、外界の諸物と等しく因果必然的に經過し去る。何處にも人間としての「我」を求めることが出来ない。我々の日常の用語に随つても、「我」は此の如く他によつて制約せらるゝもので無い。其れは他に向つて働きかけ、自らに向つて自決的の眞在だ。同時に其れは完全の自由を自

識しなければならぬ。此の如き要求を有する「我」を我々は何處に求む可きかといふに、言ふまでも無く、先驗的意識の外の何物でも無い。此の先驗的意識の根柢に潛み、價値判断のすべてに主觀となる、絶對究極者を我々は人格〔*Personlich-keit*〕と呼ぶ。すべての人生問題、其の中の一部を占むる社會問題の根本的解決は、當然人格の觀點に立つてのみ爲され得、また爲さる可きものである。

### 自由と奉仕

事實問題を解決する方針を抑も何處に求む可きかといふに出發して、今や我々は、人格の概念にまで到達した。人格に就ては語る可き多くのことを持つが、今は一先づ理想主義の綱領を敘述するに満足し、後再び詳細に論ずるの機會を期して、其の筆をおかうと思ふ。最後に此れと「自由」及び「奉仕」の概念との關係を述べる。我々が自然の觀點に立つ限り、我々のすべての働らきは自然の因果法則の

支配を受け、悉く不自由となる。然るに價値の觀點、人格の觀點に立つ時には、我々のすべての働きは、自然必然性に随つた経過の上的選擇を加へて自律し得る、自由のものとなる。凡そ世に自由と呼ぶる可きものは、人格の自由の外には無い。次に我々の經驗的個人の活動を顧れば、其の働きは常に自然必然的に生起すれども、人格は自から此の自然的経過の上に批判を加へ、價値の命令に隨順する如く、其の生起を規制しなければならぬ。換言すれば、我々は常に價値の命令に絶對的の服従を爲さねばならぬ。私は此れを奉仕と呼ぼうと思ふ。其れ故に自由と奉仕とは全く同一事である。人格が其の自決する方針に隨つて意の如くに自然を規制するは自由であり、我々狹隘なる主觀の判斷を脱却して、其の働きに普遍妥當性の意味を附與せしめようと思はるは奉仕である。社會思想の根本的要求を尋究すれば、我々は結局に於て、其處に自由を高潮するものと、奉仕を高潮するものと二群を見出す。表面的には其等思想は此の力點の相違によつて相互の争闘を續

けて居る。併し此の二群の思想は、理想主義の根柢に立ち、右の如くにして完全に統一歸結せしめらる可きものに相違無い。理想主義はすべての問題に於て究極の批判原理だ。

〔補遺〕 人格の根本活動を、右の如くにして「自由」及び「奉仕」と見たには所以あつての事だ。人格の活動は、此の他にも種々の見方から見られ、種々の名稱を與へられるであらう。私としては、今自由と奉仕とを持ち出して置いたのは、此の二者は同一人格活動の見方の相違に過ぎぬ事を言ひたかつたからである。社會改造の諸思想を検討すれば、終には自由を其の精神と爲すもの、奉仕を其の精神と爲すもの、二群となる。例へばアナキズムとマルキシズムの對立が其れだ。是等を文化主義により統一する爲めには、自由と奉仕の精神が、根本的に對立するもので無いことを論じなければならぬのである。詳細は「文化主義原論」と對照せられん事を希ふ。



## 第五章

## 理想主義と愛

此の一章だけは、本来獨立の論文として公表せられたものであるから、形式の上では直ぐに前篇に聯絡して居ない。併し意味の上からは、當然此の部分に挿入せらる可きものであるから新たに一章を書く事の代用とした。

## 阿部次郎氏の「自由」と「愛」

阿部次郎氏は『中央公論』一月號及び二月號（大正十一年）に於て當來社會の根本原理を論じ、其れは「自由」と「愛」とである論斷せられた。阿部氏は其の以前から人格主義なる名目の下に、我々の所謂理想主義の使徒として熱心な哲學論を試みて居られたが、其等の議論は實の所、我々哲學の學徒に殆ど常識的となつて了

つた考察であつて、別段に新らしい見地だとは見られなかつた。然るに一旦氏が社會原理の哲學論を公表せらるゝや、其れは我々の範圍に取り、全く新らしい冒險地であつたから、我々の間には非常の興味を喚起する事が出来た。

「然らば吾々は如何にして此の如き新社會の建設を企つべきであるか。これは極めて複雑な問題である。併し當來社會の根本原理を一般的に考察することは、吾吾が自分の倫理的立脚地を明確に擧んでゐる限り、必ずしも企て及ばないことではないであらう。」此くして阿部氏は其の根本論に出發し「當來社會の根本原理は人格の自由と愛とにある」と歸結せられたのである。

## 私の場合には「自由」と「奉仕」

此の問題に關して私は既に一昨年來自説を主張し來り、阿部氏と同様要求の原理を「自由」と「奉仕」とであるといつて置いた。爾來其の原理の、より具體的なる

展開に努力して居る。今阿部氏の所説を讀むに、兩者は、理想主義哲學の根本基調を全く共通ならしめて居るにも拘らず、次第に其の論を具象化せしむるや、今此の兩説への分岐を爲すに至つた。阿部氏今回の議論には、私の疑問とする點が非常に多い。併し其等の諸點は、暫く後の議論に延ばすとして兎に角現に兩者相分岐するに至つた根本原理に就てだけの、私の疑問を公表し、阿部氏の高教を乞はうと思ふ。

### 何故此の二原理を持ち出したか

私は先づ阿部氏が、當來社會に對し、何故此の二原理を持ち出したかの論理的根據を疑問にする。今若し我々に當來社會の原理を持ち出す必要があつたとすれば、其れを持出す順序としては、第一に當來社會の構造を明瞭ならしめ、其の社會を維持し、發展せしむる原理を尋ね、ついで理想主義的立場との關係を、嚴密

に究明す可きであつたらうと思ふ。

我々は阿部氏から、其の根本的立場としての理想主義を聞いた。社會生活の內面的根據を聞いた。又次に其の社會の根本原理を自由と愛とだと教へられた。然るに我々の人格的立場から、何故に自由と愛と、特に此の二の原理だけを惹き出して來て、其れを高調す可きであるかの論理的根據を聞く事が出来なかつた。理想主義は一の形式原理である。當來社會の根本原理は何ぞと聞かれた時、我々は直ちに、其れは理想主義であるか答へてよい筈である。然るに其れに答へて自由と愛とであるといつたとすれば、其れは既に理想主義と存在世界との接觸を經過して了つた。當爲と存在との結合の甚だ困難なる問題が惹き起された。此の間に斷然として、理想主義を翻譯して自由と愛との二原理にした阿部氏の論理的根據は何處にあるのであらう。私は今後其れに就き、より細密なる氏の解明を聞きたいものだと思ふ。然らざる限り此の二原理は單に常識的に、臨牀判斷的に選び出

された原理に化す事だらうと惧れるのである。

### 人格主義の一面であり得るか

併し此れは未だ私の眞の疑問點では無かつた。此れは今後必ずや阿部氏から解明を聞くことの出来る部分である。眞に私に疑問となり、且つ阿部氏の所説と其の立場を分離せしめざるを得ないのは、氏によつて選ばれた原理自身であつた。此の場合私は、其等の原理が當來社會への妥當性を有するや否やを未だ問題にしない。其れにも大いなる疑問はあるが今は其れを言はない。私の疑問とする事は自由と愛との原理は、眞に形式的なる理想主義より、何等新しい附加要素を混和せしめずして生み出され得るかどうかの問題である。より強く言へば、自由と愛とは、夫々に人格主義の「一面」であり得るかどうかの問題である。私は次に其事の考察を書いて見よう。

### 自由の眞義

先づ「自由」の原理を見る。此れは私自身も當來社會の根本原理として擧げて居るところであり、しかも其の内容と、及び論理的根據とを兩者に共通ならしめて居るものである。否寧ろ言へば、現在の新カント學派の信奉者の中で、其の多くのものは此れと共通意見を持つことであらうと思ふ。阿部氏は「當來社會を建設せんとする者の第一義諦」として「君主人」の概念を持ち出した。「君主人とは何であるか」「最も深い意味に於いて自由な人である。然らば「自由」とは何であるか。『君主人の本質をなす自由は我欲の自由ではなくて、云ふまでも無く人格の自由である。眞理と良心との自由である。』眞と善と美と聖とを追求するの自由が、同じく眞と善と美と聖とを求めたとする他人の自由と矛盾する理由は、何處にもあり得ない。『人格の自由は不一致の根據ではなくて、却つて本當の意味に於ける融合

の基礎である。』

右と同じ事をウインデルバンドは次の如くに言つた。『自由とは良心の支配である。自由、たゞ此の名に値ひするものは、規範意識によつての經驗的意識の決定である。』『自由であるとは理性に傾聴することである。』而して規範意識は、ウ氏によりては眞と善と美と聖との其れが數へられて居る。然らば自由とは結局眞と善と美と聖との規範意識によつて經驗的意識を決定すること、此れをや、平俗にいふならば、阿部氏の言葉を拜借すれば、『眞と善と美と聖を追求すること、我々の所謂價值生活のことだといつてよい。此の意味の自由は、私も自分の社會原理として主張したところである。其の自由は人格主義、理想主義に何等の附加物をも混和せしめざる、正しく其れの一面であり、否寧ろ人格主義、自由の理想主義其れ自身なのである。』

### 奉仕の眞義

私は此の根據に立つて、直ちに第二の原理たる『奉仕』の原理を惹き出した。規範意識によつて經驗的意識を決定することは、良心の立場、人格の立場に於ては自由として味はるゝが、併し決定せらるゝ經驗的意識の立場に於ては價值への『奉仕』として味はるゝ。人格の自由其れ自身は、經驗的意識の奉仕其れ自身である。

茲に私は前の自由の場合と同じく、何等の附加物を混和せしめずして、理想主義の一面、否寧ろ理想主義其れ自身を奉仕と呼んだ。『自由』と『奉仕』とは當來社會の根本原理になつたのである。何故に此の二面をのみ高調したかといへば、社會構造への妥當を考へた上の事であつて、其の爲めに私は詳細に現在の社會主義主張の根本意義を闡明した。今其の妥當性の問題を考慮に上げせないとして、ごにかく、理想主義を自由及び奉仕の概念で言ひ換へた推論自身には、何等の誤謬も

含まれて居なかつたと信じて居る。

「同情」は直ちに「愛」か

然るに阿部氏では自由に次いで来る概念は奉仕では無くて「愛」であつた。然らば愛の概念は、人格主義の根本的立場から、いかにして演釋せられるといふのであるか。此の點の考察に就いては、私は阿部氏の所論の中から僅かに下のごとき解明を得たゞけである。『吾々は前節に於て、當來社會の單位としての君主人の觀念が既に社會的結合の可能性をその中に含んでゐる事を見た。そうしてそれが可能なのは「君主人は君主人を要求する」から、これをリップス流の言葉を用ゐて換言すれば、自敬は當然に同情を伴ふからであつた。私は今、君主人の概念の中から特に此一面を抽出して、當來の社會は人格的な愛をその結合力とする、と云ひ直して置きたい。』

併し阿部氏が『自由な人』である「君主人」の概念から、人格的の「愛」に移つた場合、其れが單なる『言ひなほし』であつたらうか。『人格的な愛』は『君主人の觀念』の『一面』であつたらうか。なほ言へば、『自敬は當然に同情を伴ふ』ことまでは許すとしても、『同情』は直ちに『愛』であつたらうか。阿部氏の所説に對して持つ疑問は實は此點である。

愛とは何か

抑も阿部氏の所謂愛とはいかなるものであらう。眞と善と美と聖とを追求することを自由と呼ぶならば、愛は此の眞善美聖に對立する、一の獨立の價值であるといふか(リップケルトの如く)。其れならば阿部氏は、最初から『眞善美聖及び愛』といはなければならなかつた。然らば『人格的な愛』は眞善美聖を追求する價值生活以外の何物でもない。換言すれば、人格的な愛は價值生活其ものであり、自由其

ものゝ「言ひ直し」でなければならぬ。併し阿部氏の場合には果してさうなつて居たか。

### 愛には人格的で無いものがある

此の場合我々は阿部氏が「愛」の上に「人格的な」といふ決定語を置いたことを忘れてはならない。「自由」の上には、「人格的な」といふ決定語を必要としない。何故なれば、自由概念それ自身が「人格的」なる意味を既に其の中に含めて了つて居るからである。偶々我々は、「人格的な自由」といつたにしても、其れは我々と異つた意味に自由概念を使用して居る人達の其れと區別する爲であり、我々同志の間では、單に「自由」で分つて居る。人格的ならざる自由無く、自由ならざる人格はないからである。然るに愛となれば、さうい譯にいかない。阿部氏も言はれる如く、「たゞ一般に愛と云はないのは、愛にも人格的で無いものがあり得るからであ

る。』『物質的な私な愛』が存在するからである。此の愛は人格的では無くとも、愛でないとは言へない。愛の發露の道を誤つたとはいへても、愛其物で無いとはいへない。自由の場合は此れと異なる。『物質的な私な自由』は自由の表現の道を誤つたのでは無く、全く自由其のものでは無いのである。『物質的な私な自由』なる概念自身が *contradictio in adjecto* であつて、自由といへば人格的な自由に極まつて居るのである。

### 愛は規範により決定せらるゝもの

其れ故に阿部氏は常に愛の場合に限り、其の上に「人格的な」といふ決定語をつけた。然らば愛は自己自身が價值を主張して居るのでは無く、却つて「人格的」の立場、價值的の立場、眞善美聖の規範的立場から決定せられて居るのである。愛自身は決定形式原理では無く、決定せらるゝ生活内容である。愛自身が意義を

有する、愛なるが故に意義を有するのでは無く、其れは眞善美聖の價值を負荷せしめたが故に、唯其の場合に限つて意義を有するのである。此く分析し來れば、阿部氏自身の議論が既に暗々裡に示し來つた如くに、愛は自由と肩を並べての根本原理では無い。愛の生活が高貴な生活であり得るのは、其れが自由の原理に適つて居る場合のみである。よし愛が人格的になつたとしても、斷じてそれは『自由人』の概念の『言ひ直し』では無い。

思ふに阿部氏はリップスの移入の原理に崇られ過ぎて居るのでは無いか。そして人格の自敬は當然に同情を『伴ふ』とし、其の同情を愛と云ひ直したのでは無いか。併かし人格の同情は其の儘に愛では無い。愛は積極的に發露する一の感情行爲である。其れは價值によつて批判せられるが、他のものを批判する標準ではない。今若し『他人を愛せよ』なる道德律を生せしめたとしても、其れは『他人を愛す可し』といふ當爲の形を取つて始めて價值あるものになつたのである。

#### カント學派の立場と「愛」

價值と愛とは、何れも從來の道德學者によつて提示せられた行爲の根本原理である。此れと同じき對立は價值と快樂及び幸福との間にも見られて居る。此の二者を統一するは道德學者の上に課せられた大きな問題ではあるが、併し一旦カントの立場を取つたとすれば、其處からは阿部氏が爲した様に、極めて安々とは『云ひなほし』としての愛の原理は出て來ない。カント學派の人達が餘りに多く愛を云々しなかつたとしても、其處にはさうなければならぬ理由のある事であつた。阿部氏もいはれる。『以下私の考察は殆んどリップスの導を離れる。それがリップスの根本精神と矛盾するものでないことは云ふまでもないが、彼の倫理學は愛の問題に觸れることが割合に少いのである。(中略)讀者はダンテやゲーテやニーチェやトルストイ等にあらはれてゐる基督教精神の影響を、私の文章の到るところに發

見ることが出来るであらう」と。

### 自由と愛との天上結婚

阿部氏の試みの本質には同感出来るとしても、併し其の試みは成功したもので無かつた。我々は元來三太郎自身の中に潜んだ此の二要求の結びが、如何なる形を以て完成せられるかを、多大の興味を以て眺めて居たものである。蓋し我々が昔知つて居た三太郎は、却つてディオニシウスの要素を餘計に持つた「俺は」と語り出して一等ふさはしく見える親しむ可き一人格であつた。然るに今見る三太郎は、そろそろ「俺」から脚洗ひした、アポロの要素を餘計に持つた「君主人は」といつて教へ始める敬す可き一人である。「君主人」は「俺」の中で窮屈さうに坐つて居る。時あつてか、君主人は「自由」を憧憬し、「俺」は「愛」に慣れ近づくがざるを得ない。此の両者が「天上結婚」を爲すの日は何時なのであらう。

〔補遺一〕 此く論ずれば、「愛」はカント哲學に取り、甚だ軽い意味しか持ち得ないもの、如くに見えるでもあらう。併し私の議論は、「原理」としての世界に於てのものである事を忘れて貰ひたい。私はたゞ「愛」が、社會改造の「原理」になる事の不合理性を論じたわけである。一旦其の世界を超越して、宗教的世界に這入つた場合には、「愛」は甚だ重大な要素となつて復活して来る。現に新カント學派に屬する宗教哲學者にして、宗教の世界に「愛」を輕視せんとするものは一人でも無い。

〔補遺二〕 カント自身は、規範意識と愛との關係を如何に見て居たか。其の事の解説として、私の論文の次の一節を掲げる。阿部氏評の論文は、「讀賣」紙大正十一年三月六日號に掲載せられたものであるが、其れに對し、陶山務氏は「時事」紙上に批評を書かれた。私は更に其れに對し、「時事」紙同年五月四日五日號へ答へを書いた。次に掲げるものは其中の一節である。

「阿部君の場合では、「愛」が人格的の立場と相容れないとは私は考へない。「原理」として持ち出さる可きかゝ問題です。更に社會原理として持ち出さる可きかゝ問題です。「愛」は宗教的生活の中にあつてのみ意義を持つ。當爲と關係深き「原理」の世界のものではありません。其れは既にカントが言つて



居る。「愛を命ずる」は意味を爲さぬ。自由には規範意識と經驗的意識との葛藤があるが、愛は命令で無いから、其れには葛藤が無い。カントの言つた如く、隣人を愛すとは隣人に對するすべての義務を「悦んで」果たす事である。命ずるものは此の義務であつて、心術としての愛では無い。此れで阿部君が愛を原理として持ち出した事の誤謬は極めて明瞭に示されて居ると思ふ。阿部君が始終典據とせらるゝリップスの倫理學の中にも、直ちに阿部君の主張の誤謬を言つて居るところがある。陶山君の典據とせらるゝフィヒテにも其れがあります。」

T.S.

## 第二編 自由と文化

## 第二編 自由と文化

### 第六章

#### 理論理性と實踐理性

##### 規範意識

價值のことを又規範と呼ぶ。私は先きに我々の先驗的意識と經驗的意識とを區別して、前者は、形式的に價值に随つて決定する意識であり、經驗的内容によつては何等動搖せしめらるゝ事無しといつたが、今若し此の「先驗的」なる語に「價值」或は「規範」の語を代用するとすれば、此れを價值意識或は規範意識〔Normalbewusstsein〕といつてもよいのである。

## カント哲學に於ける「理性」

兎に角我々は經驗的意識を嚴密に規範意識から區別する。ウインデルバンドは言つた。『此くして至る處、經驗的意識が、普遍的に妥當す可きもの、此の理想的必然性を、自らの中に見出す場合には、此の意識は一の規範的意識に衝き當る。其れは、經驗的意識の發展の中にそれが現實的に存在するや否やに就いては、毫も顧慮するところ無く、たゞ其の當に存在す可きを確信するところに其れが本質を有する。』<sup>(1)</sup>

カントの哲學にあつては、此の規範意識は理性〔Vernunft〕なる言葉を以て呼ばれた。即ちカント自身の言葉を使用すれば、『先天的認識の原理を供給する能力』を「理性」と呼ぶのである。<sup>(2)</sup> 此處に「先天的」〔アプリアリの〕といふは、「先驗的」といふと全く同じい言葉である。現代の哲學者の中でもカントと同じく理性なる語を以て

規範意識を意味せしむるものもあれば、又兩者を併用せしめて居るものもある。併し此の理性なる語は、獨逸哲學に於て種々雜多の意味に用ひられて來た爲めに、彼此混雜を生ずることを恐れ、ウインデルバンドは専ら規範意識なる語を使用しようとした。<sup>(3)</sup> 私も亦「規範意識」なる語の方が學用語として適當であるとは思ふが、次に直ちにカントの哲學に就て述ぶる必要あるが故に、一先づ其の言葉を輸入して置く。

規範意識には、論理的、倫理的及び美學的規範意識がある。併し今若し理性なる語を使用するとすれば、論理的規範意識を理論性〔die theoretische Vernunft〕と呼び、倫理的規範意識を實踐性〔die praktische Vernunft〕と呼ぶのである。<sup>(4)</sup> 私には次に此の二理性の關係を考察して見よう。「自由」概念の眞義は其處に發揮せられて來る。

(1) Windelband, *Präudien*, B.I, S. 44. 出隆氏譯「哲學とは何ぞや」六九頁。(2) カント「純粹理

性批判』第一版、レクラム版、S. 46. 天野氏譯本、九九頁。(3) ウィンデルバンド、同上、S. 46. 出氏譯本、七三頁。(4) リップス『倫理學の根本問題』、S. 146. 藤井氏譯本、二六八頁參照。リップスは此處では「理性」なる語を使用し、此れに理論的と實踐的とを區別して居る。一般にリップスは絶えず他から誤解を受けさうな、心理主義的術語を使用して居るが、此處でも亦彼は「理性」を定義して「客觀的に自己を決定せしむる、換言すれば認識せられたる事實によりて自己を決定せしむる能力」といつて居る。

### 要請

我々が何等かの判断を下したとすれば、其の判断は、凡そ何等かの規範意識あることを前提して居る。前提するといふよりも寧ろ此れを確信して居る。例言すれば、私が「二に二を加へて四になることは真だ」と判断したとすれば、其の時既に私は論理學的規範意識の存在を確信して居るのである。(1) 若し此の確信にして成立し得ずといふ人あらば、最早我々は其の人と何等か判断に就ての議論を爲さうとは

欲しない。而して其の人が普遍妥當なる價值のあることを確信するに至る時を待たなければならぬ。此の確信は我々の意識の直接的自明性の上に来るものなるが故に、我々は其の當事者自身が此れを確信するに至るを待つより外、何等の仕方を以てしても彼に其れを強制する譯にいかぬのである。(2) 斯くの如くにして、凡そ一の判断を成立せしめよう欲すれば、其の根本に於ていかにするも許容せざるを得ない根本前提をば、我々は要請[*postulat*]といつて居る。(3) 其れ故に哲學上の要請は、物理學や化學の上での假定といふ如き弱い意味のもので無い。此れを否定すれば、随つてすべて我々の判断を絶滅せしめなければならぬ意味の根本的確信である。

(1) Windelband, op. cit., S. 44. f. 出氏譯本、六九—七〇頁。(2) Windelband, op. cit., S. 45. f.

(3) 此の語も亦カント哲學に特有の意味を持った學用語である。「しかしながら純粹實踐理性の要請といふ語は、若し人がそれを純粹數學の要請の有する、必然的確實性を具する意味と混同したならば、

最も多く誤解を惹起すかも知れない云々。」Kant, Kritik der praktischen Vernunft. 2. クラム版. S. 10. 波多野氏譯本、六五頁以下。

### 價値の自己保障

規範意識の存在は、右の如く直接自明的の確信なるが故に、何等かの言葉によつて此れを他に傳ふることは不可能である。即ちリップスのいふ如く、價値は我自身の内的體驗から起るより外は無い。(1) 併し其れあるが故に證明は全然不可能だともいへない。其の證明は論理學的規範意識に就ては次の如く言はれ得る。反對論者のいふ如くに、論理學的規範意識は存在せずとならば、其は即ち真理に就て其れの普遍妥當性を否定したのである。換言すれば、真理は相對的のものであつて、人により、時代により、絶えず變化する。併し若し「普遍妥當的の真理は存在せず」と主張したとすればどうなるか。此の主張も亦主張者にとつては一の真

理なるが故に、彼の主張にして真ならば、其の主張自身が普遍妥當性を有し得ない。此くして主張者は論理的に自殺するのである。

其れ故に、哲學はすべて無前提の學問なりと言へども、其の根柢に於て、論理學的には、少くとも「真理は存在す。規範意識は存在す。何故なれば此れを否定することは却て此れを肯定することになつて居るから。」とだけは前提せざるを得ぬ。即ちウインデルバンドの言つた如く、「すべて思惟法則の妥當を拒む人々とは、論理學的、學問的の交を結ぶことが我々には出来ない。」(2)

(1) Lipps, op. cit., S. 28. f. 譯本、五二—五三。(2) Windelband, op. cit., S. 45 „Mit niemandem könnten wir mehr logisch und wissenschaftlich verhandeln, der die Geltung der Denkgesetze leugnete.“ 此處に單に、「妥當」といつたのは、後にもすべてさうであるが、「普遍妥當」の意味である。

真理は真理自身を保障し、論理學的規範意識は論理學的規範意識を保障することを、ヨナス・コオンは「價値の自己保障」と呼んで居る。(3)

(c) J. Cohn, Voraussetzungen und Ziele des Erkennens, 1908, S. 2. „Selbstgarantie der Werte.“  
 此れと同様の思想は他の哲學者によつても其の著書の至るところに説かれて居る。例へばカントは「要請」の説明に於て其の至るところに此れを言つた。フィヒテは「避く可からざる循環論法」なる言葉を使用して特に此れを明瞭ならしめた。ロツツェも亦其の論理學の中で、此の循環論法を根本的に不可避的のものだといつた。(Lotze, Logik. I. phil. Bibl. 141 Bd., S. 525.) ウィンテルバンドは其の「プレルデーエン」の第二巻の中に收めた、「發生的方法が批判的方法か」の中で、此れと同じことを言ひ、特にロツツェの此の語を引用して居る。(Präjudien, II Bd., S. 123.) ヘルムマンは同じことを「思惟の自己信認」[das Selbstvertrauen des Denkens]と呼んだ。(Erdmann, Logik, I Bd., 1892, S. 8.) シグワルトの「論理學」にも同じ思想がある。(Sigwart, Logik, 4 Aufl., I Teil, 1911, S. 5.)

### 非論理的の價值

然らば、此れと同様なる價值の自己保障、或は自己信認は、論理學的價值に非ざる非論理學的價值、即ち倫理學的及び美學的價值に就ても言はれ得るか。何等

かの理論によつて此等の價值の自己保障が證明せられなかつたとすれば、勢ひ倫理學も美學も根本的に成立し得ないこととなる。其れ故に此れは哲學上では從來甚だ重要な問題になつた。併し其の結論を言へば、兎に角我々は何等かの論理的議論を以てしては、此等の非論理的價值の存在することを證明し得ないといへる。何故なれば、「普遍妥當的の道德價值、美價值は存在しない」といふ命題は、其れ自身、理論的、形式的には何等の矛盾をも含んでは居ないから。(1)

(1) 此の問題に對しては、甚だ多くの人の研究があるけれども、長くなるから此處には一々に書かない。例へばコーンは其の著「一般美學」の中で此れを論じ、(Cohn, Allgemeine Aesthetik, 1901, S. 40. ff.) リッケルトは特に其の爲めに、「カント研究」誌に「論理學的妥當と倫理學的妥當に就て」(Über logische Geltung und ethische Geltung. Kanstudien, 19 Bd., 1914.) なる長論文を書いて居るが、此れは甚だ徹底的であつて、重要な論文である。併しリッケルトはなほ其れと同意義のことを、簡單には「認識の對象」の著にも書いて居る。(Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 3 Aufl., 1915, S. 441.) ンステルベルグも亦其の大著「價值の哲學」の中で其のことを論じて居るけれども、此れは寧ろ形而上

學的に此の問題を解決しようと欲したのであつて、多く賛成する譯にいかぬ。(Münsterberg, Philosophie der Werte, 1908, S. 443 ff.) リップスはミュンステルベルグの如く形而上學の範圍にまで立ち入らないが、併し哲學的方法は最初より先驗心理學的にして先驗論理的ならざるが故に、此の問題に就ては多くの困難を感じない。

### 兩規範意識の交渉

論理的規範意識と非論理的規範意識との交渉問題は、カントにあつては、いふまでも無く理論理性と實踐理性との交渉問題である。此の時始めて我々の所謂「自由」が主たる問題となつて提起せられて來た。蓋し實踐理性の判断が可能なるためには、「自由」は其の根本要請として許容せられなければならぬが、併し理論理性によりては、其の基礎づけは少しも可能で無く、寧ろ此れを否定せざるを得ぬこととなる故である。今其の意味を次に割合に平易に敘述して見よう。

## 第七章

### 「自由」の實在根據と認識根據

#### 自然必然的法則の支配する世界

先づ論理的規範意識と、其れの支配を受けて居る種々の自然必然的法則との關係を見る。

自然必然的法則の支配する世界では、其の何處の端を尋ねて見ても「自由」は求められない。人間の意志も亦一個の自然必然的意識として、何等かの自然法則に支配せられて生起するだけである。其れ故に理論理性によつては、カントに於けるが如く、「自由」は全然的に否定せられる。

### 規範意識の自律

さて此の自然必然的法則はいかなる性質を持つか。前述の如く其は普遍妥當性を持つて居る。所謂真理なる限りには、其れは普遍妥當性を有すと主張せざるを得ない。此の證明は前既に試みられた。此れだけでは、私は單に客觀的なる真理なるものに就ていつたので、規範意識即ちカントの所謂理性は問題になつて居ない。併し私は更に真理の有する此の普遍妥當性を内省して見る。若し學問的真理なるものが存在することせば、其の根本前提としては、論理學的規範意識なるもの、存在を許容せざるを得ない。而して其の規範意識は決して經驗的内容によつて左右せられてならぬ。其は自己自身で決定して居る。換言すれば全然自律的である。

### 實在根據と認識根據

其れ故に論理學的規範意識と學問的法則との關係は次の如くに言ひ現される。論理的の順序から言へば、我々には經驗意識を超越したる論理學的規範意識あり、其は全然自律的であり、此れが現實の内容と交渉すれば、其處に隨つて普遍妥當的なる學問的真理が成立する。併し此の認識に到達する順序としては其れは全く逆であり、我々は學問的真理の普遍妥當的なることを知り、隨つて其れの根據に先驗的自律性を有する論理學的規範意識の存在す可きことを證明し得るのである。

規範意識は、我々によつて體驗せられて居る。體驗せらるゝ以外、其れは更に認識せらるゝといふ譯にいかぬ。規範意識の此の體驗を良心といふ。其れ故に此の場合の「良心」は、最も廣義に使用したのであり、單に道德の場合にのみ言はれず、論理學的、美學的の規範意識へも適用せられたのである。規範意識を良心と言ひ換へたとすれば、良心は今や形而上學的の實在性を得た。良心は宇宙に確然



と實在するものであつて單なる論理的の要請では無い。

此に於てか我々は此の形而上學的に實在性を有する良心と學問的法則との關係を見れば、次の如くなる。實在的には先づ良心が許容せられ、其の良心は絶對的に自律する。換言すれば「自由」である。此の論理的自律が經驗的世界と交渉すれば、其處に普遍妥當なる學問的法則を成立せしめる。併し認識的には此の順序は全く逆となり、我々は學問的法則の普遍妥當なることより、論理學的良心の自由を認識し得る。前者は實在根據を示し、後者は認識根據を示して居るのである。

### 倫理學的規範意識の場合

論理學的規範意識理論的規範意識に就て右の事が言はるゝとすれば、我々は先づ其の認識根據より始め、真理の普遍妥當性を證明したとすれば、其他すべてのことは正當に證

明せられる。而して此の證明は可能であつた。

次に倫理學的規範意識の場合にはどうなるか。「自由」といふ語の主たる關係を有する此の範圍に於て、自由はいかにして證明せらる可きか。

此處に再び實在根據と認識根據との關係を生ずる。我々は道德的良心の絶對的自由を許容しなければ、凡そ人生は全然的に自然必然性の支配する世界となり、人間は自然物の一塊と化せざるを得ぬことになる。人間の獨立的な品位は維持せらる可くも無い。併し其の自由を證明しようと欲すれば、認識の根據としては道德的法則の普遍妥當性を證明せざるを得ぬ。併し此の説明は、理論的には到底成功せらる可くも無い。其のことは前既に述べられた。

### カントの提出した二の問題

カントは其の著『實踐理性批判』の始めの方で、數學の問題か何ぞの様な形に、二

つの問題を持ち出した。問題一は、「格率の立法的な單なる形式のみが意志の充分なる規定原理なることを前提して、其の形式によつてのみ規定せられ得る意志の性質を示せ」である。問題二は、此れを逆に言ひ、「意志が自由なることを前提して、そのみが意志を必然的に規定するに足るところの法則を見出せ」である。

(1) カントは此れをいふ前に道德的法則の性質を分析し、其れが定言的命令に出で、何等の内容的規定を含まず、單に形式的の規定を爲すことを言つた。其れ故に今は、此の形式的規定に出發して、其れに適當する意志は自由なる可きことを第一に言ひ、次には此れを逆となし、意志の自由に出發して、其れに適當する法則は形式的なる可きことを第二に言つた。即ち前者は道德の認識根據であり、後者は道德の實在根據である。カントは又他のところでは、自由は道德的法則の存在根據であるが、道德的法則は自由の認識根據であるといつて居るのである。(2)

(1) Kant, K. d. prak. Vernunft, Satz 4. 波多野氏譯本、一〇〇—一〇一頁。此れに就てはなほ柔

木博士著「カントと現代の哲學」一六六—一六九頁を参照せよ。(2) Kant, op. cit., S. 2. 「認識根據」

(ratio cognoscendi. Erkenntnisgrund) 「實在根據」(ratio essendi. Seinsgrund)

### 此の證明の方法

自由は理論理性によつては否定せられた。然るに自由は實に道德的法則の實在根據として重要なものである。なほ此れを言ひ換ふれば、自律的な倫理學的規範意識は、普遍妥當的な道德的法則の根據である。此の自由、此の規範意識を我々はいかにして證明す可きであるか。

此の證明として我々の取り得るものはたゞ一つしか無い。其は理論理性に於て學問的法則の普遍妥當性をいつた如くに、此の場合には道德的法則の普遍妥當性を絶對的に疑ふ可からざるものと主張する仕方である。道德的法則の嚴然として

存在すること、換言すれば、其の普遍妥當性を有することは、論理的には證明出來ないとしても、併し其れは何等疑念の餘地無き根本事實である。カントは此れをいふために、道德的法則を利己的法則、内容を含んだ自愛原理から嚴密に區別した。換言すれば善の價值を快樂の感情から區別した。蓋し後者の法則は單に主觀的に止まり、普遍妥當性を有し得ざるが爲めである。ヨナス・コオンは美的價值範圍に就て同様に論じ、美的法則の普遍妥當性を信じないとすれば「美」と「快」[Angenehm]とは同一のものになるといつた。リッケルトも亦前述の「論理的妥當と倫理的妥當に就て」の論文の中で極めて詳細に同様の趣旨を言つて居る。

此くして一旦、非論理的なる道德や美やの法則も亦、確實に普遍妥當性を有することが言はれたとすれば、其れよりして非論理的なる規範意識は根本的に樹立せられ、實踐理性の能力としての自由は否定することの出來ないものになつたのである。併し従來の哲學にあつては、此の非論理的性質の價值を何等かの仕方

論理的價值に結びつけようとする企てが始終試みられて居た。其れでなければ非論理的價值範圍の學問は確實性を缺くものゝ如くに思はれたからである。例へばソクラテスが「俺は知識である」といつたのや、バウムガルテンがライブニッツに隨つて、美をば「混雜した思惟」と爲したのは、此の誤謬に陥つて居たのである。併し規範意識の一つは、絶對的に其の中の他のものに換元せられない。其れ故にウインデルバンドの言つた如く、「凡ゆる義務を擯斥する人々と道德的に諒解し合ふことは我々には出來ない。規範する意識を承認することは哲學の豫想である」(1)

(1) „mit niemandem könnten wir uns sittlich verständigen, der jegliche Pflicht ablehnte.“ Windelband, op. cit., I Bd., S. 45 f. 『個人的行動の上に普遍妥當的行動の規範が立ち、而して此の規範を見出すことは可能であるとのことを確信して居るものゝ間にのみ哲學的探求は可能である。』 Windelband, op. cit., II Bd., S. 123.

### カントの場合

カントは此の自由の能力を直ちに形而上學的本體としての「物自體」に結びつけた。即ち自由は字義通りに實在根據となつたのである。カントにあつては、自由は感覺的秩序の中では證明せられず、超感覺的秩序の中に於て證明せられたからである。(1)

併し我々は「自由」に、強いて此の如き形而上學的意義を帶ばしめる必要を持たない。又敢て此れを道德的範圍にのみ局限する必要を持たない。自由は我々の價值判斷の根本豫想、或は要請である。而して其の要請は、價值の三範圍に就て等しく主張せらる可きである。

(1) Kant, op. cit., S. 51 f. 譯本、一二九—一三〇頁。其他。

### 自由の眞義

此の廣義に解せられた自由と及び自然必然性の關係を極めて明晰に論じたもの

は、ウインデルバンドの『規範と自然法則』なる論文である。『道德的自由とは、認識せられた法則の下へすべての衝動の意識的制服である。』(1)然らば、此れと同じことは眞理に就ても亦美に就てもいはれ得る筈だ。論理學的及び美學的良心に對應して論理學的及び美學的的自由がある。其れ故にウインデルバンドは言つた。

『自由とは良心の支配である。自由、たゞ此の名にのみ値ひするものは、規範的意識によつての經驗的意識の決定である。』(2)

(1) Windelband, op. cit., II Bd., S. 87. (2) „Freiheit ist Herrschaft des Gewissens. Das, was allein diesen Namen verdient, ist die Bestimmung des empirischen Bewusstseins durch das Normalbewusstsein.“ op. cit., S. 87 f. 此の言葉は、殆ど全く次のカントの言葉に等しい。カントの「純粹意識」は規範意識であると思へば宜しい。曰く「自由としての原因性と自然機制としての原因性との結合——その中前者は道德律によつて、後者は自然律によつて、しかも同一主觀に於いて、即ち人間に於いて確立する——は、若し我々が、人間を前者に關しては本質自體そのものとして、此れに反して後者に關しては現象として、即ち前者を純粹意識によつて、後者を經驗的意識によつて、考へるに非ざれば、

不可能である。此の事がなければ、理性の自己撞着は避けることが出来ない。」(Kant, op. cit., S. 4. 譯本、五五―五六頁。)

### 必然と自由とは見方の相違

此くして必然と自由との區別は明瞭にせられた。我々が論理學的規範意識の上に立ち、自然の因果法則的必然性を語つて居る場合には、我々の行爲は少しも自由では無い。其れはすべて他の自然物に於けると全く同一なる自然法則の支配を受けて居る。此れは我々の行爲の或る一つの見方だ。然るに若し一旦我々が此の規範意識の純粹行動自身の立場に立つて見る時には、人間の行動は其の一つとして自由ならざる無しと言つてよいのである。(1)

(1) 必然と自由とは本體に於ける相違では無くて、同一事柄の見方の相違に過ぎない。カントは我々の同一行爲が「一方に於ては」[einerseits]自然法則で無い、自由の法則に隨ひ、「他方に於ては」[anderer-

seits]感覺界の出來事として現象に屬し、自然の法則に隨ふことを言つて居る。(Kant, op. cit., S. 79. 譯本一七七頁。)

### 自由の消極と積極

カントはなほ此の自由を、或る場所では、消極的自由と積極的自由なる言葉で現はした。規範意識は、他の内容的原理によつて累ひせられず、其れより全然獨立となり、自律的に自己立法を爲す。規範意識の此の獨立性[Unabhängigkeit]を消極の意味の自由[Freiheit im negativen Verstande]といひ、其の自己立法[eigene Gesetzgebung]を積極の意味の自由[Freiheit im positiven Verstande]といつたのである。併し自由の自由たる所以が此の後者にあるは言ふまでも無い事である。

以上の敘述を以て、私は此れに何等の私見をも加へず、恐らくは正當に、しかも十分に平易化したい目的を以て、カント哲學及び新カント學派の哲學に於ける

「自由」の意義を解説し盡したかと思ふ。社會問題の解決に於て要求する我々の自由は、正しい且つ嚴密なる意味の、哲學的自由、或は先驗的自由でなければいかぬ。

## 第八章

### 人格の自由と宗教哲學

此の一章は獨立の評論として發表せられたものであり、随つて前章へ直接には聯絡しない。併し議論の筋道には甚だ密接の關係がある。私は前二章に於て理論理性即ち論理學的規範意識と實踐理性即ち非論理學的規範意識、特に倫理學的規範意識との關係を論じた。非論理的價值範圍は論理的價值範圍の如くに、直接に論理を以て其の自律性を證明し得ないが、我々は或る根本的價值體驗を認識根據として、其れの基礎に立つ非論理的價值の成立を斷言し得ると爲した。併し前二章に於ては、其の考察は主として道德的世界に限られて居る。文化哲學にあつては、此の方法を、すべて他の美、聖等の價值世界に適用しなければならぬ。私は今其れを宗教的價值範圍に適用して見た。次に記述するものは、言はゞ私の宗教哲學のスケッチである。意志の自由と神との關係を論じた點に於て、直ちに前章の理論の展開である。

### 自然の因果法則を破ることは出来ぬ

法則に随つて動かない事を突飛だと呼ぶならば、私達の行爲を始め、宇宙のすべてのものゝ動きは突飛では無い。すべて其れ々々の因果法則に随つて動く。例へば私が今此の文章を書く行爲は、身體細胞の持つ物理力が自然法則に随つて解舒せられ、私の手を動かし、私の脳髓を働かせて居るのだ。其れを又細胞の化學作用だと解すれば、どんな僅かな指の動きも、元素同志の複雑な化合や分解により、必然的に起つて居ると言へるであらう。私達の行爲、私達の周圍の自然は、一個の自然物として見られれば、すべて必然的なる因果法則に随つて動く。私達は自分の氣隨から、其の因果法則の必然的の動きを途中で變化し、確定せられた自然因果法則を打ち壞すことが出来ない。

### 心理的の意志作用も不自由

心理的の働きといへども勿論此の因果法則に随つて動く。其れ故私達の意志作用は自由ではない。例へば私達が飢うれば食を欲し、青春期になれば性慾を感ずるのは全く自然必然的の經過である。自分の意志の力で、其れを間違ひだといふことが出来ない。現實はまさに其のまゝの現實である。右に例示した本能や衝動は、意志の中でもまだ低級なものであり、より高級な、複雑な意志の動きは自由であらうと考へられるが、併し其の經過はやはり自然の經過であり、必然的である。自分の意志でありながら、自分の意志の力で其の動きの必然性を止めたり、變化したりすることが出来ない。

### 自然物と人格

併し此の見方は、私達が、私達及び宇宙を眺めるに、すべて自然物の立場に於てした時である。人間の見方はまた其の外に幾らでもある。例へば私の前にある一枚の繪畫が、美しい繪畫だとしても見られ、又單に顔料、麻布など呼ぶ物質の集合だとしても見られ、其の外又經濟的に財としても、法律的に物權の對象としても見られるのによつて、其の事はわかる。自然物としての見方にさへ、物理的、化學的、生物學的等の其等が區別せられると同じことだ。大別して私達は、すべてのものを自然物として見るか、人格に對するものとして見るか、其の二つに區別する事が出来る。私は今私達の行爲及び宇宙の動きを人格に對するものとして考へる。其の時私達の人格は絶対に自由なものとなる。

### 意志の二つの見方

心理作用として見ての意志と、其の背景に嚴然と控へる人格の自由活動として

の意志とを混同してはならない。人格の活動は自由だ。何等の外物によつても拘束せられない。例へば私が此の文章を書いて居る時、私が次ぎにAと書くかBと書くかは私の自由だ。若し或る人が「必然的にAと書く」と斷言すれば、私は其れを聞いて、直ぐ其れの反對のBを書くことが出来る。何人といへども、よし獨裁的なる神といへども、私の此の自由意志を左右することは出来ぬ。此の人格の自由活動によつて其處に生み出されたものは文化と呼ばれるが、其れ故に我々は、今の言ひ方を逆にして、「人生に文化のある嚴然たる事實こそは、私達の意志が自由である證據だ」といふであらう。例へば私達は人生に道徳的批評を加へる。道徳的批評は、當然其の行爲者の人格の自由活動を豫想せざるを得ない。又人生に藝術の創造がある。私達は此の藝術品を單に物理力や化學力の必然的なる顯現だとは信ずることが出来ない。必ず其處に一個の創造的人格を豫想する。すべて人生に輝きのあること、生き甲斐あるを自覺することこそは、人格の活動が絶対に



自由である事の、否定出来ない證明根據である。

### 人格活動の自由と必然

私がAを取らうとBを取らうと、其の人格活動は自由であるにせよ、其の経過は勿論自然の因果法則に随ひ必然的に動く。すべては同一なるもの、見方の違ひである。私達は其の事を思ひ誤つてはいけない。人格の活動が自由だとは、人格による行爲の選擇が自由だといふ事だ。なほ突き詰めて言へば、人格による物事の價值判斷が自由だといふ事だ。他人の行爲を妨害して、其の思ふところに反した動きをさせる事の出来るのは、他人の行爲を不自由ならしめた事には少しもなつて居ない。

物事の價值を判斷する人格の働き、換言すれば私達の批評心は絶対に自由であつたにせよ、其の選擇が現實活動となり、外面的に結果として現はれたものは、

當初の選擇と一致し得ない。私が動く爲めには宇宙のすべてのものを動かして居るが、其の複合せられた結果が、私の期圖した通りのものにならない事は少しも不思議で無い。此くして人生の歩みは常に私の人格の見方に對して不合理である。不合理なればこそ、人生は創造的なのである。併し人生がいかに不合理的に、いかに創造的に進んだからといつて、此れを自然物の経過として見ればやはり必然的になつて居る。例へば私が今一粒の種子を蒔き、其處から白い花の一輪を得ようとしたならば、私は其の途中でいかなる害虫の蝕害に遭遇するかを豫言し得ない。其れにも拘らず自然の経過は因果必然的である。

### 宗教の認識根據としての人生の嚴肅

人生の進みが、人格の選擇と常に豫想した如く對し得ない事から、人間が自らの人生の進みを味はひ、其の意味を考へることが始まる。私達は先づ何と無く、

人生の嚴肅さを意識せざるを得ない。人生は確かに遊戯では無い。併し凡そ嚴肅なるものには、其の嚴肅さの深き根據を求めなければならぬ。其處に人間の宗教心が芽ぐみ始める。

### 神への到達

人生の進みの繰り返し難き嚴肅さ、私達が現に此く生命を持ち、何處より來るを知らず又何處に去るを知らないにも拘らず、其れは夢では無くして眞に人生であることの嚴肅さを痛感しないものは、先づ私達と考察を共にしないでよい。私はたゞ此の深き體驗にすゞり泣く人達だけと語る。變化動搖するものは絶対に嚴肅であり得ない。變化動搖することが既に其の嚴肅さの完全性を害するからである。其れにも拘らず私達の變化流動する人生は嚴肅である。私達は此の人生の嚴肅さのよつて來る根據を求めざるを得ない。そして絶対に嚴肅なるものと人生とを結

び付けざるを得ない。絶対に嚴肅なるものは、變化動搖する人生を絶対に超越しなければならぬ。即ち其れは神である。神は一なる絶対の意志である。

### 外面的必然性と神

人生の根據から神を求むるに二つの途がある。一つは其の進みの外面的必然性から遡る。もう一つは其れの内面的自由性から進んで根據を求めぬ。

外面的必然性から遡れば、人生は次の如くに味はゞれるであらう。人生の進みは不合理的是であるが、併し神は豫め其れを決定したのである。随つて神に對しては人生の進みは合理的である。私達は神による此の豫定を變化する事が出来ない。私達は其の豫定の前にたゞ潜伏するの外は無い。神はたゞ此くして求められた。其れ以外のものは神の性質で無い。此處に宿命論が生れる。宿命論は少くも神を知的にのみ見つけて居る。そして人生の將來は、神の知識により決定せら

れて居ると見る。のみならず、私達の體驗の根據よりしては、神は人間に對して寧ろ不幸を下す。言はゞ神は人生破壊的である。私達は神を怖れる。其の人生破壊の程度の出来るだけ少なきことを神に哀願する。或時は咒術によつて其の意志の決定を動かさうとする。勿論宿命は決定的であり、絶対に動かすことの出来ないのを知悉しながら。

### 宿命論は知的に否定せられない

私達は此の宿命論を知識の上で間違つて居るとは批評し得ない。何故かといふに、神が此くの如きものであるかさうで無いかを知識の上で論じ合ふことは私達の知識の限界を超えて居るから。たゞ此くの如き人生觀も或る體驗を根據としては成立し得ると認容し得るだけである。併し此の宗教心は、生活の意味の味ひ方としては、甚だしく狹隘であると、私達は其れを非難することは出来る。神の認識を非

難するよりは寧ろ其の人生の意義の掘り方の狭いこと、生活としての苦み方の偏して居ることを非難するのである。

### 内面的自由性より神の認識

人生の内容のもう少し廣い、生命の要求のよし一つでもを犠牲にしないで生かし切つた體驗を、内面的自由性の見方から遡原した宗教心は宿命論に向はない。私達は人生に於ける甚だ多くの種類の文化生活を肯定しなければならぬ。そして此等の文化生活は嚴肅である。此等の文化はすべて人格の自由活動によつて生れたものではあるが、私達は其の生活の嚴肅さの根據を、絶対に嚴肅なる唯一のものに歸したい。其れは眞實の體驗を告白した上の事だ。此處に神の認識がある。生活の内面的自由性の深き味はひは即ち神を認むる唯一の根據である。内面的自由性は單に知識の上に就ただけ感せられるものでは無い。すべての文化的活

動の根據が神だ。随つて神は全人的であつて、單に知的では無い。神は人格的である。神が人格的だとは、神と交際する途は私達の人格的活動を通しての外に無いといふ事の反省だ。神は決定的宿命的では無い。神の活動は創造的である。神が創造的であるとは、神の認識は、私達の人格の自由なる創造的活動を根據としてのみ始まるといふ事の自覺だ。此の如き神に、人生のすべての進みを歸すれば、人生の進みはすべて神の恩寵として意味づけられる。此れを私達は神の攝理と呼ぶ。

#### 神の攝理と意志の自由

神の攝理を信することは、意志の自由を自覺する事に矛盾しない。意志の自由は、現實に對する人格の道德的或は價値的努力の自覺である。此れに反して神の攝理の信仰は何等私達の現實に對向しない。其れは現實を超越したものと人格との交感に於てのみ確保せられるのである。

### 第九章

## 各文化範圍の自律的成立

前三章に論じた處を更に一般化し、諸多の自律的文化範圍の成立の可能を論じた。其の爲めには、先づ經驗論と形而上學の二立場を排して、批判的認識論の立場を樹立しなければならぬ。各文化範圍が自律的に成立すとせば、其の一文化範圍毎に、其れの根本基礎を論ずる個々の文化哲學は成立し得る。

#### 哲學と「食ふ」「住む」の關係

形は小さいが、併し其の確實なる步調を進める點では十分の尊敬を拂はれてよい雑誌『前衛』の六月號(大正十一年)を讀むと、其の中には山川均氏がガンヂーに就て論せられた一文があつて、其の一部には次の如き文章があつた。

『世間の感傷的な思想家が、ガンヂーの獨立運動を目して唯だの政治的獨立運動よりも一層高尚な、神聖な、深みのある運動で、いもあるかの如く早合點して居るのは、笑止千萬であつて、『哲學』とか『文化』とか云へば、直ぐ政治や經濟や、人間や人生や、乃至は食ふこと生きることよりも高尚深遠な事柄のように思ふ『深刻病』『哲學病』が毛孔にしみ込んで居る日本の遊戯思想家として是非もないが、ガンヂーの運動の背後に謂ゆる『思想の背景』なるものがあるとしたならば、この思想とは原始的な經濟生活のうちに生れ、原始的經濟生活を反映した印度の舊文化——印度の國粹！——を擁護しようとする、小ブルジョアの反動思想、黒船的思想に外ならぬ。』

私は此處でガンヂーの思想や實際運動に就いて何等かの論議をしようと思ふのでは無い。此の文章の前半には、山川氏によつて、從來長谷川如是閑氏や大山郁夫氏から聞くことの出來たと略ぼ同様の意見が主張せられて居るから、私は出來

るだけ簡單に、「哲學」や「文化」と、「政治」や「經濟」や、又「人間」や「人生」や「乃至は食ふこと生きること」との關係を次に考へて見たいと思ふのである。

### 深刻病への反對

此く言はゞ、多くの人は直ちに私が山川氏の立場に反對して、「哲學」や「文化」やの萬能論でも爲すのであらうと考へらるゝ事であらう。併し私の立場は、さう簡單に定められる譯にいかない。私は寧ろ此處で山川説への賛成論を書かうと思ふのである。特に山川氏が此の主張を『日本の』と限定せられてある限りに於て、私は實際我が國思想界一部の形勢を觀察しての感慨、山川氏と同一なるものがある。

『世間の感傷的な思想家』、『ガンヂーの獨立運動を目して唯だの政治的獨立運動よりも一層高尚な、神聖な、深みのある運動で、いもあるかの如く早合點して居る』、

「哲學」とか「文化」とか云へば、直ぐ政治や經濟や、人間や人生や、乃至は食ふこと生きることよりも高尚深遠な事柄のやうに思ふ「深刻病」「哲學病」などの言葉は、其のまゝ實は私が發したいと思ふ言葉であり、又思想界一部の此の傾向を打破するところに私從來の些少なる努力も横はつて居るのであつた。

### 専門哲學者の誤想

例へば私は從來次の様な場合に幾度も遭遇した。私は近來其の論ずる題目を、殆ど全く社會の經濟政治生活改造の上に限つた。時には個々具體的の問題に立ち入つて直ちに我々の周圍を改造す可き方策をすら論じた。然るにかうした仕事は、往々思想家によつてすら哲學の仕事の埒外へ出たものであると考へられ易い。そして哲學の専門家などは、理論的にはさうした考へから離れて居ながらも、なほ感情的には、政治や經濟やの問題は表面的な、淺薄な問題であり、純粹に哲學的

な、認識や文化やに關した論議は「高尚深遠」「深刻」な問題であること受け取られて居る。なほ進んでは社會の改造運動に携はる人、政治家、經濟家などの活動は、生涯哲學の思索を爲しつゝある人の其れよりも、より乏しい價值しか持ち得ないものであると、暗々裡に受け取られて居るのである。

### 認識論よりも形而上學を好む傾向

又私が地方で哲學の講義をして、其の論議を嚴密に認識論の範圍に止めて居ると、聽講者の或るものは、其の論議よりも一層「高尚深遠」な、「深刻」な問題に立ち入つて欲しいと希望する。其の深遠、深刻の意義をよく吟味して見れば、認識論の範圍を超えた形而上學の範圍へ切り込んで欲しいといふのだ。或る人は又、「現代の新カント派の哲學といふものは、どうも淺薄だ。リッケルトなどは殊に淺薄で奥行が無い」など、も苦情を溢す。併しよく觀察して見れば、其れと同じい

傾向は往々哲學の専門家の間にさへ見へて、彼等の間には、「なほ其の深い意義を探ねて見れば」とか、「此の點まで達しなければ本當のものでは無い」とか言ふ言葉が交され、同様に文藝の作品を鑑賞する人は、「甲は乙よりも深刻」だとか、「高尚深遠」だとか言つて居る。其の意味を探つて見ると、やはり認識論超越の形而上學を言つて居るのであつて、「深い」とは、「形而上學的に深い」の意味となつて居るのだ。我が思想界に瀰漫しつゝある此の傾向を私は常に甚だ苦が々々しく思つて居るものゝ一人である。

私は此處で哲學の正當なる地位を考へて見たい。

### 第一の論者への反對

先づ次の様な考へ方はどうであらうか。哲學や文化や宗教やの文化範圍は、政治や經濟や食ふことやの生活範圍よりも、より高尚深遠な世界である。随つて前

者を取扱ふ仕事は、後者を取扱ふ其れよりも一層高尚深遠な値打を持つて居る。

此の見方は、私が今現に紹介した我が國思想界での一傾向だが、此れほど誤つた見方は存在するもので無い。さうした考へを持するものは、自らはいかに高尚深遠な思想家だと自信して居ても、實は哲學の極めて初歩的な覺悟をさへ忘れて了つた人であり、其の立場は毫も哲學的では無い。

### 自然科学の場合を見よ

右の如くに考へる人は、先づ眼を其等の文化的範圍より離して、純然たる自然科学の世界を顧みるがよい。私は今現に此く紙上へペンを走らせて居る。これはいかにしても疑へない一の事實であり、又事實はこれ以外に何等か複雑なものゝ存するのでは無い。然るに自然科学は其の唯一の事實を、種々の見方から取扱つていろゝの説明を下す。或る力學者はこれを力學の公式で説明し、化學者は化

學的に、生理學者は生理學的に説明する。其の説明を比較して見れば、或は其方向への某運動といひ、或は某元素と某元素の化合といひ、或は又更に某筋と某筋との伸縮といふ。其等の説明は少しも同一のもので無い。併しこれを生理學的に説明して、某筋の運動といへば其の運動は力學の法則に隨はねばなるまいから、生理學的説明の根據に力學的説明を豫想しなければならぬ事はいふまでも無い。一般的に言へば、生理學は化學を、化學は物理學を、物理學は數學を、其れ々々自らの根據に豫想して居るのである。

さて同一事實に對する自然科学の諸分科の説明が（數學は別として取り離し）右の如き關係を持つたとすれば、さて我々は次の如くにいふ事のいかに大いなる誤謬なるかは、何人にも明瞭であらう。第一に、其處には物理學的世界、化學的世界、生物學的世界なる、其れ々々に全く獨立した、眞實の世界がある。第二に、物理學的世界は化學的世界よりも高尚深遠な、深刻な世界だ。化學的世界と生物

學的世界との關係も其の通りだ。

第一に、事實としての世界は、私が今現に直接的に經驗しつゝある「ペンを動かす」其れより外のものでは無い。これが我々の把握す可き唯一眞實の世界である。併し其れはいかなる言葉でも言明せられることが出来ない。何故なれば何等かの言葉を借れば、其れは最早或る一面から見られた、概念的決定の世界のものとなつて了ふから。其れ故に「ペンを動かす」と呼ぶのさへ、實は正しく無い。物理學や化學や生物學やは、この唯一眞實のものを眺め、取扱ふ、其れ々々の概念的立場だ。見方だ。もつと軽く言へば、其れ々々の映像だ。其れ々々別個の實在が其處に存在するといふのでは無い。

第二に、よし此等の見方は、其れ々々に一は他を其の基礎に豫定するとしても、其れは單に見方相互間の必然的約束であり、其の基礎となつたものは、其の基礎の上に立つものよりも、より高尚深遠だといはれ得る理由を何處にも見ない。此



く考へるものは、やはり其れ々々の見方を、實は暗々裡に其れ々々の實在と考へて了つて居るのである。

### 人生の一事實と其の種々の見方

右の道理の納得出来たものは、其れと同じ考へ方を、直ちに文化的諸範圍の關係の上に適用して見るがよい。

事實としては、再び同じ例を持ち出さう。私は今一生懸命にペンを走らせて居る。事實としては單に其れだけしか無い。某筋と某筋が某法則に随つて動き、某元素と某元素が化合した。事實としては單に其れだけの解明しかつかない。然るに其の同一事實を、或る時には道德として見、又他の時には藝術として見る。學問として、政治として、經濟として見る事も出来る。例へばこのペンを動す私の行為が多少なりとも社會を裨益することが出来たとすれば、其れは一の道德行為となり得、又反對に社會に大害を及ぼしたとするも、なほ且つ其の見方は、「道德的に擯斥せらる可し」として見られたのであり、等しく道德圈内のものである。然るに亦他面には、この行為は私の一つの藝術的創作行為であり、私によつては評論を創る仕事として考へられて居たとする。其の場合、私の此の行為は藝術圈内のものになつて居る。同じことが、學問や、宗教や、政治や、經濟やに就ても言はれ得る。

### 値打ちを認めた見方

事實として見れば、某筋の運動、某元素の化合の外には何物も無い。然るに何ぞや、これを稱して或は道德といひ、藝術といひ、政治といふこと。道德や藝術や政治をやはり一の事實として見れば、其れは何處に存在して居るといふのであるが。先きに挙げた某筋の運動、某元素の化合の外にあるといふのか、或は其等と

重なり合つて居るといふのか。併し反省して見れば、事實は右の如きペンを動かす唯一事實しか無かつたのだ。而してこれを**事實的**に、原因結果の關係に當て嵌めて説明して見れば某筋の運動、某元素の化合の外には無かつたのだ。道德や、藝術や、政治やの事實は何處にも存在しなかつたのだ。道德や、藝術や、政治やは、更にこの**事實**に或る**値打ち**を認めて受取る其れ々々の仕方である。

### 事實と價值

事實と値打ちとは違ふ。事實はすべて原因結果の連鎖の中のものとなつて居る。又其れは時間の中に経過して居る。併し其れだけの事實は、單に値打ちの材料だ。基體だ。我々はこの事實の上に、更に藝術、道德、政治、經濟等の値打ちを見出す。事實は何人にも其のまゝに認められるが、値打ちはこれを見出した人のみ認められるのである。道德や藝術や經濟やの材料、基體としての事實には因果

法則が支配し、時間的経過を含むとしても、道德や藝術や經濟やの値打ちには因果法則や時間経過は無關係だ。事實と値打ちは全然違つた見方である。随つて事實としての取扱と、値打としての取扱は全然違つたものにならなければならぬのである。「値打」といふ言葉の代りに我々は普通に「**價值**」といふ語を使ふ。其れ故に今後は價值なる術語を事實に對しては使用する事としよう。

### 「文化」の意義

さて我々は當初の問題に歸る。右に述べた事によつて、自然科学の場合と同じく、次の事が明かになつた。

第一に、道德や、藝術や、政治や、經濟やは、其の見方の材料、基體としては、唯だ一つの事實をしか持つて居ない。此の同一の事實の異つた**價值的**見方が、其れ々々に**道德**、**藝術**、**政治**、**經濟**等である。事實が**價值的**に見られた**道德**、**藝術**

等を、我々は單なる事實と區別して「文化」と呼ぶ。事實は價值的見方を捨て、受け取られたもの、文化は價值的見方を持つて受け取られたものである。併し受け取らるゝものはたゞ唯一の「ペンを走らす」経験其れだけなのだ。

事實として見たから低い、文化として見たから高尚深遠だといふ事は無い。此れはすべて人間の、経験の見方である。或る時には事實的見方が必要であり、或る時には價值的見方が必要だ。其の一を以て他に換へることは不可能だ。此の事はなほ後に詳しく考へよう。

### 各文化範圍に値打ちの段階をつける事

第二に、道德や、藝術や、政治や、經濟やは、其れ々々に違つた價值的見方である。値打ちとして持ち出された見方の望遠鏡の性質が絶對的に違ふ。あまりよい例では無いが、道德と藝術との價值的見方の相違は、言はゞ一方は赤、青、黄

等の色を見、他方は高低種々の音を聞くといふ様なものであり、色と音との間には仲介の方法が全く缺けて居ると同様に、道德を藝術に、藝術を政治に、翻譯することは絶對に不可能だ。値打ちの高下は單に同一の價值的見方の中だけで論せられなければならない。

此の事さへ明かになれば、道德、藝術、政治、經濟等の諸文化の範圍に就き、一は高尚であり、一は卑近であること、文化の上の段階附けを爲す事のいかに大いなる誤謬に陥れるやは分明であらう。其れは政治なるが故に、經濟なるが故に、學問、藝術より卑しい世界だとは言はれない。此くして我々は各文化範圍の絶對的デモクラシーを要求する。若し高尚深遠、深刻等を云々しようとするれば、其れは同一標準の通用する一價值的見方の範圍だけで論せられなければならぬ事である。

## 「價值」のデモクラシー

然るに世間では普通に、是等の價值的見方の上に任意の段階を置き、藝術家や哲學者は、藝術を創作し、哲學を思惟する仕事は、政治や經濟やに終始する仕事よりも高尚深遠であると自惚れ、政治家や經濟家は、政治を運用し、金錢を蓄積することほど意義多き生活は無いと自信して居る。併し其れは單に自己流の人生觀の爲す仕業であり、客觀的には價值は一切平等となつて居る。

## 精神的と物質的

又此等の各文化的範圍に就き、一は精神的、他は物質的であると區別立てするなども、いかに甚だしい誤解であるかは右によつて明かとならう。若し物質的といふ可くんば、藝術も道德も等しく事實的材料を持つて居て物質的だ。價值的の

見方だから精神的だといふのであれば、政治も經濟も等しく價值的の見方であつて精神的の文化だ。又精神的、物質的といふ區別には、自から値打ちの上の深いと浅いとの區別を豫定するらしく聞えるが、併し藝術と經濟と、其の價值の上の高下を云々することの出来ない所以は前述の通りである。其れ故に我々は一の哲學者として、學問、藝術等を精神的、政治、經濟等を物質的と呼んだ事が無いし、寧ろ其の呼び方の不當を攻撃して居る。勝手に精神的、物質的の語を濫用するものは、哲學者自身では無くて哲學の反對者達だ。唯物史觀論者は見えざる妖怪に吠えて居るのだ。

社會改造に精神的、物質的の區別をするのも無意味なれば、文化生活に心的、物的の區別をするのも、我々には其の意味が解せられない。此等の論者は、哲學を素朴なる觀念論以上には進歩しないものと考へて居るのであらう。現代の多くの哲學者は何回と無く其の事を言ひ、(一)素朴的では無い、批判的なる觀念論を高

潮して居るにも拘らず、哲學の否定論者——我國でも其の通りだ——は、自分で勝手な哲學を拵へ上げて置いて、勝手に其れを攻撃して居るのである。學界の研究者は互ひに他の意見に今少し親切な理解が必要なのではあるまいかと思ふ。

山川氏の前引用の論文には、『哲學』とか「文化」とか云へば、直ぐ政治や經濟や、人間や人生や、乃至は食ふこと生きることよりも高尚深遠な事柄のやうに思ふ「深刻病」「哲學病」』とある。誠に其の如く考へるものありとすれば、其れは言ふまでも無く「哲學」では無くて「哲學病」だ。哲學者自身が熱心に排斥しなければならぬ當のものだ。殊に「哲學」とか「文化」とか云へば、「政治」や「經濟」やよりも高尚深遠だと解するとは、其の言葉の意味をすらも、我々は理解し得ない。政治や經濟やが即ち「文化」なのでは無いか。又此れを「食ふこと」よりも高尚だと考へるといふのも、其の意義を解するに苦しむ。食ふことは一の事實だ。其れの價値的見方に政治や經濟やの文化的相違がある。「文化」は「食ふこと」と同一物でも

あれば、又同一物で無いとも言へる。前者は基體としての見方、後者は價值を含むと含まないにより、區別した見方だ。況んや價值を含む見方が價值を含まぬ見方よりも高尚深遠だと受け取られない考へ方である。

一體「高尚」だとか「深遠」だとかいふ言葉は何を意味するか。何が高尚、何が深遠だといふのか。此く考へれば、言ふまでも無く、其れが價値的に高尚、價値的に深遠だといふのだ。高尚深遠は物の値打を定める言葉だ。然らば其れは價値的見方の範圍内だけで通用させるがよい。本質的に價值を含まぬ見方へ適用せらる可きもので無い。

(1)例へば其れと同じことをリッケルトが「認識の對象」の中で言つて居る。Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3 Aufl., 1915, S.109. 中川得立氏譯本、一〇二—一〇三頁。「心的實在と、意識内容即ち内在的實在とは必ず嚴密に區別せられねばならぬ。世界は意識内容であつても心的過程では決してない。心的といふ概念は一般に物的のものと對立して初めて有意義なる事は、逆に心的のものに對立

すると考へられてこそ、物的事物が吾々の問題に上り得るのと少しも違ひがない。……世界を心的と物的との兩過程に分つのは、世界が専ら客觀として考へられてこそ意味を有するから、唯特殊科學にして初めてよくすべきことであらう。」

### 事實は價値の根據で無い

各々の文化は、すべて其の文化に特有なる價値によつて事實を受取つた其れ其れの見方である。然らば一の文化に特有なる價値の値打たる所以は、其の文化の材料となつた事實や、或は他の文化價値によつて根據を與へられ得るか。例を以て言へば、私が一枚の油畫を製作したとすれば、其れが一枚の油畫としての美を持つ所以の根據は、其の油畫の基體となつた事實の説明によつて與へられ得るか。油繪は畫布や顔料やの物質から出來、其れが物質なる限り、事實としての因果法則、時間的經過の規定を受けざるを得ない。併し此の事實的説明を爲したか

らと言つて、其れで油畫が油畫としての美を含む所以の根據は明瞭にせられたか。少しもさうでは無い。然るに唯物史觀論者は實際一生懸命に此の愚擧を爲して居る。價値の基體となつた事實をさへ自然科学的に説明すれば、其れで價値の本質は明瞭にせられるとする信仰ほど處置に困るものは無い。

### 經濟は事實で無く一の文化的見方

又唯物史觀論者は經濟的文化生活を單なる事實世界のものとし、藝術や道德や學問やの文化生活を觀念的のものだと信じて居る。果してさうであるか。我々の經濟生活は單なる事實であり、價値的見方を脱したものであるか。唯物史觀論者は、食ふことだから其れ故に經濟生活だと考へる。併し「食ふこと」の事實は其のままに「經濟的」の見方では無い。食ふことは物理學的にも生物學的にも見られる。又藝術的にも道德的にも見られる。事實は自然科学的に説明せられよう。併し其

れを經濟生活だと見た時には、我々は既に此の事實の上に、一つの値打としての見方を持つて居る。少しも元のまゝの單なる事實では無い。自然に魂ありて、我の生活を冷淡に眺めて居るとすれば、我々の「食ふこと」は單なる事實であり、其處には何等の經濟も無い。一枚の貨幣は物質であり、銀行といひ、信用といふは觀念的の空想である。今若し藝術や道德を觀念的の空想だと呼ぶならば、經濟も亦同様の觀念的の空想であつて、何等有りのまゝの事實では無い。而して藝術や道德の見方が不確定であり、主觀的であるといふならば、經濟の見方も亦全く同じい程度に不確定であり、主觀的である。唯物史觀論者は、すべての生活現象を經濟的に説明して置いて、其れですべての生活を事實的に説明したのだと考へ、主觀的なる價值を排斥した、事實の真相の赤裸々なる暴露だと思ひ上り、其れが馬鹿々々しい自殺論に陥つて居ることには氣附かない。

#### 價值の上の專制を排す

生活を經濟的に説明するのは、生活の或る一面的解釋だ。一面的の或る價值的解釋だ。價值を排斥するどころの話では無い。若し其れが價值的の解釋だとすれば、我々は一の價值によつての他の價值の專制を排斥する。藝術や道德や政治の事は、藝術や道德や政治の價值の自治自律に任せる。其れが眞のデモクラシイだ。然るに唯物史觀論者は價值の上の專制主義者である。裸體畫にして社會の風儀を亂すが故に其の藝術價值を排す可しといふ爲政治家、雄蕊の數を誤まつて居るから此の花鳥圖は抹殺せらる可しとする科學者、汝の名は賢明だが、併し藝術の藝術たる所以の根據を發見せざる沒情漢である。今や唯物史觀論者は、經濟學の專制をあらゆる價值の上に加へて、自ら前述の爲政治家、科學者と同一の偏見に陥つて居る事を理解しないのである。我々は飽くまでも此の如き中世的專制主義者を排

斥し、其の意味のデモクラシーを樹立しなければならないと信ずる。

### 約言

約言すれば、我々は(1)自然科学の事實的説明は價值的見方の根據を明かにしない。(2)一の價值的見方の説明は、他の價值的見方の根據を明かにしない。とする。

### 經驗論と形而上學

右に述べた事を多少學問的に言ひ表はせば、第一の立場は經驗論の立場と呼ばれ、第二の立場は形而上學の立場と呼ばれて居る。唯物史觀論者は此の兩者の誤謬に陥つて居る。

事實の説明をさへ爲せば、價値の根據は明かにせられたとする經驗論の立場は、前既に述べて來た事で明かとなつたから、次には形而上學の立場に就て、今少し

説明を加へて見ようと思ふ。唯物史觀論者が此の誤謬に陥つた事は前述の通りだが、併し亦哲學宗教の愛好者は屢々此の誤解の深淵に陥つて了ひ、抜き難き深刻病の擒になつて居る。此の種の傾向が、亦我國に甚だ旺盛なるの趨勢を見て、私は次に其の誤謬を明かにして置きたい。

### 形而上學の排斥

哲學や宗教の愛好者が、屢々自らの世界を、政治や經濟やの生活よりも高尚深遠なりと自信する所以は、各文化範圍の價値に就き、右の如きデモクラティックの竝立を考へず、何等か價値相互の間に本質的の段階序列ありと考へるからである。言ひ換へれば、是等の價値は單に其れ々々の見方では無く、何等か宇宙の根柢としての眞實在の實在的關係だと見るのである。併し我々は、此の如き宇宙の根柢としての眞實在なるものを知つては居ない。其れは我々の能力を離れた見方だ。



我々の見ることの出来る見方は、單に學問としてか、藝術としてか、乃至は宗教、政治、經濟としての其れ々々の價值的の見方であり、其等の見方を超越した「宇宙の根柢」なるものには無い。況んや、是等のすべての價值的見方を全く系統的に關係せしめて、一列に見る見方なるものは考へられる事さへ出来ない。もしさうした立場があるとするれば其れも亦或る一面的の見方に相違無いのである。此くして我々は、いかにしても宇宙の根柢の實在的構造を明かにするといふ形而上學を成立せしめることが出来ない。

### 形而上學の學的不成立

然るに普通の哲學愛好者は、價値の上にさうした段階をつけ、一の價値の基礎を其れで無い價値に換元し、順次に遡つて、何等か最高位に立つと豫想せらるゝ様な價値に換元し盡せば、かうした説明はよほど高尚深遠なものであると考へる。

純粹經驗だとか體驗だとかいふものは、其れよりもつと構成せられたと考へられる生活よりは値打ちの高いものだし、「體驗」とか「神祕」とかいふ言葉を使用しなければ、其の哲學は淺薄なものだと思つて居る。何といふ迂であらう。此の如くんば其は再び通俗哲學に墮して居る。嘗て我國の通俗哲學は經驗論であつた。今や其は形而上學なる他端の通俗哲學に墮落した。

私は今かうした見方を批評して見よう。第一に、其れは形而上學なるものゝ成立の不可能を信じて居ない。宇宙の根柢の實在的構成は我々の取扱ひ得る範圍では無い。何故なれば知識も亦一面的の價值的見方であるから。此の事は前に述べた。

### 純粹經驗に價值的見方を許すか

第二に、假りに右の如き形而上學が成立したとし、政治や經濟やは、より構成せられた文化的範圍であり、藝術や道德やは、より基礎的なる、所謂純粹經驗、

體驗により近いものだとする。併し此れは單なる實在的構成だ。右の如き構成の上に更に一の價值的の見方を加へ、藝術や哲學や高尚深遠であり、政治や經濟や其れよりも卑近俗悪なりと斷言し、純粹經驗、體驗を高尚價値のものとする根據は何處にあるか。此れこそは佛敎形而上學に長い間養はれて來た我が國人の容易に破り難き形而上學癡、神祕病だ。高尚といひ深遠といふは價値の上での高下をいふ言葉だ。實在の構造はいかにあれ、其れは何等價値の上の高下の段階を示したもので無い。價値は一の標準に照しての見方だ。純粹經驗、體驗が此の如き價值的見方を許すとならば、其れは既に眞實の純粹經驗、體驗では無く、寧ろ此の論者の豫期するものをすら失つて了つて居るでは無いか。

### 批判的認識論の立場

此くして我々は一面に經驗論を排斥し、他面に形而上學を排斥する。其れは純

粹に批判的なる認識論の立場だ。自由なる人格は經驗論や形而上學に據り、爲めに一方には事實を見て價値を見るを得ず、他方には我々の客觀的なる立場を超えて小なる主觀に累ひせらるゝ事を避ける。我々は何處までも自己の所信を客觀的確實性を有し得るものに依據せしめなければならぬのである。

### 哲學の立場

價値や文化やの概念と、政治や經濟やの概念との關係は、以上の敘述により多少は明瞭にせられたと思ふから、最後に哲學の立場と政治經濟問題の解決との關係を敘述して見よう。

政治問題、經濟問題は政治學、經濟學により解決せられるのが當然である。何人も此れに反對する筈が無い。然るに更に哲學が此れに關係するとはいかなる理由であらう。我々は何も其等の問題を哲學や文化の見方から取扱ふのを高尚だとか

深刻だとか考へて居るのでは無い。又政治問題に對する政治學的取扱ひ、經濟問題に對する經濟學的取扱ひを排斥して、此れに代ふるに哲學的取扱ひを以てしたといふのも無い。事實は全く其れの反對だ。我々は政治問題を取扱ふ政治學、經濟問題を取扱ふ經濟學を自治自律せしめ、自らの範圍を其の學問によつて取扱ふ代りには、又其の範圍以外への侵入を絶対に排斥する。哲學は此の部署割りを嚴密ならしめようとする脇からの一忠告だ。

又政治學や經濟學やは普遍妥當的基礎の上に立たず、主觀的な、氣隨的な基礎の上に立つて居ることがある。此の如き政治學經濟學が問題の解決に裨益しないことはいふまでも無い。哲學は其の場合、是等の諸學の基礎を論じ、此れをして客觀的、普遍妥當的なるものたらしめようとする。再び哲學は政治學經濟學に對する脇からの一忠告だ。

考へて見れば哲學の取扱ふ特別の分野は無い。何故なれば其れは究極的に客觀

的なる、究極的に普遍妥當的なる立場に立つが爲めに、純粹の形式だけを取扱ふものであるから。内容はすべての文化的諸範圍と自然とから與へられる。政治學や經濟學やは哲學では無いが、哲學は是等の取扱ふ世界以外の何等か特別祕密の世界を取扱ふものではない。

多くの哲學否定論者は其處に大いなる誤解を持つて居る。

### 文化主義的努力

一つの文化的範圍は、其れに特有なる値打としての見方であると、私は先きに言つて置いた。換言すれば文化が單なる事實より區別せらるゝ所以は、其れが何等かの價值を含むが故である。然らば此處に我々が、其の文化的範圍内で、「高尚深遠」に生きるにはいかなる生活の仕方であるか。いふまでも無く、其の文化的範圍に特有なる價值を無限に追求することだ。此れ即ち我々の文化主義的努力で

ある。今若し此の如くに、より正しく、より善く、より美しく、より政治的に、より経済的に生きることが欲せずといふものあらば、彼は文化主義的努力を爲さずして何の差支へも無い。併し其の如く主張するものも、實は自殺的主張を爲して居るのであることは、私が既に論じた通りである。

### 生活の哲學より價値の哲學へ

我々の周圍には餘りに多くの生活派論者がある。生活！人生！其の言葉は甚だ美しい。併し彼等も亦畢竟此の美辭に眩迷せられた空想者だ。何處に其の如く値打ちの高い所謂「生活」、所謂「人生」があるのか。哲學は低く、實生活は高しといふ。彼等も亦自から一の價値的標準を持ち出して居るのだ。「食ふこと」「生きること」、此れを單に事實的に意味するのであれば、事實は全然價値的の見方を離れて居るから、此れに値打ちの高下をいふ必要は無い。其れはたゞ事實として其の儘に在

るといふだけだ。一旦彼が此の生活、此の人生を、哲學や藝術やよりも値打ちの高いものだと評價した其の瞬間に、我々は彼も亦一の價値論者となり、何時の間にか、此の生活、此の人生を、「價値を含めた生活、又は人生」と爲して了つたのを見る。

所謂生活論者は、結局に於て概念的な生活者だ。生命、生活、人生等の美辭の擒となつて、眞に自己を客觀化せしむる方策を忘れて了つて居る。其れこそは哲學が打破すべき概念の空城なのだ。

第三編 現實と哲學的態度

### 第三編 現實と哲學的態度

#### 第十章

#### 理想主義と所謂中間的態度

##### 經驗論と形而上學

私は前章の中で、結論的に次の様に書いて置いた。

『此くして我々は一面に經驗論を排斥し、他面に形而上學を排斥する。其れは純粹に批判的なる認識論の立場だ。自由なる人格は經驗論や形而上學に據り、爲めに一方には事實を見て價值を見るを得ず、他方には我々の客觀的なる立場を超えて却て小なる主觀に累ひせらるゝ事を避ける。我々は何處までも自己の所信を客觀的確實性を有し得るものに依據せしめなければならぬのである。』

〔本書一五五頁〕

其の場合、形而上學に走る人としては、「リッケルトなどは殊に淺薄で奥行が無い」と非難するもの、經驗論に赴くものとしては、世の一般に哲學的考察を否定せんとするもの、立場を擧げ、此れを批評して置いた。かうした私の立場は、勿論殆どすべての新カント學派の論者によつて取られて居るところである。例へば私が嘗て雑誌『文化』に紹介したことのあるラスクの法理哲學にあつては、彼は法理哲學上の二大見解である歴史主義〔即ち經驗論〕と及び自然法〔即ち形而上學〕を批評して次の如くに言つて居る。其の趣旨はいふまでも無く私と共通する。

『歴史主義は自然法の正反對を成すものであり、此の點にその根本的意義は存在する。自然法は價值の絶對性から經驗的地盤を涌出させようとし、歴史主義は經驗的地盤から價值の絶對性を涌出させようとする。自然法は價值の實體化によつて經驗的なるもの、獨立性を破壊する。けれども自然法が一般に超歴史

的、無時間的規範を信仰したことは、多くの人が考へるやうに現代の歴史的哲學によつて反駁され得べき迷妄ではなく、むしろその不朽の功績たるのであつた。他方には歴史主義は——それは歴史や歴史的な法律その者を指すのではない——一切の哲學及び世界觀を破壊する。其れは相對論の最も近代的な、最も普及せる且つ最も危険な形式であり、一切の價值の没却である。自然法と歴史主義とは、法律哲學が戒慎しなければならぬ二個の峻崖である。〔ラスク氏「法律哲學」恒藤恭氏譯本二三頁。「文化」第一卷合本四四頁。圈點はすべて便宜上私の加へたもの。〕

今若しラスクの所謂『二個の峻崖』の何れにも陥らずして、嚴密に批判哲學の認識論の立場に止まり、二峻崖の趣旨とするところを併せ含んだとすれば、其れはシュタムラアが『變化する内容を持つての一の自然法』と呼んだ立場に來るに相違ない。〔Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1902, S. 138 f.〕

リッケルトも亦其の論文『哲學の概念に就て』の中では、其れと同じ意味のことを

主張して居る。適當に言へば、彼の此の論文は、全篇殆ど全く其のこののみを取扱つたといつてもよいものだ。其れ故に私は今最も適切なる、割合に短かい一節を此處に引用することが出来ない。詳しくは同論文の全文を読まれることを讀者にお奨めしたい。「譯本、『哲學の概念』坂崎侃氏譯。大村叢書中の一冊。此の譯文は非常に巧みに、且つ讀者へ親切に書かれて居る。」

### 哲學者の板挟み

私が右の一章を特に雑誌『文化』へ掲載したのは其の七月號(大正十一年)に於ての事であつた。我國現在の思想界の狀勢を見て、私は特に其の事を述べて置く必要があるを考へたからである。又私の從來主張して居る思想が、各方面から非難せられるとすれば、其れは私が此の兩嶮崖から離れようとして居るからであり、其の非難は必ずや常に此の兩嶮崖に起つたものに相違無いと思つたからである。

然るに其の後到着した、同じ七月號の『明星』を開いて見たところ、其れには桑木嚴翼博士が『いたばさみ』といふ短篇を掲げて居られ、其の論旨は私が言つたことゝ寸分の差違も無いものであつた。殊に興味の深かつたのは、リッケルトに就き『即ちリッケルトの議論は、結局皮相に止まつたもので、思惟の根柢に觸れて居ない、と思はれて居るのである』といふ一面の非難をすら取扱つて居たことである。博士は其の論の歸結で言つて居られる。

『文化主義は文化價值の絶對性を主張する點に於て經驗論の相對主義と相容れない。然し又其價值を單に形式的に解釋する點に於て、實體論的形而上學者や具體的經驗論者の満足を得られない。此の如く理論上の中間的地位は又其が實際の問題解決として常に板挟みの地位に置かれることである』(『明星』第二卷第二號。二〇二頁。)

全く其の通りだと私も思ふ。



### 中間的地位とは何か

併し此處に中間的地位といふは、一者と他者との中間に立つて協調的態度を取るか、何れかの長所を取り弊所を去り、其の混合物を作るとかいふ意味のものでは無い。或は又ブルジョア文藝とプロレタリア文藝とを區別する人が、藝術價値の絶對性をいふものに中間的態度なる名稱を與へるのとも違つて居る。批判哲學は批判哲學に獨特の統一的立場を有し、何等か二つのものゝ混合せられた形では無い。

### 哲學的態度を取つて現實の中へ

私は此れまで可成りに頻繁に、自分の思想的立場を公表し、其の立場の上に立つて現實の諸問題を批評し、且つ其れを幾分は實際運動の上に移して來たもので

あるが、いかなる立場にも反對説の絶えることの無いと等し並みに、——又其の反對は思想を固定沈滞せしめないことに取つて非常に必要である——種々の立場と並びに其の論者から、其れには幾多の非難が加へられて來たのである。併し其の非難の性質を見れば、概ねは前に述べた兩嶮崖の何れかよりである。私は既に第一編に於て可成りに詳しくカントの哲學的立場を述べ、其れと社會問題の交渉を論じたのであるから、再び其の趣旨を繰り返す必要は無いけれども、前編は、主として哲學的方面に詳しく、社會問題の批判の方面に粗であつたから、今は力點を主として其の後に置き、再び私の立つて居る社會問題批判の立場を明かにして置きたいと思ふ。私が右の第一編を最初雑誌に掲げた時、其れは實際豫期以上に多くの民衆に歓迎せられた。從來は哲學的立場をあたまから否定してかゝつた人達の中には、「此れが眞に哲學的の立場ならば、我々は其れに賛成だ」といつてくれたものもある。又其れとは反對に、「然らば哲學的立場なるものは甚だ危険

のものだ」と批評するに至つた人もあると傳へ聞いた。批判哲學の中間的態度を、字義通りに中間的なるものと考へて居たのが、其れは少しも彼等の欲する様な意味での中間的で無かつたことに、或は驚き、又或は蔑んだのであらう。私は其れを非常に愉快なことに思つた。本編の標題を私は、『現實と哲學的態度』として置いた。「哲學的」といふのは、寧ろ正しくは「理想主義的」といつた方がよかつたのである。前述の如く、觀察の力點を、主としては社會運動の方に置いて我々の懐く理想主義的態度の全景を讀者の前に提示しようと思ふのである。

## 第十一章

### 相對主義と前哲學的見解

#### 田中王堂氏の加へられた非難

雑誌『文化』の九月號(大正十一年)の『北窓抄録』欄で、私は田中王堂氏の『中央公論』に書かれた長論『世界平和の理想に因みて諸家の文化主義を検討す』の前篇の讀後小感を述べて置いた。其の後篇の雑誌に現はれたものを見れば、諸家の文化主義批判の最初に私の其れが對象として取られてあつた。私に取つては全く望外の幸福である。

田中王堂氏は、「特に此處では氏といふ言葉を使ふことを許して貰ひたい。實際は一々に先生と書かれらるのである。」私が抑も哲學的の思索方法と並びに其の態度とを教へられた、

私の最も尊敬する恩師の一人である。正直に告白すれば、私は今後いろ／＼の思想経路を取らうとも、性格的には最も近く氏の事業と及び其の傾向を追求することであらう。私の性格の中に多分に含んで居る實際的傾向と、相對主義とは、よし所謂プラグマチズムとは性質の違つたものにならうとも、私の思想に甚だ多くさうした特色を持たしめる事であらう。さうして私は、よしいかに煩瑣な論理的考察とアカデミックな事實的詮索を試みる時があらうとも、私の事業は依然として、氏の其れと全く同じい文化批評家の其れであらう。其の事業の客觀的形態はいかにもあれ、少くも其の根本的精神は此れを離れた、他の何物でも無いであらう。私は性格的に其れを最もよく楽しんで居るのである。田中氏は從來に於てさうであつた如く、又將來に於ても、必ずや私の生活の辰星である。

田中王堂氏は、前記の論文に於て、幾多の點に互り、私の主張を非難せられた。私は今其の批評を読み返し、其等の非難の趣旨の何れもが甚だ適切なるものであ

つたことを自らに納得し、將來の警戒に資することの出來たのを悦んで居る。例へば氏が、なほ私の主張の中に潜んで居る形而上學を嚴密に非難せられたことは、確かに正しかつたと思ふ。其れに就ても論ず可きことは多いが、今の論文に直接の關係は無いから其の部分の議論のすべてを省略する。

たゞ本論文の趣旨に關聯して、私が是非辯明して置かなければならぬことは二點ある。私は今其れを次に述べて見よう。

### 日本人に取つて最後のもの

田中氏は其の論文の中で言つて居られる。

『新カント主義は人間の文化を考察し、批判する機關としての最後のものであらうか。其れはカントが彼の批判主義を創設した時代の傳統と國民性を繼承して居る獨逸人に取つて最後のものであるとしても、(其れの祖國に於ても、永

くさうであり得まいといふ豫見はわたくしに十分あるが、わたくし共日本人に取つて最後のものであらうか、此れは頗る疑しい。」「中央公論」大正十一年八月號。同氏右論文。九頁。」

かうした趣旨は、氏の右論文の至るところに現はれて居る。又我々が従來氏の哲學の持つて居る著しい特色として、其の論文の何れに於ても注目怠らなかつた點である。其れ故に田中氏の哲學を單に米國流のプラグマチズムだと呼び、或は英國式の功利主義哲學だと呼び、又其等のプラグマチズムと功利主義哲學の上に加へる批評を其のまゝ氏の哲學の上に及ぼすものは、眞實は田中氏の哲學を理解して居ない仕方だと考へて居た。何故なれば氏の哲學は英米の其れでは無く、日本人の生活に獨自なる批評として考察せられたものであつたから。最近殊に著しく私は其の事を考へる様になつて居たのである。

### 私の同意する點

さうした氏の哲學の特色に、自分も亦甚だ多くの同感を覺えないでは無い。現在の我々の生活様式を創見することが哲學の仕事であるとするれば、いかにも日本人は日本人としての独自の哲學を持つ可きであらう。未だ其れを創見するに至らない自分の怠慢を、私は自ら鞭撻しなければならぬ。「日本國民——何んでも新らしいものさへ言へば、ジエムスにしても、ベルグソンにしても、オイケンにしても、乃至、ラッセルにしても、自分等の要求を標準として彼等の思想の意義と價值を限定しようともせずして、たゞ無上に嬉しがり、有頂天になつて擔ぎ廻る日本國民」(同上、九頁)といふ、一般民衆の哲學に對する態度の批評、「わたくしは今日わが國に於て哲學研究者と自稱する人々の多くが盲目的に、奴隸的に、過去に於て出現した、若しくは、他の國民に依つて養成された哲學を、全體とし