

第三編 善

第一章 行為上

實在は如何なる者であるかということは大略説明したと思うから、之より我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきかという様な実践的問題を論ずることにしよう。而して人間の種々なる実践的方面の現象は凡て行為という中に総括することができると思うから、此等の問題を論ずるに先[せん]ち、先ず行為とは如何なる者であるかということを考えて見ようと思う。

行為というのは、外面から見れば肉体の運動であるが、単に水が流れる石が落ちるといふ様な物的運動とは異なっている。一種の意識を具えた目的のある運動である。併し単に有機体に於て現われる所の目的はあるが全く無意識である種々の反射運動や、稍[やや]高等なる動物に於て見る様な目的あり且つ多少意識を伴うが、未だ目的が明瞭に意識されて居らぬ本能的動作とも區別せねばならぬ。行為とは、其目的が明瞭に意識せられて居る動作の謂[いい]である。我々人間も肉体を具えて居るからは種々の物的運動もあり、又反射運動、本能的動作もなすことはあるが、特に自己の作用といふべき者は此行為にかぎられて居るのである。

此行為には多くの場合に於て外界の運動即ち動作を伴うのであるが、無論其要部は内界の意識現象にあるのであるから、心理学上行為とは如何なる意識現象であるかを考えて見よう。行為とは右にいつた様に意識されたる目的より起る動作のことで、即ち所謂有意的動作の謂である。但し行為といへば外界の動作をも含めていふが、意志といへば主として内面的意識現象をさすので、今行為の意識現象を論ずるといふことは即ち意思を論ずるといふことになるのである。さて意志は如何にして起るか。元来我々の身体は大体に於て自己の生命を保持発展する為に自ら適当なる運動をなす様に作られて居り、意識は此運動に副うて発生するので、始めは単純なる苦樂の情である。然るに外界に対する観念が次第に明瞭となり且つ連想作用が活発になると共に、前の運動は外界刺激に対して無意識に発せずして、先ず結果の観念を想起し、之より其手段となるべき運動の観念を伴い、而して後運動に移るといふ風になる、即ち意志なる者が発生するのである。夫で意志の起るには先ず運動の方向、意識上にていへば連想の方向を定むる肉体的若しくは精神的の素因というものがなければならぬ。此者は意識の上には一種の衝動的な感情として現われてくる。こはその生受的なると後得的なるとを問はず意志の力とも称すべき者で、爰[ここ]に之を動機と名づけて置く。次に経験に由りて得、連想に由りて惹起せられたる結果の観念即ち目的、詳しくいへば目的観念という者が右の動機に伴わねばならぬ。此時漸く意志の形が成立するので、之を欲求と名づけ、即ち意思の初位である。此欲求が唯一つであった時には運動の観念を伴うて動作に発するのであるが、欲求が二つ以上あった時には所謂欲求の競争なる者が起って、其中最も有力なる者が意識の主位を占め、動作に発する様になる。之を決意といふ。我々の意志といふのはかゝる意識現象の全体をさすのであるが、時には狭義に於ては愈々動作に移る瞬間の作用或は特に決意の如き者をいうこともある。行為の要部は実に此内面的意識現象たる意志にあるので、外面の動作はその要部ではない。何等かの障得の為め動作が起らなかったとしても、立派に意志があったのであれば之を行為といふことができ、之に反し、動作が起っても十分に意志がなかったならばこれを行為といふことはできぬ。意識の内面的活動が盛になると、始より意識内の出来事を目的とする意志が起ってくる。かゝる場合に於ても勿論行為と名づけることができる。心理学者は内外という様に區別をするが、意識現象としては全然同一の性質を具えて居るのである。

右に述べたところは単に行為の要部たる意志の過程を記載したのにすぎないから、今一步を進んで、意志は如何なる性質の意識現象で、意識の中に於て如何なる地位を占める者であるかを説明して見よう。心理学から見れば、意志は観念統一の作用である。即ち統覚の一種に属すべき者である。意識に於ける観念結合の作用には二種あって、一つ

は觀念結合の原因が主として外界の事情に存し、意識に於ては結合の方向が明でなく、受働的と感ぜらるゝので、之を連想と云い、一つは結合の原因が意識内にあり、結合の方向が明に意識せられて居り、意識が能働的に結合すると感ぜらるゝので、之を統覚という。然るに右にいったように、意志とは先ず觀念結合の方向を定むる目的觀念なる者があって、之より従來の經驗にて得たる様々の運動觀念の中に就いて自己の実現に適當なる觀念の結合を構成するので、全く一の統覚作用である。斯く意志が觀念統一の作用であるということは、欲求の競争の場合に於て益々明となる。所謂決意とは此統一の終結にすぎないのである。

然らば此の意志の統覚作用と他の統覚作用とは如何なる關係に於て立ち居るのであるか。意志の外に思惟、想像の作用も同じく統覚作用に属して居る。此等の作用に於ても或統一的觀念が本となつて、之より其目的に合う様に觀念を統一するので、觀念活動の形式に於ては全く意志と同一である。唯其統一の目的が同じくなく、従つて統一の法則が異なつて居るから、各相異なつた意識の作用と考えられて居るのである。併し今一層精細に何点に於て異なり何点に於て同じかを考究して見よう。先ず想像と意志とを比較して見ると、想像の目的は自然の模擬であつて、意志の目的は自身の運動である。従つて想像に於ては自然の眞状態に合う様に觀念を統一し、意志では自己の欲望に合う様に統一するのである。併し精しく考えて見ると、意志の運動の前には必ず先ず一度其運動を想像せねばならず、又自然を想像するには自分が先ず其物になつて考えて見なければならぬ。唯想像というものはどうしても外物を想像するので、自己が全く之と一致することができず、従つて自己の現実でないという様な感がする。即ち或事を想像するというのと之を実行するというのとはどうしても異なる様に思われるのである。併し更に一步を進めて考えて見ると、こは程度の差であつて性質の差ではない。想像も美術家の想像に於て見るが如く入神の域に達すれば、全く自己を其中に没し自己と物と全然一致して、物の活動が直に自己の意志活動と感ぜらるゝ様にもなるのである。次に思惟と意志とを比較して見ると、思惟の目的は眞理にあるので、其觀念結合を支配する法則は論理の法則である。我々は眞理とする所の者を必ず意志するとは限らない、又意志する所の者が必ず眞理であるとは考えて居らぬ。加之、思惟の統一は單に抽象的概念の統一であるが、意志と想像とは具體的觀念の統一である。此等の点に於て思惟と意志とは一見明らかに區別があつて、誰も之を混ざる者はないのであるが又能く考えて見ると、此區別も左程に明確にして動かすべからざるものではない。意志の背後にはいつでも相當の理由が潜んで居る。其理由は完全ならざるにせよ、兎に角意志は或眞理の上に働くものである、即ち思惟に由つて成立するのである。之に反し、王陽明が知行同一を主張した様に眞實の知識は必ず意志の実行を伴わなければならぬ。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬというのは未だ眞に知らないのである。斯く考えて見ると、思惟、想像、意志の三つの統覚は其根本に於ては同一の統一作用である。其中思惟及び想像は物及び自己の凡てに関する觀念に対する統一作用であるが、意志は特に自己の活動のみに関する觀念の統一作用である。之に反し、前者は單に理想的、即ち可能的統一であるが、後者は現實的統一である、即ち統一の極致であるということが出来る。

既に意志の統覚作用に於ける地位を略述した所で、今度は他の觀念的結合、即ち連想及び融合との關係を述べよう。連想に就いては曩[さき]に、其觀念結合の方向を定むる者は外界にありて内界にないといったが、是は單に程度の上より論じたので、連想に於ても其統一作用が全く内になつてはいわれぬ。唯明らかに意識上に現われぬまでである。融合に至つては觀念の結合が更に無意識であつて、結合作用すら意識しないのであるが、それとて決して内面的統一がないのではない。之を要するに意識現象は凡て意志と同一の形式を具えて居て、凡て或意味に於ける意志であるということが出来る。而して此等の統一作用の根本となる統一力を自己と名づくるならば、意志は其中にて最も明らかに自己を發表したものである。それで我々は意志活動に於て最も明らかに自己を意識するのである。

第二章 行 為 下

之までは心理学上より、行為とは如何なる意識現象であるかを論じたのであるが、之よりは行為の本たる意志の統一力なるものが何処より起るか、実在の上に於てこの力は如何なる意義をもって居るかの問題を論じ、哲学上意志及行為の性質を明らかにして置こうと思う。

或定まれる目的に由りて内より觀念を統一するという意思の統一力とは果して何より起るのであるか。物質の外に実在なしという科学者の見地より見れば、此力は我々の身体より起るといふの外なからう。我々の身体は動物のそれと同じく、一の体系をなせる有機体である。動物の有機体は精神の有無に関せず、神経系統の中枢に於て機械的に種々の秩序立ちたる運動をなすことができる。即ち反射運動、自動運動、更に複雑なる本能的動作をなすことができるのである。我々の意志も元は此等の無意識運動より発達し来たもので、今でも意志が訓練せられた時には復此等の無意識運動の状態に還るのであるから、つまり同一の力に基づいて起る同一種の運動であると考えの外はない。而して有機体の種々の運動の目的は凡て自己及び自己の種属に於ける生活の維持発展ということに帰するのであるから、我々の意志の目的も生活保存の外になからう。唯意志に於ては目的が意識せられて居るので、他と異なって見えるのみである。それで科学者は我々人間に於ける種々高尚なる精神上の要求をも皆此生活の目的より説明しようとするのである。

併し斯く意志の本を物質力に求め、微妙幽遠なる人生の要求を単に生活欲より説明しようとするのは頗る難事である。仮令高尚なる意志の発達と同時に生活作用の隆盛を伴うものとしても、最上の目的は前者にありて後者にあるのではあるまい。後者は反って前者の手段と考えねばならぬであらう。併し姑[しばら]く此等の議論は後にして、若し科学者のいう様に我々の意志は有機体の物質的作用より起る者とするならば、物質は如何なる能力を有するものと仮定せねばならぬであらうか。有機体の合目的運動が物質より起るといふには二つの考え方がある。一つは自然を合目的なる者と見て、生物の種子に於ての如く、物質の中にも合目的力を潜勢的に含んで居らねばならぬとするので、一つは物質は単に機械力をのみ具するものと見て、合目的なる自然現象は凡て偶然に起るものとするのである。厳密なる科学者の見解は寧ろ後者にあるのであるが、余は此の二つの見解が同一の考え方であって、決して其根柢までを異にせるものではないと思う。後者の見解にしても何処かに或一定不変の現象を起す力があると仮定せねばならぬ。機械的運動を生ずるには之を生ずる力が物体の中に潜在すると仮定せねばならぬ。かくいふならば、何故に同じ理由に由りて有機体の合目的力を物体の中に潜在すると考えることができぬか。或は有機体の合目的運動の如きは、かかる力を仮定せずとも、更に簡單なる物理化学の法則に由りて説明することが出来るといふ者もあらう。併しかくいへば、今日の物理化学の法則も尚一層簡單なる法則に由りて説明できるかも知れぬ。否知識の進歩は無限であるから必ず説明されなければならぬと思う。かく考うれば真理は単に相對的である。余は寧ろ此考を反対となし、分析よりも総合に重きを置いて、合目的なる自然が個々の分立より総合にすゝみ、階段を踏んで己が真意を発揮すると見るのが至当であると思う。

更に余が曩[さき]に述べた実在の見方に由れば、物体というのは意識現象の不変的關係に名づけた名目にすぎないので、物体が意識を生ずるのではなく、意識が物体を作るのである。最も客觀的なる機械的運動という如き者も我々の論理的統一に由りて成立するので、決して意識の統一を離れたものではない。之より進んで生物の生活現象となり、更に進んで動物の意識現象となるに従って、其統一は愈々活発となり多方面となり且つ深遠となるのである。意志は我々の意識の最も深き統一力であって、又実在統一力の最も深遠なる発現である。外面より見て単に幾何的運動であり生活現象の過程であるものが、其内面の真意義に於ては意志であるのである。恰[あたか]も単に木であり石であると思つて居たものが、其真意義に於ては慈悲円満なる仏像であり、勇氣満々たる仁王であるが如く、所謂自然は意志の発現であって、我々は自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義を捕捉することができるのである。固より現象を内外に分ち精神現象と物体现象とが全く異なる現象と見做す時は、右の如き説は空想に止まる様に思われるかも知

れぬが、直接経験に於ける具体的事実には内外の別なく、斯の如き考が反って直接の事実であるのである。

右に述べし所は物体の機械的運動、有機体の合目的をもって意志と根本を一つにし作用を同じうすると見る科学者のいう所と一致するのであるが、併し其根本とする所の者は全く正反対である。彼は物質力を以て元となし、是は意思を以て本とするのである。

此考に由れば、前に行爲を分析して意志と動作の二つとしたのであるが、この二者の関係は原因と結果との関係ではなく、寧ろ同一物の両面である。動作は意志の表現である。外より動作と見らるゝ者が内より見て意志であるのである。

第三章 意志の自由

意志は心理的にいえば意識の一現象たるに過ぎないが、其本体に於ては実在の根本であることを論じた。今此意志が如何なる意味に於て自由の活動であるかを論じて見よう。意志が自由であるか、將又[はたまた]必然であるかは久しき以来学者の頭を悩ました問題である。此議論は道德上大切であるのみならず、之に由りて意志の哲学的性質をも明にすることができるのである。

先ず我々が普通に信ずる所に由って見れば、誰も自分の意志が自由であると考えぬ者はない。自分が自分の意識に就いて経験する所では、或範囲に於て或事を為すこともできれば又為さぬこともできる。即ち或範囲内に於ては自由であると思つて居る。之が為に責任、無責任、自負、後悔、賞讃、非難等の念が起ってくるのである。併し此或範囲内ということは今少しく詳しく考えて見よう。凡て外界の事物に属する者は我々は之を自由に支配することはできぬ。自己の身体すらも何処までも自由に取扱うことができるとはいわれぬ。随意筋肉の運動は自由のようであるが、一旦病気にでもかゝれば之を自由に動かすことはできぬ。自由にできるというのは単に自己の意識現象である。併し自己の意識内の現象とて、我々は新に觀念を作り出す自由も持たず、又一度経験した事をいつでも呼び起す自由すらも持たない。真に自由と思われるのは唯觀念結合の作用のみである。即ち觀念を如何に分析し、いかに綜合するかが自己の自由に属するのである。勿論此の場合に於ても觀念の分析綜合には動かすべからざる先在的法則なる者があって、勝手にできるのではなく、又觀念間の結合が唯一であるか、又は或結合が特に強盛であった時には、我々はどうしても此結合に従わねばならぬのである。唯觀念成立の先在的法則の範囲内に於て、而も觀念結合に二つ以上の途があり、此等の結合の強度が強迫的ならざる場合に於てのみ、全然選択の自由を有するのである。

自由意志論を主張する人は、多くこの内界経験の事実を根拠として立論するのである。右の範囲内に於て動機を選択決定するのは全く我々の自由に属し、吾々の他に理由はない、此決定は外界の事情又は内界の氣質、習慣、性格より独立せる意志という一の神秘力に由るものと考えて居る。之に反し、意志の必然論を主張する人は大概外界に於ける事実の觀察を本として之より推論するのである。宇宙の現象は一として偶然に起る者はない、極めて些細なる事柄も、精しく研究すれば必ず相当の原因をもって居る。此考は凡て学問と称するものの根本的思想であつて、且つ科学の發達と共に益々この思想が確實となるのである。自然現象の中にて従来神秘的と思われて居たものも、一々其原因結果が明瞭となつて、数学的に計算ができる様にまで進んできた。今日の所で尚原因がないなどと思われて居るものは吾々の意志位である。併し意志といつてもこの動かすべからざる自然の大法則の外に脱することはできまい。今日意志が自由であると思つて居るのは、畢竟未だ科学の發達が幼稚であつて、一々この原因を説明することができぬ故である。加之、意志的動作も個々の場合に於ては、実に不規則であつて一見定まつた原因がない様であるが、多数の人の動作を統計的に考えて見ると案外秩序的である、決して一定の原因結果がないとは見られない。此等の考は益々吾々の意志に原因があるという確信を強くし、吾々の意志は凡ての自然現象と同じく、必然なる機械的因果の法則に支配せらるゝ者で、別に意志という一種の神秘力はないという断案に到達するのである。

さて此二つの反対論の孰[いず]れが正当であろうか。極端なる自由意志論者は右にいった様に、全く原因も理由もなく、自由に動機を決定する一の神秘的な能力があるという。併しかゝる意義に於て意志の自由を主張するならば、それは全く誤謬である。我々が動機を決する時には、何か相当の理由がなければならぬ。縦[たと]い、之が明瞭に意識の上に現われて居らぬにしても、意識化に於て何か原因がなければならぬ。又若し此等の論者のいう様に、何等の理由なくして全く偶然に事を決する如きことがあつたならば、我々は此時意志の自由を感じないで、反つて之を偶然の出来事として外より働いた者と考へるのである。従つて之に対し責任を感じることが薄いのである。自由意志論者が内界の経験の本として議論を立つるといふが、内界の経験は反つて反対の事実を証明するのである。

次に必然論者の議論に就いて少しく批評を下して見よう。此種の論者は自然現象が機械的必然の法則に支配せらるゝから、意識現象もその通りでなければならぬといふのであるが、元來此議論には意識現象と自然現象(換言すれば物体现象)とは同一であつて、同一の法則に由つて支配せらるべきものであるといふ仮定が根拠となつて居る。併し此仮定は果して正しきものであろうか。意識現象が物体现象と同一の法則に支配せらるべきものか否かは未定の議論である。斯の如き仮定の上に立つ議論は甚だ薄弱であるといわねばならぬ。たとひ今日の生理的心理学が非常に進歩して、意識現象の基礎たる腦の作用が一々物理的及化学的に説明できたとしても、之に由りて意識現象は機械的必然性に因つて支配せらるべき者であると主張することができるだろうか。例えば一銅像の材料たる銅は機械的必然法の支配の外に出でぬであらうが、此銅像の現わす意味は此外に存するではないか。所謂精神上の意味なるものは見るべからず聞くべからず数うべからざるものであつて、機械的必然法以外に超然たるものであるといわねばならぬ。

之を要するに、自由意志論者のいう様な全く原因も理由もない意志は何処にもない。かくの如き偶然の意志は決して自由と感ぜられないで、反つて脅迫と感ぜらるゝのである。我々が或理由より働いた時即ち自己の内面的性質より働いた時、反つて自由であると感ぜられるのである。つまり動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出でた時、最も自由と感ぜるのである。併し其所謂意志の理由なる者は必然論者のいう様な機械的原因ではない。我々の精神には精神活動の法則がある。精神が此己自身の法則に従つて働いた時が真に自由であるのである。自由には二つの意義がある。一は全く原因がない即ち偶然ということと同意義の自由であつて、一は自分が外の束縛を受けない己自らにて働く意味の自由である。即ち必然的自由の意義である。意志の自由というのは、後者に於ける意味の自由である。併し是に於て次の如き問題が起つてくるであらう。自己の性質に従つて働くのが自由であるといふならば、万物皆自己の性質に従つて働かぬ者はない、水の流れるのも火の燃えるのも皆自己の性質に従うのである。然るに何故に他を必然として、独り意志のみ自由となすのであるか。

所謂自然界に於ては、或一つの現象の起るのは其事情に因りて厳密に定められて居る。或定つた事情よりは、或定まつた一の現象を生ずるのみであつて、毫釐[ごうり]も他の可能性を許さない。自然現象は皆かくの如き盲目的必然の法則に従つて生ずるのである。然るに意識現象は単に生ずるのではなくして、意識されたる現象である。即ち生ずるのみならず、生じたことを自知して居るのである。而してこの知るといふ意識するといふことは即ち他の可能性を含むということである。我々が取ることを意識するといふことは其裏面に取らぬという可能性を含むというの意味である。更に詳言すれば、意識には必ず一般的性質の者がある、即ち意識は理想的要素をもつて居る。これではなければ意識ではない。而して此等の性質があるといふことは、現実のかゝる出来事の外更に他の可能性を有して居るといふのである。現実にして而も理想を含み、理想的にして而も現実を離れぬというのが意識の特性である。真実に云へば、意識は決して他より支配される者ではない、常に他を支配して居るのである。故に我々の行為は必然の法則に由りて生じたるにせよ、我々は之を知るが故にこの行為の中に窘束[きんそく]せられて居らぬ。意識の根柢たる理想の方より見れば、此現實は理想の特殊なる一例にすぎない。即ち理

想が己自身を現実する一過程にすぎない。其行為は外より来たのではなく、内より出でたるのである。又斯の如く現実を理想の一例にすぎないと見るから、他にいくらか可能性を含むこととなるのである。

それで意識の自由というのは、自然の法則を破って偶然的に働くから自由であるのではない、反って自己の自然に従うが故に自由である。理由なくして働くから自由であるのではない、能く理由を知るが故に自由であるのである。我々は知識の進むと共に益々自由の人となることができる。人は他より制せられ圧せられてもこれを知るが故に、此抑圧以外に脱して居るのである。更に進んでよくその已むを得ざる所以を自得すれば、抑圧が反って自己の自由となる。ソクラテスを毒殺せしアゼンス人よりも、ソクラテスの方が自由の人である。パスカルも、人は葦の如き弱き者である、併し人は考える葦である、全世界が彼を滅[ほろぼ]さんとするも彼は彼が死することを、自知するが故に殺す者より尚[とうと]しと居る。

意識の根柢たる理想的要素、換言すれば統一作用なる者は、嘗て實在の編に論じた様に、自然の産物ではなくして、反って自然は此統一に由りて成立するのである。これは実に實在の根本たる無限の力であって、之を数量的に限定することはできない。全然自然の必然的法則以外に存する者である。吾々の意志は此力の発現なるが故に自由である、自然的法則の支配は受けない。

第四章 価値的研究

凡て現象或は出来事を見るに二つの点よりすることができる。一は如何にして起ったか、又何故にかくあらざるべからざるかの原因もしくは理由の考究であり、一は何の為に起ったかという目的の考究である。例えば此処に一個の花ありとせよ。これは如何にして出来たかといえ、植物と外圍の事情とにより、物理及化学の法則に因りて生じたものであるといわねばならず、何の為に起ったかといえ、果実を結ぶ為であるということとなる。前者は単に物の成立の法則を研究する理論的研究であって、後者は物の活動の法則を研究する実践的研究である。

所謂無機界の現象にては、何故に起ったかという事はあるが、何の為に起ったかという事はない、即ち目的がないといわねばならぬ。但此場合でも目的と原因とが同一になって居るといふ事ができる。例えば玉突台の上に於て玉を威力を以て或方向に突けば、必ず一定の方向に向って転るが、此時玉に何等の目的があるのではない。或は之を突いた人には何か目的があるかも知れぬが、之は玉其者の内面的目的でない、玉は外界の原因よりして必然的に動かされるのである。併し又一方より考えれば、玉其物に斯の如き運動の力があればこそ玉は一定の方向に動くのである。玉其物の内面的力より云えば、自己を実現する合目的作用とも見ることが出来る。更に進んで動植物に至ると、自己の内面的目的という者が明になると共に、原因と目的とが区別せらるゝ様になる。動植物に起る現象は物理及化学の必然的法則に従うて起ると共に、全然無意義の現象ではない。生物全体の生存及発達を目的とした現象である。かゝる現象にありては或原因の結果として起った者が必ずしも合目的とはいわれない。全体の目的と一部の現象とは衝突を来す事がある。そこで我々は如何なる現象が最も目的に合うて居るか、現象の価値的研究をせねばならぬようになる。

生物の現象ではまだ、其統一的目的なる者が我々人間の外より加えた想像にすぎないとして之を除去することもできぬではない。即ち生物の現象は単に若干の力の集合に依りて成れる無意義の結合と見做すこともできるのである。独り我々の意識現象に至っては、決してかく見ることはできない、意識現象は始より無意義なる要素の結合ではなくして、統一せる一活動である。思惟、想像、意志の作用より其統一的活動を除去したならば、此等の現象は消滅するのである。此等作用に就いては、如何にして起るかというよりも、如何に考え、如何に想像し、如何に為すべきかを論ずるのが、第一の問題である。是に於て論理、審美、倫理の研究が起って来る。

或る学者の中には存在の法則よりして価値の法則を導き出そうとする人もある。併し我々は単に之より之が生ずるということから、物の価値的判断を導き出すことは出来ぬと思う。赤き花はかゝる結果を生ずという原因結果の法則からして、何故に此の花は美にして彼の花は醜であるか、何故に一は大なる価値を有し、一は之を有せぬかを説明することはできぬ。此等の価値的判断には、之が標準となるべき別の原理がなければならぬ。我々の思惟、想像、意志という如き者も、已に事実として起った上は、いかに誤った思惟でも、悪しき意志でも、又拙劣なる想像でも、尽くそれぞれ相当の原因に因って起るのである。人を殺すという意志も、人を助くるの意志も皆或必然の原因ありて起り、又必然の結果を生ずるのである。此点に於ては両者少しも優劣がない。唯此処に良心の要求とか、又は生活の欲望という如き標準があつて、始めて此兩行為の間に大なる優劣の差違を生ずるのである。或論者は大なる快樂を与える者が大なる価値を有するものであるという様に説明して、之に由りて原因結果の法則より価値の法則を導き得た様に考へて居る。併し何故に或結果が我々に快樂を与え、或結果が我々に快樂を与えぬか、こは単に因果の法則より説明はできまい。我々が如何なるものを好み、如何なるものを悪[にく]むかは、別に根拠を有する直接経験の事実である。心理学者は我々の生活力を増進する者は快樂であるという、併し生活力を増進するのが何故に快樂であるか、厭世家は反つて生活が苦悩の源であるとも考へて居るではないか。又或論者は有力なる者が価値ある者であるとして考へて居る。併し人心に対し如何なる者が最も有力であるか、物質的に有力なる者が必ずしも人心に対して有力なる者とは云えまい、人心に対して有力なる者は最も我々の欲望を動かす者、即ち我々に対して価値ある者である。有力に因りて価値が定まるのではない、反つて価値に因りて有力と否とが定まるのである。凡て我々の欲望又は要求なる者は説明しうべからざる、与えられたる事実である。我々は生きる為に食うという、併しこの生きる為というのは後より加へたる説明である。我々の食欲はかゝる理由より起つたのではない。小児が始めて乳をのむのも、かゝる理由の為ではない、唯飲む為に飲むのである。我々の欲望或は要求は皆[ただ]にかくの如き説明しうべからざる直接経験の事実であるのみならず、反つて我々が之に由つて實在の真意を理解する秘鑰[ひやく]である。實在の完全なる説明は、単に如何にして存在するかの説明のみではなく何の為に存在するかを説明せねばならぬ。

第五章 倫理学の諸説 其一

已に価値的研究とは如何なる者かを論じたので、之より善とは如何なるものであるかの問題に移ることゝしよう。我々は上にいった様に我々の行為に就いて価値的判断を下す、此価値的判断の標準は那邊にあるか、如何なる行為が善であつて如何なる行為が悪であるか、此等の倫理学的問題を論じようと思うのである。かゝる倫理学の問題は我々に取りて最も大切なる問題である。いかなる人も此問題を疎外することはできぬ。東洋に於ても又西洋に於ても、倫理学は最も古き學問の一つであつて、従つて古來倫理学に種々の學説があるから、今先ず此學に於ける主なる學派の大綱をあげ且つ之に批評を加へて、余が執らんとする倫理學説の立脚地を明かにしようと思う。

古來の倫理學説を大別すると、大体二つに別れる。一つは他律的倫理學説というので、善惡の標準を人性以外の權力に置こうとする者と、一つは自律的倫理學説といつて、此標準を人性の中に求めようとするものである。外に尚直覺説というのがある、此説の中には色々あつて、或者は他律的倫理學説の中に入ることが出来るが、或者は自律的倫理學説の中に入らねばならぬものである。今先ず直覺説より始めて順次他に及ぼうと思う。

此學説の中には種々あるが、其綱領とする所は我々の行為を律すべき道德の法則は直覺的に明らかなる者であつて、他に理由があるのではない、如何なる行為が善であり、如何なる行為が悪であるかは、火は熱にして、水は冷なるを知るが如く、直覺的に知ることが出来る、行為の善惡は行為其者の性質であつて、説明すべき者でないといふのである。成程我々の日常の経験に就いて考へて見ると、行為の善惡を判断するのは、かれこれ理由を考へるのではなく、大抵直覺的に判断するのである。所謂良心なる者があつ

て、恰も眼が物の美醜を判ずるが如く、直に行為の善悪を判ずることができるのである。直覚説は此事実を根拠とした者で、最も事実に近い学説である。加之、行為の善悪は理由の説明を許さぬというのは、道德の威厳を保つ上に於て頗る有効である。

直覚説は簡単であって実践上有効なるにも拘らず、之を倫理学説として如何程の価値があるであろうか。直覚説に於て直覚的に明らかであるというのは、人性の究極的目的という如きものではなくて、行為の法則である。勿論直覚説の中にも、凡ての行為の善悪が個々の場合に於て直覚的に明らかであるというのと、個々の道德的判断を総括する根本的道德法が直覚的に明瞭であるというのと二つあるが、孰れにしても或直接自明なる行為の法則があるというのが直覚説の生命である。併し我々が日常行為に就いて下す所の道德的判断、即ち所謂良心の命令という如き者の中に、果して直覚論者のいう如き直接自明で、従って正確で矛盾のない道德法なる者を見出しうるであろうか。先ず個々の場合に就いて見るに、決してかくの如き明確なる判断のないことは明である。我々は個々の場合に於て善悪の判断に迷うこともあり、今は是と考えることも後には非と考えることもあり、又同一の場合でも、人に由りて大に善悪の判断を異にすることもある。個々の場合に於て明確なる道德的判断があるなどとは少しく反省的精神を有する者の到底考えることができないことである。然らば一般の場合に於ては如何ん、果して論者のいう如き自明の原則なる者があるであろうか。第一に所謂直覚論者が自明の原則として掲げて居る所の者が人に由りて異なり決して常に一致することなきことが、一般に認めらるべき程の自明の原則なる者がいないことを証明して居る。加之、世人が自明の義務として承認して居るものの中より、一もかゝる原則を見出すことはできぬ。忠孝という如きことは固より当然の義務であるが、其間には種々衝突もあり、変遷もあり、さていかにするのが真の忠孝であるか、決して明瞭ではない。又智勇仁義の意義に就いて考えて見ても、いかなる智いかなる勇が真の智勇であるか、凡ての智勇が善とはいわれぬ、智勇が反って悪の為に用いられることもある。仁と義とは其内で最も自明の原則に近いのであるが、仁はいつ如何なる場合に於ても、絶対的に善であるとはいわれぬ、不当の仁は反って悪結果を生ずることもある。又正義といつても如何なる者が真の正義であるか、決して自明とはいわれぬ、例えば人を待遇するにしても、如何にするのが正当であるか、単に各人の平等ということが正義でもない、反って各人の価値に由るが正義である。然るに若し各人の価値に由るとするならば、之を定むる者は何であるか。要するに我々は我々の道德的判断に於て、一も直覚論者のいう如き自明の原則をもって居らぬ。時に自明の原則と思われるものは、何等の内容なき単に同意義なる語を繰返せる命題にすぎないのである。

右に論じた如く、直覚説はその主張する如き、善悪の直覚を証明することができぬとすれば、学説としては甚だ価値少なきものであるが、今仮りに斯かる直覚があるものとして、之に由りて与えられたる法則に従うのが善であるとしたならば、直覚説は如何なる倫理学説となるであろうかを考えて見よう。純粹に直覚といえ、論者のいう如く理性に由りて説明することができぬ、又苦樂の感情、好悪の欲求に係らない、全く直接にして無意識の意識といわねばならぬ。若し斯の如き直覚に従うのが善であるとすれば、善とは我々に取りて無意識の者であって、我々が善に従うのは単に盲従である、即ち道德の法則は人性に対して外より与えられたる抑圧となり、直覚説は他律的倫理学と同一とならねばならぬ。然るに多くの直覚論者は右の如き意味に於ける直覚を主張して居らぬ。或者は直覚を理性と同一視して居る、即ち意識の根本的法則が理性に由りて自明なるものと考えて居る。併しかく云えば善とは理に従う事であって、善悪の区別は直覚に由って明なるのではなく、理に由りて説明しうることとなる。又或直覚論者は直覚と直接の快不快、又は好悪ということを一視して居る。併しかく考えれば善は一種の快樂又は満足を与えるが故に善であるので、即ち善悪の標準は快樂又は満足の大小ということに移って来る。かくの如く直覚なる語の意味に由って、直覚説は他の種々なる倫理学説と接近する。勿論純粹なる直覚説といえ、全く無意義の直覚を意味するのでなければならぬのであるが、斯の如き倫理学説は他律的倫理学と同じく、何故に吾々は善に従わねばならぬかを説明することはできぬ。道德の本は全く偶然にして無意味の者となる。元來我々が実際に道德的直覚といつて居る者の中には種々の原理を含んで居る

のである。其中全く他の権威より来る他律的の者もあれば、理性より来れる者又感情及欲求より来れる者をも含んで居る。是所謂自明の原則なる者が種々の矛盾衝突に陥る所以である。かゝる混雑せる原理を以て学説を設立する能わざることは明である。

第六章 倫理学の諸説 其二

前に直覚説の不完全なることを論じ、且つ直覚の意義に由りて、種々相異なる学説に變じうることをのべた。今純粹なる他律的倫理学、即ち権力説に就いて述べようと思う。此派の論者は、我々が道德的善と云って居る者が、一面に於て自己の快樂或は満足という如き人性の要求と趣を異にし、嚴肅な命令の意味を有する辺に着目し、道德は吾人に対し絶大なる威嚴又は勢力を有する者の命令より起つて来るので、我々が道德の法則に従うのは自己の利害得失の爲ではなく、単に此絶大なる権力の命令に従うのである、善と悪とは一に此の如き権力者の命令に由つて定まると考へて居る。凡て我々の道德的判断の本は師父の教訓、法律、制度、習慣等に由りて養成せられたる者であるから、かゝる倫理学説の起るのも無理ならぬことであつて、此説は丁度前の直覚説に於ける良心の命令に代うるに外界の権威を以てした者である。

此の種の学説に於て外界の権力者と考へられる者は、勿論自ら我々に対して絶大の威嚴勢力をもつた者でなければならぬ。倫理学史上に現われたる権力説の中では、君主を本としたる君權的権力説と、神を本としたる神權的権力説との二種がある。神權的倫理学は基督教が無上の勢力をもつて居つた中世時代に行われたので、ダンス・スコトスなどが其主張者である。氏に従えば神は吾々に対し無限の勢力を有するものであつて、而も神意は全く自由である。神は善なる故に命ずるのでもなく、又理の爲に爲すのでもない、神は全く此等の束縛以外に超越して居る。善なるが故に神之を命ずるのでは無く、神之を命ずるが故に善なるのである。氏は極端にまで此説を推論して、若し神が我々に命ずるに殺戮を以てしたならば、殺戮も善となるであらうとまでにいった。又君權的権力説を主張したのは近世の始に出た英國のホップスという人である。氏に従えば人性は全然悪であつて弱肉強食が自然の状態である。之より来る人生の不幸を脱するのは、唯各人が凡ての権力を一君主に託して絶対にその命令に服従するにある。それで何でも此君主の命に従うのが善であり、之に背くのが悪であるといつて居る。其他支那に於て荀子が凡て先王の道に従うのが善であるといつたのも、一種の権力説である。

右の権力説の立場より嚴密に論じたならば、如何なる結論に達するであらうか。権力説に於ては何故に我々は善をなさねばならぬかの説明ができぬ、否説明のできぬのが権力説の本意である。我々は唯権威であるから之に従うのである。何か或理由の爲に之に従うならば、已に権威其者の爲に従うのではなく、理由の爲に従うことゝなる。或人は恐怖ということが権威に従う爲の最適当なる動機であるといふ、併し恐怖といふことの裏面には自己の利害得失といふことを含んで居る。併し若し自己の利害の爲に従うならば已に権威の爲に従うのではない。ホップスの如きは之が爲に純粹なる権威説の立脚地を離れて居る。又近頃最も面白く権威説を説明したキルヒマンの説に由ると、我々は何でも絶大なる勢力を有するもの、例えば高山、大海の如き者に接する時は、自ら其絶大なる力に打たれて驚動の情を生ずる、此情は恐怖でもなく、苦痛でもなく、自己が外界の雄大なる事物に擒[とりこ]にせられ、之に平伏し没入するの状態である。而して此絶大なる勢力者が若し意志をもつた者であるならば、自ら此処に尊敬の念を生ぜねばならぬ、即ち此者の命令には尊敬の念を以て服従する様になる、それで尊敬の念といふことが、権威に従う動機であるといつて居る。併し能く考へて見ると、我々が他を尊敬するといふのは、全然故なくして尊敬するのではない、我々は我々の達する能わざる理想を実現し得たる人なるが故に尊敬するのである。単に人其者を尊敬するのではなく理想を尊敬するのである。禽獸には釈迦も孔子も半文錢の価値もないのである。それで嚴密なる権力説では道德は全く盲目的服従でなければならぬ。恐怖といふも、尊敬といふも、全く何等の意義のない盲目的感情でなければならぬ。エソップの寓話の中に、或時鹿の子が母鹿の犬の声に怖れて逃げるのを見て、お母さんは大きな体をして何故に小さい犬の声に駭[おどろ]いて逃げるのであるかと問うた。所が母鹿は何故かは知らぬが、唯犬の

声が無暗にこわいから逃げるのだといったという話がある。かくの如き無意義の恐怖が権力説に於て最も適当なる道徳的動機であると考え。果してかゝる者であるならば、道徳と知識とは全く正反対であって、無知なる者が最も善大である。人間が進歩発達するには一日も早く道徳の束縛を脱せねばならぬということになる。又いかなる善行でも権威の命令に従うという考なく、自分がその為さざるべからざる所以を自得して為したことは道徳的善行でないということとなる。

権威説よりはかくの如く道徳的動機を説明することができぬばかりでなく、所謂道徳法というものも殆ど無意義となり、従って善悪の区別も全く標準がなくなってくる。我々は唯権威なる故に盲目的に之に服従するというならば、権威には種々の権威がある。暴力的権威もあれば、高尚なる精神的権威もある。併し孰れに従うのも権威に従うのであるから、齊[ひと]しく一であるといわねばならぬ。即ち善悪の標準は全く立たなくなる。勿論力の強弱大小というのが標準となる様に思われるが、力の強弱大小ということも、何か我々が理想とする所の者が定まって、始めて之を論じ得るのである。耶蘇とナポレオンとは孰れが強いか、そは我々の理想の定めようによるのである。若し単に世界に存在する力をもって居る者が有力であるというならば、腕力をもった者が最も有力ということにもなる。

西行法師が「何事のおわしますかは知らねどもかたじけなさになみだこぼるる」と詠じた様に、道徳の威厳は実に其不測の辺に存するのである。権威説の此点に着目したのは一方の真理を含んでは居るが、之が為に全然人性自然の要求を忘却したのは、其大なる欠点である。道徳は人性自然の上に根拠をもった者で、何故に善を為さねばならぬかということは人性の内より説明されねばならぬ。

第七章 倫理学の諸説 其三

他律的倫理学では、上にいった様に、どうしても何故に我々は善を為さねばならぬかを説明することができぬ。善は全く無意義の者となるのである。そこで我々は道徳の本を人性の中に求めねばならぬ様になってくる。善は如何なる者であるか、何故に善を為さねばならぬかの問題を、人性より説明せねばならぬ様になってくる。かくの如き倫理学を自律的倫理学という。これには三種あって、一つは理性を本とする者で合理説又は主知説といい、一つは苦樂の感情を本とする者で快樂説といい、又一つは意志の活動を本とする者で活動説という。今先ず合理説より話そう。

合理的若しくは主知的倫理学 *dianoetic ethics* というのは、道徳上の善悪正邪ということゝ知識上の真偽ということゝを同一視して居る。物の真相が即ち善である、物の真相を知れば自ら何を為さねばならぬかが明となる。我々の義務は幾何学的真理の如く演繹しうる者であると考えて居る。それで我々は何故に善を為さねばならぬかといえば、真理なるが故であるというのである。我々人間は理性を具して居って、知識に於て理に従わねばならぬ様に、実行に於ても理に従わねばならぬのである。(ちょっと注意しておくが、理という語には哲学上色々の意味があるが、此処に理というのは普通の意味に於る抽象的概念の関係をいうのである)。此説は一方に於てはホップスなどの様に、道徳法は君主の意志に由りて左右し得る随意的の者であるというに反し、道徳法は物の性質であって、永久不変なることを主張し、又一方では、善悪の本を知覚または感情の如き感受性に求むる時は、道徳の一般性を説明することができず、義務の威厳を滅却し、各人の好尚を以て唯一の標準とせねばならぬ様になるのを恐れて、理の一般性に基いて、道徳法の一般性を説明し義務の威厳を立せんとしたのである。此説は往々前にいった直覚説と混同せらるゝことが多いが、直覚ということは必ずしも理性の直覚と限るには及ばぬ。この二者は二つに分つて考えた方がよいと思う。

余は合理説の最醇なる者はクラークの説であると考え。氏の考に依れば、凡て人事界に於ける物の関係は数理の如く明確なる者で、之に由りて自ら者の適当不適當を知ることができるという。例えば神は我々より無限に優秀なる者であるから、我々は之に服

従せねばならぬとか、他人が己に施して不正なる事は自分が他人に為しても不正であるという様な訳である。氏は又何故に人間は善を為さねばならぬかを論じて、合理的動物は理に従わざるべからずと居る。時としては、正義に反して働かんとする者は物の性質を変ぜんと欲するが如き者であるとまでいって、全く「ある」ということと「あらねばならぬ」ということを混同して居る。

合理説が道徳法の一般性を明らかにし、義務を厳粛ならしめんとするは可なれども、之を以て道徳の全豹[ぜんびょう]を説き得たるものとなすことはできぬ。論者のいう様に、我々の行為を指導する道徳法なる者が、形式的理解力によりて先天的に知りうる者であろうか。純粹なる形式的理解力は論理学の所謂思想の三法則という如き、単に形式的理解の法則を与えることはできるが、何等の内容を与えることはできぬ。論者は好んで例を幾何学に取るが、幾何学に於ても、其公理なる者は単に形式的理解力に由りて、明らかになったのではなく、空間の性質より来るのである。幾何学の演繹的推理は空間の性質に就いての根本的直覺に、論理性を応用したものである。倫理学に於ても、己に根本原理が明らかとなつた上は之を応用するには、論理の法則に由らねばならぬのであろうが、この原則其者は論理の法則に由りて明になったのではない。例えば汝の隣人を愛せよという道徳法は単に理解力に由りて明であるであろうか。我々に他愛の性質もあれば、又自愛の性質もある。然るに何故に其一が優つて居て他が劣つて居るのであろうか、之を定むる者は理解力ではなくして、我々の感情又は欲求である。我々は単に知識上に物の真相を知り得たりとしても、之より何が善であるかを知ることとはできぬ。斯くあるということより、かくあらねばならぬということを知ることとはできぬ。クラークは物の真相より適不適を知ることができるというが、適不適ということは己に純粹なる知識上の判断ではなくして、価値的判断である。何か求むる所の者があつて、然る後適不適の判断が起つてくるのである。

次に論者は何故に我々は善を為さねばならぬかということの説明して、理性的動物なるが故に理に従わねばならぬという。理を解する者は知識上に於て理に従わねばならぬのは当然である。併し単に論理的判断という者と意志の選択とは別物である。論理の判断は必ずしも意志の原因とはならぬ。意志は感情又は衝動より起るもので、単に抽象的論理より起るものではない。己の欲せざる所人に施す勿れという格言も、若し同情という動機がなかつたならば、我々に対して殆ど無意義である。若し抽象的論理が直に意志の動機となり得るものならば、最も推理に長じた人は最も最善の人といわねばならぬ。然るに事實は時に之に反して知ある人よりも反つて無知なる人が一層善人であることは誰も否定することはできない。

曩[さき]には合理説の代表者としてクラークをあげたが、クラークは此説の理論的方面の代表者であつて実効的方面を代表する者は所謂犬儒学派であろう。此派はソクラテースが善と知とを同一視するに基づき、凡ての情欲快樂を惡となし、之に打克つて純理に従ふのを唯一の善となした、而も其所謂理なる者は単に情欲に反するのみにて、何等の内容なき消極的の理である。道徳の目的は単に情欲快樂に克ちて精神の自由を保つということのみであつた。有名なるジオゲネスの如きが其好模範である。其学派の後又ストア学派なる者があつて、同一の主義を唱道した。ストア学派に従えば、宇宙は唯一の理に由りて支配せらるゝ者で、人間の本質も此理性の外にいでぬ、理に従ふのは即ち自然の法則に従ふのであつて、之が人間に於て唯一の善である、生命、健康、財産も善ではなく、貧苦、病死も惡ではない、唯内心の自由と平静とが最上の善であると考えた。其結果犬儒学派と同じく、凡ての情欲を排斥して単に無欲 Apathie たらんことを務むる様になつた。エピクテートの如きは其好例である。

右の学派の如く、全然情欲に反対する純理を以て人性の目的となす時には、理論上に於ても何等の道徳的動機を与えることができぬ様に、実行上に於ても何等の積極的善の内容を与えることはできぬ。シニックスやストアがいった様に、単に情欲に打克つということが唯一の善と考ふるより外はない。併し我々が情欲に打克たね

ばならぬというのは、更に何か大なる目的の求むべき者がある故である。単に情欲を制する為に制するのが善であるといえ、これより不合理なることはあるまい。

第八章 倫理学の諸説 其四

合理説は他律的倫理学に比すれば更に一步をすすめて、人性自然の中より善を説明せんとする者である。併し単に形式的理性を本としては、前にいった様に、到底何故に善をなさざるべからざるかの根本的問題を説明することはできぬ。そこで我々が深く自己の中に反省して見ると、意志は凡て苦楽の感情より生ずるので、快を求め不快を避けるというのが人情の自然で動かすべからざる事実である。我々が表面上全く快樂の為にせざる行為、たとえば身を殺して仁をなすという如き場合にては、其裏面に就いて探つて見ると、やはり一種の快樂を求めて居るのである。意志の目的は畢竟快樂の外になく、我々が快樂を以て人性の目的となすということは更に説明を要しない自明の真理である。それで快樂を以て人性唯一の目的となし、道德的善悪の區別をも此原理に由りて説明せんとする倫理学説の起るのは自然の勢である。之を快樂説という。この快樂説には二種あって、一つを利己的快樂説といい、他を公衆的快樂説という。

利己的快樂説とは自己の快樂を以て人生唯一の目的となし、我々が他人の為にするという場合に於ても、其実は自己の快樂を求めて居るのであると考え、最大なる自己の快樂が最大なる善であるとなすのである。此説の完全なる代表者は希臘に於けるキレーネ学派とエピクロースとである。アシスチッポスは肉体的快樂の外に精神的快樂のあることは許したが、快樂はいかなる快樂でも凡て同一の快樂である、唯大なる快樂が善であると考えた。而して氏は凡て積極的快樂を尚[たつと]び、又一生の快樂よりも寧ろ瞬間の快樂を重んじたので、最も純粹なる快樂説の代表者といわねばならぬ。エピクロースはやはり凡ての快樂を以て同一となし、快樂が唯一の善で、如何なる快樂も苦悩の結果を生ぜざる以上は、排斥すべきものにあらずと考えたが、氏は瞬間の快樂よりも一生の快樂を重しとし、積極的快樂よりも寧ろ消極的快樂、即ち苦悩なき状態を尚んだ。氏の最大の善というのは心の平和 *Tranquility of mind* ということである。併し氏の根本主義は何処までも利己的快樂説で、希臘人の所謂四つの主徳、睿知[えいち]、節制、勇氣、正義という如き者も自己の快樂の手段として必要であるのである。正義ということも、正義其者が価値あるのではなく、各人相犯さずして幸福を享ける手段として必要なのである。此主義は氏の社会的生活に関する意見に於て最も明らかである。社会は自己の利益を得る為に必要なのである。国家は単に個人の安全を謀る為に存在するのである。若し社会的煩累を避けて而かも充分なる安全を得ることができれば、これは大いに望むべき所である。氏の主義は寧ろ *λάθε βίωσας* 隱遁主義である。之は氏に由りて、なるべく家族生活をも避けんとした。

次に公衆的快樂説、即ち所謂功利教に就いて述べよう。此説は根本的主義に於ては全く前説と同一であるが、唯個人の快樂を以て最上の善となさず、社会公衆の快樂を以て最上の善となす点に於て前説と異なつて居る。此説の完全なる代表者はベンザムである。氏に従えば人生の目的は快樂であつて、善は快樂の外にない。而していかなる快樂も同一であつて、快樂には種類の差別はない(留針押しの遊の快樂も高尚なる詩歌の快樂も同一である)、唯大小の数量的差異あるのみである。我々の行為の価値は直覺論者のように其者に価値があるのではなく、全く之より生ずる結果に由りて定るのである。即ち大なる快樂を生ずる行為が善行である。而して如何なる行為が最も大なる善行であるかといへば、氏は個人の最大の幸福よりも多人数の最大幸福が快樂説の原則よりして道理上一層大なる幸福と考えねばならぬから、最大幸福というのが最上の善であるといつて居る。又ベンザムは此快樂説に由りて、行為の価値を定むる化学的方法をも論じて居る。氏に従えば、快樂の価値は大抵数量的に定め得るものであつて、例えば強度、長短、確實、不確實等の標準に由りて快樂の計算ができると考えたのである。氏の説は快樂説として実に能く辻褃の合った者であるが、唯一つ何故に個人の最大快樂ではなくて、最大多数の最大幸福が最上の善でなければならぬかの説明が明瞭でない。快樂には之を感じずる主観がなければなるまい。感ずる者があればこそ快樂があるのである。而して此感

ずる主というのはいつでも個人でなければならぬ。然らば快樂説の原則よりして何故に個人の快樂よりも多人数の快樂が上に置かれねばならぬのであるか。人間には同情というものがあるから己独り楽しむよりは、人と共に楽しんだ方が一層大なる快樂であるかも知れない、ミルなどは此点に注目して居る。併し此場合に於ても、此同情より来る快樂は他人の快樂ではなく、自分の快樂である。やはり自己の快樂が唯一の標準であるのである。若し自己の快樂と他人の快樂と相衝突した場合は如何、快樂説の立脚地よりしては、それでも自己の快樂をすて、他人の快樂を求めねばならぬということができるであろうか。エピクロースの様に利己主義となるのが、反って快樂説の必然なる結果であろう。ベンザムもミルも極力自己の快樂と他人の快樂とが一致するものであると論じて居るが、かゝる事は到底、經驗的事実の上に於て証明はできまいと思う。

これまで一通り快樂説の主なる点をのべたので、之より其批評に移ろう。先ず快樂説の根本的仮定たる快樂は人生唯一の目的であるということ承認した処で、果して快樂説に由りて充分なる行為の規範を与うことができるであろうか。厳密なる快樂説の立脚地より見れば、快樂は如何なる快樂でも皆同種であつて、唯大小の数量的差異あるのみでなければならぬ。若し快樂に色々の性質的差別があつて、之に由りて価値が異なるものであるとするならば、快樂の外に別に価値を定むる原則を許さねばならぬこととなる。即ち快樂が行為の価値を定むる唯一の原則であるという主義と衝突する。ベンザムの後を受けたるミルは快樂に色々性質上の差別あることを許し、二種の快樂の優劣は、此二種を同じく經驗し得る人は容易に之を定めうると考えて居る。例えば豕[いのこ]となりて満足するよりはソクラテースとなつて不満足なることは誰も望む所である。而して此等の差別は人間の品位の感 *sense of dignity* より来るものと考えて居る。併しミルの如き考は明らかに快樂説の立脚地を離れたもので、快樂説よりいへば一の快樂が他の快樂より小なるに関せず、他の快樂よりも尚き者であるという事は許されない。さらばエピクロース、ベンザム諸氏の如く純粹に快樂は同一であつて唯数量的に異なるものとして、如何にして快樂の数量的關係を定め、之に由りて行為の価値を定めることができるであろうか。アリスチッポスやエピクロースは単に知識に由りて弁別ができるといつて居るだけで、明瞭なる標準を与へては居らぬ。独りベンザムは上にいった様に此標準を詳論して居る。併し快樂の感情なる者は一人の人に於ても、時と場合とに由りて非常に変化し易い物である、一の快樂より他の快樂が強度に於て勝るかは頗る明瞭でない。更に如何程の強度が如何程の継続に相当するかを定むるのは極めて困難である。一人の人に於てすら斯く快樂の尺度を定むるのは困難であつて見れば公衆的快樂説の様に他人の快樂をも計算して快樂の大小を定めんとするのは尚更困難である。普通には凡て肉體の快樂より精神の快樂が上であると考えられ、富より名誉が大切で、己一人の快樂より多人数の快樂が尚いなどと、傳説的に快樂の価値が定まつて居る様であるが、かゝる標準は種々な方面の觀察よりできたもので、決して單純なる快樂の大小より定まつたものとは思われない。

右は快樂説の根本的原理を正しきものとして論じたのであるが、かくして見ても、快樂説に由りて我々の行為の価値を定むべき正確なる規範を得ることは頗る困難である。今一步を進めて此説の根本的原理に就いて考究して見よう。凡て人は快樂を希望し、快樂が人生唯一の目的であるとは此説の根本的仮定であつて、又凡ての人のいう所であるが、少しく考えて見ると、その決して真理でないことが明らかである。人間には利己的快樂の外に、高尚なる他愛的又は理想的の欲求のあることは許さねばなるまい。たとえば己の欲を抑えても、愛する者に与えたいとか、自己の身を失つても理想を実行せねばならぬという様な考は誰の胸裏にも多少は潜み居るのである。時あつて此等の動機が非常なる力を現わし来り、人をして思わず悲惨なる犠牲的行為を敢てせしむる事も少くない。快樂論者のいう様に人間が全然自己の快樂を求めて居るとするのは頗る穿ち得たる真理の様であるが、反って事実と遠ざかつたものである。勿論快樂論者も此等の事実を認めないのではないが、人間が此等の欲望を有し之が為に犠牲的行為を敢てするのも、つまり自己の欲望を満足せんとするので、裏面より見ればやはり自己の欲望を求むるにすぎないと考えて居るのである。併しいかなる人も又いかなる場合でも欲求の満足を求めて居るといふことは事実であるが、欲求の満足を求むる者が即ち快樂を求むる者であ

るとはいわれない。いかに苦痛多き理想でも之を実行し得た時には、必ず満足の感情を伴うのである。而して此感情は一種の快樂には相違ないが、之が為に此快感が始より行為の目的であったとはいわれまい。かくの如き満足の快感なる者が起るには、先ず我々に自然の欲求という者がなければならぬ。此欲求があればこそ、之を実行して満足の快樂を生ずるのである。然るに此快感あるが為に、欲求は凡て快樂を目的として居るといふのは、原因と結果とを混同したものである。我々人間には先天的に他愛の本能がある。之があるが故に、他を愛するということは我々に無限の満足を与うるのである。併し是が為に自己の快樂の為に他を愛したのだとはいわれない。毫釐[ごうり]にても自己の快樂の為にするといふ考があったならば、決して他愛より来る満足の感情をうることはできないのである。畜[ただ]に他愛の欲求ばかりではなく、全く自愛的欲求といわれて居る者も単に快樂を目的として居る者はない。たとえば食色[しょくしょく]の欲も快樂を目的とするというよりは、反って一種先天的本能の必然に駆られて起るものである。飢えたる者は反って食欲のあるを悲み、失恋の人は反って愛情あるを怨むであろう。人間若し快樂が唯一の目的であるならば、人生程矛盾に富んだ者はなかろう。寧ろ凡て人間の欲求を絶ち去った方が反って快樂を求むるの途である。エピクロースが凡ての欲求を脱したる状態、即ち心の平静を以て最上の快樂となし、反って正反対の原理より出立したストイックの理想と一致したのも此故である。

併し或快樂論者では、我々が今日快樂を目的としない自然の欲求であると思つて居る者でも、個人の一生又は生物進化の経過に於て、習慣に由りて第二の天性となつたので、元は意識的に快樂を求めた者が無意識となつたのであると論じて居る。即ち快樂を目的とせざる自然の欲求といふのは、つまり快樂を得る手段であつたのが、習慣に由つて目的其者となつたといふのである(ミルなどは之に就いてよく金銭の例を引いて居る)。成程我々の欲求の中には此の如き心理的作用に由つて第二の天性をなつた者もあるであろう。併し快樂を目的とせざる欲求は尽くかゝる過程に由りて生じたものとはいわれない。我々の精神は其身体と同じく生れながらにして活動的である。種々の本能をもつて居る。鶏[にわとり]の子が生れながら糞[もみ]を拾ひ、鶩[あひる]の子が生れながら水に入るのも同種である。此等の本能と稱すべき者が果して遺伝に由つて、元來意識的であつた者が無意識的習慣となつたのであろうか。今日の生物進化の説に由れば、生物の本能は決してかゝる過程に由つて出来たものではない。元來生物の卵に於て具有した能力であつて、事情に適する者が生存して遂に一種特有なる本能を發揮するに至つたのである。

上來論じ來つた様に、快樂説は合理説に比すれば一層人性の自然に近づきたる者であるが、此説に由れば善惡の判別は單に苦樂の感情に由りて定めらるゝこととなり、正確なる客觀的標準を与ふることができず、且つ道德的善の命令的要素を説明することはできない。加之、快樂を以て人生の唯一の目的となすのは未だ真に人性自然の事實に合つたものといわれぬ。我々は決して快樂に由りて満足することはできない。若し單に快樂のみを目的とする人があつたならば反つて人性に悖[もと]つた人である。

第九章 善 (活動説)

已に善に就ての種々の見解を論じ且つその不充分なる点を指摘したので、自ら善の真正なる見解は如何なるものであるかが明になつたと思ふ。我々の意志が目的とせねばならない善、即ち我々の行為の価値を定むべき規範は何処に之を求めねばならぬか。嘗て価値的判断の本を論じた所にいつた様に、此判断の本は是非之を意識の直接經驗に求めねばならぬ。善とは唯意識の内面的要求より説明すべき者であつて外より説明すべき者でない。單に事物は斯くある又は斯くして起つたということより、斯くあらねばならぬということの説明することはできぬ。真理の標準もつまるところは意識の内面的必然にあつて、アウグスチヌスやデカートの如き最も根本に立ち返つて考えた人は皆此処より出立した様に、善の根本的標準も亦此処に求めねばならぬ。然るに他律的倫理学の如きは善惡の標準を外に求めようとして居る。かくしては到底善の何故になさざるべからざるかを説明することはできぬ。合理説が意識の内面的作用の一である理性より善惡の価値を定めようとするのは、他律的倫理学説に比して一步を進めた者といふことはできるが、

理は意志の価値を定べきものではない。ヘフディングが意識は意志の活動を以て始まり又之を以て終るといった様に、意志は抽象的理解の作用よりも根本的事実である。後者が前者を起すのではなく、反って前者が後者を支配するのである。然らば快樂説は如何、感情と意志とは殆ど同一現象の強度の差異といってもよい位であるが、前にいった様に快樂は寧ろ意識の先天的要求の満足より起る者で、所謂衝動、本能という如き先天的要求が快不快の感情よりも根本的であるといわねばならぬ。

それで善は何であるかの説明は意志其者の性質に求めねばならぬことは明らかである。意志は意識の根本的統一作用であって、直に又實在の根本たる統一力の発現である。意志は他の為の活動ではなく、己自らの為の活動である。意志の価値を定むる根本は意志其者の中に求むるより外はないのである。意志活動の性質は、嚮[さき]に行為の性質を論じた時にいった様に、其根柢には先天的要求(意志の素因)なる者があって、意識の上には目的観念として現われ、之によりて意識の統一するにあるのである。此統一が完成せられた時、即ち理想が実現せられた時我々に満足の感情を生じ、之に反した時は不満足の感情を生ずるのである。行為の価値を定むる者は一に此意志の根本たる先天的要求にあるので、能く此要求即ち吾人の理想を実現し得た時には其行為は善として意識せられ、之れに反した時は悪として非難せられるのである。そこで善とは我々の内面的要求即ち理想の実現換言すれば意志の発展完成であるということとなる。斯の如き根本的理想に基づく倫理学説を活動説 Energetism という。

此説はプラトニー、アリストテレースに始まる。特にアリストテレースは之に基づいて一つの倫理を組織したのである。氏に従えば人生の目的は幸福 eudaimonia である。併し之に達するには快樂を求むるに由るにあらずして、完全なる活動に由るのである。

世の所謂道徳家なる者は多くこの活動的方面を見逃して居る。義務とか法則とかいって、徒らに自己の要求を抑圧し活動を束縛するのを以て善の本姓と心得て居る。勿論不完全なる我々はとかく活動の真意義を解せず岐路に陥る場合が多いのであるから、かゝる傾向を生じたのも無理からぬことであるが、一層大なる要求を攀援[はんえん]すべき者があってこそ、小なる要求を抑制する必要があるのである、徒らに要求を抑制するのは反って善の本姓に悖[もと]ったものである。善には命令的威厳の性質をも具えて居らねばならぬが、之よりも自然的好楽というのが一層必要なる性質である。所謂道徳の義務とか法則とかいうのは、義務或は法則其者に価値があるのではなく、反って大なる要求に基づいて起るのである。此点より見て善と幸福とは相衝突せぬばかりでなく、反ってアリストテレースのいった様に善は幸福であるということが出来る。我々が自己の要求を充す又は理想を実現するという事は、いつでも幸福である。善の裏面には必ず幸福の感情を伴うの要がある。唯快樂説のいう様に意志は快樂の感情を目的とする者で、快樂が即ち善であるとはいわれぬ。快樂と幸福とは似て非なる者である。幸福は満足に由りて得ることができ、満足は理想的要求の実現に起るのである。孔子が飯疏食、飲水、曲肱而枕之、樂亦在其中矣[疏食(そし)を飯(くら)い水を飲み、肱(ひじ)を曲げてこれを枕とす、楽しみ亦た其の中に在り]といわれた様に、我々は場合に由りては苦痛の中に居ても尚幸福を保つことができるのである。真正の幸福は反って厳肅なる理想の実現に由りて得らるべき者である。世人は往々自己の理想の実現又は要求の満足などいえば利己主義又は我儘主義と同一視して居る。併し最も深き自己の内面的要求の声は我々に取りて大なる威力を有し、人生に於て之より厳なるものはないのである。

さて善とは理想の実現、要求の満足であるとすれば、この要求といい理想という者は何から起ってくるので、善とは如何なる性質の者であるか。意志は意識の最深なる統一作用であって即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである。即ち自己の力であるといってもよいのである。我々の意識は思惟、想像に於ても意志に於ても又所謂知覚、感情、衝動に於ても皆其根柢には内面的統一なる者が働いて居るので、意識現象は凡て此一なる者の発展完成である。而してこの全体を統一する最深なる統一力が我々の所謂自己であって、意志は

最も能く此力を発表したものである。かく考えてみれば意志の発展完成は直に自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成 **self-realization** であるといえることができる。即ち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である(アリストテレスの所謂 **Entelechie** が善である)。竹は竹、松は松と各自其天賦を充分に發揮するように、人間が人間の天然自然を發揮するのが人間の善である。スピノーザも徳とは自己固有の性質に従うて働くの謂に外ならずといった。

是に於て善の概念は美の概念と近接してくる。美とは物が理想の如くに実現する場合に感ぜらるゝのである。理想の如く実現するというのは物が自然の本姓を發揮する謂である。それで花が花の本姓を現じたる時最も美なるが如く、人間が人間の本姓を現した時は美の頂上に達するのである。善は即ち美である。たとい行為其者は大なる人性の要求から見て何等の価値なき者であっても、其行為が真に其人の天性より出でたる自然の行為であった時には一種の美観を惹く様に、道德上に於ても一種寛容の情を生ずるのである。希臘人は善と美とを同一視して居る。此考は最も能くプラトーンに於て現われて居る。

又一方より見れば善の概念は實在の概念とも一致してくる。嘗て論じた様に、一の者の発展完成というのが凡て實在成立の根本的形式であって、精神も自然も宇宙も皆此形式に於て成立して居る。して見れば、今自己の発展完成であるという善とは自己の實在の法則に従うの謂である。即ち自己の真實在と一致するのが最上の善ということになる。そこで道德の法則は實在の法則の中に含まるゝ様になり、善とは自己の實在の真性より説明ができることゝなる。所謂価値的判断の本である内面的要求と實在の統一力とは一つであって二つあるのではない。存在と価値とを分けて考えるのは、知識の対象と情意の対象とを分つ抽象的作用よりくるので、具体的真實在に於ては此両者は元来一であるのである。乃[すなわ]ち善を求め善に還るといふのは、つまり自己の真を知ることゝなる。合理論者が真と善とを同一にしたのも一面の真理を含んで居る。併し抽象的知識と善とは必ずしも一致しない。此場合に於ける知るとは所謂体得の意味でなければならぬ。此等の考は希臘に於てプラトーン又印度に於てウパニシャッドの根本的思想であって、善に対する最深の思想であると思う。(プラトーンでは善の理想が實在の根本である。又中世哲学に於ても「すべて實在は善なり」 **omne ens est bonum** という句がある)。

第十章 人格的善

前には先ず善とは如何なる者でなければならぬかを論じ、善の一般の概念を与えたのであるが、之より我々人間の善とは如何なる者であるかを考究し、之が特徴を明にしようと思う。我々の意識は決して単純なる一の活動ではなく、種々なる活動の綜合であることは誰にも明らかなる事実である。して見ると、我々の要求なる者も決して単純ではない、種々なる要求のあるのが当然である。然らば此等の種々なる要求の中で、孰れの要求を充すのが最上の善であるか。我々の自己全体の善とは如何なる者であるかの問題が起ってくる。

我々の意識現象には一つも孤独なる者が無い。必ず他と関係の上に於て成立するのである。一瞬の意識でも已に単純でない、其中に複雑なる要素を含んで居る。而して此等の要素は互いに独立せるものではなくして、彼此関係上に於て一種の意味をもった者である。畜[ただ]に一時の意識が斯の如く組織せられているのみではなく、一生の意識も亦斯の如き一体系である。自己とは此全体の統一に名づけたのである。

して見ると、我々の要求というのも決して孤独に起るものではない。必ず他との関係上に於て生じてくるのである。我々の善とは或一種又は一時の要求のみを満足するの謂でなく、或一つの要求は唯全体との関係上に於て始めて善となることは明らかである。例えば身体の善は其一部部の健康でなくして、全身の健全なる関係にあると同一である。それで活動説より見て、善とは先ず種々なる活動の一致調和或は中庸ということとならねばならぬ。我々の良心とは調和統一の意識作用ということゝなる。

調和が善であるというのはプラトンの考であった。氏は善を音楽の調和に喩えておる。英のシャフツベリーなども此考を取って居る。又中庸が善であるというのはアリストテレスの説であって、東洋に於ては中庸の書にも現われて居る。アリストテレスは凡て徳は中庸にあるとなし、例えば勇氣は粗暴と怯弱との中庸で、節儉は吝嗇と浪費との中庸であるといった。能く子思の考に似て居る。又進化論の倫理学者スペンサーの如きが、善は種々なる能力の平均であるといつて居るのも、つまり同一の意味である。

併し、単に調和であるとか中庸であるとかいったのでは未だ意味が明瞭でない。調和とは如何なる意味に於ての調和であるか、中庸とは如何なる意味に於ての中庸であるか。意識は同列なる活動の集合ではなくして統一せられたる一体系である。其調和又は中庸ということは、数量的の意味ではなくして体系的秩序の意味でなければならぬ。然らば我々の精神の種々なる活動に於ける固有の秩序は如何なるものであるか。我々の精神も其低き程度に於ては動作の精神と同じく単に本能活動である。即ち目前の対象に対して衝動的に働くので、全く肉欲に由りて動かされるのである。併し意識現象はいかに単純であっても必ず観念の要求を具えて居る。それで意識活動がいかに本能的といつても、其背後に観念活動が潜んで居らねばならぬ(動物でも高等なる者は必ずそうであろうと思う)。いかなる人間でも白痴の如き者にあらざる以上は、決して純粹に肉体的欲望を以て満足する者ではない、必ず其心の底には観念的欲望が働いて居る。即ちいかなる人も何等かの理想を抱いて居る。守銭奴の利を貪るのも一種の理想より来るのである。つまり人間は肉体の上に於て生存して居るのではなく、観念の上に於て生命を有して居るのである。ゲーテの董という詩に、野の董が少き牧女に踏まれながら愛の満足を得たという様なことがある。これが凡ての人間の真情であると思う。そこで観念活動というのが精神の根本的作用であって、我々の意識は之に由りて支配せらるべき者である。即ち之より起る要求を満足するのが我々の真の善であるといわねばならぬ。然らば更に一步を進んで、観念活動の根本的法則とはいかなる者であるかといえば、即ち理性の法則ということとなる。理性の法則というのは観念と観念との間の最も一般的なる且つ最も根本的な関係を言い現わした者で、観念活動を支配する最上の法則である。そこで又理性という者が我々の精神を支配すべき根本的能力で、理性の満足が我々の最上の善である。何でも理に従うのが人間の善であるということにシニクやストイックは此考を極端に主張した者で、之が為に凡て人心の他の要求を悪として排斥し、理にのみ従うのが一の善であるとまでにいった。併しプラトンの晩年の考やアリストテレスでは理性の活動より起るのが最上の善であるが、又之より他の活動を支配し統御するのも善であるといった。

プラトンは有名なる「共和国」に於て人心の組織を国家の組織と同一視し、理性に統御せられた状態が国家に於ても個人に於ても最上の善と云つて居る。

若し我々の意識が種々なる能力の綜合より成て居って、其一が他を支配すべき様に構成せられてある者ならば、活動説に於ける善とは右にいった如く理性に従うて他を制御するにあるといわねばならぬ。併し我々の意識は元来一の活動である。其根柢にはいつでも唯一の力が働いて居る。知覚とか衝動とかいう瞬間的意識活動にも已に此力が現われて居る。更に進んで思惟、想像、意志という如き意識的活動に至れば、此力が一層深遠なる形に於て現われてくる。我々が理性に従うというのも、つまり此深遠なる統一力に従うの意に外ならない。然らずして抽象的に考えた単に理性というものは、嘗て合理説を評した処に述べたように、何等の内容なき形式的関係を与うるにすぎないのである。此意識の統一力なる者は決して意識の内容を離れて存するのではない、反つて意識内容は此力に由つて成立するものである。勿論意識の内容を個々に分析して考ふる時は、此統一力を見出すことはできぬ。併し其綜合の上に厳然として動かすべからざる一事実として現われるのである。例えば画面に現われたる一種の理想、音楽に現われたる一種の感情の如き者で、分析理解すべき者ではなく。直覺自得すべき者である。而して斯の如き統一力を此処に各人の人格と名づくるならば、善は斯の如き人格即ち統一力の維持発展にあるのである。

爰[ここ]に所謂人格の力とは単に動植物の生活力という如き自然的物力をさすのではない。又本能という如き無意識の能力をさすのでもない。本能作用とは有機作用より起る一種の物力である。人格とは之に反し意識の統一力である。併しかくいえばとて、人格とは各人の表面的意識の中心として極めて主観的な種々の希望の如き者をいうのではない。此等の希望は幾分か其人の人格を現わす者であろうが、反って此等の希望を没し自己を忘れたる所に真の人格は現われるのである。さらばとてカントのいった様な全く経験的内容を離れ、各人に一般なる純理の作用という如き者でもない。人格は其人其人に由りて特殊の意味をもった者でなければならぬ。真の意識統一というのは我々を知らずして自然に現われ来る純一無雑の作用であって、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態である。我々の真人格は此の如き時に其全体を現わすのである。故に人格は単に理性にあらざ欲望にあらざ況んや無意識衝動にあらざ、恰も天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力である(古人も道は知、不知の間にあるといった)。而して嘗て實在の論に述べた様に意識現象が唯一の實在であるとすれば、我々の人格とは直に宇宙統一力の発動である。即ち物心の別を打破せる唯一實在が事情に応じ或特殊なる形に於て現われたものである。

我々の善とは斯の如き偉大なる力の実現であるから、其要求は極めて厳粛である。カントも我々が常に無限の歎美と畏敬とを以て見る者が二つある。一は上にかゝる星斗爛熳[せいとらんまん]なる天と、一は心内に於ける道德的法則であるといった。

第十一章 善行為の動機(善の形式)

上来論じた所を総括していけば、善とは自己の内面的要求を満足する者をいうので、自己の最大なる要求とは意識の根本的統一力即ち人格の要求であるから、之を満足する事即ち人格の実現というのが我々に取りて絶対的善である。而して此人格の要求とは意識の統一力であると共に實在の根柢に於ける無限なる統一力の発現である。我々の人格を実現するというは此力に合一するの謂である。善はかくの如き者であるとすれば、之より善行為とは如何なる行為であるかを定めることができると思う。

右の考よりして先ず善行為とは凡て人格を目的とした行為であるということとは明である。人格は凡ての価値の根本であって、宇宙間に於て唯人格のみ絶対的価値をもって居るのである。我々には固より種々の要求がある、肉体的欲求もあれば精神的欲求もある、従って富、力、知識、芸術等種々貴ぶべき者があるに相違ない。併しいかに強大なる要求でも高尚なる要求でも、人格の要求を離れては何等の価値を有しない、唯人格的要求の一部又は手段としてのみ価値を有するのである。富貴、権力、健康、技能、学識もそれ自身に於て善なるのではない、若し人格的要求に反した時には反って悪となる。そこで絶対的善行とは人格の実現其者を目的とした即ち意識統一其者の為に働いた行為でなければならぬ。

カントに従えば、物は外より其価値を定めらるゝので其価値は相対的であるが、唯我々の意志は自ら価値を定むるもので、即ち人格は絶対的価値を有して居る。氏の教は誰も知る如く汝及び他人の人格を敬し、目的其者 *end in itself* として取扱えよ、決して手段として用うる勿れということであった。

然らば真に人格其者を目的とする善行為とは如何なる行為でなければならぬか。此問に答うるには人格活動の客観的内容を論じ、行為の目的を明にせねばならぬのであるが、先ず善行為に於ける主観的性質即ち其動機を論ずることとしよう。善行為とは凡て自己の内面的必然より起る行為でなければならぬ、曩[さき]にもいった様に、我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態に於てのみ自覚することができる。人格とはかゝる場合に於て心の奥底より現われ来って、徐[おもむろ]に全心を包容する一種の内面的要求の声である。人格其者を目的とする善行とは斯の如き要求に従った行為でなければならぬ。之に背けば自己の人格を否定した者である。至誠とは善行に欠く

べからざる要件である。キリストも天真爛漫嬰兒の如き者のみ天国に入るを得るといわれた。至誠の善なるのは、之より生ずる結果の為に善なるのではない、それ自身に於て善なるのである。人を欺くのが悪であるというは、之より起る結果に由るよりも、寧ろ自己を欺き自己の人格を否定するの故である。

自己の内面的必然とか天真の要求とかいうのは往々誤解を免れない。或人は放縱無頼社会の規律を顧みず自己の情欲を檢束せぬのが天真であると考えておる。併し人格の内面的必然即ち至誠というものは知情意合一の上の要求である。知識の判断、人情の要求に反して単に盲目的衝動に従うの謂ではない。自己の知を尽し情を尽した上に於て始めて真の人格的要求即ち至誠が現われてくるのである。自己の全力を尽しきり、殆ど自己の意識が無くなり、自己が自己を意識せざる所に、始めて真の人格の活動を見るのである。試に芸術の作品に就いて見よ。画家の真の人格即ちオリジナリチーは如何なる場合に現われるか。画家が意識の上に於て種々の企図をなす間は未だ真に画家の人格を見ることはできない。多年苦心の結果、技芸内に熟して意到り筆自ら随う所に至って始めて之を見ることができるのである。道徳上に於ける人格の発現も之と異ならぬのである。人格を発現するのは一時の情欲に従うのではなく、最も厳肅なる内面の要求に従うのである。放縱懦弱[だじゃく]とは正反対であつて、反って艱難辛苦の事業である。

自己の真摯なる内面的要求に従うということ、即ち自己の真人格を実現するということは、客観に対して主観を立し、外物を自己に従えるという意味ではない。自己の主観的空想を消磨し尽して全然物と一致したる処に、反って自己の真要求を満足し真の自己を見る事ができるのである。一面より見れば各自の客観的世界は各自の人格の反影であるといふことができる。否各自の真の自己は各自の前に現われたる独立自全なる実在の体系其者の外にはないのである。それで如何なる人でも、其人の最も真摯なる要求はいつでも其人の見る客観的世界の理想と常に一致したものでなければならぬ。例えばいかに私欲的な人間であっても、其人に多少の同情というものがあれば、其人の最大要求は、必ず自己の満足を得た上は他人に満足を与えたいということであろう。自己の要求というのは単に肉体的希望とかぎらず理想的要素をいうことを含めていうならば、どうしてもかくいわねばならぬ。私欲的なればなる程、他人の私欲を害することに少なからざる心中の苦悶を感じるのである。反って私欲なき人にして甫[はじ]めて心を安んじて他人の私欲を破ることができるであろうと思う。それで自己の最大要求を充たし自己を実現するということは、自己の客観的理想を実現するということになる。即ち客観と一致するということである。この点より見て善行為は必ず愛であるといふことができる。愛というのは凡て自他一致の感情である。主客合一の感情である。畜[ただ]に人が人に対する場合のみでなく、画家が自然に対する場合も愛である。

プラトンは有名な「シムポジウム」に於て愛は欠けたる者が元の全き状態に還らんとする情であるといつて居る。

併し更に一步を進めて考えて見ると、真の善行というのは客観を主観に従えるのでもなく、又主観が客観に従うのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみになるに至って、甫めて善行の極致に達するのである。物が我を動かしたのでもよし、我が物を動かしたのでもよい。雪舟が自然を描いたものでもよし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい。元来物と我と区別のあるのではない、客観世界は自己の反影といい得る様に自己は客観世界の反影である。我が見る世界を離れて我はない(実在第九精神の章を参看せよ)。天地同根万物一体である。印度の古賢は之をそれは汝である(Tat twam asi)といい、パウロはもはや余生けるにあらざ基督余に在りて生けるなりといひ(加拉太[ガラテヤ]書第 2 章 20)、孔子は心の欲する所に従うて矩[のり]を踰[こ]えずといわれたのである。

第十二章 善行為の目的(善の内容)

人格其者を目的とする善行為を説明するに就いて、先ず善行為とは如何なる動機より

発する行為でなければならぬかを示したが、之より如何なる目的をもった行為であるかを論じて見よう。善行為というのも単に意識内面の事にあらず、此事実界に或客観的結果を生ずるのを目的とする動作であるから、我々は今此の目的の具体的内容を明にせねばならぬ。前に論じたのはいわば善の形式で、今論ぜんとするのは善の内容である。

意識の統一力であって兼ねて實在の統一力である人格は、先ず我々の個人に於て実現せられる。我々の意識の根柢には分析のできない個人性というものがある。意識活動は凡て皆個人性の発動である。各人の知識、感情、意志は尽[ことごと]く其人に特有なる性質を具えて居る。意識現象ばかりでなく、各人の容貌、言語、挙動の上にも此個人性が現われて居る。肖像画の現わそうとするのは実にこの個人性である。此個人性は、人がこの世に生れると共に活動を始め死に至るまで種々の経験と境遇とに従うて種々の発展をなすのである。科学者は之を脳の素質に帰するであろうが、余は屢々いった様に實在の無限なる統一力の発現であると考えている。それで我々は先ず此個人性の実現ということを目的とせねばならぬ。即ちこれが最も直接なる善である。健康とか知識とかいうものは固より尚[たっと]ぶべき者である。併し健康、知識其者が善ではない。我々は単に之にて満足はできぬ。個人に於て絶対の満足を与える者は自己の個人性の実現である。即ち他人に模倣のできない自家の特色を実行の上に発揮するのである。個人性の発揮ということは其人の天賦境遇の如何に関せず誰にでもできることである。いかなる人間でも皆各其顔の異なる様に、他人の模倣のできない一あって二なき特色をもって居るのである。而してこの実現は各人に無上の満足を与え、又宇宙進化の上に欠くべからざる一員とならしむるのである。従来世人はあまり個人的善ということに重きを置いて居らぬ。併し余は個人の善ということ是最も大切なるもので、凡て他の善の基礎となるであろうと思う。真に偉人とは其事業の偉大なるが為に偉大なるのではなく、強大なる個人性を発揮した為である。高い処に登って呼べば其声は遠い処に達するであろうが、そは声が大いのではない、立つ処が高いからである。余は自己の本分を忘れ徒らに他の為に奔走した人よりも、能く自分の本色を発揮した人が偉大であると思う。

併し余が此処に個人的善というのは私利私欲ということとは異なつて居る。個人主義と利己主義とは厳しく区別しておかねばならぬ。利己主義とは自己の快樂を目的とした、つまり我儘ということである。個人主義は之と正反対である。各人が自己の物質欲を恣[ほしいまま]にするという事は反つて個人性を没することになる。豕[いのこ]が幾匹居ても其間に個人性はない。又人は個人主義と共同主義と相反する様にいうが、余は此の両者は一致するものであると考えている。一社会の中に居る個人が各充分に活動して其天分を發揮してこそ、始めて社会が進歩するのである。個人を無視した社会は決して健全なる社会といわれぬ。

個人的善に最も必要なる徳は強盛なる意志である。イプセンのブランドの如き者が個人的道德の理想である。之に反し意志の薄弱と虚栄心とは最も嫌うべき悪である(共に自重の念を失うより起るのである)。又個人に対し最大なる罪を犯したる者は失望の極自殺する者である。

右にいった様に真正の個人主義は決して非難すべき者でない、又社会と衝突すべき者でもない。併し所謂各人の個人性という者は各独立で互いに無関係なる實在であろうか。或は又我々個人の本には社会的自己なる者があって、我々の個人はその発現であろうか。若し前者ならば個人的善が我々の最上の善でなければならぬ。若し後者ならば我々には一層大なる社会の善があるといわねばならぬ。余はアリストテレスが其政治学の始に、人は社会的動物であるといつたのは動かすべからざる真理であると思う。今日の生理学上から考えて見ると我々の肉体が已に個人的の者ではない。我々の肉体の本は祖先の細胞にある。我々は我々の子孫と共に同一細胞の分裂に由りて生じた者である。生物の全種族を通じて同一の生物と見ることが出来る。生物学者は今日生物は死せずといつて居る。意識生活に就いて見てもその通である。人間が共同生活を営む処には必ず各人の意識を統一する社会的意識なる者がある。言語、風俗、習慣、制度、法律、宗教、文学等は凡て此社会的意識の現象である。我々の個人的意識は此中に発生し此中に養成せられ

た者で、此大なる意識を構成する一細胞にすぎない。知識も道徳も趣味も凡て社会的意義をもって居る。最も普遍的なる学問すらも社会的因襲を脱しない(今日各国に学風というものがあるのは之が為である)。所謂個人の特性という者は此社会的意識なる基礎の上に現われ来る多様な変化にすぎない、いかに奇抜なる天才でもこの社会的意識の範囲を脱することはできぬ。反って社会的意識の深大なる意義を発揮した人である(キリストの猶太教に対する関係が其一例である)。真に社会的意識と何等の関係なき者は狂人の意識の如きものにすぎぬ。

右の如き事実は誰も拒むことはできぬが、さて此共同的意識なる者が個人的意識と同一の意味に於て存在する者で、一の人格と見ることができると否かに至っては種々の異論がある。ヘップディングなどは統一的意識の存在を否定し、森は木の集合であって之を分てば森なる者がなく、社会も個人の集合で個人の外に社会という独立なる存在はないと居る(Höfding, Ethik, S. 157)。併し分析した上で統一が実在せぬから統一がないとはいわれぬ。個人の意識でも之を分析すれば別に統一的自己という者は見出されない。併し統一の上の一つの特色があつて、種々の現象は此統一に由つて成立する者と見做さねばならぬから、一つの生きた実在と看做すのである。社会的意識も同一の理由に由つて一つの生きた実在と見ることができぬ。社会的意識にも個人的意識と同じ様に中心もある連絡もある立派に一の体系である。唯個人的意識には肉体という一つの基礎がある。これは社会的意識と異なる点であるが、脳という者も決して単純なる物体でない、細胞の集合である。社会が個人という細胞に由つて成つて居ると違ふ所はない。

斯く社会的意識なる者があつて我々の個人的意識は其一部であるから、我々の要求の大部分は凡て社会的である。若し我々の欲望の中より其他愛的要素を去つたならば、殆ど何物も残らない位である。我々の生命欲も主なる原因は他愛にあるを以て見ても明である。我々は自己の満足よりも反つて自己の愛する者又は自己の属する社会の満足に由りて満足されるのである。元来我々の自己の中心は個体の中に限られたる者ではない。母の自己は子の中にあり、忠臣の自己は君主の中にある。自分の人格が偉大となるに従つて、自己の要求が社会的となつてくるのである。

之より少しく社会的善の階級を述べよう。社会的意識に種々の階級がある。其中最小であつて、直接なる者は家族である、家族とは我々の人格が社会に発展する最初の階級といわねばならぬ。男女相合して一家族を成すの目的は、単に子孫を遺[のこ]すというよりも、一層深遠なる精神的(道徳的)目的をもって居る。プラトンの「シムポジウム」の中に、元は男女が一体であつたのが、神に由つて分割されたので、今に及んで男女が相慕うのであるという話がある。これは余程面白い考である。人類という典型より見たらば、個人的男女は完全なる人でない、男女を合した者が完全なる一人である。オットー・ワイニンゲルが人間は肉体に於ても精神に於ても男性的要素と女性的要素との結合より成つた者である、両性の相愛するのはこの二つの要素が合して完全なる人間となる為であるといつて居る。男子の性格が人類の完全なる典型でない様に、女子の性格も完全なる典型ではあるまい。男女の両性が相補つて完全なる人格の発展ができるのである。

併し我々の社会的意識の発達には家族という様な小団体の中にかぎられたものではない。我々の精神的並に物質的生活は凡てそれぞれの社会的団体に於て発達することができるのである。家族に次いで我々の意識活動の全体を統一し、一人格の発現とも看做すべき者は国家である。国家の目的に就いては色々の説がある。或人は国家の本体を主権の威力に置き、其目的は単に外は敵をふせぎ内は国民相互の間の生命財産を保護するにあると考えて居る。(ショーペンハウエル、テーン、ホップスなどは之に属する)。又或人は国家の本体を個人の上に置き、其目的は単に個人の人格発展にあると考えて居る。(ルーソーなどの説である)。併し国家の真正なる目的は第一の論者のいう様な物質的で又消極的なものでなく、又第二の論者のいう様に個人の人格が国家の基礎でもない。我々の個人は反つて一社会の細胞として発達し来たものである。国家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の発現である。我々は国家に於て人格の大なる発展を遂げることができるのである。国家は統一した一の人格であつて、国家の制度法律は此の如き

共同意識の意志の発現である。(此説は古代ではプラトーン、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である)。我々が国家の為に尽すのは偉大なる人格の発展完成の爲である。又国家が人を罰するのは復讐の爲でもなく、又社会安寧の爲でもない、人格に犯すべからざる威厳がある爲である。

国家は今日の処では統一した共同的意識の最も偉大なる発現であるが、我々の人格的発現は此処に止まることはできない、尚一層大なる者を要求する。夫は即ち人類を打して一団とした人類的社会の団結である。此の如き理想は已にパウロの基督教に於て又ストイック学派に於て現われて居る。併し此理想は容易に実現はできぬ。今日は尚武装的平和の時代である。

遠き歴史の初から人類発達の様をたどって見ると、国家というものは人類最終の目的ではない。人類の発展には一貫の意味目的があつて、国家は各其一部の使命を充す爲に興亡盛衰する者であるらしい(万国史はヘーゲルの所謂世界的精神の発展である)。併し真正の世界主義というは各国家が無くなるという意味ではない。各国家が益[ますます]強固となつて各自の特徴を発揮し、世界の歴史に貢献するの意味である。

第十三章 完全なる善行

善とは一言にていえば人格の実現である。之を内より見れば、真摯なる要求の満足、即ち意識統一であつて、其極は自他相忘れ、主客相没するという所に到らねばならぬ。外に現われたる事実として見れば、小は個人性の発展より、進んで人類一般の統一的発達に到つて其頂点に達するのである。この両様の見解からして尚一つ重要な問題を説明せねばならぬ必要が起つて来る。内に大なる満足を与える者が必ず又事実にも大なる善と称すべき者であろうか。即ち善に対する二様の解釈はいつでも一致するであろうかの問題である。

余は先ず嘗て述べた實在の論より推論して、此両見解は決して相矛盾衝突することがないと断言する。元來現象に内外の區別はない、主観的意識というも客観的實在界というも、同一の現象を異なつた方面より見たので、具体的には唯一つの事實があるだけである。屢々いった様に世界は自己の意識統一に由りて成立するといつてもよし、また自己は實在の或特殊なる小体系といつてもよい。仏教の根本的思想である様に、自己と宇宙とは同一の根柢をもつて居る、否直に同一物である。この故に我々は自己の心内に於て、知識では無限の真理として、感情では無限の美として、意志では無限の善として、皆實在無限の意義を感じることができるのである。我々が實在を知るといふのは、自己の外を知るのではない、自己自身を知るのである。實在の真善美は直に自己の真善美でなければならぬ。然らば何故に此の世の中に偽醜悪があるかの疑が起るのである。深く考えて見れば世の中に絶対的真善美という者もなければ、絶対的偽醜悪という者もない。偽醜悪はいつも抽象的に物の一面を見て全豹[ぜんびょう]を知らず、一方に偏して全体の統一に反する所に現われるのである。(實在第五章に於ていった様に、一面より見れば偽醜悪は實在成立に必要である、所謂対立的原理より生ずるのである。)

アウグスチヌスに従えば元來世の中に悪という者はない、神より造られたる自然は凡て善である、唯本質の欠乏が悪である。又神は美しき詩の如くに対立を以て世界を飾つた、影が画の美を増すが如く、若し達観する時は世界は罪を持ちながらに美である。

試みに善の事実と善の要求との衝突する場合を考えて見ると二つあるのである。一は或行為が事実としては善であるが其動機は善でないといふのと、一は動機は善であるが事実としては善でないといふのである。先ず第一の場合について考えて見ると、内面的動機が私利私欲であつて、唯外面的事實に於て善目的に合つて居るとしても、決してそれが人格實現を目的とする善行為といわれまい。我々は時にかゝる行為をも賞讃することがあるであろう。併しそれは決して道德の点より見たのでなく、単に利益という点より

見たのである。道德の点より見れば、かゝる行為はたとい愚であっても己が至誠を尽した者に劣って居る。或は一個人が己自身を潔[いさぎよ]うする一人の善行よりも、たとい純粹なる善動機より出でずとするも、多数の人を利する行為の方が勝って居るといふのもあろう。併し人を益するというにも色々の意味があつて、単に物質上の利益を与えるというならば、其利益が善い目的に用いらるれば善となるが、悪い目的に用いらるれば反つて悪を助ける様にもなる。又所謂世道人心を益するという真に道德的裨益の意味でいうならば、その行為が内面的に真の善行でなかつたならばそれは単に善行を助くる手段であつて、善行其者ではない、たとい小であっても真の善行其者とは比較はできないのである。次に第二の場合に就いて考えて見よう。動機が善くとも、必ずしも事実上善とはいわれなことがある。個人の至誠と人類一般の最上の善とは衝突することがあるとはよく人のいう所である。併しかくいう人は至誠という語を正当に解して居らぬと思う。若し至誠という語を精神全体の最深なる要求という意味に用いたならば、此等の人のいう所は殆ど事実でないと考える。我々の真摯なる要求は我々の作為したものではない。自然の事実である。真及美に於て人心の根本に一般的要素を含む様に、善に於ても一般的要素を含んでおる。ファウストが人世に就いて大煩悶の後、夜深く野の散歩より淋しき己が書齋にかへった時の様に、夜静に心平なるの時、自らこの感情が動いてくるのである(Goethe, Faust, Erster Teil. Studierzimmer)。我々と全く意識の根柢を異にせるものがあつたならば兎に角、凡ての人に共通なる理性を具した人間であるならば、必ず同一に考え同一に求めねばならぬと思う。勿論人類最大の要求が場合に由つては単に可能性に止まって、現実となつて働かぬこともあるであらう、併しかゝる場合では要求がないのではない、蔽われて居るのである、自己が真の自己を知らないのである。

右二述べた様な理由に由つて、我々の最深なる要求と最大の目的とは自ら一致するものであると考える。我々が内に自己を鍛錬して自己の真体に達すると共に、外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的に合う様になる、之を完全なる真の善行といふのである。かくの如き完全なる善行は一方より見れば極めて難事の様であるが、又一方より見れば誰にでもできなければならぬことである。道德の事は自己の外にある者を求むるのではない、唯自己にある者を見出すのである。世人は往々善の本質と其外殻とを混ざるから、何か世界的人類的事業でもしなければ最大の善でない様に思つて居る。併し事業の種類は其人の能力と境遇とに由つて定まるもので、誰にも同一の事業はできない。併し我々はいかに事業が異なつて居ても、同一の精神を以て働くことはできる。いかに小さい事業にしても、常に人類一味の愛情より働いて居る人は、偉大なる人類的人格を実現しつゝある人といわねばならぬ。ラファエルの高尚優美なる性格は聖母に於ても其最も適當なる実現の材料を得たかも知れぬが、ラファエルの性格は畜[ただ]に聖母に於てのみではなく、彼の描きし凡ての画に於て現われて居るのである。たといラファエルとアンゼローと同一の画題を撰んだにしても、ラファエルはラファエルの性格を現わしアンゼローはアンゼローの性格を現わすのである。美術や道德の本体は精神にあつて外界の事物にないのである。

終に望んで一言して置く。善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とは唯一つあるのみである。即ち真の自己を知るといふに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である。真の自己を知れば畜[ただ]に人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教と道德も実に此処に尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、唯主客合一の力を自得するにあるのみである。而して此力を得るのは我々の此偽我を殺し尽して一たび此世の欲より死して後蘇[よみがえ]るのである。(マホメットがいった様に天国は劍の影にある)。此の如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道德美術の極意である。基督教では之を再生といい仏教では之を見性[けんしょう]という。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよといつてやったら、ジョットーは唯一図形を描いて与えたという話がある。我々は道德上に於てこのジョットーの一図形を得ねばならぬ。

第四編 宗 教

第一章 宗教的要求

宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一して之に由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求である。パウロが既にわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなりといった様に、肉的生命の総てを十字架に釘付け了[おわ]りて独り神に由りて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が十字架を取りて我に従わざる者は我に協[かな]わざる者なりといった様に、一点尚自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである。

現世利益の為に神に祈る如きはいうに及ばず、徒らに往生を目的として念仏するのも真の宗教心ではない。されば歎異抄にも「わが心に往生の業をはげみて申すところの念仏も自行になすなり」といつてある。又基督教に於てもかの単に神助を頼み、神罰を恐れるという如きは真の基督教ではない。此等は凡て利己心の変形にすぎないのである。加之、余は現時多くの人のいう如き宗教は自己の安心の為であるということすら誤って居るのではないかと思う。かゝる考をもつて居るから、進取活動の気象を滅却して小欲無憂の消極的生活を以て宗教の真意を得たと心得る様にもなるのである。我々は自己の安心の為に宗教を求めるのではない、安心は宗教より来る結果にすぎない。宗教的要求は我々の已まんと欲して已む能わざる大なる生命の要求である、厳肅なる意志の要求である。宗教は人間の目的其者であつて、決して他の手段とすべき者ではないのである。

主意説の心理学者のいう様に、意志は精神の根本的作用であつて、凡ての精神現象が意志の形をなして居るとすれば、我々の精神は欲求の体系であつて、此体系の中心となる最も有力なる欲求が我々の自己であるということとなる。而して此中心より凡てを統一して行くこと即ち自己の維持発展することが我々の精神的生命である。此統一の進行する間は我々は生きて居るのであるが、若し此統一が破れたときには、たとい肉体に於て生きて居るにもせよ、精神に於ては死せるも同然となるのである。然るに我々は個人的欲求を中心として凡てを統一することができるであろうか。即ち、個人的生命は何処までも維持発展することのできるものであろうか。世界は個人の為に造られたる者ではなく、又個人的欲求が人生最大の欲求でもない。個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。是に於て我々は更に大なる生命を求めねばならぬようになる、即ち、意識中心の推移に由りて更に大なる統一を求めねばならぬようになるのである。かくの如き要求は凡て我々の共同的精神の発生の場合に於ても之を見ることができるのであるが、唯宗教的要求はかゝる要求の極点である。我々は客観的世界に対して主観的自己を立し之に由りて前者を統一せんとする間は、その主観的自己はいかに大なるにもせよ、その統一は未だ相対的たるを免れない、絶対的統一は唯全然主観的統一を棄てゝ客観的統一に一致せんとすることに由りて得られるのである。

元来、意識の統一というのは意識成立の要件であつて、その根本的要求である。統一なき意識は無も同然である、意識は内容の対立に由りて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方に於て大なる統一を要するのである。この統一の極まる所が我々の所謂客観的実在というもので、此統一は主客の合一に至つてその頂点に達するのである。客観的実在というのも主観的意識を離れて別に存在するのではない、意識統一の結果、疑わんと欲して疑う能わず、求めんと欲してこれ以上に求むるの途なきものをいうのである。而してかくの如き意識統一の頂点即ち主客合一の状態というのは皆[ただ]に意識の根本的要求であるのみならず又実に意識本来の状態である。コンジャックがいつた様に、我々が始めて光を見た時には之を見るときよりも寧ろ我は光其者である。凡て最初の感覚は小児に取りては直に宇宙其者でなければならぬ。この境涯に於ては未だ主客の分離なく、物我一体、唯、一事實あるのみである。我と物と一なるが故に更に心理の求むべき者なく、欲望の満すべき者もない。人は神と共にあり、エデンの花園と

はかくの如き者をいうのであろう。然るに意識の分化発展するに従い主客相対立し、物我相背き、人生是に於て要求あり、苦悩あり、人は神より離れ、樂園は長えにアダムの子孫より鎖されるようになるのである。併し意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ。我々は知識に於て意志に於て始終この統一を求めて居るのである。意識の分化発展は統一の他面であってやはり意識成立の要件である。意識の分化発展するのは反って一層大なる統一を求めるのである。統一は実に意識のアルファであり又オメガであるといわねばならぬ。宗教的要求はかくの如き意味に於ける意識統一の要求であって、兼ねて宇宙と合一の要求である。

かくして宗教的要求は人心の最深最大なる要求である。我々は種々の肉体的要求や又精神的要求をもって居る。併しそは皆自己の一部の要求にすぎない、独り宗教は自己其者の解決である。我々は知識に於て又意志に於て意識の統一を求め主客の合一を求める、併しこは尚半面の統一にすぎない、宗教は此等の統一の背後に於ける最深の統一を求めるのである、知意未分以前の統一を求めるのである。我々の凡ての要求は宗教的要素より分化したもので、又その発展の結果之に帰着するといつてよい。人智の未だ開けない時は人々反って宗教的であって、学問道德の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる。世には往々何故に宗教が必要であるかなど訊ねる人がある。併しかくの如き問いは何故に生きる必要があるかという同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命其者の要求である。かゝる問いを發するのは自己の生涯の真面目ならざるを示すものである。真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感じずには居られないのである。

第二章 宗教の本質

宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであろうが、之を宇宙の根本と見ておくのが最も適當であろうと思う、而して人とは我々の個人的意識をさすのである。此兩者の関係の考え方に由つて種々の宗教が定まってくるのである。然らば如何なる関係が真の宗教的關係であろうか。若し神と我とは其根柢に於て本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如き者とするならば、我々は之に向つて毫も宗教的動機を見出すことはできぬ。或は之を恐れてその命に従うこともあろう、或は之に媚びて福利を求めることもあろう。併しそは皆利己心より出づるにすぎない、本質を異にせる者の相互の關係は利己心の外に成り立つことはできないのである。ロバルトソン・スミスも宗教は不可知的力を恐れるより起るのではない、己と血族の關係ある神を敬愛するより起るのである、又宗教は個人が超自然力に対する随意的關係ではなくして、一社会の各員がその社会の安寧秩序を維持する力に対する共同的關係であるといつて居る。凡ての宗教の本には神人同性の關係がなければならぬ、即ち父子の關係がなければならぬ。併し単に神と人と利害を同じうし神は我等を助け我等を保護するというのでは未だ真の宗教ではない、神は宇宙の根本であつて兼ねて我等の根本でなければならぬ、我等が神に歸するのは基本に歸するのである。又神は万物の目的であつて即ち又人間の目的でなければならぬ、人は各神に於て己が真の目的を見出すのである。手足が人の物なるが如く、人は神の物である。我々が神に歸するのは一方より見れば己を失うようであるが、一方より見れば己を得る所以である。基督がその生命を得る者は之を失ひ我が為に生命を失う者は之を得べしといわれたのが宗教の最も醇なる者である。真の宗教に於る神人の關係は必ずかくの如き者でなければならぬ。我々が神に祈り又は感謝するというのも、自己の存在の為にするのではない、己が本分の家郷たる神に歸せんことを祈り又之に歸せしことを感謝するのである。又神が人を愛するというのも此世の幸福を与えるのではない、之をして己に歸せしめるのである。神は生命の源である、我は唯神に於て生く。かくありてこそ宗教は生命に充ち、神の敬虔の念も出でくるのである。単に諦めるといい、任すという如きは尚自己の臭気を脱して居らぬ、未だ真の敬虔の念とはいわれぬ。神に於て真の自己を見出すなどという語は或は自己に重きを置く様に思われるかも知らぬが、これ反つて真に己をすてゝ神を崇[とうと]ぶ所以である。

神人その性を同じうし、人は神に於て基本に歸すというのは凡ての宗教の根本的思想

であって、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思う。併し斯の如き一思想の上に於ても亦神人の関係を種々に考えることができる。神は宇宙の外に超越せる者であって、外より世界を支配し人に対しても外から働く様に考えることもでき、又は神は内在的であって、人は神の一部であり神は内より人に働くと考えることもできる。前者は所謂有神論 **theism** の考であって、後者は所謂汎神論 **pantheism** の考である。後者の如く考ふる時は合理的であるかも知らぬが、多くの宗教家は之に反対するのである。何となれば神と自然とを同一視することは神の人格性をなくすることになり、又万有を神の変形の如くに見做すのは神の超越性を失いその尊厳を害[そこな]うばかりでなく、悪の根源も神に帰せねばならぬ様な不都合も出てくるのである。併しよく考えて見ると、汎神論的思想に必ず此等の欠点があるともいえず、有神論に必ず此等の欠点がないともいわれない。神と実在の本体とを同一視するも、実在の根本が精神的であるとすれば必ずしも神の人格性を失う事とはならぬ。又いかなる汎神論であつても個々の万物そのまゝが直に神であるというのではない。スピノーザ哲学に於ても万物は神の差別相 **modus** である。また有神論に於ても神の全知全能と此世に於ける悪の存在とは容易に調和することはできぬ。こは実に中世哲学に於ても幾多の人の頭を悩ました問題であつたのである。

超越的神があつて外から世界を支配するという如き考は啻[ただ]に我々の理性と衝突するばかりでなく、かゝる宗教は宗教の最深なる者とはいわれない様に思う。我々が神意として知るべき者は自然の理法あるのみである、この外に天啓というべき者はない。勿論神は不可測であるから、我々の知る所はその一部にすぎぬであらう。併しこの外に天啓なるものがあるにしても我々は之を知ることはできまい、又若し之に反する天啓ありとすれば、こは反つて神の矛盾を示すのである。我々が基督の神性を信ずるのは、その一生が最深なる人生の真理を含む故である。我々の神とは天地之に由りて位し万物之に由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神というべきものはない。若し神が人格的であるというならば、かくの如き実在の根本に於て直に人格的意義を認めるとの意味でなくてはならぬ。然らずして別に超自然的を云々する者は、歴史的伝説に由るにあらざれば自家の主観的空想にすぎないのである。又我々はこの自然の根柢に於て、又自己の根柢に於て直に神を見ればこそ神に於て無限の暖さを感じ、我は神に於て生くという宗教の真髓に達することもできるのである。神に対する真の敬愛の念はただ此中より出でることができ。愛というのは二つの人格が合して一となるの謂であり、敬とは部分的人格が全人格に対して起す感情である。敬愛の本には必ず人格の統一ということがなければならぬ。故に敬愛の念は人と人との間に起るばかりでなく、自己の意識中に於ても現われるのである。我々のきのう、きょうと相異なれる意識が同一なる意識中心を有するが故に自敬自愛の念を以て充たされると同じ様に、我々が神を敬し神を愛するのは神と同一の根柢を有するが故でなければならぬ、我々の精神が神の部分的意識なるが故でなければならぬ。勿論神と人とは同一なる精神の根柢を有するも、同一なる思想を有する二人の精神が互いに独立するが如く独立すると考えることもできるのであらう。併しこは肉体より見て時間及空間的に精神を区別したのである。精神に於ては同一の根柢を有する者は同一の精神である。我々の日々に変ずる意識が同一の統一を有するが故に同一の精神と見られるが如くに、我々の精神は神と同一体でなければならぬ。かくして我は神に於て生くというのも単に比喩ではなくして事実であることができる。(ウエストコットというビショップも約翰伝第十七章第二十一節に註して信者の一致とは単に目的感情等の徳義上の合一 **moral unity** ではなくして生命の合一 **vital unity** であるといつて居る)。

かく最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである。即ち我々は意識の根柢に於て自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験するにあるのである。信念というのは伝説や理論に由りて外から与えらるべき者ではない、内より磨き出さるべき者である。ヤコブ、ベーメのいった様に、我々は最深なる内生 **die innerste Geburt** に由りて神に到るのである。我々はこの内面的再生に於て直に神を見、之を信ずると共に、こゝに自己の真生命を見出し無限の力を感じるのである。信念とは単なる知識ではない、かゝる意味に於ける直感である

と共に活力であるのである。凡て我々の精神活動の根柢には一つの統一力が働いて居る、これを我々の自己といい又人格というのである。欲求の如きはいうまでもなく、知識の如き最も客観的なる者もこの統一力即ち各人の人格の色を帯びて居らぬ者はない。知識も欲望も皆此力に由りて成立するのである。信念とはかくの如く知識を超越せる統一力である。意識や意志に由りて信念が支えられるというよりも、寧ろ信念に由りて知識や意志が支えられるのである。信念はかゝる意味に於て神秘的である。信念が神秘的であるというのは知識に反するの意味ではない、知識と衝突する如き信念ならば之を以て生命の本となすことは出来ぬ。我々は知を尽し意を尽したる上に於て、信ぜざらんと欲して信ぜざる能わざる信念を内より得るのである。

第三章 神

神とはこの宇宙の根本をいうのである。上に述べたように、余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直ちにこの實在の根柢と考えるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 **manifestation** である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉[ことごと]く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根柢に於いて一々神の靈光を拝することができるのである。

ニュートンやケプレルが天体運行の整齋[せいせい]を見て敬虔の念に打たれたという様に、我々は自然の現象を研究すればする程、其背後に一つの統一力が支配して居るのを知ることができる。学問の進歩とはかくの如き知識の統一をいうにすぎないのである。斯く外は自然の根柢に於て一つの統一力の支配を認むるように、内は人心の根柢に於ても一つの統一力の支配を認めねばならぬ。人心は千状万態殆ど定法なきが如くに見ゆるも、之を達観する時は古今に通じ東西に亘[わた]りて偉大なる統一力が支配して居る様である。更に進んで考える時は、自然と精神とは全然没交渉の者ではない、彼此密接の関係がある。我々は此二者の統一を考えずには居られない、即ち此二者の根柢に更に大なる唯一の統一力がなければならぬ。哲学も科学も皆此統一を認めない者はないのである。而して此統一が即ち神である。勿論唯物論者や一般の科学者のいう様に、物体が唯一の實在であって万物は単に物力の法則に従うものならば神というようなものを考えることはできぬであろう。併し實在の真相は果してかくのごとき者であろうか。

余が前に實在に就いて論じた様に、物体というも我々の意識現象を離れて別に独立の實在を知り得るのではない。我々に与えられたる直接経験の事實は唯この意識現象あるのみである。空間といい、時間といい、物力といい皆この事実を統一説明する為に設けられたる概念にすぎない。物理学者のいう様な、すべて我々の個人の性を除去したる純物質という如き者は最も具体的事実に遠ざかりたる抽象的概念である。具体的事実に近づけば近づく程個人的となる。最も具体的なる事實は最も個人的なる者である。此故に原始的説明は神話に於ての様に凡て擬人的であったが、純知識の進むに従い益々一般的となり抽象的となり遂に純物質という如き概念を生ずるに至ったのである。併しかくの如き説明は極めて外面的で浅薄[せんぱく]なると共に、かゝる説明の背後にも我々の主観的統一なる者の潜んで居ることを忘れてはならぬ。最も根本的なる説明は必ず自己に還ってくる。宇宙を説明する秘鑰[ひやく]は此自己にあるのである。物体に由りて精神を説明しようとするのはその本末を顛倒した者といわねばならぬ。

ニュートンやケプレルが見て以て自然現象の整齋[せいせい]となす所の者もその実は我々の意識現象の整齋にすぎない。意識は凡て統一に由りて成立するのである。而して此統一というのは、小は各個人の日々の意識間の統一より、大は総べての人の意識を結合する宇宙的意識統一に達するのである。(意識統一を個人的意識内に限るは純粹経験に加えたる独断にすぎない)。自然界というのはかくの如き超個人的統一に由りて成れる意識の一体系である。我々が個人的主観に由りて自己の経験を統一し、更に超個人的主観に由りて各人の経験を統一してゆくのであって、自然界は此超個人的主観の対象として生ずるのである。ロイスも自然の存在は我々の同胞の存在の信仰と結合されて居る

といて居る (Royce, *The World and the Individual, Second Series, Lect. IV*)。それで自然界の統一というのも畢竟意識統一の一種にすぎないということになる。元来精神と自然と二種の実在があるのではない、この二者の区別は同一実在の見方の相違より起るのである。直接経験の事実には主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物、唯一の現実あるのみである。唯かくの如き実在の体系の衝突即ち一方より見ればその発展上より主客の対立が出てくる。換言すれば知覚の連続に於ては主客の別はない、唯この対立は反省に由って起ってくるのである。実在体系の衝突の時、その統一作用の方面が精神と考えられ、之が対象として之に対抗する方面が自然と考えられるのである。併し所謂客観的自然も其实主観的統一を離れて存することはできず、主観的統一というも統一の対象即ち内容なき統一のある筈はない。両者共に同一種の実在であって唯其統一の形を異にするのである。且つかく孰れか一方に偏せるものは抽象的で不完全なる実在である。かゝる実在は両者の合一に於て始めて完全なる具体的実在となるのである。精神と自然との統一というものは二種の体系を統一するのではない、元来同一の下にあるのである。

斯く実在に精神と自然との別なく、従うて二種の統一あることなく、唯同一なる直接経験の事実其物が見方に由りて種々の差別を生ずるものとすれば、余が前にいった実在の根柢たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢でなければならぬ。然るにすべて我々の意識現象は体系をなした者である。超個人的統一に由りて成れる所謂自然現象といえども此形式を離れることはできぬ。統一的或者の自己発展というのが凡ての実在の形式であって、神とはかくの如き実在の統一者である。宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である。思惟に於ても意志に於ても心象が一の目的観念に由り統一せられ、凡てがこの統一的観念の表現と見做される如くに、神は宇宙の統一者であり宇宙は神の表現である。この比較は単に比喻ではなくして事実である。神は我々の意識の最大最終の統一者である、否、我々の意識は神の意識の一部であって、その統一は神の統一より来るのである。小は我々の一喜一憂より大は日月星辰の運行に至るまで皆この統一に由らぬものはない。ニュートンやケプレルもこの偉大なる宇宙的意識の統一に打たれたのである。

然らばかくの如き意味に於て宇宙の統一者である実在の根柢たる神とは如何なる者であろうか。精神を支配する者は精神の法則でなければならぬ。物質という如き者は上にいった様に、説明の為に設けられたる最も浅薄なる抽象的概念に過ぎない。精神現象とは所謂知情意の作用であって之を支配する者は亦知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単に此等の作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があって、此等の現象はその発現である。今此統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ。自然の現象より人類の歴史的発展に至るまで一々大なる思想、大なる意志の形をなさぬものはない、宇宙は神の人格的発現ということゝなるのである。併しかくいうも余は或一派の人々の考うる様に、神は宇宙の外に超越し、宇宙の進行を離れて別に特殊なる思想、意志を有する我々の主観的精神の如き者と考えることはできぬ。神に於ては知即行、行即知であって、実在は直に神の思想であり又意志でなければならぬ (Spinoza, *Ethica, I Pr. Schol.*を見よ)。我々の主観的思惟及意志という如き者は種々の体系の衝突より起る不完全なる抽象的実在である。かくの如き者を以て直に神に擬することはできぬ。イルリングウォルスという人は「人及神の人格」と題する書中に於て、人格の要素として自覚、意志の自由、及愛の三つをあげて居る。併しこの三つの者を以て人格の要素となす前に、此等の作用が実地に於て如何なる事実を意味し居るかを明にして置かねばならぬ。自覚とは部分的意識体系が全意識の中心に於て統一せらるゝ場合に伴う現象である。自覚は反省に由って起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である。自己とは意識の統一作用の外にない、この統一がかわれば自己もかわる、この外に自己の本体というようの者は空名にすぎぬのである。我々が内に省みて一種特別なる自己の意識を得る様に思うが、そは心理学者のいう如くこの統一に伴う感情にすぎない。かくの如き意識あってこの統一が行われるのではなく、この統一あってかくの如き意識を生ずるのである。この統一其者は知識の対象となることはできぬ、我々は此者となって働くことはできるが、之を知ることはできぬ。真の自覚

は寧ろ意志活動の上にあつて知的反省の上にないのである。若し神の人格に於ける自覚というならば、この宇宙現象の統一が一々その自覚でなければならぬ。たとえば三角形の総ての角の和は二直角なりというは何人も何の時代にもかく考えねばならぬ。これも神の自覚の一つである。すべて我々の精神を支配する宇宙統一の念は神の自己同一の意識であるといつてよかろう。万物は神の統一に由りて成立し、神に於ては凡てが現実である、神は常に能働的である。神には過去も未来もない、時間、空間は宇宙的意識統一に由りて生ずるのである。神に於ては凡てが現在である。アウグスティヌスのいった様に、時は神に由りて造られ神は時を超越するが故に神は永久の今に於てある。この故に神には反省なく、記憶なく、希望なし、従つて特別なる自己の意識はない。凡てが自己であつて自己の外に物なきが故に自己の意識はないのである。

次に意志の自由ということにも色々の意味があるが、真の自由とは自己の内面的性質より働くという所謂必然的自由の意味でなければならぬ。全く現因のない意志という様子は畜[ただ]に不合理であるばかりでなく、かくの如きものは自己に於ても全く偶然の出来事であつて、自己の自由的行為とは感ぜられぬであらう。神は万物の根本であつて、神の外に物あることなく、万物尽[ことごと]く神の内面的性質より出ずるが故に神は自由である、此意味に於ては神は実に絶対的に自由である。かくいえば、神は自己の性質に束縛せられその全能を失うように見えるかも知らぬが、自己の性質に反して働くと云ふのは自己の性質の不完全なるか或はその矛盾を示すものである。神の完全にして全知なることと神の不定的なる自由意志とは両立する事はできまいと思ふ。アウグスティヌスも神の意志は不変であつて時に欲し時に欲せず、況んや前の決断を後に翻えす如きものにあらずといつて居る(Conf. XII, 15)。選択的意志というが如きは寧ろ不完全なる我々の意識状態に伴ふべきものであつて、之を以て神に擬すべきものではない。例えば我々が十分に熟達した事柄に於ては少しも選択的意志を入るゝの余地がない、選択的意志は疑惑、矛盾、衝突の場合に必要となるのである。勿論誰もいう如く知るといふ中には既に自由ということを含んでおる、知は即ち可能を意味して居るのである。併しその可能とは必ずしも不定的可能の意味でなければならぬことはない。知とは反省の場合にのみいふべきではない、直覚も知である。直覚の方が寧ろ真の知である。知が完全となればなる程反つて不定的可能はなくなるのである。かく神には不定的意志即ち随意ということがないのであるから、神の愛というのも神は或人々を愛し、或人々を憎み、或人々を榮えしめ、或人々を亡ぼすという如き偏狭の愛ではない。神は凡ての實在の根柢として、その愛は平等普遍でなければならず、且つその自己発展其者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ。万物自然の発展の外に特別なる神の愛はないのである。元來愛とは統一を求むるの情である、自己統一の要求が自愛であり、自他統一の要求が他愛である。神の統一作用は直に万物の統一作用であるから、エッカルトのいった様に神の他愛は即ちその自愛でなければならぬ。我々が自己の手足を愛するが如くに神は万物を愛するのである。エッカルトは又神の人を愛するは随意の行動ではなく、かくせねばならぬのであるといつて居る。

以上論じた様に、神は人格的であるというも直に之を我々の主観的精神と同一に見ることはできぬ、寧ろ主客の分離なく物我の差別なき純粹経験の状態に比すべきものである。この状態が実に我々の精神の始であり終であり、兼ねて又實在の真相である。基督が心の清き者は神を見るといい、又嬰兒の如くにして天国に入るといった様に、かゝる時我々の心は最も神に近づいて居るのである。純粹経験というも単に知覚的意識をさすのでない。反省的意識の背後にも統一があつて、反省的意識は之に由つて成立するのである。即ちこれも亦一種の純粹経験である。我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粹経験の統一があつて、我々はこの外に跳出することはできぬ(第一篇を看よ)。神はかゝる意味に於て宇宙の根柢に於ける一大知的直観と見ることができ、又宇宙を包括する純粹経験の統一者と見ることができ。かくしてアウグスティヌスが神は不変的直感を以て万物を直感するといひ又神は静にして動、動にして静といったのも解することができ(Storz, Die Philosophie des Hl. Augustinus, § 20)、又エッカルトの「神性」Gottheit及びベーメの「物なき静さ」Stille ohne Wesen といえる語の意味も窺うことができる。すべて意識の統一は変化の上に超越して湛然[たんぜん]不動でなければならぬ、而も変

化は之より起ってくるのである、即ち動いて動かざるものである。又意識の統一は知識の対象となることはできぬ、総べての範疇を超越して居る、我々は之に何等の定形を与うることもできぬ、而も万物は之に由りて成立するのである。それで神の精神という如きことは、一方より見ればいかにも不可知的であるが、又一方より見れば反って我々の精神と密接して居るのである。我々はこの意識統一の根柢に於て直に神の面影に接することができる。故にベームも天は到る処にあり、汝の立つ処行く処皆天ありといい又最深なる内生に由って神に到るといつて居る(Morgenröte)。

或人はいうであろう、右の如く論じた時には、神は物の本質と同一となり、縦[よ]し精神的なりとするも理性又は良心と何等の区別なく、その生きた個人的人格を失うようになるではなかろうか。個人性は唯不定的自由意志より生ずることができるのである。(これ嘗て中世哲学に於てスコトゥスがトーマスに反対せる論点であった)。かゝる神に対して我々は決して宗教的感情を起すことはできぬ。宗教に於ては罪は単に法を破るのではない、人格に背くのである、後悔は単に道徳的後悔ではない、親を害し恩人に背いた切なる後悔である。アルスキン(Erskine of Linlathen)は宗教と道徳とは良心の背後に人格を認むると否とに由って分れるといつて居る。併しヘーゲルなどのいったように、真の個人性というの是一般性を離れて存するものではない、一般性の限定せられたもの、bestimmte Allgemeinheitが個人性となるものである。一般的なる者は具体的なる者の精神である。個人性とは一般性に外より他の或者を加えたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである。何等の内面的統一もない単に種々の性質の偶然的結合というような者には個人性というべきものはない。個人的人格の要素たる意志の自由ということ是一般なる者が己自身を限定する selfdetermination の謂である。三角形の概念が種々の三角形に分化し得る様に、或一般的なる者がその中に含める種々なる限定の可能を自覚するのが自由の感である。全く基礎のない絶対的自由意志よりは反って個人的自覚は起らぬであろう。個性に理由なし Ratio singularitatis frustra quaeritur という語もあれど、真にかくの如き個人性は何等の内容なき無と同一でなければならぬ。唯具体的なる個人性は抽象的概念にて知ることができぬまでである。抽象的概念に現わすことのできない個人性でも画家や小説家の筆にて鮮かに現わすことができるのである。

神が宇宙の統一であるというのには単に抽象的概念の統一ではない、神は我々の個人的自己のように具体的統一である、即ち一の生きた精神である。我々の精神が上に云った意味で個人的であるといひ得る様に、神も個人的といひ得るであろう。理性や良心は神の統一作用の一部であろうが、その生きた精神其者ではない。かくの如き神性的精神の存在ということは単に哲学上の議論ではなくして、実地に於ける心靈的経験の事実である。我々の意識の底には誰にもかゝる精神が働いて居るのである(理性や良心はその声である)。唯我々の小なる自己に妨げられて之を知ることができないのである。例えば詩人テニスンの如きも次の如き経験をもっておった。氏が静かに自分の名を唱[とな]えて居ると、自己の個人的意識の深き底から、自己の個人が溶解して無限の實在となる、而も意識は決して朦朧たるのではなく最も明晰確實である。此時死とは笑うべき不可能事で、個人の死ということが真の生であると感ぜられるといつて居る。氏は幼時より淋しき独居の際に於て屢[しばしば]かゝる事を経験したという。又文学者シモンズ J. A. Symonds の如きも、我々の通常の意識が漸々薄らぐと共に其根柢にある本来の意識が強くなり、遂には一の純粹なる絶対的抽象的自己だけが残るといつて居る。其外、宗教的神秘家のかゝる経験を挙げれば限もないのである(James, The Varieties of Religious Experiences, Lect. XVI, XVII)。或はかゝる現象を以て尽く病的となすかも知らぬがその果して病的なるか否かは合理的なるか否かに由って定まってくる。余が嘗て述べた様に、實在は精神的であって我々の精神はその一小部分にすぎないとすれば、我々が自己の小意識を破って一大精神を感得するのは毫も怪むべき理由がない。我々の小意識の範圍を固執するのが反って迷であるかも知れぬ。偉人には必ず右の様に常人より一層深遠なる心靈的経験がなければならぬと思う。

第四章 神と世界

純粹經驗の事実が唯一の實在であって神はその統一であるとするれば、神の性質及世界との関係もすべて我々の純粹經驗の統一即ち意識統一の性質及び之とその内容との関係より知ることができる。先ず我々の意識統一は見ることでもできず、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切は之に由りて成立するが故に能く一切を超絶して居る。黒にあうて黒を現んずるも心は黒なるのではない、白にあうて白を現んずるも心は白なるのではない。仏教はいうに及ばず、中世哲学に於てディオニシユース Dionysius 一派の所謂消極的神学が神を論ずるに否定を以てしたのも此面影を写したのである。ニコラウス・クザヌスの如きは神は有無をも超絶し、神は有にして又無なりといて居る。我々が深く自己の意識の奥底を反省して見る時は嘗てヤコブ・ベーメが、神は「物なき静さ」であるとか、「無底」Ungrund であるとか又は「対象なき意志」Wille ohne Gegenstand であるとかいった語に深き意味を見出すこともでき、又一種崇高にして不可思議の感に打たれるのである。其他神の永久とか偏在とか全知全能とかいうようなことも、皆この意識統一の性質より解釈せねばならぬ。時間、空間は意識統一に由りて成立するが故に、神は時間、空間の上に超絶し永久不滅にして在らざる所なしである。一切は意識統一に由りて生ずるが故に、神は全知全能であって知らぬ所もなく能わぬ所もない、神に於ては知と能と同一である。

然らば右の如き超絶無限なる神と此の世界との関係は如何なるものであろうか。有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない。固より茲[ここ]に世界というのは我々の此の世界のみをさすのではない。スピノーザのいった様に神の属性 attributes は無限であるから、紙は無限の世界を包含して居らねばならぬ。唯世界的表現は神の本質に属すべきものであって決してその偶然的作用ではない、神は嘗て一度世界を創造したのではなく、その永久の創造者である(ヘーゲル)。要するに神と世界との関係は意識統一と其内容との関係である。意識内容は統一に由りて成立するが、又意識内容を離れて統一なる者はない。意識内容と其統一とは統一せられる者とする者との二あるのではなく、同一實在の両方面にすぎないのである。すべて意識現象はその直接經驗の状態に於ては唯一つの活動であるが、之を知識の対象として反省することによってその内容が種々に分析せられ差別せられるのである。若しその発展の過程より云えば、先ず全体が一活動として衝動的に現われたものが矛盾衝突に由りてその内容が反省せられ分別せられたのである。余は是に於てもベーメの語を想起さずには居られない。氏は対象なき意志ともいふべき発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことに由りて主観と客観とが分れ、之より神及世界が發展するといつて居る。

元来、實在の分化と其統一とは一あって二あるべきものではない。一方に於て統一といふことは、一方に於て分化といふことを意味して居る。例えば樹に於て花はよく花たり葉はよく葉たるのが樹の本質を現わすのである。右の如き區別は単に我々の思想上のことであって直接的なる事実上の事ではないのである。ゲーテが自然は核も殻も持たぬ、すべてが同時に核であり殻である Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einemale といった様に、具体的真實在即ち直接經驗の事実には分化と統一とは唯一の活動である。例えば一幅の画、一曲の譜に於て、その一筆一声何れも直に全体の精神を現わさざるものはなく、又画家や音楽に於て一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余曲折の楽音ともなるのである。斯の如き状態に於ては神は即ち世界、世界は即ち神である。ゲーテが「エペソ人のディヤナは大なるかな」といえる詩の中にいった様に、人間の脳中に於ける抽象的の神に騒ぐよりは、専心ディヤナの銀龕[ぎんがん]を作りつゝパウロの教えを顧みなかったという銀工の方が、或意味に於て反つて真の神に接して居たともいえる。エッカルトのいった様に神すらも失つた所に真の神を見るのである。右の如き状態に於ては天地唯一指、万物我と一体であるが、曩[さき]にもいった様に、一方より見れば實在体系の衝突により、一方より見ればその発展の必然的過程として實在体系の分裂を来すようになる、即ち所謂反省なる者が起つて来なければならぬ。之に由りて現実であつた者が観念的となり、具体的であつた者が抽象

的となり、一であった者が多となる。是に於て一方に神あれば一方に世界あり、一方に我あれば一方に物あり、彼此相対し物々相背く様になる。我等の祖先が智慧の樹の果を食うて神の樂園より追い出されたというのも、此心理を意味するのであろう。人祖墮落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我等の心の中に時々刻々行われて居るのである。併し翻って考えて見れば、分裂といい反省といい別にかゝる作用があるのではない、皆是統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や発展の背後には更に深遠なる統一の可能性を含んで居る、反省は深き統一に達する途である(善人なお往生す、いかにいわんや悪人をやという語がある)。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりて云えば、アダムの墮落があつてこそ基督の救があり、従つて無限なる神の愛が明となつたのである。

扱[さて]、世界と神との関係を右の様に考えることより、我々の個人性は如何に説明せねばならぬであろうか。万物は神の表現であつて神のみ真實在であるとすれば、我々の個人性という如き者は虚偽の仮相であつて、泡沫の如く全く無意義の者と考へねばならぬであろうか。余は必ずしもかく考へるには及ばぬと想ふ。固より神より離れて独立せる個人性という者はなかろう。併し之が為に我々の個人性は全然虚幻とみるべきものではない、反つて神の発展の一部とみることもできる、即ちその分化作用の一とみることもできる。凡ての人が各自神より与えられた使命をもつて生れてきたという様に、我々の個人性は神性の分化せる者である、各自の発展は即ち神の発展を完成するのである。此意味に於て我々の個人性は永久の生命を有し、永遠の発展を成すといふことができるのである(ロイスの靈魂不滅論を看よ)。神と我々の個人的意識との関係は意識の全体とその部分との関係である。凡て精神現象に於ては各部分は全体の統一の下に立つと共に、各自が独立の意識でなければならぬ(精神現象に於ては各部分が *end in itself* である)。万物は唯一なる神の表現であるといふことは、必ずしも各人の自覚的独立を否定するに及ばぬ。例えば我々の時々刻々の意識は個人的統一の下にあると共に、各自が独立の意識と見ることでもできると一般である。イルリングウォルスは一の人格は必ず他の人格を求め、他の人格に於て自己が全人格の満足を得るのである、即ち愛は人格の欠くべからざる特徴であるといつて居る。他人の人格を認めるといふことは即ち自己の人格を認めることである、而してかく各が相互に人格を認めたる関係は即ち愛であつて、一方より見れば両人格の合一である。愛に於て二つの人格が互に相尊重し相独立しながらも合一して一人格を形成するのである。かく考えれば神は無限の愛なるが故に、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるといふことができる。

次に万物は神の表現であるといふ如き汎神論的思想に対する非難は、如何にして悪の根本を説明することができるかといふのである。余の考へる所にては元來絶對的に悪といふべき者はない、物は総べて其本来に於ては善である、實在は即ち善であるといわねばならぬ。宗教家は口を極めて肉の悪を説けども、肉欲とても絶對的に悪であるのではない、唯その精神的向上を妨ぐることにて悪となるのである。又進化論の学者のいう様に、今日我々が罪惡と稱する所の者も或時代に於ての道德であつたのである。即ち過去の道德の遺物であるといふこともできる。唯現今の時代に適せざるが為に悪となるのである。さればもの其者に於て本来悪なる者があるのではない、悪は實在体系の矛盾衝突より起るのである。而して此衝突なる者は何から起るかといへば、こは實在の分化作用に基づくもので實在発展の一要件である、實在は矛盾衝突に由りて発展するのである。メフィストフェレスが常に悪を求めて、常に善を造る力の一部と自ら名乗つた様に、悪は宇宙を構成する一要素といつてもよいのである。固より悪は宇宙の統一進歩の作用ではないから、それ自身に於て目的とすべきものでないことは勿論である、併し又何等の罪惡もなく何等の不満もなき平穩無事なる世界は極めて平凡であつて且つ淺薄なる世界といわねばならぬ。罪を知らざる者は真に神の愛を知ることにはできない。不満なく苦惱なき者は深き精神的趣味を解することはできぬ。罪惡、不満、苦惱は我々人間が精神的向上の要件である、されば真の宗教家は此等の者に於て神の矛盾を見ずして反つて深き神の恩寵を感ずるのである。此等の者あるが為に世界はそれだけ不完全となるのではなく、反つて豊富深遠となるのである。若し此世から尽く此等の者を除き去つたならば、

畜[ただ]に精神的向上の途を失うのみならず、いかに多くの美しき精神的事業は亦之と共に此世から失せ去るであろうか。宇宙全体の上より考え、且つ宇宙が精神的意義に由って建てられたるものとするならば、此等の者の存在の為に何等の不完全をも見出すことはできない、反ってその必要欠くべからざる所以を知ることができるのである。罪はにくむべき者である、併し悔い改められたる罪程世に美しきものもない。余は是に於てオスカル・ワイルドの *De Profundis* 中の一節を思い起さざるをえない。基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した。面白き盜賊をくだくだしい正直者に変ずるのは彼の目的ではなかった。彼は曾て世に知られなかった仕方に於て罪及び苦悩を美しき神聖なる者となした。勿論罪人は悔い改めねばならぬ。併しこれ彼が為た所のものを完成するのである。希臘人は人は己が過去を変ずることのできないものと考えた。神も過去を変ずる能わずという語もあった。併し基督は最も普通の罪人も之を能くし得ることを示した。例の放蕩子息が跪いて泣いた時、かれはその過去の罪悪及び苦悩をば生涯に於て最も美しく神聖なる時となしたのであると基督がいわれるであろうと居る。ワイルドは罪の人であった、故に能く罪の本質を知ったのである。

第五章 知と愛

此文はもと此編の続として書いたのではなく、独立のものとして書いたのであるが、此処に附加しても意味に於て不都合はあるまいと思うから入れることとした。

知と愛とは普通には全然相異なつた精神作用であると考えられて居る。併し余は此二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考え。然らば如何なる精神作用であるか、一言にて云えば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るといふのは、自己の妄想臆断即ち所謂主観的の物を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めて之を能くするのである。例えば名月の薄黒い処のあるは兎が餅を搗いて居るのであるとか、地震は地下の大鯨が動くのであるとかいふのは主観的妄想である。然るに我々は天文、地質の学に於て全然かゝる主観的妄想を棄て、純客観的なる自然法則に従うて考究し、爰[ここ]に始めて此等の現象の真相に到達することができるのである。我々は客観的になればなるだけ益々能く物の真相を知ることができる。数千年来の学問進歩の歴史は我々人間が主観を棄て客観に従い來つた道筋を示した者である。次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するといふのは、自己をすてて他に一致するの謂である。自他合一、其間一点の間隙なくして初めて眞の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となり此処に始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己の利害の様に感ぜられ、子が親となるが故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てて純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる。親子夫婦の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすゝむ。仏陀の愛は禽獸草木にまでも及んだものである。

斯の如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るには之を愛せねばならず、物を愛するのは之を知らねばならぬ。数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明にすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することに由りて甫[はじ]めて自然の眞を看破し得るのである。又一方より考えて見れば、我は我友を知るが故に之を愛するのである。境遇を同うし思想趣味を同うし、相理会する愈[いよいよ]深ければ深い程同情は益[ますます]濃[こまや]かになる訳である。併し愛は知の結果、知は愛の結果という様に、此両作用を分けて考えては未だ愛と知の真相を得た者ではない。知は愛、愛は知である。例えば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、唯自己以上の不可思議力が独り堂々として働いて居る。此時が主もなく客もなく、眞の主客合一である。此時が知即ち愛、愛即ち知である。数理の妙に心を奪われ寢食を忘れて之に耽ける時、我は数理を知ると共に之を愛しつゝあるのである。又我々が他人の喜憂に対して、全く自他の區別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑い共に泣く、此時我

は他人を愛し又之を知りつゝあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである。池に陥らんとする幼児を救うに当りては、可愛いという考すら起る余裕もない。

普通には愛は感情であって純粹なる知識と區別されねばならぬという。併し事実上の精神現象には純知識という者もなければ純感情という者もない。斯の如き區別は心理学者が学問上便宜の為に作った抽象的概念にすぎない。学理の研究が一種の感情に由って維持せられねばならぬ様に、他を愛するには一種の直覚が基とならねばならぬ。余の考を以て見ると、普通の知とは非人格的対象の知である。たとい対象が人格的であっても、之を非人格的として見た時の知識である。之に反し、愛とは人格的対象の知識である。たとい対象が非人格的であっても之を人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用其者にあるのではなく、寧ろ対象の種類に由るといってもよろしい。而して古来幾多の学者哲人のいった様に、宇宙實在の本体は人格的の者であるとする、愛は實在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。分析推論の知識は物の表面的知識であって實在其者を捕捉することはできぬ。我々は唯愛に由りてのみ之に達することができる。愛は知の極点である。

以上少しく知と愛との關係を述べた所で、今之を宗教上の事に当てはめて考えて見よう。主観は自力である、宗教は他力である。我々が物を知り物を愛するというのは自力をすてゝ他力の信心に入るの謂である。人間一生の仕事が知と愛との外にないものとするれば、我々は日々に他力信心の上に働いて居るのである。学問も道德も皆仏陀の光明であり、宗教という者は此作用の極致である。学問や道德は個々の差別的現象の上に此他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上に於て絶対無限の仏陀其者に接するのである。「父よ、苦しみこゝりにかなわばこの杯を我より離したまえ、されど我が意のまゝをなすにあらず、唯みこゝろのまゝになしたまえ」とか、「念仏はまことに浄土にむまるゝたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏若しくは神を知るのは只之を愛するに因りて能くするのである。之を愛するが即ち之を知るである。印度のヴェーダ教や新プラトニズムや仏教の聖道門は之を知るといい、基督教や浄土宗は之を愛すといい又は之に依るといふ。各自其特色はないではないが其本質に於ては同一である。神は分析や推論に由りて知り得べき者でない。實在の本質が人格的の者であるとするれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのは唯愛又は信の直覚に由りて知り得るのである。故に我は神を知らず我唯神を愛す又は之を信ずという者は、最も能く神を知り居る者である。

善の研究 終