

一労働者の観たる人間頭脳の働らきの性質

ヨゼフ・ディーツゲン著

山川 均訳

緒言

一

皮鞣工かわなめしヨゼフ・ディーツゲンは一八二八年十二月、ドイツのケルン市に近い、ジグ河の流れの美しいブランケンベルヒに生まれた。ろくろく高等の教育をも受けないで、祖父の皮なめし工場の職人となった。一八四五年から四九年までの間は、彼は祖父の工場に働らいていたが、仕事の間にも、彼れの座席のそばには、いつも書物がひろげてあつた。

ディーツゲンは一八四八年の革命運動に加担したが、翌四九年には反動時代が来たので、その年の六月に、アメリカに亡命した。アメリカの二ケ年間、彼はおりおり、皮鞣工かわなめし、ペンキ師、教師などをもしたが、多くは其日稼ぎの労働者として、渡り歩るいていた。

一八五一年の十二月に、ディーツゲンはドイツに帰って、再び祖父の皮鞣工場かわなめしで働らいた。二年の後に彼は熱心なカトリック教の一信者と結婚し、間もなくウィンタアシャイトに、雑貨店とパン焼所と皮鞣工場かわなめしとを兼業した。

商売は繁昌して、間もなく近村に支店を出すほどになったが、祖父の工場にいた時もこれから後ちの事業の時もそうだったように、この時も矢張り、彼れは半日だけ衣食の仕事に費やし、あとの半日は、熱心に学問上の研究に費やした。

一八五九年には、彼は経済上の独立を得て、学術上の研究に全力を注ぎたいという希望から、再びアメリカに渡つて、やや大きな事業に着手したが、南北戦争のために失敗に帰したので、六一年、ロシア政府に傭われて、セントペテルスブルグの官営製革所の監督となり、六九年に露国から帰り、郷里に近きジイクブルクに、再び製革所を開いて一八八四年まで続づけていた。この十五年間に、デーリッテンは多くの新聞雑誌に有益な論文を寄稿し、また多くの小冊子をも出版した。

一八七八年、かの有名なヘーデル及びノピリングの独逸皇帝狙撃騒ぎの時、彼は『社会民主主義の将来』と題する演説筆記を公けにしたために、三ヶ月間投獄された。八一年、ライプチヒから、強いて国会議員の候補者に推されたが、見事に落選した。八四年六月、デーリッテンは三度びアメリカに移住し、間もなく創刊せられた社会党の機関紙『デル・ソチアリスト』の主筆として、ニューヨークに留どまつたが、一八八六年にシカゴに移つた。この年、有名なシカゴ無政府党事件が起り、機関紙『シカゴ・アルバイタア・ツアイツング』の幹部も全滅の有様となつた。当時社会党側では、無政府主義者と一切の関係を断つこととなつたが、デーリッテンは『シカゴ・アルバイタア・ツアイツング』紙に進んで援助を申出で暫らく同紙の主筆をしておつた。

一八八八年四月十五日、美しい日曜日の朝、彼はその息子の友人を相手に、コヒーを飲みながら、熱心に社会問題を論じているうち、俄かに卒倒して息が絶えた。年六十一、遺骸はシカゴ無政府党殉難者の墓の傍に、極めて質素に葬られた。

ジイクブルクの製革工場は、当時しばしば、ボン大学の教授や学生に訪問せられた。訪問者の一人、博士ブルノ・ウィーレはこう書いている。

『ディーツゲンの家を探ねると、川に臨んだ庭園の中程にある、蔦の絡まった小さな家を教えられた。水に浸された獣皮と、櫛の樹の皮の臭いとで、直ぐにも、ここだなど首肯うなづされた。やがて脊の高い可愛らしい娘の案内で這入ると、気持のよい書齋に、本がぎっしり詰っている。しかも一目見て、それが唯だの飾りでないことが分かる。そして壁にはベランゼエの肖像が掛かっていた。

『間もなく這入はいつて来て、懇ろねんろに挨拶したディーツゲンを見ると、脊の高い頑丈な男で、髭こそ白いがその体力気力、ともに五十四歳の人とは思われぬ。そして一目に天才の面影が読まれた。その鋭い眼は、ゲーテの肖像を想い出させ、美しい額は、古代ギリシア哲学者の、従容じゆうようとして迫らざる沈着を示しており、男らしい中にも、愛すべく親むべき優しみがこもっている。少し鼻音を帯びてはいるが、その声は金属を打つように響いていた。彼れは仕事場から帰ったままの、シャツ一枚で訪客に接して平気なところは、『一労働者の観たる人間頭脳の働らきの性質』という、彼れの最初の著書の標題そのままを、事実にしたようであった。

『彼れは無造作に仕事場は打つちやらかして、一緒に散歩した……彼れの精神には、仕事場の塵の影一つだに見えなかった。どのような哲学者を机の前から立たせても、いま仕事場から出て来たこの皮なめし工ほどに気高くはないだろう。のみならず、ディーツゲンの知識は、大学教育を受けぬ人々を、侮蔑の目で見下だしている尊大な学者を愧じしめるに足るものがある……』

彼はまた、日常生活のことには極めて恬淡で、二度目にアメリカに移住した折にも、荒れ果てた名ばかりの古家に住まっており、倒れかかった梯子はしこ段を、来訪者が怖こわ怖こわ上り下りするのも一向平気であった。一八八四年にディーツゲンが友人に送った手紙には、こういう一節がある。

『……マルクスは、精神上の上部建築となるものは、経済だと云う。この世の中は、内面は野蛮でもやはり文明風に食ひ、文明風に飲み、文明風に生きようとす。しかし少しの煩累もなしに、上部建築に専心できるように私の経済がなつてさえいれば、私は野蛮な生活で満足する……』

さりとして彼れは、決して禁慾主義者でもなければ、また決して、俗世間から超脱しようとしなかった。ディーツゲンの職場には、いつも本が開いておかれていた。そして何時も半日仕事をして、あと半日は学術上の研究と社会主義の運動とに費やしていた。従つて、何時も事業は失敗した。学問に対する彼れの愛着と熱心とは、実に驚くべきものがあつた。一八八一年に、その息子に送つた書翰のうちに、彼れは次の如く書いてある。

『……青年の頃から、論理上の一問題が始終私の心につき纏まとつていた。それは即ち「一切の知識の最終の疑問」である。この問題は、岩のように私の頭を圧していた。過ぐる年月の間、生計上の煩累が急だつた折には、忘れ勝ちに過ぎしたが、それが片附くと、また元の通りになつて、しかも一回ごとにそれが一そう強く且つ明白になり、今では、それを自分の生涯の事業であると思ひ定めるようになった。私の心の平和、私の道徳的責任感、私が専心この事業に従事することを要求する。

『そこで私は、私のために経済上の煩累を分つてくれる協力者を、絶えず求めている。私がデンマークとゾリングンとで、あのような経験（皮なめし工場を計画したこと）をしたのも、同じ訳からだ。何時も私の努力は、営業上の煩累に私の頭を乱されなくて、私の問題に精力を傾倒したい為めだつた。この数年の間は、実に苦しかった。この問題は床を離れる時から寝る時まで、片時も私の頭を離れたことはない。しかも生計上の心配は、多くこの問題に、心を寄せることを許さなかつたからである……』

かくて彼は、生計と閑暇とを求めて、ロシアに往き、アメリカに漂浪し、幾度びか製革所を開いたり閉じたり、或る時は、雜貨店まで始めてみた。

この熱烈な知識の追求者は、家庭においては、気のおけぬ、極めて面白い人だった。彼は決して、勿体ぶつた君子の輩ではなく、好んで友人や家庭の誰れ彼れを相手に喋舌しゃくつたり、善く笑わせたりした。彼はまた、頗る諧謔すじやうに富んでいた。或る時、懇意な婦人にこう書いてやった。

『私の子供たちの間に、私が約束ばかりして一向履行せぬという苦情を訴えるものがありまして、何卒お取り上げなきように。これは子供等が、軽々しく物事を信ずる罪なので、私は彼らの幼少の頃から、私の約束したことは一切信用せぬように教え込んで来たのです。しかし之ばかりは子供の不治の病ですね……』
彼れの書翰の中には、随分この種の諧謔や洒落しゃれが沢山ある。

三

デーツゲンの哲学は、マルクスが主として歴史学の方面に試みた唯物的一元論を、哲学の領域に於いて完成したものだと言われている。いま、オランダのマルクス主義学者、アントン・パンネコックの記述により、デーツゲンの哲学の要点と、哲学史上の位置とを略述して見よう。

原始共産時代の社会では、生産の状況は明白であつて、人間は生産を左右する主人公であると同時に従つてまた、自分の運命をも左右する主人であつた。唯だこれを制限するものは、自然の不可抗力あるのみであつた。かかる状態の下では、人間の思想は、勢い単純明白なものだった。其処そこには個人と社会との利害の衝突がなく、従つて善と悪との観念は、今日の如く、著しい対立をしてはいなかった。そして唯だ自然の不可抗力のみが、一種測るべからざる神秘の力と思われていた。

ところが文明の進歩は、自然力という怪物の手から人間を救い出したが、それと同時に、新らしい怪物が、今度は社会的環境の中から飛び出して来た。人間が消費を目的としないで、交換を目的として生産するようになると、

彼は全く、自分の生産物を左右する力を失った。生産物が一度び交換のために、生産者の手を放れると同時に、最早や、その生産物がどう成り行くかは、元の生産者には分らない。或はその生産物が、やがて元の生産者を掠奪し、りやくたつ 圧制するの用に供せられるかも知れぬ。そして今度は生産物が、却つて生産者を支配し、生産者の運命を左右することになる。

こうなると、生産は生産者の社会的協力の結果であるという事實は、相互の猛烈な競争の蔭に蔽われてしまい、その蔭に隠れて、少数者が多数者の労働の結果を享有し、ここに社会の利害と個人の利害とが初めて衝突する。従つて善と悪とが対立する。

かかる印象の裡に、多くの哲学者は、その哲学を編み出したものである。しかもその哲学者の多くは有産階級支配階級に属する人々であつて、社会的な労働過程そのものとは全く没交渉だったので、従つて、彼ら自身の思想の淵源をも、悟ることが出来なかつた。

そこでこの階級に属する人々は、自分の思想は、何らかの超自然的な精神上の力から発出したものかそれとも彼ら自身が、独立自由な或る超自然的の力を持つてゐるかの如く速断した。この二元的な形而上学的な考え方は、時と共に、いろいろの形に変化して、その時々々の生産方法の変化に迎合した。即ち太古の奴隷制度から、中世の農奴制度と幼稚な手工業、近世の資本制度にいたる生産方法の変遷は、以上の各時代を代表するギリシア哲学と、基督教と、近世哲学との中に、おのおの体現せられてゐる。形は色々に変つたが、これらの思想を一貫した特徴は、二元論である。即ち、思想と実在との間、自然と心靈との間、善と悪との間の峻別であつて、畢竟、彼らが宇宙の事物を、真実ありの儘なる相互関係の姿で観取し得なかつた為めである。そしてかかる心理状態は、人類社会が階級に分裂し、従つて社会的生産の性質が理解されなくなつた事實を反映したものに外ならぬ。

四

カントの哲学も、やはり、その時代の特徴を表現したものであつた。カントによれば、経験と科学とは、外界の印象が基礎となつていると同時に、吾々人間の心の成り立ちに固有本来な性質が、その基礎となつていゝ。例えば、吾々人間の心には、時間と空間、原因と結果というような範疇がある。そしてこの範疇に当て嵌めて、吾々は初めて外界を認識し経験するものである。従つて、吾々の認識し経験する事柄は、心の固有本来の性質に従つて認識し経験するのであつて、外界の事物を、その有りの儘にて認識し経験するものではない。即ち、『物それ自体』は、全く人間の理知以外、知識以外の境地にあるもので、知覚によつても、推理によつても、全く描出し難いものである。カントは以上の考察を、主として次の疑問に答えるために用いた。即ち、経験を超越した知識の価値は如何、吾々は経験を超越した概念の演繹的推論によつて、真理に達し得るかどうか、という疑問である。カントはこれに対して否と答えて、主知主義に一大打撃を与えている。吾々は、経験という境界線から一步も踏み出すことは出来ぬ。そして経験によつてのみ、科学的知識は成り立つことが出来る。そして無限絶対に関する知識、純粹理知についての知識、靈魂、世界、神というような、カントの謂ゆるイデアに関する知識は、実は知識ではなくて幻影に過ぎないものである。

そこでカントは、絶対者超自然者に対する、否定をも肯定をも、同時に論破したものである。従つてそれは、主知主義に対する打撃であると同時に、フランスの急進的思想家を支配していたブルジョア唯物論にも、致命的の打撃を与えたものである。

かようにカントは、信仰や直観の働らくべき分野を明らかにしたが、信仰や直観を、全く駆逐し去ることはしなかつた。即ち、カントに従えば、神、自由、不死等の概念は、理知によつて証明し得ぬものであるが、理知によつて証明せられぬということは、それ等のものが、實在することを少しも妨げぬ。例えば日常の経験は、人間が自然

力に依属して居つて、毫も自由の無いことを教えるにも拘らず、苟も義務の感じがあり、またこの感じに従つて行動し得ると信ずる人々は、勢い意志の自由を確信するに相違ない。であるから、意志の自由は、経験上の証拠を待たないで、絶対的に無條件に確実なものである。

意志が自由であるとしたならば、自由の意志はそもそもどのような境地に働らくものであるうか。全世界の現象は、人間の心の成り立ちそのものが要求している通り、確実に、原因結果の法則に支配されているものである。従つて現象界には、自由意志の働らくべき余地はない。カントはそこで、自由意志の働らく場所を、『物それ自体』に求めたのである。『物それ自体』は、現象界のように、空間、時間、その他の範疇はんちゆうに制約せられぬ自由の境地である。即ち、『物それ自体』は、現象界に対立して第二の世界、実体を形成するものであつて、吾々の理知によつて認識せられる現象界の背後にあるものである。

かようにカントは、現象界と実体界とを対立させて、人間が自然力に依属している事実と、意志は自由なりという自覚との矛盾を調和しようとした。靈魂不滅、神の存在等の觀念をも、カントは、これと同じ道行きで確認したのである。

五

カントの推論は、誠によく、その時代の経済的發展と、科学の状態とに一致しておつた。当時、自然界の事柄は、唯物論的の経験と観察とを基礎とする帰納法的研究方法に一任せられていた。即ち、自然科学の領分からは、信仰は全く駆逐せられていたのである。けれども、尚なおその他の領分には、信仰は依然として有力であつた。時代はなお、唯物論的の道徳観、倫理観を許さなかつたのである。

カントの哲学は、かかるブルジョア思想の表現であつて、殊にカントの哲学体系が、自由を中心として築かれて

いることは、ますますこの事実を著るしくするものである。新興の資本制度は、その生産力を拡大するために、商品の生産者に自由を与えることを第一の必要とした。資本制度はまた、競争の自由無制限な搾取の自由を必要とした。ここに於いてか、自由の一語は、政権を渴望するブルジョアの合言葉となって、来るべきフランス革命を激成しつた。そして自由意志を以って倫理学上の基礎とするカントの哲学は、まさに近づきつつあるフランス革命の反響だつたのである。

けれどもその自由は、絶対の自由ではなかつた。自由は道德に当て嵌つたものでなければならなかつた。なぜならば、ブルジョア社会の存続のためには、各個人の幸福が、ブルジョア階級という全階級の幸福に従属する必要がある。そしてそれが為めには、ブルジョア階級の命令は即ち道德と認められ、この道德の前には、個人の幸福の追求をも犠牲としなければならなかつたのである。けれどもこの同じ理由のために、道德はかつて完全に遵奉せられたことがない。各人は、自己の利益を追求すれば、勢い道德の蹂躪を余儀なくされる。かくて道德は、未だかつて完全に遵奉せられたことの無い法典なのである。道德は即ち、経験の領分以外にある。

ブルジョア社会の内部にある、かような矛盾は、カントの倫理学のうちに反映せられている。そしてこの矛盾の根源は、前にも述べたように、生産が社会的性質と個人的性質とを併せ有するようになり、この両つの性質の対立から生じた矛盾である。そしてこの矛盾が、やがて、人間の運命を支配する全能のしかも意識されない、社会的勢力の源泉となつている。この二元の対立は、さらに貧富の対立によつて一そう甚しくなつている。そして貧富の階級的矛盾はまた、人間の欲求と、それによつて得られる結果との間の矛盾、幸福の欲求と多数民衆の悲惨との間の矛盾となる。そして生産組織に含まれている矛盾は、やがて善徳と悪行、自由と隷属、信仰と科学、現象と『物それ自体』との対立矛盾の基礎となる。そしてこの矛盾はまた、カント哲学の一切の矛盾、一切の明白な二元論の根柢を為すのである。

十九世紀の半ばとなって、初めて無産階級の思想家が、カントの謂ゆる『実践理性』の学説に挑戦した。なぜならば、カントの倫理と自由とは、ブルジョアに取っては搾取の自由となり、労働階級に取っては、奴隷の倫理となつて現われたからである。かくてカントの厳肅な倫理学も、人間の活動を一貫した永久的の基礎を啓示するものではなくて、畢竟、狭い階級の利害の反映に過ぎないものであつたからである。

社会的階級とは何かと云えば、社会的生産の過程のうちに、人々が、おのおの異つた位置に属するということがある。従つて各階級は、互いに矛盾した経済上の利害を持つている。そしてまた各々の階級は、おのおの自己階級の利益を以つて善であり、神聖であると考えている。即ち、階級の利害は、「経済上の利害」といふ本来の儘なる性質では自覚されないで、善悪という道德的根柢の衣装を着けて、人々の目に映ずるものである。そしてその根柢となつてゐる生産組織の意義と性質とが理解されておらぬので人間を動かしている動機の起原を発見することが出来なかつた。そこで人々は、これらの動機の起原を経験のうちに求めないで、唯だ直接に、直觀的に感じるばかりであつた。かくて従来の哲学は、道德的の動機を超自然的の起原に歸し、永久不変に存在するものの如くに考えたのであつた。

道德ばかりでなく、宗教、科学、芸術、哲学などの如き人間の精神的産物は、ことごとく、その社会の物質的状况と密接な關係がある。人間の精神上的の産物は、あらゆる外界の影響を蒙つてゐる。即ち、人間の心もまた自然の一部であつて、従つて、また人間の心を研究題目とする科学も、一個の自然科学と為し得ることが明かになつた。そもそも人間の経験を決定するものは、外界から受ける印象である。そしてこの経験から生じた人間の欲求が、彼れの意志を形成する。そして彼れの一般的の欲求が、即ち彼れの道德的意志である。かように人間を圍繞する世界は、人間に印象と欲求とを与える。そしてこの印象と欲求とが、人間に意志と行動とを与え、その意志と活動とによつ

て、人間は逆さまに世界を変えてゆく。また、意志の指導によって起る行動は、社会的生産の過程の中に現われる。このようにして、人間はその行動によって、自然と社会との進化発達という、大きな鎖の一環をなすものである。

七

この思想は、従来の哲学を根柢から革命した。即ち、人間の精神そのものが、今や自然の一部分となり、一定の法則によって、世界の自余の部分と互いにあい影響するものとなって来たのである。従って最早や、実体界などというものを立てる必要がない。最早や吾々に取っては、現象を外にしては、別に実体なるものは存在せぬ。ここに於いてか、哲学は経験の学理となり、人間の心を対象とする一個の科学となった。

カントは常に、心と自然とを峻別した。けれども此の区別は、研究の便利の為にするほんの一時の手段であること、物質と心との間には、絶対的の相異の無いことを悟るに至って、初めて人間の思惟方法を研究する科学（即ち、哲学）は進歩したのである。そしてそれは唯だ、資本主義的生産組織の性質を明らかに観取した無産階級の思想家によって、初めて完成せらるべき事業であった。

ヨゼフ・ディーツゲンの『人間頭脳の働らきの性質』は、実にこの問題を解決したものであって、彼れはこの最初の著書によって、無産階級の哲学者たる名を博したのであった。

けれどもディーツゲンをして、よくこの問題を解決せしめたのは、弁証法である。カントからヘーゲルにいたる間の観念論哲学のもろもろの体系は、主として弁証法の発展である。従ってこれ等の哲学体系は、ディーツゲンの無産階級哲学の準備となり、先駆となったものである。

かくて新しい世界哲学は、古いブルジョア哲学の裡から、おのずと流れ出た。けれどもこの新しい思想は、哲学となる前に、先ず新しい社会観となつて、ブルジョアの社会観に対立した。即ち、マルクス等が社会学上から、史

学上から、この新しい社会観を發達させた。そして今やディーツゲンによつて、この新思想は、哲學的の基礎を置かれたのである。

かように社会上並びに史学上からと、哲学上とから發達してきた、この無産階級の新思想の特質は、第一には、唯物論的なことである。即ち、ドイツ哲学の全盛期に行われた觀念論的な哲学が、心を以つてすべての存在物の基礎としたのに対立して、この思想は、物質的存在物を基礎とする。それと同時にこの思想はまた、従来のブルジョアの唯物論にも反対する。更に詳く云えば、この思想に従えば、物質とは、人間の思惟の材料となるべき一切の存在物であつて、人間の思想と想像の如きものも、またその中に含まれる。(この点については、レーニンの批評を参照、『唯物論と經驗批判論』三六八頁)即ち、一切の存在物の一律ということが、この思想の基礎となつている。この思想によつて、人間の心は、自他一切のものと、宇宙の間に平等の位地を占めるものとなつた。人間の心以外の、自余一切の宇宙の事物が、互いに、密接に關係連続しているように、人間の心も宇宙の一部分として、これ等のものと密接に關係連続したものである。従つて人間の心の内容は、勢い宇宙の自余の部分によつて成立つものである。そこでこの新しい哲学は、唯物史觀の哲学上の根柢を為すものである。

無産階級の歴史觀が、階級的抑圧から人間の生活を解放するように、一皮なめし工の無産階級哲学は人間の心を一切の迷信、一切の二元論から解放する。ディーツゲンの無産階級的一元哲学は、ヒューム、カントの完成であつて、哲学の實際上の成業であると同時に、また人心の解放を意味するものである。次にパンネコックは、マルクス説とディーツゲンの哲学との關係を約言して次の如く云つてゐる。

『マルクスは、生産の社会的過程の性質と、その社会的發達の動力としての、根本的の意味を闡明した。けれども彼は、人間の心の性質が、如何なる方法によつて、この物質的過程のうちに含まれているかを、充分に説明しなかつた。このマルクス説の弱点こそ、ブルジョア思想の伝統的の大勢力の結果として、マルクス説が完

全に理解されなかったり、または誤解せられる主たる理由の一つとなっている。マルクス説のかような短所は人間の心の性質を研究題目としたディーツゲンによって救われた。右の如き理由により、ディーツゲンの哲学上の著述を十分に研究することは、マルクス及びエンゲルスの根本的著述を理解する為めに、欠くべからざる重要な助けである。ディーツゲンの著述は、無産階級は無産階級経済学という有力な武器をもっているばかりでなく、無産階級哲学という、強大な武器を有することを証拠立てるものである』……

八

以上は、パンネコックの批判の大様であるが、さらにレーニンが、ディーツゲンを如何に評価したかを見ることは、極めて有益である。レーニンは、ディーツゲンの二十五周年を記念する論文のうちに、次の如く書いている。

『ディーツゲンは、浅薄にして気の抜けた唯物論の時代に書いた。(ディーツゲンが、観念論と共に、その一方的なことを非難している『唯物論』が、この種の旧式の唯物論であることは、いうまでもない 訳者) それ故に、ディーツゲンは、唯物論の歴史的变化を、唯物論の弁証法的性質を、特に強調した。即ち、事物を発展の見地から見、すべての人間の知識の相対的性質を理解し、世界のあらゆる現象の多様な関係と相互の関係を理解し、かくて物理的進化的唯物論を、歴史の唯物論的見解に進める必要を、特に強調したのである』
けれども、ディーツゲンはこの方面を強調しようとするために、唯物論の反対者をして、観念論への譲歩として利用せしめるような、表現の上の若干の不精確に陥入らしめた。

『ディーツゲンは、人間の知識の相対的性質に立脚しつつ、観念論と不可知論とに対する不正確な譲歩によって混乱に陥入った。……それ故に、最も反動的なブルジョア哲学者の或る者、名だたる蒙昧の巨頭と僧侶主義の擁護者らは、ディーツゲンの誤謬を利用しようと試みた』(この点については、レーニンの『唯物論と経験

批判論脚』第四章、第八節参照)

しかしながら、デューツゲンの誤謬は　　レーニンに従えば　　根本的の誤謬ではなくて、これを表現する言葉の不正確であった。

『けれども一般に、そして全体として見れば、デューツゲンは唯物論者である。デューツゲンは、僧侶主義と不可知論の敵である。……如何に深刻な、真実の革命家たる熱情をもって、彼は教授や、観念論者や、實在論者を鞭うち、彼らを「学位をもった僧侶主義の従僕」と烙印したか……』

デューツゲンは、マルクス學エンゲルスからは全く独立に、彼れ自身の力によって弁証法的唯物論に到達した。けれどもデューツゲンの到達したところは、マルクス學エンゲルスの到達したのと同じ弁証法的唯物論であつて、それ以上のものでも以下のものでもない。従つて、デューツゲンが、マルクス學エンゲルスの弁証法的唯物論とは異つた、デューツゲンの特殊な哲学体系を立てたかの如くに見る見解に対しては、レーニンは断然として反対する。のみならず、レーニンによれば、かかる見解は、デューツゲンの表現のうちに含まれている不正確と混乱との部分を誇張して、これをデューツゲンの見解の本質であるかの如くに見做した結果にすぎぬ。

『デューツゲンの重要な意義は、一労働者によつて、弁証法的唯物論、すなわちマルクスの哲学が独立に達成せられたことにある。労働者デューツゲンの特質に対する、極めて有益な傍証は、彼れがこの学派の創始者たることを主張しなかつたことである。ヨゼフ・デューツゲンは、当時はほんの少数の人々がマルクスを理解したにすぎなかつた。一八七三年において、すでにマルクスを、この学派の首脳として語っている。デューツゲンは、マルクスとエンゲルスが、「彼等自身の哲学派を持っていた」ことを強調した。そして、マルクス主義の主たる哲学的著述の一つたる、エンゲルスの『反デューリング』が現われてから久しく経た一六八六年には、マルクスとエンゲルスを、「この学派の承認せられた創始者」と書いている』

従つてまた、デューツゲンの哲学上の貢献は、マルクス主義に全く欠如していたものを補つたものではない。否
な反対に、レーニンによれば、それはマルクス學エンゲルスにおいてこそ、一そう正確な形で見出されるものである。

『認識に到達するためには、労働者は、デューツゲンを讀まなければならぬ。けれども彼らは、デューツゲンは常にマルクスとエンゲルスの教義の正しい説明を与えているものでないことを、瞬時も忘れてはならぬ。そしてマルクスとエンゲルスからのみ、吾々は哲学を学ぶことができる。』

けれどもそのために、デューツゲンの哲学上の功績は、少しも減じたわけではない。これに反して、弁証法的唯物論の発展におけるデューツゲンの功績は、レーニンによつて、極めて高く評価せられている。弁証法的唯物論におけるデューツゲンの重要は、レーニンがその『唯物論と経験批判論』の全巻を通じて数十回となく論及していることによつても、知ることができる。ことに第二章第三節、第四章第八節ではデューツゲンは極めて詳細に論ぜられている。

九

最後に、マルクス及びエンゲルスが、デューツゲンを如何に評価したかを知るとは、極めて興味がある。

エンゲルスは、デューツゲンの功績について、『フォイエルバッハ』のうちに、『……吾々の最善の道具であり、最も鋭利な武器たる唯物論的弁証法は、吾々ばかりでなく、ドイツの一労働者ヨゼフ・デューツゲンによつて、立派に、かつ吾々とは全然独立に、発見せられた』と述べている。マルクスもまた、クーゲルマンへの書翰のうちに、『デューツゲンは「思惟作用」の原稿の抜萃を私に送つて来たが、そのうちには、幾らかの觀念の混乱と頻繁な反覆とがあるにもかかわらず、一労働者が独立の思索によつて到達したものとしては驚くべき、多くの優秀な思想を含んでいる』と書いてある。マルクスは、かつてジイクブルクの製革工場にデューツゲンを訪問したこともあるが、

『資本論』第一巻への序文のうちには、ディーツゲンの経済学上の識見を賞讃しているし、一八七二年にヘーゲに開かれた万国労働者協会の大会ではマルクスは、ディーツゲンを、『吾々の哲学者』として議場に紹介したことがある。

十

ディーツゲンが初めてその哲学的研究を発表したのは、一八六九年、露都帯在中に成った『一労働者の観たる人間頭脳の働らきの性質』である。一八八六年、シカゴにおいて、第二の著書、『一社会主義者の認識論界への遊撃』を著わし、翌年また『哲学の成果』を公けにした。この最後の著述のうちに、彼れの思想は最も明白に、最も成熟した形で現われていると云われている。

一八八一年から八四年にかけて、彼は息子のオイゲン・ディーツゲンに宛てて、二種の連続した書翰を書いた。その一つは経済学に関するもの、もう一つは論理学に関するもので、『哲学の成果』と同一の問題を取り扱ったものであるが、彼は後年、この書翰に代えるために、『哲学の成果』を著わした。ドイツ文では、以上の著述の外、論文及び書翰を集めた三巻から成る全集が刊行せられている。英訳には、『人間頭脳の働らきの性質』、『論理学に関する書翰』、『哲学の成果』を収めた『哲学の成果』と、『一社会主義者の認識論界への遊撃』及びその他の論文を集めた『哲学論集』とがある。

この邦訳は、本集に収録せられる『哲学の成果』と共に、アーネスト・ウインタアマンによる英訳から重訳したものであるが、反訳の後半にいたって、初めてドイツ文の全集を入手することができたので、爾後、主として英訳に拠りつつ、ドイツ版を参照した。なおそれ以前の部分も、ドイツ文によって所々に改訂を加えた箇所が少なくない。

(邦訳者)

序 文

本書と著者との個人的な関係について、親切な読者と不親切な批評家とに、この機会を外さずさないで数言を費やしたい。私が予期する第一の反対は、私に科学的な学問の欠けていること。それはこの著述そのものにおいてよりも、むしろ間接に、章句の間に現われている。『一体お前は』と、私は自問する『お前の有名な先達だちの一切の著述に、充分に通曉もせぬくせに、アリストテレス、カント、フィヒテ、ヘーゲルなどという、こうした学界の諸英雄が取り扱った問題に就て、大胆にも、お前の意見を公けにしようとするのか?』と。たかだか、お前は、疾くの昔に完成せられていることを、繰り返すのが落ちではないか?

これに答えて、私はこう云いたい。科学の土壌の上に、哲学によって播かれた種子は、久しい前に、花を着け実を結んだ。歴史の産物は、歴史的に発展し、生長し、さらに別の形態で永遠に生存するために、過ぎ逝くのだ。最初の行動、最初の仕事は、それが生まれた時の諸條件と諸関係との接触においてのみ、実を結ぶものである。そして、その核心を歴史に引渡してしまつと、遂にはそれは、空虚な殻となる。いやしくも過去の科学によって産出せられた実証的な性質を具えたものは、もはやその著者の言葉のうちには生存しないで、現在の科学のうちに、その肉となり血となつている。そこで例えば、物理学の産物を知り、そしてこの領域において何か新たなものを産出するためには、先ずこの科学の歴史を研究する必要もなければ、また今日までに発見せられた諸法則を、その根本的な源泉から引き出して来る必要もない。これに反して、歴史的の鑿^{せんさく}は、一定の物理学的問題の解決の妨げとなるに過ぎないかも知れぬ。なぜならば、集中した力は、分割した力よりも、勢い多くのことを成就するからである。この意味において、私は、私が他の知識に缺けていることは、それだけ強烈に私の特殊な対象に専心することを得せしめるから、一つの利益と考える。私はこの対象を研究し、今日、これについて知られているあらゆることを学ぶ

ために、大いに努力した。哲学の歴史は、或る意味においては、私一個の発展のうちに、繰り返えされた。なぜならば、私は極く若い頃から、首尾一貫した体系立った世界観に対する私の憧憬しんけいを満足せしめる方法について思索し、そして人間の思惟能力の帰納的な認識において、遂にこの満足を見出したと信ずるからである。

ただし私を満足せしめたものは、思惟能力のいろいろな表現や、その種々なる形態ではなくて、その一般的な性質であることを断わっておく。そして私がここに論じようとしているのも、思惟能力の一般的な性質なのである。そこで私の対象は極めて明白に、かつ界限せられており、実際私は、その性質を種々なる見地から示すことが困難だったので、多くの反覆によることをよぎなくされたほど、それほど単純なものである。それと同時に、心の性質に関する問題は、一般的な問題である。そして、それは専門的な哲学に限られたものではなくて、すべての科学に關係する問題である。そして苟いやくもこの問題の解決に貢献した科学の歴史は、一般に、現在における科学的概念のうち生存している筈である。そこで私は、この泉源をもつて満足していいのである。

次に私は、著者であるにもかかわらず、哲学の教授ではなくて、専門の一職工だということを告白したい。そこで若し何人かが、当然、私に向つて、『余計なことに口出しするな!』というべきだと思つたら、私はカール・マルクスと共に、こう答えたい。『時計工ワットが蒸汽機関を發明し、理髮師アークライトが織機を發明し、宝玉師セウエラーが蒸汽船を發明した瞬間から、君の究極の専門的な智慧は、驚くべき馬鹿げたものとなつた』と。私は自分をこれらの大人物のうちに編入することはしないで、彼らと競争することに努力することができる。その上に、私の対象の性質は、私が一員たることを光榮としないまでも喜びとするところの階級にとつて、特に痛切な關係がある。

私は本書において、思惟能力を、一般的なものの器官として取り扱ふ。支配階級は、彼らの階級的利害のために、一般的理性の要求を認識することを妨げられている。そこで抑圧せられた第四階級、すなわち労働階級は、この器

官の眞実の代表者なのである。吾々が第一に考慮することは、いうまでもなく吾々の対象と人類の境遇との関係である。けれども境遇が、人々一般にとつて平等化せられていないで階級利害によつて汚されている限りは、事物に対する吾々の見解は、これらの階級的制限の影響を蒙っている。眞実に客観的な認識は、主観的な理論上の自由を必要とする。コペルニカスが、地球が動いていて太陽が停止している事を知るに先だつて、彼は自己の現世の立場を脱脚しなければならなかつた。思惟能力は、あらゆる関係を対象とする。そして自分自身の眞実の性質を理解するために、すべてこれらの関係から抽象しなければならぬ。吾々は、思惟によつてのみ、事物を認識することができるのだから、思惟一般を理解するためには、すべての物から抽象しなければならぬ。人々が、或る限られた階級的立場に縛られている限りは、この任務は、あまりにも困難であつた。歴史的発展が、まさに支配階級と隷屬階級とを基礎とする最後の社会の分解に努力するの点に達するまでは、認識能力をして、抽象せられた人間頭腦の活動の性質を理解することを得せしめるまでに、偏見を克服することは出来ぬ。あらゆるお化、『純粹の』心の眞実の作者を暴露することのでき得るまでに、心靈崇拜を充分に片付け得るものは、ただ大衆の直接にして一般的な自由を目指して進んでいる歴史的運動あるのみであり、多く誤り解せられた前提の上に立つ第四階級の新時代であるのみである。第四階級の人間は、初めて『純粹の』人間を代表する。彼れの利害は、もはや単なる階級利害ではなくて、大衆利害であり、人類の利害である。これは、今や、吾々は大衆の利害が支配階級の利害に隷屬し、そして人類の進歩が、ユダヤ人の家長、アジアの征服者、古代の奴隷所有者、封建諸侯、ギルドの親方、近代資本家、さては資本家的シーザーの不断の抑圧を冒してよりも、寧ろこの不断の抑圧によつて行われたところの発展が、終末に近づきつつあることを示すものである。過去における階級状態は、一般的発展に避くべからざるものであつた。いまやこの発展は、大衆が自らを意識するの点にまで到達した。人間は、これまで、階級対立によつて發展して来たが、これによつて人間は、いまや自ら意識的に發展しようとする。もしこのような神秘的な文句を用いてよいな

らば　自分が、この思想の単なる器官であるような感じがする。そしてこの問題を書き表わす形式だけが、私自身のものである。私は親切な読者が、この形式に対しては、寛大に判断せられることを願う。そして読者は、彼れの、または彼女の、沈黙の反対、ないしは大声の反対を、この形式に対してではなくて、私の記述の實質に対して向けられること、文字にしがみ附かないで、私の言葉の精神を理解せる点にまで到達したのである。階級対立は、人類の現象であつた。労働階級は、人類そのものが一つの眞実たり得んがために、階級対立の廃止に努力する。宗教改革が十六世紀の實際の環境に條件づけられていたように、電信の發明、人間認識の理論の研究は、同じく十九世紀の實際の條件に基づいている。この範圍においては、この小著は、個人的の産物ではなくて、歴史的の産物である。この著述を書きながらも、私はマ　マ　られることを願う。

よし私が、この思想を展開することに成功しなかつたとしても、そして若し私の声が、在荷過剰の書籍市場の喧騒裡に溺れてしまつたにしても、私はこの思想は、さらにより才幹のある選手を見出だすであらうことを確信する。

一八六九年五月十八日

ジーブルグに於いて

かわなめし
皮鞣工ヨゼフ・デーリツゲン

(其一) 緒論

系統を立てるといふこと、これが科学の働らき全体を、総括して言い表わしたものであり、またその神髄である。科学は、吾々の脳髓が、世界の事物を理解するために、これらの事物を分類し系統立てようとするものに外ならぬ。例えば、或る一つの国語を、科学的に理解するためには、その国語を、一般的の範疇はんちゆうと一般的の法則ほつそくとに当て嵌めて分類し、秩序正しく配列することが必要である。また農業の科学は、単にジャガ薯の收穫を、どっさり上げようとするばかりでなく、栽培方法の体系を發見し、かくて栽培の結果を予知することの出来る、知識を与えることである。すべての学理が實際上に齎らす結果は、吾々をして、その学理の対象となつてゐるものの体系と方式とを知らしめ、かくてこの世界のうちに、結果を予知して働らくことを得せしめることである。それには勿論もちろん、経験は缺くべからざる條件である。しかし、経験だけでは足らぬ。即ち、經驗的に發見した学理、即ち科学によつてのみ、吾々は初めて、偶然の支配から免かれることが出来る。科学は吾々に、物を支配しているという自覚を与え、何所までも確實安全に、物を取り扱ふことを得せしめる。

如何なる人でも、一切万事を、知り盡すことは出来ぬ。一個人の手先の熟練と力とでは、其人が必要とするすべての物を生産するには、不十分なように、一個人の脳髓の力は、必要のあるすべての事を知るには、不適當である。そこで信ずるといふことは、人々に取つて欠くべからざることとなる。ただし、他人の知つてゐることを信ずるので、他人が信仰していることを信ずるのではない。科学は、物質上の生産が社会的の事柄であるように、同じく、社会的の事柄である。『一人は万人の爲め、万人は一人の爲め』である。

しかし、肉体上の慾望のうちには、めいめいが、自分自身で濟さねばならぬものがあるように、その如く各人は、いずれの専門科学の特権にも属せぬ若干の科学的事実は、自分自身で知らなければならぬ。

人間の認識能力を知ること其の一つであつて、この学理の知識と研究とは、或る特定の職業組合に一任しておく訳にはゆかぬ。『今日の分業の世の中では、考えるといふことまでが専門の一職業となり、しかもこの職業は最も悪るい職人、即ち、新聞記者の手に歸している。』ラッサールがこう云つたのは、適切である。そこで彼は、今後是最早や、この専門職業家の勤務に満足せず、最早や輿論に引き廻されないうで、再び自分自身で考えることを吾々に求めている。吾々は、或る種の科学的研究は、これを職業的専門家に一任してもよい。しかし考えると一般的事柄は、公共の仕事であつて、何人も自分自身でやらなければならぬ。

そこで若し吾々が、考えるといふ一般の働らきを、科学的基础の上に置くことが出来たなら、若し吾々が、一般的の思维に関する学理を発見することが出来たなら、若し吾々が、理性が理解に到達する手段方法を発見することが出来たなら、若し吾々が、真理を科学的に生産する方法を開発することが出来たなら、その時こそ吾々は、科学全般のためにも、また吾々めいめいの判断力のためにも、或る特殊な学問の領域においては、すでに、獲得せられてゐるような、効果の確實性を与えることが出来るだらう。

カントは云つてゐる。『若し共同の目的を達する手段如何という問題について、種々雑多な協力者を一致せしめることが出来ぬなら、吾々は之によつて、この種の研究が、なお安全な科学の道に進んではない、で依然として、暗中摸索を續づけているものと推定しても、誤りはない』

ところが今日は、科学を一瞥したならば、吾々は殊に自然科学の間には、カントの條件を満たしているもの即ち、一定の經驗的の知識に、異論なくかつ意識的に一致し、そしてこれを基礎として、さらに進んだ認識を打ち建ててゐるものが、沢山あることを発見する。リビヒの云つてゐるように、『吾々はどのようなものを確實な事実と名づけ、結論と名づけ、通期と名づけ、法則と名づくべきかを知つてゐる。吾々は、すべてこれ等のものを識別する試金石を有している。そして何人も、その労作の結果を発表するに先つて、この試金石を利用するのである。

如何なる命題にせよ、三百代言的の詭弁で支持しようと試みたり、ないしは他人をして、立証することの出来ぬ事柄を信ぜしめようとする企図は、科学の倫理によって、たたま忽ちにして難破させられるのである』

しかし具体的の事柄が閑却されて、例えば宇宙と生命との一般的概念だとか、物の始めと終り、外觀と本質、原因と結果、物質と勢力、権力と権利、生命の智慧、道徳、宗教、政治などの一般的概念というような抽象的な、謂ゆる哲学的の事柄が取り扱われている領域では、そうでない。かような領域では争うことの出来ない証拠の代りに、吾々は唯だの『三百代言的詭弁』を見、信賴すべき知識ではなくて互いに矛盾撞着した意見の間に、ただ暗中摸索の行われているのを見るのである。

ところが、かような抽象的な、謂ゆる哲学的の事柄については、意見を異にし、かくて哲学の方面では、ほんの初学者に過ぎないことを暴露しているのは、却つて自然科学の有名な大家たちなのである。して見ると、謂ゆる科学の倫理、知識と単なる推測とを区別して、決して過たぬと誇る試金石なるものも、実は、純然たる本能的の慣行に基づくものであつて、認識能力に対する意識的の学理に基づいたものではないと云うことになる。現代は、倦むことなき科学上の研究を以つて傑出してゐるが、それにも拘らず、科学者の間に、いろいろ見解が違つてゐるところから見ると、彼等はまだ、あらかじめ成功の確実を期して、その知識を用いるまでになつておらぬことが分る。でなければ、どうして誤解が起こるだろう。いやしくも認識を認識した者には、誤解の余地がない。天文学に、科学与称する資格を与えるものは、天文学上の計算が、絶対に正確であるからに外ならぬ。数を数えることの出来る人は、少くとも、彼れの計算が正しいか誤つてゐるかを、確めることが出来る。それと同じく、思惟作用に対する一般的の理解は、必ず吾々に、一般的にして争うべからざる法則によつて、理解と誤解、知識と憶測、眞実と誤謬とを区別する試金石を与える筈である。誤ることは、人間的ではあるが、科学的ではない。科学は人間の仕事であるから、誤謬は、永久に存するかも知れぬ。けれども、思惟の作用に対する認識は吾々をして、誤謬を科学的の眞実

として主張したり、また科学的の眞実と思つて受け容れたりすることを、防止することを得せしめる。それはちよつと数学の理解が、吾々の計算に、誤謬を無くすることを得せしめるのと同じである。

眞理と誤謬とを区別する一般的の法則を、名詞と動詞とを区別する文法上の法則と、同じほど正確に知る者は、誰れでもこの二つの場合に、同じほどの正確さを以つて、区別をすることが出来るだろう。これは逆理のようだが、眞実である。科学者も著述家も、眞理とは何ぞや？ という問題を持ち出してお互いに困らせあつて来た。この問題は、過去数千年の間、哲学の最も主要な対象であつた。そして哲学そのものと同じように、この問題もまた、人間の考える力、即ち、思惟能力を理解することによつて遂に解決されたのである。言葉を換えて云えば、眞理とは何かという問題は、眞理と誤謬との区別如何という問題と、同一なのである。哲学は、この謎を解くことに従事して来た科学である。そしてこの謎は、思惟の作用を明白に理解することによつて解かれるが、同時にそれは、哲学の性質如何という問題をも解決するものではない。そこで哲学の性質と発達とを一瞥することは、吾々の研究の結論となる。

哲学という言葉には、いろいろの意味が結びついている。そこで私は、劈頭に、ここに哲学というのは、謂ゆる思弁哲学のみを指すことを断つておく。また、私の知識の出所を示す沢山の引照や註釈は省略する。というのは、この点について私の述べることは、充分明白になつてゐる事柄ばかりであつて今更ら拔萃や註解の如き、学問上の附けたり仕事を必要とせぬからである。

さきに述べたカントの試験法を、思弁哲学に適用するならば、哲学は科学よりもより多く、いろいろの異つた意見の遊戯場らしく思われる。そして哲学の泰斗や、古典的大哲学者は、哲学とは何ぞや、哲学の目的如何という問題についても、一致しておらぬくらいである、それ故に、そして亦た、私自身の意見を付け加えて、尙おその上に相異を甚しくせぬために、苟も自ら哲学と名乗つてゐるものは、片っ端から皆な哲学と見做しておく。そしてこれ

等の沢山な哲学の文書のうちから、各自の特色的なものは悉く看過しておいて、すべての哲学者に共通にして、一般的なものを採り出す。

かような経験的方法によつて、吾々は先ず第一に、哲学はもともと、他のいろいろな科学と協力している専門の科学ではなくて、芸術という言葉が、いろいろの芸術の神髄を指す名前であるように、一切の知識、すべての科学の神髄に与えられた属名であるということを見出す。そこで苟も知識のある人、苟も頭を働かせることを専らにしている人、苟も思想家たるものは、その思想の内容の如何に拘らず、元来は哲学者だったのである。

ところが、人間の知識が累進的に増加するにつれ、種々なる部門が、一切の智慧の母親から分離した殊に自然科学が起つてからは、哲学はその内容よりも、寧ろその形式を以つて認められるようになった。すべてその他の科学は、各々、その対象を異にすることによつて区別せられたが、哲学は、自己独特の方法を以つて特徴とした。勿論、哲学にも対象と目的がある。即ち、哲学は、普遍的な全体、即ち宇宙を認識しようとする。けれども哲学の特徴は、この対象、この目的ではなくて、寧ろこの目的を成就する仕方にある。

哲学以外の科学は、すべて特定の事物に没頭する。そして仮りに宇宙を考究するにしても、それは彼らの研究の特殊な対象（それは宇宙を構成する一部分である）との関係を考究するだけである。アレキサンダア・フォン・フンボルトは、其著『宇宙』の緒言のうちに、彼れは唯だ、非常な変化と多様とによつて一致と一律とを闡明しようとする、物理的研究と経験的の考究から踏み出さぬことを述べている。そしてすべての帰納的の科学は、特定にして具体的な事物を専攻することによつてのみ、初めて、概括的の結論と概念とに到達する。そこで彼らは、その結論は、事実を基礎としていると主張する。

ところが思弁哲学は、反対の方法で進んでゆく。その研究の対象たる思惟は、専門的問題であるにもせよ、思弁哲学は、これを具体的な事物のうちに追求せぬ。それは感覚の証拠、眼と、耳と、手と、脳髓とによつて得られ

た物質的の経験^{経験}を虚妄な現象として排斥し、『純粹』にして、絶対に抽象的な思惟にのみ局限し、かくて人間の理性という単位によつて、宇宙の千変万化を理解しようとする。いま吾々が特に論じている問題、哲学とは何ぞやという問題に対する解答を求めるとしても、思弁哲学は、その現実な物體的の形態、すなわち、思弁哲学の木と豚の皮製の書籍、その大小の論文から出発して、哲学の対象は何であるかという概念に到達しよう^{せぬ}。否な反対に、思弁哲学者は、内観する。そして自分自身の心の奥底に、哲学の眞の概念なるものを求めようとする。これを標準として、彼は、自分の感覚によつて得えられた印象を、眞実なものと誤つたものとに區別する。そして世界を妖怪で一ぱいにし、自然に対するあらゆる科学的な概念は、すべてこの哲学的方法の仕業であることを認めるといふ一事を除いては、この思弁的方法は、かつて殆んど、實際の事物には關係したことがない。なるほど、科学的思弁の極く初期には、太陽や地球の運行を論じたこともある。しかし帰納的天文学は、この方面の研究に、より大なる成功を収めたので、思弁哲学は、全然抽象的の議論ばかりしておつた。この方面の研究においても、その他のすべての方面の研究においても、思弁哲学の特徴は、觀念や概念のうちから、その結果を作り出すことであつた。

経験的の科学と帰納的方法とに取つては、多くの経験を重ねることが、第一の基礎であつて、思惟は第二である。これに反して、思弁哲学は、経験の助けを借りないで、科学的の眞理に到達しようとする。思弁哲学は、謂ゆる移り行く事実を以つて、哲学的認識の基礎とすることに反対し、哲学的認識の基礎は、時間と空間とを超越した絶対的のものでなければならぬと主張する。思弁哲学は、科学的な形而下学たることを欲しないで、形而上学たらんとする。それはちよつと、吾々が或る一つの語根から、その言葉のいろいろの形態を、文法の法則に従つて派生するよつに、苟も知るに値いする一切万事を、論理的に、かつ系統的に手繰り出すことの出来る一つの体系、一つの論理学、認識に関する一つの理論を発見することを以つて、自己の任務としてゐるのである。形而下学は、吾々の認識能力は 手近かな喩えを借れば 柔かな蠟の塊のように、外界からの印象を受けるものであり、また拭

われた石盤のように、経験がその上に線を引くものであるという推定に基づいて仕事を。ところが思弁哲学はこれに反して、或る種の概念は、人間に生得的のものであつて、思惟の作用によつて、心の奥底から汲み出すことが出来、産み出すことが出来るものと仮定する。

思弁哲学と帰納的な科学との相異は、空想と健全な常識との相異である。空想は心の奥底、自分自身のうちに生産物を求めるが、健全な常識は、外界により、経験の助けによつて、観念を作り出す。この生産方法（健全な常識が観念を作り出す方法）は、一方に偏しているようだが、それは唯だ外観だけのことである。思想家が、経験の達し得る領分外にある超越的思想を考へることが出来ないのは、なお画家が、超越的な絵、超越的な形態を發明することが出来ぬのと同じである。空想は、人間と鳥とを組合せて天使を創造し、女と魚とをつき混ぜて人魚を作る。ちよつどその通りに、その他の一切の空想の産物は、如何にも空想それ自身のうちから生まれたものによつてはあつるが、実は、外界の印象を、ただ独断的に配列したものに過ぎぬ。理性は数と順序、時間と尺度、その他いろいろな経験の機関を用いて作業をするが、空想は法則に従わないで、独断的形式で経験を複写する。

経験と観察との不足から、まだ生命と自然とを帰納的に理解することが不可能だつた時代に、これを思弁的に説明しようとして試みさせたものは、知識に対する懐かである。そこで経験の足りないところを思弁で補つた。然るに後代になつて、経験が積まれて見ると、さきの思弁は誤謬であつたことが、大体に認められて来た。然しそれにも拘らず、これらの思弁的遊戯が棄てられるまでには、幾千年かの間、一方には多くの失望が繰り返えされ、他方には、帰納的方法が、幾多の立派な成功を博することが必要だつたのである。

なるほど空想には、實際の力がある。そして類推から生じる思弁的の直観が、経験的帰納的の理解に先だつ場合が多い。けれども、吾々は買ひ被つてはならぬ。吾々は、これだけが仮定で、これだけが實際の科学的知識であるという、限界を忘れてはならぬ。意識的の直観は、科学的の研究を刺戟するが似而非なる科学は、帰納的方法に對

して、門戸を鎖ざす。思弁と知識との区別に対する明白な認識に到達することは、一つの歴史的過程であって、この歴史的過程の始まる時こそ、即ち、思弁哲学の始まる時であり、その終る時は、思弁哲学の終る時である。

古代にあつては、常識は、空想と一緒に働らき、帰納的方法是、思弁的方法と共に働らいていた。この両者の間の相異が議論せられ出したのは、なお経験の足りない判断のために生じた幾多の失敗が、分つて来てからである。そしてかような経験の足りない判断こそ、近代にいたるまで、両者の相異に関する明確な見解に達することを妨げていたものである。ところが、これ等の失敗の原因は、認識の不足に歸せられないで、感覚の不完全なせいにされていた。感覚は詐欺師と呼ばれ、物質的の現象は、真実ならぬ映像と呼ばれていた。吾々の感覚が頼むに足らぬという、慨歎の声を聴かなかつた者があるだろうか。自然とその現象とに対する、誤つた認識の結果は、感官による知覚との間に、踰ゆべからざる溝渠を作つた。哲学者は、自分自身で欺いておきながら、感覚によつて欺かれていたかの如くに考えた。彼らは腹を立て、感覚の世界を、いまいましそくに棄て去つた。かつては外観を、真実と見做していたのと同じ無批判な信仰を以つて、いまや無批判な懷疑が、感覚の真実を、全然排斥した。そこで研究は、自然と経験とを棄て去つて、『純粹』な思惟による思弁哲学の仕事が始まつた。

しかし科学はこれに引つ張られて、健全な常識の道と感覚世界の真実から、すっかり迷い出ではしなかつた。自然科学は、間もなくこの破れ目に踏み込んで来た。そしてその立派な成功によつて、帰納的方法に自信を得せしめた。然るに一方には、哲学は専門的研究によらず、感覚による知覚と観察とによらず、ただ推理一方によつて、すべての偉大な一般的真理を闡明する一つの体系を発見しようとしたのである。

今や吾々は、かような思弁的な体系を、いやというほど沢山に持つている。そして若し吾々が、これらの思弁哲学の体系を、さきに述べた異論のない一致という標準で測るなら、哲学は唯だ、その不一致という一点においてのみ、一致することを発見する。そこで思弁哲学の歴史は、その他の科学の歴史と違って、知識の累進的な蓄積よりも、

むしろ外界の対象と経験との助けを借らないで、『純粹』な思惟によって自然と生命との一般的の謎を解こうとする、幾多のはかなき企てなのである。そしてこの方面における最も大胆な試み、最も人工的な思想的構造は、十九世紀の初めに、ヘーゲルによって完成された平凡な言葉で云えば、彼は、ナポレオン一世が政治の世界で有名になったほど、学問の世界で有名になった。しかしヘーゲル哲学は、時の試練には堪えなかった。ハイムはその著『ヘーゲル哲学とその時代』のうちに、『それは世界の進歩と活きた歴史によって押し除けられた』と云っている。

そこでこの時に至るまでの哲学の成果は、哲学自身の無力を宣言したことであつた。けれども、それにも拘らず、吾々は、最も優ぐれた脳髓が数千年の間うち掛つた仕事のうちには、若干の積極的な要素が含まれているという事実を閑却せぬ。そして実際には、思弁哲学には、必ずしも幾多のはかなき企てに過ぎないものではなくて、活きた発達の歴史がある。けれども其れは研究の対象や、論理的世界体系の発達よりも、寧ろ主として、其の方法論の発達なのである。

実証的の科学は、すべて物質的の対象、外界に於いて定まっている一定の出発点、その認識の基礎となるべき前提を持つてゐる。すべて経験的の科学はその基礎根柢として、何らかの感覺的材料、何らかの一定した対象を持つており、その認識は、これらの基礎根柢の上に築ずかれるものであるから、従つてその認識は『不純』となる。然るに思弁哲学は『純粹、絶対』の認識を追求する。それは何らの材料、何らの経験をも俟たないで、『純粹』理性によつて認識しようとする。即ち思弁哲学は、認識と知識とは、感官による知覚によつて得た経験よりも優ぐれたものであるという、熱烈な確信から出発する。そこで思弁哲学は、絶対に『純粹』な認識に達する為めに、全く経験を棄て去ろうとする。その目的は真理である。但しこの事柄についての真理、彼の事柄についての真理、即ち、具體的の真理ではなくて一般的の真理、真理『それ自体』なのである。思弁哲学の体系は絶対の始まり、即ち、何物にも依存せぬことの確かな独立した出発点を求め、この出発点から、絶対的に確かなものを見定めようとする。かよ

うに思弁哲学の体系は、その心持ちからして、全く完全で、他に何物をも求める必要のない、自足的な体系である。そこですべての思弁哲学の体系は、その十全、その無欠、その絶対性は、要するに想像に過ぎなかったということ、それは他のすべての知識と同じように、経験的に外部的に定めらるべきものだということ、そして、それは一個の哲学体系ではなくて、実は認識に達しようとする一つの相対的な経験的な試みであつたという事を知るに至つた時、その極点に達したものである。そこで思弁は究極次の如き知識に帰着する。即ち、認識はその本来の性質からして『純粹ならざる』ものであるといふ事哲学の器官たる認識能力は、与えられた一定の出発点がなくは、その研究を始めることが出来ぬということ、そして科学は経験よりも絶対に優ぐれたものだということ、従つて吾々は、特定の具体的な認識ないしは真理によつて、一般的の認識ないしは真理を知ることが出来るという意味においてのみ、一般的な客観的認識、ないしは真理『それ自体』は、哲学の対象となることが出来るという知識に帰着するのである。要するに思弁哲学は、経験的な認識能力を対象とする非哲学的の科学、理性の批判にまで引き戻されたのである。

近世の意識的な思弁は、経験によつて、外観と真実との間の相異を知つたことに出発する。それは外観のために欺かれないで、思惟によつて真理を発見するために、一切の感覚上の現象を否認する。ところが、後から後から出て来る哲学者は、何時でも、彼らの先輩が右の方法で攫んだ真理は、その主張するが如き真理ではなかつたこと、そしてその実際の結果は、単に思惟の作用を研究する科学を、或る程度だけ進歩させたに過ぎなかつたことを発見した。思弁哲学は、感覚の実在性を否認することにより思惟をすべての感官の知覚　　いわば感覺的の外覆いから區別し引き離そうとする努力によつて、他の如何なる科学にもまして、心の構造を明かにした。これが思弁哲学のやつて来た仕事の正味であり神髄であつた。時代の進むにつれ、そして思弁哲学がその歴史的進路を辿つて発達すればするほど、かような思弁哲学の仕事の神髄は、愈々ますます古典的に、かつ顯著に現われて来た。そして思弁哲学は幾度となく繰り返えし繰り返えし、雄偉なる幻影を作り出した場合句のはてに、一切の具体的な内容から、

抽象したその謂ゆる純粹の哲学的思惟なるものは、要するに考えの無い考え、その背後に何らの眞実なものない考へに過ぎないものであつて、畢竟、単なる幻影を生ずるに過ぎぬという知識に到達して、初めてその解決を見出したのである。かような思弁的欺瞞と科学的暴露との作用は、ほんの近頃まで継続せられていた。ところが主たる問題の解決、従つて思弁哲学の解決は、遂に、次の如きフョイエルバッハの言葉によつて行われたのである。『私の哲学は無哲学である』。

かくて思弁哲学の仕事を語る長い物語は、遂に理性の理解、智力の理解、心の理解　吾々が思惟と名づける神秘的働らきを闡明することに帰着したのである。

認識の眞理は、如何にして生まれるかという作用の秘密と、一切の思惟には対象が要り、前提がなければならぬという事実は無智だつたことは、やがて吾々が、哲学の歴史に誌るされているのを見るような、下らぬ思弁的漂流の原因であつた。ところが今日、自然科学者の言葉や著作を見渡す時、吾々の目に止まる多くの思弁的誤謬の原因となつてゐるものも、同じこの秘密である。彼らの知識と認識とは、遙かに進歩しているが、その進歩は、唯だ有形物に関する知識と認識との範圍に止どまつてゐる。そして一度び抽象的の議論に触れると、彼らは『客觀的な事實』の代りに、『三百代言的』の証拠を提出する。彼らは直觀的には、そして一つ一つの具体的の場合については、これが眞理であるとか、あれが結論であるとか、法則であるとかということを知つてゐる。ところがそれにも拘らず、彼らはこの一般的の知識を、意識的に、かつ理論的に徹底して応用することをせぬ。自然科学の成功は、思想の道具　心　を、本能的に取り扱うことを彼らに教えたが、彼らには、この道具を予めその結果の確實を意識し期待して取り扱う系統立つた理解が欠けてゐる。彼らは、思弁哲学の成果を無視してゐるのである。

思弁哲学は、その廻りくどい径路によつて、實際的性質を帯びたどのような成果を無意識的に生じたか、言葉を換えて云えば、思想作用の一般的性質を説明する上に、如何なる成果を無意識的に齎らしたか。吾々の仕事は、こ

れを簡単に叙述することである。そしてこの作用を理解することは、やがて吾々に、自然と生命との一般的の謎を解く方法を与えることを知るだろう。そして吾々は、思弁哲学の久しい憧憬しんきやうけいの的だった根本的にして系統的の世界観が、如何にして発達したかを学ぶだろう。

(其二) 純粹理性、又は、一般的に觀た思惟能力

一般に食物という場合には、吾々は、果物、穀物、蔬菜、肉類、パンを数え、そして互に相い異っているにも拘かからず、これを食物という一項目の下に分類することが出来る。これと同じように、本書においては、吾々は理性、意識、智力、知識、判別、認識などという言葉を、いずれも皆な、同じ一般的东西を指した言葉として使用する。なぜならば、吾々は思惟作用の特殊な諸形態よりも、寧むしろ、その一般的性質を論じているのだからである。

『今日の、いやしくも聰明な思想家は、古代ギリシアのように、智力は血液のうちにあると主張したりまたは中世時代のように、智力の所在を松果腺のうちに求めようとする者は、一人も無い。これに反して吾々は、一人も残らず、神経中枢こそ、頭腦の智力的作用の有機的中心であることを信ずるようになった』。近代の一生理学者は、こう云っている。全くその通り、考えることは頭腦と神経中枢との働らきであつて、それは恰あたかも、文字を書くことが、手の機能であるのと同じである。けれども、手の解剖学の研究が、書くとは何かという問題を解決せぬことは、なお腦髓の生理学的研究が、思惟とは何ぞやという問題の解決を助けぬと同じである。吾々は解剖刀を揮つて、心を殺すことは出来るが、心を発見することは出来ぬ。思惟は頭腦の産物であるという認識は、お化の住まう妄想の領土から現実の明るみのうちに、思惟を引き出すという範圍においては、吾々を問題の解決に近づかしめるものである。これによって心は、解すべからざる超越的存在的の性質を失つて、肉体的の働らきとなつて現われる。

歩むことが脚の働らきであるように、考えることは頭腦の働らきである。吾々は感官によって、苦痛やその他の

感じを知覚するのと同じほど明白に、感官によって、思惟と心とを知覚する。吾々は思惟を吾々の内部で行われている主観的作用として、感じている。その内容から云えば、この作用は、刻々に、また人々によって異っている。が然しながら、その形式から云えば、それは常に同一である。言葉を換えて云えば、思惟の作用においても、その他のすべての作用の場合と同じように、吾々は特定ないしは具体的の作用と、一般的ないしは抽象的の作用とを、区別することが出来る。思惟の一般的の目的は、認識することである。吾々は後節において、最も単純な概念ないしは認識といえども、最も完全な認識と同じ一般的性質を有するものだというところを見るだろう。

主観的な、内容の無い思惟と認識とがあり得ないように、対象の無い思惟と認識、考えられ認識せられる他の物の存しない思惟や認識はあり得ない。考えることは、働らくことである。それは他のすべての労働と同じように、労働の応用せられる対象がなければならぬ。私は為す、私は働らく、私は考えるということは、君は何を為し、何を働らき、何を考えているのかという問に対する答を俟って、初めて完全になる。

一定の観念や実際の思想は、すべてその内容とは一致したものであるが、必ずしも、その対象とは一致したものではない。私の机を一つの画像として私の心に描いたものは、私の机の観念と一致する。しかし私の頭脳以外にある私の机は、別個の物であり、私の机の観念とは、別物である。観念と思惟とは別物ではない。ただ観念は、思惟作用の一部分だという点で、思惟と区別することが出来る。然るに私の思惟の対象は、全然、別個の存在物である。吾々は考えることと存在することを区別する。吾々は感覚の対象と、それによって心に描かれた認識とを区別する。けれども、それにも拘らず、手に触れることの出来ない観念も、また物質的にして実在的なものである。私は机そのものを知覚するのと少しも異ならぬほど明白に、彼の机の観念を知覚する。仮りに私が、手に触れられるものだけを物質的と名づけるなら、なるほど観念は、物質的ではないに相異なる。然しその場合には、薔薇の香りやストーヴの暖まりも、物質的ではない。思想は、感官知覚と呼んだ方がよかろうと思うが、然し、言語は物質的

の物と精神的の物とを区別しているから、これは不正確な言葉の用い方だという反対があるならば、吾々は物質的という言葉はやめて、思想を實在的なものと云うことにする。心は手に触れる机、眼に見える光線、耳に聞える音の實在的なほど、實在的である。机と光線と音響とが互いに異っている以上に、心は机や光線や音響と異なるものではない。吾々は、相異なることを否認せぬ。吾々は唯だその間に、同じ一般的性質が共通にあることを強調するだけである。そこで今後私が、思惟の作用を物質的の性質、感官知覚の一現象と呼ぶ場合に、読者は私を誤解せぬようお願いします。

感官による一切の知覚は、何らかの対象を基礎とする。熱が實在的であるためには、そこには一つの物、何かしら、熱せられている別の物がなければならぬ。受動的なものが無しには、能動的なものは有り得ない。視覚なしには、見える物は在り得ないし、見える物なしには、視覚は有り得ない。その如く思惟能力は一つの現象である。しかしすべての物と同じく、それ自体で存在するものではなくて、必ず感覺的な現象と結合し、感覺的の知覚を基礎とするものである。思想はその他のすべての現象と同じく或る対象と結合して現われる。頭脳の機能は、眼の機能、花の香り、ストーヴの熱、ないしは机の触覚よりもより以上に、『純粹』な作用ではない。机は眼に見え、耳に聴き、手に触れることが出来るという事實は、机そのものの性質によると同じほど、机と何らかの関係に立つところの、他の物の性質によるものである。

各々の機能は、各々そのもの独特の対象によって、制限せられている。即ち、眼の機能は、単に見えるものを知覚する為めにだけ役に立ち、手の機能は、単に触れるものの知覚にだけに役に立つ。また歩むことは、それによって通過する空間を対象とする。然るに思惟は、それらに反して、一切の事物を対象とする。すべての事物は、認識の対象となることが出来る。思惟は、或る特定の対象のみに限られてはならぬ。あらゆる現象は、思惟の対象となり、内容とすることが出来る。そればかりではない。吾々には何物にせよ、それが吾々の頭脳の働らきの対象になった

場合にのみ、初めてその物を認識し得るのである。そこですべての事物は、思惟の対象であり内容である。即ち、思惟の機能は、すべての対象の上に、一般的に働らかせることが出来る。

吾々はつい先きに、すべての物は認識することが出来ると云つたが、茲には、唯だ認識し得る物のみを認識することが出来るといふ意味に改める。知ることの出来るものだけが、知識の対象となり、考えることの出来るものだけが、思惟の対象となることが出来る。この意味においては、思惟の能力は、制限せられている。なぜならば、思惟の能力は、読むこと、聴くこと、触れること、その他一切の、感覚世界の無数の活動の代わりを勤めることは出来ないからである。吾々は、すべての対象を認識する。然し如何なる対象も、認識し盡し、知り盡し、理解し盡すことは出来ぬ。言葉を換えて云えば、対象は認識のうちに、全然溶け去るものではない。視ることに、何か見えぬものが必要である。即ち、視ること以上の何物かが必要である。同じように、聴くことには、何か聞えるものが必要であり、考えることには、考えることの出来る対象、即ち、吾々の思想以上の或る物、吾々の意識以外にある或る物が必要である。吾々は、主観的印象ばかりでなく、客観的对象を見、聞き、触れ、考えるものだということ、吾々は如何にして知るかは、後節において学ぶだろう。

吾々は考えることによつて、一切の事物を、一た色に知るものである。即ち、現実のうちに外的に知ること、思想のうち概念のうちに、内的に知ることである。外界の物と吾々の思想裡の物が異つてゐることは、容易に証明することが出来る。外界の物は、その現実の形、その実際の大きさのまま、吾々の頭に入れることは出来ぬ。吾々の頭は、物それ自体を消化することは出来ないで、唯だその影響、その一般的の輪廓を消化するだけである。心に描いた樹木は、単に一般的の対象に過ぎぬ。然るに現実の樹木は、互いに皆な異つてゐる。私は或る特定の木を頭に描いたにしても、なお且つ現実の木がこの概念と異つてゐることは、ちよつと、特定の木が、一般の木と異つてゐる通りである。吾々の頭には、事物の無限の相異と無数の性質とを容れる余地がない。

繰り返して云うが、自然と生命の現象は、吾々には、一様に知られるものである。即ち、具体的な、感覚的な、多様な形で知られることと、抽象的な、精神的な、一様の形で知られることである。吾々の感覚には、世界は種々雑多な形態で映ずるが、吾々の頭脳は、これを結合して、一つの単位にする。全世界について云われることは、その部分部分についても当て嵌まる。即ち、感官によつて知覚せられた単位は、実際には存在せぬものである。一滴の水の原子でも、ないしは或る元素の原子でも、それが存在する限りは、分割することが出来る。そして分割された各部分は、各々異つた別々のものである。AはBではない。然るに概念すなわち思惟の働らきは、感官によつて知覚せられた一つ一つの部分を結合して、一個の抽象的な全体とし、感官によつて知覚せられた全体ないしは分量を、抽象的な単一世界の一部分として理解する。事物をそっくりその儘ま認識するためには、吾々はそれを實際にまた理論的に、肉体を以つてまた精神を以つて、認識しなければならぬ。吾々には肉体では、肉体的なもの、感覚できるものしか、認識することが出来ぬ。また心では精神的なもの、考えられるものしか認識することは出来ぬ。物にも、精神の性質がある。心は物質的であり、物は精神的である。心と物質とは、その相互の関係においてのみ實在的である。

吾々は、物それ自体を見得るであろうか。否な吾々は、単に物が吾々の眼に与えた結果を見るだけである。吾々は酢を味うのではなくて、酢と、吾々の舌との関係を味うのである、そしてこの関係の結果が、即ち、酸っぱいという感覚である。鉄との関係では、酢は溶剤として働らき、寒冷には固くなり熱には液体となる。かように、如何なる物と時間的空間的關係を結ぶかによつて、酢は各々異つた物の上に異つた働らきをする。すべての物が現象であるように、酢もまた一つの現象である。けれども酢は決して、酢それ自体だけでは現われぬ。それは何時でも、他の現象と結びついて現われる。すべての現象は主観と客観との産物である。

思想が生ずるためには、頭脳ないしは思惟能力だけでは足りない。即ち、その外にも、思惟せられる対象、即ち、

客体がなければならぬ。かように吾々の研究題目は、相対的の性質を持つている。従つてこの研究題目を取り扱ふには、『純粹に』この題目にのみ局限していられぬことになる。理性ないしは思惟能力は、決して単独には現われないで、常に他の物と結合して現われるものである。そこで絶えず吾々は、思惟能力からその対象たる他の物に踏み込んで、その關係を研究することを余儀なくされる。

視覚は樹木を見ないで、単に樹木の見えるところだけを見るように、思惟能力は、対象それ自体ではなくて、対象の、ただ知覚し得られる影響を消化する。思想は頭脳の働らきが、或る対象と結合して産まれた子供である。そこで思想のうちには、一方には、主観的な思惟能力が結晶せられており、他方には、対象の知覚し得べき性質が、結晶せられている。あらゆる心の働らきは、それを引き起こし、そしてこれに精神的内容を賦与する或る対象のあることを前提とする。また、これを逆様に云えば、心の精神的内容は、心以外に存在しておつて、見えたか、聞こえたか、嗅げたか、味わえたか、ないしは触われたか、一言にすれば、経験せられた或る対象から生じたものである。観ることは、その対象の見える性質に限られており、聴くことは、その対象の聞える性質に限られている。然るに思惟の働らきは、一切のものを対象とする。これは先きに述べた通りであるが、今やこの言葉は、次の如き意味に解しなければならぬ。即ち、すべての対象は、吾々が感覺することの出来る無数にしてしかも具體的な性質を備えていると同時に尙おその上に、考えられ、認識せられることができるという、一般的な精神的な性質、一言にすれば、吾々の思惟能力の対象となり得べき性質をも持つている、という意味に解しなければならぬ。

一切の対象に対する、かような形而上学的な定義の仕方は、思惟能力そのもの、即ち、精神にも、同じく当て嵌まる。精神ないしは心は、いろいろの形を取つて現われる肉体的、感覺的の作用である。心とは、異つた時、異つた頭脳のうちに、異つた対象によつて、感覺という道具によつて起こされた思惟である。そして吾々はこの心を、その他の一切の物と同じように、特殊な思惟の対象に選ぶことが出来る。そして思惟の対象としての心は、多方面に

して且つ經驗的な（即ち、感官によって知覚せられた）事実であつて、それが頭腦の特殊な作用と結合すると、ここに初めて、この特殊な思惟作用の内容として、『心』という一般的概念を生ずるものである。すべての事物は、それが心の上に生じた影像とは別物であるように、思惟の対象と、その内容とは別物である。感官によって知覚せられたいろいろの種類の運動は、思惟作用の対象となる。そしてこの思惟作用に、『運動』の概念という内容を与えらる。然し感官によって知覚せられた対象の心的影像には、父と母とがある。即ち、吾々の思惟能力が、経験せられた対象という手段によって産み出したものであるということは、容易に理解することが出来る。ところが吾々の現在の思惟が、自分自身の存在を経験し、かくて自分自身の概念という産物を作り出す場合の三位一体（対象と、思惟能力と、その内容との、三位一体）を理解することは、それほど容易でない。この場合には、吾々は円を描いて走っているかのような観がある。即ち、この場合には、吾々の理性は、自分自身を取り扱い、自分自身をその対象として、また自分自身の内容として取り扱っているのである。けれども、それにも拘らず、対象とその概念との間の区別は、他の場合ほど明白ではないが、なお且つこの両つふたのもの間に、實際、区別のあることは、他の場合と少しも違ひはない。この事実を蔽い隠しているものは、物質と精神とを、根本的に異つたものとして取り扱う習慣に過ぎぬ。区別を立てる必要は、到るところにおいて、吾々を駆つて、感覚の対象とその心的影像とを区別せしめている。思惟能力の場合にも、吾々は同じことを余儀なくされている。そこで吾々は、この特殊な感官知覚の対象に、心という名称を与えることが必要となる。この種の用語の曖昧は、どの科学にも全然は避けられぬ。そこで言葉に拘泥しないで、それよりも意味を掴もうとする読者は、存在することと考えることとの間の区別は、同じく思惟能力にも適用せられるものであつて、認識するといふ事實は、この事実の認識、即ち、認識の働らぎを認識することとは、別物であることを、容易に悟るであらう。かように認識の認識はまた別個の事実であつて見れば、すべての精神的なものは、これを現実的なもの、感覺的なものと名づけて差支えない。

そこで理性ないしは思惟能力なるものは、個々の思想を産み出す神秘的なものではない。否な、事實はこれと反対で、個々の思想は、一定の対象との接触によって得られた知覚の産物であり、そしてこれらの経験的な個々の思想が対象となつて、これに或る一定の頭脳の働らぎが加わつた時、ここに初めて理性という概念を生ずるものである。理性はその他の、吾々の知つてゐるすべての物と同じく、二重の存在がある。即ち、現象として、若しくは感覺的経験として存在すること、今一つは本質として、ないしは概念として存在することである。如何なる物でも、その物に対する概念があるということは、その物に対する感覺的の経験が、これに先だつてゐることを意味している。思惟能力、即ち、理性という概念も、その通りであつて、理性の概念のあることは、先ず、理性に対する感覺的経験のあることを前提とする。人間は本来、思惟するものであるから、人々は当然、この経験をしているのである。

そこで、吾々の研究の対象たる理性の場合は、経験によらないで、心の奥底から知識を得ようとする思弁的方法が、やがて帰納的方法となる。これは対象たる理性が、実は、感覺的の性質を備えているからである。これと反対に、経験によつてのみ結論と概念と知識を得ようとする帰納的方法は、やがてまた、思弁的方法となる。そしてこれは対象たる理性が、感覺的性質と同時に、心靈的性質を持つてゐるからである。そこで問題は、要するに思惟という手段によつて、思惟の概念を分析すること 言葉を換えて云えば、思惟能力の概念、理性の概念、知ることの概念、ないしは科学の概念を分析することである。

概念を形造ることと、概念を分析することは、いずれも頭脳の働らぎ、即ち、認識の働らぎであるという点では、同じ事である。両者は同一性質を持つてゐる。けれどもこの両つふたのものは、本能と有意識とが異なるほど、異つてゐる。人間はもともと、考えたいと思つた結果、初めて考えるのではなくて、考えざるを得ないから考えるものである。觀念は本能的に、知らず識らずに形造られるものである。ところが、かくして作られた觀念を明白に知り、こ

れを知識と意志とに従属させるためには、吾々はこれらの観念を、分析しなければならぬ。例えば、吾々の歩行の経験から、歩行の観念を得る。そしてこの観念を分析することは、一般的の意味で歩むとは何の事か、また歩行の一般的性質は何であるかという、疑問を解くことを意味している。そして吾々には、こう答えることが出来る

歩行とは、一つの場所から他の場所への、律動的な運動であると。かくて吾々は、本能的の観念を、分析した意識的の観念にする。或る対象は、分析せられぬ以上は、意識的に理論的に理解せられたものではない。そして歩行という概念は、どのような要素で成り立っているかを吟味して見ると、吾々が『歩行』と名づけることに一致する経験に共通した一般的性質は、律動的の運動である。實際上の経験では、歩み幅が広いこともあれば狭いこともあり、二尺ずつの場合もあれば、もっとの場合もある。要するに、いろいろに異っている。けれども、概念としての歩行は、単に律動的の運動である。そしてこの概念の分析は、吾々に、歩行という事実に対する意識的の認識を与えるのである。光の概念は、科学がこの概念を分析して、エーテルの波動こそ、光の概念を構成する要素であるということが理解せられる以前から、存していた。本能的な観念と分析的の観念との相異は、日常生活の上の思想と、科学の上の思想との相異と同じである。

或る観念を分析するのと、或る対象、即ち、観念を引き起した物を、理論的に分析するのとは、同じ事である。すべての観念は、現実の対象に照応する。ルドウィヒ・フォイエルバッハは、神と不滅の概念ですらも、感覚によって経験することの出来る实在物の反映であることを、論証した。そこで動物とか、光とか、友人関係とか、人間など、この場合、動物、友人関係、人間、光などという現象、ないしは対象を分析すればよいのである。この場合に、『動物』という概念を分析するために分析する対象は、或る一つの動物ではない。それは『光』という概念の対象が、或る一つの光でないのと同じである。これらの概念は、個々の物ではなくて、一つの種属、即ち、一般的の物を包括する。そこで動物とは何か、光とは何か、友人関係とは何かという質問ないしは分析は、個々の

具体物に係わるべきものではなくて、一般的の物、種属全体に亘る抽象的の要素に係わるものである。

或る概念の分析と、この概念の対象の分析とが、二つの異つたもののように思われるのは、吾々には事物を二つの部分、即ち、感官によって知覚することの出来る實際的具体的な個々のものと、頭で考えることの出来る理論的精神的、一般的なものとに区別する能力があるためである、實際的分析の前提である。即ち、個別的に知覚せられる動物が、動物という概念を分析する基礎となり個別的に経験せられた友人関係が、友人関係なる概念分析の基礎となる。すべて觀念は、各々その対象に相当する。そして対象は実際上では、これを組成している多くの部分に区別することが出来る。そこで、一つの概念を分析することは、すでに實際の上で分析せられている対象を、理論的に分析することを意味している。即ち、概念の分析とは、その対象の個々の部分の間にある共通性、ないしは一般性を理解することである。種々なる歩みぶりに共通なもの、即ち、律動的の運動は、歩行の概念を形造り、光のいろいろの表現に共通なものが、即ち、光の概念となる。化学工場では、化学薬品を得るために対象を分析するが、科学はその概念を得るために、対象を分析するのである。

吾々の分析の特殊な対象たる思惟能力も、同じくその概念とは、区別せられている。けれども、この概念を分析しようと思えば、吾々は、対象を分析しなければならぬ。すべての物、必ずしも化学的の物ではないから、思惟能力は、化学的に分析することは出来ぬが、しかし理論的に、ないしは科学的に、分析することが出来る。すでに述べた通り、科学ないしは理論は、一切の対象を取り扱う。しかし科学が概念的に 理論的に 分析しようとするすべての対象は、これに先だつて、分析的に実践されなければならぬ。即ち、各々の対象の特殊な性質に従つて、或は色々様々に取り扱つて見たり、或は精密に監視したり、或は耳を澄まして聴いたり、一言にすれば、何らかの方法によつて、充分に経験せられねばならぬ。

人間が考えるということは、経験上の事実である。事實は、吾々に対象ないしは暗示を与える。そして吾々は、そ

れから本能的に概念を作り出す。そこで思维能力を分析することは、個人的一時的ないろいろの思想の作用に共通なもの、ないしは一般的なものを見出すことを意味している。そして自然科学の方法を用いてこの研究を進めるためには、吾々は物理学的の器械をも、化学的の試験薬品をも要しない。すべての科学的な認識に必要な欠くべからざる感覚による観察は、この場合には、改めて経験するまでもなく、いわば先天的に、吾々に均しく与えられている。すべての人は、吾々の研究の対象　思维能力という事実とその経験　を自分自身の記憶のうちに持っている。

本能的の概念とその科学的分析とは、いずれも同じく、到るところに、感覚的なもの、個々のもの、具体的ものの中から、一般的なもの、ないしは抽象的なものを発展していることは、すでに知る通りである。これを言い換えて見れば、すべての思惟作用に共通な性質は、吾々の感覚には、種々雑多な変化として経験せられた有ゆる対象に共通する一般的の性質、ないしは一般的の一致を発見しようとすることである。種々なる動物、または光線のいろいろな表現に共通な一般的の要素こそ、一般的の動物ないしは光という概念を形造るものである。一般的といふことが、やがてすべての概念、すべての認識すべての科学、すべての思惟作用の内容であり、性質である。かように吾々は、思维能力の分析によって、思维能力とは、個々のものから一般的なものを発見する能力であることを知るのである。眼は見えるものを研究し、耳は聴えるものを研究し、吾々の頭脳は一般的のもの、言葉を換えて云えば、知り得べきもの、経験し得べきものを研究する。

思惟はその他の活動と同じく、対象を必要とすること、思惟は何物をもその対象に選ぶことが出来、すべてのものは、均しく認識の対象となり得ること、これらの対象は、吾々の感覚には多種多様な形で知覚されること、そして思惟とはこれらのうちから、類似のもの、共通なもの、ないしは一般的なものを選び出して、一様な概念に変化するものであることは、すでに説明した通りである。これは思惟作用の一般的方法に対する知識された経験、ないしは経験された知識である。そこで若しこの思惟作用の一般的方法に関する経験された知識を、吾々の特殊な対象、

すなわち思惟能力に適用するならば、吾々の問題はすでに解決されていることを知るのである。なぜならば、吾々の探求しているものは、思惟作用の一般的方法に過ぎないからである。

若し^も個々のもの具体的のものから、一般的なものを発展させることが、理性が認識に達する一般的方法であるとしたならば、吾々は、理性とは個々のもの具体的のものから、一般的なものを引き出す能力であることを、充分に理解したのである。

考えること（思惟）は、物質的の過程であつて、その他の労働過程と同じように、材料なしには存在することが出来ず、また材料なしには何物をも生産することは出来ぬ。私の思惟は、何らかの考える材料を必要とする。そしてこの材料となるものは、自然と生命との現象である。これらの現象は、個々の具体的物である。そこで万有なしいはずすべての物は、思惟の対象となることが出来るといふことは、思惟作用の材料、即ち認識の対象は、分量においても性質においても、無限であるといふことに外ならぬ。万有が吾々の思惟に提供する材料は、空間の無限な如く無限であり、時間の恒久である如く恒久であり、そして空間と時間という存在の二つの形態が、絶対に多種多様な性質を持つてゐる如く、絶対に多種多様である。思惟の能力は、それがすべての物、すべての実体、すべての現象と關係を持ち、かくて思想を生ずるといふ意味においては、万有的の能力である。けれども思惟の能力は、先ず物質があつて初めて存在し行動するものであるから、絶対的なものではない。物質は心の境界線であつて、心はこの境界線を突破することは出来ぬ。物質は、心の輝やく背景となる。が然し^{しか}この光輝のうちに、消え去るものではない。心は、物質の産物である。けれども物質は、単に、心の産物であるといふだけではない。即ち、物質はまた、五官によつて知覚され、かくて吾々の知るところとなるのであるから、同時にまた、吾々の感覺能力の産物である。かように感覺と心によつて、同時に吾々に知られるもののみを指して、吾々はこれを實在的客觀的の産物、ないしは『物それ自体』と呼ぶのである。

理性は、感官によつて知覚せられる範囲内においてのみ、眞實にして実在的の物である。知覚することの出来る理性の働らきは、人間の頭脳にも、また客觀的に外界にも現われている。理性が自然と生命とを變形する働らきは、有形的ではないか。吾々は、科学の成果を眼で見ることが出来、手で掴むことが出来る。科学ないしは理性が、かような物質的結果を、自分自身のうちから産出し得ぬことは事實であつて、それには感覺の世界　人間の頭脳以外にある対象が無ければならぬ。けれども『それ自体』に何らかの結果を具えている物が、何処にあるだろうか。光線が輝くために、太陽が暖かいために、そしてその軌道をめぐるためには、空間と、それから照されるもの、暖められるもの、通過せられるものとなげなければならぬ。私のテーブルに色があるためには、光線と眼となげなければならぬ。私のテーブルの色以外のものも、すべて他の事物との接觸した時に、初めてあり得るものである。従つて、テーブルの存在は、これらの接觸ないしは關係の多様なほど多様である。一言にすれば、世界は唯だ、相互關係のうちのみ在るものである。そこで何物にせよ、世界との間に關係を失つたものは、存在を失つたのである。一つの物は、他の物と關聯して働らき、若しくは關聯して表現するからこそ、即ち、他の物に取つて或る物であるからこそ、『それ自体』に何物かなのである。

若し吾々が、この世界を『物それ自体』として見よつとするならば、世界『それ自体』と、見えるが如き世界即ち、現象の世界　との相異は、要するに、全体とその構成部分との相異に過ぎないことを、容易に悟るだろう。世界『それ自体』とは現象の總和に外ならぬ。これは、吾々が理性、精神、思惟能力と名づける現象世界の一部分にも、当て嵌まる。吾々は思惟能力と、その現象ないしは表現とを區別する。けれども思惟能力『それ自体』、ないしは『純粹』理性なるものは、實際には、その表現の總和として存在するだけである。視ることは、視力の物質的存在である。吾々はその部分部分を持つことによつてのみ、初めて全体を持つことが出来る。そして吾々は、他のすべての物と均しく、その働らきを持つことにより、即ち、個々の思想を持つことによつてのみ、初めて理性を

持つことが出来る。前にも云った通り、時の順序から云えば、思惟能力は、思想に先だったものではない。否な反対に、知覚し得べき対象によって生じた思想が原料となつて、思惟能力の概念が生まれたのである。ちよつと、天体の運動に関する理解が、太陽が地球の周囲を廻くつているのでないことを吾々に教えたように、思惟作用の理解は、思想を創造するものは思惟作用ではなくて、これと同様に、個々の思想のうちから思惟作用の概念の築かれたことを知らしめる。そこで視力は単に吾々が見る物の総和によつてのみ存在するように、思惟能力は、実践上では、吾々の思想の総和としてのみ存在するものである。

これらの思想、即ち、実践理性を材料として、吾々の頭脳はそのうちから、『純粹』理性の概念を製造する。理性は実践上には、必然に純粹ならぬものである。という意味は、理性は必ず、特殊な対象と結び着いているということである。純粹理性、即ち何らの特殊な内容もない抽象的の理性なるものは、個々の具体的な認識の作用に共通な、一般的性質に外ならぬものである。吾々はこの理性の一般的性質を二様に持つている。即ち第一には、この一般的性質を純粹ならざる状態において、詳言すれば、吾々の實際の知覚を総計したものから成る實際的、具体的な現象として持つている。第二には、純粹な状態において、即ち、概念として、理論的に抽象的に、持つている。理性の現象それ自体と区別されるのは、實際の活きた動物 感覺的實在 が動物の一般的概念と区別されるのと全く同じである。

實際の認識ないしは知識の働らきは、すべて或る他の實際の現象が対象となつてゐる。そしてこれ等の対象は、すべての實在的なものの性質として、勢い多種多様である。思惟能力はこの多種多様な性質を持った対象のうちから、共通ないしは一般的な性質を抽出する。鼠と象とは、吾々の認識作用の対象になると、その相異を失つて、一般的な動物の概念となる。かような概念は、一様な見地の下に多くの事物を結合し、多くの具体的な事物のうちから、一つの一般的觀念を發展する。認識することが、すべての思惟作用の共通性質、ないしは一般的性質であるか

ら、思惟能力または知識能力の一般的性質とは一定の實在的な現象から、本質的なもの、一般的なもの、ないしは共通的なもの、理想的なもの、總體的なものを抽象することである。

理性はそれ自体以外の、何らかの対象なしには、存在し得ぬものである。従つて、『純粹』理性ないしは理性『それ自体』は、その實際上の表現によつて認知する外には、吾々には認知の途がないことは無論である。吾々は理性が接触して思想を産出する外界の対象なしには、理性を認知することは出来ぬ。それは尚^なお、吾々は光線なしには、眼を認知し得ぬのと同然である。

繰り返して云う。理性の本質が現象となつて現われるのではない。反対に、吾々は現象のうちから、本質の概念、理性それ自体、ないしは純粹理性の概念を形成するのである。

心的な思惟の作用は、感覺的な現象と結合した時にのみ、初めて現われるものである。かくて思惟作用そのものも、一つの感覺的な現象となり、これが頭腦の作用と結合して、思惟能力『それ自体』という概念を産出する。若し吾々が、この概念を分析するならば、『純粹』理性とは、与えられた材料（その内には、非物質的と云われる思想をも含んでいる）のうちから、一般的の觀念を産み出す働らきであることを発見する。さらに別の言葉で理性に定義を与えるなら、すべての反対を平均して、多様のうちに一致を求め、異つたもの間に類似を求める働らきであると云つてよい。以上いろいろの言い表わし方は、畢竟^{ひつきやう}、同じことを異つた言葉で述べたまでである。そこで読者は、空虚な言語に拘泥しないで、活きた概念を掴むこと、多様な対象を、その一般的性質において掴むことを希望する。

『純粹』な状態における理性には、特殊なもののうちから一般的なものを、具体的なないしは感覺的な知覚のうちから、抽象的なものを発展することである。之がやがて、理性、理解、知識、ないしは意識の純粹な内容であり、また内容の全部である。ただし『純粹』といい『全部』という言葉は、種々なる思惟作用の共通的内容、理性の一般的の形態を指して云つたまでである。理性はこの一般的抽象的の形態と共に、すべての他の物と同じく、吾々が

直接、経験によって知覚する特殊的、具体的、感覚的の形態を持つてゐる。そこで吾々の意識の全作用は、感覚の経験から成り立つもの、詳言すれば、物質的の過程とその認識から成り立つものである。認識は、何らかの對象の一般的の反映である。

意識とは、ラテン語の語根が示しているように、存在しているという知識である。即ち、意識とは存在の一形態でないしは一性質であつて、他の形態の存在と異つたところは、自己の存在を知つてゐることである。性質は、経験しなければならぬ。説明することは出来ぬ。吾々には経験によつて、意識のうちには存在の知識と共に、主観と客観、存在と思维、形態と内容、現象と本質、属性と実体、具体的なものと一般的なものとの間の、相異と矛盾とが含まれてゐることを知る。意識が相矛盾した名前をつけられてゐるのは、かような固有本来の矛盾によるものである。即ち、意識は抽象の器官とか、概括ないしは統一の能力と呼ばれてゐる一方には、分化の能力と名づけられてゐる。しかしこの名称もまた、同じく正当である。意識は相異を概括し、概括を分化する。意識には、固有の本来の矛盾がある。即ち、意識は同時に、分化の性質であり、概括の性質であり、理解の性質であるほどに、それほど意識の性質は矛盾を概括する。それはすべての性質、すべての存在は矛盾のうち生きてゐるということ、すべての物は、その反対の物と一緒に働らく時のみ、初めてその如き物であるということを知つてゐる。見える物は、視力なしには見えぬように、またそれと反対に、視力は見えるものの外には見ることが出来ないように、丁度その通りに、矛盾は、一切の思想と存在とを一貫する一般的の或る物であるということを知つて、知らなければならぬ。思维能力の科学は、矛盾を概括することによつて、一切の個々にして具体的な矛盾を解決するのである。

(其三) 物の性質

認識の能力が、物質的な對象である以上は、認識の性質に関する知識は、やがて形而下的の科学である。けれど

も吾々は、この能力の助けによつて、すべての物を認識する。そこでこの範囲においては、認識能力の学問は、やがて形而上学となる。そして理性を科学的に分析した結果は、その性質に対する在来概念を正反對にするから、従つてこの特殊な理解は、勢い吾々の世界哲学全体をも逆様さかさまにする。かくて吾々は、理性の性質に対する認識において、久しく求めていた『物の性質』に対する認識に到達したのである。

吾々はすべての物を、その外観ではなくて、その眞の性質を知り、理解し、概念し、認識しようとする。科学は物の性質、若くはそのほんとの神髓を、それ等の物の表現によつて理解しようとする。各々の物は、自己独特の性質を持つてゐる。そしてこの性質は、見ることも、触れることも、または聴くこともできないで、唯だ思惟能力によつて知られるものである。ちようど眼が、事物の見えるものを探検するように、この能力は、すべての事物の性質を探検する。ちようど、視覚の性質は、視力の理論によつて理解せられるように、一般に事物の性質は、認識の理論によつて理解せられるものである。

物の性質は眼には見えないで、思惟能力に見えるものであると云い、そして同時に、外観の反對のもの、即ち、性質が見えると云うのは、如何にも矛盾のようである。しかし、ここに物の性質といふのは一つの現象としての性質を指して云うのであつて、それは丁度、心を感官の知覚として云々するのと同じである。すべての存在物は、各々皆な現象であり、すべての現象は、多かれ少かれ、皆な本質的の物であるということに就いては、吾々は尙なお、後節に論証しようと思ふ。

吾々は、思惟能力はその働らきをするためには、或る対象、ないしは原料を必要とすることを見た。科学という言葉をも、古典的な教義に解しても、また有ゆる知識を残らず科学と名づける広義に解しても何いれにしても、科学のうちには、思惟能力の結果が現われていることを見る、科学の一般的対象、または一般的の、材料となるものは、感覺的の現象である。そして感覺的の現象は、物質の無限の循環であつて、万有との中なる一切の物は、空

間的には同時に起こり、時間的には連続して起こる、物質の変形から成り立っている。万有はおのおの場所、おのおの時に特有であり、新しいものであり、初めて存在するものである。それは吾々の眼前脚下に、生まれては逝き、逝いてはまた生まれる。一つとして、同じ物でいるものはない。唯だ変らぬものは無限の変化だけであつて、変化そのものすらも、同一でない。空間と時間の一点一刻ごとに、新しい変化が起こる。もちろん、唯物論者は、物質の永久不滅を信ずる。唯物論者は、吾々に教えて云う　物質の最少分子といえども、かつてこの世界の中から失われたことはない、物質は唯だ、永久にその形を変化するだけであつて、その性質は、永劫無窮に不滅であるとけれども唯物論者は、物質それ自体とその消滅する形態との間に、如何なる区別を設けるにしても、同時に一方には、何人にも増して、物質とその形態との同一なことを力説しようとするものである。けれども唯物論者が、皮肉に、形態のない物質と物質のない形態と云い、不滅な物質の消滅する形態と云うところを以つて見ると、唯物論は、観念論以上には、内容と形態、本質と現象との関係を理解しておらぬことは明白である。吾々は、一体、何処にそのような永劫な、不滅な形のない物質を見るだろう。この感覚の世界には、吾々は消滅する物質の形態以外には、かつて何物にも出くわしたことがない。如何なる所にも、到るところ物質のあることは事実である。何物かが消滅した所には、直ちに或る物が生まれ出る。けれども、何らの形態をも取ることのない純一な、変化せぬ物質は如何なる所にもかつて発見せられたことがない、化学的に分割することの出来ない元素すら、現実の存在における相対的の単一であつて、時間の拡がりや空間の拡がりを通しては、同時に亦た前後にも、異なっている。それは尚お、形態だけは変化しても、その一般的性質は終始一貫して変化せぬ、有機物の個体と同じことである。私の身体は、その組織や骨や、その他これに附属するすべての部分は、絶えず変化する。が然し、それにも拘らず、私の身体は、依然として同じである。然らば、変化する一時的の形態と区別したこの身体は、何から成り立っているだろう。それは一切の、いろいろな具体的の形態を、概括的に合計した総和である。永久にして不滅な物質なるものは、

実際においては、唯だその消滅する形態の総和としてのみ存在するものである。そこで物質は不滅であるという言葉は、この世界のうちには、如何なる時、如何なる処にも、物質が在るということを意味するだけである。物質は不滅であつて、単にその形態が変化するだけだということが真実であるように、物質は唯だ変化する形態においてのみ存在するものであり、変化するものが即ち物質であつて、この変化のみが永久不変であるということも、同じく真実である。そこで『変化する物質』と『物質的の変化』という二つの言葉は、要するに、同じことを別様に言い表わしたまでである。

感覚の世界、実体の上では、何物も永久なもの、純一なもの、自然を超越したもの、『物それ自体』らしいものは無い。有ゆる物は変化しており、過ぎ云つており、云わば幻影のようなものである。一つの幻影は他の幻影に追い出される。『それにも拘らず』と、カントは云う。『物は同時に、それ自体に或る物である。さもなければ、現象を生ずる或る物のない現象もあるという、とんでもない矛盾を生ずるからである』と。ところが、そうでない。現象とその現象を生じた物との相異は、二十哩の街道のスケッチと、街道そのものとの相異に均しい相異である。また吾々はナイフと、その刃と柄とを区別してもよい。しかし刃もなく柄もなかつたなら、ナイフもなかつたことを、吾々は知っている。万有の本質は変化である。現象は現われる。唯だそれきりである。

『物それ自体』、ないしは物の本質と、その外観的の現われとの対立は、理性に対する完全な批判によつて、解決される。即ち、理性の批判は、人間の思维能力は、幾ら数多くの異つた感覺的の知覚をも、理想上の単一として、一個の實在として認識し、個々のもの異つたものうちに、同一なもの、ないしは一般的なものを認め、かくて苟も当面する一切のものを、大なる全体の個々の部分として理解するものだという、認識に到達するのである。

言葉を換えて云えば、吾々の感官によつて知覚された感覺世界の相対的、一時的の形態は、吾々の頭脳の働らきの原料となるものである。そして吾々の頭脳の働らきは、個々の形相の中から同様なもの一般的なものを抽象し、

吾々の意識のためにこれを系統立て、若くは分類するものである。感覚世界の無限の変化は、吾々の心によって、主観的の単一となる。心は多様のうちから一致を、部分部分から全体を、現象から本質を、消滅するものの中から不滅なものを、偶然性のうちから実体を造り出す。

物の神髄、本質、ないしは物それ自体なるものは、一つの理想であり、心的の産物であり、概念である。意識は多くの異つたものから、如何にして単一の総和を造り出すべきかを知っている。それは、どれほど多くの異つたものをも、総括することが出来る。即ち、万有の有ゆる多様は、理論的には、一つの単位として概念せられるのである。それと同時に、一方には、すべての抽象的な総和ないしは単位は実際上では、無数の感覚的な現象から成り立っている。吾々の抽象的な概念以外に何処に分割することの出来ない単位があるだろう。半分を二つ、四分の一を四つ、八分の一を八つ 否な数限りのない個々の部分、これぞ心が数学的の単位を形造る原料なのである。この一冊の書物、その頁、その文字、ないしはその一章一章、これ等は各々、一つの単位であろうか。私は何処で始めて、何処で止どまるのか。同じように、私は千万巻の書籍を蔵した図書館、一軒の家、一つの農場、そして最後に全宇宙を、一個の単位と呼ぶことが出来る。すべての物は、一つの部分ではないか。そして各の部分は、一つの物ではないか。木の葉の色は、木の葉そのものと均しく、一つの物ではないか。尤も、色は無くても葉はあるが、葉が無くては色が無いというところから、色は単に属性であつて、葉は実体であると言つ人があるだろう。しかし砂山の砂を一握りつつふり撒いていけば必ずお仕舞いには、砂山が無くなるように、若し木の葉から、一つずつその属性を取り去るなら、遂には、すべての実体が無くなるに違いない。色はまさに、木の葉と、光線と、眼との反作用の総和に過ぎぬ。その如く、木の葉の色以外の物質も、すべて相互作用の総計である。吾々の理性が、木の葉から色という属性を取り云つて、残余を、物それ自体として別物にしておくように、さらに進んで、木の葉からその他のすべての属性を取り云つて往つたなら、遂には、木の葉の成り立っている一切の物を取り云つてしまつだろう。葉

そのものが実体であるように、色はその性質において、それに劣らぬほど実体である。そして葉が一つの属性であることは、色の属性であることと少しも変りはない。色は、葉の一属性である。その如く、葉は木の一属性である。木は、地球の一属性であり、地球は、宇宙の一属性である。唯だ宇宙のみが、本来の実体であり、一般の実体であつて、これに対してすべての一つ一つの実体は、単に属性に外ならぬ。この宇宙の実体は物の表現と区別した本質、ないしは『物それ自体』なるものが、単に思想の上の概念に過ぎないことを明らかにする。

人間の心は、属性から実体に達しようとし、相対的なものから、絶対的なものに達しようとし、物の外観から、真実の物に達しようとし努力した。人間の心は、この一般的の努力の結果として、実体なるものは、頭脳の働らきによつて集められた属性の総和に過ぎぬことを明らかにした。そして心ないしは理性なるものは、実体的の存在物であつて、それは感覚世界の多様のうちから、抽象的、精神的の単一を造り出し、消滅しゆく一時的の表現、ないしは宇宙の属性を結合して、独立した本質、絶対的の全体として概念するものであることを明らかにした。物の属性を以つて満足せぬ人間の心は、現象を棄て去つて断えず実体を追い、常に真理を求め、物の本質を求め、『物それ自体』を求めて暗中摸索をした。そして遂には、この実体的の真実とは、一切の真実ならざるものの総和に過ぎないものであり、すべての現象の絶体に過ぎないものであることを悟つて来た。かくて人間の心は、心こそ、実体という抽象的概念の創造者であることを証明した。けれども心は、そのうちからこの概念を創造するものではない。否な反対に、それは属性のうちから実体を産み出し、物の表現のうちから真実を産み出すものである。

現象の背後には、抽象的の性質があり、この抽象的の性質が、現象となつて具現するものだといふ観念論的の概念は、この隠れた性質は、人間の心以外の世界に存するものではなくして、人間の頭脳のうちに存するものであるといふ、認識によつて、打ち破られたものである。けれども人間の頭脳は、感覺的の経験に基づいてのみ、能く現象とその抽象的の性質、個々のもの具体的のものと一般的のものとの間に、区別を立てるのであるから、現象とそ

の抽象的の性質との區別に、根拠のあることは否まれぬ。唯だこの區別をするに當っては、物の性質は現象以外に、現象の背後にあるのではなくて、現象によって存在し、現象によって客觀的に存在するということ、そして吾々の思惟能力は、一個の實在的の能力であるということ、忘れてはならぬ。

物がそのあるが如くあるのは、『それ自体』に於いてではなく、また抽象的の性質に於いてでもなくて他の物との接触到に於いてであり、現象に於いてである。これは精神的の物についても、物質的の物についても、否な形而上学的に云えば、すべての物に当て嵌めて眞実である。そこでこの意味においては、或人は、こう云うかも知れぬ。物はその見える通りのものでなくて、それは存在するが故に表現するものであり、そしてその表現たるや、物が時間と空間とにおいて關係を結ぶ他の物の異なるにつれて、異つた表現をするものである、と。けれども、物はその見える通りのものではないという言葉は、誤解のないためには、いやしくも表現するものは、自然のうちに存在する、けれどもその表現する範囲内においてのみ存在するものである、と修正しなければならぬ。『吾々は、熱そのものを認知することは出来ぬ。吾々は単に、その表現によって、熱が自然のうちに存在することを結論するだけである』、教授のコッペの書いた物理学の本にはこう云つてある。かように推論をした一自然科学者は、物の表現を實際的に研究することによつて、物を認識しようとする努めておりながら、論理の根本的認識の欠けているために一度び難関に打つかることに、隠れた『物それ自体』に対する思弁的信仰に遁がれようとする。ところが、吾々は反対に、『熱それ自体』などというものは無いと結論する。なぜならば、そのようなものは、自然のうちに認知し得ぬからである。そして吾々は熱の働らきを、物質の作用として理解する。そして人間の頭脳は、これを『熱それ自体』という概念に反訳するのである。思つに科学は、まだこの概念を分解することが出来ぬので、教授は『吾々はこの概念を起こす自然物を認知することが出来ぬ』と云つたものだろう。『熱それ自体』は、種々なる熱の働らきの総和から成り立っているものに外ならぬ。そしてそれ以外には、何も無い。思惟能力は、この種々なる働らきを、一般的な

熱の概念の下に概括する。そしてこの概念を分析すること、そして種々なる熱の表現に共通な一般的性質を発見すること、これが帰納的科学の職分である。けれども熱の働らきから引き離した熱の概念は、柄も刃もないリヒテンベルビのナイフに均しい、思弁的の一概念である。

思惟能力は感官知覚と接触して、物の性質を造り出す。けれども思惟能力は、外界の物から独立して純粹に主観的に、物の性質を造り出すわけではない。思惟能力が外界の物から独立して、勝手に物の性質を造り出し得ぬことは、なお眼や耳やその他の吾々の感官が、外界の物から独立しては何らの印象をも生じ得ぬのと同じである。吾々が見、吾々が触れるのは、『物それ自体』ではなくて、物が吾々の眼や手に与える作用である。吾々は眼の種々なる知覚を概括するためには、頭脳の働らきによつて、一つ一つの視作用と一般的の視作用とを、區別することが出来る。思惟能力は、個々の具体的な視作用は、すべて一般的な視作用の対象と見做して、両者を區別する。思惟能力は、さらに進んで、主観的の視覚と個々の眼に見えるばかりでなく、一般的の眼に見える客観的の視覚（即ち、現象）とを區別する。神おろしの見た幻影や、眼を閉じていて充血の作用で見える閃光や火の輪の如き主観的の印象も、批判的な意識の対象にすることが出来る。数マイル先きに、輝いた太陽の光線を受けて閃らめいている物が、実在的であり真実であることは、その性質の上からは、すべての視覚上の幻影が実在的であり真実であるのと少しも変りはない。耳鳴りのしている人は、よしそれはベルの響きでないにせよ、兎も角も、何ものかを聴いている。一切の感覺的現象（即ち、感官知覚）は、おのおの一つの対象であり、一切の対象は、おのおの一つの感覺的現象である。或る主観的の対象は、一時的の現象である。けれども客観的の現象も、すべて一時的の主観に外ならぬ。客観的の対象は、主観的の対象よりもより有形的であり、より隔たつており、より確乎としたより一般的な形を取ることはあつても、なお且つ『物それ自体』ではない。それは私の眼ばかりでなく、他人の眼でも認知される。否な眼ばかりでなく、触れること、聴くこと、味うことなどによつても、認知される。また人間に表現する（即ち、人間

によつて認知される)ばかりでなく、他の対象にも表現する。けれども、唯だ表現するだけである。それは処の異なるにつれて異り、今日のそれは、昨日のそれではない。一切の存在は、すべて相対的であつて、他の物と接触し他の物との時間的空間的の關係に従つて変化するものである。

一切の感覺的の印象は、すべて現実な、そして自然的な対象である。眞実は、自然的な現象の形を取つて存在する。苟も在るものは、ことごとく真である。實在と表現、実体と屬性とは、単に或る關係を言い表わす言葉であつて、この兩つふたの者は矛盾ではない。吾々の概括力、ないしは吾々の思惟能力の前には、一切の矛盾は消散する。なぜならばこの能力は、一切の相異のうちに一般的の性質を求めることによつて、すべての矛盾を融和するからである。存在、ないしは普遍的の眞理は、思惟能力の一般的の対象であり、一般的の原料である。この原料は感覺によつて供給せられ、そして多種多様である。感覺は吾々に、宇宙の原料を、絶對的に質的なものとして与える。言い換えれば、感覺が吾々の思惟能力に供給する原料の性質は、絶對に多種多様である。これ等の原料は、一般的のものとして、即ち、本質として供給せられるのではなくて、唯だ個々のものとして、即ち、現象として供給せられるものである。もう一度言葉を換えて云えば、吾々の感覺は、宇宙の実体を、多種多様な、具体的な性質の形で現象の形で 吾々に示すものである。この感覺的の現象が吾々の思惟能力と接触した相互關係の結果として、初めて分量、本質、物、眞実の知識、ないしは認識せられた眞理なるものが生まれて来る。本質と眞理とは、同じものを表わす二つの言葉である。眞理、ないしは物の本質は、理論的概念である。前にも述べた通りに、吾々は、二様の方法で世界を認知する。即ち、感覺的実践的に知ることと精神的理論的に知ることである。実践は吾々に物の現象を与え、理論は吾々に、物の本質を知らしめる。実践は理論の前提であり、現象は本質、ないしは眞理の前提である。同じ眞理が実践上には、同一の場所または異つた場所に、同時にまたは相次いで現われ、理論的には、純一な概念として現われる。

実践と現象と感官知覚とは、絶対的に性質的なものである。詳言すれば、全然、分量上の制限のないものであり、空間と時間の上の何らの制限のないものであり、そしてその性質は、絶対無限に多種多様である。或る一つの物の性質は、その部分部分が無数であるように、無数である。思惟能力の働らき 即ち、理論の働らき はこれと反対に、絶対的に分量的なものである。即ち、それは思いのままに、無数の分量を造り出し、感覺的現象の有ゆる性質を、各々分量として、物の本質として、真理として、認識するものである。すべての概念は、或る分量の感覺的現象をその対象とする。そして一切の対象は思惟能力によって、唯だ分量として、単位として、本質ないしは真理としてのみ、認識せられるものである。

思惟能力は、感覺的の現象と接触して現象となつて表現するところのもの、本質的なもの、眞実なもの、共通のものもしくは一般的なものを産出する。最初には、概念はただ本能的に之をやっていた。これに反して、科学的概念は、この原始的の働らきを、意識的にかつ任意的に反覆しているものである。科学的の認識が、例えば熱というような、一つの対象を認識しようとする場合には、それは単に現象そのものを追っかけているのではない。科学的の認識は、熱が或る時は鉄を溶かし、或る時は蠟を溶かし、或る場合には善いことをし、或る場合には損害を与え、卵はこれを固体にし、氷はこれを液体にする有様を見ること、または聴くことを目的とするものではない。それはまた動物の熱と、太陽の熱、ないしはストーヴの熱との相異を問題にしているものでもない。すべてこれ等の事柄は、認識の働らきから見れば、単に作用であり、現象であり、特殊の性質である。認識の能力は、物の神髄、物の眞の性質を掴もうとする。それは見、聴き、触れた物の概括的、一般的の法則、簡潔な科学的のエキスを発見しようとする。物の抽象的な性質は、もちろん、感官によつて知覚することの出来る、実践的の対象であり得よう筈はない。それは理論の対象であり、科学の対象であり、思惟能力の対象である。熱の認識とは、熱と呼ばれるすべての現象に共通なもの、一般的なもの、その本質ないしは、真理を撰り出すことである。そこで熱の性質とは、実践上には、

熱の現象の総和であつて、理論上には、その概念であり、科学的にはこの概念の分析である。そして熱の概念を分析することは、熱のあらゆる現象に共通な一般性を発見することである。

物の一般的性質は、その物の眞の性質である。吾々は雨に定義を下して、土地を肥沃ならしめるものと云うよりも、湿つばいものと云う方が、一そう眞実である。なぜならば、雨が降れば何時でも湿つばいが、土地を肥沃ならしめるのは一定の状況の下、一定の場所に限られるからである。私の眞実の友人とは、私の全生涯を通じて、如何なる状態の下にも、常に誠実に变りのない友人である。けれども勿論もちろん全き一般的な絶対的の友誼というようなものがあると思つてはならぬ。それは尚なお、絶対永遠の眞理などというものが無いのと同じである。完全に眞実なもの、完全に普遍的なものは、唯だ一般的の存在物即ち、万有、即ち、絶対的の分量あるのみである。然しかるに事實上の世界は、絶対に相対的であり、絶対に消滅すべき数限りのない表現であり、数限りのない性質である。外觀と眞実とは、堅いと軟い、善と悪、正と邪とのように、相互に弁証法的に流れ合う。が然しかし同時に、両者は異つたものである。『それ自体で豊饒にする』雨のないこと、絶対的の意味で眞実な友人の無いことは分つているが、それにも拘かわらず、私は或る雨を指して、或る収穫との関係上、豊饒にするものと云うことが出来る。また私は友人をより多く眞実なものと、より少しく眞実なものに區別することが出来る。

万有は眞理である。万有とは普遍的なものである。即ち、存在と感覚によつて認知せられることを意味している。存在すること、これが眞理の一般的特点である。なぜならば、一般的の存在が、即ち眞理だからである。存在は、一般的な抽象ではない。言葉を換えて云えば、万有は個々の具体的な状態と様式とにおいてのみ、實在的にないしは感覚的に存在するものである。感覚の世界は、自然と生命との、一時的な、そして多種多様な現象としてのみ、眞実に感覚的に存在する。そこで一切の現象は、相対的の眞理であり、一切の眞理は、個々にして一時的な現象である。実践上の現象は、純理上の眞理であり、反対に、純理上の眞理は、実践の上に現われる。相反したも

のは、互いに相対的である。真理と誤謬とは、存在と外観とのように、生と死とのように、光と暗とのように、そしてその他の一切の相反したもののように、唯だ比較的の相異であり、程度の相異である。云うまでもなく、この世界のうちにある一切の物は、世界的なものであり、従つて同一の物質、同一の本質、同一の種属、同一の性質を分つている。言葉を換えて云えば、知覚することの出来る現象の、大小おのおの異つた容積ないしは単位が、それぞれに人間の思惟能力と接触して、一つの存在物、一つの真理、一つの一般的の物を形成するのである。吾々の意識には、一片れの塵も、塵埃の雲も、ないしはその他の苟もこの世界に起こる如何に巨大な現象も、一方においては、一個の抽象的の『物それ自体』であり、同時に他方には、絶対的の対象即ち、万有の一時的の現象である。この万有のうちに起こる色々な現象は、吾々の心によつて、種々なる目的に従つて随意に系統立て、または概括せられている。化学上の一元素は、有機体の一細胞、いな全植物界の複雑多方面なほど複雑多方面な一組織である。最も小さな存在物も、最も大きな存在物と均しく、個体、種、属、科などに分類せられている。かように系統立てること、概括すること、存在物を造り出すことは、上の方へは、無限の宇宙にまで及び、下の方へは、無限の部分にまで進む。思惟能力の眼には、一切の特質は抽象的な物であり、一切の物は相対的の特質である。

一切の物、一切の現象は、如何にそれが主観的であり、そして瞬間的なものであつても、眞実であり真理の一部分である。言葉を換えて云えば、真理は一般的の存在として存在するばかりでなく、すべての具体的な存在も、個々それぞれの一般性ないしは真理を持つている、一切の対象は、よしそれが瞬間的の觀念であろうとも、ないしは発散する香りであろうとも、または或る有形な物であろうとも、均しく皆な、多様な現象の若干分量の総和を成すものである。思惟能力は、種々なる分量を一つにし、異つた物の間に平等を発見し、千差万別のうちに、一致をさがし出す。心と物質とは、現実に存在するという、少くとも一共通点を持つている。有機物と無機物とは、少くとも物質的であるという点で一致する。もちろん、人間と猿と象と、土地に固着した植物との間には、大きな相異があ

る。けれども『有機体』という概念の下には、もつと大きな相異も調和せられている。石と人間の心臓とは、相去ること甚しいにせよ、吾々の理性は、両者の間に無数の類似を発見する。この二つの物は、少くとも物質であるという点で一致する。両者は共に視ることが出来、触れることが出来、重さを秤することも出来る。その相異が沢山なほど、その類似も沢山ある。ソロモンがこの太陽の下は、一つとして新しいものは無いと云い、シルレルもまた世界は年老いてまた若返えると云つたのは、當っている。いやしくも抽象的な物、本質、存在、一般性のうちに、感覺的の現象として多様でないもの、個々でないもの、相互に相異っておらぬものがあるだろうか。世界のうちには、相均しい二雫の水もない。今ある私は、多くの点において、一時間前の私とは異っている。そして私の兄弟と私自身との間の類似は、かき蠅と懐中時計との間の類似以上のものではない。要するに、感覺の世界には、絶対に、一切の物は異つたもの、新しいもの、個々のものとして現われるが、これに反して思惟能力は、絶対的な概括の能力であつて、それは一切の物を例外なく、一つの項目の下に分類し、すべての物を一律に包括し、理解するものである。

今この形而上学を吾々の研究、即ち、思惟能力に応用するならば、思惟能力の作用もその他のすべての物と均しく、感覺的の一現象であることが分かる。そしてこれ等の感覺的の現象は、均しく皆な眞実なものである。一切の心の現われ、一切の思想、意見、誤謬などは、いずれも何程かの眞理を分有する。すべてこれ等のものは、眞理の核心をもつている。画家はその創作の一切の形を、必然に自分の周囲にある感覺的の対象から取るように、すべての概念は、眞実の物の肖像であり、眞実の対象の理論化したものである。知覚が知覚である限りは、すべての知覚は何物をか知覚するものであることは云うまでもない。知識が知識である以上は、すべての知識は、何事を知覚ものであることは、無論である。これはAはAに均しいと云う一律の法則によつても、また百は千でない^{と云う矛盾の法則によつても}、そうなければならぬ。

一切の知覚は、いずれも思想である。けれども反対に、一切の思想は、必ずしも知覚ではないと主張するかも知

れぬ。或人は『知覚する』ことを定義して、思惟の特殊な一種類であり、想像すること、信ずること、空想することとは異つた、真実の客観的の思惟であると云うかも知らぬ。けれどもすべての思想は、多くの相異があるにも拘らず、共通の性質を持っている。思惟能力の法廷に立つては、すべての物が一樣に取り扱われるように、異つた思想も、一樣のものとして取り扱われる。私の昨日の思想と今日持つている思想とが、如何に異つていようと、また異つた人々の思想が、異つた時々、如何に異つていようと、そして観念とか、概念とか、判断とか、結論とか、印象などという言葉で表わされている思想が、如何に截然と区別し得られるにしたところで、すべてこれ等の思想は、均しく心の現われである以上、同じ共通な一般的性質を存している。

そこで真実な思想と誤つた思想、理解と誤解との間の相異も、すべてその他の相異と同じように、相対的の相異に過ぎぬということになる。或る思想は、『それ自体』では真実でもなければ、また虚偽でもない。ただ他の対象との関係において、初めて真実ともなれば虚偽ともなる。思想、概念、理論、本質真理、すべてこれ等のものは、各々一つの対象に属しているという共通点を持っている。すべての対象は、おのおの皆な、複雑多様な感覚世界の一部分、『吾々の頭脳の外にある世界』の一部分であることは既に説明した通りである。そこで認知しないしは認識しよつとする一感覚世界の部分部分 即ち、一つ一つの対象 が、慣用の言葉によつて区別され限定されている以上は、これ等の部分部分に共通する一般的性質を発見することが、やがて真理を発見することなのである。

感覚世界の部分部分、即ち、この世界を組成している物は、外観を有するばかりでなく、真の性質を持っている。言葉を換えて云えば、その現象によつて与えられている本質を持っている。感覚世界が、時間と空間において無限に分割し得るように、物の性質もまた、それほど無限であり無数である。すべての現象の小さな部分も、おのおの固有の本質を持っており、すべての一つ一つの表現も、その一般的真理を有している。現象は感官との接触によつて生まれ、物の本質、ないしは真の性質は、思惟能力との接触によつて生ずる。そこで吾々は、物の性質を論ずる

場合には、勢い同時に思惟能力に論及し、反対に思惟能力を問題としている場合には、勢い同時に、物の性質に論及する必要に当面するのである。

吾々は劈頭にこう云った。真理の基準は、理性の基準をも含んでいる。真理は理性と同じく、感覚世界の一定の分量　即ち、感官知覚の一定の分量　から、一般的の概念、ないしは抽象的の理論を發展することにある。そこで真実の認識の基準となるものは、抽象的の真理ではなくて、寧ろ吾々は、真理を産み出すが如き認識、言葉を換えて云えば、特定の対象から一般的なものを産み出すが如き認識を指して、真実の認識と呼ぶのである。真理は、客観的でなければならぬ。即ち、或る一定の対象についての真理でなければならぬ。知覚することは、それ自体で真実であるわけにはゆかぬ。ただ相対的にのみ、即ち、或る一定の対象との関係においてのみ、真であり、何らかの外界の事実を基礎としてのみ初めて真である。認識の働らきは、個々の具体的な対象から、一般的なものを抽象することである。個々のもの具体的のものが、一般的なものの尺度であり、真理の標準である。苟も有るものは、どれほど多く真であり、どれほど少く真であるかを問わず、ことごとく真である。一度び或る物の存在を認めれば、勢いその物の一般的性質を、真理と認めることになる。より多く一般的なものと、より少く一般的なものとの間の相異、存在と外観との間の相異、真理と誤謬との間の相異、すべてこれ等の相異は、一定の限度を越えることはない。なぜならば、すべてこれ等の相異は、特定の対象との関係で定まったものだからである。そこで、或る知覚が真であるか偽であるかは、必ずしも、知覚そのものによつてのみ定まることではなくて、寧ろその知覚が、之によつて解釈しようとする問題　ないしはその知覚が外界の状況から解釈を求められている問題　の範囲如何によつて定まるものである。完全な認識は、一定の限界内に於いてのみ、為し得ることである。完全な真理は、常に自己の不完全を意識しているところの真理である。例えば、すべての物体は重量を有すということは、予め『物体』の概念が、重量を持つ物だけに限られていればこそ、完全な真理である。理性が、『一般的の物体』という概

念を、軽重いろいろの重量を持った物に割当てておいた以上は、物体が必ず重量を持つことを発見しても、今更ら驚くには当らない。『鳥』という言葉が、専ら空を飛ぶ動物のみから抽象されているとしたならば、すべての鳥は空にいと地にいと、ないしは他の如何なる場所にしようとも、必ず飛ぶものと思つて間違いない。この事実を説明するためには、必ずしも、厳密な必然性と一般性とを有する点において、経験的の知識とは異つてゐるかの如く想像せられてゐる、先天的の概念を信ずる必要はないのである。真理は、或る一定の條件の下においてのみ真理であつて、或る條件の下では、誤謬が却つて真となる。太陽は輝やくといふことは、真実な知識である。但し、空が曇つておらぬことを前提としてである。真直ぐな棒は、水の流れに突つ込めば曲がるといふことも、若し視覚の上の真理といふことに限るなら、右に劣らぬほど真実である。真理とは、感覺的現象の、或る一定の区域内において、吾々の思惟能力が共通のもの、一般のものとして認めるものである。これに反して、感覺的現象の或る一定の区域内における特殊なもの、ないしは例外的なものを指して、一般的なものと呼ぶのが、即ち誤謬である。真理の反対たる誤謬とは、吾々の思惟能力ないしは意識が、経験に乏しいための浅見から、不注意にも、或る現象に対して、吾々の感覺が保証している以上に、より一般的な意義を与えることである。例えば、吾々の思惟能力が、視覚の上のみでの真実な実在的存在物を、有形の存在物であるかの如く早合点するの類である。

誤謬の判断は、一個の偏見である。真理と誤謬、理解と誤解、知ることと知らぬこととは、科学の器官たる吾々の思惟能力のうちに、共に住まつてゐる。一般的に見た思想とは、感覺的に経験せられた事実を、一般的に表わしたものであつて、その中には、誤謬をも含んでゐる。誤謬が真理と異なる点は、誤謬は、それが表わしてゐる一定の事實に対して、感覺的経験が保証している以上に、より広い、より一般的な存在を、誇張的に認めるところにある。誤謬の本質は潜越といふことである。硝子の玉は、本物の真珠を気取る時、初めて贗物となる。

シエライデンは眼について、こう云つてゐる。『血液が激動して血管を拡大し、神経を圧迫すると、指先ならば、

吾々はこれを痛みとして感じ、眼ならば、閃光となって見える。そこで吾々は、吾々の概念なるものは、吾々の心が自由に創造するものであり、吾々は外界の世界を、真実にあるがままに認知するものではなくて、外界が吾々に与える反射作用は、単に頭脳の特種な働らきを惹き起すに過ぎないものであるという、確証を得たのである。この頭脳の働らきは、外界の或る一定の過程と関聯している場合も多いが、関聯していない場合も多い。吾々は眼を閉じていて、光の輪を見るが、実際には、光っている物は何も無い。これが有ゆる種類の誤謬を惹き起す大きな危険な源泉となる恐れのあることは、容易に知ることが出来る。霧の深い月夜の怪物の姿から、幻覚者の見た恐ろしい幻影にいたるまで、その中間には、全く自然から来たものでもなく、全く自然の法則から生まれたものでもなくて、人間の心の自由な働らき、従って誤謬に曝されている心の働らきから生じた、幾多の幻影のあることを見る。そこで人間の心が、能く自己の誤謬を棄て、自己の誤謬を制御するにいたるまでには、大なる判断力と、広い教育とが必要である。広い意味で読むということは、如何にも容易なことのようなのだが、しかも困難な技術である。人間の心が、神経の報告のうち、何^いずれが信用すべきものであり、そして何^いずれが概念の基礎として採用すべきものであるかを理解するようには、漸次にしかなり得ない。科学者といえどもこの点では、ややもすれば誤謬に陥入り易い。殊に誤謬の泉源が何処にあるかを理解していなければいまいほど、益々、その危険があるのである。……若^もし吾々が、光をそれ自体だけで考察するならば、それは透明でもない、黄でもない、藍色でもなければ赤色でもない。光は極めて微細な、そして到るところに漲ぎっている物質 エーテル の運動である』

光と輝やき、色と形とのこの美しい世界は、真実に存在しているものの認識ではないかのように、シュライデンは思っている。『葡萄の葉の茂った隙間から、太陽の光線が涼しい蔭に漂っている。諸君は、光線そのものを見ているつもりでいる。けれども、諸君がほん^とに見ているのは、塵埃の群れに外ならぬ』。光線と色とは、『一秒間に十六万哩の速度を以って、エーテルを通おして、不断の連続をもつて突進している波動』であるというのが、真理

であると云われている。かように、真実に物質的な光と色との性質は、シュライデンをして次の言葉を成さしめたほど、それほど幻影的なものに思われている。シュライデンは、こう云っている。『かような光の真性質を吾々に啓示するためには、偉大なる思想家たちの、鋭利な智力が必要である。吾々の感官の一つ一つは、おのおの、一定の外来の影響を受感し得るだけであつて、これらの一つ一つの感官の刺戟は、おのおの異つた概念を、吾々の心に生ずるものであることを発見する。かように感覺器官は、科学が吾々に啓示している外界の無心世界（エーテルの波動）と、吾々が精神的にその中に住まつている美しい（真実な感覺的な）世界との間の、仲介者たるものである』

シュライデンによれば、この二つの世界に対する認識が現に論議せられつつある今日に於いても、なお幾多の困難が残つており、そして、ここにはエーテルの波動と見做されている思想上、知識上、科学上の世界と、吾々の眼のないしは現実の色と光で表わされている吾々の五感の世界との間の關係を説明するためには、いま尙お、望みのない暗中模索が行われている。そしてシュライデンは、かく、その实例を挙げたのである。ところが、同時にこの实例は、思弁哲学の伝統的の遺物が、奇怪にも、近世の一科学者の口から聞かれる一つの例証ともなるものである。即ち、この種の混乱した考え方は、『科学上の物質的世界』と、もう一つ『吾々が精神的に住まつている』世界とを区別する。この種の思想家は、感覺と心、純理と実践、特殊なものと一般的なもの、真理と誤謬、すべてこれ等のものの区別を知つてはいるが、これを解くべき解決を有しない。彼らは、何か足りないもののあることには氣附いているが、それを何処に求むべきかを知らぬ。そこで彼らは、混乱に陥入っている。

思弁哲学に対する勝利、感覺の助けのない科学に対する勝利、かような知識の支配から感覺を救い出したこと、そして經驗的考察の基礎をおいたこと、これぞ十九世紀における科学の偉大な勝利である。そして誤謬の源泉は何であるかを理解することは、やがてこの成業の学理的価値を認める所以である。思弁哲学が、誤謬は感覺に歸し、真理は唯だ心によつて発見しようとしたのと反対に、吾々は感覺の助けによつて真理を求め、心を以つて、誤謬の泉

源と見做すものである。神経の或る種の報告のみを信用し、唯だそれのみを信頼すべきものだとし、かつこれを區別する何らの特定の標準もなしに、唯だ漸次に習得する外ないものとするのは、一つの迷信である。吾々は、すべての感覚の証拠に信頼しなければならぬ。感覚の与える証拠には、真正なものと區別を立てるべき虚偽なものとは、一つも無い。超自然的の心という概念こそ、唯一の詐欺師であつて、それは感官の知覚を無視し、感覚の通弁を勤める代りに、感覚の云つたことを誇張したり、云いもせぬことを繰り返す。充血を起こしたり圧迫を受けた時、閃光や火の環を見たりする場合にも、吾々の眼は、外界におけるその他の現象を知覚している場合以上に、誤謬に陥入つてゐるものではない。否な反対に、かような主観的の出来事を客観的の物体であるかの如く早や呑込みをして誤謬に陥入つてゐるものは、却つて吾々の思惟能力なのである、或人が幽霊を見たにしても、その人が自分の視覚を以つて一般的の視覚であり、一般的の現象であると主張せぬ以上は、そして自分の経験せぬことを、早やまつて経験であるかの如く主張せぬ限りは、何らの誤謬をも犯してゐるものではない。真理の法則は、吾々の意識に対して、人間の知識が真であり、ないしは一般的である限界を記憶しなければならぬことを命令する。そしてこの真理の法則の違犯が、やがて誤謬である。誤謬は特殊なものを捉まえて一般的なものにし、實辞を主格にして、い、部分を全体と穿き違える。誤謬は演繹的の結論をし、誤謬の反対たる真理は、帰納的の推論によつて、認識に到達する。

先天的アプリオリ（即ち、演繹的）の認識と後天的ポステリオリ（即ち、帰納的）の認識とは、哲学と自然科学（自然科学という言葉をも最も広義に、即ち、一般に科学という意味に解して）との關係に均しい關係をもつてゐる。信ずることと知ることとの対照を、その儘に複写したものが、やがて哲学と自然科学との対照である。思弁哲学は、宗教と同じように、信仰を生命とする。然るに近世の世界は、信仰を科学に一変した。政治上の反動主義者が、科学に対して、元に復えれと要求しているのは、やがて信仰に復えれと云ふことを意味してゐる。信仰の内容は、努力なくして獲得するこ

とが出来る。信仰は先天的に認知する。科学は労働であり、困難な後天的の研究によって獲得せられた知識である。信仰を棄てるということは、怠け者でなくなることを意味している。そして科学を後天的の知識に限ることは、近代の特徴 即ち、労働を以つて科学を飾ることを意味している。

シュライデンが、光という現象の実在性と真実とを否認して、人間の心の自由な働らきによって作られた幻影と呼んだのは、科学的研究の結果ではなくて、彼れの哲学の気紛ぐれに過ぎぬ。哲学的思弁に対するシュライデンの迷信は、彼れを誤らせて、科学の帰納的方法を棄てしめた。そして彼をして、『一時間十六万哩の速度で、エーテルを通おして不断に突進しつつかある波動』を以つて、光と色との真の性質と見、光の色彩的現象と対立させたのであつた。けれどもこの考え方が逆様であることは、彼が眼に見えた物質的世界を『心の創造物』であると云い、『大思想家の鋭利な智力』によつて闡明せられたエーテルの波動を、『物質的の自然』と呼んだことにより、明らかに知ることが出来る。

科学の真理と、感官知覚とは、一般的なものと個々のものとの關係に均しい關係をもっている。光波 謂ゆる光と色との真理 は、それがすべての光 白くても、黄色くても、青くても、その他如何なる色であつても現象に共通なものを代表している限りに於いてのみ、光の『真の』性質を代表しているものである。心の世界にしても科学の世界にしても、その原料となり、その前提となり、その証拠となり、その出発点となり、その限界となるものは、感覺の世界（従つて、感官知覚）である。物の性質、ないしは物の眞実は、その現象の背後にあるのではなくて、現象によつてのみ認知し得るものだということ、そしてそれは、『それ自体』に存在するものではなくて、認識能力との關係においてのみ、現実に存在するものだということ、そして性質と現象とは、唯だ人間の思惟によつてのみ區別せられているものだということ、そして同時に一方には、認識能力は、自分自身のうちから概念を作り出すものではなくて、何らかの現象との關係のうちからのみ、概念を作り出すものだということ すべて

これ等のことを吾々が知つたなら、そこで初めて吾々に取つては、かような『物の性質』についての議論は、やがて思惟能力の性質なるものも、吾々がその感覺的の表現から得た一つ概念であるといふことの証拠となるのである。思惟能力は、如何なるものをも、その対象にすることが出来る。即ち、思惟能力の対象の撰択は、普遍的である。が然し、それにも拘らず、何らかの対象が無ければならぬといふ点において、制限せられていること。また眞実の思惟作用。即ち、科学的結果を伴う思惟作用。は、何らかの外界の対象に、意識的に結びついているといふ点で、非科学的の思惟とは異っていること。更にまた、眞理もしくは一般的なものは、『それ自体』で認めせられるものではなくて、何らかの定まつた対象によつてのみ、認知し得られるものであること。すべてこれ等のことを明らかに理解すること。かような色々に異つた言い方、これがやがて思惟能力の性質を語っているのである。この言葉は、本書の各単の終りに、繰返えし繰返えし現われる。なぜならば、一切の一つ一つの眞理、すべての特殊な一章は、唯だ一般的な眞理の一般的な一章を論証するためにのみ、あるものだからである。

(其四) 自然科学に於ける理性の実践

吾々は、理性は知覚することの出来る物質、自然的の対象と結び附いているものであつて、科学は如何なる場合にも、必ず自然科学であることを知つてゐる。けれども、それにも拘らず、普通一般の觀念と言語の慣用とに従つて、自然科学を論理学や倫理学から引き離し、両者を異つた科学の形態として區別してもよい。そこで問題は、自然科学においても、論理学においても、また倫理学においても、一般的ないしは精神的の知識は、実践上では、唯だ一つ一つの具体的の知覚を基礎としてのみ、得られるものだといふことを証明することである。

かような理性の実践、即ち、物質から思想を産み出し、感官の知覚によつて認識に到達し、個々の具体的なものから一般的なものを造り出すことは、自然科学の研究では一般に採用せられてはいるが、しかし実践の上だけであ

る。帰納的方法は実際に用いられているし、人々もまた、これを知っている。けれども帰納的科学的性質が、やがて一般に科学の性質であり、理性の性質であることは、理解せられておらぬ。思惟の作用は、誤り解せられている。自然科学には、認識の理論が欠けている。そしてそのために、自然科学は、しばしば、実際の道から足を踏み外しているのである。自然科学に取っては思惟能力はなお依然として未知のものであり、不可思議のものであり、神秘的な存在物である。それは唯物論者のように、器官と機能とを混同し、頭脳と心とを混同しているか、さもなければ観念論者と共に、思惟能力は自然科学の領分外にある、認知すべからざる対象であると考えている。吾々は近世の研究者が、物質的の物に関する範囲では、堅実なそして一様な歩調でその目標に進みつつあることを見る。けれどもこれ等の物の抽象的の關係になると、彼らは当て途もなく、暗中摸索をやっている。実際の上では、帰納的方法は、自然科学によって採用せられており、その成功のために、大なる名譽を博している。これに反して、思惟的方法は、その失敗のために、名声を失墜した。それにも拘らず、これ等の異った思惟の方法は意識的に理解せられてはおらぬ。現に自然科学の研究者が、一度び彼らの専門の領分から踏み出すと、忽ちにして科学的な事実の代りに、三百代言的な思弁を持ち出すのを見るのである。かように彼等は、自己の撰択した領分内では、感覺的の現象によって特殊な真理に到達しておりながらなお且つ自分の心の奥底から、思弁的の真理を引出し得るかの如く信じている。

アレキサンダー・フンボルトが、その著『宇宙』の結論のうちに、思弁について試みた次の如き記述に傾聴せよ。『感官知覚による自然科学的研究の、最も重要な結果はこれである。即ち、多様な形相のうちに、一致の要素を見出すこと、近時の発見が齎らした一つ一つの現われを残らず包括して、周到に吟味し、區別し、しかもその重みの下に押し潰されぬこと、人類の崇高な使命、現象の覆いの下に隠されている、物の本質を認識する使命を全うすることである。かくて吾々の努力は、狭隘な感覺世界の限界を越え、經驗的觀察の原料を、均しく觀念をもつて統制す

ることにより、よく自然を認識することに成功したのである。私は宇宙の一般現象を、科学的に観察するに当っては、思惟的推論によつて発見した僅少の根本原理から、一致を見出そうとしているものではない。私の仕事は、同じ本質をもつものとして見た経験的の現象を、注意深く観察した結果を言い表わすことである。私は自分が門外漢たる領分に、冒険を試みようとしているものではない。そこで、私が物理学的宇宙観と名づけるものは、自然に関する合理的科学の列に上ぼることを希うものではない。……私の従来の職業と著述とは、事実の経験と測量と観察とに捧げられていた。そこで私は、忠実に自己本来の職業と著述の性質とに従つて、本書においても、経験的の観察に局限する。そして、これがやがて私に取つては、比較的確実に動作するとの出来る唯一の領域なのである。フンボルトは語をつづけて『個々の事実に関する知識に対して熱心な要求がなくては、如何なる雄大にして一般的な世界観といえども、空中の樓閣に過ぎぬ』と云いまた他の箇所では、『思惟による（即ち、思弁的）知識と、万有に対する理性的の（即ち、内観的の）認識とは』、彼れの経験的科學よりも、『尙お一そう崇高な目的を追求するものである』と云つてゐる。『私は曾て、自分が試みたことのない他人の努力を、決して非難せぬ。なぜならばかような努力の結果は、なお依然として、疑問の裡にあるからである』（第一卷六八頁）

形而上学的の研究における理性の実践は、専ら『多様な形相のうち一致の要素を認識する』ことにあるといふ意識において、自然科学はフンボルトと一致するものである。けれどもそれと同時に、自然科学はフンボルトほど率直に、かつて思弁と『理性的の認識』とに対する信仰を告白してはおらぬが、それにも拘らず調ゆる哲学上の問題（この領分では、多様な感覚的現象の分析によつて一致を発見しないで、内観的な推論によつて一致を発見し得るかのかの如く思われている）になると、思弁的方法が使用せられてゐること、この点になると、自然科学には全然意見の一致がなく、従つてかような意見の相異が、非科学的特点であることを知らないこと、すべてこれ等の事柄は、如何に科学的の实体を誤り解しているか、そして如何に自然的の科学以外に、なお形而上学的の科学をも信じ

ているかを示しているのである。現象と本質との関係、原因と結果との関係、物質と勢力との関係、実体と精神との関係は、確かに物質的の関係である。けれども之について科学の教えているところは、果して一致があるだろうか。こう考えて見ると、科学の仕事は農夫の仕事のように、今日までのところ、唯だ実践的にやっているというまでであつて、科学的にやっている訳ではない。従つて、慥かな成功の予定を以つてやっている訳ではない。認識すること、即ち、理解の実践は、科学上によく応用せられている。これは私が進んで承認するところである。けれどもこの認識の道具たる思惟能力は、誤り解せられている。吾々は自然科学が、この能力を科学的に応用しないで、単に試験的に使用しているに過ぎないことを発見する。これは何故であろうか。自然科学は理性の批判、科学の学理、即ち、論理学を閑却していたのである。

ナイフの柄と刃とが、ナイフの一般的内容を為すように、吾々は理性の一般的内容は、普遍的、一般的なもののものであることを見た。そして吾々は、理性はこの内容を、自分自身のうちから産み出すものではなくて、一定の対象から造り出すものであり、そしてこの対象は、一切の自然的、物質的な物の総和であることを知る。そこで理性の対象は、無量、無限、絶対の分量である。この無限の分量は多くの有限の分量となつて表現する。そして自然の比較的ちいさな分量を取り扱う場合には、理性の本質、即ち、認識能力の働らく真実の方法は明かに認めることが出来る。そこで剰ますところは、その取り扱い方についていま尚お異論のある自然の大きな関係も、また全然、同一の方法によつて理解すべきものだと言ふことを論証する一事である。原因と結果、心と物、物質と勢力などは、即ち、その種の大きな問題であるが、これ等もまた、物質的の性質を有するものである。以下吾々は、理性とその対象との間に見る最も一般的な対立が、如何に重大な対立を解く鍵となるかを証明するだろう。

原因と結果

『博物学の理性は、現象をそれ自身で存在する事実と見做さないで、その原因を求めるところにある。かくて自然に関する知識は、最少量の事実還元せられるのである。』ベッセルはこう云っている。けれども自然現象の原因は、博物学の時代以前からも、探究せられていた。して見れば、博物学の特徴は、必ずしも原因を探究すると云うことではなくて、その探究するところの原因が、特殊の性質を持つていることにある。

帰納的の科学は、原因という概念を実質的に一変した。それはなお原因という言葉をも、そのまま用いてはいるが、思惟、哲学が用いていたのとは、異つた意味に用いている。自然科学者はその専門の畑の内と、それ以外の場合とで、原因の概念を異にする。即ち、彼らはその専門以外の場合には、しばしば内観的の思弁に耽つてゐる。これは彼らが、科学とその原因とを、個々に具体的に理解しているばかりで一般的に理解しておらぬからである。非科学的の原因は、超自然的の性質を備えたものであり、超越的の心靈、神、力、大小いろいろのお化である。原因の概念は、もともとは擬人的の概念である。経験的の知識に乏しい場合には、人間は主観的の標準によつて客観を測定し、自分自身を標準にして世界を判断するものである。人間は自分自身が、意識的の計画を以つて物を造るのと同じように、自分自身の人間的のやり方を自然にも押し附ける、そして感覺的世界の現象にも、自分自身と同じようなその創造物の特定の原因たる自分自身と同じような 或る外的な創造力のある原因の存在することを想像する。かような主観的方法こそ、人間が久しい間、空しく客観的認識のために闘わざるを得なかつた所以なのである。非科学的に解した原因は、思弁であり、アプリオリ流の科学である。

若し認識という言葉をも、思弁的の認識にも用いるとしたならば、客観的な科学的の認識が思弁的の認識と異なる点は、信仰と内観的の思弁によらないで、経験と帰納により、アプリオリではなくポステリオリに、その対象の原因を探究することにある。自然科学は自然現象の外部に、ないしは自然現象の背後に原因を求めないで、自然現象のうち、ないしは自然現象によつて原因を知ろうとする。近代の研究は、外在的な創造者としての原因を求めないで、

寧ろ内在的の系統、時間的に連続して起こる種々なる現象の方式、ないしは一般様式を探究するものである。非科学的に解した原因は、『物それ自体』であり自由自在に結果を造つて、自分はその背後に隠れてゐる小さな神様である。これに反して科学的な原因の概念は、唯だ現象の一般的要素たる『結果』の理論を求めると過ぎぬ。そこで或る原因を探究するということは、多様な現象を概括し、種々雑多な経験的事実を、一個の科学的法則の下に排列することを意味している。『かくて自然に関する知識は、最少量の事実還元されるのである』

愚夫愚婦の子供らしい迷信と、一時代を通じて行われる歴史的迷信とが異なるのは、日常平凡の知識が最も高尚な、稀有な、新に発見せられた科学上の知識と異なるのと、寸分の相異もない。そこで吾々は、謂ゆる高遠な学問界から例証を借る代りに、日常手近なところから例証を引いても差支えない。人間の常識は、科学が同じ方法によつて、より高尚なその目的を追求しなければならぬことを覚る久しい以前から、帰納的科学的方法による原因の探究を實行していたのである。しかるに常識は、その日常手近かな環境から踏み出した場合には、自然科学者と同じように、^{たちま}忽ち思弁的理性の神秘的な原因を信ずるようになる。そこで何人も、眞実の知識の基礎の上に堅固に立脚するためには、帰納的理性が、その原因を探究する方法を理解しなければならぬ。

それが為めには、吾々は、理性の本質に関する研究の結果について、一瞥を与えよう。認識能力は、『それ自体で存する物それ自体』でないことを知つてゐる。なぜならば、それは或る対象と接触した場合に、初めて現実のものとなるからである。けれども、^{いやく}苟も吾々が何らかの対象を知る場合には、それは対象を通じてのみ知つたのではなくて、同時にまた、理性の働らきを通じて知つたのである。意識もまた、その他の一切のものと同じく、相対的なものである。認識は、種々雑多な対象と接触する。そして知識には、区別、主格と対象、一致のうちの多様が伴つてゐる。かように物は、互いに原因であり互いに結果である。この現象の世界全体（思惟は唯だその一部であり、一形相たるに過ぎぬ）は一個の絶対的の環であつて、その内には、如何なる所にも始と終があり、如何なる所にも、

始も終もない。またその内には、一切の物は、本質であつて同時に外觀であり、原因であつて、同時に結果であり、一般的なものであつて、同時に個々のもの具体的のものである。自然の総和は、究極は唯だ一つの一般的の単一であるように、そしてこの見地から見れば、その他の一切の個々の単一は、却つて多種多様を意味するものとなるように、この同じ本質、ないしは客観性、ないしは現象世界　その他どのような名前と呼ばうとも、要するにこの一切の現象ないしは働らき（結果）の総和こそ、すべての物の究極の原因であつて、これに較べたなら、その他の一切の原因は、ことごとく皆な結果となる。けれども、認識しなければならぬ。この一切の原因は、超自然的の存在物、ないしは優越的存在物ではなくて、唯だ一切の結果（働らき）の総和に過ぎぬ。すべての原因には結果がある。そしてすべての結果は、何物かの原因となる。

原因はその結果から、物質的に引き離すことは出来ぬ。それは尚お、見えるという性質を眼から引き離すことが出来ず、味いを、舌から引き離すことが出来ぬのと同じである。一言にすれば、一般的なものを、具体的なものから引き離し得ぬのと同じである。けれども、それにも拘らず、思惟の能力は、これ等のものを区別することが出来る。そこで吾々は、かような区別は合理的であり、ないしは意識的であるために、また科学的に行動するために、必要欠くべからざる形式であるにもせよ、兎にも角にも、思惟の形式に過ぎぬということを忘れてはならぬ。認識の實踐、ないしは科学的實踐は、一般的なるのから個々のもの具体的のものを、自然から自然的な物を、導き出して来る。けれども楽屋に這入つて、現に働らいている思惟能力を見た者は、それと反対に、個々のもの具体的なものから一般的なものが引き出され、自然物から自然の概念が造られていることを知るのである。吾々の実践上の認識は、後に起つたものは前に起つたものの成行きと見做し、影響ないしは働らきを以つて、原因の結果と見做している。けれどもそれにも拘らず、認識の認識ないしは科学は、先き立つて起つたものは、その成行きによつて理解せられるものであり、原因はその影響、即ち、結果によつて理解せられるものであることを、吾々に教えている。概

括の器官としての思维能力に取つては、概括の反対たる個々のもの具体的なものは第二義的なものである。これに反して、自分自身を認識する思维能力に取つては、それは第一義的なものである。けれども認識の実践は、その理論によつて変わりもせず、また変えることも出来ぬ。認識の理論は、唯だ意識の脚元を、しつかりさせようとするだけである。科学的の百姓が、実践的の百姓と違つるのは、彼れが理論と方式とを用いるからではない。なぜならば、科学的の百姓も実践的の百姓も、共に理論と方式とを用いているからである。唯だ異るところは、科学的の百姓は理論を認識する。然るに実践的の百姓は、本能的に理論を造つてゐる。

さらに理性は、一定の数量の事実から、一般的の真理を産み出し、時間的に連続して起る多様の形態と形態の变化から、真の原因を抽象する。空間の性質は絶対の多様であるように、時間の性質は絶対の变化である。時間と空間との各々の部分は、ことごとく皆な新しいものであり、独創的なものであり、曾て存在したことのないものである。吾々は思维能力の助けにより、空間の多様は種々なる一般概念によつて概括し、時間の変化は種々なる一般的原因によつて概括し、かくて吾々は絶対の变化多様の世界を認識することが出来る。理性の本質は、感覺的の現象を概括し、個々の具体的な物のうちから、一般的の要素を抽象することに盡きている。理性は概括の器官であるという知識によつて、充分に理性を理解しておらぬ者は、認識には一定の対象が必要であるということをおぼれている。そして認識に必要な対象は、その概念のうち溶け去るものではないから、従つてその概念を離れて、概念の外に存在する或る物でなければならぬということを忘れてゐる。理性の能力と名づける存在は、一般の存在を認識する以上には、認識し盡すことは出来ぬ。否な寧ろ、存在は、その一般性として見た場合に、初めて認識することが出来る。思维能力が認識するのは、存在そのものではなくて、その一般的の要素である。

この例証として、理性が今まで知らなかつた或る物を、初めて認識する場合の過程を明らかにして見よう。これという明白な原因もないのに、或る薬品の混合物に、曾て知られておらぬ奇妙な、予想外の化学的变化が、俄然と

して起つたと仮定する。ところがそれ以後は、もっと頻繁に同じ反応作用が起こり、遂に経験の結果、この不可解な変化は、混合物が日光に触れると、必ず起こるということが証明されたとする。これだけでも、既に認識の手順が、幾分解かつたことになる。さらにその後の経験によると、この混合物以外の多くの物にも、太陽の光線に触れると、同じ反応作用を起こす性質のあることが分つたと仮定する。そこで吾々は、今まで知られていなかったこの新現象を、多数の同一種類の現象と一緒に分類する。即ち、より広い、より深いより完全な認識が得られた訳である。そして遂には、日光の特殊な部分は、混合物の特定の要素と結び着いて、新しい反応作用を起こすということが発見されたなら、初めて吾々は、この経験を『純粋な』状態において概括し、ないしはこの概括を『純粋な』状態において経験したのである。言葉を換えて云えば、この反応作用の理論を完成し、理性はその問題を解決したのである。けれども、それにも拘らず、この場合に理性のやつたことは、動物界と植物界とを、科、属、種などに分類した場合以上のことをやつた訳ではない。或る物の種や属や性などを発見することは、やがてその物を認識することを意味している。或る変化の原因を考察する場合にも、理性は矢張り同一の過程を取る。原因は見ることに、触れることに、即ち、感覚によって吾々に知られるものではない。それは思惟能力の産物である。もちろん原因は、思惟能力の『純粋な』産物ではなくて、思惟能力が、感覺的の材料と結合して産出するものである。そしてこの物質的の材料こそ、思惟能力によって産み出された原因に、客観的存在を与えるものである。或る一つの真理は、何らかの客観的な現象に關しての真理でなければならぬように、原因は、何らかの客観的影響（即ち、結果）の原因でなければならぬ。即ち、原因は、實在的原因でなければならぬ。

個々の具体的な原因を認識する條件は、その材料を経験的に研究することである。これに反して一般的な原因の認識は、理性の研究を基礎とする。そこで個々の原因を認識する場合には、その場合場合で研究の材料、ないしは対象を異にする。しかるに理性は不変であり、一般的である。一般的な原因という意味での原因は、純粋な概念で

ある。そして此の概念は、個々の原因についての認識の多種多様なこと、または個々の原因についての多種多様な認識が、その材料になつてゐる。そこで若し吾々が、一般的な原因という概念を分析しようと思つたら、一般的原因の具体的材料、即ち、個々の原因に対する認識に立ち帰らねばならぬ。

石が水中に落ちて、水面に波紋を起こした場合には、石が波紋の原因であることに劣らぬほど、水の流動性もまた、波紋の原因である。石が固形物の上に墜ちたなら、何らの波紋をも起こさない。即ち、落下する石と流動物との接触が波紋を起こすのである。原因は、それ自体では影響（即ち、結果）である。そして影響（即ち、結果）たる波紋は、若し、泛んでゐるコップを岸に寄せたなら、一つの原因となるのである。然しこの場合にしても、原因は矢張り相互的影響（結果）に外ならぬ。即ち、波紋とコップの軽い性質との、相互作用に外ならぬ。

かように水中に落下する石は、原因『それ自体』ではない。即ち、一般的な原因ではないのである。吾々の思惟能力が、個々の具体的原因を材料として、その中から一般的な原因という『純粋な』概念を築き上げる時、吾々は初めて、かような原因に到達するのである。水に落下する石は、唯だそれに続いて起る波紋の原因であるだけである。そして水中に落下する石には、必ず波紋が伴うという経験によつてのみ、それは初めて、一般的な原因となるのである。

一般に或る現象に先だつたものを、吾々は原因と呼び、一般にそれに続くものを、吾々は結果と名づける。吾々が、石を波紋の原因と見做すのは、石が水中に落下する時には、何時でも波紋を起こすことを知っているからに過ぎぬ。ところが或る時は、石の落下が先だたないでも、波紋の起ることがある。そこで波紋には、他に一般的原因がある。水の弾力性は、常に波の運動に先だつ一般性的のものであるという範囲では、水の弾力性こそ、波紋の一般的原因である。波紋の特殊な一形態たる円状の波紋には、一般に、何物かの落下が先だつてゐる。そこでこの落下する物体こそ、円状の波紋の原因と見做される。原因は何時でも、考慮のうちにはいる現象の範囲に従つて変化

する。

吾々は単なる内観的の推論によつては、原因を定めることは出来ぬ。吾々は頭の中から、原因を引き出すわけにはゆかぬ。原因を定めるためには、物質、材料、感覺的の現象が必要である。或る一定の原因には、或る一定の材料、即ち、一定の分量の感覺的現象が必要である。自然の抽象的な単位のうちでは、物質の相異は、分量の相異によつて代表せられてゐる。そしてかような一つ一つの分量は、時間的にあい前後して起る。即ち、先行と継起として起るものである。そして先行の一般的要素を原因と呼び、継起の一般的要素を結果と呼ぶ。

風が吹いて森林を靡びかせる場合にしても、この結果を生ずるためには、森林の撓み易い性質は、風の吹き靡かせる力に劣らぬほど、必要な條件である。或る一つの事柄の原因とは、その事柄と他の事柄との關係である。森林を吹き靡びかせたその同じ風にも、岩や壁は頑として靡びかぬという事實は、原因は質的に結果（作用）と異なるものではなくて、原因とは結果（作用）の集まつたものだということを示している。そこで若し科学ないしは知識が、或る特定の事實を指して、或る変化の原因　詳言すれば或る連続した現象の原因　と認めた場合にも、この原因なるものは、最早や外部から働らく創造者と見做しての原因ではなくて、単に現象の連続して起る一般の様式または固有内在の方式という意味での原因に過ぎぬ。そこで今、その原因を求めている変化の、一定の範囲、一定の連続、ないしは一定の数ということを考えに入れた場合にのみ、初めて明確な原因を定めることが出来る。そして連続して起る現象を、一定の限界で切り離れた範囲内においては、一般に先だつて起るものが、即ち、その原因なのである。

森林を吹き靡かせる風が、一般的な原因としての風と異なる点は、後者は、或る場所では唸りを立て、他の場所では砂烟を立てたり、その他いろいろ異つた働らきをする限りに於いて、森林を吹き靡かせるということ以外の、一般的の結果を生ずる点だけである。森林という特殊な場合について云えば、風は森林が靡びくことに先だつてゐる

という範囲においてのみ、原因である。しかし岩や壁の場合には、固いという性質が風に先だっている。そこで固いという性質は、岩や壁が風の吹き靡びかせる力に抵抗する一般的原因である。さらに一段広く、暴風という現象をも含めて考えれば、微風は、これ等のものが動かぬことの原因と見做してよい。

或る定まつた対象の分量ないしは数によって、その原因の名称がいろいろになる。幾人かの一団が、遠足から疲れて帰つて来たとする。この変化した状態（即ち疲れたこと）は、歩いた為でもあるが、この人々が肉体的に弱いためである。言葉を換えて云えば、或る一つの現象には、その現象から引き離すことの出来る原因はない。或る一つの現象と關聯した一切のものは、ことごとく皆なその現象を惹き起すことに与っているものである。先きの遠足者の場合で云えば、彼らの肉体の構造と共に、道路の物質的構造と長さや、歩行時間の長さをも考えに入れねばならぬ。尤も、吾々の理性によって、或る特定の変化、例えば、先きの場合における疲労の感じについて、特殊な原因を定めるといふことになれば、それは要するに、いろいろの要因のうちで、どの要因が、疲労の感じを惹き起す上に、最も多く働いたかを定めるだけに過ぎぬ。この場合にも、その他のすべての場合においても、理性の働らきは、個々のものから一般的のものを發展することである。即ち、先きの場合なら、疲労という知覚の一定の数量のうちから、一般に疲労の知覚に先だつものを選び出すことである。若し遠足者の大多数、ないしは一人残らず、疲れていたならば、歩行が原因と見做される。けれども、唯だ二三人の人々が疲れていただけなら、これ等の人々の弱い體質が、疲労状態の一般的原因と見做されるのである。

別の例証で説明すれば、若し、鳥が鉄砲の音響に驚いたとすれば、この結果は、鉄砲の音と鳥の臆病な性質とが結合して生じたものである。若しこの場合に、大多数の鳥が驚いて飛び去つたなら、鉄砲の音が一般的原因と見做されるし、少数の鳥しか逃げなかつたなら、それ等の鳥の臆病な性質が原因と見做される。

結果とは引き続いて起こるものである。自然界の一切の物には、先行するものと継起するものがある。そし

て自然なもの、眞実なもの、感覺的なものには、吾々が思惟能力により、与えられた材料を統一して原因を見出さぬ限りは、何らの原因も無いものであるから、それは絶対的の結果と呼ぶことが出来る。原因とは、感官的变化を心的に概括したものである。原因と結果との関係は、その裡から何物かを創造する、奇蹟の如く想われていた。そのために原因と結果の関係は、かつても思弁的推論の対象であつたし、今もなお思弁的推論の対象である。思弁的に解した原因なるものは、その結果を創造する。けれども実際には、頭脳ないしは科学は、結果（即ち、働らき）を材料として、その裡から原因を造り出すものである。原因なる概念は、理性の産物である。但し『純粹』理性の産物ではなくて、感覺世界と結婚した理性の産見である。

『すべての変化には原因がある』ということは、如何なる人の感情も、その正しいことを認めざるを得ぬにも拘らず、何人といえども、すべての変化を経験することは不可能であるから、従つて、右の命題は、アフリオリ先天的の真理である。カントが、若しもこゝ主張するならば、吾々は今、この命題は、吾々が理性と名づけている現象は、一切の多様のうちに同一の要素を認めるものだ、ということを行い表わしているに過ぎないことを知る。言葉を換えて云えば、吾々は今、個々の具体的な事実のうちから、一般的の要素を發展することを指して、理性と云い、思惟と云い、心と名づけているのだということを知るのである。すべての変化には原因があるという確かな知識は、要するに吾々は、思惟する人間だという確信に過ぎないものである。『我れ考う、故に我れ在り』。吾々は、理性の性質を、科学的に分析はしなかつたにしても、本能的に経験した。吾々は、すべての円は円るいということや、甲は甲に均しいということを知っているのと同じように、吾々の理性の能力は、或る変化のうちから原因を抽象することを知っている。吾々は、一般的なものは理性の産物であつて、理性はこの一般的の物を、個々の与えられた対象と接触して産出するものだということを知っている。そして、或る対象の前後にある一切の対象は、すべて一時的なもの、即ち、変化であるから、従つて、吾々が思惟する存在物として経験する一切の変化には、一般的な先だつもの、即

ち、原因が無ければならぬ。

真の原因と推定上の原因とが異なることは、すでに英国の懐疑論者ヒュームも氣附いていた。ヒュームによれば、原因という概念の内容は、或る現象に一般的に先だつものの経験に過ぎないものである。これに反して、カントが原因結果の概念は、緩やかなそして偶然的な前後の連続ということよりも、遙かに緊密な関係を表わしたものであり、原因の概念は、その内に、一定の結果が必然的に、また厳密に一般的に起こるといふことを含んでいると云つたのも、當っている。そこでカントは、理性には、先天的な何物かがなければならぬ。そして、それは経験することも出来ず、経験の範囲外にあるものである、と主張したのである。

心の自治を一切認めないで、単に経験のみによつて原因を発見しようとする唯物論者に対しては、吾々はこう答える。原因結果という関係を予定することが必要であり、また一般的であるといふ事實は、とうてい経験すべからざることである、と。そして観念論者に対しては、吾々はこう答える。なるほど理性は、経験することの出来ない原因を探求する、けれどもこの探究は、先天的には行われるものではなくて、後天的にのみ行われ得るものである、即ち、経験的に与えられた結果を基礎としてのみ、行われ得るものである。感覺することの出来ない抽象的な概括を発見するのは、唯だ心のみであることは事實である、けれども心は、与えられた感覺の範囲内においてのみ、かくの如き働らきをするものである、と。

物質と心

認識の能力は、物質的な感官知覚の上に依存するものであるといふ認識は、やがて客観的の實在に、久しい間、觀念と思想とが拒否していた権利を、再び恢復せしめるものである。

自然の多様にして具体的な現象は、哲學的の想像と宗教的の想像とのために、人間の考えのうちから逐い出され

たが、近世自然科学の発達により、専門の領分に、再び科学的に復興した。そして頭脳の機能が理解せられるに及んで、初めて、一般的理論的の承認を得たのである。自然科学はこの時まで、単に特定の物質、特定の原因、特定の勢力のみをその対象に選んでおり、すべての物の原因、すべての物質と勢力との原因を取り扱う、謂ゆる自然哲学上の一般的な問題については、依然として無智だった。これはすべての科学上の著書を一貫して、到るところに現われている観念論と唯物論との、大なる矛盾によって知ることが出来る。

『私はこの書翰が、独立の学問としての化学が、より高き教養のために最も有力な手段の一つであり、これを習得することは、人類の物質的利益を増進するために有用なばかりでなく、吾々の存在、吾々の幸福、吾々の進歩発達と、密接な関係のある創造の不思議をより深く洞見せしめる上からも、有用であるという確信を、一そう強くすることに、成功せんことを希う』

ライビツヒの以上の言葉は、物質上の利益と精神上的の利益とを、絶対にあい対立したものと見做して怪まぬ、当時一般に行われた見解を表わしたものである。けれどもかような区別が、とつてい成り立たぬものであることは、漠然ながらも、いま引用したかかる見解の主張者 物質的利益と吾々の存在、吾々の幸福、吾々の進歩発達の條件たる精神的の洞見とを口にするライビツヒ すらも感じている。一体、物質的利益という言葉は、吾々の存在と幸福と進歩発達とを抽象的に言い表わしたこと以外に、果して何を意味しているだろうか。これ等のものこそ、吾々の物質的利益の具体的の内容ではあるまいか。彼れは明白に、創造の不思議を洞見することは、吾々の物質的利益を増進すると云ったではないか。これに反して、吾々の物質的利益の増進は、吾々が創造の不思議を洞見することを必要としないであろうか。吾々の物質的利益は、いずれの点において、物に対する吾々の精神的の洞見と、異っているだろうか。

ライビツヒが、自然科学者間の見解に従って、吾々の物質的利益と対立させた優秀なもの、精神的なもの、観

念的なものは、要するに物質的利益の特殊な一部分に外ならぬ。精神的の洞見と物質的利益とは、円と角とが違つ以上に違つたものではない。円と角とは対照をなしているけれども、それと同時に、両者はいずれも、形態という一般的なものに属する異つた特殊の類別に過ぎぬ。

『蠢しむくい錆さびびくさる』物質的、感覺的、肉体的の物をさげすむ、口吻は、殊に基督キリスト教時代になつてからこの方の習わせであつた。そして感覺的の實在に對する反感は、考えからも行為からも疾くに無くなつた今日に至つても、人々はお依然として、この保守的な因襲を續つづけている。今日の自然科学の時代となつては、基督キリスト教的の靈と肉との區別は、事實上には棄てられてゐる。けれどもそれにも拘かわらず、靈肉の矛盾に對する理論上の解決、即ち、精神的なものは物質的なものであり、物質的なものは同時に精神的なものであるといふことの論証は、今なお出て来なかつた。そしてかような論証、かような理論上の解決によつて、物質的利益をさげすむ習慣は、初めて一掃されるのである。

近世の科学は自然科学である。科学はそれが自然科学であればこそ、科学の名に値たいする。言葉を換えて云えば、實在的、感覺的、自然的な物を、意識的にその対象としている思惟のみが、科学的の思惟である。そこで科学の代表者たり友人たる者は、自然ないしは物質の敵である筈はない。實際、彼らは自然と物質の敵ではない。けれども、科学が存在しているという事柄そのものが、この自然、この感覺の世界、この物質または實體は、唯だそれだけでは、吾々を満足せしめぬことを示している。物質的の實踐ないしは物質的存在をその対象とする科学ないしは思惟は、完全な形で自然をそのまま複写しようとするものではない。なぜならば、それはわざわざ科学によつて複写するまでもなく、既に存在しているからである。科学が、若もし、何かしら新しいものを目指して居らぬなら、それは無用の長物である。科学は物質のうちに、實體のうちに、更に一つの新しい要素を齎もたらすからこそ、初めて特別の承認を受ける資格がある。科学が目指しているものは、その研究材料よりも、寧むろ知識ないしは認識である。即

ち、科学が目指しているところのものは、この材料の理解であり、物質の普遍的性質の理解であり、真実なもの、一般的なものの理解であり、『連続して移りゆく現象のうちの、固定した極』を理解することである。宗教が超自然的に物質から区別し、科学がより高尚な、より神聖な、より精神的な或る物として物質に対立させるところのものは、実は、現象世界の雑多多様を超越する能力、個々のもの具体的ものから、普遍的なもの一般的なものを抽出する能力に外ならぬ。

より高尚な精神的の利益は、物質的の利益と絶対に異なるものではない。二つのものは、質的に違つてはあらぬ。近代の観念論の積極的實際的な方面は、飲むことや食うこと、地上の財産や性交などの、歡樂を軽く見ることでなく、寧ろこれらの歡樂以外の物質的享樂 例えば、目や耳の享樂、芸術や学問の享樂、一言にすれば、全人格としての人間の享樂 を認めよという訴えなのである。汝は、情慾にまかせて物質的歡樂に耽^{ふけ}れ勿^{なか}れというのは、汝は一方に偏して、或る慾望にのみ心を向けないで、汝の全生活、全發展を考えに入れねばならぬという意味である。粗笨^{そほん}な唯物論は、個々のものを一般的なものと同一視し、個々のものと一般的なものと区別を重んぜぬ点で、妥当を欠いている。それは、心は肉体的な感覺世界よりも、分量的に優^{すぐ}れていることを認めない。これに反して観念論は、分量上の相異のうちに、性質上の一一致のあることを忘れている。それは超越的であつて、相対的の相異を捉らえて絶対的の相異にする。この二つの陣営の衝突は、吾々の理性と、その対象または材料との關係を誤解しているためである。観念論者は、理性のみを一切の認識の泉源と見做し、唯物論者は、感覺の世界のみを、同様に一切の認識の泉源と見做す。そこでこの衝突を解決するためには、唯だこれらの二つの認識の泉源が、相互に依存していることを呑みこみさえすればよいのである。観念論は、肉体と精神、現象と本質、内容と形式、物質と勢力、感覺的なものと道徳的なものとの相異のみを見、唯物論はその一致のみを見る。然^{しか}るにこれらの区別は、すべて個々のものと一般的な意義との区別という、共通の種属に屬するものなのである。

徹底的な唯物論者は、全然科学のない、純粹な實際家であるかの如く行動する。が然しながら、知ることと考えることは、如何なる党派に属するとを問わず、すべての人の真性質であるから、現実には純粹な實際家たるものは無い。経験上の事実を基礎として実用上の経験をしようとする、最も単純な企てでも、学理上の原則を基礎とする科学的の實踐と、ただ分量ないしは程度が異なるだけである。これに反して、徹底的な觀念論者というものは、純粹な實行家と同じく、あり得ない。彼らは特殊なものなしに一般的なものを持つとし、物質なしに精神を持つとし、實體なしに勢力を持つとし、経験または材料なしに科学を持つとし、相対的なものなしに絶対的なものを持つとする。自然科学者のように、いやしくも真理、存在、相対的原因などを探究する思想家が、なお且つ觀念論者となり得るのはどうしたことだろう。彼らは各々の専門の領分外でのみ觀念論者であつて、専門の領分内では、決して觀念論者ではないのである。近代の心、即ち、自然科学の心は、それが一切の物質を包容するという意味においてのみ、非物質的である。然るに天文学者マドラーの如きは、吾々を『物質の羈絆から解放』する精神力が、眞実に増進しているという一般の期待を、少しも滑稽とはしなかつた。彼はこれに代わるべき、何らの優ぐれたものもないと信じ、唯だ『物質の羈絆』ということをし、物質の牽引力と定義することに満足したのである。心がお宗教的な幽霊の姿で概念せられていた間は、吾々を物質の羈絆から解放することによつて、精神の力を増進しようという期待は、なるほど、嗤うべきものと云つよりも寧ろ怒むべきものであつた。然しながら、吾々が心を近代科学の心と解し、人間の思惟能力と解するなら、吾々には、伝統的の信仰に代うべき、一層すぐれた科学的の説明がある。その場合には、物質の羈絆ということは、吾々には、引力の羈絆という意味ではなくて、感覺的現象の多様性と解すべきものである。そして物質が心を『羈絆』に繋ぐのは、思惟能力が、まだ物の多様性を征服し得ぬ間だけのことである。そこで、心を物質的の羈絆から解放するということは、具体的な多様のうちから、一般的な要素を抜き出すことである。

力と物質

以上に述べた思想の本幹（尚お説明するが）を綿密に辿つて来た読者は、私の説明を待たないで、物質と力という問題も、一般的なものと個々のものとの関係を理解することによって、解決されるといふことに気づいたろう。個々の具体的なものと、絶対的なものとの関係如何ということは、この世界の能動的な衝動を、心靈的な力か、さもなければ物質的の実体に求め、この二つの事実の何ずれかのうちに、物の性質、科学の極致を見出だすことが出来ると考えている人々の間に、共通な問題である。

自己の専門とする帰納的な科学から、ともすれば、思弁的思索の領分に漂浪することが取りわけて好きなりイビツとは、観念論者然として云っている。『力が見ることが出来ぬ。吾々は手をもって攫むことが出来ぬ力を認識する為めには、吾々はその働らきを考究しなければならぬ』と。そこで若し唯物論者がこれに答えて、『物質は勢力であり、勢力は物質である、力のない物質はなく、物質のない力はない』と云つたとしても、これは双方ともに、物質と勢力との関係を、単に消極的に決定したに過ぎないことは明かである。ある道化芝居で、マネージャーが道化役者にこう聞いた。『お前は何処にいた』。すると道化役者は、こう答えた。『連れの衆と一緒にいた』。『連れの衆は何処にいた』。『私と一緒にいた』。この場合には、同じ内容を持った二つの答がある。そして先きの場合には、唯物論者と観念論者とは、争つことの出来ない一事実について、異つた言葉を以つて争つている。ところがこの争いは、双方が向きになつてゐるので、益々滑稽である。観念論者は、物質と勢力との間に区別を立てるにしても、彼はその勢力が現実に現われた現象が、必然に物質と繋ながつてゐることを否認しようとするものではない。また唯物論者は、勢力のない物質、物質のない勢力の存在せぬことを主張するにしても、彼はその反対者の主張するやうに、物質と勢力が異つてゐることを否認しようとするのではないのである。

この論争には、固より相当の理由があり、また対象がある。が然しこの対象は、論争のうちには、はっきり現わ

れておらぬ。双方ともに、本能的にこの対象を隠している。というのは、この対象を明らかにしたならば、双方ともに、自己の無智を承認することになるからである。そこで各々相手に対して、相手方の説明の不充分なことを立証しようとする。そしてこれは双方ともに、十分に証拠立てている。ビュヒナーは其著『物質と勢力』の結論のうち、経験的材料は、超越的問題に対して、確定的な答を与えるには不充分である、従つてこれに対しては、何らの積極的の答をも与え得ぬことを認めている。それと同時に、彼は経験的材料は、『超越的の疑問に対して消極的に答えて、仮説を掃するには充分である』と云っている。これは言葉を換えて云えば、唯物論者の科学は、その反対者が、何にも知らぬことを証明するには充分だということになる。

唯物論者、ないしは観念論者は、力の精神的な性質、即ち、幽霊みたいな不可思議な性質を信仰する。これに反して、唯物論の思想家は、懐疑的である。けれどもかような信仰に対しても、または懐疑に対しても、どちらに対しても、科学的の証拠はない。ただ唯物論は、超越的なもの、本質、原因、力を、現象の背後に求めず、物質以外に求めないという点において、観念論者に勝れている。けれども、物質と力との間の相異を閉却する点においては、彼れは唯心論者に及ばない。唯物論者は、物質と力とは、現に引き離すべからざるものだという点を固執する。そして吾々の心が、系統立てることを要求するこの要求から出て来た外的の理由以外には、物質と力を区別する如何なる理由をも認めない。ビュヒナーは、『自然と心』の第六十六頁に、次の如く云っている。『物質と力を互いに引き離したものは、私に取つては、ただ思想、幻想、何らの実在もない観念に過ぎないものであり、自然の健全な研究には存せぬ仮説に過ぎないものである。なぜならば、自然の有ゆる現象は、かように物質と力を引き離すことによつて、解すべからざるものとなるからである。』けれども若しビュヒナーが、口先きで自然哲学を論ずる代りに、自然科学のどの部門をでも、ほんとに効果のあるように取り扱つて見たなら、彼れ自身の実践は、物質と力との区別は『外的』の必要からではなく、内在的の必要であり、差し当つての必要であることを示すだろう。そし

てこの区別によつてのみ、吾々は初めて、自然の現象を説明し、理解し得るものだということを示すだろう。『物質と力』の著者は、『私の欲するところのものは、事実である』という標語をにかけているが、私はこの言葉は、真面目な意見というよりも、寧ろ考へのない言葉であることを、読者諸君に保証する。唯物論はただ単なる事実より外のものを用意しないほどに、それほど粗笨なものではない。ビュヒナーが求めている事実そのものは、必ずしもビュヒナーの欲求だけを満たす別誂えのものではない。觀念論者も、同じく、この種の事実を求めている。苟くも自然の研究者で、単なる仮説のみ求めている者はない。科学の畑を耕やしているすべての人々の欲するものは、事実よりも寧ろその説明であり、事実の理解である。そして科学は有形の物質よりも、精神力の方に、より多くの注意を払うており、物質よりも、力の方に、より多くの注意を払うてゐるということ、そしてビュヒナーの『自然哲学』もまた、その例に洩れぬということは、唯物論者といえども、否まぬに相異なる。力と物質との区別は、『吾々の心が系統立てることを求める要求』から出たものである。誠にその通りである！ 唯だすべての科学は、系統立てることを必要とする吾々の理性の要求から発したものである。

力と物質との対立は、觀念論と唯物論との対立の古るきが如く古るい。そして心霊の存在を信ずることにより、或る秘密な性質を、一切の自然現象の原因と見做す想像こそ、この二つのものを調和しようとする、最初の試みであつた。ところが近頃になつて、科学は科学的説明、ないしは一般的説明を以つて、空想的なお化に代へ、これらの特殊な心霊の大半は、放逐してしまつたのである。かくて吾々は、よく『純粹』理性のお化を放逐することに成功した上は、力という特殊な心霊をも、その性質に一般的な説明を与えることによつて之を放逐し、かくて唯心論と唯物論との対立を、科学的に調和することも六ヶ敷くないのである。

科学の対象であり、理性の働らきの対象たる万有のうちには、力と物質とは別々になつてはいない。感覺の世界では、力は物質であり、物質は力である。『力を見ることが出来ぬ』その通り、見るということ自体が、純粹な力で

ある。見ることは、眼の作用である如く、その対象の作用である。そしてこの二重の作用とその他の作用とは、力である。吾々は物それ自体を見るのではなくて、吾々の眼に与えるその作用を見るのである。即ち、吾々は、その力を見るのである。そして力は唯だに見ることが出来るばかりでなく、また聴くことが出来、嗅ぐことが出来、味うことが出来、触れることが出来る。何人が熱の力、寒さの力、引力の力を感じ得ることを否むだろう。吾々は『熱そのものを知覚することは出来ぬ、吾々は単にその作用によって、自然のうちにこの力の存在することを結論するに過ぎぬ』という意味の、コジベ教授の言葉は、すでに引用したところであるが、これは吾々は、物それ自体を見聴き、または感ずるのではなくて、その作用、ないしはその力を見、聴き、または感ずるのだということを、言葉を換えて云つたものである。

吾々は力を感じるので、物質を感じるのではないというのが、真理であるように、吾々は、物質を感じるので、その力を感じるのではない、と云つても、同じく真理である。実際、さきにも述べたようにこの二つのものは、対象から引き離すことは出来ぬ。けれども吾々は、思维能力によって、同時にまた相次いで起こるところの現象から、一般的なものと個々の具体的なものとを区別する。例えば吾々は、吾々の視覚のいろいろな現象から、視覚という一般的な概念を抽象し、そして之に視覚という名前をつけて、吾々の眼の、具体的な実体と区別する。かように吾々は、無数の感官知覚のうちから、理性の働らきによって、一般的の要素を抜き出だす。例えば水のいろいろな現象の一般的な要素は、水の実態とは区別した水力である。若し物質は異なるが長さの同じ槓杆こっかんは同じ力を持っているとしたならば、この場合に、力が物質と異なるところは、それは種々なる物質の一般的な要素を代表しているという点だけである。馬は力なしには、荷車を挽かぬ。しかしこの力は、馬なしには荷車を挽かぬ、けれども吾々は、この引く力を、馬のその他の性質から区別することが出来る。また吾々は、馬のいろいろの役目のうちの共通の要素を、一般的な馬と見做すことが出来る。そしてこの場合には、吾々は地球と太陽とを区別する場合以上に、何らの仮説

から出発する必要もないのである。

感覚の世界が吾々に知れるのは、意識のためである。しかしその意識は、感覚の世界を条件とする。自然は、それを吾々が、意識の立場から一つの無条件な単位として見るか、さもなければ感官知覚の立場から、一つの無条件な多様として見るかに従つて、或は無限に一致したものとなり或は無限に区別せられたものとなる。そこで一致にも多様にも、どちらにも真理がある。けれどもそれは唯だ、一定の条件の下に相対的にいう場合においてのみ真理である。それは主として、吾々が肉体の眼で見るか、心の眼で見るかに懸つてゐる。心の眼で見れば、物質は力である。肉体の眼で見れば、力は物質である。抽象的な物質は力であつて、具体的な力は物質である。物質は手の対象、実践の対象であつて、力は理解の対象であり、科学の対象である。

科学は、謂ゆる科学界に局限せられるものではない。それは有ゆる階級を越え、それは全生命の広さと深さに属している。即ち、科学は、思想するところの人類全体に属している。物質と力との区別もその通りである。辻褄の合わぬ熱狂でない限りは、実地の上の区別を無視することは出来ぬ、自分の生活の過程に何らの富をも加えないで、唯だ錢を積み上げている守銭奴は、錢の有益な要素はその力にあるもので、それは錢の物質とは別物だということをおぼわしている。彼は、貨幣を持ちたいという欲求に道理を与えるものは、下らぬ黄金色の物質ではなくて、その精神的の中味であり、生活必需品を買うところの固有の交換価値だということをおぼわしている。あらゆる科学的実践（一定の物質を条件として、予めの成功を期して行われる一切の行動を意味する）は、物質と力との区別は、単に思想のうちのみ行われ、思想の上のみ存在するものではあるが、それにも拘らず、決して空虚な言葉や単なる仮説ではなくて、極めて有効な觀念であることを証拠立てている。畑に肥料を入れてゐる百姓に取つては、取り扱つてゐるものが牝牛の糞であるか、骨粉であるか、それとも人造肥料であるかは、抽象的の觀念に取つては無関係であるという意味において、この百姓は、『純粹な』肥やしの手を取り扱つてゐるものである。また商品を秤に

掛けている場合には、それは鉄とか、銅とか、ないしは石とかが秤られているのではなくて、その重力が秤られているのである。

勿論、力なしには物質はなく、物質なしには力はない。力のない物質と物質のない力とは実在でない。若し觀念論を奉ずる自然科学者が、いわば物質のうちにお化の悪戯をやっているような、力の非物質的な存在　吾々が見ることも出来ず、感官によって知覚することも出来ぬが、なお且つ信じなければならぬ力の存在　を信するならば、吾々はその範囲においては、かような人々は自然科学者ではなくて、空論家である　言葉を換えて云えば、唯心論者である　と云う。そして物質と力との智力上の区別を以つて、単なる仮説とする唯物論者の言葉も、これと均しく誤っている。

物質と力との区別を妥当に理解するためには　言葉を換えて云えば、吾々の意識が、力を、唯心論者流にエーテル化もせず、また唯物論者流に、それを否認もせぬためには　吾々はただ思惟能力を一般的に　ないしは思惟能力「それ自体」を　言葉を換えて云えば、思惟能力の抽象的な形式を　理解すればよいのである。智力は、何らかの知覚し得られる物質なしには働らかれぬ。そこで、物質と力とを区別するためには、これ等のものが存在し、そして感官の知覚によつて経験せられねばならぬ。そしてこの経験によつて、吾々は物質を力の表現と見做し、力を物質の表現と見做す。かように吾々の研究すべき知覚し得られるもの（対象）は、物質と力を一つにしたものである。そしてすべての対象は知覚し得られる実在としては、かような『物質にして力』たる物であるから、吾々の心が立てた両者の間の区別は、要するに頭腦の作用の一般的な様式であり、あらゆる対象の特殊な多様のうちから引き出された、一般的な一致に外ならぬ。物質と力との間の区別は、これを一言に盡せば、個々の具体的なものと抽象的なものとの間の普遍的区別である。そこでこの区別の価値を無視するのは、あらゆる区別の価値を無視するに均しいものであり、やがて智力の職分を、全然無視するに均しいものである。

もし吾々が、感官知覚の現象を、一般的な物質の力と見做すなら、この概括した物質なるものは、ただ一個の抽象的概念に過ぎないものである。けれどもこれに反して、若し吾々が、感官知覚という言葉で、いろいろの具体的な物質を意味するなら、物の相異を包括し、物の相異に普遍し、そしてこれと統制するところの一般的な要素は、具体的な作用を生ずるところの力である。そして吾々がこれを物質と呼ぶと力と呼ぶとに拘らず、科学が、その手をもってではなくて、その頭脳をもって、研究しているところの心的なもの、謂ゆる神髄、本質、原因、理想、優越したもの、ないしは心霊的なものは、要するに特殊な物を包括する概括であり、通性である。

(其五) 『実践理性』 または道徳

賢明なものと合理的なもの

科学の方法の認識、即ち、心の認識は、宗教と哲学との一切の問題を解決し、大小さまざまの謎をことごとく解き去り、かくて吾々の研究を、どこまでも、経験的に事物の詳細を学ぶ本来の使命に立ち帰らしむべき運命を持っている。若し吾々が、理性はその働らきをするためには、何らかの材料を必要とし、何らかの原因を必要とする、そしてこれが理性の法則だということを知ったなら、第一原因、ないしは一般的原因は何であるかという問題は、余計なことになる。なぜならば、人間の認識こそ、あらゆる個々の具体的な原因の第一の原因であり、最終の原因だということが分かるからである。若し吾々が、理性はその作業のために、何らかの与えられた一定の対象を必要とし出発すべき始まりを必要とする、そしてこれが理性の法則だということを理解したならば、第一の原因、最初の始元は何であるかという問題は、最早や無用となる。若し吾々が、理性は個々の具体的な多様の中から、抽象的な単位を抜き出すものであり、現象のうちから真理を、属性のうちから実態を形造るものであり、一切の物を、一つ

り全体に属する部分部分として、或る種属のうちの個体として、或る対象の色々な性質として認識するものだといいことを理解したならば、『物それ自体』 現実にすべての物の背後に存する或る物 に関した問題は、必ずや無用となるに違いない。要するに理性の相互依属の関係を理解したならば、独立した理性を求めることの不合理が明らかになるのである。

そこで形而上学の主たる対象 即ち、すべての原因の原因、一切の始まりの始まり、物の本質 すべてこれ等のものは、近代科学に取つては、大した邪魔にもならず、また当面の必要は、思弁を好む傾向に打ち勝つてはいないもの、かように実地の上で思弁が倒れただけでは、まだ充分に問題が解決したものではない。即ち、理性はその作業のために、何らかの具体的な対象を必要とするということをも明かにした理論上の法則が理解せられぬ以上は、客観的の实在と没交渉に知識が産み出せるかの如くに云う、思弁哲学の誤謬たる、対象のない思索を一掃する望みはない。今日の自然科学者が、具体的な専門の領域から出て抽象的問題に転ずると、直ぐ様その態度を変えるのは、何よりの証拠である。生命や道德の問題についての論争や、叡智、善、正、悪などについての争いは、これぞ科学的一致の限界であることを示している。厳正科学の科学的探究者は、社会問題に当面すると、何時でも彼らの帰納的方法を捨てて、思弁哲学の領分に迷い込んでいく。物理学の場合に、知覚すべからざる物理的な真理、『物それ自体』のあることを信ずるように、彼らは社会的の事柄にも、『物それ自体』と同じ意味において、即ち、生命の絶対的の境地、無條件の条件という意味においての合理的なもの、叡智なもの、正しいもの、ないしは悪いものがあると信じている。吾々の研究の成果、純粹理性批判の成果を応用しなければならぬのは、この点である。

意識、即ち、認識の性質、即ち、一般的の形態における心的活動は、個々の具体的な対象のうちから一般的の概念を發展することだということと認めると同時に、吾々は、理性は矛盾のうちからその認識を發展し出だすものだということと述べて、右の見解を制限する。大いさを異にし、継続の時間を異にする一定の現象のうちから、その

外観によつて物の性質を認知し、物の性質によつてその外観を認知すること、度合を異にしたいろいろの慾望のうちで、最も肝要にして最も必要なものを、その他のものと區別すること、一定の大きさの範囲内に於いて、小さなものによつて大きなものを測り、大きなものによつて小さいものを測ること　言葉を換えて云えば、宇宙間の矛盾対照を比較し、説明によつてこれを調和すること、これが即ち心の性質である。日常の会話は本能的に、理解することを判断と呼んでいる。判断には、標準となるべき一定の本位がある。『それ自体』である物は、大きいとも小さいとも、堅いとも軟かいとも、ないしは明るいとも暗いとも認知し得ぬように、そしてこれ等の言葉は、一定の相互關係を指すものであつて、その相互關係を見定めるためには、一定の本位があるように、ちよつどその通りに、何が合理的なかを決定するためには、理性は一定の本位を必要とするのである。

吾々が或る行為なり、制度なり、概念なり、他の時代の格言なり、国民なり人物なりを、不合理だと思つのは、唯だ異つた本位を適用する結果に外ならぬ。なぜならば吾々は、他人の合理を、吾々の合理と異らしめる前提と條件とを無視しているからである。人々が心的の評価を異にし、事物の認識を異にするのは、一方は八十度を以つて沸騰点とし、一方は百度を以つて沸騰点とする口オミユルとセルシウスとの、寒暖計のようなものである。本位を異にすることが、かように結果を異にした原因である。謂ゆる、道徳上の領分では、或る物理上の事柄に見るような、科学的の一致がない。なぜならば、道徳上の領分には、自然科学にはつとに創定せられてゐるような、一律な本位が欠けているからである。そしていま尚お、合理的なもの、善きもの、正しいものなどを、經驗的材料とは没交渉に、ただ思弁的推理によつてのみ認知しようと試みてゐる。思弁は一切の原因の原因、測るべからざる原因を求め、真理『それ自体』、無條件無標準の真理を求め、無制限に善きもの、無制限に合理的なものを求めよつとする。本位の無いこと、これが思弁の神髄であつて、無制限の矛盾と不一致とは、その實際の特徴である。若し一つの實際的な宗教の信奉者が、道徳上の事柄について一致してゐるならば、それは一定の教義なり、教條なり、ないしは教訓

なりが、彼らに実際的な本位を与えている結果である。そこで若し何人かが、『純粹理性』によって事物を認知しようとするならば、その認知が『純粹ならざる』知覚であることによつて、言葉を換えて云えば、個々の知覚であるという事実によつて、この『純粹理性』も、実は何らかの本位に依属しているものだとすることを証拠立てるに相異なる。

感官の知覚は、真理、ないしは一般科学の本位である。外界の現象は物理的真理の本位であつて、種々雑多な慾望を備えた人間こそ、道德的真理の本位である。人間の行動は、その慾望によつて定まるものである。渴きは彼れに飲むことを教え、欠乏は彼れに祈ることを教える。慾望は、北国では北方の事情によつて支配され、南国では南方の事情によつて規定される。慾望は時間と空間と、国民と個人とを支配する。それは蒙昧人を駆つて狩りをさせ、食いしん坊をして耽溺せしめる。人間の慾望は、理性に、何が善いものであり、正しいものであり、悪いものであり、合理的なものであるかを判断する本位を供給する。苟も吾々の必要を満たすものは、すべて善いものであり、これに反するものは悪いものである。人間の物質的の感覚こそ、道德的本位の対象であり、『実践理性』の対象なのである。人間の必要が種々雑多であり、そして互いに矛盾していることが、やがて道德上の本位が種々雑多にしてあい矛盾している理由である。封建時代のギルドの組合員は、競争の制限によつて繁昌し、近代の産業王は、自由競争によつて繁昌する。彼らの利害は異つてゐる。それ故に、彼らの見解は違つてゐる。一方が、当然合理的な制度と見做すものを、一方は不合理な制度と見做す。そこで若し或る人が、自分の智力により、単なる内省のみによつて、一般的な本位としての合理の標準を定めようと試みるならば、その人は自分自身を以つて、人類の本位とするものである。若し理性には、自分自身のうちに、道德的真理の富源を見出だす能力があるものと見做すなら、それは知覚せられる対象なしに、認識を産み出そうとする。思弁的の誤謬に陥入つてゐるものである。人間は理性の権威に従属するものだという思想も、また人間は、理性の命令に服従しなければならぬという要求も、同

じくこの誤謬に基づくものである。かような思想は、人間を理性の一属性にしてしまったものである。然るに、事實はその反対で、理性は、人間の一属性に外ならぬ。

人間は理性に依属するか、それとも理性が人間に依属するかという質問は、人民は国家のためにあるか、それとも国家は、人民のためにあるかという質問と同じである。最後の危急な場合には、人民が第一義の事實であって、国家は人民の所要に応じて変形する。けれども一度び人民の有力な利害が国家の権力を握った場合には、人民は却つて国家に依属したものとなる。これは唯だ、人間は比較的重要でない事柄については、より重要な事柄によって、指導されるといふだけの事を、繁雑に言い表わしたものである。人間は比較的重要でない、些末な、特定の事物を、緊要な、大きな、一般的の事物の犠牲にする。彼は、より個人的な耽溺を求めると欲求を、根本的な社会的必要に従属させる。そしてかように一般的の福祉のために、放蕩の快樂を捨てることを人間に教えるのは、純粹理性ではなくて、弱い肉体の理性、ないしは限りある財布の理性である。感覚の欲求こそ、理性が道徳上の真理を形成する材料である。いろいろの度合の強さと広さをもった種々なる感覚的の必要のうちから、根本的な必要を選び出し、個々のものから真実のものを区別し、一般的の概念を發展することは、即ち、理性の使命である。

前に述べたように、理性はそれが存在するためにも、働らきをするためにも、感官知覚を必要とする。即ち、理性は、認知することの出来る何らかの対象を必要とする。存在は、すべての認識の條件であり若くは前提である。真実の存在を認識することが、自然科学の職分であるように、合理的な存在を認識することは智慧の職分である。理性は一般に、物をその在りのままに認識する使命をもっている。自然科学としては、何が真実であるかを認識する使命を持ち、智慧としては何が合理であるかを認識する使命を持つ。真実などということは、一般的なという言葉に反訳できるように、合理的などいうことは、大体において、必要になつていふことに反訳することが出来る。吾々は少しばかり前に、感官知覚は『それ自体』において真実なものではなくて、単に相対的に真実なものである

ということ、言い換えれば、それは、より重要でない知覚と相対的に見た場合にのみ、真実なもの、ないしは一般的なものと呼ばれるのだということを見た。それと同様に、人間の如何なる行動も、『それ自体』において合理的なもの、妥当なものではなく、それと同じ目的をもつと実行の望みの少ない方法で成就しようとする他の行動と比較する時に、初めて合理的なものとなるのである。ちよつど真実なもの、一般的なものは、何らかの他の対象との関係、一定の分量の現象、一定の制限を条件としているように、合理的なもの、ないしは実用的なものは、それを合理的なものにし、実行のできるものとするところの、一定の条件を基礎とする何らかの明確な所期の目的によつて、初めて実用的であるということになる。この目的が一度び分つたなら、最も完全に、そして最も一般的にこれを成就する行動は、合理的と名づけられ、その他の行動は、これに較らべて、不合理に見えて来る。

吾々が、純粹理性の分析から抽き出した法則によれば、すべての認識、すべての思惟は、何らかの知覚し得べき対象を基礎とし、或る分量の感官知覚を基礎とするものである。そこで、この法則から見ると、吾々が物を差別する能力によつて區別を立てた一切のものは、すべて或る一定の分量であり、従つてすべての區別は、単に量的なものであつて絶対的なものではなく、単に程度の差別であつて、調和すべからざるものでないことは、明白である。そして合理的なものと不合理なものとの相異　　言い換えれば、一時的にそして個別的に合理的なものと、一般的に合理的なものとの間の相異　　にしても、その他の一切の區別と同じく、唯だ量的の區別に過ぎないものであつて、合理的なものも或る條件つきでは合理的なものとなることが出来る。そして絶対無條件に合理的なというものが、何よりも一番に不合理なものである。

理性は、何らかの知覚のできる対象、知覚のできる標準を必要とすることを理解したならば、吾々は最早^もや、絶対に合理的なもの、純粹に合理的なものを認識しようとは試みないで、合理的ということをも、その他のすべてのことと同じく、具体的な対象のうちを求めることに満足する。或る認識が明確、確實一律な結果を挙げることは、この

認識の仕事を明確にしておくこと、言い換えれば、認識しようとする対象、知覚さるべきものの分量を、正確に限定しておくことに懸っている。例えばどの時期、どの人、どの階級、どの国民ということが定まっており、それと同時に、根本的な必要と、一般的にして主要な目的とが分つていれば、何が合理的であり、ないしは適当であるかという問題は、容易に答えることが出来る。最も吾々は、人類全体に取つて、何が一般的に合理であるかを知ることも出来るに相異なる。けれども、この場合には、吾々の標準は、人類中の具体的な一部ではなくて、抽象的な人類でなければならぬ。科学は個々の身体の解剖学的構造を研究することが出来るように、人類の一般的のタイプをも研究することが出来る。けれども之れとても、やはり科学が、認識の能力に、個々の材料の代りに一般的の材料を供給して、初めて為されることである。若し科学が、人相学上の一定の標準を立て、これによつて、全人類を四つか五つの人種に区別したところが、後日になつて、これ等の人種のいづれにも編入することの出来ないほど、特殊な珍しい一個人、ないしは一種族を発見したにしても、かような例外のあるということは、決してこの世界の物理的秩序に対する犯罪ではなくて、それは唯だ、吾々の科学上の分類の不足を証拠立てるものに外ならぬ。ところが之に反して、因襲的な物の考え方から見て或る行動を普遍的に合理だとか、普遍的に不合理だとか見做している場合に、實際生活の上で反対の事実にあつたとする。この場合に因襲は、自分だけは認識の働らきを受けず、認識の働らきから超然としているものであるかの如くに思い、却つて反対の事実に対して、この世界の道徳的秩序のうちに、その市民権を認めまいとするのである。かように因襲は、反対の慣行があることによつて、自分の法則の適用に制限のあることを悟ろうとはしないで、一も二もなく、反対側の言い分を無視することにより自分の法則を、絶対的に有効なものにしようとするのである。これは不合理だという口実の下に事実を無視する、独断的な造り方であり、消極的な慣行であつて、矛盾の調和となつて現われるような、積極的な認識でも、聰明な知識でもないのである。

もし吾々の研究が、普遍的に人間的で合理的なものは、何であるかを論定することにあるならば、そして人間的で合理的なという屬性は、すべての人に取って、すべての時に於て、すべての條件の下に合理的で且つ実行の出来る行動のみ与えられるものとしたならば、かような概念は、絶対的であり、不決定的であり、従つてそれだけ、無意味な不明確な概括に過ぎないものである。そして物理的には、全体は部分よりも大きいとか、道徳的には、善は悪よりも良いとかいう場合には、吾々は前述のような、普遍的にして不決定な概念、従つて、どうでもよい非實際的概念を述べているものである。理性の目的物は、一般的なものである。けれどもこの一般的なものは、何らかの具体的な対象を概括したものである。即ち、理性の実践は、個々にして具体的なもの、一般的なものの反対のもの、特定にして具体的な知識を取り扱うものである。物理学の場合に、吾々は一部分を取り扱っているのか、全体を取り扱っているのかを知るためには、明確に定まつた具体的の対象、ないしは、明確に定まつた具体的の現象を取り扱わねばならぬ。それと同じく、若し吾々が、善とか悪とかとして道徳的に選ぶべきものを定めようとするならば、吾々は人間の必要の、明確に定まつた分量から出発しなければならぬ。絶対的にして一般的な理性と、その謂ゆる永遠にして絶対な真理なるものは、要するに無智の幻影であつて、重い鎖をもつて個人の権利を縛るものである。実際にして真実の理性は、個々の理性であつて、それは唯だ個々の知覚をのみ生ずるものであり、そしてこれ等の知覚は、これ等の知覚が作業をする一般的の材料以上の程度に概括することは出来ぬ。すべての理性が残らず、普遍的に合理的なものと認めたもののみが、普遍的に合理的なものである。もし或る時代の理性、或る階級の理性ないしは或る人の理性がそれを合理であると見做し、そして他の時代、他の階級、他の人の理性がそれを不合理であると見做すなら、例えばロシアの貴族が、農奴制度を合理的な制度と見做し、英国のブルジョアが、その賃銀労働者の謂ゆる自由なるものを、合理の制度と見做すとしたならば、この二つの制度は、いずれも絶対的に合理的な制度ではなくて、唯だ多かれ少かれ局限した範囲においてのみ、合理的な制度である。

かく云つたからとて、私は決して、人間の理性の極めて重要なことに疑いを挿さずとするものでないことは、云うまでもない。よし理性は、道德界の目的とか、真とか、美とか、正とか、悪とか、合理とか云つたような思弁的内観の対象を、独立に絶対的に発見することは出来ないにせよ、それは個々の具体的な感官知覚によつて、一般的なものと具体的なもの、対象とその表現、根本的な必要と気紛ぐれな慾望とを相対的に區別するには、よく適している。吾々は絶対的の理性という信仰を捨てることが出来る。従つて絶対的の平和というものも、存在し得ぬことが明らかになる。それにも拘らず、吾々は吾々の時代ないしは吾々の階級の、平和的な利害と比較して、戦争を純然たる害悪と呼ぶことが出来る。そして吾々が、絶対の真理を求める無益な探検旅行をやめてこそ、初めて吾々は空間と時間のうちにあつて、真なるものを見出すことを知る。吾々の知識は相対的にのみ有効なものだという自覚こそ、最も有力な進歩の槓杆こうかんである。絶対の真理を信ずる人々は、『善き』人だとか『合理的な』制度だとかいうような、単調な図表を、生活に對する彼等の見解の根柢とする。そこで彼らは、いやしくも彼らの雛型に嵌らぬ一切の歴史上の制度に反對する。ところが現実には、彼らの頭脳にはお構いなし、かような制度を産み出しているのである。絶対の真理は、頑迷固陋の一番の根柢である。これに反して寛容は、『永遠の真理』はただ相対的に有効なものだという意識から生じて来る。純粹理解の理性は、理性は普遍的にあい依屬しているものだということを意識こそ、実践理性への眞の道だということを悟らせる。

道德と正義

ここには吾々の仕事の性質として、純粹理性なるものは、非實在物であるということ、理性は個々の認識の働きの一切の総和であるということ、そして理性は純粹な一般的なものを取り扱つかの如く見えるのは、唯だ外観だけであつて、実際には、それは實際のないしは具体的な知覚を取り扱つているものだということを論証するだけに

止どまつた。吾々は、純粹の理解、ないしは絶対的な認識の學問を以つて自任しているところの、哲學を論議した。そして吾々は、かような哲學の目指している目的の無益なことを發見した。現に思弁哲學の發達は、失望の連続に外ならぬ。なぜならば、思弁哲學の絶対的無條件的な体系は、空間と時間とにおいて制限せられているからである。吾々の物質の説明は、謂ゆる永遠の真理なるものの、相対的な性質を明らかにした。吾々は、理性は感官知覚に基づいていることを知り、吾々は如何なる真理も、明確な制限を必要とするものだということを發見した。ことに生命の智慧については、『純粹』理性の知識は、実践上では、賢明なものないしは合理的なものは、具体的な感官知覚に依屬することとなつて現われるものだということを見た。そこで若し吾々が、この學説を道德に應用するならば、正邪の區別について多少の疑いのある道德の領分でも、同じく科学的な方法によつて、調和を見出し得る筈である。異教徒の道德は、耶穌教徒の道德とは違つている。封建時代の道德は、勇敢と支払能力とが異なるように、近代ブルジョアの道德とは違つている。要するに時代を異にし國民を異にすれば、道德律を異にすることは明らかであつて、細かな実例を挙げるまでもない。唯だ吾々は、この変化は必要なものであり、人類とその歴史的發達との特徴であることを理解すればよい。そして一度びこれを理解したならば、吾々には『永遠の真理』（すべての支配階級は、自分自身の利己的な法則が、即ち、永遠の真理と同一物であると主張する）に対する信仰を捨てて、絶対の正とということ、吾々が思惟能力によつて、いろいろの正のうちから引き出す純然たる概念であるという、科学的知識に取り代えるであらう、絶対的の概念としての正は、その他のすべての一般的な概念 例へば、一般的な概念としての頭 と、精密に同一意義のものである。すべての真実の頭は、個々の具体的な頭であつて、それは或る人間かその他の動物かに屬して居り、長いか平たいか、狭いか広いか、要するに特殊な特徴をもっている。それと同じ時に、各々の具体的な頭は、すべての頭に普遍的な若干の一般的な特質 例へば、身体の監督人たる性質の如きをも持つている。のみならずすべての頭は、個人的の特質に劣らぬほど、一般的の特質をも持つている。それ

は個人的であることに劣らぬほど、共通的である。思惟能力は実際の具体的な頭のうちから、一般的な特質を抽象し、かくて絶対的な頭という概念を造るものである。絶対的な頭（即ち *the head*）が、すべての頭の一般的な特質から出来上つていっているように、絶対的な正は、すべての正の一般的な特質を代表しているに過ぎないものである。頭
の概念も、正の概念も、共に觀念としてのみ存するものであつて、物として存在するものではない。

すべての実際の正は、或る一つ一つの具体的な正であつて、それは或る條件の下に、一定の時期において、この国民、または彼の国民に限つての、正である。『汝等殺すこと勿れ』^{なか}は、平和における正である。けれども戦時の悪である。それは熱情の激発を、自分自身の第一の必要に都合のよいように操縦しようとするブルジョア社会の多数者にとつての、正である。けれども蒙昧人にとつては悪である。彼らはまだ、平和な社会生活の尊重せられる時代に達しておらず、従つて、彼らは『汝等殺すこと勿れ』^{なか}という教えは、彼らの自由を犯す不道徳な拘束と考えるに違いない。生の愛護にとつては、殺人は憎むべき兇行である。復讐にとつては、それは快心の満足である。それと同じく強奪は、強盗には正と見え、強奪される者には、悪と思われる。これらの場合にも、問題は絶対的な悪ではなくて、ただ相対的な意味に於ける悪である。或る行動は、それが一般的に嫌われているという意味においてのみ、一般的の意味においての悪である。単なる強奪は、今日、大多数の意見では悪である。なぜならば現代は、追剥の冒険よりも、ブルジョアの商工業により多くの利害を有するからである。

もし絶対に正しい法則、教理、ないしは行動というようなものがあるとしたならば、それは有ゆる時代^{あじ}に、有ゆる條件の下において、すべての人類の福祉を増進しなければならぬ。けれども人間の福祉は人の異なるにつれ、状況の異なるにつれ、時の異なるにつれて異つてゐる。私にとつて善いことも、他人にとつては不善であり、普通の場合には有益なことも、例外の場合には有害なこともある。或る時期には或る利益を増進することも、他の時期には、その利益を妨げることもある。絶対に正しいと自任する法則は、すべての人々に取つて、すべての時に正しくなければ

ばならぬ。如何なる絶対的の道德律も、如何なる義務も、如何なる直言命令も、如何なる善の觀念も、人間に何が善であり、何が悪であり、何が正であり、何が邪であるかを教えることは出来ぬ。吾々の必要に適ったところのものが善であつて、吾々の必要に反したものは悪である。絶対に善いものが、何かあるだろうか。何にもない。真直ぐな材木が、必ずしも善いわけでもなければ、曲つたのが善いでもない。吾々が必要とするか否かによって、どちらも悪くなる。ところが吾々は、有ゆる物を必要とするから、あらゆる物に、何らかの善いものを認めることが出来る。吾々は、どのような一つの物にも限られてはおらぬ。吾々は無制限であり、普遍的であり、すべての物を必要とする。従つて吾々の利害は無数であり、言い表わせぬほど広大であり、従つて、一つ一つの法則は、すべて妥当でない。なぜならば、それは何時でも、或る特定の福祉をのみ考慮するものだからである。それ故に、如何なる正も正しくなく、すべての正は皆な正しい。そして『汝等殺す勿れ』^{なか}といふことは、『汝等殺すべし』といふのと同じく、正しいのである。

善い必要と悪い必要との相異、正しい欲求と正しくない欲求との相異は、真理と誤謬、合理と不合理の相異と同じく具体的なものと一般的なものととの相異に調和を見出すことが出来る。理性はそれ自身のうちに、積極の正または絶対的な道德律を発見することは出来ぬ。それは丁度、理性はそれ自身のうちに、その他の思弁的真理を発見し得ぬのと同じである。理性はこの働らきを加えるべき、何らかの知覚の得られる材料がない限りは、或る一つの物が、どのように緊要であるか緊要でないかを見積ることは出来ぬ。また具体的な特質と、一般的な特質との分量を分類することも出来ぬ。正しいもの、ないしは道德的なものの認識は、すべての認識と同じく、その対象の一般的な特質を選び出そうと努力する。そこで若し何人かが、或る格言、或る法則、または或る正を、絶対的の格言絶対的の法則、また絶対的の正と見做そうとするならば、彼は、この必然の制限を忘れていたものである。絶対的の正とは単なる無意味な概念に外ならぬ。そして人類一般の正を意味するものと解しない限りは、漠然とした意味す

らも有せぬものである。尤も道德、ないしは何が正しいかということの決定には、実用上の目的がある。けれども若し吾々が、人類の一般的にして無條件的な正が、即ち、道德上の正であると見做すなら、吾々の実用上の目的は、勢い達せられなくなる。普遍的に正しい行動、ないしは如何なる処でも正しい行動は、おのずと行われる筈であるから、これを励行すべき法則を要しない。そこで法則に実用上の価値があるのは、或る一定の人々、或る一定の階級、或る一定の国民、或る一定の時期、ないしは或る一定の状況に適合した、制限され限定された法則の場合に限られている。そして、それは明確に精密に限定されていなければならないほど、そして一般的でなければならず、より多く実用的なのである。

最も普遍的であり、そして最も広く認められている正でも、必要でも、その性質においては、或る瞬間の最も瑣末な正や、或る一個人の刹那の必要以上に、より正しく、より善く、より価値あるものではない。吾々は太陽の直径が、幾十万哩もあることを知っている。けれどもそれにも拘らず、吾々は太陽を、お盆ぐらいの大きさに見ることも勝手である。それと同じく吾々は、或る道德上の法則を、理論的にないしは普遍的に、善であり神聖であると認めても、実践上では善くない無用のものとして、或いは一時、部分的に捨て去ることも出来るし、或いは個人的に棄て去ることも勝手である。最も広い範囲に適用される最も神聖な正といえども、ただ一定の限界のうちだけで有効なものである。それと同時に、特定の限界内においては、その他の場合には最大の不正であることも、尚お且つ正しいものとなる。尤も、利益と想うことと真実の利益との間、情慾と理性との間、根本的な、優勢な、一般的な、根拠ある必要と好尚と、偶然的な、従属的な、特別な慾望との間には永久的な相異のあることは事実である。けれどもこの相異は二つの別々の世界　善の世界と悪の世界　の相異ではない。それは積極的な、一般的な、不
断の、絶対の相異ではなくて、唯だ相対的の相異に過ぎぬ。それは美しいと飾り気のないとの相異のように、區別する人の個性に懸っている。即ち、或る場合には真実にして根本的な必要であるものも、他の場合には、二義的な、

従屬的な、悪い慾望である。

道徳とは、非常に矛盾した倫理上の法則の集合物であつて、人間が自分自身と他人に対して取る行為を、現在をも将来をも考慮に入れ、自分をも他人をも考慮に入れ、一個人をも人類全体をも考慮に入れるように調節する、共同の目的に役立つものである。個々の人間は、多くの点に於て足りないところがあり、不適當であり、局限せられている。彼れは自分の補足として他人を必要とし、社会を必要とする。そしてそれ故に、自分も活き人をも活きしめねばならぬ。かような相対的の必要から起るお互いの譲歩を指して、道徳と呼ぶのである。

一個人の不充分と協同の必要とは、人間がその隣人を考慮に入れる 即ち、道徳の 基礎であり原因である。然るに、この必要を感じるのは、いうまでもなく個々の人間であるから、彼れの感ずる必要も、また勢い個人的なものであり、その強さも異なるに相異なる。そして私の隣人は、勢い私とは異なるから、彼らの必要を満たすためには、異つた考慮が必要である。或る具體的の人間は、或る具體的な道徳を必要とする。一般的な人間という概念が、抽象的にして無意味なものであるように、絶対的の道徳という概念も、同じく抽象的にして無意味なものである。そしてこの漠然たる概念から生じた倫理上の法則もまた、同じく非實際的で効果のないものである。人間は一個の生きた人格であつて、彼れの福祉は、彼れ自身のうちに体现せられている。かような人間と世界との間には、彼れの必要が仲立ちとなつてゐる以外には、何ものも介在して居らぬ。そして苟も彼れの必要と衝突して来たが最彼、彼は最早や如何なる法則にも服従する義務がない。一個人の道徳上の義務は、決して彼れの利害を超えないものである。この利害を超える唯だ一のもの、個性に対する一般性の物質的の力である。

若し、道徳的に正しいものは何であるかを見極わめることが、理性の職分であると見做すなら人物や條件や、またはその範囲内で普遍的な道徳上の正を決定しようとする限界について、先ず最初に談合いをしておいたなら、一律な科学的な結果が得られるかも知らぬ。言葉を換えて云えば、若し吾々が絶対的の正という概念を棄て、吾々の

問題を明白に定めておくことによって、一定の明確な目的に適用のできる一定の正を求めたなら、吾々は初めて、何らかの実際的な効果を挙げる事が出来るかも知らぬ。道德のいろいろの標準の矛盾撞着や、この矛盾撞着に対するいろいろな相反した解決は、要するに問題の誤解に基づくものである。定まった分量の感官知覚なしに、即ち、何らかの定まった材料なしに、正を求めるのは、感官の力を借りないで自然の闡明せんめいを敢えてしようとする、思弁的理性の行為である。純粹な知覚と純粹な理性によって、積極的に道德を決定しようとする試みは、先天的の理解に対する哲學的信仰の現われに外ならぬ。

『正しい抵抗と不正な抵抗との間に、精確な境界線を引くことの不可能なことは、事実である。けれどもこの不可能は、正と不正との性質から起るものではなくて、倫理学のあらゆる部分に見出される。善い行動と悪い行動との区別は、四角と八角との相異のような、それほど明白な特徴のあるものではない。道德と悪徳との間には、双方がぼかされている中間地帯がある。何人が、曾て勇氣と無謀との間に、細心と卑怯との間に、儉約と吝嗇との間に、正確な境界を立てることが出来たろう。何人が曾て凌辱者ほどの辺まで寛容すべきであるか。そしてどの程度を過ぎたなら、それは最早もはや寛容とは云えなくなつて、有害な懦弱といふことになるかを示し得た者があるだろう。』マコウレーはその英国史のうち「ゼームス二世の殘虐無法な政府に対する反乱を叙した一節に、こゝ云つてゐる。

然しかしながら、マコウレーの意味での正と不正との相異の性質は、この限界を正確に定めることの不可能に基づくものではなくて、それは寧ろ無制限の正、絶対の善徳と絶対の過失といふようなものがあるかの如くに信ずる漠然たる考え　善いとか、勇敢なとか、正しいとか、悪いとかといふ言葉は、如何なる場合にも、そう決定する具體的な一個人と相對的にのみ意義があり、正当なものであつて、それ自体に意義があり正当なものではないという認識に達しておらぬ考えに基づくものである。用心深い人から見れば、勇氣は無鉄砲であり、大胆な人に云わせれば、用心は卑怯である。現在の支配に反逆することは、反逆者から見れば何時でも正しいことであつて、反逆され

る者の考えでは、何時でも不正なことである。如何なる行為も、絶対的に正でも不正でもない。人間の持っている同じ性質でも、人々の必要と、それ等の性質の用い方とにより時と場所とにより、或いは善いものであり、或いは悪いものである。或る場合には詐謀と狡猾と不信とが行われ、或る場合には忠誠と率直とあから様とが行われる。ここでは憐憫と慈善とが、彼らの目的に役に立ち、彼らの福祉を増進する。そして彼処では、無慈悲と血腥さい残酷とが彼らの目的に役に立ち、彼らの福祉を増進する。人間の性質の有益な働らき、その多いか少ないかの分量が、善徳と悪徳との間の相異を決定するものである。

理性は、正と不正を区別することが出来る。けれども理性はただ、或る才能、或る法則、または或る行動のうちにある正の相対的分量を測定し得る範囲内においてのみ、この区別をなし得るものである。そして如何なる直言命令も、如何なる倫理法典も、ほんとの実践的な正の基礎とはなることが出来ぬ。これと反対に、倫理学の是認せられる理由は、知覚し得られる目的物が実際に正しいということにある。ただ一般的な理由からしては、率直は狡猾よりも善い性質ではない。率直が狡猾よりもまさっているのは、唯だそれが分量的に 即ち、より多くの場合に

狡猾よりも善きものであり、より一般的に尊重されているという点にある。そこで正の科学が、実践上の手引きとして役立つのは、実践が科学の基礎として役立つ範囲に限られている。理性は人間の行動を、予め決定することは出来ぬ。なぜならば理性は、ただ現実を経験することが出来るが、現実を先見するものではないからである。そして各々の人間、各々の制度は、いずれも新しいものであり、独創的なものであり、初めて存在するものである。然るに、理性の為し得るところは、後天的に（経験によって）理解することに限られているからである。

絶対の正、ないしは正それ自体は、想像上の正であり、一つの思弁的の欲求である。これに反して科学的に見た普遍的な正は、一般的なものを決定する基礎となるべき、明確な認知し得られる前提を必要とする。科学は、これが正しいとされていることだから、正しいのだと云うような、独断的な無誤謬説ではない。科学は認知すべき、何

からの外的の対象を必要とする。科学は、正しく存在している場合にのみ正しいことを認知する。普遍的の存在こそ、科学の原料であり、前提であり、條件であり、原因である。

そこで道徳は伝統哲学の方法に従って、思弁的に研究すべきものではなく、帰納的に、ないしは科学的に研究すべきものだと云うことになる。吾々は、絶対の正を研究しようと試みないで、ただ相対的の正、即ち、一定の前提を基礎とした正を研究しなければならぬ。そして理性に取つての道徳上の問題はただかような相対的の正のみである。そこで、この世界の道徳的秩序に対する信仰は、要するに、人間の自由という意識に帰着する。理性と知識と科学との認識は、その内に、一切の倫理上の格言は、その意義と効果の限定されたものだという認識を含んでいるのである。

人間は、苟も為めになり、有益であり、靈妙だと思つたものは、何でもお構いなしに、最も尊敬すべき物として、信仰の幕屋に陳列する。エジプト人は猫を礼拝し、クリスチャンは神の摂理を尊崇する。その通りに、人間の必要が、一度び規律正しい生活を命ずるようになると、自分の手で作つた法律をも神様から授かつた賜物として貴い由来を信ずるほど、それほど人間は法律の有難さに感激した。ところが鼠取りやその他の有用な道具の発明は、高貴の位から猫を追い除けた。いやしくも人間が、自分自身の主人となり、自分で自分の世話を焼き、自分自身で生活できるようにになると、最早やほかからの摂理は、すべて無用になる。そして自分自身の實力は、一切の上からの後見を、堪えがたきものとする。人間は、嫉妬深い動物である。彼は無慈悲に、一切のものを、神とその命令すらも、自分自身の利害に属従させる。或る法典が、永い間の忠実な御奉公によつて、如何に偉大にして責むべき権威を得ていても、一度び新しい必要が起こつてこれに反対するならば、人間は忽ちにして、この神権を地上の法律の伍列に引き落とし、昔の正を変えて、今日の不正とするのである。基督教徒の浮薄は、ヘブライ人が道徳問題の権威として神聖視し、眼にて眼を償い、齒にて齒を償つという格言の下に尊んだ肉体的復讐の威嚇を、尊敬することを承知

しなかつた。基督教徒は平和の祝福を大切にすることを学んだので、彼らは屈從的な寛容を聖地に担つぎ込み、右の頬を打たれて疲れたなら、左の頬を差出せよという上品な戒めをもって、空っぽになつていた聖所を飾つたのであつた。ところが名前だけはクリスチャンであり、その実、極めて反クリスチャンたる現代では、永い間尊崇せられたこの寛容も、とくの昔に用いられなくなつてゐる。

おのおのの宗教が自分自身の神様を持つてゐるようつに、おのおのの時代は、自分自身の特別な正を持つてゐる。この範囲においては、宗教と道徳とは、おのおのその祭壇を拜んで仲よく暮してゐるのである。ところが一度び、彼ら、自然の限界線を踏み越えようとする場合には、そして無類な、絶対的な、永遠な或る物を提供しようといふふれ出しの下に、実は、或る一定の時と一定の條件の下においてのみ神聖であり正しいものを以つて、一切の場合には、そして彼ら自身の特別な病氣に対する有効な療法を、万病に利く普遍的な売薬であると主張する場合には、そして彼らが、その素性を忘れて威丈け高になる場合には、彼らは忽ちにして、傲慢な成り上り者となるのである。或る一つの法律は、もともと何らかの個々の必要に出でたものである。ところが一度びこの法律が作られると、普遍的な必要をもつた人類は、この一つの法則の細い紐の上を、綱渡りをしているものであつてもあるかのよゝうに思われている。もともとは、ほんとに善いものが、即ち、正しいものだつた。後には、法律で命ぜられた正しいことのみが、ほんとに善いものであるかのように思われている。これは忍ぶべからざる、傲慢である。法律で定めた正は、その時代、その国またはその国民、その階級ないしはその閥族の正として役立つことに満足せぬ。それは或る丸薬が絶対的の薬となり、万病の薬になれたように、全世界の支配を欲し、絶対的の正にならうとする。そこで人類を、法律によつて命ぜられた境界線の彼方に導くことになり、人類のために世界を拡げることにより、踏み躪られた人類の利害のために自由を獲得することにより、かような潜越を撃退し、かような牝鶏の尻尾から、孔雀の羽を引きむしめることは、これが進歩の使命である。パレスチナから、豚を食つても癩病にならぬヨーロツパに

移住することは、豚を食うことを穢がれとしていた曾ては神聖だった拘束から、吾々の自然の自由を解放する。けれども進歩が、或る神様の肩章を剥ぎ取るのは、その肩章をもつて他の神様を飾るためではない。それでは単なる変化であつて成業ではない。進化は伝統の聖者を、国外に追い出すものではなくて唯だ不法に占領していた普遍の領分から、各々その特有の限界線に彼らを引退させるだけである。進歩は先ず赤ん坊を取り出しておいて、然る後に湯槽の湯をあける。たとい猫はその後光を失つて、最早や神様ではなくなつても、鼠を取ることはやめぬ。一定の時を定めて身を潔めるユダヤ人の規則は、とくの昔に忘れられても、身体を清潔にすることは、依然として尊重せられている。文明の現在の富は、ただ過去の知識を、経済的に処理する結果に外ならぬ。進化は革命的であると同時に、同じく保守的である。そしてすべての法律のうちに、正をも不正をも見出すものである。

絶対的な義務のあることを信ずる人々は、道徳上の正と法律上の正とを嗅ぎ分ける。けれども彼らは自分自身の利害にひかされた固陋に妨げられて、すべての法律は、もともと道徳的なものだということそしてすべての特殊な道徳は、だんだんに、単なる法律に過ぎないものとなるということを悟らない。彼らの認識は他の時代と他の階級には及ぶが、彼ら自身の時代と階級には達しない。支那人やサモエッド族の法律は、これ等の人民の特殊な必要に応じたものと解せられている。然るにブルジョア社会の法則は、もつと遙かに崇高なものだと思われている。即ち、現代の諸制度と道徳とは、自然ないしは理性の永久的な真理と見做されているか、さもなければ純粹良心の永久的な宣託であるかのように見做されている。それは丁度、野蛮人が野蛮人の良心を持って居らず、トルコ人がトルコ人の良心を持って居らず、ヘブライ人がヘブライ諸人の良心を持っていなかったかのように、そして良心がその人を條件としている代りに、人が或る絶対的良心の命分に従つてでもいるかのようにである。

人間の目的を、神を愛することと神へ仕えることと、来世における永遠の幸福とに制限する人は、誰しも喜んで、抽象的の伝統を權威あるものと認め、これに代つて身を処するかも知れぬ。けれども、いやしくも発達と教育と地

上の幸福とを、人間の目的と見做している者は、必ずや、伝統的な道德の独りよがりの優越に対して疑いを挿むことを、不法であるとは考えないだろう。勇敢な前進の出来得る程度に、他人の作つた法則に無頓着たらしめるもの、絶対的な理想の幻影を追い、最も善き世界を求めるところから吾々を解放し、そして吾々を、吾々自身の時代と人格に取つての明確な實際上の利害に立ち帰えらしめるのは、唯だ個人的自由の意識である。それと同時に、吾々はかくすることによつて、初めて現実な世界と調和する。なぜならば、吾々は最早やこの世界をもつて、理想（かくある可きもの）が不成功に実現された状態とは認めないで、却つて必然（かくあるの外ないもの）を体系立てたものと見做すからである。世界は常に正しい。苟も存在するものは、すべて正しいものである。そしてそれが変化するまでは、正しくない訳にはゆかないものである。いやしくも存在（それは力である）のあるところには、それ以上に何らの條件をも待たないで、同時にまた正がある。なぜならば、それは形成の一段階中に於ける正だからである。弱いことは、ただ優越を求めること、そして一度び優越を得て、久しく拒まれていた必然を承認させることのみに於いて正である。歴史の研究は、吾々に過去における宗教や、慣習や、制度や、思想の消極的の方面を示すばかりでなく、同時にその積極的な、合理的、必要な方面をも知らしめる。例えば、動物を神として礼拝することは、それ等の動物の有益なことを、熱烈に認めた結果であつたことを説明する。それと同じく歴史の研究は、現在の事物の不十分なことを知らしめるばかりでなく、同時にまたこれ等の事物は、それ以前の段階に於ける前提の、合理にして必要な結論であることを立証するのである。

聖なもの

発達した道德論は、目的は手段を神聖にするという言葉のうちに、実践的に言い表わされている。この格言を、曖昧な意味に用いれば、吾々に対し、またゼスウィット教徒に対する、共通の非難ともなるものである。イエスの社

会の擁護者は、之をもつて、彼らの顧客に信用を失わせようとする、悪意の企てであることを証拠立てようと努力する。しかし、吾々はこの争いには、どちらの側にも加担しようとはしないで、専ら、主題そのものに注意を向け、そしてこの格言の真理と合理的なことを証拠立てたいと思う。

先ずこの格言に対する、最も一般的な反対を打ち破るには、目的と手段という言葉は、極めて相対的の言葉であつて、すべての具体的な目的は、ことごとく手段であり、すべての手段は、目的であるということを理解すれば足るのである。大きいと小さいとの間、正と不正との間に、何らの積極的の相異のないように、目的と手段の間にも、何らの積極的の相異もない。一つ一つの行動を、それぞれに完成したものと見做すなら、すべての行動には目的があり、そしてその行動（同じ短い行動でも）の瞬間瞬間は、やがてその手段である。けれども各々の具体的な行動は、同じ共同の結果を目指している、その他の行動との関係においては、手段である。とは云え、行動それ自身には、目的でもなければ手段でもない。如何なる物も、それ自身で何物かであるものはない。すべてのものは相対的である。物はその相互関係においてのみ、その相互関係によつてのみ、現に在る通りの物である。状況が変われば、場合が變つて来る。おのおのの行動は、他の行動に伴つて限りに限りに、手段であり、その行動の特殊な目的以上の共同の目的に役立つものである。けれども、各々の行動は、それ自身で完結している限りにおいては、目的であつて、そのうちに自分自身的手段を含んでいる。吾々は活きんがために食う。けれども吾々が食つている間、生きているといふ範圍では、吾々は食つために生きているのである。生命がその機能と關聯しているように、目的はその手段とあい關聯している。生命は、生命のすべての機能の總和に過ぎないように、目的は、すべての手段の總和である。そこで手段と目的の相異は、畢竟、個々の具体的なものと一般的なものとに相異に帰着する。そしてすべての抽象的な相異は、この相異（具体的なものと一般的なものとに相異）に歸着する。なぜならば、抽象の能力、ないしは區別の能力は、畢竟、具体的なものと一般的なものとを區別する能力に歸着するからである。

けれどもこの区別は、或る材料、或る一定の対象、この対象が表現する感官知覚の一定の区域を条件とする。この区域が、もし行動または機能の領域にあるならば、言葉を換えて云えば、前以つて限定した一定数のいるいるの行動を、吾々の研究の対象としてしている場合には、これの対象の一般的の性質を吾々は一般的と見做し、これ等の対象の多かれ少かれ延長した部分、ないしは各々の機能を、吾々は手段と見做すのである。そこで或る一定の行動が目的と見做されるか、それとも手段と見做されるかは、吾々が其の行動を、その行動自身の部分部分に對する一個の全体と見做すか、それとも他の部分、他の行動と結合して、或る一個の全体を成している部分と見做すかという問題に懸つてゐる。そこであらゆる人間の一切の行動を研究の対象とし、これらの一切の行動を包括する一般的總括的の見地から見れば、その所には唯だ一つの目的　即ち、人類の福祉　があるばかりである。この福祉は、すべての目的であり、最終の目的であり實際の目的、眞実の目的、普遍の目的であつて、これに較べたなら、すべての特殊な目的は、ことごとく皆な手段に外ならぬ。

そこで目的は手段を神聖化するという吾々の主張は、或る絶対的の目的の場合にのみ、絶対的の意義をもち得るものである。これに反して、すべての具体的の目的は、相対的の目的であり、有限の目的である。唯だ一つ絶対的の目的は、人類の福祉であつて、この目的こそ、一切の法則と一切の行動と一切の手段とを神聖にするものである。けれどもこの目的が、一切の法則、一切の行動、一切の手段を神聖にするのは、これらの法則や行動や手段が、この目的に役立つてゐる間だけであつて、一度びこの目的に役立たないで、自分勝手に振舞うなら、目的は、これらのものを悪罵するのである。人類の繁栄こそ實際にも歴史的にも、神聖の起原である。健全なものは、神聖である。それと同時に吾々は、總括的の繁栄乃至は健全というもの、すべての手段を神聖化する健全というものは、単なる抽象に過ぎないものであつて、ほんとの内容は、繁栄を求めている時代、国民、ないしは個人の異ると共に異なることを忘れてはならぬ。また何が神聖であり、ないしは何が人間の繁栄を増進するかを決定するためには、明確な條

件が必要であるということ、如何なる行動如何なる手段も、それ自身で神聖なものはないということそしてこれ等の一つ一つの行動や手段は、ただ一定の關係に於てのみ、神聖にされるものだという事、を記憶しなければならぬ。各々の目的が、すべて手段を神聖にするのではなくて、唯だ神聖な目的が、それ自身の手段を神聖にするのである。けれども各々の具体的な現実な目的は、唯だ相対的にのみ神聖である。従つてそれは、自分自身の手段を、ただ相対的に神聖にすることが出来る。

吾々の格言に対する反対は、格言そのものに対するよりも、多くはその誤つた適用に向けられたものである。この種の反対は、目的が手段を神聖にすることを承認せぬ。そして謂ゆる神聖化された目的を単に局限された手段と認める。なぜならば、これ等の目的は、単に相対的に神聖なものに過ぎぬという意識が、暗に働らいているからである。これに反して、この格言に対する吾々の弁護は、名目の上で神聖とされている色々の手段や目的は、何らかの権威、何らかの聖典の文句、何らかの理性ないしは良心があつて、これ等の手段や目的を神聖であると宣言したから神聖化されたというようなことを意味するものではなくて、それは唯だ、すべての目的の共通の目的、即ち、人類の繁栄に資する範囲においてのみ、神聖なものであることを意味している。吾々の格言は、神聖化された信仰のためには、愛や真理を犠牲にしなければならぬとは決して教えない。けれどもそれはまた、愛と真理のために、信仰を犠牲にすることをも要求せぬ。それは唯だ、感官知覚により、ないしは状況によつて、一度び何らかのより優越した目的が定められた場合には、この目的に抵触する一切の手段は不神聖であるということ、またこれに反して、一般的には不神聖な手段も、或る一時的な繁栄、ないしは個人的の繁栄との關係によつて一時的にないしは個人的に神聖になるといふ事実を述べて居るものに外ならぬ。平和が神聖な手段として、実際に重んぜられている場合には、戦争は不神聖である。これに反して、人間が戦争によつて救われようとしている場合には、殺人と放火とは神聖な手段である。言葉を換えて云えば、吾々の理性は、何が神聖であるかについて有効な決定を下だすためには、その

前提として、一定明確な物質的の條件、ないしは事実を必要とする。それは一般的に神聖なものを、先天的に、古い思弁的な意味で哲学的に決定することは出来ないで、唯だ具体的な場合について、後天的に經驗的にのみ決定し得るものである。

若し吾々が、人類の繁栄をもつて、すべての目的の目的、すべての手段の理想と解するなら、そして尚おその上に、この繁栄に対する一切の個人的の考えと特殊な決定とを暫らく度外視し、且つこの繁栄は、状況を異にするに従つて異なるといふことを認めるなら、同時に吾々は、如何なる手段も、その目的の神聖以上に神聖でないことを理解するだろう。いかなる手段いかなる行動も、積極的に神聖化することは出来ぬ。即ち、言い換えれば、あらゆる状況の下に、人類の繁栄を増進するものとすることは出来ぬ。それぞれの状況と関係次第で、同じ手段が善くもなれば悪くもなる。一つの物は、その結果が善い範囲においてのみ善いものであり、その目的に善いものがある範囲においてのみ、善いものである。嘘をつくことと欺まかすこととは、唯だそれが吾々に有害な結果を齎すから、そして吾々は嘘をつかれたり欺まかされたりすることを欲しないからこそ、悪いものである。そこで一度び、神聖化された目的が問題になつて来ると、嘘をついたり欺まかしたりする詐欺的手段は、戦争の計略と呼ばれている。若し何人でも、それは神様の命令であると云う理由から、貞操の善いことを確信している人があるならば吾々はその人と、この問題を論議することは出来ぬ。けれども若しその人が、善徳を善徳のために尊び悪徳を悪徳のために（言葉を変えて云えば、その結果のために）憎むなら、彼は善き健康という目的のために、肉慾を犠牲としてゐることを承認するものである。一言にすれば、彼は、手段が目的によつて神聖にせられたことを承認するのである。

基督教信者の世界観では、その宗教の命令は、あらゆる時代を通じての絶対の善である。そしてこれ等の命令は、基督教の天啓がそれを善であると宣言したから、即ち善であると考えられている。けれどもかような觀念は、例えば、基督教の善徳の極致、即ち、節制と名づける特に基督教的な善徳にしてもそれは腐敗した異教徒の放縱と接触

する場合にのみ、初めてその価値を生ずるものであつて、物質的の必要を合理に順当に満足せしめることに較らばたなら、決して善徳でないということを知らないものである。それは或る手段を、この目的とは無關係に、やたらに善と呼び、他の手段は、同じように絶対的に悪と呼ぶ。そこで前述の格言と相反して来るのである。

然しながら、近代の基督教キリストと近代の文明とは、實際の上では、とくの昔に、この信仰を棄て去つてゐる。尤も今日でも、靈魂は神の肖像と呼び、肉体は蛆虫の腐つた食物と云つてゐる。けれども其の行動は、かような宗教的文句を真面目に受け取つておらぬことを証拠立ててゐる。それは最早や、人間のより善き部分（靈魂）には碌々目もくれずに、一切の思想と行動とは、卑むべき肉体の満足に向けてゐる。それは肉体を立派に着飾らせ、贅沢に養ひ、鄭重に取り扱い、柔らかな蒲団の上に載せ、肉体の栄光を増すために、科学と工芸とあらゆる氣候の産物とを用いてゐる。彼らは天上の永遠の生命に較らべて、この地上の生活はどうでもよいように云つてゐる。それにも拘らず、実行の上では、彼らは一週間の六日までは、この肉体の間断なき歡樂にしがみつき、天は日曜日のため一時間の、それも不注意な注意以上に値いするものとは、滅多に考えられてはおらぬ。これと同じ考えのない自家撞着をもつて謂ゆる基督教キリストの世界も、言葉の上で吾々の格言を攻撃する。ところが實際生活の上では、基督教キリストの世界は、自分自身の繁榮という目的によつて、卑むべき手段を神聖化する。否なそればかりでなく、甚しきに至つては、國費を以つて売淫を補助し、自己の生活の矛盾を立証してゐるのである。現代の代議制國家の立法部は、軍事裁判と追放とによつて、彼らのブルジョアの秩序を抑えつけてゐる。そして彼らは『公衆の』福祉のために、『汝等、人よりせられんとする如く、人にも為せ』という箴言によつて、かような手段を正当としてゐるのである。彼らはまた、一個人の福祉のために、彼らの雜婚法規を弁護する。すべてこれ等の事實は、ブルジョアもまた、『目的は手段を神聖にする』という格言を信じてゐることを証明するものである。また市民は、自分自身には行使することを許さぬ權利を、國家に委任するのである。けれどもこの場合といえども、市民はかくすることにより、自分自身

の権利を、国家のより優越した権利に、委任しているものに外ならぬことは、吾々の格言の反対者といえども、認めざるを得ぬ。

尤も、このブルジョア世界でも、富を得るために嘘をついたり欺まかしたりすることは、よしそれを他人に恵むことが彼れの目的の一部分であろうとも、もしくは聖チスビヌスのように、貧乏人に鞭を造つてやるために革を盗む者は、彼れの目的によつて彼れの手段を神聖化せぬ。なぜならば、この場合には、目的が神聖化せられていないからである。即ち、この場合には、目的はただ名目上だけ、一般的にだけ神聖であつて、この具体的の場合でないからである。なぜならば、慈善は唯だ、より劣つた神聖しか持たない目的であつて、ブルジョア社会の維持という主要な目的と較らべたなら、それは一つの手段に過ぎないものであり、苟もこの主要な目的と抵触した場合には、慈善は直ちに、善き目的たる性質を失うからである。前にも述べたように、或る状況の下に神聖化されている目的は、この状況を越えて、その手段を神聖化することは出来ぬ。すべての善き目的に缺くべからざる條件は、人類の繁栄に役立たねばならぬ事である。そしてこの繁栄が基督教的手段で得られようが、異教徒的手段で得られようが、それとも封建的手段で得られたにしても、或はブルジョア的手段で達せられたにしても、それは如何なる場合にも、根本的でない、より重要でないと見做されるものは、根本的にして必要缺くべからざるものに從屬せしめられていなければならぬ。然るに、前述の場合には、より有益な正直とブルジョアの品格とは、より少しく有益な慈善のために、犠牲にされるからである。

『目的は手段を神聖にす』ということとは、言葉を換えて云えば、倫理学においても経済学においても、資本の投下は、利潤によつて正当化しなければならぬ、と云つことを意味している。若し吾々が、異端者を強制的に改宗させることを善き目的と呼び、横暴な警察政策を悪い手段と呼ぶにしたところで、これは前述の格言が何ら間違つてゐることを証明するものではなくて、唯だその適用の誤つてゐることを確めるに過ぎぬ。この場合には、手段は神

聖化せられておらぬ。なぜならば、目的が神聖でないからである。即ち、強制的の改宗は善き目的でなくて、寧ろ偽善を誘致する弊害であり、またかような改宗は、改宗と名づくべきものでもないからである。もし強制的の改宗や、ないしは木で造った鉄が、ほんとに無意味な觀念であるとしたならば、人々は何故に、かような自家撞着や、空虚な言葉の遊戯や、修辭の手法や詭弁を用いてまでも、普遍的に認められている真理と、飽くまで戦おうとするのであるか。ゼスウィット教徒の手段、即ち、狡猾な詭計と陰謀、真薬と殺害とが、吾々に不神聖に見えるのは、ただゼスウィット教徒の目的、例えば、その宗派の富と勢力と名声とを拡張しようという目的が、より低級な目的であつて、それは教壇の上の無害な言語を利用する位は差支えないとしても、苟も吾々から、例えば身体の安全や公けの安全のような、根本的な目的を奪うが如き手段を許すことの出来る、絶対的に神聖な目的、最高の目的ではないからである。殺害や人殺しは、一個人の行動としては、不道徳な行動と見做されている。なぜならば、それは吾々の主要な目的を成就する方法ではないからであり、吾々は復讐や流血をも好まず、また或る裁判官によつて、専断や氣儘な裁判の行われることをも好まないで、合法的な裁断と、多かれ少かれ公平な国家の法律とを欲するからである。ところが吾々が陪審官となり、危険な犯罪人を処刑人の縄と斧とで無力にする場合には、吾々は『目的は手段を神聖にする』という格言に賛成することを、明白に宣言しているものではあるまいか。

幾世紀前からアリストテレスを棄てている 即ち、権威に対する信仰を棄てている ことを誇りし、従つて自分自身で獲得した活きた真理を以つて、死んだ伝統的の真理に代えたことを誇りとするその同じ人民が、上に述べたいろいろの場合になると、この誇りとする進歩發達とはまるきり釣り合つておらぬことを發見する。いま仮りに吾々が、或人から滑稽な物語を聞いたとする。この場合に、話をした人が、よし信用すべき目撃者であつたにしても、吾々は忠実に、自由な推論の原則に従う。即ち、言葉を換えて云えば、話をした人が、滑稽な面白いことと考へた出来事をも、吾々は自由に、重大な悲むべきこととも見做すことが出来る。即ち人々は、或る物語と、この

物語の出来事が、話し手の心に与えた主観的な印象（これは実際の事実よりも、多かれ少かれ目撃者の人格によって定まるものである）とを区別することを知っているのである。然るに、一度善い目的と悪い手段という問題になると、人々は客観とその主観的目的との間の区別を、無視しようとする。ところが、これは他の場合なら、あらゆる批評の出る点である。そして慈善とか不信者の改宗などということは、それが曾つて一度びは、特殊の状況の下に善であり神聖であったところから、無批判に、先天的に、善きもの神聖なものと呼ばれている。ところが今日では、さきに述べた場合のように、その結果は正反対になっている。そこで人々は、正しからざる称号が、正しからざる特権を伴っていることを怪しむのである。

すべての目的 繁栄 の手段であり、下僕であるところの目的のみが、実際の上では『善い』とか『神聖な』という實辭に値いするものである。いやしくも人間が、ブルジョア生活のうちにその繁栄を求め、商品の生産と売買とのうちに繁栄を求め、その私有財産の安泰な享樂のうちにその繁栄を求める場合には、彼は『汝等盜む勿れ』という法律によって、その長い手を切り縮める。けれどもスパルタ人の間に見たように、戦争が最高の目的と見做され、狡智と快捷とが武人の缺くべからざる資格と見做されている場合には、盗みは狡智と快捷とを習得する手段と認められ、主要な目的の手段として是認せられていた。スパルタ人が沈着なブルジョアでなくて武人だったことを責めるのは、現実の事実を無視するものである。それは吾々の頭脳が、想像的の絵画を以つてこの世界の実際の状態の代わりにするように出来上っていないということ、また吾々の頭脳は、一時代、一国民、一個人は、何時でも与えられた状況の下に、必ずそうなければならぬ如く、また、そうあり得る様にあるものだということを理解するように組み立てられていることを、無視するに均しいものである。

吾々が『目的は手段を神聖にする』という格言を弁護して、一般思想を覆えすのは、単に個人的にして賞場のできない奇論癖からではなくて、哲学の一貫した応用によるものである。哲学は、神と世界、身体と精神、肉と靈、脳

髓と感覺、思惟と存在、一般的なものと具体的なものとの間の、二元論的対立の信仰から出發した。そしてこの対立の調和こそ、哲學的研究の到達点、ないしは總括的結果である。そこで哲學は、畢竟、神性をもつものは現世的なものであつて、現世的なものは神性をもつものであり統一が多様と、一般のものが具体的なものと相關するうちに、精神は身体と、靈は肉と、智力は感官と相關するといふ認識に歸着する。哲學は、先ず第一の物として一があり、この一を基礎として、その上に、第二、三、四……といふように、すべての多様な物が順次に發展したといふ、誤つた想像から出發した。然るに、今や哲學は、真理ないし實在は、この想像を逆さまにし、感官によつて知覚せられた多様な形態を備えた實在が第一のものであり、まづ先きのものであつて、人間の頭腦はそのうちから、漸次に、一致または一般性の觀念を抽き出したものだという、認識に到達したのである。

いかなる科學の成業も、思弁的哲學の畑から、この小さな一つの実を收穫するために費やされた才能と智的精力との分量には、とうてい較らばることは出来ぬ。そして如何なる科學上の新説も、その承認を妨げる、しかし多くの、深く根ざした障害に遭遇したものはない。哲學の成果に不慣れなすべての頭腦は、或る真正な、眞実な、絶対に普遍的な万能薬 一度びこれを発見したならば、一切の贗せ物まがい物の個々の万能薬を不可能にするところの が實在するといふ、旧るい信仰に支配せられている。然るに、吾々はこれに反して、熱心に求められているこの万能薬は、頭腦の産物であるといふこと、そしてこの万能薬は、一般的絶対的の万能薬だと想像せられているから、従つて實在的な知覚することの出来る、具体的な万能薬ではあり得ぬといふことを、思惟作用の認識によつて教えられたのである。眞実なものとは虚偽なものとの間に、絶対的な相異があるといふ信仰は、頭腦の實際の作用に対する無智を現わしたものである。ピタゴラスは、数をもつて物の基本であるとした。もしこのギリシアの哲學者がこの基本的な性質は、心に屬するもの、智力に屬するものであつて、即ち、数は理性の基本であり、すべての智的活動の共通の内容であり、抽象的内容であるといふことを悟つていたならば、いろいろの形態における絶対

的真理と『物それ自体』を中心として行われた争論は、すべて起こらなかったであろう。

空間と時間とは、實在の一般的の形態である。言葉を換えていえば、實在は時間と空間とに於て存在するものである。従つて、すべての實在的な福祉は、必ずや、空間と時間とに結びついていなければならぬ。そしてこの二つの次元（即ち、二つの大きな）において存在するすべての福祉は、眞實の福祉でなければならぬ、異つた福祉は、それ等の福祉の有益な性質だけを見るならば、唯だその高さや広さ（空間に於ける大いさと時間に於ける大いさ）の相異によつてのみ、その容積の分量によつてのみ、その数的關係によつてのみ區別せられるものである。眞實の福祉であろうと外觀的の福祉であろうと、すべての福祉は感官によつて知覚せられるものであり、生活の實踐によつて認知せられるものであつて、抽象的な理性によつて知られるものではない。ところが實踐は、非常に相反した物を福祉を増進する手段として、異つた時代の異つた民族に当てがうものである。即ち、或る場合の福祉は、他の場合の災厄であり、或る場合の災厄は、他の場合の福祉である。そこでこの問題について、認識ないしは理性の爲すべきとは唯だ、いろいろの人と時との感官知覚によつて現実にされたままなる是等のいろいろの福祉と、その強さの度合とを、その現われた順序に従つて列挙し、かくて小さなものと大きなものと、根本的でないもの、具体的なものと一般的なものとを區別することに外ならぬ。理性は、これが絶対的に眞實な福祉であると云つて、專断的に吾々に命令することは出来ぬ。それは唯だ、一定数の認知せられた福祉のうちで、最も頻繁な、最も根本的な、最も普遍的な福祉を指し示すことが出来得るだけである。そしてかような認識、ないしは列挙の眞實は、明確に定まつた一定の前提に懸つてゐる。従つて、眞正にして絶対な福祉を探索するのは、徒勞である。そしてかような探求は、或る特殊な対象の一定明確な福祉の分量を認識することに限定した場合にのみ、初めて、實際的にして有効なものとなるのである。一般的總括的の福祉は、ただ一定の境界線内でのみ見出すことが出来る。そこで何が福祉であるかという決定は色々であるが、それにも拘らず、すべてこれ等の色々な決定は、小さな福祉は大きな

福祉の犠牲とし、根本的でない福祉は根本的な福祉の犠牲とすべきものであって、その反対にしてはならぬと考へる点では、一致する。そしてこの原則にして正しい限りは、大なる福祉という善き目的のためには、小なる害悪の形を取つた小なる手段を忍んで用いることは、同じく吾々に取つて正しいことである。そこでこの場合にも、吾々はまた、目的が手段を神聖化することを見るのである。

若し人々が、各人に、めいめい勝手な道で天国に行くことを許すほどに寛大だつたなら、吾々の格言の反対者も、容易にこの真理を納得するだろう。ところが人々はそうはしないで、何時もの通りな狭い了簡じょうかんに従つて、自分一個の見地を、普遍的な見地とするのである。彼らは自分自身の私の福祉を、唯一の真正な福祉と呼び、他の国民、他の時代、他の状態の下における福祉を、誤謬と見做す。それと同じく芸術上の流派流派は、一致はただ觀念の上に、思惟の上にあるものであって、現実には千差万別な形態に満ちていて、この事実を無視し、おのおの、自分自身の主観的な趣味を、客観的美であるかの如くに主張する。實際の福祉は多様であつて、眞の福祉は、ただ主観的の撰択に過ぎぬ。それは面白い物語のように、他人に対しては全然異つた印象を与えるかも知れず、従つて、それは他人に取つては虚偽の福祉である。或はカント、或はフィヒテ、或はその他の哲学者が、人類の目的を詳細に論じ盡して、自分自身もすっかり満足し、聴衆もすっかり満足するように、この問題を解決するかも知れぬ。けれども、それにも拘かからず、人々は抽象的な思弁によつて、人類の目的に対する自分自身の觀念を定めることは出来るが、かような方法によつて、何らの未知な秘密の目的をも発見することの出来ないことを、吾々は今や、十分に学んでいる。思惟または理性は、何らかの対象を必要とする。そしてその仕事は測量し批評することである。それは眞の福祉と偽りの福祉を区別することが出来る。けれどもそれと同時に、思惟と理性とは、おのおの自分の限界のあることを記憶する。即ち、思惟と理性そのものは、個人的なものだということ、そしてこの個人的な思惟と理性が立てた區別も、従つてまた個人的なものであって、他人が同じ対象から同じ印象を受ける程度を越えては、これを一般化する

ることの出来ないことを記憶するのである。

人類は一つの觀念であつて、人類は如何なる場合にも、或る特定の人物であつて、この特定の人物は一定の環境の下に、彼れまたは彼女の特殊な生活を営んでおり、従つて、唯だ自己の利害という動機からのみ、一般的原則に貢献するものである。倫理上の犠牲も、宗教上の犠牲と同じように、ただ外觀上だけは自己否定であつて、その実は、合理的な利己の目的に役立つものであり、より大きな儲けを目当てにする出費である。真に道德という名前に値いする道德（道德と云ふよりも、服従と云つた方がよいように道德ではない）は、ただその価値を理解することにより、吾々の福祉に取つての価値を理解することにより、その有用を理解することによつて、初めて遵奉じゅんぽんせられるものである。いろいろの政党が分立するのは、利害關係が分かれているからである。そしてそれ等の政党の手段が異なるのは、その目的が異なるからである。そして比較的重要でない問題の場合には、絶対的道德律の主張者といえども、矢張りこの事実を証言するのである。

ティエルスは、そのフランス革命の歴史のうちに、愛国者が国家の権力を掌握して、王党が革命の宣伝を行つていた一七九六年の特殊な形勢を語っている。当時は、無制限な自由の主張者であるべき革命の加担者は、強制的な政策を要求しておつた。そして内密には、共和国のためよりも王政のためを思つていた反対者は、却かえつて無制限な自由に投票した。そしてティエルスは、それは自然な、必然な、避くべからざる世界の進路ではなくて、恰あたかも一個の変則でもあるかのように、『かよつな程度にまでも、政党は彼らの利己によつて支配せられていた』と註釈しているのである。けれども、一度び問題が、ブルジョア社会の根本法則に触れると支配階級の道德的代表者らはこれらの法則が彼らの物質的利害と關聯していることを否認するほどに、我利的である。そして彼らは、彼らの法則が、やがて永遠な形而上的世界の法則であつて、彼らの特殊な階級的支配を支持するこれ等の法則こそ、即ち、人道を支持する永遠の支柱であり、彼ら自身の手段のみが神聖な手段であつて、彼らの目的が、宇宙の最終目的で

あると主張するのである。

もし或る時代、ないしは或る階級が、かように自分自身の特殊な目的と手段とを、人類の絶対的な福祉を目的とするものであるかのように主張するならば、それは不幸な偽瞞であり、人類の自由を強奪することであり、歴史的発達を停帯させようと企てるものである。流行がもともと、人々の嗜好を反映するように、道徳はもともと、人々の利害を反映する。そして後には、人間の行為は、流行の上衣と同じように、予定の雛型に合わせた形をきめられる。この過程の間に、人々が自分自身の生命を維持し防衛するためには、勢い力が用いられ、これに抵抗する者は征服される。利益と義務とは、恐らくは、全然同一意義の言葉でないまでも、たしかに密接な関係がある。そしてこの二つの言葉は、福祉という一語のうちに融解する。利己はどちらかと云えば、具体的な目前の有形の福祉を代表し、義務は一そう遠いところにある、より一般的な将来の福祉をも気に掛ける。利己は財布の中の、現在の有形な金属性福祉を考慮し、義務は吾々に、福祉の一部分ばかりでなく、すべての福祉を念頭におき、現在と共に将来を考慮し、肉体的の福祉と共に、精神的の福祉をも考慮することを要求する。義務はまた、心情について社会的必要について、将来について、精神的の幸福について考慮する。一言にすれば、それは総括しての利益を考慮し、必要欠くべからざる利益を確保するために、余計な利益を棄てることを吾々に要求する。かように諸君の義務とは、諸君の利己であつて、諸君の利己は、即ち、諸君の義務である。

もし實在または真理が、吾々の觀念や思想に順応するのではなくて、吾々の觀念が真理、ないしは實在に順応すべきものだとしたならば、吾々は正しいもの、神聖なもの、道徳的なものの変化することがやがて自然な、必要な眞実な事實であることを理解しなければならぬ。吾々は一個人に対して、実践上で一個人から取り去ることの出来ない自由を、理論上でも認めねばならぬ。吾々は、一個人は曾て自由であつたように、今日も自由であることを認め、法律は正義とか道徳とかいふような、漠然とした非實在的な、そして不可能な抽象に順応すべきものではなくて、

社会的個人の必要に順応すべきものだということを、認めねばならぬ。正義とは何であるか？ それは正しいと見做されているすべてのものの結合であり、人々によって異つた形を取る個人的な概念の合体したものである。實在の上では、ただ個人的な、一定の、具体的な正が存在するのみであつて、人間はいろいろの種類の木材から、一般的な木材の概念を抽象したり、物質的な物から物質の概念を抽象するように、同じくそのうちから、正義の觀念を抽象するだけである。そこで道德的法則、ないしはブルジョアの法律は、正義の觀念から派生したものであるかの如く信ずるのは、物質的な物は、抽象的な物から成り立つており、もしくは抽象的な物があつて、初めて、物質的な物があるかの如く考へる（この考へは広く行われているが）のと同じほど眞理を遠ざかつた考へである。

吾々の現實主義的　唯論的と云つてもよい　道德觀のために蒙むる倫理上の損失は、皮相的に考へたほど大きいものではない。吾々はこの概念のために、社会的の動物が、たぢ忽ちにして無法な猛獸になつたり、隱者になつたりすることを氣遣う必要はない。自由と合法とは、自分と共に他人をも生存せしめることを命ずる協同の必要によつて、吾々に、密接に結び合つている。もし或る一人の人が、彼れの良心により、またはその他の心靈的な、ないしはブルジョアの倫理によつて、不合理な行動　法律に違反する行動というよりも、もつと広い意味での　をすることを予防したとするならば、これはその人が、非常に重大な誘惑に曝されなかつたか、さもなれば自然の刑罰、ないしは法律上の刑罰が、彼れをして命ぜられた限界内に止どまらせるに充分であつたほど、その人は従順な性質をもつていたからである。けれども、これ等の抑制の無効な場合には、道德は同じく無力である。若しもそつでなかつたなら吾々は道德なるものは、輿論よびが不信な者の上に与えているのと同じ影響を、忠信な者の上に、暗々裡に与えているものと見做さねばならぬ。けれども世の中には、信心のない強盜よりも、信心な竊盜の方が遙かに沢山あることを、吾々は實際の経験から知つている。世の中は、口先きばかりは、社会的福祉に取つての大なる価値を道德に歸してはいるが、實際には、吾々と見解を均しくしていることは、ブルジョア社会は道德の感化によりも、

刑法と巡査とに、より多くの注意を払っている事実によって、証拠立てられている。

のみならず、吾々の戦いは、道徳に向けられているものではない。否な、道徳の或る特殊な形態に向けられているものでもない。唯だ吾々の戦いは、或る個々の具体的道徳の形態に、絶対的道徳の商標を貼りつけようとする、傲慢に向けられているものである。道徳の神聖ということが、人々は人類共同の福祉を増進するために、自分自身にも他人にも負うところがあるがという考慮を指している限りは、吾々は、道徳は永久に神聖なことを認めるものである。けれども一個人の自由は、この考慮の程度と、これを表現する仕方とを決定するのは、各人の自由であるべきことを要求する。かような状況の下においては、支配している権力、階級、ないしは多数者が、彼らの特殊な必要を、規定せられた正という形で強行することは、避くべからざるところであつて、それは尚^なお、シャツは上衣よりも肌身にくっついていなければならぬほど、避けがたきことである。けれども、或る命ぜられた正が、絶対的な正という高位に引き上げられ、そして人類の進歩を阻む打ち破りがたき防寒に変形させられることは、唯だに余計なことであるばかりでなく、未来の進歩のために必要な精力に取って有害なことである。

- 『社会思想全集』第二十三卷（平凡社、一九二九）所収。
- 読みやすさの為に適宜振り仮名をつけた。
- PDF化するにあたり、旧漢字は新漢字に、旧仮名遣いは新仮名遣いに改めた。
- PDF化にはL^AT_EX 2_εでタイプセットを行い、dvipdfmxを使用した。

科学の古典文献の電子図書館「科学図書館」

<http://fomalhaut.web.infoseek.co.jp/sciencel1b.html>

「科学図書館」に新しく収録した文献の案内、その他「科学図書館」に関する意見などは、「科学図書館掲示板」

<http://6325.teacup.com/munehiroumeda/bbs>

を御覧いただくか、書き込みください。