

目的論的、表現的、辨證法的（承前）

高山 岩 男

五

私は二、三、四の三節に互つてカントの「判断力批判」に含まれた三つの合目的性が一つの統一的な聯關を構成してゐると云ふ豫想のもとに、それらの合目的性の夫々の構造を批判主義の精神を維持しつつ生の哲學の地盤より明かにした。併し乍ら周知の如く「判断力批判」に於て種々の合目的性の觀念は何等體系的に統一せらるゝことなく、たゞ經驗的科學の方法論として聯關なく並列的に問題になつてゐるに過ぎないのである。種々なる合目的性を通じて共通なる批判主義的特色とも云ふべきものは合目的性が一般に反省的判断力の先驗的原理であると云ふことに止まる。云ふ迄もなくこの一事に合目的性なるものに關する批判主義の考察のあらゆる方面に互る深き意義が存するのである。こゝより批判主義が合目的性の觀念に於ても依然として先驗的唯心論の立場を保持し、合目的性が一般に目的なき合目的性と

してその構造と成立の根據を先驗的主觀の内的生命の中に仰ぐ所以が知らるゝ。もと「判断力批判」も理性批判一般に通ずる認識論的視點より學的認識並びに學的方法として目的論の批判的省察をなさんとするものである。而して理性批判の事業は原理上一般に理性の自己省察の構造に成立するものである。批判に附隨し來る種々の特色もこの理性の自己省察の原理を中心として派生し來るものであつて、理性批判は理性の内面的なる自己批判即ち理性の自覺そのものに外ならない。合目的性の批判もそれ故理性の自己省察として、合目的性の先驗的基礎は客觀ならぬ主觀の理性的機能の内に求められなければならぬ。私はカントの批判主義の根本精神をかく、客觀の構成の基礎を主觀の理性的自覺のうちにあるところに存すると考ふる者であつて、私は前三節に於て主としてかゝる方面より合目的性の機構を探求したのである。批判主義は哲學的世界觀としては所謂先驗的唯心論に立ち、一般に方法を離れて認識が成立せず、認識を離れて存在の把握の不可能を説く。それは根本的に考ふる時、畢竟客觀的なる存在形態が主觀的なる生命構造に、簡單に云へば客觀が主觀に――所謂「超個人的先驗的意識」に依存することを説くことに外ならない。先驗的唯心論の眞義は客觀の構造と構成を主觀のうち基礎付けること、換言すれ

ば客觀を主觀の「表現」とするところに存するのである。獨逸唯心論の繼承するカント哲學の最も偉大な遺産は正にこの觀念である。批判主義は之をたゞ理性的形式的方面にのみ止まらしむるところにその特色と制限を保持するに過ぎない。獨逸唯心論の歴史はこの「表現」の思想の成熟、その純粹化の歴史に外ならないのである。之がカントの所謂「コペルニクスの轉回」の眞實の意味に外ならないと思ふ。そしてヘーゲルの精神の自己疎外なる生の辨證法的構造の發見に至つてこの思想はその頂點に達するのである。生の哲學も或意味に於てこの思想を繼承するものである。如何なる哲學も、直ちにカントの認識論的なる意味に於ける「コペルニクスの轉回」の思想を奉じ得ざるにせよ、之を顧ずして存在の問題に突込むことは畢竟古き存在論に復歸することを意味する、それは哲學の根本問題を解決することではなく、未解決の儘に放棄し過去の課題と同一水準に立つことに外ならない。生の諸現象を哲學の立場より統一的に解釋せんとする場合、最後迄殘る最も困難な問題は古き「形相」質料の關係でなく、之と全く異なる「主觀」客觀の問題である。勿論生の哲學にとつては出發點の要求する無媒介性の原理によつて主觀客觀の對立より出發する前、之より一步根源に遡りて主觀客觀の對立様態そのものが生の内面的本質より解釋されなければ

ばならぬ。對立は既に生の一つの境位に過ぎない。かゝる對立境位の理論的表現たる對立概念より出發し、これを究極的概念としてこゝより存在の問題を解かうとすることは事實に於て本末轉倒であり、理論に於て永遠に未解決の儘に留まる。生の哲學に於ては不確實なあらゆる假定と媒介された出發點が廢せらるゝのであつて、在來の哲學が出發點に於て暗々裡に自明のものとする種々の概念内容そのものが生の種々の境位の理論化として生のうちより解釋されなければならぬのである。精神物質、形式内容、我非我等の諸概念が生そのものゝ内面的構造より解明せらるべきであつて、哲學はかゝる概念の獨斷的假定より出發すべきではなく、既に對立的境位に立ちて見る時はかゝる對立の以前とも云ふべき直接なる生の體驗より出でなければならぬ。對立化、反省が既に生そのものゝ根源的な一つの様態である。哲學はかゝる根源的な對立形態の成立を理解すると共に、そこより再び生の全體的な實相の解釋に進まなければならぬ。こゝに生の哲學の根本的使命が存するのである。それは言を以て言を遣り、概念を以て生を概念より解放するのである。兎に角、我々が生の把握を終局の目標として目的論を哲學的に考察する時も、單に形質質料的方面より對象的且論理的に構造を明かにする許りではなく、主觀客觀的方面

より根源的にその構造と成立を明かにしなければならぬ。

元來形相質料の對立は原理上單に客觀的或は對象的なるものゝ間の對立に過ぎないものである。形式、内容、内實、實質等の諸概念はこれより派出したものであつて、元々對象的なる概念である。勿論對象的と云つても作用對象或は意識對象等の區別を自覺した上の對象的ではないであらう、又主觀的より區別された客觀的とも云ひ難いではあらう。併しその場合それらは未だ無自覺の立場で考へられてゐるに過ぎない。對立が自覺されれば對象的客觀的と云ふより外ないのである。それらの概念は單に客觀的のものとして表象され思惟さるゝものであつて、對象論的思索の中に入り得るものである。それは決して表現的概念ではない。之に對して主觀客觀の對立は全く形相質料の對立と層を異し、それらは原理上一つに還元し得べきものでなく秩序に於て異なる。主觀は表象し、思惟せらるゝものではない、表象し思惟せらるゝものはすべて客觀である。意識せらるゝもの即ち意識の對象は客觀であり意識することが主觀である。併し乍ら意識と對象の對立は主觀と客觀の對立と一致するものではない、主觀は意識ではない、主觀は意識よりも範圍に於て廣い。又主觀は對象に對する作用の如きものではない、作用は既に客觀的なる働きである。

換言すれば主観客観は固定的對立でなく、相對的方向の指標にすぎないのである。意識と對象、作用と對象の如き對立は或る固定化された靜止的境界位に見らるゝ對立に過ぎない。従つて兩者の間に轉換は不可能である。兩者は永遠に離れたる平行線の如きものである。之に對して主観と客観の對立に於ては兩者の轉換が可能である。主観客観の對立は即ち流動的なる生の現象をそのまま把握する方向の概念に外ならない。従つて兩者を固定化して平行線の對立と考へることはできない。肉體も物體として外より見れば客観である、併し行爲の方より見れば肉體は主観である。白墨もそれ自體としては客観的物體であらう、併し白墨を以て黑板に書く時白墨も尙主観的であると云へるであらう。主観客観は實は主観的客観的の方向概念に止まるのである。主観の客観化、客観の主観化の理念が成立する根據もこゝに存する。主観は客観に相關的對立的の方向として一般に生の能動的體驗的中心を意味し、客観とはそれに否定的なるもの一般を意味するのである。かくの如く先づ客観と對立するところに主観の直接の意義が存するのであるが、又客観に對立し、原理上客観に轉じ得る如き主観は實は眞の主観ではない、畢竟一つの客観に過ぎない。主観は主観たる限り如何にしても客観に轉じ得ないものでなければならぬ。こゝ

に主觀客觀の直接なる平面的對立の關係は立體的なる包攝的對立の關係に轉ずる。主觀は客觀に對立すると共に對立を越えて之を内に包むものでなければならぬ、こゝに眞の主觀があるのである。否主觀とは一般的にかゝる超越轉換そのものに外ならないのである。主觀は先づ客觀と對立する、この對立に於て主觀は限定化される。併し主觀は主觀たる限りこの限定を内に超越し客觀との對立を越えて包む、これが主觀なのである。主觀はかゝる超越的連續の過程であつて、生命とはこの自己内超越の動態に外ならぬ。この場合主觀は二つ考へられやう、併し主觀が二つあるのではない、かく考へることは形式的な論理的推論に過ぎない。生命とはかくの如き限定化、限定化超越の主觀を云ふのであつて、之が何等の虚構なく詐なき如實の體驗に外ならぬのである。——以上述べた如く形相質料の對立と主觀客觀の關係は最も根源的な二つの對立關係であるが兩者は原理的に秩序を異にし、前者は單に平面的客觀的關係に止まり、後者は平面的立體的關係たる所に特色がある。前者は初めより限定的な靜止的對立である、後者は初めより方向的な靜動的關係である。論理的思索は常に客觀的ならざるを得ない、これが人間の思惟の宿命である。その限り主觀客觀の關係は客觀的思惟を否むものと云へやう。生命を表現するには思

惟を以て思惟を否定し、概念を以て概念より解放する外ない。存在が一般に客觀的有と云はれるなら主觀は無とも云はるべきであらう。客觀の根據は主觀であり、有の根據は無である。私はかゝるものを「生命」と云ふのであつて、生命の眞の相は根源的には上述の如き主觀客觀の關係より解明されるより外ない。目的論的表現的辨證法的の三つのもも單に形相質料的構造よりでなく、主觀客觀的構造より初めて明かになし得るのである。

私はかゝる方面より目的論一般の構造を明かにしようとしてカントの「判斷力批判」に於ける合目的性の觀念を手懸りとした。カントの合目的性の思想を手懸りとするのは是非も問題となるであらう。併し今述べた如く先驗的唯心論の立場を願ずして目的論の構造を明かにすることは不可能であつて、生の哲學も直ちにカントの先驗的唯心論に同意するものでないにせよ、この立場を棄て、出發し得るものではない。否寧ろ或る意味に於て先驗的唯心論の根本的立場を徹底するのである。之は實は生の哲學の根源的要求に基く。何となれば、生の哲學は解決さるべき問題を無自覺に未解決のままに放棄せず、どこ迄も忠實に問題を問題としてその理解と解決を求むるからである。具體的に云へば、生の實相を如實に把握せんとする限り、

單に形相質料的立場に立ちて客觀を觀かゝる形相質料的省察をなす哲學者の立場そのもの或は哲學的反省の生そのものを等閑に附して哲學の課題を十分に解くことはできないからである。哲學にとつては哲學的省察の立場そのものが哲學的省察の第一の對象をなす、哲學的反省は一般的な反省と共に生の根源的な契機である。反省は生に外より加はるものではない、又反省は生の具體的内容を抽象する如き作用ではない。生は反省を剝奪した所に流動的體驗や意識の流れの如きものとして鎮座するものではない、かゝる考は全く抽象的な思惟の虚構に由來する。反省そのものが生である。體驗は反省に進み、反省は新たな體驗に進む。この新しき體驗は既に反省の滲み込んだ具體的な體驗である。生とはかゝる體驗と反省の特異な統一——統一的分裂、分裂的統一を云ふのである。學的反省の立場を生に含めて生を解釋する立場は主觀客觀の立場である。カントに於て哲學的省察の立場が哲學の問題として十分考へられたとは云ひ難いであらう。之はカント後の獨逸唯心論に於て初めて哲學的省察の對象となつたと云ひ得やう。生の哲學は自覺的に之を問題とする。私はかゝる見地を背後に豫想しつゝカントの合目的性の構造を追求して行つたのである。そのとき私の達した歸結はほゞ次の如きものであつた。

先づ自然の形式的合目的性なるものは、根本的には存在一般の形式的なる論理的合目的性であつて、非合理性合理化の根本形式であり、それ自體に於て經驗科學的概念でなく廣く哲學的概念である。之れは對象的存在一般に通用する原理で、客觀的存在の範疇の體系の先驗的原理である。この合目的性は原理上は、對象の有ならざる内面的理性的生命一般の客觀的表現として成立するもので、従つてかゝる主觀的生命一般と客觀的存在一般との特殊な聯關に内實を有する具體的な現實の生命現象には合目的性の理念は妥當すべきものではない。そこには他の原理が存する。合目的性は生の一つの範疇であり得ても、生の根本範疇はより深き他のものであつて、合目的性によつて生が理解さるゝのでなく、却つて合目的性が生の内面的構造より理解されなければならぬ。——次に自然の實質的合目的性は、直接には哲學的概念でなく單に生物學的概念に過ぎない。自然の生物有機體の意義判定にこの合目的性が働くのであつて、有機體に於ては限定的普遍が目的原因として部分の實在性の根據をなす、即ち實質的合目的性は有機體の先驗的構成原理に外ならない。この合目的性は、形式的合目的性が調和一般、體系一般の原理として原理上目的なき合目的性であるに對し、寧ろ目的をもつ合目的性である、意圖的合目的性である。(勿

論この場合それは意識的意圖的、意識的目的々な意味をもつのではない。併し自然の構成的原理が因果性である以上、合目的性は學的主觀に對する反省的統制原理でなければならぬ。然らざれば目的因と機械因の二律背反は解くことが出来ない、實質的合目的性も限定的ならぬ反省的判断に成立しなければならぬ。それ故この場合の反省的は形式的合目的性の場合の反省的と異つて、生物は恰も目的々に働く如きものと主觀が反省することを意味する。従つて批判主義の立場に立つ限り、この合目的性の先驗的根據としては自由に目的を定立する理性的主體即ち睿智的人格の如きものが求められる。實質的合目的性は畢竟この睿智的人格性の自然に於ける客觀的表現と見られるのである。——この實質的合目的性はもと一々の個體に關するものであるが、個體の總體が一個の大なる有機的統一體系と見らるゝこともこの合目的性の要求に基くものであつて、この合目的性は自然の目的論的體系の觀念に至つて初めてその眞實態に達する。即ち實質的合目的性は云はゞ形式的合目的性と綜合されることを要求するもので、こゝに於て再び存在の全體性に關するやうになり、實質的合目的性は生物學的概念より轉じて哲學的概念となる。目的論的世界觀はこゝに生ずるのである。私はアリストテレスの哲學はほゞかゝる立場に成

立つものと考へたのであるが、勿論彼の哲學は簡單に單純な生物學的概念を以て存在全體の解釋におし廣げたと云ふのではない。もと有機的生命の本質を現すものであるが、自體に於て哲學的なる顯在潜在エンテレケイア等の基礎概念を以て考へられた目的論的世界觀たる所にその特色を見たのである。併し乍らアリストテレスの立場は如何に哲學的なるにせよ、依然として經驗的合目的性の形而上的解釋たることを出づるものではない。その目的觀は原理上は目的をもつ合目的性である。私はこれとカントの道德的合目的性の立場は本質的に異なるものと思惟する。道德的目的論は實質的合目的性の如き經驗的概念でなく純然たる哲學的概念であるが、それは自然の目的論的體系の先驗的根據を超自然的無制約的なる道德理性に置くもので、その先天的原型は「目的の王國」に存するのである。これは原理上は目的なき合目的性で、獨逸唯心論に共通の目的論的世界觀は假令カントの「道德的合目的性」に止まらざるにせよ、畢竟するにかゝるカント的なる道德的目的論の精神を繼承發展したものに外ならない。かゝる世界觀的原理としての合目的性の理念は實は歴史文化等の全體的な精神現象の原理で、而も辨神論の基礎をなす一種の汎神論的世界觀の理論的根據をなすものに外ならぬのである。――

之れがカントの合目的性の批判の結論の大略である。私はこゝより翻つて省るに合目的性の觀念に就いて一つの根本的な困難に遭遇せざるを得ない。それは目的なき合目的性と目的をもつ合目的性の觀念である。兩者は如何なる關係をもつものであるか。私は原理上、カントの先驗的唯心論の意を繼いで、先驗的主觀と客觀一般の聯關より出發する合目的性は目的なき合目的性の理念に歸着し、元々それ自體に於て客觀的なる形相質料の立場より出づる合目的性の觀念は原理上目的をもつ合目的性に歸結すると思ふ。そして合目的性なる概念は後者を意味するのが概念上正當であつて、前者は既に表現的なるものを内に包むところの目的論的のものであると思はれる。次に之れを明かにして見たい。

獨逸唯心論の哲學の一般的基潮を特色附ける汎神論的目的觀の、アリストテレスの目的觀と異なる所は、實質的合目的性の立場を原理的には離れることなく飽く迄對象的なる形相質料等の哲學的基礎概念に立脚してこゝより目的論を樹つるものではなく、全く問題の相を異にして非對象的なる主觀としての我、理性、精神等の見地より目的論を樹つることにある。目的は自然や對象的存在のうち存するのではない、自然や對象的存在は却つて我、理性、精神等の本質を目的として實現する質料的手段

たるに過ぎないのである。フイヒテの非我、ヘーゲルの自然の如き最も判然とかゝる意味を荷つてゐると思ふ。彼等にあつて非我や自然は我、或は精神の目的論的機能より先驗的に演繹せられる。絶對者は對象的なる實體オブジェクトでなく非對象的なる主觀サブジェクトである。目的はかゝる主觀の即ち我或は精神の本質たる自由に存するのである。勿論かゝる本質は哲學者に對して以外對象的に表象され意識されることは許されない、即ちそれは現實に目的として與へられることはない。この意味に於て合目的性は目的なき合目的性である。併し哲學者に對しては實踐理性の優位の體驗より當爲として或は宗教的和解の體驗より存在としてこの本質が部分的現實の目的として直觀され、現實はかゝる目的實現の過程或は目的の自己實現の段階と判定せらるゝのである。こゝに批判的にせよ形而上學的にせよ、かゝる合目的性が均しくカントの先驗的唯心論に基く道德的目的論を繼承發展する所以がある。こゝに於て合目的性は主觀客觀の側面より考へられてゐるのであつて、目的としての全體性は原理上客觀的に存せざるものである。こゝに目的が思惟せらるゝ場合、それは目的手段の系列に於て目的の方向に無限に思惟せられた極限の最後の目的を意味するものではない、かゝる目的はそれ自體に於て先驗的無制約的絶對性をもつことはで

きない。かゝる合目的性に於ては目的となつて手段とならぬ最後の目的に對して手段となつて目的とならぬ最後の手段が殘留する、即ち目的は先驗的たり得ず絶對的たり得ない。アリストテレスの目的論の構成は之れ以上に出でない如く思ふ。之れは形相質料的恩惟より出づる限り當然である。形相質料は元々對象に關する概念である、それは形相と質料の兩方向に如何に無限に延長するにせよ自己の秩序を超越することは出來ない。目的と手段は畢竟同一平面を出づることが出來ないのである。これは原理上目的をもつ合目的性となる。之れに對して先驗的唯心論の流れを汲む立場にとつて目的は對象的有ではなく、又系列の最後ではなく、原理的秩序的に之れを超越する。對象的に目的は存せざるものである、何となれば若し目的が客觀的存在として與へられるならば、客觀的存在は常に限界をもつ有限的のものである、故、目的は無制約的なる目的、即ち終極目的たり得ないからである。目的となるものは對象的存在の全體を超越する。それは主觀そのものゝ本質に存するものであり、之れも實は哲學者に對する概念的表現に過ぎない。目的は實現せられた限り、その時々、に於て知らるゝより外ない、否かく云ふことが既に合目的性の觀念に立つのである。この目的となるものは先驗的唯心論の立場に於ても限定的全體として

現實に與へらるべき筈は原理上あり得ないのである。之れは哲學の立場及び人間の立場の制限に基づく。即ちこの合目的性はこの方面より見ても亦原理上目的なき合目的性なのである。勿論この合目的性の構造はヘーゲルの唯心論に至つて、絶對的全體が限定的に現實に於て與へらるゝことより再び目的ある合目的性に轉じた。即ち目的は哲學者に對して當爲として課せらるゝものに止まらず、現實の根據として或は現實の本體として存在し、目的は自己を實現する理性となつた。ヘーゲルの合目的性はこゝにアリストテレスの合目的性の觀念と結合し、對象的に轉ずる。たゞそこには原理上形相質料的觀念が主觀客觀的觀念を包むか包まぬかの相違がある故根本的に違ふものと云へやう。私はヘーゲルのかゝる意味に於ける合目的なるものが彼の所謂辨證法的なるものより區別された思辨的なるものに外ならなると考へるのである。

道徳的合目的性は前に述べた如く、それ自體に於ては汎神論的世界觀の觀念である。目的と思惟せらるゝものが存在的にせよ或は當爲的にせよ萬象總て目的になふものとし、この目的が道徳の本質をなすものと思惟せらるゝ所に道徳的合目的性の意義がある。ヘーゲルに於てはこの目的たるべき絶對的普遍が限定的に與へ

られるものとなつた、こゝに合目的性は合法則性に合致し實體は主觀と一致し、ヘーゲル主義はスピノーザ主義と合一する契機を含むに至る。ヘーゲルの目的論的形而上學が論理學たり得る所以も、こゝに存するであらう。この思辨的に合致する合目的のものは元々純哲學的な觀念であつて、思辨的合目的性とでも強ひて名付くべきこの合目的性はアリストテレスのそれと異り、そのうちに「主觀の客觀化」の契機を既に含んでゐる。先驗的唯心論の意義を徹底した非我の自我よりの生産の觀念、理念の他在化、精神の自己疎外等の觀念は、表現は各々異なるにせよ、畢竟主觀の客觀化と同一の觀念に外ならない。勿論絶對我や精神と稱せらるゝものは自らを客觀化する主觀のみでなく、客觀化された客觀的存在と其に對立する従つて其自體に於て有限化された主觀の聯關の全體を含むのであつて、この客觀と主觀を再び主觀が包む如き構造に我と云はれ精神と云はれる特色がある。我或は精神は私がこの節の初めに述べた「主觀」の自己超越的構造をもつ「生命」に外ならないのである。ヘーゲルが「精神現象學」の序論に於て絶對者を單に實體ならぬ「主觀」と表現しようとした意圖もこゝに存するのである。既にカントの「純粹理性批判」に於て現れる如く、客觀を主觀の（この主觀が前に述べた如く個人的經驗的の即ち既に客觀的に限定された有限的

主観——これは或意味に於て自己矛盾である——でなく、かゝる方面より云へば寧ろ超個人的先驗的な主観なるは云ふ迄もない)對象化とする新しき理念が一般に先驗的唯心論の最も特色ある根本思潮を形付くるのである。この「主観の客観化」の根本理念がカント後の先驗的唯心論を他のあらゆる唯心論より區別する特色なることは誰しも否定出來まい、その特色は心理主義的か論理主義的かの相違或は「主観が個人的なるか超個人的なるか、經驗的なるか先驗的なるか等の相違に求め得るのではない。先驗的唯心論の最大の功業は「主観」の眞の相の發見に、換言すれば「生命」の實相の發見に存するのである。私はこの「主観の客観化」の構造を、一般に廣く表現的構造と名付けたいと思ふのであつて、これが必然豫想し又そこに進む「客観の主観化」の動向と「主観の客観化」の動向と一つの統一的聯關をなすところに辨證法的構造と名づくべきものが見られると思ふのである。生命は何等技巧的外面的虚構を加へず生を生として全體的にその儘把握するときこの辨證法的構造を顯はにする。獨逸唯心論が何等かの形で辨證法的のものを認めるに至つたのは正に先驗的唯心論の特色たる主観の客観化の理念より出發するが故である。ヘーゲルの思辨的なるものはかゝる表現的のものを精神の基本的構造と認め乍ら、それを目的論的のものに

包むところに成立する。一般に原理上目的なき合目的性の理念は何等かかゝる意味の思辨的なるものを内在し指示するのであつて「實踐理性批判」でなく「判斷力批判」の合目的性の觀念を中心としてそこより出立する限りカント哲學は當然ヘーゲル哲學へ徹底しなければならぬ。併し合目的性はもと汎神論的觀照の立場に成立し、構造上生の實踐を容れ得ざる故、この合目的性の思想を中心として再びヘーゲル哲學はカント哲學へ復歸すべき運命を孕むものである。合目的性の觀念をめぐり、カント哲學がヘーゲル哲學へ發展し、ヘーゲル哲學がカント哲學へ再び復歸することは、我々の生の深き要求に發する當然の運命なのである。私はこの場合思辨的なるものを概念上合目的なるものより區別したいと思ふ。主觀の客觀化の表現關係は合目的なる關係と異り、主觀の客觀化的關係に基づく目的なき合目的性の理念も、それは畢竟思辨的なるものと同一内容を有するが故普通の意味に於ける目的をもつ合目的性の觀念より區別してこゝに暫く哲學的或は汎神論的合目的性と稱しよう。この合目的性は對象的存在の分析に發する形相質料の觀念を根據歸結の論理的關係より思惟せらるゝ自然の實質的合目的性とは原理的に異なる。ヘーゲルが目的論と稱したのも此の自然の實質的合目的性である。私はこの合目的性を汎

神論的合目的性に對して有機的合目的性と名付けよう。これは未だ哲學的概念でなく又汎神論的世界觀の原理ではない。フイヒテの非我やヘーゲルの自然に支配する合目的性は哲學的合目的性でなく、この自然の有機的合目的性に過ぎない、そこにはその反對なる因果律も支配するのである。こゝより我々は目的なき合目的性なる哲學的汎神論的概念と目的をもつ有機的合目的性なる經驗科學的概念の二つを嚴密に區別することの緊要なることを知るのである。次にもう少しこれらの二つの合目的性に就いて論じて見たい。

六

先づ第一の汎神論的合目的性の理念に就いて考察を進めて見たい。

この理念は前節に述べた如く純粹な哲學的概念であり、哲學的世界觀(汎神論的世界觀)の基礎原理である。この合目的性の理論的構造は如何なるものであるか。之れを明かにしたものは云ふ迄もなくカントの「判断力批判」であり、この構造を明かにする中心觀念が反省的判断力の機構に存することは前に述べた如くである。即ちこの合目的性は原理上、目的なき合目的性なる所に最後の特徴を有する。何となれば目的は客觀的に與へらるゝことなく又現實的に與へらるゝことがないからであ

る。目的と思惟せらるゝものは客觀的存在の全體を超越し、それとは秩序を異にする無制約絶對的のものである。若しそれが客觀的現實的に與へられるならば、原理上目的をもつ合目的性となり、目的は制約的相對的のものに轉じ、哲學的概念は經驗科學的概念となる。その場合第二の有機的合目的性と根本的に區別せらるべき原理的特徴を失ひ、哲學的世界觀の原理たることは不可能である。この合目的性は世界觀の原理である、それは常に存在の全體性に關し一々の個體に關するものではない。こゝにこの合目的性の特徴がある。即ち之れは元來世界の調和を意味するものであつて、一見調和を破壊するところのもの、換言すれば理性に背き諧和を損ふ如き不合理、鬪争も全體としては調和にかなひ、理性に合致すると判定せしむる原理である。それは根源的非合理性或は反合理性の存在を否認する。この合目的性の觀念は古來より哲學者の頭腦を悩ます二元論を理論上一元論に歸着せしむる一つの典型的な原理に外ならないのである。従つてこの合目的性を基礎原理とする世界觀に於ては、現實の底に現實の根據としての根源的非合理性の如きもの所謂神に於ける自然の如きものを否認し、人性の奥に根本惡の潛むことを否認する。所謂辨神論の理論的根據はこの合目的性の理念に求められ、惡の存在が却つて神の榮光を現

すとすゝる如き考へ、理性と感性の二元葛藤が却つて理性目的の實現を促進するとすゝる如き考へ、神に背くことによつて却つて神に奉仕するとすゝる如き考へ、歴史を畢竟自由の意識に於ける精神の進歩となす如き考へ、皆この合目的性の觀念に基礎付けられのである。些細な論理上の技巧を離れて一般に汎神論的思潮が之れを根本觀念とすることは誰しも否定出來ないであらう。私がこの合目的性を汎神論的合目的性と稱したのも實は之れによる。併しこの合目的性に立脚する立場は一元論に歸着するにせよ、現實に於ける非合理的のもの惡しきものゝ存在を單純に否定する一元論ではない。寧ろ現實の非合理性、惡の存在を十分に承認し二元葛藤の相を容認し乍ら而も根本に於ては一元的調和を信じ現實の深き根柢に理性と善の支配を認むるものである。合目的性の立場は即ち自由と人格の意義を認めつゝ一元的理性の調和を主張するものであつて、之を最後に基礎付ける絶對的普遍はそれ故現實に客觀的に與へらるゝことなしとするものである。之れこの合目的性の構成が反省的判斷によつて考へられる所以であつて反省的普遍とも云ふべき普遍は原理上客觀的現實的であり得ないのである。併しそれは現實的ならざる故所謂理想的、理念的、當爲的であると云ふのではない。それは當爲的に課せらるゝことゝは全然意

義を異にし、當爲的に對しては寧ろ存在的である。併しそれは原理上現實に與へらるゝこと全然なきものである、現實はたゞその部分的な實現に過ぎないと考へられるのである。之れ合目的性の立場が「發展」概念を容れる所以であつて、この發展は合目的性に立脚する限り連續的でなければならぬ。換言すれば合目的性の觀念論に立つ汎神論は云はゞ唯心論的汎神論とでも稱すべきもので、之れに對立する實在論的汎神論とも云ふべきものは云ふ迄もなくスピノーザ主義である。こゝに於ては合目的性ならぬ合法則性が、所謂幾何學的必然性が根本原理となる。絶對者のみ自己原因であり他が凡て因果的必然性に支配せらるゝとする實在論的汎神論に於ては自由も人格も發展も存することは出來ない、否根源的非合理性も道德的惡も存し得る筈はないのである。絶對的普遍は合目的性に於ける如く、原理上客觀的に存せざるものではなく、寧ろ理論上は―理智によれば―客觀的な實體として現實に把握せらるゝものとならなければならぬ。合目的性を基礎原理とする唯心論的汎神論と因果性を基礎原理とする實在論的汎神論が汎神論的世界觀の二大類型をなす。合目的性は實に上述の如き意味に於ける唯心論的汎神論の世界觀を構成する理論的原理に外ならないのである。

然らば、かゝる合目的性は如何なる體驗を基礎として成立するのであるか、換言すれば、如何なる體驗が、その理論的組織の原理として合目的性なる概念をとるに至るのであるか。私は世界に於ける善の支配、善の勝利の道德的信念が神に於ける萬物和解、一切統一の如き宗教的體驗に裏付けらるゝことによつてこの合目的性の理念が成立するものと思ふ。

凡そ宗教的と性格附けられる生活體驗の本性を概念的に表現するならば、種々あるうちにも最も根本的一般的なものとして、自我も非我も凡ゆる一切の存在者がその獨立性、實體性即ち自性を失うて總て絶對的普遍者の中に包攝せられ、一切の存在と意義がこの絶對的普遍者の自己限定によりて與へられ、一切の生活がこの絶對的普遍者の生命として決定されるとする體驗に存すると表現し得るであらう。自己がその自性を空せられて絶對者の中に生き、絶對者の生命が一切の生命として現前するとき、自己の絶對者への信仰が同時に絶對者の自己への力の發現として或は愛の生命として絶對歸依の體驗と信念が成立する。こゝに宗教性があるのである。勿論これは凡ゆる宗教に通ずる最も抽象的な一般的本質に過ぎない、宗教がかゝる一般性のみを以て現實に實存し得るのではない。宗教は特殊的宗教として具體的

世俗性を容れて初めて眞の宗教である。併し之れが宗教性の最も本質的なものなることは否定出來ないであらう。之の場合絶對的普遍者の體驗とその表象の様式の相違によりて宗教に種々の類型が生ずる。絶對者を對象的客觀的實體或は力とする一切の原始的宗教を除きても、絶對者を内的主觀的に體驗さるゝ非對象的非實體的生命とする(この體驗が實は絶對者そのものゝ生命に外ならぬことは云ふ迄もない)宗教形態の中に於て又其を廣く人格的とするか或は非人格的超人格的と見るかの二つの類型が存する。この體驗様式の相違は最早や説明できるものではない、又遽かに兩者の間に高下の別を論じ得るものではない、兩者は直接には類型として見出さるゝのである。この絶對者を神と云ひ佛と云ひ或は如何に名付けやうとも今の問題ではない。唯それは一切の現實存在とは存在の秩序を異にするものであつて、對象存在ではないのである。絶對者を非人格的とする宗教的體驗に於ては、人間の人格や自由を核心とする道德的心情は初めより宗教的體驗の中に溶解せられて、獨立な力をもたず道德は云はゞ宗教的體驗に至る迄の過程、そこに達する迄の修行の過程に過ぎないのである。神は善でも惡でもない、神は一切の人間の價値の彼岸である。神は所謂精神でもなく所謂自然でもない、神は凡ゆる對立の超越者で

ある。神はたゞ自らを原因として動くもの、萬物は皆神よりの必然的な歸結或は流露として存在し、一切を永劫の相の下に觀るを以て宗教的解脱の極地とするものは蓋し之れに屬するであらう。スピノーザ主義はこの最も良き一つの代表者である。この類型の宗教的體驗の特色は人間的な道德的體驗、靈肉的葛藤、人格自由等の意識よりの絶縁、その獨立性の否定にあると云ひ得るであらう。神は深き奥底に於て畢竟精神でなく根源的な意味に於て自然である、實在論的汎神論はかゝる宗教的體驗を基礎として初めて成立するのである。之れに對して神の人格性を核心とする宗教的體驗に於ては先づ人間的な道德的心情が獨立な體驗として出發點を形成する。自己の人格性自由なる意志の體驗、それに並んで個體、惡、罪等の純眞なる道德的良心の體驗が全體的な生活體驗の中核をなして自己を支配し、この良心に基く自己内の二元葛藤の意識に惱む生命にして初めて神の人格性の體驗に達し得るのである。この體驗に於ては人間性が消すべからざる獨立性をもつて意識の中心點をなす所に特色がある。勿論道德的良心が直ちに宗教的な體驗なのではない、道德的二元的な心情がその極限に於て一元的統一的な全體者の中に意味づけられその中に調和せられ保存せらるゝとき宗教的情操に轉するのである。此處に於て元の道德的體驗

はその意義内容を變じてそれ自ら宗教的となる、惡は罪となる。この罪の意識が神の無限なる愛の中に消え去るとき神は人格的な神として意識さるゝのである。この意識に達するとき逆に人間の一切の現象は神の愛として成立するものとなるであらう。神は自然に非ずして精神である。靜的實體に非ずして無限の生命である。道德的體驗の内在、人間性の意識の支配に神の人格性の體驗の特色があると思はれる。

我々はこの中に又直接には相容れ得ざる如き二つの類型を見ることが出來やう。今假に我々の立場より既に宗教的體驗に立ちて、そこから萬象を解釋する境位と、かゝる境位に至る迄の宗教的要求の立場を分けて見る時、もと宗教的要求なるものは一般に自然より離れ自然との原始的統一より脱却して種々の二元的葛藤に惱む人間がその分裂的生命の状況を超えて之を包む絶對的統一の生命を要求するところに生れるものである。この意味に於て宗教的要求は最も深き生命統一の要求であると云へやう。生命は先づその直接態に於ては純粹なる流動的體驗として存する、多くの生の哲學者の云ふ如く生命の直接態は未だ反省を含まぬ創造的流動的生命として何等對立分裂の相なきものである。併し乍らかゝる生命體驗はその動的進

展のうち、に於て常にその進展を阻し、その存立を震蕩する否定的のものに遭遇する、否定的のものはこの場合流動を否定する固定的存在である、或は進展に對抗する無限の方である。生命は直接には絶對否定性の力を自己の外に發見する、否定的のものは流動的體驗にとつては動かすことのできぬ超越的存在である。生命はこゝに於て初めて反省に達する、反省は流動的體驗にとつて直接には外なるものによる反射である。この反省に於て生命はその進み來つた全體性が見渡さるゝに至るであらう、こゝに生命は意識を獲、自覺となる素地を獲得するのである。斯く反省は直接には生を否定する固定的存在によつて或は他者の力によつて生れ出づるものであり乍ら反省そのものは又生である、體驗の生命は反省的生命となる。反省は生命に外より加はる外面的のものではない、反省が生命を抽象化するのではない。反省に至つて生は漸次具體的の生である。今反省に至る前の生を體驗と云ふなら體驗が反省に進み、反省が再び體驗に進むこの發展が即ち生命の實相に外ならないのである。この場合新しき體驗は既に反省を内に含む、反省によつて浸透されてゐる、之れは既に前の體驗と異なる別種の體驗なのである。同様にこの體驗の反省は前の反省と異なる新しき反省として既に以前の體驗と反省を含んだ高き秩序の反省である。

體驗と反省の具體性とはかく互に他を否定しつゝ之を含みて秩序高き新しきものとなることである。單なる體驗は未だ自らを把持することなく又把持する力もない。たゞそれは限りなく前に進む、反省が初めて流れ行き棄て行く自己を把持する。反省に於て體驗は眞實の生命となるのである。生命の體驗的方面が常に動的であり實踐的なのであつて、反省的方面が靜的であり觀照的である。既に反省の媒介を経た體驗は最早や單なる流動ではない、その中には既に靜的觀照が内在してゐる。この體驗の新しき反省は又單なる觀照ではない、その中には既に動的體驗が透み込んでゐる。現實の體驗は何等反省なき直接經驗の如きものではなくして常に體驗と反省の、動と靜の、實踐と觀照の媒介を包んだ體驗なのである、これが具體的な體驗であつて、具體的な體驗を把握するものはたゞ具體的な反省のみである。^註——生命はかゝる反省と體驗の特殊な對立的統一、統一的分裂とでも云ふべきものであつて、その具體化の過程が生命の「發展」であるが、生命は反省に於て自己を否定する否定的存在に面する時、そこに初めて自然を發見するのである。自然は先づ固定的な存在である、それ自らに於て存在する實在である。併し乍ら自然は單に靜的な存在ではない、無限なる否定の力である。生が一度び反省に於て自然と對立するに至つた時、換

言すれば自然より離れた時、生は自然を動かす力を失ふ。意志は最早や自然を動かす力なく、理知は自然を把握するに無力である。併し自然に對して無力を覺る時、却つて意志は無限の欲望たることを知り、知力は却つて普遍の力なることを悟る。こゝに初めて人間の自覺が生ずるであらう、自然の發見は同時に人間の發見である。自由の意識、個性の感情の生れるとき、人は却つて既に自由を奪はれ、個性を失つてゐる。併しこの意識と感情に人間は人間として、又自己の無限性を自覺し得るのである。人間の有限性の覺悟は同時に人間の無限性の意識に外ならないのである。――生命の反省はかく自然を自己の外に見出す許りではない。自然を離れた人間の反省は又自己の中にも自然を發見するであらう。こゝにも亦人間と自然の對立がある。我は感能的なると共に理性的である、人は肉體であると同時に精神である。否、反省の極まるるとき、人は肉に非ずして寧ろ靈である、本能に非ずして理性である。此に至つて人間に残された唯一の力は理性となり、精神となるであらう。之の時、自然は理性や精神の力もて如何ともすべからざる超越的存在として外にある。人間は自然に對立するとき、力なき有限の存在に過ぎない。併し有限の知は既に有限を超えてゐなければならぬ、自己の有限の自覺は同時に又無限の自覺となる。こゝ

に又人間精神の無限なる高揚が現れるのである。——人間の生命はこの境位に至つてあらゆる矛盾の體驗に達するであらう、體驗はすべて二元葛藤の體驗である。この境位が一般に苦に外ならぬのであつて、自然より離れるとき人間の存在はすべて苦となるのである。このアンチノミーの苦境より二元相剋の底に之れを越えた一元的統一的生命を求むることが、反省的自覺的生命の必然的な行路であつて、宗教的要求もこゝに發する。而して宗教とは實にかゝる宗教的要求そのものが、要求せらるゝ絶對的統一生命自體の愛として體驗せられ、矛盾葛藤の自覺が絶對者の自己内還歸の必然的媒介と體驗せらるゝときに成立するのである。この場合二元葛藤の體驗の相違によつて、最後の絶對的生命への道に二つの類型が生ずるのである。

生命のアンチノミーの境位に於て最も深刻に我々に逼り來る對立は善惡、靈肉のそれである、良心の聲と肉の暗黒なる要求の相剋葛藤こそ否定せんとして否定し得ざる、統一を求めんとして求め得ざる最も根源的な痛酷な對立であらう。肉の欲求は理性の基礎より如何に辯明しようとしても辯明し得ざる殘基である。肉は理性的な整數を以ては無限に割り切り得ざる無理數である。肉は自然である。精神は如何に理性的な支配の權威を現はにするも、畢竟肉の暗き壓迫の前には無力である。

肉は克服さるべき何も。のかではない、指導され調和さるべき質料ではない。肉こそあらゆる理性の根據を震蕩し盡す反理性的非理性的の力に外ならぬのである。人間の凡ての罪惡苦惱はこの宿命的な肉體の力に、暗黒な自然の衝動に由來する。この自然はやがて消えさるべき個々人の偶然的な素質ではない、全人類の人間性の底に潜む抜く可からざる存在の根據なのである。人間の人間としての存在、之れが既に自然に基く。自然は惡である。それは光によつて隈なく輝らさるべき闇ではない、如何なる光明を以ても透徹し得ざる暗黒である。道德的教化によつて、良心の修養によつて、矯め得べき相對的の惡ではない、「根本惡」である。現實の存在の根柢には存在の意志として根柢の意志として「根本惡」の衝動が働く。人性の深き底には普遍的な「根本惡」が潜む。併しこの「根本惡」が惡として先天的宿命的な罪として嫌惡さるべきものであると云ふことは又我々の理性や精神の内面的要求に基くのである。良心は自體に於ては根深き要求である、無限の「當爲」の聲である。こゝに人間の二元的苦惱の根據がある。肉は魂によつて打克たれなければならぬ、善は惡を支配して勝利をしめなければならぬ。だが打克たるべき肉と自然の底には普遍的な永遠の根本惡が常に殘留する。——かゝる痛酷な肉の壓迫、自然の偉力の體驗に立つ時絶對

的統一生命は内在的に理性のうちより接觸されることができない。肉との葛藤が強ければ強き程、道德的良心の要求が烈しければ烈しい程、二元分裂の感情は強く又統一的生命渴仰の念は烈しい。併し理性が既に根本惡の力に彩られてゐる、絶對者に接するには人間には餘りにも距離がある。絶對者の意志を忖度する道は人間にはない。神は超越的である。人と神の間には如何にするも越ゆることの出来ない溝がある。かゝる體驗の遂に窮まる時、絶對者の光、神の相は全く偶然的な出來事として或は一回限りの事件として忽然と「啓示」さるゝより外ないであらう。この啓示を轉機として過去の生命は否定され新たな生活となる。罪はそのまゝに絶對者の中に救はれる、分裂はそのまゝに神のうちに消え去る。人間は神の中にある。神は萬物を包擁する「愛」である。——かくの如き「啓示」の體驗に立つ宗教に於ては却つて道德的實踐的動機が強烈である、何處にも理論的觀照の餘地はない。體驗は反省や理論以上である。哲學は宗教に従屬する、哲學は宗教によつて成立する。併しかゝる宗教的體驗に立つ世界觀に於て根本思潮をなすものは、神の超越性の觀念であり「根本惡」の理念である。人と神の間には秩序の相違がある、世界の奥底には合理化し得ざる根源的な非合理性が存する。存在の底には創造への根源的意志が支配す

る、理性の光は却つて之を基として輝くのである。ユダヤ教的キリスト教的、カント的、シェリング的心情の底流をなすこの類型の體驗に立脚するとき、世界觀は汎神論ではあり得ない。「合目的性」の理念はかゝる體驗を生誕の母胎とするのではない。それは別種の體驗に生れなければならぬ。然らば合目的性の理念を生む體驗は如何なる類型の體驗であるか。

合目的性の理念の基には、第一の類型に於ける如く、精神の力、理性の光を以て如何ともなすべからざる「根本悪」の體驗はない。肉の要求は暗黒な衝動でなく、自然は精神に反抗する無限の壓迫力ではない。肉體も全人の完成に調和さるべき内容であり、自然も精神の發展に従ふべき素材に過ぎないのである。否寧ろ自然の根柢にも理性が支配し、肉體も根源的には精神を宿してゐる。肉體は生命である、生命は肉體的生活を調和し統一して初めて精神的な生活である。肉體や自然が精神に反抗する時、未だ精神は完全ではない、未發展である、抽象的である。それは調和の中心を離れてゐる。統一の生きた中心を失つて固定した獨立の存在となるとき、自然が精神に對立拮抗するに過ぎないのであつて、自然にも精神にもその深き根源には同一の生きた統一的全體的な生命が貫いてゐる。自然の發見は人間の發見である、併し人間

の發見は自然に對抗する人間の有限性の自覺ではない。寧ろ自然にも人間を發見するのである、自然を支配し、人間をも貫く無限なる理性の自覺である。「存在するものはすべて善である」。惡は善に對抗し良心の力を以て割り切り得ない普遍的の宿命ではない、闇の原理ではない。「人は誰も欲して惡をなすものではない」。惡は却つて完全な調和、人格の完成の體驗内容となるべきもの、人格の具體的完成に達すれば萬物總て美である、調和である。不調和は有限な立場不完全な知慧に存するのであつて、絶對者の中に惡の原理不調和の原理が存するのではない。——道德意識の存する限り人格や自由の意識がその中心に支配するであらう。人格や自由の意識の支配する限り人間に惡が存し、必然の自然が働くは云ふ迄もないであらう。併し人間の理性は無限の力である、人は神の縮圖である。人と神の間に原理的に越え得ない溝があるのではない。人間の理性と神の意志とはその流れる方向に於て一つである、根源的には同一の神の生命である。人は惡をなすことに於て不自由であり、善をなすことに於て却つて自由であると云はねばならぬ。現實に神の意志が支配する、世界に於て善の原理が支配する。——かゝる善の勝利の體驗に「合目的性」の理念が初めて誕生し得るのである。

かゝる神と人の親縁の體驗に立つとき、神は内在的であつて超越的のものではない。神の愛は偶然的非合理的な啓示に於て現はれるのではない、假令回心悟得の機縁は偶然的に與へられるにせよ、回心悟得が既に人間に於ける普遍的な神性の發露に過ぎないのである。宗教は歴史上一回限りの特定の人格の事件に成立するのでなく、宗教は常に人間の心に存する。絶對者は常に且何處にも現前してゐる、人はたゞそれを知らぬに過ぎない。眞理を悟り得たもの、無限の生命に歸入したものは既に宗教の極致に達するのである。一切の存するものは皆かゝる無限の生命そのものに外ならない。たゞ有限不完全の立場に止まる限り非合理性の存在が見えるであらう、併し之れも畢竟は萬物統一の絶對的生命の中に消えさり調和するものである。——合目的性はかゝる絶對的統一の體驗に基礎付けられた善の勝利の信念に成立するもの、かゝる體驗組織の哲學的原理が合目的性の觀念に外ならぬのである。

私は以上道德的宗教的體驗に二つの類型の存することを述べ第二の類型の體驗に基いて合目的性なる哲學的理念が生れることを主張したが、私は之の二つの類型を以て宗教的體驗の全般が盡し得ると考へるのではない。煩惱即菩提、現象即實在の如き悟得に立つ宗教が直ちに合目的性の原理に行くものでなく、無明の如き性格

の體驗をもつ(起信論の如き)哲學的宗教的立場が又合目的性の理念に進まざること
は周知の如くであらう。私は今生の哲學に立つ宗教現象學の如きものを企圖する
ものではなく、たゞ合目的性を生み出す體驗の母胎が略ぼ如何なる様式のものたる
かを理解すれば足りるのである。而して合目的性を原理とする世界觀が汎神論的
思潮の世界觀に歸結することは前に述べた如くである。哲學はもと體驗にその成
立の究極地盤をもつものであるが、哲學は概念と論理による學的組織であるから、哲
學そのものの中にはその體驗母胎より離脱して獨立な概念の論理的發展の理路を
有するものである。概念自身元來は生の體驗に成立の基礎をもつのであるが、生よ
り客觀化されたものが常に生以上のものなる如く概念は生以上のものであつて、自
己自身の中に特有な存在と論理をもつのである。それ故體驗地盤に於て共通のも
のであり乍ら理論形態に於て著しく異なり、理論的歸趨に於て類似し乍らその體驗
を全く異にするものも存するのである。今かゝる生と表現の構造に由來する議論
を離れて合目的性の體驗を省るときその最も著しき特徴は自由や人格等の道德的
體驗が特殊な力を以て全體的體驗の中に支配する所に存する。之れが均しく汎神
論であり乍らスピノーザの汎神論と相違を來さしめる點であつて、獨逸唯心論の諸

哲學體系が共通してスピノーザの實體を主觀に、自然を精神に轉せしめんとする動機となるのである。唯心論的汎神論は道德的な自由、人格個性等の觀念を重んじ歴史の發展の中に精神の統一性の發露を見る。合目的性の理念は、發展觀念を根柢として理論化されるのである。合目的性と發展は云はゞ同一原理の二面に外ならない。たゞその發展は原理上連續的發展であつて、かゝる連續性に合目的性の引いてはあらゆる汎神論の究極特色があるのである。かゝる立場は決して一種の非連續性に即ち否定的自己超越性に發展の特色をもつ生の辨證法的發展に行くものではない。前に述べた第一の類型の體驗に於ては連續の絶ゆる所、そこに突然の啓示を見るのであつて、原理的に發展の觀念を含まぬのである。元來宗教に發展觀念はない。合目的性の發展觀念も畢竟一種の圓環過程であり、法則的動程であり、一つの静止である。歴史を包む絶對的一般者が既に與へらるゝことなくしては宗教は成立しないのである。發展はこの一般者の中に於ける發展に過ぎない。獨逸唯心論の歴史哲學が略ぼ宗教史觀を出でないのは之れに由る。目的觀に立つ限り、超越性の立場は失はれ、第一の類型が内在性の問題を解き得ない如く、第二の類型は超越性の問題を解くことが出来ない、それは純内在性の立場の原理に外ならぬのである。こゝ

に辨證法的立場の獨自性が見られる。

私は第四節に於てカントの道德的合目的性の觀念が「目的の王國」を先驗的原型として成立することを論じた。之れは批判主義に立つ先驗的唯心論を徹底する時は理論上當然の歸結であると思ふ。併し道德的合目的性は以上のべた如き道德的宗教的體驗を基礎として具體的には成立するのであつて、この原理は二元論的傾向のため單に主觀的統制的原理に止まつたカントの立場を越えてヘーゲルの思辨的構成的原理に進むのがその論理上の運命である。ヘーゲルの立場は、スピノーザの立場が「自然の汎神論」たるに對し「歴史の汎神論」である。合目的性の哲學的理論は此處に至つて窮まる。カントの「判斷力批判」の道德的合目的性の思想は、如何に統制的主觀的原理に止まらしむるにせよ、その「宗教論」に於ける「根本惡」の觀念と結び付くものではないと思ふ。「根本惡」に立脚する宗教論は哲學としてはシェリングの「人間自由の本質論」に進むべきであつて、合目的性の觀念は正統として獨逸浪漫的思辨哲學に進むのである。ヘーゲルの「思辨的なるもの」は以上論じた如き合目的性の觀念の徹底に成立する。カントの形式的合目的性の理念はかゝる道德的宗教的合目的性の、あらゆる現實的内容を抽象した理論として成立し、唯心論的汎神論の原始的論理に

外ならないのである。

道徳的合目的性の理念はかくの如く純哲學的概念であつて、それは特殊な道徳的、宗教的體驗に成立する。之れは所謂實質的合目的性として有機體の原理たるものと體験の層を異にし、原理的に異なるものと云はねばならぬ。

註 この生命の體験(E)と反省(R)の關聯を判り易く圖式に現して見るならば次の如くなるであらう。

$R(E) \rightarrow E_1(ER) \rightarrow R_1(ERE_1) \rightarrow E_2(ERE_1R_1) \rightarrow R_2(ERE_1R_1E_2) \dots$ 體験と反省の關聯に於ける生命の「發展」は、(一)互に他を否定し乍ら(二)否定されたものを契機として含み藏し(三)一つの新しき境位に超越することであつて、生命の「具體化」とは之れを意味する。一併しかゝる構造の生命は眞實の生命であつて實際の生活が凡てかゝる具體化的發展をなすのではない。實際には存し乍ら非眞實の生活に於ては、恰も圓の直徑の兩端より平行して發する二つの切線の如く、體験と反省、實踐と觀照が永遠に生きた中心より游離するものがある。何等反省を容れずして單に體験の爲の體験、實踐の爲の實踐の如き生(例へば鬭争の爲の鬭争の如き)と反省や理論のみ勝ち、先んじて現實の生の實踐に出づる力なき生がその代表的のものである。かゝる非眞實の生の形態は今問題としない。それは一般に生の自己「抽象化」に成立するものであつて、かゝるものに上述の「發展」はなくなるのである。眞實の生命は自己否定的、自己超越的なる發展である。飛躍的連續とも云ふべきものが眞の生命の相で、後に明かになる如く、辨證法の原型はこゝにあるのである。

七

次に第二の有機的合目的性の觀念に就て考察を進めて見たい。

この觀念は前述せる如く直接には經驗科學的概念であつて未だ直ちに哲學的世

界觀を構成する如き概念ではなく、一般に有機體或ひは有機體制の原理に過ぎないのである。この合目的性の構造並びに有機體の機構を明かにしたものは云ふ迄もなくカントの「判斷力批判」であつて之のことは既に第三節に述べたことである。生物現象の理解が單なる機械觀的説明によつて盡くし得ず、目的論的原理の内在を許さねばならぬことは、カント以後の生物學の發達にも拘らず依然としてカントの主張するところを出でないであらう。生物學の方法論としての目的論に就いては色々の議論もあるであらうと思ふ。併し生物有機體は機械的因果關係によつて説明し得ざる所に却つてその特性をもつと考へることが出来る。特殊の合目的性を内在して有機體は初めて有機體としての意味をもち得るのである。勿論有機體の現象の中には合目的性の觀念をもつて解し得ざる反目的々現象例へば病氣の如きも存する。否、本能的反射運動の如き一種の純機械的因果關係とも見らるべき現象も存するのである。それ故有機體の特色は、假令生命をもつものと考へられるにせよ、飽く迄も自然物なる所に、自然性を附着する所にあると考へられる。併し乍らかゝる非合目的の現象が存することは生物有機體の根本特色が合目的性に存すること否定する根據となるものではない。却つて合目的性を一般原理とするが故に非

合目的の現象も見られ、引いては自然科学一般の機械觀的原理によつて説明せんとする試みも要求せらるゝに至るのである。そしてかゝる有機的合目的性を内在的原理とするものは、單に植物動物の如き自然の生物有機體に止まらない、我々人間も、又所謂人間の文化的諸現象も即ち社會國家歴史等の現象迄何等か有機體の原理によりて解釋せらるゝことも可能であらう。之れを一般に有機體説と稱し得やう。

この場合社會國家歴史等の有機體制は自然の生物有機體と異り高等なる精神有機體であるとするも、有機體たる點に於て強ひて兩者の間に區別をつくべき理由は存しないと思ふ。構造に於ては根本的に同一である、兩者均しく有機的合目的性を原理とする。眞實の問題はかゝるところに存するのではなく、元來社會國家等の生の諸形態を單なる有機體の原理によつて解釋することが妥當であるか否かに存するのである。かゝる問題は根本的には有機的合目的性が如何なる生命の構造を表現するかを明かにし生命の本源の構造が如何なるものなるかの深き理解に達して後初めて解決の道に達し得るのである。

私は有機的合目的性の特色が、汎神論的合目的性の目的なき合目的性たるに對し、目的をもつ合目的性なる所に存することを主張した。併し乍ら目的をもつと云ふ

ことは必ずしも意識的に目的をもつこと、意圖的なること、換言すれば目的意識的(從つて目的合理的)なることを意味するものではない。自覺的に目的を定立し、その目的に合致する實現の手段を選びて行爲する目的意識的行動が我々の比量的悟性的生命及び理性的生命に由來することは明かであるが、之れは有機的合目的性とは直接にはその本質を異にする。所謂意識なるものは生命の全體より見るとき、その極めて淺き表面に過ぎない、生命は意識を包みて深く底を流るゝ無限の力である。この意味に於て深き生命は常に意識を超えたものと云はなければならぬ。意識は體驗が自然に際會してその前進が否定せらるゝ時現れ來るものに過ぎないのである。有機的合目的性は目的合理性を意味するものでなく、かゝるものに對しては寧ろ無意識的、意識下のなる生命の構造を現すものである。かゝる意味に於てこの合目的性も目的なき合目的性と云ひ得るであらう。併し乍ら有機的合目的性の生命は道德的人格的生命ではない。道德的人格的生命も或る意味に於ては比量的意識を超えるものと云へやう。有機的合目的生命はどこ迄も直接的なる所にその本性をもつのである。——カントに於ても自然の實質的合目的性は反省的判斷力の原理として成立し、學的主觀の反省に對する發見的規制的原理であつた。その限り實質的合

目的性は原理上目的なき合目的性でなければならぬ。併し乍ら目的無き合目的性なるは學的主觀に對しては、有機的個體の意義を構成する目的は客觀的に個體の中に存し、それが部分的質料の構成的限定的根據となるものでなければならぬ。然らざれば有機的の意味も、又個體の意味も存し得ないであらう。勿論それは學的主觀には未だ限定的に知られざるもの、或は寧ろ發見すべく與へられたものに過ぎない、有機體は解釋すべく我々に與へられた存在であると云ふべきであらう。有機體に於ては決して手段の系列を指導する如き目的が與へられてゐるとは云へないのである。自己保存種の保存の如きものも畢竟學的主觀に對する暫定的な發見的統制的のものに過ぎないであらう。併し乍ら斯く考へることは元來自然科學的な學的思想に立つが故である。前に明かにした如く有機體に於ては目的手段が一方向的系列をなすものでなく、凡てが同時に目的であり手段である如き交互規定的な統一體たる所に有機體の意味が存する。この場合交互規定の關係に於て全體を統制指導する理念が目的と思惟せらるゝのであつて、かゝる全體が既に自體に於て與へられ、これによつて部分が組織せられてゐる所に有機的合目的性の意味があるのである。かゝる有機的合目的性の構造を最も嚴密に規定する哲學的概念がアリ

ストテレスのそれであり、形相質料の關係が特殊な根據歸結の論理的關係によつて規定せらるゝ所にその意味の存することは前にのべた如くである。有機體にして初めて個體と考へられる。かゝる個體の意義を構成しその部分的質料の存在の根據となる目的は假令内在的なるにせよ、客觀的に存するものでなければならぬ。目的をもたぬ有機體とは概念自身に於て矛盾であらう。かゝる意味に於て有機的合目的性は原理上目的をもつ合目的性であると云はねばならぬ。——此處に於て有機的合目的性は一種の矛盾した性格をもつものとなる。有機的合目的性に於て目的は客觀的に存し乍ら我々にとつては限定的に知られざるもの、有機的合目的性は目的をもつ合目的性であり乍ら對象の把握を學的思惟に求むる立場にとつてそれは發見すべく與へられたものに止まる。之れは如何なる理由に基くのであるか。私には元來有機的合目的性は我々の生命の内面的主觀的なる合目的々々性格の一般的表現として成立し、自然の有機體制はこの内面的主觀的合目的性の意義の轉移に外ならないからであると思ふ。換言すれば自然の生物有權體の原理たる内面的客觀的合目的性は我々の生命の根本性質をなす内面的主觀的合目的性の轉化に外ならぬ。いからであると思ふ。

然らば内面的主觀的合目的性とは如何なるものを意味するのであるか。之れは我々の生活體驗の根源的性格を形作るものであつて、他の原理によつて外より説明出来るものではない。この合目的性は常に我々の日常生活に於て直接に體驗せられる、この意味に於て常に主觀的である。又この合目的性は生命以外に存する外面的超越的なる目的觀念を俟ちて成立し、かゝる目的觀念によつて規定せらるゝのではない、この意味に於て常に内面的である。かゝる合目的性を根源的性格とする生活體驗は常に直接的であつて、その中心は衝動的であり感情的である。それは内に自己否定の態度を含まない、單に前進的である。常に肉體的自然性に結び付き、機械的な本能的反射運動と結び付く。所謂個體保存、種族保存の衝動即ち營養、性愛、防禦等の衝動欲望がその最も根本的な基底をなすのであつて、之れが我々の生活の力強き根柢をなしてゐることは否定出来ないであらう。かゝる衝動的感情的生活體驗を有機的生命と呼ぶなら、有機的生命の根本性質が内面的主觀的合目的性に外ならないのである。有機的生命はかゝる衝動の満足を追求し、不快苦痛の障害を避けて幸福を獲得し自己の生命を充實せんとする傾向を深く藏してゐる。合目的とは生命がかゝる傾向を實現し、部分がかゝる傾向に順應しそれを生み出す如く統一せら

るゝ狀況を云ふものに外ならぬ。この意味に於て生命は常に合目的である。この合目的性の性格によつて、生命は外的環境に順應しつゝ生の充實、自己の完成を遂げんとする。こゝに「個體」と「環境」の交渉が生じ、種々の複雑なる生の形態が生ずるのである。生は反省に至つて知的作用に進み、これを含む意志行動の統一に於て環境に順應せんとする性格と共に環境を支配せんとする欲求をもつに至る。そして數多き行爲と失敗の後中庸を保つ評價の態度が養はれ、種々の經驗の基礎の上に統一的な生活理想が定立せられる。こゝに於て再び環境を支配し又環境に順應せんとする新たな力が生れ、生命は漸次微細にして複雑な性格に分化し行く。こゝに前になき新しき性格が現れ所謂創造的なる生の活動が見らるゝに至るであらう。之れが生命の「發展」に外ならない。發展は目的論的性格によつて生れるのである。勿論具體的な生活に於ては發展と合目的性は寧ろ相互に規定し合ひつゝ漸次具體的のものになり行くのであつて、一方的規定の如きものではないであらう。凡ての方面に於ける相互規定の關係によつて時の系列の中に一步一步生命はより高き複雑な豊富な形態と境位へ發展し行く。之れが全般的に見て内面的主觀的合目的性なるものを形作るものに外ならないのである。

内面的主觀的合目的性は以上述べた如き有機的生命の根本的な性格を形作るものであつて、有機的生命が全體的生命の力強き基底を形作るものとすれば我々の生命は一般に目的論的であると云つて差支ないであらう。デイルタイも「記載的分析的心理學の理念」(一八九四年)に於て生命の最も根源的な性質を目的論的性格にあると見た。周知の如く氏は生命を構造聯關と發展聯關の二面より觀察し、構造聯關の根本性質が合目的性にありと見、發展はこの合目的性の性質によつて生れるものとした。この合目的性はデイルタイによれば内在的主觀的合目的性であつて、常に體驗せられ、決して超越的な目的をもつものではない。この體驗せらるゝ合目的性が唯一の合目的性であつて、他の凡ゆる合目的性は之れよりの轉移に過ぎないのである。生命の分化發展はこの合目的性に基く。私はこの考へには同意するものであるが、デイルタイはその心理學に於て構造聯關と發展聯關の分析より精神科學の對象たる歴史的社會的實在の全般的理解の基礎を求めようとしたのである。併し乍ら、デイルタイが分析記載した生命なるものは所謂「心的生命」であつて前に述べた有機的生命を出づるものではないと思ふ。衝動的感情的傾向を中心とする衝動満足、幸福獲得、生命充實等の所謂心的生命なるものが略ぼ有機的生命を出でないことは

誰しも否定できないであらう。勿論生命に種々なる種類や階層の生命があるのではない、生命は常に一つの生命である。而して歴史社會が單に我々に超越的外面的な實在でなく、我々がその中に生き我々に理解せらるゝものであり、且歴史社會に有機的生命が大きな役割を演ずることは勿論否定出來ない。その限り氏の心理學の如き理念が精神界の理解にとつて重要な意義をもつことは否み難いであらう。併し乍ら何等かの意味で哲學の立場より「我々に對して」生命に本質的な階層を暫定的に分け得る限り生命の全體をかゝる有機的生命に還元しその發展として解釋することは不可能である。換言すれば生命を目的論のものにのみ歸着せしむることは許すことが出來ない。我々の生命の中には衝動満足、幸福獲得等の衝動を否定し得る力がある。順應支配の力と共にそれを否定し、現實性を滿すと共に現實性を離脱し得る生命が存する。一般的に否定の生、自己超越の生命がある。生命は否定性をもつ。具體的の生命はかゝる否定性の媒介を含むもので實踐も理論もかゝる否定性を既に包む所に眞に成立するのである。生は單に前進的ではない、單に發展的ではない。デイルタイ自身合目的性が生命の全般の實相を現し得ないことを認めてゐる。有機的合目的性を以て歴史的社會的なる生の實在を理解しようとしても、

假令それは個々の人間的現象に就いて部分的の理解を與へ得るにせよ、その獨自なる全般の本性と構造の解明を與へることは出来るものではない。何となれば社會歴史等は畢竟生の現象であり乍ら單なる主觀的心的生命を超越し、かゝる生命を以ては盡し得ざる獨立性をもつ客觀的存在であり、生命の形態であり乍ら同時に生命以上の實在であるからである。是等の實在と生命の獨自な聯關は單に個體と環境の如き有機的合目的性の關係より理解出来るものでなく、之れと全く異なる他の新しき原理でなければならぬ。歴史や社會は單なる「環境」ではない。主觀的有機的合目的性は衝動的な生活體驗と環境の關係に成立發展し乍らそれは飽く迄も主觀的なる生活體驗の性格に過ぎない。之れに對して客觀的有機的合目的性はその自然に於ける推移として又單なる客觀の原理に過ぎぬ。主觀客觀の特殊なる聯關に本質をもつ歴史社會等の現象は生命の別種の構造によりて理解されなければならぬ。有機的合目的性も實は之の構造に包まれ之に基けられて初めて歴史社會等の諸現象理解の特殊的部分的原理たり得るのである。こゝに有機的合目的性の限界がある。

一般に有機的合目的性の觀念は衝動的情意的生命の解釋に成立するものであつて、廣くかゝる有機的生命の發展を基礎として有機體説の理論が生れるのである。

デイルタイは前記の論文に於てアリストテレス、ライブニッツ、シェリング、ヘーゲル等の考がかゝる生命發展の形而上學說に外ならぬことを説いてゐる。私は前に述べた如くアリストテレスの說を以て有機的合目的性の觀念を基礎とする目的觀の典型と思惟するのである。勿論アリストテレスの考を以て有機的合目的性を基礎原理とすると解釋することに對しては種々の疑難を生ずるであらうと思ふ。私も彼が單純に我々が有機的生命と稱するものゝ解釋を存在全體の解釋に擴大したとするのではない、かゝる考へは希臘哲學思潮の無理解に發するものとも云へやう。私はたゞ彼の考が、哲學史的背景を離れて一個の思想體系として見らるゝとき、有機體の構造を現す典型的な概念と理論を基本原理とすることを主張するに過ぎないのである。かゝる概念が前に述べた如くエネルギー、デナミス、エンテレケイヤである。それは一般に抽象的な萌芽より具體的な形態が連續的に生長發展し來ることを説き、既に初めに未發展の姿に於て存するものが發展の完成態に於て十全に現れ來ることを主張する。この終極點が目的に外ならない。發展は目的の實現である。初と終は發展の過程を除けば或る意味に於て一致する、終は初にあり、終れば又初に還る。有機的發展は一つの圓環運動である、有機的合目的性の世界は連續

的圓環運動の世界に外ならぬ。

こゝより有機體說の一つの特色を知ることが出来る。私は第三節に於て目的論的概念をあげて有機體說の特色を列擧した。こゝに其を補つて置きたい。有機體說は又「連續觀」をその特色とする。有機的合目的性によりて思惟せらるゝ限り非連續のものはない、非連續的發展の如きものは考へられない。發展は連續的進化である。自己否定的自己超越的發展は有機體說に於て容れ得る餘地が存しないのである。アリストテレス、ライブニッツ風の考が之れを證して餘りあるであらう。形相と質料、精神と肉體、無意識と意識、意識と自覺、死と生、之れ等の間に質的な根本的相違はなく、相違は原理上たゞ發展の差、程度の差に過ぎない。従つて次に有機體說には純粹の「内在觀」が支配する。有機體制に超越的のものはない、すべてが内在的である。超越と内在の關係も連續的な程度の相違に歸着すべきである。反目的々、自己否定的根源的非合理的のものは有機體說の視界より失はれる。有機體に於て個體の意義が考へられる。併し乍ら個體の意義は全體との調和に、連續的内在的な全體との統一に盡きるものではない。意識、自覺、意志、個體等の眞義は却つて非有機的なものにて現はになる。我々の生命の眞相がかゝる有機體制を以て現し得ない

ことは最早や明かであらう。之れは歴史社會の現象の理解に至つて益顯著となる。生命は非連続的にして連続的である、内在的にして同時に超越的である。生命の眞實の領域は單なる主觀的側面にあるのではない、却つて客觀的實在との交渉に存する、生命の最も特異な豊富な姿は主觀客觀の關聯に存するのである。而して主觀客觀の關聯に在り乍ら眞の意味に於ける主觀が生命なること、或は寧ろかゝる境位の飛躍なる連続の過程が生命なること既に述べた如くである。こゝに社會や歴史と人間の關聯が存するのであつて、之れ等の現象は環境と個體の有機的合目的性の關係より説明することが出来ない。社會や歴史は單なる客觀的存在ではない。目的論的ならぬ表現的及び辨證法的なるものゝ優れた意義はこゝに至つて初めて顯はになるのである。

有機的合目的性はかくの如く元、我々の衝動的感情的なる生活體驗の根源的なる性格を形作る内面的主觀的合目的性として成立するのであつて、内面的客觀的合目的性としての有機的合目的性は客觀的なる自然生物の意味解釋に於けるその轉移として成立するものである。有機體制は一般にこの合目的性を原理として成立する生命形態の解釋に外ならぬのであつて、その原型は我々の有機的生活である。そ

これは深き人格的生命の姿を見失ふ點に於て、又生命全體の主觀客觀的關聯を理解し得ざる點に於て生命の實相を現す原理ではない。有機體説の理論的原理としての有機的合目的性は一種の客觀的合理主義的原理であつて生の全體を理解する全體的原理はこゝに求むることができない。

以上論じた如く汎神論的合目的性の理念と有機的合目的性の觀念はその基く體験を異にし又その理論的構造に於ても同一ではない。兩者は單純に一つに考ふべきでなく區別して考へなければならぬ。而して合目的性なる觀念は元々後者を意味すべきものであつて、前者は既に表現的構造に基き之れを包むものである。我々は之れを「思辨的のもの」と云ふて差支ないであらう。有機的合目的性は之れに對して元來は經驗的概念として成立する。併し乍ら之れも哲學的概念に轉じ得るのであつて、その場合經驗的生物學的立場をその儘に哲學的立場に推移せしむるの不可なるは云ふ迄もなく、形相質料等の觀念より嚴密に之れを規定して行かなければならぬ。かゝる道に進んで、哲學的に世界觀の原理に達する時はアリストテレス風のものにならざるを得ないであらう。こゝに有機的合目的性は純哲學的理念となり

て存在の合目的性に轉ずる。この立場は前に述べた如く合理主義的立場であつて、連續觀內在觀の原理を中心として汎神論的合目的性の立場に類似し來る。汎神論的合目的性も均しく連續觀內在觀に立つ。ヘーゲル哲學が兩者を統一した所に成立することは否定出來ないであらう。兩者共に一元論的なる調和觀を歸結とする。汎神論的合目的性も有機的合目的性も、一般に合目的性なるものは自己否定的、二元葛藤的なるものを十分に説くことが出來ない。この方面より見るとき辨證法的なるものは自己否定的、二元鬭争的のものを強調する點に於て目的論的のものに對立する。而して表現的のものは云はゞ兩者の中間に立ち兩者を自己の特殊の形態とすると云ひ得るであらう。生命は根源的に時間性を含む。表現的のものはこの時間性に立つ全體的生命の構造を現すものであつて、辨證法的のものにも轉じ又目的論的のものにも轉ずる。目的論的と辨證法的は、時の中に於て、表現的のものに基けられた特殊の生の境位を現すものに過ぎないのである。目的論的、辨證法的は常に汎目的論的、汎辨證法的たらんとする要求を内に含む。而して汎目的論的、汎辨證法的の兩者は明かに生の又存在の如實の相を見失ふものであり、畢竟形而上學的獨斷に墮するものに外ならない。具體的な生命は共に目的論的、辨證法的のものを特殊

的形態として含むものであつて、何れか一方の原理で總てを解することは機械觀を以て總てを解せんとするのと同じく誤りである。歴史の正鵠な理解を與ふるものは生の表現的構造の立場であつて、時代[の現象を把握し]觀念形態の本質を把握し得るものは獨りこの立場のみである。生の種々の形態や發展的階層の現象を見得るものも亦この立場に立つものである。目的論的のもの、辨證法的のものは生の表現的立場に於て初めて解釋され、表現的構造の上に初めて可能となる。生命はその過去の方向に於て目的論的であり、未來的方向に於て辨證法的であると云つていゝであらう。而して生の現在は兩方向の統一的中心として一般に表現的と云ひ得やうと思ふ。生の哲學はかゝるところに出發點を求むべきであつて、生自身に内在する一方向強調化の動向を離れなければならぬ。之れが眞實に生命の全體性を把握し得る立場である。

私は次に合目的性の立場を去つて表現的なるものゝ構造を檢討して見たい。

(未完)