**『善の研究』**

西田幾多郎

序

　この書は余が多年、金沢なる第四高等学校において教鞭を執っていた間に書いたのである。初はこの書の中、特に実在に関する部分を精細に論述して、すぐにも世に出そうという考であったが、病と種々の事情とに妨げられてその志を果すことができなかった。かくして数年を過している中に、いくらか自分の思想も変り来り、従って余が志す所の容易に完成し難きを感ずるようになり、この書はこの書として一先ず世に出して見たいという考になったのである。

この書は第二編第三編が先ず出来て、第一編第四編という順序に後から附加したものである。第一編は余の思想の根柢である純粋経験の性質を明にしたものであるが、初めて読む人はこれを略する方がよい。第二編は余の哲学的思想を述べたものでこの書の骨子というべきものである。第三編は前編の考を基礎として善を論じた積でああきらかつもりるが、またこれを独立の倫理学と見ても差支ないと思う。第四編は余が、かねて哲学の終結と考えている宗教について余の考を述べたものである。この編は余が病中の作で不完全の処も多いが、とにかくこれにて余がいおうと思うていることの終まで達したのである。この書を特に「善の研究」と名づけた訳は、哲学的研究がその前半を占め居るにも拘らず、人生の問題が中心であり、終結であると考えた故である。

　純粋経験を唯一の実在としてすべてを説明して見たいというのは、余が大分前から有っていた考であった。初はマッハなどを読んで見たが、どうも満足はできなかった。そのうち、個人あって経験あるにあらず、経験あって個人あるのでもある、個人的区別より経験が根本的であるという考から独我論を脱することができ、また経験を能動的と考うることに由ってフィヒテ以後の超越哲学とも調和し得るかのように考え、遂にこの書の第二編を書いたのであるが、その不完全なることはいうまでもない。

　思索などする奴は緑の野にあって枯草を食う動物の如しとメフィストに嘲らるるかも知らぬが、我は哲理を考えるように罰せられているといった哲学者（ヘーゲル）もあるように、一たび禁断の果を食った人間には、かかる苦悩のあるのも已むを得ぬことであろう。

明治四十四年一月京都にて

西田幾多郎

这本书是我在金泽第四高等学校教书的许多年里写的。起初，我本来想在这本书里特别就有关实在的部分详加论述，即行出版，但是由于疾病和种种事情的牵扯，终于未能达到目的。这样经过几年之后，自己的思想也有了若干的变化，使我感到难以完成自己的初衷，所以才决定将本书就以现在的面目先行问世。

这本书，我是先完成第二篇和第三篇，然后又加写两篇，列为第一篇和第四篇。第一篇阐述作为我的思想根底的纯粹经验的性质，初读的人可以省略。第二篇叙述我的哲学思想，可以说是本书的重点。第三篇本来打算以前一篇的思想为基础，论述善的问题，但也无妨把它看做是独立的伦理学。第四篇则就我一向当做哲学的终结来看的宗教问题，叙述了我的看法。这篇是我在病中写的，难免有很多不完整的地方，但总算达到了我想要说的终点。我所以特别将本书命名为《善的研究》，是由于在本书里，尽管哲学上的研究占据了前半篇幅，但人生的问题毕竟还是本书的中心和终结。

我从很久以来，就持有把纯粹经验当做唯一的实在来说明一切的想法。起先虽然读了一下马赫等人的著作，但总是不能得到满足。后来，由于体会到不是有了个人才有经验。而是有了经验才有个人，而且经验比个人的区别更是根本性的，就从这种体会出发，摆脱了唯我论；并且由于认为经验是能动的，从而可以和费希特以后的超越哲学进行调和，所以才写成了本书的第二篇，当然还是不完善的。

进行思索的人，也许会被墨菲斯特利斯嘲笑为：“有如在绿色的原野上吃枯草的动物”。但是，就像哲学家黑格尔所说的“命里注定罚我思考哲理”那样，人们一旦吃了伊甸乐园的禁果，就不得不受这种折磨。

明治四十四年（1911 年）一月

西田几多郎 于京都

再版の序

　この書を出版してから既に十年余の歳月を経たのであるが、この書を書いたのはそれよりもなお幾年の昔であった。京都に来てから読書と思索とに専なることを得て、余もいくらか余の思想を洗練し豊富にすることを得た。従ってこの書に対しては飽き足らなく思うようになり、遂にこの書を絶版としようと思うたのである。しかしその後諸方からこの書の出版を求められるのと、余がこの書の如き形において余の思想の全体を述べ得るのはなお幾年の後なるかを思い、再びこの書を世に出すこととした。今度の出版に当りて、務台、世良の両文学士が余の為に字句の訂正と校正との労を執られたのは、余が両君に対し感謝に堪えざる所である。

　　大正十年一月

西田幾多郎

本书自从出版以来，已经过了十年多的岁月，而写这本书比出版还要早好几年。来到京都以后，获得专心读书和思索的机会，使我的思想多少得到了一些洗练和充实。因此，对这本书逐渐感到有些不满意，最后甚至想使它绝版。但是，后来由于各方面要求出版，我也考虑到自己再要写出一本能像这样包括我的整个思想的新书，将在几年之后，所以决定使本书重新问世。在这次出版的时候，曾蒙务台、世良两位文学士为我担任字句的订正和校对之劳，不胜感激。

大正十年（1921 年）一月

西田几多郎

版を新にするに当って

　この書刷行を重ねること多く、文字も往々鮮明を欠くものがあるようになったので、今度書肆において版を新にすることになった。この書は私が多少とも自分の考をまとめて世に出した最初の著述であり、若かりし日の考に過ぎない。私はこの際この書に色々の点において加筆したいのであるが、思想はその時々に生きたものであり、幾十年を隔てた後からは筆の加えようもない。この書はこの書としてこの儘として置くの外はない。

　今日から見れば、この書の立場は意識の立場であり、心理主義的とも考えられるであろう。然非難せられても致方はない。しかしこの書を書いた時代においても、私の考の奥底に潜むものは単にそれだけのものでなかったと思う。純粋経験の立場は「自覚における直観と反省」に至って、フィヒテの事行の立場を介して絶対意志の立場に進み、さらに「働くものから見るものへ」の後半において、ギリシャ哲学を介し、一転して「場所」の考に至った。そこに私は私の考を論理化する端緒を得たと思う。「場所」の考は「弁証法的一般者」として具体化せられ、「弁証法的一般者」の立場は「行為的直観」の立場として直接化せられた。この書において直接経験の世界とか純粋経験の世界とかいったものは、今は歴史的実在の世界と考えるようになった。行為的直観の世界、ポイエシスの世界こそ真に純粋経験の世界であるのである。

フェヒネルはある朝ライプチヒのローゼンタールの腰掛に休らいながら、日麗に花薫り鳥歌い蝶舞う春の牧場を眺め、色もなく音もなき自然科学的な夜の見方に反して、ありの儘が真である昼の見方に耽ったと自らいっている。私は何の影響によったかは知らないが、早くから実在は現実そのままのものでなければならない、いわゆる物質の世界という如きものはこれから考えられたものに過ぎないという考を有っていた。まだ高等学校の学生であった頃、金沢の街を歩きながら、夢みる如くかかる考に耽ったことが今も思い出される。その頃の考がこの書の基ともなったかと思う。私がこの書を物せし頃、この書がかくまでに長く多くの人に読まれ、私がかくまでに生き長らえて、この書の重版を見ようとは思いもよらないことであった。この書に対して、命なりけり小夜の中山の感なきを得ない。

　　昭和十一年十月

著者

本书已经重印多次，许多字迹不清，所以这次书店决定重新排印。这本书是把我的观点略加整理之后最初问世的著作，只是年轻时代的一些想法。我本想借此机会对书中的一些地方加以删改或补充，但思想总是时时刻刻变化的东西，事隔几十年，实已无从下笔。因此只好仍旧保持本书的原来面目。

从今天的观点来看，本书的立场是意识的立场，也可能被看做是心理主义的。纵然受到这种非难也是无可奈何的。不过就是在写这本书的时期，潜藏在我的思想深处的，我认为也不是仅仅这一点点。我的纯粹经验的立场，到了我写《自觉中的直观和反省》一书时，就通过费希特的“纯粹活动”的立场，发展成为绝对意志的立场；到了写《从动者到见者》一书的后半部时，又通过希腊哲学转变到“场所”的观点。到那个时候我才觉得获得了对我的思想进行逻辑化的开端。于是“场所”的观点，就具体化为“辩证法的一般者”，同时“辩证法的一般者”的立场就直接化为“行为的直观”的立场。在本书中所说的直接经验的世界或纯粹经验的世界，现在已经看做是历史实在的世界了。行为的直观世界、即想像的世界才是真正的纯粹经验的世界。

费希纳自己说过：有一天早晨，他坐在莱比锡玫瑰谷的凳子上休息，在春天晴朗的阳光下眺望着鸟语花香、群蝶飞舞的牧场，心中一反过去那种无声无色的自然科学式的黑夜般的看法，而沉迷于当前现实的真实的白昼的思考。我不知受了什么影响，很早以前就抱有这样的想法，即认为实在必须就是现实原样，所谓物质世界也不过是从这种现实思考出来的。现在还可以回忆起我在高等学校学习时期，一边在金泽市的大街上走着路，一边像做梦似地沉缅于这种思考的情景。当时的思考可能就是构成这本书的基础。我在写这本书的时候，根本没有想到它能够在这样长的时间内为许多人所读，也没有想到我还能活得这么久和看到这本书再版。

因此，面对这本书，不禁有命途曲折之感。

昭和十一年（1936 年）十月

著者

第一編　純粋経験

第一章　純粋経験

一

　経験するというのは事実そのままに知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粋というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験そのままの状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。それで純粋経験は直接経験と同一である。自己の意識状態を直下に経験した時、未だ主もなく客もない、知識とその対象とが全く合一している。これが経験の最醇なる者である。勿論、普通には経験という語の意義が明に定まっておらず、ヴントの如きは経験に基づいて推理せられたる知識をも間接経験と名づけ、物理学、化学などを間接経験の学と称している（Wundt, Grundriss der Psychologie,Einl. §I）。しかしこれらの知識は正当の意味において経験ということができぬばかりではなく、意識現象であっても、他人の意識は自己に経験ができず、自己の意識であっても、過去についての想起、現前であっても、これを判断した時はすでに純粋の経験ではない。真の純粋経験は何らの意味もない、事実そのままの現在意識あるのみである。

所谓经验，就是照事实原样而感知的意思。也就是完全去掉自己的加工，按照事实来感知。一般所说的经验，实际上总夹杂着某种思想，因此所谓纯粹的，实指丝毫未加思虑辨别的、真正经验的本来状态而言。例如在看到一种颜色或听到一种声音的瞬息之间，不仅还没有考虑这是外物的作用或是自己在感觉它，而且还没有判断这个颜色或声音是什么之前的那种状态。因此，纯粹经验与直接经验是同一的。当人们直接地经验到自己的意识状态时，还没有主客之分，知识和它的对象是完全合一的。这是最纯的经验。当然，在普通情况下所谓“经验”一词的意义，并不明确，像冯特就把基于经验推论出来的知识也名之为间接经验，称物理学、化学等为间接经验的学问。但是这些知识不能就是正确意义上的经验的。不仅如此，即使是意识现象，自己也不能经验他人的意识；即使是自己的意识，如果是对过去的想起或者是对现在的意识进行了判断，也已经不是纯粹的经验了。真正的纯粹经验是不具有任何意义的，而只是照事实原样的现在意识。

二

右にいったような意味において、いかなる精神現象が純粋経験の事実であるか。感覚や知覚がこれに属することは誰も異論はあるまい。しかし余はすべての精神現象がこの形において現われるものであると信ずる。記憶においても、過去の意識が直に起ってくるのでもなく、従って過去を直覚するのでもない。過去と感ずるのも現在の感情である。抽象的概念といっても決して超経験的の者ではなく、やはり一種の現在意識である。幾何学者が一個の三角を想像しながら、これを以てすべての三角の代表となすように、概念の代表的要素なる者も現前においては一種の感情にすぎないのである（James, The Principles of Psychology, Vol. I, Chap. VII）。その外いわゆる意識の縁暈fringe なるものを直接経験の事実の中に入れて見ると、経験的事実間における種々の関係の意識すらも、感覚、知覚と同じく皆この中に入ってくるのである（James, A Worldof Pure Experience）。しからば情意の現象は如何というに、快、不快の感情が現在意識であることはいうまでもなく、意志においても、その目的は未来にあるにせよ、我々はいつもこれを現在の欲望として感ずるのである。

那么，从上述的意义来说，究竟什么样的精神现象才是纯粹经验的事实呢？谁也不会否认，感觉和知觉属于纯粹经验。不过，我相信一切精神现象都是以这种状态出现的，即使以记忆来说，它既不是过去的意识的直接重现，因而也不是对于过去进行直觉。感觉到是过去的，这也是现在的感情。即使说是抽象的概念，也决不是超经验的东西，仍然是一种现在意识。又如几何学家在想像一个三角的时侯，把它当做一切三角的代表，这种概念的代表因素也不过是当前的一种感情而已。此外，如将所谓意识的边缘（Fringe）列入直接经验的事实中来看时，那么就连经验的事实之间的各种关系的意识，也都和感觉、知觉一样要列入直接经验的范围之内。如果是这样，那么情意的现象方面又怎样呢？愉快与否的感情当然是现在意识；就是在意志方面，尽管它的目的在于未来，我们却总是把它当作现在的欲望来感觉的。

三

さて、かく我々に直接であって、すべての精神現象の原因である純粋経験とはいかなる者であるか、これより少しくその性質を考えて見よう。先ず純粋経験は単純であるか、はた複雑であるかの問題が起ってくる。直下の純粋経験であっても、これが過去の経験の構成せられた者であるとか、また後にてこれを単一なる要素に分析できるとかいう点より見れば、複雑といってもよかろう。しかし純粋経験はいかに複雑であっても、その瞬間においては、いつも単純なる一事実である。たとい過去の意識の再現であっても、現在の意識中に統一せられ、これが一要素となって、新なる意味を得た時には、すでに過去の意識と同一といわれぬ（Stout, Analytic Psychology, Vol.II, p. 45）。これと同じく、現在の意識を分析した時にも、その分析せられた者はもはや現在の意識と同一ではない。純粋経験の上から見ればすべてが種別的であって、その場合ごとに、単純で、独創的であるのである。次にかかる純粋経験の綜合は何処まで及ぶか。純粋経験の現在は、現在について考うる時、すでに現在にあらずというような思想上の現在ではない。意識上の事実としての現在には、いくらかの時間的継続がなければならぬ（James,The Principlesof Psychology,Vol. I. Chap. XV）。即ち意識の焦点がいつでも現在となるのである。それで、純粋経験の範囲は自ら注意の範囲と一致してくる。しかし余はこの範囲は必ずしも一注意の下にかぎらぬと思う。我々は少しの思想も交えず、主客未分の状態に注意を転じて行くことができるのである。たとえば一生懸命に断岸を攀ずる場合の如き、音楽家が熟練した曲を奏する時の如き、全く知覚の連続 perceptual train といってもよい（Stout, Manual of Psychology, p. 252）。また動物の本能的動作にも必ずかくの如き精神状態が伴うているのであろう。これらの精神現象においては、知覚が厳密なる統一と連絡とを保ち、意識が一より他に転ずるも、注意は始終物に向けられ、前の作用が自ら後者を惹起しその間に思惟を入るべき少しの亀裂もない。これを瞬間的知覚と比較するに、注意の推移、時間の長短こそあれ、その直接にして主客合一の点においては少しの差別もないのである。特にいわゆる瞬間知覚なる者も、その実は複雑なる経験の結合構成せられたる者であるとすれば、右二者の区別は性質の差ではなくして、単に程度の差であるといわねばならぬ。純粋経験は必ずしも単一なる感覚とはかぎらぬ。心理学者のいうような厳密なる意味の単一感覚とは、学問上分析の結果として仮想した者であって、事実上に直接なる具体的経験ではないのである。

那么，这种对于我们有直接关系的，并且作为一切精神现象的原因的所谓纯粹经验是什么样的东西呢？以下就来把它的性质略加探讨。关于这一点首先就会发生这样一个问题：即纯粹经验究竟是单纯的还是复杂的呢？虽然说是直接的纯粹经验，如果从它是由过去的经验所构成的这一点来看，或者从往后可以把它分析成为单一的因素这一点来看，也许可以说是复杂的。但是不论纯粹经验如何复杂，在那个瞬息之间，却始终是一个单纯的事实。即使是过去的意识的再现，当它被统一于现在的意识中，并成为它的一个因素而得到新的意义时，就已经不能说它与过去的意识是同一的了。与此相同，在分析现在的意识时，被分析的东西，就已经和现在的意识不是同一的了。从纯粹经验上来看，一切都是种别不同的，在每个场合都是单纯的和独创性的。其次，这种纯粹经验的综合的范围怎样？纯粹经验的现在，并不是认为当我们思考现在时就已经不是现在的那种思想上的现在。作为意识上的事实的现在必须有某些时间的持续，即意识的焦点始终成为现在的。因此，纯粹经验的范围自然和注意的范围趋于一致。不过，我认为这个范围不一定限于单一的注意情况下。我们能够丝毫不掺杂任何思想，把注意力转向主客未分的状态。例如爬山者拚命攀登悬崖时和音乐家演奏熟练的乐曲时，都可以说完全是知觉的连续（Perceptualtrain）。又如动物的本能动作也一定会带有这样的精神状态。在这些精神现象上，知觉保持着严密的统一和联系，即使意识由一转而为他，而注意却始终朝向同一事物，前一个作用自动引起后者，共同没有插入思维的一点空隙。这与瞬息之间的知觉比较，虽然注意有所转移，时间又有长短之别，但从直接而主客合一这点来说，就没有丝毫差别。特别是所谓瞬间知觉，如果认为实际上是由复杂的经验结合而形成的话，那么上述两者的区别就不是性质的差异，而应该说仅仅是程度的差异。纯粹经验不一定限于单一的感觉。心理学家所说的那种严密意义上的单一感觉，是作为学术分析的结果而假想出来的东西，并不是事实上直接的具体的经验。

四

純粋経験の直接にして純粋なる所以は、単一であって、分析ができぬとか、瞬間的であるとかいうことにあるのではない。かえって具体的意識の厳密なる統一にあるのである。意識は決して心理学者のいわゆる単一なる精神的要素の結合より成ったものではなく、元来一の体系を成したものである。初生児の意識の如きは明暗の別すら、さだかならざる混沌たる統一であろう。この中より多様なる種々の意識状態が分化発展し来るのである。しかしいかに精細に分化しても、何処までもその根本的なる体系の形を失うことはない。我々に直接なる具体的意識はいつでもこの形において現われるものである。瞬間的知覚の如き者でも決してこの形に背くことはない。たとえば一目して物の全体を知覚すると思う場合でも、仔細に研究すれば、眼の運動と共に注意は自ら推移して、その全体を知るに至るのである。かく意識の本来は体系的発展であって、この統一が厳密で、意識が自ら発展する間は、我々は純粋経験の立脚地を失わぬのである。この点は知覚的経験においても、表象的経験においても同一である。表象の体系が自ら発展する時は、全体が直に純粋経験である。ゲーテが夢の中で直覚的に詩を作ったという如きは、その一例である。或は知覚的経験では、注意が外物から支配せられるので、意識の統一とはいえないように思われるかも知れない。しかし、知覚的活動の背後にも、やはりある無意識統一力が働いていなければならぬ。注意はこれによりて導かれるのである。またこれに反し、表象的経験はいかに統一せられてあっても、必ず主観的所作に属し、純粋の経験とはいわれぬようにも見える。しかし表象的経験であっても、その統一が必然で自ら結合する時には我々はこれを純粋の経験と見なければならぬ、たとえば夢においてのように外より統一を破る者がない時には、全く知覚的経験と混同せられるのである。元来、経験に内外の別あるのではない、これをして純粋ならしむる者はその統一にあって、種類にあるのではない。表象であっても、感覚と厳密に結合している時には直に一つの経験である。ただ、これが現在の統一を離れて他の意識と関係する時、もはや現在の経験ではなくして、意味となるのである。また表象だけであった時には、夢においてのように全く知覚と混同せられるのである。感覚がいつでも経験であると思われるのはそがいつも注意の焦点となり統一の中心となるが為であろう。

纯粹经验之所以是直接而纯粹的，并不在于它是单一的，不能加以分析的或瞬息之间的，反之而是在于它是具体的意识的严密统一。意识决不是像心理学家所说的那样，是由单一的精神因素结合而成的，而是本来就构成一个体系的。比如初生的婴儿那样的意识，恐怕是连明暗也不能分辨的混沌的统一。多种多样的意识状态就从这里面分化发展出来。但是无论怎样精细地分化，也不会失掉它的根本体系的状态。我们的直接的具体的意识始终是以这种状态出现的。即如瞬息之间的知觉也决不能违反这种状态。例如在我们认为一看就知道事物全体的场合，如果仔细研究，也是随着眼的运动，注意也自行转移，终于感知其全体。由此可见，意识本来就是整个体系的发展；因为这种统一是严密的，在意识自行发展之间，我们并不失去纯粹经验的立足点。关于这一点，在知觉的经验和表象的经验方面都是相同的。当表象体系自行发展的时候，整个体系即成为纯粹经验。像歌德在梦中直觉地做出诗来，就是一例。或许有人认为：在知觉的经验方面，因为注意力受外物支配，似乎不能说是意识的统一。但是，在知觉的活动背后，也还是必须有某种无意识的统一力在活动着。而注意就是由它所引导的。反之，表象的经验不论怎样被统一着，一定还是属于主观的活动，看来似乎不能说它是纯粹的经验。但是即使是表象的经验，当它的统一是必然的和自行结合的时候，我们必须把它看做是纯粹的经验。例如做梦，在没有外界的东西破坏它的统一时，是完全与知觉的经验相混同的。经验本来没有内外之分，使它成为纯粹的在于它的统一，而不在于种类之别。表象，在它与感觉严密结合着的时候，就是一个经验。只是在它脱离了现在的统一而与别的意识发生关系的时候，就已经不是现在的经验，而成为所谓意义了。另外在只是表象的时候，就像做梦的情况，是完全与知觉相混同的。感觉之所以始终被认为是经验，恐怕是因为它始终成为注意的焦点和统一的中心的缘故。

五

今なお少しく精細に意識統一の意義を定め、純粋経験の性質を明にしようと思う。意識の体系というのはすべての有機物のように、統一的ある者が秩序的に分化発展し、その全体を実現するのである。意識においては、先ずその一端が現われると共に、統一作用は傾向の感情としてこれに伴うている。我々の注意を指導する者はこの作用であって、統一が厳密であるか或は他より妨げられぬ時には、この作用は無意識であるが、しからざる時には別に表象となって意識上に現われ来り、直に純粋経験の状態を離れるようになるのである。即ち統一作用が働いている間は全体が現実であり純粋経験である。而して意識はすべて衝動的であって、主意説のいうように、意志が意識の根本的形式であるといい得るならば、意識発展の形式は即ち広義において意志発展の形式であり、その統一的傾向とは意志の目的であるといわねばならぬ。純粋経験とは意志の要求と実現との間に少しの間隙もなく、その最も自由にして、活溌なる状態である。勿論選択的意志より見ればかくの如く衝動的意志によりて支配せられるのはかえって意志の束縛であるかも知れぬが、選択的意志とはすでに意志が自由を失った状態である故にこれが訓練せられた時にはまた衝動的となるのである。意志の本質は未来に対する欲求の状態にあるのではなく、現在における現在の活動にあるのである。元来、意志に伴う動作は意志の要素ではない。純心理的に見れば意志は内面における意識の統覚作用である。而してこの統一作用を離れて別に意志なる特殊の現象あるのではない、この統一作用の頂点が意志である。思惟も意志と同じく一種の統覚作用であるが、その統一は単に主観的である。然るに意志は主客の統一である。意志がいつも現在であるのもこれが為である（Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, §54）。純粋経験は事実の直覚その儘であって、意味がないといわれている。かくいえば、純粋経験とは何だか混沌無差別の状態であるかのように思われるかも知れぬが、種々の意味とか判断とかいうものは経験其者の差別より起るので、後者は前者によりて与えられるのではない、経験は自ら差別相を具えた者でなければならぬ。たとえば、一の色を見てこれを青と判定したところが、原色覚がこれによりて分明になるのではない、ただ、これと同様なる従来の感覚との関係をつけたまでである。また今余が視覚として現われたる一経験を指して机となし、これについて種々の判断を下すとも、これによりてこの経験其者の内容に何らの豊富をも加えないのである。要するに経験の意味とか判断とかいうのは他との関係を示すにすぎぬので、経験其者の内容を豊富にするのではない。意味或は判断の中に現われたる者は原経験より抽象せられたるその一部であって、その内容においてはかえってこれよりも貧なる者である。勿論原経験を想起した場合に、前に無意識であった者が後に意識せられるような事もあるが、こは前に注意せざりし部分に注意したまでであって、意味や判断によりて前に無かった者が加えられたのではない。

现在我还想对意识统一的意义作较详细的规定，并阐明纯粹经验的性质。所谓意识的体系，就是指统一的某种事物，像一切有机物那样有秩序地进行分化发展，而实现其全体。就意识来说，它首先显示其一端，同时统一作用便作为倾向的感情随着而来。支配我们的注意的就是这种作用。在统一是严密的或者不受外界阻碍的时候，这种作用是无意识的；但在其他相反的情况下时，则另外成为表象而出境在意识上，立即脱离纯粹经验的状态。也就是说在统一作用活动着的时候，全体是现实，是纯粹经验。而意识都是冲动性的，如果像唯意志论那样可以把意志认为是意识的根本形式的话，那么意识发展的形式就是广义的意志发展的形式，其统一的倾向就应该就是意志的目的。所谓纯粹经验，是在意志的要求与实现之间没有一点空隙的，是最自由而活泼的状态。当然，如果从选择的意志来看，这种受冲动的意志支配的状态，反而会是意志的束缚；可是，选择的意志已经是意志丧失了自由的状态，所以当它经受到驯练以后，便又成为冲动的了。意志的本质并不在于对未来抱有欲望的状态，而在于目前的现在的活动。伴随着意志的动作本来不是意志的因秦。从纯心理的观点来看，意志是内在的意识的统觉作用。并且离开这个统一作用就没有另外成为意志的特殊现象，这个统一作用的顶点就是意志。思维也和意志一样，是一种统觉作用，但它的统一只是主观的。而意志则是主客的统一，意志之所以始终是现在的，也是这个缘故。纯粹经验被认为是事实的直觉本身，是没有意义的。这样说来，所谓纯粹经验或许就会被认为是混沌无别的状态似的。但所谓各种的意义或判断等是从经验本身的差别而发生的，因此后者不是由于前者赋与的，而经验本身必须是具有差别形相的东西。如在看到一种颜色，并判定它是蓝色时，原有色觉并不是因而分明起来，只是最后把它和过去相同的感觉结合起来而已。又如，我现在把作为视觉出现的一个经验肯定为桌子，并对它下种种判断，这并不能因此使这个经验本身的内容增加任何东西。总之，所谓经验的意义或判断，不过是表示与其他东西的关系，而不是丰富经验本身的内容。出现于意义或判断之中的东西，是从原经验抽象出来的一部分，其内容反而比原经验更加贫乏。当然，想起了原经验的时候，固然也有以前没有意识到的东西后来才被意识到的情况，但这只是注意到了从前没有注意到的部分，并不是通过意义和判断而增加了从前未曾有过的东西。

六

純粋経験はかく自ら差別相を具えた者とすれば、これに加えられる意味或は判断というのはいかなる者であろうか、またこれと純粋経験との関係は如何であろう。普通では純粋経験が客観的実在に結合せられる時、意味を生じ、判断の形をなすという。しかし純粋経験説の立脚地より見れば、我々は純粋経験の範囲外に出ることはできぬ。意味とか判断とかを生ずるのもつまり現在の意識を過去の意識に結合するより起るのである。即ちこれを大なる意識系統の中に統一する統一作用に基づくのである。意味とか判断とかいうのは現在意識と他との関係を示す者で、即ち意識系統の中における現在意識の位置を現わすに過ぎない。例えばある聴覚についてこれを鐘声と判じた時は、ただ過去の経験中においてこれが位置を定めたのである。それで、いかなる意識があっても、そが厳密なる統一の状態にある間は、いつでも純粋経験である、即ち単に事実である。これに反し、この統一が破れた時、即ち他との関係に入った時、意味を生じ判断を生ずるのである。我々に直接に現われ来る純粋経験に対し、すぐ過去の意識が働いて来るので、これが現在意識の一部と結合し一部と衝突し、ここに純粋経験の状態が分析せられ破壊せられるようになる。意味とか判断とかいうものはこの不統一の状態である。しかしこの統一、不統一ということも、よく考えて見ると畢竟程度の差である、全然統一せる意識もなければ、全然不統一なる意識もなかろう。すべての意識は体系的発展である。瞬間的知識であっても種々の対立、変化を含蓄しているように、意味とか判断とかいう如き関係の意識の背後には、この関係を成立せしむる統一的意識がなければならぬ。ヴントのいったように、すべての判断は複雑なる表象の分析によりて起るのである（Wundt, Logik, Bd. I,Abs. III, Kap. 1）。また判断が漸々に訓練せられ、その統一が厳密となった時には全く純粋経験の形となるのである、たとえば技芸を習う場合に、始は意識的であった事もこれに熟するに従って無意識となるのである。さらに一歩進んで考えて見れば、純粋経験とその意味または判断とは意識の両面を現わす者である、即ち同一物の見方の相違にすぎない。意識は一面において統一性を有すると共に、また一方には分化発展の方面がなければならぬ。しかもジェームスが「意識の流」において説明したように、意識はその現われたる処についているのではなく、含蓄的に他と関係をもっている。現在はいつでも大なる体系の一部と見ることが出来る。いわゆる分化発展なる者はさらに大なる統一の作用である。

如果认为纯粹经验本身是具有差别形相的东西，那么加在它身上的意义或判断又是什么东西呢？它和纯粹经验之间的关系又是怎样的呢？一般说来，在纯粹经验与客观的实在相结合的时侯，就产生意义和形成判断。但从纯粹经验论的观点来看，我们却不能超出纯粹经验的范围之外。意义或判断，其实就是把现在的意识和过去的意识结合起来而发生的。也就是由于使它统一于大的意识系统之中的一种统一作用而发生的。所谓意义或判断是表示现在意识与外物之间的关系，即不过是表现现在意识在意识系统之中的位置而已。例如我们发生一种听觉，判定听到的是钟声时，那只是在过去的经验中确定它的位置。因此，无论什么意识，在它处于严密的统一状态期间，始终是纯粹经验，即单纯是事实。反之，在这种统一被破坏时，也就是与其他发生关系时，便发生意义和判断。当纯粹经验直接呈现在我们的面前时，过去的意识立即开始活动，它与现在意识的一部分相结合，又和另一部分相冲突，纯粹经验的状态，就在这个时候遭到分解和破坏。所谓意义或判断，就是这种不统一的状态。但是，这种所谓统一和不统一，仔细想来，究竟只是程度上的差别，既没有完全统一的意识，也没有完全不统一的意识。一切意识都是体系的发展。即使是瞬间的知识，也含蓄着种种对立和变化；同样地在意义或判断那种关系的意识背后，也必然存在着能使这种关系成立的统一的意识。即如冯特所指出，一切判断都是由分析复杂的表象而发生的。并且，判断逐渐受到训练，其统一臻于严密时，便完全成为纯粹经验的形态，例如，学习技艺，开始是有意识的行为，熟练之后，就成为完全无意识的了。再进一步来看，纯粹经验及共意义或判断，表现了意识的两面，即只是对同一事物的看法的差异。意识一方面有统一性，同时又必须具有分化发展的一方面。又如詹姆士在“意识之流”一文中所说明的那样，意识不是存在于它所显现的地方，而是含蓄地与其他东西结成关系。无论什么时候都可以把现在看作是大的体系的一部分。所谓分化发展，乃是更大的统一作用。

七

かく意味という者も大なる統一の作用であるとすれば、純粋経験はかかる場合において自己の範囲を超越するのであろうか。たとえば記憶において過去と関係し意志において未来と関係する時、純粋経験は現在を超越すると考えることが出来るであろうか。心理学者は意識は物でなく事件である、されば時々刻々に新であって、同一の意識が再生することはないという。しかし余はかかる考は純粋経験説の立脚地より見たのではなく、かえって過去は再び還らず、未来は未だ来らずというの時間性質より推理したのではないかと思う。純粋経験の立脚地より見れば、同一内容の意識はどこまでも同一の意識とせねばなるまい。例えば思惟或は意志において一つの目的表象が連続的に働く時、我々はこれを一つの者と見なければならぬように、たといその統一作用が時間上には切れていても、一つの者と考えねばならぬと思う。

既然认为意义也是大的统一作用，那么在这种情况下，纯粹经验是不是超越了自己的范围呢？例如把记忆和过去联系起来，把意志和未来联系起来的时候，是不是就能够认为纯粹经验超越了现在的范围呢？心理学家说，意识不是物而是事，因此是时时刻刻更新着的，同一的意识不会再度发生。但是，我认为这种看法不是从纯粹经验论出发的，反而可能是从过去不复返、未来尚未到来这种时间性质推论出来的，如果从纯粹经验的观点来看，同一内容的意识始终总应该是同一的意识。例如有一个目的表象在思维或意志中连续进行活动时，我们必须把它看做是一个东西，同样，即使它的统一作用在时间上中断了，也必须认为它是一个东西。

第二章　思惟

一

　思惟というのは心理学から見れば、表象間の関係を定めこれを統一する作用である。その最も単一なる形は判断であって、即ち二つの表象の関係を定め、これを結合するのである。しかし我々は判断において二つの独立なる表象を結合するのではなく、かえってある一つの全き表象を分析するのである。たとえば「馬が走る」という判断は、「走る馬」という一表象を分析して生ずるのである。それで、判断の背後にはいつでも純粋経験の事実がある。判断において主客両表象の結合は、実にこれによりてできるのである。勿論いつでも全き表象が先ず現われて、これより分析が始まるというのではない。先ず主語表象があって、これより一定の方向において種々の連想を起し、選択の後その一に決定する場合もある。しかしこの場合でも、いよいよこれを決定する時には、先ず主客両表象を含む全き表象が現われて来なければならぬ。つまりこの表象が始から含蓄的に働いていたのが、現実となる所において判断を得るのである。かく判断の本には純粋経験がなければならぬということは、ただに事実に対する判断の場合のみではなく、純理的判断というような者においても同様である。たとえば幾何学の公理の如き者でも皆一種の直覚に基づいている。たとい抽象的概念であっても、二つの者を比較し判断するにはその本において統一的ある者の経験がなければならぬ。いわゆる思惟の必然性というのはこれより出でくるのである。故に若し前にいったように知覚の如き者のみでなく、関係の意識をも経験と名づくることができるならば、純理的判断の本にも純粋経験の事実があるということができるのである。また推論の結果として生ずる判断について見ても、ロックが論証的知識においても一歩一歩に直覚的証明がなければならぬといったように（Locke, AnEssay concerning Human Understanding, Bk. IV,Chap. II, 7）連鎖となる各判断の本にはいつも純粋経験の事実がなければならぬ。種々の方面の判断を綜合して断案を下す場合においても、たとい全体を統一する事実的直覚はないにしても、すべての関係を綜合統一する論理的直覚が働いている（いわゆる思想の三法則の如きも一種の内面的直覚である）。たとえば種々の観察より推して地球が動いていなければならぬというのも、つまり一種の直覚に基づける論理法によりて判断するのである。

所谓思维，从心理学上来看，就是确定表象之间的关系，而使之统一的作用。它的最单纯的形式是判断，也就是确定两个表象的关系，而把它结合起来。但是，我们在判断上，并不是把两个独立的表象结合起来，而是对某一个完整的表象进行分析。例如，“马跑”这个判断，乃是通过对“跑着的马”这个表象进行分析而产生的。因此，在判断的背后，总是有纯粹经验的事实。主客两表象在判断上的结合，确实是由此而成为可能的。当然，这并不是说，无论什么时候都是完整的表象首先出现，然后由此开始进行分析。也还有这种情况：先有主词表象，由此在一定的方向上产生种种联想，经过选择以后决定其一的。但是就是在这种情况下，在即将作出决定的时候，包含主客两表象的完整的表象也必须首先显示出来。也就是说，这个表象起先含蓄地进行活动，在成为现实的时候才得到判断。可见在判断的根本上必须有纯粹经验，这不仅对事实的判断如此，就是在纯理性的判断那种情况下也是一样的。例如几何学上的公理也都是基于一种直觉，即使是抽象的概念，如果要对两件东西进行比较和判断，就必须在它的根本上有某种统一性的经验。所谓思维的必然性就是由此产生的。因此，如上所述，不仅是知觉，连关系的意识，如果也可以名之为“经验”的话，就可以说在纯理性的判断的根本上也有纯粹经验的事实。又以作为推理的结果而产生的判断来看，正如洛克所说的，即使在论证的知识中也必须逐步具有直觉的证明那样，成为连续的各个判断的根本上总是必须有纯粹经验的事实。在综合种种方面的判断作结论的时候，即使没有统一全体的事实的直觉，也有对一切关系进行综合统一的逻辑的直觉在进行活动（所谓思维的三规律也是一种内在的直觉）。例如人们根据种种观察推测地球应该是转动着的，这也是通过甚于某种直觉的逻辑法而下判断的。

二

　従来伝統的に思惟と純粋経験とは全く類を異にせる精神作用であると考えられている。しかし今すべての独断を棄てて直接に考え、ジェームスが「純粋経験の世界」と題せる小論文にいったように、関係の意識をも経験の中に入れて考えて見ると、思惟の作用も純粋経験の一種であるということができると思う。知覚と思惟の要素たる心像とは、外より見れば、一は外物より来る末端神経の刺戟に基づき、一は脳の皮質の刺戟に基づくというように区別ができ、また内から見ても、我々は通常知覚と心像とを混同することはない。しかし純心理的に考えて、どこまでも厳密に区別ができるかというに、そは頗る困難である、つまり強度の差とかその外種々の関係の異なるより来るので、絶対的区別はないのである（夢、幻覚等において我々はしばしば心像を知覚と混同することがある）。原始的意識にかかる区別があったのではなく、ただ種々の関係より区別せられるようになったのであろう。また一見、知覚は単一であって、思惟は複雑なる過程であるように見えるが、知覚といっても必ずしも単一ではない、知覚も構成的作用である。思惟といってもその統一の方面より見れば一の作用である。ある統一者の発展と見ることができる。

思维和纯粹经验一向都被传统地认为是完全不同类的精神作用，但如果我们现在抛弃一切独断，而直接进行思考的话，就会认为，像詹姆士在以“纯粹经验的世界”为题的短文中所说的那样，如果把关系的意识也加入经验之中来考虑，那么思维的作用也可从说是纯粹经验的一种。知觉和作为思维要素的意象，如果从外表来看，可以区别为一个是基于外物引起的末梢神经的刺激，一个是甚于大脑皮质的刺激。再从内部来看，我们通常也不会把知觉和意象混同起来。但是，从纯粹心理上来考虑，说是可以彻底严密地加以区别，那是很困难的，总之它们是由于强度的差异或其他种种关系的不同而产生的，并没有绝对的区别（在做梦或幻觉等情况下，我们往往把意象与知觉混同起来）。这种区别，不是在原始的意识中就有了的，而只是通过种种关系才发生的。并且，乍一看来，好像知觉是单一的过程，思维是复杂的过程；但知觉也未必是单一的，它也是构成性的作用。所谓思维，从它的统一的方面来看，也是一种作用，又可以看作是某个统一体的发展。

三

　かく思惟と知覚的経験の如き者とを同一種と考えることについては種々の異論もあるであろうから、余はこれより少しくこれらの点について論じて見ようと思う。普通には知覚的経験の如きは所動的で、その作用がすべて無意識であり、思惟はこれに反し能動的でその作用がすべて意識的であると考えられている。しかしかように明なる区別はどこにあるであろうか。思惟であっても、そが自由に活動し発展する時には殆ど無意識的注意の下において行われるのである、意識的となるのはかえってこの進行が妨げられた場合である。思惟を進行せしむる者は我々の随意作用ではない、思惟は己自身にて発展するのである。我々が全く自己を棄てて思惟の対象即ち問題に純一となった時、さらに適当にいえば自己をその中に没した時、始めて思惟の活動を見るのである。思惟には自ら思惟の法則があって自ら活動するのである。我々の意志に従うのではない。対象に純一になること、即ち注意を向けることを有意的といえばいいうるであろうが、この点においては知覚も同一であろうと思う、我々は見んと欲する物に自由に注意を向けて見ることができる。勿論思惟においては知覚の場合よりも統一が寛であり、その推移が意識的であるように思われるので、前にこれを以てその特徴として置いたが、厳密に考えて見るとこの区別も相対的であって、思惟においても一表象より一表象に推移する瞬間においては無意識である、統一作用が現実に働きつつある間は無意識でなければならぬ。これを対象として意識する時には、すでにその作用は過去に属するのである。かく思惟の統一作用は全然意志の外にあるのであるが、ただ我々がある問題について考える時、種々の方向があってその取捨が自由であるように思われるのである。しかしかかる現象は知覚の場合にもないのではない。少しく複雑なる知覚においては如何に注意を向けるかは自由である、たとえば一幀の画を見るにしても、形に注意することもできまた色彩に注意することもできる。その外、知覚では我々は外から動かされ、思惟では内より動くなどいうが、内外の区別というも要するに相対的にすぎぬ、ただ思惟の材料たる心像は比較的変動し易く自由であるからかく見えるのである。

由于人们对于把思维和知觉的经验视为同类的看法可能有种种异议：所以我想就这些问题略加探讨。一般认为，知觉的经验是被动的，它的作用都是无意识的；认为思维却与此相反，是能动的，它的作用都是有意识的。但是，像这样明显的区别在什么地方呢！就是以思维来说，在它自由地活动和发展时，也几乎是在无意识的注意之下进行的，只有在它的进行受到阻碍的场合下才成为有意识的。促使思维进行的，不是我们的随意作用，思维本身是在发展的。我们要在完全抛开自己而与思维的对象即问题打成一片的时候，更恰当地说，就是把自己消失在思维对象中的时候，才能看到思维的活动。思维有自己的规律，自主地进行活动，而不是顺从着我们的意志的。如果认为和对象打成一片，即认为把注意力放在对象上是有意识的，固然也可以，但在这一点上，我认为知觉也是同样的。我们对于想看的东西是可以自由地注视的。当然，拿思维来说，它的统一比知觉的统一更为广阔，由于它的转变可以认为是有意识的，所以虽然以前曾经把这点当作它的特征；但如严密地加以思考，就可以知道这个区别也是相对的。即使拿思维来说，从一个表象向另外一个表象转变的瞬息之间，也是无意识的；统一作用在现实地进行活动时，必须是无意识的。在意识到把这个作为对象的时候，它的作用就已经属于过去。可见思维的统一作用虽然完全是在意志之外，但在我们对某个问题进行思考时，有种种的方向，而它的取舍可以认为是自由的。不过，这种现象，在知觉的场合也不是没有的。就略为复杂的知觉来说，如何对事物注意这点是自由的。例如，在看一幅画的时候，能够注意它的形状，也能够注意它的色彩。此外通常说，知觉是我们为外物所动，而思维是内心活动，但总的说来，内外的区别也不过是相对的。仅因作为思维的材料的意象是比较容易变动和自由的，所以才显得是这样。

四

　次に普通には知覚は具象的事実の意識であり、思惟は抽象的関係の意識であって、両者全然その類を異にする者のように考えられている。しかし純粋に抽象的関係というような者は我々はこれを意識することはできぬ、思惟の運行もある具象的心像を藉りて行われるのである、心像なくして思惟は成立しない。たとえば三角形の総べての角の和は二直角であるということを証明するにも、ある特殊なる三角形の心像に由らねばならぬのである、思惟は心像を離れた独立の意識ではない、これに伴う一現象である。ゴール Gore は、心像とその意味との関係は刺戟とその反応との関係と同一であると説いている（Dewey, Studies in Logical Theory）。思惟は心像に対する意識の反応であって、而してまた心像は思惟の端緒である、思惟と心像とは別物ではない。いかなる心像であっても決して独立ではない、必ず全意識と何らかの関係において現われる、而してこの方面が思惟における関係の意識である、純粋なる思惟と思われる者も、ただこの方面の著しき者にすぎないのである。さて心像と思惟との関係を右の如く考えた所で、知覚においてはかくの如き思惟的方面がないかというに、決してそうではない。すべての意識現象のように知覚も一の体系的作用である、知覚においてはその反応はかえって顕著であって意志となり動作となって現われるのであるが、心像においては単に思惟として内面的関係に止まるのである。されば事実上の意識には知覚と心像との区別はあるが、具象と抽象との別はない、思惟は心像間の事実の意識である、而して知覚と心像との別も前にいったように厳密なる純粋経験の立脚地よりしては、どこまでも区別することはできないのである。

其次，通常认为知觉是具体事实的意识；思维是抽象关系的意识，似乎两者是完全不同类的东西。但是，我们不能纯粹地意识抽象关系这种东西，思维的运行也是借着某种具体的意象进行的，没有意象，思维便不成立。例如，证明三角形各角之和等于二直角，也必须借助于某个特殊三角形的意象。思维不是离开了意象而独立的意识，而是伴随着意象的一个现象。戈尔①说，意象及其意义之间的关系与刺激及其反应之间的关系是相同的。思维是意识对意象的反应，而意象又是思维的开端，思维与意象不是不同的东西。无论什么意象都决不是独立的，必然表现在同整个意识的某种关系上，并且这方面是属于思维上的关系的意识；我们所认为的纯粹思维，也不过是这方面的显著的东西而已。基于我们对意象和思维的关系的上述看法，是不是说在知觉方面就没有这种思维呢？不，决不是这样。像一切的意识现象那样，知觉也是一种体系的作用。而且它的反应更为显著，表现成为意志，成为动作。但是，意象却只局限于作为思维的内在关系。因此，事实上的意识虽有知觉与意象的区别，但是并没有具体和抽象的划分，而思维是意象间的事实的意识。并且，知觉与意象的差异，也如前所述，从严密的纯粹经验的观点来看，是始终不能加以区别的。

五

　以上は心理学上より見て、思惟も純粋経験の一種であることを論じたのであるが、思惟は単に個人的意識の上の事実ではなくして客観的意味を有っている、思惟の本領とする所は真理を現わすにあるのである、自分で自分の意識現象を直覚する純粋経験の場合には真妄ということはないが、思惟には真妄の別があるともいえる。これらの点を明にするにはいわゆる客観、実在、真理等の意義を詳論する必要はあるが、極めて批評的に考えて見ると、純粋経験の事実の外に実在なく、これらの性質も心理的に説明ができると思う。前にもいったように、意識の意味というのは他との関係より生じてくる、換言すればその意識の入り込む体系によりて定まってくる。同一の意識であっても、その入り込む体系の異なるによりて種々の意味を生ずるのである。たとえば意味の意識であるある心像であっても、他に関係なく唯それだけとして見た時には、何らの意味も持たない単に純粋経験の事実である。これに反し事実の意識なるある知覚も、意識体系の上に他と関係を有する点より見れば意味を有っている、ただ多くの場合にその意味が無意識であるのである。しからばいかなる思想が真でありいかなる思想が偽であるかというに、我々はいつでも意識体系の中で最も有力なる者、即ち最大最深なる体系を客観的実在と信じ、これに合った場合を真理、これと衝突した場合を偽と考えるのである。この考より見れば、知覚にも正しいとか誤るとかいうことがある。即ちある体系よりして見て、よくその目的に合うた時が正しく、これに反した時が誤ったのである。勿論これらの体系の中には種々の意味があるので、知覚の背後における体系は多く実践的であるが、思惟の体系は純知識的であるというような区別もできるであろう。しかし余は知識の究竟的目的は実践的であるように、意志の本に理性が潜んでいるといえると思う。この事は後に意志の処に論じようと思うが、かかる体系の区別も絶対的とはいえないのである。また同じ知識的作用であっても、連想とか記憶とかいうのは単に個人的意識内の関係統一であるが、思惟だけは超個人的で一般的であるともいえる。しかしかかる区別も我々の経験の範囲を強いて個人的と限るより起るので、純粋経験の前にはかえって個人なる者のないことに考え到らぬのである（意志は意識統一の小なる要求で、理性はその深遠なる要求である）。

以上根据心理学论述了思维也是纯粹经验的一种，但是思维不仅是个人的意识上的事实，而且具有客观的意义。思维的特点在于表现真理。在自己直觉自己的意识现象这种纯粹经验的场合，虽然没有真伪，但在思维上也可以说是有真伪之别的。我们为了把这些问题搞清楚，实有必要详细论述一下所谓客观、实在、真理等的意义，但如极其批判性地加以思考时，则可以认为在纯粹经验的事实之外没有实在，它们的性质也可以从心理上予以说明。如上所述，所谓意识的意义，是从它和别的事物的关系中产生出来的，换句话说，就是由意识所进入的体系决定的。即使是同一的意识，也会由于它进入的体系的不同而产生种种不同的意义。例如，以作为意义意识的某种意象而言，在把它看成与别的事物无关，只是一个意象的时候，它便是一个没有任何意义的单纯的纯粹经验的事实。反之，对于作为事实意识的某种知觉，如果从它在意识体系上与别的事物有关这点来看，它却是具有意义的；只是在许多场合，它的意义是无意识的。那么怎样来辨别思想的真伪呢？我们始终相信，意识体系中最有力的，即最大最深的体系是客观的实在，与此相符合的便是真理，与此相矛盾的便是伪的。如果从这种观点出发，知觉也可以说有正确的和错误的。即从某个体系来看，恰好合乎它的目的时，便是正确的；与此相反的时候就是错误的。当然在这些体系之中也有种种不同的意义，所以还是可从作出这样的区别：即知觉背后的体系大都是实践性的，而思维的体系是纯知识性的。不过我认为，正像知识的最终目的是实践性的一样，可以说在意志的根基里是潜藏着理性的。关于这个问题，我想以后在“意志”章中再加以论述，但这种体系的区别也不能说是绝对的。并且即使是相同的知识作用，虽然联想或记忆只是个人意识内的关系的统一，而只有思维才可以说是超个人的和一般性的。但是这种区别，也是由于把我们的经验的范围勉强地限于个人才产生，没有考虑到在纯粹经验之前，反而没有个人这点（意志是意识统一的小的要求，而理性是它的深远的要求）。

六

　これまで思惟と純粋経験とを比較し、普通にはこの二者が全く類を異にすると思うている点も、深く考えて見ると一致の点を見出し得ることを述べたのであるが、今少しく思惟の起源および帰趨について論じ、さらに右二者の関係を明にしようと思う。我々の意識の原始的状態または発達せる意識でもその直接の状態は、いつでも純粋経験の状態であることは誰しも許す所であろう。反省的思惟の作用は次位的にこれより生じた者である。しからば何故に此の如き作用が生ずるのであるかというに、前にいったように意識は元来一の体系である、自ら己を発展完成するのがその自然の状態である、しかもその発展の行路において種々なる体系の矛盾衝突が起ってくる、反省的思惟はこの場合に現われるのである。しかし一面より見てかくの如く矛盾衝突するものも、他面より見れば直に一層大なる体系的発展の端緒である。換言すれば大なる統一の未完の状態ともいうべき者である。たとえば行為においてもまた知識においても、我々の経験が複雑となり種々の連想が現われ、その自然の行路を妨げた時我々は反省的となる。この矛盾衝突の裏面には暗に統一の可能を意味しているのであって、決意或は解決の時すでに大なる統一の端緒が成立するのである。しかし我々は決して単に決意または解決という如き内面的統一の状態にのみ止まるのではない、決意はこれに実行の伴うは言をまたず、思想でも必ず何らかの実践的意味をもっている、思想は必ず実行に現われねばならぬ、即ち純粋経験の統一に達せねばならぬ。されば純粋経験の事実は我々の思想のアルファでありまたオメガである。要するに思惟は大なる意識体系の発展実現する過程にすぎない、若し大なる意識統一に住してこれを見れば、思惟というのも大なる一直覚の上における波瀾にすぎぬのである。たとえば我々がある目的について苦慮する時、目的なる統一的意識はいつでもその背後に直覚的事実として働いているのである。それで思惟といっても別に純粋経験とは異なった内容も形式も有っておらぬ、ただその深く大ではあるが未完の状態である。他面より見れば真の純粋経験とは単に所動的ではなく、かえって構成的で一般的方面を有っている、即ち思惟を含んでいるといってよい。

到这里为止，我已经对思维与纯粹经验做了比较，并且作了论述，虽然通常认为两者完全是不同类的，但如果进一步来思考，便能发现其一致之点。现在我想来谈谈思维的起源及其归结，以便进一步阐明上述二者的关系，我们的意识的原始状态或发展了的意识的直接状态，始终是纯粹经验的状态，这将是能都承认的。反省思维的作用是其次由此产生的。那么为什么会产生这种作用呢？如前所述，意识本来是一个体系，自行发展完成是它的自然状态，并且在它的发展过程中，发生种种体系的矛盾冲突，而反省的思维就在这种场合下出现。但是，从一方面来看诚然是这样矛盾冲突着的状态，如果从另一方面来看，却又是更大体系的发展的开端。换句话说，也可以说是大的统一的未完成的状态。如就行为或知识来说，在我们的经验复杂化，并出现种种联想，而其自然的进程又受到阻碍时，就发生反省。在这个矛盾冲突的里面暗中意味着统一的可能，因而在决意或解决的时候，就已经成立大的统一的端绪。但是，我们决不会只停留在决意或解决这种内在统一的状态的。决意一定要带来实践，思想也必然具有某种实践的意义。也就是说，思想必须显示在实践上，那必须到达纯粹经验的统一。因此，纯粹经验的事实既是我们的思想之始，又是我们的思想之终。总之，思维不过是大的意识体系的发展实现的过程。如果在大的意识统一上来看，所谓思维，也不过是大的一个直觉之上的波涛而已。例如在我们就某种目的进行深思熟虑的时候，成为目的的统一意识就始终在它的背后当做直觉的事实进行着活动。因此，思维也并不另外具有和纯粹经验不同的内容和形式，只是它深而且大，但处于未完成的状态。从另一方面来看，所谓真正的纯粹经验，不只是被动的，相反却具有构成性的和一般性的方面，也可以说是包含着思维的。

七

純粋経験と思惟とは元来同一事実の見方を異にした者である。かつてヘーゲルが力を極めて主張したように、思惟の本質は抽象的なるにあるのでなく、かえってその具体的なるにあるとすれば、余が上にいった意味の純粋経験と殆ど同一となってくる、純粋経験は直に思惟であるといってもよい。具体的思惟より見れば、概念の一般性というのは普通にいうように類似の性質を抽象した者ではない、具体的事実の統一力である、ヘーゲルも一般とは具体的なる者の魂であるといっている（Hegel,Wissenschaft der Logik, III, S.37）。而して我々の純粋経験は体系的発展であるから、その根柢に働きつつある統一力は直に概念の一般性その者でなければならぬ、経験の発展は直に思惟の進行となる、即ち純粋経験の事実とはいわゆる一般なる者が己自身を実現するのである。感覚或は連想の如き者においてすら、その背後に潜在的統一作用が働いている。これに反し思惟においても統一が働く瞬間には、前にいったようにその統一自身は無意識である。ただ統一が抽象せられ、対象化せられた時、別の意識となって現われる、しかしこの時はすでに統一の作用を失っているのである。純粋経験とは単一とか所動的とかいう意味ならば思惟と相反するでもあろうが、経験とはありのままを知るという意ならば、単一とか所動的とかいうことはかえって純粋経験の状態とはいわれない、真に直接なる状態は構成的で能動的である。

纯粹经验与思维本来是同一事实的不同看法的产物。如果像黑格尔所竭力主张的，思维的本质不在于它是抽象性的，而在于它是具体性的，那就和我在上面所说的那种纯粹经验几乎成为同一的，也可以说纯粹经验就是思维。从具体的思维来看，所谓概念的一般性，不是像通常所谓把类似的性质抽象化了的东西，而是具体事实的统一力。黑格尔也说，一般是具体的东西的灵魂。并且由于我们的纯粹经验是体系的发展，所从在它的根基上活动着的统一力，必须立即是概念的一般性本身。经验的发展立即成为思维的进行，即纯粹经验的事实就是所谓一般性东西的自我实现。即使就感觉或联想来说，在它们的背后也有潜在的统一作用在进行着活动。反之，就思维来说，在统一进行活动的瞬间，如上所述，统一本身是无意识的。只有在统一被抽象化和被对象化了的时候，才成为别的意识而出现。但是在这个时候就已经丧失了统一的作用。所谓纯粹经验，如果意味着单一的或被动性的，就也可能与思维相反；但所谓经验，如果是据实感知的意思的话，那么所谓单一的或被动性的反而不能说是钝粹经验的状态。真正直接的状态，是构成性的和能动性的。

八

　我々は普通に思惟によりて一般的なる者を知り、経験によりて個体的なる者を知ると思うている。しかし個体を離れて一般的なる者があるのではない、真に一般的なる者は個体的実現の背後における潜勢力である、個体の中にありてこれを発展せしむる力である、たとえば植物の種子の如き者である。もし個体より抽象せられた他の特殊と対立する如き者ならば、そは真の一般ではなくして、やはり特殊である、かかる場合では一般は特殊の上に位するのではなく、これと同列にあるのである、たとえば、色ある三角形について、三角形より見れば色は特殊であるであろうが、色より見れば三角は特殊である。かくの如き抽象的で無力なる一般ならば推理や綜合の本となることはできぬ。それで思惟の活動において統一の本たる真に一般なる者は、個体的現実とその内容を同じうする潜勢力でなければならぬ、ただその含蓄的なると顕現的なるとによりて異なっているのである。個体とは一般的なる者の限定せられたのである。個体と一般との関係をかくの如く考えると、論理的にも思惟と経験との差別がなくなってくる。我々が現在の個体的経験といっている者も、その実は発展の途中にある者と見ることができる、即ちなお精細に限定せらるべき潜勢力を有っているのである。たとえば我々の感覚の如き者でもなお分化発展の余地があるのであろう、この点より見てなお一般的となすこともできる。これに反し一般的の者でも、発展をその処にかぎって見れば、個体的ということもできるであろう。普通には空間時間の上において限定せられた者をのみ個体的と称えている、しかしかかる限定は単に外面的である、真の個体とはその内容において個体的でなければならぬ、即ち唯一の特色を具えた者でなければならぬ、一般的なる者が発展の極処に到った処が個体である。この意味より見れば、普通に感覚或は知覚といっているような者は極めて内容に乏しき一般的なるもので、深き意味に充ちたる画家の直覚の如き者がかえって真に個体的といいうるであろう。すべて空間時間の上より限定せられた単に物質的なる者を以て、個体的となすのはその根柢において唯物論的独断があるであろうと思う。純粋経験の立脚地より見れば、経験を比較するにはその内容を以てすべきものである。時間空間という如き者もかかる内容に基づいてこれを統一する一つの形式にすぎないのである。或はまた感覚的印象の強く明なることと、その情意と密接の関係をもつことなどがこれを個体的と思わしめる一原因でもあろうが、いわゆる思想の如きも決して情意に関係がないのではない。強く情意を動かす者が特に個体的と考えられるのは、情意は知識に比して我々の目的その者であり、発展の極致に近いからであると思う。

我们通常认为，通过思维感知一般性的东西；通过经验感知个别性的东西。但是，没有离开个别的一般性的东西的，真正一般性的东西，是在个别的实现背后的潜能，又是存在于个别之中并使个别发展的一种力量，像植物的种籽就是一个例子。如果是同从个别抽象出来的其他特殊相对立的东西，那就不是真正的一般，而仍然是特殊。在这种情况下，一般并不处于特殊之上，而是和它并列的。如就有色的三角形来说，从三角形来看，颜色将是特殊；但从颜色来看，则三角是特殊。这种抽象而无力的一般，是不能成为推理和综合的基础的。因此在思维的活动方面，作为统一的基础的真的一般，必须是把个别的现实和它的内容等同起来的潜能。只有由于它有时含蓄，有时显露，才发生差异。所谓个别，就是被局限的一般性的东西。如果是这样来看个别与一般的关系，那么在逻辑上，思维与经验的差别也就消失了。我们所说的现在的个别经验，实际上可以看做是在发展途中的东西，也就是还具有能被精细地局限的潜能。例如我们的感觉恐怕也还会有分化发展的余地的。从这一点来看，也还可以看做一般性的。反之，虽然是一股性的东西，如果只在一个特定的场合下来看它的发展的话，也就可以说是个别性的。通常只把受空间、时间局限的东西，称为个别性。的。但是，这种局限只是外在的，所谓真正的个别，它的内容必须是个别的，即必须是具有唯一这种特点的。一般性的东西，发展到了顶点，就是个别。从这个意义来看，通常所谓感觉或知觉是内容极为贫乏的一般性的东西，也许含意深远的画家的直觉倒真正可以说是个别性的。凡是把在空间、时间上受到局限的单纯的物质看做是个别的，这种观点在根基上可能带有唯物主义的独断。如从纯粹经验的观点来看，就必须从内容方面来对经验进行比较。所谓时间也只是某于这种内容而对它进行统一的一种形式而已。此外感觉的印象的强烈明显以及与情意具有密切关系等也将是促使把它视为个别性的一个原因，但所谓思想也决不是与情意无关的。强烈挑起情意的东西之所以特别被认为是个别性的，我认为这是由于与知识相较，情意才是我们的目的本身，并接近发展的顶点之故。

九

　これを要するに思惟と経験とは同一であって、その間に相対的の差異を見ることはできるが絶対的区別はないと思う。しかし余はこれが為に思惟は単に個人的で主観的であるというのではない、前にもいったように純粋経験は個人の上に超越することができる。かくいえば甚だ異様に聞えるであろうが、経験は時間、空間、個人を知るが故に時間、空間、個人以上である、個人あって経験あるのではなく、経験あって個人あるのである。個人的経験とは経験の中において限られし経験の特殊なる一小範囲にすぎない。

总之，我认为思维与经验是同一的，在它们之同虽能看到相对的差异，但并没有绝对的区别。不过，我并不因此断言思维是个人的和主观性的；如上所述，纯粹经验是能够超越于个人之上的。这种说法似乎听来很奇怪，但经验是能够感知时间、空间和个人的，所以存在于时间、空间和个人之上，不是有了个人才有经验，而是有了经验才有个人。所谓个人的经验只是在经验之中被局限的某种经验的一个特殊小范围而已。

第三章　意志

一

　余は今純粋経験の立脚地より意志の性質を論じ、知と意との関係を明にしようと思う。意志は多くの場合において動作を目的としまたこれを伴うのであるが、意志は精神現象であって外界の動作とは自ら別物である。動作は必ずしも意志の要件ではない、ある外界の事情のため動作が起らなかったにしても、意志は意志であったのである。心理学者のいうように、我々が運動を意志するにはただ過去の記憶を想起すれば足りる、即ちこれに注意を向けさえすればよい、運動は自らこれに伴うのである、而してこの運動その者も純粋経験より見れば運動感覚の連続にすぎない。すべて意志の目的という者も直接にこれを見れば、やはり意識内の事実である、我々はいつでも自己の状態を意志するのである、意志には内面的と外面的との区別はないのである。

我现在想从纯粹经验的立场来讨论意志的性质，并阐明知与意的关系。在很多场合，意志以动作为目的，并且带有动作。意志是精神现象，与外界的动作自然是有区别的。动作不一定是意志的重要条件，即使因为某种外界情况而没有发生动作，但意志仍然是意志。正像心理学家所说的那样，在我们有想要运动的意志时，只要重温过去的记忆就够了，也就是只要把注意力转向这方面就可以了，运动自然就会伴随着它。并且如果从纯粹经验来看，这种运动本身也不过是运动感觉的连续。一切意志的目的，如果直接加以观察时，也仍然是意识以内的事实；我们经常以自己的状态为意志，而意志是没有内面和外面的区别的。

二

　意志といえば何か特別なる力があるように思われているが、その実は一の心像より他の心像に移る推移の経験にすぎない、ある事を意志するというのは即ちこれに注意を向けることである。この事は最も明にいわゆる無意的行為の如き者において見ることができる、前にいった知覚の連続のような場合でも、注意の推移と意志の進行とが全く一致するのである。勿論注意の状態は意志の場合に限った訳ではなく、その範囲が広いようであるが、普通に意志というのは運動表象の体系に対する注意の状態である、換言すればこの体系が意識を占領し、我々がこれに純一となった場合をいうのである。或は単に一表象に注意するのとこれを意志の目的として見るのと違うように思うでもあろうが、そはその表象の属する体系の差異である。すべて意識は体系的であって、表象も決して孤独では起らない、必ず何かの体系に属している。同一の表象であっても、その属する体系によりて知識的対象ともなりまた意志の目的ともなるのである。たとえば、一杯の水を想起するにしても、単に外界の事情と連想する時は知識的対象であるが、自己の運動と連想せられた時は意志の目的となるのである。ゲーテが「意欲せざる天の星は美し」といったように、いかなる者も自己運動の表象の系統に入り来らざる者は意志の目的とはならぬのである。我々の欲求はすべて過去の経験の想起に因りて成立することは明なる事実である。その特徴たる強き感情と緊張の感覚とは、前者は運動表象の体系が我々に取りて最も強き生活本能に基づくのと、後者は運動に伴う筋覚に外ならぬのである。また単に運動を想起するのみではまだ直にこれを意志するとまでいうことはできぬようであるが、そは未だ運動表象が全意識を占領せぬ故である、真にこれに純一となれば直に意志の決行となるのである。

一提起意志，就好像有某种特殊的力量似的，其实它不过是由一个意象转向另一个意象的转移的经验，以做某事为意志，实际上就是把注意力转向这方面。这种情况在所谓无意的行为中最能看得清楚，即使在上述知觉的连续那种场合，注意的转移与意志的进行也是完全一致的。当然注意的状态并不限于意志的场合，它的范围似乎更广泛些，但通常所谓意志是指对于运动表象这一体系的注意状态，换句话说，就是指这个体系占据了意识，而我们与它打成一片的场合而言的。或许有人认为只注意一个表象和把它当做意志的目的来看，这两件事似乎是不同的，其实那只是表象所隶属的体系的差异。一切的意识都是体系性的，表象也决不会孤立地发生，而一定是属于某种体系的。同一表象，根据它所属的体系，既能成为知识的对象，也能成为意志的目的。试以想起一杯水为例，在仅仅联想到外界事物的时候，是知识的对象；但在联想到自己的运动的时候，就成为意志的目的。歌德说，“美哉，非我所欲的天上的星辰”，这句话可以说明，任何不进入自己运动的表象系统中的事物，都不能成为意志的目的。我们的欲望都是由于过去经验的忆起而成立的，这是很明显的事实。至于作为它的特征的强烈的感情与紧张的感觉，前者是基于运动表象的体系对我们是最强烈的生活本能而发生的，后者只是伴随运动的肌肉感觉而来的。仅仅想起某种运动，似乎还不能立即说是有了进行这种运动的意志，那是因为运动表象还没有占据整个意识的缘故，如果真正与它打成一片，就立即成为意志的断然行动了。

三

　しからば運動表象の体系と知識表象の体系といかなる差異があるであろうか。意識発達の始に遡りて見るとかくの如き区別があるのではない、我々の有機体は元来生命保存のために種々の運動をなすように作られている、意識はかくの如き本能的動作に副うて発生するので、知覚的なるよりもむしろ衝動的なるのがその原始的状態である。然るに経験の積むに従い種々の連想ができるので、遂に知覚中枢を本とするのと運動中枢を本とするのと両種の体系ができるようになる。しかしいかに両体系が分化したといっても、全然別種の者となるのではない、純知識であっても何処かに実践的意味を有っており、純意志であっても何らかの知識に基づいている。具象的精神現象は必ず両方面を具えている、知識と意志とは同一現象をその著しき方面によりて区別したのにすぎぬのである、つまり知覚は一種の衝動的意志であり、意志は一種の想起である。しかのみならず、記憶表象の純知識的なる者であっても、必ず多少の実践的意味を有っておらぬことはない、これに反し偶然に起るように思われる意志であっても、何かの刺戟に基づいているのである。また意志は多く内より目的を以て進行するというが、知覚であっても予め目的を定めてこれに感官を向ける事もできる、特に思惟の如きは尽く有意的であるといってもよい。これに反し衝動的意志の如き者は全く受動的である。右の如く考えて見ると、運動表象と知識表象とは全く類を異にせるものではなく、意志と知識との区別も単に相対的であるといわねばならぬようになる。意志の特徴である苦楽の情、緊張の感も、その程度は弱くとも、知的作用に必ず伴うている。知識も主観的に見れば、内面的潜勢力の発展とも見ることができる、かつていったように、意志も知識も潜在的ある者の体系的発展と見做すことができるのである。勿論主観と客観とを分けて考えて見れば、知識においては我々は主観を客観に従えるが、意志においては客観を主観に従えるという区別もあるであろう。これを詳論するには主客の性質および関係を明にする必要もあるであろうが、余はこの点においても知と意との間に共通の点があるのであろうと思う。知識的作用においては、我々は予め一の仮定を抱きこれを事実に照らして見るのである、いかに経験的研究であっても必ず先ず仮定を有っていなければならぬ、而してこの仮定がいわゆる客観と一致する時、これを真理と信ずるのである、即ち真理を知り得たのである。意志的動作においても、我は一の欲求を有っていても、直にこれが意志の決行となるのではない、これを客観的事実に鑒み、その適当にして可能なるを知った時、始めて実行に移るのである。前者において我々は全然主観を客観に従えるが、後者においては客観を主観に従えるということができるであろうか。欲求は能く客観と一致することに因りてのみ実現することができる、意志は客観より遠ざかれば遠ざかる程無効となり、これに近づけば近づくほど有効となるのである。我々が現実と離れた高き目的を実行しようと思う場合には種々の手段を考え、これに因りて一歩一歩と進まねばならぬ、而してかく手段を考えるのは即ち客観に調和を求めるのである、これに従うのである、若し到底その手段を見出すことができぬならば、目的その者を変更するより外はなかろう。これに反し目的が極めて現実に近かった時には、飲食起臥の習慣的行為の如く、欲求は直に実行となるのである、かかる場合には主観より働くのではなく、かえって客観より働くとも見らるるのである。

那么，运动表象的体系与知识表象的体系有什么差别呢？如果追溯到意识发展的开始来看，是没有这种区别的。我们的有机体本来是为了进行以保存生命为目的的种种运动而生成的。意识就是为符合这种本能的动作而发生的，因此，它的原始状态与其说是知觉的，毋宁说是冲动的。但是，随着经验的积累，逐渐产生种种联想，终于产生了以知觉中枢为基本的和以运动中枢为基本的两种体系。不过不管怎样分化为两种体系，总不能成为完全不同的东西。即使是纯知识，也要在某些地方具有实践的意义；即使是纯意志，也一定是根据某种知识的。具体的精神现象一定具有这两方面。知识与意志不过是把同一现象按照显著的方面而区别开来的而已。也就是说知觉是一种冲动的意志，意志是一种忆起。并且，即使是记忆表象的纯知识性的东西，也一定带有或多或少的实践意义。反之，即使被认为是偶然发生的意志，也总是基于某种刺激而发生的。而且，虽然说意志大多是作为内在的目的进行的，但知觉也能够预先确定目的而使感觉器官朝向它。特别是思维，可以说完全是有意识的；反之，冲动的意志之类就完全是被动的了。这样看来，运动表象与知识表象就不是完全不同的东西；意志与知识的区别也只能说是相对的。苦乐之情、紧张之感等意志的特征，虽然程度较弱，但一定附随着知的作用。如果主观地来看知识，也可以看做是内在的潜能的发展，又如上所述，无论是意志或知识，都可以看做是潜在的某种东西的体系的发展。当然，如果把主观与客观分开来看的话，也许会得出这样的区别：在知识方面，是使主观服从于客观；但在意志方面，则是使客观服从于主观。要想详细讨论这点，也许有明确主客的性质及其关系的必要，但我认为在这一点上，知与意之间也将有共同之点。在知识作用方面，我们总是先设一个假定，再把它同事实对照观察。无论什么样的经验性的研究，必须先有假定。当这个假定与所谓客观一致的时候，便相信它是真理，也就是认识了真理。在意志动作方面，即使我有一个欲望，也不是立即成为意志的断然行动，而是参照客观的事实，知道是适当的和可能做的时候，才转移到实行。在前一场合，我们完全是使主观服从于客观，但在后一场合，是否可以说是使客观服从主观呢？欲望只有很好地符合客观才能实现，意志离开客观越远越无效，越接近就越有效。如果我们打算实行远离现实的崇高目的，就必须考虑种种手段，并运用这些手段来一步一步地进行。而这样考虑手段，就是谋求和客观相调和，也就是服从客观。如果终于想不出手段来，那就只好变更目的本身了。反之，在目的和现实极为接近的时候，像饮食起居这些习惯行为等，欲望便立即成为实行。在这种情况下，活动不是来自主观，反而可以看作是来自客观。

四

　かく意志において全然客観を主観に従えるといえないように、知識において主観を客観に従えるとはいわれぬ。自己の思想が客観的真理となった時、即ちそが実在の法則であって実在はこれによりて動くことを知った時、我は我理想を実現し得たということができぬであろうか。思惟も一種の統覚作用であって、知識的要求に基づく内面的意志である。我々が思惟の目的を達し得たのは一種の意志実現ではなかろうか。ただ両者の異なるのは、一は自己の理想に従うて客観的事実を変更し、一は客観的事実に従うて自己の理想を変更するにあるのである。即ち一は作為し一は見出すといってよかろう、真理は我々の作為すべき者ではなく、かえってこれに従うて思惟すべき者であるというのである。しかし我々が真理といっている者は果して全く主観を離れて存する者であろうか。純粋経験の立脚地より見れば、主観を離れた客観という者はない。真理とは我々の経験的事実を統一した者である、最も有力にして統括的なる表象の体系が客観的真理である。真理を知るとかこれに従うとかいうのは、自己の経験を統一する謂である、小なる統一より大なる統一にすすむのである。而して我々の真正な自己はこの統一作用その者であるとすれば、真理を知るというのは大なる自己に従うのである。大なる自己の実現である（ヘーゲルのいったように、すべての学問の目的は、精神が天地間の万物において己自身を知るにあるのである）。知識の深遠となるに従い自己の活動が大きくなる、これまで非自己であった者も自己の体系の中に入ってくるようになる。我々はいつでも個人的要求を中心として考えるから、知識において所動的であるように感ぜられるのであるが、若しこの意識的中心を変じてこれをいわゆる理性的要求に置くならば、我々は知識においても能動的となるのである。スピノーザのいったように知は力である。我々は常に過去の運動表象の喚起によりて自由に身体を動かし得ると信じている。しかし我々の身体も物体である、この点より見ては他の物体と変りはない。視覚にて外物の変化を知るのも、筋覚にて自己の身体の運動を感ずるのも同一である、外界といえば両者共に外界である。しかるに何故に他物とは違って、自己の身体だけは自己が自由に支配することができると考え得るのであろうか。我々は普通に運動表象をば、一方において我々の心像であると共に一方において外界の運動を起す原因となると考えているが、純粋経験の立脚地より見れば、運動表象によりて身体の運動を起すというも、ある予期的運動表象に直に運動感覚を伴うというにすぎない、この点においてはすべて予期せられた外界の変化が実現せられるのと同一である。実際、原始的意識の状態では自己の身体の運動と外物の運動とは同一であったであろうと思う、ただ経験の進むにつれてこの二者が分化したのである。即ち種々なる約束の下に起る者が外界の変化と見られ、予期的表象にすぐに従う者が自己の運動と考えられるようになったのである。しかし固よりこの区別は絶対的でないのであるから、自己の運動であっても少しく複雑なる者は予期的表象に直に従うことはできぬ、この場合においては意志の作用は著しく知識の作用に近づいてくるのである。要するに、外界の変化といっている者も、その実は我々の意識界即ち純粋経験内の変化であり、また約束の有無ということも程度の差であるとすれば、知識的実現と意志的実現とは畢竟同一性質の者となってくる。或は意志的運動においては予期的表象は単にこれに先だつのでなく、其者が直に運動の原因となるのであるが、外界の変化においては知識的なる予期表象其者が変化の原因となるのではないというかも知れぬが、元来、因果とは意識現象の不変的連続である、仮に意識を離れて全然独立の外界なる者があるとするならば、意志においても意識的なる予期表象が直に外界における運動の原因とはいわれまい、単に両現象が平行するというまででなければならぬ。かく見れば意志的予期表象の運動に対する関係は知識的予期表象の外界に対する関係と同一になる。実際、意志的予期表象と身体の運動とは必ずしも相伴うのではない、やはりある約束の下に伴うのである。

由此可见，在意志方面，不能说是客观完全服从主观；同样在知识方面，也不能说是使主观服从客观。当自己的思想成为客观的真理的时候，即认识它是实在的规律，实在是根据这个规律活动的时候，是否不可以说我的理想得到了实现呢？思维也是一种统觉作用，是基于知识要求的内在的意志。我们能够达到思维的目的，不就是一种意志的实现吗？两者不同的地方仅仅在于：一个是按照自己的理想来改变客观的事实，另一个是按照客观的事实来改变自己的理想。即可以说一个是造作，另一个是发现。真理不是我们所能造作的，反之是应该服从真理来进行思维的。但是，我们称之为真理的，果真是完全离开主观而存在的东西吗？从纯粹经验的立场来看，就没有离开主观的客观。所谓真理就是把我们所经验的事实统一起来的东西；最有力的和概括性的表象的体系就是客观的真理。所谓认识真理或服从真理，就是指对自己的经验进行统一。也就是从小的统一进展到大的统一。如果我们的真正自我就是这种统一作用本身的话，那么所谓认识真理，就是服从大的自我，也就是大的自我的实现（像黑格尔所说的，一切学问的目的是在于精神在天地间的万物中认识自我本身）。随着知识愈趋深远，自己的活动范围也就逐渐扩大，于是，原来不是自我的东西也逐渐进入自我的体系之中。因为我们经常以个人的要求为中心来进行思考，所以在知识方面感觉到似乎是被动的，但如改变这种意识的中心，把它放在所谓理性的要求上，我们在知识方面便成为能动的。亦即像斯宾诺莎所说的，知识就是力量。我们一直相信，由于过去的运动表象的唤起能够使人们自由地活动身体。但是我们的身体也是物体，从这一点来看，与其他的物体没有什么不同。用视觉来认识外界事物的变化和用肌肉感觉来感觉自己的身体的运动也都是相同的。如果说是外界，则两者都是外界。那么，人们为什么会认为自己的身体与他物不同，只有它才可以由自己自由支配呢？我们通常一说到运动表象，便认为它一方面是我们的意象，另方面又是引起外界运动的原因；但从纯粹经验的立场来看，所谓由运动表象引起身体的运动，也不过是说某种预期的运动表象立即带有运动感觉而已。在这一点上，它与一切预期的外界变化的实现是相同的。我想在原始意识的状态方面，实际上自己的身体的运动与外物的运动是相同的，只是随着经验的进展，两者发生了分化。即在种种条件限制下发生的东西被看做是外界的变化，而紧随着预期表象的东西被认为是自我的运动。但是因为这种区别本来不是绝对的，所以即使是自我的运动，略为复杂的东西便不能立即随着预期的表象。在这种场合，意志的作用就显著地接近于知识的作用。总之，所谓外界的变化实际上也是我们的意识领域，即纯粹经验内的变化；并且如果认为条件限制的有无，也只是程度上的差别的话，那么知识的实现与意志的实现，毕竟将成为同一性质的东西。或许有人说，在意志的运动方面，预期表象不是仅仅先于意志的运动，而是它本身立即成为运动的原因，但在外界的变化方面，知识性的预期表象本身或许并不成为变化的原因。可是所谓因果本来是意识现象的不变的连续，假如说有离开意识而完全独立的外界事物的话，那么在意志方面，也不能说意识性的预期表象就是外界中的运动的原因，而只能说两个现象是平行的。这样看来，意志的预期表象同运动的关系和知识的预期表象同外界的关系成为同一的了。实际上意志的预期表象与身体的运动未必总是相伴随的，还是要在某种条件下才是相伴随的。

五

　また我々は普通に意志は自由であるといっている。しかしいわゆる自由とはいかなることをいうのであろうか。元来我々の欲求は我々に与えられた者であって、自由にこれを生ずることはできない。ただある与えられた最深の動機に従うて働いた時には、自己が能動であって自由であったと感ぜられるのである、これに反し、かかる動機に反して働いた時は強迫を感ずるのである、これが自由の真意義である。而してこの意味においての自由は単に意識の体系的発展と同意義であって、知識においても同一の場合には自由であるということができる。我々はいかなる事をも自由に欲することができるように思うが、そは単に可能であるという迄である、実際の欲求はその時に与えられるのである、ある一の動機が発展する場合には次の欲求を予知することができるかも知れぬが、然らざれば次の瞬間に自己が何を欲求するかこれを予知することもできぬ。要するに我が欲求を生ずるというよりはむしろ現実の動機が即ち我である。普通には欲求の外に超然たる自己があって自由に動機を決定するようにいうのであるが、かくの如き神秘力のないのはいうまでもなく、若しかかる超然的自己の決定が存するならば、それは偶然の決定であって、自由の決定とは思われぬのである。

另外，我们通常说意志是自由的。但是所谓自由是指着什么说的呢？我们的欲望本来是被赋与我们的，并不能自由地产生。只有在随着某种被赋与的最深的动机进行活动的时候，自己才感到是能动的和自由的。反之，在从事违反这种动机的活动时，就会感到受强迫。这就是自由的真正意义。并且，在这种意义上的自由，只是同意识的体系的发展意义相同，而在知识方面，在同一的情况下也可以说是自由。我们认为对任何事物似乎都能够自由地抱有欲望，但这只能说是可能而已。实际的欲望是当时被赋与的，或许在某一个动机发展的时候，能够预知次一欲望，否则就不能预知自己在次一瞬间会有什么欲望。总之，与其说我产生欲望，不如说现实的动机就是我。通常说在欲望之外有超然的自我存在，可以自由地决定动机，但这样的神秘力量当然是没有的；如果存在这种超然的自我的决定的话，那就是偶然的决定，而不能认为是自由的决定。

六

　上来論じ来ったように、意志と知識との間には絶対的区別のあるのではなく、そのいわゆる区別とは多く外より与えられた独断にすぎないのである。純粋経験の事実としては意志と知識との区別はない、共に一般的ある者が体系的に自己を実現する過程であって、その統一の極致が真理であり兼ねてまた実行であるのである。かつていった知覚の連続のような場合では、未だ知と意と分れておらぬ、真に知即行である。ただ意識の発展につれて、一方より見れば種々なる体系の衝突の為、一方より見ればさらに大なる統一に進む為、理想と事実との区別ができ、主観界と客観界とが分れてくる、そこで主より客に行くのが意で、客より主に来るのが知であるというような考も出てくる。知と意との区別は主観と客観とが離れ、純粋経験の統一せる状態を失った場合に生ずるのである。意志における欲求も知識における思想も共に理想が事実と離れた不統一の状態である。思想というのも我々が客観的事実に対する一種の要求である、いわゆる真理とは事実に合うた実現し得べき思想ということであろう。この点より見れば事実に合うた実現し得べき欲求と同一といってよい、ただ前者は一般的で、後者は個人的なるの差があるのである。それで意志の実現とか真理の極致とかいうのはこの不統一の状態から純粋経験の統一の状態に達するの謂である。意志の実現をかく考えるのは明であるが、真理をもかく考えるには多少の説明を要するであろう。いかなる者が真理であるかというについては種々の議論もあるであろうが、余は最も具体的なる経験の事実に近づいた者が真理であると思う。往々真理は一般的であるという、もしその意味が単に抽象的共通ということであれば、かかる者はかえって真理と遠ざかったものである。真理の極致は種々の方面を綜合する最も具体的なる直接の事実その者でなければならぬ。この事実がすべての真理の本であって、いわゆる真理とはこれより抽象せられ、構成せられた者である。真理は統一にあるというが、その統一とは抽象概念の統一をいうのではない、真の統一はこの直接の事実にあるのである。完全なる真理は個人的であり、現実的である。それ故に完全なる真理は言語にいい現わすべき者ではない、いわゆる科学的真理の如きは完全なる真理とはいえないのである。

如上所述，在意志与知识之间没有绝对的区别，所谓区别大多只是外界所赋与的独断。作为纯粹经验的事实来说，并没有意志与知识的区别，而都是某种一般性的东西有体系地实现自己的过程，它的统一的顶点就是真理，同时又是实践。在曾经说过的知觉的连续那样的场合，知与意尚未分开，真正是知即行。只是随着意识的发展，一方面由于种种体系的矛盾；另一方面由于向更大的统一前进，才发生了理想与事实的区别和主观界与客观界的划分，因而就产生了这种想法，由主观走向客观的是意，由客观走向主观的是知。知与意的区别，是在主观与客观分离，并丧失了纯粹经验的统一状态时发生的。意志方面的欲望和知识方面的思想都是理想离开了事实的不统一的状态。所谓思想也是我们对于客观事实的一种要求；而所谓真理，将是符合事实的、能够实现的思想。从这一点看来，可以说它是和符合事实的、能够实现的欲望相同的。它们的差别只是：前者是一般性的，而后者是个人的。因此所谓意志的实现或真理的极点，就是从这个不统一的状态到达纯粹经验的统一状态的意思。这样来认识意志的实现，是很明白的，但如也这样来认识真理，恐怕将需要多少加以说明。关于什么是真理的问题，一定会有种种不同的意见，我认为最接近具体经验的事实的是真理。往往有人说真理是一般性的，如果这只意味着抽象的共同，那就反而是离开真理的东西了。真理的极点必须是综合种种方面的最具体的直接的事实本身。这个事实是一切真理的根本，所谓真理，就是由它抽象出来和构成起来的。说真理在于统一，但这个统一不是指抽象概念的统一而言的，真正的统一在于这个直接的事实。完全的真理是个人的、是现实的。因此，完全的真理不是用语言所能表达的，如所谓科学的真理不能说是完全的真理。

七

　すべて真理の標準は外にあるのではなく、かえって我々の純粋経験の状態にあるのである、真理を知るというのはこの状態に一致するのである。数学などのような抽象的学問といわれている者でも、その基礎たる原理は我々の直覚即ち直接経験にあるのである。経験には種々の階級がある、かつていったように、関係の意識をも経験の中に入れて考えて見ると、数学的直覚の如き者も一種の経験である。かく種々の直接経験があるならば、何によりてその真偽を定むるかの疑も起るであろうが、そは二つの経験が第三の経験の中に包容せられた時、この経験によりてこれを決することができる。とにかく直接経験の状態において、主客相没し、天地唯一の現実、疑わんと欲して疑う能わざる処に真理の確信があるのである。一方において意志の活動ということを考えて見るとやはり此の如き直接経験の現前即ち意識統一の成立をいうにすぎぬ。一の欲求の現前は単に表象の現前と同じく直接経験の事実である。種々の欲求の争の後一つの決断ができたのは、種々思慮の後一の判断ができたように、一の内面約統一が成立したのである。意志が外界に実現されたという時は、学問上自己の考が実験によりて証明せられた場合のように、主客の別を打破した最も統一せる直接経験の現前したのである。或は意識内の統一は自由であるが、外界との統一は自然に従わねばならぬというが、内界の統一であっても自由ではない、統一はすべて我々に与えられる者である、純粋経験より見れば内外などの区別も相対的である。意志の活動とは単に希望の状態ではない、希望は意識不統一の状態であって、かえって意志の実現が妨げられた場合である、ただ意識統一が意志活動の状態である。たとい現実が自己の真実の希望に反していても、現実に満足しこれに純一なる時は、現実が意志の実現である。これに反し、いかに完備した境遇であっても、他に種々の希望があって現実が不統一の状態であった時には、意志が妨げられているのである。意志の活動と否とは純一と不純一、即ち統一と不統一とに関するのである。

一切真理的标准不是在外部，而是在于我们的纯粹经验的状态，所谓认识真理就是与这个状态相一致。像数学那些抽象的学问，构成它的基础的原理也在于我们的直觉或直接经验。经验有种种不同的阶段，如前所述，若将关系的意识也放到经验之中来看时，那么像数学的直觉这种东西也是一种经验。如果有这样种种的直接经验，那么将会发生根据什么来确定真伪的疑问，但这在两个经验被包含在第三个经验中的时候，就可根据这个经验来确定。总之，在直接经验的状态下，真理的确信，就存在于主客相消失、天地间唯一的现实和将欲疑而不能疑的地方。另一方面，所谓意志的活动也只是指这种直接经验的出现，即意识统一的成立而言。一个欲望的出现，和表象的出现一样，只是直接经验的事实。在种种欲望进行斗争后，作出一个决断，就和在进行种种思虑后作出一个判断一样，是一个内在统一的成立。当我们说意志在外界实现的时候，就和在研究学问时自己的想法被实验证明了的场合一样，是打破主客之别的最统一的直接经验的出现。有人说意识内部的统一是自由的，而与外界的统一就必须服从自然。但是内部的统一也不是自由的，统一都是赋与我们的东西，从纯粹经验来看，内外等区别也是相对的。所谓意志的活动不仅仅是一种希望的状态。希望是意识的不统一状态，而且是意志的实现受到妨碍的场合。唯有意识统一才是意志活动的状态。即令现实与自己的真实的希望相反，但在自己满足于现实并与现实纯化而为一的时候，现实便是意志的实现。反之，无论处于怎样完备的境况下，如果另有各种希望而现实呈现不统一的状态时，就是意志受到了阻碍。意志的活动与否和纯化而为一与否，即统一与不统一是有关的。

八

　例えばここに一本のペンがある。これを見た瞬間は、知ということもなく、意ということもなく、ただ一個の現実である。これについて種々の連想が起り、意識の中心が推移し、前の意識が対象視せられた時、前意識は単に知識的となる。これに反し、このペンは文字を書くべきものだというような連想が起る。この連想がなお前意識の縁暈としてこれに附属している時は知識であるが、この連想的意識其者が独立に傾く時、即ち意識中心がこれに移ろうとした時は欲求の状態となる。而してこの連想的意識がいよいよ独立の現実となった時が意志であり、兼ねてまた真にこれを知ったというのである。何でも現実における意識体系の発展する状態を意志の作用というのである。思惟の場合でも、ある問題に注意を集中してこれが解決を求むる所は意志である。これに反し茶をのみ酒をのむというようなことでも、これだけの現実ならば意志であるが、その味をためすという意識が出て来てこれが中心となるならば知識となる、而してこのためすという意識其者がこの場合において意志である。意志というのは普通の知識という者よりも一層根本的なる意識体系であって統一の中心となる者である。知と意との区別は意識の内容にあるのではなく、その体系内の地位によりて定まってくるのであると思う。

例如这里有一支钢笔，在看到它的瞬息之间，既没有知，也没有意，而只是一个现实。等到对这支钢笔发生种种联想，意识的中心开始移动，前面的意识被视为对象时，前面的意识便成为单纯的知识性的。反之，便会发生这支钢笔能写字等类的联想。在这个联想仍作为前面的意识的边缘而附属于它的时候，就是知识；但在这个联想的意识本身趋向于独立的时候，即意识中心刚要向它转移的时候，便成为欲望的状态。并且，在这个联想的意识即将成为独立的现实时，就是意志，同时也可以说是达到了真正的认识。凡是现实中的意识体系的发展状态都叫做意志的作用。在思维的场合，把注意集中于某个问题上谋求解决时也就是意志。反之，像喝茶、饮酒这样的事，只要有这个现实，就是意志；如果产生尝尝味道的意识，而且这成为中心的话，便成为知识；而尝尝味道这种意识本身，在这种场合就是意志。所谓意志，比起通常所谓知识是更带有根本性的意识体系，又成为统一的中心。因此我认为，知与意的区别不在于意识的内容，而是根据其体系内的地位来决定的。

九

　理性と欲求とは一見相衝突するようであるが、その実は両者同一の性質を有し、ただ大小深浅の差あるのみであると思う。我々が理性の要求といっている者はさらに大なる統一の要求である、即ち個人を超越せる一般的意識体系の要求であって、かえって大なる超個人的意志の発現とも見ることができる。意識の範囲は決していわゆる個人の中に限られておらぬ、個人とは意識の中の一小体系にすぎない。我々は普通に肉体生存を核とせる小体系を中心としているが、もし、さらに大なる意識体系を中軸として考えて見れば、この大なる体系が自己であり、その発展が自己の意志実現である。たとえば熱心なる宗教家、学者、美術家の如き者である。「かくなければならぬ」という理性の法則と、単に「余はかく欲する」という意志の傾向とは全く相異なって見えるが、深く考えて見るとその根柢を同じうする者であると思う。すべて理性とか法則とかいっている者の根本には意志の統一作用が働いている、シラーなどが論じているように、公理 axiom というような者でも元来実用上より発達した者であって、その発生の方法においては単なる我々の希望と異なっておらぬ（Sturt, Personal Idealism,p. 92）。翻って我々の意志の傾向を見るに、無法則のようではあるが、自ら必然の法則に支配せられているのである（個人的意識の統一である）。右の二者は共に意識体系の発展の法則であって、ただその効力の範囲を異にするのみである。また或は意志は盲目であるというので理性と区別する人もあるが、何ごとにせよ我々に直接の事実であるものは説明できぬ、理性であってもその根本である直覚的原理の説明はできぬ。説明とは一の体系の中に他を包容し得るの謂である。統一の中軸となる者は説明はできぬ、とにかくその場合は盲目である。

乍一看来，理性与欲望似乎是相矛盾的，实际上两者具有同一的性质，不过有大小深浅的差别而已。我们说理性的要求，就是指更大的统一的要求，也就是超越个人的一般的意识体系的要求，也可以看做是大的超个人的意志的表现。意识的范围决不限于所谓个人，个人不过是意识中的一个小体系。我们通常作为中心的是以肉体生存为核心的小体系，但如以更大的意识体系为枢轴来进行思考，那么这个大的体系就是自己，它的发展就是自己的意志的实现。例如热心的宗教家、学者或美术家等就是这样的。所谓“必须这样”这种理性的规律和仅仅是“我希望这样”这种意志的倾向似乎是完全不同的，但如深加思考，就可以认为它们的根基是相同的。在一切的理性或规律这种东西的根本上都有意志的统一作用在进行活动，正如席勒①等所论述的，公理（axiom）这个东西本来也是从实用上发展起来的，其发生方法和我们的单纯的希望是相同的。反过来看我们的意志的倾向似乎是无规律的，但它本身却受着必然规律的支配（这就是个人意识的统一）。这两者都是意识体系的发展规律，只是它的效力范围不同而已。又或有人认为意志是盲目的，因而与理性有区别；但无论怎样，与我们直接有关的事实是不能说明的，即使是理性，作为它的根本的直觉的原理也是不能说明的。所谓说明，是指的在一个体系中能包容其他而言。作为统一的枢轴的东西是不能说明的，总之，这种场合是盲目的。

第四章　知的直観

一

　余がここに知的直観 intellektuelle Anschauung というのはいわゆる理想的なる、普通に経験以上といっている者の直覚である。弁証的に知るべき者を直覚するのである、たとえば美術家や宗教家の直覚の如き者をいうのである。直覚という点においては普通の知覚と同一であるが、その内容においては遙にこれより豊富深遠なるものである。

我在这里所说的“知的直观”（intellektuelle Anschauung）是指所谓理想的，即通常所说的经验以上的那种直觉，也就是对可以辩证地加以认识的东西的直觉。例如美术家和宗教家等所具有的那种直觉。在直觉这一点上，它与普通的知觉是相同的，但在内容上，却比普通知觉要丰富深远得多。

二

知的直観ということはある人には一種特別の神秘的能力のように思われ、またある人には全く経験的事実以外の空想のように思われている。しかし余はこれと普通の知覚とは同一種であって、その間にはっきりした分界線を引くことはできないと信ずる。普通の知覚であっても、前にいったように、決して単純ではない、必ず構成的である、理想的要素を含んでいる。余が現在に見ている物は現在の儘を見ているのではない、過去の経験の力によりて説明的に見ているのである。この理想的要素は単に外より加えられた連想というようなものではなく、知覚其者を構成する要素となっている、知覚其者がこれによりて変化せられるのである。この直覚の根柢に潜める理想的要素はどこまでも豊富、深遠となることができる。各人の天賦により、また同一の人でもその経験の進歩によりて異なってくるのである。始は経験のできなかった事または弁証的に漸くに知り得た事も、経験の進むに従い直覚的事実として現われてくる、この範囲は自己の現在の経験を標準として限定することはできぬ、自分ができぬから人もできぬということはない。モツァルトは楽譜を作る場合に、長き譜にても、画や立像のように、その全体を直視することができたという、単に数量的に拡大せられるのでなく、性質的に深遠となるのである、たとえば我々の愛によりて彼我合一の直覚を得ることができる宗教家の直覚の如きはその極致に達したものであろう。ある人の超凡的直覚が単に空想であるか、将た真に実在の直覚であるかは他との関係即ちその効果如何に由って定まってくる。直接経験より見れば、空想も真の直覚も同一の性質をもっている、ただその統一の範囲において大小の別あるのみである。

所谓知的直观，有人认为似乎是一种特别神秘的能力，还有人认为似乎完全是经验事实以外的空想。但是我相信它与普通的知觉属于同一种类，在它们中间不能划出明显的界线。即使普通的知觉，如上所述，也决不是单纯的，而一定是构成性的，其中包含着理想的因素。我现在正在看着的事物，并不是看着它现在的样子，而是借助于过去的经验的力量，有说明性地看着。这种理想的因素不是单纯来自外界的联想，而是构成知觉本身的因素，知觉本身就是通过它而起变化的。潜藏在这个直觉的根基里的理想的因素可以无限地变得丰富、深远。并且根据各人的天赋，即使是同一个人，按其经验的进步而有所不同。凡是起初没有能够经验的事，或是辩证地才能够认识出来的事，也会随着经验的进展作为直觉的事实显现出来。这个范围是不能以自己现在的经验为标准而加以限制的，不能因为自己不能为而说别人也不能为。据说莫扎特在制作乐谱的时候，即使对于长的乐谱，也能够像看画和看雕像那样直视它的全部。这不是单纯数量上的扩大，而是在性质上臻于深远，例如，宗教家的直觉，即通过我们的爱而能得到彼我合一的直觉，将是达到了直觉的顶点的。某人的超凡的直觉是否只是空想，或者将是真正的实在的直觉，是根据它与外界的关系，即根据其效果如何而决定的。从直接经验来看，无论是空想或真正的直觉，都具有同一性质，只是在它的统一的范围上，才有大小的差别。

三

ある人は知的直観がその時間、空間、個人を超越し、実在の真相を直視する点において普通の知覚とその類を異にすると考えている。しかし前にもいったように、厳密なる純粋経験の立場より見れば、経験は時間、空間、個人等の形式に拘束せられるのではなく、これらの差別はかえってこれらを超越せる直覚によりて成立するものである。また実在を直視するというも、すべて直接経験の状態においては主客の区別はない、実在と面々相対するのである、独り知的直観の場合にのみ限った訳ではない、シェルリングの同一 Identitat は直接経験の状態である。主客の別は経験の統一を失った場合に起る相対的形式である、これを互に独立せる実在と見做すのは独断にすぎないのである。ショーペンハウエルの意志なき純粋直覚というものも天才の特殊なる能力ではない、かえって我々の最も自然にして統一せる意識状態である、天真爛漫なる嬰児の直覚はすべてこの種に属するのである。それで知的直観とは我々の純粋経みな験の状態を一層深く大きくした者にすぎない、即ち意識体系の発展上における大なる統一の発現をいうのである。学者の新思想を得るのも、道徳家の新動機を得るのも、美術家の新理想を得るのも、宗教家の新覚醒を得るのもすべてかかる統一の発現に基づくのである（故にすべて神秘的直覚に基づくのである）。我々の意識が単に感官的性質のものならば、普通の知覚的直覚の状態に止まるのであろう、しかし理想的なる精神は無限の統一を求める、而してこの統一はいわゆる知的直観の形において与えられたのである。知的直観とは知覚と同じく意識の最も統一せる状態である。

有人认为知的直观在超越时间、空间、个人，对实在的真相进行直视这一点上，和普通的知觉是不同种类的。但是，如前所述，从严密的纯粹经验的立场来看，经验是不受时间、空间、个人等形式限制的，这些差别相反是由于那种超越这些东西的直觉而成立的。并且虽然说是对实在进行直视，但是一切直接经验的状态并没有主客之别，而是与实在面面相对的，同时也不只是限于知的直观的场合。谢林所说的“同一”（Identitat）就是直接经验的状态。主客之别是失去经验的统一的场合发生的相对形式，把它看做相互独立的实在，只不过是一种独断。叔本华所说的没有意志的纯粹直觉也不是天赋的特殊能力，反而是我们的最自然的和统一的意识状态。天真烂漫的婴儿的直觉都属于这一类。因此所谓知的直观不过是使我们的纯粹经验状态进一步加深和扩大，也就是指意识体系发展上大的统一的发现而言的。学者之得到新思想，道德家之得到新动机，美术家之得到新埋想，宗教家之得到新觉醒，都是以这种统一的发现为基础的（因此都是基于神秘的直觉的）。如果我们的意识只是感官性质的东西，也许就只能停止在普通的知觉性的直觉状态。但是理想的精神寻求无限的统一，而且这个纯一是在所谓知的直观的形式上得到的。所谓知的直观，和知觉一样，是意识的最统一的状态。

四

普通の知覚が単に受動的と考えられているように、知的直観もまた単に受動的観照の状態と考えられている。しかし真の知的直観とは純粋経験における統一作用其者である、生命の捕捉である、即ち技術の骨の如き者、一層深くいえば美術の精神の如き者がそれである。たとえば画家の興来り筆自ら動くように複雑なる作用の背後に統一的ある者が働いている。その変化は無意識の変化ではない、一つの物の発展完成である。この一物の会得が知的直観であって、而もかかる直覚は独り高尚なる芸術の場合のみではなく、すべて我々の熟練せる行動においても見る所の極めて普通の現象である。普通の心理学は単に習慣であるとか、有機的作用であるとかいうであろうが、純粋経験説の立場より見れば、こは実に主客合一、知意融合の状態である。物我相忘じ、物が我を動かすのでもなく、我が物を動かすのでもない、ただ一の世界、一の光景あるのみである。知的直観といえば主観的作用のように聞えるのであるが、その実は主客を超越した状態である、主客の対立はむしろこの統一によりて成立するといってよい、芸術の神来の如きものは皆この境に達するのである。また知的直観とは事実を離れたる抽象的一般性の直覚をいうのではない。画の精神は描かれたる個々の事物と異なれどもまたこれを離れてあるのではない。かつていったように、真の一般と個性とは相反する者でない、個性的限定によりてかえって真の一般を現わすことができる、芸術家の精巧なる一刀一筆は全体の真意を現わすがためである。

如果认为普通的知觉只是被动的，那么，也可以认为知的直观单纯是被动的直觉状态。但是真正的知的直观是纯粹经验上的统一作用本身，是生命的把握，也就是像技术的神髓那样的，更深一步说，就是像美术的精神那样的东西。例如像画家兴致一来，笔便自己挥动一样，在复杂的作用背后有着其种统一的东西在活动着。这种变化不是无意识的变化，而是一个事物的发展完成。对这一事物的领会就是知的直观，而且这种直觉不仅发生于高尚的艺术的场合中，在我们所有的熟练活动中都能看到，因而是极其普通的现象。这在普通的心理学上也许会认为只是习惯或有机作用，但从纯粹经验论的立场来看，这实在是主客合一、知意融合的状态。这时物我相忘，既不是物推动我，也不是我推动物。只有一个世界、一个光景。一谈起知的直观，听起来似乎是一种主观作用，但其实是超越了主客的状态。主客的对立毋宁说是由于主客的统一而成立的，如艺术家的触动灵感，就是达到了这个境地。并且所谓知的直观，不是指脱离事实的抽象的一般性直觉而言。绘画的精神与其所描绘的每个事物虽然不同，但又不是脱离它而存在的。如前所述，真正的一般与个性不是相反的，通过个性的限定反而能够表现真正的一般，这就是艺术家的精巧的一刀一笔之所以能够表达全部真意的缘故。

五

知的直観を右の如く考えれば、思惟の根柢には知的直観なる者の横わっていることは明である。思惟は一種の体系である、体系の根柢には統一の直覚がなければならぬ。これを小にしては、ジェームスが「意識の流」においていっているように、「骨牌の一束が机上にある」という意識において、主よこたあきらかカルタ語が意識せられた時客語が暗に含まれており、客語が意識せられた時主語が暗に含まれている、つまり根柢に一つの直覚が働いているのである。余はこの統一的直覚は技術の骨と同一性質のものであると考える。またこれを大にしては、プラトー、スピノーザの哲学の如きすべて偉大なる思想の背後には大なる直覚が働いているのである。思想において天才の直覚というも、普通の思惟というもただ量において異なるので、質において異なるのではない、前者は新にして深遠なる統一の直覚にすぎないのである。すべての関係の本には直覚がある、関係はこれによりて成立するのである。我々がいかに縦横に思想を馳せるとも、根本的直覚を超出することはできぬ、思想はこの上に成立するのである。思想はどこまでも説明のできるものではない、その根柢には説明し得べからざる直覚がある、すべての証明はこの上に築き上げられるのである。思想の根柢にはいつでも神秘的ある者が潜んでいるのである、幾何学の公理の如きものすらこの一種である。往々思想は説明ができるが、直覚は説明ができぬというが、説明というのはさらに根本的なる直覚に摂帰し得るという意味にすぎないのである。この思想の根本的直覚なる者は一方において説明の根柢となると同時に、単に静学的なる思想の形式ではなく一方において思惟の力となる者である。

如果像上述那样来思考知的直观，那就很明显，在思维的根基里存在着知的直观。思维是一种体系，在体系的根基里必须有统一的直觉。关于这点，从小的方面来说就像詹姆士在“意识之流”一文中所指出的，“有一束纸牌在桌子上”这个意识中，当主词被意识到的时候，宾词即隐约包含于其中：当宾词被意识到的时候，主词也隐约包含于其中。总之是有一个直觉在根基里活动着。我认为这个统一的直觉与技术的神髓是同一性质的东西。又从大的方面来说，像柏拉图①、斯宾诺莎的哲学那样，一切伟大的思想的背后都有大的直觉在活动着。在思想上，不论是天才的直觉，还是普通的思维，只是量的不同，并不是质的差异，而前者不过是新而深远的统一的直觉而已。在一切的关系的根本上有直觉，关系就因此而成立。我们无论怎样使思想纵横驰骋，也不能超出根本直觉的范围，思想就是成立在这上面的。思想并不是任何点都能够说明的，在它的根基里有不能说明的直觉，而一切的证明都建筑在这上面。在思想的根基里，始终潜藏着某种神秘的东西，连几何学的公理也是这样。我们常常说思想是能够说明的，而直觉是不能说明的，这里所谓说明，不过是意味着更能引回到根本性的直觉上来罢了。因此这个思想的根本的直觉，一方面成为说明的根基，同时不只是静止性的思想的形式，又是成为思维的力量的东西。

六

思惟の根柢に知的直観があるように、意志の根柢にも知的直観がある。我々がある事を意志するというのは主客合一の状態を直覚するので、意志はこの直覚によりて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一の発展完成であって、その根柢には始終この直覚が働いている、而してその完成した所が意志の実現となるのである。我々が意志において自己が活動すると思うのはこの直覚あるの故である。自己といって別にあるのではない。真の自己とはこの統一的直覚をいうのである。それで古人も終日なして而も行せずといったが、もしこの直覚より見れば動中に静あり、為して而も為さずということができる。またかく知と意とを超越し、而もこの二者の根本となる直覚において、知と意との合一を見出すこともできる。

正如在思维的根基里有知的直观一样，在意志的根基里也有知的直观。我们以某事为意志，就是对主客合一的状态进行直觉，意志就是通过这个直觉成立的。所谓意志的进行就是这种直觉的统一的发展和完成，这个直觉始终在它的根基里活动着，而它的完成就成为意志的实现。我们之所以认为自我在意志上进行活动，就是因为有这种直觉的缘故。我们所说的自我并不是别的，真正的自我就是指这个统一的直觉而言。因此古人也说过“终日为而不行”，但如从这个直觉来看，便可以说是动中有静，为而不为。此外，在这种超越知与意、并成为这两者的根本的直觉上，也能够发现知与意的合一。

七

真の宗教的覚悟とは思惟に基づける抽象的知識でもない、また単に盲目的感情でもない、知識および意志の根柢に横われる深遠なる統一を自得するのである、即ち一種の知的直観である、深き生命の捕捉である。故にいかなる論理の刃もこれに向うことはできず、いかなる欲求もこれを動かすことはできぬ、すべての真理および満足の根本となるのである。その形は種々あるべけれど、すべての宗教の本にはこの根本的直覚がなければならぬと思う。学問道徳の本には宗教がなければならぬ、学問道徳はこれによりて成立するのである。

真正的宗教觉悟，并不是以思维为甚础的抽象的知识，也不单纯是盲目的感情，而是自己悟得存在于知识及意志的根基里的深远的统一。这就是一种知的直观，也就是深刻的生命的把握。因此任何逻辑的利刃都不能指向它，任何欲望都不能动摇它，而成为一切真理和满足的根本。它虽然有种种形状，但是我认为在一切宗教的根基里必须有这个根本的直觉。在学问道德的根基里必须有宗教。学问道德就是由于这根本的直觉而成立的。

第二編　実在

第一章　考究の出立点

一

世界はこのようなもの、人生はこのようなものという哲学的世界観および人生観と、人間はかくせねばならぬ、かかる処に安心せねばならぬという道徳宗教の実践的要求とは密接の関係を持っている。人は相容れない知識的確信と実践的要求とをもつて満足することはできない。例えば、高尚なる精神的要求を持っている人は唯物論に満足ができず、唯物論を信じている人は、いつしか高尚なる精神的要求に疑いを抱くようになる。元来、真理は一つである。知識においての真理はただちに実践上の真理であり、実践上の真理はただちに知識においての真理でなければならぬ。深く考える人、真摯なる人は必ず知識と情意との一致を求むるようになる。我々は何を為すべきか、いずこに安心すべきかの問題を論ずる前に、まず天地人生の真相はいかなるものであるか、真の実在はいかなるものなるかを明らかにせねばならぬ。

世界就是这样、人生就是这样，这种哲学上的世界观和人生观，同人们必须这样、必须安心于这里的这种道德宗教上的实践的要求之间有密切的关系。人是不能依凭互不相容的知识的确信与实践的要求而得到满足的。例如持有高尚精神要求的人不能满足于唯物主义，而信仰唯物主义的人则随时对高尚精神的要求总要发生怀疑。本来真理只有一个。知识上的真理必须就是实践上的真理，而实践上的真理也必须就是知识上的真理。深思的人和真挚的人一定要求知识与情意的一致。我们在讨论应该做什么和应该安心于何处的问题以前，首先必须阐明天地人生的真相和真正的实在是什么。

哲学と宗教と最も能く一致したのはインドの哲学、宗教である。インドの哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラフマンBrahmanでブラフマンは吾人の心即アートマAtmanである。このブラフマン即アートマンなることを知るのが、哲学および宗教の奥義であった。キリスト教は始め全く実践的であったが、知識的満足を求むる人心の要求は抑えがたく、ついに中世のキリスト教哲学なるものが発達した。シナの道徳には哲学的方面の発達がはなはだ乏しいが、宋代以後の思想はすこぶるこの傾向がある。これらの事実は皆人心の根抵には知識と情意との一致を求むる深き要求のあることを証明するのである。欧州の思想の発達について見ても、古代の哲学でソクラテース、プラトーを始めとし教訓の目的が主となっている。近代において知識の方が特に長足の進歩をなすとともに知識と情意との統一が困難になり、この両方面が相分かれるような傾向ができた。しかし、これは人心本来の要求に合うたものではない。

哲学与宗教最相一致的是印度的哲学和宗教。在印度的哲学和宗教中，有“知即善，迷即恶”之说。宇宙的本体是婆罗摩（Brahman），婆罗摩就是“吾人之心”，也就是“我”（Atman）。认识这个婆罗摩即“我”，就是哲学和宗教的深奥意义。基督教本来是完全讲实践的，但是人们渴望满足知识的要求难以抑制，终于有了中世纪的基督教哲学的发展。在中国的道德中，哲学方面的发展很差，但宋代以后的思想颇有这种倾向。这些事实都证明在人心的根基里有寻求知识与情意相一致的深刻的要求。就欧洲思想的发展来看，古代哲学，从苏格拉底、柏拉图开始，以规戒的目的为主。在近代，随着知识方面取得特别长足的进步，知识与情意的统一趋于困难，出现了这两方面互相分离的倾向。但是，这并不符合人心本来的要求。

二

今もし真の実在を理解し、天地人生の真面目を知ろうと思うたならば、疑いうるだけ疑って、すべての人工的仮定を去り、疑うにももはや疑いようのない、直接の知識を本として出立せねばならぬ。我々の常識では意識を離れて外界に物が存在し、意識の背後には心なる物があっていろいろの働きをなすように考えている。また、この考えがすべての人の行為の基礎ともなっている。しかし、物心の独立的存在などということは我々の思惟の要求によりて仮定したまでで、いくらも疑えば疑いうる余地があるのである。その外、科学というようなものも、何か仮定的知識の上に築き上げられたもので、実在の最深なる説明を目的としたものではない。また、これを目的としている哲学の中にも充分に批判的でなく、在来の仮定を基礎として深く疑わないものが多い。

现在如果想理解真正的实在和认识天地人生的真谛，那就必须从这样的态度出发：即能怎样怀疑就怎样怀疑，抛开一切人为的假定，以无可置疑的、直接的知识为根本。我们在常识上往往认为事物离开意识而存在于外界，在意识的背后有“心”这种事物在发挥各种作用。这种想法又成为人们的行为的基础。但是物心独立存在的说法只是根据我们的思维的要求所假定的，要怎么怀疑都有怀疑的余地。此外像科学这样的东西也是建筑在某种假定的知识之上的，而不是以对实在的最深刻的说明为目的的。并且从此为目的的哲学之中，也有许多东西不是充分加以批判，而是以原有的假定为基础，不去深加怀疑的。

物心の独立的存在ということが直覚的事実であるかのように考えられているが、少しく反省してみるとただちにそのしからざることが明らかになる。今、目前にある机とは何であるか、その色その形は眼の感覚である、これに触れて抵抗を感ずるのは手の感覚である。物の形状、大小、位置、運動という如きことすら、我々が直覚する所のものはすべて物そのものの客観的状態ではない。我らの意識を離れて物そのものを直覚することは到底不可能である。自分の心そのものについて見ても右の通りである。我々の知る所は知情意の作用であって、心そのものでない。我々が同一の自己があって始終働くかのように思うのも、心理学より見れば同一の感覚および感情の連続にすぎない、我々の直覚的事実としている物も心も単に類似せる意識現象の不変的結合というにすぎぬ。ただ我々をして物心そのものの存在を信ぜしむるのは因果律の要求である。しかし因果律によりて果して意識外の存在を推すことができるかどうか、これがまず究明すべき問題である。

所谓物心的独立存在似乎是直觉的事实。但如略加思考，就会立即清楚地知其不然。比如就现在在眼前的所谓桌子是什么的问题来说，它的颜色和形状是我们眼睛的感觉，碰到它感到硬是手的感觉。我们所直觉到的，连物的形状、大小、位置、运动等，都不是事物本身的客观状态。离开我们的意识来直觉事物本身，到底是不可能的。就自己的心本身来看，也是一样。我们所知道的是知情意的作用，而不是心本身。我们感到似乎有个同一的自己始终在进行活动，但从心理学上看，这也不过是同一的感觉和感情的连续；作为我们的直觉的事实的物或心也只是类似的意识现象的不变的结合而已。促使我们相信物心本身存在的只是因果律的要求。但是首先需要我们究明的问题却是究竟能否根据因果律来推测出意识以外的存在。

三

さらば、疑うにも疑いようのない直接の知識とは何であるか。そはただ我々の直覚的経験の事実すなわち意識現象についての知識あるのみである。現前の意識現象とこれを意識するということとはただちに同一であって、その間に主観と客観とを分かつこともできない。事実と認識の間に一毫の間隙がない。真に疑うに疑いようがないのである。もちろん、意識現象であってもこれを判定するとかこれを想起するとかいう場合では誤りに陥ることもある。しかし、この時はもはや直覚ではなく、推理である。後の意識と前の意識とは別の意識現象である、直覚というは後者を前者の判断として見るのではない、ただありのままの事実を知るのである。誤るとか誤らぬとかいうのは無意義である。かくの如き直覚的経験が基礎となって、その上に我々のすべての知識が築きあげられねばならぬ。

那么，所谓无可置疑的直接的知识是什么呢？那只是关于我们的直觉经验的事实、即关于意识现象的知识。当前的意识现象与对它进行意识是直接相同的，在它们之间连主观与客观也不能分开。事实与认识之间没有丝毫的间隙。真是要想怀疑也无法怀疑的。当然，即使是意识现象，在判定或回忆它的场合，有时也会发生错误。但是此时已经不是直觉，而是推理。后者的意义与前者的意义是不同的意识现象，所谓直觉不是把后者当做前者的判断来看，而只是去认识事实的本来面目。所谓错误或不错误是没有意义的。我们必须以这样的直觉经验为基础，在这上面积累起我们的一切知识。

哲学が伝来の仮定を脱し、新たに確固たる基礎を求むるときには、いつでもかかる直接知識に還ってくる。近世哲学の始めにおいてベーコンが経験をもってすべての知識の本としたのも、デカートが「余は考う故に余在り」cogito ergo sumの命題を本として、これと同じく明瞭なるものを真理としたのもこれによるのである。しかし、ベーコンの経験といったのは純粋なる経験ではなく、我々はこれによりて意識外の事実を直覚しうるという独断を伴うた経験であった。デカートが余は考う故に余在りというのはすでに直接経験の事実ではなく、すでに余ありということを推理している。また、明瞭なる思惟が物の本体を知りうるとなすのは独断である。カント以後の哲学においては疑う能わざる真理としてただちにこれを受け取ることはできぬ。余がここに直接の知識というのはすべてこれらの独断を去り、ただ直覚的事実として承認するまでである（もちろんヘーゲルを始め諸々の哲学史家のいっているように、デカートの「余は考う故に余在り」は推理ではなく、実在と思惟との合一せる直覚的確実をいい現わしたものとすれば、余の出立点と同一になる）。

哲学在脱离从前的假定，寻求新的巩固的基础的时候，总会回到这种直接的知识上来的。在近代哲学出现的初期，培根①把经验当做一切知识的根本，笛卡尔把“我思故我在”（cogito，ergo sum）的命题当做基础，以及以与此同样明了的东西作为真理，都是由于这个原故。但是培根所说的经验并不是纯粹的经验，而是带有认为我们能够依据它直觉到意识以外的事实的那种独断的经验。笛卡尔所说的“我思故我在”已经不是直接经验的事实，而是在对“我在”这件事进行推理。此外认为明了的思维能够认识物的本体这种看法也是独断的。因此，康德以后的哲学不能把它作为不可置疑的真理立即予以接受。我在这里所说的直接的知识，是抛开一切这些独断，只把它当作直觉的事实来承认的（当然，如果像以黑格尔为首的许多哲学史家所说的那样，笛卡尔的“我思故我在”的说法不是推理，而只是表达实在与思维合一的直觉的准确，那就和我的出发点相同了）。

四

意識上における事実の直覚、すなわち直接経験の事実をもってすべての知識の出立点となすに反し、思惟を満って最も確実なる標準となす人がある。これらの人は物の真相と仮相とを分かち、我々が直覚的に経験する事実は仮相であって、ただ思惟の作用によって真相を明らかにすることができるという。もちろん、この中でも常識または科学のいうのは全く直覚的経験を排するのではないが、ある一種の経験的事実をもって物の真となし、他の経験的事実をもって偽となすのである。例えば、日月星辰は小さく見ゆるがその実は非常に大なるものであるとか、天体は動くように見ゆるがその実は地球が動くのであるというようなことである。しかし、かくの如き考えはある約束の下に起こる経験的事実をもって、他の約束の下に起こる経験的事実を推すより起こるのである。各々その約束の下では動かすべからざる事実である。同一の直覚的事実であるのに、何故その一が真であって他が偽であるか。かくの如き考えの起こるのは、つまり触覚が他の感覚に比して一般的でありかつ実地上最も大切なる感覚であるから、この感覚より来るものを物の真相となすによるので、少しく考えてみればただちにその首尾貫徹せぬことが明らかになる。ある一派の哲学者に至ってはこれと達い、経験的事実をもって全く仮相となし、物の本体はただ思惟によりて知ることができると主張するのである。しかし、仮に我々の軽験のできない超経験的実在があるとした所で、かくの如きものがいかにして思惟によって知ることができるか。我々思惟の作用というのも、やはり意識において起こる意義現象の一種であることは何人も拒むことができまい。もし我々の経験的事実が物の本体を知ることができぬとなすならば、同一の現象である思惟も、やはりこれができないはずである。ある人は思惟の一般性、必然性をもって真実在を知る標準とすれど、これらの性質もつまり我々が自己の意識上において直覚する一種の感情であって、やはり意識上の事実である。

与相信意识上的事实的直觉，那直接经验的事实为一切知识的出发点相反，有人认为思维是最准确的标准。这些人把事物分成真象与假象，说我们直觉地经验的事实是假象，只有依靠思维的作用才能辨明真象。当然，在这类主张里面，如常识或科学上所说的也并不完全排除直觉的经验，而以某种的经验事实为真，以其他的经验事实为伪。例如日月星辰看来很小，其实是很大的；天体看来似乎是在动，其实是地球在动，就是这种真伪之分。但是，这种想法还是由于以某种条件下发生的经验事实来推测其他条件下发生的经验事实而引起的。它们在各个特定的条件下都是不可动摇的事实。那么既然是同一直觉的事实，为什么有真伪之分呢？这种想法的产生，总之是因为触觉比其他的感觉更具有一般性，并且实际上是最重要的感觉，所以把从这个感觉得来的看做是物的真象。从而如果略加思考，就会明显地看出这是首尾不一贯的。而某一派的哲学家则与此不同，他们把经验事实完全当做假象，主张只有依靠思维才能认识物的本体。但是，假如说有我们所不能经验的超经验的实在的情况，我们又怎么能够通过思维来认识它呢？我们的思维作用终究是在意识上发生的意识现象的一种，这是谁也不能否认的。如果认为我们的经验事实不能认识物的本体，那么，与它是同一现象的思维也应该是不能认识物的本体的。有人把思维的一般性和必然性当做认识真正实在的标准，但是，归根结蒂，这些性质也只是在我们自己意识上直觉到的一种感情，仍然是意识上的事实。

　　　我々の感覚的知識をもってすべて誤りとなし、ただ思惟をもってのみ物の真相を知りうるとなすのはエレヤ学派に始まり、プラトーに至ってその頂点に達した。近世哲学にてはデカート学派の人は皆明確なる思惟によりて実在の真相を知り得るものと信じた。

认为我们的感觉的知识都是错误的、认为只有通过思维才能认识物的真象，这种观点是从埃利亚学派开始的，到了柏拉图时代发展到了顶点。在近代哲学方面，笛卡尔学派的人都相信只有通过明确的思维才能认识实在的真象。

五

思惟と直覚とは全く別の作用であるかのように考えられているが、単にこれを意識上の　事実として見た時は同一種の作用である。直覚とか経験とかいうのは、個々の事物を他と関係なくそのままに知覚する純粋の受動的作用であって、思惟とはこれに反し事物を比較し判断しその関係を定むる能動的作用と考えられているが、実地における意識作用としては全く受動的作用なるものがあるのではない。直覚はただちに直接の判断である。余が曩に仮定なき知識の出立点として直覚といったのはこの意義において用いたのである。

有人认为思维与直觉似乎是完全不同的作用。但是只作为意识上的事实来看时，它们却是同一种作用。有人认为所谓直觉或经验，是对个别事物使共与其他无关地、按照原样进行知觉的纯粹的被动性作用，而思维则与此相反，是对事物进行比较和判断以确定其关系的能动性作用。但是作为实际上的意识作用来说，是完全没有被动性作用的。直觉就是直接的判断。我以前所谈到的作为无假定的知识的出发点的直觉，就是这种意义的。

上来、直覚といったのは単に感覚とかいう作用のみをいうのではない。思惟の根抵にも常に統一的ある者がある。これは直覚すべきものである。判断はこの分析より起こるのである。

上述直觉不是仅指感觉这种作用而言。在思维的根基里也经常有某种统一性的东西。这是可以直觉到的。而判断则是由这个分析而发生的。

第二章　意識現象が唯一の実在である

一

少しの仮定も置かない直接の知識にもとづいて見れば、実在とはただ我々の意識現象即ち直接経験の事実あるのみである。この外に実在というのは思惟の要求よりいでたる仮定にすぎない。すでに意識現象の範囲を脱せぬ思惟の作用に、経験以上の実在を直覚する神秘的能力なきは言うまでもなく、これらの仮定は、つまり思惟が直接経験の事実を系統的に組織するために起った抽象的概念である。

根据不加丝毫假定的直接知识来看，所谓实在，只是我们的意识现象，也就是直接经验的事实。此外所谓实在不过是从思维的要求产生的假定而已。尚未脱离意识现象范围的思维作用当然没有对经验以上的事实进行直觉的神秘能力：这些假定无非是思维为了系统地组织直接经验的事实而发生的抽象概念。

　　　すべての独断を排除し、最も疑いなき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考えと、直接経験の事実以外に実在を仮定する考とは、どうしても両立することはできぬ。ロック、カントの如き大哲学者でもこの両主義の矛盾を免れない。余は今すべての仮定的思想を棄てて厳密に前の主義を取ろうと思うのである。哲学史の上において見れば、バークレー、フィヒテの如きはこの主義をとった人と思う。

排除一切武断，想从最无疑的直接知识出发的这种极其带有批判性的想法，和在直接经验的事实以外来假定实在的想法，无论如何不能同时成立。连洛克、康德这样的大哲学家也难以避免这两种思想的矛盾。现在我想抛弃一切假定的思想，严密地采取前一想法。从哲学史来看，我认为贝克莱、费希特就抱有这种想法。

二

普通には我々の意識現象というのは、物体界の中、特に動物の神経系統に伴う一種の現象であると考えられている。しかし、少しく反省してみると、我々に最も直接である原始的事実は意識現象であって、物体現象ではない。我々の身体もやはり自己の意識現象の一部にすぎない。意識が身体の中にあるのではなく、身体は反って自己の意識の中にあるのである。神経中枢の刺戟に意識現象が伴うというのは、一種の意識現象は必ず他の一種の意識現象に伴うて起こるというにすぎない。もし我々が直接に自己の脳中の現象を知り得るものとせば、いわゆる意識現象と脳中の刺戟との関係は、ちょうど耳には音と感ずるものが眼や手には糸の震動と感ずると同一であろう。

通常认为，我们的意识现象就是物体中，特别是伴随着动物的神经系统的一种现象。但是如果稍为仔细想一想，就会知道对于我们最直接的原始事实乃是意识现象，而不是物体现象。我们的身体也只是自己的意识现象的一部分。不是意识存在于身体之中，反而是身体存在于自己的意识之中。我们说意识现象伴随着神经中枢的刺激，只是指一种意识现象必然伴随着另一种意识现象发生而言。如果我们能够直接感知自己脑中的现象，那么所谓意识现象与脑中的刺激的关系，就会和耳朵所感到的声音与眼或手所感到的弦的震动恰好相同。

我々は意識現象と物体現象と二種の経験的事実があるように考えているが、その実はただ一種あるのみである。すなわち、意識現象あるのみである。物体現象というのはその中で各人に共通で不変的関係を有するものを抽象したのにすぎない。

我们往往认为似乎有意识现象和物体现象这两种经验事实，但实际上只有一种，即只有意识现象。所谓物体现象，不过是在意识现象中把每个人所共同的和具有不变关系的东西加以抽象化而已。

三

また、普通には、意識の外にある定まった性質を具えた物の本体が独立に存在し、意識　現象はこれにもとづいて起こる現象にすぎないと考えられている。しかし、意識外に独立固定せる物とはいかなるものであるか。厳密に意識現象を離れては物そのものの性質を想像することはできぬ。単にある一定の約束の下に一定の現象を起こす不知的のある者というより外にない。すなわち、我々の思惟の要求によって想像したまでである。しからば、思惟は何故にかかる物の存在を仮定せねばならぬか。ただ類似した意識現象がいつも結合して起こるというにすぎない。我々が物といっているものの真意義はかくの如くである。純粋経験の上より見れば、意識現象の不変的結合というのが根本的事実であって、物の存在とは説明のために設けられた仮定にすぎぬ。

通常还认为，在意识之外还有具备某种特定性质的物的本体独立存在，而意识现象不过是在这个基础上发生的现象而已。但是所谓在意识之外独立固定之物是什么呢？严格说来，离开了意识现象就不能想像物本身的性质。而只不过说那是在某种特定条件下产生特定现象的一种不可知的东西，也就是说，由我们的思维的要求所想像出来的而已。然则思维为什么必须假定这种物的存在呢？那只是说类似的意识现象经常结合发生。我们称之为物的东西，其真正意义就是这样的。从纯粹经验来看，意识现象的不变的结合是根本事实。所谓物的存在只是为了说明而设立的假定而已。

　　　いわゆる唯物論者なる者は、物の存在ということを疑いのない直接自明の事実であるかのように考えて、これをもって精神現象をも説明しようとしている。しかし、少しく考えてみると、こは本末を転倒しているのである。

所谓唯物主义者认为物的存在似乎是无可置疑的直接自明的事实，想用它来说明精神现象。但如略加思考，就会知道这是本末颠倒之说。

四

それで純粋経験の上から厳密に考えてみると、我々の意識現象の外に独立自全の事実なく、バークレーのいったように真に有即知esse＝percipiである。我々の世界は意識現象の事実より組み立てられてある。種々の哲学も科学も皆この事実の説明にすぎない。

因此，如果从纯粹经验上严密地加以思考，就可以知道，在我们的意识现象之外没有独立自在的事实。正如贝克莱所指出，确实是“存在就是被感知”（esse＝Dercipi）。我们的世界是由意识现象的事实组成的。各种哲学或科学都不过是对这个事实的说明。

余がここに意識現象というのはあるいは誤解を生ずる恐れがある。意識現象といえば、物体と分かれて精神のみ存するということに考えられるかも知れない。余の真意では真実在とは意識現象とも物体現象とも名づけられないものである。また、バークレーの有即知というも余の真意に適しない。直接の実在は受動的のものでない、独自自全の活動である。有即活動とでもいった方がよい。

我在这里所谈的意识现象，也许会引起误解。提起意识现象，也许就会被理解为与物体分离，只有精神存在。我的真意是：所谓真正的实在是不能称之为意识现象的。只克莱所说的“存在就是被感知”也和我的真意并不符合。直接的实在不是被动性的，而是独立自在的活动。因此也可以说“存在就是活动”。

五

右の考えは、我々が深き反省の結果としてどうしてもここに到らねばならぬのであるが、一見我々の常識と非常に相違するばかりでなく、これによりて宇宙の現象を説明しようとすると種々の難問に出逢うのである。しかし、これらの難問は、多くは純粋経験の立脚地を厳密に守るより起こつたというよりも、むしろ純粋経験の上に加えた独断の結果であると考える。

上述看法可以说是我们深刻思考之后必然到达的结果。但是乍一看来，不但和我们的常识很不相同，而且如果要想用它来说明宇宙的现象，将会遇到种种的困难问题。不过这些困难问题，与其就是大多由于严守纯粹经验的立场而产生的，毋宁说是对纯粹经验横加武断的结果。

かくの如き難問の一つは、もし意識現象をのみ実在とするならば、世界はすべて自己の観念であるという独知論に陥るではないか。または、さなくとも、各自の意識が互いに独立の実在であるならば、いかにしてその間の関係を説明することができるかということである。しかし、意識は必ず誰かの意識でなければならぬというのは、単に意識には必ず統一がなければならぬというの意にすぎない。もしこれ以上に所有者がなければならぬとの考えならば、そは明らかに独断である。しかるに、この統一作用すなわち統覚というのは、類似せる観念感情が中枢となって意識を統一するというまでであって、この意識統一の範囲なるものが、純粋経験の立場より見て、彼我の間に絶対的分別をなすことはできぬ。もし個人的意識において、昨日の意識と今日の意識とが独立の意識でありながら、その同一系統に属するの故をもって一つの意識と考えることができるならば、自他の意識の間にも同一の関係を見出すことができるであろう。

作为这种困难问题之一，如果说只将意识现象当做实在，那么，岂不是陷入认为世界一切都是自己的观念的唯我论中去了吗？并且即使不是那样，也会发生这样一个问题：即如果每个人各自的意识都是互相独立的实在，又将如何说明其间的关系呢？但是认为意识必然是某个人的意识这种说法，只是意味着意识必须有统一。如果认为在此以上必须另有持有者的话，那就显然是武断。然而这个统一作用，即所谓统觉，不过是指类似的观念感情成为中枢来统一意识；作为这个意识统一的范围的东西，从纯粹经验的立场来看，是不能在彼我之间加以绝对区分的。如果就个人的意识来说，昨天的意识和今天的意识虽然都是独立的，但是因为它们属于同一系统而可以认为是一个意识的话，那么在自己和他人的意识之间也可以发现相同的关系的。

我々の思想感情の内容はすべて一般的である。幾千年を経過し幾千里を隔てていても思想感情は互いに相通ずることができる。例えば、数理の如きものは誰が何時何処に考えても同一である。故に、偉大なる人は幾多の人を感化して一団となし、同一の精神をもって支配する。この時これらの人の精神を一と見なすことができる。

我们所有的思想感情的内容都是一般性的。无论经过几千年和相隔几千里，思想感情还是能够相通的。以数理为例，任何人在何时何地进行思考都是一样的。因此伟大的人物能够感化许多人而使之团结在一起，并用同一的精神来支配他们。这时这些人的精神可以看做是同一的。

六

次に、意識現象をもって唯一の実在となすについて解釈に苦しむのは、我々の意識現象は固定せる物ではなく、始終変化する出来事の連続であってみれば、これらの現象はいずこより起こり、いずこに去るかの問題である。しかし、この間題もつまり物には必ず原因結果がなければならぬという因果律の要求より起こるのであるから、この問題を考うる前に、まず因果律の要求とはいかなるものであるかを攻究せねばならぬ。普通には、因果律はただちに現象の背後における固定せる物そのものの存在を要求するように考えているが、そは誤りである。因果律の正当なる意義はヒユームのいったように、ある現象の起こるには必ずこれに先だつ一定の現象があるというまでであって、現象以上の物の存在を要求するのではない。一現象より他の現象を生ずるというのは、一現象が現象の中に含まれておったのでもなく、またどこか外に潜んでおったのが引き出されるのでもない。ただ充分なる約束すなわち原因が具備した時は必ずある現象すなわち結果が生ずるというのである。約束がまだ完備しない時これに伴うべきある現象すなわち結果なるものはどこにもない。例えば、石を打って火を発する以前に、火はどこにもないのである。あるいは、これを生ずる力があるというでもあろうが、前にいったように、力とか物とかいうのは説明のために設けられた仮定であって、我々の直接に知る所では、ただ火と全く異なったある現象があるのみである。それである現象にある現象が伴うというのが我々に直接に与えられたる根本的事実であって、因果律の要求は反ってこの事実にもとづいて起こったものである。しかるに、この事実と因果律とが矛盾するように考うるのは、つまり因果律の誤解より起こるのである。

其次，把意识现象当做唯一的实在时难于解释的问题是：认为我们的意识现象不是固定的东西，而是不断变化的事物的连续，那么这些现象又从何处生与向何处去呢？但是，这个问题归根结柢还是从所谓物必有因这种因果律的要求发生的，所以在思考这个问题之前，我们必须首先探讨因果律的要求究竟是什么。通常认为因果律就是要求在现象背后有固定的事物本身的存在，这是错误的。关于因果律的正确的意义，正如休谟①所指出的，只是说某种现象的发生，必然有比它先行的一定的现象，而不是要求现象以上的物的存在。所谓从一个现象产生另一个现象，既不是说一个现象曾经被包含在现象之中，也不是说曾经潜藏在外面某个地方的东西被引伸出来，而只是说在具备充分的条件即原因时必然会产生一定的现象即结果。在条件尚未完备时，任何地方都不会存在应该伴随着它的一定的现象即结果。例如，在击石取火，发生火之前，任何地方也没有火存在。也许有人说，大概是先有产生火的力量存在。但如上所述，所谓力或物都是为了说明而设的假定，我们所直接感知的，只是与火完全不同的其种现象。因此所谓某种现象伴随某种现象是直接赋予我们的根本事实，而因果律的要求却是根据这个事实产生的。可是有人认为这个事实与因果律是矛盾的，这无非是由于对因果律的误解。

因果律というのは、我々の意識現象の変化を本として、これより起こった思惟の習慣であることは、この因果律によりて宇宙全体を説明しようとすると、すぐに自家撞着に陥るのをもってみても分かる。因果律は世界に始めがなければならぬと要求する。しかし、もしどこかを始めと定むれば因果律はさらにその原因は如何と尋ねる、すなわち自分で自分の不完全なることを明らかにしているのである。

所谓因果律，是以我们的意识现象的变化为根本而发生的思维习惯。关于这点，就从这一事实来看，也可以明白：即我们如果依据这个因果律来说明宇宙整体，便会立即陷入自相矛盾的境地。因果律要求世界上必须有一个开始。但是，如果把某一点规定为开始，因果律又要进一步寻问它的原因如何，从而自己就暴露出自己的不完全性。

七

終わりに、無より有を生ぜぬという因果律の考えについても一言しておこう。普通の意味において物がないといっても、主客の別を打破したる直覚の上より見れば、やはり無の意識が実在しているのである。無というのを単に語でなくこれに何か具体的の意味を与えてみると、一方ではある性質の欠乏ということであるが、一方にはなんらかの積極的性質をもっている（例えば、心理学からいえば黒色も一種の感覚である）。それで物体界にて無より有を生ずると思われることも、意識の事実としてみれば無は真の無でなく、意識発展のある一契機であると見ることができる。ざらば、意識においては如何、無より有を生ずることができるか。意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべきものではなく、したがって機械的因果律の支配を受くべきものではない。これらの形式は反って意識統一の上に成立するのである。意識においてはすべてが性質的であって、潜勢的一者が己自身を発展するのである。意識はヘーゲルのいわゆる無限das Unendlicheである。

最后，谈谈我对于由无不能生有这种因果律的看法。虽然说在普通的意义上，物是不存在的，但是从破除了主客之分的直觉来看，无的意识仍然是实际存在的。如果我们不仅把所谓无当作一个词彚，而把某种具体意义加在它上面来看，就可以认为它一方面是指缺乏某种性质，另方面却具有某种积极的性质（例如从心理学上说，黑色也是一种感觉）。因此就物质界会由无生有的观点来说，如果作为意识的事实来看，无也不是真正的无，而可以看做是意识发展上的某一动因。那么在意识上究竟如何？能由无生有吗？意识不是在时间、地点、力量等数量的限定下存在的，从而是不受机械的因果律支配的。相反地，这些形式却成立在意识统一之上。在意识上，一切都是性质性的，是潜在的统一在发展它自己。即如黑格尔所指出，意识就是“无限”（das Unendliche）。

ここに一種の色の感覚があるとしても、この中に無限の変化を含んでいるといえる、　すなわち我々の意識が精細となりゆけば、一種の色の中にも無限の変化を感ずるようになる。今日我々の感覚の差別もかくして分化し来れるものであろう。ヴントは感覚の性質を次元に併べているが（Wundt,Grundriss der Psychologie, §5）、元来一の一般的なるものが分化してできたのであるから、かかる体系があるのだと思う。

一种颜色的感觉也可以说是包含着无限的变化，也就是说，我们的意识趋向精细时，就会感到在一种颜色之中也有无限的变化。今天我们在感觉上的差别恐怕也是这样分化而来的。冯特把感觉的性质按维数排列起来；既然本来就是一个一般性的东西分化出来的，所以我认为这样的体系是有的。

第三章　実在の真景

一

我々がまだ思惟の細工を加えない直接の実在とはいかなる者であるか。即ち真に純粋経験の事実というのはいかなる者であるか。この時にはまだ主客の対立なく、知情意の分離なく、単に独立自全の純活動あるのみである。主知説の心理学者は、感覚および観念を以て精神現象の要素となし、すべての精神現象はこれらの結合より成る者と考えて居る。かく考えれば、純粋経験の事実とは、意識の最受動的なる状態即ち感覚であるといわねばならぬ。しかし此の如き考は学問上分析の結果として出来た者を、直接経験の事実と混同したものである。我々の直接経験の事実においては純粋感覚なる者はない。我々が純粋感覚といっている者もすでに簡単なる知覚である。而して知覚は、いかに簡単であっても決して全く受動的でない、必ず能動的即ち構成的要素を含んで居る（この事は空間的知覚の例を見ても明である）。連想とか思惟とか複雑なる知的作用に至れば、なお一層この方面が明瞭となるので、普通に連想は受動的であるというが、連想においても観念聯合の方向を定むる者は単に外界の事情のみでは無く、意識の内面的性質に由るのである。連想と思惟との間にはただ程度の差あるのみである。元来我々の意識現象を知情意と分つのは学問上の便宜に由るので、実地においては三種の現象あるのではなく、意識現象はすべてこの方面を具備しているのである（たとえば学問的研究の如く純知的作用といっても、決して情意を離れて存在することはできぬ）。しかしこの三方面の中、意志がその最も根本的なる形式である。主意説の心理学者のいうように、我々の意識は始終能動的であって、衝動を以て始まり意志を以て終るのである。それで我々に最も直接なる意識現象はいかに簡単であっても意志の形を成している。即ち意志が純粋経験の事実であるといわねばならぬ。

我们所说的尚未经过思维加工的直接的实在究竟是什么呢？也就是说真正的纯粹经验究竟是什么呢？在这个时候，还没有主客的对立，也没有知情意的分离，而只有独立自在的纯活动。理智主义的心理学家，把感觉和观念当作精神现象的因素，认为一切精神现象，都是由它们结合而成的。如果这样想的话，所谓纯粹经验的事实就应该说是意识的最被动的状态，亦即感觉了。但是这种想法是把作为学术上分析的结果而产生的东西和直接经验的事实混同起来了。在我们的直接经验的事实中没有纯粹感觉这种东西。我们所说的纯粹感觉已经是简单的知觉。可是知觉无论怎样简单，也决不完全是被动性的，而必然包含着能动性的即构成性的因素（关于这点，看看空间知觉的实例亦可明白）。至于联想或思维这种复杂的知的作用，在这点上就更加明显。虽然通常说联想是被动性的，但在联想方面，确定观念联合的方向的，并不仅仅是外界的情况，而是由于意识的内在性质。在联想与思维之间只有程度上的差别。把我们的意识现象分为知、情、意三种，本来只是为了学术研究上的方便，实际上并不是有这样三种现象，而意识现象却具备所有这些方面（例如，学术研究那种所谓纯知性的作用也决不能离开情意而存在）。但是在这三方面之中，意志是最根本的形式。正如意志主义的心理学家所指出，我们的意识始终是能动性的，它以冲动开始，以意志终结。因此我们的最直接的意识现象无论怎样简单，总具有意志的形态。这就是说，应当认为意志是纯粹经验的事实。

従来の心理学は主として主知説であったが、近来は漸々主意説が勢力を占めるようになった。ヴントの如きはその巨擘である。意識はいかに単純であっても必ず構成的である。内容の対照というのは意識成立の一要件である。もし真に単純なる意識があったならば、そは直に無意識となるのである。

过去心理学的主要流派是理智主义，而近来意志主义逐渐占优势。如冯特就是这方面的巨擘。意识不论怎样单纯，必然是构成性的。所谓内容的对照是意识成立的一个重要条件。如果真有所谓单纯的意识，那就成为无意识。

二

純粋経験においては未だ知情意の分離なく、唯一の活動であるように、また未だ主観客観の対立もない。主観客観の対立は我々の思惟の要求より出でくるので、直接経験の事実ではない。直接経験の上においてはただ独立自全の一事実あるのみである、見る主観もなければ見らるる客観もない。恰も我々が美妙なる音楽に心を奪われ、物我相忘れ、天地ただ嚠喨たる一楽声のみなるが如く、この刹那いわゆる真実在が現前している。これを空気の振動であるとか、自分がこれを聴いているとかいう考は、我々がこの実在の真景を離れて反省し思惟するに由って起ってくるので、この時我々はすでに真実在を離れているのである。

在纯粹经验的场合，还没有知情意的分离，好像只是一个活动，同样，也还没有主观客观的对立。主观客观的对立是从我们的思维的要求产生的，所以不是直接经验的事实。在直接经验上只有一个独立自在的事实，既没有进行观察的主观，也没有被观察的客观。正如我们的心灵被美妙的音乐所吸引，进入物我相忘的境地，觉得天地之间只有一片嘹亮的乐声那样，这一刹那便是所谓真正的实在出现了。如果认为乐声是空气的振动，或者觉得自己在听着它，那么，这些想法都是由于我们离开这个实在的真景，进行反省和思维所产生的，因而这时我们就已经离开真正的实在了。

普通には主観客観を別々に独立しうる実在であるかのように思い、この二者の作用によりて意識現象を生ずるように考えている。従って精神と物体との両実在があると考えているが、これはすべて誤である。主観客観とは一の事実を考察する見方の相違である、精神物体の区別もこの見方より生ずるのであって、事実其者の区別でない。事実上の花は決して理学者のいうような純物体的の花ではない、色や形や香をそなえた美にして愛すべき花である。ハイネが静夜の星を仰いで蒼空における金の鋲といったが、天文学者はこれを詩人の囈語として一笑に附するのであろうが、星の真相はかえってこの一句の中に現われているかも知れない。

通常认为，主观和客观似乎具有分别独立的能力，并且通过这两者的作用就会产生意识现象。从而认为有精神与物体这两种实在。这些看法都是错误的。所谓主观和客观，不过是考察一个事实时的不同看法，精神与物体的区别也是从这种不同看法而产生的，并不是事实本身的区别。事实上的花，并不是自然科学家所说的那种纯物体性的花，而是具备着色、形、香的，美丽而可爱的花。海涅仰视静夜的星辰，把它们说成是苍空上的金色的钉；天文学家可能认为这是诗人的呓语而付之一笑，可是星的真象也许却表现在海涅的这句诗中。

三

かくの如く主客の未だ分れざる独立自全の真実在は知情意を一にしたものである。真実在は普通に考えられているような冷静なる知識の対象ではない。我々の情意より成り立った者である。即ち単に存在ではなくして意味をもった者である。それでもしこの現実界から我々の情意を除き去ったならば、もはや具体的の事実ではなく、単に抽象的概念となる。物理学者のいう如き世界は、幅なき線、厚さなき平面と同じく、実際に存在するものではない。この点より見て、学者よりも芸術家の方が実在の真相に達している。我々の見る者聞く者の中に皆我々の個性を含んでいる。同一の意識といっても決して真に同一でない。たとえば同一の牛を見るにしても、農夫、動物学者、美術家によりて各その心象が異なっておらねばならぬ。同一の景色でも自分の心持に由って鮮明に美しく見ゆることもあれば、陰鬱にして悲しく見ゆることもある。仏教などにて自分の心持次第にてこの世界が天堂ともなり地獄ともなるというが如く、つまり我々の世は我々の情意を本として組み立てられたものである。いかに純知識の対象なる客観的世界であるといっても、この関係を免れることはできぬ。

由此可见，主客尚未分离的独立自在的真正的实在是把知情意合而为一的东西。真正的实在并不是通常所想像的那种冷静的知识的对象，而是从我们的情意发生的东西。即不仅是存在，而且是具有意义的东西。因此如果从这个现实中丢掉我们的情意，那就已经不是具体的事实，而只成为抽象的概念。物理学家所说的世界，和没有宽窄的线、没有厚薄的平面一样，并不是实际的存在。从这一点来看，艺术家是比学者更接近于实在的具象的。在我们所见所闻的事物中，都包含着我们的个性。即使说是同一的意识，也决不是真正相同的。例如看同一条牛，农民、动物学家和美术家的意象就一定不相同的。又如同一个人看同一风景，也会由于自己心情的不同，有时觉得明媚美丽，有时会觉得阴郁凄惨。正如佛教等这种说法：根据自己心情的不同，这个世界可以看成是天堂，也可以看成是地狱。这就是说，我们的世界完全是以我们的情意为主而组成的。任何成为纯知识对象的客观世界也脱离不了这种关系。

　　　科学的に見た世界が最も客観的であって、この中には少しも我々の情意の要素を含んでおらぬように考えている。しかし学問といっても元は我々生存競争上実地の要求より起った者である、決して全然情意の要求を離れた見方ではない。特にエルザレムなどのいうように、科学的見方の根本義である外界に種々の作用をなす力があるという考は、自分の意志より類推したものであると見做さねばならぬ（Jerusalem, Einleitung in die Philosophie,6. Aufl. §27）。それ故に太古の万象を説明するのはすべて擬人的であった、今日の科学的説明はこれより発達したものである。

科学上来看，世界是最客观的，似乎其中丝毫不包含我们的情意因素。但是学问，本来也是从我们生存竞争上的实际要求产生的，而决不是完全离开情意要求的。特别是如耶路撒冷等人所指出，作为科学看法的根本意义的、认为外界中存在着发生种种作用的力这种想法，我们必须把它看做是从自己的意志类推出来的。因此太古对自然万象的说明都是拟人的，今天的科学说明是从那里发展而来的。

四

我々は主観客観の区別を根本的であると考える処から、知識の中にのみ客観的要素を含み、情意は全く我々の個人的主観的出来事であると考えている。この考はすでにその根本的の仮定において誤っている。しかし仮に主客相互の作用に由って現象が生ずるものとしても、色形などいう如き知識の内容も、主観的と見れば主観的である、個人的と見れば個人的である。これに反し情意ということも、外界にかくの如き情意を起す性質があるとすれば客観的根拠をもってくる、情意が全く個人的であるというのは誤である。我々の情意は互に相通じ相感ずることができる。即ち超個人的要素を含んでいるのである。

由于我们把主观客观的区别认为是根本性的，从而又认为只有在知识中包含客观的因素，而情意完全是我们个人主观的产物。这种想法，在其根本的假定上就已经是错误的。但是即便说现象是由于主客相互的作用而产生的，而色、形等知识内容，如果把它看做是主观的那就是主观的，如果把它看做是个人的，那就是个人的。反之，在情意方面，如果说外界具有引起这种情意的性质，就带有了客观的根据，因而认为情意完全是属于个人的这种看法是错误的。我们的情意是能够相通相感的，即包含着超个人的因素。

　　　我々が個人なる者があって喜怒愛欲の情意を起すと思うが故に、情意が純個人的であるという考も起る。しかし人が情意を有するのでなく、情意が個人を作るのである、情意は直接経験の事実である。

由于认为我们有个人这种东西才发生喜怒爱欲的情意，所以也会产生情意纯粹是属于个人的这种想法。但是，并不是人有情意，而是情意创造个人，情意是直接经验的事实。

五

万象の擬人的説明ということは太古人間の説明法であって、また今日でも純白無邪気なる小児の説明法である。いわゆる科学者はすべてこれを一笑に附し去るであろう、勿論この説明法は幼稚ではあるが、一方より見れば実在の真実なる説明法である。科学者の説明法は知識の一方にのみ偏したるものである。実在の完全なる説明においては知識的要求を満足すると共に情意の要求を度外に置いてはならぬ。

所谓对自然万象的拟人的说明，是太古人类的说明方法，在今天也是天真烂漫的儿童们的说明方法。所谓科学家们恐怕对此都会付之一笑。当然这种说明方法是幼稚的，但从另一方面来看，却是实在的真实的说明方法。科学家的说明方法只偏于知识一方面。至于实在的完整的说明，则须在满足知识的要求的同时，不能把情意的要求置于度外。

　　　ギリシャ人民には自然は皆生きた自然であった。雷電はオリムプス山上におけるツォイス神の怒であり、杜鵑の声はフィロメーレが千古の怨恨であった（Schiller, Die Gotter Griechenlands を看よ）。自然なる希臘人の眼には現在の真意がその儘に現じたのである。今日の美術、宗教、哲学、みなこの真意を現わさんと努めているのである。

希腊人民认为自然都是活的自然。他们认为雷电是奥林巴斯山上的宙斯神发怒，杜鹃的啼声是菲洛米拉在吐诉千古的怨恨。这是现在的真意在自然的希腊人的眼里照原样的表现。今天的美术、宗教、哲学，都在为实现这个真意而努力。

第四章　真実在は常に同一の形式を有っている

一

上にいったように主客を没したる知情意合一の意識状態が真実在である。我々が独立自全の真実在を想起すれば自らこの形において現われてくる。此の如き実在の真景はただ我々がこれを自得すべき者であって、これを反省し分析し言語に表わしうべき者ではなかろう。しかし我々の種々なる差別的知識とはこの実在を反省するに由って起るのであるから、今この唯一実在の成立する形式を考え、如何にしてこれより種々の差別を生ずるかを明にしようと思う。

如上所述，不分主客的、知情意合一的意识状态就是真正的实在。如果我们想起独立自在的真正的实在，自然就会以这个形态出现。这种实在的真景只能由我们自己加以领悟，而恐怕不是能加以省察、分析，用语言来表达的。但是我们的各种不同的知识是由于省察这个实在而发生的，所以现在我想来讨论这个唯一实在的成立的形式，以阐明怎样由此产生种种差别的问题。

　　　真正の実在は芸術の真意の如く互に相伝うることのできない者である。伝えうべき者はただ抽象的空殻である。我々は同一の言語に由って同一の事を理解し居ると思って居るが、その内容は必ず多少異なっている。

真正的实在，像艺术的真意那样，是不能互相传授的。能够传授的只是抽象的空壳。我们认为是在用同一语言来理解同一事物，但其内容必然多少有所不同。

二

独立自全なる真実在の成立する方式を考えて見ると、皆同一の形式に由って成立するのである。即ち次の如き形式に由るのである。先ず全体が含蓄的 implicit に現われる、それよりその内容が分化発展する、而してこの分化発展が終った時実在の全体が実現せられ完成せられるのである。一言にていえば、一つの者が自分自身にて発展完成するのである。この方式は我々の活動的意識作用において最も明に見ることができる。意志について見るに、先ず目的観念なる者があって、これより事情に応じてこれを実現するに適当なる観念が体系的に組織せられ、この組織が完成せられし時行為となり、ここに目的が実現せられ、意志の作用が終結するのである。ただに意志作用のみではなく、いわゆる知識作用である思惟想像等について見てもこの通りである。やはり先ず目的観念があってこれより種々の観念聯合を生じ、正当なる観念結合を得た時この作用が完成せらるるのである。

如果对独立自在的真正的实在的成立方式加以考察时，可以看出都是经由同一形式成立的。即经由下述形式成立的，首先是整体含蓄地（implicit）出现，接着其内容由此分化发展，然后在这个分化发展终结时，实在的整体便实现和完成了。一句话，就是一个东西它独自自己进行发展和完成。这个方式，在我们的活动的意识作用上，最能明显地看到。就意志来看，首先有目的观念，然后为了根据情况来实现它，便将适当的观念有系统地组织起来，这种组织完成的时候，就变成行为，此时，目的便被实现，意志的作用即告终结。不仅意志作用如此，就是所谓知识作用的思维想像等，也是如此，也都是先有目的观念，由此产生种种的观念联合，在得到了正确的观念结合的时候，这种作用即告完成。

　　　ジェームスが「意識の流」においていったように、すべて意識は右の如き形式をなしている。たとえば一文章を意識の上に想起するとせよ、その主語が意識上に現われた時すでに全文章を暗に含んでいる。但し客語が現われて来る時その内容が発展実現せらるるのである。

如詹姆土在“意识之流”一文中所指出的，一切意识都具有上述形式。例如说在意识上想起一个文句，当主词出现于意识上时，就隐约包含着全句；而在宾词出现时，它的内容便被发展而实现。

三

意志、思惟、想像等の発達せる意識現象については右の形式は明であるが、知覚、衝動等においては一見直にその全体を実現して、右の過程を踏まないようにも見える。しかし前にいったように、意識はいかなる場合でも決して単純で受動的ではない、能動的で複合せるものである。而してその成立は必ず右の形式に由るのである。主意説のいうように、意志がすべての意識の原形であるから、すべての意識はいかに簡単であっても、意志と同一の形式に由って成立するものといわねばならぬ。

就意志、思维、想像等这些发达的意识现象来说，上述形式是明显的；但在知觉、冲动等方面，乍然一看，似乎不通过上述过程就能立即实现它的整体。但是如上所述，意识在任何情况下决不是单纯的和被动性的，而是能动性的和复合的。因而它就一定是根据上述形式成立的。诚如意志主义所指出，因为意志是一切意识的原形，应当说所有的意识无论怎样简单，也是通过与意志同一的形式而成立的。

　　　衝動および知覚などと意志および思惟などとの別は程度の差であって、種類の差ではない。前者においては無意識である過程が後者においては意識に自らを現わし来るのであるから、我々は後者より推して前者も同一の構造でなければならぬことを知るのである。我々の知覚というのもその発達から考えて見ると、種々なる経験の結果として生じたのである。例えば音楽などを聴いても、始の中は何の感をも与えないのが、段々耳に馴れてくればその中に明瞭なる知覚をうるようになるのである。知覚は一種の思惟といっても差支ない。

冲动、知觉等与意志、思维等之间的差别只是程度上的，而不是种类上的。在前者是无意识的过程，在后者却在意识上把自己显现出来，所以我们从后者推测，便知前者也应该具有同一构造。我们所谓知觉，从它的发展来看，也是作为种种经验的结果而产生的。如以听音乐为例，开始时并无所感，但在逐渐顺耳的时候，就会从中得到明显的知觉。因此不妨说知觉是一种思维。

四

次に受動的意識と能動的意識との区別より起る誤解についても一言して置かねばならぬ。能動的意識にては右の形式が明であるが、受動的意識では観念を結合する者は外にあり、観念は単に外界の事情によりて結合せらるるので、ある全き者が内より発展完成するのでないように見える。しかし我々の意識は受動と能動とに峻別することはできぬ。これも畢竟程度の差である。連想または記憶の如き意識作用も全然連想の法則というが如き外界の事情より支配せらるるものでない、各人の内面的性質がその主動力である、やはり内より統一的ある者が発展すると見ることができる。ただいわゆる能動的意識ではこの統一的ある者が観念として明に意識の上に浮んでいるが、受動的意識ではこの者が無意識かまたは一種の感情となって働いているのである。

其次，关于由被动的意识与能动的意识的区别而发生的误解，也须略进一言。在能动的意识方面，上述的形式是明显的；但在被动的意识方面，因为使观念结合的东西在外部，即观念只是通过外界的事物而得到结合的，所以看起来似乎不是一个完整的东西由内面发展完成的。但是我们不能把意识严格地区分为被动的和能动的，它们之间毕竟只是程度上的差别。联想或记忆等意识作用也不是完全受联想的规律那种外界事物所支配的。每个人的内在性质才是它们的主动力，这仍然可以看成是统一的某种东西的内在发展。只是在所谓能动的意识方面，这个统一的某种东西作为观念而明显地出现在意识上，而在被动的意识方面，这种东西却是无意识，或成为一种感情而进行活动。

　　　能動受動の区別、即ち精神が内から働くとか外から働を受けるとかいうことは、思惟に由って精神と物体との独立的存在を仮定し、意識現象は精神と外物との相互の作用より起るものとなすより来るので、純粋経験の事実上における区別ではない。純粋経験の事実上では単に程度の差である。我々が明瞭なる目的観念を有っている時は能動と思われるのである。

所谓能动与被动的区别，即认为精神有内在的活动或受到外部的作用，这是由于通过思维来假定精神与物体的独立存在，并且认为意识现象是精神和外物相互作用的产物这种想法而来的。所以这并不是纯粹经验的事实上的区别。在纯粹经验的事实上只有程度上的差别。当我们具有明确的目的观念的时候，便认为是能动的。

　　　経験学派の主張する所に由ると、我々の意識はすべて外物の作用によりて発達するものであるという。しかしいかに外物が働くにしても、内にこれに応ずる先在的性質がなかったならば意識現象を生ずることはできまい。いかに外より培養するも、種子に発生の力がなかったならば植物が発生せぬと同様である。固より反対に種子のみあっても植物は発生せぬということもできる。要するにこの双方とも一方を見て他方を忘れたものである。真実在の活動では唯一の者の自発自展である、内外能受の別はこれを説明するために思惟に由って構成したものである。

经验学派认为，我们的意识都是通过外物的作用而发展的。但是外物无论怎样活动，如果内部没有与之相适应的先在的性质，也不能产生意识现象。这和栽种植物一样，无论怎样从外部加以培养，如果种子没有发生的力量，植物便不会发生。当然可以反过来说，只有种子，植物也不会发生。总之以上两种说法都是只看到一方面，而忘记了另一方面。真正的实在的活动只是唯一的某种东西的自我发展，所谓内、外或能动、被动的区别则是为了说明这种现象，由思维构成的。

五

すべての意識現象を同一の形式に由って成立すると考えるのはさほどむずかしいことでもないと信ずるが、さらに一歩を進んで、我々が通常外界の現象といっている自然界の出来事をも、同一の形式の下に入れようとするのは頗る難事と思われるかも知れない。しかし前にいったように、意識を離れたる純粋物体界という如き者は抽象的概念である、真実在は意識現象の外にない、直接経験の真実在はいつも同一の形式によって成立するということができる。

对于一切意识现象都是经由同一形式而成立的这点，我相信并不是很难理解的事。不过要想更进一步，把我们通常称为外界现象的自然界事物也列入同一形式之下，这或许就会被认为是很困难的了。但是如上所述，离开意识的纯粹物体是抽象的概念，真正的实在并不在意识现象之外，可以说直接经验的真正的实在总是经由同一形式而成立的。

普通には固定せる物体なる者が事実として存在するように思うている。しかし実地における事実はいつでも出来事である。希臘の哲学者ヘラクレイトスが「万物は流転し何物も止まることなし」Alles fliesst und nichtshat Bestand. といったように、実在は流転して暫くも留まることなき出来事の連続である。

通常认为固定的物体是作为事实而存在的。但是实际存在的事实始终是发生的事件。诚如希腊哲学家赫拉克利特①所说的“万物流转，无有止境”（Alles fliesst und nichts hat Bestand），实在是流转着的、一时一刻也不停留的发生的事件的连续。

　　　我々が外界における客観的世界というものも、吾人の意識現象の外になく、やはりある一種の統一作用に由って統一せられた者である。ただこの現象が普遍的である時即ち個人の小なる意識以上の統一を保つ時、我々より独立せる客観的世界と見るのである。たとえばここに一のランプが見える、これが自分のみに見えるならば、或は主観的幻覚とでも思うであろう。ただ各人が同じくこれを認むるによりて客観的事実となる。客観的独立の世界というのはこの普遍的性質より起るのである。

我们所谓外界的客观世界，也不是存在于我们的意识现象之外的，而仍然是通过某种统一作用而被统一的东西。只是在这个现象带有普遍性的时候，即保持着超乎个人的小意识之上的统一的时候，从我们来看，便是独立的客观世界。例如在这里看见一盏灯，如果只有自己能够看到的话，也许会认为是主观的幻觉。只有每个人都同样地承认它，才成为客观的事实。所谓客观的独立世界就是从这种普通的性质发生的。

第五章　真実在の根本的方式

一

　我々の経験する所の事実は種々あるようであるが、少しく考えて見ると皆同一の実在であって、同一の方式に由って成り立っているのである。今此の如きすべての実在の根本的方式について話して見よう。

　我们所经验的事实似乎是多种多样的，但如略加思考，就会知道，它们都是同一的实在，而且是通过同一形式成立的。这里就来谈谈一切实在的根本形式。

先ずすべての実在の背後には統一的ある者の働きおることを認めねばならぬ。ある学者は真に単純であって独立せる要素、たとえば元子論者の元子の如き者が根本的実在であると考えている、しかし此の如き要素は説明のために設けられた抽象的概念であって、事実上に存在することはできぬ。試に想え、今ここに何か一つの元子があるならば、そは必ず何らかの性質または作用をもったものでなければならぬ、全く性質または作用なき者は無と同一である。しかるに一つの物が働くというのは必ず他の物に対して働くのである、而してこれには必ずこの二つの物を結合して互に相働くを得しめる第三者がなくてはならぬ、たとえば甲の物体の運動が乙に伝わるというには、この両物体の間に力というものがなければならぬ、また性質ということも一の性質が成立するには必ず他に対して成立するのである。たとえば色が赤のみであったならば赤という色は現われようがない、赤が現われるには赤ならざる色がなければならぬ、而して一の性質が他の性質と比較し区別せらるるには、両性質はその根柢において同一でなければならぬ、全く類を異にしその間に何らの共通なる点をもたぬ者は比較し区別することができぬ。かくの如くすべて物は対立に由って成立するというならば、その根柢には必ず統一的ある者が潜んでいるのである。

先必须承认，在一切的实在的背后有统一的某种东西在活动着。有的学者认为，真正单纯而独立的要素，例如原子论者的原子就是根本的实在。但是这种要素是为了说明而假设的抽象概念，事实上并不可能存在。试想如果现在这里有一个什么原子，它总应该具有某种性质或作用，若是完全不具有性质或作用，那就等于无此原子。然而，所谓一物在活动，必然是对他物进行活动，而且其中必须有使两者结合，并使之能够互相起作用的第三者。例如说甲物体的运动影响到乙，在此两物体之间必须有所谓“力”的存在；再拿性质来说，一个性质的成立，必然是与其他性质相对而成立的。举例来说，假若颜色只有红的一种，红色就无法显现；要使红色显现，必须要有非红色的颜色。并且要把一个性质与其他性质进行比较和区别，这两个性质在根基上必须是同一的；种类完全不同的、在它们中间没有任何共同之点的东西，是不能互相比较区别的。既是这样，如果说一切的物都是由于对立而成立的，那么在它们的根基里，一定潜藏着统一的某种东西。

　この統一的ある者が物体現象ではこれを外界に存する物力となし、精神現象ではこれを意識の統一力に帰するのであるが、前にいったように、物体現象といい精神現象というも純粋経験の上においては同一であるから、この二種の統一作用は元来、同一種に属すべきものである。我々の思惟意志の根柢における統一力と宇宙現象の根柢における統一力とは直に同一である、たとえば我々の論理、数学の法則は直に宇宙現象がこれによりて成立しうる原則である。

这个统一的某种东西，在物体现象上便成为存在于外界的物力，在精神现象上就归于意识的统一力。但如上所述，由于物体现象或精神现象在纯粹经验上是同一的，所以这两种统一作用本来应该属于同一种类。在我们的思维意志根基上的统一力和在宇宙现象根基上的统一力也就是同一的，例如我们的逻辑和数学的定律就是宇宙现象由之得以成立的原则。

二

実在の成立には、右にいったようにその根柢において統一というものが必要であると共に、相互の反対むしろ矛盾ということが必要である。ヘラクレイトスが争は万物の父といったように、実在は矛盾に由って成立するのである、赤き物は赤からざる色に対し、働く者はこれをうける者に対して成立するのである。この矛盾が消滅すると共に実在も消え失せてしまう。元来この矛盾と統一とは同一の事柄を両方面より見たものにすぎない、統一があるから矛盾があり、矛盾があるから統一がある。たとえば白と黒とのようにすべての点において共通であって、ただ一点において異なっている者が互に最も反対となる、これに反し徳と三角というように明了の反対なき者はまた明了なる統一もない。最も有力なる実在は種々の矛盾を最も能く調和統一した者である。

实在的成立，如上所述，需要在其根基上具有所谓统一这样的东西，同时所谓相互的对立或者说矛盾也是必要的。正如赫拉克利特所说伪斗争是万物的源泉，实在是通过矛盾而成立的，红色之物是与非红色之物相对，能动之物是与受动之物相对而成立的。随着矛盾的消灭，实在也就消逝了。本来矛盾与统一不过是从两个方面来看同一事物，因为有统一就有矛盾，因为有矛盾也就有统一。例如白色同黑色在所有各点上都是共同的，只在一点上不同，便成为最相反对的。反之如道德和三角，不是显然相反对的，也就没有明显的统一。最有力的实在就是最能把种种矛盾调和统一起来的东西。

　　　統一する者と統一せらるる者とを別々に考えるのは抽象的思惟に由るので、具体的実在にてはこの二つの者を離すことはできない。一本の樹とは枝葉根幹の種々異なりたる作用をなす部分を統一した上に存在するが、樹は単に枝葉根幹の集合ではない、樹全体の統一力が無かったならば枝葉根幹も無意義である。樹はその部分の対立と統一との上に存するのである。　統一力と統一せらるる者と分離した時には実在とならない。たとえば人が石を積みかさねたように、石と人とは別物である、かかる時に石の積みかさねは人工的であって、独立の一実在とはならない。

我们之所以把统一的同被统一的东西加以区分，是由于抽象的思维，而在具体的实在上，这两者是不能分离的。所谓一棵树，是在枝、叶、根、干等起着种种不同作用的部分的统一上存在的，但是树不仅仅是枝叶根干的集合，如果没有树的整体的统一力，枝叶根干也是无意义的。因此树是存在于它的组成部分的对立与统一之上的。统一力与被统一的东西离开的时候，就不成其为实在。例如一个人堆砌石头，石头与人是完全不同的东西，这时石头的堆砌是人工的，因而不能成为一个独立的实在。

三

そこで実在の根本的方式は一なると共に多、多なると共に一、平等の中に差別を具し、差別の中に平等を具するのである。而してこの二方面は離すことのできないものであるから、つまり一つの者の自家発展ということができる。独立自全の真実在はいつでもこの方式を具えている、しからざる者は皆我々の抽象的概念である。

因此实在的根本形式是一同时又是多，是多又是一，在平等之中有差别，在差别之中有平等。这两方面是不能离开的，所以归根结底可以说是一个东西的自我发展。独立自在的真正的实在经常具有这种形式，不具有这种形式的都是我们的抽象的概念。

　　　実在は自分にて一の体系をなした者である。我々をして確実なる実在と信ぜしむる者はこの性質に由るのである。これに反し体系を成さぬ事柄はたとえば夢の如くこれを実在とは信ぜぬのである。

实在是自己成为一个体系的东西。使我们相信一个事物是确实的实在的就是这个性质。反之，不成体系的事物，例如做梦，就不能相信它是实在。

四

右の如く真に一にして多なる実在は自動不息でなければならぬ。静止の状態とは他と対立せぬ独存の状態であって、即ち多を排斥したる一の状態である。しかしこの状態にて実在は成立することはできない。もし統一に由ってある一つの状態が成立したとすれば、直にここに他の反対の状態が成立しておらねばならぬ。一の統一が立てば直にこれを破る不統一が成立する。真実在はかくの如き無限の対立を以て成立するのである。物理学者は勢力保存などといって実在に極限があるかのようにいっているが、こは説明の便宜上に設けられた仮定であって、かくの如き考は恰も空間に極限があるというと同じく、ただ抽象的に一方のみを見て他方を忘れていたのである。

如上所述，真正的一而多的实在，应该是自动不息的。所谓静止的状态是不与他物相对立的独存的状态，也就是排斥多而为一的状态但是，在这种状态上实在不能成立。如果说由统一成立了某一状态，那么此时其他相反的状态就必须立即成立即一个统一形成时，便立即产生破坏它的不统一。真正的实在就是依凭这种无限的对立而成立的。物理学家有能量常住之说，认为实在仿佛是有极限的。这只是为了便于说明而设的假定，这恰好同认为空间也有极限那种说法相同，只是抽象地看到了一方面，而忘却了另外一方面。

　　　活きた者は皆無限の対立を含んでいる、即ち無限の変化を生ずる能力をもったものである。精神を活物というのは始終無限の対立を存し、停止する所がない故である。もしこれが一状態に固定してさらに他の対立に移る能わざる時は死物である。

活的东西都包含着无限的对立，也就是具有发生无限变化的能力。把精神说成是活物，是因为它始终存在着无限的对立，永无止境的缘故。如果它固定于一个状态而不能向其他对立转移的时候，那就成为死物了。

五

実在はこれに対立する者に由って成立するというが、この対立は他より出で来るのではなく、自家の中より生ずるのである。前にいったように対立の根柢には統一があって、無限の対立は皆自家の内面的性質より必然の結果として発展し来るので、真実在は一つの者の内面的必然より起る自由の発展である。たとえば空間の限定に由って種々の幾何学的形状ができ、これらの形は互に相対立して特殊の性質を保っている。しかし皆別々に対立するのではなくして、空間という一者の必然的性質によりて結合せられている、即ち空間的性質の無限の発展であるように、我々が自然現象といっている者について見ても、実際の自然現象なる者は前にもいったように個々独立の要素より成るのではなく、また我々の意識現象を離れて存在するのではない。やはり一の統一的作用によりて成立するので、一自然の発展と看做すべきものである。

虽然说实在是由于与之相对立的东西成立的，但这个对立不是来自他物，而是在自体中产生的。如上所述，在对立的根基上有统一，无限的对立都是从自体的内在性质作为必然结果发展而来的。因此真正的实在是从一个事物的内在必然而发生的自由的发展。例如通过空间的限定而产生种种几何学的形状，这些形状互相对立着，并保持着特殊的性质。但是它们并不是分别对立着的，而是通过所谓空间这个东西的必然性质结合起来的。也就是说，有如空间性质的无限发展一样，就我们称之为自然现象的东西来看，实际的自然现象也如上所述，既不是由各个独立的要素形成的，也不是离开我们的意识现象存在的。它仍旧是通过一个统一作用成立的，因而可风看做是一个自然的发展。

　　　ヘーゲルは何でも理性的なる者は実在であって、実在は必ず理性的なる者であるといった。この語は種々の反対をうけたにも拘らず、見方に由っては動かすべからざる真理である。宇宙の現象はいかに些細なる者であっても、決して偶然に起り前後に全く何らの関係をもたぬものはない。必ず起るべき理由を具して起るのである。我らはこれを偶然と見るのは単に知識の不足より来るのである。　普通には何か活動の主があって、これより活動が起るものと考えている。しかし直接経験より見れば活動その者が実在である。この主たる物というは抽象的概念である。我々は統一とその内容との対立を互に独立の実在であるかのように思うからかくの如き考を生ずるのである。

黑格尔说，一切合理的东西都是实在的，而实在又一定是合理的。这句话尽管受到种种反对，但从某一观点来说，却是不可动摇的真理。宇宙现象无论怎样细微，也决不是偶然发生、和前后完全无关的。一定是具有应该发生的理由才发生的。我们把它看做是偶然的，只是因为我们的知识不足罢了。通常认为有一种活动的主体，由这种东西才发生活动。但从直接经验来看，活动本身就是实在。所谓主体之物只是抽象的概念。由于我们把统一和它的内容的对立，看做是互相独立的实在，所以才产生出这种想法。

第六章　唯一実在

一

実在は前にいったように意識活動である。而して意識活動とは普通の解釈に由ればその時々に現われまた忽ち消え去るもので、同一の活動が永久に連結することはできない。して見ると、小にして我々の一生の経験、大にしては今日に至るまでの宇宙の発展、これらの事実は畢竟虚幻夢の如く、支離滅裂なるものであって、その間に何らの統一的基礎がないのであろうか。此の如き疑問に対しては、実在は相互の関係において成立するもので、宇宙は唯一実在の唯一活動であることを述べて置こうと思う。

如上所述，实在是意识活动。那么按照通常的解释，所谓意识活动是时而出现又忽然消逝的东西，因而同一的活动是不能永久连续下去的。从这种看法出发，就会认为小至我们的一生经验，大至宇宙迄今为止的发展，所有的事实毕竟像梦幻一样，都是支离破碎的。从而就会发生这样的疑问，即难道在它们之间就没有任何统一的基础吗？关于这个疑问，我想谈谈由于实在是成立在相互关系上的，所以宇宙是唯一实在的唯一活动这个问题。

意識活動はある範囲内では統一に由って成立することは略説明したと思うが、なおある範囲以外ではかかる統一のあることを信ぜぬ人が多い。たとえば昨日の意識と今日の意識とは全く独立であって、もはや一の意識とは看做されないと考えている人がある。しかし直接経験の立脚地より考えて見ると、此の如き区別は単に相対的の区別であって絶対的区別ではない。何人でも統一せる一の意識現象と考えている思惟または意志等について見ても、その過程は各相異なっている観念の連続にすぎない。精細にこれを区別して見ればこれらの観念は別々の意識であるとも考えることができる。しかるにこの連続せる観念が個々独立の実在ではなく、一の意識活動として見ることができるならば、昨日の意識と今日の意識とは一の意識活動として見られぬことはない、我々が幾日にも亙りてある一の問題を考え、または一の事業を計画するという場合には、明に同一の意識が連続的に働くと見ることができる、ただ時間の長短において異なるばかりである。

在一定范围内，意识活动是通过统一而成立的，我想这点已经大致说明过了。但有许多人不相信在一定范围以外还有这种统一。例如有人认为昨天的意识和今天的意识彼此完全是独立的，已经不能把它们看做是一个意识。但是从直接经验的立场来加以思考，就会知道这种区别只是相对的，而不是绝对的。对于任何人所认为是统一的一个意识现象的恩维或意志等加以考察时，都可以看出它的过程不过是各不相同的观念的连续。如果仔细区别起来看，也可以认为这些观念是各别不同的意识。但是，如果这些连续的观念可以看成不是各个独立的实在而是一个意识活动的话，那么，就没有理由不可从把昨天的意识与今天的意识看成是一个意识活动了。在我们一连几天思考某一问题，或者计划一个事业的时候，可以明显地看出，这是同一意识在连续活动，只是在时间的长短上有所不同而已。

　　　意識の結合には知覚の如き同時の結合、連想思惟の如き継続的結合、および自覚の如き一生に亙れる結合も皆程度の差異であって、同一の性質より成り立つ者である。

在意识的结合方面，像知觉那样的同时结合，像联想思维那样的继续结合，以及像自觉那样的终生结合，都是程度上的差异，都是基于同一性质成立的。

二

意識現象は時々刻々に移りゆくもので、同一の意識が再び起ることはない。昨日の意識と今日の意識とは、よしその内容において同一なるにせよ、全然異なった意識であるという考は、直接経験の立脚地より見たのではなくて、かえって時間という者を仮定し、意識現象はその上に顕われる者として推論した結果である。意識現象が時間という形式に由って成立する者とすれば、時間の性質上一たび過ぎ去った意識現象は再び還ることはできぬ。時間はただ一つの方向を有するのみである。たとい全く同一の内容を有する意識であっても、時間の形式上すでに同一とはいわれないこととなる。しかし今直接経験の本に立ち還って見ると、これらの関係は全く反対とならねばならぬ。時間というのは我々の経験の内容を整頓する形式にすぎないので、時間という考の起るには先ず意識内容が結合せられ統一せられて一となることができねばならぬ。然らざれば前後を連合配列して時間的に考えることはできない。されば意識の統一作用は時間の支配を受けるのではなく、かえって時間はこの統一作用に由って成立するのである。意識の根柢には時間の外に超越せる不変的ある者があるといわねばならぬことになる。

意识现象是时时刻刻变化着的，同一意识不会再发生。认为昨天的意识与今天的意识即使内容相同，却是完圣不同的意识，这种想法不是从直接经验的立场出发，而是先假设了一个时间这样的东西，意识现象则是作为显现在时间上的东西推论出来的结果。如果认为意识现象是通过时间这种形式成立的，那么从时间的性质上来看，意识现象就会一去而不复返的。时间只有一个方向。即使是具有完全同一内容的意识，在时间的形式上已经不能说是同一的了。但是现在如果回到直接经验的根本上来看，这些关系就必须成为完全相反的。所谓时间，不过是整顿我们的经验的内容的一种形式，因而在时间这种想法产生之前，首先必须使意识内容能够得到结合、统一而成为一体。否则就不能把前后联系起来而在时间性上进行思考。因此不是意识的统一作用受时间的支配，相反是时间通过这个统一作用而成立的。因此可以认为，在意识的根基上，必须具有超越时同之外的不变的某种东西。

　　　直接経験より見れば同一内容の意識は直に同一の意識である、真理は何人が何時代に考えても同一であるように、我々の昨日の意識と今日の意識とは同一の体系に属し同一の内容を有するが故に、直に結合せられて一意識と成るのである。個人の一生という者は此の如き一体系を成せる意識の発展である。

从直接经验来看，同一内容的意识就是同一意识。有如真理是任何人在任何时代所认为的都是同一的一样，我们昨天的意识和今天的意识也属于同一体系，具有同一内容，因而立即被结合起来而成为一个意识。所谓个人的一生，就是构成这样一个体系的意识的发展。

　この点より見れば精神の根柢には常に不変的ある者がある。この者が日々その発展を大きくするのである。時間の経過とはこの発展に伴う統一的中心点が変じてゆくのである、この中心点がいつでも「今」である。

从这一点可以看出，在精神的根基上经常有不变的某种东西。而且这种东西逐日在发展壮大。所谓时同的过程就是伴随着这种发展的统一的中心点在变化，而这个中心点始终是“现在”。

三

右にいったように意識の根柢に不変の統一力が働いているとすれば、この統一力なる者はいかなる形において存在するか、いかにして自分を維持するかの疑が起るであろう。心理学では此の如き統一作用の本を脳という物質に帰している。しかしかつていったように、意識外に独立の物体を仮定するのは意識現象の不変的結合より推論したので、これよりも意識内容の直接の結合という統一作用が根本的事実である。この統一力はある他の実在よりして出で来るのではなく、実在はかえってこの作用によりて成立するのである。人は皆宇宙に一定不変の理なる者あって、万物はこれによりて成立すると信じている。この理とは万物の統一力であって兼ねてまた意識内面の統一力である、理は物や心に由って所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。理は独立自存であって、時間、空間、人に由って異なることなく、顕滅用不用によりて変ぜざる者である。

如上所述，在意识的根基上有不变的统一力在进行活动。那么，就会产生这样的疑问：这个统一力是以什么形状存在和怎样在维持自己呢？在心理学上，把这种统一作用归根于脑的物质作用。但如前所述，我们假定在意识之外有独立的物体，这是由意识现象的不变的结合推论出来的，因而意识内容的直接桔合这种统一作用，才是更根本性的事实。这个统一力不是从某个另外的实在产生出来的，而实在却反而是通过这个作用成立的。人们都相信，宇宙间有个一定不变之理，万物即是由此成立的。这种不变之理，是万物的统一力，又是意识内部的统一力。理不是由物或心所具有的，而是促使物或心成立的。理是独立自存的，不因时同、空间和人而有差别，也不因显灭消长或使用与否而起变化。

　　　普通に理といえば、我々の主観的意識上の観念聯合を支配する作用と考えられている。しかしかくの如き作用は理の活動の足跡であって、理其者ではない。理其者は創作的であって、我々はこれになりきりこれに即して働くことができるが、これを意識の対象として見ることのできないものである。

通常认为“理”，就是支配我们主观意识上的观念联合的作用。但是这种作用只是理的活动所留下的痕迹，而不是理本身。理本身是创造性的，我们能够完全注入其中，并且按照它来进行活动，但不能把它看成是意识的对象。

　普通の意義において物が存在するということは、ある場処ある時においてある形において存在するのである。しかしここにいう理の存在というのはこれと類を異にしている。此の如く一処に束縛せらるるものならば統一の働をなすことはできない、かくの如き者は活きた真の理でない。

在普通意义上，所谓物的存在是指存在于某地、某时，呈现某种形状。但是这里所说的理的存在却是和它不同类的。像这样被束缚于一处的东西是不能进行统一活动的，因而这不是活的真正的理。

四

個人の意識が右にいったように昨日の意識と今日の意識と直に統一せられて一実在をなす如く、我々の一生の意識も同様に一と見做すことができる。この考を推し進めて行く時は、ただに一個人の範囲内ばかりではなく、他人との意識もまた同一の理由に由って連結して一と見做すことができる。理は何人が考えても同一であるように、我々の意識の根柢には普遍的なる者がある。我々はこれにより互に相理会し相交通することができる。ただにいわゆる普遍的理性が一般人心の根柢に通ずるばかりでなく、ある一社会に生れたる人はいかに独創に富むにせよ、皆その特殊なる社会精神の支配を受けざる者はない、各個人の精神は皆この社会精神の一細胞にすぎないのである。

就个人的意识来说，正如上述昨天的意识与今天的意识会立即被统一而成为一个实在；与此同样，我们一生的意识也可以看做是单一的。把这种想法推进一步的时候，就可以看出，不仅在一个人的范围内是这样，就是同别人的意识之间也能看做是根据同一理由而连结成为一个的。正如任何人所认为的，理总是一样的，在我们的意识的根基上有个普遍性的东西。我们通过这种东西，就能互相理解、互相联系。不仅所谓普遍的理性在一般人心的根基上是相通的，而且生活在某一社会的人，不管是怎样富于独创性的也好，也没有不受那个特殊的社会精神所支配的。每个人的精神都不过是这个社会精神的一个细胞而已。

　　　前にもいったように、個人と個人との意識の連結と、一個人において昨日の意識と今日の意識との連結とは同一である。前者は外より間接に結合せられ、後者は内より直に結合するように見ゆるが、もし外より結合せらるるように見れば、後者もある一種の内面的感覚の符徴によりて結合せらるるので、個人間の意識が言語等の符徴に由って結合せらるるのと同一である。もし内より結合せらるるように見れば、前者においても個人間に元来同一の根柢あればこそ直に結合せられるのである。

如上所述，个人与个人之间的意识的联结，和一个人昨天的意识与今天的意识的联结是相同的。看起来似乎前者是由外部所间接结合，后者是由内部直接结合。但如认为是由外部所结合的话，那么后者也是由某种内在感觉的符号所结合起来的。这和个人之间的意识是通过语言等符号结合起来的情况是相同的。如果认为这是由内部结合的话，那么在前者也是一样，正是因为个人之间本来就有同一的根基，所以就能够立即结合起来。

五

我々のいわゆる客観的世界と名づけている者も、幾度か言ったように、我々の主観を離れて成立するものではなく、客観的世界の統一力と主観的意識の統一力とは同一である、即ちいわゆる客観的世界も意識も同一の理に由って成立するものである。この故に人は自己の中にある理に由って宇宙成立の原理を理会することができるのである。もし我々の意識の統一と異なった世界があるとするも、此の如き世界は我々と全然没交渉の世界である。苟も我々の知り得る、理会し得る世界は我々の意識と同一の統一力の下に立たねばならぬ。

我们通常称之为客观世界的东西，也如屡次所指出，并不是离开我们的主观成立的。客观世界的统一力和主观意识的统一力是同一的，即所谓客观世界与意识都是基于同一的理而成立的。因此人们才能够通过存在于自我之中的理来体会宇宙成立的原理。假如说有一个与我们的意识的统一不同的世界，那么这样的世界也是与我们完全无关的世界。我们能够认识和能够体会的世界，必须是存在于与我们的意识相同的统一力之下的世界。

第七章　実在の分化発展

一

意識を離れて世界ありという考より見れば、万物は個々独立に存在するものということができるかも知らぬが、意識現象が唯一の実在であるという考より見れば、宇宙万象の根柢には唯一の統一力あり、万物は同一の実在の発現したものといわねばならぬ。我々の知識が進歩するに従って益々この同一の理あることを確信するようになる。今この唯一の実在より如何にして種々の差別的対立を生ずるかを述べて見よう。

如果从离开意识才有世界这种想法来看，也许可以说万物是各个独立存在的东西；但从意识现象是唯一的实在这种想法来看，就必须得出这样的结论：即在宇宙万象的根基里有唯一的统一力，而万物是同一的实在所显现出来的东西。随着我们知识的进步，就会更加深信有这种同一的理。现在就来谈谈怎样由这个唯一的实在产生种种差别的对立这个问题。

実在は一に統一せられていると共に対立を含んでおらねばならぬ。ここに一の実在があれば必ずこれに対する他の実在がある。而してかくこの二つの物が互に相対立するには、この二つの物が独立の実在ではなくして、統一せられたるものでなければならぬ、即ち一の実在の分化発展でなければならぬ。而してこの両者が統一せられて一の実在として現われた時には、さらに一の対立が生ぜねばならぬ。しかしこの時この両者の背後に、また一の統一が働いておらねばならぬ。かくして無限の統一に進むのである。これを逆に一方より考えて見れば、無限なる唯一実在が小より大に、浅より深に、自己を分化発展するのであると考えることができる。此の如き過程が実在発現の方式であって、宇宙現象はこれによりて成立し進行するのである。

实在被统一成为一个的同时，又必须包含着对立。这里如果有一个实在，就必然有与它相对立的其他的实在。那么，这样使这两个东西互相对立的时候，它们就不是独立的实在，而必须是被统一起来的东西，也就是必须是一个实在的分化发展。并且在这两个东西被统一起来作为一个实在出现时，就会再产生一个对立。但是这时在这两者的背后又必须有一个统一在进行活动。就这样向着无限的统一前进。如果相反地从一方面来想，就可以认为无限的唯一实在在由小而大、由浅而深地对自己进行分化发展。这种过程是发现实在的形式，而宇宙现象就是由此成立而前进的。

　　　かくの如き実在発展の過程は我々の意識現象について明にこれを見ることができる。たとえば意志について見ると、意志とはある理想を現実にせんとするので、現在と理想との対立である。しかしこの意志が実行せられ理想と一致した時、この現在はさらに他の理想と対立して新なる意志が出でくる。かくして我々の生きている間は、どこまでも自己を発展し実現しゆくのである。次に生物の生活および発達について見ても、此の如き実在の方式を認むることができる。生物の生活は実にかくの如き不息の活動である。ただ無生物の存在はちょっとこの方式にあてはめて考えることが困難であるように見えるが、このことについては後に自然を論ずる時に話すこととしよう。

这种实在发展的过程，可以根据我们的意识现象把它看得很清楚。例如就意志来看，所谓意志是想把某种理想变成现实的，是现在与理想的对立。但在这个意志被实行而达到与理想一致的时候，这个现在又与另外的理想对立，而出现新的意志。这样在我们的一生中就始终是发展和实现自己。其次，就生物的生活和发展来看，也可以发现这种实在的形式。生物的生活确实是像这样的不停止的活动。只是要把这个形式适用在无生物的存在上却似乎是困难的，关于这个问题，将在论自然的一章中再加讨论。

二

さて右に述べたような実在の根本的方式より、如何にして種々なる実在の差別を生ずるのであるか。先ずいわゆる主観客観の別は何から起ってくるか。主観と客観とは相離れて存在するものではなく、一実在の相対せる両方面である、即ち我々の主観というものは統一的方面であって、客観というのは統一せらるる方面である、我とはいつでも実在の統一者であって、物とは統一せられる者である（爰に客観というのは我々の意識より独立せる実在という意義ではなく、単に意識対象の意義である）。たとえば我々が何物かを知覚するとか、もしくは思惟するとかいう場合において、自己とは彼此相比較し統一する作用であって、物とはこれに対して立つ対象である、即ち比較統一の材料である。後の意識より前の意識を見た時、自己を対象として見ることができるように思うが、その実はこの自己とは真の自己ではなく、真の自己は現在の観察者即ち統一者である。この時は前の統一はすでに一たび完結し、次の統一の材料としてこの中に包含せられたものと考えねばならぬ。自己はかくの如く無限の統一者である、決してこれを対象として比較統一の材料とすることのできないものである。

现在的问题是从上述实在的根本形式怎样产生种种实在的差别呢？首先，所谓主观和客观的区别是从何发生的呢？主观与客观不是互相分离而存在的，而是一个实在的相对的两个方面。我们所谓主观是统一的方面，而客观是被统一的方面；所谓“我”始终是实在的统一者，而“物”是被统一者（这里所谓客观，不是意味着离开我们意识而独立的实在，只是意味着意识的对象）。例如说，我们对某物进行知觉或思维的时候，所谓自己是彼此互相比较、进行统一的作用，所谓物就是与此对立的对象，即比较统一的材料。又当我们用后来的意识看以前的意识时，似乎认为能够把自己看做是对象，但其实这个自己并不是真正的自己，而真正的自己是现在的观察者即统一者。此时必须认为前面的统一已经一度完结，而作为后面的统一的材料被包含于其中。因此自己是无限的统一者，决不能把自己作为对象当做比较统一的材料。

心理学から見ても吾人の自己とは意識の統一者である。而して今意識が唯一の真実在であるという立脚地より見れば、この自己は実在の統一者でなければならぬ。心理学ではこの統一者である自己なる者が、統一せらるるものから離れて別に存在するようにいえども、此の如き自己は単に抽象的概念にすぎない。事実においては、物を離れて自己あるのではなく、我々の自己は直に宇宙実在の統一力その者である。

即使从心理学上看，所谓我们自己也是意识的统一者。并且，现在从意识是唯一的真正的实在这种观点来看，这个自己就应该是实在的统一者。在心理学上，虽然说是作为这个统一者的自己是离开被统一的东西而另外存在的，但这样的自己不过只是抽象的概念。事实上自己不是离开物而存在的，我们自己就是宇宙实在的统一力本身。

　　精神現象、物体現象の区別というのも決して二種の実在があるのではない。精神現象というのは統一的方面即ち主観の方から見たので、物体現象とは統一せらるる者即ち客観の方から見たのである。ただ同一実在を相反せる両方面より見たのにすぎない。それで統一の方より見ればすべてが主観に属して精神現象となり、統一を除いて考えればすべてが客観的物体現象となる（唯心論、唯物論の対立はかくの如き両方面の一を固執せるより起るのである）。

至于精神现象同物体现象的区别，它们也决不是两种实在。所谓精神现象是从统一的方面即主观的方面来看的；而所谓物体现象，则是从被统一的东西即客观的方面来看的。即只是从相反的两个方面来看同一实在而已。因此，如果从统一的方面来看，一切都属于主观而成为精神现象，如果抛开统一来想的话，则一切都成为客观的物体现象（唯心主义和唯物主义的对立就是由于固持这两方面中的一方面而发生的）。

三

次に、能動所動の差別は何から起ってくるか。能動所動ということも実在に二種の区別があるのではなく、やはり同一実在の両方面である、統一者がいつでも能動であって、被統一者がいつでも所動である。たとえば意識現象について見ると、我々の意志が働いたというのは意志の統一的観念即ち目的が実現せられたというので、即ち統一が成立したことである。その外すべて精神が働いたということは統一の目的を達したということで、これができなくって他より統一せられた時には所動というのである。物体現象においても甲の者が乙に対して働くということは、甲の性質の中に乙の性質を包含し統括し得た場合をいうのである。かくの如く統一が即ち能動の真意義であって、我々が統一の位置にある時は能動的で、自由である。これに反して他より統一せられた時は所動的で、必然法の下に支配せられたこととなる。

其次，能动与被动的差别是从何发生的呢？所谓能动和被动也并不是说实在有这样两种区别，这仍旧是同一实在的两个方面。统一者始终是能动的，而被统一者始终是被动的。例如就意识现象来看，所谓我们的意志进行了活动就是说意志的统一的观念即目的已经被实现，也就是说统一已经成立了。此外凡是说精神进行了活动，就是说达到了统一的目的；说它未能进行活动而被其他东西统一了的时候，就叫做被动。在物体现象上也是一样，所谓甲对乙起作用，就是指在甲的性质中能够包含、总括乙的性质的情况而言的。因此，统一就是能动的真正意义，在我们处于统一的位置上时，是能动的和自由的。反之，在被其他物体所统一时，则是被动的和受必然规律支配的。

　　　普通では時間上の連続において先だつ者が能動者と考えられているが、時間上に先だつ者が必ずしも能動者ではない、能動者は力をもったものでなければならぬ。而して力というのは実在の統一作用をいうのである。たとえば物体の運動は運動力より起るという、然るにこの力というのはつまりある現象間の不変的関係をさすので、即ちこの現象を連結綜合する統一者をいうのである。而して厳密なる意義においてはただ精神のみ能動である。

通常认为，在时间的连续上，在先的东西是能动者。但是时间上在先的东西未必全是能动者，能动者必须是具有力量的东西，而所谓力量就是指实在的统一作用而言。例如说，物体的运动是由运动力产生的，可是这个运动力就是指某些现象之间的不变的关系，因而也就是指联结综合这种现象的统一者而言。在严密的意义上，唯有精神才是能动的。

四

次に、無意識と意識との区別について一言せん。主観的統一作用は常に無意識であって、統一の対象となる者が意識内容として現われるのである。思惟について見ても、また意志についてみても、真の統一作用その者はいつも無意識である。ただこれを反省して見た時、この統一作用は一の観念として意識上に現われる。しかしこの時はすでに統一作用ではなくして、統一の対象となっているのである。前にいったように、統一作用はいつでも主観であるから、従っていつでも無意識でなければならぬ。ハルトマンも無意識が活動であるといっているように、我々が主観の位置に立ち活動の状態にある時はいつも無意識である。これに反しある意識を客観的対象として意識した時には、その意識はすでに活動を失ったものである。たとえばある芸術の修錬についても、一々の動作を意識している間は未だ真に生きた芸術ではない、無意識の状態に至って始めて生きた芸術となるのである。

其次，就无意识与意识的区别来谈几句。主观的统一作用经常是无意识的，而成为统一的对象的东西则呈现为意识的内容。无论就思维或意志来看，真正的统一作用本身始终是无意识的。只有对它进行反省时，这个统一作用才作为一个观念而在意识上出现。但是，这时已经不是统一作用，而成为统一的对象了。如上所述，统一作用始终是主观的，因而心须永远是无意识的。有如哈特曼所说的无意识就是活动一样，我们站在主观地位和处于活动状态时，总是无意识的。反之，在把某种意识当作客观对象加以意识时，那个意识就已经丧失活动。以某种艺术修养为例，在意识着一个个动作的时候，还不是真正的活的艺术，只有到达无意识的状态时才成其为活的艺术。

　心理学より見て精神現象はすべて意識現象であるから、無意識なる精神現象は存在せぬという非難がある。しかし我々の精神現象は単に観念の連続でない、必ずこれを連結統一する無意識の活動があって、始めて精神現象が成立するのである。

有人非难说，因为从心理学上看来精神现象都是意识现象，所以无意识的精神现象是不存在的。但是我们的精神现象不单纯是观念的连续，一定耍有对它进行联结统一的无意识的活动，然后精神现象才能成立。

五

最後に、現象と本体との関係について見ても、やはり実在の両方面の関係と見て説明することができる。我々が物の本体といっているのは実在の統一力をいうのであって、現象とはその分化発展せる対立の状態をいうのである。たとえばここに机の本体が存在するというのは、我々の意識がいつでもある一定の結合に由って現ずるということで、ここに不変の本体というのはこの統一力をさすのである。

最后，就现象与本体之间的关系来看，也还是可以解释为实在的两个方面的关系。我们所说的物的实体就是指实在的统一力，所说的现象就是指它分化发展的对立状态而言。比方我们说，在这里存在着桌子的实体，这意味着我们的意识总要通过某种一定的结合来显示出来。在这里所说的不变的实体，就是指这个统一力而言。

　　　かくいえば真正の主観が実在の本体であると言わねばならぬ事になる、然るに我々は通常かえって物体は客観にあると考えている。しかしこれは真正の主観を考えないで抽象的主観を考えるに由るのである。此の如き主観は無力なる概念であって、これに対しては物の本体はかえって客観に属するといった方が至当である。しかし真正にいえば主観を離れた客観とはまた抽象的概念であって、無力である。真に活動せる物の本体というのは、実在成立の根本的作用である統一力であって、即ち真正の主観でなければならぬ。

这样说来，真正的主观就不得不说是实在的实体。但是我们通常却反而认为物体是存在于客观的。这是由于不考虑真正的主观，只考虑抽象的主观的原故。这种主观是无力的概念，如说物的实体属于客观，倒是恰当的。但是，认真地说来，所谓离开了主观的客观也是无力的抽象概念。所谓真正活动的物的实体是作为使实在成立的根本作用的那种统一力，即必须是真正的主观。

第八章　自然

一

実在はただ一つあるのみであって、その見方の異なるによりて種々の形を呈するのである。自然といえば全然我々の主観より独立した客観的実在であると考えられている、しかし厳密に言えば、かくの如き自然は抽象的概念であって決して真の実在ではない。自然の本体はやはり未だ主客の分れざる直接経験の事実であるのである。たとえば我々が真に草木として考うる物は、生々たる色と形とを具えた草木であって、我々の直覚的事実である。ただ我々がこの具体的実在より姑く主観的活動の方面を除去して考えた時は、純客観的自然であるかのように考えられるのである。而して科学者のいわゆる最も厳密なる意味における自然とは、この考え方を極端にまで推し進めた者であって、最抽象的なる者即ち最も実在の真景を遠ざかった者である。

“实在”只有一个，但由于看法不同而呈现种种形状。一说起“自然”，往往就被认为是完全离开我们的主观而独立的客观实在。但是严密地说，这样的自然是抽象概念，决不是真正的实在。因为，自然的实体仍然是主客未分的直接经验的事实。例如我们真的当作草木来思考的物体，是具有活生生的颜色和形状的草木，是我们的直觉的事实。只是在我们从这个具体的实在中暂时舍去了主观的活动方面来思考的时候，才会感到它仿佛是纯客观的自然似的。而科学家的所谓最严密意义上的自然，就是把这种想法极端化了的东西，因而是最抽象性的，即离开实在的真象最远的东西。

　　　自然とは、具体的実在より主観的方面、即ち統一作用を除き去ったものである。それ故に自然には自己がない。自然はただ必然の法則に従って外より動かされるのである、自己より自動的に働くことができないのである。それで自然現象の連結統一は精神現象においてのように内面的統一ではなく、単に時間空間上における偶然的連結である。いわゆる帰納法に由って得たる自然法なる者は、ある両種の現象が不変的連続において起るから、一は他の原因であると仮定したまでであって、如何に自然科学が進歩しても、我々はこれ以上の説明を得ることはできぬ。ただこの説明が精細に且つ一般的となるまでである。

所谓自然，就是从具体的实在中舍去了主观方面、即舍去了统一作用的东西。因此自然中没有自己。自然只是按照必然的规律，由外部被推动的，它不能由自己自动地进行活动。因此自然现象的联结统一同精神现象上的一样，不是内在的统一，而只是在时间空间上的偶然联结。所谓用归纳法得出的自然规律，不过是说因为某两种现象是在不变的连续上发生的，所以假定一个现象为另一现象的原因。无论自然科学怎样进步，我们也不能得到更进一步的说明。只是说这个说明是精细的，并成为一般性的而已。

二

現今科学の趨勢はできるだけ客観的ならんことをつとめている。それで心理現象は生理的に、生理現象は化学的に、化学現象は物理的に、物理現象は機械的に説明せねばならぬこととなる。此の如き説明の基礎となる純機械的説明とはいかなる者であるか。純物質とは全く我々の経験のできない実在である、苟もこれについて何らかの経験のできうる者ならば、意識現象として我々の意識の上に現われ来る者でなければならぬ。然るに意識の事実として現われきたる者は尽く主観的であって、純客観的なる物質とはいわれない、純物質というのは何らの捕捉すべき積極的性質もない、単に空間時間運動という如き純数量的性質のみを有する者で、数学上の概念の如く全く抽象的概念にすぎないのである。

现代科学的趋势是尽量求其是客观的。因此便产生了这种情况：心理现象必须从生理上，生理现象必须从化学上，化学现象必须从物理上得到说明，而物理现象则须机械地予以说明。那么作为这种说明的基础的纯机械的说明是什么呢？所谓纯物质是我们完全不能经验到的实在，如果是多少能够经验得到的东西，就必须作为意识现象而出现在我们的意识上。然而作为意识的事实出现的东西都是主观的，并不能说是纯客观性的物质。所谓纯物质也没有任何能够捉摸的积极性质，而只有所谓空间、时间、运动这种纯数量的性质，因而只是像数学概念那样的完全抽象的概念而已。

　　　物質は空間を充す者として恰もこれを直覚しうるかのように考えているが、しかし我々が具体的に考えうる物の延長ということは、触覚および視覚の意識現象にすぎない。我々の感覚に大きく見えるとも必ずしも物質が多いとはいわれぬ。物理学上物質の多少はつまりその力の大小によりて定まるので、即ち彼此の作用的関係より推理するのである、決して直覚的事実ではない。

物质作为充满空间的东西往往被认为是似乎能够直觉的，但我们所谓能够具体思考的东西的延长只是触觉及视觉的意识现象。在我们的咸觉上看来很大，却未必能说是物质很多。在物理学上物质的多少，总是根据它的力量的大小来决定的，也就是说，这是从彼此的作用的关系来进行推理的，而决不是直觉的事实。

三

また右の如く自然を純物質的に考えれば動物、植物、生物の区別もなく、すべて同一なる機械力の作用というの外なく、自然現象は何らの特殊なる性質および意義を有せぬものとなる。人間も土塊も何の異なる所もない。然るに我々が実際に経験する真の自然は決して右にいったような抽象的概念でなく、従って単に同一なる機械力の作用でもない。動物は動物、植物は植物、金石は金石、それぞれ特色と意義とを具えた具体的事実である。我々のいわゆる山川草木虫魚禽獣というものは、皆かくの如くそれぞれの個性を具えた者で、これを説明するには種々の立脚地より、種々に説明することもできるが、この直接に与えられたる直覚的事実の自然は到底動かすことのできない者である。

又如上述那样，从纯物质方面来思考自然，那就没有动物、植物、生物的区别，一切都只能说是同一机械力的作用，因而自然现象便成为没有任何特殊性质及意义的东西了。人类、土块也就没有任何不同的地方了。但是我们实际经验着的真正的自然决不是上述那种抽象概念，从而也不仅仅是同一机械力的作用。动物就是动物，植物就是植物，金石就是金石，都是分别具备特点和意义的具体事实。我们所谓山川草木鸟兽鱼虫，都是这种分别具备个性的东西。我们虽然可以从种种立场来对它们加以种种说明，但是这个被直接赋与的直觉事实的自然毕竟是不能动摇的。

　　　我々が普通に純機械的自然を真に客観的実在となし、直接経験における具体的自然を主観的現象となすのは、すべて意識現象は自己の主観的現象であるという仮定より推理した考である。しかし幾度もいったように、我々は全然意識現象より離れた実在を考えることはできぬ。もし意識現象に関係あるが故に主観的であるというならば、純機械的自然も主観的である、空間、時間、運動という如きも我々の意識現象を離れては考えることはできない。ただ比較的に客観的であるので絶対的に客観的であるのではない。

我们通常把纯机械的自然当做真正的客观实在，把直接经验上的具体自然当做主观现象，这是从认为所有的意识现象都是自己的主观现象这种假定推论出来的想法。但是前面已经多次诅过，我们是不能设想完全脱离意识现象的实在。如果因为与意识现象有关就认为是主观的，那么纯机械的自然也就是主观的。即所谓空间、时间和运动等如果离开我们的意识现象，也是不能设想的。它们只是比较地客观的，而不是绝对地客观的。

四

真に具体的実在としての自然は、全く統一作用なくして成立するものではない。自然もやはり一種の自己を具えているのである。一本の植物、一匹の動物もその発現する種々の形態変化および運動は、単に無意義なる物質の結合および機械的運動ではなく、一々その全体と離すべからざる関係をもっているので、つまり一の統一的自己の発現と看做すべきものである。たとえば動物の手足鼻口等すべて一々動物生存の目的と密接なる関係があって、これを離れてその意義を解することはできぬ。少くとも動植物の現象を説明するには、かくの如き自然の統一力を仮定せねばならぬ。生物学者はすべて生活本能を以て生物の現象を説明するのである。ただに生物にのみ此の如き統一作用があるのではなく、無機物の結晶においてもすでに多少この作用が現われている。即ちすべての鉱物は皆特有の結晶形を具えているのである。自然の自己即ち統一作用は此の如く無機物の結晶より動植物の有機体に至ってますます明となるのである（真の自己は精神に至って始めて現われる）。

作为真正的具体实在的自然，如果完全没有统一作用，是决不能成立的。自然中也具有一种自己。一棵植物也好、一只动物也好，它所表现的种种形态变化和运动，并不只是一些无意义的物质桔合和机械运动；它们各自具备与其整体不能脱离的关系，因而可以看做是一个统一的自我的发现。例如动物的手足口鼻等与每个动物的生存目的都有密切关系，离开这种目的就不能解释它们的意义。至少在说明动植物的现象时必须这样假定自然的统一力。生物学家用生活本能来说明一切生物的现象。不仅生物有这种统一作用，就是无机物的结晶也已经多少呈现这个作用。也就是一切的矿物都具有特有的结晶形状。从这种无机物的结晶起，到动植物的有机体止，自然的自我即统一作用是越来越明显的（真正的自我只有到达精神的境地才能出现）。

　　　現今科学の厳密なる機械的説明の立脚地より見れば、有機体の合目的発達も畢竟物理および化学の法則より説明されねばならぬ。即ち単に偶然の結果にすぎないこととなる。しかしかくの如き考はあまり事実を無視することになるから、科学者は潜勢力という仮定をもってこれを説明しようとする。即ち生物の卵または種にはそれぞれの生物を発生する潜勢力をもっているという、この潜勢力が即ち今のいわゆる自然の統一力に相当するのである。

从现代科学的严密的机械说明的立场来看，有机体的合乎目的的发展也毕竟必须用物理和化学规律来说明。也就是说，这不过只是偶然的结果。但是这种想法未免过于忽视事实，所以科学家便想用潜能这种假定来说明它。这就是说，生物的卵或种子中各具有使生物发生的潜能，这个潜能就相当于方才所说的自然的统一力。

　　　自然の説明の上において、機械力の外にかくの如き統一力の作用を許すとするも、この二つの説明が衝突する必要はない。かえって両者相待って完全なる自然の説明ができるのである。たとえばここに一の銅像があるとせよ、その材料たる銅としては物理化学の法則に従うでもあろうが、こは単に銅の一塊と見るべき者ではなく、我々の理想を現わしたる美術品である。即ち我々の理想の統一力によりて現われたるものである。しかしこの理想の統一作用と材料其者を支配する物理化学の法則とは自ら別範囲に属し、決して相犯すはずのものではない。

在对自然的说明上，即使在机械力之外承认这种统一力的用，这两种说明也是不矛盾的。相反，两者相辅，更能说明完整的自然。例如这里有一个铜像，以作为它的材料的铜来说，尽管是要服从物理化学的规律的，但是并不能把它只看做是一块铜，它是表现我们的理想的美术品，也就是依凭我们的理想的统一力而出现的东西。但是这个理想的统一作用与支配材料本身的物理化学规律各属于不同的范围，因而决不会是互相抵触的。

五

右にいったような統一的自己があって、而して後自然に目的あり、意義あり、甫めて生きた自然となるのである。かくの如き自然の生命である統一力は単に我々の思惟によりて作為せる抽象的概念ではなく、かえって我々の直覚の上に現じ来る事実である。我々は愛する花を見、また親しき動物を見て、直に全体において統一的ある者を捕捉するのである。これがその物の自己、その物の本体である。美術家はかくの如き直覚の最もすぐれた人である。彼らは一見、物の真相を看破して統一的ある物を捕捉するのである。彼らの現わす所の者は表面の事実ではなく、深く物の根柢に潜める不変の本体である。

有了上述统一的自己，然后自然才有目的，有意义，成为活的自然。作为这种自然的生命的统一力不是只由于我们的思维造成的抽象概念，相反是出现在我们的直觉上的事实。我们看到可爱的花、看到可亲的动物，就会立即在整体上掌握统一的某种东西。这就是这个物的自我和这个物的实体。美术家是在这种直觉上最敏感的人，他们一下子就能看破物的真象而掌握统一的某种东西。他们所表现的不是表面的事实，而是深深地潜藏于物的根基里的不变的实体。

　　　ゲーテは生物の研究に潜心し、今日の進化論の先駆者であった。氏の説に由ると自然現象の背後には本源的現象 Urphanomen なる者がある。詩人はこれを直覚するのである。種々の動物植物はこの本源的現象たる本源的動物、本源的植物の変化せる者であるという。現に今日の動植物の中に一定不変の典型がある。氏はこの説に基づいて、すべて生物は進化し来ったものであることを論じたのである。

歌德曾经埋头于生物的研究，成为今天的进化论的先驱者。根据他的说法，在自然现象的背后有所谓本源的现象（Urphano-men），诗人能直觉它。他说各种动植物就是属于这种本源现象的本源的动物和本源的植物变成的东西。在今天的动植物中都有一定不变的典型。他根据这个学说，进行了一切生物都由进化而来的论述。

六

しからば自然の背後に潜める統一的自己とはいかなる者であるか。我々は自然現象をば我々の主観と関係なき純客観的現象であると考えているが故に、この自然の統一力も我々の知り得べからざる不可知的ある者と考えられている。しかしすでに論じたように、真実在は主観客観の分離しないものである、実際の自然は単に客観的一方という如き抽象的概念ではなく、主客を具したる意識の具体的事実である。従ってその統一的自己は我々の意識と何らの関係のない不可知的ある者ではなく、実に我々の意識の統一作用その者である。この故に我々が自然の意義目的を理会するのは、自己の理想および情意の主観的統一に由るのである。たとえば我々が能く動物の種々の機関および動作の本に横われる根本的意義を理会するのは、自分の情意を以て直にこれを直覚するので、自分に情意がなかったならば到底動物の根本的意義を理会する事はできぬ。我々の理想および情意が深遠博大となるに従って、いよいよ自然の真意義を理会することができる。これを要するに我々の主よこた観的統一と自然の客観的統一力とはもと同一である。これを客観的に見れば自然の統一力となり、これを主観的に見れば自己の知情意の統一となるのである。

那么，潜藏在自然背后的所谓统一的自我究竟是什么呢？我们总认为自然现象是与我们的主观无关的纯客观的现象，因而往往认为这个自然的统一力也是我们完全无法得知的不可知的某种东西。但是如前所述，真正的实在是主观客观没有分离的，实际的自然不只是客观方面那种抽象的概念，而是具备主客的意识的具体事实。因此那个统一的自我不是与我们的意识毫无关系的不可知的某种东西，而实际上就是我们的意识的统一作用本身。所以我们是依凭自己的理想和情意的主观的统一来理解自然的意义和目的的。例如我们能够充分理解动物的各种结构及其动作深处存在的根本意义，是用自己的情意直接对它进行直觉的结果，自己若是没有情意，就到底不能理解动物的根本意义。随着我们的理想及情意更趋深远广博，就越能理解自然的真意义。总之我们的主观的统一与自然的客观的统一力本来是相同的。如果从客观上来看，就是自然的统一力；如果从主观上来看，便是自己的知情意的统一。

　　　物力という如き者は全く吾人の主観的統一に関係がないと信ぜられている。勿論これは最も無意義の統一でもあろう、しかしこれとても全然主観的統一を離れたものではない、我々が物体の中に力あり、種々の作用をなすということは、つまり自己の意志作用を客観的に見たのである。

所谓“物力”被认为是与我们的主观统一完全没有关系的。当然这也许是最无意义的统一，但这也不是完全脱离主观统一的。我们说物体之中有力量，而且能够发挥种种作用，这归根结柢就是意味着客观地观察自己的意志作用。

　　　普通には、我々が自己の理想または情意を以て自然の意義を推断するというのは単に類推であって、確固たる真理でないと考えられている。しかしこは主観客観を独立に考え、精神と自然とを二種の実在となすより起るのである。純粋経験の上からいえば直にこれを同一と見るのが至当である。

通常认为我们用自己的理想或情意来推断自然的意义只是类推，而不是千真万确的真理。这种想法是由于把主观客观分别思考和把精神与自然看成两种实在而发生的。如果从纯粹经验来说，把它们看成是同一的，倒是十分恰当的。

第九章　精神

一

自然は一見我々の精神より独立せる純客観的実在であるかのように見ゆるが、その実は主観を離れた実在ではない。いわゆる自然現象をばその主観的方面即ち統一作用の方より見ればすべて意識現象となる。たとえばここに一個の石がある、この石を我々の主観より独立せるある不可知的実在の力によりて現じた者とすれば自然となる。しかしこの石なる者を直接経験の事実として直にこれを見れば、単に客観的に独立せる実在ではなく、我々の視覚触覚等の結合であって、即ち我々の意識統一に由って成立する意識現象である。それでいわゆる自然現象をば直接経験の本に立ち返って見ると、すべて主観的統一に由って成立する自己の意識現象となる。唯心論者が世界は余の観念なりというのはこの立脚地より見たのである。

乍然看来，自然似乎是脱离我们的精神而独立的纯客观的实在，其实并不是脱离主观的实在。如果从其主观方面即统一作用的方面来看，所谓自然现象都成为意识现象。例如这里有一块石头，如果把它当做是由于某种同我们的主观无关的、不可知的实在的力量而显现的东西时，那就成为自然。但是如果把这块石头当做直接经验的事实直接加以考察时，那就不单纯是客观上的独立的实在，而是我们的视觉、触觉等的结合，即通过我们的意识统一而成立的意识现象。因此。如果把所谓自然现象拉回到直接经验的根本上来看时，一切就都成为通过主观的统一而成立的自我的意识现象。唯心主义者之所以主张世界是我的观念，就是从这个立场来看的。

　　　我々が同一の石を見るという時、各人が同一の観念を有っていると信じている。しかしその実は各人の性質経験に由って異なっているのである。故に具体的実在はすべて主観的個人的であって、客観的実在という者はなくなる。客観的実在というのは各人に共通なる抽象的概念にすぎない。

我们往往相信每个人在看同一块石头的时候都有同一的观念。共实，这是随着各人的性格与经验而不同的。因此具体的实在都是主观的、个人性质的，并没有所谓客观的实在。所谓客观的实在只是各人共同的抽象概念而已。

二

しからば我々が通常自然に対して精神といっている者は何であるか。即ち主観的意識現象とはいかなる者であるか、いわゆる精神現象とはただ実在の統一的方面、即ち活動的方面を抽象的に考えたものである。前にいったように、実在の真景においては主観、客観、精神、物体の区別はない、しかし実在の成立にはすべて統一作用が必要である。この統一作用なる者は固より実在を離れて特別に存在するものではないが、我々がこの統一作用を抽象して、統一せらるる客観に対立せしめて考えた時、いわゆる精神現象となるのである。たとえば爰に一つの感覚がある、しかしこの一つの感覚は独立に存在するものではない、必ず他と対立の上において成立するのである、即ち他と比較し区別せられて成立するのである。この比較区別の作用即ち統一的作用が我々のいわゆる精神なる者である。それでこの作用が進むと共に、精神と物体との区別が益々著しくなってくる。子供の時には我々の精神は自然的である、従って主観の作用が微弱である。然るに成長するに従って統一的作用が盛になり、客観的自然より区別せられた自己の心なる者を自覚するようになるのである。

那么，我们通常与自然相对而言的精神又是什么呢？即所谓主观的意识现象究竟是什么呢？所谓精神现象，只是对实在的统一方面即活动方面抽象地加以思考的东西。如上所述，在实在的真景上，没有主观、客观、精神、物体的区别，但是在实在的成立上，一切必须有统一作用。这个统一作用固然不是脱离实在而特别存在的东西，但如我们把这个统一作用加以抽象化，使之与被统一的客观相对立来考察时，那就成为所谓精神现象了。例如这里有一个感觉。但是这个感觉并不是独立存在的，必然是与其他相对立而成立的。即与其他相比较：区别而成立的。这种比较区别的作用、也就是统一的作用，就是我们的所谓精神。因此，随着这个作用的进展，精神与物体的区别也就愈加显著。在儿童时代，我们的精神是自然性的，因而主观的作用是微弱的。随着年龄的成长，统一的作用日益加强，我们就逐渐自觉到从客观的自然中区别出来的自己的“心”了。

　　　普通には我々の精神なる者は、客観的自然と区別せられたる独立の実在であると考えている。しかし精神の主観的統一を離れた純客観的自然が抽象的概念であるように、客観的自然を離れた純主観的精神も抽象的概念である。統一せらるる者があって、統一する作用があるのである。仮に外界における物の作用を感受する精神の本体があるとするも、働く物があって、感ずる心があるのである。働かない精神その者は、働かない物その者の如く不可知的である。

通常认为我们的精神是与客观的自然有所区别的独立的实在。但是，正如离开了精神上的主观统一的纯客观自然是抽象概念一样，离开了客观自然的纯主观精神也是抽象概念。有了被统一的东西，才有进行统一的作用。假如说真有能够感受外物作用的精神的本体，那也是说，有了活动的物才有感觉的心。不活动的精神本身同不活动的物体本身一样，是不可知的。

三

しからば何故に実在の統一作用が特にその内容即ち統一せらるべき者より区別せられて、恰も独立の実在であるかのように現わるるのであるか。そは疑もなく実在における種々の統一の矛盾衝突より起るのである。実在には種々の体系がある、即ち種々の統一がある、この体系的統一が相衝突し相矛盾した時、この統一が明に意識の上に現われてくるのである。衝突矛盾のある処に精神あり、精神のある処には矛盾衝突がある。たとえば我々の意志活動について見ても、動機の衝突のない時には無意識である、即ちいわゆる客観的自然に近いのである。しかし動機の衝突が著しくなるに従って意志が明瞭に意識せられ、自己の心なる者を自覚することができる。しからばどこよりこの体系の矛盾衝突が起るか、こは実在その物の性質より起るのである。かつていったように、実在は一方において無限の衝突であると共に、一方においてまた無限の統一である。衝突は統一に欠くべからざる半面である。衝突に由って我々はさらに一層大なる統一に進むのである。実在の統一作用なる我々の精神が自分を意識するのは、その統一が活動し居る時ではなく、この衝突の際においてである。

那么，为什么实在的统一作用会特别从它的内容，即被统一的东西中被区分出来，恰如独立的实在似的出现呢？这无疑地是由实在方面的种种统一的矛盾冲突而产生的。实在有各种不 同的体系，即有各种不同的统一。当这个体系的统一相互发生冲突与矛盾时，这个统一便明显地出现于意识上。这就是说，有冲突矛盾存在的地方就有精神；有精神存在的地方也就有矛盾冲突。例如就我们的意志活动来看，在没有发生动机的冲突时是无意识的，即接近于所谓客观的自然的。但是随着动机的冲突愈益显著，便愈能明确地意识到意志，并能自觉到自己的“心”。那么这个体系的矛盾冲突是从什么地方发生的呢？这是从实在本身的性质发生的。如前所述，实在一方面是无限的冲突，另一方面又是无限的统一。冲突是统一的不可缺少的一面。通过冲突，我们又前进到更大的统一。所谓实在的统一作用，即我们的精神对自己有所意识，这并不是在那个统一活动着的时候，而是在这种冲突的时候。

　　　我々がある一芸に熟した時、即ち実在の統一を得た時はかえって無意識である、即ちこの自家の統一を知らない。しかしさらに深く進まんとする時、すでに得た所の者と衝突を起し、ここにまた意識的となる、意識はいつも此の如き衝突より生ずるのである。また精神のある処には必ず衝突のあることは、精神には理想を伴うことを考えてみるがよい。理想は現実との矛盾衝突を意味している（かく我々の精神は衝突によりて現ずるが故に、精神には必ず苦悶がある、厭世論者が世界は苦の世界であるというのは一面の真理をふくんでいる）。

当我们精通了一种技艺的时候，也就是得到了实在的统一的时候，反而是无意识的，也就是不感觉到这个自己的统一的。但在想要进一步深入钻研的时候，便与已经得到的东西发生冲突，这时又成为有意识的，而意识就是永远从这种冲突中产生的。此外我们说精神存在的地方，必有冲突。这一点，让我们看看精神伴随着理想这伴事，就可以明白。理想就意味着与现实之间的矛盾冲突（我们的精神是通过冲突而出现的，因而在精神上必有苦闷。厌世论者说世界是痛苦的，也有它一面的真理）。

四

我々の精神とは実在の統一作用であるとして見ると、実在にはすべて統一がある、即ち実在にはすべて精神があるといわねばならぬ。然るに我々は無生物と生物とを分ち、精神のある者と無い物とを区別するのは何に由るのであるか。厳密にいえば、すべての実在には精神があるといってよい、前にいったように自然においても統一的自己がある、これが即ち我々の精神と同一なる統一力である。たとえばここに一本の樹という意識現象が現われたとすれば、普通にはこれを客観的実在として自然力によりて成立する者と考えるのであるが、意識現象の一体系をなせる者と見れば、意識の統一作用によりて成立するのである。しかしいわゆる無心物においては、この統一的自己が未だ直接経験の事実として現実に現われていない。樹其者は自己の統一作用を自覚していない、その統一的自己は他の意識の中にあって樹其者の中にはない、即ち単に外面より統一せられた者で、未だ内面的に統一せる者ではない。この故に未だ独立自全の実在とはいわれぬ。動物ではこれに反し、内面的統一即ち自己なる者が現実に現われている、動物の種々なる現象（たとえばその形態動作）は皆この内面的統一の発表と見ることができる。実在はすべて統一に由って成立するが、精神においてその統一が明瞭なる事実として現われるのである。実在は精神において始めて完全なる実在となるのである、即ち独立自全の実在となるのである。

如果认为我们的精神是实在的统一作用，那么一切的实在都有统一，也就不得不说一切的实在都有精神。这样说来，我们根据什么来分别无生物与生物或区别有精神的东西和没有精神的东西呢？严密地说，可以说在一切的实在上都有精神，又如上所述，在自然方面也有统一的自己，这就是和我们的精神相同的统一力。例如在这里出现了一棵树这种意识现象，通常总是把它当做客观的实在、认为它是通过自然力而成立的。但是如果把它当做形成意识现象的一个体系来看时，那就是通过意识的统一作用而成立的了。不过在所谓无心物方面，这个统一的自己还没有作为直接经验的事实而出现于现实中。树本身并未自觉到自己的统一作用，它的统一的自我存在于另外的意识之中，而不存在于树本身之中。这就是说，它只是从外面被统一的东西，还不是内在统一的东西。因此还不能说是独立自在的实在。动物则与此相反，其内在统一即自我已经出现于现实中，动物的各种现象（譬如它的形态、动作）都可以被看做是这个内在统一的表现。一切实在都是通过统一而成立的，但在精神方面，这种统一是作为明显的事实而出现的。因此实在只有在精神上才成为完全的实在，也就是成为独立自在的实在。

　　　いわゆる精神なき者にあっては、その統一は外より与えられたので、自己の内面的統一でない。それ故に見る人によりてその統一を変ずることができる。たとえば普通には樹という統一せられたる一実在があると思うているが、化学者の眼から見れば一の有機的化合物であって、元素の集合にすぎない、別に樹という実在は無いともいいうる。しかし動物の精神はかく看ることができぬ、動物の肉体は植物と同じく化合物と看ることもできるであろうが、精神其者は見る人の随意にこれを変ずることはできない、これをいかに解釈するにしても、とにかく事実上動かすべからざる一の統一を現わしているのである。

所谓没有精神的东西，它的统一是从外面赋与的，而不是自己内在的。因此会因为看的人不同而改变它的统一。例如通常认为有一个所谓“树”的这种被统一的实在，但从化学家的眼光来看，它却是一个有机的化合物，即只是元素的集合，也可以说另外注有什么树这种实在。但是我们不能这样来看动物的精神。虽然动物的肉体也可以和植物一样被看做是化合物，但精神本身却不能由看的人任意加以改变，无论人们怎样来解释它，事实上它总是显示着一个不可动摇的统一。

　　　今日の進化論において無機物、植物、動物、人間というように進化するというのは、実在が漸々その隠れたる本質を現実として現わし来るのであるということができる。精神の発展において始めて実在成立の根本的性質が現われてくるのである。ライプニッツのいったように発展 evolution は内展 involution である。

今天的进化论认为从无机物、植物进化到动物、到人类过程，这也可以说是实在逐渐把它所隐藏的本质作为现实而表现出来。只有在精神的发展中，构成实在的根本性质才能显示出来。莱布尼兹①说，发展（evolutionn）即内展（involution），就是这个意思。

五

精神の統一者である我々の自己なる者は元来実在の統一作用である。一派の心理学では我々の自己は観念および感情の結合にすぎない、これらの者を除いて外に自己はないというが、こは単に分析の方面のみより見て統一の方面を忘れているのである。すべて物を分析して考えて見れば、統一作用を認むることはできない、しかしこの故に統一作用を無視することはできぬ。物は統一によりて成立するのである、観念感情も、これをして具体的実在たらしむるのは統一的自己の力によるのである。この統一力即ち自己は何処より来るかというに、つまり実在統一力の発現であって、即ち永久不変の力である。我々の自己は常に創造的で自由で無限の活動と感ぜらるるのはこの為である。前にいったように、我々が内に省みて何だか自己という一種の感情あるが如くに感ずるのは真の自己でない。此の如き自己は何の活動もできないのである。ただ実在の統一が内に働く時において、我々は自己の理想の如く実在を支配し、自己が自由の活動をなしつつあると感ずるのである。而してこの実在の統一作用は無限であるから、我々の自己は無限であって宇宙を包容するかのように感ぜられるのである。

作为精神的统一者的我们自己，本来就是实在的统一作用。某一派心理学认为我们的自我不过是观念和咸情的结合，除了这些东西以外就没有自我。这只是单纯从分析的方面来看，而忘却了统一的方面。把一切事物分析起来看，就不能认识统一作用，但不能因此就无视统一作用。事物是通过统一而成立的，观念和感情也是由于统一的自我的力量才变成具体的实在的。那么这个统一力即自我是从何而来的呢？归根结柢，这就是实在统一力的发现，也就是永久不变的力。我们的自我之所以经常感到创造性的和自由的、无限的活动，就是这个缘故。如上所述，我们在内心进行反省时，往往感到似乎有自我这样一种感情，这并不是真正的自我。这种自我是不能进行任何活动的。只有当实在的统一在内心进行活动的时候，我们才感觉到按自我的理想支配实在和自我在进行着自由活动。并且因为这个实在的统一作用是无限的，所以我们才感到自我是无限的，似乎包容宇宙。

　　　余が曩に出立した純粋経験の立場より見れば、ここにいうような実在の統一作用なる者は単に抽象的観念であって、直接経験の事実ではないように思われるかも知れない。しかし我々の直接経験の事実は観念や感情ではなくて意志活動である、この統一作用は直接経験に欠くべからざる要素である。

从我以前所依据的纯粹经验的立场来看，在这里所说的实在的统一作用也许会被认为只是抽象的观念，而不是直接经验的事实。但是我们直接经验的事实并不是观念和感情，而是意志活动，这种统一作用是直接经验的不可缺少的因素。

六

これまでは精神を自然と対立せしめて考えてきたのであるが、これより精神と自然との関係について少しく考えて見よう。我々の精神は実在の統一作用として、自然に対して特別の実在であるかのように考えられているが、その実は統一せられる者を離れて統一作用があるのでなく、客観的自然を離れて主観的精神はないのである。我々が物を知るということは、自己が物と一致するというにすぎない。花を見た時は即ち自己が花となっているのである。花を研究してその本性を明にするというは、自己の主観的臆断をすてて、花其物の本性に一致するの意である。理を考えるという場合にても、理は決して我々の主観的空想ではない、理は万人に共通なるのみならず、また実に客観的実在がこれによりて成立する原理である。動かすべからざる真理は、常に我々の主観的自己を没し客観的となるに由って得らるるのである。これを要するに我々の知識が深遠となるというは即ち客観的自然に合するの意である。ただに知識において然るのみならず、意志においてもその通りである。純主観的では何事も成すことはできない。意志はただ客観的自然に従うに由ってのみ実現し得るのである。水を動かすのは水の性に従うのである、人を支配するのは人の性に従うのである、自分を支配するのは自分の性に従うのである、我々の意志が客観的となるだけそれだけ有力となるのである。釈迦、基督が千歳の後にも万人を動かす力を有するのは、実に彼らの精神が能く客観的であった故である。我なき者即ち自己を滅せる者は最も偉大なる者である。

在这从前，我们总是把精神同自然对立起来看的，现在我想就精神同自然的关系问题略加论述。人们往往认为，我们的精神作为实在的统一作用，似于是与自然无关的特殊的实在，其实离开被统一的东西就没有统一作用，离开客观的自然也就没有主观的精神。我们所谓认识事物，不过是说自我与事物相一致而已。在看见花的时候，就是自我成为花了。所谓对花加以研究和阐明它的本性，就是抛弃自我的主观肊断而与花的本性相一致的意思。再就理来看的时候，理决不是我们主观上的空想。理不仅是万人共同的，而且实际是客观的实在由之而成立的原理。不可动摇的真理经常是由于消灭我们的主观的自我并成为客观而得到的。总之，所谓我们的知识变得深远，就是说符合于客观的自然的意思。不仅知识是这样，就是在意志方面也是这样。纯主观是一事无成的。意志只有服从客观的自然才能得到实现。要想使水流动，必须顺从水的本性，要想支配人，必须顺从人的本性，要想支配自己，也必须顺从自己的本性。我们的意志越成为客观的，就越有力量。释迦牟尼和耶稣在千年之后还有感动万人的力量，就是因为他们的精神是很客观的。因此无我的人，即消灭自我的人才是最伟大的人。

　普通には精神現象と物体現象とを内外によりて区別し、前者は内に後者は外にあると考えている。しかしかくの如き考は、精神が肉体の中にあるという独断より起るので、直接経験より見ればすべて同一の意識現象であって、内外の区別があるのではない。我々が単に内面的なる主観的精神といって居る者は極めて表面的なる微弱なる精神である、即ち個人的空想である。これに反して大なる深き精神は宇宙の真理に合したる宇宙の活動その者である。それでかくの如き精神には自ら外界の活動を伴うのである、活動すまいと思うてもできないのである。美術家の神来の如きはその一例である。

通常把精神现象与物体现象按内外加以区分，认为前者在内，后者在外。这种想法是从认为精神存在于肉体之中这种武断发生的。但从直接经验来看，一切都是同一的意识现象，并没有内外的区别。我们单纯称之为内在的主观精神的东西乃是极其表面性的微弱的精神，也就是个人的空想。反之，伟大而深远的精神是符合宇宙真理的宇宙的活动本身。因此在这种精神上自然带有外界的活动，想不要它活动也是不行的。美术家的灵成就是一个实例。

七

最後に人心の苦楽について一言しよう。一言にていえば、我々の精神が完全の状態即ち統一の状態にある時が快楽であって、不完全の状態即ち分裂の状態にある時が苦痛である。右にいった如く精神は実在の統一作用であるが、統一の裏面には必ず矛盾衝突を伴う。この矛盾衝突の場合には常に苦痛である、無限なる統一的活動は直にこの矛盾衝突を脱してさらに一層大なる統一に達せんとするのである。この時我々の心に種々の欲望を生じ理想を生ずる。而してこの一層大なる統一に達し得たる時即ち我々の欲望または理想を満足し得た時は快楽となるのである。故に快楽の一面には必ず苦痛あり、苦痛の一面には必ず快楽が伴う、かくして人心は絶対に快楽に達することはできまいが、ただ努めて客観的となり自然と一致する時には無限の幸福を保つことができる。

最后稍为谈一谈人心的苦乐：一言以蔽之，当我们的精神处于完全的状态即统一的状态时就是快乐！处于不完全的状态即分裂的状态时就是痛苦。如上所述，精神是实在的统一作用，但在统一的里面必然伴随着予盾冲突。在发生矛盾冲突的时候，人们经常是痛苦的。无限的统一的活动就是想要摆脱这种矛盾冲突而达到更大的统一。此时在我们的心里产生种种欲望，也产生理想。而在达到更大的统一的时候，就是我们的欲望或理想得到满足的时候，就成为快乐了。因此快乐的一面必然伴有痛苦，痛苦的一面必然伴有快乐。可见人心是不能达到绝对快乐之境的，但是只要努力求其客观，并与自然一致，就能保持无限的幸福。

心理学者は我々の生活を助くる者が快楽であって、これを妨ぐる者が苦痛であるという。生活とは生物の本性の発展であって、即ち自己の統一の維持である、やはり統一を助くる者が快楽で、これを害する者が苦痛であるというのと同一である。

心理学家认为帮助我们生活的是快乐，妨碍我们生活的是痛苦。所谓生活就是生物的本性的发展，即维持自己的统一；因此，这也就等于说，帮助统一的是快乐、妨碍统一的是痛苦。

　前にいったように精神は実在の統一作用であって、大なる精神は自然と一致するのであるから、我々は小なる自己を以て自己となす時には苦痛多く、自己が大きくなり客観的自然と一致するに従って幸福となるのである。

如上所述，精神是实在的统一作用，大的精神是与自然一致的。因此我们把小我当做自我的时候就痛苦多；随着自我的增大，以至于与客观的自然趋于一致，就成为幸福了。

第十章　実在としての神

一

　これまで論じた所に由って見ると、我々が自然と名づけている所の者も、精神といっている所の者も、全く種類を異にした二種の実在ではない。つまり同一実在を見る見方の相違に由って起る区別である。自然を深く理解せば、その根柢において精神的統一を認めねばならず、また完全なる真の精神とは自然と合一した精神でなければならぬ、即ち宇宙にはただ一つの実在のみ存在するのである。而してこの唯一実在はかつていったように、一方においては無限の対立衝突であると共に、一方においては無限の統一である、一言にていえば独立自全なる無限の活動である。この無限なる活動の根本をば我々はこれを神と名づけるのである。神とは決してこの実在の外に超越せる者ではない、実在の根柢が直に神である、主観客観の区別を没し、精神と自然とを合一した者が神である。

根据以上的论点来看，我们称之为“自然”或“精神”的东西并不是完全不同类的两种实在。归根结柢是由于对同一实在的看法不同而发生的区别。如果深刻地理解自然，就应当承认在它的根基里存在着精神的统一，并且所谓完全的真正的精神必须是与自然合一的精神，也就是在宇宙中只存在着一个实在。而这个唯一的实在，如前所述，一方面是无限的对立冲突，一方面又是无限的统一，用一句话来说，就是独立自在的无限的活动。我们称这个无限的活动的根本为“神”。所谓神决不是超越这个实在以外的东西，实在的根基就是神。没有主观和客观的区别、精神与自然合一的东西就是神。

　　　いずれの時代でも、いずれの人民でも、神という語をもたない者はない。しかし知識の程度および要求の差異に由って種々の意義に解せられている。いわゆる宗教家の多くは神は宇宙の外に立ちて而もこの宇宙を支配する偉大なる人間の如き者と考えている。しかし此の如き神の考は甚だ幼稚であって、ただに今日の学問知識と衝突するばかりでなく、宗教上においても此の如き神と我々人間とは内心における親密なる一致を得ることはできぬと考える。しかし今日の極端なる科学者のように、物体が唯一の実在であって物力が宇宙の根本であると考えることもできぬ。上にいったように、実在の根柢には精神的原理があって、この原理が即ち神である。印度宗教の根本義であるようにアートマンとブラハマンとは同一である。神は宇宙の大精神である。

不论任何时代或任何人民都有“神”这个名词。不过由于知识程度及要求的差异而被理解为种种意义。多数宗教家认为神存在于宇宙之外，而且是支配这个宇宙的伟大人物那样的东西。但是这种对神的想法是很幼稚的，这不仅和今天的科学知识相矛盾，即使在宗教上，我想这种神和我们人类之间也是不能在内心取得亲密的一致的。但是也不能像今天走向极端的科学家那样，认为物体是唯一的实在，物力是宇宙的根本。如上所述，在实在的根基里有精神的原理，这个原理就是神。这和印度宗教的根本要义一样，Atman（我）与Brahman（婆罗摩）是同一的。神就是宇宙的伟大精神。

二

古来、神の存在を証明するに種々の議論がある。ある者はこの世界は無より始まることはできぬ、何者かこの世界を作った者がなければならぬ、かくの如き世界の創造者が神であるという。即ち因果律に基づいてこの世界の原因を神であるとするのである。ある者はこの世界は偶然に存在する者ではなくして一々意味をもった者である、即ちある一定の目的に向って組織せられたものであるという事実を根拠として、何者かかくの如き組織を与えた者がなければならぬと推論し、此の如き宇宙の指導者が即ち神であるという、即ち世界と神との関係を芸術の作品と芸術家の如くに考えるのである。これらは皆知識の方より神の存在を証明し、かつその性質を定めんとする者であるが、そのほか全く知識を離れて、道徳的要求の上より神の存在を証明せんとする者がある。これらの人のいう所に由れば、我々人間には道徳的要求なる者がある、即ち良心なる者がある、然るにもしこの宇宙に勧善懲悪の大主宰者が無かったならば、我々の道徳は無意義のものとなる、道徳の維持者として是非、神の存在を認めねばならぬというのである、カントの如きはこの種の論者である。しかしこれらの議論は果して真の神の存在を証明し得るであろうか。世界に原因がなければならぬから、神の存在を認めねばならぬというが、もし因果律を根拠としてかくの如くいうならば、何故にさらに一歩を進んで神の原因を尋ぬることはできないか。神は無始無終であって原因なくして存在するというならば、この世界も何故にそのように存在するということはできないか。また世界がある目的に従うて都合よく組織せられてあるという事実から、全智なる支配者がなければならぬと推理するには、事実上宇宙の万物が尽く合目的に出来て居るということを証明せねばならぬ、しかしこは頗る難事である。もしかくの如きことが証明せられねば、神の存在が証明できぬというならば、神の存在は甚だ不確実となる。ある人はこれを信ずるであろうが、ある人はこれを信ぜぬであろう。且つこの事が証明せられたとしても我々はこの世界が偶然にかくく合目的に出来たものと考えることを得るのである。道徳的要求より神の存在を証明せんとするのは、尚さらに薄弱である。全知全能の神なる者があって我々の道徳を維持するとすれば、我々の道徳に偉大なる力を与えるには相違ないが、我々の実行上かく考えた方が有益であるからといって、かかる者がなければならぬという証明にはならぬ。此の如き考は単に方便と見ることもできる。これらの説はすべて神を間接に外より証明せんとするので、神その者を自己の直接経験において直にこれを証明したのではない。

从古以来为了证明神的存在，曾有各种不同的论点。有人说，这个世界不能是由无开始的，必须有什么创造这个世界的东西，因而就说世界的创造者是神。即根据因果律把这个世界的来由归之于神。又有人说，这个世界不是偶然存在的，而是一个个具有意义的东西，即按照某种一定的目的而组织起来的东西；并且从此事实为根据，进一步认为必须有一个提供这种组织的东西，而这种宇宙的指导者就是神。也就是把世界与神的关系看成是艺术作品与艺术家之间的关系似的。这些人都是想从知识方面证明神的存在，并且来确定神的性质。此外还有些人想完全脱离知识而从道德的要求上来证明神的存在。根据这些人的说法，在我们人类之中存在着道德的要求，即存在着良心。因而如果在这个宇宙里没有劝善惩恶的大主宰者，那么我们的道德就会成为无意义的，因此必须承认作为道德维持者的神的存在。如康德等就是这样的主张者。但是这些说法是否确能证明真正的神的存在呢？如果像这样以因果律为根据：认为世界必须有一个来由，所以就必须承认神的存在，那么为什么不能进一步寻求神的来由呢？如果说神是无始无终，并且没有来由也能存在的话，为什么不能说这个世界也是那样存在的呢？共次，如果从世界是服从某种目的而适当地组织起来的这点出发，推论到必须有全知全能的统治者的话，那就必须证明宇宙的万物实际上都是合乎目的而造成的，而这却是很困难的事。如果说不能证明这点便不能证明神的存在，那么神的存在就是很不确实的了。也许会有人相信它的，但也许有人就不相信它了。进一步说，即使这种情况得到了证明，我们也可以认为这个世界是这样偶然合乎目的而造成的。要想从道德的要求来证明神的存在，那就更软弱无力了。假如说有所谓全知全能的神来维持我们的道德的话，无疑我们的道德就一定能够得到伟大的力量。但是却不能认为因为在我们的实践上这样想是有益的，从而就证明说必须有这种东西。这种想法只能认为是一种方便之升。以上这些说法都是想间接地从外面来证明神的存在，而不是把神本身放在自我的直接经验上来直接证明它。

三

しからば、我々の直接経験の事実上において如何に神の存在を求むることができるか。時間空間の間に束縛せられたる小さき我々の胸の中にも無限の力が潜んでいる。即ち無限なる実在の統一力が潜んでいる、我々はこの力を有するが故に学問において宇宙の真理を探ることができ、芸術において実在の真意を現わすことができる、我々は自己の心底において宇宙を構成する実在の根本を知ることができる、即ち神の面目を捕捉することができる。人心の無限に自在なる活動は直に神その者を証明するのである。ヤコブ・ベーメのいったように翻されたる眼 umgewandtes Auge を以て神を見るのである。

那么怎样能够在我们的直接经验的事实上找到神的存在呢？在受到时同空间束缚的渺小的我俩的胸怀中，也潜藏着无限的力量，也就是潜藏着无限的实在的统一力。由于我们有这种力量，所以能够在科学上探求宇宙的真理，能够在艺术上表达实在的真意，能够在自我的心底认识到构成世界的实在的根本，也就是能够捉摸到神的面目。人心的无限自在的活动就证明了神本身。柏姆所说的“用内向的眼（umngewandtes Auge）看神”就是这个意思。

　　　神を外界の事実の上に求めたならば、神は到底仮定の神たるを免れない。また宇宙の外に立てる宇宙の創造者とか指導者とかいう神は真に絶対無限なる神とはいわれない。上古における印度の宗教および欧州の十五、六世紀の時代に盛であった神秘学派は神を内心における直覚に求めている、これが最も深き神の知識であると考える。

如果从外界的事实来寻求神，神就总不免是假定的。另外，存在于宇宙之外的称为宇宙创造者或指导者这样的神、也不能说是真正的绝对无限的神。上古时代的印度宗教和十五、六世纪在欧洲盛行的神秘学派在内心的直觉上来寻求神，我认为这是最深刻的关于神的知识。

四

神はいかなる形において存在するか、一方より見れば神はニコラウス・クザヌスなどのいったようにすべての否定である、これといって肯定すべき者即ち捕捉すべき者は神でない、もしこれといって捕捉すべき者ならばすでに有限であって、宇宙を統一する無限の作用をなすことはできないのである（De docta ignorantia, Cap. 24）。この点より見て神は全く無である。しからば神は単に無であるかというに決してそうではない。実在成立の根柢には歴々として動かすべからざる統一の作用が働いている。実在は実にこれに由って成立するのである。たとえば三角形のすべての角の和は二直角であるというの理は何処にあるのであるか、我々は理その者を見ることも聞くこともできない、而もここに厳然として動かすべからざる理が存在するではないか。また一幅の名画に対するとせよ、我々はその全体において神韻縹渺として霊気人を襲う者あるを見る、而もその中の一物一景についてその然る所以の者を見出さんとしても到底これを求むることはできない。神はこれらの意味における宇宙の統一者である、実在の根本である、ただその能く無なるが故に、有らざる所なく働かざる所がないのである。

那么神是以什么形状存在的呢？从一方面来看，有如库斯的尼古拉②等人所说的那样，神是一切的否定；凡是能够指明肯定的东西、即能够捉摸的东西就不是神；如果是能够指明而加以捉模的东西，就已经是有限的，从而不能成为对宇宙进行统一的无限的作用。从这一点来看，神就完全是无。但是我们是否能说神单纯就是无呢？决不能这样说。因为，构成实在的根基里有明显的不可动摇的统一作用在活动着，而实在确实是通过它成立的。例如三角形的各角的总和等于两个直角，这个道理在什么地方呢？虽然我们既看不到、又听不到理这个东西，但是在这里不是无可争辩地存在着不可动摇的理吗？又如观赏一幅名画时，我们能够在它的整体上看到神韵缥缈、灵气袭人的东西，可是要想从它的一物一景里找出所以然来，却是无论如何做不到的。神就是在这些意义上的宇宙统一者和实在的根本。只是因为它经常是无的，所以它又是无处不有、无处不在活动的。

　　　数理を解し得ざる者には、いかに深遠なる数理も何らの知識を与えず、美を解せざる者には、いかに巧妙なる名画も何らの感動を与えぬように、平凡にして浅薄なる人間には神の存在は空想の如くに思われ、何らの意味もないように感ぜられる、従って宗教などを無用視している。真正の神を知らんと欲する者は是非自己をそれだけに修錬して、これを知り得るの眼を具えねばならぬ。かくの如き人には宇宙全体の上に神の力なる者が、名画の中における画家の精神の如くに活躍し、直接経験の事実として感ぜられるのである。これを見神の事実というのである。

正如不懂得数理的人，无论怎样也不能从深远的数理得到任何知识，不懂得美的人，无论看怎样美妙的名画也不能使他受到任何感动一样，平凡而浅薄的人总认为神的存在似乎是空想，并且感到似乎没有任何意义，从而把宗教等看做是无用的。想认识真正的神的人，必须相应地锻炼自己，使自己具有能够认识神的眼光。这样的人便能作为直接经验的事实成到，在整个宇宙中有神的力量，像名画中的画家精神那样在活跃着。这就叫做“见神的事实”。

五

上来述べたる所を以て見ると、神は実在統一の根本という如き冷静なる哲学上の存在であって、我々の暖き情意の活動と何らの関係もないように感ぜらるるかも知らぬが、その実は決してそうではない。曩にいったように、我々の欲望は大なる統一を求むるより起るので、この統一が達せられた時が喜悦である。いわゆる個人の自愛というも畢竟此の如き統一的要求にすぎないのである。然るに元来無限なる我々の精神は決して個人的自己の統一を以て満足するものではない。さらに進んで一層大なる統一を求めねばならぬ。我々の大なる自己は他人と自己とを包含したものであるから、他人に同情を表わし他人と自己との一致統一を求むるようになる。我々の他愛とはかくの如くして起ってくる超個人的統一の要求である。故に我々は他愛において、自愛におけるよりも一層大なる平安と喜悦とを感ずるのである。而して宇宙の統一なる神は実にかかる統一的活動の根本である。我々の愛の根本、喜びの根本である。神は無限の愛、無限の喜悦、平安である。

根据上述，也许有人会咸到，神是实在统一的根本似的、冷静的哲学上的存在，它和我们的温暖的情意活动似乎没有任何关系。但实际上决不是这样。如前所述，我们的欲望是通过寻求大的统一而发生的，在达到这个统一的时候就是喜悦。所谓个人的“自爱”，毕竟只是这种统一的要求而已。因此，我们的精神本来是无限的，就决不会满足于个人的自我的统一，而必须更进一步寻求更大的统一。因为我们的大我包含了别人和自己在内，所以就要向别人表示同情和寻求别人同自己的一致统一。我们的所谓“他爱”，就是这样发生的超个人的统一要求。因此我们会在“他爱”中感到比“自爱”更大的平安和喜悦。并且作为宇宙的统一的神实际上就是这种统一活动的根本，是我们的爱的根本和喜悦的根本。神就是无限的爱、无限的喜悦和平安。

第三編　善

第一章　行為 上

一

　実在はいかなる者であるかということは大略説明したと思うから、これより我々人間は何を為すべきか、善とはいかなる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきかというような実践的問題を論ずることとしよう。而して人間の種々なる実践的方面の現象はすべて行為という中に総括することができると思うから、これらの問題を論ずるに先だち、先ず行為とはいかなる者であるかということを考えて見ようと思う。

　行為というのは、外面から見れば肉体の運動であるが、単に水が流れる石が落つるというような物体的運動とは異なっている。一種の意識を具えた目的のある運動である。しかし単に有機体において現われる所の目的はあるが全く無意識である種々の反射運動や、稍高等なる動物において見るような目的あり且つ多少意識を伴うが、未だ目的が明瞭に意識されて居らぬ本能的動作とも区別せねばならぬ。行為とは、その目的が明瞭にやや意識せられている動作の謂である。我々人間も肉体を具えているからは種々の物体的運動もあり、また反射運動、本能的動作もなすことはあるが、特に自己の作用というべき者はこの行為にかぎられているのである。

二

　この行為には多くの場合において外界の運動即ち動作を伴うのであるが、無論その要部は内界の意いい識現象にあるのであるから、心理学上行為とはいかなる意識現象であるかを考えて見よう。行為とは右にいったように意識されたる目的より起る動作のことで、即ちいわゆる有意的動作の謂である。但し行為といえば外界の動作をも含めていうが、意志といえば主として内面的意識現象をさすので、今行為の意識現象を論ずるということは即ち意志を論ずるということになるのである。さて意志は如何にして起るか。元来我々の身体は大体において自己の生命を保持発展する為に自ら適当なる運動をなすように作られて居り、意識はこの運動に副うて発生するので、始は単純なる苦楽の情である。然るに外界に対する観念が次第に明瞭となり且つ連想作用が活溌になると共に、前の運動は外界刺戟に対して無意識に発せずして、先ず結果の観念を想起し、これよりその手段となるべき運動の観念を伴い、而して後運動に移るという風になる、即ち意志なる者が発生するのである。夫で意志の起るには先ず運動の方向、意識上にていえば連想の方向を定むる肉体的若しくは精神的の素因というものがなけれそればならぬ。この者は意識の上には一種の衝動的感情として現われてくる。こはその生受的なると後得的なるとを問わず意志の力とも称すべき者で、爰にこれを動機と名づけて置く。次に経験によりて得、連想によりて惹起せられたる結果の観念即ち目的、詳しくいえば目的観念という者が右の動機に伴わねばならぬ。この時漸く意志の形ここが成立するので、これを欲求と名づけ、即ち意志の初位である。この欲求がただ一つであった時には運動の観念を伴うて動作に発するのであるが、欲求が二つ以上あった時にはいわゆる欲求の競争なる者が起って、そのうち最も有力なる者が意識の主位を占め、動作に発するようになる。これを決意という。我々の意志というのはかかる意識現象の全体をさすのであるが、時には狭義においてはいよいよ動作に移る瞬間の作用或は特に決意の如き者をいうこともある。行為の要部は実にこの内面的意識現象たる意志にあるので、外面の動作はその要部ではない。何らかの障碍の為め動作が起らなかったとしても、立派に意志があったのであればこれを行為ということができ、これに反し、動作が起っても充分に意志がなかったならばこれを行為ということはできぬ。意識の内面的活動が盛になると、始より意識内の出来事を目的とする意志が起ってくる。かかる場合においても勿論行為と名づけることができる。心理学者は内外というように区別をするが意識現象としては全然同一の性質を具えているのである。

三

右に述べたところは単に行為の要部たる意志の過程を記載したのにすぎないから、今一歩を進んで、意志はいかなる性質の意識現象で、意識の中においていかなる地位を占める者であるかを説明して見よう。心理学から見れば、意志は観念統一の作用である。即ち統覚の一種に属すべき者である。意識における観念結合の作用には二種あって、一つは観念結合の原因が主として外界の事情に存し、意識においては結合の方向が明でなく、受動的と感ぜらるるので、これを連想といい、一つは結合の原因が意識内にあり、結合の方向が明に意識せられており、意識が能動的に結合すると感ぜらるるので、これを統覚という。然るに右にいったように、意志とは先ず観念結合の方向を定むる目的観念なる者があって、これより従来の経験にて得たる種々の運動観念の中について自己の実現に適当なる観念の結合を構成するので、全く一の統覚作用である。かくく意志が観念統一の作用であるということは、欲求の競争の場合において益々明となる。いわゆる決意とはこの統一の終結にすぎないのである。

四

しからばこの意志の統覚作用と他の統覚作用とはいかなる関係において立ちおるのであるか。意志の外に思惟、想像の作用も同じく統覚作用に属している。これらの作用においてもある統一的観念が本となって、これよりその目的に合うように観念を統一するので、観念活動の形式においては全く意志と同一である。ただその統一の目的が同じくなく、従って統一の法則が異なっているから、各相異なった意識の作用と考えられているのである。しかし今一層精細に何点において異なり何点において同じきかを考究して見よう。先ず想像と意志とを比較して見ると、想像の目的は自然の模擬であって、意志の目的は自身の運動である。従って想像においては自然の真状態に合うように観念を統一し、意志では自己の欲望に合うように統一するのである。しかし精しく考えて見ると、意志の運動の前には必ず先ず一度その運動を想像せねばならず、また自然を想像するには自分が先ずその物になって考えて見なければならぬ。ただ想像というものはどうしても外物を想像するので、自己が全くこれと一致することができず、従って自己の現実でないというような感がする。即ちある事を想像するというのとこれを実行するというのとはどうしても異なるように思われるのである。しかしさらに一歩を進めて考えて見ると、こは程度の差であって性質の差ではない。想像も美術家の想像において見るが如く入神の域に達すれば、全く自己をその中に没し自己と物と全然一致して、物の活動が直に自己の意志活動と感ぜらるるようにもなるのである。次に思惟と意志とを比較して見ると、思惟の目的は真理にあるので、その観念結合を支配する法則は論理の法則である。我々は真理とする所の者を必ず意志するとは限らない、また意志する所の者が必ず真ただち理であるとは考えておらぬ。しかのみならず、思惟の統一は単に抽象的概念の統一であるが、意志と想像とは具体的観念の統一である。これらの点において思惟と意志とは一見明に区別があって、誰もこれを混ずる者はないのであるがまた能く考えて見ると、この区別も左程に明確にして動かすべからざるものではない。意志の背後にはいつでも相当の理由が潜んでいる。その理由は完全ならざるにせよ、とにかく意志はある真理の上に働くものである、即ち思惟に由って成立するのである。これに反し、王陽明が知行同一を主張したように真実の知識は必ず意志の実行を伴わなければならぬ。自分はかく思惟するが、かくは欲せぬというのは未だ真に知らないのである。かくく考えて見ると、思惟、想像、意志の三つの統覚はその根本においては同一の統一作用である。そのうち思惟および想像は物および自己のすべてに関する観念に対する統一作用であるが、意志は特に自己の活動のみに関する観念の統一作用である。これに反し、前者は単に理想的、即ち可能的統一であるが、後者は現実的統一である、即ち統一の極致であるということができる。

五

すでに意志の統覚作用における地位を略述した所で、今度は他の観念的結合、即ち連想および融合との関係を述べよう。連想については曩に、その観念結合の方向を定むる者は外界にありて内界にないといったが、これは単に程度の上より論じたので、連想においてもすでその統一作用が全く内にないとはいわれない。ただ明に意識上に現われぬまでである。融合に至っては観念の結合がさらに無意識であって、結合作用すら意識しないのであるが、それとて決して内面的統一がないのではない。これを要するに意識現象はすべて意志と同一の形式を具えていて、すべてある意味における意志であるということができる、而してこれらの統一作用の根本となる統一力を自己と名づくるならば、意志はその中にて最も明に自己を発表したものである。それで我々は意志活動において最も明に自己を意識するのである。

第二章　行為 下

一

　これまでは心理学上より、行為とはいかなる意識現象であるかを論じたのであるが、これより行為の本たる意志の統一力なるものが何処より起るか、実在の上においてこの力はいかなる意義をもっているかの問題を論じ、哲学上意志および行為の性質を明にして置こうと思う。

　ある定まれる目的によりて内より観念を統一するという意志の統一とは果して何より起るのであるか。物質の外に実在なしという科学者の見地より見れば、この力は我々の身体より起るというの外なかろう。我々の身体は動物のそれと同じく、一の体系をなせる有機体である。動物の有機体は精神の有無に関せず、神経系統の中枢において機械的に種々の秩序立ちたる運動をなすことができる。即ち反射運動、自動運動、さらに複雑なる本能的動作をなすことができるのである。我々の意志も元はこれらの無意識運動より発達し来ったもので、今でも意志が訓練せられた時にはまたこれらの無意識運動の状態に還るのであるから、つまり同一の力に基づいて起る同一種の運動であると考えるの外はない。而して有機体の種々の目的はすべて自己および自己の種属における生活の維持発展ということに帰するのであるから、我々の意志の目的も生活保存の外になかろう。ただ意志においては目的が意識せられているので、他と異なって見えるのみである。それで科学者は我々人間における種々高尚なる精神上の要求をも皆この生活の目的より説明しようとするのである。

二

しかし、かくく意志の本を物質力に求め、微妙幽遠なる人生の要求を単に生活欲より説明しようとするのは頗る難事である。たとい高尚なる意志の発達は同時に生活作用の隆盛を伴うものとしても、最上の目的は前者にありて後者にあるのではあるまい。後者はかえって前者の手段と考えねばならぬのであろう。しかし姑くこれらの議論は後にして、もし科学者のいうように我々の意志は有機体の物質的作用より起る者とするならば、物質はいかなる能力を有するものと仮定せねばならぬであろうか。有機体の合目的運動が物質より起るというには二つの考え方がある。一つは自然を合目的なる者と見て、生物の種子においての如く、物質の中にも合目的力を潜勢的に含んでおらねばならぬとするので、一つは物質は単に機械力をのみ具するものと見て、合目的なる自然現象はすべて偶然に起るものとするのである。厳密なる科学者の見解はむしろ後者にあるのであるが、余はこの二つの見解が同一の考え方であって、決してその根柢までを異にせるものではないと思う。後者の見解にしてもどこかにある一定不変の現象を起す力があると仮定せねばならぬ。機械的運動を生ずるにはこれを生ずる力が物体の中に潜在すると仮定せねばならぬ。かくいいうるならば、何故に同じ理由によりて有機体の合目的力を物体の中に潜在すると考えることができぬか。或は有機体の合目的運動の如きは、かかる力を仮定せずとも、さらに簡単なる物理化学の法則によりて説明することが出来るという者もあろう。しかしかくいえば、今日の物理化学の法則もなお一層簡単なる法則によりて説明ができるかも知れぬ。否知識の進歩は無限であるから必ず説明されねばならぬと思う。かく考うれば真理は単に相対的である。余はむしろこの考を反対となし、分析よりも綜合に重きを置いて、合目的なる自然が個々の分立より綜合にすすみ、階段を踏んで己が真意を発揮すると見るのが至当であると思う。

三

さらに、余が曩に述べた実在の見方に由れば、物体というのは意識現象の不変的関係に名づけた名目にすぎないので、物体が意識を生ずるのではなく、意識が物体を作るのである。最も客観的なる機械的運動という如き者も我々の論理的統一によりて成立するので、決して意識の統一を離れたものではない。これより進んで生物の生活現象となり、さらに進んで動物の意識現象となるに従って、その統一はいよいよ活溌となり多方面となり且つ深遠となるのである。意志は我々の意識の最も深き統一力であって、また実在統一力の最も深遠なる発現である。外面より見て単に機械的運動であり生活現象の過程であるものが、その内面の真意義においては意志であるのである。恰も単に木であり石であると思っていたものが、その真意義においては慈悲円満なる仏像であり、勇気満々たる仁王であるが如く、いわゆる自然は意志の発現であって、我々は自己の意志を通して幽玄なる自然の真意義を捕捉することができるのである。固より現象を内外に分ち精神現象と物体現象とが全く異なれる現象と見做す時は、右の如き説は空想に止まるように思われるかも知れぬが、直接経験における具体的事実には内外の別なく、かくの如き考がかえって直接の事実であるのである。

四

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

　この考に由れば、前に行為を分析して意志と動作の二としたのであるが、この二者の関係は原因と結果との関係ではなく、むしろ同一物の両面である。動作は意志の表現である。外より動作と見らるる者が内より見て意志であるのである。

第三章　意志の自由

一

　意志は心理的にいえば意識の一現象たるに過ぎないが、その本体においては実在の根本であることを論じた。今この意志がいかなる意味において自由の活動であるかを論じて見よう。意志が自由であるか、はたまた必然であるかは久しき以来学者の頭を悩ました問題である。この議論は道徳上大切であるのみならず、これによりて意志の哲学的性質をも明にすることができるのである。

　先ず我々が普通に信ずる所に由って見れば、誰も自分の意志が自由であると考えぬ者はない。自分が自分の意識について経験する所では、ある範囲においてある事を為すこともできればまた為さぬこともできる。即ちある範囲内においては自由であると信じている。これが為に責任、無責任、自負、後悔、賞讃、非難等の念が起ってくるのである。しかしこのある範囲内ということを今少しく詳しく考えて見よう。すべて外界の事物に属する者は我々はこれを自由に支配することはできぬ。自己の身体すらもどこまでも自由に取扱うことができるとはいわれない。随意筋肉の運動は自由のようであるが、一旦病気にでもかかればこれを自由に動かすことはできぬ。自由にできるというのは単に自己の意識現象である。しかし自己の意識内の現象とても、我々は新に観念を作り出す自由も持たず、また一度経験した事をいつでも呼び起す自由すらも持たない。真に自由と思われるのはただ観念結合の作用あるのみである。即ち観念を如何に分析し、如何に綜合するかが自己の自由に属するのである。勿論この場合においても観念の分析綜合には動かすべからざる先在的法則なる者があって、勝手にできるのではなく、また観念間の結合が唯一であるか、またはある結合が特に強盛であった時には、我々はどうしてもこの結合に従わねばならぬのである。ただ観念成立の先在的法則の範囲内において、而も観念結合に二つ以上の途があり、これらの結合の強度が強迫的ならざる場合においてのみ、全然選択の自由を有するのである。

二

自由意志論を主張する人は、多くこの内界経験の事実を根拠として立論するのである。右の範囲内において動機を選択決定するのは全く我々の自由に属し、我々の他に理由はない、この決定は外界の事情または内界の気質、習慣、性格より独立せる意志という一の神秘力に由るものと考えている。即ち観念の結合の外にこれを支配する一の力があると考えている。これに反し、意志の必然論を主張する人は大概外界における事実の観察を本としてこれより推論するのである。宇宙の現象は一として偶然に起る者はない、極めて些細なる事柄でも、精しく研究すれば必ず相当の原因をもっている。この考はすべて学問と称するものの根本的思想であって、且つ科学の発達と共に益々この思想が確実となるのである。自然現象の中にて従来神秘的と思われていたものも、一々その原因結果が明瞭となって、数学的に計算ができるようにまで進んできた。今日の所でなお原因がないなどと思われているものは我々の意志くらいである。しかし意志といってもこの動かすべからざる自然の大法則の外に脱することはできまい。今日意志が自由であると思うているのは、畢竟未だ科学の発達が幼稚であって、一々この原因を説明することができぬ故である。しかのみならず、意志的動作も個々の場合においては、実に不規則であって一見定まった原因がないようであるが、多数の人の動作を統計的に考えて見ると案外秩序的である、決して一定の原因結果がないとは見られない。これらの考は益々我々の意志に原因があるという確信を強くし、我々の意志はすべての自然現象と同じく、必然なる機械的因果の法則に支配せらるる者で、別に意志という一種の神秘力はないという断案に到達するのである。

三

さて、この二つの反対論の孰れが正当であろうか。極端なる自由意志論者は右にいったように、全く原因も理由もなく、自由に動機を決定する一の神秘的能力があるという。しかしかかる意義において意志の自由を主張するならば、そは全く誤謬である。我々が動機を決する時には、何か相当の理由がなければならぬ。たとい、これが明瞭に意識の上に現われておらぬにしても、意識下において何か原因がなければならぬ。また若しこれらの論者のいうように、何らの理由なくして全く偶然に事を決する如きことがあったならば、我々はこの時意志の自由を感じないで、かえってこれを偶然の出来事として外より働いた者と考えるのである。従ってこれに対し責任を感ずることが薄いのである。自由意志論者が内界の経験を本として議論を立つるというが、内界の経験はかえって反対の事実を証明するのである。

四

次に、必然論者の議論について少しく批評を下して見よう。この種の論者は自然現象が機械的必然の法則に支配せらるるから、意識現象もその通りでなければならぬというのであるが、元来この議論には意識現象と自然現象（換言すれば物体現象）とは同一であって、同一の法則に由って支配せらるべきものであるという仮定が根拠となっている。しかしこの仮定は果して正しきものであろうか。意識現象が物体現象と同一の法則に支配せらるべきものか否かは未定の議論である。かくの如き仮定の上に立つ議論は甚だ薄弱であるといわねばならぬ。たとい今日の生理的心理学が非常に進歩して、意識現象の基礎たる脳の作用が一々物理的および化学的に説明ができたとしても、これによりて意識現象は機械的必然法に因って支配せらるべき者であると主張することができるだろうか。たとえば一銅像の材料たる銅は機械的必然法の支配の外に出でぬであろうが、この銅像の現わす意味はこの外に存するではないか。いわゆる精神上の意味なるものは見るべからず聞くべからず数うべからざるものであって、機械的必然法以外に超然たるものであるといわねばならぬ。

五

これを要するに、自由意志論者のいうような全く原因も理由もない意志はどこにもない。かくの如き偶然の意志は決して自由と感ぜられないで、かえって強迫と感ぜらるるのである。我々がある理由より働いた時即ち自己の内面的性質より働いた時、かえって自由であると感ぜられるのである。つまり動機の原因が自己の最深なる内面的性質より出でた時、最も自由と感ずるのである。しかしそのいわゆる意志の理由なる者は必然論者のいうような機械的原因ではない。我々の精神には精神活動の法則がある。精神がこの己自身の法則に従うて働いた時が真に自由であるのである。自由には二つの意義がある。一は全く原因がない即ち偶然ということと同意義の自由であって、一は自分が外の束縛を受けない、己自らにて働く意味の自由である。即ち必然的自由の意義である。意志の自由というのは、後者における意味の自由である。しかしここにおいて次の如き問題が起ってくるであろう。自己の性質に従うて働くのが自由であるというならば、万物皆自己の性質に従って働かぬ者はない、水の流れるのも火の燃えるのも皆自己の性質に従うのである。然るに何故に他を必然として、独り意志のみ自由となすのであるか。

六

いわゆる自然界においては、ある一つの現象の起るのはその事情によりて厳密に定められている。ある定まった事情よりは、ある定まった一の現象を生ずるのみであって、毫釐も他の可能性を許さない。自然現象は皆かくの如き盲目的必然の法則に従うて生ずるのである。然るに意識現象は単に生ずるのではなくして、意識されたる現象である。即ち生ずるのみならず、生じたことを自知しているのである。而してこの知るといい意識するということは即ち他の可能性を含むということである。我々が取ることを意識するということはその裏面に取らぬという可能性を含むというの意味である。さらに詳言すれば、意識には必ず一般的性質の者がある、即ち意識は理想的要素をもっている。これでなければ意識ではない。而してこれらの性質があるということは、現実のかかる出来事の外さらに他の可能性を有しているというのである。現実にして而も理想を含み、理想的にして而も現実を離れぬというのが意識の特性である。真実にいえば、意識は決して他より支配される者ではない、常に他を支配しているのである。故に我々の行為は必然の法則によりて生じたるにせよ、我々はこれを知るが故にこの行為の中に窘束せられておらぬ。意識の根柢たる理想の方より見れば、この現実は理想の特殊なる一例にすぎない。即ち理想が己自身を実現する一過程にすぎない。その行為は外より来たのではなく、内より出でたるのである。またかくの如く現実を理想の一例にすぎないと見るから、他にいくらも可能性を含むこととなるのである。

七

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

意識の根柢たる理想的要素、換言すれば統一作用なる者は、かつて実在の編に論じたように、自然の産物ではなくして、かえって自然はこの統一によりて成立するのである。こは実に実在の根本たる無限の力であって、これを数量的に限定することはできない。全然自然の必然的法則以外に存する者である。我々の意志はこの力の発現なるが故に自由である、自然的法則の支配は受けない。

第四章　価値的研究

一

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

　いわゆる無機界の現象にては、何故に起ったかという事はあるが、何の為ということはない、即ち目的がないといわねばならぬ。但この場合でも目的と原因とが同一となっているという事ができる。たとえば玉突台の上において玉をある力を以てある方向に突けば、必ず一定の方向に向って転るが、この時玉に何らの目的があるのではない。あるはこれを突いた人には何か目的があるかも知れぬが、これは玉其者の内面的目的でない、玉は外界の原因よりして必然的に動かされるのである。しかしまた一方より考えれば、玉其物にかくの如き運動の力があればこそ玉は一定の方向に動くのである。玉其物の内面的力よりいえば、自己を実現する合目的作用とも見ることができる。

さらに進んで動植物に至ると、自己の内面的目的という者が明になると共に、原因と目的とが区別せらるるようになる。動植物に起る現象は物理および化学の必然的法則に従うて起ると共に、全然無意義の現象ではない。生物全体の生存および発達を目的とした現象である。かかる現象にありてはある原因の結果として起った者が必ずしも合目的とはいわれない、全体の目的と一部の現象とは衝突を来す事がある。そこで我々はいかなる現象が最も目的に合うているか、現象の価値的研究をせねばならぬようになる。

二

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

三

ある学者の中には存在の法則よりして価値の法則を導き出そうとする人もある。しかし我々は単にこれよりこれが生ずるということから、物の価値的判断を導き出すことは出来ぬと思う。赤き花はかかる結果を生じ、または青き花はかかる結果を生ずという原因結果の法則からして、何故にこの花は美にしてかの花は醜であるか、何故に一は大なる価値を有し、一はこれを有せぬかを説明することはできぬ。これらの価値的判断には、これが標準となるべき別の原理がなければならぬ。我々の思惟、想像、意志という如き者も、すでに事実として起った上は、いかに誤った思惟でも、悪しき意志でも、また拙劣なる想像でも、尽くそれぞれ相当の原因に因って起るのである。人を殺すという意志も、人を助くるの意志も皆ある必然の原因ありて起り、また必然の結果を生ずるのである。この点においては両者少しも優劣がない。ただここに良心の要求とか、または生活の欲望という如き標準があって、始めてこの両行為の間に大なる優劣の差異を生ずるのである。ある論者は大なる快楽を与うる者が大なる価値を有するものであるというように説明して、これによりて原因結果の法則より価値の法則を導き得たように考えている。併し何故にある結果が我々に快楽を与え、ある結果が我々に快楽を与えぬか、こは単に因果の法則より説明はできまい。我々がいかなるものを好み、いかなるものを悪むかは、別に根拠を有する直接経験の事実である。心理学者は我々の生活力を増進する者は快楽であるという、しかし生活力を増進するのが何故に快楽であるか、厭世家はかえって生活が苦痛の源であるとも考えているではないか。またある論者は有力なる者が価値ある者であると考えている。しかし人心に対しいかなる者が最も有力であるか、物質的に有力なる者が必ずしも人心に対して有力なる者とはいえまい、人心に対して有力なる者は最も我々の欲望を動かす者、即ち我々に対して価値ある者である。有力によりて価値が定まるのではない、かえって価値によりて有力と否とが定まるのである。すべて我々の欲望または要求なる者は説明しうべからざる、与えられたる事実である。我々は生きる為に食うという、しかしこの生きる為というのは後より加えたる説明である。我々の食欲はかかる理由より起ったのではない。小児が始めて乳をのむのもかかる理由の為ではない、ただ飲む為に飲むのである。我々の欲望或は要求はただにかくの如き説明しうべからざる直接経験の事実であるのみならず、かえって我々がこれに由って実在の真意を理解する秘鑰である。実在の完全なる説明は、単に如何にして存在するかの説明のみではなく何の為に存在するかを説明せねばならぬ。

第五章　倫理学の諸説　その一

一

　すでに価値的研究とはいかなる者なるかを論じたので、これより善とはいかなるものであるかの問題に移ることとしよう。我々は上にいったように我々の行為について価値的判断を下す、この価値的判断の標準は那辺にあるか、いかなる行為が善であって、いかなる行為が悪であるか、これらの倫理学的問題を論じようと思うのである。かかる倫理学の問題は我々に取りて最も大切なる問題である。いかなる人もこの問題を疎外することはできぬ。東洋においてもまた西洋においても、倫理学は最も古き学問の一であって、従って古来倫理学に種々の学説があるから、今先ずこの学における主なる学派の大綱をあげかつこれに批評を加えて、余が執らんとする倫理学説の立脚地を明かにしようと思う。

　古来の倫理学説を大別すると、大体二つに別れる。一つは他律的倫理学説というので、善悪の標準を人性以外の権力に置こうとする者と、一つは自律的倫理学説といって、この標準を人性の中に求めようとするのである。外になお直覚説というのがある、この説の中には色々あって、ある者は他律的倫理学説の中に入ることができるが、ある者は自律的倫理学説の中に入らねばならぬものである。今先ず直覚説より始めて順次他に及ぼうと思う。

二

　この学説の中には種々あるが、その綱領とする所は我々の行為を律すべき道徳の法則は直覚的に明なる者であって、他に理由があるのではない、いかなる行為が善であり、いかなる行為が悪であるかは、火は熱にして、水は冷なるを知るが如く、直覚的に知ることができる、行為の善悪は行為その者の性質であって、説明すべき者でないというのである。なるほど我々の日常の経験について考えて見ると、行為の善悪を判断するのは、かれこれ理由を考えるのではなく、大抵直覚的に判断するのである。いわゆる良心なる者があって、恰も眼が物の美醜を判ずるが如く、直に行為の善悪を判ずることができるのである。直覚説はこの事実を根拠とした者で、最も事実に近い学説である。しかのみならず、行為の善悪は理由の説明を許さぬというのは、道徳の威厳を保つ上において頗る有効である。

三

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

四

右に論じた如く、直覚説はその主張する如き、善悪の直覚を証明することができないとすれば、学説としては甚だ価値少きものであるが、今仮にかかる直覚があるものとして、これによりて与えられたる法則に従うのが善であるとしたならば、直覚説はいかなる倫理学説となるであろうかを考えて見よう。純粋に直覚といえば、論者のいう如く理性によりて説明することができない、また苦楽の感情、好悪の欲求に関係のない、全く直接にして無意義の意識といわねばならぬ。もしかくの如き直覚に従うのが善であるとすれば、善とは我々に取りて無意義の者であって、我々が善に従うのは単に盲従である、即ち道徳の法則は人性に対して外より与えられたる抑圧となり、直覚説は他律的倫理学と同一とならねばならぬ。然るに多くの直覚論者は右の如き意味における直覚を主張しておらぬ。ある者は直覚を理性と同一視している、即ち道徳の根本的法則が理性によりて自明なる者と考えている。しかしかくいえば善とは理に従う事であって、善悪の区別は直覚に由って明なるのではなく、理によりて説明しうることとなる。またある直覚論者は直覚と直接の快不快、または好悪ということを同一視している。しかしかく考えれば善は一種の快楽または満足を与うるが故に善であるので、即ち善悪の標準は快楽または満足の大小ということに移って来る。かくの如く直覚なる語の意味に由って、直覚説は他の種々なる倫理学説と接近する。勿論純粋なる直覚説といえば、全く無意義の直覚を意味するのでなければならぬのであるが、かくの如き倫理学説は他律的倫理学と同じく、何故に我々は善に従わねばならぬかを説明することはできぬ。道徳の本は全く偶然にして無意味の者となる。元来我々が実際に道徳的直覚といっている者の中には種々の原理を含んでいるのである。その中全く他の権威より来る他律的の者もあれば、理性より来れる者また感情および欲求より来れる者をも含んでいる。これいわゆる自明の原則なる者が種々の矛盾衝突に陥る所以である。かかる混雑せる原理を以て学説を設立する能わざることは明である。

第六章　倫理学の諸説　その二

一

　前に直覚説の不完全なることを論じ、かつ直覚の意義によりて、種々相異なれる学説に変じうることをのべた。今純粋なる他律的倫理学、即ち権力説について述べようと思う。この派の論者は、我々が道徳的善といっている者が、一面において自己の快楽或は満足という如き人性の要求と趣を異にし、厳粛な命令の意味を有する辺に着目し、道徳は吾人に対し絶大なる威厳または勢力を有する者の命令より起ってくるので、我々が道徳の法則に従うのは自己の利害得失の為ではなく、単にこの絶大なる権力の命令に従うのである、善と悪とは一に此の如き権力者の命令に由って定まると考えている。すべて我々の道徳的判断の本は師父の教訓、法律、制度、習慣等によりて養成せられたる者であるから、かかる倫理学説の起るのも無理ならぬことであって、この説はちょうど前の直覚説における良心の命令に代うるに外界の権威を以てした者である。

二

この種の学説において外界の権力者と考えられる者は、勿論自ら我々に対して絶大の威厳勢力をもった者でなければならぬ。倫理学史上に現われたる権力説の中では、君主を本としたる君権的権力説と、神を本としたる神権的権力説との二種がある。神権的倫理学は基督教が無上の勢力をもっていた中世時代に行われたので、ドゥンス・スコトゥスなどがその主張者である。氏に従えば神は我々に対し無限の勢力を有するものであって、而も神意は全く自由である。神は善なる故に命ずるのでもなく、また理の為になすのでもない、神は全くこれらの束縛以外に超越している。善なるが故に神これを命ずるのではなく、神これを命ずるが故に善なるのである。氏は極端にまでこの説を推論して、もし神が我々に命ずるに殺戮を以てしたならば、殺戮も善となるであろうとまでにいった。また君権的権力説を主張したのは近世の始に出た英国のホッブスという人である。氏に従えば人性は全然悪であって弱肉強食が自然の状態である。これより来る人生の不幸を脱するのは、ただ各人がすべての権力を一君主に托して絶対にその命令に服従するにある。それで何でもこの君主の命に従うのが善であり、これに背くのが悪であるといっている。その他シナにおいて荀子がすべて先王の道に従うのが善であるといったのも、一種の権力説である。

三

右の権力説の立場より厳密に論じたならば、いかなる結論に達するであろうか。権力説においては何故に我々は善をなさねばならぬかの説明ができぬ、否説明のできぬのが権力説の本意である。我々はただ権威であるからこれに従うのである。何かある理由の為にこれに従うならば、すでに権威その者の為に従うのではなく、理由の為に従うこととなる。ある人は恐怖ということが権威に従う為の最適当なる動機であるという、併し恐怖ということの裏面には自己の利害得失ということを含んでいる。しかしもし自己の利害の為に従うならばすでに権威の為に従うのではない。ホッブスの如きはこれが為に純粋なる権威説の立脚地を離れている。また近頃最も面白く権威説を説明したキルヒマンの説に由ると、我々は何でも絶大なる勢力を有するもの、たとえば高山、大海の如き者に接する時は、自らその絶大なる力に打たれて驚動の情を生ずる、この情は恐怖でもなく、苦痛でもなく、自己が外界の雄大なる事物に擒にせられ、これに平服し没入するの状態である。而してこの絶大なる勢力者がもし意志をもった者であるならば、自らここに尊敬の念を生ぜねばならぬ、即ちこの者の命令には尊敬の念を以て服従するようになる、それで尊敬の念ということが、権威に従う動機であるといっている。しかし能く考えて見ると、我々が他を尊敬するというのは、全然故なくして尊敬するのではない、我々は我々の達する能わざる理想を実現し得たる人なるが故に尊敬するのである。単に人その者を尊敬するのではなく理想を尊敬するのである。禽獣には釈迦も孔子も半文銭の価値もないのである。それで厳密なる権力説では道徳は全く盲目的服従でなければならぬ。恐怖というも、尊敬というも、全く何らの意義のない盲目的感情でなければならぬ。エソップの寓話の中に、ある時鹿の子が母鹿の犬の声に怖れて逃げるのを見て、お母さんは大きな体をして何故に小さい犬の声に駭いて逃げるのであるかと問うた。所が母鹿は何故かは知らぬが、ただ犬の声が無暗にこわいから逃げるのだといったという話がある。かくの如き無意義の恐怖が権力説において最も適当なる道徳的動機であると考える。果してかかる者であるならば、道徳と知識とは全く正反対であって、無知なる者が最も善人である。人間が進歩発達するには一日も早く道徳の束縛を脱せねばならぬということになる。またいかなる善行でも権威の命令に従うという考なく、自分がその為さざるべからざる所以を自得して為したことは道徳的善行でないということとなる。

四

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

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

第七章　倫理学の諸説　その三

一

　他律的倫理学では、上にいったように、どうしても何故に我々は善を為さねばならぬかを説明することができぬ。善は全く無意義の者となるのである。そこで我々は道徳の本を人性の中に求めねばならぬようになってくる。善はいかなる者であるか、何故に善を為さねばならぬかの問題を、人性より説明せねばならぬようになってくる。かくの如き倫理学を自律的倫理学という。これには三種あって、一つは理性を本とする者で合理説または主知説といい、一つは苦楽の感情を本とする者で快楽説といい、また一つは意志の活動を本とする者で活動説という。今先ず合理説より話そう。

　合理的若しくは主知的倫理学dianoetic ethics というのは、道徳上の善悪正邪ということと知識上の真偽ということとを同一視している。物の真相が即ち善である、物の真相を知れば自ら何を為さねばならぬかが明となる、我々の義務は幾何学的真理の如く演繹しうる者であると考えている。それで我々は何故に善を為さねばならぬかといえば、真理なるが故であるというのである。我々人間は理性を具しておって、知識において理に従わねばならぬように、実行においても理に従わねばならぬのである（ちょっと注意しておくが、理という語には哲学上色々の意味があるが、ここに理というのは普通の意味における抽象的概念の関係をいうのである）。この説は一方においてはホッブスなどのように、道徳法は君主の意志によりて左右し得る随意的の者であるというに反し、道徳法は物の性質であって、永久不変なることを主張し、また一方では、善悪の本を知覚または感情の如き感受性に求むる時は、道徳法の一般性を説明することができず、義務の威厳を滅却し、各人の好尚を以て唯一の標準とせねばならぬようになるのを恐れて、理の一般性に基づいて、道徳法の一般性を説明し義務の威厳を立せんとしたのである。この説は往々前にいった直覚説と混同せらるることが多いが、直覚ということは必ずしも理性の直覚と限るには及ばぬ。この二者は二つに分って考えた方がよいと思う。

二

余は合理説の最醇なる者はクラークの説であると考える。氏の考に依れば、すべて人事界における物の関係は数理の如く明確なる者で、これによりて自ら物の適当不適当を知ることができるという。たとえば神は我々より無限に優秀なる者であるから、我々はこれに服従せねばならぬとか、他人が己に施して不正なる事は自分が他人に為しても不正であるというような訳である。氏はまた何故に人間は善を為さねばならぬかを論じて、合理的動物は理に従わざるべからずといっている。時としては、正義に反して働かんとする者は物の性質を変ぜんと欲するが如き者であるとまでにいって、全く「ある」ということと「あらねばならぬ」ということを混同している。

三

合理説が道徳法の一般性を明にし、義務を厳粛ならしめんとするは可なれども、これを以て道徳の全豹を説き得たるものとなすことはできぬ。論者のいうように、我々の行為を指導する道徳法なる者が、形式的理解力によりて先天的に知りうる者であろうか。純粋なる形式的理解力は論理学のいわゆる思想の三法則という如き、単に形式的理解の法則を与うることはできるが、何らの内容を与うることはできぬ。論者は好んで例を幾何学に取るが、幾何学においても、その公理なる者は単に形式的理解力によりて、明になったのではなく、空間の性質より来るのである。幾何学の演繹的推理は空間の性質についての根本的直覚に、論理法を応用したものである。倫理学においても、すでに根本原理が明となった上はこれを応用するには、論理の法則に由らねばならぬのであろうが、この原則その者は論理の法則に由って明になったのではない。たとえば汝の隣人を愛せよという道徳法は単に理解力によりて明であるであろうか。我々に他愛の性質もあれば、また自愛の性質もある。然るに何故にその一が優っていて他が劣っているのであろうか、これを定むる者は理解力ではなくして、我々の感情または欲求である。我々は単に知識上に物の真相を知り得たりとしても、これより何が善であるかを知ることはできぬ。かくあるということより、かくあらねばならぬということを知ることはできぬ。クラークは物の真相より適不適を知ることができるというが、適不適ということはすでに純粋なる知識上の判断ではなくして、価値的判断である。何か求むる所の者があって、然る後適不適の判断が起ってくるのである。

四

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

　　　曩には合理説の代表者としてクラークをあげたが、クラークはこの説の理論的方面の代表者であって、実行的方面を代表する者はいわゆる犬儒学派であろう。この派はソクラテースが善と知とを同一視するに基づき、すべての情欲快楽を悪となし、これに打克って純理に従うのを唯一の善となした、而もそのいわゆる理なる者は単に情欲に反するのみにて、何らの内容なき消極的の理である。道徳の目的は単に情欲快楽に克ちて精神の自由を保つということのみであった。有名なるディオゲネスの如きがその好模範である。その学派の後またストア学派なる者があって、同一の主義を唱道した。ストア学派に従えば、宇宙は唯一の理によりて支配せらるる者で、人間の本質もこの理性の外にいでぬ、理に従うのは即ち自然の法則に従うのであって、これが人間において唯一の善である、生命、健康、財産も善ではなく、貧苦、病死も悪ではない、ただ内心の自由と平静とが最上の善であると考えた。その結果犬儒学派と同じく、すべての情欲を排斥して単に無欲 Apathie たらんことを務むるようになった。エピクテートの如きはその好例である。

　　　右の学派の如く、全然情欲に反対する純理を以て人性の目的となす時には、理論上においても何らの道徳的動機を与うることができぬように、実行上においても何らの積極的善の内容を与うることはできぬ。シニックスやストアがいったように、単に情欲に打克つということが唯一の善と考うるより外はない。しかし我々が情欲に打克たねばならぬというのは、さらに何か大なる目的の求むべき者がある故である。単に情欲を制する為に制するのが善であるといえば、これより不合理なることはあるまい。

第八章　倫理学の諸説　その四

一

合理説は他律的倫理学に比すればさらに一歩をすすめて、人性自然の中より善を説明せんとする者である。しかし単に形式的理性を本としては、前にいったように、到底何故に善をなさざるべからざるかの根本的問題を説明することはできぬ。そこで我々が深く自己の中に反省して見ると、意志はすべて苦楽の感情より生ずるので、快を求め不快を避けるというのが人情の自然で動かすべからざる事実である。我々が表面上全く快楽の為にせざる行為、たとえば身を殺して仁をなすという如き場合にても、その裏面について探って見ると、やはり一種の快楽を求めているのである。意志の目的は畢竟快楽の外になく、我々が快楽を以て人生の目的となすということはさらに説明を要しない自明の真理である。それで快楽を以て人性唯一の目的となし、道徳的善悪の区別をもこの原理によりて説明せんとする倫理学説の起るのは自然の勢である。これを快楽説という。この快楽説には二種あって、一つを利己的快楽説といい、他を公衆的快楽説という。

二

利己的快楽説とは自己の快楽を以て人生唯一の目的となし、我々が他人の為にするという場合においても、その実は自己の快楽を求めているのであると考え、最大なる自己の快楽が最大の善であるとなすのである。この説の完全なる代表者は希臘におけるキレーネ学派とエピクロースとである。アリスチッポスは肉体的快楽の外に精神的快楽のあることは許したが、快楽はいかなる快楽でもすべて同一の快楽である、ただ大なる快楽が善であると考えた。而して氏はすべて積極的快楽を尚び、また一生の快楽よりもむしろ瞬間の快楽を重んじたので、最も純粋なる快楽説の代表者といわねばならぬ。エピクロースはやはりすべての快楽を以て同一となし、快楽が唯一の善で、いかなる快楽も苦痛の結果を生ぜざる以上は、排斥すべきものにあらずと考えたが、氏は瞬間の快楽よりも一生の快楽を重しとし、積極的快楽よりもむしろ消極的快楽、即ち苦悩なき状態を尚んだ。氏の最大の善というのは心の平和 tranquility of mind ということである。しかし氏の根本主義はどこまでも利己的快楽説であって、希臘人のいわゆる四つの主徳、睿知、節制、勇気、正義という如き者も自己の快楽の手段として必要であるのである。正義ということも、正義其者が価値あるのではなく、各人相犯さずして幸福を享ける手段として必要なのである。この主義は氏の社会的生活に関する意見において最も明である。社会は自己の利益を得る為に必要なのである。国家は単に個人の安全を謀る為に存在するのである。もし社会的煩累を避けて而も充分なる安全を得ることができるならば、こは大に望むべき所である。氏の主義はむしろ隠遁主義 λαθε βιωσασである。氏はこれによりて、なるべく家族生活をも避けんとした。

三

次に公衆的快楽説、即ちいわゆる功利説について述べよう。この説は根本的主義においては全く前説と同一であるが、ただ個人の快楽を以て最上の善となさず、社会公衆の快楽を以て最上の善となす点において前説と異なっている。この説の完全なる代表者はベンザムである。氏に従えば人生の目的は快楽であって、善は快楽の外にない。而していかなる快楽も同一であって、快楽には種類の差別はない（留針押しの遊の快楽も高尚なる詩歌の快楽も同一である）、ただ大小の数量的差異あるのみである。我々の行為の価値は直覚論者のいうようにその者に価値があるのではなく、全くこれより生ずる結果によりて定まるのである。即ち大なる快楽を生ずる行為が善行である。而していかなる行為が最も大なる善行であるかといえば、氏は個人の最大幸福よりも多人数の最大幸福が快楽説の原則よりして道理上一層大なる快楽と考えねばならぬから、最大多数の最大幸福というのが最上の善であるといっている。またベンザムはこの快楽説によりて、行為の価値を定むる科学的方法をも論じている。氏に従えば、快楽の価値は大抵数量的に定め得る者であって、たとえば強度、長短、確実、不確実等の標準によりて快楽の計算ができると考えたのである。氏の説は快楽説として実に能く辻褄の合った者であるが、ただ一つ何故に個人の最大快楽ではなくて、最大多数の最大幸福が最上の善でなければならぬかの説明が明瞭でない。快楽にはこれを感ずる主観がなければなるまい。感ずる者があればこそ快楽があるのである。而してこの感ずる主というのはいつでも個人でなければならぬ。しからば快楽説の原則よりして何故に個人の快楽よりも多人数の快楽が上に置かれねばならぬのであるか。人間には同情というものがあるから己独り楽むよりは、人と共に楽んだ方が一層大なる快楽であるかも知れない、ミルなどはこの点に注目している。しかしこの場合においても、この同情より来る快楽は他人の快楽ではなく、自分の快楽である。やはり自己の快楽が唯一の標準であるのである。もし自己の快楽と他人の快楽と相衝突した場合は如何。快楽説の立脚地よりしては、それでも自己の快楽をすてて他人の快楽を求めねばならぬということができるであろうか。エピクロースのように利己主義となるのが、かえって快楽説の必然なる結果であろう。ベンザムもミルも極力自己の快楽と他人の快楽とが一致するものであると論じているが、かかる事は到底、経験的事実の上において証明はできまいと思う。

四

これまで一通り快楽説の主なる点をのべたので、これよりその批評に移ろう。先ず快楽説の根本的仮定たる快楽は人生唯一の目的であるということを承認した処で、果して快楽説によりて充分なる行為の規範を与うることができるであろうか。厳密なる快楽説の立脚地より見れば、快楽はいかなる快楽でも皆同種であって、ただ大小の数量的差異あるのみでなければならぬ。もし快楽に色々の性質的差別があって、これによりて価値が異なるものであるとするならば、快楽の外に別に価値を定むる原則を許さねばならぬこととなる。即ち快楽が行為の価値を定むる唯一の原則であるという主義と衝突する。ベンザムの後を受けたるミルは快楽に色々性質上の差別あることを許し、二種の快楽の優劣は、この二種を同じく経験し得る人は容易にこれを定めうると考えている。たとえば豕となりて満足するよりはソクラテースとなって不満足なることは誰も望む所である。而してこれらの差別は人間の品位の感 sense of dignity より来るものと考えている。しかしミルの如き考は明に快楽説の立脚地を離れたもので、快楽説よりいえば一の快楽が他の快楽より小なるに関せず、他の快楽よりも尚き者であるという事は許されない。さらばエピクロース、ベンザム諸氏の如く純粋に快楽は同一であってただ数量的に異なるものとして、如何にして快楽の数量的関係を定め、これによりて行為の価値を定めることができるであろうか。アリスチッポスやエピクロースは単に知識によりて弁別ができるといっているだけで、明瞭なる標準を与えてはおらぬ。独りベンザムは上にいったようにこの標準を詳論している。併し快楽の感情なる者は一人の人においても、時と場合とによりて非常に変化し易い物である、一の快楽より他の快楽が強度において勝るかは頗る明瞭でない。さらに如何ほどの強度が如何ほどの継続に相当するかを定むるのは極めて困難である。一人の人においてすらかく快楽の尺度を定むるのは困難であって見れば公衆的快楽説のように他人の快楽をも計算して快楽の大小を定めんとするのは尚更困難である。普通にはすべて肉体の快楽より精神の快楽が上であると考えられ、富より名誉が大切で、己一人の快楽より多人数の快楽が尚いなどと、伝説的に快楽の価値が定まっているようであるが、かかる標準は種々なる方面の観察よりできたもので、決して単純なる快楽の大小より定まったものとは思われない。

五

右は快楽説の根本的原理を正しきものとして論じたのであるが、かくして見ても、快楽説によりて我々の行為の価値を定むべき正確なる規範を得ることは頗る困難である。今一歩を進めてこの説の根本的原理について考究して見よう。すべて人は快楽を希望し、快楽が人生唯一の目的であるとはこの説の根本的仮定であって、またすべての人のいう所であるが、少しく考えて見ると、その決して真理でないことが明である。人間には利己的快楽の外に、高尚なる他愛的または理想的の欲求のあることは許さねばなるまい。たとえば己の欲を抑えても、愛する者に与えたいとか、自己の身を失っても理想を実行せねばならぬというような考は誰の胸裡にも多少は潜みおるのである。時あってこれらの動機が非常なる力を現わし来り、人をして思わず悲惨なる犠牲的行為を敢てせしむることも少くない。快楽論者のいうように人間が全然自己の快楽を求めているというのは頗る穿ち得たる真理のようであるが、かえって事実に遠ざかったものである。勿論快楽論者もこれらの事実を認めないのではないが、人間がこれらの欲望を有しこれが為に犠牲的行為を敢てするのも、つまり自己の欲望を満足せんとするので、裏面より見ればやはり自己の快楽を求むるにすぎないと考えているのである。しかしいかなる人もまたいかなる場合でも欲求の満足を求めているということは事実であるが、欲求の満足を求むる者が即ち快楽を求むる者であるとはいわれない。いかに苦痛多き理想でもこれを実行し得た時には、必ず満足の感情を伴うのである。而してこの感情は一種の快楽には相違ないが、これが為にこの快感が始より行為の目的であったとはいわれまい。かくの如き満足の快感なる者が起るには、先ず我々に自然の欲求という者がなければならぬ。この欲求があればこそ、これを実行して満足の快楽を生ずるのである。然るにこの快感あるが為に、欲求はすべて快楽を目的としているというのは、原因と結果とを混同したものである。我々人間には先天的に他愛の本能がある。これあるが故に、他を愛するということは我々に無限の満足を与うるのである。しかしこれが為に自己の快楽の為に他を愛したのだとはいわれない。毫釐にても自己の快楽の為にするという考があったならば、決して他愛より来る満足の感情をうることができないのである。ただに他愛の欲求ばかりではなく、全く自愛的欲求といわれている者も単に快楽を目的としている者はない。たとえば食色の欲も快楽を目的とするというよりは、かえって一種先天的本能の必然に駆られて起るものである。飢えたる者はかえって食欲のあるを悲み、失恋の人はかえって愛情あるを怨むであろう。人間もし快楽が唯一の目的であるならば、人生ほど矛盾に富んだ者はなかろう。むしろすべて人間の欲求を断ち去った方がかえって快楽を求むるの途である。エピクロースがすべての欲を脱したる状態、即ち心の平静を以て最上の快楽となし、かえって正反対の原理より出立したストイックの理想と一致したのもこの故である。

六

しかしある快楽論者では、我々が今日快楽を目的としない自然の欲求であると思うている者でも、個人の一生または生物進化の経過において、習慣によりて第二の天性となったので、元は意識的に快楽を求めた者が無意識となったのであると論じている。即ち快楽を目的とせざる自然の欲求というのは、つまり快楽を得る手段であったのが、習慣に由って目的其者となったというのである（ミルなどはこれについてよく金銭の例を引いている）。成程我々の欲求の中には此の如き心理的作用に由って第二の天性となった者もあるであろう。しかし快楽を目的とせざる欲求は尽くかかる過程によりて生じたものとはいわれない。我々の精神はその身体と同じく生れながらにして活動的である。種々の本能をもっている。鶏の子が生れながら籾を拾い、鶩の子が生れながら水に入るのも同理である。これらの本能と称すべき者が果して遺伝に由って、元来意識的であった者が無意識的習慣となったのであろうか。今日の生物進化の説に由れば、生物の本能は決してかかる過程に由って出来たものではない。元来生物の卵において具有した能力であって、事情に適する者が生存して遂に一種特有なる本能を発揮するに至ったのである。

　上来論じ来ったように、快楽説は合理説に比すれば一層人性の自然に近づきたる者であるが、この説に由れば善悪の判別は単に苦楽の感情によりて定めらるることとなり、正確なる客観的標準を与うることができず、且つ道徳的善の命令的要素を説明することはできない。しかのみならず、快楽を以て人生の唯一の目的となすのは未だ真に人性自然の事実に合ったものといわれない。我々は決して快楽によりて満足することはできない。もし単に快楽のみを目的とする人があったならばかえって人性に悖った人である。

第九章　善（活動説）

一

　すでに善についての種々の見解を論じ且つその不充分なる点を指摘したので、自ら善の真正なる見解はいかなるものであるかが明になったと思う。我々の意志が目的とせなければならない善、即ち我々の行為の価値を定むべき規範はどこにこれを求めねばならぬか。かつて価値的判断の本を論じた所にいったように、この判断の本は是非これを意識の直接経験に求めねばならぬ。善とはただ意識の内面的要求より説明すべき者であって外より説明すべき者でない。単に事物はかくあるまたはかくして起ったということより、かくあらねばならぬということを説明することはできぬ。真理の標準もつまる所は意識の内面的必然にあって、アウグスチヌスやデカートの如き最も根本に立ち返って考えた人は皆ここより出立したように、善の根本的標準もまたここに求めねばならぬ。然るに他律的倫理学の如きは善悪の標準を外に求めようとしている。かくしては到底善の何故に為さざるべからざるかを説明することはできぬ。合理説が意識の内面的作用の一である理性より善悪の価値を定めようとするのは、他律的倫理学説に比して一歩を進めた者ということはできるが、理は意志の価値を定むべきものではない。ヘフディングが「意識は意志の活動を以て始まりまたこれを以て終る」といったように、意志は抽象的理解の作用よりも根本的事実である。後者が前者を起すのではなく、かえって前者が後者を支配するのである。しからば快楽説は如何、感情と意志とは殆ど同一現象の強度の差異といってもよい位であるが、前にいったように快楽はむしろ意識の先天的要求の満足より起る者で、いわゆる衝動、本能という如き先天的要求が快不快の感情よりも根本的であるといわねばならぬ。

二

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

　　　この説はプラトー、アリストテレースに始まる。特にアリストテレースはこれに基づいて一つの倫理を組織したのである。氏に従えば人生の目的は幸福eudaimonia である。しかしこれに達するには快楽を求むるに由るにあらずして、完全なる活動に由るのである。

三

世のいわゆる道徳家なる者は多くこの活動的方面を見逃している。義務とか法則とかいって、徒らに自己の要求を抑圧し活動を束縛するのを以て善の本性と心得ている。勿論不完全なる我々はとかく活動の真意義を解せず岐路に陥る場合が多いのであるから、かかる傾向を生じたのも無理ならぬことであるが、一層大なる要求を攀援すべき者があってこそ、小なる要求を抑制する必要が起るのである、徒らに要求を抑制するのはかえって善の本性に悖ったものである。善には命令的威厳の性質をも具えておらねばならぬが、これよりも自然的好楽というのが一層必要なる性質である。いわゆる道徳の義務とか法則とかいうのは、義務或は法則其者に価値があるのではなく、かえって大なる要求に基づいて起るのである。この点より見て善と幸福とは相衝突せぬばかりでなく、かえってアリストテレースのいったように善は幸福であるということができる。我々が自己の要求を充すまたは理想を実現するということは、いつでも幸福である。善の裏面には必ず幸福の感情を伴うの要がある。ただ快楽説のいうように意志は快楽の感情を目的とする者で、快楽が即ち善であるとはいわれない。快楽と幸福とは似て非なる者である。幸福は満足によりて得ることができ、満足は理想的要求の実現に起るのである。孔子が「疎食を飯ひ、水を飲み、肱を曲げて之を枕とす、楽も亦其の中に在り」といわれたように、我々は場合によりては苦痛の中にいてもなお幸福を保つことができるのである。真正の幸福はかえって厳粛なる理想の実現によりて得らるべき者である。世人は往々自己の理想の実現または要求の満足などいえば利己主義または我儘主義と同一視している。しかし最も深き自己の内面的要求の声は我々に取りて大なる威力を有し、人生においてこれより厳なるものはないのである。

四

さて善とは理想の実現、要求の満足であるとすれば、この要求といい理想という者は何から起ってくるので、善とはいかなる性質の者であるか。意志は意識の最深なる統一作用であって即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである、即ち自己の力であるといってもよいのである。我々の意識は思惟、想像においても意志においてもまたいわゆる知覚、感情、衝動においても皆その根柢には内面的統一なる者が働いているので、意識現象はすべてこの一なる者の発展完成である。而してこの全体を統一する最深なる統一力が我々のいわゆる自己であって、意志は最も能くこの力を発表したものである。かく考えて見れば意志の発展完成は直に自己の発展完成となるので、善とは自己の発展完成 self-realization であるということができる。即ち我々の精神が種々の能力を発展し円満なる発達を遂げるのが最上の善である（アリストテレースのいわゆる entelechie が善である）。竹は竹、松は松と各自その天賦を充分に発揮するように、人間が人間の天性自然を発揮するのが人間の善である。スピノーザも「徳とは自己固有の性質に従うて働くの謂に外ならず」といった。

五

ここにおいて善の概念は美の概念と近接してくる。美とは物が理想の如くに実現する場合に感ぜらるるのである。理想の如く実現するというのは物が自然の本性を発揮する謂である。それで花が花の本性を現じたる時最も美なるが如く、人間が人間の本性を現じた時は美の頂上に達するのである。善は即ち美である。たとい行為その者は大なる人性の要求から見て何らの価値なき者であっても、その行為が真にその人の天性より出でたる自然の行為であった時には一種の美感を惹くように、道徳上においても一種寛容の情を生ずるのである。希臘人は善と美とを同一視している。この考は最も能くプラトーにおいて現われている。

　また一方より見れば善の概念は実在の概念とも一致してくる。かつて論じたように、一の者の発展完成というのがすべて実在成立の根本的形式であって、精神も自然も宇宙も皆この形式において成立している。して見れば、今自己の発展完成であるという善とは自己の実在の法則に従うの謂である。即ち自己の真実在と一致するのが最上の善ということになる。そこで道徳の法則は実在の法則の中に含まるるようになり、善とは自己の実在の真性より説明ができることとなる。いわゆる価値的判断の本である内面的要求と実在の統一力とは一つであって二つあるのではない。存在と価値とを分けて考えるのは、知識の対象と情意の対象とを分つ抽象的作用よりくるので、具体的真実在においてはこの両者は元来一であるのである。乃ち善を求め善に遷るというのは、つまり自己の真を知ることとなる。合理論者が真と善とを同一にしたのも一面の真理を含んでいる。しかし抽象的知識と善とは必ずしも一致しない。この場合における知るとはいわゆる体得の意味でなければならぬ。これらの考は希臘においてプラトーまた印度においてウパニシャッドの根本的思想であって、善に対する最深の思想であると思う（プラトーでは善の理想が実在の根本である、また中世哲学においても「すべての実在は善なり」 omne ens estbonum という句がある）。

第十章　人格的善

一

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

　我々の意識現象には一つも孤独なる者がない、必ず他と関係の上において成立するのである。一瞬の意識でもすでに単純でない、その中に複雑なる要素を含んでいる。而してこれらの要素は互に独立せるものではなくして、彼此関係上において一種の意味をもった者である。ただに一時の意識がかくの如く組織せられてあるのみではなく、一生の意識もまたかくの如き一体系である。自己とはこの全体の統一に名づけたのである。

二

して見ると、我々の要求というのも決して孤独に起るものではない。必ず他との関係上において生じてくるのである。我々の善とはある一種または一時の要求のみを満足するの謂でなく、ある一つの要求はただ全体との関係上において始めて善となることは明である。たとえば身体の善はその一局部の健康でなくして、全身の健全なる関係にあると同一である。それで活動説より見て、善とは先ず種々なる活動の一致調和或は中庸ということとならねばならぬ。我々の良心とは調和統一の意識作用ということとなる。

　　　調和が善であるというのはプラトーの考であった。氏は善を音楽の調和に喩えておる。英のシャフツベリなどもこの考を取っている。また中庸が善であるというのはアリストテレースの説であって、東洋においては『中庸』の書にも現われて居る。アリストテレースはすべて徳は中庸にあるとなし、たとえば勇気は粗暴と怯弱との中庸で、節倹は吝嗇と浪費との中庸であるといった。能く子思の考に似ている。また進化論の倫理学者スペンサーの如きが、善は種々なる能力の平均であるといっているのも、つまり同一の意味である。

三

しかし、単に調和であるとか中庸であるとかいったのでは未だ意味が明瞭でない。調和とはいかなる意味においての調和であるか、中庸とはいかなる意味においての中庸であるか。意識は同列なる活動の集合ではなくして統一せられたる一体系である。その調和または中庸ということは、数量的の意味ではなくして体系的秩序の意味でなければならぬ。しからば我々の精神の種々なる活動における固有の秩序はいかなるものであるか。我々の精神もその低き程度においては動物の精神と同じく単に本能活動である。即ち目前の対象に対して衝動的に働くので、全く肉欲によりて動かされるのである。しかし意識現象はいかに単純であっても必ず観念の要求を具えて居る。それで意識活動がいかに本能的といっても、その背後に観念活動が潜んで居らねばならぬ（動物でも高等なる者は必ずそうであろうと思う）。いかなる人間でも白痴の如き者にあらざる以上は、決して純粋に肉体的欲望を以て満足する者ではない、必ずその心の底には観念的欲望が働いている。即ちいかなる人も何らかの理想を抱いて居る。守銭奴の利を貪るのも一種の理想より来るのである。つまり人間は肉体の上において生存しているのではなく、観念の上において生命を有して居るのである。ゲーテの菫という詩に、野の菫が少き牧女に踏まれながら愛の満足を得たというようなことがある。これがすべての人間の真情であると思う。そこで観念活動というのは精神の根本的作用であって、我々の意識はこれによりて支配せらるべき者である。即ちこれより起る要求を満足するのが我々の真の善であるといわねばならぬ。しからばさらに一歩を進んで、観念活動の根本的法則とはいかなる者であるかといえば、即ち理性の法則ということとなる。理性の法則というのは観念と観念との間の最も一般的なる且つ最も根本的なる関係を言い現わした者で、観念活動を支配する最上の法則である。そこでまた理性という者が我々の精神を支配すべき根本的能力で、理性の満足が我々の最上の善である。何でも理に従うのが人間の善であるということになる。シニックやストイックはこの考を極端に主張した者で、これが為にすべて人心の他の要求を悪として排斥し、理にのみ従うのが一の善であるとまでにいった。しかしプラトーの晩年の考やアリストテレースでは理性の活動より起るのが最上の善であるが、またこれより他の活動を支配し統御するのも善であるといった。

　　　プラトーは有名なる『共和国』において人心の組織を国家の組織と同一視し、理性に統御せられた状態が国家においても個人においても最上の善といっている。

四

もし我々の意識が種々なる能力の綜合より成っていて、その一が他を支配すべきように構成せられてある者ならば、活動説における善とは右にいった如く理性に従うて他を制御するにあるといわねばならぬ。しかし我々の意識は元来一の活動である。その根柢にはいつでも唯一の力が働いている。知覚とか衝動とかいう瞬間的意識活動にもすでにこの力が現われて居る。さらに進んで思惟、想像、意志という如き意識的活動に至れば、この力が一層深遠なる形において現われてくる。我々が理性に従うというのも、つまりこの深遠なる統一力に従うの意に外ならない。然らずして抽象的に考えた単に理性というものは、かつて合理説を評した処に述べたように、何らの内容なき形式的関係を与うるにすぎないのである。この意識の統一力なる者は決して意識の内容を離れて存するのではない、かえって意識内容はこの力に由って成立するものである。勿論意識の内容を個々に分析して考うる時は、この統一力を見出すことはできぬ。しかしその綜合の上に厳然として動かすべからざる一事実として現われるのである。たとえば画面に現われたる一種の理想、音楽に現われたる一種の感情の如き者で、分析理解すべき者ではなく、直覚自得すべき者である。而してかくの如き統一力をここに各人の人格と名づくるならば、善はかくの如き人格即ち統一力の維持発展にあるのである。

五

ここにいわゆる人格の力とは単に動植物の生活力という如き自然的物力をさすのではない。また本能という如き無意識の能力をさすのでもない。本能作用とは有機作用より起る一種の物力である。人格とはこれに反し意識の統一力である。しかしかくいえばとて、人格とは各人の表面的意識の中心として極めて主観的なる種々の希望の如き者をいうのではない。これらの希望は幾分かその人の人格を現わす者であろうが、かえってこれらの希望を没し自己を忘れたる所に真の人格は現われるのである。さらばとてカントのいったような全く経験的内容を離れ、各人に一般なる純理の作用という如き者でもない。人格はその人その人によりて特殊の意味をもった者でなければならぬ。真の意識統一というのは我々を知らずして自然に現われ来る純一無雑の作用であって、知情意の分別なく主客の隔離なく独立自全なる意識本来の状態である。我々の真人格は此の如き時にその全体を現わすのである。故に人格は単に理性にあらず欲望にあらず況んや無意識衝動にあらず、恰も天才の神来の如く各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力である（古人も道は知、不知に属せずといった）。而してかつて実在の論に述べたように意識現象が唯一の実在であるとすれば、我々の人格とは直に宇宙統一力の発動である。即ち物心の別を打破せる唯一実在が事情に応じある特殊なる形において現われたものである。

　我々の善とはかくの如き偉大なる力の実現であるから、その要求は極めて厳粛である。カントも「我々が常に無限の歎美と畏敬とを以て見る者が二つある、一は上にかかる星斗爛漫なる天と、一は心内における道徳的法則である」といった。

第十一章　善行為の動機（善の形式）

一

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

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

　　　カントに従えば、物は外よりその価値を定めらるるのでその価値は相対的であるが、ただ我々の意志は自ら価値を定むるもので、即ち人格は絶対的価値を有している。氏の教は誰も知る如く汝および他人の人格を敬し、目的其者 end in itself として取扱えよ、決して手段として用うる勿れということであった。

二

しからば真に人格其者を目的とする善行為とはいかなる行為でなければならぬか。この問に答うるには人格活動の客観的内容を論じ、行為の目的を明にせねばならぬのであるが、先ず善行為における主観的性質即ちその動機を論ずることとしよう。善行為とはすべて自己の内面的必然より起る行為でなければならぬ。曩にもいったように、我々の全人格の要求は我々が未だ思慮分別せざる直接経験の状態においてのみ自覚することができる。

人格とはかかる場合において心の奥底より現われ来って、徐に全心を包容する一種の内面的要求の声である。人格其者を目的とする善行とはかくの如き要求に従った行為でなければならぬ。これに背けば自己の人格を否定した者である。

至誠とは善行に欠くべからざる要件である。キリストも天真爛漫嬰児の如き者のみ天国に入るを得るといわれた。至誠の善なるのは、これより生ずる結果の為に善なるのでない、それ自身において善なるのである。人を欺くのが悪であるというは、これより起る結果に由るよりも、むしろ自己を欺き自己の人格を否定するの故である。

三

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

四

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

　　　プラトーは有名な『シムポジューム』において「愛は欠けたる者が元の全き状態に還らんとする情である」といっている。

五

しかし、さらに一歩を進めて考えて見ると、真の善行というのは客観を主観に従えるのでもなく、また主観が客観に従うのでもない。主客相没し物我相忘れ天地唯一実在の活動あるのみなるに至って、甫めて善行の極致に達するのである。物が我を動かしたのでもよし、我が物を動かしたのでもよい。雪舟が自然を描いたものでもよし、自然が雪舟を通して自己を描いたものでもよい。元来物と我と区別のあるのではない、客観世界は自己の反影といい得るように自己は客観世界の反影である。我が見る世界を離れて我はない（実在第九精神の章を参看せよ）。天地同根万物一体である。印度の古賢はこれを「それは汝である」 Tattwam asi といい、パウロは「もはや余生けるにあらず基督余に在りて生けるなり」といい（加拉太書第二章二〇）、孔子は「心の欲する所に従うて矩を踰えず」といわれたのである。

第十二章　善行為の目的（善の内容）

一

　人格その者を目的とする善行為を説明するについて、先ず善行為とはいかなる動機より発する行為でなければならぬかを示したが、これよりいかなる目的をもった行為であるかを論じて見よう。善行為というのも単に意識内面の事にあらず、この事実界にある客観的結果を生ずるのを目的とする動作であるから、我々は今この目的の具体的内容を明にせねばならぬ。前に論じたのはいわば善の形式で、今論ぜんとするのは善の内容である。

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

二

しかし、余がここに個人的善というのは私利私欲ということとは異なっている。個人主義と利己主義とは厳しく区別しおかねばならぬ。利己主義とは自己の快楽を目的とした、つまり我儘ということである。個人主義はこれと正反対である。各人が自己の物質欲を恣にするという事はかえって個人性を没することになる。豕が幾匹いてもその間に個人性はない。また人は個人主義と共同主義と相反対するようにいうが、余はこの両者は一致するものであると考える。一社会の中にいる個人が各充分に活動してその天分を発揮してこそ、始めて社会が進歩するのである。個人を無視した社会は決して健全なる社会といわれぬ。

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

三

右にいったように真正の個人主義は決して非難すべき者でない、また社会と衝突すべき者でもない。しかしいわゆる各人の個人性という者は各独立で互に無関係なる実在であろうか。或はまた我々個人の本には社会的自己なる者があって、我々の個人はその発現であろうか。もし前者ならば個人的善が我々の最上の善でなければならぬ。もし後者ならば我々には一層大なる社会の善があるといわねばならぬ。余はアリストテレースがその政治学の始に、人は社会的動物であるといったのは動かすべからざる真理であると思う。今日の生理学上から考えて見ると我々の肉体がすでに個人的の者ではない。我々の肉体の本は祖先の細胞にある。我々は我々の子孫と共に同一細胞の分裂によりて生じた者である。生物の全種属を通じて同一の生物と見ることができる。生物学者は今日生物は死せずといっている。意識生活について見てもその通である。人間が共同生活を営む処には必ず各人の意識を統一する社会的意識なる者がある。言語、風俗、習慣、制度、法律、宗教、文学等はすべてこの社会的意識の現象である。我々の個人的意識はこの中に発生しこの中に養成せられた者で、この大なる意識を構成する一細胞にすぎない。知識も道徳も趣味もすべて社会的意義をもっている。最も普遍的なる学問すらも社会的因襲を脱しない（今日各国に学風というものがあるのはこれが為である）。いわゆる個人の特性という者はこの社会的意識なる基礎の上に現われ来る多様なる変化にすぎない、いかに奇抜なる天才でもこの社会的意識の範囲を脱することはできぬ。かえって社会的意識の深大なる意義を発揮した人である（キリストの猶太教に対する関係がその一例である）。真に社会的意識と何らの関係なき者は狂人の意識の如きものにすぎぬ。

四

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

五

かく社会的意識なる者があって我々の個人的意識はその一部であるから、我々の要求の大部分はすべて社会的である。もし我々の欲望の中よりその他愛的要素を去ったならば、殆ど何物も残らない位である。我々の生命欲も主なる原因は他愛にあるを以て見ても明である。我々は自己の満足よりもかえって自己の愛する者または自己の属する社会の満足によりて満足されるのである。元来我々の自己の中心は個体の中に限られたる者ではない。母の自己は子の中にあり、忠臣の自己は君主の中にある。自分の人格が偉大となるに従うて、自己の要求が社会的となってくるのである。

六

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

七

しかし我々の社会的意識の発達は家族というような小団体の中にかぎられたものではない。我々の精神的並に物質的生活はすべてそれぞれの社会的団体において発達することができるのである。家族に次いで我々の意識活動の全体を統一し、一人格の発現とも看做すべき者は国家である。国家の目的については色々の説がある。ある人は国家の本体を主権の威力に置き、その目的は単に外は敵をふせぎ内は国民相互の間の生命財産を保護するにあると考えている（ショーペンハウエル、テーン、ホッブスなどはこれに属する）。またある人は国家の本体を個人の上に置き、その目的は単に個人の人格発展の調和にあると考えている（ルソーなどの説である）。しかし国家の真正なる目的は第一の論者のいうような物質的でまた消極的なものでなく、また第二の論者のいうように個人の人格が国家の基礎でもない。我々の個人はかえって一社会の細胞として発達し来ったものである。国家の本体は我々の精神の根柢である共同的意識の発現である。我々は国家において人格の大なる発展を遂げることができるのである。国家は統一した一の人格であって、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である（この説は古代ではプラトー、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）。我々が国家の為に尽すのは偉大なる人格の発展完成の為である。また国家が人を罰するのは復讐の為でもなく、また社会安寧の為でもない、人格に犯すべからざる威厳がある為である。

八

国家は今日の処では統一した共同的意識の最も偉大なる発現であるが、我々の人格的発現はここに止まることはできない、なお一層大なる者を要求する。それは即ち人類を打して一団とした人類的社会の団結である。此の如き理想はすでにパウロの基督教においてまたストイック学派において現われている。しかしこの理想は容易に実現はできぬ。今日はなお武装的平和の時代である。

　遠き歴史の初から人類発達の跡をたどって見ると、国家というものは人類最終の目的ではない。人類の発展には一貫の意味目的があって、国家は各その一部の使命を充す為に興亡盛衰する者であるらしい（万国史はヘーゲルのいわゆる世界的精神の発展である）。しかし真正の世界主義というは各国家が無くなるという意味ではない。各国家が益々強固となって各自の特徴を発揮し、世界の歴史に貢献するの意味である。

第十三章　完全なる善行

一

　善とは一言にていえば人格の実現である。これを内より見れば、真摯なる要求の満足、即ち意識統一であって、その極は自他相忘れ、主客相没するという所に到らねばならぬ。外に現われたる事実として見れば、小は個人性の発展より、進んで人類一般の統一的発達に到ってその頂点に達するのである。この両様の見解よりしてなお一つ重要なる問題を説明せねばならぬ必要が起って来る。内に大なる満足を与うる者が必ずまた事実においても大なる善と称すべき者であろうか。即ち善に対する二様の解釈はいつでも一致するであろうかの問題である。

　余は先ずかつて述べた実在の論より推論して、この両見解は決して相矛盾衝突することがないと断言する。元来現象に内外の区別はない、主観的意識というも客観的実在界というも、同一の現象を異なった方面より見たので、具体的にはただ一つの事実があるだけである。しばしばいったように世界は自己の意識統一によりて成立するといってもよし、また自己は実在のある特殊なる小体系といってもよい。仏教の根本的思想であるように、自己と宇宙とは同一の根柢をもっている、否直に同一物である。この故に我々は自己の心内において、知識では無限の真理として、感情では無限の美として、意志では無限の善として、皆実在無限の意義を感ずることができるのである。我々が実在を知るというのは、自己の外の物を知るのではない、自己自身を知るのである。実在の真善美は直に自己の真善美でなければならぬ。しからば何故にこの世の中に偽醜悪があるかの疑が起るであろう。深く考えて見れば世の中に絶対的真善美という者もなければ、絶対的偽醜悪という者もない。偽醜悪はいつも抽象的に物の一面を見て全豹を知らず、一方に偏して全体の統一に反する所に現われるのである（実在第五章においていったように、一面より見れば偽醜悪は実在成立に必要である、いわゆる対立的原理より生ずるのである）。

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

二

試に善の事実と善の要求との衝突する場合を考えて見ると二つあるのである。一はある行為が事実としては善であるがその動機は善でないというのと、一は動機は善であるが事実としては善でないというのである。先ず第一の場合について考えて見ると、内面的動機が私利私欲であって、ただ外面的事実において善目的に合うているとしても、決してそれが人格実現を目的とする善行といわれまい。我々は時にかかる行為をも賞讃することがあるであろう。しかしそは決して道徳の点より見たのでなく、単に利益という点より見たのである。道徳の点より見れば、かかる行為はたとい愚であっても己が至誠を尽した者に劣っている。或は一個人が己自身を潔うする一人の善行よりも、たとい純粋なる善動機より出でずとするも、多数の人を利する行為の方が勝っているというのでもあろう。しかし人を益するというにも色々の意味があって、単に物質上の利益を与うるというならば、その利益が善い目的に用いらるれば善となるが、悪い目的に用いらるればかえって悪を助けるようにもなる。またいわゆる世道人心を益するという真に道徳的裨益の意味でいうならば、その行為が内面的に真の善行でなかったならばそは単に善行を助くる手段であって、善行其者ではない、たとい小であっても真の善行其者とは比較はできないのである。次に第二の場合について考えて見よう。動機が善くとも、必ずしも事実上善とはいわれないことがある。個人の至誠と人類一般の最上の善とは衝突することがあるとはよく人のいう所である。しかしかくいう人は至誠という語を正当に解しておらぬと思う。もし至誠という語を真に精神全体の最深なる要求という意味に用いたならば、これらの人のいう所は殆ど事実でないと考える。我々の真摯なる要求は我々の作為したものではない、自然の事実である。真および美において人心の根本に一般的要素を含むように、善においても一般的要素を含んでおる。ファウストが人世について大煩悶の後、夜深く野の散歩より淋しき己が書斎にかえった時のように、夜静に心平なるの時、自らこの感情が働いてくるのである（Goethe, Faust, Erster Teil,Studierzimmer）。我々と全く意識の根柢を異にせるものがあったならばとにかく、すべての人に共通なる理性を具した人間であるならば、必ず同一に考え同一に求めねばならぬと思う。勿論人類最大の要求が場合に由っては単に可能性に止まって、現実となって働かぬこともあるであろう、しかしかかる場合でも要求がないのではない、蔽われているのである、自己が真の自己を知らないのである。

三

右に述べたような理由に由って、我々の最深なる要求と最大の目的とは自ら一致するものであると考える。我々が内に自己を鍛錬して自己の真体に達すると共に、外自ら人類一味の愛を生じて最上の善目的に合うようになる、これを完全なる真の善行というのである。かくの如き完全なる善行は一方より見れば極めて難事のようであるが、また一方より見れば誰にもできなければならぬことである。道徳の事は自己の外にある者を求むるのではない、ただ自己にある者を見出すのである。世人は往々善の本質とその外殻とを混ずるから、何か世界的人類的事業でもしなければ最大の善でないように思っている。しかし事業の種類はその人の能力と境遇とに由って定まるもので、誰にも同一の事業はできない。しかし我々はいかに事業が異なっていても、同一の精神を以て働くことはできる。いかに小さい事業にしても、常に人類一味の愛情より働いている人は、偉大なる人類的人格を実現しつつある人といわねばならぬ。ラファエルの高尚優美なる性格は聖母においてもその最も適当なる実現の材料を得たかも知れぬが、ラファエルの性格はただに聖母においてのみではなく、彼の描きしすべての画において現われているのである。たといラファエルとミケランジェロと同一の画題を択んだにしても、ラファエルはラファエルの性格を現わしミケランジェロはミケランジェロの性格を現わすのである。美術や道徳の本体は精神にあって外界の事物にないのである。

四

終わりに臨んで一言して置く。善を学問的に説明すれば色々の説明はできるが、実地上真の善とはただ一つあるのみである、即ち真の自己を知るというに尽きて居る。我々の真の自己は宇宙の本体である、真の自己を知ればただに人類一般の善と合するばかりでなく、宇宙の本体と融合し神意と冥合するのである。宗教も道徳も実にここに尽きて居る。而して真の自己を知り神と合する法は、ただ主客合一の力を自得するにあるのみである。而してこの力を得るのは我々のこの偽我を殺し尽して一たびこの世の欲より死して後蘇るのである（マホメットがいったように天国は剣の影にある）。此の如くにして始めて真に主客合一の境に到ることができる。これが宗教道徳美術の極意である。基督教ではこれを再生といい仏教ではこれを見性という。昔ローマ法皇ベネディクト十一世がジョットーに画家として腕を示すべき作を見せよといってやったら、ジョットーはただ一円形を描いて与えたという話がある。我々は道徳上においてこのジョットーの一円形を得ねばならぬ。

第四編　宗教

第一章　宗教的要求

一

　宗教的要求は自己に対する要求である、自己の生命についての要求である。我々の自己がその相対的にして有限なることを覚知すると共に、絶対無限の力に合一してこれによりて永遠の真生命を得んと欲するの要求である。パウロが「すでにわれ生けるにあらず基督我にありて生けるなり」といったように、肉的生命のすべてを十字架に釘付け了りて独り神によりて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が「十字架を取りて我に従はざる者は我に協はざる者なり」といったように、一点なお自己を信ずるの念ある間は未だ真正の宗教心とはいわれないのである。

宗教的要求就是对自我的要求，也就是关于自我的生命的要求。我们一方面知道自我是相对有限的，同时又想同绝对无限的力量结合，以求由此获得永远的真正生命，这就是宗教的要求。正如圣保罗所说的，“现在活着的，不再是我，而是基督在我里面活着”那样，要把一切肉体生命都钉在十字架上，只希望依靠神来活下去的那种感情。真正的宗教是为了寻求自我的转变和生命的革新。基督手执十字架说，“不与我一伙的，就是敌我的”，可见一个人只要还有一点点相信自己的念头时，就不能说他抱有真正的宗教心。

二

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

为了今世的利益而向神祈祷的固不待说，就是专以来生为目的而念佛的也不是真正的宗教心。因此《叹异钞》里也写道：“在自己的心里一心祈求往生的念佛，只是为己的修行”。基督教也认为那种只求神助，惧怕神罚的不是真正的基督教。这些都不过是利己心的变形而已。不但如此，现在有许多人说宗教的目的是求自己安心，我想这种说法恐怕也是错误的。正因为有这种想法，所以进取活动的气象就为之削弱，竟至认为过寡欲无忧的消极生活才是获得宗教的真意。我们不是为了自己的安心而寻求宗教的，安心不过是由宗教产生出来的结果。宗教的要求是我们欲罢不能的巨大的生命的要求，是严肃的意志的要求。宗教是人生的目的本身，决不应该把它当做别的手段。

三

主意説の心理学者のいうように、意志は精神の根本的作用であって、すべての精神現象が意志の形をなしているとすれば、我々の精神は欲求の体系であって、この体系の中心となる最も有力なる欲求が我々の自己であるということとなる。而してこの中心よりすべてを統一して行くこと即ち自己を維持発展することが我々の精神的生命である。この統一の進行する間は我々は生きているのであるが、もしこの統一が破れたときには、たとい肉体において生きているにもせよ、精神においては死せるも同然となるのである。然るに我々は個人的欲求を中心としてすべてを統一することができるであろうか。即ち、個人的生命はどこまでも維持発展することのできるものであろうか。世界は個人の為に造られたる者ではなく、また個人的欲求が人生最大の欲求でもない。個人的生命は必ず外は世界と衝突し内は自ら矛盾に陥らねばならぬ。ここにおいて我々はさらに大なる生命を求めねばならぬようになる、即ち、意識中心の推移によりてさらに大なる統一を求めねばならぬようになるのである。かくの如き要求はすべて我々の共同的精神の発生の場合においてもこれを見ることができるのであるが、ただ宗教的要求はかかる要求の極点である。我々は客観的世界に対して主観的自己を立しこれによりて前者を統一せんとする間は、その主観的自己はいかに大なるにもせよ、その統一は未だ相対的たるを免れない、絶対的統一はただ全然主観的統一を棄てて客観的統一に一致することによりて得られるのである。

如果按照意志主义心理学家的说法，意志是精神的根本作用、一切精神现象都成为意志的形态的话，我们的精神就是欲望的体系，作为这个体系中心的最有力的欲望便是我们自己。而且通过这个中心对一切进行统一，即维持和发展自己，就是我们的精神的生命。在这种统一活动还在进行的期间我们是活着的，但在这种统一旦遭到破坏时，即使肉体还活着，精神也如同死亡了。那么，我们果真能够以个人的欲望为中心而对一切进行统一吗？即个人的生命果真能够无止境地维持发展下去吗？世界不是为个人创造的，个人的欲望也并非人生最大的欲望。个人的生命一定会在外界同世界相冲突，在内部自己陷于矛盾。因此我们就必须要寻求更大的生命，即必须根据意识中心的变迁而寻求更大的统一。这种要求在一切我们的共同精神发生时也可以见到，但唯有宗教的要求是这样要求的极点。当我们企图对着客观世界树立主观的自我，并通过它来统一前者的时候，不管主观的自我有多么大，它的统一仍然不免是相对的。只有完全抛弃主观的统一，使它与客观的统一相一致，才能获得绝对的统一。

四

元来、意識の統一というのは意識成立の要件であって、その根本的要求である。統一なき意識は無も同然である、意識は内容の対立によりて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方において大なる統一を要するのである。この統一の極まる所が我々のいわゆる客観的実在というもので、この統一は主客の合一に至ってその頂点に達するのである。客観的実在というのも主観的意識を離れて別に存在するのではない、意識統一の結果、疑わんと欲して疑う能わず、求めんと欲してこれ以上に求むるの途なきものをいうのである。而してかくの如き意識統一の頂点即ち主客合一の状態というのはただに意識の根本的要求であるのみならずまた実に意識本来の状態である。コンジャックがいったように、我々が始めて光を見た時にはこれを見るというよりもむしろ我は光其者である。すべて最初の感覚は小児に取りては直に宇宙其者でなければならぬ。この境涯においては未だ主客の分離なく、物我一体、ただ、一事実あるのみである。我と物と一なるが故にさらに真理の求むべき者なく、欲望の満すべき者もない、人は神と共にあり、エデンの花園とはかくの如き者をいうのであろう。然るに意識の分化発展するに従い主客相対立し、物我相背き、人生ここにおいて要求あり、苦悩あり、人は神より離れ、楽園は長えにアダムの子孫より鎖されるようになるのである。しかし意識はいかに分化発展するにしても到底主客合一の統一より離れることはできぬ、我々は知識において意志において始終この統一を求めているのである。意識の分化発展は統一の他面であってやはり意識成立の要件である。意識の分化発展するのはかえって一層大なる統一を求めるのである。統一は実に意識のアルファでありまたオメガであるといわねばならぬ。宗教的要求はかくの如き意味における意識統一の要求であって、兼ねて宇宙と合一の要求である。

本来，所谓意识的统一是意识成立的重要条件及其根本要求。没有统一的意识，就等于没有意识。意识能够通过内容的对立而成立，其内容越是繁杂，一方面就更加要求大的统一。这种统一的极点就是我们所谓客观的实在，这种统一在主客合一的时候就达到顶峰。所谓客观的实在也不是离开主观意识而另外存在的，而是指意识统一的结果，想怀疑也无法怀疑，想寻求也再无法寻求的东西。并且，这种意识统一的顶点、即所谓主客合一的状态，不仅是意识的根本要求，实际上又是意识的本来状态。正如孔狄亚克①所说的那样，我们最初看见光的时候，与其说是看它，毋宁说我就是光本身。对婴儿来说，一切最初的感觉必然就是宇宙本身。在这种境界里面，主客还没有分离，而是物我一体，只有一个事实。由于我和物成为一体，就再没有必须寻求的真理和非满足不可的欲望，所谓人和神共在，所谓伊甸乐园大约就是指这种境界而言。然而随着意识的分化发展，主客相互对立、物我也相背驰，于是人生就发生欲求和苦恼，人离开了神，乐园的门便永远对亚当的子孙们封锁起来了。但是不管意识如何分化发展，终究不能离开主客合一的统一，而我们是一直在知识上和意志上寻求着这种统一的。意识的分化发展是统一的另一面，仍然是意识成立的重要条件。意识的分化发展反而要求更大的统一。应该说这种统一其实就是意识的开始，也是意识的终结。宗教的要求就是在这个意义上的意识统一的要求，同时又是同宇宙相合一的要求。

五

かくして宗教的要求は人心の最深最大なる要求である。我々は種々の肉体的要求やまた精神的要求をもっている。しかしそは皆自己の一部の要求にすぎない、独り宗教は自己其者の解決である。我々は知識においてまた意志において意識の統一を求め主客の合一を求める、しかしこはなお半面の統一にすぎない、宗教はこれらの統一の背後における最深の統一を求めるのである、知意未分以前の統一を求めるのである。我々のすべての要求は宗教的要求より分化したもので、またその発展の結果これに帰着するといってよい。人智の未だ開けない時は人々かえって宗教的であって、学問道徳の極致はまた宗教に入らねばならぬようになる。世には往々何故に宗教が必要であるかなど尋ねる人がある。しかしかくの如き問は何故に生きる必要があるかというと同一である。宗教は己の生命を離れて存するのではない、その要求は生命其者の要求である。かかる問を発するのは自己の生涯の真面目ならざるを示すものである。真摯に考え真摯に生きんと欲する者は必ず熱烈なる宗教的要求を感ぜずにはいられないのである。

由此可见，宗教的要求是人心的最深最大的要求。我们具有各种肉体上的要求和精神上的要求。但这些都只是自我的局部要求，唯有宗教才是自我本身的解决。我们在知识上和意志上寻求意识的统一与主客的合一，但是这仍不过是半面的统一，而宗教则是寻求在这些统一背后的最深刻的统一，寻求知意未分以前的统一。我们的一切要求都是从宗教的要求分化出来的，因而也可以说是它的发展结果的归宿。当人们知识未开的时候，人们都是信仰宗教的，一俟达到学问道德的顶点，又要归依宗教。社会上往往有人问为什么宗教是必要的。这个问题同为什么需要活着的问题是一样的。宗教不是离开自己的生命而存在的，它的要求就是生命本身的要求，因此提出这样的问题就是表示不认真对待自己的生活。想认真地思考和认真地生活的人，一定不能不感到热烈的宗教要求的。

第二章　宗教の本質

一

　宗教とは神と人との関係である。神とは種々の考え方もあるであろうが、これを宇宙の根本と見ておくのが最も適当であろうと思う、而して人とは我々の個人的意識をさすのである。この両者の関係の考え方に由って種々の宗教が定まってくるのである。しからばいかなる関係が真の宗教的関係であろうか。もし神と我とはその根柢において本質を異にし、神は単に人間以上の偉大なる力という如き者とするならば、我々はこれに向って毫も宗教的動機を見出すことはできぬ。或はこれを恐れてその命に従うこともあろう、或はこれに媚びて福利を求めることもあろう。しかしそは皆利己心より出づるにすぎない、本質を異にせる者の相互の関係は利己心の外に成り立つことはできないのである。ロバルトソン・スミスも「宗教は不可知的力を恐れるより起るのではない、己と血族の関係ある神を敬愛するより起るのである、また宗教は個人が超自然力に対する随意的関係ではなくして、一社会の各員がその社会の安寧秩序を維持する力に対する共同的関係である」といっている。すべての宗教の本には神人同性の関係がなければならぬ、即ち父子の関係がなければならぬ。しかし単に神と人と利害を同じうし神は我らを助け我らを保護するというのでは未だ真の宗教ではない、神は宇宙の根本であって兼ねて我らの根本でなければならぬ、我らが神に帰するのはその本に帰するのである。また神は万物の目的であって即ちまた人間の目的でなければならぬ、人は各神において己が真の目的を見出すのである。手足が人の物なるが如く、人は神の物である。我々が神に帰するのは一方より見れば己を失うようであるが、一方より見れば己を得る所以である。基督が「その生命を得る者はこれを失い我が為に生命を失う者はこれを得べし」といわれたのが宗教の最も醇なる者である。真の宗教における神人の関係は必ずかくの如き者でなければならぬ。我々が神に祈りまたは感謝するというも、自己の存在の為にするのではない、己が本分の家郷たる神に帰せんことを祈りまたこれに帰せしことを感謝するのである。また神が人を愛するというのもこの世の幸福を与うるのではない、これをして己に帰せしめるのである。神は生命の源である、我はただ神において生く。かくありてこそ宗教は生命に充ち、真の敬虔の念も出でくるのである。単に諦めるといい、任すという如きは尚自己の臭気を脱して居らぬ、未だ真の敬虔の念とはいわれない。神において真の自己を見出すなどいう語は或は自己に重きを置くように思われるかも知らぬが、これかえって真に己をすてて神を崇ぶ所以である。

宗教是神与人的关系。人们可能对神有各种看法，但我认为把它看做宇宙的根本是最恰当的，而所谓人就是指我们的个人的意识。由于对这二者的关系的看法就创立了各种宗教。那么究竟什么样的关系才是真正的宗教关系呢？如果有人说神与我在根基上有本质的不同，而神只是超过人类的伟大力量的话，我们就丝毫不能从它那里发现宗教的动机。也许有人因为害怕神而服从它的命令，也许有人为求福而媚神。这些行为都不过是从利己心产生的。本质不同的事物的相互关系，除了利己心之外是不能成立的。史密斯①也曾说过，宗教并不是因为害怕不可知的力量而发生的，而是由于敬爱与自己有血统关系的神而发生的；并且宗教不是个人对于超自然力的随心所欲的关系，而是每一个社会的成员同维持那个社会的安宁秩序的力量之间的共同关系。在一切宗教的根本上必须有神人性质相同的关系，即必须有父子的关系。但是单纯地把神和人的利害等同起来，说神能援助我们和保护我们，那还不是真正的宗教。神是宇宙的根本，同时又必须是我们人类的根本，我们皈依于神就是皈依于我们的根本。并且神是万物的目的，即必须又是人的目的，人从各种神那里发现自己真正的目的。如同手足是人的东西那样，人就是神的东西。所以我们皈依于神，虽然从一方面看来似乎是丧失了自己，但从另一方面看来却是得到自己。耶稣说，凡是要拯救自己的生命的人，一定会丧失生命；凡是为我和福音丧失生命的人，生命一定能够得救。这是宗教的最纯真的东西。真正的宗教中的神人关系必须是这样的。我们祈祷神并感谢神，并不是为了自己的存在，而是祈祷自己能够皈依到作为自己本来家乡的神去，同时又对自己的皈依于神表示感谢。并且所谓神爱人也不是要赐给人今世的幸福，而是使人皈依自己。神是生命的源泉，我只是因神而生。正是相信这个道理，宗教才充满生命和产生真正的虔诚的信念。只说断念或听任，也还没有超脱自己的气味，还不能说是真正的虔诚信念。“从神那里发现真正的自我”这句话也许会被认为是看重了自己，但恰恰相反，这正是真正舍己祟神之道。

二

神人その性を同じうし、人は神においてその本に帰すというのはすべての宗教の根本的思想であって、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思う。しかしかくの如き一思想の上においてもまた神人の関係を種々に考えることができる。神は宇宙の外に超越せる者であって、外より世界を支配し人に対しても外から働くように考えることもでき、または神は内在的であって、人は神の一部であり神は内より人に働くと考えることもできる。前者はいわゆる有神論 theismの考であって、後者はいわゆる汎神論 pantheism の考である。後者の如く考うる時は合理的であるかも知らぬが、多くの宗教家はこれに反対するのである。何となれば神と自然とを同一視することは神の人格性をなくすることになり、また万有を神の変形の如くに見做すのは神の超越性を失いその尊厳を害うばかりでなく、悪の根源も神に帰せねばならぬような不都合も出てくるのである。しかしよく考えて見ると、汎神論的思想に必ずこれらの欠点があるともいえず、有神論に必ずこれらの欠点がないともいわれない。神と実在の本体とを同一視するも、実在の根本が精神的であるとすれば必ずしも神の人格性を失う事とはならぬ。またいかなる汎神論であっても個々の万物そのままが直に神であるというのではない、スピノーザ哲学においても万物は神の差別相 modes である。また有神論においても神の全知全能とこの世における悪の存在とは容易に調和することはできぬ。こは実に中世哲学においても幾多の人の頭を悩ました問題であったのである。

所谓神人性质相同和人皈其本于神，这是一切宗教的根本思想。只有基于这种思想的，我认为，才能称为真正的宗教。但是即使在这种思想的基础上，也能在神人的关系上产生各种不同的看法。有人认为神是超越宇宙之外的，从外部来支配世界，因而对人也是从外部来进行活动的：也有人认为神是内在的，人是神的一部分，因而神是从内面来对人进行活动的。前者是所谓有神论（the-ism）的看法，后者是所谓泛神论（pantheism）的看法。泛神论的那种看法也许是合理的，但有许多宗教家反对。他们认为把神与自然等同相视是抹煞神的人格性，又将万物看做神的变形，则不仅丧失神的超越性和损伤它的尊严，而且会产生万恶之源也应该归之于神这种错误的结论。但如仔细加以思考，就会知道，并不能说泛神论的思想一定有这些缺点，也不能说有神论一定没有这些缺点。即使把神与实在的实体等同相视，但如认为实在的根本是精神性的，那就未必会丧失神的人格性。而且任何泛神论也不认为每个事物本身全都就是神。斯宾诺莎哲学上也说万物是神的“众相”（modes）。并且在有神论中，神的全知全能与这个世界上的恶的存在也不能轻易调和。这个问题在中世纪哲学上确实是使许多人感到头痛的。

三

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

所谓有超越一切的神和神能从外部来支配世界这种看法不仅与我们的理性相矛盾，而且从这种看法产生的宗教并不能说是最深刻的宗教。我们能够作为神意来认识的事物，只有自然的法则，此外并没有可以叫做“神的启示”那样的东西。当然神是莫测的，我们所认识的恐怕只是它的一部分。不过，即使另外有所谓神的启示，我们也不能认识它，并且如有与此相反的神的启示，那反而表示出神的矛盾。我们信仰耶稣的神性，是因为他的一生包含着最深刻的人生真理的缘故。我们的所谓神，必须是天地由之而定位，万物由之而生育的这种宇宙的内在统一力。此外就再没有可以称之为神的了。如果说神是人格性的，就必须是意味着在这种实在的根本上直接认识到它的人格的意义。至于此所谓超自然的等等说法，不是根据历史上的传说，就只是自己的主观空想。又我们只有在这个自然的根基里和自己的根基里直接看到神，才能感到神的无限的温暖，才能够达到我因神而生的这种宗教的真谛。也只有从这里才能产生真正敬爱神的心情。所谓“爱”是两个人格合而为一之谓；所谓“敬”是部分的人格对全人格发生的感情。在敬爱的根基里必须有人格的统一。因此敬爱的心情不仅发生于人与人之间，而且也出现于自己的意识之内。正如我们昨天和今天的不同意识具有同一意识中心，所以才充满着自敬自爱的心情，同样地我们敬神爱神也必须是因为与神有同一的根基的原故。也就是必须因为我们的精神是神的意识的一部分的原故。当然神与人有同一精神的根基，也正如有同一思想的两个人的精神是相互独立的那样，可以认为神与人是相互独立的。可是这是从肉体方面来看，在时间及空间上对精神加以区别的。从精神方面来看，则具有同一根基的东西便是同一的精神。正如我们每日变化的意识因有同一的统一而能显示同一的精神一样，我们的精神也必须与神同为一体。这样，所谓“我因神而生”的说法才不仅是比喻，又会是事实了（威斯德克德主教也在给“约翰福音”第十七章，第二十一节所作的注解中说，所谓信者的一致，不只是目的感情等道义上的合一[moralunity]，而是生命的合一[vitalunity]。）

四

　かく最深の宗教は神人同体の上に成立することができ、宗教の真意はこの神人合一の意義を獲得するにあるのである。即ち我々は意識の根柢において自己の意識を破りて働く堂々たる宇宙的精神を実験するにあるのである。信念というのは伝説や理論によりて外から与えらるべき者ではない、内より磨き出さるべき者である。ヤコブ・ベーメのいったように、我々は最深なる内生 die innerste Geburt によりて神に到るのである。我々はこの内面的再生において直に神を見、これを信ずると共に、ここに自己の真生命を見出し無限の力を感ずるのである。信念とは単なる知識ではない、かかる意味における直観であると共に活力であるのである。すべて我々の精神活動の根柢には一つの統一力が働いている、これを我々の自己といいまた人格ともいうのである。欲求の如きはいうまでもなく、知識の如き最も客観的なる者もこの統一力即ち各人の人格の色を帯びておらぬ者はない。知識も欲望も皆この力によりて成立するのである。信念とはかくの如く知識を超越せる統一力である。知識や意志によりて信念が支えられるというよりも、むしろ信念によりて知識や意志が支えられるのである。信念はかかる意味において神秘的である。信念が神秘的であるというのは知識に反するの意味ではない、知識と衝突する如き信念ならばこれを以て生命の本となすことは出来ぬ。我々は知を尽し意を尽したる上において、信ぜざらんと欲して信ぜざる能わざる信念を内より得るのである。

这样，最深刻的宗教就能够成立在神人一体上，而宗教的真意即在于获得这个神人合一的意义。也就是我们要在意识的根基里体验到破除自我意识而活动的堂堂的宇宙精神。所谓信念不是能够通过传说和理论从外部获得的，而是应该从内部磨炼出来的。像柏姆所说的那样，我们通过最深厚的“内生”（die innerste Geburt）而达到神。我们在这个内在的再生上直接看到神和信仰神，同时在这里发现自己的真生命和感到无限的力量。所谓信念并不是单纯的知识，而是在这种意义上的直观，同时又是活力。在我们所有的精神活动的根基里有一个统一力在进行活动，这就叫做我们的自我，又叫做“人格”。不仅是欲望，就是知识这种最富于客观性的东西也无不带有这种统一力，即无不带有各人的人格色彩。知识也好，欲望也好，都是通过这个力量而成立的。所谓信念就是这种超越知识的统一力。因此与其说信念是由知识和意志支撑的，倒不如说知识和意志是由信念支撑的。信念在这种意义上是神秘的。可是我们说信念是神秘的，并不是与知识相反的意思；如果信念与知识相冲突，就不能以之作为生命的根本了。当我们竭尽知意以后，便从内心得到欲不信而不可能不信的信念。

第三章　神

一

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

所谓“神”是指这个宇宙的根本而言。如上所述，我不把神看做是超越宇宙之外的造物者，而直接认为是这个实在的根基。神与宇宙的关系不是艺术家与其作品那样的关系，而是实体与现象的关系。宇宙不是神的创造物，而是神的“表现”（manifestation）。外自日月星辰的运行，内至人心的微妙动静，无一不是神的表现，我们在这些事物的根基里能够一一感受神的灵光。

二

ニュートンやケプレルが天体運行の整斉を見て敬虔の念に打たれたというように我々は自然の現象を研究すればする程、その背後に一つの統一力が支配しているのを知ることができる。学問の進歩とはかくの如き知識の統一をいうにすぎないのである。かく外は自然の根柢において一つの統一力の支配を認むるように、内は人心の根柢においても一つの統一力の支配を認めねばならぬ。人心は千状万態殆ど定法なきが如くに見ゆるも、これを達観する時は古今に通じ東西に亙りて偉大なる統一力が支配しているようである。さらに進んで考える時は、自然と精神とは全然没交渉の者ではない、彼此密接の関係がある。我々はこの二者の統一を考えずには居られない、即ちこの二者の根柢にさらに大なる唯一の統一力がなければならぬ。哲学も科学も皆この統一を認めない者はないのである。而してこの統一が即ち神である。勿論唯物論者や一般の科学者のいうように、物体が唯一の実在であって万物は単に物力の法則に従うものならば神というようなものを考えることはできぬであろう。しかし、実在の真相は果してかくの如き者であろうか。

正如牛顿和开普勒由于看到天体运行的井井有条而激起虔诚的心情，我们对于自然现象研究越深，就越能够认识在它的背后有一个统一力在进行支配。所谓科学的进步无非就是指这种知识的统一而言。这样如同外面承认在自然的根基里有一个统一力的支配一样，内面必须承认在人心的根基里也有一个统一力的支配。人心虽然千变万化，几乎好像是不定的，但是当对它加以全般观察时，则无论东西古今，似乎都有一种伟大的统一力在支配着。更进一步想时，自然与精神不是完全无关的，彼此有着密切的联系。于是，我们不能不考虑这两者的统一，即在这两者的根基里必须有更大的唯一的统一力。无论哲学或科学都没有不承认这个统一的。并且这个统一就是神。当然，如果像唯物主义者和一般科学家那样认为物体是唯一的实在，万物只是服从物力的规律的东西，那就不能设想神这种东西了。但是实在的真像果真是这样的吗？

三

余が前に実在について論じたように、物体というも我々の意識現象を離れて別に独立の実在を知り得るのではない。我々に与えられたる直接経験の事実はただこの意識現象あるのみである。空間といい、時間といい、物力といい皆この事実を統一説明する為に設けられたる概念にすぎない。物理学者のいうような、すべて我々の個人の性を除去したる純物質という如き者は最も具体的事実に遠ざかりたる抽象的概念である。具体的事実に近づけば近づくほど個人的となる。最も具体的なる事実は最も個人的なる者である。この故に原始的説明は神話においてのようにすべて擬人的であったが、純知識の進むに従い益々一般的となり抽象的となり遂に純物質という如き概念を生ずるに至ったのである。しかしかくの如き説明は極めて外面的で浅薄なると共に、かかる説明の背後にも我々の主観的統一なる者の潜んでいることを忘れてはならぬ。最も根本的なる説明は必ず自己に還ってくる。宇宙を説明する秘鑰はこの自己にあるのである。物体によりて精神を説明しようとするのはその本末を顛倒した者といわねばならぬ。

如我在前面论述“实在”时所指出的，即使说是物体，也不是说能够离开我们的意识现象而另外认识独立的实在。我们得到的直接经验的事实只有这个意识现象。无论空间、时间和物力，都不过是为了统一说明这个事实而设立的概念。像物理学家所说的那种一切除去我们的个性的所谓纯物质都是离具体事实最远的抽象概念。越是接近具体的事实，就越成为个性的。最具体的事实就最是个性的。因此，原始的说明，像神话那样总是拟人性的，但是随着纯知识的进步就越来越成为一般性的和抽象性的，最后便产生纯物质这样的概念。但是这样的说明是极为表面的，而且是肤浅的，同时不要忘记，在这种说明的背后也潜藏着我们的主观的统一。最根本性的说明一定要回到自我身上。说明宇宙的诀窍就在于这个自我。想通过物体来说明精神，这应该说是本末倒置的。

四

　ニュートンやケプレルが見て以て自然現象の整斉となす所の者もその実は我々の意識現象の整斉にすぎない。意識はすべて統一によりて成立するのである。而してこの統一というのは、小は各個人の日々の意識間の統一より、大は総べての人の意識を結合する宇宙的意識統一に達するのである（意識統一を個人的意識内に限るは純粋経験に加えたる独断にすぎない）。自然界というのはかくの如き超個人的統一によりて成れる意識の一体系である。我々が個人的主観によりて自己の経験を統一し、さらに超個人的主観によりて各人の経験を統一してゆくのであって、自然界はこの超個人的主観の対象として生ずるのである。ロイスも「自然の存在は我々の同胞の存在の信仰と結合されている」といっている（Royce, The World and the Individual, SecondSeries, Lect. IV）。それで自然界の統一というのも畢竟意識統一の一種にすぎないということになる。元来精神と自然と二種の実在があるのではない、この二者の区別は同一実在の見方の相違より起るのである。直接経験の事実においては主客の対立なく、精神物体の区別なく、物即心、心即物、ただ一箇の現実あるのみである。ただかくの如き実在の体系の衝突即ち一方より見ればその発展上より主客の対立が出てくる。換言すれば知覚の連続においては主客の別はない、ただこの対立は反省に由って起ってくるのである。実在体系の衝突の時、その統一作用の方面が精神と考えられ、これが対象としてこれに対抗する方面が自然と考えられるのである。しかしいわゆる客観的自然もその実主観的統一を離れて存することはできず、主観的統一というも統一の対象即ち内容なき統一のある筈はない。両者共に同一種の実在であってただその統一の形を異にするのである。且つかくいずれか一方に偏せるものは抽象的で不完全なる実在である。かかる実在は両者の合一において始めて完全なる具体的実在となるのである。精神と自然との統一というものは二種の体系を統一するのではない、元来同一の統一の下にあるのである。

牛顿和开普勒看到自然现象而感到井井有条的，其实不过是我们的意识现象井井有条而已。意识都是由于统一而成立的。并且这个所谓统一，小则始于每个人每天的意识间的统一，大则达到把全人类的意识结合起来的宇宙的意识统一（把意识统一局限于个人的意识之内，只是加在纯粹经验上的独断而已）。所谓自然界就是通过这种超个人的统一而形成的一个意识的体系。我们通过个人的主观来统一自己的经验，再通过超个人的主观来统一每个人的经验，自然界即作为这个超个人的主观的对象而产生。罗依士也说过，自然的存在是与我们相信人类同胞的存在这种信仰相结合的。因此所谓自然界的统一毕竟只是意识统一的一种。本来并不存在精神与自然两种实在，这两者的区别只是从对同一实在的看法不同产生的。在直接经验的事实上没有主客的对立，也没有精神与物体的区别，物即心、心即物，只有一个现实。只有当这种实在的体系发生冲突时，即从另一方面来看，只有在它的发展时才能出现主客的对立。换句话说，就是在知觉的连续上并无主客之别，只是通过反省才发生这个对立。在实在体系发生冲突时，它的统一作用的方面被认为是精神，把精神作为对象而与它对抗的方面就被认为是自然。但是所谓客观的自然，实际上也不能离开主观的统一而存在；说是主观的统一，也不会有统一的对象或无内容的统一。两者都是同一种的实在，只是统一的形式不同而已。而且，偏于任何一方的就是抽象的和不完全的实在。这种实在在两者合一的时候才成为完全的具体的实在。所谓精神与自然的统一，不是把两种体系统一起来，而是指它们本来处于同一的统一之下。

五

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

既然在实在里面没有精神与自然的区别，因而就不会有两种统一，而只是由于对同一直接经验的事实本身的看法不同才产生种种差别，那么我在上面所说的作为实在的根基的神就必须是这个直接经验的事实，即我们的意识现象的根基了。但是，我们的一切意识现象都是形成体系的。即使是由于超个人的统一而形成的所谓自然现象，也不能离开这种形式。所谓某种统一的东西的自我发展是一切实在的形式，所谓神就是这种实在的统一者。宇宙与神的关系就是我们的意识现象与其统一的关系。正如无论在思维方面或意志方面，意象总是通过一个目的观念而得到统一的，从而一切都可以看做是这个统一的观念的表现，同样地神就是宇宙的统一者，而宇宙是神的表现。这种比较不仅是比喻，而是事实。神是我们的意识的最大和最终的统一者，不，应该说我们的意识是神的意识的一部分，其统一是由神的统一而来的。小自我们的一喜一忧，大至日月星辰的运行，无不由此统一而生。牛顿和开普勒也是受到了这个伟大的宇宙意识的统一的感召的。

六

　しからばかくの如き意味において宇宙の統一者であり実在の根柢たる神とはいかなる者であろうか。精神を支配する者は精神の法則でなければならぬ。物質という如き者は上にいったように、説明の為に設けられたる最も浅薄なる抽象的概念に過ぎない。精神現象とはいわゆる知情意の作用であって、これを支配する者はまた知情意の法則でなければならぬ。而して精神は単にこれらの作用の集合ではなく、その背後に一の統一力があって、これらの現象はその発現である。今この統一力を人格と名づくるならば、神は宇宙の根柢たる一大人格であるといわねばならぬ。自然の現象より人類の歴史的発展に至るまで一々大なる思想、大なる意志の形をなさぬものはない、宇宙は神の人格的発現ということとなるのである。しかしかくいうも余はある一派の人々の考うるように、神は宇宙の外に超越し、宇宙の進行を離れて別に特殊なる思想、意志を有する我々の主観的精神の如き者と考えることはできぬ。神においては知即行、行即知であって、実在は直に神の思想でありまた意志でなければならぬ（Spinoza, Ethica, IPr. 17 Schol. を見よ）。我々の主観的思惟および意志という如き者は種々の体系の衝突より起る不完全なる抽象的実在である。かくの如き者を以て直に神に擬することはできぬ。イリングウォルスという人は『人および神の人格』と題する書中において、人格の要素として自覚、意志の自由、および愛の三つをあげている。しかしこの三つの者を以て人格の要素となす前に、これらの作用が実地においていかなる事実を意味しおるかを明にして置かねばならぬ。自覚とは部分的意識体系が全意識の中心において統一せらるる場合に伴う現象である。自覚は反省に由って起る、而して自己の反省とはかくの如く意識の中心を求むる作用である。自己とは意識の統一作用の外にない、この統一がかわれば自己もかわる、この外に自己の本体というようの者は空名にすぎぬのである。我々が内に省みて一種特別なる自己の意識を得るように思うが、そは心理学者のいう如くこの統一に伴う感情にすぎない。かくの如き意識あってこの統一が行われるのではなく、この統一あってかくの如き意識を生ずるのである。この統一其者は知識の対象となることはできぬ、我々は此者となって働くことはできるが、これを知ることはできぬ。真の自覚はむしろ意志活動の上にあって知的反省の上にないのである。もし神の人格における自覚というならば、この宇宙現象の統一が一々その自覚でなければならぬ。たとえば三角形の総べての角の和は二直角なりというは何人も何の時代にもかく考えねばならぬ。これも神の自覚の一つである。すべて我々の精神を支配する宇宙統一の念は神の自己同一の意識であるといってよかろう。万物は神の統一によりて成立し、神においてはすべてが現実である、神は常に能動的である。神には過去も未来もない、時間、空間は宇宙的意識統一によりて生ずるのである、神においてはすべてが現在である。アウグスチヌスのいったように、時は神によりて造られ神は時を超越するが故に神は永久の今においてある。この故に神には反省なく、記憶なく、希望なく、従って特別なる自己の意識はない。すべてが自己であって自己の外に物なきが故に自己の意識はないのである。

那么，在上述意义上作为宇宙的统一者和实在的根基的神究竟是什么东西呢？支配精神的只能是精神的规律。所谓物质，则如上所述，不过是为了说明而设的最肤浅的抽象性概念而已。精神现象就是所谓知情意的作用，因而支配它的也只能是知情意的规律。然而精神不只是这些作用的集合，在它的背后有一个统一力，而这些现象都是它的表现。如果现在把这个统一力名之为“人格”，那就应该说神是作为宇宙的根基的一个大人格。从自然的现象到人类的历史发展，一切事物无不一个个具有大的思想和大的意志的形式，因此可以说宇宙是神的人格的表现。但是尽管这样说，我却不同意某一派人这样的看法，即认为神是超越宇宙之外，离开宇宙的运行，而像另外具有特殊思想和意志的我们的主观精神那样的东西。在神的方面，知即行、行即知，实在必须直接就是神的思想，又是神的意志。我们的主观思维和意志是由于各种体系的冲突而产生的不完全的抽象的实在，因此不能直接用这样的东西来比拟神。有一个名叫依林沃思（Illingworth）的人，在他的《人和神的人格》一书中提出自觉、意志的自由及爱三者作为人格的因素。但是我们在把这三者当作人格的因素以前，必须失把它们的作用实际上意味着什么弄清楚。所谓自觉，是部分的意识体系在全意识的中心里被统一时附带产生的现象。自觉是通过反省发生的，而所谓自我的反省则是寻求这种意识的中心的作用。所谓自我不外是意识的统一作用，这个统一如有改变，自我也要改变；而另外所谓自我的实体就不过是空名。我们在内心反省，似乎能够得到一种特别的自我的意识，但这只是心理学家所说的那种附随这个统一的感情而已。不是有了这种意识才进行这个统一，而是有了这个统一才产生这种意识。这个统一本身不能成为知识的对象，我们虽然能成为这种统一而进行活动，但并不能认识它。真正的自觉反而是在意志活动上，而不是在知的反省上。如果谈到神的人格上的自觉，那么这个宇宙现象的统一就必须一一都是神的人格上的自觉。例如任何人在任何时代都认为三角形的各角的总和是两个直角，这也是神的自觉之一。那么一切支配我们的精神的宇宙统一的信念都可以认为是神的自我同一的意识了。万物都是通过神的统一而成立的，在神的方面一切都是现实，神经常是能动的。神既无过去，也没有未来，时间和空间是由于宇宙的意识统一而产生的，在神来说，一切都是现在。正如奥古斯丁所指出，时间是神造的，神因为超越时间所以存在于永远的现在。因此神没有反省，没有记忆，没有希望，从而也没有特别的自我的意识。因为一切都是自我，自我之外没有他物，所以也就没有自己的意识。

七

次に、意志の自由ということにも色々の意味はあるが、真の自由とは自己の内面的性質より働くといういわゆる必然的自由の意味でなければならぬ。全く原因のない意志というようのことはただに不合理であるばかりでなく、此の如きものは自己においても全く偶然の出来事であって、自己の自由的行為とは感ぜられぬであろう。神は万有の根本であって、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出づるが故に神は自由である、この意味においては神は実に絶対的に自由である。かくいえば、神は自己の性質に束縛せられその全能を失うように見えるかも知らぬが、自己の性質に反して働くというのは自己の性質の不完全なるか或はその矛盾を示すものである。神の完全にして全知なることと彼の不定的なる自由意志とは両立することはできまいと思う。アウグスチヌスも「神の意志は不変であって時に欲し時に欲せず、況んや前の決断を後に翻えす如きものにあらず」といっている（Conf. XII. 15）。選択的意志というが如きはむしろ不完全なる我々の意識状態に伴うべきものであって、これを以て神に擬すべきものではない。たとえば我々が充分に熟達した事柄においては少しも選択的意志を入るるの余地がない、選択的意志は疑惑、矛盾、衝突の場合に必要となるのである。勿論誰もいう如く知るという中にはすでに自由ということを含んでおる、知は即ち可能を意味しているのである。しかしその可能とは必ずしも不定的可能の意味でなければならぬことはない。知とは反省の場合にのみいうべきではない、直覚も知である。直覚の方がむしろ真の知である。知が完全となればなる程かえって不定的可能はなくなるのである。かく神には不定的意志即ち随意ということがないのであるから、神の愛というのも神はある人々を愛し、ある人々を憎み、ある人々を栄えしめ、ある人々を亡ぼすという如き偏狭の愛ではない。神はすべての実在の根柢として、その愛は平等普遍でなければならず、且つその自己発展その者が直に我々に取りて無限の愛でなければならぬ。万物自然の発展の外に特別なる神の愛はないのである。元来愛とは統一を求むるの情である、自己統一の要求が自愛であり、自他統一の要求が他愛である。神の統一作用は直に万物の統一作用であるから、エッカルトのいったように神の他愛は即ちその自愛でなければならぬ。我々が自己の手足を愛するが如くに神は万物を愛するのである。エッカルトはまた神の人を愛するは随意の行動ではなく、かくせねばならぬのであるといっている。

其次，所谓意志的自由也有种种意义，但所谓真正的自由必须是指从自己的内在性质进行活动的所谓必然的自由。所谓完全没有原因的意志，不仅是不合理的，恐怕这在自己来说也完全是偶然的事件，而不会被感到是自己的自由行为的。因为神是万物的根本，神外无物，万物都是从神的内在性质产生的，所以神就是自由。在这个意义上，神确实是绝对的自由。这样说来，神似乎是被束缚于自己的性质而丧失了全能了，但是违反自己的性质的活动只能表示自己的性质不完全或有矛盾。我认为神的完整和全知与其不确定的自由意志是不能并存的。奥古斯丁也曾说过，神的意志是不变的，它不会时而愿意时而不愿意，更不会事后推翻以前的决断。①所谓选择的意志倒是同我们的不完全的意识状态并存的，因而不能用它来比拟神的。例如对于我们充分熟练的事情就丝毫没有施行选择的意志的余地，即选择的意志是怀疑、矛盾、冲突的场合所必要的。当然像大家所说的那样，在所谓“知”的里面已经包含着自由，知即意味着可能。但是这个可能未必一定是不确定的可能的意思。所谓知不应只限于反省的情况，直觉也是知。而且直觉才是真正的知。知越是完圣，就越没有不确定的可能。这样神就没有不确定的意志，亦即没有随心所欲这样的事，因而所谓神的爱也不是指神爱护某些人和憎恶另外一些人，或者使某些人繁荣和另外一些人衰亡这样的偏颇的爱。神作为一切实在的根基，它的爱必须是平等普遍的，而且对于我们来说，它的自我发展本身，必须就是无限的爱。因而在万物自然的发展之外，就没有特别的神的爱。爱本来是要求统一的情感，自我统一的要求就是自爱，自他统一的要求就是他爱。神的统一作用直接就是万物的统一作用，因此，正如爱克哈尔德②所说，神的他爱必须就是它的自爱。神像我们爱惜自己的手足那样，爱惜万物。爱克哈尔德还说，神对人的爱不是随心所欲的行动，而是非此不可的行动。

八

以上論じたように、神は人格的であるというも直にこれを我々の主観的精神と同一に見ることはできぬ、むしろ主客の分離なく物我の差別なき純粋経験の状態に比すべきものである。この状態が実に我々の精神の始であり終であり、兼ねてまた実在の真相である。基督が心の清き者は神を見るといい、また嬰児の若くにして天国に入るといったように、かかる時我々の心は最も神に近づいているのである。純粋経験というも単に知覚的意識をさすのでない。反省的意識の背後にも統一があって、反省的意識はこれに由って成立するのである、即ちこれもまた一種の純粋経験である。我々の意識の根柢にはいかなる場合にも純粋経験の統一があって、我々はこの外に跳出することはできぬ（第一編を看よ）。神はかかる意味において宇宙の根柢における一大知的直観と見ることができ、また宇宙を包括する純粋経験の統一者と見ることができる。かくしてアウグスチヌスが神は不変的直観を以て万物を直観するといいまた神は静にして動、動にして静といったのも解することができ（Storz, Die Philosophiedes HL. Augstinus, §20）、またエッカルトの「神性」 Gottheitおよびベーメの「物なき静さ」Stille ohne Wesen といえる語の意味も窺うことができる。すべて意識の統一は変化の上に超越して湛然不動でなければならぬ、而も変化はこれより起ってくるのである、即ち動いて動かざるものである。また意識の統一は知識の対象となることはできぬ、総べての範疇を超越している、我々はこれに何らの定形を与うることもできぬ、而も万物はこれによりて成立するのである。それで神の精神という如きことは、一方より見ればいかにも不可知的であるが、また一方より見ればかえって我々の精神と密接しているのである。我々はこの意識統一の根柢において直に神の面影に接することができる。故にベーメも「天は到る処にあり、汝の立つ処行く処皆天あり」といいまた「最深なる内生に由って神に到る」といっている（Morgenrote）。

如上所述，即今说神是人格性的，也不能直接将它与我们的主观精神等同相视，反而必须把它比做主客不分和没有物我之别的纯粹经验状态。这个状态实际上是我们的精神的开始又是终结，同时又是实在的真象。耶稣说，心清者见神，又说要像婴儿那样纯洁才能升天堂，即到了那时，我们的心才是最接近于神的。所谓纯粹经验也不只是指知觉的意识。在反省的意识后面也有统一，而反省的意识就是通过统一而成立的，可见这也是一种纯粹经验。在我们的意识的根基里，任何场合都有纯粹经验的统一，我们不能跳出这个范围以外。①在这个意义上，神可以看做是宇宙的根基里的一个大的知的直观，也可以看做是包括宇宙的纯粹经验的统一者。这样我们就可以理解奥古斯丁所说的神以不变的直观来直观万物，和神是静中有动、动中有静的论点。②同时又可以窥知爱克哈尔德的“神性”（Gottheit）及柏姆的“无物的肃静”（Siille ohne Wesen）这些话的意义了。一切意识的统一必须是超越变化之上而屹立不移的，而且变化是由此而起的，即是动而不动的。并且意识的统一不能成为知识的对象，它超越所有的范畴，我们不能为它规定任何固定的形式，而且万物都是通过它成立的。因此所谓神的精神，从一方面来看，确实是不可知的；但从另一方面来看，反而是与我们的精神密切相联系的。我们能够在这个意识统一的根基里直接与神的面目相接。因此柏姆也说到处都有天，你站的地方和去的地方都有天：又说通过最深的“内生”就能达到神（Morgenrote）。

九

ある人はいうであろう、右の如く論じた時には、神は物の本質と同一となり、よし精神的なりとするも理性または良心と何らの区別なく、その生きた個人的人格を失うようになるではなかろうか。個人性はただ不定的自由意志より生ずることができるのである（これかつて中世哲学においてスコトゥスがトーマスに反対せる論点であった）。かかる神に対して我々は決して宗教的感情を起すことはできぬ。宗教においては罪は単に法を破るのではない、人格に背くのである、後悔は単に道徳的後悔ではない、親を害し恩人に背いた切なる後悔である。アルスキン Erskine of Linlathen は「宗教と道徳とは良心の背後に人格を認むると否とに由って分れる」といっている。しかしヘーゲルなどのいったように、真の個人性というのは一般性を離れて存するものではない、一般性の限定せられたもの、bestimmte Allgemeinheit が個人性となるのである。一般的なる者は具体的なる者の精神である。個人性とは一般性に外より他のある者を加えたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである。何らの内面的統一もない単に種々の性質の偶然的結合というような者には個人性というべきものはない。個人的人格の要素たる意志の自由ということは一般的なる者が己自身を限定するself-determination の謂である。三角形の概念が種々の三角形に分化し得るように、ある一般的なる者がその中に含める種々なる限定の可能を自覚するのが自由の感である。全く基礎のない絶対的自由意志よりはかえって個人的自覚は起らぬであろう。個性に理由なし ratiosingularitatisfrustra quaeritur という語もあれど、真にかくの如き個人性は何らの内容なき無と同一でなければならぬ。ただ具体的なる個人性は抽象的概念にて知ることができぬまでである。抽象的概念に現わすことのできない個人性でも画家や小説家の筆にて鮮かに現わすことができるのである。

也许有人会这样说，如果根据上面的论点，神和物的本质成为同一的，即使认为它是精神性的，也和理性或良心没有任何区别，这岂不是会丧失它的活的个性人格了吗？个性是只能通过不确定的自由意志产生的（这在中世纪哲学上曾经是斯可脱反对托马斯③的论点）。我们决不能对这种神发生宗教的感情。在宗教上，犯罪不是只指破坏法律，而是指背叛人格，后悔不是单纯道德上的后悔，而是伤害父母、背弃恩人那种沉痛的后悔。阿斯金（Erskineof Linlathen）说，宗教与道德是根据是否承认良心的背后有人格来区别的。但如黑格尔等人所说的那样，所谓真正的个性不是离开一般性而存在，而决定了的一般性（bestimmte Allgemelnheit）就成为个性。一般性的东西是具体性的事物的精神。所谓个性并不是从外面把另外的什么东西加于一般性之上，而是从一般性发展出来的。在没有任何内在统一，只是各种性质的偶然结合的东西里是没有个性可言的。作为个人人格因素的所谓意志的自由就是一般性的东西规定自身（selfdetermination）的意思。如同三角形的概念能够分化为各种三角形那样，某个一般性的东西对其中包含的各种规定的可能进行自觉，就是自由的感觉。那么，通过完全没有基础的绝对的自由意志恐怕反而不会发生个人的自觉的。虽然也有“个性是没有道理可讲的”（ratio singularitatis frustraquaeritur）之说，但真正这样的个性一定和没有任何内容的无相同。只能说具体的个性是不能在抽象的概念上认识出来的而已。即使是不能表现于抽象的概念上的个性，在画家和小说家的笔下也能明显地表达出来。

十

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

所谓神是宇宙的统一，不只是抽象的概念的统一。神是像我们个人自己那样的具体的统一，也就是一个活的精神。正如我们的精神在上述意义上可以说是个性的，神也可以说是个性的。理性和良心虽然可能是神的统一作用的一部分，但不是它的活的精神本身。这种神性精神的存在，不单纯是哲学上的议论，而是实际上心灵经验的事实。在我们的意识深处，谁都有这种精神在进行活动（理性和良心就是它的声音）。只是因为受到我们的小我的妨碍，以致不能感知它而已。例如，诗人但尼生①有过这样的经验：当他安静地念着自己的名字的时候，自己个人便在自己个人意识的深处溶化为无限的实在，而且意识决不是朦胧的，而是最为明确的。他说，这时他感悟到所谓死是可笑的不可能的事，所谓个人的死是真正的生。据说从幼年起，他在寂寞独居时往往有此体会。又如文学家西蒙兹①也说，在我们的寻常意识逐渐稀薄的同时在它根甚里的本来意识便逐渐加强，终于只剩下一个纯粹的绝对而抽象的自己。如果还要列举宗教方面的神秘家的经验，就更多了②。也许有人把这种现象都看成是病态的，但究竟是不是病态的，就要根据是不是合理的来加以确定。如果像我曾经论述过的那样，认为实在是精神性的，而我们的精神不过是它的一小部分，那么我们突破自己的小意识而感悟到一个大精神，是丝毫也不足怪的。固执我们的小意识的范围也许反而是迷误的。我认为伟人必须如上所述，比通常一般人有更深远的心灵的经验。

第四章　神と世界

一

　純粋経験の事実が唯一の実在であって神はその統一であるとすれば、神の性質および世界との関係もすべて我々の純粋経験の統一即ち意識統一の性質およびこれとその内容との関係より知ることができる。先ず我々の意識統一は見ることもできず、聞くこともできぬ、全く知識の対象となることはできぬ。一切はこれによりて成立するが故に能く一切を超絶している。黒にあうて黒を現ずるも心は黒なるのではない、白にあうて白を現んずるも心は白なるのではない。仏教はいうに及ばず、中世哲学においてディオニシュース Dionysius 一派のいわゆる消極的神学が神を論ずるに否定を以てしたのもこの面影を写したのである。ニコラウス・クザヌスの如きは神は有無をも超越し、神は有にしてまた無なりといっている。我々が深く自己の意識の奥底を反省してみる時はかつてヤコブ・ベーメが、神は「物なき静さ」であるとか、「無底」 Ungrundであるとかまたは「対象なき意志」Wille ohne Gegenstand であるとかいった語に深き意味を見出すこともでき、また一種崇高にして不可思議の感に打たれるのである。その他神の永久とか遍在とか全知全能とかいうようのことも、皆この意識統一の性質より解釈せねばならぬ。時間、空間は意識統一に由って成立するが故に、神は時間、空間の上に超絶し永久不滅にして在らざる所なしである。一切は意識統一によりて生ずるが故に、神は全知全能であって知らぬ所もなく能わぬ所もない、神においては知と能と同一である。

如果认为纯粹经验的事实是唯一的实在，并且神是它的统一的话，神的性质及其与世界的关系就都能通过我们的纯粹经验的统一，即意识统一的性质和它与其内容的关系来认识。首先，我们的意识统一是既看不到又听不到的，完全不能成为知识的对象。由于一切都通过意识统一而成立，所以它经常是超绝一切的。看到黑而呈现出黑来，并不是心变黑了；看到白而呈现出白来，也不是心变白了。佛教固然是这样的，就是在中世纪哲学中，迪奥尼修斯派的所谓消极的神学，用否定的态度来论神，也反映了这种影象。库斯的尼古拉等也说，神超绝有无，既是有又是无。当我们深刻地对自己的意识深处进行反省的时候，就能够体会柏姆所说的神是“无物的肃静”、是“无底”（Ungrund）或“无对象的意志”（Wllle ohne Gegenstand）这些话的深长意义，并且会被一种崇高而不可思议的感觉所打动。此外对于所谓神的永恒、普通存在、全知全能这些说法也都应该用这个意识统一的性质来解释。因为时间、空间是通过意识统一而成立的，所以神是超绝时间、空间之上而永远不灭、无处不在的。又因一切都是通过意识统一而发生的，所以神是全知全能和无所不知、无所不能的，在神来说，知与能是同一的。

二

しからば、右の如き絶対無限なる神とこの世界との関係はいかなるものであろうか。有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない。固よりここに世界というのは我々のこの世界のみをさすのではない。スピノーザのいったように神の属性 attributes は無限であるから、神は無限の世界を包含しておらねばならぬ。ただ世界的表現は神の本質に属すべきものであって決してその偶然的作用ではない、神はかつて一度世界を創造したのではなく、その永久の創造者である（ヘーゲル）。要するに神と世界との関係は意識統一とその内容との関係である。意識内容は統一に由って成立するが、また意識内容を離れて統一なる者はない。意識内容とその統一とは統一せられる者とする者との二あるのではなく、同一実在の両方面にすぎないのである。すべて意識現象はその直接経験の状態においてはただ一つの活動であるが、これを知識の対象として反省することに由ってその内容が種々に分析せられ差別せられるのである。もしその発展の過程よりいえば、先ず全体が一活動として衝動的に現われたものが矛盾衝突に由ってその内容が反省せられ分別せられたのである。余はここにおいてもベーメの語を想い起さずにはいられない。氏は対象なき意志ともいうべき発現以前の神が己自身を省みること即ち己自身を鏡となすことに由って主観と客観とが分れ、これより神および世界が発展するといっている。

那么，上述的那种绝对无限的神同这个世界的关系是怎样的呢？离开了有的无就不是真正的无，离开了一切的一就不是真正的一，离开了差别的平等就不是真正的平等。没有神就没有世界，同样，没有世界也没有神。当然，这里所谓世界不是只指我们的这个世界。正如斯宾诺莎所说的那样，神的属性（attributes）是无限的，因此神必须包含着无限的世界。只是世界的表现必须属于神的本质，而决不是它的偶然的作用。神不是一度创造了世界，而是世界的永恒的创造者（黑格尔）。总之，神与世界的关系是意识统一和它的内容的关系。意识内容是通过统一而成立的，离开意识内容便没有统一。至于意识内容和它的统一，不是有被统一的和进行统一的这两种东西，而只是同一实在的两个方面。一切意识现象在它的直接经验状态上只是一个活动，但是由于把它作为知识的对象来加以反省，它的内容便被分析为各种各样的，并且有了差别。如果从它的发展过程来说，则首先是它的整体作为一个活动冲动式地出现之后，由于矛盾冲突，它的内容便被反省和分析。在这里我不由得想起柏姆的话来。他说，也可以说是没有对象的意志那种发现以前的神，通过对自身的反省，即由于把自身当做镜子才分出主观与客观来，由此便发展出神及世界来。

三

元来、実在の分化とその統一とは一あって二あるべきものではない。一方において統一ということは、一方において分化ということを意味している。たとえば樹において花はよく花たり葉はよく葉たるのが樹の本質を現わすのである。右の如き区別は単に我々の思想上のことであって直接的なる事実上の事ではないのである。ゲーテが「自然は核も殻も持たぬ、すべてが同時に核であり殻である」 Natur hat wederKern noch Schale, alles ist sie mit einem Male. といったように、具体的真実在即ち直接経験の事実においては分化と統一とは唯一の活動である。たとえば一幅の画、一曲の譜において、その一筆一声いずれも直に全体の精神を現わさざるものはなく、また画家や音楽家において一つの感興である者が直に溢れて千変万化の山水となり、紆余曲折の楽音ともなるのである。かくの如き状態においては神は即ち世界、世界は即ち神である。ゲーテが「エペソ人のディヤナは大なるかな」といえる詩の中にいったように、人間の脳中における抽象的の神に騒ぐよりは、専心ディヤナの銀龕を作りつつパウロの教を顧みなかったという銀工の方が、ある意味においてかえって真の神に接していたともいえる。エッカルトのいったように神すらも失った所に真の神を見るのである。右の如き状態においては天地ただ一指、万物我と一体であるが、曩にもいったように、一方より見れば実在体系の衝突により、一方より見ればその発展の必然的過程として実在体系の分裂を来すようになる、即ちいわゆる反省なる者が起って来なければならぬ。これに由って現実であった者が観念的となり、具体的であった者が抽象的となり、一であった者が多となる。ここにおいて一方に神あれば一方に世界あり、一方に我あれば一方に物あり、彼此相対し物々相背くようになる。我らの祖先が知慧の樹の果を食うて神の楽園より追い出だされたというのも、この真理を意味するのであろう。人祖堕落はアダム、エヴの昔ばかりではなく、我らの心の中に時々刻々行われているのである。しかし翻って考えて見れば、分裂といい反省といい別にかかる作用があるのではない、皆これ統一の半面たる分化作用の発展にすぎないのである。分裂や反省の背後にはさらに深遠なる統一の可能性を含んでいる、反省は深き統一に達する途である（「善人なほ往生す、いかにいはんや悪人をや」という語がある）。神はその最深なる統一を現わすには先ず大に分裂せねばならぬ。人間は一方より見れば直に神の自覚である。基督教の伝説をかりていえば、アダムの堕落があってこそ基督の救があり、従って無限なる神の愛が明となったのである。

本来，实在的分化及其统一只是一体，而不应视为二物。即一方面是统一，另一方面便意味着分化。以树为例，花像花的样子、叶像叶的样子，这才显示出树的本质。上述的区别只是我们思想上的事，而不是直接的事实上的事。歌德说，自然既没有核也没有壳，一切事物同时是核又是壳（Natur hatweder Kern nochSchale，al1es ist sie mit einemmale）；正像这样，在具体的真实在，即直接经验的事实上，分化与统一只是一个活动。例如一幅画或一首歌，它们的一笔一调，没有不是直接表达全体的精神的，并且就画家和音乐家来说，本来是作为一个灵感的东西，却能立即洋溢而成为千变万化的山水或纡迴曲折的音乐。在这种状态上，神就是世界，世界也就是神。像歌德在“大哉，以弗所①人的狄爱娜②”的诗中所说的，一味在脑海里思索抽象的神的人，倒还不如根本不理会保罗的说教而专心制造狄爱娜银龛的银匠，在某种意义上可以说反而接近真正的神。又像爱克哈尔德所说的那样，甚至神都没有的地方才能看到真正的神。在上述的状态下，天地仅有一指之隔、万物与我成为一体。但如上所述，一方面看来是由于实在体系的冲突，另一方面看来又是作为它的发展的必然过程，必然要发生实在体系的分裂，即必须发生所谓反省。通过这一过程，原来是现实的东西便成为观念性的，原来是具体的东西便成为抽象的，原来是一的便成为多。于是一方面有神，另一方面有世界，一方面有我，另一方面有物，这样便成为彼此相对、物物相背的情况。所谓我们的祖先偷吃伊甸乐园的智慧树的果实而被赶出神的乐园的说法也将意味着这个真理。人类祖先的堕落，不仅仅是在亚当、夏娃的古代，而且时时刻刻在我们的心中进行着。但是反过来想，不论分裂或反省，都不是另外存在这种作用，这都只是作为统一的一个方面的分化作用的发展而已。在分裂和反省的背后包含着更为深远的统一的可能性，反省是达到深刻的统一的途经（因此有“善人尚且往生，何况恶人乎”一语）。神在表现它的最深刻的统一的时候，首先必须大行分裂。从一方面看来，人类就是神的自觉。借基督教的传说来说，有了亚当的堕落，才有耶稣的救世，从而显示了无限的神爱。

四

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

那么，根据上述对世界与神的关系的看法，应该怎样来说明我们的个性呢？如果认为万物是神的表现，只有神才是真正实在的话，是不是就得认为我们的个性是虚伪的假象，像泡沫那样完全没有意义的呢？我想未必如此。当然所谓离开神而独立的个性将是不存在的，但是并不能因为这样，就把我们的个性看成是完全虚幻的，相反可以看成是神的发展的一部分即它的分化作用之一。正如每个人都带着神给他的使命而诞生一样，我们的个性也是神性的分化物，每个人的发展就是完成神的发展。在这个意义上，可以说我们的个性具有永久的生命，而且能够永远在发展（请参看罗依士的《灵魂不灭论》）。神同我们的个人意识之间的关系就是意识的整体和它的部分之同的关系。在一切精神现象上，各部分都处于整体的统一之下，同时又必须是独立的意识（在精神现象上，各部分都是目的本身[end in itself]）。我们说万物是唯一的神的表现，不一定要否定各个人的自觉的独立。例如我们每时每刻的意识既处于个人的统一之下，同时一般地各自又能够看做是独立的意识。依林沃思说，一个人格必然寻求其他的人格，在其他的人格上自己能得到全人格的满足，也就是说，爱是人格的不可缺少的特征。①承认他人的人格就是承认自己的人格。这种互相承认人格的关系就是爱，从一方面看来，就是两个人格的合一。由于爱，两个人格互相尊重、互相独立，同时又合一而形成一个人格。由此可见，因为神具有无限的爱，所以它可以说既包含一切人格，又承认一切人格的独立。

五

　次に、万物は神の表現であるという如き汎神論的思想に対する非難は、如何にして悪の根本を説明することができるかというのである。余の考うる所にては元来絶対的に悪というべき者はない、物は総べてその本来においては善である。実在は即ち善であるといわねばならぬ。宗教家は口を極めて肉の悪を説けども、肉欲とても絶対的に悪であるのではない、ただその精神的向上を妨ぐることにおいて悪となるのである。また進化論の倫理学者のいうように、今日我々が罪悪と称する所の者もある時代においての道徳であったのである。即ち過去の道徳の遺物であるということもできる、ただ現今の時代に適せざるが為に悪となるのである。されば物其者において本来悪なる者があるのではない、悪は実在体系の矛盾衝突より起るのである。而してこの衝突なる者は何から起るかといえば、こは実在の分化作用に基づくもので実在発展の一要件である、実在は矛盾衝突によりて発展するのである。メフィストフェレスが常に悪を求めて、常に善を造る力の一部と自ら名乗ったように、悪は宇宙を構成する一要素といってもよいのである。固より悪は宇宙の統一進歩の作用ではないから、それ自身において目的とすべきものでないことは勿論である、しかしまた何らの罪悪もなく何らの不満もなき平穏無事なる世界は極めて平凡であって且つ浅薄なる世界といわねばならぬ。罪を知らざる者は真に神の愛を知ることはできない。不満なく苦悩なき者は深き精神的趣味を解することはできぬ。罪悪、不満、苦悩は我々人間が精神的向上の要件である、されば真の宗教家はこれらの者において神の矛盾を見ずしてかえって深き神の恩寵を感ずるのである。これらの者あるが為に世界はそれだけ不完全となるのではなく、かえって豊富深遠となるのである。もしこの世から尽くこれらの者を除き去ったならば、ただに精神的向上の途を失うのみならず、いかに多くの美しき精神的事業はまたこれと共にこの世から失せ去るであろうか。宇宙全体の上より考え、且つ宇宙が精神的意義に由って建てられたるものとするならば、これらの者の存在の為に何らの不完全をも見出すことはできない、かえってその必要欠くべからざる所以を知ることができるのである。罪はにくむべき者である、しかし悔い改められたる罪ほど世に美しきものもない。余はここにおいてオスカル・ワイルドの『獄中記』De Profundis の中の一節を想い起さざるをえない。基督は罪人をば人間の完成に最も近き者として愛した。面白き盗賊をくだくだしい正直者に変ずるのは彼の目的ではなかった。彼はかつて世に知られなかった仕方において罪および苦悩を美しき神聖なる者となした。勿論罪人は悔い改めねばならぬ。しかしこれ彼が為した所のものを完成するのである。希臘人は人は己が過去を変ずることのできないものと考えた、神も過去を変ずる能わずという語もあった。しかし基督は最も普通の罪人もこれを能くし得ることを示した。例の放蕩子息が跪いて泣いた時、かれはその過去の罪悪および苦悩をば生涯において最も美しく神聖なる時となしたのであると基督がいわれるであろうといっている。ワイルドは罪の人であった、故に能く罪の本質を知ったのである。

其次，对于认为万物是神的表现这种泛神论思想的责难，是怎样能够解释恶的根本的问题。根据我的看法，世界上本来没有可以绝对地叫做恶的东西，万物本来都是善，应该说实在就是善。宗教家虽然极力说肉欲之恶，但肉欲也不是绝对的恶，只有在妨碍精神的向上时才成为恶。又如进化论的伦理学家所说的，今天我们称之为罪恶的东西，在某个时代却是道德，即可以说是过去的道德的遗物，只是因为不适合于今天的时代才成为恶。因此不是物的本身本来就是恶的，恶是由于实在体系的矛盾冲突而发生的。那么这个冲突是从何而来的呢？这是由于实在的分化作用而发生的，是实在发展的一个重要条件。实在即由于矛盾冲突而发展的。就像墨菲斯特利斯自称是经常寻求恶、又经常创造善的力量的一部分那样，也可以说恶是构成宇宙的一个因素。诚然，恶不是促进宇宙统一进步的作用，因此当然不应该拿它本身做目的。但是，没有任何罪恶、没有任何不满的平稳无事的世界，应该说是极为平凡而且浅薄的世界。不认识罪恶的人就不能真正认识神的爱。没有不满、没有苦恼的人就不能了解深远的精神上的趣味。罪恶、不满和苦恼都是促使我们人类精神上进的重要条件，因此在这些问题上，真正的宗教家看不到神的矛盾，反而感到深远的神的恩宠。世界不会因为有这些东西就变得那样残缺不全，反而因此变得丰富深远。如果从这个世界上把这些东西清除净尽，那么不仅会丧失精神向上的途径，而且不知道会有多少美好的精神事业也同时从这个世界上失掉。从整个宇宙来看，并且认为宇宙是由精神的意义建立起来的话，就不能因为这些东西的存在而发现任何残缺不全，反而能够知道它们的必要和不可缺少的道理。罪恶是令人憎恶的，但是世界上再没有比悔罪更美的了。我在这里不禁想起王尔德在《狱中记》（De pr of undis）里所写的这段话来：耶稣把罪人看做最接近完全的人而加以爱护，把有风趣的盗贼变成乏味的正直的人，并不是他的目的。他使用世人未曾知道的方法使罪和苦恼变成美丽神圣的东西。当然罪人不得不悔改。不过这是他完成耶稣所做的事情。希腊人认为，人是不能改变自己的过去的，甚至有这种说法：神也不能改变过去。但是耶稣却使人看到最普通的罪人也能变好。当那个放荡公子跪倒哭泣的时候，耶稣一定会说，他使过去的罪恶与苦恼变成了一生中最美丽神圣的时刻。以上是王尔德的话。王尔德曾经是罪人，所以他能够根深地认识罪恶的本质。

第五章　知と愛

この一篇はこの書の続として書いたものではない。しかしこの書の思想と連絡を有すると思うからここに附加することとした。

这一篇并不是作为本书的续稿而写的。但是因为它和本书的思想有联系，所以附加于此。

一

知と愛とは普通には全然相異なった精神作用であると考えられている。しかし余はこの二つの精神作用は決して別種の者ではなく、本来同一の精神作用であると考える。しからばいかなる精神作用であるか、一言にていえば主客合一の作用である。我が物に一致する作用である。何故に知は主客合一であるか。我々が物の真相を知るというのは、自己の妄想臆断即ちいわゆる主観的の者を消磨し尽して物の真相に一致した時、即ち純客観に一致した時始めてこれを能くするのである。たとえば明月の薄黒い処のあるは兎が餅を搗いているのであるとか、地震は地下の大鯰が動くのであるとかいうのは主観的妄想である。然るに我々は天文、地質の学において全然かかる主観的妄想を棄て、純客観的なる自然法則に従うて考究し、ここに始めてこれらの現象の真相に到達することができるのである。我々は客観的になればなるだけ益々能く物の真相を知ることができる。数千年来の学問進歩の歴史は我々人間が主観を棄て客観に従い来った道筋を示した者である。次に何故に愛は主客合一であるかを話して見よう。我々が物を愛するというのは、自己をすてて他に一致するの謂である。自他合一、その間一点の間隙なくして始めて真の愛情が起るのである。我々が花を愛するのは自分が花と一致するのである。月を愛するのは月に一致するのである。親が子となり子が親となりここに始めて親子の愛情が起るのである。親が子となるが故に子の一利一害は己の利害のように感ぜられ、子が親となるが故に親の一喜一憂は己の一喜一憂の如くに感ぜられるのである。我々が自己の私を棄てて純客観的即ち無私となればなる程愛は大きくなり深くなる。親子夫妻の愛より朋友の愛に進み、朋友の愛より人類の愛にすすむ。仏陀の愛は禽獣草木にまでも及んだのである。

人们一般认为知与爱是完全不同的精神作用。但是我认为这两种精神作用决不是不相同的，而本来是同一的精神作用。那么这是什么样的精神作用呢？一言以蔽之，就是主客合一的作用，又是我物一致的作用。为什么知是主客合一呢？所谓我俩认识物的真象，就是把自己的妄想肊断，即所谓主观的东西消磨净尽，而与物的真象一致，也就是同纯客观一致，这个时候才能很好地认识它。例如说月亮上有浅淡黑点的地方是兔子在那里捣米，或者说地震是地下的大鲶鱼在动，这都是主观的妄想。所以我们在天文学和地质学上完全抛弃这种主观的妄想，按照纯客观的自然规律进行研究，才能摸清这些现象的真象。我们越是客观，就越能很好地认识物的真象。几千年来科学进步的历史显示了我们人类抛弃主观、服从客观走过来的道路。以下再来谈谈为什么爱是主客合一的问题。所谓我们爱物，就是抛弃自我而与他物相一致的意思。只有自他合一，在这中间毫无间隙，才能发生真正的爱情。我们爱花就是自己与花一致。爱月就是与月一致。父母成为子女，子女成为父母，才能发生父母子女的爱情。由于父母成为子女，所以感觉到子女的利害，就像是自己的利害一样；由于子女成为父母，所以感觉到父母的一喜一忧，就像是自己的喜忧一样。我们越是抛弃自我的私，戍为纯客观的，即成为无私，爱就越深越大，并能从父母子女夫妇的爱进展到朋友的爱，从朋友的爱进展到人类的爱。而佛陀的爱甚至普及于禽兽草木。

二

かくの如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るにはこれを愛せねばならず、物を愛するのはこれを知らねばならぬ。数学者は自己を棄てて数理を愛し数理其者と一致するが故に、能く数理を明にすることができるのである。美術家は能く自然を愛し、自然に一致し、自己を自然の中に没することによりて甫めて自然の真を看破し得るのである。また一方より考えて見れば、我はわが友を知るが故にこれを愛するのである。境遇を同じうし思想趣味を同じうし、相理会するいよいよ深ければ深い程同情は益々濃かになる訳である。しかし愛は知の結果、知は愛の結果というように、この両作用を分けて考えては未だ愛と知の真相を得た者ではない。知は愛、愛は知である。たとえば我々が自己の好む所に熱中する時は殆ど無意識である。自己を忘れ、ただ自己以上の不可思議力が独り堂々として働いている。この時が主もなく客もなく、真の主客合一である。この時が知即愛、愛即知である。数理の妙に心を奪われ寝食を忘れてこれに耽ける時、我は数理を知ると共にこれを愛しつつあるのである。また我々が他人の喜憂に対して、全く自他の区別がなく、他人の感ずる所を直に自己に感じ、共に笑い共に泣く、この時我は他人を愛しまたこれを知りつつあるのである。愛は他人の感情を直覚するのである。池に陥らんとする幼児を救うに当りては、可愛いという考すら起る余裕もない。

这样，知与爱就是同一的精神作用。因此，要认识物就必须爱物，爱物就必须认识物。数学家抛弃自我而爱数理，同数理本身打成一片，因而能够很好地阐明数理，美术家热爱自然，与自然打成一片，并将自己溶化于自然之中，才能识破自然的真象。再从另一方面来看，因为我了解我的朋友，所以爱他。越是处境相同，思想兴趣相同，并且互相了解得越深，同情心就越是浓厚。但是正像爱是知的结果，知是爱的结果一样，如果把这两个作用分开来思考，就是还不懂得爱与知的真象。知即爱，爱即知。例如我们热中于自己所喜爱的事物时，几乎是无意识的。这就是忘掉了自己，而只有超越自己的不可思议的力量在堂堂地进行活动这个时候既无主，又无客，而是真正的主客合一。这个时候就是知即爱、爱即知。当自己的精神完全被数理的奥妙所夺而废寝忘食的时候，就是我知数理，同时又在爱它。此外如果我们对于他人的喜忧完全不分自他，把他人之所感作为自己的感觉，共欢笑、共悲泣，这个时候就是我在爱他人，并在了解他人。爱是对他人的感情进行直觉。在援救就要掉到水池里去的幼儿时，甚至来不及产生可爱的想法，就是很好的例证。

三

普通には愛は感情であって純粋なる知識と区別されねばならぬという。しかし事実上の精神現象には純知識という者もなければ純感情という者もない。かくの如き区別は心理学者が学問上便宜の為に作った抽象的概念にすぎない。学理の研究が一種の感情に由って維持せられねばならぬように、他を愛するには一種の直覚が基とならねばならぬ。余の考を以て見ると、普通の知とは非人格的対象の知識である。たとい対象が人格的であっても、これを非人格的として見た時の知識である。これに反し、愛とは人格的対象の知識である、たとい対象が非人格的であってもこれを人格的として見た時の知識である。両者の差は精神作用その者にあるのではなく、むしろ対象の種類に由るといってよろしい。而して古来幾多の学者哲人のいったように、宇宙実在の本体は人格的の者であるとすると、愛は実在の本体を捕捉する力である。物の最も深き知識である。分析推論の知識は物の表面的知識であって実在その者を捕捉することはできぬ。我々はただ愛によりてのみこれに達することができる。愛は知の極点である。

人们往往说爱是感情，应该同纯粹的知识相区别。但是事实上在精神现象之中，既没有纯粹的知识，也没有纯粹的感情。这种区别不过是心理学家为了学术研究上的方便而设立的抽象概念。正如学理的研究必须通过一种感情来维持一样，爱他也必须以一种直觉为基础。根据我的看法，所谓普通的知就是对非人格的对象的知识；即使对象是有人格的，也是把它当做非人格的来看时的知识。与此相反，所谓爱是对有人格的对象的知识；即使对象是非人格的，也是把它当做有人格的来看时的知识。两者的差别不在于精神作用本身，倒可以说是在于对象的种类。正像古来许多学者和哲人所说的那样，如果宇宙实在的本体是有人格的，那么爱就是把握实在的本体的力量。就是对于物的最深的知识。通过分析推论的知识是物的表面的知识，并不能把握实在本身。我们只有通过爱才能得到最深的知识。爱是知的极点。

四

以上、少しく知と愛との関係を述べた所で、今これを宗教上の事に当てはめて考えて見よう。主観は自力である、客観は他力である。我々が物を知り物を愛すというのは自力をすてて他力の信心に入る謂である。人間一生の仕事が知と愛との外にないものとすれば、我々は日々に他力信心の上に働いているのである。学問も道徳も皆仏陀の光明であり、宗教という者はこの作用の極致である。学問や道徳は個々の差別的現象の上にこの他力の光明に浴するのであるが、宗教は宇宙全体の上において絶対無限の仏陀その者に接するのである。「父よ、もしみこころにかなはばこの杯を我より離したまへ、されど我が意のままをなすにあらず、唯みこころのままになしたまへ」とか、「念仏はまことに浄土にむまるるたねにてやはんべるらん、また地獄におつべき業にてやはんべるらん、総じてもて存知せざるなり」とかいう語が宗教の極意である。而してこの絶対無限の仏もしくは神を知るのはただこれを愛するに因りて能くするのである、これを愛するが即ちこれを知るである。印度のヴェーダ教や新プラトー学派や仏教の聖道門はこれを知るといい、基督教や浄土宗はこれを愛すといいまたはこれに依るという。各自その特色はないではないがその本質においては同一である。神は分析や推論によりて知り得べき者でない。実在の本質が人格的の者であるとすれば、神は最人格的なる者である。我々が神を知るのはただ愛または信の直覚によりて知り得るのである。故に我は神を知らず我ただ神を愛すまたはこれを信ずという者は、最も能く神を知りおる者である。

以上大致叙述了知与爱的关系，现在再把它和宗教结合起来谈谈。主观是自力，客观是他力。我们说知物和爱物就是舍弃自力和建立他力的信心之意。如果说人的一生的工作不外是知与爱的话，那么我们就是每天在他力的信心上进行活动的。学问也好，道德也好，都是佛陀的光明，宗教则是这个作用的极致。学问和道德是在各个不同的现象上蒙受这种他力的光明，而宗教则是在整个宇宙上与绝对无限的佛陀本身相接触。“我父啊，倘若可行，求您叫这个杯子离开我；然而不要照我的心意，只要照您的心意。”①“念佛真的是升入极乐净土之本呢，还是堕入地狱之门呢，这一切是不可知的。”这些话表达了宗教的最深远的意义。然而要想认识这个绝对无限的佛或神，只有爱它才能做到，爱它就是认识它。印度的吠陀教和新柏拉图学派以及佛教的圣道门讲“知”，基督教和净土宗讲“爱”或“依”。虽然各有其特色，但其本质是相同的。神是不能通过分析和推论来认识的。如果认为实在的本质是带有人格性的，那么神就是最富于人格性的。我们只有通过爱或信的直觉才能够认识神。所以如果有人说我不认识神，我只是爱神，或者说我信神，他就是最认识神的。