# An Inquiry into the Good

NISHIDA KITARŌ

1870–1945

# An Inquiry into the Good

善の研究

*Translated from the Japanese with AI (Claude) and edited*



FORAGE
forage.com

*An Inquiry into the Good* · Nishida Kitarō (1870–1945)

Translated from the Japanese with AI (Claude) and edited. Parallel-text edition, Forage, October 2026. forage.com/nishida/inquiry-into-the-good

Japanese text: Aozora Bunko (www.aozora.gr.jp/cards/000182/card946.html) (free to use; Nishida died in 1945 and his works are in the public domain), which reproduces the Iwanami Bunko edition (1950; reset 1979) of the revised Iwanami edition of 1937, with the orthography modernized (new kanji forms and modern kana) and suspected misprints corrected against the first edition (Kōdōkan, 1911). The wording is that of 1911 with the small corrections made for the 1921 reissue; the three prefaces (1911, 1921, 1936) are included. Furigana readings are omitted. English: translated from the Japanese with AI (Claude), then edited for accuracy and consistency. Not reviewed by a human specialist. Free to reuse under CC BY-SA 4.0. Margin numbers are part, chapter and paragraph (P1–P3 are the prefaces). Where the original uses a term now considered offensive, a neutral term is shown in brackets instead.

The original text is in the public domain. This translation is free to share and adapt under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International license (CC BY-SA 4.0): creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0

Set in Source Serif 4, with Gentium Book Plus.

# CONTENTS

**Introduction** . . . . . ix

**Prefaces** . . . . . 1

Preface (1911) . . . . . 1

Preface to the second edition (1921) . . . . . 2

On the new edition (1936) . . . . . 3

**Part I: Pure Experience** . . . . . 5

Chapter 1: Pure Experience . . . . . 5

Pure experience is direct experience . . . . . 5

Only present consciousness is pure . . . . . 6

Purity lies in unity . . . . . 8

Meaning and judgment . . . . . 11

Chapter 2: Thinking . . . . . 13

Judgment rests on pure experience . . . . . 13

Purely rational judgments too . . . . . 13

The axioms of geometry . . . . . 14

Each link in the chain . . . . . 14

Logical intuition . . . . . 14

Truth and falsity in thinking . . . . . 17

Chapter 3: Will . . . . . 22

We always will our own states . . . . . 22

Freedom of the will . . . . . 27

Chapter 4: Intellectual Intuition . . . . . 32

**Part II: Reality** . . . . . 37

Chapter 1: The Starting Point of the Inquiry . . . . . 37

Truth is one . . . . . 37

Doubting all that can be doubted . . . . . 38

Chapter 2: Phenomena of Consciousness Are the Only Reality . . . . . 42

Chapter 3: The True Features of Reality . . . . . 47

Lost in music . . . . . 48

Chapter 4: True Reality Always Has the Same Form . . . . . 51

Chapter 5: The Fundamental Mode of True Reality . . . . . 54

Chapter 6: The Sole Reality . . . . . 58

Chapter 7: The Differentiation and Development of Reality . . . . . 62

Chapter 8: Nature . . . . . 66

The scientist's nature . . . . . 66

Chapter 9: Spirit . . . . . 71

The stone as experienced . . . . . 71

Chapter 10: God as Reality . . . . . 77

God as the root of reality . . . . . 78

Seeing God within . . . . . 80

**Part III: The Good** ..... 83
Chapter 1: Conduct (I) ..... 83
Chapter 2: Conduct (II) ..... 87
Chapter 3: Freedom of the Will ..... 90
Neither chance nor mechanism ..... 92
Free because conscious ..... 94
Chapter 4: A Study of Value ..... 95
Chapter 5: Theories of Ethics (1) ..... 98
Surveying the theories ..... 98
Intuitionism ..... 98
Chapter 6: Theories of Ethics (2) ..... 101
The theory of authority ..... 102
Authority in place of conscience ..... 102
Blind obedience ..... 103
Chapter 7: Theories of Ethics (3) ..... 105
Cynics and Stoics ..... 108
Chapter 8: Theories of Ethics (4) ..... 109
Pleasure as the aim of the will ..... 109
Egoistic and universalistic hedonism ..... 109
Bentham and utilitarianism ..... 110
Criticism of hedonism ..... 112
Chapter 9: The Good (The Theory of Activity) ..... 115
The good is explained from within ..... 116
Will is more basic than reason ..... 116
Will is more basic than feeling ..... 116
The good as self-realization ..... 118
The good, the beautiful and the real ..... 119
Chapter 10: The Good as Personality ..... 120
Personality as unifying power ..... 123
Chapter 11: The Motive of Good Conduct (The Form of the Good) ..... 124
Utmost sincerity ..... 126
Good conduct is love ..... 127
Chapter 12: The Aim of Good Conduct (The Content of the Good) ..... 128
The social self ..... 130
Family, state and humankind ..... 132
Chapter 13: Perfect Good Conduct ..... 134
Knowing the true self ..... 137

**Part IV: Religion** ..... 139
Chapter 1: The Religious Need ..... 139
Chapter 2: The Essence of Religion ..... 142
Fear and flattery are not religion ..... 142
God as our root ..... 143
Losing the self to gain it ..... 143
Returning home to God ..... 143
I live in God ..... 144
Theism and pantheism ..... 144
Chapter 3: God ..... 147
God as a great personality ..... 151

God's freedom and love . . . . . 152
Does God lose personality? . . . . . 155
Chapter 4: God and the World . . . . . 157
Negative theology . . . . . 157
Böhme's will without an object . . . . . 158
Eternity and omnipresence . . . . . 158
No God without the world . . . . . 158
Individuality within God . . . . . 160
The problem of evil . . . . . 162
Chapter 5: Knowledge and Love . . . . . 163
Knowledge is love . . . . . 165
Other-power . . . . . 166

# INTRODUCTION

Nishida Kitarō (1870–1945) is generally regarded as the first major original philosopher of modern Japan and the founder of what came to be called the Kyoto School. He wrote most of *An Inquiry into the Good* while teaching at the Fourth Higher School in Kanazawa, during years of intense Zen practice, and published it in 1911, shortly after moving to Kyoto University. It made his name and has been read in Japan ever since.

The book starts from "pure experience": experience as it is before we divide it into a knowing subject and a known object—the musician lost in a piece, the climber on a rock face. Drawing on William James, Wundt, Fichte, Hegel and Buddhist thought, Nishida argues that this undivided experience is the only reality, that thinking and will are its developments, and that nature, spirit and finally God are its unifying power.

From there he turns to ethics and religion. After a critique of the main Western theories of the good, he defines the good as the realization of personality, in which the self becomes one with the reality of the universe; religion, in the last part, is the self's return to that unity, where knowing and loving are the same act.

# Prefaces

序・再版の序・版を新にするに当って
*How the book was written at Kanazawa, why it is called a study of the good, and Nishida's look back in 1936 at the standpoint of pure experience.*

## PREFACE (1911)

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| P1.1 | 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。 | I wrote this book during the many years I taught at the Fourth Higher School in Kanazawa. My first plan was to work out in detail the parts concerned with reality, and to publish the book soon. Illness and various circumstances prevented me from carrying out that intention. While several years passed in this way, my own thinking changed somewhat. I came to feel that what I was aiming at would not easily be completed, and so I decided that, for the time being, I would put this book before the public as it stands.[1] |
| P1.2 | 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るが、またこれを独立の倫理学と見ても差支ないと思う。 | Parts II and III of this book were written first. Parts I and IV were added afterward, in that order. Part I clarifies the nature of pure experience, which is the foundation of my thought, but those reading the book for the first time would do better to skip it. Part II sets out my philosophical thought and may be called the backbone of the book. Part III was meant to discuss the good on the basis of the ideas of the preceding part, but I think it may also be read as a self-contained ethics. |
| | 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。 | Part IV states my views on religion, which I have long regarded as the culmination of philosophy. I wrote this part while ill, and it is incomplete in many places. In it, at any rate, I have reached the end of what I meant to say. I gave this book the particular title *An Inquiry into the Good* because, although philosophical inquiry takes up its first half, I considered the problem of human life to be its center and its conclusion. |
| P1.3 | 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 | For quite some time I had wanted to try to explain everything by taking pure experience as the sole reality. At first I read Mach and others, but they |

1 The Fourth Higher School (Daishi Kōtō Gakkō) in Kanazawa was a government school preparing students for the imperial universities. Nishida taught there from 1899 to 1909.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | did not satisfy me. Meanwhile I came to the idea that it is not that experience exists because there is an individual, but that an individual exists because there is experience: experience is more fundamental than the distinctions between individuals. This idea allowed me to escape solipsism. And by regarding experience as active, I thought it could also be reconciled with the transcendental philosophy that came after Fichte. So in the end I wrote Part II of this book, though it hardly needs saying that it is incomplete.[2] |
| P1.4 | 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。 | Mephistopheles may mock me, saying that a fellow who goes in for speculation is like an animal eating withered grass in the middle of a green meadow. Yet there is a philosopher (Hegel) who said that he was condemned to think philosophical truths. For human beings who have once eaten the forbidden fruit, such anguish is perhaps unavoidable.[3] |
| P1.5 | 明治四十四年一月　京都にて　西田幾多郎 | Kyoto, January of the forty-fourth year of Meiji (1911). Nishida Kitarō |

## PREFACE TO THE SECOND EDITION (1921)

*Nishida explains why, after ten years, he lets the book appear again.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| P2.1 | 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。 | More than ten years have already passed since this book was published, and I wrote it several years before that. After coming to Kyoto I was able to devote myself to reading and reflection, and I have managed to refine and enrich my thought to some extent. As a result I came to feel dissatisfied with this book, and at last I thought of letting it go out of print. Since then, however, I have been asked from various quarters to publish it. I also considered how many more years it would be before I could set out the whole of my thought in a form like this one. So I decided to put this book before the public once again. For this edition two graduates in letters, Mr. Mutai and Mr. Sera, took on the labor of correcting the wording and reading the proofs for me, and I cannot thank them enough.[4] |

2 Ernst Mach (1838–1916), Austrian physicist and philosopher, held that the world consists of sensations as neutral elements. The transcendental philosophy after Fichte is German idealism (Fichte, Schelling, Hegel).
3 Goethe, *Faust* I, the study scene: Mephistopheles says that a man who speculates is like a beast led in circles on a barren heath by an evil spirit, while fine green pasture lies all around.
4 Mutai Rigaku (1890–1974), later a philosopher in his own right, and Sera were students of Nishida at Kyoto Imperial University, where he taught from 1910.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| P2.2 | 大正十年一月　西田幾多郎 | January of the tenth year of Taishō (1921). Nishida Kitarō |

## ON THE NEW EDITION (1936)

*Looking back, Nishida says the book's standpoint of consciousness grew into his later ideas of place and acting intuition.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| P3.1 | 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。 | This book has gone through many printings, and the type has often become indistinct, so the publisher has now decided to reset it. This book is the first work in which I brought my ideas together, to some degree, and put them before the world. It is nothing more than the thinking of my younger days. On this occasion I would like to add to it on various points. But thought is something alive at its own particular time, and decades later there is no way to add to it. There is nothing for it but to leave this book as it is, as this book. |
| P3.2 | 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、更に「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。 | Seen from today, the standpoint of this book is the standpoint of consciousness, and it may well be thought psychologistic. If it is criticized in this way, there is nothing I can do about it. Yet I think that even when I wrote this book, what lay hidden in the depths of my thinking was not merely that. In *Intuition and Reflection in Self-Awareness*, the standpoint of pure experience advanced, by way of Fichte's standpoint of the *Tathandlung*, to the standpoint of absolute will. Then, in the second half of *From That Which Acts to That Which Sees*, by way of Greek philosophy, it took a turn and arrived at the idea of "place."[5] |
| | 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。 | There, I think, I found the starting point for giving my thinking a logical form. The idea of "place" was made concrete as "the dialectical universal," and the standpoint of "the dialectical universal" was made immediate as the standpoint of "acting intuition." What I called in this book the world of direct experience or the world of pure experience, I have now come to think of as the world of historical reality. The world of acting intuition, the world of poiesis: this is truly the world of pure experience.[6] |
| P3.3 | フェヒネルは或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 | Fechner says of himself that one morning, while resting on a bench in the Rosenthal in Leipzig, he |

5 *Intuition and Reflection in Self-Awareness* (1917) and *From That Which Acts to That Which Sees* (1927) are later books by Nishida. *Tathandlung* ("fact-act") is Fichte's term for the self-positing act of the I; "place" translates *basho*.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | gazed at a spring meadow where the sun shone bright, flowers were fragrant, birds sang and butterflies danced. Against the night view of natural science, without color or sound, he became absorbed in the day view, in which things just as they are are true. I do not know what influenced me, but from early on I held that reality must be actuality just as it is, and that something like the so-called material world is merely something thought up from it.[7] |
| | 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。 | I still remember how, when I was a student at the higher school, I walked the streets of Kanazawa absorbed, as if dreaming, in such thoughts. I think the thoughts of that time became the basis of this book. When I wrote this book, it never occurred to me that it would be read for so long by so many people, or that I would live so long as to see it reprinted once again. I cannot help feeling about this book: "It is because I have lived—Sayo no Nakayama."[8] |
| P3.4 | 昭和十一年十月　著者 | October of the eleventh year of Shōwa (1936). The author |

6 "Acting intuition" (*kōiteki chokkan*) is the key concept of Nishida's work of the 1930s. *Poiesis* is Greek for "making" or "production."
7 Gustav Theodor Fechner (1801–1887), German physicist and philosopher, contrasted the "day view" with the "night view" in *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* (1879). The Rosenthal is a park in Leipzig.
8 From a poem by the monk-poet Saigyō (1118–1190), written when he crossed the Sayo no Nakayama pass again in old age: "Did I ever think, grown old, I would cross it again? It is because I have lived—Sayo no Nakayama."

# Part I: Pure Experience

第一編　純粋経験

*Experience as it is before subject and object divide; thinking, will and intellectual intuition as forms of pure experience.*

## CHAPTER 1: PURE EXPERIENCE

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 1.1.1 | 経験するというのは事実其儘に知るの意である。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、真に経験其儘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。 | To experience means to know facts just as they are. It is to know by following the facts, having completely discarded one's own contrivances. What we ordinarily call experience is in fact mixed with some kind of thought. By "pure," therefore, I mean the state of experience truly just as it is, without the least addition of deliberation or discrimination. I mean, for example, the instant of seeing a color or hearing a sound. At that instant there is not yet any thought that this is the action of an external thing, or that I am the one feeling it. Not even the judgment of what this color or this sound is has yet been added.[1] |

### PURE EXPERIENCE IS DIRECT EXPERIENCE

*In direct experience there is not yet a subject or an object; knowing and its object are one.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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）。 | Pure experience is therefore identical with direct experience. When we directly experience our own state of consciousness, there is not yet a subject or an object; knowing and its object are completely one. This is experience in its purest form. Of course, the meaning of the word "experience" is not ordinarily fixed with clarity. Wundt, for instance, calls even knowledge inferred on the basis of experience "indirect experience," and calls physics, chemistry and the like sciences of indirect experience (Wundt, Grundriss der Psychologie, Einl. §I). |

1 "Pure experience" (*junsui keiken*) takes up the term of William James (1842–1910), the American psychologist and philosopher whose *The Principles of Psychology* (1890) and essay "A World of Pure Experience" (1904) Nishida cites throughout.

## ONLY PRESENT CONSCIOUSNESS IS PURE

*Others' consciousness, memories and judged experience are not pure experience; only present consciousness of facts is.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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已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、事実其儘の現在意識あるのみである。 | But such knowledge cannot be called experience in the proper sense. Even among phenomena of consciousness, the consciousness of another person cannot be experienced by oneself. And even one's own consciousness is no longer pure experience if it is a recollection of the past, or, if it is present, once one has judged it. True pure experience has no meaning whatever; it is nothing but present consciousness of the facts just as they are. |
| 1.1.2 | 右にいったような意味において、如何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。しかし余は凡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。 | In the sense just described, which mental phenomena are facts of pure experience? No one will dispute that sensation and perception belong here. But I believe that all mental phenomena appear in this form. In memory, too, past consciousness does not arise directly, and so we do not intuit the past. To feel something as past is itself a present feeling.[2] |
| | 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、これを以て凡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）。 | Abstract concepts, too, are by no means something beyond experience; they are still a kind of present consciousness. A geometer imagines a single triangle and takes it as the representative of all triangles. In the same way, the representative element of a concept is, in the present, no more than a kind of feeling (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 World of 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。 | Further, if we include among the facts of direct experience the so-called halo, or fringe, of consciousness, then even the consciousness of the various relations between facts of experience enters into it, just as sensation and perception do (James, A World of Pure Experience). What, then, of the phenomena of feeling and will? It goes without saying that feelings of pleasure and displeasure are present consciousness. And with the will too, even though its aim lies in the future, we always feel it as a present desire. |
| 1.1.3 | さて、かく我々に直接であって、凡ての精神現象の原因である純粋経験とは如何なる者であるか、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 | Now, what is this pure experience, which is thus immediate to us and is the cause of all mental phenomena? Let us consider its nature a little from here on. First the question arises whether pure experience is simple or complex. Even immediate pure experience may be called complex, in that it |

2 "Intuit, intuition" renders both 直覚 (*chokkaku*) and 直観 (*chokkan*); the book uses both terms.

JAPANESE

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、已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凡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、已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 Principles of 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

ENGLISH

is constructed from past experience, or in that it can afterward be analyzed into simple elements.

Yet however complex pure experience may be, at that instant it is always a single, simple fact. Even a reproduction of past consciousness, once it has been unified within present consciousness, has become one element of it and has acquired a new meaning, can no longer be called identical with the past consciousness (Stout, Analytic Psychology, Vol. II, p. 45). Likewise, when we analyze present consciousness, what has been analyzed is no longer identical with present consciousness.

Seen from the side of pure experience, everything is specific, and in each case simple and original. Next: how far does the synthesis of such pure experience extend? The present of pure experience is not the present of thought, which, as soon as we think about the present, is already no longer present. The present as a fact of consciousness must have some temporal duration (James, The Principles of Psychology, Vol. I. Chap. XV). That is, the focus of consciousness is always the present.

The scope of pure experience thus naturally coincides with the scope of attention. But I think this scope is not necessarily limited to a single act of attention. We can keep shifting our attention, without the least admixture of thought, in a state before subject and object are divided. When someone is climbing a sheer cliff for dear life, for example, or when a musician is playing a piece he has mastered, this may be called entirely a perceptual train (Stout, Manual of Psychology, p. 252).

The instinctive actions of animals must also be accompanied by such a mental state. In these mental phenomena, perception keeps a strict unity and connection. Even as consciousness shifts from one thing to another, attention is directed throughout to the object. Each earlier activity of itself calls forth the next, and there is not the slightest crack between them where thinking could enter. If we compare this with momentary perception, there are differences in the shifting of attention and in length of time. But in its immediacy, in the unity of subject and object, there is not the slightest difference.

Moreover, so-called momentary perception is in fact itself composed of a combination of complex experiences. If so, the distinction between the two

JAPANESE

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。

ENGLISH

must be said to be not a difference in kind but merely a difference in degree. Pure experience is not necessarily a single sensation. A single sensation in the strict sense psychologists give it is something posited hypothetically as the result of scientific analysis. It is not an immediate, concrete experience in fact.

## PURITY LIES IN UNITY

*Pure experience is pure not because it is simple or momentary but because of the strict unity of consciousness.*

JAPANESE

1.1.4 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、やはり或無意識統一力が働いていなければならぬ。注意はこれに由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。

ENGLISH

The immediacy and purity of pure experience do not lie in its being single and unanalyzable, or in its being momentary. On the contrary, they lie in the strict unity of concrete consciousness. Consciousness is by no means made up of a combination of what psychologists call simple mental elements; it originally forms a single system. The consciousness of a newborn infant, for example, is probably a chaotic unity in which even the distinction between light and dark is not yet clear.

Out of this, a multiplicity of states of consciousness differentiates and develops. Yet however finely they differentiate, they never lose the form of that fundamental system. The concrete consciousness immediate to us always appears in this form. Even something like momentary perception never departs from it. For example, even when we think we perceive the whole of a thing at a glance, close study shows that attention shifts of itself along with the movement of the eyes, and so comes to know the whole.

Thus consciousness is by nature a systematic development. As long as this unity is strict and consciousness develops of itself, we do not lose the standpoint of pure experience. On this point perceptual experience and representational experience are the same. When a system of representations develops of itself, the whole is at once pure experience. Goethe's composing a poem intuitively in a dream is an example of this.

It may perhaps be thought that perceptual experience cannot be called a unity of consciousness, since in it attention is governed by external things. But behind perceptual activity too, some unconscious unifying power must be at work. It is by this that attention is guided. Conversely, rep-

JAPANESE

ENGLISH

resentational experience, however unified, seems necessarily to belong to subjective doing, and so it might seem that it cannot be called pure experience.

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。

But even representational experience must be regarded as pure experience when its unity is necessary and it combines of itself. When, as in dreams, for example, nothing from outside breaks its unity, it is completely confused with perceptual experience. Originally, experience has no distinction of inner and outer. What makes it pure lies in its unity, not in its kind.

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。

Even a representation, when it is strictly joined with sensation, is at once an experience. Only when it leaves the present unity and relates to other consciousness does it cease to be present experience and become meaning. And when there are only representations, as in dreams, they are completely confused with perception. The reason sensation always seems to be experience is probably that it is always the focus of attention and the center of unity.

1.1.5 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凡ての有機物のように、統一的或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。

I now want to define a little more precisely what the unity of consciousness means, and so to clarify the nature of pure experience. A system of consciousness is one in which, as in every organism, a unifying something differentiates and develops in an orderly way and realizes its whole. In consciousness, as soon as one end of it appears, the unifying activity accompanies it as a feeling of tendency.

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。而して意識は凡て衝動的であって、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。

It is this activity that guides our attention. When the unity is strict, or is not obstructed by anything else, this activity is unconscious. Otherwise it appears separately in consciousness as a representation, and at once the state of pure experience is left behind. That is, as long as the unifying activity is at work, the whole is actual; it is pure experience. And all consciousness is impulsive. If we can say, as voluntarism does, that will is the fundamental form of consciousness, then the form of the development of consciousness is, in the broad sense, the form of the development of will, and its unifying tendency must be said to be the aim of the will.

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

Pure experience is the state in which there is not the slightest gap between the demand of the will and its realization: the will's freest and most vigor-

JAPANESE

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、選択的意志とは已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。

ENGLISH

ous state. Of course, from the standpoint of selective will, to be governed in this way by impulsive will might, on the contrary, be a constraint on the will. But selective will is a state in which the will has already lost its freedom, and so, once it has been trained, it becomes impulsive again. The essence of will lies not in a state of desire toward the future but in present activity in the present.

Strictly speaking, the bodily action that accompanies the will is not an element of the will. Seen purely psychologically, will is an inner apperceptive activity of consciousness. And there is no special phenomenon called will apart from this unifying activity: the culmination of this unifying activity is the will. Thinking, like will, is a kind of apperceptive activity, but its unity is merely subjective. Will, by contrast, is the unity of subject and object.

This is also why the will is always present (Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, §54). Pure experience is said to be intuition of the facts just as they are, without meaning. Put this way, pure experience may seem to be some chaotic, undifferentiated state. But the various meanings and judgments arise from differences within experience itself; the differences are not given by them. Experience must of itself possess differentiated aspects.

For example, when I see a color and judge it to be blue, the original color sensation does not thereby become any clearer. I have merely related it to similar sensations from before. Again, suppose I now point to an experience that has appeared as something seen, call it a desk, and pass various judgments on it. This adds no richness at all to the content of the experience itself. In short, the meaning or judgment of an experience merely shows its relations to other things; it does not enrich the content of the experience itself.

What appears in meaning or judgment is a part abstracted from the original experience, and in content it is, on the contrary, poorer than the original. Of course, when we recall an original experience, something that was unconscious before may become conscious afterward. But this is merely attending to a part we did not attend to before. It is not that meaning or judgment has added something that was not there before.

## MEANING AND JUDGMENT

*Meaning and judgment arise when the unity of present experience breaks and relates to past consciousness.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 1.1.6 | 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如何なる者であろうか、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。 | If pure experience thus possesses differentiated aspects of itself, what are the meanings or judgments added to it? And how are they related to pure experience? It is ordinarily said that when pure experience is connected with objective reality, meaning arises and takes the form of judgment. But from the standpoint of the theory of pure experience, we cannot go outside the bounds of pure experience. Meanings and judgments too arise, in the end, from connecting present consciousness with past consciousness. |
| | 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。例えば或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。 | That is, they rest on the unifying activity that unifies present consciousness within a larger system of consciousness. Meanings and judgments show the relations of present consciousness to other things; that is, they merely express the position of present consciousness within a system of consciousness. For example, when we judge a certain auditory sensation to be the sound of a bell, we have merely fixed its position within our past experience. |
| | 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。 | So, whatever consciousness there may be, as long as it is in a state of strict unity, it is always pure experience; that is, it is simply fact. When, on the other hand, this unity breaks down, that is, when it enters into relations with other things, meaning arises and judgment arises. Toward the pure experience that appears immediately to us, past consciousness at once comes into play. It combines with one part of present consciousness and clashes with another, and here the state of pure experience comes to be analyzed and broken up. Meanings and judgments are this state of disunity. |
| | 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。凡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。 | But on reflection, this unity and disunity too are ultimately a difference of degree. There is probably no completely unified consciousness and no completely disunified consciousness. All consciousness is a systematic development. Even momentary knowledge implicitly contains various oppositions and changes. Likewise, behind the consciousness of relations, such as meanings and judgments, there must be a unifying consciousness that makes these relations possible. |

JAPANESE

ヴントのいったように、凡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。更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更に大なる統一の作用である。

1.1.7 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。

ENGLISH

As Wundt said, all judgment arises through the analysis of a complex representation (Wundt, Logik, Bd. I, Abs. III, Kap. 1). And when judgment is gradually trained and its unity becomes strict, it takes on entirely the form of pure experience. In learning a skill, for example, what was conscious at first becomes unconscious as one grows practiced in it. If we think a step further, pure experience and its meaning or judgment express two sides of consciousness; that is, they are nothing but different ways of viewing the same thing.

Consciousness has unity on the one side, but it must also have, on the other, a side of differentiation and development. Moreover, as James explained in "The Stream of Consciousness," consciousness is not confined to where it appears; it has implicit relations with other things. The present can always be seen as part of a larger system. What is called differentiation and development is the activity of a still larger unity.[3]

If meaning too is thus the activity of a larger unity, does pure experience in such cases transcend its own bounds? For example, when it relates to the past in memory and to the future in will, can we think that pure experience transcends the present? Psychologists say that consciousness is not a thing but an event; it is therefore new from moment to moment, and the same consciousness never recurs.

But I think this view is not reached from the standpoint of the theory of pure experience. Rather, it is inferred from the nature of time: that the past does not return and the future has not yet come. From the standpoint of pure experience, consciousness with the same content must be regarded through and through as the same consciousness. For example, when a single purposive representation works continuously in thinking or in willing, we must regard it as one thing. In the same way, I think, even if its unifying activity is interrupted in time, we must consider it one thing.

3 A chapter of James's *Psychology: Briefer Course* (1892); in *The Principles of Psychology* the same chapter is called "The Stream of Thought."

## CHAPTER 2: THINKING

*Judgment, the simplest form of thinking, analyzes a single whole representation.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 1.2.1 | 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、かえって或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。 | Seen psychologically, thinking is the activity of determining the relations among representations and unifying them. Its simplest form is judgment, which determines the relation between two representations and joins them. But in judgment we do not join two independent representations; rather, we analyze a single whole representation. For example, the judgment “the horse runs” arises from analyzing the single representation “running horse.” |

### JUDGMENT RESTS ON PURE EXPERIENCE

*Subject and predicate are joined through a fact of pure experience behind every judgment.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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聯想を起し、選択の後その一に決定する場合もある。 | So behind judgment there is always a fact of pure experience. It is in fact through this that the representations of subject and predicate are joined in judgment. Of course, it is not always the case that a whole representation appears first and analysis begins from it. There are also cases in which the subject representation comes first; from it various associations arise in a certain direction, and after a selection one of them is settled on. |

### PURELY RATIONAL JUDGMENTS TOO

*A whole representation appears before any judgment is settled, in factual and rational judgments alike.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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、啻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。 | Even in this case, however, at the moment it is finally settled, a whole representation containing both subject and predicate must first appear. In short, this representation had been working implicitly from the start, and judgment is reached where it becomes actual. That pure experience must lie at the root of judgment in this way holds not only for judgments about facts but also for what are called purely rational judgments. |

### THE AXIOMS OF GEOMETRY

*Axioms and the necessity of thought rest on the experience of a unifying something.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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或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。 | Even things like the axioms of geometry, for example, are all based on a kind of intuition. Even with abstract concepts, in order to compare two things and judge them there must be, at the root, the experience of a unifying something. What is called the necessity of thought comes from this. Therefore if, as I said before, we can call not only things like perception but also the consciousness of relations experience, then we can say that at the root of purely rational judgments too there is a fact of pure experience. |

### EACH LINK IN THE CHAIN

*With Locke, each step of an inference rests on an intuitive proof.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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, An Essay 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。 | Again, consider judgments that arise as the result of inference. Locke said that even in demonstrative knowledge there must be intuitive proof at each step (Locke, An Essay concerning Human Understanding, Bk. IV, Chap. II, 7). Just so, at the root of each judgment that forms a link in the chain there must always be a fact of pure experience. |

### LOGICAL INTUITION

*Conclusions drawn from many judgments rest on a logical intuition that unifies their relations.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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、凡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由りて判断するのである。 | Even when we bring together judgments from various directions and reach a conclusion, there may be no factual intuition unifying the whole, yet a logical intuition that synthesizes and unifies all the relations is at work. (The so-called three laws of thought, too, are a kind of inner intuition.) For example, when we infer from various observations that the earth must be moving, we judge, in the end, by laws of logic based on a kind of intuition.[4] |
| 1.2.2 | 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。しかし今凡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 | Traditionally, thinking and pure experience have been regarded as mental activities of completely different kinds. But let us now discard all dogma and think directly. If, as James said in a short essay |

4 The three laws of thought of traditional logic: identity, non-contradiction and excluded middle.

JAPANESE

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。或統一者の発展と見ることができる。

1.2.3 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、その作用が凡て無意識であり、思惟はこれに反し能動的でその作用が凡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、更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。

ENGLISH

titled “A World of Pure Experience,” we include the consciousness of relations within experience, then I think we can say that the activity of thinking too is a kind of pure experience.

Perception and the mental images that are the elements of thinking can be distinguished, seen from outside: the one is based on stimulation of the peripheral nerves coming from external things, the other on stimulation of the cerebral cortex. Seen from inside, too, we do not ordinarily confuse perceptions with mental images. But can they be strictly distinguished at every point, considered purely psychologically? That is very difficult. In the end the distinction comes from differences of intensity and of various other relations, and there is no absolute distinction. (In dreams, hallucinations and the like, we often confuse mental images with perceptions.)

Such a distinction did not exist in primitive consciousness; it probably came to be drawn only through various relations. Again, at first sight perception seems simple and thinking a complex process. But perception is not necessarily simple either; perception too is a constructive activity. And thinking, seen from the side of its unity, is a single activity. It can be seen as the development of a unifying something.

There may be various objections to regarding thinking and something like perceptual experience as of the same kind, so I will now discuss these points a little. It is ordinarily thought that something like perceptual experience is passive and its activity entirely unconscious, while thinking, on the contrary, is active and its activity entirely conscious. But where does so clear a distinction lie?

Even thinking, when it works and develops freely, goes on almost entirely under unconscious attention. It becomes conscious, rather, when its progress is obstructed. What drives thinking forward is not our voluntary activity; thinking develops by itself. Only when we have completely cast off the self and become one with the object of thinking, that is, with the problem—or, to put it more aptly, when we have sunk the self in it—do we first see the activity of thinking. Thinking has its own laws of thinking, and it works by itself.

JAPANESE

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、已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、ただ我々が或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。

1.2.4 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、思惟の運行も或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、或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。

ENGLISH

It does not follow our will. Becoming one with the object, that is, directing attention, could be called voluntary, if one wishes. But on this point perception is, I think, the same: we can freely direct our attention to what we want to see and see it. Of course, in thinking the unity seems looser than in perception and its transitions seem conscious, and so I earlier set this down as its distinguishing feature. But considered strictly, this distinction too is relative. Even in thinking, the moment of passing from one representation to another is unconscious. While the unifying activity is actually at work, it must be unconscious.

When we are conscious of it as an object, the activity already belongs to the past. Thus the unifying activity of thinking lies wholly outside the will. It is only that, when we think about a problem, there are various directions, and we seem to be free to choose among them.

But such phenomena are not absent from perception either. In a somewhat complex perception, how we direct our attention is free. When looking at a painting, for example, we can attend to its forms or to its colors. Besides, it is said that in perception we are moved from outside, while in thinking we move from within. But the distinction of inner and outer is, after all, merely relative. It only appears so because mental images, the material of thinking, are comparatively changeable and free.

Next, it is ordinarily thought that perception is the consciousness of concrete facts and thinking the consciousness of abstract relations, and that the two are of entirely different kinds. But we cannot be conscious of anything like a purely abstract relation. The course of thinking too proceeds by means of some concrete mental image; without mental images thinking does not come about.

For example, even to prove that the sum of all the angles of a triangle equals two right angles, we must rely on the mental image of some particular triangle. Thinking is not a consciousness independent of mental images; it is a phenomenon accompanying them. Gore holds that the relation between a mental image and its meaning is the same as the relation between a stimulus and its response (Dewey, Studies in Logical Theory). Thinking is the response of consciousness to a mental

JAPANESE

ENGLISH

image, and the mental image in turn is the starting point of thinking. Thinking and mental images are not separate things.[5]

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。

No mental image, of whatever kind, is ever independent. It always appears in some relation to the whole of consciousness, and this side of it is the consciousness of relations in thinking. What seems to be pure thinking is merely a case where this side is prominent. Now, having considered the relation of mental images and thinking in this way, does perception lack such a thinking side? By no means.

凡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。

Like all phenomena of consciousness, perception too is a systematic activity. In perception the response is, if anything, conspicuous, and appears as will and as action; in mental images it remains merely an inner relation, as thinking. So in actual consciousness there is a distinction between perception and mental image, but none between concrete and abstract. Thinking is the consciousness of facts among mental images. And, as I said before, from the strict standpoint of pure experience even perception and mental images cannot ultimately be told apart.

## TRUTH AND FALSITY IN THINKING

*Thinking is true when it accords with the largest and deepest system of consciousness.*

JAPANESE

ENGLISH

1.2.5 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。

So far I have argued, from the standpoint of psychology, that thinking too is a kind of pure experience. But thinking is not merely a fact in individual consciousness. It has an objective meaning, and its proper task is to express truth. In pure experience, where we directly intuit our own phenomena of consciousness, there is no question of true and false. In thinking, one may say, there is a distinction between true and false.

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由りて定まってくる。同一の意識であっても、その入り込む体系の異なるに由りて種々の意味を生ずるのである。

To clarify these points we would need to discuss in detail what is meant by the objective, by reality, by truth and so on. Yet if we think about it in a thoroughly critical way, I believe there is no reality outside the facts of pure experience, and these properties too can be explained psychologically. As I said before, the meaning of a consciousness arises from its relations to others. In other words,

5 Willard Clark Gore contributed a chapter to *Studies in Logical Theory* (1903), the volume of the Chicago school edited by John Dewey.

JAPANESE

ENGLISH

it is determined by the system into which that consciousness enters. One and the same consciousness takes on various meanings according to the different systems it enters.

たとえば意味の意識である或心像であっても、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或知覚も、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。

Take a mental image, which is a consciousness of meaning. If it is regarded simply by itself, without relation to anything else, it has no meaning at all and is merely a fact of pure experience. Conversely, a perception, which is a consciousness of fact, has meaning when seen in terms of its relations to other things within a system of consciousness. It is only that in most cases this meaning is unconscious.

然らば如何なる思想が真であり如何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。即ち或体系よりして見て、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。

If so, which thoughts are true and which are false? We always take the most powerful element in the system of consciousness, that is, the largest and deepest system, to be objective reality. We regard what accords with it as truth and what conflicts with it as falsehood. From this point of view, perception too can be correct or mistaken. Viewed from a certain system, a perception is correct when it fits that system's purpose well, and mistaken when it goes against it.

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。

Of course these systems carry various meanings. One could distinguish them, for instance, by saying that the system behind perception is mostly practical while the system of thinking is purely intellectual. But just as the ultimate aim of knowledge is practical, I think it can be said that reason lies hidden at the root of will. I intend to discuss this later, in the chapter on will. In any case, such a distinction between systems cannot be called absolute.

また同じ知識的作用であっても、聯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）。

Again, among intellectual functions themselves, one may say that association and memory are merely relations and unities within individual consciousness, while thinking alone is supra-individual and universal. But this distinction too comes from forcibly confining the range of our experience to the individual. It fails to see that, before pure experience, there is in fact no such thing as the individual. (Will is the lesser demand of the unity of consciousness; reason is its profound demand.)

1.2.6 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、更

So far I have compared thinking with pure experience. People ordinarily think the two entirely different in kind, but I have shown that on deeper reflection we can find where they agree. Now I wish

JAPANESE

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斯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聯想が現われ、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、決意或は解決の時已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。

たとえば我々が或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。

ENGLISH

to discuss briefly the origin and the destination of thinking, and so make the relation between the two still clearer. Anyone will grant that the primitive state of our consciousness is always a state of pure experience. The same holds for the immediate state even of developed consciousness. The activity of reflective thinking arises from this secondarily.

Why, then, does such an activity arise? As I said before, consciousness is originally a system, and its natural state is to develop and complete itself of its own accord. Yet in the course of that development contradictions and conflicts arise among various systems, and reflective thinking appears in such cases. But what contradicts and conflicts in this way when seen from one side is, seen from the other, at once the starting point of a still larger systematic development.

In other words, it may be called an incomplete state of a greater unity. In action and in knowledge alike, our experience grows complex and various associations appear and obstruct its natural course, and then we become reflective. This contradiction and conflict implicitly signify the possibility of unity. At the moment of decision or solution, the beginning of a greater unity is already established.

Yet we by no means stop at a merely inner state of unity such as decision or solution. It goes without saying that decision is accompanied by execution, and thought too always has some practical meaning. Thought must always appear in action; that is, it must reach the unity of pure experience. So it is that the fact of pure experience is the alpha and the omega of our thought. In short, thinking is nothing but the process by which a larger system of consciousness develops and realizes itself. If we abide in a greater unity of consciousness and view it from there, thinking too is nothing but a ripple on one great intuition.

For example, when we wrestle with some purpose, the purpose as a unifying consciousness is always at work behind our deliberation as an intuitive fact. Thinking, then, has no content or form different from pure experience. It is only pure experience in a state that is deep and large but incomplete. Seen from the other side, true pure experience is not merely passive. It is constructive and

JAPANESE

ENGLISH

has a universal aspect; one may say that it contains thinking.

1.2.7 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。

Pure experience and thinking are originally one and the same fact seen in different ways. Hegel once insisted with all his might that the essence of thinking lies not in its being abstract but in its being concrete. If that is so, thinking becomes almost identical with pure experience in the sense I have described above. One may even say that pure experience is immediately thinking.

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）。

From the standpoint of concrete thinking, the universality of a concept is not, as is commonly said, something abstracted from similar properties. It is the unifying power of concrete facts. Hegel too says that the universal is the soul of the concrete (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。感覚或は聯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。

And since our pure experience is a systematic development, the unifying power at work at its base must be the very universality of the concept itself. The development of experience is immediately the progress of thinking. That is, a fact of pure experience is the so-called universal realizing itself. Even behind such things as sensation or association, a latent unifying activity is at work. Conversely, even in thinking, at the moment the unity is at work, that unity itself is unconscious, as I said before.

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、しかしこの時は已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。

Only when the unity is abstracted and objectified does it appear as a separate consciousness. But by then it has already lost its unifying activity. If pure experience meant something simple or passive, it might be opposed to thinking. But if experience means knowing things just as they are, then simplicity and passivity cannot be called the state of pure experience. The truly immediate state is constructive and active.

1.2.8 我々は普通に思惟に由りて一般的なる者を知り、経験に由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。

We commonly think that we know the universal through thinking and the individual through experience. But there is no universal apart from individuals. The truly universal is the potential power behind individual realization. It is the power that resides within the individual and makes it develop, like the seed of a plant.

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

If the universal were something abstracted from individuals and set against other particulars, it would not be a true universal but still a particular. In that case the universal does not stand above the

JAPANESE

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由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斯の如く考えると、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。

凡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

ENGLISH

particular but on the same level with it. Take a colored triangle: seen from the triangle, the color is a particular, but seen from the color, the triangle is a particular. A universal so abstract and powerless cannot be the basis of inference or synthesis.

So the truly universal, which is the basis of unity in the activity of thinking, must be a potential power whose content is the same as that of individual actuality. The two differ only in that one is implicit and the other explicit. The individual is the universal determined. If we think of the relation between individual and universal in this way, the difference between thinking and experience disappears logically as well.

What we call present individual experience can in fact also be seen as something midway in development. That is, it possesses a potential power that is still to be determined more finely. Even our sensations, for instance, presumably still have room for differentiation and development, and from this point of view they can also be regarded as universal. Conversely, even something universal could be called individual if we regard its development as stopping at that point.

Ordinarily only what is determined in space and time is called individual. But such determination is merely external. A true individual must be individual in its content; that is, it must possess a unique character. Where the universal reaches the extremity of its development, there is the individual. In this sense, what we commonly call sensation or perception is something universal and extremely poor in content. Something like a painter's intuition, full of deep meaning, could rather be called truly individual.

To regard as individual everything that is merely material, determined in space and time, rests at bottom, I think, on a materialist dogma. From the standpoint of pure experience, experiences are to be compared by their content. Time and space are nothing but a form that unifies such contents on their basis.

Perhaps one reason we think sensory impressions individual is that they are strong and clear and closely connected with feeling and will. But so-called thoughts too are by no means unconnected with feeling and will. What strongly moves feeling

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | and will is thought especially individual, I believe, because feeling and will, compared with knowledge, are our very purposes and lie close to the culmination of development. |
| 1.2.9 | 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。 | To sum up, thinking and experience are identical. We can see relative differences between them, but I believe there is no absolute distinction. Yet I do not mean by this that thinking is merely individual and subjective. As I said before, pure experience can transcend the individual. Put this way, it will sound very strange. But because experience knows time, space and the individual, it is beyond time, space and the individual. It is not that experience exists because there is an individual, but that an individual exists because there is experience. Individual experience is nothing but a small, particular range of experience, limited within experience. |

## CHAPTER 3: WILL

*Will is a mental phenomenon distinct from the bodily action it usually aims at.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 1.3.1 | 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、或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。 | I now wish to discuss the nature of will from the standpoint of pure experience and to clarify the relation between knowledge and will. In most cases will aims at bodily action and is accompanied by it. But will is a mental phenomenon and is in itself distinct from external action. Action is not necessarily a requisite of will. Even if the action did not occur because of some external circumstance, the will was still will. |

### WE ALWAYS WILL OUR OWN STATES

*To will a movement is to attend to a memory of it; will has no inner and outer.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。凡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。 | As psychologists say, to will a movement we need only recall a past memory, that is, simply direct our attention to it. The movement follows of itself. And this movement itself, seen from pure experience, is nothing but a succession of kinesthetic sensations. Every aim of will too, seen directly, is likewise a fact within consciousness. We always will states of ourselves. In will there is no distinction between inner and outer. |
| 1.3.2 | | |

JAPANESE

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、或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。凡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、その属する体系に由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、単に外界の事情と聯想する時は知識的対象であるが、自己の運動と聯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。

我々の欲求は凡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。

1.3.3 然らば運動表象の体系と知識表象の体系と如何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

ENGLISH

Will is commonly thought to be some special power. In fact it is nothing but the experience of a transition from one mental image to another, and to will something is simply to direct attention to it. This can be seen most clearly in so-called involuntary actions. Even in a case like the continuous perception I spoke of earlier, the shift of attention and the progress of will coincide completely.

Of course the state of attention is not limited to will; its range seems broader. But what we ordinarily call will is the state of attention directed to a system of motor representations. In other words, it is the case where this system occupies consciousness and we become purely one with it. One may think that simply attending to a representation differs from regarding it as the aim of will. But that difference is a difference in the system to which the representation belongs. All consciousness is systematic. A representation never arises in isolation but always belongs to some system.

One and the same representation becomes an object of knowledge or an aim of will depending on the system to which it belongs. When we recall a glass of water, for example, it is an object of knowledge if merely associated with external circumstances, but it becomes an aim of will when associated with our own movement. As Goethe said, "The stars we do not desire are beautiful." Nothing that does not enter the system of representations of our own movement becomes an aim of will.[6]

It is an evident fact that all our desires are formed through recollecting past experience. Their characteristic features are strong feeling and a sensation of tension. The former derives from the fact that the system of motor representations rests on the instinct of life, the strongest in us. The latter is nothing other than the muscular sensation that accompanies movement. Merely recalling a movement does not yet seem to amount to willing it at once. But that is because the motor representation has not yet occupied the whole of consciousness. When we truly become purely one with it, it immediately becomes the execution of the will.

If so, what difference is there between the system of motor representations and the system of repres-

6 From Goethe's poem "Trost in Tränen" ("Consolation in Tears"): "Die Sterne, die begehrt man nicht, man freut sich ihrer Pracht" ("The stars one does not desire; one delights in their splendor").

JAPANESE

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聯想ができるので、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由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或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。

ENGLISH

entations of knowledge? If we go back to the beginnings of the development of consciousness, there is no such distinction. Our organism is originally made to perform various movements for the preservation of life. Consciousness arises alongside such instinctive actions, and its primitive state is impulsive rather than perceptual.

As experience accumulates, however, various associations form, and eventually two kinds of system come about: one based on the perceptual centers and one based on the motor centers. But however far the two systems have differentiated, they do not become entirely different in kind. Even pure knowledge has a practical meaning somewhere, and even pure will rests on some knowledge. A concrete mental phenomenon always has both aspects. Knowledge and will are only the same phenomenon distinguished by its more prominent aspect. In short, perception is a kind of impulsive will, and will is a kind of recollection.

Moreover, even memory representations of a purely intellectual kind never lack some practical meaning. Conversely, even a will that seems to arise by chance rests on some stimulus. It is also said that will mostly proceeds from within, with an aim. But in perception too we can fix an aim beforehand and direct our senses to it, and thinking in particular may be said to be entirely voluntary.

Impulsive will, on the other hand, is entirely passive. Considered in this way, we must say that motor representations and representations of knowledge are not entirely different in kind, and that the distinction between will and knowledge is merely relative. The feelings of pleasure and pain and the sensation of tension that characterize will always accompany intellectual activity too, if in weaker degree. Knowledge too, viewed subjectively, can be seen as the development of an inner potential power. As I said earlier, both will and knowledge can be regarded as the systematic development of a latent something.

Of course, if we think of subject and object as separate, there may be this distinction: in knowledge we make the subjective conform to the objective, whereas in will we make the objective conform to the subjective. To discuss this in detail we would need to clarify the nature and relation of subject and object. But I think that on this point too knowledge and will have something in common.

JAPANESE

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。

1.3.4 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由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

ENGLISH

In intellectual activity we first hold a hypothesis and test it against the facts. However empirical a study may be, it must always start from a hypothesis. When this hypothesis agrees with the so-called objective, we believe it true; that is, we have come to know the truth. In volitional action too, even when I have a desire, it does not at once become the execution of the will. Only when I have weighed it against objective facts and know it to be suitable and possible do I put it into practice.

Can we say, then, that in the former we wholly make the subjective conform to the objective, while in the latter we make the objective conform to the subjective? A desire can be realized only by agreeing well with the objective. The farther will moves from the objective, the less effective it becomes; the nearer it comes to it, the more effective.

When we wish to carry out a lofty aim far removed from actuality, we must consider various means and advance by them step by step. To consider means in this way is precisely to seek harmony with the objective, to conform to it. If we could find no means at all, there would be nothing for it but to change the aim itself. Conversely, when the aim is very close to actuality, as in the habitual acts of eating and drinking, rising and lying down, desire immediately becomes action. In such cases it can be seen as working not from the subjective but rather from the objective.

Just as we cannot say that in will we wholly make the objective conform to the subjective, so we cannot say that in knowledge we make the subjective conform to the objective. When my thought has become objective truth, that is, when I know that it is a law of reality and that reality moves according to it, can I not say that I have realized my ideal? Thinking too is a kind of apperceptive activity, an inner will based on the demand for knowledge.

Is not our attaining the aim of thinking a kind of realization of will? The two differ only in this: the one alters objective facts according to its own ideal, the other alters its own ideal according to objective facts. We might say that the one makes and the other discovers. Truth, it is said, is not something we are to make, but something according to which we are to think. But is what we call

JAPANESE

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、凡ての学問の目的は、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由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、運動表象に由りて身体の運動を起すというも、或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、この点においては凡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

ENGLISH

truth really something that exists wholly apart from the subjective?

From the standpoint of pure experience, there is no objective apart from the subjective. Truth is what unifies the facts of our experience; the most powerful and comprehensive system of representations is objective truth. To know truth or to follow it means to unify our own experience, to advance from a smaller unity to a larger one. And if our true self is this unifying activity itself, then to know truth is to follow a greater self.

It is the realization of a greater self. (As Hegel said, the aim of all learning is for spirit to know itself in all things between heaven and earth.) As knowledge grows deeper, the activity of the self grows larger, and what was hitherto not-self comes to enter the system of the self.

Because we always think with individual demands at the center, we feel ourselves passive in knowledge. But if we shift this conscious center and place it in the so-called demands of reason, we become active in knowledge too. As Spinoza said, knowledge is power. We always believe that we can move our body freely by calling up past motor representations. But our body too is a physical object, and in this respect it is no different from other physical objects.[7]

Knowing changes in external things through sight and feeling the movements of our own body through muscular sensation are the same: if we speak of the external world, both are the external world. Why, then, can we think that our own body alone, unlike other things, is something we can freely control? We ordinarily think of a motor representation as being, on the one hand, our mental image and, on the other, a cause that produces movement in the external world. But from the standpoint of pure experience, to say that a motor representation produces a bodily movement is only to say that a certain anticipatory motor representation is immediately accompanied by kinesthetic sensations. In this respect it is the same as any anticipated change in the external world being realized.

In fact, I think that in the primitive state of consciousness the movement of one's own body and

7 The phrase "knowledge is power" is best known from Francis Bacon; Spinoza's Ethics identifies the mind's adequate knowledge with its power and freedom.

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | the movement of external things were the same. Only as experience advanced did the two become differentiated. What occurs under various conditions came to be seen as change in the external world, and what immediately follows the anticipatory representation came to be thought of as one's own movement. |
| 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。 | But this distinction is of course not absolute. Even our own movements, if they are at all complex, cannot immediately follow the anticipatory representation, and in such cases the activity of will comes markedly close to the activity of knowledge. In short, what we call change in the external world is in fact change within our world of consciousness, that is, within pure experience. And if the presence or absence of conditions is a difference of degree, then intellectual realization and volitional realization turn out, in the end, to be of the same nature. |
| 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。 | Someone may object that in voluntary movement the anticipatory representation does not merely precede the movement but is itself immediately its cause, whereas in changes in the external world the intellectual anticipatory representation is not itself the cause of the change. But causality is originally the invariable succession of phenomena of consciousness. Suppose there were an external world entirely independent of consciousness. Then in will too we could not say that the conscious anticipatory representation is immediately the cause of movement in the external world. We could say no more than that the two phenomena run parallel. |
| 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、やはり或約束の下に伴うのである。 | Seen in this way, the relation of the volitional anticipatory representation to movement is the same as the relation of the intellectual anticipatory representation to the external world. In fact, the volitional anticipatory representation and the bodily movement do not always accompany each other; they too do so only under certain conditions. |

## FREEDOM OF THE WILL

*Freedom means acting from one's deepest given motive, not choice by a self standing above desires.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 1.3.5 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如何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。ただ或与えられ | Again, we commonly say that the will is free. But what does so-called freedom mean? Our desires are originally given to us; we cannot produce |

JAPANESE

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、或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、斯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。

1.3.6 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、共に一般的或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、一方より見れば更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。

ENGLISH

them freely. It is only that when we act in accordance with some given deepest motive, we feel that we were active and free. Conversely, when we act against such a motive, we feel compulsion. This is the true meaning of freedom.

Freedom in this sense simply means the systematic development of consciousness, and in the same case knowledge too can be called free. We think we can freely desire anything whatever, but that only means it is possible. Actual desire is given at the moment. When a single motive is developing, we may perhaps foresee the next desire. Otherwise we cannot even foresee what we will desire in the next moment.

In short, rather than the self producing desires, the actual motive is itself the self. It is commonly said that there is a self standing aloof beyond desires, which freely determines the motives. It goes without saying that there is no such mysterious power. And if there were determination by such a transcendent self, it would be a chance determination; it could not be thought of as a free one.

As I have argued above, there is no absolute distinction between will and knowledge. The so-called distinction is for the most part only a dogma imposed from outside. As a fact of pure experience, there is no distinction between will and knowledge. Both are processes in which a universal something realizes itself systematically, and the culmination of its unity is at once truth and action.

In a case like the continuous perception I spoke of earlier, knowledge and will are not yet divided; knowing truly is acting. Only as consciousness develops do the ideal and the factual come to be distinguished, and the subjective world and the objective world separate. Seen from one side, this is because of conflicts among various systems; seen from the other, it is in order to advance to a still greater unity. Then the idea arises that will goes from subject to object, and knowledge comes from object to subject.

The distinction between knowledge and will arises when subject and object have separated and the unified state of pure experience has been lost. Desire in will and thought in knowledge are both states of disunity in which the ideal has separated from fact. A thought, too, is a kind of demand we

JAPANESE

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。

如何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。

この事実が凡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。

1.3.7 凡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、何に由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、この経験に由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。

ENGLISH

make on objective fact. So-called truth is presumably a thought that accords with fact and can be realized.

From this point of view it may be said to be the same as a desire that accords with fact and can be realized. The only difference is that the former is universal and the latter individual. Thus the realization of will and the culmination of truth both mean reaching the unified state of pure experience from this state of disunity. That the realization of will is to be understood in this way is evident. To understand truth in the same way may need some explanation.

There may be various views on what truth is, but I think that truth is what comes closest to the most concrete facts of experience. It is often said that truth is universal. If this means merely what is abstractly common, such a thing is on the contrary far from truth. The culmination of truth must be the most concrete immediate fact itself, which synthesizes its various aspects.

This fact is the basis of all truth; so-called truths are abstracted and constructed from it. It is said that truth lies in unity. But that unity does not mean the unity of abstract concepts; true unity lies in this immediate fact. Complete truth is individual and actual. Therefore complete truth cannot be expressed in words, and such things as so-called scientific truth cannot be called complete truth.

The standard of all truth lies not outside but in our state of pure experience. To know truth is to accord with this state. Even in disciplines called abstract, such as mathematics, the principles on which they rest lie in our intuition, that is, in direct experience. Experience has various levels. As I said before, if we include the consciousness of relations in experience, even mathematical intuition is a kind of experience.

If there are such various direct experiences, one may ask how we decide whether they are true or false. When two experiences are contained in a third, the question can be decided by that third experience. In any case, the conviction of truth lies in the state of direct experience, where subject and object have both vanished and there is only one actuality in heaven and earth, where we would doubt and cannot doubt.

JAPANESE

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由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、統一は凡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。

1.3.8 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聯想が起り、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聯想が起る。この聯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、この聯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。

ENGLISH

If, on the other hand, we consider the activity of will, it too means nothing but the presence of such direct experience, that is, the establishment of a unity of consciousness. The presence of a desire, like the presence of a representation, is simply a fact of direct experience. When a decision is reached after a struggle among various desires, an inner unity has been established, just as when a judgment is reached after much deliberation. When we say that will has been realized in the external world, the most unified direct experience, which breaks through the distinction between subject and object, has become present. It is like the case in science where one's idea is proved by experiment.

It may be said that unity within consciousness is free, while unity with the external world must follow nature. But even inner unity is not free; all unity is given to us. Seen from pure experience, the distinction between inner and outer is also relative. The activity of will is not simply a state of wishing. Wishing is a state of disunity of consciousness; it is rather a case where the realization of will is obstructed. Only the unity of consciousness is the state of the activity of will.

Even if actuality goes against our true wishes, when we are content with it and purely one with it, actuality is the realization of will. Conversely, however perfect our circumstances, when we have various other wishes and actuality is in a state of disunity, the will is obstructed. Whether will is active or not depends on purity and impurity, that is, on unity and disunity.

Suppose, for example, there is a pen here. At the moment we see it there is neither knowledge nor will; there is simply one actuality. Various associations then arise concerning it, the center of consciousness shifts, and the previous consciousness is regarded as an object. At that point the previous consciousness becomes merely intellectual. Alternatively, an association may arise such as "this pen is for writing." While this association is still attached to the previous consciousness as its fringe, it is knowledge. But when this associative consciousness itself tends toward independence, that is, when the center of consciousness is about to shift to it, it becomes a state of desire.

JAPANESE

而してこの聯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、或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由りて定まってくるのであると思う。

1.3.9 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更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、更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。

凡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）。

ENGLISH

And when this associative consciousness has at last become an independent actuality, that is will; and it is at the same time what we call truly knowing the pen. Any state in which a system of consciousness is developing in actuality is what we call the activity of will. Even in thinking, where we concentrate our attention on a problem and seek its solution, there is will.

Conversely, even drinking tea or drinking sake is will, as long as it is just this actuality. But if a consciousness of tasting it emerges and becomes the center, it becomes knowledge; and this consciousness of tasting is itself, in this case, will. Will is a more fundamental system of consciousness than what is ordinarily called knowledge; it is what becomes the center of unity. The distinction between knowledge and will, I think, lies not in the content of consciousness but is determined by position within its system.

Reason and desire seem at first glance to conflict. In fact, I think, they have the same nature and differ only in scale and depth. What we call the demands of reason are demands for a still greater unity, that is, demands of a universal system of consciousness that transcends the individual. They can even be seen as the manifestation of a great supra-individual will. The range of consciousness is by no means confined within the so-called individual. The individual is nothing but one small system within consciousness.

We ordinarily take as our center the small system whose core is bodily survival. But if we think with a still greater system of consciousness as our axis, then this greater system is the self, and its development is the realization of the self's will. Such are, for example, the ardent religious person, scholar or artist. The law of reason, "it must be thus," and the tendency of will, simply "I want it thus," look entirely different. But on deeper reflection, I think, they share the same foundation.

At the root of everything we call reason or law, the unifying activity of will is at work. As Schiller and others have argued, even an axiom (axiom) originally developed out of practical use, and in the manner of its origin it does not differ from our mere wishes (Sturt, Personal Idealism, p. 92). Turning, conversely, to the tendencies of our will, they may seem lawless, yet they are of themselves

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | governed by necessary laws (they are the unity of individual consciousness).[8] |
| 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。 | Both are laws of the development of systems of consciousness; they differ only in the range of their validity. Some distinguish will from reason on the grounds that will is blind. But whatever is an immediate fact for us cannot be explained. Even in reason, the intuitive principles at its foundation cannot be explained. To explain means to be able to include one system within another. What serves as the axis of unity cannot be explained; in that case, at any rate, it is blind. |

## CHAPTER 4: INTELLECTUAL INTUITION

*Intellectual intuition is the intuition of the ideal, like the artist's or the religious person's.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 1.4.1 | 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。 | What I here call intellectual intuition (intellektuelle Anschauung) is the intuition of what is called ideal, of what is ordinarily said to lie beyond experience. It is the intuiting of what would otherwise have to be known dialectically. I mean, for example, the intuition of artists and of religious people. As intuition it is the same as ordinary perception, but in its content it is far richer and more profound. |
| 1.4.2 | 知的直観ということは或人には一種特別の神秘的能力のように思われ、また或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。 | To some people intellectual intuition seems to be a special, mystical faculty. To others it seems a mere fancy lying entirely outside the facts of experience. I believe, however, that it and ordinary perception are of the same kind, and that no clear line can be drawn between them. Even ordinary perception, as I said before, is by no means simple. It is always constructive, and it contains ideal elements. |
| | 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、過去の経験の力に由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聯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、知覚其者がこれに由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由りて異なってくるのである。 | What I am seeing now I do not see just as it is in the present. I see it explanatorily, through the power of past experience. These ideal elements are not mere associations added from outside. They are elements that constitute perception itself, and perception itself is transformed by them. The ideal elements latent at the basis of this intuition can become ever richer and more profound. They differ according to each person's natural en- |

8 Schiller here is the pragmatist F. C. S. Schiller, whose essay "Axioms as Postulates" appeared in Personal Idealism (1902), edited by Henry Sturt.

JAPANESE

ENGLISH

dowment, and even in the same person according to how far experience has advanced.

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由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。

Things that at first could not be experienced, or that could be known only laboriously and dialectically, come to appear as intuitive facts as experience advances. The range of this cannot be limited by taking one's own present experience as the standard. It does not follow that because I cannot do something, others cannot either. It is said that Mozart, when composing, could see even a long piece directly as a whole, like a painting or a statue. This is not merely a quantitative enlargement but a qualitative deepening. The intuition of religious people, for example, in which through our love we can attain an intuition of the oneness of self and other, has perhaps reached the summit of this.

或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。

Whether someone's extraordinary intuition is mere fancy or a true intuition of reality is decided by its relation to other things, that is, by its effects. Seen from direct experience, fancy and true intuition have the same nature. They differ only in the greater or lesser range of their unity.

1.4.3 或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由りて成立するものである。

Some think that intellectual intuition differs in kind from ordinary perception because it transcends time, space and the individual and sees the true aspect of reality directly. But as I said before, from the standpoint of strict pure experience, experience is not bound by the forms of time, space, the individual and the like. On the contrary, these distinctions are themselves established by an intuition that transcends them.

また実在を直視するというも、凡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 Identität 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。

As for seeing reality directly: in every state of direct experience there is no distinction between subject and object, and we stand face to face with reality. This is not limited to intellectual intuition alone. Schelling's identity (Identität) is the state of direct experience. The distinction between subject and object is a relative form that arises when experience loses its unity. To regard subject and object as mutually independent realities is nothing but dogmatism.

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凡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験の状態を一層深く大きくした者

Schopenhauer's will-less pure intuition, too, is not a special faculty of genius. On the contrary, it is our most natural and unified state of consciousness, and the intuitions of an innocent, unaffected infant all belong to this kind. Intellectual intuition, then, is nothing but our state of pure experi-

JAPANESE

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凡てかかる統一の発現に基づくのである（故に凡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。

1.4.4 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或者が働いている。

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由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

ENGLISH

ence made deeper and larger. That is, it means the manifestation of a great unity in the development of a system of consciousness.

All of these are based on the manifestation of such a unity: the scholar arriving at a new idea, the moralist at a new motive, the artist at a new ideal, and the religious person at a new awakening. (All of them, therefore, are based on mystical intuition.) If our consciousness were merely sensory in nature, it would presumably remain in the state of ordinary perceptual intuition. But the ideal spirit seeks infinite unity, and this unity is given in the form of so-called intellectual intuition. Intellectual intuition, like perception, is the most unified state of consciousness.

Ordinary perception is thought to be merely passive, and in the same way intellectual intuition is thought to be a state of merely passive contemplation. But true intellectual intuition is the unifying activity in pure experience itself. It is a grasp of life. It is something like the knack of a skill or, to put it more deeply, something like the spirit of art. When inspiration comes to a painter and the brush moves of itself, for example, a unifying something is at work behind a complex activity.

Its changes are not unconscious changes. They are the development and completion of a single thing, and grasping this one thing is intellectual intuition. Such intuition is not found only in lofty art. It is an entirely ordinary phenomenon, seen in all our skilled actions. Ordinary psychology would probably call it mere habit or an organic function. But from the standpoint of the theory of pure experience it is in truth a state of the unity of subject and object, a fusion of knowing and willing.

Thing and self forget each other. The thing does not move the self, nor does the self move the thing. There is only one world, one scene. “Intellectual intuition” sounds like a subjective activity, but in fact it is a state that transcends subject and object. One may even say that the opposition of subject and object is established through this unity. Things like the divine inspiration of art all reach this realm.

Nor does intellectual intuition mean the intuition of an abstract universal detached from facts. The spirit of a painting differs from the individual things depicted, yet it does not exist apart from

JAPANESE

い、個性的限定に由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。

1.4.5 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凡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。

凡ての関係の本には直覚がある、関係はこれに由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、凡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或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、説明というのは更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。

1.4.6 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。我々が或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、意志はこの直覚に由りて成立するのである。意志の進行とはこの直覚的統一

ENGLISH

them. As I said earlier, the true universal and individuality are not opposed. Through individual determination the true universal can actually be expressed. Each fine cut of the artist's knife and each stroke of the brush is there to express the true meaning of the whole.

If intellectual intuition is understood in this way, it is clear that it lies at the basis of thinking. Thinking is a kind of system, and at the basis of a system there must be an intuition of unity. Take a small case first. James discusses it in "The Stream of Consciousness": in the consciousness that "the pack of cards is on the table," the predicate is implicitly contained when the subject is in consciousness, and the subject is implicitly contained when the predicate is in consciousness. In short, a single intuition is at work at the basis.

I think that this unifying intuition is of the same nature as the knack of a skill. To take a large case, a great intuition is at work behind all great thought, such as the philosophies of Plato and Spinoza. In thought, the intuition of genius and ordinary thinking differ only in quantity, not in quality. The former is nothing but the intuition of a new and profound unity.

At the root of all relations there is intuition, and relations are established through it. However freely we let our thoughts range, we cannot go beyond the fundamental intuition, because thought is established upon it. Thought cannot be explained all the way down. At its basis there is an intuition that cannot be explained, and all proof is built upon it.

At the basis of thought there always lies hidden a mystical something; even the axioms of geometry are of this kind. It is often said that thought can be explained but intuition cannot. Yet explanation means nothing more than being able to be brought back under a more fundamental intuition. This fundamental intuition of thought is, on the one hand, the basis of explanation. At the same time, it is not merely a static form of thought; on the other hand, it is the very power of thinking.

Just as intellectual intuition lies at the basis of thinking, it lies at the basis of the will as well. When we will something, we intuit a state of the unity of subject and object, and the will is estab-

JAPANESE

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。

1.4.7 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、凡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、凡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、学問道徳はこれに由りて成立するのである。

ENGLISH

lished through this intuition. The progress of the will is the development and completion of this intuitive unity. This intuition is at work at its basis from beginning to end, and the point at which it is completed is the realization of the will.

We think that the self is active in willing because of this intuition. There is no self apart from it; the true self is this unifying intuition. The ancients said, “acting all day, yet not acting.” Seen from this intuition, one can indeed say that there is stillness within movement, that one does and yet does not do. This intuition transcends knowing and willing and yet is the root of both, and in it one can also find the unity of knowing and willing.

True religious awakening is neither abstract knowledge based on thinking nor merely blind feeling. It is to grasp for oneself the profound unity that lies at the basis of knowledge and will. That is, it is a kind of intellectual intuition, a grasp of deep life. Therefore no blade of logic can be turned against it, and no desire can move it. It is the root of all truth and all satisfaction. Its forms may be various, but I think that at the root of every religion there must be this fundamental intuition. At the root of learning and morality there must be religion, and learning and morality are established through it.

# Part II: Reality

第二編　実在

*Doubting to the point of the indubitable: the phenomena of consciousness as the only reality, its unifying power, nature and spirit, and God as the ground of reality.*

## CHAPTER 1: THE STARTING POINT OF THE INQUIRY

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.1.1 | 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って満足することはできない。たと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を抱くようになる。 | There is a philosophical view of the world and of human life, which says that the world is like this and life is like this. There are also the practical demands of morality and religion, which say that human beings must act thus and must find peace of mind in such a place. The two are closely connected. People cannot be satisfied with intellectual convictions and practical demands that are incompatible. For example, someone with lofty spiritual demands cannot be satisfied with materialism. Someone who believes in materialism, before long, comes to harbor doubts about lofty spiritual demands. |

### TRUTH IS ONE

*Before asking how to live, we must make clear what true reality is.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 元来真理は一である。知識においての真理は直に実践上の真理であり、実践上の真理は直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、何処に安心すべきかの問題を論ずる前に、先ず天地人生の真相は如何なる者であるか、真の実在とは如何なる者なるかを明にせねばならぬ。 | Truth is, in its very nature, one. Truth in knowledge must be at once truth in practice, and truth in practice must be at once truth in knowledge. Anyone who thinks deeply, anyone who is sincere, will inevitably come to seek agreement between knowledge on the one hand and feeling and will on the other. Before we discuss what we ought to do and where we ought to find peace of mind, we must first make clear what the true aspect of heaven and earth and of human life is, and what true reality is. |
| 2.1.2 | 哲学と宗教と最も能く一致したのは印度の哲学、宗教である。印度の哲学、宗教では知即善で迷即悪である。宇宙の本体はブラハマン Brahman でブラハマンは吾人の心即アートマン Atman である。このブラハ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。 | Philosophy and religion agreed most closely in the philosophy and religion of India. In Indian philosophy and religion, knowledge is the good and delusion is evil. The fundamental substance of the universe is Brahman, and Brahman is our mind, that is, Ātman. To know that Brahman is Ātman |

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | was the deepest secret of philosophy and religion.[1] |
| 基督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難く、遂に中世の基督教哲学なる者が発達した。[中国]の道徳には哲学的方面の発達が甚だ乏しいが、宋代以後の思想は頗るこの傾向がある。これらの事実は皆人心の根柢には知識と情意との一致を求むる深き要求のある事を証明するのである。 | Christianity was at first entirely practical. But the demand of the human mind for intellectual satisfaction was hard to suppress, and eventually what is called the Christian philosophy of the Middle Ages developed. In Chinese ethics the philosophical side was very poorly developed, but thought from the Song dynasty onward shows this tendency strongly. All these facts prove that at the root of the human mind there is a deep demand for agreement between knowledge and feeling and will.[2] |
| 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共に知識と情意との統一が困難になり、この両方面が相分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者ではない。 | The development of European thought shows the same. In ancient philosophy, beginning with Socrates and Plato, the aim of moral instruction was primary. In modern times knowledge made especially rapid progress, and as it did, the unity of knowledge with feeling and will became difficult and the two sides tended to separate. But this does not accord with the original demand of the human mind. |

## DOUBTING ALL THAT CAN BE DOUBTED

*We must discard every assumption and start from direct knowledge that cannot be doubted.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 2.1.3 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、凡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色々の働をなすように考えている。またこの考が凡ての人の行為の基礎ともなっている。 | Now if we wish to understand true reality and to know the true face of heaven and earth and of human life, we must doubt all that can be doubted and discard every artificial assumption. We must then set out from direct knowledge, knowledge that can no longer be doubted however we try to doubt it. Our common sense holds that things exist in an external world apart from consciousness. It also holds that behind consciousness there is something called the mind, which performs various functions. This view also underlies everyone's conduct. |
| 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由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者も、何か仮定的知識の上に築き上げられた者で、実在の最深なる説明を目的とした者ではない。またこれを | But the independent existence of things and of mind is merely something we have assumed because of the demands of our thinking, and there is ample room to doubt it if one cares to. Besides this, the sciences and the like are built upon some hypothetical knowledge; they do not aim at the |

1 In the Upaniṣads, Brahman is the absolute ground of the universe and Ātman the innermost self; their identity is the core teaching of the Vedānta.
2 The Song dynasty (960–1279) saw the rise of Neo-Confucian metaphysics (Zhu Xi and others).

JAPANESE

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者が多い。

2.1.4 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、少しく反省して見ると直にそのしからざることが明になる。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者は凡て物其者の客観的状態ではない。我らの意識を離れて物其者を直覚することは到底不可能である。自分の心其者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、心其者でない。

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其者の存在を信ぜしむるのは因果律の要求である。しかし因果律に由りて果して意識外の存在を推すことができるかどうか、これが先ず究明すべき問題である。

2.1.5 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即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直に同一であって、その間に主観と客観とを分つこともできない。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。

勿論、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。斯の如き直覚的経験が基礎となって、その上に我々の凡ての知識が築き上げられねばならぬ。

ENGLISH

deepest explanation of reality. And even among philosophies that do aim at it, many are not sufficiently critical. They take the received assumptions as their foundation and do not doubt deeply.

The independent existence of things and mind is thought to be an intuitive fact, but a little reflection shows at once that it is not. What is this desk in front of me? Its color and shape are sensations of the eye, and the resistance I feel when I touch it is a sensation of the hand.

Even with such things as a thing's shape, size, position and motion, what we intuit is never the objective state of the thing itself. To intuit the thing itself apart from our consciousness is utterly impossible. The same holds when we look at our own mind itself. What we know are the activities of knowing, feeling and willing, not the mind itself.

We think there is an identical self that is constantly active. From the standpoint of psychology, however, this is nothing but a continuity of the same sensations and feelings. The things and the mind that we take to be intuitive facts are merely constant combinations of similar phenomena of consciousness. What makes us believe in the existence of things and mind themselves is only the demand of the law of causality. But whether the law of causality really allows us to infer an existence outside consciousness is the question that must first be investigated.

Then what is the direct knowledge that cannot be doubted, however we try to doubt it? It is only knowledge of the facts of our intuitive experience, that is, of phenomena of consciousness. A present phenomenon of consciousness and our being conscious of it are directly one and the same, and between them subject and object cannot be divided. There is not a hair's breadth of gap between fact and cognition. Here it is truly impossible to doubt.

Of course, even with phenomena of consciousness, we may fall into error when we judge them or recall them. But then it is no longer intuition; it is inference. The later consciousness and the earlier consciousness are different phenomena of consciousness. Intuition does not mean regarding the later consciousness as a judgment about the earlier. It simply knows the fact just as it is, and to speak of its being mistaken or not mistaken is

JAPANESE

ENGLISH

meaningless. Such intuitive experience must be the foundation on which all our knowledge is built.

2.1.6 哲学が伝来の仮定を脱し、新に確固たる基礎を求むる時には、いつでもかかる直接の知識に還ってくる。近世哲学の始においてベーコンが経験を以て凡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由るのである。

Whenever philosophy has shaken off inherited assumptions and sought a new and firm foundation, it has always returned to such direct knowledge. This is why, at the beginning of modern philosophy, Bacon took experience as the basis of all knowledge. It is also why Descartes took as his basis the proposition “I think, therefore I am” (cogito ergo sum) and held as true whatever was as clear as it.

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、我々はこれに由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已に直接経験の事実ではなく、已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。

But what Bacon called experience was not pure experience. It was experience accompanied by the dogma that through it we can intuit facts outside consciousness. Descartes’ “I think, therefore I am” is already not a fact of direct experience, since it already infers that “I am.” And to hold that clear thinking can know the substance of things is dogmatism.

カント以後の哲学においては疑う能わざる真理として直にこれを受取ることはできぬ。余がここに直接の知識というのは凡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（勿論ヘーゲルを始め諸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）。

In philosophy after Kant, these claims can no longer simply be accepted as indubitable truths. What I here call direct knowledge discards all such dogmas and merely acknowledges facts as intuitive facts. (Of course, Hegel and various historians of philosophy have said that Descartes’ “I think, therefore I am” is not an inference but an expression of the intuitive certainty in which reality and thought are one. If it is taken that way, it is the same as my starting point.)

2.1.7 意識上における事実の直覚、即ち直接経験の事実を以て凡ての知識の出立点となすに反し、思惟を以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、ただ思惟の作用に由って真相を明にすることができるという。

Some people do not take the intuition of facts in consciousness, that is, the facts of direct experience, as the starting point of all knowledge. Instead they take thinking as the most certain standard. They distinguish the true aspect of things from their apparent aspect. They say that the facts we experience intuitively are mere appearance, and that the true aspect can be made clear only through the activity of thinking.

勿論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、或一種の経験的事実を以て物の真となし、他の経験的事実を以て偽となすのである。たと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は或約束の下に起る経験的事実を以て、他の約束の下に起る経験的事実を推すより起るのである。

Of course, among these, common sense and science do not reject intuitive experience entirely. But they take one kind of empirical fact as the truth of things and another kind as false. For example, they say that the sun, moon and stars look small but are in fact enormous, or that the heavenly bodies seem to move but in fact it is the earth that moves. Such views arise from measuring em-

JAPANESE

ENGLISH

pirical facts that arise under one set of conditions against empirical facts that arise under another.

各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。此の如き考の起るのは、つまり触覚が他の感覚に比して一般的であり且つ実地上最も大切なる感覚であるから、この感覚より来る者を物の真相となすに由るので、少しく考えて見れば直にその首尾貫徹せぬことが明になる。

Under its own conditions, each is an unshakable fact. They are equally intuitive facts, so why should one be true and the other false? Such views arise, in the end, because touch is more general than the other senses and the most important in practical life, so that what comes from this sense is taken as the true aspect of things. A little reflection makes it clear at once that this view is not consistent.

或一派の哲学者に至ってはこれと違い、経験的事実を以て全く仮相となし、物の本体はただ思惟に由りて知ることができると主張するのである。しかし仮に我々の経験のできない超経験的実在があるとした所で、かくの如き者が如何にして思惟に由って知ることができるか。我々の思惟の作用というのも、やはり意識において起る意識現象の一種であることは何人も拒むことができまい。

A certain school of philosophers goes further than this. It regards empirical facts as entirely mere appearance and maintains that the substance of things can be known only through thinking. But even supposing there were a transempirical reality that we cannot experience, how could such a thing be known through thinking? No one can deny that our activity of thinking, too, is a kind of phenomenon of consciousness arising in consciousness.

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。或人は思惟の一般性、必然性を以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。

If our empirical facts cannot know the substance of things, then thinking, which is the same kind of phenomenon, should not be able to know it either. Some take the universality and necessity of thinking as the standard for knowing true reality. But these properties, too, are in the end a kind of feeling that we intuit in our own consciousness, and so they too are facts of consciousness.

2.1.8 我々の感覚的知識を以て凡て誤となし、ただ思惟を以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由りて実在の真相を知り得るものと信じた。

The view that all our sensory knowledge is mistaken and that only thinking can know the true aspect of things began with the Eleatic school and reached its peak in Plato. In modern philosophy, the Cartesians all believed that the true aspect of reality could be known through clear and distinct thinking.[3]

2.1.9 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儘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者があるのではない。直覚は直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。

Thinking and intuition are thought to be entirely different activities, but taken simply as facts of consciousness they are activities of the same kind. Intuition or experience is thought to be a purely passive activity that perceives individual things as they are, without relation to others. Thinking, by contrast, is thought to be an active operation that compares and judges things and determines their relations. But among actual activities of consciousness there is no such thing as a wholly pass-

3 The Eleatics (Parmenides, Zeno of Elea, fifth century BC) held that the senses deceive and only reason grasps what truly is.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | ive activity. Intuition is itself a direct judgment. When I spoke earlier of intuition as the starting point of knowledge free of assumptions, I used the word in this sense. |
| 2.1.10 | 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。思惟の根柢にも常に統一的或者がある。これは直覚すべき者である。判断はこの分析より起るのである。 | What I have so far called intuition does not refer only to such activities as sensation. At the basis of thinking, too, there is always a unifying something. This is something to be intuited, and judgment arises from analyzing it. |

## CHAPTER 2: PHENOMENA OF CONSCIOUSNESS ARE THE ONLY REALITY

*Reality is nothing but the facts of direct experience; everything else is an assumption of thinking.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.2.1 | 少しの仮定も置かない直接の知識に基づいて見れば、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。已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。 | If we rest on direct knowledge that posits not the slightest assumption, reality is nothing but our phenomena of consciousness, that is, the facts of direct experience. Any other reality is merely an assumption that has arisen from the demands of thinking. The activity of thinking never leaves the domain of phenomena of consciousness, so it goes without saying that it has no mystical faculty for intuiting a reality beyond experience. These assumptions are, in short, abstract concepts that arose as thinking organized the facts of direct experience into a system. |
| 2.2.2 | 凡ての独断を排除し、最も疑なき直接の知識より出立せんとする極めて批判的の考と、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。余は今凡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。 | One view is thoroughly critical: it seeks to exclude all dogma and to set out from the most indubitable direct knowledge. Another view assumes a reality beyond the facts of direct experience. These two simply cannot coexist. Even great philosophers such as Locke and Kant did not escape the contradiction between these two principles. I now intend to discard all hypothetical thought and adhere strictly to the former principle. In the history of philosophy, I take Berkeley and Fichte to be among those who adopted it. |
| 2.2.3 | 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見ると、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、身体はかえって自己の意識の中にあるのである。 | Ordinarily our phenomena of consciousness are thought to be a kind of phenomenon in the physical world that accompanies, in particular, the nervous systems of animals. But a little reflection shows that the primary fact most immediate to us is phenomena of consciousness, not physical phenomena. Our body, too, is nothing but a part of our own phenomena of consciousness. It is not that consciousness is in the body. On the contrary, the body is in our own consciousness. |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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者が眼や手には糸の震動と感ずると同一であろう。 | To say that phenomena of consciousness accompany stimulation of the nerve centers is merely to say that one kind of phenomenon of consciousness always arises together with another kind. Suppose we could know the phenomena in our own brain directly. The relation between so-called phenomena of consciousness and stimulation in the brain would then be exactly like this: what the ear senses as sound, the eye or the hand senses as the vibration of a string. |
| 2.2.4 | 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。即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者を抽象したのにすぎない。 | We think there are two kinds of empirical fact, phenomena of consciousness and physical phenomena, but in truth there is only one kind: phenomena of consciousness alone. What we call physical phenomena are nothing but what has been abstracted from among these as common to everyone and as having constant relations. |
| 2.2.5 | また普通には、意識の外に或定まった性質を具えた物の本体が独立に存在し、意識現象はこれに基づいて起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如何なる者であるか。厳密に意識現象を離れては物其者の性質を想像することはできぬ。単に或一定の約束の下に一定の現象を起す不知的の或者というより外にない。 | Again, it is ordinarily thought that the substance of things, endowed with certain definite properties, exists independently outside consciousness, and that phenomena of consciousness are merely phenomena arising on that basis. But what is a thing that is independent and fixed outside consciousness? Strictly apart from phenomena of consciousness, we cannot imagine the properties of the thing itself. We can only call it an unknowable something that produces definite phenomena under certain definite conditions. |
| | 即ち我々の思惟の要求に由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るというにすぎない。我々が物といっている者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。 | That is, it is merely something imagined because of the demands of our thinking. Why, then, must thinking assume the existence of such a thing? Only because similar phenomena of consciousness always arise in combination. This is the true meaning of what we call a thing. Seen from pure experience, the constant combination of phenomena of consciousness is the fundamental fact, and the existence of things is merely an assumption set up for the sake of explanation. |
| 2.2.6 | いわゆる唯物論者なる者は、物の存在ということを疑のない直接自明の事実であるかのように考えて、これを以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見ると、こは本末を転倒しているのである。 | The so-called materialists regard the existence of things as an indubitable, directly self-evident fact, and try to explain even mental phenomena by it. But a little thought shows that this turns root and branch upside down. |
| 2.2.7 | それで純粋経験の上から厳密に考えて見ると、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 | So if we think strictly from pure experience, there are no independent, self-sufficient facts apart from our phenomena of consciousness. Truly, as |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | Berkeley said, to be is to be perceived (esse＝percipi). Our world is built up out of the facts of phenomena of consciousness, and the various philosophies and sciences are all nothing but explanations of these facts. |
| 2.2.8 | 余がここに意識現象というのは或は誤解を生ずる恐がある。意識現象といえば、物体と分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者である。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者でない、独立自全の活動である。有即活動とでもいった方がよい。 | My use of the term “phenomena of consciousness” here may give rise to misunderstanding. It may be taken to mean that spirit alone exists, separated from matter. What I really mean is that true reality is something that can be called neither phenomena of consciousness nor physical phenomena. Nor does Berkeley’s “to be is to be perceived” fit what I really mean. Direct reality is not something passive; it is independent, self-sufficient activity. It would be better to say: to be is to be active. |
| 2.2.9 | 右の考は、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、これに由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ったというよりも、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。 | Deep reflection inevitably leads us to the view stated above. Yet at first sight it differs greatly from our common sense. Moreover, when we try to explain the phenomena of the universe by it, we meet with various difficult problems. I think, however, that these difficulties mostly arise not so much from strictly keeping to the standpoint of pure experience as from the dogmas added on top of pure experience. |
| 2.2.10 | かくの如き難問の一は、若し意識現象をのみ実在とするならば、世界は凡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。 | One such difficulty is this. If we take phenomena of consciousness alone as reality, do we not fall into solipsism, the view that the whole world is my own idea? And even if we do not, if each person’s consciousness is an independent reality, how can we explain the relations between them? |
| | 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ならば、そは明に独断である。然るにこの統一作用即ち統覚というのは、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者が、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。 | But to say that consciousness must always be someone’s consciousness means merely that consciousness must always have unity. If one thinks, beyond this, that there must be an owner, that is clearly dogmatism. Now this unifying activity, that is, apperception, is nothing more than similar ideas and feelings becoming a center that unifies consciousness. Seen from the standpoint of pure experience, the range of this unity of consciousness cannot make an absolute division between self and other. |
| | 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以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。 | In individual consciousness, yesterday’s consciousness and today’s are independent consciousnesses. Yet they can be thought of as one consciousness because they belong to the same system. If this is so, we should be able to find the |

JAPANESE

ENGLISH

same relation between one's own consciousness and the consciousness of others.

2.2.11 我々の思想感情の内容は凡て一般的である。幾千年を経過し幾千里を隔てていても思想感情は互に相通ずることができる。たとえば数理の如き者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、同一の精神を以て支配する。この時これらの人の精神を一と見做すことができる。

The contents of our thoughts and feelings are all universal. Even across thousands of years and thousands of miles, thoughts and feelings can pass from one person to another. Mathematical truths, for example, are the same whoever thinks them, whenever and wherever. So a great person influences many people, makes them into one body, and governs them with the same spirit. In such a case the spirits of these people can be regarded as one.

2.2.12 次に意識現象を以て唯一の実在となすについて解釈に苦むのは、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見れば、これらの現象は何処より起り、何処に去るかの問題である。しかしこの問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るのであるから、この問題を考うる前に、先ず因果律の要求とは如何なる者であるかを攻究せねばならぬ。

Next, taking phenomena of consciousness as the sole reality raises another puzzle of interpretation. Our phenomena of consciousness are not fixed things but a succession of constantly changing events. So where do these phenomena come from, and where do they go? But this question, too, arises in the end from the demand of the law of causality that things must have causes and effects. Before considering it, therefore, we must first examine what the demand of the law of causality is.

普通には因果律は直に現象の背後における固定せる物其者の存在を要求するように考えているが、そは誤である。因果律の正当なる意義はヒュームのいったように、或現象の起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。

Ordinarily the law of causality is thought to demand outright the existence of fixed things in themselves behind phenomena, but that is a mistake. The proper meaning of the law of causality is, as Hume said, only that whenever a phenomenon arises there must always be a certain phenomenon that precedes it. It does not demand the existence of things beyond phenomena. That one phenomenon gives rise to another does not mean that the one was contained within the other. Nor does it mean that it lay hidden somewhere outside and is drawn out.

ただ充分なる約束即ち原因が具備した時は必ず或現象即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或現象即ち結果なる者はどこにもない。たと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。

It means only that when sufficient conditions, that is, a cause, are present, a certain phenomenon, that is, an effect, necessarily arises. While the conditions are not yet complete, the phenomenon that would accompany them, the effect, exists nowhere. For example, before one strikes a stone and makes fire, the fire is nowhere at all.

或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或現象があるのみである。それで或現象に或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、因果律の要求はかえってこの事実に基づいて起ったものである。しかるにこの

Some may say that there is a power to produce it. But as I said before, power and things are assumptions set up for the sake of explanation. In what we know directly, there is only a certain phenomenon entirely different from fire. So the fundamental fact directly given to us is that one phenomenon is accompanied by another, and the demand of the

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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るのである。 | law of causality itself arose on the basis of this fact. Yet some think that this fact and the law of causality contradict each other, and in the end this comes from misunderstanding the law of causality. |
| 2.2.13 | 因果律というのは、我々の意識現象の変化を本として、これより起った思惟の習慣であることは、この因果律に由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以て見ても分る。因果律は世界に始がなければならぬと要求する。しかしもしどこかを始と定むれば因果律は更にその原因は如何と尋ねる、即ち自分で自分の不完全なることを明にしているのである。 | The law of causality is a habit of thinking that arose on the basis of the changes in our phenomena of consciousness. This can be seen from the fact that it falls at once into self-contradiction when we try to explain the whole universe by it. The law of causality demands that the world must have a beginning. But if we fix a beginning somewhere, the law of causality asks further what its cause is. That is, it makes its own incompleteness plain. |
| 2.2.14 | 終りに、無より有を生ぜぬという因果律の考についても一言して置こう。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見ると、一方では或性質の欠乏ということであるが、一方には何らかの積極的性質をもっている（たとえば心理学からいえば黒色も一種の感覚である）。 | Finally, let me say a word about the causal notion that being does not arise from nothing. Even when we say, in the ordinary sense, that there is nothing, the consciousness of nothing is still real when seen from an intuition that has broken through the distinction between subject and object. Suppose we take “nothing” not merely as a word and give it some concrete meaning. On the one hand it means the lack of some quality. On the other hand, it has some positive quality. (In psychology, for example, black too is a kind of sensation.) |
| | それで物体界にて無より有を生ずると思われることも、意識の事実として見れば無は真の無でなく、意識発展の或一契機であると見ることができる。さ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。 | So consider what in the physical world seems to be the arising of being from nothing. Seen as a fact of consciousness, the nothing in it is not true nothing; it can be regarded as a moment in the development of consciousness. What, then, of consciousness itself? Can being arise from nothing in consciousness? |
| | 意識は時、場所、力の数量的限定の下に立つべき者ではなく、従って機械的因果律の支配を受くべき者ではない。これらの形式はかえって意識統一の上に成立するのである。意識においては凡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。 | Consciousness is not something that stands under the quantitative determinations of time, place and force, and so it is not subject to the mechanical law of causality. On the contrary, these forms are established on the basis of the unity of consciousness. In consciousness everything is qualitative, and a latent one develops itself. Consciousness is what Hegel calls the infinite (das Unendliche). |
| 2.2.15 | 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、即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, | Even a single color sensation here can be said to contain infinite variation. As our consciousness becomes more refined, we come to sense infinite variation even within one color. The distinctions among our sensations today have presumably come about through such differentiation. Wundt |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | §5）、元来一の一般的なる者が分化して出来たのであるから、かかる体系があるのだと思う。 | arranges the qualities of sensation along dimensions (Wundt, Grundriss der Psychologie, §5). I think such a system exists because the qualities originally came about through the differentiation of a single universal. |

## CHAPTER 3: THE TRUE FEATURES OF REALITY

*Direct reality is pure activity with no division of subject and object or of knowledge, feeling and will.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.1 | 我々がまだ思惟の細工を加えない直接の実在とは如何なる者であるか。即ち真に純粋経験の事実というのは如何なる者であるか。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。 | What is the direct reality to which we have not yet added the artifice of thinking? In other words, what is a fact of pure experience in the true sense? At this point there is not yet any opposition between subject and object, nor any separation of knowledge, feeling and will. There is only pure activity, independent and self-complete. |
| 2.3.2 | 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、凡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。 | Intellectualist psychologists take sensations and ideas to be the elements of mental phenomena, and hold that all mental phenomena are made up of combinations of these. On that view, we would have to say that a fact of pure experience is the most passive state of consciousness, namely sensation. But such a view confuses what has been produced as the result of scholarly analysis with the facts of direct experience. Among the facts of our direct experience there is no such thing as pure sensation.[4] |
| | 我々が純粋感覚といっている者も已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）。聯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、普通に聯想は受動的であるというが、聯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。 | What we call pure sensation is already a simple perception. And perception, however simple, is never entirely passive. It always contains active, that is, constructive elements (this is clear even from the example of spatial perception). This side becomes clearer still when we come to complex intellectual operations such as association and thinking. It is commonly said that association is passive. Yet even in association, what fixes the direction in which ideas combine is not external circumstances alone. It depends on the inner nature of consciousness. |
| | 聯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、意識現象は凡てこの方面を具備しているのである | Between association and thinking there is only a difference of degree. Dividing our phenomena of consciousness into knowledge, feeling and will is, after all, a matter of scholarly convenience. In actuality there are not three kinds of phenomena. |

4 Intellectualism treats cognition (sensations and ideas) as the basis of mental life; voluntarism, represented by Wundt, treats the will as basic.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | （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）。 | Every phenomenon of consciousness has all three aspects (even a purely intellectual operation such as scholarly research, for example, can never exist apart from feeling and will). |
| | 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。 | Yet of these three aspects, will is the most fundamental form. As voluntarist psychologists say, our consciousness is active from beginning to end: it begins with impulse and ends with will. So even the most immediate phenomena of consciousness, however simple, take the form of will. We must say, then, that will is the fact of pure experience. |
| 2.3.3 | 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。 | Psychology until now has been mainly intellectualist, but recently voluntarism has gradually come to prevail. Wundt is its leading figure. Consciousness, however simple, is always constructive. Contrast of contents is one of the conditions for consciousness to come into being. If there were a truly simple consciousness, it would at once become unconsciousness. |

## LOST IN MUSIC

*Absorbed in music, we forget self and things; the hearer and the vibrating air come only with reflection.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.3.4 | 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、天地ただ嘹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、この時我々は已に真実在を離れているのである。 | In pure experience there is not yet any separation of knowledge, feeling and will; there is a single activity. In the same way, there is not yet any opposition of subjectivity and objectivity. The opposition of subject and object arises from the demands of our thinking. It is not a fact of direct experience. In direct experience there is only one independent, self-complete fact: there is neither a seeing subject nor a seen object. When our mind is captured by exquisite music, we forget both self and things, and heaven and earth are nothing but a single clear, ringing sound. Just so, in this instant, what is called true reality is present before us. The thought that this is a vibration of the air, or that I am the one hearing it, arises when we step back from this true scene of reality and reflect and think. At that moment we have already left true reality behind. |
| 2.3.5 | 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、この二者の作用に由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、これは凡て誤である。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 | Ordinarily we think of subject and object as realities that can each exist independently, and suppose that phenomena of consciousness arise through the action of the two. Accordingly we think there are two realities, spirit and matter. But this is entirely mistaken. Subject and object are different |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | ways of viewing a single fact. The distinction between spirit and matter also arises from such ways of viewing; it is not a distinction in the fact itself. The flower as a fact is never the purely material flower the physical scientist speaks of. It is a flower that is beautiful and lovable, with its color, shape and fragrance. Heine, gazing up at the stars on a still night, called them golden tacks in the azure sky. An astronomer would no doubt laugh this off as a poet's babble, yet the true aspect of the stars may be revealed precisely in this one phrase.[5] |
| 2.3.6 | 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。 | True reality of this kind is independent and self-complete, and in it subject and object are not yet divided. It unites knowledge, feeling and will in one. True reality is not, as is commonly thought, an object of cool, detached knowledge. It is made up of our feeling and will. It is not mere existence but something that has meaning. So if we stripped our feeling and will away from this actual world, it would no longer be a concrete fact. It would be merely an abstract concept. |
| | 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、美術家に由りて各その心象が異なっておらねばならぬ。 | The world as the physicist describes it does not actually exist, any more than a line without breadth or a plane without thickness. Seen from this point, the artist comes nearer to the true features of reality than the scholar. Everything we see and hear contains our individuality. Even what we call the same consciousness is never truly the same. Even when we see the same cow, for example, the mental image must differ for each viewer, whether a farmer, a zoologist or an artist. |
| | 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。 | The same landscape may look vivid and beautiful, or gloomy and sad, according to one's mood. Buddhism and other teachings say that this world becomes heaven or hell depending on one's state of mind. In the same way, our world is, in the end, built on the basis of our feeling and will. However much we call it an objective world, an object of pure knowledge, it cannot escape this relation. |
| 2.3.7 | 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 | We think that the world seen scientifically is the most objective, and that it contains no element of our feeling and will. But scholarship, too, arose in the first place from the practical demands of our struggle for existence. It is by no means a way of |

5 Heinrich Heine (1797–1856), German poet. The image of the stars as golden nails or tacks in the blue of the sky comes from his verse.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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凡て擬人的であった、今日の科学的説明はこれより発達したものである。 | seeing wholly detached from the demands of feeling and will. In particular, as Jerusalem and others say, the fundamental principle of the scientific view is the idea that there are forces in the external world acting in various ways. This idea must be regarded as an analogy drawn from our own will (Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 6. Aufl. §27). That is why, in remote antiquity, all explanations of the myriad phenomena were anthropomorphic. Today's scientific explanation developed out of these.[6] |
| 2.3.8 | 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。この考は已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。 | Because we take the distinction between subject and object to be fundamental, we think that only knowledge contains objective elements, while feeling and will are entirely individual, subjective occurrences of our own. This view is mistaken in its very basic assumption. But suppose that phenomena do arise from the interaction of subject and object. Even then, the contents of knowledge, such as color and shape, are subjective if regarded as subjective and individual if regarded as individual. Conversely, feeling and will also have an objective basis if the external world has properties that arouse such feeling and will. It is a mistake to say that feeling and will are entirely individual. Our feelings and wills can pass between us and be felt by one another. That is, they contain supra-individual elements. |
| 2.3.9 | 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。 | We think there is an individual who gives rise to the feelings and desires of joy, anger, love and craving. That is why the idea also arises that feeling and will are purely individual. But it is not that a person has feeling and will. Rather, feeling and will make the individual. Feeling and will are facts of direct experience. |
| 2.3.10 | 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。いわゆる科学者は凡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。 | Anthropomorphic explanation of the myriad phenomena was the way people explained things in remote antiquity, and it is still the way pure, innocent children explain them today. So-called scientists will surely all laugh it off. Of course this way of explaining is childish, but seen from one side it is a true explanation of reality. The scientist's way of explaining leans one-sidedly toward knowledge alone. A complete explanation of reality must satisfy the demands of knowledge, but it must not |

6 Wilhelm Jerusalem (1854–1923), Austrian philosopher and educationist. His *Einleitung in die Philosophie* (Introduction to Philosophy) was a widely used textbook.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | leave the demands of feeling and will out of account. |
| 2.3.11 | 希臘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 Götter 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。 | For the Greeks, all nature was living nature. Thunder and lightning were the wrath of Zeus atop Mount Olympus, and the cuckoo's cry was Philomela's age-old lament (see Schiller, Die Götter Griechenlands). To the unaffected eyes of the Greeks, the true meaning of what was before them appeared just as it was. Today's art, religion and philosophy all strive to express this true meaning.[7] |

## CHAPTER 4: TRUE REALITY ALWAYS HAS THE SAME FORM

*Every reality appears first as an implicit whole, then differentiates, develops and completes itself.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.4.1 | 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。 | As I said above, the state of consciousness in which subject and object have vanished, and knowledge, feeling and will are one, is true reality. When we call to mind independent, self-complete true reality, it naturally appears in this form. We can only grasp this true scene of reality for ourselves. It is probably not something that can be reflected upon, analyzed or put into words. Yet our various kinds of differentiated knowledge arise from reflecting on this reality. So I now intend to consider the form in which this sole reality comes into being, and to make clear how the various distinctions arise from it. |
| 2.4.2 | 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。 | Genuine reality, like the true meaning of art, cannot be passed from one person to another. All that can be passed on is an abstract, empty shell. We believe that the same words make us understand the same thing, but the content always differs more or less. |
| 2.4.3 | 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。 | When we consider the way in which independent, self-complete true reality comes into being, we find that it always comes into being through the same form, namely the following. First the whole appears implicitly (implicit). From it its content differentiates and develops. And when this differentiation and development is finished, the whole of reality is actualized and completed. |
| | 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 | In a word, one thing develops and completes itself by itself. This way of coming into being can be seen most clearly in our active operations of con- |

JAPANESE

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。

啻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。

2.4.4 ジェームスが「意識の流」においていったように、凡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已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。

2.4.5 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、意志が凡ての意識の原形であるから、凡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。

2.4.6 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。

ENGLISH

sciousness. Take will. First there is an idea of a goal. From it, according to circumstances, ideas fit for realizing the goal are systematically organized. When this organization is complete it becomes action. The goal is then realized, and the operation of the will comes to an end.

This holds not only for the operation of the will but also for thinking, imagination and the like, the so-called operations of knowledge. Here too there is first an idea of a goal. From it various associations of ideas arise, and when the right combination of ideas has been reached, the operation is completed.

As James said in “The Stream of Consciousness,” all consciousness takes the form described above. Suppose, for example, that we call a sentence to mind. When its subject appears in consciousness, it already implicitly contains the whole sentence. But only when the predicate appears is that content developed and realized.

In developed phenomena of consciousness such as will, thinking and imagination, the above form is clear. In perception, impulse and the like, however, the whole seems at first glance to be realized at once, without passing through this process. But as I said before, consciousness is never simple and passive, in any case. It is active and compound, and it always comes into being through the above form. As voluntarism says, will is the original form of all consciousness. So we must say that all consciousness, however simple, comes into being through the same form as will.

The distinction between impulse and perception on the one hand, and will and thinking on the other, is a difference of degree, not of kind. The process that is unconscious in the former shows itself in consciousness in the latter. So, reasoning from the latter, we know that the former must have the same structure. If we consider our perception in terms of how it develops, it too has arisen as the result of various experiences. When we listen to music, for example, at first it makes no impression on us at all, but as our ears gradually grow used to it, we come to have clear perceptions within it. We may well say that perception is a kind of thinking.

7 Friedrich Schiller’s poem “The Gods of Greece” (1788) laments a nature emptied of its gods. In the Greek myth Philomela became a nightingale. Nishida names the *hototogisu*, the lesser cuckoo, a bird of plaintive song in Japanese poetry.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.4.7 | 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由りて結合せらるるので、或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。 | Next I must say a word about the misunderstandings that arise from the distinction between passive and active consciousness. In active consciousness the above form is clear. In passive consciousness, however, what combines the ideas seems to lie outside. The ideas seem to be combined merely by external circumstances, and it does not seem that some whole develops and completes itself from within. But our consciousness cannot be sharply divided into the passive and the active. This, too, is ultimately a difference of degree. |
| | 聯想または記憶の如き意識作用も全然聯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或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或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。 | Even operations of consciousness such as association or memory are not wholly governed by external circumstances, such as the so-called laws of association. Each person's inner nature is their main driving force. Here too we can see a unifying something developing from within. The only difference is this. In so-called active consciousness, this unifying something rises clearly into consciousness as an idea. In passive consciousness it works either unconsciously or as a kind of feeling. |
| 2.4.8 | 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。 | The distinction between active and passive comes from thinking. We say that the spirit acts from within or is acted upon from without because thinking has assumed that spirit and matter exist independently, and holds that phenomena of consciousness arise from the action of spirit and external things on each other. It is not a distinction in the facts of pure experience. In the facts of pure experience it is merely a difference of degree. When we have a clear idea of a goal, we are thought to be active. |
| 2.4.9 | 経験学派の主張する所に由ると、我々の意識は凡て外物の作用に由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。 | According to the empiricist school, all our consciousness develops through the action of external things. But however much external things may act, no phenomenon of consciousness could arise unless there were within a pre-existing nature that responds to them. In the same way, however much one cultivates from outside, no plant will sprout if the seed has no power to germinate. Of course one could say the reverse: a seed alone will not make a plant sprout either. In short, each side looks at one aspect and forgets the other. The activity of true reality is the self-unfolding of a single thing. The distinctions of inner and outer, of active and passive, are constructed by thinking in order to explain it. |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.4.10 | 凡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、更に一歩を進んで、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。 | I believe it is not so difficult to think that all phenomena of consciousness come into being through the same form. But it may seem extremely difficult to go a step further and place under the same form even the events of the natural world, which we ordinarily call phenomena of the external world. Yet as I said before, something like a purely material world apart from consciousness is an abstract concept. True reality is nothing other than phenomena of consciousness. We can say that the true reality of direct experience always comes into being through the same form. |
| 2.4.11 | 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 nichts hat 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。 | Ordinarily we think that fixed material objects exist as facts. But facts in actuality are always events. As the Greek philosopher Heraclitus said, “All things flow and nothing stands still” (Alles fliesst und nichts hat Bestand): reality is a succession of events that flow on and do not stay still for a moment.[8] |
| 2.4.12 | 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、やはり或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由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。 | What we call the objective world in the external world, too, is nothing other than our phenomena of consciousness. It too is unified by a certain kind of unifying operation. Only when these phenomena are universal, that is, when they keep a unity beyond the small consciousness of the individual, do we regard them as an objective world independent of us. For example, I see a lamp here. If only I could see it, I might think it a subjective hallucination. It becomes an objective fact only because everyone alike recognizes it. The objective, independent world arises from this universal character. |

## CHAPTER 5: THE FUNDAMENTAL MODE OF TRUE REALITY

*Behind all reality a unifying something works through opposition and contradiction.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.5.1 | 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。今此の如き凡ての実在の根本的方式について話して見よう。 | The facts we experience seem to be of many kinds. But a little reflection shows that they are all the same reality, coming into being in the same way. Let me now discuss this fundamental mode of all reality. |
| 2.5.2 | 先ず凡ての実在の背後には統一的或者の働きおることを認めねばならぬ。或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 | First, we must recognize that a unifying something is at work behind all reality. Some scholars think that truly simple, independent elements, |

8 Heraclitus of Ephesus (fl. c. 500 BC), Greek philosopher of flux and of the unity of opposites. Nishida quotes the saying in German.

JAPANESE

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。かくの如く凡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或者が潜んでいるのである。

2.5.3 この統一的或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由りて成立しうる原則である。

2.5.4 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。

ENGLISH

such as the atoms of the atomists, are the fundamental reality. But such elements are abstract concepts set up for the sake of explanation; they cannot exist in fact. Consider: if there is an atom here, it must have some property or action. Something with no property or action at all is the same as nothing.

Yet for one thing to act, it must always act upon another thing. And for this there must be a third that connects the two and lets them act on each other. For the motion of body A to be passed on to body B, for example, there must be something called force between the two bodies. It is the same with properties: for one property to come into being, it must always come into being in relation to another.

If the only color were red, for example, the color red could not appear at all. For red to appear, there must be colors that are not red. And for one property to be compared with and distinguished from another, the two properties must be the same at their base. Things wholly different in kind, with no point in common, cannot be compared or distinguished. If, then, all things come into being through opposition, a unifying something must always lie hidden at their base.

In physical phenomena this unifying something is taken to be a material force existing in the external world. In mental phenomena it is ascribed to the unifying power of consciousness. But as I said before, physical and mental phenomena are the same in pure experience. So these two kinds of unifying operation must originally belong to the same kind. The unifying power at the base of our thinking and will and the unifying power at the base of the phenomena of the universe are directly the same. Our laws of logic and mathematics, for example, are directly the principles by which the phenomena of the universe can come into being.

For reality to come into being, as I have said, unity is needed at its base. At the same time, mutual opposition, or rather contradiction, is needed. Heraclitus said that strife is the father of all things. Just so, reality comes into being through contradiction. A red thing exists in opposition to colors that are not red, and what acts exists in opposition to what receives its action. When this contradiction vanishes, reality too disappears.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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凡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。 | In fact, contradiction and unity are merely the same matter seen from two sides. Because there is unity there is contradiction, and because there is contradiction there is unity. Take white and black, for example. Things that are alike in every respect and differ in only one are the most opposed to each other. By contrast, things such as virtue and a triangle, which have no clear opposition, have no clear unity either. The most powerful reality is the one that best harmonizes and unifies various contradictions. |
| 2.5.5 | 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。 | Thinking of what unifies and what is unified as separate is due to abstract thinking. In concrete reality the two cannot be separated. A tree exists as the unity of its parts, branches, leaves, roots and trunk, which carry out various different functions. But a tree is not merely a collection of branches, leaves, roots and trunk. Without the unifying power of the tree as a whole, branches, leaves, roots and trunk would be meaningless. The tree exists on the basis of the opposition and the unity of its parts. |
| 2.5.6 | 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。 | When the unifying power and what is unified are separated, there is no reality. When a person piles up stones, for example, the stones and the person are separate things. In such a case the pile of stones is artificial; it does not become a single independent reality. |
| 2.5.7 | 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。 | So the fundamental mode of reality is one and at the same time many, many and at the same time one. It contains distinction within sameness and sameness within distinction. And since these two aspects cannot be separated, we can say that it is, in the end, the self-development of a single thing. Independent, self-complete true reality always has this mode. Whatever lacks it is merely an abstract concept of ours. |
| 2.5.8 | 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。 | Reality forms a system by itself. It is through this character that it makes us believe in it as certain reality. By contrast, things that do not form a system, such as dreams, we do not believe to be real. |
| 2.5.9 | 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 | Reality that is truly one and many in this way must be self-moving and ceaseless. A state of rest is a state of solitary existence, not opposed to anything else. It is a state of oneness that excludes the many. But reality cannot come into being in such a |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 一に由って或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。 | state. If some one state has come into being through unity, another state opposed to it must at once have come into being as well. |
| | 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。 | As soon as one unity is established, a disunity that breaks it comes into being. True reality comes into being through such infinite oppositions. Physicists speak of the conservation of energy and the like as though reality had a limit. But this is a hypothesis set up for convenience of explanation. Such a view is just like saying that space has a limit: it looks abstractly at one side only and forgets the other. |
| 2.5.10 | 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更に他の対立に移る能わざる時は死物である。 | Every living thing contains infinite oppositions. That is, it has the ability to produce infinite change. Spirit is called a living thing because it always holds infinite oppositions within it and never comes to a halt. If it became fixed in one state and could no longer move on to another opposition, it would be a dead thing. |
| 2.5.11 | 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。 | I have said that reality comes into being through what opposes it. But this opposition does not come from elsewhere; it arises from within itself. As I said before, there is unity at the base of opposition. The infinite oppositions all develop as necessary consequences of its own inner nature. True reality is a free development that arises from the inner necessity of a single thing. For example, various geometrical figures arise through the delimitation of space, and these figures stand opposed to one another and keep their own particular properties. |
| | 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由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。 | Yet they are not opposed to one another each on its own. They are bound together by the necessary nature of the one thing called space. They are the infinite development of the nature of space. It is the same if we look at what we call natural phenomena. As I said before, actual natural phenomena are not made up of separate, independent elements, nor do they exist apart from our phenomena of consciousness. They too come into being through a single unifying operation, and should be regarded as the development of a single nature. |
| 2.5.12 | 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 | Hegel said that whatever is rational is real, and that the real is always rational. This statement has met with various objections, but seen in a certain way it is an unshakable truth. No phenomenon of the universe, however trifling, arises by chance with no relation at all to what comes before and |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | after. It always arises with a reason for its arising. That we see it as chance comes merely from a lack of knowledge.[9] |
| 2.5.13 | 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斯の如き考を生ずるのである。 | Ordinarily we think there is some agent of activity, and that activity arises from it. But seen from direct experience, activity itself is reality. The so-called agent is an abstract concept. Such a view arises because we think of the opposition between unity and its content as though the two were mutually independent realities. |

## CHAPTER 6: THE SOLE REALITY

*The universe is the single activity of one reality, linking past and present and self and others.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.6.1 | 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。 | Reality, as I said before, is the activity of consciousness. And according to the usual interpretation, the activity of consciousness appears from moment to moment and quickly passes away; the same activity cannot continue forever. If so, consider the experience of our own lives on a small scale, and on a large scale the development of the universe up to the present day. Are these facts in the end like illusions and dreams, fragmented and incoherent, with no unifying basis among them? In answer to such a question, I intend to explain that reality comes into being through mutual relations, and that the universe is the single activity of the sole reality. |
| 2.6.2 | 意識活動は或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、なお或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。 | I think I have more or less explained that, within a certain range, the activity of consciousness comes into being through unity. Yet many people do not believe that such unity exists beyond that range. Some think, for example, that yesterday's consciousness and today's consciousness are wholly independent and can no longer be regarded as one consciousness. But if we consider the matter from the standpoint of direct experience, such a distinction is merely relative, not absolute. |
| | 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。 | Look even at thinking or will, which everyone takes to be a single unified phenomenon of consciousness. Its process is no more than a succession of ideas, each different from the others. If we distinguish them minutely, these ideas could be thought of as separate consciousnesses. |

9 From the preface to Hegel's *Philosophy of Right* (1821): "What is rational is actual, and what is actual is rational."

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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或一の問題を考え、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。 | Yet if these successive ideas are not separate, independent realities, and can be seen as a single activity of consciousness, then yesterday's consciousness and today's can also be seen as a single activity of consciousness. When we think over a problem or plan an undertaking over many days, we can clearly see the same consciousness at work continuously. The only difference is the length of time. |
| 2.6.3 | 意識の結合には知覚の如き同時の結合、聯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。 | Consciousness is combined simultaneously, as in perception; successively, as in association and thinking; and over a whole life, as in self-awareness. These differ only in degree; they are all made up of the same nature. |
| 2.6.4 | 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。 | Phenomena of consciousness shift from moment to moment, and the same consciousness never occurs twice. On this view, yesterday's consciousness and today's, even if identical in content, are wholly different consciousnesses. But this view is not taken from the standpoint of direct experience. It is rather the result of assuming something called time and reasoning that phenomena of consciousness appear upon it. |
| | 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、時間の形式上已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。 | If phenomena of consciousness come into being through the form of time, then by the nature of time a phenomenon of consciousness, once past, can never return. Time has only one direction. Even a consciousness with exactly the same content could not, by the form of time, be called the same. But if we now go back to the ground of direct experience, these relations must be completely reversed. |
| | 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或者があるといわねばならぬことになる。 | Time is nothing more than a form that puts the contents of our experience in order. For the idea of time to arise, the contents of consciousness must first be able to be combined and unified into one. Otherwise we could not link and arrange before and after and think of them in terms of time. Thus the unifying operation of consciousness is not governed by time. Rather, time comes into being through this unifying operation. We must say, then, that at the base of consciousness there is an unchanging something that transcends time. |
| 2.6.5 | 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 | Seen from direct experience, consciousness with the same content is directly the same consciousness. A truth is the same no matter who thinks it or in what age. Just so, our consciousness of yes- |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | terday and of today belong to the same system and have the same content, and are therefore directly combined and become one consciousness. An individual's life is the development of a consciousness that forms one such system. |
| 2.6.6 | この点より見れば精神の根柢には常に不変的或者がある。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。 | Seen from this point, there is always an unchanging something at the base of spirit. Day by day this something enlarges its development. The passage of time is the shifting of the unifying center that goes with this development. This center is always the "now." |
| 2.6.7 | 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如何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。 | If, as I said above, an unchanging unifying power is at work at the base of consciousness, a question will arise: in what form does this unifying power exist, and how does it maintain itself? Psychology ascribes the source of such unifying operation to the material thing called the brain. |
| | 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。この統一力は或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由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、万物はこれに由りて成立すると信じている。 | But as I said earlier, to assume independent material objects outside consciousness is to reason from the constant combinations of phenomena of consciousness. More fundamental than this is the unifying operation itself, the direct combination of the contents of consciousness. This unifying power does not come out of some other reality. Rather, reality comes into being through this operation. Everyone believes that there is a fixed, unchanging principle in the universe, through which all things come into being.[10] |
| | 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、顕滅用不用に由りて変ぜざる者である。 | This principle is the unifying power of all things, and at the same time the unifying power within consciousness. Principle is not possessed by things or minds; principle makes things and minds come into being. Principle is independent and self-existent. It does not differ according to time, place or person, and it does not change whether it appears or disappears, whether it is used or not. |
| 2.6.8 | 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。しかし斯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。 | Ordinarily, principle is thought of as the operation that governs the association of ideas in our subjective consciousness. But such an operation is a trace left by the activity of principle, not principle itself. Principle itself is creative. We can become it completely and work in accord with it, but we cannot see it as an object of consciousness. |
| 2.6.9 | | |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 普通の意義において物が存在するということは、或場処或時において或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。 | In the ordinary sense, for a thing to exist means that it exists in a certain place, at a certain time, in a certain form. But the existence of principle spoken of here is of a different kind. If principle were bound to one place in this way, it could not do its unifying work. Such a thing is not living, true principle. |
| 2.6.10 | 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、啻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。 | As I said above, an individual's consciousness of yesterday and of today are directly unified to form a single reality. In the same way, the consciousness of our whole life can be regarded as one. If we push this thought further, it is not only within the bounds of one individual: our consciousness and that of others can also, for the same reason, be connected and regarded as one. |
| | 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。我々はこれに由りて互に相理会し相交通することができる。啻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、或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。 | Just as principle is the same no matter who thinks it, there is something universal at the base of our consciousness. Through it we can understand and communicate with one another. It is not only that so-called universal reason runs through the base of all human minds. Anyone born into a particular society, however rich in originality, comes under the sway of the particular social spirit of that society. Each individual's spirit is no more than a cell of this social spirit. |
| 2.6.11 | 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、後者も或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。 | As I said before, the connection between the consciousness of one individual and another is the same as the connection, within one individual, between yesterday's consciousness and today's. The former seems to be combined indirectly from outside, the latter to combine directly from within. But if we regard the connection as made from outside, the latter too is combined by signs, signs of a certain kind of inner sensation, just as consciousness between individuals is combined by signs such as language. If we regard it as made from within, then in the former case too, it is precisely because individuals share the same ground from the start that they are directly combined. |
| 2.6.12 | 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 | What we call the objective world, too, as I have said several times, does not come into being apart from our subjectivity. The unifying power of the objective world and the unifying power of subjective consciousness are the same. That is, the so-called objective world and consciousness come |

10 "Principle" renders 理 (*ri*, Ch. *li*): principle, reason, the pattern of things, a key term in Neo-Confucian thought.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | into being through the same principle. This is why one can understand the principle by which the universe comes into being through the principle within oneself. Even if there were a world different from the unity of our consciousness, such a world would have nothing whatever to do with us. Any world that we can know and understand must stand under the same unifying power as our consciousness. |

## CHAPTER 7: THE DIFFERENTIATION AND DEVELOPMENT OF REALITY

*Subject and object, spirit and matter, active and passive arise as aspects of one reality.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.7.1 | 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。 | If we take the view that the world exists apart from consciousness, we might say that all things exist each on its own, independently. But if we take the view that phenomena of consciousness are the sole reality, we must say that at the base of all the phenomena of the universe there is a single unifying power, and that all things are manifestations of one and the same reality. As our knowledge advances, we become ever more convinced that this one and the same principle is there. Let me now try to describe how the various differentiated oppositions arise from this sole reality. |
| 2.7.2 | 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、更に一の対立が生ぜねばならぬ。 | Reality must be unified as one and at the same time contain opposition. Where there is one reality, there is necessarily another reality standing against it. And for these two things to stand in mutual opposition, they must not be independent realities. They must be something unified, that is, the differentiation and development of a single reality. And when these two have been unified and appear as a single reality, a further opposition must arise. |
| | 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、宇宙現象はこれに由りて成立し進行するのである。 | At that point, however, another unity must again be at work behind the two. In this way we proceed toward infinite unity. If we think of this the other way round, from the opposite side, we can conceive of it as the infinite sole reality differentiating and developing itself from the small to the large, from the shallow to the deep. Such a process is the mode in which reality manifests itself, and through it the phenomena of the universe come about and proceed. |
| 2.7.3 | 斯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 | We can see this process of the development of reality clearly in our own phenomena of con- |

JAPANESE

ると、意志とは或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、この現在は更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。生物の生活は実に斯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。

2.7.4 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已に一たび完結し、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者である。

2.7.5 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

ENGLISH

sciousness. Take the will, for example. Will is the attempt to make some ideal actual, and so it is an opposition between the present and the ideal. But when this will has been carried out and has come into accord with the ideal, this present stands opposed to yet another ideal, and a new will emerges.

So, for as long as we live, we go on developing and realizing ourselves without end. Next, if we look at the life and growth of living things, we can recognize this same mode of reality there too. The life of living things is truly such ceaseless activity. Only the existence of inanimate things seems somewhat hard to fit into this mode of thought, but let us take that up later, when we discuss nature.

Now, from the fundamental mode of reality described above, how do the various distinctions within reality arise? First, where does the so-called distinction between subject and object come from? Subject and object do not exist apart from each other. They are two opposed aspects of one reality. That is, what we call our subjectivity is the unifying aspect, and what we call objectivity is the aspect that is unified. The self is always the unifier of reality, and things are what is unified. (By “the objective” here I do not mean a reality independent of our consciousness, but simply the object of consciousness.)

When we perceive or think about something, for example, the self is the activity of comparing and unifying this and that, and the thing is the object that stands over against it, that is, the material of this comparing and unifying.

When we look at an earlier consciousness from a later one, it seems that we can see the self as an object. In fact, however, this self is not the true self. The true self is the present observer, that is, the unifier. At that point we must think that the earlier unity has already been completed once and has been included in the next unity as its material. The self is in this way an infinite unifier. It is something that can never be made into an object, into material for comparing and unifying.

From the standpoint of psychology too, our self is the unifier of consciousness. And if we now take the standpoint that consciousness is the sole true reality, this self must be the unifier of reality. Psychology speaks as though this self, the unifier, ex-

JAPANESE

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。

2.7.6 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凡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凡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）。

2.7.7 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。

その外凡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。

2.7.8 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或現象間の不変的関係を

ENGLISH

isted separately, apart from what is unified, but such a self is merely an abstract concept. In fact there is no self apart from things. Our self is directly the very unifying power of the reality of the universe.

Nor does the distinction between mental phenomena and physical phenomena mean that there are two kinds of reality. Mental phenomena are reality seen from the unifying aspect, that is, from the side of the subject. Physical phenomena are reality seen from what is unified, that is, from the side of the object. They are nothing but one and the same reality seen from two opposed aspects. So, seen from the side of unity, everything belongs to the subject and becomes mental phenomena; thought of with the unity removed, everything becomes objective physical phenomena. (The opposition between idealism and materialism arises from clinging to one or the other of these two aspects.)

Next, where does the distinction between active and passive come from? Activity and passivity, too, do not mean that there are two kinds of reality. They are likewise two aspects of the same reality: the unifier is always active, and what is unified is always passive. Take phenomena of consciousness, for example. To say that our will has acted means that the unifying idea of the will, that is, its purpose, has been realized; in other words, that a unity has been established.

Beyond this, whenever we say that the spirit has acted, we mean that it has attained its aim of unity; when it cannot do so and is unified by something else, we call it passive. In physical phenomena too, to say that A acts on B refers to the case where the properties of A have been able to include and comprehend the properties of B. Unity, then, is the true meaning of activity. When we stand in the position of unity, we are active and free. When, on the contrary, we are unified by something else, we are passive and governed by the law of necessity.

Ordinarily, what comes first in a temporal sequence is thought of as the active agent, but what comes first in time is not necessarily the active agent. The active agent must be what possesses force, and force means the unifying activity of

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | reality. We say, for example, that the motion of a body arises from a moving force. Yet this force refers, in the end, to an invariable relation among certain phenomena; that is, it means the unifier that connects and synthesizes these phenomena. And in the strict sense, only spirit is active. |
| 2.7.9 | 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。 | Next, a word on the distinction between the unconscious and the conscious. The subjective unifying activity is always unconscious; what becomes the object of the unity is what appears as the content of consciousness. Whether we look at thinking or at will, the true unifying activity itself is always unconscious. Only when we reflect on it does this unifying activity appear in consciousness as an idea. |
| | しかしこの時は已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。 | But at that point it is no longer the unifying activity; it has become the object of a unity. As I said before, the unifying activity is always the subject, and so it must always be unconscious. Just as Hartmann says that the unconscious is activity, whenever we stand in the position of the subject and are in a state of activity, we are unconscious.[11] |
| | これに反し或意識を客観的対象として意識した時には、その意識は已に活動を失ったものである。たとえば或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。 | On the contrary, when we become conscious of some consciousness as an objective object, that consciousness has already lost its activity. In training in some art, for example, as long as one is conscious of each single movement, it is not yet truly living art. Only on reaching the unconscious state does it become living art. |
| 2.7.10 | 心理学より見て精神現象は凡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。 | There is an objection that, from the standpoint of psychology, all mental phenomena are phenomena of consciousness, and so unconscious mental phenomena do not exist. But our mental phenomena are not merely a succession of ideas. Mental phenomena come about only because there is always an unconscious activity that connects and unifies those ideas. |
| 2.7.11 | 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或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。 | Finally, the relation between phenomenon and substance can likewise be explained by viewing it as the relation between two aspects of reality. What we call the substance of a thing is the unifying power of reality, and phenomena are the state of opposition into which it has differentiated and developed. To say, for example, that the substance of a desk exists here means that our consciousness |

11 Eduard von Hartmann (1842–1906), German philosopher, author of *Philosophy of the Unconscious* (1869).

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | always arises through a certain fixed combination; the invariable substance here refers to this unifying power. |
| 2.7.12 | 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。 | Put this way, we would have to say that the true subject is the substance of reality. Yet ordinarily we think, on the contrary, that physical things belong to the object. But this is because we think not of the true subject but of an abstract subject. Such a subject is a powerless concept, and in contrast to it, it is more fitting to say that the substance of things belongs to the object. Strictly speaking, however, an object apart from the subject is in turn an abstract concept, and powerless. The substance of things that is truly active is the unifying power, the fundamental activity by which reality comes about; that is, it must be the true subject. |

## CHAPTER 8: NATURE

*Nature apart from the subject is an abstraction; nature itself is a fact of direct experience.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.8.1 | 実在はただ一つあるのみであって、その見方の異なるに由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、斯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。 | There is only one reality, and it takes on various forms according to the different ways of seeing it. Nature is thought of as an objective reality wholly independent of our subjectivity. Strictly speaking, however, such a nature is an abstract concept and by no means true reality. The substance of nature is, here too, the fact of direct experience before subject and object are divided. |

### THE SCIENTIST'S NATURE

*Removing the subjective side from living plants and trees yields the most abstract idea of nature.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | What we truly think of as plants and trees, for example, are plants and trees endowed with living color and form: they are facts of our intuition. Only when we provisionally remove the aspect of subjective activity from this concrete reality does it seem to be a purely objective nature. And what scientists call nature in the strictest sense is this way of thinking pushed to the extreme; it is the most abstract thing, that is, the thing furthest from the true aspect of reality. |
| 2.8.2 | 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 | Nature is what remains when the subjective aspect, that is, the unifying activity, has been removed from concrete reality. Therefore nature has |

JAPANESE

ENGLISH

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、或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。

no self. Nature is simply moved from outside according to necessary laws; it cannot act spontaneously from itself. So the connection and unity of natural phenomena is not an inner unity, as in mental phenomena, but merely a contingent connection in time and space. The so-called laws of nature obtained by induction amount only to the supposition that, since two kinds of phenomena occur in invariable succession, the one is the cause of the other. However far natural science advances, we can obtain no explanation beyond this; the explanation merely becomes more detailed and more general.

2.8.3 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。

The tendency of present-day science is to strive to be as objective as possible. So psychological phenomena must be explained physiologically, physiological phenomena chemically, chemical phenomena physically, and physical phenomena mechanically. What, then, is this purely mechanical explanation that underlies all such explanations? Pure matter is a reality we cannot experience at all. If it is anything we can experience in any way, it must appear in our consciousness as a phenomenon of consciousness.

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。

Yet whatever appears as a fact of consciousness is entirely subjective and cannot be called purely objective matter. Pure matter has no positive quality that we could grasp. It has only purely quantitative properties such as space, time and motion, and, like the concepts of mathematics, it is nothing but a wholly abstract concept.

2.8.4 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由りて定まるので、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。

We think of matter as what fills space, as though we could intuit it. But the extension of things that we can think of concretely is nothing but phenomena of consciousness of touch and sight. Even if something looks large to our senses, we cannot say that there is necessarily more matter. In physics the quantity of matter is in the end determined by the magnitude of its force; that is, it is inferred from the relations of action between one thing and another. It is by no means a fact of intuition.

2.8.5 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、凡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。

Again, if we think of nature in purely material terms in this way, there is no distinction between animals, plants and living things. Everything is simply the action of one and the same mechanical force, and natural phenomena come to have no particular character or meaning at all. A human

JAPANESE

ENGLISH

being and a clod of earth differ in nothing. Yet the true nature that we actually experience is by no means the abstract concept just described, and therefore not merely the action of one and the same mechanical force.

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、皆斯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。

Animals are animals, plants are plants, metals and stones are metals and stones: each is a concrete fact with its own characteristics and meaning. What we call mountains and rivers, grasses and trees, insects and fish, birds and beasts all possess their own individuality in this way. They can be explained in various ways from various standpoints, but nature as this directly given fact of intuition is something that cannot be shaken.

2.8.6 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、凡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。

That we ordinarily take a purely mechanical nature to be truly objective reality, and concrete nature in direct experience to be a subjective phenomenon, is a view inferred entirely from the assumption that all phenomena of consciousness are subjective phenomena of the self. But as I have said many times, we cannot conceive of a reality wholly apart from phenomena of consciousness. If something is subjective because it is related to phenomena of consciousness, then purely mechanical nature too is subjective: space, time, motion and the like cannot be conceived apart from our phenomena of consciousness. They are objective only relatively, not absolutely.

2.8.7 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。

Nature as truly concrete reality cannot come about entirely without unifying activity. Nature too possesses a kind of self. The various changes of form and the movements manifested by a single plant or a single animal are not merely combinations of meaningless matter and mechanical motions. Each of them has a relation inseparable from the whole, and must in the end be regarded as the manifestation of a unifying self.

たとえば動物の手足鼻口等凡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。生物学者は凡て生活本能を以て生物の現象を説明するのである。

The hands, feet, nose, mouth and other parts of an animal, for example, all stand in close relation to the purpose of the animal's survival, and apart from this their meaning cannot be understood. At the very least, to explain the phenomena of animals and plants, we must assume such a unifying power of nature. Biologists all explain the phenomena of living things by the instinct of life.

啻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已に多少この作用が現われている。即ち凡ての鉱物は皆特有の結晶形を具えている

Such unifying activity is not found in living things alone; it already appears to some degree in the crystallization of inorganic matter. That is, every

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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）。 | mineral has its own characteristic crystal form. The self of nature, that is, its unifying activity, thus becomes ever clearer as we go from the crystals of inorganic matter to the organisms of animals and plants. (The true self appears for the first time only with spirit.) |
| 2.8.8 | 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。しかし斯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。 | From the standpoint of the strict mechanical explanation of present-day science, even the purposive development of organisms must ultimately be explained by the laws of physics and chemistry; that is, it becomes nothing but the result of chance. But since such a view ignores the facts too much, scientists try to explain it by the hypothesis of a potential power. That is, they say that the egg or seed of each living thing has a potential power to produce that living thing. This potential power corresponds to what I am here calling the unifying power of nature. |
| 2.8.9 | 自然の説明の上において、機械力の外に斯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由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。 | Even if, in explaining nature, we admit the working of such a unifying power besides mechanical force, the two explanations need not conflict. On the contrary, only with both together is a complete explanation of nature possible. Suppose, for example, that there is a bronze statue here. As bronze, its material, it may well obey the laws of physics and chemistry. But it is not something to be seen merely as a lump of bronze; it is a work of art expressing our ideal, that is, something that has appeared through the unifying power of our ideal. Yet this unifying activity of the ideal and the laws of physics and chemistry that govern the material itself naturally belong to separate domains and should never encroach on each other. |
| 2.8.10 | 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。斯の如き自然の生命である統一力は単に我々の思惟に由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或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。美術家は斯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或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。 | Only when there is a unifying self of the kind I have described does nature have purpose and meaning, and become for the first time living nature. This unifying power, the life of nature, is not merely an abstract concept fabricated by our thinking; on the contrary, it is a fact that appears in our intuition. When we see a flower we love, or an animal we are fond of, we immediately grasp a unifying something in the whole. This is the self of that thing, its substance. Artists are the people most gifted with such intuition. At a glance they see through to the truth of things and grasp a unifying something. What they express is not surface fact but the invariable substance hidden deep at the root of things. |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.8.11 | 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 Urphänomen 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、凡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。 | Goethe immersed himself in the study of living things and was a forerunner of today's theory of evolution. According to his theory, behind natural phenomena there is an original phenomenon (Urphänomen), which the poet intuits. The various animals and plants, he says, are transformations of this original phenomenon, the original animal and the original plant. Indeed, among present-day animals and plants there are fixed, invariable types. On the basis of this theory he argued that all living things have come about through evolution.[12] |
| 2.8.12 | 然らば自然の背後に潜める統一的自己とは如何なる者であるか。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或者と考えられている。しかし已に論じたように、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。 | What, then, is the unifying self hidden behind nature? Because we think of natural phenomena as purely objective phenomena unrelated to our subjectivity, this unifying power of nature too is thought to be an unknowable something that we cannot know. But as I have already argued, true reality is that in which subject and object are not separated. Actual nature is not an abstract concept of the objective side alone but a concrete fact of consciousness that includes both subject and object. |
| | 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或者ではなく、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。 | Accordingly, its unifying self is not an unknowable something unrelated to our consciousness; it is in fact the very unifying activity of our consciousness. This is why we understand the meaning and purpose of nature through the subjective unity of our own ideals and our feeling and will. When we are able to understand the fundamental meaning that lies at the root of an animal's various organs and movements, for example, we intuit it directly with our own feeling and will. If we had no feeling and will of our own, we could never understand the fundamental meaning of animals. |
| | 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。 | The deeper and broader our ideals and our feeling and will become, the more we are able to understand the true meaning of nature. In short, our subjective unity and the objective unifying power of nature are originally one and the same. Seen objectively, it is the unifying power of nature; seen subjectively, it is the unity of the self's knowing, feeling and willing. |
| 2.8.13 | 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 | Something like physical force is believed to have no relation at all to our subjective unity. Of course, this may be the most meaningless of unities; but |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | even it is not wholly apart from subjective unity. When we say that there is force in material bodies and that they perform various actions, we are in the end viewing the activity of our own will objectively. |
| 2.8.14 | 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。 | It is ordinarily thought that inferring the meaning of nature from our own ideals or our feeling and will is mere analogy and not firm truth. But this arises from thinking of subject and object as independent, and making spirit and nature into two kinds of reality. From the standpoint of pure experience, it is proper to see them directly as one and the same. |

## CHAPTER 9: SPIRIT

*Natural phenomena seen from their unifying side become phenomena of consciousness.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.9.1 | 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凡て意識現象となる。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或不可知的実在の力に由りて現じた者とすれば自然となる。 | At first sight nature seems to be a purely objective reality independent of our spirit, but in fact it is not a reality apart from the subject. If we look at so-called natural phenomena from their subjective aspect, that is, from the side of unifying activity, they all become phenomena of consciousness. Suppose, for example, that there is a stone here. If we take this stone to be something that has appeared through the power of some unknowable reality independent of our subjectivity, it becomes nature. |

### THE STONE AS EXPERIENCED

*A stone experienced directly is a combination of sight and touch unified in consciousness.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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、凡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。 | But if we look at this stone directly, as a fact of direct experience, it is not merely an objectively independent reality but a combination of our sight, touch and so on; that is, it is a phenomenon of consciousness that comes about through the unity of our consciousness. So when we return so-called natural phenomena to the ground of direct experience and look at them, they all become phenomena of our own consciousness that come about through subjective unity. When idealists say that |

12 Goethe developed these ideas in his botanical and morphological writings, notably *The Metamorphosis of Plants* (1790), with its "original plant" (Urpflanze).

JAPANESE

ENGLISH

“the world is my idea,” they are looking from this standpoint.

2.9.2 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。故に具体的実在は凡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。

When we say that we see the same stone, we believe that each person has the same idea. In fact, however, it differs according to each person’s character and experience. Therefore all concrete reality is subjective and individual, and there ceases to be any such thing as objective reality. Objective reality is nothing but an abstract concept common to everyone.

2.9.3 然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如何なる者であるか、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凡て統一作用が必要である。

What, then, is what we ordinarily call spirit, as opposed to nature? That is, what are subjective phenomena of consciousness? So-called mental phenomena are merely the unifying aspect of reality, that is, its active aspect, conceived abstractly. As I said before, in the true aspect of reality there is no distinction of subject and object, spirit and matter. Yet for reality to come about, unifying activity is always necessary.

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。

This unifying activity does not, of course, exist specially, apart from reality. But when we abstract this unifying activity and think of it as set over against the object that is unified, it becomes what are called mental phenomena. Suppose, for example, that there is a single sensation here. This single sensation does not exist independently; it necessarily comes about in opposition to others, that is, by being compared with and distinguished from others.

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。

This activity of comparing and distinguishing, that is, this unifying activity, is what we call spirit. So as this activity advances, the distinction between spirit and material things becomes more and more marked. In childhood our spirit is natural, and so the activity of the subject is weak. But as we grow up, the unifying activity becomes vigorous, and we come to be aware of our own mind as something distinguished from objective nature.

2.9.4 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。

Ordinarily we think of our spirit as an independent reality distinguished from objective nature. But just as a purely objective nature apart from the subjective unity of spirit is an abstract concept, so a purely subjective spirit apart from objective nature is an abstract concept. There is unifying activity because there is something that is unified. Even supposing there were a substance of spirit that receives the actions of things in the external

JAPANESE

ENGLISH

world, there is a mind that feels because there are things that act. A spirit itself that does not act is as unknowable as a thing itself that does not act.

2.9.5 然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。

Why, then, is the unifying activity of reality distinguished in particular from its content, that is, from what is to be unified, and why does it appear as though it were an independent reality? This undoubtedly arises from the contradictions and conflicts among the various unities in reality. In reality there are various systems, that is, various unities. When these systematic unities conflict with and contradict one another, the unity appears clearly in consciousness.

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。然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。

Where there is conflict and contradiction there is spirit; where there is spirit there is contradiction and conflict. Take the activity of our will, for example. When there is no conflict of motives, it is unconscious; that is, it is close to so-called objective nature. But as the conflict of motives becomes marked, the will is clearly brought to consciousness, and we can become aware of our own mind. Where, then, does this contradiction and conflict of systems come from? It arises from the nature of reality itself.

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更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。

As I once said, reality is on the one hand infinite conflict and at the same time, on the other, infinite unity. Conflict is the indispensable other half of unity. Through conflict we advance to a still greater unity. Our spirit, the unifying activity of reality, becomes conscious of itself not when the unity is active but at the moment of this conflict.

2.9.6 我々が或一芸に熟した時、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。しかし更に深く進まんとする時、已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）。

When we have become skilled in some art, that is, when we have attained the unity of reality, we are, on the contrary, unconscious; we do not know this unity of our own. But when we try to go further still, a conflict arises with what we have already attained, and here we become conscious once more. Consciousness always arises from such conflict. That there is always conflict wherever there is spirit can be seen if we consider that spirit is accompanied by ideals. An ideal implies contradiction and conflict with actuality. (Because our spirit thus appears through conflict, there is always anguish in spirit. When pessimists say that the world is a world of suffering, this contains a truth in one respect.)

2.9.7

JAPANESE

我々の精神とは実在の統一作用であるとして見ると、実在には凡て統一がある、即ち実在には凡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、凡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由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。実在は凡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。

2.9.8 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。

2.9.9 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

ENGLISH

If our spirit is the unifying activity of reality, then, since all reality has unity, we must say that all reality has spirit. Why, then, do we divide inanimate things from living things and distinguish what has spirit from what has none? Strictly speaking, we may say that all reality has spirit. As I said before, nature too has a unifying self, and this is the same unifying power as our spirit.

Suppose, for example, that the phenomenon of consciousness of a tree appears here. Ordinarily we regard it as an objective reality that has come about through natural forces. But if we see it as something forming a system of phenomena of consciousness, it comes about through the unifying activity of consciousness.

In so-called mindless things, however, this unifying self has not yet actually appeared as a fact of direct experience. The tree itself is not aware of its own unifying activity. Its unifying self is in another's consciousness, not in the tree itself; that is, it is merely something unified from outside, not yet something unified from within. Therefore it cannot yet be called an independent, self-complete reality.

In animals, on the contrary, an inner unity, that is, a self, has actually appeared. The various phenomena of an animal (its form and movements, for example) can all be seen as expressions of this inner unity. All reality comes about through unity, but in spirit that unity appears as a clear fact. Only in spirit does reality become complete reality, that is, an independent, self-complete reality.

In so-called things without spirit, the unity is given from outside; it is not their own inner unity. Therefore the unity can change according to the person looking. Ordinarily, for example, we think that there is a unified reality called a tree; but in the eyes of a chemist it is an organic compound, nothing but a collection of elements, and one could even say that there is no separate reality called a tree. The spirit of an animal, however, cannot be seen in this way. The body of an animal may, like a plant, be seen as a compound; but the spirit itself cannot be changed at the observer's pleasure. However we interpret it, it in fact presents a single unity that cannot be shaken.

When today's theory of evolution says that things evolve from inorganic matter to plants, to animals,

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | to human beings, we can say that reality is gradually bringing its hidden essence forth into actuality. Only in the development of spirit does the fundamental nature by which reality comes about appear. As Leibniz said, development (evolution) is unfolding from within (involution).[13] |
| 2.9.10 | 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。凡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。 | Our self, the unifier of spirit, is originally the unifying activity of reality. One school of psychology says that our self is nothing but a combination of ideas and feelings, and that there is no self besides these. But this looks only at the side of analysis and forgets the side of unity. If we analyze anything at all, we cannot find unifying activity in it; but we cannot for that reason ignore unifying activity. |
| | 物は統一に由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。 | Things come about through unity; it is by the power of the unifying self that ideas and feelings too become concrete realities. If we ask where this unifying power, the self, comes from, it is in the end a manifestation of the unifying power of reality; that is, it is an eternal, unchanging power. That is why our self is always felt to be creative, free and infinite activity. |
| | 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。 | As I said before, what we feel when we look within, as if there were some kind of feeling called the self, is not the true self. Such a self can do nothing at all. Only when the unity of reality works within us do we feel that we govern reality according to our own ideals and that the self is engaged in free activity. And since this unifying activity of reality is infinite, our self is felt to be infinite, as though it embraced the universe. |
| 2.9.11 | 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。 | From the standpoint of pure experience from which I set out earlier, it may seem that such a unifying activity of reality as I am speaking of here is merely an abstract idea and not a fact of direct experience. But the facts of our direct experience are not ideas or feelings but the activity of will, and this unifying activity is an indispensable element of direct experience. |
| 2.9.12 | 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 | So far I have considered spirit in opposition to nature; let me now consider a little the relation between spirit and nature. Our spirit, as the unifying activity of reality, is thought to be a special reality over against nature. In fact, however, there |

13 Leibniz held that a living thing's development only unfolds what was already enfolded in it.

JAPANESE

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由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。啻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。

2.9.13 普通には精神現象と物体現象とを内外に由りて区別し、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凡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。

2.9.14 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

ENGLISH

is no unifying activity apart from what is unified, and no subjective spirit apart from objective nature.

For us to know a thing is nothing other than for the self to become one with the thing. When we see a flower, the self has become the flower. To study a flower and clarify its nature means to discard one's subjective conjectures and become one with the nature of the flower itself. Even when we think about principles, a principle is by no means our subjective fancy. A principle is not only common to all people; it is truly the principle by which objective reality comes about.

Unshakable truth is always attained by effacing our subjective self and becoming objective. In short, for our knowledge to deepen means for it to accord with objective nature. This is so not only in knowledge but in will as well. Purely subjectively, nothing can be accomplished. Will can be realized only by following objective nature.

To move water is to follow the nature of water; to govern people is to follow the nature of people; to govern oneself is to follow one's own nature. Our will becomes powerful precisely to the degree that it becomes objective. That Śākyamuni and Christ have the power to move all people even a thousand years later is truly because their spirit was thoroughly objective. Those without a self, that is, those who have extinguished the self, are the greatest of all.

Ordinarily we distinguish mental phenomena and physical phenomena as inner and outer, thinking that the former are within and the latter without. But this view arises from the dogma that the spirit is inside the body. Seen from direct experience, all are the same phenomena of consciousness, and there is no distinction of inner and outer. What we call a merely inner, subjective spirit is an extremely superficial and feeble spirit, that is, individual fancy. A great and deep spirit, by contrast, is the very activity of the universe in accord with the truth of the universe. So such a spirit is naturally accompanied by activity in the external world; even if it tried not to act, it could not. The inspiration of artists is one example of this.

Finally, a word on pleasure and pain in the human mind. In a word, when our spirit is in a state of completeness, that is, a state of unity, there is

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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更に一層大なる統一に達せんとするのである。 | pleasure; when it is in a state of incompleteness, that is, a state of division, there is pain. As I have said, spirit is the unifying activity of reality, but the reverse side of unity is always accompanied by contradiction and conflict. In this contradiction and conflict there is always pain. The infinite unifying activity at once seeks to escape this contradiction and conflict and to reach a still greater unity. |
| | 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。 | At such a time various desires and ideals arise in our minds. And when we have been able to reach this greater unity, that is, when we have been able to satisfy our desires or ideals, there is pleasure. Therefore on one side of pleasure there is always pain, and on one side of pain pleasure always accompanies it. Thus the human mind may never be able to reach pleasure absolutely; but when we strive to become objective and are one with nature, we can maintain an infinite happiness. |
| 2.9.15 | 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。 | Psychologists say that what furthers our life is pleasure and what hinders it is pain. Life is the development of the nature of a living thing, that is, the maintenance of its own unity. So this is the same as saying that what furthers unity is pleasure and what harms it is pain. |
| 2.9.16 | 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。 | As I said before, spirit is the unifying activity of reality, and a great spirit is one with nature. Therefore, when we take the small self to be the self, there is much pain; and the larger the self grows and the more it becomes one with objective nature, the happier we become. |

## CHAPTER 10: GOD AS REALITY

*Nature and spirit are not two realities but two views of one reality.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 2.10.1 | 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。 | On the basis of what has been argued so far, what we call nature and what we call spirit are not two kinds of reality of entirely different sorts. They are distinctions that arise from different ways of looking at one and the same reality. If we understand nature deeply, we must recognize a spiritual unity at its foundation. A complete and true spirit must be a spirit united with nature. That is, only one reality exists in the universe. |

## GOD AS THE ROOT OF REALITY

*God is the root of the one infinite activity, uniting subject and object, spirit and nature.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | As I said before, this sole reality is on the one hand an infinite opposition and conflict, and on the other an infinite unity. In a word, it is an infinite activity, independent and complete in itself. The root of this infinite activity is what we call God. God is by no means something that transcends this reality from outside. The foundation of reality is itself directly God. God is that which erases the distinction between subjectivity and objectivity and unites spirit and nature. |
| 2.10.2 | 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、啻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。 | There is no age and no people without the word “God.” But the word has been understood in various senses, according to differences in the level of knowledge and in needs. Most people who profess religion think of God as something like a great human being who stands outside the universe and yet governs it. But such a conception of God is extremely childish. Not only does it conflict with today’s learning and knowledge; I think that even in religion we cannot attain an intimate inner union with such a God. |
| | 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。 | Yet neither can we think, as extreme scientists do today, that material bodies are the sole reality and physical force is the root of the universe. As I said above, at the foundation of reality there is a spiritual principle, and this principle is God. As in the fundamental teaching of Indian religion, Ātman and Brahman are identical. God is the great spirit of the universe. |
| 2.10.3 | 古来神の存在を証明するに種々の議論がある。或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。 | Since ancient times there have been various arguments to prove the existence of God. Some say that this world cannot have begun from nothing, so something must have made it, and the creator of such a world is God. That is, on the basis of the law of causality, they take God to be the cause of this world. |
| | 或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、即ち或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、何者か斯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 | Others start from the fact that this world does not exist by chance but has meaning in each of its parts, that it is organized toward some definite purpose. From this they infer that something must have given it such an organization, and that this director of the universe is God. That is, they think of the relation between the world and God as like |

JAPANESE

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、何故に更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。また世界が或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。或人はこれを信ずるであろうが、或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斯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、尚更に薄弱である。

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。

ENGLISH

the relation between a work of art and the artist. All of these try to prove the existence of God, and to define God's nature, from the side of knowledge. Besides these, there are some who leave knowledge aside entirely and try to prove the existence of God from moral demands.

According to these thinkers, we human beings have a moral demand, that is, a conscience. Yet if there were no great ruler of the universe who rewards good and punishes evil, our morality would become meaningless. So we must by all means acknowledge the existence of God as the upholder of morality. Kant is a thinker of this kind. But can these arguments really prove the existence of the true God?

It is said that because the world must have a cause, we must acknowledge the existence of God. But if one argues this way on the ground of the law of causality, why can we not go one step further and ask for the cause of God? If it is said that God is without beginning or end and exists without a cause, why can we not say that this world too exists in that way? Again, to infer from the fact that the world is conveniently organized according to some purpose that there must be an all-wise ruler, one would have to prove that, in fact, all things in the universe without exception are made purposively. And this is very difficult.

If it is said that the existence of God cannot be proved unless this is proved, then God's existence becomes highly uncertain. Some will believe it and some will not. Moreover, even if this were proved, we could still think that this world came to be so purposive by chance. The attempt to prove God's existence from moral demands is weaker still.

If there were an omniscient and omnipotent God who upheld our morality, this would no doubt give our morality great power. But the fact that it is more useful in practice to think so does not prove that such a being must exist. Such a conception can also be seen as a mere expedient. All these theories try to prove God indirectly, from outside. They do not prove God as such directly, in one's own direct experience.

## SEEING GOD WITHIN

*The infinite unifying power in our own minds directly proves God.*

JAPANESE

2.10.4 然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。

2.10.5 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。

2.10.6 神は如何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凡ての否定である、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已に有限であって、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。

然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。たとえば三角形の凡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

ENGLISH

How, then, can we seek the existence of God in the facts of our direct experience? Even within our small hearts, bound by time and space, an infinite power lies hidden: the unifying power of infinite reality. Because we possess this power, we can search out the truth of the universe in learning and express the true meaning of reality in art. In the depths of our own minds we can know the root of the reality that constitutes the universe; that is, we can grasp the very face of God. The infinitely free activity of the human mind directly proves God as such. As Jacob Böhme said, we see God with the inverted eye (umgewandtes Auge).[14]

If we seek God in the facts of the external world, God cannot escape being a hypothetical God. Nor can a God who stands outside the universe as its creator or director truly be called an absolutely infinite God. The religion of ancient India, and the mystical schools that flourished in Europe in the fifteenth and sixteenth centuries, sought God in inner intuition. I think this is the deepest knowledge of God.

In what form does God exist? Seen from one side, God is, as Nicholas of Cusa and others said, the negation of everything. Whatever we can affirm as "this," that is, whatever we can grasp, is not God. If it were something we could grasp as "this," it would already be finite and could not perform the infinite function of unifying the universe (De docta ignorantia, Cap. 24). Seen from this point, God is entirely nothing.[15]

Is God, then, simply nothing? By no means. At the foundation on which reality is formed, an unshakable function of unity is plainly at work. Reality is in fact formed through it. For example, where is the principle that the sum of all the angles of a triangle is two right angles? We can neither see nor hear the principle itself. And yet does not a principle exist here, firm and unshakable?

Or suppose we stand before a great painting. As a whole, it has a spiritual resonance, subtle and boundless, and a numinous air that seizes us. Yet

14 Jacob Böhme (1575–1624), German Protestant mystic. The German phrase means "the eye turned around."

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | if we try to find what makes it so in any single object or scene within it, we cannot find it at all. God is the unifier of the universe in these senses; God is the root of reality. Precisely because God can be nothing, there is nowhere God is not and nowhere God does not work. |
| 2.10.7 | 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。 | The most profound mathematical truth gives no knowledge to someone who cannot understand mathematics, and the most skillful painting stirs no feeling in someone who does not understand beauty. In the same way, to ordinary, shallow people the existence of God seems like a fantasy and is felt to have no meaning, and so they regard religion as useless. Whoever wishes to know the true God must by all means train themselves accordingly and acquire the eye that can know God. To such people, the power of God is active throughout the whole universe, like the painter's spirit in a great painting, and is felt as a fact of direct experience. This is what is called the fact of seeing God. |
| 2.10.8 | 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。 | From what has been said so far, God may seem to be a cool philosophical entity, such as the root of the unity of reality, with no relation to the warm activity of our feeling and will. But in truth this is by no means so. As I said earlier, our desires arise from seeking a greater unity, and the attainment of this unity is joy. |
| | 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。更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。 | What is called the self-love of the individual is, in the end, nothing but such a demand for unity. Yet our spirit, infinite from the start, is never satisfied with the unity of the individual self. It must go further and seek a still greater unity. Since our greater self includes both others and ourselves, we come to show sympathy for others and to seek the oneness and unity of others and ourselves. |
| | 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。 | Our love of others is the demand for a supra-individual unity that arises in this way. Therefore we feel greater peace and joy in loving others than in loving ourselves. And God, the unity of the universe, is indeed the root of such unifying activity: the root of our love and the root of our joy. God is infinite love, infinite joy and peace. |

**15** Nicholas of Cusa (1401–1464), German cardinal and philosopher; *De docta ignorantia* (On Learned Ignorance, 1440) is his chief work.

# Part III: The Good

第三編　善

*Conduct and the freedom of the will, a critique of the main theories of ethics, and the good as the realization of personality.*

## CHAPTER 1: CONDUCT (I)

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.1.1 | 実在は如何なる者であるかということは大略説明したと思うから、これより我々人間は何を為すべきか、善とは如何なる者であるか、人間の行動は何処に帰着すべきかという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凡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、先ず行為とは如何なる者であるかということを考えて見ようと思う。 | Since I think I have roughly explained what reality is, let us now discuss practical questions: what we human beings ought to do, what the good is, and where human action should finally come to rest. And since I think the various phenomena of the practical side of human life can all be summed up under conduct, before discussing these questions I will first consider what conduct is. |
| 3.1.2 | 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。 | Seen from outside, conduct is a movement of the body. But it differs from merely physical movements, such as water flowing or a stone falling. It is a purposive movement accompanied by a kind of consciousness. Yet it must also be distinguished from two other kinds of movement. One is the various reflex movements that appear in organisms, which have a purpose but are wholly unconscious. The other is the instinctive actions we see in somewhat higher animals, which have a purpose and are accompanied by some degree of consciousness, but whose purpose is not yet clearly conscious. Conduct means action whose purpose is clearly conscious. Since we human beings have bodies, we too have various physical movements and also perform reflex movements and instinctive actions. But what can properly be called our own acts is limited to conduct. |
| 3.1.3 | 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識現象にあるのであるから、心理学上行為とは如何なる意識現象であるかを考えて見よう。行為とは右にい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。 | In most cases conduct is accompanied by movement in the external world, that is, by action. But its essential part of course lies in phenomena of consciousness in the inner world, so let us consider psychologically what kind of phenomenon of consciousness conduct is. As I said just now, conduct is action that arises from a consciously held purpose; that is, it means what is called voluntary action. When we say “conduct,” however, we include external action, whereas “will” refers |

JAPANESE

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聯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、意識上にていえば聯想の方向を定むる肉体的若しくは精神的の素因というものがなければならぬ。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。次に経験に由りて得、聯想に由りて惹起せられたる結果の観念即ち目的、詳しくい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

ENGLISH

mainly to inner phenomena of consciousness. So to discuss the phenomena of consciousness in conduct is to discuss the will.

How, then, does the will arise? In general our bodies are so made as to perform, of themselves, movements suited to preserving and developing their own life. Consciousness arises along with these movements, and at first it is simply feelings of pain and pleasure.

But as our ideas of the external world gradually become clearer and association becomes more active, these movements no longer issue unconsciously in response to external stimuli. Instead, we first call up the idea of the result; this brings with it the idea of the movement that would serve as its means; and only then do we pass to the movement. That is, the will comes into being. For the will to arise, then, there must first be a physical or mental predisposition that determines the direction of movement, or, in terms of consciousness, the direction of association. This appears in consciousness as a kind of impulsive feeling.

Whether innate or acquired, this may be called the force of the will, and here I shall call it the motive. Next, this motive must be accompanied by the idea of a result, obtained through experience and called up by association: a purpose, or more precisely, the idea of a purpose. Only then does the will take shape. I call this desire, the first stage of the will. When there is only one desire, it is accompanied by the idea of the movement and issues in action. But when there are two or more desires, what is called a conflict of desires arises, and the strongest of them takes the chief place in consciousness and issues in action.

This is called decision. Our “will” refers to this whole set of phenomena of consciousness, though in a narrow sense it sometimes means the act at the moment of finally passing into action, or decision in particular. The essential part of conduct lies in the will, which is an inner phenomenon of consciousness. External action is not its essential part.

Even if no action takes place because of some obstacle, it can be called conduct if there was a genuine will. Conversely, even if action takes place, it cannot be called conduct if there was not sufficient will. When the inner activity of con-

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | sciousness becomes vigorous, a will arises that from the start takes events within consciousness as its purpose. In such cases too we can of course speak of conduct. Psychologists distinguish inner and outer, but as phenomena of consciousness they have exactly the same nature. |
| 3.1.4 | 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、意志は如何なる性質の意識現象で、意識の中において如何なる地位を占める者であるかを説明して見よう。心理学から見れば、意志は観念統一の作用である。即ち統覚の一種に属すべき者である。 | What I have said so far merely describes the process of the will, the essential part of conduct. So let me go a step further and explain what kind of phenomenon of consciousness the will is and what place it occupies in consciousness. From the standpoint of psychology, the will is a function of unifying ideas; that is, it belongs to a kind of apperception.[1] |
| | 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、これを聯想といい、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。 | There are two kinds of function by which ideas are combined in consciousness. In one, the cause of the combination lies mainly in external circumstances; the direction of the combination is not clear to consciousness, and it is felt as passive. This is called association. In the other, the cause of the combination lies within consciousness; the direction of the combination is clearly conscious, and consciousness is felt to combine actively. This is called apperception. |
| | 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。斯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。 | Now, as I said above, the will first has the idea of a purpose that determines the direction in which ideas are combined. From this, among the various ideas of movement acquired in past experience, it constructs a combination of ideas suited to realizing itself. So it is wholly a function of apperception. That the will is in this way a function of unifying ideas becomes all the clearer in a conflict of desires. What is called decision is nothing but the conclusion of this unifying. |
| 3.1.5 | 然らばこの意志の統覚作用と他の統覚作用とは如何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或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。 | In what relation, then, does this apperceptive function of the will stand to other apperceptive functions? Besides the will, the functions of thinking and imagination also belong to apperception. In these functions too, some unifying idea is the basis, and from it ideas are unified so as to fit its purpose. So in the form of their activity with ideas they are entirely the same as the will. It is only because the purposes of unification differ, and accordingly the laws of unification differ, that they |

1 Apperception, in the psychology of Wundt and others, is the active unifying of ideas by consciousness, as opposed to passive association.

JAPANESE

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。即ち或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。

しかし更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、とにかく意志は或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。

ENGLISH

are regarded as different functions of consciousness.

Let us, however, examine more closely in what respects they differ and in what respects they are the same. First, let us compare imagination and will. The purpose of imagination is to imitate nature; the purpose of the will is one's own movement. Accordingly, in imagination ideas are unified so as to fit the true state of nature, and in the will they are unified so as to fit one's own desires.

But on closer consideration, before a voluntary movement we must always first imagine that movement once. And to imagine nature, we must first become the thing ourselves and think from there. Only, imagination always imagines an external thing, so the self cannot become wholly one with it, and we feel that it is not our own actuality. That is, to imagine something and to carry it out seem to be quite different.

Yet if we go a step further, this is a difference of degree, not of nature. When imagination reaches the point of inspiration, as we see in the imagination of the artist, the self is wholly immersed in the thing, self and thing become entirely one, and the activity of the thing comes to be felt directly as the activity of one's own will. Next, let us compare thinking and will. The purpose of thinking lies in truth, and the laws that govern its combination of ideas are the laws of logic.

We do not necessarily will what we take to be true, nor do we think that what we will is necessarily true. Moreover, the unity of thinking is merely a unity of abstract concepts, whereas will and imagination are unities of concrete ideas. In these respects thinking and will are clearly distinct at first sight, and no one confuses them. Yet on careful consideration this distinction too is not so clear and fixed.

Behind the will some reason always lies hidden. Even if that reason is incomplete, the will still works on the basis of some truth; that is, it is constituted through thinking. Conversely, as Wang Yangming held when he asserted the identity of knowledge and action, true knowledge must always be accompanied by the carrying out of the will. To say "I think it is so, but I do not want it so" is not yet truly to know.[2]

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 斯く考えて見ると、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凡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。 | Considered thus, the three apperceptions of thinking, imagination and will are at root the same unifying function. Of these, thinking and imagination unify ideas concerning all things and the self, whereas the will unifies ideas concerning only the self's own activity. On the other hand, the former are merely ideal, that is, possible unities, while the latter is an actual unity. That is, the will can be called the culmination of unity. |
| 3.1.6 | 已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、即ち聯想および融合との関係を述べよう。聯想については曩に、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、聯想においても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。 | Having outlined the place of the will among the apperceptive functions, I will now discuss its relation to the other combinations of ideas, namely association and fusion. Of association I said earlier that what determines the direction in which ideas are combined lies in the external world and not in the inner world. But this was said only in terms of degree; one cannot say that in association the unifying function is entirely absent from within. It simply does not appear clearly in consciousness. |
| | 融合に至っては観念の結合が更に無意識であって、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凡て意志と同一の形式を具えていて、凡て或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。 | In fusion the combination of ideas is still more unconscious; we are not even conscious of the act of combining. Even so, there is by no means no inner unity. In sum, all phenomena of consciousness have the same form as the will, and all can be called will in a certain sense. And if we call the unifying power at the root of these unifying functions the self, then the will is that in which the self is most clearly expressed. So it is in the activity of the will that we are most clearly conscious of ourselves.[3] |

## CHAPTER 2: CONDUCT (II)

*Seen philosophically, the will is the deepest unifying power of reality, not a product of matter.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.2.1 | これまでは心理学上より、行為とは如何なる意識現象であるかを論じたのであるが、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如何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。 | So far I have discussed psychologically what kind of phenomenon of consciousness conduct is. Now I want to discuss where the unifying power of the will, the basis of conduct, comes from, and what significance this power has in terms of reality. In this way I will make clear philosophically the nature of the will and of conduct. |
| 3.2.2 | 或定まれる目的に由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 | The unity of the will unifies ideas from within according to some definite purpose. Where does it |

2 Wang Yangming (1472–1529), Ming-dynasty Confucian philosopher, known for the doctrine of the unity of knowledge and action.
3 Fusion (Wundt's *Verschmelzung*): the merging of elementary sensations or ideas into a single whole without awareness of the combining.

JAPANESE

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、更に複雑なる本能的動作をなすことができるのである。我々の意志も元は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凡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。

3.2.3 しかし斯く意志の本を物質力に求め、微妙幽遠なる人生の要求を単に生活欲より説明しようとするのは頗る難事である。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、物質は如何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凡て偶然に起るものとするのである。

厳密なる科学者の見解は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

ENGLISH

come from? From the standpoint of scientists, for whom there is no reality besides matter, we could only say that this power comes from our bodies. Our bodies, like those of animals, are organisms forming a single system. An animal organism, whether or not it has a mind, can perform various orderly movements mechanically in the centers of its nervous system.

That is, it can perform reflex movements, automatic movements and still more complex instinctive actions. Our will too developed from these unconscious movements, and even now, when the will has been trained, it returns to the state of these unconscious movements. So we can only think that they are movements of the same kind, arising from the same power.

And since the various purposes of an organism all come down to maintaining and developing the life of the organism and its species, the purpose of our will too would be nothing other than the preservation of life. It is only because the purpose is conscious in the will that it seems different from the others. So scientists try to explain even the various lofty spiritual demands of us human beings from this purpose of life.

But to seek the origin of the will in material force in this way, and to try to explain the subtle and profound demands of human life simply from the desire to live, is very difficult. Even if the development of a lofty will is accompanied by a flourishing of the functions of life, the highest purpose would lie in the former and not in the latter. The latter, rather, would have to be considered a means to the former.

But let us leave these arguments aside for now. If, as scientists say, our will arises from the material functions of the organism, what powers must we suppose matter to have? There are two ways of thinking that the purposive movements of organisms arise from matter. One regards nature as purposive and holds that matter too, as in the seed of a living thing, must contain purposive power potentially. The other regards matter as having only mechanical force and holds that all purposive natural phenomena arise by chance.

The view of strict scientists lies rather with the latter. But I think these two views are the same way of thinking and by no means differ down to their

JAPANESE

者の見解にしてもどこかに或一定不変の現象を起す力があると仮定せねばならぬ。

機械的運動を生ずるには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、何故に同じ理由に由りて有機体の合目的力を物体の中に潜在すると考えることができぬか。或は有機体の合目的運動の如きは、かかる力を仮定せずとも、更に簡単なる物理化学の法則に由りて説明することが出来るという者もあろう。

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由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。

3.2.4 更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由りて成立するので、決して意識の統一を離れたものではない。これより進んで生物の生活現象となり、更に進んで動物の意識現象となるに従って、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

ENGLISH

foundations. Even on the latter view, one must suppose that somewhere there is a power that produces certain fixed and unchanging phenomena.

To produce mechanical motion, we must suppose that a power to produce it is latent in material bodies. If we can say this, why can we not, for the same reason, think that the purposive power of organisms is latent in material bodies? Some may say that the purposive movements of organisms can be explained by simpler laws of physics and chemistry, without supposing any such power.

But if we say this, today's laws of physics and chemistry may in turn be explicable by still simpler laws. Indeed, since the progress of knowledge is infinite, I think they must be so explained. Thought of in this way, truth is merely relative. I think it more proper to reverse this way of thinking: to put weight on synthesis rather than analysis, and to see purposive nature as advancing from separate individual parts toward synthesis, unfolding its own true meaning step by step.

Moreover, according to the view of reality I set out earlier, a material body is merely a name given to invariant relations among phenomena of consciousness. It is not that bodies produce consciousness, but that consciousness makes bodies. Even something as objective as mechanical motion is constituted through our logical unity and is by no means apart from the unity of consciousness. As we advance from this to the life phenomena of living things, and further to the phenomena of consciousness in animals, that unity becomes ever more active, more many-sided and more profound.

The will is the deepest unifying power of our consciousness, and also the most profound manifestation of the unifying power of reality. What is, seen from outside, merely mechanical motion or the process of life phenomena is will in its inner, true meaning.

What we had thought was merely wood or stone is, in its true meaning, a buddha image perfect in compassion, or a Niō guardian brimming with courage. In just the same way, what is called nature is the manifestation of will, and through our own will we can grasp the profound true meaning of nature. Of course, if we divide phenomena into inner and outer and regard mental

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 内外の別なく、斯の如き考がかえって直接の事実であるのである。 | phenomena and physical phenomena as entirely different, such a view may seem to remain a mere fantasy. But in the concrete facts of direct experience there is no distinction of inner and outer, and it is rather this way of thinking that is the direct fact.[4] |
| 3.2.5 | 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。 | What I have said above agrees with what scientists say, in that it regards the mechanical motion of bodies and the purposiveness of organisms as one at root with the will and alike in function. But what each side takes as the root is exactly opposite. They take material force as the basis; I take the will as the basis. |
| 3.2.6 | 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。 | On this view, although I earlier analyzed conduct into two parts, will and action, the relation between them is not that of cause and effect. Rather, they are two sides of one and the same thing. Action is the expression of the will. What is seen from outside as action is, seen from inside, will. |

## CHAPTER 3: FREEDOM OF THE WILL

*Nishida weighs free will against necessity and asks in what sense the will is free.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.3.1 | 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。今この意志が如何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、これに由りて意志の哲学的性質をも明にすることができるのである。 | I have argued that, psychologically speaking, the will is merely one phenomenon of consciousness, but that in its true substance it is the root of reality. Let us now discuss in what sense this will is a free activity. Whether the will is free or necessitated is a question that has long troubled scholars. This debate is not only important for ethics; through it we can also make clear the philosophical nature of the will. |
| 3.3.2 | 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、或範囲において或事を為すこともできればまた為さぬこともできる。即ち或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。 | First, if we go by what we ordinarily believe, everyone takes their own will to be free. In what we experience of our own consciousness, within a certain range we can either do something or not do it. That is, we believe we are free within a certain range. From this arise the ideas of responsibility and non-responsibility, pride, regret, praise, blame and so on. |
| | しかしこの或範囲内ということを今少しく詳しく考えて見よう。凡て外界の事物に属する者は我々は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 | But let us consider this “within a certain range” a little more closely. We cannot freely control anything that belongs to external things. We cannot |

4 Niō: the pair of fierce, muscular guardian figures that stand at the gates of Japanese Buddhist temples.

JAPANESE

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、または或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。

3.3.3 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。この考は凡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。

ENGLISH

even say that we can handle our own bodies freely in every respect. The movement of the voluntary muscles seems free, but once we fall ill we cannot move them freely. What we can do freely is limited to our own phenomena of consciousness.

But even with phenomena within our own consciousness, we have no freedom to produce new ideas, nor even the freedom to call up at any time something we have once experienced. What seems truly free is only the function of combining ideas. That is, how we analyze ideas and how we synthesize them is up to our own freedom.

Of course, even here there are unshakable pre-existing laws governing the analysis and synthesis of ideas, so we cannot do as we please. And when only one combination between ideas is possible, or when a certain combination is especially strong, we cannot help following it. Only within the range of the pre-existing laws by which ideas are formed, and only where there are two or more ways of combining ideas and the strength of these combinations is not compelling, do we have complete freedom of choice.

Those who maintain free will mostly build their arguments on these facts of inner experience. Within the range just described, they hold, selecting and deciding among motives is entirely a matter of our freedom, and there is no reason for it beyond ourselves. They think this decision is due to a mysterious power called the will, independent of external circumstances and of inner temperament, habit and character. That is, they think there is a power, besides the combination of ideas, that governs it.

Those who maintain the necessity of the will, by contrast, generally take as their basis the observation of facts in the external world and reason from there. Not a single phenomenon in the universe occurs by chance; even the most trivial matter, if studied closely, always has an adequate cause. This idea is the fundamental idea of everything called learning, and it becomes ever more certain as science develops. Among natural phenomena, things hitherto thought mysterious have one by one had their causes and effects made clear, and science has advanced to the point that they can be calculated mathematically.

JAPANESE

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、我々の意志は凡ての自然現象と同じく、必然なる機械的因果の法則に支配せらるる者で、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。

ENGLISH

At present, about the only thing still thought to have no cause is our will. But even the will surely cannot escape this unshakable great law of nature. That the will is now thought to be free is, in the end, simply because science is still undeveloped and cannot yet explain each of its causes.

Moreover, voluntary actions in individual cases are indeed irregular and at first sight seem to have no fixed causes. But when we consider the actions of many people statistically, they are surprisingly orderly; we can by no means regard them as lacking definite causes and effects. Such considerations further strengthen the conviction that our will has causes, and lead to the conclusion that our will, like all natural phenomena, is governed by the necessary law of mechanical causality, and that there is no special mysterious power called the will.

## NEITHER CHANCE NOR MECHANISM

*A will without causes would feel like compulsion, yet spiritual meaning escapes mechanical necessity.*

JAPANESE

3.3.4 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。

3.3.5 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

ENGLISH

Which of these two opposing views is correct? Extreme advocates of free will say, as mentioned above, that there is a mysterious faculty that freely determines motives without any cause or reason at all. But if freedom of the will is asserted in this sense, it is entirely mistaken. When we decide on a motive, there must be some adequate reason. Even if it does not appear clearly in consciousness, there must be some cause below consciousness.

Further, if, as these advocates say, we decided something wholly by chance without any reason at all, we would not feel the freedom of the will at that moment. We would rather regard it as a chance occurrence, something that acted on us from outside, and accordingly we would feel little responsibility for it. Advocates of free will are said to build their arguments on inner experience, but inner experience in fact proves the opposite.

Next, let us offer a little criticism of the necessitarians' arguments. Thinkers of this kind say that because natural phenomena are governed by laws of mechanical necessity, phenomena of consciousness must be so too. But this argument rests at bottom on the assumption that phenomena of con-

JAPANESE

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。斯の如き仮定の上に立つ議論は甚だ薄弱であるといわねばならぬ。たと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、これに由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。

3.3.6 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。我々が或理由より働いた時即ち自己の内面的性質より働いた時、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。

ENGLISH

sciousness and natural phenomena (in other words, physical phenomena) are the same and must be governed by the same laws.

But is this assumption really correct? Whether phenomena of consciousness are to be governed by the same laws as physical phenomena is an unsettled question. An argument that stands on such an assumption must be called very weak. Suppose that today's physiological psychology made great progress, and that every function of the brain underlying phenomena of consciousness could be explained physically and chemically. Could we on that basis maintain that phenomena of consciousness are governed by mechanical necessity?

For example, the bronze that is the material of a bronze statue may not escape the rule of mechanical necessity; but does not the meaning that the statue expresses lie outside it? What is called spiritual meaning cannot be seen, cannot be heard, cannot be counted. We must say that it stands aloof, beyond mechanical necessity.

In sum, a will with no cause or reason at all, such as the advocates of free will speak of, exists nowhere. Such a chance will is never felt as free; it is felt, on the contrary, as compulsion. It is when we act from some reason, that is, from our own inner nature, that we feel free. In short, we feel most free when the cause of a motive comes from our deepest inner nature.

But this so-called reason of the will is not a mechanical cause of the kind the necessitarians speak of. Our spirit has laws of spiritual activity. Spirit is truly free when it acts according to these laws of its own. Freedom has two senses. One is freedom in the sense of having no cause at all, which means the same as chance. The other is freedom in the sense of not being bound by anything outside, of acting of oneself.

That is, it is freedom in the sense of a necessary freedom. The freedom of the will is freedom in the latter sense. But here the following question may arise. If acting according to one's own nature is freedom, then there is nothing that does not act according to its own nature: water flowing and fire burning are all following their own nature. Why, then, do we call everything else necessary and the will alone free?

## FREE BECAUSE CONSCIOUS

*Consciousness knows other possibilities, so we are free when we act from our own nature and know why.*

JAPANESE

3.3.7 いわゆる自然界においては、或一つの現象の起るのはその事情に由りて厳密に定められている。或定まった事情よりは、或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。更に詳言すれば、意識には必ず一般的性質の者がある、即ち意識は理想的要素をもっている。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更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由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。また斯の如く現実を理想の一例にすぎないと見るから、他にいくらも可能性を含むこととなるのである。

3.3.8 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。

ENGLISH

In the so-called natural world, the occurrence of a given phenomenon is strictly determined by its circumstances. From given definite circumstances only one definite phenomenon arises, and not the slightest other possibility is allowed. Natural phenomena all arise according to such a law of blind necessity. But phenomena of consciousness do not merely arise; they are phenomena that are conscious.

That is, they not only arise but know of themselves that they have arisen. And this knowing, this being conscious, means containing other possibilities. To be conscious of taking something means that behind it lies the possibility of not taking it. To put it more fully, consciousness always has something of a universal character; that is, consciousness has an ideal element. Without this it would not be consciousness.

And to have such characteristics means to have, besides the actual occurrence, other possibilities as well. Being actual and yet containing the ideal, being ideal and yet not separate from the actual: this is the distinctive feature of consciousness. Strictly speaking, consciousness is never governed by something else; it is always governing what is other. Therefore, even if our conduct arises through necessary laws, because we know it, we are not confined within this conduct.

Seen from the side of the ideal, which is the foundation of consciousness, this actuality is merely a particular instance of the ideal, merely one process by which the ideal realizes itself. That conduct does not come from outside; it comes forth from within. And because the actual is seen in this way as merely one instance of the ideal, it comes to contain any number of other possibilities.

So the freedom of consciousness is not freedom because it breaks the laws of nature and acts by chance. On the contrary, it is free because it follows its own nature. It is not free because it acts without reason, but because it knows its reasons well. As our knowledge advances, we can become ever freer. Even when people are controlled and

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | oppressed by others, because they know it, they have already escaped beyond this oppression. |
| | 更に進んでよくその已むを得ざる所以を自得すれば、抑圧が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。 | And if one goes further and truly grasps for oneself why it is unavoidable, the oppression becomes, on the contrary, one's own freedom. Socrates was a freer man than the Athenians who poisoned him. Pascal too says: "Man is a weak thing, like a reed; but man is a thinking reed. Even if the whole world sets out to destroy him, he is nobler than what kills him, because he knows that he is dying."[5] |
| 3.3.9 | 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由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。 | As I argued earlier in the part on reality, the ideal element at the foundation of consciousness, in other words the unifying function, is not a product of nature. On the contrary, nature is constituted through this unity. It is indeed the infinite power that is the root of reality, and it cannot be limited quantitatively. It exists entirely outside the necessary laws of nature. Our will is free because it is a manifestation of this power. It is not governed by natural laws. |

## CHAPTER 4: A STUDY OF VALUE

*Phenomena can be studied by cause or by purpose; laws of value cannot be derived from laws of existence.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.4.1 | 凡て現象或は出来事を見るに二つの点よりすることができる。一は如何にして起ったか、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。 | Any phenomenon or event can be considered from two points of view. One is the inquiry into causes or reasons: how it came about, and why it must be so and not otherwise. The other is the inquiry into purpose: what it came about for. Suppose, for example, that there is a flower here. If we ask how it came to be, we must say that it arose from the plant and its surroundings, according to the laws of physics and chemistry. If we ask what it is for, the answer is that it exists in order to bear fruit. The first is a theoretical inquiry, which studies only the laws by which things come into being. The second is a practical inquiry, which studies the laws of the activity of things. |
| 3.4.2 | 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或力を以て或方向に突けば、必ず一 | In the phenomena of the so-called inorganic world we can ask why something happened, but not what it happened for. That is, we must say they have no purpose. Yet even here one can say that purpose and cause have become identical. If, for example, one strikes a ball on a billiard table with |

5 Pascal, *Pensées*, the "thinking reed" fragment (no. 347 in Brunschvicg's numbering), paraphrased by Nishida.

JAPANESE

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。

或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、玉其物に斯の如き運動の力があればこそ玉は一定の方向に動くのである。玉其物の内面的力よりいえば、自己を実現する合目的作用とも見ることができる。更に進んで動植物に至ると、自己の内面的目的という者が明になると共に、原因と目的とが区別せらるるようになる。

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或原因の結果として起った者が必ずしも合目的とはいわれない、全体の目的と一部の現象とは衝突を来す事がある。そこで我々は如何なる現象が最も目的に合うているか、現象の価値的研究をせねばならぬようになる。

3.4.3 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。

3.4.4 或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、

ENGLISH

a certain force in a certain direction, it will always roll in a definite direction, but the ball has no purpose of any kind in doing so.

The person who struck it may perhaps have had some purpose, but this is not an inner purpose of the ball itself. The ball is moved necessarily by causes in the external world. Yet looked at from another side, it is precisely because the ball itself has such a power of motion that it moves in a definite direction. Seen from the inner power of the ball itself, the motion can also be regarded as a purposive activity that realizes itself. When we go further and come to animals and plants, their own inner purpose becomes clear, and at the same time cause and purpose come to be distinguished.

The phenomena that occur in animals and plants follow the necessary laws of physics and chemistry, yet they are not entirely meaningless. They are phenomena directed toward the survival and development of the organism as a whole. In such phenomena, what occurs as the effect of some cause cannot always be called purposive, and the purpose of the whole may come into conflict with a particular phenomenon. So we come to need an inquiry into the value of phenomena, asking which phenomena best accord with the purpose.

With the phenomena of living things it is still possible to set aside their unifying purpose as nothing more than a fancy that we humans have added from outside. That is, the phenomena of living things can also be regarded as a meaningless combination formed merely by the aggregation of a number of forces. Only with our phenomena of consciousness is it impossible to see things this way. Phenomena of consciousness are not, to begin with, a combination of meaningless elements. They are a single unified activity.

If the unifying activity were removed from thinking, imagination and will, these phenomena would vanish. For these operations, the first question is not how they arise but how we ought to think, how we ought to imagine and how we ought to act. Here arise the studies of logic, aesthetics and ethics.

Some scholars try to derive the laws of value from the laws of existence. But I believe we cannot derive judgments about the value of things merely from the fact that this arises from that. The law of

JAPANESE

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、已に事実として起った上は、いかに誤った思惟でも、悪しき意志でも、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或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。或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、これに由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。併し何故に或結果が我々に快楽を与え、或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。

我々が如何なるものを好み、如何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。また或論者は有力なる者が価値ある者であると考えている。

しかし人心に対し如何なる者が最も有力であるか、物質的に有力なる者が必ずしも人心に対して有力なる者とはいえまい、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。有力に由りて価値が定まるのではない、かえって価値に由りて有力と否とが定まるのである。凡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啻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

ENGLISH

cause and effect tells us that a red flower produces such an effect, or a blue flower such an effect. From it we cannot explain why this flower is beautiful and that one ugly, or why one has great value and the other none.

For these judgments of value there must be a separate principle to serve as their standard. Once our thinking, imagining and willing have actually occurred as facts, each of them arises from its own sufficient causes, however mistaken the thinking, however bad the will, however clumsy the imagining. The will to kill a person and the will to help a person both arise from certain necessary causes and produce necessary effects. In this respect neither is in the least better than the other.

Only when there is some standard, such as the demands of conscience or the desire to live, does a great difference in worth arise between these two actions. Some theorists explain that whatever gives great pleasure has great value, and think they have thereby derived the laws of value from the law of cause and effect. But why some effects give us pleasure and others do not can hardly be explained by the law of causality alone.

What we like and what we dislike is a fact of direct experience whose grounds lie elsewhere. Psychologists say that what increases our vital power is pleasure. But why should an increase in vital power be pleasure? Do not pessimists, on the contrary, regard life itself as the source of suffering? Other theorists, again, think that what is powerful is what has value.

But what is most powerful with respect to the human mind? What is materially powerful can hardly be said to be necessarily powerful with respect to the human mind. What is powerful with respect to the human mind is what moves our desires most, that is, what has value for us. It is not that value is determined by power. On the contrary, whether something is powerful or not is determined by value. All our desires and demands are given facts that cannot be explained. We say that we eat in order to live, but this “in order to live” is an explanation added afterward.

Our appetite did not arise from such a reason. Nor does an infant drink milk for the first time for such a reason. It simply drinks for the sake of drinking. Our desires and demands are not only

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | facts of direct experience that cannot be explained in this way. They are, on the contrary, the secret key by which we understand the true meaning of reality. A complete explanation of reality must explain not only how it exists but what it exists for. |

## CHAPTER 5: THEORIES OF ETHICS (1)

*Having discussed value, Nishida turns to the question of what the good is.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.5.1 | 已に価値的研究とは如何なる者なるかを論じたので、これより善とは如何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、如何なる行為が善であって、如何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。 | Having discussed what an inquiry into value is, let us now turn to the question of what the good is. As I said above, we pass judgments of value on our actions. Where does the standard of these judgments lie? What actions are good, and what actions are bad? It is these ethical questions that I intend to discuss. |

### SURVEYING THE THEORIES

*Because ethics matters to everyone, Nishida first reviews the main schools to clarify his own standpoint.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | Ethical questions of this kind are the most important questions for us. No one can set them aside. In the East as in the West, ethics is one of the oldest fields of learning, and so there have been many ethical theories since ancient times. I will therefore first outline the main schools in this field and criticize them, and so make clear the standpoint of the ethical theory I intend to adopt. |
| 3.5.2 | 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、或者は他律的倫理学説の中に入ることができるが、或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。 | Broadly speaking, past ethical theories fall into two groups. One is called heteronomous ethics, which seeks to place the standard of good and evil in a power outside human nature. The other is called autonomous ethics, which seeks this standard within human nature. In addition there is what is called intuitionism. It comes in various forms: some can be counted among the heteronomous theories, while others must be counted among the autonomous. I will begin with intuitionism and then take up the others in turn. |

### INTUITIONISM

*The view that moral laws are intuitively self-evident fails, since no such principle is agreed on.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.5.3 | 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 | This theory has various versions, but its central claim is as follows. The moral laws that should |

JAPANESE

であって、他に理由があるのではない、如何なる行為が善であり、如何なる行為が悪であるかは、火は熱にして、水は冷なるを知るが如く、直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。

3.5.4 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、凡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、いずれにしても或直接自明なる行為の法則があるというのが直覚説の生命である。

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、人に由りて大に善悪の判断を異にすることもある。個々の場合に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。然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。

ENGLISH

govern our actions are intuitively evident and rest on no further reason. Which actions are good and which are bad can be known intuitively, just as we know that fire is hot and water cold. The goodness or badness of an action is a property of the action itself, not something to be explained.

Indeed, when we reflect on our everyday experience, we judge the goodness or badness of actions not by weighing this reason and that, but for the most part intuitively. There is what we call conscience, and just as the eye judges the beauty or ugliness of things, conscience can judge directly whether actions are good or bad. Intuitionism is founded on this fact and is the theory closest to the facts. Moreover, the claim that the goodness or badness of actions admits of no explanation by reasons is very effective in preserving the dignity of morality.

Intuitionism is simple and effective in practice, but how much value does it have as an ethical theory? What intuitionism holds to be intuitively evident is not something like the ultimate purpose of human nature, but laws of action. There are, of course, two positions within intuitionism. One holds that the goodness or badness of every action is intuitively evident in each particular case. The other holds that the fundamental moral law that sums up particular moral judgments is intuitively clear. Either way, the life of intuitionism lies in the claim that there are certain laws of action that are immediately self-evident.

But in the moral judgments we pass on everyday actions, that is, in what are called the commands of conscience and the like, can we really find moral laws that are, as the intuitionists say, immediately self-evident, and therefore exact and free of contradiction? To begin with particular cases, it is clear that there are no such definite judgments at all.

In particular cases we are sometimes at a loss to judge between good and evil. What we now think right we may later think wrong. Even in the same case, people's judgments of good and evil may differ greatly. No one with even a little capacity for reflection could possibly believe that there is a definite moral judgment in each particular case. If so, what about the general case? Are there really

JAPANESE

ENGLISH

self-evident principles of the kind these theorists claim?

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由りて異なり決して常に一致することなきことが、一般に認めらるべき程の自明の原則なる者がないことを証明している。しかのみならず、世人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。

First of all, what the so-called intuitionists put forward as self-evident principles differs from one person to another and never consistently agrees. This proves that there are no self-evident principles of the kind that everyone should acknowledge. Moreover, not one such principle can be found among the things people generally accept as self-evident duties. Loyalty and filial piety are of course natural duties, but there are various conflicts between them and changes in them, and what true loyalty and filial piety consist in is by no means clear.

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、凡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、仁はいつ如何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。

Consider, again, the meaning of wisdom, courage, benevolence and righteousness. What kind of wisdom and what kind of courage are true wisdom and courage? Not all wisdom and courage can be called good. Wisdom and courage may even be put to the service of evil. Benevolence and righteousness come closest among these to being self-evident principles, but benevolence cannot be said to be absolutely good at all times and in all circumstances. Misplaced benevolence may even produce bad results.

また正義といっても如何なる者が真の正義であるか、決して自明とはいわれない、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。

As for justice, what true justice is can by no means be called self-evident. Take, for example, the way we treat people: what treatment is just? Justice is not simply the equality of all individuals. Rather, justice lies in going by the worth of each individual. But if we go by each individual's worth, what is it that determines that worth? In short, in our moral judgments we possess not a single self-evident principle of the kind the intuitionists speak of. What sometimes seem to be self-evident principles are nothing but propositions without content that merely repeat words of the same meaning.

3.5.5 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、これに由りて与えられたる法則に従うのが善であるとしたならば、直覚説は如何なる倫理学説となるであろうかを考えて見よう。

If, as argued above, intuitionism cannot demonstrate the intuition of good and evil it claims, then as a theory it has very little value. But let us suppose for the moment that such an intuition exists, and that following the laws it gives is the good. Let us consider what kind of ethical theory intuitionism would then become.

純粋に直覚といえば、論者のいう如く理性に由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

Intuition, taken purely, must be, as these theorists say, something that cannot be explained by reason. It must also be a consciousness wholly imme-

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | diate and without meaning, unrelated to feelings of pleasure and pain or to desires of liking and disliking. If following such an intuition were the good, the good would be something without meaning for us, and our following it would be mere blind obedience. That is, moral laws would become a constraint imposed on human nature from outside, and intuitionism would have to become identical with heteronomous ethics. Yet most intuitionists do not hold intuition in this sense. |
| 或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由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、理に由りて説明しうることとなる。また或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。 | Some identify intuition with reason; that is, they think the fundamental laws of morality are self-evident to reason. But in that case the good means following reason, and the distinction between good and evil becomes something that is clear not through intuition but explicable through reason. Other intuitionists identify intuition with immediate pleasure and displeasure, or with liking and disliking. |
| 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、斯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。 | But on this view the good is good because it gives a kind of pleasure or satisfaction, and so the standard of good and evil shifts to the amount of pleasure or satisfaction. Thus, depending on what the word “intuition” means, intuitionism draws close to various other ethical theories. Of course, pure intuitionism must mean an intuition entirely without meaning. But such an ethical theory, like heteronomous ethics, cannot explain why we must follow the good. |
| 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。 | The basis of morality becomes something wholly accidental and meaningless. In fact, what we actually call moral intuition contains various principles. Some are heteronomous, coming entirely from another authority; others come from reason, and others again from feeling and desire. This is why the so-called self-evident principles fall into various contradictions and conflicts. Clearly no theory can be built on such a confused mixture of principles. |

## CHAPTER 6: THEORIES OF ETHICS (2)

*Nishida turns from intuitionism to pure heteronomous ethics, the theory of authority.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 3.6.1 前に直覚説の不完全なることを論じ、かつ直覚の意義に由りて、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。 | I have argued above that intuitionism is inadequate, and shown that, depending on what intuition means, it can turn into various different the- |

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | ories. I will now discuss pure heteronomous ethics, that is, the theory of authority. |

### THE THEORY OF AUTHORITY

*Morality is held to arise from the commands of a being with tremendous dignity and power.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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。 | Theorists of this school focus on the fact that what we call moral good differs in one respect from such demands of human nature as our own pleasure or satisfaction, and carries the sense of a solemn command. They hold that morality arises from the commands of one who has tremendous dignity or power over us. When we follow moral laws, we do so not for our own advantage or loss but simply in obedience to the commands of this tremendous power. Good and evil are determined wholly by the commands of such a holder of power. |

### AUTHORITY IN PLACE OF CONSCIENCE

*Since moral judgment is shaped by teachers, laws and custom, the theory replaces conscience with external authority.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 凡て我々の道徳的判断の本は師父の教訓、法律、制度、習慣等に由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。 | Since the basis of all our moral judgments is formed by the teaching of our teachers and fathers, by laws, institutions, customs and the like, it is not surprising that such an ethical theory should arise. This theory simply puts external authority in place of the command of conscience in the intuitionism discussed above. |
| 3.6.2 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。 | In theories of this kind, what is taken to be the external holder of power must of course be something that itself possesses tremendous dignity and power over us. Among the theories of authority in the history of ethics there are two kinds: a monarchical theory, based on the sovereign, and a theocratic theory, based on God. Theocratic ethics prevailed in the Middle Ages, when Christianity held supreme power, and Duns Scotus was among its advocates.[6] |
| 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 | According to him, God has infinite power over us, and the divine will is entirely free. God does not command something because it is good, nor does he act for the sake of reason; God wholly transcends such constraints. It is not that God com- |

6 John Duns Scotus (c. 1266–1308), Scottish Franciscan theologian, known for emphasizing the primacy of God's will.

JAPANESE

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、ただ各人が凡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[中国]において荀子が凡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。

ENGLISH

mands something because it is good; it is good because God commands it. He pushed this view to its extreme, going so far as to say that if God commanded us to kill, killing too would become good.

The monarchical theory of authority was advocated by the Englishman Hobbes at the beginning of the modern period. According to him, human nature is wholly evil, and the natural state is one in which the strong prey on the weak. The only way to escape the misery of human life that results from this is for each person to entrust all power to a single sovereign and to obey his commands absolutely. So he says that to follow the sovereign's command in everything is good, and to go against it is evil. In China, too, Xunzi's claim that to follow the way of the former kings in all things is good is a kind of theory of authority.[7]

## BLIND OBEDIENCE

*Fear or respect without reasons makes morality meaningless and leaves good and evil without a standard.*

JAPANESE

3.6.3 右の権力説の立場より厳密に論じたならば、如何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。何か或理由の為にこれに従うならば、已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。

或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已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

ENGLISH

If we reasoned strictly from the standpoint of the theory of authority, what conclusion would we reach? The theory of authority cannot explain why we must do good; indeed, that it cannot be explained is the very point of the theory. We obey simply because it is authority. If we obeyed it for some reason, we would no longer be obeying for the sake of authority itself but for the sake of that reason.

Some say that fear is the most suitable motive for obeying authority. But behind fear lies a concern for one's own advantage and loss. And if one obeys for the sake of one's own interest, one is no longer obeying for the sake of authority. Hobbes, for one, departs for this reason from the standpoint of a pure theory of authority.

Kirchmann, who has recently given the most interesting account of the theory of authority, holds the following. Whenever we encounter something of tremendous power, such as a high mountain or a great ocean, we are struck by its tremendous force and a feeling of awe arises in us. This feeling is neither fear nor pain. It is a state in which the self is captured by the grandeur of external things,

7 Xunzi (c. 310–c. 235 BC), Confucian thinker who held human nature to be evil and taught that it must be shaped by the rites and teachings of the ancient sage-kings.

JAPANESE

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、或時鹿の子が母鹿の犬の声に怖れて逃げるのを見て、お母さんは大きな体をして何故に小さい犬の声に駭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。

3.6.4 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。

ENGLISH

bows down before them and is absorbed into them. If this being of tremendous power is one that has a will, a feeling of respect must naturally arise here; that is, we come to obey its commands with a feeling of respect. So he says that the feeling of respect is the motive for obeying authority.[8]

But if we consider it carefully, we do not respect others without any reason at all. We respect a person because that person has realized an ideal that we ourselves cannot attain. What we respect is not simply the person but the ideal. To birds and beasts, the Buddha and Confucius are not worth half a copper coin. So in a strict theory of authority, morality must be wholly blind obedience.

Fear and respect alike must be blind feelings wholly without meaning. Among Aesop's fables there is a story in which a fawn, seeing its mother take fright at the barking of dogs and run away, asked, "Mother, you are so big—why do you take fright at the voice of a little dog and run away?" The mother deer replied that she did not know why, but that the barking of dogs simply frightened her terribly, and so she ran.

In the theory of authority, it is meaningless fear of this kind that would count as the most suitable moral motive. If that is truly so, then morality and knowledge are complete opposites, and the ignorant are the best people. It would follow that, for human beings to progress and develop, they must throw off the fetters of morality as soon as possible. It would also follow that a good action, however good, is not a morally good action if it is done not with the thought of obeying the command of authority, but because one has understood for oneself why it must be done.

Not only, then, is the theory of authority unable to explain moral motives; the so-called moral law also becomes almost meaningless, and so the distinction between good and evil loses any standard at all. If we say that we simply obey authority blindly because it is authority, there are many kinds of authority. There is the authority of violence, and there is lofty spiritual authority. But since following either one is following authority, we would have to say that they are equally one and the same.

8 Julius Hermann von Kirchmann (1802–1884), German jurist and philosopher.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | That is, no standard of good and evil can be established at all. Of course, the strength or weakness, greatness or smallness of power may seem to serve as a standard. But we can discuss the strength or greatness of power only once something we hold as an ideal has been settled. Which is stronger, Jesus or Napoleon? That depends on how we settle our ideal. If we said simply that whatever has power existing in the world is powerful, it would follow that whoever has the greatest brute strength is the most powerful. |
| 3.6.5 | 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。 | As the monk Saigyō sang, “What it is that dwells here I do not know, yet in awe at its grace my tears overflow”: the dignity of morality lies precisely in what is unfathomable about it. In focusing on this point the theory of authority contains one side of the truth. But its great defect is that, in doing so, it entirely forgot the natural demands of human nature. Morality is grounded in human nature, and why we must do good has to be explained from within human nature.[9] |

## CHAPTER 7: THEORIES OF ETHICS (3)

*Autonomous ethics seeks the good in human nature; Nishida begins with rationalism.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.7.1 | 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。善は如何なる者であるか、何故に善を為さねばならぬかの問題を、人性より説明せねばならぬようになってくる。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。 | Heteronomous ethics, as I said above, simply cannot explain why we must do good. The good becomes something wholly meaningless. So we find that we must seek the basis of morality within human nature. We must explain from human nature what the good is and why we must do good. Ethics of this kind is called autonomous ethics. It has three forms. One is based on reason and is called rationalism or intellectualism. One is based on feelings of pleasure and pain and is called hedonism. And one is based on the activity of the will and is called the theory of activity. Let me begin with rationalism.[10] |
| 3.7.2 | 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 | Rational or intellectualist ethics (dianoetic ethics) identifies moral good and evil, right and wrong, with truth and falsity in knowledge. It holds that the true nature of things is itself the good; that once we know the true nature of things, what we |

9 The poem is traditionally said to have been composed on a visit to the Ise Shrine.
10 “The theory of activity” (katsudōsetsu) renders energetism: the ethics of self-realization that Nishida will go on to develop as his own view.

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | must do becomes clear of itself; and that our duties can be deduced like the truths of geometry. |
| 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）。 | So if we ask why we must do good, the answer is: because it is true. We human beings are endowed with reason, and just as we must follow reason in knowledge, so we must follow reason in conduct. (I should note in passing that the word “reason” has various meanings in philosophy; by reason here I mean, in the ordinary sense, the relations among abstract concepts.) |
| 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由りて左右し得る随意的の者であるというに反し、道徳法は物の性質であって、永久不変なることを主張し、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。 | On the one hand, this theory opposed the view of Hobbes and others that the moral law is something arbitrary that can be swayed by the will of a sovereign, and maintained that the moral law lies in the nature of things and is eternal and unchanging. On the other hand, it feared that if the basis of good and evil were sought in a receptive faculty such as perception or feeling, the universality of the moral law could not be explained, the dignity of duty would be destroyed, and each person’s tastes would have to be taken as the sole standard. It therefore sought to explain the universality of the moral law, and to establish the dignity of duty, on the basis of the universality of reason. |
| 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。 | This theory is often confused with the intuitionism discussed earlier, but intuition need not be limited to the intuition of reason. I think it better to consider the two separately. |
| 3.7.3 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、凡て人事界における物の関係は数理の如く明確なる者で、これに由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。 | I consider Clarke’s theory the purest form of rationalism. In his view, all relations among things in human affairs are as definite as mathematical truths, and through them we can know of ourselves what is fitting and what is unfitting. For example, since God is infinitely superior to us, we must obey him; or, what is unjust when another does it to me is also unjust when I do it to another.[11] |
| 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。 | Discussing why human beings must do good, he also says that a rational animal must follow reason. At times he even goes so far as to say that one who would act against justice is like one who wishes to change the nature of things. Here he wholly confuses “is” and “ought.” |
| 3.7.4 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 | Rationalism is right to make clear the universality of the moral law and to seek to make duty solemn, |

11 Samuel Clarke (1675–1729), English philosopher and theologian, who held that moral duties follow from the eternal “fitness” of things.

JAPANESE

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由りて、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、已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由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已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。

3.7.5 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

ENGLISH

but we cannot regard it as having thereby explained morality as a whole. Is the moral law that guides our actions, as these theorists say, something that can be known a priori by the formal understanding? Pure formal understanding can give only laws of formal understanding, such as the so-called three laws of thought in logic. It cannot give any content.

These theorists like to take their examples from geometry. But even in geometry, the axioms do not become clear through the formal understanding alone; they come from the nature of space. The deductive reasoning of geometry is the application of logic to fundamental intuitions about the nature of space. In ethics too, once the fundamental principles have become clear, applying them may require following the laws of logic. But the principles themselves did not become clear through the laws of logic.

Is the moral law “Love your neighbor,” for example, evident through the understanding alone? We have a disposition to love others, and also a disposition to love ourselves. Why, then, is one superior and the other inferior? What decides this is not the understanding but our feeling or desire.

Even if we came to know the true nature of things as a matter of knowledge, we could not learn from it what is good. From the fact that something is so, we cannot know that it ought to be so. Clarke says that we can know fitness and unfitness from the true nature of things, but fitness and unfitness are already not purely cognitive judgments; they are judgments of value. Only when there is something we seek does a judgment of fitness or unfitness arise.

Next, in explaining why we must do good, these theorists say that because we are rational animals we must follow reason. That one who understands reason must follow reason in matters of knowledge goes without saying. But logical judgment as such and the choice of the will are different things. A logical judgment does not necessarily become a cause of the will. The will arises from feelings or impulses, not from abstract logic alone.

Even the maxim “Do not do to others what you would not want for yourself” would be almost meaningless for us if there were no motive of sympathy. If abstract logic could directly become a

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | motive of the will, the person most skilled in reasoning would have to be the best person. Yet in fact the opposite is sometimes true, and no one can deny that an ignorant person may be a better person than a knowledgeable one.[12] |

## CYNICS AND STOICS

*In practice, rationalism became the struggle to overcome all passions, a reason without content.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 3.7.6 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、凡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。 | Earlier I cited Clarke as the representative of rationalism. Clarke represents its theoretical side; its practical side is represented, I think, by the so-called Cynic school. Building on Socrates' identification of the good with knowledge, this school regarded all passions and pleasures as evil and held that overcoming them and following pure reason was the sole good. Yet what it called reason was merely the opposite of the passions: a negative reason without any content. |
| 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。 | The aim of morality was solely to overcome the passions and pleasures and to preserve the freedom of the spirit. The famous Diogenes is a good example. After this school came the Stoic school, which advocated the same principle. |
| ストア学派に従えば、宇宙は唯一の理に由りて支配せらるる者で、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、凡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。 | According to the Stoics, the universe is governed by a single reason, and the essence of human beings too lies in nothing other than this reason. To follow reason is to follow the law of nature, and this is the sole good for human beings. Life, health and wealth are not goods, nor are poverty, sickness and death evils; only inner freedom and tranquility are the highest good. As a result, like the Cynics, they rejected all passions and strove simply to be free of desire (Apathie). Epictetus is a good example. |
| 3.7.7 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、更に何か大なる目的の求むべき者がある故である。単に情欲を制する為に制するのが善であるといえば、これより不合理なることはあるまい。 | When, as in these schools, pure reason wholly opposed to the passions is made the purpose of human nature, it cannot provide any moral motive in theory, and in the same way it cannot provide any positive content for the good in practice. We can only think, as the Cynics and Stoics said, that simply overcoming the passions is the sole good. But we must overcome the passions because there is some greater purpose to be sought. To say that it is good to control the passions merely for the sake |

12 A saying of Confucius (Analects 12.2 and 15.24).

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | of controlling them—nothing could be more irrational than that. |

## CHAPTER 8: THEORIES OF ETHICS (4)

*Rationalism cannot say why we must do good, so Nishida turns to feelings of pleasure and pain.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.8.1 | 合理説は他律的倫理学に比すれば更に一歩をすすめて、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。 | Compared with heteronomous ethics, the rationalist theory goes a step further: it tries to explain the good from within human nature itself. Yet, as I said before, if it takes merely formal reason as its basis, it can never answer the fundamental question of why we must do the good. |

### PLEASURE AS THE AIM OF THE WILL

*Even self-sacrifice seems, on probing, to seek a kind of pleasure.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | そこで我々が深く自己の中に反省して見ると、意志は凡て苦楽の感情より生ずるので、快を求め不快を避けるというのが人情の自然で動かすべからざる事実である。我々が表面上全く快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。 | So when we reflect deeply within ourselves, we find that all will arises from feelings of pleasure and pain. That we seek pleasure and avoid displeasure is natural to human feeling and an unshakable fact. Even in actions that on the surface are not done for pleasure at all, as when one gives up one's life to fulfill humaneness, we find on probing beneath that one is still seeking a kind of pleasure.[13] |

### EGOISTIC AND UNIVERSALISTIC HEDONISM

*Ethical theories that make pleasure the sole aim of life take two forms.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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更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由りて説明せんとする倫理学説の起るのは自然の勢である。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。 | The aim of the will is, in the end, nothing but pleasure. That we make pleasure the aim of human life is a self-evident truth that needs no further explanation. It is therefore natural that ethical theories should arise that make pleasure the sole aim of human nature and try to explain the distinction between moral good and evil by this principle. This is called hedonism. There are two kinds of hedonism: one is called egoistic hedonism, the other universalistic hedonism. |
| 3.8.2 | 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。 | Egoistic hedonism makes one's own pleasure the sole aim of life. It holds that even when we act for others we are in fact seeking our own pleasure, and that the greatest pleasure of the self is the |

13 "To give up one's life to fulfill humaneness" echoes Confucius, *Analects* 15.9.

JAPANESE

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凡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。

而して氏は凡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凡ての快楽を以て同一となし、快楽が唯一の善で、如何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。氏はこれに由りて、なるべく家族生活をも避けんとした。

ENGLISH

greatest good. Its complete representatives are the Cyrenaic school in Greece and Epicurus. Aristippus allowed that there are mental pleasures besides bodily ones, but he held that every pleasure, of whatever sort, is one and the same pleasure, and that only the greater pleasure is good.

Moreover, he prized every positive pleasure and valued the pleasure of the moment above the pleasure of a whole life, so he must be called the representative of the purest hedonism. Epicurus likewise held all pleasures to be the same and pleasure to be the sole good, and thought that no pleasure should be rejected so long as it did not result in pain. But he valued the pleasure of a whole life above that of the moment, and esteemed negative pleasure, that is, a state free of suffering, above positive pleasure.

What he calls the greatest good is peace of mind (tranquility of mind). Yet his fundamental principle remains egoistic hedonism through and through. Even what the Greeks called the four cardinal virtues, wisdom, temperance, courage and justice, are necessary as means to one's own pleasure. Justice, too, has no value in itself. It is necessary as a means by which each person may enjoy happiness without encroaching on others.

This principle is clearest in his views on social life. Society is necessary in order to gain one's own advantage. The state exists merely to secure the safety of individuals. If one could avoid the burdens of society and still obtain sufficient safety, that would be greatly to be desired. His principle is, rather, one of withdrawal from the world (λάθε βιώσας). On this basis he tried to avoid even family life as far as possible.[14]

## BENTHAM AND UTILITARIANISM

*Bentham makes the greatest happiness of the greatest number the highest good and proposes a calculus of pleasures.*

JAPANESE

3.8.3 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。

ENGLISH

Next let me discuss universalistic hedonism, that is, so-called utilitarianism. In its fundamental principle this theory is wholly the same as the former. It differs only in taking as the highest good not the pleasure of the individual but the pleasure of society, of the public at large. Its complete rep-

14 Greek, "live unnoticed," the Epicurean maxim.

JAPANESE

ENGLISH

resentative is Bentham. According to him, the aim of human life is pleasure, and the good is nothing other than pleasure.

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由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。

Moreover, all pleasures are the same. There is no difference of kind among them (the pleasure of the game of push-pin and the pleasure of lofty poetry are the same); there are only quantitative differences of greater and lesser. The value of our actions does not lie in the actions themselves, as the intuitionists say, but is determined entirely by the consequences that arise from them. That is, an action that produces great pleasure is a good action.[15]

而して如何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由りて、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、不確実等の標準に由りて快楽の計算ができると考えたのである。

And as to which action is the greatest good, he says that by the principle of hedonism the greatest happiness of many people must reasonably be considered a still greater pleasure than the greatest happiness of one individual, and so the greatest happiness of the greatest number is the highest good. Bentham also used this hedonism to set out a scientific method for determining the value of actions. According to him, the value of a pleasure can for the most part be determined quantitatively: he thought that pleasures could be calculated by such standards as intensity, duration, certainty and uncertainty.

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。

As hedonism, his theory is indeed very consistent. Only one thing is not clearly explained: why must the highest good be, not the greatest pleasure of the individual, but the greatest happiness of the greatest number? Pleasure must have a subject that feels it. It is only because there is something that feels it that there is pleasure at all. And this feeling subject must always be an individual.

然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。

If so, why, on the principle of hedonism, must the pleasure of many be placed above the pleasure of the individual? Because human beings have sympathy, enjoying something with others may be a greater pleasure than enjoying it alone; Mill and others draw attention to this point. But even in this case, the pleasure that comes from sympathy is not another's pleasure but one's own. One's own pleasure is still the sole standard. What, then, if one's own pleasure and the pleasure of others conflict?

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

From the standpoint of hedonism, can we still say that one must give up one's own pleasure and seek

JAPANESE

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。

ENGLISH

the pleasure of others? To become an egoist, like Epicurus, would rather be the necessary consequence of hedonism. Bentham and Mill argue with all their might that one's own pleasure and the pleasure of others coincide, but I think this can never be proved on the basis of empirical fact.

## CRITICISM OF HEDONISM

*Pleasures cannot be measured, and human desires do not in fact aim at pleasure.*

JAPANESE

3.8.4 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、果して快楽説に由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、快楽は如何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、これに由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、これに由りて行為の価値を定めることができるであろうか。アリスチッポスやエピクロースは単に知識に由りて弁別ができるといっているだけで、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、

ENGLISH

Having now outlined the main points of hedonism, let me turn to criticizing it. First, even granting hedonism's fundamental assumption that pleasure is the sole aim of life, can hedonism really provide an adequate norm for conduct? From the standpoint of strict hedonism, all pleasures, of whatever sort, must be of the same kind, differing only in quantity, as greater and lesser.

If pleasures had various qualitative differences, and their value differed accordingly, we would have to admit some other principle besides pleasure that determines value. That is, this would conflict with the principle that pleasure is the sole principle determining the value of action. Mill, who followed Bentham, admits various qualitative differences among pleasures, and holds that which of two kinds of pleasure is superior can easily be decided by anyone able to experience both alike.

For example, everyone would rather be Socrates dissatisfied than a pig satisfied. And he holds that these differences come from the sense of human dignity (sense of dignity). But a view like Mill's clearly departs from the standpoint of hedonism. From the hedonist point of view, it cannot be allowed that one pleasure is nobler than another even though it is smaller.

Then if, like Epicurus, Bentham and the others, we take pleasures purely as the same, differing only in quantity, how can we determine the quantitative relations among pleasures and thereby determine the value of actions? Aristippus and Epicurus merely say that we can discriminate by means of knowledge; they give no clear standard.

Bentham alone, as I said above, discusses this standard in detail. But the feeling of pleasure is ex-

JAPANESE

時と場合とに由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。更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。

普通には凡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。

3.8.5 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、快楽説に由りて我々の行為の価値を定むべき正確なる規範を得ることは頗る困難である。今一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。凡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

ENGLISH

tremely changeable even within one person, according to time and circumstance, and whether one pleasure exceeds another in intensity is far from clear. Further, it is extremely difficult to determine how much intensity corresponds to how much duration. If it is so difficult to fix a measure of pleasure even within a single person, it is all the more difficult to determine the magnitude of pleasures by calculating the pleasures of others as well, as universalistic hedonism does.

Commonly, mental pleasures are thought to rank above bodily ones, honor to matter more than wealth, and the pleasure of many to be nobler than one's own pleasure alone; the value of pleasures seems to be fixed by tradition in this way. But such standards have been formed from observations made from various directions, and can hardly have been determined simply by the magnitude of pleasure.

So far I have argued on the assumption that the fundamental principle of hedonism is correct; yet even so, it is very difficult to obtain from hedonism an exact norm by which to determine the value of our actions. Let us now go a step further and examine its fundamental principle itself. That all people desire pleasure and that pleasure is the sole aim of life is the basic assumption of this theory, and also what everyone says. But a little reflection makes it clear that this is by no means true.

We must admit that human beings have, besides egoistic pleasures, lofty altruistic or ideal desires. For instance, the wish to give to those we love even at the cost of suppressing our own desires, or the conviction that we must carry out an ideal even if it costs us our life, lies hidden to some degree in everyone's heart. At times these motives display extraordinary power, and not infrequently they drive people, before they know it, to dare tragic acts of self-sacrifice.

The hedonists' claim that human beings seek nothing but their own pleasure looks like a very penetrating truth, but it is in fact far from the facts. Of course the hedonists do not deny these facts. But they hold that when people have such desires and dare acts of self-sacrifice for them,

15 Alluding to Bentham's remark that "push-pin is as good as poetry"; push-pin was a simple children's game played with pins.

JAPANESE

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、欲求は凡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。啻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。むしろ凡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。エピクロースが凡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。

3.8.6 しかし或快楽論者では、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、習慣に由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

ENGLISH

they are after all trying to satisfy their own desires, and that, seen from beneath, they are still only seeking their own pleasure.

It is a fact that everyone, in every case, seeks the satisfaction of desire. But it cannot be said that what seeks the satisfaction of desire is thereby seeking pleasure. However painful an ideal may be, when we have managed to carry it out, a feeling of satisfaction always accompanies it. This feeling is no doubt a kind of pleasure, but that does not mean this pleasant feeling was the aim of the action from the start.

For such a pleasant feeling of satisfaction to arise, there must first be in us a natural desire. It is only because this desire exists that carrying it out produces the pleasure of satisfaction. Yet to say that, because of this pleasant feeling, all desire aims at pleasure is to confuse cause and effect. We human beings have an innate instinct of love for others. Because we have it, loving others gives us boundless satisfaction.

But that does not mean we loved others for the sake of our own pleasure. If there were even the slightest thought of doing it for one's own pleasure, one could never obtain the feeling of satisfaction that comes from love for others. And not only altruistic desires: even among the desires said to be wholly self-regarding, none aims simply at pleasure. The desires for food and sex, for example, arise driven by the necessity of a kind of innate instinct rather than aiming at pleasure.

The starving may rather lament that they have an appetite, and those disappointed in love may resent that they feel love at all. If pleasure were the sole aim of human beings, nothing would be more full of contradiction than human life. It would rather be the way to pleasure to cut off all human desires. This is why Epicurus took the state free of all desire, that is, tranquility of mind, as the highest pleasure, and so came to agree with the ideal of the Stoics, who set out from the opposite principle.

Some hedonists, however, argue that even the desires we now regard as natural desires not aimed at pleasure have become second nature through habit, in the course of an individual's life or of biological evolution: what originally sought pleasure consciously has become unconscious. That is, a

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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）。 | natural desire not aimed at pleasure was originally a means of obtaining pleasure and has become an end in itself through habit (Mill often cites the example of money on this point). |
| | 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由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。 | Certainly some of our desires may have become second nature through such a psychological process. But it cannot be said that every desire not aimed at pleasure arose by such a process. Our mind, like our body, is active from birth. It has various instincts. |
| | 鶏の子が生れながら籾を拾い、鴛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。 | It is by the same principle that a chick pecks at grain and a duckling takes to the water from the moment they are born. Did these things, which we should call instincts, really come about through heredity, by what was originally conscious becoming unconscious habit? According to the present theory of biological evolution, the instincts of living things by no means came about through such a process. They are capacities originally contained in the egg of the organism; those suited to their circumstances survived and finally came to display a distinctive instinct. |
| 3.8.7 | 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由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由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。 | As I have argued so far, hedonism comes closer to what is natural in human nature than the rationalist theory does. But by this theory the judgment of good and evil is determined merely by feelings of pleasure and pain, so that it can provide no exact objective standard, and it cannot explain the imperative element in moral good. Not only that: to make pleasure the sole aim of life cannot truly be said to accord with the facts of human nature. We can never be satisfied by pleasure. If there were someone who aimed at pleasure alone, that person would on the contrary be going against human nature. |

## CHAPTER 9: THE GOOD (THE THEORY OF ACTIVITY)

*The standard of the good must be sought in the direct experience of consciousness.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.9.1 | 已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如何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。 | Having discussed various views of the good and pointed out where they fall short, I think it has become clear of itself what the true view of the good is. The good that our will must take as its aim, that is, the norm that is to determine the value of our actions: where must we seek it? As I said earlier when discussing the basis of judgments of value, |

JAPANESE

ENGLISH

the basis of such judgments must at all costs be sought in the direct experience of consciousness.

### THE GOOD IS EXPLAINED FROM WITHIN

*Like truth, the good must be explained from the inner necessity of consciousness, not from outside.*

JAPANESE

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。

ENGLISH

The good must be explained from the inner demands of consciousness, not from outside. From the mere fact that things are thus, or came about thus, one cannot explain that they ought to be thus. The standard of truth, too, lies in the end in the inner necessity of consciousness; those who thought by returning to the most fundamental point, like Augustine and Descartes, all set out from here. In the same way, the fundamental standard of the good must also be sought here.

### WILL IS MORE BASIC THAN REASON

*Against rationalism, Nishida follows Höffding: will is more fundamental than abstract understanding.*

JAPANESE

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。

ENGLISH

Heteronomous ethics, however, tries to find the standard of good and evil outside. In that way it can never explain why the good must be done. The rationalist theory tries to determine the value of good and evil by reason, which is one of the inner functions of consciousness; it can be said to have gone a step beyond heteronomous ethics. But reason is not what determines the value of the will. As Höffding said, “Consciousness begins with the activity of the will and ends with it”: the will is a more fundamental fact than the function of abstract understanding.

### WILL IS MORE BASIC THAN FEELING

*Against hedonism, pleasure comes from satisfying innate demands, which are more fundamental than feeling.*

JAPANESE

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。然らば快楽説は如何、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。

ENGLISH

It is not that the latter gives rise to the former; rather, the former governs the latter. What, then, of hedonism? Feeling and will may almost be said to be one and the same phenomenon differing only in intensity. But, as I said before, pleasure arises rather from the satisfaction of the innate demands of consciousness, and we must say that innate demands, such as so-called impulses and

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | instincts, are more fundamental than feelings of pleasure and displeasure. |
| 3.9.2 | 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。 | So it is clear that the explanation of what the good is must be sought in the nature of the will itself. The will is the fundamental unifying function of consciousness, and at the same time it is directly the manifestation of the unifying power that is the foundation of reality. The will is an activity not for the sake of something else but for its own sake. The basis for determining the value of the will can only be sought within the will itself. |
| | 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。 | The nature of the activity of the will, as I said earlier when discussing the nature of action, is this: at its root lies an innate demand (a predisposition of consciousness), which appears in consciousness as the idea of a goal, and by this consciousness is unified. When this unity is completed, that is, when the ideal is realized, a feeling of satisfaction arises in us; when the contrary happens, a feeling of dissatisfaction arises. |
| | 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。斯の如き根本的理想に基づく倫理学説を活動説 energetism という。 | What determines the value of an action lies solely in this innate demand, which is the root of the will. When we have been able to realize this demand, that is, our ideal, the action is praised as good; when the contrary happens, it is condemned as evil. So the good is the realization of our inner demands, that is, of our ideals; in other words, it is the development and completion of the will. An ethical theory based on such a fundamental ideal is called the theory of activity (energetism). |
| 3.9.3 | 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。 | This theory begins with Plato and Aristotle. Aristotle in particular built an ethics upon it. According to him, the aim of human life is happiness (eudaimonia). But this is reached not by seeking pleasure but through perfect activity. |
| 3.9.4 | 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。 | Most of the world's so-called moralists overlook this active side. Speaking of duty or of law, they take the essence of the good to be the needless suppression of one's own demands and the fettering of activity. Of course, since we imperfect beings are apt to miss the true meaning of activity and often stray onto side roads, it is not surprising that such a tendency arose. But the need to restrain lesser demands arises only because there is a greater demand to be reached for. Needlessly |

JAPANESE

ENGLISH

suppressing demands goes against the very essence of the good.

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。

The good must also possess the character of imperative authority, but a still more necessary character is that we naturally delight in it. So-called moral duties and laws have no value in themselves, as duty or as law; rather, they arise on the basis of a greater demand.

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。

Seen from this point, the good and happiness not only do not conflict; rather, as Aristotle said, we can say that the good is happiness. To satisfy our own demands or to realize our ideals is always happiness. The good must always be accompanied, on its other side, by a feeling of happiness.

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。幸福は満足に由りて得ることができ、満足は理想的要求の実現に起るのである。孔子が「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、我々は場合に由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。

Only, we cannot say, as hedonism does, that the will aims at the feeling of pleasure and that pleasure is the good. Pleasure and happiness look alike but are different. Happiness can be obtained through satisfaction, and satisfaction arises from the realization of ideal demands. As Confucius said, “Eating coarse rice and drinking water, bending my arm for a pillow: joy is to be found in this too.” In some cases we can keep our happiness even in the midst of suffering.[16]

真正の幸福はかえって厳粛なる理想の実現に由りて得らるべき者である。世人は往々自己の理想の実現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。

True happiness is, rather, to be gained through the realization of a stern ideal. People often equate the realization of one’s ideals or the satisfaction of one’s demands with egoism or self-indulgence. But the voice of the deepest inner demand of the self has great authority over us; there is nothing in life sterner than this.

### THE GOOD AS SELF-REALIZATION

*The good is the development and completion of the self, as each thing fulfills its own nature.*

JAPANESE

ENGLISH

3.9.5 さて善とは理想の実現、要求の満足であるとすれば、この要求といい理想という者は何から起ってくるので、善とは如何なる性質の者であるか。意志は意識の最深なる統一作用であって即ち自己其者の活動であるから、意志の原因となる本来の要求或は理想は要するに自己其者の性質より起るのである、即ち自己の力であるといってもよいのである。

Now if the good is the realization of ideals and the satisfaction of demands, where do these demands and ideals come from, and what is the nature of the good? The will is the deepest unifying function of consciousness, that is, the activity of the self itself. So the original demands or ideals that give rise to the will arise, in short, from the nature of the self itself; we may even say they are the power of the self.

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

In our consciousness, whether in thinking and imagination, in will, or in so-called perception,

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | は内面的統一なる者が働いているので、意識現象は凡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。 | feeling and impulse, an inner unity is at work at the root of everything, and all phenomena of consciousness are the development and completion of this one thing. The deepest unifying power that unifies this whole is what we call the self, and the will is what expresses this power most fully. Seen in this way, the development and completion of the will is directly the development and completion of the self, and we can say that the good is the development and completion of the self (self-realization). |
| | 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。 | That is, the highest good is for our spirit to develop its various capacities and attain a full and harmonious development (what Aristotle calls entelechie is the good). Just as bamboo is bamboo and pine is pine, each fully displaying its natural endowment, so for human beings to display their human nature is the human good. Spinoza too said, “Virtue is nothing other than acting according to one’s own proper nature.”[17] |

## THE GOOD, THE BEAUTIFUL AND THE REAL

*The good coincides with beauty and with reality, since all three are a thing realizing its own nature.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.9.6 | 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。 | Here the concept of the good draws close to the concept of beauty. Beauty is felt when a thing is realized as its ideal. To be realized as its ideal means that a thing displays its natural essence. So, just as a flower is most beautiful when it shows the true nature of a flower, a human being reaches the summit of beauty when showing the true nature of a human being. The good is beauty. Even when an action in itself has no value from the standpoint of the greater demands of human nature, if it is truly a natural action springing from the person’s innate nature, it evokes a kind of aesthetic feeling; in the same way, in morality it gives rise to a kind of tolerance. The Greeks identified the good and the beautiful. This view appears most fully in Plato. |
| 3.9.7 | 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凡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 | Seen from another side, the concept of the good also coincides with the concept of reality. As I argued earlier, the development and completion of a single something is the fundamental form in |

16 Confucius, *Analects* 7.16.
17 Spinoza, *Ethics*, Part IV.

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | which all reality is constituted; spirit, nature and the universe are all constituted in this form. If so, the good, which I have just called the development and completion of the self, means following the laws of one's own reality. |
| 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。 | That is, to accord with one's own true reality is the highest good. So the laws of morality come to be included in the laws of reality, and the good can be explained from the true nature of the reality of the self. The inner demand that is the basis of judgments of value and the unifying power of reality are one, not two. |
| 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。 | To consider existence and value separately comes from the abstracting operation that separates the objects of knowledge from the objects of feeling and will; in concrete true reality the two are originally one. Thus to seek the good and turn toward the good is, in the end, to know the truth of the self. That the rationalists identified the true and the good contains one side of the truth. But abstract knowledge and the good do not necessarily coincide. |
| 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 est bonum という句がある）。 | Knowing in this case must mean grasping something with one's whole being. These ideas are the fundamental thought of Plato in Greece and of the Upanishads in India, and I think they are the deepest thought about the good (in Plato the Idea of the Good is the foundation of reality; and medieval philosophy too has the phrase "all being is good" (omne ens est bonum)). |

## CHAPTER 10: THE GOOD AS PERSONALITY

*Among our many demands, which is it the highest good to satisfy?*

| | JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- | --- |
| 3.10.1 | 前には先ず善とは如何なる者でなければならぬかを論じ、善の一般の概念を与えたのであるが、これより我々人間の善とは如何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。然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如何なる者であるかの問題が起ってくる。 | Above, I first discussed what the good must be and gave a general concept of the good. Now I wish to examine what the good of us human beings is, and to clarify its features. It is plain to everyone that our consciousness is by no means a single simple activity but a synthesis of various activities. If so, our demands too are by no means simple; naturally there are various demands. Then, among these various demands, which is it the highest good to satisfy? The question arises: what is the good of our self as a whole? |
| 3.10.2 | 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 | None of our phenomena of consciousness stands alone; each is always constituted in relation to oth- |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | も已に単純でない、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。啻に一時の意識が斯の如く組織せられてあるのみではなく、一生の意識もまた斯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。 | ers. Even a single moment of consciousness is already not simple; it contains complex elements. And these elements are not independent of one another; they have a kind of meaning in their relations to each other. Not only is the consciousness of a single moment organized in this way: the consciousness of a whole life is likewise such a system. The self is the name we give to the unity of this whole. |
| 3.10.3 | 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。我々の善とは或一種または一時の要求のみを満足するの謂でなく、或一つの要求は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。 | If so, our demands too never arise in isolation. They always arise in relation to others. Our good does not mean satisfying only some one kind of demand, or a demand of a single moment; clearly a given demand becomes good only in relation to the whole. It is just as the good of the body lies not in the health of one part but in the healthy relations of the whole body. So, from the standpoint of the theory of activity, the good must first of all be the agreement and harmony, or the mean, of various activities. Our conscience, then, is the operation of consciousness that harmonizes and unifies. |
| 3.10.4 | 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凡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。 | That harmony is the good was Plato's view. He likened the good to harmony in music. In England, Shaftesbury and others also took this view. That the mean is the good was Aristotle's doctrine, and in the East it appears in the book *The Doctrine of the Mean*. Aristotle held that all virtue lies in the mean: courage, for example, is the mean between rashness and cowardice, and thrift the mean between stinginess and extravagance. This closely resembles the thought of Zisi. And when the evolutionist ethicist Spencer says that the good is the balance of various capacities, this too amounts to the same thing.[18] |
| 3.10.5 | 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。調和とは如何なる意味においての調和であるか、中庸とは如何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。<br><br>然らば我々の精神の種々なる活動における固有の秩序は如何なるものであるか。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 | But merely saying harmony or the mean does not yet make the meaning clear. Harmony in what sense? The mean in what sense? Consciousness is not an aggregate of activities of equal rank but a unified system. Its harmony, or its mean, must mean not something quantitative but a systematic order.<br><br>Then what is the proper order among the various activities of our mind? At its lower levels our mind, like the mind of animals, is merely instinctive activity. That is, it works impulsively toward |

18 *The Doctrine of the Mean* (Ch. *Zhongyong*), one of the Confucian Four Books, is traditionally attributed to Zisi, Confucius's grandson.

JAPANESE

に由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[知的障害のある人]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。これが凡ての人間の真情であると思う。そこで観念活動というのは精神の根本的作用であって、我々の意識はこれに由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。

然らば更に一歩を進んで、観念活動の根本的法則とは如何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、これが為に凡て人心の他の要求を悪として排斥し、理にのみ従うのが一の善であるとまでにいった。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。

3.10.6 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。

ENGLISH

the object in front of it and is moved entirely by carnal desire. But however simple a phenomenon of consciousness may be, it always carries within it a demand of ideas. So however instinctive an activity of consciousness may be, an activity of ideas must lie hidden behind it (I think this must be so even in the higher animals).

No human being, unless it be a person with a severe intellectual disability, is ever satisfied purely by bodily desires; at the bottom of the heart, desires for ideas are always at work. That is, everyone holds some ideal or other. Even the miser's greed for gain comes from a kind of ideal. In short, human beings do not exist on the level of the body; they have their life on the level of ideas.

In Goethe's poem "The Violet," a violet in the field, trampled by a young shepherdess, nonetheless finds the satisfaction of love. I think this is the true feeling of all human beings. So the activity of ideas is the fundamental function of the mind, and our consciousness should be governed by it. That is, we must say that satisfying the demands that arise from it is our true good.[19]

If we go a step further and ask what the fundamental law of the activity of ideas is, the answer is the law of reason. The laws of reason express the most general and most fundamental relations between ideas, and are the highest law governing the activity of ideas. So reason, in turn, is the fundamental capacity that should govern our mind, and the satisfaction of reason is our highest good.

It follows that to follow reason in everything is the human good. The Cynics and the Stoics pressed this view to the extreme; on this account they rejected all the other demands of the human heart as evil, and went so far as to say that following reason alone is the one good. But for the later Plato and for Aristotle, what arises from the activity of reason is the highest good, and yet governing and controlling the other activities by it is also good.

Plato, in his famous *Republic*, identifies the organization of the human mind with the organization of the state, and says that the condition of being governed by reason is the highest good, in the state as in the individual.

19 Goethe's "Das Veilchen" (1773–1774), in which the violet rejoices to die beneath the girl's foot; set to music by Mozart.

## PERSONALITY AS UNIFYING POWER

*The good lies in maintaining and developing personality, the unifying power of consciousness and of the universe.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.10.7 | 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。 | If our consciousness consisted of a synthesis of various capacities and were so constituted that one of them should govern the others, then the good in the theory of activity would have to lie, as just described, in following reason and controlling the rest. But our consciousness is originally a single activity. At its root a single power is always at work. |
| | 知覚とか衝動とかいう瞬間的意識活動にも已にこの力が現われて居る。更に進んで思惟、想像、意志という如き意識的活動に至れば、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。 | This power already appears in momentary activities of consciousness such as perception and impulse. Going further, in conscious activities such as thinking, imagination and will, it appears in a still more profound form. When we say we follow reason, this means nothing other than following this profound unifying power. |
| | 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。 | Otherwise, reason considered abstractly, as mere reason, provides only formal relations without any content, as I said earlier in criticizing the rationalist theory. This unifying power of consciousness never exists apart from the content of consciousness; rather, the content of consciousness is constituted by this power. Of course, when we analyze the content of consciousness piece by piece, we cannot find this unifying power. |
| | 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。而して斯の如き統一力をここに各人の人格と名づくるならば、善は斯の如き人格即ち統一力の維持発展にあるのである。 | Yet in the synthesis of that content it appears as a single fact, unmistakable and unshakable. It is like the ideal that appears in a painting or the feeling that appears in music: not something to be analyzed and understood, but something to be intuited and grasped for oneself. And if we here call such a unifying power each person's personality, then the good lies in the maintenance and development of such personality, that is, of this unifying power. |
| 3.10.8 | 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。 | The power of personality meant here does not refer simply to a natural, physical force such as the vital force of animals and plants. Nor does it refer to an unconscious capacity such as instinct. The operation of instinct is a kind of physical force arising from organic functions. Personality, by contrast, is the unifying power of consciousness. But this is not to say that personality means the various highly subjective wishes that form the center of each person's surface consciousness. |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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由りて特殊の意味をもった者でなければならぬ。 | These wishes may express a person's personality to some extent, but true personality appears rather where these wishes are extinguished and the self is forgotten. Nor, on the other hand, is it something like the operation of pure reason, wholly separate from empirical content and common to everyone, as Kant held. Personality must be something that has a particular meaning in each individual. |
| | 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。 | True unity of consciousness is a pure, unmixed activity that appears of itself without our knowing it. It is the original state of consciousness, independent and self-complete, in which there is no distinction of knowing, feeling and willing and no separation of subject and object. It is at such times that our true personality shows itself in its entirety. |
| | 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或特殊なる形において現われたものである。 | Therefore personality is not simply reason, nor desire, still less unconscious impulse. Like the inspiration of a genius, it is an infinite unifying power that acts directly and spontaneously from within each person (as one of the ancients said, the Way belongs neither to knowing nor to not knowing). And if, as I said earlier in discussing reality, phenomena of consciousness are the sole reality, then our personality is directly the working of the unifying power of the universe. That is, it is the sole reality, which has broken through the distinction between matter and mind, appearing in a particular form according to circumstances.[20] |
| 3.10.9 | 我々の善とは斯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。 | Since our good is the realization of so great a power, its demand is exceedingly stern. Kant too said: "There are two things we always regard with boundless admiration and awe: the starry heavens above, and the moral law within."[21] |

## CHAPTER 11: THE MOTIVE OF GOOD CONDUCT (THE FORM OF THE GOOD)

*Since personality alone has absolute value, good conduct takes the realization of personality as its end.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.11.1 | 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 | To sum up what has been argued so far: the good is that which satisfies the inner demands of the self. Since the greatest demand of the self is the demand of the fundamental unifying power of consciousness, that is, of personality, satisfying this |

20 The words of the Chan master Nanquan to Zhaozhou, recorded in the *Wumenguan* (*Gateless Barrier*), case 19.
21 From the conclusion of Kant's *Critique of Practical Reason* (1788).

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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如何なる行為であるかを定めることができると思う。 | demand is for us the absolute good. This means the realization of personality. This demand of personality is the unifying power of consciousness and, at the same time, the manifestation of the infinite unifying power at the foundation of reality. To realize our personality means to become one with this power. If the good is something of this kind, I think we can now determine what kind of conduct good conduct is. |
| 3.11.2 | 右の考よりして先ず善行為とは凡て人格を目的とした行為であるということは明である。人格は凡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。 | From this view it is clear, first of all, that good conduct is in every case conduct that takes personality as its end. Personality is the root of all value, and in the universe personality alone has absolute value. We have, of course, various demands. There are bodily desires and there are spiritual desires. Accordingly there are no doubt various things worth esteeming: wealth, power, knowledge, art and so on. |
| | 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。 | But however strong or however lofty a demand may be, apart from the demand of personality it has no value whatever. It has value only as a part of the demand of personality or as a means to it. Wealth and rank, power, health, skill and learning are not good in themselves. When they run counter to the demand of personality, they become, on the contrary, evil. So absolutely good conduct must be conduct that takes the realization of personality itself as its end, that is, conduct that works for the sake of the unity of consciousness itself. |
| 3.11.3 | 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。 | According to Kant, things have their value determined from outside, so their value is relative. Only our will determines value by itself; that is, personality has absolute value. His teaching, as everyone knows, was this: respect the personality of yourself and of others, treat it as an end in itself (end in itself), and never use it as a means. |
| 3.11.4 | 然らば真に人格其者を目的とする善行為とは如何なる行為でなければならぬか。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。善行為とは凡て自己の内面的必然より起る行為でなければならぬ。 | If so, what must good conduct be if it truly takes personality itself as its end? To answer this question we would have to discuss the objective content of the activity of personality and make clear the aim of conduct. Let us first, however, discuss the subjective character of good conduct, namely its motive. Good conduct must in every case be conduct that arises from the inner necessity of the self. |

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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斯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。 | As I said earlier, we can become aware of the demand of our whole personality only in the state of direct experience, before we have yet deliberated and discriminated. Personality is, in such moments, a kind of voice of inner demand that emerges from the depths of the mind and gradually embraces the whole mind. Good conduct that takes personality itself as its end must be conduct that follows such a demand. To go against it is to negate one's own personality. |

## UTMOST SINCERITY

*Good conduct springs from utmost sincerity, a demand found only when knowledge and feeling are exhausted.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | Utmost sincerity is an indispensable condition of good conduct. Christ, too, said that only those who are innocent and unaffected like little children can enter the kingdom of heaven. Utmost sincerity is good not because of the results that come from it. It is good in itself. That deceiving others is evil is due less to the results that follow from it than to the fact that one deceives oneself and negates one's own personality.[22] |
| 3.11.5 自己の内面的必然とか天真の要求とかいうのは往々誤解を免れない。或人は放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。 | Talk of the inner necessity of the self, or of the demands of one's unaffected nature, is apt to be misunderstood. Some think that being natural means being dissolute and lawless, disregarding the rules of society and not restraining one's passions. But the inner necessity of personality, that is, utmost sincerity, is a demand that rests on the union of intellect, feeling and will. It does not mean merely following blind impulse against the judgment of knowledge and the claims of human feeling. |
| 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如何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。 | Only when we have exhausted our knowledge and exhausted our feeling does the true demand of personality, utmost sincerity, appear. We first see the true activity of personality only where we have spent our whole strength to the very end, where our consciousness of self has all but vanished and the self is no longer conscious of itself. Look, for example, at works of art. When does a painter's true personality, that is, originality, appear? As long as the painter is consciously forming various plans, we cannot yet truly see the painter's personality. |

22 "Utmost sincerity" (至誠, *shisei*) is a key term of the *Doctrine of the Mean*.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | We can see it only after many years of toil, when the skill has ripened within, the idea arrives and the brush follows of itself. The manifestation of personality in morality is no different. To manifest personality is not to follow a passing passion but to follow the most solemn inner demand. It is the very opposite of licentiousness and weakness. It is, on the contrary, a work of hardship and toil. |
| 3.11.6 | 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。 | To follow one's earnest inner demand, that is, to realize one's true personality, does not mean setting up the subjective against the objective and making external things obey the self. It is precisely where we have wholly worn away our subjective fancies and become entirely one with things that we can satisfy the true demand of the self and see the true self. Seen from one side, each person's objective world can be said to be a reflection of that person's personality. |
| | 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。それで如何なる人でも、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ことであろう。 | Indeed, each person's true self is nothing other than the independent, self-complete system of reality itself that appears before that person. So the most earnest demand of any person must always accord with the ideal of the objective world that person sees. For example, however selfish a person may be, if there is any sympathy in them at all, their greatest demand will surely be to give satisfaction to others once their own satisfaction has been secured. |
| | 自己の要求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。 | If by the demands of the self we mean not merely bodily desires but include ideal demands as well, we cannot but say this. The more selfish one is, the more inner anguish one feels at harming the selfish desires of others. On the contrary, I think it is only a person without selfish desires who could thwart the selfish desires of others with an easy mind. |

## GOOD CONDUCT IS LOVE

*Realizing the self means becoming one with the objective, so good conduct is always love.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。愛というのは凡て自他一致の感情である。主客合一の感情である。啻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。 | So to fulfill the greatest demand of the self and to realize the self comes to mean realizing the objective ideal of the self, that is, becoming one with the objective. Seen from this point, we can say that good conduct is necessarily love. Love is in every case the feeling of the unity of self and other. It is the feeling of the unity of subject and object. This |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | holds not only when one person faces another. When a painter faces nature, that too is love. |
| 3.11.7 | 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。 | In his famous *Symposium*, Plato says that "love is the feeling by which what is lacking seeks to return to its original, whole state." |
| 3.11.8 | しかし更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。 | But if we take our thinking one step further, true good conduct is neither making the objective obey the subjective nor the subjective obeying the objective. We reach the summit of good conduct only when subject and object have both vanished, when things and self are both forgotten, and there is nothing but the activity of the sole reality of heaven and earth. We may say that things moved me, or that I moved things. We may say that Sesshū painted nature, or that nature painted itself through Sesshū.[23] |
| | 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」 Tat twam 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。 | Originally there is no distinction between things and self. Just as the objective world can be called a reflection of the self, so the self is a reflection of the objective world. There is no self apart from the world I see (see Part II, Chapter 9, "Spirit"). Heaven and earth share one root; the ten thousand things are one body. The ancient sages of India expressed this as "You are that" (Tat twam asi). Paul said, "It is no longer I who live, but Christ lives in me" (Galatians 2:20). And Confucius said, "I followed what my heart desired without overstepping the bounds."[24] |

## CHAPTER 12: THE AIM OF GOOD CONDUCT (THE CONTENT OF THE GOOD)

*Having treated the motive of good conduct, Nishida now asks what aims it must pursue.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.12.1 | 人格その者を目的とする善行為を説明するについて、先ず善行為とは如何なる動機より発する行為でなければならぬかを示したが、これより如何なる目的をもった行為であるかを論じて見よう。善行為というのも単に意識内面の事にあらず、この事実界に或客観的結果を生ずるのを目的とする動作であるから、我々は今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。 | In explaining good conduct that takes personality itself as its end, I have first shown from what motive good conduct must arise. Let me now discuss what aim it must have. Good conduct is not merely a matter internal to consciousness. It is action that aims to produce some objective result in this world of fact, so we must now make clear the concrete content of this aim. What I discussed before was, so to speak, the form of the good. What I am about to discuss is the content of the good. |
| 3.12.2 | | |

23 Sesshū Tōyō (1420–1506), the great Japanese master of ink painting.
24 Tat tvam asi, as it is usually transliterated, comes from the Chāndogya Upanishad. Confucius describes himself at seventy (*Analects* 2.4).

JAPANESE

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。意識活動は凡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、余は屢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、凡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。

ENGLISH

Personality, which is the unifying power of consciousness and at the same time the unifying power of reality, is realized first in us as individuals. At the root of our consciousness there is something that cannot be analyzed: individuality. All activities of consciousness are expressions of individuality. Each person's knowledge, feeling and will all bear a character peculiar to that person. This individuality appears not only in phenomena of consciousness but also in each person's features, speech and bearing.

It is precisely this individuality that a portrait seeks to express. Individuality begins its activity as soon as a person is born into this world, and it develops in various ways according to various experiences and circumstances until death. Scientists would probably attribute it to the constitution of the brain. As I have often said, however, I think it is a manifestation of the infinite unifying power of reality. So we must first of all take the realization of this individuality as our aim.

This is the most immediate good. Health and knowledge are of course things to be valued. But health and knowledge in themselves are not the good. We cannot be satisfied merely with them. What gives the individual absolute satisfaction is the realization of one's own individuality, that is, bringing out in one's actions one's own distinctive character, which others cannot imitate. Expressing one's individuality is something anyone can do, whatever their natural gifts or circumstances.

Every human being, just as each has a different face, has a distinctive character that others cannot imitate, one of a kind and without a second. Its realization gives each person supreme satisfaction and makes each an indispensable member in the evolution of the universe. Until now people have not placed much weight on individual good. But I think that individual good is the most important thing, and that it will be the foundation of all other goods.

Truly great people are great not because their deeds are great but because they have expressed a powerful individuality. If one climbs to a high place and calls out, the voice will reach far. But this is not because the voice is loud; it is because the place where one stands is high. I think that someone who has fully brought out their own true colors is greater than someone who has forgotten

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | their proper part and rushed about in vain for others. |
| 3.12.3 | 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。 | But what I here call individual good is different from private interest and selfish desire. Individualism and egoism must be strictly distinguished. Egoism takes one's own pleasure as its aim. In short, it is selfishness. Individualism is its exact opposite. For each person to indulge their material desires without restraint would, on the contrary, mean losing individuality. However many pigs there are, there is no individuality among them. People also speak as if individualism and collectivism were opposed, but I consider the two to be at one. Society progresses only when the individuals within it each act to the full and bring out their natural endowments. A society that ignores the individual can never be called a healthy society. |
| 3.12.4 | 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。 | The virtue most needed for individual good is a strong will. Someone like Ibsen's Brand is the ideal of individual morality. Weakness of will and vanity, by contrast, are the most detestable vices (both arise from losing one's self-respect). And the one who commits the greatest crime against the individual is the person who, in the extremity of despair, takes their own life.[25] |

## THE SOCIAL SELF

*Individual consciousness is one cell of a social consciousness, so most of our demands are social.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.12.5 | 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。 | As I said above, true individualism is by no means something to be censured, nor is it bound to clash with society. But are the so-called individualities of each person realities that are each independent and unrelated to one another? Or is there, at the basis of us as individuals, something like a social self, of which our individual selves are manifestations? If the former, individual good must be our highest good. If the latter, we must say that there is for us a still greater good, that of society. |
| | 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已に個人的の者ではない。我々の肉体の本は祖先の細胞にある。我々は我々の子孫と共に同一細胞の分裂に由りて生じた者である。生物の全種属を通じて同 | I think that what Aristotle said at the beginning of his *Politics*, that human beings are social animals, is an unshakable truth. Considered in the light of present-day physiology, even our bodies are not individual things. The origin of our bodies lies in the cells of our ancestors. We and our descendants |

25 Brand (1866), Ibsen's verse drama, whose priest-hero demands "all or nothing" of himself and others.

JAPANESE

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、文学等は凡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凡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。

3.12.6 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（Höffding, 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。

ENGLISH

alike have arisen through the division of the same cells. The whole of a living species can be seen as a single living being. Biologists today say that living things do not die.

The same holds for our conscious life. Wherever human beings lead a communal life, there is always a social consciousness that unifies the consciousness of each. Language, manners, customs, institutions, laws, religion, literature and the like are all phenomena of this social consciousness. Our individual consciousness arose within it and was nurtured within it. It is no more than one cell making up this great consciousness. Knowledge, morality and taste all have social significance. Even the most universal learning does not escape social convention (this is why each country today has its own scholarly style).

What are called individual characteristics are no more than the manifold variations that appear on the foundation of this social consciousness. However extraordinary a genius may be, a genius cannot escape the bounds of this social consciousness. Such a person is, rather, one who has brought out the profound significance of social consciousness (Christ's relation to Judaism is an example). Something truly without any relation to social consciousness would be no more than the consciousness of someone who has lost their reason.

No one can deny facts such as these. But there are various objections when it comes to whether this communal consciousness exists in the same sense as individual consciousness, and whether it can be regarded as a personality. Höffding, for one, denies the reality of a unifying consciousness. He says, "A forest is a collection of trees; divide it, and there is no such thing as the forest. Society too is a collection of individuals, and apart from the individuals there is no independent existence called society" (Höffding, Ethik, S. 157).

But we cannot say that there is no unity just because no unity exists once things have been analyzed. Even in individual consciousness, analysis finds no separate unifying self. Yet the unity has a distinctive character of its own, and the various phenomena must be regarded as constituted through this unity. That is why we regard it as a single living reality.

JAPANESE

ENGLISH

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。

For the same reason, social consciousness too can be seen as a single living reality. Social consciousness, like individual consciousness, has a center and has connections. It is fully a system. Individual consciousness does have one basis of its own, the body. This is where it differs from social consciousness. But the brain, too, is by no means a simple physical object; it is a collection of cells. This is no different from society being made up of individuals as its cells.

3.12.7 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凡て社会的である。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。

There is thus a social consciousness, and our individual consciousness is a part of it. Therefore most of our demands are social. If we removed the altruistic elements from our desires, almost nothing would remain. This is clear from the fact that even our desire to live has altruism as its chief cause. We are satisfied less by our own satisfaction than by the satisfaction of those we love or of the society to which we belong. Originally the center of our self is not confined within the individual body. A mother's self is in her child; a loyal subject's self is in the sovereign. As one's personality grows greater, one's demands become social.

## FAMILY, STATE AND HUMANKIND

*Personality develops through the family and the state toward a union of all humankind.*

JAPANESE

ENGLISH

3.12.8 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。

Let me now briefly describe the stages of social good. Social consciousness has various stages. The smallest and most immediate of them is the family. The family must be called the first stage at which our personality develops into society. When a man and a woman unite to form a family, their purpose is a deeper spiritual (moral) aim than simply leaving descendants.

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。

In Plato's *Symposium* there is a story that man and woman were originally one body but were divided by the god, and that this is why men and women long for each other to this day. This is a very interesting idea. Seen from the type of humanity, an individual man or woman is not a complete human being. Man and woman together make one complete human being.

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

Otto Weininger says, "Human beings, in body and in spirit alike, are composed of a union of male and female elements; the two sexes love each other so that these two elements may combine to

JAPANESE

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。

3.12.9 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凡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。

或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）。また或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。

3.12.10 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。此の如き理想は已にパウロの基督教においてまた

ENGLISH

form a complete human being." Just as the male character is not the complete type of humanity, the female character is surely not the complete type either. Only when the two sexes complement each other can personality develop completely.[26]

But the development of our social consciousness is not confined to a small group such as the family. All of our spiritual and material life is able to develop within its respective social groups. After the family, what unifies the whole of our conscious activity, and may be regarded as the manifestation of a personality, is the state. There are various views on the aim of the state.

Some place the essence of the state in the might of sovereignty. They think its aim is simply to ward off enemies abroad and to protect the lives and property of citizens from one another at home (Schopenhauer, Taine, Hobbes and others belong to this group). Others place the essence of the state in the individual. They think its aim is simply the harmonious development of individual personalities (this is the view of Rousseau and others).

But the true aim of the state is neither material and negative, as the first group holds, nor is individual personality the foundation of the state, as the second group holds. Our individual selves have, on the contrary, developed as cells of a society. The essence of the state is the manifestation of the communal consciousness that is the foundation of our spirit. In the state we can achieve a great development of personality.

The state is a unified personality, and its institutions and laws are manifestations of the will of this communal consciousness (this view was held in antiquity by Plato and Aristotle and in modern times by Hegel). When we devote ourselves to the state, it is for the development and completion of a great personality. And when the state punishes someone, it is neither for revenge nor for the peace of society, but because personality has an inviolable dignity.

At present the state is the greatest manifestation of a unified communal consciousness. But our manifestation of personality cannot stop there; it demands something still greater. This is the union of a human society that gathers all humankind into

26 Otto Weininger (1880–1903), Austrian author of *Sex and Character* (1903).

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | one body. Such an ideal already appears in Paul's Christianity and in the Stoic school. But this ideal cannot easily be realized. Ours is still an age of armed peace. |
| 3.12.11 | 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。 | If we trace the course of human development from the distant beginnings of history, the state is not the final aim of humankind. Human development has a consistent meaning and aim, and states, it seems, rise and fall, flourish and decline, each in order to fulfill a part of this mission (world history is the development of what Hegel calls the world spirit). But true cosmopolitanism does not mean that states disappear. It means that each state becomes ever stronger, brings out its own distinctive character, and contributes to the history of the world. |

## CHAPTER 13: PERFECT GOOD CONDUCT

*Do the inner satisfaction of personality and the good as outward fact always agree?*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 3.13.1 | 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。 | In a word, the good is the realization of personality. Seen from within, it is the satisfaction of earnest demands, that is, the unity of consciousness, and at its culmination it must reach the point where self and other are both forgotten and subject and object both vanish. Seen as a fact manifested outwardly, it begins small, with the development of individuality, and reaches its peak in the unified development of humankind as a whole. These two views raise the need to explain one more important problem. Is what gives great satisfaction within necessarily also something that should be called a great good in fact? That is, do the two interpretations of the good always agree? |
| 3.13.2 | 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由りて成立するといってもよし、また自己は実在の或特殊なる小体系といってもよい。 | Reasoning first from the theory of reality I set out earlier, I assert that these two views never contradict or conflict with each other. Originally phenomena have no distinction of inner and outer. Subjective consciousness and the objective world of reality are the same phenomenon seen from different sides; concretely there is only one fact. As I have often said, we may say that the world is constituted through the unity of consciousness of the self, or we may equally say that the self is a particular small system of reality. |
| | 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 | As in the fundamental idea of Buddhism, the self and the universe have the same foundation; in- |

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | deed, they are directly one and the same thing. Therefore we can feel within our own minds the infinite meaning of reality: in knowledge as infinite truth, in feeling as infinite beauty, in will as infinite good. When we know reality, we are not knowing things outside the self; we are knowing ourselves. The truth, goodness and beauty of reality must be directly the truth, goodness and beauty of the self. |
| | 然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）。 | Then the doubt will arise: why is there falsehood, ugliness and evil in this world? If we think deeply, there is in this world neither absolute truth, goodness and beauty nor absolute falsehood, ugliness and evil. Falsehood, ugliness and evil always appear where one looks abstractly at one side of a thing without knowing the whole, where one leans to one side and runs counter to the unity of the whole (as I said in Part II, Chapter 5, seen from one side, falsehood, ugliness and evil are necessary for reality to be constituted; they arise from what is called the principle of opposition). |
| 3.13.3 | 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凡て善である、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。 | According to Augustine, there is originally no such thing as evil in the world. Nature, created by God, is wholly good; only the privation of essence is evil. Moreover, God has adorned the world with oppositions, like a beautiful poem. Just as shadow enhances the beauty of a painting, the world, when viewed from a lofty standpoint, is beautiful even as it bears sin. |
| 3.13.4 | 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。一は或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。 | Let us consider the cases in which the fact of the good and the demand for the good conflict. There are two. In one, an act is good as a fact but its motive is not good. In the other, the motive is good but the act is not good as a fact. Consider first the former case. If the inner motive is private interest and selfish desire, and the act merely accords with a good aim in its outward fact, it surely cannot be called good conduct that aims at the realization of personality. |
| | 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。 | We may sometimes praise such acts. But then we are by no means looking at them from the standpoint of morality; we are looking at them merely from the standpoint of profit. From the standpoint of morality, such acts are inferior to those of someone who has given their utmost sincerity, however foolish that person may be. Or it may be said that an act that benefits many people, even if it does not spring from a purely good motive, is su- |

JAPANESE

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、凡ての人に共通なる理性を具した人間であるならば、必ず同一に考え同一に求めねばならぬと思う。勿論人類最大の要求が場合に由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。

3.13.5 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

ENGLISH

perior to the good conduct of one person who keeps only themselves pure.

But benefiting people has various meanings. If it means merely giving material benefit, then the benefit becomes good if it is used for good ends; if it is used for bad ends, it may on the contrary help evil. And if it is meant in the truly moral sense of benefiting the ways of the world and the hearts of people, then, unless the act was inwardly true good conduct, it is merely a means of helping good conduct, not good conduct itself. It cannot be compared with true good conduct itself, however small that may be.

Let us next consider the second case. Even when the motive is good, an act cannot always be called good in fact. People often say that an individual's utmost sincerity and the highest good of humankind as a whole can conflict. But I think those who say this do not understand the words "utmost sincerity" correctly. If they are used truly in the sense of the deepest demand of the whole spirit, I consider that what such people say is hardly ever the case.

Our earnest demands are not something we have made up; they are facts of nature. Just as there are universal elements at the root of the human mind with regard to truth and beauty, so there are universal elements with regard to the good. This feeling arises of itself when the night is still and the mind is calm, as when Faust, after great anguish over human life, returned late at night from a walk in the fields to his lonely study (Goethe, Faust, Erster Teil, Studierzimmer).

Leaving aside beings whose consciousness rests on a foundation entirely different from ours, any human being endowed with the reason common to all must, I think, think alike and seek alike. Of course, humankind's greatest demand may in some cases remain mere potentiality and not become actual and operative. But even then the demand is not absent. It is obscured; the self does not know its true self.

For the reasons stated above, I consider that our deepest demand and the greatest aim are naturally at one. As we discipline ourselves within and reach the true substance of the self, a love for humankind as one arises of itself without, and we come to accord with the highest good aim. This is

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | what is called perfect, true good conduct. Seen from one side, such perfect good conduct seems an extremely difficult thing. Seen from another side, it must be something anyone can do. |
| 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。 | Morality is not a matter of seeking something outside the self. It is simply finding what is in the self. People often confuse the essence of the good with its outer shell, and so they think that it is not the greatest good unless one undertakes some work on behalf of the world or of humankind. But the kind of work one does is determined by one's abilities and circumstances; not everyone can do the same work. |
| 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。 | Yet however different our work may be, we can work in the same spirit. However small the work, someone who always works out of love for humankind as one must be called a person who is realizing a great personality of humankind. |
| 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啻に聖母においてのみではなく、彼の描きし凡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。 | Raphael's noble and graceful character may have found in the Madonna its most fitting material for realization. But Raphael's character appears not only in the Madonna but in all the paintings he made. Even if Raphael and Michelangelo chose the same subject, Raphael would express Raphael's character and Michelangelo would express Michelangelo's. The essence of art and of morality lies in the spirit, not in the things of the external world. |

## KNOWING THE TRUE SELF

*In practice the one true good is to know the true self, which unites us with God.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 3.13.6 終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、真の自己を知れば啻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。 | In closing, let me add a word. If one explains the good theoretically, many explanations can be given. In practice, however, there is only one true good: it comes down entirely to knowing the true self. Our true self is the fundamental substance of the universe. If we know the true self, we not only accord with the good of humankind in general but merge with the fundamental substance of the universe and are united in hidden accord with the will of God. |
| 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 | Religion and morality truly come down to this. And the way to know the true self and to be united with God lies only in attaining for oneself the power of the unity of subject and object. To gain this power, we must kill off this false self of ours |

JAPANESE

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。

ENGLISH

entirely, die once to the desires of this world, and then come back to life (as Muhammad said, heaven lies in the shadow of swords). Only thus can we truly reach the realm of the unity of subject and object.[27]

This is the deepest secret of religion, morality and art. Christianity calls it rebirth; Buddhism calls it seeing one's nature. There is a story that once, when Pope Benedict XI sent word to Giotto asking to see a work that would show his skill as a painter, Giotto simply drew a single circle and sent it. In morality we must attain this circle of Giotto's.[28]

27 A hadith of the Prophet: "Paradise is under the shade of swords."
28 "Seeing one's nature" (*kenshō*) is the Zen term for awakening. The story of Giotto's freehand circle comes from Vasari's *Lives of the Artists*.

# Part IV: Religion

第四編　宗教

*The religious need, the essence of religion, God and the world, and knowledge and love as one.*

## CHAPTER 1: THE RELIGIOUS NEED

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.1.1 | 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由りて永遠の真生命を得んと欲するの要求である。パウロが「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、肉的生命の凡てを十字架に釘付け了りて独り神に由りて生きんとするの情である。真正の宗教は自己の変換、生命の革新を求めるのである。基督が「十字架を取りて我に従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。 | The religious need is a need concerning the self, a need concerning the life of the self. It is the need by which our self, as soon as it becomes aware of its own relativity and finitude, desires to unite with an absolute and infinite power and thereby to gain eternal, true life. As Paul said, “It is no longer I who live, but Christ lives in me.” It is the feeling of having nailed the whole of one’s carnal life to the cross and seeking to live by God alone. True religion seeks the transformation of the self, the renewal of life. As Christ said, “Whoever does not take up the cross and follow me is not worthy of me.” So long as even a trace of belief in oneself remains, it cannot yet be called a true religious mind. |
| 4.1.2 | 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。 | Praying to God for worldly benefit is not a true religious mind; that goes without saying. But neither is reciting the nenbutsu solely with rebirth in the Pure Land as one’s aim. So the *Tannishō*, too, says: “Even the nenbutsu one recites while striving in one’s own mind for the act that brings rebirth is turned into one’s own practice.” Likewise in Christianity, merely relying on God’s help and fearing God’s punishment is not true Christianity.[1] |
| | これらは凡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。 | All these are merely disguised forms of self-interest. Moreover, I wonder whether the claim many people make today, that religion is for one’s own peace of mind, is not itself mistaken. Because people hold such a view, they come to suppose that the true meaning of religion lies in extinguishing the spirit of enterprise and activity and leading a negative life of few desires and no cares. |
| | 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 | We do not seek religion for our own peace of mind. Peace of mind is merely a result that comes |

1 The *Tannishō* records sayings of Shinran (1173–1263). The nenbutsu is the recitation of Amida Buddha’s name; to make it “one’s own practice” is to rely on one’s own effort rather than on Amida.

JAPANESE

ENGLISH

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。

from religion. The religious need is the need of a great life, which we cannot stop even if we wish to stop it. It is the need of a solemn will. Religion is the very aim of human beings, and it must never be made a means to something else.

4.1.3 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、凡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凡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。

Suppose that, as voluntarist psychologists say, will is the fundamental activity of the mind and all mental phenomena take the form of will. Then our mind is a system of desires, and the most powerful desire, the one that becomes the center of this system, is our self. And to unify everything from this center, that is, to maintain and develop the self, is our spiritual life.

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凡てを統一することができるであろうか。即ち、個人的生命はどこまでも維持発展することのできるものであろうか。

As long as this unifying proceeds, we are alive. But if this unity breaks down, then even though we may be alive in body, we are as good as dead in spirit. Yet can we unify everything with individual desire as the center? That is, can individual life be maintained and developed without limit?

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更に大なる生命を求めねばならぬようになる、即ち、意識中心の推移に由りて更に大なる統一を求めねばならぬようになるのである。

The world was not made for the individual, nor are individual desires the greatest desires of human life. Individual life must inevitably clash with the world outside and fall into contradiction within. At this point we find we must seek a still greater life. That is, through a shift in the center of consciousness, we find we must seek a still greater unity.

かくの如き要求は凡て我々の共同的精神の発生の場合に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由りて前者を統一せんとする間は、その主観的自己はいかに大なるにもせよ、その統一は未だ相対的たるを免れない、絶対的統一は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由りて得られるのである。

Such a need can be seen wherever our communal spirit arises, but the religious need is the extreme point of such needs. As long as we set up a subjective self against the objective world and seek to unify that world by means of it, the unity cannot escape being relative, however great that subjective self may be. Absolute unity is gained only by entirely abandoning subjective unity and becoming one with objective unity.

4.1.4 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由りて成立することができ、その内容が多様なればなる程一方に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。

Originally, the unity of consciousness is the condition for consciousness to be constituted; it is its fundamental need. Consciousness without unity is as good as nothing. Consciousness can be constituted through the opposition of its contents, and the more manifold the contents, the greater the unity it requires on the other side. The point where this unity reaches its limit is what we call objective reality, and this unity reaches its peak in the unity of subject and object.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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啻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。 | Objective reality, too, does not exist separately, apart from subjective consciousness. It is that which, as a result of the unity of consciousness, we cannot doubt even if we wish to doubt it, and beyond which there is no way to seek further even if we wish to seek. And the peak of this unity of consciousness, the state of the unity of subject and object, is not only the fundamental need of consciousness but also, in truth, the original state of consciousness. |
| | 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。凡て最初の感覚は小児に取りては直に宇宙其者でなければならぬ。この境涯に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更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。 | As Condillac said, when we first see light, rather than seeing it, we are the light itself. Every first sensation must be, for a small child, directly the universe itself. In this state there is not yet any separation of subject and object. Things and self are one body; there is only a single fact. Since self and things are one, there is no further truth to seek and no desire to satisfy. Human beings are with God. This is perhaps what is meant by the Garden of Eden.[2] |
| | 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。 | But as consciousness differentiates and develops, subject and object stand opposed and things and self turn against each other. Human life now has needs and has suffering; human beings are separated from God, and paradise is closed forever to the descendants of Adam. Yet however far consciousness may differentiate and develop, it can never leave the unity of subject and object. In knowledge and in will we are constantly seeking this unity. |
| | 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。 | The differentiation and development of consciousness is the other side of unity and is likewise a condition for consciousness to be constituted. When consciousness differentiates and develops, it is in fact seeking a still greater unity. Unity, we must say, is truly the alpha and the omega of consciousness. The religious need is the need for the unity of consciousness in this sense, and at the same time the need for union with the universe. |
| 4.1.5 | 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 | Thus the religious need is the deepest and greatest need of the human mind. We have various bodily needs and spiritual needs as well. But these are all needs of only a part of the self; religion alone is the resolution of the self itself. In knowledge and in will we seek the unity of consciousness and the |

2 Étienne Bonnot de Condillac (1714–1780), whose *Treatise on Sensations* (1754) imagines a statue that becomes each sensation it receives.

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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。 | unity of subject and object. But this is still only a one-sided unity. Religion seeks the deepest unity behind these unities, the unity before knowledge and will are divided. |
| 我々の凡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。 | All our needs have differentiated from the religious need, and one may say that, as they develop, they return to it in the end. When human knowledge is not yet developed, people are, on the contrary, religious, and the culmination of learning and morality must in turn enter into religion. There are people in the world who often ask why religion is necessary. |
| 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。 | But such a question is the same as asking why it is necessary to live. Religion does not exist apart from one's own life; its need is the need of life itself. To raise such a question shows that one is not living earnestly. Anyone who wishes to think earnestly and to live earnestly cannot help feeling an ardent religious need. |

## CHAPTER 2: THE ESSENCE OF RELIGION

*Religion is the relation between God and human beings, who must share one nature.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 4.2.1 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。然らば如何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。 | Religion is the relation between God and human beings. There may be various ways of conceiving God, but I think it most appropriate to regard God as the foundation of the universe; and by human beings I mean our individual consciousness. The various religions are determined by how the relation between these two is conceived. What kind of relation, then, is the truly religious relation? If God and the self differ in essence at their foundation, and God is merely something like a great power surpassing human beings, then we cannot find in ourselves the slightest religious motive toward God. |

### FEAR AND FLATTERY ARE NOT RELIGION

*Fearing a power or seeking its favor springs only from self-interest.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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。 | We may fear such a power and obey its commands, or we may curry favor with it and seek blessings and benefits. But all this arises merely from self-interest. Between things that differ in essence, no mutual relation can be established apart from self-interest. |

### GOD AS OUR ROOT

*Religion rests on a kinship between God and humans: God is the root of the universe and of ourselves.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。凡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。 | Robertson Smith, too, says: "Religion did not arise from the fear of unknowable powers, but from the reverent love of a god related to oneself by kinship. Nor is religion a voluntary relation of an individual to a supernatural power; it is a communal relation of every member of a society to the power that maintains that society's welfare and order." At the root of every religion there must be a relation in which God and humans share the same nature, that is, the relation of father and child. But merely to say that God and humans share the same interests, that God helps us and protects us, is not yet true religion. God must be the foundation of the universe and at the same time our own foundation. When we return to God, we return to our root.[3] |

### LOSING THE SELF TO GAIN IT

*God is the end of all things; returning to God seems a loss of self but is its gain.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | God must also be the end of all things, and therefore the end of human beings as well; each of us finds our own true end in God. Just as hands and feet belong to a person, a person belongs to God. Seen from one side, our returning to God may seem a loss of self; seen from the other, it is the very way we gain ourselves. |

### RETURNING HOME TO GOD

*Prayer and thanks mean seeking to return to God, the home where we properly belong.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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斯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。 | Christ's words, "Whoever gains his life will lose it, and whoever loses his life for my sake will gain it," are religion in its purest form. The relation between God and human beings in true religion must always be of this kind. When we pray to God or give thanks to God, we do not do so for the sake of our own existence. We pray that we may return to God, the home where we properly belong, and we give thanks that we have returned. And when it |

3 William Robertson Smith (1846–1894), Scottish biblical scholar; Nishida is paraphrasing his *Lectures on the Religion of the Semites* (1889).

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | is said that God loves human beings, this does not mean that God gives them happiness in this world; it means that God brings them back to God.[4] |

### I LIVE IN GOD

*Mere resignation still smells of the self; true piety finds the true self in God.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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。 | God is the source of life; I live only in God. Only when this is so is religion filled with life, and only then does true piety arise. Mere resignation, or mere entrusting of oneself, has still not shed the odor of the self; it cannot yet be called true piety. Words such as “finding the true self in God” may perhaps seem to put weight on the self, but they are, on the contrary, the very way one truly casts off the self and reveres God. |

### THEISM AND PANTHEISM

*Nishida rejects a God who rules from outside and locates God in the inner unity of reality.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 4.2.2 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凡ての宗教の根本的思想であって、この思想に基づくものにして始めて真の宗教と称することができると思う。しかし斯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。 | That God and human beings share the same nature, and that in God human beings return to their root, is the fundamental idea of every religion; only what is based on this idea can, I think, be called true religion. Yet even on the basis of this one idea, the relation between God and human beings can be conceived in various ways. One can think of God as transcending the universe, ruling the world from outside and acting on human beings from outside as well. Or one can think of God as immanent, of human beings as a part of God, and of God as acting on them from within. |
| 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。 | The former is the view of what is called theism, the latter the view of what is called pantheism. The latter way of thinking may be rational, but many religious people oppose it. |
| 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。 | For to identify God with nature is to do away with God’s personality. To regard all things as transformations of God not only loses God’s transcendence and impairs God’s dignity. It also leads to the awkward consequence that the source of evil, too, must be ascribed to God. Yet on careful reflection, one cannot say that pantheistic thought necessarily has these defects, nor that theism is necessarily |

4 Matthew 10:39.

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| | free of them. Even if God is identified with the substance of reality, God's personality need not be lost, provided that the foundation of reality is spiritual. |
| 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。 | Moreover, no pantheism, of whatever kind, says that individual things just as they are are immediately God; even in Spinoza's philosophy, all things are the differentiated aspects (modes) of God. And in theism, too, God's omniscience and omnipotence cannot easily be reconciled with the existence of evil in this world. This was indeed a problem that troubled many minds in medieval philosophy. |
| 4.2.3 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啻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。 | The view that there is a transcendent God who rules the world from outside not only conflicts with our reason; such a religion, it seems to me, cannot be called the deepest form of religion. What we can know as the will of God is only the laws of nature; apart from these there is nothing that may be called revelation. Of course, since God is unfathomable, what we know may be only a part. |
| 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由りて位し万物これに由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外に神というべきものはない。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。 | But even if there were some revelation besides this, we would surely be unable to know it. And if there were a revelation contrary to these laws, it would on the contrary show a contradiction in God. We believe in the divinity of Christ because his life contains the deepest truth of human life. Our God must be the inner unifying power of the universe, through which heaven and earth take their places and all things are nourished; there is nothing else that may be called God. If it is said that God is personal, this must mean that we recognize a personal significance directly in this foundation of reality.[5] |
| 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。 | Those who speak of something supernatural apart from this are relying either on historical tradition or on their own subjective fancy. And it is precisely because we see God directly at the foundation of nature and at the foundation of the self that we can feel an infinite warmth in God and reach the very heart of religion: "I live in God." True reverence and love for God can come only from here. |
| 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 | Love means that two personalities unite and become one; reverence is the feeling that a partial personality has toward the whole personality. At |

5 "Heaven and earth take their places and all things are nourished" echoes chapter 1 of the *Doctrine of the Mean*.

JAPANESE

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）。

4.2.4 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由りて外から与えらるべき者ではない、内より磨き出さるべき者である。

ヤコブ・ベーメのいったように、我々は最深なる内生 die innerste Geburt に由りて神に到るのである。我々はこの内面的再生において直に神を見、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。

凡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

ENGLISH

the root of reverence and love there must always be a unity of personality. Therefore reverence and love arise not only between one person and another but also within one's own consciousness. Our consciousness of yesterday and our consciousness of today differ from each other, yet because they have the same center of consciousness, we are filled with self-reverence and self-love. In the same way, our revering and loving God must be because we have the same foundation as God, because our spirit is a partial consciousness of God.

Of course, one could also think that God and human beings, though they have the same spiritual foundation, are independent of each other, just as the minds of two people who hold the same thoughts are independent of each other. But this is to distinguish spirits temporally and spatially, as seen from the body. In spirit, what has the same foundation is the same spirit.

Just as our consciousness, which changes from day to day, is regarded as the same spirit because it has the same unity, so our spirit must be one and the same with God. So it is that "I live in God" can be not merely a metaphor but a fact. (The bishop Westcott, too, commenting on John 17:21, says: "The unity of believers is not merely a moral unity, a union in purpose, feeling and the like, but a vital unity.")[6]

Thus the deepest religion can be founded on the oneness of God and human beings, and the true meaning of religion lies in grasping the significance of this union of God and humans. That is, it lies in experiencing, at the foundation of consciousness, the majestic cosmic spirit that works by breaking through our own consciousness. Faith is not something to be given from outside through tradition or theory; it must be polished out from within.

As Jacob Böhme said, we reach God through the innermost birth (die innerste Geburt). In this inner rebirth we see God directly and believe in God, and at the same time we find our true life there and feel an infinite power. Faith is not mere knowledge; it is an intuition in this sense, and at the same time a living force.

At the foundation of all our mental activity a single unifying power is at work; we call it our

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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由りて成立するのである。信念とはかくの如く知識を超越せる統一力である。 | self, and also personality. Desire goes without saying, but even knowledge, the most objective of things, is always colored by this unifying power, that is, by the personality of each individual. Knowledge and desire alike are established through this power. Faith is a unifying power of this kind, one that transcends knowledge. |
| | 知識や意志に由りて信念が支えられるというよりも、むしろ信念に由りて知識や意志が支えられるのである。信念はか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。 | It is not so much that faith is supported by knowledge and will; rather, knowledge and will are supported by faith. In this sense faith is mystical. To say that faith is mystical does not mean that it is opposed to knowledge; a faith that conflicted with knowledge could not be made the root of life. Only after we have exhausted our knowledge and exhausted our will do we obtain from within a faith that we cannot help believing, even when we wish not to believe. |

## CHAPTER 3: GOD

*God is not a creator outside the universe but its foundation; the universe is God's manifestation.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.3.1 | 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。 | God means the foundation of this universe. As I said above, I do not regard God as a creator transcending the universe from outside; I think of God directly as the foundation of this reality. The relation between God and the universe is not like the relation between an artist and the artist's work; it is the relation between substance and phenomenon. The universe is not something God has made; it is God's manifestation. From the movements of the sun, moon and stars without to the subtlest stirrings of the human heart within, there is nothing that is not a manifestation of God. At the foundation of each of these things, one by one, we can worship the spiritual light of God. |
| 4.3.2 | 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。 | Newton and Kepler are said to have been struck with piety on seeing the regularity of the movements of the heavenly bodies. In the same way, the more we study the phenomena of nature, the more we come to know that a single unifying power rules behind them. The progress of learning is nothing but such a unification of knowledge. And just as outwardly we recognize the rule of a single unifying power at the foundation of nature, so in- |

6 Brooke Foss Westcott (1825–1901), Anglican bishop of Durham and author of a commentary on the Gospel of John.

JAPANESE

ENGLISH

wardly we must recognize the rule of a single unifying power at the foundation of the human mind.

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。更に進んで考える時は、自然と精神とは全然没交渉の者ではない、彼此密接の関係がある。我々は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更に大なる唯一の統一力がなければならぬ。

The human mind takes a thousand shapes and ten thousand forms and seems to follow almost no fixed law, but when we survey it from a height, a great unifying power seems to rule it, running through past and present and extending across East and West. When we think further, nature and spirit are not entirely without connection; they are closely related to each other. We cannot help thinking of the unity of the two: at the foundation of both there must be a still greater, single unifying power.

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。

There is no philosophy and no science that does not recognize this unity. And this unity is God. Of course, if, as materialists and scientists in general say, matter is the sole reality and all things merely follow the laws of physical force, then we cannot conceive of anything like God. But is the true nature of reality really like this?

4.3.3

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。

As I argued earlier concerning reality, even matter is not something we can know as an independent reality apart from our phenomena of consciousness. The facts of direct experience given to us are only these phenomena of consciousness. Space, time, physical force: all these are merely concepts set up in order to unify and explain these facts.

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凡て擬人的であったが、純知識の進むに従い益々一般的となり抽象的となり遂に純物質という如き概念を生ずるに至ったのである。

Something like pure matter, of the kind physicists speak of, from which everything of our individual nature has been removed, is an abstract concept furthest removed from concrete fact. The closer we come to concrete fact, the more individual it becomes. The most concrete fact is the most individual. This is why the earliest explanations, as in myth, were all anthropomorphic; but as pure knowledge advanced, explanation became more and more general and abstract, until at last it produced such a concept as pure matter.

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。物体に由りて精神を説明しようとするのはその本末を顛倒した者といわねばならぬ。

Yet such explanations are extremely external and shallow, and we must not forget that even behind them our subjective unity lies hidden. The most fundamental explanation always comes back to the self. The secret key to explaining the universe lies in this self. To try to explain spirit by matter must be called turning root and branch upside down.

4.3.4

JAPANESE

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由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由りて成れる意識の一体系である。我々が個人的主観に由りて自己の経験を統一し、更に超個人的主観に由りて各人の経験を統一してゆくのであって、自然界は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, Second Series, Lect. IV）。

それで自然界の統一というのも畢竟意識統一の一種にすぎないということになる。元来精神と自然と二種の実在があるのではない、この二者の区別は同一実在の見方の相違より起るのである。直接経験の事実に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

ENGLISH

What Newton and Kepler saw and took to be the regularity of natural phenomena is in fact nothing but the regularity of our phenomena of consciousness. All consciousness is established through unity. And this unity ranges from the small, the unity among each individual's states of consciousness from day to day, to the great, the cosmic unity of consciousness that binds together the consciousness of all people. (To confine the unity of consciousness within individual consciousness is merely a dogma added to pure experience.)

The world of nature is one system of consciousness formed through such a trans-individual unity. We unify our own experience by means of an individual subject, and we go on to unify the experiences of all people by means of a trans-individual subject; the world of nature arises as the object of this trans-individual subject. Royce, too, says, "The existence of nature is bound up with the belief in the existence of our fellow human beings" (Royce, The World and the Individual, Second Series, Lect. IV).[7]

So the unity of the world of nature, too, turns out in the end to be merely one kind of unity of consciousness. Originally there are not two kinds of reality, spirit and nature; the distinction between them arises from different ways of viewing one and the same reality. In the facts of direct experience there is no opposition of subject and object and no distinction between spirit and matter: thing is mind, mind is thing, and there is only a single actuality.

It is only from the conflict of such systems of reality, or, seen from another side, from their development, that the opposition of subject and object emerges. In other words, in the continuity of perception there is no distinction between subject and object; this opposition arises only through reflection. When systems of reality conflict, the side of their unifying activity is thought of as spirit, and the side that stands over against it as its object is thought of as nature. But so-called objective nature in fact cannot exist apart from subjective unity; and as for subjective unity, there cannot be a unity without an object of unity, that is, without content.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | Both are the same kind of reality and differ only in the form of their unity. Moreover, whatever leans to one side alone is an abstract and incomplete reality. Such reality becomes complete, concrete reality only in the union of the two. The unity of spirit and nature is not the unifying of two kinds of system; from the outset they stand under one and the same unity. |
| 4.3.5 | 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由りて種々の差別を生ずるものとすれば、余が前にいった実在の根柢たる神とは、この直接経験の事実即ち我々の意識現象の根柢でなければならぬ。然るにすべて我々の意識現象は体系をなした者である。 | If, then, there is in reality no distinction between spirit and nature, and accordingly there are not two kinds of unity, but only one and the same fact of direct experience, which gives rise to various distinctions according to how it is viewed, then God, whom I spoke of earlier as the foundation of reality, must be the foundation of this fact of direct experience, that is, of our phenomena of consciousness. Now all our phenomena of consciousness form systems. |
| | 超個人的統一に由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。統一的或者の自己発展というのが凡ての実在の形式であって、神とはかくの如き実在の統一者である。宇宙と神との関係は、我々の意識現象とその統一との関係である。思惟に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、凡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。 | Even so-called natural phenomena, formed through a trans-individual unity, cannot depart from this form. The self-development of a unifying something is the form of all reality, and God is the unifier of reality so understood. The relation between the universe and God is the relation between our phenomena of consciousness and their unity. In thinking and in willing alike, mental images are unified by a single purposive idea, and everything is regarded as the manifestation of this unifying idea; in the same way, God is the unifier of the universe and the universe is the manifestation of God. |
| | 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。 | This comparison is not merely a metaphor but a fact. God is the greatest and final unifier of our consciousness; no, rather, our consciousness is a part of God's consciousness, and its unity comes from God's unity. From the small, each of our joys and sorrows, to the great, the movements of the sun, moon and stars, there is nothing that does not depend on this unity. Newton and Kepler, too, were struck by the unity of this great cosmic consciousness. |

7 Josiah Royce (1855–1916), American idealist philosopher.

## GOD AS A GREAT PERSONALITY

*God is the unifying personality of the universe, whose knowing and acting are one.*

JAPANESE

4.3.6 然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如何なる者であろうか。精神を支配する者は精神の法則でなければならぬ。物質という如き者は上にいったように、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或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, I Pr. 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如何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

ENGLISH

What, then, is God, who in this sense is the unifier of the universe and the foundation of reality? What governs spirit must be the laws of spirit. Something like matter is, as I said above, merely the shallowest of abstract concepts, set up for the sake of explanation. Mental phenomena are the so-called activities of knowing, feeling and willing, and what governs them must likewise be the laws of knowing, feeling and willing.

And spirit is not merely a collection of these activities; behind them there is a unifying power, and these phenomena are its manifestations. If we now call this unifying power personality, we must say that God is a great personality, the foundation of the universe. From the phenomena of nature to the historical development of humankind, there is nothing that does not take the form of a great thought, a great will. The universe turns out to be the personal manifestation of God.

Yet even in saying this, I cannot think, as a certain school does, that God transcends the universe from outside and, like our subjective minds, has particular thoughts and a particular will apart from the course of the universe. In God, knowing is acting and acting is knowing; reality must be directly God's thought and God's will (see Spinoza, Ethica, I Pr. 17 Schol.). Things like our subjective thinking and will are incomplete, abstract realities that arise from the conflict of various systems.

Such things cannot be directly ascribed to God. A man named Illingworth, in a book entitled *Personality, Human and Divine*, lists three elements of personality: self-awareness, freedom of the will, and love. But before taking these three as the elements of personality, we must make clear what facts these activities actually signify.[8]

Self-awareness is a phenomenon that accompanies the case in which a partial system of consciousness is unified at the center of the whole of consciousness. Self-awareness arises through reflection, and reflection on the self is precisely such an activity of seeking the center of consciousness.

8 J. R. Illingworth (1848–1915), English Anglican theologian; the book is his Bampton Lectures of 1894.

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 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。 | The self is nothing other than the unifying activity of consciousness. If this unity changes, the self changes too; beyond this, anything like a substance of the self is an empty name. When we look inward, we seem to obtain a special kind of consciousness of the self, but this, as psychologists say, is merely a feeling that accompanies this unity. |
| 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。 | It is not that this unity takes place because there is such a consciousness, but that such a consciousness arises because there is this unity. This unity itself cannot become an object of knowledge. We can become it and act, but we cannot know it. True self-awareness lies in the activity of the will rather than in intellectual reflection. |
| 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。万物は神の統一に由りて成立し、神においては凡てが現実である、神は常に能動的である。 | If we speak of self-awareness in God's personality, then each unity of the phenomena of this universe must be God's self-awareness. For example, that the sum of all the angles of a triangle equals two right angles is something anyone, in any age, must think. This too is one instance of God's self-awareness. We may say that every idea of cosmic unity that governs our spirit is God's consciousness of self-identity. All things are established through God's unity; in God everything is actual; God is always active. |
| 神には過去も未来もない、時間、空間は宇宙的意識統一に由りて生ずるのである、神においては凡てが現在である。アウグスチヌスのいったように、時は神に由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。凡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。 | God has no past and no future; time and space arise through the cosmic unity of consciousness; in God everything is present. As Augustine said, time was created by God, and because God transcends time, God is in the eternal now. Therefore God has no reflection, no memory, no hope, and accordingly no special consciousness of self. Because everything is the self and there is nothing outside the self, there is no consciousness of the self. |

## GOD'S FREEDOM AND LOVE

*God is free because all comes from God's own nature, and God's love is equal and universal.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 4.3.7 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啻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。 | Next, freedom of the will has various meanings, but true freedom must mean what is called necessary freedom: acting from one's own inner nature. A will with no cause whatsoever is not only irrational; such a thing would be a wholly chance occurrence even for oneself, and would not be felt as one's own free act. |

JAPANESE

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已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或人々を愛し、或人々を憎み、或人々を栄えしめ、或人々を亡ぼすという如き偏狭の愛ではない。神は凡ての実在の根柢として、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。

ENGLISH

God is the foundation of all things, there is nothing outside God, and all things come forth from God's inner nature; therefore God is free, and in this sense God is indeed absolutely free. Put this way, it may seem that God is bound by God's own nature and loses omnipotence. But to act contrary to one's own nature shows that this nature is incomplete, or that it contains a contradiction. I think that God's being perfect and omniscient cannot be compatible with that indeterminate free will.

Augustine, too, says: "God's will is unchanging; it does not will at one time and not will at another, still less does it later reverse an earlier decision" (Conf. XII. 15). Something like an elective will belongs rather to our incomplete states of consciousness; it should not be ascribed to God. For example, in matters we have thoroughly mastered there is no room at all for an elective will; an elective will becomes necessary in cases of doubt, contradiction and conflict.

Of course, as everyone says, knowing already contains freedom; to know means possibility. But that possibility need not mean indeterminate possibility. Knowing is not something to be spoken of only in cases of reflection; intuition, too, is knowing. Indeed, intuition is the truer knowing. The more complete knowing becomes, the more indeterminate possibility disappears.

Since God thus has no indeterminate will, that is, no arbitrariness, God's love is not a narrow love by which God loves some people and hates others, makes some prosper and destroys others. As the foundation of all reality, God must have a love that is equal and universal, and God's self-development itself must be, for us, directly an infinite love. There is no special love of God apart from the natural development of all things.

Love is originally the feeling that seeks unity: the demand for the unity of the self is self-love, and the demand for the unity of self and other is love of others. Since God's unifying activity is directly the unifying activity of all things, God's love of others must, as Eckhart said, be God's self-love. God loves all things as we love our own hands and feet. Eckhart also says that God's loving human beings is not an arbitrary act; God must do so.

4.3.8

JAPANESE

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 Philosophie des hl. Augustinus, §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、而も万物はこれに由りて成立するのである。

それで神の精神という如きことは、一方より見ればいかにも不可知的であるが、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（Morgenröte）。

ENGLISH

As I have argued above, even if we say that God is personal, we cannot directly regard God as the same as our subjective minds. God should rather be compared to the state of pure experience, in which there is no separation of subject and object and no distinction between things and the self. This state is indeed the beginning and the end of our spirit, and at the same time the true nature of reality. Christ said that the pure in heart shall see God, and that one enters the kingdom of heaven by becoming like a little child; at such times our minds are closest to God.[9]

Pure experience does not refer only to perceptual consciousness. Behind reflective consciousness, too, there is a unity, and reflective consciousness is established through it; this too, then, is a kind of pure experience. At the foundation of our consciousness there is in every case the unity of pure experience, and we cannot leap outside it (see Part I).

In this sense God can be seen as a great intellectual intuition at the foundation of the universe, and as the unifier of pure experience that embraces the universe. In this way we can understand Augustine's saying that God intuits all things with an unchanging intuition, and that God is at rest yet moving, moving yet at rest (Storz, Die Philosophie des hl. Augustinus, §20). We can also glimpse the meaning of Eckhart's word "Godhead" (Gottheit) and of Böhme's "stillness without things" (Stille ohne Wesen).

Every unity of consciousness must transcend change and be still and unmoving; and yet change arises from it. That is, it is what moves without moving. Moreover, the unity of consciousness cannot become an object of knowledge; it transcends all categories, and we can give it no fixed form whatever; and yet all things are established through it.

So something like God's spirit is, seen from one side, utterly unknowable; yet seen from another side, it is on the contrary intimately close to our own spirit. At the foundation of this unity of consciousness we can directly encounter the face of God. Therefore Böhme, too, says, "Heaven is everywhere; wherever you stand and wherever

9 Matthew 5:8 and 18:3.

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | | you go, there is heaven," and also, "We come to God through the innermost birth" (Morgenröte). |

## DOES GOD LOSE PERSONALITY?

*Nishida answers that true individuality is universality made determinate, as mystical experience attests.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.3.9 | 或人はいうであろう、右の如く論じた時には、神は物の本質と同一となり、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。 | Someone will object: if one argues as above, does not God become identical with the essence of things, and, even if God is spiritual, indistinguishable from reason or conscience, so that God loses a living, individual personality? Individuality can arise only from an indeterminate free will (this was once the point on which Scotus opposed Thomas in medieval philosophy). Toward such a God, the objection runs, we can never feel religious emotion.[10] |
| | 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。 | In religion, sin is not merely the breaking of a law; it is turning against a personality. Remorse is not merely moral remorse; it is the keen remorse of one who has harmed a parent or betrayed a benefactor. Erskine of Linlathen says: "Religion and morality part ways according to whether or not one recognizes a personality behind conscience."[11] |
| | 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或者を加えたのではない、一般性の発展したものが個人性となるのである。何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。 | But as Hegel and others said, true individuality does not exist apart from universality; it is universality made determinate (bestimmte Allgemeinheit) that becomes individuality. The universal is the spirit of the concrete. Individuality is not universality with some other thing added to it from outside; universality, developed, becomes individuality. Something that is merely a chance combination of various qualities, without any inner unity, has nothing that may be called individuality. |
| | 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、或一般的なる者がその中に含める種々なる限定の可能を自覚するのが自由の感である。全く基礎のない絶対的自由意志よりはかえって個人的自覚は起らぬであろう。 | Freedom of the will, an element of individual personality, means that something universal determines itself (self-determination). Just as the concept of a triangle can differentiate into various triangles, the feeling of freedom is a universal's becoming aware of the various possibilities of determination it contains within itself. From an absolutely free will with no ground at all, individual self-awareness would, on the contrary, not arise. |

10 Thomas Aquinas (1225–1274), the scholastic theologian; he and Duns Scotus differed on the primacy of will and intellect and on the principle of individuation.
11 Thomas Erskine of Linlathen (1788–1870), Scottish lay theologian.

JAPANESE

個性に理由なし ratio singularitatis frustra quaeritur という語もあれど、真にかくの如き個人性は何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。

4.3.10 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, The Varieties 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。

ENGLISH

There is indeed the saying “Individuality has no reason” (ratio singularitatis frustra quaeritur); but an individuality truly of this kind would have to be the same as a nothing without any content. It is only that concrete individuality cannot be known through abstract concepts. Even an individuality that cannot be expressed in abstract concepts can be vividly expressed by the brush of a painter or the pen of a novelist.

To say that God is the unity of the universe is not to speak of the unity of a mere abstract concept. God is a concrete unity, like our individual selves; that is, God is a living spirit. Just as our spirit can be called individual in the sense explained above, so God too can be called individual. Reason and conscience may be part of God’s unifying activity, but they are not that living spirit itself.

The existence of such a divine spirit is not merely a matter of philosophical argument; it is a fact of spiritual experience in actual life. At the bottom of consciousness, in every one of us, such a spirit is at work (reason and conscience are its voice). It is only that we are hindered by our small selves and cannot know it. The poet Tennyson, for example, had the following experience.

When he quietly repeated his own name to himself, out of the depths of his individual consciousness his individuality would dissolve and become boundless reality; and yet his consciousness was by no means dim, but utterly clear and certain. At such times, he says, death seemed a laughable impossibility, and the death of the individual was felt to be true life. He says that from childhood he often had such experiences in moments of lonely solitude.[12]

The man of letters J. A. Symonds likewise says that as our ordinary consciousness gradually fades, the original consciousness at its foundation grows stronger, until at last only a pure, absolute, abstract self remains. If one were to list other such experiences of religious mystics, there would be no end to it (James, The Varieties of Religious Experience, Lect. XVI, XVII). Some may regard all such phenomena as pathological; but whether

12 Tennyson described this in a letter to Benjamin Paul Blood, quoted in William James’s *The Varieties of Religious Experience* (Lecture XVI).

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| | they are really pathological is decided by whether or not they are rational.[13] |
| 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。 | If, as I have said before, reality is spiritual and our spirit is only a small part of it, then there is no reason whatever to find it strange that we break through our small consciousness and come to feel a great spirit. It may be, rather, our clinging to the bounds of our small consciousness that is delusion. Great people, I think, must surely have spiritual experiences like those described above, deeper and more profound than those of ordinary people. |

## CHAPTER 4: GOD AND THE WORLD

*God's nature and relation to the world are known from the unity of pure experience.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 4.4.1 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。一切はこれに由りて成立するが故に能く一切を超絶している。 | If the facts of pure experience are the sole reality and God is their unity, then the nature of God, and God's relation to the world, can all be known from the nature of the unity of our pure experience, that is, the unity of consciousness, and from the relation between this unity and its content. First, our unity of consciousness can be neither seen nor heard; it cannot become an object of knowledge at all. Because everything is established through it, it transcends everything. |

### NEGATIVE THEOLOGY

*Like the mind, which is neither black nor white, God transcends every determination, being and nothing alike.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | Though it shows black when it meets black, the mind is not black; though it shows white when it meets white, the mind is not white. Buddhism goes without saying, but in medieval philosophy too, the so-called negative theology of the school of Dionysius, which spoke of God through negation, was reflecting this aspect. Nicholas of Cusa, for instance, says that God transcends even being and nothing, and that God is being and is also nothing.[14] |

13 John Addington Symonds (1840–1893), English critic and historian of the Renaissance.
14 Dionysius: the anonymous Christian Neoplatonist writing as Dionysius the Areopagite (c. 500), whose works founded the tradition of describing God by negation.

### BÖHME'S WILL WITHOUT AN OBJECT

*Reflecting on the depths of consciousness gives meaning to Böhme's sayings about the groundless God.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。 | When we reflect deeply on the innermost depths of our own consciousness, we can find a profound meaning in Jacob Böhme's words that God is "the stillness without things," the "groundless" (Ungrund), or "the will without an object" (Wille ohne Gegenstand), and we are struck by a sense of something sublime and mysterious. |

### ETERNITY AND OMNIPRESENCE

*God's eternity, omnipresence, omniscience and omnipotence follow from the nature of the unity of consciousness.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| | 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。一切は意識統一に由りて生ずるが故に、神は全知全能であって知らぬ所もなく能わぬ所もない、神においては知と能と同一である。 | God's other attributes too, such as eternity, omnipresence, omniscience and omnipotence, must all be interpreted from the nature of this unity of consciousness. Since time and space are established through the unity of consciousness, God transcends time and space, is eternal and imperishable, and there is nowhere God is not. Since everything arises through the unity of consciousness, God is omniscient and omnipotent: there is nothing God does not know and nothing God cannot do. In God, knowing and being able are the same. |

### NO GOD WITHOUT THE WORLD

*God relates to the world as the unity of consciousness relates to its content.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.4.2 | 然らば右の如き絶対無限なる神とこの世界との関係は如何なるものであろうか。有を離れたる無は真の無でない、一切を離れたる一は真の一でない、差別を離れたる平等は真の平等でない。神がなければ世界はないように、世界がなければ神もない。固より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。 | What, then, is the relation between such an absolute and infinite God and this world? Nothing apart from being is not true nothing; the one apart from all things is not the true one; equality apart from distinction is not true equality. Just as there is no world without God, so there is no God without the world. Of course, by "world" here I do not mean only this world of ours. |
| | 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 | As Spinoza said, God's attributes are infinite, and so God must contain infinite worlds. Only, expression as a world must belong to God's essence; it is by no means an accidental activity of God. God did not create the world once, at some time in the past, but is its eternal creator (Hegel). In short, the relation between God and the world is the relation |

JAPANESE

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。

4.4.3 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 weder Kern 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。

斯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、或意味においてかえって真の神に接していたとも

ENGLISH

between the unity of consciousness and its content. The content of consciousness is established through unity, yet there is no unity apart from the content of consciousness.

The content of consciousness and its unity are not two things, that which is unified and that which unifies; they are merely two aspects of one and the same reality. Every phenomenon of consciousness, in its state of direct experience, is simply a single activity; it is by reflecting on it as an object of knowledge that its content comes to be analyzed and distinguished in various ways.

If we speak in terms of the process of its development, what first appeared impulsively as a whole, as a single activity, then had its content reflected upon and discriminated through contradiction and conflict. Here too I cannot help recalling Böhme's words. He says that God before manifestation, which might be called a will without an object, reflects upon itself, that is, makes itself a mirror; through this, subject and object divide, and from this God and the world develop.

Originally, the differentiation of reality and its unity are one, and should not be two. Unity in one respect means differentiation in another. In a tree, for example, it is the flowers being fully flowers and the leaves being fully leaves that expresses the essence of the tree. A distinction such as the one above is merely a matter of our thought, not a matter of direct fact.

As Goethe said, "Nature has neither kernel nor shell; everything is at once kernel and shell" (Natur hat weder Kern noch Schale, alles ist sie mit einem Male). In concrete true reality, that is, in the facts of direct experience, differentiation and unity are a single activity. In a painting or a piece of music, for example, there is not one stroke or one note that does not directly express the spirit of the whole; and for the painter or the musician, what is a single inspiration overflows directly into mountains and waters of endless variety, or into music that winds and turns.

In such a state, God is the world and the world is God. As Goethe put it in his poem "Great is Diana of the Ephesians," the silversmith who devoted himself to making silver shrines for Diana and paid no heed to Paul's teaching was, in a sense, closer to the true God than those who make a stir

JAPANESE

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更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。

ENGLISH

over an abstract God in the human brain. As Eckhart said, it is where we have lost even God that we see the true God.[15]

In such a state, heaven and earth are a single finger, and the ten thousand things are one body with me. But, as I said before, seen from one side through conflict within the system of reality, and seen from another as a necessary process of its development, the system of reality comes to split; that is, what is called reflection must arise. Through this, what was actual becomes ideal, what was concrete becomes abstract, and what was one becomes many.[16]

Here, if there is God on one side, there is the world on the other; if there is the self on one side, there are things on the other; this and that stand opposed, and thing turns against thing. The story that our ancestors ate the fruit of the tree of knowledge and were driven out of God's paradise perhaps means this truth. The fall of humankind did not happen only long ago, with Adam and Eve; it takes place in our hearts at every moment. Yet if we turn and think again, splitting and reflection are not separate activities of their own; they are all simply the development of the activity of differentiation, which is one side of unity.

Behind splitting and reflection lies the possibility of a still deeper unity; reflection is the path by which we reach a deeper unity (there is the saying, "Even a good person attains birth in the Pure Land; how much more so an evil person"). To express its deepest unity, God must first split greatly. Seen from one side, the human being is directly God's self-awareness. To borrow the Christian story, it is precisely because there was Adam's fall that there is Christ's salvation, and so the infinite love of God has become clear.[17]

## INDIVIDUALITY WITHIN GOD

*Individual persons are differentiations of God, independent yet united through love.*

JAPANESE

4.4.4 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

ENGLISH

Now, if we think of the relation between the world and God in this way, how must we explain our in-

15 Goethe's poem "Groß ist die Diana der Epheser" (1812) draws on Acts 19, where the silversmiths of Ephesus riot against Paul's preaching.
16 "Heaven and earth are a single finger" is from the Zhuangzi; "the ten thousand things are one body with me" echoes the Chinese Buddhist Sengzhao, a line often cited in Zen.

JAPANESE

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。凡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。凡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、凡ての人格を包含すると共に凡ての人格の独立を認めるということができる。

ENGLISH

dividuality? If all things are expressions of God and God alone is true reality, must we regard something like our individuality as a false appearance, wholly without meaning, like foam on water? I do not think we need necessarily think so. Of course, there could be no individuality independent of and apart from God.

But this does not mean that our individuality is to be regarded as wholly illusory; rather, it can be seen as part of God's development, that is, as one of God's activities of differentiation. Just as it is said that every person is born with a mission given by God, our individuality is a differentiation of the divine nature, and the development of each of us completes the development of God. In this sense we can say that our individuality has eternal life and accomplishes an eternal development (see Royce's theory of the immortality of the soul).[18]

The relation between God and our individual consciousness is the relation between the whole of consciousness and its parts. In every mental phenomenon, each part stands under the unity of the whole and at the same time must be an independent consciousness in its own right (in mental phenomena each part is an end in itself). That all things are expressions of the one God need not deny the self-aware independence of each person.

It is just as our consciousness from moment to moment stands under the unity of the individual, and yet each moment can also be seen as an independent consciousness. Illingworth says: "One personality necessarily seeks another personality; in another personality the self attains the satisfaction of its whole personality; that is, love is an indispensable characteristic of personality" (Illingworth, Personality human and divine).

To recognize another personality is to recognize one's own personality; and the relation in which each thus recognizes the other's personality is love, which, seen from one side, is the union of the two personalities. In love, two personalities respect each other and remain independent of each other, and yet unite to form a single personality. Thought of in this way, since God is infinite love, we can say that God includes all personalities and

17 The saying is from the *Tannishō*, chapter 3.
18 Royce's *The Conception of Immortality* (1900).

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | at the same time recognizes the independence of every personality. |

## THE PROBLEM OF EVIL

*Nothing is absolutely evil; sin and suffering make the world richer and deeper.*

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| 4.4.5 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。 | Next, the objection raised against pantheistic thought, such as the view that all things are expressions of God, is this: how can it explain the root of evil? As I see it, there is originally nothing that should be called absolutely evil; all things are good in their original nature. We must say that reality is itself the good. Religious teachers preach the evil of the flesh in the strongest terms, but even carnal desire is not absolutely evil; it becomes evil only insofar as it hinders our spiritual ascent. |
| 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或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。 | Again, as evolutionist ethicists say, what we today call sin was morality in some earlier age. That is, it can be called a relic of past morality, which becomes evil only because it does not suit the present age. So there is nothing originally evil in things themselves; evil arises from contradiction and conflict within the system of reality. |
| 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、実在は矛盾衝突に由りて発展するのである。メフィストフェレスが常に悪を求めて、常に善を造る力の一部と自ら名乗ったように、悪は宇宙を構成する一要素といってもよいのである。 | And if we ask where this conflict arises from, it is grounded in the activity of differentiation of reality and is one requirement of reality's development: reality develops through contradiction and conflict. Just as Mephistopheles called himself part of that power which always seeks evil and always creates good, we may say that evil is one of the elements that make up the universe.[19] |
| 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。 | Of course, since evil is not the activity of the unity and progress of the universe, it goes without saying that it should not be made an end in itself. Yet a peaceful, uneventful world without any sin and without any discontent would have to be called an utterly commonplace and shallow world. One who does not know sin cannot truly know the love of God. One without discontent or suffering cannot understand the deeper tastes of the spirit. Sin, discontent and suffering are requirements for our spiritual ascent as human beings; so it is that the true person of religion sees in them no contradic- |

19 Goethe, *Faust*, Part One: "Ein Teil von jener Kraft, / Die stets das Böse will und stets das Gute schafft."

| JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|
| | tion in God, but on the contrary feels God's deep grace. |
| 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、啻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。 | Because these things exist, the world does not become that much more imperfect; on the contrary, it becomes richer and deeper. If all of them were removed from this world, not only would the path of spiritual ascent be lost, but how many beautiful works of the spirit would also vanish from the world along with them! |
| 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。 | If we think from the standpoint of the universe as a whole, and if we take the universe to be built on spiritual meaning, then we can find no imperfection in the existence of these things; on the contrary, we can see why they are necessary and indispensable. Sin is to be hated; but there is nothing in the world so beautiful as sin repented of. Here I cannot help recalling a passage from Oscar Wilde's *De Profundis*.[20] |
| 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。 | Christ loved the sinner as the one nearest to the perfection of humanity. To turn an interesting thief into a tedious honest man was not his aim. In a manner never before known to the world, he made sin and suffering into beautiful and holy things. Of course the sinner must repent. But this is what completes what he has done. |
| 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。 | The Greeks thought that one cannot change one's own past; there was even a saying that not even the gods can change the past. But Christ showed that even the most ordinary sinner can do it. Christ would say, Wilde writes, that when the prodigal son knelt and wept, he made his past sins and sufferings the most beautiful and holy moments of his life. Wilde was a man of sin; therefore he knew well the essence of sin. |

## CHAPTER 5: KNOWLEDGE AND LOVE

*An appended essay arguing that knowing and loving are one mental activity.*

| | JAPANESE | ENGLISH |
|---|---|---|
| 4.5.1 | 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。 | This piece was not written as a continuation of this book. But because I think it is connected with the book's thought, I have decided to append it here. |
| 4.5.2 | 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 | Knowledge and love are usually thought to be entirely different activities of the mind. But I think that these two mental activities are by no means |

20 *De Profundis*: Wilde's long letter written in Reading Gaol in 1897, published in part in 1905.

JAPANESE

考える。然らば如何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。

4.5.3 斯の如く知と愛とは同一の精神作用である。それで物を知るにはこれを愛せねばならず、物を愛するのはこ

ENGLISH

different in kind; originally they are one and the same mental activity. What kind of mental activity, then? In a word, it is the activity of the unity of subject and object. It is the activity by which the self accords with things. Why is knowledge a unity of subject and object? We are able to know the true nature of things only when we have entirely worn away our own fancies and preconceptions, that is, what is called the subjective, and have come to accord with the true nature of things, that is, with pure objectivity.

For example, to say that the dark patches on the bright moon are a rabbit pounding rice cakes, or that earthquakes are a giant catfish moving under the ground, is subjective fancy. In astronomy and geology, however, we discard such subjective fancies entirely and inquire in accordance with purely objective laws of nature, and only then can we reach the true nature of these phenomena. The more objective we become, the better we can know the true nature of things.

The history of the progress of learning over thousands of years shows the path by which we human beings have discarded the subjective and followed the objective. Next, let me speak of why love is a unity of subject and object. To love a thing means to cast away the self and become one with the other. Only when self and other are united, with not the slightest gap between them, does true love arise. When we love a flower, we become one with the flower. To love the moon is to become one with the moon.

Only when the parent becomes the child and the child becomes the parent does the love between parent and child arise. Because the parent becomes the child, every gain and loss of the child is felt as the parent's own; because the child becomes the parent, every joy and sorrow of the parent is felt as the child's own. The more we cast away our private selves and become purely objective, that is, selfless, the greater and deeper love becomes. From the love of parent and child, of husband and wife, we advance to the love of friends, and from the love of friends to the love of humankind. The Buddha's love extended even to birds and beasts, grasses and trees.

Thus knowledge and love are the same mental activity. So to know a thing we must love it, and to

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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由りて甫めて自然の真を看破し得るのである。 | love a thing we must know it. Because mathematicians cast away the self, love mathematical truth and become one with mathematical truth itself, they are able to make it clear. Only by loving nature, becoming one with nature and immersing the self in nature can artists see through to the truth of nature. |
| 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。 | Looked at from another side, I love my friends because I know them. The more we share circumstances, thoughts and tastes, and the deeper our mutual understanding, the warmer our sympathy naturally becomes. But as long as we think of these two activities separately, saying that love is the result of knowledge, or knowledge the result of love, we have not yet grasped the true nature of love and knowledge. |

### KNOWLEDGE IS LOVE

*In absorption there is neither subject nor object, and knowing and loving are the same.*

| JAPANESE | ENGLISH |
| --- | --- |
| 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。 | Knowledge is love, and love is knowledge. When we are absorbed in what we love, for example, we are almost unconscious. We forget the self, and only a mysterious power beyond the self is at work, alone and majestic. At this moment there is neither subject nor object; this is the true unity of subject and object. At this moment knowledge is love and love is knowledge. When we are captivated by the wonders of mathematics and lose ourselves in it, forgetting sleep and food, we are knowing mathematical truth and at the same time loving it. |
| 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。 | Again, when, faced with another's joys and sorrows, there is no distinction at all between self and other, when we feel directly in ourselves what the other feels and laugh together and weep together, at that moment I am loving the other and also knowing the other. Love is the intuition of another's feelings. When we save a small child about to fall into a pond, there is no room even for the thought "how dear" to arise. |
| 4.5.4 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。斯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 | It is usually said that love is a feeling and must be distinguished from pure knowledge. But in actual mental phenomena there is no such thing as pure knowledge, nor any such thing as pure feeling. Such distinctions are merely abstract concepts that psychologists have made for the convenience |

JAPANESE

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。我々はただ愛に由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。

ENGLISH

of their science. Just as theoretical research must be sustained by a kind of feeling, so loving another must rest on a kind of intuition.

In my view, ordinary knowledge is knowledge of an impersonal object; even if the object is personal, it is knowledge of it seen as impersonal. Love, by contrast, is knowledge of a personal object; even if the object is impersonal, it is knowledge of it seen as personal. We may say that the difference between the two lies not in the mental activity itself but rather in the kind of object.

And if, as many scholars and philosophers have said since ancient times, the fundamental substance of the reality of the universe is something personal, then love is the power that grasps the fundamental substance of reality. It is the deepest knowledge of things. The knowledge of analysis and inference is a superficial knowledge of things and cannot grasp reality itself. We can reach it only through love. Love is the culmination of knowledge.

## OTHER-POWER

*Knowing and loving mean abandoning self-power for other-power, and religion is the culmination of both.*

JAPANESE

4.5.5 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

ENGLISH

Having said a little about the relation between knowledge and love, let us now apply it to matters of religion. The subjective is self-power; the objective is other-power. To know things and to love things means to cast away self-power and enter into the faith of other-power. If the work of a human life consists in nothing but knowledge and love, then day after day we are working on the ground of faith in other-power. Learning and morality alike are the light of the Buddha, and what we call religion is the culmination of this activity.[21]

Learning and morality bathe in this light of other-power in individual, differentiated phenomena, whereas religion meets the absolute and infinite Buddha itself in the universe as a whole. Words such as “Father, if it be your will, take this cup from me; yet let not my will be done, but only yours,” or “Whether the nenbutsu is truly the seed of birth in the Pure Land or the act that will send

21 Self-power and other-power are Pure Land terms: reliance on one’s own practice versus reliance on the saving vow of the Buddha Amida.

JAPANESE

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。神は分析や推論に由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由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。

ENGLISH

me to hell, I simply do not know," are the very heart of religion.[22]

And this absolute and infinite Buddha, or God, can be known only by loving it; to love it is to know it. The Vedic religion of India, the Neoplatonists and the Path of the Sages in Buddhism speak of knowing it; Christianity and the Pure Land school speak of loving it, or of relying on it.[23]

Each has its own distinctive features, but in essence they are the same. God is not something that can be known through analysis or inference. If the essence of reality is something personal, God is what is most personal. We can know God only through the intuition of love or of faith. Therefore whoever says, "I do not know God; I only love God," or "I only believe in God," is the one who knows God best.

22 The first is Jesus' prayer in Gethsemane (Luke 22:42; Matthew 26:39); the second is Shinran in the *Tannishō*, chapter 2.
23 The Path of the Sages (*shōdōmon*): the Pure Land name for Buddhist schools that seek awakening through one's own practice, as opposed to the Pure Land path.