

101-077ㄅ

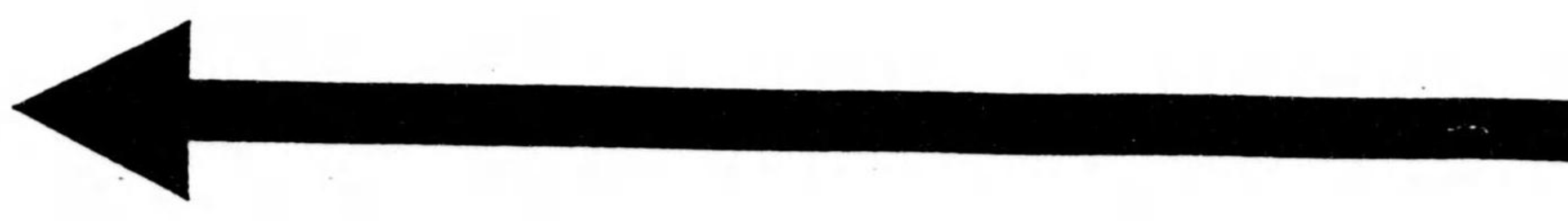


1200500724880

101

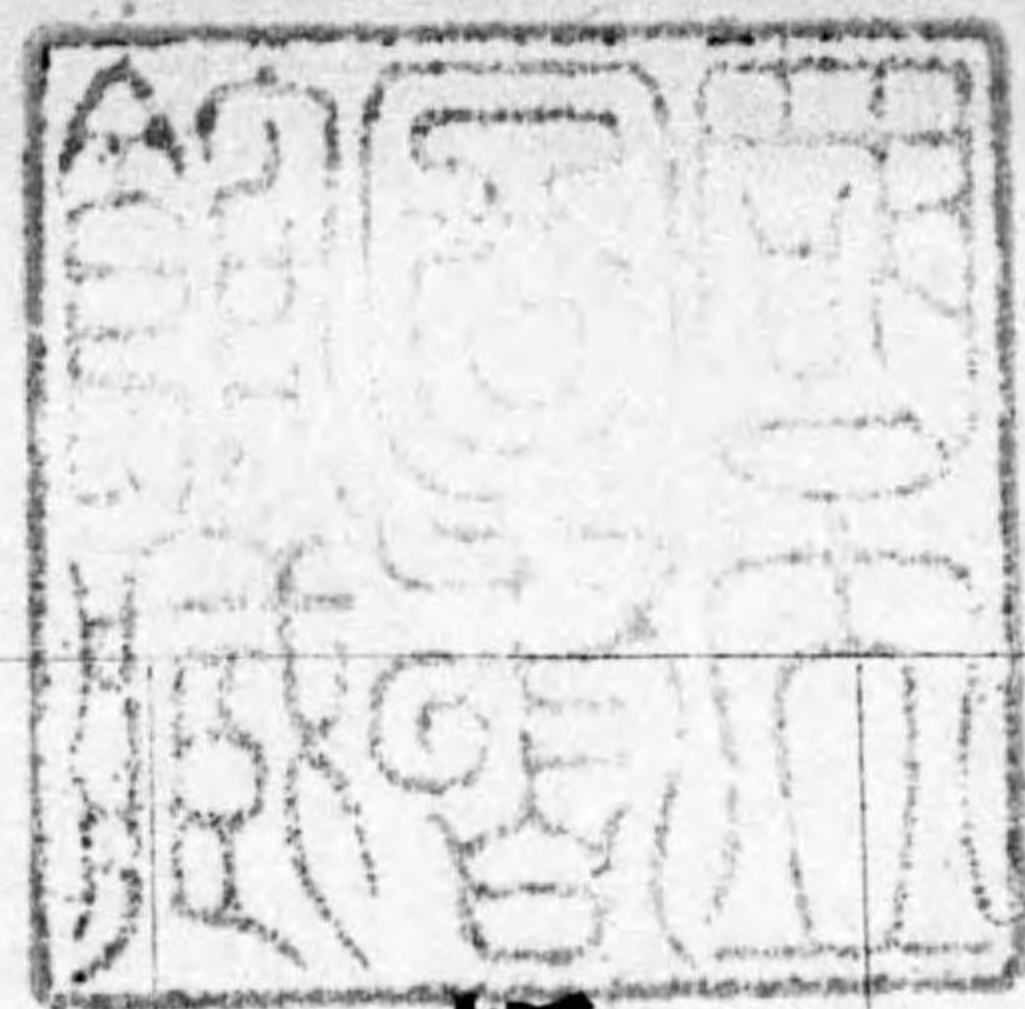


始



266 イトエ-87

101
0.77
ウ



大島正徳著

哲學概論

東京至文堂





序

本書は久しく講義用に備へたもので、いはゞ舊稿に屬するものであるが、常に訂正を試みて來たものであり、それに初めて公にするものであるから、同時に新稿とも稱すべきものである。殊に人生問題に關する部分の如きは最近に執筆したものである。

哲學概論については、從來澤山の著述が公にされてゐる。中には獨特の立場から書かれたものもあるが、概論といふ性質上、大同小異と稱してよい書物の多いのは當然である。即ち概論に述べる哲學思想の内容については、哲學史上に現はれた重なる學說を一應紹介すべきであるから、どの概論書もそれほど異なる筈はない。本書もまたその例に違はず、敢て異説を立てようとしたものでないから、概論書として内容の完備に力めたことは勿論である。しかし、哲學はものの見方又は考へ方に留意することが大切であるので、その點

については、多少独自の考へを以て講述した所があるのは、いふまでもない。哲学は大に沈黙考に値する學問であるが、徒に難解を以てその特徴であるかのやうに思ふのは、もとより當らない。表現は、出来るだけ平明にして理解を易からしめ、餘韻を残して讀了後の思索を促すやうにしなければならぬ。私は、その趣旨を以て平易に述べ、みだりに斷案を下さず、なるべく讀者に考察の問題を示唆するにつとめた。

私は先年「哲學の話」といふ書物を公にした。それは、題名の通り、何人にも哲學とはどういふことを考へるものであるかを話す通俗書であつたが、本書は多少専門的に哲學的考察を試みようとするものの參考に資するため、著したものである。

昭和十四年五月

大島正徳

目次

第一章 序論……………一

 第一節 哲學の意味……………一

 第二節 哲學の由來……………七

 第三節 科學と哲學……………二二

 第四節 哲學と人生……………三六

 第五節 哲學と藝術及び宗教……………四四

 第六節 哲學の問題……………五一

第二章 實在問題……………五三

 第一節 實在問題の考察點……………五三

目次

第二章 二元論……………七〇

第三章 一元論……………六六

イ 唯物論(八九) ロ 唯心論(二四)

第四章 多元論……………三七

第五章 作用論……………一四

イ 機械論的解釋(五)

ロ 目的論的解釋(五六)

ハ 進化論的解釋(五)

ニ 辯證論的解釋(二七)

第三章 認識問題……………一五

第一節 認識問題の意義……………一七

第二節 認識論とその立脚地……………一八

第三節 實在論的立場……………一九

一 素朴實在論(一九) 二 現示的又は直覺的實在論(二五)

三 表象的實在論(三〇) 四 分析的實在論(三三) 五 現象

的實在論(三三) 六 純粹經驗論(三三)

第四節 觀念論的立場……………三九

一 感覺論(四〇) 二 主觀的觀念論(四五) 三 合理論(五〇)

四 先驗論(五三) 五 直觀主義(五七)

第五節 實用論的立場……………二九

一 實用主義(六三) 二 人本主義(六九) 三 實驗主義(七五)

第四章 人生問題……………三〇

第一節 人生問題とその見方……………三〇

第二節 人生と自然……………三一

第三節 文化の本質……………三二

第四節 自我及び人の解釋……………三三

一 主觀及び客觀としての自我(三三) 二 己と汝と彼と

態度(三五) 三人と特殊即普遍(四五)

第五節 人格價值と物質價值……………三五

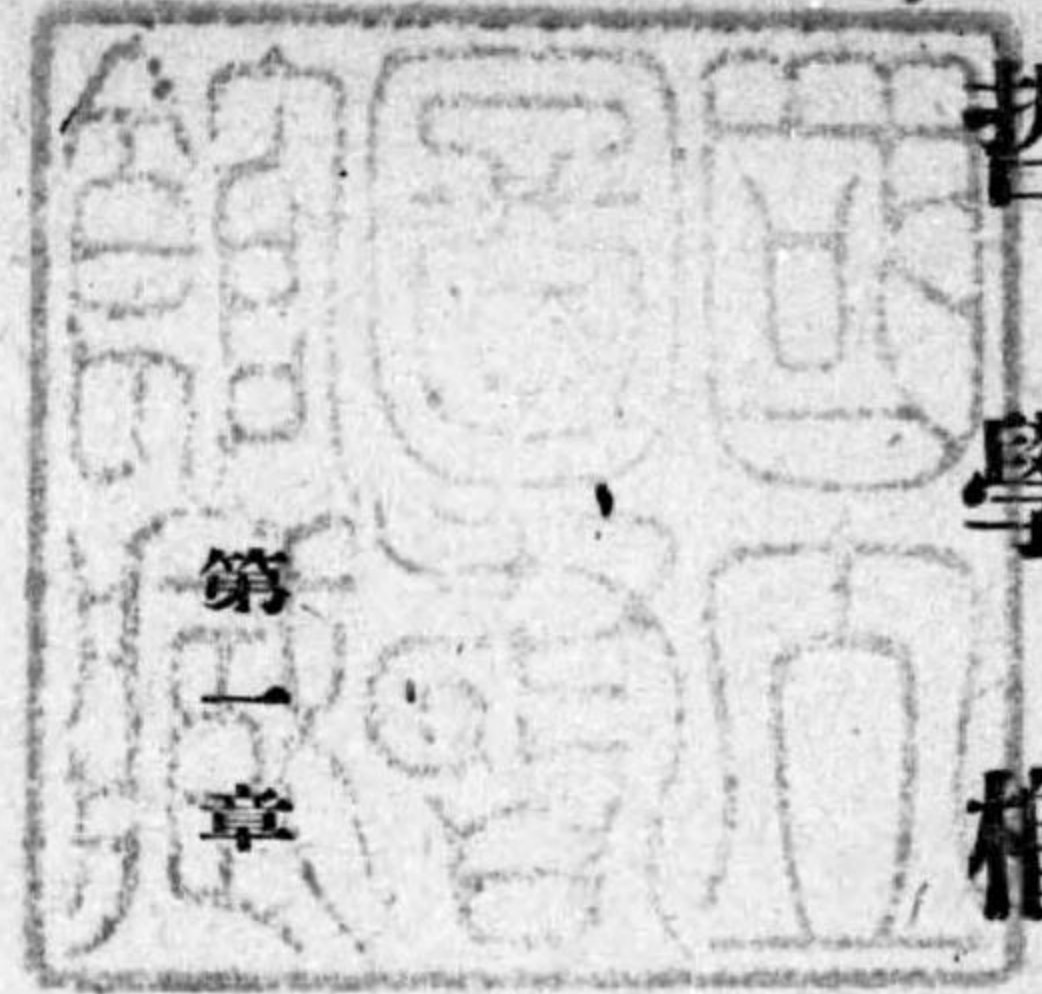
第六節 人性と眞善美及び聖……………三六

目次

目次	四
第七節 現實と理想とその實現	三〇
第八節 道徳と藝術と宗教と學問	三六
第九節 信と知	三九

目次終

哲學概論



第一章 序論

第一節 哲學の意味

凡そいかなる學問でも、これに正確な定義を與へることは、極めて困難である。否、不可能と稱してもよい。何となれば、學問それ自身が絶えず進歩して、その取扱はるべき内容も、次第に變化して行くからである。まして哲學の如き、特殊科學と異り、一定の對象と範圍と方法とを見定めがたい學問に於ては、その何たるかを明かに定義することは、容易な業ではない。古來より現代に亘る哲學說の變化をながめ、更に現

代諸家の學說に關しても異説百出するを見れば、いかなる問題と方法と原理とが眞の哲學の所在を語るものであるかを判定するに頗る苦む。

哲學概論の如き、一般的取扱ひを旨とする學に於ても、その着眼點や立脚地、並びにその内容に於て、諸家の間に非常の相違のあることを見れば、哲學とは、いかなる問題を研究せんとするものであるかを知るに由なき感もある。例へば、ヴィンデルバン (Windelband) の哲學概論と、ラッセル (Russell) のそれとを比較すると、その相去ることの遠いのは思半に過ぐるものがある。或は本體の學、或は原因理由の學、或は悟道安心の學、或は綜合的判斷の學、或は絶對の學、或は價值批判の學、或は内經驗の學、或は科學統一の學、或は科學批判の學、または根本原理の學などと、擧げ來れば各人各様で、その究まる所を知らない。勿論これら定義を通して言外に溢れて共通する精神、或は研究の意圖のあることを推察することが出來ないではないが、諸家の見る所、立つ所、問題とし、原理とする所が相違するにつれて、哲學の何たるを説明するに、それぞれ特色を異にするべきは争ふべくもない。他の科學と同様、人智の進歩發達につれて、哲學の研究そのものに絶えざる變革を惹き起し、その問題内容と、その方法解案とは、いつ

いかに安定を見得べきかを知らない。その方法に於ても、その對象に於ても、特殊科學ほどの精密さと確定さと共通さとを有してゐない哲學は、抑も、哲學とは何であるか、といふことそのことを、それ自身の研究の問題となしてゐる。勿論、特殊科學に於ても、例へば植物學や動物學に於ても、その植物なり動物なりの生活の極致が判明しかねる限りは、結局その學の範圍限界も不明であり不定であるが故に、また植物學動物學は、それぞれ、その學は何であるかを研究してゐるものといふことが出來ない譯ではない。しかし、かゝる反省的考察の態度は、いはゆる特殊科學者に通常見ざる所である。もし、彼等がかゝる疑の眼を以て反省的考察をなして來た時には、特殊科學者の態度といはんよりは、むしろ哲學者の態度に移行して來たものとも評せられよう。されば、哲學なるものは、哲學それ自身の何たるか、問題とされることが、哲學の科學と相違する一つの特徴だといへる。即ち、哲學はそれ自身を問題とする。それ自身が一つの謎である。その謎を解かんとする鍵が、また一つの謎である。恰も解ききれぬ謎を自ら生むものの如くである。然らば、哲學の、何たるかを解決斷案し得ざる所に、哲學の問題があるとせば、哲學なきところに哲學があり、哲學のある所に哲

學はないともいふことができる。即ち哲學に解案を得た時は、哲學の自己超越が行はれたものともいひ得る。

かゝる論法または論理にかゝはつて語ることは暫く措き、以上の考察から、料らずも、こゝに哲學について一應の定義を試み得べきことは、哲學は最も反省的な學問であることである。その意味で、最も究竟的であり根本的であるといひ得る事である。固より、かくいふことは、哲學の内容問題の何であるかを決定した譯でなく、それは哲學者によつて種々意見を異にするものがあつても、凡そ哲學を考へ、これを學ばんとするものは、その研究的態度に於て、その研究の意圖に於て、最も反省的であつて、何か究竟的なる根本的なるものを突き止めんとするものであることは、同様であるといへる。それが、合理主義的なる、或は經驗主義的なる、或は辯證論的なる、或は直覺論的なる、或は本體論的なる、或は現象論的なる、とに拘りなく、最も反省的であり究竟的であるといへる。●²それ故に、哲學は絶対の學であるとするヘーゲル(Hegel)が、一面には哲學は「對象の反省的考察」(Dankende Betrachtung der Gegenstände)といつた言葉は、絶対を否認するジョン・デューキー(John Dewey)が哲學することは反省的であると見た心と相通するものである。

また盲目的意志を本體と見るシューペンハウエル(Schopenhauer)が「形而上學的
要求」(Metaphysische Bedürfnisse)を以て哲學する心となしたのは、自然論的なハックスリー(Huxley)が本體的なるものは解らないとして、不可知論(Agnosticism)を唱へた心と、共に究竟的なるものに觸れんとする態度に於ては、同一である。かやうに、哲學研究の態度乃至意圖から哲學を解釋して來ると、何人でも、その知見の深淺はともあれ、何か究竟的なるものについて、大に反省的な考察を試みるものは、皆共に哲學的態度に立つものといへる。哲學が、いかなる人にも多少の誘引力をもつてゐることは、凡ての人が、かゝる要求乃至態度をもつてゐるからである。

なほ、この點から考察すると、哲學は最も批判的な學問であると、一般に認められることを認容出來る。何となれば、それが最も反省的であり、何物か最も究竟的なる事または物を尋ねんとすることであるからである。勿論、諸他の科學も、それが批判的でないではないが、大概事實を單に記述しようとする態度にあるものであるから、哲學を以て専ら批判を任務とする學問であると見なすのも、その限りに於ては當然であるとしてよい。また、一般に哲學を以て普遍妥當性の學であるともいふ。即ち

その語る所の真理、求める所の原理は、普遍妥當的價值あるものであるといふ意味に於てである。これも哲學が究竟的なるものを求め、究竟的なる事を語らんとする研究である以上は、その意味で、真理の普遍妥當性を明にせんとする研究であるといふのも、首肯し得ることである。けれども、また翻つて考へると、哲學は最も懷疑的な學問であるともいはなければならぬ。何となれば、最も反省的であり批判的であつて、何が究竟的なる原理であるかを追求する時は、必然常に自問自答して、測り切れぬ疑問の深淵に、自己を深めて行く感を抱くに相違ないからである。實に、一面に普遍妥當性の學と誇稱する哲學そのものに、種々の學説があつて、その間に論争と、その推移の多端なることを認めずにはゐられないことから省みれば、哲學それ自身の懷疑を孕んでゐることが、哲學研究の原動力であるとも見なしうる。勿論、かくいうても、それが最も普遍妥當的なる真理を追求することと、矛盾する譯ではないが、もし自ら絶對完全の真理に到達し得たと誇稱し、或は眞にかくあり得たとすれば、哲學研究の自盡する時であるから、更に一步向上の餘地を存して疑問を許す所に、哲學の生命があるといはねばならぬ。然らば、哲學が普遍妥當性の學であるとは、靜的絶對的の意味

でなくして、むしろ動的に普遍妥當性を要求する所の學と解すべきであつて、そこに又同時に最も深き懷疑的態度を含む學問であると思ふべきである。そして、その意味に於て、哲學が常に普遍妥當性を要求しつゝ、しかも各種の學説の成立を許し得て、それ自身進歩發展する學問であることを示し得る。

第二節 哲學の由來

前節に於て、哲學はいかなる學であるかについて、多少の解明を試みたが、もとよりその何たるを言ひ盡し得たのではない。それは、進んで、その内容問題の研究とつれて、次第に明にされて行くべきであるが、一應、こゝに哲學に關する語義や概念の由來し變遷する所をたづねて、哲學はいかなる學であるかの理解を助ける便としよう。

哲學とは、西洋語(英 Philosophy、獨佛 Philosophie)の譯語であるが、明治初年西周氏の始めて使用せるものである。その以前に於ては、理學と譯せられてゐた。哲とは智といふ意味である。故に哲學とは知見を啓き、眞理を明にする學といふ譯である。そし

て、西氏はかく譯することを以て、東洋の儒學と區別した。哲學的思索の問題とする所は、儒學の問題とする所、佛教の説く所と相違するのでなく、むしろ共通と認めてよ
いが、かく譯されて以來、いはゆる哲學の研究は、歐米に於ける哲學思想の研究と見做
されて來て、儒教や佛教と相並んで、独自の潮流を作つて、我が學界に發達して來た。
然らば、哲學の語義や概念の由來變遷をたづねるには、西洋の史實をたづねなければ
ならぬのは、已むを得ないことである。

西洋語の *Philosophy* の語源は、ギリシヤ語の *φιλοσοφία* から來てゐる。そして *φιλοσοφία* は愛 (love) の義であり、*σοφία* は智 (wisdom) の義である。従つて哲學とは愛智である。動詞の *φιλοσοφειν* としふ語は、ギリシヤの遠き古代から一般に使用され、いはゞ廣く知識を求めるとか、知的修業をなすとかいふ位の意味であつたが、ソクラテス (Socrates, BC469-399) に至つて、特殊の意味を以て用ひられ、漸く一個の學問としての哲學といふ意義が成り立つ機運を開くに至つた。しかしながら、ソクラテスの意味する哲學とは、いはゆる體系的知識をいふのではない。知を殊に愛し求めるといふ意味に重きをおき、自ら知識の所持者を以て任ぜず、専ら知識の熱愛者であるといふ態度をとつた。

即ち、こゝに學問研究者の態度が開拓されたのである。何故に、彼れが特に、かゝる態度をとつたかといふに、當時のギリシヤに於てはソフィスト (Sophists) なるものがあつて、自ら知者を以て任じ、高慢氣に知識の賣業を事として、諸方を徘徊したのであるから、(ソフィストは知者の義であるが、詭辯學者と譯されるのは、賣知業を事として詭辯を弄したためである。) これは却て青年子弟を過るものと認め、これに對して、ソクラテスは自らは決して知者ではないが、たゞ知を愛し求める者であるとなし、自己の無知を知るこそ、知を得るに至る道だと説いた。いはゆる「汝自身を知れ」とは、彼の奉ずる格言であつて、反省謙遜愛智の精神を鼓吹した。これよりして、哲學の語は漸く一般に使用されるに至つたのであり、且つ彼れの所説の深刻にして高尚なることは、彼が西洋哲學の始祖と認められるゆゑんである。かゝる哲學の語義は、直ちに以て今日の哲學の何たるかを解せしめるに足るものではなく、たゞ一般に學問發生の始めを語るものと稱しても差支へないが、しかし彼の研究的態度が極めて反省的であり、何物か究竟的なるものを追求して止まないといはるべき點は、眞に哲學的研究發生の始祖であるといふに値する。

また古來から哲學は何故に起つたか、といふ心理的動機について解釋を與へるものの言を見ると、哲學は「驚異」から起るといふ。これはプラトン(Platon, BC 429-347)の言として、人のよく語る所であるが、アリストテレス(Aristoteles, BC 384-322)もまたかく語つてゐる。或は、近世に於ても、近代科學の始祖といはれるフランシス・ベーコン(Francis Bacon, 1561-1626)の如き、また大陸哲學の學祖といはれるデカルト(René Descartes, 1596-1650)の如きも、疑問を學問の種子であると稱してゐる。我國に於ては、貝原益軒はその「大疑錄」に、大に疑ふは大に進むゆゑんだと述べてゐる。その他、かゝる解釋を求めて來れば、いくらでもあることであつて、凡そ哲學的研究に出立せんとする學者は、これを認めないものはない。故に、古來からの哲學者の自ら語る心理的動機について聽いても、哲學が大なる懷疑から生れて來る學問であることはいふまでもない。即ち、それは、反省的に、より根本的なるものを、絶えず求めて行く學問である。

然らば、かく驚異から起り、愛知から生れた哲學は、その最初にかゝる問題を研究してゐたかといふに、それは一切の學問であつた。今日の如く、科學的分野はできてゐないのであるから、何事の知識的考察も、哲學の内に包含されてゐた。つまり廣く

學問といふと同じ意味であつた。昔は、疑問は複雑でなく簡單であつたであらうから、かく簡單に學問即哲學であつたことも、當然である。ソクラテスは、知識問題の反省的研究を喚起した點に於て、眞に愛知としての哲學の祖といふべきであるが、その以前に於て、最も古く宇宙に關する哲學的解釋を試みたものとしては、ミレトスのタレス(Thales, BC 640-548)が知られてゐる。年代的に西洋哲學の元祖といはれる。彼は宇宙は水から成ると説いた。アナキシメネス(Anaximenes, BC 588-524)の如きは、萬物は空氣より成り、人間の精神は息氣である、と説いたといはれる。かくの如きは、哲學史上で、自然哲學時代といはれるのであるが、その自然哲學は、一切を説明する原理を説くものであつた。従つて、この意味に於ける哲學は、一切の學問の胚芽を含むものであつた。知識未發達の古代人が、感覺的世界から驚異心を起して、統一的説明を試みんとしたもので、それが幼稚であるのは、いふまでもないが、また、その程度に於ては、これも究竟的な研究といひ得べきは、勿論である。ソクラテス時代に於ては、先きにも述べたやうに、反省的態度は著しくなり、獨り客觀的對象について思索するのみでなく、深く自己内心の省察に思を致し、知識そのもの、根源について考究するに至

つた。そして弟子のプラトンの如きは、感覺的現象の奥に、理念(idea)としての實在界を論じ、アリストテレスの如きは、精神的なる形相と物質的なる質料との結合を以て、萬有の存在と發展とを説いた。アリストテレスに於て、かく心物の兩界を通して最も包括的な思索が試みられるに至つたので、史家はアリストテレスに至つて、ギリシヤの哲學思想は頂點に達したと評する。しかし、この時代の哲學は、かく包括的なるだけ、それだけ、畢竟、愛知としての學であつて、一切の學問研究は哲學に外ならなかつた。今日の精神科學といふべき論理學や倫理學や美學は勿論、自然科學といはれる動植物學、物理學の如きも、その哲學體系の中に含まれてゐた。けれども、彼はその内でも、一切存在のいはゆる根本原理を取扱ふといふ部分、即ち形相とか質料とかを論究する部分を、第一哲學と名づけ、然らざる特殊事項を取扱ふ部分を、第二哲學と名づけた。そして彼の著述が編纂される時に「物理學の後」(τὰ μετὰ τὰ φυσικά) 第一哲學が置かれたので、形而上學(Metaphysics)の名稱が用ひられるに至つた。形而上學とは、今日もなほ、根本的存在に關する原理の學といふ意味に於て使用されてゐる。けれどもアリストテレスに於ては、先きにいつたやうに、哲學といふ概念の内に、有ゆる

理論的研究は含められてゐた。

然るに、アリストテレス以後のギリシヤの文化は、一度マケドニアの支配下に置かれて以來、その政治的獨立の消滅と共に、その生氣を失ひ、知識を總體として統一的研究を試みようといふやうな要求は消え、たゞ個人的生活の安心平和を求むることの切なる所より、哲學は、理論的に一切事物の第一原理を研究しようといふやうな學としてよりは、専ら安心立命を求める實踐道德の學となつた。いはゞ、人生哲學に終始したといふべきであるが、むしろ處世術であつたといひ得べきほどであつた。これは、かのエピクロス學派やストア學派の哲學である。そして、その後、近世の文藝復興期に及ぶまでの哲學は、キリスト敎の教義を辯護し、註解する學問であつた。それは、初期にはプラトンが利用されたが、後には重にアリストテレスの哲學思想が利用された。即ち、これがいはゆるスコラ哲學なるものを形造つたのである。

近世に於て、東ローマ帝國の崩壊と共に、古代のギリシヤ文化が新に研究せられるに至り、いはゆる文藝復興期なるものを成し、宗教の教義と離れて、學問を研究する態度が現はれて來た。こゝに漸く自然科學的研究が、その萌芽を示し、數學、物理學、天文

學等に於て、プロシヤのコペルニクス(Copernicus, 1473-1543)、イタリアのガリレイ(Galilei, 1564-1642)、ケプレル(Keppler, 1571-1630)、イギリスのニュートン(Newton, 1642-1727)等が輩出したが、その機運と相つれて、大陸に於ては近世大陸哲學の始祖といはれるデカルトが現はれた。その哲學は、心物の根本原理を明かにし、宇宙の根本實在を説く、いはゆる形而上學的研究を主とするものであつたが、しかも同時にまた物理的、科學的研究も、その中にこめられてゐた。従つて、古のアリストテレスそのまゝの態度を大體に於て繼承したものと云へる。彼の後に相次いで出たスピノザ(Spinoza, 1632-1677)の如き、またライブニッツ(Leibniz, 1646-1716)の如きも、同様の態度であつた。勿論、それが第一原理の學、根本實在の學であるには相違ないが、なほ、昔流に一切の學問を包括するやうな態度をもつてゐた。また一方、イギリスに於てはフランシス・ベーコンが現はれ、舊來のスコラの抽象的論議を事とする學風を排し、觀察實驗に基く歸納的研究法を主張し、かの有名なる偶像排斥論(洞窟偶像、Idola speciei、劇場偶像、Idola theatri、市場偶像、Idola fori、種族偶像、Idola tribus)を唱へ、いはゆる英國經驗哲學の始祖をなした。彼も勿論、事物の究竟的原理を追求するに他ならないが、それは觀察實驗に基く歸納

的研究法を眞理の發見に必要であると信ずるものであるから、彼の哲學はアリストテレスの形而上學を繼承するものではない。これはデカルトと大に異なる所といつてよい。そしてこゝに大陸哲學と英國哲學との學風の相分るゝ所を見るに足るべきである。

しかし、ベーコンもアリストテレスに従つて、事物が事物として現はれるゆゑんの原理として、形相といふが如き考へをも用ひないではないが、大體に於ては、アリストテレスの論理學になぞらへた、彼の新オルガノン(Novum Organum)即ち歸納法的研究法によつて、眞理の開拓につとめたのである。故に、彼の哲學は、科學成立の根據と方法とを明にせんとするものであつた。即ちまた、彼は近代科學の始祖といはれるゆゑんである。しかし彼に於ても、科學と哲學との區別は明白でなかつた。ベーコンの後には英國に於てはトーマス・ホブズ(Thomas Hobbes, 1588-1679)が出て、一種の唯物論的哲學を主張した。彼れによれば、哲學は、畢竟、原因結果の理法を究める學であつた。それが事物の究竟義を究める研究であるには相違ないが、彼の哲學は、心理學と物理學とを兼ねたやうなものであつて、特殊科學と相對して、哲學の何たるかは明にされ

てゐなかつた。そしてその後、ジョン・ロック (John Locke, 1632-1704) が「人間悟性論」(Essays concerning Human Understanding) を著すに及んで、哲學の研究に新生面を開くに至つた感がある。それは、事物存在の根本原理は何かとか、根本實在とは何かとかいふ、ゆるゆる形而上學的問題に直ちに突入することを避けて、果して我々の理解力(Understanding)は、かくの如き問題を取扱ふ資格があるかどうか、と省みて、認識の起原や範圍や確實性などに關する研究の端をひらき、或る程度の解釋を與へたことである。いはゆる認識論または知識論としての哲學問題は、彼によつて新に開拓された。その後には、ジョージ・バークレー (George Berkeley, 1685-1753) や、ダヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711-1776) の如き、著名なる哲學者が現はれてゐるが、彼等もその取扱ふ所の主要なる問題は、ロックと同様に、人間の知性に關することであつた。或る意味では、今日の心理學の取扱ふ所と同一問題だともいへるが、同時に今日のいはゆる認識論的考察を主とするものであつた。彼等の著述の名稱から見ても、その哲學問題がいづこに存するかを察するに足る。即ち哲學は心理問題、知識問題を通じて人間性の問題を究めることであつた。

この考方は、ドイツのインマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) に非常の影響を與へた。彼は久しく繼承して來たライプニッツやヴォルフ (Wolf) の獨斷的形而上學的哲學思想の惰眠から、ヒュームによつて醒された、と自白してゐるほどである。彼もまた、形而上學的考察を哲學の問題とするものであるが、ヒュームにめざまされた彼は、人間の知識を批判的に吟味することによつて、その問題に解答を與へんと試みた。即ち認識論、即ち彼の「純粹理性批判」といふ研究書が、彼の哲學的態度には重要な位置を占めるに至つた。勿論、彼の關心事が神とか實在とか靈魂とか自由とかにあつたとしても、認識論的批判は、その解答に必須的條件であつた。それ故に、彼にとつては哲學は専ら知識批判の學であつた。その後、フィヒテ (Fichte, 1762-1814) があり、シュリンゲン (Schelling, 1775-1854) があり、ヘーゲル (Hegel, 1770-1831) があり、シューペンハウエル (Schopenhauer, 1788-1860) があつて、或は絶對的自我を本體となし、或は自然と精神との同一體を實在と説き、或は絶對そのものを思考となし、或は意志を以て宇宙の根本となす等、色々の説き方があるが、何れも理性による形而上學的研究は、彼等の哲學の主問題であつた。これは、いはゆるロマンティック哲學 (Romantic Philosophy) といはれるもので

ある。

かゝる大仕かけの組織的な形而上學的構説は、ヘーゲルの哲學が勢を失ふと共に亡び、その以後の哲學は、科學的研究を一方に考慮に置かずには、打立てられ得ないやうになつた。實に、絶對的本體を立て、それから辯證論的に説き出すヘーゲルの哲學が瓦解したのも、當時、自然科學の研究と、その應用發見とが人心を驚かし、人目を奪ふ勢にあつたからである。それ故に、オーギュスト・コムト (Auguste Comte, 1798-1857) が、神學時代や形而上學時代の哲學は亡び、今日は實證哲學の時代でなければならぬとなし、絶對的本體を立てて、抽象的論議を事とするを排し、事實現象の觀察實驗を尊重し、その間の法則關係を研究し、以て人知の總體系を立てるのが、哲學の職務であるとなしたのも、當時の思想態度を表現した言葉といつてよい。勿論、コムトのかゝる哲學觀が、その後、一般に承認されてゐる譯ではないが、とにかく種々の特殊科學の立場乃至その研究の結果を考慮外において、哲學の何たるかを語り、その研究に進むことはできなくなつた。否、昔、哲學の内に包容されてゐた特殊科學的研究、例へば、心理學や社會學や物理化學や動植物學や生理學や醫學や工學や、その他諸専門學が漸次に獨立

科學として發達し來るに及んでは、哲學は、かつて、その研究の内容問題としてゐたものを、餘す所なく自己の域外に獨立せしめ、それ自身は何等研究すべき對象も方法もないやうにも思はれるに至つた。勿論、前に述べた如く、人間がより究竟的なもの根本的なものを尋ねて、反省的、批判的態度をとるといふことは、永久に已まないのであらう。然し、かゝる省察研究も、それ〴〵の特殊科學的研究の内に於てなされるのではないか、といふ疑ひもある。然らば、哲學は、その名は存しても、その實はないことになる。嘗て凡てを含んだ哲學は、今は各種の科學に分割されて了つた觀がある。こゝに於て近代乃至現代の哲學研究者は、哲學と科學との關係について、その問題乃至方法とする所につき、或る種類乃至程度の限界點を明にして、哲學の獨自の面目を確立する必要を痛感するに至つた。それ故に、近代以前に於ては、問題とされなかつた哲學とは何であるかといふことが、問題とされ、哲學の定義などが、色々な形式に於て試みられるに至つた。そこでリップス (Lips) の如きは、哲學は内的經驗の學即ち精神の學であるとなして、自然科學と殆ど對立的な位置においた人もあるが、スペンサー (Spencer) の如きは、特殊科學は部分的に統一された知識であるに對し、哲學は全

體的に統一された知識であると語り、哲學を以て諸科學の統一的知識體系となし、彼の綜合哲學 (Synthetic Philosophy) を公にした。また、ヴァント (Wundt) の如きも、哲學を以て科學の前に立つものではないが、科學の仕事在完成するものとなし、即ち特殊科學がもたらす知識を矛盾なき體系に統一せんとする、いはゞ一般學であるとなしてゐる。然るに、ヴァンデルバントの如きは、哲學を以て科學の後に來るよりも、論理的に先立つものと見て、普遍的價值に關する批判の學であると認めてゐる。また、ラッセルの如きは、簡單に哲學は科學の批判に外ならないと見て、兩者の間に性質上の區別を認めず、單に程度の相違に過ぎないとしてゐる。かくの如く擧げて來ると、哲學說を異にするにつれて、各種の哲學解が生れて來るので、哲學の何たるかと、哲學それ自身の問題ともいへばならぬ譯である。それにしても、何れも何事か究竟なる原理を反省的に批判的に究めようとするものであることは明である。しかし、現代に於て哲學に關する疑義は、科學との關係に於て深く潜むとすれば、兩者の關係について、更に一應考察することは、哲學の意義と哲學問題の所在とを明にするに資するであらう。

第三節 科學と哲學

さきに述べたやうに、最初は一切の學問を包括してゐた哲學は、その後、特殊科學の發達分化につれて、それ自身研究すべき内容と領域とを失つた觀がある。しかも、なほ、哲學なるものに独自の意味を認めなければならぬとすれば、科學と哲學とは、いかなる所に分界點があるかは、考察に價する問題である。例へば、哲學は科學に對してその研究すべき特別の對象領域乃至問題をもつてゐるか、或は哲學は昔日のやうに、今日もなほ科學的知識の一切を包括統一するものであるか、または哲學は独自の研究法を有してゐるか、或は一切の科學的研究を盡して研究されるものであるか、などは、考慮されなくてはならぬ問題である。

先づ第一に、哲學はその研究の問題として、いかなる對象を有してゐるか、即ち科學の對象とする所と異つた独自の對象領域を有してゐるかの問題を考へて見よう。

科學は、昔、愛知の學としての哲學の子として、眞理を求め、これを愛するものである。

ことは、勿論である。けれども、その求むる所の真理とは、一般的に真理そのものといふのでなく、何かの物事についての真理である。即ち特殊事物についての真理を究めるにある。いひかへれば、それぞれの科學は、それぞれ、その研究すべき對象問題をもつてゐる。植物學には植物といふ事實現象があり、物理學には物理現象があり、心理學には心理現象があり、社會學には社會生活といふ現象がある。勿論、これらの事實または現象なるものは、截然と區別し難い。例へば植物と動物との限界、生物と無生物との境は、いづこにあるか、心理的事實と社會的事實とは、いかに相違するかなどは、容易に判別しかねることである。また、事實とか現象とかいふ、その事も、果していかなる事柄であるか、物的事實とか心理現象とかは、抑も何であるか、などといふことも、容易に決定し難い。そこに、それぞれの科學は、常に進んで研究すべき問題を有してゐるのであり、且つ諸多の特殊科學は、互に全く分離して研究することの出来ない關係を有してゐる。故に、特殊科學そのものも、抑も、それはいかなる學問であるかと追究されると、疑問百出の觀もあるが、しかしながら、とにかく、一應の見地に於ては、特殊科學は、それぞれ特殊の研究事項として、特殊の對象を有してゐることは争はれな

い。それだけ、先づその學の性質は明白だといひ得る。

然るに、哲學に於ては、かゝる意味で、その特異の研究對象を見ることはできない。いはゞ哲學現象ともいはるべき事實的對象がない。勿論、哲學なるものは、特殊的现象を研究する學問でなく、普遍的根本的事實即ち本體とか實在とかに關する研究であるといへよう。しかし、その本體とか實在なるものは、全然不可知のものでなく、可知的のものとするれば、或は心的本體とか或は物的本體とかいへよう。然らば、心的事實に關することは、心理學論理學等の研究する所であり、物的事實は、化學や物理學の研究對象である。然らば、またそれらの特殊科學の研究に未熟不足の點があるとしても、それらの研究を無視して、その以外に、哲學的研究の對象領域を求めるとは難い。或は、哲學上の本體乃至實在とは、心的でも物的でもなく、それらを超越し、それらを統一した絶對的本體乃至實在だともいへよう。しかし、かくの如き絶對的對象を直接につかむべき認識能力が、別に人間に備はつてゐるとすれば、格別、さもなくば心的現象を取扱ふ學問や、物的現象を取扱ふ學問の相互的助力によつて、兩學理の調和融合し得る所にかゝる絶對的實在の面目を解釋しなければなるまい。然らばま

た諸他の科學に對し、それらとは全く違つた意味での對象領域としての哲學研究の世界は見ることはできない。要するに、特殊科學がそれぞれ研究の特殊的對象を有するに對して、哲學はそれ自身の研究の向けらるべき對象を有してゐないことは明である。いはば、哲學現象ともいふべきものを有つてゐない。その點から考察して、哲學が一個の學としての成立可能が疑はれるのも、一應無理のないことである。

〔そこで、かゝる窮地を救ふものとしていひ得べきことは、哲學史こそ、即ち哲學が研究の對象として取扱ふべき唯一の現象であるといふことである。〕或者は哲學の研究は即ち哲學史の研究に他ならないとさへいふ。いふまでもなく、古今東西の哲學者の論說の跡をさぐることは、哲學の研究にとつて重要な仕事であるのは、何人も否認はしない。しかし、かくのみ語つて、哲學の存在を可能ならしめようとするのは、將來に向つて哲學研究の創意と發達とを見限るものであり、且つ哲學とは、いつきやう、史學の一部に他ならないと見做すものである。なほまた、凡ての學問には歴史があるのであるから、哲學だけは哲學史の研究のみであるとなすことは、結局獨自の學としての哲學の存在を空しうする說にひとしう。

かやうにいづつて來ると、次に考へ得べきことは、哲學は、なるほど、それ自身特殊の對象をもつてゐないが、その代りに、凡ての事柄が哲學研究の對象であるといひ得ることである。〔哲學は、宇宙人生に關する根本的の學であると定義される時は、この意味である。〕いふまでもなく、哲學は根本的なるもの究竟的なるものを實在として、原理として、または價值として討ねようとするのであるから、あらゆる現象が哲學的考察の問題には、いらぬといふ譯はない。そして、かくいふと、一切の科學的知識を總括綜合するのが、哲學の任務であるといふ意味ともなる。スペンサーの如きは、たしかにその意味で、彼の綜合哲學を考案し、哲學は最も統一された知識であるとした。然らば、哲學とは、科學の外にあるのでなく、あらゆる科學を統一して、渾然たる知識體系をなす所に存するといふべきで、それは最も願はしき知識であるに相違ない。そしてまた、かくいふのは、哲學とは科學の科學であるとか、科學一般(Wissenschaft überhaupt)だとかいはれる定義にも當るであらう。しかし、もし、かういふ意味を嚴格にとるならば、果して何人がよく、かゝる哲學研究を遂げ得るかといふことが、大なる疑問である。科學の科學とか、科學的知識の統一とかいふことが、單に百科全書的な綜合統一であ

るならば格別しからずして、諸多の科學的研究に充分なる才能と知識とを有し、それぞれの原理ともいはるべきものを知悉し、しかもそれらを通ずる大原則を立て、一切の知識を公平に徹底的に統括一貫して説明を完うするといふが如きことであるならば、到底常人の能くしうる所ではない。何となれば、凡百の科學についての堪能なる専門學者であるといふことが、以上の意味での哲學者たることに、必須の條件となるからである。昔、學問の開けなかつた時代に於ては、かゝることも出来たのであるが、今日の如く専門學の發達せる時代に於ては、何人も企及できなからう。

されば、以上の提議に従つて、哲學は科學的知識の綜合的體系であると見た時に、いかなる綜合統一の原理を、いづかに得ることができるか、問題である。諸科學の原理を單に抽象して、その間に認められる一般共通の概念を統一原理としようとするが如きは、無意味のことでもあり、不可能のことにも屬する。さればといつて、諸科學の上に位する唯一最高の原理を、諸科學の原理以外に、無何有の郷から持つて來ることもできない。然らば、哲學は、獨自の學としての生命を、いづかに有すべきであらう

か。

この問題と聯關して、哲學は科學の假定する所を研究する學であるといはれる。

この意味で、哲學を無假定の學ともいふ。即ちそれ自身は根本的の學であるから、他の學問に基礎づけられるのではなく、他の學問は哲學に本づいて打立てられるといふ。いひかへれば、哲學は科學が依つて立つてゐる根柢、即ちその假定してゐる原理を究竟的に究明するものである。即ちまた、この意味で、哲學は科學の研究を可能ならしめ、これを基礎づけるものであるといふ。哲學は究竟的的根本なるものについての研究であるとするれば、かゝる研究は、哲學にとつて、ふさはしい問題である。然し、かゝる研究もまた、科學的知識を度外視して、哲學それ自身が、いかなる獨自の原理を抱いて、ひとり研究を進めることが可能であるかといふ反問も出て來る。

さて、今いふ科學の假定するものは何かといふに、研究さるべき對象の存在と、それが認識されうることである。そして、研究の對象の存在を假定してゐるとは、それぞれ植物、動物、物理の現象や、心理現象等の存在を許容してゐることに外ならない。しかし、もし、それだけの意味ならば、科學の假定を研究するとは、植物研究、動物研究、物理研究、心理研究といふことに他ならぬ。それでは哲學とはいへない。そこで、こゝに

いふ対象の存在の假定とは、かゝる特殊的现象をいふのでなく、特殊存在を通して、いふ対象一般の存在、即ち、また何かものがある、といふ假定だとみる。それを哲學は研究するといふ。いひかへれば、基本的に根本的に、先づあるとされるものは何かを研究するのが、哲學である。然るに、科學は対象一般の存在について疑はずに、直ちに特殊対象の研究に入る。然らば、哲學は対象一般の研究であり、即ちまた實在の研究であるといへる。この解釋は、哲學の究竟性根本性を語るものといつてよい。しかしまた、かゝる対象は、心的實在とか物的實在とか、心即物的實在とか論ぜられるとすれば、物質科學と精神科學の研究の結果を無理して、ひとり超絶的の見地から独自の假定を下すこともできない。

なほまた、科學は、かゝる対象を認識し得ることを當然のことと假定して、その研究を進めてゐるが、それは果して當然に可能であるかといふことが、哲學の問題とされる。科學の一般的假定としての、先づあるとは一體何かといふ、先きの問題には、それは果してあるまゝにあるとして認識され得るや否やといふ問題も、あつから伴はれてゐるのであるが、こゝに改めていへば、対象認識の可能といふ問題がある。この

問題は、哲學上いはゆる認識論的研究の存する所で、他の言葉を以てすれば、これは研究方法上の問題である。そして、科學が一般的に假定してゐると見るべき、認識の可能といふことが、哲學独自の研究問題だとすれば、果して認識論上、哲學は諸科學の研究を可能ならしむる基礎として、獨特の研究法を有するか否かが、問題となつて来る。

この問題についても、哲學は科學の諸研究方法を措いて、独自の方法を有するかは疑はしい。例へば、歸納法とか演繹法とか、凡そ論理的に推理することは、哲學に於て用ひられる所であるが、それが同時に科學の用ひる研究法でないのではない。また經驗的に考察するとか、理論的に考察するとか、感覺的に考察するとか、概念的に思辨するとかは、哲學の研究に於て常に語られることであるが、それは同時に科學に於て用ひられる方法である。殊に心理學や論理學は、かゝる心作用や考へ方について、専門的に取扱ふ學問に外ならぬ。或は直觀的に物を見るとか、推論的に物を見るとか、または主觀的に或は客觀的に、または有價值的に或は沒價值的に、または規範的に或は記述的に見るとかと稱しても、それが同時に科學に於て用ひられない方法であるのではない。これを以て見ると、一般に科學的認識の可能を説く方法問題について

も、それぞれの科學的研究で行はれてゐる方法を、考慮に入れずに、哲學独自の方法を、その上に提出することはかたゝい。尤も、カントの如きは、純粹理性の先驗的綜合的判斷を以て哲學的研究の眞正の方法となし、確實なる科學的知識の成立の根據を明かにするものとなし、また先驗主義をとる新カント學派も、大體、彼の精神を繼承するものであるが、これに反してベルグソン(Bergson)の如く、內的直觀法を以て眞の哲學的方法となし、科學の見出し得ない實相の世界を洞察することができるとなすものもある。かくいへば、科學的方法と異つた哲學独自の研究方法のあることを認め、科學の奥に眞理を發見し得ることを唱へる學說もある譯であるが、それは各派各様の哲學者の獨特の考へ方であつて、それがまた何かの科學的方法と出入する所がない譯でもない。従つて又、一般的に、哲學は科學と異つた独自の研究方法があり、知識の開拓法をもつてゐると承認されてゐる譯でもない。故に科學に同情ある哲學者は、兩者の相違は、單に批評的態度についての精粗深淺の程度の差異に過ぎぬとなしてゐるものもあるほどである。故に、一步退いて、哲學には独自の研究方法はないから、科學的認識の方法一般について、反省批判することが哲學の任務であり、それを哲學的方法と

稱すべきであるとして、やはり、何かの科學的方法を用ゐずにあることが出来ないとするれば、いかなる權利を以て、哲學は科學的知識を基礎づけうるか、また問題となる。かやうに述べて來ると、科學と對して、明確にそれ自身の對象を有し、研究方法を有するといひがたい。哲學は、いかなる意味に於て、哲學としての學的組織を成立せしめ得るかといふ問題にぶつかつて來る。それについては、端的にこゝに解答を試みてお

く。
想ふに、哲學は科學の自己超越に成立する。科學の自己超越とは、科學が自己を普遍化することである。科學が自己を超越し普遍化するのは、科學以外の領域に進み、科學以外の方法を得ることではない。また一般的科學を作ることもない。本來、科學は、それぞれ特殊の領域對象をもち、それぞれ適當なる研究方法を、或は共通的に或は特殊的に用ひてゐるが、その科學が—それはいかなる科學にせよ—その方法的研究の結果でつかみ得た原理を以て、その科學に通ずる根本的眞理となすのみならず、他の科學の領域對象に押しひろめて、それらの研究に缺くべからざる方法であり、原理であると普遍化する所に、哲學的態度が生れる。いひかへれば、その特殊科學の本

來の領域を越え、考察の範圍をひろめ、反省思索の態度を擴大深化して、その原理原則をあらゆる科學の對象乃至方法に普遍化して、知識の統一を試み、そこに根本的なるもの究竟的なるものを見究めようとする所に、哲學が成立する。少くとも哲學的態度が成立する。故に、哲學は、科學が自己超越して自己普遍化しようとする所に存するといひ得る。この意味で、哲學は、科學の科學であり、普遍妥當性の學であるといつてよい。また、科學が自己超越をなす場合には、當然自己の反省批判が行はれなければならぬから、哲學は科學の自己反省批判の起る所に成立つといつてよい。かくいふと、かかる哲學的態度をとる所に、いたる所に、哲學はある。それ故に、哲學には各種各様の學風のあるのは當然である。勿論、哲學的態度の研究である限り、それが根本的なるもの、究竟的なるもの、普遍的なるものを尋求するに於ては、變りはないとしても、科學が自己超越し、自己批判し、自己普遍化する所に、哲學があるとするのであるから、いかなる科學が、かかる哲學的態度をとるかによつて、哲學説に種々の特色あるものの生ずるのは、當然である。されば、進化論を以て立つ進化論的哲學説とか、論理的形式を普遍化して基礎的の原理として見る論理主義的哲學説とか、心理學的研究を

土臺として、これを原則化して見る心理主義的哲學とか、數學から自己を超越して一切知識の基本的原理と見る數理的哲學とか、種々の哲學が成立するに至るのは、當然である。普遍妥當性を要求するとしても、その方面の異なるに従つて、哲學説も特殊性をもつのは、已むを得ないことである。その間に、論争の續けられるのも、また當然である。けれども、科學の中から科學を超越するについて、單に一個の科學からのみでなく、數多の科學或は有らゆる科學から、同時に自己批判超越の業を統一的に成し遂げるだけの大知識者があるとするれば、その普遍化力はより深くより大なるものがあると認めなければならぬので、それだけ、その哲學説は、多方面を深く通して普遍性・根本性を示すものといはなければならぬ。何れにしても、或る科學的原理から出發して、そこに自己批判を加へ自己超越をはかり、それを以て一切の對象領域を通ずる普遍の根本的原理と見なさんとする所に、哲學は成り立つといふべきである。そして、このことが、一般に、科學の基礎づけといふに價することであり、哲學が反省的・根本的な學であるといはるべき理由である。

以上、科學と哲學との關係について述べて來たが、科學の大まかの分類に、自然科學

または物質科學と、精神科學または文化科學などの別があるとされる所から、哲學にも自然論的または唯物論的哲學とか、精神論的または文化的哲學とかの別があると思はれるのも、當然である。しかし何れの哲學説も、その見方は異なるにせよ、あらゆる科學の對象領域に亘つて普遍的妥當性をもち得ると考へてゐるのであるから、哲學なるものは、知見の最も統一の究竟的なるものを求める學であつて、對象的にいへばあらゆる現象を通じて、即ち宇宙人生を通じて根本的原理を究める學であるに他ならない。しかも、かくいふことは、我が心に窮りなく、やるせなく起る懷疑の雲に一道の光明を認めて、情意體驗の奥底に、或る種のまとまりを得るやう、宇宙人生を味讀しやうとするものであることは、争はれない。こゝに、哲學が人生の意義に必然の内面的關係を有するゆゑんである。

第四節 哲學と人生

哲學は、既に述べたやうに、根本的な究竟的な統一的な原理の學として、一切の現象

に貫通して、普遍的に立論しようとするものであるから、その取扱はるべき問題乃至對象として、人間があることは、自明である。殊に人生の意義と價値を論じ、善悪や美醜や信仰を論じ、處世の根本觀を論ずるに於ては、人生哲學または文化哲學などと稱せられるのであるから、哲學は人生問題を取扱ふ學として、人生に必然の關係を有してゐることは、斷るまでもない。

しかし、哲學の取扱ふ問題は、それだけではない。宇宙自然に關し、それに關する認識について、種々の研究問題をもつてゐる。それらの問題は、必しも人生に直接に關係ある問題とはいへない。勿論、人生と關係せしめて考察されうるが、無關係にも論究されるといひ得る。例へば、認識論とか、論理學とか、自然哲學とか、數理哲學とか、本體論とか形而上學とか名付けられる研究は、必しもいはゆる人生と密接の關係ある問題とはいへない。そこで、ひたすら人生を第一義的な問題として研究してゐる學者、または、ひとへに人事に没頭してゐる人々から、かゝる意味での哲學は、無用であり、無價値であると非難される。即ち人間に最も關心事である人生に處するに、何ら關係をもたぬ學問であるといはれる。

しかしながら、翻つて考へると、かく人生に無關心とも目され得る哲學問題が、古來から人間によつて考究を重ねられて來たといふことは、不思議のことである。勿論、無用・無意味となす者から、かゝる研究の出ようはないが、かゝる研究を試みた人にとつては、いはゆる哲學的要求の已むべからざるに出でたものに相違ない。しかれば、かゝる問題についての眞理を究め知識を追求することは、人生そのものに根ざしてゐる要求である。しからば、また、あらゆる哲學思想は文化の一の重要な現象として、人生を彩り豊かにするものである。

しかし、かくいふだけでは、人の思ひ考へることである限り、哲學は人生に關係があるといふ、形式的乃至論理的説明にすぎない。更に、進んで内容的に、いかに哲學が人生に深い關係をもつかを見よう。

從來の諸哲學を見ると、一見人生問題に無關係なるかの如く立論された哲學論も、その動機に於て、かなり深く人生問題解決の要求に根ざしてゐることを發見する。或はその情意生活の満足のために、或は社會的實際生活の根本的改善のために、純理論的問題の研究に着手されたものであることの、多くの例證を見る。例へば認識論

の創始者といはれるジョン・ロックの「人間悟性論」は、道德や宗教の問題を徹底的に解決するための、先決條件の問題として、研究に着手されたものであることは有名の話であり、*ダヴィッド・ヒューム*の「人性論」(A Treatise of Human Nature)の第一巻知識論は、第二巻の激情論、第三巻の道德論の前提として、結局、道德や政治の根本的改善を圖るためであつた。また近世大陸哲學の始祖と稱せられるルネ・デカルトの明白・分明な(Clear and distinct)哲理を求める形而上學的考察は、ひつきやう、宗教道德の世界に光明を得るためであつた。冷靜に幾何學的に立論されたスピノザの一元的本體論が、神知は神愛である、といふ彼れの宗教的人生觀を確保するにあつたのも、明なことである。また、近世の哲學的思索に一大轉向期を與へたといはれるインマヌエル・カントの純粹理性批判といふ認識論的研究は、その道德宗教觀を確立する前提であつた。遠くはギリシヤの昔に遡つて、プラトンの哲學が、その哲人主義の人生觀・政治觀に深く根を下してゐたことも、周知の事である。かゝる例證は、いくらでも挙げ得るが、要するに、純理論的研究としての哲學問題にも、それを企てる初めに於て、心の奥底には、人生問題に根ざして起つたものであることが解る。

また背景に横はる動機は別として、他面から考察しても、凡そそれが哲學論である限りは、必ず人生問題に連關し、それを含んで考究されなければならぬ筈である。初めから人生問題を主眼とするのでなく、それに無關心に、知識や實在に關する考究が企てられたのであるにしても、哲學は科學でなく、よし、たとへ一の科學的原理から出發しても、それを超越し、普遍化し統一化さうとする所に、哲學があるのであるから、遂には人生社會を、その内に含めて統一的考察をしなければならぬからである。哲學は外界知識の統一を要求すると同時に、内界世界の種々の思ひをまとめ、心のちまを根本的につけて行かねばならぬのである故に、その出發點はともかく、その到着點に於ては、人生問題を含めて講説されねばならぬのは、明白である。否、到着點は既に出發點に孕まれてゐたのである。例へば、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル、ショーペンハウエルの如き、ドイツのローマンティックな哲學者といはれる人々の形而上學は、宇宙觀であると、同時に人生觀である。フイヒテに於ては、その唯心論が倫理的に語られ、シェリングに於ては、藝術的に彩られ、ヘーゲルの哲學には、國家至上主義の思想が含まれ、ショーペンハウエルには、煩悶の解脫觀が、その奥義であつた。またイギリスに於ては、ブラッド

リー (Bradley, 1846-1924) やボザンケ (Bosanquet, 1824-1923) の絶對的觀念論は、絶對に關する形而上學であり、知識論であつて、同時に直接體驗の世界を説き、自我實現の人生論を語るものである。また、アメリカのジョサイア・ロイス (Josiah Royce, 1855-1915) の觀念論が、豊かに宗教的的人生觀を盛つたものであることも、明白である。

されば、凡ての哲學思想はその動機に於て、その内容に於て、人生問題に關係があり、それについての解釋を含んでゐないものはない。けれども、中には必ずしも明白にその内心の態度を語つてゐないものもある。表面の學說だけでは、殆んど人生問題に何等の指針を與へぬ如く思はれる、形式的な論理や數理だけを取扱つてゐる哲學論もあるが、論者が哲學者である以上は、その哲學觀が人生問題に、いかなる解釋乃至指針を與へるか、と問はるれば、何等かの答案を抱いてゐないものはあるまい。しかし、されば、その哲學は、普遍的統一的の學としての使命を完うするに至つてゐないものである。されば、バートランド・ラッセルの如きは、眞理を先づ數理の研究に求めたのであるが、その哲學問題は、遂に「自由人の崇拜を説くに至つてゐる。」

されば、いかなる哲學も人生問題に無關心であるものはない、といふ結論になるが、

それは、先に哲學は究竟的、根本的、統一的の研究であるといつたことの必然、自明の歸結である。そこで更に、哲學と人生との關係について、別に考察して見ねばならぬ側面のある事が思ひつかれる。それは、いかなる哲學も、人生の問題について取扱つてゐるにせよ、とにかく大體に於て、いはゆる高遠の學として、抽象的なものである。従つて直接の世事については論議されることはない。然らば、いかにしても、かかる哲理から、實際上の指導概念を直ちに得ることはかたい。故に、人生上の實用的指導の任務を充すことはできないと見られる。その意味で、また哲學は人生に無用であり無關係であるとされる。

これは、たゞに哲學のみならず、一般に理論的な學問に對して、屢向けられる世上の非難である。學問、殊に哲學なるものが、單に高尚を裝つた虚榮の模倣的觀念に過ぎなかつたり、或は商品的に陳列される語列であつたりする場合に於ては、その感がないではない。しかし、それは眞の哲學研究でも思索でもない。それは賈物にすぎない。しからば、眞個の哲學研究は、悉く、要求される如き意味に於て、必ず人生に有用であり、價值があるかといふ問題が残る。これについては、かの一切の眞理の結局的標

準は、何かの實際的效果をもたらすことにある、といふ實用主義の哲學說に於ては、初めから實際的效果を十二分に考慮におくものであるから、この要求に添ふものであることは、明白である。しかし、その他の普通の見解としては、哲學研究は實用を目的とするものでもなく、哲學的眞理がすぐさま實際に役立つものとは認められてゐない。そこで、哲學又は一般に學問乃至眞理なるものは、人生に無用か有用か、といふ從來繰り返された論題が出て來る。

こゝに、それを論議する餘裕はないが、結論的にいふと、一般に學問特に哲學の如きは無用にして有用の學だといへる。その日の實用といふ立場から見れば、先づ無用である。しかし、人間がかゝる眞理を追求する限り、社會がかゝる學問を容認し、需要する限り、また眞理は普及性、指導性をもつてゐるから、何等かの形で實際問題に作用してくるものである限り、有用だといへる。かくいふと、無用とか有用とかいふのも、用語上の争ひとなる。本來、無用と有用との限界點をつけることは容易でなく、むしろ不可能のことでもある。故に無用の用といふ説もある位である。とにかく、通見を以てすれば、或る考へが實用的なるが故に眞理とはいはれないにしても、眞理であ

る限り、いつか實際化されて實用され得るとはいへる。なほ退いて考へれば、一種の逆理的論法を以て、この問題を語り得る。即ち無用なるが故に有用であり、有用なるが故に無用であり、従つて實用を主とすれば却つて實用なく、無用を主とする所に却つて實用がある。故に大なる無用をたづねて大なる實用を來たすともいへる。恰も高さに登つて地の大なるを見得るやうなものである。即ち實用を直接目的とせざる各種の學術研究が行はれ、學的知識の高められる所に於て、却つて大なる應用發明の行はれるのは、大なる無用が大なる實用と一致することを語るものである。哲學の如き、一見甚だ無用と見える學問は、指導概念として却つて偉大なる實用をいつか人生にもたらすものである。

それに連關して一言すべきは、哲學の人生に於ける一つの價值効用は、囚はれた心の解放であり、心的自由の獲得であるといふことである。學説は多岐に分れ、研究は止む所を知らないので、絶對完全の眞理をつかむことはできないとしても、哲學は根本的な問題についての徹底的な考へ方を周到に究めて行くことであるから、種々の學説をたづね、種々の問題について審さに思索して行く内に、從來の囚はれた偏見謬

想から自己を解放せしめることを得て、思想的に廣く豊かな世界に高く深く歩むことが出来る。即ち精神的に内的包容力を加へ、思索の自由活動を味ふことが出来る。理解をひろめ、見識を豊かにし、一説一論にこだはることなく、大處高處よりこれを考察することができると同時に、その論點を究めて深く問題の中核をつかむこともできる。これまであつた色々の物の見方考方を究むると共に、更にあり得べき種々の見方考方を思索して、論點の動く所、廣まる所、またその歸する所を明かにして行けば、働ける心の内に落着きある重心を得て、思索の天地に批判の翼を自在にのばすことを得、眞に包容的にして自覺的な生活を營むことができよう。これは一般的にいつて、哲學的思索の人生に於ける價值効用である。

第五節 哲學と藝術及び宗教

藝術及び宗教は、文化現象として人生の内に語らるべきものとすれば、この問題は前節に含まれてゐた事項である。また人生問題として改めて後段に考究すべき事

柄であるが、それらと哲學との關係が、屢論題に上ることであるので、一應こゝに考察を試みて置く。

哲學は、あらゆる現象を、根本的に思索する學であるが、人生の文化現象といふ立場から見ると、政治、經濟、道德、藝術、宗教等と共に、哲學もその中の一項目として數へられる。そこで、それらの間の關係が論題となるが、中にも藝術や宗教が特殊の文化現象なることを示すので、それらと哲學との關係が、より多く論題とされる。

哲學の職分は、最も理論的なものであるが、しかし、その取扱ふ問題乃至對象は、ひとり知識の問題のみでなく、情意生活の問題をも含んでゐることは、無論である。されば、藝術とか宗教とかいふ文化現象も、哲學的に考察すべき對象となる。即ち藝術學或は美學或は藝術哲學といはれるもの、また宗教學乃至宗教哲學或は神學といはれるものは、それである。かやうに哲學の内に研究の對象として、藝術も宗教も含まれるが、さりとて藝術や宗教が哲學であり、哲學と成り了つた譯ではない。また哲學が藝術や宗教に歸一した譯でもない。哲學は、やはり理論的態度に於て、藝術や宗教について考へてゐるのであつて、相變らず考へる態度を主とする。凡てを從つて

藝術をも宗教をも考へらるべきもの、知らるべく説明さるべきものと見て、取扱つてゐる。これが哲學の特質である。勿論、哲學説には、直覺主義とか體驗主義とか行動主義とかいふものもあるが、それも學である限りは、理論的に説明されなければならぬ。といつても、哲學史上の合理主義なるものが、唯一の眞理であるといふ譯ではない。根據を非合理的見地においても、これを語り述べるには、少くとも理路を明かにして、人をして理解し會得せしめなければならぬ。とにかく、哲學は單に味ふこと、偏へに信ずることに態度をおかず、専ら考へる態度に立ち、方法的に研究するものである。これに反して、藝術が情的に味ふ態度に立ち、宗教が信じて敢て論辯せざる態度にゐるものであることは、いふまでもない。固より、またこの味ふ態度や信ずることについて考へることはできる。なほ、考へる態度や方法について考へることができると同様である。それが哲學である。後者は認識論だとすれば、前者は藝術哲學とか宗教哲學とか名づけ得べきものである。要するに、哲學と藝術や宗教と異なるのは、一は學問であり、他は情意生活の具體的現象であることである。

哲學と藝術や宗教との相違點を述べれば、かくの如くであるが、それらが互に相類

似する點を見出し得るのも、また容易のことである。藝術には、創作と鑑賞とがある。繪を描き詩を作る心的態度は創作であり、繪を見詩を吟む態度は鑑賞である。何れも美意識の中にひたり、それを汲み、それを味ふものである。哲學は考へる態度にあるものとすれば、これとは甚しく相違する感もあるが、必ずしもさうではない。哲學的瞑想思索に耽り、心の奥深く、やるせなき疑團を解いて行くことに、一種の快味を感ずるとすれば、その心は一種の藝術的創作の態度と等しい。従つてまた、哲學的著述は一種の藝術的創作品だといへる。されば哲學を定義して、それは一種の藝術だといふものさへある。例へばニイチニイチ (Nietzsche) の如きさうである。従つて、それを讀み、それについて考へ味ふことも、また一種の鑑賞だといひうる。尤も、かくいへばとて、哲學と藝術とを全く同一視することはできない。さればこそ、先に述べた如き異點を語らなければならぬ譯だが、さりとてまた、全く分別して語るべきでもない。兩者の類似する點のあることも許さねばならない。

なほ、藝術と哲學との關係について、それらが何を表現せんとするのであるかの點から顧みると、そこに同一點のあることを見出し得る。一體、藝術的作品は何を表現

せんとするかといへば、人生や自然の眞を表現するのだといはれる。勿論、その表現の仕方は、哲學や科學の如き、理論的または實驗的方法によるのは異なるが、その繪の描く場面、その詩の歌ふ境地、その小説の語り出す人生は、それぞれ如實にか理想的にか人生、自然の眞を表現する。しかしそれは現實の世界ではない。實感の世界ではない。いはゞ假感のそれである。さりとて抽象的な理論的な世界でもない。恰も、目の當り見るが如く、さくが如く、働くが如く、情感の琴線は、觀賞者の心内に動く。故にさながら具象的である。かく假感的にして、しかも具象的なる所に、いはゆる美意識が味はれる。これが藝術の藝術たる所であるが、そのつかむ所の世界は、事實眞や理想眞を表現してある世界である。然らば、哲學否一般に學問が事實上乃至理想上の眞を明にせんとするのと、同一の目的を有するといへる。しかし、その眞を表現するに當つて、哲學は理論的に概念的に語るに對して、藝術はいはゞ具象的に表出しよ

うといふ所に、兩者の差別がある。

また、宗教と哲學との關係について考察すると、宗教は信であり、哲學は知である。その意味に於て、互に異なることは明かだが、必ずしも知と信とは全く反對的に見るべ

きではない。嘗て、中世の宗教時代が明けて、理論的經驗的な科學乃至哲學研究が勃興した近世の初頭に於ては、知、信の對立關係が、殊の外に注目され、知と信とは世界を異にするものとされて、互に自家保護的に、學者側からも宗教者側からも、相犯す事のないが、全然兩者が世界を異にするとも考へられない。少しでも互に相觸れ相通ずる所があれば、忽ち矛盾撞着を來たすかの如く思ふのは、謬見である。哲學も或る意味では、信を以て出立する。哲學は疑ひ考へ究めることであるが、何か先づ以て、かく疑ひ考へ究めらるべきもの、乃至究め得る方法を置いて出立しなければならぬ。それは、假定といはれることで、後に改めて吟味し直さねばならぬが、先づ以て一應信じてかからねばならぬことである。それでなければ哲學研究が始らない。故に信することとは、必ずしも知ることと相背かない。或る意味では、むしろ知ることの前提である。けれども、かゝる意味の信は、宗教上の信とは、ものづから違ふ。そこで、もう少し知信の問題を追究しよう。

凡そ、信ずるといふことには二通りある。一は知つてゐるが故に信ずることであり、他の一は知られないが故に信ずることである。日常あまりに自明であることはそれを疑ふことは思ひの外であるが故に、そのまゝに信じてゐる。例へば自分のゐることや、自分の家のあることの如きである。これ一つの信の態度である。これを常識的信仰(Common sense Belief)といふ。然るに、一方に於ては、人間の知慮思索を絶するが故に、信ずる外はなくして、信ずる場合がある。神佛の存在並びにその攝理濟度の如きは、さうである。これ即ち宗教上の信である。古來から神の存在を證明しようとして、幾多の議論が試みられた。けれども、かゝる論證を聽いて、始めて神佛の存在を知り得て、信仰生活に入るものはない。やはり依然として不明が残る。結局は、ただ信ずる外はないといふ態度に落ちる。そこで、不合理なるが故に我はこれを信ずる、といった古の神學者テルテリウス(Tertullianus, 150-220)もあつた程である。

さて、神佛の存在に關する積極的證明が出来ないからとて、逆にその存在の不可能が證明された譯でもない。その有無共に積極的に證明はされない。然るに、人間の情意生活の要求は、已みがたく、かゝる信仰生活に入らんことを欲する。思ふに、それは知的生活が必然に許す餘地だともいひ得る。といふのは、知は、不知あつての知で

あることは、人知の根本的性質であるからである。全智全能ならば人知でない。いはゞ神そのものである。全暗全愚ならば、また人知でない。そは、いはゞ土塊そのものである。知つて知らざることがあり、知らざることがあつて知るところあるのが、人間の知的生活である。故に知ることは知らざることと伴つて、その廣さをなし、知らざることとは知ることにつれて、その深さをなす。知らざることと知らざらないのが知識でないと共に、知ることを知るのも、知識をなさない。知らざることと段々知つて行く所に、眞知があり、知識の發達がある。されば、知識の進歩は、知らざることがあるがためである。知れば知るほど、更に知らざることの大なるに於て、知識の限りなき發達が望まれる。知極つて何等の疑を残すことなきに至れば、それは全智の境涯である。人間の知識界ではない。故に、我々は絶えず知り究めんと欲して、不明を開くに努力するが、不明を開けば開くにつれて、更に前途に不知不明を見る。こゝに研究の興味はつきず、思索の甲斐はあるが、また底知れぬ不可解の深淵に臨み、いこふ由なき人生の行路に、遺瀨なき疲勞と不安を覚えざるを得ない。そこで、有限にして、全能ならざる人間は、たゞ信じて安住の世界を求め、より外はないといふことになる。

これ即ち宗教的生活であつて、しかも知の性質より見て、信の境地が残されて行くことを思はねばならない。然らば、また哲學の知は宗教の信に相觸れ相通ずることを見なければならぬ。

第六節 哲學の問題

哲學は、いかなる學問であるか、人生文化の現象として、いかなる意味をもつてゐるかについて、粗述べて來たが、更に哲學は、その研究問題として、いかなる部門をもつかをたづねよう。それは、哲學と科學との異同を辨ずる際に、一應言及したところであるが、進んで哲學説の諸流派及びその内容を概説するに當つて、いかに問題を區分し、いかなる見地に分つて考察するを至當とするかを考察して見たい。

哲學は、いはゆる科學ではない。しかし科學以外に獨在する學問でもない。そこで科學に即して、いへば、科學が自己反省し自己批判し自己超越を計つて、特殊科學以上、普遍性統一性を得んとする所に、哲學的態度が現はれ、そこに哲學説が成立つと

いつた。しかし、これは同時に、人間がいはゆる科學的研究を以て満足せず、いはゆる哲學的研究を要求する心を有することを語る。さて、しからば、いかなる研究問題を哲學の問題といふか。それには、科學の假定を根本的に究めるといふ點からも、科學の原理を普遍化して追究するといふ點からも、種々の哲學説が生じ、哲學の問題が起るが、それらを總括し且つ大別して、以て哲學問題の部署を決める必要がある。それについては、科學乃至學問の何たるかから、再び思ひ直して見る必要がある。

凡そ、科學乃至學問は、學び問ふことである。即ち、また知り究めることである。それについては、知り究めらるべき對象を有つことはいふまでもない。即ち「何だ」と問ひ究めらるべき事柄を有する。従つて、「何を研究するか」、各科學の專門學として相別るゝ所であつて、これは、いはゆる對象による各科學の區別である。例へば植物學、物理學といふが如きである。こゝに百般の科學が成立してゐる。哲學は、既に述べたやうに、これらの科學そのものでもなく、またそれらの科學以外に獨在するものでもないが、いはゞこれらの科學を通ずる問題をもつてゐる。「或る何か」(Some What)を研究してゐるのは、科學であつて「この何」(This What)を研究し、「あの何」(That What)を

考究する所に、各科學の區別があるが、哲學は必ずしも「この何」「その何」を研究するのではない。それ、これの何かを離れては、遂に何をも研究することはできないが、「これ」に止らず「かれ」に終らず、凡てに徹底しようとする。いはゞ「何一般」(What in general)を研究しようとする。いひかへれば、諸科學が研究の對象とする「何そのもの」を究竟的につきとめようとする。いはゞ「何が何」(What What?)を研究する。「この何」「あの何」を研究する科學は、「これ」「それ」の區別ある事實を先づ是認する。例へば、植物學は植物といふ「これを事實として、その何たるかを究めようとする。然るに、哲學に於ては、更に進んで「この」「あの」の區別を超越して「これは何だ」といふのは何であり、「あれは何だ」といふのは何である」と、一步退いて、その奥底を問ふ態度に移る。かくて「究竟的な何」(Ultimate What)の問題に徹底する。これ、いはゞ科學の假定する所を根ほり葉ほりして、究竟地を見究めんとする態度である。そして、こゝに究竟的に「何をたづねんとする問題はいかに名づけられる問題であるか」といへば、それはいはゆる實在問題である。一體、何かを研究するといふ態度は、先づ「ある」とされてゐる物事を措定してゐるのであつて、實在論的立場である。そこで、更にいひかへれば、科學は、この「ある」即ち事實、あ

のある即ち事實を研究するのであるが、哲學は究極的にあるものごとく何たるかを研究する學問である。そして、かゝる究極的にあるものごとく即ち根本實在は、何と説くべきかについては、諸多の實在學上の解釋が存するが、總括的にいへば、實在問題は哲學研究上の重要部門をなすことは明白である。そして、またこゝに、哲學説をなす態度の上に、先づ以て第一義的にあると肯定してかゝる研究的態度、即ち實在論的態度の存することを見逃してはならない。

さてまた、科學乃至學問は何かを知り究めようとするが、それには、いかにして知り究むべきかといふことが、問題となる。そして、この「いかに」(How)といふ問題は、知り方考へ方のそれである。常識上にも科學研究上にも、人間には種々の知り方考へ方がある。心理學的には感覺的とか概念的とか直觀的とかいはれ、論理的には演繹的とか歸納的とかいはれ、また種々の場合に實驗的とか理論的とかいはれることは、それである。その他、色々名づけ得べき方法があるが、何れにしても、知り方考へ方の問題である。そして、これらの方法は、殆んど凡ての科學的研究に於て採用される。そして、哲學は科學の外に出づるものでないとすれば、方法に於ても、科學で用ひる知

り方考へ方をあいて、別に特異の方法はない譯である。けれどもまた、哲學は科學そのまゝではないとすれば、科學が用ひてある知り方考へ方を、そのまゝ踏襲してあることは出来ない。そこで、科學に即していへば、方法上についての自己批判があり、自己超越があらねばならない。いひかへれば、それらの知り方考へ方を吟味し、普遍化し統一化し、究竟的な知り方考へ方をつきとめんとする所に、いはゆる哲學的努力があらねばならない。別言すれば、科學はその用ひる知り方考へ方を、自ら反省することなくして、その研究をすゝめてあるが、その知り方考へ方のことを普遍的意義に於て反省批判して、究竟的方法を究めんとするところに、哲學がある。されば、前段の問題を哲學の對象問題といふならば、この問題は哲學の方法問題である。即ちまた、まさに哲學上の認識問題の存する所である。何となれば、知り方考へ方の問題は、知識の根本義を究める事に外ならないからである。そして、こゝに、哲學問題を考察するに當つて、先づ以て第一義的に「知る」といふ態度を主とする立場、即ち主知論的または觀念論的態度の存することを、見のがしてはならぬ。

また、科學乃至學問は何かのものごとく知らうとするのであるが、「何故」(Why)に知

らうとするのであるかといふことも、討ねられねばならぬ問題である。これは、學問が人生に於ける價值乃至意義の問題である。何の必要があつて、學問研究をなすかの問題で、主に人間の情意要求の立場からたづねられる問題である。勿論、知らうとし究めようとすることは、直ちに實行問題ではないが、かく知り究めようとするのは、やはり一つの「すること」として、意志的要求の態度であり、意志的行動を介して遂げられて行く事柄である。そこで、その意義乃至價值が問はれる。もとより、何故に「學問研究をするか」の問答は、それぞれの科學についてなしうべき事であるが、哲學上の問題としては、單にそれだけに止められない。哲學は、科學の自己反省批判であり、自己超越であり、自己普遍化であるから、その意味で、一般に知的研究は、人間の「すること」として、人生に於て、いかなる意義乃至價值を有するかが問はれねばならない。否、「すること」について、何故にと問ふ問題は、それだけに終らない。凡そ、人間の「すること」一般について、普く考究されなければならぬ。一つの「すること」についてでなく、普く「すること」についての究竟的意義をたづねなければならぬ。それがまた哲學の任務である。そこで一體「行ふ」とは、どういふことであり、何のためであるかが省察さ

れねばならない。そして「すること」と「なぜ」とは、對應的問題であり、一々の「すること」には、一の「なぜ」が伴ふ。それには、常識的乃至科學的に各種の答へがあるが、哲學は、抑も「なぜ」と問ふは「なぜ」であるか、普く「なぜ」と問ふ根本問題を究明しなければならぬ。また「すること」は、他語を以てすれば、生きることであり、營むことであり、作爲創造することである。即ちこゝに文化現象がある。然らば、一體「する」は「何故」であり、何を目的とするかといふ問題は、人生の意義乃至價值に關する問題であつて、即ち文化現象に關する問題である。こゝに哲學研究の部門としての人生問題がある。そして、こゝにまた注意すべきことは、あらゆる哲學問題を考察するに當つて、常に「する」または「行ふ」といふ見方或は態度から研究する立脚地、即ちいはゆる實用論的または行動論的態度の存することを、見のがしてはならないことである。

以上の考察を約言すると、哲學は科學の自己反省、自己批判、自己超越に成立つといふ論點から考へて、科學は「何かを知らうとすること」であるが、哲學はそれを反省して「何かを知らうとすること」を知らうとする『ことに成立する。結局、學問としては根本的に知り究めようとすることに外ならないが、その知られ究めらるべき、即ちま

た考へらるべき究竟的問題としては、そこに三種の問題と、三様の態度とがある。即ち「何か」といふ點に着眼を集注すれば、それは實在問題であり、そこに先づ「ある」として見てかゝる哲學立論上の態度がある。次には「知る」といふ點に着眼を集注して考察すれば、「いかにして」といふ方法問題がある。これは知り方、知り様に關する認識問題の存する所であつて、且つこゝに、先づ以て「知る」といふ態度から哲學を立論する見地がある。第三には「する」といふ態度に力を置いて、そこから考察して行けば「何故」といふ價值問題、即ち人生問題が存するのであつて、且つこゝに「する」といふ態度から凡てを考究する哲學的態度が見出される。

かやうに、哲學問題は三様の部門に分類されるが、固より、この分け方が唯一の可能的な區別だといふのではない。見様によつては、他に種々の分け方のあるのはいふまでもない。且つまた、かく實在問題、認識問題及び人生問題と分類したが、それらは全然別々の問題ではないことは、いかにしてかく分類されたかの理由を顧みても、直ちに知り得ることである。勿論、哲學説には、専らその一つ、または二つに偏して研究されてゐるものもあるが、哲學研究が根本的に統一的にされる限りは、何れの問題に

も觸れて立論されねばならないのは、明白である。いま少しく、これらの問題が、いかに互に交錯するかを概観しておかう。

實在問題は「ある」の問題であつて、何が根本的にあるかを究明しようとするものであるが、それを、以上の三様の態度から考察することができる。「ある」ものの本質をたづねる問題であるにしても、それを單に「ある」のはあるのであるとして、ひとへに「ある」と見る態度で、これを説明して行かうとすると、こゝに自然論的な客觀論的な實在解がある。常識的實在論や唯物論や靜的な絶對的實在論などがあらはれ得る。また、同じく「ある」問題を究めんとするものではあるが、専ら「知る」といふ態度を主として考察し、「ある」とされるものの中に「知る」といふ見方を讀み入れて、「知る働きある」ものとして「ある」ものの性質が考察されると、その「ある」とは心的なる實在である。即ち唯心論的な且つ理性的な實在解がこゝに出て來る。また、同じく實在の何たるかを考察せんとするのであるが、専ら「する」といふ態度を主として考へ、「する」といふ働きを「ある」とされるものの中に讀み入れて「する」のが「ある」のだといふ風に解釋して來ると、その「ある」ものは活動的な作用的な乃至意志的な實在である。

次に、認識問題についても、類似の考察がめぐらされ得る。これは「知る」といふことについての問題であつて、いかにして知識が成立つかの問題であるが、同時に何か知られるものの存することを、暗に豫想してゐる問題であることは、いふまでもない。故に認識問題は同時に實在問題にからんでゐる。けれども、客觀實在を直ちに解釋しようとするのでなく、あくまでもそれは、いかにして知られ得るかの問題として考察される所に、認識問題の特質が存する。普通、知り手としての主觀は、いかにして知られるものとしての客觀を知り得るかの問題として語られてゐるのは、この故である。要するに、「知る」の問題である。そこで、この問題を考察するにも、ひとへに「知る」といふ態度を主として考へ、「知るのを知る」のであり、かりに「ある」とさるべきものがあるとしても、それは「知る」ことそのことがあるのであり、一步譲つても「知るからある」のであり、結局「ある」といふことは「知る」といふことに悉く規定さるべきものと考へれば、ここに主觀論的、觀念論的認識論がある。また、同じく「知る」問題について考察するに當つて、それをば専ら「ある」といふ態度から解釋し、なるほど「知る」のは「知る」のであるにしても、「あるから知る」のであり、「あるのを知る」のであるといふ風に、立論して來ると、こゝ

に認識論上の實在論的學說が出て來る。また、この認識問題を専ら「する」といふ立場から考察し、「知る」といふのは「知るからある」のでも「あるから知る」のでもなく、「するから知る」のであり、「するからある」のであり、いひかへれば「するので知り」するのであるのであるといふ風に、「知る」問題が「する」といふ立場から規定されて考察された時には、そこに實用論的または行的認識論が成立つ。

更に、人生問題について見ても、同様の考察ができる。これは「することを中心としての問題であるが、それをひとへに「する」といふ態度に於て考究すると、ただ「し」て行くことに、または「し得る事をして行く」ことに、人生の意義を認めるといふことになるのである。つて、いはゞ活動主義、實行主義といふべき人生觀がでて來る。また「する」は「する」にしても、「ある」といふ見地から考へ、その態度を挿入して「すること」を意義あらしめようとする、「すること」は先づ「ある」何物かを置き、且つ「ある」何事かにつき當るやう「ある」所の世界に於て活動しなければならぬといふことになる。即ち現實實在の世界を動かし、實際的效果を作ることではなければならぬといふことになる。これは人生論上の現實主義または實際主義の存する所である。また「する」問題を、専ら「知る」とい

ふ見地から考察し、その態度を挿入して考へた時に「するは」にして「する」ことの中に「知る」ことが内在してゐねばならぬといふことになる。即ち何か知られた思はれた考へられた目的を認めることに由つて活動せねばならぬといふこととなる。即ち「する」ことは、目的理想を認めて「すること」でなくてはならぬといふ人生論となる。これは、いはゆる理想主義觀念主義と稱せらるべき人生觀である。

かくの如く説いて來ると、實在認識、人生の三問題は、實在論的、觀念論的、實用論的の三様の態度を交互に抱き得ることによつて、いかに有機的に交渉關係するかを知ることができる。なほ、それらの問題についてもつと立入つた考察は、それぞれの問題研究の場合に譲ることとする。

第二章 實在問題

第一節 實在問題の考察點

實在問題は何が根本的に「ある」かの問題である。他の語を以てすれば、本體論或は實體論(Ontology)と稱せられる問題であり、且つ一般に形而上學的問題と稱せられるものは、こゝに屬する。そして、その問題は、前に一言した通り、その「ある」とされるものが、いかにして「知られる」かの認識論と、全くはなれ得る問題でなく、且つ根本的に「する」の意義をたづねる人生問題とも相通ずる。殊に、人生觀または世界觀が論ぜられる時に、さうである。故に、この三問題は互に分離する事のできないのはいふまでもない。けれども、こゝには先づ便宜上、實在問題に關する學說の考察から始めよう。

いま、いふ如く、何が「ある」かの實在問題は、一面、何か「ある」ものを豫想するが如くして、

しかもいかにしてそれが知られ得るかを問ふ認識問題に、相即的關係を有するので、實在を何と説くかは、認識をいかに語るかに必然の關係を有し、又いかなる認識論をなすかは、いかなる實在觀を抱くかに、不離の關係を保つ。それ故に、今日自己の哲學說を唱へるものは、必ず二問題を、裏表の如く、考慮において立論してゐるが、哲學史上の學說發生の順序からいへば、實在問題は認識問題より先きに考察された。ギリシヤ哲學に於けるソフィスト乃至ソクラテス以前の、自然哲學時代といはれるミレトス學派、エレア學派、ピタゴラス學派の說の如き、それである。けだし、人間の耳目は、自己の前に外に興へられたものに、先づ注意するやうに備へられてあるが故に、見る事そのことを見んとし、聞く事そのことを聞かんとするが如き反省的態度、即ちいかにして「もの」が知られるかの認識問題が、最初の哲學的考察とされ得なかつたことは、當然である。従つてまた、かゝる自然哲學は極めて幼稚にして大膽なる推斷に外ならなかつたのである。

實在問題についての考察は、色々の方面から試みられ得るが、哲學史上にあらはれた實在論を材料として考察すると、三様の方面から分類して説明され得る。一は量

的に、二は性質的に、三は作用的或は機能的に見ての考察である。第一は一元論、二元論、多元論等の說の存する所であり、第二は唯心論、唯物論等の存する所であり、第三は目的觀、機械觀等の存する所である。いま更に、この分類の問題を前に述べた「ある」「する」「三様の見方から考察して、更に問題の所在を詳にしよう。

先づ「ある」と見る見地から、何があるかを考察する立論を查べよう。この見方は、いはゆる實在論的見地といはれる態度であるが、實在問題の解釋は、必ずしもこの態度からせねばならぬといふ譯はない。こゝに考察すべき問題は、「ある」の問題であつて、何が根本にあるかのそれであるが、それは次に述べるやうに、「知る」「する」の態度を、その中に讀み入れて考へることもできる。故に、研究問題が實在問題であるといふことと、研究の立場が實在論的であるのとは、おのづから異なることを認めなければならぬ。そして、この實在論的態度から實在問題を解釋すると、たと「あるまゝにある」と語る外はない。いひかへれば、「ある」と見る態度を、何が「ある」かの解釋中に讀み込む外はない。かくして「何があるか」を考察すれば、先づ以て量的に外延的に見る外はない。即ち量的考察が得られる。そして全く常識的であると見る態度からいへば、雜然と

して種々の事物が存在するといふ外はないが、根本的解釋を要求するといふ哲學的態度からいへば、常識説と異つて、根本的な實在は一か二か多かといふ見解となつて來る。こゝに一元論(Monism)二元論(Dualism)多元論(Pluralism)を説く實在論がある。

けれども、かゝる實在觀は、一面には、その性質を何と見るかの解釋が挿入されなければ、單に一元、二元、多元といふのみでは、無意味である。そこで、實在を性質づけるために、他の見方を讀み入れて考察する必要があるが、暫く常識的に「ある」と見る態度を、多少總括して解釋するならば、そこから常識的な心物二元論が語られ得る。即ち物質と靈魂との二種の存在を認めるが如き考へである。原始人も、この程度の二元論は有してゐた。なほかく、ひとへに「ある」と見る態度に於ては、その靈魂も一種特別の物的現象の如くにも思はれるので、この物的解釋を徹底すれば、凡ての存在を唯物的に解する唯物論(Materialism)が出て來る。けれども、これらは多少實在の性質や作用についての觀察點を加味しないと、十分に語りうることはできない。

そこで第二に、根本的に「ある」ものは何であるかの解釋中に「知る」といふ見方乃至態度を挿入して考察すると、實在は、知るもの、または、知る働きあるもの、として解釋され

て來る。そして知るといふ意味を廣く解釋して、意識することとなし、感ずることも意志することも、知つてゐることであり、即ち意識してゐることであるといふやうに、包括的に解釋して行けば、實在は意識としての實在である。即ち心そのものが實在である。いはゆる唯心論が、こゝにある。そして、この心とは神であるとすれば、即ち有神論である。何れにしても、この見地に於ては根本的に「ある」とされるものは、性質的に皆心的存在であつて、その一か多かを問ふ必要はない譯であるが、こゝに量的見解を加味して考察すれば、精神的一元論とか精神的多元論とかの學説が出て來る。スピノザの絶對的一元論と、ライプニッツの精神的多元論の如きは、その適例である。

かくの如く、知る、または意識するといふことが、實在の讀み方に必須の見地とすれば、實在は心的實在とされねばならぬことは、論の當然であるが、この心的解釋法を全く除却して、正反對に考察することにとむれば、それが唯物論となることは、いふまでもない。科學的に多元的物質論もあるが、哲學論としては、從來物的性質は擴がりとされ、唯物論は一元論と解釋される。そこで、一方には心的實體を本體として許さねばならぬとしながら、他方に物的實體をも本體として認めねばならぬと考へた時

に、その學説は、心物二元論となることは、無論である。この見解はデカルトの學説に見る所であるが、また大概常識人の抱く所の實在觀は、この種の二元論が粗雑に考へられたものである。なほまた、かく量的考察と質的考察とをこめて心物二元の實在を考へ及んだ時に、一方は意識とか思考とかいはれる實體と、他方は擴がりといはれる實體とが、いかに共同して、この世界を形成するかは、説明に苦しむ點であるので、そこに心と物とは別體であるが、常に能く相並行して存するといふ、心物並行論(Parallelism)が出て来る。また一步進めては、心と物とは別々の實體でなく、物即心、心即物といふ同一體が本體であるといふ絶対的一元論があり、または心と物とは本體でなく、唯一絶対的本體の二つの屬性であるとなす絶対的一元論もある。けれども、この種の絶対論に於ては、その一元的本體は神といふ如き精神的本體として解されてゐる。第三に「する」といふに、重きを置く態度から實在を考察し、あるものの本質は「する」として解釋されるべきものと見た時に、その實在觀が作用的に活動的に見られるのは明白である。そして「する」といふことは、意志すること、もくろむことと解釋され唯心論的解釋と同脈的に考察されると、それは意匠的實在觀となる。宇宙は有意的活

動と解され、目的論的に解釋される。その意味で、低度に於ては、事々物々が擬人的に活動的に認められ、高度に於ては、人格的に神性的に理解される。また「する」と見るのは、かくの如く有意的でなく、たゞ自發的活動的に見るならば、進化論的、活動的實在觀が出て来る。また「する」と見るのは、單に動く或は變化するといふ程度に見なして來た時には、その活動作用は單に機械的、必然的、因果的に見られる。即ち機械的實在觀が生れて来る。そしてこれが大概、唯物論と相伴ふことはいふまでもない。

かやうに、實在に關する考察は、量と性質と作用との着眼點があり、且つこれを「ある」、「する」、「する」の態度から解釋して、色々の見解の生じ得べきことを述べた。けれども、これらは實在觀についての大略の考察點と、それに伴うて名づけ得べき種々の實在論のあることを示しただけで、なほ幾多の着眼點のあり得ることを許さなければならぬと同時に、古來からの實在論が、かやうに區別し得べきやうに、一面觀的特色を帯びて現はれてゐるのではない。一人の實在に關する學説についても、多くの着眼點を帯びて唱へられてゐる。況んや、多くの學者の多くの實在觀を手際よく捌いて取扱ふことは、至難の業である。のみならず、先きにも述べたやうに實在問題は同時に

認識問題や人生問題に内面的關係を結んで唱へられてゐるので、他の問題を切り離して、實在問題だけを取扱ふことも、實は極めて困難である。従つて、こゝでは、かく三様の見方に分解して、各種の實在論の起る論點を述べて、實在論理解の手がかりとしたが、以下、右様の分類法を必しも墨守することなく、便宜上に、容易に理解し得る立場の論から出發して、順次適當の論理を運んで、各種の見解を敘述しよう。

第二節 二元論

(一) 常識的の二元論 實在問題について考察するに當つて、先づ最も常識的立場から考へられる説は、心物二元論である。種々世界にある所のものについて、何が根本的の實在かと考察して、先づ初めに答へられる思想は、肉體乃至物質と靈魂乃至精神とがあるといふ説である。即ち事物現象は、皆その何れにか屬すると考へられる説であつて、常人のものづから入り易き考へで、常識的の二元論(Common sense Dualism)と名づくべき説である。勿論、有らゆる人が萬象はこの二つの究竟的な實在に歸すると思つ

てゐるのではないが、常人が漠然と考へてゐる思想を、少しく哲學論的に即ち統一的に根本的にと追究して行けば、先づこの種の二元論に極まるといつてよい。けれども、その肉體乃至物質とは、いかなる作用性質を有し、その靈魂乃至精神とは、いかなる性質作用を帯びるか、また、いかにして兩者を根本的に分けることができるかなどと尋ねらるれば、かゝる常識的の二元論者の能く答へ得る所ではない。ただ、我々の心的生活と物質的の肉體的生活とは、常識的に違ふと認め得る限りに於て、異るといふ位に過ぎない。そして生命ある人間に於ては、肉體の内に精神は宿るのであるが、その精神は肉體と異なるが故に、肉體が死滅しても、精神即ち靈魂は、それを遊離して存在し得るものと思ふ。一般に原始人はかく考へるが、それは彼等が夢に遠く遊び、死せる他人とも相語り得る經驗を根據とするものであると、スペンサーの如きは解釋してゐる。今日に於ても、かゝる素朴的な考へ方をもつものは、多數に見受けられる。いはゆる靈魂不滅説の原始的の心理的基礎も、こゝにある。且つ、かの魔法や呪咀や妖怪や降神術や傳心法や奇蹟天啓やが信ぜられるのも、またこゝに本づく。この意味に於て解せられた靈魂乃至精神は、物質とは、異なるものであるが、しかも物質作用の中にそ

の靈的作用を顯現して、それを左右支配し、何となく見得べく聞き得べく、また語り得べきもの、いはゞ最も靈妙なる物質作用に似たるものの如くにも思はれてゐる。これは原始的な、そして常識的な二元論に伴ふところの思想である。それ故に、この種の二元論は唯物論的・一元論的の傾向と相伴うて現はれてゐるのも當然である。何となれば、精神なるものも、意識そのものとか、思考そのものとかいはゞ、客觀的に可感的に物質作用になぞらへて、その存在を證しうるが如く思はれてゐるからである。されば、古代のギリシヤ哲學は、大體、自然哲學時代と稱せられて、自然界の構造や作用を大膽に語り、或は水といひ、或は地水火風といひ、或は無數の原子といふのであつて、大體、唯物論的傾向と稱してよいが、固より今日の科學研究から出發した唯物論とはちがひ、その物は同時に活けるものの如く考へられ、中にはその物質的原子の間に、愛憎の相引き相反する作用が働いてゐるとなしてゐるものもある。即ち、そこに物質作用と精神作用とが共働してゐると思はれてゐるのであつて、しかも大體に於て、凡てを客觀的・可感的に見る故に、その論調が物活論(Hylozoism)的傾向を示してゐる。

(二) 哲學的(本體論的)二元論。 哲學的(二元論)の代表者と目されるべきものは、近世大陸

哲學の祖といはれるルネ・デカルト(René Descartes, 1596-1650)である。しかしギリシヤ哲學の極盛時代といはれ、西洋哲學の源流をなしてゐるプラトンやアリストテレスの學說にも、二元論的立脚點を見ることが出来る。プラトンは二元論者といはれるよりは、むしろ唯心論的・一元論者といふべきであるが、彼が本體界または理想界とせる觀念の世界の外に、非有界即ち物質界を豫想し、そこに理想たるイデア(Ideai)またはアイトス(eidos)は映されて、現實現象の世界を出現するといふが如きは、結局は觀念界が眞個の實在界であり、個物現象の原型であるとしても、なほ非有(Mivon)の名に於て物質界を許容してゐるのは、心物二元論的傾向を帯びてゐるといへる。またアリストテレスが、師プラトンの本體界と現象界との區別を撤廢し、その代りに、形相と質料とを以て、個物の發生及び生成の原因を説き、且つ質料の最下位にあるものを第一質料と名づけ、これを物質となし、形相の最上位にあるものを神となし、以て生物發展の段階を説いた如きは、二元論的である。けれども彼の形相と質料といふのは、場合によつては、いはゞ形式と内容とも解され得るもので、觀察の段階を異にすれば、形式も内容と見られ、内容も形式と見なされ得べきであつて、嚴密に一方を精神、他方を物質

といひがたくも思はれる。故に、明確には、彼の學說を物心二元論ともいひかねる。さて、デカルトの二元論は、明白に精神と物質とを全く互に相異なる本體 (Substance) となすものである。精神の屬性 (Attribute) は思考であり、物質の屬性は延長である。そして思考の状態 (Mode) には欲望感情判断などがあり、延長の状態には形状位置運動等があるといふ。かくて、精神の活動には思考の法則が行はれ、物質の作用は因果的必然的機械的に行はれる。されば、人間は、一面に於ては精神的存在であるが、他面に於ては肉體的存在である限り、かゝる肉體人としては、自然界の一物體として、機械的に活動してゐるものである。然らば、肉體人であり精神人である人間は、全く違つた本體を合一して存在するものであるが、いかにして全く異なる二元の本體が、互に合體し得るかは、大なる疑問である。それについては、デカルトは腦髓の松果腺に精神の宿る座があると見て、兩作用の調和を試みた。そこで、人間の死は靈魂が肉體を去るからではなく、肉體が機械的活動の結果に於て、恰も時計の遂に破損して運轉を止めたやうに、その生活を止めるが故に、精神がその座を去つたのだといふ。彼は、人間に於ては、かく二元的説明をなしたが、動物は全く物質的機械的存在と認められた。何と

なれば、思考することなき即ち意識なき存在、即ち無精神的存在と見たからである。

これは、デカルトの心物二元論なるもので、明白に二原理の對立を説いたものであるが、實は更に立入つて考察すると、彼の學說も嚴密には二元論とはいへず、むしろ一元論、或は三元論ともいひ得べきものである。何となれば、彼は心物二元の以上に、神といふ本體を置き、これを無限的な本體、または實體となし、心物二元も神に由つて實在し得るが如く考へたからである。そこで、彼は心物二元は、神の本體に對しては、有限的本體であるとなしてゐる。そこで、彼の次に出たスピノザは、神を以て唯一絶対の本體となし、精神と物質とは、その二屬性である、といふ絶対的一元論を唱へるに至つた譯である。とにかく、デカルトの説は、たしかに心と物とを二元的本體としたのであるが、神をそれ以上に認めてゐる以上は、嚴密に心物二元論といひがたくなる。これは、おのづから二元論の弱點を語るものである。

デカルトの二元論は、かくの如く、別に神をいいたのであるが、彼が神によつて二元の實體を認め、遡つては、神の存在を論證した論法は、近世哲學史の開幕に、際立つた特色を示してゐるので、一應、彼の哲學的省察の經路を述べておかう。

近世英國哲學の祖、フランシス・ベーコン卿は、疑問は學問の母であるとしたが、デカルトも同様に、否極めて深刻に、先づ從來の一切の言説や、眼前の事物を疑ふといふ態度を以て、哲學的考察を開始した。(その主著は、方法論、哲學の第一原理の省察、哲學原理論等)。即ち彼は少しでも疑ひ得るものは、皆これを却け、どうしても疑ふことの出來ないものを原理となすことに覺悟をさめた。明白分明(Clearness and Distinctness)を以て真理の標準とした。かくて、彼は傳統や歴史や、また五官から來る知識は、誤傳誤謬がある限り、信賴することのできないものとして、これを却け、 $2+2=4$ といふ如き數學上の公理といはれるものさへ、或は惡魔が自分を欺いて、かくも考へしめるのではないか、として、これをも疑つた。かくて、あくまで、有らゆるものについて疑つて見た末に、彼の見出した真理は、かく疑ふことは、どうしても疑へない、明白な分明なことだ、といふことであつた。それ故に、かく疑つてゐるもの、即ち我は、存在しなければならぬといふ。もし、かく思ふのも、或は惡魔に欺かれてゐるのかも知れないとしても、やはり、かく欺かれる我が存在しなければ、惡魔も欺きやうはない。それ故に、我の存在は真理だといふ。これは「我疑ふそれ故に我は在る」(Cogito ergo sum)といふ有名な命題

として知られてゐる彼の哲學的原理である。その論法が、いかにも純論理的なることが感ぜられて、さすがに合理主義或は純理論の元祖と名づけられるに値する。

かく、彼は我の存在をたしかめ得て、次に神の存在を證明した。我は、いろいろの觀念を有してゐるが、その内に完全圓滿なる神といふ觀念をもつてゐる。これは自ら否定することのできない事實である。けれども、我は不完全なる存在である。いかにして、この不完全なる我が、かくも圓滿完全なる神といふ觀念をもち得たかは、大に考察を要する。想ふに、不完全なるものが完全なるもの原因であり、結果が原因より優れ、また無から有を生ずるといふことは、どうしても考へられない。それ故に、我がもつ所の神の觀念は、我が作つたものではあり得ない。我以上のもの、即ち完全圓滿なる神そのものが、我に完全圓滿なる神の觀念を與へたのでなければならぬ。それ故に神の存在は疑ふことが出來ない。もしまた、これに對して、神の觀念は圓滿完全であるとしても、それを以て神の存在を證することは出來ないではないかと疑ふものもあらうが、完全圓滿なる神といふ觀念には、當然に存在といふことが含まれてゐるのであるから、もし眞實に存在しないとすれば、完全圓滿なる神たるを得ない。

それ故に、完全圓滿なる神は、必然に存在しなければならぬと、アンセルムスの神の存在についての本體論的證明の説明を加へて、彼は論證した。

かく、彼は、神の存在を認めて、完全圓滿にして無限的な本體となし、そこから物質界の存在を認容するに論を進めた。即ち神は完全なる故に、當然に合理的で道德的である。それ故に、我の明白分明に考へることを神は欺くことはないとし、我は我の意識の外に物質界の存在することを明白分明に考へざるを得ない故に、神の合理性と誠實性とは信頼して、物質界の存在を、思考的本體としての我の外に、許さなければならぬ。即ち精神的本體の外に、物質的本體を認めなければならぬと論じた。こゝに彼の二元論が成立つ。彼の哲學的省察は、いかに多く我と神との存在に論證の努力が費されたか、わかる。従つて、彼の哲學説が心物二元を認めたものの、いかに唯心論的・合理的傾向に特色づけられてゐるかを察知することができる。

デカルトの哲學説は、上述の如くであるが、もし精神と物質とを根本的に相違した本體とすれば、或點に於て兩者の關係し結合する所あるのを許しても、兩者の活動を調和的に説明することは、極めて困難である。人間は、精神的存在であつて、同時に肉

體的存在だとされるが、彼が説くが如く、一方は全く因果的・機械的作用をなすものであり、他方は自由に思考する働きをなすとすれば、兩者の活動によつて、調和的に一人の人間として統一ある生活を、營むことが、どうして可能であるかは、頗る理解に苦しむ。況んや精神作用と肉體作用との間に交互に作用し、因果の關係を保ち得ると見ることが如きは、絶対に不可能の理である。兩者の間に、接觸點があるとしても、それは却て兩者を混亂せしめるか、然らざるも、何等の調和的結合作用を生ずることはない筈である。そこで、デカルトが二元の奥に、いた神を唯一絶対の本體となし、心物をその屬性と説くスピノザの一元論に進むことも、一つの解決の路であるが、さもなくば心と物とは二つの異つた實體ではあるが、原則的に常に並行して活動し、心作用のある所には、必ず肉體活動が伴ひ、肉體作用がある所には、必ず精神活動が伴ふといふやうに解釋する考へもでて來る。これ即ち心物並行論である。しかし我々の純粹なる生理活動と認め得べきことに果していかなる精神活動が並行してゐることを、明證し得べきか、また精神作用のある所には、果していかなる生理活動の伴ふことを、實驗し得べきかは、解答に苦まねばならぬ所であるが、それは、とにかく、二元論の困難を

救ふための調停説として考へられた、一つの形而上學説である。

けれども、精神と肉體とが根本的に相違せる本體ならば、それがいかにも、好都合に、兩者相分離することなく、常に並行的に活動し得ることが果して出来るかは、不可思議千萬のことである。そこで、かゝる並行論を唱へるものは、心物二元の作用が、かく並行しうるゆゑんの原因理由として、神の力を借ることに思ひ至つてゐる。即ち心物二本體そのものからいへば、本來は互に並行して活動しなければならぬ理由は少しもないが、しかも實際、精神作用ある所に、肉體作用あり、後者のある所に、前者あるやうになつてゐるのは、神が、その間に、仲介の勞をとつて、一方の働きある時に、丁度それに都合のよいやうに、他方の働きをなさしめるのである。即ち皮膚の生理的變化のある時、それに相應して感覺的作用を起さしめ、意志の活動のある時に、必ず手足の隨意筋肉が活動するやうに、神が一々の場合に仲介の勞をとつて、心物の二作用を相即並行して働かしめるのである。然らば、心物二作用の何れにとつても、互に相伴ふことは内的必然の理由はない。いはゞ偶然であるといつてよいが、その偶然の原因をなすものは、神であるといふ。この種の並行論を偶因論また機會原因説 (Occasionalism)

といふ。これはアーノルト・ゲリックス (Arnold Geulincx, 1625-1669) の説である。彼はデカルトの後に出了た哲學者であるが、以上説いたやうに、デカルトの二元論は、心物の二作用が、何故に互に交渉關係し、並行して活動し得るかの理由を解することができないから、兩作用の一々の場合、事毎の機會に、神の仲介作用を借りて、相伴する理由を説明することを試みたのである。

なほ序にゲリックスについて一言すべきは、ニコール・マルブランシュ (Nicole Malebranche, 1638-1715) の説である。哲學史上、常に前者と合せて語られる學者であるが、實はマルブランシュの説は認識論的考察から出發した解釋である。従つて、こゝに語るべきものでなく、また二元論ともいへないが、デカルトの二元論が始末されて、スピノザ流の一元論に移るまでの、一條の思想的企圖として一言する。彼は、精神と物質とが全く相背反するものならば、いかにして精神が物質を認識し、それについての觀念をもち得るか、理解できない。神が並行の機會を與へても、兩者が本質的に異なるならば、その間に何等の認識が成立たない。然らば、物質界はわからぬ筈である。そこで、彼は精神も物質も、神の内に神が具有せる觀念であるとなして、萬象を神の中に見

たのである。觀念としては、物・心をば二元的に對立せしめたのであるが、結局神の中に神の所産として、これを收めて、一元的唯心論的に解釋したのである。

(三) 科學的二元論。以上の二元論的思想を、聊か趣を變へて語る學說には、相關論または相制論(Interactionism)といはれるものがある。即ち心作用と物質作用即ち生理作用との間に、相關關係を認め、或る種類の因果關係を許すものである。我々の常識は、これを認めるが、今日の科學研究も、或る意味に於て、これを認容して研究を行つてゐる。けれども、この場合に於ては、嘗て考へられたやうな形而上的本體としての心と物とを想定してゐるのではない。たゞ一應の事實として、いはゞ假に心作用と物作用と相異なるものの存することを許し、その間の相關相制の關係を経験的に事實的に説明せんとするものである。もし、精神と物質とを根本的に異なる本體とした時には、その相關相制の關係の如きは、決して許すことはできない。結局、たゞ丁度都合よく併行せるものといふ外はないのである。そこで、經驗的事實としての常識的な二元論に立ち、その間の相關相制の現象を解釋せんとするものとすれば、必ずしも異議はない。しかし、然らば、これは既に形而上學的哲學問題としての實在論ではない。

たゞ現象としての精神作用と物理作用とを認め、その間の交渉關係を説かんとするだけである。生理學的研究の方面からは、神經系統や、その細胞組織乃至大腦皮質の研究に及び、心作用の起る部署を發見するが如きであり、心理研究の方面から意識作用殊に簡單なる感覺的意識は、外界の物理的刺戟と、いかなる相關的交渉があるかを究めるが如きである。例へば、ウェーベル(Weber)の感覺と刺戟との相關關係に関する研究や、それを訂正したフェヒネル(Fechner)の精神物理的現象の法則といふが如きは、これであつて、ヴァントやジエームスによつて、より多く開拓された今日の精神物理學的研究即ち實驗心理的研究は、この意味の心身關係問題を明にするのである。

かくいへば、それはいはゆる哲學的研究といはんよりは、むしろ單に科學的研究といふべきであるが、何れにしても、心身の作用に関する近代科學研究の進歩發展は著しいので、これを無視しては、哲學研究をなすことはできなくなつた。今日の物理學が、いはゆる物質といふ觀念を借らずに、凡てを放射的な電子や陽子の電磁氣的事件として解せんとするが如き、また心理學が舊來の靈魂といふ觀念を去り、意識といふ觀念さへも棄て、單に行動的に客觀的に研究せんとするが如きは、いかに靜的基底的

な本體概念を排して、作用的に現象的に經驗的に、心身の作用を考察することに、力を盡してゐるかがわかる。かゝる有様であるから、今日の哲學研究が、かゝる科學的研究に影響されずにゐられる筈はない。抑も哲學は、科學の以外に超絶的に成立し得るのでなく、科學の自己批判であり、その自己超越であり、その普遍化でなければならぬとすれば、なほ更のことである。かのラッセルの哲學の如きは、近代科學研究の頂點に立つて、物理學と心理學との調和點を求めんとするものといへる。

かくの如くして、現代の科學的知識を資料とする哲學研究は、昔日の如く、最初から獨斷的に物質や精神を本體的存在となし、それに本づいて諸現象を解釋することはしない。けれども、作用的には心的なるものと物的なるものとを認めてゐる。そして、それぞれの科學的研究の結果をとつて、その上に兩作用の統一點または分界點を究めようとする。そこで、事實乃至實在を心的でもなく物的でもなく、心的にして同時に物的なるものとなし、しかも作用的に、かく兩様に區別し得るゆゑは、その同じ事柄が、他の事柄と結んで來る脈絡關係の場面いかんによると、一種の一元論的解釋を試みるものもあるが、それも、作用的には、先づ以て一應、二元的に分けて見てゐる。こ

れは、我々の常識と一致する態度であるが、科學的研究の立場も、先づこれを許して置くことは、正直なる態度といふべく、哲學も一應これを認めて置くのは、その研究の出發點として已むを得ないことといはねばならぬ。そして、この假定の上に、科學的考察を取り入れて、更にその假定を徹底的に根本的に吟味せんとして、哲學研究は、いはゆる認識論的、論理的研究としてあらはれる。

序にいふが、認識問題とは、普通に主觀と客觀、我と物、意識と對象との關係問題として語られるが、必しもこの兩對立は本體論的に假定されてゐるのでなく、先づ以て一應常識的に自明のこととして、我が知つてゐるのであり、物が知られてゐるのである。即ち知るもの、または、知ることとして、我乃至心があり、知られるもの、または知られることとして、對象乃至物體があるとす。他言を以てすれば、感覺し知覺し判斷する心作用と、かくされる物理現象があるとす。これを二つの事實として假定して、おいて、その關係問題を解決せんとするのが、即ち認識問題である。これは、方法論としての認識論的、二元論的立場であつて、ここにいふ本體論的實在學としての二元論と、おのづから異なる所のあることを知らねばならない。故に、この場合に於ては、これを

考察の問題となすべきではなく、それは認識問題の場合に、改めて考究されねばならぬことだが、知識論または認識論は、當然實在問題と結合しなければならぬ故に、かゝる意味で二元論といはれる見地の存することを注意しておく。

要するに、心物二元論は心と物とを根本的に相違する二つの實在と見る限りは、先に述べたやうに、幾多の理論上の困難を生ずることは明白であるが、作用的には、少くも區別し得べきものとするのは、常識的には勿論、科學的にも一應事實として許容しなくてはかねばならない。また心物を打つて一元とするか、その一方をのみ根本實在となすかにしても、やはり翻つては、心作用とはいかなる働きであり、物作用とはいかなる作用であるかを説明せねば、到底究理心の満足を得ることはできない。そこで、二元論の究竟的價值はとにかく、その意味に於て、かゝる二元論が哲學的考察の間に、一種否認すべからざる方法的價值を有してゐることは、許容しなければならぬ。

第三節 一元論

一元論 (Monism) は、宇宙の根本實在は唯一であるといふ説である。そして、この唯一實在が種々の屬性を保ち、色々の様相を示すので、我々の經驗するが如き諸事象が現はれると説く。そして、この一元的本體を何と見るかは、一元論中に學說の分るゝ所である。もし唯一實在を以て、心的なるものでも物的なるものでもなく、それを包攝して全統體をなしてゐるものとなし、かの心と物とは、その屬性として現はれてゐると説けば、いはゆる絶對的一元論または絶對主義 (Absolute Monism or Absolutism) である。それは超時間的超空間的實在であり、それ自身のために、それ自身によつて、それ自身に存在するものである。これは、かのスピノザの語る所の説であつた。デカルトの二元論が示す所の困難を救済するものとして唱へられた學說で、絶對的一元論の典型といはるべき學說である。またシェリング (Schelling, 1775-1854) が自然と精神とを合體的に説いた、いはゆる同一哲學も、以上の意味での絶對主義である。』
けれども、更に考察すると、スピノザの絶對は、精神と物質とを兼攝して附屬せしめてゐるが、それは同時に神であつた。また、シェリングの同一哲學も、一口にローマンテイクな唯心論といはれるやうに、自然も結局精神的存在を意味するやうに解せられて、

唯心論であるに外ならぬ。然らば、本體論的な絶対的一元論に於ては、精神をも物質をも統括してゐるが、それ自身には精神とも物質ともいへず、曰くいひがたきものだといふやうな説は、唱へられてゐない譯である。もしかゝる説があるとするれば、それは不可知論的實在論といふべきで、スペンサーの哲學説には、この意味がある。然し、彼は不可知 (The Unknowable) の本體から立論したのでなく、經驗的に可知的 (The Knowable) の世界から出立したが、科學的知識の研究しつくすことのできぬ事項があるので、遂に可知界の奥に、その根源として不可知界を想定したのであるから、こゝに述べらる如き、少くとも可知的に、積極的に一元的本體を立て、これを原理として説く絶対的一元論とは、その趣を異にする。こゝにいふ一元論は、一元論であるにしても、その一元的實在が精神的なるか、或は物質的なるかに傾いて解釋されてゐるのを指す。スピノザ、シェリングの如きは、前者に傾いて唯一絶対が解釋されてゐる。これに反して後者に傾いて説かれた一元的實在論のあることも、いふまでもない。前者は即ち唯心論であり、後者は即ち唯物論である。先づ唯物論から説明しよう。

(1) 唯物論

(一) 唯物論の諸説。唯物論 (Materialism) はいふまでもなく、宇宙の一元的實在は物質である、といふことを主張する學説である。精神作用なるものを現象としては、一應許容するとしても、結局は物質作用の變態として解釋する。要するに、實在するものは、物質乃至物質活動のみと唱へる説である。然らば、いふ所の物質乃至物質作用とは何であるかといふに、それについての解答は、論者によつて説を異にする。それだけ、また物質の何たるかは、容易に説きがたい問題である。こゝには先づ哲學史上の重なる唯物論者の學説を紹介することによつて、いかに説かれてゐるかを語らう。

哲學史上、唯物論の最初の主張者は、ギリシヤの哲學者デモクリトス (Democritus, B.C. 470-362) とはれる。尤も、その以前早く自然哲學者といはれた人々には、一種幼稚の自然解釋論があつた。「ターレス (Thales) が萬物は水より成るといふ」(Anaximenes) は宇宙の大本は空氣であるといふが如き、或は「エンペドクレス (Empedocles) が地・水・火・風の四元素を以て世界の根源となし、アナキサゴラス (Anaxagoras) が種子と稱

する無数の原物を以て萬物を説明した^レが如きは、一種の唯物論的思想といふことができる。けれども、エンペドクレスの如きは、かの四元に配するに愛憎の二力を以てして、その力による四元の離合集散によつて、萬物の發生や構造や知覺の成立まで説き、またアナキサゴラスが、一種の理(Nois)の力によつて無数の原物が萬物を作ること、を語るが如きは、單に唯物論ともいはれず、かの水といひ空氣といふも、一種の精氣をもてるものの如く思はれてゐるので、畢竟當時の自然哲學は、物活論とも稱すべき思想である。そこで、今日から見て、嚴密に唯物論的に立論し、精神現象をも物理的に説明したのは、デモクリトスを以て、その初めとすることが出来る。彼以前に於ても、レウキッポス(Leukippos)なるものが、彼が語るが如き唯物論を唱へたといはれるが、その事蹟は明白を缺いてゐる。

彼は、ギリシヤの昔に於て、プラトンやアリストテレスと並び稱せられるに足る學者であるが、その學説は一種の原子論的唯物論である。彼は、宇宙は實在なる原子が無數に虚空に充滿して成るものとなし、その原子は微細にして、それぞれ分割することのできないものであるが、その性質は全く平等であつて、たゞ分量・形狀に於て異なる

だけだといふ。従つて、彼の學説は多元論ともいひうるが、性質的には物質といふ根本的一元あるのみである。そして、かゝる無数の原子のそれ自身の力による運動によつて萬物は成り、感覺や記憶の如き精神現象も發生するといふ。即ち、かゝる根源的實在たる無数の原子は、その大いさや形狀や位置や配列の如き、全く器械的關係によつて、それぞれ或は昇り或は降り、或は前後左右に動き、そこに生ずる衝突分散または結合の作用によつて、天地萬物は發生すると論ずる。全く目的・的匠的見解を離れて、ひとへに自然的・必然的・器械的に説明する。これは今日の科學的・物理的解釋の最初の試みをなしてゐるものといへる。この見地から精神作用を説明し、いはゆる心(Soul)は、なほ火氣の如きもので微妙な滑な圓い原子(fine smooth round atom)から組織されてゐるもので、身體に充滿してゐるが、特殊の器官では、特殊の機能を示し、感覺の如き現象を生ずる。感覺とは、外物が五官を通して、微妙にして圓滑な原子である心を刺戟して、そこに起した物的映像である。そして、この映像の殘留されたものが觀念であるといふ。これは彼の原子論(Atomism)であつて、全く原子の器械的な運動作用によつて、一切を解釋せんとするもので、かゝる見解は、その後の唯物論を通ずる解釋

法といつてよく、たゞ精粗の異なるのみである。彼が哲學史上、唯物論の元祖と稱せられるのは、當然である。その後エピクロス (Epicurus) 學派は、デモクリスト同様の唯物論を奉ずると稱せられるが、近世に至るまでは、唯物論的學說のさくべきものはない。中世は、いはゆる宗教思想時代であるから、唯物思想が語られないのも、當然である。

近世初頭に於ける唯物論の唱道者は、イギリス十七世紀の唯物論の代表者と稱せられるトーマス・ホブズ (Thomas Hobbes, 1588-1677) である。彼がフランシス・ベーコンの新科學鼓吹、尊重の聲によつて、唯物論の建設に促されたことはいふまでもないが、ベーコンが單に實驗的歸納的科學的研究を重んじたのとは異り、一切の現象を物質的原理に基いて解釋し直さうとした。彼には、著名なる巨獸 (巨大な水生動物 Leviathan) といふ著述がある。

彼は哲學說としては唯物論者であるが、倫理學者としては快樂主義者として知られてゐる。國家學、政治學者としては、絶對君主制論者として有名であり、近世哲學の初頭を賑はしてゐる思想家である。その國家論は、快樂的利己主義の人性論に本づき、その快樂及び苦痛に關する解釋は、その唯物論的立說に本づいてゐる。彼は、物質

と運動とを以て、自然現象を解釋するのみならず、精神現象をも説明する。自然現象を唯物的器械的に説明することは、唯物論者ならずとも、首肯し得ることであるが、ただ問題は、いかにして精神現象をも唯物的器械的に説明し得べきかである。彼も、デモクリトスの如く、微細なる物質の運動に歸して、これを説明しようとしたが、デモクリトスよりは、よほど心理學的説明をとり入れた感もある。即ち、彼は色とか香とか味とかいふ簡單なる感覺的性質は、その通りに實際に物質にあるのではないが、人間の肉體機關が物質の微細なる運動によつて壓せられるので、一種の幻像 (Phantom) を起す時に生ずるのである。これを感覺 (Sensation) といふ。故に、感覺は外界物質には根據はなく、肉體の内に起つた一種の主觀的幻像に過ぎない。この幻像は、始め外物の運動によつて、我々の器官が振動されて起された時は、強くして明かであり、これを感覺とか知覺とかいふが、それが段々弱く薄くなると、觀念とか想像とか記憶とかいふいはゆる心的状態を呈する。故に心作用なるものは、それ自身に何等創造的な能動的なものでなく、全く受動的の現象である。されば、眞に在るものは、ひとり物質とその運動のみであるといふ。しかし、我々は意志するとか欲求するとかいふ心の能動

作用があるではないかといへば、彼は、それに解釋を施して、それは肉體に外部から運動がしかけられた場合に、内部の物質的條件に本づいて、内から外に向つて動きかける作用に外ならずして、これを努力(Endeavour)と呼ぶのだといふ。そして、肉體の内から外に動きかける場合に、この運動を呼び起した原因物の方に向つて動いて行けば、それは欲望(Desire)と云ふことであるが、もしその原因物と反對の方向に向つて動く時は、嫌忌(Aversion)といふことに外ならぬと語る。全く物質の自然的器械的運動作用を以て、意欲の心作用を説明し了らんとするものである。

また、近世に於ては十八世紀のフランス啓蒙哲學者の中に、唯物論的思想を唱へたものが多數にある。その有名なるものはラ・メトリー(Julien de la Mettrie, 1709-1751)、コンディヤック(Condillac, 1715-1780)、ディデロー(Diderot, 1713-1784)、ホルンバーク(Holbach, 1723-1789)の如き人である。ラ・メトリーは「人間即機械論」(L'homme Machine)といふ著述を公けにし、精神現象は肉體の機關と共に消長するもので、畢竟、生理作用に歸着するものなることを唱へた。彼は高熱の際、血液の運行が思考力に影響する關係を経験して、心的機能は肉體の組織で説明されるといふ確信を得たといはれる。コンディヤックは、一切の高尙

なる精神作用も、簡單なる感覺の變形したものに外ならぬと主張し、大理石の像を想像して、それに次ぎへ次ぎへと種々の感官、例へば嗅ひとか味とかが與へられることによつて、いかに感覺から凡ての心的作用ができて行くかを發生的に説明した。彼は、實は唯物論者といふよりも感覺論者といふべきであるが、心作用を外から與へられた如く見る見方の顯著なるに於て、當時の唯物論者の態度と一致せるものと見なされる。また、ディデローは物質の間に感覺が内在してゐる、いひかへれば、原子に感覺が充ち満ちてゐるが、それが動物體になると、初めて感覺として發はれ、その感覺から種々の思想が発生すると説き、根柢は唯物論であるが、その物質の中に心的要素を内在せしめて、物質でありながら、なほ心的作用の生れ得べき必然の理由を明かにせんとした。また、ホルバークは、有名なる「自然の體系」(System de la Nature)と云ふ書を著してゐるが、當時の最も組織的な唯物論者であつて、ラ・メトリーの唯物論や、コンディヤックの感覺論や、ディデローの必然論(Determinism)や、その他の論者の無神論(Atheism)等を集めて、唯物論的な哲學説を組織した。

また十九世紀中葉の初頭、ドイツに於けるヘーゲル學派の哲學思想は、シュトラウス

(Strauss) のキリスト傳を機縁として、右傾左傾の二派に分裂し、さすがの思辨的大組織も俄かに崩れると同時に、他方に於ては自然科学的研究の發達と成功とは、人目を驚かすやうな有様であつたから、一八五〇年代以後のドイツ人の頭は、自然科学的見解を以て多く支配されるに至り、唯物論的思想は著しく勃興するに至つた。その重要な論者は、カール・フォークト (Karl Vogt, 1817-1895) や、モレシット (Moleschott, 1822-1893) や、ルナネル (Ludwig Büchner, 1824-1899) 等である。フォークトには「迷信と科學」(Köhlerglaube und Wissenschaft) といふ著書があるが、彼は凡ゆる思考の限界は、感覺的經驗の限界と全く一致するといふことを主張し、その根據は腦髓が心的活動の器官であるが故であるとなし、このことは $2 \times 2 = 4$ と同様のたしかさがあるといひ、そして精神作用が、いかに腦髓の重さ、皮質面のひろがりや、その回轉の多少に、特殊の關係があるかを明にするに つとめた。そして精神の腦髓に於けるは、なほ膽汁の膽囊に於けるが如く、尿の腎臟に於けるやうなものであると結論した。モレシットには「生命の循環」(Der Kreislauf des Lebens) の著書があるが、彼は我と事物とのいはゆる認識關係も、事物と事物とのいはゆる物理關係と、少しも異るところはないとし、力と物質、精神と肉體、神と世界とは唯

物的に、一元的に説明することができるとなし、思考とは腦髓物質の運動であり、移換であつて、それが時間を要するところから考察しても、一つの延長を有する事象に外ならぬと述べてゐる。また、ビヒネルには「力と物質」(Kraft und Stoff) といふ唯物論の聖書とまでいはれた著述がある。唯物論の思想を普及せしむるに、大なる力があつた。しかし彼の哲學思想は極端なる唯物論ともいへなかつた。彼は精神と物質とは同じ一つのもの、兩面で、その本來の性質は、我々に知られてゐないもので、物質のない精神は勿論ないが、精神のない物質もなく、畢竟物質といはれるものにも、原則的には單に物理的な力のみでなく、精神力も内在してゐるので、原子や神經細胞から精神作用も發生して來るのであると、心物一如的な説明をなしてゐるからである。けれども、また物質は精神より早く先在してゐるもので、精神は有機的物質といふ土臺の上のみ存在するといひ、又精神とは腦髓の活動全體に名づけた集合名詞であるなどといひ、精神作用の性質や發達をも、たゞ生理的のみ解釋し、心活動を第二義的、副次的に見做してゐることは、明に唯物論的思想に傾けるものである。

なほ、序に一言すべきことは、レニンのロシヤ革命によつて、にはかに世界的に傳播

された唯物論的思想である。即ちカール・マルクス(Karl Marx, 1818-1883)やエンゲルス(Fr. Engels, 1820-1895)によつてその經濟學說の根柢として唱へられる唯物史觀的思想である。マルクスは、かの分裂したヘーゲル學派の左傾派として知られてゐるフョイエルバッハ(Foerbach, 1801-1872)から唯物論的思想を受取り、ヘーゲルの觀念論的辯證法をも唯物論的に解釋するに至つた。けれども、彼等のいふ所の唯物論的思想なるものは、先きに述べたやうな自然科學的哲學論ではない。勿論、結局は、かゝる唯物論的解釋に本づいてゐるのであるが、マルクス等のそれは、經濟生活といふ物質的生産の方法、條件が人生社會の根本的土臺をなすもので、政治や道德や宗教や藝術や哲學は、その上層建築として立てられるのであるから、人間の文化は、悉くかゝる經濟的、生産的物質條件に支配されるのであるといふ。フョイエルバッハが、生理的に、人とはその食へるものである、といつたのを、マルクスは經濟的に、人生はその食ひ方によつて一切が支配される、といひうつしたに外ならぬ。されば、かゝる思想は社會生活文化生活上の解釋問題であつて、哲學的唯物論と稱するには當らないが、根本は、これを豫想して主張されるに至つたものであるのは、いふまでもない。

(二)唯物論の略評。 以上は、古代より近世に於ける唯物論の重なる代辯者といはれる人々の學說を、簡単に排列して來たに過ぎない。それを見ると、生理的、物理化學的研究の進歩につれ、説明は段々詳細を加へてゐるが、大體の結構に於ては殆んど變る所はない。即ち、物質乃至その作用を第一義的、根本的事實と指定して、それによつて精神作用の何であるかを派生的に解釋しようとするものなるに於ては、皆同一の主張に立つからである。

かやうに、物質乃至物質作用のみが、宇宙萬有の真相を語るのであつて、精神現象の如きは、全く物質活動そのものの異名であるか、乃至副産物であるかといふことは、哲學上由々しき問題である。この重大なる實在問題に關する論究は、必ずや一面には認識問題と相伴つて考察されねばならぬのであるが、こゝに簡單ながら、上述の如き唯物論的思想について、評言を加へておかう。

先づ第一には、自然科學は未だ精神作用を物理化學的に自明的に説明し了つてゐない。勿論、今日の自然科學の進歩が、いかに物質界を理解し利用するに成功してゐるかは驚くべきことであるのは、いふまでもない。しかしながら、いはゆる物理現象

そのことに關する研究は、原子とか電子とか量子とかの學説が立てられても、それ自身未解決の問題を益、前途に横へてゐるばかりでなく、有機的生命の現象については、その生理的條件が、物理化學的に段々説明されて行つても、未だ無生物から生命の起る最初の過程を説明することはできない。況んや、精神作用の如きは、大まかには器械的、反射的生理活動になぞらへ、それに連続せる複雑の作用とは語られても、精神作用は、かくかくの物理化學的作用だとは説かれてゐない。それは、大脳皮質部に於ける神經生理の活動に伴つて起る現象だとはいはれても、いかなる神經作用が即ち精神作用と名づけられるべきものだとは語られてゐない。強ひていひ得べくば、現時知られてゐる物理化學的乃至生理的現象以上の物理的現象だといへようけれども、それは解つてゐないことについて、解つてゐる如き言葉を用ゐただけであつて、それを果して、いはゆる物理現象といひ得べきか、いひ得べきでないかも、決めかねることである。さればブートルー (Emile Boutroux, 1845-1921) の如く無機界から有機界へ、生理活動から精神活動への推移は、器械的に因果的に連続的に説くことはできない、それ故に自然の法則は偶然性を帯びてゐるとなすものがある。またウイリアム・マクド

ガル (William McDougall, 1871-) の如く機械的原因を唯一の原則となす近代唯物論に對して、突然進化 (Emergent Evolution) を認むるものもある。また先きにはデュ・ボア・レモン (Du Bois Raymond, 1818-1896) は、唯物論的思想の旺盛の時代に於ても、七不思議論 (Die sieben Wundersel, 1880) を著し、(一)生命の起原、(二)有機體の合目的性、(三)理性と言語との起原、(四)力と物質との本質、(五)運動の起原、(六)感覺と意識との生起、(七)意志の自由、とは解釋説明のつかぬ事柄であるとなした。今日といへども、同様の問題を器械的、因果的に、即ち唯物論的に説明しうるとなすものはあるまい。故に唯物論的主張は早計の獨斷論たるに外ならぬ。

第二には、唯物論的思想は、その説の極端性を緩和せしむるために、知らず識らずに、精神論化されて行くことである。これは、唯物論を、できるだけ多くの人々に承認せしむるために、その缺陷や不備や無理押付けを少からしめようと試みられることであるが、精神論的方面を一向に無視して、唯物論的解釋を徹底しようとするこの無理なことを、反面的に證するものである。されば、古代に於ては、一種の唯物論的思想が最初に語り出されて、數世紀の間、いはゆる自然哲學時代なるものが續いたが、それが

古代人にたやすく受取られたのは、その説の簡明なるがためであるが、同時にその水や火や風といふのは、生命のある心的作用を帯びたものの如く解せられてゐたからである。故にかゝる思想を物活論といふ。また近代に於ても、自然科学者の方面から唯物論的學説をなすに當つても、生命力(Vital force)なるものを認めて、生命や意識現象の發生するゆゑんを説かんとするものもある。かのビュネルの説をさいても、物質と精神とが同一物の両面の作用なるかの如く説き、物質の内に心的要素が内在してゐる如く語つてゐることなどは、その唯物思想が少からず精神論化されてゐることを見なければならぬ。また神經衝動(Nervous shock)を究竟的要素として、意識作用を説かんとするものもあるが、それは同時に意識的性質を帯びた一種の感じとして許されてゐるのである。かのエルンスト・ハッケル(Ernst Haeckel, 1834-1919)の如きは、一種の唯物論的一元論を唱へてゐるが、そのいふ所の物質とは、その内に精神發生の要素を含有してゐるが如く解してゐる。以上の如き解釋によつて、唯物論的見地から精神作用發生の根據を説明し得るともいひ得ようが、それは既にその物質觀が、よほど精神化されてゐるからであつて、結局唯物論そのものは、精神作用を解釋するに足

りなるといふ反證になる。

第三には、唯物論的説明は、心的作用の物理的、生理的、條件的作用を詳にするだけで、心作用そのものを了解せしめることはできない。かくいふは、必ずしも心と物とは本體論的に異なつた存在であり作用であつて、相伴的に並行的に働いてゐるのだといふことを意味するのではないが、とにかく心作用または心的状態の何であり、いかにあるかは、自己の心作用が内省的に知り感ずる外はない。心を知るものは心である。直接に自分が自分の心を意識する外はない。泣き笑ふこと、思ひ考へることの作用は、直接に自識し自證する外はない。いかに、そのことは涙腺や喉の筋肉や中樞神經の作用に基礎があることが詳にされても、然る後に初めて泣き笑ひ思ひ考へることの心的事實が、心的事實として明にされる譯ではない。なほ感覺的現象についてさへ青と感ずることは、青の光學的研究が明瞭にされて後、始めてその青たることが感知される譯ではない。故に感覺的心理的事實でも、まして情意的思考的事實の如きは、物理的生理的説明が明にされることに本づいて、始めて、わかりうる事柄ではなす。直接的な内觀的な事實現象である。實は、先づ直接に心現象は疑ふことので

きない事實として、親しく經驗されるので、その物理的生理的基礎は、いかにあるかを他の物的現象と、一列的に研究しようとする。試みるに至つたのである。故に心的現象を心理的に語るのは、直接的記述であり、それを物理的生理的に説明するのは、間接的説明である。後者の解釋をまたなければ、前者の現象が解らないといふのではない。先づ前者が直接の現象として自識自證されて、それを他の側面からも間接に解釋し理解しようとするのである。そして、かゝる間接的説明は、心物兩作用の關係連絡を明にし、ひいては錯覺や幻覺の如き心作用の生理的及び心理的原因をも明にする。ことになり、心的活動を、より細かに理解せしむるにも、極めて效能あるものであるのは、いふまでもない。こゝに精神物理學的或は實驗心理學的研究は開けて來た。かくて心的現象は、その相關的現象としての物理生理的條件が益々精細に探究され得て來たので、その直接な内省的、分析的考察にも資するところが、極めて多大であるが、さりとて物理的解釋ができたので、始めて心作用が經驗されるに至つたのではない。まして物的活動は即ち心的作用だ、と斷定され得た譯ではない。かの行動主義心理學の如きは、意識を認めず、内省法を排し、人間の行動を動物の行動と一列に見て、客觀的

に説明しようとするもので、動的態度に立つ心理學として、特色もあり興味を起さしめるに足る學説であるが、全く内省的方法を許さぬとすれば、泣くとか笑ふとか考へるとかいふことは語り得ないことで、従て行動物理學乃至生物學ではあつても、行動心理學たることはできがたくなる。もし、心理學であり得るとすれば、少くとも自分としては笑ふこと泣くこと考へることを、そのままに直接に心得てゐなければならぬ筈である。そして、それを客觀的に非人稱的に物的に觀察研究することは可能である。されば物理的客觀的説明法は、我々の心理的領域を到底説明し得べきでないのは、明白である。

我國に於ては、その病床に於て唯物論を主張した中江兆民は、その著續一年有半に於て、精神を本體と説き、靈魂を死後に語る哲學説や宗教觀を極力排斥し、物理的、生理的宇宙觀乃至人生觀に徹底すべきを鼓吹しながら、なほ内省なるものは高貴なる精神であつて、以て人獸を分つべき標準であるとなし、自省の能の有無は、賢愚の別といふよりも、殆んど人獸の別といつても良いのである。これ有れば、人で、これ無くば獸である。世間如何して獸的人物が多いであらうとか、人として禽獸と區別するに、唯

一の具たる自省の神火が熄滅して、我法身全く暗黒を成せるが如きは……精神的に無形の地牢に投ぜられたものといはねばならぬ。自省の明の貴尚すべきは、かくの如くである。と語るが如きは、唯物論者たる彼も、一種の精神主義を抱いてゐたので、實踐問題として、人の宗教的、道德的情意の要求が、單なる唯物論的解釋に満足することができず、堪へることができぬことを、おのづから語るものであると同時に、理論問題として、物理的客觀的解釋が、内省的、心理的解釋法を全く除去することのできぬのを指示するものである。要するに、いかに詳しく物理的生理的に客觀的に心作用が説明されるにしても、それはその起り動く物的、肉體的基礎條件を明にするだけで、心作用そのことについての直接意識を明ならしむるのではない。何等かの物理生理的活動がなければ、心作用は起り得ないとしても、生理活動の説明を以て心理作用の説明として、代辯しつくすことのできないのは、明白である。心作用は先づ以て心理的に説く外はない。即ち内省法を必要とする。しかる上に、客觀的觀察實驗の方法を試みることに可能である。然らば、心作用をも器械的、因果的に外的、客觀的説明を以て徹底せんとする唯物論が、半面の眞理を語るに過ぎぬ學說であつて、その見地に、おの

づから限界の存することを知らなければならぬ。しかし、かくいふと物理的説明と心理的説明とは、いかにして相伴し相關しうるか、心と物とは實在的にも乃至作用的にも、いかに解釋して統一乃至調和をはかるべきか、といふ問題が現はれて来るが、それは、こゝに説明しつくすべき限りでない。これは古今東西の哲學論の重要論點であつて、現代に於ては、ラッセルその他の新實在論者や批判的實在論者達によつて、論究の重ねられつゝある問題である。

第四に、科學的研究の立場からいつて、物質とは何をいふかは不明である。先きに今日の物質科學は未だ心理現象を十分に説明することはできずにあるといつたが、物質に關する科學そのものが未だ物質の何であるかを説明しがたいのである。故に一切の事物現象は悉く物質乃至その作用であるといつても、抑もその物質なるものの何であるかが究竟的に説明しつくされぬ以上は、單に言葉だけの説明にすぎない。我々は眼前の木や石や土を見て、これを物質といふ。然し今日の科學者は、それらは物質の何たるかを説明するに足らぬ常識だといふ。そして、それらの物は、我々の直接に知覺することのできない分子や原子から複合的に成立するといふ。そし

て以前には元素は十數種と數へられてゐたが、その後六十とか九十餘とか數へられ、更に今日では水素一原素が凡ての元素の根本的要素であつて、その他は水素原子の原子量の倍加によつて構成されてゐるといふやうに説かれるに至り、且つそのいはゆる原子なるものは電子として陰陽の性質的活動をなす事件として解されるに至り、かつて考へられてゐたやうな靜的延長的な性質の物質なるものを假定せず、物理的現象の研究が行はれるに及んでゐる。しかも、これもまた假說的説明にすぎずして、將來いかやうに解釋されて來るか、その窮る所を知らない。觀察實驗の方法が精細に考案工夫されると共に、人間の想像推理の思考力は益々深刻を加へて、限りなき研究が遂げられて來ると、それに從て物質についての解釋は、更に限りなく遠き奥に引かれて行く。然らば、物質の何たるかは、人間の知力または究理心の進歩と要求と相つれて明にされて行くのであるから、物理的研究のある限り、物質の何たるかは、常に説明し切れずに、未知の問題として殘されて行くといはねばならぬ。然らば、物質とは一應は解け得てゐるが如くであつても、根本的には遂に理解し切れない謎的な課題的な存在と稱せねばならぬと同時に、その點から、進んで積極的に語れば、物質の

何たるかは、我々の精神或は知力の如何によつて規定され解釋されて行くものといはねばならない。少くとも精神力が高く進む所に、物質界は深く理解されて、心と物とは分極化して、互に相關的發展をなしてゐるが如くである。しかも研究的努力は我にありとすれば、物質作用によつて精神作用を説明するよりも、精神力乃至知力によつて物質作用を説明することが出來るといはねばならない。従つて物質作用より精神作用に、説明上、優越の資格を與へねばならぬことにならう。尤も、かういふ評言に對しては、その精神作用も結局は物理作用の一種に外ならぬともいへるであらう。しかし、いかなる物理作用であるかは、今日なほ説明し得てゐないところであるから、かりに一步を譲つても、前にも一言した通り、今日の物理化學的知識では知られてゐないほどの高級の物理作用としての精神作用の働きに依頼して、今日知られ得べき物理作用を説明することができるといふのだと語らねばなるまい。それが唯物論的思想を基礎づける論議たるに足らざることは、いふまでもない。

第五は、認識論的考察からいつて、唯物論的解釋は困難である。認識論的考察とは認識する主觀即我と認識される客觀即對象または事物との關係に於て考察するこ

とであつて、且つ認識主觀を個人的に見るか超個人的に見るかなどは、認識の對象をいかに解釋するか、必然の相關關係をもつて來るので、こゝには簡單に取扱ひがたい。それは、やがて認識問題として別に考察せねばならぬ故に、こゝでは心理的に見ると物理的に見るとの相互關係といふ位の意味に於て考察する。かつてジョン・ロックは、物體の性質には第一性質と第二性質とがあるとなし、前者は形、大さ、運動、擴がりなどであるが、後者は色や音や臭ひや味となし、前者は事物そのものの性質であるが、後者は事物にある通りの性質とはいへない、いはば主觀的な心理的性質であると解釋した。今日もなほこの區別が常識的に一應認められてゐる。しかし兩者の間に、それほどの區別が許され得るか、疑問である。例へば、砂糖は甘い、白い、といへば、いはゆる主觀的な心理的な第二性質を以て解釋することだが、果してかゝる諸性質は砂糖といふ物體に附屬して、ゐない性質であらうか。また、砂糖は或る形狀や擴がりを有してゐるといへば、物理的な客觀的な第一性質を意味することになるが、それらは白い、甘いと違つて、物そのものの客觀的な性質だといへるであらうか。白さが感覺ならば、形やひろがりも一種の感覺ではないか。そこに木や石がある。それは視覺や

觸覺や筋覺に訴へられて、かくあるとされてゐる事物である。故に、かゝる感覺的性質をはなれて木や石を語ることはできない。丸いとか硬いとか黒いとかいへば、皆感覺的性質である。然らば、物質とは精神的產物といふには當らぬとしても、少くも心理的性質的に理解されねばならぬ或物といふことになる。物理學者は、色や音を説明して、空氣の波やエーテルの波の振動數によつて起るといふ。それは實驗的に證明されることだが、その實驗は、やはり觸覺や光覺や運動感覺に訴へて承認しうる事柄に外ならない。つまり色として、または音としての感覺が、色や音でない他の感覺現象に翻譯されて解釋されたものに外ならぬ。しかも、それもまた感覺であつて見れば、心理的意味をよせて解せねばならないことである。また、電子とか陽子とかいはれる物理的説明原理も、何か我々の形狀や運動や光りや色の感覺を介して理解しなければ、十分に了解できないことである。もし更に進んで、それは感覺的に立證して承認すべきではなく、各種の觀察實驗を理論的に綜合して推理し得た結論である、といふならば、かゝる究竟的な物質は、畢竟考へられたものであつて、一個の假説に外ならない。それが感覺的に實證されないならば、精神的產物だともいはねばなる

まい。然らば物質とは、考へられたものとして、精神的または心理的理解を脱却することはできないものとなる。かくいへばとて、必ずしも物質は、我の觀念とか意識内容とか精神的存在とかである、と直ちにいふべきでないとしても、物理學的説明は、同時に心理的、感覺的説明を、一面に伴つてゐるものと認めねばならぬ故に、認識論上では、いはゆる物質とは、ひとり唯物論的には解釋し切れぬことになる。そこで、實在としての物とは、物理的とも心理的ともいへぬ或物であるといふやうな説が、今日主張されるに至つてゐるのは、注意に價することである。けれども、また、そこにも、幾多説明上の困難を生じ得べきであるが、こゝに語り得べきことは、いはゆる唯物論的説明が、究竟的説明だといふことはできないことである。

第六には、宗教的、道德的意識は唯物論的解釋を許さないことである。これは唯物論に對する一般的抗議である。けれども、神佛の實在を否認する唯物論者にとつては、かゝる意識は迷信、妄想であるとされるので、全く畑違ひの論難だとも考へ得る。いはゆる宗教的意識には、極めて粗末な原始的な迷信的のものから、既成宗教の信仰箇條をそのまゝに信奉する信仰、さてはたゞ漠然として何か超人間力にすがらうと

する宗教的情緒といふが如きものにまで、色々の發達の段階があり、濃淡の度合はあるが、何人といへども、何か不可測、不可知の力にたよつて安心永住の境地を見出さんと、心私に感ぜざるものはあるまい。宗教的心情は、全智全能にあらずして、常に未知の境にあり、常にその未知を恐れる人間の本能心だともいへる。然らば、唯物論者といへども、かゝる心情は經驗するに相違ない。恐怖、依頼、畏敬等の感情を、神生理的に説明することはできても、その感情の生ずるのは、宇宙人生の大事實に直面してのことであるから、かゝる説明が、その心情を満足さすに値せざることはいふまでもない。さりとて、唯心論的哲學が、いかほどまでに、神佛の存在や靈魂の不滅を論證し得てゐるかは、これまた疑問となすに足ることであるが、とにかく、この拒むことのできぬ胸底の心情に對して、唯物論は、その説明を與ふるに最も乏きものである。尤も、唯物論も、また、これを一種信仰の態度となし得る。その場合には、灰となり、元素となり、いはゞ空に歸するものとして、私に解脱の念を満足さすものもあらう。或は、いはゆる勢力不滅の理や、乃至祖孫相承く生命の連續不滅によつて、私に永生の願ひを充たすものもあらう。中江兆民もさう説いた。しかし、唯物論的思想をかやうに一種

の信條とすることは、そこに精神的な立論態度を示すのであるから、それをも、また客觀的事象視して、物理的・生理的に解釋し直すことによつて、最後の結びとすることは、できまい。

暫く宗教的心情の問題は別にしても、少くとも道德的意識は、人間たる以上、何人も所有するところであり、唯物論者も、人間としては相互人格の尊重敬愛すべきは許さねばならぬのであるから、唯物論的思想は、こゝに限界を見なければならぬ。これによつては、人格價値の道德的意識を説明し、また人格修養乃至精神修養法を説くことはできない。勿論、人間の行動を、動物や植物の環境に對する反射運動と同列に見、更には物理的反應作用と連續的に説くことは、できないではない。けれども、それでは我々が直接に嚴肅に内感自得する人格價値の感情を如實に説明することはできない。それが、いかに物質價値の意義と異なるかを了解納得せしむることはできない。かゝる唯物論的説明は、極めて間接の遠廻しの説明にすぎない。

(ロ) 唯心論

(一) 唯心論の諸説、物質の一元を以て宇宙萬象の實在的原理となす説に對立する學説は、いふまでもなく唯心論(Idealism)である。唯物論が、單に「ある」ものがあるとして、しかも、それを物質となして、一元的解釋をなせるに對して、唯心論は、知るもの又は意識するもの(感じ知り意欲する)こそが「ある」ものの本質的狀態であると見て、一切の存在を精神的原理の一元を以て説明しようとする。然らば、いはゆる物質現象は精神的原理の變容であり假象であつて、それ自身獨自の存在をなす能はざるものと見なされるのは、必然である。しかし、その解釋の仕方については、決して一樣ではない。また精神的原理を根本となす、この學説は、必ずしも一元論とは限らない。多元論的な説明もある。例へばライブニツクの如き、さうである。「ここには、一元論としての唯心論のいかなる學説であるかを、古來からの重なる代表者を紹介することによつて説明したいが、實は、純粹に一元論とのみはいひ難い唯心論が多いので、大體の見當をそこにおくことを、了解された。」

唯心論者として哲學史上、最初の代表的學説は、プラトン(Platon, B. C. 427-347)である。彼は哲人ソクラテスの弟子で、その教を受けて、彼の哲學を組織した。彼は概念的認

識と感覺的認識とを分ち、前者は普遍永久の真相を認識することができ、後者は生滅變化の事象を認識するに止まるとなし、前者によつて事物の常住不變の相としてのイデア或はアイトス (ἰδέα or εἶδος) とし、對象界を、即ち概念界または理念界を認識することが出来るとした。これ即ち實體界 (οὐρανοῦ) だといふ。然るに感覺的認識は生滅界 (Sensory) であるから、それ自身に存在することを得ない。即ち現象界である。そして、かゝる現象界即ち生滅變化の事物界は、いかにして成立するかといへば、個物の普遍的本體たり原型たり理想たるイデア即ち觀念 (Idea) が、非有 (Μηὸν) なる空間と結合して生じた現象であつて、こゝに不完全なる形體界を起したのである。されば、本來の原因は觀念の世界にあるが故に、個物はその不完全なる模寫物として、本來の面目を想起して、それに歸らんと思慕せざるを得ないといふ。これ即ち彼の有名な愛 (Eros or Ἔρως) の説である。この簡單なる説明は、要をつくすに足りないが、彼が非物質的なる精神的、概念的原理を、眞の實在となし、本體となせることは、明白である。觀念には、數多があるので、多元論的であるが、彼は善の觀念を世界の理性 (νοῦς) となし、神と呼び、こゝに絶對的、目的論的統一を説いてゐるのであるから、その意味で、一元論

的態度の唯心論といふべきである。少くとも、性質的に精神的なるものこそ、眞の實在となせることは、性質的に一元論的唯心論者である。けれども、彼が本體界と現象界とを極端に區別したことや、また、その現象界は實在たる觀念を分有し、これを型取ることによつて存在し、且つその去來によつて生滅するほどに、本體界に依屬するとしても、なほ非有といふ空間を觀念の外に許してゐるが如きは、二元論的解釋も含められてゐると稱してよゝ。

彼の學説を次げる新プラトン學派のプロチヌス (Plotinus, 204-269) に至つては、彼の學説を一元論的に純化して流出説なるものを唱へた。プラトンの最高至善の觀念は、彼に於ては、宇宙萬物の本源としての神であつて、この絶對的實體より溢れて流出する最初のもは、理性であり、これはプラトンの諸觀念界に相當する。そして、更に第二段に、その理性界から觀念の力をかりて流出するのは、靈魂であり、靈魂から更に第三段に流出するものは、感性界即ち自然界であるといふ。かく神は、自己より、かゝる世界を流出しても、その圓滿完全なる本質を損することのないのは、太陽が四方を光被しても、その光力を減じないやうなものであり、しかも神より物質界が現れるのは、

光線がその光源より遠く及ぶに至つて、照明が薄らいで、遂に暗を現するが如きものであるといふ。神祕的宗教的な唯心論である。

近世に於ては、唯心論的思想は先づデカルトに見られる。けれども、彼は前きに二元論者として取扱つた程であるから、一元的唯心論者といへないのは、明白である。されど、その際にも述べた如く、彼の心と物の兩實體を認める二元論は、實は神を最高本體として、これに依存して、二の實體の存在が許容され得るやうに説いてゐるから、また唯心論的一元論者ともいひ得る。その點に於て、立論上曖昧の態度がある。そこで心と物とを實體とせず、これを唯一絶対即ち神の二屬性と見なして絶対的一元論を主張したのはスピノザ (Benedict Spinoza, 1632-1677) である。彼は物心の二元を排して、絶対の一元に歸した。絶対は物とも心ともいへず、心物を包括し超越した、それ自身の存在として、不可説・不可言の實體といふ他はない。唯心論とも唯物論ともいひがたく、單に絶対主義と稱する外はない。従つて、唯心論の條下に算するのは、不當とも思はれるが、その絶対なるものは、神であるから、結局、物質界も神性の顯現として見られることになる。故に、その意味で、彼の學説は汎神論 (Pantheism) といはれる。

即ちまた一つの唯心論なることはいふまでもなく。

彼は物と心との實體性を認めず、これを唯一絶対の屬性となし、二元論の困難を救済したが、彼に於ては、屬性として、心作用と物的作用とは互に交渉し作用することは認められなかつた。心性とは思考であり、物性とは延長であつて、互に因果的に作用することなく、思考の働く時、他面には同時に物的作用が並行して行はれると見た。かく相異せる二つの作用が、相即的に並行するのは、本來同一實體の二屬性であるがためだとする。そこで觀念の順序及び連絡は、物體の順序及び連絡と同一であることができるといふ。彼の哲學は、精神作用も自然作用も、因果必然的に解釋され、幾何學の命題を解くが如く、演繹的に説かれたが、それは、結局、唯一絶対たる神の姿を説くことであつた。そこに永恒の相に於ける神を認識し、神の愛を味はふことができるとしたのである。

スピノザの次には、ライブニッツがある。彼も唯心論者といへるが、一元論者ではない。多元論者である。無數なる精神的な力としての單子 (Monads) を根源的實體として、宇宙を解釋する。されば、それは多元論の題下に語ることとなる。史的の順序を

追へば、次にカントを語るべきであるが、彼は實在論的唯心論者とはいへない。彼の「實踐理性批判」は、唯心論的であり、彼の學說全般が、主觀論的傾向の強いものであるが、彼の説の特色は、認識論的考察にあるので、その問題を講究する時に、彼の學說を述べることにする。カント以後に於ける獨逸哲學の潮流は、全く唯心論的であつた。フィヒテ、ヘーゲル、シュウペンハウエルの如き、然りである。放膽的構想を恣にして立論する所から、ロマンティックな哲學者(Romantic Philosophers)と稱せられる。

フィヒテの學說は、カントの實踐理性の優越の説を徹底せしめて、宇宙を倫理的に唯心論的に説明する。彼は、人がいかなる哲學を選ぶかは、いかなる性格なるかによつて決せられると唱へたほどに、道德的、實踐的態度を最も強く持する學者で、その唯心論は、その態度の上に構成されてゐる。即ち宇宙自然の存在は自我の道德的活動の大舞臺として考察される。故に、その説は倫理的唯心論といはれる。彼にとつては、心的實體は意志し行動する活動的自我である。しかも、それは個人的自我でなくして、宇宙の根本原理乃至實體としての絶對的自我である。この絶對我は、それ自身活動的實在であるが故に、常に何物かに向つて働きかけねばならぬ。しかも、絶對我の

外には何物も存在し得ないから、絶對我はその活動の必要上、必然にその活動の對象を産する。これ即ち非我であり、いはゆる自然界であり、物質界である。そして、ここに改めてその非我に對立し、非我を認識するものとしての自我が指定され、且つ同時に自我の對象としての非我に對して、自我は活動を開始して、これを克服しようとして行く。前者は理論我であり、後者は實踐我であつて、主觀客觀對立の認識論的世界や、自然界に對する人間の努力創造の世界は、こゝに解釋される。しかも、何れも根本的活動的實在たる絶對我又は純我の活動し開展したものに他ならぬのは、いふまでもない。

ヘーゲルは絶對的唯心論の大組織をなした哲學者として、積極消極に多大の影響を哲學思想界に與へた人である。フィヒテが極めて實踐的なるに對して、彼は極めて論理的である。けれども、その論理は抽象的なものでなく、極めて具體的なもの、即ち實在的なものであり、一切を包括した根本的原理である。實に、彼の論理は、ローゴス(Logos)であり、理性としての實在であり、即ち絶對であり、神である。しかし、それは靜寂不動のものでなく、それ自身活動であり開展であつて、實在を活動的に見たのは、フィ

ヒテと同様である。けれども、道德的活動でなくて、考へることの活動であつた。即ち論理的活動進展はそのまゝ、宇宙萬有の進行であつて、ありとあらゆる現實的なものは、皆論理的なものであり、論理的なるものは皆現實的なものであるといふ。故に彼の論理學は即ち彼の根本學としての實在學を語るものである。彼の學說が論理的唯心論的汎理論(Panlogism)といはれるのは當然である。すべて絶對者の活動としての論理はいはゆる正・反・合(Thesis, Antithesis, Synthesis)の形式をとつて進展する。これ宇宙進行の根本カテゴリーであつて、これを追想して、この發展の過程を究めて行くのが、哲學研究であるとなす。彼の辯證法なるものは、こゝにある。彼によれば、自然界も、精神界も、絶對精神の辯證法的自己發展と見るので、自然界に於ては、機械的、物理化學的、有機的の三段階的發展を説き、精神界に於ては、主觀的(個人的)精神、客觀的(社會的)精神、絶對的(神的)精神の三大段階的發展を語る。彼の絶對的唯神論の大仕掛けなるを察知すべきである。

シュッペンハウエルはカントに従つて、認識論的考察を用ひ、世界を表象として説いたが、かくては、たゞ現象界を知るだけで、宇宙の本質を洞察するものではないとし、こ

れをなすものは天才的直觀の力であるといひ、自己を直接に内觀して、宇宙は意志下であると斷定した。彼は、自己の内に感ずる非理性的、無意識的即ち盲目的な生活意志を以て、人間の本性と見、同時に宇宙萬物の本質と直觀した。そして、この意志は、無機物より植物、動物を通じて、人間まで、種々の形態をとつて發展してきたのであるが、本來、盲目的にして非理性的なるが故に、絶えず限りなき要求をなして、常に満足する所はない。絶えざる障害と苦痛と煩悶とを味はなくてはならぬ。こゝに世界は苦痛の世界であるといふ厭世觀が出て來る。これ、意志が個性的生存をなして來た當然の刑罰だといふ。然らば、いかにして、この世界苦から解脱することができるかといふに、自己の個性的意志主觀を離脱して、意志なき純粹な認識主觀として、事物の永久の相をながめることだといふ。彼の所説には、幾多の矛盾があるが、意志を以て根本實在と見た唯心論であることは明白である。

以上は、主に大陸哲學に於ける唯心論者の代表的なる學說であるが、イギリスに於ては、バークリー(Bishop George Berkeley, 1685-1753)が唯心論者の有名なる代表者とされてゐる。彼はロックの認識論を繼承して、それを修正することによつて、一種の唯心論

を唱へた。ロックは常識的、二元論的立場で、物體と精神との二つの實體を許したが、バークリーは、我々に直接に知られるものは、凡て觀念であるといふロックの解釋から出發して考察すると、觀念の外に、觀念を支持するが如き物的本體の存在することは許すことはできないとなし、ロックが物體の本當の構造であるとなした第一、性質(形、大さ等)なるものも、ロックのいふ第二性質(臭、味、色の如き)と同様に、物體そのものの性質と見ることとはできないとした。その結果、凡て「存在するものは知覺されるものである」(Ergo est percipi)といふことになり、一切の事物は悉く觀念とされたのである。しかし、山川、諸物や、その間の秩序の如きは、我々の任意に處理することのできない觀念であるので、それは神が我々の心に植ゑつけたものであるとして、こゝに自然界の存在を可能ならしめた。かくて結局、凡てのものは神によつて、神の中に存在することになった。これ即ち彼の唯心論である。

降つては、新カント學派、または新ヘーゲル學派といはれるグリーンやブラッドリーの如き唯心論がある。グリーン(Thomas Hill Green, 1836-1882)はその倫理學の基礎的原理として精神的原理を立てた。彼は、これを永久精神といひ、普遍的統一的意識と

いひ、また絶対といひ、それが人間の精神作用には勿論、自然界にも顯現するとなし、この根本原理を顯はすものとしての自我の實現は、道德の理想であると説いた。ブラッドリー(Francis Herbert Bradley, 1846-1924)は、グリーンの後進であり、友人であるが、その學説は絶対主義或は絶対的唯心論といはれる。彼は常識や科學のいふ所の事物や、その間の關係について論理的に考察追究し、いかなる事柄も、即ち時間も、空間も、諸性質も非我も自我も、互に關係することをはなれて語ることをできない以上、皆悉く獨自的存在性を失ひ、結局、單に「現れ」であるといふ意味での現象(Appearance)といふ外はないとなし、かゝる個々の現象的なるものは、調和的統一的全體に包括されて、初めて實在性を得るとなした。然らば、實在とは、一切を包括した調和的全體といふことで、論理を超越した境地であるから、思辨的に語りつくせない、ただ一種の感じとして、體驗として、直接的に味得する外はない境地だといふ。そして、この絶対境としての實在は精神だといふ。

なほ、史上の唯心論者を數へれば無數に挙げ得るが、こゝにその必要はあるまい。たゞ最近に於ける二、三の有名なる人を語れば、フランスのベルグソンが精神的原理

としての生命の哲學を説き、生命の躍動・昇向によつて、植物・動物より人間への創造的進化を説き、その崩解・沈降によつて物質界を説いたが如き、ドイツのオイケン (Rudolf Eucken) が精神生活の原理によつて、人生觀・宇宙觀の哲學を主張したが如き、コヘン (Hermann Cohen) が思考の創造的原理を本として對象界の成立を説いた如き、アメリカのロイスが人格的・精神的原理を以て人生・宇宙を解釋し、宗教的・道德的な唯心論をなした如き、また、イタリーのクロッチ (Beneditto Croce) のヘーゲル主義と稱せられる唯心論の如きがある。その他、多くの唯心論者のあることは斷るまでもないが、ここに語る餘地はない。

以上、極めて簡單であつたが、數個の唯心論的學說を敘述して、この學說のいかなる體裁をなせるかを説いた。そして、唯心論の内に、色々の見地や傾向のあることを察知することが出来る。また、唯心論といへば、一元論と稱すべきであるが、なほ多元論的見地もあり得ることであり、且つ唯心論といへば、唯物論に對しての學說であるが故に、物・心を二屬性とし、これを包括し超越する如き、絶對的一元論は、唯物論といひ得ぬのは勿論、唯心論とも稱し難い筈であるが、絶對は神であり精神であるとされる所

から、やはり一元的唯心論と見なされることを見た。

唯物論は、人類最初の哲學であつた。知識の門としての五官が、先づ外物に注意を向け、考察をめぐらすに適してゐるが故に、この方面に哲學的思索の開拓が始められたことは、自然である。けれども、それは同時に擬人的に考へられた物質界であつた。識らずに、既に心は、そこに托せられてあつた。そこで多くは物活論的であつた。されば一度ソクラテスによつて内觀自省の法が唱道され、考へることが考へられ、自己を通し人間の内性を介して、人生・宇宙が考察されるに至つて、にはかに唯心論的思想が盛大を極めるに至つたのは、當然である。そして、その後の西洋哲學史上に現れた學說は、千差萬別であるとしても、大體に於ては唯心論的傾向の學說が優勢をなしてゐると稱してよい。かりに多數決を以て哲學說の眞偽を定め得るとすれば、唯心論は眞理だといへる。けれども、そこに輕々しく論斷することのできない問題のあるのはいふまでもない。こゝに、いさゝか唯心論的見地について留意すべき諸點を指摘しておかう。

(二) 唯心論の略評。唯心論の主張は、認識論的論證によつて基礎づけられる場合が

多く従つて認識論上の觀念論は、即ち唯心論をなす場合も多いが、こゝでは實在問題の解釋としての唯心論を考察するのであるから、暫く認識論的着眼をはなれて、眞の實在とは何かについて、直下にこれに解答するものとしての唯心論的思想を吟味することではなければならぬ。そして、眞にあるものは物質のみである、といふに對して、心が眞の實在であるとは、唯心論の解答であつた。即ちある所のものは意識するもの、または意識することである。即ち知り感じ意志するもの、それ自身が實在であるといふにあつた。この見地に於ては、木や石は、認識論上、我々の觀念であるが故に、これを心的存在であると立證するのでなく、外界に存在する木や石そのものの本質、本性が精神的なるものであつて、人間とちがつた形式、段階に於て、木として石として現れて存在してゐるのだといふ。凡ての實在を精神化して解釋する。そこに實在學としての唯心論の特質が考察される。

先づ第一に、唯心論的思想の特質は、内觀法または直觀法を用ひることにある。唯心論的思想は、外觀法、間接觀法を用ひるといひ得べくば、唯心論的考察は、内に自己乃至人間の本性を内觀し、體驗する態度に立つ學說である。宇宙萬有の本質を心的實

在であると觀ずるには、宇宙萬有の内に存在し、萬有の間から萬物の靈長といひ得るまでに發展せる人間の内性を直觀して、そこに宇宙そのものの眞相を看破し、直指することができる、と見る外はない。外に客觀的に分析的に探查しても、物理化學的過程を知り得るだけであるから、心の實在性を見出すものは、直接に心を自觀する外はない。これを中心として、宇宙萬物を洞觀する外はない。故に古來からの唯心論は、皆この内觀法、直觀法をとり、その立論の態度となしてゐる。かのベルグソンの如きは、圓周からでなく、圓心から見る見解、即ち直接的內觀法を以て、宇宙の實相を看破する眞個の方法だと唱へてゐる。かやうに、唯心論を成立たしめる方法論的態度は、ひとしく皆、内觀法、内省法にあると稱してよいが、唯心論の中にも、種々の學說のあるのは、その内界の實相を、思考に見るか、意志に見るか、または感情に見るか、いひかへれば、思辨的に見るか、道徳的に見るか、藝術的に見るか、さては宗教的に見るかによつて、唯心論に各種の色彩を異にしてゐるのは當然である。こゝに着眼の相異があり、また、哲學を論ずるものの性格が、背景に作用してゐることも窺はれる。そして、宇宙は見様によつて、色々に解釋せらる、といふことをも物語る。

第二には、第一と連關することであるが、唯心論は宗教的、道德的心情を満足せしめるに適することである。哲學は單に宗教、道德の問題をのみ取扱ふものではなく、科學的諸知識の總括りをもとげんとする學であるが、最後の統一的理解を果さんとする時は、人生、觀宇宙觀としての宗教的、道德的意識をも包括して、全心の満足を求めなければならぬ。その立場から、唯心論的學說が抱かれて來るのは、自然の傾向だといつてよい。それだからとて、哲學は唯心論でなければならぬ、唯心論ならざる思想は哲學ではないといふやうに、俄に論斷すべきではないとしても、少くとも唯心論的思想は、道德人、宗教人としての人間の哲學的構想に、無視することのできない重要な意義を有してゐることは、疑はれない。そこで特殊科學と異り、かく最後の統一を目的とする哲學說に、唯心論的傾向の多く現れるのは、當然だと稱してよい。そして、特に宗教的信仰が萬事であつた西洋中世に於ては、哲學は宗教の奴隸として神學的唯心論的であつたのも、首肯せらるることである。且つ西洋哲學に於ける唯心論的學說は、その潛める動機に、神の信仰を合理化しようとする熱望があることを推度してゆくのでなければ、彼等の學說を本當に了解することはできない。スピノサに見た

如く、抽象的な冷靜な論理的な敘述の裏には、自己の熱い信仰の生活を合理的に讀み語らんとする願がある。それが認識論的考察の場合であつても、概念論的主張の裏には、自己の宗教的信仰生活を理論的に基礎づけようとする努力が見える。東洋に於ては、宗教哲學としての佛教が、唯心論的なるはいふまでもなく、また儒教も大體に於て唯心論的だといへる。生死、鬼神を語らない儒教は、宇宙萬有を唯心論的に解釋するが如き説は乏しいが、道德的立場から、天理天命を重んずる所に、唯心論的傾向が強くあらはれてゐる。心外に物なく、心外に理なきをとく王陽明の良知説の如きは、西洋流の唯心論とはいへないが、道德的修養の立場から、天地を通觀しようとする唯心論的な着想である。實に道德的精神主義は儒教本來の面目の存する所である。第三には、これも第一及び第二と關係することだが、唯心論が唯物論に對する特色乃至相違は、道德學、宗教學、藝術學の如き、いはゆる精神科學または文化科學が、物理化學の如き、いはゆる自然科學に對する特色乃至相違を示すことによつて、察せられる。哲學は、各種の科學的知識の統一的説明を企てるものとすれば、道德、宗教、藝術の方面を主として統一總括しようとするれば、唯心論的になるのは必然であり、物理化學的方

面を主として總括すれば、唯物論的に傾くのも當然である。前者は、内觀法・直觀法が主として用ひられるに對して、後者は、外觀法・客觀法が重く用ひられるからである。けれども、自然科學と、精神科學又は文化科學といふが如き區別は、全く徹底的な區別として、實在の兩界を示すものであるであらうか。もし然らば二元論的解釋を正當としなければならぬが、二元論に困難のあつたことは、既に述べた如くである。といつて、唯物論的思想を以つて、一元的に解釋しうることもできない。そこで、こゝに唯心論的に一貫して、説明するのがよいといふことになるが、藝術や宗教や道德の如き内觀的説明が、觀察や實驗を主とする外觀的、自然科學的解釋を否認して、それによつて代ることが可能であらうかといふに、こゝにも、從來の如く、一面的にまた獨斷的に主張された唯心論の妥當性については、疑問が起る。

そこで唯心論的解釋に關する難點を簡単に述べて置く。

第一には、一切を唯心論的に解釋することは、比論的説明に了る弱點を脱することができない。先にいつた如く、唯心論的解釋は人間が自ら内觀自省することに始まる。人間以外の動物や植物や無機物が、我と同様の精神的存在であるかは、外觀的に

認識することはかたい。これらもまた心的存在であると斷定するには、人から動物に比論し、それから植物更に無機物に、その論法を進めて、水の流れるのも流れんとする心意に基き、石の落つるのも落ちんとする心作用に發すると考へねばならぬ。フェヒネルの如きは、全くこの論法によつて、諸物を心的存在となした。人間は宇宙の中にあり、宇宙から生れ出でた存在であるから、自己の心的存在と面目とを唯一の手がかりとして、宇宙全體を説明しようとすることは、思ひ得る一つの大膽な企てたるに相違ない。一概に排斥すべきではないけれども、人間以外の存在物に、我が心を移入して、比論的に解釋説明することを、唯一の實在論的説明と斷定することは、幼稚なる擬人法的説明に陥る恐れがあるか、少くとも主觀的な自己中心的説明であるといふ非難を蒙り得る。自然科學的説明は事實の真相を語り得るものではないといひ得るならば、格別だが、その知識が少くとも宇宙の真相を語るに足るものとするれば、これを無下に排除して、唯心論的實在觀だけを採用することは出来ない。然らば、内觀法に對して、外觀法的知識は、いかなる關係にあるかを、改めて考察しなければならぬ。これはフェヒネルも試みた所である。そして、既に二元論的説明は、そのまゝには堪へ

ることができないとすれば、兩論はいかに一元論的に調和さるべきであるかが問題である。それは着眼點の相違か、乃至方法論上の區別かなどと考へられてくると、おのづから認識論的考究と相俟つて解決されなければならぬ問題となる。

第二には、心のみが實在であるといふ心はいかにあるかといふ問題である。先に物理化學的解釋を排斥して、一切を唯心論的に精神作用化して説明し直すことが困難であるといつたが、それと同時に、心作用の存在することを積極的に説明するにも何等か客觀的な物理的な知識を介するのでなければ、何とも語る事が出来ないといふ困難に遭遇する。さりとて、ひとへに客觀的、物理化學的説明に徹底しようとするれば、前に批評したやうな唯物論的思想の難點を見なければならぬが、また何等か物理作用的知識を介するのでなくては、心現象がいかに、いづこにあるかをも語ることはできない。心はいづこにあるか。先づ腦髓にあるといはれる。大脳の神經生理作用に關する説明が、即ち心作用の説明でないにしても、神經生理作用を無視しては心作用のありかを語ることはできない。勿論心作用とは知り感じ意志することである。具體的にいへば、泣き笑ひ語り思ふことである。それは直接に我々の内觀

し得る事實である。しかしながら、泣き笑ひ語り思ふ時には、同時に涙線や、顔面筋肉、咽喉、筋肉の運動や、その他身體内部の微細なる運動作用が起つてゐるのでなくては、自らもかゝる心作用を意識することは出来ないであらう。況んや、他人の心を察して心的交渉を互に結ぶなどのことは、不可能である。然らば、唯物論的について、心作用は、大脳を中樞とした身體の微妙なる作用に他ならない、といふ解釋の生れるのも、一面的に首肯されることである。けれども、いかにそれだけの説明をつくしても、精神作用を明白に自識せしめたことにはならない。そこで、内觀法による心理的解釋を必要とするのであるが、さりとて、それに隨伴する生理作用を無視し、それに關する知識を除外しては、心理作用そのことを語ることは出来ない。こゝに、いはゆる唯心論的解釋にのみ徹底することの困難がある。そして、こゝに生理的解釋と心理的解釋との密接なる交渉關係の存することを認めなければならぬ。實に、今日の心物關係に關する認識論的研究は、こゝに集注されてゐる感がある。

第三には、唯心論は、物の説明又は自然科學的説明をいかに始末することができぬかである。内觀法を用ひ、比論によつて、一切事物の本質は精神的なるものとしても、

少くも物理化學的説明をも一面に許してよくとすれば、それをいかに唯心論的に解釋し直すことができるかといふ問題である。これは迷妄であり無用であると排除することができれば、とにかく、そして、さういふ哲學論も、昔は唱へられたが、今日科學的研究の盛なる時代に至つては、これを無用となし迷妄といふことはできない。然らば、唯心論者としては、いかにかゝる説明を自家藥籠中に收めることができるであらうかが、問題であり、難事である。これについては、多くの場合、認識論的解釋法が用ひられる。即ち物質とは色や音や味や形状や大いさや運動やを以て語られ得べきである限り、畢竟我々の感覺に他ならない。物理學者のいふ原子とか陰電子とか陽電子とかいふのも、振動とか運動とか形や量やを以て語られ得べきもので、つまり感覺され得るものとして、即ちミルの「感覺の永久的可能性」(Permanent possibility of sensation)として、語られ得べきものであるから、その意味に於て、心的性質の他に、物理作用を認めることはできない。故に、物質なるものは、眞の存在でなく、眞に「ある」ものは精神的實在である、といふ。これは一應首肯し得る解釋で、先きに唯物論に對して批評を加へた時は、この意味の態度からした。しかし物的存在は感覺的存在であるとしても、

逆に、硬い弱い甘い辛い早い圓い明るいなどのものを、物的存在とも稱してゐるのであるから、にはかに唯心論的説明が勝を奏したとはいへない。むしろ、いはゆる感覺的存在は、一方からは心理的に、從つて唯心論的に解され、他方からは、物理的に、從つて唯物論的に解されることになり、そこに物心の兩作用が認識論的に相接して、一體二面的に相即して、或る種の解釋を試みなければならぬことを要求するが如くにも思はれる。今日の哲學問題は、こゝに重點を持つてゐる。殊に新實在論の如きは、こゝに解案を得べく討究を重ねてゐる。

第四節 多元論

多元論 (Pluralism) とは文字通り、宇宙の本體または實在は多數である、といふ學說である。

多元論を嚴格な哲學說としてみず、單に多くの事實を認め、多くの眞理を許す思想と見れば、常人の思想は殆ど多元論的である。雜然として多くの事實に接し、多くの

説に従ふだけだからである。けれども、哲學論としては、實在の究竟義を考へた意味に於て、多くの元素的實在を認めるものであるのは、いふまでもない。そして、その多元的實在の性質を精神的と見、或は物質的と見るかに従つて、多元論にも唯心論的なのがあり、或は唯物論的なのがある。先きに、唯物論や唯心論を、一元論として講述して來たが、それは必ずしも一元論と限ることは出來ないのであつて、唯物論者にも唯心論者にも、實在として多くの元子的なるものを認めるものがある。いひかへれば、ひとしく多元論といつても、心物の性質的意義を顧慮せざる學説はあり得ない筈であるから、唯心論的の多元論か、唯物論的の多元論かに傾くのは、當然である。かりに何れに傾かないとしても、その性質的意義を顧慮して立論せるものであるのは、勿論である。

古く多元論者をたづねれば、ギリシヤの自然哲學時代のエムペドクレス(Empedokles, B. C. 490-430)が地・水・火・風を以て萬物生成の原素としたといふが如き、又レウキッポス(Leukippos)が性質上無差別だが、分量上の相違はありと見た無數の單原が空間に充實してゐると見たが如き、またその唯物論的見解を受取つて、組織的に唱へたデモクリ

トスの原子論の如きを數へることが出来る。デモクリトスの學説は、先きに唯物論として説き、しかも一元論の題下に述べたのであるから、こゝにまた多元論の中に數へることは矛盾にもさこえるが、實は、それだけ單に一元論とか多元論とかと名づけることを以て、學説を分類することの極めて粗大なることを知るべきである。これらの學説は、性質的には、精神的ならぬ物質なるものを以て、原素的なるものと見た意味に於ては、實在を性質的に唯物的一元的に見たものといへるが、しかも、それらが無數に独自の原子的存在をなしてゐるといふ數量的意味に於ては、多元論的見地をとるものである。

この意味に於ては、プラトンの學説も、多元論的だともいへる。先に、彼の學説を唯心論として述べ、一元論の題下に説いたのであるが、彼が本體界の實體として説いたイデアなるものは、個々の事物の原型的觀念として、無數に實在すると見たからである。けれども、これらの本體的實體は、性質的には精神的一元的に解せられるから、その意味で一元論である。しかし、また同時に、數量的には多元の精神的實體を許してゐる限り、多元論ともいひ得る。また且つ彼は精神的本體に對して、非有といふ空間

的なるものを認めてゐるから、二元論的だとも語り得べきは、先きに述べた如くである。かやうにいつて來ると、嚴格なる物、心二元論者か、絶対的本體論者でない限り、簡單に一元論とも多元論とも片付けることはできないのである。

近世に於て多元論の代表學說と見られるものはライプニッツ (Leibniz, 1646-1716) のそれである。彼の學說は、一面に於ては唯心論であり、その究竟的實體とされる諸單子は、悉く精神的なるものであるから、性質的にはまた一元論的だといひ得るが、彼はその諸單子には相互に交通する窓がないとさへいつてゐるから、その學說が多元論的なる所に、特徴を發揮してゐることは、明白である。彼は、スピノサが一切の事物現象を唯一絶対の屬性に歸して、それぞれの獨立的存在性を認めなかつたのに反對して、個々のものに獨立性を認めるものである。彼の學說は單子論 (Monadology) といはれるが、無數に獨立的に實在する單子が根本的實在である。宇宙萬有はこれらの諸單子によつて構成されてゐるといふ。そして、單子とは簡單にして不可分の心的な實體である。擴がりがあつて空間を占めてゐるものでなく、活動力を本質となすものである。決して分つことのできぬもの故に、永久的のものであり、空間的ならぬもの

故に、他から影響されることもあり得ない、活動的な獨自的な心的實體である。それ自身内部の力を發展しようとする。いかに、その力を働かしめんとするかといへば、表象するといふ仕方であらうといふ。されば、諸單子は表象する力としての實在である。實に世界は、かくの如き力として働く諸單子の外には、何も無い。宇宙は、かゝる無數の單子から組織されてゐるといふ。

かやうに、無數の單子は、表象する力として、自力によつて段々發展せんとしてゐるものであるが、それぞれの單子には、表象力の相異がある。即ち明かなる表象力を示すものと、極めて暗きものとがある。そして、表象の明暗の度合によつて、彼は單子に三段の區別を設けた。第一は裸單子と名づけられるもので、表象はしてゐるが、極めて不明で、薄暗く、且つ自ら表象を意識することのない、いはゞ無意識的な状態にあるものである。彼は、かゝる表象を微少表象といつてゐる。こゝに物質界が成立つとなす。第二段階は、明瞭な表象をもつ單子で、感覺あり、記憶あり、これを意識してゐる状態で、かくの如き單子は靈魂と呼ばれる。第三段階は、最も明白・分명한表象をもつもので、自覺あり、理性あり、普遍的認識をなし得るもので、これを精神といつてゐる。

けだし本來心的なる單子によつて、物質界・動物界・人間精神界等を解釋するため、表象力の度合をもつてしたのである。

さて、かやうに、單子は、その表象力の明暗の度合はとにかく、皆それぞれに内的活動力によつて、表象する力をもつてゐるのであるから、それぞれの單子は、互に他の諸單子、即ち全宇宙を表象する力をもつてゐる。勿論、物的空間的存在でないから、互に外的に作用し影響し合ふことはないが、内からの表象力によつて、萬象をうつし出す働きをもつてゐるといふ。かくて多種多様の外界世界といはれべきものを、自己の内に自ら見出すことになる。實に、單子は内からうつし出す力のある生ける鏡の如くである。死せる鏡の如く、外から作用されてうつすのでなく、内部の活動力によつて、事物の表象を生み出す。互に、諸單子は、それぞれの力に應じて、他の諸單子即ち全宇宙を、或は暗く、或は明るく内から寫し出す。この意味で何れの單子も、それぞれ皆宇宙の焦點をなしてゐるのであるから、それぞれ皆一つの小宇宙 (Mikrokosmos)である。畢竟一個の内に、多を否、無限を含んでゐる。即ち全宇宙とその歴史とを含んでゐる。この意味は、あらゆる單子についていひ得ることであるが、表象力の程度に明暗の相

違があるから、その力の強きものは、能く明瞭に宇宙を表象し出すことになる。そして、神のみ十全なる表象力を有すといふ。

かく、單子がそれぞれ内的活動性に本づいて、低きものから、より高き表象をあらはす段階へと發展せんとすることは、そこに、いはゆる衝動とか意志とか稱せられる活動作用の存するところと認められる。けれども、もしこれが勝手に働かうとすれば、それぞれ宇宙を表象するとしても、混沌たる状態を呈せぬとも限らぬ。本來、單子は互に出入する窓はないのであるから、各自の内に諸他を互に表象するとしても、自分の勝手の表象力の活動發展が、いかなる不調和と矛盾と混亂とを、宇宙即ち諸單子相互間の認識に、持來さぬとも限らぬ譯である。然るに、この懸念に對しては、彼に獨自の保障説がある。即ち、神が宇宙創造の際に、それぞれ獨立して交渉のない單子間に、それらの活動力が宇宙全體として調和的に發展して行けるやうに、豫め計畫してゐたのである。故に、それぞれの單子は、自己の内から本づく力によつて活動發展しても、他の單子との間に、ちのづから表象相符合して、調和的に認識し進歩することができる。これが彼の有名な豫定調和説 (*pre-established harmony*) である。かくの如

くして、彼はこの宇宙は神が作り得た限りの最も完全なるものとなして、樂天説を唱へたのである。勿論、現實の世界に種々の缺點があり、罪禍のあることは認め、たが、それも全體としては、宇宙の調和をなすやうに出來てゐる。結局、調和的に發展することのできるやうに、宇宙は良く作られてゐるといふ見解である。

これは、本體論的多元論の典型的なる學說であるが、近時科學的研究の結果を重んじ、それに本づいて一種の多元論を唱へるものもある。ジエームズも一種の多元論者であり、今日のイギリスやアメリカに於ける新實在論者達の説も、また一種の多元論である。先きに、人は常識的には連絡統一なき多くの事實を認めてゐる限り、多元論的思想を抱いてゐるといつたが、それらの雜然たる事實を分類し、いかなる種類のものか、最も直接に經驗される事實であるかを考へて、直接に感覺乃至知覺される諸事物と、並に事物と事物との間の關係とを、事實又は實在としたのは、ジエームズである。そしてそれらの事物や關係は、心的とも物的ともいへぬ純粹經驗(Pure Experience)だとした。その見解を受けついで、事實または實在を更に分析的に考察し、數學や論理學が記號的に取扱ふ基礎的なAとかA+Bとかいふ項(Terms)や命題(Proposition)を、あるも

の「またはあることがら」とし、しかもこれらは心的とも物的ともいへぬもの故に、中性的有(neutral entities)であるとなし、一種の多元論的學說を唱へてゐるのは、今日の新實在論者(New Realists)である。アメリカのホルト(Holt)やペリー(Perry)の如きは、その代表者である。故に、この種の學說は唯心的とも唯物論的ともいへぬ、いはゆる中性的な多元實在論である。

以上、多元論の二三の事例をあげて來たが、その他、多元論といひ得べき學說を、史前に採れば幾多あり得る。けだし、多元論は、獨斷的に一元とか二元とか決めかねる所から出て來た見地であつて、概していふと、今日は科學的研究を重視する哲學說に多い。何となれば、科學は多くの事實を認めることから出發するからである。そして、かゝる多元論者は、一面に、科學の進歩と統括的知識の向上とを豫想するが故に、頑固なる多元論者でなく、現状の人知に於ては、多元論的見地を以て適切と認めるに過ぎない。されば、多元論も、一元論や二元論と互に移り變り得ない思想ではないことがわかる。且つ多元論といつても、一元論や二元論と同様に、その根本的實在を性質的に語ることになれば、結局唯心論とか唯物論とかの學說の中に組み入れることもで

さる。すると、かゝる唯心論的多元論または唯物論的多元論は、先きに唯心論や唯物論を批評したと同様の批評を蒙らねばならぬのは、當然である。もし、また、多元的な實在は、心的でも物的でもない、分析的に見て、より基本的な中性的なものだといふならば、かくいふ中性的なものとは、いかなるものとして、眞に「ある」といひ得るか、そのものを直下に捉へることができるか否かが、疑問である。もし、中性的なものごとは、數學や論理學が取扱ふ項や命題によつて語り得べきものだとするれば、かゝるいはゞ形式的に存するものは、普通に、いはゆる心的とか物的とかいはれる事實と、いかやうな關係にあるのであらうか。前者を本として、後者の世界がどうして構造されるのであるかなどが、容易ならぬ問題となる。また、もし、中性的なものごとは、物理學者が分析して、最後の「もの」とか、作用とかいひ得べきものだとするれば、それが唯物論的臭味のあるのは、とにかく、今日の科學研究が、そこに止まり得べきでない限り、中途の假説に他ならぬといひ得る。要するに、これらの研究問題は、心的側面と物的側面とに出入して考察されねばならぬことである故に、認識問題としても討究を重ねねばならぬ問題である。

第五節 作用論

こゝに、取扱はうとする問題は、實在が何であるかを説明するについて、「する」といふ見方を「ある」ものの中に置いて考察すれば、いかやうに「ある」もの「ありさま」が解釋されるかのそれである。即ち「する」ところの「ある」ものとしての實在の説明である。いひかへれば、作用とか活動とかとしての實在観である。「する」といふ言葉は、あまりに人間的動作を意味する嫌ひがあるが、こゝには實在するものが、いかに「する」か、言葉をかへていへば、いかに動くか働くかの問題としての考究である。體用の辯を以てすれば、體としての實在論でなくして、用としての實在論である。本體は物にせよ、心にせよ、それらを働きの方から見れば、いかに考察せられるかの問題である。これについて、先づ我々の思ひ付き得る解釋は、實在を動的に見ると、靜的に見るとの二種の見解である。「既に「する」とか、動くとかいふ見方に於ての實在観とすれば、初めより動の見解のみ、數ふべきに似てゐるが、靜的に見ることも、消極的に作用とか活動とかを

考慮してゐるのであるから、動・靜の二觀は、作用論の二大區別と稱してもよからう。哲學史上に動觀を極端の形に於て創唱したのはヘラクライトス(Heraclitus, B.C.535-47)といはれる。萬物は流轉して停止する所はないといふのが、その根本原理である。これに反して、唯一不二の不變・不動・不可分の絶對有の靜觀を唱へたのはパルメニデス(Parmenides, B.C.520?)とゾーノン(Zanon, B.C.490-430)である。近世に於てはスピノザの絶對論は靜觀といふならば、ヘーゲルの絶對論は動觀といふことができる。靜と動とは對立的な概念であるので、全然他方を無視しては靜觀も動觀も立てられない。さればこそ、靜中動あり、動中靜ありといふ考察もできるのであるが、立論の態度が、何れかに傾いて語られることは、何れの學說についてもいひ得ることである。概していふと、經驗論的な學說は、多くの事實とその變化とを認める限り動的だといへる。ならば、超經驗的な本體界を説く學說は、生滅變化を語らざる限り靜的だといへる。しかし絶對論者、本體論者にも、本體的實在の發展を説くものがあれば、それは動觀といへるし、また經驗的に變化を認めても、それを機械的に必然的に説けば、靜的な見方だともいへる。故に、靜觀と動觀とに區別して、こゝに哲學說を列擧することは、あまりに

曖昧であつて、學說を理解するにも、大して資する所もあるまいが、たゞ作用的に實在を考察するに當つて、積極的に動的と見ると、消極的に靜的に見るのとは、態度上の大なる區別であることは認めておかねばならぬ。

さて、進んで、こゝに作用として實在の有様を考察するには、主に動的の見方を専らにして考へることになる。これには、機械論的の解釋と、目的論的の解釋とが數へられるが、更に進化論的の解釋と辯證論的の解釋とも加へることができよう。機械論的の解釋とは、機械學・力學が物體の運動を必然的・因果的に説明するが如く、宇宙萬有は、悉くかく因果的に無目的に必然的に動き働いてゐるものと解する。然るに、目的論的の解釋は、人間が有意的に目的をもつて、これを實現するために活動するが如く、宇宙の進行發展は、有目的に行はれて行くことを見る。進化論的の解釋は、必ずしも機械的ではなく、必ずしも一定した目的を豫想するのでもなく、宇宙が次第に創造・進化して行くことを見る。そして、辯證論的の解釋は、宇宙實在の進行が一種の論理的様式に従つて、活動變化して行くことを見る説である。勿論、それらの間には、判然と區別しがたき解釋もあるが、大體四様に分つて、それぞれ例説しよう。

(1) 機械論的解釋

機械論 (Mechanism) は目的論に正反對の態度に立つもので、事物の變化運動はいかに複雑であつても、結局等量等質的に還元して、機械的に解釋することができるといふ。勢力の不滅とか、自然の齊一性とかは、その根柢にある思想であつて、因果的現象の如き、いかに因と果と相違するが如く見えても、これは複因であり複果であるが故であつて、根本的に分解して要素的に究むれば、その間に等質等量的關係を見出すことができる。勿論、いかなる實體を根本的要素となすかは、異説があるとしても、一定のものを根本的要素とせば、それによつて必然的に機械的に現象の因果關係が理解されるといふ。要するに、何等の意匠や目的を豫想することなしに、宇宙萬象は無始無終に必然の約束を、複雑に重ねて生滅起伏するものとなす。これは、因果關係が嚴密に等質等量的に解釋されるといふ意味での機械觀を語つたのであるが、必ずしも左様に嚴重に説けぬとも、とにかく過去の原因によつて、必然的に、いはゞ宿命的に、現在と將來とが支配されて行くが如く見る説は、總じて機械論的解釋といへる。

機械論は、機械學的、物理學的解釋を宇宙現象の生起變化について試みるものであるから、かゝる解釋は唯物論的哲學說と相伴ふものであることは見易きことである。レウキッポスの元子論を組織化したと稱せられるデモクリトスの唯物論の如きは、まさにこれである。彼は明白に目的論的見解を排斥し、形と大きさとのみを異にせる等質的な元子が無數に存在して、それらの極まりなき運動によつて、萬物を現象するといふのであるから、それが機械論的因果必然的解釋であることは、明白である。また、近世に於ては、先にも述べたが、イギリスのホッブスが、物質とその運動とを以て機械的必然的に事物の生起變化を説明し、精神現象をも相引き相反する作用の複合せるものと解釋したのは、全く機械論である。デカルトは二元論者であるが、物質界そのものについては、唯物論者の如く機械論的に説明し、人間も肉體的生活としては、全く自働機械として説明せらるべきものとなし、動物をば全く無目的な無意識的機械的な存在であるとなしてゐる。また、十八世紀のフランスの唯物論者の一人なるラメットリーの如きは、「人間機械論」(L'homme Machine)を唱へ、思想の作用は血液の運行によつて全く機械的に説明されるとした。また、十九世紀のドイツの唯物論者のフオークトが

精神作用の腦髓に於けるは、膽汁の膽囊に於けるが如く、尿の腎臓に於けると同様である。と語れるが如き、フイエルバッハが、人とはその食へるものである、といへるが如きは、全く機械的、必然的解釋である。また、ブルクス一派の唯物史觀なるものは、人間の社會生活を經濟生活、その意味で、物質生活の自然的、必然的過程として、文化の様相の推移を解釋するものである。ことは、人の知る如くである。

かやうに機械論は唯物論的思想に見るところであるが、必ずしも唯心論的思想にもないのではない。例へば、神即實體、即自然を説いたスピノザの汎神論的思想は、心の屬性を始めとして、凡ての現象を神の永恒の相のもとに論理的に必然的に展開し來ることは、なほ幾何學の命題が、必然的に證明されるが如くである。と見るのであるから、そこには目的觀は不必要とされ、萬有は全く機械的に因果的、必然的に、しかも超時間的に永恒的に解釋される。けれども、かゝる説明は、科學的經驗的立場で、されてゐるのでない。ことは、いふまでもない。

機械論的解釋が、宇宙萬象の生滅變化を説明する、一つの見地であることはいふまでもないが、先にいつたやうに、この解釋は、大概、唯物論的解釋と、必然的に相伴ふ學說

だとすれば、唯物論が蒙つたと同様の非難は受けねばならぬ。尤も、この問題は、實在は心か物かのそれではなく、實在するものは、いかに運行するかのそれであるから、必ずしも唯物論のみに限らるべきではないが、物質現象を説明するに適してゐることは、明白である。今日のいはゆる精密科學の進歩は、因果必然的に計數的に事物の生成變滅を説明することができるところにある。かくの如くして、人間の文化生活の向上のために、科學的應用が益、多大に且つ多様に試みられてゐる。いはゆる機械的文明などいはれるものは、こゝにある。しかし、この種の説明の、常に蒙る所の非難は、無機界の事象は説明することはできても、有機的生活、殊に動物生活や人間の心的生活を説明することは、至難である、といふことである。人間を解剖し分析すれば、幾つかの元素に還元して説明される限り、結局、人間の生活も物理的化學的に、いくつかの元素の機械的に集合せるものであるとは、語ることはできても、死人の解剖分析から見出し得た元素を以て、心理的な生活現象のありさまを説明し得たとすることの出來ないのは、勿論、未だ何人も生命や意識の發生する場面を實驗的に證明するものはない。こゝに於て、デ・ボア・レーモンに七不思議説があり、ヘッケルにも世界の謎の論があり、

トルの如きは、無機界より有機界へ、植物界から動物界へ、更に意識界へ移るには、自然の法則に偶然性を認めなければならぬと論じた。かのベルグソンの如きは、かかる機械的解釋を、死後の説明として、甚だしく排斥してゐる。勿論、かかる非因果必然論乃至非機械論に對しては、それはなすべき説明を逃避する、神祕的な非科學的な言説に過ぎないといふ批評は起るであらうが、しかし世界の究竟的實在の何であるかは、物理化學的にも未詳であることは、その學問それ自身の進歩が證明してゐるのであるから、ひとり數學の方式によつて、等質等量的に還元して説明しつくさんとしても、及び難いXの残ることは當然である。故に機械的に或る決定的根本的要素の因果必然的な離合集散が萬象の動く姿であると斷定することも、無謀である。

のみならず、この解釋は、客觀的に消長する自然現象については、適切だとしても、人間の行爲に關すると、甚だしく支障を生ずる。哲學的解釋としては、人間の有意的動作をもこめて説明し得るものでなければならぬからである。人間の行爲は、目的的活動といはれる通り、目的の實現過程が大生であるが故に、これを機械的に、過去からの必然的因果による動作と説明することは、いかにも困難である。(尤も、アリストテ

レスがいつたやうに、原因とは、ひとり動力因(Causa efficiens)や質料因(Causa Materialis)ばかりでなく、目的因(Causa finalis)または形相因(Causa formalis)もあつて、我々が或る目的意匠を有することは、或る行動を起す原因ともなるのであるから、その意味で、因果關係も至る所に考へられると稱してよい。しかし、それは、機械的因果ではない。それ故に機械觀は目的的活動を解釋するに至難である。もし全く機械的に必然的に行爲の連續が説明されるならば、全く自由意志は働かないのであるから、必至論(Determinism)であつて、道德上の責任の由て生ずる所を理解することはできない。さればとて、行爲の系列が品性を組織して行くについて、そこに一種の因果關係が認められない譯ではないが、とにかく、全く自然的な自己目的的活動が許されないとすれば、道德現象は成立し得ない。そこで自由と因果との關係をいかに解するがは、人生問題として考察しなければならぬことであるが、問題を大きく見て、世界觀のそれとしても、人生はその中の缺くべからざる事象であり、また物質作用も認めなければならぬ事實だとすれば、機械觀と目的觀とは、いかに調和的に解釋されるべきかが問題である。やがて、この問題は物作用と心作用との對立を、いかに解釋すべきかの問題でもある。

がそれについては外面觀乃至圓周觀と内面觀乃至圓心觀との見方の相違に歸して説明するものがある。或る事象を外側から客觀的に傍觀的に考察すれば、機械的因果觀が得られ、これを内面から圓心に立つて考察すれば、自由觀目的觀が是認され、といふ、フエヒネルの如き、ベルグソンの如き、さうである。

(ロ) 目的論的解釋

この見解は、いふまでもなく宇宙に目的が内在し、萬物の生起變化は、その目的の遂行に努力しつゝあるものと見るのである。人間の生活はもとより、無機物の末に至るまで、森羅萬象は一大目的の實現であると解する。これを宗教的に解すれば、世界を創造し、これに超在する神の意志が、即ち目的となつて、世界の運動は、凡てそれに従つて行はれるといふことになる。こゝに内在的目的觀と超絶的目的觀といはるべき解釋がある。何れにしても、この種の見解は、先きの機械觀と反對に、唯心論的哲學說に伴へる見解であることは明白である。

古くはプラトンやアリストテレスの學說に、この見解を見ることができる。即ち

プラトンのイデアなるものは、現象事物界の原型として、理性的認識によつて認められるべき永遠の有であつて、我々現象界に居るものは、絶えずこの本體界に立かへらんことに、思慕の情を禁ずる能はざると同時に、それらイデアの世界は、善のイデアを中心の最高目的として、諸々のイデアが統括されてゐると見てゐる。そして最高善のイデアは神と呼ばれてゐる。即ちこゝに目的觀がある。またアリストテレスが運動乃至生成發展の二要素として質料と形相とをあげ、しかも形相は梅を梅たらしめ、櫻を櫻たらしめる目的原因であるとなし、更に最上の形相を神として、萬物の運動變化の結局原因を、こゝにおきたるが如きは、一種の目的論的宇宙觀である。またラ イプニッツが何物も出入することを許さぬ、窓無き獨立自存の諸單子に、それ自身の内から、自己の表現力によつて全宇宙を表象し出すことを認め、しかも、それら無數の單子から成れる全世界が、統整を保つて發展して行けるのは、神の全能全知にもとづく豫定調和に由るとなし、樂天的または最良的世界觀を唱へたのも、一種の目的論的解釋である。またフエヒテが絶對我的活動のための舞臺として、非我的世界を認め、道德的活動を中心として世界觀・人生觀を語つたのも、目的論的解釋である。その他、宗教

的道德的興味を中心として考へられた哲學説に於ては、多かれ少かれ、目的論的世界觀が描かれてゐることは、見易きことである。

かやうに精神主義的乃至唯心論的の哲學説は、世界過程について、大概、目的論的解釋をとるものであるが、果してそれが十分に是認され得べきかは、一面には唯心論が唯物論に對して、いかなる優越の位置をとり得るか、即ち唯物論を全く否認し去り得るか、乃至これを克服して自家藥籠中のものとなし得るか、の如何によつても決せられねばならない。それは暫くもしいはゆる目的觀なるものが、あまりに極端に固着的に唱へられると、却つて機械觀乃至必然論と同一の論旨となることを思はなければならぬ。即ち宇宙には一定の目的が先在して、豫定の如く、それを實現し完成するのが、人生乃至世界の行動であるとすれば、目的といふ言葉が將來を指すもの、實は機械觀が過去の原因によつて必然的に將來が規定されて行くと見ると、如く、全宇宙の赴くべき未來境は、既に指示された目的によつて豫め決定されてゐることになるからである。そこで自由創造の哲學を主張するベルグソンが、傳統的な目的觀は要するに、逆倒された機械觀に外ならぬ、そこには何等の自由と創造とは求められな

いと痛罵したのは、適評といつてよい。いはゆる目的論的解釋には、しばしばかくの如き態度にあるものもあるので、絶對者の攝理にまかすとすれば、一種の安心觀も得られるが、何事も皆既に目論見られてゐると見れば、一種の宿命觀ともなる。

極端なるものは、さて置き、宇宙・人生を目的論的に解釋しようとすることは、人間のやみがたき一つの要求だと稱してよい。原始人の諸物を擬人的に解したのは、その要求を語るものである。必ずしも、かくの如く一切を擬人化せずとも、少くも人間が宇宙自然の一産物であり、しかも、その人間は目的的存在とも名づけられるものであるから、人間を生じこれを擁する宇宙も、いかやうにか、また、目的論的に解し得るであらうとは、無下に否認することのできない立論である。勿論、人間が目的的存在だといふことには、異論はあらう。即ち人が目的を抱き、その實現を志すことも、過去よりの因縁關係の然らしむる所であつて、しかなければならぬのである、とも解釋され得よう。しかし、因果關係を離脱することはできないとしても、また、人は、そのしなればならぬことに、希望と勇氣とを感じ、努力するのであるから、目的的存在といふに足りる。そこで、目的の實現に努力する人を包含する宇宙が、また、大仕掛の目的的

存在ではあるまいかといふことは、一つの哲學的着眼たることは是認し得ることである。けれども他面には、自然界は、客觀的に、かなり機械的に因果的に齊一的に解釋され得るのであるから、そこで目的觀と機械觀とはいかに調和的に考察さるべきかは、哲學上の問題となるので、先きにもいつた如く、前者を内面觀または中心觀となし、後者を圓周觀又は外面觀となす解釋もでて來る。

(ハ) 進化論的解釋

世界事象の進化發展といふ考へは、決して新しいことではない。アリストテレスの考へにもあれば、ライプニッツの思想にもある。けれども、それらは大概、目的論的見解に於て説かれた思想である。少くとも、形而上學的思辨的態度から、宇宙を目的論的に見透して、その發展を説いた思想である。されば、かゝる豫見なく、經驗的事實から歸納的に、進化の現象が一つの科學的研究として唱へ出されたのは、實に近代のことである。チャールス・ダーキン (Charles Darwin, 1809-1882) の「種の起源」(Origin of Species) とする革命的名著が、一度世に公にせられるに及んで、各國に、その眞劍なる追従者を得

て、進化論的思想は、一世を風靡するに至り、今日は、この考へを無視しては、諸現象を解釋することはできないやうに、認められて來てゐる。勿論、科學研究としての進化論は、生物に關する學説であつて、必ずしも宇宙論的解釋ではなかつた。ダーキンは哲學論として實在の進化を説かうとするものではなかつた。しかし、一度この思想が普及すると同時に、宇宙實在を進化論的に解釋し、植物動物の進化變遷と共に、人生は勿論、宇宙そのものの進化を説く哲學説も出づるに及んでゐる。且つまた、一方には科學的に實驗的に太陽系や星辰界の進化發展を研究し、物質そのものの變化生成をも、進化の現象として説かうとするものも、出るに及んでゐる。尤も、カント・ラプラス (Kant-Laplace) の星雲説の如きは、ダーキン以前に、進化の思想を以て宇宙進化の説明を試みたものといへるが、我々の足許から進化の現象を経験的に指摘して、進化といふ思想を、人類の心に植ゑつけたのは、ダーキン以來の大なる事實である。

ダーキンの進化論は、自然淘汰・適者生存の二原理を中心としての解釋である。即ち環境に適應せざる生物は自然に淘汰されて消滅し、適したもののみが存續し、過去より今日に至るまで、各種各様の進化の段階を辿つて來たのだといふ。何故に、存續

に適した變種が現れて來たかについては、それは偶然といふ外なく、また明白に變つた變種といひ得るまでに進化するには、次第に少しづつ、その變化を重ねて來たたすのであるが、それについては各種の異説がある。ダーキン以前の進化論者ラマルク(Lamarck)の説を繼承する新ラマルク論者の如く、使用と不使用によつて動物の機能は發展を異にするので、その動物の一代に於て努力して獲得した優越せる性能は、子孫に遺傳するが故に、そこに適者としての變種を生ずるとなすものもあれば、種の變化發生は漸次的でなく突然であるとして、突然變異説をなすものもある。また遺傳學上から、遺傳質には、一定の性質的單位があつて、それは決して變るものではない。獲得性遺傳の如きは承認出來ないが、たゞそれらの不變的遺傳質の複合の如何によつて變種を生ずるのだと論ずるワイズマン(Wiesman)の説の如きもある。進化論は遺傳學と結ばれて、今日は複雑なる科學的、實驗的論議があるので、固よりこゝに語り得べきことではないが、とにかく進化といふ思想は、十九世紀半以後、科學界並びに哲學思想界に、大なる影響を與へた新潮流であることは、明白である。

進化論は、大體生物界の現象を解釋する學說であるが、先きにいつたやうに、元素から天體の現象に至るまで、悉く進化發達の理を以て統一的に説かんとする學說がある。進化は、一種の變化であるが、單なる變化でなく、簡單なるものより複雑なるものに、連續的な統一的な段階的な發達であると認めるものである。無機物から有機物へ、それから植物動物、人間界乃至精神界へまで統一ある發展を進化といふと説く。いかにして、かゝる進化が可能であるかの理由は、漸次變異説にせよ突然變異説にせよ、論争の存するところであるが、單に機械的に必然的に説明しようとするのではなく、その間に、何かの生長力乃至生命力の働いてゐるが如く認めてゐるので、その點に於ては、目的論的解釋と接近してゐるといひ得る。けれども、何か有意的な目的が豫想されてゐるのではなく、境遇に適應して次第に變化し、存續し、發達するといふのであるから、或る點に於ては、自然的因果による解釋とも接近し得る。しかし、單なる機械論的説明ではない。けだし、進化論的解釋は、目的論的解釋と機械論的解釋との中間を行くものである。さればこそ、ベルグソンの如きは、その意味で兩方の見解を排して進化創造の説を唱へたのである。

進化論的思想を十分に取り入れて哲學説を立てたる代表的學者は、スペンサー(Her-

Bert Spencer, 1820-1903) である。彼の學説は、凡ての科學的知識を綜合統括して組織立てた意味に於て綜合哲學(Synthetic Philosophy)と名づけられ、また根本實在は不可知(The Knowable)となす意味に於て、不可知哲學とも語られるが、彼が可知的現象を説明する一貫の原理は、進化といふ概念である。しかし彼は同時に退化といふことをも認めてゐる。物質及び運動の絶えざる配り直しといふことを原理として、進化とは、物質の統一化または集中と、それに伴ふ運動の散費といふことであり、退化とは、運動の吸收と物質のそれに伴ふ分裂といふことであるとし、無機物より有機物へ、更に人間意識界への世界進化を説くと共に、また一大崩解をして、元の状態にかへることを認めてゐる。勿論、進化の事實と法則とを説明することに、彼の本旨は存するが、同時に退化をも許したのは、物質とその運動とを本となし、勢力の不滅を根據に置いたからである。その點に於て、彼の進化説は頗る唯物論的機械的因果的にも見えるが、しかし彼の哲學の原理には、その勢力の奥底に、不可知といふ實在界が潜んでゐる。そこから進化發展の原動力が求められてゐる。故に、單なる唯物論的機械觀ではない。なほベルグソンの哲學も一種の進化哲學である。物質界無機界を貫いて、植物や

動物、人間へ生命の創造進化し來ることを説明するのであるが、それについては、彼は本體論的に精神的生命力を根源として豫想してゐる。生ける心的の力が物質を利用し征服して、植物の傾向性となり、動物の本能となり、人間の知力となつて進化するといふ。故に彼の進化説は、いはゆる科學的進化論と異り、哲學的、本體論的進化説である。生命の飛躍を語る哲學であり、いはゆる「創造的進化」を説く哲學である。そして、この見地から機械的必然論と、固定的な目的論とを排斥したのである。

また、進化的思想に最も影響されたと見るべき哲學は、實用主義(Pragmatism)である。殊にデューキーのいはゆる眞理道具論または實驗主義(Instrumentalism or Experimentalism)と稱せられる哲學説である。これは、實在に關する研究であるよりは、知識に關する研究であるので、認識問題を論ずる際に改めて語るべきものであるが、ちのづから實在問題に關係はある。この學説は、眞理とは、生活の維持發展を助け、これが手段方法となり得る觀念をいふので、そこには行動實驗が必要とされる。即ち眞理は、單に知ることによつて決せられず、することによつて決せられる。それには、思はれたことが必ず試行され、豫期の目的が果されて、初めて眞理たることが決定されるのだといふ。

眞理は働くものであるとか、眞理は實際的効果を持つべきものといはれるのは、この意味である。そして、眞理があらゆる意味の生活経験の中に試験されて、それに成功したものが確認され組織されて行くといふのは、なほ恰も生物が境遇に適應する行動をとつて行く所に、存續が出来、進化が行はれると見る進化論の考へと、大いに一致するところがある。彼に「哲學に於けるダーキン説の影響」といふ著述のあるのも、この譯である。

かやうに、進化論的哲學には、いろいろの型があるが、大體に於ては將來への發展進化といふに重きを置き、しかも、それが過去の因縁來歴によつて、機械的に必然的に束縛されてゐないといふ見地に立つてゐることは、明白である。故に目的論的ともいへるが、必ずしも終局目的を固定的に豫想せずに、絶えざる創造進化を認めるところに、特色がある。これは最も動的な哲學である。社會的にいへば、絶えざる改造を要望する哲學である。想ふに、進化の概念は、拒むことのできぬ一つの原則的概念と稱するに足るが、進化にも、社會的進化、生物的進化、無機的進化等も語られるので、眞に統一した明白な觀念を得るにかたし。單に創造があるといへば、それまでであるが、そ

の創造の内には、精神的意志的努力の態度が、どの程度に於て必要とされるか、或は從來の必然的因果説では説明し切れないことのあるので、ただ偶然を許すに過ぎないのか、また物質的進化と精神的進化との連絡や段階に、いかなる統一的説明を下し得べきかなどの疑問の深く横たはることを見ざるを得ない。

(二) 辯證論的解釋

辯證論的解釋は、世界の進行が一種の論法に従つて展開されるといふ考へ方であつて、本來は唯心論的哲學思想に屬するものである。ギリシヤ哲學以來ロゴス(Logos)の思想は、神的道理が宇宙の事象を支配するものとして考へられて來た。一種の論理が宇宙の進行を支配してゐるといふ思想である。即ち論理的、唯心論的哲學思想である。機械的唯物論的思想に反對するは勿論、生物發達の時間的順序に従つて、歸納的に進化の事實を解釋せんとするものでもない。合理的、論理的發展の原理を根據として、事象を解釋せんとするものである。それで、このロゴス開展の思想を、最も大膽に組織的に唱道したのは、ヘーゲルの哲學思想である。即ち彼の辯證的論法(Di-

alektische Methode) は、絶對そのもの、即ち理性乃至精神そのものの發現展開の道であつて、彼の哲學の主義綱領である。

辯證論的方法とは、一つの思想があれば、必ずそこに、それに反對し矛盾する思想を呼び起し、更に兩者を綜合統括する思想に展開し、また、これに對する反對思想を呼び起し、再びこれを統括する思想に發展して行くといふので、即ち正(Thesis)・反(Antithesis)・合(Synthesis)の段階を通じ、それを幾重にも踏んで、高く綜合的に進展して行くといふのである。これをいひかへれば、最初に認められるものは、そのもの、そのまゝなるものである。即ちそれ自身の(An sich)なるものである。ところが、思想の自己展開上、直ちにそれ自身に對立するものが、いひかへれば、それにてあらざるもの(否定)が考へられて来る。即ち對自的(Für sich)なるものが認められる。然るに、第三段には、それにてあらざるものも、また、それにてあらざるものではないこと(否定の否定)に考へられて、それ自身のなるものと對自的なるものが、綜合的に認められて来る。即ち自己自體的(An und für sich)なるものが認められて来るといふ。正即ち肯定と、それに對する反即ち否定と、それらの綜合との限りなく生ずる所に、思想發展の契機がある。かの矛盾

を以て萬象の生起する根源であるとなし、萬物は流轉するといつたギリシヤのヘラクライトスの思想を、近代的にいひあらはせるものは、ヘーゲルである。そして、反對思想を、その前提思想と共に、包括綜合する思想は、一段高く豊かな思想であるが、ここに彼の獨特の用語としての、いはゆる止揚(Aufheben)または包攝の意味がある。從來の思想の何れかを切棄てずに、高き立場に於て、それらを統一して保持昂揚する意味である。かくの如くして正反合と相受け相繼いで、思想は高く豊かに限りなく進展するといふのが、彼の辯證法の考へである。そして、かゝる思想開展の方法、いひかへれば、思考そのものの働き方、即ちまた考へ方乃至範疇(Categories)を研究せるものが、彼の論理學である。けれども、それは、いはゆる論理學とは異り、人間の精神作用の考へ方だけではなくして、宇宙精神そのものの動き方の解明である。彼のいはゆる世界創造以前の神即ち純粹精神そのものの働き方を説くものである。それ故に、單に「有」といふ如き純粹なる普遍的概念を以て出發し、それに對する反對概念として「無」を想起せしめ、更に有無を包攝綜合するものとしての「成」の概念を成立せしめるといふやうに、段々高く豊かな概念即ち範疇の體系に進行して行くといふのは、概念界を

説明する如くであるが、實は彼にとつては、自然界意識界を貫通する根本的理法の解明である。宇宙現象はもとより精神の自己顯現であるから、精神乃至理性そのものの働く姿を明らかにすることは、實在の根本原理を明らかにすることである。故に、彼に於ては、論理學は哲學の根本であつて、實在そのものの開展する筋道を明らかにする學である。

この根本思想に基いて、彼は自然界及び精神界を説明した。精神界が理性即ち神の顯現なるは勿論、自然界も世界精神の自己顯現であり、自己發展である。そして、その顯現發展の経路を辯證法的論理に基いて解釋説明したものが、彼の自然哲學であり、精神哲學である。即ち絶対精神の、それ自身の姿にあるものが、自己に對するものを、その内から發展さすれば、それは自然界である。いはゞ精神の外化である。然るに更に、それは、また自身以外のものではないことが自覺されるに及んで、いはゆる精神界が顯現する。第一段は個人意識であるが、第二段は社會意識で、第三段には凡てを精神の顯現として自覺する絶対意識としてあらはれるといふ。そして、彼は絶対精神の自己顯現の認識を追思する哲學に、絶対の價値を置いた。彼は、かくて自然

界に於ては、機械的なるもの、物理化學的なるもの、有機的なるものの三段階を認め、精神界に於ては個人的主觀的精神界、社會的客觀的精神界、神的絕對的精神界の三段階を認めて、その發展の論理的系路を説明してゐるが、先にいつたやうに、彼の説明は科學的經驗的のそれでないから、時間的な歴史的順次には拘りなく、ひとり論理的發展の段階に本づいて解釋されてをり、従つて史實に合ふことを念とされない。彼によれば、東洋民族の如きは、自覺的自由を知らざる低級のものとして、されてゐる。

辯證的論理を以て、宇宙萬象の展開を説き盡さうとしたヘーゲルの大仕掛の哲學組織は、その後の科學的研究の發展と共に、そのあまりに理窟づくめであり、牽強附會的なことが暴露されることによつて、一時に瓦解したが、それと同時に、ヘーゲル學派の左翼といはれる人々によつて、彼の辯證法が衣を變へて現れて來たのは、現代から見て特に注意すべき現象である。即ちフイエールバッハよりマルクス、エンゲルスに及んで、唱へられて來た唯物史觀的辯證法である。本來、辯證法は宇宙精神即ち理性の開展形式として、唯心論的哲學に即して考へられて來たのであるが、その論法が唯物論的史的解釋に適用されて來たことは、ヘーゲルにとつて、最も意外の事と思はれな

ればなるまい。そこでマルクスやエンゲルスによれば、唯心論と結びついたヘーゲルの辯證法は、逆立ちした辯證法である。唯物論と結びついて、始めて正常に復するものだと説く。こゝに於て、最初にロゴスの自己開展であつた辯證法は、物質の自己展開法といふことになつた。物質界もまた精神の顯現だ、と見るヘーゲルにとつては、その意味で、この説を否認することはあるまいが、本來物質的なるものの法則作用が辯證法的だといはゞ、異議を唱へるのは、勿論であらう。そして、この唯物論的辯證法は、自然科学的研究の對象については、深く論議されることもなく、専ら經濟生活の現象について適用される。資本主義の時代を、先づ肯定されて來た現代と見て、それに反對し、それを否定するものとして、勞働者乃至無産者時代への轉向を論證せんとするものである。そして、この轉化は自然必然の史的過程と見る。

されば、唯物史觀なるものは、精神作用は物質作用即ち神經生理作用の一種であり、その派生作用であることを論證する唯物論ではない。勿論、結局は、そこに根據をもたねばならぬことになるが、彼等の論點は、人間の文化生活、即ち政治、道德、宗教、藝術等の生活形式は、悉く經濟生活を土臺として成立つもので、一度後者に變化を生ずれ

ば前者も必然に變化を生じて來る。いひかへれば、いかにして食つて、行くかの方法が、一切の人事を決定し、社會現象を制約するといふ。しかも、この經濟的社會生活は、自然必然的に推移して行く生活であつて、この土臺の上に立つ上層建築である。人文生活は、たゞその推移に依存するだけだと見る。逆にいへば、生産方法の變化は、人間の精神力に支配されることでなく、人間の精神思想は、生産關係によつて必然的に規定されるといふ。この意味に於て、唯物論的である。想ふに、胃の腑の問題が我々の思想的感情的生活の變化に、重大の關係を有することは、いふまでもないが、胃の腑そのものは考へるのでないから、胃の腑自身が解決の方法を示すことはできない。ただ重大問題の提供者と見るべきである。故に新なる生産方法が、先づ以て思考的工夫の要素を取り入れずに、自然必然的に成立し推移し來ると見るのは、偏見である。

又、かゝる生産方法が、一切の決定要素として、辯證論的に自然必然的に、人間の歴史過程を織つて行くと、いふが、正、反、合といふが如き辯證論的形式は、認めるとしても、また過去の史實を、任意にかゝる形式にあてはめて解釋することは、できるとしても、現在乃至將來にかけて、何が正で、何が反で、何が合であるかを、内容的に認識し指示する

ことは、自然必然的推移としては、不可能である。これらの論者は、一面には階級闘争の生活原理を認めてゐるが、これは意識的、有意的原理である。従つて労働者ばかりでなく、資本家にも反省と工夫との有意的改造法が考へられる筈である。然らば、自然必然的に機械的に、資本主義の崩解となると期待することも論理上斷言できない。たゞ既に兩者の對立抗争があるとせば、何等かの綜合的解決が企圖されねばならぬとしても、それは單に一方的に、資本主義の潰滅であり、労働者の勝利であることは辯證法の論理と一致しない。そして、勞資一如の新社會が出現されるとしても、辯證論の論理は、そこに固定的の黄金世界を認めない筈である。更に、その時代を正として、それに反對の状態を産み出し、更にそれらが綜合されつゝ、限りなく進展して行かねばならない。何れにしても、有意的創造的努力の要素を認めないで、機械的に單一的直線的に必然的に解釋することに陥つたのは、唯物論的辯證論の誤謬である。

第三章 認識問題

第一節 認識問題の意義

認識問題は實在問題と異り、「ある」についてではなく、「知る」についての問題である。しかし單に知ること即ち知る作用についての研究ならば、心理學に屬することであつて、認識問題と稱するに足りない。勿論、知識の問題であるが故に、心理學的研究の結果を尊重しなければならぬのはいふまでもない。そこで、或は認識論は心理學の一部門に外ならぬといふものもあるが、いはゆる心理學と認識論とを直ちに同一視することはできない。認識論は「知る」といふ問題を中心とする學であるが、單に知ることの研究でなく、その知ることとは何かを知ることとして、知識または認識の確實性や限界や、その成立の根源を究めようとするものである。即ち「知る」についての問題

は、何か知られるものの「ある」ことを、對象的に豫想しての問題である。こゝに認識問題は、實在問題と離るべからざる關係にあることがわかる。いかにして知られるものを知り得るに至つたか、その知られるところは間違ひないか、果してどこまで眞實といひ得るか、といふが如き、認識の起源や、確實性や、限界やの問題は、畢竟、何が眞にあるのであるか、といふ實在問題を明かにするにある。先きに實在問題は「ある」といふ問題を中心として、それが果して知られ得るや否やの認識問題を顧みず、その眞實相を究める研究として考察されたのであるが、その問題が、おのづから認識論的考察を前提し、または豫想するものであつたことは、既に指摘した如くである。故に、一家の哲學説を構成するには、實在學(ontology)と認識論(epistemology)とは、別個の問題ではあり得ない。けれども、互に一方を豫想しつゝ、或は「ある」といふ問題を、或は「知る」といふ問題を中心として、考察し得べきことは、いふまでもなす。

實在學または本體論と、認識論とは、相互に豫想するといへるが、問題の重點を異にする限り、おのづから研究の歩みを異にし得る。しかし、認識論的研究は實在に關する知識獲得の方法論的研究とも見られ得るから、研究の順序からいへば、實在學の前

に、認識論は先立つべきものとも考へられる。ところが、實際上に哲學の研究發達の順序を見ると、本體論の後に認識論があらはれてゐる。それは、人間の實際生活の必要に本づいたものと見られる。何となれば、人は先づ自己の眼前に存在するものに注意を向けなければならぬからであつて、退いて、その眼前にある事物を、我は知り得るか、と、反省し、その眞偽を、我と事物との對立から考察しようとするが、如きは、人知のよほど發達進歩した時でなければ、不可能のことであるからである。故に、史上に於て認識論的考察が本體論的考察の後に出了のは、無理もないことである。されば、哲學的考察の始めとして、語られるギリシヤの哲學は、いはゆる自然哲學と稱せられる一種の本體論であつた。今日の如き意味に於ける認識的研究とはいひ得ないが、とにかく、反省的態度に入り、知識の性質や、その獲得法が論議されたのは、詭辯學者やソクラテス時代であつて、タレスの水一元論からは、よほど後世のことである。そしてプラトンやアリストテレスのギリシヤ哲學の極盛期の後は、哲學的研究は下り坂となり、中世を経て近世に至るまでは、哲學は宗教的本體を説明するに専らであつた。そして近代の學祖といはれるフランシス・ベーコンやデカルトによつて、自我の反省

と共に、知識上の研究が尊ばれるに至つた。しかし、それも従來の宗教的傳承的解釋をさけて、人間の理性や觀察實驗によつて、新しく哲學的研究を企てようといふ努力を意味するだけであつて、必ずしも今日いふ如き認識論的研究の野が開拓されるに至つた譯ではない。この問題が哲學界に明白に意識的に確立されて取扱はれるに至つたのは、カントによつてである。彼の「純粹理性批判」(Kritik der Reinen Vernunft, 1781)なる著述が、哲學史上劃時代的研究として唱へられるのは、この故である。彼は、自己の研究を批判的研究と稱してゐるが、知識問題を取扱ひ、いかにして先驗的知識が可能であるか、を問題として、反省的に批判的に考究したからである。そこで彼は知識成立の可能や確實性等に關する問題を、第一義的な研究として哲學問題を考察せざるものを、獨斷主義哲學と稱し、そこで彼以前の哲學は、獨斷論に外ならぬと述べてゐる。勿論、彼以前に、かくの如き知識論的研究の態度をもつ者がなかつたとはいへないが、大陸に於ては、彼以前の哲學が重に本體論的考察であつたことは、事實である。そこで、彼が、先づあるものが何であるかを解く前に、いかにして我々は知り得るかを、必須的な前件の問題としたことは、彼方に見た實在問題から、此方に見る認識問題へ

と、觀點を一大回轉せしめたものとして、自ら哲學上のコペルニクスの轉回と稱してゐる。そして、彼の認識的研究の結論は、諸事物の實在性は、甚だしく主觀的に色彩られ、ある所のもの即ち客觀は、知る所のもの即ち主觀の作用なる、感性の先天形式としての時間や空間や、悟性の先驗的な諸範疇によつて規定されて、始めて存在し得るものと解釋された。

かやうに、認識論的研究はカントの功績に歸せられるが、實はカントの獨創にのみ歸することは間違ひである。尤もカント流の認識論は、カントの獨創であるとしても、知るることについての反省的批判的研究は、カントを始めとすることはできない。彼自ら語つてゐる通り、彼を従來のいはゆる獨斷主義の夢から呼びさましたのは、英國(スコットランド)の有名なる哲學者ヒュームの懷疑主義の哲學であつた。ヒュームの名著は「人性論」(Treatise of Human Nature, 1739)であつて、印象(Impression)とか觀念とかを本として、知識の成立と由來とを説き、我々の知る世界は、それらの結合せるものに外ならぬとした。知る作用を本として、事實乃至實在の性質を語れるものである。けれども、また、ヒュームの前には、認識論的研究者としては、バークリー(アイルランド人)があり、更

にその前にはイギリス人のロックのあることを知らなければならぬ。實にロックこそ、眞に認識論的研究の始祖と稱してよい。その著書は「人間悟性論」(An Essay concerning Human Understanding, 1696)である。我々の觀念は感覺乃至反省(Constitution or Reflection)から來る。即ち一切經驗(Experience)から來るとなして、經驗主義的認識論を唱へた。この著述は、彼が積年苦心の結果に成れるもので、その後の經驗主義的の哲學説は勿論、カント流の思想さへも、その内に汲み取ることで、實に近代の認識論研究の源泉をなせるものである。彼の語る所によれば、彼がかゝる知識上の研究に進んだのは、道德や宗教の天啓的原理について、友人五六名と論議したが、容易に決せない所から、これは研究の仕方が悪いからであることに氣付き、神とか本體とか先天的原理とかを論ずる前に、先づ我々の知的能力を吟味して、いかなる物を認識することが出来るや否やを研究しなければならぬと考へ及び、互に約して、次回に一片の論文をまとめて來ることにしたのが、遂にその後、二十年間の研究を経て、本著を公にするに至つたのである。即ち彼によつて、自覺的に知識の起源や確實性や限界やが問題として研究されるに至つたのである。故にロックによつて、初めて嚴密の意味での認識

論の研究は始まつたといつてよい。けれどもカントによつて哲學研究上の一大關門と打立てられたことは、明白である。

そこで、今日は認識論的研究は、哲學上の重要な部門をなしてゐるが、先にもいつたやうに、それが實在學的又は本體論的研究と不離の關係にあるので、獨り認識論を以て哲學となすことのできないのは、いふまでもない。しかも認識論にも色々の考察點があり、従つて諸學派があることは、なほ實在學と同様であるから、認識論の意義も、その學説の内容と共に考究されなければならぬ。

第二節 認識論とその立脚地

認識問題は、既述の如く「知る」といふことを中心とするものであるが、單に心理學的に研究するのではなく、少くも何か「ある」といひ得べきものを豫想しての「知る」ことの研究であり、更には何人かが知ることであることを含み、且ついかにして知るかの問題であることを意味してゐる。約言すれば、「知るもの」と「知られるもの」との關係に於け

る知り方の研究である。從來、認識問題は、知識の起源や、その確實性または妥當性や、その限界に關する問題であると語られてゐるのは、この意味に於てである。

かく見ると、認識論の研究には、知るもの即ち主觀と、知られるもの即ち客觀とが、先づ以て存するものの如く假定されてあることになる。然らば、認識論は時に無假定の學などといはれ、あるものを先づ「ある」とせずして、その「ある」といふのを、果して知り得るか、の研究だと稱せられるのであるが、既にかゝる重大なる要素を事實なるが如く假定しておく以上は、認識論は無意味である。對象を置き、その對象を認める主觀をおきながら、そこに對象認識の可能を問題とするが如きは、自己矛盾であるではないか、といふ疑ひが起る。さういふ見地から、認識論を第一義的の哲學研究でなく、實在學または本體論に基くものでなければならぬ、といふ主張も起り、また認識論そのものの中にも、専ら實在論的立脚地から考察する學說も生れる。それは暫くおき、認識を攻究するには、「知る」ことを中心として、知るものと知られるものとを對立的に假定することによつて、考察されるのは、一應免ることのできない約束と稱してよい。しかし、これは研究上の假定であつて、そのいはゆる主觀なり客觀なりが、何物である

かを豫め決定しておくのではない。かゝるものが、先づ「ある」と假定しても、その何かであるかは、研究考察の結果に於て、判決されべきであつて、始めより決定的の事實となす譯ではない。しかもまた、主觀とか客觀とかいふのも、認識論上必須の二元形式となすに足らず、認識過程の推移の間に、相對的に區分して名づけられべきことからであつて、主觀も客觀となり、客觀も主觀となるといふやうな論議も、立てられるのである。故に主觀・客觀の對立的設定は、必ずしも實質的に本體論を先決條件とする譯ではない。たゞ、知ることの研究について、主觀・客觀の形式的對立關係は、一應認めなければならぬ、認識論上の假定だといふに外ならぬ。認識論なるものは、知識についての疑問的な反省的な態度に立つ研究である以上、當然のことである。

さて、認識論は、主觀と客觀とを一應對立せしめて、主觀はいかにして客觀を知るかの問題として考察されるのであるが、それには、種々の立脚地があり、その立脚地乃至着眼點の相違するにつれて、各種の學說の生じらべきことは、明白である。今、知識の成立や確實性や限界等を研究するに當つて、その主觀的方面に重きをおく立場をとるか、その客觀的方面に重きをおく立場をとるかによつて、學說の相違を生じて來る

ことは、いふまでもない。前者の立脚地は、知るものの側から見る學說であり、後者の立脚地は、知られるものの側に立つ學說である。更にいへば、知るものの立脚地を高唱するものは、何かを知るについて「知る」といふ働きを重要視するものである。従つて何かがある」と認めるのは、「知るから」とか、「知る故に」とか、「知るので」とかいふ理由條件の下に認める。約言すれば、知ること即ち知識の問題を説くについて、特に「知る」といふ態度に立つものである。これに反して、知られるものの立脚地を重んずるものは、何かを知るについて、何か先づ「ある」ことを力説する立場であつて、知識が成立し得るのも、何か先づ「あるから」、「ある故に」、「あるので」、「そのある」ところのものが知られるのだと説く。約言すれば、知識の問題を説くについて、先づ「ある」といふ態度を土臺として、立説するものである。また別に、見地を一轉して、別種の方面から知識問題を解釋するものもある。それは「する」または「行ふ」といふ立脚地から、「知る」といふことは一種の「することである、故に「する」といふ立場の内に、知識の成立や、確實性を尋ねべきである」といふ。即ち我々が何かを知るのは、「知るから」でも、「あるから」でもなく、「するから」であり、「する」ので「知ることができて、來るとなすのである。かやうにいつて來ると、認識論の

取扱ふ問題は、「知ることの問題に外ならぬが、それを解釋するにも、以上三様の態度または立脚地から、各種の學說が成立し得る。そして先づ「知る」の態度に立つものは、觀念論(Idealism)であり、先づ「ある」の態度に立つものは、實在論(Realism)であり、専ら「する」の態度に立つものは、實用論(Pragmatism)である。

觀念論は、今述べた如く、「知る」といふ態度から知ることの性質を説き、そこに知られるものの内容實質を規定し、または限定せんとするものであるが、大體に於て主觀主義的見地にあることは、明白である。そこで「ある」と知られるものは、單に「あるから」知られるのではなくして、「知るからある」のであり、「知る故にある」のである。いはゆる客觀的に知られるものは、「知る者の「知り方」または「知りやう」または「知る働き」に依存すると解され、場合によつては「ある」とされるものは、「知るといふこと」それ自身の外にはなく、畢竟「知ること」その「が」ある「こと」であつて、徹底的には「知ること」を知ることだといふ解釋にもなり得る。なほ「知る」といつても、心理學的分析に従つて、これを感覺し知覺するのとるか、或は觀念し概念し、または直觀するのとるか、など、色々の解釋につれて、種々の立場があり得る。また「知る」といふ態度に立つ時には、「知るもの」のあること

を暗に豫想してゐるが、その主觀を、いかやうな意味にとるかによつて、主觀的といふ意味にも、色々の相違が生じ得る。故に單に觀念論といつても、決して簡單に解釋することはできない。

また「ある」といふ態度を立脚地とする實在論は、先に一言したやうに、それが認識論上の學說である以上は、知ること即ち知識についての研究に外ならぬが、その知識が客觀的眞理といひ得る以上は、先づ「ある」ものを知ることではなければならぬといふ。知るが故に「ある」ことが始まるのでなく、「あるが故に」または「あるので」それを知るに至るのである。知るといふ作用を認めないのでないが、それに認識上の重點を認めず、知ると否とによらず、既に「ある」ところのものを、單に知るに止るとなすのである。故に我々の知る所に、先づ「ある」ものは與へられてゐるとなす。この態度を更に徹底すれば、その「知る」といふことも、結局「ある」といふことがらの一樣相に外ならぬといふ論にもなる。この態度が極めて客觀論的であることは、いふまでもない。そして、その知られるものを、または先づ與へられるものを、何と見るかについては、更に種類の見地もあるので、この説にも種々異つた趣きある分派を生じてゐる。

また「する」といふ態度の實用論的立脚地は、認識問題を、全く別種の立場から解釋しようとするものである。この立場は、いはゆる主觀・客觀の對立的考察を排し、凡てを動的な行動的經驗の過程の内に解釋せんとするものであつて、心理學上のいはゆる行動學派の立場と、その態度を同じうする。一つの認識論である以上、「知るとか」「あるとか」といふことを語らない譯ではないが、それを「する」といふ行動經驗の内の或る様相場面と理解する。それ故に、先きに一言したやうに、「知るからある」のではなく、「知るのを知る」のでもなく、「ある故に知る」のでもなく、「あることが知る」ことである「のでもなく」「するからある」のであり、「するから知る」のであり、乃至「することが知る」ことであり、「することがある」ことである「といふ論になる。そして「することには、おのづから生活上の目的觀が含まれてゐるので、その目的をいづこに置くかによつて「する故に」「する所に「知ることや、あることが規定されても、そこに種々の知識觀又は眞理觀や實在觀が立てられるのは、いふまでもない。

以上認識問題の解釋について、大體三様の態度、即ち觀念論と實在論と實用論との立脚地のあることを述べたが、これは認識論上、顯著なる區別として認めらるべき三

大潮流と稱してよい。故に、この三大區別を本として、諸學說の流派を述べることにする。勿論、認識論上の學說には、經驗論とか、合理論とか、批判論とか、獨斷論とか、實證論とか、不可知論とか、主觀論とか、客觀論とか、絶對論とか、その他種々名付けらるべき學說もあるが、それらは三つの潮流を細説する間に語ることにする。

なほ又、以上の三の態度または立場は、認識論についての立説及び考察の三大潮流であり、三着眼點であるが、實際上諸家の學說を見ると、必ずしも明白に一つの態度にのみ終始してゐるとは見られない。また、三つの態度は、かく分析的に概念的に對立して考察することはできるが、三者は互に入交つて構説されてはならないといふ譯ではなく、二様の態度を併用することもできるし、三様の態度を調和することもできるであらう。故に諸說を考察するに當つては、大體、何れかの着眼點を主とするも、その間に、他の態度も、無意識的に或は自覺的に加へられてゐることを見る。例へば、經驗論といつても合理的の態度が加はつてゐるし、批評主義と稱しても素朴的な態度も、その中に豫想されてゐるやうなものである。故に、以上三様の態度に従つて、認識問題を考察するに當つては、各種の態度の交錯することを、豫め承知しておかねば

ならない。且つまた觀念論的立場といひ、實在論的立場といひ、實用論的立場といつても、その主觀といひ、觀念といふをいかに見るか、知るは知るにしても、その知るものの知り方をいかにとるか、或はその實在といひ、事實と稱するものを、どこにおくか、「ある」の意味をいかにとるか、或はその「する」といひ、「行ふ」といふ意味の如何などは、學者によつて更に見地を異にし、解釋を異にするものがあるので、簡單に處理することのできないのは、明かである。

第三節 實在論的立場

知識問題を解釋するに當つて、先づ「ある」といふ態度を主とし、いはゆる客觀主義的立場に於て立論するものは、實在論的立場である。この立脚地は、前章の實在問題を攻究する學說と同一のやうに見られ得るが、必ずしも、さうではない。態度乃至立場は、先づ「ある」といふ立脚地を、第一義的の着眼點とするのであるが、依て以て解釋し取扱はうとする問題は、「ある」の問題でなく、「知る」の問題である。即ち知識の起源や成立や