

或は又曰はん、此原理は一旦發言すれば容易に何人にも認容せらるべし、是れ他原理と異なる點にして其の經驗より來らざる證なりと。然れども第一に是れ決して本有的原理の特徴とするに足らず、論者が經驗より來る原理と看做すものに就きても此の如き事實はあり、(是れ實に爭點なり而してロツクは、且又第二に此の如き原理は發言せらるゝに至りて始めて認容せらるゝものなりとせば、是れ直ちに其原理が本有的ならざるを示すものなり、何者、本有的原理は此の如き教訓を待ちて後知らるべきものに非ざればなり。而して又第三に論者の言は全く虚妄なり、論者の所謂本有的原理は決して發言せらるゝと共に直に理會せらるゝものに非ず、之を理會せんが爲には許多の準備を要するなり、然らば則ち之を以て經驗に負ふ所なしとするは事實に背反するものと謂はざるべからざるなり。是れ純理論者に對する第三の駁論なり。)

既に此の如く此原理はたとひ一般に認容せらるゝとするも決して本有的なりと斷する能はざるなり。況して事實は之に反對し、此原理は現に小兒蠻人等によりて認容せられざるなり。若し此原理にして經驗と關係するとなきものならしめんか、小兒は最經驗少な

きものなるが故に容易に此原理を知らざるべからず。然るに實驗に富める吾人に非ざれば此原理を解するを得ず。是れ實に此原理の本有的なるに對する恰好の反證なり。

ロツクは此の如く論理學上の原理か本有的なりとするの論を駁撃し、更に又倫理上の原理即ち善惡正邪の判斷に就ても同一の論駁を試み、以て本有論者を粉碎し、是等の原理或は觀念は元來心若しくは悟性中に存するに非ずして、たゞ經驗によりて之を得るものとし、其由來を詳説したり。

既に述べたる如く吾人は毫も經驗以前に觀念を有せず、換言すれば、心は猶空區、白紙の如し、經驗の印象に依て始めて觀念を生ずるなり。此經驗を分ちて二種とす、一は吾人の感官が外部より受得する經驗にして之を感覺(Sensation)と云ひ、一は内界即ち心内の諸作用に關する經驗にして之を反省(Reflection)と云ふ。一切の觀念は以上二經驗の種々の結合によりて生ずるものにして、大別して單純及複雑(Simple and Complex)の二とするとを得、前者は單に以上二經驗より生ずるもの、後者は更に之を心に於て比較結合したるものなり。(ロツク自身は空區 Tabula rasa の語を用ゐざれど、其所謂白紙といふは舊時の用語に従へば恰も之に當る。)

單純觀念を分ちて四種とす。第一は單一感官(例へば眼耳等の如き)より來るもの、例へば色、音、熱、固結性の觀念の如し。第二は諸種の感官より來るもの、例へば視覺及觸覺の合して延長、形狀等の觀念をなすが如し。第三は反省より來るもの、即ち思惟と意欲との二作用の觀念是なり。第四は感覺反省の合して生じたる觀念、例へば快樂及苦痛、存在及統一、力、連續の如し。是等四種の單純觀念は又相結合して複雑觀念となる。之に三の別あり、様式(空間時間等、凡ての物の存在する形態)本體、關係(因果律の如し)の觀念即是れなり。此の如く論じ來れば吾人の觀念は一として其基を経験に歸せざるはなし(以上に関する細説は本論に必要なきを以て省略せり、) (こゝにはたゞロツクの經驗論の論意を示すに止まる。)

ロツクの立脚地に在りて其確實性の標準の何たるやは容易に推測するを得べし、即ちデカルトの理性的知識を最確實也としたるに反して、ロツクは直接に感覺したる、若くは感覺し得る知識を以て最確實なりとせり。然れどもロツクは猶哲學的知識と事實的知識とを分ち、前者は單に事物の間に存する關係に就きて言ふ者なれば一々經驗と交渉するを要せず、單に其概念より演繹するを得べきも、後者に至りては、然るを得ず、例へ

ば水及熱の概念を如何に明瞭にするも、寒暖計零度の際に如何なる變化が水に生ずるかを知る能はざるが如く此種の知識は必ず經驗に訴ふべしとせり。此の如く數學的知識を別種の知識となしたる點はや、純理論的なりと雖も、デカルトが明瞭の觀念を以て確實の觀念となしたるは其極力反對せし所なり。謂へらく、若し明瞭の觀念は即ち又正確眞實ならんか、翼ある馬も明瞭に想し得べきが故に又實在なりと稱し得べきに至らんと。

ロツクの説を繼承し更に之を發展したる者をヒュームとなす。ヒュームは古來必然的知識と看做したる因果の原理を検して曰く、吾人は實際事物が前後相連續して起るを經驗するのみ、其間に必然的聯絡あるを経験せざるなり。木を火に投ずれば即ち焚く、是れ吾人の曾て經驗せし所なり、然れども火の燃ゆると木の焚くるとの間の關係は吾人の毫も知る能はざる所也。されば過去に於て是等二件が相繼起せりとて、未來に於ても亦必ず然るべしと斷する能はず。たゞ過去に於て常に繼起せるを経験したるを以て、其知識は習慣となり終に未來に於ても亦然るべしと想ふに至るのみ。是故に因果の原理は事

物の間に必然に存せず、従て之が知識は本來我に具はるにあらず、たゞ經驗的習慣的知識なるのみ、従て又其知識は決して普遍的必然的ならずと。

ヒュームに至りて經驗論は殆んど其頂點に達せり、たゞ其說未だ全く數學的知識を以て唯一の正確なる知識とするの樊籠を脱する能はざりしが、(ヒュームは一度數學的知識(も亦必然的ならずといへり)後年ジョン・スチュアート・ミルに至りては、全く數學的觀念をも經驗によりて得たるものとし、其原理は經驗的蓋然的なりとせり。ミルの說頗る精細なれども其根本的思想に至りては固よりロツク、ヒュームの外に出でず。

ロツクの說は佛國に入りてコンヂャック(Condillac)の感覺論となり、一切の知識を感覺に歸せんとするに至れり。蓋しロツクは經驗に内外を分ち感覺と共に反省を算したれども、是れ其說の未だ全く純理論的傾向を脱せざる所、コンヂャックの說の出づる亦已むを得ざる也。然れども是等に關する論議はもと心理學上の事、其根本思想に至りては固よりロツクの說に一步をも進めたるものに非ざる也。

以上略叙せるが如く經驗論は純理論に對して明に優所を有す。純理論に所謂本有觀念

の義は極めて曖昧なり、經驗論は其弱點を暴露して餘蘊なし。且又經驗以外に確實の標準を求むるの謬れるとも、亦經驗論によりて明にせられたりと謂ふべし。然れども經驗論は猶許多の弱點を有す。第一に此論は心理問題を混入せり。夫凡ての觀念が經驗的なるとは明なり、然れども一切の觀念が同一の根源より出づと云ふことと其確實の度が同一なりと云ふこととは全然別事に屬す。たとひ論理上の原理が經驗に基づくものとするも、吾人が之れを最確實なる知識と看做す上は(其が小兒等には然く思はれざるに關せず)其然かく信ぜらる、理由なかるべからず。然らば單に觀念の起源を心理的に説明するも未だ問題に接觸せざるなり。第二に此論は知識を否定す。純然たる經驗論の立脚地よりは確實性を説くを得ず、従て事實を曲ぐるも寧ろ確實的知識を拒まざるべからざるに至る。既に確實なる知識なくば科學は成立せず、各人に共通なる知識なし。是れ經驗論が終に知識を否定する懷疑說に陥る所以なり。かく知識を否定すれば所謂經驗も亦遂に否定せざるを得ざるべし、即ち經驗論は自から其論を破るものと謂ふべきなり。是れ經驗論の未だ完全ならざる所以なり。

カントの批評論

純理論と經驗論とは共に未だ認識の起原を正當に解釋するを得ず、是に於て此兩者を包括し更に高き見地に在る學說を生ずるに至れり、カントの批評論即ち是なり。カントは確實なる認識の可能的なるを信ずる點に於ては純理論を執り、而して認識が本來經驗的なるべきことに就ては經驗論に傾けり。其の「一切の認識は經驗を以て始まれども經驗より來るべからず」と云へるは最明に此意を顯はせるものと云ふべし。蓋し吾人が外物を認識するには感覺に訴へざるべからず、即ち吾人の認識は經驗を待ちて成るものにして、此意味に於ては後天的なり。然れども感覺のみあるも認識を生せず、内に此感覺を統一する作用なくば其感覺は忽生忽滅の狀を免れざるべし、而して其作用は感覺とは異なり、即ち經驗の前に存せざるべからずとす、換言すれば認識には先天的分子を具有するなり。然らばカントは如何にして經驗と認識との關係を附するを得たるか、曰く、認識に形式と質料との區別を設け、前者を先天的とし、後者を後天的としたる是なり。今爰に一花を見て花に關する認識を得たりとせよ。吾人は其際其美色芳香等の感覺を

受くべし、然れ共單に之に止まらんか、決して花を認識する能はず。吾人が花と稱する一物象を認識せんと欲せば、先づ前述の諸感覺を或る場所に存在するものと認めて之と同時に受くる諸多の感覺(例へば葉等の)と區別し、次に其感覺を受くるの前後に受けたる他の感覺(例へば前に見たるの花の)と區別し、更らに是等感覺をして個々別離のものたらしめず一物體に統合せしめ、而して之と他の感覺を統合したる他物體との關係を定めざるべからず、此の如くにして花を認識し得たりと云はんのみ。カントが認識の材料となしたるは即ち此感覺にして、其形式としたるは實に是等統一區別の根源を云ふなり。カントは是等認識の形式を二分して、一を直觀の形式(Anschauungsform)とす、一を思惟の形式(Denkform)とせり。(カントに直觀に對して理會力なる語を用ゐたれど是好對ならず)直觀は感性(Sinnlichkeit)の作用にして知覺と殆と同じ、思惟は之に反して悟性即理會力の作用にして、知覺を統一したる抽象的心象なり。直觀の形式を更に分ちて二とす、空間及時間(Raum, Zeit)是なり。其中、前者を外感の形式とし、後者を内感の形式とす、其意は凡て外物を知覺する時は空間的性質を帶び、即ち一定の延長形狀等を有するも内部の心狀を直觀すればそが

常に時間的連續をなして顯はれ、たゞ度の差ありて大さの別なきによるなり。次に思惟の形式を又範疇(Kategorien)と云ふ、是等空時的性質を有する感覺的材料を統合する作用にして大別して四綱となす、分量、性質、關係、様相是なり、而して是等は各二目を有す、即ち要するに十二範疇あるなり。而してカントは是等諸形式を以て先天的即ち經驗以前に具はるものとせり、是れ實に其說の特徴なりとす。今順次に其說を検すべし。

カントは謂へらく、空間及時間は決して外界に實在するものにあらず、吾人の心に具せざる形式なり、從て其觀念は決して經驗に依りて生じたるに非ず、論證分析によりて得たるものに非ずと、之に就て四條の證明を挙げたり。(第一)時間は經驗を抽象して得たる經驗的概念に非ず。蓋し、今爰に一の經驗を検すれば、その中には現象が同時に存在し(俱在)若しくは前後相連續する(續在)を見るべし、人或は時間の概念は此現在及續在の事實を抽象して得たるものとなせども、然らず。何者、かく俱在若しくは續在と云ふものの中には、既に時間の概念(同時若しくは前後と云の語に於て見る如き)を含有豫想するものにして、時間てふ事なくば俱在或は繼在と云ふ事も意味なき事となり了るべけれ

ばなり。之と同じく空間の概念も或物體か同處若くば異所に在る事を抽象して得たるものに非ず、何者、其の所謂同處又異處とは空間中の名稱に外ならざればなり。されば空間及時間の概念は經驗によりて生じたるものに非ずして、反て經驗こそ此空間及時間によりて造らると謂ふべきものなるなれ。そは一切の經驗は此兩形式によりて形づくる、ものなればなり。(第二)時間及空間は先天的必然的觀念なり。蓋し人よく一切の現象を脱離すと思惟するを得るもなほ時間及空間を脱する能はず、即ち現象なき時間及空間を考へ得べきも時間及空間以外の現象を想する能はず。かく兩者は不可離の觀念にして即ち必然的なり。現象の存在し得る要件にして即ち現象の前に存する先天的觀念なり。(第三)時間及空間は分析的或は普遍的概念に非ず。蓋し、時間と云ひ空間と云ふ、たゞ一あるのみ、諸般の時間及空間(例へば古代、近世、百年、十二時の如き、或は此處、彼處、平面、立體の如き)は同一の時間及空間の分子には非ずして、之を或點に於て限りたるものなるのみ。されば是等各部分は決して全體を離れて存在し得べからず、又しか考へ得べからず。此の如く各、唯一なる時間及空間は、單一なる觀念にして諸物より共

通の點を抽象して得たる概念に非ず。從て此觀念は經驗を待ずして直觀に顯はる、なり。
 (第四)時間及空間は無限なり。既に述べたる如く個々の時間及空間は唯一の時間及空間を制限したる者に過ぎざるが故に、此根本の時間及空間は無限ならざるべからず。然るにかゝる無限の觀念は直觀に顯はるべきも概念と稱するを得ず。何者、概念は同種類の事物を抽象して得たる名稱に外ならざれば、こは各個物中に含まれ居らざるべからず、例へば馬なる概念は個々の馬にも包含せられざるべからず、然れども無限の時空は決して有限の時空中に含まれざるべければなり。されば時空は概念に非ずして直觀なり。カントは以上四點の論證によりて時間及空間の先天的必然的直觀形式なることを明言したり。

既にかく時空は先天的必然的なり、從てその何人にも認容せらるべきとは論を跋たす、即ち其觀念は普遍性及確實性を有するなり。されば純粹に此觀念に基づく知識(或は學)あらばそは最確實なるべし。然らばそは果して何ぞや、曰く數學是なり。是に於てカントは純理論者の説に新根據を與へんとせり。

抑も一切の判斷を分ちて二種とするを得べし、一は分析的にして一は總合的なり。判斷の主語の中に必然具有する概念を以て説語プレジケートとするものを名づけて分析的といひ、本來主語に含まれざる概念を説語とする判斷を總合的といふ。例へば「物體は延長を有す」と云ふは分析的判斷なり、何者、物體なる概念の中には延長性の概念は必然的に含まるればなり。之に反して「物體は重量を有す」と云は、總合的なり、何者、吾人が物體と云へる概念を聞ける瞬間には未だ其が果して重量を有するか否かに思ひ至らざればなり。思ふに此區別は皮相に止まりて、精密に論ずる時は凡ての總合的判斷は悉く皆分析的判斷なりと云ふに歸すべしと雖も、カントは此區別を固執せしなり。而して是等判斷中に於て更に經驗的(或は後天的)と先天的との別を設けんか、分析的判斷が先天的判斷なる場合は容易に解するを得べし、何者、此種の判斷の説語は既に主語中に含有せらる、が故に之を出すが爲に新に經驗を要せざればなり。之に反して總合的判斷は多くの場合に於ては經驗的なり、何者、説語は經驗に由りて新に主語に結合せられたるものなればなり。然るに實際吾人の智識を擴充する判斷は總合的判斷ならずんばならず、何者、分析的判

斷は單に既知の概念を分析するに過ぎざれど、總合的判斷は他の概念を加へんと欲するものなればなり。かく總合的判斷は智識擴充の判斷にして而も多くは經驗的なりとすれば、經驗的智識は到底普遍且必然なるを得ざるが故に、吾人の知識は極めて不確實なるものとなるべし。此懷疑論を拒がん欲せば必ずや先天的總合判斷を求めざるべからず。カントは謂へらく、數學及純粹物理學の原理は即ち是れなりと。此假定の一部分即ち數學に關するものは今時空の先天性論によりて説明せられたり。蓋しカントによれば $x + y$ は一の總合判斷なり、何者、 $x + y$ と云ふ數の概念とこの概念とは全然別種のものにして、 $x + y$ は一方にて一を七回算へ之より又五回算へたるもの、 x は一を一宛算して十
二回に及びたるものなれば、此兩項より成る式は單に分析を示すものにあらざればなり。同理により、直線は二點間の短距離なりと云ふも總合的判斷なり、即ち其主語は説語を必然的に有するにあらざればなり。然らば今是等算數學及幾何學の原理をして確實ならしめんには之れを先天的判斷とせざるべからず、換言すれば其中に含まる、數及形狀の觀念を先天的と看做するに至らざるべからず。然るに今時間及空間にして先天的ならん

か、時間の前後と空間の制限とによりて得たる數及形狀の觀念は同じく先天的ならざるべからず。是に於てか數學の原理は先天的從て確實なりと種するを得るなり。

以上の時間及空間に關する論辯を名づけて先天的感覺論 (Transzendente Aesthetik) と云ふ。次に範疇に關する論辯を先天的分析論 (Tr. Analytik) と云ふ。カントは此部門に於て純粹物理學の確實を證明したり。(先天的を又先驗的といふ)

範疇と云ふ語は既にアリストテレスの用ゐたる所なり。氏は之を以て諸種の事物を包括すべき普遍的概念、即ち是等に關する概念より更に抽象して得たる高級の概念として、其數を十個とせり、即ち本質、分量、性質、關係、方處、歲時、位置、所有、發動、受動是れなり、凡て物體の名稱(例へば人馬等の如き)は本質の範疇に屬し、數量(例へば五尺等)は分量にして、白色、熟練等は性質、二倍等は關係、場所は方處、昨日今日等は歲時、起坐等は位置、服裝等は所有、我よりなす行動は發動、我か受くるものは受動といふ。アリストテレスは是等十類の概念を以て一切の事物を網羅し得べしと信じたりしが、此分類たる極めて不精密にして且つ重複する所多し。然るにカントの所謂範

疇は少しく之と撰を異にす。カントの範疇は前述の如く思惟形式にして、吾人か外物を認識して之を概念とする際必ず執らざる可らざる形式を云ふものとせり。されば此形式は經驗的認識をして可能ならしむるもの、即ち經驗の要件なれば、前の直觀形式と同じく先天的なり、從てアリストテレスの範疇の如く經驗的事物の觀念より抽象して得べき後天的概念に非ざるなり。然らばカントは如何にして此範疇を發見せしか。カントは謂へらく、凡て思惟とは概念的認識なり、一物と他物との關係を確定する判斷なり、されば思惟の形式即範疇を定めんと欲せば判斷の形式に基くを可とすと。然るに普通論理學にて判斷の種類を分つこと次の如し、

全稱的—例へば「凡て猿は獸類なり」

一 分量 特稱的—例へば「或る猿は人に酷似す」

單稱的—例へば「ソークテスは希臘の哲人なり」

肯定的—例へば「猿は獸なり」

二 性質 否定的—例へば「猿は鳥に非す」

是等の種類に從て次の範疇を得べし、

單 一 性

一 分量 雜 多 性

全 體 性

本 質 性

實 有 性

二 性質 非 有 性

制 限 性

可 能 性

無限的—例へば「猿は非鳥なり」

定言的—例へば「甲は乙なり」「甲は乙ならず」等

三 關係 假言的—例へば「若し甲が乙ならば丙は丁なり」

選言的—例へば「甲は乙若しくは丙なり」

未決的—例へば「甲は乙ならん」

四 様相 決定的—例へば「甲は乙なり」

必然的—例へば「甲は必ず乙ならざるべからず」

三 關係因果性
四 様相現實性
交互性
必然性

此中前三綱六目を數學的範疇といひ、後二綱六目を力學的範疇と云ふ。凡て直觀の對象は是等前六目に從て思惟せらるべく、其對象の存在は後六目に從て思惟せらる。換言すれば茲に某物あれば單一なるか若しくは數多なるかの別あり、然るに此物は他の物に對して云へば原因若しくは結果となるが如き關係を有するなり。かく一切の經驗的認識は一度空間及時間に顯はれたる材料を此範疇にて成形するによりて生ずるを得べし。是れ此範疇を以て先天的に精神に具備すとなさゞれば到底説明するを得ざる所以なり。是等の範疇にして既に先天的ならんか、之を總合せる判斷は實に又先天的總合判斷と稱するを得べし、純粹物理學の原理是なり。詳言すれば物質一般に關する原理、物質の運動變化に關する一般の法則(即ち現今の力學にて論ずると)等は經驗を待たずして以上の範疇、例へば本質性因果性等より造られ得べきものなるが故に先天的總合判斷と稱すべし、從て普遍性及必然性を併有すべきなり。さればヒュームが因果の原理を以て實在的

ならずとして單に習慣によりて生じたる思惟の法則としたるに關せず、否實に思惟の法則なるが故に反て普遍的且必然的なるなり。かくてカントは經驗論の説を一周し來りて復た純理論の説に新論證を試みんとせり。

然らば此範疇は如何にして感性にて得來りたる材料を形成するか、カントは之が爲に精神の統一作用を述べ、又感性と悟性との融合に關する方法を案出せり。是れ其の認識の本質に關する説明にして、特種の觀念論を構成せる所以なり。なほ此點に關しては後節に於て更に論究する所あるべし。

斯くカントは認識に形質の別を設け、其形を以て先天的とし質を後天的とし、以て氷炭相容れざる二個の學説を調和せんとせり。是實に其卓拔なる見解と稱せざる可らざるなり。認識の起源に關して認識論上云ひ得る根本の點は殆ど之に盡きたりと云も不可なし。たゞ此説に於てなほ疑點とする所は其所謂先天的の意味と其形質の峻別と是なり。若し先天的を解してデカルト派の本有と同義とせんか。之に對する經驗論の非難は依然として妥當なり、然らばそは單に各種の認識に對して特別の經驗に關係せずと云ふの義なり

とせんか、かゝる意味にての先天性は何故に必然性と確實性とを伴ふべきか。是れなほカント派の解釋せざるべからざる所なり。次に其形質の別を説くとは頗る便宜なりと雖も要するに技巧に過ぎて抽象に偏す、何者、形質の別は實際然かく明瞭なるものに非ざればなり。蓋しカントの區別は畢竟從來の形式論理學と誤謬に富める心理學とに基づくものなれば、今日の知識に照せば、不完全の評を受くべき點に乏しからざるは已むを得ざるの事となす。殊に形質の別のみならず、形式中にて直觀の形式と思惟の形式とを分ち、其各種を又許多細別したるは最技巧に過ぎて反て實際に遠きの非難を免れず。されば後年ショーペンハワーは其先天感覺論を激賞せしに關せず、先天分析論を唾棄し、十二範疇中僅に因果性を採りしに止る。かくカントの説固より誤謬を免れずと雖も、其大體に於ては實に偉大の創見と稱するに足るなり。而してカントの説を發展し來れば認識の起源の問題は終に其本質の問題と密着不離の關係を有するとを了解するを得べし、是れ又實にカントの論法の妙所と稱せざるを得ざる所なり。

第十六節 認識の本質——實在論と觀念論

認識の起源を論して其先天的及後天的分子を區別すると共に吾人は是等兩分子の關係を論究せざるべからず。換言すれば認識の後天的分子は如何にして其先天的分子と合一すべきか、或は語を更ふれば認識の質料は如何にして認識の形式に入るべきか、更に換言すれば、客觀的實在性を具ふる外界の經驗は如何にして主觀的意識中に現はれ得べきか、約言すれば認識と其對象との關係は如何に説明すべきか、是れ必然に起り來るべき問題にして實に認識論の中心たるものなり、即ち之によりて認識の本質を明にし、其根本問題を解釋するを得べし。此の如く此問題は極めて重要なを以て古來學者の最審思研究せし所にして異說紛々たり。然れども此中に大別して二種の流派を示すを得べし、一は實在論派 (Realism) にして一は觀念論派 (Idealism) なり。前者は謂へらく吾人の觀念は外界に存在する實物と符合す、吾人は此物より生ずる刺激を感受し之によりて其物あるを認識するなりと。後者は之に反して曰く、吾人の認識したる外物の觀念は單に吾人

の觀念たるに止まり必しも正當に外物を映寫するものに非ず、されば吾人の認識する世界は畢竟吾人の觀念に過ぎざるなりと。以上は固より是等の説の大要を述べたるに過ぎず、されば其詳細の點に關する異同はこゝに擧げ盡す能はざるなり。以下猶之を細説すべし。

(一) 實在論と觀念論との論點及沿革

如何にしてか、る正反對の學説を生ずるに至りしか、今其原因を按ずるに次の二點に歸するが如し、即ち(イ)認識の確實性と(ロ)其超越性と是なり。

(イ)認識の確實性。既に認識の起原を論ずるに當りて述べたるが如く、吾人の感覺の錯誤は實に屢、吾人をして一切の感覺的認識をも虚妄なりと思はしむ、即ち認識の確實性は全然若しくは一部分否定せらるゝの運に遭遇すべきなり。かく感覺は外物を眞正に代表せずとすれば、吾人の觀念中感覺より生じたるものは、(其全體若しくは一部分は)吾人自から錯誤より生じたるものにして、決して外物を模寫するものに非ざるを知るべし。換言すれば吾人が外物と認識するもの、中には單に吾人自身に基づく觀念ありと謂はざ

(一) 學問の學哲 章五第

る可らず。然らば何を標準として吾人自身の觀念即ち主觀的觀念と外界に關する觀念即ち客觀的觀念とを區別するか。若し其標準をして主觀的觀念に傾かしむれば其結果觀念論に近づき、之に反すれば實在論に近づく。若し一切の觀念を以て悉く主觀的なりとせんかこゝに純たる觀念論を得べく、之に反して悉く客觀的なりとすれば純たる實在論を得べし。

(ロ)認識の超越性。假りに前述の如く觀念中に主觀的と客觀的との別を設け得たりとせんも、然もなほ是等は共に我意識に顯はるゝ成果に過ぎざるが故に、到底主觀的作用の結果と云ふを免れざるべし。既にかく認識を以て主觀的作用とせば、それが客觀界の物象を表寫し得る理由如何、換言すれば客觀的認識を承認せんと欲せば吾人は認識に於て主觀的範圍を超越(transcend)することを許さざるを得ず、即ち認識の超越性若しくは過境性(Transcendence)を認めざるべからず。然らば則ち其の理由何處にあるか。之に就て全然此事實を否定すれば觀念論となり、何等かの理由を以て之を許さば實在論となる。此の如く觀念論と實在論との起る所以を見るに、觀念論は或る發達の程度に達し認識

に關する疑惑の生じたる後に非ずんば、生ぜざるを知るべし。従て又此問題にして一度生ぜんか、到底單純なる實在論を以て安ずる能はざるに至る。然れども純粹なる觀念論は又吾人の常識に正反對なるを以て未だ人の信を買ふに足らず。是に於てか殆ど凡ての哲學説は是等兩説の間を彷徨するの觀あり。今先づ其沿革を略叙し次に其批評的研究に移らん。

希臘古代の哲學に於ては此問題は未だ意識的に生ぜざりきと雖も、強て之に名づればミレトス派の水或は氣等の結合分離によりて萬物の發生を説けるは、客觀に重きを置きたる實在論と稱すべし。其後エレア派のバルメニデースが感覺を黜けて虚妄の知識を與ふるものとし、此感覺世界は畢竟迷妄に過ぎずと説けるは頗る觀念論的なりと謂ふべし。之より少しく前に當りてヘーラクライトスも亦感覺を黜けて感覺世界は世界の真相に非ずとせり。前者は此世界の生滅流轉を以て吾人の主觀的觀念とし、後者は此世界の靜止固定する觀あるを主觀にのみ顯はれたる假相に過ぎずとし、殆ど正反對の論結に達したりしと雖も、共に此世界を主觀的と解釋したる點に於て一致し、實に哲學史上

觀念論の端緒を開けり。此の思想は後益傳はり、感覺を貶して理性を尙ぶとは哲學者の通論となりしが、ソフィスト一派起るに及びて所謂理性の存在に就て疑を懐くと、共に、遂に吾人の知識には全く確實なるもの存せざるに至り、従て又吾人が認識する世界は主觀的觀念に外ならざるに至れり、是れ實に經驗的觀念論の開祖なりと謂ふべし、蓋し此説は知識を以て全く感覺即ち經驗より來るものとなしたるが爲に純然たる觀念論となりたるものなればなり。

ソークラテース起りて再び理性を唱へ、プラトーン此説を受けて同時にエレア派の思想を發展し、こゝに感覺世界即ち本體との區別を定め、現象は主觀的觀念的に外ならずとして之を眞の實在即ち想念と峻別せり。故に其説たる一面觀念論と稱し得べきと共に、一面實在論の意を存す之に反してアリストテレースは全く實在論に傾けりと謂ふべし、何者、彼は此感覺世界の中に於て本體が發現するものと看做し、之を以て全く迷妄なりとせざればなり。然れどもアリストテレースも固より悉く感覺的知識を正當とするにあらず、換言すれば或知識は單に主觀的に妥當にして客觀的意義を有せずとしたるが故に

此點に於ては全く觀念論の傾向を有せりと謂ふべし。所詮發達せる學說に於ては全く觀念論を脱するを得ざるなり。

アリストテレースの實在論はストア派エピクロス派に至りて大に粗笨となり、眞正の認識論的意義を失ひて専ら心理説明に移るに至れり。其後プラトーン派は根本思想に於てはプラトーンを祖述し別に新を加へず。中世哲學も其根本思想に至りては多く古代の右に出でず、たゞ其中記すべきはアウグスチヌスが一切を疑ひてたゞ自我の存在を承認したる主觀論的論法と、キリアムが觀念は外物の模像に非ずして單に符號に過ぎずとして客觀的認識を拒絶したる觀念論との二なり。前者は實にデカルトを誘起し、後者はバークレーと呼應せり。

近世哲學に至りては、觀念論と實在論との益相錯綜するを見る。史家或は大陸學派を觀念論派と稱し、英國學派を實在論派と稱すと雖も、是れ決して正鵠を得たるものに非ず、寧ろ是等の凡てが觀念論的たると共に實在論的なるにして只其重きを置くの點の相違により差別を生ずと見るを可とす。今之が證明として是等諸家の學說を略叙せん。デ

カルトは一切の感覺等を疑ひてたゞ我の明晰なる觀念を以て最正確とせり、是明に觀念論的なり、然れども彼は觀念の内容即ち認識の對象を以て單に主觀的なりとせず、之を以て客觀的意義を有するものとせり。換言すれば物心等は世界の根本的實在にして、吾人は此實在を認識して觀念を構成するを得とせしなり。是れ實に實在論と稱せざるを得ざるなり。スピノーザが本體なるものを根本實在として之より認識の事實を説明せしは又實在論的なりと云ふべく(此事は後章にて詳論すべし)、ライブニッツの單子論は又實在論の意を含めり。然れども又ライブニッツは單子を以て各世界の觀念を包藏するものとせしが故に、世界は此說に於ては觀念的となるを免れざりしなり。されば史家或はライブニッツの説を呼びて觀念論の醇なる者となせども、是れ單なる認識論上の意義に従ふには非ず、即ち其實在と立つる者が物質的ならずして觀念的即ち精神的なりと云ふの義なるなり。かく歐洲大陸學派は認識論的に云へば概して實在論の系統に屬する者なりとす、然れども其實在論には觀念論の分子を含めると既に述べたる如し。

翻て英國學派の徑路を辿るに、また觀念論と實在論との相混雜するを見る。ベーコン

の經驗論に基づきて自然及人事を物質的に解釋し、それが實在を承認せしホッブスは色音等の感覺的性質を以て心中の現象に外ならずとせり、是れ其の觀念論的なる點なり、然れども固より其説の大本は實在論なりしなり。ロックも亦物心の實在を説けりと雖も、物の性質に第一的及第二的を區別し、形状等を第一的物性とし色音等を第二的物性とし後者は物に具はるに非ずして、單に吾人の觀念に外ならずとせり、是れ實にホッブスの説を敷衍したるものにして、觀念論の要點を説けるものと謂ふべし。ロックの説を更に開發して終に第一的物性をも觀念に過ぎずとし、觀念的物性の外他に此物性を負擔する本體の如き實在は存せずとして極端なる觀念論を立せしものをバークローとなす。然れども(後にも論すべきが如く)バークローが精神なる實在を立し、終に神の存在を説くに至りては、認識論的觀念論は全く立場を變じたるの觀あり。ロックの説を更に他方面に向ひて發展し、一切の本躰及之に附隨する法則の如きものを以て全く觀念的なりとし、其結果自説を破壊するに至れる者をヒュームとす、即ちヒュームの懷疑説は古代の詭辯學者の所説と同一運命の下に發生せしなり。かく英國學派に於ても觀念論と實在論とは互

に相混同せしなり。

此の如く觀念論と實在論との相混合せる所以は畢竟するに認識論の眞義の明かならざりしに基因するものなり。さればカントに至りて此問題確定し、其中より形而上學的問題の分離すると共に、眞正の觀念論を見るに至れり。即ちカントは吾人の認識は常に心に具有せる形式に従ふものなれば、吾人が認識する外物は決して物自體に非ず、吾人の觀念となりたるものに外ならずとせるなり。然れどもカントは猶自體なる語を以て觀念若しくは現象の語に對せしめたり、是れ其説の多少實在論的思想を含有せる點なりとす。是に於て其後此説を奉ずるもの二派に分る。一は觀念論派にしてフイヒテ、シェリング、ヘーゲル等相繼承す、其説往て形而上學に出入せり。一は實在論派にしてヘルバルト之を唱ふ。然れども此區別は必しも根柢に達するに至らず、觀念派にして其形而上學を説くに至りては忽ち實在論の分子を混する者頗多し。フイヒテは極端なる觀念論者なりと稱せらる、然も其初認識論の主觀即自我を以て論點を進めたりしも、終に此自我を以て形而上學的本體となすに至りては頗る實在論的傾向を示し來れりと謂ふべし。其他諸

家の説皆然り。現今に於ても亦多少の對峙を認め得べしと雖も、仔細に檢し來れば其一に偏して彙類することは頗る困難なるなり。然れども概して言へば、多少觀念的分子を含める實在論を以て現時に於ける最勢力ある學説とするを得んか。以下進んで之が批評的研究に移らんとす。

(二) 實在論及觀念論の細説及批評

以上史に徴して實在論及觀念論の混同するとを略叙せしが、今更に思想發達の順序を標準として認識の本質に關する解答を檢すれば、其中自から次の三段を發見すべし、何ぞや、素朴實在論、觀念論及先天觀念論是なり。

素朴實在論(Naive Realism)

謂へらく、吾人の感覺に對當する物體は實際外界に存在し、其刺戟によりて感覺を生ずるなりと。されば此説に依れば客觀的物體は原物にして觀念は其模寫なるか故に、觀念に顯はる、諸性質等は悉く物體に存するものなりとす。今夫れ眼を開きて天地萬物を觀れば千紫萬紅の美あり、耳を傾くれば天籟地籟の妙音聞ゆ、手を觸るれば、硬軟冷熱の感あ

り、芳香は鼻を撲ち甘酸は舌を以て判すべし。凡是等色音香味觸等の感覺の現實に存在するとは疑を容れず、即ち是實に外界に具はる所の色音等の反映したるに外ならず、換言すれば色等の諸性質は實に外物其自身に具はるものなりと。約言すれば此説は吾人の經驗を以て悉く實在的なりとするものなり、是れ一般人士の懷抱する所の思想にして何人も容易に之を信するの傾を有するものなり、其の素朴(即初心なる)實在論と稱せらる、所以實に此に存す。希臘最古の時代に於てエムペドクレスが「凡て自體と等しきものを知覺す、例へば土質の物體は體中の土質によりて知覺せられ、水質の物體は體中の水質によりて知覺せらる、如し」と云へるは、觀念と物體との全然符合するを明言せるものと謂ふべし。其他見ゆる儘の物象を實在とはせざれど、猶色音等諸感覺的性質を専ら物體の變化によりて説明せんとする者多し、物理學者生理學者等多くは然り、是れや、變化したる素朴實在論と稱すべきなり。要するに此説は吾人の感覺或は知覺を直ちに客觀化するものにして、諸種の感覺的性質を以て互に相對立すとすものなり。猶更に此説の根據を詳説すれば次の三點の如きは其重要なるものならんか。

(イ)吾人は眼を開けば其間は色彩を見るべく、耳を傾ぐれば音楽を聞くべく、覺醒すれば其の間は種々の經驗をなすべし。然れども一旦眼を閉ぢ睡眠すれば萬物忽にして消失するが如きも、再び眼を開き覺醒すれば萬物依然たり。然らば睡眠間たとひ直接に經驗せずとも萬物は今現に見たる如き状態にて存在せしなるべし。之に反して吾人の觀念に對當する物體(觀念内容)が絶えず生滅すとは信じ難きなり。一層進めば自己が生前死後と雖も萬物の存在は疑ふべからず、更に推測すれば吾人の經驗以外にも幾多の物體あるべきなり。然らば則ち外界には現に吾人が感覺する(或は廣く言へば經驗する)如き諸性質を具有せる物體ありて、觀念は其模寫に外ならずと斷じ得べし。之を觀念内容の永續性(Permanence)に基づく證明とす。

(ロ)吾人は吾人の經驗する事柄即觀念内容を以て時間的に延長するものと信じ、其間に然るべき關係を定めんとする傾向を有す、是れ單に觀念のみによりて説く能はざるなり。されば吾人の觀念の種々の變化は畢竟之に應ずる外界物體の變化に基づくものと見るを要す。是れ觀念内容の關係に基づける證明なり。

(ハ)吾人の觀念中には現在の觀念と否とあり、前者は即ち感覺知覺等にして現物より生ずるもの、後者は記憶及想像にして過去の經驗に基づくものなり。此兩者の差は單に其意識に上る觀念の明瞭と否と若しくは強弱の異なる如き分量的差別に止まらず、實に性質上の差異を有するなり。今其一端を擧ぐれば、前者は無意無心にして起るべきも、後者は然らず、多少の意志を勞するなり。又後者中記憶と想像とを比較するも、記憶は實にして想像は虚なるの差あり。是等は觀念外に標準を求めざるを得ざるなり、何者、單に觀念のみなりせば同じく意識に浮ぶもの、中に就て一を實とし一を虚とするの理由あらざればなり。之を觀念内容の評価に基づく證明とす。

以上の論據(たとひ意識せずとも)により實在論は深く人心に浸潤せり、然れども更に深く考ふれば種々の難點を發見すべし。以下其主要なるものを列記せん。

(一)物理的研究の進歩は容易に單純なる素朴實在論を破壊し畢るべし。蓋しもし吾人の感覺は全く實物と同一なりとし感覺に對當する如き物體の種類ありとせんか、物體の變化は到底解釋する能はざるべし。實に吾人に對して種々の異相を示す物體にして研究

の結果同一物なるを知らしむるもの極めて多し。例へば同一の水にして蒸氣となり氷となるあり、金剛石と石墨と全く外觀を異にして然も其質は同一の炭素なるあり、然らば諸種の物體も其根本に溯れば一體或は僅少の種類に歸せずやとの疑を生ずべし。物理學者の研究は萬物を以てエネルギーの發現、八十餘元素の化合に外ならざることを證明したり、然らば吾人が直接に經驗する所のものは物の本體には非ざるなり。換言すれば觀念は實物を模寫すと稱すべからざるなり。

(二)生理的研究も亦同一結果を示す。蓋し外界の刺戟は神經によりて腦に傳はり之によりて感覺知覺等の心理作用を生ずるものにして、其際其刺戟は多少形を變せざるを得ず。例へば外物は延長を有すれども、延長は心識上に顯れざるが如きはなり。されば觀念は刺戟を解釋して其意味を傳ふるのみ、刺戟其自身を模寫するものに非ざるなり。

(三)心理研究の結果も亦之と同一に歸す。抑實在論者は感覺と外物とを同一視すと雖も、是感覺の何たるを知悉せざるの論と謂ふべし。(イ)感覺は人々によりて異なり、若し全く色の感覺を有せざれば色の觀念を得難し、例へば盲人の如きはなり、然れども

盲人は猶物體の觀念を有するなり。是に依りて觀れば色の如き性質は物の觀念を構成するに必須なるに非ざるなり。然らば感覺する所のものを取て悉く實在すと論ずるを得ざるべきなり。(ロ)感覺は人によりて異なるのみならず、又同一人においても事情を異にすれば常に變更す、例へば光線の位置、明暗、正斜等によりて物體の外觀は皆異なるなり。

然らば何の根據によりて吾人の觀念を以て獨り物體の真相を捉へ得たりとするか。(ハ)又心理學の實驗に徴するに一人一時に於て猶充分外物を認識する能はざるを確知するを得。即ち吾人の感覺には一定の範圍即ち刺戟域と稱するものありて、之より以外の刺戟は全く感覺する能はざるなり、然も之によりて其刺戟なしと云ふ可らざるなり。即ち人は天性刺戟に對して缺點あり、從て之を救済せんが爲に望遠鏡顯微鏡等ありと雖も、然も猶遺漏なきを保せざるなり。然らば觀念は決して完全に外物を表現する能はざるなり。

(四)終りに認識論上觀念と實在との關係に就て疑義あり。蓋し心理學的考察によれば吾人の觀念は結局主觀的作用に外ならざるなり、然るに此觀念が外界の實在を表現すとは即ち客觀的意義を有すと云ふとに外ならず、是何によりて然るか。俗人は單に外物を

見ると云ひて疑ふとなし。見る」と云ふは主観的作用なり、然らば其見る作用中に表はるる外物換言すれば見らる、外物は見るといふ主観的作用を離れて別に存在するに非ず、少なくとも其色彩を具する外物としてはそれは視覚以外に存在せざるなり。之より論結して凡ての外物は畢竟成果に過ぎず、換言すれば吾人が外物と稱するものも實は外物の觀念にして外物其自身に非ずと云ふを得べし。

以上述べたる物理的、生理的、心理的及認識論的の四難點は素朴實在論の免るべからざる點なり。是に於て此難點を脱せんと欲せば必ず認識中の主観的原素に重きを置き、吾人の觀念は單に外物の刺激によりて生ずるに非ず、詳言すれば感覺等は外界の刺激を我心意作用にて變形したるものなるが故に、其結果として各人各時に於て相違を生ずとせざるべからず、是に於て先には物の本體を知り得べしとせしものは變じて、此の如き本體は、よし存在し得とも到底認識する能はずとするに至る、即ち獨斷論は變じて懷疑論となるなり。此懷疑論に陥らざらずして前説と正反對の方向に奔り、全く主観に偏して、外物は全然我の觀念に過ぎずとするものを觀念論となす。

觀念論 (Idealism)

觀念論即「アイデアリズム」は種々の意義を有す、例へば形而上學に於て精神的實在を本體とするもの、倫理學及美學に於て理想を尙ぶもの等は皆「アイデアリズム」と稱せらる。然れども邦語にては、前者は唯心論と譯すべく、後者は理想論と譯すべく、共に此に所謂「アイデアリズム」に非ず。此に云ふ所の者は全く認識論上の意味を有するものにして、前述の如く素朴實在論の缺點に對して起りたるものなり。通常其の内に二種を分つ、一は主観的觀念論なり、謂へらく凡そ吾人の認識の對象は個人精神中に於ける主観的過程に外ならずと。一は客観的觀念論といふ、こはたゞ認識の對象か觀念的なるを云ふのみにして、其の何人の觀念たるやを問はざるなり。前者の極は各主観のみの存在を認むるが故に又た獨在論 (Solipsism) と云ふ、或は又其説の徹頭徹尾自己の立場を離れざるが故に、之れを徹底的觀念論 (Consequent Idealism) と云ふべし。此説は實に純粹の觀念論なりと雖も、かく其の所論個人の存在のみを認むるに至りては明に各人對立の事實に背くが故に、如何なる學者もかく大膽に論じ得たるものなし。通常バークレー及フィヒテ

を以て其代表となすと雖も、其説未だ全く純たる認識論的觀念論に止まる能はざるなり。今次に先づ此二説を略叙すべし。

パークレーは謂へらく、吾人か或色を見或味を嘗むれば、之を一に集めて一の物體（例へば林檎）を知覺せりと云ふ、即ち吾人は之によりて其物體の觀念を得るなり。此知覺せらるゝものを通常物と云ひ而して之を知覺する活動的存在物を名つけて心マインド或は精神スピリット若しくは靈魂或は自己と云ひて、兩者をして相對立せしむるもの多し。然れども物を以て心の外に存在すとするは是れ矛盾の言のみ、吾人か感官にて知覺し得るもの、外に別物あるの理なければなり。畢竟するに此の如き誤謬の生ずる所以は抽象的概念即ち空名を以て實在するものと看做すの弊によるのみ、感覺的性質以外の物の本體と云ふが如きは單に名稱に過ぎず。故に所謂物にして現に余によりて知覺せられざる時、若しくは、余の心或は他人の心中に存在せざる時に於ては、彼等は全く存在を有せざるか若しくは或る永久精神エターナルスピリット（即ち神）の心に於ては成立すべきなり。以是觀之、心即ち知覺者の外に、本體の存せざるや明瞭なりとす。

吾人は此論中許多の矛盾を發見するに難からず。蓋しパークレーは初め全く主觀より論出し、凡ての客觀を主觀の所生物としたるに似たり、然らば其説を徹底すれば單に自己の存在を認むべきのみ、別に他人の存在を認むべからざるなり、何者、他人は又一の客觀なればなり。況んや又神の如きものを認むるの根據何所にかある。然るにパークレーの説は悉く此矛盾を犯して顧みず、是に於てか其所謂心は認識論上の主觀の義に非ずして、形而上學的本體の義となり了れり。之によりて其説は幾分か實際上の困難を濟ひ得たらんも、初の立脚地をして無意義のものとならしめたるは疑を容れざるなり。

フィヒテの主觀的觀念論も亦同一の非難を免かれざるべし。謂へらく、凡ての經驗中吾人か最直接に知り得べきものは自己の意識なり、こは他より導き來ることを得ざるもの也、されば吾人は先づ、自己意識即ち自我の存在を確立し（之をフィヒテの語にて「定立す」*setzen*と云ふ）次に此自我の反對として非我を定立し、之より兩々相制限して、一般の物心界を構成するなり。換言すれば初め先づ能認識の主觀あるのみ、此主觀より所認識的客觀は生出し、益々分裂して自然界となるとするなり。フィヒテの此見解は自我を發起

點とするが故に純たる主觀論の如しと雖も、其所謂自我は既に非我を包藏する者なるが故に單に主觀的と見るべからず、主觀兼客觀と見るべきものならん。然らば是れ初の立脚地を棄つるものと云はざるべからず、何者、かゝる意味の自我は決して直接に經驗し得べからざればなり。

此の如く極端なる觀念論は、其のバークレーの如く經驗論的立脚地より入ると若しくはフイヒテの如く純理論的見解に基くとを問はず、ともに皆其說を中途に於いて變更するの已むべからざるに至れり。是れ事實上其說の缺點を示せるものと謂ふべし。たゞ其が素朴實在論に對する辯論は頗る當を得たること既に述べたるが如きが故に、猶何等かの方法によりて此說を徹底し得たりとせん、然も猶其說の到底不完全なるは蔽ふべからず、今其缺點の重要なものを擧ぐれば次の二者に歸すべし。

(一)若し此說を以て單に吾人の觀念が主觀的なりといふ心理的事實を示すものとせんか、是はたとひ正當なりとするも認識論の本題とは何等の關係なし。蓋し吾人の觀念の心理的起源を質せば純たる主觀的狀態たるに過ぎずとするも、然も此狀態は誤謬なるべ

きかも知れず、換言すればそは單に主觀的なるが故に別に客觀的標準に照して正すべきものならざるを保せざるなり。然らば觀念は其歴史より云へば主觀的なりとするも、之によりて飽く迄主觀的狀態に止まるべしと云ふの理由なきなり。且つ又此心理的見解は決して正鵠を得ず、之を發達論的心理學に訴ふるに吾人の自我即ち主觀自身に關する觀念は外物即ち客觀に關する觀念と同時に或は寧ろ之より遅く發生す、換言すれば自我の觀念は非我の觀念を假定するなり。例へば兒童の如きは容易に自己に就て觀念を有することなく、初は専ら自己周圍の事物に關する觀念を有するのみなり。然らばフイヒテの如く自我を根本的とするは誤謬なりと謂はざるを得ざるなり。

(二)更に又此說を解して觀念論を徹底して論理的正確を保たんとするものとせんか、此論中には既に一大假定を含めり、即ち一切の經驗は皆寫象し得べきものなること是なり。然れども此假定は確かに事實に反せり、蓋し吾人が今日寫象せざりしことにして後日寫象するに至ること多し、是れ自然科学の着々證明する所なり。されば此く寫象し得べきもの、みによりて全體を包括せんとすることは到底不可能の事に屬す。畢竟するに

此説は經驗の一方面若しくは一性質のみを抽象して之を以て全體の内容を掩ふに足るとしたるの誤謬に基くものたるなり。經驗には主觀的及客觀的の兩方面あり、此客觀的方面の擴張といふ事實を承認せざれば知識の進歩を説くを得ざるべし、何者、凡ての經驗を以て單に主觀内にのみ起るものとすれば毫も新經驗を生すべからず、從て寫象せしもの、外に新に寫象することを得ざればなり。是故に純たる主觀論は認識の説明上成立する能はざるなり。(寫象をまた表象といふ)

此の如く主觀的觀念論は事實上又理論上、共に成立すべからざること明なり。此弊を濟はんが爲に起れる説を客觀的觀念論とす。此説は古代に在りてはプラトーン、近世に在りてはヘーゲルに多少其萌芽を表はせりと謂ふべし。プラトーンが個物を以て實在ならしとし其個物の概念を眞の實在とせしは或一主觀の觀念に偏せずして普遍的即ち客觀的觀念を唯一の實在とせるものなり。ヘーゲルが觀念の發展を以て實在界の發達の根本原理とし、觀念が正反對の辯證的過程を取りて發展する如く實在界も此順序によりて發展すと説けるは又客觀的觀念を實在と同一視したる論の中に編すべき點あるべし。然れども

是等の論は形而上學的思想を混入すると多く、純粹の認識論的説明と稱し難きなり。輒近獨逸にシュッペ、ルクレール、レームケ等の學者出で、一種の觀念論を唱ふ、其説を普通に名づけて意識一元論 (Bewusstseinsmonismus)と云ふ、是亦一種の客觀的觀念論なり。其説に謂へらく、思惟せらるるもの、外に實在なし、即ち意識は唯一の實在なりと、而して其所謂意識は各個人の意識に非ずして一般の意識なりと、即ち主觀的ならすして客觀的なりと云ふ。然れども所謂一般の意識即ち個々の我の外にある普遍的自我とは如何なるものぞや、吾人はたゞ個我の抽象によりてか、る概念を得べきのみ、直接に之を認識する能はざるなり。然らば則ち此説の所謂意識はフイヒテの自我の如く遂に形而上學的意義を有するものなるか、若しくは之を避けんとせば又主觀的觀念論の立場に返るべきものに過ぎざるなり。(此點に關する著者の見解は『哲學綱要』後篇の諸論文に於て著しく變更せり。)

先天觀念論 (Transcendental Idealism)

既に純然たる觀念論は成立すべからず、されど實在論も眞理ならずとせば、之に繼で起るべき見解は勢、兩者を包括して更に高き立場に在るものならざるべからず、カント

の先天觀念論(先驗的觀念論)即是なり。カントの説は其經驗論と純理論とを調和せんとする所に基を開けり。既に述べたる如く、吾人の感性は外界の刺激を時間及空間の形式中に排列し、之によりて現象界を作爲するものなり。而して此現象界を一定の秩序に従て我意識中に現出せしめ、所謂認識即經驗を構成するを得るは吾人の悟性の作用にして、之が爲にカントは悟性の形式即範疇の先天的なることを假定せり。認識の起源の條下に於て論すべきことは之を以て盡きたり。今進みて認識の本質を論するに當りては、問題は進みて此範疇の作用に入らざるべからず、而して範疇は悟性の形式なり、是に於て吾人の問題は次の三點に歸すべし、(一)純粹主觀的概念たる範疇か如何にして客觀的認識の規定をなすを得るか、(二)悟性の形式たる範疇は如何にして感性と合同するを得るか、(三)經驗の説明は絶對的なるか、是なり。(一)は範疇の先天的演繹なり、(二)は悟性の圖形論なり、(三)は物其自身の説なり、(カントは尙他に純粹悟性の産物としての純粹自然科學の確立を唱へ、之によりて其學の原理を演繹したれども、是れ其純理論ラショナルリスムの詳説に屬するものにして爰に細説せず)

第一の問題は認識本質論の要點なり。抑も何れの説を執るを問はず、認識作用が主觀的なることは疑ふべからず、然らば此、主觀と客觀との融合即ち客觀的認識は如何に説明すべきか。之をカントの語にて云はば、範疇なる純粹悟性形式即ち、概念が如何にして感覺と合して經驗を作るを得るか、換言すれば範疇の客觀的妥當性は如何にして證明すべきか。是れ範疇の先天的演繹論なり。カントは先づ其立脚地を定めて謂へらく、凡ての認識には寫象(主觀的)と物體(客觀的)との間に統一調和を要す、而して此調和を奇怪なる調和(即ち豫定調和説の如き)によらずして自然的に解釋すれば唯二途あるのみ、物體が寫象を可能とする場合と其反對即ち寫象が物體を可能にする場合と是なり。前者に従へば寫象は普通の感覺と同じく單に經驗的となるべし、然れども吾人は經驗を説明せんとして經驗以前に説明の立場を置くもの、即ち先天的なるが故に、寫象が物體を可能にするものとせざる可らず、範疇(即ち主觀的)の客觀的妥當性の根據實に此に存すと。是れ其傾向に於て純然たる觀念論を示すものなり。然らば如何にして以上の立場を説明せんとするか、是に於て經驗的對象が現象より如何して生起するかを論するを要す。

經驗的對象は現象の普遍必然的結合なり、夫れ單に現象を見れば質形共に多樣なり、之を結合して始めて經驗を作るを得。されば此結合は經驗の所生にあらず、純粹或は先天的と稱すべし。此結合は三様に分る、(一)感覺を知覺すると(二)之を再生すること(三)之を識認すること、是なり。(一)知覺は直觀に於て總合せられ、(二)再生は想像に於て、(三)識認は概念に於て總合せらる、ものなり。此三作用は固より相俟ちて存するものにして、殊に想像の如きは其の中間に位して恰かも(一)(二)を結合するものとも見るべきか、然も經驗の結合は第三の識認作用によりて始めて完全となるべきなり。此の如く識認は悟性の最高作用にして、凡ての變化に對して獨立なるべきもの、之によりて眞の總合をなすべきものなるが故に先天的なり、吾人の認識は一に此先天的意識統一による、之を名づけて先天的統覺 (transcendentale Apperzeption) と云ふ。是に於てか吾人の經驗的認識は全く此統覺による者にして、現象の經驗となるは此作用によるものなるを知べし。換言すれば吾人が經驗と稱し自然界と云ふものは皆吾人の意識によりて統合せられたる寫象に外ならざる也。

然れどもこゝに所謂意識は經驗的^{普通の意}味にての即ち個々特殊なるもの、謂に非ず、先天的にして從て萬人に同一なるものを云ふ。されば之を以て通常の主觀的意識の如く解すべからず。既に先天的なり、從て其意識の結合は普遍必然的にして客觀的確實性を有す。而して此際意識は知覺を結合するものなるが故に感受的に非ずして發動的なり、直觀的に非ずして判斷的なり、是故に其意識の統合は常に判斷の形式即ち範疇に基づくものにして、從て其形式たる範疇は先天的客觀的ならざるべからざるなり。

既に範疇の客觀的妥當性を知り得たり、是に於て問題は次に移りて此先天的なる範疇と經驗的感覚との撮合、即ち感性と悟性との關係に及ばざるべからず。之が爲には悟性の形式を直觀的に表明するを要す、換言すれば其形式をして抽象的なる概念の外に形像に顯れしむるを要するなり。是れ所謂範疇の圖形 (Schema) なり。此圖形を作るは感性と悟性との中間にある想像作用の任にして其圖形となるべきものは時間なり、蓋し時間は直觀の内的形式にして一切現象に共通根本的なると共に悟性形式と同じく先天的なるものなればなり。此時間の形式を範疇の四綱に對稱すれば(一)分量の圖形は時間の群列、

(二)性質のは時間の内容、(三)関係のは時間の順序、(四)様相のは時間の總括なり。
 (Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitbegriff) 蓋しも(一)同種の物を順次に即ち時間
 間の群列を追ひて算ふれば、單一より進みて雑多等の概念を作るを得、即ちこゝに分量
 の範疇を得べく、(二)實在、絶無等は物が時間中に存すると否と、即ち時間の内容の如何
 によりて得らるべき概念なるが故に、性質の範疇は時間内容によりて顯はると云ふを得
 べく、(三)時間に於ける物の一定の順序を見て其物の體性若しくは因果等の關係を知る
 べきが故に、時間順序によりて關係の範疇を顯すを得べく、(四)一の物が如何にして時
 間中に屬するかと云ふ事を以て蓋然、必然等の様相を示すを得べきが故に、時間總括を
 以て様相の關係を示すを得べし。此の如くして範疇を感覺界に就きて説明し、兩者の合
 一を謀るを得るなり。

範疇の演繹論及圖形論はカント哲學中至難の部分にして、又其圖形論の如きは牽強附
 會たるを免れずと雖も、其説の要旨は悟性が經驗を構成し、以て吾人が今見る如き自然
 界を作爲することを説かんとせしにあるなり。既に此の如く自然界を悟性によりて構成

し得たりとせば、此自然界を支配する法則は即ち純粹悟性に基づくものならざるべから
 ず、カントは此の如くして純粹自然科学の原理四條を其四範疇より演繹せり。

以上叙説せるが如く、カントによれば認識は先天的形式と經驗的質料との合同により
 て生ずるものにして、而して是等質料は形式を離れては全く意義なきものなるが故に、
 眞の認識の對象としての自然は吾人の純粹意識によりて生ずると謂ふべし。此點に於ては
 カントの説は全く觀念論中に編するを得べし。(カントは單に觀念論を説きたるに非ず、又其
 確實を立せんとせしなり、此方面はカントの説の要點なるべし)。而してカントは之を證するに
 されど觀念論の調子の多き事もまた明瞭なり(今單に之を言ふ)。而してカントは之を證するに
 先天的形式の論よりせり、是れ其説の特色を帶ぶる所以なり。

然れども以上は是れ楯の一面のみ。カントの觀念論は到底其自身にて完全なるものに
 非ず。蓋しカントの説を約すれば次意に歸すべし、曰く如何なる物にても認識せられ即
 ち觀念となる時には必ず直觀形式及範疇の關門を通過し來らざるべからず、從之によ
 りて變形改造せられ、特別の解釋を附せらるゝに至るなり、既にかく認識は心によりて
 變形せらるゝものとすれば、物は凡て主觀によりて認識せらるゝ、限りは主觀的或は觀念

的なり。此意味に於ては觀念論は正當なり。換言すれば客觀物は先天的形式に入る限りに於て觀念的なるなりと。吾人がカントより學び得る點はたゞ上述の事實のみ、さればカントが主觀的なりとせるは單に現象としての自然に過ぎざるなり。然らば則ち此現象に對して其基礎となるべきものあるか。カント謂へらく、有り。然れどもこは吾人認識の形式に獨立なるべきものなるが故に到底認識し得べからずと。是れ其の一見矛盾の觀ある「思惟し得べく然も認識し難き」本體或は物其自身の説(即第三の問題)なり。蓋し觀念は主觀によりて形成せらるゝものなりと雖も、其材料を要するとも亦多辯を俟たず。されば此點よりして現象に對する本體を承認せざる能はざるなり。然れども此本體を認識せんと欲せば必ず直觀及思惟の形式に従はざるべからざるが故に、此際寫象となりしものはまた前の本體其儘を表はさざるなり。是故に世界は二様に分る、一は感覺界なり、一は睿知界なり、後者は即ち物其自身にして眞の實在なりと。カントは一面に此二元的世界觀を持してバークレー流の極端なる觀念論に陥るるを避けんとせり。(附記。此に異解あれども今暫く元のまゝとす)然れどもカントの學說中最曖昧なる點は此の物其自身の概念にあり。若しか、る本體

にして認識すべからずとせば、何を以て之を實在すと云ひ得るか。且夫カントは範疇を以て單に現象界にのみ妥當なりとせり、然るに觀念の原因を物其自身が心に對して與ふる刺激なりとせるを見れば、因果性及本質性なる範疇を本體界に應用したるが如き觀あり、是れ明白なる矛盾の點と謂はざるを得ず。之を解釋せんと欲せば必ず物其自身の概念を明にし、範疇の意義に二種の別を設けざるべからず。此の二點の疑惑よりしてカントの學派は既に述べたる如く後分裂して二大派となれり。一は物其自身に重きを置くもの、一は之を拒斥するもの、前者は實在論的形而上學となり後者は觀念論的形而上學となる。フイヒテ、シエリング、ヘーゲル等は後者に屬し、ヘルバルトは前者に屬す。然れども是等の諸家は充分認識論と形而上學とを分別せざりし之の弊あり、是等諸氏と同じく形而上學を建設せんと欲して嚴密に認識論の問題を區別したる者をショーペンハワーとす、而して氏は全くカントの先天觀念論を奉じたり。概して言へばカントの認識論は現代諸家に凡て多少の影響を及ぼせることは掩ふべからず。然れども又多少カントの說に反對する者なきに非ず、其主なるものは時間及空間を以て單に主觀にのみ存せず、物其自身に

も具はれりとするもの是なり、ヘルバルトの學派即是なり。其他ハルトマンの如きも此立點に在りて認識論を建設し名づけて超越實在論(Transzendentaler Realismus)と云ふ。其說多少の新なる所あるべきも大意に於てカントの説を紹繼するものと云はざるべからざるなり。何者、氏の説は元來現象の外に超越したる本體を認めずと雖も、兩概念を區別せる點に於てはカントと異なる所なければなり。既に此の如く吾人の觀念の外に實在ありとす、是に於てか問題は轉して實在の論に入らざるを得ず、是れ自然哲學に於て將に論ぜんとする所なり。

カントの學說を詳述せんとは到底此篇に不適當なるべきを以て、こゝには大意を擧ぐるに止めたり、猶詳細を知らんと欲せばカントの著書若しくは普通の哲學史に就て參考すべし。猶又本章に關する參考書の重要なものを擧ぐれば前記哲學概論の外に Hartmann, Grundprobleme der Erkenntnistheorie; Volkelt, Erfahrung und Denken 等は最簡明ならん。(附記。其後 Eisler, Messer 等の簡單なる書出てたり)

第六章 哲學の問題——二自然哲學

自然哲學と形而上學。形而上學の概念。形而上學の根據(イ)世界の性質上(ロ)人間の性質上。其批評。自然哲學の意義。自然哲學と自然科學。自然哲學と形而上學とは同一なり。自然哲學の意義。自然哲學の問題。自然哲學の沿革。自然の本質。其問題の終極は唯物唯心二論の争に歸す。一元論と二元論。唯物論及唯心論の沿革。唯物論の批評。唯心論の批評。一元論。自然の過程。器械論と目的論との沿革。其批評。自然の理想。宗教哲學。美學。

第十七節 自然哲學の性質及沿革

既に認識の問題を明にし畢れば次に其對象の性質を検するを得べし、而して此認識の對象や前述の如く吾人自身の觀念たるに止まらずして實に外界にある對象なり、即ち之を總稱して實在或は自然と云ふ。此實在(Reality)に就て攻究する學を通常形而上學といふ、是れ實に古來より哲學者の主として攻究せし所にして、殆ど哲學の全體を掩ふと云

ふも不可なし、されは哲學と云ふ語と形而上學と云ふ語とは屢、同意義にて使用せらるるなり。かく此學は古來より廣く行はれたると共に又謬見の附隨することを免れず、從て幾回か學者の攻撃を受けたり。されば近代に至りても全く此學の存在を認めざる者あり、或は又此學を以て一種特別の智識として此外に自然哲學なるものを併立せしむるあり。然れども是等は共に誤謬に過ぎず、余は所謂形而上學の存在を認むると共に、之を以て自然哲學と異なりたる知識とするの説を信ぜず、即ち形而上學と自然哲學とを同義に解せんと欲するなり。以下先づ其學の概急及沿革を論じて是等の問題に入らんとす。

(一) 形而上學の概念

形而上學 (Metaphysics) なる語は歐洲に於ては其初重要な意義を有せざりき。アリストテレスの歿後其學徒相集まりて其遺著を編纂するに際し、會、物理學書 (τὰ φυσικά, Physics) の次に一般原理を攻究せし論を輯め、其順序に從て之を物理學書の次書 (μετὰ τὰ φυσικά, Meta-physics 即 meta は「背後」の義) と名つけたるより、始めて此語は顯れたるなり。然るに十八世紀に至りて學者此 meta なる語に特別の意義を附し、「メタフ

シツク」とは「フェジツク」にて論究する物質以上の實在を究明する學なりと云ふの意義に解釋したり。實にアリストテレス等の論究を検するに、其目的とする所は吾人の經驗する物界の外にある眞實在の性質を闡明するにあるなれば、是等十八世紀學者の解釋は會々アリストテレスの眞意を得たるものと謂ふべし。形而上學の語はかくして學者間に流行するに至りしかども、此等は決してアリストテレスに始まりしに非ず、ブラトーンの「デアレクチック」と名づくるものは其内容に於ては全く形而上學なり、其他ブラトーン以前の自然に關する研究も皆此中に編すべきものなり。されば既に述べたる如く形而上學は實に古今を通して哲學の中心精髓となれるものなるなり。

かく形而上學を以て經驗以上の實在を攻究するものと解したる上にて、其の果して成立すべきや否やを検するに、之に就て許多の辯難あるべし。今形而上學の可能を説く者の主要なる點を擧ぐれば次の二に歸すべし、一は世界の性質上にして、一は人間の性質上なり。以下少しく之を細説せんとす。

形而上學の成立の根據を世界の性質上に求むる者は曰く、可見の世界は現象なり、倏

忽に生滅する假相なり、吾人の感覺によりて着色せられたる状態なり、さればこは眞の實在には非ず。眞の實在は此現象を離れて其奥に存在す。こは其現象の根據なり、原因なり。されば單に感覺世界の事物を研究する科學は此實在を論するを得ず、是れ實に形而上學の爲に保存せられたる領域なりと。此の如く説き來りて本體、轉化、絶對等の如き諸現象の奥に存する根本的概念を検し、世界の眞相を究めんとするなり。

然れども此意味に於て形而上學の成立を説かんとする者は明白なる自家撞着に陥るれり。蓋し吾人が感覺及思惟し得る、即ち認識し得る世界は、其感覺及思惟の形式に適合する世界にして即ち相對的且現象的なりとせば、是れ同時に吾人の知識が結局其性質上相對的なるを宣言するもの也。換言すれば、吾人が認識するとは外物相互に關係を附するとに外ならざるなり。既に然らば吾人は如何に努力すとも此相對的知識によりて彼の絶對的本體の如きものを認識する能はざるべし。此點に於てはカント既に論じ盡して餘蘊なし。蓋しカント以前(殊にユルフ)の所謂形而上學は次の三部よりなる、合理的心理論、合理的宇宙論、合理的神學論是なり。カントは謂へらく是等の論議は皆妄念のみと。所

謂合理的心理論は不滅的靈魂の存在を主張するものなり、然れども是れ「我」なる論理的主辭を以て各心作用の主體即ち心靈と混同する汎意語の僞論なり、吾人は各種の精神作用を認識するのみ、之を總括する本體を認識するを得ず。次に、合理的宇宙論は世界全體の一定の空時的及因果的性質を普遍的に言表せんとするものなり、然れども此種の論に關しては吾人は二種の反對論を同等の權利を以て主張し得べきが故に、從て其到底定説となし難きを知るべし、例へば世界果して終始あるか否、限界あるか否、是等に關しては吾人は如何様にも論し得べきなり、換言すれば始終限界ありとも論證し得べく、又あらずとも論證し得べきなり、是れ其畢竟眞に認識し得ざる證據なり。終りに合理的神學論とは神の存在を説く者なり、古來之に關する説多し、或は實體論的説明(ontological proof)あり、謂へらく神は至上實在なれば從て一切の屬性を具せざるべからず、然らば即ち「有」てふ屬性も必然に神性中に含まれざるべからずと、即ち「有」なる概念を實體的に解釋せんとするものなり。或は又宇宙論的證明(cosmological proof)あり、謂へらく自然は巧に相合一す、是神の目的に従ふによると、即ち自然の狀勢より神の存在を説く者

なり。或は又物理的神學的證明(physico-theological P.)あり、即ち世界の進行には或目的あるが故に神は存在すと云はざるを得ずと。かく諸種の證明あれども是れ皆な不完全にして之れによりて神の存在を説くを得ず、即是亦吾人の認識し得ざる境界なりとす。カントはかく論じ來りて超經驗界に關する學としての形而上學を拒絶したり。(カントのつきてはこゝに言はず)。

此の如く世界に現象と本體との二面あるとは毫も之が爲に特別の學の存在するの理由とならず。是に於て更に人性に形而上學の根據を求むるものあり。曰く吾人の知力は不完全にして有限世界に踰踏するを免れずと雖も、元來此變化的世界の奥に不變不易の統一的本體あるを認めたる上は、須臾も之を知らんと欲するの念を絶つ能はず、即ち吾人は本體を知らんとするの感情及意志に逼らるゝものなり、されば吾人は此情意によりて到底形而上學を建設せざるを得ずと。此論は最有力にして多数の人々に信ぜらる。蓋しカントの後荀くも哲學の何たるを解する者の間には舊來の意義に於ける形而上學は殆ど廢滅に歸したり。然れども既に述べたる如く形而上學的需を有する人間が到底カント

の第一批判書(即ち『純粹理性批判』にしてカントは此書に於て舊來の形而上學を破壊せり)を以て満足する能はざるとは明白なる事實にして、之が爲に既に知力即認識作用にては到底不適當なるを以て之によらず、主として情意によりて形而上學を想設せんと欲する者の生ずるに至れるなり。されば此人々等の説によれば形而上學は詩歌の如きものとなれり。然れども是れ形而上學を救はんとして反て益之を窘しむるものなるのみ。もし形而上學にしてかく詩歌と同じく情意に訴ふるものなりとせば、そは必しも知識の法則に従ふものとは云ひ難からん、然るに眞とはたゞ知に對して云ひ得べきのみ、即ちかゝる想像の産物はたゞ情意を満足せしむるのみにして眞と偽とは明ならず、若し眞と斷じ得ずば何を以てか哲學と稱するを得ん。故にかゝる形而上學はよしや成立すとも、そは哲學とは關係なきものなるなり。

然のみならず此見解は不完全なる心理的分析に基づけり。抑、心作用を其大體の方面より分ちて知情意とすと雖も、是れ決して其根本的分類に非ず。されば知的作用と雖も皆情意を混ぜざるはなく、情意と雖も知を含まざるはなし。例へば吾人が興味を感ぜざ

るとは認識するを得ず、又注意せざれば認識する能はざるなり、此點より云へば如何なる知識も此意味に於て情意の産物といふべし。之に反して情意は知を離れず、元來感情其者の作用は盲目的なれば他に之を嚮導する者あるを要す、知力是なり、されば感情の發達は一に其中に含まる、觀念聯合の擴張に因す。又意志も知識の進歩するによりて目的を明にするに非ずば完全なる發達をなし難し。されば諸種の心作用は各是等三分子を含めり、たゞ其中の一に重きを置き之に留意するによりて其方面のみ著るしく顯はれ重要なる分子となるなり。而して此場合に於ては其重要なる分子の法則は其心作用全體を支配すべきなり。然らば今世界の本體に關する攻究の如きも、もし之を攻究と云はゞ即ち又既に知の法則に支配せらるべきなり。而して若し知の法則は相對的なりとせば、其場合に於ける情意も等しく相對的にして決して、論者の思惟するが如く絶對的なるを得ざるなり。かくて論者が所謂情意に訴ふる形而上學は(前既に述べたる如く)哲學に非ざるか、若しくは依然として相對的形而下學なり。

以上述べたる如くすれば所謂形而上學の二根據は共に成立せず、從て此學は成立すべ

からざるが如し。然れども余は他の意味に於て之を維持せんとす、何ぞや、最普遍原理の學是なり。然らば其普通の範圍は如何、余は思ふにこは必しも現象界の外に擴くるを要せず、所謂自然界に行はる、原理にて可なりと。是に於てか自然哲學の意義を確定するの要起る。

(二) 自然哲學の意義

自然とは狹義に云へば天地山川草木等有形的の現象及物體を總稱するものなれども、廣義に云へば世界全體を包括す、即ち凡て認識の對象となりて外界に實在する現象なり。是れ實に最早く學者の注意を惹きしものにして、哲學及科學の根源實に此に存す。かくて古代に在りては人々或一部の觀察に基づきたる説明を根據として一切を説明せんとしたりしが、此方法は知識の發達と共に漸次退けられ、各種の精細なる研究の起るに至りて、自然の研究は特殊科學に分割せらるゝに至れり。されば今日に於て自然哲學なる名稱は存すと雖も、是單に物理學と同意義に使用せらるゝか、(これ殊に英國に多し例へばケル on Natural Philosophy あり是れ實に單に) 若しくは荒唐不稽の想像說に外ならず。是に於て Physics を説きたるものに外ならざるなり。

か哲學的に自然を観察すとは現今の如き科學時代に至りては全く意義なき事となり畢れり、換言すれば所謂自然哲學は過去の產物たるに過ぎざるなり。

自然哲學が自然科學に地を譲らざるを得ざるに至りしは、實に近世の初、自然に關する研究の鬱然として起りし時に始まる。今其變遷の原因を按ずるに次の五事の如きは其重要なものならんか(キユルベによる)

(一)古代の如く天空を以て有限的星界とする概念を翻けて宇宙は無限無際なるを唱へたり。従て古代の自然哲學に於ける如く天地を分ちて別種の世界とせず、即ち天を靈魂の境界とする如き思想を避けたり。是れ實に自然哲學に對する駁撃なるのみならず、架空の靈魂論に基づける精神哲學をも破滅するものなり。即ちかくして自然物(及び精神作用を一の自然作用と見たる上は精神作用も)は皆科學的に研究せらるべきものとなれり。(二)天地間の事物は凡て一定の法則によりて支配せらるゝと明白となれり。されば古代の自然哲學に於けるが如く自然には神意に基づける諸種の不合理の奇蹟多しとするの思想は存する能はざるに至れり。固より古代の説は必しもかゝる神話的見解を交へた

るに非すと雖も、考察の方法上自からかゝる結果を生ずるに至りしもの多かりしなり、然るに今や此説は全く成立すべからず。(三)物質と其屬性(色、觸等の)との關係の明瞭となりしも近代科學の研究に屬す。物理學者天文學者として有名なるガリレイは色音觸等は物に具はる性質に非ずして、其物を視觸する者の感覺に依存するものなることを明言せり。かくて物質の意義漸く確定し來ると共に、近世に至りて、一切を「エネルギー」の變化によりて説明せんとするに及びては、此研究は益々精細の域に達せり。従て從來の如き曖昧なる哲學論は全く影を潜めざるを得ず。(四)此研究によりて自然に關する見解一變せり。従來は吾人の生存する地を以て宇宙の中心とし、而して又地中の人を以て諸物の中心と考へたりしが、天文學の發達と共に地球は太陽の周圍を回轉する一遊星に過ぎざるを知るに及びて、又此地球の中心説を維持すべからざるに至れり。其後近代に至りて進化論盛に起り、人類の祖先を以て猿猴の祖先と大差なしとするに至り、人類中心説は又壞滅に歸したり、少なくとも意義を變じて單に道德上しかく言ひ得べきのみとなれり。是に於て古代の想像的自然哲學は殆ど其用を失へり。(五)一般に經驗を尊重する

の精神勃興し、古哲の言と雖も亦信せず、事皆實驗と觀察とに訴ふるに至り、古代の如く徒らに推理を妄信するの弊を止めたり。

此の如くして自然科学起りて自然哲學は廢滅に歸せり。然らば則ち自然哲學の攻究事項は全く在せざるか、之に就て次の點より辯駁する者(キユルベ)あり。曰く。(一)自然哲學は自然科学に於て認許使用する諸種の概念を論ず、例へば因果律、本質の概念、發達等の事項は純然たる認識論上の假定にして自然科学に於ては初より之を假定せり、是れ自然哲學に於て宜しく攻究すべきものなり。(二)自然哲學は又自然科学の根本的概念及方法を論ずるものなり、例へば物質、力、運動等の如きは自然科学に於ては單に假定するに過ぎず、之を攻究するものは自然哲學なり。(三)自然哲學は又科學の臆説をも攻究す、例へば、進化論原子論の如きは科學にては充分説明する能はざるなり。

然れども以上三事は未だ以て自然の科學的研究以外に哲學的研究あるの證明とするに足らず。先づ第三より論ぜんに、是等科學上の臆説はもと其科學の研究を待たざれば之を知るに由なし、而して又其科學の他に何等の根據を發見する能はず。然らば是等の科

學の外に之を研究する哲學の要を見ざるなり。次に第二も亦之に同じ。蓋し特殊の物質等を離れたる一般の物質と云ふが如きものは吾人の思想に上らざる所、然らば事實に訴ふる上はそは科學的方法によりて知り得るものたらざるべからざるなり。終りに第一の研究は全く認識論に屬するものなるのみ。されば以上の意味に於ける自然哲學は不可能なり。

かく自然哲學は、單に自然を總括して一般の物質と云ふが如き概念を論究するに非ずして、自然と其本質との關係を述ぶるものと見るべし。實にかくせざれば其研究は未だ根本に達せざるなり。是に於て自然哲學と形而上學との關係明瞭となり來る。

(三) 自然哲學と形而上學との關係及其問題

既に述べたる如く現象界の外に實在ありとして之を研究せんとするは全く空想に屬し、よしやざる實在ありともそは吾人の認識の對象とならず。然るに箇々の現象に關する研究は細緻にわたり特殊の知識に基づくものなれば、之を科學と云ふべくして哲學と稱すべからず。然れども吾人は單に各種の自然現象に就て其原理を知るも未だ満足する

能はず、進みて其現象の千差萬別なる所以の理由を質すを欲するなり。是れ單に是等現象を總括抽象し其共通の點のみを述ぶる所の物理學若しくは力學の如きもの、解釋する能はざる所なり。蓋し是等科學は初より是等現象の存在を假定するのみ、今其現象の存在といふことを檢せんと欲せば、須らく其根柢に返りて論ぜざるべからざるなり。是に於てか吾人は又自然の本體と云ふ概念に著し、再び形而上學を認めざるを得ず。然れども其所謂本體は決して自然或は現象と性質を異にするものに非ず、別に絶對的なりと云ふ所以の理を存せざるなり。されば其研究法は飽くまで經驗的相對的にして箇々の自然現象を脱すべからざるなり。此の如く見來れば形而上學と自然哲學とは最早分離せず、或は又前者をのみ普遍的原理の學とし、後者を其特殊に關するものとするを要せざるなり。是故にこゝに形而上學或は自然哲學と云ふは即ち自然に關する根本的研究を云ふに外ならざるなり。

斯く形而上學を以て自然哲學と同義なりとするも、此に謂ふ自然とは必しも物的自然即ち物質界の意ならず、されば余の意は物質を以て根本實在とするの謂にあらざるなり。

自然を廣義に解すれば其中には單に物質現象のみを意味すべきにあらず。所謂精神現象も一定の法則に従て活動する點に於ては優に一種の自然現象と看做すを得べし。されば若し心的自然が物的自然と同法則に支配せられ若しくは同一體なることを證し得れば、自然哲學は物質を主とする哲學即ち唯物論(次に詳述すべし)なりと云ひ得べきも、單に自然哲學の語を用るたりとて直ちに然かく斷すべからず。されば吾人は論究の初に當りては單に自然と云ふのみ、そは物なるか心なるかを措て問はざるなり。或は云はん非物非心的自然なる概念は經驗に反すと、固よりかゝる消極的本體は直接に經驗し得べからずと雖も、間接に物心等の特性を抽離し去れば之によりてかゝる本體を推測し得べし。吾人はかくして物心等直接の經驗に基づきて之より其根源を推論するなり、即ち形而上學が經驗を超越すと云ふ事は或意味に於て眞なり、たゞその經驗を分離せざるを要するなり。されば以上の意を約言すれば、自然哲學は實に諸科學の基礎を研究するものなれども其材料は實に諸科學より得來るものなり。換言すれば自然哲學或は形而上學は諸科學の實在的基礎 (Realgrund) 即ち諸科學の研究事項の存在する所以の理由を檢するものなれども、

諸科學は又自然哲學或は形而上學の認識的根據 (Erkenntnisgrund) 即ち自然哲學を攻究する端緒となるものなりとす。

然らば其問題は如何。先づ之を大別して現實及理想の二部とすべし。自然の現實の問題は分れて自然の本質 (Wesen) 及自然の過程 (Process) の二となる。自然の本質とは自然或は世界の實相にして、其過程とは自然界の諸變化諸現象の一般の性質なり。前者を論ずる學を本體論 (Ontology) といひ、後者のを現象論 (Phenomenology) といふ。次に其理想に關する問題あり、即ち自然を觀じて之を評價し之に完全と不完全との別を立つるものにして、其完全なるものを美といひ、不完全なるものを醜とす、之に就きて精細なる研究を試みるものを美學 (Aesthetics) と云ふ。通常此美學と狹義の自然哲學とを區別すと雖も、哲學の體系を建設するに當りては余は寧ろ上述の如く合一せんとするなり。猶こゝに云ふ自然の意義を解釋して神靈的のものとなせば自然哲學は宗教哲學或は神學と同意義となるべし。以下是等諸問題の發展に就て猶研究する所あらんとす。

(四) 自然哲學の沿革

自然哲學或は形而上學の沿革を述ぶるは殆ど哲學史全體を記すと同じきが故に、以下單に其大體の徑行を叙するに止めて各種の問題に關する詳説に移らんとす。既に述べたる如く希臘古代に於ては物質以上の本體を立つるものと云ふの意義に於ける形而上學は未だ存在せざりき。此時代に在りて學者はたゞ此經驗的物質の中に就て他の物質の根源となるが如く思はるゝものを選びて、之を宇宙の大源としたりき、即ち例へば水、火、風の如し。從て其宇宙の變化を説くや一に是等元物の結合分離によるものとせり、即ち(後に詳説すべき) 所謂器械的説明の立點にありしなり。此時代に於ける或學者は是等物質の離合を以て其物質の愛憎二力によれるものとしたりしが、これ亦要するに一種の物質的作用に過ぎざりき。かくて此説はソフィストの批評によりて廢滅せんとし、デーモクリトス出で、之を組織大成したれども當時の人士に喜ばれず、之に對するプラトンの流れを汲むもの滾々として盡きざるに至れり。

プラトーンに至りて初めて完全なる形而上學は建設せられたり、同時に自然の變化に關して意味と目的との概念の加へらるゝに至りき。アリストテレス之を承けて其意味

に於ける形而上學を大成したり、其著書には前述の如く形而上學の外に物理學（即ち通常の物理學と自然哲學とを混じたるもの）を立てたれども、吾人の見解によればこは然かく分離すべきものに非ざると既に述べたる如し。アリストテレス以後自然の研究は少しく衰へたれども全く廢滅せしに非ず、主として舊來の學說を補綴したり。

中世に至りて自然の研究は特殊の意義を有し來れり。即ち基督教思想によれば自然は自然以外に在る神によりて創造せられたるものなるが故に、從て其變化には或る目的ありとせられたるなり。かくて此見地より自然は解釋せられしが、中世の末自然の研究勃興すると共に此種の思想は大に勢を失ひ來れり。

近世に至りて英國に於てはベーコン主として觀察と實驗とを重じたれども、自ら學說を構成するに至らず。其後自然の研究益々進み來りたれど主として科學的方面に奔りしを以て哲學者は多くは此問題に考慮せず、ロック、ヒュームの如き皆論ずる所は認識論及倫理學のみ、間々本體等の概念を論じたる點あれども寧ろ之を論ずるを避くるの傾向ありき。歐洲大陸は之に反して形而上學の根據地なり。デカルト、スピノーザ、ライブニッ

等皆本體及其屬性等の問題に苦心し其哲學說によりて自然界の現象を説明せんとせりき。カントに至りて是等形而上學の弊を曉り、認識の境域を定むると共に、經驗以外の本體に關する學を拒み、自然に關する一般の原理を悟性の形式即ち範疇より演繹し、更に自然の目的を論じたり、是其著『判斷力批判』中に見ゆる所にして、こゝに至りて自然に關する研究の範圍明なるを得たり。

カントの後フヒテは主として認識論及倫理學を論究して多少形而上學に入れるのみ、シェリング、ヘーゲルに至りて形而上學を建設すると共に之によりて自然を説明して偉大なる學統を立てたり。其他諸家或は形而上學と自然哲學とを分立するものあり、或は一を缺くあり、現今に至りては自然科學の發達と共に漸次其領域狹隘となるの傾向を生じ來りしかども、なほ其の必ず哲學體系中に缺くべからざるとに就きては諸家毫も異議を挾むとなし。然らば其中に含める問題及其解答は如何、吾人は之を次節に於て詳述せんとす。

第十八節 自然の本質—唯物論と唯心論

自然の本質即ち自然とは何ぞやと云ふ問題は形式及内容の二面より説くを得べし。形式より云へば一元論と二元論とは相對し、内容より云へば唯物論と唯心論とは相對す。二元論(Dualism)とは凡て世界の本质に就きて區別を設け、二種の本质ありて相分離すと云ふものにして、一元論(Monism)とは是等本質はたとひ外觀に於て異なるもその根本に於ては唯一なるべしとするものなり。此見解は種種の内容を以て顯る。先づ假りに現象と本體との區別を設けたりとせば、其關係につきて、前者は是等兩界の全然別種なるべきを唱へ、後者はかく兩界を別々に思惟するも終に其根柢に於ては一に歸するを説くものなり。次に自然の根本的成分に關して前者は物質及精神を以て全く合一すべからざる本體となし、後者は之をしも一に歸せんとするなり。此後者の一元論中に唯物論と唯心論との別を生ず。唯物論(Materialism)とは精神現象を以て物質的原素の一作用に過ぎずとし、唯心論(Spiritualism)は物質を以て不完全なる精神的原素の發表に過ぎずと

す。別に又多元論(P pluralism)なるものあり、謂へらく自然の根本的成分は一若しくは二に歸すべからず、極めて大數なる原素より成るものなりと。されど其中に自から物質的要素より説く者と精神的要素より説くものとの別あり、從て此意味に於てに一元論の變態と見るべきなり。

(一) 問題の終極

以上述べたる如く諸種の問題あれども歸する所は唯物唯心の爭論に外ならざるを見よべし、今次に之を論證せんとなす。

現象と本體との關係につきての二元論的見解の認識論上執る可らざるとは、かかる超經驗的本體に關する形而上學の不可能なるを證したる所を以て明なるべし。思ふに此意味に於ける二元論は古來其例に乏しからず。プラトーンの想念界と個物界とを分てる、カントが物其自身を現象と峻別せる如きは其最顯著なるものなり。然れども其結果を見れば、前者は全く想像的説明に陥りて現象と本體との關係を附する能はず、後者はかゝる物其自身の境界につきての認識(信仰にあらず)を拒斥してそれを贅物となり了らしめた

り。是等二人の外古代に在りては希臘のエレア派等印度の婆羅門哲學派等の如き、歐洲中世に在りては實念論者リヤリストの如き、近世に於ては純理論派の如き、皆此傾向を有す。之に反して經驗論者は經驗以外の知識を許さざるものなれば從て超經驗的本體を認めず。然るに現今に至りて經驗論者中一種の態度を執る者あり、スペンサーの如きは即ち是なり、謂へらく、吾人は物心の現象を知るのみ、其奥に存する本體は全く知るべからずと。是れ反て經驗以上の境界を假定したるもの、カントの説を粗莽に解したる者と謂ふべし。然るに一方にはカント以後なほ現象と本體との區別を唱ふる者あり(例へばヘルバルト、シヨールペンハワーの如し)と雖も、一般の風潮はかゝる區別を設けずして、現象其自身を本體と看做すにありとす、古代に在りて此思想を明言せしは實にアリストテレースなり。要するに一元論的世界觀は現今に於ける唯一の可能的見解なるなり。

物質と精神とに關する二元論及一元論は前の意義に比すれば第二義に列するものと稱すべし、何者、こは第一の意味に於る一元論にも又二元論中にも存し得べき區別にして、一層微細にわたりたるものなればなり。此點に於ても二元論は哲學上執るべからず。蓋此

説は容易に人の考ふる所なれども又諸種の誤謬と難點とに伴はる、ものなり。近世に於て最も明かに之を唱へし者はデカルトなり、謂へらく、物心は二種の本體にして其性質根本的に相異なり、前者は延長的、後者は思想的(意識的)なりと。然らばかく相異なりたる本體が如何にして相合同して作用するを得るか、是れデカルトの解釋する能はざりし難點なり。是に於て其説を奉ずる者種々の説明を試み、或は神が兩本體をして相平行して作用せしむるが如く組織し、或は時々之に干渉して一本體に作用あれば從て他本體にもかゝる作用あるが如くならしむるによるとなす。然れども是等は未だ真正の合理的説明と云ふべからず、さればかゝる心物交渉を説明せんには、兩者が同一體若しくは共通點あると認めざるべからず、是れスピノーザが物心は原體(Substantia)と稱する本體の屬性に過ぎずとしたる所以なり。かくて心物の二元論は一元論によりて代はられぬ。既に一元論といふ。即ち現に別種の現象と認むる所の心物二者を一によりて説明せんとするものなれば、其説明の單位は是等二者を超えたる或物なるか、若しくは二者中の一ならざるべからず、是れ唯物唯心の論の別る、所以なり。而して今若し物心を超えたる

或物ありとせんか、之もまた物心何れかの色彩を帯びざるべからず、通常之を一元論(前の論とは意義異なり)或は同一論 (Identitätstheorie) と云ふと雖も、寧ろ唯物論よりは唯心論に近きが如し。蓋し如何なる唯心論と雖も、たとひそは精神現象を主として一切を説かんとするも、なほ人間の精神の如きものが動植或は金石となりて顯るとは思惟せず、たとひ植物にも精神ありと云ふ者も、多くは類推によりて立論せるのみ、されば此場合に於ける心は一の活力と云ふ如きに過ぎず、従てそはたゞ物質を以て活動的とし死せる物質と看做さずと云ふの點に於て根本的に唯物論と區別せらるべきのみ、是故に或學者が唯物論に對して非唯物論 (Immaterialism) なる名を設けたるは穩當なるが如し。唯心論の意義をかく廣く解釋すれば所謂一元論の如きは無論此中に編せらるべし、而して此意味に於ける唯心唯物二論の消長は實に哲學史の根本を作すものと謂ふべし。是故に余は唯心論と唯物論との對立を以て自然の本質に關する問題の終局の解答となし、其沿革及批評を略叙せんとす。

(二) 唯物論と唯心論との沿革

哲學史を按ずるに純粹の唯物論と稱すべきものは極めて少なしと雖も、大體の傾向に就きて之を分てば、物質に重きを置く説を唯物論とするを得ば、認識論上經驗論の立脚地に在る者は殆凡て唯物論なりと謂ふべし。今之を畧説せんに、希臘古代の哲學派は自然の大原を或種の物質に歸せしと云ふの意味に於て唯物論なりき、例へばタレースが水を以て萬物の根源としたるが如き即是なり。エレア派にては「有」を以て眞の實在としたり、是れや、抽象的且つ非物質的の如しと雖も、近代の史家の研究によれば、こは又一種の物質的實在を意味するものなりと云ふ。かくて此思想はデーモクリトスに至りて大成したり、謂へらく自然は原子 (Atom) と稱せらる、極微分子より成る、而して此分子は不生不滅不可分にして其中に性質の差別なく、たゞ形状大小等、分量的の差異あるのみなりと。されど彼に従へば、吾人が知覺に於て性質的變化と看做す所のものは、實は分量的變化に外ならず、精神作用の如きも亦た同一原子の分量的變化なりとす。デーモクリトスは此原子が無始より空間に渦動して天地を形成すとなし、又是等自然界の一產物たる心は一種の原子にして、最微小、最圓滑、最輕捷なる火的原子なりとせり。此に至

りて始めて唯物論の系統具はれり、蓋し從來の學說に於ては未だ物質と精神とを對立せず從て單に物質を主とするも之を以て精神をも物質に歸せんとするものと見るべからず、寧ろ物質以外にさる精神作用の如き特別の現象を認めざりしものとなすべからん。之に反してデーモクリトスは明に物質を以て精神を説明せんとせしなり。

デーモクリトスの唯物論は能く當時に於ける科學の結果を包藏したりしも、詭辯學者以後人々精神的方面に注意し來りし時運に合せず、遂に長く世に棄てられたりき。是に於て勢を得たるものはプラトーンの唯心論的世界觀なりき。プラトーンは現象と本體とを分ち其本體とは即ち概念に相當するものにして、其中には毫も物質的屬性を含まずとせり。即ち例へば個々の馬は現象にして馬の概念は本體なるが如し。此本體は此の如くして一般的自存的、全一的、常住的なりとす、是れ現象の如く生滅流轉なるものと正反對なるの點なり。然るにかゝる本體のみを以てしては現象を説明する能はざりしを以て、彼は別に此本體に反對なる性質を有するものを認め、物質等は之によりて生じたるものなりとせり。是れ其二元論の曖昧なる點なりと雖も、之によりて物質の説明に一新見地

を開きたるの功は没すべからず。プラトーンの後アリストテレースは又唯心論或は寧ろ非唯物論を唱へしが、彼はプラトーンの如く二元論を執らずして活動的本體が諸現象を通じて顯はるとせり、即ち純たる一元論なりしなり。彼は此原理によりて諸種の物心に關する現象を説明し、後世に於ける自然哲學、精神哲學等の基を開けり。

アリストテレース以後の希臘哲學は理論上に於ては大に優りたる點なく、從て其立脚地曖昧にして唯物唯心の別を定むるに難し。ストア派の世界觀は自然を以て理の流行とするにあればや、非唯物論的なれども、其細點例へば認識作用を感覺より説くが如き點に於ては唯物論的となれり。エピクロス派の如きは判明に唯物論的見解を顯せり。此後懷疑派出で、是等一切の研究を拒絶し、新プラトーン派出で、神秘説を唱へたり、此後説の如きは固より非唯物論に屬すべきものなり。

中世の哲學に就ては多く言ふを要せず、何者、其根本思想に於ては希臘哲學を反復したるに外ならざればなり。かくて中世の終に於て自然の研究盛なるに至りしと共に、多少唯物論的精神の生じ來りしや明なり。當時はなほ一方には唯心論的傾向も存し、例へば

ジョルダノー・ブルーノの如きは自然にも一種の精神ありと云ふの説を有したりしも、此説は漸次變更し、終に英國に入りては純たる唯物論となれり。

ベーコンは主として經驗を尊びしも未だ自説を構成せず、ホッブスは謂へらく、凡て世界の實在と稱する者は皆運動なるのみ、感覺觀念等も其根柢に於ては身體の内部の運動のみと。かく自然の本質を以て物質なりとすると共に、こは哲學者の攻究すべきものに非ずして科學者の領域に屬するものと思惟せられ、ニュートンの如き科學の大家を出したれども、哲學はロック、ヒューム等の認識論、心理學、倫理學に限られたりき。此間バークレーの唯心論あり、是れ認識論上の觀念論より變化し來りしものにして、經驗論者としては其論結はや、他と異なる所あり。かく純粹の哲學としての唯物論は英國の哲學界に榮えざりしが、ロックの經驗論は佛國に入りてコンヂャック (Condillac) の感覺論となり、所謂十八世紀の唯物論を助長したり、其中に在りて著名なる者を擧ぐれば、ラ・メットリー (La Mettrie) は物質を以て活動感覺の機關とし其原因を精神と名づけて之を物質的に延長せりと云へり。又『自然系統論』なる書あり、ホルバハ (Holbach) の著

と云ふ、神秘力の存在を否定し精神を以て一種の物質とせり。

コンヂャック以前の佛國哲學即ち所謂歐洲大陸派は英國派と認識論に於て正反對なる如く自然論に於ても然り。デカルトは物心の二元を立てしが、猶此上に神を置き之を至上の實在とせり、是れ其説の唯心論的(非唯物論的)なりしを示すものなり。此思想はスピノーザに至りて益々顯れ來れり。スピノーザは物心を以て本體の屬性に過ぎずとし所謂一元論を唱へたるものにして、純乎たる唯心論者と稱すべからず、されば或人は之を唯物論的と考へたれども、此本體を物的とするは當らず、そは物心の別を超越するものなれば其説を非唯物論と稱すべきなり。然れども大陸哲學者中、最明に唯心論を述べたるものはライブニッツなり。彼は多元論を唱へ宇宙の萬物は無數の單子 (Monad) より成立すとしたる點に於てはスピノーザと正反對なり、而して其所謂單子は各他單子及全法界を映寫するものなれば各寫象力を具ふる精神的元素なりと云はざるべからず、即ち要するに古代の原子論を精神的方面より説きたるものに外ならず、是れ其唯心論と稱せらるる所以なり。故にライブニッツに取りては所謂物質と精神との別は一に此寫象力の完不

完に存するなり。

カントは認識論に於て大陸及英國に於ける兩極端説を調和したると共に、實在の論に就きては調和の位置に立ちて皮相的なる唯物論と唯心論とを相合したり。即ち其眞實體即ち物其自身なるものは吾人の感覺すべからざるものなれば物質に非ざると明にして、而かも又一方に於ては既に述べたる如く靈魂を實體とする説を極力排撃して尋常の唯心論の謬見を暴露せり。蓋しカント以前に於ては認識論の領域未だ確定せず、從て觀念論と唯心論とは相混同せられ、爲にバークレーの唯心論を出したれども、カントは嚴に之を區別せしなり。然れども其説の全體の調子を察するに、廣義に於ける唯心論的なりと謂ふを得べし、何者、其が現象は凡て觀念なりとする點に於て自から主觀たる精神的實在に重きを置き、其物自身は知るべからざるも^{インテリゲンツ}可想的なりと云ふ點に於て非物質の方面を明にし、殊に其物自身の最顯著なる所は人性なり（即ち人は一分物自身にして一分現象なり）、道德の基礎は此靈性に存すとせり、然らば此場合には其物其自身は明に精神的なりとせるは最明に唯心論的傾向を示せるものなればなり。カントの後其影響を被むれる學

者は再び舊時の粗笨なる唯物論若しくは唯心論を唱ふる者なしと雖も、概して唯心論に傾けり。フヒテが自我を根本として之より一切を演繹したるが如き、シェリング、ヘーゲルが自然（即物質）と精神とを分ちながら然も其所謂自然を以て精神的なりとしたるが如き皆然り。ヘルバルトの説はライブニッツの説を變更したるものにして固より唯心論的なり、シヨーペンハワーが意志を根本的實在とせるは、たとひ其所謂意志が人間意志の義に非ずして廣く活動力を指すものなりとするも、既に此名稱を選ひたる上より云へば到底唯心論の中に編せらるゝを免れざるなり。

以上列記せる外にフエヒネル、ロツツエ、ハルトマン等皆唯心論的色彩を帶ひ此勢滔滔として一般哲學界に及ぼさんとするに際して一方には極端なる唯物説を生せり、其原因を質すに、一は從來の哲學組織即主として唯心論的哲學の不完全にして曖昧没理の點に富めると、一は自然科学研究の益、進歩して物質界の性質明なるを得たると是なり。之に對して哲學者及宗教家は極力反對すと雖も、其駁撃徒らに罵詈に奔せて眞に要點を衝かず、唯物論の勢力なほ侮るべからざるものあるなり。然れども哲學の大勢は寧ろ唯心

論的なりと斷言するを得べきなり。

(三) 唯物論及唯心論の批評

今以上の沿革につぎて是等諸説の批評的研究に移らんとす。

唯物論

純粹の唯物論は比較的少數なり、何者、哲學なるものは、元來かゝる物質界を超越する原理を探究せんと揚言するものなればなり。されば此種の議論は哲學者よりは科學者に多し、然れども科學者は各種の方面に於て如何に物質に關する研究を進むるも、未だ之によりて唯物論者と稱すべからず、たゞ其研究の結果を以て世界全體殊に精神作用を解釋せんとするに至りて始めて之を唯物論を説く者と稱すべきなり。輒近の學者中に在りて之に屬するものはモレシヨット、ブフネル(Moleschott, Bichner)等なり。謂へらく、腦髓は精神作用の機關なり、諸心作用の腦髓によりて生ずることは猶睡液が睡腺によりて分泌せらるゝと異ならずと。此の如くして是等の學者は生理的研究より入りて一切の心理現象を生理現象に歸せんとしたるなり。モレシヨットは曰く、思想は一の運動

なり、腦髓物質の變化なり、而してこは(他の物質的作用の如き)延長を有する過程なり、何者、心理的實驗によるに刺激に對する反應の生ずるには時間を要すればなりと。ブフネルは曰く、腦髓中の各部は分れて思惟、想像、記憶等を司さると、而して各觀念は腦中の各細胞に分布せらるゝものなるが故に、腦中の細胞を算すれば、成長者の發達せる意識中には十萬の觀念を藏するを知るを得べしと。

唯物論が近世に至りて科學的根據を得來りたるは事實なり。抑、現今自然科學の發達は自然諸現象の關係を明にし、之が同一勢用の諸種の發表に過ぎざることを示せり。此説は進みて從來此現象中に編せられざりし精神現象に及び、之に對應する自體の變化を究めて、其等兩現象の互に關係なきものにあらざることを證せり。此點は極めて可なり。凡ての心的作用に物的作用の伴ふと云ふことは眞なるべし、吾人は未だ思惟想像等の作用に應じて腦の物質が如何様に變化するかを詳にする能はずと雖も、何等かの變化のあるべきを信ず。然れども心的變化に對する物的變化ありと云ふ事と心的變化と物的變化との同一なりと云ふ事とは決して同一ならざるなり。是故に吾人は先づ此點に就きて唯

物論者に質さざるを得ず。詳言すれば唯物論の説によりて心身の關係は大に明なるを得たる點多しと雖も、其説極めて過激且淺膚にして殆信用するに足らず。抑、此説は起頭事實を曲解して大獨斷に陥るれり。蓋し虚心平氣に吾人の經驗を考察すれば所謂心的現象と物的現象とは截然として區別あり、故に若し兩者を物の一義に歸せんには心を以て物の具有する所の一性質若しくは物によりて生ずる結果と看做さざるべからず、此意味に於ては心を以て物の變したる形態と看做すが故になほ其心的作用の特色を認むる點に於て事實に背かず、然るに今上述の唯物論に於ては強て心物を同一視し或は思想を分泌液と同様に論し、或は之を細胞に分布す、是れ明に事實に背ける叙説と謂はざるべからず。

然れども唯物論は如何なる形式を以て顯はるとも、なほ終に其理論上の缺點を掩ふ能はず、次に其主要なるものを擧げんか。

(一)唯物論は科學的なりと揚言しつ、自から之を破るものなり。抑、科學の法則多かる中に最普遍的にして且つ最根本的なりと認めらる、ものは勢用保存則(エネルギー不

減則)なり、即ち此法則に従へば宇宙間の勢用は不増不減にして、たゞ某種の勢用か形を變して他某種の勢用となるに過ぎざるなり。然らば今心作用を以て一種の物的現象とせんか、一の刺激によりて一の心的現象起るに當りては刺激の勢用は變して心的勢用となりしなり、されば此際他に變化起るべからず、然るに吾人の經驗するが如く此際神經及體軀に變化生ずるなり。されば論者が勢用保存則を眞とせんには心的作用若しくは體的變化の一を實際ならずとするを要す、然らずんば終に金科玉條とせる勢用保存則を破るに至らん。然るに是れ事實に反するが故に、心的及物的現象を同様の勢用とする能はざるを知るべきなり。

(二)唯物論の根本的概念は未だ確定せず。蓋し唯物論者は物質を以て唯一の實在となせども其所謂物の概念につきては學者の所説區々として一定せず、或は物質と運動とを別ち運動(即ち一般の現象)を以て物質の一屬性とするあり、或は物質と活動とを同一視して宇宙をエネルギーの發現とするあり、第二説の如くば物質の概念は大に重要ならざるべし。此の如く物質の見解既に異なりとせば唯物論は決して其論者の思ふか如く簡明

なるものに非ざるなり。

(三)唯物論の説明は不完全にして且つ不精密なり。抑、心物兩現象の相違を擧ぐれば極めて大なり、然るに論者は之を一に歸せんとするものなれば、成るべく各種の現象に就て之を證明せざるべからず。然るに精神現象中物的現象との關係を明らかめ得べきはたゞ簡單なる作用(例ば感覺の如き)に過ぎず、高尚なる知情意の作用には如何なる物的變化が伴隨するか明ならず、是れ其説の不完全なるの誹を免れざる所以なり。更に一步を進めて假にかゝる伴隨的現象ありとするも、かく伴隨せる兩種現象の間に因果の關係ありとは云ふべからず、何者、因果は分量及性質に於て同一なる現象につきて云ふを得べく、物心兩現象の如く同一標準によりて測定すべからざるものにつきては言ふを得ざればなり。さればかく因果の概念につきて言ふ所頗る不精密たるを免れざるなり。

かく唯物論は自己の長所と誇稱する點に於て反て短所を有するなり、さればこは未だ正當なる哲學説として學者の意を動かす能はざる也。之に反して哲學者の愛する所の學説を唯心論とす。

唯心論

唯心論は吾人に最直接なる意識現象より他に類推して、一切現象を意識的心的とするものなり。此中に種々の形態あることは既に述べたる如し。此學説は唯物論の單に物質を主として實際上に害悪を生ずるを矯正し、人生及世界をして意義あり尊崇すべきものとならしむるの長所を有すると共に、理論上に於ても直接より間接に及ぼすものたるの特色ありと雖も、其所謂「心」の意味如何によりては唯物論と同じく偏倚にして且つ空想的たることを免れざるに至るべし。夫れ意識現象の我に直接なるは眞なり、我にありてはこは最も疑を容れざるべし、されど直に之を他に推して他現象も之と同種なりとするは獨斷なり。凡ての現象は物的と異なりて從て物質の作用として説く能はざるが如く、凡ての物的現象は又心的現象を以て説明し得べからず、例へば木の生長する、石の墜落する等の現象を以て人が某所に向て歩行し、或事物を思惟想像することと同一様に論ずるを得ざるが如きなり。極端且純粹(實際か、るものは殆稀なり)の唯心論は要するに一個の小説たるに過ぎざるなり。

以上の事實的駁撃の外に理論上の難點も極めて多し。今其中にありて最重要なるものを擧ぐれば次の如し。

(一)唯心論の所謂精神の概念極めて曖昧なり。蓋し唯心論者に從へば世界の各事各物は皆精神的屬性を具有する或本體の發現なり、然るに普通に精神作用と看做すもの、解釋未だ一定せず、從て均しく唯心論と稱すと雖も其所說大に相違し之に就きて確定せる立論を發見するに苦しむものあるなり。抑も心理學上精神作用を知情意に分ちて説くものあれども、是れ固より説明の便宜上に出づるものにして寧ろ客觀的側面と主觀的側面とに分つを可とす、即ち前者は外界の刺激を受應する作用たる知的作用にして、後者は之に對する自體の變化を示す作用即ち情意作用なり。而して是等の一側面に重きを置くによりて其立脚地に差別を生ず、主知説 (Intellectualism) 及主意説 (Voluntarism) 即ち是なり。此心理學上の立脚地の相違は恰かも哲學說上の相違に相當し、唯心論中に二種の大別を生ぜしむ。一は合理的唯心論 (Rationalistic Idealism) 此のIdealismは實はSpiritualismなり にして一は非理的唯心論 (Irrationalistic Id.) なり。プラトーンを初めとして多數の唯心論者は前者

に屬す。蓋しプラトーンに在りては本體は至高の知的作用即理性によりて知らるべく、而して其本體其自身も亦概念にして至上理を表はすものなり。近世の歐洲大陸哲學は皆此系統を引く、されば彼等は認識の器具として理性を重じたと共に認識の對象をも亦理性的の者と解釋せしなり。ライプニッツの如きは其說の極に達せるものと謂ふべし。カント出で、意志の至上權を唱ふると共に、其意志を本體とするの思想を生じたり、ンヨーベンハワールの哲學の如きは其好例なりと謂ふべし。今次に其說を對照せんとす。

ライプニッツは大陸哲學傳來の概念たる本體 (Substance) の意義を繼承し、動力を有する體若しくは寧ろ活動力となし、之を原子論者の單純不可分の原子と云ふ觀念に合して單子 (Monade) と稱したり、是等單子は不可分不生滅にして外部より勢力を加へられず、ライプニッツは之を稱して「單子は窓戸を有せず」と云へり。然らば此單子の活動力とは如何。彼は之を寫象或は知覺 (Perception) と云へり。此寫象とは普通に所謂知覺とは異なりて、必しも意識せらるるものに非ず、(此場合に之を微小知覺 (petite perception) と云ふ) たゞ一般に外部を内部に表し、雜多を單一に現するの義なり。此寫象力は各單子に

具はる者にして、各單子は之が爲に一切法界を寫象す、之を生鏡、小宇宙と云ふ。かく各單子は同一宇宙を寫象するものなるものなるも其様を異にす、即ち近きは明晰に遠きは混沌たり、然れども其内容は異なるに非ざるが故に、其差はたゞ其活動即ち寫象の明晰に存するものなるのみ。此の如く活動の盛否は寫象の明否と相伴ふものにして、最明晰なる寫象を有するものは最活動力に富める神にして、最活動の妨害せられたる者は吾人が普通に物質と稱するものなり、普通に所謂精神は其中間に位す。

以上はライブニッツの唯心論の要點なり、シヨールペンハワーの説は之に反して他種の唯心論を代表す。蓋しシヨールペンハワーによれば世界は先づ一方より觀すれば全く寫象なり、然れども其真相は他點に存す。今吾人自身を見るに一方には世界を認識寫象するが如く自體を寫象と看做し得べしと雖も、其自體の運動の巧妙なるを見れば他に之が主宰たるものあるを知るべし、意志即ち是なり。されば自己を反省すれば、自己は寫象たると共に意志なり、即今此歸結を世界に類推すれば、世界の内面的本質は意志なりと云ふを得べし。固よりこゝに意志と稱するものは通常の意志とは異なり、たゞ意志作用により

て最明に示現せられたる作用なればなり。此意志はカントの所謂物其自身にして、時間空間を離脱し、他に自己の根據理由なく、自體は全く單一なるものなり。而して其特色は活動性にありて、三段の順序を経て發現す、自然力刺衝動機即是なり。最低級の發現即客觀化は最普遍なる自然力にして、普通の物理現象即ち是なり、漸進めば生物に於て見る如き刺衝となり、更に進めば動機となり、即ち人間の意志に至りて其完全なる發現をなす、而して是等各物體は其活動發現の形態に過ぎざるなり。之をシヨールペンハワーの意志論とす。

以上陳述せるが如くライブニッツとシヨールペンハワーとは同一作用を解するに全く殊別の主義によれり、而して其活動の歸する所に就きては其説明不明なり、是れ唯心論の未だ容易に承認すべからざる理由の一なり、

(二) 心的現象は複雑なる物的現象に伴隨し、従てそは原初的ならざるなり。蓋し唯心論者は多くは認識若しくは意志の活動より立論し之が直接簡單なるを豫想す。然れども他の方面より是等作用の起るに當りて必要なる事情を探索すれば決して簡單なるものと

稱すべからず。例へば感覺の如きは極めて簡單なる作用なれども脳髓及感官等の完全なる發達を要す、然らば物質の方遙かに精神よりは簡單なり、かゝる簡單なるものを複雑なるものより説かんとするは説明の順序より云はゞ之を誤まるものと謂はざるべからざるなり。

是等の缺點によりて唯心論は多少の變更を生せざる能はず、かくして生じたる説を單に一元論と名づけんとす。

一元論

唯物唯心の二論は未だ盡さざる所あり、畢竟するに物心の如く相異なる二現象を強て一より説かんとしたるは其弊の存する所なり、是に於てか兩論を包括するを得べき一元論は起らざるを得ざるなり。此一元論に二種の別あり、抽象的一元論及具體的一元論 (Abstract Monism, Concrete Monism) 即ち是なり。抽象的一元論とは例へばスピノーザの説の如く宇宙の本體は全く宇宙と隔離せる「スブスタンシア」にして、物心は其屬性に過ぎず、詳言すれば其本體の延長性を取りて言へば物となり、思惟性(意識性)を稽れば心を

得るなりとするものなり。即ち此説にありては物心と本體とは全く別物なり、然れども本體にして果して然かく別物なりせば如何にして物心となるか、此説明は依然として困難なるなり。之に反して具體的一元論に於ては本體と物心とを別物とせず、同一本體の一面が物にして他面が心なるなりといふなり。即ち之によれば心物間の關係は交渉に非ずして平行なり、精神現象と共に身體に變化あるは因果の關係によるに非ずして、兩種の現象が同時に相併びて行はるゝなり。是れ實に心理的事實を説明するに最便利にして又哲學上の學説として最穩當なるものと謂ふべし。然れどもかく論じ來らば終に二元論に近づくを拒むべからず、たゞ二元論に於ては心物を併立せしむるを以て其關係を説くを得ざれど、此學説に於ては心物の別は現象界の事にして、即ち心物は本體の兩面なるが故に、吾人の觀察點の如何によりて何れかの側面顯はるとするなり。若し二元論の如く云はゞ現象界の事實を叙説し或度まで説明するものとしては可なり、然れども現象の本質を説明するものとしては未だ至らざる所あるなり。吾人は二元の事實を承認し其間に或關係の成立するを豫想し之によりて科學を建設す、されど之と共に其關係を一貫的に説明

するを要するなり、是れ一元論の終に出でざるべからざる所以なり。

然れどもかく云ふもなほ物心何れかに重きを置くを免れず、而して此點より云へば一元論は到底唯心論的なるを免れず。蓋し唯心論は哲學者の愛好する所にして又其意義を寛大にし、奇怪なる類推を避くれば、單に宇宙の大本を活動とする説となるべければなり。既に活動を大本とすればこゝに物心の調和點を得たり、何者、物質にありても精神にありても其主要の點はその活動たるにあればなり。猶此活動の性質を細説し之を物心二方面に應用するは哲學の細論にして今はただ其大體の方針を指示せしに止まるのみ。

第十九節 自然の過程—器械論と目的論

自然の過程即ち自然は如何に發現しつゝ、あるかの問題は前論と關聯するものにして其立脚地を大別して器械論と目的論と(Mechanism, Teleology)の二とす。前者は謂へらく、世界の變化はたゞ原因結果の法則に従て起るものなり、其變化には別に意義あるに非ずと。後者は謂へらく、世界は或目的に向ひて變化す、されば原因結果の關係は實は手段と

目的との關係に外ならずと。自然の本質に關して唯物論的見解を執る者は其變化を器械論的に説明し唯心論者は目的論を執る。(器械論目的論を又器械觀目的觀とす)

器械論及目的論の何れか早く人心に生ずるか、之を決すると難し、たゞ其が各別の理由によりて生じたるとを認むれば足れり。吾人若し心なくして天地の變化を見ればこは別に何等の目的もなくして時々變化を呈するのみ、何等の法則ありとも思はれざるなり。然れども吾人にして若し此天地間の變化によりて直接に利害を感ずれば此變化と吾人との間に何等かの關係を定めんとし、此變化に或目的(即ち善惡の價値を含める目的)を附與せんとす、是れ宗教の起る所以にして目的論的思想こゝに萌す。然るに探究的精神は此目的と云ふ概念につきて疑惑を惹起し、然も之と同時に或法則の存在するを確信す、是れ科學的器械論の起る所以なり。されば器械論と目的論とは其説の起る所以の動機に於て異なり、而して今哲學は一方に於ては科學を超え一方に於ては宗教を合理的にしたる如きものなるを以て、從て器械論と目的論との中間に位し、寧ろ目的論の傾向を有すると猶其唯心論的傾向を有する如きの理も自から明なるべし。以下少しく其沿革を叙せん。

希臘古代の哲學は一般に器械論と見るを得べし。當時哲學が神話を離れて研究せらるるや、天地に對する擬人的解釋を避け、一切の變化を以て單に物質の變化に過ぎずとするに至れり。即ちアナクシメネス等は萬物は原的物質の結合分離によりて生滅の現象を呈すと説き、純然たる器械論的見解を執れり、此思潮を最完全に發表せし者は唯物論の完成者たるデーモクリトスなりとす。

然るに此時に當り希臘には既に別種の世界觀を生じ、プラトーンに至りて一系の組織とならんとせり。史家或は其源をアナクサゴラスにありとすれども、彼は未だ器械論の立脚地を全く脱却するを得ざりしなり。ソークラテース倫理研究を重じ其思想プラトーンに傳はると共に宇宙の解釋は始めて全然一變せり。即ち彼は自然の本質を以て非物質的想念とし、其想念中にありて善の想念を最高とし、凡ての現象は其各自の想念（例へば名馬は馬の想念）を模範として造られ、善の想念に向ひて進行するものとせり。然るにプラトーンはかく本體と現象とを區別したるを以て現象の如何にして生起するかを説くを得ず、神の如きものありて其媒介をなすとせり。即ち其目的は自然の過程の外にある

なり、之を超越的目的論(Transcendent Teleology)とす。アリストテレースは之に對して更に目的の概念を明にすると共に之を過程自身の中に存するものとせり。即ち世界は畢竟純然たる質料が形式を有し來らんとする運動に外ならずとし、其目的は絶えず活動によりて實現せられつゝ、ありとせるなり、之を内存的目的論(Immanent Teleology)とす。

アリストテレース以後の希臘哲學に於ては兩論の相錯綜せると猶唯物論と唯心論との相錯綜せるが如し。エピクロス派は純然たる器械論者なりき、即ち神を拒み、たとひ神ありともそは世界の事變に關すべきにあらずとして、全くデーモクリトスの世界觀を遵奉せり。ストア派は一方より云へば器械論者にして各變化は一定の法則に支配せらるるとしたり、然れども又其所謂法則を理と名づけ之を神の如く看做したる點に於ては、一種の内存的目的論の趣を具ふと謂ふべし。新プラトーン派がプラトーンと同じく目的論を唱ふることは特に言ふを俟たざるべし。

目的論の語の哲學上に著るしく顯れ來りしは中世の基督教哲學の時なり。抑も基督教の世界觀は神が世界を創造したりとするものなれば純たる超越的目的論なり。然れども此目

的には人格的神を假定したるものなれば論議他に涉り、こゝに論ずるの違なし。

近世に於ける唯物唯心二論の關係は又器械論及目的論の關係なり。英國のホッブスは器械論、デカルト派は目的論なり。器械論の極はヒュームに至りて器械的法則其者をも拒むの説を生したり。英國の經驗論者中にバークレーの如き有神論的目的論あるが如く大陸にスピノーザの器械論ありしは奇と云ふべし、即ち其説によれば世界の現象は根本的に於ては一なれば従て一の必然的法則によりて支配せらるゝと。然れどもスピノーザの器械論は唯物論的器械論的と異なる所あり、本體は現象の内在的目的と見るべければなり。かゝる曖昧の區別はカントに至りて確定せり。カントは自然に内在的目的あるを唱へて古説を調和せり。即ち彼によれば自然の各物は元來分離せるに非ずして、各或目的に従て結合すとせるなり。最もよく此關係を示す者は有機體の構造なり、即ち其各部分は各相依て全體の生活を營みて一定の目的を盡すなり。其他の自然物に於ては此の關係はしかく明ならざれども元來存せざるに非ず、たゞ度の差あるのみなり。カントの後諸家大抵此立脚地に在り、シエリング、ヘーゲル等の自然論は全く此見解より立論せしなり。

然るに輓近に至りて此の説は別種の旨趣を帶び來れり、自然科学の發達と進化論の確立と是なり。自然科学は凡ての變化を物質の運動より説くと共に一切を器械的に説かんとす、然るに又一方には進化論あり、自然の變化はたゞ適者生存の結果のみといふ、即ち有神的目的論を拒むなり。是に於て舊來の目的論全く倒ると共に器械論の價值生じ來らんとせり。然らば如何に歸着せんか、以下少しく之を述べんとす。

目的論の最簡單なるものは、此世界を以て神の創造に成れりとし、従て諸現象は皆神意に基づくものとなすにあり。此思想は宗教的意識が漸く發展し來らんとする時に於て既に顯はるゝものにして、若し其外形を多少變更修正すれば、最發達せる目的論も此意に歸着するを免れざるなり。然れども其論に對しては吾人は其所謂神の位置如何を問ひ、或は遍一切處の意味は果して同時に各所に在ると云ふの義なるか、若しくは個々分割せる場所を超脱するの謂なるか、等の根本的質問を呈するに先だちて、事實上此世界は然かく目的に適ふ様に成立せるか否かを尋ねざるべからず。諸般の研究によりて益明かなるが如く、世界の事物は相互に關係し、互に相助長するものなりと雖も、亦之に反し目的

に適はざる如きものも少からず。固より是等も其終極に於ては目的に合すべきか否か明ならず、恐らくは研究の結果其然るを知るべきものならんと雖も、とにかく現在に於ては相背反せる事物の存在せるとは疑ふべからず。是に於てか多くの目的論は其中に單純なる目的の概念を以て解釋すべからざるものを事實として認めざるを得ざるに至る。故に例へばプラトーンは、本體界即ち實有の世界は目的に適ふものなれども現象界には偶然の事情ありて、こは實有と正反對なる非有に基づくものなりとし、此非有の作用の法則を名づけて因果律即ち器械的法則とせり。即ち此の如く目的論の下に器械論を認許したりしなり。かく目的論の立脚地より云ふも既に幾分の器械論的説明を導かざるを得ず、加ふるに自然界の研究益、進み來り、唯物論的思想勢力を得來るに及びては、目的論は到底前述の如き簡單なる状態に止まる能はざるなり。是に於て素朴實在論に代りて觀念論の出でたるが如く器械論は目的論に代りて出でざるを得ざるなり。

器械論に二様の意義あり。第一は無法則的器械論と稱すべく、第二は法則的器械論と稱すべし。今夫れ世界の過程は或る目的に向ひて生ずるものに非ずとせば、その諸變化に

は全く何等の關係もなきものなるか。世界の現象に關して神意を否定する者は之と同時
に先づ毫も獨立の法則を認めざるに至るべし。蓋し世界の變化を以て此世界の外に在る
神の意志によるとなさんか、其各變化には別に特別の理由ありとするを得ず、されば此説
よりして神意を否定すれば、終に世界の秩序を説くを得ざるべきなり。然れどもかく世界
を無秩序とするは是れ全然懷疑的態度にあるものにして、學説として保持すると能はず。
何となれば世界に全く法則なしとすればそは全く研究するによしなく、從て其無法則な
るとをも斷言すべからざればなり。且夫世界の變化自身には別に意味なしとするも吾人
の研究上其中に法則をつくりて之を研究するを要せずとせんや、是れ學の起る所以なれ
ばなり。是故に器械論者は世界の變化に何等かの法則を認むるをなさざるべからず。
是れ第二の器械論の眞意にして、進化論といひ、勢用保存則といひ、皆此器械論を成立
せしむる研究に外ならざるなり。

法則的器械論は現時科學の精神なり。蓋し自然を以て自然を説明すべしとは近世哲學
の題句にして、現今の科學は之を繼承せるものに外ならず、而して其研究の確實なるを

に就ては、毫も疑を要せざるなり。然らば目的論は終に全く取るべからざるか。余は更に此目的論の意味を變更して器械論と一致せしめんとするなり、而して此點に於てカントは既に好模範を示したり。

カントは謂へらく有機體の構造を理會するには目的の概念を離るべからずと。即ち例へば眼の構造は其作用と相俟ちて存するものにして、其各部は眼全體の爲に存し、眼は又其各部によりて成立す、此關係は他の自然物即ち無機物中に存せざる所、之を自然に於ける目的の概念の顯る、所となすと。今此思想を他の語を以て表せば有機體は自己の中に或る目的を具ふと云ふの義なり、換言すれば或る自然物にありては目的は内部に存するなり。是に於てか吾人は内存的目的論なる新概念を得たり。然らば此思想は能く科學說と調和するを得べきか。思ふに有機體の構造發達等は單純なる分子の結合を以て説明し難き點あるとは事實なり、然れども他の自然物と雖も或意味に於ては其全體と部分とは密着不離の關係を有するもの少なからず、現に生物の現象を以て化合の現象に比すれば其間に判然たる差別を附するに苦しむ者あり、而して又化學的現象と物理的現象(例

へば電氣)とを比すれば其間に大なる差別を劃すると難し、然らば則ち有機體につきて内存的目的を立するを得れば、一切の自然現象につきて亦之を言ひ得ずといふべからず。此の如くして問題は進みて次の如くなるべし、一切の自然現象は皆其目的によりて結合すとなさば、是れ器械論の説明を容る、能はざるか。

此問題を解釋するにはアリストテレスの四原因說に復るを可とす。アリストテレスは原因を分ちて四種となせり、材料的、形式的、活動的、究竟的、是れなり。是等諸原因は悉く共在すべく、此中初三は所謂原因にして、後の一は所謂目的なり、例へば家屋の材料的原因は木石なり、形式的原因は設計圖なり、活動的原因是は工匠の労働なり、究竟的原因是は其目的即ち居住に適するとなりとす。今若し此究竟的原因を以て其の現象の外より定められたるものとすれば、超越的目的論の陋に陥るものにして、實に中世哲學の近世科學によりて輕視せられたる點なり。然れども之を其現象全體が其各部分に對するの關係の意に解すれば何等の不自然の點を發見する能はず、之を言ふも言はざるも現象には何等の増減なく、たゞ吾人の解釋の方法の明瞭なるを得ると否とに外ならざる

なり。されば單に原因結果の關係を説きて足れりとするものは器械論に止まるべし、進みて其因果に意味を附せんとする者は原因は結果なる目的を生ずる手段なりと解釋し、結果か原因中に含まる、如く目的は既に其手段中に具はると云ふを得べきなり。然らば則ち目的論と器械論とを調和すへき立脚地は結局此の内存的目的論にありと謂ふべきなり。而して自然の性質を以て物質的よりは寧ろ精神的に近しとなす者にありては必ず此立脚地の外に出づる能はざるなり。

第二十節 自然の理想—宗教哲學及美學

自然の過程を解釋するに當りて目的の概念に入ると共に其本質に特殊の意味生し、又其評價に特別の意義を伴ひ來る、即ち自然の本質を以て神(目的に向ひて發達する神)とすると共に、自然を理想の點(即ち目的に對する現實の關係)より觀察するとなり。前者は宗教哲學の課題にして後者は美學の問題なり。

自然の本質に關する多元、二元、一元の區別は又宗教に於ける多神、二神、一神の別

を生ず。多神教(Polytheism)に於ては萬物を悉く神として尊崇す、原始的宗教より希臘の神話的宗教の如き皆是なり。然るに是等許多の神祇が皆同等の權力を有すとは思惟し難きことなるを以て其中の一を選びて主神となす、是一神教(Monotheism)に移るの段階なり。然るに世界には單に善のみならずして害惡多し、之を説明するに當りて善神のみなりとするは困難なり、是に於て善惡の二神を立つる二神教(Duotheism)生ず。然れども二神併立は眞の宗教心を満足せざると猶二元論の哲學上執るべがらざるが如し、されば終に一神教に歸せざるを得ず。然るに此一神教の神にして全く世界の外に在ると基督教の神の如くば、之と世界との關係を説くに困難なると猶抽象一元論の如し。是に於て一神教と多神教とを合したる萬有神教(Pantheism)生ず、こは猶具體一元論の如く、世界其者が神なりと説くなり、即ち神は世界の内存的目的となるなり、佛教の如き是なり、其他基督教中に在りても此説を奉ずる者あり、スピノーザは萬有神教を説ける哲學者として最も名あり。然れども世界即ち神とすれば神は絶對不變なるが如く世界も亦絶對不變となるべきかの疑を生ずべし、是れ不合理的なるのみならず、又眞の宗教心を満足せ

しむるに足らず、何者、宗教なるものは畢竟現實界の不完全なるを認めて圓滿完全の理想を恠悦するによりて生ずるものなればなり。是故に世界と神とを隔離せざらんとする説も、或は世界と神とを數量的に全く均等なりとせず寧ろ神の中に世界が含有せらる、ものとせるクラウゼの萬有在神説 (Pantheismus) となり、或は神自身が世界各過程中心にて發展するものとするシェリングの説を生ず。然れども是等は皆宗教的意識なる特別の心性と結合する問題にして純知的活動たる哲學によりてのみ解し得べからず、宗教哲學は即ち此神と世界との關係を宗教的事實によりて解釋せんとするものなり、而して其の中心の原理は普通の自然哲學の解釋に待つ所あるなり。

更に自然の過程に目的(勿論無意識なる)ありとすれば、各自然現象は其目的に近きと否とによりて價値の差別を生ずべし、最も完全に自然の目的を顯はす者を自然の理想となし、之より以下順次其階級を附するを得。然るに現實の自然界は皆其目的の一片を示すに過ぎざるを以て、理想を距ると遠しと謂はざるべからず。是故に會、其中に理想に近きものあれば之を賞翫し、又之に満足せずして自ら自然の材料を執て理想に適する物象

を製作す。吾人が某の山水を以て美なりとし、某某の山水を粉本として一幅の畫圖を現するが如き、即ち是なり。是に於て吾人は自然の理想てふ概念と美てふ概念との果して契合すべきか否かを論證せざるべからず。

抑、美學が獨立なる學科として哲學者によりて承認せられたるは實に近代の事に屬す。古代にありて、プラトーンは屢、之に關する意見を述べたりしも、希臘時代の常として未だ美と善との區別を明説する能はざりき。アリストテレスは美の學理を特殊の藝術に應用せんとして其の『詩學』の著今に傳はれりと雖も、遂に斷片たるを免れず。其他プロチノス、ロンギウス等の如きも、亦美に關する學説を述べたれども、未だ完全なる組織を具へざりき。近世に至り英國のシャフツベリー、ハッチソン、ヒューム等皆美的感情の性質を論じたりしも未だ美學を組成するに至らず。之に反して美學の眞に系統を具へたるは大陸派の哲學者中に在り。ヨルフの哲學を組織するや、心性の各作用に配して諸學を定めたり、而して知性に高下の別を設け高等の知性の理想を眞とし、之に對して論理學を配したれども下等の知性即ち不明なる感覺に對しては別に言ふ所なかりき。パウムガルテ

ン(自一七七一四)此缺陷を補はんが爲に其下等の知性の理想を美とし、之に對して美學なる學科を定め、其中には(一)如何なる感覺的認識が美なるか(二)如何に此感覺的認識を排列すれば美なるか(三)美にして又美的に排列せられたる感覺的認識を如何に表現すれば美なるか、此三件を論すべきものとせり。之より後此研究勃興し、且つ美は感覺よりは寧ろ感情に屬するものとせられ、此論を立つるもの多く、又キンケルマン、レッシングの如く藝術上より立論するもの少なからざりき。カント『判斷力批判』を著すに及びて(一七九〇年)是等の議論は始めて確乎たる基礎を得るに至れり。カントの美學は二部に分る、一は優美及壯美の論にして、一は美術の論なり、前者に於てカントは美的を道德的論理的快感的と區別し、直接にして利害の念を離れたる形式上の愉快なりとし普遍性を具ふるものとせり。

カントに至りて美學の問題の範圍は確定するを得たと共に其中に新に種々の問題を生ぜり。第一は形式説と實質説との爭論なり。カントは美を以て形式に關する者とせり、然れども此形式は全く實質を離るべきか否。カントの後ヘーゲルは實質論の好模範にし

て、美は常住無極的理念が倏忽有限的質料の中に現はる、状態なりとし、ヘルバルトは形式論を唱へて美は調和等の形式に存すとせり。是等兩派の爭論と關聯するものは第二に理想の抽象的若しくは具體的なるべきか如何の論なり。若し理想は或個體の形を脱して共通不變の所に存すとせんか、是れ抽象理想論にして、之に反して個體性を具してこゝに理想を現はすとせば具體理想論となるべし。ショーペンハワーの説は前者に屬し、ヘーゲルのは後者に屬するものとす。更に第三にカントは美感を以て全く特別の心性とし普遍的にして利害の念を脱するものとせり、然れども是れ果して然るか、此點に關しては獨逸の理想學派は主としてカントの説を保持し、英國の經驗論者は現今科學の結果を借來りて美感も他の感情と根本の性質を異にせずとせり。

吾人は今以上の諸説の細點を論究するを欲せず、是等及び其を美術に應用せんとは是全く美學なる特別の學科の職務なればなり。吾人が今哲學組織中に此論を編入せんとするに當りて要むる所は其美の所在の論なり。蓋し上述の爭論を攝すれば二となるべし。一は美の客體の論なり。一は美の主觀の論なり。第二の論は暫く措く、第一に美は何所

にありや、一は曰く形式の調和等にありと、是れ其形式が最完全に發表し其形式の目的に適合したる状態にあらずや。他の一は曰く美は形式中に顯はる、理想にありと、所謂理想は常に或る材料を取り、或形式を取るものとすれば、其形材の適合が即ち最理想に近きものならずや、然らば是亦目的に適ひたるものと云ひ得べきなり。此の如く美の意義を求むれば遂に自然の理想に歸せざるを得ざるなり。

上來略述せるが如く美學の原理は之を自然理想論と稱するを得べく、此の如くして美學の哲學系統中の位置を定むるを得べし。而して其中に含める諸種の爭論も之を他の哲學説に關聯せしむるを得べし。即ち第一に美感の性質に關しては認識論上の純理論と經驗論との對立を認むべく、第二に美の客體に關しては認識論上の觀念論との對峙及び之に關聯して超越及内存二目的論の片影を認む。

美學及宗教學に關してはハルトマンの著を最包括する所多きものとすべし。猶マーシャルの美學原理 (Marshall, Aesthetical Principles) は最簡にして經驗派の説を窺ふに便なり。

第七章 哲學の問題——(三)人生哲學

人生哲學の問題。倫理學と哲學。倫理學の沿革。人生の現實に關する二反對説 (厭世觀と樂天觀)。(一)主觀的。(二)客觀的。人生の理想に關する反對説。(一)他律説と自律説。(二)經驗論と先天論。(三)快樂説と嚴肅説。(四)結果論と動機論。(五)實質論と形式論。結論。

第二十一章 人生哲學の問題及沿革

前章に述べたる視點に従ひて自然を單に器械的物質的と看做さず、其中に目的を認め價值を定むるに至らんか、哲學の問題は特に細密の點に奔りて人生に關する研究に移るべし。何者、自然にはたとひ目的ありとするも猶無意識的なるに過ぎず、之に反して人生は吾人人間の意識上最明に目的を有し評價せらるべきものと認めらるればなり。此問題の範圍は又極めて廣漠なれども、其要點を擧ぐれば其中に於て最明に區別せらるべきもの二つあるとを發見すべし、一は人生の現實にして一は人生の理想に關す、前者は人生が

如何なる意味を有するかを論究するもの、狹義の人生觀にして又之を價值論(Axiology)と云ふべし、後者は人の行爲の標準を定めんとするもの、即ち道德哲學或は倫理學(Ethics)と稱せらるゝものなり。

此に倫理學を哲學の一科と看做すことに就きて多少辨すべきとあり。抑も現今科學の進歩すると共に諸般の研究は成るべく哲學の假定を離るゝを勉め、哲學的假定は單に其最後の根據となるに至らんとせり。されば例へば心理學の如きは往時は精神若しくは靈魂と云ふが如き概念を以て必要缺くべからざるものとし、此概念に基づきて諸般の原理を演繹したれども、現代に至りては此の如き研究法によらず、主として經驗に訴へて其原理を探求せんとす。かく心理學及び諸種の精神現象に關する科學が獨立すると共に、倫理學も亦哲學を離れて研究せらるゝの傾向を生じたり。是等の傾向の中には或一種の學說(例へば唯物論)によりて自から然るものあれど、こは今論する限りにあらず、假に今さる學說に關係なくして、倫理現象は果して全く科學として論究し得べきかを質さん。抑も吾人が倫理研究に於て要求する所のものは單に吾人の行爲を列舉し分類するに止まらず、

進みて其行爲に通する法則を發見し且つ其是非善惡を甄別し評價するの標準を發見せざるべからず。而して其標準を何所に求むべきかと云ふに、終に人間生活の目的に歸せざるを得ず、人の目的定りて然る後此目的に適ふと否とによりて善惡の區別をなすを得べければなり。然るに此目的なるものは個々の事實の歸着する終極なるを以て、此等事實全體即ち其事實の本質を知悉せる後に非ずば完全に了解するを得べからず、換言すれば倫理研究に於ては他の普通の事實の如く孤立分離して考へ得べきに非ざるなり、單に倫理現象の最顯著なる人生全體のみに止まらず、進で其と世界全體との關係をも檢せざるべからざるなり、是其科學としてよりは寧ろ哲學として見るべき所なりとす。

然れども以上の見解は固より倫理現象には全く科學的研究を要せずと云ふの意に非ず、倫理現象の哲學的研究が科學を離れて存在し得べからざるは他の哲學研究と異なる所なきなり。且又以上の如き哲學的研究が倫理の終極となると云ふ事は科學としての倫理學の存在を拒むとの理由とならず、猶自然哲學と共に自然科學の存在するが如きなり。たゞ此場合(即ち科學的倫理學)に於ては主として各種の倫理現象を比較して其意義を發見

し其問題の終極を暫く人生に歸するに止むるのみ、即ち其倫理學は記載的科學及び或假定の下に在る規範的科學の性質を有すべきなり。

人生に關する研究の始めて意識的に哲學の問題となりしは希臘詭辯學派の時なり。既に述べたる如く此學派は當時の道德の紊亂に際して主として古來の道德思想の弊を暴きて消極的效果を與ふるに止まりき。之に對して積極的方面に盡瘁せしはソークラテースなり、即ち詭辯學者等が徒らに道德を破壊するに對して古來の道德中に猶取るべき所あるを察し、人々の真正に執るべき方針を定めんとして先づ道德的概念の分析を勉め、善とは如何、徳とは如何等と推究し來り、終に知徳合一論(人もし完全に善を知れば)及福徳合一論(徳を行へば其結)を唱へたり。ソークラテースの後其門人各其説の半面を窺ひて之を發展す、所謂小ソークラテース派にして、其中には徳に重きを置き克己を理想とせるキュニク學派あり、福を重じて快樂を目的とするキュレネー學派あり。是等不完全なる學派に對して完全にソークラテースの學説を發展し更に之を幽玄の域に達せしめたるものはプラトーンにして、プラトーンの學説の矛盾を除き完全なる體系となし、人生の目的を不

斷の活動に在りとし、圓滿の幸福を以て終極の理想とするアリストテレスの説を出したり、殆ど一切の學がこゝに淵源を有するが如く、倫理學の組織は又こゝに成れりと謂ふべし。

アリストテレスの後哲學は主として實踐的方面に於て發達し來りて、二異學説の對立するを見るに至れり。一はストア學派にして克己制慾を唱へ人生の理想は自然の理に従ひて行動するにありとし、一はエピクロス派にして快樂を以て人生の目的なりとせり。此間また一派の説あり、懷疑派と云ふ、謂へらく一切の智を絶ち聖を棄つればこゝに永久の幸福を得べしと。是等の倫理研究に續て起りし學派を宗教的哲學派となす、新プラトーン派等即ち是なり、此派の人々は至善を以て神明と冥合するによりて得べきものとするものにして、其説の歸着點は又倫理問題にありしなり。

かく倫理問題と宗教問題との混合は中世に至りて其極に達したり。中世の哲學者は謂へらく、人の祖先はもと神によりて造られたるものなれど、既に其時に罪を犯し、傳はりて今日に及べり、されば之を脱せんが爲には種々の善根を施さざるべからずと。是に

於てか古代に於て人の幸福即ち至善を探索せしものは一變して、人が善を行ふ爲に具ふべき品性即ち徳の問題に移れり。之と共に意志の自由と否との論議盛に行はれ來れり、蓋し是れ人の罪業の原因を説明するが爲に生じたる見解にして一派の論者は哲學上に心理學上に個人の意志は一般の法則に従て活動すと説き、之に反する者は人の犯罪墮落を以て意志の自由に基づくものとしたるなり。

近世に至りて倫理問題は又熱心に研究せられ來れり、殊に英國に於て哲學の要點を占めし者は倫理學なりしなり。而して是等倫理學諸派の論點固より一ならずと雖も、其中最も著るしきは古代の至善論、中世の徳性論に對して、近世に至りて義務の觀念の學者の注意を惹き來りしとは是なり、是れ一は羅馬法律思想の影響に因するものならん。なほ此間に於ける、諸種の爭論を検すれば、皆基をホッブスの學說に歸せざるはなし。ホッブスは自然的法則と人爲的法則とを分ち、道德を以て全く人爲の法則によりて成れりとしたり。是に於て第一に起りたる爭論は道德の起源なり。ホッブスは之を國法に歸し全く外部的となしたれども、是れ果して眞の説明と看做すを得べきか。此點に於て反對を唱へ

しはカッドモース、カムバランド、クラーク等にして、主として、道德を判別する能力の特別の作用たるを説く、即ち直覺派 (Intuitionism) と稱せらるゝものなり。此直覺派中後世に至りて知力を主とするものと感情を主とするものとの別を生じたり。此等直覺派に對して道德を以て全く經驗より來るものとするあり、ロックの如きは即ち是にして兩者の爭論は猶認識の起原に關する爭論の如し。此の如く道德心に訴へて道德を説かんとするものと共に、問題は轉じて此道德心の分析に移れり、是れ即ち第二の問題にして、之に關する説又二に分る。一は曰く道德心は利己心の變形のみ、他の苦樂は我の苦樂なるが故に之に對して同情を有するを得るなりと、ホッブスの説は全く此立脚地に在り。之に對して直覺派は固より道德心の獨立を説く者なり。然れども單に道德心或は利他心を以て本來利己的傾向を有する人性に自から具はると説くも、是れ未だ心理研究の精神に満足を與ふるを得ず、是に於て利己より利他に變する徑行に就て説明を試みんとするもの生ぜり、即ち觀念聯合の法則に訴へて之を説かんとするものにして、ハートレー、ミル父子等所謂聯想學派の徒の唱ふる所即ち是なり。かく心理的問題起ると共に之を

倫理上の目的に關する説明の中に應用するに至り、こゝに第三の問題に移りて二様の見解を出したり。蓋し是等の學派は殆ど皆快樂を以て人生の目的とする點に於て一致すれども、其快樂は何人の快樂なるやの點に於て疑問あり。ホッブスは心理的利己論者なりしと共に倫理的利己論者にして、人の目的は自己の快樂を得るに在りとせり。之に反してベンサムは社會多數の快樂を以て人の目的とすべしと唱へ、所謂最大多數の最大幸福を説けり、功利説即ち是にして、ミルは益其説を發展せり。

英國に於ける倫理問題の發展此の如し、然れども是等は主として科學的立脚地より述べたるものにして、其中には哲學的と稱すべき點甚だ少なし。之に反して、倫理問題を以て全く哲學の科と看做して組織したるは所謂大陸學派にして、其説の徑行は其自然の本體に關する見解と一致せり。其説を概言すればアリストテレスの幸福説を取れりといふべきか。かくて十八世紀の末に至り佛國の感覺論者連りに極端なる快樂説を唱へ道德の危機を生ずるに至りて、屹然時流の外に立ち、義務の概念を説明し道德法の先天的なること從て其無上なるを唱へし者をカントとなす。是に於て道德上の概念は別天地

に入れるの觀あり。此思想は其中に偏倚せる所あれども、よく倫理的概念の一要素となるを得たり。輓近に於ける獨英等の倫理説は皆之によりて影響せられ來れり、たゞ其説形式に偏するの弊あるを以て之を補はんが爲に幸福の説を加味し、アリストテレスの説の復興するを見るに至れり。

第二十二節 人生の現實

人生に關しては先づ其現在の狀態の如何に就て二様の見解あり、一は樂天觀或は多樂觀 (Optimism) にして、一は厭世觀或は多苦觀 (Pessimism) なり。前者は謂へらく、此世界は最快樂多しと、後者は之に反して最も苦痛に富むとす。此兩種思想の消長は猶實在論と觀念論との交代の如し、而して古代より近世に至るまで、哲學者及詩人の説く所を列擧すれば、千差萬別、最も興味に富むものとす。然れども今は單に此二觀の種類を擧ぐるに止むべし。

幼稚なる思想を以て認識論を解く者が概して實在論に傾くが如く、其人生の現實を評

價するに當りては大率皆樂天觀を執る。蓋し彼等は未だ世界の苦痛に遭遇せず、自己の罪惡を意識せず、從て此世界を以て常樂の境と思惟するなり、氣候溫暖の地に住する古代の國民若しくは富貴の中に養はれたる小兒の如き、即是なり。然れども少しく經驗を重ねれば世界の事實は常に此信を破りつゝあるを發見すべし、是に於てか樂天觀は變じて壓世觀となる。其中或は感情に基づくものあり、理論に訴ふるものあり、共に世界は苦痛に充ち人生は不幸なりとす。更に進めば苦の必しも苦に非ざることを悟り、こゝに大勇猛心を起して苦痛に勝ちて快樂を求めんとす、百般の活動こゝに生じ、人生の眞趣こゝに顯はる、之を眞の樂天觀と云ふべく、又世界の苦を認むる點より云へば厭世觀とも稱すべし。

以上は思想發達の順序に於て通常見る所なれども、人の性情氣質若しくは其學說信仰等によりて兩種の思想は充分調和するを得ず、之が爲に一方に偏して人生を解釋するもの少なからず。若し單に其氣質によりて漫然樂天若しくは厭世を唱ふるものあれば之を主觀的或は無理由的と云ふ。此種の思想には又素朴的及詩歌的の二者を區別するを得。

素朴的樂天觀及素朴的厭世觀は一時の感情若しくは其人の氣質によりて生ずるものなれば、固より確固たる理論上の基礎を有するものに非ず。詩歌的樂天觀或は厭世觀は外觀に於て之と類似すれども、實は其思想が詩人直觀の結果なる點に於て大なる差異あるものとす、而して此の場合に於ては多くは厭世觀に傾くものにして、是れ主として詩人の多感性が容易に世界の缺陷を洞察するによるものなり。而して會樂天觀あるも多くは厭世の域を超越したる境界、若しくは厭世の餘り自暴自棄して世間の快樂にのみ耽溺するものなり。

主觀的的人生觀に對するものを客觀的或は具理由的的人生觀とす、即ち客觀的事實に照して人生を評隲するものにして、或は經驗的科學に根據を求むるものあり、或は自家の哲學的立脚地に基づくものあり。例へば英國聯想學者ミル、ハートレー等のごときは快樂と苦痛との分量を計算して快樂を大として樂天觀を唱へ、カントは其著『アントロポロギ』に於て、ハルトマンは其『無意識哲學』に於て人生に苦痛多き事を經驗的に論述し厭世觀を構成せり(ハルトマンの學說は單に之に盡きたるに非ず、氏は世界の苦痛を唱ふると共に其可能的世界中の最善良なるものなるを認めたり、是れ普通の厭世觀と異なる所な

り) 然れども是等は共に確固たる論證と稱するに足らず、何者、單に經驗にのみ訴ふれば其數に限りあり、而して同一經驗も解者によりて全く異なるものとせらるべければなり。さればハートレー等が快樂よりは苦痛は忘れ易しとすれば、ハルトマンは全く之に反對し、ハルトマンが快樂も永續すべし苦痛となることを主張すれば、之に反對する者は苦痛も永續すれば之を感じることを薄きに至ることを述べ。一方に快樂の事實を擧ぐれば他方には之によりて生ずる苦痛を探出し、一方が苦痛の存在を主張すれば他方には之を以て快樂に達する方便なりとす。されば所謂科學的的人生觀も亦歸する所は人々の感情にして、之を以て哲學說中に入る、こと難し。之に反して哲學的或は神學的的人生觀は固より又人々の感情に基づく所あれども其感情は哲學全系に關係あるものなるが故に、之によりて哲學說の論理的徹底性を失はず、例へばライプニッツの樂天觀、ショーペンハワーの厭世觀の如きは其好證左なり。ライプニッツは其單子論より單子が各世界を現はすを得ることを説かんが爲に豫定調和説を稱へ、各單子は神の恩寵によりて初より調和せらるゝとなし、從て此世界は神意に生じて最完全なるもの、善惡はたゞ其完全を成就するの方便

なりとせり。ショーペンハワーは謂へらく、世界の根源は意欲なり、悶々己まざる煩惱心は絶えず發現して諸般の現象を呈す、一慾充ちて他慾更に生じ、慾を充さずんば常に苦痛にして意欲の世界は同時に不満足、争闘苦痛の世界なりと。是等二説は各特殊の意義を有し共に或度まで眞理なり、然れども一方の學説を以て他方の事實を掩ひ之を曲ぐる能はず。神徳を頌するは可なり、されど善惡の存在を抗辨せんとする所謂「辨神論」(Theodicy) なるものは徒勞に屬せずんば幸なり。世界の善惡を認むるは可なり、されど若し全く善惡のみとせば何所より其善惡なる相對的概念を得來るべきぞ。畢竟自然に於ける目的の有無如何の論は、人生の現實を解釋する好鍵論なり、自然が全體として目的に向ひて進みつ、あることは、人生が全體として快樂に向ひつ、あるものにして苦痛は其段階たることを示すものに非ずや。人若し此見地に達すれば始めて世界に快樂の混在することを認め、然も其中に安慰の地を得べし、之を稱して解脱的的人生觀と稱せんか。然るに此人生觀に達すれば問題は一步を進めて人生の理想に及ばざるを得ず。

人生觀に關しては簡約なる書少なし、サレーの厭世觀(Sully, Pessimism)の如きは其中にあ

りて最便なるものならん。其他倫理學書中には之を論ずるもの多し。

第二十三節 人生の理想

人生の現實を以て最良のものとせず然も全體としては最良世界に近づきつゝ、ありとせば、其全體は個々の現實に對して理想の位置にあるものなり、然らば現實に對する受動的態度は變じて理想を追求する活動的態度に移らざるを得ず、是れ實に人の倫理的事業の起る所以にして、問題は更に一層の奥に入る。即ち人は如何なる行爲によりて最望まじき生活を送るを得べきか、換言すれば如何にして善なる理想に達し得べきか。此問題は二様に分解せらるべし、第一、人生の理想は如何なるものと定むべきか、第二、此理想に到達せんが爲には吾人の行爲は如何なる法則に従はざるべからざるか。以下是等二問題に關する異解の立脚地を略説せん。

第二の問題は方法上の論議なるが故に、第一の問題につぎて起る者なれども然かも比較的簡明なるが故に便宜上之より論ぜんとす。此法則の概念に關して吾人は全然背反

せる二派を區別す、第一は或る外部の法則を假定し之に従ひて行動せんとするもの、即ち他律説(Heteronomical theory)にして、第二は之に反し自己の心性中に此法則を有すとす、即ち自律説(Autonomical theory)なり。他律説は幼稚なる道德思想に伴ふ學説にして道德法の根源を以て或は國家の權力に訴へ(ホッブス)或は宗教の權威に歸し(ペレー)或は輿論の勢力を仰ぐが如く、種々の別あり。實に道德の發達に徴すれば其初聖人有力者の指導に従ひて起れる者なること疑を容れずと雖も、然れども單に他者の課したる法則に従ふのみにては未だ眞の道德となるを得ざるなり。吾人が之に従ひて行動せんと欲すれば其法則は權威あり、若し之を欲せざれば如何。さればたゞ他律に従ひて行動するものは其法則中に衝突の生ずる場合に於て困難を感ずべし。例へば國家の法則と宗教の法則との間に矛盾ありとせば如何、同一の宗教的法則中にも甲乙互に相背馳する場合ありとせば如何、是等の場合に於ては吾人が一を擇びて他を排せんには其理由を發見せざるべからず、然らば吾人が或法則に従ふはそれが單に法則たるの故によるにあらずして、猶それが服従すべき理由を具ふるを要するなり、是れ他律より説く能はざる點にして、

自律説に移らざるを得ざる所以なり。然れども自己が自己の法則を課すとは何の謂ぞ、自己の心性中か、る特別の作用あるか、所謂良心の法則を以て絶對的權威を具ふとなすものは此事を信するものなり、英國の直覺派の如き即是なり、然れどもか、る事の毫も心理的根據なきは明白となれり。然らば則ち自律とは自己心性全體の作用に基つける法則によりて自己の各行爲を律するの謂なり、換言すれば良心とは特別の能力に非ずして、道徳的事項に關する精神全體の作用なるなり。此意味に於ては自律説は確かに道徳現象を説明し得たりと謂ふべし、何者、何人も自己の統一を棄てざる限りは自己の課する法則に背く能はず、之を以て無上の權威を有するものと看做すべければなり。

以上の他律説及自律説に關聯して道徳心の起源に關する問題あり、即ち道徳心は全く外界の經驗によりて起るか、或は内界に生れながら具はるものなるか、前者は即ち經驗論にして認識論上の經驗論と論法を同じくし、後者は即ち本有論(Nativism)にして認識論上の純理論と並馳す。然れども認識論上の純理論が多少經驗論を假來らざるを得ざるが如く、道徳の本有論は到底其舊態にては維持すべからず。吾人は現今の心理學上の

知識を以て良心の生來、人に具はることを主張するを得ず。良心なる作用も他の心性の如く、經驗によりて發達することは疑ふべからざるなり。此點に關しては英國聯想學派の利己より利他の發するを説く所、殊にスペンサー、ダーキン等進化論者の道徳心の進化する順序を論する點に於て、得る所少なからざることを忘るべからざるなり。然れども之が爲に經驗論を以て徹頭徹尾眞實なりと斷するは不可なり、何者、此説によれば道徳は全く外部より來るものにして即ち他律説に歸すればなり。是故に純理論の根抵に於て眞理を有すべきが如く、道徳も其素地は人に具はるものなりとする説を全く虛妄とすべからざるなり。

吾人は自律説に基きて倫理説を構成せんことを期すと雖も、其法則は獨立のものに非ず、たい人生の理想に適したるものとして意味あるのみ、然らば其理想は何ぞ、此問題は倫理の終極問題にして最重要なり。今其説を大別すれば二種に歸す、一は快樂説(Hedonism)なり、一は嚴肅説(Rigorism)なり。而して前者は時としては他律説に傾き、後者は法則其者を尊ぶ自律説となる。然れども他律若しくは自律は共に理想より派生し

たるものにして絶對的意義を有せず、されば(外部的と内部的とを問はず)法則に従ふ行為はたゞ正と云ふべきも善といふ能はず、何者、善とは一般に目的に適ふ事にして狹義に之を人事に應用して、道德的善の意義に用ゐるものにして、單に或る規則に従ふと云ふのみにあらざればなり。されば法則を以て絶對的とする限りは、未だ眞に人生の理想たる善の問題を解釋するを得ざるなり。然らば此目的に關する説は如何。

快樂説と嚴肅説とは全然相反對せり。前者は謂へらく、人は天性快樂を望むものなり、されば之を目的として出來得る丈け之を求むべしと。嚴肅説は謂へらく快樂を求むるは惡の根源なり、吾人は快樂の欲望を絶ち理性の命に従はざるべからずと。是等二説は倫理上の主義として長へに人の道德思想を支配せり、其中には各一分の眞理を含めども又共に誤謬を包むを免れず、今次に之を辨せん。

快樂説の中に個人的と公衆的(Individualistic, Universalistic)との二者を區別す、前者は個人の快樂利益を増進するを以て人の目的とす、所謂利己主義(Egoism)なり、後者は之に反して、各人は單に自己の快樂利益を追求するのみならず、否、時としては之を

棄て他人或は社會一般の快樂利益を圖らざるべからずと、所謂利他主義(Altruism)或は功利主義(Utilitarianism)と稱せらる、者なり。後者は前者に比すれば一段の進歩をなしたる者にして之を社會現象の上に照すに甚だ取るべき所多しと雖も、然れども其論理的貫通性に於て缺くる所あり、蓋し快樂は主觀的感情の状態なり、甲乙各相異り、甲の快を以て乙を推すときは其間に誤謬なきを保せざるなり、是故に功利論者が所謂最大幸福は果して如何なる單位によりて計量せるか、是れ其疑問の點にして功利説の終に個人的快樂説に還るか、若しくは他の説に轉ぜざるを得ざる所以なり。然らば個人的快樂説を以て快樂説の眞を得たる者として其論旨を檢せんか。此説は心理學上人の欲求を分析すること不充分にして、又倫理學上の規範を與ふることなし。蓋し人の欲求が單に快樂の爲にすとは明に事實に反す、欲求は知情を具へたる人の有する所、されば知情兩者の満足を要する者にして單に感情の満足たる快樂を對象とせず、快樂論者は此心理的事實を看過せり。次に既に人々皆快樂を欲求し而して快樂が目的なりとせば、吾人は此上何等の法則をも按出するを要せず、然らば道德の法則は人が快樂を得る方法を規定したるに過

ぎざるのみ、其威嚴は頗る減殺せられたりと謂ふべし。されば此點より外部法則を假り來らんとする者あるなり、是れ快樂説の他律説と結合する所以なり。然れども既に數多の快樂中の一を選択すとせば何によりて之を分つか。若し純然たる快樂論を取れば、恰かも原子論が凡ての原子は皆同質にして唯大小形狀等の分量的差別ありとせるが如く、此快樂論も快樂は悉く同一の性質にして唯、其強弱等分量の差別あるのみとするに至らん。現にペンサムの如きは之が爲に六個の標準を定めたり、即ち、強弱、長短、遠近、確否、純雜、効否是なり。然れども實際吾人は或る快樂は其分量の少なきに關せず他の快樂より望ましきものとするなり、例へば自己の快樂を殺ぎて他人の爲に盡くすべきが如き、是なり。或は云はん、此場合に於ては自己の快樂は多少減殺せらるるも、之によりて他人の快樂を益すと、然れども純粹快樂論的立脚地に在らば、吾人はたゞ吾人自身の快樂を云ひ得るのみ、他人の快樂は我の快樂と同一にあらず、從て之を以て自己の快樂を補ふを得ざるなり。されば快樂の選擇を云ふにあたりては、必ず快樂の種類を云はざるべからず、或は肉體上の快樂と精神上の快樂とに分つものあらん、或は一個人の快

樂と社會の快樂とに分つものあらん、ミルの功利説の如きは即ち其區別を立てんとせしものなり。然れども功利説の基礎を此快樂の區別に取らんか、快樂論の立脚地は既に他に轉じ去りしなり。吾人は猶他の缺點を擧ぐることを止めて快樂説と反對の學説を檢せん。嚴肅説は倫理説としては寧ろ快樂説よりは常識に解し易き點あり。蓋し世間の罪惡を見るに多くは基を快樂を希求するの念に發するが如く、從て宗教も訓戒も皆情慾を斷滅し快樂を厭離するを勸諭するもの多し。されば快樂説が一方に行はるれば、必ず他の一方には必ず嚴肅説の行はるゝを見る、而して衆俗は身快樂説を曲解して之れを實行しつつ、嚴肅説を以て高尚なる道德を説く者とするなり。實にや人生の快樂には弊害あるもの多く、屢修道の妨礙となるべし。されば之を避けよと云ふは實際上價值ある教説にして、又此の如くして始めて道德は命令權を有し得と謂はざるべからず。然れども此の派の説によれば、人は凡て快樂を欲求して其他に自然に欲求する所なきものなり、然るに人の事業は凡て之れを欲求するによりて生ずるなり、然らば人の道德は之れが快樂即ち欲求を拒絶する限りは、全く實際に存せざるものなるべし。此の如くして嚴肅説は實行

上消極的效果を及ぼすものにして人生の活動を凝滞し反て其道德の教訓たる眞目的に遠ざかるに至るなり。されば此説をして學説として論理的妥當性を有せしめんには道德と實行との關係に就きて別種の見解を容れざるべからず、是れカントの倫理説の出づる所以なり、是に於て倫理學上新なる問題を生ず。

吾人は人生の理想即ち善を標準として行爲を判断す。然るに其行爲は之が實に行爲となりて顯はれたるによりて道德的に判断せらる、か、若しくは行爲とならざるも既に其行爲を形成する原因即ち其企圖に於て既に道德的判断の對象となるべき素を有するか。換言すれば道德的判断は行爲の動機に對するか、將結果に對するか、前者は動機論或は形式論(Motivism, Formalism)にして、後者は結果論、或は實質論(Consequentialism, Realism)と稱すべし。今夫れ功利説は社會の幸福快樂を重す、されば之に寸毫の裨益する所なきものは全く賞するに足らず、而して此見解より見れば行爲の結果によりて善惡の別は定まるものなり。然るに今嚴肅説は之に反して實行し難き道德を説くの觀あり、若し此説に従ひ欲求を棄て、行爲を實現するを得ざらしめ、然も猶之に道德的判断を下さんとす

れば、之を其動機若しくは其目的に關する觀念に對して下すの他なかるべし、即ち吾人は單に行爲のあるべき形式に就きて道德的に評價するものなるのみ、其道德の實質如何を論ずるを欲せず、是れカントの説の大主眼なり。故に曰く、吾人が道德上善と稱し得べきものはたゞ善意あるのみ。意志善ならば其結果の如何を問はず直に皆善なり。然らば善意とは何ぞや、唯吾人の理性が自ら課する所の先天的道德法則に従ひて行動せんとするとは是のみ、もし之に反して其意志に少許の快樂に對する欲求をも混ずるとあらんか、是既に惡に傾けるなりと。此の如くカントは道德の無上權威を有するを説き、其の命令は毫も假定的條件の存在を許さず、斷言的なりとせり、所謂斷言的命令或は無上大法(Kategorischer Imperativ) 即ち是なり。

カントに於て吾人は道德問題の中心に接するを得たり。蓋し道德は「何々すべし」てふ意識を作ふ、是れ人生の理想の特色にして自然の理想に存せざる所なり。然るに此の命令の意識はカントの説に於て始めて確乎たる説明を得たりと謂ふべし、從來の學者はたゞ何等の事件が人生の幸福と稱すべきかを説きて、其幸福の何故に吾人を招致するかを

説かず、カントが之を動搖不定なる外界に求めずして内心の作用よりせるとは其最も偉大なる點ならずんばあらず。然れどもカントの學説は自律論、先天論、嚴肅論、形式論に偏して他の半面の眞理を顧みず、之が爲に其説はや、實際に迂なるの譏を免れず、殊に嚴肅説の誤謬なる心理説を繼承し、欲求と理性とを正反對として對立せしめたるは最不可なり。欲求は單に快樂に對するものに非ず、時としては知力に關するなり、之を以て理性即ち知力と正反對とするは全く心理學上の事實に反す、是れカントの説の改善せらるべき根本の點なり。カント既に自律論先天論に偏して他律を輕じ經驗を排す、されど道德が經驗的事實即ち(例へば法律習慣の如き)によりて進歩するは疑ふべからず。殊に他律によりて道德が客觀性を有するとも看過すべからざる事實也。カントは嚴肅説を奉じ形式論を唱ふ、されど其説は前述の如く全く心理的根據を誤まり又人生の理想其者を説くと詳ならざるの弊あり。是等の點に關してはカントに反對せる學派の説又頗る傾聽するに足り、殊にアリストテレスの學説の如きは今人をして後に瞠若たらしむる卓見を含有す。其説に曰く人生の目的即ち至善は幸福なり、幸福は有德的活動なりと。既に

活動なり、之には快樂伴隨すべく從て實行せられたる行爲の存在を要す、而して其の活動は一定の時期を以て終結完成せず、不斷に成就せられつ、ある者にして、一定の快樂と稱するが如き者にあらず、從ひて功利論者の考ふるが如く行爲の結果を豫測して道德的判斷を下すとは到底不可能の事に屬するを知るべし。是故にアリストテレスの説の眞意はカントの説と反對せる者に非ざるを知るべく、之を聯結するを得べし。現今盛に唱道せらる、學説、例へば英國のグリーンによりて唱道せられたる自己實現説 (Self-realisation) の如き即ち是なり。謂へらく、欲求の對象は快樂に非ず、快樂の原因たる事物の觀念なり、されば吾人は吾人の欲求を統一して完全なる自我の理想を實現する點において究竟の満足を得べく、是れ實に人生の理想なりと。而して個人は社會と有機的關係を有するを以て其理想は常に社會の安寧即ち一般共通の善として實現せらる、なりと。其他パウルゼンが所謂勢力説 (Energismus) の如きも亦同意に出づるものなり。要するに皆カントを中心として、最發達せる功利論若しくはアリストテレスの幸福活動説を加へたるものと謂ふべし。而して其説たる恰かも觀念論、唯心論、目的論等に其反對の學説

を調和せしめたるものと聯結す。(附記。倫理學說も此書の初版以後幾多の變遷を見たれども今一々之を述べず)
 以上を以て吾人は哲學の各問題に對する見解を略述せり。吾人は是等を分離して論究したるも、もと哲學は統一的にして其區分はた、問題の錯綜を拒ぐにあるのみ。されば是等諸問題に對する答解は各聯結を有するものなり。例へば觀念論が屢誰心論と結合し而して目的論となり嚴肅説となるが如し。吾人は各問題に關して二反對派を擧げ批評的折衷的態度によりて其調和し得べき立脚地を暗示し、而して其間に一條の脈理を通ずることを謀れり、庶幾くは現今吾人の安全に従ひ得べき方針とすべけんか。思ふに日本古來の經驗的實在論的思想は儒教の一部分と相合し、而して先天的觀念論的思想に富める佛教と併馳して今日に至れり。此間、兩個の思想は如何に調和し來りしか、既往の事實を以て現在の大勢を推す、得る所なしとすべからざるなり。本書未だ此問題に入るに違あらず、暫く記して後を待つ。

倫理學の參考書は頗る多し、ミューアーヘッドの書(Muirhead, Elements of Ethics) スカレンの書(Paulsen, System der Ethik)等は最簡略にして且つ譯書もあり、其他マリストテレース、カ

ントの著書の如きは必ず一讀するを要す。

哲 學 概 論 終

附 録

一 唯心論及觀念の論語義につきて

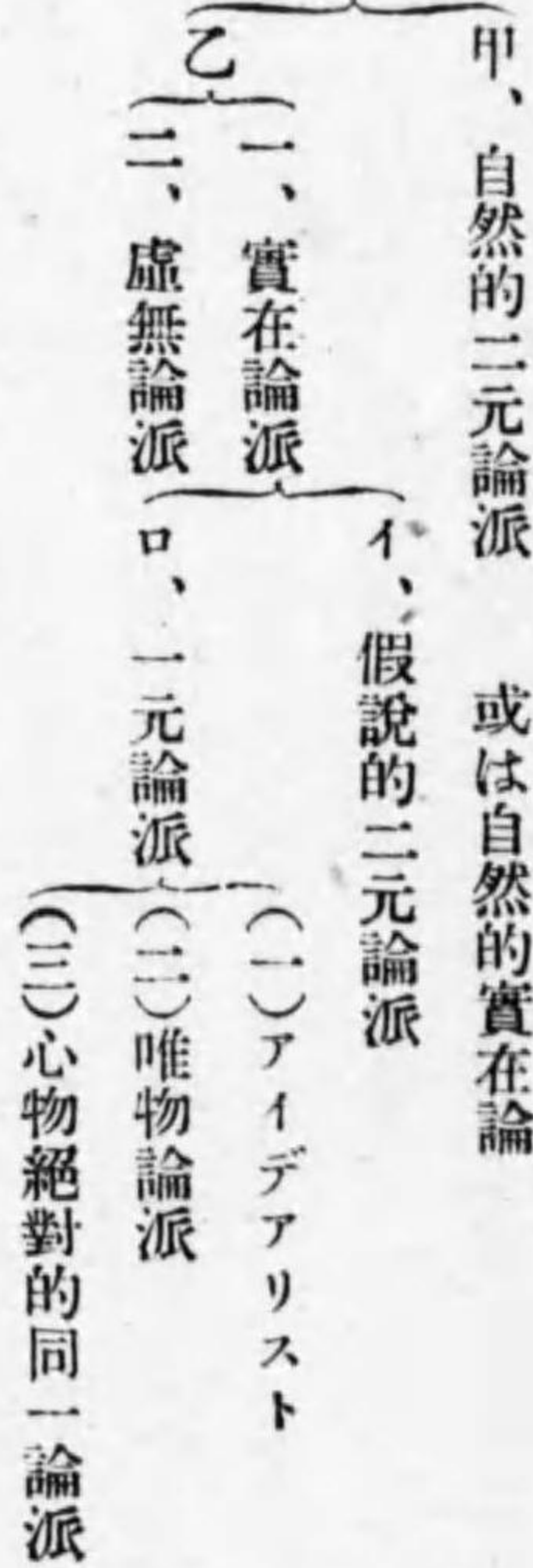
通常唯心論若しくは觀念論と云へば直ちに Idealismus と云ふ語を想起す、然るに此語は極めて曖昧なること猶其語源たる Idee の語の曖昧なるが如し。而して唯心論と云ふ語は屢觀念論と云ふ語と混用せらる、然れども此兩語は精密に區別して使用すること便利なりと思はる、今次に此兩語の意義に關し種々普通に行はる、書類につきて記する所を列舉批評せんとす。

キルヒネルは其意義の變更に叙して曰く、當初は「イデー」を眞の實在 (das wahrhafte Reale) と解してプラトーンの學説を「イデアリズム」と名づけたりき、然るに中世に至ては反て之を「レアリズム」と名づけたるなり。デカルト以來意義一變して外界の實在を拒むものに名づくることとなり、之と共に外界は如何に精神に對して働くものなるか、外界を認定するとは單に其寫象に就きて言ふべき者なるかを問ふに至れり。デカルト、

マールブランシュ、ライブニッツ等は皆之を説明せんとせしものなり。之に反する經驗論派は先づ客觀界に存在する外界を否定することを以て虛妄に過ぎずとせり。ホッブス、ロック等即ち是にして而してバークレーは又神學的に外界否定の説を立てたり。以上は皆獨斷派にしてカントは之に反して批評的或ば先天的「イデアリスムス」を建設したり、其後傳へてフイヒテ、シエリング、ヘーゲル、ヘルバルト、シヨーベンハウエル等に至る、云々。Kirchner, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe)今此言を察するに「イデアリスムス」を以て殆ど認識論上の意義即ち觀念論(外界は我觀念なりと云ふ説)の意義に用ゐるものにして、形而學上の意義即ち唯心論(實在は精神的なりと云ふ説)の意義に用ゐらるゝものに非ず、是れ吾人の歸着せんと欲する所のものにして、キルヒネルの説頗る適切なる如しと雖も、單に此の如く云ふのみにては猶許多の疑惑を生ずることを免れ難し、吾人は今次に其混雜せる場合を検し行くべし。

トムソンの哲學字彙は諸家の説を列擧すと雖も其説皆方圓相容れず。氏は先づハミルトンの説を擧げたり、然るに其説既に撞着を含めり、蓋しハミルトンは其形而上學講義

に於ては哲學派を分類して次の如くなせり、



然るに「リード全集」中に述べて曰く、「アイデアリスト」の粗雜なる形を執るものは、觀念が其寫象する實在と及び其寫象を考察する心とは異なりたる實體エンチテなりとするものなり、而して其(アイデアリスムの)微妙なる形に於けるものは凡て吾人が知覺に於て(勿論又想像に於ても)意識するものは、たゞ心其者の變化なりと。今ハミルトンの前後二説を比較せんに、若し前説の如くば、「アイデアリスム」は唯物論マテリアリスムと相對して實在論中に編せらるゝ、是れ形而上學上の意義に用ゐられたるものなり。然るに後説の如くせば其所謂粗雜なる「アイデアリスム」は全く認識論上の意義を有して、所謂實在論とは正反對に

して、又必しも一元論者たるを要せず、何者、物心が實在として相異なる否とは認識論上直接に關係なきものなればなり。要するにハミルトンにありては唯心論と觀念論との區別頗る明瞭ならざるなり。更に進みてトムソンが他に引用せるものを見ん。曰く、

(一)唯心論は外界或は物の存在或は直接の認識を拒み、心の外何物も存せず又知られずと主張す。(モンク「サア、キリアム、ハミルトン」一七九頁)

(二)唯心論者は曰く、たゞ心の存するあるのみ、物の概念を分解せよ汝は之がたゞ性質の心的綜合なるを發見すべし、吾人の知識は主觀的なりと。(リボー「英國現今心理學」二八〇頁)

(三)唯心論は物を存在より削除し心が唯一の存在なりと確言す。(カルダーウード「無限の哲學」三二頁)

是等の言に徴するに其真意何れに在るかまた解すべからず、然れども其が心體の存在を必須の原素となしたるや疑ひなし、然るにトムソンは「アイディアリズム」の諸形を分類して古代唯心論、英國主觀的唯心論(バークレー)、感覺論的唯心論(ミル、ベイン)、批評的唯

心論(カント)、獨逸唯心論(フヒテ、シュリング、ヘーゲル)等となせり、若し物體虛無、心體存在を「アイディアリズム」の要素となさば、ミルの如きを唯心論者の中に編するを得ざるべし、外界の認識を論ずる點より云へばミルの論は疑もなく一種の「アイディアリズム」なりと雖も、其形而上學上の意見は寧ろ唯物論に近きものたり、さればトムソンの言は「アイディアリズム」の眞義を解するに於て頗る不充分の非難を免る、を得ざるなり。

(以上Thomson, Dictionary of Philosophy)

ストリュンベルも亦曰く、こゝに所謂「アイディアリズム」の根本思想は、たゞ寫象的精神的存在物を認め、物體或は物質的作用が特殊の非精神的存在と性質との意義に於てあるとなしとし、而して所謂物體はたゞ寫象に過ぎざるを以て、此寫象を生ずるにはまた精神外の他物の共力を要するとなしと論ずるものなりと。(Strümpel, Einleitung in die Philosophie) 是一面には認識論上の意義を説き、而も他面には精神或は心體のみの存在を云ふものを意味するが如し、而して氏が進みてカントの説を此條の下に論ぜんとせしが如きは再び認識論上の意義に返れるものなり。是を以て之を觀るに「アイディアリズム」の意義は

極めて曖昧なりと謂はざるべからず、吾人は更に他の學者に就て其多義を明瞭に甄別するを要す。フルケンベルヒは最明瞭に其區別を説明したり、氏は其著近世哲學史附録哲學用語解中に「イデアリズムス」には認識論、形而上學、特殊科學及び實際生活に於ける四様の用法ありとせり、其第三、第四は邦語にて理想論と譯すべきものなれば今は省きてたゞ第一及第二を擧げん、曰く(第一)其認識論上立脚點によれば、認識の一部若しくは其全部を主觀的根源の者となし、精神の構造に依存するものとなし、單に吾人の寫象(觀念)に過ぎずとなすものなり、カントの批評的或は形式的「イデアリズムス」は云ふ、認識の形式(直觀と思考との)は精神より起るもの、心意に於て先天的に存するものにして、感覺と異なり、之と共に外部より受取らる、ものにあらずと、即ち又先天論といふべし、認識に於て先天的、非經驗的、主觀的要素ありとなすなり。フィヒテの絶對的「イデアリズムス」は凡ての認識の原素を先天的なりとす、故に感覺の如きも自我の定立即ち自己制限に過ぎざるなり。(第二)形而上學的意義に於ては、(一)精神的(觀念的)非物的の或者を認むるものにして一般に唯物論の反對なり、(二)精神を物質或は自然の上に位せしめ物的存在の

精神より説明するものにして、物界の存在を假象に過ぎずとはせざれども、ある精神的基礎を認定するものなり、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの一派是なり。(三)物界を拒否するものにして非物説、心靈論といふ、世にたゞ精神あるのみ、物體は現象即ち精神中の觀念に過ぎずとなす、バークレー、ライプニッツ、フィヒテ是なり。云々 (Falkenberg, Geschichte der n. Ph.)「イデアリズムス」の意義是に於て大に明なるを得べし。蓋し此區別たる實にカントの哲學によりて確定したるものと謂ふべきも、なほ其に關する特別の語の區別せられざりしが爲に多少の混雜を來せるなり、されば「イデアリズム」の意義をして曖昧の弊を避けしめんには、之をフルケンベルヒの所謂第一義(即觀念論)にのみ限り用ゐて、其第二義(即唯心論)のものを「スピリツアリズムス」と名づくるを最便なりとすべし。たゞ往々觀念論は唯心論と伴隨するものなるを以て、歴史上兩者の混同せらるゝ場合多きが故に、那語にて唯心論の語を用ゐると便利なるが如く、「イデアリズム」と云ふと反て便利なるとあるなり、例へばバークレーの説の如きは其好適例なり。されば哲學史上の用語としては觀念論と唯心論とを同意義に使用するを避くべからざるべしと雖も、

若し將來の哲學說に於て其意義を一定して使用するを要せんか「スピリツアリズムス」の語は多少不穩當なる場合あるべきも、とにかく此種の名稱を以て唯物論と對せしめ、「イデアリズムス」を以て觀念論の意に用ゐるを可とせん。初に引用せしキルヒネルの言既に此意を示せり、猶クルーグの哲學字彙の如きは古書の中に屬すと雖も、既に此意に限り用ゐる、パウルゼンの如きも此意を明瞭に現示せり、今二氏の説を擧げて本稿を結ばん。

クルーグは曰く、唯心論とは實在を單に觀念として考察する哲學組織にして、吾人の外界の寫象は毫も實の對象と適合せず、たゞ吾人が其寫象を客觀化するもの（一の對象的として直觀する）、即ち吾人が其寫象を必然に意識するによりて、始めて觀念は實在に關聯するものと思惟するなり。此哲學組織の主要なる原理は次の如し、觀念は實在のよりて導かる、根本的なるものなり、即ち *Ideale prius, reale posterius* なり、云々。(Krug, Allgemeines Handwörterbuch der phil. Wissenschaften.)

パウルゼンは其著哲學概論中に認識論の問題を認識の本質の問題と認識の起源の問題とに分ち、甲に關する學說を「レアリズムス」と「イデアリズムス」とに分ち、乙に關す

るものを経験論と唯理論とに分ちたり、曰く、實在論レアリズムスによれば認識は實在の模寫にして、寫象は全く物に均しく、たゞ物性ディングハイト或は實在を缺ける所の、物の *alterum idem* なりとす、「イデアリズムス」は寫象と物、思想と實在とは全然相異なりて全く比すべからずと主張す、云々。(Paulsen, Einleitung in die Philosophie) (哲學雜誌第百六十一號)

二 希臘哲學に於ける唯心論の發達

此篇に於て唯心論と稱するものは、主として認識論上の意義を有し、或は正當には觀念論と名づくべきものたり、即ち世界の本體は物質なるか精神なるか將た非物非心なるかを論ずるは其敢て問はざる所、たゞ吾人が世界を認識するに當りて其認識は果して能く世界の眞體と吻合するや否やと尋ぬるに當りて、之に消極的の解答を與ふるものなりとす。即ち、認識の一部若しくは其全部を主觀的根源のものとなし、精神の構造に依存する者となし、こは畢竟單に吾人の寫象(觀念)に過ぎずといふの義とすべく(ファルケン

ベルヒ)又、認識は實在(或現實)の模寫にして、寫象は全く物に均しく、だゞ物性ダイニグハイト或は實在性を缺くのみにして、物と酷似せるもの(alterum idem)なりとするの實在論に對して、寫象と物體、思想と實在(現實)とは全然相異なりて全く比すべからずとするものなりと解するを得べし(パウルゼン)換言すれば Materialismus に對する Spiritualismus, Immaterialismus に非ずして、Realismus に對する Idealismus なるなり。然れども歴史上此兩者は往々相併行して發達し從て相混同すると少なからず、故に Idealismus を論ずる時には幾分か Spiritualismus, Immaterialismus に觸接せざるを得ず、現に史家 Idealismus を以て後者をも表はすと極めて多きなり。故に今余は觀念論と云はずして唯心論なる曖昧の語を用ひ、間々觀念論、心靈論非物論等の語をも採り、唯心論と云はゞ常に認識論上、實體論上、形而上的等の語を添ふるに注意したり。而して此篇の目的は此唯心論が如何にして希臘哲學中に顯はれたるか、換言すれば諸哲學派が凡て其源を開けるが如く、唯心論も亦希臘に溯りて尋ねべしとすれば、そは如何なる形を取り如何なる意味に於て發達せしか、之を解釋せんとするにあるなり。もとは今夏草せし所の「唯心論史」中の一

節、單に諸書を集録したるものに過ぎず、敢て大方の覽に供するの意なしと雖も、たゞ以て廣く識者の教を乞はんと欲するのみ。(明治二十九年稿)

第一、希臘哲學に於ける唯心論の起原

希臘初期の哲學の性質

唯心論は後世の發達せる哲學組織の、殆皆先づ通過せざるべからざるの關門にして、猶厭世觀の精神の、切實深刻なる觀察を人生に下す者に存せざるなきが如しと雖も、是未だ必しも最初の世界觀となすべからず。恰かも希臘印度等の最古の時代に在りては、厭世觀の前幼稚なる樂世觀的思想の存在せしが如く、唯心論の生ぜざる前、即ち人の未だ認識論等の問題に深く考へ及ばざる時期にありては、粗雜簡明なる實在論的思想は寧ろ一般の人心を支配し、世界の本質を説くに當りても亦物質を主とするもの、即ち所謂唯物論の傾向を脱するもの少なし。而して此の如き純然たる考察上の問題は、人生觀の如く直接に利害を感じざるを以て、樂世的國民が一度世間の無常なるを悲み人生の缺漏多きを歎きて、心神懊惱、爲に早く厭世家と化するに比して、唯心論的世界觀は長く發達の運

に遭遇せず。タレース起りて水萬物を生ずと説き、アナクシマンドロスの無限物より、アナクシメネスの空氣より世界の根源を説かんとせしが如き、若しくは印度の服水論師風仙論師の如き、彼等は皆此世界を以て水若しくは氣等の變形なりと看做し、毫も我感官の之に對して何等の作用をなすかを問ふを敢てせざりしなり、之を一種の素朴實在論ナイフエル、レリスムスと云はずして何とか云はんや。かくて希臘最古の哲學は實在論的傾向を有せしと共に又物質的思想を有し、此風長く後世に傳はりてプラトーンに至るまでは遂に物質の考を離るる能はざりき。蓋し希臘人は頗る物質を重じたる國民にして後世基督教徒の形骸を卑みて精神を尊びしものと正反對の觀を呈するは今論するを須たず、其美術に於ては成形術殊に塑像の妙其極に達して、音樂の如き無形の美術に至りては、未だ遠く後世に及ばず、其神話詩歌に讚誦する所の諸神祇は全く吾人衆生と同一の身心を有するものにして殊に物質と密接不離の關係を有するとは人の熟知する所なり、今哲學の此風を免る、を得ざりしは宜なりと謂ふべし。然れども此間唯心論的傾向を生ぜしむるものなきに非ず、是實に後世の唯心論の萌芽にして又實に其濫觴なるを以て、吾人は詳細に之を検せざるべからず、而して之に先ちて希臘初期哲學の性質を定めざるべからず。

希臘哲學の大區分に就きては大抵三期に分つとに於て一致す、即ち(一)ソクラテース前(二)自ソクラテース至アリストテレース、(三)アリストテレース後是れなり。ヘーゲル、シュライエルマッヘル、リッテル等を始としてツェルレル、エルドマン等皆之に従ふ。輓近キンデルバンドは通常古代哲學と稱する者に就て純希臘と希臘——羅馬との二大部に分ち而して前者に就て(一)宇宙論期(いミレトス派、形而上的の反對、ヘラクライトス及パルメニデースは折衷期)(二)開明期(詭辯學派、ソクラテース、ソクラテケル)(三)組織期(い唯物論對唯心論デモクリトス及プラトーンろアリストテレース)の三期に分てり。此分類は種々の點に於て特異の點を有す、ソクラテースをプラトーンと分離して詭辯派と結合せしめ、通常原子論者中に編せらる、所のデモクリトスをソクラテースの後に置きてプラトーン、アリストテレースと共に第三期をなさしめ、ストア派エピクロス派等を純希臘哲學以外に出したる如きはなり。ストア派等は今吾人の要點とする所に非ず、デモクリトスの位置に就きてはキンデルバンドの所見或は正鵠を得たるものならん、蓋

し彼の生時は實際ソクラテースに後れたるものにして、其斷片を検すれば思想甚だ精密なるものあればなり、然も彼一人の位置は又吾人の詳に質すを要せざる所となす、而して又ソクラテースの前の學派中詭辯學者の一派は、各史家固より之を遷移期に算するものにして之を第一期に入る、は畢竟便宜上の所置に出づるものなるのみ、故に今直接に初期と云ふものは遂にキンデルバンドの所謂宇宙論期に外ならず。

ヘーゲルは此期の哲學を六小期に分ちて曰く、第一の全く抽象的なる決定はタレース及其他のイオニア派によりてなされたり、彼等は普遍を自然決定の形に於て知得したり、即ち水火の如し。少しく進歩すれば此單に直接なる自然決定は放棄せらる、是ピタゴラスに於て見る所にして數を本體とせり、數は感覺的にあらず、されど又純粹思想に（*ein unsinnliches Sinnliches*）なり、「一」は決定の形なれどもあらず、「非感覺的感覺的」（*ein unsinnliches Sinnliches*）なり、「一」は決定の形なれどもあらず、互に一、二、三等に移るものなり、即ち自立自存的のもの、決定は具體に移れり。エレア派に於ては思想は可感的形と數的形とより強き純粹なる分離をなす、即ち純粹なる思想の顯出するものとす、而して彼等より數多は眞ならずして、唯「一」のみなるを證せんが

爲に、決定的を否定する思想の辯證法的運行起れり。ヘラクライトスは絶対を以て此過程其者となしたり、此過程やエレア派にありては即ち主觀的なる者なりしか、ヘラクライトスに至りて客觀的意識に來り、絶対は動き變ずるものとなれり。エムペドクレース、ロイキッポス、デモクリトスは之に反して他の極端に奔り單一物質的靜定なる主義に移れり、故に運動過程は其過程の根基と異なるに至れり。アナクサゴラスに於ては本體として認めらる、ものは動き且自ら定むる思想其者たり、是大なる進歩なりとす。云々。（Hegel's Werke XIII, S. 193）以上の言は抽象に偏すと雖も、其論理的關係を説くに於ては間然する所なし、たゞ之を推及すれば或は事實と吻合せざるを恐る、而して此の如く云はゞ諸學派は悉く抽象的形而上學的なるの觀を呈すると最も危険なりとす。エルドマンは正、反、合の辨證法的順序に基づきて、（一）純物理學派（タレース、アナクシマンドロス、アナクシメネース、ディオゲネース）（二）純形而上學派（ピタゴラス派エレア派）（三）形而上物理學派（ヘラクライトス、エムペドクレース、原子論者）に分てり、然れども第三の形而上物理學派とは果して眞に適當なる名稱とすべきか、假に之を上二派の

總合と看做すも原子論者の如きを此中に入る、は最も當らざるもの、如し、而して殊にエレア、ピタゴラス等の派を純形而上學派と稱するは容易に首肯し難し、其他諸家たとひヘーゲルの如く悉皆形而上學派なりと云ふものなきも、エレア派を純形而上學派となすもの甚多く、此意味より之を唯心論(即非物論の義にて)といふ者少なしとせず。固より其世界の根本主義とせる「有」はイオニア派の水、氣に比すれば遙に抽象的傾向を有し、而して後世形而上學の根本たるものありと雖も、漫に眞の形而上の本體視するは、此期の哲學を解するに於て誤解を生ずるもの少なしとせず。ツェレルの此點に述ふる所大に其眞を得て千古動かざるあるを以て、余輩は今専ら其著 (Zeller, Philosophie der Griechen, I) に據りて此期の哲學の性質を略叙せんとなす。

古より哲學を分ちて自然哲學(物理學)、倫理學、辨證法(論理學)(Physik, Ethik, Dialektik)の三部となすの習あり、シュライエルマッヘル、リッテル、ブランディス等は乃ち謂へらく、イオニア派は物理學を修め、ピタゴラス派は倫理學を講し、エレア派は辨證法を説き、詭辯學派は是等偏倚せる諸派の墮落及頽敗なりと。然れども是等の區別必し

も當らず。此説に依ればピタゴラス派を倫理學派と稱すべきが如しと雖も、彼等豈倫理學を主とせんや、其盟社は種々の戒律を設けて主として道德を研鑽せんとせしものなれども、是其哲學と毫も關係を有する者に非ず、彼等の哲學は依然數によりて宇宙を説明せんとするの宇宙論たりし也。エレア派を指して辯證派と云ふ者亦同様の誤謬を免れず、彼等固より辯證の道に通じたり、然も是偶然に此法を使用するに巧なりしに由るのみ、若しイオニア派を自然哲學派となさば此派も明に自然哲學派なり、ピタゴラス派を倫理學派と呼ばば此派も倫理學派と謂ふを得べし、其間に何の差異かあらんや。要するにツェレルによればソクラテース前の哲學は凡て皆其内容と目的とに従へば自然哲學にして、たとひ所々に道德的、辨證的の論議現はる、ことありとも、決して此の如き實域に起れるものに非ず、又其何れの系統を取るも特に或點の拔んづるありて、特に辨證的或倫理的等の名を下すに足るといふが如きものあるなきなり。

此の如く此期の哲學は凡て自然哲學にして從て物質的思想を脱する能はざりき、故に之を或人の如く實在論及唯心論的(即觀念論的の意あり)に區別するは極めて不可なりと

す。抑も眞の唯心論なるものは(ツェレルに従へば)精神的ゲイストと感覺的シツツとの區別の意識せられ、前者が後者よりも本來的なりと説明せらる、時に於て始めて見るを得べし、而して此時に至りては精神的を以て特別に研究の對象となすの要起り、辨證法、心理學、倫理學は自然哲學と分離するに至るべし、今ソクラテース前の哲學は前述の如く是等の部分に分岐することなかりしを見れば、哲學的唯心論ありしと云ふべからざるなり。或は謂はん、ピタゴラス派、エレア派等は唯心論派なりと、然れども之を他の所謂實在論派と目せらる、ものと比するに遂に大差あるを見ず。ピタゴラスの「數」とエレア派の「有」との如きはイオニア派に比すれば可感物の更に一般なる形と見るべきものなり、然も未だ以て唯心論的と云ふに足らず。エレア派の如きも決して精神と身體との區別を明言せざりしなり。蓋しピタゴラスの「數」もエレア派の「有」も(プラトーンの觀念の如く)全く感覺的物體と異なりたる精神的ノエメンハイテ本質にあらず、彼等はたゞ感覺的事物に基きて直接に數或は一を以て其眞本質なりとしたるのみ、故に數と有とは物體の本質にしてまた感官を以て會得せらるべき者なり。數と量との決定はピタゴラス派の根本思想にして、此

數は實に稍空間的に延長せらる、もの也、而してエレア派にありてバルメニデースの如きは其有を以て空間を充實するものと解釋したり。夫れ然り、故に事物を論ずるに當りて心物兩者の間に區別を設けず、殆ど同一の待遇を施さんとす。ピタゴラスは一方には物體を數より説き、而して他の一方には徳、友誼、精神をも數又は數の關係より説明したり、即ち身心は彼にありては度の差を有するに過ぎずとせられたるなり、バルメニデースも亦曰く、人の理性は其身體の部分の混合によりて得らるべき者なり、何者、物體的と思考的とは同一不二なればなりと。然も此有想同一論はリッピングの云へりし如く唯心論の原理たるにはあらず、何者、是有を想より説かんとせしにはあらず、想を有より説かんとせしものなればなり。バルメニデースが其俗世間的の物理説を述ぶるや、之を其眞諦門たる實有説に結合するに當りて、身心の關係の如き性質の差あるものに取り、反て光暗の如き度の差に歸したり。是等皆上の言を證するに足る。アリストテレーヌも既に其「形而上學」中に述べて曰く、感覺界が凡ての實在を含むとなす點に於てはピタゴラスは他の自然哲學と一致す、又曰く、其のプラトーンと異なる所は數を物の眞體と

なすと之を以て觀念イデアより分つとにあり。又曰く數は其非體的なるに關せず質料的主義マテリアリズムなり。又曰くバルメニデースはプロタゴラス、デモクリトス、エムペドクレースと同じく感覺的を實在的としたりと。要するに伊太利哲學派即ちエレア派等はたゞ感覺的現象の性質と基礎とをのみ問ひ、而して其根底には感覺的によりて知るべからざるものありとなし、以て一步を之に進めたれども、未だ全く此域を脱するを得ざりしなり。而して事物の眞の性質が感官にては知るべからず、たゞ悟性によりてのみ知らるゝことは、バルメニデースの後ヘラクライトス、エムペドクレース、アナクサゴラス、原子論者等の皆唱へし所にして、彼等は皆其物等を有と名づけたるを以て、唯物論對唯心論の區別を設けんにはブランシスの如くアナクサゴラスに至るの前、既にヘラクライトスの前に之を止めざる可らざるなり。此點に就て述べんとするは正に本論の目的なり、されば本節は序論を兼ねて反對論の叙述をなすものと見るべし。

其他又經驗派と唯理派、或は唯物論と唯心論とを相對せしめて此期の性質を説くものあれどもツエルレルは皆之を非としたり。例へばブランシス、アスト、ブランニッス等はイオニア派とドリア派とに分ちて此性質の差を示さんとせしも皆頗る事實に反す。ペテル

センも一種の圖形を以て實在論(唯物論)對唯心論の關係を示したり、例へば

- (一) 古代イオニア派の物活的唯物論(タレス、アナクシマンドロス、アナクシメネス、ヘラクライトス、ディオゲネーシス) — ドリア的
- ビタゴラス派の數學的唯心論
- (二) 中裁的、エレア派 — エロタレス、エピカルムス、ブルクメーオン

の如し、されど此の如き性質の對比は全く希臘初期の哲學に於て見るを得ざる所となす。故に一言にすれば全く自然哲學あるのみ、然も其對象は特に自然に限られたるに非ず、其自然哲學の中には諸種の研究は雜然として相交る、蓋し此の如く自然に限ると云はゞ、即ち既に其自然の外に心のあるを認めたることを示せばなり、自然と心とを問はず、混合して之を論ずる所、會以て其間に區別を設けず、同一視點より論じたるものなるを證す。ツエルレルは猶進で曰く、思想作用の如きも全く之と直接に關係するものとせられたり、而して對象の了知は、思想的主觀の自覺に依存せず、又自然と知識の要件とに關する定まりたる意識にも科學的知識と非科學的寫象との區別にも依存せずとしたり。此の如きものを此期の哲學の性質の概略となす。

ツェルレルは此の如く断定して唯心論を此期の外に出したり、是頗る卓見なりと謂はざる可らず、從來の學者多くはバルメニデースの「有」(εἶναι)に眩せられて眞に唯心論なるかの如く信ずと雖も、是大なる誤謬なり。蓋し唯心論を以て物界を離れたる心靈的本體ありとなすの形而上的意義に解せんか、此期の哲學の物質的なるは到底此見解を有するものに非ざるを示すことは前に述べたるが如し、而して又唯心論を認識論上の意義に解し所謂觀念論とせんか、吾人は此思想も未だ充分發達せざるを見るなり。然れども其間多少此種の思想の萌芽を認めざるを得ず、而して進ては形而上的唯心論の根源となりしものなきに非ざるを知る、ツェルレルの如く一概に唯心論なしと云ふは或は過酷に失する莫らんや。然らば則ち何人の學説を以て然りとなすか、曰くエレア派のバルメニデース即ち是なり、然らば則ち彼は如何なる意味に於て唯心論の第一祖と云ふべきか、吾人乞ふ少しく精細に其説の徑路を尋ねてツェルレルの説に答ふる所あらん。

バルメニデース

エレア派のイオニア、ピタゴラス二派に對して一步を進めたる點は、其世界の本質を

更に抽象的に、更に概括的に。更に汎稱的となしたるにあり、然れども其開祖と稱せらる、クセノフアネースは主として一神若しくは汎神を論じたるのみ、其學説に至りては多く傳はる者なし、恐らくは實際偉大なる哲學組織を成したる人と云はんよりは寧ろ當時の俗宗教に對して反抗を試み、人心を執迷の域より脱せしむるを目的となし、ものと云ふべきに似たり。故にバーネットの如きは其著『初期希臘哲學』(Early Greek Philosophy)第二章に「科學及宗教」と題してピタゴラスとクセノフアネースとを併論し之を Medicine man に比したり。クセノフアネースの後に於て、其學説を發展したるものをバルメニデースとなす、彼は詳に其「一」と「有」とを説明し以て雜多と運動とを拒みたり、吾人は今先づ其斷片に就きて其學説を窺はん。

バルメニデースは詩を賦して其學説を叙したり、其詩の今存するものは斷片にして完全ならずと雖も、其大躰の結構を知るに難からず。全篇を分ちて三論となす、第一論は、序詞にして、自ら騎馬して全智の神の許に至るを叙す、文辭流麗落想奇拔亦以て誦するに足る。第二第三論は女神の教ふる所にして前者を本覺道(τὸ πρῶτον ἀληθινόν)とし後者を

倒見道 (Ta pas dogan) となす、前者は所謂「有」の説を説き後者はピタゴラス派の宇宙論を述べたるものなり。吾人の今要する所は其第二論にあり其大意次の如し、曰く、

來れ我爾に考へ及ぶべき研究の二法を語らん、爾諦聽之を携へ去れ。即ち第一は「有」是なり、加何なるものもあらざることは出來得べからずと云ふもの、之を確信の途となす、何者、真理は其友なればなり。第二に「非有」即「無」あり、即ち或物が必ずあるを得すと云ふも、是全く信すべからざる途なり、蓋し「有らず」てふを知るを得ず——是爲し難き事なり——又之を發言するを得ず、何者、考へらるゝと有り得るといふことは同一事なればなり。(一)

心之を思ふべく口之を傳ふべきものは必ずありとなすを要す、何者、有は然るを得べきも、無は然るべからざればなり。是我が爾に沈思冥想するを命する所、我今爾を是等の迷路より識して、疑惑踟躕の狀を脱せしめん。無知の衆生、其の思想の浮搖して定まらざるや、一異を以て有無となし萬物を反對の方向に進むものとす、憫むべきのみ。(二)

「無なるものあり」とは決して證すべからず、爾須らく此思想を去るべし、或は習慣に強いられて此偽道に迷ひ、或は耳舌を以て之に應ずる勿れ、たゞ我が言に憑りて其途の誤まれるを判せ

よ。たゞ一、路の取るべきあり、有即ち是なり。有なるものは不生、不滅、單獨、完全、不動、無極等の諸特徴あり、且つ又嘗て有となりしに非ず、又後に有となるべきに非ず、今現に有なるものにして不斷なるものなればなり。若し然らずんば我等は之に就きて如何なる起原を尋ぬるを得べきか、何の途、何の源より其増加を得べきか、こは無より來りたるものに非るべし、何者無か有なりとは考ふべからず又言ふを得ざればなり。且夫無より來りしものとなせば何故に更に遅く生ずることなかりしか、此の如きか故にそは全く有なるか若しくは全く無ならざるべからず。又真理の力が其の自身の外に或方法に於て有より生起せしむるとなきなり。故に正義は其縛を弛めて生起消滅の作用を生ぜしめず、常に之を固持するなり。(三)

夫既に唯有のみあり、たゞ之を眞として他を虛妄となす、然らば此有か未來に有となりつゝありとは云ふべからず、吾人は何を以て之か有に來るとなすを得るか、若し有に來りしものならば無なり、故に其然らざるを知るべし、即ち轉化なるものはあるとなきなり。(四)

又之は不可分なり、凡て等しければなり。各部は等量に其有につきて充滿し、一部は他部より少なく含みて結合を妨ぐるが如きとあるなし、故に凡ては相合す、何者、有は有と觸接すればなり。(五)

又それは強鎖に縛せられて始、終なく不動なり、蓋し生滅は眞信の棄つる所なればなり、それは常に同一にして同地に自己中に住す。かくて其居所は恒常なり、何者、強き必然が其周圍に固き制限を附すればなり。故にそれは無限ならず、何者、こは元來何物をも要せざるも、無限なれば凡ての物を要するとなりとすべければなり。(六)

勉めて物を目前にあるが如く凝視せよ。各物の結合は切り去る能はざるものにして、それは宇宙に廣く散在するに非ず、又合して共に來るものに非ざるなり。(七)

考へられ能ふものと、思想か之によりて爲に存在するを得るものとは同一なり、何者、爾は思想を其か結約せられたる有なくんば看出す能はざればなり。而して現在の外他に時のあるとなく又あるべからず、蓋し運命は之を完全不動と固定したればなり。故に凡て左の如きものは合死的衆生が眞なりと信じて與へたる名に過ぎず。生、滅、存否、移處、變色等即是なり。然らば其最遠の境界を有する所に於ては、各部分に於て完全にして、各方向に於て中心より等しき權衡を得ると猶球の如し、何者、そは一部に於て他物より大或小なるを得ざればなり。且又等しく四方に擴がることより保つを得るに非ざるものは存するなく、又凡て犯し難きか故に此部分に於て多或少なるを得べからず、凡ての方向に於て等しきが故に限界中に於て等しく制限せらるるなり。

(八) (以上主としてパーネツトの譯文による)

以上を本覺道の大意となす、其論する所整然として秩序あり、其所謂「有」或は實在 (εἶναι, τὸ ὄν) の義の何たるを解すべし。即ち有なる唯一の存在は單一にして雜多ならず、恒常にして變化を欠き、靜止して運動するなく、不可分にして且つ無限にあらず、而も同時に全法界を充實する一種の物質たり、何者、若し是等を否定せんと欲せば勢「無」 (οὐκ εἶναι, ἢ ἄνομα) を假定せざるを得ず、是吾人の思考する能はざる所なればなりとす。此の如く時空因果を超越する點に於ては頗る抽象的なるが如きも、同時に「充實」即ち τὸ πλεονεχόν と云へる點より見れば其物質たるを掩ふべからず。故にツェレル曰く、彼の「有」は感覺的混合物を有せざる形而上的概念にはあらず、直觀より發達したる概念にして此根源の痕跡を止むるものなり。此實在は充實即ち空間を充塞するものなり。物躰的と非物躰的との別は彼の未だ知ざりし所にして又其全躰の立脚點と一致せず、蓋し實在と思想との合一は其説の實在論的性質よりして、たゞ其區別か未だ認められずとなす假定の下に爲し得べきものとなす。「唯有のみあり」とは吾人が感覺的現象の可合性と可變性より抽

象し、其單一、不可分不變の基礎をたゞ實在あるものとして固定したる結果なり、而して此抽象も亦前哲學者に一步を前めたるに過ぎざるのみ云々。(Zeller, Philosophie der Griechen, I. S. 517—518)。是實に現今の諸史家の皆一致する所なり。バーネットの如きは、バルメニデースは或人の云ふか如く唯心論者にあらず、反て唯物論の開祖と稱すべしと云へり。蓋し後にエムペドクレスの所謂四原素の如き、アナクサゴラスの所謂同質躰の如き、ロイキッポス、デモクリトス等の如き皆基をバルメニデースの「有」に取ればなり(Burnet, Early Greek Philosophy, pp. 194,5)。こゝに唯心と云へるもの頗る曖昧なりと雖も、バルメニデースの有が物質的性質を有するものなると明なりと謂ふべし。然れども此に少く解釋を要する點あり、即第一段の末句と第八段の初句と是なり。ヘーゲルは後者を引用して其想實同一論とプロチノスの説とを比較して曰く、是其主要なる思想なり、思考は自己を生出す、生出せらる、者は思想なり、此の如く思想は其實在と同一なり、何者、實在の外には思想は何等の意義をも有せざればなり。是プロチノスの偉大なる立論にして、彼は、バルメニデースは實在を感覺にて知るべきものとせざりし限り

に於て此見解を有せりと云へり云々(Hegel's Werke, XIII, S. 166)。此の如くヘーゲルは(プロチノスと一致して)バルメニデースを以て自己と同思想を抱けるかの如く解したり、然れどもバルメニデースは未だ此點まで進歩せしにはあらず、此の如きは全くヘーゲル自身の投影に外ならざるなり。バルメニデースは固より(後に述ぶべきが如く)感覺を以て信憑すべからざるものとなしたれども、其實在が遂に感覺界以外に出でざりしは、其特異の點なりとす。ツェレルは前句即第一段の末句を解して曰く、是通常云ふ如く思想と實在とが同一なり「Denken und Sein ist dasselbe.」との義にあらず、(其原文 *οὐτε ποταμός το γὰρ αὐτὸ ποιεῖν εἶπεν τὸ καὶ εἶναι* の *οὐτε* なる語に徴するに、此句は寧ろ「何者同一物か考へられ且つ有るを得べし」, denn dasselbe kann gedacht werden und sein., と譯すを可とす、即ちたゞ有なるを得るもののみ考へらる、を得べしと云ふの義なりと(Zeller, Ph. d. Gr. I. S. 512)。此説或は正しからん、たとひ通常云ふが如く譯すとも、有より想を説く者となれば毫も不可なるなし。ヘーゲルの引用せし後句も遂に此意に歸するに外ならず。是を以て之を觀れば、バルメニデースは其「有」の説即ち其實躰論に於て

は決して後世の所謂唯心論者の伍に列せざるを知るべきなり。

吾人が唯心論史上バルメニデースの學說に多とする所以は、其世界の本質を論ずるに當りて非物體的主義を認めたるの點にあらず、實に其の感覺と理性とを區別し、たゞ理性のみを以て眞理を發見し得べしとなし、可見の外界は吾人の感覺に由りて誤認せらるゝものとなしたるの點にあり、即ち彼は決して心靈論若しくは形而上的唯心論を唱へざりしと雖も、觀念論の思想を哲學界に導き認識論上唯心論の見解を世界の大觀に施したる功に至りては遂に没すべからざる也。其假説の女神が本覺道と倒見道とを分ちたるは、輒ち感覺を倒見の根源となし、理性を本覺の根源となしたる所以なり。其詩中理性に基ける思想を以て事物の眞たる有を洞察すべしとなすもの一にして足らず、彼のヘーゲル等の誤解せる「考へらるゝことと有り得といふことは同一事なり」等の句の如き即ち是なり。彼は單に理性によりて之を考ふべしとなすのみならず、又之を傳ふべしとせり、詩二段の初句の如き即ち是なり。其「勉めて事物を目前にあるが如く凝視せよ」と云ふが如きも、亦以て直に理性に訴へんとするの意なりと解するを得べし。此の如く理性を尊ふと

共に一方に於ては感覺を輕じ、之を以て倒見の根源となせり、其倒見道に述ふる所は畢竟此感覺によりて知る所の謬見に外ならず。又其詩中に「生滅、存否、移處、變色等は凡て衆生か眞なりと信じて與へたる名たるに過ぎず」とするは、一方には衆生の感覺が此の如き迷妄を生ずるを意味し、而して又一方には可見の外界は吾人の寫象に外ならずと信ずることを顯はすものとせざるべからず。詳しく云へば、吾人が感覺によりて得る寫象或は觀念は物其自身の眞の摸寫にあらず、而して此物其自身と異なりたる可見可經驗の外界は畢竟吾人の寫象に過ぎずとなすものに外ならざるなり。即ち此詩句は彼の觀念論的世界觀の套語たる *Die Welt ist meine Vorstellung* の言を演義したるものと見るを得べし。

然らば此感覺理性を區別するの説は、當時の學說と如何なる關係を有するか。吾人は先づイオニア派に就て之を其今日存する所の斷片に徵するに其中一も此種の言なし。或はかゝる思想ありしならんも其説傳はらずとなすべきか、然れども苟くも此の如き思想ありしならんには、當時を距ること遠かつざるアリストテレースの著書中に記されざる

理由なく、又ディオゲネースの哲學史中に録せらるべきを望むも亦過れるに非ざるべし、而してバルメニデースも一言是等に注意せざるの理なかるべし、加ふるに人智發達の理に照せばイオニア派を純客觀の時代にありとなすこと頗る穩當なりとす。故に吾人はイオニア派は未だ之に考へ至らざりしものと定む、彼諸種の器械的方法によりて世界の發生を説くものも未だ其が根底に認識者の差異を認むるに至らざりしなり。次にピタゴラス派は屢唯心論中に編せられ、キルマンの「唯心論史」(Willmann, Geschichte des Idealismus)の如きには之をプラトーンと列記せりと雖も、仔細に檢すれば其本質とする所の數や既に物質的なり、而して其說中世界を以て觀念なりとするが如き傾向絶てなし、是前節に於てツェレルを引きて既に論せし所、キルマンの著の如きは殆ど何等の標準に由りて此名を設くるか、解す可らざる也。之に反してヘラクライトスはバルメニデースと殆ど同時或は少しく先に此區別を認め、バルメニデースと正反對に、感覺か事物を停滯せりと見せしむるか故に、之が與ふる知識を以て誤謬なりとせり、其言に曰く、

目と耳とは其意を理會せざる心を有する者には不良の證據なり。

多くの人は彼等が遭遇する事物と對すべき思想を有せず、若し之を認むとすとも、自ら理會せりと信する時反て眞に理會するとなきなり。

自然は隠すとを好む。(パーネットによる)

是等は皆幾分か觀念論の傾向を有するものと見るを得べし、然れども其語をバルメニデースのに比すれば更に曖昧にして、且つバルメニデースの如く組織的に感覺の領域を解説するに至らざりき。彼等の後諸家また此區別を識認したり、即ちエムベドクレーヌは物質の結合分離を生滅と顯れしむるが故に、デモクリトス及アナクサゴラスは事物の根本原素を知らざらしむるが故に、感覺の憑むべからざるを云へり、然も多くは現象の法界を以て本體の或物素の變化となすに重きを置きて感覺を迷妄なりとするは必しも其の問ふ所にあらず。即ちエムベドクレーヌの如きは曰く、

先づ萬物の四根を聞け、赫たるツォイス(氣)、生を與ふるヘラ(土)、アイドイノイス(水)、衆生の泉なる涙を以て濕へるネステイス(水)即ち是なり。

我又爾に他事を語らん、滅する者は生するとなき、又恐るべき死に於て終るとあるなし、たゞ

混合と混合したるもの、分離とあるのみ、生起とは畢竟人の與へたる名に過ぎず。(同上)

此の末句は少しくバルメニデースを想起せしむるものありと雖も、其原素の混合を以て世界を説明せんとせしは全く實在論的思想なりとす。且つ末句の字義はバルメニデースのと表面上同一なりと雖も、後者にありては其哲學全系を之によりて説明するに反して、前者にありては他と全く趣を異にするが故に、此の場合には此句を全く字義のまゝに解釋するを當れりとなす。少く遅くデモクリトスは、形状、大きさ、情性、密度、硬度等の *εἶδος* は實に事物の性質なるも、色音香味の如き特別の感官より來るものはたゞ *ποιεῖν* 或は *αἰεῖν* にして即ち現象なりとせり (Windelband, Geschichte der Philosophie S. 87)。是大にロックの第一及第二物性の説に類似するものにして、感官の現象に關係する所を説くと詳なりと謂ふべし、此點に於てはバルメニデースより一步を進めたる者なり。是を以て之を觀れば希臘初期に於て感性と理性とを分ちしはバルメニデースとヘラクライトスとに始まり、明に觀念論的世界觀を述べたるものをバルメニデース及びデモクリトスとなす。固より此見解たるツエルレルの言の如く其思想の基礎にはあらずして、單に

事物の性質を探求する結果に過ぎざりきと雖も、然も、唯心論史上輕々に看過す可らざるなり。若しヘラクライトスを或史家の如くバルメニデースより後に生れたりとし、且つ其説の不明なるを以て暫く此に疑を存し、而してデモクリトスをソクラテースの後に置かんか、バルメニデースは實に觀念論派即ち認識論上の唯心論の開祖にして、又古代哲學者中唯一なりと謂ふべし。

此の如くバルメニデースは其感覺理性區別論に於て唯心論の開祖たるを得たり、而してバルメニデースは固より物質の思想を離れず、其實體論上の意見は決して唯心論とは稱す可らずと雖も、其謂ふ所の「有」はヘラクライトスの轉化若しくは原火に比すれば、頗る抽象的形而上的の傾向を有せしは疑ふ可らず。従て彼自身は形而上學派にあらざるも、其學説の傾向上後世の形而上學派の端緒を開き、遂にプラトーンに至りては其大成を見、世を距て、カントの事物眞體の論と相呼應するものあり、此點に於ても彼を目して唯心論の先驅をなすものとなすと、蓋し過當に非ざるべきなり。

バルメニデース感覺と理性とを區別してより以來、學者の之に倣て此間に區別を認むるもの甚だ少なからざりき。然も希臘初期哲學の精神たる遂に物質的たるを免れず、既に萬事を物質によりて説明せんとす、然らば則ち所謂理性の如き此物質の外に如何なる存在を有するか、抑も理性も亦感覺と同一根源を有するに非ざるか、而して感覺は事物の真相を語らずとすれば其生起上感覺と同一根源を有し其間に類の差を有せざる所の理性の悟る所の如き、焉ぞ特に之を眞實確固なりと定むるを得んや。此問題は實に希臘初期哲學につぎて起らざるべからざる必然の結果にして、是に於てか終に懷疑の淵に沈まざるを得ず、詭辯學派乃ち起りて舊來の思想を破碎し終り、遂に吾人は事物の眞を知ることなしとせり、而して同時に現に見る所の外界は其見者の感覺の所生なりとする點に於てはバルメニデースの唯心論的傾向の大に發達し來れるを見るべし、然も其極遂に他の一派をなすに至りては頗る注意を値するものあり。

詭辯學派の主なるものはゴルギアス、プロタゴラス、ヒッピアスなり。ヒッピアスは主として道德及修辭を論じ所謂強者の權利を唱道したるものなりと雖も、其説は今本論に

關せず。プロタゴラスも亦道德を論じ又知識相對の説を唱へたり、而してゴルギアスは有名なる虛無論を述べて古説を反駁したり。吾人は今此等二氏の學説を窺はんとす。

ゴルギアス謂へらく、萬物無なるのみ、たとひ有なりとも認識する能はず、よし認識すとも傳ふ可らずと、かく氏は三段の層進論を以て虛無論を唱へたり。今其第二段に就きて論ずる所を聞かん、曰く、物あるも知るを得ず、蓋し吾人の意識に上るものは眞に存在するものにあらずして其寫象たるに止まる、若し現はる、もの白物ならば、是そこに白物の觀念ありとの義なり、存在なる觀念を有すとも是存在にはあらず、存在と我が有する觀念とは全く異なるものなり、故に白なる觀念ありと云ふとより直に白なる物ありとは云ふを得ざるなり、若し之にして存し得べくんば、吾人の有する觀念は悉く存在するものとなさざるべからず、吾人は如何なる想像をもなすを得べし、然らば是等を悉く皆存在すとなすべきか、之にして不可ならば觀念より存在を推論するを得ざるべし。是故に吾人の認識は正確にあらず、たとひ事物ありとするも吾人は之れを認識するを得ざるなりと(以上 Sextus Empiricus の *advers Mathem.* 中に出づ)。之をゴルギアスの虛無論となす、吾人は其

説に於てバークレーよりもヒュームに至るの唯心論を想起せざるを得ざる也。

プロタゴラスは道德及修辭の實用上、觀念の根源及發達を説くに當り、從來の説を以て満足せず、自ら生理心理的説明を試みんとし、如何なる寫象作用も皆能覺の器官と所覺の外界との運動に基づくものとせり。即ち彼は理性と感性との差別を認めず、抽象的思想も亦運動に因せる感覺によりて成るものとせし也。是原子論者の説を推究せるものにして其感覺論と稱せらる、所實に此に存す。

プロタゴラスは之を根據として其學説を構成したり、既に此の如く感覺(或知覺)を以て相互運動の結果なりとすれば、そは明に其能覺主觀とも異なり、又知覺の因たる客觀とも異なるべし、是に於てか感官的知覺の主觀性立す。此運動には二種の分子あり、主觀即ち人にありては感覺、(Aisthesis)にして客觀即ち對象の物にありては感覺の内容即ち所覺(τὸ αισθητόν)是なり。故に感覺或は知覺は所覺物の完全なる認識とは云ふべきも、事物其者の認識と云ふを得ず。故に各の知覺は其生起する瞬間に於て所覺としての物に對して眞なるべきも、知覺によりては物其自身を認識する能はず、換言すれば吾人は物

を其か實にある如く認識せず、たゞ知覺の瞬間に於て吾人に對してありし如く認識するなりとす。是ヒュームより進でカントに入りしものにあらずや。プロタゴラスは此の如く論じて終に「萬物の尺度は人なり」と論するに至れり、之を其對待論となす。既に然り、故に各知覺によりて生ずる意見は眞なれども又或意味に於て偽なりとも謂ふべし、かく知覺は各人各時區々たり、而して知覺の他に認識の根源なきを以て、人知は普遍ならずと謂ふべし。此の如くして彼か認識を個人個處に於ける現象に限りたる點に於ては現象論と云ふを得べく、他の認識を拒みたる點より云へば懷疑論と名づくるを得べし。正に是れカントたらんと欲して之れを得ず、空しくヒュームに止まるものと謂ふべきか。(以上は主として Windelband (Ges. d. Ph. S. 67ff. 142ff.) 材料)

以上を詭辯學派の根本思想となす。以是觀之、ゴルギアスの虛無論とプロタゴラスの現象論とは實にエレア派によりて顯はれたる唯心論的傾向を大膽に開發し來れるものにして、希臘唯心論の萌芽を完了する者と謂ふべし。而してエレア派が自から物質的傾向を脱せざりしに關せず、よく後世形而上學派の端緒を開きたるが如く、詭辯學派は實に

イオニア派及一般希臘哲學者の思想を推演して其究極する所に達せしめ、長く後世經驗論の源流となれり、後年英佛に盛なりし感覺論の如き、其思想の大本は既に此等の詭辯學者の道破せし所に外ならざるなり。彼の中世に於て盛なりし名目論、殊にオツカムのキリアムが唱へたる所の學說の如き、ホッブス、ロックによりて準備せられバークレーに至りて大成し轉じてヒュームとなれる經驗論的唯心論の如き、其思想の源流遠く此に存すと謂ふべし。吾人は此意味に於て詭辯學派を名づけて唯心論の第二祖となす。

第二、希臘哲學に於ける唯心論の大成

總 論

詭辯學派の徒は感覺を以て唯一の認識の根據なりとし、而も此感覺は特殊の場合を知るに過ぎざるを以て、之より普遍の眞理の存在を否定し吾人は決して個々目前の状態を越えて他を認識するの能力を有せずとしたり。是に於てか世に一の固定的なるものなく道德の標準の如きも畢竟各人の恣に定めたる所に過ぎずとせられ、從て人々必しも此標準に箝制せらるゝの理なく、世を擧つて其意の適く所に從ふも之を咎むる能はざるに

至れり。ソクラテース之を慨きて、確定普遍なる道德の基礎あらざるべからずとなし。先づ明晰なる概念を發見して善惡の意義を定めんとし、挺身一世の木鐸を以て自ら任じたり、所謂產婆術、蘇格拉的的反問、是彼が概念を明にし定義を作らんが爲に用ゐたる方法なり。然れどもソクラテースの説く所は唯其發端に止まりて、未だ深く其精緻なる論議に入るとなかりき、彼の後に出て、其説を發展し、道德の基礎として不變の本體を要求し、遂に現象界の奥に實在界を想像し、而して此現象界を以て感官の所生なりと解釋し、以て唯心論の頂點に達せるもの、是をプラトーンとなす。プラトーンはソクラテースと詭辯學派との反對を見て、詭辯學派の對待論の未だ以て徳を説く能はざるを覺り、徳に要する知識は我等の所謂知覺即ち臆見にては満足すべからざるを發見し、物界の外別に非物界の存するを認めたりしなり。是に於てか非物的實在の語始めて顯る、然も是道徳上の要求に外ならず、彼は是を以て物界をも説明せんとせしかども、其根本とせし所は實に倫理にありしなり。是其學系の特徴にして、デモクリトス等と根本的に相違する所なりとす。然れども其倫理の基礎として純理を論ずるまた極めて精細にして、之のみ

を抽出すること難きに非ず、而して純理上世界の本質を論ずるに當りてや、エレア派の如く「有」といひて然も此の如く物質ならざるを以て、或史家(例へばキンテルバンド)の之を呼びて「非物的エレア説」(Immaterieller Eleatismus)と云へりしは蓋し至當なりと謂ふべし。

然れども吾人は此「非物」(Asayarov)即ちプラトーンが一般に觀念(或は意象と謂ふべし、表象若くは寫象の義を有するものと區別すべきな明り)(Idea, eidos)と名づけしもの、義に就て、多少豫め論定する所なかるべからず。キンテルバンド曰く、是近世の語に於けるが如く精神的(seitige, seelische)と同一にあらず、個々の心作用は是プラトーンが變化の世界に屬せしめたるものにして、此點に於ては身體及其他の物體と異なるとなし、而して他の一方より云へば諸物體の形、諸屬性の觀念は眞の實在たるも毫も精神の形觀念等と異なるとなきなり、故に精神と非物とを同一視し、世界を分ちて心物の二となすが如き全然プラトーンの本旨に反す。要するに觀念は概念のよりて認識せらる、所の非物的實在ならん、蓋しソクラテースの尋ねたる概念は現實世界に存せざるを以て、之を實在なりとせんには全く他の世界に於てせざるべからず、此實在を以て現實に對して非物的と云ひしなり、云々(Windelband.)。此

の如きが故に其説を以て心靈論と混同すべからず、固より心靈論者の所謂心は自から個々の精神と趣を異にするものありと雖も、其出發點の此精神にありしや疑ふ可らず、パークレーとライブニッツとは其説の根本的思想より云ふも又説明の方法より云ふも氷炭相反するものなりと雖も、此點に於ては全く相一致せり。今プラトーンの説は毫も此精神と關係する所なし、思ふに此の如く物心を分つは全く基督教の思想に出づるものならん。されば吾人は彼の説を唯心論と呼ぶと雖も、一方に於ては其が現象以外に形而上的本體たる觀念を認めたるを意味し、而して他の一方に於ては此の現象界を以て感官の寫象界と看做すの點につきて云ふに外ならざるなり。而して史家の之を名づけて Idealismus と云へるは畢竟その Idee を主とするものたるの義にして、吾人の所謂唯心論を離る、と遠し、若し此「イデー」其者の性質より云へば吾人は寧之を Realismus と稱するの適當なるを信ず、而して實際彼の學說中實在論的にして所謂觀念論的ならざる所甚だ多きなり。然れども其の説大躰の傾向は實に經驗以外の本躰と經驗以内の現象との區別にあるを以て、吾人は其説を目してカントの先天唯心論の前驅となし、バルメニーデスの思想の大

成者となし、而して古代に於ける偉大なる唯心論の學系と稱せざるを得ざるなり（余は嚴論と觀念説との二語の使用を區別せり）。

觀念説の由來

プラトーンの唯心論的世界觀念説の根本は其哲學即ち觀念説の由來中に包含せらる。彼は眞知と臆見とを分ち從て之に對する境界を區別し、之を悟りて彼岸を希求するを以て哲學に對する戀愛なりとせり。是分明に唯心論を説くものと謂はざるべからず、吾人は先づ之を畧説せんと欲す（以下主としてツエ）。

世人或は常識即ち寫象的意識を以て一切事物を認識し得べしとす、而して常識の原素を検すれば感覺（*aisthesis*）と狹義の寫象即ち臆見（假に臆測意見の二字を合す）（*doxa*）との二種あり、然も是共に眞知（*typhos epistēmē*）にあらずとなす、先づ感覺に關してプラトーンは謂へらく、感覺は如何にして物が吾人に發現するかを示すものたるを以て同一物を種々の状態に示すとあり、吾人は之を確定する方便を有せざれば、終に詭辯學派に流るゝに至るべし、故に感覺は眞知に非すと。即ち其『ポリタイア』即ち『レブブリカ』第七篇中に指の例を舉

けて之を説明し、終に可見的と可知的との區別すべきを論斷したり。此の如く彼は感覺を以て憑むべからずとなす點に於ては詭辯學者及バルメニデース等に同意して更に憑むべきものを尋ねたる點に於てはバルメニデース等と一致し、而してかくして知り得べきものを以て嚴に此物界と區別せんとしたる點に於ては、前人の未だ嘗て言はざりし所に出でたるものなり。是れプラトーンの哲學の由て起る所以にして、其の説の唯心論的性質を帶ぶる點實に此に存す。なほカントが純粹なる經驗論の結果としてはヒュームに同意し、而も他に合理論の全く棄つべからざるを見て、別に之を存するの方便を立てたるが如きなり。

或は難じて云はん、感覺の如きは誤まれる寫象なるべし、之に反して正しき寫象或は臆見は是眞知に非ずやと。プラトーンは種々の方面より此疑問を解したり、先づ所謂正とは是精神作用其者の上につきていふのみ、毫も外界の印象と關する所なし、即ち寫象正しきも毫も知識の如何に影響を及ぼすとなきなり。次に正寫象を眞知なりとせば誤寫象なるもの、存すべき理由なかるべし、蓋し誤寫象なるものは人の知るものとも謂ふ

べからず、又知らざるものとも謂ふべからず、若し知るものとせば是即ち正寫象を有するものに外ならず、又知と寫象と一致するに當りては、知らざるものとは全く寫象なきものと謂はざるべからず、從て知以外の誤寫象あるとなければなり。或は此場合に於て誤まれる寫象は全く對象に適合せざる寫象なりとせんか、是人が無を寫象すと假定するものにして、全く有り得べからざる事なり。或は又其誤は諸寫象の混同に存すとせんか、是吾人の知る所のものを此知によりて他の同時に知らるゝもの或は知られざるものと混同するとにして、此の如きはまた吾人の考ふべからざる所となす。此の如く眞知を以て正寫象と同一視せんと欲せば、到底吾人が日常遭遇する誤寫象を説明するを得ざるべし。更に又眞知を以て理由或は説明 (reason) と結合せる正しき寫象と云ふも不可なり、何者、其「ロゴス」の何の義たるに關せず、若し眞知より起らずして單に寫象よりするものならば、之を以て寫象に加ふるも終に眞知を生ずるとなければなり。此の如く眞知と寫象とは全く其類を異にするものなり、故に『メノン』に曰く、寫象は事物の必然を洞察するとなすきを以て、正しきとあるも確實ならず、動搖すべき所有物なり、之に反して眞知はたゞ確

かに此欠乏を満すべき眞理の認識なり。『ポリタイア』及『ディマイオス』に曰く眞知は教訓にのみよりて起るべきも、寫象は説期によりて生ずるを得べし。而して眞知はたゞ實在即ち有を知るものなるも、之に反して寫象は有と無との間を其内容となす、故に知と無知との間にあるものなり。夫然り、正しき寫象は何人も有する所なるべきも、眞知に至りては單に神祇のみ有するを得る所にして、人類は僅に之を有するのみなりとす。プラトーンは此の如く眞知と寫象とを區別し、吾人が經驗する所の世界は寫象の對象にして眞の實在にあらず、眞知の對象たる實在界は此外に存するものなることを唱道したり、こゝに寫象或は臆見と云へるは多少カントの所謂悟性の經驗的認識と類する所あるが如し、然らば實在は此臆見の對象に非すと云ふは益カントの根本的思想と一致するものとして謂ふべし。但しカントは其本體を深く論ずるを避くるに反して、プラトーンは進で此實在界を顯示せんとを努めたり、是後世形而上學の根本たるものなりと雖も、畢竟何事も有形的に考ふる希臘人の習癖に出でたるものなるべし。

夫既に一たび此現象界を離れて他の實在界あるを知るを得んか、吾人は其界と現世と

を比較して驚駭の念を生じ、自ら己が身の果敢なきを悔みて煩悶絶ゆる期なく一種狂氣の状態となり、而して此界に對する愛慕の念禁すべからず。プラトーンは其哲學的衝動を名けて戀愛(ἔρως)といひ、其狀を名づけて狂熱(ἄγεια)と云へり、『シンポジオン』一篇は即ち其説明と云ふべきものなり。蓋其現在に甘せずして理想を念ずるの狀は頗る狂に類するものあらん、而して其衝動が戀愛の形を取るは、美の形象が最明に此實在界即ち觀念の形象を示し、直接に強き印象を與ふるによるなり。是に由て之を觀れば此情は一方より云へば人の高尚なる性情より起るものなれども、他の一方より云へば未だ其高尚の域に達せざるものなるを以て、欠乏の情と云はざるべからず。之を普拉德的戀愛の眞意となす、世人或は形骸の愛に對して純潔なる精神的の愛情を普拉德的戀愛といふものあれども、是其誤解に出づるものなり、プラトーンの所謂戀愛は形骸の美より精神の美、智識の美を経て遂に眞の美即ち哲學的本體に達せざれば已まざるなり。

然らば則ち如何して其實在界の存するを得るか、是有名なる前生記憶(ἀνάμνησις)の說の起る所以なり。即ち吾人は元來其實在界即觀念より開發したる者なるを以て其前

生たる觀念を記憶すとなすもの是なり。既に觀念の存するを知る、如何して其性質を知り以て其域に達するを得べきか、プラトーンは之が爲にソクラテースと同じく概念を明にするを以て其第一義となし、而して此の概念に應ずる内容を以て觀念なりとせり。之をプラトーンの辨證法(διαλεκτική)となす、概念を發見するの εὐαγγελία あり、概念を黨類するの συμπερίαι あり、此二途を以て全概念即ち全觀念を定むるを得べきなり。

此の如くして觀念を發見するの法を知れり、然らば則ち其所謂觀念とは如何。抑觀念其者は一個の實在なるを以て、之を論ずるはもと吾人の主とする所に非ずと雖も、プラトーンの唯心的世界觀は之に基づきて成れるものなれば、吾人は之に就きて明晰なる概念を有せざるべからず。蓋し觀念を知るとは則ち現象の說を裏面的に知るとにして、且つ前に述べたる眞知と寫象との區別も之に基づきて大に明なるを得べし、而して非物論の開祖として、もとより吾人の所謂唯心論と密接不離の關係を有するなり。

觀念說の概要

プラトーンの觀念說は實に希臘哲學の粹なり、吾人は彼の哲學に於て能く先人の說の

總合せられ希臘的精神の發揮せられたるを見るなり。アリストテレースは之を以てソクラテースの概念説(及ピタゴラスの數説)とヘラクライトスの思想との調和せられたるものとしたり。其「形而上學」第一篇第六章に曰く、蓋し彼は少時よりクラチロスによりてヘラクライトスの説に私淑し、凡て感覺的(可感的)の者は不斷の流れにありて毫も眞知の對象とならずとするの説を確信したりき、然るに同時に倫理的探究に従事して自然科学の疑問に代へ、此に至りて普遍を探究し概念決定即ち定義に志したるソクラテースの説に一致して、此普遍が感覺的以外に存するを覺りたり、何者、感覺物は常に變更すべければ之を執て對象として普遍的に定むると能はざればなり、彼は此實在的を觀念と名づけたり、而して感覺物は其傍に存在し之に従て名づけらるべきものとしたり、何者、多くの觀念と同名なるものは、觀念に於て分取するによるものなればなり、此説は物を以て數の模造とせるピタゴラスの説を少しく變化したるものに過ぎずと。實にプラトーンの哲學の重要な分子は是等に外ならざるべし、而して彼は單は是等に止まらず、悉く先人の説を網羅し之を調和したり、バルメニデース以來諸家の唱へたる感性与理性との區別の

如きアナクサゴラスの始めて導きたる心靈の説の如き、皆此中に結合せられたるなり。要するに、概念に對する實在なからざるべからずとは是プラトーンのソクラテースによりて學びたる確信なり、然も是遂に現象界に探る可らざるはヘラクライトスの萬物皆流説より夙に知り得たる所、又エレア派の思想によりて雜多と運動とを「純一」と合するの不可なるをも悟りたり、是に於てかピタゴラス、バルメニデースより一步を進めて、全く感覺すべからざる點より説かんとせり、之をプラトーンの根本的思想となす、其カントと比較すべき點あるは既に畧叙せし所なり。而して彼は之に加ふるに其審美的世界觀を以てせり、蓋し希臘人は其神話に見ゆるが如く概して明なる形を愛するが故に、プラトーンも其思考の内容を概念の抽象形より移して直觀に對する具體物とせり、即ち吾人の悟性が事物の決定を分つのみを以て足れりとせず、其自身獨立の體を有せざるべからずとなし遂に觀念の説を立てたるなり、此點に於てカントと對比の觀を呈するとは既に一言せし所なり、然らば此觀念とは何ぞ。

プラトーンは其本躰となせる觀念に附するに種々の異名を以てせり、而て其諸名稱は

よく其意義を示す者と謂ふべし。今エルドマンの擧ぐる所を見るに次の如し、(Erdmann.)

ὄντως οὖν (眞實在) ἄλογος (理) ἰσότης (本體) αὐτο καθ' αὐτο (自立自存的)

αὐτὸ τὸ (其者) αὐθ' ἑκαυτὸν (特殊) ἔστι ἐστίν (有るもの)

ἡ ἐστὶν ἑκαυτὸν (特殊なるもの) γένος (類) εἶδος (形相)

εἶδος νοητῶν 知的形相) ἰδέα (觀念)

而して此觀念の如何なるものなるか、其認識及現實界との關係を説くもの、固より諸篇に散在すと雖も、其要を提するもの『テイマイオス』篇に如くはなし、其中に曰く

若し心意、眞知と臆見とを以て全然異種なりとせば、然らば確然として自存的なる觀念なるものありて、感官によりて知覺する能はずたゞ心意によりてのみ會得せらるべしと云ふを得べし、されど若し或人の云ふが如く、正しき臆見は毫も心意と異なる所なしとせば、吾人が肉體を通じて知覺するものは、皆最實在に且確實なりと考へざるべからず。然れども吾人は彼等を異類のものとなさざるべからず、彼等の起原相異なり、性質相反すればなり、一は教訓によりて心に移植せられ一は説服による、一は眞の理由によりて伴はれ一は然らず、一は説服により

て動搖するとなきも一は動搖す、終りに各人は正しき臆見を享有すべきも、心意に至りては獨り神祇の有する所、人の之を有するもの甚だ少なし、夫然り、吾人は一方には恒常不變、不生滅不増減にして、感官の見觸認識するを得ざる所、靈知の獨り能く洞察すべき所なる實在を承認せざるべからず。而して又一方には、之と名を同くし様を等くし、然も感覺すべく生出すべく、常に運動し、轉化消滅し、臆見感官にて會得せらるべきものあり。之に加ふるに第三者あり、即空間なり、常住にして破滅す可らず、一切の造物の地を與へ、感官の助を假らず、たゞ似而非理性によりて認識せらるべく、殆ど信を置き難きものとなす。吾人は恰かも夢裡に一切の物を見て、それは必ず或場所にありて空間を占めざるべからず、之に反して天地の間に存在するものなきは全く存在せざるものとなすなり。されば事物の眞實覺醒の實在に關しては、吾人はかゝる夢の如き感官を有するを以て、自ら之を眞に記載し或は決定するも能はず。蓋し映像にして若し其映像の本體たらず他物の變化的陰影なりとすれば、こは他物(即空間)を假りて眞體と顯れざるべからず、然らずんば全くあるとなきなり。然れども眞の實在を顯すなる眞の理性は、此二物(即ち觀念と映像)と、全く相異なるが故に、其一は他の中に存して同時に一而二たると能すと主張するなり。(Timaeus, 51)

今更にツエルレルに従て其觀念を詳解せんとなす。

一言にすれば觀念とは現象の變化と絶無との中にありて無規定的實在なるものにして、是即ち多中の一、自己同質にして存在上諸異質の反對に觸れられざるものなり、而してプラトーンは之を一般概念に對する實在なりとせり、即ち此意味に於ては觀念は普遍即ち類ガツラシクを顯すものと謂ふべし。故に『テアテトス』『フアイドロス等』の篇に於て、觀念とは事物の本質、知識の對象等なりとし、之を以て同名を帶ぶる事物の間に共通なるものとしたり。アリストテレスが *en eti noutheis* と云へりしは即ち是にして、其攻撃を向くるの點實にこゝにありとす。畢竟是専ら普遍に關するものにして、之を個體にも關係ありとなすが如きは非なり、史家之を稱して *hypostatischer Begriff* と云へるは至當と謂ふべし。之を其第一義となす。

次に此觀念は現象界を離れて存在する自存的本體なり、是たゞ真理の存する所なり、『フアイドロス』に寓言を以て記して曰く、純粹の實在即ち觀念は蒼天の穹窿の外に住す、正義、節制、知識の觀念の如き殊に然り、彼等は無色、無形にして感官によりて知覺す

べからず、たゞ理性の眞想的考察によりて達すべきのみと。『シンポジオン』に美の觀念と個々の美とを比較する所、以て觀念と個體との關係を明にするを得べし、曰く、美なる身體、智識、技術に對して美の觀念或は美其者あり (*kalá oúaiata, éti méseiata, iadhiata-airo to kalá*) 不朽、純粹、無雜等の屬性を有す、此美其者は恒常にして始終なく、増減なく、絶對的に自己に等しく止まり、一方より見れば美にして他方より見れば醜なる如きとなく、或は隨時隨處、比較せらる、物に従ひて美ともなり醜ともなるものに非ず、こは物質の如く空想に對象する能はず、或は又知識の形或は主觀的概念には非ず、如何なる物體にも生物にも存するものに非ず、たゞ其自身自立自存的本體なり。 (*katá autá iudá autá*) 其他諸篇に散見する所一々算すべからず。要するに、觀念は自立自存的にして之を分取する個體の變化に犯さるゝとなく實在の摸型にして一切の事物は其模寫に過ぎず獨り、知界 (*epistémé*) に存して個體と分離し、たゞ思考すべきのみ、耳目を以て經驗すべからず、畢竟可見の世界は陰影に過ぎずして相對の境たり、獨り觀念の世界のみ絶對なるなり。之を其第二義となす。

次に又概念は「一」なり、故に「ヘナーデ」或は「モナーデ」といふべし、然れどもエレア派の「一」の如く「多」を拒まず、何者、然らずんば詭辯學者の駁せし如く毫も賓位を作るを得ざればなり。且夫唯「一」とすれば全にあらず、全の中には部分ありて多なればなり。即ちプラトーンは具體的一元を唱へたるものと謂ふべし。此點よりして「數」の思想を導き來れり、されど其ピタゴラス派と異なる所は、彼は數につきて數學的數と觀念的數とを分ち、前者は可感的なれども後者は然らずとなし、而して後者に前後の別ありとなしたる點にあり。之を觀念の第三義となす。

エレア派は變化を拒みたり、プラトーンも亦之に従へり、然もエレア派は直に奔りて現象外に有を立したれども、プラトーンは反て現實の中より共通の點を探りて説を立てたり、此點より見れば觀念は事物の内在的原因なりと謂ふべし、而して觀念中最高位にある善の觀念は凡ての現實の原因なりとす。或は又之を生力と見るを得べし、蓋し實在にして知らる、ものなりとせば、此場合には實在は吾人の知力に受感を與ふるものたるべく、而して是運動精神なくしては得べからざる事なればなり。プラトーンは又世界の

美は觀念より成り、其心と理性とより吾人の心と理性とは成るものなりとせり、而して觀念は無限(物)有限(數)、或は其混合にあらざるを以て、前意を解せんと欲せば之を其原因となすの外なし、且又觀念は神の所造にあらず、反て世界は理性の所造なるを以て益其原因を觀念に存すとせざるべからず。之を其第四義となす。

ツェレルは以上四義を挙げたり。要するに觀念は不生不滅無色形にして、經驗を超越せる本體といふべく、實體化せる概念、個體の模型、具體的一元、萬有の原因等の屬性を有するものなり、而して觀念は各概念に對して存する者なるを以て其數少なからず、相集りて一の觀念界を造るものなり、是經驗以上の境界にして、吾人の世界は其發現に過ぎざるなり。是に由て之を觀れば、プラトーンの觀念は其起原上萬有の内在的原因たるものなりと雖も、別に超越的世界をなす點より云へば、之を以て個々現象に内存在りとする能はざるに似たり、即ち彼の見によれば現象即實體にあらざることカントと異なる所なきなり。所謂先天唯心論なるものにして、ハルトマンの攻撃を受くべき所なるべし。(Hartmann, Grundproblem der Erkenntnistheorie) 否、後に述べべきが如く既に

アリストテレースの駁論を免る、能はざりしなり。然れども其所謂觀念はカントの所謂「ディング、アン、ジッヒ」に比すれば明に具體的なるを見るべし、是前に述べたる如く希臘的精神の顯はれたる所に外ならず、後年シヨールペンハワーが意志を以てカントの「眞體」に比して世界の根本主義となし、其意志の一段開發せるものを「プラトーンの觀念」と名づけて美的對象としたるは頗る調和の妙を得たる者といふべし。プラトーンの觀念は實にカントの本體或はシヨールペンハワーの意志の直接發現をなせるものなり、此意味に於て觀念をまた意象と云ふを得べきなり。

上來述ぶる所はたゞ此世界の本體につきて云ふのみ、之が現に見る所の世界と如何に關係するやを見ざれば未だ其世界觀を了知し盡くせりとはいふべからず、即ち吾人は次に其觀念界と現象界との關係を検せざるべからず。抑もプラトーンは此生滅流轉の現象界を以て吾人感官及臆見の誤まり認むる所となしたるを以て、此點より云へば頗る觀念論(即ち認識論上の唯心論)的傾向を示すと雖も、又他の一方より云へば彼は既に觀念なる形而上的實在を建立せしを以て、現象界を其發現と看做し、從て實在論的なる所少な

しとせず。然らば則ち其現象界は如何にして發現せしか。

蓋し感覺的現象は有と無との間に存する轉化なり、觀念は純粹ならず其反對と混じて自立自存的ならず、故に現象は眞の實在即ち觀念の陰影に過ぎず。此の如きは觀念自身に存するものに非ず、何者、觀念は互に合するとなし、又反對物とも合するとなしければなり。是を以てか觀念の合理的原因の外に、他の必然的原因あるを要す、是即ち觀念に反對する他の主義にして、實に非有可分性可變性の原因たり、之をプラトーンの物質とす。既に然り、此物質は又無限の性を有す、蓋し有限は數の決定にして、有限と無限とは事物の性質を網羅したるものなればなり。此物質即ち *τὸ ὄν* は實在に對する非實在の義にして、空間の義たり、之を *ἐπέκειντο* の義に解するは大なる誤謬に屬す、蓋し是凡ての物が生滅變化するの舞臺にして、現象界の基礎として之と觀念との外に第三者として存せざるを得ざるなり、上に引用せる『ティマイオス』中に第三の物として挙げたるもの即ち是なり。アリストテレースも既に云へり、曰く、プラトーンは根本主義としての無限を一の基礎の賓位となさず、直に以て主位としたり。又曰く、プラトーンは物質其者を無と

したれども己はたゞ間接にしかくしたり、(αὐτὰ οὐκ ἐστὶν) 彼にありては否定 (ἀρνησις) が物質の本質なりしが、己にありては、ただ其一屬性に過ぎずとせりと。以て其物質の義の何たるを知るべし、此物質即ち非實在或は空間は觀念即ち意象の依て現象となる所以なり。リッテルは謂へらく、感覺的寫象はたゞ主觀的なり、即ちたゞ感覺に對してあるものなりと、即ち物質はライブニッツの物質と同じく、感覺的存在はたゞ模糊寫象 (μικρογνωσις) の産出とせしなり。之に依ればプラトーンの學説は純然たる後世の觀念論なり、然れどもツェルレルは之に反して曰く、此論未だ確證を有せず、實にプラトーンは物質的存在を寫象 (πλατωνική) の用語ならざる「觀念」より導かんとせざりしのみか、反て感覺、寫象を身體の性質より説かんとせりと。然れどもツェルレルの論は認識の基礎と實在の基礎とを混同したる者なり、感覺の基礎を身體に取ると外界の認識を觀念 (寫象) に歸するとは兩者其領域を異にする論にして、決して、衝突するとなきなり。要するにプラトーンの現象論は之を推定すれば頗る不明の點多しと雖も、其可見世界を以て感官と臆見との誤認に歸せし點より云ひ、且つ此世を以て夢幻に比したるより云へば、概して觀念論

的なるとは疑ふべからざるの事實ならんか。

以上述ぶる所を以て見るに、プラトーン哲學の要點は感性と理性とを區別し、過境超越の本體を認むるにありとす、即ち彼に従へば、此可見世界はたゞ感官及臆見が其本體の發現を誤認する者にして、可見世界は決して世界眞體と吻合せざるなり。彼は未だ明に空間時間を以て直觀の形式となし、範疇を以て悟性の形式となすが如きの論をなさざりきと雖も、其本體を以て全然物心と異なりとなし、點に於ては、當時の思想を超越して明に唯心論を説く者と謂はざるべからず。此意味に於て彼を唯心論の第三祖となし、且希臘哲學に於ける唯心論の大成者と云はんとす。今簡単に彼の後に出でたる諸學派を列記して之を證せん。

プラトーン後の希臘哲學

プラトーンの學説の要點は其觀念を以て超越的本體となし、にあり、彼は之を以て萬有の内在的原因なるかの如く論出せりと雖も、到底之を以て止まる能はず。是に於てか其特所はまた其難點たらざるを得ず。彼が「非有」なる異素を將來せしに關せず、なほ世