

界發現に關して合理的説明を下す能はざりしを以て之を知るべし。アリストテレース即ち此説を承けて起り、而して其缺點を見て之を補はんとせり。即ち觀念の超越過境なるを難じ、本體は須らく現象の中に内存含有的ならざるべからずとなし、形質の別を立て將然正然の異を標し、發達實現の説を以て之を結合したり。是に於て彼の説は現象即本體の論となれり、故に其説の起點を問へば唯心論的觀念論的なりと雖も、一步を進めて先天的實在論に入りしなり。其後ストア派、エピクロスの徒はもと倫理實踐を主として是等純粹の理論に就きては考察する所少なく、而して専ら唯物説を取りて物質の變化が腦に傳はりて知覺を生ずとなし、寧ろ認識論の心理的基礎と稱すべきものを論じて他の問題に入るとなかりき、即ち之を推究すれば明に實在論若しくは素朴實在論の傾向を示したるなり。

ストア派エピクロス派の獨斷論は終に安立の地を與へざりき、是に於て懷疑論の一派猛然として起れり、ピロンは揚言して曰く、吾人は事物の性質を知らず、(一)故に斷定を避くべし(二)之によりて安立を得(三)と。其論詭辯學者に類する所ありて、や、唯心

論的なる所ありと雖も、別に新なる所なし。其第一に關して謂へらく、各の物其自身は如何なる性質も正反兩者を兼有することを得、蓋し感性と理性とは共に正確なる知識を與へず、何者、前者は事物をたゞ吾人に見ゆるが如く示すのみにして、後者は畢竟習慣によるものなればなり、或は之を合するも不可なり、故に吾人が一物につきて有する知識は動搖不定なりと。ピロンの後アルケシラオス、カルネアデース、アイネシデモス、セキストス等を経て懷疑論終を告げ、宗教的普拉德説起る。プラトーンとピタゴラスとの學説は當時の神秘的思想に従て解釋せられ、或は又混するに希伯來の思想を以てし、フィロンとなり、ブルタルクとなり、アプレユスとなり、遂にブローチンの新プラトーン派に至りて大成し、傳へてヤムブリコス、プロークロスに至りて希臘哲學の掉尾を形づくり、盛に唯心論を唱へたり。然れども彼等の説中もと見るべきものは其解脱の説に在り、學説に至りては大に發明する所なし、たゞ其分出論は少しく特色を有す、即ち之を圖にすれば



のごとしと雖も、吾人が刻下論ずる所の唯心論上大創見ありとは謂ふべからず。是に於て知るべし、希臘哲學に於ける唯心論はプラトーンに於て大成完備の極に達し、而して之と共に發達此に止まり、たゞ後世更に他の方面より之を説明するものを待つに至りしを。則ち吾人はこゝに希臘唯心論の章を終るべきなり。(哲學雜誌第百十六、七號)

### 三 フォルケルトの『經驗及思惟』と認識論に關する近著

J. Volkelt, Erfahrung und Denken: Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voss. 1886  
(上)

此十數年以前の古書を紹介するに當りて、余輩は少しく現時認識論研究の狀況を略叙し、獨逸に於て最近の出版にかゝる著書の二三を報道し、以て此書の今日に於て猶吾人に教ふる所あるを示すの要ありと信ず。抑も認識論の問題たる既に遠く希臘の古時に存し、後屢諸家によりて提起せられたり雖も、其盛に討究辨難せらるゝと現今の若きはな

し。然も認識論は未だ全く其範圍を區劃せられざるなり、其問題を確定せられざるなり、獨り之に止まらんや、認識論は未だ普く其存在を認知せられざるなり。然れども、如何にして認識論は成立し得べきか、認識論果して何等の用かある、是等の難詰は暫く措きて、世間幾多の認識論書の存在に其事實的證明を委ねん。たゞ夫此學(既に學として成立するを假定せば)の未だ獨立の地位を占めざるは怪むべく又嘆すべしとす。或人は之を以て論理學に從屬せしめ、或人は又心理學の一部となし、而して又之を形而上學と同一視する者甚だ少なからず。是故に之に關する著述にして純粹に認識論のみを論究するものに至りては頗る寥々たりと謂はざるべからず。シュツベは曩に「認識論的論理學」の著あり、近者又「認識論及論理學綱要」の著あり、以爲へらく、認識論は論理學の原理を講究する部門なりと、其他ヴント、シグワルトの如き形式的論理學を排する者は皆認識論を其論理學中に混入し、而して所謂形式論理と之との區別を立つると明ならず。之れに反してウフェス、シュワルツ等の心理的研究と目するものは即ち認識論の問題を解釋せんとするに外ならず。更に又エルハルトの如きは「形而上學」を著はし其第一卷を認識論と

稱せり。思ふに此の如く諸家の見る所區々として決せざるは、畢竟認識論に於て攻究する事項其者の論理學、心理學、形而上學等と關係するに由るならん。認識の要素と其起原とを論ずるは心理學を離れてなし得べき事なるか、認識の確否を斷じ進みては思惟の法則に及ぶものは其論理學と關聯する所にして、認識の範圍を論ずるの極、終に形而上學に觸接せざるを得ざるに非ずや。然も是等諸學の外に自ら認識論の領域の存するあり、之を其根基的部分と云ふべく、或は其特論に對して汎論と云ふべし。フォルケルトの此書の如きは比較的に明瞭に此問題を一貫して解釋せるものとなす、是余輩が特に之を擧ぐる所以なり。認識論の問題既に多岐にして其論斷固より又一ならず、唯夫是等諸種の見解を通じて問題となれるものあり、主觀と客觀との對立是なり、意識と對象との關係是なり、約言すれば客觀的認識の可能性是なり、而して此問題の歸する所は延て觀念論と實在論との調停に導くものとす。フォルケルトの此書は又其企圖の一なり、此論に關しても亦吾人は少なくとも其方法に於て教を受くべき所あるべし。今先づ最近の諸所を擧げて此書の現今に於て占むべき地位を明にせんとす。

「組織的哲學紀要」(Archiv für systematische Philosophie)の編者バウル、ナトルプ氏は其雜誌第三卷に於て一八九四、五年間獨逸に於て出版せられたる認識論書類及諸雜誌に見えたる論文に就て年報を掲載せり、今之によれば其中に就て自ら次の五派を分つを得べきが如し

- (一) 意識對象合一論派
- (二) 意識對象別異論派
- (三) 先天的觀念論派
- (四) 生物學派
- (五) 科學研究法派

此他歴史的著書にしてや、フイヒテの學說を想起せしむるものあれども特に標置するに足らず。余輩は次に各派に就て其代表者を選び其所說を略叙すべし。

第一 意識對象合一論派

此派に屬するものは、シュツベ及ハイムケ等なり。殊にシュツベの舊著「認識論的論理

學」(Erkenntnistheoretische Logik)は既に各家の批評を受けたものにして、フォルケルトの如きも諸處に於て大に之を辨駁せり、而して今此に擧ぐる所の著述は其形式に於ては前者と異なりと雖も、内容に至りては固より前の思想と大差あるに非ざるを以て、余輩は反面的にフォルケルトを説明せんが爲に特に之に就て詳記せんとす。

シュツペ「認識論及論理學綱要」W. Schuppe, Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik.

カントの著書一たび歐洲の學界を震撼してより數十年、其間許多の變遷を経て漸く舊態に背くに至り、問題は益錯綜して異說簇生す、是に於て蓋反韓圖矣の聲一方に起り、リーブマン、ランゲ、ファイヒンゲルに至りて終に鬱然新韓圖派の一派を成せり。然して後、ランゲ等と共に均しく源をカントに發し而も主として其實在論的、感覺論的原素を發揚したる者あり、リール、ラース等の説之に屬す、史家之を一括して實證哲學派となす、此二派に對して、同しくカント運動の渦中に屬しながら嶄然別種の意見を樹つるものあり、所謂意識一元論(Bewusstseinsmonismus)若しくは唯意識論、全意識論(Bewusstseins-

idealismus, Allbewusstseinslehre)等と稱せらるゝもの即ち是れなり。此説に謂へらく、世にただ意識あるのみ、所謂主觀と云ひ客觀と云ふも、共に別離して存在するものにあらず、實在に關せざる思惟なく、思惟を離れたる實在なし、約言すれば所思惟的實在は即ち意識内容なり(Gedachtes sein = Bewusstsein)と。シュツペの學説は即ち之に屬するものにして、其他レームケ、ルクレール、シューベルトゾルデルン、ベルグマン等皆此説を保持せり或はシュツペを以てキルヒマン、リール等と共に形式的唯理論(Formaler Rationalismus)の中に一括するものあれども(Schmid. Erkenntnislehre. Bd. I.)是恐らくは正鵠を失するものたるを免れざるべし。吾人は今次にシュツペが其新著に於て如何なる論法を取れるかを窺はんとす。

第一章 序論 論理學の職分は思惟の眞實を確むるの準據たる法則或は規範を發見するに在り、而此法則即ち眞實の根基はたゞ所思惟的内容(Gedachtes Inhalt)中に尋ねべき者とす。抑論理學は思惟全般に涉りて其作用を觀察し以て之より判斷の一系を認識し、更に又其中に就て統一即ち最高概念を表示せざるべからず、而して此概念は現世界即ち

現實を顯すに外ならざるを以て、論理學の關する所は單に空虚なる形式に止まらざるを知るべし。此側よりは實に論理學を實質的論理學 (Materiale Logik) と云ふを得べく、即ちこは存在一般及其最高種に關する最汎種の内容的認識を呈するものにして、是恰も求むる所の規範なるなり。即ち各普遍認識は攝容 (Subsumtion) によりて凡ての特殊思想に對する法則を與ふるものとす。此の如く觀來れば認識論に對して、思惟か思惟自身を反省することは爲し得べからずと駁撃するは、全く取るに足らざる説なりとす、何者、此反省を施す所の思想はたゞ認識なる内容あるものにして、對象(客觀)なき主觀的活動としての思惟なるものは全く存せざればなり。既に思惟と云はゞ其が或る内容或は對象を有するとは其概念及要素の必須の要件にして、而して此内容は現實に實在するを得べきものにして、又現に然りと思惟せらるべきものとす、畢竟思惟と所思惟とはたゞ或全體の抽象的分子にして、共に單獨には存在する能はざるなり。是故に吾人は如何にして思惟と對象とが始て會合せしかを尋ぬるを要せず、何者、此二概念は各他を離れては成立せざればなり。吾人はたゞ如何にして一の思惟より他の思惟が來りしかを問ふを得るのみ

なり。以上の關係を認めざるを以て主觀的唯心論の疑惑生ず、即ち客觀は心外に在る如く見え、知覺は之より主觀に移され、乃至空間、時間、範疇も然るが如く思はる、なり。然ども、客觀とは何ぞや、如何にして認識は之と合一するか、如何にして認識は對象に來りしか、或は如何にして對象は認識に來りしか、如何にして物其者が發現し始めたるか、是等の疑問は遂に解すべからざるに至らん、畢竟心を實體とする臆説は此謬見の根帶なり。唯物論者は心體の考を撲滅したれども反て意識の發生を説くを得ず、物質の概念は感覺思惟を豫想すればなり。パークレーの唯心論は之に反して外界を排斥されども其概念の正當を知認せしむべきものを失ひ、又虚妄なる靈魂の概念を導きたり。此の如き偏見を以てすれば眞理を思惟と現實との合一なりとするの古念は固持するを得ざるべし、理論的實在論者は此現實との合一を一たび造られたる現實の概念によりて確めしめんとす、即ち是先づ吾判斷に適合する實在を想立するものなり、是論辯の順序を誤るものには非ずや。故に先づ此點を考察せざるべからず

第二章 認識論的基礎 是以上の問題を承くるものにして、先づ自己意識即自我

(Selbstbewusstsein oder das Ich) の根本的事實より始むべし。抑も自我はたゞ主たるを得、決して他に對するの主として之に屬する者に非ず、こは營にメタフィジクス一も基本を要せざるのみならず、又之を有するを得ず、されば毫も心體なく又心處なし、少くとも物質は自我の基本たる能はざるなり。自我の何たるは所謂論理的定義 (Definitio per genus proximum et differentiam speciem) にて答ふるを得ず、吾人若し或物によりて之を定義せんと欲せば是常に既に吾人が意識する所のものなれば也。畢竟こは直に知られて他より判たる、者なりとす。自我は先づ各人には其人自身の具體的、個體的、經驗自我となりて顯るれども、之に就て我が思惟する所は既に各人の意識する所なり。さればこは意識内容 (Bewusstseinsinhalt) と謂ふべし、固よりこ、に内容と云へるは空間的延長の義を有する者に非ず、一切の内容より抽象し去れば自我なる空虚普遍の概念残るを云ふなり。されば具體的實在にあらず、たゞ抽象的成素コンポネンツなるのみ、然も之によりて無ニヒツとは云ふを得ず自我は自我なり、即ち自我主觀 (Ich-Subject) は自ら知るもの (an sich kennendes) として自己より知らる、者 (von sich gekanntes) としての自我客觀 (Ich-Object) より區別せら

る、然も兩者同一なり、自我主觀と自我客觀とは不可離の分子にして相互に援引するものなり。此の如く觀來れば自我は絕對的單一點 (absoluter Einheitspunkt) なるを知べし。自己意識は如何に分析するも意識の無限群をなすに過ぎざるが故に、全自我 (主客) の二不可離分子の終に分つべからざるを知るべし。されば自己主觀の抽象的要素中には毫も其中に示し得べき内容を絕對的に有するなく、即ち空虚なる自我の自己思惟 (Sich-selbst-denken) は全く不可能なり。されば自己を了知するなくば、他を了知するなく、他を了知するなければ自己を了知するなし。たゞ意識内容は凡てを包括す、此の如く兩素即ち自我點ポイントと客觀世界との此意識内容なる統一中に見えて各相待ちて存するは即ち實在其者の性質なりとす。感覺思惟等の主觀的活動は何物をも立することなし、たゞ種々の内容或は客觀に對する意識に外ならざる也、畢竟活動の差は其所爲に存せずして意識せらる、ものに存するなり。更に此感官より受くる所の資料に關する自然科学の説明は如何にして自我が其内容に來りしかを説くを得ず、だゞ如何の條件の下に如何の感覺か顯る、かを示すに過ぎざるものにして、即ち是現實的可能的意識内容の中の法則に外ならず。此の

如くして感覺と共に空間時間中の全世界は皆意識内容なりとす、然れどもこは自我點よりは常に主觀に對する客觀として判たる、なり。されば具體的自我は反て空間時間の中に存すと云ふを得べく、非空間性はたゞ抽象的自我に就て云ふべきのみ。而して個々の自我は其外圍と同じく意識内容なるを以て、其客觀的實在より存在 (Existenz) の概念を造るべし、此の如きことなくば、意識内容は此所に顯れ彼所に滅するもの、摸寫に過ぎざるべければなり。蓋し存在と、知覺せらるるべしとは同一ならず、非所知覺の存在は再び覺知せらるるべししてふこと即ち因果則の絶對的確實を意味す。かくて實在の概念は絶對的合法性 (Gesetzmäßigkeit) を含むものにして、此事は單に所知的實在の存在の證明たるのみならず、又實に存在てふこと同義なり、所謂所知覺の主觀性は之を以て全く除去せらるると謂ふべし。故に種々の人が同様の知覺を以ては同時にたゞ一個の物其者を知覺すとなすの自然的見解は正當なり、從て種々の人の意識には共通同一の内容ありと謂ふを得べし。以上陳述せる所により吾人は次の結果を得たり。吾人思惟の對象たる現實は感官によりて知覺せらるるものなり、即ち時間空間的知覺内容其者にして、其下に伏在せ

る超感的或物にはあらず、而して此内容は各能知者に同一なり。知覺世界は各意識より獨立なり、されど其概念より云へばた、意識内容として考ふべきのみ、吾人は如何にして此知覺世界が意識の對象となるを得たるかを問ふを得ず、之に反して其の合法性は確定せらるるを以て、此性質により其状態と要件とに従ひて各知覺世界は意識せらるるものとなす。即ち是れ所謂素朴實在論を確かむるものなりとす。

第三章 思惟其者 上來意識中に主客の併存することを説けり、次に其二素を抽出して更に細説する所あらんとす。抑物體及事變の世界は直接に與へらるるものに非ず、たゞ本來所與の資料が思惟に調理せられて物體事變となるなり。此所與資料 (das Gegebene) は互に關係なき感覺内容なり、之を後天的となす、之に對して之を調理する思惟の作用を先天的と云ふ、何者、そは何れの所與資料にも唯一不變に存在し必然的に意識其者に屬すればなり。固より自我は此作用を生ずるが爲に前に存在するとなしと雖も、然も此思惟と所與資料との差別は没すべからず。故に思惟には特別の意味に於て此決定の概念即ち範疇の屬する者なりと謂ふべし。此範疇を所與資料に應用するに當りて特別の作

用あるに非ず、何者、こは所與資料なくしては思惟する能はず、たゞ所與資料を決定する者として吾人の意識中に存するものなればなり。之に因て所與資料と同じく客觀性を有し單に主觀的動作にあらず。之に反して又此決定なくば毫も所與資料の實在なく、何物も意識の内容として考ふる能はず、かくしてこは意識全體に屬し、是に於て其客觀的妥當存す、即ちこは意識内容の必然共通的部分として現實世界を作爲するものなりとす。是故に思惟は判斷即ち同異及因果關係の意識なり、これより同異原理及因果原理 (Identitätsprinzip und Causalitätsprinzip) の二範疇を得、是此世界に於ける物體及事變の概念の生起構成をなす者にして、即ち實在其者の構成なりとす。(シュッペは次に此二範疇が如何に所與資料と共に存する者にして、然も其間に區別すべきかを論じ、其根本原理たることを證明したり、然れども其大綱は前論に盡きたるを以て、今は其細説を省き、たゞ其範疇を此二個に限りたるを示すに止まるべし)

第四章 所與資料及其要素 上陳の思惟即ち同異及因果の所意識に對して所與資料即ち對象或は物質を區別するを得。此對象は感覺或は知覺の内容にして、或時刻に或時間

の間、或場所に或形状と或大さを以て或感官的性質を具ふるものとす、此時空、感の三要素は分離すべからず。かゝる現實の對象(其感覺に觸る、とを表せんが爲に現象と云ふを得)は具體的にして、其要素は抽象的なり、具體的は特殊にして、抽象的は普遍なり。故に空間時間等の要素は各分離して考ふれば凡て普遍なりと云べし。但しかゝる空間時間等は前理によりて全く抽象的なり。此の如きが故に、所謂原子は感覺と同一の空間を受容し、所定の雜多と關係とに於て所定の運動を行ひつ、所定の感覺内容を表寫し顯示するものとして、始めて思惟せらるべきのみ。要するに空間時間は現象の要素にして先天的に非ず、是同異因果の如く概念の關係たるものと異なる所とす。而して如何なる感官的性質も空間及時間の決定なくば所與資料となるべからざるが故に、此兩者は感官的性質と對立するものたるを知るべし。然れども單に對立のみならず。實に現象の根本的要件なり、何者、性質は如何に變すべきも、空時的關係は消失するとなければなり。此の如く空間及時間は現象の根本的要素にして然も之を抽象して考ふれば一切の時間空間は絶對的に同種なり、是其概念に非ずして直觀たるに由るものにして(カントと同説



なり) 數學的認識の森嚴と實證とは、に存するなり。以上所説の經驗の要素其者を取れば前述の如く抽象にして種スベチスに對する類ガツングを顯はすものなり、是後章判斷論に於て説かんとする所なり。(是に於てシュツベは種と類との相依存するを證せり、即ち類なくしては種は考ふべからず、されど類も種を離れて考ふべからず、抽象なる類を活動なきものと見るは誤なりとす、其論法は全く主觀と客觀との關係を説明したるものと同一なりと謂ふべし)

第五章 判斷 判斷に關する古來の分類法は皆當を得ず、吾人は其本質の決定により即ち思惟の二範疇に從て其性質を論ぜざるべからず。即ち、同異因果の關係を尋ねて、最簡の概念より最複雑なる物體(Ding)の概念に至るまでの連結を示すこと、是判斷論の要旨なるなり。今最簡概念より事物に移るの間に數(Zahl)なる要件を見るべし、蓋し甲概念と乙概念とを以て、二個の概念を作るとは是既に新なる統一なればなり。かく異種の概念を或共通の點より攝容して漸次新統一をなして事物の概念に至る。然らば如何にしてか、る概念は存し得べきや、是或主體の決定たる甲屬性の退きて乙屬性之に代るに

關せずたゞ同一主體が變化せるのみなりと考ふるは何に由るかと問ふと同一なり、即ち恒常の物體を知らんと欲せば先づ其裏面たる變化を論ぜざるべからず。變化の論は運動即場所の變化を以て起點とすべし、場所は各概念を分離せしむる個々主義(Principium individuationis)なれば之にして變ずれば其物も亦同一と謂ふを得ざるが如し、然れども是空間の各部は内容を離れては全く同種にして、場所其者はたゞ或瞬間の定まりたる特殊の知覺像中に於て存するものなるを以て、之を解するを得べし、即ち運動は異なりたる時に於て現象的知覺的に場所の異なるに過ぎざるなり。性質の變化に就ては別に問題なく、たゞ其が一定の法則に合すべきとを要求すべし。此の如くして物體の概念には次の基礎あるを知る、即ち(一)思惟の對象たる實在の基として空間及時間の絶對的に滅却すべからざると、(二)空間及時間を充す所の性質は其生滅一定の法則に合すべきものにして相對的に滅却すべからざるものなること是なり。要するに物體の本質は此合法性に存す、之を諸性質の擔當者となすは誤なり、之より實在其者は常に賓位プレジカートにあることを知るべし。眞理とは上來陳述せる或物體即ち實在の概念に所思惟的概念の一致結合するよ

に外ならず、故に或特殊眞理の絶對的確定は全體の絶對的確知に伴ふものにして、此事未だ達すべからずんば思辨或は疑惑に逃る、の外なし、たゞ人は絶えず知識を擴張せんとするの傾あり、此に於てか不斷の擴充探求の能ふべきを豫想するなり。之を客觀的眞理の概念となす。

以上をシュッペの著書の梗概となす、今之を通覽すれば、其物體概念を説明する頗る巧なりと雖も、猶未だ其意識一元論と衝突するを免れざるが如し、換言すれば其認識論と論理學とは終に調和すべからざるに似たり。然れども今は之を評論するに違あらず、たゞ其對象を意識に包括したるの點に注意するに止めん。猶此派に屬するものには、レームケの近著「外界の確實」(Rehne, Unsere Gewissheit von der Aussenwelt.)あり、其中に曰く、外界の確否は問題とするに足らず、外界は吾人自己の如く實に吾人に直接なるものなりと。然れども吾人はシュッペの著書に於て此派の大意を了解したるを以て、更に之と正反對なる學派を検せんとなす。

第二 意識對象別異論派

此派に屬する者にはウフェス、トワルドウシ、シュワルツ、コツホ等の著あり、其書に名づくるに皆心理研究の別稱を以てするを以て、之を又心理派と稱し、前段のシュッペ等を之れに對して論理派と稱するを得べし。其の説所謂對象説(Gegenstandstheorie)或は印象説(Ausdrücktheorie)と稱せらる、者にして認識を以て全く對象が意識に印象するの結果なりとする者なり。此中ウフェスの説は「新教育新報」に出でたる講演なれども此派の意見を知るに便なるを以て特に詳記すべし。

ウフェス「外界存在論」Uphues, Ueber die Existenz der Aussenwelt.

Psychologische Seite der Frage.

外界とは何ぞや、内存的即ち意識の内容か、超越的即ち意識外の對象か、前者ならば外界の認識は論なきも、後者ならば之を證するを得ず。先づ意識外に果して存在するや否、之も知る可らず、されどか、る形而上學問題は措きつ、猶心理的問題あり、即ち如何にして外界を知る感覺は造らる、や、是なり。之を説明するに諸説あり、(一)内容説(Inhalts-theorie)は曰く吾人の意識内容即ち外界にして、感覺は毫も意識内容外のものを示さずと。

然れども此の説よりは各個意識現時の内容を説くを得ざるべし。(二)作用説 (Substitutionstheorie) は曰く、現時の内容は獨立自存的なるものに非ずして他の前に意識せられたる内容の代りに立つものなりと。此説は過去又は他者の意識作用を認識することを心理的に顯すを得べきも、對象に關する現實或は假定の認識を示すに足らず。(三)客觀化説 (Objektivierungstheorie) は曰く、意識は其内容として與へられたるものを獨立なるもの、如く知覺するを得と。然れども如何にして意識内容がかゝる實際存せざる獨立性を具へて發現すべきや。或はたゞかゝる思想を吾人の中に生ずと云ひ得べし、されど獨立的存在の思想が意識に於て内容の與へらるゝと結合するを得ば、既に之を以て一切の要求を充すべく、特に所與内容を其意識内容たる性質に反して超越的と混同するの要なく、そは一方には意識内容として意識に屬するも、然も或心外物の印象或は表示として吾人に知らると見るを得べし。此の如く觀るものを(四)對象説 (Gegenstandstheorie) と云ふ。即ち認識は自己を超へて彼方に達し、以て對象を表寫するなり、畢竟するに此説の動機は外界存在を許容する常識によるなり。

此の如く論じ來れば此説の前説と異なる所は、或は其名稱の内容と云ひ對象と云ふに止まる者の如し、然れども其論辯の結果遂に全く背馳するに至れるは次の諸著を見て知るべし。即ち、トワルドウシーの著書 (Kasimir Twardowski, Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen) の主意は内容と對象との區別を明にするに在り、即ち、ヘーフレルが、内容とは主觀の作用其者の如く全く主觀の中に存し、對象とは自存的にして適合せる意識作用を指示する如き者なりと云へる語を其起點となせり。シュワルツ (Hermann Schwarz) は曩に知覺論に關する著述 „Das Wahrnehmungsproblem“ を出し、近者又 „Was will der kritische Realismus?“ 及 „Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode“ の著あり、色音等を主觀的となすの非を辯す、曰く、色音等は存せずとするも、また吾人が見る如く實在とするも共に可なれども後者の方寧ろ取るべし、ヘルムホルツ、ロック等の如く觸覺の對象のみを實在と信する半實在論、若しくはデカルトの如く數學的に定義すべきものを基とする如きも共に斷して不可なりと。其他又コツホ (Emil Koch) の著書は初此派より出發してや、異な

るものなり、其著に「Zur Relativität des Erkennens」「Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit」等あり。

第三 先天觀念論派

此中に自から前二派の如き差別を存するを見る、前者はケーニヒによりて代表せられ、後者はエルハルトによりて代表せらる。

ケーニツヒ「認識論究竟の疑問並に先天的觀念論及實在論の反對に就て」  
Edmund Koenig, Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und  
den Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus.

カントの先天觀念論は分れて二様の發達を成せり、一はコーエンの唱へたる如き純然たる方法的のものにして一は單に現象としての經驗の現實及び之に對立せる本體の概念(Lehrbegriff)に關するものなり。後者は諸哲學家の執れる所にして、ハルトマンの如きは之より出發せり。即ち主觀と客觀とを對立せしめて認識か之より起ることを説明せんとするものにして、二本體の作用を検するものとなるべし、之を認識論的、二元論となす

之に反して批評的方法は認識を元初のものとし、之より主觀的及客觀的分子を分つなり。之を認識論的、一元論と謂ふべし。畢竟此區別を明にせざるが故に、ハルトマンはカントが一方には本體を疑ひながら反て自から消極的獨斷論に陥るるを難するに至れるなり。蓋し意識の内界に於ける先天觀念論的制限は之に對する先天實在論的外界を默認するものなり、然らばカントの如く思惟を主觀的とすれば之より外界に超越する能はざるに至らん。然れども、是、カントの言も誤解を招くの弊あれども、解者の罪なり、批評的方法に依れば此困難なくして現象の主觀性は消滅すべきなり。抑知覺及其結合は現實にして之に對する超越物なり、但し相對的に非ず、然れどもこは思惟と共に意識をなすものにして意識の中分れて主觀的、及客觀的となるなり。されば先天的統一は先天的主觀的活動とのみ思ふべからず、客觀と雖も同じく本來的なればなり。而して思惟的意識は無限の現實を入る、や否と云ふに、範疇の系は制限なきを以て一切の具體的現實は其中に網羅せられざるべからず、されば現實と思惟とは共に客觀的認識の生起に與かるものなりとす。然れども完全真正の現實は吾人認識の理想的概念なるが故に、此事實的内容と

認識の理想との間には不和合存すべし、所謂超越とは此事實を稱する不適當の語に外ならず、彼の先天的實在論は此認識の理想を設置し獨立に存在する如く思へども是弊多き説と謂ふべし。

然らば形而上學はありや、超經驗の學としては固より存せず、若し現今諸家の如く經驗的現實の中に在りて恒常なるもの (Constant) を求むるにあらんか、此恒常を絶對的のものとして解すれば、單に論理的には出來得べきも經驗と交渉する能はず、故に形而上學の眞の職分は經驗の内容を意識化して、不完全なるものを完全なるものの實在的統一に近づかしむるに在るなり。

エルハルト「形而上學」第一卷認識論

*Franz Erhardt, Metaphysik. I Bd. Erkenntnistheorie.*

此著は恰かも *Lehrbegriff* を説くものに屬し、本體を認識し得となすものなり、其認識論を形而上學の第一卷となせること亦宜なりと謂ふべし。先づ認識論の職分を論じて曰く、認識論には二問あり、一は認識の起原を論ずるものにして心理學に據るも可なり。

一は、認識の實在を論ずるものにして形而上學に歸せざるべからず。而して認識論は論理的と異なり、動物及小兒も大本に於ては有し得べき外界及内界の表象を検し、經驗内容の論理的調整を経たるものには關するとなし。是故に經驗は自然的意識に顯はる、如き自然的世界模寫なり、而して問題はたゞ外界の存在に關するものにして、内界の事は心中に在るを以て別に質すを要せず、特に空間、時間及因果則の起原及實在を攻究するは認識の要旨なりと。著者は之より素朴實在論、自然科學的實在論、空間及時間の先天性並びに觀念性因果則及體質性諸種の主觀的唯心論、本體、認識の限界等を細論せり、今其説の概略は次の語にて解するを得べし、曰く現象のある所又本體あり、例へば一個の石片を手にせんか、此物が我直觀に顯はる、點に於ては固よりたゞ現象に過ぎず、然も今若し我手に持つ所のものは石の現象にして石の本體に非ずと主張せんか、是全く背理の言なり疑もなく余は石の本體に基づくべきも現象より生ずるものと見るべからざるなりと。又曰く、空間はたゞ主觀的直觀形式なるも、物の本體を其中に包括すべきなりと。其所説所謂現象即ち實在論と軌を同くするものと謂ふべし。

第四 生物學派

此派は主として、*ア、フ、エ、ナ、リ、ウ、ス*の説を祖述するものと見るを得べし、即ち純然たる經驗派に屬するものなり、*ナトルプ*の年報に學ぶる所の書類及論文次の如し。

*Georg Simmel*, Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie.

*F. Carstensen*, Richard Avenarius, Biomechanische Grundlegung der neuern

allgemeinen Erkenntnistheorie.

*R. Willy*, Das erkenntnistheoretische Ich und der natürliche Weltbegriff.

*J. Katis*, Die Anwendung des Functionsbegriffes auf die Beschreibung der Erfahrung.

第五 科學研究法派

以上の諸書は主として認識論の大本を論じたるものなれども、其他又此學を以て科學の基礎を究明するものとなし、特殊科學に關係して説明したるものなしとせず、今之を假に科學研究法派と名づくとも雖も、固より此の如き一派あるに非ざるなり、其説見るべきもの多しと雖も、刻下主として大本を攻究する書に就て論ずるものなるを以て、其中

二三を擧ぐるに止めんとす。

*O. Schmidt-Dunont* Naturphilosophie als exakte Wissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen Physik.

*Gottl. Friedr. Lipps*, Untersuchungen über die Grundlagen der Mathematik.

(是ウントの哲學研究誌中に出てたるものにて其一部は故米山文學士嘗て之を此雜誌上に譯載せり)

*M. Fack*, Zahlen und Rechnen.

*Carl Czarns*, Ueber die Unendlichkeitsbegriff in der Mathematik und Naturwissenschaft.

*V. Fberhard*, Ueber die Grundlage und Ziele der Raumlehre.

以上述ぶる所を以て認識論の現況を察するを得べし、今フォルケルトの舊著が此問題に就て如何に吾人に教ふるかを見んと欲す。

(下)

フォルケルトは其初ヘーゲルより出發し、後シヨーペンハワーに傾き、今は専ら批評的形而上學を建設せんとする者の如し。即ち一方にはカント以後の諸思索家と同じく唯

心論的形而上學の組織を企圖し、然も又一方にはヒューム及特にカントの懷疑批評並びに認識論的精神を繼承し、以て兩者の間に調和融合を謀らんとせり。其事の成否は今問はず、たゞ其期する所に至りては現時に於て最中正なるものと稱するを得んか。今其説の大意を按ずるに、氏は認識の要素を経験及思惟となせり。経験は即意識事實にして、吾人は之によりて毫も意識外の或物に關するを得ず。意識外の實在を認識するは思惟の作用なり。然れども思惟と實在とは認識論上全然別異なるを以て、吾人が實在に妥當する内容を思惟するを得と云ふは畢竟一の要求と見ざるべからず。既に思惟の要求と云ふと雖も、其要求を生ずる所以に溯れば又經驗に歸せざるを得ざるなり、故に吾人は經驗によりて經驗を超越するを得るとを辨明せざるべからず。此の如くして經驗と思惟とは實に認識を構成するの要素たるなり。氏は之を以て實驗哲學派の撞着を暴露し、主觀的唯心論の難關を除去したるものとせり、以下更に其書に就て詳細に論述する所あらん。

認識論終極の問題は客觀的認識の可能性 (Möglichkeit der objectiven Erkenntnis) なり。抑認識は主觀的作用なり、各人の意識内に存する過程に外ならず、然るに此意識内

の作用にして意識外の對象に關係を有するを得るは何に由て然るか、換言すれば吾人は何を以て客觀的或はフォルケルトの用語に従へば超主觀的 (Transsubjective) 認識を有するを得るか。是に於てか吾人は先づ認識の客觀的妥當性 (Gültigkeit) を證するに足る原理を求めざるべからず。然るに認識の客觀的妥當性は之を主觀的に云へば即ち其確實性 (Gewissheit) の義なり、何者、一切の認識は其主觀的と客觀的とを問はず、悉く個人の意識作用となりて顯はる、ものなるを以て、吾人が或る認識を有するは唯吾人が之を有せりと確知する時にのみ止まればなり。是故に客觀的妥當性の原理を尋ねんと欲せば主觀的確實性の原理を求むれば可なり。即ち吾人は先づ一切の客觀的認識に就て疑を挟み、主觀的認識に就て絶對的自明の原理を發見し、之を以て出發點となさざるべからず。是に於て余輩は暫く自己の意識を瞥見すれば余は自己の意識過程の了知を有するを發見す例へば余が今現に飢渴を感じるが如きとを明に知るが如し、此了知たる全く主觀的なれども、余の心中には確然不可疑なり、乃ち知る此了知は以て絶對的自明原理となすべきを。然れども或は難じて云はん、絶對的自明原理は全く疑惑を挟むべからざるの特長を

有するも、既に主観的なるを以て客観性の二要件たる普遍妥當性及實在妥當性 (Allgemeinmängigkeit. Keinsgültigkeit) を缺くを以て、確實なれども終に一步をも進む能はざるに非ずやと。曰く然らず、純主観とは抽象語のみ、「余は飢を感ず」と云はゞ、其中には飢餓の感覺の余が意識中に實在すること、何人も余の位地に在りては普遍に之を認め得ること、の二件を含むべし。且夫吾人は嚮導的原理 (Leitende Principien) を以て是等主観的原理を調整するの要あり、而して此嚮導的原理は客観的意義を有すと雖も、吾人が之を以て單に消極的に主観的原理比較の用に供する點に於ては毫も客観的分子を闖入するの恐なきなり。此の如くして吾人が研究の方法定められりと謂ふべし。

吾人は既に意識過程の了知を以て、絶對的に疑ふべからざる自明原理とせり。然らば其他に自明原理あるなきか、換言すれば超主観に就きて自明的に知り得る所あるか。答へて曰く斷じて無し。夫吾人は決して吾人の意識中に超主観其者を有する能はず、苟くも意識に入るものは皆意識によりて變形せらるべし、故に超主観其者に就ては自明理を有するとなしとす。是に於て余自己の意識的過程は唯一の可經驗なるを知るべし、抑經

驗とは吾人の意識中に存して直接認識せらるるものを云ふ、超主観の經驗せらるるや、又直ちに我内界に入りて意識過程となるべからず、即ち自己の意識過程の了知の認識主義は純粹經驗の認識主義と同一なり。通常吾人は知覺の内容を以て外界より受くるものと認めざる能はず、更に進みて抵抗の感覺等より物的性質を超主観に附するを免れず、然れども認識論上より之を言はゞ此の如き超主観即ち外界を経験すと云ふは全く背理の言たるを免れず。所謂經驗論者は吾人直接の經驗即ち意識を離れたる物質勢用等の實在を輕々に論じ去て願みずと雖も、是反て當初の立脚地を離るるものに非ずや。此の如く外界は全く非經驗的なり。更に論究すれば吾人は反て我意識の外に在るものを悉く經驗する能はず、無意識的の心作用若しくは他の非心界は非經驗的なり。吾人は無意識的存在法の觀念を経験するのみ、無意識的存在法其者を経験するとなし。更に又純經驗より云へば他に我と同じき主観あるを必し難し、吾人は他人の形像を知覺し其表出を見て之を我のと比較し、以て他に我意識より獨立なる意識あるを察すべきも、是單に經驗に由りて知るを得たるに非ざるなり、即ち他主観は非經驗的なり。翻て世人の往々經驗と稱する



ものを察するに其の中超主觀的認識作用を混するもの多きを發見すべし、所謂立證の如きも純經驗の位置に在りては顯示の他を爲すとを得ず、立證に於て或事の妥當なるを云はん、と欲せば是超主觀の境に入るものとす。且夫經驗は他に能認識主觀の存在するを示さざるを以て或事の普遍的妥當なるを示さず、經驗は個々に止まり或事の續在共在の必ず然るべきを告げず、或事に關して普遍的知識を與へず則ち普遍的妥當性必然性、普遍性は皆非經驗的なり、或は曰く因果的結合は外界に存せず、純經驗純意識中に存すべし。然れども意識過程其者は不連續的、無因果的、無法則なるなり。吾人の意識的觀念は念々轉生し各無に始まり無に終る、其間連續なく又規律なし、意識の統一ありとも所謂「純我」の如きものは全く經驗の外にあり、此の如き意識過程中に因果の關係存するを得とするは迷妄のみ。因果とは一の現象が他の現象を規定するを云ふ、即ち一は他の所依となり一は他に依存せざる可らざるなり、然れども吾人は個々の觀念を意識するのみ、其間に所依能依の關係あることを意識する能はず、假に因果の關係ある現象ありとせんも、吾人の意識は必ずしも之に因果的關係を附して經驗せざる也。此の如く因果

の關係は既に非經驗的なり、而して法則的關係も亦非經驗的なり、法則的とは因果の關係なきもたゞ常に一定して前後連續する現象を云ふ、即ち晝夜の連續の如し、然るに意識には此事なく吾人の知覺は必ずしも之を經驗せず、故に一派の徒、因果的關係を法則的關係に過ぎずとなして之を經驗より説かんとする者あれども毫も益する所なきなり。夫此の如く純經驗は貧弱なり、吾人は今認識論の出發點よりして此原理に訴へたれども決して之を以て止まるべきに非ず、然れども意識過程と超主觀とは認識論上全然相反對せり、吾人は進て超主觀に入るの方便を按出せざるべからざるなり。

然るに世に經驗若しくは意識のみによりて之を積極的認識原理となすものあり、所謂實證哲學派 (Positivism) は即ち其實際に經驗する所のみによりて哲學を組織せんとするものなり、然れども純經驗の必然性普遍性を缺くや既に述べたるが如し、故に單に之のみによらんとすれば學に絶ゆべし。是に於てか其說中皆交ゆるに超經驗的分子を以てせざるはなし、說の理則ち具はるべし、たゞ其立脚地を棄つるの陋や掩ふ可からざるなり。今之をヒュームに徴するに、其說見るべき者多し、彼は凡ての實在を知覺及觀

念より説き連續を以て想像に由るものとし、「自我」を以て連想に由るものとせり、又因果的關係を拒斥し、全くかの觀念を委棄し、空間等に關しても全く經驗によりて説明せんとせり。然もなほ超經驗分子を混するを免れず、其所謂觀察の中には推理を混じ又習慣なるものを以て因果を説明せんとせしが如き皆純經驗以外の作用を默許せるなり。ミルはヒュームよりも一層極端に奔りて數學等をも蓋然理に過ぎずとせり、然れども彼が普遍理を以て推測歸納に用るしは撞着たるを免れず、其他自然の齊一、因果の關係等を認むるは全く其立脚地を棄てたる論と云はざるべからず。實證哲學と同じく意識作用のみを執るものにして物其者の認識すべからざるを唱へ而して意識中に超經驗的分子既に存せりとなす者を主觀的觀念論 (Subjectiver Idealismus) となす、然も此説も推窮すれば現象界の法則あるを證するに由なきなり、されば此説も亦遂に經驗を超へざるべからざる也。通常三點に於て超主觀に闖入す(一)本來の心的分子は心の不斷絶的天稟たる點に於ては無意識的の心作用の範圍に屬す、(二)範疇的作用は其一部分は意識の外に在り、(三)心識中の法則は實に現象中に存するものなり。今之をカントに稽ふるに彼の意識を

定むること極めて粗漏にして其中に超主觀存せり、例へば先天性の如きはなり。バークレ、が他の主觀及神の存在を認めたるは即ち超主觀の最大なる者なり、且又彼は絶對的懷疑説と排外的主觀説とを存し、自己の外何物も存せすと云へるは、消極的に超主觀に入れらるものと謂はざるべからず。現今又極端なる觀念論者あり、百方策を講して超主觀を入れるもの多し、然も多くは念なきのみ。シュツベの所謂意識は明に超主觀を混せるもの、ルクレールは唯我主義を排すれども明に他主觀を證するを得ず、シュール、ベルト、ゾルデルンの外我を立するは超越にして、レームケが在と識とを同一視するは人爲的主觀論と素朴實在論とを兼ねるものなり。此の如くして吾人は純粹經驗或は意識の以て認識を説く能はざることを知り、然らば則ち何處にか認識の新原理を求むべき。

經驗は遂に客觀的認識の原理となる能はず、然れども吾人は常に客觀的認識の要求を以て迫まれて全く此認識を無視する能はず、豫期の經驗の實現は此の如き認識の爲し得べきことを確證し道德的の行爲の要件として又此認識の可能を要求す、是に於てか吾人は此認識の原理を發見せざるべからず。先づ此新原理は論證に由りて得べからず。蓋し純

經驗の原理のみを以てすれば單に意識内の事を示すに過ぎず、故に今意識を検して事實的に超主觀を示すものあるか否かを經驗するの他なし。即ち純經驗と全然異なる認識原理は經驗的事實としての外何物をも示す能はず、故に經驗を超越するの辯明は全く經驗形式に於て表現するものなりとす。此の如くして新原理を生ぜんとするには、舊原理より演繹論證するも、全く其効なし、吾人は新に其據る所となるべき新經驗事實に之を求めざるべからず。更に又此新原理は超主觀界の認識を造るものなるべし、是經驗の全く爲すを得ざる所なるも、然も此原理其者の確實性は終に經驗に基づかざるべからず、是故に余は一の經驗をなし、此種の經驗により或非經驗を認識するの主觀的確實性即ち信憑を強いられざるべからず、既に信と云ふ、是を以て超主觀的認識は其認識の源泉を有する多き時に當りても猶絕對的不可疑性を缺くものとす。且又超主觀的認識に於ては認識は超主觀と合せざるべからず、是器械的に爲し得べからざるを以て、認識は動勢的に超主觀と合するを要す、即ち超主觀的認識は全く合理的に辯明すべからず、一點の神秘的性質を存せざるを得るなり。

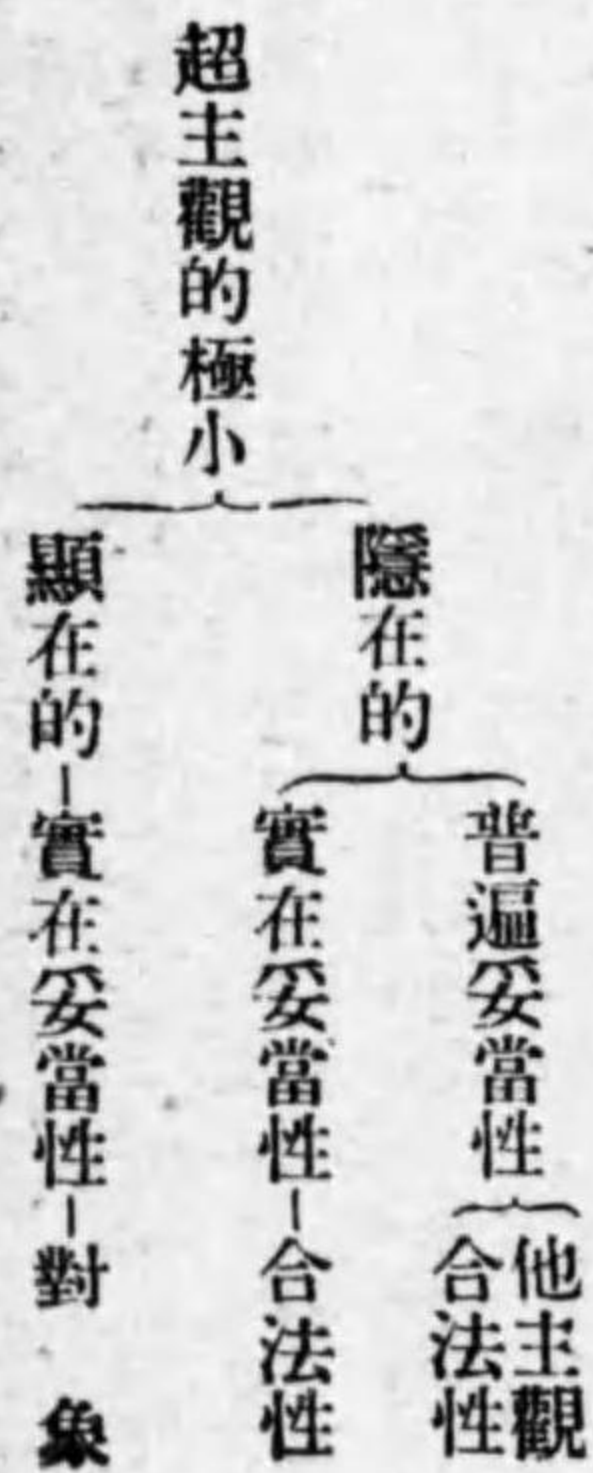
以上の方針を以て余が意識を観察すれば、其概念結合中論理的或は事實的必然性と稱すべき思想を以て伴はる、者あるを見るべし、例へば「日出づ」と云ふ判断に就て檢せん、「日」と「出づ」との二觀念の結合は隨意に生すべき者に非ずして或事實に應ずるものなるが如く思はれ、其の觀念の結合には必然性を具することを知るべし。此論理的必然性を以て結合せる判断には普遍妥當性と實在妥當性との二要件伴隨す、然るに是等は恰かも客觀性の要件なるを以て吾人は今必然性と超主觀との關係を明にせんが爲に、論理的必然性の意識に由りて要求せらる、超主觀的極小 (Transcendentes Minimum) を質さざる可らず所謂超主觀的極小とは簡單なる必然的觀念結合に於ても顯はるべき超主觀的内容の謂なり。是に於て任意に簡單なる判断を取りて之を検すれば、先づ余が其判断をなすに當りては必ず他人の之と同意するを要求すべし、此の如く判断は普遍妥當性を具へ、而して其中には他人の存在と法則の存在とを默認す、是其超主觀的意義を有するの點なり。次に又判断の事實たる超主觀的對象に直接に觸れたるを予想す、是其實在妥當性にして明に超主觀的意義を有す。然るに世に判断の普遍妥當性を許す者にして其實在妥當性

を拒む者多し。是少しく辨せざるべからず。

抑判断を分ちて、(一)他人の意識範囲に属するもの、(例へば「汝は勤勉なり」「徳は習得すべからず」の如し)。と(二)人外對象に属するものとの二となすを得べし、更に又人外に(イ)人以下(有情非情の諸物に關するもの)と(ロ)人以上(神)との別あり、其他(一)(二)を合したるものあり。今第一に就て檢せん、如何なる判断も普遍妥當性を具ふるは暗に他人の實在を意味す、現に他人の意識内の事を判断するに至りては明に之を意味するなり。第二に關しても等しく暗に他人の實在を意味するものなれども、暫く之を論外に置ても、猶此判断は超主觀的對象に直接に觸る、とせざれば矛盾を免れず。夫此判断にして普遍に妥當ならんには此判断の對象は各人に認識せられんが爲に何處に存在すべきか超主觀を拒む者は應に次の二論を立つべし。(イ)他人が余の判断の對象を言ふ時は是余の知覺を指すものなりと。然れども是現に矛盾せり、假に位置を變じて他人の位置に立たしめば此の如き虚妄の論を敢てする能はざるべし。(ロ)各人は各其知覺に就て判断を下すに過ぎずと、然れども此論如何にして對象の同一不二なるべしとするの要求を充たす

べきか。此の如く超主觀を拒むの論は遂に非理たるを免れざるなり。即ち吾人は間接に超主觀説の眞理なるを知れり。

以上述べたる超主觀的極小を更に概説すれば次の如し、各の完全なる判断には其實在妥當性により直接に超主觀的對象含有せらる、此對象は他人の意識範囲若しくは意識過程の中に存し若しくは人外の超主觀若しくは前兩者の混合中に存す。此の如く明に存する者の外に暗に(隱在的)存するあり、普遍及實在妥當性兩者中に存す、普遍妥當的判断には先づ認識的主觀の無限多數の存在と主觀全體の認識的態度の合法性の類同とを暗に含み、實在妥當的判断には認識一般と所識界との關係に恒常なる合法性あるとを暗に含むものとす。即ち之を表にすれば次の如し。



此の如き超主觀的極小を有せる「論理的及事實的必然性の意識を以てする觀念結合」とは即ち思惟に外ならず。是故に思惟は結合的活動なり、又辨明的なり、悉く皆判斷の形を以て顯はる、既に思惟と云はゞ其中に論理的及事實的必然性存す、從て各思惟作用には普遍妥當性と實在妥當性との具はるものなるを以て、論理的必然を又思惟必然と云ふべし。此の如く意識の事實を觀察して得たる超主觀的認識原理を論理的必然性の原理若しくは思惟の原理と云ふ。此原理は論證によりて得たるものに非ず、將又其一般の状態を心中に直接に知るを得たるに非ず、たゞ吾人意識の個々の事實より之を知覺せるのみ。然らば如何にして普遍の原理となるを得るか、吾人は固より一切の場合を検し盡すを得ず、又數多の事情より他に推論するを得るものに非ず、たゞ思惟必然性にして認識原理とならんには、吾人か之を内的經驗として同時に其事實と共に意識せらるゝを要するなり、而して是現に見る所なり、たとひ超主觀的極小は各思惟作用に於て充分明晰に意識せられざるも、之を究むれば其中に伏在するを發見すべきなり。

思惟の意義即内容は既に定まり次に其方法即ち形式を論せざるべからず。上述の如く

思惟は客觀的意義を有す、而して此意義は如何なる方法に由りて知らるべきか、吾人はたゞ其思惟に強着し、其中に自から抵抗すべからざる確實性の存するを直覺するの他なし、即ち思惟の客觀的性質の確實性は主觀的根據を有するものにして、之を其信憑的基礎となす、(Glaubensgrundlage)是故に思惟の形式は信憑なり、たゞ此信憑たる思惟其者の根底に屬するものにして、思惟以外に在りて思惟を動かすものに非ず。是故に所謂信仰哲學は余の本意に非ず、或は懷疑論者の如く一切の思惟作用を絶對的に疑惑して蓋然理のみなりとするを要せず。此の如き思惟の主觀的根據と其超主觀的妥當の内容とを合すれば、思惟の所爲は一の要求、(Forderung)と見るべきものなるを知らん。客觀と主觀との合一は之によらざるべからず、思惟は其決定の妥當を要求し、翻て超主觀の又思惟に妥當するを要求す、而して思惟は直接に此要求の満足を證する能はず、即ち之も亦要求たるなり。此の如く思惟は超主觀的妥當を要求して之を假定す、而して一たび思惟を信憑と看做して其確實性を定むれば、此要求は實現するを得べし、然るに思惟には又到底實現すべからざる要求あり、何ぞや、觀念の必然的結合是なり、吾人は上來判斷即

ち觀念の必然的結合を以て出發せり、然れども必然性の意識に存せざるは既に知る所なり、故に判斷に於ける必然的結合は一の要求なり、不可現的意識過程を假定するものなり、此假定や到底要求たるに止まる、故に思惟は暫く其要求する所のもの、代理作用 (Stellvertretende Funktion) として満足するの他なきなり。此の如くして超主觀的妥當の内容を有する思惟は其形式に於ては徹頭徹尾要求作用なり、然れども吾人は是を以て超主觀即客觀的實在を立するを得、此實在の認識の可能性も亦證明するを得と謂ふべし。然れども單に思惟にのみよれば認識を作る能はず、思惟は自ら其自身の種々の方面及成素を究明し、又經驗を建立するを得べし、即ち思惟の直接自己確證より意識の思惟的自己活動に移りて經驗を陶冶すべし、然れども思惟は單に主觀的認識を客觀的認識と爲すものなり、即ち他に主觀的認識を供するものなかるべからず、是即ち經驗なり。經驗は思惟をして其作用を起さしむるの刺撃となるものなり、而して一度刺撃となれば永續して經驗存せざるも常に思惟を刺衝す、且又其刺戟たる普通の刺戟と異なりて思惟の作用を規定するものなり、約言すれば經驗は思惟の永續的刺戟にして且規法的要件なり。而

して吾人が非經驗界を思惟するは又經驗を材料とするものにして、思惟は非經驗的形式即ち範疇を以て是等經驗を陶冶す、即ち上來の結果を概括すれば經驗は思惟の刺撃、規定材料にして客觀的認識は經驗の論理的陶冶なるなり。

以上述べたる所を以てフォルケルトの認識論の要領を窺ふを得べし。今之を以て曩に掲けたるシュツベ、ウフェス等の諸氏の説に比するに、自から新生面を開くものあるを見る。シュツベ等の説、巧は即ち巧なりと雖も、間々巧に過ぐる所あるを免れず、其常識と調和せんとするや忽ち破綻を顯はさざるを得ざるなり、フォルケルト既に其弱點を露して餘す所なし。之に反してウフェス等の説に至りては説て未だ盡さざるの概あり、吾人は意識と對象との別異なるを見て其合一するを得る所以を解するを得ざるなり。フォルケルトの經驗と思惟との二元論は此間に立て一種の説明となすべからんか。氏が經驗即ち意識の貧弱なるを示し、判斷を基として別種の認識原理を求めんとせしが如き、吾人は其方法に於て頗る教を受くべき所多きを信するなり。唯其思惟と信憑との論に至りてはなほ少しく不明を免れず、要求の論は猶幾多の究明すべき點を示すものにあらずや、然らば則ち

吾人は此著により問題の要點を指示せられたりと謂ふべし。  
吾人は今此稿を畢るに當りて此著の要目と其認識論特論の名目として列擧せる所を掲げん。

- 一、認識論の學的必要  
認識論は無假定の學——認識論の根本的困難、出發點及方法——現今認識論上普通の假定
- 二、認識原理として純粹經驗  
余自身の意識過程の了知は唯一不可疑の確實なる認識——余自身の意識過程の了知は唯一純粹の經驗的了知——意識過程其者の不連続性、無因果性、並に無法則性——實証哲學及主觀的觀念論は純粹經驗の原理の撞着的推演
- 三、論理的必性の認識原理の一般の意義  
新認識原理發見の方法——論理的必然性の超主觀的意義(イ)論理的必然性に於ける超主觀的極小(ロ)超主觀的極小の説の敷衍——思惟は信憑、要求及代理作用——論理的認識原理の認識的及形而上學的意義——充足之理由及認識對象としての因果律
- 四、認識は經驗及思惟の共同作用

- 經驗は思惟の刺撃且唯一規定的要件——經驗は認識の唯一材料——經驗は認識の正當なるもの確立——經驗は無意識論理的陶冶
- 五、認識の主觀分子  
主觀的分子一般の概見——結合(判斷)は主觀的思惟作用——概念は主觀的思惟作用
  - 六、概念の認識に對する意義  
概念は共通の觀念——概念は不完成的要求及概念の主觀的成分——高級概念(イ)因果的概念(ロ)實在の概念
  - 七、認識の不確實性の種及起類原  
認識の不確實性は思惟の經驗に從屬する結果(イ)經驗的基礎の貧弱多義に基つける不確實(ロ)經驗的基礎の觀察欠乏に基つける不確實(ハ)經驗的基礎の効力の類推に存するより生ずる不明曖昧なる(ニ)認識の二律背反的性質——認識の不確實性は其構成原素の結果——認識の不確實性は其感情的原素の結果——認識の不確實性は其史的發展の結果
  - 八、結 論  
思惟作用の先天性に就ての疑問——道德的確實性の認識原理——直觀的知覺の原理——直觀的

自覺の認識原理——完全なる体系としての認識論  
 フォルケルトの論法の大要は上述の目次を以て知るを得べし、氏は以上の認識原理の論  
 を以て認識論の基礎となし、之に猶四部の特論を附すべしとせり、即ち次の如し。

- 第一部 認識原理論
- 第二部 思惟結合形式論
- 第三部 純粹直觀形式論
- 第四部 範疇論
- 第五部 方法論

(哲學雜誌第三百三十一、三號)

四 形式論理に関する爭論(ドロイビッシュとト  
 レンデレンアルヒ)

普通の定義に従へば、論理學は思想の内容實質を問はずして其形式上の關係法則を論  
 究するものなり。余は此解釋を以て動かすべからざる眞理を含むものなりと斷するを躊

躇せず。然れども固より其形式は全く實質と別離して些の關係なしと云ふには非ず、又  
 其所謂形式の意義も單に皮相の外部的關係の義にはあらず。是に於てか如何なる點まで  
 實質を離る、かの點は依然として問題とならずんばあらず、是れ論理學に形式派と實質  
 派との分る、所以なり。然れども所謂實質論派は必しも形式論派と正反對の位置にある  
 者に非ず、寧ろ或形式論派と同一歩調にあるものと謂ふべきなり。今之を證せんが爲に  
 輓近に於ける是等二派の爭論を略説すべし。

近世の初に於て論理學と哲學との連絡せられんとするや、中世の外形的形式論理學は  
 所謂實質的論理學の爲に代られんとするに至れり。ゾルフの如きは教育上には論理學を  
 以て實體學及心理學の前に講究するも可なれど、論理學中の原理は皆以上二學によりて  
 證明せらるべきものとしたり、是れ其中世の論理學を以て満足せざりしとを證するも  
 のなり。カントは之に反して嚴に論理學と心理學とを區別し、論理學は全く形式學なり  
 とせり。曰く、普通論理學としては論理學なるものは悟性認識の一切の内容と其對象の  
 差異とより抽離し、たゞ思惟の形式のみを論究すべきのみと。(K. d. r. V. II. Theil)又



曰く、純粹論理學としてそは毫も經驗的原理を有せず、故にこは心理學より何等の材料を借來るとなく從て心理學は悟性の軌範に對して毫も影響する所なし。そは論證的教説にして凡て皆其中に充分先天的に確實なるを要すと。(Ebdend)カントは自己は所謂實質的論理學とも稱すべき認識論を説きたるに關せず、傳説的論理學を以て純粹に形式的なるものとしたり。後ヘルバルトも亦之に従ひて論理學と心理學とを峻別せり、曰く論理學に於ては凡て心理的分子を没却するを要す、何者、此學にては所思惟的が自から其性質上認許すべき其可能的結合の形式を證示すべきを以て正當とすればなりと。(Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Ph. S. 34ff)是に於て此派の學者は皆形式論理學を標幟として自ら亞氏論理學の真相を得たりとせり。其中最も完全なる組織を有する者を舉ぐればトエステン及ドロビツシュの二家は其主なる者と稱すべきか。(Truetsen, Die Logik, insbesondere die Analytik. — *Drubich, Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachen Verhältnissen*)是等の學者の意を按ずるにヘーゲル派の論理學に對して斯學の古義を發揮せんとするにありしなるべし。然るに敵は意外の邊に現出せり。彼等と同じくハ

ヘーゲルの哲學を打撃するに努めたるトレンデレンブルヒはヘーゲルの如く思惟と實在とを混同せんとするを拒むと共に、所謂形式論理學派の如く思惟の形式と内容とを分離するを駁せり。其の著「論理研究」(*Trendelenburg, Logische Untersuchungen*)の第二章形式論理學の論は即ち是なり。是に於てドロビツシュ亦默する能はず、其著第二版に於て多少改正を施してトレンデレンブルヒの批評に答へたり。其論難の中に頗る注意すべきもの少なからず、余が曩に形式論理の意義に關する證明と稱するもの即ち是なり。

ドロビツシュの論理新説第一版は少しく形式的に偏したるならん、千八百三十六年の出版にかゝり既に版を重ねると五回に及びたれば、今は其原本を見るを得ざるが故に其眞偽を斷する能はずと雖も、其自白する所に徴して其然るを知るべし。即ち其著第三版の序に次の如く云へり、曰く、論理學の形式的性質に就て辯護するの要殆となからん、何者、ウルリチ、ユーベルエツヒ、ツェルレル等の大家も皆之を承認すればなり。トレンデレンブルヒの如きはなほ其著(即論理研究)第二版に於て形式論理を攻撃すれど、是カント及び其徒ヘルバルト及トエステン、余の著の第一版に述べたる如きものを云ふのみと。是を

以て觀ればドロービッシュも自から其著の第一版を形式的に偏すと看做したるや明なり。ドロービッシュは果して其第二版以後に於て形式以外の論究を加へしや否。はた其第二版以後の著がカント等の著と實際如何許相違ありて、カント等の如く實質的要素を拒斥するを明言すると然らずとするか。其差異は寧ろ、カント等の如く實質的要素を拒斥するを明言すると否との差異に外ならざるなきか。是等に關する研究は今必要ならず。こゝにはたゞ其第一版を形式論理學の代表者と假定して、先づトレンデレンブルヒが如何に之を批評せしかを見んとす。

トレンデレンブルヒは曰く、形式的論理學は思惟の形式を自立自存的に捉得し、其形式の因て顯る、内容を見ず。即ちこは概念判斷推論等をたゞ之に關係せる思惟活動によりてのみ理會せんとするなり。此見解に従へばカントのなしたるごとく思惟と對象とは互に相分離せらるゝと、なほ受鏡と投光とが二異物として相對立するが如からん。即ち思惟は全く我に屬し我の中に具はれる形式に従ひて全く我と同一と稱すべきものなればこれと外物との區別は頗る明瞭なりとす。然れども更に考ふれば、此譬喩は反て思惟及

び對象兩者の間の相互の關係を示すものなり。蓋し反射の法則は單に鏡面によりてのみ制規せらるゝものにあらず、光線の性質が其作用の基礎として有力なるなり。されば反射映像を生ずるに當りて其法則は光線の性質がエーテルの直線の流出若しくは波狀的振動なるに従ひて各異ならざるべからず。之と同じく思惟は其對象の性質との交互作用を探究せずんば其形式を認識すると極めて難きなり。

然らば如何なる點に於て思惟の内容が形式に影響するか。トレンデレンブルヒは之に就て次の解答を與へたり。(第一)、凡ての感官は其相當する對象と直接の關聯を有す、詩に曰く、眼もし天日の性を具へずんば如何してか光を見るを得んやと。今若し思惟を以て「物の理由に關する感官」に喩ふれば、此感官は其對象と内面的關係を有せざるべからず、此關係なくば思惟の形式は終に理會する能はざるに至るべく、而して此關係は其對象を待ちて始めて完全に現出するものなるなり。(第二)凡て身體の器官は其目的を知りて始めて其形狀を解するを得べし。運動に適する手を理會せんと欲せば其手にて捕捉し觸接する對象の一般の性質を顧慮せざるべからず。今夫れ思惟は恰かも世界の最高器

官なり、されば其形式を會得せんにはそれが精神的に捕捉する（即ち手にては捉むと同じく思惟にては理會するなり）所の物の性質を示さざるべからざるなり。

此の如く思惟の内容と形式とは交互作用を呈する者なり、然るに全く之に反する者は形式論理學也。故に若しか、る形式論理學を成立せしめんには、人間思惟の形式が一切事物に通ずる交互關係を超絶し、神的思惟と同一にして、物自身を決定し之に規律を與ふる者が根柢に存すとせざるべからず。然れどもか、る大膽なる假定を證せんにも亦、自己制限的なる思惟形式より事物に移る考察を要する也。約言すれば到底形式のみにては止まる能はざるなり。（以上 Log. Unt. S. 17 ff.）

トレンデレンブルヒは此の如く形式的論理學を解して其缺點を詳論せり。今その大要を摘記すれば次の如し。

（一）形式論理學も亦眞理を以て思惟と對象との合一なりとす、然らば論理學にして果して眞理を離れずとせば、それは豫め思惟の形式と内容との調和を假定するものと謂はざるべからず。即ち單に形式のみを以て止まるべからざるなり。或は眞理に形式的と實質

的とを分ちて、前者のみを論理學の關する所となすものあれども、是れ實に論理學の重要な問題を逸するものなるなり。

（二）形式論理學も概念を所與資料として假定す、而して若し其概念にして實物の觀念を示すものとせば、こゝに既に物を認めざるを得ざるなり。又概念は多様の符號を其中に有し、多様の觀念を其下に有す。前者は所謂内包と稱せらる、もの、後者は所謂外延なり、而して此外延なるものは其概念にて顯はざる、物の數をいふものなれば、物に對應して始めて言ひ得べきのみ。且又概念を以て符號の集合とし、其符號を加或乘したるものを以て概念となすものあれど、是れ誤なり。各性質は一層密接なる關係を有し、甲の性質の上に更に乙の性質が附加して甲性質を變更するものにして、單に甲乙相合して全體の概念となるに非ざるなり。

以上の他トレンデレンブルヒは猶、思惟の三原理、判斷及範疇、各種の推論等に就て一々詳説し、皆單に形式より説くべからざるものなることを示せり。其論證一々眞を得、論理學は須らく氏の意に従はざるべからざることを示すと雖も、然も此説は表面上に於

ては未だ深く現時の形式論理學を屈服するに足らず、何者、形式論理學は近來大に氏の意に於ける實質的傾向を顯し來りたればなり。乞ふ氏が反對論者とせるドロービッシュに就て之を検せん。

ドロービッシュは既に答へて曰く、形式論理學は純粹思惟を假定せず、又かゝる抽象的のもの、形式を分析し或は發展するを試みるものに非ず。其假定する所のものは更に具體的なり、認識と融合せる思惟なり、其中より論理學は其根本形式を抽象によりて得來り、而して此根本形式は其關係の考察によりて自から生ずる法則に従て互に相結合し、之によりて派生形式を出すなり。内容なき形式は此學の知らざる所なり。此學の所謂形式はたゞ其形式を充すべき特殊の内容より獨立し、從て其必須なる内容が不定且偶然なるものを云ふなり。此思惟の根本形式を得るは猶幾何學の根本形式を得ると異なるなし、蓋し幾何學の根本形式は感官にて知覺せらるべき物體の物理及化學的性質を抽象せる殘餘なるなり。空虚なる物的空間の表象は既に感官的直觀と其記憶の再生とに全く異なりたる一の抽象なり、而して幾何學的平面は更に又第二の抽象、直線の點とは第三、及第

四の抽象を要す。論理學に於て概念と其表號及關係とに關すると亦之と同じ。然れども幾何學は根本形式の發見を以て満足せず、又經驗的物體の形式の分類を努むるに止まらず、其根本形式を結合して理想的構成をなさしめ、以て一は現實的即所與資料を再建し、一は感覺世界に存せざる構造を生せしむるなり。論理學のなす所亦之に同じ、其概念の根本形式と判斷推理及分類論證との論に於て思惟の形式の相互の契合より思惟と其特有の根本法則とを導き出すなり。此契合は單に論理的眞理と稱するものにして、トレンデレンブルヒの如く形式論理學は眞理を以て思惟と對象との一致と説明すと云へるは正當ならず。こは以て形式的眞理を形而上的或は超越的眞理と區別するに足るべきも、論理的即ち形式的眞理の説明とする能はざるなり。(Drobisch, Logik. Vor.)

ドロービッシュの此論を検するに、其形式論理の語義少しく敵者の意に異なり、即ち其形式は全く内容を離れたるものに非ざるなり、此意は次の論に於て益顯者なるべし。曰く、カント以來特に論理學の起始を経験的根源に在りとするを拒み、思惟と認識とを前より對立せしむる説あれど、こは不可なり。此説はカントの先天的認識の説より發し、

更に溯ればライブニッツ及デカルトの本有觀念説に基つく。普遍性及必然性は實に經驗の結果にあらずして、思惟即ち概念の結果なり、而してこは其中に思惟せらるゝもの、性質及關係に適すべきものなるなり。然れども以上の事實よりたゞ其結合が經驗を離るゝことを論じ得べきのみ、概念自身も亦然りと云ふは不當なり。換言すれば必然的判斷及推論あるのみ、必然的概念はあるとなし。カントは謂へらく空間、時間、範疇等の先天的認識形式は其内容を抽離して思惟するを得べしと、然れども是實は抽象なり、單一決定的關係にあらず。されば抽象はたゞ一の形式より一定の内容材料を取去るに過ぎざるなり。若し純粹形式を認めば又純粹實質を許さざるべからざるべし。然れども實際此兩者は交互に作用するものなり。カントの所謂先天的形式は簡單なるによりて容易に信ぜらるゝも決して、初より存在する概念にあらず、さればたゞ心理的必然性を有するのみ、論理的必然性を有することなきなり。此の如く純粹數學の根本概念は經驗的なり、之と同じく論理學も亦經驗的事實を豫想す。されば此點に重きを置きて心理的研究を以て論理學とせるフリースの企圖の如きものあり、然れども是れ亦論理學の眞意に反するものなり。

り。たゞ心理的事實が論理の基礎となるとは疑ふべからず。云々。(Fhend.)

以上の言に徴すればドロビツシュは全く心理學的基礎を棄つるカント等と頗る異なる所なり。さればトレンデレンブルヒが之を以て形式論理學の代表者として極論せるは多少當を失したるの觀あり。ドロビツシュも亦概念を以て外物に關係ありとせるなり。たゞ其差異を擧ぐれば、後者が概念の關係を示す判斷の中には別に實物の關係を示さずと云へるに反して、前者は之を示すものとし、或は寧ろ實物の關係によらざれば其關係は成立せずとしたるにあるなり。換言すればドロビツシュによるも判斷は同時に實物の關係形式なるとは毫も否定せらるゝに非ず、たゞ其點まで研究が進められざりしなり。是に於てか所謂形式派と實質派との爭論は今は一轉して形式の意義に關する爭論となれるなり。此意味に於ては論理學は到底形式學たるを脱せざるなり。此意はトレンデレンブルヒによるも異なる所なし、何者、氏が所謂内容も固より特殊の内容に非ず、一般の意味を有するものなれば寧ろ形式の名を附すべきものなればなり。然らばかく解したる形式論理の亞氏論理學に對する關係如何、最近諸家の説との關係如何、所謂符號論理傳

說的論理との關係如何、今は之を説かんと欲するに非ず、たゞ論理學の形式性の問題の  
新路に奔りつゝ、あるを證せんと欲するのみ。(哲學雜誌第百五十七號)

五 論理的繋辭の價値

文法學上一の句(Sententia)と名づくるものは主辭と賓辭と(Subjectum et praedicatum)の二部より成立す、而も又賓辭は時として二個の部分より成るとあり、即ち其一を繋辭(Copula)と名づけて他の賓辭本部より區別す、例へば「人は可死的なり」(Homo est mortalis)に於ける「なり」(est)は即ち是なり。是普通の論理書に於て命題(Proposio)或は斷定(Judicium)を説くに當りても襲用する所にして、極めて明瞭なることなりと雖も、然も其「なり」は論理學上如何なる價値を有するかに就きては一見判斷に苦しむ所あり。夫、主賓兩辭の命題(或は斷定、以下做之)の要素たるや論なし、然れども繋辭の如きは殆獨立す可らざる語なり、此語はた何の意味かある、是に於て起る問題は繋辭の命題に於ける位置なり。繋辭果して用あるか、是自身には殆と何の意義もなく且つ斷定す

る概念の如何には毫も關係する所なし。繋辭果して用なきか、之なくは二概念遂に獨立して意を表することなけむ。是を以て此論議は古來多少學者の注意を惹けり。今日一般に行はるゝ所の説によれば、殆要素ならずとする者の如し、然も猶幾分か其間に疑を存し、缺くべからざるものとするに似たり、然れども是果して然く曖昧にせらるべき問題なるか、抑もこは全く主素ならざるか、吾人は次に少しく之を論究せんとするなり。

卒然此論に接すれば頗る困難なる問題の如く思惟せらるべし、即ち反對論各一理ある如く聞ゆべきなり。今先づ之を要素ならずとするもの、説を聽かん。此派の説に曰く命題に於て主として顯はさんとするものは主賓二辭の概念なり、主賓二辭は命題の第一の要件なり、之に反して繋辭の如きは固より必要缺くべからざるものにして、主賓二辭の因て以て連結せらるゝ所なれども此點より云へば第二流たるを免れず。吾人は先づ「人」と「可死的」との二概念を有す、命題の大要既に成れり、繋辭はたゞ之を結合するに過ぎざるのみ、何を以てか之を他の二辭と同格に遇することを得ん。且つ夫、繋辭は必しも常に存在するものに非ず、作用を表す命題の如きは遂に之を有することなし、以て其主

要なる原素に非ざるを知るに足るべし。畢竟繫辭は賓辭中の一部のみ若しくは一の附屬語のみ、以て命題の分子に算するを得ずと。之に反して其主素たるを説く者は當に次の如く論ずべし、曰く命題は二個の概念の關聯結合せらるゝによりて始めて成るものなり、吾人今主賓二辭の概念を有するのみにては毫も其間の關係を知るを得ず、はた何等の意義を表白するやを解せざるなり。「人、可死的」と併書したりとて吾人は到底二個の分離せる語を見るに過ぎず、然るに吾人若し之に「なり」なる一繫辭を下さんか、同時に「人」にて之を主格とす、されば主格の表白分詞も一種の繫辭なりと云ふ論哲學會雜誌五十號に「枯骨に肉見えたり、頗る理ある」と思はる、但し國語の性質上何れかの一を畧するを得べし、するの觀あり、吾人は是に於て始めて其眞義を解するを得、既に命題の眞義を説明するものとせんか、此の如き語の大切にして決して他の二辭に劣らざるや言を俟たず。よしや「なり」なる語自身には獨立なる意味なしとするも、其命題に於ける位置より云はゞ無論主素たるを妨けずと。

今二説を検するに各一面の理由を含蓄せり、何人も主賓二辭と繫辭との語其自身の意義に於て輕重を認めざる者なかるべし、臟腑も四肢も毛髮も頭腦も等しく身體の保存に

必要なれども誰か、之を以て同一の度に必要なりとする者あらんや、俗諺に「背に腹は換へられぬ」とは正に此理を説明する好注釋と謂ふべし、此の如く見る時は命題の主素中より繫辭を除くことも強ち不當ならざるべし、何者異りたる價值のものを同一の名稱にて呼ぶこと能はざればなり。然れども更に考ふれば、命題は各語より成れども又命題の下には各語の獨立を許さず、命題の眼より觀察すれば、各語はたゞ其命題自身の爲に存在するのみ、命題の一成員としては各語の價值に何等の差別も無かるべき筈なり、大瀛の水、滌池の水、之を天地より見れば悉皆天地の一物なり、繫辭と主賓二辭とも此の如きのみ。然らば則ち之を命題の主素とすることには毫も異議を狭むべからざるが如し、然も猶吾人の常識は充分同價值ありと斷言するには躊躇するなり、而して實際其缺如せる場合、之に付きてはあるを見れば到底他の二辭とは同一視するを得ざるに似たり。然らば吾人は之を何と云はんか、現今一般の學者の如く必要なる非要素と看做さんか、ミルの如く曖昧模糊之を急走し去らんか、ミル曰く、命題は主辭が賓辭によりて肯定或は否定せらるゝ、論辯の一部なり、されば主賓兩辭は命題を構成するに必要な部分なれどもた

二辭を併列して見たるのみにては彼等が主賓兩辭なること、即ち其一が他によりて肯定或は否定せらるゝものなりと結論する能はず、故にかゝる企圖あることを指示する方法又は形式なかるべからず、即ち賓辭表白を他の表白より區別する記號なかるべからず、兩辭を連結する繫辭即是也、云々。(Mill, System of Logic. Ch. IV. S. 1.) 此の如きは是れ言を左右に托して斷案を避る者、ミルの中庸論としても這般の曖昧に至りては寧ろ後學として愧つべきに非ずや。然らば吾人は如何すれば可なるか。

按ずるに此問題を解するには先づ論理學の性質を質さざるべからず、何ぞや、論理學に於て攻究する所はたゞ言辭に發表せる所に止まるか、抑も更に深く進みて其時の心意の作用意識の現象に論及すべきか、之を定むること、即是なり。更に之を現在の場合に適して其眞義を明にすれば、吾人が論理學上「人は可死的なり」と云ふは必ず斯かる完備したる形に於て文字に表はるゝ所のものなるを要するか、將た必しも然るを要せざるか換言すれば、論理學上「人は可死的なり」と云ふは命題なるや將た斷定なるや是なり。中世の「スコラ」學者以來其系統を承くる者、殊に英國の論理學者は概して前者に重きを置

き殆ど後者を顧みず、之に反して現今新派と稱せらるゝ者に在りては固より前者を棄てずと雖も亦後者を以て論理學の必ず攻究せざるべからざる所となす。一方によれば論理學は文法學と異ならざる所あり、他方によれば論理學は殆ど心理學の科となるに至らんとせり。今暫く双方の立脚點に在りて繫辭の如何なるものなるやを検すべし。

文法學的論理學は必ず言語に顯れ文字に寫したる斷定、即ち命題を以て始めて論理學の題目となす。此派に依れば命題は一種の寄せ木細工の如く、先づ二個の概念ありて之を表白する言語文字あり、此二語を或他の小語即繫辭を以て連結し、此に始めて一の命題をなすなり。吾人は既に「人」「可死的」の明晰なる概念を有し、其中より先づ「人」なる概念を記し次に「可死的」を記し、之に「なり」を加へて一の命題を組織す。此の如く見る時は「なり」なる語は實に二概念に生命を與へたる者、命題之によりて初めて成るを得たる也。人或は之を媒介者に比して被媒介者と差別するありと雖も、是比較を誤まれり、何者、媒介者は一家の人とはならされども「なり」は實に命題中の一語となるものなればなり。斯く他の二辭と相交錯して命題なる一句を作り、然も其力能く命題に意義を與ふる上よ



りすれば實に其主素たること亦掩ふ可らず。人或は意味に高下あることを云ひ以て主賓二辭と區別せんとすれども、吾人が既に陳述せし如く命題の前には決して此區別を立つるを得ず、且つ論者は初に主辭と賓辭とを取りたればこそかく思ふらめど、若し主辭と繫辭と若しくは繫辭と賓辭とを先に取りなば果して如何、或は曰はん繫辭には意味なし、故に主辭と繫辭とを先づ取ることを得ずと。然れども「なり」と云ふ語にも決して意味なしとすべからず。全體意味なき語とは何處にかある。固より「なり」には具象的の意はなかるべし、此點に於ては吾人は少しく誤解を避けざるべからず。蓋し歐洲語にて「なり」と云へば同時に「存在」の義を含む、*être, esse, être, sein, to be* 等皆然り、されば繫辭の「なり」即ち「にてあり」と「あり」との二義を有するを以て、「プロレマイオスは死せり」(Prolemy is dead)より「プロレマイオスは存在す」(Prolemy is)と云ひ得べしと論辯する者ありたり(Thomson, An Outline of the Laws of Thought. p. 132)。此の如きは吾人より之を見れば實に辯解を値せざる程明瞭の區別なるに、古風の論理書には住々力を盡して其誤を正すものあるは、吾人に取りては其時の誤解者の愚殆と想像するに難

し。吾人の所謂意味は決して此義に於ける意味に非ず、たゞ語固有の意味を云ふのみ。是故に「あり」なる語には決して實物的意味あることなし、然も是主賓兩辭にも見る所なり、何を以てか獨り之を繫辭に限ることを得ん。是を以て之を觀れば意味論は殆全く肯綮に中らず、實に文法上より云へば名詞も前置詞も助動詞も等しく語なり、何の區別する所かあらん、命題たる言語の表白に就きて云へば、名辭も繫辭も、「人」も「可死的」も「なり」も毫も輕重あるに非ず、句の成分としては同等に取扱はるべければなり。蓋し之のみならず、繫辭は二概念を結付けて意義を表せしむるものなりとすれば、二概念は器械の如く原料の如きも、之に反して繫辭は器械運轉者の如く原料製造人の如し、然らば則ち繫辭は單に命題の要素たるのみならず、實に第一の要素と謂はざるべからず、若しカントの所謂統覺力ファクツェルツェナチオンが言語に發表せらるるを得れば繫辭は實に是なり、蓋し是は能く二個の分離せる概念を統括するものなればなり。論じて此に至れば古派の位置にありては繫辭は決して主要の原素ならずと云ふ可らざるなり。トムソン曰く、各斷定此派の人は三部を有す、主辭即ち斷定の就きてある所の概念、賓辭即ち主辭の以て

比へらる、概念及び繋辭即ち彼等の間の結合の方法を顯す連結物はなり。(Thomson, An Outline of the Laws of Thought, p. 109) ハミルトンも亦曰く、判斷の作用に於て吾人が限定せられ或は性質を附せられたる概念として思考する所のものを術語にて主辭と呼ぶ、吾人が限定し或は性質を附す概念として思考する所のものを賓辭と名づく、而して主辭との間に成立するものとして認識せらる、限定の關係を繋辭と名づく、云々。(Hamilton, Lectures on Logic, p. 228) 其他ヘイン、ジェランズ等普通行はる、者皆此類の説をなす。レイの述ぶる所は最簡易に概括せる如ければ、不倫の嫌あれども其言を引用して他學者の説に代へん、曰く命題は二辭の間の或關係の肯定又否定と定義するを得べし、さればこは二名辭及び肯否を明白に若しくは隱然表白すべき一語或は數語より成る、云々、即其後者は繋辭なり。(Ray, Text-Book of Deductive Logic p. 63) 曰く斷定は二概念間の或關係の心的識認なり、そは主賓二概念と其間の或關係の識認即契合或不契各を顯す所の繋辭とより成る、云々。(Ibid. p. 65) 以上掲ぐる所の諸家必しも皆要素なりと明言せるには非れども其意を測度するに遂に之に歸するが如し、而して是亦當に然る

べきなり。此に至てか吾人はミルの論の極めて不可なるを考ふ、夫ミルは所謂古派に屬するものなり、文法的論理學者なり、其用語既に充分之を證明す、然も其位置に不適當なる意味論を擔出し以て言辭を曖昧にせんとす、是ミルが他の時流に一步を擢でたる所なるやも知れねど、其論の破綻は到底補綴する能はざるなり。此の如く古派の位置よりすれば繋辭は常に要素の一なり、是故に形式論理學派に屬する者は英と獨とを問はず之と同様なる結論に達せるなり、例へばドロビッシュは曰く、故に各斷定は三部より成ると同様に主辭即立言が生起する概念(二)繋辭即ち主辭に就て立言せらる、ものを包有する所の概念(三)繋辭即ち肯定的或は否定的にして賓辭を主辭に附加し或は取去る所の立言の形式是なり。(Drobisch, Neue Darstellung der Logik, S. 46. & 40) 之に反してロツェの如き非形式論派の學者は此問題に關して反對の地位に立てり、曰く、然れども此關係(二觀念の)を可能的、且つ必要にする所のもの、何たるを論明し表顯するは一に論理的斷定の問題なり、而して此問題を解説するには二觀念の對象間の關係即ち其觀念が顯す者に應じ而して種々の場合にて異なる關係を其繋辭によりて顯はせば足れり。然も又論理

的繫辭の思考せらるべきは唯此等の對象の間にあるのみ、觀念間には上に擧げたる心理的結合と一觀念が他中に單調無意味に闖入するとの外毫も他の關係あることなし。(Lotze, System der Logik. S. 37)然らば則ち新派に於ける繫辭の運命は如何。

既に前に陳述せる如く新派の論理學にありては重きを心理學に置き、命題と云はずして必ず斷定と云ひ、進で其斷定作用の根元を尋ねて、之を二概念の集合よりは寧ろ一觀念(表象)の分析せられたるものなりとす此見解によれば斷定は決して寄木細工の如きものに非して恰も蜘蛛の自己の體中より糸を引出すが如きなり。ウントは最明瞭に此思想を吐露せり、曰く斷定は數觀念を一に結合する形なりとするよりは寧ろ集ツォーゲン成ボルグ表象ボルグを其分子に分解すること、謂ふべし。されば一般に斷定を云ひて一思想を其概念的分子に分解すると謂ふを得。されば斷定は寧ろ分析的アナルチシク作用なり、之には統覺力入り込むなり。云々(Wundt, Logik, S. 130 ff. Dritter Abschnitt, I, 1)へフディング之を心理的に説きて曰く、知覺或は全トータル躰キルペ集ボルグ結ノットの表象か斷定の根底に横はり斷定によりて分析せらる、者なり。余もし或人が或方法にて働くを見或は之を寫象する時は「其人は善なり」

てふ斷定を述べ、而して余の斷定に於て其人か此場合に現はれたる一定の方面を特に擧ぐるなり。余か斷定の主辭より其實辭に移り而して余か注意力を「人」の表象より「善」の表象に動かすに當りても、主辭たる人に表象を遊離せしめず、何者、もし然する時は繫辭に來るも兩概念の結合起らざればなり。斷定は主辭概念の限定或は分析にして斷定の繫辭概念はたゞ主辭概念と結合して考へらるべきのみ。故に斷定に於て行はる、精神作用は分離にあり、直接アウフファッスの覺シヤク知チキに於て不分解的統一に與へられたる其原素の分別的發揚にある也。(Höfding, Psychologie in Umrissen S. 220 VB, 11) 其此の如し、然らば此派の目より一斷定を見ればたゞ一意味あるのみ、決して其三個を分別するを得ず。「人」も「可死的」も其概念自身は斷定とは全く別物なり、彼等の眼中先づ「可死的」等の屬性を含蓄せる人の表象あるのみ、更に其前に溯れば「人」なる表象を作らんが爲に種々の「人は可死的なり」「人は合理的なり」等の斷定か渾沌たる形に於て無意識に思考せられ居り、以て其表象を構成し、遂に「人」なる概念を作るなり。然らば有意識的の斷定は畢竟此概念より元に戻りたるものに過ぎず、故に吾人はウントと共に斷定を分析的作用となし、而

して又同時に還元的作用なりと云はんとす。古派の如く断定の前概念ありて之が寄せ集まりたりとなすもの、如きは是れ全く事實を顛倒するものに外ならず、さればグリーンがミルの論理書を評して初に名辭(即概念)を論じ次に命題を述べたるを以て論辯の順序を誤まれりとなすは、純然たる理論上より云へば(即ち説明の便利等を省みざれば)當然なる攻撃と謂はざるべからず。(Green's Works, Vol II, Criticism in Mill's Logic §1)

此の如く断定の無意識に存在し概念中に包括せらるゝことは決して架空の想像に非ず、吾人小兒の言語を観察するに一言にして同時に許多の断定を含蓄することあり、ヘップディングの引用する所に依れば根語は本來事變、作用或は關係を表せり、之を「幼蟲狀の古」(Sätze im Larvenzustande)と名づく、此語は同時に行爲者、行爲其者及行爲の對象を示す。基礎表象の一部に注意を傾くるより始めて其分離せる符號の必要生ずべし、小兒の言語は「幼蟲句」なり、「ワン／＼」と云へば同時に「犬」と「犬が居る」と「犬が吠へる」とを意味するなり云々、(Höffding, Ps. 221)然らば断定なるものはたゞ全體の意味を有するのみにして、文字上數部に顯はると雖も決して之を分離して考ふべからざるや明け

し、既に此區別なし焉、又繫辭なるもの、存在することあらんや、繫辭を認むるは畢竟吾人が表白の方便たる文字に拘泥するに依るのみ、宜なり心理的に論理學を考察する者は多く意を此に用ゐざるや、ユーベルエヒの如き終に一言も断定の分子に就きて述ぶる所なきなり。

此の如く断定は其性質上統一して考へらるべきものなれども、然も吾人は之に就きて強て主客を區別して考ふるを得ざるにあらず、字句に現はれたる上にては最も之を立て得べしとなす。されば新派の論理學者も大抵皆主辭と賓辭とを區別す、然も終に繫辭に説き及ほさざるなり。例へばシグワルト曰く、常に二分子あり、一は立言するもの即ち賓辭、一は立言せらるゝもの即ち主辭是なり。(Es sind jedenfalls zwei Elemente da; das eine ist das, was ausgesagt, то каковыябыдеи, das Prädicat, das andere das, wovon ausgesagt wird oder au welches etwas hingesagt wird, то чтопредает, das Subject. Logik. § 27 § 5.)此の如く氏は全く繫辭を認めざるなり。蓋し繫辭を別に認むることは決して最古よりありしに非ず、アリストテレスの如きは其 De Interpretatione, cap. 3 に

於て *πλά* (即ち動詞)中に所謂賓辭と繫辭とを合併したり、後の學者其學祖の意を臆測して後賓辭 (*π ποσκατη γοποιεσθαι*)と名づけて繫辭を區別せり、然もポエーティウスの如く「性質之表號」(Significatio qualitatis)とせる者ありしが、其後は斷定毎に必ず此辭を要するが如く考へ、作用を表す斷定の如きも強て此形に導くこと行はれたるなり。以是觀之繫辭を以て賓辭に從屬せしむる者は古に其例なきに非ず、而して又最も其當を得たるものならずんばならず、何者吾人の斷定作用は前述の如く主辭たる概念より或る屬性を引出すにあれば吾人は其際主辭に對して直に主辭は某々の屬性を有すと考ふるが故に、實際其時の賓辭は「可死的」と云ふが如きに非ずして「可死的なり」と云ふ語なればなり。是に於てか知る、斷定に於て主客兩者を區別して考ふれば、繫辭は猶充分賓辭の中に含蓄せらるゝを、換言すれば吾人は猶斷定に於て繫辭なるもの、存在するを認めざるなり。

以上述ぶるが如く心理的論理學にありては全く繫辭なる名稱を附すべきものなし、然るに此派の學者にして一たび繫辭の存在を認めんか、是自己の領域内を脱せる者なり、繫辭を有する斷定は是心理學者の所謂斷定に非ず、文辭的斷定のみ、或三個の言辭より

成立せる一の命題のみ、此に至ては吾人は一々文法的論者の説に従はざるべからず、何を以て同一の言辭に輕重を附するを得ん、畢竟繫辭なくんば則ち己まん、繫辭は主素にあらずとは自家撞着の説と謂ふべし。ドロービッシュの如きは即ち此旨を解する者なり、此點に於ては余輩は頗るヴントの説に就て惑ふ所なくんばならず、ヴント曰く、多くの論理學者は繫辭を主賓兩辭に副へて第三の分子となす、是二點に於て誤まれり。(一)繫辭は決して斷定の要素に非ず、こは吾人の思想中稍遲き產出物なり、繫辭の言語的形狀が本來内容に富める意義を有せる事情之を證するに足る(二)然も繫辭は其全き發展を賓辭に依從す、こは其最後の論據として初め賓辭全體が有したる言語上の意義に戻れり、而も之と結合せる概念が賓辭的意義にて考へらるべきを示すものたる點に於て賓辭に屬するなり云々。(Wundt, Logik. S. 143 Driter Abs. I, 2)然れども是等に對しては吾人が前に命題派の下にて論じたる所を以て破し得て充分なるべし。ヴントは又連りに繫辭の缺如せる場合あるを以て要素ならずとすれども、是極めて淺薄の見と謂はざるべからず、蓋し吾人は中世學者の如く一切の命題を悉く「主—繫—賓」の形に書き換ふるを得べく、又

然せざるも動詞語尾の變化及國語にては主格の標號は即ち略符に外ならざればなり。ヴントも實際時制時制及様式様式の繫辭の代用をするを認めたれども、指示式の現在にてはかゝること之なしとせり、然も此場合にも單復の別之を示すを如何せん、されば繫辭の有無を論據とするは頗る薄弱なりと謂はざるべからず。是故に人苟しくも繫辭の存在を認めんが、到底之を要素ならずとする能はず、何者繫辭の存在を認むることは即ち繫辭を要素となす派々合一せることなればなり。

更に深く攻究して範疇の觀念を形式完備せる斷定に應用せん、固より範疇はカントのなせるが如く初斷定によりて得たる結果なれども、之を標準として再び斷定に返り其の分子を彙類することを得べし。通常謂ふ所の範疇は本體、屬性、關係の三を含有す、今之を斷定に就きて檢すれば、主辭は即ち其本體に相當し、賓辭は其屬性(作用をも含む)を表顯す、而して其關係の範疇は實に繫辭の指示所なり、殆ど確定せるカントの定義實に之を證す、曰く繫辭は主賓の間の關係が因て以て顯はさる、所の形なり。云々(Kant, Logik, S. 287) 此點に關しては亦多辯を要せざるべし。而して三個の範疇に輕重あり

やと云ふに決して然らず、中には反て關係に最も重きを置き事々物々一に之によりて説明せんとする者さへあり、ヘーゲルの論之を胚胎し、グリーン等最盛に之を主張す。是を以て之を觀れば繫辭は眇たる一小語なりと雖も、其論理學上の價值決して輕々に附すべからざるものあるなり。もし「人」可死的等が命題或は斷定の主素なりとし、而して他に別に「なり」なる語分離せりとすれば是亦同じく主素たること亦疑を容れざるなり且夫カントの如く斷定とは與へられたる知識を統覺力の客觀的統一に持ち來す方法なりとすれば、(Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 197) 「なり」は實に統覺力を代表するものにして實に最大要素たり。「なり」を繫辭と呼ばんか、吾人は其所謂繫辭の侮る可からざるを見るなり。

上來陳述せる所を概括すれば、吾人は言語文字に表顯せる斷定に於ては繫辭が其の要素の一たることを認むと雖も、斷定なる心作用につきては繫辭なるもの、別離して存在するとを諾する能はず、然れども斷定なる心作用を充分に開展し精細に分別する時は繫辭なるものは實際存在するものにして同時に其要素たり、殊に範疇の觀念を應用すれ

ば益其要素たるを知るを得るなり。更に約言すれば吾人は繫辭なるものは存在せずとは言ひ得べし。然も一度繫辭存在すとせば同時に其要素たるも他の主賓兩辭に異ならざるなり。一言にすれば吾人は繫辭につきては一言も發せざるか、若しくは要素なりと認めざるを得ざるなり。(哲學雜誌第百三號) 此論は舊稿にかり意に満たざる所多し、然れども大體の主意に至りては別に今異なる點なし。

六 荀子の論理說

春秋戰國の世學術の士相踵繼して起り各其所見を闘はして論難するに當りてや其間議論屢精細の域に入り、往々奔りて詭辯に流る、と少なからざりき、公孫龍白馬指物の論を唱へて惠施の徒之に是非の別を味まし同異の辯を没するに至りては、之を彼の希臘に於てツェーノンが雜多と運動とを否定せしものに比するに、論辯の巧妙なる毫も遜色を見ず。更に之を印度に於て數論派の徒が聲論派に對して百方聲の常住なるの説を破せるものに比して寧ろ優る所あるも劣る所あるを見ず、其他孟荀諸家の論辯また理を構ふるを整然として亂れず、其論理的精神に富めるとを證し得て餘りあり。然るに希臘に於ては

ツェーノン以來詭辯學派を経て論法益巧妙なるに及びて遂にアリストテレスの論理學を生じ印度に於ては足目出て、數論、聲論の論駁中より抽象して因明學の基を開きしに關せず、支那に於ては遂に一人の能く是等論法を組織して一系の論理說を作爲せるものを見ず。蓋し是其學風の専ら實際に偏した、論辯の實質を尙びて其形式を質すの要を認めざりしによるものならんと雖も、然も仔細に點檢し來らば豈全く此の如き論說の片影を認むるを得るものなしとすべけんや。荀子の書中「正名篇」は恰かも此望に應ずるものなり。

今此に論理說と稱するものは固より完全なる論理學の謂に非ず、從てアリストテレスが自ら絶無稀有の大發明として賞翫愛撫已む能はざりし三段論法命題轉換等の諸論、若しくは因明に所謂宗因喻合結の五分作法或は宗因喻の三支作法及過類等の細説を云ふものに非ずと雖も、其説の純然たる思惟の形式法則を論ずるに取る所あるによるなり、而して其論やたとひ粗漏の弊を免れずと雖も學の組織を具ふるの點に於てはアリストテレスの「オルガノン」と異なる所なし。其論の要旨は主として論辯過程の法則に非ずし

て、論辯の材料たる概念即名辭を、作爲するに當りて、遵奉すべき法則要件等を述べたるにあり、即ち三段法命題論等以外に論理學の攻究すべき點を含有せりと謂ふべし。且夫三段論法等の諸論は必しも眞に論理學上至要の點と稱すべきに非ず、論理學の目的は思惟其者の法則換言すれば思惟の形式的法則を攻究し、判斷の當否を定め以て概念の意義を明晰にするにあるのみ、然らば則ち荀子の正名篇は反て論理學の主腦たる概念論を述べたるものと見るべし。而して其概念を論ずるの前、概念の代表する事物を認識する所以の理を説けるは則ち荀子の語を以て之を表はせば名の前に知を説けるは、現今の所謂認識論的論理學と軌を同うし、アリストテレスの論理學上よりは一層根本の問題に入るものと見るを得べき也。

然りと雖も余輩を以て漫りに荀子を過重視するものとなす勿れ。余は荀子の論理學史上の地位を以てアリストテレスの上に位し、若くは近世の論理學者を凌駕するものとなすものに非ざるなり。荀子の論理學に貢獻せし點は到底是等諸子の及ぶ所に非ず、若し強て西洋論理學史上に其類同を求めばソークラテースとアリストテレスとの間にあ

りと答ふるを得んか。ソークラテースが概念を明らかにせんとせしは荀子か名を正さんとせしに比すべく、而して荀子が正名の法則を抽象的に叙述したる組織的技倆はや、アリストテレスに近しと謂ふ可し。而して正名の目的に至りては全くソークラテースと符合す、蓋しソークラテースが概念を明にして定義を正したる目的は、之を以て當時の道德思想を確定し、善惡正邪の意義を明にして人をして其據を知らしめんとせしにあり、荀子か正名を論したる亦此の如き實際的目的に出でたるものなり、而して道德と政治とを同一途より論ぜんとせし當時の學風は又荀子を驅りて正名即是天下を治むる道と云はしむるに至れり、故に曰く、故王者之制名、名定而實辨、道行而志通、則慎率民而一焉。故析辭擅作名、以亂正名、使民疑惑、民多辨訟、則謂之大姦、其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢爲奇辭、以亂正名、故其民慤、慤則易使、易使則公。其民莫敢爲奇辭、以亂正名、故一於道法、而謹於循令矣。如是則其迹長矣、迹長功成、治之極也。是謹於守名約之功也。今聖王沒名守慢、奇辭起、名實亂、是非之刑不明、則雖守法之吏、誦數之儒、亦皆亂也。若有王者起、必將有法於舊名、有作於新名。



正名篇は此の如く實際的的目的の爲にするものなりと雖も其論旨に至りては優に一系の論理學的思想を組織するに足る。其論分ちて三部となす(一)制名の必要(二)制名の根據(三)正名の規範是なり。荀子の語を用るれば所爲有名、所緣有同異、制名之樞要是なり。即ち第一に吾人が事物に名を附する所以を論じ、次に事物を辨別して諸名を附する理由を明にし、終りに事物に名を附するに當りて従ふべき法則約束等を述べたり、吾人は順次其説を窺はんとす。

卒然として萬物に對すれば森羅萬象雜然として相交錯し、糾紛散漫之を甄別するに難し、此間に立ちて明晰なる思惟考察を施さんと欲せば、必ずや是等煩雜せる對象を辨別し、合すべきは之を合し離すべきは之を離し、以て其間の關係を定めざるべからず。吾人が事物を認識するとは則ち是等事物の間に關係を附するに外ならざるなり。是故に關係を離れては事物の認識なく、而して一步を進めて之を論ずれば、吾人の凡てより認識せられざる事物に就きては、吾人は何等の立言をもなすを得ざるが故に是等事物は關係を離れては存在せずと云ふも可なり、何となれば關係を離れたる事物は認識せられざる

事物なればなり。關係の認識に切要なる此の如し、而して是等關係を定むるものは即ち概念作用即ち制名作用に外ならず、是制名が思惟の第一要件たる所以なり、蓋し名を別つは、以て實を別たんが爲なるなり。故に曰く、異形離心、交喻異物、名實立紐、貴賤不明、同異不別、如是則志必有不喻不患、而事必有困廢之禍。故知者爲之分別、制名以指實、上以明貴賤、下以辨同異、貴賤明、同異別。如是則志無不喻之患、事無困廢之禍、此所爲有名也。楊倞之に註して曰く無名則物雜亂と蓋し前述の意なり。

然らば則ち何を以て此の如く同異を分ちて名を制するを得るか、是制名の根據の問題にして、其論導て認識の方便の問題に入るべし、何となれば制名の根據は事物を辨別するに在り、而して事物を辨別するは認識の方便に依存するものなればなり。荀子は之に答へて曰く、緣天官と蓋し天官とは耳目鼻口心體なり、此中耳目鼻口體は即ち感官にして心は即ち統覺若くは自己意識と云ふを得べし。感官は直接に外物に觸れて其印象を受け、心は是等感官に因りて得る所の材料を統括調整し之によりて一團の認識を構成するを得。一切の認識は常に必ず此兩素に須つ所あり。若し感官の材料具備するも之を統括

するの意識なくんば、是等の材料は單に雜然たる個々の感覺たるに止まり毫も停留せず又把住せらるゝとなく、從て何等の認識をも構成せざるなり。之に反して統覺作用のみ存在するも單に之のみにては空虚なる形式たるに止まりて、何等の意義を示すとなく、毫末も内容を有するとなし。是故に感官の材料を心にて統一する所、換言すれば經驗を思惟によりて陶冶する所即ち認識あるなり、其一を缺けば認識は成立せず。之を荀子の語に翻すれば、心の徴知と天官(五官の意)の當簿とによりて知生じ、其一を缺けば不知となるものとす。曰く心有徴知、徴知則縁耳而知聲可也。縁目而知形可也。然而徴知同異の別は全く是等認識の方便の作用によりて生ずるものなり、蓋し是等天官の同物と認むる所は則ち是同なり、異類と認むる所は即ち是比異なり、物に同異の別立ちて從て之に名を命ず、同には則ち同名、異には則ち異名、又其間に混亂を容さざるなり。之を要するに制名の根據は同異の制に存じ、而して同異の別の基礎は實に是等天官の作用に外ならざるなり。故に曰く、凡同類同情者、其天官之意物也同、故比方之、疑似而通。形體色理、以目異、聲音清濁、調竿奇聲、以耳異、甘苦鹹淡、辛酸奇味、以口異、香臭芬鬱、腥臊酒酸奇臭、以鼻異、疾養滄熱、滑鈹輕重、以形體異、說故喜怒、哀樂愛惡欲、以心異。

腥臊酒酸奇臭、以鼻異、疾養滄熱、滑鈹輕重、以形體異、說故喜怒、哀樂愛惡欲、以心異。

此の如くして事物の同異を辨するを得たり、制名の法、之に從つて定まる、其法たる前節に述べたるが如く事物の同異に從て名に同異を別つにあり。曰く、然後隨而命之、同則同之、異則異之。是等の名は頗る夥多なれども之を種々の方面より分類するを得べし。荀子は先づ名を其組織より大別して單名と兼名とに分てり、是れ形式的論理學に於て名辭を單純名辭と複雑名辭とに區別するに該當す、荀子は之に定義を下して曰く、單足以喻則單、單不足以喻則兼。則ち一個の概念を表白するものは單名にして二以上の概念を同時に表白するものは兼名なりとす。揚掠の註に謂若止喻其物則謂之馬、喻其毛色、則謂之白馬黃馬之比也。と云へるは即ち此意を例證によりて説明せるものなり。按ずるに此の論や以て白馬非馬の辯に對して兩名辭の意義を明にせんとしたるものならん、故に更に論じて曰く、單與兼無所相避、則共、雖共不爲害矣。即ち共名なるものは所謂普通名辭なり、蓋し特殊の事物各相差別すと雖も其間苟くも一致する所あれば、同一單名若くは

兼名を用ゐて毫も不可なりとせず、是共名を用ゐる所以なり、白馬非馬の論の如きは（荀子の見によれば）此間の消息を曲解する詭辯と云ふべきのみ。然れども荀子は固より深く同異の別を重じたり、共名を説くと雖も、果實を擧げて同名となすを可とするものに非ず、故に附論して曰く、知異實者之異名也、故使異實者、莫不異名也、不可亂也猶使異實（異實當爲同實）者莫不同名也。

差別平等の二點を詳にして名の組織を知るを得たり。然るに是等の名は又雜然として存在するものに非ず、又然すべきものに非ざるなり。蓋し既に制名は事物の關係を詳にせんが爲なり、然るに名又關係なくんば不可なり、即ち是等無數の名につきて、合すべきは合し、離すべきは離す所あるを要す、是に於てか大共名及大別名の別あり。曰く故萬物雖衆、有時而欲偏擧之、故謂之物、物也者、大共名也、推而共之、共則有共至於無共、然後止。有時而欲偏擧之、故謂之鳥獸、鳥獸也者、大別名也、推而別之、別則有別至於無別、然後止。是猶類（Genus）と種（Species）との別の如きか。個々特殊の事物を抽象して遂に物なる概念に到達す、是普通の極にして如何なる個物の概念中にも含有せられ

ざるはなし、則ち最高類の概念にしてアリストテレスの十範疇中本質（*Ousia, substantia*）に比すべし、之を大共名と云ふ、共名の極遂に又共とすべきものなきに至るべきなり。之に反して別名は共名に對して各異物を偏擧するに用ゐる名とす、其別の極遂に又別べつからざるに至る、是類に對する種にして、荀子は之を大別名といふ例へば猶鳥獸と云ふが如しとせり、蓋し「鳥獸」は「物」に對すれば種と類との關係を有するものなり、物の中分れて生物及無生物となり、生物又別れて鳥獸等となればなり、然れども鳥獸等は未だ必しも別名の極に非ず、何となれば鳥獸等各又別れて無數の諸鳥類諸獸類等となればなり、荀子未だ之を説かざるは思ふに單に一例を擧げて以て足れりとしたるによるものならんか。然れども其論の粗雜なるの責は到底免る、を得ざるべし、吾人が此區別を以て類種の別の説に比したるは、單に其一部分の類似を指すものに過ぎざるなり。名の組織上及關係上の分類既に明なり、次に進で之を其價値の點より區別せざるべからず。抑名を制する固より以上の約束に従ふものたるを要すと雖も其中往々に背くものなきを保せず。是に於てか名に宜名と不宜名とあり、宜名とは約に従ひ以上の規則に

合するものを云ひ不宜名とは之に反するものをいふ。宜名の中又實名なるを更に可となす、蓋し名は實の賓にして固より實に對するものなりと雖も其名にして徒らに設けたるものに過ぎず、反て實物に副はざるもの多し、固より抽象的性質の名の如きは之に應ずる實物あるべきの理なしと雖も、然も性質其者としては實在なるを要す、而して荀子の實驗を重するや必ず其名の對象の空虚なるを嫌ひしならん、是ベーコンの著書中にも又發見するを得る所なり、ベーコンが市場の偶像 (Idola fori) と名けて攻撃したる所の言語は即ち此の如き不實名を云ふものなり。是故に實名とは明瞭なる思想を代表するもの、義と解するを得べし。然も又實名は善名なるに至りて一層完全なるを得べし、蓋し名を制するは一には思想運用を便にし一には思想交通を助けんが爲にするに外ならず、思想交通は之を捷給にするを以て最益ありとす、然らば即ち平易にして曉會し易きもの、是最制名の目的に適したるものならざるべからず、之を善名となす。名にして是等の要件を具ふるを得れば最完全なり、即ち一切の名は此標準を以て評價するを得べし。故に曰く、名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜、異於約、則謂之不宜。名無固實、約之

以命實、約定俗成、謂之實名。名有固善、徑易而不拂、謂之善名。宜、實、善は必しも以上述べたるが如く相層進するものに非ざるが如しと雖も、試に上の如く解すれば、論理學に於て概念を分ちて明、晰、分、明、十、全 (Clear, distinct, adequate) とすもの想起せしむるものあらん。明晰なる概念とは一の概念が他の概念と區別するを得るを云ふ、即ち同異の約束に従へる宜名と同一なり、分明なる概念とは其概念を構成する諸觀念相互の能く辨別せらる、をいひ、十全なる概念とは是等の諸觀念が更に又分明なるをいふ、是即ち明瞭の極にしてや、實名及善名と類似する所なきにあらざるべし。

更に此名を實物に應用するに當りて注意する所なかるべからず、同異相錯雜して辨ずべからざればなり。實は一なるも其狀異なる如きものあり、實二なるも其狀同じきものあり、之を混合すべからざるなり。故に曰く物有同狀而异所者、有異狀而同所者、可別也、而爲異所者雖可合、謂之二實。狀變而實無別、而爲異者、謂之化、有化而無別、謂之一實、此事之所以稽實定數也。此段の説明や、奇なりと雖も畢竟是名と實との關係に注意することの深きに因せずんばあらず。然れども是直接に制名の規範に關係あるもの

に非ず、寧ろ分類法の要領を擧げたるもの、如し、換言すれば、命名法の論より轉じて分類法の論に入りしものと見るべきなり。此の如く見來れば是人爲分類に對して自然分類の要を説きたるものといふべし、蓋し人爲分類は深く其性質を究めず單に皮相の差異によりて事物を分類すれども、自然分類は其内部の性質を檢して外觀の如何を問はず、所謂化を以て二實となさざるものなればなり。

制名の必要、根據、規範既に具はれり、然るに制名者此要件を棄て、顧みず、是に於て名實相亂れ僞論簇生す、之に三種あり、荀子は之を名づけて三惑と云へり、其第一は名に拘泥して名を誤まるものなり、好で背理の言をなし耳目を聳動せんことを謀る。故に曰く、見侮不聖、辱人不愛已、殺盜非殺人也、此惑於用名以亂名者也。蓋し當時宋子は侮らる、も辱しめられたるものに非すと云ひ、莊子の徒は聖人已を愛せずと云ひ、盜を殺すも人を殺したるものと云ふべからずと云ひ、各詭辯を逞うすと雖も是畢竟言語の末に拘泥して自ら其言語の使用を誤まるものなるのみ。宋子の侮辱、莊子の愛殺と名づくる所以のものは多義曖昧にして眞の宜名と稱するに足らず。此の如き不宜名を以て立論す

るは是制名の起る所以を知らざるに由る。蓋し名はもと辨別の爲なり、然らば則ち多義の名は名の目的に適せざるものなればなり。故に曰く、驗之所以爲有名而觀其熱行、則能禁之矣。第二の誤謬は實に拘泥して名の辨別を解せざるの徒なり、蓋し、制名の根據は天官の同異を分つによる、而して同異はもと其主要の點に就て云ふものに過ぎず、二三の例外あるも未だ以て全躰の同異を害せざるなり、然るに莊子の如く山淵を平とし、宋子の如く情欲を寡とし、墨子の如く芻豢甘を如へず、大鐘樂を加へずと云ふが如きは、特殊の實に由りて普遍の名を破らんとするものと謂はざるべからず、制名の根據を知らば、以て其妄を避くるを得べし。故に曰く、山淵平、情欲寡、芻豢不加甘、大鐘不加樂、此惑於用實以亂名者也。驗之所緣無以同異、而觀其熱調、則能禁之矣。終りに又名に拘泥して實を亂るものあり、現に見る所の白馬を指して馬に非すと云ふか如き是なり、之を第三の誤謬となす、此惑を解かんと欲せばたゞ制名の規範を明にするにあるのみ。故に曰く、非而謁楹有牛、馬非馬也、此惑於用名、以亂實者也。驗之名約、以其所受、其所辭、則能禁之矣。

荀子の正名篇に於て述べたる所概略上の如し。其説く所固より粗案簡易、未だ以て支那論理學と揚言するに足るものに非ずと雖も、其往々當時の學者の敢て言はざりし所に着目せる點に至りては、決して好學の士の看過する能はざる所なり、況んや其説の組織及内容を質せば決してソークラテースに優るも劣らざるに於ておや。且夫此種の學説は單に其思想を暗示せるを以て足れりとせず、明に一系の組織を作して其説を開展するに至りて始めて價值ありとす。然るに上來の叙述は一に荀子書中の順序に従ふものにして(制名の根據の條中説明の便宜上天官の同異を分つ法と認識の成立する方法とを前後相轉倒したるを除く、而して是決して荀子の論法を以て順序を誤まれりとなしたるに非ず、單に本論の便宜に出でたるのみ)決して諸處の意見を蒐録し其零碎の語句中に強て過大の意義を有せしめ、自家の思想を以て其間に聯絡を圖らんとせしものに非ず。然も荀子の書自ら既に科學的組織をなして、たゞ吾人の解釋を待つものたるは轉吾人の感歎を値するものにして、吾人は敢て之を論理學の斷片と云ひて不可なからんと信ず、然るに世未だ多く之を説くものあるを見ず、我か知れる所を以てすれば、獨り我友蟹江氏の嘗

て「太陽」第三卷第九號に荀子の學を論じて其初に一言之を注意したるのみ、是豈に惜しむべきに非ずや。乃ちこゝに之が分析を試む、又閑事業にも非ざるべきか。(早稻田學報第十四號)

七 經驗と經驗論に就きて

經驗とは何ぞや、是れ哲學上根本的にして又根本的なるが爲め反て最解釋し難き問題ならずんばあらず。今之に關する古今の説明を稽ふるに、其間に著しき反對を呈するもの少なくとも二あり。一は常識的見解に基づくものにして此見方によれば經驗とは外界より我(有情物)に及ぼす影響即ち感覺的印象なり。他の一は認識的見地に立つものにして、經驗を以て直接に意識に顯はる、事柄即ち直接的意識内容となすものなり。此區別はカントの哲學に於ても容易に發見し得べし。蓋しカントによれば認識の形は意識に具はり其質は外界より來る、されば認識は外界の印象によりて始めて生ずと云ふを得と雖も、單に其印象のみによりて生ずと云ふことを得ず、カントは此意を説かんが爲に其批

判の序文開卷に「認識は經驗を以て始まる」と云ひ、更に又語を翻して「されど經驗の中より生ぜず」と云へり。<sup>(三)</sup>此意味に於ける經驗は全く感覺的印象の義なるなり。然るにカントは又形質並具はりたる一系の認識をも經驗と云へり、換言すれば經驗に顯はれたる現象を思惟の形式に従て判断したる結果即ち現象の判断をも單に經驗と稱せり。是れ其先天分析論中に屢見る所にして前出の序文中にも「對象の認識之を經驗と稱す云々」の句あり。<sup>(四)</sup>カントのこゝに經驗と稱するものは客觀的認識の意を有すべきものなるも、其印象の當躰の明ならざる限りは、なほ意識内に顯はるゝものたるを免れず、從て個々特殊の事柄に關する認識にして一般の事に關せず、此點に於て余が意識内容と名つけたるものに相當すなり。なほカントの經驗と云ふ語に關する意義は不明なる點多しと雖も、今は其中本論に必要なものを掲げたり。例へばスピッケルは三様の意義を與へたり、曰く(一)感覺(二)蓄積反覆せる知覺(三)經驗的認識の躰系。(此中第二は通俗の用法にして人々の普通に經驗と唱ふるものを指す)而して第一例としては前記序文開卷の語(認識は經驗を以て始まる)を掲げ

一説には此句の經驗と云ふ語を余の所謂意識内容と同義に解せり今詳論せず

第三の例としては「吾人の經

驗は印象及認識能力の附加とより結合す」と云へる句を引用せり。<sup>(五)</sup>故に要するに(カントに在りても)經驗は認識(躰系的認識——余は之を知識と稱す)の一部分なるか、若しくは認識作用の一材料たるかの二義を有すべきなり。而して余は此二義の相違より二種の經驗論を演繹し來らんと欲す。

經驗を以て認識の材料と解する法即ち常識的見解は歴史的に古きものたるを疑ふべからず。古代希臘哲學にありては一般に經驗を以て理性の推論に對峙せしめ、許多の材料を蒐集することを經驗と看做したりき。されば經驗家と云へば雜駁なる識者と云ふ義に解せられ、近世の初に至りてベーコンの如きも此意を襲用したりき。此意義に従へば單に經驗にのみ依頼するとは科學といふこと、は到底兩立し難きものたるべし、何者、前者は毫も普遍的性質を有せざればなり。古代に於て此見解を有せしもの少からず、而して之によりて一方には經驗を輕するものあると共に、一方には單に經驗のみを唯一の材料とせんとする者は終に懷疑論に陥りて科學を否定するに至れり。而して近世の初に於ける經驗論も亦此思想を繰返したるに外ならざるなり。今次に其徑行を辿らん。

經驗は認識の一材料なりとは何人も首肯する所、たゞ之を以て最確實の材料となし、唯一の方便とするに至りて特殊の學説を生ず、經驗論即ち是なり。此意味に於てはベーコンの説は純たる經驗論と稱するを得ず、たゞ其が演繹を偏重したる中世哲學に反して經驗的材料の必要を唱へ、之によりて始めて認識生ずと説きたる點は優に彼を近世經驗論の祖とするに足れり。而してベーコンの所謂經驗は主として自然現象に關す、さればベーコンの後自然科学頓に盛大となると共に他の方面には此自然現象を一切現象の基礎とせんとする學説を生じたり、ホッブスの自然論即是にして經驗論は此に至りて學説の形を帯びんとせり。然れども經驗論が實に認識論上の意義を有し來りしはロックの學説に始まれり。蓋し之より先き歐洲大陸にはデカルトありて、其説の必然要件として吾人の觀念には本有的なるものありとせり。然れども自然論的研究の下には本有的觀念といふが如き概念は到底意味なき事と謂はざるべからず。是に於てロックは銳利の論法を以て此説を破りて其經驗論を立てたり、謂へらく凡ての認識の起源は經驗なりと。然るに此説は其立論の精細なるに關せず、なほ二様の見解を容れしむるものあり。蓋しロックは經驗

に内外の別を立てたり、内部經驗は反省にして外部經驗は感覺なり、前者は心内の事變に關し、後者は外界の状態を傳ふ。今若し前者に重きを置かんか、一切の知覺は其根據を心の作用に存することとなり、外物を以て觀念となし、遂に心を以て唯一の實在となすに至る、バークレーの唯心論即是なり。更に若し後者即感覺に重きを置かんか、感覺は外界の物質が感官を刺戟するによりて生ずるものなるが故に、精神現象も畢竟物質の變化に過ぎずとするに至りこゝに唯物論を生ずべし。是れロックの説の佛國に傳はりて或はコンヂヤックの感覺論となり或は、ラメトリー、ホルバハ一流の唯物論を助長せし所以なり。然れども更に翻て認識問題に止まらしめば、此經驗より得たる認識の價值に關する疑問を生ずべく、こゝに再び經驗論の結果として必然性を具する科學を拒否する説を生ずべし、ヒュームの懷疑説即是なり。

以上略叙せるが如く、十七八世紀の英國に於ける經驗論は理論上此説の執り得べき凡ての形態を發展し盡せり、殊に十八世紀に於て佛國に行はれたる感覺論は自然哲學に於ては唯物論となり、人生哲學に於ては快樂論となり、殆ど其説の極を盡したり。故に之



より後此立脚地に在りて説を立つる者はたゞ其説の根據たる外界經驗の研究即ち科學的基礎を一層精細ならしむべきのみ、されば、佛國に於けるコムトの哲學の如き、英國に於ける、ミル、スペンサーの説の如き、其精巧の點に於て勝る所あるも其根本に於ては始ど一步をも進む所なしと云ふも不可なし。然れども其他なほ十九世紀の哲學界に於て別種の經驗論を發展せり、是れ經驗を直接的意識内容と解する説に基づくものなり。

十八世紀の終に於てカントの批判哲學の出でたるは、人をして徒らに經驗の名に酔ひて高枕安眠せざらしむる爲の警鐘なり。夫れ近世の英國哲學は經驗を以て認識の唯一の要件となす、然れども經驗にして全く外界の結果のみなりせば如何にして意識の内容となるを得るか、吾人が認識の可能を説かんと欲せば、之か經驗に基づくものなるを證するよりは寧ろ意識中にありて之がよく認識となるを證明すべきに非ずや。最直接なるものは意識なり、此意識に顯る、ものは經驗なり、然らば經驗は吾人の意識を發起點とすれば意識内のものなるのみ、外界に對當物あるか否かは初より確定する能はざるな

り。是故に哲學の第一に着手すべき點は如何にして直接なる意識内容をして單なる主觀的意義を超越して客觀的意義を附せしむるかにあり、換言すれば、吾人の問題は認識が經驗(客觀的)より生ずるを説くに非ずして、經驗が如何にして可能なるか(換言すれば主觀的經驗即意識内容より如何にして客觀的經驗即經驗的認識となるべきか)を説くにあるなり。カント既に一たび此問題を提供せり、其後に出で、之を顧慮せざる者は空しく過去の歴史を反復するものなり、余は此點に於て近世の所謂科學的經驗論を取らず、彼等の所謂經驗の意味は最早一の根本主義とする價値を有せざるとカントによりて明にせられたればなり。余が十九世紀の新經驗論と稱するものは之に異なり。

カントの哲學はフイヒテ、シェリングを経てヘーゲルに至りて特殊の發達をなし或意味に於ては發達の極に達せり。然れどもヘーゲルの説は唯理論の發達にして説の發動點なる「有」の概念は概念としては最簡單なるべきも、最抽象的なるが故に意識内容としては直接なりと云ふべからず。是故に反對は此點より起らざるを得ず、而して其説は先づカント哲學の復興と云ふ形を取りて顯れたり。フイツシャー、ツェラー等の研究はカント學

を誘導し、リーブマン、ラング等之に和して所謂新カント學派を生ぜり、此派の學者多くは主としてカント著書の字句考證に身を委ぬ、其說に於ては未だ必しも一定する所なきが如し、たゞ其時間空間範疇等の主觀的(或は寧ろ觀念的)なることに關するカントの説に重きを置くとは斷言し得べし。此思想を繼承して科學の結果と合同を謀るを努めたるものを「ポジチギスト」實證哲學者となす、通常其中にラース、リール、アフエナリウス等を算す、是等の學者は知覺或は感覺を以て或は實證的事實となし(ラース)或は最直接純粹なる經驗となす(アフエナリウス)が如く其說の要點に於ては英國經驗論の系統を引くものなりと雖も其認識論を論出點とせる所はカント哲學と離るべからざる點なりとす(彼等は又其超經驗界を哲學の範圍外に置きたるを以てカントの思想を繼承せるものとす)。カント以後に於て經驗論を立てんと欲する者は少なくとも此派の如くせざるべからず、然れども認識論上、實證哲學派よりも一層價值を有するものを意識一元論となす。此説はシュッペ、ルクレール等の唱ふる所にして、其說に謂へらく、凡て實在するものは思惟せらるゝものに外ならず、意識内容以外に實在なし、と。即ち吾人が直接に經驗す

る限りの事柄を實在と名づけ得べく、此直接の經驗以外には毫も實在なし、換言すれば主觀の外に客觀なきなり。更に此意を解釋すればカントにありて問題となりし經驗の可能は此說に於ては他の困難なくして凡ての經驗は主觀的經驗に等しと云ふの説によりて解釋せられたるなり、是れまた其意を取りて一種の經驗論、否寧ろ眞に認識上の意義を有する經驗を根本主義とせる説とするを得べし。要するに、獨逸の實證哲學及意識一元論は認識論上多少の意義ある經驗論と謂ふべきなり。

以上を約言すれば次の如し。經驗には認識の材料と云ふ義と認識の部分と云ふ義との二あり、此二義に對して各特殊の經驗論あり、英國に行はれたる經驗論は第一義の經驗論を根本主義とし、輒近獨國に行はるゝものは第二義による、此中間に立ちて經驗論の轉機を作れる者はカントなり。カントの後に出でたる英國風の經驗論は哲學史上根本の學說に於て何等の貢獻する所なく、たゞ科學的説明を精細にしたるを多とすべきのみ。

(1) Experience is the effect of events upon sentient beings.—P. Carus, Primer of Philosophy. p. 26

- (2) Wenn mit dem Ausdruck "Erfahrung" überhaupt eine bestimmte und eigentümliche Bedeutung verknüpft sein soll, so werden wir ihn nur mit Beziehung auf solchen Inhalt anwenden dürfen, den wir in unserem Bewusstsein besitzen, mit dem unser Wissen unmittelbar in Berührung gekommen ist. Erfahrung ist unmittelbares, scheidewandloses Innwerden.——Volkelt. Erfahrung und Denken. S. 64.
- (3) Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel;.....Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung.——Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung. (27A.)
- (4) .....und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst?——Ditto.
- (5) Von dreierlei "Erfahrung" ist in dem ersten Abschnitt die Rede nach Spicker, Kant 31 : 1) rein empirischer Sinn = Empfindung; "alle unsere Erk. fängt mit der Erf. an." 2) Populärer Sinn = gehäufte, wiederholte Wahrnehmung;

die Erf. lehrt, dass, wenn man die Fundamente eines Hauses untergräbt, dieses einstürzen muss. 3) Streng wissenschaftlicher Sinn = System der Erfahrungserkenntnis: "Unsere Erf. ist zusammengesetzt aus Eindrücken und Zusätzen des Erk.-Vern.——Vaihinger, Commentar zu Kants K. d. r. V. I, S. 177.

此篇は本號應問欄に掲げたる質疑に答へんが爲めに草したる者なるが故に單に平生考ふる所を陳べたるに過ぎず、立證等甚不完全なりと雖も、經驗の異義と異種の經驗とを聯結せしめたる點に於て猶識者の教を待つべきものあるを信じ、此に之を録することとせり。

(哲學雜誌第百六十一號)

## 八 明治三十二年の哲學界

十九世紀の科學と哲學——去歲の學界(一)著書——(二)雜誌——(三)社會——(四)外客——宗教及倫理の問題——懷疑的時代の轉機——希臘末世の哲學に於ける知信合一論の二派——(一)教權の信仰(二)天啓の信仰——興代歐洲哲學の傾向——去歲の學界に於ける知信合一論の新見解——今世紀の問題

乾坤一轉、歲序云に改まりて西俗の所謂新世紀の曙光を迎ふ、乃ち今其首途に當りて顧みて、前世紀の末年を一瞥せんか。

人は云ふ、十九世紀は科學の時代なりと。蓋し十八世紀の後半は自然科學改造の時期なりき。是より先き近世の初、自由研究の精神鬱然として南歐の天地に起り傳へて歐洲全土に及び、殊に英國に於てはニュートンの出づるありて長く後人の模範を垂れぬ。之より後科學駁々として進み曩時の思想の爲に排棄せらる、もの甚だ多かりしと雖も然もなほ舊態を脱せざるもの少なしとせざりき。さればコペルニクス、ニュートン等の科學は主として單に新科學の基礎を定め端緒を開きたるのみ、然るに十八世紀の中葉に至りて科學革新の氣運は各科の研究に顯れ來れり。ラヴァジエーは實驗の證明に基づける新化學を創設して空想に奔れる「フロジストン」説の妄を破せり。ラグランジュ、ラブラース、ハールシュルは天體の考察に一新時期を作りて所謂星雲説を唱出せり。ボンネー、リンネウス、クギエーは動植物を分類解剖して其性質を明にせり。其他、フランクリン、ガルヴニは電氣研究に新路を開き、加ふるに熱光音等の現象の如き地質の構造性質の如き、是等に關

する新説異見の出でたるもの一々枚舉するに遑あらず。此の如くして十九世紀の中葉に至るの間、新説は新説を生じ、新事實は新事實を産み、科學の領地は益廣く其研究は益確實となれり。而して此研究は初は殆ど自然界のみ限られたる如かりしと雖も、所謂精神界の現象も亦長く此銳刃の接觸を逃る、能はざりしなり。法律政治經濟等の學説の根柢より一變せる、言語宗教土俗等の研究の新に起れる、心理學の實驗を基礎とせんとする、是等は今一々説くを要せざるべし。此の如くして科學の聲獨り高く、其研究は益細密に涉り其應用は益巧妙を極めんとせり十九世紀を科學の時代と云ふ、眞に誣言に非ざるなり。然れども科學は分科の學なり、分化なり。分化極まりて中に之を統一するものなからんか、各分科の學は互に其語を解せざること猶彼のバベル塔の工人の如からんか、若し果して統一を要せんか、是豈哲學の任務なるなからんや、而して哲學の狀況果して如何。彼の一世を風靡し所謂「マタドール」の稱號を與へらるべきヘーゲル以後、果して能く之に紹ぐの天才あるか。固よりヘーゲルの後全く哲學者なしと云ふに非ず。シューペンハワー、ハルトマン、ロツェの如きは固より言ふを俟たず、トレンテレンブル

ヒ、フエヒネルの如き或はヴントの如き、皆優に諸古哲學者と伍するに足り、又自ら爾く要求すべし。然れども公平に攷察せんか、是等諸家の學説は科學の發達に比して到底遜色あるを免れざるべし。古人は傲然として云へり哲學は科學の王なりと。今人は乃ち謙して曰ふ、哲學は科學の結果を齊整すと。齊整何ぞ不可ならん、是實に哲學の本領なるべし、然れども、余は多くの哲學が齊整を目的として反て雜駁なる蒐集に陥るるを恐る、なり。天秤の一端は確かに上れり。かくして分化の勢勝ちて統一少なし、是れ十九世紀の通弊にあらざりしか。史に徴するに古來此例に乏しからざるなり。希臘にありてはソークラテースの前とアリストテレースの後と即ち然り。近世に於てはカントの前即ち然りき。支那に於ては春秋戰國の世、印度に於ては佛教初出の前後、日本に於ては徳川幕府の朱子學勢を失ひし時即ち然りしなり。約言すれば所謂懷疑の時代は此形勢を有するなり。乃ち今十九世紀の後半は又此懷疑の中に浮沈せしなり、知らず二十世紀は能く此傾向に一轉機を與へんとするか、十九世紀の末年に於て既に新氣運の萌せるなかりしか、若し夫れ密雲固く鎖し紫電閃々たる中微かに蒼色を認むるありしとせんか、其蒼

々たるもの果して天空なりしが、或は單に一時の幻影に過ぎざりしが、之を究むるや又必要なりと謂ふべし。而して吾人は之を遠く歐洲の學界に求むるを要せず、近く我國の學界に於きて既に多少の得る所あるを覺ゆ、然らば即ち十九世紀最後の一年豈忽諸に附すべけんや。

余輩の事に懶なる固より一々我學界の新著新説を精讀せず、從て情細なる記事を掲げて巨細洩す所なき所謂「ヤールレスベリヒト」を編するが如きは余輩の毫も關知せざる所なり。從て其見聞する所の偏倚するなきを保せずと雖も、暫く想記し得たる僅少の事實を憑據として專恣の臆測を加へしめよ。

余輩は先づ去歳の學事即「エルシャイユング」を敘述せんと欲す。柳も思想界の產物として最も價値を置くべきは著書なるべし、然らば何等の著述が梓に上りしぞ。吾人は(余輩の記憶する所に依ればたゞ)村上博士の日本佛教史綱、蟹江氏の西洋哲學史、高山氏の近世美學、姊崎氏の佛教聖典史論、中島徳藏氏の倫理學講義、其他心理、教育等に關する諸書を算へ得るのみ。是等の書、明快の筆を以てよく難解の學説を敘述論評す、固

より有数の文字たりと雖も、一歳の中僅に此數書あるのみなりとせば又其少々なるに驚かざるを得ず。然れども翻譯若しくは抄譯に至りては固より其類に乏しからず。中島博士のラッド氏認識論、山邊太田兩氏のシヂキック倫理學說批判、蟹江氏のパウルゼン倫理學、森鷗外氏のハルトマン審美綱領、藤井氏のキルヒマン哲學汎論等有数の書類あり、其他心理教育等に關する者又頗る多し。殊に版權同盟の加入に際し、豫め翻譯を約し、或は既に之に著手するもの甚多しと聞く。是等にして悉く出版せられんか、我學界は益研究に利便を享くるに至るべきなり。

著書の次に學界研究の紀念となるべきものは雜誌なり。此點に關しては吾人の所見殊に狭きを以て到底斷言するを得ずと雖も、固より諸科研究の益進歩せるとは想定するに足る。且つ、事實は一昨年の學界に屬し、雜誌とは固より關係なしと雖も、兩松本氏の博士論文の選に當り、同時に許多の新博士の發表せられしも實に此年にあり、是豈に多少の活氣を學界に添えずとせんや。然れども事の純理に屬するものは固より容易に論壇に上らず、主として倫理宗教教育等の點に於て多少の研究及論難ありしを見る。此間最

趣味あるものは蓋し宗教に關しては日本神話論、美學に關しては歴史的美術の論等を算すべからん。其他専門學校哲學館等の講義録は又諸種の哲學的學科を解説す、固より講義録として斬新の學說を望むべからざるも、哲學思想の普及に於ては益する所少からざりしなるべし。

哲學思想普及の語は端なく一般社會の哲學に對する態度如何の問題を提起せしむ。換言すれば哲學を説く者に就ては略敘せり、之を聞く者は如何。此點に關しては吾人は一般社會の猶極めて幼稚なるを斷言して憚らず。然れども或點に於ては確に進境を認めべきを信ぜずんばならず、殊に倫理學哲學は漸く次第に一般世人の注意を喚起せんとすると疑ふべからず。毎夏各地方に催さる、講習會に於ては、心理教育の外に倫理に關するもの昨年は殊に多きを加へ、又東京の一講習會に於ては哲學大意(松本博士)の講演を開き多數の聽衆をして傾聽せしめたりといふ、凡そ哲學の廣く公衆に講義せらる、之を始とせんか。且夫社會に於ける哲學の盛運は又哲學研究の需要を來せり、昨年中夏の頃哲學に關係ある學科の留學生の頓に數を加へたるもの、一面に此社會の狀況を示さ

すとせんや。

然もなほ之に止まらず、昨年の學界は許多の俊秀を送りて又異邦の碩學を迎へたり、何ぞやラッド博士の來遊是なり。博士の名既に其著によりて廣く邦人の間に傳はる、然るに其印度に航するの途次別に我國に遊びて帝國大學及帝國教育會に講演を開き、其他諸學校集會に演説して殆寧日なく、之が講席に侍するもの皆百を以て數ふ。氏の講演は果して如何許現今の我學界に新説を齎ししか、吾人は之を明言するに苦しむと雖も、とにかく其篤學の風采は聽衆に少からざる人格的印象を與へたるや疑ふを要せず。博士の講義の内容は其著書によりて窺ひ得べし、此泰西學者の如何なる態度を執れるかは親しく聲咳に接したるものにあらずんば之を知るを得ざるべし。吾人は博士の講義其自身が新説を教訓したるよりは寧ろ其講義の多數聽衆の研究的精神に刺戟を與へたることを確信し之を多とするものなり。聞く丸善の店頭ラッド氏の諸著遠に需要を増せりと、若し今年の學界に多少活動を得たりとせんか、其幾分は此著書の購讀に負ふ所なしとすべからざるなり。

此の如く昨年の哲學界は猶一昨年の哲學界の如く(或はより多く)多少の著述研究と數多の譯述とを残し、社會一般もや、哲學の趣味を解し來らんとせり。然れども其問題の主要なるものを案すれば多くは倫理宗教等に歸す。此の如くして年將に暮れなんとせり此時に當りて忽然として二個の宗教論を見たり、何ぞや、井上博士の「宗教の將來に關する意見」及び元良博士の「宗教觀念の研究」是れなり。余は今是等二論の内容と世人の所思との關係を説くを企てず、たゞ其が世人の耳目を聳動したることを信じて已まんとす。かく學界には宗教倫理教育の論難盛なると共に社會も亦其問題に忙はし、宗教法案の討究と學制改革の論議との如き會此氣運を促し此大勢に乗ずるものと謂ふべし。學界の風景然らしむるか、社會の傾向然らしむるか、知らず此兩々併馳の間、隱約の中に思想の大勢を認め得ざるか。又知らず此大勢は單に學問の實際的傾向と云ふよりは一層深奥なる意義を有するに非ざるか。

抑我思想界に統一なしとは世人の夙に唱道せし所なり。蓋し破壊紛亂は進歩調諧の第一段階にして、新思想の將に起らんとするや、一時思想の統一を破るを論を俟たず。然

るに統一なきと云ふに二義あり、一は分化的研究盛にして統一的哲學の存せざると、一は統一を要求せんとする哲學あるも、其説區々として一ならざるとなり、而して我國の學界は此兩様の意義に於て統一なし。一たび、英國の功利主義により、二たび進化説により、三たび形而上學によりて統一せられんとせしかども、一として失敗に歸せざるものなく、殊に第三の如きは僅にロツツェ、ショーペンハワーの講ぜられたるまでにて、到底深く根柢を多數人心に有する能はざりしに似たり。統一なき所には疑惑の屹立のみ、而して疑惑は苦痛なり。此苦痛を醫せんにはたゞ知見を明にするにあるのみとは是れ當年の思想界の大勢なりき。是に於て歴史の研究著書の翻譯盛に行はれ、以て將來の大思想に待つあらんとせり、換言すれば希望を以て僅に疑念を慰藉したりしなり。然るに今や懷疑に對する第二の傾向は將に顯はれ來らんとせり、是又實に歐洲哲學の大勢にして我國に於ては殊に去歲に至りて顯著なりとす、是豈十九世紀の結語と見るべからざらんや。何ぞや、曰く宗教的傾向是なり、換言すれば知信合一の趨勢是なり。

史を繕きて上下三千載の歐洲哲學の徑行を辿るに、懷疑論の清新にして然も圓熟せる

は希臘の末期に若くはなし。之より先き「ソフィステース」出でて主觀論を唱へ、舊來の哲學を粉碎し畢らんとせしかども其攻撃銳利にして而かも基礎未だ固からず、從て機に臨みて論點を變更するの傾ありき、其末流れて詭辯に陥りしは以て之を證すべし。加ふるに彼等の前哲學既に起りしと雖も、未だ斐然たる系統をなすに至らず、されば反動たる懷疑論は原動の少なきに準じて自から微少ならざるを得ざりき。然るに希臘哲學の末期に至りては既にプラトーン、デーモクリトス、アリストテレスの三大哲學を見るあり、加ふるに科學は益進歩し、國運は日に衰頹して人心歸著する所を失ふ。此時に當りて古哲學の流を汲みて時勢の要求に應ぜんとする學派あり、一は義務を盡すことを以て人生の目的となし、一は快樂を以て至善となす、此二派各相對立したりと雖も然れども正反對の學説の同時に相行はる、に至りては知識の能力を疑ふ者生ぜざらんと欲するも得べけんや、ピュルローン、アイネシデーモス等の猛然として懷疑を唱ふるもの又故なきに非ざるなり。感覺の不完全を暴き推理の不確實を示す如き、其説頗る備はれりと謂ふべし。其後近世の初シャロン、ペイル等佛國に起り、更に降りてヒューム英國に起りし



と雖も、清新の氣においては終にこれを缺く。況んや、ヒューム等の前に行はれし哲學は到底プラトーン、アリストテレースに及ばず、しからば其懷疑の到底未だ深からずして、直に他の主知的哲學即ち唯理主義に移れることまた故なきに非ざるなり。何者、此場合に於ては曩の知は未だ盡きたるに非ず、されば漫に疑ふ者は是れ研究の未だ悉さざりしに由るものにして、なほ知的に解釋するの餘地を存じたればなり。然れども若し前代の哲學にして既に當時の人知にありてなし得べき知的考察をなし盡せりとせん、之に對して懷疑の起るあらば、如何なる藥餌を投じて其病痾を醫すべきぞ、希臘哲學の末路は實に此状態に陥りしものにあらずや。然らば希臘哲學は何に由りて其活路を求めしか、曰く、宗教的プラトーン説と教父哲學、或は更に大觀すれば中世哲學。

夫歴史は自己を反覆す、されば一篇のヘエロドトスよく世界變遷の條理を明にすべしと雖も、然も是たゞ其根幹に止まるのみ、其枝葉に至りては到底一理を以て律すべからざるなり、されば希臘懷疑派の後に如何なる徑行によりて宗教的哲學が起るに至りしかを説きて、直に以て萬世の事變を推測する能はずと雖も、然も其特別なる表現は以て後

の懷疑時代を解釋するの参考に資するに足らん。

希臘の末世に當りては人々既に獨斷と懷疑との論争に倦厭せりき。狹隘なる知識は我心を暗黒の深淵に導く疑惑を醫するに足らず、然も又無限の懷疑は茫漠として底止する所を知らざらしむ、是遂に人は自力を以て此當面の難局に接するに足らざることを證するものか。是に於てか人間以上の或者の救助を假らざるべからざるを感ずるに至れり。此或者は何によりて其所思を人に傳ふる、曰く天啓あるのみ。然らば古往今來人生れ人死する間、此天啓を受けたる人ありとせば其殊遇は眞に羨むべく其權力や眞に畏るべき哉。若し天啓にして容易に凡俗に傳はり得ずとせば、天に代りて其意を傳播する人の教權に重きを置き、若し天啓にして何人も多少の修業によりて之を傳へらるべしとせば、直接の天啓に重きを置くべし。然も何れの行路を取るも信仰を第一義とせるは明なり、從て他力的なり、たゞ其中に程度の別あるのみ。西曆紀元第一世紀より第六世紀に至る間の希臘哲學は實に此間に動搖せしなり。

第一の潮流たる教權に憑據することは實に此時代に至りて始めて生じたるものなり、

而して其初は哲學派の開祖に對する崇敬の念と伴ひたりき。之より先き諸學派の門人等は固より其師を尊重せりと雖も、なほ其師は彼等の伴侶なりしなり、されば其説は師が言へるによりて眞なりと云ふが如きことなく、從て師説の失を暴きて憚らざるものありき。然るに今や古哲人は殆ど別様の人格として尊崇せられたり、アリストテレス、プラトーン、ピュタゴラスは彼等の企及すべからざる理想的聖人なりしなり、其説は是等聖人の金口より出でしが故に價値を有せしなり。此の如くして其尊敬の念は次第に宗教的性質を帯び來れり、ピュタゴラスの神仙視せられて虚誕不稽の妄説を附會せられしも主として此時代にあり。此時に當りて東方の交通益繁く小亞の宗教漸く希に入るに及びてや教權に服従せる人心は益是等宗教の偉想を歎賞し、殊に希伯來の一神教的思想は當時の知的爭議の弊害に苦しみたる學究に對する好清涼劑なりき。是に於て其經典は翻譯解説せられ、其經典の寓意を探るを名として之に古來の學説を附會せんことを勉むる者多し。ローンが猶太の經典を解釋し、神學を以て宗教上の經典の精神を探りて系統を作るにありとせしが如きは其最顯著なる者とす。此傾向は後基督教の教會教父によりて哲學と

混和せらるゝに至りて益著しくユスチヌスの如きは希臘の哲學及其他諸國の宗教等は皆基督教の出現を待ちて其素地とならんとせし者、即基督教は眞の至高哲學なりとするに至れり。其説宛然佛家の教相判釋の如し。基督教以外の哲學は虚偽に非ず、たゞ未だ至らざるのみ、基督教は即ち之を包括して餘りありと。是に於て基督教なる教權に依附することと哲學的考察とは全然別事に非ざることとなれり、信と知とは此如くにして一たび合一するを得たりしなり。

然れども此の如き知信の握手は果して永遠の親交を因せしか、將た悲酸の睽離に終りしか。次の略説は以て其運命を示すに足らん。知と信とは暫時にして互に自家の權利を主張し來れり、知を主とする者は再び舊時の懷疑に返るの恐あり、固より當時の教權と相容れず。然るに信を主とする者は寧ろ知を排するも信を保たんとす、甚しきは曰く背理なるが故に信すと。此の如くして信は信、知は知とするの無賴主義を産じ、教權は徒らに經典の歴史的事實を證するを務め、各人は知信の二元的見地に彷徨せり。教權によりて神を信するは間接たるを免れず、神明を渴仰するの情篤きものは更に直

接の方法によらざるべからず、是第二の傾向、即ち天啓主義、或神祕説の存する所以なり。新ピュタゴラス派の諸家既に早く之を唱へ、新プラトーン派のプロチノスに至りて其發達の極に達せり、謂へらく、吾人はもと至高實在たる神より分出せるもの、み、神の末漸く流れて混濁となり迷妄倒見を生ぜしむ、されば眞知を得て眞の福祉を得んには須らく冥想して神と合すべきのみ、個々の假有を脱して根本の眞有に還没す、是に於て心波騒がず、端然不動之を恍惚の境と云ふ、茫然忘我の間神明顯れて我に合す、知此に成り、福此に來ると。其信仰を主とする點に於ては他の宗教派と同じく他力たるを免れざれども其信や直接に神に對するものなるが故に自力を混ず、從て知は多少の勢力を有せり、換言すれば各人は其自己の信仰によりて直に神と合し眞知を得べし。されば信には知を得從て福を得るに適すといふことの外に別に標準なきなり、是れ教權によりて信を規定するものと大に異なる所なり。かくして信知は合一の機會を得たり。

然れども此合一も亦永遠なるを得る能はざりき。蓋し直接に神に訴ふるの極は全く教權を顧みざるに至る。從て開祖の説は萬古不易の價值を有せず、而して猶禪家が其精神

はともかく釋迦の偶像に溺するが如く、各人孤立の結果を來すべし。たとひ表面上黨を結び派を立つるも其眞相に於ては決して然らざるなり。此の如くして各人自家の信を樹立することは即ち共通の信を否定することとなり。從ひて舊時の如く特殊知識に依頼すると結果に於て異なる所なきに至る。然らば教權主義の信を主としたる如く天啓主義は知に偏すと云ふを得べからんか。

此の如く希臘の末世に知信合一の二法を示し、同時に其失敗を證したり。中世哲學は又此哲學の復習のみ。學師學派は教權派、神祕學派は天啓派なり、かくて教權派自家の破裂を生じ知信合一は終を告げて遂に近世哲學に入れり。史上の事實既に此如し、而して是果して何等の教訓を與ふべきぞ、豈信仰によりて懷疑を救はんとするもの、注意すべき所にあらずや、知らず現今の所謂知信合一の趨勢は能く他の方便を案出せしか。

曰く然り、是れ獨り我國に止らず、歐洲現代の哲學に於て亦其然るを見る。抑十八世紀の終より十九世紀の初に於ては殆ど哲學の大家を網羅したり、爾後たとひ種々の方面に於て之に優るものあるもよく根本の思想に於て之を凌駕すと稱すべきものあらざるな

り。然るに科學の發達は事實上ヘーゲルの哲學を轉覆したり、此時に當りて經驗學派、新韓圖學派、意識一元論派の如き皆多少懷疑的精神を中心とし、科學と共に哲學の中堅を衝かんとせり。彼等は「我は知る」と云ふ事實を發起點として如何にして「我は物を知る」と云ひ得るかを説く能はず、換言すれば主觀より客觀に跳躍する能はず、是に於て其學説は觀念論となりて其結果哲學を拒絶するに至れり。然るに客觀的實在は常人の固く信する所なり、之を觀念論者の如く主觀の所生と看做すは一見背理に近し。然らば如何にして實在論を立せんか。多數の認識論者は即ち此實在の信仰を根據として其實在論を立す、是豈信の知の世界に闖入せんとする傾向を示すものに非ずや。然れども此に注意すべきは其信が知の中より自から出でたるものなるにあり、余は今「闖入」の語を用ゐたれども是實は穩當ならず、何者、知と信とは昔日の如く別物視せられず、共に同一源泉より説かれんとするものなればなり。換言すれば知信の關係は内存的のものとなせらるゝなり。(猶別に加特力教哲學の流行の如き奇現象あり、是昔日の知信合一法なり、失敗に歸せんことを恐る)

此傾向は又實に去歲の我學界に於て見るべき者あり。方今の未だ懷疑的精神を脱せざるは初に略述せるが如し、而して此懷疑は實に屢諸種の方便によりて救濟せられんとせしなり。嘗て一たび教權に依頼せんとせり、儒佛の二教を復古し、耶穌の教戒を信奉せんとするもの、是なり。嘗て一たび天啓に依頼せんとせり、禪の神祕を説くもの、是なり。然も是等二法は知信合一の方法として共に失敗せること希臘末期の哲學の如かりしなり。然るに今や歐洲哲學界と同じく他に方法を求めんとせり、少なくとも其に向はしむるを欲する學説を見たり。

既に述べたる如く昨年に於て最多く顯はれしは倫理の著譯にあり、而して是れ實に倫理研究の漸く盛ならんとするを示す者なり。而して其他に就て哲學に最關係深きものを舉ぐれば、ラッド氏認識論とキルヒマン哲學汎論との譯述を舉ぐべし。キルヒマンは實在論を説き其證明はや、唯理論に傾く所あれども又常識を根據とせるが如し、而して常識は知的信なり。ラッドの書は全く歐洲學界の内存的見解を祖述したる者、之に氏が常識的宗教的考察法を加味したるを異とすべきのみ。何をか常識的といふ、曰く(一)其普

通の「知る」を發足點とし、其中に實在の觀念の含まるゝことをいふ所全く常識を唯一の憑據とすればなり(二)常識二元論を執りて唯物唯心の二論或は平行論等に抗すればなり。何をか宗教的といふ、曰く(一)其口吻恰かも實在を信ぜざる者は不信心なりと云ふ如ければなり、(二)其實在の意識を説きて之を人格的とならしめればなり。然れども其根本は固より他の内存説と異なる所なし。即ち一括して知中に信を求むる者若しくは知を信的とするものと云ふも可ならんか。ラッド氏の來遊して講する所また此意を敷衍せるのみ、其講演中「ブレイン、マンス、ビリーフ」の語を聞きて一種宗教的音調を帶ぶるが如く感せしもの余輩一人ならざるべし。

哲學の信的即宗教的となりしと共に宗教の意義も教權等の他力を去りて自己心中に根據を求めんとするに至れり。井上博士の倫理的宗教説、元良博士の宗教三要件説、皆頗る從來の教權的宗教家の所説と撰を異にす、是に至りて宗教は大に哲學的となりしといふべきなり。然も是宗教か哲學なる外力に降服せしにはあらず、宗教自身中の哲學的要素か發達したるのみ、猶哲學中の信的分子發達して哲學を宗教的となしたるが如きなり。

昨年の學界は此の如く知信の合一を示さんとせり、然も希臘に於けるが如く外面的合一に非ずして、更に精密に内面的即ち心理的に其合一を謀らんとせるなり、是實に懷疑を救濟する方法たるを失はざるべし。然れども此知信兩者は如何程迄合一すべきか、宗教は如何程迄哲學的となり得るか、哲學は如何程迄宗教的となり得るか、知信合一に對する此第三の方法は希臘に存したる他の二法に比して何等の良成績を擧ぐべきか、是知信の心理的關係を闡明するによりて決すべき者ならずや。且夫、知の究まる所始めて疑ふべく始めて信に憑るべし、然らざれば其疑や深からざるべし、然らば其疑より信仰に轉せんには先づ其前に存したる知識の殆ど現時に於て最良可能的なるものなるを確認せざるべからず、十九世紀哲學は果して現代の知識を容盡せるか、此點に關する史的研究の要問はすして明なるべきなり。然らば則ち此兩點の研究は是れ十九世紀の最後の一年が二十世紀に残したる問題に非ずや。吾人は更に問題を特記す、曰く、第一、知信の關係の心理的説明、第二、十九世紀唯理哲學の歴史的研究。(第二十世紀は果して今年より始に從ひて論) (哲學雜誌第百五十五號)を立てたり)

## 九 良心の性質を論ず

良心を以て唯一の道德的標準となすの説は、其形式説たるの點に於て、倫理學説として多少缺點を有するを免れざるべし。然れども之を日常云爲の上に徴するに、人は皆常正に外る、者ならざる限りは、各自に良心即ち道德心を有せざるはなく、而して之に依りて其行爲に價值を附するなり、是實に明白にして疑ふべからざるの事實なりとす。固より其所謂良心は決して一定不變なるに非ず、知識の進歩に従て常に發達すべく、又個々の場合に對して必ずしも正確なるを保せず、從て絶對的權威を有する者と斷言する能はずと雖も、兎も角其作用の間は吾人は之を以て無上の權力を有する者とし、よしや其命令を實行せざるも、なほ之に對して尊敬の念を表すべきものなるを信じて已まざるなり。されば倫理教育に於ても、單に千百の格言訓戒を授くるを以て足れりとせず、先づ良心を涵養して其格言訓戒をして實際に活動するを得しめざるべからず。然るに良心を涵養せんと欲せば先づ良心の性質の何たるを明にせざるべからず、若し此見解にして誤ら

んか、其以て良心養成の方法となす所のものも反て其目的を達する能はず、甚しきに至りては其目的を害するの恐なしとせざるなり。今乞ふ少しく之が心理的分析を試みしめよ。

吾人は劈頭良心に關する誤謬の見解を排除して正當の方針を示し、吾人の論點を明にせざるべからず。何ぞや。良心は人性全體の作用なりと云ふと即是なり。學者或は之を以て單に知能的作用なりとし、或は單に情の作用となすあれども、是共に其一面を窺ひたるものに過ぎず。況んや良心なる特別の心性が存在すと思惟するが如きは各種の心作用に對して一々特別の心力を附與したる所謂能力説時代の論にして、現今の心理學に於ける如く精神作用が單純なる元素に基づくものに過ぎざるを知るに至りては、固より全く取るに足らざるものとなす。良心は吾人の行爲に就きて善惡を判定するものなり、此點に於ては知的作用と云はざるべからず。良心は又行爲の善惡に就きて賞讚責罰し、之によりて生ずる快樂苦痛の感情を包含す、此點に於ては情的作用なり。然るに良心は又同時に善に就き惡を避くべきを命令指定するものなり、之によりて之を意的作用と謂ふ

べし今假りに心作用を其顯著なる發表の方面に從て知情意の三作用に區分すれば、良心は是等諸分子を網羅するものなり。此の如く良心は吾人心性の全體に關する作用なり、吾人心性の特別なる發表なり。以下其分子に就きて詳細に檢する所あらんとす。

(一) 知的作用としての良心

人の心性漸く進みて事物に就きて判断を下すを得るに至れば、又自己の行爲に關しても之を試みるに至るべし。幼兒に在りては、父母長者の命惟れ從ひて、其行爲の眞價如何につきては特に自家の見解を(意識的に)交ゆるとなかりしも、既に一たび自我の觀念にして萌發せんか、此自我は屹然として獨り立つを欲せざるは是に於てか良心なる作用發現するに至る、ヴントは曰く、フルンデス・ブエクト 意欲的主體が自家の動機と性格とに就きて下せる判断に對して其自覺的表出ある時は、其内部の状態を凡て良心と云ふ。(ヴント倫理學第 三篇第四章A) 然るに判断作用には必ず判断する主觀と判断せらるる、客觀とを要す。今我が自から我を判断するに當りても亦此別を立てざるべからず、即ち判断せらるる、「我」の部分即ち我の動機行爲等は客觀にして、判断する我は主觀なり。通常我の行動的部分は直接に且つ明

瞭に意識せらるる、が故に(判断の要素として之を見れば客觀的なれども)其時に於ける我の中心たるもの、即ち「自の我」と謂ふべく、之に對して判断的部分は「他の我」と謂ふを得べし。換言すれば、良心の作用は恰かも自己の行動に關して他人の忠告するが如き觀あり。さればこは固より自己の心中に存する一作用たるに過ぎざれども、其が自己の過失を咎むると他の嚴峻なる觀察者と異なるなきなり。此點に於ては良心の作用は一私人の欲望の代表者たる自我を一般の欲望の代表者たる他我によりて掣肘せんとするもの差別的心性に於ける平等相を現するものと謂ふべし。此の如く見ゆるとは既に古人の認めたる所にして所謂「神の聲」とは此意に外ならず、其他アダム・スミスの掲ぐる所によれば「胸中の住人」「内部の人」「大判官」等の語あり(道德情操論第 三篇第三章) 此等も亦他我を形容的に言顯したるに外ならざるなり。

以上述べたる良心の知的作用は行爲(或は動機)の前にもあり、又後にもあり。例へばこゝに一の小兒あり、隣家の果實を見て之を食はんと欲するの情に堪へず、終に之を盜み取らんと決心せしが其手を下す前に彼の良心は之を判断して惡事なりと認むべし。是

行爲の前に於ける良心の知的作用也、是點より云へば良心は立法的なり（ヴントの所謂 *Geizgebende*）換言すれば他我或は客觀的（前に云へる判断の觀客とは異なり通常の意に）の我が自我或は主觀的我（客觀的我）の爲に法律を制定するものなり。更に若し其兒童をして其時に當りて師父の訓戒に氣付かず或は之を顧みずしてたゞ慾情に驅られて終に之を竊取せりとせよ、後に彼の良心が之を省慮すれば、その不正の所業なるに氣付き、なすまじき事をなしたりと覺るに至らん。是行爲後に於ける良心の知的作用なり、此點より云へば良心は批評的なり、過去の我の所業を現在の我が批評判定するなり。此場合に於ても、實際明瞭に意識せらるゝは過去の我なるを以て、依然之を自我と呼ぶを得べし。以上は専ら惡業につきて良心の作用を述べたれども、善業につきても同様なる區別を立つるを得べし、たゞ實際の場合に於ては良心の明瞭に意識せらるゝは主として惡業に關するものなりとす。

此の如く知的作用としての良心は行爲の前後に存し得べき者にして、後に述べんとする意的分子は其前の知的作用に伴ひ情的分子は其後の知的作用に隨ふ者なるを以てす。

ば、其が良心全作用中に在りて主要なる原素たるは疑を容れず、是既に其語義の證明する所なり。蓋し良心とは希臘語にては *Noumenon* と云ひ、羅句語及其同脈語にては *Conscientia*, *Conscience* と云ひ、獨逸語にては *Gewissen* と云ふ、何れも皆「共に知る」若しくは單に「知る」と云ふの義（*evryeta* *Conscio*; *wissen*）より來れり。孟子が「雖存乎人者豈無仁義之心哉。其所以放良心者亦猶斧斤之於木也」と云へるは良心を以て一般の仁義之心と同意義に用ゐたるものなれども、後年王陽明が連りに良知の語を用ゐたるは、頗る「コンシエンス」の語と趣を同じくする所ありと謂ふべし。かく良心の知的分子は顯著なり、されば此點より専ら攻究する者は終に全く他の分子を忘るゝに至るなり。今次に是等知力説につきて近世倫理學者中二三の代表者を出すべし。

知力説に就きて第一に擧ぐべきものはカッドワースなり。蓋し氏はホッブスが道德を以て立法者の意志に基づく者としたる説に反抗し、ホッブスの所謂「道德の自然主義」を以て毫も價値なき僻論となしたり。其著「常住不變的道德論」中に論じて謂へらく。

ホッブスの所謂天性（自然）によりて道德の特質、其無規定的高位、其義務を負はしむる



力等を數説するを得ず。畢竟如此者はたゞ其起原を自然天性を超えたる者、即ち神的心意に歸せざるべからず。而して其所謂神的心意は靈知として考へらるべく、意志として考へらるべきものなるべからず。換言すれば一切萬物の基づく所たる眞の順序理性たるもの、即ち是なり。夫れ然り、此立脚地より論ずれば、如何にして而して何所より道德の起りしかとは、全く意味なき疑問と謂ふべし。ただ答へて云はむ、こは決して生起したるものに非ず、たゞ存在するものなるのみ。畢竟こは事物に具はれる不變的性質より出づるものにして、之に對しては神意も如何ともするに由なし。此の如く道德上の觀念は箇々の所感物に關せずして、直に事物の眞髓に就きて判斷を下すものなれば、其普遍必然なるも、幾何學の公理と異ることなきなり。

是を以て之を觀るに、カトラーヌが良心即ち道德心を以て一種の靈知作用と看做し、其判斷の方面に重きを置きしこと明なり。氏の後に出でたるカムバーランドも亦知的作用に重きを置きたり。蘇國直覺派も概して此の説なり、リードの「行動力論」第三部第三篇第八章に曰く。

吾人は良心又は道德力と稱する原力によりて、人の行爲に於ける正邪、功過、本分義務の概念及其他の道德上の概念を得るなり。而して此力によりて吾人は或事を善なりと判じ又或事を惡なりと斷ず。其が吾人の行爲の前に判斷を下すと恰も眼の吾が行くべき道を検するが如し、是實に神が吾人の嚮導として與へたる光明なり。

其説此の如し、故にハミルトンは之を評して、全く道德を知力に歸する説なりと云へり。然れどもリードは良心を以て單に知力のみとはなさざりしが如し、同書他の處に於て良心は全く精神の活動的能力(即ち意志)なると共に知識的能力なりと云へり。且つ道德の第一原理は此活動力の命令に基づくものとせり、而して命令には意的作用を含めると明なりとす。然れども要するに其重きを知的作用に置きたるは疑なしとす。ステワート等他の直覺派も概して同説なり。

今概括して是等諸説を評せんに、是等は道德説としては眞と善とを混同せんとするものにして良心に關するも亦此誤謬を避くるを得ざるものと謂ふべし。彼等が良心の知的作用を説くと精細なりと雖も、たゞ此一方に偏し、且つ之が爲に特別の靈知の如きもの

を假定するは、全く空想たるを免れざるなり。

(三) 感情作用としての良心

吾人は前段に於て専ら良心が判断批評するの點をのみ論じたり。然るに此褒貶の知的作用に附隨して感情の作用あるとは何人も經驗する所なり、而してこは一般に行爲の後に限るもの、如し。今前例に就きて之を説明せんに、兒童が愈果實を取らんと決心し之を實行したる後に至りて其不正の所業なりしを覺知せば、悔恨の情勃然として起り、切に我を責めて殆ど堪へ難きものあらん。即ち行動的我或は自我は批評的我即ち他我的酷刑を蒙りて苦悶するなり、所謂「良心の呵責」即是なり。其力の大きなや實に一切の苦痛を超越す。如何なる他の幸福も遂に之を醫するに足らざるなり。是を以て金殿玉樓に起臥し富貴利達得ざる所なき者も、一たび此念に責めらるゝ時は、終に一生を不幸憂悶の裡に過さざるを得ず、若し幸にして此呵責を免るゝの途あらば、水火に入り白刃を踏みて敢て辭せざるなり。人生の悲劇多くは之に基す、されば小説戯曲に於て能く讀者の同情を惹起して心膽寒からしむる者は、大率良心の苦悶を描寫するの精緻巧妙なるに因せ

ざるはなし。良心の力此の如く大なり、而して此點より云へば良心の作用は他の美的情操の如きものと頗る其趣を同くするものなり。蓋し美的快樂が他の快樂と異なるの要點は、其人をして利害の念を離れ無私恍惚の域に遊ばしむるにあるとは、カント以來一般美學者の定説なり。ショーペンハワー曰く、美的觀察法に二の不可離的要素あり、一は其對象を個々の物體と認むるとなくしてブラトーンの觀念と看做すと、一は主觀(觀者)が個人を脱して純粹なる無意欲的知識主觀となる是なりと。是等に對する心理的説明は暫く措きつゝ、とにかく吾人が美的對象に接する瞬間は自家保存等の主我的愛情を離るゝとは事實なりとす、而して此點に於て良心の作用と美的情操と著しく相類似するを見るなり。夫れ人は通常「我」の念を有する上は、自から好みて此我を苦しむるを求るとなし、然るに今良心の場合に於ては自から自己に苦痛を感じて以て其惡業に對する報償をなし得たりと信じ、敢て之を逃るゝるを努めざるなり。是自我が純善を代表する他我的爲に征服せらるゝに由るなり、換言すれば個々の欲望は全體の欲望の下に總括せらるゝものにして、實に道德の理想を實現するものなるに由るなり。故に此際の感情は全く自

己の利害を脱するものにして、美的感情と同じく無私的なりと謂ふべし。

吾人は前に此情的作用を以て一般に行爲後に起る者としたり、然れども或る場合に於ては行爲實行前にありて、其行爲をなさんと決意したる後に直に起ることなきにあらざるが如し。例へば充分偷盜の悪事たるを知りながら自己の情慾を制するを得ず、遂に利欲の念に驅られて之を敢てせんと決心したる者ありとせよ。此場合に於ては未だ其悪事を實行せざる前に當りて既に其決心其者につきて不快の感情附隨して居常快々たることあるべし。獨り決心したる後のみならず、斯く決心せざる時にも即ち其決心を離したる時にも既に一たびかく企圖したると其者につきて苦痛の感情の伴隨するとあり。例へば一たび悪念を發したる者は直ちに其惡を覺りて之を制するを得るも、なほ如何にしてかゝる空恐ろしき若しくは卑むべき邪念を浮べたるかと思ひて、自ら己が身の腑甲斐なきを悔ゆるの情に禁へざるべし。是等の例を見れば良心の情的作用は決して行爲後に限らざる如く見ゆべし、然れども實際かく遂に思ひ至る者は非常に思慮深き人に限るのみ、通常は行爲實行後に至りて始めて眞に良心の苦痛を感じるなり。且又吾人は是等の場合を

も悉く「行爲後の感情なる範疇中に網羅し得るなり、何となれば、若し行爲に既成的と將成的とを分ちて、企圖決意動機等凡て行爲の要素にして實行前に存するものを將成的行爲と名づけなば、是等の將成的行爲に伴ふ感情をも等しく行爲後の感情といふべければ也。畢竟行爲前の感情は、其行爲の實行を想像して得たる觀念に對する感情なれば、其性質毫も行爲を眞に實行したる後に生ずる感情と異ならず、知的作用の一には立法的となり一には批評的となると同一視すべからざるなり、而して行爲なる語を前述の如く廣義に使用し得とすれば、情的分子を以て行爲後に起るとするは反て意義を確立するの便あるなり。以上は主として苦痛の感情のみを述べたれども、快樂の感情即ち良心の悦喜の場合に於ても其性質は同じく無私的なるなり、たゞ實際に於て此の如き作用起ると少なきのみ。

上來述べたる如く良心の情的作用は極めて勢力大なる者なるを以て、古來多數の學者は此點に注目したり殊に其最も甚しきをシャフツペリー、ハッチソン一派の美感的道德論者とす。是等の學を謂へらく、人心には道德的感官なる一種の感官あり、之によりて善

悪を感じるゝ猶美醜を感じるが如しと。シャフツペリーは未だ充分秩序的に之を詳説せざりしが、ハッチソンは其後に出で、其説を大成したり。其著「道德哲學系統」第一卷第一篇 第四及第五章に詳論して曰く

道德上の善なる概念は、同情によりて吾人に快樂を與ふるものに非ず、道德上の感情を喜ばすものに非ず、或は又作爲者或は賞讃者に利用を供するものに非ず。畢竟こゝに道德的感官なるものあり、即ち或る情緒と之に伴ひ來る行爲とをのみ賞讃すべき自然直接の限定にして、是れ各人が密接なる注意と反省とによりて自ら知り得る所なり。換言すれば、此感官の感覺たるや、直接優秀にして、他の感覺若しくは理性に歸するを得ざる特性を有する者なり。今之を感覺若しくは本能と呼ぶと雖も、之を以て獸類に共通なる如き身體器官に依存する作用と同一視するに非ず、實に判斷推理の能力の如く精神其者に於ける恒存常住の限定を云ふなり。而して理性はたゞ知覺或は意志の究竟の限定に用ゐらるゝのみなるが故に吾人の究竟目的は或る感覺と或る意志との決定によりて定まる。其感覺によりて吾人は幸福を楽しむを得、而して自愛の念は推理

を經ずして直ちに吾人の方向を決定す。されば理性はたゞ方便を與ふるを得るのみ、或は前に他の直接の能力によりて組立てられたる二の目的を比較し得るのみ。上來の所説頗る不明瞭なるを免れずと雖も、ともかくも一種の感覺（現今の所謂感情と同義）によりて道德心を説明せんとする者なるとは掩ふべからず。然れども道德心にも知即ちハッチソンの所謂理性の直接に作用するとは前段の所説を以て明なるべし。且つ此の如き特殊の感官を假定するは到底現今の學説と合する能はざる點なりとす。此他感情説に屬すべき者を擧ぐれば、蘇國直覺派のブラヲンは先づ此中に編すべきものなるべし。其「講義」に曰く

道德上の褒貶の基礎は何ぞやと問はゞ、吾人は之に答へて心の單一なる感情にして、之につきては、吾人は然かく構成せられ居ると云ふの外は、何等の説明を下すべからざるものなりと云はん、即是れ本有の道德感なり、恰かも因果の原理等の本來人心に存すると異ならず。而して又美術的感情の如く特種的情緒(Emotion sui generis)なり。ヒュームも亦其「道德原理論」に於て、理性のみにては或事の利害如何を知るを得るも、

之につきて毀譽するを得ず、之が爲には情操センチメントを要すと説きて情によりて始めて道徳を得ることを述べたり。マッキントッシュも亦曰く、良心の主要なる構成分子は感謝、同情(憐愍)憤怒及羞恥是なりと。ジョン・スチュアート・ミルも亦之に屬するものと見るを得べし、其「功利論」第三章に曰く、

義務の内部制裁は吾人が義務の標準とする所のものの何たるを問はず、皆一にして同様なり、即ち心中の感情是なり、是れ義務を破るに際して之に附隨する多少烈しき苦痛にして、適當に教育せられたる道徳性に於ては重大なる場合に當りて之を避くる能はざるなり。此感情が利害の念なく、義務の純粹なる觀念と結合して其特別なる形状若しくは附加の事情に結合するに非ざる時は、之を良心の本質となす、云々

良心の情的作用につきては説き得て精なりと謂ふべし。猶其他情を重じたる者には、ハートレー、アダム・スミス等ありと雖も、今繁を恐れて一々引用せず。然れどもムーム、ミル等は固より感情を重ずるもののみを以て道徳心を説き盡さんとする者に非ず。故にハッチソン等とは大に趣を異にするものあるなり。

(三) 意志作用としての良心

良心は此の如く知情の作用なるのみならず、又實に意的分子を含めり。而してこは行爲の前に限るなり、若し一行爲の後に於て起るとあるも、是畢竟其後に起るべき第二行爲の爲にする者なれば、其第二行爲の前に存する作用と謂ふべし、即ち約言すれば、意的作用は其性質上常に行爲の前に在らざるべからざるなり。今又前の例によりて之を説明せん、兒童が知力を以て果實を取るとの惡なるを判断すれば、心中の他我即ち判断者は其法律を以て自我の服従を命すべし。此時に當りて兒童は他の偉大なる勢力が我を箝制して、惡を去りて善に就くを命するが如く感すべし、所謂良心の命令即ち是れなり。此命令は其瞬間に於て絶對的權威を有す、人は決して之に違反すべからざる筈なり。然るに吾人は多くは此命令を破りて情欲に従ふなり、是を以て其命令は更に次の同じ場合の爲に存すべし。即ち兒童が果實を「取るべからず」と良らに命せながら之を取りたりとすれば、「取るべからず」と云ふ命令は取りたる後の悔恨の情起ると共に「以後は必ずなすまじ」と云ふとに變すべし、是れ未來の行爲の爲の命令なり(此の如く意的作用は常に命令の形

に於て顯はる、ものれば、其の常に行爲(第一若しくは第二)の前にあるべきは、理の當に  
 然るべき所なり。此點より云へば、良心は決定的(ヴェントの所謂 *richende*)と云ふべく而  
 して第二の行爲に對するものを特に刺衝的(ヴェントの所謂 *anbiende*)と云ふを得べし。  
 良心を此點より見れば又其力の極めて大なるを知るべし、故にバットラー曰く、良心に  
 して權利と共に權力を有せんか、其結果遂に全世界を支配するに至らんと。實に世界は  
 良心に支配せられ居らずと雖も、何人も良心の命令は是非服従せねばならぬものと、思  
 ひ居るなるべし。されば道德の目的を棄て、其法則に重きを置きたるカントが、専ら此  
 作用に注目せると怪しむに足らず。カントの所謂無上大法或は斷言的命令即ち是なり。  
 其『實際理性批判』の開卷に論じて曰く

實行の規則は常に理性の產物なり、何者、こは方便としての行爲を目的としての効果  
 に對して計畫するものなればなり、されど此規則は理性のみが全く意志限定の理由と  
 なり居らざる者に取りては一の命令となるなり。換言すれば行爲の客觀的強制を表す  
 る「可し」といふ語にて顯さる、規則となるものにして、もし理性が全く意志を定むる

ならば、行爲は必ず是等規則に従て起らざるべからざることの意味す。是等の命令は  
 かく客觀的にして主觀的原理たる格率(マクシムム)とは全然相異なり。然れども其命令が活動的原  
 因として合理者即ち人の因果律を規定するに當りて、或はたゞ結果を充たすの如何を  
 顧みるあり、或は之を措きて間はす、たゞ意志を定むるあり。前者はたゞ假說的命令(ヒポテチクシエ)  
 して習練の方策を要するのみ。之に反して後者は斷言的(カテゴリクシエ)にして唯一の實行的法則とな  
 るを得。云々。

以て其斷言的命令が如何に權威の強かるべきものなるかを知るに足るべし。カントは又  
 「道德哲學第二編第二編序論」に説きて曰く、良心は凡て法則を履行するに當りて、人の赦免若しくは  
 處刑宣告を司さざる實行的理性なりと。是等の説に徴するに、カントは固より全く知的  
 分子を認めざりしに非ずと雖も、寧ろ重きを意志作用に置きたると明なるべし。其他良  
 心の意的分子の勢力の大なるを認めたる者頗る多し、然れども其説大同小異、且つ單に  
 意志作用のみと説く者あるなし、何者、意志には必ず知情の作用を混入すればなり。

(四) 良心と行爲

良心には知情意の三分子を含む、されば之を其一に偏する者となすべからざるなり、而して是れ實に現今諸學者の認むる所なり。例へばヴントが其著「倫理學」中に「個々の良心作用は感情、情緒、傾動、判斷たるを得」と云へるが如き、或はヘッフディングが其著「倫理學」第四章の初に於て「前章に於て良心をたゞ感情として記載したれども、元來感情は知意を離れて存在することなし」として之を詳論したるが如き（其説は長文に過ぐるを以て引用せず）皆此意なり。或は良心の實際の發表に於て命令の形を取ると少きを以て、直ちに良心に意的分子を含まずとするものあれども、是發表を以て直ちに性質を論ずる者にして、論點を誤まるものたるを免れざるなり。例へばポーターは其「倫理學初歩」に論じて曰く、

是故に良心なる特別の名稱は、意忠の行動及狀態に關する判斷及感情に於ける知力と感情との二能力にのみ限り用ゐらるゝなり。意志は道德的選擇の能力なれば良心の稱呼を最も寛濶に用ゐるに非ずんば、其中に含めらるべからず。意志は畢竟良心の判斷感觸する爲に材料を供給するものなり。云々。通常此材料は過去の事實として思惟せ

らるゝなり。固より良心の躊躇、良心の命令等の語ありて、未だ實行せられずしてたゞ思慮せられたる行動或は感情に對してのみ用ゐらるゝ者もあれども、其活動の一層明瞭なる場合に在りては、其等の行爲が單に想像せらるゝに止まらず、實際行はれたる後ならずんばあらず。されば通常「良心の判斷」「良心の決定」及「良心の苦痛」「良心の悦喜」等の語は「良心の命令」の語に比すれば、更に盛に行はるゝなり。

即ち氏も亦良心を廣義に使用せば其の中に意的分子を入るるを得とせるなり、而して然かく廣義に使用するは寧ろ良心の解釋の當を得たる者にあらずや。畢竟氏は良心を以て行爲後に起る作用なりと假定したるによりて、此の如く論結に困難を來せるなり。若し良心の作用は行爲前にも存するを知らば、意的分子の存在豈又疑を容れんや。且つ氏は「良心の命令」の語を以て普通に行はれすと云へど、實際吾人は屢かゝる語を聞くに非ずや。固より此命令は多くは實行せられず、且つ一般に云へば良心は行爲後に至りて初めて明瞭に意識せらると雖も、之を以て良心の性質をも然りと云ふ能はざるなり。

以上の所説によりて試に良心の定義を下さんか、

良心とは人の心性即ち知情裏の作用が或る行爲に對して働くと及び其際の心的状態を云ふ

更に前述の説明を概括して良心の各分子と行爲との關係を檢せんに、先づ行爲の前に於て一たび其行爲の善惡如何を判斷するが故に、こゝに知的分子あるべし。而して此判斷は同時に實行の命令を有し、以て吾人の行爲の衝動となるが故に、こゝに意的分子あるべし。次に行爲の後に於て之を判斷批評する知的作用あり、之に附隨して一種の感情あり。即ち之を表にすれば次の如し、



右に述べたる所を以て知的作用の分子が實に其中心なるを知べし、故に良心の心性を折するに努めたる者、即ち蘇國派が之のみに注目したるは怪しむに足らず。然るに實際

勢最強大にして深く吾人に印象を與ふる者を良心の情的分子とす、されば觀察に基づき感情に注意したるシヤフツベリー一派及經驗學派の多數が之を主としたるも亦理なきに非ず。之に反して感情を卑しみて單に義務を尊奉し世に善といふべきものたゞ善意あるのみと道破せるカントが其意的分子に重きを置きたるも當然なりと謂ふべし。然れども是等の一に偏すべからざるは上來の所説を以て既に明なるべきなり。

吾人は今良心教育の實際問題に深く論及することなかるべし。唯良心にして以上三分子を含むを知らば、其圓滿なる發達を期する者の方針自から定まるべし。知なき良心は盲目なり。情なき良心は生命を有せず、而して意なき良心は實行に益する能はず。所謂德育は實に此三面の要素を缺くべからざるなり、是豈局に當る者の三たび意を致さざるべからざる所に非ずや。(日本教育第七號)

十 迷信に就て

宗教が一の人文的産物として自ら其精髓とする所は信仰の情念と關聯することにあ



り 而して宗教が他の人文的産物たる科學より駁撃せらるゝ點は其迷信を包含すといふことにあり。信仰と迷信、其間何等の同異あるか、是れ宗教を論ずる者の先づ辯ぜざるべからざる所にあらずや。余は今宗教學の方面より此問題を解釋せんとするものに非ず、たゞ認識問題の研究上迷信なる語は何等の意義を有するか、殊に其知識との關係如何を論究せんとするなり。

迷信なる語は單に宗教上の事項にのみ限られず、一般に誤謬なる見解に關しても用ゐらるゝが如し、例へば現今の科學的知識を以て評すれば古來の天動説、生物偶發説の如き皆昔人の迷信と稱することを得べく、十九世紀の社會論より見れば十八世紀の個人主義は一個の迷信に過ぎざるべし。斯く迷信なる語は必しも科學が宗教を評し、又一宗教が他宗教を排する場合にのみ行はるゝに非ず。されば迷信の種類を列擧すれば其中には少なくとも科學的、實際的、宗教的の三種を區別するを得んか。科學的迷信とは一現象を説明するに關して吾人の懐く所の迷信なり、小は視聽の妄覺より大は宇宙人生の説明の謬見を含む。實際的迷信とは事業をなす方法に就て生ずる誤謬にして、小は日常の事

に關するとより大は國家の經營に及ぶ。宗教的迷信は即ち世人が普通に迷信と稱する者にして人と人間以上の實在との關係に對する謬見を云ふ者なり。然れども是等を單に誤謬と言ふは不可なり、猶信仰には憑依の感情の附加するが如く、迷信も亦憑依の感情を混合するものなり。換言すれば迷信とは憑依の感情を以て伴隨せられたる誤謬の見解なりと謂ふべし。既に憑依の感情を有するを以て、吾人は其迷信を最正確なりとして固執するなり。

斯く迷信を謬見の一種とするとは普通の見解なり、然れどもこは何所まで正當といひ得るか。科學的迷信は科學の目的たる真理に背反する者にして固より謬見なり。實際的迷信も亦現にあり得べからざる設計をなすが如きものにして其基を謬見に歸す。然らば宗教的迷信は如何、人或は曰く、科學及哲學の結果と異なりたる信仰は迷信なりと。然るに宗教上の信仰は往々科學或は或意味に於ける哲學の境界と範圍を異にすと稱せらるる。此場合に於ては科學と異なりたる信仰と云ふ事は無意義の言にあらずや、何者、是れ猶尺度を以て重量を測定せんとする如きものなればなり。若し特別の信仰の存在を承認せ

んか、科學の法則を以て他の信仰を是非するは其一の信仰家たる立脚地を離るゝものと謂ふべし。例へば木片石塊を神祇として崇拜し、其超自然的大魔力あるとを信する者の如きも、宇宙には一神ありて視えずして視、聽えずして聽くものありと信する者の如きも、其自家の見解に憑依の感情を有する點に於ては異なることなく、共に科學の論究する範圍を超越し従て一は他よりも科學と同じと云ふ事を得ざるなり。是故に若し宗教的迷信を謬見の一種なりと云ふものあらんか、論者は先づ知識と信仰との相關に就きてカントの説を打破せざるべからざるの觀あるべし。果して然るか。

蓋し知信の關係に對するカントの見解は極めて直截簡易なる者なりき。彼の峻嚴なる差別見は此問題にも應用せられたり。之より先き信と知との關係を論ずる者或は信を以て知を壓し、或は知を以て信を掩ふ。カントは即ち現象界と本體界とを分ち、吾人は現象界を知るべきも本體界を信するの外なしとせり。カントの如く世界を現象と本體とに分つとは果して正當なりや、此點は暫く措きて問はず、吾人はたゞ此說に就きて、吾人が知り得ざる境界に對して始めて信に憑るべきことを明にしたる點に注意するを要す。若

し信と知とが別種の心作用として同一對象に向けらるゝとせんか、其間に争鬭の絶ゆる期なかるべし。然らばカントが兩作用の對象を區別したるは明に一種の説明と稱するを得るなり。されば此點より見れば、迷信とは未だ信に憑るべからざる境界に信仰の作用を擴め、知識の法則を攪亂するものを云ふなり。例へば石片に靈ありとするは今日の知識に於ける吾人は見て迷信とす、何者、石片が生物の如き作用を呈せざるとは其理化學的に於ける吾人の確知する所にして、此點に關しては未だ知の及ばざる境界と稱すべし。研究によりて吾人の確知する所にして、此點に關しては未だ知の及ばざる境界と稱すべからざるに、石に靈ありとする者は其知識の法則に反したる信仰を抱く者なればなり。此意味に於て吾人は迷信を以て知識に反せる信仰、誤謬の見解と稱し得。宗教以外の迷信を謬見と云ふもそが迷信と稱せらるゝ限りは此意に歸す、何者、被等は未だ知的に研究すべき境界を残しながら、容易に其一片の知識に甘じたるもの即ち其憑依の感情が不適當の所に入れるものなればなり。

然れども吾人の論點は未だ明かならず。吾人は上述の場合を以て「今日の知識に於ける吾人」の迷信と看做す者とせり。是れ迷信の解釋が常に變化するの事實を掩はざらん

が爲なり。天動説の天文學は神話的見解を迷信と見て自己の説を眞の信仰に價する者とせしならん、然も今日より之を見れば彼も亦其論を構成する爲め充分の材料を稽查せずして漫に斷定せしの失あり、是亦迷信と稱す可らざらんや。乃ち焉ぞ知らん、今日の天文學も亦異日の迷信とならざらんを。吾人はたゞ其材料の豊富と知識の理法を充分遵奉せしとの確實によりて今日の天文學が根本に於て最早迷信とならざるべきを疑はざるなり。然れども此點に關して猶人智の能力に對して過度の疑惑を懷く者あらん、是等の人は知識の理法を絶對的なりとせず、たゞ其時に應ずるものを理法とするなり。されば其見解より云へば迷信とは各時代の知識と適合せざる信仰なりとするを得るが如し、信仰の進化を説く者は大率此論に歸すべし。是れ吾人が單に「知識」と云はずして、「今日の知識」と云へる所以なり。

以上は迷信を吾人の知識の上より見たる論なれど、之に反して其實際上の効果よりも立論するを得べし即ち謂へらく、迷信は不健全なる信仰なり、社會に害毒を流す信仰なりと。然れども所謂迷信と稱せらるゝものは必しも皆其の發生せる當時の社會を害する

ものに非ず、たゞ現今の社會に應用すれば不可なるに過ぎざるなり。然らば之を變更して現時の社會に適合せざる信仰なりと云ふを得んか。然れども現時の社會に適合せずとは、現時の知識道德等殊に主として現時の知識に適合せざるによるものに非ずや、然らば歸する所前意に在るなり。

信仰と知識とを別種の心作用とすれば前述の如く説くの他なかるべし。然れども若し兩作用は殊別にあらず、知識も根柢には信仰を有し、信仰も知識の原初にして又完結なりとせば、迷信と謬見とは如何に關係せしむべきか。吾人は屢信仰を以て知識の不確實の場合を示すに用ゐる、又知識の確定せるものに對しても之を言ふ。かゝる場合には知識の法則に背く信仰を迷信として黜くるは事理を顛倒せるものにして、寧ろ信仰を容れざる知識をこそ虚妄と見て黜くべきなれ。然らば此立脚地によれば、迷信は謬見なる語とは何等の共通の點を有せず、たゞ迷信は時世に適せざると等によりて信仰と區別せらるべきが如し。蓋し信仰はもと吾人の憑依の感情を喚起するものと謂ふべく、若し其感情を喚起するの力なければ信仰の効なく即ち腐敗したる信仰に外ならざればなり。例へば

木片石塊の崇拜は昔人の感情を満足したりしも今人は全く之によりて満足せざるが故に迷信とするなり。然れども此場合に於ける感情の満足と否とは其時代の知識によりて定まるものなるが故に、此點に於てまた前述の場合と異なる所あるを見ず。されば知信同一根源の論は根本的信仰と知識との關係に關する説明にして、迷信と稱せらるる者を確定するには何等の影響なきもの、如し。

以上を約言すれば、迷信とは信仰が知識と背反せる場合を云ふものにして、一般に云へば特殊の感情ある謬見と稱すべきも、猶其意を限れば、知の境界に信を入れて知の法を亂す場合を云ふなり。此意は知信を別作用とする場合にも同一源とする場合にも異なることなしとす。

上來の所論は假にカントの位置若しくは一端カントの知信分界説を承認したる位置にありて建立したるものなり。若し現今の獨逸新「トミスト」の如く、カントを以て「信仰、風習、知識の破壊の説教者」とする者ありて信仰を以て究竟とし以て知識を壓せんとするものあらんか、其場合には迷信の迷と云ふ意味を如何に解釋すべきぞ。余は寧ろ吾人

の心性を悉く満足せしめざるの意味に於て「不完全なる信仰」吾人の時勢に無用なるの意味に於て「不適當なる信仰」あるを知るも「迷誤の信仰」あるを見ざるなり、新トミスト若しくは此意を奉じて信仰を重する宗教家が迷信に對する態度如何。(下略)

(哲學雜誌第百六十二號)



所 捌 賣

---

東京神田  
東京日本橋  
東京京橋  
東京京橋  
大阪東區  
名古屋市

東京堂  
至誠堂  
北隆館  
東海堂  
盛文館  
星野文星堂

(其 他 各 地 書 肆)

大正七年八月  
井上 為 量

終