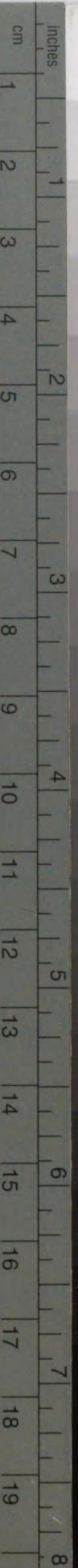


Kodak Gray Scale



© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19



Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak



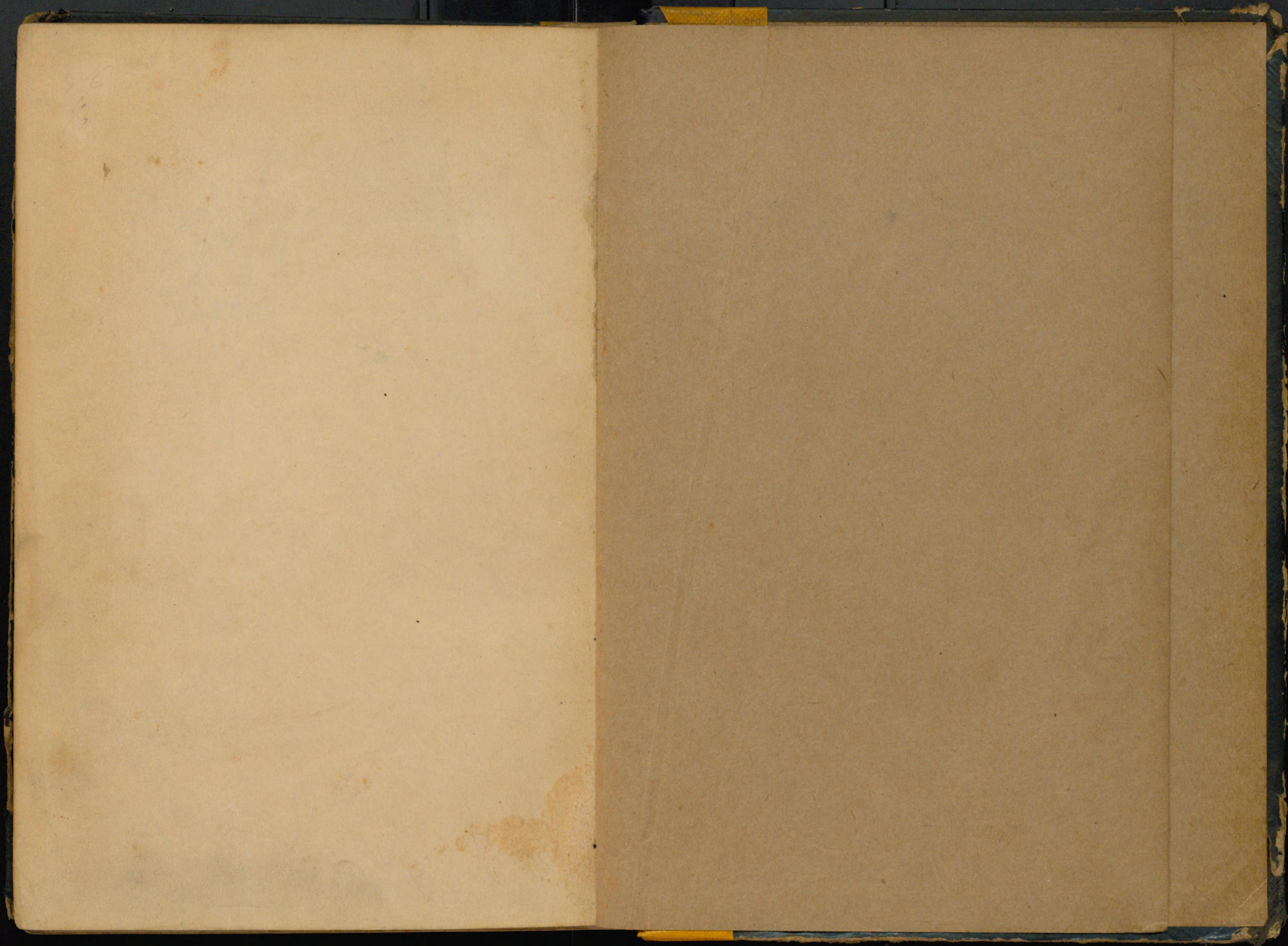
12
74

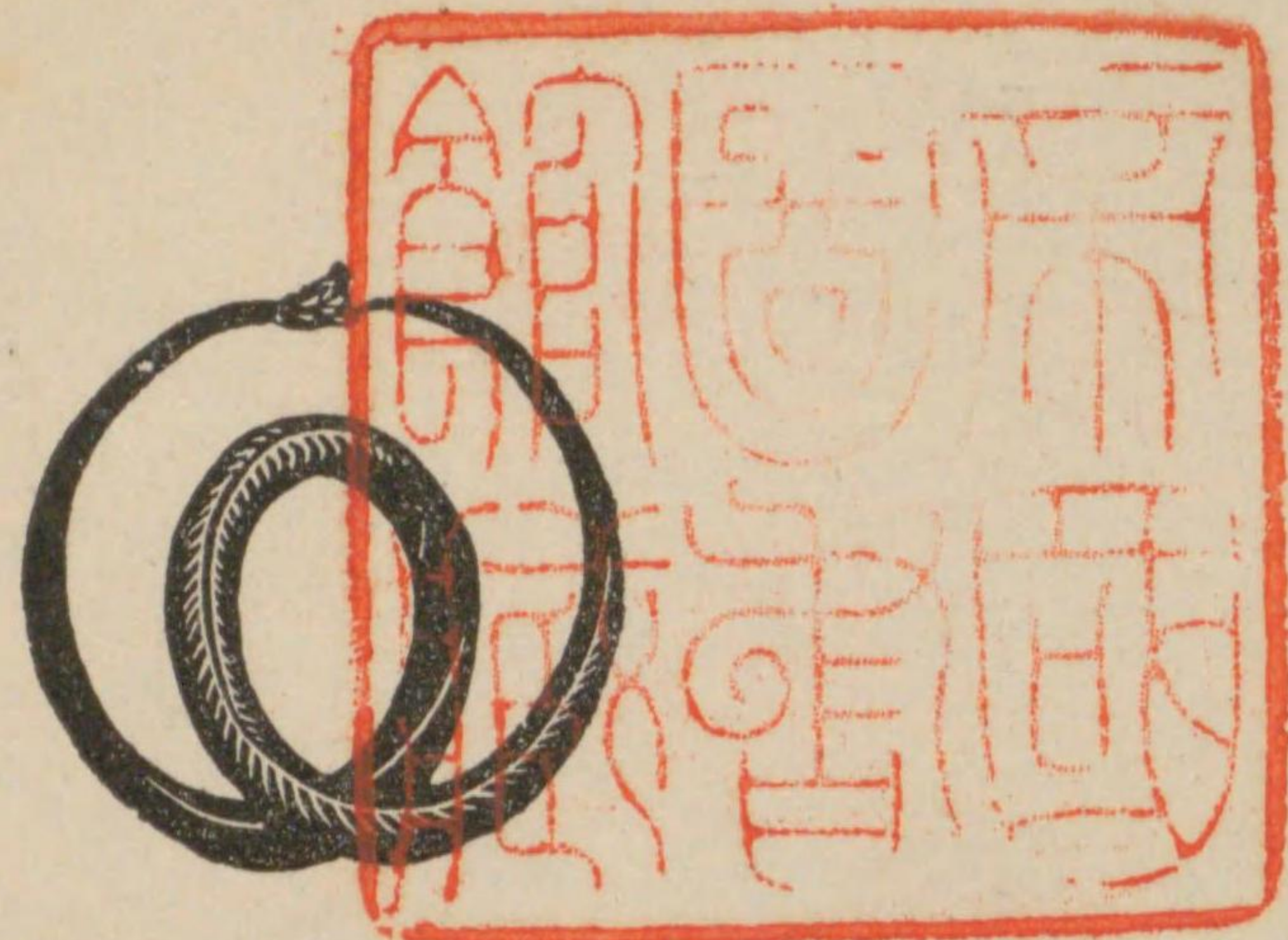
612-44



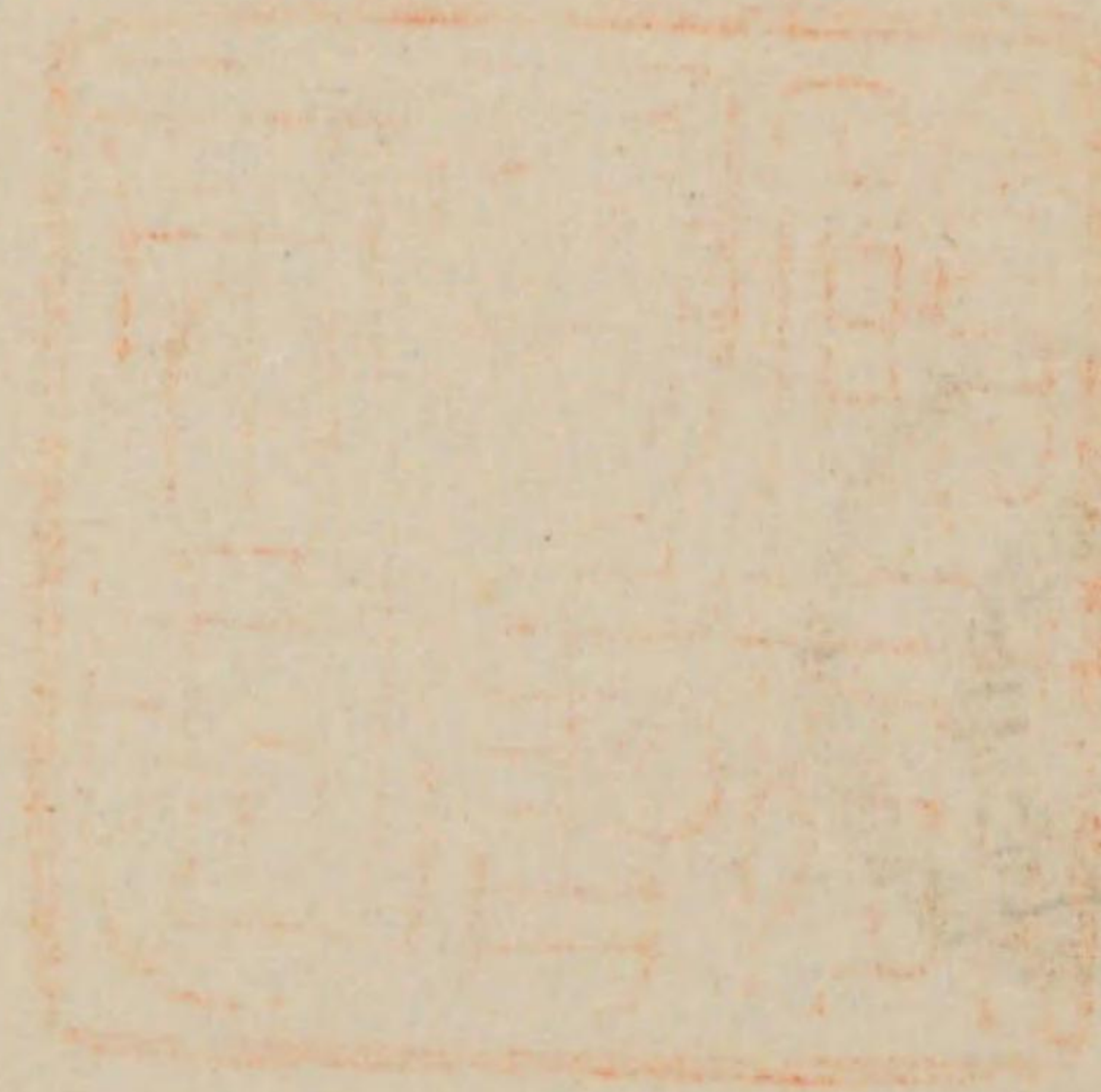
1200501534701







哲學講話



銅馬印
得能文著
哲學講話



京東
第一書房刊



612-44

はしがき

此講話は哲學問題を素朴的思想から漸次發達の論理的順序に従つて述べたのである。元來、思想の内面的必然性として幼稚な素朴な考方が其儘に止まることが出来ないので、進歩發達をなすのである。譬へば、一の樹木が最初小さな若木より漸次發達して、つひに亭々たる勇ましき姿となるが如きである。此の如く哲學的思想の發展を段階的に敍したものは、私の知る限りに於いては、ブルーノ・バウフの『哲學初歩』(Bruno Bauch, Anfangsgründe der Philosophie)といふ小冊子である。今ま、私は段階的の見方をバウフの書に由つたものの、併かし其段階の分け方に至つては、新カント派たるバウフの分け方は異なるのである。

此講話は大正十二年の一月から十四年二月まで、雑誌『講座』(大村書店發行)に、カントの時空論まで連載したものであるが、後ち私は病氣の爲め執筆することが出来なかつ

たので、數年間、其儘に放擲して置いたが、近來少しく健康を恢復したので、舊稿を續けることにしたのである。即ち本書の第十二章以下は此度新らたに加へられたものである。卷末の附録は、大正十三年四月『講座』特別號のために書いたもので、所謂新カント派の哲學を概観するに便せんがために載せることにしたのである。

昭和五年初夏

著者

目次

第一章 常識でいふ現實の見方 一一

通常の現實觀。存續。自存。獨立。捕捉。指示。外部の現實。内部の現實。關係。一回限。物。屬性。狀態。因果。時間的限定。空間的限定。數へる

第二章 哲學的意識の覺醒 二〇

神話の世界。傳説の世界。童智の欣求。古代希臘の思想。タレース。アナキシマン드로ス。無限。「萬物の根」。多數の原質。自然の統一。元素。力。アナキサゴラス。「常恆の思想」。根本質料。原子。アル。バルメニデス。ヘラクレイトス。思惟の尊重。法則の概念。數の法則性

第三章 疑惑と認識 三四

「知る」。感覺的知覺の訂正。自然の法則性。眞實の認識。懷疑論。相對主義。認識の認識

第四章 ソフィストとプラトン 四四

ソフィスト。プロタゴラス。ゲルギアス。蓋然論。ソクラテス。プラトン。「イデア」。實在と價值。純思想的觀念的實在。實在的に實在するもの。本質的直證。想起。思想的先行者。イデアと經驗世界。數學的思想。設定。辨證法。非有。素朴なる常識

第五章 實有の概念(一) 六三

認識と對象。「物」。物質。實在の問題。原理の多義。アリストテレスの原質。タレイス。アナキシマン드로ス。「ペラス」。ピタゴラス派。ペライネイ。實有問題の二方面。ハルモニヤ。デアステマタ。ケノン

第六章 實有の概念(二) (ヘラクレイトスとエレア派) 八三

ヘラクレイトス。生成流轉。ロゴス。自然法則。パルメニダス。宇宙の統一。實有の統一。實有と思惟。結合。連續。概念としての非有。ゼノン。連續的統一。絶無

第七章 實有の概念(三) (デモクリトスとプラトン) 一〇〇

デモクリトス。「空虛」。雜多及び運動。知覺の相對性。原子と空虛。非有も實在的。眞實有。觀念論。「所與性の問題」。空虛。原子。運動の可能。不充實。俗見の實有。眞實の實有。俗流の認識。悟性。形態性の原理。運動。微分の發見。量の差別。重力。中間の段階。其頂點。プラトンの「イデア」。ソクラテスの「概念」

第八章 哲學的思想の段階 一二〇

「立脚地」又は「立場」。哲學史

(イ) 哲學的思想の第一段階 第一段階。唯物論。エネルギイ説。科學的實在論。自然的實在論

(ロ) 哲學的思想の第二段階 第二段階。思惟若くは意識。主觀論。思惟するものの思惟。思惟必然性。特殊心。神的精神。觀念論(唯心論)。パークレー。合理的心理學。精神の形而上學。精神論。唯心論

(ハ) 哲學的思想の第三段階 第三段階。感覺及び表象の集合。ヒューム。聯想律。因果律。ミル。マツ、

(ニ) 哲學的思想の第四段階 第四段階。哲學と爾餘の學科。デカルト。ガリレオ。ライブニッツ。ニュートン。カント。思惟の區別。空間の問題。空間の存在。空間と空間的のもの。普遍妥當性。普遍的法則性。時間。數。客觀的思想。主觀的思想。悟性。客觀的思想。惟的法則。經驗的實在論。先驗的觀念論。新カント派。哲學的關心

第九章 カントの批判主義 一五三

批判の意味。感性。理性。悟性。批判主義。權利問題。先驗的。アプリアリ。超經驗的。

第一の基礎。分析判斷。綜合判斷。概念の判斷と對象の判斷。判斷の制約。アプリアリとアポストテリオリ。經驗的判斷と經驗の判斷。ヒュームの考へ。アプリアリ綜合的判斷。數

學の判斷。純粹物理學の判斷。形而上學の判斷
(イ) 直觀 經驗的と純粹的
(ロ) 所與 「物」

(ハ) 感性と感覺 「觸發」。經驗の資料
(ニ) 現象

第十章 カントの批判主義。……………一七三

「形而上學的演繹」と「先驗的演繹」。心理學的分析。形而上學的釋明。先驗的アプオリリ。先驗哲學の前作業。「經驗」。「自然」。自然の二つの意味。經驗を可能ならしめる制約と經驗の對象を可能ならしめる制約。可能的經驗。二つの問題。經驗的判斷と經驗的判斷。知覺判斷。經驗の兩意味。經驗一般。意識一般

第十一章 カントの批判主義(時間空間——數學の可能性)……………一八六

經驗的直觀。質料的要素。形式的要素。外感の形式と内感の形式。時間的及び空間的秩序。感性的經驗から獨立。アプオリリなる純粹直觀。時空のアプオリリ。數學はアプオリリなる綜合判斷。數學の綜合的性質。數學的判斷の對象。心理學的。認識論的。實在論の立場。模寫主義。先驗的觀念性と經驗的實在性。現象

第十二章 カントの批判主義(純粹自然學の可能性)……………一九九

(イ) 物自體

物自體。先驗的客體。本體。限界概念。可想的對象。本體と物自體。先驗的對象。統覺の統一。現象の原因。單數の物自體と複數の物自體。範疇。分量の範疇。存在の範疇。因果の範疇。質料と形式。先驗的根據。意識一般。獨逸理想主義

(ロ) 經驗世界の成立

主觀と對象。先驗的批判的要素。先驗的心理學的要素。質料。直觀の先驗的法則性。思惟の先驗的法則性。自然。對象的自然認識。悟性之法則。純粹綜合。綜合の四要素。範疇。判斷。判斷の可能性。アプオリリの綜合的統一の根據。判斷の分量性質。關係及び様態。範疇の類別。認識の對象。二つの可能性。先驗心理學的。先驗論理學的。先驗的統覺。統覺の先驗的統一。意識一般。範疇。規範。批判哲學の根本原理。認識と實在。睿智的實體。實在認識。論理的本體論的。本質の實體。論理的實體。規則。經驗の説明。ニュートンの物理學。感覺内容。心理學的説明。論理學的説明。真理の意識。對象の意識。認識論の中心問題。先驗的意識。模範と模寫。先驗的自我。對象性。經驗的判斷の可能。自然。結合形式。論理的形式と非論理的素材。リッケルト。現象學の仕方。現象學と批判主義若くは論理主義。次の段階への推移

第十三章 哲學的思想の第五段階……………二二一

(イ) 現象學への門

現象學の語義。根本主義。ツドフ。事實自體。經驗主義の根本定立。思惟の細工。直接の所與。理想的對象。事實そのもの。哲學と特殊科學。數學。物理學。純粹意識。物理學上の物。括弧に入れて取出す。現象學的研究の領分。純粹作用。本質學。本質直觀。意圖作用。觀念作用。想像的假作。名目論的見解。本質と事實。心的存在。經驗的心理學。事實と意味。因果法と意味聯關。經驗と知覺。一般者。先驗心理學的。所與。意識の志向性。異なる意識の態度。基礎となる志向と基礎とする志向

(ロ) 純粹意識

信念的性質。實在の性質。信念。言表。内容と對象。個人的意識。自然的即ち素朴の見方。

科學的見方。知覺と知覺物。體驗統一。體驗としての存在。物としての存在。現象學的還元。現象學的殘餘。現象學の根本の場所

(ハ) 現象學的時間と時間意識

現象學的時間と宇宙的時間。體驗の周邊。體驗の特色。感性的質料。志向的形式。ノエマ。本質の所與。知覺の意味。判斷作用。判斷に於けるノエシスとノエマ

附錄 新カント派

甲 前期

(イ) 唯現象論的傾向

(一) ラング (二) リープマン

(ロ) 實證主義的傾向

(一) リール (二) ファイヒンガー

二八六

乙 後期 理想主義的傾向

(イ) 純粹思惟の哲學

コーヘン及びナトルプ

(ロ) 價値の哲學

ウインデルバンド及びリツケルト

二九四

哲學講話

哲學講話

16/15

第一章 常識でいふ現實の見方

通常の人々はよく實生活即ち現實の生活とか現實の世界とかといふことを口にする。而かも其の現實の生活とか現實の世界とかは如何なるものであらうかといふことを少しも振返つて見ようとはしない。現實とは一見明々白々であつて、毫も問題とするには及ばないと考へてゐる。如何にも我々の生活は現實であり、我々は現實界に於て種々の體驗を爲してゐる。しかし現實は果して其の様に明々白々であつて、毫も問題とするに足らぬものであらうか。却つて此の現實こそは澤山のむつかしい疑問を惹起するものではないか。古往今來、優れた人達が頭を悩まし思を凝らしてゐるのは全く此等の問題に就てではないか。併し、今は直ちに此等の困難なる問題にはひらうとするのではない。通常の人達が素朴的に此の現實を如何に見てゐるのであらうかを少しく吟味してみたいと思ふのである。而して段々とむつかしい問題に攀登らう。シヨペンハウアの云つた通り、哲學は山に登るやうなものである、荆棘をわけて登るにつれて次第に眼界が開けてくるのである。

通常の人々は現實を問題として尋ねることもなく、解つたものとしてひたすら之に信頼してゐる。偕て此の信頼せられたる現實は何であらうか。此の室、此の紙、此の筆、此の

机、などは何であらうか。此等の物は種々異つてゐるが、此等が集つて總ての人に共通一般な現實界を形成するのである。而して此の現實界は何であるか。此の問題に答へることは通常考へてゐる様に其様に容易ではない。

蓋し通常は、現實なものは直ちに掴むことが出来ると思つてゐる。如何にも其が手にある時は、或る意味に於ては、之を掴むことが出来よう。然るに思想や感情や意志の如きものは手で掴むことが出来ようか。固より此等は精神的の現實であつて、形體的のものとは別の種類の様であるが、やはり現實であるに相違ない。現實であればこそ我々の社會は思想や感情や意志などによつて動いてゐるではないか。形體的の品物は動かさないが、之を動かすものは精神ではないか。欲しいと思つて求める、憎いと思つて争ふ。是れが現實の實生活ではないか。通常は此等に就て漠然として不定的に考へてゐるが、併し通常の人々も何等かの現實觀がないことはないのであつて、其によつて日常の生活を營んでゆくのである。然らば通常の現實觀は如何なるものであらうか。

通常の人々は最初は鈍い感覺印象に止つて居つて、而して自己の生活狀態に關係して現實と云ふことを考へる。小兒に就て見れば、彼等には所有し若くは失ひ得るものが現實である。繪にかいた牡丹餅は實物とは思はない。而して、其の所有し若くは失ひ得る所の現實なるものは、其の所有と否とに拘らず、存續してゐると云ふことが直ぐにわかる。小兒

か球や人形を求める時は直ちに此等の品物は其の在る處に在ると思ふ、而して此等の品物は手を以て捕捉し得ると思ふ、而かも捕捉の瞬間に存在するのでもなく、失つた瞬間に存在することを止めるのでもないと思ふ。而して品物が求められ而して見出されると云ふことは、其が得られると失はれるとに拘はらず、其等の品物は自分自身に存在(自存)してゐると云ふことである。さうすれば、現實なものは、得られ又は失はれること其事ではなく、得られ得るもの又は失はれ得るものである。一定の時間、一定の空間に其處に在つて、而して捉へられ得るものが現實であると思つてゐる。此の現實なものは捉へられると否とに關係なく其處に存在してゐると思ふが故に、従つてまた我々から獨立なものであると思はれる。

大人は小兒と違つて、月や太陽は手で捉へられないことを知つてゐるから、一層明らかに此の自存と獨立とが現實なものの特色であると思ふ。併し大人であつて、まだ學術的に訓練されてゐない者にあつては、依然として現實なものは捕捉され得るものと思ふ。固より小兒の様に月や太陽を捉へんとするやうなことはないが、やはり手を擴げて其れを指示し、彼處又は其處に月また太陽があると云ふであらう。たとひ掴めなくとも、手を以て指示し得るものが現實である。即ち指示され得る自存的な獨立的なものが現實なのである。然るに、我々から獨立であることと現實であることは直ちに同一であるとは云はれない。

數へることは現實であつて、而かも我に依存する。しかし數は獨立であつて、而かも現實ではない。併し、數の話はもつと進んだ後に譲ることにして、今は先づ通例の見方からすれば、郊外の野原は現實であつて私から獨立であるが、其れに就ての私の表象は私に依存して居つて獨立ではない。而かも其の野原は現實である。若し現實でなかつたならば、私は之を表象しないであらう。故に表象すると云ふことは私の表象するものが現實であることを意味する。併し表象は、其れが私の表象である以上は、私に對しては獨立ではない。また愛や憎は私の愛や憎である以上は獨立なものではないが、やはり現實なものであつて、人々の運命が屢々之によつて左右せられることがある。

斯様に見てくると、通常の考方に取つて、我々の外部の現實と我々の内部の現實とが區別されてくるであらう。或は之を外界と内界と云つたり、或は形體的と精神的と云つたりする。而して兩方共に現實であつて、我々の住む家も其の家の表象も共に現實である。併し乍らまた、我々の住む家と其の家の表象とは別種の現實である。家は我々以外のものであるけれども、其の表象は我々の内部に在るものであつて、我々は家には住むことが出来るけれど、家の表象には住むことは出来ない。兩者の區別は儼然たるものである。併かし、斯様に儼然たる區別があると同時に、亦た兩者が無關係に併立してゐるとか、若くは無關係に別々になつてゐるのでは無いと云ふことが理解されてゐる。現實の形體的の米がなけ

關係

れば、また之に就ての非形體的の表象もないであらう。又其の表象がなければ、形體的の米を喫べる段取りにはならないであらう。斯様にして兩者は區別されるが、無關係のもの考へられてゐない。たとひ此の關係が如何なるものであるかは本當に理解されてゐないにしても、兎に角關係があることだけは認められてゐる。

通常の見方では、此の如くたとひ漠然ながらも、或る關係を認めてゐる。而して我々に對して獨立自存のものであつても、また我々の内部にあるものにしても、決して孤立的のものではなく、互に何等かの聯絡關係があると考へてゐる。是と同時に、現實なものは單に一回限りのものであると思つてゐる。固より多くの犬、多くの家はある。併かし私の今住んでゐる家は、同時に東京にもあり大阪にもあると思はない。今之を書いてゐる私は此處にゐるのみである。私に似た人は多くあるであらうけれど、私に似た人は私ではない。ライプニッツの云つた通り、同一樹上に全く同様の葉がないのみならず、各々の樹、各々の葉は只だ一度そこにあるのみである。小兒は一の玩具の代りに能く類似したものを貰つても、前の玩具とは思はない。總て現實なものは只だ單に一回限り其の處にあるのである。一回限りで唯一であると云ふことは孤立したものの様に思はれるけれども、實は總ての現實なものは皆な一回限りであつて、而かも互に關係してゐるのである。家や、卓子や、茶碗や、衣服や、此等は孰れも物——品物、實物、——と名づけられる。

物

屬性

物は何であるかと問ふ時は頗る難しいので、容易に其の答は得られない。通常は物は形體的で一回限りで、而かも孤立的ではなく互に關係あるものであると見る。而して物は現實的な種々のきまり（限定的なもの）を自らに於て結合してゐると見る。例へば、白と甘とは單に其れだけでは無關係であつて、異種類のもので相比すべきものではない。白は色の一種で、甘は味の一種である。然るに砂糖は白く且つ甘い、而かも同一物である。而して砂糖が白く且つ甘い、と云ふ時は、砂糖に屬してゐる性質（屬性）を云ふのである。屬性同志は異種類であるが、而かも同一物の屬性である。此等の屬性が同一物に於て互に結付いてゐる。物が屬性を持つてゐる、即ち屬性の所有者である。斯様に、物と屬性とは區別せられるが、互に關係があつて此の關係をなくすることは出来ない。ただ白と云ふものがないので、白い物があり、ただ甘いと云ふものがないので、甘い物があると思はれる。故に物がなければ屬性もなく、また屬性がなければ物が無いであらう。屬性は物の屬性であつて、物は屬性の集合である。此等の屬性は物に於ては一全體となつてゐる。通常の見方では此の集合聯絡は見通すことは出来ないが、兎に角、聯絡關係して一集合を爲してゐる。然るに孰れの屬性も其れのみでは全き物（品物、實物）ではない。よつて、物は其の屬性より以上の或物であるやうに思はれる。而して各々の物が他の物と異なるやうに、屬性の各々が他と異なるが故に、物に在ては其の屬性を變ずることが出来る。物が依然として同

状態

一物であり乍ら、其の屬性のみが變化することがあり得るのである。例へば、同一の机であり乍ら、白色に塗ることも出来、又た褐色に塗ることも出来る。斯様にして、屬性は變化すれども、物は永續してゐるやうに思はれる。固より、物は變化するけれども、併かし一々の屬性よりも比較的に持續するやうに思はれる。

因果

屬性の全部をまた状態と云ふことがある。物が液體または固體の状態にあると云ふことがある。かかる場合には屬性の變化を状態の變化と云ふことがある。而して此の如き變化は、或る他のもの、若くは力、の作用によつて惹起されると考へる。例へば、氷が水にもなり、また蒸氣にもなるが、是は温度の作用によると考へる。また、靜止状態の球が運動状態を取る、是は或る力の作用によると考へる。是が原因結果の思想である。固より、通常は原因結果は何であるかを問題としないが、しかし物が作用し又た作用を受けると云ふことを信じてゐる、火を握れば火傷をすることは誰でも心得てゐる。物が其の屬性の聯絡を現はすやうに、作用は物との聯絡を現はすのである。而して此の聯絡は屬性のみならず、物自身の持續と變化、生起と消滅、とに現はれる。

物は、多かれ少なかれ、或る一定の時間に持續してゐる。従つて時間的に限定されてゐる。併かし乍ら、物は單に或る限定せられた時間に生起し、或る一定の時間に持續し、或る一定の時間に消滅するのみでなく、また何處かに生起し何處かに消滅する。また成立し

時間的
限定的
空間的
限定的

てゐる間は何處か空間的に存在する。即ち物は時間的及び空間的に限定されてゐる。物と物との相互の働き合は時間内に行はれ、一の物が或る一定の場所から他の物に働きかける。相互の作用から云へば、物は互に引離されて孤立してゐない、多少は互に聯絡關係を爲してゐる。併かし亦た各々の物は特異的な獨立的な且つ一回限りのものと考へられる。斯く區別されて、物は一、二、三、などと數へられる。我々が物を數へることは、物が數へられ得るやうに限定されてゐると云ふことである。

以上、見て來た處によると、①外面的形體的獨立性を持つてゐること、②我々の心の内面性があること、③物が屬性を具へてゐること、④物と物との間に聯絡關係があること、⑤物が作用すること、⑥従つて變化し、生起し、消滅すること、⑦物は時間的及び空間的に限定されてゐること、⑧物が數へられ得るやうに限定されてゐること、——總て此等が通常に現實界と名づけられてゐるものを構成してゐるのである。而して此等限定の全體を引くるめて亦た世界とも云ふのである。通常、人々が現實的と云つてゐるものを分析して見れば、此の如きものであらう。

現實に對する通常我々の見方は斯様な工合に種々に規定されたものであるが、此等の規定は實はいづれも皆なそれぞれに困難な、そして深遠な問題なのである。通常は注意せずにあるけれども、少しく考へる時は直ちに之に氣付くのである。一體に現實が依然として

疑問であるのみならず、上に掲げた現實の特徴は一々疑問であり謎である。世界及び人生の問題に關心すること深く、眞に智慧を欣求する者には此等の疑問は孰れも解決を迫つて止まないであらう。

第二章 哲學的意識の覺醒

以上に述べた所は、我々が通例如何なる工合に現實の世界と其の中の事物とを表象するかを尋ね、而して之を若干の特徴に分解してみたのであつたが、此等の特徴は、進んで其の意義を探求する時は、孰れも皆な難しい問題であつて、其の解答は容易ではないのである。單に若干の特徴を枚舉したのみでは、何等の解釋にもならず、却つて多くの疑問を喚起すのみである。只だ日常生活に於ては此等問題の困難なることを餘り意識せず、或は全く意識しないのであるが、能く考へてみれば此等の特徴として數へ擧げたもの——品物の獨立自存、內面的な心、萬物の聯絡關係、萬物の屬性及び作用、變化、生起と消滅、空間的規定、數量的規定、等——は依然として疑問であり謎である。本當に現實なものは何であるかと云ふことに解答を與へんとすることは、此等の特徴に解釋を與へることではなげらぬ。

日常生活では自ら進んで此等の問題の解決を試みることはないにしても、而かも現實は既に昔の最初の單純な意識に對しても謎として迫つて來るのである。現實は非常に強い威力を以て迫つてくる様に思はれ、殊に其れが人生の運命を左右すると思はれる時は、意識

は揺り動かされて否でも應でも精思熟慮を初めねばならなかつた。我々は事に當つては日常生活の舊套を脱して現象の原因を求め、併かし、初めは其の求め方が尙ほ幼稚たるを免れないのであつて、之を人間の形に於て求め、而かも超・人間的・之を考へる。而して其が人間の運命に對する關係を思つて、或は之を崇拜し或は之を畏怖するのである。スピノザの言つた様に、人間が現象の原因を理解せざる間は、凡てのことを自分自身に擬へて考へる。日月、星辰、山川、草木、風雨、雷電、は人間に慶福を齎らすこともあれば、或は又た禍害を來たすこともある。是に於て、之を理解せんと努め乍ら、而かも其の原因を考へ通ふことが出來ない爲めに、自然現象の背後に何等か人間的のものがあつたと思ひ、而して自然現象の偉大さは人間の力の及ぶ所でないから、従つて亦た人間以上の強力なものであると思ふやうになる。斯くて鬼神または魔神の如きものが考へ出される。鬼神は非常に強大な力を有してゐるが、而かも何等か人間に似た形貌を有し、また人間のやうな喜怒哀樂の心も持つてゐる。力といふものもやはり物的に考へられるのである。故に、例へば植物の生長の如きも、鬼神が之を然らしめると考へる。此の如きは神話の世界、傳説の世界である。

神話の世界は昔の幼稚な時代に限つたものではなく、文化の進んだ我々の社會に於ても、幾らも見出すことの出來るものである。例へば、方位方角によりては鬼門とか金神とかが

あつたり、祈禱によつて病氣平癒を祈つたりするのは皆な是れである。抑も神話の世界は現實世界の聯絡關係を求めんとして尙ほ未だ求め得ざるものである。何となれば、例へば、植物の生長の如きも、植物でない他のもの、鬼神、の所爲と思ふ時は、植物はそれ自身の本質から引離されてしまふ。而かも鬼神の如きものが多數に存在して、而して銘々勝手に振舞ふことになれば、現實の自然界は何の聯絡もない統一もない分裂したものとなるであらう。是れは單に外面的な自然界に於てのみならず、人間自らの生活に於ても亦た然りである。神話の世界では自然と人間とは親密な信賴のものではなく、自然は人間に對して寧ろ敵對の狀を爲してゐる。自然は人間に襲ひ懸り、人生は或る意味に於ては運命に左右せられると思はれる。加之、人間は天魔に魅入られて惡事を爲す。心は物化せられて天魔、惡魔、といふ様なものになる。吉凶禍福は不思議な外力として襲ひ來る。人間の本當の惡魔は人間自身の意志である事を知らないで、單に衝動と感覺とに委かせ切つて、自分の性格は暗黒な不思議な力によつて形成せられると思ふ。斯くて神話的意識の立場からは、世界の聯絡關係はなかなか求め得られず、單に受動的に、事物があるが儘に經驗するのみである。外界に何等の聯絡關係がないのみならず、外界と人間とは離れ、人間にしても内面的に聯絡結合がないと云ふことになるのである。

其れにも拘はらず、神話は世界の聯絡關係を求めようとする第一歩として見れば、眞の

認識の國に入らんとする美はしき門戸である。人間が單に受動的な態度から目醒めて、一轉して、自由の精神を働かすべき初めである。神話の世界、傳説の世界、は詩歌に歌はれ、物語られるものなるが、此等物語られ歌はれる所のは果して眞實であるか否かを穿鑿し初めるのである。此處に精神の自由活動がある。而して、詩歌と眞理とが別れてくる。

此く別れることが哲學の始である。是れが Kaos (混沌) を一變して Kosmos (宇宙) たらしめんとする努力であり、また一々の特殊の知識以上の普通の知識を求め、眞理を獨立の價値の爲めの認識を求めんとするものである。是に於て日常生活の偶然的な利用から離れて、永遠の眞理を求める様になる。哲學は眞智の欣求であり、眞理の思慕である。

最初の單純なる意識では現實世界の聯絡關係を見出すことが出來ないから、一々の現象を人間自らの都合に引付けて考へる。風雨雷霆は鬼神の司とるものであつて、或は人間を惠まんが爲めに、また或は人間に禍せんが爲めに、鬼神の然らしめるものと考へる。是に於て鬼神を怖れ、または崇め、禮拜供犠によつて鬼神を和め賺かし、それによつて自然現象を左右することが出來ると思ひ、斯くて禍を避けて幸福を得んことを希ひ、また然かす事が出來ると考へる。然れども一たび理性が覺醒して自由精神が働き出し、眞理の爲に眞理を求めんとする様になれば、全く利害休戚の爲めに纏縛せられる事なく、活潑に直前勇往して、富貴も淫する能はず、威武も屈する能はざる底の精神氣魄に満ち、而して眞實の智

唯そつり実利のせ果りにも救済あり

慧を欣求するのである。それ故にひたすらに實利實益に没頭してゐる間は哲學は起らない。 翻つて現代を見れば、多くの人は認識の爲めの認識、真理の爲めの真理、を求めるとは無意義の事と思つてゐる。現代人の内面生活は淺ましく痴鈍になつて、大多數のものは何事にも役立たぬ認識は單に無價値のものと思ひ、利用にならぬ認識に意味を認めることをしないのである。人々は實利及び私慾の陰氣な奴隸となつてゐる。多くの人は其の利益を擱まんとして、ひたすらに「マンモン」の崇拜者となつた。従つて哲學は一時痛ましき崩壊を経験したのである。若し我々が、人生は唯だ利益と私慾とのみのものとなれば、何等の價値もないことや、人生は利益と私慾との爲めに蹂躪せられない高潔なる目的に奉任して初めて價値があることや、無目的の生活は亦た無價値なる生活であることや、を覺悟しないならば、我々は永久に失はれるであらう。然かし乍ら、是は我々自ら内面的に悟る のでなければ、外面からは何物も之を救ふことは出来ない。

繰返して言はう、真理は其れ自らが目的である。故に我々は利己的に利益のみを求めないで、認識の爲めの認識を求めねばならぬ。哲學とは此事である。而して認識の爲めに認識を、真理の爲めに真理を求めるとは、人生の最も大切な、最も貴い、最も價値ある事業である。哲學は決して閑人の閑事業ではない。

古代希臘の思想

さて、私慾を去り功利の念を離れて、虚心平氣に現實世界を理解し、其の聯絡關係を見ようとし、本當に認識の爲めの認識、學の爲めの學、を築き上げる努力を爲し得たものとして古代希臘の思想を概観しようと思ふ。蓋し希臘哲學に於ての最初の問題は、現實(世界)の原理(原質)は何であるか、と云ふことであつた。現實界の根本的質料(原質)の問題であつた。斯様な問題は私利私欲には何等の關係もない問題である。私利私欲のみを求めるとは此様な問題を以て無用の長物と思ふであらう。然るに、希臘の最初の思索家たるタレースは決して此の問題を以て無用のものとは思はずして、やがては我々が學と名づける文化的作業の先導者となつたのである。タレースに在ては固より一々の特殊の研究の領域はまだ別れてゐない。殊に哲學と自然認識とは一であつた。併かし、この一つであつたといふことが、哲學及び自然認識の兩方面にとつて意義のあるものであつた。蓋しタレースは一々の現實なもの其れ其れ違つた特殊な根原を尋ねたのではなく、現實者一般の根本を問題としたのであつた。此の問題に於て初めて統一——自然の統一と云はれる統一——と云ふ思想が現はれたのである。斯様に見ればタレースの問題提供は非常に重要な意義のあるものである。此の問題に對するタレースの答を、後から見て、幼稚又は誤謬であるとして徒らに笑ひ去るべきではない。タレースの答は萬物の根原は水であると云ふのであつた。此の答は其れ自身に考へれば誤であることは容易にわかるであらう。併し乍

ら、其目指す所を考へて見れば、傳説の世界、神話の世界、から去つて、一轉して現實の世界に眼を向けた最初の試みであつて、而かも同時に一切の現實を一の根據の上に置かんとしたものである。而して根據と云へば、其の上に置かるべきもの、即ち現實、と聯絡關係すべきものである。而かも是は決して神話、傳説、の形では満足せしめられない要求である。神話、傳説、では決して必然の關係と云ふものが見出されない。

タレースの後繼者には、水は多くの質料の中の一に過ぎないことは容易に看取することが出来た。水は種々に變形し得るが爲めに、萬物の生起と消滅とを説明するに適するかの如くに思はれるにしても、單に一の質料が萬物の無限の變化を負擔するものでないことが容易にわかつた。是に於て非常に重要な二つの思想が現はれて來た。一方には、單一の質料は、出來事の變化、萬物の生起消滅、の際には消盡せられねばならぬ。故に萬物變化の根柢たるものは單一なる質料ではなくして、何か無限のものが其處になければならぬと思はれた。固よりアナキシマンドロスの『アペイロン』は無限定といふ意味もあつたのであらうが、無限といふ意味もあつたらうと考へられる。此の『アペイロン』は不生不滅と思はれ、思想的のものではあつたが、併し嚴密に數學的に思惟せられたものではなかつた。只だ漠然と大まかに考へられた。兎に角、一般的乍らも無限といふ思想が考へられたことを注意すれば今は足りる。

ア
シ
ナ
キ
ド
ロ
ス

無限

イ
ン
フ
ニ
テ
ス

「萬物
の根」

今一つの他の方面に於ては、根原的に一つの質料では不足であるから、多數の質料が補はれた。固より其の爲めに自然（世界）の統一が失はれたのではない。只だ自然（世界）の統一を、硬い頑固な質料に求めたのでなく、力に於て之を求めたのであつた。力が根原的質料（原質）を結合若くは分離することによつて、萬物が生起しまた消滅する。此の多數の原質といふ考が、やがて近世の物理学及び化学に現はれる元素の概念の始まりとなつたのである。尤も最初原質即ち『萬物の根』は土水火風の四元素であつた。而かも古代に於ても、是等は本當に原質でないことが直ぐにわかつた。殊に土に就て見れば、其は雜多の質料から成つてゐることが解かつた。是に於て、本當に原質たるべきものは、他の質料の混合したものでなく、また他の質料に分解せられないものでなければならぬとの見解に達した。

古代の思想には近世の化学的分析及び綜合はまだなかつたので、主として機械的な分離と結合とに限られてゐた。従つて、原質を數量的に規定する點に於て誤つたことは不思議ではなく、また四元素の代りに直ぐに無限に多數の原質を立てるのも不思議ではない。併し乍ら、其れが如何に誤つてゐたにしても、何等か確固たる、而して他の質料に分析すべからざるものを根本質料として立てようとして考へた。是以上に分析すべからざる質料といふ考は、近世の化学及び物理学で云ふ所の元素といふ思想の先驅者であつた。併かし、是

多數の
原質

あすか？
にしんハストの
一後、多子はまた
しんせう、
何の考つからんか
るもきいんには

以上に實質的に他の質料に分析すべからざる質料と云ふことは一般に分割すべからざるものと云ふ意味ではなく、如何程分析しても依然として同一の質料であつて、決して他の質料にはならないと云ふことである。例へば、一片の鐵は如何様にも分割され分析され得るが、而かも依然として鐵である。鐵は他の質料に分析されることはない。鐵は一の元素である。斯様にして、決して他の質料に分析されないものこそ本當の根本質料（原質）である、今日の科學でいふ元素である。

自然の統一の元素の力

presuppose

丁度、近世の自然科學に於けると同様に、古代の思想に於ても、元素の多數といふ思想によつて、決して自然の統一は見失はれなかつた。而して學問の爲めに不朽に貴重なる二つの思想を見出したことは永久の名譽であつた。二つの思想とは上に述べた自然の統一の考と元素の考とであつて。而して是と共に離るべからざるものは力といふ概念である。蓋し力が元素を結合し若くは分離する時に、物が生起し若くは消滅する。故に物は結合する力によつて成し遂げられた質料の結合である。物が解體し消滅するといふ事は、結合せられて物となつてゐる質料が再び分離せられることに外ならない。生起は結合であり、消滅は分離である。元素は一切の生起と消滅とに於て先想 (presuppose) (私は從來此の語を豫想と云つてゐたが、豫想の語は折折、豫想とか期待とか云ふ意味に誤解される恐れがある様だから、いま先想の語を用ひてみた。) せられて居り、従つて元素自らは不生不滅である。是に於て、一層重要な一層價値ある思想が現はれた。即ち萬物の根柢となれるもの全

アナキサゴラス

「常恆の思想」

體は不増不減であつて、其の量は常に同一であるとの思想である。是はアナキサゴラスの思想である。此の思想は、元素は生起も消滅もなく、生成することも滅亡することもなく、といふ思想から、直ちに出てくる必然の歸趨である。蓋し不生不滅ならば増減もない、其量は常に同一でなければならぬのである。是に於て、無限といふ思想がまた新しい形に於て現はれる、而して、變化流轉する萬物の基礎が常に同一の量であるとの考が初めて現はれた。此の思想は近世の自然研究に於て『常恆の思想』と云はれてカント以來注意せられたものである。萬物の實在の基礎が同一量であるといふことは元素の思想から直ちに生じ來るものである。而して近世に於けると同じく古代に在ても、此の思想はやがて一の新しい思想、即ち原子の思想に進んでゆくのである。固より古代に在ては、近世に於て造り直された原子の考とは同一ではない。只だ茲に注意すべきは、古代に在ては根本質料（原質）即ち元素の考に導いた確信がやがてまた原子の考にも導いたことである。蓋し元素は實質的には以上分析すべからざるもの、即ち他の質料に分析すべからざるもの、でなければならぬ。しかし、是は質料は同類の部分に分割すべからずと云ふのではない。金や鐵やは部分に分割することが出来る。然るに此の如き分割は那邊まで出来るか。其は無限に續けることは出来ない、必ず或る一定の極限がなければならぬ。若し無限に分割され得るならば、其は質料（原質）でなくなつて、分割された部分は零となるであらう。而して零を集

根本質料

原子

めても質料的の量は出て来ない。故に分割には極限があると立てるのは至當であつた。斯くの如く、分割が無限に進む能はずとせば、究極的な不可分割のものに於て止まらねばならぬ。之を原子(アトムは不可分割の意)と名づけた。斯くて古代に於ては是迄見出された根本概念にまた原子の概念が加つたのである。

偕て以上述べた自然の統一、力、根本質料(原質)、原子、無限、と云ふ思想は、古代に在つて哲學的意識の初めに於て既に見出されたものであつた、而して此等の思想は今日に於ても學問の大切な基礎であつて、學問から引離すことの出来ないものである。併かし、是れだけに止つてゐなかつた。

先づ初めに注意すべきは、若し我々が充分の權利を以て、一般に『或物がある』と云ふならば、——其の或物は全體としての自然(世界)であつても、または特殊な現實な一の品物であつても構はない、——個物や自然よりも更に一般的、更に基礎的な概念が既に先想されてゐることである。其は即ちアル(有、實有)の概念である。此の概念は、自然(世界)にしても、また個物にしても、總て其處に在るもの、及び其處にある、それがあると言はれ得るもの、の基になつてゐる。此の事はプラトンがソクラテスに次いで尊敬したバルメニデスの認識した處であつた。此の概念——實有の概念——は單にそこにある或物といふのでなく、一般にあり得る總てのもの的一般法則として見るべきである。此の事

アル

バルメ
ニデス

ヘラク
イトス

は後に尙ほ詳述するであらう。只だ此處に注意すべきは、凡て何等か現實的のものまたは現實的なものの知識があり得る爲めには必ずなければならぬ概念、法則の概念、が思想史上初めて明らかになつたことである。この法則の思想はヘラクイトスによつて初めて法式的に言現はされた。バルメニデスとヘラクイトスとは、他の點に於ては如何に異つてゐるにしても、此の思想に於ては全く一致してゐる。同時に此の兩人に在ては極めて根本的な、而して總ての學問に對して決定的な、重要な區別が判然と現はれた。其の區別とは感性的認識と理性的認識との區別である。蓋し法則は感性を以て知ることが出来ず、唯だ思惟に於てのみ理解せられる。此の區別は如何に各方面に於て確かめられるかは、既に述べて来たことに就て見れば、至つて明瞭であらう。

我々は自然の統一と云つた。此の統一は、見ることも、聞くことも、嗅ぐことも、味ふことも、觸れることも出来ない。我々の感官に現はれるものは雜多のもののみであつて、統一は現はれない。統一は思惟に於てのみ把握せられる。其と同様に無限者を擱むものは感官でなくして、思惟のみである。また原子または力は見られもせず、聞かれもしない。感官を以て知覺するものは力の顯現または原子から構成される物であらうけれども、決して原子または力そのものではない。我々は只だ此等を思惟し得るのみである。若し我々が鐵の一片、黄金の一片、を感官に現はれるだけ知るならば、我々はまだ其が純粹であるか

徳成と理は

混合であるかを知らない。故に根本質料（原質）または元素そのものとしては、只だ思惟によつて捉へられるのみである。是を以てバルメニデス及びヘラクレイトスが感官の認識よりも思惟を重んじたのは怪しむに足らない。我々は多くの場合に於て感覺の迷妄を有するのみならず、感官が我々に示す所のもの、色、音、匂、味、温度等は常に感官によつて制約せられてゐる。従つて感官は實在を如實に示すものでなく、感官に於て我々に現はれる通りに示すものである。色盲者には物が正常の視覚を有する者よりも違つて見える。後者は果して前者よりも正當に見るか、または両方ともに誤つて見るか否か、に就ては感官自らでは決せられない。我々は是等と比較する以上は、我々は既に思惟を働かせてゐるのである。

感性的認識と理性的認識とを別ける深い而して重要な洞察は、古代に於ては特に著しく法則の思想に於て見ることが出来、而して此の思想が既に内容的意味を得てゐる。曩に述べた常恆若くは常在の概念も因果の概念も既に明らかに考へられてゐた。而して特に基礎的の意味を現はしたのはは數學の領域に於てであつた。古代の思想家は數學的のもの、殊に數、は法則性のものとして、現實を規定するものであることを知つてゐた。フィロラオスが『數の性質は何等欺くことなし。欺くことは自然の不倶戴天の敵なり。眞理は數の種屬に屬す。數なければ何物も捉へられず、また認識せられず、』と云つたのは、明らかに

數の法則性を認めたものである。従つてピタゴラス派は現象世界全體を數から説明せられ得ると思惟した。宇宙全體を『コスモス』と名づけたのは此の派に初まるらしいのであるが、其の結紐は調和ハルモニであつて同時に自然の合法則性を云ひ現はしたものである。（ピタゴラスの哲學史に據る。）近世の初め、ガリレオが自然の書は數と幾何學的圖形とで書かれてゐると言つたのと同じ意味であらう。さて數の法則性は明らかなることであり、而して數の思想的性質のものたることも明らかなることである。是に於て、萬物の客觀的實在は思想の法則に従ふこと、即ち現實在は思想の論理的構成に一致することが明らかになつた。

第三章 疑惑と認識

哲學は認識の爲めに認識を、眞理の爲めに認識を、求めることである。然るに一體、知るといふは如何なることであらうか、我々は日常生活に於ては、一々の品物が獨立に存在すると思ふと同様に知るといふことも初めから獨斷的に假定して毫も怪しまない。飯を見れば飯と知り、机を見れば机と知り、(實物)、また犬は吠え、電車は走る、飛行機は飛ぶ、ことを知り、(動作)、そのみならず、火を握れば火傷し、水を撒けば地面が濡れることを知る、(關係)。知るといふことは、斯様に至つて明白なことと思はれる。併し少し複雑なことになると間違ふことがある。薄暮に路傍の切株を人と間違へるやうなことが屢々ある。此の様な間違、誤、は日常卑近のことならば、直ちに訂正せられ得る。例へば子供が牆の上にある果物を取らうとして、而かも手が届かないと見る時は、踏臺の上に登る。子供が初めて取らうとしたのは其手の届くといふことに就ての誤算であつた。それが後に踏臺に上つたのは此の誤を訂正したのである。而して距離に就て誤らず、正しく計量した時は彼は果物に届いたのである。併し乍ら、子供は單に是れだけに止まつてゐて、進んで此の誤と後の訂正とに就て精思するには至らない。之に反して、學問の教養のある人にあつ

ては様子が全く異なつてゐる。此の如き人も教養を受けない以前はやはり子供であつたのであるから、其生涯の間には子供の例に類似した過誤を爲したのであらう。然るに學問的教養を受けて漸次に過誤及び認識に就いて特別に注意するやうになり、遂には兩者に就て精思熟慮するやうになるのである。而して一旦、精思熟慮して見れば、是迄明々白々にして一點の疑を容れぬと思つてゐた『知る』といふことは、果して如何なることであらうか。

「知る」

『知る』といふこと其事が一の疑問になつてくる。

水天遠く相交はるの際、鬚髯として一髪の青を見る、是れ雲であらうか、山であらうか、將た吳であらうか、越であらうか。單に見ただけでは決せられない、確認せられない。是れは遙遠な處であつて視力の達し得られない爲めであるとするれば、近く例を活動寫眞に取つてみよう。活動寫眞の「フィルム」は一々に見れば全く靜止のものである、之を或る速さに於て連續させて映寫すれば、どうしても靜止のものと思へない。是は本當なのであらうか、間違であらうか。また、人體の血液を肉眼で見れば赤色であるが、顯微鏡で見れば赤一色ではなく、赤血球もあれば白血球もある。顯微鏡で見た方が本當で、肉眼で見た方が誤であらうか。また、眼鏡をかけて書物を見る。一々の文字が肉眼で見た時よりも遙かに大きく見える。然る時は、肉眼で見た時が本當であらうか、眼鏡で見た時が本當であらうか。若し、眼鏡は實物を擴大して見せるのであつて、肉眼で見た方が實物大である、



本當の大きさであると云ふならば、肉眼が本當の見方であると云ふことになる。然らば顯微鏡下に現はれるものは本當でないであらうか。若しまた、肉眼で見える方が本當でないとするれば、日常我々の見てゐるものは本當ではないのであらうか。我々はすべてのものを間違へて見てゐるのであらうか。加之、同時同處に同一の月を眺めてゐる時に、甲の人は圓盆のやうに見、乙の人は茶碗の絲底のやうに見ることがある。然る時は、人によつて違つて見えるが、孰れが本當なのであらうか。以上の如き事は、聴くこと及び其の他の感覺に就てもやはり同じやうである。

或は、感覺的知覺は不確實であるとしても、道理といふものは一であるとか、間違ひはないとか云ふであらう。成程、道理は一であつて間違ひないかも知らぬが、道理と道理とが相争ふことは昔から珍らしくないと云ふこともあるやうである。羅馬法皇廳へ我邦から使節を派遣する方がよいと云ふものもあれば、またいけないと云ふものもある。昨是今非、議論紛々である。近世の初め偉大なる思索家の一人デカルトが『眞實なる意見はただ一つしか有り得ない筈なるに拘はらず、同一の題材に就てさへ何故に斯くまで多くの異なる意見が有り得るか』と考へて來ると、然もこれらの意見が各々其れ其れ學識ある人々によつて保證され主張されてゐるのであると考へて來ると、私は實に、單に眞實らしいといふに過ぎないやうなものをば悉く虚偽だとしてしまひたくなく』と歎息したのも無理からぬことである。

である。

以上、擧げた幾多の例は、其れが感覺的知覺の錯誤の場合にしても、または理論と理論とが衝突する場合にしても、兎に角、知覺及び道理と云ふものを認めた上のことであつて、此等が錯誤または矛盾する時は之を何等かの手段によつて訂正することが出来るかも知れぬ。而して訂正されるれば其れで不安の念が止んで、問題はなくなるであらう。蓋し感覺的知覺の錯誤はさほど危険なものではない。一の感覺の錯誤を他の感覺的知覺によつて訂正することも出来る。例へば、夕靄の中から見て路傍の切株と思つたものが突然聲を出したから人であつたと知る場合の如きである。心理學者が種々の感覺は互に制御コントロールすると云ふのは此事である。固より錯覺は依然として錯覺たるには違ひないのであるが、たとひ特殊の場合に錯覺や幻覺があつたとしても、其爲めに一般に感覺的知覺そのものが疑問になるとは云はれない。

然らば、一般に感覺的知覺が問題となると云ふのは如何なる意味であらうか。例へば、或物を甘いとか、酸いとか、青いとか、赤いとか、冷いとか、知覺するとすれば、此等の性質は知覺せられたる物、知覺の對象、の屬性であると云ふ。是は極めて明白なことで、甘は砂糖の屬性で、酸は醋の屬性で、あると思はれる。然るに、一たび、左様に明白と思はれるものが、本當は何を意味するかと尋ねれば、我々は直ちに困難に突當る。例へば、

78
P. B.

我々が砂糖や醋を味はなくとも、其は甘、若くは酸くあるか。何人も少しく考へれば、否と答へるであらう。故に精密に云ふ時は、砂糖は甘く味はれ、醋は酸く味はれる、と云ふべきである。然らば甘若くは酸と名づけるもの、一般に外物の屬性と名づけられるものは、實は我々自身の感覺器官の構造に由るものである事が明らかになつて来る。日常生活に於ては恰かも我々自身を忘れてゐる様であつて、對象、客觀、外物、と云ふ時は更に我自身を添加するなく、其物だけを云ふ様である。然るに今、知覺を考へて見れば、知識、認識、に於ては必ず我々自身に注意を向ける様になつて來るに違ひない。是に於て、知ること、就ての日常の考が變つて來なければならぬ。

尙ほ進んで考へてみよう。例へば、今、私が頭を窓外に出して一本の松樹を見る。然るに呼ばれたので振り返つて室内に入る。數分時のち再び頭を出して松樹を見るとする。此の時に見た松樹は數分前に見た松樹と同一のものであるか、どうであるか。私が室内に引込んでゐる間に、極めて類同した松樹を以て植ゑ換えたのではないか。定めて言ふであらう、左様な不思議なことはあるべき道理がない。然らば、不思議とは何であらうか。道理とは何であらうか。蓋し不思議とは自然の法則に背いたことであらう。不思議を信じないとは、自然の法則に背いたものを信じないと云ふことであらう。あるべき道理がないとは自然は一様性ユニフォームテイのもので、法則に支配せられてゐることを信じてゐるから、左様なことは信じられないと云ふことであらう。そして見れば、上掲の例に於て、前に見た松樹と後に見た松樹とは同一のものであることを知るのには、自然の法則性を認めるからであらう。自然の法則性を認めるから、此の世界に於てあり得べきことと有り得べからざることを知られるのである。もつと擴げて云へば、此の世界は大凡そ斯様斯様である、若くはあり得るのである、と云ふことが知られるのである。然るに、法則は見ることの出來ない、聽くことの出來ない、一般に感覺的に知覺することの出來ない、ものである。さうすれば、目に見える世界、現實の世界、は見えないもの、即ち非現實のもの、によつて確かめられると云はねばならぬ。是に於て我々は非常に困難な問題に出會ふのであるが、此事は暫らく後に譲ることとしよう。

自然の法則性

眞實の認識

斯様に考へてくると、本當に知ること、即ち眞實の認識、とは何であるか。どういふことが本當に知ることであるか、又た知るといふことがあるとすれば、どこまで知れるのであるか、此様な問題は日常生活には起らないのであらうし、また直接な刹那にのみ生きてゐる人には更に問題ともならないのであらうが、之に反して、知識と云ふことを畢生の努力を爲すべき生涯の事業と考へる人に在ては、知ると云ふことは明々白々であると思ふ幼稚な信念は攪亂せられて、非常に重大な且つ意味深き事業、問題、課題、となつてくる。我々が本當に知識の問題、學の問題、を研究せんとする時は如何にも辛勞多き摯實なる努

力をせねばならぬ。更に勞苦を吝まない勤勉なる學人には、深く隠れたる眞理の源泉は鳴り響く。此の深き源泉に達する爲めには我々は日となく夜となく、多大の辛勞をせねばならぬ、學人は其事業に對しては滿身の勇を以て當らねばならぬ、而して其事業を熱心に忠實に考へれば考へる程、勇氣は益々加はつてくるであらう。而して此の勇氣が必然的に疑惑を除き去ると同時に、疑惑は必然的に判然と明らかに心中に現はれるであらう。而して學人は一點の疑なき迄に證明せられなければ、何事をも採用しないであらう。固より學的に思索することを學ぶ前には、知ることが明白なことであるとの信念は當然であつて、少しも之に就て考へようとしないのである。實際生活に於て間違、誤謬、に出會つて之を訂正すべく餘儀なくせられる場合でも、依然として知ることが自明的であるとの信念に基いてゐるのである。間違、誤謬、は幼稚な自信を揺り動かし始めるのではあるが、併かし是れが直ちに知ること、認識、に就ての精思熟慮にはならないのである。單に自明的の信念が疑はしくなつたと云ふのみでは、まだ認識そのものが問題になつたと云はれない。

知識、認識、の問題は、非常に辛勞多き努力を費さねばならぬのであるから、思ひ惱んだ擧句の果は、中途にて探求の根氣が盡きて、疲れ果てて、よい加減な處であきらめてしまふものがある。是れは果てしがないと思はれて絶望したのである。而して、本當のことは解らない、眞の知識、認識、は得られない、眞理は知ることが出来ない、と云ふやうに

懷疑論

なる。此の態度は懷疑論 (scepticism) と名づけられるものである。而して等しく懷疑論と名づけられるものでも、考の運ばせ方の模様によつて種々に分けて見ることが出来るものであるが、多くは感覺的知覺の誤まり易く、更に當にならぬことから考へ始めて、やがては一切の知識、認識、の確實性を疑ふのである。さうすれば、本當の知識、眞理、は更にあることなく、世に謂ふ所の知識、認識、眞理、といふものは只だ其人が其時にさう思うたに過ぎないものになる。只だ單に其人が其時にさう思うたもの、即ち單に主觀的なる臆見、に過ぎないのであるから、其れが他の人に、また他の時に通用するか否かは解らない。たとひ同様な思想を持つてゐる人が他にあつても、其は偶合に過ぎない。それ故に、或る一の思想が世間に廣く行はれてゐても、其は只だ偶然に同様な思想を持つ人が數多くあると云ふに止まつて、毫も其爲めに一般に通用する眞理があると云ふことにはならない筈である。さうすれば、眞理は只だ其所、其時、其場合、に相對的のものとなる。——斯ういふ考へ方は相對主義 (relativism) と呼ばれてゐるものである。相對主義は一定不變の眞理、一般に通用する (普遍妥當的な) 本當の知識は知ることが出来ない、従つてさう云ふものはないと云ふ懷疑論になるのであるから、やはり飽くまで探求せんとする元氣が衰へて疲れ果てた徴候である。ウインデルバンドが、相對主義は疲勞困憊の果て、もはや何事をも信じない者か、または片々たる猪口才に任せて今日は此様に、明日は彼様に喋りま

相對主義

はる輕薄な俗人か、の『哲學』であると言つたのは實に尤もなことである。

哲學は疑惑を以て始まらねばならぬ。しかし乍ら、疑惑せんが爲めの疑惑に止まる時は懷疑論や相對主義に陥つて、何等是れから産み出す所のものがない。哲學が始まるべき疑惑は謂ふ所の方法的な懷疑でなければならぬ。疑はんが爲めの疑ではなく、本當のもの、眞實の認識、を見出さんが爲めに疑ふのである。近世の初めデカルトが一切を疑つたのは疑の爲めの疑ではなく、一層高き認識に達せんが爲めの疑であつた。疑はんが爲めの疑は何の効果もあるものでなく、寧ろ無意味に歸著せねばならぬ。日常生活に於て、只だ單なる缺點探は毫も効果ある仕事を成し遂げないと同様に、哲學に於て只だ單なる疑惑に了はるが如きは憐れむべく淺ましきものである。蓋し知ることは明白であると思ふ幼稚な信念は、屢々誤謬に出會うて訂正せねばならぬ。訂正して一層正しき見解に進まねばならぬ。而かも是れは知ること其事、認識そのもの、及び認識一般を信じなければ不可能のことである。何となれば、訂正することが出来るのは既に本當の知識のあることを信じてゐるからである。また、誤謬を訂正するには必ず誤を知つて、知識と誤謬とを區別せねばならぬが、區別することは既に一の知識である。一々の知識は屢々疑はしくなるであらう。而かも是は既に認識一般を信ぜねばならぬ。一般に認識を信じなければ、一々の認識が疑はしか否かと云ふことも言はれないのである。然れども茲に問題がある。即ち、既に斯く信

認識の
認識

ずるとすれば、此信念は如何なる權利を以て保たれるか、此信念は如何なる根據に基づくか、と云ふことが、極めて切實なる且つ重要な問題として現はれてくる。此の問題は、單なる信念の代りに、根據ある知識を置き換へんとするのである。只だ知ることを信ずる代りに、知ることを知ること、認識の認識、即ち認識の自己認識を入れ換へるのである。是に於て、本當に認識は何であるか、何によつて認識が成り立つか、の問題に進まねばならぬのであるが、此事に就ては古代希臘の哲學史が、適切な卓拔な手本を示して呉れてゐると思ふのであるから、其を辿り乍ら述べて行かうと思ふ。其はソフィストとプラトンの事である。固より哲學史を述べるのでは無いから、史的事實に重きを置かないで、思想内容の上からソフィストとプラトンを眺め乍ら、認識の問題に入り込んで行きたいと思ふ。

第四章 ソフィストとプラトン

ソフィ
スト

感性的認識と理性的認識との區別は既にバルメニデスとヘラクレイトスによつて認められてゐたことは曩きに述べた。此兩種の認識が一層判然と明瞭に對立を爲したのはソフィストとソクラテス、プラトンとに於て見ることが出来る。ソフィスト (Sophists) は『知識の所有者』であり、技能の宗匠であり教師である。彼等の思想的關係や文化史的使命に就ては今を語ることを止めよう。只だ彼等の議論の主要なる題目に就てのみ述べよう。彼等の議論の題目は主として一切の客觀的認識の妥當性を疑ふことであつた。哲學的認識であつても、自然學的認識であつても、すべて客觀的に當て齎る經驗若くは認識は悉く彼等の否定する所であつた。彼等の懷疑は一切の領域に及んだのである。此點から云へば、哲學史家が屢々言ふやうに、ソフィスト以前の哲學的思索は主として宇宙論的であつて、ソフィストに至つて人間學的になつたと云ふのは適當ではない。ソフィストは一切の學的認識を、従つて人間學的認識をも、否定したのである。彼等の業績は一般に認識及び理性の根本的性質を問題とすることであつた。彼等の問題は、客觀的科學に於て取扱ふところの所與的客觀は何であるか、及び客觀的科學が暗に先想してゐる理性とは何であるか、

であつた。固より彼等は個人及び主觀に拘泥した、併かしながら彼等の取扱つたのは決して物理的自然の聯絡關係の中にあるものとしての個人及び其意識では無かつた。彼等の問題は、近代の語で云へば、妥當性の問題であつた、若くはカントの所謂權利問題であつたのである。彼等の理論的興味は素朴的に客觀世界に歸依するのではなく、ねぢ向ひて、認識の客觀的妥當の根本問題に向つたのである。一般に普遍妥當性の眞理はあるか。此問題は茲に初めて起つてきたのである。

プロ
タ
ゴ
ラス

ソフィストと呼ばれた人々の中で最も秀でた、最も眞摯な人はプロタゴラスであつた。プロタゴラスの有名な根本原理は『人はすべてのもの——有るものには其れが有ること、無いものには其れがないこと——の尺度である』といふのであつた。ここに『人』と云ふのは近世の或る學者たちが謂つたやうに、人間一般を意味したのでなく、一々の個人を意味したものであることは確かなやうである。個人の感覺及び表象がすべてのものの尺度である云ふのである。感覺的認識の唯一の起源であつて、是れ以外に認識はないのであるが、感覺的認識は全く個人的主觀的のもので常に變化して止まない、のみならず、人人によつて異なるものである。従つて認識は個人的のものである。認識は其人が其時に知覺した通りのものである。眞實なる認識、眞理、は個人的であるが故に、一般には通用、妥當、しないが其個人に取つては眞實である。眞理は相對的のものである。斯くてプロタ

ゴラスは普遍妥當的な客觀的な眞理を否定したのである。而して人々は皆な各自の眞理を持つてゐると考へた。プロタゴラスは感覺論を取つたのであるから、すべての科學の中で最も精密なるものと考へられる數學をすら疑つた。何となれば、感覺的知覺には純粹なる點、線、等は現はれないからである。斯くて、すべて普遍妥當的な認識を否定し、一切の知識、學問を疑つたのである。

プロタゴラスの後繼者はゴルギアスである。ゴルギアスは有名なる三箇の命題に於て極端なる懷疑論を言現はした。其三箇の命題とは(一)何も存在しない。(二)よしや假りに何が存在するとするも、其は人間には捉へられないであらう。(三)よしや假りに捉へられ得るとしても、其は言ひ現はすことも又た他人に傳へることも出来ないであらう。此の三條である。プロタゴラスは各自の意見は各自に取つては眞であると云つて相對主義を説いたのであつたが、ゴルギアスは各自の意見は悉く虚偽であると考へたのであつた。此様な極端なる懷疑論はすべての認識、學問に終りを宣告するものである。ゴルギアスは(學的)虚無論者と名づけられたのも尤もなことである。

ソフィストは物識り、知識の所有者、であつて、而して彼等は凡て知識、認識、學問、と云はれるものは皆な感覺的知覺に基づくものと考へて、やがては相對主義及び懷疑論となつたのである。すべての認識を感覺的知覺に還元し得られるとする感覺論は、必然の歸

結として相對主義及び懷疑論になると云ふことは、近世の英國經驗説の成行を見るも明らかなことである。蓋し感覺的知覺は個人的主觀的のものであるから、苟も認識を是に基づける以上は、どうしてもすべての人に通用し、效驗ある、普遍に妥當する客觀的な認識、眞理、は立てられないのである。精々の處で、蓋然論 (probabilism) しか立てられない。蓋然論とは本當の認識、本當の眞理、はわからないが、多分は此邊ぐらゐるものであらうと云ふのであつて、やはり一種の懷疑論に過ぎないもので、至つて力弱き、何等の學的理論たる價値なく、ただ實際上の便宜に止まるものである。然るに此種の思想が現代に於ても或る姿を装うて現はれてゐるのである。

ソフィストに反對して起つたのは彼の偉人ソクラテスである。ソクラテスの道德的意義及び文化史的使命に就ては今語らない。ただ其理論的哲學的の意義に就てのみ述べよう。ソクラテスは他の人々が知識の所有者、何でも知つてゐる、と自分で思つてゐるに反して、己れは何も知らないものであると云ふことを云つた。何も知らないから、どこ迄も求めて止まないのである。即ち知識、智慧、の欣求者であり愛慕者である。是に於て知識の所有者 (Sophistes) は、ソクラテスに於て、知の欣求者、愛智者、哲學者 (Philosophos) となつたのである。ソクラテスは或る種類の知識内容を主張したのではなく、自他の自己反省を説き、人々の謂はゆる知識といふものを其根據に就て吟味しようとしたのである。ソ

フィストの人々は自分で知識を所有してゐると云ひ、そして一般に通用する認識、普遍安當的眞理、はないと斷言する。然るに、事物とは何であるか、知識とは何であるか。是れがソクラテスの研究題目であつた。如何にもソフィストの云ふ通り、すべての人の間には意見の相違がある。然るに、此等相違のある中に一致點が無いであらうか、凡ての意見が立脚する共通の根據が無いであらうか、凡ての人が従はねばならぬ或る原理が無いであらうか。是に於て、ソクラテスは『何であるか』と尋ねた、どこ迄も根掘り葉掘りして究竟のところ迄尋ねた、そして人々の意見を集めて歸納的（導來的）に吟味して眞の知識は何であるかを見究はめようとした。そして一般に通用する知識を求めた。ソクラテスはソフィストに反對して、普遍安當的眞理を要求したのである。而して『何であるか』とは事物の意味を定めることである、定義することである、概念である。概念は感覺的知覺に現はれないものであつて、思惟すべきものである。ソクラテスは其所謂産科術によつて、對話者の心の中にひらめき乍ら而かもまだ定形を得ざる思想を呼出して、終には此れを確かめられた概念に導かうとしたのである。彼は、眞理は各人の精神から産み出さるべきものと考へた、即ち理性を本とすべきものと考へた。ソフィストは外面的經驗を重んじて感覺的知覺を基としたのであつて、概念を基に立てることを知らなかつた。そしてやがて相對主義、懷疑主義に陥つたのであつた。此れに反して、ソクラテスは感覺的知覺の基に概念の働きの

を認めて、眞の認識は概念的理性的であるべきを信じ、そしてやがて普遍安當的の眞理、客觀的眞理、の得らるべきを説いたのである。

斯様にして、ソクラテスの哲學的思索は概念を規定することである。眞の知識は確實なる概念に基づき、そして概念は歸納的方法——導いて其處へ歸入せしめる方法——の吟味に於て確證せられる。彼の主たる思索は問題提供である、彼の哲學は彼の方法に於て成り立つ。之れが彼以前のあらゆる哲學——プラトンの所謂、童話的物語、——とは異なる意味深き特質である。ソクラテスに在ては思惟は批判的思惟として見出されたのであつた。

ソクラテスの意向を繼承して、一層之を深め、更に之を進めたものは深遠なる思想家にして博辯宏詞なるプラトンである。プラトンは先づソフィストを攻撃して、さうして言つた、——何故に人が尺度であるべきであつて、豚や猿は然らざるか。そして見ればソフィストが自ら誇り廉賣する優れた知識は何處にあるのであるか。一般に如何なる人も如何なる神も知識に於て他に優れてはならないだらうか。また、外國人が我々の言語を聞いて是を理解しないことがあるとすれば、どうして知覺が理解に等しかるべきか。また、例へば予が初めに視覺によつて知つたものを、記憶に留めて、予が眼を閉ぢた後も尙ほ此れを知るとすれば、どうして知覺が認識であり得るか。——此等の非難はソフィストの感覺論にあてて爲されたものであらうが、併かし尙ほ彼等は、記憶も亦た一種の知覺であると云ふ

であらう。然れども、嚴密にソフィストの言ふ所に従へば、二つの知覺は同一の對象を有することは無い筈であらう、従つて亦た同一の主觀も無い筈であらう。何となれば、ソフィストの言ふ所によれば、主觀も客觀も常に變化轉變して少しも停住することがない筈であるから。是に於て、客觀的眞理は全くないことになつて、すべてが相對的であると云ふ相對主義になる。

相對主義に對しては、プラトンは先づ形式的駁論を以て始めた。——相對主義の理論は疑もなく其れ自ら客觀的に眞理であると主張するだらう。而かも相對主義は一切の客觀的眞理を排斥する。是に於て此論は自家撞著に陥る。尙ほ一層銳き形に於て云へば、若し主觀的臆見 (subjective opinion) が正しいとすれば、主觀的臆見が正しくないと云ふ主觀的臆見も亦た正しいであらう。——然れども此攻撃は尙ほソフィストにとつては致命的のものではない。ソフィストは答へる、自分は此説を客觀的に妥當する説として主張しようとする云ふことは思ひもよらぬ、併かし、ただ左様に思はれるのみであつて、固より之を説明することは出来ないが、亦た反對することも出来ないのである。此答は、自ら客觀的に妥當する理論たらんとする矛盾に陥る時に限りて效果あるものであることは勿論のことである。併かし、プラトンは尙ほ進んで實質的の議論を爲して謂へらく、嚴密なる相對主義にとつては畢竟、直接現在に感覺したものの眞理のみが成立つ筈であつて、少しでも現在で

ないもの、殊に未來、に就ての陳述は許さるべきでない、而してただ現在のものは現在に現象するものであらう、現在に現象するものはいつでも現在のでないものの標準にはならない、と。此の議論はソフィストの經驗 (empeiria, Empirie, experience) といふ概念を指したものである。ソフィストの經驗と云ふのは、現象の規則正しき連續を観察して、之に基づいて未來の出來事をよく豫測することである。近世フランスのコントが『豫見する爲めに見る』(voir pour prévoir) と云つたのと同じ意味である。此概念はプロタゴラスから起つたものと見られるから、プラトンの議論は適切である。固より相對主義は、徹底的に云はば、客觀的に妥當する認識を主張しないであらうが、學的眞理を要求しない只だ單なる實際上の間に合せとして此概念を用ひたのである。

プラトンは尙ほ進んで銳利なる批評を爲して、遂に相對主義に止めを刺した。徹底的なる相對主義に在ては、すべてのものは常に絶えず變化すると考へる。然るに、若し單にすべてのものが絶えず變化すると考へべきならば、同時に、場所に於ても性質に於ても、如何なる點に於ても一瞬間たりとも常住することは無い筈である、従つて亦た自ら變化する主觀に就ても何事も云へないであらう。我々が此れを口にし言葉で捉へんとする時に、もはや消え失せるだらう。此の事は我々が感覺的現象から區別せんとする客觀に當て候るのみならず、現象そのものにも當候る。此立脚地からすれば現象も亦た客觀である筈である。

思想の統一

然る時は、何等かの仕方に於て思想に於て繋ぎ止めらるべきものは何もない。さうすれば、何も云ふことは出来ない。さうだともさうでないとも云はれない。斯様に在るとも、斯様に在るのでないとも云はれない。存在、變化、現象、などは固より云はれない。是に於て相對主義は全く成立たなくなる。

此の如き何とも云はれない、どんなでもない、状況を、強ひて何等かの仕方に於て云ひ現はさん爲めには、何か新しい言葉を工夫せねばならないであらう。最も適當なのは、しかし、渾沌たる無規定 (apeiron) と名づくべきであらう。而して此語は感性的のものの特色を云ひ現はす。概念の機能を離れた感性的のものは單に無規定のものであらう。其れ自らは何等の規定をも得ないものであらう。規定することは思惟の所作である。感性的のものは尙ほ未だ規定されたものではなく、規定せられるものである。而して、規定は感性的のもの自ら爲すのでなく、思惟の機能によるものである。従つて、純粹に感性的のものは場所の關係すらもないのである。何となれば、場所は既に一の規定であつて、思惟の規定する機能がなければ、あり得ないからである。時間の規定も同様である。さうすれば、感覺は『今』『此處に』現象するものものを示すと云ふことは言はれない。思惟の規定する機能がなければ『今』だの『此處』だのではないのである。或は『此』と云ふことがあるだらうが、しかし、相對主義を徹底させれば『此』と云ふことすらも云はれないのである。

一體、我々は何を以て感覺するかと云へば、蓋し眼、耳、等を以てすると云ふであらう。然るに此の『何を以て』と云ふことが極めて漠然である。其れは或は我々は感官によつて、感官を通して、若しくは、感官の媒介によつて、感官の助を以て、感覺すると云ふ意味であらうか。即ち、多くの感覺が、木馬の内に這入つたトロヤの勇者のやうに、我々の中に閉ぢ込められて、何等の統一者に共通的に關係することなく、——此の統一者は心 (Psyche) と名づけても其の他何と名づけてもよいのであるが、此の統一者によつて、我々は單に感官の媒介によつて「感覺せられ得るもの」を感覺するのであるが、感覺は斯様な統一者に關係がないと云ふのであらうか。此處に統一者と云ふのは意識の統一を云ふのである。然らば、認識の根本的機能としての意識統一がここに明かに云ひ現はされたのである。感官の雑多を一目に見渡す精神的觀望の統一は即ちプラトンの『イデア』 (idea, 觀念) である。プラトンは之を心 (Psyche) と名づくべきか否かに就ては不定であつた。只だ注意すべきはプラトン及び一般に希臘の哲學的用語に於ては、心は屢々多く近世の『意識』の意義に用ひられたことである。而して此處では固より機能を現はす言葉であつて、我々自らの『同一なるもの』 (ein Identisches) であり、此れによつて我々は身體的器官を用ひずして、感性的のものを思想的に規定するものである。

蓋し、一の特殊な感官によつては一の特殊な性質クオリティのみが捉へられる。各の感覺的相違は其に適當なる生理學的對應者を要する。之に反して感性的に相違せるものに、同一の仕方に於て云はれ得る規定は感覺的器官に依繫せぬものである。例へば、二の異なる色は各各相當の感覺的器官によつて感覺せられねばならぬが、之に反して兩方に共通なる陳述——其れが兩方ともに在ること、兩方が相互に異つてゐるが、而かも、其自らは自同的なること、兩方を合せば二つで、各々が一つなること、兩方は性質上、同等若しくは不平等なること等は感覺せられない。いま前記のことを實名詞的に云へば、實在と非實在、同一性と差別性、等性と不等性、一と數、等は感覺せられない。此等は何等の身體的器官によつても捉へられない。此等の普遍的なる規定を爲すものは全く意識そのものであると云はねばならぬ。善とか不善とか云ふ道德的賓辭も亦た同様である。而して此處に注意すべきは此等は皆な、我々が時間的に異別なるものを精神的觀望に現前せしめ、之を通覽し、比較して判斷する時に、獲得し得る「關係の概念」であると云ふことである。是から推量つて、時間的規定ですらも亦た意識の時間的に規定されてゐない中心の統一點からしてのみ判斷され得るものであると云ふことも言へるだらう。斯くしてのみ我々は實在と其本質（其れがあるところのもの）、實在に對立するものと其本質、などを認識するのである。而して結局は根本概念を集合して二つの主要なる種類——實體（ousia）と價值（ophaia）——

と爲すことが出来る。従つて理論的と實踐的との二大領域と爲すことが出来る。而してすべて判斷の可能性、陳述の規定的意味、が此等の根本概念に基づくのであるから、従つて——感覺的經驗によつてではなく——此等根本概念のみによつて實在（廣義の）が成り立ち、従つて眞理及び認識が成立つのである。

斯様にしてプラトンのイデア論は徐々として築き上げられる。ソクラテスの『問』即ち『何であるか』（what is）は深められて『其があるところのもの』（what it is）、本質、イデア、となつた。イデア（觀念）は其れ自身に實在する實在である。經驗の流や判斷する心理作用などから全く獨立な實在である。イデアは存在をして存在たらしめるが故に眞の客觀である、經驗のあらゆる相對性の上に出て其不變の自同性を保つものである。客觀を以て經驗的に存在する客觀と同一視し、實在を時空内に存在するものと同一視する時は、イデアを客觀、對象、と見ることは可笑しなことであらう。併かし、若し客觀、對象、を最も必然的な意味に解し、實在するあらゆるものは可能的賓辭（ポッシブル オブジェクト）の可能的主辭（サブジェクト）たり得るものであると解する時は、決して可笑しなことではなく、すべてのもの、各のものが對象である。此の最も一般的な論理の意味に於て解する時に、疑もなくイデア即ち觀念の本質は對象である。イデアは決して經驗的に實存する存在でないから、一般者である。一般者と云ふのは、一々個別的な經驗的な品物や事件を集めて、其の中から共通的な或る性質を抽

substance

純思想的
觀念的實在
に實在的
する物

き出したものではなく、其のものの本質である。例へば、赤色の紙片や赤色の花をいくつも集めて、其中から赤色を抽出したのでなく、赤そのものである、赤の本質である。イデアは形體的實在、經驗的定在、ではなく、純思想的觀念的實在である、それが考へられることによつて實在する。イデアは眞の實在 (ontos) であり、實在的に實在するもの (ontos) である。然れども、イデアを實體の意に解してはならぬ。其のものをして其ものたらしめる所以のものである。此の意味に於ては機能であり規範であり法則である。例へば、馬は馬たる所以のものがあつて馬であり、牛は牛たる所以のものがあつて牛である。經驗的の一々のものは生滅する、然れどもイデアは生滅しない、常住である。すべて經驗的なる感性的知覺はイデアを先想^{プレサポーズ}してゐる。而してイデアは知覺すべからざるものである。知覺すべからざるものがあつて、知覺があり、經驗すべからざるものがあつて、經驗以上のもの、經驗に先立つもの、先驗的のもの、があつて、經驗世界が成立ち、認識が成立つのである。

本質的
直證的

先驗的なるイデアは最も直接なものであるから、推論の過程を経て辿り著くのではなく直觀するのである。故にプラトンに在てはイデアの語は、見る、眺める、直觀すると云ふ語と聯絡して用ひられる。指物師はイデアを (精神的に) 眺め乍ら箱を造り、藝術家はイデアを (精神的に) 眺め乍ら其の作品を造る。近代の語を用ふれば本質的直證 (evidenzierte) である。

想起

Evidenz) である。イデアの意味は心理作用から離れて、直觀せられたもの (das Geschaute) そのものに移りゆく。即ちイデアは直觀によつて生ずる統一的根本直觀、即ち、對象が精神的觀望に現はれる「姿態」である。故にイデアを直觀する爲めには經驗世界、外界、から退いて、自己自身を跡付けることが、自己に立返つて反省することが、必要である。我が外界に囚はれ、經驗世界に繋がれてゐる間は決してイデアを直觀することは出来ない。自己に立返つて自己を跡づけることによつてのみ、本當に我々のものを再び見出すのである。此の再び見出すといふのはプラトンの想起 (anamnesis, recollection) の説である。其説によれば、直觀に於て概念する精神は嘗て地上の存在を爲す前に直觀したものを再び想起するのである。是は、要するに、我々は如何にしてイデアを有するやうになつたかの疑問を神話的に言現はしたもので、ナトルプの云ふやうに、ア・プリオリの意に解すべきものであらう。ナトルプは、茲に初めてア・プリオリの意味が言ひ現はされたと言つてゐる。即ち、思想的の先行者 (Duis) を時間的に先立つものであるかのやうに神話的に現はしたものであらう。イデアはア・プリオリであるア・プリオリのものは無制約的に必須的に要求せられた必然的のものとして、本當のものの本質として、直觀せられる。それであるから、イデアは決して經驗的には得られない。經驗的に如何に多くの事例を集めても得られない。イデアは種類^{クラッセ}ではなくして全く觀念的統一である。思想物 (noeton) であり、思惟

思想的
先行者

せられたもの (noema) である。

プラトンは此の新たに見出された實在、イデア、を従來考へられた時空的に存在すると云ふ意味の實在から判然と區別する爲めに、出來得るだけイデアを感性化することを排斥した。従つてイデアを遙遠なる天上界にあると云つたり、真理の廣野に在ると云つたり、また色なく臭なく形なく觸れることの出來ない永遠的な實在であると云つたりしたのである。是を文字通りに觀すれば、イデアの世界は全く經驗世界と懸絶した別種の世界となる、二重の世界を立てることになつて、イデアは現實世界に縁なきものとなるであらう。然れどもプラトンは決して此様な考ではなかつた。

然らば、イデアと經驗世界の事物とは如何に關係するのであらうか。プラトンは決して經驗世界を無視しない、却つて經驗的事實の根本的知識はイデアを認識する爲めの準備であるとさへ云つた。プラトンは表面上、別離せられた世界の結合を求めた。是は如何にして出來るか。プラトンは屢々感性的事物がイデアを分有すると云つた、即ち兩者の共通、共有、(koinonia) といふことを云つた。また、他の所では此の關係を模倣とか似せるとか云つた。即ち、イデアは原型、典型、であつて、事物は其模倣であり、イデアは事物の中に現在してゐるのである。然らば、此の如き分有、關與、共有、は如何に考ふべきであらうか。蓋しイデア、典型は、離れたる別種の世界に在るのではなく、直觀を爲すものの心

イデアと
經驗世界

の外に在るのでなく、全く直觀者の中にあるのである。感性的事物は其概念的純粹性に於て考へられる限りは、イデアを分有してイデアとの共通性を保つのである。例へば、美なる對象は美のイデア、本質、規範、を分有し關與すると考へられることによつて美なのである。また、例へば、テーブルのイデアはよきテーブルでありナイフのイデアはよきナイフである。テーブルやナイフの典型、モデル、が指物師や刃物師の眼中に現前するのである。而して感性的現象が純粹思想にまで純化せられる爲めにはイデアを要すると同様に、純粹思想がイデアに達する爲めには現象を必要とするのである。イデアが妥當と效驗とを得るのは經驗の中に於てするより外に途がないであらう。實在は經驗的存在及び出來事に就てのみ舉示され得る。例へば、「等しきもの」のイデアは見るとか觸れるとかの知覺に於ての外は表象することは出來ない。固より知覺に基づき、知覺によつて、ではないが、知覺を機會としてイデアが現はれる。要するに、イデアは感性的事物に關係せしめられて初めて其意味と妥當性とを得るのである。故に凡て可能的なものには皆イデアがある。人、卓子、山、川、の如き具體的なもの、大さ、健康、強さ、一、多、の如き抽象的なもの、其他、高低、善惡、等には皆なイデアがある。また、數學的規定、例へば、大小、奇偶、一と倍、等の如きも亦た然りである。

數學に於てはプラトンは重要な哲學的意味を見た。プラトンは感性的知覺と理性的思

惟との中間に數學的思惟を置いた。數學を以て感覺的事物とイデアとの結合點となした。生成するものから實在するものに導くものは算數學であると考へた。蓋し知覺の中には純粹思惟 (noesis) を必ず要求するものがある。例へば、若干の林檎を知覺して五個とか七個とか云ふ。而して五個若くは七個の林檎でなく、五そのものは純粹なる概念であり、思惟である。此様にして純粹思惟を呼醒ますものは算數學である。故に卑近な技巧の利用の爲めにではなく、純粹に認識の爲めに、算數學を精密に探求して、遂に思惟に於てイデアに進まねばならぬ、數の本質に進まねばならぬ。幾何學に在ても亦た左様である。幾何學は常住的實在の認識であつて、精神を高めて眞理に至らしめるものである。幾何學者が目に見える圖形を用ゐるのは只單に例として影としてであつて、彼等は線そのもの、三角形そのものから其證明を導いて、各の『そのもの』を觀望する、直觀する、而して『そのもの』は理性によるより外には、見ることの出来ないものである。故に感性的現實世界と、全く不可見的で思惟に於てのみ成立つイデアの實在との聯結は、如何にして可能なるかと云へば、其は數及び幾何學的圖形がイデアと現象との間の媒介となるからである。プラトンはまた度、數、重さ、等は我々の知覺を轉變的な單に主觀的な觸發より以上に高める學的方法であると言つた。又プラトンは數學的方法から思ひ付いてイデアを設定 (hypothesis) として見るのである。是は不確實な假定といふ意味ではなく、經驗世界の満足なる説明が得

らるべき先想であり根本設定であると云ふ意味である。

以上の如く見てくれば、イデアは實體的のものでなくして、寧ろ認識論的性質のものであることが明らかであらう。イデアは學的思惟の究竟的先想であり、支柱であり、自らは制約せられざる制約である、即ち本當の意味での原理である。而して純粹なるイデアの學をプラトンは**辨證法** (dialektikē methodos) と名づけた。蓋し眞理を明らかにする爲めに對話問答するの義である。他人との對話に於て共通的に出てくるものが概念を産み出すことであつて、是がイデアの領域に導くのである。ソクラテスの産科術がプラトんに於て辨證法となつた。辨證法の仕事は雜多のものから類概念クラスコンセプトに溯り、然る後、再び類概念を分析して種スピーシスと爲すのである。是はすべて動搖不定のもの及び主觀的のものを除き去ることによつて、正しき表象を淨化してイデアの客觀性、實在性及び統一性を得る所以である。

扱て、プラトんに於てはイデアが眞の實在であつて、經驗的な現實界がイデアに關與することによつて成立つとすれば、イデアでないもの、眞の實在でなくしてイデアによつて價值付けられるもの、は何であらうか。此處にプラトンの**非有** (the on, Non-being) の問題がある。プラトンの非有に就ては學者の間に種々の解釋があるのであるが、要するに非有は一種の無規定的な無限定な渾沌體としての質料 (物質) と云ふやうなものではなからう。アリストテレスの云ふ質料 (hylē) はプラトんに在ては見當らないさうである。而して非

素朴な
る常識

有は『ソフィスト篇』に於ては、只だ他在若くは別異性の觀念として見えてゐるさうである。さうして見れば、非有は決してイデアに對立するやうなものではないのであらう。プラトンの非有は恐らくは數學の方から新しき見方を爲すことが出来るであらう。蓋し無限定若くは無際限の渾沌即ちアペイロン (apeiron) とは、數學的に規定せらるべくして而かも未だ規定せられないものであつて、決して物理學的の意味での物質ではなからう。プラトンは、目的に協へる存在構成としての感性的事物は、イデアに顧みて定められた確固たる量測によつて測られ得ることによつて成立つものであると説いてゐる。而してまた、技工的なものの安全で精密で學術的なるか否かと云ふことは、一に數學を利用する度合によつて定まるとも云つてゐる。而して數學の基礎的意味はプラトンによつて深く證明されてゐるのである。

プラトンには種々な重要な問題が含まれ若くは示唆されて居り、其の深遠なる而して情熱に富める思想は學人の最も留意すべきものである。併かし今の場合は只だ、眞の認識、眞理、は如何なるものであつて、ソフィストの様な感覺論、經驗論、相對論、は遂に如何なる破目に陥るべきかの一端を明らかにすることが出来るならば、其れで満足せねばならぬ。素朴なる常識では兎角、感覺論、經驗論、相對論、になるのであるから、之を揺り動かして本當の見識に進向せしめんとするのが今の目的であつた。

第五章 實有の概念 (一)

認識と
對象

知るといふことがあれば知られるものがある。即ち、認識と對象とは互に相關的である。片一方があれば必ず他の片一方がある。然らば、對象となるものは何であらうか。通常は其れは『物』または『事件』であると答へるであらう。しかし、通常は『事件』は『物』があつてのこと、『物』に就ての事件であると考へるだらう。例へば、地震は地があつての事件で、病氣は身體があつての事件である。故に先づ最初の問題は『物』であらう。

『物』とは何であるか。

通常は『物』とは種々の屬性を具へて或る一定の場所に存在するものを意味する。然らば存在とは何であらうか。通常は物を離れて存在は考へられないであらう。家が存在する、森が存在する。而して家が存在し、森が存在すると云ふは、家や森は或る形や色を具へて或る時に或る場所に成り立つてゐると云ふことであらう。即ち通常は存在とは形體的の存在の意味に解するだらう。然るに、物は形體的のものに限らない。若し見ることも、掴むことも出来ないもの、一口に云へば、形體的の存在でないものであつて、形體的のもの基底に横はる非形體的の實體又は本體といふ様なものがあるとすれば、其れはやはり存

在と云はねばならぬであらう。然らば存在とは單に形體的のものに限らないことになるだらう、時空的に限定せられないものも亦た存在すると云はねばならぬ。

形體的とは色、形、大さ、可觸的、等の性質を具へてゐるといふ義とすれば、此等の性質は感覺的知覺に現はれるものであるから、つまり感性的知覺に與へられたものであらう。——今は色の本質、音の本質、等の問題には觸れずに、只だ普通の意味だけに止めて置かうと思ふ。——然るに若し感性的知覺に現はれる知識、認識、が不確實で信賴することが出来ないと思ふ様なことがありとすれば、従つて形體的存在と云はれるものは不確實なものと云はねばならぬだらう。不確實な存在は本當に存在とは云はれないであらう。然る時は、本當の存在とは何を言ふのだらうか。

若し我々が感覺的知覺的に現はれた雑多のもの即ち經驗的所與の有の儘のものを以て満足するならば、世界や人生の問題も起らず、學の問題も起らず、至極泰平なものだらうが、奈何せん、我々は斯の如き問題を考へずにはゐられない。何處までも追求して本當のものを求めずにはゐられない。偕て感覺的知覺に現はれるものは實は何ものかが我々に對して左様に現はれるのであるとすれば、其の『何物』とは何であらうか。何等かの實物が獨立にあつて、其れが我々の知覺に對して種々に見えるのかも知れぬ。若しさういふ實物があれば、其れこそ本當に存在するものであると思はれる。泥土を捏ねて種々の人形や器具を

物質

造る。其造られた人形や器具は千差萬別であるが、元は皆な一樣の泥土である。恰かも其様に、世界の現象は千差萬別ではあるが、本を糺せば何か實物が其奥底に若くは背後に在るやうに思はれる。例へば、水は様々に形を變へるものであるが、其正體即ち實體は何であるかと云へば、通常は、其は水素と酸素とであると答へるであらう。然らば、水素と酸素との實體は何であるかと云へば、其れは斯く斯くの性質を有する二様の物質である。然らば物質とは何であるかと云へば、其れは空間を占めるものとして自ら現はれる或物である。然らば其の『或物』とは何であるかと云へば、最後の困難なる問題に突當る。是れは古來、哲學上、最も重要にして且つ困難なる實體の問題である、然るに實體は存在するものである、本當の存在であると思はれる。然らば本當に存在する、實に存在する、即ち實在または實有、とは何であるか。是に於て實在若くは實有の問題を生じて来る。實體の問題はやがて實有の問題とならねばならぬ。しかし乍ら、實有の問題は實體とは同一ではない。何となれば、實有は實體でないとも考へられるからである。而して實際、此様な思想があつたのである。實體を否定する思想は古から珍らしくないのである。しかし乍ら、實在または實有を否定することは出来ないであらう。實在または實有は何であるかに就ては、様々に考へられるであらうけれど、實在または實有の概念を否定することは出来ない。之を否定すれば勢ひ自己矛盾に陥らねばならぬ。何となれば、實有を否定するに

實在の問題

は非有の概念を用ひねばならぬのであらうが、しかし非有の概念を用ふれば、反面には益益實有の概念を鋭くし確實にし豊富にするからである。實在または實有は實體であるか否かは疑問の存する所であらうが、實在または實有そのものを否定することは出来ない。固より實在又は實有の以前に、若くは根柢に、或るもの——例へば、妥當性とか價值とか——があるとも考へられる。併かし其は實在または實有を否定するのではなくして、之を説明する、若くは其の概念の基づく所を證明するものである。……併かし、此の様な議論は今試みるべきではなく、段々と序を追うて後に其機會に達するであらう。

要するに、存在してゐるものから段々と溯つて行けば、やがては實在または實有の問題になり、而して此の問題を明らかにすることによつて其概念に達するのである。蓋し一物の實體を知らんとすることは、其物は如何なる一般的種類の實體に屬するかを知らんとすることである。而してやがては最も一般的なる形式の存在に到着して、結局の或ものに突當つて、此或ものが自ら顯現して斯様斯様になると云ふのである。即ち普遍化して考へて行くのである。雑多を統一化してゆくのである。それ故に哲學的思惟の最初は世界萬物の實體または原理は何であるかといふ問題であつたのである。今此處に原理といふ語を用ひたが、原理の語は頗る多義である。(一)或は總てのものが従はねばならぬ抽象的方式または法則と考へられることがある、例へば矛盾原理と云ふが如きである。(二)或は發

原理の
多義

見の過程に於て用ひらるべき手續と考へられることがある。例へば物理的研究に有效に用ひられる自然の器械的説明の原理と云ふが如き場合である。(三)また或は一の全體と考へて、是れから各々のものが導き出される、抽出されると考へられることがある。恰も玉手箱から次第に小さな箱を順次に取出すやうな場合である。今此處に用ひた原理とは以上の内、第三の意味に於てである。即ち世界の森羅萬象の根源といふ意味である。歴史的に見れば、哲學的思惟は此意味に於ての宇宙の原理から始まつて、やがては實在または實有の問題と概念とに進んでゆく。今之を明らかにする爲めに、古代希臘の思想に就て其の思想展開の順序を辿つてみよう。以下タレウスからプラトンまでの思想の聯絡關係はニコライ・ハルトマンの“Platos Logik des Seins”の一部分を骨子とし、其を加減して述べてみようと思ふ。而して實有の概念に至るには人間精神は如何に苦心の努力を費さねばならぬかと云ふことの一例證としたいと思ふ。

古代希臘に在つて實有の概念を明らかに定めたものは固よりプラトンである。併かしプラトンは先驅者としてエレア派のバルメニデスを有する、而してバルメニデスは其反對者たるヘラクレイトスがなければ出て來ない。而してヘラクレイトスの思想は實有に反對して生成を主張するのであるから、彼れの以前に既に何人が何か實有的のものを立てたの

であらう。ヘラクレイトスの駁論の對象の中には既に何等かの仕方にて實有の思想があらねばならぬ。斯様に溯つて行けば、此の問題に就てもやはりタレースから考察を始めねばならぬ。蓋し古代の自然論者（宇宙論者）は萬物の根本物質即ち原質に就て考へたのであるが、アリストテレスは原質（*Element*）を萬物の初まりとは見做さずして、全く實有の原理であると云つた。アリストテレスは『初期に於ける哲學者の多くは、物質的原理を以て萬物の唯一の原理なりと考へた。即ち總ての事物を構成し、總ての事物の其處から生れた結局其處に歸り行く所のもの、換言すれば其の實體は不變に存在してただ其の性質のみ變化する所のもの、それを彼等は事物の元素或は原理なりとするのである。而して彼等は、斯かる實體は常に不變に存在するものなる故に、何ものも發生することなく、何ものも消滅することなしと考へる。』（アリストテレス、形而上學、第一卷、第三章。英譯、オツクスフオード、クラレンドンプレス。邦語譯、岩崎勉氏、アリストテレス、『メタフジジカ』、三二頁。）と云つた。是によつて見れば、希臘最古の學者の原質は、萬物は變化すれども、其の根柢となつて不生不滅なる原理であつたのである。しかし乍ら、彼等は實有そのものを問題とするよりも寧ろ物質の問題を論じたと云つた方が適當である。タレースは水を以て原理と立てたと云はれてゐるが、彼れの水は萬物が生起する所以のものである。此萬物が生起する所のものといふは物質を現はしてゐる。タレースは水を原質となし、萬

物は此原質の變形であると考へた。タレースは明に物質論者であつた。しかし此物質論は幼稚な素朴的なもので、タレース自ら唯物論を説かうとしたのでない事は勿論である。却つて眼前にある物質の雑多と根本質料の統一とを交換しようとするのであるから、物質論から離れんとするものと見られないこともなかつた。只だ注意すべきはタレースの考方が如何なる方向から起つたかと云ふ事である。其れは神話から起つた。而してタレースが神話から離れることに就て如何に多くのことを爲したにしても、決して神話の問題から離れることは出来なかつた。却つて神話の問題を先づ取入れて、而して其見方、其方法、に於て神話から離脱せねばならなかつた。神話も亦た萬物の生起（起源）を問題とする。而して根本質料（原質）に似たもの、即ち渾沌（*Chaos*）を立てた。併かし只單に原質的のものであるといふのみでは思惟的精神は満足しない。其が如何にして根源的のものであるかといふ學問的問題があつて、初めて哲學の問題となるのである。此問題は全く學問の根本概念、統一の概念、の起る所である。固より此概念は尙ほ不明瞭であつて意識せられてゐない。單に統一の哲學的要求が現はれたと云つて宜からう。併かしタレースは雑多を捨てた、是は雑多を根源的と考へることに反對したのである。而して雑多を棄却して統一を要求したが、此要求は萬物の由て生起する根源的のものに就てであつたのだから、タレースの問題は勢ひ物質の問題とならねばならなかつた。是に於て彼れは神話から出離れて、渾沌に對

する反立に基づく事が出来た。渾沌は最初の統一を得る爲めに此處に水となつた。斯くて水が質料の統一となつた。然るに物質の問題はタレイスではまだ純粹ではなく、タレイスでは物質に動力を合せて考へた。水には活力があると考へた。即ち物活論である。此曖昧さは一方から見れば、まだ神話の影響を脱しきれないものではあるが、他の一方から見れば、却つて質料と力とを合一して、漠然乍らも統一的な實有の問題に一步近寄つたものとも見られる。而して若し原質が萬物を生じ、また萬物を没せしめ、同時に、萬物の運動及び形態であるとするれば、其は萬物の變化生成に對立する所の永恆不變の『一』である筈である。是れ則ちエレア派の實有の考である。併かしエレア派は實有を其本性上『一』であつて従つて必然的に永恆でなければならぬと考へたが、タレイスは固より此様な實有を立てない、只だ彼の原理は實有の概念の下に考へらるべき或物であつた。

タレイスはアナキシマンドロソの思想からは遠く隔つてゐない。アナキシマンドロソの思想には無際限 (apeiron) と原質 (arkhe) とが合して一となつてゐる。此考はタレイスの思想から眞直に出てくるのであつて、タレイスの思想には既にアナキシマンドロソの思想の動機が含まれてゐる。蓋し萬物の生起消滅には其根本の基底、根據がなければならぬ。根本の基底、根據、なくしては生滅は考へられない。宇宙の生起する爲めには統一的の原理、實有の原理が見出されねばならぬ。此考がタレイスとアナキシマンドロソとに共通な

動機となるもので従つて亦た兩者の結合點である。只だ大なる相違は、タレイスに在ては自己が根本の根據として立てたものが一の原理であることを明らかに意識しなかつたのに、アナキシマンドロソは原理そのものの性質を認め、原理の概念を確立する爲めに更に抽象を爲したと云ふことである。是はアルケ (arkhe 原質) の語がアナキシマンドロソに於て初めて用ひられたことに見ても知られる。而かも此の爲には迂路を経てタレイスの原質を訂正せねばならぬ。是れ則ちアペイロン (apeiron) の考である。アペイロンは單に無際限に止まらずして、無限を意味することは明らかである。此の概念はそれだけで既に實有の問題に向つて一步を進めたものである。たとひ、是が原理の概念を明らかにしなかつたとしても、原理概念を明らかにする爲めの尺度標準になつたことは疑ないであらう。

アナキシマンドロソはタレイスの思想の筋道を改造した。蓋し萬物生起の爲には原理を考へねばならぬが、併かし生起の過程を極めて手短かに、一から他に去來すると考へてはならぬ。固より生起消滅は變化を意味するが、其れ自身變化するのであつてはならぬ。變化が變化すれば無變化、静止、となる、而かも其は消滅してはならぬ、然らば『永久の運動』としてのみ考へられるだらう。然るに根本の根據、原質、が若し生成の要求にも協ふべきものとするれば、其は性質的 (qualitative) に無制限と考へねばならぬ。ここに無限 (infinity) の思想の起るべき動機がある。而して延長の無限性と同時に時間上の無限が要求

せられる。何となれば、永久の運動、永遠の生成、に材料と榮養とを與へるものは、亦た永久でなければならぬからである。此材料となるものは延長的に無限な永遠のものであつて、是は如何なる點から見ても制限のないものである。この制限の否定はアナキシマン드로スに在ては同時に『根源』(arche)であつた。何となれば、無限者は他に根源を有してはならぬからである。若し他に根源があれば、其は有限になるだらう。有限者は無限者から生ずるが無限者から生ずることはない。故に無限者そのものは根源である。しかし此の『根源』は初まりでもなく、材料でもなく、其れ以上である。此『根源』は世界を包括し支配する所の永久不變の原理である。アナキシマン드로スが明らかに認めた原理は廣義の世界原理であつた。故に是は實有の原理と見做すべきものであらう。また此原理は單なる材料、素材、より以上のものである。此の原理には萬物が其から生じ來り再び之に遷らねばならぬ必然性が附著してゐる。此必然性はアナキシマン드로スに在ては尙ほ未だ神の威力の如きものたることを免れなかつた。併かし、此様な曖昧なる必然性の概念に於ては遙かに遠い『自然の法則』の萌芽を見ることは出来る。偕て此原理は實有の原理に結合してゐるもので、此實有の原理は指導的であり、進むべき途を定めるものである。是に於て此原理自らが永久の必然的な自然過程として現はれる。而して是が亦たアナキシマン드로スの『永久の運動』の概念に一致するものである。

アナキシマン드로スの原理に就ては、今一つ重要な他の方面がある。其はアペイロンの裏面である、其質的方面(qualitative side)である、否、寧ろ全く質的規定のないことである。アペイロンは感性的に知覺すべきものではない。蓋しアナキシマン드로スは統一的な根本の根據から分離作用によつて種々の矛盾對立が生じ、是から萬物が生ずると考へた。彼れの考では、一切の存在するものは矛盾對立を爲して動くのである、故に統一的な根本の根據そのものは變化してはならぬ、従つて其中に矛盾對立を含んではならぬ。然る時は諸性質の分離は制限作用の過程によると解すべきでもあらうか。アナキシマン드로スは萬物の生起消滅を認めるが、生滅は矛盾對立であつて、矛盾對立は制限である。矛盾對立を爲して動くものはもはやアペイロンではなく、矛盾對立と云へば既に無限たる性^{キヤラクタイ}質を失ふ。矛盾對立は有限である。是によつて見れば、アナキシマン드로スに於ては事實上既にペラス(Peras 規定)の思想がある。彼れは無制限に反對したものを、他在、分離したものを要求した。只だ彼れは之れに獨立性を許さない、従つて是は原理たる權利を持たない。寧ろ彼れは分離を以てアペイロンに對して罪を犯すものと考へた。分離したものは自ら分離を捨て、また元のアペイロンに立歸るのであるから、「時の命令に従つて」罪を償ふのである。従つて、萬物生起の問題即ち原理應用の問題は彼れに在ては第二次的であつて、主要なる問題は原理そのものであつた。故に彼は事實上、ペラスを用ひたけれども、ペラ

スの概念はまだ見出されなかつた。彼れの原理は性質クオリティのないものである。即ち時間空間的に無際限のものである。質性クオリティは制限であつて、手に觸れるもの、生滅するもの、與へられたもの、に附著するものである。故に所與は原質でもアペイロンでもない。所與は決定的に拒絶せられたのである。

斯様にしてアナキシマン드로スの哲學の重心點は感性的所與を否定することであつた。たとひ其原理には幾分、物質的のものがあるにしても、タレースの素朴的な物質主義から脱却して、觀念的の實有を承認するやうになる第一歩であつた。固より實有の概念はプラトンに至つて純化されたものであつて、之に到達するには尙ほ前途遼遠ではあるが、また、アナキシマン드로スの原理に於ては只だ感性的所與の物質性を捨てたことだけではあるが、併かし、實有の問題に進む爲めの確かな獲物であつた。蓋しアナキシマン드로スがアペイロンを考へた時は、其が彼れに取つては原理である以上は、慥かに或る積極的のものを意味したに違ひない。彼れは所與を捨てたのであるから、所與でない或る新しい積極的のものを産み出したのである。茲に、後の思想に於て實有の研究の爲めの根本的方法として明らかになつた典型的方法を想ひ出すことが出来る。其は後にデモクリトス及びプラトンに於て精密にせられた方法メソドイカ的なる根本概念たる非有(Being)の概念である。アナキシマン드로スに在ては固より此方法の最初の痕跡を見るに過ぎないので、其の重要な點はま

だ明らかになつてゐないのはいふ迄もない。アペイロン(無際限、無限)は制限、限界、規定の否定である。此否定は後にデモクリトスに於て非有(Being)となつた。萬物の根源には何等の制限がない。根源は制限されたもの、所與の以外に求めねばならぬ。根本物質が無限者になる爲めには終りまで考へ通されて、其內的必然性を以て益々深く益々大きく、益々包括的に進まねばならなかつた。其進路は單なる抽象によつて見出されなかつた。未知のもの、未発見のものの方に向つて行つた。是は物といふ意識の立場から見れば寧ろ存在しないものではあるが、一旦、非存在として現はされて後には存在するものとして現はされねばならなかつた。否定、非有、は其のもののみでは原理たり得ざるものではあるが、しかし、其意味する所は積極的のものである。

實有を精密に捉へることの出來たのはピタゴラス派である。アナキシマン드로スはBeingを知覺から分離して之を思惟のみによつて得られるものとなしたのであるが、併かし彼れは思惟のみによつて得られるものをやはり質料と考へた。たとひ全く抽象的な無性質な原本的質料であつたにせよ、質料のものには違ひはない。彼は物質の問題から出て來た痕跡は免れない。ピタゴラス派は此様な直接な物質から全く離れた。而して *arithmē* が數(arithmos)となつた。斯くてアルケは明らかに思惟されたもの、精神的のもの、となつた。蓋し是はバルメニデスの以前に於て必ず起らねばならぬ思想である。何となれば、如何に

して實有が思惟の中に移し入れられるやうになつたか、は此思想からのみ理解することが出来るからである。實有の原理は先づ初めに思惟の中へ移される。然るのち思惟そのものが認識せられる、而して同時に思惟に於て實有が認識せられる。此の如き順序でなければならぬ。初期のピタゴラス派は、しかし乍ら、數を萬物の原理となすに止まつて、此原理の機關としての思惟はまだ問題とされなかつたやうである。而かもピタゴラス派は數に於ける根本成素として『合法的のもの』を認めた。蓋し彼等が數を以て原理となし、而かも之を材料的、實質的、の原理としなかつたのは、數は現象の雜多に對する統一と考へられたのである、而して統一は法則の統一でなければならぬ。

アリストテレスはピタゴラス派の數をウシア (οὐσία 實體の義) と名づけた。此のウシアはまだ實有の概念ではない。何となれば、ウシアの外に『存在するもの』または『實在するもの』(ta onta, das Seiende) の語があるからである。而して『存在するもの』は通常の語の『物』を指稱するのであつて、是は數の實有に對立するものである。或は初期のピタゴラス派に在ては數に於ける實有の内容を強調したのもあらう。然らざれば、アリストテレスが數を實體としたことは解らなくなる。しかし、フィロラオスの言葉によれば數は一切萬物を認識すべきものと爲すのは、此等萬物を『心の中に』『知覺と一致』せしめるのであると云ふ。然らば『數學的のもの』其のものを物的に考へたのではない。數が物

anastasi
Carole
betano

の中に若しくは背後に在つて、物を『心の中の』『知覺と一致』せしめることによつて認識され得るもの、即ち物、と爲すといふ以上は、數そのものは物ではない筈である。

數が形體的存在を産み出すものとすれば、古アルケ (arche) は、たとひ其の精神的に深められたことを度外に置ても、尙ほ意味深く擗げられたのである。何となれば、數 (arithmos) は單にアペイロンではないからである。アペイロンは數に含まれ、數に基づくのであるが、しかし、數は無制限のみではない。若し無限の原理が感覺世界に適用せられるとせば、感覺世界に於ける萬物は有限であるから、原理そのものも亦た制限されたものでなければならぬ。萬物は互に對立を爲してゐるのであるから、對立を生起せしめる原理、即ち對立が互に制限し合ふ原理、がなければならぬ。是は則ちペラス (限定、規定) であつて、ペラスはアペイロンと並び立ち、同時に對立の原型となる。斯くて、數は萬物の實體、本體、となる。何となれば、數は有限と無限との中間であるからである。數は制限と無限と無制限とを同時に含むのである。數は、其の進みゆく性質から云へば、無制限である寧ろ無制限者の原型である。併し其れ自身には自らを制限し、而して變じて一定量、空間的構成、音の高さ、等となる。即ち自ら形體化するものである。

實有の思想が無限のアルケに於て豊富になつて、有限的存在者を産み出すべき原理の力が證示せらるべきならば、ペラスの概念は必然的に現はれねばならぬ。アナキシマンδρο

Concepts Correlation
ペライ
ネイン

スに於ては不明瞭ながらも既に是が見えた、少くとも彼れの原理を徹底させる爲めにはペ
ラスを添へて考へねばならなかつた。ピタゴラス派は特に此原理を徹底させて、直ちに初
めにペラスの概念に行き當つた。彼等はペラスの概念を明らかにして之を自然説明のすべ
ての範圍に擴げた。扱て、ペラスとアペイロンとは互に相關 (Correlation) の關係を爲し、
此相關に於てアルケと云ふ實有の思性が初めて十分に開展せられるのである。此原理が原
理たる意味を發揮する爲めには、必ずペラスを待たねばならぬ。ペラスは無制限者と感性的
事物との媒介者である。感性的事物が規定せられてゐるのは、其が制限されてゐること
ある。是れは物の存在に就ての學的説明の著しき程度に進んだのである。物は、無制限者
の制限である限りに於ては規定されたものとして、而して或る數的關係に於て確定された
ものとして、成り立つ。しかし亦たピタゴラス派は此制限作用の過程的性質を看過しな
つた。彼等は屢々數の制限作用としてペライネイン (Perainein) といふ語を強調した。而
して彼等は遂に全世界過程を無制限者の制限と考へるやうになつた。斯くて彼等は、後
ちにプラトンに至つて古代の實有の思想が其の最高の法式に定められる所の、重要な相關
の概念 (Concept of Correlation) を準備したのである。

此處にピタゴラス派に就て看過してはならぬ一事がある。ピタゴラス派はアナキシマン
ドロスよりも一步抽んでたが而かも尙ほ彼等の考方には一の特色がある。此特色は單に特

色たるに止まらずして、其後の數學的自然問題の發達に關して深い意味がある。彼等はア
ナキシマンドロスを超越し、彼に反對してペラスを強調した。アナキシマンドロスはアペ
イロンに重きを置き、之をアルケと爲したとすれば、ピタゴラスに重きを置いたと云はね
ばならぬ。固より彼等に於てもアペイロンは先想條件ではあるが、單に其れに止まる。ア
ナキシマンドロスに於てはアペイロンは先想條件でもあつたが、しかし其は唯一の原理そ
のものであつて、次ぎの第二の原理の先想ではなかつた。故に茲に兩概念の價值が逆轉し
た。ペラスは萬物の準度及び秩序であつて、同時に道德的にも合宜であり、善である。然
る時は、ペラスの反對たるアペイロンは必然的に惡を意味せねばならぬ。ピタゴラス派の
對立表に於ては、アペイロンは惡と同じ列の中に在つて、善はペラスの概念の下に在る。
之に反して、アナキシマンドロスに於ては凡て制限は不正であつて、アペイロンに對して
罪を犯すものと考へ、制限を突破して又もとのアペイロンに還ると云ふ。然れども兩家の
根本思想は等しいので、只だ強調するところ、關心の視點、が異なるのである。アルケの
概念から云へば、是れは都合の宜いこともあるが、まだ都合の悪いこともある。蓋しペラ
スを強調すれば、原理たるべき數そのものは單に其一方面のみ、即ち有限數として、分離
數としてのみ現はれる。然るにピタゴラス派によれば數は無限を包括すべき筈であるから、
此無限は外延的に考へて、限りなく進み行く計算 (數へること) と考ふべきであつて、内

包的に無限小（微分）になるべきではなからう。ピタゴラス派は數を集合より寧ろ多く分離と考へた。固より分離は集合も先想するけれども、彼等は之に就て深き問題を考へることはしなかつた。只だ集合を所與として素朴的に先想したに過ぎない。従つて彼等の數學は力學の大問題にまで發展することは出来なかつた。

實有問題
の二方面

凡そ實有の問題には二方面がある。一は積極的方面で、是は後には實有の概念になり、他の一は消極的で、是は後には非有になるのであつて、方法的に重要なものである。アナキシマンドロソスに在ては兩方面ともに既に萌芽してゐて、積極的方面は明らかに現はれ、消極的方面は隠れてゐた。然るにピタゴラス派に至ては様子は違つてゐる。彼等は原理そのものを考へ出す必要はなく、其は既に其處にあつたのである。彼等の新らたに作り出したと認むべきは、此等兩方面に向つて作業することであつた。然るに此等兩方向は本質的にやはり積極的方面のみに關するものである。従つてピタゴラス派に在つては此の方面の考は著しき點まで發達した、即ち數の原理が物の性質に就て意味する様な統一の内面的意味としての合法則性の思想である。而して此統一が或程度まで成就せられたのはハルモニヤ (Harmonia, 『調和』) の説であつた。然るに此法則の思想は未だ十分ではなかつた。蓋し法則概念を明らかにする爲めには實有そのものを一層銳利に認識し、實有の概念にもつと近寄らねばならぬのであるが、併かしピタゴラス派は原理そのものに立歸つて考へなかつたのであるから、此事を十分に成し遂げることは出来なかつた。若し實有そのものに立歸つて考へたならば、其消極的方面も従つて明らかになつたのであらう。併かし乍ら、彼等は消極的方面に立歸ることはなかつたとは云へ、彼等は複雑なる問題の消極的反面を全く看過したのではなかつた。彼等は本當の實有に矛盾する如く見えるものを本質的のものとして原理の中に取上げる勇氣を缺いてはゐなかつた。是に初めて規定され得る或物の缺乏が感知せられた。是れは彼等の音響の理論に於けるダイアステマタ (diastemata, 『音響の間隙』) の概念に於て見ることが出来る。調和する音階に於ける間若くは間隙は規定され得る音程の間に於ては缺乏即ち消極的のものであつて、而かも是は音階を定める爲めには必須のものである。故に彼等は之を分離の原理、即ちケノン (kenon, 『空虚』) とした。彼等はケノンの概念をすべての系列を構成する方へ移した。系列構成に於ては或る一定の距りを付けねばならぬ。而して彼等は結局は一切の系列構成の原型たる數の列即ち數の連續の方へ持つて行つた。

ハルモ
ニヤ

ダイアス
テマタ

ケノン

ケノンの概念には兩方面がある。先づ此の概念は分離の原理であつて、其れ自らとしては消極的である。然るに、分離は其れ自身の爲めにあるのではなく、系列の爲めにある、即ち列の項を産み出す爲めにあるのである。故に此概念は積極的のもの爲めの消極的の原理である。ケノンは列の項の爲めのみ分離原理であつて、之を離れては無いものである。

Hand a little to make sure
斯くて空虚は系列を可能ならしめるものと云ふ意味を得たのである。是に於て空虚は其のものとしては理論的な根本概念となつて、數學の根本思想に編入せられ、其と同時に、宇宙論を考へ出す重要な手段となつた。彼等は宇宙に於ても亦た空虚を假定して、此の宇宙的空虚を全宇宙の分離原理と做した。固より彼等はまた本當の眞空とは考へないので、粗笨で不精密ではあつたが、之を自然界に於ける空虚と考へることによつて、やがてデモクリトスの先驅者となつた。

第六章 實有の概念 (二)

(ヘラクレイトスとエレア派)

ヘラクレ
イトス

今翻つてヘラクレイトスを見よう。彼は或程度までは實有問題の含まれる基本概念をミレトス派から取來つた。而して若しピタゴラス派は此の問題の積極的方面に重きを置いて、之を法式付けたと云ふことが出来るならば、ヘラクレイトスは全く消極的方面へ向つたと云へるであらう。此點から云へば、ヘラクレイトスはピタゴラス派の逆であると云はれ得る。ヘラクレイトスは抗爭的に先人の立てた理論の缺點から出發して、而かも反對論の代りになるやうな積極的なものを示すことが出来なかつたので、彼は否定に止まつた。此の否定は、併かし、彼に在ては實有問題の中心點に觸れてゐるのであるから、彼れの説は其の否定的性質によつて、思想上の轉向點になつた。

ヘラクレイトスはミレトス派及びピタゴラス派の原理に於ける實有の價值を疑つた。此兩派ではまだ本當に實有價值を言現はす語がなかつたので、ヘラクレイトスは本當の實有概念の必要を感じた最初の人であつた。固よりピタゴラス派は實有概念に當る語を用ひた。其はウシア *ousia* (實體の義) であつて、此のウシアは數に内在してゐる。併かしピタゴラ

ス派は此のウシアに就ては其の特有の實有價値に重きを置かず、主として數そのものを見て、數に於けるアルケ (αἰτία 原質) の性質に止まつてゐた。實有は存在原理の背後に隠れてしまつて、此のウシアに於て考へられた實有は寧ろ實體、本質、であつた。然るにピタゴラス派に在ては亦た『存在するもの』(ἐσθὲν) を現はす別の語もあるが、此の實有概念を去ること遠いのである。『存在するもの』と云ふ語には概念たる統一性、原理性、が缺けてゐる。εἶναι (存在するもの) は實有ではなく、「存在するもの」即ち物である。然るに、物に就ては、アナキシマン드로スが既に其の常恆的のものではなくして、去來するものなることを説いて、従つて物に對して何か常恆的なものを立てねばならぬと考へたのであつた。しかし、今若し斯様な對立者の可能を疑ひ、斯様な對立者を立てて之を固定的原理とすることに就て満足しないものある時は、如何になるであらうか。其時は、生起消滅即ち生成が主要なものとして現はれて、一切萬物は其中に吞吐されねばならぬことになるであらう。此原理が永久に流動する萬物の説明根據と爲すに足らぬと考へられた時には、特に此缺陷は著しく現はねばならぬ。

常恆不變の實有を斯様に缺陷あるものと考へたことが、ヘラクレイトスに於ては重もなる刺戟、動力、となつて、而して常恆者を否定し、従つて從來、先人の立てた諸々の原理の實有内容を否定するやうになつたのである。ヘラクレイトスは統一的な實有概念を捨て

ることは困難であつたらうけれども、しかし實有は必ずしも常住でなければならぬこともないと思はれたであらう。生起消滅に於ては、常に過ぎ去る「存在する或もの」は如何にして考へられ得るか。ヘラクレイトス以前の哲學に於て斯様な存在者が考へられたとしても、其は常に純粹に考へられたのではなく、たとひ、之を感性的のものに求めたのでなくとも、少くとも感性的のものの中へ之を置き入れたのである。思惟せられたものを原理となしたピタゴラス派ですらも、此の思惟せられたものを思惟の中へ入れずに、宇宙(自然)の中へ置き入れた。彼等は數を現象の中で捕捉することが出来ると思つた。エレア派以前の哲學者が明らかに「思惟せられたもの」を見出し乍ら、而かも之を思惟の中に求めようとはせずして、外から思惟に與へられたものと考へたのは大きな缺點であつた。彼等はいつでも感性に立歸らねばならなかつた、而して實有の特質なる本色は認識せられなかつた。何となれば、實有は決して感覺の變化の中に見出されないからである。斯くて實有は思惟なくしては見出すことが出来ないことは明らかになつた。併かし乍ら、感覺に對立する思惟にはまだ注意されなかつた。

斯様にして、ヘラクレイトスは感性に立歸ることの不當なることを知つた。而して是が彼れの出發點であつた。彼れは素朴的に感覺に信賴することに反對した最初の人であつた。眼や耳は悪しき證人であると考へた。眼や耳の告げる所は不確實である、直接の幻覺又は

錯覺と云ふのではなく、そのもの自身に確實ではないのである。従つて、感覺は萬物の眞なる状態の證人ではない、是等のみに於ては眞理はない。然らば萬物が「ある」、眞にある、成立する、と云ふことは、如何にして云ひ得るか。此の如く成立するもの、存續するものは更でない。萬物は互に、——反對のものが反對のものへ、——推移する。而して萬物流轉、無邊の流行、には實有はなく、只だ生成轉化あるのみである。——茲に云ふ生成は通常「存在するもの」と云ふものを統一的に指稱するのであつて、「存在するもの」は生成流轉と云ふより外に性質付けのしやうがないのである。しかし只だ流れるのみでなく、戦は萬物の父であり、王である。戦なければ世界は静止停滯して崩潰するであらう。戦が萬物を動かし、萬物を流動せしめる原動力である。

此に於て、ヘラクレイトスは生成の自然科学的意味、即ち自然過程の考に近いものがあると見られ得る。もう一步進んだならば、生起消滅に於て此の流れ行くものの原理——永久に常恆なるもの、合法則的のもの、——が現はれてくるであらう。而して其處に彼れは、一々の生成するものを超越して、實有價値を發見せねばならぬ筈であつた。然るに彼は此原理的のものを立てなかつたのは聊か不思議である。ピタゴラス派は既に彼等の原理としたものに法則の性質を認めた。ヘラクレイトスは固より此の方へ餘程、近よつてゐた。彼れは天性、厭世的であつたけれども、世界過程の原理上の統一を疑つたのではなく、寧ろ

世間の無知な人々は、此の世界を支配する指揮するロゴス（理）を理解しないと云つたのである。『自然は自ら隠れることを好む』が故に、多數人は自然の何たるかを知らない。戦が行はれるけれども、亂雜無秩序が行はれるのではない。萬物はロゴスに従つて生起する。事件はロゴスあるによつて理解せられる。ロゴスがあるから、萬物には必然性と運命とがある。斯くて、ヘラクレイトスのロゴスには頗るピタゴラス派のハルモニアに近いものがある。只だ異なる所はピタゴラス派はここに合法則性を認めようとし、ヘラクレイトスは過程の性質、流動性、に重きを置いたことである。またヘラクレイトスは對立者と對立者との關係に重きを置いたのであつたが、對立が全く溶解して元のアペイロンに還ると云ふアナキシマンドロスの派でもなかつた。固よりヘラクレイトスに於ても溶解を言ふのだが、しかし其の溶解は、一切の對立が溶解して何か基本的のものに歸著すると云ふのではなくして、對立が相互に解け合ひ推移し合ふと云ふのである。ヘラクレイトスは此推移、遷過、を如何に考へたかは解らないが、兎に角、之を要求したのである。彼れに於ては、流動の思想が重なるものであつて、而して流動は推移、遷過、である。それが前流するか後流するかは世界過程にとつてはどうでもよいのである。世界過程を全體として見れば、一切はハルモニア「調和」だからである。ハルモニアはヘラクレイトスに於ては溶解の意味及び法則である。

自然法則の概念は初めてヘラクレイトスに於て現はれた。併かし、彼れの自然法則はただ豊かな而して効果あるものではない。只だ萬物を必然的に餘儀なくする所の至高の運命たるに過ぎない。此の必然性が如何に働いて「ハルモニア」を現はすかは解らない。彼れはまだ原理と雑多との間、統一と限りなき異別との間に、媒介たるものを持たなかつた。彼れには運動の概念はまだ無かつた。運動の概念はゼノンに於て問題となり、デモクリストに至つては根本概念となつたものである。自然の出來事と運動との間には尙ほ大なる距離がある。

要するに、ヘラクレイトスは全宇宙の統一を徹底的に考へなかつた。彼れの思索は宇宙の一々の現象に向つて居た。而して一々の現象に就ては生成のみを考へた。然かも生成そのものが一般に宇宙全體に就て考へられた以上は、生成には亦た實有の考がなければならぬ、若し生成が「與へられ」であるならば、此生成は亦た一の實有である、と云ふ推論はヘラクレイトスには無かつた。併かし乍ら、ヘラクレイトスは生成の消極的方面のみを見たと云ふことが、知らず識らず、そして漠然ながらも、非有の考を導き出したのである。蓋し、そのもの自身に統一を現はさず、又た一步一步自らに矛盾する所のものは、やがては、統一及び一致の要求から出發する人々にとつては、必然的に思惟と實有とを棄却するものと思はれるのである。斯様にして、ヘラクレイトスはバルメニデスに於ける反對の推

論の準備となつた。

バルメニデスは統一の要求から出發した、統一は組織化の指導的動機であるから、總て學的思惟は統一を以て始まらねばならぬ。而して説明の要求がすべて組織化に至らんとするの思惟の本性である。故に統一は古くは既にタレースの思想であつた。併かし、彼れの求めたのは純粹に統一そのものでなく、原質の統一であつた。またタレースの實有の思想も、統一の思想と同様に、純粹にそのものを捉へたものではなかつた。初期のピタゴラス派も同様であつた。それ故に宇宙の統一は實有の統一とならねばならぬ。實有と統一とは互に目指し合ふと云ふことは此の兩概念内實本性である。此兩概念は根本的な問題提供の歴史に於て知らず識らず共同的に進みゆき、次第に獨立的になり、終には成熟すると同時に意識的になるのである。

バルメニデスがヘラクレイトスの不斷の流行を排した時に、彼れは此思想の圈内に屬する一切のものを併せて排斥したのではない。バルメニデスがヘラクレイトスに反對し得る爲めには、先づ共通の點に立たねばならなかつた。其の共通點とは感性に對する關係である。ピタゴラス派は數の考を運ばせ行く時に、尙ほ「知覺との一致」を説いた。之を根本的に排斥して、感性的のものに對立してロゴスを立てたのはヘラクレイトスであつた。バルメニデスは此の如き排斥（否定）によつて得たる堅牢な根據を承認した、而して此の根

據を初めて効果あるものになした。蓋し否定、拒斥、は其の反面に積極的のものを示す。ヘラクレイトスのロゴスは既に積極的なる反面であつた。此の積極的のものは、若し感性によつて働き出されないとすれば、精神の他の働き、感覺以上の深い働き、に待たねばならぬ。斯くてバルメニデスは思惟 (noein, noēma) の概念に到著した。而して、此の新しき概念は直ちに問題の全領域に對して、殊に中心問題たる實有の根本問題に對して決定的の意味を現はして來た。實有は是に至つて初めて意味深きものとなり、初めて概念的に確定せられた。

ヘラクレイトスは萬物は生成すると云つた、而して凡て常恆的のものを否定した。然るにバルメニデスは之を徹底的に考へて、其處に矛盾のあるのを見た。流動には常恆的のものがないと云ふが、しかし流動そのものは常恆的ではないか。生成の過程の各段階に於いてそれは或者であるではないか。再び同一でない流れは其の度毎に或るものである。然らざれば、流れもあり得ないであらう。どうしても左様に考へねばならぬ。茲に思惟が要求せられる。流動は思惟せられた。而して萬物が流れると云ふことは、既に萬物はあると云ふことを意味する。固より萬物は流轉すると云へば、亦た萬物はないと云ふことも意味するに違ひない。何となれば、初のものには次ぎにはないからである。故に生成には亦た非有もある。バルメニデスは斯様にヘラクレイトスの基本概念を分析して、之を打碎いた。若

しヘラクレイトスが生成を運動と解したならば斯くも脆くは破碎されなかつたであらう。然るに運動と解するには、實有に就て概念的説明をしなければならぬ。是はヘラクレイトスにはなかつた。斯様にしてヘラクレイトスの思つたやうに、流動に於ては、實有をなくすることにならぬ。流動には却つて實有と非有とが含まれねばならぬ。然るに、是れが亦バルメニデスにとつては一の新しき矛盾であつた。非有はあるものでない。其れが如何にして生成に於てあるであらうか。非有は全く思惟せられない。其れが如何にして何等かの仕方に於てあり得るだらうか。新らたに見出された思惟概念は之を許さない。蓋しヘラクレイトスは萬物流轉に固著して、そして之を實有なくして考へ得ると思つた。しかし彼れは自分で之を考へようと思つた様には行かなかつた。何となれば、非有は思惟され得ないからである。實有のみが思惟せられる、思惟せられたものは實有である。實有と思惟とは同一である。非有は思惟すべからざるものとして拒斥せねばならぬ、而して同時に、之を含める生成をも拒斥せねばならぬ。生成に於て認識せられた非有と共に、生成も亦た不可能となつた。

實有と
思惟

斯くてバルメニデスに於ては、純粹にそのものとしての思惟と實有とは同一になつたので、従つて實有は統一を得ることが出來た。茲に兩様の思想過程が相伴ふ。即ち感性的事物の興へられたる實有は要求せられた思惟の實有となり、また雜多な存在物は思惟せられ

た實有の統一となつたことである。而してバルメニデスは思惟と思惟せられたもの即ち内容との間に區別を立てず、之を同一視した。またバルメニデスは其の根本思想と同様に、之を法式立てることをも考へた。彼れに在ては此の同一性 (tauton identity) は思惟と實有との間の結紐たるのみに止まらず、兩者の各々に廣がり、また兩者の下に考へられる總てのものにも廣がる。總てあるものは其れ自身と同一である、(自同律)。是に於て實有は常恆者として其の方法的意味を明かにするのである。而してバルメニデスは非有を否定することに於て、此の同一性 (自同性) の反面を示すことになつたが、是は後ちプラトン及びアリストテレスによつて矛盾律として法式立てられたものである。しかし、思惟から區別された實有には特に尙ほ第三の基本的な根本概念がある。蓋し思惟は統一である。而して實有は思惟と同一である、故に實有は亦た統一である、然るに實有には雜多が含まれてゐる。是に於て一の特別な概念が必要である。實有には對立が成立し得るが、是等は如何にして結合せられたものと考へられるか。ヘラクレイトスが考へたやうに、是等は互に亡びし合ひ、水平にされるとすれば、一切は流動遷移となり了るであらう。故に雜多を一として見る爲めに一の特別な指導原理がなければならぬ。バルメニデスは之を存在者の結合 (hen synekhes) と考へた。存在者が一であるべきならば、其れは只だ結合聯關による統一と考へねばならぬ。此の考は後ちにコラシニイア連・續の思想に導くところの萌芽を含んでゐると見

られ得る。

實有の問題が此の様に轉回した論理的方向は、ソクラテス以前の思想界にとつては重大な意味を有するものであつて、其れは物質から離れて漸く觀念論の方へ向つたのである。バルメニデス以後は、もはや實有を不定的の或者として、諸種の原理に就て模索することはなく、思惟の方向は内面化の過程となつたのである。

バルメニデスは専ら實有を説いた。併かし實有には必然的に非有が伴うてゐる。實有を強調すればする程、非有は其の影を濃厚にしてくる。否、非有があつて實有が鋭くされて其の意味が益々深くなつて行く。即ち非有は實有を精密的含蓄的にする爲の方法として重要な意味を持つものである。然るにバルメニデスは暗に非有の方法的手段を利用し乍ら、而かも其の方法的價值を意識するには至らなかつた。彼自身どの位、此の概念に負ふ所あるかを知らなかつた。蓋し彼れは非有を内容的に考へたから、非有は一切の内容をなくすること、實有を亡ぼすこと、を意味することになつた。一切は實有に繋がるが故に、非有は廢滅すべきものと思つた。彼れは非有を思惟の廢滅、非思惟、と思つた。彼れにとつては、非有を亡ぼして初めて思惟と實有との同一性が立てられた。而して彼れは、たとひ否定される爲めにしても、非有が概念としてなければならぬ、また實有は非有の概念に就て鋭くされなければ決して見出されないと云ふことを意識しなかつた。論理的には非有

は實有に先立つものであつて、非有そのものには更に何等の内容なく、其れ自身に固有な思惟價值を現はさないで、其の意味は只だ實有へ至る途であるに過ぎない、即ち今日、方法と呼ばれるものである。バルメニデスは此の方法を意識しなかつた。蓋し方法を見出し之を用ふることに、方法そのものを認識し尊重することとは、自ら別である。バルメニデスは非有を越えて實有に至る途を通過し乍ら、此の途に於て見出さるべき最も大切なもの、即ち途そのもの、を見出さずに残して置いたのである。

偕て斯の如く、非有 (the on) は實有 (on) と同時に見出され、論理的に實有に先立つ概念になつたが、しかし實有と同時に根本概念に高められなかつた。バルメニデスでは非有はまだ其の粗末な形、云はば外側面を、現はしてゐた。此處では、非有はまだデモグロトス及びアラトンに於けると同様なものではなく、而かもまたエレア以前に於ける概念構成とも異なる意味のものであつた。蓋しタレースは多くの物を棄て、一の物を立てたので、實有と同時に非有が含まれて居り、而して此の一の物が多くの物の爲めの原理であり、またアナキシマン드로スは有限を棄てて無際限を立て、而かも其處に積極的の意味があつて、無際限が有限なものの爲めの原理となつた。而して此等の棄却、否定、はバルメニデスに於ては非有の概念となつたのである。然るにバルメニデスはヘラクレイトスに反對して起つたので、其の實有は先人の立てた原質ではなく、論理的に深められたる意味を持つ

概念として
の非有

てゐる、而して非有は實有を産み出す爲めのものではなく、克服せらるべきものを言現はす。ここに非有は初めて意識せられ、概念になつた。概念としての非有は實有に對立し、狭義の實有に屬せざるものを言現はす。斯様にして種々の問題が入り雜つてはゐるが、而かも非有は依然として問題として残つてゐる。此の問題が如何に一步進んで解釋せられたかはデモクソトスに至つて見ることが出来る。

バルメニデスは實有のみを捉へることは、他の多くの重要な概念を捨てることになる。と云ふことには氣付かなかつたらしい。彼れは實在する一のもののみを考へて、是から進んで、實有を確める爲めに用ふるもの——非有の概念——に導いて行つて、而して之を否定した。然るに此の思想は直ちに通常の思想と衝突する。通常は萬物の雜多と其が斷えざる運動とを信じてゐる。バルメニデスの思想を立てる爲めには、尙ほ一層進んだ研究をなして此の俗見を破らねばならぬ。而して此の任に當つたものはゼノンである。ゼノンはバルメニデスとは逆に、通俗の考方は自己矛盾に陥るべきであることを證明し、従つて其の實在は雜多で且つ動くものであり得ない、只だバルメニデスの『一』のみなることを證明した。而して彼れは雜多、運動及び空間に反對して、有名なる議論を爲した。雜多は實有の(統)一に反對し、運動は實有の常恆に反對し、而して總て物的に考へられた雜多と運動との制約としての空間は(統)一と常恆とに反對するものである。而してゼノンは總て

ゼノン

此等（運動、雜多、空間）を排斥した。このゼノンの辯論の特色は要するに此等すべてをアペイロン（無限）の方へ導くことである。彼れは數學的物理學的概念を徹底的に運ばせた。而して彼れは或る一定の數量に止まることはなかつた。雜多は、丁度それが雜多であるが爲めには、無限に雜多でなければならぬ。運動は多くの段階を通過するが、此等の段階の間にはまた多くの段階がなければならぬ、斯くて無限に多くの段階がある。故に運動も亦た無限である。空間は、若し有限ならば、他の空間の中になければならぬ。また、空間を分割的と考へるならば、各部分はまたどこ迄も可分割的でなければならぬ。故に空間は二重に無限である。偕て然らば、此の無限なものは如何であるか。之を表象せんとするも、如何にして其が其處にある（there is）ことを表象するを得べきか、然らば其は無、絶無（'ouden'）である、従つて亦た空間に基づくものも絶無である、と云ふのである。

然かしゼノンは數學的力學的概念をバルメニデスの「實有」に結合し、之に基づけることは成功しなかつた。其の理由は（一）バルメニデスの實有はアルケ（原質）ではない、然るに物理問題はアルケに基づかねばならぬ筈である。（二）はエレア派は一般に云はば思惟の概念を以て感性を超越したとは云へ、まだ全く感覺的のものから離れてゐない、からである。蓋し此の思惟そのものは此の派の取扱ひ方に於てはまた精密になつてゐない。其れは實有の思惟ではあるが、然し概念の思惟ではない。實有の媒物としての概念はまだ

見出されなかつた。アペイロンもやはりまだ概念ではなかつた。従つてアペイロンは實有の問題の爲めに徹底的に運ばせられなかつた。ピタゴラス派がペラスを重んじたが爲めにアペイロンを輕視したことは此處にも影響した、従つて一切は全く分離的に考へられた。

運動は進行としてでなく、段階に於てのみ考へられ、空間は最初には制限せられた空間（topos, "place"）としてのみ考へられた。要するに、本當に空間及び運動の概念はまだないのである。此等の概念はゼノンの辨證法を消極的準備として、之を突破して初めて得られるものである。それ故に、ゼノンは雜多や運動やまた場所やの問題に於て捕捉せらるべき筈の統一を捉へることが出来なかつた。アペイロンに於て道が分岐するのであるが、ゼノンはアペイロンに於て失敗した。蓋し連絡關係（hen synekhes）即ち連續的統一^{コネクティブな統一}は純粹なる思惟に於てのみ見出さるべきもので、是の爲めにはバルメニデスが既に基礎を置いたのである、而して之を進めれば無限を立てることが出来た筈である。無限は思惟され得る筈であつた。純粹思惟に於て問題即ち思惟必然性として現はれるものは、既にあるのである。是が思惟と實有とは同一である^{と云ふことの意味であらう}。是に就て、表象せられるか否かを問ふ必要はないのである。是と同様に、雜多も無限に考へられる、無限に計算され得る。斯様に無限へ進行することは、固より視覺や觸覺では要求せられない、只だ思惟によるのみである。此の思惟あるによつて、アペイロンが初めて萬物の中へ入れて考へら

れるのである。若しゼノンが斯様に考へて、彼れの出發點たりし思惟を再びアペイロンに於て見出さんと努めたならば、彼れはアペイロンの積極的意味を理解することが出來たであらう。

然るにゼノンは斯様には考へなかつた。彼はアペイロンを「見えるもの」の内に求めんとした。彼は思索の銳利さがあつたにも拘はらず、物的のもの爲めに純粹思惟を捨てたことには氣付かなかつた。斯くてエレア派の實有概念はまだ嚴密に超感性のものになつてゐないので、たとひ知覺に基づかないにしても、知覺の様に考へたのである。従つてゼノンは實有に就て修正を試みようとはせず、實有に反對のものを捨てて顧みなかつた、而して彼は唯一の可能的の解釋を取逃がしたのである。また他方に於ては、彼は實有の統一を確立せんとして、實有と非有との反立を確保したのであるから、彼は實有の概念と同様に、非有の概念をも誤つたのである。彼は非有の概念をも物的の方に持つて行つた。是が實有の場合に於けるよりも、もつと惡かつたのである。非有は孤立的のものとせられたから、許すべからざるものとなつた。蓋し統一を物的に考へる時は、統一は他のものを排除する、即ち孤立を意味することになる。然るに、實有の場合に在つては其の内容的方面が優勢であるから、たとひ孤立になつても、直ちに無意味とならぬ。非有の場合に於ては全く異なる。非有には直接の内容はなく、只だ方法的手段としてのみ意味を有するのみであるが、

ゼノンに於ては此の意味すらもない。それ故に、物的なる非有とは絶無である。ゼノンの「絶無」は無意味と云ふ程の義である。ゼノンは實有の統一の意味に於て説明の出來ないすべての概念を「絶無」(ouden)と云つた。バルメニデスの非有(heion)は實有の對立者として、實有と同様に確定されねばならぬ限りに於ては、まだ幾分か積極的意味が残つて居るのではあるが、此の残りものはゼノンの絶無(ouden)に於ては全く喪はれたのである。

第七章 實有の概念 (三)

(デモクリトスとプラトン)

リア
トス

實有の問題に就てエレア派の思想を承けて而かも一大轉回を爲したものはデモクリトスである。デモクリトスに於ては、總て實在してゐると思はれるものを否定して、別に新たに一の實有概念が生起する、即ち感性的事物の思惟からすれば却つて非實有と見える所の一の實有が生起するのである。此の思想は一面にはエレア派に立歸るのであるが、また一面には之を超越するものである。何となれば、デモクリトスはエレア派の『一』『不動者』『固定的の實有』を拋棄したからである。此の如きものはデモクリトスに在ては非(實)有にならねばならぬ。曩きにゼノンが雑多及び運動を是認し證明する能はざることを示したのは無益ではなかつた。併かしゼノンは餘りに狭く考へて、無限者を容れる餘地がなかつた。然るに無限は數學及び力學の根本概念に於ては考へざるを得ないものである。エレア派の實有が此の問題の爲めに有效になることが出来なかつたのは、蓋しエレア派では實有を原質または原理(αἰτία)として考へず、即ち學的に證明せらるべき他の問題(例へば生成の問題)の『爲め』の原理として考へずに、只だ單に其自身の爲めに、絶對的に、他

の問題から切離して、遂には孤立に至るまでに單獨に考へたと云ふ事情に由るのである。エレア派の實有は生成の爲めの實有ではなくして、全く生成に反對のものである。即ち兩者は全く相容れないものである。若し、エレア派の實有が更に新しき實有概念となつて、切實なる自然の問題を解くやうになるべきならば、實有の觀念性の思想がやがて原理(原質)(αἰτία)と云ふ、古き且つ確かめられた根源と云ふ思想と結合し合體せねばならぬ筈であらう。而して、此の新しき創造を企てたのはデモクリトスである。

デモクリトスが如何に之を爲したかは、彼れは初めて實有の研究に必要な方法的手段即ち非有(ἔρηον)を知つたことを見れば自ら了解せられるだらう。パルメニデスにも此の概念があつたのであるが、併かし此の概念に於ける方法的意味を知らなかつたから之を捨てて顧みなかつたのである。またゼノンに至つては此の概念を無意味として拋棄した。デモクリトスは此處に新しき或物を見出すべきことを知つた。即ち、非有(ἔρηον)そのものが有する内面的の意味を見出した。彼れは非有は單に否定に止まらずして、何等か特々な積極の意味がなければならぬと考へた。一を否定するは他を其の代りに立てんが爲めであり、誤つた不十分な偏狭なものを否定するのは、一層廣き展望を開いて、一層深い堅實な根據を見出さんが爲めである、約言すれば、實在するものの原理としての眞實の有に導く途があると考へた。併かし彼れは此の深い認識を今日我々が思ふ様に純粹に概念に求め

ずして、之を應用して而して抽象したのである。彼れは問題の進行を取扱ひ乍ら其處に方法を見出したのである。而してデモクリトスが見出したのは『空虚』の概念であつたことは疑を容れない。故に此の概念から出發してデモクリトスの非有を理解すべきである。デモクリトスは空虚を既に概念として見出した。曩きにピタゴラス派は空虚を列を形成する所の分離原理 (Khorismos) として知つて居た。而かも運動の爲めの、力學的の意味に於ては、まだ知らなかつた。此の意味に於ける此の概念はエレア派のメリッソスに於て明らかに現はれたが、併かし、捨去る爲めの消極的意味に於てのみであつた。此の點に於てはメリッソスはゼノンに似てゐる。メリッソスはすべて實有の概念と相容れないものを、棄却した。故に彼れは充實のみを實有と見做し、空虚を非有と名づけた。而して彼れに在ては空虚は『矛盾』を意味したから彼れは之を棄てた。而して其れと同時にゼノンの様に雜多及び運動を捨てたのである。是に於てデモクリトスは空虚を承認するか、若くは運動及び雜多を共に拋棄するか、二者其の一を選ばざるを得なくなつたのである。然るにデモクリトスは自然過程の説明から出發したのであるから、運動及び雜多を棄てる事は出来ない。従つて彼は必然的に空虚を認めざるを得なかつた。

偕てエレア派は空虚は非有であると云ふ。是は否定すべくもない、充實と比較すれば空虚は實在的ではない、空虚を非有と云ふのは正當である。然れども其の爲めに果して『絶

無』(ouden) であるか、全く無意味であるか。充實よりは外には實有はあり得べからざるか。運動に於ては充實と同様に空虚を「思惟」するが、バルメニデスは思惟と實有とは一であると云ふ。然らば空虚はやはり或物であらねばならぬ。非有も亦たあると云はねばならぬであらう。

斯様にして、デモクリトスは運動及び空虚の問題からして非有と云ふ他の概念に達せねばならなかつた。是に於て實有と非有とは密接に關係する。蓋しデモクリトスはエレア派の實有に一致することは出来ず、之を改正して自然の問題に適合する様にせねばならぬと同時に、亦た古き非有に反對せねばならぬ、従つて亦た非有を改めて一の概念とせねばならぬ。是に於て彼れは『メエ・オン』の積極的意味、即ち其の方法的價値に達した、而して彼は進んで作業し得る所の手段を獲得することになつた。

先づ第一に彼れが爲さねばならぬ事は、此の新たに見出された方法を自然問題の中心點に應用する事であつた。今は彼れは此の新らたに一層深く掘まれた實有の妨になる一切のものを棄てた。通常の人々は知覺に固著し、見えないものは實在でないと思ふ、従つて彼等は空虚及び運動を理解することは出来ない。デモクリトスはヘラクレイトス同様に、感官は眞理を示さない、信賴すべき證人でないと言つた。デモクリトスはヘラクレイトスよりも一層精密に考へて、知覺の相對性の説を取つた。知覺は絶無ではないが、其だけで眞

原子と
空虚

實なる、獨自のものではない。知覺は混血兒的認識 (skotic gnomē, Bastard-Erkenntnis) である、眞の認識 (gnōstic gnōmē) を齎らすものは思惟である。デモクリトスはバルメニデスの『思惟』 (noein) に立歸つたのである。學、認識、は知覺から出發すべきではなく、思惟が眞實に實在と立てる所の原理から出發すべきである。通常、在在すると思ふ知覺對象は本當は實在ではないのである。眞に在るものは原子と空虚とのみである。

非有も
實在的

原子及び空虚は觸れることも見ること出来ぬ、故に知覺に對しては無いものである。併かし之を思惟することは出来る。眞實の有はエレア派の云ふ様に非有を除外するものではなくして、却つて之を含むものである。故に此の非有は實有と同じく實在的である。デモクリトスの考では此の『非有』はやはり或物であるのみならず、俗見の實有、知覺の實有、よりももつと實在的である。デモクリトスは知覺の實有に反對して、眞實の實有 (cetero) を立てた。俗見は彼れが克服せんとするものである。何となれば、其れは眞實の實有に達しないものであつて、運動を説明する能はざるものであるからである。俗見では之を實有であると思ふにしても、眞實有は常に之に反對して生起する、即ち『メエ・オン』(非有)によつて生起するからである偽の實有の否定は正しき實有の道を開く、而して『メエ・オン』が其の反面から其れ自らを眞實有として現はす時、『メエ・オン』自らを確める。眞實有は知覺に於て求むべきでなく、專ら思惟に於てのみ求むべきである。斯くてデモ

眞實有

觀念論

クリトスは感覺を超越して新しき眞實の實有を立てるものであつて、觀念論(理想主義)に向つて長足の歩みを爲したものである。

「所與性
の問題」

デモクリトスは非有を原子論的思想の頂點に置き、而して空虚を意識して之に説明を與へた。是に於て初めて實有問題が今日『所與性の問題』(Frage der Gegebenheit) として知られてゐるものと等しき姿に於て現はれることになつた。素朴的常識的の實有は感官に映ずる既成的の『其處に出來上つて居るもの』と思はれる。俗見では實有は此の様に與へられてゐると思つてゐる。然るにデモクリトスは素朴的な俗見を取らないで、其の反對を示した何物も與へられてゐない。其處に出來上つてゐるやうに見えるものは實は實有ではない。次ぎの瞬間には其は別物であり得る、若くは、あるやうに見える。其處に「ある」と思はれるものは所與ではない。實有は寧ろ先づ思惟されねばならぬ。故に眞實有は思惟に於て成立つもの、思惟によつて初めて喚起されるものである。斯様にして空虚は思惟に於て成立つ。空虚は感官に對しては無である、而かも思惟に對しても與へられてはゐない、其は先づ思惟されねばならぬ。是が空虚の成立つ所以である。空虚は一切の物性に反對するが、併かし物性の『爲め』にある。故に空虚は同時に非有 (heteron) であり且つ眞實の有 (ceteron) である。非有は非所與性を現はす。故にデモクリトスに於ては非有は實有概念と調和するものであつて、バルメニデスが爲したやうに亡ぼすべきではない。是に於て非

有そのものはバルメニデスの場合とは全く異なり、非有の役目が變つて來たのである。バルメニデスは實有を現象の爲めの原理 (arkhe) として求めずして、其の自身の爲めに絶對的に求めた。然るにデモクリトスは運動、雑多、等の爲めの原理として實有を求めた。此の點に於てはデモクリトスはバルメニデスの缺點を訂正したものである。デモクリトスは思惟に於て産み出される純粹なる實有と此の實有を確かめ、其の眞正を證すべき課題を實有に負課する所の原理 (arkhe) とを結合したのである。此の結合は實有の新概念、眞實の實有 (echein) を意味するものである。斯くて arkhe の問題は再び其の權利を恢復した。デモクリトスの『メエ・オン』は「オン」と同様な必然性を以てバルメニデスに對向し、而して再び其の方向を轉換したのである。今や『メエ・オン』は克服さるべきものではなくして、産み出さるべきものの『爲めに』あるものとなつた。『メエ・オン』は原理としての實有の方法として其の特性を認められた。

非有を方法として認識し且つ眞直ぐに之に導き得るものは空虚の問題である。空虚の背後にはまだ一の概念が知られずに附著する、此の概念はいつでも數學的に純粹なる思惟の先鋒となるもの、即ち空間、である。空虚は本來、數學的概念であつた。ピタゴラス派に在ても既に然りであつた。デモクリトスも數學的に考へた。併かしデモクリトスの思想では之を力學の問題、運動、の方へ移したのである。ピタゴラス派では空虚は分離原理

(principle of separation) であつたが、併かし『序列の爲めの分離』に過ぎなかつた。デモクリトスに至つては序列は運動過程の序列であつた。斯くてデモクリトスでは空虚は分離の原理から一轉して結合、即ち原子の運動に於ける結合の原理となつた。

然るにデモクリトスの思想に於ては空虚は非常に變つて來て、空虚は或る他の概念の補足概念 (complementary concept) となつた。此他、概念と云ふは即ち原子である。原子と空虚とが結合して初めて實有を構成するのである。此の實有は古き實有の反對であつて、眞の實有 (echein) として定義せられる。固よりデモクリトスの取扱つたのは宇宙的コスモイカの實有である。是は動くものであり、自ら運動を爲すものである。されば空虚は運動を可能ならしめるものであり、運動の爲めに餘地を造るものである。然るに現實的である爲めには、運動は亦た常在 (恆有) をも含まねばならぬ、常在 (恆有) は運動の實體であり、從つて自ら動くものである。斯くて常在 (恆有) なければ何物もないと云ふ點に於てはエレア派の立場に立つものなれども、只だデモクリトスに在ては常在 (恆有) はエレア派の様に運動を除外するものでなく、却つて運動を可能ならしめるものである。斯くてデモクリトスは形體性の原理を原子に置いた。

デモクリトスはエレア派と同様に、十全な實有は充實 (pletes naston) でなければならぬと考へた。從つて原子は充實である。實有そのものは空虚、メエ・オン、に對して直接の

反對である。空虚、メエ・オン、に對しては原子は「オン」（實有）として成立せねばならぬ。デモクリトスはエレア派の立場を棄てたとは云へ、而かも充實と空虚との古き區別に固著した。併かしデモクリトスは是れにエレア派では出来なかつた程の深い解釋を施した。デモクリトスでは、空虚は決して絶無ではなかつたと同様に、亦た原子も決して一切ではなかつた。此の兩者は實有の規定に就ては直ちに同等ではなかつたけれども、併かし共に原理たる實有價值を有つてゐる。原子は實有の要求を充たすもの、即ち規定性、を其自らに具へてゐるから、より充實的なのである。之に比すれば空虚は無規定であるから、恰かもアペイロンとして原子の「オン」に對立するのである。デモクリトスは空虚が受け得る最も單純な規定、即ち幾何學的規定、ですらも原子の方に置いたのであるから、此の點から見れば、空虚は全く不充實と見做される。彼れは原子によつて空間が規定せられた空間關係に分化せられるものと考へた。是は物理的方面から考へた結果である。之に反して、原子は其の自らに、即ち其の實有に於て、規定性を具へてゐる。原子は此の規定、結局は幾何學的規定、に於て成立つ。而して空虚は此の規定の可能性を與へはするが、決して成就しない。故に原子に對して見れば、充實せる實有ではない。

併かし、其にも拘はらず、やはり一の實有である。是は如何に理解すべきか。蓋しデモクリトスは一の新しき統一的な實有概念、即ち、眞の實有 (eternal on) を造つた。是を原理

不充實

として考へた、而して自然存在及び自然學の爲めの先^{プレサツト}想^{ボジション}たるべきものである。眞の實有は空虚と原子、メエ・オンとオン、の兩原理を包括せねばならぬ。茲に全問題、即ちデモクリトスの哲學の實有問題、がある、——即ち、此の兩者は其の反對にも拘はらず、如何にして實有概念の統一に於て一となり得るか、と云ふ問題である。「オン」と「メエ・オン」との對立が眞の實有によつて其の統一に於て考へられると云ふことを如何にして論理的に是認すべきか。之に對する答は事實そのものに具はらねばならぬ、即ち、原理は二つであるが、其處に既に統一性が事實上具はつてゐなければならぬ。二者は或點に於ては對立を爲してゐるが、しかし決して共通的な契機を除外しない。只だ此の契機に重きを置きさへすれば、そこに統一がある、而して是れがデモクリトスの原子及び空虚に能く一致するものである。蓋しデモクリトスが之を「オン」と「メエ・オン」とに別けたことには、重きを置てはならぬ、是は彼自身の思想ですらなかつた、彼れは只だエレア派の用語を踏襲したに過ぎない。彼は是から出發したのでもなかつたから、従つてやがて實際に之を超越した。彼に於て重要なのは寧ろエレア派の用語に反對して、實有概念を改造したことである、即ち「メエ・オン」は「オン」に譲らない程の實有であると考へたことである。是は明らかに「メエ・オン」と「オン」との近寄りである、實有價值に於ては兩者を平等に視ようとするのである。而して彼に在ては此の如き平等視に到著せねばならなかつた。彼

これは斯くしてのみ能く俗見の實有——即ち知覺に固著せる實有——とは全く異なつた一の實有に達することが出来たのである。俗見の實有 (noni on) と眞實の實有 (etei on) との對立はデモクリトスの思想を開展して行く爲めに必要なる根本的の實有の對立である。デモクリトスの原子と空虛とは共に俗見の實有に反對のものであつて、此の兩者は俗見の實在に對立する原理的な實有である。固より兩者の働きは互に異なつて居る、従つて原理が二つあることになる。併かし乍ら、働きの性質は兩者共に等しい、故に實有たる所以に於ては一である、眞實の有である。此の實有に於ては「オン」も「メエ・オン」もエレア派の用語とは意味を異にしてゐる。兩者は俗見の意味での實有ではない。「オン」は只單に「アル」のではなく、或る物の爲めにあるのである、實有原理である、實有の先想である。是れがバルメニデスの實有に反對して、デモクリトスの原子に新しきものがある處である。此の意味に於てのみ、原子と空虛とが平等であつて、空虛も先^{プレサッポジョン}想としてのみ或物である。

原子と空虛とは互に同等なものであり、また互に相待つものであつて、一なければ他はない。二者相待つて萬物の性質を成立させる、即ち萬物は双關々係 (correlation) に於て成立つ。是がデモクリトスが二者の間に介在せしめた *mallon einai* (no-more-to-be もうあるのではない) と云ふものの結局の意味である。従つてデモクリトスは原子をもまた空虛と同

様に「メエ・オン」(非有)と名づけることが出来た筈であるのに、彼れが斯く呼ばざりしは全くエヌア派の用語を踏襲した咎に歸せざるを得ない。斯の如く見れば、原子もやはり空虛と同様に、與へられざるものと言はねばならぬ。然れども此の「與へられざるもの」(Nichtgegebenheit)の概念を能く見ると、其處に實有の動機と非有の動機との内面的關係が一層明らかになる。蓋しデモクリトスによれば、原子の認識は知覺の認識とは根本的に異なつてゐる。知覺では原子を知ることが出来ない。知覺は相對的で變化するものであるけれども、原子は確保せられた自同的な實有である。故に知覺は *skoti gnōmē* (俗流の認識) に過ぎない、本當の認識ではない。此の俗見に反對のものは *gnōstic gnōmē* (眞の認識) であつて、是は思惟のみによつて得られる。世人は本當ならざる認識を眞の認識と思ふは誤である。僞の認識の對象たる *noni on* (俗見の實有) は實有ではない。眞實の實有は之とは反對して見出さるべきであるから、其の認識の途はまた俗見に反對して生起するものである。眞の認識を齎らすものは悟性でなければならぬ。併かし乍ら、只單に俗見を否定するのみでは徒勞に了り、感官の證明を否定するに止まるならば、其れと共に思惟も亦亡びるであらう。知覺は絶對的に無價値なものではなく、只だ其れ自身では眞實ではないのである。故に感官の信念 (*doxai*) を正すべき根據若くは説明を見出さねばならぬ。而して此の根據は悟性に於て在り、悟性の根據によつて眞實の實有が見られる。此の根據が評價の

審判 (Kriterion) であり、其の認識は正當である。是に於て、此の根據が知覺と合致して自然的存在の世界を基礎付けることを見るであらう。

偕て、知覺が制限されてゐるとのことは決して新しい考ではなく、既にゼノンが黍粒に就て證明した所である。落下する一々の粒の音は聞えないが、併かし集合した一の俵となれば聞える。前者が集つて後者となるとすれば、前者もまた何ものかで「ある」に違ない。デモクリトスは知覺の相對性から出發して、而して知覺は證明を與へないからと云つて、其れが無であるとは云はないのである。音の被加數は全體の音響を生ずるもので「ある」。此の事は視覺に就てもまた然りである。眼に見えざるものは其の爲めに無であるとは云はれない。最小可視物はまだ可分割である。見えないものは可分割的でないと云ふ理由はない。デモクリトスは、斯くて形體性の原理を感官によつては知られないものとした。而して斯くしてのみ、實有價值に就ては、空虛を原子と同等に視ることが出來た、また原子にエレア派的の常恆性の概念を移し與へることが出來たのである。形體的のものは感性的に與へられてある限りに於ては常恆的ではなく、主觀的及び客觀的のあらゆる影響によつて左右せられる。其は可分割的であつて、形式及び性質に於て打碎かれ得るものである。然る時は、其は原理であつてはならぬ。原理たるものは唯一の、自同的に常恆的でなければならぬ。其は全く不可分割的のもの、即ち *atomon* (原子) である。斯くてデモクリトス

は、自身には變化せずして而かも知覺の領域に於て一切の變化を可能ならしめる所の原理を立てることが出來た。原子と空虛と共同して運動を可能ならしめる。而してデモクリトスは一切の變化を運動に歸せようとした。

然るにデモクリトスは原子 (*atomon* 不可分割物) と云ふ根本思想を那邊まで考へ通ほしたかは疑問である。原子の思想は多分はアナキサゴラスの同質物 (*homoiomerē*) の概念によつて影響せられたものらしいが、然らばデモクリトスは無限分割の思想を取來ることが出來た筈である。今若し無限分割の思想があつて、原子を此の意味に解すれば、其は數學的原子——無限に終りまで考へられた分割——となるであらうから、特に論理的に力強き原理概念を得ることになつたであらう。無限分割は或る局限に達するのでなく、數學的の點、零、に導くのである、而して其の限りに於てはもはや不可分割的のものであらう。果してデモクリトスが此の様に考へたか否かは容易には定められないが、彼れの出發點は此の如き方向へ容易に導くことが出來たであらうし、また彼れは微分の發見に頗る近寄つてゐたとも云はれてゐるのであるから、斯様に推論することも出來るであらう。若し原子が眞實の有として空虛と竝立すべきならば、やはり空虛と同様に知覺から遠ざかつて、やがて非有 (メエ・オン) になる筈であつたらう。而かも是は最も能く數學的原子に於て現はれるであらう。若し數學的原子として見れば、「オス」と「メエ・オン」との兩原理は一

様に思想として生起し、同等に併在し、等しく經驗的のものを否定し、而して兩者共に數學的に考へられて、空虚は無限大の概念によつて、原子は無限小の概念によつて考へられるだらう。

量の差別

然るに他方から見れば、デモクリトスは此の思想の遂行を爲さなかつたと見るべき證據も多い様である。固よりデモクリトスは意識的に原子を知覺から引離したが、併かし彼れは之を半途にして止めた。彼れは原子から直接の性質クオリテイスを奪ひ去つたのであるが、併かし之に量の差別を許した。蓋し彼は量を形状と解し、原子は之によつて區別せられると考へたのであらう。加之、彼は形状の差別を非常に重要と考へ、根本的資料の構造ストラクチュアに重きを置いた。また彼は力學の一契機たる重力を重んじた、其は彼れが運動は重力によつて起ると考へたからである。従つて彼れは原子を有limitsと考へたのであつて、「アペイロン」を分割の方に移すことによつて、即ち分割を數學的に考へることによつて、生來する所の精密なる學的原理とは考へなかつたのである。是に於て、最初に「メエ・オン」の方法が働き初めた制限及び空間的分割は遂に知覺の限界たるに止まつたのである。而して知覺に限界を置いたのであるから、原子は眞の不可分割性を言現はさずして、限界を言現はすことになつた。原子は固より知覺には現はれないが、併かし知覺からの類推によつて考へられた、而して空虚のやうには考へられなかつた。

重力

是はデモクリトスの不整合、不徹底な所である。併かし其にも拘はらず、原子には數學的の考が顯著である。蓋しデモクリトスは感性的ならざる性質クオリテイスは思惟によつて得られると考へた。例へば、形状、順序、位地、の如きであつて、此等は幾何學的契機である。デモクリトスは、幾何學的のものは知覺すべからざる程に小なるものの中へ入り込むものと考へた。而して感官に映ずる形體の性質クオリテイスは此の構造の結果であると考へた。單に是だけではまだ數學的原子にはならないのであるが、併かし他方から見れば、デモクリトスはアナキサゴラスのやうに感性的性質は要素的極小分子によるとは考へないで、全く此等極小分子（原子）の結合と其の中間空間の關係とから生起するものと考へた。經驗的事物は原理に對しては暫有的のものであり、單に原子と空虚との結集に過ぎない。従つて原子と空虚とは思惟の領域に屬する。此等の兩者は共に數學的に考へられた、而して運動の爲めに考へたのであるから、力學的に考へられたのである。而して運動に在ては再び原子論的根本思想の統一性が明瞭に現はれる、此の統一性は空虚によつて可能になり、原子によつて現實となる。斯くて、原子そのものは數學的原子ではないが、併かし原子に於ては數學的のものが著しいのである。故に知覺の類推によつて考へたと云ふことはあるけれども、其の爲めに決してバルメニデスからプラトンに至る理想主義の一貫したる進路を破ることなく、デモクリトスは明らかに中間の段階となつてゐると見るべきであらう。觀念的なる實有は

中間の段階

生成の爲めの原理になつた、其の理由は實有を數學的に考へたからである。斯様にして、デモクリトスは種々の點に於てプラトンの爲めに實有概念の媒介者になつた。

偕て斯様にしてデモクリトスは「オン」と「メエ・オン」とを考へて、實有の問題に於て大に進んだのであるが、併かしバルメニデスが求めたやうな純理論的な實有の思想はなかつた。デモクリトスの實有は原子と空虚との二個の原理に止まつた、従つて絶對者たるべき實有を狭くした。實有は『原理』と結合し、其の爲めに非常に深められたけれども、併かし原理そのものにはならず、原理の概念にはならないで、規定的な二個の原理になつた。要するに、彼れは物理學者であつた。而して此の領域に於ける限りに於ては實有問題を精密にしたのである。是より以上に如何にして實有概念を考ふべきかと云ふことはプラトンに待たねばならぬ。

其頂點

抑も古代希臘に於ては、實有を物理的に考へる思想はデモクリトスに至つて其の頂點に達した。デモクリトスに於て其れが到るべき處まで行き盡した。然るに物理的の見方に在つては、根源とか根本とか云ふ意味に於ての原理としての實有に止まるのである、即ち或る一定の實有原理に止まるのである、而して實有そのものの意味を如何に考ふべきかと云ふ問題に就てはまだ未決のままに残つてゐるのである。是に於て實有の問題はデモクリトスに於けるよりもつと深められ淨化せられねばならぬ。是れ則ち思想の開展がソフィス

トの内面化を経て、一轉してソクラテスの『概念』となり、進んではプラトンの『^{イデア}概念』となつた所以である。

プラトンの『イデア』

プラトンの『イデア』は此等の問題を包括するものであつて、此等の問題が得んと努めたものを充たすもの、即ち此等の問題に對する解釋となるのである。『イデア』はエレア派の『一』(“hen”)の思想とデモクリトスの『眞實有』(“eiden on”)の思想とを結合して、『實有的實有』(“ontōs on, das seiend Seiende”)となすのである。然るに、如何にして其が出来たかは、イデアが其の爲めに自己の所有となした手段^{ミッテ}を見て初めて理解せられる。而して其の手段とはソクラテスの『概念』であつた。實有的實有(“ontōs on”)はエイドス(“eidos”)すがた、形相、である。而して斯くてのみ實有的實有はエレア派の要求する『一』のやうな嚴密なる普遍性に於て考へられることが出来た。然るに此の結合は直ちに『概念』そのものに溯る。ソクラテスに於ては概念はまだ證明を得なかつたが、今は其の成就する所の成績に於て證せられることになつた。此の成就する成績は昔の『原質』(“arkhē”)の特例であつて、或るものの『爲めに』なるのである、而して概念が原質として現はれることによつて、自らを證明することになる。而して此の成就を原理とすることによつて自らを證明することが、やがて『イデア』に於ては『ヒポテシス』(“hypothesis, das zum Grunde Liegende, 基底にあるもの”)となつた。是れが嘗て『水』として始まつた原質

ソクラテスの『概念』

を徹底的に進行せしめたものである。嘗て『水』は雑多の『爲め』の原質と考へられたが、今はまた『イデア』は雑多の『爲め』のものとなつた。併かし乍ら、プラトンはイデアの實有を自然研究の方面に就て進行せざる點に於ては、ピタゴラス派に溯つたのである、何となれば此の方面に於てプラトンを導いたものは専ら「數學的のもの」であつたからである。是れプラトンに於てもまた『ペラス』(制限)及び『アペイロン』(無際限、無限)の概念があつた所以である。此の兩原理は互に交互透徹して具體的存在を生起せしめる。長く争はれたる『空虚』は徹底せしめられて遂に純粹空間となり、是があらゆる出來事を受容するものとなつた。また原子は知覺との比論をやめて、純粹幾何學的構成となり従つて觀念的のものとなつた。斯くて實有問題の出發點たりし物質の問題は正當に其の落著くべき所に來たのである。

以上、タレスからプラトンに至る迄の實有の思想の發達は初めに斷つた通り、ニコライ・ハルトマンの書によつて述べたのであるが、固より主として歴史的敘述を爲さんとしたのではなく、是によつて存在若くは實有の思想は古代希臘に於て如何に發達したかを述べて、其によつて、常識的には實物と思はれるものは能く推究する時は如何に歸著すべきものなるかを證する一端となさんとしたのである。それ故にハルトマンの所論は純粹に歴史的に

考察する時は果して正當なるか否かは今は問題とする所ではない。要するに常識で實物と思ひ、實在と考へる所のものは、物理學的の考から進んで超物理學(形而上學)的のものとなり、而かも唯物論的形而上學的のものから、やがて精神的ものとなるべきであることを明らかにするを得ば足るのである。而して結局は論理的認識論的のものに終るべきか。または本體論的形而上學的のものになるべきか、は後のことにせねばならぬ。

第八章 哲學的思想の段階

哲學的思想または哲學的認識には種々の學說の範類を別けることが出来る。昔から多くの學者が種々の説を唱へてゐる。或は形而上學的にも、或は認識論的にも、様々あつて、甲論乙駁、底止する處がないやうな觀がある。或は唯物論とか唯心論とか、或は觀念論とか實在論とか、或は經驗論とか唯理論とか、様々に分たれ、而して其の中に於てまた様々に細分せられ得るのである。通例は之を「立脚地」若くは「立場」と云はれてゐることもある。併かし「立脚地」若くは「立場」と云ふ時は或は誤解を生じないとも限らない。其れは、立場と云ふ時は、個人的主觀的の其の時々の態度を指して云ふ様な場合もあり得るからである。其の場合には任意的のものになる恐れがある。然るに一の思想、學說、として客觀的妥當性を要求するものに於ては任意的で一時の思付きの様であつてはならないのは云ふ迄もないことである。また、立場と云ふ時は甲乙共に同列同格のもの様にも見られ、甲の立場に立つ時に斯様に考へ、乙の立場に立つ時にはまた別の様にも見ても差支ないと思ふ様にも云はれ得るかも知れぬ。さうすれば、只だ人々により、また其の時の都合により、または好き嫌ひによつて、如何やうにも異なり得るものとなるであらう。固より

「立脚地」
又「立場」

學說、思想、の場合に在ては此の如きものであつてはならぬ。學說、思想、の立場または立脚地と云ふ時は其は證明せられた命題を以て、客觀的に妥當することを要求し得るものでなければならぬ。

哲學史

翻つて考へるに、哲學が哲學として存立する以上は、其の間に種々の異説が現はれたにしても、依然として哲學は哲學である。種々の思想、學說、は眞理の全體を現はさないのて其一方面のみを現はすものと見ることが出来るであらう。互に相異なり、相矛盾するやうな思想でも、共に依然として哲學であつて見れば、其れ其れ相異なる思想の間には脈絡關係があることは争はれない。而して此の脈絡關係を思想發展の段階として見る事が出来るであらう。是に哲學史の重大なる任務がある、哲學史は其の取扱ひ方に就ては亦た種種あるけれども、要するに種々の哲學思想の脈絡關係を尋ねて其の開展の意味を見るものである。特殊科學に在ては必ずしも其歴史を知るの要はないが、哲學に於ては之と異なつて其の歴史が肝要であるのは一に是に在るのである。哲學史は古戰場に枯骨を拾ふが如きものではなく、思想そのものを活けるものとして其間の有機的關係を見るものであつて、單に過去の記録に止まらないのである。蓋し哲學が存續すべきであるならば、種々の哲學的思想そのものは亦た存續すべきであるのは云ふ迄もない、何となれば種々の哲學思想、學說、のない哲學とは空名に過ぎないからである。唯だ種々の思想、學說、の孰れも全體

としてではなく、哲學と云ふ活物の發展の一段階として存続するのである。茲に發展と云ふは時間に於ての發展ではなく、内面的の意味に於ける發展である。各の哲學的思想は全體を築上げる爲めに登りゆく段階として存続する價值を有するのである。而して各の段階は一段高き段階に移りゆき、高き段階に對しては必然的なる前階となるのである。併かし乍ら、哲學史となれば、たとひ思想の内面的聯絡を見るとは云ひ乍ら、歴史はやはり歴史である到底歴史的事實を離れることは出来ないものである。哲學史即哲學と云ふ見方もあるが、併かし歴史的事實は經驗的事實であつて、或る思想家が或る時に或る處に出でて、或る思想を發表したと云ふ史的事實を無視することは出来ない筈であらう。唯だ併かし哲學史の本領は哲學思想の聯絡關係を察して其の發展を見ることを以て第一次のことと爲すべきは云ふ迄もないのである。

今、歴史的事實を歴史的に觀察することから離れて、各の哲學的思想そのものを内面的意味の方から考察して、論理的に其の聯絡を尋ねて、而して段階的に見ることが出来るであらう。それは其の思想の現はれた事實を、時間的の先後の關係に於て見るのではなく、思想の内容を、時間を離れて、論理的に辿つて、全體を作り上げる爲めに登りゆく段階として見るのである。蓋し歴史的に見れば、哲學の發達は決して平坦なる一すじ道に於てではなく、時には傍徑にさまよひ、時には衰頹の様子を現はし、實に紆餘曲折して進むを見

るのである。今、斯様な筋道を辿ることをせず、又た時間の前後に頓著せず、思想の論理的内容に就て其の意味を段階的に見ようと思ふ。固より之を「立場」又は「立脚地」と云つて宜しいのであつて、又た然か呼ぶこともあるであらうが、其時は其は決して個人の都合と云ふやうな意味では無く、必ず學的の意味に於て云ふべきである。

偕て斯様に哲學的思想、哲學的認識を段階的に辿り行く時に、其筋道に當る長亭短驛を残らず見ることが出来ないから、僅かの重要な驛亭のみを概観して、而してやがて那邊まで登りゆくべきであるかを見よう。

日常生活に於ては我々は知覺に頼る、知覺は信憑せられて居る、然るに知覺は精密なものでも無く、又た時によつて誤まることもある。是に於て本當の事物は科學によつて知られると考へる。科學は知覺から出發するけれども、知覺による認識を覆へるのである。例へば、物理學では我々が赤又は青として知覺する所のものは、若干の波長に於て傳はる運動の一形式であると云ふ。我々が音として知覺するものにも或る一定の波長が對應し、溫熱感覺は一物體の分子の振幅によつて規定せられると云ふ。然るに是等の運動若くは過程は知覺に對して如何なる關係があつて、我々が知覺に或る認識價值を許るし得るのであ

らうか。何故に知覺による認識が覆へされるのであらうか。蓋し日常生活に於ては我々は素朴的に知覺は外物の模寫であると思ふ、物がある通りの儘に我々は之を知覺すると思ふ。従つて我々が知覺する通りの物が其處に在ると思ふ。是が抑もの誤である。而して其誤を科學が我々に知らせる。何となれば、我々が赤又は青を知覺する時に、約 600μ または 400μ の波長を有する運動を模寫するとか、 a_1 音を聞く時に、 772mm の波長を模寫するなどと云ふ事は明らかに不合理であるからである。故に知覺は知覺せられた對象に類似して居ると云ふやうな誤は直ちに脱却せねばならない。

然らば、知覺には全く認識價值が無いのであるか、と云ふに、さうではない。知覺はやはり知覺として、或る認識價值を持つてゐると考へねばならぬ。我々の知覺する對象は實は全く無いのであるとは考へられ無い。是に於て知覺は直ちに對象の模寫では無く、其れだけでは對象の認識では無いが、何等かの仕方に於て對象を指示するものである、知覺は記號であると考へられる。例へば、或る波長の運動が我々に働きかけて、赤色又は青色を知覺せしめる、即ち赤色又は青色は或る對象の記號に過ぎないと考へられる。

然らば、我々に對して働きかける對象とは抑も何であらうか。色、音、溫度、味、嗅、等は我々の知覺に對して起るもの、我々に關係して生ずる規定、である、即ち主觀的のものに過ぎないとすれば、我々の知覺又は感覺から獨立なる客觀、對象、は抑も何であら

うか。通例は、對象が我々に對して働きかける時に色、音、等となるとすれば、而して客觀、對象、は我々に對する關係から離れて其自身に存在することを知るならば、色音香味觸等の主觀的性質を離れて何物かが客觀的になければならぬと思はれる。然るに色音香味觸等の主觀的性質を離れてあとに残るものは延長、不可透入性、形状、分量、數、運動、などであらう。而して延長及び不可透入性を一括して之を物質と名づけ、分量、形状、等は物質の特有なる構造であると考へ、而して時空内の運動及び相互作用を力と云ふのである。是に於て物質と力とは主觀的な感性的性質を離れても尚ほ残るものである、即ち主觀から獨立に存在するものと考へられる。而して物質は其構造に於ては原子から成立つと考へられる。従つて此世界、此の現實界——力學的、化學的及び有機的現實在から我々の心的生活に至る迄、一切の現實界——は原子及び力から出來上つてゐると考へられる。既に物質即ち原子及び力は我々の感性的知覺から獨立なる唯一の實在であるならば、心的生活も亦た形體的實在の現はれ、後起現象 (epiphenomenon) であることとは必然的に生ずる結論であらう。此考方は通例、唯物論と稱せられるものであつて、是れは哲學的思想、哲學的認識、の最も初歩のものであつて、之を第一段階と云つて宜からう。

唯物論的思想は歴史的に最も早い時代に現はれたものであるが、近代に於ても亦た顯著に現はれてゐる。是は哲學的思想としては最も初歩的の低級なものであるが、併かし哲

學的認識に於て高く上進してゆく爲めの必要な段階と見れば、其意味に於ては全く輕蔑し去るべきものでは無からう。唯だ此幼稚な低級の思想を以て哲學的認識の最後のもの、決定的なもの、と思ふやうな妄斷に至ては全く輕蔑すべきである。唯物論は餘りに短見であつて、其れがもつと進むべき途が前に横はつてゐるのを見ることが出来ないのである。然れども唯物論者は既に思惟すべく初めたことを忘れて居る。彼等は思惟を忘れた。彼等は思惟を脳髓原子の運動として説明するが、併かし彼等は此説明をなす爲めには既に思惟を先想プレサンプションして居ることを忘れてゐる。故に彼等はすべき説明の論理的必然性に對して重大なる誤を犯して居る、即ち説明の先想であり基礎となるものは其説明に於て初めて説明せらるべきものであつてはならぬのである。此の如き誤れる推理を循環推理と名づく。此誤に氣付き之を透見するものは既に第一段階を超越するものである。唯物論者は決して之に反對すべきでは無く、進んで彼等の立場は初步的段階に過ぎないことを承認すべき筈である。

然るに原子論の唯物論は、少くも一部分は、自然科学そのものによつて克服せられる。蓋し物質若くは原子の特徴たる延長性と不可透入性とは、言葉を換へて云へば、空間填充性である。然る時は既に空間が先想せられて居る。空間は物質若くは原子を可能にする爲めの制約である。今も空間そのものは何であるかを問はないことにして、單に物質は空間

を填充するものとして見る時は、物質は空間を填充して存在するのみで無く、其は作用を爲すのである。而して物質は其れが占領(填充)する空間に於て他の侵入に對して抵抗する、即ち抵抗することによつて空間を填充する、而して抵抗は力の作用である。さうすれば空間填充は既に力の作用であつて、従つて物質は究竟的のものでは無く、力の作用の結果である云はねばならぬ。是は近世自然科学の進歩につれて精密に説明せられるものであつて、マックスウェルなどは明らかに物質は運動の抵抗、もつと精密に云へば、加速運動の抵抗、であつて、力の作用であることを説いてゐる。此事はラヂオ作用の發見によつて更に根本的に考へられる様になつたのである。さうして見れば、原子は物質を構成するものではあるが、併かし原子は究竟的のものでは無く、原子は其自身で成立つ實在では無く、唯だ化學的分析が元素の構造及び關係を理解する爲めに其所まで導いてゆくに過ぎ無いものである。原子そのものは更に分解することが出来る、而して結局は力に歸著するのである。原子若くは物質と名づけられたものは力から構成せられるものである。此の自然科学的の考を以て哲學問題を論じたものはオストワルドのエネルギー説である。オストワルドは一切のものをエネルギーから説明しようとして、心的のものも亦た一種のエネルギーであると考へる。意識は中樞機關に於て働く特殊の神經エネルギーの性質であるとする。斯くてエネルギーは一切のものの根本となり、世界の實體と考へられたのである。此思想は

進歩したる自然科学によるだけ其れだけは、原子論的の唯物論に優るとも云はれ得るが、併かし矢張り唯物論たるを免れない。何となれば物理的の力若くはエネルギーを根本實在と立てて、原子の代りに力若くはエネルギーを置換へた迄のことであるからである。オストワルドの思想に就て其不整合なる若くは矛盾せる點を論ずることは容易であらうが、今は其必要もないと思ふが故に、只だ根本的のことに就て一言して置けば宜からうと思ふ。即ち、此思想では、力若くはエネルギーを以て意識、従つて思惟、を説明せんとするのであるが、其説明そのものは既に思惟を先想するものであつて、思惟に基づいて初めて可能であると云ふことを忘れたものである。思惟を物質的の物、原子及び其運動から獨立に思惟し得るにしても、又は思惟を力若くはエネルギーに依存すると思惟し得るにしても、孰れにしても、常に思惟が先想せられて居る。思惟から獨立には一般に思惟することは出來ない。従つて原子や力若くはエネルギーは思惟せられない。併かし斯く云へばとて、其爲めに原子やエネルギーは其存在を失ふことは無い。却つて此等は思惟によつて思惟せられるが故に存在し得るのである。

斯くて、エネルギー説は原子論的の唯物論に較ぶれば一段進んだものとも見られ得るが、併かし、哲學思想としてはやはり初步的なもので、第一段階に屬するものと見做さねばならぬ。

科學的實在論
自然論的實在論

因に云ふ、此種思想は自然科学の概念と方法とによるものである以上は自然主義に屬すると云つても宜い。科學的實在論及び自然的實在論と名づけられるものは多かれ少なかれ、此種思想に牽縁するものである。

第二段階

(ロ) 哲學的思想の第二段階

思惟若くは意識

曩きには唯物論を哲學的思想の初步的段階として見たのであるが、唯物論は原子論的のものにして又たはエネルギー説にしても、孰れも思惟若くは意識を先想して居り乍ら、其の先想たる思惟若くは意識を看過して居ると云ふことは前に述べた通りである。今は此先想たる思惟若くは意識から出發する思想に進まねばならぬ。日常生活の素朴なる思想に在ては此事は矛盾してゐる様に思はれるであらう。素朴の見方では此世界は現に存在して居るので、物の色も音も味も温度も其物に附著するもので、物から出るやうに思はれる。従つて、天が青いのでなく、野原が緑なのでなく、青も緑も我の感覺に過ぎないと云ふが如きは素朴的には考へられないことである。併かし乍ら、又た一方から見れば、通例は何物かを不可能と云ふ場合には、即ち何物かが全く在り得ないと云ふことを特に強めて云ふ場合には、さう云ふことは考へられないと云ふ。例へば圓は四角であるとか、 $\pi > 3.14$ と云ふやうなことは考へられないことである、又た鏡は木で造つてあるとか、私は東京に居

ると同時に長崎にゐると云ふやうなことは全く考へられないことである。さうして見れば、考へられないことは亦た在り得ないと云はねばならぬ。之を肯定的に云換へれば、在り得べきものは亦た考へられ得るもので無ければならぬ。即ち、存在の可能は思惟に結び付き、之に依存するものであると思はれる。此意味に於て、實在するものは思惟若くは意識に依存すると云はねばならぬ。

是に一の難問題がある。其は、我々が思惟すると否とに拘はらず、實在的のものは實在である。然るに若し考へられないものならば實在で無い、故にすべてのものが存在し得る爲めには思惟（若くは意識）せられねばならぬ、とは如何にして云ひ得るであらうか。一方から云へば、我々は餘所に居て、而して思惟しなくとも、我々の住宅は實在である。又た睡つてゐて何も知らなくとも、現實の世界は成立つてゐる。然るに、他方に於ては、私が地上に在ると同時に月世界に在り、又た、此室にゐると同時に他の室にゐる、と云ふやうなことは考へられ無いことである、故に實在ではあり得ない。此事は如何に考ふべきであるか。是は頗る困難なる問題である。

蓋しすべて在り得べきものは必ず思惟に一致せねばならぬと云ふことは、古代に於て既に考へられたことであつて、バルメニデスは夙に之を説いた、而して、プラトンに至ては深遠なる思索に達したのである。此事は前に既に述べた通りである。近世に於ては、旗幟

鮮明なる主観論が現はれて、思惟（若くは意識）から獨立なものは何も考へられ能はぬ。若し思惟から獨立であると考へる時は、其は既に考へられて居るのである。故に其は思惟から獨立なものでは無い。思惟（若くは意識）は如何にしても飛越えて離れることは出来ない。自ら自分の影を飛越えることは出来ないと同様に、何物かを思惟から獨立であると考へることは不可能である、と説く。

今ま此段階の思想を發展させて考へて見よう。偕て、思惟から離れた獨立な實在は有り得べからざるものである。先づ斯く決定する。然るに思惟そのものは思惟（又は意識）する者の思惟（又は意識）である。我々が實在的なものと呼ぶものは本當は思惟する者の思惟したものである。是に於て一疑問が起る、然らば如何にして實在的と非實在的とが區別せられ得るか、と云ふ疑問である。例へば、今私が考へてゐる富士山は實在であると如何にして云ひ得るか。而して黄金の山はどの位、度々考へても其爲めに決して實在とはならぬ。富士山も黄金の山も孰れも思惟されてゐる。然るに實在であるか否かと云ふ點に關しては兩者の間に差別がある。前者は實在であるが、後者は實在では無い。若し兩者の實在性に就て區別を認めない時は、一切萬物は幻覺、錯覺、又は夢と選ぶ所が無くなつて此世界は迷妄となるであらう。故に此段階に於ては此區別を否定しないのみならず、明らかに之を認め、而して之を説明するのである。――

思惟必然性

蓋しすべて實在的のものは思惟するもの、思惟する心、の思想（又は意識）である、然るに此思想の中で、此の意識の中で、區別がある。一の思想、例へば黄金の山と云ふ思想の如き、は或る特殊なる有限なる思惟者の任意の産物である。此の如き思想は其内容に對する眞に實在なる對象を有たない、唯だ自由なる想像に於て案出せられたものである。一の對象に實在性を附與し得る爲めには、此の如き對象はすべての思惟者に對して思惟必然的でなければならぬ。思惟必然とは理論上どうしても其様に考へねばならぬと云ふことである。然らば、思惟必然性は如何にして可能なるかと云へば、其は一切の思惟者の思惟が或る一定の仕方に於て規定されてある時に初めて可能である。然らば、或る一定の仕方に於て規定されるところは如何なることかと云へば、其は規則によつて支配せられることである。然らば、規則によつて支配せられることは如何にして可能なるかと云へば、其は無限なる一切包括的なる精神があつて、之がすべて特殊な心を包攝し其の思惟を支配し規制する時に可能である。偕て今特殊なる心が無限の精神によつて支配せられる思惟の規則に一致するやうに思惟すれば、其時は特殊の心が眞理を認識するのである。而して其思想の内容が實在である。之に反して、若し特殊の心が無限なる神的精神の思想の秩序に反對して、自己の任意によつて思惟すれば、其時は特殊の心は誤まるのである、而して其思想は自由なる想像であつて、其内容は實在性を有しないのである。

特殊心
神的精神

觀念論
(唯心論)

以上のやうに、説明する思想を今までは第二段階と名づけて置かう。此段階の思想は夙に觀念論アイデアリスム（唯心論）と呼ばれたものであるが、此名稱は屢々誤解を招くので、一層精確には之を主觀的觀念論と呼ぶことになつてゐる。蓋し此考方では對象若くは客觀は特殊な意識者、即ち思惟する主觀、の意識に還元せられるからである。併かし此名稱も亦た頗る誤解を招き易いのであるが、通例は先づさう云ふことになつて居る。

バークレー

歴史上、此思想を最も明瞭に、最も決定的に、云現はしたものはバークレー (George Berkeley, 1685—1753) である。バークレーは存在することは知覺せられてある (esse=Percepti) と云ふことであると説き、通例我々が物と呼ぶものは皆な觀念イデア（表象）であると云つたのであつて、従つて、色音等は云ふ迄もなく、延長性、不可透入性などは客觀的のもので無く、此等の屬性を荷ふ物、實體、は實在しないと説くのである。故にバークレーに取つては實在するものは知覺のみである、而して知覺は現實の知覺者に於て起る。知覺には一定の秩序があつて、決して單に知覺者の任意的のものでは無い。此の知覺の秩序は現實の認識内容である。然らば知覺者はどこから、又知覺者の任意でない知覺の秩序はどこから來るのであるか。バークレーの考では、知覺は外物から來るのでは無い、又た知覺の秩序は我々の氣隨氣儘の任意から生ずるのでは無い。此等は一の優れた精神力から來らねばならぬ。而して精神力の本質は意志であるが故に、此等は最高の意志、神、に其根據を見出

さねばならぬ。知覺者も知覺の秩序も皆な神から來る。併かし、神は經驗によつて認識することは出來ないので、只だ理性によつてのみ認識せられる。元來、バークレーは經驗的の知覺者を本にして、知覺者の經驗から出發したのであつて、すべての學は——數學も物理學も——皆な經驗的内容のみを有するものであると説いたのであつたが、終には單なる經驗を超越して進まんとする合理的傾向を現はしてきたのである。斯くて初めに經驗的の心理學的の考方が後にも合理的なる形而上學的の心理學的となり、彼れの心理學は合理的心理學となり、又た精神の形而上學(a metaphysics of spirit)、精神論(唯心論 spiritualism)となつたのである。

かやうにして此段階では經驗主義的に進むべきであつて、而かも遂に齊合的に運ばせることは出來ないのであるが、其は主として「精神」の實在性若くは實體性を許したことに由るのである。故に、若し經驗主義を徹底的に運ばせんとするならば、批判の鋭刃を「精神」の上に加へねばならぬであらう。

(ハ) 哲學的思想の第三段階

此段階は前段階の連續である。前段階の説明は、要するに、すべての物は其が我々に對して現はれる通りのものであると云ふに歸著する。而して思惟を思惟者の思惟であると云

ふのであつた。然る時は思惟者即ち精神——其は個別的なると神的なるとに論なく——の實體性を認めることになる。然るに今ま前段階の主張を整合的に徹底させる時は、此の如き實體は如何にして認めることが出來ようか。若し單に此の如きものがあると初めから定めて置かならば、獨斷に過ぎない。之を鋭く批判すれば如何なるであらうか。

蓋し前段階に於ては、所謂外物は感覺せられたる及び表象せられたる屬性の集合は過ぎないと説くのであるが、今ま此段階に於ては心も亦た感覺及び表象の集合であるとするのである。心は單に感覺や表象の集合となつて、通例考へられてあるやうな感覺及び表象の負荷者、絶對的に存在する負荷者、としての獨立な實在者では無くなる。又た、我々は、心若くは知覺者を見ることが出來ないと同じく、心に對して働きかける或るものを見ることが出來ない。因果作用は決して經驗に於て與へられない。我々の見ることは常に或物(甲)が他の或物(乙)に繼いで起ることだけであつて、決して何故に起るか云ふ必然性を見ることは出來ない。所謂外物及び所謂知覺者又は思惟者に在ては單に集合、並在、が與へられてあるのみであると同じく、所謂因果關係に於ては繼起が與へられるのみであつて、決して原因と結果との眞實の結合は與へられない。

此思想は歴史的に云はばヒューム(David Hume, 1711—1776)の主張したものであつて、此思想は前段階の思想と共に全く心理學的な知覺の法則に基づくものである。然るに、此

法則は心若くは精神の法則では無くして、實は表象の法則に過ぎないのである。此考方は我々が雜多を同時に一處に見出し、而して此集合が繰返される時（習慣）は、我々は此集合を物的に、實體的に、存在するものと爲すのであると云ふ。又た、或物（甲）が他の或物（乙）に繼で起ることを屢々見る時（習慣）は、其處に必然的な關係があると假定して、一方を原因とし、他方を結果として見るのであると云ふ。前段階のバークレーに於ては空間は集合の單なる秩序關係に過ぎ無かつたが、之と同じく、ヒュームに於ては時間も亦た種々の知覺を揃へる心理學的關係である。而して同時存在（Simultaneity）を以て實體觀念の心理的根據と爲すと同時に、繼起を以て因果觀念の心理的根據と爲したのである。而して時間及び空間は知覺間の心的關係のみを現はすもので、毫も知覺の内容的性質に關係なく、全く形式的のものであるが故に、時空に基づける數學は形式的證明のみを有するとヒュームは説き、又た彼れは數學は形式的論理學の性質に基づくものであつて、矛盾律に從ふもので分析的のものであると考へたのである。

聯想律

斯くてヒュームに於ては實體及び因果は全く心理學的法則に還元せられ、心理學的法則によつて知覺が互に結付くと云ふのである。ヒュームは知覺結合の法則——謂はゆる聯想律（laws of association）——を三つに別けた。一、類似（resemblance）、二、接近（contiguity）因果（causation）である。實體と觀念は接近律に基づく、蓋し此法則によれば、一の知覺は

因果律

時空的に隣接する他の知覺と聯合するからである。又た、因果律によれば、觀念が原因と結果との關係によつて結付けられる。

偕て此段階の思想の内、因果の見方が哲學上非常に重要なものである。抑も、此思想に於ては因果は聯想律の一に過ぎないと云ふ。然るに、因果と云ふ聯想律そのものを定め得る爲めには、既に因果律を先想して居る。習慣と云ふことによつて、因果を説明するのであるが、是は既に因果的説明では無いか、もつと詳に云へば、一方を因と立て他方を果と立てる以上は、其前に既に因果律を立てて居ることである、即ち既に因果律を先想して居るのでは無いか。是に此思想の難關がある。故に此思想は哲學思想發展の上に於て非常に肝要なものではあるが、哲學思想は此思想だけに止まることは出來ない。

此思想を承繼して感覺論を説けるものはミル（J. S. Mill, 1806-1873）であつた、降つてはマッシュ（E. Mach, 1838-1916）が等しく感覺論を説いた、マッシュは現今の哲學的潮流に於ては一成素となつて居るものである。

第四段階

(二) 哲學的思想の第四段階

我々はいそいで哲學的思想の段階を通過しよう。而して是れまで通過して來た段階に於ては、たとひ無制限でなく無制約的で無くとも、各の段階にそれ相應の權利を許したの

であつた。先づ第一段階に於ては物質、原子、又は力などが現實に現存することを見た。唯だ此實在は決して究竟的な無制約的な平明な單純な實在では無い。その様に考へるのは唯物論者の根本的誤謬である。物質は力によつて制約せられると見て、それで溯つて力と云ふものに還元しても、その力と云ふものは矢張り究竟的のものでは無く、一切のものが是れから説明せられ得るものでは無く、却つて總ての説明は既に思惟を先想してゐると云はねばならぬ。あらゆる説明の究竟的の根據は思惟に在ると考へられる。何となれば、如何に説明するにしても、矢張り思惟を飛越えることは出来ないからである。一般に説明は思惟の爲す所である。思惟はすべて説明に内容、根據及び確實性を與へ得るものである。是れ則ち第二段階が必然的に現はれる所以である。

然るに第二段階が思惟そのものに就て説明した所のものは、たとひ其處に重要な而して正當なものがあるにしても、其れが凡ての方面に於て満足な決定を見出し得る爲めには、餘りに不定で漠然たるを免れないものがある。是に於て第二段階の趣意を徹底させん爲めには、すべての事柄を、特に思惟と云ふものを、明確に定め、精密に捕へねばならぬ。思惟を精密に且つ嚴格に規定する時は哲學と自餘の學科、殊に數學及び自然學、とが密接なる關係を得て來るのであるが、是は寔に意味深きことである。古代に於ては、既に哲學と自餘の學問との間に連絡があつた。併かし、此連絡は眞の連絡關係と云ふよりも、寧ろ渾

哲學と自餘の學科

デカルト
ガリレオ

然として一致して居たのであつた。即ち古代に於ては偶然に知識が一つであつて、まだ分化しなかつたのであつて、能く分派して明らかな區別に基づいて、而して斯く分派したものの間に計畫的プランナツに求められた關係が成立して居たのでは無い。此様な計畫的な關係は近世の初期になつて初めて立てられたので、此時は哲學、數學及び物理學が同時に力強き興隆を爲したのであつた。之を表はすものはデカルトとガリレオとであつた。此兩家は單に哲學に於て不朽の地位を保有するのみで無く、デカルトは哲學者たる外に解析幾何學の設立者であり、又たガリレオは解析力學の創立者である。此の如き哲學と科學との連絡を見るに至つたことは、實は哲學に取つても科學に取つても非常に意味深きことである。近代の新カント派のヘルマン・コーヘンが云つた様に、科學との結合なくんば哲學は死んだスコラ哲學のままに居る。併かし特に哲學と自餘の科學との計畫的な關係に就て最も顯著な者はライブニッツであつた。ライブニッツはカントに先立つ近世の最も重要な思想家である。尤もライブニッツと略ぼ同様の關係に於てニュートンをも擧げるべきであらうが、しかしニュートンは哲學の方面に於てはライブニッツ程の重要な關係は無いのであるから、今はライブニッツだけを名指したのである。さて此の様な、哲學と數學及び自然學との關係を最も親密に最も計畫的に闡明したのはカントであつた。カントは一般に學的認識の制約及び基礎を求め、之を見出すことを以て明らかに哲學の問題となしたのであつた。

ライブニッツ

ニュートン

カント

茲に於て話の順序としてカントに就て語るべきであらうけれども、併かしカントに就て語る前に先づカントに移る問題の意味を出来るだけ平易簡明に述べて見ようと思ふ。

曩きに、第二段階に在ては、思惟と云ふことが如何に不定で漠然であるかは既に述べた通りである。其譯は、一方には、凡そ考へ（思惟せ）られ得ると云ふことが『或物が在り得る』と云ふことの先想であつて、思惟せられ得ない或物（考へられないもの）、即ち思惟から獨立な或物は到底考へられ得ないと云ふことを立てる。是れは正當である。併かし、他の一方に於ては、其爲めに實在全體が思惟するもの思惟（個人的主觀的思惟）に過ぎないと説かれてある。此第二の點は非常な困難を含むである。否な、其れ自身に思惟すべからざる先想に導くであらう。何となれば、我々は、此世界を思惟すると否とに拘はらず、此現實の世界は儼然として存在すると云ふことを知つてゐるからである。實に此世界は思惟者の存在しなかつた前に既に成立て居た、而して又た思惟者が亡びてしまつても世界は依然として存続するであらう。

是に於て、少しく注意して以上の結論を見る時は次ぎの事がすぐに明らかになるであらう。即ち

(イ) 一般に或物が有り得ると云ふことの爲めの先想となつてゐる所の思惟と

(ロ) 既に存在して居る思惟者の思惟に過ぎない所の思惟と

兩者間に嚴重なる區別があると云ふことである。然るに、一般に或物が有り得る爲めの先想としての思惟、とは如何なる者であるかと云ふことは、是迄の段階ではまだ解らない。是迄の段階では、以上の區別がまだ判明しないのであつて、極めて漠然たるを免れないのである。しかし、今は我々は其思惟は思惟者の思惟と云ふのは違つてゐることを知るのである。此區別は非常に重要なことであつて、我々は之を確かに銘記せねばならぬ。

偕て、此先想の下に於て、我々は是迄の段階をもう一度考へて見よう。而して先づ第一に物質、原子、等は其自身で實在であり得る爲めには既に空間と云ふものを先想してゐる。空間そのものは如何様のものであるにしても、既に空間の先想を俟つて存在する以上は物質や原子などと云ふものは無制約的のもの、究竟的のものでは無い。是は前に一寸述べた通りである。若し又た物質的のものは力の表現であると云ふならば、其は物質の絶對性を廢罷することにはなるが、併かし其れでも空間の先想を廢罷することにはならぬ。何となれば、力が在り得る爲めには既に空間を先想せねばならぬからである。今は詳細に述べる餘裕もなく又た其必要も無いと思ふが、只だ先想たるもの一例として『空間』を挙げ、而して『或物が在る』と云ふことの爲めの先想として思惟が働き、而して先想たる思惟が積極的には何を意味すべきかを明らかにしようと思ふ。加之、空間の問題に就ては、進んでは哲學と自餘の科學との連絡關係の一例を述べることにしよう。空間は哲學に取つての

みならず、數學、物理學、星學、等に取つても全く特殊な意義のあるものである。併かし我々は出来るだけ簡単に平明に我々の考を纏めて見よう。而かも數學的若くは物理學的の先想無しに述べることにしよう。斯くして精密なる哲學的、數學的及び物理學的の豫備知識なくともわかるやうに最重要なるものを明らかにして見よう。

さて我々はすべて空間の中に居ることを知つて居る。而して我々のみならず、家や町や道や國や地球や、此等のもの皆な悉く空間の中にある。而して地球がある通り、月も太陽も其他數限りなき天體も皆な空間の中に在るのである。そのみならず、すべて空間的制限はいつでも空間そのものを先想するのであるから、空間は亦た制限せられ得るのである、而して制限せられる空間は無限であらねばならぬ。すべて延長あるものは皆な空間の中に在るが故に、空間は云はば無限に廣がれる一の大きな容器であつて、萬物は悉く此大容器の中にあると思はれる。即ち空間は無限に大きなもの、無限の實在と思はれる。然るに學問——殊に哲學及び數學——は此思ひかたを成り立たせないのである。此等の學問によつて見れば、空間は無限であるが故に、其理由によつて、空間に實在性を附與することは出來ない。空間は現實的な或物又は一の實在物であると云ふ假定は多くの矛盾に陥るのである。固より空間は無限である、併かし其爲めに現實的な品物のやうなものではあり得ない。空間は、凡ての無限者の如く、其自ら現實的な品物で無くして、全く思想的のもので

ある。蓋し哲學及び數學の最も決定的な見解によれば、無限者そのものは思想的の性質のものである。故に空間それ自らは思想的の性質のものであると云はねばならぬ。決して現實的な容器や品物の類では無い。是は哲學及び數學によつて確かめられ、確固たる根據を以て立てられたる見解ではあるが、しかし日常生活の素朴なる見方からすれば、不合理であるやうに思はれる。學問が我々を愚弄するかの様に思はれる。天地萬物は無限の空間の中に在り、従つて我々も亦た空間の中にあり、而して空間は思想的性質のものである。然るに我々の思想は、我々の中に在り、而して我々は又た地球や無數の天體やと共に無限の空間の内に在るとは、どうしても矛盾した不合理なことと云はねばならぬやうに思はれる。我々は此のやうな工合に驚いてしまへば其れ迄のことであるが、併かし我々が知らうと努めた思惟と思惟との區別は此處に明らかになるのである。抑も哲學及び數學に於て、空間は思想的の性質のものであると云ふのは、空間は單に我々の内の思想、我々個人が思惟したものであると云ふのでは無い。却つて素朴な常識で考へる通りに、我々の思想は我々の内に在つて、而して我々自らは空間の中に在ると云ふのである。只だ、空間に於て在るとは何であるか、一體、空間があるとは何を意味するか、が問題である。此事は日常生活ではまだ問題にはならないことである。而して哲學及び數學に於ては、此の『空間がある』、即ち『空間の存在』、と云ふことは思想的の性質のものであると云ふのである。哲學

及び數學に於ては、此意味に於ける思惟と單に我々の思想、我々の思惟、に過ぎない思惟とを最も嚴密に區別するのである。それ故に、屢々言ふが如く、空間は單に私の頭の中に在り、而して私の頭は空間の中に在りと云ふのは全然の誤謬であると云はねばならぬ。學問の方では、一般に或物が存在し得る爲めの制約となるものは、其自身には存在し得るもので無いと云ふことを知らねばならないのである。此區別は日常生活の考方、否、寧ろ無考、では捕へることが随分困難であらうと思はれる。さて此の如き次第であるから、空間に一定の存在を附與することは矛盾に陥るのである。空間は其處に又たは彼處にあるのではない。何となれば、其處とか彼處とか此處とかは既に空間の中に在つて、既に空間を先想してゐるからである。

空間はすべて空間的のもの爲めに、及び形體的のもの爲めに先想されてゐる。——（空間と空間的のものとの差別に注意せねばならぬ）。従つて、空間的のもの及び形體的のものとして知覺されるものの爲めにも亦た空間が先想されて居る。然るに空間そのものは其爲めに知覺されるものではない。空間は知覺の對象では無い、知覺され得るものは、其れがどの位大きくとも、太陽の如く大きくとも、太陽以上に大きくとも、有限なる空間的形態に限るのであつて、無限なるものは決して知覺されないものである。故に空間は知覺の對象では無くして、思惟の對象である。而かも其は、たとひ現實的の

物では無いとは云へ、思惟の本當の眞の對象であつて、決して單に我々の内の思想に止まるのでは無い。但し此の對象であると云ふことは現實であると云ふことから嚴密に區別されねばならぬ。而して數學は對象性と現實性との區別を爲すべきことを教へる好箇の學である。例へば $2+2=4$ の命題は誰れが思惟しても、又た思惟し無くとも、客觀的に妥當する、即ち思惟者若くは思惟する個人的主觀が之を思惟する否とを問はず、普遍的に客觀的に妥當（通用）するのである。又た此命題が今日若くは昨日若くは明日若くは何千萬年の前にも又た後にも成立つて居るのみならず、一切の時間を離れて永遠に成立つものである。又た、此の命題そのものは現實的ではないけれども、二個の現實の品物が二個の現實の品物に加へられるならば、常に此命題に従はねばならぬのである。此等のことは非常に大切なことであつて、能く考へて見ねばならぬ $2+2=4$ は現實を云ひ現はすのでは無くして一の關係を云現はすものである。此關係があつて初めて現實的のものを現實的たらしめ、之を支配し、之を導くのである。さて此の如き關係を法則と名づける。而して空間は其深奥なる本質に於ては亦た一の法則若くは關係である。精密に云へば、空間は一切の空間的の事物によつて先想せられる關係の體系であつて、是れあるが爲めに空間的の事物が可能になるのである。すべての空間的の事物は、其が空間的及び現實的である爲めには、常に此關係の體系に従つて成立つてゐるのである。

何故 $2+2=4$ が 145
客觀的に妥當する
 $2+2=4$ は如何なる
 $4+4=8$ なる
何故 $4+4=8$ なる

空間——すべて空間的及び形體的の存在を可能ならしめる關係の體系若くは秩序としての空間、而して此様な空間的及び形體的の存在に對して其の基礎たり先想たる所の空間、此の如き空間そのものは決して空間的及び形體的に存在するものでは無いのである。空間の本質は普遍的な法則性及び必然性の關係及び秩序である。是れは決して知覺の對象では無くして、思惟の對象である、一切の知覺の先想であり、基礎であると云はねばならぬ。勿論、空間は此の如き普遍的法則性の一種に過ぎないのであり、又た純粹に思惟としての思惟の法則性の一種に過ぎ無いのである。今一つの斯様な法則性は時間である。此他、數の法則性もやはりさうである。又た有とか同一とか差別とか云ふものもさうである。今若し我々が包括的なる認識論を説かんとするならば、もつと進んでいろいろと見出すことが出来るであらう。例へば、物であると云ふこと、現實であると云ふこと、因果、力、物質、原子、等の概念は皆なさうである。此處に是等が問題となるのは、此等は思惟から離れて其れ自らで成立してゐる物とか力とか云ふのでは無くして、思惟の法則そのものとしてである。従つて此等の關係及び法則の性質を明らかに決定的に見徹すことが學の任務である。

此の如き法則性の總體は現實的なるもの様に一定の存在を爲すものでは無く、而かも是れ無くしては現實的のもの其ものは存在することは出来ない。従つて知覺の對象でなく

して、思惟の對象である。茲に言ふ思惟とは、或物が在り得る爲めの先想であり基礎であつて、思惟すべからざるものは亦た存在し能はぬと云ふ意味の思惟を云ふのである。故に此意味に於ての思惟は單に思惟者の考へたものと云ふ意味に於ける思惟とは全然違つたものである。是に於て今我々は兩者を區別して、前者を對象的若くは客觀的思惟と云ひ、後者を主觀的思惟と稱するのである。對象的若くは客觀的思惟そのものは客觀的法則若くは客觀的關係の總體であつて、是れが無ければ更に對象が成立し得ないものである。

茲に於て明らかなることは(イ)常に此思惟から離れては更に何物も存在し得ない、思惟そのものから獨立なる現實は思惟することは出来ない、と云ふことのみならず、(ロ)亦た我々は此法則性に基づいて、我々の主觀的思惟に於て現實を認識することが出来ること云ふことである。蓋し一切の思惟から離れて其れ自身で成立つ現實は我々の思想に反對して立ち、常によそよそしき無縁のものでなければならぬであらう。此の如きものに就ては、我々は何も知らないのである。例へば、原子、物質、力、等がすべての思惟から獨立に、其れ自身に實在して居るものとすれば、我々は此の如きものに就て、更に認識することは出来ない。それ故に若し延長性が純思想的の關係、對象的思惟の關係で無かつたとすれば、我々は我々の思想——思想そのものは延長的では無い——に於て、其物自體に於て延長的であるべき物に就て、何事かを知ると云ふことは單に一片の不思議に止まるであらう。然

る時に自然全體は我々には永遠に理解されない捕へられないものでなければなるまい。自然の研究、即ち自然科學は、不可能に終るであらう。然るに現に自然科學があると云ふ事實は、やがて自然は決して對象的思惟の法則性から離れた獨立な無制約的な其れ自體で存在する現實では無くして、全然法則的に制約されてゐると云ふことを示す證據である。

カント、ヘルムホルツ、其他、現代の多くの自然科學者の説いて居るやうに、自然が理解され得ると云ふことは、すべての自然科學の先想である。而してカントが言つた通りに、經驗の法則が同時に經驗の對象の法則であつてこそ、自然が理解され得るのである。十九世紀の偉大な數學者の一人ヤコビが云つた通りに、認識の法則は同時に自然の法則である。此事實をカントは其有名な言葉によつて云現した。曰く、「悟性は其法則を自然から取出すので無く、却つて自然に之を命ずるのである」(プロレゴメナ)と。併かし此言葉は之を正當に理解するを要する。正當に理解する時は、(イ)以前の段階の權利を見ると同時に、又た(ロ)今達した段階に到る歩みの無限の意義を理解するであらう。蓋し第二段階の有意義なのは、すべて存在物が存在し得ることに就ての思惟の意義を認めたことである。只だしかし思惟を経験的の意味に解し、思惟者の思惟に外ならぬと解したのであつた。斯くすれば、すべて現實は思惟者の思惟したものに過ぎないことになつて、第一段階に於て現實と認められたものは溶解して此の如き思惟者の思惟したものになつてしまふだらう、而して

悟性

客觀的妥當性を失ふであらう。

之に反して今や第四段階に於ては、法則を自然から取出さず、却つて自然に法則を命ずる所の悟性は單に理解者の悟性では無いと云ふことを高調するのではある。理解者の悟性そのものは自然の一產物に過ぎないのであつて、自然の法則に従ふものである。然るに、自然に法則を命ずる所の悟性は、對象的法則性の總體としての對象的思惟と云ふ意味での悟性である。今若し悟性を思惟者若くは理解者の悟性として見れば、然る時は自然、及び現實なるものは我々の悟性に對立して獨立な自存的なものである。斯くすれば第一段階の權利が認められるであらう。只だ此權利には限界がある、即ち第一段階では説明の基礎としての思惟を認めないと云ふ制限があるのである。之を認めたのは第二段階であつた。然るに第二段階及び第三段階に於てはまだ思惟の兩意義——主觀的思惟と客觀的思惟との兩意義——を區別しなかつた。第三段階は單に第二段階を敷衍したものに過ぎない。此區別がなされて、初めて對象的法的思惟が一切存在者の基礎であることが理解せられるのである。而して主觀的思惟は單に多くの存在者の中の一に過ぎないのであつて、對象的思惟が一切の存在者の基礎及び制約である通りに、思惟者の主觀的思惟それ自らは存在者に於て制約せられるものである。

此考から見れば、すべて現實なるものは、日常生活に於てのみならず、第一段階に於ても

考へたやうな固定性を失ふのである。恰かも我々の主觀的思惟から切離されて、其自身で存續する無制約者、即ち絶對的な或るものが實在するかのやうな固定性はなくなるのである。此様な絶對的な無制約的な實在と云ふものは無い。しかし是は是迄述べて來た處で明らかなるが如く、現實若くは實在一般を否定すると云ふ意味では無い。此の如き否定は不合理である。如實の現實を否定するのでは無く其が思惟から離れ思惟に對峙して獨立存すると云ふことが否定せられるのである。然し乍ら、思惟に對峙する獨立性を單純に否定するのでは無い。現實は思惟者の思惟としての我々の主觀的思惟に對しては獨立である。併かし、對象的法則性の總體としての思惟に對しては獨立では無い。斯様な思惟に對しては一切の現實的のものは獨立な無制約では無くして、全く法則的に制約されて居るのである。此客觀的思惟の法則は亦た現實なるものの法則であつて、之に基づくことによつて現實なるものが初めて現實的である。否、一般に現實であり得るのである。之を別の言葉で云へば、經驗的には現實のものは獨立に成立し居るが、經驗に先だてるもの、即ち經驗を可能にするもの、の側から見れば、現實は對象的思惟から獨立では無いのである。それ故に此段階の思想は經驗的實在論であつて先驗的觀念論である。

以上の思想は簡單に云へば、カントの先驗論又は批評論の考方である。哲學的思想が段々と順序を経て此段階に至るに及んで、其達すべき所に達したやうに思はれる。現今新

理想主義と稱せられる思想は種々あるやうではあるが、謂ふ所の世界觀哲學なるものの以外は、多くはカントの思想を繼承せる新カント派であると云つても宜からう。而して哲學は要するにカントの批判主義によらねばならぬと考へられて居る。今日の新カント派は深遠なる思索と徹底せる論理とによつてカントの眞義を闡明して殆んど餘蘊なき有様である。ウインデルバンドの云ふやうに、カントを理解せんには歴史のカントを超越せねばならぬと考へられて、カントの先驗哲學の歩趨を追うて、而して又た別に各自の途を開拓しつつ進んで行く。或は數學的自然學の基礎付けを爲すものもあり、又た或は文化學の土臺を證明するものもあり、其他各種の方面に空前の發達を遂げることになつた。歴史的に云へば、カントの後にラインホルド、マイモン、ベック、等の諸家を經て、一轉して獨逸觀念論の諸體系へと發展して行つたのであるが、今は此等すべてを繼承し、包容し、選擇して、而して新しき生面を開いたことであるから、其方法の嚴密さと其内容の豊富さと其意義の深遠さと其効果の有力さとに於て實に空前であると云はねばならぬ。

然るに、問題は果して遺憾なく解決せられたであらうか。嘗てラインホルドやマイモンやフイヒテヤの時代に於て問題であつたものは、今でも依然として問題として残らないであらうか。其問題は一層研ぎ磨かれて尖鋭となり、且つ其れが一層深められることによつて含蓄的なものとなつたには違ひ無いのであるが、しかし依然として問題は問題として殘

つて居るではなからうか。又た問題が段々と推究せられるにつれて一新生面を開くことになつて、研究の新領域を現はし、批判的でないものを露呈することは無いであらうか。換言すれば、哲學的認識は今我々が第四段階と名づけたもので終るべきであらうか。新カント派は是を最後の段階と考へるだらうが、我々の哲學的關心は今一步進んで行かうとして居る。併かし乍ら、我々はもつと進んで行くに就ては、やはりカントに就いて少しく考へて見たいと思ふ。よつて暫らくカントに就て語ることを許されたい。それはカントから淵源して來る所を見たいからである。

第九章 カントの批判主義

今カントに就て述べようとするのは、前節に於て述べたことをもつて判然とさせ、もつと深めんが爲めであるから、主として其方面に重きを置いて語ることにしよう。而して追追と問題に深入りするやうにしたいと思ふ。

カントは最初もくろみを立てて批判主義的の述作を爲さんとした時には『感性及び理性の限界』と題する積りであつたらしいが、後年に其れが『純粹理性批判』の名を以て著はされた。カントの初めの積りは一方には感性及び理性の限界を検討して學的認識の権限を明らかにし、他方には積極的に對象の認識と認識の對象とを確立しようとしたのであらう。感性の権限を局限して其要求を正當の範圍内に於て是認するとは經驗主義を批判する所以であつて、又た理性の要求を局限するとは合理主義を批判する所以である。併かしカントの『批判』とは學說若くは體系を批判するので無くして、理性能力の権限を批判するのである。換言すれば、精神が其判斷の無制約的妥當性を種々の方面に於て要求するのであるが、此等種々の要求に就て學的に基礎付けられた決定を爲すと云ふことが批判主義の一般の問題である。若し此要求の究竟的基礎を前以て吟味すること無くして何等か決定すると

すれば、其は獨斷論である。又た此等要求を全く拋棄するとすれば、其は懷疑論である。此に反して其基礎を誠實に検討して其等要求を那邊まで是認すべきかを明らかに知り得るまでは判断を差控へると云ふのが批判主義である。さうすれば人間精神が各方面に互つて成し遂げ得ることに就て基礎ある價值判断を爲すものと云ふべきである。而して其れには先づ成し遂げ得る力の範圍を驗せねばならぬ、即ち理性の限界に就ての吟味がなければならぬ。

カントは感性、理性、悟性、等の語を用ゐるが爲めに、動もすれば其は今は廢れた能力心理学に基づくものであるかに思ひ誤られ、徒つて能力心理学の棄てられた上はもはや成立たぬものであるかにも思はれる。蓋し此等の語は當時一般に行はれたウォルフの心理学から得て來たもので、もとは『能力』の意味があつたらうが、カントに在てはもとの『能力』としての意味は全く失はれて、各種の認識の種類を言現はす爲めに用ゐられたのである。カントに於ては實體化した「精神」とか「靈魂」とか云ふが如きものは無いのである。感性、理性、等と別けたのは、認識の事實は如何なる要素から成立するか、認識には經驗的のもの及び理性的のものが如何に加はつて居るかを言現はす爲めの方法的の意味があるのである。従つて亦たカントが心の「行動」(Handlung)とか悟性の「機能」(Funktion)とか云ふ語を用ゐるが、是は決して時間内に進行く所の心理學的の過程を云ふのではなく

して、全く無時間的關係を云現はすのである。

認識とは何であるか、之に對しては所謂經驗論は只だ經驗寧ろ感性的經驗のみを立てて答へんとし、又た所謂合理論は只だ理性のみを認めて經驗は不確實若くは迷妄として斥ける。然るに能く調べて見れば、經驗と云ふも理性と云ふも少しも答にはならないのであつて、其自身が問題なのである。而して經驗には如何なる成素があるか、理性の力は如何なるものであるか、を検討するのが批判主義である。カントの批判主義は、全く新しきものであつた、而して其の結果が經驗論と合理論とが或る意味に於て包容せられることになつたのである。初めから兩方を調和若くは包容若くは結合しようとしたのでは無い。兩方よりも一段高き立場に立つて、批判した上で、經驗的のものと理性的のものとに其々適當な地位を與へたのである。

然らば、批判的に基礎的問題を取扱ふに當つてカントは如何なる方法によつたのであるか。批判的問題を解釋すべき鍵は之に適當な方法を見出すことである。蓋し批判は審判であり裁判であり評價である。認識が自身の要求に就て判断し、理性が自身の能力に就て裁判すべきであるとするれば、一種特別な考方をせねばならぬ。さて認識することは心理學的の現象である。是に於て從來の學者は心理學的に生起的に説明して満足してゐる。併かし、心理學的に生起的に認識が如何に生起するか、如何に經過するか、それが生具的の概念から

來るか、又は感性的知覺から來るか、と云ふ事實の記述は決して批判では無い。評價では無い。既に批判と云へば、それは認識の妥當及び價值に就て決定する所以のもので無ければならぬ。心理學的生起的方法は認識の事實的成立を明らかにするかも知れぬが、しかし其れは検討せらるべきものを既に假定してゐる。例へば時間とか因果とかを既に認め居る。然るに時間とか因果とかの概念は如何なる權能を以て認識の成立に加はるか、如何なる種類の認識を成立させるか、を調べなければ根本的研究とは云はれ無い。然るに是は心理學的生起的方法の能くする處では無い。是に於て今や全く別種の方法を以て別種の考方をせねばならぬ。事實問題に對して權利問題を取扱はねばならぬ。ここにカントの特色があるのであつて、カント自ら先驗的方法と呼んだものである。

先驗的とは經驗に先立つと云ふのであるが、その先立つと云ふは時間的に先立つの義では無くして、經驗若くは認識が成立つ爲めには先づ無ければならぬ所の制約を指すのである。従つて本有的、生具的、の意では斷じて無い。本有的、生具的、であるか無いかを云ふ前に既に時間とか因果とかを先想せねばならぬ。何となれば、本有的生具的と云ふことは既に時間内のことであつて、又た前と後との因果關係を含むからである。即ち經驗的の事物を基礎付けんとする時は經驗的で無いものによらねばならぬ。經驗的で無いものによつて經驗的のものを基礎付けんとするのが先驗的方法である。固より先驗的のものは經驗

の彼岸にあるのでは無く、經驗の此岸にあるのであつて、經驗を超越するので無く、經驗成立の根基となるものである。

經驗を可能ならしめる基礎は固より經驗の内に見出すことは出来ない。此基礎をカントはアプリアリと名づける。アプリアリに經驗の根據となる原理即ち經驗を可能ならしめるアプリアリの原理を見出す手續を先驗的方法と云ふ。カントに於ては先驗的とアプリアリとは頗る似ては居るが、併かし直ちに其儘同一であるとは云はれ無い。カント曰く『對象に關する認識で無く、對象に就ての認識の仕方——其がアプリアリに可能であるべき限りに於ては——に關するあらゆる認識を予は先驗的と稱す』(K. d. r. V., B. 25)と。又た曰く『空間も空間のアプリアリなる幾何學的限定も先驗的表象と云ふべきでは無く、只だ此等表象が經驗的起源のものでないと云ふことと、及び此等表象はアプリアリであるが、而かも經驗の對象と關係することが出来るかと云ふことと、の認識が先驗的と云はれ得る』(K. d. r. V., B. 31)と。又た此引用文の直ぐ前に『各のアプリアリな認識が先驗的と云はるべきで無く、或表象がアプリアリに用ゐられ、若くは用ゐられ得ると云ふこと、及び如何にして其れが出来るかを知ることが、先驗的と云はるべきである』と云つてゐる。是によつてアプリアリと先驗的との使ひわけを知ることが出来るであらう。蓋し經驗から導出されない表象(直觀若くは概念)がアプリアリであつて、是が經驗の根柢に横はる。従つ

てアプリアリな認識とは経験から來らざる純粹な認識の義である。而して此アプリアリのものが経験の可能性の根據となる所以を見るのが先驗的方法なのである。

然らばアプリアリとは何であるか、蓋し意識には心理學的分析を許さないもの、心理學的分析の及び難き要素がある。コーヘンは之を認めることが批判的關心の要求する所であると云つて居る。而してカントは此方針に於てアプリアリの語を用ゐたと説てゐる(Cohen,

Kants Theorie d. Erfahrung, 3. Aufl. S. 103.)。やうすれば、アプリアリとは何等の分析をも許さない、直ちにどうしても認めざるを得ない意認要素を云ふのである。カント以前の用方では、アプリアリは生れ乍らに具へて居る、本有的、の意義はあつたであらうけれども、カントに在ては決して此の如き意義は無く、本有的認識などと云ふことはカントに於て全く無意味である。而して又た先驗的とは認識すること其のこの本質と特色とに思惟を差向けることを云ふ。即ち認識意識が自己自身の働きに就て反省することによつて自己自身を超越することが先驗的の意味である。従つて先驗哲學は可能的經驗の範圍を超出せず、此經驗そのもの及びそれと共に認識一般を研究の對象と做す所の哲學である。それ故に、先驗的は超絶的では無くして内在的ではあるが、併かし其爲めに經驗的なのでは無く、方法としては認識意識の所爲を客觀的に評價し得る爲めに認識意識以外に一立脚地を得んと努めるのであるから、其點に於ては方法上からは超經驗的であるとも云へる。是に

よつて見れば、先驗的とは決して或る特定の對象を指すのでも無く、又た對象の認識の或る種類を指すのでも無く、全く對象の認識に就て或る見方を爲すことを云ふに外ならぬのである。「先驗的」とは一の價値概念である。

此先驗的方法の根本の考は、認識の價値に關する問題は認識の制約を反省することからして答へられ得ると云ふことである。蓋し意識の中には眞であるべき、従つて認識であるべき、要求を以て現はれる若干の命題(判斷)がある。此要求が是認せらるべきか否かを檢する爲めに、批判主義は先驗的方法を用ゐて、而して此要求が是認せられる爲めには、如何なる制約が具備されねばならぬかの問を起すのである。故に先驗哲學に於ていつも繰返される典型的な設問は豫じめ假定的に認容せられた或る認識の可能性の問題である。此可能性が理解せられた時に其要求が是認せられるのであるが、然らざる場合には否定せられる。然らば或る認識が如何なる時に可能であるかと云へば、其は認識一般の第一の基礎と合致する時に可能である。然らば其第一基礎は何であるかと云へば、それは一は論理の根本法則であり、今一つは最初の經驗の事實である。それ故に、内面的に整合的であることとの外に、經驗の可能性と合致すると云ふことが、各種の認識の可能性を測定し得べき尺度である。従つて、先驗哲學は問題となる種類の認識の制約を追求して、思惟することと經驗することとの第一の基礎に至らねば止まぬのである。而して其等の制約が思惟と經驗

との第一基礎と必然的に合致する時は、其等の制約を充たし、其等の制約に基づいて築上られた認識が是認せられる。此様な次第であるから、先験的方法是批判的課題を成就する所以の道であつて、與へられた認識に就て其制約を見、且つ其制約が認識一般の根本先想と合致する所以を見ることに由て其認識の價値を決定することが出来る。

偕て然らば、檢せらるべき認識は如何なる状態を爲し居るか。カントによれば、すべて認識は判断に於て云ひ現はされる、少くも判断の形に引直され得るのである。而して判断には内容の方からは二つの場合が可能である。一は述語（賓辭）が既に主語（主辭）の内に含まれてゐる場合で、今一つは主語と述語とが元來互に別々に離れて居り、而して判断によつて初めて互に關係せしめられる場合である。前者の判断に於ては主語概念を其成素的表徴に分析し、既に主語に於て暗に一處に考へられて居たものを取り出して、顯はに之を述語に於て云ひ現はすものである。後者の判断に於ては、主語と述語とが互に連關し共屬し合ふのである。前者を分析判断と云ひ、後者を綜合判断と云ふ。例へば『總ての物體には延長あり』と云へば分析判断で、『總ての物體には重量あり』と云へば綜合判断である。蓋し重量と云ふことは或る經驗（例へば壓覺）を先想するもので、二個の物體の物理的關係にのみ基づくものであるが故に、一物體に必然的に屬することは無い。然るに一物體は、たとひ其が單に幾何學的形體にしても、延長といふこと無くしては考へることが出来ない

分析判断

綜合判断

のである。故に、分析判断は何等の新しきものを提出するので無く、既に知られて居るものを明示するのであつて、多くは教訓的の目的に副ふものである。仍て之を説明的判断とも稱せらる。我々の知識を増し廣げるものは綜合判断のみによるものであるから、之を擴張的判断とも名づけらる。

此分け方に就ては從來學者の間に議論があつた。或は云ふ、分析と綜合との別け方は相對的であつて判断の性質に關するもので無い、例へば『鯨は哺乳動物である』と云へば、知らないものから云へば、其は知識を廣げるものであつて綜合的であらうけれども、既に知つてゐるものから云へば、其は單に分析判断に過ぎ無いと。併かし乍ら、カントの此分類は主として認識論上の意味であつて、經驗的科學の方には餘り關係が無いと云ふことを記憶せねばならぬ。カントの別け方は心理學的に實際の意識の事態に關するもので無く、全く認識論的に「判断せられたもの」の意味及び妥當性に關するものであつて、其れが一概念の「説明」に過ぎ無いものか、若くは一の對象の認識の「擴張」であるかと云ふことである。是は單なる概念の判断と對象の判断との區別である。而して是は形而上學の運命に關する問題である。即ち、形而上學の説く所は單なる概念判断に過ぎ無いか、若くは對象判断であるかと尋ねるのである。

又た或は云はん、如何なる判断でも對象に關すると同時に、他方には概念判断では無い

概念の判断と對象の判断

かと。如何にも尤もであるが、併かし前掲の例に於て『總ての物體には延長あり』の判断は『物體』と云ふ概念の定義以上には出ない、之に反して重量に就ての判断に在ては、經驗に於て與へられた性質を云ふのであつて、其根據や分量は一の學、物理學、によつて定めらるべきものである。さうすれば物體を一の學問の對象として、取扱ふことになるのである。

斯様に見れば、判断を分析的と綜合的とに別けることは是認せられるだらう。然るに單に説明的に過ぎない分析的判断は、其形の上では、述語に於て新しきものが述べられてあるやうに見えるが、其内容から云へば、我々が既に有する概念を擴げるもので無く、只だ分解するものに過ぎ無い。而して我々の理性の仕事の多くは我々が對象に就て既に有する概念の分解を爲すのである。而して是れから生ずる多くの認識は、實は我々の概念に於て既に思惟せられてあるものの分解に過ぎないが、少くも、形式上では新しきものがあるやうに見えるのである。偕て今、斯様なる分析判断の基づく原理は何であるか。蓋し我々の認識が如何なる内容を有するにしても、判断の、たとひ消極的に過ぎなくても、一般的な制約がある。即ち、判断は自分自身に矛盾してはならぬ、然らざれば判断それ自體は成立た無いと云ふことである。固より判断は矛盾の有無に拘はらず、真若くは偽であり得ることとは勿論である。さて如何なる物にもそれに矛盾する述語が附加へられぬと云ふこと即ち

矛盾律が分析判断の原理である。之を積極的に云へば自同律である。何となれば、分析判断は主語と述語との同一 (Identity) を云ひ現はすに過ぎないからである。前例『總ての物體は延長す』と云ふ時は、「物體」に就てイ、ロ、ハ、ニ、等の屬性の中から其の一、イ、(延長) を取出して、而してイ、ロ、ハ、ニ、等として知られて居る「物體」はイ「延長」であると云ふ。若し今是れに「非イ」の屬性を歸せんとすれば明らかに矛盾である。是によつて見れば、分析判断が基づく原理は論理學の一形式的原理たる矛盾律であつて、矛盾律が分析判断の普遍的で充足的なる原理である。併かし此原理は單に消極的な *conditio sine qua non* (不可缺制約) に止まつて、それ以上には出ないのであるから、未だ以て認識の眞理を定める根據となすに足らないのである。然るに、綜合判断は之に異なつて、單に矛盾原理のみによつて導出されるものではない。それには矛盾原理以外の原理を要するのである。蓋し分析判断に於ては常に或る一定の認識(種々の表徵メルクマールの結合)が既にあることを認め、而して只だ之を分解するに止まるのであるが、綜合判断に在ては此の如き表徵メルクマールの結合が如何にして根源的に出来るかが問題であるからである。

次に、判断をアプリアリとアポステリアリとに別ける。是は從來、先天的及び後天的と譯したのであるが、此等の語が往々誤解を招き易い恐がある爲めに、今は其儘にアプリアリ及びアポステリアリと云つて置かう。元來、アプリアリは『前から』、アポステリアリ

リは『後から』の義ではあるが、カントに在つては決して起源の問題では無くして、判斷の妥當の種類の問題である。カントは『起源』の語を用ゐては居るが、しかし此起源と云ふは決して心理學的又は生物學的の意味で無く、認識成立の由來を指すのであつて、其がやがて妥當に關することである。何となれば、それが經驗に基づくものと理性に基づくものによつて普遍性と必然性とに於て異なるからである。經驗から獨立であつて、純粹な理性のみに基づく所の純粹數學の命題の如きは經驗によつて確定もせられず又た否定もせられ無いが、何時でも且つ何處でも妥當するものである。判斷それ自身内に具はれる必然性と普遍性とがアプリアリなる判斷の特徴なのである。之に反して、アポステリオリなる判斷は經驗的判斷であつて、是は經驗に基づいて下される判斷であるから、經驗の達するだけの處のみに妥當するのである。カントに在ては經驗的判斷 (das empirische Urteil) と經驗的判斷 (das Erfahrungsurteil) とを區別せねばならぬ。經驗的判斷は客觀的妥當性を有する限りに於ては經驗的判斷である、しかし單に主觀的に妥當するのみならば、之を知覺判斷と名づける。後者は更に純粹悟性概念を要せずして、只だ知覺が思惟する主觀に於て論理的に結合するのみである。之に反して、前者はいつでも感性直觀の表象以上に尙ほ悟性に於て産み出された概念を要求するものであつて、是によつて經驗的判斷が客觀的に妥當するやうになされるのである。であるから、一切の經驗的判斷は經驗的であるけれど

も、換言すれば、感性の直接の知覺に基づくものではあるけれども、しかし之を轉換して、一切の經驗的判斷が經驗的判斷であるとは云はれ無い。經驗的判斷となるには感性的直觀に與へられたもの以上に尙ほ、全くアプリアリに純粹悟性に基づく概念が附加はらねばならぬのである。(Kant, Prolegomena, § 18.)

さて分析判斷は常にアプリアリな判斷である。何となれば、分析判斷は其主語概念に於て思惟せられる表徵メルクマールを判斷によつて矛盾原理に従うて其中から取出さるべき論理的判斷根據を其内に具へてゐるからである。例へば、『金は黄色金屬である』と云ふ時は、其概念は經驗的ではあるが、しかし金の概念を黄色金屬として分析するには、更に經驗に訴へることを要しないのである。然るに綜合判斷に於ては全く異なるものがある。綜合判斷に於て二種の概念を結付けるのに單に矛盾原理のみでは足らない、何等か實の根據を要するのである。而して經驗に於ては此事は何等の困難もないやうに思はれる。『物體』の概念と『重量』の概念とは互に相含まれては居ないけれども、而かも經驗全體の一部分として互に相關屬するものであるから、兩概念の綜合は經驗に基づいて可能である。故にアポステリオリな判斷は凡て綜合的である。彼の經驗論者がすべて認識は經驗から來ると云ふ所以はここにあるのである。然るにアポステリオリな判斷は論理的性質に於ては分析判斷よりも劣るものである。アポステリオリな判斷は認識を擴張するであらうけれど、普遍性と

必然性とを缺くものである。普遍性と必然性とは決して経験から得られないものである。是れ則ちヒュームの現はれた所以である。ヒュームは、數學は分析的判断なるを以つてアプリアリであるけれども、事實の判断は総合的であつてアポステリオリである、と説いたのである。凡そ普遍性と必然性とはアプリアリな判断のみにあるものである。さればと云つて、分析判断はアプリアリではあるけれども、決して認識を擴げるものでは無い。然るに學的な認識は普遍性と必然性とを要求するものである。従つて我々の認識要求は十分に満足させるものは総合的であつて且つアプリアリな判断で無ければならぬのである。さて然らば此の如きアプリアリな総合判断は果してあるか。

カントはアプリアリな且つ総合的な判断に三種あることを認めた。第一は數學の判断である。是は全く総合的でアプリアリである。アプリアリは必然性を證するものであるが、必然性は決して経験から來ら無い、是はヒュームも認めたのであるが、ヒュームは其爲めに是は分析判断であると考へた。カントは之に反して、數學の定理は定義のみから導き出され無いで、必ず直観に於て構成することを要するが故に総合的であることを見た。第二は純粹自然學（純粹物理學）の判断即ち特殊的研究の基礎になる所の自然説明の或る最高原理である。例へば總ての物理研究の根本原理として認められる『總ての出來事には原因がある』と云ふ判断は総合的である。何となれば、『總ての出來事』と云ふ主語からは或る

時間的規定が導出されるだらうが、併かし特に因果と云はるべき關係は導出され無いからである。而かも此命題は同時にアプリアリである。何となれば、経験では若干の場合を云ふのみであつて、決して總てとは云はれ無いからである。之に反して、『總ての結果は其原因を有す』の判断は分析的である。何となれば、結果と云ふ概念には既に因果的契機が思惟されて居るからである。第三に形而上學の判断は総合的でアプリアリである。形而上學は思辨的な理性認識であつて、總て経験を超越した認識を約束するものである。斯様に、我々の認識にはアプリアリな総合判断があることを見たが、然らばアプリアリな総合判断が如何にして可能であらうか。此可能性を吟味することによつて其等の認識、學、が如何なる權利を以て成立し得るかを見ることが出来る。押詰めて云へば、二つの概念が結付いて而かも對象の意味を有することは如何にして可能なるか。是れがカントの理論的哲學の根本問題である、而して此問題を解くことがカントの批判主義なのである。然らばカントは如何に此問題を究明したか。之を述べるに先だちて、カントの用語の二三を説明して置きたいと思ふ。

(イ) 直観

カントは純粹理性批判の先驗的感性論の劈頭に於て『認識が如何なる仕方、また如何なる媒介によつて、對象と關係するにしても、認識がそれによつて對象と關係する所のもの、あらゆる思惟がその媒介として目指すところのものは直観である。併かし直観は對象が我々に與へられる限りに於てのみ生ずる』と云ひ、又た遙に後の場所に於て『是は(認識は)直観か若くは概念 (intuitus vel conceptus) かの孰かである。前者は直接に對象に關係し一つ一つ特殊である。後者は間接に一表徴マルクマイによつて多くの物に共通である』と云ふ (K. d. r. V. B. S. 376)。又た『あらゆる表象は表象としては其對象を有し、而して其自身が又た他の表象の對象となり得る。現象は直接に我々に與へられ得る唯一の對象であつて、其中で直接に對象に關係する所のものを直観と云ふ。併かし此等現象は物自體では無くして、其自ら表象であつて、是れには又た其對象がある、而して其對象はもはや直観され得ないものであるが故に、非經驗的な即ち先驗的な對象 (X) と名づけられ得る』と云ふ (A. S. 108)。是によつて見れば、直観は直接な而して一つ一つの特殊なものであつて、まだ本當に認識と云はれないものである。

經驗的と
純粹的と

直観には經驗的と純粹的との二種を別つ。經驗的直観とは感覺によつて對象に關係する

ものであつて、通常、知覺と呼ばれるものである。純粹直観とは感性の純粹形式を云ふ。今一物體を表象する時に、すべての悟性によつて思惟せられたものと感性的性質とを除けば、あとには延長と形状とが残る。是が純粹直観であり、アプリアリであつて、現實なる感覺對象なく、又た我々の意識に於て感覺を起すことなくして存するものである。

(ロ) 所與

前掲の引用文に『直観は對象が我々に與へられる限りに於て生ずる。而かも又た此事は少くとも我々人間には對象が或る仕方によつて觸發することによつてのみ可能である』(K. d. r. V. B. S. 33) とある通りに、對象が與へられると云ふことは、我々の心意(意識)が其によつて觸發、刺激、せられると云ふ意味である。又た曰く、『對象を與へる(直接に直観に於て現はす)と云ふことは其の表象を經驗に關係させることに外ならぬ』(B. S. 196) と。さうすれば、與へられるとは直ちに直観に現はれるもの、浮ぶもの、現象、であつて、是れが聯絡關係せしめられて經驗となるのである。直接の直観は一々特殊の離れ離れのものであつて、是れが結付られて經驗、認識、となる。常識では直接に捕捉せられるものは『物』であると思ふけれども、『物』とは既に直接所與が思惟によつて結付られて出來たものである。感覺は『物』を示さ無い。自然界は孤立した『物』の集合で無い。科學の

「物」

關心する自然は寧ろ法則の世界であつて、此等法則によつて現象が聯絡關係せしめられる。觸發する『物』、即ち解發すると思惟せられた『物』、は自然科学に於て取扱はるべきものであり、而して物が與へられるとは悟性概念によつて規定せらるべきものとして感覺によつて告げ知らされるとの意味である。

(ハ) 感性と感覺

「觸發」

感性とは我々が如何に觸發せられるかの仕方によつて表象を得る力である。「觸發」の語は兎角、外物の存在を假定してゐるやうに見えるが、カントに在ては蓋し現象が現はれて居て直觀の對象となると云ふ意であらう。而して直觀と對象とは即時にあるのであらう。カントの語によれば、『感性によつて對象が我々に與へられる。而して感性のみが我々に直觀を與へる。しかし悟性によつて對象が思惟せられ、而して悟性から概念が生ずる』のである (K. d. r. V., B. S. 33)。而して『物は現象以外に於て我に現はれることは出来ない』のである (B. S. 333)。又た『直觀に於て我々の言葉に對應するものを伴はない所の如何なるものも理解することは出来ない』と云ひ、又た『物質は現象的實體 (Substantia phaenomenon) である』と云ふ (S. 333)。さうすれば、直接に現はれた象を直觀する力を感性と云つたのであつて、外物を假定して其によつて觸發、刺激、せられると云ふ意味ではな

い。

經驗の資料

感覺とは『我々が或る對象によつて觸發せられる限り、對象が表象能力に及ぼす其作用』 (B. S. 34) であつて、『感覺によつて對象と關係する所の直觀を経験的』と云ふ。經驗的直觀の無規定なる對象を現象といふ。(同上)。然らば感覺とは或る作用によつて心内に起る單純なる變化である。『單に主觀の状態の變化として主觀に關係する知覺 (Perzeption) は感覺 (Sensatio) である』 (B. S. 376) とあるは、此の意である。併かし感覺は最初の極めて單純なる心的状態の變化であるが故に、『感覺それ自身は決して客觀的表象で無く、而して感覺に於ては空間の直觀も時間の直觀もなき』 (B. S. 208) のである。而して感覺は『知覺の資料』 (209) であり、『經驗の資料』 (207) である。

(ニ) 現象

現象は『常に感性的に制約せられたる單なる表象』 (591) であつて、『經驗的直觀の無規定なる對象である』 (34)。従つて『我々に與へられたる最初のものは現表であつて、是れが意識と結付いた時は知覺と云ふ』 (A. S. 120) さうすれば、現象はまだ何等の規定も受けない漠然たるものであつて、只だ單なる色とか音とか云ふやうなものである。併かし、現象は決して單なる假象では無い。『何となれば、現象に於ては常に客觀が、のみならず

我々が客観に附加する性質ですらも、現實に與へられた或ものとして見られるからである』(B. S. 69.)。我々自身に就ても、我々の知るのは現象である。我々は『只だ我々が内的に我
我自らによつて觸發せられる通りに直観するのみである、即ち内的直観に關する所では、
我々自身の主観を單に現象としてのみ知るのである』(B. S. 159.)

第十章 カントの批判主義

「形而上學的
的演繹」
「先驗的
演繹」

カントの用語を説明する時に看過してはならぬものがある。それはカントの『形而上學的
的演繹』若くは『形而上學的演繹』と云ふ語と『先驗的演繹』若くは『先驗的演繹』と云
ふ語との區別である。先づカント自身の言葉を見よう。カントは『純粹理性批判』の第二
版に於て『予が釋明 (expositio) と云ふは一の概念に屬する所のものの明瞭なる……表象を
云ひ、而して釋明が、概念をアプリアリに與へられたものとして表はす所のもの、を含む
時は之を形而上學的と云ふ』(B. S. 38.) と云ひ、又た『形而上學的演繹に於てはアプリア
リなる範疇の起源が其等範疇と思惟の一般的論理機能との全然の一致によつて證明せられ、
先驗的演繹に於ては範疇が直観一般の對象に就てのアプリアリな認識として可能なること
が説明せられる』(B. S. 159.) と云つてゐる。そして見れば、形而上學的演繹若くは演繹
に於てはアプリアリなものが既に心性ヴェクニエに在るものとして見ることであつて、先驗的演繹と
云ふは之に異なつて方法的に其中へ入れて見るのである。コーヘンの云ふ通り、形而上學
的演繹の問題は悟性に於ける最初の萌芽及び素質に關するものである (Cohen, Kommentar-
S. 46.)。又たコーヘンは『原理の分析』の條に於て『總てが原理に關係せねばならぬ、而

して總てが初めから原理を目指して居たで無ければならぬ。何となれば、是迄見て來た二種の形式（純粹直觀及び純粹概念）そのものは綜合的認識の「制約」ではあるが、併かし此等形式はそれ自身には制約では無くして、制約の爲めの要素及び手段に過ぎ無い。判斷を綜合的命題として論ずる時は、判斷の可能的制約は原理に於て制定せねばならぬ。それ故に、是迄説いて來たものは唯だ準備としてのみ見られるのである、恰かも先驗的基礎付けが無く、唯單に廣げられた形而上學的基礎付けのみがあるかの様に。』と云つてゐる。(Ibid. s. 69.)。他の事は暫らく別として措いて、兎に角、形而上學的と先驗的との區別の意味が是れでわかると思ふ。

尙ほ此の兩者區別に關しては、コーヘンの語る所を見ようと思ふ。コーヘンは曰く『心理學的分析は分析の制限あるを認めざるを得ない。之を認めることが批判的に成熟した徵候であつて、之を設定することが批判的關心の要求である。而して之を認めることが心理學的偏見から脱却する徵候である。蓋し意識は何であるかは、何等の媒介なく其れ自身に考へては理解することが出來ないと云ふことは次第に氣が付いてくる。ロツクも明らかに之を知つた、機會原因説の問題もやはり是である。然るに我々が既に意識を有することを認め、而かもそれが解らぬと云へば、心理學的分析を許さない意識要素のあることを許すものである。従つて意識の或る究竟的要素のあることを許さねばならぬ。此の如き要素を

肯定することが批判的關心の要求である。カントは之をアプリアリと名づけた。アプリアリは心理的分析を容れぬものである。此の如き心理的に分解することは出來ず、アプリアリとして認められる意識要素を確定する所の、意識事實の研究をカントは『形而上學的釋明』と名づける。是れが先驗的方法の必然なる準備である。形而上學的確定なくしては先驗的證明を始めることも進めることも出來ない。若し假りに此の如き意識の特質（認識の性質が明晰になる特質）が無いとすれば、我々の所謂認識は只だ單に任意的な、若くは精々の處で心理學的に制約せられた結合（聯合）となつてしまふだらう。而して學そのものの性質が此傳來的習慣の構想となつてしまふだらう。従つてアプリアリズムに反對すれば、其結果は懷疑論になる。苟も學の妥當價値を信ずる以上は必ず認識する精神的意識の特有なる要素と性質を先定せねばならぬ。それで、學の妥當價値を信ずる時は必ず意識の基礎を認定せねばならぬが、しかし之を人間の人格的意識の要素と結びつたり同一視したりしてはならぬ。……形而上學的釋明は相對的準備的價値があるのであつて、只だ其問題と傾向とが無制約的に必然なのであつて、又た確められたる妥當を有するのみである。……此の如き意識要素は認識意識の要素であつて、是が學の事實を基礎付け確定する爲めには十分で必然的であると考へるのが先驗的方法である。……形而上學的釋明が先驗的釋明になるのであつて、後者が前者になるのでは無い。意識要素は學の基礎として効果があ

るのである。而して學の先想たるものが認識意識の特徴として見られねばならぬ。要するに形而上學的アプリオリが先驗的アプリオリにならねばならぬ。』と（コーヘン『カントの經驗理説』第三版、一〇二頁—一〇頁、抄譯）。蓋しコーヘンは先驗的方法を明らかにする目的を以て以上の説明を爲したのであるが、兎に角、カントに於ては形而上學的釋明と先驗的釋明とを區別し、而して先驗的釋明を爲すには、先づ形而上學的釋明を準備として要することを述べたのである。換言すれば、カントは先驗的方法を用ゐる爲めには、其以前の『釋明』が無ければならぬことを認めたのである。即ち、先驗的釋明によつて意識要素の權限を究明する前に、意識要素のあることを認め、其等要素が何であるかを釋明すべきであることを認めたのである。權利問題の前に事實問題があるのである。而して權利問題を取扱ふのが先驗哲學の特色であるのは勿論のことであるとするれば、眞に先驗哲學の特色たる權利問題を取扱ふ前に、豫備的な準備的な手續を取扱ふものが無ければならぬのである。さうすれば、先驗哲學の前作業として、意識要素のアプリオリな如實性を現象學的に見る手續があるべきであると云へるだらう。而して、カントはたとひ精細に之を敷衍しなかつたとしても、此事を認めては居たのであると云へるであらう。

次に、カントに於ける經驗と云ふ概念と自然と云ふ概念とを見ようと思ふ。カントに於ては、此の兩概念は密接に關係するのであるから、カントの經驗と云ふ概念を十分に理

解せん爲めには、先づ以て、カントは如何に自然（物理世界）と云ふ。概念を考へたかを見る必要がある。カントは『プロレゴメナ』第十四節に於て『自然とは普遍的法則に從つて規定せられたる限りに於ての物の存在である』と云つて居る。此處で云ふ『物の存在』とは物其自（物自體）の存在を云ふのでなくして、普遍的法則に從うて規定せられる限りに於てのみの存在を云ふ。而して尙ほ後に至つて詳細に説くであらう様に、普遍的法則とは悟性が自然に賦與するものである。そして見れば、自然とは悟性に對して現はれる限りに於ての物の存在である、即ち現象である。故にカントは又た『自然は現象の總體である、從つて物其自でなくして單に表象の集合である』と云つて居る。（K. d. r. V. A. S. 114）既にさう云ふ意味の現象であるとすれば、悟性は自然の物に就て何等かを知り得る筈である。又た、既に悟性によつて知られるとすれば、自然は對象であり客觀である。是れカントが、自然は『經驗の對象の總體である』（K. b. r. V., 2. Aufl. Vorrede XIX.）と云ふ所以である。是に聯關して考ふべきは、カントは純粹理性の二律背反の第一節として『宇宙論的理念の體系』と題したる條下の脚註に於て、自然を形容詞的（形式的）の意味と實名詞的（實質的）の意味に別けて居ることである。前者の意味に於ける自然は内面的な因果原理に從へる物の規定の聯絡關係を意味し、之に反して、後者の意味に於ける自然は、現象が内面的な因果原理によつて全く聯絡關係する限りに於て、此等現象の總體であ

經驗を可
能ならし
める制約
と經驗の
對象を可
能ならし
める制約

る。(K. d. r. V., B., S. 448)。後者の意味、即ち實質的に見た時は、自然は經驗のあらゆる對象の總體である。而して形式的と云ふ方は經驗のあらゆる對象の合法性を意味するのであつて、而して是がアプリアリに認識せられる以上は必然的な合法性であることを意味するのである。

是に於て問題は、經驗の對象としての物の必然的合法性は如何にして可能なるか、と云ふことである。而して此問題は、經驗の對象に就ての經驗其ものの必然的合法性は如何にしてアプリアリに認識せられるか、と云ふ問題と畢竟は同一の意味になるのである。換言すれば、物の必然的合法性と經驗の合法性とは結局同じ問題になるのである。何となれば、物とは物其自(物自體)で無く、其れが現象する限りに於て認識せられ経験せられるのであつて、經驗とは此様に現象する物に就ての經驗であるからである。然るに、物と云へば物其自(物自體)を指すかのやうに思ふ誤解を招き易いのであるから、カントは先づ經驗と其可能性の普遍的なる且つアプリアリに與へられたる制約とを論じ、而してそれから、自然を可能的經驗の對象として規定するのである。カントに於ては經驗と經驗の對象とはやがて同じであつて、經驗を可能ならしめる制約は同時に經驗の對象を可能ならしめる制約なのである。

茲に注意すべきは可能的經驗と云ふことである。可能的經驗は現實的經驗とは意味を異

可能的
經驗

にして居る。現象的經驗は特殊的で且つ偶然的である。可能的經驗、寧ろ經驗の可能性、と云ふは根本的法則性と云ふ意味である。カントが經驗の可能性を問題とするのはつまり經驗の根本的法則性を問題とするのである。一々の現實的經驗はそれぞれの制限された特殊的法則に本づくのである。故に可能的經驗とは經驗を可能ならしめる根本的法則性、若くは最も普遍的な法則性を云ふのであり、現實的經驗とは特殊の性質を存する一々の法則を云ふのである。根本的的法則性と云ふは決して既に與へられてある自然を觀察する規則を云ふのでは無い。何となれば、此様な規則は既に經驗を先想して居るからである。又た我々は自然から法則を得來るのでは無い。何となれば、此等法則は其場合にはアプリアリの法則ではないからである。問題は全く、經驗の可能性のアプリアリの制約は如何にして同時に總て普遍的な自然法則が導出されねばならぬ所の源泉であるかと云ふことである。是に於て、問題は二つになる譯である。一つは自然は如何にして可能なるかと云ふのであり、而して今一つは如何にして我々は與へられたる自然を意味するかと云ふのである。カントに於てはアプリアリなる普遍的必然的な法則を論ずるのであつて、我々が自然から得來る法則は常にアポストテリオリに過ぎないのである。而してアポストテリオリの法則は經驗的なのであつて、カントの先驗哲學の關する所では無い筈である。

是に於て次に「經驗的判斷」と「經驗の判斷」との區別に就て語らねばならぬ。

二つの
問題

曩にも少しく此區別に觸れて置いたのであるが、今はもう少しく悉しく述べたいと思ふ。併かし此兩語は我々の言葉では頗る紛らはしくて混同し易い恐れがあるから、今の叙述では經驗の判斷を「經驗判斷」と云ひ、經驗的判斷をカントの言葉に従つて「知覺判斷」^{ワアルネエムンクツァクテイル}と云ふことにしよう。カントによれば、總ての經驗判斷は經驗的である、即ち直接の感性的知覺より始まるのである、然るに是を轉換して、總ての經驗的判斷は其爲めに經驗判斷であるとは云はれ無い。經驗判斷となるには總て「經驗的なるもの」、「感性的直觀に於て與へられたるもの」の上に向ほアブリオリに悟性に根ざす所の概念が附加はらねばならぬ、此等悟性概念の下に各の知覺が攝容せられ排置せられて、而して初めて知覺が變じて經驗となり得るのである。是れ則ちカントが、認識は經驗と共に始まるけれども、其爲めに經驗から生ずると云はれないと云つた所以である。カントは『プロレゴメナ』第十八節に於て曰く「經驗的判斷は、其が客觀的妥當性を有する以上は、經驗判斷である。併かし單に主觀的に妥當するのみならば、予は之を單なる知覺判斷と名づける、後者は純粹なる悟性概念を要しないで、只だ思惟主觀に於て知覺が論理的に結付けられるを要するのみである。然るに前者は感性的直觀の表象以上にいつでも尙ほ悟性に於て根源的に産み出された特別な概念を要する。此概念が經驗判斷を客觀的に妥當ならしめる所以のものである」と。單なる經驗的判斷即ち知覺判斷に在ては感性的直觀若くは表象が只だ單に結合して居

るのみであつて、只だ主觀的にのみ妥當するのであるが、併かし是はまた一般に通用する認識とは云はれない。其れが一般に通用する、客觀的に妥當する、認識、經驗認識、となる爲めには此等の云はば材料の上に「合理的なもの」、悟性概念が附加はらねばならぬ。『プロレゴメナ』第十九節に『室が温かい、砂糖は甘い、等と云ふやうな判斷は只だ主觀的にのみ妥當する。予は自らいつでも其通りに、又た他人が予と同様に感ずることを全く要求し無い。此様な判斷は二つの感覺が只だ同一主觀即ち予自らに對する關係而して予の現時の知覺状態に於ての關係、を現はすに過ぎ無いので、従つて亦た客觀に妥當するもので無い。此様な判斷を予は知覺判斷と名づける。經驗判斷は之とは全く事情を異にして、經驗が或る事情に於て予に知らせたことを予には何時でも、又た各人にも其通りに知らせねばならぬ。而して其妥當性は主觀若くは單に其時の状態に限ら無いものである。故に予は總て斯様な判斷を客觀的に妥當すると云ふ。例へば、「空氣は彈力的である」と云ふ時は、此判斷は初めは只だ知覺判斷に過ぎない、予は只だ予の感官に於て二つの感覺を互に關係せしめるだけである。若し予が之を經驗判斷と名づけんとするならば、此結合が之を普遍的妥當になす制約の下に在ることを要求する。即ち予はいつでも、又た何人も、同一事情の下には同一知覺を必然的に結合せねばならぬことを要求するのである」と云つて居る。

さうして見れば、知覺判斷は此瞬間に於て、予に、即ち經驗的自我に、何かは現はれて居ることより以上には云ひ現はさぬものである。何かは現はれてゐると云ふことは、何かは與へられてあると云つても宜からう。換言すれば、知覺判斷は決して「存在するもの」(ein Seiendes)には言及せず、只だ「現はれて居るもの」(das Erscheinen als Solches)を云ひ現はすに過ぎない。然るに經驗判斷は自然即ち對象を云ひ現はすのである。是に於て、問題は、經驗判斷に於て對象、客觀、に關係することは其儘直ちに體驗せられるのであるか、若くは又た經驗判斷に此關係を與へるものは思惟であるか、である。カントの云ふ所によれば、若し判斷が客觀に關係するならば、判斷を云ひ現はす我々は、此判斷は我々に取つては何時でも、又た誰れにでも、妥當的であらねばならぬことを要求する。蓋し一の判斷が一の對象と一致する時は、同一對象に就ての總ての判斷は亦た互に一致せねばならぬ、然らば經驗判斷の客觀的妥當性は其必然的普遍的妥當性を意味するからである。(『プロレゴメナ』第十八節及び第十九節要旨)。さうして見れば、純粹悟性概念に本づいて一の判斷を必然的普遍的妥當と思ふ時は、亦た之を客觀的と思はねばならぬ、即ち單に現はれ、現象、知覺と主觀との關係、のみならず、對象の性質を云ひ現はすものと考へねばならぬ。即ち客觀性を與へるものは思惟である。ここに批判主義の趣意があるのであつて、カント以前の經驗主義と合理主義との對立が克服せられる處である。

蓋しカントの『經驗』と云ふ語には二様の意味がある。一は普通の意味で我々が體驗するものを指す。此場合には知覺經驗であつて、例へば、風が寒いと云へば經驗には違ひ無いが、併かし是は體驗の意味に於て云ふのである。今一は客觀的の意味であつて、此場合には經驗は自然の對象に就て普遍的且つ必然的に妥當するものを意味するのである、換言すれば、私の此主觀的の體驗に就て自然學(物理學)がアプリアリに、即ち必然的且つ普遍妥當的に、言明する所のものを云の現はすのである。私が寒いと云つた風は一秒間に斯々の速度を有すると云ふ時は、其は第二の意味の經驗判斷である。此場合に於ては、悟性に於て産み出されたる概念が主觀の體驗に附加はるのであつて、是によつて經驗判斷が客觀的に妥當することとなるのである。即ち純粹悟性概念が判斷の客觀的妥當性をでかすのである。

斯の如く經驗は感性と悟性との共同の所産であるが、其中には何が含まれて居るか、又た經驗判斷が如何にして可能なるか、を見る爲めには、經驗一般を分析することを要する。蓋し總て判斷作用は予が意識する一種の直觀、即ち知覺、から出發する、是は單に感性に屬するものである。是に判斷作用が加はるが、判斷作用は單に悟性に屬する。然るに判斷には二様ある、一は知覺を比較して之を予が特殊の状態の意識に結び付けることであり、もう一は知覺を意識一般に結付けることである。此の意識一般と云ふ概念はカント解釋上

頗る困難を來したものであるが、要するに、此區別は現實に與へられた經驗的自我と決して與へられずに而かも總ての判斷の根據となる純粹自我との區別である。純粹自我とは、カントに在ては、或る對象の表象若くは對象に就て云はれ得る屬性の統一と云ふ者に外ならぬであらう。例へば、此物は重い、此物は四角形である、と云ふ時、『此物』と『重い』と『四角形』とを事實上結付ける自我は經驗的自我である。然るに、重いつか四角形とか云ふ概念を判斷に於て結合して一の對象、對象の統一、と爲す爲めには、先づ何が先想せられるかと云へば、其は意識一般と云ふのである。故に意識一般は統一を設定する働きである。而して統一を設定する爲めに働くやうな概念をカントは純粹悟性概念と名づけたのである。故に知覺判斷が經驗の判斷になる爲めには、知覺は悟性概念の下に攝容されねばならぬ。例へば、太陽が石を照らせば、石は温かくなる、と云へば、此判斷は單なる知覺判斷である。照らすとか温いつかの知覺は只だ通常そのやうに結付けてゐると云ふ迄であつて、更に必然性は無い。然るに、太陽が石を温めると云ふ時は、知覺の上に原因と云ふ悟性概念が附加はる。此概念は日が照ると云ふ概念と熱と云ふ概念とを必然的に結付ける。而して此總合的判斷が必然的普遍妥當的、従つて客觀的である。此様なる純粹概念は固より悟性そのものの働きである、而して悟性の働きは思惟することである、然るに思惟は多くの表象を一の意識に於て結付けることである。而して此結付は只だ相對的に主觀に生起

して偶然的で主觀的であることもあれば、又は單に其れだけにて生起して必然的即ち客觀的であることもある。而して表象を一の意識に於て結合することは判斷である。故に思惟は判斷することであり、若くは表象を判斷一般に關係せしめることである。故に表象が一主觀に於ける意識に關係せしめられ而して結合せられる時は、判斷は單に主觀的であるが、之に反して、表象が意識一般に於て必然的に結合せしめられる時は、判斷は客觀的である。従つて、經驗は現象（知覺）が一の意識に於て綜合的に結合せられること（其綜合的結合が必然的なる限りは）に於て成立つのである。（『プロレゴメナ』第二十二節）。斯くして此意味に於ける經驗は、カントに於ては、學的認識と選ぶ處が無いであらう。

第十一章 カントの批判主義

(時間空間——數學の可能性)

經驗的
直觀

カントは、我々の認識は經驗から生ずるものではないが、經驗と共に始まるのであると云つた。此意味の經驗は認識の始まりに在るもので、其れ自身にはまだ認識ではないのである、即ち純感性的經驗であつて、個人的意識に於ける經驗的直觀である。經驗的直觀とは時間的並びに空間的に擴がつたる感覺の雜多を言ふのであつて、其雜多の中に雜つて居る思惟規定を暫らく見無いのである。従つて是は或る程度までは認識論的抽象作用を施すものであつて、すべて認識精神によつて其中へ入れられたものを捨てて、純粹に只だ單に見出されたもの(其處にあるもの)のみを云ふのである。斯く抽象して見れば、經驗的直觀即ち感性的現象は思惟——形成する結合又は分離する思惟——の爲めの資料となるのである。併かしもつと分析して考へて見れば、經驗的直觀そのものに就ても亦た質料的要素と形式的要素とを別けることが出来る、即ち性質的感内容と其等感内容が這入り込む時間的空間的關係とである。此區別の目印(めいしん)となるものは、形式的要素は實質的要素に對して恆常的である、と云ふことである。感覺は變るけれども、其秩序形式及び其等の法則

質料的
要素
形式的
要素

性は依然として變らない。例へば、圓は赤色であつても青色であつても圓たることを失はないが、若し圓の代りに四方形となれば色點の數と順序とが變る。又た、すべての對象や事件を時間空間から引離して考へることが出来る、併かし空間的規定の無い感性的性質を表象することは出来ない。此區別は、カントは既に一七七〇年の論文に於て説いて居る。

さて、我々が一般に意識する所のものは、其れが官能的感覺であつても、又た我々の心の状態及び活動の自己知覺であつても、すべて繼續的に、即ち時間に於て、意識せられる。併かし、官能的感覺には延長と云ふ表象が伴ふけれども、心の状態及び活動には空間的の規定は無い。さうして見れば、一切の感覺は皆な時間の内にあるけれども、併かし總てが空間内にあるのでは無い。カントは是を外感と内感とに區別して居る。今暫らく質料的要素を見捨てるとすれば、感性は時間の形式のみに結付くか若くは時間の外に空間の形式にも結付くかに従つて、二様の直觀の仕方として見ることが出来る。空間は外感の形式であり、時間は外感及び内感の形式である。

感性的性質の未形成の雜多、即ち純粹なる感覺を抽象し去つて見れば、時間及び空間と云ふ純粹なる形式がある。空虚なる唯一なる齊質的なる無限なる空間又は時間と云ふ表象は斯の如く抽象作用によるのである。此意味では空間及び時間は與へられたもので無く

外感の形
式と外感
及び内感
の形式

して、思惟せられたものである。さうすると、時間空間は恰かも抽象作用の人工的所産であるかのやうに見える、即ち經驗的直觀の或る共通點を捉へることによつて造られた一般概念であるかの様に見える、かも知れぬ。然るに、カントの考は全く其反對であつて、時間空間は感覺から起るものでも無く、また論理的概念の構成でも無いと説くのである。此事を明らかにし時空の何たるかを明らかにするものをカントは『形而上學的釋明』と名づけるのである。

今ま其要旨を述べれば、時空は決して其起源を感覺に於て有するもので無い。或は現象其ものが其竝在によつて空間を生じ、其繼起によつて時間を生ずるかの様に思はれるかも知らぬが、併かし感覺それ自身は純性質クワリタティブなる意識過程であつて、其本質上精々の處で内包的に程度があるに過ぎ無い。時間的及び空間的秩序は其れに附加へられる或物であつて、決して其本質に含まれるものでは無い。感性的現象は既に時空の秩序形式を先想するのであつて、時空なくしては現はれ無い。故に時空は感覺から生ずるので無く、認識論的には却つて時空が感覺に先立つのである。空間に於ての外に竝在は考へられず、時間に於ての外は繼起は考へられ無い。従つて、時空は亦た知覺の關係から抽出することも出来ない、知覺の關係は時空あつて初めて考へられるものである。故に認識論的の意味に於ては、時空は感性的經驗に先立つものである。時空は感性的經驗から獨立のものである、アプリアオリ

である。

斯くの如く、時空は感性的知覺から明らかに引離された限りに於ては概念的の性質を示すのであるが、併かし又た、論理學上の抽象概念でも無い。論理學上の抽象概念は許多の特殊的事例を含むのであるから、外延がある。然るに、時空に於ては特殊的事例、即ち特殊的空間及び時間と云ふのは唯一無限の空間及び時間を制限したものである。偕て、今ま唯一の物の表象は類概念で無くして、一の直觀である。加之ならず、特殊的時間及び空間と時空一般との關係は概念の場合に於けるとは全く異なつて居る。特殊の時空は一の空間及び一の時間の實的部分である。今ま論理學上の抽象的概念は許多の表象に共通なるものを含むが、併かし其外延内にある特殊なる表象は決して其概念の實的部分では無い。

若し假りに時空が概念であるとするれば、其本質及び差別は他の概念によつて明らかにせられねばならぬ、即ち定義せられねばならぬであらう。然るに右の手套は左手に適應しないと云ふが如き日常の事實は、定義によつて確定せんとするは全く徒勞であつて、之を直觀に訴へれば直ぐに明らかになる。(アロソゴメナ第十三節)。——カントは斯くの如く、曲面はたとひ均齊ミンストリッヒがあつても合致コングルエントしないと云ふことに注意したのである。

是によつて之を見れば、空間及び時間は、其がアプリアオリである點に於ては、感性的直