

536
159



始





輓近哲學の傾向

倍賞義雄 著

大正

14. 11. 17

内交

序

一、本書は哲學上の絶對的觀念論の立脚地に於る、著者の貧弱なる小組織である。大正十四年諸所に於る講習會(主として初等教育家諸子の講演の原稿を整理した者である。私が絶對的觀念論の完全なる信者であるか否かはこゝに明言する大膽を有しないのであるが、兎に角にかゝる主張は現代哲學の主潮たるは事實である事は疑ひないと思ふ。

一、本書に述べられる材料は左記書籍よりして求められた。

1. Berkeley; Treatise concerning Human Knowledge.

2. Berkeley; Three dialogues.

3. Kant; Kritik der reinen Vernunft.

- 4. Gentile; Theory of mind as pure act.
 - 5. Cunningham; An Introduction to Philosophy.
 - 6. Rogers; Modern philosophy.
 - 7. Thilly; History of Philosophy.
 - 8. 波多野精一氏著 西洋哲學史要
 - 9. 拙著 教育の基礎としての哲學 (太陽堂發行) 以下略
- 一、本書は初學諸子に觀念論哲學の輪廓を與へやうとの計劃である。もとより専門家の批評を仰がんとする性質の者でない事はいふまでもない。

大正十四年十一月三日

倍賞義雄

輓近哲學の傾向 目次

第一章 哲學の概念……………1

- 一、哲學は純粹活動としての心の學問である
- 二、哲學は人間其者の價値の認識である
- 三、哲學は歴史的研究を主とせねばならぬ

第二章 哲學の發生……………13

- 一、哲學以前の思想
- 二、發生當初の哲學
- 三、西洋思想に貫流する二傾向
- 四、觀念論か實在論か

第三章 觀念論の發生

プラトンのイデア論……………二七

第四章 觀念論の發展〔一〕

バークレーの主觀的觀念論……………三四

一、近世哲學への轉機

二、バークレーの先驅者としてのデカルト

三、バークレーの要旨

第五章 觀念論の發展〔二〕

カントの先驗的觀念論……………五一

第六章 觀念論の發展〔三〕

ヘーゲルの客觀的觀念論……………六七

第七章 現代哲學への轉機……………七五

一、輓近の哲學者

二、時間及び空間の問題

三、神の概念

第八章 現代の人生觀

ゼンチーレの絶對的觀念論……………九五

一、緒言

二、バークレーの批評

三、カントの批評

四、活動としての心

五、眞に無限なる者

六、無限の有限化

- 七、發展しつつある心と其客觀
 - 八、ヘーゲルの批評
 - 九、唯我論との相違
 - 十、具體的普遍
 - 十一、時間と空間
 - 十二、歴史觀
 - 十三、時間及び空間の集中
 - 十四、現實活動の有限化
 - 十五、精神の不滅性
 - 十六、心即ち神である
 - 十七、主知主義自然主義神秘主義との異同
 - 十八、意志の自由
 - 十九、眞の主知主義
 - 二十、個人我と普遍的自我
- (以上)

晩近哲學の傾向

文學士 倍賞義雄 著

第一章 哲學の概念

一、哲學は純粹活動としての心の學問である

私は思ふ。科學は大體に於て物の學問であるが、哲學は心の學問である。心と申しても心理學で研究する様な物と一所にある器械を用ひて検査される様な心について研究するのではなく、要するに純粹活動としての心の學問であると思ふ

のである。

純粹活動 (Tathandlung) とは、眞の活動といふ意味である。眞の活動とは何を意味するであらうか？ 通常我々が汽車が走るとか風が吹くとか或は兎に角に物理的なる現象に於て位置や状態等を變ずる様な作用を活動であると申すのであるが、そして又其等の現象は或意味では確かに活動であるに相違ないのであるが、然しながらよく考へた場合に其等の現象は眞の活動的なる者ではないのである。かゝる現象はすべて、已に先行する他の現象によつて必然的に規定される事項である。即ち他の事情によつて全然制約されてゐるのである。こんな者は眞の活動ではない。眞の活動とは何物にも制約されざる全く自由なる創造的なる者でなければならぬ。然らばどんな活動はかゝる意味に該當する活動なのであらうか？ 一帶そんな活動は事實として求められ得るであらうか？ といふに、其は即ち心の活動であると思ふのである。實に心のみが唯一の絶對的自由なる無制約的活動であ

りあらゆる事象の先行者として活動し、一切の現象を可能ならしめてゐる眞の活動者である。實に宇宙は心によつて存在性を與へられる。かゝる心に對しては自然界に於る動的なる現象も靜的なる現象も等しき關係におかれるのである。即ちどちらも其實靜的であり受動的であり従つて無力なる者となつてしまふ。かゝる者に對して、心こそが一切の現象を可能ならしめる眞の意味に於る動的なる積極的なる或物なのである。バークレー (Berkeley 1685—1753) といふ人がある。此人は啓蒙時代に英國に出でた哲學者であるが、一切現象は要するに心に影じたる觀念にすぎぬのであり、而も其が觀念たる以上心の所産であり従つて受動的無力であるが、其等現象を知る心こそが眞の能動的なる或者であるといつてゐる。彼は純粹活動といふ文字こそ用ひてゐないが言ふ所正しく心のみが純粹活動であるとの意である。かゝる純粹活動としての心、其を極めるのが即ち哲學であると思ふのである。而も哲學は純粹活動としての心の學問であると見る見解は、所謂數

千年來の哲學的考察の最後の結論として最近に表はれた者と考へるのが至當であらふ。といふのは哲學の概念の變遷は大體に於て唯物的から物心二元的なる者を経て、更に唯心的なる方向へと向つてゐるからである。尙詳言すると次の様になつてゐるからである。『一帯形式的或は概念的に哲學を定義するならば、其は世界及び人生を一貫した原理から説明しやうとする試みなのである。世界及び人生についてまとまつた理論、総合的な理論を構成しやうとする努力なのである。かゝる形式的なる定義に該當する、所謂哲學なる者は略紀元前六世紀に於てギリシヤに表はれた。ミレトスの人タレオス(Thales)は其である。故を以て彼は「哲學の祖」とせられる。彼は萬物は水より成ると主張したのである。水を以て、宇宙の本質であるとした。それで水は宇宙の本質であるが其は一種の物質である。だからタレオスの考へは一種の唯物論である。當時タレオスと前後して或は萬物は火より成る(ヘラクライトス)といひ或は空氣より成る(アナクシメネオス)と主張す

る者が出でた。其他にも之と類似せる思想が多く表はれた。そして其等は皆一種の唯物論であるといふ事になる。それで兎に角哲學の始まりは唯物的であると申した次第である。所がルネッサンスの最後に於て大哲學者デカルトが表はれ、物心二原理を以て宇宙を説明する企てを不完全ながらも兎に角は完成したのである。宇宙は全く異りたる無關係なる二つの實體即ち物と心とから成立すると彼は説明した。此デカルトの思想に類似した者が大體に於て彼の前後の人々の世界觀であつた。所が斯る考へ方の不完全なるを認めて新主張が表はれた。即ち啓蒙時代に上にも述べたバークレーが宇宙を心の一元で説明しやうとしたのである。此が更にカントによつて精練され、ヘーゲルを経て、現代にまで續いてゐる次第である。現代に於ては、他の立場の思想もあるが大體に於て唯心的なる思想が普及してゐる。其徹底的なる者は即ち純粹活動としての心こそが宇宙の本質であるとする考へである。現代伊太利の思想家ゼンチーレは其最たる代表者であらう。即ち

純粹活動としての心の學問として哲學を見る立場は、人類の思索の最後の結論として晩近に起つたと申した所以である。』

一、哲學は人間其者の價値の認識である

以上の主旨を一轉すれば哲學は人間其物を見出す事であるといふ事になる。(勿論人といつても純粹活動としての人である。)或は人間其者の價値を見出す事であるといふ事になる。價値とは或標準に照して事物を評價する事である。一帯人間が自身の價値ある事に目覺めたのは大體に於てルネッサンスの時期であるといつてよいと思ふ。歴史家もいふルネッサンスの最大發見は人間其者の發見である。其時期以後人間自身に對する價値觀は次第に高まつた。即ちカントによつて人格の尊嚴が唱へられ愈々深みを増す事になる。今日に於ては人間の價値は誠に絶對無限な者であるといふ事になりはしまいか、實に人間以上に價値ある者はかつて

存在しないのである。過去の人は人間以上に價値ある者はないかと色々求めたのであつた。或は神を考へたりした。しかしすべて失敗に終つてゐる。人間以上に價値ある者はどうしても存在しない。そしてもしも神ありとすれば其は即ち神其者を考へてゐる人間自身に外ならぬといふ考が次第々に明になつた。實に人類の思索の歴史は神を我にうばひ來る努力であつたのである。以上の事は人間即ち純粹活動としての心こそが宇宙の本質であるとする見解に於て始めて考へ得られる事である。斯る見解を絶對的觀念論と申すのである。勿論或意味では絶對的觀念論といふのは哲學に於る或る一種の主張に過ぎない事は事實である。然しながら其主張の立場にある者にとつては其論はやがて哲學の全體であるといつても好いと思ふ。私自身は、絶對的觀念論者であるつもりで此篇に執筆する次第である。

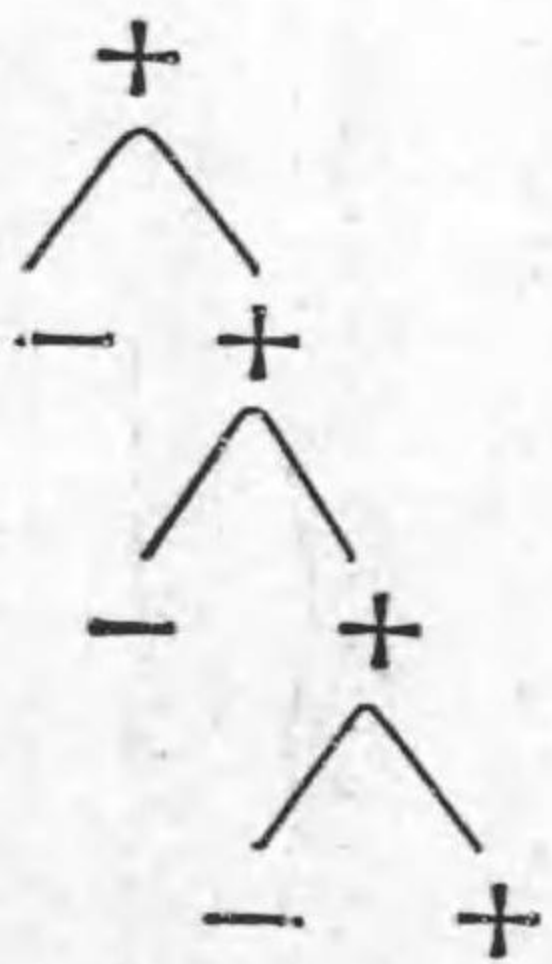
三、哲學は歴史的研究を主とせねばならぬ

かくて哲學といふ語の内容的意味は人によつてちがふ事が知られる。換言すれば哲學其者の實質が常に動搖してゐるわけである。多くの人は斯様に見るのであるが其一例はドイツのウインデルバンドである。彼の哲學史の第一頁に哲學の内容的意義が常に動いてゐる事を述べてある。哲學は世界人生に就ての統一的なる理論であると定義するにしても、其は單に形式的なる言ひ方にすぎぬのである。此言方に相當する哲學の内容其者は時代により人によつてちがつてゐるのである。或は哲學を純粹活動としての心の學問であると見る今日の考へ方が覆へされるかも知れぬ。もつと進歩した見方が現はれるかも知れぬのである。が今日に於ては哲學は心の學問であつて科學は物の學問である。だから人を物と見る學問ならば其は科學である。即ち生理學人類學乃至心理學は勿論科學である。或は或人によつて哲學なりと考へられてゐる唯物的思想は其實一種の科學に外ならぬのではあるまいか？ しかし此事について議論するのは當面の目的ではないが、要

するに哲學は發展する者なのである。

所で以上私が申した事の内、哲學の完全なる研究が歴史的研究を加味しなければならぬといふ事が十分に含まれてゐる事と思ふ。哲學の内容其者は常に進化してゐる。我々は其進化の跡をたどつて現代哲學の正當なる理解に到達しなければならぬ。所で此進化といふ概念であるが其は、古い者が全くすてられてしまつて其と全く無關係なる新しい者が突如として起つて來る謂ではない。古きものを內的に包含しつゝ一段高き状態へと到達する事である。ヘーゲルの辨證法的なる回轉が或意味で進化の典型的なものである。彼の辨證法とはかうである。或事物の定立が純粹に抽象的なものとして其自身理的に考へられるには突如として自らの否定即ち反立へと働きが移つてしまふ。此反立によつて逆に先きの定立が愈愈自己の本質を表はす事になる。更に此定立と反立との合一的對立即ち綜合が新なる或意味を含む事になり、初めの二つのいづれをも否定する事がなく、而も其

獨立性を取去る事によつて其等を一層高き全體の要素となし兩者を其の内に保存せしめるといふのである。かゝる定立反立綜合の働きのどこまでもつゞく。此二つの矛盾を綜合して一段高き状態に達する事を止揚(Aufheben)といふ。即ち止揚といふ事は定立反立を包含する一層高き定立なのである。此第二次的定立が又前の様な立場に於て反立を導く。そして其定立と反立とが更に一段と高き綜合へと進む。今定立を「+」反立を「-」といふ記號で表はすならば、以上の關係を次の如くに圖に表はす事が出来る。



扱哲學の進化が嚴密にかゝる形式的なる辨證法的發展としての徑路を取るか否

かは暫く疑問とするも、大體に於てかゝる進展に該當する過程を取るは動かすべからざる事實である。かゝる發展其者が即ち哲學でもある。ヘーゲルは『哲學史即ち哲學である』といつてゐるが正しく此意である。純粹活動としての心の哲學は、かゝる辨證法的歴史的考察の最後の肯定として表はれた者と見る事が出来る。勿論歴史といふのは、單なる斷片的なる史的事實を羅列する事ではない、事實相互間には一貫した生命が流れてゐるが、其生命の認識である。抑事實を斷片的に羅列する事は一種の抽象に過ぎない事なのである。ゼンチーレはいふ、『哲學こそが歴史を成立せしめ得るのである。といふのは哲學は其自身歴史的辨證的發展であるから。之に對して、科學藝術宗教等は眞の意味に於て歴史を成立せしめ得る者ではない。之等は其内に含まれる特殊物其自身に意義があるのであつて、而も其特殊物は其自身に於て獨立したものである。科學史藝術史宗教史といふのは世間にあるが其等は實は眞の歴史ではなくて科學藝術宗教等に關する哲學の歴

史なのである云々』と。此議論の吟味はさておき、兎に角に少なくとも哲學は歴史的立脚地から其辨證的なる發展を極めるのでなければ完全なる理解が出来ない事なのである。人類の辨證的思索的努力の跡をたどつて見る事が即ち哲學である。而もかくする事が生命なき單なる斷片的なる事實を機械的に結合する事ではなくて、一の全體としての生命の回轉其者の認識であるのである。

第二章 哲學の發生

一、哲學以前の思想

哲學がギリシヤのタレースから始まるといふ事は前に述べた。即ち世界についての統一的説明は彼に始まるのである。然しながら、哲學思想は亦突如として起つて來たわけではないのである。其は哲學が起らない以前に於る (the pre-philosophical period) 人間の思想と全く無關係であるわけではなく、其の辨證的連續として表はれたと見るべきである。然らば其の哲學以前の時期に於て人間が一般的に有してゐた思想にはどんなものがあるであらうか？ 大凡物活説 (Animism) 魔術法 (Magic) 及び神話 (myth) の三つをあげる事が出来る。此等は排他的なる劃然たる區分による並列ではない。便宜上の區別にすぎぬ。此三者の中、骨子をなすものがある。其は物活説である。之は後に述べられるが如くに、幼稚なる曖

昧なる物心二元的思想であり、勿論タレオスと先後してギリシヤに起つた唯物論的一元論的思想（即ちギリシヤ初期の自然哲學）の先驅とも見る事が出来る。更に進んではギリシヤ思想の典型的大組織たるプラトンの觀念論とも間接に（乃至直接に）關係のない事がないのである。今此三者について今少し述べて見やう。

a. 物活説 (Animism) 之は殆んどいづれの原始的人種にも見られる思想である。彼等は萬物が生きてゐて靈魂を有すると信じてゐる。彼等にとつては「生きてゐる」といふ事は、動いたり變化したり或結果を生み出したりするの義である。此萬物を生物にした事が、一切の事象の説明を引受けた者である。即ち彼等の生活を導いたのである。それで萬物の中にとりとする靈魂は自由自在に物體から出入し得る者であるとする。丁度鳥が己の巢から出入するが如くであるといふ。此靈魂即ち第二人 (the second person) 或はダブル (Double) である。かゝる靈魂即ち第二人は普通人即ち第一人のなし得るあらゆる事柄をなし得るのみならず第一人

に不可能なる事までもなし得る。第一人以上に有力なものである。其故に我々に取つて其は恐ろしい者である。かくて我々は自然物を攝取して自己の用に供しやうとする際に當つて其事物に潜むダブルの怒りにふれない爲に特殊なる形式を必要とするといふ事になつた。かゝる形式換言すれば其が自然物統禦の手段といふ事になるが、即ち色々な魔術及び儀式となつて表はれる。かくて、要するにソール (Soul) に仕へるといふ事が未開人の生活の中心であつたのであり、魔術及儀式は其手段であつたのである。

b. 魔術 (Magic) 之は最初は民族の利益のために後には其を使用する個人の利益のために、する自然力統禦の手段であつた。自然は不可思議なる生ける者であり又恐ろしき者である。然し適當なる手段を用ふれば其が統禦の出来る者とせられた。そして吾人に利用せられるとされた。さて特に知力に秀でた或者が他人より以上にかゝる自然力の統禦が出来る事になる。即ち醫師及巫女といふのが其

である。そして彼等は神祕的なる自然力と連絡ある力を持つ者なるが故に、幸福又は不幸を他人に齎す事が出来るとせられる。之を以て己の屬する團體から非常なる尊敬を受け、統治者をも兼ねる事になる。又場合によつては僧侶でもあり教育家でもあつたのである。さて此魔術を使用するには非常な技巧を要するとせられた。即ち複雑なる儀式(Ceremony)を發達せしめた所以である。此魔力の信仰及び實行は我々が因果律と稱する者と密に關係せられてゐる。未開人では自然現象は要するに神祕的魔術によつて起るとせられる。現代の人は同じ事象を「因果の普遍的法則」で以て説明しやうとするのである。

c. 神話(Myth) 之は物活説及び魔術を含む者であるが一層説明的になつてゐる。即ち思惟が一段と進んだ場合に起つて來るのである。そして我々の科學及び哲學と一層關係せしめられる者である。

神話は主として三つの問題に集中せられる。

即ち、

- a. 人間の住む世界
- b. 人間自身——特に人間の起源と運命とに關する者、
- c. 社會生活の文化の起源の問題

である。aは宇宙論的神話、bは人類學的神話、cは英雄(Heroes)についての神話といふ事になる。aの事例としてはヘブライに代表的なのが見られる。即ち天地創成説である。我國の大八洲生成説の如き幾分其に類似してゐる。bの事例としてもヘブライ人の人間創造説は典型的である。英雄に關する神話も多く見られる。英雄は人の肖像に造られた理想的な者である。そして例へば國家・都市・言語算數等の起源と關係せしめられてゐるのである。

さて、以上の物活説魔術及神話の三者が、今日と雖も全然亡びてしまつたとはいへないのである。只現代人は一般に事實間の關係を経験的に決定し、其研究の

結果によつて行動する事がより多くなつてゐるだけの話である。

一、發生當初の哲學

かゝるプレヒロソフイックな思想が一層合理化され統一化されると哲學及び科學が起つて來る。そして哲學にとつては宇宙は一の組織せられたる宇宙即ち原理を表示する宇宙といふ事になる。哲學の始まりは前にも述べた如くギリシヤにある。つまりギリシヤの物理的事情社會的事情乃至其民族の精神内容が將に哲學を生ずべく熟してゐたからである。詩人シエリイが言つた『我々はすべてギリシヤ式である。法律文學宗教藝術及び哲學等すべてが淵源をギリシヤに發する』と。又サー・ヘンリー・メイン氏曰く『盲目なる自然力を除けば、ギリシヤに淵源を發せずして今日働いてゐる者は一つもない』と。二人の言は共に眞實である。

さて、愈々發生當時の哲學について考察して見やう。紀元前六世紀の頃タレ

スが「萬物が水なり」との結論に到達した事は既に述べた。而も彼は水其者に萬物に變化するだけの生氣があり、其が自身で運動を開始すると考へたのである。即ち亦物活論の一種であり、哲學以前の思想と交渉をもつ所の者である。タレースに次いで彼の弟子？アナクシマン드로スは無際限者ドクバイロンなる者を以て、萬物の原質とした。更にアナクシメネースに至つては空氣こそが世界の本體であると主張する。ヘラクライトスは宇宙の真相は火であると唱へた。勿論此等の人々の議論には相當なる根據があるのである。例としてタレースの萬物の真相は水なりとの主張について考へて見やう。水は至る所に最も多く求められる實在であり其は又容易く其姿を變ずる。動物或は植物にしても水氣が缺乏した場合には死を免れぬ。かゝる事實はやがて水は萬有の原理にあらずやとの考を導くのである。ヘラクライトスの考へにしてもさうである。萬物の根本原理は火であつて、火は始めから萬有に内在するものである。可燃物が酸素と化合して火を發するとするのが現代人こ

を左様に考へるのであるが、ヘラクライトスはさう考へない。本質的に萬有に内在する火がたま／＼或機會に表はれるから我々が火を経験するといふ様に考へたらしい。兎に角以上述べた様な人々は、宇宙を統一的に説明しやうとする最初の試みをなしたのである。そして斯くの如くに一の原理に歸せしめやうとしたのである。此事は人間の統一的精神が一定の程度に達した事を意味する。換言すれば人間が眞の意義に於て哲學する様になつた事を意味するのである。而も説明の原理は多く物本位である。水といひ火といひ空氣といひ一種の物である。物の中の或一つを根本的のものと見るのである。其故に唯物論である。又一に歸するから一元論であり、萬象となつて表はれる力は其自身にあると見るが故にすべて物活説である。或は自然を自然的原理によつて説明するが故に自然哲學でもある。曖昧なる未開人の物活説よりは精練された性質のものである。

三、西洋思想に貫流する二傾向

扱、ギリシヤに發源する西洋思想の中に、明に趣きのちがふ二つの傾向を指摘する事が出来る。即ちオロフィック傾向とオリムピック傾向とである。此二つは哲學發生以前に於るギリシヤ人の思想乃至宗教と連絡ある者である。オロフィック傾向といふのは古代人即ち蠻人渡來以前のギリシヤ人の宗教的態度から流れ出したものである。オリムピック傾向といふのは侵入者——之が我々がギリシヤ人と呼ぶ者の主體をなす——の宗教的態度から出た者である。前者は神秘的であり、後者は理知的である。

オロフィック宗教は神秘的なるが故に又來世的である。人間の靈魂は天國に復歸する者だとの考へが其要點である。現世に於る靈魂は墮落の域にあるのだとする。又靈魂は死物から活物に、生から死に或場合には人間から動物に轉々して歩

く。そして最後に永久なる個所へと旅立つとせられるのである。此思想がギリシヤ西部に榮へたピタゴラス派の哲學に表はれる。更に其哲學の延長として數學天文學生物學等が發達するに至つたのであるが、それでも尙神秘的宗教的な要素を失ふには至らなかつた。又哲學の大組織が表はれる様になつても、其中に多分に含まれてゐるのであつた。即ち特にプラトンの哲學に於てさうである。元來プラトンは大いにピタゴラス派の影響を受けてゐるのである。だから彼の靈魂説は或意味では、北方から蠻人がより合理的なる宗教を持つて渡來する以前の者に逆もどりしてゐるのである。

之に對してオリムピック宗教といふのは、ギリシヤ人の現實的實際的方面の先驅者であつた。此傳統はヘシオドスの宇宙論の中にも表はれる。ギリシヤ思想が宗教的から科學的へ、超自然的から自然的へと發達するに當つて、此オリムピック傾向が或は分子論となり或は前述せる様な唯物論となつたのである。又次第に

經驗的事實に向ふ様になり、遂には其事實を説明するためには神の概念を捨て去つたのであつた。

ギリシヤ思想に表はれた此二傾向が、哲學の全歴史を通じて表はれる事になる。即ち一は神秘的なものであり、此は概ね衰退的時期に表はれる。即ち人間の精神活動が停滯した時に表はれる。かゝる時期はアリストテレスの死後のギリシヤ思想の衰退からローマ時代中世を經ルネッサンスに至る間は其である。第十九世紀初期に於るロマンティックな神秘的な傾向は或意味では其復活である。之に對して科學的なもの即ちオリムピック傳統は、黄金時代に最も榮える。即ち人間が己自身世界の支配者であると自覺する時期、或は進歩的な時期に表はれる。ギリシヤの盛時、近世初期に於て發見發明が續出した時代は其である。又デカルトに始まり些少の例外を除けば今日にまで繼續せる合理論的哲學の大組織が表はれた時期が其である。此二つの傾向が如何に哲學上に表はれるかが我々の考察の要點

の一でなければならぬ。

或は西洋思想の二つの傾向をギリシヤ主義(Hellenism)とヘブライ主義(Hebraism)と區別して考へる事も普通なされてゐる事實である。ギリシヤ主義とは大體に於て以上のオリムピック傾向に當るものであり、ヘブライ主義とはオリフイック傾向に相當する者の如くである。

四、觀念論か實在論か

元來哲學(特に近代の)の主張を總括的に考へるならば、明に立場のちがつた二つのタイプを抽象し得る。一は即ち觀念論(Idealism)であり一は實在論(Realism)である。勿論此書の計劃は觀念論特に絶對的觀念論の立場に於て哲學を取扱はうとするのではあるが、所謂哲學其者の中には他の立場よりせる主張も存するのである。觀念論は兎に角に心の優越性(Priority of mind)を第一義とする哲學である。

實在論といふのは實在(Reality)が心から異つた或物であるとの立場から考察を始める。大體に於て觀念論はオリフイック系統の主張であり實在論はオリムピック系統にぞくすると考へ得られないわけではない。又實在論は、觀念論があまりにオリフイックであるとの故を以て、之に對するにオリムピックなる即ち科學的現實的乃至批判的なる態度でせられた主張であるとも受取れるのであるが、然しながら此主張は尙未知數である。多くの人の是認を得るまでには未だ到達してゐないと思はれる。我々の興味を、偉大なる觀念論の大組織から奪ふまでには達してゐないと思はれるのである。或は、觀念論をオリフイックな者からオリムピックな者に改造する事が現代の哲學の使命ではあるまいか。尤も觀念論發達の歴史的事實は既にさうなつてゐるのである。即ち以下申し述べられる事によつて明にせられるわけではあるが、プラトンからバークレー・カント・ヘーゲルを経て現代のゼンチーレに至るに當つて、大體に於て次第にオリフイックからオリムピックへ

と移動してゐる事が見られるのである。即ち此觀念論が次第に合理化せられ整頓せられたと見るべきものであると思ふ。或はカントよりヘーゲルに至る移動は哲學の逆轉であるとする人もあるが、部分的には其様な意味がないわけではないとしても、全體としては必ずしもさうでないと思ふ。要するに實在論はよりオリムピックなるが故に觀念論以上の主張であるとは單純に結論し得ない。觀念論の合理的完成が我々の目標であり、此書の計劃の骨子でもある。故を以て此書ではプラトン・バークレー・カント・ヘーゲル・ゼンチレを主として、觀念論の偉大なる發展を研究して見たいと思ふのである。而も此計劃は必然的に人間を神に昇格せしむる努力であるといふまでもないのである。

第三章 觀念論の發生——プラトンの

イデア論

一帯觀念論といふのは哲學の體系中最も偉大なる者の一である。此哲學は大體に於てプラトンの時代より今日に至るまで最も偉大なる哲學者によつて、常に考へられた事である。あらゆる觀念論の根本標識は前にも申した如くに心の優越性といふ事である。其心といふのは如何なる心であるかは主眼ではないが、兎に角心、精神或は觀念といふ事が宇宙に於て根本的なる原理であるとするのである。勿論人類が思索に於て可成な程度にまで精練をつんだ場合に、此種の思想が表はれる事になる。しかし之と雖も、勿論歴史的辨證的發展の結果に外ならぬのである。さて、プラトンの觀念論は、時代が古いだけ、觀念論の諸主張中最もオーフィ

ツクなものである。勿論直接には其は彼の師ソクラテスの暗示による事が多いのである。然しながら要するに、未開時代の根本思想たる物活説、乃至古代ギリシヤに於るオロフィック思想、ギリシヤ初期の自然哲學、及び當時勢力ありしソフィストの思想の如き、或は社會的情勢までも一切背景とするものであり、彼自身の天才的頭腦からせられた最も偉大なる綜合と精練との結果なのである。

さて、ギリシヤ初期に於る雜多なる自然哲學の並立は、やがて其主張のいづれもが不安定なものであるとの懸念を生ぜしむるに十分である。世界の本質は火であるといひ水であるといひ或は空氣であるといふ主張の並立は、其いづれにも懷疑的態度を導き易いのである。かくて懷疑哲學が流行する事になる。即ちソフィストの主張が表はれた所以である。此派は常住なる者の存在を否定し、徹底的に主觀主義・相對主義・懷疑主義を標榜する。其代表者は有名なるプロタゴラスであるが、彼の「人(個人の義)は萬物の尺度なり」との立言は、其派の根本精神を表明するものである。

るものでもあるのである。

此ソフィストに反對して立つたのが大哲ソクラテスである。彼の目的は主として倫理的方面にあつたが、其目的から彼はソフィストの主觀主義相對主義乃至懷疑主義に對して攻撃の矢を放つたのである。其主張の要點は不易不動なる者の認識の可能を唱へた所にある。曰く、我々は事物の普遍的なる本質を認識し得る者である。勿論感覺乃至知覺によつて知られる知識は相對的のもの即ち臆見(Doxa)に過ぎないのであるが、此外に理性によつて知られる眞實なる絶對的知識即ち眞知(Alia)なる者が存する。即ち宇宙の眞相である。我々は其を求めねばならぬ。ソフィストは臆見と眞知とを混同したものである。結局臆見について歸納的に吟味をなすと次第に眞知が表はれて來るといふのである。此研究法が即ちソクラテスの歸納的研究法といふのである。

所で此ソクラテスの思想は明にプラトンのイデア論の先驅をなす。プラトン惟

へらく、眞の認識とは、ソクラテスが考へた如く普遍的概念的認識である、と。そして師の志をついでソフィストに對して大いに反對の態度を示したのである。さてソクラテスが眞知とよんだ者をプラトンがイデア (idea) といふ名で呼んだ。即ち此イデアは事物に常住不變なる本質である。又事物の典型原型或はタイプである。概念的な存在である。勿論時間空間的存在でない即ち知覺表象中にある者ではないが、さりとて單なる論理的なる抽象概念ではなくて、亦實在する者である。而も如何なる變化にも無關係なる眞の實在である。其イデアの摸寫が知覺表象となる。知覺表象はイデアのうつしであるがしかし生成の進行より生ずる事物の一時的關係を表はすのみにすぎぬ。(此點ではソフィストと同じ) 之に反してイデアこそは眞の實在理想的存在である。而も之はソクラテスが考へた如くに、歸納法によつて發見される者でなく、直觀されるのであるといふ。又時間空間以外の世界の存在なるが故に通常の經驗の圏内にある者でない。此世以外の世界にイ

デアだけの世界がある。現實の世界、現世時間、空間に表はれた世界が即ち臆見 (doxa) の世界である。故にけがららしい者である。かくて世界は二元的になる。認識の對象が二つになる。一は眞實の世界イデアの世界であり一は現實世界即ちドクサの世界である。だが臆見の世界がイデアの世界の摸寫なるが故に、人は洞中に住んで眞知世界の影を見てゐるのである。只哲人のみがイデアの世界を直覺する。そして之を世に傳へやうと勉める。凡人も一度之を聞けば非常におどろいて眞實世界を追慕する様になる。之の追慕の念を愛 (エロス) といふ。何故に此愛の念が起るかといふに、我々はもともとイデアの世界から墮落して來たのであるから、故郷たるイデアがやはり戀しいからだとする。だからイデアの認識イデアの直觀はイデアのの想起でもある。要するにイデアが宇宙の眞相である。之が一切の源であり、世界の原因である。だが此自然界を造つた者は工匠といふ者である。即ちイデアとしての指物師或は建築師見たいな者が作つたのだとする。勿論

此工匠は神ではなく、理想的なる即ちイデアの大工に過ぎぬといふ。付言するがプラトンが神といふのはイデアの内の最も理想的なものであり善のイデアが其に當る事になつてゐる。

精神は自然界の一部分であるが物質よりはすぐれてゐる。即ちイデアを直接に表はしてゐる。しかし其が肉體と結びつくと不完全になる。故に肉體はイデアの牢獄であると申してゐる。此思想は中世に最も盛えたのである。中世人は肉體を極端に賤しむのであつた。

尙藝術は自然の摸倣であり自然はイデアの摸倣であるから藝術はイデアからは甚だしく遠ざかつたものである。其故に藝術はつまらぬものであり、藝術家は國家から壓制されてもよいと申してゐる。勿論此イデアの本質は不死である。常住不變たるイデアの世界には死といふ事が考へられないのである。

以上はプラトンのイデア論の骨子である。現代の觀念論に對して多くの暗示を

含むは明である。現象と本體との二元的考察はソクラテスに萌しプラトンに於て大いに生長したのである。此イデア論は彼のあらゆる思想の核心でもある。彼の倫理學、政治論、乃至國家論等は皆此と關係して説かれる。彼は國家論（或は理想國 the Republic）の中に、國家の統治者は哲學者でなければならぬといつてゐる。けだし哲學者のみがイデアの世界を認識し、庶民を幸福に導き得るからといふのである。

要するに彼は二千餘年の昔に於て理性の價値を力説し、變化と恒久、多と一、特殊と普遍との問題に對して鋭敏なる判決を下した判官である。即ち彼は恒久を認めた人である。彼は或意味では無論貴族主義者であつた。そして所謂イデアを沈思する時代に生れたと言はれ得るのである。彼は在來の權力的社會に代ふるに自身の理想的なる社會組織を實現しやうとあこがれるのであつた。而もプラトン以上にギリシヤの低級なるデモクラシーの缺陷を知れる者は他になかつたのである。

第四章 觀念論の發展 (一)

バークレーの主觀的觀念論

一、近世哲學への轉機

前章に於て述べた如くに、プラトンはギリシヤ哲學者中第一人者であつた。彼の後繼者がアリストテレスで、其ア氏の訓育を受けた人が有名なる歴山大王である。此人がギリシヤを併呑するのであるが、其後のギリシヤ人の意氣は大いに其積極的性質を失ひ、創作的な者が一向表はれなくなつた。次いで起つたローマ人は本來實際的民族であり、哲學は其興味をひく所とならなかつた。ローマ人の生活は哲學を左程必要としなかつたのである。此間に於る偉人キリストの出現は哲學の沈滞に乗じて思想界に大變動を與へる事となつた。キリスト自身は薄命に終つたが、其志をつぐ者の不撓の精神によつて其主義が次第に世に擴まり、遂に

民心を指導する最も有力なる權威となつてしまつた。そして其權威に對してはギリシヤの末流をくむ哲學は其向ふをはるを得ざる程になつてしまつた。即ちギリシヤ主義に對するヘブライ主義の勝利を見る事になる。或はオリムピック傾向に對するオリフィック傾向の優勢と見てもよい。かくて、中世を通じて「哲學は宗教の侍女なり」との表言が疑ふを得ざる眞實であつたのである。

かゝる状態が約一千有餘年續いた。が遂に其反動として人事界に一大回轉が起る事になつた。即ち文藝復興ルネッサンス(Renaissance)の運動である。人々は神の國以外に尊ぶべき者ある事に覺醒し始めた。即ち人間自身を見出したのである。歴史家も人間其者を見出した事はルネッサンスの最大発見であるといつてゐる。斯様にして人々は權威に跪く事よりして再び思索を便りとする態度に改まつた。哲學が再び勃興し始める。此回轉期に於る思想の大成者がいふまでもなく「近世哲學の祖」佛蘭西人デカルト(Descartes 1595—1650)である。かの物心二元論は彼によつて

略形を整へられたのである。次に一瞥する事にしやう。

一、バークレーの先驅者としてのデカルト

ルネッサンスの最大の發見は人間其者を見出した事であるとの立言が、此復興期の最後に表はれたデカルト哲學に最もよく表明される。何故ならば、彼は自我といふ者の最初の發見者であつたからである。

尙デカルトが哲學の組織に向つた根本的精神は、明に當時の時代精神即ちルネッサンス的精神の表はれでもある。といふのは彼は在來のあらゆる傳統を悉く棄て、しまつて計劃を始めから建設し直さうと企てたからである。此態度は先づ「須らく一切を疑ふべし」(de omnibus dubitandum) といふ標榜に表はれた。實に彼はあらゆる者をすべて疑つてかゝつたのである。外界の存在や數學の眞理にまで疑ひをさしはさんで見たのであつた。所があらゆる物を疑つてもどうしても或一

の者をば疑ふ事が出来なかつた。即ち疑つてゐるといふ事實或は疑つてゐる主體其はつまり自我といふ者であるが其をば否定する事が出来なかつたのである。所で疑ふ事は別言すれば思惟する事である。かくて彼の懷疑から導かれる第一の主張は有名なる「我思ふ故に我あり」(Cogito ergo sum) とすふ事であつた。實に自我こそが如何にもして疑ふ事の出来ないあらゆる考察の前提となる根本的原理なのである。

デカルトは此自我を純粹に精神的なる思惟する實體と考へてゐる。勿論非延長的なる存在である。所で自我といふ實體の疑ふべからざる事實よりして彼は、神及び物(外界)の存在する事を推論し物心二元論を整へてゐる。其要旨はかうである。自我が神といふ概念を有してゐる。神とは最も完全なる存在の義である。かゝる完全なる神の概念に對しては、我々自身が不完全なるが故に其原因となる事が出来ない。然らば我々の有してゐる神の概念は何所から來た者であらうか？

其は、無限者たり完全者たる神以外の者では有り得ない。換言すれば神の概念の原因は神其者なのである。其故に我々が神を考へる以上神は確かに存在するのである、と。此が神の存在についてのデカルトの新なる證明である。人性の不完全なる點に立脚する議論であるから、之を神の存在の人性論的證明といふ。

此神の證明に次いで外界の實在する事が述べられる。神は完全圓滿誠實なるが故に我々を欺かない。所で我々が明に外界の存在する事を信じてゐるが此は我々が神に欺かれてゐる事にはならない。即ち神は誠實であるから。其故に我々の外界の存在に對する信念は眞實の事であつて亦疑ひ得ない事になる。

かくてデカルトは我(精神)神、外界(物)の存在を説いたが此二者即ち實體(Substance)である。實體とは其自身に存在する者である。勿論神は一切の原因であつて、其許に心物二つの世界がある。所で實體をして實體たらしむる本性を屬性とす。心の屬性は思惟(Cogitation)であり、物の屬性は延長(Extension)である。

心と物とは何等共通點なき獨立の存在である。人間だけが此兩世界にまたがつた者であるといふ。此がデカルトの有名なる物心二元論の旨趣である。以上の議論は論理的には勿論完全な者でないが、デカルト自身は満足を感じながら組織したのである。デカルトが我々にとつて重要なは、近世的思想即ち物心二元的思想を兎も角も完成した事にある。而も彼の位置は、實にオーフイックなる中世の宗教主義とオリムピックなる近世の理性主義乃至自然科學主義との過渡とも見られるのである。つまり心の定立は中世的であり物の定立は自然科學的であると見られるのである。而も物の世界に於ては徹底的なる機械觀を採用してゐる所などは周到なものである。

所でデカルト哲學の難點は何故に物心といふ異りたる二つの世界があるか抑々兩者の關係が如何といふ事である。デカルト自身は之に對しては極めて曖昧な態度に出てる。さて此難點から脱却するといふ事がデカルト後繼者のなさねばな

らぬ事であつた。そして其解決は必然的に二元を一元に歸する態度となつて表はれた。そして歸する所物心二元の内の心を否定する唯物論と、物を否定する唯心論とに分れる事になつたのである。だから實は唯物論と唯心論即ち觀念論とが相共に近世に於て發達したのである。どちらも勿論相當なる根據の基に立つてゐる。しかしやはり觀念論に強味があると思はれる。其についてはデカルト自身が自我の定立を一番先きになした事實の中にも或暗示が窺はれる事ではあるまいか。實際上近世より現代にかけて最も觀念論系統の哲學が盛えてゐるのである。それでデカルト以後の觀念論の發展に於て先づ表はれたのが、例の啓蒙時代に於る英國の偉大なる哲學者バークレーである。

三、バークレーの要旨

プラトンの觀念論が當時の思想の綜合であり時代思潮を背景として表はれたと

同じ様に、バークレーの觀念論も正しく當時の一般思潮を背景として表はれたと見るべきである。彼は啓蒙時代即ち第十八世紀に表はれた最も偉大なる思想家の一人である。プラトンがギリシヤの低級なるデモクラチックな新思想に反對したと同じ様に、バークレーも啓蒙時代の極端なる主知主義自然科學主義乃至非宗教主義等に對して反省を要求する態度に出たのであつた。バークレーになると、プラトン以上にオリムピックになつてゐる。といふのはプラトンの觀念論には想像が多分に入つてゐるのであるが、バークレーは、(其成巧の如何は別問題とするも)兎も角も自分の觀念論を學問的に基礎づけやうとしたからである。彼は或意味では今日考へられてゐる様な觀念論の最初の完成者であるのである。

彼はアイルランドのダブリンの人で、ダブリン大學の出身である。此大學に於てデカルト、ロック、ボイル、ニュートン等を研究した。早熟な天才的な思想家であり自家の根本思想が既に二十一歳の時に完成した様である。壯時アメリカ大陸に理

想郷を建設しやうとしたが失敗に終る。後年僧正 (Bishop) となつた。

彼の哲學は要するに經驗を基礎とした唯心論である。又デカルトの二元論の中物の概念を徹去した者である。此頃彼の思想に類似した哲學は他にも可成表はれた。ドイツのライプニツの單子論は一種の唯心論でありフランスの僧侶マルブランシユも亦觀念論者であつた。コリエールといふ人もバークレーと先後して略バークレーと同じ様な事を申してゐる。

さて、バークレーは實體として存在し得る者は精神だけであるといふ事を徹底的に考へて見たのである。精神とは彼によるに能動的なる單純なる非延長的な從つて不可分的な或物であるといふ。我々自身の心こそがかゝる實體としての精神の具體的な存在である。バークレーにとつて最も自明なるは認識主體としての能動的なる自己自身の心であつた。勿論かゝる心は感覺或は知覺され得るものではない。純粹に無形なる能動者である。感覺知覺され得る者は心ではない。其はず

べて觀念である。即ち色とか音とか或は他の感覺にしても其等は心によつて知られる觀念である。心其者は觀念を知る者であるが自ら觀念たり得ない。即ち如何にしても知覺せられ得る者ではないのである。心は認識の主體であり自ら其客體となる事が出来ないのである。それでは其心が存在する者だといふ事は如何にして知られるかといふに其は心自らの直観による外はない。又種々なる觀念が知られるといふ事は、其自身「知る心」が實在する事の根據になる。扱こゝに所謂觀念とは色とか音とか形狀とか要するに我々の心によつて知られる客觀物一切であるが、其等は心によつて知られる存在である以上、其等を知る所の心其者の中に (the mind) 存在せねばならぬといふ。此點はバークレー獨特の見解である。彼の先輩ロックは知覺せられ得る性質の中に第一性質及び第二性質を區別する。第二性質といふのは色香音等であり第一性質といふのは填充性延長形狀運動等である。第二性質といふのは我々の心の主觀的狀態にすぎないが、之に對して第一性

質の方は實體として存在する物質其自身に屬する性質であるとロックはいふ。所でバークレーはかゝる第一性質及び第二性質の區別は抑々頗る曖昧な者であると氣付いた。色が主觀的であるとして形狀が主觀的でないとする事は抑々不思議でならぬといふ。或物の色と形體とは同じ場所にあるではないか。一方を主觀的であるとし他方をさうでないとする根據は求められない。かくて感覺に表はれる性質ならばすべてが主觀的なものでなければならぬ。填充性の如き如何にも我々の心と無關係に實存する様な性質と雖も、我々の心が其を定立するから又認めるから存在性を與へられるものにすぎぬ。かくて第一性質と第二性質との區別を設ける事は不合理な事になり、又所謂第一性質の御本尊として物質といふ實體を立てるのは逆理となる。だから結局物があるといふ事は我々によつて知覺せられるといふ義に外ならぬ。存在と知覺とは同じ事になつてしまふ。"esse est percipi"である。バークレーは主張する。知覺せられる性質の根底に不可解なる或物があ

るといふ考へ方はいけない。知覺せられない物の存在を云々する權利は我々に存しない。而も知覺せられる以上其は知覺者たる心の中に存するのであるといふ。先づ物があつて其を心が丁度鏡の如くにうつして認識するのではない。先づ心があつて其の心が勝手に造り出す者なのであらうかといふにさうではない。此事實は結局我といふ心の内の事實にすぎない。即ち觀念に過ぎない。それならば此世界は我々の心が勝手に造り出す者なのであらうかといふにさうではない。此世界の創造者は我々でなくて無限なる活動的な非延長的なる存在即ち神に外ならぬ。神は精神である點では我々の心と類似してゐる。しかし神の働きは無限であるに對して我々の心は無限ではない。神は無限精神であるが我々は有限精神である。

だから永久に我々の知覺に表はれないで終る事物は勿論澤山あるにちがひない。即ち我々の心が有限精神であるからである。然しながら其等の事物と雖も無限精

神たる神以外に存在する者ではない。げに一切を包含する者は無限なる神である。萬物は神の中に存在する。かくて通常の事物即ち觀念は我々の自由自在になる者ではない。其等は神によつて觀念として我々の中に存すべく、神から與へられた者である。要するに我々自身が事物或は觀念の創造者ではないのである。従つて我々の自由にならないのは當然である。即ち我々の心の働さには制限がある所以である。

要するに一切萬物はすべて、無限なる非延長的なる能動的なる精神即ち神の所産に外ならぬ。我々自身即ち有限精神と雖もさうである。神は一方實體たる我々精神を造り、他方其内容たらしむべく觀念界(即ち自然界)をつくる。觀念は精神の内容となる者であり、其に依存する者であるから勿論實體とはなり得ない。又觀念は變化する。此變化の原因は何であらうか?其原因は他の觀念だとするわけには行かない。何故ならば觀念は元來所動的であり無力であるからである。其故に

觀念が變化する事の原因は觀念以外のものでなければならぬ。そして其はやはり能動的なる實體たる精神其者でなければならぬ。例へば太陽が昇つて温度が高まつた事例があるとしやう。太陽が昇つた事が原因で温度が高まつた事は結果であると早合點してはならぬ。(勿論日常生活に於ては便宜上さう考へて不都合ないとしても)二つの事實が繼起的に表はれただけに過ぎぬ。眞の原因はかゝる觀念の存在を可能ならしめる心其者であるといふのである。

或は無限なる空間無限なる時間中に散在するすべてが、我々の心の中の現象だとする事は一見奇であるが如くでもある。然しながら時間空間其自身我々の中の觀念であるから奇でも怪でもない事になる。成程我々の精神の認識のとゞかない所にある事物は我々の心の中にあるとはいへないかも知らぬ。然しながら前にも申した如くかゝる事物と雖も決して神の精神以外の存在である事は許されないものである。全く心から獨立な或物があるとはどうしても考へられない。

かくて或意味で觀念界に限りないといふ事實は、其自身一切を包含する神があるといふ事を證明する事でもある。實に神の存在する事は他人が存在するといふ事よりも明な話である。何故ならば他人(他の心)が存在するといふ事が我自身に反して雑多なる事物の存在する事から其等一切を包含する神の存在する事が直ちに直覺されるからである。

それで、吾人の主要なる仕事は先づ物質といふ概念を徹去する事である。そして神の存在を認め、其に對して敬虔の念を起す事である。世には奇怪にも種々なる形式の無神論懷疑論等が流行する。而も其等はいづれも唯物論を根底とした者である。今こゝに唯物論が倒壊する以上其を基礎に立てる無神論及び懷疑論は當然覆へされなければならないのである。

萬物は神の中にあるといふ事は亦不思議にも世間の人々に了解せられないが、

其は思索が足りないからである。常識では如何にも承認され難い事が、其實眞實の場合がある。例へば地球が太陽の周圍を回轉するのだといふ説の如きもさうである。結局我々は思索を深刻ならしめ眞理に到達すべきであると申してゐる。

以上はバークレーの思想の大要である。此説に對する批評は第八章に見られるが、兎に角少なくとも或一部の眞理をふくむは明白である。彼は素朴實在論的思想の最初の顛覆者であつた。彼の思想は少なくともカントに影響した。所謂カントのコーペルニクスの回轉の大事業は實にバークレーを先驅として表はれたのである。但カントに於ては形式上論理的に整頓された事になつてゐる。兎に角、プラトンはギリシヤの急速なる無批判なる新運動の阻止者であつたのであるが如くに、バークレーも將に高まりつゝあつた十八世紀の極端なる啓蒙思潮に對して或反省を促した者と見るべきなのである。而もプラトンと共に最も徹底的なる理想主義者でもあつたのである。

彼の哲學は主觀的な個人的な心を骨子とする者であるから主觀的觀念論と呼ばれる。又經驗論を基礎にする立論であるから經驗的觀念論でもある。

第五章

觀念論の發展 (二)

カントの先驗的觀念論

バークレーの考察は或意味で深刻なものであつた。しかし多くの缺點をも具備してゐる。此缺點を除去して觀念論を更に合理化しやうとつとめたのがカントである。即ちカントに於ては觀念論が一層オリムピックとなつてゐるのである。バークレーの事業は極端なる而も缺陷多き啓蒙運動を阻止する事を主眼とした。之に對してカントは、行き過ぎたるあまりに主知主義的なる啓蒙運動の方向を轉ぜしめやうとしたのである。即ち「啓蒙時代より啓蒙せられる事」を目標としたのである。バークレーの運動は宗教の擁護を主眼とした。カントは一方科學の辯護を己の任務となしたが、一方亦道德の擁護及宗教の保存に勉めたのである。即ち啓蒙的態度と超啓蒙的態度と兩様に出るのであつた。バークレーは個人的な自我

を其まゝ實體としてゐる。カントは、此世界は個人的自我以上に大なる普遍的自我の大なる客観化である事を主張した。

勿論カントの先驅がバークレーであるとするのが正しいと思ふ。バークレーからカントに至る間にヒュームがある。此ヒュームとの交渉に於てカントの立場が益々明になる。「我をして獨斷の眠より覺さしめたるはヒュームなり」と彼自身はいふ。ヒュームは、ロックに於て體裁を具へバークレーに於て發展した英國の經驗論の頂上に位する人である。そして結局經驗論なる者は不安定である事に到達したのである。此經驗論の行きづまりを轉回したのはカントである。彼は實に、結局我々は經驗論に安住する事が出来ない事を見ぬいた、そして自らの哲學が先驗論であるといつてゐるのである。即ちすべて必然的なる知識は經驗に先立ちて眞理として我々の心に具備せられるといふ事を骨子として議論してゐるのである。

それで元來カントの哲學には色々な目標が伏在し且其組織が如何にも廣汎であ

るが要點だけを述べやう。

先づ彼は傳統的なる現象對本體とする二元的態度を全くすてゝはあらぬ。我々の認識に表はれる世界は即ち現象界である。我によつて翻譯された世界である。かゝる世界の根底に、其世界の原因とも考へらるべき眞實世界があるのであるか？と。此即ち本體或は物自體といふのである。尤も其物自體なる者は既に我々の認識の範圍外の者である。だから其については我々は一言も云々し得ないのである。かくて議論は必然的に現象界に限られる事になつてゐる。此はヒュームの批判的精神の結果である。而もカントに於ては此批判といふ事は一層徹底的にせられたのであつた。勿論此批判主義の目的の一は、當時勢力を有してゐた懷疑主義の轉覆にあつた。或は自然科学及數學に對して確實なる基礎を與へる事にあつたのである。當時ニウトンの力學は學界に於る最高權威たるの觀があつたが、其學問に對してすら疑ひをさしはさむ者があつた。前述バークレーの如きも種々の

點に於てニュートンに反對してゐる。カントはニュートンに對しては辯護者の位置にあつた。かゝる學問を基礎づける事が己の目的の一であつたのである。

さて、カントはヒュームの精神をついで仕事を始めたのであるが、彼がヒュームを繼いだのは其批判的なる態度だけである。ヒュームは經驗論を徹底せしめて行きづまつてゐるがカントは方向を轉じて新なる部面へと向つてゐる。即ち先天知識の主張と理性の能力を限定する態度に表はれたのである。

かゝる態度で在來の哲學はすべて獨斷的であるか又は懷疑的であつて價值が少くないといふ事を申してゐる。といふのは今までの哲學は理性の能力は如何程の程度に於て働くものなるかを反省する事なしに主張されたからとする。げにデカルト以來理性は宇宙の支配者であり、君主であつた。其力が終極の永遠なる真理に到達し得るかの如くにも受取られた。カントは此見解を訂正したのである。理性は無制限に働く事の出来る能力ではないといふ。

さて眞の認識即ち普遍的認識は經驗論者が考へる様に經驗から來る者ではな
い。即ち普遍的なる知識は先天的に確實な者である。一帶眞の認識には經驗に先
立ちて認識を可能ならしむる根本條件を必要とする。勿論經驗が其に對して材料
を提供する事は事實である。其材料は先驗條件によつて整頓されて我々の認識が
成立するのである。其條件といふのは感性的認識に於ては時間及び空間、悟性的
認識に於ては範疇である。

時間と空間とは感性的認識即ち感覺を可能ならしむる條件である。我々は此二
の形式から無關係に感覺を働かす事が出来ない。そして此時間空間は本性上主觀
的なものであり、心の純粹なる直觀である。(此事については更に第七章に述べら
れる)かゝる主觀的形式に整頓されて對象の認識が可能になる。だから我々が對
象といひ又は外物といふのは既に我々の心が働いた結果であつて心に對して原因
となる者ではない。かく結果としての外物が即ち現象である。時間空間は現象を

出現せしむる條件である。だから其は物自體の性質ではない。時間及空間は物自體にぞくする者としては無である。前にも申したが如く物自體は如何にしても我々によつて知られ得ざるものである。認識の範圍外のものである。其故にそんな者があるかないかさへ實は明言出来ないわけの者である。在來の哲學は理性の能力を批判する事なく、かゝる認識の限界外にまで突入して、世界の真相如何などと無益なる言辭を弄してゐた。しかし我々は今やかゝる獨斷から自覺めねばならぬ。そして眞實に理性能力の達し得る範圍内に理論を制限しなければならぬ。

次は範疇であるが之は悟性即ち判斷の能力が働く形式である。範疇には四類十二種をあげる事が出来る。しかし此十二の範疇について悉く吟味して見る事は左程必要な事ではないからこゝには述べない。只其中に重要なものが二つある。

即ち實體の範疇と因果の範疇とである。物を實體的に考へ因果的に考へるのは即ち悟性の仕事なのである。即ち種々なる感覺を結合して統一物として考へる事が

範疇

實體として物事を考へてゐるのであり、又時間的必然的に繼起する事物を、元來關係的に考へてゐるのは因果といふ範疇による考へ方なのである。いづれも先天的なる悟性の働き方であるとする。例へば「すべて變化は原因がなくてはならぬ」とは何人も信ずる所であるが此概念は經驗によつて得た概念ではない。先天的な純粹概念であり即ち悟性が對象を思惟する形式であるといふ。但し上の命題は時間や空間とちがつて直観ではない、即ち概念たる所以である。

所でかゝる範疇は悟性の純粹概念として經驗から全く獨立なものであるが而も我々は之を経験し得る對象即ち自然界に適用しやうとする。此事を我々はなす權利があるであらうか？實は自然界其者が抑々かゝる形式を通して表はれた結果に外ならぬのである。先天的な認識條件によつて材料が整頓されるでなければ我々の認識は不可能である。自然界其者はかく結果としての表現なるが故に範疇は客觀的妥當性を有するは當り前である。然らずんば自己が自己に矛盾するといふ事

になつてしまふであらう。尙詳言すればかうである。我々が對象を認めるには、先づ時間空間の形式に於て、與へられる種々の感覺がなければならぬが、さて單なる感覺だけでは相繼いで知覺せられる觀念の繼起があるのみで、實際に我々が了解してゐる世界即ち自然界が連絡あり秩序ある事とは甚だしく趣きを異にしたものであるに相違ない。無秩序なものに相違ない事は容易にうなづれられる。所が實際の自然界には連絡あり秩序ある。其は如何なる理由によるのであるかといふに、抑々悟性自らが與ふる法則によつて自然界の認識が成立してゐるからであるとする。範疇はかゝる悟性が表現する形式なのである。自然界に範疇が妥當するといふのはもともと自然界の認識は其範疇が適用される事によつて成立した結果に外ならぬからである。世には數學や物理学に對して疑ひをさしはさむものがあるが誤つてゐる。數學は空間に關する學問である。而も空間たる、先天的條件として我々の心にぞくするものである。其についての學問たる數學が客觀的妥當性を有するは疑ひない。次に物理学についてであるが之は範疇によつて整頓された自然界についての學問である。其學問の妥當性を有する事は、實に範疇其者が先天的に效驗を有するが故である。自らの心の働きの結果として成立する數學や純粹物理学に疑ひをさしはさむは自己の存在について疑ひをさしはさむ様なものである。かゝる人達は此等の學問を物自體其者にぞくする學と心得てゐる連中に相違あるまいといふ。

此迄の叙述によつて結局自然は主觀の產物に外ならぬといふ事は十分に盡くされた事と思ふ。さてかく申した所で現實には自然はやはり主觀から獨立な客觀世界として我々の意識の有無に關せず、自ら存在してゐる。此事實は如何に説明さるべきであらうか

此事は解決に困難な様でもあるが何でもない。元來主觀には個人的主觀と超個人的主觀との二面ある。自然は主觀の能力の所産であるといふ場合の其能力なる

ものは、勿論個人的にも作用するのであるが、同時に個人を超越した大いなる働きであつて人類を通じて意義を有するものである。而も其働き其者は個人の意識には登つて來る事がない。即ち個人は自分の作用であるとして其を意識する事がない。只其働きの結果のみが個人の意識に現出する。そして其表はれた者が即ち自然界或は現象界である。かの藝術品なるものは我々が意識内容として有してゐる者を客観化した者なのであるが此と同じ様に、此自然は大なる普遍的精神の大いなる客観化であるといふ。即客観世界は超個人的無意識的能力によつて雑多なる材料に秩序と連絡とを附せられて表はれた者である。此能力を生産的創造力といふ。自然界が主觀の所産であるに拘らず、客観世界として個人の意識から獨立に存在するわけは、其世界を産出する動作が超個人的無意識的であるからである。兎に角に世界は主觀の所産に外ならない。見るがまゝの世界が始めから存在して居り、それが我々によつて其通りに認識せられるのではない。こんな考へ方は

所謂素朴實在論といふのである。常識的な立論である。カントによるに其の反對の考へ方である。先づ心性が與へられる而る後に自然界が出來上つて來るとする。自然を心に對して原因的に見るのが過去の考へ方であつた。之に對してカントは自然は心に對しては結果的のものであると見る。即ち自然其物に對する解釋を在來のものと全く反對なものにしてしまつたのである。此主張は、かのコペルニクスが天動説を覆して地動説を唱へた態度に如何にも類似してゐるので、カント自身之をコペルニクスの回轉といふ。實に劃世的なる世界觀の一變である。尤も此回轉の先驅は或意味ではバークレーであると思ふ。

さて、與へられた材料を主觀の法則によつて整頓して此自然界が組織せられるとするならば、其材料其者(即ち感覺)は何所から來るものであらうか? ヒュームは印象は不可知なる原因(the unknown Cause)によつて與へられるといつたが、カントは如何に考へたであらうか。勿論カントでは現象といふのは感覺の結果其

者をさすのであるから自ら感覺の原因であるといふわけには行かない。然らば感覺の原因は何かといふに其はやはり物自體であると考へてゐる。此點はヤコビが會て指摘した如くに、カントの自家撞着である。といふのは元來因果の範疇なるものは現象の内のみ通用される法則であるにも拘らず、彼は之を不可知界認識の圏外たる物自體にまで適用せしめたからである。此カントの矛盾に氣が付いて物自體といふ事を徹去した哲學を唱へたのがカントの後繼者たるフイヒテである。フイヒテの要點は、自我が自我の發展として自我の中に非我（即ち自然）を定立し之を自我に對立せしめるといふのである。物自體といふ概念を全くない者にしてしまつたのである。

所でカントに取残れた問題に立歸るが、先づ形而上學はどうなるかといふ問題が存する。上述の如く認識の對象が現象だけであるといふ事になると、超經驗事物についての學問即ち形而上學はどうなるであらうか。勿論其は合理的には成立

し得ずといふ事にならなければならぬ。しかし形而上學なる者は實際上存在してゐる。之は何によつて可能になるか我々の認識能力の本質によつてさうなるのである。我々は經驗を離れて本體を認識し得ないにも拘らず其を認識し得ると考へてゐる。さうしないと認識其者が完全に行はれない事になつてしまふからである。例へば我々は因果の範疇によつて現象の繼起を理解するのであるが、此場合眞に認識の目的を達しやうとするならば因果關係を無限にたどらなければならぬ。しかし此が不可能事であるから理性は終極の満足を得やうとして無制限者即ち絶對者を要求する。即ちイデーである。もしもイデーが認識せられる者とする一切が理解せられた事になり、わからない事は一つもなくなつてしまふ。所が此イデーなるものは結局認識によつてつかまるものではない。此をつかまへやうとしたのが過去の形而上學であつた。しかし眞の意味に於て認識の對象は自然界だけである。或は經驗界だけである。かくて過去の形而上學はすべて誤りであつた。然

らば形而上學は遂に撤回せらるべき者なりや？然らず、理性の能力に限りありとする事は同時に萬有の真相は理性のみの所有ではないとの事を意味する。げに宇宙の藏する深邃なる意義を示すは決して理性だけではない。形而上學の成立は理性以外の領域に於てである。我々の本性から湧き出る必然的需要に於てである。形而上學は要求であり信仰である。信仰といふ働きに於て此學問をゆるさなければ認識其者すら満足されずに終るであらう。吾人は結局「信に場所を與へんがために知を破壊するの已むを得ざる」を知るのである。

さてこゝに信仰とは所謂道德的意志即ち實踐理性に基ける確信である。此道德的意志の世界といふ者は最早認識の世界即ち純粹理性には表はれるものではない。かくて吾人の能力に二面ある。一は純粹理性即ち認識する働きであり一は實踐理性即ち信じ且つ意志する働きである。而も後者は前者以上一段と高さ能力である之事を實踐理性の優位 (Primat der Praktischen Vernunft) とす。かくてイデー

は信仰として或は實踐理性の問題としてのみ取扱ひが可能なのである。此イデーに三種ある。

1. 内感の一切現象の無制約的基礎概念としての心靈
2. 一切外的現象の無制約的聯結の概念としての世界
3. 一切現象の根底に存する無制約者たる神

である。かくて此心靈(自我)や世界や神の問題は其故に理論(認識)では解けないわけである。

要するにカントの主旨の一は數學自然科学及び形而上學に對して基礎を與ふる事にあつた。其ために理性の働き得る範圍を現象界にのみ制限したのである。而もかくする事によつて他の目的を達したのである。即ち實踐理性の働く範圍を大ならしめ、道德及び宗教をも新なる立場に於て擁護する事を果したのである。カントは遂に嚴肅なる道德論者であつた。純粹理性の働きは彼に於ては從屬的地位

におかれる。結局「我上にあつては星ある空我内にあつては道德法」と叫んだ其の所謂道德法無上命法の實踐こそが人生の眞意義であつたのである。即ち極端なる當時の主知主義にあきたらず「啓蒙時代より啓蒙せられる事」を期したといふのは此所にあるのである。

彼の觀念論は、自ら先驗的觀念論といつてゐるのであるが、普遍的客觀的自我を骨子とするものであるから客觀的觀念論といふ名稱もついてゐる。

第六章 觀念論の發展 (三)

ヘーゲルの客觀的觀念論

前章に於てのべた通りに、カントは兎に角に物自體の概念を使用してゐる。自ら因果の範疇の適用は現象内に限られるといひながら、其制限を破つてゐるのである。而も彼をしてかく主張せしめたのは實在に對する強き感情であつたのである。だが此矛盾點は除去されなければならぬ。實にカントの後繼者のなすべき仕事は、物自體を徹去して、カント自身も實際上には而したる如くに、議論を経験の世界に制限する事にある。之を徹底的になしたのがヘーゲルである。勿論フイヒテは物自體の概念を除去するには功績のあつた一人である。又其他にも注目すべき觀念論者が多數出たが今は其等の人々を顧みる餘裕がない。

さて、ヘーゲルによるに哲學は全然經驗のみを取扱はねばならぬといふ。云ふ所

はカントの物自體の如き超經驗的なるものを挿入してはならぬといふのである。尤も此經驗といふ事を彼は非常に廣く用ひてゐる。カントでは英國の經驗論をついで之を個人的に解釋する。所がヘーゲルによるに哲學は大いなる經驗を取扱ふものであるといふ。此大いなる經驗、其は別言すれば絶對 (Das Absolute) である。宇宙は全體として一の經驗である。而も經驗といふからには其は靜的なものではなく、本質上動的なる事實である。が只かういつただけでは絶對或は經驗といふ事の眞意が尙明瞭にはならない。尙其がカントの個人經驗と如何なる關係に立つ事になるであらうか此邊がヘーゲル哲學の難點であると思はれるが、漸次考察する事にしやう。

前章に於て述べた如くカントは哲學方法に革命を生ぜしめた。世界を既につくられたる單に認識を待ち設けてゐる存在として認める代りに、彼は此世界は自我によつて建設せられると宣言したのである。我といふ者を哲學の中心に据えたの

である。要するに經驗の世界が人間の創造に外ならぬ。既に人間の創造たる以上勿論人間から切り離されたものではない。此事は既に必然的に普遍的創造といふ事を意味する事にもなる。換言すれば如何なる個々の意識によつても勝手な仕方で構成せられるわけの者ではない事になる。知識は個人的自我の自覺的なる産出ではなく、只其が出来上つて來ると我々がいふ事しか出来ぬ性質の或物なのである。要するに世界は經驗的自我を含む普遍的なる自我の所産として出来上るといふのである。以上はカントによつて主張せられたのであるがしかしカントの考へ方は不完全である。物自體といふものを彼は假定してゐる。そして感覺は外から來るといふ事を承認してゐるのである。又材料を整頓する形式たる範疇も、其が十二あると只いつただけでは合點が行かない。何故に其が孤立的なる十二のものを必要とするのであるか？各範疇の相互關係はどうなる事か？此邊今少し解決が與へられなければならぬ様でもある。

ヘーゲルはカントの以上の缺點に考察を向けた。其缺陷を救はうとして即ち主観と客観との合一といふ態度に出たのである。先づ大いなる主観が存在する。即ち彼の絶対である。其回轉が即ち客観になるのだと考へた。此事は深く考へるとうなづかれる事でもあるらしい。もしも、我々が普通個人であると考へてゐる其個人なるものが、單なる個人性其者を超越せる意識的全體の中に包含せられるでなかつたならば、所謂個人的經驗といふ其事も成り立たなくなるであらう。もしも眞の自我 (the Real "I") なるものが、經驗的自我以上に大きなものでないとしたならば、己が決して經驗的自我を、より大いなるより包含的なる世界の部分として知る事がないであらう。私といふ者が世界の中の私といふ事を考へる場合に、既に世界の中の私といふ其事をとびこえてしまつてゐる。私の經驗といふ事は單なる部分としての私の經驗ではない。大いなる全體の過程其者と合致するのである。此全體としての過程——其者の中に經驗的自我が始めて可能になるが

——をヘーゲルは絶対又は神と呼んだのである。かくして主観と客観、普遍的經驗と個人的經驗とを合致せしめやうとしたのである。

カントは範疇といふ事を重要視した。而も生命なき斷片的なるものを羅列したのであつた。ヘーゲルに於ては範疇の分析の如きは最早重大事或は終極の問題ではなくなつてゐる。又ヘーゲルではかゝる範疇は、實在に到達するための單なる特殊なる器械ではなく、一生命の中に連絡ある機能を果すものとして統一せしめられてゐる。生命(即ち自我)の辨證法的發展が即ち範疇である事になる。我々は如何なる者をも孤立に存せしむる事が出来ない。即ち或關係の外におく事が出来ないのだといふ。あらゆる思惟形式は他のすべてと連絡ある。一は他の一切を包含する。全體の過程の契機として或定立が存するが、其定立が又全體と關係ある者でありそして或意味では全體を包含する。例へば十頁に出てゐる定立反立及綜合に見られる或「+」について考へても其様な事がいへるのである。

要するに全體の過程其が即ち宇宙の本質である。而も其は一の目的を有せる大いなる生命である。そして永久に目的に向つて動いてゐる者なのである。生命といふのは如實なる具體的なる全體としての、抽象を許さざる働きである。我々自身かゝる生命の表現でもある。感覺といふ働きはかゝる生命即ち實在の單なる一部面にすぎぬ。従つて最も抽象的なものである。其が合理的に整頓される程一層實在的である。即ち具體的なる生命に接近するのである。かくて「合理的なる者程實在的であり、實在的なる者程其が合理的である」のである。此邊プラトンが典型的論理的なるイデヤこそ眞の實在であるといつた事と髣髴たる所がある。所謂經驗といふ事はより合理的になる過程であるとする。又生命は發展なるが故に如何なる成就と雖も其自身終極完全なる者とは言へなくなる。生命は永久に辨證法的發展を繰り返すものである。全一なるものといふのは形而上學的に根底にありとする存在よりはむしろ此完成にまで達しやうとする目的其者を代表するものである。

ある。

要するに實在といふのは經驗が其自身の意味と價值とを實現せんとする發展的な過程なのである。反省又は思索なしに始めからザイン(sein)として表はれて來る其者を意味するのではない。かゝる發展の全過程が、即ち別言すれば絶対なのである。而も此は最も具體的なものである。故に哲學は最も具體的なる學問といふ事になる。之に對して科學は抽象的なものである。實在を如實に見る見方ではないのである。元來抽象といふ事は其自身の意義に於て不十分なるものであるとの故を以てヘーゲルは其背斥をなしてゐる。

以上はヘーゲルの骨子の様であるが、此立場は終極の満足を與へるものでないにしても、大いなる獲物がある事を忘れてはならぬ。かくて現代の哲學者には特にヘーゲル派(Hegelian)が多い様である。第八章に於て結論的に述べる伊太利の思索家ゼンチーレの如きもヘーゲルに負ふ所多い様である。

尙ヘーゲルが(フイヒテもさうであるが)先輩カントと異つて國家主義をとり自家の哲學を着色したといふ事は、當時の時勢の然らしむる所であるはいふまでもなす。

彼の哲學はカントと共に客觀的觀念論と言はれる事もあるが、性質上絶對的觀念論の一種でもある。議論が常識に遠い所からして第十九世紀自然科學の勃興する時期に於ては頗る勢力を失墜した事もあつた。惟ふにヘーゲル式の思想が更に合理化されたのが現代の哲學の歸着する點となるのではあるまいか。

第七章 現代哲學への轉機

一、晩近の哲學者

扨愈々現代哲學の歸趣について考察すべき場合となつた。前にも一寸表示したのである(第二章)が、晩近哲學の一般潮流を考察するならば、實は相對立する二つの傾向を抽象し得るのである。一は専ら此書で取扱はうとする觀念論的傾向であり一は實在論的傾向である。後者は我々の興味をひく事が少ないがしかし或意味で相當勢力を占めてゐる。今晩近に於る著名なる哲學者を此二派別に列擧して見やう。といふのは其事は讀者諸君に對して何等かの便宜にでもなるならばと思ふからである。

先づ觀念論にぞくすべき者としては、ドイツにかのカントに歸れ(Zurück zu Kant)と主張する新カント派と稱する者がある。此に又二派ある。マトルブルヒ

派と西南ドイツ派とである。前者にはコーエン、其弟子ナトルプ及びハルトマン等が數へられる。キンデルバンド及びリツケルトは後者の代表者である。其他、リープマン、ランゲ、リール、フォルケルト、エルドマン等は新カント派である。オイツケンも觀念論者である。ドイツ以外では英國にグリーン、ボサンケット、ブラッドレー等の觀念論者がある。其他フランスにはクザン、ブートルー、イタリヤにはクロイチエ、ゼンチーレ等の觀念論者がある。次章に於ては絶對的觀念論の典型的主張としてゼンチーレの哲學を紹介しやうと考へてゐる次第である。

次に實在論にぞくすべき人々をあげるなら、先づドイツにフェヒネル、ジント及びキユルベ等がある。フツサルも實在論者と見るべきである。英國には此主張の代表者として新實在論を唱道するバートランド・ラッセルがある。フランスでは碩學ベルグソンは此系統である。次にアメリカは實在論の最も流行する國である。此に主なる三派を數へる事が出来る。プラグマチズム、新實在論及び批評的

實在論である。プラグマチズムはゼームス及びデウエーによつて主張せられる。

ロイスの如きも晩年は之に傾いた。新實在論といふのはラッセルの主張と大同小異である。ペリー、マルギン等は其代表者である。批判的實在論といふのは素朴實在論から餘程觀念論の方へと近よつたものである。此代表者にはロヂャイス、サンタヤナ等がある。尤もサンタヤナは本來アメリカ人ではなく、ユダヤ種でイスパニヤに生れた人であるが長くアメリカの大學教授を勤めて居た人である。

扱何等かの機會にて以上述べた人達の著述に面接した場合には、彼等の立場を先づ以つて想起して見るといふ事が、理解に多少の便宜を伴ふ事であらうと思はれる。

二、時間及び空間の問題

扱觀念論の徹底的なる考察に當つて特に、先決的に了解しておかねばならぬ間

題がある。即ち時間及び空間の問題と神の問題とである。

時間及び空間は物としての世界即ち自然を認識する最も根本的な一般條件である。然らば此時間及び空間の本性は如何に哲學者によつて考へられてゐるであらうか？

プラトンはイデヤを眞の實在とした。そしてイデヤが元來非空間的のものである。故に空間は彼によつては非有と考へられた。デカルトになると空間は物の屬性であつて両者が同一視せられた。バークレーの先輩にライプニツ、ニュートンの二人がある。數學に於ける微積分法を、略同時に而も各獨立に完成した事に於て興味ある對象の許におかれるのであるが、二人共時間及び空間について考へてゐる。勿論前者は唯心論者であり後者は實在論者であるによつて其趣旨が異なるのである。

ライプニツの時空論は其單子論から派生せられる。萬物の本質は單子（モナド）

ド）であつて其は元來精神的非延長的なものである。然らば延長即ち空間は如何にして生ずるか、何故にモナドが物的存在として空間關係に表はれるか。之に對して空間は其自身に存在する者ではなくて、主觀にぞくする形式に過ぎないといふ。又時間もさうである。しかも單子が時間空間的に表はれるのが、我々の感官が我々を欺く事にはならない。といふのはかく表現する事が、モナドが其自身として最も都合よき表はれ方であるからといふ。即ち要するに觀念論的見解である。バークレーやカントと大いに似よつた所がある。或はカントの時空論の先驅ではあるまいかと思はれる。

次に實在論者たるニュートンでは、時間空間が實在的なものである。但し我々の感覺に表はれる時間空間及び場所はすべて相對的であつて、通常眞實のものゝ如く考へられてゐるにしても實はさうではないといふ。即ち所謂時空といふのは人間によつて翻譯された人間的なる時間空間である。此相對的時空の根底に眞の絶

對的なる時空がある。之こそが眞の物理學に於て問題とされる所の者だといふのである。尙無限なる非物質的空間は、同じく無限なる神が其で以て萬物を知覺する所の器官である、即ち空間は神の無際限平等なる感覺器官であるといつてゐる。

此ニウトンの絶對時空説に對して反對したのがバークレーである。彼はダブリン大學に居つた頃ニウトンの學説を知つたのであるが自己の立場からニウトンに反對する。彼の根本精神は非抽象主義といふ事である。知覺觀念より抽象された物質的實體の概念を排斥した事は前にも述べたが、同じ態度で以て相對的時間空間から抽象された絶對的時間空間といふ者は、無用の概念であるといふ。時間空間及運動は本來相對的なものである。そして此等は色や音や其他の觀念と同じ様に單なる觀念に過ぎない。神と共に永遠な者があるなどと考へるのは大いなる誤りであるとバークレーはいふ。

扱カントになると時間空間論が一層徹底的にせられる。バークレーでは時空が

色や音と同じく單なる觀念である。カントでは其は先天的なる純粹直觀といふ事になつてゐる。彼の名著「純粹理性批判の先驗的感性論」といふのが此時間及び空間の論である。以下一瞥する事にしやう。――

我々が對象を認識する場合すべて空間といふ形式に於てなし、又心が働く場合時間といふ形式に於てする。然らば此時間及び空間といふ者の本性はどんな者であらうか？先づ空間について申すならば次の事は言はれる。

- 1、空間は外的經驗から抽象された經驗的概念ではない。
- 2、空間はあらゆる外的直觀の根底に存する必然的先天的表象である。――即ち種々の空間は物一般の關係の論證的概念ではなくて純粹直觀である。――即ち種々の空間の綜合ではなくて唯一の空間によつて、種々なる部分的空間が可能になるのである。
- 4、空間は無限なる與へられた量として考へられる。

かく客觀に先行し、客觀の概念を規定する空間なる者は、如何なる意味で存在し得るであらうか？即ち其は、主觀が客觀にふれる場合所謂客觀其者を生むための主觀的形式として、全然主觀にのみ屬する。即ち外物を成立せしめる主觀的形式に外ならぬ。

かくて叙上の所論から次の派生的歸結が導かれる。

1、空間の表はす所はいづれも物自體の性質ではない。即ち空間は物自體には適用せられない。

2、空間は單に一切現象のみの性質である。

換言すれば感性の主觀的形式である。だから我々は人間の立場からのみ空間とか延長物とかについて云々し得るのである。又空間は感性の對象たる限りに於ての物にのみ附加せられる。換言すれば經驗的に物を見る場合には空間は實在性を與へられるのである。物自體にぞくする或物とするならば空間は無である。

次に時間について考察して見やう。

1、時間は何等かの經驗から抽象せられた經驗的概念ではない。といふのはもしも時間表象が先天的に根底に存せぬとしたならば、同時又は繼起といふ事は知覺に於てさへも生ずる事はないであらうから。

2、時間は一切直觀の基礎に存する必然的表象である。我々は現象を時間から取去る事が出来るが、時間を現象から取去る事が出来ぬ。即ち時間が先天的に與へられてゐるのである。

3、時間は一次的連續であるが經驗によつて得られない。經驗に先ち經驗を可能ならしめる者である。

4、時間は論證的概念ではなくて、感性直觀の純粹形式である。

5、凡ての定まつた時間は根底となつてゐる唯一の時間を條件としてのみ可能である。その根底としての唯一時間は概念によらず、直觀によつて得られる

のである。

かくて變化又は運動といふ事は時間表象の許に於てのみ可能である。變化又は運動から時間表象がきづき上げられるのでない。

以上の原理から導かれる派生的歸結は次の通りである。

- 1、時間は其自身獨立に存在する者でない。
- もしも獨立的存在だとすると、時間は實在的對象ではなくて而も實在的な或物となるであらうから。時間が主觀にのみ先天的にぞくするとすると、一切の解決が與へられる。
- 2、時間が内感の形式である。外的物自體にぞくせぬ。我々の内的状態に於る表象關係の規定に外ならぬ。しかしかゝる形なき者を表はすに無限に進行する線を類推的に用ふる事は不都合ない。
- 3、時間は一切現象の先天的形式的制約である。即ち内的現象の直接の制約で

あるが、其によつて間接に外的現象の制約にもなる。かくて時間は全然主觀の直觀形式なのであり、そして主觀をはなれた物自體にぞくする者としては無である。

要するに現象界のみが空間時間の妥當する領域である。現象以外には時間空間の適用は全く存しないのである。――

以上はカントの時間空間論の骨子である。それで觀念論の立場にある者は兎に角此時間空間の問題に對しては、徹底的な考察を下さねばならぬのである。時空を完全に自我の中に虜にするでなければ、觀念論は不完全なものであるに相違ない。カントの此議論に對しては多くの批評もあるが其を考へる餘裕がない。しかしカントは時空論に對して、少なくとも或解決を與へたと見ねばならぬと思ふ。尙ゼンチーレの時空論は便宜上次章に述べられる。

三、神の概念

次は神の問題である。一帯神てふ概念は古來哲學及び宗教に於る最高の目標でもあつた。恐らく人知が或程度にまで達して來ると、民族の如何を問はず、必然的に此概念に到達する如くでもある。

一帯神の概念について發達的に考へて見るに、其は魔物 (Demon) の概念と英雄 (Hero) の概念の結合の結果表はれるといはれる。例へば古代エジプト人及びギリシヤ人にかゝる神の概念が見られる。しかしエジプト人はデーモンの考へが勝つてゐるし、ギリシヤ人はヒーローの要素が多分に入つてゐる。エジプト人は太陽を始め一切を神として崇拜した即ち一種の物語説でもあつたがギリシヤ人は神を人間と似た者に考へてゐる。我國人の神の概念もギリシヤ人の考へに近く人間的であり即ち英雄の要素が顯著になつてゐる。一般に最初は多神的思想で

あるが、次第に一神的のものに發達する。けだし完全なものを二つ以上考へるのは不合理だと氣がついてくるからである。一神教は最も古くヘブライ人に見られる。そして之がキリスト教及び回教の淵源をなしてゐるのである。更にギリシヤ人の間にも最高の理想としての神の概念が次第に發達するに至つた。プラトンは善のイデヤを神と考へ、アリストテレスは最高の形式が神であるといふ。尚プラトン及びアリストテレスでは、神は萬物によつて慕はれる事によつて其を動かす即ち一切の原因となるとされてゐる。神其者の認識對象となるものは自己以外に何物もないから、神は自己を認識する認識である。神は完全なるが故により完全にならうとして動く事もなく、何もなす事もない。唯圓滿の想に於て福祉ある生活を送るのであるといふ。

扱かゝる概念と似た神は後世スピノザ (Spinoza 1632—1677) によつて考へられた。神は唯一の有り得べき實體である。本性上其は絶對的に獨立であり無制約的

である。故に其存在の根據は自己にのみある。即ち自己因 (Causa sui) の結果表はれる。自己因とは其本質が存在を含める者である。神は存在すとの外は考へる事が出来ない。神は其自身に存在の意味を含む者である。(神の實體論的證明を想はしめる) 其は時間を脱した意味に於て永恒といふべき者である。萬物は神以外の者ではない。神の無限の性質から凡ての事物及び法則が必然的永恒的に出て來るのである。だから物の方からいつても物は神以外に獨立に存し得ない。神は萬物の内在的原因である。萬物即ち自然を原因的に見れば其は神である。神は能産的自然 (Natura Naturans) である。又自然は神の結果的表現である。即ち所産的自然 (Natura Naturata) である。だから結局神即ち自然といふ事にもなるといふ。所謂スピノザの汎神論といふのが之である。尙神は無限の屬性を有するが、人間によつて知られ得る屬性は思惟と延長だけであるといふ。

扱バロクレトになると、前にも述べた如く、一切を包含する無限なる精神即ち

神である。勿論其は非延長的なものである。だから彼はロックやスピノザが神を延長的に考へた事に對して攻撃を加へてゐるのである。

次に嚴正なる批判主義者カントになると、神は最早理性の限界外にある者である、即ち認識の不可能なものであり、従つて理論的に神を證明しやうとする試みはすべて謬論であるといふ。かくて神の存在に關する證明を三つに總括して之を難じてゐる。即ち次の通りである。

1、實體論的證明 アンセルムス等が用ひた事である。又前にも一寸申した如くスピノザやデカルトにも此態度が見られる。之は神其者の概念から其存在を歸結する者である。神は完全無缺なる概念である。かゝる概念は存在といふ性質を必然的に包含する。もし存在せぬとすると其完全性が失はれてしまふ事になるといふのである。

之に對してカントは完全なる概念と存在とは別物だといふ主旨で難じてゐる。

もしも金庫内に百圓あると完全に思惟した所で其百圓が存在する事にならぬといふのである。

此カントの批難は有名であるが、しかしヘーゲルもいつてゐる如くに事例のとり方は頗るまづい。金庫内の百圓といふ單なる概念と神といふ概念とは比較にならない。單なる百圓ならば完全に考へた所で存在しないであらうが神といふ眞に完全なる者は存在しないとすると自己に矛盾する事になるであらうとも考へられる。

かくて此證明は神の證明の中で最も有力なものである。しかし證明者たる我々を不完全有限なる存在とする限りに於ては、此證明は言語的には完全なる證明らしく見えても到底眞意をつくさざる立言以上のものになり得ないと思はれる。

吾人の要點は、かゝる證明をなす自らが即ち抑々無限なるものならずやとの事である。自ら無限ならずして眞に無限なるものを如何にして考へ得るであらう

か？實に自らを神に昇格せしむる場合此の實體論的證明なるものが始めて完全なる者として通る事であらう。換言すれば證明者と神とを同一體となした場合に始めて此證明は内容形式共に完全となると思はれるのである。

2、宇宙論的證明　ライプニツ等の考へであつて偶然なる者の存在から必然的なものゝ存在を推論し、其必然的存在者は即ち神であると論結する者である。世界のあらゆる者は他の者によつて支持されてゐる。即ち其自身にあるとは考へられない。必ず或者の存在は他の者によらねばならぬ。かくて限りない。所で此原因へとの追求をどこまでもつゞけて行つて終る事はないとしたならば、結局世界の事物には原因がない事になつてしまふ。此事は不合理なるが故に、第一原因即ち自己因が存在しなければならぬ。而も世界は偶然的事物の集團であるから、かゝる存在者が世界外になくはならぬ。とにかく第一原因即ち神は存在しなければならぬといふのである。

之をカントが批評していふ、此論が因果律によるは明であり、そして因果が無
限或は相對なる能はずといふ事を假定してゐる。今かりに神を最終の原因として
ゆるすとしても其神はいづこより來れるかと問ふ事が出来る。又此世界に第一原
因ありとするが如きは現象界にのみ効ある因果律を現象以外にまで及ぼせる獨斷
論である。又かりに必然的なものゝ存在を許すとしても、其が神であるといふ事
は自ら別問題であり、其が神なる事を知るに由ないといふのである。

3、物理神學的(目的論的)證明

之は世界が秩序あり調和あり美しく目的にかなへる事から出發し、之の事實は
どうしても自然の作用のみによつて説明する事が出来ない、睿智を具へた世界創
造者を原因としなければならぬ、而も世界には統一あるが故に其原因は唯一つで
あつて、其が即ち神であると結論するものである。

之に對してカントはいふ。此證明は美的宗教的感情から來る者で、理論的に證

明された者でない。即ち始めから世界を善美なものときめてゐる。感情としては
許されるかも知らぬが理論としては成立たぬ。かりに世界を善美であるとした所
で自然的の結果でないといふ事は何によつていふ権利があるか?といつてゐる!

以上は主として三つの神の證明に對するカントの批難であるが、カントの精神
は神は理論としては説き得ないといふ事を申したまでであつて、無神論を説いた
のではない。實に神の存在は理論によつて證明する事が出来ぬとすれば、同じ様
に神の存在せぬ事も理論によつて證明する事が出来ないのである。カントは純粹
理性の能力を限定する事によつて、道德宗教の世界即ち實踐理性の働く領域を擴
大せしめてゐる。かくして神は理論としては説くを得ないが信仰の世界に於て肯
定されなければならぬといふのである。結局カントは最も眞面目なる神の信仰者
であつた。只一方に普遍的自我を唱へ、而も他方に其と感觸的な物自體の概念を
どうやら豫想しゐるのであり、更に神(略超絶的なる)を肯定してゐる點などは、

曖昧なる態度といはねばならぬ。

ヘーゲルになるとカントよりも徹底してゐる。絶対或は絶対理性即ち神であるといつてゐるのであるから。只ヘーゲルに於ても絶対即ち神なる者が何故に發展的であり動的であるかが幾分不明瞭になつてゐるのではあるまいか？

終りに、神に對する現代人の態度は如何あるべきであるか？最初にも申した如く、神を我にうばひ來る事である。自らを神に昇格せしむる事である。其事たる實に此篇の主眼であるのである。又結論でもある。次章に於て其事が主として考へられる。

第八章 現代の人生觀

ゼンチーレの絶對的觀念論

一、緒言

渡愈々結論を申すべき機會に到達した。現代人は如何なる世界觀人生觀を持すべきやは、此迄の叙述によつて略暗示せられる。結局我々はどうしても自己を一切の根本原理としなければならぬのである。バ斯卡ルがいつた様に宇宙は我々を空間の中の一點として存在せしめるといふ事も或場合勿論眞理である。しかし其の反對事、即ち宇宙は我の中に包含せられるといふ事も亦眞理である。大眞理である。宇宙は自我によつて存在性を與へられたるものである。受動的であり他に依存するものである。之に對して自我こそが眞の意義に於て能動的なる無制約的なる唯一の存在である。絶大無限の働きをなし、絶大無限の價値を有するもので

ある。さて我々はかゝる立脚地に於る思想家の、最も徹底せる一人として伊太利の哲學者ゼンチーレを上げる事が出来る。以下代表的に彼の思想の一斑をのべて結論とする事にしやう。

ゼンチーレ (Gentile) は一八七五年五月二十九日を以てシシリ島に生れた。一九一七年以來ローマ大學の哲學史教授の任に當つてゐる。彼の主著に「純粹活動としての心の理論」(Theory of mind as Pure Act) と云ふのがある。次の敘述は専ら其本によつた事は勿論であるが、細密な部分に至つては私自身の主觀的見解が混入した個所がないわけでもない。

一、バークレーの批評

ゼンチーレは在來の觀念論に満足する事が出来なくて、一々之を批判し中にもバークレーに對して攻撃の矢を向けてゐる。バークレーは神を絶對的に自我から別な者に考へてゐるが其考へ方はいけないといふ。即ちバークレーでは前にも申した通りに、神の中には我々が含まれるが我々の内に神は含まれないから神が自我の外にある事になるのである。かくて有限な者としての自我が如何にして神を認める事が出来やうか？結局神を自己以外の者とするは觀念論の自殺なのである。無限精神と有限精神とを對立するは失敗である。實はバークレーが經驗論の立場にあつて觀念論を説く、之がそもそも失敗の原因である。萬物は我の中にあるといつても實は有限なる我の外にある事になる。かくて名こそ觀念論であるが其實一種の自然主義 (Naturalism) にすぎぬ。要するに經驗から觀念論をとくのは至難である。カントも自らの哲學は經驗的には實在論であるといつてゐる。それはともかく、バークレーは現代の觀念論に對して多くの暗示を與へた事は事實なのである。

三、カントの批評

次にカントになると、普遍的自我を主張した點は面白いがカントには物自體の感觸がある。尙不純なる觀念論たるを免れぬ。左様なものを自我以外に認めると自我が其によつて制限されたものとなつてしまふ。又其者と自我との關係或は其者の認識についての困難なる問題を惹き起す事になる。故にカントは眞の意義に於て先驗的觀念論になつて居らぬ。眞の先驗的觀念論に於ては自我は無限なものであり、思惟に對立する何物をも定立しない事でなければならぬ。かくて實は自分の眞の先驗的觀念論であると彼はいふ。實際思惟に對立する何物をも定立してはならぬ。實に「考へられた思惟」ならば思惟其者をも定立してはならぬのである。

四、活動としての心

かくて觀念論は存在 (being) とすふ事を否定し、只活動 (doing) のみを肯定せねばならぬ。心を不動なる實體と考へてはならぬ。バークレーは心のみが實體であると申したが實は心は活動としてのみある者である。過程としてのみある者である。心は純粹活動である。勿論かゝる心は心理學の對象となる者では決してない。心理學は物の結果としての心或は物と一所に存在する心を見るだけである。即ち一種の自然科学である。斯様な仕方では眞の心は決して見られぬ。元來心理學は全體と部分との混同に陥らぬ様に注意せねばならぬ。心理學は心を見る或る見方に過ぎぬ。未だ以て心其者を見る見方ではない。心理學が見る心なる者は心の全體ではないのである。

五、眞に無限なるもの

かゝる純粹活動としての心のみが眞の意味に於て無限なるものである。所謂無限にも色々ある。無限直線とか無限なる空間とかいふのは、單に直線とか空間とかいふ一義の意味に於る無限にすぎぬのであつて未だ以て眞の無限ではない。或は之を不限定性といつて眞の無限から區別した方がよいであらふ。眞の無限とは所謂無限的無限でなければならぬ。心のみが其に該當する。只注意すべきは客觀、之が亦主觀の表はれにすぎないのであるが、是の表現は必ず有限化する事である。無限なる主觀は全體として直觀せられる事が決してない。「全體としての直觀」といふ事は其自身有限なる直觀以上に出でる事が出来ないであらう。

六、無限の有限化

かくて、無限なる者が有限化せられて認識せられるから、其が必然的に多といふ形式をとる。雑多といふ形式をとる。かくて主觀を是認する事は同時に部分的に立せられる雑多としての物即ち客觀を認める事である。而も客觀は全く主觀其者から切り離されたものではないのである。客觀が主觀から離れたものだとすると其を認識する困難なる問題を再びひき起す事になる。

かくて無限なる心は部分的に活躍してゐる意味に於て有限でもある。又現實的に見た場合其が完成された無限ではない。出來上つてしまつた無限とするとプラトンのイデアの如く或はスピノザの神の如くに働かといふ事を持たない事になつてしまふ。心が發展であるといふのは現實には部分的に活躍してゐる事を意味するのである。

七、發展しつゝある心と其客觀

かくて發展しつゝある心は、本來單一體なものである。一と多とを止揚した意味に於る一なるものである。其が具體的には多に表はれる。即ち部分的に活躍するからである。

かくて客觀を主觀が知るといふ事は、他より與へられた客觀を知る事ではない。さう解してしまふと即ち直覺論になつてしまふ。自分で定立したものを知る事である。自己以外のものを知るとすると、純粹なる他者 (Pure other) を認める事になり、従つて純粹なる多 (Pure many) をゆるす事になり、バクレー式になつてしまふからいけなす。

所謂客觀として我々が定立するものは、心が自らを雜多化する事である。即ち有限化する事である。部分的なものにする事である。しかしプラトンの

ではない。プラトンのイデヤは雜多であるが永久に定立せられる者である。始めから完全なものとして與へられてゐる。だからイデヤには活動といふ事も發展といふ事も考へられない。働きのないイデヤである。先驗的活動として發展する心を立てる事が、新しき觀念論である。かゝる心こそが所謂物の基礎になつてゐるのである。

八、ヘーゲルの批評

ヘーゲルはプラトンの弱點を見ぬいて、動的立場を取り、ロゴスを立たが其で實は問題が解決されてゐるのでない。ヘーゲル哲學の難點は自然はどうなるか？との問題の解決である。自然は空間的存在でありアリストテレスの所謂個物であるが、ヘーゲルは之を説明しやうと努力してゐるにしても實は説明になつてゐない。プラトンと同じ事になつてしまつてゐる。ロゴスは全體としての思惟其者で

ある。それでロゴスの外に何物も存しない事か或はロゴスの外に或物があるが而も其者は思惟され得ない事かといふ事になる。第一の場合にはロゴスの外に自然がない事になる。第二の場合には自然がロゴスの外にあるがしかし其についての哲學は存しない事になつてしまふ。かくて結局どちらにしても自然を説明する事が困難である。とにかく自然とロゴスとの關係が不明である。ヘーゲルは自然を説明しやうとして、却つて其説明を困難ならしめてゐるのである。

九、唯我論との相違

更に唯我論との區別が述べられる。唯我論は自分の如き唯我論者を他にゆるすから自我の雑多を許す事になる。さうするとパークレーと似た者になつてしまふ。絶對的觀念論に於ては自我の雑多を許さない。自我は要するに本來一であるが而も多であるものである。之が即ち眞の先驗的自我に外ならぬ。此先驗的自我

に對しては自然は原因とならず、其結果として表はれたものに過ぎぬ。(經驗的自我に對しては自然は原因となると考へてもよい。大體に於て、自然を心の原因と見るのが實在論で自然を心の結果と見るのが觀念論であると申してもよいと思ふ) 即ち自我の範疇の許に整理されて表はれたものにすぎぬ。

さて此範疇は即ち心の働く形式である。主觀の機能である。機能たる以上其は力あるものであり働くものである。之を單に定立された者として見ると最早眞の範疇ではない。範疇は自我の活動其者なのである。カントでは此邊明瞭になつてゐない。

十、具體的普遍

扱現實的には、普遍的な自我が自分に對して自分を個性化し特殊化し又部分化する。かくして自分の前に現出せしめたのが即ち特殊的な自我である。此特殊的

な自我を具體的普遍 (Concrete Universal) とすつてよと云ふ。之が自己因 (Causa sui) でもある。かくて定立するといふ事は主觀獨得の働きである。換言すれば眞に能動的なものは主觀だけである。之に對して、定立されるものは自然であり、故に自然は受動的であつて、無力である。即ち純粹活動ではない。扱主觀の働きたる定立はあらゆる事物を自らの中に定立する。尤も自らの中にとつても物的經驗的自我の意ではなくて純粹活動其物の中にある。主觀性を此世界から除くとしたら、世界は何等の定立性をも有せず、即ち全く空となるのである。

十一、時間と空間

扱我々が普通の意味で、事物の存在を認めるは、時間及び空間の中に於て存在すると認めるのである。即ち空間中に共存 (Co-existence) する者として認め、或は時間中に繼起 (success) する者として認めるのである。此時間及び空間は實に事

物を雜多として表はす形式なのである。時間及び空間といふ形式に従ふが故に、我々は事物を多 (Many) として認めるのである。實は事物を多として表はれしめる此事は、本來一なる自我を了解せしむる事に對して防害を與ふるものである。時間及び空間に現實的に制限されては先驗的自我の了解が出来なくなる。それで元來先驗的自我なる者が時間及び空間に先立ちて存在する者なのである。時間空間はカントが言つた様に主觀其者の機能 (functions) に外ならぬ。眞の觀念論は時間及び空間を我の中に取り入れる事である。其等を自己自身の働きの形式として定立する事である。

扱時間空間は如何にして多と表はれるか、其が或單位の集積であるか、である。換言すれば其等は分割の出来る事實であるからである。或意味では時間空間的なもののみ分割し得る。即ち雜多となり得るのである。所で空間は如何なるものを單位とするか、即ち空間的要素に於て最早其以上に分割の出来ない者は何であ

らうか、其は點である。點が空間終極の單位である。此點が土臺となつて雜多といふ事が表はれて来る。所が此點が尙終極の單位ではなくて、或場合更に分割され得る事にもなる。即ち時間的に其點を考へた場合に、其點なるものが無限の存在となり得るのである。空間的に考へると點が極限であるが、時間的に考へると其點が更に分割される。此事實は、時間が空間が存在する一種の方向だと受取らしむる事であらう。斯く空間的に極限なる點が更に時間的に分解せられる事を「空間の單位の空間化」(Spatialization of the unity of Space)とす。

斯くて主觀によつて定立せられる者は、空間化と同時に時間化せられる。即ち時空的に雜多として表はされるが、而も其雜多なる者は心によつて定立せられる雜多である、他に依存する雜多である。だから其を純粹なる雜多と認めるわけには行かない。實は純粹なる雜多といふ事は考へられない。單一なる心から切り離された雜多は存しない。雜多は己が依存する働きとしての統一化を看過しては成

り立たぬ。主觀と無關係なる單なる雜多を考へる事は誤りなのである。

要するに、統一化の作用をなす者、即ち本來一なる自我、純粹に動的にして無形なる活動、を離れて雜多を見る事はいけなない。雜多といふのは主觀が其を認める限り定立せられる。客觀が全然主觀を超越する事が絶対に出来ない。雜多あるのは主觀の雜多化の結果に外ならぬ。雜多は無限なる主觀の有限化であり個別化であり又特殊化である。カントは時間空間を主觀の機能であると見たのは要するに大眞理を道破せるものであり、眞にコペルニクス回轉的の功蹟あるものである。雜多の存するは、全く心の空間化時間化の活動によるのである。只カントの誤りは現象の原因が外から與へられるとした點である。物自體を感覺の原因とした事である。カントは傳統的なる哲學の考へ方に束縛せられて、物自體の概念を棄てる事が出来なかつたものと見える。又カントは始めから材料の雜多といふ事を假定してゐる。其雜多を統一づけるのが自我であるといふ口吻をもらす、此統一の

働きが統覺であるといふ。或は生産的創造力であるといふ。斯様なわけでカントの觀念論は不純になつてしまふ。眞の觀念論は單一といふ事が最初の基礎でなければならぬ。

單一なるものゝ雑多化の機能として空間化時間化が成立する事になる。雑多化は單一主體をぬきにしては無意味である。かくて雑多は一其者を破壊せしむる事ではない。一が自らを發揮し實現するといふのが、つまり其雑多化によつて行はれてゐる次第である。而も雑多化といふ事は個體化であり具體化であり、且其個體に益々力を與へ一層十分なる實在性を與へる。それならば雑多化せられた個體と雑多化した主體とは別物かといふに、さうではない、具體的普遍の外に普遍が存しないのである。

扱以上のべた様に時間空間は、主觀自身の活動であり、雑多化であるが、又客觀化であるが、かゝる時間及び空間の性質はどんなものであらうか。

先づ空間についていふならば、空間は、無限なものだと我々によつて想像せられてゐる。勿論或意味では無限といふ事になるが、しかし眞の意味に於て空間は無限なものではない。何故であらうか？其は思惟する心の空間化の働きの然らしむる所で主觀の働きの中に包含されるからである。かくて空間は有限なものである。他に依存するものである。かゝる者に對して、純粹活動としての心こそが眞の意味に於て無限なものである。又眞の無限者は心以外にはないのである。

前にも一寸申したが、所謂無限には色々ある。時間、空間、同じ物の繰り返し、數等の無限は一義的の無限にすぎぬ。而も他に依存するものである。必然的規定であつて、眞の無限ではない。不限定性(indefinity)ではあるが無限(infinity)ではない。眞の無限者は、無限的無限ともいふべきものである。其は絶對的無制約にして自由なる働きでなければならぬ。かゝる者は即ち活動としての心以外にはないのである。先驗的自我のみが眞の無限者である。自我の働きは、必然を必然と

して認知し其を支配するものである。眞に自由無限なるものならずして如何にして此事が出来やうか？大自然の力は偉大である、然し結局必然的なものに過ぎぬ。一步も法則、必然的規定からはづれる者はない。だから結局其働きは人間によつて全く理解せられ遂に人に統禦せられるのである。偉大なる大自然を統禦するものが更に偉大なる無限なる者である。大自然の偉力、其物に屈せざるは、只純粹活動としての心あるのみである。宇宙の組織は偉大であるが心に對しては特殊の相をとり、雑多として又有限として表はれるのである。

宇宙は何故に偉大なる或意味で無限なる矛盾なき存在として實現するか？其は本來無限なる自由なる心其者の統一性の表はれなるが故である。

十二、歴史觀

次に時間についても同様の事がいへる。時間は不限定的であるが眞の無限者で

はない。

時間は主觀に従屬的なものである。かくて所謂過去の事實といふものも、其在現在の自我と引きはなされた單なる事實(facts)ではない。全く我々と無關係なものについては如何にして我々が意義を見出し得るであらうか？所謂過去の事實が現在の主觀に持ち來されて始めて意義を生ずるものである。其故に歴史といふのは實は過去の事實についての者ではなくて現在の精神活動に關する問題なのである。客觀的にある其まゝのものが歴史ではなくて、自己の理解其者なのである。

十三、時間及び空間の集中

一帯先驗的主觀といふ者は現在過去未來對立する意味に於る現在ならず、其三つを超越した意味に於る現在にある者なのである。即ち永遠の今(Eternal present)

としてある者なのである。スピノザの神の時間を脱した意味に於る永恒といふのは之である。かくてあらゆる經驗的なる時間は一瞬間に集中する事になる。即ち永遠の今に集中するのである。所謂過去現在未來といふ形式は實は無限なる主觀の有限化の形式に外ならぬ。之と同じ様に、空間中に於るすべての點も先驗的には一點(A point)に集中するのである。尙具體的にいへばこゝに無限大の速度にて運動する或物があるとしやう。かゝる者は空間といふ事を必要とせず空間が零となり換言すれば一點に集中してしまふのである。無限なる主觀は實に空間的に一點であり時間的に一瞬なる者である。之が有限化して所謂時間及び空間といふ事が表はれて來るのである。

十四、現實活動の有限性

それで、心が絶對的無限性のものであるが其在現實的に活動する場合には、必

ず有限化の形式をとるのである。有限化の形式をとり得る事はむしろ己自身の無限性の然らしむる所と見るべきである。本來絶對的無限なるものゝ實現は、本質上有限化を意味する。一切を包含する無限といふのは現實には表はれないのである。

十五、精神の不滅性

次に純粹活動としての心は不滅性(immortality)の者である。先驗的自我を肯定する事は不滅性を肯定する事である。先驗的自我の有限を主張するは逆理である。もしかくすると、自分以外に或物の存在を許す事になり、先驗的な立場を失つてしまふ。先驗的自我を絶對的であると主張する根據はどこから來るかといふに、其が他の形式の存在をゆるさないからなのである。他の形式の存在を許せば自己の概念に矛盾する。無限といふ事は先驗自我の本性である。従つて不滅性といふ

事は當然要求されなければならぬ。不滅性は自然ならざる心にぞくする本性である。自然は單なる不限定性である所の時間空間中のものであつて、心に依存するものである。心こそが時間空間に表はれる世界を可能ならしめる。又時間空間の前件となるものであり、其故に心自らが時間空間中の存在となる事が出来ない。之が即ち不死たる所以である。死といふのは時間空間中の事實なのであるから。物的經驗的に見る人間に時間空間内に於る生死ある事は、此事の考察を困難ならしめるが、問題がちがふ。生物としての人間には所謂生死ある。——尤も物としての人間にも徹底的に考へて果して死なる者がありや否やは議論のある所である。さて物質不滅の法則或は質量不變の定律等も恐らくは心の無限性に從屬して始めて意義のある事ではあるまいか？又最近の物理學で宇宙を有と見るのは心の無限性と相應する事である様にも考へられる。

十六、心即ち神である

要するに先驗的自我の存在は、あらゆる考察の出發點である。之が即ち神である。先驗的自我以外に無限なる神といふのは存在しない。神は實に神其者を考へ得る我々自身なのである。自ら神にあらずして如何にして神といふ無限者を考へ得るであらうか、かの神の實體論的證明といふのは證明者自身を神にして始めて成立つ事である。實に宇宙の本體は自我であり、其自我其自身即ち神に外ならぬのである。過去に於ては、我々は、鏡の前に立てる際自分の像を鏡の後に求むるが如く、自ら神でありながら、自分の本質を他に求めやうとしてもがいたのであつたが、此考へは訂正しなければならぬ。

そして宗教と哲學との差異は實に此見解によつて決定せられる事になる。つまり宗教は自己をはなれて神を立する。そして其神に頼らうとするのである。他方

的であるのが元來宗教の立場なのである。之に對して哲學は自己其者を神にまで向上せしめやうとする。自己の内に神を認め、自己と神とを同一視しやうとするのである。かくて要するに過去數千年間の人類思索の歴史は「宗教より哲學へ」或は「他力より自力へ」との徑路をとつた者と見る事が出来る。換言すれば神を我にうばひ來る努力であつたと見る事が出来るのである。だから人的 (Human) といふ事が神的 (divine) といふ事であり、神的といふ事は人的であるといふ事になる。

十七、主知主義自然主義神秘主義との異同

要するにゼンチーレの説は一切を思惟活動に歸せしめるのである。絶對的單一體に統合してしまふのである。大體に於てフイヒテの説と似てゐる。非我を自我から離れて獨立にある者とはしない。非我を自我に對して與へられた者であると

なし、其非我の觀察者として自我があると見る立場のものは、主知主義 (Intellectualism) であると彼はいふ。主知主義は感心されない立場の哲學である。

自然は自我の思索の契機 (moment) に過ぎない。自我が個體であるが、主觀としてあらゆる者を其自身の中に見出すから同時に普遍である。具體的普遍である。絶對的自我は其自身を肯定する限り、其具體的普遍其者である。即ち自我が自己因 (Causa sui) である。

更に、所謂活動とは精神活動を意味するのであり、此活動は自由なる點に於て又非必然的なる點に於て自然の活動と全く性質を異にする者である。此處に自然主義との根本的差別が見られる。自然主義は自然の活動を眞の活動と見るが自然の活動は必然的であり、従つて眞の意味に於る活動ではない。自然の活動は純粹活動ではなく、眞の意味に於て自然は非活動的なものである。

更に以上の趣意は、神秘主義と相近い様にも見えるがしかし混同されない者で

ある。一切を絶對的に歸する者であり、且神的とは人的であつて人的とは神的であるとする點は神秘主義と相近いかも知らぬ。然しながら神秘主義は長所と共に短所をも具備する。神以外に實在を考へない點は可であるが、絶對或は神の特殊化有限化といふ事を輕んずる。其結果活動といふ事の説明が出来なくなつてしまふ。實在が始めから完全なものであれば、より完全にならうとして努力する事もなく、従つて活動も存しない事になつてしまふ。無限であるが而も有限化的に活動し、本來自己の本性である無限に復歸するといふ事が轉近の觀念論の要點である。又神秘主義と根本的に異なる所である。スピノザの説は一種の神秘説である。一切活動が有限的具體性を通じてでなければ出て來ないとする所が最も大切な事でなければならぬ。

實際生活をなすといふ事は無限を制限(limit)する事である。此點を顧みないと人生を無意味なものにしてしまふ。無限者は本質上有限的に表はれるのである。

かくて絶對的觀念論はあらゆる差別及び雜多を調和(reconcile)するが其等を全く無價値なものにしてしまはない。結局無限を肯定すると同時に有限即ち差別をも肯定するのである。此點が主知主義自然主義及神稅主義等のあらゆる主張から異なるのである。

尙付言するが通常主知主義と神秘主義とは異なるものとせられてゐる。即ち絶對が知られるとするのが主知主義であり絶對が知られないとするのが神秘主義だとせられてゐる。又神秘主義の方はより以上に情意的方面を重んずるのがちがふとせられてゐるのであるが、然しながら結局兩者相離るゝ事遠からざるものになつてしまつてゐる。といふのは絶對が我に對して與へられてゐるからである。我に對立せしめられてゐるからである。自己以外の所におかれてゐるからである。即ち兩者共に實在を絶對的客觀と見てゐるのである。

十八、意志の自由

更に意志と客觀とを兩立せしめる立場は絶対にいけない。もしも兩立するとすれば、意志の自由創造といふ事が説明されない事になつてしまふ。意志は自由創造的なる資格を失ふ事になつてしまふ。といふのは意志は客觀の外にある事になつてしまひ、従つて其客觀によつて制約される立場のものになるからである。かの神秘主義の絶対といふのは其本性が客觀であつて自我と對立する事になつてしまふから、従つて意志自由といふ事の説明にも缺陷を生ずる事になる。

十九、眞の主知主義

扱以上申した事の内、此主張が反主知主義 (Anti-Intellectualism) であるかの如き口吻が明に見られるのであるがしかしさうではない。實は此主張こそ眞の意

味に於る主知主義なのである。眞の自我に於ては知と意との對立が見られない。知と意とを對立せしめる事は抽象の結果である。自我は知と意との對立を取り去りたる純粹活動としての睿知 (Intellect) である。かく知と意との對立を撤回した立場に於ては主知主義 (Intellectualism) が同時に主意主義 (Voluntarism) となつてしまふのである。

二十、個人我と普遍的自我

扱かゝる普遍的自我なる者は個人的自我から離れて存在する者だ、個人とは異りたる者だと考へてはならぬ。さう考へると自然主義或は主知主義になつてしまふ。即ち「自己以外のものを知る」といふ立場になつてしまふ。又かくする時は普遍的自我其者も不完全なものになつてしまふのである。即ち普遍的自我が自己以外に或物の存在を許す事にもなるからである。かくて絶対的自我なる者は我々

の精神活動のあらゆる場合に其處に實現されてゐるのである。現實的自我其者が普遍的自我であり、又其有限化でもある。感ずる自我、恐れをいだく自我、戀愛をなす自我、嫉妬する自我、思惟する自我、希望する自我、義務及び責任を有する自我が即ち普遍的自我に外ならぬ。具體的なる自我其者が普遍的自我でもある。かくて眞の觀念論は即ち現實的觀念論 (Actual Idealism) でなければならぬ。具體的なる自我と普遍的なる自我とを一體としなければならぬ。此に徹底しなければどうしても超絶論即ち主知主義や自然主義となつてしまふ。

要するに無限なる合理的なる自我の表現なるが故に此世界が合理的秩序的に表はれるのである。此考への外には自然を説明する妥當なる見解が存しない。宇宙は空間の中に一點として我を包含する」といつたバネカルの言も或意味では正しい。しかし其反對も正しいといふ事は先にも一寸申した。即ち宇宙は我といふものの中に一切包含されてしまふ事も眞理なのである。此考察をさまたげるものは

現實的物としての人間の存在である。即ち時間空間内の人間の存在である。が時間空間を我物にして考察する立場に徹底すべきなのである。

要するに吾人自らが神である。此世界は自我の表現であり換言すれば永遠なる神の記録 (eternal theogony) なのである。もしも吾人自らが始めから有限であり必然的なものであるとしたならば、恐らくは自己自身乃至世界が必然的であるとの事さへも了解出來ずに終る事であらう。然らば偉大なる此世界の組織の理解は到底望まらるべきでないのである。實に偉大なる矛盾なき大組織たる宇宙の説明は、自我の統一性と活動性とを外にしては求められないのである。即ち結論す「神は始めなり終りなり之を實現する者は我なり」(紀平博士)と。

以上主としてゼンチーレの考を紹介したつもりである。中に實は私自身の意見の潜入した個所もあるのであるが、兎に角之を以て轉近哲學の傾向の一斑が窺ひ

知られるでないかと思ふ次第である。ゼンチールの説明には多少不完備な所もある。或は訂正を加へなければならぬ所もあると思ふが、しかしこゝで彼の説を批評するの必要もあるまいと思ふ。

最後に、私の計劃の根本精神は、前に一寸暗示もしたが要するに自己といふ者は此上もなき尊き者であるといふ命題の理解にあつた事を申して筆をおく次第である。(終り)

大正十四年十一月十二日印刷
大正十四年十一月十五日發行

定價金九十錢

輓近哲學の傾向

版權
所有

著者 倍賞義雄
發行者 宮尾政治
印刷者 宮尾坦

【刷印部刷印社省文】

發行所

東京市小石川區
大塚仲町三六

振替東京五七七〇番
電話小石川三二九四番

合資會社

文省社

21747

536
159

終

