

特 220

521

今泉三良講

哲學概論

(昭和十二年度講義)

中央大學教務課



始



特220
521

目次

第一編 序論

第一章 學の規定……………三

第二章 哲學の輪廓……………四

第三編 形而上學

第一章 自然哲學……………五

第二章 形而上學……………六

第一節 ソフィスト達からソクラテス迄……………七

第二節 プラトン……………八

第三節 アリストテレス……………九

第四節 中世紀キリスト教哲學の時代……………一〇

目次



第三編 認識論

第一章 カント以前……………七三

第二章 カント……………七七

第三章 リッケルト……………九七

第四編 生存の問題

第一章 生……………一〇八

第二章 意識の構造……………一三七

哲學概論

(昭和十二年度講義)

今泉三良講

第一編 序論 哲學の概念

第一章 學の規定

人間は思惟する動物である。之に反して一般の動物は本能に依つて動かされてゐると言はれる。例へば蜜蜂は蜜を集める爲に働き、蟻は食物を集める爲に働く。それ等の動物の働き方は極めて忠實であり、その團體的秩序も勝れてゐる。然しその場合、何故に働かなければならないか、一層能率を擧げるには如何に働くべきか、如何にして向上すべきか、といふやうなことは全く考へられてゐないと思はれる。蜂や蟻は生れ乍らにして課せられた仕事を唯單に行つてゐるだけで、恐らく自ら働いてゐることをも自覺してはゐないであらう。此のやうな生き方が即ち本能的と言はれる。人

間にも亦此のやうな本能的な一面がある。然し人間はそれに止まらない。人間は自己の行動を自覺してゐる。ある行動がうまく行はれない時、何故であるかを考へ、或はある目的に對して一層優れた手段を考へる。此のやうに、ものを考へる力を理性と呼ぶ。それ故、人間は理性的動物であるとも言はれる。確かに人間は本能に關しては昆蟲に劣るであらうが、理性に關しては凡ゆる生物に優る。ものを考へる、思惟するとは、一體如何なることであらうか。之に答へる爲に、先づ思惟するといふやうなことよりも一層卑近なことから出發することにしよう。例へば、私は庭の木を見る。此の「見る」といふのはどんな働きであらうか。「見る」といふのは「見える」とは異なる。「庭の木が見える」といふのは見ようとしなくとも見えることを意味する。例へば、私が何気なく眼を窓に向けた時に、その庭の木が見えたことである。此の場合には特に見ようとする考へはない。換言すれば、見ようとする意志がないのである。「見る」といふ時には、これに反して、見ようとする意志がある。所で、私が庭の木を見ようとするのは何故であらうか。私はその庭の木が何の木であるかを知り度いからであらう。或はその木が立派であるから、尙よく見ようとするからであらう。その他、見る理由は個人々々に依り限りなくあるであらう。然し乍ら、そこに見える木が既によく分つて居れば、誰も特によく見ようとは思はない。そこで、「見る」といふのは、見られるもの即ち對

象——見られたり考へられたりするもの——がよく分つてゐないからである。言ひ換へれば、その對象が疑はしいからである。私が他人の顔を二度見るのは、その顔がよく分らなかつたからであり誰だつたかと疑はしく思ふからである。かくて、見ようと思志するのは、疑はしいからであるといふ結論が出た。

我々は日常習慣となつてゐることからを行ふのに何の躊躇もしない。それだけでなく、このやうなことに就いては、行つてゐることさへも氣が附かない場合があるであらう。散歩をしてゐる時は、曲り角などに氣の付くことは少い。慣れてゐる道を歩く時には、その道に注意することは稀れである。一般に日常茶飯事に就いては反省することがない。そのやうな事柄には考察するとか思惟するといふことはないのである。何故かと言へば、それには何等の疑はしいことがらもないからである。習慣を破らうとする時を思ひ出せば、此の事情は一層よく分るであらう。新たな順序で日常の生活をしようとするれば、どの一つの事柄を行ふにも考へながら行はなければならぬ。考へながら行ふといふのは、これまでの行ひと異り身に附かず、奇異に思はれ、怪しく思はれるからである。かのニュートン (Newton. 1642—1727) も若し林檎の實が落ちるのを奇異に感じ怪しく思はなかつたとすれば、即ちそれを疑はなかつたとすれば、引力を發見することはなかつたであらう。人類

の文化の中では占星術、神話といふやうなものが最も古いものであらう。若し、人間が天の美しさに驚かず、人間の運命に不思議を抱き、或はまた宇宙の森羅萬象に心を動かされなかつたとすれば、そのやうな文化も生じなかつたと思はれる。人間が自然の儘に動き習慣の命する儘に過したとすれば、土器を發明し鐵を發見することもなかつたであらう。否、それに止まらず、人間は自然の儘に動き習慣の命する儘に過すことをも知らなかつたであらう。

人間がものを考へようとするのは、このものに驚き或は疑ひを抱くからである。然し疑ふといふのは疑つてしまつて何ものをも信じないといふことではない。疑ふといふのは更に確實な知識を得、更に立派な行爲をしようが爲である。此のことによく注意しなければならぬ。單に疑ふだけであるならば、寧ろ本能に従ひ習慣に従ふ方がよいのである。我々は一層よきものを得ようが爲に先づ疑ふのである。一層よきものとは發展せるもの、調和あるもの、統一的なるものであらう。かくして、疑ふのは統一を得ようが爲である。

此のやうにして考へるといふことは疑ふといふことであると共に統一するといふことでなければならぬ。思惟とは懷疑的思惟にして且つ統一的思惟である。

人間は一體初めに何を疑ひ何を考へたか。勿論、身邊のことから始めて宇宙のことから及んだと考へなければならぬ。然しこれ等のことは太古の遺物から推測するより外に道はない。唯、此處では學問に關する限りに於て考察して置き度い。普通には、學問といつても、日常的な實際的な知識から高等な知識までこれに含まれる。兩者の區別は後廻しにして、廣い意味の知識の起りから考察を始めることにしよう。

人間は元來その環境を利用し或は改善して、一層よい生活を營まうとする。此の場合にも先に述べた懷疑的思惟が働いてゐることは言ふ迄もない。蓋し、生活とか環境が變に思はれ、不便が感ぜらるのでなければ、改善しようと思へるに至らないであらうからである。此のやうにして環境や生活の反省が行はれるが、その爲に種々の知識が生じる。此の知識は例へば農耕とか航海に關するものであつた。然しそれ等が今日の農學、氣象學、造船學、航海學等々の起源を爲すものではあるが之等と同じものではない。このことは後で述べよう。右のやうな原始的な知識は例へば、四季の移り變り、星の位置といふやうなものの知識であつた。古代エジプトでは土地測量法として幼稚な幾何學が起つてゐる。之等の知識は何れも生活の必要に迫られて産出されたものである。従つて、それ等は何よりも先づ直接の役に立たなければならぬ。そして直接に役に立てば、それで十分な

である。北斗星は常に北にあつて動かないといふことさへ分つて居れば、航海に際して方角を誤ることがない。これだけで古代には航海の役に立つたのである。季節の移り変わりも知られてゐた。これが農作物にどんな影響があるかも知られてゐた。これ等の知識は皆實際上直ちに役立つものである。日常の知識は此のやうに直接に役に立たなくてはならず、役に立てばそれで十分なのである。此の限りでは、季節が移り變るのは何故であるか、或る方法を用うれば土地の測定が出来るのは何故であるか、といふ如き反省は未だ起らない。此のやうな反省が行はれる爲には、ゆとりのない生活から一步離れて、自然現象に眞に驚異の眼を向け、そこに何か不變の法則があるのではないかと疑ひ探るのでなければならぬ。或はまた、自然現象の背後にこれを支配する神があるのではないかと探し求めるのでなければならぬ。此のやうな反省が行はれる時、知識は本質的に變化する。自然の現象は絶えず變化してゐるが、然しそこに不變の法則があるのではないかと反省する時、眞に知識と言はれるものが生じ、自然の現象を支配する神があるのではないかと考へる時、此處に神話が始まり宗教が始まる。尙、此處に自然現象といふのは吾々の眼前に横はる自然現象のことで、單に自然と言つても差支へない。そして此の自然の中には人間もその一員として含まれてゐることを注意し度い。

さて、自然現象にも不變の法則があるのではないか、或はまたこれを神が支配するのではないかと考へる時、實際的な日常的な知識が本質的な變化を受ける、と言つた。然し勿論此の變化が一舉にして行はれたのではない。極めて長い間にその變化は行はれたのである。ヨーロッパの歴史で言へば、前者の變化が確定的になつたのは大體紀元前六世紀頃である。そして場所は古代ギリシアの植民地ミントス(小アジアの港町)であつた。此の町は當時交通の要地で、豊かな都會であつた。その爲に、此の町には世事に忙殺されず、靜かに自然に思ひを致す人々もあつた。これ等の人々には直接の生活から離れる餘裕があり、暇(ギリシア語でσχολή schoolē—學校を意味する school)は此の語と關係する)があつたのである。然らば、此の人々は日常的な知識に如何なる本質的な變化を與へたのであらうか。尙、之に答へる前に、知識と神話とは異なることを附言して置かなければならない。知識が確立されて行くに従つて、神話は知識に依る批判を受けなければならぬのである。然し、このことは後に述べることにして先づ眞の知識が如何にして生じるかを語らう。

日常的な知識は日常生活に必要な限りの知識である。従つて、そこではそれ等の知識が果して確實な基礎を持つかどうか、自然現象の説明は更に根本的な統一的な考察を必要とするのではないか、といふやうなことは問題にならない。然し先に述べた如く、此のやうな疑問が起る時期が來た。例

へば、ミレトスのタレス Thales (紀元前六世紀の人) は自然の根本原理は水であると考へて、一切のものは此の水の變化に依つて生じると説明した。根本の原理は水であるといふやうなことは、吾吾にとつては極めて幼稚なことで、一笑に附すべきことであらう。だが、此處に忘るべからざることがある。それは自然に根本原理があるといふ考へ方である。一つの根本原理を立てて、これに依つて一切を説明しようとしたことである。日常的な實際的な知識は種々の自然現象を離れ、例にその時その場所に應じて知つてゐるといふにすぎない。此のやうな知識は眞の知識ではない。例へば物理学にしても、分子とか原子とか或はまた電子とかいふやうな根本的なものを考へて、これに依つて自然現象を一貫して説明しようとする。此のやうに、諸々の事物を一貫して即ち統一的に説明すること、之が知識の本領である。そして知識は事物を統一的に説明する爲には、どうしても根本的な原理 (principle) を立てて、これを基礎にし、此處から出發して事物を説明しなければならぬ。原理といふのは此のやうな説明の基礎であり、解決の出發點である。原理 (プリンシプル) といふ語は元來「始め」とか「端初」といふ意味を持つてゐるのである。

幾何學も古代ギリシアに於て初めて眞の知識となつた。ピュタゴラス Pythagoras (紀元前六世紀の人) ——ピタゴラスと呼ぶのは誤り——はあのピュタゴラスの定理を發見した人と言はれてゐる。

だが此の定理は彼自身が發見したものか或はその弟子達が發見したものであるかは明かでない。ともかく、點とか線とか面とかいふ根本的なもの——幾何學はこれ等を基礎にしてゐる——が定義せられ、諸々の定理が立てられ、かくて幾何學といふ一つのまとまりのある知識即ち統一のある知識が出來上つた。之と同様に、眞の知識は何れも根本的な原理を持つて居り、此の根本的な原理から組立てられてゐる。此の事が日常的な實際的な知識から區別せられる所以なのである。

眞の知識は個々の自然現象區々たる事物を根本原理を基礎にして説明する。あるものを根柢から考へること、あるものを原理から思惟すること、之が知識を成立せしめる。そして之が日常的な知識には缺けてゐる。所で、眞の知識は日常的な知識から區別せられて、學 (獨語 Wissenschaft) と呼ばれる。幾何學とか物理学とかはすべて學である。學を成立せしめるものは原理からの思惟である。タレスが萬物は水から成ると考へた時、此の水が萬物の根源であり原理であるといふ意味で、彼の説は日常的な知識ではなくして學である。だが、彼の説が西洋哲學に於ては最初の哲學であるといふことなどは後に述べることにしよう。さて學は原理からの思惟であり、原理からの思惟に依り成立つものであると言つたが、若し此のやうな原理が神であつたとすれば、學は成立するであらうか。此の場合には、古代に於ては學でなく、神話や宗教が生れた。そしてこれ等が學即ち眞の知

識でないことは、既に觸れて置いた所であつた。だが、これ等に就いても更に一言して置かなければならない。

・古代に於ては神話が語られ或は述べられてゐた。此の神話も宇宙とか人生とかに關する疑問に答へるものと考へることが出来る。ギリシアに於てはヘシオドス Hesiodos (ヘシオッドは英語流の呼び方)の神統記、オルフェウス教徒達の神統記、世界發生記など多くの神話がある。そして之等はギリシアの人々に道德を教へ宗教を示し、長い間ギリシア人の思想を支配してゐた。此のやうに、神話は人間の心に強い影響を與へるものではあるが、實用的な知識ではない。それは世界や人生即ち廣い意味で自然を斷片的にはなく統一的に説明する。即ち、神話は最初の神々を立てて、此處から更に多くの神々の系譜を述べ、結局は人間の依つて來る所を示し、更には宇宙の發生を教へる。神話が此の如く世界や人生を統一的に説く限りでは學と異なる所がないかの如くである。蓋し、神話も廣義の自然を根本的な原理——神々——から説き起してゐるからである。だが、神話の原理と學の原理と同じ種類のものであらうか。實は兩者共に同じく原理といふ語であらはされるが、然し全く異なるものである。此の二つの原理を區別することに依り原理の意味も學の意味も一層明かになるであらう。

然らば、兩者は如何に區別せられるか。先づ神話の原理から考察しよう。此の原理は神或は神々である。そして神話は一方では神統記であり、神の系圖である。そこで、原理として即ち「はじめ」として立てられる神や神々は神の先祖であり、一番古い神である。また、神話は他方では世界發生記であつた。世界發生の原理は世界の最も初めのものである。そしてこれも言ひ換へると最も古いものであり、言はば太初といふ如きものである。此の如くして、神話の原理は最も古いものといふ意味である。

次に、學の原理は如何なるものであらうか。例へば幾何學は點とか線とか面といふものを基礎にして種々の圖形を論ずるものである。従つて幾何學の原理は點、線、面といふ如きものである。點、線、面などはその他の多くの圖形よりも古いであらうか。否。幾何學者が點、線、面等の定義を決め公理を作り上げて以後、初めてその他多くの圖形が生じたのであるならば、確かに點や線や面の方がその他の圖形よりも古いであらうが、前者から後者が生じたのではない。少くとも親から子が生れるやうに、後者が前者から生れるのではない。然らば、前者と後者の關係は如何なるものであらうか。定義や公理が與へられる時、定理その他の圖形は證明せられる。それ故、定義や公理とそ

他の圖形との間の關係は證明といふことである。定義や公理は證明の基礎になるものである。その他の圖形はそれを基礎にして證明せられるものである。これ等は證明の結果明かにせられるのである。所で、證明とは如何なることからあらうか。證明とは勿論單に見たり聞いたりすることではない。それは言はば頭の中で考へ出すことである。更に言へば、それは推論することである。定義や公理を基礎にして、或る圖形に就いて眞であることを推論し推論するのが證明である。推論とか推論とか言ふのは見たり聞いたり感じたりする働きではない。推論や推論は理性の働きである。人間は理性的であるから推論や推論が出来るのである。そこで、定義や公理は推論の基礎になるもので、その他の定理や圖形は推論せられたもの、歸結、結論である。推論したり推論したりするのは人間の或る時或る場所に於ける働きであり、また人間の働きである以上推論や推論には時間がかかる。従つて、或る人にとつては定義を先に知つて居り、然る後に推論を行ひ、かくて歸結が出て来る。此の意味では定義の方が歸結よりも古い(即ち時間上先きである)と言ひ得るであらう。然し此の或る人が推論すると否とに拘らず、その定義と歸結とは當然一定の關係にあつて、決して變化することはない。此の兩者の關係は如何に古い時代に考へられても、また如何なる場所で考へられても、一定不變である。定義を基礎にして推論すれば、常に一定の歸結が生じるのである。此のや

うな定義と歸結との推論的關係が論理的關係と言はれる。そして論理的關係は必然的である。何故なら、一定の定義からは一定の歸結が如何なる時如何なる場所に於ても必ず生じるからである。此の論理的關係は理性の働きの依る推論的關係であつて、想像や空想から生じたものではない。

以上我々は幾何學を例にとつて、論理的關係といふものを説明した。時間上、原理が結果よりも古い時には、原理は結果よりも時間的に先きであると言はれ(神話の原理の如く)、理論上、原理が歸結よりも以前になければならない時には、原理は歸結よりも論理的に先であると言はれる(幾何學の原理の如く)。従つて論理的な關係は時間的な關係ではないといふことである。然し此の説明は原理——殊にも學の原理を明かにしようが爲であつた。學の原理は丁度幾何學に於ける定義や公理の如きものである。即ち、學の原理と學との關係は定義や公理と歸結との關係である。従つて、それは論理的關係であり必然的關係である。それ故、學の原理は理性的な推論の基礎であつて、學よりも古いといふ如きものではない。然るに、神話の原理は最も古いものといふ意味である。此のやうな神話の原理から人間や宇宙への移り行きは理性的な推論であるよりも寧ろ詩的空想的である。それのみならず、神話の原理そのものも詩的であり空想的であると考へられる場合が多い。學の原理はそのやうなものでなく、これから推論せらるる結論が論理的必然的であると同樣に、論理的必

然的である。要するに、學の原理は理論的な根據である。學に於ては神話(ミョトス mythos)がではなく、理論(ロゴス logos)が問題なのである。

以上の如くして、學とは如何なるものであるかが大體明かになつたと思ふ。此處に之を要約すれば次の如くである。學は斷片的な、その場限りの知識であつてはならない。それは或る原理に依つて組織せられ統一せられたものでなければならぬ。次に、學は空想的なものであつてはならない。それは何處までも理論的であり、従つてまた學の原理も理論的に肯定せられるものでなければならぬ。幾何學の原理、物理學の原理等何れも空想的なものではないのである。

第二章 哲學の輪廓

哲學概論が元來哲學の輪廓を示すものである以上、此處に特に哲學の輪廓を述べることは黨中黨を立てる嫌ひがないでもない。然し或るものが何であるかと問ひ得る爲には、既に此の或るものが何程かは知られてゐるのでなければならぬ。此の意味に於て、哲學とは何ぞやと問ふ爲に、哲學の幾分かを暗示して置かなければならない。

我々が前節に於て學の規定をしたのは、哲學も亦一つの學であることを豫想したからである。哲學が例へば數學の如く嚴密な學であるかどうかに就いては、私も疑はなければならぬと考へる一人であるが、然し哲學が學でないとは考へられない。哲學が多くの學の中の一つであるとすれば、他の學との關係如何といふ如き疑問が直ちに發せられ、また他の學例へば自然科學、數學等が比較的知られてゐるとすれば、此のやうな疑問から出發して哲學を明かにすることも可能であらう。然し、今は哲學そのものの規定から始めることにし度い。

我々が譯して哲學と稱するものの原語は英語では philosophy (獨 Philosophie, 佛 philosophie) であるが、元來はギリシア語のフィロソフィア (philosophia) に由來する。最初の歴史家ヘロドトス (Herodotos, BC. 484頃—425頃) の傳へる所に依れば、フィロソフヘイン philosophhein (哲學する) といふことは觀察するの意であつた。然し、觀察するといつても、何等かの實利の爲に觀察するのではなく、觀察の爲に觀察するの意であつたと推定せられる。即ち、觀察して何かの利益を得ようと言ふのでなく、唯知識を廣くし或は深くするといふ意味であつたと思はれる。フィロソフィアといふ語は分解すれば、フィロス philos とソフィア sophia になる。フィロスは愛を意味し、ソフィアは智慧を意味する。従つてフィロソフィアは智慧を愛する意。哲學とは即ち愛知である。所で、知

を愛するとは單に實利實益の爲に知を愛するのではなく、知の爲に知を愛することである。此のことは、精神的な悦びを得ることであり、更に言へば、たましひを淨めることである。

知を愛するといふことは知を既に所有してゐることを意味しない。自らは知を持たざるが故に、知を愛するのである。従つて愛知とは何處までも知を追求することである。宇宙(世界)や人生に就いて驚異の眼を見張り、一體それが何であるかと探究する。此の場合、此の如き疑問に對し單に神話や迷信を以て答へることは許されない。神話や迷信は知を滅ぼすものではあつても、決して知を産み出すものではないからである。そのやうな疑問に對して眞に答へ得るものは合理的な原理であり、理論でなければならぬ。即ち、哲學は學でなければならぬ。そして宇宙(世界)や人生に關する學であることも右の叙述から推測せられるであらう。

さて先に述べた如く、最初の哲學者タレスは一切が水から成ると考へた。此のやうな言説は誠に荒唐無稽に思はれる。然し、彼の根本的な考察の結果が此の如き信ずべからざるものであるのは、その當時まだ各種の學問もなかつたのであるから、確かに止むを得ないことであらう。我々は唯彼の根本的な考察の深い意義を探らなければならぬ。タレスは一切(人間をも含めた意味の自然)をその個々のものに就いて別々に解答を與へようとしたのではない。彼は海とか山とか空とかに就

て、それ等が夫々何であるかを追求したのではなく、自然が全體として何であるかを追求したのである。即ち彼は自然全體に通ずる共通な根本的原理を以て統一的に——即ち何ものをも除外することなく首尾一貫して——此の自然を説明しようと努力した。

また、タレスよりも大體百年位後の哲學者デモクリトス(Demokritos, 460—360頃)は一切が原子(アトム atom)から成ると考へた。アトムとは最早これ以上分割せられないものの意である。デモクリトスの説は現代の化學物理學の原子、分子といふ考へ方の先驅を爲すものである。さて一切が無数のアトムから成るといふ考へ方は一切を全體として統一的に説明しようとする仕方である。此の如く、哲學は一切を全體として統一的に考察する。そして一切に通ずる根本原理を求め

る。此の根本原理がタレスでは水であり、デモクリトスでは原子(アトム)であつたのである。哲學以外の學は一切を全體として統一的に考察することはない。例へば、動物學は動物を、礦物學は礦物を研究する。即ち、それ等の學は一切から動物とか礦物とかを切離して、夫々を別個に考察研究する。之に反して哲學は一切を研究する。然し、ギリシアのその當時に於ては勿論未だ諸々の學が起つてゐなかつたのであるから、哲學が一切を全體的に統一的に考察するとは雖へ、諸學との區別は未だ十分でない。諸々の學が発達するに従つて、哲學も種々の變化を受ける。だが、哲學はかかる變化

に依つて一切の全體的統一的な考察を放棄するのではなく、却つて此の統一的全體的な考察を深化する。——これ迄の叙述の結論は、哲學は一切を全體的に統一的に説明しようとし、その爲に一切に通ずる根本的な原理を追求しようとする、といふことである。尙、一言附加へて置かなければならないことは、種々の學も學である以上は、自然現象の何等かの部分を多少とも全體的に統一的に説明するといふことである。例へば、物理學は自然現象の中から物理現象と言はれるものを研究對象として、此の對象に就いては根本的な原理を立てて全體的に統一的に説明しようとする。然し哲學は考へられる限りの最も根本的な原理を求めて一切を説明しようとする。従つて、哲學は諸々の學の中で最も根本的な學である。之等のことは後に次第に明かにされることと思ふ。

以上の叙述は哲學を言はば形式上規定したことになる。何故なら、哲學は最も概括的な根本的な學であると表面上形式的に決めただけである。哲學の内容に就いては殆んど觸れる所がなかつたのである。そこで次に我々は哲學の内容に就いても大體の理解を得て置かなければならない。

哲學に於て考察せられるものは何であらうか。我々は先にタレスは一切を水から成ると考へたといふことを述べた。此の一切が即ち哲學の研究するものである。かく研究せられるものは普通に對

象(英語 object, 獨語 Gegenstand)と言はれる。例へば動物學に於て研究せられるものは動物であるから、動物學の研究對象(或は簡單に「對象」)は動物である。哲學の對象は一切である。右に於て哲學の内容と言つたものは、此處ではかかる對象のことである。従つて、哲學の内容は一切である。然し此の一切とは何であるかが規定せられなければならない。

我々人間は一體何から研究を始めるであらうか。例へばニートンは引力の法則を發見した。此の場合、彼が引力の法則を發見する手掛りとなつたものは林檎が落ちたといふことであつた。丁度之と同じやうに、我々はものを研究するに當つて、眼で見られ耳で聞かれるものを先づ手掛りとす。我々は直接に眼前に現はれてゐるものから研究を初める。尤も、既に出來上つた學——例へば幾何學——を學ぶ時には、最も基礎的な最も根本的なものから初める方が都合のよい場合がある。然し、色々な法則が未だ知られてゐない時、これ等を發見する爲には、先づ眼前にあるものから考察して行かなければならない。眼前にあるものは、假令原理から知られてゐないにしても、表面的には分つてゐる。林檎が木から落ちるといふ事實は誰でも知つてゐる。ニートンは唯それが何故に落ちるかを研究したのである。何故ならそれが落ちる理由——原理——は知られてゐなかつたからである。此のやうに、研究はすべて直接に知られたものから未だ知られないものに進んで行く。

哲學と雖へども此の例に漏れるものではない。

先づ、直接に知られてゐるものは自然物であり、自然物が存在するといふことである。自然の中には單に事物や動物だけでなく人間も含まれてゐる。最初の哲學者達はかかる自然物が何に依つて存在するかを求めた。それ等の哲學者の中でも最初の哲學者タレスは一切のものは水から成ると答へた。その理由は、水がなければ一切のものは枯れ死んでしまふからである。水が一切のものの存在の原理であると考へられたのである。此のやうな考へは兎も角、自然への驚異がやがて自然への反省を促したのである。自然を神話から解放し迷信から奪回したものは此の理性的な反省である。然し哲學は自然の中の個々のもの——水とか地とか天とかいふ如きもの——が何であるかではなく自然全體が何であるかを問ふ。即ち、自然の全體に通じる原理は何であるかを問ふ。此のやうにして、哲學の最初の對象は自然であつた。かくて、最初の哲學は自然哲學である。(尙此の意味の自然哲學はヘーゲル Hegel, 1770—1831, などの建立した自然哲學とは異なる。それは哲學が高度に發達してから初めて明かにせられ得るものである。これと區別する爲には、今述べた自然哲學は自然學とも言はれる。

自然哲學(自然學)の參考書——出處著「西洋哲學史」第一卷。

哲學は自然に就いて何時までも此のやうな考へ方をすることは出来ない。自然哲學の考へる根本原理例へばタレスの水は他の自然物——地、火、空氣等——と同様に存在する一つの自然物にすぎない。これが如何にして他の一切の自然物になるかは到底理解せられない。實は個々の自然物は後に科學に依り研究せられることになる。自然は種々の自然科學の研究對象となる。然し、自然科學は自然を多くの研究對象に分割する。例へば植物學は自然物の中から植物を取出して特に之を研究する。之に反して、哲學は自然を何處までも全體的に統一的に考察しなければならない。一體、此のやうなことが可能であらうか。

自然物はすべて存在する。山も川も人間も存在する。従つて、それ等は存在するもの、即ち存在物又は存在者である。之等の存在者を適當に區分し分割して研究する時には、今述べた如く、夫々の自然科學(精しく言へば自然科學や精神科學であるが、差當り自然科學である)が生じる。動物といふ存在物の研究は動物學であり、物理現象といふ存在物の研究は物理學である。そして之等の科學も學である以上法則や原理を追求し又法則や原理に依り説明しようとする。植物學は植物とい

ふ存在物に共通なる原理を考察し、動物學は動物といふ存在物に共通なる原理を考察する。所で、哲學は凡ゆる存在者に通ずる原理を追求しなければならぬ。凡ゆる存在者は存在するといふ點に於ては共通である。そこで、哲學は存在するとは如何なることであるかを求めることになる。存在物とか存在者の存在とは何であるか。之が哲學の新たな問題となつたのであるが、此の意味の哲學は精しく言へば存在論(英: ontology, 獨: Ontologie, 佛: ontologie) 又は形而上學(英: metaphysic, 獨: Metaphysik, 佛: métaphysique)の問題である。

存在論或は形而上學の意味をもう少し明かにして置かう。此の學は今述べた如く個々の存在者(存在物)をではなく、存在者の存在を何であるかと問ふ。凡ゆるものは確かに存在するのであるから、存在こそ凡ゆるものに共通なるものである。一切の全體的統一的な原理を追求する爲には、先づ存在に就いて考察しなければならぬであらう。所で此處に言ふ一切とは自然の一切である。自然以外に尙存在すると言はれるものがあるであらうか。之に答へる前に、存在するとは如何なることなであるかを大體示して置かなければならない。

例へば、此の木といふ存在者は現に存在してゐる。然し此の木は枯れて無くなることがあるであらう。然し此處まで考へない迄も、此の木は明日も存在するであらうと言はれ得る。此のやうに自

然に於ける存在者は現に存在することもあり、存在するであらうこともあり、更には存在しないこともあるであらう。此のやうに存在者には色々の存在の仕方がある。次に、個々の木は枯れて無くなることもあるであらうが、個々の木を木であると考へさせる所以の木の本性はどうであらうか。或はまた、個々の机を机だと考へさせるところの机の本性はどうであらうか。個々の木、個々の机がなくつても、木の本性や机の本性は考へられる。此のやうな本性は自然物ではない。蓋し、本性は自然の何處にも見られ觸れられるものではないからである。本性は思惟せられるものである。所で、本性が何處にも存在しないとすれば、思惟せられることもないであらう。従つて、本性といふ如きものも自然物とは異なるが、然も或る存在物であらう。此の種の存在が何であるかも問はれなければならぬ。最後に、神といふ如きものは如何なるものであるか。神は人間をも事物をも支配すると言はれる。人間も事物も存在者である以上、神は更に勝れた存在でなければならぬ。然し神は自然の何處にも見出されるものではないから、勿論自然物ではない。それでは神は本性の如き存在者であらうか。神は絶対者であると考へられる。然し本性は絶対者であるとか絶対的なものであるとか言はれることがない。従つて神は本性とは異なる存在者でなければならぬ。神が存在するといふ場合の存在は事物の存在や本性の存在とは異なる存在でなければならぬ。——此の如く、存

在者の存在と一口に言つても、存在には多くの在り方があることになる。之等の根本的な探究が存在論であり形而上學である。

尙、序に附言して置き度いことは、かく存在するものは物質であるか或は精神的なものであるかといふ問題がある。換言すれば唯物論唯心論といふ問題がある。此の問題は存在するものの性質を論ずるものであり、従つて矢張り形而上學の問題である。

さて最後に、形而上學の輪廓を描き終るに當り、別の方面から之を規定して置き度い。形而上學即ち英語で言へばメタフィジックス(metaphysics)といふ語は、最大の哲學者の一人アリストテレス(俗にアリストートルと言はれる。これは英語の呼び方)(Aristoteles, B.C. 384—322)の著作集の順序から起つた名稱である。アリストテレスは存在と言はれる限りのすべての存在に互れる根本原理を研究する部門を「第一哲學」又は「神學」と呼び自然(天文、氣象、動植物、心理等——要するに後世の自然科学の研究對象)を論ずる部門を「自然學」(フュシカ physika——物理學 physics)といふ語と關係ありと呼んだ。彼の歿後その著作集が編纂せられるに當り、此の「自然學」(physica)の次に「次」とか「後に」の意を表はすギリシヤ語は meta)かの「第一哲學」が並べられた。そして此の編纂者は「第一哲學」に meta ta physika (自然學の後)といふ標題を附けた。此處から、

「第一哲學」は metaphysika 形而上學 (メタフュシカ——即ち英語では metaphysics) と呼ばれ、存在の根本原理を論ずるものが形而上學と言はれるやうになつたのである。さて個々の存在者は存在したりしなかつたりするが、本性や神などは差當りかかる種類のものではない。後者は前者よりも勝れた存在であり、個々の存在者と同列のものではなくこれ等を越えたものだとせられる。従つて、自然學で取扱はれるものを超越した存在を取扱ふものが、自然學の後にある形而上學である。著作集編纂の順序は誠によく形而上學の意味を傳へて呉れるのである。

尙、形而上學とか存在論といふ聲が最近頻りに叫ばれてゐる。此の形而上學乃至存在論は右に述べた意味の形而上學とは可成り異なるが、然し全然別ものではない。此の意味のものは次に述べる認識論の批判に依り新たな姿をとつた形而上學であり、認識論から更に一步を進めたものである。然し、何れにもせよ、形而上學或は存在論は存在を根源的に追求するものであることを銘記しなければならぬのである。尙、先の自然哲學も矢張り存在を論じてゐるのであるから廣義の形而上學の中には入り得る。

存在を論ずる爲には存在が知られなければならない。然し知るとは如何なることであらうか。如何

なるものも知られることに依り、初めて論ぜられるのであらう。此の意味では存在者や存在よりも知るといふことが大切である。此處に知るといふ語は哲學の用語を用うれば、認識する(獨: erkennen)といふことである。之に關する理論が認識論(獨: Erkenntnistheorie)である。認識論の主要な問題は認識する働きは如何なる働きであるか、無制限にあらゆるものが認識せられ得るか或は認識には限界があるか、認識せらるゝものは如何なるものであるか、等である。次に之等に就いて今少し精しく述べて置かう。

認識に關する理論は既に古代哲學(ギリシア哲學)以來存するのであるが、認識論が主題として論ぜられるに至つたのはカント(Immanuel Kant, 1724—1804)以後である。カントはその不朽の名著「純粹理性批判」(邦譯は岩波文庫にあり)に於て何故に認識の問題を取扱はなければならなかつたか。之に就いては形而上學と認識に關して更に多くの理解を持たなければ、恐らく了解し難い所であらうが、認識論の概略を描くに必要な限りに於て左に一言して置かう。

元來、クリスト教の諸哲學以後形而上學の中心問題は靈魂と宇宙と神の三つであつた。之等の問題は即ち、靈魂は不滅であるか、宇宙は無始無終であるか、神の存在は證明(認識)し得るか、といふ問題である。カントは之等の問題を吾々の理性では解決出来ない問題であることを示し、かかる

形而上學の成立し得ないことを明かにした。此の場合に、彼は理性能力を批判したのである。之と共に、彼は吾々人間の認識し得る範圍を限定して、知識の確實性を論じた。即ち、彼は數學や物理學が何故に確實であるかを明かにした。

カント以後十九世紀から二十世紀にかけて認識論が即ち哲學であるといふ程に、認識論が隆盛を極めた。一體、知識は眞理を表はすものである。そして人間が作り出すものである。その他、藝術も道德も人間が造り上げるものである。藝術は美を表現し、道德は善を指示する。眞善美といふ如きものは價值である。そこで、價值とは如何なるものであるかの理論も生じる。

然し、序に述べて置くが、眞善美に關する理論は確かに認識論的に取扱はれ得るが、此の場合にはそれ等は差當り知識として論ぜられる。だが、眞善美は實は單に認識論の問題となるのみではない。眞善美も何等かの意味で既に存在すると考へられる。例へば、善が如何なる意味に於ても既に存在しないとすれば、或る個々の行爲が如何にして善いと言はれ得るであらうかが理解せられない。眞善美が存在するものと考へられる限り、存在を論ずる所の存在論乃至形而上學の問題ともなり得る。尙、眞善美が夫々獨自な研究對象として論ぜられる時、眞に對しては知識哲學(論理學——單なる形式論理學ではない)、善に對しては倫理學、美に對しては美學が成立する。知識哲學、倫理學、

美學は何れも哲學中の一分科と考へられるのである。

二八

さて、知識、道德、藝術等は何れも人間の造り出したものである。それ故、それ等は單なる存在の問題でもなく、單なる認識の問題でもない。蓋し、藝術は制作するか創作するかいふ行爲を離れて考へられるものではなく、道德も實踐的に行ふといふ行爲から離れて考へられるものではなく、知識も研究するか探究するかいふ行爲から離れて考へられるものではない。然も此の行爲はすべて人間の行爲である。そこで、人間とは何であるかの問題が解決せられて、初めてそれ等の問題に答へられると言ふべきであらう。

人間とは何であるか。此の問題こそ哲學の最後の課題である。蓋し、先にも述べた如く、哲學は知の爲に知を愛することであつたが、然し哲學者がかく純粹にひたすら知を愛するのは、このことが直ちにたましひを淨める術であつたからである。知を愛することがたましひの淨め (katharsis, *les psychés*) である以上、かかる知は根源的には人間の理解でなければならぬ。人間とは何であるかに答へることこそ哲學の終局の目的でなければならぬ。かのヘラクレイトス (Herakleitos, BC. 533頃—475頃) が「萬物は流れる」 (*panta rhei*) と述べて、「一物と雖へども止まるなしと道破し

たのも、畢竟人生觀を確立して安住の地を得ようが爲であつたであらう。——人間も一つの存在者——實は最も根本的な意味に於ける存在者——である以上、人間の問題は存在の論即ち形而上學と密接不可分の關係に立つ。人間の問題を論ずるものを生存の哲學と名附けるならば、此の哲學こそ新たな形而上學である。

尙、最後に附言し度いことは哲學と宗教との關係である。之迄の叙述に依り、哲學は結局人生觀の學的組織であることが想像し得られるであらう。人生觀とは、簡單に言へば、人生を全體的にかくくのものであると觀することである。即ち、それは人生に對する統一的な見方である。例へば人生は無常であると觀じ、或は人生は神の攝理であると信じるのも皆一個の人生觀である。他方、宗教は何ものかを絶對に信じるものである。信じるといふことがなければ宗教はない。或る宗教を信ずれば、此處にまた人生觀も自ら開けて來るであらう。誠に、人生觀に於て哲學と宗教とが相接する。然し、哲學は理性の力を以て絶對の把握に到達しようとするに反し、宗教は何よりも先づ絶對を信仰する。哲學は人生の謎を解かうが爲に絶對を探し求めようとするのに對して、宗教に於ては絶對は現前する。「哲學は神を求め、宗教は神と共に住まふ」のである。

以上の如き叙述を以て序論を終り度いと思ふのであるが、之を簡単に要約すれば次の如くである。如何なる哲學と雖へども或る人生觀の把握でないものはない。然し、人生觀は必ずしも學であることを要しない。之に反して哲學は學でなければならぬ。そこで、學をして成立たしめる所以の學的精神とは何であるかを先づ最初に規定しなければならぬ。次に哲學は歴史的な展開の大體に照應して、形而上學、認識論、生存の哲學に分れる。従つて、我々は此の順序に基いて、形而上學の考察から始め度い。尙、此處に豫め注意して置き度いことは、右の三つの區別は、例へば直線を三分した場合の如くには、決して截然たるものではないといふことである。即ち、形而上學は勿論形而上學の問題を主題とするが、認識論や生存の問題を顧慮しないのではない。認識論、生存の哲學に就いても同様に言はれ得る。元來、哲學は全體の考察だからである。此の故に、以下の各論も主題となつてゐるものの素描であることを念頭に置かなければならないのである。

參考書

概論方面——桑木殿翼著「哲學概論」

出 隆著「哲學以前」

哲學史方面——波多野精一著「西洋哲學史要」

安倍能成著「西洋哲學史」(二卷、岩波哲學叢書に含まる)

フオーレンデル著「西洋哲學史」(三卷)
古在、吉野、栗田譯

第二編 形而上學

第一章 自然哲學

如何なる研究も吾々にとつて一層先なるものから一層後なるものに進むのでなければならぬ。吾々にとつて一層先なるものとは一層手近かなものである。一層手近かなものとは直接に經驗せられるもの、直接に與へられるものである。然らば、かかるものは一體如何なるものであるかといふことも問題とせられるのであらう。然し、此の種の問題に就いて活潑な議論が闘はれたのは遙かに後世のことである。初期の哲學者達にとつては、直接に與へられてゐるものは自然物であつた。そして彼等の疑問とした所は、これ等の自然物が存在するのは何に依つてであるかといふことであつた。吾々にとつて一層後なるものとは此の「何」といふものである。即ち、答へられる「原理」が吾々にとつて一層後なるものである。

然し、初期の哲學者達では原理の意味が明かでなかつた。例へば水は水素と酸素から成る。水素と酸素は水を作る爲に缺くべからざる要素である。兩者は水を生ぜしめるもの、合して水と成るものである。従つて兩者は水に對しても(原)のものである。次に、水素と酸素が化合して水が生

じる場合、質量上化合の前後の物質間に増減がない。物質不滅の法則がそこに示されてゐる。否、物質は不滅だからこそ化合の前後に質量の増減がないのである。此のやうに物質不滅の法則があるから、種々の物質の化合に一定の法則を立てることが出来るのである。物質不滅の法則から水が生じるのではないから、その法則は水の要素或は成素ではないが、水の生じる場合の化學變化を説明し支配し、此の化學變化に或る法則を立せしめるものである。従つて物質不滅の法則は化學變化の原理であると言はれる。その法則は水の化學變化でも、燃焼の化學變化でもないが、すべてそれ等を支配する原理である。原理の眞の意味はかかるものである。先に『序論』に於て原理は時間的に先のものではないと言つたが、此處で原理の意味は更に明かになつたことと思ふ。

初期の哲學者に於ては原理の意味がまだ明かでなかつたと言ふのは、右の要素或は成素の意味と原理の意味とが混同されてゐたのである。自然哲學者達の問題は「自然物或は廣く自然は何に依つて存在するか」であつた。之に對して、既に述べた如く、タレスは「水に依つて」と答へる。此の水が一切の原理であるか、それとも一切のものの要素或は成素であるかは明かでない。ともかく、タレスの考察した自然は物質であり、根本原理であるとせられたもの即ち水も亦物質である。實は此のやうに、自然哲學は物質を問題として、精神或はたましひ——勿論これを一つの存在者と考へ

るのであるが——を問題としなかつたといふ點で、後の存在論或は形而上學と明かに區別せられる。然し、自然哲學者達も次第に考へ方を明かにして、存在論或は形而上學が造り出されるに必要な理論を提供する。

一切は水から成る。然しタレスは更に考へる。一切は水から成るが、然し一切はまた水に歸つて行かなければならない。一切は水から出でて水に歸る。水は極めて動き易いものであるから、此のやうなことが考へられたであらう。一切の原理となるものは此の如く動くもの、動いて(變化して)何にでもなり得るものでなければならぬ。然し、實は原理は先に述べた如く一切のものとは異なるものでなければならぬ。丁度物質不滅の法則が個々の化學變化とは別のものであり異なるものであると同様である。次の哲學者アナクシマン드로ス (Anaximandros, BC. 610頃—546頃)——タレスと同じくミレトスの人でその思想の繼承者)は原理の意味を明かに——完全にはないが理解して、一切の原理は無限なるもの、限定なきものと考へた。何故なら、一切に成り得るものは一切でないものでなければならぬから。彼に依れば、一切のものは此の限定なきものから出で、また此の限定なきものに歸る。例へば、自然には春夏秋冬の移り變りがある。春は夏に變り、夏は秋に變り、秋は冬に變り、冬はまた春に變る。簡單に言へば温と冷の變化である。温は冷ではなく、冷は

温ではない。温と冷との根本は温でも冷でもならないもの、温とか冷とか言はれないもの、温冷の規定を受けないもの、従つて規定乃至限定のないものから出て来るのでなければならぬ。此の如く一切は限定なきものが限定せられることに依り生じる。

それ等の自然哲學者の原理といふ意味は幾何學の原理や化學の原理といふ場合の原理の意味程十分に明かではないが、次第にそれが明かになつて来たことには注目しなければならぬ。だが、更に今一つ留意すべきことは、彼等が「動くもの」を考へて居たといふことである。春は夏になり夏は秋になる。華かな花は須臾にして散じてしまふ。水は常に動いてゐる。彼等は存在——動かないもの、不動——を考へ乍らも、常に動くものを考へてゐた。「動く」とは變化であり生成である。先に引例した如く、ヘラクレイトス（タレスやアナクシマン드로スよりは後の人）は「萬物は流れる」とか「一として止まるなし」と言つたと傳へられて居る。此の哲學者に於ても「動く」といふことが考へられてゐるのである。然し、彼も自然哲學者であつて、一切の根本的物質を火であると考へた。此の火から一切が生じると言ふのである。

所で「動く」といふことがらを一層明かにして置かう。「動く」とは生成とか變化といふことである。生成とか變化といふのは一つのもものが動いて他のものに成ることである。夏が秋になり、晝が

夜になることである。此のやうに生成といふことが言はれる爲には多くの相異なるもの——哲學上これが雜多と言はれる——がなければならぬ。温冷、乾濕と言ふやうに相異なる雜多がなければならぬ。そして雜多なものの中に生成や變化が行はれ、生成や變化が行はれるから雜多のものが生じる。一般に、存在するものはすべて生成とか變化といふことに依つて生じる。存在するものは生成や變化を外にしては考へられない。生成や變化が存在するものの本質である。存在するものの在り方は生成するとか變化するといふことである。夏は春から變化して來、秋に變化して行くものである。晝は夜になるものである。存在者が存在するのは何に依つてであるかといふ問題は「生成」に依つてと答へられる。従つて存在者の原理は生成である。然しヘラクレイトスは火といふ物質を、タレスは水といふ物質を夫々根本原理と考へた。所で之等は先に述べた如く、要素とか成素と言はるべきものである。そして、ヘラクレイトスが「萬物は流れる」と考へた場合の生成こそ實は本來の意味の原理である。ヘラクレイトスは「戰爭は平和の父である」とか「晝は夜と同じである」とか言つたと傳へられてゐるが、生成（凡ゆる意味で動くといふこと）が原理であると考へたのであるから、當然の言葉であると言はなければならぬ。

さて、此處で、後に重要となつて來る概念を擧げて置かう。先づ一切の原理——實は要素或は成

素——であつた所の水或は火といふ如き物質。これは後に質料(英: matter, 德: materia)と言はれ形而上學に於て一つの重要な役割を演ずる。次に生成の概念。之も形而上學に於ては重要なもの。最後に原理の概念も重要であることは言ふ迄もないが、此の概念は後にアリストテレスが原因といふ語で更に明かにしてゐるから、その機會に譲ることにしよう。

尙、タレス、アナクシマンドロスその他一二の人々を併せて、ミレトス派の哲學者と呼ぶ。彼等の活動してゐた町ミレトスといふ地名から來た名稱である。それは哲學史上最初の學派。ヘラクレイトスは此の學派に近いのであるが、別にどの學派にも屬した人ではない。

さて問題を次に移さう。存在と生成とは同じものであらうか。春夏秋冬は確かに動く。晝夜も勿論動く。空氣も水も動き、草木も成長する。此のやうに一切のものは動く。此の動くといふことを更に適切に言へば、生成といふことを徹底的に考へれば、存在といふことはあり得ないことになりはしないか。かかる問題に對して解決を與へたのがバルメニデス(Parmenides)。此の哲學者は紀元前五百年頃の人。エレア學派の創設者である。此の哲學者に依れば、「有るもの」は先づ「有る」と言はれなければならない。かく有ると言はれるのは、それが有ると考へられるが故に、或は更に思

惟せられるが故に、言はれるのである。そこで、「有るもの」は言ひ説かれもし、思惟せられもするものでなければならぬ。此處から彼は一擧にして次の結論を導き出す。思惟さるもののみ有り、思惟されないものは「有らぬ」。「有らぬもの」は有らぬが故に思惟せられない。——一般にギリシアの思想家がさうであつた如く、彼でも思惟するとは何かに就いて思惟することであつて、何でもないもの(有らぬもの、無)に就いて思惟することは思惟しないことであつた。

「有るもの」のみ有り、「有らぬもの」は有らぬ。何故なら、「有るもの」を有らぬとし、「有らぬもの」を有ると思惟することは矛盾だからである。一般に矛盾するもの(例へば人間と人間ならざるもの)を「ある」で結附けて思惟することは出来ない。「人間」は「人間ならざるもの」であるとは思惟せられ得ない。此のやうな思惟の法則が矛盾律と言はれる。バルメニデスは此の矛盾律を根柢として何處までも推理する。彼は此のやうな論理的思惟を徹底させるのである。

「有るもの」は成るもの或は生じるものであらうか。「有るもの」が生じるとすれば、「有るもの」からか或は「有らぬもの」からである。先づ、「有るもの」から生じたとすれば、「有るもの」が他の「有るもの」から生じたことになる。然し「有るもの」のみあり、又他の「有るもの」は「有るもの」ならぬものであり、従つてこれは「有らぬもの」である。それ故、「有るもの」とは別の「有るもの」

の存する理由がない。そこで「有るもの」は他の「有るもの」から生じることなく、永遠に存在するもの。次に「有らぬもの」から生じたとすれば、それが生じた時よりも以前或は以後に何故生じなかつたが分らない。従つて永遠に「有る」か「有らぬ」かである。然るに「有るもの」のみある。故に「有らぬもの」から生じたのでなく、「有るもの」は永遠に「有るもの」である。然して、唯一つである。かくして、彼は生成（動くこと）を否定してしまふ。然し我々が見聞きするもの、山や川や晝や夜は動くものである。従つて、彼は現實に與へられる現象を否定することになる。然し、彼に依れば、動くもの、生成するものは「有らぬもの」であり、此の「有らぬもの」を有るとするのは俗見である。「有るもの」のみが思惟せられ、眞理である。所で、バルメニデスも自然哲學者であつて、此の「有るもの」は物質的なものと考へられてゐる。

さて、彼に於て重要なことは、存在は思惟せられるものであつて感覺せられる（所謂五官で知られる）ものではないといふこと、及び存在が眞理であるといふことである。

存在と生成とは矛盾する。一方を肯定すれば他方は否定せられる。然し現實の世界は動くもの、生成するものである。晝は夜になり、冬は春になる。美しい花も散つて行く。此の現實の姿たる生

成を否定する譯には行かない。哲學者は此の生成をも説明しなければならぬ。従つて、存在と生成との矛盾の解決がバルメニデスの後に現はれる哲學者達の課題となつた。

尙、此の問題に答へる前に一二のことを附加して置かう。雑多なもの、感覺的なものが何に依つて存在するが、有限なもの無限なもの如何に存在するかの問ひに對して、バルメニデス以前にピュタゴラス（前六世紀の人）或はその徒は「調和に依つて」と答へたと傳へられてゐる。丁度音樂の音の高低は種々あるけれども、音階に依り調和して存する如くに、萬物は調和に依り存すると考へた。かの宇宙（コスモス *Kosmos*）とは調和を意味する語である。蓋し、宇宙は調和し美しいものであるといふ思想から、調和を意味する語が宇宙を表はす語となつたのである。ピュタゴラス及びその一派に就いては、右の如き哲學說の外に數學音樂などの論があるが、此處では省略し度い。

次に、バルメニデスの「有るもの」のみあり「有らぬもの」はあらぬとの説を繼承した人々（エレヤ學派の徒）がある。此の派の人々は先づ論敵の主張を許し、然る後、此の主張を許せば相矛盾する結果が生じること示して、論敵の主張の誤謬なることを指摘する。彼等の中で吾々に最も知られてゐるのはゼノン（精しくはエレヤ派のゼノン *Zenon*, B.C. 490頃—430頃）であらう。彼

は雑多な運動を否定する。例へば、「飛ぶ矢は飛ばず」といふことを證明する。何故なら、一般に自らと同じ位置を占めてゐるものは静止してゐる。A點はAといふ位置を占めてゐるが故に、静止してゐる。或る飛んでゐる矢は各々の瞬間に或る一定點を占る。その飛ぶ距離の中の例へばP點にその矢が達してゐる時には、その矢はP點に位置し、従つてP點に静止してゐる。同様に、Q點に達する時には、Q點に位置し静止してゐる。かくて、矢は何れの點に於ても静止してゐる。飛ぶと思ふのは俗見である。(此の證明の誤謬は第四編に於て指摘しよう。)

さて、次に存在と生成の矛盾の解決に移らう。パルメニデスの「有るもの」は唯一不動無始無終の存在であつた。これが眞の存在であつた。此のやうに元のもの、根本のもの、原理が一つであるのであるから、此の一なる原理を増加して多を説明しようとするのが思ひ附かれるであらう。之に思ひ及んだものは先づエンペドクレス (Empedokles, BC. 490頃—444頃)。彼は四つの元を立て之を根(リゾォーマタと)名附けた。此の四つの根はパルメニデスの「有るもの」の如く不生不滅で常に自己同一的なものであるが、それ等の性質は夫々異なる。彼も亦自然哲學者であつて、之等を地・水・火・風(空氣)といふ物質と考へてゐた。それ等が結合分離することに依り萬物が生じる。

此の結合は愛に依り、分離は憎に依り行はれる。そして世界は先づ愛に依り完全に支配され結合される時期と、愛から憎に移る過渡期と、憎が完全に支配して分離せられる時期と、また再び憎から愛に還る過渡期とに分れる。即ち、世界は四期に分たれ循環する。尙、此の現在の世界が何れの時期にあるかが彼に依り説明されたかどうかは不明。

エンペドクレスは右の如く四元を立てたといふ點で、既に多元論者であるが、然しこれだけで萬物の變化が説明されるとは考へられない。哲學史上に於ても、彼の後に種々の見解を表はした哲學者があつたが、最も徹底したのはデモクリトス (Demokritos, BC. 460頃—370頃)である。此の哲學者の多元論(譯: pluralism)は原子論(譯: atomism)である。原子(アトム atom)とは、これ以上分割せられないものの意味で、極微の物質である。彼に依ると、眞實には無数の原子とその運動、及び運動する場所(空間)とがあるのみ。感覺的なもの(色、味等々)は吾々の「ならはし」(人為的な定め)に依り、あると言はれるだけである。感覺的なものは原子と空間とを知らしめない。之等は、心を成す火の如き原子に依つて直接に知られるのみ。此處から更に、彼は唯物論者——一切は物質的な原子から成ると説くが故に——ではあるが、感覺的な外面的なものを遠ざけて心の「静けさ」「落付き」を説く倫理學者でもある。

デモクリトスは紀元前四世紀の頃トラキアの町アブデラに於て學究生活に終始した。然し此の當時既にアテナイ（通稱アテネ）の地は政治や文化の中心地であつたので、彼の學説はかの大哲人プラトンにも知られてゐなかつたらしい。デモクリトスは自然哲學を大成したが、哲學はアテナイを本據とすることになり、大局から見れば彼はギリシア哲學の傍系である。自然哲學は彼を以て終りとせられる。自然哲學は言ふ迄もなく自然的（物質的）な存在を研究の對象としたが、アテナイ文化の地盤に於ては人間の存在が研究對象となる。

第二章 形而上學

第一節 ソフィスト達からソクラテス迄

自然物——存在物（存在者）——とは何であるか。之が自然哲學者達の問題であつた。之に對して例へばバルメニデスは「有るもの」と答へ、デモクリトスは原子と答へた。此の「有るもの」や原子は物質的なもので、その限り自然物と何等異なるものではない。然し乍ら、バルメニデスは此の「有るもの」が感覺せられるものでなく、感覺せられるものは「有らぬもの」であると語つた。デモク

リトスも原子は感覺せられるものでなく、思惟せられるものであると語つた。バルメニデスの「有るもの」も思惟せられるものである。此の意味では、「有るもの」も原子も直接に感覺せられるもの自然物ではない。それ等は推理作用に依り推理せられるものであり、理性に依り論理的に考へられるものである。従つて、それ等は理論的なものである。此のやうな理論的なものに依つて存在者は存在すると初めて言はれ得るのである。例へば人間は人間性——人間として缺くべからざる本性——に依つて初めて人間であると言はれ得る。そして人間性は單に見られたり感ぜられたりするものではなく、理論的に考へ出されたものであり、理論的なものである。仁義禮智信といふ如き人倫を辨へることに依り初めて人間と言はれ得る。此のやうな人倫が人間性を言ひ表はしたものである。そして人倫が理論的に考へ出されるもので感覺せられるものではないことは言ふ迄もない。かかる人間性が人間をして人間として有らしめるもの、人間として存在せしめるものである。之と同様に「有るもの」や原子は存在者（物）を存在者（物）として存在せしめるものである。人間を人間として存在せしめるものが人間性であるやうに、存在者を存在者として存在せしめるもの（「有るもの」や原子）は存在性である。

存在性は今述べた如く思惟せられたもの、理論的なものである。そしてこれが原理である。此の

理論的なものは勿論思惟せられるものであるが、然し先づ語られるもの、言説せられるものでなければならぬ。人間性とは仁義禮智信であるといふ如くに語られるものでなければならぬ。換言すれば、それは「ことば」になつて現はされるものでなければならぬ。生物が生物であると言はれる所以のものは何であるかと問はれる場合、先づ「いのち」であると答へられる。此のやうに、理論的なもの（従つて理論）は言語に依つて先づ現はされなければならない。理論的なものとして諸君は論理學の命題を思ひ浮べること出来よう。命題は主として主語と述語から成る。「SはPである」といふ形式で言ひ表はされる。そして主語も述語も「ことば」、言語から成る。理論は此のやうに先づ「ことば」なのである。此の「ことば」を巧みに操つたのが次に述べようとするソフィスト達（詭辯學徒）である。然し、今上述した如く「ことば」は直ちに理論となるもの或は理論なのであり、理論は學である。従つて、ソフィスト達は詭辯を弄したといふだけでなく、眞に學と言はるべきものの建設の先驅を爲したのである。尤も直接には、彼等は修辭學や文法學の發達に寄與したのである。

ソフィスト達の活動した地盤、即ち紀元前五世紀から四世紀の終りのアテナイに於ては、産業や商業は分化し、科學や技術も専門化してゐた。かのタレス以來神話から學（理論）に飛躍したのであ

つたが、此の學は未だ諸科學に分化せず、學とは即ち哲學であつた。然し今や自然に就いては、例へば天文學醫學があらはれ、音樂演劇等々の技術も専門化してゐる。従つて、技術に就いてもその改善發達の爲に技術の反省が行はれ技術の理論が生じた。哲學に於ても此の趨勢に應じて、その技術乃至方法が反省せられざるを得ない。そこで、哲學の方法——從來の自然哲學の方法——は即ち推理や推論であり理性的な論理であるから、之が反省せられることになる。然し此の理性的な論理は先づ「ことば」に依つて行はれるから、差當り「ことば」の反省が起り、「ことば」の理論が生じる。此處にもソフィスト達の活動が當然起らなければならない状態がある。

然しソフィスト達の出現の歴史的背景は單に右のことどもだけではない。ギリシア人はかのペルシヤ戰役に大勝し、社會的政治的生活は異常の飛躍を爲し、他方諸外國の風俗習慣に直接接觸することとなつた。そこで、ギリシア人がこれまで無意識に行つてゐた自己固有の風俗習慣、一般に生活——更に人倫とか道徳——等に反省の眼が向けられない譯には行かなかつた。尙また、社會の發展と共に法律制度その他百般の技術の教育が必要となる。民主的政治の特質から辯論術の習得も殊に必要となる。ソフィスト達の事業はかくて社會の要望を満すことになるのである。

さて然らば、ソフィスト（正しくはソפיスト）達は一體何を爲し何を教へたであらうか。之に

答へる爲に、我々は最初のソフィストであり最大のソフィストであつたプロタゴラス(Protagoras, B.C. 485頃—412頃)に就いて述べよう。彼の最も有名な議論は「人間尺度論」である。即ち「人間は萬物の尺度である。存在するものに就いてはその存在の、存在せざるものに就いてはその非存在の尺度である」と。此の人間は個人を指す。事物は私に對して現はれる通りに私に對して有り、汝に對して現はれる通りに汝に對して有る。かくて、各個人が感覺する通りに事物は存在するのであるから、事物の判断は各個人に依り異なることになる。従つて判断には眞偽の別なく、すべての判断は眞理であると共に虚偽でもある。そこで、各個人は凡ゆるものに就いて如何なる判断をも下し得る。従つて、個人(人間)は萬物の尺度なのである。弱い議論も強くすることが出来るし、強い議論を弱くすることも出来る。かくしてソフィストの教へるものは個人々に對して役に立つもの、有用なもの(よきもの——徳)であつた。所で、プロタゴラスに於ては常識は否定せられてゐなかつた。が、後のソフィスト達には此の常識を逸脱し、宗教道徳をも破壊する結果に立ち至つた。然し彼等とはかく自然哲學的な知識から辯論術(詭辯術)をも心得て、ギリシヤの各地を遍歴しつゝ之等を教へて、名聲と富とを獲得した。

詭辯の例を挙げよう。作者は不明であるが、例へば善と悪は同一であり且つ不同であるといふ議論が行はれた。『飲食物は健康な人には善であるが、病人にとつては悪しきものである。病氣は病人にとつては悪しきものであるが、醫者にとつては善きものである。それ故、善は悪であり、悪は善である。だが、これと共に善と悪とは同一でもない。何故なら、若し同一だとすれば、父母に善をなしたことが悪になり、敵に悪を爲したことが善になるから』。

さて、我々はソフィスト達に就いて結末を附けなければならぬ。理論は先づ「ことば」に現されるものであり、更に「ことば」そのものでもある。だが、そこに眞理への熱情がなかつたならば、「ことば」も理論ではあり得ない。彼等は凡ゆるものに就いて判断し、理窟を並べるが、然し眞偽の別は唯實利に依り決められるにすぎない。人は如何やうにも判断し得るのである。従つて、彼等は眞理を追求しようが爲ではなく、好奇心を満さうが爲に、「ことば」の遊戯を弄んだにすぎない。彼等には、徳とは何であるか、眞理とは何であるか、に答へる實力もなければ、勇氣もなかつた。唯彼等の功績とすべき所は、文法學修辭學等を發達せしめたことと一般的な知識を普及させたことである。ともかくも、ソフィストの時代は自然存在の研究から人間存在の研究への過渡期であつた。續いて現はれたのはかのソクラテス。

ソクラテス (Socrates, BC. 469頃—399) はヨーロッパの思想史上キリストに比せられる。然も兩者の事蹟は皮肉にも共に處刑せられた年代しか明かでない。即ち、紀元前三九九年、彼は青年を腐敗せしめ國家の信する神々を信仰せざる者であるとの宣告を受けて、死刑に處せられた。だが、實際は、後に述べるやうに、人間の存在や徳が何であるかに對する彼の所信が時の反動政治家達の怒りを買つた結果である。然も彼は國法に従ひ、毒杯を仰ぎ從客として死に臨むに當り、次の如く最後の言葉をその老友クリトンに遺した。『おゝクリトン、アスクレピオスに雞一羽の負債がある。返してほしい、忘れずに』。

ソクラテスは自然哲學、ソフィスト達の言説、その他當時の最高の教養を身につけてゐたと思はれる。然し自然哲學もソフィストも彼に眞理を授けることが出来なかつた。唯、ゾノン等から教へられた假設的辯論法を彼は用ゐてゐる。假設的辯論法とは、先に述べた如く、相手の主張を一先づ許して——即ち眞なりと假定して、次にこれから矛盾する結論(兩立しない結論)を出して、相手の主張を論破するといふ方法である。尙、彼に就いて附言すべきことは、彼の宗教的な靈感である。彼はこれをダイモニオンの聲といふ。これは彼が行爲の善惡を思慮を以ても決して難い場合、心(たましひ)の中に聞き得たといふ道德的な忠告なのである。反道德的な行爲に對する警戒の聲なのである。此のダイモニオンの聲を通じて神が現れるといふのが彼の信念である。彼の哲學に於て心(たましひ)の問題が自然哲學者達と異り、極めて重要な中心問題となつてゐるのは、實は彼の此のやうな宗教的な體驗に基くのである。

ソクラテスの問題は自然ではなく人間であつた。彼は人間を如何に考へたか。靈魂不滅の思想に深く動かされた彼にとつては、人間は何よりも先づ心(たましひ)である。そして此の心は、簡單に言へば、善と惡とを分つ理性である。彼は此の心が出来るだけ善くなることを希求する。心が出来るだけよくならうとすること、心の配慮は智慧を愛すること即ち哲學に外ならない。善とは心が自らの力を發揮することである。——所で、人間は(心は)智慧を持つてゐるであらうか。若し智慧を既に持つてゐるとすれば、これを愛することも求めることも必要ではない。そこで、自己や他人が智慧を持つてゐるかどうかを先づ吟味しなくてはならない。かくて、ソクラテスはかの假設的辯論術を以て他人をも吟味することを先づ天職と考へた。此のやうなことが既に智慧を愛することなのである。だが、彼はかくの如くして無知なることを知つた。ソクラテスの無知の知とはかかるものである。そこで、眞に益々智慧を愛し求めなければならぬことになる。

所で、智慧を愛することはそれ自身心(たましひ)が善くなることであつた。そして、ギリシヤ人

にとつては或るものがその固有の機能(働き)を果す所の善さが徳なのである。そこで、心が固有の働きを爲すとは智慧を愛し求めることであるから、智慧を求めることが即ち徳を實現することである。かくて、ソクラテスにとつても、智慧と知識が凡ゆる人間の事物(人間の作り或は生み出す一切のもの)の中で最も力強きものではないと主張するが如きは恥づべきことなのであつた。此のやうにして、ソクラテスの有名な言葉「徳は知である」が生れる。徳の中にも種々あるが、何れも知であるといふ點で徳は統一を有する。敬虔とは神々に對して取るべき態度を知つてゐることであり正義とは人間に對して取るべき態度を知つてゐることであり、思慮とは善美なるものを用ひ醜惡なるものを避くべきことを知つてゐることである。彼にとつては勇氣といふ徳も、怖るべきことと怖るべきでないこととの智慧であるから、知であつたのである。従つて徳は教へられ得るものなのである。尚、徳とはかかるものであるが、忘るべからざることは徳は得でもあるといふことである。徳は快きものであり、快さを持來すものである。序論に於て述べた如く、愛知といふことはそれ自身快きものである。然し勿論それは肉體的なものではなく精神的なものである。

尚、ソクラテスは徳の知識を理論的に追求して自ら高しとする如き人物ではなく、徳を自ら實踐した人物である。理論家ではなく、實踐家である。彼は不正なる裁判にも拘らず、國法に殉じ得た

達人である。彼は生前市場をさまよひつゝ徳を求め、知を求めた。「汝自らを知れ」と説き歩いたのである。然し結局無知の知——無知の自覺——に終つてゐる。そこで、彼の弟子達は彼の歿後徳とは一體何であるかが新たに問題となつて來た。かくて、所謂小ソクラテス派を作り出した幾人かの弟子達——ソクラテスの一面を傳へてこれを主張した人々——があるのであるが、我々は彼の最大の弟子にして然も西洋哲學史上最大の哲學者の一人プラトンに移り度く思ふ。

第二節 プラトン (BC. 427-347)

プラトン Platon は紀元前四二七年恐らくアテナイ(アテネ、アゼンス)に裕福な貴族の家に生れた。そして當時の最高の教養を學び得たことは想像に難くない。彼に最大の影響を與へたのはソクラテス。彼がソクラテスに最初に逢つたのは二十歳頃である。プラトンは他の名門の人々と同じく國政に與からうとしたのであるが、當時の政界の墮落と師ソクラテスの死刑(三九九年)に逢つて一時此の目的を放棄した。プラトンはその後諸地方に遊學した。此の時代が所謂彼の遍歴時代で、多くの哲學者やソフィストと交つた。四十歳の時彼はアテナイに學校を建てた。これが有名なアカデメイア(アカデミー)である。彼は政界への希望を斷つて、此處に二十年近く教授の業に努力した。

プラトンはその後シケリア(シシリー島)に旅行し、理想の政治を實現しようとして二度迄も企てたが、何れも失敗に歸した。之以後は八十一歳の生涯を終はるまで自分の學校アカデメイアに教鞭をとつた。

さて、我々はプラトンの哲學に觸れることにしよう。彼は既に述べた如く、學究として立たうとした人ではなく、國家の政治的指導者たることが、若きプラトンの念願であつた。此の念願も種々の事情に依つて阻止せられた爲に、アカデメイア(アカデミー)の建設となつたのであるが、これとても政治家の養成を主目的としてゐる。政治に對する彼の情熱の如何に激しく如何に深かつたかは、齡六十歳を越えてから行はれたシケリア(シシリー島)旅行が最も雄辯に物語つてゐる。前述の如くプラトンは此の地に理想の政治(哲人の政治)を興さうと企てたのである。また彼が命を畢るまで力を傾けたのは未完の著作「法律」篇に外ならなかつた。従つて、プラトンの哲學は政治の哲學であり實踐の哲學である。

所で、彼に依れば、正しき國家は理性の光明を俟つて初めて實現せられる。彼も亦ソクラテスと共に「智慧と知識とが凡ゆる人間の事柄の中に於て最も有力であり、過てる行爲は無知の故に爲される」ことを朗かに確信してゐた。そこで、彼に於ても理論が問題である。そして理論は「ことば」

に依つて構成せられる。「ことば」は語られることを本質とする。言語は私と汝又は私と私との間に於て語られるものである。書かれた「ことば」即ち文字に依る著述も吾々に多くのことがらを教へてくれる。然し著述は吾々の問ひに對して必ずしも答へてくれるものではない。語られる「ことば」即ち對話は、之に反して、本來問と答に依り繰り廣げられるものである。そこで、對話は何處までも真理を追求させるものであるが、著述は單に博識を興へてくれるにすぎない。ソクラテスが對話に依り真理を求めようとし、プラトンが對話に依り自己の哲學を述べたのも、その理由は蓋し此處に存するのであらう。

然し對話は或ることがらから出發しなければならぬ。かのゼノン、ソクラテス等と同様に、プラトンも先づ假りに相手の議論を正しとして、此の議論(命題)の分析といふ形で對話を始める。かかる分析の結果、導き出される議論(命題)の眞偽に依り、初めに假定した命題の眞偽が決定せられるのである。此の如き對話術が辯證法(ディアレクティケー、ディアレクティック *Dialektik*)の古い姿なのである。次にプラトンの辯證法(イデア論)を引用することにしよう。

「哲學者は智慧を愛するものでなければならぬ。これが前提として假定せられ、次の如き對話が行はれる。——だが、哲學者は知識を愛する者ではあつても、芝居を見たり音楽を聞いたりするや

うな意味に於て見聞を愛好する人とは異なる。かかる人々の見聞するものは美しき色、形、聲であるが、此のやうな具體的なものは美であると共に醜であり、善であると共に惡であり、正であると共に不正であつて、完全なる意味に於ては決して美でも善でも正でもあり得ない。徳を完全に實現せる人間はなく、數學的規定を完全に満す事物もないのである。所で、哲學者は例へば端的に美なるもの(美なる存在)を愛する。美であると共に醜であるものは、或る時は美であるが、他の時には醜なのである。此のやうに美から醜に移り動くものに就いては眞の知識はあり得ない。所で、美であると共に醜であるもの、善であると共に惡であるもの、正であると共に不正であるものなどは何れも見たり聞いたり觸れたりせられるものである。換言すれば、それ等は感覺の對象である。之に反して、知識とは完全に善なるもの、美なるもの、正なるものの知識でなければならぬ。従つて、かかる知識の對象は感覺に依つて得られるのでなく、思惟に依つて得られるのでなければならぬ。知識は思惟の對象に依つて成立し、感覺の對象に依つて成立するのではない。此の思惟の對象がプラトンに於てはイデア idea なのである。尙イデアとは見られたる形の意味であるが、固より肉眼に依つて見られたる形ではなく、言はば心眼に依り見られたる形である。イデアはまた別にエイドス(形)とも名附けられてゐる。此のやうなイデアが眞の知識を成立せしめるものであるが故に、

プラトンに依れば哲學者はイデアを問題としなければならぬ。

然し、イデアとは如何なるものであらうか。例を以て先づ示さう。いま、多くの大きな事物があるとしよう。我々はこれ等の事物を見渡すことに依つて、これ等が一樣に「大」と呼ばれる所以の形姿を容易に認めることが出来るであらう。此の形姿がイデアでありエイドスである。換言すれば、或る個物が他の個物から區別せられるのは兩者のもつ形態に依るが、之と同じやうに、或る事物が一般に他の事物から區別せられるのは兩者が一般に持つ形態に依る。そして此の形態がイデアなのである。定義とは此の形態の限界を言語的に表現したものである。従つて、イデア——定義に依り表現される形態——は個物ではなく、概念である。それは種とか類なのである。

然しながら、イデアはプラトンに於ては單に觀念的なものではない。主観が作り上げたものではない。イデアは一種の存在なのである。然しそれは推理作用に依り作出されて、意識に宿るといふ如き存在ではない。概念が此のやうなものであるとせられたのは、中世紀の普遍論争以後のことに屬する(後章参照)。さて、イデアは一種の存在であるが、現實の具體的な存在では勿論ない。例へば、二つの三角形が相等しいと假定しよう。此の場合、此の相等は數學者のもてる相等の概念を決して完全に満足せしめるものではない。従つて、此の相等しいと言はれる二つの三角形は、實は相

等であると共に相等であらぬものである。然るに、相等のイデアは端的に相等であつて、相等以外の何ものをも混じらないのである。即ち、相等のイデアは相等である所のもの自體であり、相等自體である。従つて、イデアの存在は現實的にそこ或はここに於て見られる形姿(存在)ではなく、自體的な形姿(存在)である。所で、二つの三角形が相等であると言はれる爲には相等といふ概念(イデア)が豫め理論上先きに存するものでなければならぬ。故に、相等といふイデアは二つの三角形を相等しくあると言はしめる所以のものである。此のやうに、イデアとは個々の存在者をして存在せしめる所以の存在である。

此の如くして、イデアは存在である。何故なら、或る個物をしてあると言はしめるもの、三角形を相等しくあると言はしめるものだからである。従つて、此の存在は具體的な個々の存在ではなくして、自體的な存在である。直線は直線に如何に近似するとしても、直線自體ではない。また、如何に善美なる人間と雖へども、善美自體ではない。プラトンに依れば、イデアは現實的な事物の原型であつて、現實的な事物はイデアの模倣であり影である。現實的な事物はイデアの自身ではなくして、イデアを分有すると言はれる。言はば、イデアは理想なのである。イデアにも種々あるのであるが、善のイデアが最高であるとせられてゐる。一切は善のイデアを分有することに依りあると言

はれる。此のイデアは善自體であり、統一的な一者である。

個物はかくの如くイデアを有分し、これに與ることに依り存在する。然し、これは如何なる意味を持つであらうか。このことはプラトンに於ては明瞭ではない。然も彼の哲學の對象はイデアであつて、個物(具體的事物)ではない。此のことは彼の最大の弟子アリストテレスに於ても同様である。然し、アリストテレスでは、イデアといふ如き共通なもの、普遍的なものと個物との關係が一層重大な問題として現はれる。そこで、我々は次にアリストテレスに移らなければならぬのであるがその前にプラトンの道徳思想を一瞥することにしよう。

イデアは何れも缺くる所のないものである。これを不完全ならしめるものは物質。人間の靈魂は神の如く不死不滅であるが、神の如く純粹ではない。蓋し、それは物質的なものを含むからである。靈魂は肉體に宿るからである。此の故に、肉體は靈魂の墓標であると言はれる。さて人間靈魂に於て眞に不死的な部分は理性のみである。人間は此の理性の機能を最もよく實現發揮することが善である。徳とは此の善さのことである。換言すれば、徳とは感覺的なものを遠ざけて、イデアの世界を觀想することである。そしてこれがまた靈魂の淨めなのである。尙、これは個人の道徳觀であるが、社會倫理の根柢は正義であると考へられてゐる。政治に就いては、當時の政情の影響の下

に、貴族政治を最良とし、名譽政治、寡頭政治、民主政治、僭主政治等は正しからずとせられた。

第三節 アリストテレス

アリストテレス (Aristoteles, BC. 384—322) はトラキアのスタゲイロス (スタゲロ) の生れ。十八歳の時プラトンのアカデメイアに入學。彼はプラトンの最大の弟子であつた。尙、彼は生物の研究にも深い關心を抱いてゐた。さて、プラトンの死去前後以來、彼は諸地方を遊歴したが、紀元前三百四十二年頃マケドニア王フィリップの招聘を受けて、その王子(後のアレクサンダー大王)の師傅となつた。然し後に、此の帝王とアリストテレスとの間に見解の相違から不和が生じ、アリストテレスは再びアテナイに歸つて來た。そして彼は此の地に於て死に至るまで弟子達を集めて教育に従事した。彼はリニケイオンの杜の間を散歩しつゝ、哲理を論じたので、彼の弟子達を逍遙學徒(ヘリパテティコス)と呼ぶ。

さて、前述の如く、プラトンはイデア界と感覺の世界とを分離せしめた。イデアは不變的な自足的な存在であり、それ自身に依り存在し他に依つて存在するものではなかつた。即ち、イデアは自

體的存在なのであつた。これに反して、感覺の對象は生成變化する。自己同一なるものは感覺世界にはない。例へば、黒いものも白くなることがある。これ等のものは眞に存在するものではない。プラトンは此の如く考へたが、これではイデアと感覺の對象との關係が明かにならない。イデアは感覺の對象を超越したものでなくして、後者に内在するものであるとして、兩者の關係を明かにしようとしたのがアリストテレスである。だが、此の點を更に明瞭にする爲には先づアリストテレスの出發點から考察する必要がある。

アリストテレスは學問研究の方法として論理學をまとめ上げた。彼に於て論理學がオルガン(機關)の名稱を以て呼ばれたのはそれが學問研究の機關であるからである。彼の論理學は文法學から明かに區別されてはゐないが、然し主要な點に關しては今日の形式論理學と同じであり、否後者は前者に由來するのである。従つて此の部分は既に諸君が論理學として習つた所であるから省略し度い。

さて、ギリシア哲學の當初から、學の對象は存在であつた。存在とは何であるかに關する最も普遍的な解答を與へるものが哲學である。プラトンは眞に存在の名に値するものをイデアと考へた。然し、イデアの理論が承服し難い時には、存在の問題は再び端初から始められなければならない。

アリストテレスも再び個々の存在の観察から始めた。かくて、彼は存在に關する最も普遍的な概念十個を見出した。之が彼の範疇（カテゴリーカテゴリーカテゴリー）である。即ち、一、實體、二、分量、三、性質、四、關係、五、場所、六、時間、七、位置、八、狀態、九、能動、十、所動。範疇とは元來最も一般的に事物を叙述し分類する語の意である。だが、範疇は單なる語ではない。それは存在の様式を示すものである。此の十個の範疇の中で最も重要なのは實體。例へば、「櫻は美しい」といふ場合、「櫻」は實體で、「美しい」は性質である。所で、「櫻」といふ時、二重の意味が含まれてゐる。二重の意味とは個物の意味と普遍的なるもの（略して「普遍」とも言ふ）の意味である。實際、「櫻」と言はれる場合、個々の櫻も考へられ、或は櫻といふもの（櫻を一般的に總稱して言ふ）も考へられる。後者は換言すれば櫻一般である。此の場合には「櫻」は普遍的であり一般者である。普遍として「櫻」は櫻の本質であり本質である。更に言ひ換へれば、櫻をして櫻たらしめて、他の梅桃等々から區別せしめるものである。従つて、個々の櫻を櫻であると言はしめるものが櫻の本質である。蓋し、個々の櫻は櫻の本質に依つて櫻であり得るのである。日本人は日本人の本質に依つて日本人であり得、それ故に日本人であると言はれるのである。本質は定義せられるものであり、定義である。櫻の本質も定義せられ、三角形の本質も定義せられる。本質は定義せられ、方式化せら

れる。此の意味に於て本質は形式である。此のやうに、方式化せられ、形式化せられるもの、要するに言表せられるものが本質であり、普遍である。個物はかかる普遍に依つて言ひ表はされ、個物そのものは「これ」とか「それ」とか言ひ表はされ得るにすぎない。以上の如く、實體は個物の意味と普遍の意味とがあるが、個物と普遍とは如何なる關係にあるであらうか。

アリストテレスは之を明かにする爲に質料（matter）と形相（form）の概念を持出す。銅像を例にとつてみよう。銅像は一定の形と青銅から成る。青銅は青銅の儘では素材であり物質である。即ち青銅は質料である。此の質料たる青銅に一定の形が與へられることに依り銅像となる。此の場合その形が形相と言はれる。個物たる櫻も櫻を爲す質料と形相から成る。櫻の本質、或は櫻一般といふ普遍は形相である。之と同様に個物は形相と質料から成る。此の如くして、形相は外的物的な形であるだけではなく、或る物をして此の物たらしめる特徴一切の總括でもある。アリストテレスは形相と質料の概念を以て生成や存在に關する之までの哲學者達の困難を除かうとした。彼は生成の中に形相と質料との過程を考へる。此處に或る物がある。それが生成變化に當つて、その以前に有しなかつた形相を採る。此の或るもの例へば青銅は不變な質料であつて、或る形相を持てる状態と持たない状態との間の過程とは無關係のものであり、過程の前後に於て同一である。従つて、生成

變化とは同一の質料が一つの形相から他の形相に移り、之に依り以前の形相が解消することである。所で、形相そのものも變化しない。一つの形相から他の形相に取つて代られるだけである。

さて、青銅も銅像にならない以前に何等かの形を持つてゐた筈である。然し如何なる形をも持たない質料を考へることも出来るであらう。これを第一質料と言ふ。然し乍ら、普通は質料も何等かの形即ち形相を持つてゐる。此のやうな質料も他の形相を持ち得る。青銅は銅像といふ形相を持ち得る。持ち得るとは現實には形相を持つてゐないが、持つ可能性を有することである。此の意味に於ては質料は可能性であり、第一質料は全き可能性である。之に對して、形相は現實性である。青銅は銅像といふ形相を與へられる時、現實的な銅像になるのであるから、銅像といふ形相は現實的なものであり、現實性である。此の如くして、個物は可能性と現實性から成るとも言はれる。個物は可能性たる質料を含むが故に、十全なる現實性ではない。換言すれば個物は形相を十全に持つてはゐない。個物たる櫻は櫻の本質(即ち形相)を持つ事に依り櫻であるが、此の本質を十全に持つてはゐない。即ち、普遍たる形相は個物に於て存在するが、十全にではない。然らば、普遍そのものは如何なる存在を持つてあらうか。我々が多くの個物から抽象し定義したもの、即ち所謂概念であらうか。それとも、普遍は個物に存在を與へるもの、プラトンのイデアの如きものであり、個物

以前に存在するものであらうか。之に對する解答はアリストテレスに於ては十分に與へられては居ない。——此の問題は中世紀に至つて重大なる哲學上の課題となる。此の爲に、普遍論争なるものが惹起されたのである。此の點は後章に譲ることにして、我々はアリストテレスの哲學を更に續けることにしよう。

生成變化は、既に述べた所に依れば、形相と質料との離合を以て説明せられた。成生變化は一般的に言へば運動(キネシス)である。個物としての實體は運動に於て實現せられる。そこで、此の實體を更に詳細に考察する爲には、運動を一層的確に説明する必要がある。彼に依れば、運動には四つの原因がある。一、質料因、二、形相因、三、動力因、四、目的因。銅像を例に取つて見よう。これが生ずるには、先づ質料たる銅、第二に像の形、第三に動力としての手や器具、第四に銅像を造る目的が夫々なければならぬ。此の説明は人工品に於て最も明瞭である。自然物に於ては質料因と形相因だけである。兎も角、之等四つの原因に依り運動は十分に説明せられる。

さて純粹な質料としては何ものも存在しない、普通に物質と言はれるものも既に何等かの形を有す。形相を有しないものは存在せず、存在するものは必ず形相を有する。形相は存在の眞の原因である。眞に形相のみものは最も存在の程度が高い筈である。また運動は何等かの形相を受けるこ

とに依り生じるが故に、質料も運動の原因ではあるが、真に運動の原因なるものは形相である。形相のみのものは缺ける所が無いが故に運動を要しない。従つて純なる形相は最高の存在を有し且つ不動である。そして此のものが他の一切のものを動かすのである。かかる最高の不動なる存在がアリストテレスでは神と呼ばれる。神は全き精神なのである。然し人間の精神(靈魂)は肉體(質料)の形相であり、質料と共に存在する。だが、アリストテレスはその師プラトンに於けると同様に、靈魂は肉體を墓場とし、肉體を離れても永遠の生命を有すると考へた。

その他アリストテレスも倫理學を論じ國家學を説いたが、之等は此處では割愛することにしよう。兎も角、ソクラテスやプラトンの時代に於てはギリシアはアテナイを中心として獨立の國家を爲してゐた。それだけ、社會生活の理想國家政治の理想が論ぜられた。然し既にアリストテレスはアテナイを自らの國家とせず、彼の生地は異邦マケドニアの勢力下にあつた。かくして、彼はその國の救ひよりも自己の幸福の方が急務であり、個人主義的思想を覆ふことが出来なかつた。實際、アリストテレスの哲學は倫理、道德、社會の理想を論ずるよりも、世間から逃避して理論を樂しむといふ傾向にある。彼の以後、所謂倫理宗教時代となるのであるが、此の傾向は益々強くなり、個人の安心立命が哲學の中心問題となる。

だか此處で古代の哲學を終へるに當り一言して置き度い。プラトン流に理想を何處までも追求する型——プラトン主義——と經驗的なもの(個物)を重視するアリストテレス主義とが、歐洲の哲學思想界を流れる二つの型である。

次に、中世紀のキリスト教哲學に於て重要問題となる神と靈魂と世界も、理論としては——キリスト教的な信仰としてではなく——出揃つた。(尤も此處では世界が永遠に存在するといふアリストテレス等の理論は省略されたのであるが。)

最後に、ギリシア最後の大哲學者としてプロティノス(Plotinos, A.D. 204 又は 5—270)が擧げられるが、参考書の方に譲ることにしよう。

第四節 中世紀キリスト教哲學の時代

古代(即ちギリシア哲學の時代)の最後の倫理宗教時代の一部は年代的に言へば、中世哲學の時代の初期(教父時代)と同時なのであるが、哲學史的には兩時期が區別せられる。教父時代の最大の哲學者はアウグスティヌス(Augustinus, 354—430)(英語流に言へばオーガスティン)である。本來の中世哲學の時代に於て有名な哲學者はエリウゲナ(Eriugena 810頃—880頃)、アンセルム

κ (Anselmus of Canterbury, 1033—1109)・トマス・アクィナス (Thomas Aquinas, 1225—1274)・
 ドゥンズ・スコートゥス (Duns Scotus, 1265 1274—1308)・キリアム・オッカム (William Occam,
 1280—1347) 又は 1349) 等々である。今、之等の人々の所論を述べる餘裕を持たない。唯一言すれ
 ば、彼等は何れも哲學者であるよりも寧ろ神學者である。三位一體の神の存在の證明、靈魂不滅の
 所説、世界の有限性の立證等が主要なる問題である。これ等の問題は合理的には十分に論ぜられ得
 ないものである。聖書にあるやうな神の所業は吾々の理性を以てしては理解出来ない。それ等は唯
 信ぜられ得るのである。祕蹟は自然的な出来事ではなく、超自然的な出来事である。中世哲學の用語
 を用うれば、神の祕蹟は單に自然的な光(人間の理性の方の意)のみでは理解出来ない。それ等は超自
 然的な光即ち啓示の信仰に依つて初めて理解せられる。それ等に就いては先づ信仰がなければな
 ければ、知る事が出来ない。アンセルムスの有名な言葉「知らんが爲に我は信ず」(credo, ut intelligam)
 も實は此の意味であり、そして中世哲學の根本觀念でもある。

先づ神を信じ、然して之を理解する。三位一體の神を信ずる爲には聖書と教父の權威(auctoritas,
 authority)を承認しなければならぬ。此の權威の下に主として神の所業を合理的に説明するもの
 が神學(theology)である。勿論、神の所業も合理的に説明せられ得る限りに於てのみ合理的に説明

するのである。そして、合理的に、即ち自然的な光の下に(人間の理性の力に依り)説明することは
 哲學の本領である。従つて、哲學は神學への道であり、神學への前階(praeambula theologiae)で
 ある。簡単に言へば、哲學は神學の豫備であり、入門である。此の意味に於て、中世哲學では哲學
 は神學の侍婢(ancilla theologiae)である。ギリシアに於て、萬學の女王であつた哲學は、中世紀に
 於てはその地位を神學に譲つたのである。尙、神學に就いて最大の組織を與へた者はかのトマス・
 アクィナスである。

だが、信と知とは信に依り統一せられる限りに於てのみ兩立する。自然的な光に依る所産即ち知
 識が増大し、超自然的な所産即ち信仰が之に伴はざる時、兩者は最早統一せられ得ない。然も兩者
 が絶対に分離せられない時、兩者は併立せられなければならない。此處に所謂二重真理なるものが
 生じる。即ち、神の啓示に依る真理即ち超自然的な真理と理性に依る真理即ち自然的な真理とが相
 竝んで存することになる。然し兩者は間もなく完全に袂を分つ。此處から、「信仰に依つてのみ」
 (fide sola)と叫んだルター(Martin Luther, 1483—1546)へは程遠くないであらう。また、近世
 哲學も此の如くにして現はれる。何故なら、自然的な光に依る知識を力なりと確信したフランシス・
 バイロン(Francis Bacon, 1561—1622)と、自然的な(理性の)光そのものの確實性を信頼したデカ

ルト (René Descartes, 1596—1650) とは正に近世哲學の父なのであるから。そこで、我々は次に近世哲學に移らなければならないのであるが、その前に普遍論争に就いて簡単に述べて置かう。

先にも述べた如く、アリストテレスは感覺的な經驗に於て與へられる個物、例へば此の机、此の木、此の人間といふ如きものを重視した。個物が吾々人間にとつては最も先きに與へられるものである。然し、理論の上ではそれ等個物の本質即ち形相が重要である。形相は言表せられ定義せられるものであり、そして多くの個物に共通なものである。例へば、人間の本質は個々の人間に共通である。従つて、形相は普遍的なものである。それは普遍とか普遍的表象とか言はれ、或は概念とも言はれる。アリストテレスはかかる普遍が個物に於て存在すると述べてゐるが、然し斷定的にはなかつた。個物は確かに吾々の外に個々の事物として存在する。それは個別的な存在を持つてゐる。然し普遍は何處に存在するであらうか。普遍は個物に於て存在するとしても、個物が直ちに普遍ではない。一體、普遍は個物と如何なる關係に於てあり、如何なる存在をもつのであらうか。此の如き問題に關する論争が即ち普遍論争である。

元來、吾々の認識には二つの型がある。先づ感覺。感覺は具體的な事物を捕捉し、これを具體的な特殊な状態に於て表象する。例へば、感覺は一つ／＼の木一つ／＼の机をその具體的的特殊な状態の儘で表象する。次に知的(理性的)認識。知的認識も感覺的認識と同様に實在なものに達するが、個別的なものを含まない。知性の認識する實在なものは個別的なものとの關係を離れてゐる。此の認識は個々の物體的事物の本質を捕捉し、これを内容とする。それ故、此の認識は木といふもの(木の本质)、机といふもの(机の本质)を捕捉するのであつて、個々の木個々の机を捕捉するのではない。然りとすれば、本質即ち普遍は個々の事物に忠實なものであらうか。かかる普遍の諸性格は外的事物の諸性格と一致しないであらうか。若し一致しないとすれば、普遍は吾々に外的事物を示し得るであらうか。示し得るとすれば、如何なる程度に示し得るであらうか。之等の疑問に對して四つの答が與へられ得る。即ち――

一、吾々の外部に實在するものと吾々の捕捉する實在なものとの間には完全な一致が存する。吾々の捕捉せる普遍が抽象的であり一般的であると全く同様に、外的に實在するものも抽象的且つ一般的である。然もこれは個々の事物とは無關係に存在する。此の如く、普遍が吾々の外に實在するといふ考へ方が極端な實念論と言はれる。プラトンのイデアはかかる普遍である。だが、かかる考へ方には難點がある。實際、外的な事物はすべて個別的なものではないであらうか。そしてそれ

等はすべて個別的な存在を持つのみであつて、普遍的ではない筈である。此のやうな常識的な考へ方が極端な實念論に反對する。

二、概念論は此の常識的な立場を承認する。個別的なものが唯一の實在するものである。そして我々は感覺とは異なる抽象的概念を以てそれ等個物を表象しはする。だがそれ等の概念は事物そのものに基くかどうかは不明である。従つて概念即ち普遍は個物の如く實在するものではなく、理念的なもの、観念的なものである。

三、所で、普通の観念的な點をも實在的な點をも承認しようとする立場がある。此の立場が穩健なる實念論或はトマスの實念論と言はれる。此の立場に依れば、抽象的な概念も個別的なものを基礎とする。が兩者は完全に一致するものではない。即ち、概念は個別的なるものの個別的な外皮を排除するが、然も個別的なるものに於て見出され得ないものを含むのではない。概念の普遍性は抽象に依り與へられるのである。

四、最後に、如何なる實念論にもまた概念論にも反對する立場がある。此の立場に依れば、外界に存在するものはすべて個別的なものである。そして吾々の表象はかかる個別的なものを模寫するにすぎない。従つて、吾々の凡ゆる表象は個別的である。所謂吾々の普遍的な概念といふ如きものは

は單なる名目にすぎない。此の立場を唯名論といふ。キリアム・オッカムは此の唯名論を主張した。

以上の如く、概念即ち普遍が如何なるものであるかに關して種々の立場が存在する。その中で、第二と第三とが最も顧みらるべきものであらう。兎も角、我々が普通に用うる概念といふ術語の意味はかかる論争を経て次第に輪廓を明かにし、結局第二と第三乃至兩者の中間の意味を持つに至つたと考へなければならぬ。

中世紀の形而上學乃至存在論は神、靈魂、世界(宇宙)といふ三つの存在を取扱ひ、或は此の三つに共通な存在の意味を追求した。然し之等三つの存在は吾々の理性の力を以てしては到達出来ない彼方にあるのではなからうか。勿論、吾々の理性は之等を論じ得る能力を有つと考へられてはゐた。が然し、我々は理性の力を吟味し、認識の限界を見極める必要があるのではなからうか。此のやうな認識論的な考へ方が近世哲學の主流を爲すものであらう。近世に於ては哲學は形而上學ではなく認識論である。

第一章 カント以前

認識論を述べる爲には先づカントの哲學を中心にしなければならぬのであるが、然し我々はカントに先行する二三の哲學者に豫め觸れて置き度い。二三の哲學者とは近世哲學の父フランシス・ベーコンとデカルト、次にカントに直接影響を及ぼしたデイヴィッド・ヒュームである。

デカルト (René Descartes, 1596—1650)

ルネ・デカルトは最も確實なる根據を求めて、此處から諸學を建設すべきであると考へた。然らば、確實なる根據は如何にして得られるであらうか。デカルトは先づ一切を疑ふことから始めた。彼は自己自身を疑ひ、外物を疑ひ數學をも疑つた。然し、彼は一切を疑ひ盡して、一切を懷疑の中に葬り去らうとするのではなかつた。却つて、一切を疑ふことに依り何等かの確實なる根據を求めたのである。彼の懷疑は此の如く確實な根據を得る方法(手段)としての懷疑であり、方法的懷疑(*le doute méthodique*)である。さて、彼は一切を疑つた。その結果、彼は「疑ふ」といふ事實と

疑ふ我(自我)の存在とを發見した。此の「疑ふ」といふことは思惟作用であり思惟である。「我疑ふ」といふ事實は一般的形式を以てすれば、「我思惟す」といふことである。そして此の事實が同時に「我存在す」といふ事實である。「我思惟す、故に我存在す」(*cogito, ergo sum*)。此の事實こそかの方法的懷疑の結果獲得せられた所の第一の確實なる事實である。此の事實が確實であると言ふのは、それが明瞭にして判然たるが故である。明瞭且つ判然といふことがデカルトでは眞理の規準である。尙、自我は精神であつた。此の自我の有する神の觀念から神の存在を立證し、神の誠實性を基礎にして外物の存在を確信した。外物は物體であり、延長をその本質とする。自我即ち精神や神に関する學が哲學であり、物體に関する學が物理学等々である。デカルトは自我の存在といふ確實なる事實を根據として、之から合理的に(理性的に)推論して諸學を成立せしめてゐる。此の點で、デカルトは理性論者である。尙これまでの哲學史上、自我をこれ程までに重視したものはデカルトが最初である。此の自我が直接には今後主観(詳しくは認識主観)として認識論上重大な地位を占める。だが、デカルト哲學は形而上學であつて、認識論ではない。

尙、デカルトは精神と物體とを根本的なものと考へた。此の意味に於て、デカルトは二元を立したのであるから二元論者と言はれる。蓋し、デカルトは此の二元が一つなる神に於て如何に統一

せられるかは説かれてゐないのである。此の二元を統一して一元論的に一切を説明しようとしたのがスピノザ (Baruch de Spinoza, 1632—1677)。此處ではスピノザに就いては之を省略して、近世哲學の他の父フランシス・ベイコンに移ることにしよう。

フランシス・ベイコン

デカルトがフランスの哲學者であるに對して、ベイコンは英國の哲學者。ベイコンは從來の學問即ちスコラ哲學(中世の哲學、教會學校の哲學の意)を無益な死學であるとして、自然を利用し得る知識を作り上げることを目的とした。此の爲には先づ自然研究の方法を樹立しなければならぬ。此の方法として、先づ先入的な偏見が除去せられなければならない。彼は此の偏見を偶像(イドラ *idola*)と名付け、四種の偶像を擧げた。即ち、洞窟の偶像、劇場の偶像、市場の偶像、種族の偶像。之等の偶像を去つて、我々は經驗に向はなければならぬ。研究は此の具體的な事實の經驗を出発點として、此處から歸納的に法則を發見するのである。多くの事例を蒐集して之等から現象の本質を導き出すこと、これが眞の研究法であり、歸納法である。ベイコンは此の如く經驗を重視し、經驗を基礎とし、歸納法を以て諸學を建設すべきことを主張した。此の傾向を更に發展せしめて、直

接にカントに影響を與へたのがヒュームである。尙哲學史的にはメイコンから直ちにヒュームに至つたのではなく、兩者の間にジョン・ロック (John Locke, 1631—1704) とバークリ (George Berkeley, 1685—1753) とを少くとも擧げなければならないのであるが、我々は叙述を簡略にする爲に、直ちにヒュームに移ることにしようと思ふ。

ヒューム

デイヴィッド・ヒューム (David Hume, 1711—1776) もメイコン、ロック、バークリ等と同様に英國の哲學者。ヒュームも勿論吾々の經驗を出発點とする。ヒュームに依れば、吾々の直接的經驗に依り與へられるものは印象 (*impression*) である。之は吾々の心の活き／＼せる状態である。例へば我々が見或は聞き或は感じ或は欲する状態である。即ち現在我々が受取りつゝある感覺とか感情とかが印象である。此の如き印象の外に、我々は觀念 (*idea*) を有する。然し觀念は印象を模寫したものである。従つて觀念を分解すれば、すべて印象に歸してしまふ。印象が最も具體的な事實なのである。かかる事實に就いて推論するのは因果といふ觀念に基く。因果の觀念は何から生じるであらうか。勿論ヒュームに依れば、それも印象から生じるのであるが、左に例を擧げて説明しよう。

今、玉突の球が他の球に衝突してその運動を生じたと假定しよう。此の場合、甲球の運動と乙球の運動とは全く別物であつて、前者の運動を如何に分析しても後者の運動は出て来ない。その際、我々が認識し得ることがらは、甲球の運動に續いて乙球の運動が起つたといふことだけである。一般的に言へば、吾々の認識し得る所は、甲球の運動と乙球の運動との隣接といふことのみである。此のやうな隣接が屢々印象として與へられ、習慣附けられる時、因果といふ關係が兩者の間に生じる。因果關係といふ觀念は此の如くして生じるが故に、隣接の認識の習慣にすぎない。前者に續いて必然的に後者が起るといふ關係が所謂因果關係なのであるが、ヒュームに依れば、此のやうな必然性は因果關係には存しないのである。従つて、例へば物理学は必然的な因果關係を自然に於て認め、法則を立することに於てあるが、ヒュームに依れば必然的な因果關係は存しないから、物理学も確實な學ではないことになる。然し、物理学は確實な學ではないのであらうか。此の問題に答へるものはカントの認識論である。

さて、一般に吾々の認識するもの、認識に依り作られたもの、知識等が経験を根柢とするものであると主張せられる限り、此の主張が經驗論と言はれる。ハイコン以下の諸哲學者はヒュームに至るまで、すべて經驗論者である。尙、英國米國に於ては經驗論がその後今日に至るまで盛であること

とを附言して置かう。然し乍ら、認識論の主流はカントに始まり新カント派に至るものと考ふべきであらう。

第二章 カント

インマヌエル・カント (Immanuel Kant) は一七二四年ドイツのケーニヒスベルクに生れ、一八〇四年同所で死んだ人で、その教養を自己の父市に於て受け、そこで大學教師として活動した。彼は生涯生地を離れたことがなかつた。彼は已に早くから學者として著述家として廣く尊重され、大學教師として重要な勢力を得たとは雖へ、然もずつと後れて正教授に就任した。彼の生活は極めて簡素であり、終生獨身を續け、無類の規則正しさの中に生涯を過した。

判 斷

所で、彼の哲學は如何なるものであらうか。之を明かにする爲には、先づ知識を豫め規定して置く必要がある。知識は一般に命題から成立つ。例へば、物理学は「物體には重さがある」とか「萬物は引力を有す」とかいふやうな命題から成る。そして命題は判斷の形を以て表はされてゐる。萬

物は引力を有す」といふのも一つの判断であり、真理を言ひ表はしてゐる。知識の一つの命題は如何なる時如何なる場所に於ても正しとせられるのでなければならぬ。例へば「萬物は引力を有す」といふ命題が或る場合には真であり、他の場合には偽であるとするならば、物理学は結局或る場合には真であり、他の場合には偽であることになる。然し乍ら、知識とか學とか言はれるものは常に真でなければならぬ。然るに経験に依つて與へられるものは特殊なものでしかあり得ない。林檎が木から落ちるといふ経験は必ず或る時或る場所に於て経験せられたことで、如何なる場所如何なる所に於ても此の経験が同じやうに行はれるか否かは不明である。如何なる時が如何なる場所に於ても林檎が木から落ちるといふことは、幾度此の経験を繰返しても、それだけでは絶対的に真であるとは言はれない。右の事實が絶対的に真であるといふことは経験に依つてではなく、理性に依つてかく判断せられるが故である。即ち、「萬物は引力を有す」といふ如き理性に依る命題に依つて、初めて真理は確立せられる。單なる経験に依る認識は後天的と言はれ、理性(悟性)に依る認識は先天的と言はれる。経験に依る認識は時と場所に依り異り、如何なる場所如何なる時に於ても當てはまるといふことがない。然るに理性(悟性)に依る認識は如何なる時如何なる場所に於ても當てはまる。即ち理性(悟性)に依る認識は普遍妥當的であると言はれる。知識は此のやうな普遍妥當的

な命題から成立たなければならぬのである。

右の如く、知識が確實であり真である爲には、命題が普遍妥當的でなければならぬ。然るに經驗論(例へばヒュームの如き)では觀念は絶対的に真理を表はすのではなく、習慣にすぎない。因果といふ觀念も習慣にすぎない。従つて、「萬物は引力を有す」といふ如き命題も、習慣に依つて此の如く立言せられるといふことになる。それでは知識や學は成立しない。然し、物理学や數學等は確實な學であると考へ度い。之等が確實なる學であるとせられる爲には如何なる根據を持つてゐなければならぬであらうか。右の叙述に依つて分る如く、此の爲には命題即ち判断が普遍妥當的でなければならぬ。然らば、判断は如何なる根據の下に普遍妥當的であるか。之が認識論の根本問題であるが、カントもかかる點から考察を始める。

さて、判断には二種ある。一つは分析的判断、他は綜合的判断。此の二種の判断に就いて考へてみよう。分析的判断とは主辭概念の分析に依つて生じる判断である。例へば「人間は理性的である」といふ判断は分析的判断である。何故なら、「人間」といふ主辭概念の中には既に「理性的」といふ概念が含まれて居り、此の既に含まれてゐる概念を分析に依り引出して判断の形を以て言ひ表はしたにすぎないからである。一般に、分析的判断は概念の分析に依り生じる。従つて、かかる判断は經

驗を必要としない。蓋し、概念を分析するだけで、經驗的な事實に依り教へられる必要がないのである。また經驗を必要としないから、分析的判断は先天的判断である。所で、分析的判断は既知の概念の分析だけであつて、此處からは未知のものは出て來ない。その判断は未知のものを言ひ表はし、未知のものを吾々に知らせることがない。高々その判断は既知の概念を一層明瞭に言ひ表はすにすぎない。従つて、分析的判断は知識を擴張することが出來ないのである。然し乍ら、吾々にとつては知識を擴張することが必要である。知識を擴張する爲には概念と概念が新たに結び合されるのでなければならぬ。概念と概念が綜合せられるのでなければならぬ。換言すれば、知識が擴張せられる爲には綜合判断がなければならぬ。

綜合判断とは、一層明かに言へば、主辭概念に含まれてゐない賓辭をこれに附加する判断である。例へば、 $7+5=12$ といふ如き判断である。何故なら、七といふ概念の中にも五といふ概念の中にも十二といふ賓辭概念は含まれてゐないからである。實際に此のやうな賓辭概念を得る爲には、點でも打つて數へてみなければならぬ。即ち、その爲には何等かの經驗を必要とする。一般に、經驗に依つて得られた判断はすべて綜合判断である。然し綜合判断が單に經驗から得られただけであるならば、それは經驗的判断であり、従つて普遍妥當性或は必然性を持つ判断ではないことになる。

換言すれば、かかる判断は先天的判断ではないことになる。先に述べた如く、判断が先天的でないならば、判断に依り成り立つ知識は普遍妥當的即ち必然的ではなくなる。然も分析的判断の如く、先天的ではあるが未知のものを附加し得ないので、知識は増加擴大せられない。そこで、判断が先天的であり然も尙ほ綜合的である時、初めて知識は確實(必然的)であり且つ擴張せられることになる。それ故、知識即ち認識が論ぜられる爲には、先天的綜合判断が問題とせられなければならない。カントは先天的綜合判断に如何にして基礎を與へ得たであらうか。カントは之を明かにする爲に先づ幾何學や數學の考察を行つた。

直觀の形式

先づ幾何學から考察しよう。幾何學が取扱ふ所のものは點線面等であり、そしてそれ等相互の關係である。一般的に言へば、幾何學は空間に於ける大きさ及びその關係の學である。従つて、若し空間が存在しないとすれば、幾何學は考へられない。幾何學が成立する爲には空間が存在しなければならぬ。即ち、空間が幾何學の根本制約である。次に、算數學は數を取扱ふ。數は單位を數へることに依り生じる。例へば、五といふ數は一を單位として五度次々に數へることに依り生じる。

所で、此のやうに、次々に數へる爲には時間が存在しなければならぬ。實際、次々に數へ擧げるとすれば、その爲に何程かの時間が経過するであらう。そして逆に若し時間が存在しないとすれば、數へ擧げるといふことは不可能であらう。それ故に、時間が存在しないとすれば、算數學は成立しない。換言すれば、時間は算數學の根本制約である。此の如くして、一般に數學は空間と時間を根本制約とすると考へなければならぬ。

然らば、空間と時間とは一體如何なる性質のものであらうか。空間とか時間とかの意味を覺えるのは確かに吾々の知能が發達してからである。空間や時間の意味を知らなくとも、三角形や五といふ數などを知ることが出来る。否、實はそれ以上に、種々の圖形を知り、また數を數へることを知つた後から、一般的な空間或は時間の意味を知るのである。然し、此のやうな事からは知能の發達に關する事がらであつて、心理學では問題となり得る。だが、哲學に於ては先に序論に於て述べた如く、理論の根據が問題である。換言すれば、哲學に於ては理論上先きなるものが問題となるのである。時間と空間が數學の根本的制約であるといふのは、それ等が理論上是非とも數學よりも先きに存在するものであることを意味し、數學を覺える以前に時間上空間や時間が先に知られてゐなければならぬといふことを意味するのでは決してない。時間や空間は知能發達の上から見れば、多

くの經驗の結果知られたものであらう。然し乍ら、時間と空間は經驗から得られたものではない。カントに依れば、時間と空間は先天的な直觀であり、感性的直觀の形式である。その理由は次の如くである。

(一)兩者は經驗から抽象せられたものではない。經驗的な現象はすべて時間上空間上の規定を受けてゐる。此のことは、それ等現象は理論上空間と時間に先立たれてゐることを示す。時間と空間が既に豫想せられることに依つて、初めて經驗的な現象が限定せられるのである。例へば、同時、繼起、前後、共在、異處等々は時間と空間を豫想することに依り、初めて可能なのである。従つて、此のやうな經驗が豫めあつて、時間や空間はこれから次第に抽象せられて作り上げられたものであるとは理論上考へ得られない。事物の同時、共在等々の認識せられるのは、實は既に時間と空間があるからである。それ等の認識の根據として時間と空間が考へられなければならない。

(二)時間と空間は、我々が經驗する場合に、必然的に持たなければならぬ表象である。我々は兩者を經驗から引離して考へることは出来るが、經驗を兩者から引離して考へることは出来ない。従つて、兩者は經驗に必然的に結附してゐるのみでなく、更に兩者に依つて初めて經驗(經驗的な現象)が可能になるのである。——以上二つの證明に依り、時間空間は經驗から抽象せられたもの、

従つて結局經驗から與へられたもの、更に言へば後天的なものではなくして、先天的なものであるといふことが明かにせられた。

(三)時間空間は概念ではない。概念とは例へば動物といふ如きものであつて、その中には犬、猫、猿等々の相異なる多くのものが含まれてゐる。然し、先づ時間に就いて考へて見るに、我々は「此の時」「あの時」などと言ふやうに多くの時間の種類があるかの如く述べるのであるが、實際は單一な無限な時間を區切つて、そのやうに規定するだけである。従つて、時間そのものは單一な無限なものである。同様に空間に就いても、「あの場所」「此の場所」などと言ふけれども、矢張り單一な無限な空間を區切つて、此の如く規定するだけである。例へば動物といふ概念は犬や猫の一部を爲してゐる。所が、時間は「此の時」「あの時」の一部を爲すのではなく、後者が前者を區切るのみである。空間に就いても亦同様のことが言はれる。そしてこのことは如何なる概念に對しても言はれ得ないことである。従つて、時間空間は概念ではない。それ等は感性的直觀の形式である。感覺的に與へられるものはすべて時間と空間の制約を受けてゐるのは、時間空間がそれ等感性的なものと與へられる爲の條件を爲すからである。感性的なものが與へられるのは思惟(悟性)に依つてではなく、直觀(感性的直觀)に依つてであるから、時間空間は感性的直觀の形式である。然も、時間空間はそれ

自身としては經驗に依り與へられたものではなく、従つて感性的なものを含まないから、カントは時間空間を純粹直觀と名附けた。要するに、時間空間といふ直觀の形式が豫め存することに依り、初めて感性的な直觀があり得、従つて感覺的なものが與へられ得るのである。時間空間は經驗が行はれる爲の不可欠な條件である。それ故、時間空間は理論上經驗以前にあるものでなければならぬ。即ち、時間空間といふ直觀の形式はア・プリオリ(先天的)である。

時間空間は確かにア・プリオリ(先天的)である。然し、此のことは、我々は時間空間を生れながらにして持つてゐるといふことを意味しない。吾々に經驗的に(感性的に)與へられるものは千差萬別であつても、それ等は必ず時間と空間の制約を受け、時間と空間に依り排列せられるのである。時間と空間が此のやうな條件であり制約であるといふことが、即ちア・プリオリであると言はれる所以である。所で、時間空間は此の如き性質のものであるとすれば、一體何處にあるものであらうか。

經驗が與へられるとか感性的なものが與へられるといふのは、吾々に與へられるのである。此處で「吾々」といふのは哲學的には自我(Ich)である。更に言へば、それは主觀(Subject)である。感性的なものは主觀に與へられる。然らば、時間空間は感性的なものの側にあるであらうか、それ

とも主観の側にあるであらうか。カントは之に對して、主観の側にあると答へる。即ち、カントに依れば、時間と空間は主観の有する形式（直観の形式）である。従つて、感性的なものが主観に與へられる爲には、必ず此の主観の形式を通らなければならぬ。また主観は此の時間空間の形式を通じてのみ對象を直観し得る。感性的な對象が主観に與へられるに際して、先づ通らなければならぬのが此の時間空間の形式であり、然も此の形式に依らないでは感性的な對象は決して主観に與へられることがない。従つて主観の外部に如何なるものがあるとしても、此の形式を通過しないものは主観に與へられない。此の如く直観の形式を通り得ないもの、従つて主観に決して與へられることのないもの、之が物自體(Ding an sich)と言はれる。物自體は主観に與へられないが故に、全く不可知なものである。之に對して、時間空間の制約の下に主観に與へられるものは現象(Erscheinung)と言はれる。現象は主観に對しては客観(Objekt)と言はれる。客観が主観に現はれるのは先づ時間空間に依つてである。數學は此のやうな必然的な時間空間に關係するものであるから確實なる學である。

範 疇

客観或は現象は主観の時間と空間の形式を通して主観に與へられるが、然しこれだけではまだ現象は思惟せられては居ない。即ち、現象は唯直観せられてゐるのみである。だが、直観に依り受取られた現象が思惟せられることに採つて、初めて所謂經驗が成立つ。物理學等ばかり現象の思惟に依つて作り上げられる學である。そこで、若し思惟に必然的な規則がないとすれば、物理學等も不確實な學であり、従つて實は學ではないことになつてしまふであらう。思惟は客観(現象或は對象)を思惟する場合に何等かの規則に従ふであらうか。

例へば、我々はすべての變化は原因を持つと考へる。然し此のやうな命題は直観ではない。蓋し、直観は命題を作るのではなく、現象を單に受取るにすぎないからである。その命題が作られるのは變化といふ事實(現象)に就いて主観が理解し判断するからである。然し、主観が變化といふ現象を判断して、「すべての變化は原因を持つ」といふ命題を作り出すのは原因結果(因果)といふ概念に依つてである。所で、因果といふ概念に依つて判断せられる現象は無數にある。が然し、因果といふ概念に變りはない。従つて因果といふ概念は主観の理解力(悟性 Verstand)が對象(現象)を思惟する場合に使用する一つの規則である。此のやうな悟性の規則をカントはアリストテレスに従つて範疇(Kategorie)と名附けた。理解力即ち悟性の根本作用は判断することである。そこで、範疇の

種類は判断の種類と同数でなければならない。カントは形式論理學の十二の判断の種類に應じて、次の十二の範疇を定めた。

- 一、分量 單一性、數多性、總體性
- 二、性質 實在性、否定性、制限制
- 三、關係 屬性及び實體性（實體及び偶有性）、原因性及び依存性（原因及び結果）、相互性（能動者と受動者との交互作用）
- 四、様相 可能性——不可能性、存在性——非存在性、必然性——偶然性

此の範疇表は今述べた如く悟性本來の作用たる判断作用を基礎にして作られたものである。従つて、主觀が現象に就いて判断する（思惟する）場合には、必ず此の範疇に従はなければならない。そして右の範疇表は判断の凡ゆる種類を基礎にして作られたものであるから、その範疇表は完全である。従つて、判断の従ふべき規則は此の範疇表に依り盡されてゐる。範疇は此の如く、主觀が思惟（判断）する場合に従ふべき完全なる規則である。更に、此の範疇表は感性的な經驗から導き出されたものではなく、悟性の判断作用から導き出されたものである。従つて、それは經驗に依存するものではないから、後天的なものではなく先天的（ア・プリオリ）なものである。例へば、因果といふ

概念（觀念）は先に述べた如くヒュームに依れば習慣に依り作られたもの、従つて經驗に依つて作られたものであるから、それは後天的な觀念である。若し此の如くであるとすれば、主觀が變化といふ現象に就いて下す因果的な判断は必然的なもの、従つて確實なものではないことになる。それ故に變化といふ現象の判断は必然的でなくなり、結局はかゝる判断を以て構成せられる知識（例へば物理學）は必然的ではなく、従つてまた確實な知識ではなくなる。然るに、カントに依れば、原因結果といふ範疇は必然的なもの（ア・プリオリなもの）であるから、此の範疇に従つて行はれる判断も必然的であり、確實である。カントは此の如くして、知識の確實なる所以を明かにしたのである。

所で、範疇は如何なる性質のものであらうか。前述の如く、カントは範疇を判断作用から導き出した。判断作用は判断する際に此の範疇に従はなければならないのであるが、然し範疇は判断作用に他から課せられたものではない。範疇は判断作用自身が所有するものである。従つて、範疇は現象を判断する主觀に屬する。詳しく言へば、範疇は悟性の従ふべき規則であり、悟性の規則である。従つてそれは悟性概念と言はれる。そしてそれは悟性が判断する場合に従ふべき形式的な規則であり、經驗的なものを持たないといふ意味で純粹な規則である。それ故、正しく言へば、範疇は純粹悟性概念である。さて、常識に従へば因果といふ概念は所謂自然界に存在する法則であり、我々が

自然界に就いて探究した結果獲得せられた概念であると考へられてゐる。然し乍ら、カントに依れば、自然界に就いて因果的な判断を下すのは、既に因果といふ範疇を我々が持ち、此の範疇に従つて自然界に就いて判断を下すからである。自然界に於いて我々が判断する場合には、自然界に於て存在するものを見出すのでなく、我々の有する範疇に従つて自然界を見るのである。そして範疇に従つて判断せられる自然界のみが吾々に知られ得る自然界なのである。此の場合にも、時間や空間の場合と同様に、範疇に依つて知られないものは吾々には知られないもの、不可知的なものである。そこで、自然界或は哲學上の用語に依つて言へば客観は、主観の有する直観の形式(時間空間)と悟性の規則(範疇)とを通つて知られるものであつて、これ等の形式や規則に當てはまらないものは不可知的である。

認識 主観

常識的には認識するものと認識せられるものとは互に獨立してゐる。換言すれば、客観とか對象とかいふものは主観から獨立してゐる。主観が客観を認識するとならないとに拘らず、客観は獨立に存在してゐると考へられる。單にそれだけでなく、主観が客観を認識するといふことは、客観を寫

し取ることであると考へられてゐる(模寫説)。それ故、主観は客観に依存してゐることになる。然し乍らカントに依れば、事情は右の逆である。即ち、客観が主観に依存する。かのコペルニクスは地球が動くのであつて太陽が動くのではないと考へて、従來の考へを轉倒させた。丁度これと同様に、カントは主観と客観との關係を従來の考へ方とは逆なものにした。これがカントのコペルニクスの轉回と言はれるものなのである。

我々が對象を認識するといふ時には、先づ對象が素材として與へられ、次にこれが思惟(判断)せられなければならない。此の對象を受取る仕方が直観(感性的直観)である。此の感性的直観は時間と空間といふ直観の形式を通してのみ客観を素材として受取り、これ以外の仕方を以て受取るのではない。従つて、時間と空間の形式を通らないものは吾々に與へられることがない。次に、かくの如く時空の形式を通して與へられたる客観(素材としての客観)は思惟(判断)せられなければならない。此の判断は悟性の規則(範疇)に依つてのみ行はれ、それ以外の仕方を以て行はれるのではない。先きに、客観は直観の形式に従はなければならないが、此の場合にも客観は悟性の規則(範疇)に従はなければならない。此の形式と範疇とを通つてのみ客観は主観の客観として認識せられる。感性的な直観だけでは客観は單に素材として與へられるにすぎず、また悟性の思惟だけで實は

思惟せらるべき客観を持たない。直観無き思惟は空虚であり、思惟なき直観は盲目である。主観は
 兩作用を具備するものであり、否更に兩作用そのものである。かかる主観が認識主観であり、或は
 意識一般と言はれる。客観は此の認識主観の直観形式と悟性の規則とに従ふことに依り、初めて客
 観であり得る。

直観の形式と悟性の規則とは此の如く経験の條件である。我々が経験するといふ場合には必ず兩
 者に従ふのでなければならぬ。従つて、兩者は経験に理論上先立つものでなければならぬ。兩
 者が既に存在することに依り、初めて経験が可能になるからである。此のやうに、経験に先んじ、
 経験を可能にするものは先驗的(transcendental)なものと言はれる。直観の形式や思惟の規則は先
 驗的なものである。之等を持つ所の主観も先驗的な主観である。主観が客観(経験界)を可能にする
 ものであるが故である。此の如くして、認識主観は先驗的主観である。

だが、かかる先驗的主観は一體如何なる性質のものであらうか。此の主観は個人(個人的意識)の
 意味の主観ではない。個人の意味の主観は眼醒めてゐる時もあり、夢みてゐる時もあり、眠つてゐ
 る時もある。單にそれだけでなく、そのやうな主観は生れると共に死するものである。認識せらる
 る客観が此の如き主観に依存するとすれば、結局個人の状態に依り左右され、個人の死すると共に

消滅するの外はない。客観が若し此の如きものであるならば、それに關する知識(科學)も不確實た
 るを免れず、結局は知識の成立することもないであらう。

だが、カントの考へる主観はかかる個人的主観ではない。凡ゆる個人的主観に共通なる主観、或
 は同じことであるが、個人的主観を超越せる主観である。例へば、多くの科學者が自然現象(客観)
 を研究して物理學などを作り上げる。此の場合、個々の科學者が共通の主観を持つてゐて、自然現
 象を觀察實驗するのでないとすれば、物理學なども成立する筈がない。此のやうに、個人を超越し
 た主観が存することに依り、知識は成立するのである。認識主観とは此の如き萬人に共通にして個
 個人を超越する主観である。此の主観は個人の意識ではなく、萬人に通ずる意識一般なのである。

此のやうな主観が本来直観の形式と思惟の規則(範疇)とを有し、此の形式と規則とに當てはまる
 ことに依つて客観(自然)が興へられる。我々が経験するとか或は自然現象を受取るとか言ふ場合、
 實はこの経験界、自然界は主観のかの形式と規則に當てはまつてのみ興へられる。かかる主観に依
 つて初めて現象が現はれるのである。かかる主観に依つて初めて経験が可能になるのである。それ
 故、理論的にはかかる主観が客観(自然界)を作り出すと考へることが出来る。何故なら、主観が客
 観の條件だからである。哲學上、主観が客観を構成すると言はれるのは此の意味に於てである。

直觀の形式即ち時間と空間に當てはまることに依り先づ素材としての客觀が作り出される。思惟(判斷)の規則(範疇)に當てはめられて此の素材が思惟(判斷)せられる。經驗せられるとはかかる意味である。範疇はかかる素材以外のものに當てはめられたることは出来ない。所で、先に形而上學の問題は神、靈魂、宇宙(世界)といふ三つの存在であることを述べた。然るに、之等三つの存在は直觀の形式を通じて與へられるものではなく、従つてまた範疇をあてはめて思惟せらるべきものではない。換言すれば、神、靈魂、宇宙の三者は認識せられるものではない。従つて、かかる認識論は此の種の形而上學が學として成立し得ないと結論する。(だが、形而上學は認識論に依り全く否定し去られたのではない。我々は本來形而上學的な眞理を追求する者だからである。然し乍ら、古來の形而上學が認識論に依り批評せられたのである以上、形而上學は新たな姿をとらなければならぬ。然し、今此處では此の如き形而上學に就いては、之を省略し度い。尙、新たな形而上學に就いては、鬼頭英一著「ハイデッガーの存在學」等を參照すれば、此の種の問題が可成り明かになると共に、現代の哲學思潮も理解せられることと思ふ。)

尙、カントは何故に從來の形而上學が經驗を越えて神、靈魂、宇宙などの存在を論じたかを尋ねて、その理由を理性の無制約的な推理に歸した。彼に依れば、理性推理は經驗の範圍を越えること

は許されない。實は、彼は此の理性の制限を求め然も新たな形而上學を企てて、かの名著「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft)を著した。彼は此の著述に續いて「實踐理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft)「判斷力批判」(Kritik der Urteilskraft)を著した。前者に於ては道德後者に於ては主として美が論ぜられてゐる。今は之等に就いても省略しなければならぬ。

先驗的觀念論

カントは經驗(及び知識)が如何なる根據をもつものであるかを求めて、理論上經驗に先んじ經驗を可能ならしめるもの(直觀形式や悟性規則)を導き出した。そして先驗的主觀(先驗的自我)が結局經驗を可能ならしめることを論じた。此のやうに、カントは經驗を可能ならしめるものとして先驗的なものを論ずるが故に、カントの哲學は先驗(的)哲學(die Transzendente Philosophie)と言はれる。そして直觀形式や悟性規則は先驗的主觀に屬するものであり、主觀の統一に依り最終的に統一せられてゐるものである。此の意味に於て、直觀の形式や悟性の規則は觀念である。従つて、此のやうな觀念があることに依り初めて經驗が可能にされる。經驗の根據として觀念が主張せられる。此の故に、カント哲學は觀念論であるが、更に此の觀念は經驗を可能ならしめる所の先驗

的な概念であるが故に、先験的観念論 (der Transzendentale Idealismus) である。換言すれば、先験的観念論は認識の理論的根據として先づ先験的観念が、従つて先験的主観がなければならぬことを主張する。之に反して、認識が成立つ爲には先づ外界から何ものが興へられなければならない。即ち感覺とか知覺とかいはれるものが興へられなければならないと主張する立場が経験論である。先に述べた所のベイヤン以下の英國の哲學者等は此の経験論の立場をとるのである。一般に、観念論とか経験論とかいふのは認識論上の立場を言ふのである。尙、序に一言すれば、唯心論とか、唯物論とかいふ立場がある。此の兩者は認識論とは無關係である。兩者は存在するものが心 (精神) 乃至心的なものであるか或は物質乃至物質的なものであるかを論ずる。前者の如く主張するものが唯心論であり、後者の如く論ずるものが唯物論である。従つて、此の兩者は存在 (實在) に關する立場を示すもの、詳しくは實在の本性に關する立場を示すものであつて、認識論上の立場を示すものではない。然し乍ら、観念論が唯心論に、経験論が唯物論に夫々結附き易いといふことは哲學史的にも言はれ得ることである。

さて、カントの先験哲學の立場を繼承する者としては、その直後にフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814)・シェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854)・ヘー

ゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) 等々を擧げることが出来る。だが、カントの先験哲學を認識論的に繼承し發展させたものとしては、我々は新カント派を擧げなければならない。此の意味に於て、我々は次に新カント派の一人リッケルトの哲學を一瞥することにし度い。

第三章 リッケルト

ハインリッヒ・リッケルト (Heinrich Rickert, 1863—1936) はドイツ西南學派の巨匠。西南學派はマールブルヒ學派と共に「カントに還れ」の標語の下に新カント學派を代表するものであつて十九世紀後半から今世紀にかけて單にドイツ哲學の牛耳をとつただけでなく世界に大きな影響を與へた。西南學派はリッケルトの師キンドルバント (Wilhelm Windelband, 1848—1915) に依つて創始され、リッケルトに依り搖ぎなきものにせられた。次にリッケルトの哲學を素描することによらう。

既述の如く、カントの認識論は経験や知識が成立する所以を求めて、理論上経験よりも先なるもの (先験的なもの) を把握して以て経験や知識の成立を確めた。理論上先験的なものを追求する方法、これが先験的方法である。リッケルトはカントの此の先験的方法を繼承して、知識の基礎を論

じる。所で、認識論は元來主観が客観を認識する關係を把握するものであるから、認識論は主観客観の意味を先づ明かにしなければならない。

常識的に考へれば、自己の身體は主観で、之を取巻く外界はすべて客観である。然し更に突込んで考へると、肉體は心に對して見れば、矢張り客観であると言はなければならない。此處に心と言ふのは的確に言へば意識である。従つて、此の場合には主観とは意識である。意識以外のものはすべて客観である。然し更に進んで觀察することが出来る。意識の中に於ても現在意識の内容となつてゐる事柄は、此の内容を意識する作用に較べて見れば、矢張り客観と言はなければならない。此の如くして、眞に主観と言はるべきものは意識作用である。意識作用とは、詳しく言へば、客観を秩序附け統一する作用である。即ち意識作用とは意識の統一作用である。此の統一作用以外のものはすべて客観である。かくて、主観は作用であり、客観は此の作用を受けるものであり、兩者は性質を異にする。そして客観は主観を離れてゐると考へなければならぬ。更に的確に言へば、客観は主観を超越してゐるのである。

所で、認識とは主観が客観を認識することである。従つて、客観は主観を超越してゐながら、然も尙ほ、客観が存在しなければ、認識といふことはあり得ない。單にそれだけでなく、主観が何等

かの意味で客観と一致するのでなければ、認識は成立しない。それ故、認識は主観が自己を超越する客観と一致することに依り成立するのであるから、認識には超越といふこと(超越性)が必要であらう。だが主観を超越する客観とは如何なる意味のものであらうか。

一體超越的なものは如何に考ふべきであらうか。超越的なものを存在すると主張する立場には種ある。第一に、原因として超越的なものを認める論がある。例へば、感覺には感覺を起す原因があるといふことから、超越的なものを認めようとする。此處に感覺とは現象である。かかる現象の原因と考へられるものは本體である。所が、此の感覺は先に述べた所の作用の意味の主観ではない。此の眞の主観に對しては感覺もその原因も共に客観となつてゐる。此の如く客観が存在してゐるといふことは意識外に意識を超越した事物(物自體)が存在するといふ證據にはならない。それ故、感覺には原因がなければならぬと要求することから、直ちに超越的な事物を立することにはならない。

第二に、補足として超越的なものを要するといふ論がある。即ち、各々の意識内容は相互に連続的ではない。従つて、これを連続的な現象として理解する爲には、實際的に知覺せられるもの即ち超越的な事物に依つて補つて、連続的な現象としなければならぬ。だが、此の如く考へるのは、

實は個人的な意識(自我乃至主観)を主張する獨我論の誤解である。我々は超個人的意識を考へるのである。此の意識にとつては現象は連続的に現はれると考へることが出来る。従つて、個人的意識を超越する事物を補足として立する必要はないのである。

第三に、超越的な事物と意志との問題がある。或る論者に依れば純粹な認識主観なるものは存在しない。人間は單に事物を認識するのみならず、他面意欲し或は感情を持つ。即ち、人間は認識作用以外のものを意識内に持つ。それ故、人間が自己の意志から發する運動に對して妨害があつた場合、此の妨害を認めるとすれば、之に依り外界が存在することを認めなければならぬ。此の如き妨害物は假令知力即ち認識作用を超越したものであつても、之が存在することを認めなければならぬ。此の所論に對しては、我々は次の如く答へることが出来る。此の説は情意方面を知識から全く區別し切離してゐる。元來、意志作用は自我の作用の一部分であるから、認識者たる自我作用の内面的對象として現はれるべきものである。従つて、先に述べた眞の主観に對しては認識可能なる客観であつて、これを特に超越的な事物とすることは出来ない。

第四に、意識内容と心的實在とは區別せられなければならない。何故なら、觀念論に於ては認識せられるものは心的實在であつて物的實在ではないと説明せられるかの如く誤解する者があるから

である。觀念論は先にも述べた如く唯心論ではなく、従つて世界乃至世界の本體が心であるか物であるかといふ問題とは係りが無い。觀念論は認識の立場から、認識せられる世界は觀念であると主張するにすぎない。此の立場に於ては、世界は知識として觀念であると主張せられるのである。

以上の如く、觀念論の立場から種々の議論を考察して來ると、結局超越的なものを立する必要があるが、かかる意識内に於て客観と主観とは依然對立してゐる。それ故、嚴密な意味に於て意識の内容作用即ち主観に對する意識内容即ち客観は如何なるものであるかといふ問題が残るのである。蓋し意識内容は意識の中の事實ではあるが、然し同時に意識の或る部分を超越して、これに對立してゐるのである。既に述べた通り、對立すると言へば、此の對立するものは直ちに超越的な實在と考へられるが、之以外にリッケルトは別の考へ方をしようとする。之を論ずるのがリッケルトの所謂認識の對象の問題である。

さて、認識或は知識は一般に判断の形を以て表はされる。そして判断は主語と述語から成立つ。主語や述語は何れも表象(觀念)である。だが表象(觀念)或はこの結合した命題(判断)は必ずしも普遍的に當てはまる(普遍妥當性を持つ)のではない。例へば「赤い」といふ表象と「花」といふ表象と

を結合した「赤い花」といふ表象も單に私の觀念にすぎない場合が多い。所で、「人間」といふ表象と「可死的」といふ表象とを結合して生じた表象「可死的なる人間」は普遍妥當性を有する。従つて、表象にも普遍妥當的なものと然らざるものがあることになる。之を區別する爲には、判断を考察しなければならぬ。蓋し、表象が判断として成立する時、普遍的必然的表象が生じるのである。先の「赤い花」といふ表象も「此の花は赤い」といふ判断となる時、普遍妥當的必然的となるのである。即ち、此の時、自己のみならず他の如何なる人にも同様に承認させようとする要求が附随する。此のやうな判断には眞偽の價値が伴ふ。そして、此の判断は眞なることが要求せられるのである。「此の花は赤い」といふことは此のやうな事實を單に示すに止まらず、此の眞なることを要求してゐる。一般に、判断は例へば眞といふ價値を要求するものであるが故に、判断は價値判断である。判断の結果は認識とか知識とか言はれるものである。従つて、認識や知識は判断であると共に價値の承認である。

さて、價値の承認とか否認とかいふことは快苦の如く一時的な或は或る人の感情と同一ではなく、何人にも承認或は否認せられなければならないものである。従つて、承認や否認は普遍妥當性必然性を伴ふものでなければならぬ。即ち、判断に於て承認せらるゝ價値は無時間的なものであつて、

各個人の意識内容からは獨立なものでなければならぬ。換言すれば、判断の肯定否定は、かく思惟せられなければならないといふこと、即ち思惟必然性に依るのである。そして此の思惟必然性を離れては、判断の肯定否定は實は存在しない。だが、此處に言ふ必然性は具體的な事實とは無關係である。即ち、或る事實が存するが故に、或は或る幾つかの事實から歸納せられるが故に、或る判断が必然的であると言ふのではない。思惟必然性があるといふことは、如何なる場合にもかく考へなければならぬ理由があるといふことだけなのである。即ち、各判断は「斯様に判断して、それ以外には判断してはならない」といふ理由に依つて行はれるのである。此の「すべきである」とが「しななければならない」といふことが所謂ゾレン (Sollen) 或は譯して「當爲」と言はれる事柄である。判断には必ず此の當爲が附加せられてゐるのでなければならぬ。これが判断の本質である。換言すれば、判断に於ける内容即ち判断に於ける事實は理論上(論理的には)後から附加せられるもので、然もかかる内容或は事實は判断する主觀の關係、働き等々に依り決定せられるものであるが、その際如何にしても主觀の自由にならないものは此の當爲の要求である。例へば、花に就いて判断する場合もあれば、法律事項に就いて判断する場合もあり得るが、その場合判断は必ず當爲を要求して居り、判断する主觀も之に就いては如何とも爲すことが出来ない。此の如く、當爲は

主観の如何とを爲し難いものである。従つて、それは主観を離れたものであり、主観を超越したものであると考へなければならぬ。當爲は判断する(認識する)意識の内容なわけではあるが、然も嚴密な意味の主観(意識作用)を超越する所のものなのである。

右の如く、リッケルトに依れば認識の對象は當爲であつて客観ではない。之は常識と異なるから、次に例を擧げて説明して置かう。すべて所謂超越的實在に關する判断も意識内容或は客観に關する判断であると考へることが先づ必要である。例へば、「太陽が輝く」といふ判断は如何にも認識主観を超越した所の太陽といふ實在に關する判断の如く見えるが、然し實は我々が太陽を正當に認識してゐるかどうかといふ疑問が起る。だが、若し太陽が意識内容である、即ち觀念(表象)であると考へるならば、事情は全く異つてくる。蓋し、右の判断を言ひ換へて、「輝く太陽を私が見る」とすれば、結局「我太陽を見る」といふ判断になるのである。此の如くであれば、認識主観の認識の事實をその儘に示したのであるから、何等の疑ひも起り得ないであらう。かくて、超越的な實在も判断の成立を少しも妨害しないことになる。之に反して、若し判断の當爲が拒否せられるならば、即ち判断の價値が拒否せられるならば、判断は果して成立するであらうか。當爲は判断が要求せざるべからざる價値であり、従つて判断をして普遍的必然的ならしめるものである。それ故、判断は此

の當爲なしには成立しない。當爲なくしては判断を作ることが出来ない、判断することが出来ないのである。蓋し、判断は思惟必然性の承認に存するのであるから、此の思惟必然性としての當爲が拒否せられるならば、判断はないのである、それ故、判断の形式は如何に變更せられるとしても、その判断の真理價値は無時間的なものとして、換言すれば主観から獨立なる超越的價値として、普遍妥當なる價値として承認せられなければならない。かかる超越的な價値は無條件的に承認せられなければならないのである。當爲といふ價値が最も普遍的なるもの、最高なるものである。

此の如く、當爲は普遍妥當的なものであるから、個別的なもの、具體的なもの、現實的なものにはあり得ない。かかる價値は思惟必然的な要求であつて、事實的に存在するものではない。事實的に存在するものは諸科學の研究對象である。諸科學に於ては取扱はれない價値が哲學の研究對象となる。従つて、哲學は、リッケルトに依れば、非現實的な學である。單に之に止らず、此の如き哲學は現實的なものとの必然的關係をも持たない。此の意味に於ては價値は現實に對しては相對的であるが故に之を論ずる哲學も相對的である。或は更に懷疑的であるとも言はれ得るであらう。

さて、判断は價値を要求しこれを實現するものである。従つて判断から成る認識乃至知識は價値を要求實現するものである。そしてかかる價値は根本的には當爲である。哲學に於ては眞が、倫理

學に於ては善が、美學に於ては美が夫々追求せられる。之等の價值は根本的には當爲なのである。此の當爲の絶對性を説くことはかかる學の絶對性を説くことに外ならない。かかる知識は一般的に言へば人間の産出する所のもの、文化である以上文化の絶對性を主張すると考へなければならぬ。所謂文化至上主義はかくて基礎附けられると言はなければならぬ。だが、人間の所産たる文化が果して絶對的なもの、至上なるものであらうか。否。文化の主體たる人間が何であるかが明かにせられるのでなければ、その所産たる文化が絶對であるとせられたにしても、之は無意味であると言はなければならぬ。現實に拘りのない理論は無力である。我々は價值を否定するのでは勿論ないが、抽象的な價值論を捨て去らなければならぬのである。

以上我々は、極めて粗雑にはあつたが、歴史的発展の相の下に形而上學(存在論)と認識論を觀察して來た。認識論は要するに科學(知識)の基礎を論ずるものである。哲學は形而上學から認識論となるに及んで、神學の侍婢から脱却するを得たが、然し願れば認識論として科學の侍婢になり終つたことになる。然し乍ら、哲學は科學の侍婢たることを果して甘受すべきであらうか。科學も人間の所産である以上、人間が科學の主でなければならぬ。然らば、人間とは一體何であらうか。

此の課題こそ哲學の根本問題でなければならぬ。既にギリシアの昔ピュタゴラスは哲學をたましひの淨めであると述べた。誠に哲學は人間に自らのたましひを喚び起させなければならぬ。畢竟、哲學は人間に人間の人間性を知らしめ、人間にその理想を與へるものであると言ふことが出來よう。——所で、認識論も認識主觀を立することに依り人間性の問題に近附きはしたが、超個人的な主觀を論じて形式に墮した。その故に、認識論は具體的な人間を視野から逸するの外はなかつた。そこで、我々は具體的な人間の考察を次に始めなければならぬ。

参考書

桑木殿翼著「カントと現代の哲學」

リッケルト著「認識の對象」(岩波文庫)

山内得立譯

田中耕太郎著「教養と文化の基礎」

第四編 生存の問題

第一章 生

具體と現實

我々はこれまで價值哲學を考察して、これが抽象的であり、結局此の哲學の問題とする價值が現實と係りのないことを結論した。此處に抽象的であるといふのは現實に拘りのないものであるといふ意味であつた。然し、一般に理論は現實そのものではない。例へば、物理學は直接に自然の物理現象を取扱ふものであるが、然も抽象的である。何故なら、現實に吾々の眼前に現はれてゐる現象には物理學では取扱はれない多くの現象がある。物理學は之等多くの現象から物理現象だけを抽出して即ち抽象して、これを研究する。然し、此のやうな研究對象の側からだけで物理學は抽象的なのではない。物理現象と言つても、實は無數に存在し、到底これ等をすべて觀察することは出來ない。また物理學者は數限りなく多くの物理現象を觀察し盡すことを任務としてゐるのではない。物理學者は物理現象中に行はれる法則を見出すことを任務とする。そこで、物理學者は凡ゆる物理現

象を觀察實驗するのではなく、法則を探し出すに都合のよい現象を取扱ふ。此の如く、物理學者の目的は法則を見出すことである。法則は具體的なものではない。何故なら、物理現象ならば、假令特殊なものであつても、直接又は間接に知覺せられる。簡單に言へば、現象はすべて感覺に依り知られる。之に反して、法則は感覺に依つて知られることがない。勿論、物理學者は或る特定の現象を研究して、これから一般に通ずる法則を導出するのであるから、その法則がそれ等現象の中に全然現はれてゐないのではない。若しさうでなければ、此の現象から法則を探し出すことは全然不可能であらう。所で、かくして見出された法則は凡ゆる現象に妥當するものでなければならぬ。例へば、ニュートンは林檎の實の落ちるのを見て、引力の法則を思ひ付き、種々の實驗の結果、萬物は引力を有すといふ法則を樹立した。然し、此の場合ニュートンはすべての現象を實驗觀察したのではない。然し引力の法則を立てたのは、此の法則が一切の現象に適用せられ得ると考へたが故である。法則は思惟(判斷)に依り見出されるものであり、普遍的必然的なものである。かかる普遍的なものとは個々の現象に於ては特殊な形を以て現はれるにすぎない。例へば、ニュートンが見た所の林檎の實の落下は特殊な場合で、必ず或る時或る場所に於て行はれたものである。然もその場合にも引力の法則が現はれてゐる。此の現れ方はその時その場所といふ限定を持つてゐる。然るに引力の法則

そのものは、これが見せられない以前から永久に如何なる場所に於ても現はれると考へなければならぬ。法則が普遍的であるといふのは時と所とに關係なく必然的に適用せられるといふことである。そこで、此のやうな普遍的なものは吾々には特殊な例(場合)に於てしか見られない。それ故に法則は全的に直接に見られるものではない。かくて法則は抽象的である。此の如き抽象的な法則を取扱ふ物理学は本來抽象的である。所で、これまでの考察に於て、我々は普遍的なものは抽象的であるといふことを述べた。

それ故、直接五官に與へられるものが具體的であるといふことになるであらう。元來具體的なものは何等かの形を有ち、直接に知られるものである。抽象的なものは此の直接見たり觸れたりせられる形を取り去られたものである。さて具體的なものは直接に現在知られてゐるものであるから、現實的なものでもあることになる。だが、具體的なものが直ちに現實的なものであるであらうか。そこで、先づ現實的なものを規定して行くことにしよう。文字通りに言へば、現實的なものとは現に眼前に存在するものである。従つて、例へば、我々が現に見てゐる——或は吾々に見えてゐる——机とか校舎とか雲とかいふやうなものは現實的なものである。此のやうなものは個別的なものであつて、机といふもの、雲といふものといふ如き概念ではない。それ等は知覺せられてゐるもの

で、思惟(判断)の結果ではない。此の意味では現實的なものは具體的なものである。——だが、現實的なものは更に廣い意味を持ち得る。例へば、私が現に持つてゐる概念は現實的であると言はれる。私が現在家といふもの(家の觀念或は概念)を考へてゐるとする。その時、此の家といふ概念(概念)は現實的である。私が現に「三角形の内角の和は二直角である」といふ命題を考へてゐる時は、此の命題は現實的である。だが、此の概念(概念)や此の命題それ自身は抽象的であつて、具體的ではない。そこで、具體的なものと現實的なものとの間には相違が現はれて来る。以上述べたことから次のことが明かになつた。即ち、私が現に見或は考へて居れば、此のものが假令具體的であつても抽象的であつても、尙ほ現實的である。神といふ如きものも、現に信仰の對象として持つのであれば、現實的なものである。従つて、既に過ぎ去つたもの或は未だ現れないものは現實的なものではない。

具體的なものとは一體如何なるものであらうか。先に我々は五官に觸れるもの即ち個別的なものと特殊なものが具體的なものであると言つた。此のやうなものを我々は次に規定して行かなければならない。個別的なものとは普通に一つ／＼離れて別々に存在するものである。例へば、點、家、机、人間等は夫々離れ／＼に存在してゐる。従つて、個別的なものは夫々場所を異にしてゐて、相

互に明確に區別されるものであらう。それ故、個別的なものは他から區別される所以の統一を持つたものである。個別的なものの即ち個物とは元來不可分であると共に他から區別されるものの意味をもつ。だが、此のやうな個物が直ちに特殊なものではない。勿論、特殊なものは個別的なものではないが、然し個別的なもの以上の規定をもたなければならぬ。

特殊なものとは例へば此の机此の椅子といふ如きものである。これ等は單に異なる位置に依り區別されるのみではない。それ等は夫々に特殊な性質に依り區別せられる。所で、机にも椅子にも種類のものがあり、また無數にあり得る。それ故、特殊なものとは、それが机であるとか椅子であるとか規定せられるだけでは、まだ此の机此の椅子を規定するには不十分である。例へば、太郎も次郎も特殊な人間であり、他の如何なる人間とも區別せられる。従つて、太郎も次郎も單に人間であるといふだけであるならば、兩者を交換しても差闕へない筈である。だが、勿論兩者は他と交換せられ得ない特質をもつ。此の特殊な性質とは如何なるものであらうか。例へば太郎に就いて、色が黒いとか背が高いとか近視眼であるとかいふやうに限りなく多くの性質を以て規定し、他から區別せられ得るであらう。だが、此の如き諸規定に依つて太郎をして太郎たらしめてゐる特殊性を十分に示し得るであらうか。此のやうな外形だけの人相書きでは到底太郎を示すことが出來ない。そこ

で、次には太郎をその内面的な性質に依り規定することが試みられるであらう。例へば氣が小さいとか怒り易いとかいふやうな限りなく多くの内的性質に依り規定せられ得る。此のやうな規定に依り太郎の特殊性は完全に規定し得られるであらうか。否、實は、私が太郎の特殊性の規定を知る代りに、此の太郎を見、此の太郎と交るならば此の太郎を他の如何なる人間とも混同しなくなるであらう。此の如くして、特殊なものとは言葉に依り言ひ表はされるよりも、直接に見ることに依り明かになるのではなからうか。

ともかく、特殊なものの特異性は言葉に依つては規定せられ得ない。これは如何なる意味を持つてあらうか。言葉は元來特殊なものと言ひ表はし規定することが出來ないであらうか。例へば、本といふ名詞は本と言はれ得るものにはすべて通用するが故に、本は一般的に本といふものを表はすだけで、特殊な本の特異性を表はさない。だが、特殊なものを示す爲に名詞以外に形容詞副詞等があるとも考へられる。例へば、「此の赤い本」、「そこにある赤い本」といふやうに言ひ表はされ得る。だが、これだけでは特殊な本を示すには十分でない。「赤い」といふ語も、「そこ」といふ語も一般的に使用せられ、或る特定の場合にのみ使用せられるのではない。固有名詞と雖へども、特殊なものの特異性を示すことが出來ない。太郎と言つても、實は多くの太郎があるであらうからであ

る。「パリ」と言へば、勿論特殊な他とかへ難い特殊物を示すが、然し此の固有名詞には内容がない。従つてその特殊性を示すことは不可能である。ともかく、此處では次のことを結論し得るであらう。即ち、言語は一般的なものを言ひ表はし特殊なものを言ひ表はすことが出来ない。

さて、我々が最前から決めようとしてゐたことは具體的なものは如何なるものであるかといふことであつた。そしてこれが個別的なもの、特殊なものであることは分つてゐた。また今、此の特殊なものに言語に依つては規定せられないことも分つた。従つて、具體的なものは言語に依つては規定せられないものである。だが、それが假令言語に依り規定せられないものであるとしても然もそれは私に知られる(分る)ものである。そこで、次に、知るとか分るとか言はれる所の此の「知り方」「分り方」の側面から、具體的なものを明かにして行くことにしよう。然し、此の爲には先づ「知り方」「分り方」を豫め考察して置く必要がある。

常識的には、具體的なものとは分つてはゐるが如何にも表現出来ないもの、問はれても的確には言ひ表はせないものであると考へられるであらう。「具體的に言ひ表はせない」といふのも、實は言ひ表はさうとする事柄が具體的であるが故に、それが具體的にあるがまゝに言ひ表はすことが出来ないのである。然し、此の場合にも、此の具體的なものは知られてゐる。蓋し、言ひ表はせないと

いふことから知られてゐないといふ結論を導き出すのは誤りである。だが、此の際注意すべきことは、知り方には二通りあるといふことである。私が赤い花を見て、「此の花は赤い」と言へば、私は確かに此の花を知つてゐるのである。それ故、「此の花は赤い」といふ判断が行はれ、明確な表現が與へられた。此のやうな形で知られるのは判断である。此の場合の知り方は判断を下すことである。判断するのは思惟の働きであり、知性の働きである。此の點を今少し詳しく説明しよう。

「此の花は赤い」と判断せられる時、「此の花」といふのは特殊なものである。「赤い」といふのは「此の花」に限らず、赤いと言はれる限りの如何なるものに就いても言はれる。此の兩者を結附けて「此の花は赤い」といふ判断を下す爲には、特殊な「此の花」から共通な「赤い」といふ性質を抜き出して(抽象して)、かかる言表をするのである。他の例をとつてみよう。「此の三角形は直角三角形である」といふ判断は、此の特定の大きさを持つた三角形即ち特殊な三角形に就いて、直角三角形といふ一般的な述語が附加表現せられるのである。蓋し、直角三角形は形の大小に依り無数にある筈であり、従つて直角三角形は一般的である。此の特殊な三角形は他の多くの三角形から區別せられる特殊なものであるが、此の三角形から直角三角形といふ他の三角形とも共通な性質を抽象して、それに述語せられるのである。それ故、此のやうに「此の花は赤い」とか「此の三角形は直角三角

形である」とか判断せられ認識せられる以前に、既に「此の花は赤い」とか「此の三角形は直角三角形」であるとかいふ事實が知られてゐるのでなければならぬ。此の知り方は判断や認識以前の直接な知り方である。此の直接な知り方に依り現に知られてゐるものが現實的であると共に具體的であるものである。真に具體的なものとはかかるものである。だが、一體直接的な知り方とは如何なるものであらうか。これが明かにせられることに依り、具體的なものも同時に更に顯はになるであらう。

直 観

直接的な知り方を明かにしようとするのであるが、此の爲に先づ直接的ならざる知り方の側面から考察して見よう。空間に於ける運動の例を採つて説明しよう。私が此の運動をA點から見る場合とB點から見る場合とに於て、私は此の同一の運動を異つて知覚する。或はまた、同一の花に就いても、或は「此の花は赤い」とも言はれ、或は「此の花はバラの花である」とも言はれ、或は「此の花は今が盛りである」とも言はれる。此の場合には、私はその運動やその花を言はば外面から眺めてゐるにすぎない。だが、私は此の同じバラの花を右とは異つて見ることも出来る。此の時には

私は此の花を單に外面から眺めるのではなく、そのバラに對して好惡の感情をもち、更にこれまで私が抱いてゐたバラの記憶をも同時に此のバラの花に附加するであらう。若し他の人が右と同じ仕方方で此の同じバラの花を見るとすれば、矢張り此の花に自己の多くの感情や記憶を結附けて見るであらう。此の場合、私の見るバラの花と彼の見るバラの花とは勿論バラの花自身としては同一であるが、然し兩者は果して同一と言はれ得るであらうか。否。私の見る此のバラの花と彼の見る此の同じバラの花とは異ると言はなければならぬ。此のやうな場合には、私も彼も此の同じバラの花を言はば内面から眺めてゐる。直接に眺めてゐるのである。直接に眺めるとは、此の同一のものに夫々異なる感情や記憶を移し入れて眺めることである。

だが、或る事物に感情や記憶を移し入れるとは如何なることであらうか。例へば、私が自分の家と他人の家とを比較するとしよう。若し兩方の家が全く同一の構造であると假定すれば、第三者にはせいゝ家の位置などに依り異なるにすぎないであらう。だが、私にとつてはその相違は單にそれだけではない。私は私の家には親しさを感じ温か味を覺えるが、他の家に就いては此のやうな感情を持つことが出来ない。或はまた、私が或る學校に入學した當座は、此の學校が如何にも冷たく思はれ、私を拒否するかの如き感情を抱かせるであらう。然し、此の同じ學校も次第に私にとつて親

しいものとなり、或は更に親しいことも忘れてしまふであらう。之は如何なる理由に基くであらうか。私の家や私の學校が私に親しく感じられるのは、先づ私から切離されないことを意味する。次に、親しいことをも忘れるのは、私が此の學校と一つになつてゐることを意味する。私から切り離されないとか私と一つになつてゐるといふことは、その家やその學校が私の個性(人格)と結附いてゐることである。私はその家や學校は自己の個性(人格)を移し入れて、それを私の感情記憶に依り覆つてゐるのである。直接に見るとか内面から眺めるといふことも、畢竟此の如く見られるもの眺められるものに自己の個性(人格)を移入れてこれを覆ふことである。

私は先きに具體的なものは言葉に依り言ひ表はされるものではないと述べた。然し、私の個性を移入れた學校や家は尙更ら表現せられるものではない。假令それ等が表現せられるとしても、その表現はせいゝその輪廓を示すにすぎないであらう。蓋し、それ等は先に述べた如く共通的な言語を以ては言ひ表はし得ないものだからである。此の如く人格を移し入れられたものが最も具體的なものである。所で、例へば植物學に於て取扱はれる如き花は如何なるものであらうか。それは如何なる人にとつても同一の花でなければならぬ。此の花が同一であるのは、それが如何なる人の個性からも切離されたものだからである。その場合には、それを見る人(人格)から全く切離されて、

客觀的な花になつてゐるのである。換言すれば、此の場合の花の見方は自己を没却して唯花を花として見るのである。之に反して自己の人格とか個性とかを移入れられた花は主觀的(個性的)である。

此の如き主觀的(個性的)な把握が直觀(Intuition)である。

所で、我々は此の直觀に就いて更に詳しく説明する必要がある。例へば、小説家が或る人物を描く場合には、此の人物に就いて多くの行動や對話を叙述するであらう。此の場合、その小説家はその人物を詳しく叙べる爲に限りなく多くのことがらを描き得るであらう。然し乍ら、小説家が此の如くその人物を描く爲には、豫めその人物を全體的に把握してゐなければならぬ。彼は此の全體的に把握した人物を言語に依り表現するのである。此の把握がなかつたならば、表現も不可能である。恰も或ることがらに就いて判断する場合には既に此のことがらを把握してゐなければならぬ。如くに、此の人物を描く爲には既に此の人物を把握してゐなければならぬ。そしてその小説家が叙述を続けるに當つては、何時でも此の初めの把握に歸へることが出来、またかくしてのみ新たな描寫を爲し得るのである。此の如く、先づ初めに全體的な把握がなければならぬ。直觀とは此のやうな全體的な原始的な把握である。單に藝術のみでなく學問(知識)もかかる全體の原始的な直觀なしには成立しない。

此の事情を更に他の例を以て明かにして見よう。私は東京の町の寫眞を限りなく多く集めてこれを心に浮べることが出来る。それ等の寫眞は相互に補ひ合つて、東京の町を益々完全に私に示してくれる。だが、如何に多くの寫眞を集めて見ても、實は私は眞の東京を感じる譯にはゆかない。寫眞は私が東京の町を實際に歩いて見るといふことには及ばないのである。或はまた或る外國の詩を日本語に翻譯するとしよう。此の場合、原の詩の持つ意味とか情趣とか色合ひとかを次第に完全に譯することが出来る。だが然し、日本語譯が如何に原の詩をよく翻譯したとしても、原の詩の持つ色合ひなどを完全に譯出すことは出来ない。原の詩の色合ひなどを完全に把まうとする爲には、原の詩の中に言はば飛込み、此の中に自己を移入れることに依り初めて可能であらう。また、或る人が腕を擧げる運動を行ふ場合、その人は此の運動を一度に爲し遂げ、此の運動の知覺を内部に持つてゐる。然し私が此の運動を外部から眺める時には、私にはその運動は一つの點から他の點に通過すると考へられる。そして此の二つの點の間に限りなく多くの點を設けて考へることも出来る。即ち、私はその運動を多くの點を通過する運動と見ることが出来るのである。だが、此の運動を行つた彼にとつては、今述べた如く、一つの單一な運動であつて、その間に點などを考へることは出来ない。若しその運動の中間に點が一つあつたとすれば、その運動は實は一つの運動ではなく二つの

運動なのである。此のやうに運動を内部から見れば、それは一つの單一な全體的な運動であるが、外部から見れば、それは多くの點に分解せられる。此の如く、内部から全體的に握むこと、之が直観である。

飛ぶ矢は飛ばないといふゼノンの命題(第二編参照)も、此の運動の見方に依つて論破せられ得る。ゼノンは飛ぶ矢が飛ぶ爲には、一つ一つの點を通過しなければならぬと考へた。換言すれば、先の運動は多くの點に分解せられると考へた。だが、實際は、分解せられるのは通過した運動の距離(空間)であつて、運動そのものではない。矢の運動は一つの單一な運動であつて、點に依り分割せられはしない。ゼノンは運動を外部から眺めたが故に、飛ぶ矢は静止してゐるといふ如き詭辯を爲した。即ち、ゼノンは運動を直観することがなかつたのである。

所で、内部から見るといふことを説明して置かう。運動を内部から見るといふことは、運動するものそのものになつてこれを見ることである。更に言ひ換へれば、それは運動そのものと一つになることである。此のことは共感(sympathy)と言はれる。シムパシー即ち同情といふことは、例へば、病人の氣持ちになり病人の苦しみを苦しむことである。共感もこれと同様に例へば運動する人自身になつてみることである。所で、運動を言語に依り表現する爲には、此の單一な全體的な運動

を多くの點を以て分解しなければならない。例へば、百米走るに十秒かつたと言へば、此の走る運動は一秒毎に區切られて居る。だが、分解せられたものは如何に組合はされても此の單一な全體的な原の姿を示すことが出来ない。丁度東京の寫眞が如何に多く集められても、生きた東京を示し得ないと同様である。直觀も此の全體的なものを表現する（分割し表現する）ことは出来ないが、これと共感することが出来る。直觀は共通なもの（例へば言語）に依つては表現せられないものを把握することが出来る。具體的なものは此の直觀に依り把握せられる。私が一つのバラの花を見るにしても、これに人格を移し入れて内部から把握せられるならば（即ちこれと共感せられるならば）此のバラの花は如何なる他の人の見る所とも異なるであらう。然し乍ら、如何にバラの花に人格を移し入れこれと共感するとしても、バラの花は私と同一ではない。従つて、此の場合の共感或は直觀は完全ではあり得ない。だが、見るものと見られるものとが一つになり得る場合が少くとも一つある。それは自己自身を直觀する場合である。此のやうな場合の自己自身とは如何なるものであらうか。

自 我（生）

私は私の自我（意識）に眼を向けよう。此の時、私が先づ最初に氣附くことからは次の如きもの

であらう。自我は外界から種々の知覺を受取る。私は机を見、花の香を嗅ぎ、或は車の音を聞く。次に之等の知覺に多くの記憶が結附くことに氣附くであらう。尤も、實は知覺の中に既に記憶は混入してゐるのである。若しさうでなければ、私は花の香を受取つても、これを花の香だと感じることはなからう。だが、ともかく、知覺は記憶と結附いてゐる。例へば、私の机の知覺に昨日見た机掛けの記憶を結附け、或は本やペンの記憶を結附けるであらう。最後にその知覺に種々の傾向（希望）も結び附くであらう。例へば、私はその机を動かさうとし或はその机に於て讀書しようとするであらう。此の如くして自我（意識）は知覺を中心として記憶と希望とから成る。そして記憶、知覺、希望の三者は過去、現在、未來に相應する。

さて、現在の知覺は絶えず過去の記憶に移り、新たなる現在の知覺が開けて行く。従つて、記憶は絶えず積重ねられ、自我は絶えず豊かにされる。昨日の自我よりも今日の自我の方が豊かである。かくて、自我は絶えず變化し發展すると考へなければならぬ。此のやうな自我の連續的狀態は恰も音樂のメロディーの進行の如きものである。一つの調子は次の調子と連續しながら絶えず新たな調子を産出して行く。そしてメロディーは絶えず未來に向つて進んで行く。吾々の意識も絶えず未來に進んで行く。現在に浮び出た過去の記憶が、知覺と共に、言はば未來を構想せしめる。自我の

此の現在の状態が常に未來を告げ知らせるのである。聞き覚えのあるメロディーが流れて來る時、我々はそのメロディーと共に動き、恰も我々がそのメロディーを指揮してゐる如く感じるであらう。意識は此のやうな連続的な流動であると考へ得る。

此の意識の流動も、若し我々が振返つてその流動の痕を眺めるならば、多くの明確な状態から成立つことが分るであらう。即ち、机の知覺（感覺）とか讀書の希望とか自己の机の記憶とかいふ如き明確に規定せられる状態から成立つと思はれるであらう。だが、實際は意識の一つの状態が何時から始まるかを明確に指摘することは不可能である。此の連続的な流動は全き全體を爲し、何れの状態も相互に入込み、中斷せられることがない。例へば、今私が映畫を見る希望を持つてゐると假定しよう。此の場合、私は過去の瞬間に此の希望を起したに違ひない。だが、此の瞬間を示し得るであらうか。否。實は、此の希望も初めは希望とも名附け得ざる一つの萌芽的状态にすぎず、言はば意識の片隅に僅かに存在してゐたものであらう。そしてその状態は他の多くの状態と一緒になつて居り、中心的な状態の圍りにぼかされてゐたであらう。例へばかかる萌芽的な状態は映畫の廣告の知覺に覆はれてゐたであらう。ともかく、此の状態が次第に強くなり、他の知覺記憶希望等の諸状態を言はば侵蝕し、遂には、意識は此の希望だけになつてしまふのである。希望といふ同一の名

前で呼ばれる唯一つの意識状態でさへも此の如く多くの變化をする。意識の諸状態は此のやうに相互に浸透し乍ら連続する。此の連続は比喩的に多くの状態から成ると言はれなければならないが、實際は右の如く相互に明確に區別せられないのであるから、どれだけ多くの状態があつたかを數へることは出来ない。——此の點に就いては後に更に述べることにしよう。此處では、意識（自我）は絶えず過去を増して新たなものとなり、繰り擴げられて行くものであることに注目し度い。然し勿論意識は單なる繰り擴げではない。意識は絶えず過去を含みつつまた未來を胎みつつ太つて行く統一なのである。

自我は確かに統一を爲してゐる。今述べた如く過去と未來とを現在に於て抱き、意識は現在に於て統一せられてゐる。所で、現在は絶えず過去となり、未來が新たな現在となる。それ故、現在の統一は絶えず消去つて、絶えず新たな統一が現はれる。然らば、意識には過去現在未來に通じる統一はないであらうか。換言すれば、昨日の自我と今日の自我とは夫々統一を異にし、兩者は全然別ものなのであらうか。否。勿論、昨日の自我の統一と今日の自我の統一とは異なる。何故なら、昨日の自我の統一は昨日の或る時を中心（現在）として過去と未來とが含まれて居たのであり、今日の自我の統一は今日の或る時を（中心）現在として過去と未來とが含まれてゐるからである。だが

今日の自我の統一の中には昨の自我は記憶として含まれてゐる。それ故、現在の意識に於て過去の自我はすべて記憶として含まれてゐる。従つて、自我は過去現在未來を通ずる統一を持つと考へなければならぬ。此の如き意識の連続が差當り生(生命)と言はれるものである。

だが、意識が絶えずその状態を變化するのは何故であらうか。例へば、映畫を見ようとする希望が希望として明かに現はれ、之が強化せられ、遂に決意せられて行動にまで至るのは何故であらうか。此の希望は例へば映畫の廣告の知覺に依り惹起されるであらうが、然し此の知覺に依りかかる希望が起る爲には單なる知覺だけでは不十分である。そこには感情がなければならぬ。或は更に言へば衝動がなければならぬ。次に、此の衝動に依つて希望が惹起されるとしても、此の希望を拒む如き多くの事情もあるであらう。例へば、勉強しなければならぬとか、散歩をした方がよいと考へる意志もあるであらう。その希望が強まつて行く爲にはかかる障礙に打勝たなければならぬ。此の如き意識も勿論連續するものではあるが、然しそれは單なる連續ではない。そこには多くの葛藤があると考へなければならぬであらう。従つて意識の連續は飛躍的連續であり、更に適切に言へば非連續的なる連續であらう。蓋し、意識は絶えず障礙を排除し飛躍しつつ前進發展する連續だからである。生(生命)とは實にかかる意識である。

次に我々はかかる意識(自我)の構造を少しく明かにしようと思ふ。

第二章 意識の構造

構造と分析とは密接不可分な關係にある。構造は分析に依り知られる。例へば、機械の構造を知る爲には、此の機械を分解してみなくてはならない。人體の構造を知る爲には、人體を解剖してみなくてはならない。此の分解や解剖が分析である。機械や人體の構造は確にかかる分析に依り知られるであらう。然し、機械を分解する時には、此の機械は動かなくなつてゐる。人體を解剖する時には、人體は既に生命を失つてゐる。換言すれば、機械が分解せられる時には、此の機械は既に機械としての機能を失ひ、人體を解剖する時には、これは既に生命としての機能を持つては居ない。従つて、分析せられて出て來た部分は既に動かなくなつたものの部分である。所で、吾々にとつて重要なものは動く姿であり生ける姿である。動く姿生ける姿は死せる要素を以ては示され得ない。

生々たる意識の構造は如何にして捕捉せられるであらうか。心理學の一派に於て行ふ如く、意識を分解して多くの要素的感覺を求め、意識をかかるものに還元するのは、右の例の如く、意識の痕

跡を掘出して躍動せる意識を埋没するものである。然し乍ら、生々たる意識は絶えず動く。此の動く姿が意識の眞の姿である。そこで、此の姿を求める爲には、意識と共感しこれを直觀し體驗し、以て意識を解釋しなければならない。

持 續

既に述べた如く、意識は記憶を持つ。如何なる現在の状態も過去の記憶を附加せられ、そして移り行く現在の状態は記憶に依り益々膨脹する。従つて、意識には同一の状態は存しない。然も、意識は絶えず發展する。それは連續を爲す。そこで、意識は存在するといふよりも寧ろ生成すると言はるべきである。意識の生成が持續と言はれる。我々は先づ此の持續に就いて考察することにしよう。

意識は連續する。連續とは如何なるものであらうか。例へば、時間は連續して中斷せられることがないと普通に考へられてゐる。此のやうな連續から觀察を始めよう。試みに、任意の一時間をとつてみれば、昨日の一時間も今日の一時間も或は百年前又は百年後の一時間も、同一の一時間である。そして此の時間は時計に依つて計られる。常識上の時間は正にかかるものである。所で、科學

上の時間も亦これと同じである。例へば、物理學者は速さを計るに時間を用ゐる。天文學者は月蝕を豫測するに時間を用ゐる。此の時間が常に性質を同じくして居るのでなければ、如何にして彼等は物體や天體を測定し得るであらうか。常識上或は科學上の時間は何れの時點に就いても同じ性質を有する。換言すれば、此の時間は等質的時間である。従つて、此の如き連續は等質的連續である。尙、空間に就いても同様のこと言へる。即ちこれも等質的連續である。我々は連續といふ場合、先づ此のやうな等質的連續を思ひ浮べる。此の連續は、我々が之を逆に辿つても同一の長さを得る。例へば、時間に就いて逆に數へても、また時間の順序に従つて數へても相等的な一時間を得ることが出来る。兩者が相異るのは唯時間の順序が逆であるか否かといふことだけである。従つて此のやうな連續は逆にすることが出来る。それは可逆的連續である。

また多くの感覺の連續も考へ得るであらう。例へば、私が眼を閉ぢて、或る表面を手で擦る時、指がその表面に觸れて動き手の關節が變化することなどに依り、多くの相異なる感覺を得るであらう。それ等の感覺は強いか弱いか言はれる性質だけで相互に區別せられ、そして時間上一定の順序を持つてゐる。此の場合、私は逆の順序で此の同じ表面を擦つて行くことも出来る。此の時には私は右の場合と同數の夫々同じ性質の感覺を逆の順序で得るであらう。此の場合の連續は相異なる感

覺から成るが故に、同質的連續ではなく異質的連續であるが、然しこれを逆にすることは可能である。即ち、此の連續も可逆的である。所で、感覺も意識であるから、意識の連續もかかるものであるとも考へ得られるであらう。だが、意識のかかる連續はなほ表面的であり外面的であるにすぎない。先にも述べた如く、意識は記憶を伴つて絶えず膨脹する。單なる感覺の連續を以て意識を示すことは出来ない。我々は更に内面的な人格的（個性的）な發展としての意識の連續を考へなければならぬ。

例へば、一つのリズムをとつてみよう。これも連續である。此のリズムを私が熟知してゐるとすれば、これが響いて來れば、私の精神（心）は直ちにこれに共鳴し、これと共に感ずるであらう。そのリズムは言はば私の人格を以て覆はれ、恰も私がそれを指揮してゐるかの如く感ずるであらう。此の場合には、リズムの一つ一つの音は單に前後に結附くのみでなく、前の音は後の音を準備し、前の音は後の音を内に胎んでゐるであらう。かくして、各々の音は相互に入込み浸透してゐる。リズムの音はかく相互に浸透し乍ら連續し、リズムは全體として動いて行く。此の連續に於ても、我は若しその一つ一つの音を數へ擧げようとするれば、或は數へ得られるでもあらう。だが、若し我がそれ等を數へようとするれば、私はそのリズムを實は聽いてゐないことに氣附くであらう。此の

場合には、私はメロディーの連續と共に動いてゐないのである。此のメロディーの連續そのものと共に私が動いてゐる場合には、若しそれが中斷せられるならば、私は急に障礙に突當つたやうな感じを受け、或は急に光から闇の中に入つたやうに思ふであらう。此のやうな感じを受けるのは、リズムの一つ一つの音が切れ目なく連續し之と共に私の心も連續してゐるからである。若し私が此のメロディーを逆に聞いたとすれば、どうであらうか。此の場合には、恐らく私は單に雜音を聞くにすぎないであらう。蓋し、メロディーの一つ一つの音は恰も生けるものの如くに有機的に連續してゐるのである。従つて、その中の何れの一音を取り去つても、全體のメロディーに影響を及ぼし、全體の調子を壊してしまふ。此のメロディーに聞入る時、私の心（意識）も此の如き連續を爲すと考へなければならぬ。

意識のどの一つの状態も過去を含み未來に備へられてゐる。意識の連續的變化は此の如きものであらう。意識の純粹な連續としては、例へばかの苦しい登山の心境の如きものを想起すべきであらう。正に頂上に達しようとする時の急坂を攀登つてゐる時、私の心はどのやうであらうか。恐らく私は足を動かしてゐることも氣附かず、苦しみを忘れ、私は全く山に溶け合ひ「一つになつてゐるであらう。だが、此のやうな表現を與へるならば、既に此の表現もその場合の氣持ちを壊して

しまふにすぎない。その時の私の心は如何なるものに依つても言ひ表はせないであらう。然しながら、その時の心には確かに過去も未來も現在の中に融込み、渾然たる全體を爲すと言へるであらう。此の心は努力であると共に努力を忘れた熱中であり、苦痛であると共に苦痛を忘れた喜びである。意識の純なる持續はかかるものである。此のやうな連續も反省して見れば、多くの状態から成ると考へられるであらう。だが、實際には、多くの状態は相互に融け合つてゐるから、諸状態を數へ擧げることが出来ない。數へられるものは相互に明確な區別のあるものだけである。

所で、我々は他の例をとつて、此のやうな連續を更に明かにして置かう。現在の種々の知覺はその中の中心的な知覺の周圍に言はばばかされてゐる。此の中心的な知覺に過去の記憶が喚起せられ結附けられる。そしてまたそれに多くの未來の希望も胎まれてゐる。此のやうな現在の知覺も絶えず過去となり記憶として新たなる現在に保存せられる。即ち、或る未來が現在となり、此の現在がまた多くの未來を造り出して行く。例へば、今私が富士山を眺めてゐると假定しよう。此の場合、私の中心的な知覺は富士山である。富士山の知覺の周りには例へば雲の知覺、青空の知覺、周圍の山の知覺などがあるであらう。だが、私は今富士山に見とれてゐるのであるから、それ等の知覺は單にその周圍にばかされてゐるにすぎない。之等の知覺が縁暈と言はれる。此の富士山の知覺には

程々の記憶が結附いてゐるであらう。例へば、小學校で習つた富士山の記憶、或は富士山に似た山の記憶、或は富士山を歌つた詩歌などが結附くであらう。だが、單にそれに記憶が結附くのみではない。それにはまた多くの傾向希望も結附いてゐることに氣附くであらう。例へば、富士山に登らうと感じ、或はそれを描かうと思ひ、或は眼を轉じて田子の浦を眺めようともするであらう。同じ富士山の知覺も此の如く記憶や希望が附加するに従つて、刻々とその強さを變じて行く。尙、そこには、美しいとか氣高いとかいふ感情が伴はれることも言ふ迄もない。意識は此のやうに絶えず變化して行く。所で、我々は此のやうな意識の連續を逆にすることが出来るであらうか。我々は富士山の知覺の最初の状態に歸することも可能であると考へるかも知れない。然し、此の場合には、此の最初の状態は既に記憶として現在の状態に含まれてゐるのでなければならぬ。若し、さうでなければ、如何にして最初の状態に歸るといひ得るであらうか。かくて、現在の状態は最初の状態の記憶を伴ふが故に、我々は最初の状態にかへることは全く不可能なのである。一般に、意識の状態に於ては、我々は一瞬の過去にもかへることが出来ないのである。意識の連續は此の如く一瞬の過去にも還り得ない連續である。

意識は先に述べた如く一つ一つの状態は互に融合つて發展して行く。今私は多くの記憶や希望に

依り意識の状態が刻々に變化することを述べた。だが、此のやうに意識から多くの状態を分析し取出すことは既に生々たる意識を殺す以外の何ものでもない。それ等の状態は互に浸透し融合して居り、唯反省に依つてのみ一つ一つ固定した形で取出されるにすぎない。意識は絶えず性質を變じつゝ發展して行く。意識の連続こそ正に異質的連続である。意識の如何なる瞬間をとつて見ても、相等しい状態といふものはない。意識に相等しい状態があるとすれば、それは意識の最も外面的なる皮相にすぎないであらう。例へば單なる感覺の連続の如きものであらう。意識は異質的連続であるといふ限り、多くの状態があることは言ふ迄もない。然しそれ等の状態は屢々述べる如く相互に融合つてゐるが故に、別々に切離され得られるものではない。従つて、それ等の状態は數へられるものではない。例へば、多くの馬は一匹宛別々に存在するが故に數へられる。此の如く數へられる多さは多數性と呼ばれ、數へられざる多さは多様性と呼ばれる。意識の連続は多様な異質的な連続である。

意識は記憶知覚希望から成り、これ等は過去現在未來に對應する。そして、過去現在未來と言はれる時、「時の流れ」といふことに直ちに氣附くであらう。意識の持續は確かに流動である。従つて、意識と時間とは密な關係を持つ如くに思はれる。だが、時間は先に述べた所に依れば、同質的

な可逆的な連続であつた。常識上或は科學上の時間の觀念はかかるものである。これは世界時間或は宇宙時間と呼ばれるのである。之以外の時間があるであらうか。例へば、諺に「光陰矢の如し」と言はれてゐる。言ふ迄もなく光陰とは時間であり、従つてその諺は時間が矢の如く速く過ぎ去ることを意味するであらう。時間が矢の如く過去るのは時間が過去るとは同一ではない。時間が單に過ぎ去るといふことは自然の一切に就いて言はれる一つの眞理にすぎない。矢の如く過去るとは、木や石に就いて言はれるのではなく、吾々人間に對して言はれることがらである。然らば、吾々にとつての時間とは如何なるものであらうか。

吾々にとつての時間とは我々が充實することも出來又貧弱にすることも出來る時間でなければならぬ。充實せられ或は貧弱にせられる時間とは内容を持つた時間でなければならぬ。かの世界時間と言はれるものは自然の如何なる事物に就いても述べられる所の一つの形式であり、形式的時間である。之に反して、吾々にとつての時間とは内容的時間であらう。所で、吾々にとつて貧弱な時間とは、我々の參與することの少い時間であり、空虚な時間である。そこで、我々は充實した時間を中心として考へて行かなければならない。さて、吾々にとつての時間とは「人間の時間」でなければならぬ。「人間の時間」とは更に適切に言へば「私の時間」であり、「自我(意識)の時間」

である。此のやうな時間に就いて一言することに依り、意識の持続は更に明かにせられるのではなからうか。

例へば、我々は或ることに熱中する時、時間を忘れるといふ。或は忙しい時に、一日が短いと言ふ。之に反して、暇な時には、時間の経つたのが遅いとか一日が長いとか言ふ。確かに、友人を待つ三十分と試験場の三十分とは吾々に異なる感じを興へる。勿論、何れの三十分も客観的な時間の長さとしては同一である。三十分といふのは時計に依り計られる時間であり、世界時間の上の長さである。だが、我々は時間を異つて感じる。之が單なる感じであるとか主観的なものにすぎないのみ考へて、之を輕視すべきではない。感じられる時間は世界時間ではなくして、吾々人間の時間であり、意識の時間なのである。さて右の場合に時間を異つて感じるのは、一方の時間は充實して居り、他方の時間は充實してゐないからである。此の如き時間の充實或は貧弱が吾々にとつては直接的なことであつて、時間の長さは時計に依り計られることに依り初めて知られる。此の方は吾々にとつて間接的である。所で、充實とは吾々の自我（或は意識）の働き（作用、状態）の充實であり貧弱とはこれの貧弱である。此の意識の充實が時間の長さとしては短かく感じられ、此の貧弱が時間の長さとしては長く感じられるのである。直接には意識の充實或は貧弱しかない。所で、意識の

貧弱とは意識の作用が貧弱なのであるから、意識は寧ろ働かず、單に外界に意識が支配せられるにすぎない状態であらう。之に反して、意識の充實とは意識の作用の充實であり、努力の状態である。意識の眞の連続とは例へばかかる努力の状態に於て見出されるのであるから、我々は意識の貧弱に於てではなく意識の充實に於て連續を考へなければならぬであらう。

意識は元來何ものかの意識である。従つて、意識の貧弱とは何ものかを意識する程度が少いと言はれ得よう。何ものかを意識から切り離し、或はこれから意識を疎外して單に何ものかを見るときに如きものにすぎないであらう。それ故、意識の貧弱とは例へば行爲が意識的でない場合であり、習慣的行爲の如きものであらう。之に反して、意識の充實とは何ものかを自己の作用を以て覆ひ、これと共感し直観する場合であらう。換言すれば、意識の充實とは努力の状態でなければならぬ。蓋し、共感の意識直観の意識は努力の状態なのである。自己が或るものに没頭して、自己を没却し言はば此のあるものと一つになること、これが意識の充實である。かかる意識の連續こそ眞に時間と言はるべきものである。此の故に、時間（意識の時間）は一般に生の哲學に於ては主要なる問題なのであるが、我々は今之に深く立入らないことにしようと思ふ。

努力の姿は誠の一つの渾然たる全體的作用である。此の如き充實せる意識にして眞に過去は現在

に浸透し未來も現在に胚胎すると言はれ得るであらう。或は寧ろそこに於ては過去も現在も未來もなく、唯純なる流動が存するのみであらう。意識するものとせられるものとも分れて二つであるのではなく、唯一如を爲すと考へなければならぬ。そして流動するのは未來に向つてであり未來に依つてである。純粹なる持續とはかかる流動である。これこそ眞に具體的なもの、現實的なものである。だが、此の持續が努力に於て示されることに依り明かな如く、それは淀みなき水の流れの如きものではない。それは絶えざる飛躍的連續でなければならぬ。飛躍とは連續を斷切るものの飛躍である。斷切るものとは連續の障礙である。如何なる過去の記憶も漫然と現在の知覺に参加するのではない。現在の知覺を更に明かにし更に力附け未來に推進めようが爲である。それ故、過去の記憶は寧ろ現在の知覺に依り要求せられ喚起せられるのでなければならぬ。だが、現在の知覺が更に力を要し過去の記憶に要求するのは、現在の知覺が弱いからである。換言すれば、現在の知覺が障礙を超克する力がないからである。意識は此の如く絶えず障礙を越えて發展するものである。事實、障礙の無い發展はない。障礙とは意識と相容れざるもの、矛盾するものである。意識の飛躍的連續とは矛盾の克服としての連續である。之まで、我々は意識の連續の相を明かにして來たので次に意識の矛盾の相を述べることにしようと思ふ。

矛盾と統一

我々は前節に於て意識の持續の側面を考察した。持續は意識自身の内面的な發展である。それは意識の純なる姿である。持續は確かに努力の一側面である。だが、持續と言ふ時には、外界の束縛を脱して詩的な自己、思索的な自己、即ち所謂觀想的な自己が一層強調せられて、行爲的な實踐的な自己は觀過せられるかの觀がある。例へば、シンフォニーに聽入り、眼前の景色にみとれ、或は讀書に没頭し、或は詩的構想に没入し、或は神の思辯に徹入するたましひ（心）、此のやうなたましひの純なる姿が一層よく持續を説明するであらう。所で、吾々の現實的な生活はかかる靜寂なるものではあり得ない。意識は絶えず新たな環境に直面して之を切開くのでなければならぬ。飛躍的連續としての意識は此のやうな實踐に於て一層顯はであるであらう。ともかく、我々は次に此のやうな意識の飛躍的側面を觀察することにしよう。

意識とは前にも觸れた如く、何ものかの意識である。換言すれば、意識は何ものかを意識することに依り初めて意識であり得る。然らば、何ものかを意識するのは如何なる事情に依るのであらうか。吾々の日常生活に於ては大部分は習慣に依り行はれてゐる。我々が事を行ふに當つて眞に意識

しつ——考へくながら——行ふものは案外少いのである。習慣は善かれ悪かれ一つの秩序である。我々は毎日同じ道を通つて學校に行く。これも一つの習慣である。同じ道を通つて學校に行くといふことが私の日常生活の中の一つになり、これが私の秩序を爲してゐる。此のやうな習慣を習慣の儘に行ふ時、私は此の行爲を眞に意識する事はない。恐らく、私はその道に幾つの曲り角があるかを知らずに、毎日歩いてゐるであらう。或は、曲り角を曲り角と氣附かずに行くこともあるであらう。我々は多くの場合、自分の學校への道よりも、知人への道の方を直ちに明瞭に思ひ浮べ得るであらう。これも、習慣となつてゐる道に就いては意識することが少いからである。一般に、習慣に依る行爲、熟知せる秩序に従ふ行爲などは無意識的な行爲に近い。此の如き行爲は言はば機械的行爲であり、自動機械である。

然し、此の習慣が偶然に依り破られてゐたとすれば、私の行爲はどうなるであらうか。例へば、私の毎日歩く同じ道が偶然にも破壊せられてゐたとすれば、どうであらうか。私はその障碍に驚き、歩く運動を止め、その障碍に對して方策を講じるであらう。換言すれば、私は或はその障碍を飛越え、或はまたそれを廻避する如き種々の方法を立て、結局一つの方法をとることに決意し、これを實行するであらう。——私が同じ道を毎日歩くのは一つの習慣であり、此の習慣が故障なく行はれ

るのは、秩序が維持せられてゐるからである。此のやうに秩序に依る運動は慣性を持つ。恰も運動しつゝある物體は何時までもその同じ運動を続ける慣性を有する如くなるのである。習慣とは此の如き慣性を有する作用（運動）である。習慣は自動的運動であり、自動機械である。そして運動の慣性が阻止せられる時、反動が起ると同様に、習慣といふ自動運動が阻止せられる時、反動が起る。此の反動が意識である。だが、物體の運動に於ける反動は自然法則（物理學的法則）に従ふが、意識といふ反動は此の如きものではない。このことは、意識が障碍を排除しようと努力することからも覗ひ知られるであらう。意識は一般的には、二つの秩序が衝突する時これが主體（自我、意識）に關係する場合に、喚起せられる。一つの建物（これが建物として維持せられる限り一つの秩序である）が自動車の運動（これも慣性をもつ一つの運動としての秩序を有する）に依り衝突せられる時、我々は此の出來事に關係を有する限り、多少ともこれを注目し、或は驚愕する。然し、若し我がその出來事に全然無關係であるならば、或はその出來事を知らなかつたとすれば、それに關して何等の注目を爲すこともなく、従つて我々は意識的となることもないであらう。先の習慣的行動と障碍との衝突といふ例は、右の如き二つの秩序の衝突の一つの場合である。ともかく、意識は出來こと（障碍、衝突）に依り初めて眞に意識となる。此の間の事情を更に明かに規定して置かう。

習慣的運動とこれの障碍との關係を先づ考察することにしよう。此の習慣的運動は一種の慣性に依り或る目的に到達する迄繼續するものである。換言すれば、それは一定の秩序に従ふ運動である。これに對する障碍とは此の運動を弱くするもの、停止せしめるもの、無くするものである。運動が一定の秩序に従つて動く限り、そこには障碍はなく、障碍が存続する限り、運動はない。従つて、一方は他方を排除し存在せしめない。此のやうに、同時に存在することの不可能なものが相矛盾するものである。若し相反する二つの運動であるならば、存在し得る。此のやうなものは相反對するものであり、兩者の關係は反對（反對の關係）である。之に反して、相矛盾するものの關係は矛盾（矛盾の關係）である。或る運動とこれの障碍とは相矛盾するものである。二つの運動が衝突するのは、兩者が矛盾してゐるからである。二つの秩序の衝突は、兩者の矛盾に依つて生じる、所で、此のやうな矛盾が意識と何等の關係も有たないならば、意識も眞に意識とはなり得ず、また實は矛盾も眞に矛盾とはなり得ない。矛盾と意識は相互に不可分の關係を有するものなのである。尙、矛盾は意識の自己自身の矛盾となることに依り最強の矛盾となるのである。

意識は矛盾に依つて喚起せられる。我々は矛盾を持たない時、我々の行動や動作は眞に意識的であるとは言はれない。我々は日常此の如き行動動作を行つてゐる。それは習慣的なものであり、一

定の規則秩序に従ふものである。通常は、人間はかかる状態にある。かかる慣習的状态にあることも、これが意識せられるとすれば、既に此の慣習的状态に破綻が萌してゐるからでなければならぬ。例へば、社會に就いても或はまた時代に就いても、これが平和なる社會、坦々たる時代であるならば、社會や時代に就いて關心が持たれる筈がない。社會や時代が障碍を胎み矛盾を内に藏する時、社會意識が現はれ、時代意識が醒める。だが、かかる矛盾に對して苦悶する意識、これを突破する意識がなかつたならば、矛盾も單なる客觀的な矛盾にすぎず、眞の矛盾、主體的な矛盾となることはない。

さて、先にも述べた如く、障碍に依り意識は喚起せられ、眞に意識となり得る。習慣とこれの障碍との衝突に依り意識は呼び覺されるのである。此の衝突が矛盾である。だが、更に、此の矛盾に就いて意識が苦しむことに依り眞に矛盾となる、具體的な矛盾となる。普通に形式論理學に於て矛盾と言はれるものは、例へば「甲」と「非甲」、「存在」と「非存在」の如き關係である。此の種の論理的矛盾は本質的には思惟（理性）に依り措定せられるにすぎない。此の矛盾は形式的な矛盾であり矛盾の概念規定である。具體的な矛盾も勿論矛盾である以上、此のやうな形式的な規定を受け得る。然し、具體的矛盾は單にそれだけではない。此の矛盾は吾々に何等かの感情を呼び起し、

吾々の心(たましひ)を苦めるものでなければならぬ。換言すれば、此の矛盾は多少とも吾々の意識を苦しめるものでなければならぬ。それ故、此の矛盾は心理的矛盾と言はれ、或は主體的矛盾と言はれる。尙、我々がこの矛盾を單に迴避してしまふにすぎないならば、我々は結局自己否定に終るであらう。かかる矛盾障礙を克服するところに吾々の發展がある。發展に障礙が伴ふのはそれが或る意味に於ては秩序の打破だからである。だが、此の爲には積極的なる努力がなければならぬ。

次に我々は矛盾の種々相を考察することにしよう。既に述べた如く、習慣といふ自動機械が障礙に突當るのは偶然であり出来事である。此の偶然が意識を觸發し、衝動を與へる。感情とか激情とか稱せられるものは先づ此の如くして起る。自動車と電車の衝突といふことも偶然であり出来事である。然し、人間がその出来事と何等の關係を持たないとすれば、何等の感情も激情も起らないであらう。換言すれば、主體とか自我とか意識といふものが既に存在するのでなければ、その出来事が意識を喚起することがないであらう。此の如き出来事或は偶然が意識にとつての最初の矛盾の姿である。かかるものが矛盾であるといふのは、衝突に依り秩序は破壊せられ、然も意識は秩序を求めものだからである。だが、偶然といふ如き矛盾も單に之だけのものでなく、更に意識を壓迫す

るものである。此の場合にはそれは單なる偶然ではなく、意識の停滯となる。

停滯が偶然よりも一層主體的な(意識的な)矛盾である。偶然は何程かの感情や激情を起させる。電車と自動車の衝突といふ出来事も或は同情といふ如きものを起させ、或は對岸の火事の如く好奇心を起すこともあらう。だが、その自動車が自分の自動車であつたとすれば、どうであらうか。私の運動は先づ停頓する。先づ最初には私は爲すべき手段を辨へないであらう。意識は停滯するのである。停滯が偶然よりも一層主體的であり、一層意識的であるといふのは此の意味である。だが、停滯には二通りある。一つは私の運動の禁止であり、他は私の前進力の涸渇である。私の歩く道が塞がれてゐる場合の如きものが前者であり、私の目的地にまで達する力の缺乏が後者である。此の何れの場合にも、私の行動(意識)は限られて居る。人間の有限性の最初の感情はかかる停滯である。だが、限られて居るとか限界があるとかは如何なることであらうか。私が或る景色を見る場合に此の景色は水平線(地平線)或は遠い山に依り限られてゐるであらう。此の限界の彼方を私は見る事が出来ない。だが、此のことは此の限界の彼方に何も無いことをではなく、寧ろ何ものかが存在するに違ひないことを意味する。私は此の限界を越えて彼方を見ようとするが、然もこれは不可能である。即ち、私は停滯する。知らないといふことは何ものかを知らないことである。だが、此

の何ものが全く知られてゐないならば、實は知らないといふこともあり得ないであらう。それ故無知といふことは單なる知の缺如ではない。無知とは私の知（知識）の限界を越えることの可能性と不可能性とを感ぜしめることである。換言すれば、無知とは私の知（知識）の停滯である。此の如くして、停滯とは可能性と不可能性との矛盾である。此の矛盾に於ては意識は此の限界を越えようとする（可能性）が、然も越えることが出来ない（不可能性）のである。

所で、停滯も更に意識の内奥に達するに従つて、意識の自己自身との葛藤となる。矛盾は此處に於て最強となり、意識の苦悶も従つてまた最大となる。葛藤に於ては、自我（意識）の中に相調和せざる二つの傾向が現はれ、一方の傾向を満足せしめる場合には他方の傾向は否定せられる。然も自我は此の兩傾向に執着せざるを得ないのである。此の如き場合には、意識（自我）の統一性は破壊せられる。——死といふ如きものもかかる矛盾の絶對的なものと考へなければならぬであらうが、此處では死の解釋に就いては之を割愛しなればならない。

さて、以上の如く矛盾は意識の矛盾である。然し乍ら、意識は何故に矛盾を感じるであらうか。我々は端的に言へば、「統一し調和せしめようとする意志に依つて」と答へなければならぬ。私は發見といふ努力の一例をとつて此の回答を裏付け度く思ふ。例へば、アルゴンの發見に當つては

その發見者ラムゼイ (Ramsay) は先づ最初に窒素の比重に關する疑問を持つた。即ち、空氣中から取つた窒素の比重と窒素化合物から取つた窒素の比重とは相異なる。此のやうな偶然が最初にかの發見者を驚かし疑はせた。化學上の法則からすれば、同一の物質は同一の比重を有たなければならぬ。然るに比重の異なる二種の窒素があるといふことは化學者にとつては重大な問題でなければならぬ。此の偶然是は直ちに化學者の意識を停滯せしめる。ラムゼイは窒素の研究を放棄しようとした程に研究の行く手は遮られた。此の停滯は直ちに葛藤となり相剋となる。二つの比重の何れに就いても信賴が置かれなければならず、然も法則上からは唯一の比重しか存しない筈だからである。意識は右せんとすれば左を捨てなければならず、左せんとすれば右を捨てなければならぬ。意識は分裂し相剋する。

此の矛盾相剋は如何にして解決せられたであらうか。ラムゼイは此の矛盾の解決を確信し、如何にかして此の難問を除去しようとした。だが、實際は二種の比重といふ偶然に直面した當初から既に此の決意は存在したと考へなければならぬ。統一し調和しようとする意志がなかつたならば、偶然も偶然ではなく矛盾も矛盾ではないからである。矛盾を解決する力は矛盾を自己に引受けさせる所の精神である。畢竟、かかる意志かかる信念は科學精神でなければならぬ。——比重の

矛盾は最初は此の統一心を喚起し、此の統一心が矛盾を矛盾としたのである。此の矛盾が次第に強くなるに従ひ統一心も次第に變化する。統一せんとする此の意志は凡ゆる方策を講ぜしめる。ラムゼイは失敗に失敗を重ねた後、最後に成功した。空氣中の窒素にはアルゴンといふ新元素が含まれてゐたのである。此の如く、アルゴンの発見は科學精神の發露であつた。科學者の努力といふ意識——飛躍的連續——はかかる科學精神を根柢とするものであるといふことが出来よう。そして、科學精神の發露は科學の歴史であらう。そこで、科學精神とは科學に於ける歴史的なものであると考へなければならぬ。

吾々人間の實踐的生存に於ても略々右と同様のことが言はれ得るであらう。實踐的行爲も矛盾相剋の解決でなければならぬ。そして之は調和し統一する精神を根柢とするものであり、前者は後者の發現である。従つて實踐的行爲は歴史的なるものの具現である。だが、人間の精神とか歴史的なるものとは何であらうか。それは人間が神（絶對者）ではなく人間にならうとする精神でなければならぬ。

此の如くして、我々は意識の構造を考察して精神にまで到達した。然し精神は意識の構造以上に

歴史と不可分の關係に立つ。意識も更に觀察を進めることに依り個人（人格）としての意識から社會の問題に移る。然し乍ら精神は個人の意識を超越したもの、例へば民族の精神であるが故に、更に超個人的な問題となる。之等の問題は社會學、歴史哲學等を豫想するので、此處では省略するのが至當であらう。尙、實踐に關しては倫理學を参照すべきである。

参考書

- ベルグソン著 「時間と自由」 (岩波文庫)
 服部 紀譯
 和辻 哲郎著 「人間の學としての倫理學」 (岩波全書)
 紀平 正美著 「日本精神」

(終)

昭和十三年二月十七日印刷
昭和十三年二月廿二日發行

非賣品

編輯者兼
發行者

東京市神田區駿河臺三丁目九番地ノ四

中央大學教務課

代表者 山田述之助

東京市本郷區眞砂町三十六番地

印刷者 熊切定次郎

東京市神田區駿河臺三丁目九番地ノ四

發行所

中央大學教務課

終