

今此のミルの意を少し開展して見よう。今机の上に一冊の書物があるとする、其の
あるとなす所以は、視れば視らるゝし、觸れば一定の觸覺があるからである。今其の
室内を去つたとする、然も吾等は其の書物ありと信じて居る、然し此の場合にありと
言ふ事は少し趣きが異つて居る、即ち其の室内に入りて机の上を見れば、前刻と等し
く一定の視覺と一定の觸覺を得られ得と假定して居ると言ふ事が書物ありと言ふ
事である。其れ故今其の室内へ這入つても、其等の感覺を得能はざれば、書物無しと
言ふのである。然し其の場合には未だ絶對的に無しと言ふのではない、或は自分の
記憶の誤りか或は知らぬ間に何人か室内へ入り來りて、其書物を何れへか持ち行
きしと思ふであらう、即ち尙ほ書物はあると信じて居るのであるが、其の信する所以
は、たとひ元ありし場所に於て一定の感覺を得る能はず、又如何に探索しても見當ら
ぬにしても、其がある所へ行けば、前と同様なる感覺を得る事が可能であると信じて
居るからである。其の可能性が全く無くなる場合に於て始めて無しと斷言するの
である。同様に一般に物ありと言ふ事は、一定の感覺あり得と信するに過ぎない。
今此の見方よりすれば、唯物論者が物質の單元となす所の原子或は電子も、一定の機
械装置に依つて始めて云々の感覺を生ずる程のものを常住なりと信じて居るだけ
の事で、室内を去つて、机上に書物ありと考へて居るのと同等の價值を有するに過ぎ
ぬ。

本來認識するもの即ち主觀と認識せらるゝ所のもの、即ち客觀とは相關概念であ
つて、互に他を待つて始めて其の意味のあるものである。子があつて始めて親、親あ
つて始めて子である、子の無い親は親でない、親の無い子は始めから子でない、等し
く、主觀ありて客觀なければ主觀も主觀でなく、客觀ありて主觀無ければ客觀も客觀
でない。然るに常識が認識する主觀がなくても客觀の依然として存在するが如く
考ふるは、上述の如く、たとひ自分は居なくとも、自分と同様なる主觀があつて、其れに
一定の感覺を生し得との信仰である。又主觀のみあつて客觀がなれば、知らるゝも
の、無いのに知るものがあると言ふのであつて、其實何等の意義をなさない。暗中
に獨所して視らるべき觸るべき聽くべき物がなくとも、主觀が存在するではないか
と考へられないでもないが、其の場合にも矢張我が身體と言ふ物がある、云々のもの
があるであらうと考へられた所の、換言すれば或る客觀的事物の代表たる所の觀念
がある、則ち絶對的の無ではないから、其處に主觀が存在するのである。總て斯くの
如く相對立してゝなくては意味を爲さないものを、一方のみに就て考へるのを抽象

概を無視して居るのは、誠に主客顛倒の至りであると言はねばならぬ。其れ故に唯物論が全盛を極めた時に於てさへ、科學者の内に既に唯物論では満足する事の出来ない學者が輩出した。フエヒネル、ロツチエの二大家の如きは、最早哲學者であるから言はずもがなであるが、科學者の内でも例へば、デッポアー、レーモンの如きは、物質現象中にも生理的現象の如きは今日の物質的説明の方法では未だ十分に説明し能はざるものがあるが、或は未來說明し盡す時代が来るであらうと信じ得られる、然るに一歩進んで意識現象に入れば、吾人は到底未來と雖説明し能はざるものありと斷言せなければならぬ。如何に神経系統や腦の構造を精敷知り、其の運動の有様を知悉しても、其は腦の構造と其の運動を知つたゞけの事であつて、意識現象ではない、意識現象は到底物質の運動と言ふ事では説明が出来ないと言ふて居る。又近頃生理學的に心理學を構成せやうとする學者も随分多くある、而て此の立場に於ては、知力の方面は比較的容易であるが、感情殊に喜怒哀樂と言ふ様な情緒の方面になると到底六ヶ敷いと言はねばならぬ、米國のゼームス教授や丁抹のカール、ラング等の學者は極端に、悲しきが故に泣くにあらず、泣くが故に悲しいのだと唱へて、生理的狀態より情緒の説明を企て、居る學者もあるが、吾等から言はゞ、此の説明法には一面には科

學的説明として大切なる功績を認めるにも關せず、デッポアー、レーモンと等しく、生理的活動はどこまでも生理的活動であつて、意識現象ではない、即ち泣くと言ふ生理的狀態は決して悲しいと言ふ事と同一でないと言主張するのである。

此に於て吾人は此のデッポアー、レーモンの自白と、第一章に述べて置いたヘーゲル左黨で唯物論に降つたフイエール、バツハとを對照して考へる必要がある。即ち後者は十分に精神的方面の事を知り盡したから、唯物論の價值が認められた、即ち唯物論的科學者の方法が是認せられたのであるが、前者は唯物論的方法では到底精神の方が説明出来ないと言識したから、心の方面を無視して居つた事に氣が附いたのである。即ち哲學的に考察する以上は、到底物心何れかの一面にのみ立つ事が出来ない事を明了にしたものと言はねばならぬ。即ち哲學としての唯物論は最早一面的見解たるに過ぎぬ、全然其の價值なしと言はねばならぬ。

次に唯物論の機械論に就て言ふ。此の考へは既に緒論に哲學批判の原理として提擧して置いた部分と全體との關係の内に於ける部分相集まつて全體を爲すとの誤つたる考へであるから、最早彼是れ論すべき事でもない。抑も元子とは何んであるか、抽象的なる獨立的なる單元である、其の獨立なるものが關係し合ひ、其の關係の

上に進化するなど、唱へるは、既に矛盾なのである。即ち單元相集まりて宇宙の森羅萬象を構成すると言は、何故に斯る世界が出来得たと説くか、又斯る世界が出来て、他の世界が出来なかつた理由を何れに置くか。ライブニッツは茲に於て窮策として神の豫定調和を説き、從て此の世界を可能的世界中の最上世界だと説いたが、然し豫定調和を説く以上は、彼れの單元即ちモナードは最早自立獨立のものでない、神の意に従はねばならぬ。勿論ライブニッツは八方美人的の哲學者であつて、神を超越的のものと説きながら、神も矢張矛盾律と充足理由の原則には服従して居ると説いたり、中々遁げ路を多くこしらへて居つたからよいが、唯物論者は神の存在とか豫定調和とか言ふ様な事は、到底其の立場から許されないのであるから、尙ほ以て此の説明に窮せねばならぬ。

吾人の知力が提出する問題は、何が「如何にして」、何故との三つである。「何が」の問に對して唯物論は、物質と答へ、「如何にして」の問に對して、因果機械的にと答へる。然れども何故にとの問に對して唯物論者は最早答へ得ぬ、否な其れに答ふるを以て寧ろ耻と感じ、宇宙には何等の目的があるのでないとして居る。然し彼等の否定する目的とは、超越的の神を立て、此の宇宙は神の手に依つて造られ、神の目的を以て目的となす

と様々に考ふる目的觀であるので、決して目的其のものではない。試みに進化論者に問へ、梅の實は何故に出来たかと。彼等にして其れも無目的だと言は、我等は最早議論をなすを欲せない、然し彼等にして進化論を唱ふる以上は、梅の種を永續せしむる爲めと答ふるに相違ない、若し無目的だ、梅の木があり、花が咲き實が出来たから出来たのであると許りで満足して居るならば、進化論者の眼前には只事物の成々化々あるのみであつて、其れを進化とも退化とも最早判定する事が出来ない筈である。然るに彼等若し一步を譲つて、梅の實は梅の木になる爲めであると言は、既に梅の實に目的を許した事になるので、目的的に觀ると言ふ事其の事を否定したのでない。抑も唯物論者の一面的見解は、目的觀と機械觀とを全く相反して入れざるものかの如く考へて居る事であるが、超自然的目的を言ふのと機械觀とは或は反對すと見られるかも知れぬが、是れも決して反對矛盾せないのであるが、其れは三編に至りて明となる、目的を内在的に考へるならば、例へば梅の實の内に梅の木になる目的があると言ふ様に見れば、決して反對するものではない。物の存立が機械的に出来て居ると言ふも、目的がないと言ふのではない、只其の目的を自分で意識して居るか居ないかと言ふだけの事である。吾人にしても食物を喰い水を飲むは生存せんが

爲めなりと知つてをる場合は、甚だ少數で然も僅かなる場合に限られて居る、其他百般の行爲に就て一々其の目的を意識して居るとは言はれぬ、然し其の何故たるを知らずとて、生存せんが爲めの目的ありと言ふ事の否定は出來ないであらう。機械例へば時計は全く機械的に因果關係に依て構成せられて居る、時計自らに時を計る目的を知つて居るとは勿論言はれないのであるが、其が存在理由は矢張時を計ると言ふ目的にあるのだ。其れ故に機械觀と目的觀とは全く別なものである、別なるだけに全く反對矛盾するものでない、機械觀は事物成立の過程を顯はし、目的觀は其が存在理由即ち價値を表明するのである、機械觀の否定する目的觀は、目的觀の一種たる超越的なる目的が存在して、其が因果必然の關係に干涉すと考へる所の目的觀を排斥するので、目的觀其のものでない、若し目的觀全部を排斥するとせば、角を直さんとして牛を殺すもの、事物の價値と存在理由を無視する大なる迷妄であると言はねばならぬ。總て目的の事に關する精細なる議論は第三編の行爲編に譲る。

其れで吾人は哲學としての唯物論は全く之を排斥せなければならぬと主張するのであるが、此れと同時に科學としての唯物論の價値は十分認許するのである。結論に述べた如く、科學的態度

定の目的と言ふ様な豫想を立て、研究する時は、事物有の儘の研究が出來ぬ、有の儘の研究が出來ない時は、其の研究の結果を人間の爲めとなる様に十分に應用する事が出來ぬ。抑も外物を取つて其れを爲め、何等かの用に立てんと欲せば、機械的に見なければならぬのである、事物其れ自らに目的あり、內的に或る力を具有し居るものとせば、例へば吾人と親密なる他の同胞を見るが如くに、其れだけ其のものを我が任意に處分する事は困難なのである。これは大きな石でも樹木でも、其れに神靈の宿れるものと思ふ場合には、人は手を觸れず、捨て、置くと云ふ事でも十分判るのである。然るに之を分析し、此れを其の要素に分けて、何等神靈が無いと言ふ事を知れば、其處に其の石を截り、其の樹木を伐り倒して、此れを建築用にも使用する事が出來る。其れ故に自然を機械的に見ると言ふのは、其の自然を征服せんが爲めの故で、自然界を征服し得られざるものが残り居る限りは、機械觀も一の理想であつて、未だ現實の事實ではないのである。其れ故に唯物論的機械觀の價値は、目的を有つて居る「全體」が吾人の主觀である限り、其の意味を有する。尙ほ換言すれば、こまでも我等自から主となつて、自然界の事物を従として見て居るのが唯物論的機械觀の立場である。即ち此の意味で唯物論的態度を見れば、何れも十分活かして見る

事が出来る。先づ第一に自然界に目的ありと排する事も正當である、目的ありと見
ては、勝手に取扱ふ事が不可能になる。第二に分析的に得たものを實在と見、其れを
任意に機械的に結合を企てんとするのは、吾人の想像力其のものを應用したのであ
る、吾人の想像は過去の經驗を分析して、其れに或る理想を加へて結合したものであ
である。第三には總て現在を本にして過去を考へ未來を推して居る、換言すれば抽
象的に見て居るのも、我等が實際に現在に生きて居るからである。其れ故に唯物論
の價值は、機械的に取扱ひ得らるゝものゝ範圍に限られて居る、換言すれば自然科学
の範圍内に限られて居る。此點に於て吾人はどこまでもデカルトやスピノーザの
言ふた如く、物的現象は機械的に説明して欲しい、又其の十分なる成功を祝福する。
然し其はまだ理想である現實ではないのであるから、哲學的態度から言はゞ、科學の
假定たるの價值は十分に認めなければならぬが、一切の現實を組織せようとするに
は十分なるものではない。唯物論者は科學の成功によつて、其が妥當なる世界觀で
あるが如く主張するのであるが、其は殆んど何の價值もない、何となれば、科學は唯物
論を根據にして立つて居るものであるから、其れに依て得たる結論は、只自分の範圍
内で有功なる事を自證したものであるのみ、然るに宇宙の事實は尙は一層廣いの下

ある、後に漸次わかるであらうが、時間だとして空間だとして唯物論者の假定する所のも
のは一種の約束上の時間空間であつて眞の時間空間ではない、因果律だとして唯物論
の言ふのは一面的の見方たるに過ぎぬ。科學は機械的方法で以て生命に似た活動
を爲すものを作り得たのであるが、未だ生命を作り得ないのである。然らば若し唯
物論者が生命其のものを作り得たらば如何んと言ふに、其れでも吾人は未だ驚ろか
ぬ、唯物論者にして若し詩歌藝術を有し科學宗教哲學を樂む様な生命即ち我等と同
様なるものを作り得たならば、其の時吾人は喜んで其の説に信服するであらう。

第三章 唯心論

次に吾人は唯物論の正反對に立つ所の唯心論即ち主觀的觀念論 (Spiritualism or
Subjective idealism) に就て考察して見ようと思ふ。先づ此の説は如何なる事を主張す
るのかと言ふに、東洋的に言はば三界唯心、心外無別法と言ふ語が最も簡單によく其
の全意を表明して居る。即ち一切のものは皆な我が精神に映じてのみ始めて存在
するので、心を離れて存在するものは一もない、心以外に或者が存在すと考へるのは、
等しく我が心の働きたる記憶或は想像によるのであるから、畢竟我が心を離れたも

のでない、其れ故に萬法は皆な我が心の所産であると考へるのである。而て余が茲に主觀的と規定した所以は、其の實在たる精神は「彼の心」或は「我的心」と言ふ様な差別を捨てた大なる精神ではなく―此れを説くのは、後に論ずるであらう所の抽象的絶對論である―我が心を以て即實在と説くからである。

抑も吾人の世界なるものは決して鏡面に映じた物影の如きものでない、即ち支離滅裂なる斷片の集合ではない。其れ故に少しく我等に反省の力が出て來れば、我等が以て外界となす所のものには、我等の精神が加はつて居る、一步進めて言はば、吾人の精神の所産であると考へられる様になるのは決して無理のない事である。其れ故に昔から哲學として偉大なる組織を建設したるものは、必ず唯心論的の着色を有して居る、即ち「吾人の世界」の構成に於ては寧ろ大切なる精神的方面を重視する事になるのである。然し此の立脚地を採つた諸哲學の内に於ても、勿論種々の態度がある。或者は心の方面に立つては居るが、未だ其れのみを以て實在なりと許すだけの勇氣もなく、或は暗々の内にか、或はよく知つて居るにしても、仕方なしにか、心以外の存在を許して居るものもある。或は心のみの實在を主張するにしても、其の心は我が心であるか、或は彼我を超越した心であるか、不明なものもあれば又明白なものもあると

言ふ様に、種々の態度がある。此れ等に關する説明は漸次爲すであらうが、先づ此等一般に精神の方の實在を主張するものを總括して觀念論と呼ぶのである、而て單に我が心の實在を主張するを唯心論と呼ぶ。此兩呼稱の事に就ては既に前にも度々注意して置いた事であるから、此の概論を讀む間だけは少もよく記憶して置いて欲しい。蓋し余の考へでは、此の兩者の區別の明晰でない爲めに起る不都合が少くないと考へるからである。而して今論ずる所は我が心の實在を主張する唯心論の事である。

唯心論の主張の根據は認識論上の事であるから、更に審かには認識論の場合に於て論ずるであらうが、茲にも其大略を述べるであらう。今此處に或るものが存在すると言ふ事は、其が吾人の心に依て知覺せらるゝと言ふ事に外ならない、即ち知覺より得られた觀念に外ならない。常識の人は物ありて而て後に知覺せらるゝなりと考へて居るが、然らば其のものは矢張我等に知覺せらるゝか、或は知覺せられないかの二途より外あるまい、然るに知覺せらるゝものとせば、今證明せんとするが如く物とは知覺内容に過ぎない事になる、反對に其の物か知覺せられないものとせば、眼に見へない色、觸れる事の出來ない堅さ等があると言ふ事となるので、本來無意味の事

である。勿論唯心論だとして吾人の見聞觸知する所の客觀的のもの、例へば山川草木家人日月等が無なり幻影なりと言ふのではない、是等は畢竟諸種の感覺の集合に過ぎないと言ふのである。然るに普通の考へにする時は、眼を閉づるも其れ等のものは存在するではないか、耳なくとも音を生ずる本源は存在するではないか、乃至は自分が居ても居なくとも、此の山川國土は存在するではないか、其れ故に我等の感覺器官に觸れて其れ／＼の感覺を起すものが、心以外に存在する事は疑ふべからずと考へて居る。然し此く考へて居る事が矢張心の働きである、即ち記憶及び想像作用より起るものである、眼を閉ぢて然も物ありと思ふは、眼を開けば視得られると言ふ想像や、又實際其の想像が當つたと言ふ事の記憶やが助けて居るのである。我が居なくとも、山川國土依然たりと思ふも、我と同様の人が居ると考へる所の自分の心の働きに過ぎない、若し其れを取り去れば、よし後に残るものがあつたにしろ、其が何の意味をなすであらうか。即ち無意味なれば無存在と言はねばならぬ。(因に一言注意して置く、此の點は非常に大切なる點であつて、靈魂不滅問題に關係して來る。若し我が無くなる、即ち死ぬと同時に萬法が無くなるものとすれば、勿論靈魂も滅するのであるが、若し我の死と同時に萬法が無に歸しないと考へる以上は、靈魂も亦不滅と

立てなくてはならぬ、何故ならば何等かの状態に於て我は尙ほ存在し、他の萬法の存在する事を知る、或は知るものありと、知るものとせなければならぬからである。然し此の問題に關しては第三編に詳述するであらう。

斯く我が心を離れて一物も存在するものがないとすれば、一切のものは我が心の所産に過ぎないと斷言せなければならぬ。然し斯く言ふ時は常識は直ちに疑問を生ずるであらう。既に前にも一度説明した事ではあるが、一切のもの我が心の所産たる觀念なりとするならば、我等は觀念を喰ひ或は飲み或は觀念を衣て生活して居るものと言はねばならぬ、不都合な結論ではないかと言ふが、先づ第一の疑問であらう。然し此の疑問は吾人の身體を以て觀念以外の何等かの實在と考へ、其の實在が觀念を衣食すると考へるでこそ起る不都合であつて、我等の身體其のものが又觀念である故に、觀念が觀念を衣食すると言ふ事は、身體が或種の物質を衣食すると言ふと何等の差異何等の不思議もない事である。又次に起さるゝ疑問は、我が前にある石も机も我が心の所産物に過ぎないとするならば、其の石塊或は机に自分の頭を打ち着けて試よ、痛かるべき筈がない、何となれば其も我が觀念の所産であるから、痛からざらしむるを得べきであると非難する事も出來よう。而して此の非難は實際唯

物論者によりて眞面目に提出せられた疑問である。然し前にも言へるが如く、唯心論者だとして決して我が面前にある石や机が幻影なりと言ふのではない、只其は我が觀念であると言張するのみの事である、故に其れに躓けば痛むであらう、打てば抵抗もするであらう。即ち非難者の考へ方が間違つて居る、何となれば存在するものを打つたから痛いと言ふ感じが起つたのではない、斯く考へるのは始めから物の存在を假定した論である。唯心論の立場から言はば、物が存在して居るから痛いのではなくして、痛いから、一般に言はば抵抗の感じが物の存在と言ふ事になるのである。其れ故に抵抗を感じる、痛いと言ふ事實は唯心論だとして決して否定するわけには行かぬのである、唯心論者は机があるから抵抗するとは考へずして、抵抗の感が存在すると言ふ觀念の基礎となり、其れに加ふるに視覚其他諸種の感じが加はつて、其れで始めて石なり机なりの觀念が出来たのだと説明するのである。而して此の説明は近來心理學の發達につれ、觀念の分析が愈々精密になつて愈々確められる事になつて居る。今此等の研究即ち感覺が如何様に結合して如何様の觀念が出来るかと言ふ事に關しては、別に心理學の講義がある事であるから茲には述べない。

若し哲學の終局満足は一切の事實を完全に説明し得らるゝ一元的實在を捕うる

にありとせば、唯心論は唯物論に比較せば一層満足なる見解と言はねばらぬ。其の理由は唯物論は單に外界のみの組織としては満足すべきであるが、心の上の事即ち内の事實の説明に立ち入る事が出来ない、之に反して唯心論は其の内の事實を以て出發點とするのであるから、吾人の目的性即ち理想を追及すると言ふ方面にも満足を考へ、從て詩歌藝術宗教等の方面にも十分なる解釋を與へる事が出来る。此等に對する唯心論的解釋の事は勿論今述べる場合でないから茲には省ひて置くが、よし其の解釋が出来るとしても、客觀界の説明が出来ねば以て妥當なる見解となす事は出来ぬ。然るに以上論ずるが如く客觀的に存在する具體的の事物とは何ぞやと言ふ説明も十分出来る、即ち唯心論から言はば唯物論の言ふ如き物とは畢竟説明に都合のよい様に提擧せられたる心の上の抽象的のものに過ぎない、換言すれば物とは畢竟感覺内容に分析せしめ得らるゝ觀念に過ぎない事になるから、甚だ便宜である。此の便宜は先づ第一に認識論上に現はれて来る。若し心以外に何ものかの實在を主張する實在論(Realism)―唯物論も其の一である―による時は、我等の心が果して實在の眞相を知り得るや否やと言ふ大問題が起つて来る、而して若し知られずとすれば懷疑論と言ふ様な破壊的なる考へも出てくるわけである。そこで唯物論は、

認識問題に觸れざる間、換言すれば、物あり、而て其は我等の心にて知るを得と假定して居る間こそ成立し得れども、一旦我等の認識能力に就て考察したならば、唯物論の態度よりは何等の明答を與へる事は出來ないのである。然るに唯心論にすれば、皆な心の所産であるから、始めから認識可能を主張する事になつて、我等は只如何様に感覺或は觀念が結合して、如何様なるものが出來るかを研究すればよい事になるのである、即ち甚だ便宜である。

然し此の便宜は唯物論に對する長所であつて、主觀的なる唯心論が必ずしも全體としての觀念論の長所を完成したとは言はれないのである。先づ第一認識論の上から、一切のもの我が心の外に出でずとするも、吾人はどこまでも其れで満足が出來るであらうか。王陽明が嘗て南鎮に遊んだ時、或る友人が巖中の花樹を指て、先生心外に物なしと言ふと雖も、此の花自ら開き自ら落つるので、我が心と何等の關係がないではないかと尋ねた。吾人は最もなる質問と思ふ。其の時陽明答て、汝が此の花を看ざる時は、此花汝の心と共に寂に歸す。汝が來て見た時に此の花始めて明白になつたのではないか、便ち知るべし、此の花汝の心以外にあらざるをと言ふた。即ち陽明は主觀的唯心論の立脚地より答へたのである。然し巖中の花、吾人の見ざる間は

吾人の心と共に「歸於寂」と言ふ事で、果して吾人は満足する事が出來るか。前述の如く認識論上の理窟からは、如何にも其の然るべきを知り得るであらうが、終局心の満足は其れでは得られない。即ち一切の客觀物が余の見ざる間寂なりと言は、余は畢竟空寂中に活動して居るものとせなければならぬ。王陽明又爾的心外に在らずと言へるが、同時に我の心外に在らずと言ふ事も立言し得られる、言ふ意味は多數の心の存在即ち人間のあるだけ多數の心の存在を許さなければならぬ。其れで唯心論の好代表者たる英國のバークレーの如きは無数の主觀即ち心の存在を許して、之れに依て漸く我が死と同時に此の世界の消滅せざる所以を保證して居る。即ち余の空寂中に活動して居るものならざる事を示したものと云はねばならぬ。然らば此等多數の主觀即ち心は果して終局であるか、又何等か多數以上の一心より派生して居るものであるか、哲學的の要求から言は、後の方面を取らねば終局の満足は得られまい、然るに若し其れを取るとすれば、最早主觀的唯心論の態度ではないのである。其れで王陽明の如き、一方には斯く、此の花爾的心外に在らずと言ふ様に、主觀的唯心論の態度であるかと思へば、他方には草木瓦石には其れ〴〵の良知あり、然れども其の良知は人のとは同でない、若し同一なれば草木瓦石でなくして人間たるべき

だ、只其の根本に於て同じのみと言ふ様な議論もして居る、即ち此れは後に論ずるであらう所の具體的唯心論の態度である。此の如く彼れ自らに於て前後の矛盾がある。

前述の如く唯心論は主觀内部の事實より發足するが故に、人間の精神的生活に關する方面の説明には都合がよい、其れ故に主として倫理的宗教的方面にのみ著眼して、外界に關する知識即ち科學的知識を輕んじた印度支那の思想に於て唯心論的傾向が發達したのは當然の事である。三界唯心、心外無別法とは佛教の中心をなせる理論である、然し其れは主として宗教及び倫理的方面の事のみを其の理論で説明して居るので、吾人の置かれて居る自然界に就ては、寧ろ眼を向けないが、必要止むを得ぬ場合には矢張或る實在性を許して居る。或は眞空俗有と説き、或は眞有俗空と説くなど、皆な心外に何等かの實在を許して居るから出て來る結論である。禪宗などになると、勿論一口には言はれないが、大覺に至る向上の一路としては極端なる心外無別法論を取つて居る、然し此れも矢張宗教的方面のみの議論で此の山川國土が我が心からどうして出來たかななどの議論は少しもしてない。其れで哲學的に吾人から批評して見る時は、主觀的なる唯心論と絶對論とを如何に調和せしむるかの個人的努力が即ち宗教的活動の餘地の存する所、即ち覺りの存在する所と見るべきである。それで禪の影響を受けた王陽明にも、主觀的唯心論と絶對的唯心論との兩方面の存在する事も十分理解する事が出來るのであるが、是れは哲學組織として、主觀的唯心論の未だ吾人を満足せしめ得ぬ點のある事を十分に表明したものとす事が出來る。

余は王陽明を東洋の代表者として取つたが、更に西洋に於て唯心論の好代表者と認められて居るパークレイは如何であるかを見なければならぬ。既に歴史的概觀の所に略述した如くに、彼れはロックの第一性質第二性質の區別を破り、一切我が心の所産である物とは觀念なりと大膽に論じたのであるが、一面には無數の主觀的存在を許し、他面には神の存在を許して、我等の觀念中に我等の意思に依て支配せられ得るものと、得ぬものと存する事の説明をなし、以て吾人の置かれたる世界の空寂ならざる事を保證した。彼曰く我等の意思にて支配し得られない觀念、例へば日中太陽に面せば、眼をして見ざらしめんと欲するも能はざるが如きは、太陽が吾人より大なる心(即ち神)の觀念である、神の心の所産であるからだとなし、其の大精神が依て以て吾人の心に感覺的に觀念を起さしむる法則を、自然法と名づくと言ひ、東洋の語で以

て言はゞ、眞法有を説いたのである。即ち彼れは一面には多數精神の存在を許した、然も斯く多數の精神を許すときは、我以外の其れ等の精神の存在は如何にして知るべきや、又如何にして其の存在を許容し得るやとの更に大なる問題が起るが、彼は其の解釋をせず終つた、其れと同時に他面には大精神の存在を許したが、其れ等の間に未だ十分なる調和がない事は、王陽明と同じ事である。

始め第一章にも述べて置た如く、余が本編に於て論述する所の實有論の諸態度は、必ず歴史上に出た總ての哲學組織を包括し、且つ其れに依て十分に分類し得となすものでない、只論理的に可能なるものを示すに過ぎないのである。其れで今かりに唯心論の代表者として王陽明とバークレーとを擧げて置いてたが、此の兩人とも未だ十分徹底した唯心論者ではなく、言はゞ更に一步進んだ絶対論へ進み行くべき橋梁を爲して居るに過ぎないのである。勿論東洋の方では組織的の哲學(即ち一種の學問)として生長せなかつたから、絶対論は宗教的の理論として只包含的に生長したのみであつたが、英國に於けるバークレーは更に獨逸に入りて燦然たる絶対論の美花を開かしめる基となつた。今之れを昔希臘哲學の發達に比較して見ても、主觀的唯心論が單に次に起る大哲學組織への橋梁であるに過ぎぬと言ふ事は明かであら

う。「人は萬物の尺度なり」とのプロタゴラスの題目は、主觀主義の極端なるものである、然るに其の「人」なる語は主觀的個人的に解すべきか、或は差別と超越した全體的の「人」即ち絶対的に解すべきかに依て、詭辯論者とソークラテースとの差異を生じた。而して吾人は終に主觀的のものでは満足が出来なくして絶対的の思考に入つたのである。此れは歴史的事實で、既に第一章に概説して置いた所である、總て歴史の事實は軽く見てはならぬ。

それで今唯心論の缺所を論理的に數へて置かう。第一に認識する主觀を多とするか、極端に「我一人」と取るか。若し我一人とすれば其れ迄であるが、然れば其處に大なる難點がある、即ち其は唯我説或は獨我論(Solipsism)で我儘勝手なる議論、禪などで云はゞ野狐禪の覺りである。獨我論は終に哲學としての學問的價値がないのみならず、天地の大法を受けて生存し現在して居る一人としての自己にも、終局の満足は其れに依て得らるゝものではない。然らば主觀を多とするか。然らば他の主觀は如何にして認識し得るか、其の相互の關係は如何と言ふ根本問題が起つて來る。而して多は又一に統一せらるべきものとするならば、此の唯心論は當然絶対論への橋梁たるに過ぎないのである。第二に若し心のみが實在であるならば、其の心が何故

に身體と言ふ物を借りてのみ始めて顯現するか。此れを事實に就て考へて見るに、我等は始めから十分なる知識を持つて居るものでない、吾人の只今の知識は生れた時より漸次に集積した結果に過ぎないのである。其れ故に唯心論が倫理や宗教の範圍にのみ跼まり居る間はともかく、自然界に關する詳細の事に關しては、十分の力を出す事は出來ない。即ち前述の如く我が未だ看ざる間は虚なり寂なりと言ふ事では我等は満足する事は出來ないのである。第三に最も根本的な缺點は、認識論上のもので、唯物論と共有のものである。認識には認識する主觀と認識せらるゝ客觀とを預想する、主觀ありて客觀なければ認識は出來ない、反對も亦然り。然るに唯物論は客觀の方面のみを見て主觀の方面を見ず、唯心論は主觀の方面を見て客觀の方面を見ず、共に一面的見解である。其れ故に此の兩者は互に他の短所を己れの長所として居る事になるので、決して終局の見解ではないのである。若し吾人が更に一步進んだ組織を立てやうと思へば、是等兩思考の上に一步進まなければならぬ。其れで我等は次に一步進んだ絶對論に入らうと思ふのであるが、其れに入るまでに、寧ろ一步退いて常識に近い考へ、即ち二元論—物と心とを終局として許す考へ方—の進み行きに就て考察して見なければならぬ。

第四章 二元論、並行論及び具體的唯心論

常識の考へは何れかと言は、物と心とを許す二元論(Dualism)である。何れの國民でも必ず心或は靈魂を意味する語を有て居つて、其れが物體とは相違したものと考へて居る。然し其の靈魂なり心なり果して如何なるものであるかと言ふ事に就ては勿論明了ではない。大抵は吾人が呼吸する氣息の様なものと考へて居たらしい、即ち空氣であつて、今日から言は、勿論空氣も物質ではあるが、素朴なる思想に於ては矢張物體(其の主なる性質は觸覺である)とは相違したものと考へて居た。其れ故に彼等の考へは全く物心の二元を終局のものとして許して居る所の二元論と言ふべきである。而て此の二元論的思想は永く人心を支配して居る只其の間物及心の概念が進歩し變化したに過ぎない。のみならず立派な觀念論者にしても、前章の終りに述べた認識論上の理由の爲めに、各其の主とする實在の反面には、不識の間にか、或は十分識つて居ても論述の結果として餘義なくか(ブラトーン及び其の傾向を帶んだ學者)他の物質の存在(實在とは言はざるも)を許さなければならなかつたのである。而して尙ほ古代及び中世の思想に於ては、物心の兩者を許すとして、其の兩者

は如何様に關係して居るかと言ふ様な事は未だ問題にはならなかつた、即ち物心相
關は事實として之を許し、物より心に影響を及ぼし、心は物に影響し得るものと假定
して居るのである。此の假定は實際素朴なる二元論からは止むを得ぬものであつ
て、今日に於ても科學としての精神科學に於ては尙ほ十分許容せられて居る。(速水
學士著心理學四頁を見よ。斯く物心兩者を許すものを總して二元論と言ふ、其二元
に就て別に深く考察せずして許して居れば常識的二元論 (Commonsense dualism) であ
る、物心相關係するものと許容する點よりして、常識的二元論は又相制論 (Interaction-
ism) と呼ばれるのである。

然るに更に一步進んで、物とは何ぞや、心の究極本質如何んと考へて見るときは、心
身關係の事實は一の大なる謎となるのである。二元論に據り、心と物とは終局の實
在であるを取りながら、然も相制論で満足するのは、畢竟物心二元の本質を定めない
からの事である、若し其れを定めて來る時は、物が心に影響し、心が物に影響すると言
ふ事は不可能の事にならなければならぬ。例へば今音を聴くとする、空氣の振動が
鼓膜より内耳に傳はり、更に基礎膜の振動となり、其の物的の運動が神經を通じて大
腦迄行つたとする、是れはあくまで物質の運動である、然るに物質の運動はどこまで

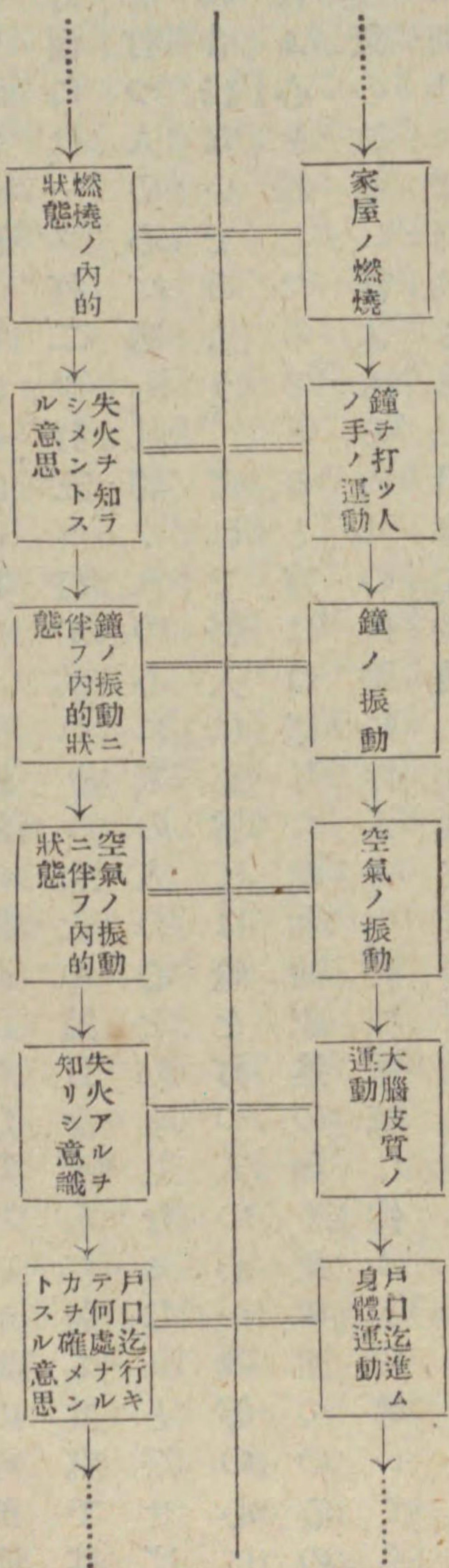
も物質の運動で音と言ふ心の上の感覺ではない、若し運動が音と言ふ感覺となつた
とすれば、或者が全然本質の違つた他者と成つたと許さなければならぬ。又反對に
手を運動せしめんとする意思があるとする、意思は心の上の事である、心が全く本質
の相違した物的神經の運動を起し、其れが手の運動を起すと言ふ事も亦考ふべから
ざる事になるのである。

讀者は既に第一章に於て、デカルトが物とは廣延を本質となし、心とは思考を以て
本質となす實體なりと定めて以來、身心關係論は哲學の中心問題となり、色々の解釋
が企てられ、終にスピノーザに至りて、物心とは一實體の兩面であるとし、物あれば心
あり、心あれば體あり、然も兩者は相制關係を有するにあらずして、並行關係あるのみ
と論決した事に就て記憶せらるゝであらう。相制論に對して此れを並行論 (Parallelism)
と言ふ。此れ等歷史上並に論理上の發展關係は茲に再言する必要がないから、並行
論は如何様に身心關係の事實を説明するかに就て一層詳細にせようと思ふ。尙ほ
一事注意すべきは、スピノーザは並行論の祖ではあるが、其の根本思想は並行論でな
くして、一實體の實在を主張する、抽象的絶對論者である、只事實の説明として並行論
を立てたものである事を忘れてはならぬ事である。

例へば吾人が今警鐘の音を聞いて、何處かに失火のある事を知つたとする、普通の考へから言はゞ失火を知つたと云ふ心的事實の原因は鐘の振動したと云ふ物的事實であるとするのであるが、並行論からは、斯く言ふ事は出来ない、何故なれば失火を知つたと言ふ心の働きの、警鐘が振動して空氣の波動を起したと言ふ事は、全く相違した事であるからである。空氣の振動は耳の器官を通して神經特に大脳皮質に何等かの活動を起したとするも、其れは大脳皮質の活動であつて、失火を知つたと云ふ意識ではない。又逆に失火を知つたから、何處であるかを確めんが爲めに身體を戸口へ運び出したとする。心の上で何處であるかを見んと欲した所で、其は心の上の事であつて、神經活動となつて、身體を動かす事は出来ない。然らば此の場合並行論では如何に解するか。身體を動かした原因は意思でなくして、鐘聲に依て起された、何等かの法式にて活動した所の皮質の活動其のものである、即ち其の活動に伴ふて心の上には失火の意識が起り、其れが原因になつて、出て見ようと言ふ次の心が起つた、同時に其れに伴ふて皮質の方では其れ相當の活動が起されて居るのである。其れ故に更に進んで言はゞ、失火を知つた心は、之れを身體以外の所にて原因を求めれば、空氣の波動に伴ふ心が原因になるのである、其の心は更に進めば鐘の振動に伴ふ心で、一層進めば又其の鐘を鳴らして居る人の心である。物的方面で言はゞ、鐘を鳴らす人は失火を知らさんとする意思に伴起して手の運動がある、其れが原因になつて鐘が或る方法で一ツ打か二ツ打か等振動する、其れが空氣の振動となつて衆人の耳に達はり、腦に達したから、其の腦の活動に伴ふて失火の意識が衆人の心に起つたのである。今解し易い様に圖で示せば次の如し。

ふ心で、一層進めば又其の鐘を鳴らして居る人の心である。物的方面で言はゞ、鐘を鳴らす人は失火を知らさんとする意思に伴起して手の運動がある、其れが原因になつて鐘が或る方法で一ツ打か二ツ打か等振動する、其れが空氣の振動となつて衆人の耳に達はり、腦に達したから、其の腦の活動に伴ふて失火の意識が衆人の心に起つたのである。今解し易い様に圖で示せば次の如し。

(外的因果關係の系列)



先づ斯様に解せなければ、物と心とを全く相違したものとす以上は、解釋が出来ないのである。斯る解釋は一見甚だ不自然である様に思はれ、讀者の多くも或は十

分了解が出来ないかも知れぬが、少し考へて見れば別に不都合もない事である。即ち警鐘が既に只無意味の鐘でない、失火を知らしむる爲めと言ふ内的の意味を持って居る、之れは單に外部から見たゞけでは別らない、即ち其れが鐘の精神である。さて次に空氣の振動も單に外的に言はゞ機械的の振動に外ならないが、其の内部即ち心の方面には、一ツ打二ツ打三ツ打が其れゞ失火の遠近を示して居る、其處で其れが鐘を打つ人の心に應し、又聽く人の心に其の人の心を知らしむるなりと解せば、別に不都合はないであらう。其れで吾人は正當には鐘を打つ人の心が、我等の心に失火と言ふ心を起したのであると言はねばならぬ、勿論上述の如く、此の兩つの心の間には、空氣の波動に伴ふもの、内耳の振動に伴ふもの、神経系統に伴ふもの等いくらも細かに別ければ別ける事が出来て、最後に大脳皮質の活動に伴ふて始めて失火といふ考へが起つたのである。

其れで斯くの如く並行論的に解釋する時は、前既に言へるが如く、如何なるものでも物と言ふ物には其の内面には心がある、又心の現象があれば必ず其れに對する物的方面があると云ふ事になる。即ち物とは吾人の感覺器官に映する所のもの、心とは吾人の内省上に知らるゝ所のものを言ふのである。然るに茲に一の難點がある、

即ち一切のものには小は塵埃の微より、大は宇宙其のものに至る迄、皆な其の内面には心があるのであるが、其の心の如何なるものであるかと言ふ事に就ては、自分自身の心より外に知る事は出来ない、他のものゝ心如何は、自個の身體と其の他のものとの類似を基礎として比論に依て知る外に致し方がない。比論によりて知る事の方法に就ては既に一〇五頁以下に論述した事であるから、茲には再論を止めるが、ともかく推理の上でよし其は意識的の推理でないにしても、知るのであるから、吾人以外の他のものゝ内的精神を知るは皆な間接であつて直接でない。其れ故に形態が自己と似て居るものゝ間に於ては、其の精神活動を比較的に精細に知る事は出来るが、漸次に似ないものに至れば、知る事が出来なくなる。即ち吾人は石塊や塵埃の心を知る事が出来ない、只我等に比較して甚だしく低度であると言ふだけの事である。又反對に更に吾人を包括し一切の有機物を生育せしむる地球の精神や、更に大なる此の宇宙の精神に至れば、其は吾人より一層複雑にして高等なる精神なりと言ふより外には知る事は出来ないのである。然し茲に一つ注意して置くべき事がある。此の地球や又諸天體の關係を單に地質學や星學の上のみから考へて見ると、只其の仕掛けが大きいだけで、畢竟は機械的關係に過ぎない様に思はれる、從て其の精神も

吾人と比較すれば低度のものと言はねばならぬ様に思はれる。又絶対論者のヘーゲルの如きは、此の地球は既に死骸であつて、今は其の生氣が絶へて居ると見て居る論者もあるのであるが、今吾人が説明しつゝある態度から言はゞ、一切の有機物乃至人類を生育し、其れを包括して居る地球や宇宙は尙ほ大なる活物である、吾等は只其の外的の方面だけこそ知らないのであるから、其れを死物視するが、我等を包括して居るのであるから、一層大なる高等なる精神がなくてはならぬと推理し得るのである。此の包括して居ると見ることは實際大切なる點である。我等の精神は更に大なる精神の爲めに包括せられて居ると考へるのであるから、是れに依て前記唯心論の陥らなければならぬ所の唯我説は巧に免れ得るのである、即ち我が心以外に他に多くの心が存在する、然も其は更に大なる心に依て包括せられて居るのであるから、我が心と他の心とは全く離れたものでなくして、相關係して居るものと見なければならぬからである。

並行論の歸結は先づ斯る所迄推しつめたのであるが、物心二元を許す間は、近代發達した科學的知識とよく調和する事が出来るが、哲學的には未だ十分でないと言はねばならぬ。即ち哲學的には物と心とを更に何れかの一つに纏めなければならぬ、

而も此の態度からは其を纏める所のものを物心以外の第三者と取る時は、科學と調和を缺くが故に、物心の何れかを本と立てねばならぬのである。乃ち此の要求に應じたのは、シヨウペンハウエルであつた。彼れは上述比論的推及の鼻祖である、即ち自分自身に於ける事實を基礎として出發した、而て自分自身に於ける事實に就て言はゞ、手は物を握らんが爲めにある、足は歩まんが爲めにある、畢竟我が身體は生存せんとこの意思の顯現である、其れ故に一切の萬象は皆な我が表象に過ぎない、即ち現象で、實在は意思であると論じたのである。次に此の論法を襲用した哲學者は、シヨウペンハウエルの如く意思が實在であるとは論せないにしても、皆な精神を以て實在とした、フェヒネル、ロッチエの如き、又邦人によく知られたパウエルゼンの如き其の有力なる代表者である。而て此等の人々は精神を以て實在となしては居るが、一切のもの皆な其の實在たる精神を内部に有つて居る、否な物的現象は其の實在の顯現である、然らざる限りは幻影であつて、實際に存在する事も出来ないと言くのであるから、之れを具體的唯心論 (Concrete spiritualism) と言ふ。

以上述べた人殊にフェヒネル、ロッチエの如きは、其のもと科學者であつた事は、吾人の大に注目すべき點である。今科學は常識を組織したもので、哲學が更に科學を根

本的に組織したものとするならば、具體的唯心論は最もよく科學的思想と調和するものと言ふべきである。今其の理由を擧げて見よう。先づ第一に此の哲學系統は並行論から出て居るのであるから、所謂客觀的事物の實在を許し、從て其は徹頭徹尾機械的に説明し得らるゝ所のものとして許して居るからである。其れで今述べた通り、此の説は多くは科學者が科學的研究では満足する事が出来ない爲めに立てたもので、謂はゞ、物質的科學で説明の出来ない點だけを唯心論で補正した様なものであるから、第二に甚だ穩健なる説だと評せなければならぬ、即ち唯物論唯心論と言ふ様な一方の極端に走らずして、各其の長所を活かした所の拆衷説である。第三には前に述べた通り、宇宙精神と言ふ様な大精神を立てるのであるから、獨我論たるを免れ、然も唯心論の長所たる、自己直接意識を否定せず、反て其を以て實在の真相を示すものなりとなし、物的方面を只其れだけとして見れば實在でない、內的方面を有すとして始めて實在なりと許したのであるから、物質科學の方面から何等異存を言ふべき餘地が無くなつて居る。第四には認識論上の議論であるが、實在は自己に於ては既に其の內的方面として顯はれて居るのであるから、其の實在の真相は不可知のものではないとする點に於て、又巧に懷疑論に陥る事を免れて居る。先づ是れ等は

其の主要なる長所であらうと思はれる。

然し是れ等の長所は長所として、吾等は尙ほ根本的の疑問を提出せなければならぬ、而て其の疑問は先づ並行論に對して加ふべきものである。スピノーザは物と心とは一實體の兩面であつて、內的に見れば心、外的に見れば物である、內的方面の理由と歸結との關係は、外的には物的因果の關係であると言ふ様に簡單に論じて居るが、其れには何の證據があるか、スピノーザは只然りと答へたのみである。後の並行論により具體的唯心論を主張する學者にしても、此の問題は不問に附してある。論者の言ふ如くに、我自身は物心の兩面として現はれて居るが、其れが果して論者の言ふ様に並行して居ると言ふ事は、直接の事實ではなくして推論の結果である、直接の事實から言はゞ、寧ろ相制論が正當であらう。其の上並行論者は自己以外の他のものは、我が同胞妻子の間にしても、其の心は直接に知れるのでない、直接に知れるのは物的活動であるとして居るのであるが、然らば更に一切のものに於て心と物とは並行であると言ふ事は何の根據があるか。尙ほ例を取つて言ふならば、並行論者は心身の並行することは恰も圓周を内から見れば凹で、外から見れば凸であるが、畢竟同一圓周であると同じ事なりとして居る。然るに此の例は當らない、何故ならば圓周の

場合に於ては其を離れた第三者としての我等から見ると故に凹と凸とは同一の部分と言ふのであると斷言する事が出来るが、心身の場合は、我等は我自身を離れる事が出来ないものであるから、心と身とが並行である事は、我等以外の第三者が教へて呉れなければ知る事が出来ない、然るに其の第三者は何れにも無いのである。例へば甲乙丙の三圓周を各々甲乙丙の吾人とする、甲の人も乙も丙も各々内外両面ある事を知つて居る、然し甲から乙丙を見た場合は、只凸線として見へるだけの事で、凹線の方面は見られないのである。然らば如何ん、甲乙丙が各々自己には内外凹凸の両面ある事を知つたとて、其れが同一の両面であると言ふ事を互に知らしむる権利はない、甲も乙も丙も互に他を見た場合には外的凸線として見られるだけである。斯く自己に於ても内外が並行して居ると言ふ事は知れない、況んや一切の場合に内外が互に並行して居ると言ふ事は何に依て知る事が出来ようか。斯く並行論には、第三者の判定者なき以上は、其の説として成立し難い根本的の難點がある、然らば其れから出た具體的唯心論も此の難點は免れる事は出来ない。絶對論は常に此の第三者から向下的に説明する—スピノーザに於ても實は實體より向下的に説明したのである—故に此の難點は免れる事が出来るが、具體的唯心論にありては、科學と調和せんが爲めに、事實から出發して、最後に宇宙精神に及んで行くのであるから、先づ此の難點を解釋してからでなくては進めないのである。

今述べた點は實に大切なる點である。普通無思慮なる學者は、事實から向上的に進んで、最後の實在を立て、其れからすぐに又向下的に實際の事實の説明をせよと企てるのであるが、此れはよく注意せないと、論理學で言ふ循環論になつてしまつて、折角のものが何にもならぬ事になる。具體的唯心論は嘗て言ふた如く、此論法を以て研究の方法として居る、然るに比論法による結論は蓋然的のものである、故に實在を云々する場合にも、矢張蓋然的のものである。即ち論者が事實より出發して實在は云々のものであると言ふ間は、勝手に言ふて居るがよいが、然し其の實在から向下的に事實の説明をすることはならぬ、何となれば斯様でもあらうと言ふ事から、其れ故に斯様であるとは言へないからである。斯くて若し具體的唯心論者の提出せる實在なるものが、實際の事實の説明に當りては、蓋然以上に出る事を得ずとせば、其の實在に果して十分なる價值があらうか。實際前に述べた通り、吾人の心意現象は宇宙精神と言ふ大なるものに包括し統一せられて居ると言ふ事だけは、具體的唯心論から知る事は出来たが、我等は其の統一的精神の何たるかを正確に知る事は出来な

い、勿論論者は知られない性質のものではないと言ふ(何となれば自分と同性質のものであるから)が、只今直ちに知る事は出来ない、無限漸進的に比論的研究の功を積んで知られるだけの事であるから、畢竟は知られないと言ふのと同じ事になるのである。世には何事を問ふても、研究せなければ判らないと答へる人があるが、如何にも其れは穩當な事ではあるが、我等には其んな悠長な事をして居る暇のないものがある。活世界の事は、時には獨斷でもよい、或る原理の實在を捕へて、直ちに其れを活用せなければならぬ事もある、即ち茲に次に論すべき獨斷論即ち抽象的絶對論が猶ほ吾人の哲學思想中に於ける存在の理由を持つのである。卑近なる例ではあるが、我等が日常生活に於て、親子兄弟の間にすら、相互の内心を知るに、此の説の様に、只比論によつて知るだけの事であるとするならば、果して日常の生活が出来らぬであらうか、實際は出来ないであらう。天地の心を以て心とするとか、神佛に融合するとか、其他同情慈悲と言ふ様な、實際の社會に一日も無くてはならぬ様な大切な原理は、此の方法では皆な説明が出来なくなる。論者或は其は感情上の事である、知的説明の關係する事でないと言ふかも知れぬ、如何には此れ等は感情と言ふべきであらうが、然れども哲學は感情上の事だとして捨て、置く事は出来ない、其れを説明せなければならぬ。然るに具體的唯心論では其れが出来ないのである。

由來折中説は穩健であるが力がないと言ふのは、知的方面にのみ遍し、只彼の長所を取つて是の短所を補ふのみであるからである。然るに長短相補ふと言ふ事は極端に言は、單に言語上のみの事である、活力ある吾人の精神は長短併せ取つて其れを消化する所に存する。具體的唯心論は折中説である、唯物論と唯心論とを巧みに調和したのであるが、我等に活力を與へる事は出来ない、其れ故に所謂感情の方面の事は、實際感情として捨て、置く傾向があるのである。再言すれば知的方面だけの調和は是れに依て出来ては居るが、人生全體の統一は此の實在論からは未だ出来て居ないと評すべきであらう。

第五章 絶對論

甲 抽象的絶對論

絶對論 (Absolutism) とは一切の差別を超越せる一原理を捉へ、其を以て實在となす哲學組織を言ふのである。實在は即ち絶對である、一切の差別を超越したものであるから、物的方面は勿論始めより捨て、顧みない、故に此の點より言は、唯物論に對

立して居るから、觀念論であるが、同時に主觀的精神も亦差別的のもつてあるから、直ちに其を以て實在とする事も出来ないものであるから、唯心論とも亦相對立するのである。絶對論は又別ちて二種とする事が出来る、即ち其の一は一切の差別を捨て、考へるもの、之れを抽象的絶對論 (Abstract absolutism) と言ひ、第二を差別即絶對となす所のもの、之れを具體的絶對論 (Concrete absolutism) と言ふ。先づ抽象的のものから論じて見よう。

既に第一章の始めにも述べた通り、哲學的思考が眞に其の特色を發揮したのは、希臘に於てはエレア學派の有論であつた。抑も此の現象世界即ち差別界を觀る時は、到る所に矛盾がある、矛盾あるものは以て根本的實在即ち絶對と見る事は出来ぬ、其れ故に矛盾のない唯一のものへ到達せようとするのは、哲學的思考の要求として避くべからざるものであらう。而て此の矛盾のない所に到達せんとする唯一の方法は論理的思考、即ち理性必然の結論に依る事である、何となれば吾人の感覺に依る所の世界は差別の世界即ち矛盾の世界であるからである。其れで此の方法に依る所の哲學組織は、常識とは一見大に相違する、否、全く相違したものと考へられて居るのである、從て科學とも相違するし、極く少數の人のみ斯る知識を享樂し得るものと思はれて居る。例へばエレア學派の「有は勿論、プラトーンの實在界即ち觀念界の如き、何れも此の差別矛盾の世界とは全く別離したもので、此の思考に到らんとせば、始めより特別の資格と特別の教育によらなければならぬ」と考へられて居た。

斯く抽象的絶對論は一面には此の差別界を超越し、矛盾せる一切の要素を捨て去つたものであるが、前章の終りにも述べた通り、實在が只實在として思考上に構成せられたゞけでは、未だ十分の價值がない、降つて其れに依て現實の世界を説明せなければならぬ。其處で其の實在は寧ろ矛盾せる差別を捨てたのではなくして、實は其の内へ一切の矛盾を投入したものである、即ち現實を説明するに都合のよい様な諸性質を實在に附與して居る、此の點に於ては唯物論の言ふ物の概念と同じ事である、乃ち此の方面の消息を最もよく表明して居るものは、中世記の哲學に於て神を以て一切矛盾反對の致一 (Coincidentia oppositorum) となせる事である。事實プラトーン哲學の一代間の發展の跡を考へて見ても、彼れの觀念界は事實の説明に都合のよい様に絶へず考へ直されて居ることが知れる、又近代に於てはセリングの哲學も亦同様と言はねばならぬ。斯く捨てるものは捨て、取るものは採つて、言はゞ都合よく出來上つた實在が抽象的實在論の實在なのである。其れ故に斯る實在論は又獨斷

論と言ふ名が附けられてある。

獨斷論 (Dogmatism) と言ふ名は、カントが始めて彼れ以前に出た總ての抽象的絶對論に與へた名稱であるが、其の意味は斯様であつた。從來の哲學者が實在を捕捉せんと企て、色々の實在を定めたのであるが、何れも斯る實在を認識する力が我等にあるか無いかと言ふ事を研究せずして言ふて居るのであるから、言はゞ砂上に立てられた高樓である、我が儘勝手な議論である、若し我等の認識能力を研究して見て、認識能力が斯る超越的な絶對を知る事が出来ないものと言ふ結論に達したならば、此等は皆な壞れてしまはなければならぬ。其れ故に眞の哲學は認識研究の上に建設せなければならぬ、其れで我が哲學は從來の獨斷論を破つて新たに立てられた認識の研究即ち批評哲學 (Criticism) であると言ふたのである。カントの此の議論は又認識論の部に於て詳論する。如何にもカントの議論は一應最である、然し認識を研究すると言ふ事になれば、當然の事として、認識する主觀と認識せらるゝ客觀とを始めから豫想せなければならぬ、然れば前章に述べた並行論より外に出路がない事になる。事實具體的唯心論者はカントより出で、今の處ではカント學派と稱する人々の主として唱道する説である——左すれば吾等は具體的唯心論で満足するより外

に致し方のない事となる、實際前述の如く、此の論の長所は其れであつたのである。然し其は認識論上即ち單に知と呼べるゝ方面から見た見解、從て折中主義たるに過ぎない、之れも亦前章に述べた通りである。其れで今一應カントの認識論及び彼の哲學全體に就て考へて見る必要がある。彼の認識論の概略は第二編の始めに述べる積りであるから、茲に其の必要な部分だけを言はゞ、彼れは認識が如何にして成立するかの條件を研究し、其の結果は唯心論的に、總て主觀の働きにありと言ふ事に到着したのであるが、然し其の條件を運用せしむる所のものが更に無くてはならぬので、彼れは此れを超越的統覺と名けた、其れと同時に外界に於ても主觀を刺戟して認識を起さしむるものがなくてはならぬ、之れを彼は物其自と名け、其の如何なるものなるかは吾人の認識を以ては知り能はずとしたのである。其れ故に認識研究の上からは、根本の實在の何たるかは畢竟定める事が出来なかつた。其れでカント自ら斯る認識論で満足して居たならば、平凡なる學者であつたのであるが、彼れは實際其れで満足する事が出来なくして、認識能力の上に實踐理性即ち道德的能力を置いて、實在の何たるかを此の理性の要求から規定したのである。彼れは尙ほ更に一步を進めて、此等認識能力及道德能力の調和として、吾人に存する美的判斷及合目的性

の判断力なるものをも論じて居るのである。其れでカントの哲學全體を一言にて批評せば、極くよい意味での折中説なのである。總てを唯心論的に主観能力の上に歸着せしむると同時に、實在論的に或る種の根本實在の存在を許容して居る。其れで次に出て来る哲學の任務は、當然根本的統一原理即ち實在を純然たる唯心論の上に立つて建設するか、或は又實在論の上に立つて、如何なるものなるかを定めるかの何れかである、而も何れにした所で、最早内外の兩方面を超越したる絶對でなくては承知が出来ないのである。其處で歴史上に前路を取つたものが、道德的なる自我を絶對と見たるフイヒテである、後路を取つたものが、無差別平等の能産的自然を絶對と見たセリングであつた。然も此に於てカントの始めに豫期した所の方法即ち認識能力の權限を定めた上に實在を立て様とする、所謂批評哲學なるものは捨てられてしまつた。勿論後の哲學はカントを通じたゞけ、其れだけ以前の哲學とは其の意義に於て相違して居るには違いないが、言はゞ彼の排斥した獨斷論の昔しに還つてしまつたのである。此の點は哲學研究の上には十分考へて置かねばならぬ、誠に重大なる點である。

余は今カントを経たるだけ其れだけ後のものは以前の哲學とは意義が相違して來たと言ふたが、其の意は斯様である。カントが稱して獨斷論と言へる所の、彼以前の形而上學者の取れる實在なるものは、實は現實を抽象し、或は捨象し、現實を説明するに都合よい様に自ら構成したものであるに關せず、彼等は其の抽象的のものを眞の實在である萬古不易のものであると考へて居つた、即ち中世紀の實在論者が陥つた如くに、概念を實在となす誤りに陥つて居るものである、甲論乙駁、哲學者が出れば出る程事を六ヶ敷くする許りで、其の實眞の哲學的功力がないのである。然るにカントに依つて覺醒せられたる我等から見れば、實在なるものゝ見方が獨斷論者とは全く相違し、實在とは人生統一の原理に外ならない、統一さへ出來れば實在の任務は足ると言ふ事になつて居る。茲に於て讀者は更に余が緒論第五章に述べて置いた事を思ひ出されん事を望む。時と處により、人間思想の發達につれて實在の性質が如何に變化するも、又哲學者によりて實在が相違するも、哲學の可能には何等の苦痛とはならぬ、何故ならば其は全部の眞理ではないが、眞理たるに害なきが故である。プラトーンが何故に觀念界を以て實在としたか、中世哲學には何故に神が根本原理と見られたか、フイヒテが何故に大我を以て絶對と見、セリングが何故に無差別を考へ出したか、各其れ等の理由を考へるのが、畢竟哲學なのである。總て科學には假定の

入用なる事は既に度々述べた所であるが、形而上學に於ける實在なるものは、畢竟其假定を更に包括的にしたもの過ぎぬ、其れ故に科學が進歩すると共に形而上學の實在も亦變化するであらう、人々の感情や意思即ち時代を支配して居る所の意義が變化すれば、前代に大切なる要素と見られた部分も、次代には最早第二次的のものとなつて潜伏するかも知れない、要は哲學たる限り、一部分的でなくして全體的の統一とならなくてはならぬ、尙ほ開陳すれば、單なる知的方面の満足許りではなく、感情的方面にも意思の方面にも満足し得らるゝ統一でなくてはならぬと言ふのである。更に此れて約して言はば、哲學は全自我の満足でなくてはならぬのであるから、フィヒテが其の自我を根本的のものと見たのも正當であらう、更に自我の自我たる所は全自然界を包括するにあるのだから、其の自然を寧ろ實在と見たセリングも亦等しく正當である、我等の自我は自然を離れ又此の社會を離れて存在するものでない。故に社會が腐敗し肉慾の方面にのみ走れる希臘の時代に、向上の一路を開いたプラトンの觀念界も亦立派なる統一原理である、自我の苦痛を取り去らんとする努力には超越神論も亦た十分なる統一原理たるを得るであらう。(總て此れ等は第三編に至つて明了になるであらうから、茲には如何なるものでも、統一さへ出來れば實在としての價值十分なりと知り置けばよい)。

其れで更に人性に就て考へて見る必要がある。前章の終りに述べた如く、知の要求たる所の公平無私なる考へ方をせよと思へば、何事に關しても斷言する事を止めねばならぬ、研究してゐなくては知れぬと答へるのが最も穩當なのである。然るに日常の生活には左様な餘裕があるのでない、論理上多少間違つて居つても、實踐の上に眞の統一が見出される場合がある。否な一歩を進めて言はば實踐上の統一たり得ざるものは、本來其の理論が間違つて居るのだと言はねばならぬ。近い例が一貫の綿と一貫の鐵とは實際吾等が手で持つた場合には異つた感じがあるが、量器にて測れば同じ事であると言ふ事から、其の方面のみで働いて居る鐵道の小荷物掛りを、もはや荷物の形ちや大小でゴマカス事は出來ない。其れと等しく或る統一の原理を我がものとすれば、其れで少くも必要だけの統一は出來るであらう。此れが抽象的實在論の立場である。論者はともかく其の時代に於ては圓熟せる經驗の上から、其の統一原理を定めるのであるから、不圓熟なるものは歴史上に殘らない。其の時代若しくは其の人の世界だけは、其の原理によつて統一が出來るのである。勿論我等から見れば不十分に相違ない、否な其の次に出た、或は同時の他の學者にも

既に不十分なりと感せられるかも知れぬ、否な實際然か感せられたから、其が改造せられて、哲學全體の發達が出來たのである、然し其の統一原理は十分自我の満足し得らるゝ所のものであるから、其の哲學は折中説の様に無力なものでない、力として出て來る、從て其の哲學は他人にも感化を及ぼす事が出來るのである。我等の知識の活動も善惡美醜の判斷も、何か根本に或る原理かなくては活動し得ぬものであるが、哲學者の考へ出せる實在は即ち其の原理として歴史上絶へず保存せられ且つ發達して行くのである。斯くて抽象的實在論は獨斷論である、又抽象的一面的のものであるにしても、よく人性統一の原理となり、其の極は宗教ともよく一致するのである。其れで今茲に例として擧げた諸哲學者の思想界に及ぼした影響は勿論の事、古代希臘に於けるエレア派の實在は單に「有てふ概念のみであつたに關せず、又最近に於けるヘルバルトの實在も實在其のものとしては甚だしく不都合なものであるが、其れ等の思想界に及ぼした影響は中々大なるものである。眞の哲學に志あるものは常に斯る影響を見て行かねばならぬ。

以上抽象的絶對論の論理的存在理由即ち長所を明かにしたのであるが、然し更に一層深き哲學の意義より言はゞ尙ほ大なる缺點がある。抑も絶對とは何んであるか、之を一切の差別を超越したものとして解するが、抽象的絶對論である、然るに斯く差別を超越したるものを、差別としてゝなくては知る事の出來ない認識力で捕捉すると言ふは矛盾であらう、之れは第一に認識論から出る批難であらう。若し此の批難を免れ得るとしても、其の實在に何等かの規定を與へ、實在は大我なりとか無意識なりとか又は意思なりとか言はゞ、其は多様な現象中の一部分である、斯る一部分的のものを以て全體たる實在を定めんとするは、第六章に述べたる所の全體と部分との混同になるであらう。即ち唯物論と同様の短所に陥つて居る。換言すれば抽象的絶對論は絶對と相對とを常に並べて考へると言ふ大なる誤りに陥つて居る、絶對が若し相對に對立せしめられるれば、相對に依て限らるゝ事となるが故に、其れ自らの絶對性は失はれて相對となれるものと言はねばならぬ。例へば「我」とは相對的のものである、即ち我ならざるものに對する部分的のものである、以て絶對となす事は出來ない、意思と言ふも知に對立したものである、故に其れのみでは絶對でない、無意識又は無差別と言ふも、勿論相對的のものたるを免れぬ、以て絶對となす事は出來ぬであらう。斯くて眞の絶對は一切の差別を己が内に包括せなければならぬ、然るに斯る大なる絶對は一見最早我等の知識に依つては知る事が出來ない、新プラト

ン學派の神の如く、最早言語や文字や乃至思慮の及ぶ所でないと言はねばならぬ。然るに若し眞の實在が斯るものでありとするならば、宗教的には最早我等の企及し得ざる所である、哲學的に言はゞ、最早實在たる價值のないものである。然らば吾人は如何に考へて此等の論理的缺點を免れ得るか、吾人は茲に於て一切現象の背後に存在し、其の根柢となるものと言ふ意義にての實在なるものを捨て、しまふより外に途がない、勿論全く捨て、しまへば、哲學的要求其のものを捨てる事となる、從て哲學的に不合理となるのであるから、斯る實在は之を捨て、而して活かす工夫をせなければならぬ。

乙 具體的絶對論

六波羅密經に、一切法を求む是を方便と言ひ、法の性空を了解する是を知慧と名く、佛の色身を觀する是を方便と云ひ、佛の法身を觀する是を智慧と名くと言ふ事がある、今正に説明せんとする所の具體的絶對論 (Concrete absolutism) は此の智慧と方便とを合致せしめた立場である。

抑も哲學は智慧の事である、余は上に於て度々感情の方面や意思の方面も哲學では考へなければならぬと述べたが、其の意は感情や意思の事は知の關する所でないとして捨て、置く譯には行かぬと言ふのである、然し勿論、哲學はどこまでも知の上に立たなければならぬ、即ち一切を説明し盡さねばならぬのである。而して若し知の上に立つて其の終局する所を究むれば、前節の終りに述べた如く獨斷的形而上學者の言ふが如き、此の差別萬象以外に根柢として存在する常住不變の絶對なるものは、絶對其のものゝ性質からして、否定せなければならぬ、茲に於て知慧の眼から言はゞ所謂法の法とすべきものはない、實在の實在とすべきものはない、老子の言ひけん如く、道の道とすべきは常道にあらず、畢竟之れ空無なりと言はねばならぬ。然れども若し又空を空として立てれば、之れ等しく抽象的絶對論の立場である、本來空なるものならば、何故に我等人間は幾千年もかゝつて多種多様の哲學の花を開かせ宗教の果を生せしめて、之れを求めんとしたかと言ふ理由が解すべからざる事となる。然らば實在は又無ければならぬ、然らば實在は何れにあるか、我等は最早差別其のものに實在を求めより外に致し方がない、否な嚴密に言はゞ、求めるべき特殊のものは空なのであるから、差別其のものを絶對とするより外にない、即ち求むる所のものは差別相對をして差別相對たらしむる所の「法」なのである、「理」なのである、物とか心とか神とか佛とか言ふ特殊の實體ではない。而も此の「法」或は「理」は差別相對をして差

別相對たらしめて居るものであるから、知に對する方便即ち感情や意思の方面からしては茲に明白に存在して居る、之れが佛の色身である。然し知は佛の法身を求めなければならぬのであるが、其の法身は色身以外には又無いのである。

カントは認識研究の結果として神靈魂宇宙と云ふ終局實在に就ては寧ろ懷疑的態度を取つた、即ち空なりと見たのであるが、實踐理性の上から又却て之れを證明し之れを建設して居る、即ち方便の上から其の有を主張したものと云はねばならぬ。斯くて我等に於ては此の兩者を矢張知の方面より調和せなければならぬ、然らば其の調和の道は何れにあるか。茲に於て吾人は從來横的に統一原理たり得し所の實在を更に縦的に考へて見なければならぬ。前述の如く從來多くの哲學者が考へ出した所の實在なるものは、其の時代をよく統一したものである、即ち方便的のものであつたと言ふべきである、換言すれば時代精神の統一原理として各種の實在觀は皆な其の意味を持つて居たのである。然るに今此れを縦的即ち歴史的に考へて見るときは、皆な一種の假定である、實體或は根柢と云ふ様な意味での實在性はない、皆な變化して居るものと見なければならぬ。斯くて此の方面から言はゞ、ヘラクリトースの言ひけん如く變化が即ち真相である、變化するもの以外に別に實在として不變

恒常なるものは無いのである。斯く考ふる事に依て、變化に對する不變化のもの、差別に對する平等、相對に對する絶對と言ふ様なものを求むると言ふ事より生ずる抽象的絶對論の論理的矛盾を、始めて脱することが出來て、變化其のもの、差別其のもの、相對其のものを以て實在の真相となす事が出來るのである。其處で最早我等の求むる所のものは、或る特殊の實在ではなくして、變化する所の現象を統一する所の理法である、而も此の理法以外に果して何が存在するか、何もものも存在しないのである、若し存在するとせば、即ち抽象に陥り、抽象的絶對論の論理的難點を襲踏する事になる。斯くて此の現象其のものは再び我等の理性の前に生きて來たのである。宇宙は一の大なる過程 (Process) 其のものである、或は物質的過程となり、或は心意的過程となり、或は純論理的過程となる等、其の過程には色々あるであらうが、畢竟は唯一理法の進化發展の過程其のものである。狭くは我が一心内の過程となり、廣くは全自然界の過程となるも、其の實同し過程なのである。其れ故に我に認め得らるゝ所のものは、やかて萬物一切の依て成立して居る原理其のものである、一塵の微を動かす所のものと、宇宙の大を動かす所のものに相違せる原理があるのではない。茲に於て一即多の大原理は始めて實現したのである、東洋の哲學に所謂萬法一如とは即

ち是れである。

尙ほ實際の例を取つて萬法一如の理を説明するであらう。今茲に一個の聖筆があるとする、然らば其は何故に存在すとなすか。通常の考へ方による時は、其の聖筆を一個獨立の存在であるとなし、白色、細長、脆弱等は其のものが有する屬性即ち聖筆の性質であると様に考へるのであるが、其れ等の諸屬性の外に果して何れに聖筆と云ふ獨立の存在があるか。而て今更に其等の諸屬性其のものに就て考へて見るならば、例へば白色は太陽の光線に依て始めて白色なのである、然らば次に太陽の光線は果して何によつて然るかと同様に、次第に推して考へて見れば、聖筆の白色其の事はやがて宇宙存在の理を示すものであらう。又聖筆の用に就て考へて見よう。其等の諸性質は黑板に文字を書く爲めに存在するものであらう、然らば次に何故に黑板に書畫を書くのかと言ふ様に、次第に尋及するならば、やがて人性其のものを説明せなければならぬ様になるであらう。然らば聖筆が白色細長脆弱等の諸性質を所有するものとして茲に現じて居る事は、人生なり宇宙其のものゝ一過程に過ぎない、從て其の存在の理法はやがて全宇宙の理法其のものに外ならないであらう。

其れで此く縱的に存在理由を考へる思考方法は餘程從來説明した様な哲學的考

察とは相違して來るのである。然らば如何に相違するか、更に例を取つて説明するであらう。例へば運動と言ふ事を取つて見よう。運動と言ふ事は同時に或る場所にあつて而てないと考へなければならぬ、即ち矛盾である、矛盾するものは考へる事が出來ない、故に實在には運動と言ふものなしと考へたのはエレア學派の考へ方で、抽象的絶對論の據る所の思考方法である。次に運動を考へるには時間と空間關係を考へなければならぬ、其の關係を考へて見るときは、運動と言ふ事は決して矛盾して居るのでない、何となれば同時に同一場所にてあり且つないと言はゞ矛盾であらうが、運動は或る時間には此處に居て、次の時間には次の場所にあると言ふ事であるから、矛盾ではない。我等は如何にも矛盾するものを考へ且つ行ふ事は出來ないが、斯く總てを説明して行けば、始めて正當に考へる事も出來、且つ其の考へた所のものを實行する事が出來るのである。斯く考へるのが科學の考へ方である、經驗論者の牙城である。然るに是れ等は何れも矛盾其のものを捨てるか、矛盾せるものゝ一面を捨てるかして、抽象的なるものを考へる方法である、然るに抽象的なるものは其の範圍に於て各々統一原理たるを得る所のもの即ち方便ではあるが、論理の終局ではない。茲に於て我等には更に第三の考へ方がある、此の考へ方は事物成立の過程

を考へるのである。過程を考へる上からは、如何なるものも捨てる事は出来ない。今運動と言ふ事に就て言ふに、同時に或る場所にあり且つないと言ふのが運動である。即ち運動の内には斯る矛盾の要素が當然入つて居る。其の矛盾を保攝する所即ち運動なりと見るのである。更に他の例を取つて見よう。第一の考へ方は感情意思の方面から見て行くので、若し茲に戸がある、其の戸は開いたり閉ぢたりする、即ち矛盾不都合を包含するから、眞の戸ではないとして、完全なる戸と言ふ理想に就て考へるのか其れである。第二の考へ方は戸は同時に開いたり閉ぢたりは出来ない、必要の限り閉ぢ、必要の限り開かれるのである、其れと同様に一切の現象は皆な或る必要條件の支配を受けて居るのであると説明する。次に第三の考へ方にすれば、開いたり閉ぢたりするの戸である、戸の本質は即ち其の開閉と言ふ過程に外ならないのであると考へる。其れ故に此の第三の考へ方は常に矛盾するもの或は不都合なるものを保攝する所の更に一層高い所より考察するのであるから、其の内に来る所の要素は如何なるものでも皆な必然のものとして、之れを活かすと共に、皆な眞理性の低いものとして之れを殺すのである。即ち斯る考へ方を絶対的の考へ方と言ふ、スピノザは之れを「神に於て考へる」理性の働き方だと言ふた、之れは即ち一層高い所に立つて考へると言ふ意味を表明したのである。即ち哲學をして眞に全體性を保有せしめんとせば、此の考へ方によるより外にないと言はねばならぬ。

斯くて我等は最早知の終局に達したのである、何となれば、斯くて吾人は知の圓轉滑脱なる働き其のものを見たから、最早哲學の終局に達したものと云はなければならぬからである。即ち此の見方に依て哲學を組織する時は、古來の諸哲學は勿論、倫理も宗教も其他自然的現象も皆な各々其の所を得しめ、何ものと雖も捨つべきものがない様になるのである。然らば古來如何なる哲學者が斯る方法を取つたかと言ふに、古代のヘラクリトースの萬法流轉説は先づ其の先驅である、火を以て理法と見た點は、素朴なる抽象論に傾いたと言はねばならぬが、吾人は其の火なるものに依て彼は何を表明せんとせるかを見てやらねばならぬ。繼てプラトーンにも、其が論理的方面に於ては十分に絶対的の考へを認むる事が出来るのであるが、彼の任務は其處になかつたのであるから、從て抽象的絶対論者たるを免れぬ、次でアリストテレースには抽象的の方面もあるが、比較的此の方面に近よつて居る。西洋の中世紀や東洋殊に佛敎の發達した思想に於ても、此の考へは又十分に存在して居るが、其は寧ろ宗教的大悟の上に出る吾人の力として認めて居るのであるから、哲學組織としては

不十分である。吾人はスピノーザに於て抽象的絶對論の具體的絶對論へ至るの橋梁を認める、即ち彼れは實體を豫想して居る限り抽象的であるが、而も他面に實體は心と物との兩屬性を有し、其の屬性は常に變容して萬象を生ずと考へ、而も其等一切の現象を皆な必然となす點に於て具體的絶對論である。フイヒテやセリングに於ても勿論胞芽として具體的絶對論を存在せしめて居るのであるが、始めて此れに依つて哲學の大組織を完成したのはヘーゲルなりと言はねばならぬ、即ちヘーゲルに依つて古來一切の哲學は一先づ取纏められたと言ふてよいのである。其れで我等は順序としてヘーゲル哲學の大綱を叙述すべきであるが、中々一朝一夕に論ずる事も出來ない、其の上尙ほ前途に論すべき事が澤山あるのであるから、概論としては先づ止めて置き、更に一層進んだ研究に待つ事にするが正當であらう。

第六章 結論

余輩は實有何ぞやと云ふ搜索の長旅行を終つて、今や生れ故郷へ還つて來たのである、然らば其の獲物は何んであつたか、之れ最後に一括して置くべき事であらう。

吾人の知的活動は常に統一を欲する、其れ故に素朴的なる時代よりして既に何等

かの實在を見出さんと努力するものである。然るに稍や成熟して來ると、此の差別現象の世界には矛盾反對の充滿せるに注意するに至り、論理的思考は愈々活潑に働いて、其の矛盾し反對する所のものを捨て、唯一の實在を求めんとあせり出す、斯くて本當の意味の哲學組織が出て來たのである。然るに其等諸種の哲學の言ふ所の實在なる者は、互に又矛盾し反對するのであるから、茲に再び實在なるもの、性質如何んに就て反省して見なくてはならぬ様になり、哲學は一更廣く且つ深くなり、吾人の能力(單に認識能力のみにあらず)其もの、探求に入つて來た、斯くて哲學の内にも認識論だとか心理學だとか、其他所謂精神科學の分業が出来て來て、一時は哲學其もの、存在理由に就て疑はるゝ程になつたのである。然るに哲學的要求は知的活動の存在する限り止むべきものでない、其處で此れ等諸種の細かき研究は我等に何を教へたかと言ふに、實在とは畢竟統一原理其のもの、即ち理である法である、千古不易の根柢と云ふ意義にては實在なるものは存在せない、従て或る時代に於て統一たり得たるものが、次の時代に於ても最早不足に感せらるゝと言ふ様な事は、決して心配するに足らないと言ふ様な事が明らかになつたのである。其れで哲學の研究の任務は更に一變して來た、即ち哲學は更に一見矛盾反對する様な各種の實在を善惡好

憎の意味で捨てゝはならぬ、其等を更に組織統一せなければならぬと言ふ事である。然らば斯る意味での哲學研究の結果はどうであつたかと言はゞ、理法は十方に貫通して不易である、而も差別現象を離れて存する特殊のものでなくして、世界の一切の事物は皆な其の理法の過程たるに過ぎぬ、其れ故に今現に存在する萬象の内から一物の微と雖、之れを除くわけには行かぬ、若し之れを除けば世界は今既にあるか如くにあり得ないのである。吾人は從來統一原理を現象以外に求めて居たのであるが、之れは誤りであつた、一物の微と雖も一切の現象に關係して居るとして見れば、如何なるものでも皆な主たり得るので、若し主として見れば、其れが自餘一切を統一して居ると言はねばならぬのである。其れ故に世界其の儘が實在である、吾人が此の世界を統一して居るとして見れば、吾人自らが實在である。然し勿論其の實在の意味は、他のものと離れた自存獨立の意味で言ふのではない、一切のものと關係して居るので、無くてはならぬと言ふ存在理由を持て居ると云ふ意味で實在である。其れで若し實在を自存獨立のもの、スピノーザの定義に従つて、己れ自らが自己存在の原因たるもの、他に待つことなきものとの意義で言ふならば、宇宙全體が實在であつて個々の現象は其の部分なり(スピノーザの語で言はゞ様式)と見ればよいのである。

斯くて我等の獲物は、全體と部分との關係を明かにしたと言ふ事である、尙ほ換言すれば、眞正の考へ方は一切の事物を有機的に考へる事にありとの結論に達し得た事である。此の考へ方は、一面には生物學の研究からして有機體の機能が一層明かになつて來たと云ふ事や、又一面には社會學の研究から、此の社會的關係が又有機적であると言ふ事を明かにし得た事が、實際上の證明を與へた事になつて居るので、今や哲學のみならず、一切の考へ方に於て、最早動かすべからざる事になつたのである。斯くの如く總てを有機的に考へると言ふ事が正當であると言ふ事が哲學上に保證せられ、全體の一部分であると見る事に於て、如何なるものも皆な實在であるのであるから、我等が如何なるものを研究するも、其の意味は皆な同一であると言ふ安心が始めて得らるゝのである。然し勿論考へて置かねばならぬ事は、如何なるものも皆な全體の一部分として實在性を持つて居るにした所で、全體性を表現して居る程度には、其れ其れ階級はあるであらう、然らば何が最もよく其の全體性を表現して居るかと言はゞ、吾人人間である事は勿論の事、人間と云ふも動物としての人類でなくして、人格としての人間である事も勿論の事である。其處で哲學研究に最もよき材料たるものも又人間であると言ふべきである、汝自身を知れとのソクラテースの

題目は、斯くて新らしき意味にて吾等の前に出て來たのである。

斯くて具體的絶對論からして、プラグマティズムや人格的觀念論の出て來た理由も又明了であるであらう。然し其等は全く具體的絶對論を背景として、即ち吾人自らが最もよく實在性を表現して居ると言ふ點に於て其の意味を有て居るのであるから、其の絶對論を敵とする事は出來ない、否な其の内に包括せられて居るのである。其れ故にプラグマティズムが眞理は實用に依て定まると言はゞ、我等が全體性を有て居るから、其の要求する所が眞理に叶ふと言ふ意義であつて、自餘一切の關係を離れたる自存獨立の自我の要求する所が即ち眞理と言ふのではない、斯る眞理は斷片的なもの、我儘勝手なものである、即ち古人の言へるが如く、無明の暗夜である。又人格的觀念論が若し誤つて、我が心其のものを實在と取るならば、之も又唯心論の昔に還つたもので、何等の歴史的價值を持つて居ないものと言はねばならぬ。眞理は唯一である、眞理を眞理として見れば動かすべからざる或るものを有つて居る。勿論人格は實在である絶對である、然も其は自餘一切の原理を包括するから或は一切の主たり得るからであつて、決して獨立的に考へられた人格が實在であると言ふのではない、況んや物を捨てた所のもの即ち心理學の對象たる精神の様な抽象的のものが

實在なりなどと言ふは、無法の言と言はねばならぬ。人格の實在に就ては更に第三編に詳述する。

第二篇 認識論

第一章 認識論の意義

哲學の根本動機は統一原理即實有を求めんとする努力にあるので、吾人の認識の本質及び起原に就ての研究は、寧ろ第二次的のものである。即ち實有論上の考察が種々の異論を生し、其の内には相互に矛盾反對する様な異つた見解のある事に注意し得るに及んで、始めて吾人の認識なるものが果して根本統一の原理を認識し得る力ありやの問題を提起して來るのである。其れで古代に於ても又近世に於ても認識研究の端緒は、同じ様な關係を有て居る。先づ古代に就て言はゞ、所謂自然哲學者が續々種々の學説を立てた後に、更に内界に注意が向ふて來た、即ち所謂人性研究に入つたのである、其の臂頭に當つて、詭辯論者なるものが出で、我等の知識は人々に於て皆な相違して居ることを認め、偏狹なる主觀の上に籠城して、萬物の尺度は我なりと言ひ、所謂客觀的眞理なるものは存在せず、存在するとした所が認識し得ず、認識し得られたとするも、之れを自分以外の人に傳ふる事が出來ないと斷言をしたのが、認識研究の刺戟を與へたものである。勿論此の詭辯論なるものは單に認識研究に刺

戟を與へたのみではなく、人性全體の研究の端緒を爲したもので、ソークラテース、プラトーン、アリストテレースと云ふ様な大なる哲學組織を起す刺戟となつて居る。而して此等の哲學者にあつては、本より知識の何たるかを研究せないのではないが、主として實在の研究であつて、其の上から認識を説明して居つたのである。其れで認識研究を主とする様になつたのは、更に其の後に於けるプラトーン學派中のアカデミー派の懷疑論であつた。即ち此の認識研究を主とした學者はプラトーンやアリストレース、降つてはエピクルス、ストアイク派等の獨斷論に認識論上から反對したのである。近世に於ても亦同様である。近世哲學の始祖と言はるゝ所のデカルトは、哲學の基礎を懷疑に置いたのであるが、認識のみの研究に身を任せたのではなく、直ちに進んで、根本原理を發揮せんとして居る、つゞいてスピノーザ、ライブニッツ等も皆な實在を把握せんと努力して居る。其處で、此等の獨斷論に對立し、英國に於けるロックは認識研究の上から、從來の獨斷論を批評した、之れが即ち一の學問としての即ち適當なる本義に於ての認識論の始めを爲したものである。ロックの此の書物を「人間悟性の研究」(An Essay concerning Human Understanding)と言ふ、認識論の完成者たるカントは、畢竟此の書物の精神を繼承したものに過ぎないのであるから、大體本書の

目的を述べて置くであらう。

中世の哲學や又其の當時に於けるデカルト及び其の哲學者は常に空虚なる概念のみを取扱ひ、只論理的に形式的に實在を考へやうとして居るが、我等の知識は果して斯るものを云々する權能を有つて居るのであらうか。抑も吾人の知識は何によつて成立するか、生れなからの赤子が高尚なる知識を具へて居るとは言はれない、デカルト學派の人々は生得的觀念かあると言ひ、然も其れを無意識のものなりと主張するが、吾人の悟性内に存在して、然も吾人其れを知らずとは、何の意味を爲すか、知らないと言ふ事は即ち意識の内にない事である。其れで我等の精神は其の本全く白紙であつて、其れに經驗が印象を與へるのである、知識の唯一の源泉は經驗である。我等は一面感覺によりて外界に關する觀念を得、他面反省に依つて自己内界に關する觀念を得、其等の觀念を結合せしめて知識が成立する。蓋し知識とは觀念の一致不一致の知覺である、一致する所の觀念を結合せしめたのが眞の知識である。勿論觀念を結合せしむる事は色々に出来るであらうが、經驗にて得らるゝ觀念以外のものへは一步も進む事は出来ないのみならず、我等が經驗で知る觀念でさへ其の一致不一致に關して知る事の出来ないものが澤山あるのである。然らば從來の哲學者

は皆な吾人の経験以上のものを取扱はんとして居ると言はねばならぬ、即ち我等の認識能力の限界を越へたものと言はねばならぬ。其れで哲學は吾人の認識能力其のものゝ研究と云ふ意味にするならば、尙ほ其の生命を保有する事が出来るが、從來の様な意味にするならば、最早其が存在の意味なきものと言はねばならぬ。是れが先づ本書大體の目的及び研究である、一言にして言はゞ經驗論と言ふ立場で以て從來の哲學を批評したのである。

斯くの如く認識論は從來の哲學の批評である、カントが認識論を自ら名づけて批評哲學と言へるのも又、此の意味である。然らば如何なる點から從來の哲學を批評するかと言はゞ、實有論的研究とは其の態度が全く相違し、現實の知識を分析して、其が成立の條件を考察するのである、從て其は經驗の範圍から出發するのであるから、古代の懷疑論者にしても、ロック及びカントにしても、當然實有論的研究には寧ろ反對した結果に到達して居るのは注意すべき點なのである。換言すれば認識論の研究は本より主觀客觀の對立を許容しての議論であるから、如何にしても其の對立以上に出る事は出来ない、故に其の結論は其等を超越した實在に就て云々する所の絶對論の否定となるのである。其れ故にカントが其序論に於て、哲學の建設は認識論の

後にせなければならぬ、認識の研究は丁度或る器物を製作する前に、其に用ひる道具が果して其の器物を作るに堪ふるや否やを研究して見るのと同じ事である。鈍刀を以て強固なる材料を彫刻する事は出来まい、認識能力にして實在を知る事が出来ないものであるならば、從來の哲學は全く空論である、哲學を以て認識論となすにあらざれば最早成立せないのであらう。其れ故に如何なる條件の下に吾人の知識が成立するかを論究するのは、最も利口なる仕方であると、様に論じて居るのは、少しく其の當を得ないと言はねばならぬ。其れでカントの此の考へに對しては、ヘーゲル及びロッチエの手痛き攻撃が起つた。ヘーゲル曰く、希臘語の讀本の内に、シヨラスチークスと云ふ利口な小兒があつて、水に入らずして遊泳の術を知りたいと言ふた事があるが、認識を研究して吾人の認識能力が實在を知り得るや否やを知らんと欲するは、全く水に入らずして水泳を覺へたいと言ふのと同じ事である。カントは器具を作るに用ひる道具を取つて居るが、此の例は認識の場合には適當せない、何故ならば、認識は認識する事に依てゝなくば其の能力を検査する事が出来ない、恰も水に入つてゝなくては水泳の術を知る事が出来ないのと同じ事である。器具を製作する場合には、先づ製作に従事する前に、其の道具を試験する事が出来るが、認識研究の

場合は、認識する事を一時中止して置いて先づ力を試みると言ふ事は出来ないのである。之れがヘーゲルの意味であつたが、ロッチエも大體其の通りの意見であつた。若し認識を研究して、吾人の認識が哲學を立てるに適當なりとの結論を得ば、其の研究が實在建設の上に果してどれだけの功用があるか、若し又反對に其の能力なしとの結論に達した所で、其れでどれだけ我等の哲學的要求を防止し得るか。而して認識論研究は上述の如く極端なる懷疑論の外は常に科學的認識だけの可能を許して、哲學的認識を否定すると言ふ事になつて居るが、其れかとして、其の結論に依つて、從來の諸哲學が無意義なりと捨て去る譯にも行くまい、又カント自身だとして其れで満足せなかつた事は既に前編二三三頁にも述べて置いた事である。

斯くの如くヘーゲルやロッチエの意味する所を採用すれば、如何にも認識研究は殆んど無用のものかの如く見られる、其處で余輩は如何様に考へて置けばよいか。如何にもヘーゲルやロッチエの言へる如く、實在研究の豫備としての認識論なるものは無意味である、如何なる條件の下に吾人の知識は成立し得るものなるかを研究するのは、別に差支がない、否な水中に泳ぎつゝ、我は如何にして泳ぎを爲して居るかを研究するのは却て有益なることであらう、即ち其の研究はやがて有功に泳く方法を考へ出す基となるのである。其處で只々忘れてならぬ事は、我等は水即ち實在の内に於て始めて泳ぎ且つ認識しつゝあると言ふ事である。科學的に研究する認識論は、始めから水の浮泛力を豫想し置いて、身體は如何様の態度に置き、四肢は如何様に動かせば泳ぎ得らるゝかを研究するのであるから、如何にも疊の上の水練の様にも思はれるのであるが、之れを哲學的に考へる場合には、水と言ふ實在を絶へず念頭に置いて、認識の依て以て成立する所以を考察するならば、認識の研究は哲學に向て大切な部分となるであらう。余の此の議論はカントの認識論の歴史の意義を考へたならば明かである、と言ふは、彼れを通して後始めて絶対論が其の美花を開く様になつた事實を指すのである。然し哲學として認識研究は豫備的根本的のものでなくして、補助的のものである事を忘れてはならぬ。

認識研究の歴史の意味は、上述の如く、哲學研究が言はゞ自分を忘れて、寧ろ外にのみ心に向けて居たのを、更に内即ち自己に注意を向はしめたと言ふ點にある、其れで認識論は啓蒙思想の特産物と言ふべきである。啓蒙思想と言ふのは、從來の束縛を脱して、思考及び生活の獨立を企てる働を言ふので、自己の覺醒を意味する。其れ故に啓蒙的時代は宗教に於ても哲學に於ても、從來人心を支配し來りし教條に就て疑

ひを起し、其を批評し、新らしきものを建設するよりは、寧ろ舊來のものを破壊する點に於て力を盡すものである。其れ故に古來認識研究として著名なるものは、何れも懷疑的着色を持つて居る。古代に於けるものは勿論、十八世紀啓蒙思想の始めを爲す所のロックにしても、其の殿將たるカントにしても、其の認識論に於ては、等しく懷疑的着色を有する。然しカントの全哲學に於て見るが如くに、知識論上の懷疑は決して懷疑で終るべきものでない、新らしきものを建設せんとする爲めのものである。總て懷疑は哲學の母であるとは、古人も言へる所である、吾人が古代よりの認識研究の意義を見るに於ても、又此の心組で見なければならぬ。

さて認識を研究するに就て特に注意すべき事は、認識の普遍性と必然性である。普遍性とは何れ如何なる場合に於ても常に然りと言ふ事で、必然性とは如何にして其の他を考へる事が出来ないと言ふ意味である、即ち此の兩性質がなくては認識ではない、單に意見或は憶見に過ぎないのである。それで懷疑論と言ふのは、畢竟認識の此の兩性質を拒むもの、換言すれば、一切の知識は意見或は憶見に過ぎないと言ふのである。然し眞の懷疑論なものが歴史上にあつたかと言ふ事は疑はしい、歴史上で最も極端なるものは、安心立命を目的とした希臘末期の懷疑論であらう。彼等

は本來吾人は普遍必然の認識を得る能はざるものである、然るに其を得んと欲するから色々の苦痛が起る、故に一切の斷言を止めれば、自ら安心の地に至る事が出来る、と考へた。(而して此の斷言の出来ないと言ふ議論には、有名なるピルロー(Pyrrho)が主張したと言はるゝ十句義なるものがあるが、要するに時と所により、各人の經驗する所に相違ありと言ふ事を述べたるに過ぎない、然し其の爲め極端なる懷疑説をピルロー主義と呼ぶる)。然るに一步深く考へて見れば、斯る懷疑説だとて、一切を疑ひ盡すと言ふ事は勿論出来ない、矢張或る種の學說に對したもので、或は安心立命に害あるもののみに就て懷疑的態度を取り、斷言するを憚ると言ふたのである、若し一切を疑ひ盡すと言ふ事となすならば、何事に就ても斷言出来ない」と斷言する事も又出来ない筈である。近代に於て自ら己れは懷疑論なりと公言せる人はヒュームである。彼れが自ら懷疑論と名乗つた事は、カントを誤解せしめ、其他多少一般の學者を誤解せしめたものであるが、其實懷疑の態度を取つたのは、或る種の知識に對しての事で、始より、數理學の普遍必然性を疑ふたのではない。彼れは後にも説くであらうが如く、又因あれば必ず果ありと言ふ事に就て疑ふた、然し彼れが歴史を考究するに於ては、因果關係の必然を許し、歴史哲學の建設者であつたのである。其れ故に知

るべし、懷疑論と言ふも、決して一切の知識を疑ふのでない、否な之れは始めより出來ない事である、換言すれば我等の知識は或る立場にあつて他の立場にある知識を批評し得るだけの事で、斯くして又實際知識は進歩するのであるから、常に或る方面には懷疑的態度のある事は免るべからざる事である。今度余が説明し行く間にも、自ら破壊的態度もあるであらうが、讀者は歴史上の懷疑論を見ると等しく、其の反面にある建設的の部分を見て行かねばならぬ。

第二章 認識論の根本問題

認識論を一學課と見る場合には、甚だ廣く且つ其の問題は色々あるであらうが、哲學的に研究すべき根本問題は、認識の起原と、其の本質との二つに約する事が出来る。先づ起原の問題に關しては、相對立する二説がある、其の一は唯理論(純理論又は合理論とも譯せらるゝ原語は Rationalism である)他は經驗論(Empiricism)である。唯理論の根本的主張は、我等には理性と言ふ特別の天與がある、從て吾等人間は根本的の原理を先天的に有て居るのであるから、其の原理を理性本來の活動方式によりて開展せしむれば、普遍必然の認識を得べしと言ふのである。經驗論の主張は之れに反して、

前章に例として出したロックの如く、我等の心は本來白紙の如きもので、何等先天的に與へられたる原理があるのではない、經驗によりて始めて若干の知識を集積し得るのであると説くのである。

次に認識の本質に關する問題とは、認識の權限問題である。此れに就て先づ提擧せらるゝ問題は、吾人の認識は其が要求せらるゝが如く普遍必然たり得るや、或は蓋然的のものなるや、又次に之れを實在に移して言はゞ、實在なるものが吾人の認識で知られ得るや否やの問題である。勿論此の本質の問題は、當然認識起原の問題と聯關して分つべからざるもので、非常に複雑して來るのである。先づ抽象的絶對論に就て言はゞ、其の起原に就ては唯理論を取るのは當然であつて、普遍心然の認識あり得、而して其れが又實在の真相を示すものなりと言ふ事に歸着する。何となれば吾人に先天的に與へられたる理性なるものは、本來實在と同一のものである、其れ故に理性本來の面目を發揮すれば、實在の真相に達し得、從て其の認識は普遍なり必然なりと言ふ事が出来るのである。然し此は前述の如く、寧ろ認識論的研究から出た者でなくして、哲學的考察の結果から出て、實在の本質よりして認識の説明をなせるものに過ぎないのである。前章に述べた如く、認識研究は寧ろ斯る哲學組織の批評と

して、經驗論の上から成立するのである。然らば經驗論の上から出た所謂認識論者の結論はどうかと言ふに、經驗を幾回繰り返した所で、普遍必然の性質は得られない。故に吾等の認識は蓋然的のものたるに過ぎない。従て實在の真相は知られ得ずとなす不可知論(Agnosticism)になるのである。然し勿論此の内にも色々ある、徹頭徹尾蓋然論を主張するものと、或る種の知識に關しては普遍必然ありと許すものがある。又等しく經驗の上から出るが、徹底せない觀念論即ち唯心論にすれば、我等の心或は觀念が實在であるのであるから、吾人の知る所のものが實在其の儘であると言ふ様に、抽象的絶對論と同様の結論に達して居るものもある。更に此れ等の考へ方を分り易い様に、其れ等が漸次發達して來た跡を理論的に組織して見よう。

先づ素朴的なる通俗の考へによるときは、既に前篇第四章に述べた如く、物心二元の對立を許し、心は思考し認識する主觀で、物の方面は認識せらるゝ客觀であるとなし、心は客觀其の儘の真相を寫して居る事、恰も鏡面に物が影ずると同様なりと考へて居るのである、之れを名けて素朴的實在論(Naive realism)と言ふ、即ち吾人が見聞觸知する所其の儘が實在なりと考へて居るのである。然し此の考へに留て居る間は、未だ眞の哲學的思考に入らないもので、少しにても哲學的思考が出て來れば、直ちに見

聞觸知其の儘を以て實在なりと考へる事は出來なくなるのである。先づ其の事實を擧げて見よう。

第一に我等の知覺と稱せらるゝ者の内には幻覺錯覺又夢と言ふ様な間違つたものゝある事である。極く野蠻未開の人間には、今日と雖、現實と夢との區別の出來ぬ者があると言ふ事である。夢の間違つて居る事は明かであるにしても、覺醒時に於て錯覺幻覺等間違つたものが澤山ある。水中に棒を入るれば水面の處にて折れて見へる、其他何れの器官に於ても澤山あるのであるが、殊に視覺には錯覺が多い。尙ほ少しにても精神に異状のある様な場合には、物無きに見へ、音なきに聽ゆると言ふ様な幻覺が盛に起つて來る。それで若し此の事實を少く大きくして言はば、現實の世界が是れ一種の夢ではないかと思はれる、夢の世の中とはよく言はるゝ事である。此の世の中が果して夢であるか否かは更に後の研究に譲らなければならぬのであるが、此く多の事實は、何人にも吾人の感覺に表現し來るまゝが直ちに實在でない事を知らしむるに既に十分であらう。

第二には更に一步を進めて論理學的に考察して見れば、此の現象の世界は矛盾反對を以て充されて居る事が分る。是れは既に一二〇頁前後に於て、エレア學派の立

場を説明する時に述べたから、茲には再びする必要はない。ともかく吾人の有する普通の知識には、斯る矛盾が澤山に存在するのであるから、其を免れんとて哲學の組織は出て來たのである。其れ故に斯る矛盾に未だ氣の附かない思想には、哲學は眞に不可解にして、且つ無用の學問であらうが、苟も其れに注意せる以上は、哲學的考察は眞に止むを得ないのである。

第三には科學殊に心理學及び生理學上から認めらるゝ事實がある。今例へば色とは何であるかと尋ねて見るに、物理學者はエーテルの波動であるとして居る、然しエーテルの波動其のものは眼に見へない。又音は空氣の波動であるとは、科學者でなくともよく知り得る事であらうが、耳に感ずる所のものは、音であつて空氣の波動其のものではない。味及び香に就て言ふも、皆な同様に感覺器官上の事であることは、少し考へたならば、明かであらう。例へば砂糖の甘きは砂糖にあるか口にがあるかを考へ見よ、如何にも舌の神經に甘味を起さしむる所の或る力は砂糖に存在するであらうが、舌に觸れずして砂糖其のものが甘いとは考へられないであらう。此に於いて色、音、香、味及び快、不快等又其の他觸覺にて知らるゝ或る種の感覺は、よし其れを起すものは外にあるにしても、主觀の神經に關係せざる限りは何等の意味を爲さな

いものと言はねばならぬ。其れで現在の科學者は之れ等の諸性質を以て皆な主觀のものとなし、運動、可割、不可透入性等の性質は主觀に關係なくして客觀的の物に存在する性質なりとなすのである。而して此の議論は實に認識論の基礎を立てたロックの結論であつたのである。斯る態度を科學的實在論と言ふのであるが、ともかく此れに依るも、素朴的に見聞觸知其の儘が客觀的實在であると言ふ考へ方は破られてしまふのである。

然らば斯る科學的實在論で十分満足すべきか。既に第一編第一章にも大要述べて置いた如く、運動、可割、不可透入性等を以て物に屬する第一性質となし、色、音、香、味を以て物の第二性質なりと區別したロックの説は、バークレーの唯心論に依りて破られた、斯くて斯る立場から、ジョン、スチュアート、ミルの言へるが如き、物とは感覺の常住の可能なりと(一八九頁)の考へに至るは容易であらう。勿論容易なりと言ふは現今吾人の立場から言ふ事で、ロック時代の哲學者はデカルト、ホッブス、スピノーザの如き人々も、皆な斯る區別をして居つて、物は我等の心を離れて存在し、其の運動が吾人に種々の感覺を起すものなりと考へて居つたのである、即ち物心の對立を説く以上は、假令今日の學者だとして斯く考へるより外に道はないのである。然し第一編に於て

唯物論及び物心二元論が終局のものでない事を知つた以上は、斯る考への正當でない事を知るは又容易であらう。然し先づ大體説明して見よう。

物の存在と言ふ意識を起す所の最も根本的なものは何かと言はゞ抵抗の感即ち不可透入性である事は、極端なる感覺論者たるコンディヤック等の主張する所であるが、此の感は畢竟吾人の觸覺であると言ふ事は少しく心理學を知らばすぐ分るのである。次に大切なものは運動であるが、心理學の研究が吾人に示す如く運動觀念と基となるものは眼及び眼筋其他筋肉の運動の感覺である。其れ故に吾人に觸覺なく筋覺なく又視覺なくば、此等第一性質も亦第二性質と等しく客觀的に物に屬すと言ふ事も知れない、即ち等しく主觀的のものだと言はなくてはならぬ。斯くて物の一切の性質は皆な主觀的のものである、而も客觀的に實在すと考へらるる所の物に第一性質がないとすれば、之れ則物其のものゝ存在も既になくなつたのである、換言すれば物とは畢竟吾が心の内の觀念に過ぎない。斯くて認識論の研究からして、バークレーの唯心論は、成立したのである。然らば認識論は是で終局と言ふべきか。如何にもバークレーの言へるが如く、我が心なくして物なし、現實に存する一切の物皆な觀念であると言ふ事は正しいのであるが、其の正しき所以は、一切の認識は單

に受動的に出来るのではない、如何なるものでも皆な我が主觀が關係して居ると言ふ點に於て存する。然るに斯る態度より直ちに我が觀念、我が心が直ちに實在なりと言ふ事は出来ない、即ち其理由は既に第一編に於て唯心論を評論する時に述べたのであるが、一切の物は皆な我が觀念なりとした所が、我等の觀念内に亦ロックの區別した様なる區別、即ち眞の感覺的のものと想像上の觀念との區別が存在する、然らば總ての觀念其の儘が實在なりと言ふ事は出来ない、バークレーも此の區別の説明の爲めに神を持つて來る事を餘義なくせられた。本來認識論の立場は幾度も繰り返した如く、主觀客觀を豫想して居るのであるから、如何に主觀の力に重きを置くと雖何等か客觀的のものがなくては、認識其のものゝ根據が無くなつてしまふのである。其れ故に認識論の完成者たるカントに至つては、バークレーの唯心論と等しく、一切の現象は皆な我が主觀の所産である、吾人の知る所のものは主觀が働いた結果に過ぎないとしたのであるが、他面には其の主觀を刺戟し、其の活動を起さしむる根本動力として、物其自の存在を許して居るのである。其れ故にカントにあつては、實在は不可知であるが、吾人の認識が現象に限られて居る間は、普遍必然の性質を有すと言ふ結論となつて、唯理論と經驗論との拆中説が出来上つたのである。之れをカント

の現象論 (Phenomenalism) と言ふ。彼ればヒュームが因あれば必ず果ありと言ふ事が考へられないと論結したるに對して、因果は主觀の働き方で、經驗を案配する所のもの、故に主觀の所産たる所の現象界に於ては、因果關係は必然なりと説いた。然し茲に又カントの矛盾がある、即ち彼の言に従へば因果は現象界に限られたものである、然るに其れを又現象以上の「物其自」にも適用し、其れが主觀を觸發刺戟するに因て、主觀が働いて認識生すと言ふが如きは、自分は氣が附かなかつたが明かに矛盾すと言はねばならぬ。其處で彼れは「物其自は不可知なりと言へるが、既に其の存在を許す限りは可知なりと言はねばならぬ、不可知のものならば、始めより有とも無とも知らるべきものでない。其れ故にカントの巧みなる工夫は、此の一個の矛盾で最早破られてしまふ、カント以後の絶對論は、簡單に言はば、此の矛盾を如何に處置するかの努力なのである。然し最早此の態度に於ては、或る根本原理よりして認識の説明をするけれども、所謂認識論なるものは最早意味がない、而て其の根本原理なるものは、勿論バークレーとは相違しては居るが、世界は觀念なり表象なりと言ふ事に於ては、多くの哲學者の一致して居る所である。

先づ論理的歴史的發達の順序は以上の如くであつたが、更に分り易い様に言つて

見れば、認識と言はば主觀客觀の兩要素があつて、其の協力に依つて成立するものなりと言はねばならぬ。其處で素朴的なる考へに於ては、主觀を全く受動的のものに見、何等の力をも之に與へない、換言すれば一切吾人の視る儘が實在なりと考へて居る。然るに少しく反省の力が出て來れば、主觀にも若干の力を與へなければならぬと言ふ事に氣が附いてくる。其の代表者はロックであつた、即ち第一性質だけは實在のものとして第二性質を主觀のものとする。然るに更に一層深く考察して此の區別の專斷たるを免れずと氣が付ば、其れから直ちに唯心論が出て來て、我が觀念以外に實在なしと言ふ事にもなる。然し認識論としては、客觀を全く無くする事は出來ぬ、然も其には何等積極的の性質はなくなる、此に於て認識研究の結果は全く素朴的なる思考の正反對となるのである。然るに何等積極的の性質なく、然も存在を許さなければならぬと言ふは矛盾であるから、此矛盾を脱せんとせば、茲に再び主觀客觀を超越せる原理から出立して、只認識を説明せんとする所の超越的哲學が又出て來る事になる。之れが先づ大體の順序である。實在に就ては前編既に大略を述べたのであるから、吾人が當にある所の認識研究に於ては、實在即ち客觀の存在を許し、其れに對する主觀の働きを研究して見ると言ふ事である。且つ認識の本質に關して

は色々の解答はあるが、要するに認識の起源に關する考へと離すべからざるものであるから、更に次に唯理論と經驗論との對抗を一層詳しくするであらう。

第三章 カント以前の唯理論と經驗論

唯理論の主張する所の根本は前章にも述べた如く、我等には理性と言ふ特別の力がある、而して其の理性は本來實在の顯現或は其の一部分であるから、實在は感覺の助けを借らず、純粹に理性其のものゝ活動に依つて知るを得、從て其の認識は普遍必然なり得と言ふのである。今古代に於て此の代表者を求むればプラトーンである。勿論彼れの哲學組織の根原は詭辨論者に依つて覺醒せしめられて得たる所の主觀の方其の儘を實在と取つた點にあるのであるが、認識の根原に關する説明に於ては寧ろ詩的である、今有名なる想起説 (Anamnesis theory) を説明して見よう。其の要は吾人の靈魂は其の本實在なる觀念界に居つたのであるが、出生の際に一切を忘却したのである、其れ故に若しよく理性を習練せば、又本の觀念界を思ひ出し得るなりと言ふのである。勿論此の説は一見無稽の様であるが、我等は茲に或る眞理を認めなければならぬ、其れに就ては更に第三編に譲るであらう。ともかくプラトーンの様

説かないにしても、唯理論は理性と言ふ特別の力の存在を許し、其を先天的なりとして居るのが、其の特徴であるから、此の態度に於ては、眞正の認識即ち普遍必然のものと、憶見意見想像等其他感覺による所の知覺とは、嚴密に區別せらるゝ、換言すれば普通の所謂經驗なるものは寧ろ捨てゝ顧みないのである。勿論プラトーンは知覺的知識と眞正の認識との間に、今にて言はゞ科學的假定と言ふ様なものを、眞半僞のものとして許して居つた、而して其れと聯關して數學の如きものを眞正の認識即ち哲學に入る豫備的の學課なりと考へて居つたのである。然るに更に近代に入り、唯理論が經驗論と對立して、認識論上の大爭論を惹起した時代に於ては、唯理論者は數學を以て先天認識存在の事實上の唯一の證據とせらるゝに至つた、其はデカルト、スピノーザ等である。

デカルト曰く余は數學の論證方法の正確なる事明白なる事を喜ぶ、數學の方法は從來只に機械的技術の基礎たり得たのみで、其の上に建設せられたる大哲學あるを聞かず。然れども幾何學者が爲すが如く、最も困難なる問題を簡單且つ容易に推理し行く仕方は、余をして人知内に來る一切のものは是れと同様の方法にて研究し得らるべき事を考へしむるのである。人若し眞理ならざるものを眞理となす事なく、

又一真理から他の真理を演繹するに於て、必然の秩序をよく守るならば、吾人の到達し或は発見し能はざるものあらざるべしと余は考へるのである。如何にも幾何學は若干の定義と公理とを本として、其が必然的關係を論理的に演繹する事に依て構成せられる様に思はれる。最近に於ては幾何學も勿論經驗を籍らずしては其の實成立し得ない事が明かになつたのであるが、デカルト時代には未だ左様は考へられなかつた。幾何學の定義や公理は何人も承認し得る所の事、又經驗の助けを少しも借らずして、幾何學的の演繹は出来るものも考へて居つたのである。其處で數學が吾人に先天的なる理性の存在する證據とせられ、真正の認識は斯くして得らるゝものなりと考へ、斯くて彼れは一一〇及一一一頁に述べた如く、數學的演繹の方法を以て彼れの哲學を組織したのである。而して更に此の方法を完成したのはスピノーザである。

スピノーザの主著を「幾何學の方法にて論證せられたる倫理學」(Ethica More Geometrico Demonstrata)と言ふ、而して此の名は倫理學と云ふも、其實哲學なのであるが、ともかく其の名の示す如く、全く幾何學の方法に依つたもので、公理あり定義あり定理あり系論あり、皆な必然的關係に依て演繹論證せられたるもので、一切の學課を此の方法で包括し且つ論證したのは、誠に立派なものと言はねばならぬ。

然らば是れ等數學的唯理論者は如何なる標準に依て認識の眞偽を判定するか、換言すれば如何なる者を以て普遍必然の認識なりとなすかと言ふに、其最も特色を現はしたのは、スピノーザの真理は真理の爲に真理なりと言ふた事であらう。光明は光明自らと闇黒とを分つ標準たるが如く、真理とは真理と誤謬を分つ所以である、真理には特別の自明性があると言ふて居る。此語は實に面白い語である、之をプラグマティストの真理は實用に依て定まると言へるに對照して見るときは、非常に興味ある事であるが、其は又第三編の問題として置く。ともかく真理には特別の自明性がある、此の自明性をデカルトやライブニッツは判然(clear)明晰(distinct)と言ふ語で表はして居る。判然とは例へば甲が其の他の乙丙と分明明白に區別せらるゝ事を云ふ、明晰とは更に其れ以上甲に存する各種の性質が判然し、其の諸性質相互の關係が十分知られた場合を言ふのである、即ち判然にして明晰なる認識は、其れ自ら眞なり妥當なり、何等經驗上の保證を要せずと爲すのである。然し此の點は直ちに經驗論の反駁する所である。

アリストテレースはプラトーンに對しては經驗論を取れるものと言はねばなら

ぬ。彼れの哲學は現實主義であつた、即ち彼れは形式と資料とは相離れずして現實個々のものを爲すと主張するのであるから、プラトーンの如く實在を以て現實を離れたものとなすのとは大に相違して來るのは勿論である。其れ故に其の他の點に於いても彼れは諸科學の祖であるが如く、認識論に於ても、現今の科學的認識論の基礎を置いたものと言ふ事が出来る。即ち彼れにあつては現實其のものが實在なのであるから、プラトーンの如く感覺を輕視せない、否な感覺内にあらざるものは知の内にもなしと唱道したとまで言はれて居る。此語が果してアリストテレスのものなるや否やに就ては勿論異論がある、然し又彼れは他方に於て、理性の活動の重大なるを忘れたものでない、吾人の知覺は眞理であるが、只其れだけでは眞正の認識は得られない、眞の認識は知覺以上に自己の法則に依て活動する所の理性を要求すると考へて居つた、而して其の理性の働きと言ふは、彼の論理學に於て論ずる所のもの即ち形式論理學の論ずる所のものが其れである。且つ又彼れは理性は先天的のものであると考へて居るが、然し如何様の意味で先天的であるか、之れは少しく六ヶ敷い問題であるから、茲には省いて置くであらう。ともかく彼れは認識の形式と共に其の内容の方面にも注意し、形式は理性の方面で内容は感覺から得らるゝものとしたのである。總て經驗論は此の内容或は材料の方面に重きを置くから出て來る議論なのである。

さて大陸の唯理論を批評せる英國のロックは經驗論者であつた事は幾度も述べた事であるが、彼は經驗を離れては我等の心意は白紙である、如何に單純なる觀念にても經驗に依らざれば心意は勝手に之を造る事は出來ないと考へて居る。然し一面には其等單純なる觀念を無數の様式に結合する力は心意にありと許して居るのであるから、若し此力を以て理性と名くるならば、ロックも理性即ち形式の方面だけは先天なりと許せるものとせなければならぬのである。然し彼れの批評的精神は、中世紀を支配せるスコラ哲學の無内容の學問即ち徒らに形式のみに抱泥した知識を排斥し、内容の方に注意したのであるから、先天的の知識は無しと斷言したのである。斯く經驗論者は、内容の方に重きを置いたのであるから、我等の知識に二種の區別ある事に留意するに至つた、其一是形式的のもの、純概念的のもので、數學は其よいで例ある、其二是内容上のもの、即ち事實に關する物理學及び心理學上の知識の様なものである。ロックは數學と倫理學とを前者に屬すとなし、心理學と物理學とを後者に屬せしめた、倫理學を前者に屬せしめたのは可笑いが、其の理由は倫理學を以て單に善惡

の概念を取扱ふものとしたからである。然るに唯理論は此の區別を忘却して、一切の認識を數學の様にせようと考へて居るのは大なる間違である。數學就中幾何學を例に取つて言はゞ、線なり平面なり三角形なり圓周なり、其れは定義を定めた以上は、事實上圓周があるか、其の定義に叶ふた三角形が實際にあるか否かと言ふ様な事には無頓着である、只其の定義に含まれる所のものを演繹する事に依て、幾何學全體の組織が出来るのである。然るに事實に關する知識は徹頭徹尾經驗に依らなくては知る事が出来ない。例へば水と言ふ概念と百度の溫度と言ふ概念を如何に演繹しても、水を百度に熱すれば沸騰すると云ふ事實は出て來ないであらう。又普通は百度で沸騰するとしても、或る場合には其れ以下でも沸騰し、又其れ以上でなくては沸騰せない事もあらう、然らば其の場合若くは條件は全く經驗に依らなくては知る事が出来ないのである。唯理論者は眞理は眞理なるが故に眞理なり、或は判然明晰なる知識は眞理なりと言ふが、若し眞理なりと思ふが故に眞理なりとせば、夢中の事や狂者の知識も眞であると言ふべきか。如何に黄金の山と言ふ概念を判然明晰に有て居たとて、其が果して存在するや否やは經驗の認許を待たなければ斷言出來ないでないか。總て事實に關する認識は絶へず經驗に依りて改修せらるゝを要する、前述の水と言ふ概念にした所で、百度の溫度にて沸騰する事を經驗して、始めて水は百度にて沸騰すとの知識となり、更に色々の實驗觀察を重ねて、氣壓の關係によりて或は百度以下或は其れ以上でなくては沸騰せないと言ふ知識をも得るのである。勿論此等の學問も數學の様になつたらば宜敷からうが、事實に關するものは到底經驗を重ねるより外に致し方が爲い。其れでヒュームは斯る結論に到達した、論理上に矛盾せるものは考へる事は出來ない、其れ故に純概念的の科學にては其の反對矛盾は考へられないと言ふ如き、明白なる知識を得られるであらうが、事實の學問に於ては左様でない。例へば兒島高德が嘗て存在せなかつたと考へるのも、正當な史的材料さへあれば決して不都合ではない。其れと同じく、事實に關するものは條件或は場合によりては、甲なりと同時に非甲なりとも考へ得られる、畢竟經驗に依つて相違するのであるから、嚴密なる意義にて普遍必然の認識なしと言はねばならぬと。此れは經驗論の終局である、此の結論の眞理に就ては更に第五章に評論するから、よく考へ置いて欲しい。

余輩は尙ほヒュームが哲學史上重要な位置を取る所以のものを説明して、一層深く經驗論の歸結に就て考へて置かうと思ふ、と言ふはヒュームが因果關係に就て

の批評である。因あれば必ず果ありと言ふ事に就て始めて疑ふたのは古代に於てはピルロー主義の完成者たるエチシデームス (Ethiciens) と言ふ人であつたが、其の思想は十分發達せしめられずに終り、ヒューム迄は未だ何人も因果必然の關係に就て疑はなかつたのである。即ち因果關係を以て今日吾人の論ずる如く主觀的のものであるとか客觀的のものであるとか云ふ様な事は少しも考へず、只因あれば必ず果ありとして疑はなかつたのである。其れで唯理論者の事實に關する知識の演繹も、亦全く因果と云ふ關係を根本に置いて論述したものである。例へばデカルトの神の存在の證明の如き全く此れに依つて居る(九七頁以下及一一〇頁を參照すべし、更に又第三編に評論する)又スピノーザにした所で、内的心の方面に於て理由と歸結となり居る關係は、外的には因果關係であると只假定して居る。然るに因あれば必ず果ありと云ふ事が、ヒュームの如くに疑はしくなるとしたならば、唯理論の論述方法は全く基礎石を掘り取られた家屋の様なものになり了るであらう。

ヒュームは經驗論者である故に、事實の上即ち經驗から得た、甲なる因ありと雖必ず乙と云ふ果が之に繼ぐとは言はれぬ、例へば電光がしたから必ず雷鳴するとは云はれないとの結論に達したのである。吾人の認識能力は事物前後左右の關係を経

験に依つて知るのみで、或るものが他のものを生起せしむると言ふ必然の關係は、經驗に依て知る事の出來ないものである。然らば唯理論者の如く先天的となすべきかと言ふに、吾人の力は事物を見て分析するだけの事である、雪を見て白いか寒冷なりとか判断する力はあるが、雪(因)が豊作を起す(果)と云ふ様な事を先天的に知る事は出來ないのである。然らば經驗にも依らず又先天的のものにもあらずとすれば、如何にして因あらば果ありと言ふ考へが出たかと言ふに、それは吾人の習慣であると答へたのがヒュームの有名なる解答である。電光すると何時でも電鳴する、雪の多かつた冬には豊作の秋がつぐから、幾度も繰り返す間に、電光すれば雷鳴するだらうと豫期する、雪が降れば豊作を豫期する様になる、而して其の豫期が適中するとき、漸次確信が出來て來て、終には電光と雷鳴、雪と豊作とが觀念聯合上離れられない關係を持つて來る、之が即ち所謂因果關係なのである。然し經驗は千回萬回同一のものを繰り返した所で、其は只數の多いと云ふだけの事で、必然普遍にはならぬ、従て事實に關する事は前述の如く一切其の反對を考へてはならぬと言ふ事ではない、即ち何時反對の經驗が例へば電光するも雷鳴のない事、大雪があつても凶作が來ると言ふ様な事が出て來るかも知れない、即ち普遍必然のものでないのである。因果の關

係も其の通りで、畢竟「此の後にあるから、此の爲に生ぜり」(Post hoc ergo propter hoc)に過ぎぬ、我等の習慣である。其れ故に吾等は「常に昨の非を知る」で、事實上因果の關係ありと認めて居つた事が、知識の進歩と共に間違であつたと言ふ事の分明になつたものが實に多いのである。

ヒュームの此の結論は即ち經驗論の終局結論であつて、嚴密なる意味で普遍必然の認識は無いと言ふ事になつたのである。勿論ヒューム自身に於ては、歴史の研究に於て、普遍的認識のある事を豫想しては居るが、嚴密に哲學的意義にては因果必然の關係は無いと云ふ事になつた。若し果してヒュームの懷疑論が正當があるとして見れば、唯理論が根本的に破られると共に、吾等の知識其のものゝ威嚴も又失はれる事になるのである、之れは吾人の堪へ得る所のものでない、其處でカントは「ヒュームに依て獨斷の睡りより醒まさされた」と公言し、彼に依て失はしめられたる知識の威嚴を回復せんとして立つたのである。勿論カントはヒュームを誤解して數學の成立迄も否定せられたかの如く考へたのは間違であつたが、ともかくカントの議論に依て彼れ自ら又一般の學者も、一時は十分知識の威嚴を回復し得たものと考へて居た。カント果してよく其の目的を達し得たか、此に於て吾人は先づ比較的詳細にカントの認識に關する意見を述べ、然る後に批評に入つて、ヒュームの大切なる點をも活し、認識の本質如何を研究するであらう。

第四章 カントの認識論梗概

カントが認識を研究せる書物を「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft)と云ふ。先づ此の標題にもある所の「純粹」とは如何なる意味なるかを説明せなければならぬ、即ち「純粹」とは少しも經驗を混交せないと云ふ事で、嘗て述べた如く、彼れは本書に於て其れ自らは經驗に依て得られたものでなくして、經驗の條件となるものを研究せんと企てたのである、其れで書中又同じ意味を「先天的」(a priori)又「超越的」(transcendental)等と言ふ語で表して、常に用ひて居る。其れで例へば「先天的續釋」等と用ひた場合には、經驗を待たずに、其の正當なる所以を論證すと云ふ様な意味となるのである。又次に「理性」と言ふ語には廣狹の二義がある、即ち最も廣く解すれば認識能力となり、狭く解する時は、認識能力中の終局統一能力を指す事となる、即ち次の如し。

感性(Anschauung)……感覺的觀念を作るもの、即ち認識の材料を作る力

認識能力 悟性(Verstand)……判斷力即ち感覺によりて得たるものを更に結合して認識となす力

理性(Vernunft)……悟性に依て得たるものを更に一般的即ち終局的のものに統一する力

即ち彼れは感性が認識根本の材料を供給し、悟性が之れを組織整理し、更に理性が根本的の「觀念」此の意は後に説明するに依つて、其を統一するものと考へたのである。其れで純粹理性批判は大別して二部とせられる、第一部は超越的感性論 (Transcendental Aesthetik) となし、感性を論ずる。第二部を超越的論理學 (Transcendentale Logik) と云ふ、感性より得たる材料を組織する悟性と、狹義の理性とを一括し、更に其れを二篇として居る、第一編は超越的分析論 (Transcendentale Analytik) と言ひ、悟性の能力を論じ、第二編を超越的辨證論 (Transcendentale Dialektik) と云ひ、狹義の理性の批判である。余は先づ此の順序に従て本書の大體を述べるであらう。

先づ彼れは叙論に於て、知識とは何ぞやとの問題に答へる。單なる感覺より得られたる觀念は未だ知識ではない、例へば「地球」と云ふ觀念、遊星と言ふ觀念のみでは未だ知識ではない、「地球は遊星である」と云ふ判断となつて始めて知識である。然るに判断には又二種ある、其の一種は或る觀念が始めより有つて居る屬性を單に分析するに止まれるもの、例へば「物體は延長を有す」と云ふ判断の如き、延長と云ふ事がなければ始めより物體と云ふ觀念もない、故に此の判断は只物體と云ふ觀念を分析したるに過ぎない、之れを分析的判断と云ふ、従つて分析的判断は判断成立するも何等新

らしき知識とはならないのであるから、勿論論外である。更に第二種の判断は「地球は遊星なり」と云ふ判断の如く、異りたる二觀念を綜合するもので、之れを綜合的判断と云ふ、此の判断が成立して始めて我等に新らしき知識を加ふるのである。然るにたとひ綜合的判断であるにしても、それが經驗より得られたものである場合には、未だ普遍必然の性がなく、何となれば如何に經驗を集むるとも、普遍必然とはならないからである、然るに眞正の知識即ち普遍必然の認識ありとすれば、其は先天的のものでなくてはならぬ。之れがカントの解答である。茲に於て吾等は先づ始めよりヒュームの立場とは相違して居る事を認めなければならぬ、ヒュームは始めより經驗以外に知識の源泉はないとして居る、故に知識には普遍必然のものなしとの結論に達したのである、然るにカントは經驗より得られたものには普遍必然の性質がない、故に普遍必然のものは先天的のものでなくてはならぬと假定し、果して斯る先天的のものなりやを尋ねたのである。又カントの分析的及び總合的判断と云ふ區別も、實は根本的の區別ではない、綜合的なりと思ふものも、後には分析的と見られる様にもなるので、斯る區別は不都合であると論ずる學者もあるが、ともかく新らしき知識となるものと單に舊知のものと言ふ區別のある事は明かであるから、カントの意味す

る所も亦承認すべきであらう。斯くて先天的綜合判斷 (Synthetic judgment a priori) 此れが眞正の知識である、然らば斯る判斷は如何なる條件の本に成立するか、之れがカントの認識論の根本問題である。

さて綜合的判斷を爲すには材料がなくてはならぬ、唯理論者は此の材料の方面を全く忘れて居る、眼なきものは色を知らず、聾者は音を知らぬ、故に此の方面を無視して知識を説明する事は出来ない。反對に材料のみでは、先天的綜合判斷は成立せない、經驗論者は此の方面を無視し、感覺器官が備はつて居る痴人のあると言ふ事實を忘れて居る故に亦一面である。斯く何れの方面も大切であるから、前述の如く材料を供給する感性和判斷する所の悟性とに分つて、先天的綜合判斷の成立條件を論ずるのである。

第一部感性論に於て論究せる事は、時間と空間との先天性である。經驗論者は感覺に依つて得られる直觀 (Anschauung) は全く受働的なりと思ふて居るが、其は單なる素材ではなくして、既に時間空間上に配列せられて居る、即ち既に前後左右繼續等の關係の上にあるものである。然らば其の根本的素材は何であるか、其は我等の知る能はざる所の「物其自」(Ding-an-sich) である、我等の直觀は既に其の上に時間空間の配列を

行ふたものである。經驗論者は時間空間は他の概念と等しく、前後左右繼續等の關係より抽象的に得られたる概念であると考へて居るが、前後左右繼續と云ふ事が既に時間空間の働きに依て成るのである、時間空間がなければ、前後左右等の判斷が出来ないのである。若し時間や空間が概念であるとするならば、概念は抽象的のものであるから、一般の時間空間は此の時間空間或は彼の時間空間よりは一層内容の乏しいものでなくてはならぬ。然るに時間や空間は何處を取ても同じ時間同じ空間である。而して時間や空間は無限である、經驗的に得られたものには本來無限と云ふ性質はないのである、故に其の無限なるは先天的なる證據である。故に時間及び空間は客觀的に存在するものでない、主觀的のもので、然も概念でなくして直觀を成立せしむる形式である。其れで我等は物其自と云ふ本體は知る事が出来ない、我等の既に知りたる所のものは直觀の形式たる時間と空間の内に入つた所のもの即ち現象であるのである。――之がカント自らコペルニクスの大功業に對比した所の、時間空間が主觀的の者たる事の證明である。――既に時間空間が先天的であるならば、數學上の知識は當然先天的綜合判斷たり得る事も亦明かである、何となれば算數學は時間上の連續に關する學問で、幾何學は空間上前後左右の關係に關する科學である

からである。斯くてカントは(ヒームが數學の可能迄も疑へるものと誤解して)數學上の知識の普遍必然なる事を論證したのである。其れから尙ほ且つ注意すべき事は、時間と空間は前述の通り客觀的のものでない、主觀の形式である、故に眼か自を見る能はざるが如く、時間空間は知覺の對象ではない、知覺を起さしむる條件である。次に材料が出来たから其れを結合して判断となさしむるには如何なる條件を要するかの研究即ち超越的論理學に入らう、前述の如く其の第一編は超越的分析論で、判断能力の研究である。

彼れは判断を起さしむる力を範疇(Category)又は「純粹悟性概念」と名づけた、時間空間と等しく經驗より得られたものでなくして、學問的經驗を爲さしむる所の條件である。然らば斯る條件はどれだけあるか、カントは形式論理學で言ふ所の判断の形式を根本的のものに還元して、其れに相當するだけの範疇ありと考へた。即ち次の表に於て上部のは判断の根本的なるものを表し、下部なるは其れに對する範疇の名である。即ち彼の議論は判断を根本的のものに還元すれば、量、質、關係、様式となり、其の各に又た三つの相違したる判断がある故に、其れに對する範疇ありと定めたのであるが、實際吾人の働の上に就て言はば、例へば量に關する「全一」と言ふ範疇が働くと

きは、普遍的判断たる「總の人は可能的なり」が出来るものとなすのである。

(判断の根本的形式)

(範疇)

量	普遍的判断(總の人は可死的なり).....全一
	特稱的判断(或る人は哲學者なり).....多數
	單稱的判断(八兵衛は農夫なり).....單一
質	肯定的判断(人は可死的なり).....實在
	否定的判断(靈魂は可死的にあらず).....否定
	限定的判断(靈魂は不可死的なり).....制限
關係	斷言的判断(地球は遊星なり).....實體及附屬
	假設的判断(若し人學あらば人に敬せらる).....因果及依存
	選言的判断(三角形は直角三角形か或は非直角三角形かなり).....交互作用
様式	實然的判断(地球は球體なり).....有及無
	必然的判断(神は正義ならざるべからず).....必然及偶然
	蓋然的判断(火星には恐らく人の如きものあらん).....可能及不可能

以上四類十二種の内、勿論今日より見るときは餘計なものもあるが、カントと云ふ人は非常に整頓した事の好きな人であつたから、斯様に四つに分け、更に其れを三つに分けたので、強て形を整へんとした形跡が見へる。

我等は斯くの如く感覺より得たる材料を範疇の働きに依て更に結合して先天的

氣が附かなかつたと同様に、此の統覺は論理的自我の本體なり、認識を超越せしものなりと言ひながら、又其れに或種珍妙なる力を與へなくてはならない様になつたのは、彼れの研究の態度上不得止事であつたのである。然し矛盾は即ち矛盾で、カント認識論の最も弱點と認められたる點である。其の珍妙なる力をば、彼れ名けて生産的構想力(Produktive Einbildungskraft)と言ひ、詳細なる點に至りては、分らぬと言ふて居るが彼れの此れを論じた部分を「圖型論」(Schematismus)と言ふ、此の部分は後のカント繼承者と自任する所のシヨウベンハウエルに依て不必要と迄も言はれて居る所である。然し其實此圖型論はカントの特色の顯はれて居る所である、即ち彼れは少しでも疑問のある所は、其の儘に見遁し置く事が出来ない、何等かの解釋を得なければ止まぬ人であつたので、此の圖型論は最もよく其の精神を表現して居るのである、實際彼れは此の解釋に幾年の間も苦心したと言ふ事であるから、我等も是れを見遁して置く事は出来ぬ。

圖型論の問題と言ふのは斯様である。感性は我等に材料を與へる、悟性は範疇を以て其れを結合し組織立て、科學的知識となすのであるが、悟性の範疇が如何にして感覺的材料に適用し得らるゝか、若し感覺的現象の世界と範疇とが全く別物で

あるとするならば、範疇を其の現象に用ひる事は不可能であらう。然るに一寸考へた所、感性の所産たる現象と悟性の働きとは相違して居る、——之れは古來の唯理論的哲學者も皆認めて、感性と悟性とは相違したものの、感性は寧ろ認識上からは誤謬の本、倫理上からは惡の根原として捨てた程の事である、若し果して相違したものとすれば、カントの認識論も之れで止まつて更に一步も進む事は出来ないのである、其れで、カントの苦心したと言ふも、彼の立場からは最もな事と言はねばならぬ。其れで彼れは之れを如何にして解決したかと言ふに、時間を以て其の兩者間の媒介に置いたのである。彼れの考へによると、感覺の世界は時間と空間で出来上つたものである、而して悟性は時間上に働くのである、故に時間は悟性と感性とに共有であるから、之れが媒介となるものと考へ附いたのである。其れで「圖型」とは、其の時間が云はば内外を通ずる窓の様なもので、範疇の各個に、自らを適用すべき範圍或は方向を指導するのである。即ち時間を以て瞬間の連続せるものと見るときは、數を成すのであるから、其處に量の範疇を適用すべき範圍の現象界が出来るのである。次に時間の内容を考へれば、内容が有る無しと言ふ事になるのであるから、其處に質の範疇の適用せらるべき範圍が出来る。次に時間の秩序に就て考ふれば、永久にあるか繼續

してあるか同時にあるかと言ふ事となる故に、關係の範疇が出来る。時間總體に就ては、一定時にあれば實然である、時間の條件に叶へば可能である、時間上に永久ならば必然であると言ふ、様式範疇の範圍が出来るのである。簡單に言はゞ、時間が範疇の適用せらるべき大體の雛形或は圖型を作つて、其の上に範疇が出で、更に細かく組織すると言ふ意味である。此の議論は如何にも厄介な事だ、恰んど小兒だましの議論の様であるが、吾人はよく此れを味はねばならぬ。本來、感性と悟性とを斯く分離せしめ各相違したものとす事其の事が不都合である、所謂感覺的知覺にも既にカントの言ふ様な範疇の働きが十分に加はつて居る事を認めなければならぬ。又現象は時間と空間内にあり、悟性の働きは時間内のみありと言ふ事も專斷の區別であるが、これは我等の議論で、カントの様に考へれば致し方のない事である。其れで全體カントの弱點が、後の哲學者をして寧ろ認識的研究を捨て、直ちに形而上的實在を把握せんとする根本動機になつた事を認めて置くべきである。

次に超越的辨證論に移り、狹義の理性の働きを考へて見よう。理性とは悟性で纏めたものを更に根本的に統一せんとする働きを言ふのである、其處でカントは其の時代に行はれた哲學に従て靈魂(内界を統一せるもの)宇宙(客觀界を統一せるもの)神

(内外兩者を更に統一せるもの)の三つを以て、理性統一の主觀的の原理となし、之れを觀念(カント特有の用語なり)と名つけ、其の觀念は感性に於ける時間空間、悟性に於ける範疇と等しく、統一原理であつて、認識の對象でないかと考へた。斯く靈魂宇宙神は認識の對象でない、然るに從來の哲學殊に唯理論の系統を引けるウオルフなどは之れを認識の對象であるかの如く考へ、唯理的心理学(靈魂を論ず)唯理的宇宙論、唯理的神學の成立し得べしと獨斷的に考へて居るが、之れ等は皆な認識の範圍を超へたものである、故に正當なる結論には到達して居ないと論じたのが辨證論である。

先づ唯理的心理学に就て批判せる部分を、純粹理性の誤謬推理と名けた。デカルトの如きは「我考ふ故に我あり」と言へるが、「我考ふ」と言ふ「我」は論理的の主位である、それから直ちに「我あり」とは結論し得られない、何となれば「我あり」の「我」は實體的の「我」である。例へば「地球は遊星なり」と言ふ判斷の論理的の主は、此判斷を爲した所の「我」である、實體的の主は「地球」である、此の場合に我が斯る判斷を爲したりとて、地球が存在すると言ふ事は直ちに此の判斷よりして言はれぬ、其れと等しく「我考ふ故に我あり」と言ふが如きは、論理的の「我」と實體的の「我」とを混同した所の誤謬である。「我」は常に認識の皆後にあつて到底知れるものではない、畢竟「我」は統一原理たる觀念であつて、

永久知れないものである。尙ほ靈魂不滅と言ふが如きも勿論言い得られない事である。

次に唯理的宇宙論の批評を「純粹理性の二律皆反(Antinomie)」と名けた。宇宙と言ふも亦觀念である故に認識の對象とはならぬ、然るに之れを認識の對象となせば、畢竟同様の權利で全く反對の事を主張し得らるゝ事になる、即ち二律皆反になるのである。即ち宇宙を認識の對象となすならば、之れを量質關係様式の上から見なければならぬが、何れよりするも二律皆反になる。先づ量の上から言はゞ、宇宙は時間空間上に有限であるとも言はれ得、又無限なりとも言はれる。次に質の上から言はゞ、宇宙は單純成素即ち原子より成るとも、又原子の如きものなしとも言はれる、換言すれば無限に分割し得らるゝとも、得られずとも論結し得らる。第三に關係の上より言はゞ、宇宙には自由原因ありとも、又一切は必然なり自申なるものなしとも論せられる事が出来る。最後に様式の上より言はゞ、宇宙の内或は外に、宇宙の絶對原因(神)なるものありとも、又無しとも言はれ得るのである。今此れ等相對立する兩論を精しくする暇がない、又カントの議論が強ち正當とも言はれないから、茲には先づ略して置かうと思ふ。

最後に唯理的神學に就ての批評を「純粹理性の理想(Ideum)」と名づけ、古來神の存在の證明として有力なるものとせられたアンセルムやデカルトの實有論的證明、ライプニッツの宇宙論的證明、及び既に古代よりある目的論的或は物理神學的證明の何れも皆な成立せない事を論じたのである。是等證明法及び批評に就ては、更に第三編に論ずる場所があるから、茲には略する。然し尙ほ茲に留意して置くべき事は、カントは二律皆反論に於て、量及び質に關するものは到底解決の見込がないが、關係様式に關するもの、即ち一括して言はゞ、神或は自由の存在に關する有無論は解決が出来る、即ち其の無しと言ふ議論を現象界に關する事となし、有りと言ふ議論を實在界即本體界の事とするならば、兩論とも正當であると云ふ様に論じて、更に道德論たる「實踐理性批判」に於て、神の存在の證明に餘地を與へて置いた事である。

余はカントの如く感性と悟性とを區別する事は專斷なる分ち方であると思ふ、何となれば、茲に悟性と理性とを區別した事も、亦專斷と言はねばならぬと思ふ、何となれば宇宙と言ふ觀念は全一と云ふ、範疇の働きに過ぎない、又神と云ひ靈魂と言ふも、實體及び原因と云ふ關係の範疇を更に一步進めたものに過ぎないのであるから、是れ等を以て特別に理性の觀念なりと斷る必要がないからである。斯くてカントの感

性悟性及び理性の區別は正當でない、最下の感性の所産と稱すべきものにも、よく之れを分析すれば所謂最高理性の働きも存する、又理性の所産と見るべきものにも、感性的の要素は認め得られるのであるから、茲に此等三者が嚴密に區別する事の出來ないと言ふ事の上に我等は認識の本質を開く鍵を求めなくてはならぬ、然し之れは次章以下の議論である。

以上大略純粹理性批判の原理論を敘述し了つたのであるから、更に其の要を摘んで置かう。彼れは認識成立の條件を研究し、感性には時間空間、悟性に範疇、理性には觀念と言ふ、先天的綜合能力のある事を證し、之れに依て唯理論者の如く、認識の普遍必然たり得る事を許す事になつた、然し其は勿論現象の範圍に限られて居る。又他面には經驗論者の如く、認識の材料は經驗に依つて充されなくてはならぬ、形式範疇觀念は、只其の經驗を爲さしむ條件に過ぎない、故に其れ自らは認識の對象になるのではない、從て唯理論者の言ふが如き實在、靈魂、神、宇宙の如きものは、知る事が出來ない、否な正當に言はば肯定し又は否定するの權利がないのである、即ち此の點は經驗論の長所を認めて居るのである。かくてカントの認識論は經驗論と唯理論との調和である。然し果して其の調和が出來たであらうか。

第五章 認識の本質

カントの認識論を終つたに就て、吾人は尙ほ一回經驗論の立場に立ち歸りてカントの説を考へて見る必要がある。カントは經驗論に加擔して、認識の材料は全く經驗によらざるべからずとして居るが、他面には又唯理論の立脚地を採用して、其の經驗をなさしむる所のものは主觀的のもの、且つ先天的のものでなくてはならぬと論じて居る、而して彼れは何れかと言ふは、後の方面に重きを置き、其等主觀的、先天的條件をば、如何にも純粹に、即ち經驗を待たずして研究し得らるゝものなるかの如き口調と態度とを取て居るのである。其れで吾人が尙ほ考へて置かねばならぬ事は、果してカントの言へるが如く、經驗の力を借らずして、斯る認識の主觀的條件なるものが考へ得らるゝかと言ふ事である。認識は認識しつゝ、研究するより外に道のない事、恰も水泳術は水中にあつては覺へる事が出來ないと同様なる事は、既に前に論じた所であるが、實際經驗なるものを離れて認識の研究は出來ないのである。若し果して然りとせば、認識の普遍必然性は如何なる所に認許を求むべきか、從てヒュームが普遍必然の性に就て疑ふた眞意は、カントの説に依ては未だ解決せられ

すにあると言はねばならぬ。尙ほもう少し詳細に論じて見よう。

先づ第一にカントは此の現象界は時間空間の直観形式と十二の悟性の範疇とに依りて作り上げられたものであるが故に、時間的なる數學、空間的なる幾何學の根本的原理は現象界に於ては普遍必然なり得、又科學の範圍に於ては範疇其のものに應ずる根本原理は等しく現象界に於ては普遍必然なり得と爲したのであるが、之れが果してヒューム以上とだけ進んで居るか、問題であらう。何となればヒュームにした所で、經驗の或る範圍に於ては、即ち少くとも經驗上に反對矛盾せるものが出て來らざる限りは、經驗を綜合して得たる一般的認識の普遍必然性を許容して居るからである。其れで此の點に於ては、カントの普遍必然と言へるも、吾人にして只今の如き主觀的條件を有て居る間は、^レと云ふ條件が附隨して居るので、若し吾人の主觀的能力が變化するならば、今日普遍必然の認識なりと考へて居る所のものも、當然に又變化して來るであらう、何となれば吾人の主觀が生産する所の現象なるものが其の能力が變化すれば自ら相違して來るからである。若し此の如く見るならば、ヒュームが普遍必然の法則なしと言へるも、カントのありと言へるも、五十歩百歩である、否な根本的には、丙が丁なれば甲は乙なりと言ふに過ぎないので、兩者の結論の意味する所

共に同じ事なのである。

第二にカントは先天總合判斷と言ふ事を言ひ、其は經驗を待たずして存在すと言へるが、吾人は如何にして其の判斷が先天的綜合的なりとの認識に到達し得るか、經驗的にか將た又先天的にか。彼は如何にも先天的に到達し得らるゝかの如く裝ふて居るのであるが、彼の根本の議論から言ふも、斯る總合的判斷の現はれるのは經驗上であつて、經驗外にあるのでない、即ち經驗を分析して、然る後に是れが先天的綜合判斷なりと知るわけであるから、矢張經驗的に知るより外にないのである、其れ故に實際彼れが範疇を見出せる方法は、現實吾人がなし居る判斷の色々の種類を分類し、之を四類十二種となし、其れに對する範疇を定めたのである。其れ故に此の方法に就て、經驗論者をして言はしむれば、彼れの議論も亦經驗的である、然り經驗的であるとしたならば、經驗を如何に處分しても普遍必然の認識は得られないのであるから、カントの先天的綜合判斷ありと言ふ知識も、又普遍必然のものなりと判斷する事は出來ないと言ふであらう。——カントは「先天的」或は「純粹」と言ふ事を常に言ふて居るが、其の實は經驗的なのであるから、眞に認識の條件を研究せんと思はゞ、人性の研究或は心理的研究に依るより外なしとは、フリースのカントの著作に對抗した「新純

粹理性批判の主意であつたのである。——其れで此の點から言ふも、カントの立場は曖昧たるを免れぬ、畢竟先天的研究と言ふ事は何等の意味を爲さないのである。吾等はカントの認識論其のもの、批評を爲すのでないから、純粹理性批判中に存する幾多不備の點を一々指摘する事を止める。彼れに依て顯はされたる重大なる眞理は、彼れが吾人の認識は最低度の感覺的知覺の如きものすら、既に主觀的の力の加はつて居るものである事を證明したと言ふ點である、即ち彼れが一切の認識には先天的要素と後天的の要素即ち經驗とがあると言ふ事を明かにしたのは不朽の眞理である。然しカントは進化論の未だ唱へられない時代の學者である、其れ故に此の兩要素を全く別のものとなし、先天的の要素なるものは、昔も今も又未來も人間の存在せん限り不變にして同一の者なりと考へた事は、今日の吾人より見れば直ちに氣付くべき大なる誤りである。例へば時間にしても空間にしても、又範疇中の最も大切なる因果にしても、カントは不變なるものと考へて居るが、其の結果彼の言へる時間空間は等質にして無限連續的なるものとなり、因果に就ても空なる形式のみの議論となつて居る。因あれば必ず果ありと言ふ様な形式なれば、親あれば必ず子あり、君あれば必ず臣ありと言ふのと何等差別のないことで、若し彼れの様な意味で因果が先天的であるとなすが正當ならば、親子、君臣も又先天的範疇であると言はねばならぬ。如何にも時間空間は認識にはなくてはならぬ條件であるが、カントの言ふ様な時間空間は空なる抽象であつて、吾人の意識内に實存するものではない、換言すれば實際吾人に働いて居る時間空間は、古往今來決して同じものでない、時代により人の時期によりて常に變つて居るのである。因果の關係の如きも、若し内容を入れて考へるならば、ヒュームの言へるが如く、一個の經驗的に得らるゝ所の法則に過ぎないのである。見よ今日と雖通常の人は因果の關係のない偶然の出來事のある事を許して居るではないか。實際ヒュームの言へるが如く、總ての場合に因と果とは必然の關係あり、偶然の事なりと思ふは知らざるに依るので、因ありて果のない、或は何等の因もない出來事のある様に思ふは、實は吾人の注意し得ざる間に反對の因が働いた爲めなりと言ふ如き確信を得るに至るは、努力的になされた經驗即ち觀察や實驗の結果である、簡單に言はゞ科學進歩の御蔭であるので、始めから、即ち先天的に因あれば必ず果ありと知つて居るのではない。其れ故に因果必然の關係は科學に於いても理想である、今の處では單に假定に過ぎないので、カントの意味する如く一切の出來事が始めより因果の關係に依て結び付けられて出て來るのではない、偶然の事

果が先天的であるとなすが正當ならば、親子、君臣も又先天的範疇であると言はねばならぬ。如何にも時間空間は認識にはなくてはならぬ條件であるが、カントの言ふ様な時間空間は空なる抽象であつて、吾人の意識内に實存するものではない、換言すれば實際吾人に働いて居る時間空間は、古往今來決して同じものでない、時代により人の時期によりて常に變つて居るのである。因果の關係の如きも、若し内容を入れて考へるならば、ヒュームの言へるが如く、一個の經驗的に得らるゝ所の法則に過ぎないのである。見よ今日と雖通常の人は因果の關係のない偶然の出來事のある事を許して居るではないか。實際ヒュームの言へるが如く、總ての場合に因と果とは必然の關係あり、偶然の事なりと思ふは知らざるに依るので、因ありて果のない、或は何等の因もない出來事のある様に思ふは、實は吾人の注意し得ざる間に反對の因が働いた爲めなりと言ふ如き確信を得るに至るは、努力的になされた經驗即ち觀察や實驗の結果である、簡單に言はゞ科學進歩の御蔭であるので、始めから、即ち先天的に因あれば必ず果ありと知つて居るのではない。其れ故に因果必然の關係は科學に於いても理想である、今の處では單に假定に過ぎないので、カントの意味する如く一切の出來事が始めより因果の關係に依て結び付けられて出て來るのではない、偶然の事

即ち其の因に就て吾等の未だ知らざる所の事件は實際に甚だ多い其れ故に我等は今も猶ほ研究を續けて居るのである。

我等は議論の行き掛り上時間空間因果に就て餘り多くを言ひ過ぎた之れは後に又論するから先づ是れ位に止めて置くが此れに依て見てもカントの先天後天の區別は成立せないと云ふ事は明かであらう。從て又前章にも既に一言せるが如く直觀悟性理性の區別も本來程度の差であつて種類上の區別ではない事も明かである、即ち發達程度の差であつて並立して居るものではない、若し並立して各先天的のものなるならば知識の最初の曙光に於て既に理性的の働きが現はれ來るべき筈であるのに事實之れに反して、餘程發達してからでなくては所謂理性の働きなるものは表現して來ないのである。本來我等の判断の發達を見るならば其の源始的形式は我に對する價值の判断例へば此れは氣に入る或は入らぬ此れはよし或はわるしと云ふ様な判断であつて事實的判断即ち客觀的なる單に「甲は乙なり」と言ふ様な自分に直接關係のない判断は餘程發達してからでなくては出て來ないのである、況んやカントの謂へるが如き根本的統一の働きは更に發達した後でなくてはならぬ。若し之に反して意識的に統一を企てると言ふ様な働きは如何にも十分發達してから

でなくては出て來ない然しながらカント自身も經驗に因つて出來た者でなく、經驗に據て明かになるものであると言へるが如くに、思考的たる人間たる限りは理性を潜在的に有て居ると言ふは何等差支ないではないかと言ふ人あらば所謂感性の働きのなるものも單に時間空間のみの條件で成立するのではない、其の内に既に十分理性の働きをも認めなければならぬと答へるであらう。斯くてカントが感性と悟性とを區別し其の爲めに困難に陥つた爲めに考へ出した圖型論なるものも餘計な議論、不要なる心配に過ぎない事になるのである。

之を要するに經驗論の極端なるヒュームとカントの結論とは實質に於て最早大した相違がない、數學に關する普遍必然の認識を許す事と、獨斷的形而上學の不成立を論する點に於ては始めより兩者一致して居る、只違つて居るのは、自然科学に關する認識であつて、ヒュームが嚴密なる意義での普遍必然の認識なしと言へるに對して、カントは有りと答へて居る。然し以上の考察によつて見るが如くんば、認識を離れて認識を研究する事が出來ないと同じ意味で、經驗を離れて經驗の條件を研究する事が出來ないのであるから、カントの結論もヒュームに言はしむれば、等しく普遍必然の者でない。蓋しカントは先天的と言ふ語によつて、單に形式の事のみを考へて居た

から、普遍必然と見られたのであるが、ヒュームの様に経験に重きを置き、實際各人の有する認識に就て考へたなら、等しく蓋然以上に出なかつたであらう。其れで此兩大思索家の差は只其が生れて養成せられた思想界の相違であつて、其結論に含まるゝ所の真髓は畢竟同じ事であると云はねばならぬ。前者は唯理論的思想の内から出た人で、後者は經驗論的思想の影響の下に立つた人なのであるから其の外観は各其れによつて彩色せられて居るが、兩者共に我等に教へた真理は同じ事なのである。即ち吾人は斷言する事が出来る、我等の認識は、無條件のものではない、即ち論理學的の形式を以て顯はせば、吾人の科學的知識は一切假設的判斷である、若し丙か丁ならば、甲は乙なりと言ふに過ぎない、認識の實質の上から考へて見るならば、絶對的に「甲は乙なり」と言ふ如き斷言的判斷はないのである。尙ほもし少し此の意味を開展して置かう。

既に第一編の終りに述べた如く、我等人格的のものは既に一定の肉體上の組織と一定の精神的組織を以て居る實在なのである、此の意味に於てはカントが認識には先天的主觀的條件が大切であると言へるは誠に正當であつて、吾等には本來時間的空間的因果的要素があるから、外界にも其れありとなし、或に時間空間因果の範疇に

入れなくては眞の認識とはならないのである、然し其れが爲めに時間空間因果を以て普遍なり必然なり、永久不變化なるものであるとなすは、進化の事實を知らなかつた誤りである。スペンサーは斯様に言ふて居る、個人の上から言へば先天的のものがあつたが、此れを廣き進化の上から言へば皆な經驗の結果である。スペンサーの進化論の總てを十分に承認する事は出来ないが、今此に述べた事に就ては十分賛成の意を表せなければならぬ。斯くて又實有論の最後の歸結から言はゞ「我が實在であると共に「我以外」のものも亦實在である、然も我と種類の相違したものでなく、程度の相違せるのみのものであるから、我れ以外に存在するものは、不可知的なる「物其自」でなくして可知的のものである。而して此等相互の關係の上に認識なるものが成立するのであるから、認識其のものが無條件でないのみならず、其の認識を成立せしむる條件も亦絶へず變化するのである。其れで此の意味から言はゞ「勿論普遍必然の認識はないのである。然らば普遍必然の認識なしとして、ヒュームの如く吾人は自らを以て懷疑論者と呼ぶべきかと言ふに、決して然らず、吾人が無しと言ふは、一定の體制を有する我等に對して、一定の體制を以て居る他者が關係せる限りに於て成立する認識の範圍に就て言へるものであつて、終局の統一たる哲學認識に就て言へるもの

でない。換言すれば所謂科學的知識に於ては嚴密なる意味にては普遍必然の認識なしと雖も、一切の最後の統一たる所の哲學的認識に於ては嚴密なるものが存在するのである。此に於て我等の考へは正にカントと反對して科學的知識に於ては嚴密なる意味にての眞理なしとし、反て形而上學の範圍に於て之れを認めるのである。之れを喩ふるに前に挙げたヒュームとカントの比較である、此の兩者が相違する所以のものは、其の各が養はれたる外界の事情による事で、其が表はさんと勉めたる所のものは同一のものであつた。斯くて我等は終局の分析に於て常に同一理法に到達する事が出来る。勿論此の同一理法なるものは第一編に於て十分に述べたるが如く、一切の根柢となる所の、己れ自らは變化せない所の實體ではない、變化し發展する所の理法其のものである、換言すれば哲學的認識に於ては、古今東西の諸哲學者の論斷に一致のないと言ふ事が決して妨害になるものではなく、否な其れ自らが哲學材料である。其れ故に斯る根本的理法の眼から見れば、古今東西の哲學者が各異りたる説を立てるのも又必然であるので、最早茲に至つてはスピノーザの言へるが如く眞理は眞理の爲めに眞理なりと云ふより外に道がないのである。吾人は尙ほ章を改めて科學的認識と哲學的認識の本質に就て論ずるであらう。

第六章 科學的認識

甲 科學的認識の意義

余は是より進んで認識を科學的の認識と哲學的認識とに分ちて、少しく其の意義を開陳して見ようと思ふが、此に於て讀者は先づ緒論第二章及四章に陳べて置いた所の、科學は一部分的統一である、哲學は全部の統一である、從て科學は一部分我れを離れた態度を取つたもので、哲學は全く我を離れた態度である、從て科學の知識は必要と言ふことを離れず、哲學は無用の用と云ふ所に存在理由ありと言へる事を再び思ひ出されん事を望むのである。更に本章に述べんと欲する事の參考としては、拙者「最新論理學綱要」の下編全體を見られん事を望む。

重ねて言ふ、我等は一切の要素を所有し包括したる實在である、即ち既に一定の體制(Organization)を有て此の社會に生れて來たもので、此の點より言はば一切の人は平等なのである、聖人君子も小人も賤劣なる人も、其の用處即ち働かし得る所の器官は皆な同じ事なので、後に色々人格の差別を生じ來るのは、全く其の社會上の境遇の然らしむる所なのである。(社會とは何であるかの詳細なる論述は社會學に譲らなけ

ればならないが、哲學上より見た社會の意義は第三編に述べるであらう。蓋し人格なるものは既に一定の體制を有て居るのであるから、純然たる受働的のものでない即ち單に境遇の支配を受け居るのみでなく、よく其れに反動し、與へられたる境遇を自己のものとなし、此に依て「自己の世界」を構成して行くのである。而て此の自己の世界が所謂人格の範圍であつて、此の身體は其の中心核なのである。其れ故に社會が進歩するに隨ひ吾人の認識も愈々精細になつて行く、又行爲にしても、外面上よりは、單一不變なるものと見らるゝものも、愈々其の意義が増して、複雑になつて行くであらう、されども我等は終に己の養成せられたる社會以外に出る事は出来ないのである。良心と呼はるゝもの即ち行爲の指導原理となる所のものも、又反省思索も、皆な自己と他の自己との關係を意味する、畢竟人の靈なる部分は全く此の關係から出て來る、若し此の關係が止まば、良心もなく反省もなくなる、即ち一切靈なる所はなくなつてしまふのである。此れは西洋に二三の例があつたと言ふ事であるが、狼に養はれて居た人の子が用處何ものをも缺損せざるに、立て歩行する事も知らず、勿論言語なるものもなく、狼の如き怒號をなすのみで畢竟人間の形をなせる狼であつたと云ふ事である。其れで我等が何を爲し何を考へるかは全く此の社會的の關係から出

て來る、此の關係こそ實に我等の反省思惟の限界を爲すものであると言はねばならぬ。此の事は第三編の第一章に又述べる、勿論其の意義を十分に明かにせようと思へば、中々長くなるのであるから、他の公刊書を以て、何れ發表して見たいと思ふて居るから、今茲には極くの大略を述べるに止めて置く。

吾等の靈的方面即ち精神的生涯は斯くして前社會の遺物である、我等は是れを受け續ぎ更に發展せしめて又後代に傳へて行くべき任務を持つて居るのである。斯くて我等の精神的生涯には三の階段を區別する事が出来る。先づ其の第一は前代の所得を其の儘に受け繼いだものであつて、吾人の先天的組織其のものである、即ち一切認識反省の根本的條件、カントの所謂先天的のものとなり、又善惡美醜の終局標準となつて居るものである。其れで外的の事或は物にして此れに觸れ此れに合致し調和する所のものは、吾人に於ては所謂直觀 (Intuition) である。次の階段は反省の時代である、所謂知的活動の領分であつて、個人及び社會の進歩發達が著明に營まるゝ状態である。吾人は先づ前時代の遺物を以て原理となし標準となして判斷を爲しつゝある間に、漸次新しい關係を見出し、更に之れを組織せんとして企てるのであるが、然るに新らしき組織は更に他の方面に於ける組織を要求すると言ふ様になつ

て、更に底止する所を知らぬ。此に於て我等は單に外面に向て或る究極を求めて更に分析を續けるか、或は内に顧みて自己を分析して最後の標準を求めんとするか、前者は主として自然科学となり、後者は主として認識論となりて、種々なる努力の痕跡を残すのである。然し其の何れの方面よりするも、一旦差別の内に入り分析を事とした以上は、無限と言ふ内に入り込むのは止むを得ぬ事である。此れをヘブライの宗教思想ではアダムが智慧の木の実を喰つたからだとする、印度の宗教では業の爲めだと言ふて居る、フイヒテは無限の努力だと言ひ、ヘーゲルは其れが真相だと言ふて居る、批評哲學から言へば懷疑論だ、終局の眞理普遍必然の認識と言ふものは空想の作り出した幻火で、追へども、追ひ付く事は出来ないとなるのである。吾人が若し絶対の一にして止まらばともかく、既に分れて二となる以上は二は三を三は四を……やがて無限に永續すべき運命の内陥つてしまふのである。斯くて我等の知的活動は無漸進的である。

然し又他面から言はば、かゝる無限の進歩發展と言ふ事は、之れを大にして見た場合であつて、一局部一時代、或は一人格に就て言はば、勿論或る底止場所がある、其れ故に哲學に於ては前記の萬法流轉說に對して常住不變のものを立てる哲學がある、即ち宗教と最も親密に握手する所の抽象的絶対論が其れである。前にも言へるが如く、靈的精神的活動は其の社會の所産であつて、或る一社會一時代に就て言へば、吾人は如何に努力しても其れ以上に出る事は出来ない、其の社會組織に必要な限り分析もせられて來るが、其の結果が其の社會の存在理由に調和してしまへば、其處で分析や組織は止まつてしまふ、即ち個人に於ては自己の満足と言ふ事となり、其の調和が現はて來るのである。其處で一切の分析が其の満足と言ふ所へ集中して來る様になれば、其れは再び直觀となつてしまふのである、之れが後の世代へ其の儘譲り渡さるゝ所の、吾人の唯一の遺産なのである。其れ故に此の方面を見た哲學は何時でも物を美的に見て居る、何故ならば斯る直觀の状態は社會及び自個存在の根本原理と自己の思考との調和一致で、終局の満足であるからである。

斯く我等は廣く歴史の全體から言ふも、一個人の發展から言ふも、或は小にしては時々刻々の働きから言ふも、各々此の三階段を経て行くものであつて、所謂科學的認識なるものは、其の第二段の位置をよく表現して居るものである。我等は或る一定の與へられたる原理を以て、必要と云ふ指導によつて、認識を成立せしめ且つ其れを組織して行くのであるが、其の認識が進んで行けば、其の進んだ處を再び條件として

更に本の條件に就ても考察し得る様になる。此に於て又新らしき科學も成立する。かくて知的活動は畢竟底止する所を知らぬ様になるのであるが、之れを一口に言はば我等の知識は一切條件付である。乙が丙なるが故に甲は乙なりと言ふ形式に約せられ得るのである。されば其等の條件は如何なるものであるか。

乙 科學的認識の條件

科學的知識は一切條件付きであると言ふ事は、換言すれば抽象的であると言ふ事である。然らば何が其の條件となり、抽象の原理となるか、——抽象とは具體的のもの即ち實在の或る方面を取り、同時に他の方面を捨てるのであるが、其の何れを取り何を捨てるかと言ふ原理は何であるか。總て認識には材料となるものと、其の材料を案配組織する所の形式の方面とがある。カントは其の材料は時間と空間との直觀形式にて得られ、其れを組織するものは範疇であるとして、其を以て時間と空間と共に先天的の形式なりとしたのである。然るに前述の如く彼れは古往今來人間は同じ材料を用ひて居るものと考へて居つたから、斯る形式のみを先天的のものとしたのである。然るに事實何を捨て何を取て組織の材料となし居るかは、處により時代によりて皆な相違して居るのである。其れ故に我等は先づ其の材

料からして研べてかゝらねばならぬ、勿論カントの言へるが如く、其の材料を取るに於て既に先天的條件があるが、其れを彼れの如く單に時間及び空間と云ふ形式のみと取つてはならぬ。

然らば我等は如何なるものを取り如何なる方面をば捨て、組織の材料として居るか、更に心理學上の語で言はば、我等は常に如何なるものに注意を向けつゝあるか。此の問に對する答へに關しては、プラグマティズム(實用主義)の言ふ所は即ち眞理であつて、我等に何等が意味あるもの、直接に關係あるものが注意せられて認識の材料になるのである。大象の尾の端しへ一匹の蟻が住まつた所で、何等直接の關係は成立せない、故に注意せられない。赤兒には食物以外に直接に關係するものはない、故に彼れの靈的存在は食物である、他は親を通じての間接關係であるから、食物以外の事は親が注意して呉れ認識して呉れるのである、更に青年になつて來れば、食物の關係は或は第二段になつて、色慾が直接に關係して來る、故に極端に至れば生命迄も第二次的の關係になる事もある。然し斯る場合は俗に言ふ「命あつての物種」と云ふ事だ思ひ返す事も出来るが、更に人格が完成して來れば、義の一字が中心になつて來て、其の爲めには眞に生命其のものが第二次的の關係になる。此は人一代の例であるが、

廣く社會に就て言ふも同じ事、各の時代に依て各其の見處が相違して居る。例へば希臘は此の自然界を美的に見て居る、彼の國土を圍繞する空氣は晴朗透明であるから、彼等の諸神は雲上に居らずして地上に居る、中世時代のは理想的ローマンティックで、近世のが人格中心主義に傾けるが如し。此等見方に依て自然界を解釋する方法が如何に相違して來るか、希臘の宇宙論(Cosmology)或は宇宙發生論(Cosmogony)と印度の須彌山説とを比較しても分るのである。須彌山説とは一種の宇宙論である、之れを今日の科學的の眼から見れば、其の價值甚だ尠しと雖、彼等が其の説に依て意味する所のものは、倫理的殊に宗教的のものであるが故に、此の方面から見れば至大の價值があるのである。嘗ても述べた如く、印度支那に亘り又希伯來埃及等でも、總じて東洋の思想は一切を倫理宗教的に見て居るので、世界宇宙の解釋は皆な其れを立場として居る。前章に述べた處の吾人に於ける判斷形式の發達の順序から見ても、只價值の上よりのみ判斷するは未だ幼稚たるを免れざるものとするならば、東洋の認識は總て幼稚である、未だ事實を事實として、價值の判斷より獨立せしむる事の出來ないもの、即ち狹義に於ける科學ではないと言はねばならぬ。然るに又他の方面より言はば、事實を事實としての判斷とは、畢竟抽象的なるを言ふ、而して若し一步を進

めて何か故に抽象せらるゝかを問ひ、抽象的に思考する方が我等に一層一般的に且つ廣く深く價值あらしむる所以のものであると答へ得べくば、價值の判斷は又終局的のものと言はねばならぬ。其れ故に事實を事實として判斷する事を主として居た西洋思想には、プラグマティズムと言ふ様な事は事新らしく聽ゆるかも知れぬが、儒教は本來プラグマティックなのである(朱子大學の序文を見よ)。其れ故に東西兩洋の思想優劣など言ふ事は、勿論立場の如何による事で、輕卒に云ふべき事ではない。即ち之れ等は見所即ち主觀の相違に依りて既に材料が相違して來ると言ふ事の一般に對しての若干の例である。

更に一層範圍を狭くして、科學的材料に就ても一考せなければならぬ。科學の材料は上述の事實を事實とした判斷である、然るに此の事實を事實とする、即ち事實の認定と言ふ事が、各の立脚地に依てそれ／＼相違する事を認めなければならぬ。例へば幽靈に困しめられて居る人があるとするれば、其は其人に取つては心的事實である、其を以て幻覺であるとなすのは、心理學的事實である、其は大脳に何等かの異狀を來たしたのだと見るのは、生理學的事實である。更に其は枯尾花であつたとか、白衣の壁に掛けてあつたのだとか見るのは、物理的事實である、又其の幽靈なるものに依

て困しめらるるのは、良心の然らしむる所である。恨みを受ける様な何等かの行爲があつたからだと言はば、其は倫理的の事實である。又例へば一個の人間を考へる場合に、人間とは他の生物と等しきもので、只進化の程度の相違せるものを見るならば、其は生物學的の事實である。一定の物件を所有し其を自由に使用するものとして見れば、法理的の事實である。責任を感じる主體と見れば倫理的の事實である。精神活動の支配を受け居るものと見るのは心理學的の事實である。親であるとか兄弟であるとか見るのは社會的の事實である。更に最も具體的なる實在であると見るのは哲學的事實である。此の如く如何なるものでも其の立脚地に於て種々事實が相違するので、是れ等を混同する事は出来ぬ。心的事實たる所の幽靈に困められて居ると言ふ事を物理學的の事實とすれば、物理學は時間空間に入らない幽靈の實在を許す事になつて、物理學其のものゝ破壊である。反對に物理學的の事實より以外に事實なしと言はば、枯尾花や白衣に對して責任や後悔があるべき筈がないのであるから、心的事實や倫理的の事實は破壊せられてしまふのである。即ち各種の科學には各一定の立脚地、即ち假定がある。其の範圍の内に來る所の事實を組織する事に依て其の科學は成立するのである。其れ故に各種の科學は互に混同する事は許されない。然

りと雖、互に他を拒外すべきものでもない、皆な同一の對象を異なりたる方面より見て組織して居るのであるから、終局は同一に歸着すべきものであると言はねばならぬ。其れ故に科學は又無限に分化するであらう、分析の結果新しい事實と認めなければならぬものが出来れば、既定の組織を變化するか、更に新らしき假定を取るかせなければならぬ。

科學的認識の材料が既に斯く主觀其のものに依り、又主觀内に於ける色々相違せる立場によりても、以上陳べた如くに相違して來るのであるが、次に如何様に其の材料を組織するかと言ふ、組織の方法も又其れゝゝ相違して來るのである。カントは組織する方面を以て純形式のものとなし、時間空間の直觀の形式と十二の範疇たる悟性の働きと、理性の觀念とを以て先天的のものとなしたのであるが、先天と言ふ語を以て認識を成立せしむる主觀的の條件と言ふ意味にするならば、勿論異議を言ふべきでないが、此等を以て純形式的のものであつて、無内容のものとする事は出来ない、何故ならば前に既に論じた如く、先天後天綜合分析と言ふ様な區別は根本的のものでなく、常に見方によりて相違するからである。上述の如く單に認識の材料を得ると言ふ事に於てすら立脚地によつて其れゝゝ相違して來るのであるから、カント

の言ふが如く、單に時間と空間の形式にのみよりて出来るのではない。ヘーゲルは「感覺上なきものは知力の内になし」と言ふ事を、經驗論者は誤りてアリストテレーヌに歸し、之れを以て唯一の眞理なりと思ふて居るが、若し此の命題を眞とするならば、我等は同様に「知力の内にあらざるものは感覺になし」と言ふ反對をも眞理なりと固守し得と言へるが、余が今茲に言へる事よりして十分に其の意義を了解する事が出来やうと思ふ、換言すれば既に事實を事實とし、認識の材料を得ると言ふ事に全主觀が關係するのであつて見れば、唯理論の主張も十分眞なりと解釋し得らるるのである。斯くて其の材料を組織する形式的方面も亦各時代及び民族の相違するが如くに相違して來るのである。

序であるから、一言する、斯く内容と形式とは實質的に分ち得るものではない、其れ故に認識の形式たる範疇も、單にカントの考へた如くに四類十二種に限るべき道理はない、論理學的に言はゞ判断の賓位となる所のものは皆な主觀の方面に於ける條件なのであるから皆な範疇なりとせなくてはならぬ、簡單に言はゞ、概念は皆な範疇たるべきである。故にカントが直觀の時間空間悟性の範疇及び理性の觀念は皆な認識の對象とはならずと言へるに反對して、ヘーゲルは此等を皆な認識の對象となし、其等諸概念即ち範疇相互の關係及び發展を論

じたのが、彼れの論理學である。故に彼れの範疇は非常に澤山ある事になる。

材料組織の形式はヘーゲル流にすれば斯く澤山にあるのであるが、科學に取つて最も根本的且つ一般的のものは時間と空間と因果律とであることは、シヨウペンハウエルの認むる處である。此等が根本的且つ一般的であると言ふのは、具體的實在たる人格の最も根本的且つ一般的たる核(即ち此の身體)が時間と空間の内にあり、因果の法則に依て存在するものであるからである。換言すれば我等は最も一般的且つ根本的に此の原理を有て居るのであるから、他の實在を認識するに於て、此の原理の内に入るものにあざれば實在すと考へ能はざるのである。勿論今述べた如く我等の有て居る原理は只此れだけではない、其れ故に事柄に依ては只此れだけで組織の出来るものでない事を承知せなければならぬ。

先づ時間空間に就て考へて見よう。此等は物としての認識を組織する方面の原理である、換言すれば、他の實在を物としての存在と見る時は、時間空間の内に組織し得られないものは存在せないとなさるのである、人格の場合に於ても、人格に核が無ければ存在する能はずとなす限り、時間空間の内にあらざる人格は存在せないのである。其れ故に此の二原理は自然界を見る上に於ては缺くべからざる原理とな

る。然るに實在の靈的方面即ち精神的方面殊に思惟の活動に至れば、最早時間空間の原理で組織する事は出来なくなる。勿論精神的方面は全く肉體に依存するものとの假定の上に立つことも出来る、然る場合には精神的方面のみを對象とする心理學も時間空間の上から組織する事が出来やう、此に於て生理的心理學、又は精神物理學と言ふ如き、他の自然科学と同様の方法即ち主として器械を用ひて實驗的に精神活動を規定せんとする科學が成立する。然るに一步進んで精神活動を精神活動として考へた場合には、時間や空間は其の精神が對象となるものを認識する形式であつて、自己の所産である、其れ故に時間及空間を己れ自らには當筈める事は出来ないのである。例へば吾人の思惟其れ自らが時間空間の規定を受けなければならぬとしたならば、東京に於て西京の事を考へる事は出来ない、今日に於いて古代の事を思惟する事も出来ない、さすれば既に地理學や歴史の材料も出来ない筈である。然るに實際蘆生は五十年榮華の夢をも一炊の間に見る事が出来たのである。然らば其の理由如何。我等は或る材料を常に時間及び空間に配列すると云ふ習慣を得て居る、其の習慣の出来た理由は既に明かである、今此れを蘆生の場合に當て、言はゞ、其の夢の材料は既に蘆生の心内にあつたのである、而て彼れは其の場合立身を望むでの旅行中にあつたのであるから、自分の内の色々の要素中より、榮華に關する材料のみが夢中の意識に出て來た、其れを更に五十年の時間と若干範圍の空間とに配列したのである、即ち此れが彼れの五十年榮華の夢なのである。讀者諸君自分の夢に就てよく考察せられよ、夢中にて既に時間空間に組織して居る事もある、或は將に覺醒せんとする一瞬間に組織する事もある。夢は最も多く自分と外物との關係を離れた場合であるから、分り易い爲めに茲の場合の例に取つたのであるが、覺醒時に於ける認識作用と雖、其の原理に於ては決して此れと相違するのではない、只覺醒時に於ては自分と外物とが絶へず交渉して居る、即ち種々のものが眼に見へ耳に聽ゆるに依て、夢中の意識の如く勝手に材料を取り勝手に其れを組織する事が出来ないのである、即ち覺醒時は、一層嚴密に時間空間の規定を受けて居るから、思惟の活動にも時間と空間を要し又空間を要するが如く思はれるのである。例へば今茲に机上にある一冊の書物を認識したとする、其の認識は始めより嚴密なる時間や空間の關係に規定せられて出來たのではない、只だ瞬間的に出來たのである、然るに今其れに向て更に時間や空間の關係をあてはめる時は、之れは昨日何街の何屋の書店で購求して來たものである、或は舶來の書物である、ロンドンの某店で何年の出版であると言ふ如き、其

の書物の過去未來、大小形狀、机との關係等、色々の思考が出て來るであらう、而して斯く其の書物に就て種々の思考が組織せらるゝ事に於て、物としての其の書物の存在即ち主觀的に言はゞ認識は愈々正確になるのである。

序であるから一言する事がある。カントが主觀の活動の形式は時間であつて、客觀的現象の形式は時間と空間とであると言へる以來、無批評的に此れを受取る人々が多いやうであるが、此れは少し考へて置かねばならぬ事である。若し主觀的なる思惟の働きを現象として見るならば、客觀的の現象と等しく、時間及び空間の内におらねばならぬ、即ち思惟の働きも一定の肉體殊に大腦と言ふ空間内に延長せるものゝ時間的に働いた所のものである。然るに思惟の活動は時間内のみの事だと見るのは、單に活動てふ事のみを抽象して見たからである。若し活動てふ事のみを言ふならば、客觀的の現象も亦單に時間内の事だと言はねばならぬ。又若し客觀的のものより主觀を抽象して見なければならぬとすれば、靈的のものは既に時間空間内のものでなくして、反て時間空間が其の所産であると言はねばならぬ。其れ故に主觀は時間に、客觀は時間と空間とにありとなすが如きは、又カント一流の專斷なる分ち方である。

次に因果律の適用に就て考へて見よう。自然界を單に機械的に考察する場合に、外的原因を取つて説明し組織するのが當然であるが、目的の上より考察する時には内在原因と言ふ方面から見て行かねばならぬ、即ち茲に自然科学と倫理學とは大に其の組織を違へなければならぬのである。然るに此の二學の組織法に就ては現今に於ても色々の議論がある、例へば倫理的現象をも自然現象と同じ様に見るべきなりと考へて居る人もある。如何にも身體と云ふ其の核をなす所のものが存在せない限りは、人格も亦存在せないのであるから、吾人の行爲には外的原因の爲に支配せらるゝものゝある事は固よりの事であるが、さて其の人格の行爲は或る目的に依つて爲さるゝものと見る限りは、目的は人格内のものであるから、内在原因の上から説明せなければならぬ。其れ故に倫理學は自然科学と交渉する所は勿論あるが、其の本質の點に於ては本來組織方法が違はなければならぬのである。其れでシヨウベンハウエルも充足理由の四根として、因果の外に動機を置いたのである、(一〇四頁を見よ)。更に同氏の意見に従ふて見るも、數學は時間及空間關係の學問であつて最早因果律の應用場所はないであらう、又吾人の認識に於ては因果關係と言ふ事は云はれない。丙は丁なり、甲は丙なり、故に甲は乙なりと推理したりとせんに、其の推

理の前提なるものを一般には誤つて原因と言ふて居るが、正當には原因でなくして理由である、甲は乙なりの結論は結果ではない、歸結である。認識の場合に因果を適用し得べき範圍は如何なる刺戟があつて、如何なる思考が起つたかと言ふ問に關するのみである、其れで氏は因果を以て單に生々化々の場合即ち物理的有機的心理的の三つの場合に限つて居るのである。其れ故に一切の科學の統一たる哲學に於ては、最早因果法は其の用を爲さぬ、更に一般的なる充足理由の原理によりて組織せなければならぬと、余輩は緒論に於て斷定して置いたのである。

斯くの如く材料を組織する方面から言ふも、各科學の目的に依て、其れも相違あるべき筈である、然し其の各に就て相違する所以、及び如何なる科學は如何に組織すべきかと、言ふ事に就ては、一々茲に論ずる事は出來ぬ、其は一々の科學其のものに就て言はねばならぬ、又大體論としても、更に精敷くは認識論の研究すべき事である。其れ故に余は茲には最も一般的なる條件即ち時間及空間と、因果法の本性如何に就て大略を述べるに止めて置かうと思ふ。

丙 時間及空間

時間及び空間は物としての實在即自然界を認識する最も根本的なる且つ一般的

なる條件である。即ち此の内へ入らないものは物的實在とはならないのである。されば時間空間其のものは何であるか。ピタゴラス學派やプラトーン等に於ては、空間は非有と考へられ、或は無規定なる純物質と考へられて居る、デモクリトースは空間を空虚と同一視して居る、アリストテレスは空間は有限であるが、時間は無限であると言ふて居る。又近世科學に於ては、エーテルは空間(此の意味に於ては空虚と同意義になる)内に浮んで居るものであるか、エーテルとは空間其のものを言ふのであるかと言ふ面白い問題がある。實に此れ等歴史的發展の跡を考へ、又物理學上に起る斯る根本問題を如何に解決すべきかと言ふ事に就て考察する事は、純哲學の上からは甚だ興味ある問題であるが、概論としての此の講義に就ては、素より詳細に論じて居る事は出來ないのであるから、單に認識の條件としての本性を述べるに止めて置かうと思ふ。

第四章に述べた如く、時間空間を以て直觀の形式となし、客觀的にあるものでなくして、主觀に存する先天的の形式であると認められたものはカントが始めてである。然るにカントは此等を以て無内容なる純形式となせる事の間違である事は、既に以上の論述によつて大略明かになつたであらうと思ふが、此の意味を尙ほ一層明了にし

て置く事は時間及び空間の本性を明かにする所以である。カントは前後左右上下
 繼續と言ふ如き關係は既に時間空間を豫想した上で出て來るのであつて、經驗論者
 の考ふるが如く、其等の關係よりして抽象的に出て來た概念ではないと論じたので
 あるが、實際には前後左右上下繼續と云ふ關係と、自然科学に假定して居る時間及び
 空間——特にユークリッド幾何學に於て考へられて居る空間——從て又カントの考へて
 居た所のものとは大に相違して居るのである。自然科学の上で考へられて居る時
 間空間は、何れの部分を取るも等質であつて、中絶のない、無限連續的のものである、然
 るに實際我等が材料の認定に向て使用する所のものは等質ではない。例へば小兒
 や素朴の人間の有する時間空間と、大人や文明の利器を十分に使用して居る人のも
 のとは非常に相違して居る、小兒や素朴の人間は地平線に於て天と地とが相合して
 居る様な空間を考へて居る、即ち彼等の空間は有限なのである。時間にしても、我等
 の様に十分發達した意識を有て居るものに於ても、或る時の一時間は永く、或る時は
 短かくして、長短一様でない、即ち等質でないのである、從て認識の材料及び組織の上
 にも影響する事は當然なりと考へなければならぬ。カントは又物體及び出來事は
 空間や時間なしには考へられないが、反對に物體や出來事のない空間時間は考へ得

らるゝと言へるが、此の議論は正當でない、我等は如何にも概念としての時間や空間
 は思考し得るであらうが、其の起源は矢張經驗よりの抽象なりと言はねばならぬ、出
 來事のない時間、充實せる或るものゝない空間は考へられないのである。即ち普通
 の場合に於て、甲乙兩者間、甲の出來事と乙の出來事との間には斷絶がある、其れを我
 等は歩行とか、其他一定標準のある尺度(空間の場合には、時計のチックタック、或は晝夜四
 季の變換(時間の場合には)を以て、中絶せる部分を充さしむる事によつて、始めて連續
 的の時間或は空間となるのである。又カントは時間空間の無限なりと言ふ事を以
 て、其等の先天的たる事の論據としたのであるが、此れも無限てふ意味を考へなかつ
 たからの結論である。即ちカントは經驗的に得られたものには一切無限と言ふ性
 質はないと考へて居るのであるが、經驗上より得た概念であつても、見様に依ては等
 しく無限である、即ち其の内包及び外延を數へた場合には、數へきれない、即ち無限に
 なる、例へば林檎の内にはどれだけの林檎が包含せられるか、數へきれない、又林檎の
 性質を分析して見ても、誰れか其の究極を知り得んやである。斯く考へれば一分の
 時間や一寸の空間は誰れでも經驗する事が出來る、然し一分も一寸も又無限に細分
 する事が出來るのと同じ事と言はねばならぬ。其故に單に其の終りを知らずと云

ふ事を以て無限なりと解するならば、如何なるものも其の終りを知る事が出来ないと共に、又如何なるものでも其の終りの知れざるものはないと言はねばならぬ。此に於てカントが宇宙論の批判に於て、宇宙は有限なりと言はるゝと共に無限なりとも言はれ得るとの二律皆反に陥つたのは、自ら招ける結果であると言はねばならぬ。更に此の意を明かにする爲め、空間と時間とを分けて考へて見ようと思ふ。

普通の幾何學即ちユークリッドの幾何學に言ふ空間は前後、左右、上下の三次 (Dimensions) に、等質に、無限に延長せるものと假定して居るのであるが、斯る空間なるものが果して實在するとせば、其の宇宙は果して如何なるものであらうか。先づ第一に斯る宇宙に於ては、空間の如何なる部分へ行くも、一尺は一尺である(等質)とせなければならぬ、然るに甲の部分に於ける一尺を乙の部分へ移すも等しく一尺なりとなし得る理由は何れにあらうか。然るに此の世界に於ては寧ろ其の反對が考へられるではなきか。即ち若し宇宙間に熱もなく、其他物質の形體を變せしむる何等の力なしと假定する事が出来るならば、等質と言ふ事は實際にあり得るであらうが、事實は全く反對に、熱や其の他の力は絶へず物體の形狀や大小を變ずる、地球自身でさへも時々刻々經緯度に變化を起しつゝあるとは、輓近地學者の唱ふる所である。勿論是

れ等の變化は實際には甚だしく微少であつて、我等の現在狀態に對する必要と言ふ範圍に於ては無視するも可なりと言ひ得らるゝであらうが、理論の上から言はば、少しにても變化あるものを以て、直ちに絶對的に等質なりと言はれない。されば嚴密に等質の空間の世界は不變固體の世界である、我等の住する如き世界ではない。

又我等は何等の不都合なしに次の様な事をも考へ得らるゝ、即ち希臘人の考へた様に、此の宇宙を一の球體と考へ、其の中心は非常の高温度を持ち、其の周圍は絶對の零度であるとする。今先づ斯様な世界に我等がありとせば如何、一切のものは中心を去るにしたがつて其の形ちを縮少する、然し我等は中心に於ても又其を去るも等しく一尺は一尺であると思ふて居るであらう。而して其の球體の周圍には終りに到達する事が出来ぬ、何となれば周圍に近づくや物體は無くなつてしまふからである。然らば其は球體である、從て有限であるに關せず、其の世界の人は、周圍を知る事が出来ないから無限であると思ふて居るであらう。又其の世界の温度の差が常に其の球の半徑の長さに比例して居らないと考へて見る、即ち甲の部分と乙の部分とは中心への距離は同じ事であつても、其の温度が相違すと考へて見るならば、其の世界で引かれる所の直線は、我等の考へる所の直線ではあるまい、種々に彎曲したもので、然

も二點間の最短距離たる性質は失はないであらう。直線に就ては左様六ヶ敷云はなくてもよい、吾等の此の地球上で任意の直線を実際無限に延長して見よ、我等は常に地球外に飛翔し去る事は出来ないのだから、其の引かれた直線は圓周になつてしまふ、然も我等は直線を無限に延長したと思ふて居るであらうが、其の實地球と言ふ有限世界を離れたのではないのである、即ち何れを限りとすべきではないが有限なり (ohne Grenzen aber endlich) と言はねばならぬ。

カント時代はユークリッドの幾何學が唯一の幾何學であつたから、空間に就ての考へも甚だ簡單であつたのであるが、今日に於ては最早大に相違して居る、即ち非ユークリッドの幾何學と云ふものも成立して、幾多別種の空間が考へられる様になつて居る、然し今茲に其れ等を十分に論ずる暇がない、若し其の大要を知らんと欲せば、ホアン、カレー原著林理學士譯の「科學と臆說」を見るべし。畢竟ユークリッドの幾何學に於て豫想せらるる、即ちカントの考へた様な空間は、土地測量と云ふ必要の上にて便利の爲めに定められた一の假定である、約束である、嚴密には斯る空間は考へる事も出来ないし、又經驗する事も出来ないのである。

次に時間に就て考へても同様の事が云はれ得る。時間とは出來事の前後を一次的に無限に延長し、其を空間と等しく等質なりと考へたものである。然るに等質とは如何にして考へ得るゝか、先づ最も一般的なる標準となるものは地球の自轉即ち晝夜の一廻轉と、公轉即ち一年の一廻轉とであらうが、古昔の一回轉と今日の一回轉とが果して同様であると言はれまい、之れを極端に言はば、我等が日常經驗するが如く、同じ一時間にも長短の差があるのと同じ事かも知れぬ、現に年代學の證明する所によれば、有史以後より今日に至る迄の間にさへ、既に一日が幾分か延長して居ると言ふ事である、後來又如何様に變るか知れないのであるが、如何に變更しても我等は矢張り一時間は一時間と考へて居るであらう。又時間は通常無限なりと考へられて居る、空間は有限なりと論斷せるアリストテレスさへ、時間は無限なりと唱へて居つた、然るに前述の如く、時間は出來事なき場合には考へられない、物的に言はば運動が時間の條件である、然るに既に運動と言はば物がなくてはならぬ、然らば前に考へた所の、周邊が絶對零度である所の球體內にありては、時間に始めもあれば終りもあらう。又物は絶へず平衡を得んとして進んで居るものとせば、絶對の平衡が保たれた場合は即ち時間の終りであらう、又始めであらう。其れ故に實際我等の日常の場合に於ては、常に始めと終りとがある、然るに其の一始終と他の一始終との間に觀

念的に時間を充して行くから、思考上には無限と言ふ様な事も出来て来る。然し其の無限は前述の如く、林檎の概念の内包も外延も無限であると言ふのと同じ事なのである。

然らば本来時間空間とは何であるか、此の問に對して答ふべき事は、我等は既に有機的組織體であると言ふた、其の事である、換言すれば組織其のものである。即ち空間とは一統一原理内に來る所の甲乙丙等の相互の關係の最も一般的なるものである、アリストトレースが空間とは包括者と被包括者との界であると言へるが、茲に移して我等のものとする事が出来る。次に時間とは統一原理の變化である、勿論變化には不變化なくてはならぬ、甲乙丙等の内で若干の要素だけが残つて、他が變化した場合に、時間と言ふ關係が出て來る、其れ故に要素の總ての變化と共に、統一原理も變化すれば、時間は實際斷絶する、即ち大は宇宙にしても、小は我等の日常の働きに於ても、此の斷絶によりて一終始があるのである、然るに等質にして始終なきものと見るのは、他に不變の要素ありと假定してからの事である。

最後に時間と空間と何れが本源的のものであるかと言ふ議論も、哲學上に起つて來るのである、又カントは例の「圖型論」に於て、時間は主觀客觀に共通なものと見、其の爲め時間は兩者の媒介をなすもの、即ち量、質、關係、様式の各範疇の適用せらるべき現象の範圍を定めるものとしたのである（二九五頁）。然し以上の考察に依て明かなるが如く、甲より乙へと云ふは、既に出來事であるからは、時間なき空間は考へられない、又空間内にあらざる出來事は無い、從て時間もないのであるから、何れが本源的なりとの議論も無意義である。即ち約して言はゞ我等は左右の手を持って居る（空間而て右の手を働かすか左の手を働かすか）時間、只それだけである、此の關係を色々の方面に擴げて、色々の空間や時間が出来るのである。例へば若しユークリットの假定する空間が唯一の空間であるならば、平行線をば繪畫に現はす事も出来ない、又時間に終始即ち斷絶なきものとするならば、歴史を一冊の書物の内へ書いたり、小説や戯曲を作製する事も出来まい。若し藝術の方面より時間や空間を研究したならば、科學で假定するものとは全く相違したものが出て來るであらう。我等は習慣上空間や時間を言ふ時は、直ちに科學の假定する所のものを思ひ出すのであるから、本節に論ずる主意を書きあらはすにも、非常に困難を感じた、讀者も恐らく了解に困まるゝであらうと思ふが、致し方がない。時間空間の事は先づ之れだけに止めて置いて、次には時間空間の條件の下に、出來事相互の關係を規定せんとする所の因果關係に及ぶで

あらう。

丁 因果關係

因果の關係に關しては緒論哲學の研究法の章及び本編第五、六章及び其の他に於て既に多くを述べて置いた事であるが、今先づ其を撮要して置く。因果とは單に時間上の繼起、空間上の共存と言ふ事の上に認められるものでなくして、此の兩關係を合せて、或る出來事を規定して行く方法である。即ち之れを形式にて表はせば、甲が乙になつたと言ふ事件を、其れに必然的に伴ふ所の丙に依つて、規定して行くのである。其處で其の丙なるもの、考へ方に依つて、原因てふ概念にも色々のものが出て來る。先づ甲に何等の力なきものと見、且つ丙を甲の外にありと見れば、外的原因 (absent cause) となる、即ち機械觀の主として取る所の見方であつて、現今の自然科学は此の見方で材料を組織せんとして居る。此の見方に對立する所のものは、内在原因 (Immanent cause) の見方であつて、丙は外的のものでなくして、實は内的のものである、少くも甲が自己の内に丙に據て乙となる力を有て居るのである、而して此の内在原因の内にて、最も大切なるものは、目的因 (Final cause) である、靈的存在としての人格を取吸ふ場合には、此の原因を主とせなければならぬ。尙ほ甲を無力と見るか

或は丙をも甲の内の者と見るかと言ふ様に兩極端に走らすして、甲には乙となる力が本來あるのであるが、其は丙を待たなければならぬ、丙ありて始めて甲は乙となる働きを起すと見る場合には、甲にある本來の力を動力因 (efficient cause) と言ひ、丙を機會因 (Occasional cause) と言ふ。此れ等の諸原因各其の用方によりて學問の組織方法が違つて來る。又斯く種々なる原因をアリストテレスの様に哲學的に分ければ、形式 (Form) と資料 (Matter) との二つに攝する事も出來る、即ち氏の哲學は形式と資料との二つで一切の萬有を組織したものである、或は又東洋流にすれば、因と縁とに分つ事も出來る。

斯くの如く原因と言ふ考が見方によつて各相違して來るのであるから、カントの言へるが如くに、一切の現象が始めから因果の關係で結び付けられて起つて來たものと言はれぬ事は最早明かである、換言すれば我等は斯る原因の何れかで以て、事實を経験的に組織して行かねばならぬのである。其れ故に一切のものが既に因果の關係に依て結び付けられて居るとなすは假定である、始めより因果に依て結び付けられたる現象の世界は、等質にして無限連續なる時間空間と等しく、我等の經驗し能はざる所のものである。換言すれば偶然なりと思ふは、其の實我等の無知を表白

するもので、自然界には一物として原因なくして起る所のものなしとは、既にデモク
リトースの古代に於て唱へられた事ではあるが、實は經驗上より漸次確かめられて
來る所の法則であつて、未だ現實せる處のものではない。

因果は經驗的のものなるか、先天的のものなるかと云ふ點は、實にヒュームとカン
トの論争點であつた、今兩論者の主張を簡單に三段推理法の形ちに約して見ると斯
様である。

(ヒューム) 經驗上よりは普遍必然のもの出で來らず、

因果は經驗上より出て來る、

故に因果は普遍必然にあらず。

(カント) 經驗上よりは普遍必然のもの出で來らず、

因果は普遍必然なり、

故に因果は經驗より出て來らず、即ち先天的なり。

其れ故に此の兩者の説は、本來小前提に於ける立脚地が相違して居る、從て一方が他
方を肯定する事も出來ず又破る事も出來ない、カヅタリ／＼の論なのである。然ら
ば吾人は如何に解釋して、吾人の態度を定め置くべきか。

先づヒュームは因果必然の關係と言ふ事を以て、甲なる因が乙なる果を生じ、或は規
定する力(或は權力又は必然の結合)と見て、斯る力の觀念は外界の經驗上よりも、又内
界の反省の上にも出所がない、故に觀念聯合上の習慣に過ぎないとの結論に到達し
たのである。然るに若し此の力がないとするならば、我等は終に現在の狀態より何
物をも因果的に推定する事は出來ず、從て因果の關係を知ると言ふ事が何等實用上
の功果なきものとなるであらう、從て又ベーコンが、因果關係を知ると言ふ事は實行
上我等の力なりと言へる事も無意味にならなければならぬ。然らばカントが此の
結論を恐れて、ヒュームに反對し、因果は必然なりと論定せんとせるも又正當なる事と
言はねばならぬ。然るに彼れの議論は先天てふ事の考へ違によりて、只徒らに形式
にのみ走つたのは惜むべき事であつて、折角彼れが論定した所の、因あれば必ず果あ
りと事ふ事は、其の實、親あれば必ず子ありと言ふ事と何等差違のない事になつたの
である。然らば吾人は此の兩者の間にあつて、如何に調和すべきか、此に於て我等は
最早因果の關係には先天的の要素と後天的の要素とがあるとなすより外に道がな
い。然らば其の先天的の要素とは何であるか、之は即ち因から果を推し、果から因を
考へ得る所の力其のものであつて、ヒュームが單純なる事物其のもの、經驗からは出

て来ない、觀念聯合の爲めに出て来る豫期の感じなりとなせる所の方面である。

物とは關係であるとはロッチエの主張する所、又認識論上からミルは物とは感覺常住の可能に外ならずと言ふて居る、畢竟關係を離れて獨立自存のものゝ存在すと言ふ事は考へられないのである、尙ほ明白に言はゞ因果の關係を離れて事物の存在を考へる事は可能であるが、關係と言ふ事を離れて事物は到底考へられないのである。嘗て論述せるが如くに、或るものは一切他者の存在の理由であると共に、他者は其のものゝ存在の理由であると言ふ事は、哲學上の根本の假定なので、此の假定なくば、哲學は到底成立する事が出来ないのである。因果の範疇に關するヘーゲルの取扱ひ方を見よ。甲乙丙丁が因果關係の連鎖であるとして見よ、乙は甲から言はゞ結果であつて、丙から言はゞ原因である、故に乙は因にして而て果である、即ち矛盾と言はねばならぬ。之れは甲乙丙丁どれを取つても同じ事である。又甲を因となし乙を果とする、甲をして因たうしむる者は乙なる果である、換言すれば乙は甲をして因たらしむる所の原因である、即ち乙は甲に對して其の結果であると共に、又甲をして因たらしむる因であると言はねばならぬ。此に於て一物が因にして同時に果であると言ふ矛盾は、甲乙は相互に相關係せるものと言ふ、即ち「相互作用」と言ふ範疇に進化し

高揚するものである、即ち因果と言ふ對立の關係は「相互作用」と言ふ内に消失し一層高き眞理となつたのである。今此のヘーゲルが因果は進んで一層具體的なる相互作用となるとなせる順序は、科學的態度からは顛倒する必要がある、ヘーゲルは最も抽象的なるものから漸次進んで最も具體的なる實在へと進んだのである、然るに科學的態度は具體的なる實在を面前へ置いての取扱であるから、あらゆる場合に彼れの爲せる順序を轉倒して考へねばならぬ、即ち此の場合に於ては相互作用が事物間に既に存在するとして、之れに經驗の要素が加はゞつて、始めて因果なる實際上の關係が成立するものと認むべきなのである。ヒュームは此の點を認むる事が出来なかつた、彼れは認識の材料が既に主觀の複雑なる活動を待たなければならぬと言ふ事を知らず、主觀を以て單に受働的のものとして考へて居つた、例へば電光と雷鳴とは個々孤立のもので、其れを我等の主觀は單に受働的に撮影するのだとして居た、此れが根本的誤りである、電光があるでこそ雷鳴、雷鳴があるでこそ電光である、若し何れか一方を缺けば、電光は電光にあらずして何等か他の光であらう、雷鳴は雷鳴にあらずして何等か他の曝聲であらう。斯く材料認定の上に、既に豫期せなければならぬものを、カントに從て先天的と言ふならば、我等は其の先天的原理のもとに始めて經

驗的に認められた因より果を推し、果より因を考へ出す権利がある、即ちヒュームが出所なしと言へる、果を生ずる因の力は此處にある。

然らば次に經驗的要素とは何んであるかと言ふに、此れは即ちヒュームの考へた所の儘でよい、乙なる事件に絶へず甲なるものが相伴して來ると言ふ事が、因果結合の基となるのである、ミルが因果關係を認定する五公理として、契合法、差異法、契合法、異結合法、剩餘法、其變法(此は何れの論理學にも出て居るから、茲には説明せない)を置いたのが即ち其れである。畢竟一切のものは相關關係して居るが、其の内、我等が應用するに便利の爲めに、直接に關係して居る若干のものだけを取つて、其のものゝ因なりと認定するのである。其れ故に如何なるものでも、見方によつては、或る一定の事件或は物の因と考へられないものはない、然し餘り距りたるもの又間接なるものは之を除いて、近くて直接なものだけを因と認める、即ち自然科学に於て外的因或は機會因を主とし重要視せらるゝは、取つて以て應用するに都合がよいからである、然るに若し内在因を認めるならば、一九九頁にも述べた如く、自然物と雖も我等の自由に使用する事が出來ない。(總て第二編第二章機械論の批評の部分を參照すべし)。或るものに直接に關係して居るものを取つて其れの因と認め、其の因が果を生ず

と云ふ考へに、至らしむるには、單に兩者が直接に關係すると言ふ事だけでは勿論不足である、即ち因が果を生ずる力ありと言ふ考へは、單なる關係と言ふ事以上に或るものがなければならぬ、然らば其の或るものとは何か。此れは吾人に於ける意思活動の客觀化だと言はねばならぬ。吾人は自己の意思の働きの場合に於てのみ、甲に因て乙生ずと言ふ事を認め得る、例へば手を動かさんとする意思が手を動かしたとするのである。即ち此の關係を我れ以外のものにも應用し、直接に關係せるものゝ以て、其れが結果を生ずる力ありとなして始めて、因果の考へが全くなるのである。然し勿論此の「生ずる力」と云ふ觀念は、我れを離れると同時に多少失はれるのが當然であるから、自然科学に於ては因は、最早「生ずる力」としては認められずして、單に必然的の條件として考へられて居るのである。

之れを要するに因果の關係はカントの認められた様な單純なる形式ではない、種々な經驗的の要素が含まれ居るが爲め、實際は非常に複雑になつて居るのであるから、よく其の意味する所を考へて見て、其の上に要せらるゝ所の目的に従て材料を組織せなければ、科學の意味をなさない。然るに世には此の重大なる點を無視し、單純なる因果の考へで總ての學問を建設せんとして居る人が多くあるが、無思慮の事と言

はねばならぬ。

第七章 哲學的認識

甲 實在の認識

科學的の認識は我れを離れての認識であるが、必要と言ふ事を根本原理となす限りに於て、猶ほ我れに接觸して居る、然る限りに於て其の認識なるものは畢竟抽象的のものである、從て又因果特に機械的に見た關係が終局の假定である。然るに哲學的認識に於ては全然我れを離れた認識の仕方である、即ち充足理由の原理を本となし、我れは一切他者の理由であると同時に、他の一切は我が存在の理由であると見て行くのである、換言すれば實在を實在として見て行くのであるから、其の認識は普遍にして且つ必然性を有し得るのである。例へば吾等が火或は水と言ふも、一般の知識は共通的の要素を抽象した概念である、故に如何に火と言ふとも口を焼かず、水を談ずるも口を濡ほさない。其れ故に火に就て言ひ水に就て語るも、面々勝手次第な事が言はるゝわけである、換言すれば抽象的の知識に於ては、見方の相違によつて何とも言ひ得らるゝのであるから、遂には無限てふ形式の内に陥り、懷疑的思想が其

の結論として出て來るのは當然なのである。然るに火と言はゞ火である、水と言はゞ水其のものであると言ふ様な認識があるとすれば、此れが即ち實在を實在としての認識であつて、其は他なりと考へ能はざる必然普遍のものと云はねばならぬ。斯る知は即ち天下人の舌頭を坐斷する底のもので、即ち絶対知なのである。昔し希臘の哲學者の内にて、例へばエレア派、ピタコラス派、ソクラテース及びプラトーン等共に皆な斯る絶対智にして始めて斷言の出來る眞知である、自然科學の知識の如きは皆な蓋然を出でざるものであると言へるが茲に其の眞意を、十分玩味して考へなければならぬ。

第一編に論結した如く、一切のものは皆な其れ自ら絶対である、其れ故に火でも水でも、乾屎橛糞かき籠でも、庭前の柏樹子でも何んでもよい、若し其のものゝ具體的な知識に到達し得たならば、やがて一切の道理に達する事が出來るのである。スピノーザは神に酔へる人であつたから、此の知を以て神に於て考へる所の所謂理性の働きであると言へるが、あなから神でなくてはならぬと言ふわけではなく、水でも火でも絲瓜でも何んでもよいわけである。然し實在が最も立派に顯はれて居るのは吾人の人格であるから、斯る絶対知に到達するには此の人格の何物であるかを反省

する事が、最も近くて且つ容易な方法である、其れ故にソークラテース始め古來重なる哲人は皆な「汝自らを知れ」との題目より入り込んで居る。蓋し人格は時間空間上の存在物としては、一切の物的存在物に關係し、其れ以上の靈的存在としては、一切の靈的要素を己が内に包攝して居る所のものであるから、其れを打てば瓦石の音もせよ、黄金の響も出やう、鬼も飛び出せば佛も出て來るであらう。哲人若しよく「人」の何たるかを知らば、其れは最早動かすべからざる金剛不動の妙知たるべし、之を哲學的に言はば、其れは最早部合的の知ではなくして、全一の智である、從て第三段に出て來る直觀である。石を考へれば石其のもの、火を考へれば火三昧、此に於て萬有存在の理由と我とが合一し、主觀客觀の對立が無くなつて、圓融無礙の眞知が出るのである。

人は容易に斯る知の存在に就て疑ふであらう。之れを歴史上に考へて見ても、果して何人が此の境地に達したかは疑はしいではないか。宗教家は或は言ふであらう、釋迦は其の知を得た、孔子基督の如き即ち斯る知を得た人である、然も此れ等の人述べて置いた事だとして、今日皆な眞理と言ふわけには行かぬ、間違ふた事も澤山ある。然も尙ほ歴史研究の上から言はば、此等立派な人は、實は幾時代をも經て漸次に理想化された人格であつて、眞實歴史的には實在しないものである。其れ故に斯る絶對知なるものは畢竟幻影であらう、斯るものを所有すと考へ、又所有し得らるゝものなりとなすは、跨大狂と言ふ精神病に罹つたものと言はねばならぬ。如何にも斯る反對は常に哲學に向て爲さるゝ所のものである。吾人が若し批評的態度即ち科學的の立場で見らば、如何なる哲人でも賢者でも、時代の影響を免れる事は出來ない、即ち或る哲人が如何なる事を如何なる言句で説いたかは、全く其の時代を條件として考へなければならぬ。從て斯る考察の上からは、如何なる哲人でも彼が言句を以て現はせる所のものは多くも一部の眞理であつて、全部の眞理でないと言はなければならぬ。然るに斯る態度は他面より言はば、此の宇宙以外にも空間を擴

け、此の宇宙の源始以前及び終末以後へも時間を擴げて行く働き其のものであつて、所謂抽象的の見方である、從て無限でふ形式が其の終局である。余は第五章の終りの部分に於て、一定の體制を有する我等に對して、等しく一定の體制を有せる他者が直接に關係せる時に、其の直接關係のみが認識せらるゝ場合のみを普通には認識と呼ばれると言へるが、斯る認識の態度から言はば、如何なる認識も、嚴密なる意味で普遍必然の性がないと言はねばならぬ。然し懷疑は終局のものではない、即ち我等は普遍必然のものなしと言ふ事で到底満足の出來ないと言ふ事實は、其の反面に普遍

必然の真理の存在を暗示して居るものと認めなければならぬ。闇黒の存在は光明の存在を、誤謬の存在は真理の存在を暗示する。我等の認識にして若し我等の本性或は實在に合致し、普遍必然たり得るもの存在せずと爲さんには、當然又普遍必然なるものなしと言ふ事も出て來ないのである。其れ故に古哲が真理を顯はさんが爲めに用ひた言語或は行爲に就ては、我等は彼れ此れ之を批評し、此れはよい彼れは間違であるなどと論ずる事が出来るが、其の真理其のものに就ては、我等若輩の敢て容喙すべき限りのものではないと自白せなければならぬ。例へばソークラテースの神鬼^{デモン}彼れは實踐上六ヶ敷い事に逢遇する時は常に靜坐冥想して神鬼の指揮を待つた^{アイトイ}や、プラトーンの觀念など、我等は我等の意味で之を解釋するから、彼れ是れ批評もするが、若し其の眞義に到達したならば、一言も批評すべきでない、即ち普遍必然なのである。大人の面前にあつては、如何に理窟を言ふも何の役に立たないと言ふ事も其れである。火と言は、火三昧、水と言は、水三昧たる所の智に對しては、言句は抑も無力なのである。其れ故に余も茲には斯る認識の存在を指示する事だけに留め、無力なる言句を以て其を描く事を爲ないであらう。

乙 認識の終局

余は第一編に於て實在の何たるかを説明し、實在とは決して現象の背後に存在する、其れ自らは不變不動の實體の如きものではないと述べたが、同様の事が又認識に就て言ひ得らるゝ。前節に於て實在を實在としての認識は普遍必然なりと言へるが、此の認識と雖も亦普通の抽象的認識を以て直ちに斯る哲學的認識と同一視する事は許されない、否な哲學的認識は抽象的認識を成立せしめ、其れに光明と意味とを與ふる所以のものである。前にも言へるが如く、形式的に便宜上に分けて言は、我等の知識は直觀に始まり、抽象的の認識となり、更に直觀的のものに終るのであるが、此の階段的の變化は絶へず行はれて居て、實際には別けて言ふ事は出來ない。余は二六一頁前後に於て、抽象的認識は水中に泳ぎつゝ、如何にして泳ぎつゝあるかを考へるのと等しと言ふ比喻を採つたのであるが、實在を實在としての認識は、斯る方法を知ると同時に、水の浮泛力も、又吾人の身體の構造をも、同時に考へる仕方であるのである。經驗論者は言は、水泳の方法のみを見て居る、故に根據がないと非難せらる、又唯理論者は之れに反して、水の浮泛力とか、身體の構造のみを考へて居る、故に無用の事だと嘲られる、然るに何れも一方に偏したる、等しく抽象的の見方である。其れ故に絶對的認識は決して抽象的認識と別種なものではない、言はば抽象的認識を

綜合(析中ではなし)して行く見方である。表裏の兩面を合せて考へる仕方である。昔よりよく言はるゝ所の楯の一面を見て全面を見ずとか、或は衆盲象を相すと云ふ比喩は、即ち抽象的の一部分の知を以て全面なりと見る、所謂小知を憫笑したものである。斯る抽象的の知識より言はば、勿論眞理は名字相や言詮相を絶するに相違ない。言句を以て如何に描けども至らず、畢竟言はざるに如かずである、何となれば言はず論せず、即ち徒に淨水面上に葛藤波瀾を生せしめざれば、人は寧ろ自己の眞知を其の儘に發揮するからである。

然りと雖も葛藤波瀾を生せしめざれば水の本性も亦知れないであらう、故にヘーゲル曰く、不可解とは思惟怠惰の表章なりと、即ち若しよく抽象的認識の起る所以と其の意義とを解せば、抽象的認識は其儘絶対知になる事、恰も宗教に言ふ所の差別即ち平等、生死即ち涅槃たると同様であらう、抽象的のものは茲によく改宗せられ、甦り、新生命を得て、大直觀の知になるのである。今之れを譬へんか、圓周上の一點を取り、之れを始めなりと言ひ或は終りなりと言ふは、抽象的知識の事である、然るに何ぞ知らん、其は始めにして終りなのである、始めにして而て終り、茲に於て我等の認識は有無を通じ、反對を包攝して、如々(其の儘で)活動する所の圓周其のものを表現する事が

出来る、之れが即ち絶対知の働きのなのである。然も絶対知の上から見れば、始めと言ふも間違でない、終りと言ふも誤りではない、何故ならば、我等が今圓周を畫くと言ふ場合には、どれからなり始めて、又其の點に終らなければならぬからである、此れが前から度々言へる所の、抽象的知識は實踐上の意義を有つたもので、科學的認識は畢竟「用」の一字を離れざるものなりと言ふ意味である。余は今斯る例をいくつも取る事は止める、要するに絶対的認識は讀者各自の力に存するのであるから、十分に此の一例によつて鍛練せられん事を希望する。若よく此の鍛練が集積せらるゝならば、實在は不可知なりとの斷案の愚なる事を知り、ヘーゲルが眞理は言明し得らるゝ、言明し得られざるは眞理にあらずと言へる意義が十分に了得せらるゝであらう。然し猶ほ一言次の事を注意して置く事は無益であるまい、即ち所謂抽象的なる思考を表現する所の一言半句で以て眞理が其の儘表現せらるゝと言ふわけではない、斯る眞理を言明する所のものは、哲學の全組織其のものであつて、斯る全組織が即ち認識の終局である。

余は最後に參考の爲めにヘーゲルの「絶対精神」なるものに就て一言する。之れを擴ぐれば萬有たり、之れを攝すれば最も單純なる最も抽象的なる一概念即ち「有」にな

る、然るに「有」は無に對して始めて存在する、然らば之れ有は無なりと言ふ矛盾である。此の矛盾は更に進化して「成」の概念になる。此の如くに辯證法を取りて、先づ思考(理其のもの)の發展を序したのが彼の「論理學」である。次に思考の客觀化、即ち「有」に對する「無」として、自然界が出来る、其處で此の自然界を序したのが彼の「自然哲學」である。更に自然物を基礎として、思考(理其のもの)の本性を發現したのが「精神」であるが、其の精神發現の第一段が「主觀的精神」で、普通に心理學の對象とする所のもの之れなり、次に「客觀的精神」となつて、法、道德、人倫(諸制度)となり、更に終局に精神の本性たる自由を發揮したのが「絶對精神」である。此の「絶對精神」に又三段の進化がある、其の第一が藝術、第二が宗教、第三が哲學である。藝術と宗教とは共に絶對を表象或は想像にて捕へんとして居る態度であるが、其の内藝術は不自由なる物質を借りて絶對を現はさんとし、宗教は只精神の内に畫いて居るのである、故に前者は不自由であるを免れざれども、後者は一層自由に絶對を描寫する事が出来る。然るに最後に一層自由を發揮せるものは、概念に依りて絶對を捕へた所のもの即ち哲學である、然し其の哲學なるものは勿論自然界を離れ、法律道德制度、藝術宗教以外にあるのではない、否な概念其のものゝ發展の形式(即ち彼の論理學にて論せる所の理法進化の順序)に依つて、

其れ等を組織せる所のものが即ち哲學である。其れ故に余は極端に走つたヘーゲル左黨の學者の如く、哲學さへあれば他のもの、例へば宗教などは最早不必要なものと解するのではない、換言すれば哲學は吾人に藝術や宗教を與ふるものでない、反對に其等の全一的組織なのである、即ち認識の終局で、普遍必然の知の力としてのものである。

フイヒテ、セリング、ヘーゲルなどの絶對論の高慢なる態度に極力反對して、經驗的に哲學を建設し、經驗と思辨從て實在論と觀念論とを調和せんとしたのは、ヘーゲルを極力惡し様に罵つたシヨウペンハウエル其の人であつた、而して此の傾向は更にフェヒネルに依て繼承せられ、ロツチエに依つて完成せられた。既に第一編に述べた如く、シヨウペンハウエルは經驗的事實として、自我に於て「意思」を認め、比論法によりて、之を一切の事物に推及して汎意思論(Pantheism)を立てたのである。然るに本來意思とは我れに於ける一面である、抽象的のものである、彼れは其れを實在としたのであるから、彼れ自ら自白せるが如く、彼れの哲學は世界の根本理由は終に説明する事が出来ない、我等は何故に實際にあるが如き經驗を有して、他の經驗を有せざるかの問

題を解決する事が出来なかつたのである。第一編第四章の終りに述べた如く、物心の二元を立て、置いて、此兩者の關係を認識に依つて知らんと欲せば、不可知論になるのは當然の事である、よし此の二元は並行するものであると説いた所で、我等の認識は終に蓋然以上に進む事は出来ない。其れ故に等しく科學と哲學とを調和せんとして居るに關らず、ロッチエに至りては最早心身の並行論を取らずして、相制論を取つて居る。彼れは物とは關係なりとなし、其の關係を科學的に逐及して、單なる「有」てふ概念に到達した。然し彼れは考ふ、科學的に到達する「有」は何等内容のなきものなり、其れ故に其の内容は善及び美に於て認めなければならぬと。斯くて彼は絶対(神)を人格と見たのである。即ちロッチエの様に見れば、比論法より出る弱點を免れ得て、我等の知も又絶対と合一する事の出来るものと許し得られるのである。此に於て並行論は破られたのであるが、科學と哲學とは目的通りに調和し得られたのである。宜なる哉、ロッチエの影響の學界に及ぼせる事の甚だ大なる事。我等は初めより物心を對立せしむるものでない、其れ等は同じ實在の抽象的の見方の相違に過ぎないとするのである、即ち我等は物とは不變不動の根柢即ち核としての部分である、然るに實在を活動として見た方面、即ち力として其核を動かす、其の核を養いつゝある方面を以て心とし、精神とし、靈として見るものである。其れ故に余輩も亦カントに依て創められ、ロッチエに依て完成せられた方法に習ふて、實在の内容を此の靈的方面より考へんとするのである、此れが第三編の目的である。而して斯る靈的方面の最もよく表現して居るのは、幾度も言へるが如く吾人の人格である、而して其の人格の靈たる所以は、人格に於て最もよく全體性が現はれて居るからである。其れ故に又第三編の論述は人格の本質論と見做すべきものである。

第三編 行爲論(理想論)

第一章 行爲とは何ぞや

凡そ運動は力の平均の破れた所に起る、其の平均さへ回復せらるれば、運動は止むのである。而して此の平均の破れた場合を内的外的の二つに分けて見る事が出来る、其の外的と言ふのは、或る物と他のものとの間に起つた力の不平均であつて、此の場合には、其の運動は外的機械的に起されたものと見る事が出来る。次に内的と言ふのは、或るもの、内部の相互の關係より起る所の力の不平均であつて、其は自動の現象となつて現はれる。勿論宇宙を全一として見れば、宇宙は一の大なる自動状態にあるので、其の内部は絶へず運動しつゝありとも見られ、又或るものを分析して其の要素に就て言はば皆な外的に起さるゝ所の運動だと見る事も出来る、其れ故に内的外的と言ふも、畢竟は何を以て一個體と見るかと言ふ事で定まるのである。然し先づ吾人は通常の見方に従つて區別して置く、即ち所謂有機體なるものは、其の内部の構造が非常に複雑になつて居るのであるから、所謂無機物なるものと比較せば、言はゞ絶へず平均が破れんとして居る故に、自發的運動なるものが其の特性なりと見

らるゝのである。然れども此の差は勿論程度上の事である、無機物だとて内的運動がないのではない、只全體としての力の統一が簡單であつて、其の平均が容易に保持せられるから、自動がなくなつて單に外的影響よりのみ動かされて居る様であるが、其は單に外面的の事で、内面には等しく運動がある、然も其の運動や甚だ單純であるから、其の運動形式に反抗するものに逢へば、直ちに其の個體は破滅せしめられ、自動的なるが如くに見られる様になる、爆發物などはそれである。此の點に於て一見通常の考へ方とは甚しく相違したるかの如き理屈が出て來る。其は何かと言ふに、一寸考ふれば、無機體の生命は永くして、有機體の生命は甚だ短かい様であるが、事實反對である事である。有機體は其の構造が複雑であるから、容易に自動し容く、其生命も複雑なもの程短い様に思はるゝのであるが、其の自動し容く複雑になり居るは、畢竟其のものが容易に外物に依て破壊せしめられざるが爲めである、即ち統一の力を固からしめんが爲めに、其の内部に變化が多くなつたのである。其れ故に一個體の生命は、一個の石塊程長くはないにしても、其の生命の永續は兒孫の繁殖によりて、更に其れよりは長くなつて居るのである。我等が通常にもつて居る所の生死觀は、此の見解點のもとに大に趣きを異にせなければならぬであらう。然し余は其の事に關して精細に論じて居る暇がない。

さて我等人間の活動も亦以上述べた原理より外にない、即ち一個體をなす所の身體の内部及び外部の相互の力の關係と言ふ事で、一切の活動も説明し得らるゝであらう、唯物論的機械觀は即ち此の原理を基として成立つて居る。實有論上の唯物論は認識論上には經驗論を取るのが普通の約束であるが、此の方からは所謂容知 (Intellekt) なるものゝ特殊の存在を否定し、少くとも其を以て本能 (Instinct) なるものゝ複雑なる結合なりと説明せんとして居る、ヒュームの如きは即ち其のよい例である。如何に簡單なる無機物でも、凡そ組織あるものは其れ相當の一定傾向を持つて居る、之れを本能と言はれない事はない、只有機物となり、更に其の内にも複雑となれば、複雑なる傾向が顯はれるだけの相違である。デカルトが動物は機械なりと言へるを一步進めて、ラメトリーが「人間即機械 (L'homme machine)」——十八世紀に於ける佛國唯物論の代表的著作の名と見たのは、斯る見解よりすれば勿論正當である。それで若し我等が單に「ある所のもの」を知り、其を説明する限りで満足し得らるゝものならば、唯物論的機械觀は我等の知的要求を満足せしむるに十分であらう。然し此れだけでは事物の意味を解釋する事が出來ない、我等は物の何であるかを知ら

んとすると同時に、物何故に運動するかを解釋せんと勉めつゝある、此に於て唯物論に對立する唯心論の存在理由がある。何となれば主觀的なる唯心論が言ふ如く、我等は我等の主觀に映する限りを知り、我が意思に約し (in the terms of my will) 得る限りを解釋し得るのである、即ち此の解釋に於て、始て物が靈的存在として顯はれて來るのである。例へば我が同胞は勿論の事、下等の動物乃至は草木土塊に至るまで、之れを我が意思にて解釋する時は、我れと等しく皆な意思あるもの、目的あるものとして現はれて來る、即ち靈あるものとして考へられるのである (一九九頁參照)。今此の靈なるもの其のものは他より與へられたるものであるか、己れ本來具有する内在的のものであるかと言ふ議論はしばらく置く、事物存在の理由及活動の理由を解釋すれば、一切のものは皆な靈的存在物であつて、其の支配を受けて活動し且つ存在する。其處で我等は斯る靈に依て支配せられて居る所の活動を總て行爲と名づける、而て其の靈なる所以のものを名けて理想と呼ぶであらう。

普通の倫理學では、行動 (Action) と行爲 (Conduct) とを區別するに、意識的と言ふ事を以てする、例へば目的を意識して爲さるゝ所のものを行爲と言ひ、無意識になさるゝものを總て行動となし、之れを倫理道德の範圍外なりとなすのである。然し哲學的

に言はゞ、意識的無意識的と言ふ事は、根本的の區別ではない、意識的と言ふも無意識的と言ふも、畢竟我を基とせる解釋であるから、自らの場合にこそ此の區別は附くであらうが、他の場合には、區別がない。現に倫理學でも、道德的評價の對象は單なる意識的なる行爲のみに限られて居ない、無意識なる品性の價值に迄及ぼしつゝある、のみならず所謂意識的活動なるものは、自己に於ても甚だ狭き範圍のものである。其れ故に哲學的考察に於ては、靈的活動と見らるべきものは皆な行爲とせなければならぬ。又理想と言ふ語は、普通目的と言ふ語と同意義に用ひられて居るが、目的とは個人的着色を有つた、抽象的のものである、例へば目的と言はば單に到達せらるべき目標を言ふ様に思はれる、今某地へ行かんとする、其の到達すべき地を目的と言ふが普通である、然るに理想と言はば、其の土地も勿論込入つては居るが、只其れのみではなく、其の地へ到達すべき一切の手段をも包含したものである、故に理想とは一切の目的をして目的たらしむる所の具體的包括的のものである、言はば最後の目的である、勿論最後と言はゞ何か時間的の意味が加はるが、其の意味を取つた最後の目的が理想なのである。其れ故に理想は普遍的のものである、部分に於ける全體の發現其のものなのである。

然らば何故に我等は事物を解釋して、他のものをも我と等しく靈的のものなりとなす習慣を得て來たかと言ふに、之は畢竟我等が社會的に得て來たものなりと言はねばならぬ。社會は何故に構成せらるゝかの根本問題は、亂雜を防ぐ爲めに、暫く置く、我れ等は生れて以來一刻も社會關係を離れた事のないものである、自己意識もなく、何等靈的活動として見るだけの價值のない赤子の時代から、既に靈的のものとしての取扱ひを受けて居るのであるから、一社會的關係の十分發達して居ない處では、赤子などは靈的に取扱はれては居ない——一口に言はゞ其の習慣なのである。尙ほ一層詳細に之れを經驗的事實に就て考へて見よう。我等は自然物に對しては寧ろ自己と言ふ意識を失ふのが普通である、山谷を跋渉し自然の景を樂むが如き場合には、赤壁に遊べる蘇子の如く、自己を忘れて羽化登仙するのである。然れども蘇氏の赤壁の賦が又示すが如く、其の自然の背後に何等かの意味あり、隠れたる理法の存在する事、恰も我等が他の人格に對した時の如き態度を取れば、即ち其の自然を研究すると言ふ態度であつて、自己てふ意識が著るしく出て來るのである。蓋し我等は生れてから自分に近い人々の模倣を爲すものであるが、其の模倣をなす事に依りて、始めて他人の行爲の意味を知り、同時に我れ以外に抵抗する所の他人の心なるものゝ

存在をも意識するのである。例へば他人が笑ふて居るので、自分も何かなしに其れを眞似して笑ふて見る時は、其處で始めて他人の笑ふと言ふ意味が了解せられ得るのである。其れ故に若し多數の人が皆な笑ふて居る場合に、獨り笑はない様な人があれば、「氣の知れぬ人だ」と言ふ考へがすぐに出て來る。とも角我等は斯くの如く他人との交際に於て、他人の眞似をする事に依りて、自己の内、自己と他人とが區別せられて出て來る、而て眞似て得た所の他人の行爲の意味なるものは、即ち前より述ぶる所の自己に依りての解釋である、換言すれば、解釋して得たる所の意味なのである。茲の關係を十分に説明せようと思へば、勢い細かい心理學的分析に入らなければならぬが、大體の事は上に述べた所で了解せられるであらう。

此の如く我等は社會の内に於て互に自分のものを他へ與へたり、他人のものを己に取り入れたり (to take and give) しつゝある、其れ故に如何なる行爲に於ても、必ず他人と言ふ事が計算に入つて居る、從て我等は他人の面前にあらざる場合にても、即ち獨居して居る場合にも、他人と言ふ事を思ひ出す事に依りて、自己意識的になるのである。其れで斯る關係から出て來る一切の反省思索皆な理想化されて、愈々社會結合の力を増し且つ深くするのである。抽象的なる社會學者は、或は同類意識を以て社

會結合の原理と考へ、或は模倣を以て結合の第一義と考へて居る人もあるが、是れ等
 は一面の眞理に相違ないが、同類意識は社會上に得た結果である。模倣は其の手段で
 ある、哲學的に言はば、本來自我なる意識が社會的の産物であつて、其自我は其が對す
 る他人に依つて種々に着色せられて居るのであるから、其の着色の工合が種々の社
 會形式を作り、且つ其の社會の結合を固くなきしめて行くのである。此の點は後章
 理想化の働きを述べる際に明かになるであらう。

斯く社會に養はれて出て來た「我」は、最早社會的の關係を免れる事は到底出來ない
 のである。上述の如く社會的の關係からして「自我」と言ふ意識も出て來る、「自我」てふ
 意識があるから、色々の慾求も起る、慾求が起るのであるから、色々の苦悶も起るので
 ある。其れ故に此の「自我」を免れたならば安樂であらう、而して其の自我を免れるに
 は社會的關係を脱却するが唯一の方法であると解せられた所の、所謂隱遁生活を理
 想とする思想は、古來種々の形ちにて宗教なり哲學なりの方面に出て來て居るので
 ある。如何にも抽象的に考へれば、之れも正當な順序方法である様にも思はれる。
 而て又斯る考へ方に於ては、社會的に得られたる自我を名づけて「小我」となし、小我の
 脱却に依て出て來るものを「大我」と名けるを普通となす。如何にも他人と言ふ對立

を失ふた場合にも、尙ほ大なる靈的活動のある事は、吾人も又十分に認許する、即ち吾
 人は之れを理想と名けるのである。然し更に一層深く考察せなければならぬ事は、
 斯る大我或は理想なるものは、矢張社會的に養はれて出て來たものである、即ち小我
 的活動よりして、其れに十分なる内容が出來てこそ面白きものなれ、然るを一切の對
 立を失ふた大我或は理想に何の奇があらんやである。觀よ如何に社會的の關係を
 脱し、小我の域を免れた積りでも、矢張一種の他我に捕へられて居る事を。例へば宗
 教信者にすれば、其の自我は神或は佛と言ふ大なる「他我」に對して居るのである、勿論
 神或は佛に對する我は、普通人が相手として居る他人、即ち羨み妬み憎み好みの附着
 して居るものとは相違して居るに違いないが、形式上より言はば、矢張或るものに對
 する小我であらう。凡河内躬恒の山に入る僧を送る歌に曰く

世を捨て、山に入る人山にてもなほ憂きときは何處行くらむ。

漱石氏も亦「草枕」の始めに面白く書かれた、

人の世を作つたものは神でもなければ鬼でもない。矢張向ふ三軒兩隣りにちら
 ちらする唯の人である。唯の人が作つた人の世が住みにくいからとて越す國は
 あるまい。あれば人でないの國へ行く許りだ。人でないの國は人の世よりも猶

ほ住みにくからう。

我等は如何に此の世を遁れようとした所で遁れられるものではない、生れなかつたらよからうなどと云ふ厭世観は此の點に於て無意義である、何故ならば生れなかつたらよからうと考へるのも、畢竟は社會的に養はれた結果なので、若し生れて居なかつたら、矢張生れて來たかつたのであらう。

斯くて我等は結論する事が出来る、自己てふ意識は社會的の産物である故に靈的存在物としての人格は又社會的の産物である、從て又我等の行爲も社會的に其の意味がある、其れ故に自然物として見た場合の自己の行ひや、又自然物に對しては、嚴密には我等何等の責任もなければ後悔の感も起らない、即ち行爲としての意味を失ふのである。余は本編に於ては此の行爲を起し、行爲に意味あらしむる所の理想に就て最も重要な點を論じて見ようと思ふ、即ち倫理學の根本假定に就ての論である。而て先づ第一に必要な事は社會的に存在する所の人格の意義を一層明かにすると云ふ事である。然し尙ほ始めより斷つて置かねばならぬ事は、茲に論ずる人格は社會的存在と言ふ限りである、と言ふは社會は物的基礎の上に成立する、人格も身體と言ふ核の上に成立する、然る限りに於ては、人格其のものを構成しつゝある要素に

は社會を構成する物的條件も入つて居る、身體と言ふ缺くべからざる條件も詳細なる分析には觀過すべからざる事であるが、此等の諸點は今しばらく置いて、解釋の方面即ち靈的方面のみを主として考察するのが本編の宗旨である。

第二章 人格の實在と不滅

人格の實在なる事に關しては最早上來度々述べた所の事で、今更重ねて論ずる必要のない程である。ソークラテースは「汝自を知れ」と言ふ題目を標的として、詭辯論者によりて攪亂せられたる思想界の危急を救ふた。デカルトは近世哲學の先導者となり、「我考ふ故に我あり」と言ふ旗を振ふて、諸卒の向ふ所を示した。實に人格としての「我」の存在は一毫も疑ふべき所のものでない。又東洋の思想史に於ては、礙つては極端なる禪の一派となり、見性成佛、「我が本性を知ること」を以て絶對智なり、佛智其のものなりと解して居る。此の我の本質何かと言ふ事は、容易に知られるものではない、然し我の實在である事は最早疑ふべきでない、之れを疑へば一切のものは皆な其の根據を失ふのである。勿論吾人は我れ以外のものゝ實在をば疑ひ得ない、之れを疑ひ、我獨りのみ實在すと主張するならば、其は獨我論である、我の存在が抑も虛無

中の事となり了るのでなる。其れ故に吾人は吾人の存在の實なることを知ると共に、其の實在の本質をば、其が關係する所の他の實在に依つて知らんと勉むるものである。蓋し我等は物的存在として既に宇宙の萬物に力學的に關係し、一舉手一投足の微と雖も、其の關係する所を追及すれば、全宇宙に及ぶのである。又、靈的存在物として吾等の祖先の發達に關係せる一切の諸要素を止揚的要素として保有して居る所のものである。―止揚的要素 (Aufgehobenes Moment) と言ふ事は、ヘーゲルの用語である、相互に矛盾せるものが、辨證法的に進化し、一層高きものとなれば、其の對立矛盾は消失してもう、然し尙ほ大切なる要素として保存せられて居ると言ふ意味である。―即ち我等の人格内には、過去には色々反對矛盾せるものが止揚的要素として入つて居るが、現在では最早一人格として統一せられて居る。例へば釋迦と提婆とか、孔子と盜妬とか、清磨と道鏡とか、其の當時に於ては互に對立した所のものが、我等の内には理想化の所に於て説くであらう。其れ故に勿論我れなるものは此等の種々の要素の單なる集積ではなくして、其を統一せる全體である、然も其の我れを知る爲には、此れ等の要素を分析して知るより外に道がない、歴史を知るの要は即ち茲にある、

同時に又自然科学を知るのも、畢竟物としての我を知るが爲めのものであると言はねばならぬ。ともかく我等の人格は此の如き意味にて小宇宙 (Microcosmos) なのである、即ち小なる形に於ての大宇宙 (Macrocosmos) を表現せるもの、即ち部分に於て最もよく全體の表現せるものである。

次に實在たる人格が不滅であるべきは又當然である。古來此の問題は靈魂 (Soul) の不滅と言ひ、色々の議論が提出せられて居る、然らば何故に余は靈魂と言はずして、人格と言ふか、先づ其の意味を明かにして置かねばならぬ。

靈魂 (英 Soul 獨 Seele) とは以上述べて來た處の靈的の働きをなすものを一個の實體と見た概念である。然らば精神 (英 Mind 獨 Geist) とどう相違するかと言ふに、此の區別は學者により、又國々の習慣により多少相違して居るが、先づ大體から言は、靈的の働きを指して居る場合と、又其の中にて所謂高尚なる部分、即ち思惟する力、理性的の方面のみを指す場合とがある。其れ故に靈魂も精神も共に非靈的なる物質に反對する事は同じであるが、其の内靈魂とは物質以外に獨立する實體と考へられて居る、故に動物靈魂植物靈魂と言ふ事は正當であるが、精神は先づ人間に限つて有せらるゝものとせなければならぬ。又他に Spirit と言ふ語がある、宗教上には精靈と譯

してある、羅句語の *Spiritus* 氣息の意であるが、精神にも靈魂にも混用せられて居る所の最も不確定の語である。中世紀や近世哲學の始めに於ては、概して靈魂を以て物質に對立する實體と考へ、其を以て唯一にして不可分のものとなし、以て人格に於ける統一と同一とを説明せんとして居る。此の如く靈魂は唯一不可分のなる實體と見たからして、此の肉體の解崩と共に壞れてしまふものは考へられない、即ち不滅と考へらる、而して不滅とするから、其處に輪廻轉生 (*Metempsychosis and palingenesis*) の考へも出て來たのである。而して此の輪廻轉生と言ふ事は、どうも東洋の思想らしい、特に西洋にて中心となつたのは、東洋の影響を受けたと考ふべき所のピタゴラス派からの系統である。然し此の派の學者の所謂靈魂なるものは、未だ後の學者の説く様に實體的の靈魂でなくして、數的關係そのものであつたらしい、即ちプラトンの所謂觀念である。例へば個々のものは地水火風とエーテルより出來て居るので、時あつてか破壊せらるゝが、其のものゝ關係、例へば机ならば机其のものは永久であると言ふ風に、不滅を説いた。斯る不滅の考へを繼承して觀念の實在を立てたプラトンの靈魂不滅の證明は面白いが、順序上後にして置く。彼れは其の靈魂を三つに分けた、其の三とは第一が理性で、第二が意思、今日より言はゞ第三が感性である。

此の内第三の感性は肉體に附著したものである、故に不滅を要求する權利は無論ない、第二の意思は感性にも従ふ、又理性にも従ふ所の中間のもので、感性に従ふ限り又不滅を要求する權利がない、故に眞に不滅なのは第一の理性であると言ふて居る。然し斯くの如く單に理性的部分のみが不滅なりと言ふならば、其の不滅の靈魂は無論人格的のものと言ふ事は出來ないのであるが、斯る問題は彼れにありては未だ十分明かになつて居なかつたらしい、不滅の靈魂は矢張人格的のものと見て居るのは明かである。次にアリストテレスに至つて、不滅問題は寧ろ曖昧になつて居る、彼れは或る點から見れば不滅論者だとも解釋出來るが、他の點より言はゞ滅するものなりと主張したとも解釋し得られるのである。降つて中世や近世の始めに於ては、靈魂を以て人格の統一と唯一とを説明せんとして居るのであるから、勿論人格的靈魂の不滅を主張して居るのである、即ち我に於て今見る所の靈的のものが其の儘残りて、天國や地獄に入り、或は又肉を得て此の世にも出て來るものと考へられて居る。然し是れだとして理論から推理して、天國に入るものは靈魂の如何なるものか、地獄に入るは如何なる靈魂かと言ふ様な問題に逢へば、靈魂が又部分的に區分せられる事にもなつて、十分明了に答ふる事は出來ないのである。然し此く一の靈魂が

區分せられても、宗教的には其の各が又人格的のものであるとも考へられて居る、第六章神の三位一體を参照せよ。

印度の思想界に靈魂不滅説があつた事は最早疑ふべき餘地はない。更に佛教に於ても三世因果を説く以上は、靈魂は無論不滅なりと考へて居たと言はねばならぬが、一佛教哲學の發達は、丁度西洋哲學の全體的發達に比較すべきものであるが故に、其の内に既に種々の意見が錯綜して居る、其れ故に靈魂と言ふ考へも種々に變化して居る、或る見方から言はゞ、佛教は實體的の靈魂は之を否定するのであるから、無靈魂説だとも言はれる、其れ故に茲には其の細かい事を論ずる事は出来ない。若し興味を有せらるゝ讀者は妻木直良氏著の「靈魂論」を見られん事を勧める。佛教が支那へ入つてから、支那にても亦此の問題に就ては中々八ヶ間敷い争論があつた、之れも精細な事は論ずる事は出来ない。然し支那にては魂魄と云ふ二字がある、人死すれば魂は散して天に上り、魄は肉と共に地に下りて無くなると思ふたのが一般の考へ方らしいのである。

既に第一編に論結した如く、本來物的實體心的實體と云ふ様に根本的に對立した二元があるのでない、然るに肉と靈とを別種のものとして、即ち抽象的に見るときは、

肉の根本的のもの即ち原子は無論不増不減である、吾等の身體は其の原子の或る割合に於ける集合であるが故に、物質としては始めより不滅である。然し物質論者から言はゞ、物質原子の或る一定様式に結合せられた所に單なる現象として出て來る靈魂の様なものは、其の結合の破壊と共に無くなる事は、恰も機械が破壊すれば、其の働きが無くなるのと同様である。然るに反對に靈的のものを單一不可分の實體として見るならば、之れ又物的原子の一定結合が破れた所で、滅するものとは考へられない。然し靈魂不滅論者の最も困難とする點は、同じ靈魂であつても、其の下等なる部分迄も不滅と考へる事は、本來不滅を要求する見解點から之を許す事は出来ない、其れ故にプラトーンの如くに、靈魂の理性的部分のみを以て不滅なりと言はねばならぬ様な事になる、從て人格的の不滅ではないと言ふ事になる點である。此る難點は靈魂と言ふ概念が定まらないから起るのである、換言すれば靈魂を以て身體と別種の實體であると考へながら、然も其が身體と接觸しつゝありと考へなければならぬから起る所の不都合なのである。先づ之れが茲には靈魂不滅と言はずして人格不滅と言へる第一の理由である。本來靈魂と言ふ實體的のものは無い、單なる抽象的概念たるに過ぎない、其れ故に其の概念の定め様如何によつては、滅とでも不滅

とでも、どうにも議論は成立するでのある。

カントは前編第四章に述べた如く、純粹理性の範圍に於ては、全く此の問題を捨て、しまつたのであるが、實踐理性の要求として之れを許した。即ち彼の議論は斯様である。我等に倫理道德の存在する事實より云へば、吾人の本性は自由なりと言はねばならぬ、然るに認識的理性の所産たる此の現象世界に於ては、固より自由なるものはない、其れ故に自由なる我等は現象以上の本體なりと言はねばならぬ。然るに道德は此の自由の本性より出づるもの、即ち自律的 (Autonomous) でなくてはならぬ、我等の行爲が他に何等かの目的あり、其の目的に依て規定せらるゝ場合には、其は眞に道德的行爲とは言はれない、其れ故に眞の道德は、本務なるが故に本務を爲すと云ふ事より以外にない、之れが自由なる即ち無條件なる實踐的理性の命令——略して無上命法 (Categorical imperative) と云ふ——である、此れ以上に善の善たるものはない、即之れが最高善 (Bonum superinum) である。然るに此の現象の世界に於ては、最高善を行ふ人必ずしも最高の幸福を享けて居るとは言はれぬ、悪人榮へて善人窮する場合が多い、然し之を以て我等の實踐理性は正當なりと許す事は出來ない。而して若し實踐理性なるものが純粹理性と並行せるものなるか、或は其の下に位すべきものたるなら

んには、如何に其を不合理と考へるも致し方のない事であるが、實踐理性とは我等の自由の本體其のものなのであるから、純粹理性以上のものである、其れ故に其の要求即ち最高善にして且つ幸福なる完全善 (Bonum consummatum) の要求は又現象以上のものである。其れ故に此の要求の存在よりして考ふれば、我等は此の現象界で終るべきものでなくして、現象界に於ける死の後にも、吾人の人格は存続せなければならぬ、即ち不死でなければならぬと論じた。而して彼れは此の不滅の世界を現象界に對して可想界 (Intelligible Welt) と名づけ、此の可想界に於て、道德的秩序の支配者として又神の存在をも許したのである。——此れがカント自ら唯一可能のものなりと言へる、有名なる神の存在の證明である、即ち純粹理性の範圍に於ては神の存在は肯定する事も出來ぬ又否定する事も出來ぬ、從て從來の證明法は一も其の効力のあるものはない、只道德的要求としてのみ其の存在が證明し得らるゝとなしたのである。

カントの此の考へは如何にも正當である、靈魂不滅も神の存在も、單なる論理的の要求から出て來るものでない、論理的推理の終局は、一切の現象が只統一せらるれば其れでよい、然るに倫理道德或は宗教の要求としては、善及び美の要素が必要なのである、而も其れは要求である理想である。而して此の要求は第一章に述べた如くに、

全く社會的に出て來た所の人格の要求なのである。此れが又余が靈魂の不滅と言はずして、人格の不滅と言へる第二の而も大切なる理由なのである。既に述べた如く、靈的存在としての人格は社會的のものである。此の方面より、人格と言はゞ、靈魂と言ふ様な曖昧なる概念をさけて、眞に我等の要求を充實する事が出来る。其れで我等はカントの所謂可想界、プラトーンの所謂觀念界なるものを、此の地上へ引き降して、社會と言ふ意味となし、其の社會内に人格の不滅なる所以を説くのである。蓋しカントの可想界やプラトーンの觀念界は、此の現象界に對立した所の世界である。故に斯る世界の特別の存在は既に第一編實有論の考へと調和せない所のものである。然るに今其の世界を以て此の社會と見、地上のものとなすならば、少しも實有論の論結と矛盾する事はない。否、實有に善と美の内容を與へて行く事に於て、我等の人格を豊富圓滿ならしむる事が出来るのである。

更に第三の理由は、近頃日本にても大分流行し出したのであるが、英米等に於ては一派の好事者があつて、所謂心靈論 (Spiritism) の研究をしきりにやつて居る。斯る人々は矢張精神を以て一種の實體の如くに見て、幽靈の様なものゝ存在を信じ、此れを科學的方法で論證せんと勉めて居る。然し余の考へにするならば、科學的或は物

理的に實證の出来る様なものは、矢張物質的のもので、其の心靈なるものが如何に精巧に出來て居るものと見た所で、其は希臘のアルヘラウスなどの既に唱へた如くに矢張物質である、靈的の活動其のものゝ本體ではないのである。それで靈魂と言ふ様なものを身體以外に置くとときは、矢張斯様なものと誤解せらるゝ憂があるが故に、余は靈魂とは言はずして、人格と言ふのである。其れ故に余が人格の不滅を證せんとするものも、斯る人々の様な意味で證明せようとするのではない。—先づ斯くの如く注意して置いて、プラトーンの「不滅論」に就て一瞥を與へるであらう。

プラトーンの考によれば我等の靈魂はもと觀念界に居たのであるが、下手に鬪を抽ひたものであるから、運命によりて定められて、此の肉體と云ふ牢獄に捕へらるゝ様になつたのである。然し猶ほ我等に於ても、其の昔觀念界に居つた事の面影を、眞理を愛し、哲學に依つて再び觀念界へ還歸せんとする思慕エモスの念のある事に依て認めらる事が出来る。而して我等が論理的思考に依つて得る所の眞知なるものは、決して自ら新たに得たものではない、觀念界に居て直接に觀念を知て居たのを、今想ひ出せるに過ぎない、我等は出生の際全く忘れてしまつたのである。其れで哲學に依つて十分に理性を發揮し、正義の徳を實現せば、現象界の我等もやがて觀念界へ入る事が

出来て、今度は再び圖を抽かなくともよくなる、然るに若し此れに反して、何等向上的の修養をもなさざれば、一時觀念界へ行くも、又圖を抽いて、此の世に降り、或は一層下賤なる生活をしたたり、或は上等の生活へ入つたり、或は人間以下の牛馬等の生活をも爲す様になると考へて居る。さて又觀念界はどう言ふ有様であるかと言ふに、觀念は我等が見る現象世界の原型である、故に現象界の事物に於て種類上の區別の出来るだけ、其れに應ずる觀念があるべきである、眞善美の觀念は勿論の事、人、火、水等の觀念もあれば、毛髮泥土石塊等の觀念もあるべきである。而て此れ等は純粹に組織系統を爲し、最後に最上の統一者として至善の觀念がある。而して彼れは此の至善觀念を以て神と考へて居たのである。

以上の考へは多くは比喩的に論せられたり、或は一方に述べた事と他所に言ふ所との間に十分の一致がない、殊に至善と宇宙創造の神とはどう云ふ關係にあるか、一方では全く別とし、他方には同一視して居るなど、十分正確に言ふ事は出来ないのである。然し今彼れの考へを我等の様に社會的の意義に解釋する時は、彼れの輪廻説も、想起説も、至善に依て最後の統一が保たれて居るとなす事も、皆な興味ある事である。何となれば七生人間亡國賊と云ひし楠公は、絶えず日本の社會には出て来る、又

反省思惟の限界と意義とが社會的のものであると、前に言へる事を正當となすならば、我等の理性に依て得る認識なるもの、意義と限界とは全く社會的のものである、即ち社會の一員としては既に「ある所のもの」を想ひ出すに過ぎない、換言すれば既に眞理を以て満されて居るものなりと言ふも敢て不可なきである。而て其の「ある所のもの」の統一者は即ち吾人の言ふ神である、至善である。

又プラトーンが靈魂の不滅なる所以を論せる論點も亦彼是れ一樣ではないが、大要を言はば、先づ第一には理性的靈魂の單純なる事、即ち單純なるものは、分解する事が出来ない、第二に神の善なる事、善なるもの、作れる靈魂は消滅すべからざるものなり、第三には靈魂は一切生命の原理である事、若し生命のあるものが死によつて無くなるにせば、有が無になると言ふと等しく不合理であるから、靈魂は不滅である。更に第四には前述哲學的思慕(愛)の我等に存在すると言ふ事實を認識根據として、靈魂には前世ありと論じ、第五に靈魂若し物質論者の言ふが如く、物質集合の結果なりとせば、如何にして身體を支配し得るか。先づ斯る論據によつて居る。余は今特に彼の「共和國」にある證明法の大要を参考の爲めに擧げて置かうと思ふ。

惡とはものを破壊し腐敗せしむるもの、善とは反對に救濟し進歩せしむるもの

のを言ふのである。一切のもの皆な自己固有の善と悪とを有て居る、而して自己固有の悪によりて、内より自己を滅亡せしむるにあらざるよりは、外的の悪は其を滅す事は出来ない。通常の考へにては、例へば人が腐肉を喰ふて死んだ場合に、腐肉が身體を殺したと云ふのであるが、身體に固有の悪即ち病氣なくば、腐肉敢て身體を殺す事は出来ない、即ち腐肉は只其の媒介となるだけの事で、身體を殺さしむるものは、其れに固有の病氣である。其れで悪の滅亡せしめ得る所のは、悪其のものであると結論せなければならぬ。今靈魂の場合に就て言ふに、靈魂固有の悪たる不正義以外の何ものも之れを滅ぼす事は出来ない、即ち肉體の死は靈魂に何の影響も及ぼし得ないのである、何故ならば肉體の死は靈魂をして不正ならしむとは考へ得られない。然らば靈魂に本來不正ありとせんか、不正は不正を滅ぼすのみ、故に靈魂は肉體の死に依て一層善なるものに覺醒せしめられ一層純粹となるであらうのみ、依然として不滅である。不死なり不滅なるが故に靈魂の數は常に同一なり。

上に述べた諸論點や又此の「共和國」中の論據も、若し單に論理的の立場にて考へるならば、其れ等に對して全く反對の提説を出す事も出来る。然るに今若し彼の言ふ所の靈魂を以て人格と解し、彼の觀念界を以て現實の社會を構成せしめて居る所の

原理として見る時は、彼の説く所皆な之れを活かす事が出来ると思ふ。余が以下に述ぶる所のものは、斯く余の意見にて解釋したるプラトーン説である。

第一編第三章二〇四頁に於て、大略次の事を述べて置いた。認識上に客觀的存在ありとなす事は、既に認識する主觀の存在を豫想した事であるが故に、我が死んだと同時に、一切が無になるとなさざる限り、即ち何等かのものが存在すとなす以上は、既に死んでも死なぬ或るものがあつて、其れ等を見て居ると豫想したものである。従て如何に不滅と言ふ事を嫌ふ物質論者と雖、我が死後にも我が妻子ありと考へ、或は依然として太陽が東天より昇ると考へて居る以上は、既に我の不滅を信じて居るものと言はねばならぬ。之れは認識論上から出る不滅の論證である。

時間と空間との二範疇の規定を受けて始めて存在する所の物質には運動と不可透入性が其の第一性質である。二つのものが相接觸せようと思へば、運動せなければならぬ、然も接觸する事は可能であるが、相互に抵抗して同時に同一空間を占領することは出来ないのである。然るに人格は運動を要せない、空間上時間上非常に距つゝて居るものが互に接觸する事が出来る。又ヘルバルトの可想的空間に於ける「實在」の如くに、多くのものが同時に同一場所を占領する事も出来る。此く言はゞ人或

は奇異の感を抱くかも知れないのであるが、例を取つて説明するならば、決して不可思議なる事ではなく、通常茶飯的の事である事が判るであらう。例へば余が今或る朋友へ向て手紙を書きつゝあるとなす、余の人格内には朋友の人格が歴然として存在する、斯様に書けば彼れは喜んで見るであらう、或は怒るであらう、或は同情するであらう、或は余の心事を了解してくれるであらうと考へつゝ書いて居る、故に余の手紙を書くとき云ふ行爲を指導するものは、余と共に余の内にある朋友である。或は余が父母の訓戒を守つて勉強して居るとなす場合は、父母が余の内存在し、余を刺戟し余を監視しつゝあるのである。人或は言ふであらう、其は考へられたる他人であつて、眞の朋友は其を以て喜ぶか否かはわからぬ、實の父母は今現に他所にありて、余の事を思ふて居るか否かは分らないではないか、故に余が思ふて居る他人は畢竟幻影の人格である。然し實際余が思ふて居る人格以外に何れに果して人格なるものありや、人格的存在とは、實に斯く他の人格内にありての存在を言ふので、若し物質的に言はば、其は人格の核としての身體のみである、若し其の身體のみより外に存在なしとすれば、人格其のものを否定せなければならぬのである。此の如く人格の不滅は人格内に於てである、勿論我等は社會にあつて教養せられ、他人に對し始めて自

己の人格と言ふ觀念も生じて來たのであるから、肉體のない人格は之れを考へる事不可能である。然し眞の人格の意味から言はば、必しも今現に耳目に觸るゝ様な肉體でなくてはならぬと言ふわけではない。心身並行論者に言はせるときは、心あれば體あり、體あれば心あり、從て健全なる精神が宿ると單に考へ得るのであるが、更に深く考へて見るときは、靈的精神的の方面は全く社會的の所産物である、野蠻人は我等より健全なる身體を持つて居るかも知れないが、健全なる精神を持つて居るとは言はれない、故に健全なる社會に於て健全なる身體が始めて健全なる精神を所有し得るのである。其れ故に時間空間の内に入れなければ實在なりと考へる事が出來ないと言ふ習慣の上からは、我等は我が内に存在する所の人格にも其の核を與へ、某の場所に某の身體を所有して居るものとして居る、然し其は全く論理的の推理であつて、實存し、直接に認識する所のものは、我が内にある所のものである。從て其の推定せられた所の核は色々の形を取る事が出來る、例へば死骸白骨となつて墓の内にある事もある、或は三十二相六十種好の圓滿具足の金銅佛となつて居る事もある、或は我が日本國の様に龕中に石となつたり寶劍或は寶鏡となつたりして居る事もある。是れ等は何れも時間空間の内に入れようとするからの事であつて、實際には其れに

關係せず、石たるに關せず、白骨たるに害なく、楠公の人格も大石良雄の人格も我等の内に入り、我等の存續せん限り不滅なのである。

然らば又疑ふ人があるであらう、人格の不滅は人格内であるとなすならば、我等の記憶せない所の人格は既に滅したのではないか、又た記憶せられて居ても、其の不滅は社會の存續せん限りであつて、社會が無くなれば等しく無くなる、然らば不滅とは云はれないではないか、之れに反して物質の如きもの、不滅は無條件的永恆である、人格の不滅などは比較にならないではないか。此の疑問は一應道理ある事である、先づ第一の問に答ふるであらう。如何にも名もなき人格の存在は顯在的には存在せないが、相集まつて一の大切なるものとなつて居る、之れを譬ふるに其は社會に於ける普通の人間の集合或は心理學上には言はゞ有機感覺或は一般感覺と言ふが如きものである、社會は之れなくば存在する事は出来ぬ、有機感覺は人の性格を定めて行く基本になる、社會にありては之れが其の社會の一般水準を爲す所のものである。其れ故に此れ等は知的分析の結果としては顯在的に出て來るのであるが、一般には相混して唯一のものとして顯はれて居るのである。其れ故に決して消滅したのではない、眞に止揚的要素として存在するのである。次に第二の問題即ち社會の存續

せん限り人格は存在するので、無條件的の不滅ではないとの考へに對しての答へは斯様である、社會存在せなければ、人格は存在せない、少くとも其の人格は現今のものとは相違せるものとして出て來るであらう、然る場合に於ては、此の空間此の時間も最早終局するものである、其の後迄も人格が存在する、或はせないと云ふ事は、最早我等には何等の意味をもなさないのである。否な眞實を言はば然る場合には物質も亦存在せない事になるのである。

以上の如き反問は左程大切なる問題ではないが、更に進んで茲に最も大切なる問題は所謂惡人なるもの、人格は如何んと言ふ事である。我等の人格内に於て、即ち社會に於て人格が不滅であるならば、我等の内には惡人も存在する、然らば善人と等しく惡人の人格も亦不滅であると言はねばならぬ。然らば不滅問題として惡と善とはどれだけの差異があるか。此に於て余輩は章を改めて論せなければならぬ。

第三章 理想の統一と理想化

理想とは英語の Ideal 獨語の das Ideale の譯語で、觀念即ち Idea; Idee の形容詞形である、其れ故に Idea を觀念を譯する時は Ideal も「觀念的」と譯し、從て理想化即ち Idealization

も「觀念化」と譯するが正當であるが、理想と言ふ譯語は既に久しく用ひられて居るのであるから、特に今改める必要もなからう。其れで特に茲に注意すべき事は、既に第一章にも述べて置いた如く、廣く理想と言ふ事を解せば、或る意味ある活動即ち靈的活動其のものを指すのである、然るに之れを狭く解する時は、最後の目的に従ふて統一ある活動をなす働きと言ふ事になる、理想の統一とは即ち此の狭き意味で言ふのである。

我等の精神は常に外界のものを取り、其れを我がものとなす事に於て其の意義が出て来る、從て嘗て述べて置いた如く、抽象的なる外界は我等に取りては何等の意味をもなさない、其れを我がものとなし、我が境遇となす所に於て、我等の行爲が規定せられ統一せられて行くのである。而て此の働きは全く有機物が食物を消化するのと同じ働きなのであつて、食物を消化し、其れを我が骨となし、肉となし、血となして以て活動の源泉となさしむる働きは、人格に於ては即ち理想化の働きなのである。先づ便利の爲めに理想化の働きから説明するであらう。

先づ手近な例を取るであらう。近頃又四十七義士の事が新聞紙なり講談なり大に流行して居る、是れには十分理由のある事であるが、今其れを述べて居る暇がない、

然るに實は斯く流行し弄ばれつゝある間に、其の話しが漸次面白くなつて行くのである、簡単に言はば其れが即ち理想化である。本當の史的事蹟を余が取調べたと云ふ譯でなき故に、十分に保證して言ふ事は出来ないが、其の内でも例へば赤垣源藏と云ふ人は一滴も酒を呑まなかつた人であるそうである、然るに何時のひまにか徳利酒の源藏になつて居る。又大槻博士の研究によれば、伽羅千代萩に於ける政岡なる一個の女性は、其の實四名の男子である、又原田甲斐も左程の悪人でないそうである、其他の點に於ても戯曲上のものと歴史上のものとは非常に相違して居ると言ふ事である。又有名なのは南北朝の歴史を飾つて居る兒島高德もどうやら歴史上には居なかつた人らしい。然し我等に今必要な事は、其れ等の人々が歴史上に實際居たか居なかつたかと言ふ事ではない、居なかつたものが居る様にせられたり、又事實が面白くなる様に間違られて来る點即ち理想化されて行く所が、我等に必要なのである。而して此の理想化された所のものが、實際吾人の人格内に於て働いて居る、政岡や兒島高德や又四十七士等が如何に日本人の内に働いて居るかは、最早明かであらう、此の働きは、歴史家がいかに眞實の歴史的事實は斯様々々なりと論じ、日本の歴史より抹殺せようとした所で消へ去るものではない。其處で我等は又一面に我等の内に

斯る善人の存在すると共に、他面には悪人も亦不滅に存在する事を忘れてはならぬ。太子に守屋清麿には道鏡、由良之助には九太夫が附着して居る、而して善人が理想化するゝと共に、悪人も亦理想化されて行く、之れが最も注意すべき點である。後に更に説くであらうが、本來悪其のものは自己の力に依て消滅して行くものであることは既にプラトーンの説けるが如くである。其れ故に理想化された悪人其の儘が、古代にだとして存在して居たとは言はれぬ、其が存存せる限りは、其れには善要素があつたので、其の當時の社會には、少くとも其等の存在理由があつたのである。其れで其の悪人が理想化されて行く場合には、其の善の存在を顯章する爲めのものとして存在するのである。其れ故に嚴密に言はば、悪其のものは不滅でないのである。

人或は斯る例の取り方に就て異議を申立てるであらう。例へば高德は太平記の作者が作つたものである如くに、理想化と言ふ名は立派であるが、其實講談師、戯曲作者が、讀者聽者を面白く感せしめんが爲めの作り事に過ぎない、斯るものに何の價値があるかと。如何にも講談師戯曲作者の作り事に相違ない、然し如何に面白く可笑しからしめんと作者が作つたものにせよ、其れを面白く可笑しく感ずる人がなくてはならぬ。本居宜長の「數島の和心を人間は」朝日に匂ふ山櫻花の歌でも、何故に

此の歌が目出度いか、其は大和心をよく表明して居るからと言ふであらうが、其の實此の歌の意義を説明し實現して行く日本人があるでこそ面白いのである、外國人に此の歌が何の價値があらう。即ち斯くの如く理想化して行く人格なり社會があるから其の内にて人格も亦不滅になるのである。反對に言ふならば、斯る理想化の力が一社會の力、一人格の力其のものがあつて、同時に社會即ち個人の存在理由となるのである。若し此の理想化の力がなくなれば、個人の存在、從て一社會の使命も先づ盡きてしまふたものと認めなければならぬ。

以上は人格の理想化に於て例を取つて示した事であるが、一切の事に此の理想化は行はれて居るのである。先づ第一に自然科学は自然界の理想化である、何となれば既に認識論の所に説けるが如く、自然に存在する時間や空間は科學に於て假定するものとは相違して居る。又自然界には偶然のものもある、然るに此れを時間空間因果必然の理法によりて組織せんとして居る、即ち理想化である、而て其の理想化せらるゝ原理は、吾人が自然界を征服し之れを己れの用たらしめんとする所にある、即ち用と云ふ原理によつて爲されて居るのである。次に他の方面に於て、之れを解釋し、靈的のものとして組織し、理想化して行くのは、自己の人格を豊富にし、自己の力を

堅實ならしむる所以のものである。即ち此の方面に於ては、事實ある所のもの、或は「ありし所のもの」ではなくして、あるべき所のもの「である」。此の「あるべき所のもの」との意は、最早詳細に説明を要せない、前例に依つて考へればすぐ知れる所のものである。例へば我等に今現に存在して居る所の義士なるものは、實際ありし所のものではなくして、あるべき所のものである。即ち斯くの如くにして、我等が理想化して行く所のものは、現實の吾等を統一して行く所のものである事も又自ら明白であらう。

斯く理想化されて現實の我等を統一する原理として、吾人の人格は不滅であるのみならず、又同時に絶へず理想化されて行くのであるから、其の不滅なる人格は又絶へず發展して行くのである。然し、人格の事は先づ是れだけにして置く。次に斯る理想は一面から言はゞ我が主觀内の事である、社會の各員に於ての道德である、此の道德は又社會の諸制度となり、即ち客觀的のものとなつて、社會全體を統一して居るのである。家族といひ政治的團體 (Civil society) — 此の社會は日本には歴史上未だない所のもので、言はゞ只今で言ふ會社の大きな様なもの即ち、或る共同目的の下に一定の規約を設けて集結せる社會である — と云ひ、國家といひ、道德的諸制度の順序上の階段である。而て國家は目下吾人の發達の上に於ては終局のものであつて、プラト

ーン及びヘーゲルの考へた如く、道德實現の最高の舞臺である。何となれば或る共同目的實現の爲めに集合せる社會に於ては、一個人が、云はゞ甲の社會に入りながら、同時に乙の社會の一成員たる事も出来る、即ち共同目的を有する限り、其の社會の一員たるわけのものである。然るに國家は全體的理想の實現である、其れ故に一個人が甲の國家の一員にして、同時に乙の國家の一員たる事は出来ない、換言すれば國家は個人的人格全體を支配する力を持つて居る。國家に於ては全體でふ意味が十分に現はれて居るのであるから、國家は個人の犠牲を要求し、個人も國家の爲めには喜んで自己を没却し得るのである。然り國家の爲めには個人は自己の至寶たる所の自由をも犠牲にするのであるが、同時に個人は其の國家の内においてのみ始めて一切のものを理想化して進んで行く事が出来るのである。學問や宗教に國境なしとは、皮相の見解たるに過ぎぬ、我等は始めより國家の一員として生れたもので、木の股石の蔭から出て來て國家を作つたものでない、其れ故に我等の理想化して行く力其のものに既に國家的着色があるのである。一見宗教には國家が無い様であるが、其の故は宗教は概して國家的組織の弱い時に起つたものか、或は時代を経るに従て國家的差異を捨てたものかであるからである。其れ故に見よ國家の保護を受けるか、法王