

101
Ku96
2口㊦

101-Ku96-2口㊦



1200600532473



始



3/6/94

101
Kv96-2

訂改
哲學概論

文學博士桑木嚴翼著

早稲

邦
出版

大正
15. 10. 14
内交

162
200
216

哲學概論目次

第一章	序論	一
第一節	哲學思想と哲學	一
第二節	哲學に對する非難	一〇
第三節	哲學概論及哲學史攻究の必要	一八
第二章	哲學の定義	二九
第四節	定義の必要及困難	三〇
第五節	哲學語義の沿革	三六
第六節	哲學の形式的定義	四〇
第七節	哲學の實質的定義	四六
第三章	哲學の淵源	六七
第八節	哲學の需要	八七

目次

第九節 哲學と哲學者……………九六

第十節 哲學の精神……………一〇三

第四章 哲學の形態……………一〇九

第十一節 哲學研究の方法(一)一般の方法……………一二〇

第十二節 哲學研究の方法(二)特別の方法……………一二九

第十三節 哲學思索の態度……………一三三

第五章 哲學の問題(一)知識哲學……………一四三

第十四節 認識論の問題及沿革……………一四三

第十五節 認識の起原—純理論と經驗論……………一五七

第十六節 認識の本質—實在論と觀念論……………一六〇

第六章 哲學の問題(二)自然哲學……………一七〇

第十七節 自然哲學の性質及沿革……………一七三

第十八節 自然の本質—唯物論と唯心論……………一七五

第十九節 自然の過程—器械論と目的論……………一七六

第二十節 自然の理想—宗教哲學及美學……………一八七

第七章 哲學の問題(三)人生哲學……………一九四

第二十一節 人生哲學の問題及沿革……………一九四

第二十二節 人生の現實……………二〇一

第二十三節 人生の理想……………二〇七

附 録……………

(一) 唯心論及觀念論の語義につきて……………三二二

(二) 希臘哲學に於ける唯心論の發達……………三三九

三 フォルケルトの「經驗及思惟」と認識論に關する近著……………三六四

536-226

再 改 版 序

哲 學 概 論 再 改 版 序

此書世に行はるゝと既に久しく、舊版磨滅して新に印刷するを要するに至れり。顧ふに近時哲學の攻究極めて盛に、概論に關する書類また少なしとせず。此書の如きは須らく退いて其所を他に譲るべきものなるのみ。余自ら近時公けにする所の諸論著に於て此舊著の所説を變改する所頗る多し。然も此書の後に草せしもの『哲學綱要』の如き、『カントと現代の哲學』の如き、現今『早稻田大學講義』に掲載する『哲學講説』の如き、其他諸論文集と諸所に於て試むる所の講義と講演との如き、何れも此書の知識を豫想するに非ざるはなし。然も新立脚地に在りてよく此書を包括するものを著はさんことはなほ幾多の年月を経ざるべからず。是に於て常に難助の歎に託して舊稿を公けにす。自ら怙たるものなきに非ずと雖も、亦やむを得ざるものあるなり。

今改版を公けにするに當て單に字句の修正に従へり。其の理由に至ては嘗て初めて縮刷改版を試みし時に序文として記したるものと異ならず。就中、大正十三年三月の新版に

目 次

四	形式論理に關する爭論(ドロービシとトレンデレンブルヒ)	四九
五	論理的繫辭の價值	四〇〇
六	荀子の論理説	四五六
七	支那古代論理思想發達の概説	四七三
八	經驗と經驗論とに就きて	五〇〇
九	明治三十二年の哲學界	五一〇
十	良心の性質を論ず	五三一
十一	迷信に就きて	五五二
増 補		
一	哲學概論の體系	五六一
二	哲學概論の要旨	五六二

536-226

再 改 版 序

哲 學 概 論 再 改 版 序

此書世に行はるゝと既に久しく、舊版磨滅して新に印刷するを要するに至れり。顧ふに近時哲學の攻究極めて盛に、概論に關する書類また少なしとせず。此書の如きは須らく退いて其所を他に譲るべきものなるのみ。余自ら近時公けにする所の諸論著に於て此舊著の所説を變改する所頗る多し。然も此書の後に草せしもの『哲學綱要』の如き、『カントと現代の哲學』の如き、現今『早稻田大學講義』に掲載する『哲學講説』の如き、其他諸論文集と諸所に於て試むる所の講義と講演との如き、何れも此書の知識を豫想するに非ざるはなし。然も新立脚地に在りてよく此書を包括するものを著はさんことはなほ幾多の年月を経ざるべからず。是に於て常に難助の歎に託して舊稿を公けにす。自ら慥怩たるものなきに非ずと雖も、亦やむを得ざるものあるなり。

今改版を公けにするに當て單に字句の修正に従へり。其の理由に至ては嘗て初めて縮刷改版を試みし時に序文として記したる所と異ならず。就中、大正十三年三月の新版に

目 次

増 補

四	形式論理に關する爭論(ドロービシとトレンアレンブルヒ)	四九
五	論理的繫辭の價值	四四〇
六	荀子の論理説	四九八
七	支那古代論理思想發達の概説	四七三
八	經驗と經驗論とに就きて	五〇〇
九	明治三十二年の哲學界	五一〇
十	良心の性質を論ず	五三一
十一	迷信に就きて	五五二
一	哲學概論の體系	五六一
二	哲學概論の要旨	五六二

再 改 版 序

於て附記したる増補は、余の現時の所説を示したるものとして、特に讀者の一察を博せんことを欲するものなり。而して此新改版に於ては別に支那論理に關する舊稿を加へて之を附録第七章とせり。此文はもと二十餘年前論理學史を講ずる際研究せし所にして、其後哲學雜誌に掲載せしことあり。研究の資料も僅少にして、又論斷解釋も今日より見れば不完全なるもの多しと雖も、當時に在りては一の新按たるを失はず。其後其一部分（墨子）は支那時文に翻譯せられたりと聞く。之を舊版の雜誌のみに掲ぐるは搜索の便を欠くを以て、一は以て舊時の研究を記念する爲めに、再び鷄肋の歎に託して此中に編するに至れり。或は以て附録第六章荀子の論理學の補遺と見るも可なり。讀者或は之を胡適氏の中國哲學史綱に説く所等と比して研究發達の徑路を曉るを得んか。

大正十五年一月

桑 木 嚴 翼 識

— (2) —

改 版 序

哲 學 概 論 改 版 序

此書版を絶つに至れること既に久し。蓋し此書の出てより既に十數年を経たり、其間二三同題の書の公けにせらるゝあり、哲學の問題と解答と共に發達して一般人士の哲學に對する興味と理會とも亦昔日の比に非ず、而して余自身の思想も亦固より許多の變遷を見たり。其間の諸思索は「時代と哲學」「性格と哲學」「現代の價值」等の諸論文中に斷片的に之を公けにし、更に又「哲學綱要」に於て、一部分は組織的に、一部分は研究的に之を陳述せり。「哲學綱要」の前篇も既に余の現時の立脚地となるもの多し、況んや「哲學概論」をや、寧ろ絶版を幸とすべきのみ。然も又翻て考ふれば、哲學綱要の前篇は後篇の入門として存在の理由を有するのみならず、一般の讀者に對してはなほ多少の指針となる所もなきに非ず、而して余の現時の思想の根底に於ても亦敢て之と異ならざる所も少なからず。此の如くして余は哲學綱要を舊態のまゝに公けにしたり。今哲學概論の所説は其根本に於ては哲學綱要と大に異なる所なし、而して綱要に於ては往々概論の説明

— (1) —

再 改 版 序

於て附記したる増補は、余の現時の所説を示したるものとして、特に讀者の一察を博せんことを欲するものなり。而して此新改版に於ては別に支那論理に關する舊稿を加へて之を附録第七章とせり。此文はもと二十餘年前論理學史を講ずる際研究せし所にして、其後哲學雜誌に掲載せしことあり。研究の資料も僅少にして、又論斷解釋も今日より見れば不完全なるもの多しと雖も、當時に在りては一の新按たるを失はず、其後其一部分（墨子）は支那時文に翻譯せられたりと聞く。之を舊版の雜誌のみに掲ぐるは搜索の便を欠くを以て、一は以て舊時の研究を記念する爲めに、再び鷄肋の數に託して此中に編するに至れり。或は以て附録第六章荀子の論理學の補遺と見るも可なり。讀者或は之を胡適氏の中國哲學史綱に説く所等と比して研究發達の徑路を曉るを得んか。

— (2) —

大正十五年一月

桑 木 嚴 翼 識

哲 學 概 論 改 版 序

改 版 序

此書版を絶つに至れること既に久し。蓋し此書の出てより既に十數年を経たり、其間二三同題の書の公けにせらるゝあり、哲學の問題と解答と共に發達して一般人士の哲學に對する興味と理會とも亦昔日の比に非ず、而して余自身の思想も亦固より許多の變遷を見たり。其間の諸思索は「時代と哲學」「性格と哲學」「現代の價值」等の諸論文集に斷片的に之を公けにし、更に又「哲學綱要」に於て、一部分は組織的に、一部分は研究的に之を陳述せり。「哲學綱要」の前篇も既に余の現時の立脚地となるもの多し、況んや「哲學概論」をや、寧ろ絶版を幸とすべきのみ。然も又翻て考ふれば、哲學綱要の前篇は後篇の入門として存在の理由を有するのみならず、一般の讀者に對してはなほ多少の指針となる所もなきに非ず、而して余の現時の思想の根底に於ても亦敢て之と異ならざる所も少なからず。此の如くして余は哲學綱要を舊態のままに公けにしたり。今哲學概論の所説は其根本に於ては哲學綱要と大に異なる所なし、而して綱要に於ては往々概論の説明

— (1) —

を豫想したる所あるを以て、綱要の讀者は常に概論を併せ讀むの必要を感すべし。然らば即ち概論の全く世に存せざるも或は不便なりとせざるを得ざるものあらん。是れ余が敢て此改版を企つる所以なり。

改版に當りては余は成るべく原文を存することを努めたり。若し余の今日の趣味よりせば、其文體の多少漢文調を帯びたる時文なること、世人の熟知せる文學等の例證を以て徒らに冗長ならしめたること、凡て稚氣滿々たるを覺ゆ。故に第一章第三章の如きは全然削除して更に簡單にするを要するが如し。然れども若し一たび之を試みんか、殆全篇に雌黃を施さざれば已まさらんとするに至らん、是れ新に概論の稿を起すと異なる所なきなり。然も若し余にして新に概論若しくは綱要を草せんとせば、其所説に於ても全然趣を變せざる能はず、而して是れ未だ數年の間に完成を期すべからざる所なり。故に今此改版に當つてもたゞ字句、人名の發音等に少許の變更を施し、間々註を附したるのみ、(註の中に前より存せるもあり、之を區別することは容易なり)、他は悉く原版に従へり。若し世の讀者中萬一余の昔日の趣味思想に同じきものならんか、或は余の現今往々試みる所

の純概念的枯淡なる口語體を以て、概論の惡文よりも更に邪路に入れるものとするならんか。たとひ此の如き見解を抱かざる讀者も、十數年の著か依然舊態を以て學界に現はるゝを得る事情を諒として、時代の嗜好にも著者自身の嗜好にも投せざる文章を寛宥するの雅量を有するならんか。

大正三年十二月

桑 木 嚴 翼 識

緒言

哲學の事豈に言ひ易からんや。殊に哲學概論と云ふが如きものに至りては、識見高く學殖に富むものにして、始めて要を摘み萃を抜きて之を述ぶるを得べきのみ。余の如き今猶研鑽の途に在る者にして敢て之が編述を試むる、抑自ら僭するの甚しきものと謂ふべし。然れども翻て思ふ、世の初學の士、哲學を攻めんとして先づ其義の大綱に通ぜんとし而して之を説く書を求めて得ざるを歎ずるもの多し。然らば則ち此書の如き簡にして粗なりと雖も、又以て是等の人士に益する所なしとせざるべし。是れ余が敢て之を刊したる所以なり。

此書はもと東京専門學校文學科の三十一年度講義録に掲げたるものに因するものにして、極めて簡明を主とし、間々卑近に過る解釋を加へ、参考書引用書の如きは一切省略してたゞ大綱を述ぶるを謀れり。然れども講義録の紙數に限りありて末篇に至りては詳説するを得ず、甚だしく體裁の不齊一を來せり。更に之を三十二年度の講義録に掲ぐるに及

びて多少増訂を加へたれども、猶意に満たざるもの多し。加ふるに初め筆を下したる時より今に至りて既に二年を経、改修の中漸次説明に変更を來すものを生ずるの恐れなしとせず。故に成るべく原版に従ふとを努めたり。今此の書は即ち三十二年度講義録に基づくものにして、書として出版すれば體裁の不齊一、引證の不完全、缺點として擧ぐべきもの歴々として見るべし。是等は他日更に得る所に從て之を補修するを待たんか。且つ夫本書もと一切の引用書を略したれども一々根據なきに非ず。異日特に之に關する書を編して本書中の諸説を細説し、及び諸家の學說等を其著書に憑りて考證するを圖らん。本書を著述するに就きては、諸哲學概論書類及び余が平生閱讀せる諸書によりて益したる所多きは敢て言ふを待たず。其他又常に師事する所の諸先生の感化を受け、共に研究の途に在る同學の友によりて影響せられたる所多きとは余の誠意感謝する所なり。本書の終に掲げたる附録は余の舊稿なり。多くは哲學雜誌に掲げたるもの。其他日本教育、早稻田學報に掲げたるものあり。數年前の舊作に係るもの、如き、改刪を要すべきもの多しと雖も、今之をなすに違なし。たゞ以て本篇の粗を補ふに幾分の益あらんと

を信じて附載したるものに過ぎざるなり。

本書は其材料及び體裁に就きて諸書に負ふ所多しと雖も、全體の結構に關しては多少拙意を加へたるものにして是れ博く世の識者に教を仰ぐを欲する所なり。

明治三十三年八月

著 者 識

哲學概論

文學博士 桑木嚴翼著

第一章 序論

哲學思想の普通なると。神話——俚諺。組織的哲學の特殊なると。哲學に對する非難(一)哲學は空漠たる論議に過ぎざると。(二)哲學は科學と兩立せざると。(三)哲學は到底完成を期すべからざると。是等の非難の誤解に基づくものなると。此誤解を辨明するは哲學概論及哲學史の任なると。哲學概論を講述する方法に二種の別あると。重要な参考書知。

第一節 哲學思想と哲學

世人一たび哲學の名を耳にすれば、輒ち詰屈贅牙の文字を用ひて晦澁嶮難の理論を説くものを聯想し、之を以て學者一場の空談となし、其の説く所高遠に奔せて毫も日常生活と觸接する所なしとす。然れども哲學豈單に學者架空の想像に基づくものにして、俗

第一章 序論

人の事業と些の交渉する所なきものならんや。たとひ古今幾多の哲學者が甲論乙駁、微を聞き幽を明にして説述せるが如き、所謂哲學組織なるものに至りては、到底多數人の考へ及ばざる所なるべしと雖も、其所謂哲學組織（若しくは哲學系統）中に含有せらるゝ思想感情に至りては、既に多少臆氣ながら、換言すれば素朴なる形態に於て、世人一般の大率皆懷抱する所なり。畢竟するに哲學なるものは是等の思想感情を彫琢し編成したるもの即ち常識（換言すれば尋常人の知識）を組織したるものに外ならざるなり。哲學を論ずる者思此に到らざれば其誤謬や遂に醫す可らざるに至らん。吾人は先づ之に就て辨明する所あらんとす。

蓋し尋常一般の事變は反て一大不可思議の祕密藏なり。我が日々接する所の四圍の光景や、我が日々遇ふ所の人間の運命や、是等は皆極めて尋常一般にして而かも其中一大不可思議の意味の存するものに非ざるか。日月星辰の運行や、四時風雨の變換や、或は榮枯盛衰の轉變或は死生窮達の循環、心なくして之を見れば日常遭遇する所に外ならざるのみ、其中何等の奇とし怪とすべき點を存せざるべき也。然れども一度豁然として道

理分別の眼を開き其間に商量考察を施すことあらんか、是等皆一として我疑惑の情念を惹起し、懷疑の精神を鼓舞せざるはなからん。嗚呼悠々たる天壤、それ果して始終あるが始終なきか。渺たる五尺の小塊、其中に生まれて其中に死す、其の生まるゝや何處より來り何の爲に來れるぞ、其死するや何處に歸し何等の意義を齎し行くぞ。吾が生活を以て全く天地と關係なしとすれば、其倏忽の寂滅は餘りに沒意義なるに過ぐ、天地の變化を以て全く頑冥不靈の運動とのみ解釋すれば、其整然たる秩序と規律とは又餘りに不可思議なるに過ぐ。是に於てか多少理に通ずる者は此間に聯絡を求めて之が證明を試みんとし、理に昧き者も一種の信仰を構成して其説明に代ふ。是故に如何なる野蠻未開の人民と雖も多少思慮を運らすを得る者にありては一種の神話、即ち其忽生忽死底の人類以外の或物に關する説明を有せざるはなし。たとひ希臘又は印度に於て見るが如き斐然たる系統を作れる組織的神話即ち「ミソロジー」Mythology の如きは決して「ホッテントット」若しくは「ブッシュメン」の如き蒙昧の種族中には存在するとなしと雖も、各個の天變地異に關し諸般の人事の吉凶に際して斷片的神話即ち「ミス」Myth を有せざるものは極めて

稀なり。輓近の社會學者殊にスペンサー、ラボック等の諸氏は其狀態を想像すること頗る詳かなり。其説に謂へらく、日月の出沒する雲霧の聚散する、或は山に呼へば反響我を嘲り、或は海に臨めば怒濤天を衝くが如き、是等は一として蠻人或は原人を驚かすものならざるはなし。殊に彼等の最も怪しむ所は夢幻の現象なり。夢や忽然として我を驅て未踏絶域の地に遊ばしめ、未見遠逝の人に面せしむ、然も吾體は依然として獨り其處に横はれるなり。然らば則ち夢裡に逍遙せる我と現に横臥せる我とは果して同體の二相なるか、抑も我に二種の別あり、即ち我魂は遊離して存在すべきものと然らざるものとの別あるによるか。此の如き思想は蠻人若しくは原人を刺衝して終に二重魂の説を生ず。其他此説に證據を賦與するものは影像の現象なり、水面に臨めば下、水中に我と同一の形像を見る、即ち遊離魂にあらずや。此の如くして諸種の説明を生じ來る、即ち遊離魂が遊離し非遊離魂或は肉體を脱出すれば睡眠若しくは氣絶、眩暈等の狀態を呈し、兩者永久に相分離すれば死の現象を生ずとす。然れども遊離魂は又遊離魂として單獨に存在し得べきが故に、他人の魂に對して諸種の作用を呈す、諸般の奇事は多く之によりて説明

せらるゝなり、例へば巫咒其他生靈の怪異の如し。此の如くして神祇の觀念生じ來り、人事と天地の現象とに關する種々の説話生じ來るなりと。(猶此事に關してはスペンサー『社會學原理』第一卷第八章乃至第二十五章を参考すべし) 以上のスペンサーの説明は或は甚だ穿鑿に過ぎ、多少附會の點を免れざる所あるべく、未だ遽に悉く信を措くに足らずと雖も、而も中らずと雖も遠からざる底の説明なるべく、とにかく此種の原因によりて「ミス」の生じ來りし事明なり。而して民衆の一般に怪異を好むや、彼等は平凡なる出來事に對しても必ず何等かの説明を下さざれば満足すると能はざるなり。故に雷霆の天に轟くを聞くや、彼等は之を以て鬼神が鼓を鳴らし若しくは車を驅る者とするのみならず、又實に悪人を懲罰する刑具なりと信じたる事あり。太陽の赫々天に沖すれば雲霧四散するを見ては、單に之を以て最大威力の天神と看做すのみならず、又實に其光澤溫熱は下界衆生を照す恩惠なりと思惟したる事あり。此の如く一切の天地現象を悉く有意的に解釋し、之によりて「ミス」生じ進みては「ミソロジー」生じ來るなり。而してまた此「ミス」と云ひ「ミソロジー」といふもの實に是れ學者の名づけて哲學といひ宗教と稱する

もの、淵源にして又萌芽たるなり。故にショーペンハワーは其の「哲學概論講義」中に曰く、一切の人は哲學的考察をなすものなり、如何なる粗野なる人民も神話 (Mythen) の中に形而上學を有す、是れ彼に世界全體と或連結をなさしめ、之をして理會し得る如くならしむるものなりと。

神話の他猶民衆の哲學を代表し顯示するものあり。今夫暫く賤人の言に聞き匹夫の語に察するに、其の無心にして吐く所の言往々にして趣味津々、眞に哲學的大觀の名を下すを得べきもの少なからず。所謂俚諺は即ち最もよく之を表明するものなり。俚諺は通常「通俗の哲學」「民間の智慧」と稱せらる、其語句短簡にして着想奇警、意味深長なり、所謂寸鐵人を殺すもの、即是なり、固より一概に俚諺と稱せらるゝものゝ中にも或は學者識者の作爲して之を民間に普及せしめたるものあり、或は既に成立せる典籍學說の中より脱化し來れるものあり、例へば佛典經書に基づくものありと雖も、其中又眞に無學の野人の手に成れるもの少なからずとす。且夫其他たとひ學者の手に成り若しくは古書に基づくものと雖も、その一般人民間に然かく容易に解釋せられ流布するを見れば、其

俚諺の出所は高遠なりと雖も其意義は極めて卑近なるものたるを知るを得べく、即ち換言すれば其俚諺は元來俚俗に適合すべき性質を有するものたるが故に、こは本來民衆の心裡に潜伏して未だ發顯するの機會を得ざりしに過ぎずといふを得べし。然らば則ち此の如き俚諺を以て又民衆の思想を代表するものと見るも毫も不可なからん。それ此の如く俚諺は實に民間の知識の發表にして、又其哲學思想の表白に外ならざるなり。而して之を史に徵するに實に希臘哲學の端緒は是等の俚諺に存せしなり。希臘哲學の開祖は通常タレースなりと稱せらる、而して此タレースや又實に是等の俚諺に巧なる七賢中の一なりしなり。是を以て之を觀るに哲學思想は神話に於て其萌芽を發し、俚諺となりて日常の云爲に觸接し來りしなり。而して是等の神話及俚諺は前に述べたる如く決して一人一國の專有に非ず、即ち哲學思想の普遍なること又論を須たざるなり。

夫此の如く哲學思想は普遍なりと雖も、未だ之より推度して直に哲學、詳しく言へば組織的哲學其者をも然かく普遍なりと云ふ能はざるなり。既に述べたる如く世に「ミス」を有せざる民族なしと雖も、然も「ミソロジー」を有せざる國民は極めて多し。高尚にし

て詩趣に富める「ミソロジー」を有する國民は古來文化を以て聞えたるものに於ても僅に印度及希臘あるのみ。北歐日耳曼民族は之に次ぎ、羅馬人に至りては全く希臘神話の模倣をなすに過ぎず。其他埃及、巴比倫、波斯等の諸國の如きは殆ど儔を匹するに足るものなし。更に轉じて東亞諸國を見るに支那には「ミス」ありて「ミソロジー」なく日本に於ては「ミソロジー」は史止の實事と混在す、古事記の異解之を證して餘りあり。固より「ミソロジー」は文化に絶對的に必要なものにあらず、究理的精神の發達著しき國にありては、此の如き想像上の説話は反て早く斷滅に歸すべきが故に、「ミソロジー」として後世に傳はるものなきなり。然れども多數の邦土の之を有せざるは其國民の知識未だ「ミソロジー」を構成するに足らざるによるなり。「ミソロジー」既に然く普遍ならず、況んや哲學の如き精練なる知力を要するものをや。人誰かホッテントット、ブッシュメンの中に哲學を求むるものあらんや、ツールル、エスキモーの間にプラトーン、カントを導ぬるものあらんや。獨り之のみならず、文化の點に於ては優に特殊の燦然たる光彩を放てる我國に於てすら固有の哲學と稱すべきものは殆んどある事なく、僅に印度支那の思想を

繼承し、少しく之を補修したるものあるのみ。西歐に於ても羅馬の如きは四方を統一して霸王の權を握り法律宗教兵馬の全權を占めたりと雖も、退て其哲學を顧みれば全く看るに足らず、其希臘哲學を紹述せるもの、如き、極めて價值に乏しきものたるを免れざるなり。即ち國土に於ては哲學は此の如く既に褊狹なり。之に加ふるに哲學國と稱せらるゝ古典希臘及獨逸等に於ても哲學を説く者は僅に指を屈すべきのみ。嘗に之を説くもの、僅少なるのみならず、之を解し得る者は又全國中の幾分一ぞや。獨り凡俗の之を解せざるのみならず、學者若しくは多少知識ありと稱せらるゝ輩も亦之を解する能はず、又之を解するを欲せず、從て又之を攻撃する者尠なからざるなり。夫哲學は國土に於ても人士に於ても褊狹なり、是抑何等の原因に基づくか。此の如き特殊なるもの果して人間文化の産物の一となるの價值あるか。是哲學の非難を免れざる所以なり。哲學思想の然く普遍なるに拘はらず、組織的哲學の然く甚だしく特殊なるは如何。是れ哲學の攻究法其宜しきを得ざるによるか。人の之を解する能はざるによるか。これ先づ辨する所なかるべからず。

第二節 哲學に對する非難

前節に於て述べたる如く、哲學思想なるものは極めて普遍なるものなりと雖も、哲學なるものは反て些少の人士間に持囃さるゝものたるに過ぎず。即ち其論する所、揚げて之を評すれば幽玄深奥なりと稱すべきも、貶して之を評すれば迂遠無益なりと云ふべし。是に於て第一に起るべき非難は其説の空漠なる事なり、之を其第一の難點となす。謂へらく、哲學なるものは哲學者と稱する一種特別の變態人種の囁語のみ、常識を欠く徒輩の謔語のみ。夫、理醫法政等の諸學は其の論究する事項の何たる事明瞭にして又疑惑を挟むべき餘地なく而して又之を應用して社會の幸福を増進するの事業に資するを得、然るに哲學に至りては其論究せんとする事項既に漠然として一定せず、又之を應用して何等の實益を擧げ得べしとも思はれず。之を學ぶ者は徒らに空々たる論議を事として然も日常卑近の事柄に關しては茫然知る所なし。よし學問其者と實際の應用とは決して同一視すべからずとも、全く實際と縁なき學問は其攻究事項の單に或人々の架空の想像に基

くものに過ぎざる事を示すものなり。此の如き學問は毫も存在するの必要なく、よし存在し得べしとするも一般に攻究するの必要なしと。以上は一般人士の哲學に對して劈頭に下す所の非難なり。從て又此見解より哲學者を嗤笑し哲學を蔑視するもの少なからず。西洋に於ても哲學なる語は屢、嘲弄的意義を以て使用せらるゝ事多く、「フィロソファー」即哲學者と云へば一種迂濶の人物を想起せしむる事往々して之れあり。然るに又之と正反對に俗愚を威脅せんが爲に恣に哲學なる語を濫用するも亦少なからず。ヘーゲルの「哲學全書」中に面白い記事あり、云ふ、近刊書類の廣告を探り行く中に余は英國の一新聞紙上に次の如き廣告あるを見たり、曰く、「哲學原理應用生髮法、印刷鮮明、八ッ切定價七志、」思ふに哲學的原理によりて毛髮を保存發生せしむとは、是れ化學的或は生理的原理によるの謂ならんかと。我國に於ても亦一時哲學の語流行して投機學者の此語を使用し、事々に哲學なる名稱を附せしもの其例に乏しからず。此の如く一方には哲學を以て無用の學となすものあり、而して又一方には之を假て高遠を粧はんとするものあり。此二者の哲學に對する態度全く正反對なりと雖も、然れども要するに是等は共に哲學を以て或

一種の空漠たる論議なりとする點に於ては相一致せり。而して是實に其非難の存する誤解の根源なりとす。既に述べたるが如く哲學なるものは決して人生と些の關係なき空理に非ず、之に反して此學の攻究事項は實に人生と至大の關係を有し（後にも詳述すべきが如く）人性必然の要求上此種の問題に對する解答を得ざれば已まざるの性質を有するものたるなり。哲學の題目は決して漠然雲を捉む如き事柄に非ず、眼前の境界、當面の物象、是れ實に哲學の主として論究する所たるなり。然れども既に名づけて學と云ふ、乃ち其論辯の順序多少整然として尋常人の平生思惟する所る以上に出でざるべからず、又其攻究事項も必しも各個の境界特殊の物象を執りて云ふべきに非ず、是れ其多少通俗に遠き觀を呈する所以なり。故に徒らに哲學を嫌ふは是自から人生の立脚地を脱離し人間特有の能力を委棄して顧みざるものと謂ふべく、之に反して又事々に哲學を假稱するは哲學の學たる性質を知らざるの罪に坐す。夫此の如し、即ち第一の非難は全く誤解に基く事明かなるべきなり。

此の如く論ずれば直ちに他の非難の點を生じ來るべし。此非難は前者の如く單に無學

の徒によりて提唱せらるゝ者に非ずして、學識ある人士殊に各自其學に於て名聲ある第一流の學者によりて屢唱道せらるゝ所なり。約言すれば科學者の下す所の攻撃にして哲學は科學と兩立せずとするもの即是なり。謂へらく、學問は固より實際と異なり、即ち必しも實際と關係するの要なしとす。是故に哲學にして若し果して一定固有の攻究事項を有するならんには、其空漠たる否とは毫も其學たるの資格に害なし。然れども哲學の實に非難を受くべき點は其攻究事項の空漠たる事、即ち哲學者の云ふが如き事項の毫も別在せざる事に存するにあらずや。哲學は天地萬物人事百般の原理を論究するものといふ、（此事に關する詳細の説明は後章に譲る）、然れども是等は今や着々として各個科學の中に於て研究解明せられつゝあるに非ずや。希臘哲學は其初主として自然界の現象に就て其原理を推究したり、而して此原理や今物理學の攻究する所ならずや。哲學の言ふ所若し果して全く物理學と符合すれば殊更に哲學と物理學とを對立するの要なく、而して哲學の如き漠然たる名稱を奉ぜんよりは寧ろ物理學なる確定したる名稱を取るを可とす。然れども若し之に反して哲學の所説と物理學の説明と相矛盾する事あらんか、是れ

哲學の運命を決すべき最後の時期にして、即ち其廢滅の日と謂はざるべからず、何となれば科學の立論は歴然たる事實上の證明を有し、哲學の如く二三學者の頭腦中より製造せられ恰かも蜘蛛の我腹中より糸を繰り出すが如くするものよりも、遙に信憑すべきものなればなり。其他、心理、倫理等の諸學皆然り。往時は心理現象を説明するに哲學的假定に成れる靈魂なる一種の實體を想像したれども、今は殆ど此説を奉ずる者なし、即ち心理の研究は哲學の中より出で、特別なる科學となりしなり。倫理學亦然り、往時は道德現象を説明するに天地の原理より演繹し來りしかども、今や此の如き方法によるもの幾ど稀なり。此の如く往時の哲學問題は皆科學として充分説明せらるゝなり、此他豈又別に哲學を要せんや。現今は實に科學の世界なり、分業の時代なり、一の學科は又分れて數科學となり、是等は又細かく分れて各數分科を生ず。而して其各學の攻究事項の無量無限なる一生身を一科に委ぬるも猶足れりとせざるなり。此時に當りて萬學を統一し一切の原理を究むと云ふが如きは是れ古代の空想のみ、痴人夢を説くに非ずんば盲者蛇を恐れざる流のみ。此の如き思想は全く現代の分科的思潮に反す。此故に科學と哲學

とは納鑿相容れず氷炭相合せざるものなりと。此種の攻撃は屢世の科學者の下す所にして又多少有力なる非難と謂ふべし。實にや古代に於て哲學の攻究事項と目せられしものが、現今は實驗と觀察とに訴ふる科學に於て攻究せらるゝこと、其例に乏しからず、是等科學の言ふ所を離れて特別に哲學の題目とすべきもの別に存する事なきなり。然れども特別の事實に關して微を究め細を穿つ攻究は益、分裂し行くと雖も、是等微細の部分を離れて其普通の點に就てのみ研究をなすを得ざるにあらざるべし。單に各事實に通ずる一般の原理を攻究する事を得るのみならず、又實に此攻究をなすの必要ありて存するなり。蓋し分離と共に合同の作用の並行するは一切事物に通ずる原則にして、思想運用の状態も亦此規則の例外たる事なきなり。是故に特殊科學の外に一般の哲學の如き研究の存在すべき事は實に思惟法則上必然の結果と謂はざるを得ざるなり。且つ夫れ哲學は（後に詳述すべきが如く）單に科學を統一するのみならず、實に科學の基礎を論究するものなり。即ち科學者にして哲學を排斥するものと雖も、其科學の存在を承認する限りは、なほ識らず知らず自ら一種の哲學に憑據しつゝあるなり。此の如く科學と哲學とを兩立

し難しとする者は思想の法則を誤解するにあらざれば、自ら或哲學を奉じて他の哲學を排するものに外ならざるなり。一般に哲學を科學と衝突するものとする論は到底事實を誣ゆるものたるを免れざるなり。猶哲學と科學との同異及關係に就ては後章に於て更に細論すべし。

常識及科學に基づける攻撃の外に猶第三の非難あり、是れ哲學其自身に基づける非難にして、哲學に取りては安危を決すべき一大打撃と謂はざるべからず。即ち哲學の存在を許し其の科學と異りたる特色あるを認めながら然も其の學としての成立を疑ふものなり。哲學者自身、殊に洽く各家の哲學説を涉獵せる者は屢、此種の疑惑を懷抱するに至るものとす。其説に曰く、哲學は固より科學の統一點として將又其根據として存立するを得べし、然れども單に存在するを得べきものたるに止まりて眞に存在する事なきものに非ざるか。換言すれば此の如き統一と根據とは既往に於て實存したる事ありしか、現在に於て實存しつゝあるか、抑も將來に於て實存すべき望あるか。古來哲學を説くもの甲論乙駁、一派倒れて一派起り一説唱へられて一説廢たる、其間其の何れを以て眞を得たる

ものとなすべきか。ショーペンハワーは嘗て哲學者を以て蜘蛛に比したり、其意以爲へらく、蜘蛛は其網巢中に於て必ず單獨の生活を營む、若し二個以上の蜘蛛同巢中に在れば必ずや相搏噬し、一斃れ一存するに非ざれば已まざるなり。同時代に於ける哲學は又此の如し。各種の學説競起するに當りてや、其中有力なるものは必ず他を壓服せずんば已まずと。是れ一方より云へば哲學の統一性を證する一説なりと雖も、然も其の異説の生じ易き事を認めたるより云へば必ずしも一定せざる事を示すものと謂ふべし。且夫同時代の哲學は或は一に合し得べしとするも（實際決して此の如き事なし）然も各時代に於ける哲學の相反對して毫も合一せざるは如何。試に哲學史の一端を窺はんか、近世の初期に當りて、一方にはベイヤコン出で、經驗論を唱へ、一方にはデカルト出で、理性論を口にせり、此二人時を同くして然も見る所此の如く相異なり。更に兩者の學派を追跡すれば、一方にはロックの經驗論、パークリーの唯心論、ヒュームの懷疑論を生じ、一方にはゲーリンクス、マールブランシュの偶關論、スピノーザの一元論、ライブニッツの多元論を生じ、其間往々にして氷炭相容れざるものあり。（是等の語に關しては後章に於て詳

述すべし。此の如く諸説の毫も一定せざるものは其統一が畢竟理想たるに止まり、事實としては決して現出せざるに由るに非ずや。即ち哲學の名は頗る美にして其企圖も亦頗る壯快なれども殆全く存在する能はずと云ふべきかと。此の如く論じ來りて遂に全く眞理の可知性を否定し懷疑説を唱道するなり。要するに此論者は學説の轉變常なきに着目する事深く、單に變化を見て發達の跡を顧みざるなり。顧ふに此攻撃たる固と深く哲學に通ずる儕輩より出でたるものなるが故に、從て肯綮に中るもの少なからず、實に古今哲學の變遷を稽ふれば、起廢常なく、人をして殆ど津梁に迷はしむるものなきにあらざるなり。哲學にして若し果して此説の云ふ所の如くば殆ど攻究するの價値なき學と稱するも可なり、然れども此の如く斷言するは少しく過早の弊を免れざらんか。哲學の變遷には或意味の存するに非ざるか。是吾人の熟慮を要する點なりとす。

第三節 哲學概論及哲學史攻究の必要

前節に述べたる三條の非難は哲學の劈頭に受くべき攻撃の點なりとす。此中第一及第

二に關する辯解は略、既に陳述せるが如し。即ち哲學を常識の側より攻撃するものは、哲學の其實決して常識を離れ之に背くものに非ざる事を知らざるの罪に坐し、次に之を科學の上より難詰するものは又科學自身が既に哲學の根據を豫想し居るを看過するの失に屬す。而して其第三の非難の如きも同じく又誤解に基づくものならずんばあらず。論者は哲學の古來毫も一定せざりしを以て到底成立し得べからずといふ。然れども是、到底一定すべからずといふの義なるか、即ち哲學の變遷は單に秩序なく連絡なき變化にして其中に一系の脈路條理を辿るを得べき發達の跡を認むるを得ずといふの義なるか。若しくは哲學は一時代或は一個人によりては完成するを得ざるべきも、漸次發達擴張し絶え間なく進歩開展し決して一定不變なる能はずと云ふの義なるか。後者の如くんば哲學の學説は一定せざるも毫も其學として存在するに妨なし。如何なる學か古より發達の階段を経て今日の狀態に至り、今猶其經過を終らざるものに非ざるぞ。天文、物理、化學、生物學等其他百般の學一として皆然らざるはなし。例へば天文學に於て昔日は大地を不動なりとし日月星辰は天空上を東より西に運行するものとせられしも、後世全く反對の

學説を生じ來り、地球は宇宙の中心に非ず、他の惑星と共に太陽の周圍を廻轉するものなりとするに至れり。此の如く正反對の結論を生じたるに關せず、猶古今の天文學に於ては一條の關係ありて存し、古代の天動説的天文學の説明は又後世の地動説的天文學を補益する事少なからず、從て又天文學なる學の存在に就て怪むもの毫もあるなきなり。其他の諸學皆然り、乃ち哲學に就てのみ獨り之を咎むるの謂れなき事たるや言を俟たざるなり。之に反して哲學の一定せずと云ふの義は前者、即ち其變化全く無規律なりと云ふの義なりとせんか、哲學は實に存在せざるべし。然れども是眞に哲學を解する能はざるによるにあらざるか。なほ科學を解せざる者が科學の進歩を認むる能はず、たゞ諸學説の無意義に起廢するを見るが如く、哲學を理會する能はざるによりて哲學の進歩を認むる能はざるに非ざるか。果して此の如くんば哲學の何たるを詳にし其變遷の理を究むれば以て之を明にするを得べし、是に於てか哲學概論及哲學史講究の必要生じ來る。

哲學概論は、深く哲學を攻究せんとする者の準備として、哲學の意義を明にし、其研究方法及問題を開陳し、併せて其問題に關する諸種の主要なる答解を略述し、以て哲學

の概念を豫め學修者の腦裡に印せしめんとするものなり。哲學史は此哲學の古來甲起乙倒の跡につきて其變遷の關係因果を究め、一説の敗れて一説の勝つ所以の理を明にし、諸種學説の起る所以を詳にし、約言すれば哲學諸説の歴史的關係を説述するものなり。是故に吾人は哲學概論によりて哲學の何たるを解し其常識及科學との關係を知悉し、其古今の異説の據て起る所以の理を明にするを得べく、而して又哲學史によりて哲學の變遷の決して盲目的活動に非ず、必ず一定の脈理を有する發達なることを解するを得べし。然らば則ち此二科は哲學の堂に入るの門にして、哲學の攻究は決して此二途を離るべからざるなり。而して哲學史を修むるに先だちて、一應哲學に關する明晰なる觀念を有せざるべからず、是哲學概論の將に明にせんとする所なり、是故に吾人は以下此哲學研究の第一段たる哲學概論に就て述ぶる所あらんとす。

吾人は以下哲學概論の本論に入るに先だちて少しく哲學概論の講述法に就て論究せんとす。抑、哲學概論の講究法に二様の別あり。一は哲學思索に恰好なる入門となるべきものにして、其中に哲學の主要なる問題を網羅して其解答を指示するものなり。即ち著者

自身の學說を立脚地として哲學の本質及問題を論究するものとす。一は之に反して専ら歴史に訴へて過去及現在の諸學說を彙類比較し、讀者をして一見諸問題に關する見解を知悉せしめんとするものなり。換言すれば前者は主觀的にして後者は客觀的なり。前者に於ては其所說全篇を通じて一定して毫も動搖せず、讀者は容易に其歸就する所を知るべきも、著者の面影著しく顯はれて間々偏頗に陥り易く、後者に於ては異說紛々として初學の讀者は一見其の憑依する所を失ふの弊あるべきも、先入の誤謬に制せらるゝの患なく、且充分其諸說を比較すれば諸說中の長短を了解し、反て眞正の哲學討究の念慮を生ずるを得べきなり。然らば畢竟するに後者に利多しと雖も、然も完全無缺に諸說を舉盡さんとは是哲學史の職にして、哲學概論の如き初歩の學科に於て望み得べき所にあらず、現に之を揚言する書類多しと雖も、多くは實反て其名に副はざるなり。例ばブリーグレープの哲學概論 (J. Ch. Briegleb, Einleitung in die philosophischen Wissenschaften. 1789) の如きは歴史的報道の概して虚妄なるのみならず、其やゝ當れるものも頗る皮相の見に過ぎざるもの多しといふ。其他ハイデンライヒの書及びライヒリン・メルテッグの著 (Heydenreich. 1393. Reichlin-Meldergg. 1870.) 等の如き皆未だ以て完全

と稱すべからずといふ。然るに之れに反して前者即主觀的傾向を有するものゝ中に於て、ヘルバルトの哲學概論教科書 (Herbart, Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. 1837) の如きは全篇彼自身の立場より論出せる學說を以て充たされたるが故に、讀者は終にヘルバルト學派の樊籠を脱する能はざるに至るの弊ありと雖も、均しく此種の講述法に従ひながら間々比較的公平なるものに至りては、明晰的確に哲學問題の何たるを解釋するものなきに非ず、スワベディッセン、ヘルバルト等の著 (Subedissen, Zur Einleitung in die Philosophie, 1827. Erhardt, Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie) の如きは即ち此類なりといふ。されば一概に各家の説を平叙するのみを以て哲學概論の能事畢れりとする能はざるべきが故に、爰には出來得る限り兩者を折衷し一方に於ては哲學の本質問題等に就て大體の方針を定め、然る後此問題に關して存し得べきあらゆる解答を列舉し、其結果として生じ得べき多少の批評を加へ、以て讀者をして冥々の裡に選擇する所を知らしめんとす。此の如くんば庶幾くは公平なる知識を得る

と共に哲學思素をなすの補助となるを得んか。

今前記諸書の外に於て参考に供すべき哲學概論の書類を擧ぐれば、次の如きものは其最も重要なものと云ふを得んか。(前記諸書は今皆實用に遠し)

① ストリュンベル『哲學史の立脚地に基ける哲學概論』

Stümpel, Einleitung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie. 1886

著者はヘルバート派の碩學としてライブチッヒに老教授たりしが千八百九十九年五月物故せり、此書は其のマルブルヒに教授たりし時の著なり。序論に於て哲學概論の課題及目的を述べ、其第一編には哲學の問題、概念、區分及主要なる學風の差別等を論じ、第二編には理論的哲學の諸學風を、第三編には實際的哲學の諸學風を論じ、第四編に於て宗教哲學を述べたり。其所説常に歴史を離れざるを以て妄斷の弊なく且つ文章明晰にして了解し易し。

② パウルゼン『哲學概論』

Paulsen, Einleitung in die Philosophie. 1892

著者は今現に伯林大學の教授として盛名あり。倫理、教育、哲學等に關する著書頗る多し。此者は序論に於て哲學の本質及意義を述べて其の宗教と科學との關係同異を辨じ、第一篇に於て形而上學の問題を論じ、其中に實証論的及宇宙論神學的の二部を分ち第二篇に於て認識論の問題を論じ、其中第一章には認識の本質即ち認識と實在との關係を説き第二章には認識の起原を説けり。尙終りに倫理論を附す。ストリュンベルの書を前記第二類の哲學概論とすれば、パウルゼンのはやゝ第一類に傾けり。然れども所説概して穩當、且つ文章流暢、最も入門の書たるに適す。

③ キュルペ『哲學概論』

Külpe, Einleitung in die Philosophie. 1895

著者は曩に有名なる實驗心理學者且哲學者なるヴントの助手たりしが、今はウエルツブルヒの教授たり。此書は序論に課題を説き、第一章に哲學の概念及分類、第二章に哲學說、第三章に哲學々風、第四章に哲學の課題及體系を述べたり。所説明瞭且つ常に歴史を離れず、頗るストリュンベルの書に類せり。其近刊の著なるが故に従て説く所も亦輒近の各說に涉り、閱讀に値す。此書及前記パウルゼンの書は英譯も既に存せり。

ラット『哲學概論』

★ *Ladd, Introduction to Philosophy. 1861*

スタッケンベルク『哲學概論』

Stuckenbergy, Introduction to the Study of Philosophy.

共に米國出版の書にして殆相類似せり、ラットの書はスタッケンベルクのものよりは、後れて出でたり。ラットは世人の熟知せるが如くイエール大學の哲學主任にして米國屈指の哲學家又心理學者なり、其著書頗る多し。此著は十四章に分る、其要目次の如し。(一)序論 哲學なる語の歴史及定義。(二)哲學の淵源及問題。(三)哲學と特殊科學との關係。(四)心理學及哲學(五)哲學の精神及方法。(六)獨斷說、懷疑說、及批評說。(七)哲學の分類。(八)認識論。(九)形而上學。(十)自然哲學及精神哲學。(十一)倫理學。(十二)美學。(十三)宗教哲學。(十四)哲學の學風及學派。此書にはラット自身の學說多少現はれ、且つ難解の處多けれども恰好の入門書として一讀するに足る。スタッケンベルクの書も之と大同小異なり。

猶此他種々の書あれども一々列擧するの要なし、讀者は前記書類中の一を參考をするを得ば充分ならんか。其他一々の問題に關する參考書は各章に掲ぐべし。

附 記

前掲諸書の他近年出版せられたるもの次の如し。

Wu dt, Einleitung in die Philosophie 1901

Jerusalem, " " 1899

Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie. 1905

Wideman, Einleitung in die Philosophie. 1914

ヴントはライプツヒの心理學者哲學者として世界に著名なるは言を俟たず。キンデルバントはハイデルベルヒの哲學史大家として所謂獨逸西南學派の主腦として盛名あり。イエルサレムはギーンの老哲學者にして一家の説を成す。アイスターは哲學辭書其他の著者として知らる。猶前掲諸書の著者中パウルセンは既に歿し、ラット引退し、キェルベは轉々して今はミュンヘンの哲學心理學の主任となり一方に覇を唱ふ。(附記)

ヴント、イエルサレム、キンデルバント等諸氏も既に物故せるも、其著の聲價は依然として地に墜ちず。(大正十三年附記)

前記諸家其後の動靜を舉ぐれば

ヴント……………一九二〇年歿
 キンデルバント……………一九一五年歿
 キーユルベ……………一九一五年歿
 イエルサレム……………一九二三年歿

なほ近時以上の他二三の新作出でたれども特に擧ぐるを要するものなし。

前記諸者は既に版を重ねると十數版に至るものあり、今、上にはたゞ其の初版の年を記せるのみ。

(補記)

第二章 哲學の定義

哲學の定義の一定せざること。完全なる定義を下し難きと、及び之を假設するの必要なること。定義を下す方法。哲學の原語及譯字。最初の意義。ソークラテース、プラトーン、及アリストテレスの見解。希臘末代の哲學觀。近世歐洲大陸學派及英國學派の説。カントの定義。カント以後の哲學觀。定義に形質の別を設くべき事。哲學の形式的定義(一)哲學は學なり。哲學と詩歌宗教との區別。(二)哲學は根本的原理の學なり。哲學と科學詩歌との同異(三)哲學は進歩的學なり。哲學と哲學史との關係。哲學の攻究事項(一)自然。(二)人生。(三)知識。(四)現實と理想。完全なる哲學の定義。

第四節 定義の必要及困難

前章に於て、哲學とは如何なるものなるか、こは果して攻究するの價值あるものなるか等に就きて概めて龜放なる解釋を與へたりしが、是れ固より眞に概略の説明たるに止

まりて、單に論辯の端緒をなすものたるに過ぎず。以下章を逐ひて是等一々につきて詳細の説明に移らんとし、先づ哲學の定義に就て精確なる考査を試みんとす。

抑、古來哲學を論ずる者其數限りなく、其中一家の見を樹つる者のみ列擧するも亦甚だ少なからず。然も是等諸家の所說殆皆完全に一致する所なく、甲乙相踵繼して相辯駁し、各其意見を闘はすこと前章に略述するが如きのみならず、其の哲學なるものに就きて下す所の定義其者も亦學者の見解によりて頗る廣狹の差あり、甚しきに至りては其學說の性質上全然相背馳する定義を下すものも頗る多し。或は之を以て世界全躰の原理を論究するものとし、凡そ天地間の森羅萬象一として其學の範圍内に屬せざるなしとなすあり。或は之を以て單に自然界若しくは人事界の原理のみを論ずるものなりとなすあり。此兩種の見解を比すれば、一は哲學を以て極めて廣漠たる學となし、一はやゝ褊狹なるものとする、敢て又多辯を俟たざるべし。然れども更に甚しき差異を擧ぐれば、一層哲學の定義の不定なるに驚くべきものあらん。或は曰く、哲學とは此見るまゝの現象世界即ち生滅流轉の假相世界を脱離して、他の不生不滅眞實不變の實在即ち眞如實相

界を研究するものなりと。(是等の用語の詳細なる科學的説明は逐次説述すべし今はたゞ普通一般の意義に解釋すれば足れり) 或は曰く、哲學の攻究する所は此現象界に外ならず、現象を離れて他に本體或は實在と名づくべきものは存在するとなければなりと。是等兩定義の眞意に於て相合一すべき所あるか否かは暫く措きて問はざらんか、其表面の意味に於ては恰かも正反對の説明となれる事又疑を容れざるべきなり。此の如く或は廣狹の別あり、或は正反對の差あり。大凡そ何れの學に於ても、其定義は之を下す學者の一般の學說に従ひて多少の相違を生ぜざるはなし、例へば經濟學に就きて之を検せんに、往時アダム・スミス等所謂マンチェスター學派の時代に於ては一般に之を富の學と看做したれども、輓近に至りて社會道德等に關する觀念明晰となれるに伴ひて、學者は通常此學を以て經濟社會或は産業社會の學等と稱するに至れり。此の如き定義の相違は固より其學の内容の相違と平行するものにして、一方に於ては物件に重きを置き、一方に於ては更に之に加ふるに人間の觀念を以てするが如く、兩者の間に於て論究の範圍に廣狹深淺の差ある事又掩ふべからざるなり。斯く、學の定義は必しも一定するものに非ずと雖も、

多くは或る主要なる學說によりて統一せられ諸種の異解の同時に存在する事は極めて稀に、且つ此の如く全然氷炭相反せる定義を有するものに至りては未だ之あるを聞かず。然らば哲學に關してのみかく異種の定義を下し得べき理由如何。是等の定義の中一方は眞實なるも他の一方は全く虚妄なるか。或は一見すれば相反對せる如きも其中には或共通なる箇所を有するものなるか。是れ本章に於て決定せんとする所なり。

凡そ一科の學の定義は、其學を攻究し終りたる後に非ずば完全に之を下す事難く、よしや之を下し得たりとも、初めて其學の門に入る徒には到底充分之を理解せしむる事能はざるべし。何となれば一の學科の定義は即ち其學全體の攻究の結果を總括したる者と見るを得べければなり。ジョン・スチュアート・ミルも其『論理學』開卷に論じて曰く、一の事物其物につきて一致契合の存せざる間は其事物の定義に關して又一致契合の存するを望むこと能はざるべし。一物の定義を下すてふとは、其物の有する一切の性質中より其物の名稱よりして自から表示せられ得と思はるべきものを選択することに外ならざるなり。而して是等の諸性質たるや、吾人が其中何れが此目的に最適應するやを決定するを得ん

が爲に、其決定に先だちて能く吾人の知悉するものたるを要すべし。是故に所謂科學と稱せらるゝもの如く諸特殊事實の複雑なる結合をなす者にありては、吾人が初めに提示する所の定義なるものは、吾人が此事項を更に博く認識するに従ひて、終に其不完全なるを發見するに至らざるもの蓋し稀なり。吾人は特殊の事項其者を知悉するを得ずんば之を概括して一般の記述をなすの最正確且簡明なる方法を定むると能はざるなり。されば、化學的現象の詳細に就て廣博且精確に知る所なくば化學に關して合理的定義を造るとを得ざるべし。かの生活及體制の學即生物學の定義に就きては今猶論争未決の状態を見るに非ずや。故に科學にして不完全ならんか、定義も亦不完全の性質を享有せざる能はず、而して前者(即科學)にして進歩的ならんか、後者(即定義)も亦從て進歩的ならざるべからざるなりと。夫此の如し、而して殊に哲學の如き、其攻究事項の單に初より確知せられるのみならず、其終りに至るも猶直接且有形なるを得ざるものに至りては、一層困難の度を増加するを見るなり。此の如く眞正の定義は寧ろ其學の攻究説明を終りたる後に於て始めて下し得べきものにして、最初に下す所の者は畢竟單に其準備にして且つ其一般

の方針を示すの要あるに過ぎざるなり。ミルも亦前論に續けて云へり、曰く、是故に一事項の發端に供具する所の定義より吾人の期待し得べき點は、其が、吾人の研究の範圍を制限するとに外ならずと。然るに定義を以て此の如く單に方針を定め範圍を限るものとするも、其制限の事たるや、哲學の如き性質漠然たるの譏を受け易き學に在りては、一層其必要なるを知るべきなり。

既に定義の必要を知る。是に於てか次に問題生じ來るべし、曰く、然らば如何なる方法によりて此準備的定義を下し、以て上下古今三千載の哲學と呼ばれたるものを網羅包括するの名稱たるに背かざらしむるを得んか。即ち今こゝに一の定義ありとせんに、其定義に従へば、甲の哲學説のみを哲學と稱するを得べきも、乙の自ら一家の哲學として述べたる所の論議を哲學と稱する能はざるに至るが如きの弊なく、甲と共に乙をも併せて一種の哲學説と稱するを得しむるが如き寛大廣博なる意義を哲學なる名稱に附與せんには、如何なる方法に従ふべきか。例へば、哲學を以て安心立命の道を得る學なりと云はんか、此定義は、希臘哲學の終局を作れるストア派、エピクロス派等の哲學に恰當

するを得んも、希臘初期の哲學の如く宇宙の原始發生を論じたる學を全く哲學中より排除するに至らん。故に是等の諸哲學を悉く哲學の一種若しくは一部分を説くものなりと看做すを得しめんが爲には、若干の用意を要すべし。今此目的を遂げんと欲せば須らく先づ此名稱の歴史を検し、其の古今如何なる變遷を経たるかを見、其諸異解を批評して、然る後其粹を蒐め最普遍なる形に従ひ以て其何れにも適合し得べきものを作らざる可からず、約言すれば、歴史的及批評的方法によるの他なきなり。凡そ現今研究の法概して以上之二途よりせざるはなし、蓋し歴史を離るれば其論斷往々獨斷速了に流れ、批評を棄つれば其結果美醜相混するを免れず、是れ周到なる歴史的研究と慎重なる批評的研究との缺くべからざる所以なり。然れども今哲學の定義を述ぶるに當りて一々其歴史を掲げ且つ之を批評せんことは、極めて繁雜にして、且つ豫め哲學史に通ぜざる讀者には難解且無効なるべきを以て、今は單に其中主要なるものを掲げて、主として是等諸種の解釋より生じたる結果を擧ぐるに止むべし。

第五節 哲學語義の沿革

哲學といへる語は、何人も知れる如く、もと譯字にして古來の成語に非ず。其原語を「フィロソフィー」若しくは「フィロソフィア」と云ふ。即ち、英語にては Philosophy 獨、佛語にては Philosophie 羅甸語にては Philosophia 其他、伊太利、西班牙、露西亞等にては或は *Phi* に代ふるに「*φ*」字を以てするが如き綴字、文字の變更あれども、其字義相同じ。而して是等の諸語は皆希臘語の「フィロソフィア」*φιλοσοφία* に基づくものなり。今此の希臘語を分析すれば、こは「フィリア」*φιλία* 及び「ソフィア」*σοφία* の二語より成れる者にし「フィリア」は「愛」(love)の義「ソフィア」は「智」(wisdom)の義なり。故に「フィロソフィー」とは其語源に従ひて解譯すれば、「愛智」と稱すべきか。然れども此智の眞義は必ずしも此の如く單に智を愛すといふの義に止らず、究理探眞の學たる義を有するなり。翻て其譯語たる「哲學」の「哲」字を検するに爾雅釋言には「智也」といひ、揚子方言にも亦「智也」といふが如く、或は書彙典に「濟智文明」といひ、說命には「知之曰明哲」といふが如く、多

少原語の「ソフィア」即ち智といふことに似通へり。然れども前述の如く此語の眞義或は更に適切に言へば今日の意義には、單純なる智慧等よりも更に複雑なる意義を含むものなるを以て、もし古來我國若しくは支那に行はれし文字を用ゐれば、宋儒の所謂理學の如きは最も其眞義に近からんか。(其他我國徳川時代の末葉に行はれたる心學と稱する通俗哲學の名稱も其一部分を表示するに足らん)。現に明治年間に至りて「理學沿革史」と稱する著述あり、其内容は純然たる哲學の歴史なり。其他近時の著書論文等にも殊更に此語を用ゐたるものあり。然れども理學といへば今日にては主として自然科学即ち物理學、化學、天文學、生物學、地質學等を總稱するとなり居るを以て、此語を哲學と云ふ意味にて使用するは不便たるを免れず。故に多少意義の遠きに關せず、哲學の名稱を襲用する事反て誤解を避くるの便あるべきか、況んや「哲學」の語は反て「フィロソフィー」の原義に近きものなるや。(現今支那に於ても亦哲學の語一般に行はる。)

上述の如く哲學の原語は遠く之を希臘に溯りて尋ぬるを得べしと雖も、然も此の如く複語となりたるものは、希臘最古の書類中には未だ存せざりしなり。希臘最古の詩聖ホ

メーロス (Homer 西曆紀元前十世紀頃の人なりといふ) 及ヘーシオドス (Hesiod 同紀元前九世紀頃の人) 等の詩編中には此語は未だ見えず、彼等は皆「ソフィア」(及其共同根語) 即ち「智」を「一藝一能に秀づると」の義に用ゐたりき。始めて此「フィロソフィー」なる語を「學」の意義にて用ゐたるはピュタゴラス (Pythagoras 紀元前六世紀の哲學者) なりと云ふ傳説あれども今は一般に信ぜられず。蓋しピュタゴラスの傳記に關しては、猶道家者流の老子に於けるが如く、後人の附會に基づくもの多くして妄誕不稽の説に富み、其遺著と稱せらるゝものの如きも全く後世の偽作に過ぎざればなり。思ふに此語 (若しくは此語に基づける動詞) の、初めて文籍に現れたるものは、史家ヘーロドトス (Herodotus 自紀元前四八) の著書「希臘波斯戰爭記」ならん。此書中にリデヤ王クレイソスと希臘の立法家ソロンとの問答を録せり、其一節に云ふ、クレイソス、ソロンに問ひて曰く、朕は卿が「フィロソフイン」(φιλοσοφειν) しつゝ知識欲より (或は「觀察の爲に」) 諸國を遊歴せるを聞けりと。此「知識欲より」若しくは「觀察の爲に」の語は恰かも「フィロソフイン」の語を演義解釋せるもの如し。ヘーロドトスに踵で出でたる史家トゥキヂデス (Thucydides

自紀元前四七二
至同 四〇二は其著「ペロポネッス戦争記」中に、ペリクレー、スの誄詞を叙して其中
 に曰く、吾人は不撓不屈修養（フィロソフエイン）に努めたり云々と。後羅馬のキケロ
自紀元前一〇六
至同 四三も最良なる事物の認識と之は熟達する事とを凡て「フィロソフ
 ア」と稱すべしと云へり。今是等の意を約するに「フィロソフエー」とは凡て知識其者を愛
 し暫く其實益の如何を措きて問はざるものと見るを得べし。換言すれば、衣食住の爲に
 使用せらるべき知識以外の智を求むる事を凡て「フィロソフエー」と云ふを得べきなり。も
 とより如何なる知識も、心理學的に其起原を追求すれば自家保存の爲なりといふに歸す
 べしと雖も、其中直接に生活に關係なき、即ち必しもなくてかなはぬと云ふべきに非ざ
 る底の、知識の漸次發達すると疑を容れず、所謂「フィロソフエー」なるものは其初かくの
 如くして生じたる知識の總稱なりしなり。以上を哲學の語義より知り得たる説明となす、
 即ち之よりして吾人は哲學は結局一科の知識として成立すべきものたるを知れり、是れ
 後に吾人が哲學の定義を下すに當りて要用なる點なりとす。
 此の如くして「フィロソフエー」とは單に「一藝一能に秀づると」のみならず、即ち技術に

あらずして知識なるを知らずたり。然れども是又「ソフィア」なる語のみを以ても表示し得べき所なり。されば當時は猶「ソフィア」の語を用ひ學術に長じたる人を呼びてソフィステース (Sophists) と云へりき。始めて特別に「ソフィア」の語に重きを置きたるはソークラテース (Socrates) 自紀元前四六九 (三九九) なり。謂へらく、我はもとより我が愚なるを知らず、我は智を愛するを知るのみ、我は智者に非ず、愛智者なりと。ソークラテースの後に出でたるプラトーン (Plato) 自紀元前四二九 (三四七) アリストテレーズ (Aristoteles) 自前三四八 (三三二) 等も多少之に似たる見解を有する所ありしが、是等の學者を経て漸くにして「學」即ち、或一定の方法を用ひて攻究するとの意に用ひらるゝに確定するに至れり。プラトーンは其著「對話篇」(Dialogues) の諸篇に於て述べて曰く、智は獨り神の有する所なるのみ、人間はたゞ單に之を愛する者たるを得るのみと。其有名なる「饗應篇」(Symposium) 中には此意を敷衍して謂へらく、業已に智なる者も、愚味不覺の徒も、共に之を哲學者と稱することを得ず、所謂哲學者は其中間に位するものなりと。此點に於ては全くソークラテースの意見を襲ぎしものと謂ふべし。然れどもプラトーンは更に進みて哲學の意義を定

めんとせり、其「テアイテトス篇」(Theaetetus) 等に論じて曰く、此所謂智即ち「ソフィア」とは眞正の知識の義なり、故に哲學とは此の如き眞正の知識を修得するとなり。然らば眞正の知識とは何ぞや。夫の感覺によりて知り得る知識の如き時々刻刻各人の状態に従ひて變轉極まりなきものなるを以て、之を眞正の知識と稱すべからず。眞正の知識とは必らず理性によりて事物の眞實、不變、常住、不滅の部分を覺知する所に存せざるべからずと。故に又其著「國家篇」(Republica) に於て論じて曰く、哲學者とは何れの場合にも眞實に存在するものを愛慕する者なりと。又曰く、常に自體不變、不動、不易の事物を理解するを得る者即ち是れ哲學者なりと。此の如くプラトーンは哲學の範圍を定めたりしが、又其中に吾人が今日特殊科學と看做すものを包含せし事ありしが如し。其「テアイテトス篇」中に「幾何學及其他の哲學」と云へる句あるを見れば、幾何學の如き數學の科目も亦哲學中に編入すべきものと信ぜられたるが如きなり。然れども彼れが哲學の主として攻究すべき所は寧ろ前者即眞實體にありしとせしむは其著書に就て檢すれば容易に窺ひ知るを得べし。要するにプラトーンに至りて哲學の性質大に確定し、之と共に其品

位の高貴となり來りしと疑を容れざるなり。

プラトーンの後に出で、希臘學術を大成したるアリストテレースは、其著の諸篇例へば「形而上學書」等に於て哲學なる語を一般に學といふ語と同義に用ゐたり。されば最も廣き意味にて哲學と云へば、數學、物理學、倫理學、政治學等を悉く皆其中に含有するなり。彼は又更に哲學を論理的及實際的の二に大別し數學、物理學、神學等を理論的と名づけ、倫理學、政治學を實際の部門に編したり。されど一層深く其説を推究するに、是等諸學は結局遂に所謂純正哲學と區別せられたるが如し。即ち、彼は更に哲學を他の方面より大別して第一哲學(Prima Philosophia)と第二哲學若しくは特殊科學との二としたり。物理學等諸科學は即ち所謂第二哲學に屬すべきものにして、之に反し物理學等に論ずる諸現象の根元に溯り世に實在する者の最普遍的且根本的原理の組織的及秩序的知識を第一哲學とし之を以て哲學の要義なりとせり。即ち此點に於てはアリストテレースの見る所、殆どプラトーンの言と大差なしと謂ふべし。さればアリストテレースは固より哲學に特殊の知識を必要なりとし、特別細緻の研究の哲學的知識に須要なるを認知

し、夫のパウルゼンの云へりし如く、動物若しくは家政の研究をなすも等しく是哲學研究の一なりと考へしや明なりと雖も、然も又此根本問題に觸れざれば決して眞の哲學を説く者と看做さざりしや疑を容れざる也。

哲學の意義は大抵之を以て定まれりといふも不可なからん、即ち「根本問題の學」なる事は殆ど以上二家の説を以て確定せり。たゞ其所謂根本問題の何れに存するか、プラトーンの説ける如く、此可見の世界以外に存する眞實在を論すべきか、若しくはアリストテレースの云へる如く眞實在は此世界の事物内に存するか、是れ哲學説の分歧する所以なりと雖も、ともかく其根本問題に觸れざれば哲學と稱する能はざる事之を以て一定せりと謂ふべし。爾後、近世に至るまで哲學の意義に關しては殆んど全く附加する所を見ず。故に以下其要を摘して其變遷の概略を記すに止めんとす。

アリストテレースの後、時運の日に非に人心萎靡し社會敗亂すると共に、希臘哲學は頓に其勗思創造の英氣を失ひ去り、哲學の意義も再び動搖するに至れり。抑此の如き社會に出でたる哲學は勢實際的方面に意を致さざるを得ず、而して之と共にプラトーンが

哲學と他の學との間に劃りたる境界線は全く消失せらるゝに至れり。ストア派(Stoics)に屬する諸學者は謂へらく、哲學とは一切の理論的知識と之に加ふるに實踐道德に關する知識とを總稱するものなりと。其派の學者セネカ(Seneca 自紀元前六五至紀元後六五)は曰く、哲學とは「愛智」或は「徳其自身によりて徳を熱心に追求する事」(實踐窮行の義)なりと、ストア派と共に出でたるエピクロス派(Epicureans)の開祖エピクロス(Epicurus 自紀元前三四二至同 二七〇)は哲學を以て「幸福の合理的追求」なりとせりと云ふ。羅馬の折衷學者キケロの如きは哲學を頌して曰く、嗚呼哲學よ、是れ實に人生を誘導し、人をして徳に就き不徳を去らしむるもの、若し之なくんば如何ぞ人生あるを得んやと。是等の諸學派の後に出でたる新プラトーン派(Neoplatonists)は頓悟直覺の神秘的知識を哲學なりとせり。降りて中世に至りて哲學と神學と相混合するや、僧侶は哲學者と稱せられ基督教の教義を説くものは哲學と稱せらるゝの奇觀を呈するに至れり。

以上に述べたる如く哲學は大に實際的着色を得來りしが、なほ之と共に此の如き實際界以外に超然たる領域をも有したりき。即ち人々心を實際に傾け、數學星學等を度外視

するが如きと一般の風習なりしに關せず、なほ哲學は或一部の人士間には純然たる知識的探求として存するを得たりき。蓋し中世の宗教獨り權を占むるに當りて、教會の教義は天啓に基づける超自然的知識と信ぜられしが、此間に於て一派の哲學は自ら理性の自然的光明に照されて組織せられたるものと揚言するに至れり。此の如く知識を分ちて超自然的及自然的或は出世間智及世間智となすとは又實に近世の科學及哲學を生じたる根源なりとす。近世歐洲大陸哲學の開祖たるデカルト(Descartes 自一五九六至一六五〇)は實に此見解より出發し、一切認識に對する唯一の理證は哲學的方法に由りて得べきのみなりとせり。恰もデカルトに對し、英國哲學を興起したる 베이コン(Bacon 自一五六一自一六二六)も亦一切の學を認識力に従て分類し、哲學を以て理性の學なりとせり。是等は皆哲學を以て世間的非宗教的知識とする思想に基づくと多辯を要せざるべし。即ち哲學は依然として理論的知識即ち知識其自身の爲の知識たる特性を存するを得たるなり。

近世に至りては哲學は再び古希臘の盛運を繼承し、嶄新なる問題卓拔なる答解は紛然として相輩出するに至れり。然も翻て哲學の定義其者を質せば未だ大に古代の説明に優

る所を見ず。デカルトの學徒は哲學なる語を以て單に心理學のみならず、物理學及生物學をも含有せるものとせり、是れプラトーン（自一六三二）の設けたる區別を没却するものにあらずや。デカルトに繼ぎて出でたるスピノーザ（Spinoza 自一六三二）の著書は甚深の哲學問題を論じたるものなれども、著者自身は哲學と特殊科學との間の區別を立つる能はざりき。ライプニッツ（Leibniz 自一六四六）は宇宙に關する神學的見解と機械的見解とを調和するを哲學の要務なりと信ぜしも、其攻究の範圍を那邊に止むべきか等に就きては、明確に考ふる所なかりし如し。ライプニッツの哲學を大成し、一生身を哲學の組織的敘述に委ねたるワルフ（Wolff 自一七五九）は哲學の領域を頗る廣博となして謂へらく、哲學とは吾人をして實在或は生起する事物に就て、其の何故に實在或は生起するかを理會するを得しむるもの、即ち可能的事物に就きて、其が可能なる限り之を認識するとなりと。此定義は多少文字難澁にして且不確定不充分的譏を免れざるべきも、幾分か古來の研究を概括するを得と看做されざるに非ず、カントの明確なる定義も其本意に於ては之と相距る事遠からざるなり。然れども吾人はカントの定義に移るに先だちて轉じて英國學者の見解を窺ふべし。

ふべし。

ペイコンは英國哲學の基を開きたるも自ら組織を立つるとなかりき。ペイコンの後に
出でたるホッブス（Hobbes 自一五八八）は哲學を以て因果關係の學なりとせり。此定義は到底偏狹の譏を免れざるべし、何となれば、因果以外の關係も亦哲學の題目となり得べければなり。然れども亦一方より云へば此定義は廣博に過ぐるものとす、蓋し原因結果の關係にして悉く哲學の題目となり得べしとすれば、一切の科學は悉く哲學と稱し得べければなり。ホッブス自身は哲學に於ては自然及政治體をのみ論ずべきものとし、猶別に第一哲學と稱すべきものを暗々裡に承認したりし如きも、哲學科學の混同は後來長く英國哲學の通弊となれり。ホッブスの後に出でたるロック（Locke 自一七〇四）に至りて更に哲學は心理學及認識論と同一物となるの傾向を生じ來れり。即ち彼は其著『人間悟性論』（Essay concerning Human Understanding）を以て、人間認識の起源、確實及範圍と共に信憑臆見、認容の基礎及程度を論ずるものとしたりき。然も亦同一書中に物理學を呼びて自然哲學と云ひ又哲學は事物の眞正の認識なりと云へり。此の如く英國に於ては哲

學は心理學と同一視せられ或は他の科學を網羅することとなり、其濫用の甚しき、遂に第一章に述べたる如きヘーゲルの嗤笑を招くに至れり。

近世哲學の二潮流たる大陸及英國の二學派を綜合し、而して又自家獨得の新生面を開きし者實に之を獨逸の哲人インマヌエル、カント(Immanuel Kant 自一七二四至一八〇四)となす。カントは實に哲學の内容に新生面を與へたるのみならず、其概念に就ても亦明瞭なる説明を與へたり。彼は其『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft)中に曰く、一切の認識は之を主觀的方面より觀察すれば歴史的若しくは合理的なり、前者は經驗的(所與資料)より出發し、後者は原理よりす。此合理的認識中に二種の別あり、一は概念に基づき、一は概念の構成に基づく。前者のみを哲學的といひ後者を數學的となすと。此の如くしてカントは哲學を經驗的科學及數學と明瞭に峻別せり。カントは更に又哲學の内容を定めて二種とせり、一はあるもの即ち自然にして、一はあるべきもの即ち道德なりとす。而して彼は是等の研究に先だちて特に重きを認識論に置き之を以て哲學の出發點とせり。哲學の問題及び性質是に於てか殆ど確定せりと謂ふべし。カントの後に於ては諸

學者各自家の學說に基づきて特異の定義を立つと雖も、其眞意に至りては別に新を加ふる所なし。試に其重要なるものを掲ぐれば次の如し。

フイヒテ (Fichte 自一七六二至一八一四)は曰く哲學は知識キツゼンシヤツツレの學なり。普遍的知識が自己を認識し、自己に關して光明、意識、自立の状態に達する事に外ならずと。

シュリング (Schelling 自一七七五至一八五五)は曰く、哲學は絶對無差別ダスアフツツメの學なりと。

ヘーゲル (Hegel 自一七七〇至一八三一)は曰く哲學は理念イデーの學なり。論理學(即第一哲學)は絶

對理念の學なりと。

ヘルバルト (Herbart 自一七七六至一八四一)は曰く、哲學は概念を闡明彫琢アルバイツングする學なりと。

ショーペンハワー (Schopenhauer 自一七八八至一八六〇)は曰く、哲學は世界の根本原理の學なり、而して此原理は意志+willeなりと。

其他、現今の哲學者に就て之を質せば、スペンサー(Spencer)は哲學とは完全に組織せられたる知識なりとし、ヴント(Wundt)は哲學は各科學によりて得たる知識を矛盾なき體系に融合するものなりと云へるが如く、異解頗る多く且つ定義として形を具ふるもの

鮮しとせず。然れども哲學の定義の歴史としては、既に掲ぐる所を以て筆を停むると寧ろ適當ならん。以下更に批評的方法に移り、上來の定義に基づきて哲學の概念を分析し、其性質を究明して、最妥當なる定義に到達せんとす。(附記。スベンサーは一九〇三)年ヴントは一九二〇年歿す)

本節に述べたる哲學の定義の歴史に就て詳細を知らんと欲せば各家の著者を讀むべきとは固より論なく、又前記の諸哲學概論(例へば、ラツドの書若しくはキユルベの著の如き)及びユーバーエイヒの哲學史開卷を参照すれば大に便益なり。(なほ此書卷末増補を見よ)

十一、四ト

第六節 哲學の形式的定義

哲學の意義に關して古今諸家の思惟せし所如何に就ては、吾人は既に前節に於て其概略を叙述し畢れり。今次に是等諸見解を比較参照して、最も廣博且つ包括的なるべき定義を下さんとするに當り、吾人は形質二面より哲學の概念を分析して其意義を闡明せんとす。抑も形質、即ち詳言すれば形式(若しくは形態)と内容(若しくは實質)との關係を、簡單なる例を以て説明せんに、こゝに銅鐵鉛等の諸金屬を以て各一寸立方の小箱を鑄造

すれば、是等金屬は其各箱の質にして一寸立方の鑄型は即ち其箱の形なりと謂ふべし。此形質の區別は獨り有形物にのみ存するのみならず、無形思想等に就きて亦等しく言ふを得べきなり。即ち今哲學を單に其形式の方面より見れば、古今哲學と稱せらるゝもの千差萬別なりと雖も、苟くも哲學と稱せらるゝには、必ず何等か一定の方法に従ひ一定の形骸狀貌を具へざるはなきとを知るべし。此研究によりて知り得たる定義を哲學の形式的定義といふ。次に哲學の内容とは其中に於て攻究せらるゝ事項にして、吾人は之によりて其實質的定義を作るを得べし。所謂哲學は紛々として一定せずとは此實質に關する各家の見解異なるを云ふなり。之に反して其形式に至りては古今殆一致して變遷する所なしと云ふも可なり。故に哲學の定義を單に此形式の方面よりのみ下すものあり、然れども是空漠に過ぎて到底不明瞭たるを免れざるべし。完全なる定義は實に是等形質の兩方面を合併したるものならざるべからざるなり。以下進で其分析的研究に入らんとす。

哲學の概念を其形式的方面より分析すれば次の三特質を有するを見る。

- (一) 哲學は學なり
 - (二) 哲學は根本的原理の學なり
 - (三) 哲學は進歩的學なり
- 以下序を逐ひて之を論究せんとす。

(一) 哲學は學なり。

邦語にて哲學と云へば既に學の字あるが故に、特に此の如き目標を掲げて論究するの要なきが如く見ゆべしと雖も、其實必しも然らず。蓋し此論究の必要なる所以を按ずるに、二様の理由ありて存す。第一に、哲學の字義は西洋にては勿論（西洋の原語には學といふ意義を含まざると前節に述べたる如し）、我國にても他の學（例へば物理化學等の如き）と比較すれば一種の異なりたる意義にて使用せらるゝと多きなり。第二に、學の意義の何たるやは、精密に研究すれば多少通常に解釋する所と異なりたる結果を生ずべきなり。今先づ第二の理由に基づきて學の意義を確定し、次に哲學の其一種なるべきを要求して第一の誤解を辯明せん。

上來吾人が漠然使用し來りし「學」といふ語に相當すべき西洋語は何人も知れるが如く英語にては「サイエンス」Science 獨逸語にては「キッセンシャフト」Wissenschaft なり。されど英語の「サイエンス」は通常特殊の學 Special Sciences 即ち「科學」の意義を包含し、(甚しきに至ては單に自然科學のみを意味するとあり)精密に我か「學」若しくは獨逸語の「キッセンシャフト」の意義を顯はすに足らず。我が所謂學とは是等特殊の研究と全般の研究とを問はず、凡そ或要件に適合したる知識團體を云ふなり。凡そ是等の要件に協はざる知識は屢、實際に應用せられて利益あるとあるべく、吾人は之を呼びて一の知識といふに躊躇せずと雖も、之を學的知識とは稱するを得ざるなり。換言すれば單に一個若しくは一群の知識と稱すべきも、之を一系若しくは一體の知識と稱するを得ざるなり。然らば其要件とは如何と云ふに吾人は次の三件を擧ぐべし。即ち、(イ)概括的、(ロ)方法的、(ハ)合理的、是なり。

(イ)概括的 (Generalized) とは單に或一箇特別の事項のみならず、其と同種の事項を一に統括し、其の何れにも通じ得べき點を明示することを云ふ。換言すれば單に自己が現

在直接に經驗する事物のみならず、苟くも其事物と性質を同くするものなりせば、未だ經驗せざるも之を其の既に經驗したる事物と同一群に包括し、此に就て云へる所を彼、即未經験に就きても言ひ得べき時は、吾人は概括的知識を有せりと云ふを得るなり。例へば長く同一の海岸に居住せる漁夫が、其地の天候の變化すべき兆候を熟知し、某山に黒雲の村立ちたるは暴風雨の兆なり、某方角に朱雲の棚引くは快晴の兆なりと語ると掌を指すが如く、而して又其言ふ所着々として驗あるが如きは、是れ其地に關する精細なる知識を有するものと謂ふべし。然れども此漁夫にして若し一步を他郷に踏出し、熟知の某山は今や前と反對の方向に屹立し、海面も今は其方向を變ずるが如きに至らんか、曩日の卜者たりし此漁夫は、恐くは忙然自失して何等の豫言をも語るを得ざるべし。是れ彼の知識が單に分裂簡別的にして毫も概括せられ居らざればなり。之に反して氣象學者は多少某々の特殊局地に關する知識に於ては漁夫故老等に劣るべきも、其の憑む所、單に某山某雲等の如き小區域に限られざるが故に、某地に就て認め得る限りの兆候は同じく他の某地に於ても認め得べく、從て甲地に就て言ひ得る所は又乙地に就ても言ふを

得べく、土地の變換は未だ容易に其豫言の能力を減殺せざるなり。是れ其諸海岸に關して之を一群に統括したる上に就て知る所あればなり、即ち之を學的知識といふ。されば苟くも學と云はゞ先づ此要件を具備せざるべからざるなり、漁夫の知識の如きは實際に利益あるも未だ學的と稱すべからず。

(ロ)方法的 (Methodical) とは又之を體系的 (Systematic) と云ふを得べし。即ち、雜然漠然前後上下の差別なく并列するものにあらずして、或一定の順序に從て齊整するものを云ふ。詳言すれば或一定の方法に從て研究し、其結果が秩序整然たる一系の組織或は體系となるが如く叙述するを得れば、吾人は方法的知識を得たりと云ふなり。今方法的若しくは體系的の語を卑近の例を以て説明せんに、小兒若しくは知識に貧なる者若しくは辭令に嫻はざる者の談話は、單に各詞間に感想する所を其儘發表するものなるを以て、秩序もなく聯絡もなく、其箇々の言に就きては辛うじて推諒するを得べけんも、其全體の旨意に至りては漠として捕捉するに由なし。要するに彼等の談話は偶感的なり、即興的なり、斷片的なり、累々たる礫石の蓄積せる者の如し、諸石塊の間には毫も密着の結合

を存せざるなり。之に反して成人識者若しくは雄辯家の談論に至りては言々律あり、語々理あり、甲の言は乙の言を生じ、乙の言は又自から丙の言を生ず。試に其乙を取去れば全く聯絡を失ふべく、乙を存するを以て甲丙も亦活く。例へば織物の如し、其一絲を抜き去れば經緯忽ち解け亂れんのみ。此の如く各部相密接の關係を有し必然の順序に従ひて排列せらるゝもの、之を是れ方法的若しくは體系的言論と云ふべし。今夫學と云はゞ必ず此方法的體系的特質を有せざるべからず。同一の理を説くにも、單に各事變に遭遇する毎に之を説明するが如きは、偶感的にして方法的にあらず、従ひて之を學と稱し難し。例へば和漢に屢見する所の論說、隨筆類、詩話、歌話、文話等の如き、若しくは西洋に於ける *Maxims, Aphorisms, Table-Talk* 其他多數の論文 *Essay* の如き皆是なり。是等の論說中に存する理に至りては之を編して優に一系の學理となすべきものありと雖も、其雜駁なる原態に存する間は吾人は之を呼で學と稱するを拒まざるを得ざるなり。何人か詩話を以て直に詩學即ち詩の理を説く學若しくは美學等に比する者あらんや。されば苟くも學と云はれんには必ず此方法的特質を具ふるを要するなり。各學科が如何に方法的なるかを

見れば此特質の必ず缺くべからざるを解するを得ん。殊に數學の如きは最精密に此要件を充たすものと云ふべし、定義公理公準より順次論下し、一定理は他定理を産み、前の證明は後の證明を助け、其結果遂に人智の莊嚴なる偉觀を造出せり。其他の科學或は其度に於て優劣の差ありと雖も、多少之を具へざるはなきなり。

(一) 合理的 (Rational) 是れ學が具ふべき第三の要件なり。抑も合理的とは想像的 (Imaginary, Phantastical) に對して云ふものにして漫りに我想像に憑りて假定せず、必ず或る理由に基き或る推理の法則に従ひて演繹論究したるものをいふ。されば徒らに事實を列記するも未だ學の本義ならず、吾人は是等事實の中に存する關係を發見するを要すると、前段に述べたるが如しと雖も、然れども又一方の極端に奔りて、漫りに事實によらず、架空の想像に馳せ、自家一時の感情を唯一の憑據とし、たゞ之のみによりて毫も道理分別の作用を施さざらんか、是もまた未だ學と稱するに足らず、學は必ず合理的ならざるべからざるなり。此の如く合理的は事實を尙び事實に基づきて推理するものなり、故に同時に實證的或は定立的 (Positive) と云ふべし。たとへば人類の祖先は猿猴のと同

種なるべしといふ説を立てんとするに當りて、單に二三の人類若しくは或人種の特別に猿猴に類似せるを見て、直ちに人猿同祖なりと斷ずるは想像的なり。之に反して人類の骨格、生理其他諸般の事實を推究して此説を立てんか、之を合理的若しくは實證的といふべし。合理的及想像的知識の差之によりて明なるべきなり。(此點に就ては『現代思潮十講』及び『哲學綱要』に於て新解釋を施したり)

以上の三要件は固より互に相關係するものにして、方法的は概括的を離れて存せず、又方法的ならざる合理的も有り得べからざるなり。何となれば雜多を統一して概括するを得るを以てこゝに其間に體系を制定して方法的研究をなすを得べく、方法的知識を有するを以て能く許多の事實を推定して合理的知識を得べければなり。されば之を三段に分ちて論じたるはもと説明の便宜に出でたるものにして、全然別種の性質と看做すべからず、然らずば是れ吾人の知識作用の常に統一を存する事實に乖反すべければ也。ともあれ凡そ學と云はゞ必ず以上の要件を具ふるを要す。今試に諸家に就て其典據を求めんに、スペンサーは知識を三種に分ちて、第一最低級の知識は統一せられざるもの、第二科學的

知識は一部分統一せられたるもの、第三哲學的知識は完全に統一せられたるものとしたり。第三の哲學的知識の論は暫措きて問はず、第二と第一との區別は即概括的と非概括的との區別を示したるものに外ならず。其他ヘーゲルも屢々學は凡て一般普通の原理を論ずるものなるを説けり。論理學者ジュヂンスは學を以て差別中に平等を發見する事なりとせり。是等は凡て學の概括的なるを表述するものと謂ふべし。更に又、フィヒテが學とは知識の體系的形式なりと云へるは恰かも前述の第二特質に該當し、コムトが連りに實證的知識を重じたるは余が合理的と稱せる特質と對稱す。其他諸家の説の如きは一々列學するの要なかるべし。

吾人が學と稱するものは實に如上の意味を有する知識なり、而して吾人が哲學を以て學なりと云ふは實に又此意味に於て言ふに他ならず。是に於てか世の所謂哲學中には許多の哲學ならぬ哲學若しくは哲學と自稱する非哲學を生ずべし。例へば、人生の難局を経、世路の辛酸を嘗めたる畏敬すべき老先生が其一生中感得發明せる理説を談するあれば、世人屢之を呼びて哲學と云ふと雖も、是吾人が所謂哲學に非ず、寧ろ哲學的思想と云ふ

べきなり。ヘーゲルも云へり、體系を具へざる哲學的思索は學にあらず、此の如きものは單に其説者一備の主觀的確實性を有するのみ、此の如き哲學論は多くは偶感若しくは臆見に過ぎず、云々と。其他第十章にも略論せる如き種々の冒稱僭越哲學あれども是等は固より一噓に値せず。而して之のみならず、吾人は此定義によりて、哲學と詩歌、宗教とを區別するを得るなり。

抑も廣義に所謂詩歌は人が天地自然の風景若しくは人事の曲折波瀾等に就て感想經驗せる所を美妙に(散文若しくは韻律に従ひて)叙述したるものにして、通常其中に叙事、抒情、劇詩の三種を區別すると、恰く人の知る所なり。其中特に第二の抒情詩は主として作者の感慨を述べたるものにして、一路直視、幕地に詩人の人生世界に對する觀念を吐露するもの多く、其思想の幽玄深遠なる、優に大哲人の經營辛苦して案出せるものと符合するとあり。蓋し哲學の攻究事項の何たるは後に至りて詳述すべきが、今假りに前章に於て略記したる所を更に繰返せば、哲學とは世界全體の原理を論究する學なりと概言するを得べきが故に、其論究の目的に於ては毫も詩歌と異なる所あらざるなり。西行

芭蕉の歌俳を諷誦すれば諸行無常有爲轉變の世相を觀じ得べく、バイロン、ハイネの遺吟に歴世の哲理を覺り、シルレル、ゲーテに高潔なる理想を憧憬するを得べし。特に、シルレルの如く詩歌の目的は人生を描寫するに在りとし、アインソルドの如く、詩歌は人生の批評なりと云はんか、詩歌の範圍は全く人生に關する哲學と同一なりと云はざるべからず。されば古代に在りては詩歌と哲學とは屢混在し、哲學にして詩歌の形(即韻律)を借りて説かるゝものあり、詩歌にして全く哲學を陳述するものあり。其他單に詩歌の外形のみならず、哲學にして同時に詩歌の精髓を含みたるもの、即ち文辭燦然之を讀む者をして幽玄の理説を解せしむると共に雅興、美妙の感情を起さしむるもの、また甚だ少なからず。希臘にありて最有名なるはプラトーンの對話篇なり、支那にありても莊子の汪洋たる、哲學とも稱すべく又實に散文的詩歌と稱するも不可なし。此の如く兩者の外形内容に於て相接近せるは、一は古代に在りて散文の發達せず、組織的叙述の具はらざりしによると雖も、又兩者の性質に於て類似する所あるによらずんばあらず。

詩歌と共に哲學に類似せるは宗教なり。此に宗教と云ふは各自偏見を樹てて相睽離し、

儀禮の形式に馳せて精神の修養を棄て、愚昧の迷信に耽りて眞の敬虔信仰の念を存せざる、所謂宗派家の宗教に非ず、實に是等宗派の淵源にして、各人自然の心情より湧出せる宗教を云ふ。蓋し人苟くも此世界の無窮にして人世の果敢なく、然も其間或る齊一の規律を存するを見れば、自から此世界の主宰に對する思想を有するに至らざるはなし。既に此大威力の主宰を念へば之に對して渴仰の念を起さざる能はず。晴夜仰て星辰羅列する蒼天を望めば自から我を小として我より大なるものあるを感ぜざるを得ず、暴風怒濤の中船箕の如きに當りては如何なる頑強の壯夫も神明の加護を口にせざるはなけん。所謂宗教心の最顯著なるは即ち是等の場合なりとす。即ち要するに宗教とは自己より偉大なるものに對して渴仰の情念を起すによりて生ずる精神的産物の一なり。シュライエルマッヘルが宗教を以て無限に對する憑依の感情より生ずるものとせしは、即ち此意に外ならず。釋迦基督の宗教は即ち是なり。吾人は之によりて、天地の間に立ちて恐れず、死生の境は在りて迷はず、一言にすれば安心立命の地を得べきなり。今夫哲學に於て教ふる所も亦之に外ならず。吾人若し哲學によりて事物の眞を極め、行動の方針を定めん

か、其結果毫も宗教と異ならざるべし。是故に宗教家が安心立命の地に達せんとして説く所は、實に又幽玄なる哲學と符合す。佛教の無常論、唯心論の如きは優に近世の哲學思想と比肩するに足り、基督の教説また實に人生哲學の妙理を道破す。夫此の如し、宗教と哲學との類同また多辯を要せざる也。

此の如く詩歌宗教は哲學と其終極に於て相合すと雖も、之に到達する途に於て明白なる差異あり、何ぞや學的知識ならざると即是なり。蓋し詩歌宗教は主として人の感情に訴ふるものなれば、其言ふ所必しも嚴密なる論理の法則に従ふを要せず、たゞ人をして識らず知らず自然人生の美を觀じ、一向信仰の念を生せしむるを得れば、其目的を達せりと謂ふべし。然れども哲學に至りては然らず。固より哲學者も亦一個の人間即ち知情意を備ふる人間なれば、其言ふ所にして全く情意を排棄せざることを、猶詩歌宗教と雖も全然知識の法則に背反することあるべからざるが如しと雖も、要するに其主とする所は知力にあるが故に、毫も曖昧亂雜の分子を許さず、必ずや前述の三要件を具へざるべからざるなり。是兩者の區別を生ずる第一の要點なり。是故に均しく詩歌の外貌を具ふる

も、或學説を秩序的に祖述したる形跡顯著なれば之を哲學と稱す。而してたとひ其詩歌にして秩序的なる如きも、前人の説に自家の空想を交へたるものに止まり、其學的知識に於て辨思原造の點を發見するを得ざれば、合理的の要件を缺くが故に之を詩歌中に編す。バルメニデース、ルークレチウスの詩篇(物性賦)が哲學史中に講ぜられ、ポーブの「人間賦」が詩歌と見らるゝも畢竟之によらずんばならず。宗教に於ては順序之に反し、釋迦、基督の教説は宗教たるに止まれども、後世の弟子僧侶の論述は此教理を秩序的に論證したるものなれば、「一種の哲學(宗教的哲學若しくは神學)と看做すを得るなり。馬鳴、龍樹等の諸論、アウグスチヌス、トーマスの學説等は即是なり。此の如くして哲學と詩歌宗教との區別すべき所以を知るべし。

然れども單に哲學は學なりと云ふも、極めて漠然として未だ充分に哲學の領域を界するに足らず、更に他の制限を要す、是第二の定義を要する所以なり。

(二) 哲學は根本的原理の學なり。

前節に於て列舉したる諸家の定義は雜多異様なれども、更に窺思すれば其間に一條の

思想の貫通せるを發見すべし。何ぞや、即ち哲學を以て根本問題に關する學となすの思想にして、是れプラトーン以來殆ど定説となりしものと謂ふべし。抑も學の目的は原理を發見するに在り、物理學は物質變化の起る所以の原理を明にし、經濟學は經濟現象の起る所以の原理を説く。今哲學も亦一の學なるを以て、同じく又原理を説くものなれども其原理たるや他の學に於て講ずる所と異なりて甚深奥妙なり、之を根本的原理(Fundamental Principle)と云ふを得べし。哲學にして此問題に觸接せざれば哲學と稱するの價値なきなり。諸家の定義の之に歸すること宜なりと謂ふべし。今此「根本的」の語を分析すれば次の三義を得。(イ)普遍的、(ロ)究竟的、(ハ)統一的、是なり。

(イ)普遍的(Universal)原理とは特殊的に反し、或一局部の現象にのみ偏せず、一切の現象に通ずる原理を云ふ。凡そ學的知識は特殊箇別の知識に非ずして是等を概括し、同一種類の現象に悉く通じ得べからしめたる知識なることは、既に述べたり。然るに今茲に普遍的と云はゞ更に大なる概括を意味するものにして、單に、同一種の現象のみに限らず、世界全體の現象に通すべき原理を云ふなり。例へば物理學は單に物質の現象を論

じ、生物學は生物の現象を論じ心理學は心意の現象を論ずるに止まれども、哲學は是等何れの現象にも通じ得べき原理を論究するなり。されば前に述べたる學的知識を得るに概括の必要なるが如く、此普遍的原理を發見するに當りて更に大なる概括の缺くべからざるは論を俟たず。而して概括とは諸種の現象中共通特有の特質を取りて之を一類となすものなれば、是等の現象に偶然に附隨せる性質を棄て、暫く考察の外に置かざるべからず、之を抽象 (Abstraction) と云ふ。是故に普遍的原理は又抽象的原理たるを免れざるなり。

(ロ) 究竟 (Ultimate) とは又終極ともいふ、凡て事の窮まり終る所なり。故に究竟的原理とは事物の深奥に存する原理なり。抑も諸般の科學は各其分科を有し、之に關する原理を探究するものなれば、其各科事項につきては究竟的原理を發見せざれば曰まざるものなりと雖も、然れども一方より見れば猶假定として説明せざる所を殘せり。何ぞや、其攻究事項と其事項中に行はるゝ法則との存在是なり。物理學者は物質及勢用の原理を攻究すと雖も物質及勢用の存在に關しては何等の疑義を挾まず、又其本性の何たるや、

何故に勢用保存則は眞實なりや等に就きては毫も論究する所なきなり。然るに哲學者は更に進みて此物質及勢用の何たるを究めんとす、即ち此の如くして其究極に達せんとするなり。ショーペンハワー曰く一切の吾人の知識又科學の倚依する根柢は不可思議なり、形而上學(即哲學)は之を説かんとすと、即ち此の謂なり。

既に此の如く究竟的なり、從て之を絕對的 (Absolute) といふを得べし。抑も絕對とは相對に反し他に對峙するものなきことを云ふ。凡そ世界の事物皆一として相對ならざるはなし、寒は暑と對し、動物は植物と對し、動植物は金石と對す。此の如き相對界の事物に關する原理は從て又相對的ならざるを得ず、動物界の原理は植物界の原理と相對し、生物進化の法則は鑛物結晶の法則と相對す。然るに哲學に於ては是等相對的原理を網羅し、是等諸原理の基づく所の原理を探求し、之より其諸原理の意義を明にせんとす。故に哲學の原理は獨立至上、他に對等の位地を占むる原理を存せざるべし、是れ其絕對的と稱せらるゝ所以なり。

更に又究竟的原理なるが故に哲學は全く無假定なりと謂ふべし。蓋し各科の學は前述

の如く皆假定を有すれども、哲學に至ては此假定を検するものなるが故に、他に又假定を設くる能はざるなり。猶更に究竟的原理の意を詳にすれば、之を又同時に第一原理といふを得べし。蓋し事物の根本は能知者即研究者より云へば最後に知らるゝものなるが故に究竟的と稱せらるべしと雖も、所知物即ち事物其自身より云へば最初に存在するものと云はざるべからず。例へば一棟の家屋に就て吾人が第一に見る所は屋瓦なり、窓戸なり、然ども其基礎支柱等に至りては深く内部に入りて檢するに非ざれば容易に知る能はざるべし、即ち是等は吾人に對しては究竟的知識を要するものといふべし。然れども其家屋を建築するに當りては先づ是等の基礎支柱等を定置すべし、即ち是等は其家屋に對しては第一に存在するものといはざるべからず。是等の究竟原理は又同時に第一原理なるなり、スペンサーが其著書に名づけて「第一原理」と云へりしは此謂なり。

(c) 統一的(Unifying)原理とは諸般の特殊事項の原理をして雜然たらしめず、之を一體に包括して之が主宰たる原理を云ふ。凡そ學は體系的なるが故に各自に統一的原理を有す、例へば勢用保存則の物理學に於ける、生物進化則の生物學に於けるが如しと雖も、

哲學に於ては更に是等を統一すべき原理を要求するなり。此の如き統一は實に根本的原理の特性なり、スペンサーが「最完全に統一したる知識」と云へるは此意に外ならず。是故に世界に差別あるを知りて其奥に平等のあるを説かざるは、未だ哲學の眞に達したるものと謂ふを得ざるなり。

哲學の攻究する根本原理の義此の如し。之によりて哲學と科學との同異も亦明瞭なるを得ん。哲學は科學と同じく學なり、而して其攻究事項も(後に明なるが如く)科學のとは異なるに非ず。然れども科學は特殊の原理を論ずるに止まるも、哲學は普通の原理を論ぜんとし、科學は假定の上に立てども、哲學は其假定を説明せんとし、而して更に一切の科學を統一せんとするなり。通常、科學を其攻究事項に従ひて自然科学及精神科學に大別し、前者を又天文学、物理學、化學、動物學、植物學、地質學等に小別し、後者を心理學、倫理學、法律學、國家學、經濟學等に小別し、是等各種を又許多の分科に細別す。或は又其研究の方法に従ひて説明的科學及規範的科學の二に大別し、前者の中には理化、心理學等の單に説明に止まる科學を包含し、後者中には倫理法律等説明の外に規則を定む

る科學を網羅す。其他種々の分類法あれども、要するに所謂科學の主とする所は特殊現象の原理にあり。されば物理學はあれども自然科學なるものは特別に存在することなし、自然科學なる名稱は單に自然現象を攻究する諸科學の總稱に過ぎざるなり。然るに之に反して哲學の主眼は一般の原理にあり、されば物質的現象のみの哲學、法律現象のみの哲學等は存在すべき理なし。從來哲學の誤まりて科學の領域に侵入せんとせしや、科學者は實に（ヘルムホルツの言へる如く）哲學を狂妄の言とし或は進みて有害の論となせしと雖も、哲學にして此の如く特有の域内に止まらんか、決して科學と衝突するの恐れなきなり。加之科學は到底哲學と離るべからざるの關係を有す。科學の大家ヘルムホルツも『其通俗講義集』中に科學の分業の已むべからざるを認め之と同時に各専門家は自己所修の科學以外に注意を怠らず、學全體と自己の研究との關係ある所以を忘るべからざること陳述せり。而して所謂學全體とは哲學を離れて思惟する能はざる概念に非ずや。

(三) 哲學は進歩的學なり。

以上所述の二定義を以て殆ど哲學の形式を論じ盡せりと雖も、吾人はなほ進歩的なる

語を加へんとす。夫如何なる學も初より完成せるものに非ず、其初や謬見妄想に富むと雖も、漸次其研究方法の改良と一般知識の發達とに従ひて、新説は舊説と代り、正見は誤解を黜くるなり。されば學は凡て皆進歩的なるが故は、哲學のみを獨り進歩的なりと云ふは當らざるが如く、若しくは贅言の如しと雖も、之には又特別なる理由なくんばあらず。蓋し哲學は前述の如く根本的原理の學なり、而して其所謂根本的原理は直ちに探究し得べきものは非ず、必ずや先づ特殊原理を経て知らるべきものなり。詳言すれば、吾人は特殊の原理を攻究して其中より普遍的必然的に存在すと思惟せらるべき原理を抽離し、之を以て根本的原理となすなり。されば哲學の攻究は須臾も科學の攻究と離るべきに非ず、從て科學にして進歩すれば哲學も亦進歩せざるを得ざるなり。即ち哲學は於ては攻究の材料既に進歩的科學原理にして哲學の原理は全く其材料と共に進歩す。之に反して、科學の材料たる諸現象も進化發達すれども、科學の原理は之に従て進歩する事なし、何者、科學の原理は即ち是等現象の發達を規定する性質を有すべきものにして、其進歩は全く知識の發達に基づくものなればなり。之を數學的に云へば科學の進歩は知

難。

識の函數なれども、哲學の進歩は知識及材料の函數なりと謂ふべし。此意味に於て哲學は進歩的なりと稱せらるべきなり。

然れども哲學を進歩的と稱するには猶他の理由あり。抑、哲學は科學の原理及假定を我が知識中にて齊整統一するものなることは前に述べたるが如し。されば科學上の原理を得んと欲せば、各現象間の關係を研究して其中に存在すと思惟せらるべき法則を規定すれば足れりと雖も、哲學上の原理に至りては更に是等諸法則をして相調和せしむべきものなるを要するを以て、單に現象界にのみ行はるる原理にあらずして、此等外界の原理を我が統一的なりと認識したる結果中に存するなり。固より科學的原理もまた我の統一作用を離れては存在せずと雖も、其原理として成立せる際には寧ろ、我の作用を従として外界の現象を主とするなり。例へば引力の法則、勢用保存の法則の如きは其初に溯れば科學研究者の考按に過ぎざれども、其法則にして一たび確立せらるれば、其根本たる考按者の知識との關係は重要な地位を占めざるなり。之に反して哲學上の原理は全く原理を按ずる者の知識と關係を有するなり。故に此意味に於ては科學的原理は純然たる客

觀的原理と看做すを得と雖ども、哲學の原理は主觀的若しくは主觀兼客觀的原理なりと謂ふを得べし。科學の原理は外界に存在すれども、哲學の原理は外界と内界即我との關係中に存在するものにして外界に於ける我の反映なり。換言すれば科學の原理は單に特殊の假定の下に必然的なる原理たるに止れども、哲學の原理は是等假定に關する原理にして、即ち科學的必然原理を種々の見方によりて組織し、其假定をして調和すべからしめたる原理なり。然るに科學的原理は進歩するものにして、我が見方即ち認識方法も絶えず進歩するものなり。クローノー・フィッシャー曰く、永世不易の眞知は存せず、たゞ不斷の問題の解釋せらるるを見るべきのみ、且又我認識の對象は常に變化する過程なり、而して此進歩しつゝ構成せらるる過程を認識する作用も亦常に進歩變遷すべし、此進歩的構成過程は即ち人間精神にして、之れを認識する過程は即ち哲學なり、是故に自己意識は哲學の問題なり、而して自己意識の進歩と共に哲學は進歩す云々と。其意蓋し謂へらく、如何なる物象も哲學に於ては自己に對して發現するものと看做して講究するが故に其中心は即ち終に自己に歸せざるを得ずと。此の如くは哲學は其特性として進歩的な

らざるべからざるなり、要するに他の學も進歩するものと云ふの意味に於ては進歩的と稱すべきも、哲學は進歩すべきものと云ふの意味に於て進歩的なるなり。

斯く哲學を以て進歩的學なりと解すれば、其學說の古來一定せざりしと云ふの故を以て之が存在を疑ふの不當なるや論を俟たず。哲學は一定せざればこそ始めて哲學たるを得るなれ。然れども諸家の哲學は全く聯絡なくして相繼起したるには非ず、其間に必然の關係ありて存するなり、哲學史の講究之によりて必要なりとす。此意味に於ては哲學史は即ち哲學、哲學は即ち哲學史なりと謂ふべし。獨逸近代の哲學者ハルトマンは此語を以て其哲學說の發點とせり。始めて此意を明にしたるはヘーゲルなるべし、曰く、哲學史は諸哲學說中に於て是等の説は畢竟唯一の哲學が種々の段階を経て發現する事を示すと共に各說の原理は畢竟同一原理の枝葉に過ぎざる事を示すと。故に哲學史に憑據せざる哲學を言ふものは是れ哲學を説くものにあらずして、一家言を陳述せるものなるのみ。一卷の哲學史を緝けば各種の哲學問題は序を逐ひて顯はれ來る、現今にありて喙を哲學に容れんとするものは、必ず先づ之を繼承するを要するなり。蓋し等しく哲學史と

稱せらるゝものに三類の別あり、第一類は平叙體又列傳體といふ、各哲學者の傳記と學說とを時代の順序に従ひて併列したるものなり。第二類は評論體といふ、史家自己の意見に従ひて各哲學者の所説を評論し其間に價値を定めんとするものなり、之に二種あり、一を懷疑的と云ひ、一を折衷的と云ふ、前者は哲學の到底確定せざる事を認めて各學說の眞理を疑ふもの、後者は諸説長短ありとして其長所を取りて完全なる哲學となさんとするものなり。然れども是等は共に眞正の哲學史にあらず、クローノー・フィツシャーの言へるが如く、第一類の哲學史は哲學の歴史に非ずして哲學者の歴史なり、第二類の哲學史は全く歴史の性質を有せざる哲學的論文に外ならざるなり。之に反してなほ第一類の如く徒らに事實を臚列せず、はた第二類の如く漫りに著者の空想に任せて各説を品評せず、事實を事實として記載し、而して其事實の間に必然の聯絡を認め、諸學說の關係を明にし、甲說の廢して乙說の起る所以を説き、然も乙說の出づるには必ず甲說を経べき事を示し、以て古今の諸説を一系に歸せしめんとするものなり、即ち之を批評的或は哲學的と稱すべし。此種の哲學史に至りては始めて眞に哲學の進歩を説くを得べく、而し

て其史は自から進歩的哲學を示すものといふべきなり。此の如く見來れば哲學と哲學史とは同一物を異側より見たるものと謂ふべし。

第七節 哲學の實質的定義

前節に於て哲學の形式的定義を述べ畢れり。凡そ哲學と稱すべきものは必ず以上三要件を具備せざるべからず、然らざれば完全なる哲學と稱するの價值なきなり。天外より落來る奇想は哲學にあらず、何者、彗星の太陽系に屬せざるが如く、此の如き學説は進歩的性質を有する哲學系と關係する所なければなり。されば此奇想にして果して舊來の學説を繼承するか、若しくは之と必然に反對して出現したるものなる事の明にせらるゝまでは、單に一家言たるに止まるのみ、哲學と云ふ能はざるなり。其他又、枝葉の原理を講ずる學説は到底哲學にあらず、普遍的組織的にあらざる立論は哲學に非ざるなり。此の如く是等の形式は哲學に缺くべからざる要件なり、然れども單に是等の形式をのみ説くも、哲學の定義は未だ完全なりといふべからず、何者、其實質を示さざればなり。

實に此實質の解釋如何によりて諸種の哲學を生じ、又哲學に關する思想に廣狹の別を生ずるなり。然らば其實質即哲學の攻究事項は何ぞや。曰く(一)自然、(二)人生、(三)知識是れなり。更に之を細説すれば、哲學は是等に就いて各其現實と理想とを攻究せんとするものなり。以下順次に之を説明せんとす。

(一) 自然

自然とは天地萬物の全體をいふ、又之を世界と稱すべし。自然には物的自然及心的自然の二種あれども、通常所謂自然は前者の義なる事多し、即ち所謂物質現象を網羅するものにして、光線音響等の物理現象より動植金石等の諸物體を總括したる名稱なり。此意味に於ける自然は最も早く學者の注意を惹けり。夫、人の性は先づ外に向ふ。眼を自然の狀態に放置すれば視線は常に遠所に向ふものなり、されば、必要上近接の場所を見んと欲せば多少の努力を要するを以て眼に疲勞を感じる事は、是れ生理上疑ふべからざる事實なりとす。人の思想も亦此の如し。彼等は先づ此天地の偉大なるに驚き、覆載間の事物の或は變幻出沒或は秩序整然たるを怪み、之に關する原理を發見せんと欲す。故

に科學に於ては天文學最も早く開くるが如く、哲學に於ては自然に關する攻究先づ顯はる。希臘最古の哲學は即ち是なりき。タレースは水を以て萬物の根源となし、アナクシマンドロスは無極物を以て、アナクシメネースは空氣を以て同じく之に擬したりき。之より後思想漸く精緻となり、其根源の物質に關する見解も發達し來れりと雖も、皆此思潮を繼承したるに過ぎざりき。印度に於ても亦然り、服水論師は水を以て萬物の根本となし、風仙論師は風即ち空氣を以て萬物造壞の因となしたるが如き希臘哲學と符節を合するものと謂ふべし。其他種々無形的説明を試みたるものも、畢竟するに同一研究の範圍を出でず。かく古代に於ては哲學は主として自然の説明に限られ、而して之と共に自然の攻究は全く哲學者の手に委ねられたり、所謂宇宙論(Cosmology)或は自然哲學、即是なり。近世に至りて分業行はれ、且つ精細なる知識を要すると共に到底之を一人に委する能はざるに至りてや、所謂各種の自然科學生じたり。是等の研究は今や着々として其歩武を進め來りたりと雖も、なほ其説く所各局部に偏するを以て、別に是等各自然現象を總括せる自然に關する攻究は依然として必要なり。自然哲學即ち自然の根本的原理

を論ずる進歩的學の領域即是なり。狹義にいふ世界觀、形而上學、本體論等の語は之と同一義なりとす。世界觀(Weltanschauung)とは世界を大觀したる結果をいひ、形而上學(Metaphysics)とは形體を具ふる現象を超越せる境界の學の義にして、實體論(Ontology)又は其の境界を本體或は實體と名づくるによりて生じたる名稱なり。

以上は主として通常の意義に於ける自然即ち物的自然に就てのみ言ひしものなるが、吾人は猶別に心的自然をも前記自然哲學中にて論究すべきものなる事を附言せんとす。心的自然とは所謂精神現象にして、即ち人の知情意等の心性作用及び其成果たる道德、風俗、法律、言語、文藝等を包括す。是等の現象は固より物質現象と截然たる異點を有するが故に、從ひて又特殊の理法を其中に有すべしと雖も、是れ單に其現象としての方面に就て云ふべきのみ、換言すれば各特殊原理の存在を示すに外ならず。之に反して哲學に於けるが如く根本的原理を探究する場合にありては、決して是等兩現象を別離して思惟すべからざるなり。是故に所謂各種の精神科學は存在すべしと雖も、特別に精神哲學なるものは存在せず。古代より純理的心理学と稱せらるゝものは此間に區別を立てた

る謬見の結果なり。

(二) 人生

人生とは人間の行動より生ずる諸般の結果を總稱するものにして、其内容は殆ど全く精神現象と同一なり。既に述べたる如く精神現象は廣義の自然中に網羅せらるべきものなれば、此現象全體の原理に就きては別に自然哲學の原理外に存するの理由なしと雖も、此現象は猶他の方面より觀察せらるゝを要す。抑哲學研究者は畢竟一個の人間にして、其見解は遂に人間的立脚地の外に出づる能はざるが故に、其物質現象を見ると精神現象を見るとは其間に於て差別を設けざる能はず。精神現象の中特に人間の行動云爲を單に行動云爲即ち一個の精神現象として觀すれば、其中に何等の他現象と異なる所を發見せざれども、若し一たび其行動云爲が我及他人に對して如何の影響を及ぼすかに考へ至らんか、吾人は之に就て一種の感情を惹起さざる能はず。人間の行爲を研究するは物界の現象を研究すると異なりて直接に之に關係す。今之を研究するに際しては其現象は單に客觀的現象たるに止まれども、吾人は他日自ら此現象を惹起す事なきに非ざるを感知す

べし。從て直に其行爲の目的及結果を商量し、其價值を判定せずんば已まず。是に於てか此研究は特別の興味を喚起し特殊の題目となるに至る。之を名づけて人生哲學といふ。古來所謂倫理學道德哲學等は又之と同意義なり、廣義に所謂人生觀 (Lebensanschauung) は又之を指すものと謂ふべし。

自然哲學が主として自然の成立に關する根本的原理を探求するに反して、人生哲學の要點は主として人生の目的に關する根本的原理を探求するに在り。此意味に於ける人生哲學は苟くも人生に關する眞摯なる意見を有する學者の極力考察を怠らざる所なりとす。希臘のソクラテースは全く人生哲學を以て其攻究事項となし所謂自然 (即物的自然) の考察は無用なりと極言せり。プラトーン、アリストテレース等も亦之を重要なる研究となしたり。アリストテレース以後の希臘哲學は實際に偏すると共に益々人生哲學の研究に力を盡したり。近世に於て英國の哲學者は概して之にのみ傾き、カント等も亦之を哲學の頂點に置けり。印度の哲學も亦人生の問題に就て焦慮したり、波羅門教及佛教の諸哲學派の解脱を論じたるは即ち是なりとす。支那の哲學に至りては殆ど全く人生哲

學のみなりといふべし。

(三) 知識

以上三段に陳述したる自然及人生は共に客觀的存在を有する事實なり、即ち之を總稱して實在(Reality)といふべし。實在とは實際に存在するの義、假現假相なるざるの謂なり。然るに吾人が外物を認識して假相ならずと云ふは、何等の理由に基づくか。吾人は屢々誤謬の認識をなすことあり、例へば、黄昏山徑に朽繩を見て小蛇と思ふが如き、是れなり。此の如くんば何を以て認識の正確を保證するを得るか、認識の眞偽を定むる標準は何ぞや。且又吾人が認識し得る境界は或は限涯あるべし、若し時として此境界を超越せんとすることあらば、吾人は何等の理由を以て之を抑制すべきか。是等に就きて論究を試み、更に又其認識作用の結果たる一團の知識に關して、其中に存する理法等を檢するは、缺くべからざるの業と謂ふべし。所謂實在の意義も此の如くして始めて確定するものと謂ふべきなり、何者、認識の正否を檢せずんば、到底其認識の對象の實在なるか否かを定むべからざればなり。此の如き題目を捉へ來りて研究するものを知識哲學

とす、所謂認識論(Epistemology)及論理學は即是なり。若し自然の研究を以て眼の遠所を視るものに比すれば、人生の研究は自己の身體を見る者に比すべく、知識の研究は眼及眼其自身を見んとするものに等しかるべし。自然及人生の原理を攻究するも素より尋常人士の敢てせざる所なりと雖も、知識の原理を研究するに至りては、思想發達の極度に達したる者に非ずんば、多少の學識ある者と雖も到底考へ及ぶ能はざる所なりとす。されば此研究は其性質より云へば他の研究に先だつべきものなりと雖も、其發達を質せは頗る遅々たり。希臘に於て始めて意識的に此問題を提出したりしは詭辯學派の時代なり、ソークラテース等亦之を襲くと雖も猶不完全たるを免れざりき。近世に至りて最も明瞭に此學を建てたるはロツク及びカントなり。

(四) 現實及理想

以上三項を論ずるに當りて吾人は現實と理想との區別を設けざりしが、其實此區別は何れの事項にも通じて存在すべきなり。現實(Actual)とは何ぞや。今現に實際顯はるゝ状態なり、現存の事實なり。理想(Ideal)とは何ぞや。現存の事實の到達すべき完全の状

態なり、理性によりて想像せる目的なり。凡そ一切の事項は皆此三面より考察するを得べし、而して然せずんば完全なる考察と稱すべからざるなり。抑々一切の事項を單に現實の方面よりのみ觀察すれば、其間に上下貴賤の別あるなし、物はたゞ其あるが儘に存在するのみ、たゞ夫れ之れに理想的方面の考察を附するによりて始めて價值の判斷生ずるを得。例へば自然の現實を論ずる者は、單に目に觸るゝ所の自然を取りて研究の材料とし、其本質の如何等を檢するのみ。然れども其理想を論ずる者は必ず甲の自然物は乙の自然物よりも完全なりと判斷す、之によりて美醜の別生ずべし、是故に自然の理想は一言にすれば即ち美なりと謂ふべし。次に人生の現實的方面を見れば、單に生活の苦樂、人性の善惡如何等を定むるを得るに止まると雖も、然れども其理想を論ずるものは、苦樂、善惡の標準を定めて善に就くべきを論ずべし。即ち人生（狹義の人生にして即ち其道德的行爲の全體を指す）の理想は善なり。故に知識の現實的研究は單に現在吾人の有する知識に就て其性質を論ずるものなれども、其理想を論ずる者は進みて其知識の正確なる所以及條件標準等を檢せんとす。即ち知識の理想は眞なり。此の如く以上三事項に

は各理想とする所あり、古來所謂眞善美の意義は上述の如く解釋すれば、最も穩當なるを得んか。

然れども自然、人生、知識の三者中、其現實的方面の研究を重んずべきものと、理想的方面を重んずべきものとの差あり。例へば、自然は理想の方面を離れても充分研究の餘地を存すべきが故に、通常所謂自然哲學は主として現實を論じ、理想を論ずるものには別に審美哲學ありと雖も、人生の研究にありては理想的方面其大部を占む、蓋し人生の現實は實に其理想の標準に従て打算し來りたるものなればなり。知識も亦此の如し。されば人生及知識の場合に於ては兩方面の研究は合同すと見て可なるべし。要するに以上の區別は便宜上のものたるに過ぎざるなり。蓋し、哲學はもと統一性を具ふ、されば其中に差別を設くと雖も、各部は自から全部の根源なるを以て相關係を有すればなり。然れども若し強て差別を設くれば上述の區別は最適當なるものと謂ふを得んか。古來諸家の説又之に歸するが如し。プラトーンの學派に於ては哲學を分ちて論理學、物理學、倫理學とせり、論理學は即知識哲學、物理學は自然哲學、倫理學は人生哲學なり。カン

トの三批判書も此區別を表示す、其「純粹理性批判」は知識哲學、「實踐理性批判」は人生哲學、「判斷力批判」は自然哲學の一部分を示すものと云ふべきなり。

以上を以て哲學の實質及形式を汎説し終れり、今之を合すれば次の定義を得べし、曰く

① 哲學は自然人生及知識の現實及理想に關する根本的原理の進歩的學なり

或は「現實及理想」と「進歩的」の語を省略し、「自然及人生」を「實在」と改むれば

② 哲學は實在及知識の根本的原理の學なり

といふを得。是れツェラーが「哲學の問題は哲學的に實在及知識の究竟的根據を研究し一切の現實物を之と結合して理會せんとすることにあり」と云へると同義なりと云ふべし。若し夫れ更に簡單に之を述べんか、ユーパーエイヒの「哲學は原理の學なり」と云へるものも、畢竟同意義に歸すべし。ラッドが「哲學は特殊科學の假定し確立せる原理を究竟實在に關係せしめて組織したる進歩的合理的體系なり」と云へるは又上述の定義と意義相近しと謂ふべし。

第三章 哲學の淵源

哲學の必要。哲學の效果。神話と哲學及宗教。驚駭及疑惑。形而上學的需。形而上學的動物。哲學と哲學者。哲學者の要件。哲學の精神(一)自由。(二)謙德。(三)獨立。

第八節 哲學の需要

前節に述べたる如く、哲學とは自然、人生、知識等の根本原理を論ずる學なり。即ち其の目的や極めて高遠にして其方法や頗る困難なりと謂はざるべからず。而して其得る所如何と問へば、茫漠として形の捉ふべきものなきに似たり。是に於てか、哲學果して必要なるかの疑問は生じ來らざるを得ず。是れ序論に於て略叙したるが如き、常識より哲學に對する非難の生ずる所以なり。今再び此問題を提起して哲學の存在せざるべからざる所以を明にせんとす。

哲學の必要を疑ふ者は曰く、吾人は哲學なくして生活するを得、然るに生活に缺くべ

からざるものに非ざれば凡て無用なるが故に、哲學は無用の學なりと。然れどもこゝに先づ質さざるべからざるは、生活及無用の意義なり。抑も生活とは、單に飲食起臥するの謂か、呱呱の聲を發して生を享けてより老衰枯落するに至るまでの生理作用を云ふに過ぎざるか。若し果して此の如くんば所謂哲學は全く無用の學無益の研究たるべし。然れども此意義に於ては單に哲學のみが無用なるに非ずして、一切の學術研究は悉皆無用といはざるべからず。否管に學術研究のみならず、謂はゆる社會上の事業發明等は等しく又無用なりと謂はざるべからざるに至らん。何となれば、吾人の祖先は是等の發明なき以前に長く生活し得たればなり。然れども是決して論者の眞意にあらざるべし、何人か汽車、汽船、電信等の發明を以て生活に無用なりとするものあらんや。然らば論者の前提は所謂生活なる語には、或る制限を附せざるべからず。即ち、生活とは單に生理的に生命を有すといふの義に止まらずして、或る目的に向ひて進歩する活動なりと看做さざるべからず。換言すれば、幸福なる若しくは完全なる生活は、是れ吾人日々の生活の目的なるなり。諸般の事業發明等即ち一般に所謂文明なるものは、即ち此活動の過程を

表示する現象に外ならず、斯く解すれば其の生活に缺くべからざるや疑を要せざるなり。是に於てかなほ問題あり、哲學は果して此意味に於て生活に有用なるか。

然れども有用と無用との意義なほ漠然たり。若し用の意義を以て物質的利益の義とせんか、哲學は明に此利益を有せずと云ふも可なり。夫れ諸般の科學は之を應用して以て物質上の効果を擧ぐるを得べし、醫學の研究は從來不治の病症と目せられしものをして容易に治癒の途に就かしめ、物理化學の研究は工藝に應用せられて廣く百般の便益を來す、然るに哲學に於ては未だ嘗て此の如き實例に接せず。然れども世には物質上の利益を與へず、寧ろ損失を生ずべきものにして、反て人の愛賞措かず、從て之を以て全く無用と思惟せざるものあり、例へば遊戲、美術等の如し。此の如きものは、是等の遊戲等が快樂と稱する一種の精神的利益を與ふればなり、而して哲學も亦一種の快樂を與ふるものたり。蓋し凡ての事物に就きて其顛末を知悉せんことを欲するは人情の常なり、之を知識慾と云ふ。既に此欲あらんか、之を充たすを得れば爲に満足し快樂を感ずるは明なり、諸般の理論的研究は皆此點に於て人に満足を與ふるものにして、哲學も亦此意味

に於て高尚なる快樂を生ずる有用の業といふべきなり。

斯く哲學は單に各人の精神を満足せしめ、各人をして安心立命の地を得せしむるのみならず、實に又社會に於ける精神的活動の根本的原動力となるものなり。古來歴史上に顯れたる大變動にして哲學の原理に基くもの多く、國民の精神を支配する主義は概して哲學說より來るものなり。佛國革命は近世史の大事變なり、然も其原因たる、獨り王政の頽廢財政の紊亂等によるにあらず、將たダントン、ロベスピール等の奮起煽動によるに非ず、實に之より先き、ルソー、ルソー等が或は當時行はれたる自然主義に従ひて習慣制度を嘲罵し、或は自由を唱へて壓制を排し、自然を尙びて人爲を賤けたるの說の、深く人心に感染したればなり。古羅馬士人の義を重じ死を輕じ、堅忍不拔の精神を養成し得たるは、ストア派哲學者の所說に薰陶せられたればなり。我國に於ける武士道は實に儒教と我邦人固有の性情との結合にして之に多少の佛教的趣味を混じたるもの、即ち古哲學の成果といふべし。其他支那に於ける政治文物の如何に孔子に負ふ所あるかは、特に説くを要せざるなり。此の如く哲學は冥々の裡に社會活動の根本となるを以て見れば、之を以て全く效力なしとするは畢竟皮相の見たるを免れざるなり。されば此意味に於ては哲學は實に有用の學なること昭々乎たりといふべし。

然れども哲學は單に有用の學と云ふべきのみならず、又實に必須の學なり。單に其が偶然又は必然に社會人心に及ぼす影響の效果ある爲に、學として存在し得べきのみならず、此の如き影響の有無を論ぜず、又其が果して知識慾を満足し得べきと否とを問はず、約言すれば其成否に拘はらず、必ず當に存在せざるべからざるの學なり。哲學の必要は他に依存せずして其自身の中に存す。哲學は相對的比較的利益を有するのみならず、又絶對的利益を有す。各人は哲學を有用なるが故に研究するに非ず、各人は一個の人間なるが故に、從て哲學を研究せざるべからざるなり。一言にすれば、哲學は人の性質上存在せざるべからざる學なり。以下更に此意を暢發せん。

夫れ天地人生の變化が原人或は古代の人民を驅りて神話若しくは俗傳を構成せしむることは、序論に於て略説したるが如し。即ち彼等は天地の現象を擬人的に解釋し、山川草木皆神祇を以て充てりと信するなり。今其一例として希臘の神話の概略を叙せん。太

初に混沌(カオス)あり、混沌より天地(ウラノス、ガイア)を生ず、此二神愛によりて諸巨神(ティタン)を産す、其中にありて時神(クロノス)最も強く暴威を振ひしが、其子ツォイス神の爲に滅ぼされ、之と共に荒ぶる神々も皆其下に歸し、ツォイス神はオリュンポス山に神王の位を占めぬ。ツォイスの妃をヘーラといふ、共に大威力の神にして、天空を以て代表せらる。其他の諸神數限りなけれど大別して天神、地祇、水神の三となすを得、天神は皆ツォイス神の一族なり。かくて日月の神にはアポルローン、アルテミスあり、暴風の神にはアーレス、ヘルメスあり、火の神にはヘフアイストスあり。更に地祇を見ればデーメーテルあり、プルートンあり、水神にはポサイドーン首位を占む。さればヘリオスが車を驅りて東の方に出づれば夜はほのく、と白み、デーメーテルが愛兒を失ひたる悲みに泣き暮らしては地上の花木枯凋みぬ。山にはパン神ありて草木の精となり、水にはニムフェ女神ありて行く人を誘ふとぞ。此の如く古代希臘人の眼には自然の現象は悉く皆八百萬の神々の戯と映じたりしなり。而して是れ實に又變幻極まりなく然も四時の序を違へざる天地の現象を説明するの一法なりと謂ふべし。然れども其解釋たる未

だ全く理論に従へるものにあらず、主として想像に訴へたるものなるのみ。自然の現象を説明せんとする究理心は其變化を神視し尊崇する敬虔心と混同せり。されど是等神話構成の動機を質せば、自然現象を解釋せんとする一種の知識慾に基づくものなれども、其結果たるや未だ充分に理性を満足せしむる能はざるなり。是に於てか人心の發達と共に究理と敬虔との情念は相分岐し來り、後者は別に宗教となりて發達し、前者は哲學となりて發現するに至れり。實に希臘印度の哲學もかくして其搖籃を出でそめぬ。

既にかく架空の想像を避けて偏に理論によりて世界を説明せんとするに至らんか、人間の解釋は一大特權を失はれたるの觀なくばあらず。即ち先には想像によりて隨意に解釋し、一切の天變地異乃至山川草木等も一々神祇の示現なりと信じて甘んじたりしも、今は全く是等の説明に訴ふる能はずして悉く皆不可思議の裡に没し去らるゝなり。されば天地の現象の千變萬化は更に新に人心を刺衝して驚駭の念を發せしめ、然も又是等變化中にありて一定の秩序理法の流行することは、人をして深く怪訝の念を發せしめざる能はざるなり。人既に此驚駭怪訝の念を發せんか、絶えず此念に驅られて、何等かの方

にによりて此世界の變化する所以の根本原理を發見し、宇宙の大秘密を暴露せざれば已まざらんとす。是に於てか從來の想像説を以て未だ眞に闡幽の目的を達せずとなし、其信仰を排棄し、進みては之に基づける一切の智識をも疑惑の中に葬り去らんとす。而して疑惑は不安定の状態なるが故に、人は到底長く此念を保持するの苦痛に堪へず、常に新なる信仰を獲取せんことを欲せざるはなし。是故に、一たび驚訝の念を發せんか、其根源を探究せずんば意を満す能はず、一たび疑惑の念を萌さんか新信仰を得ずんば心を綏する能はざるなり。

以上は主として自然現象に就てのみ言へる者なるが、是單に自然現象にのみ限るべきにあらず、人生及知識も亦斯る驚駭疑惑の對象となり得べきなり。人生の無常なる、善惡の標準の區々たる、或は知識の動搖不定なるが如き、是等は皆明確なる解釋を待つ者なるなり。是に於てか是等の問題に應ぜんとする哲學的研究は自ら人心に湧出せざるを得ざるなり、哲學の淵源は實に此に存す。即ち哲學は智力發達せる人士にありては必ず起らざるを得ざるなり、換言すれば哲學を要求するは其天性の然らしむる所なり。飢渴

の慾の人に具はることは何人も否む能はざる所、而して哲學の慾も亦同じく人の心性に固有なるものなるなり。此慾は其種類に於ては一般に所謂知識慾と同一なりと雖も、其人を動かすことの深き點に於ては他に比肩するものあるなし。ショーペンハワーは之を呼びて形而上學的需要(Metaphysisches Bedürfnis)とすへり、蓋し此に所謂形而上學とは即ち諸現象の根本原理の學を云ふものにして、即ち哲學と同義なりとす。而して此需要を分析すれば上述の驚駭疑惑の二念に歸すべし、故に古來之を以て哲學の淵源となす説極めて多し。プラトーンは既に曰く、驚駭は哲學的情念なりと。又曰く、哲學は恒常不變の觀念界を愛慕するより生ずと。アリストテレースは此意を敷衍して曰く、古今を問はず人は驚駭(Daujuzew)によりて哲學討究を始むと。近世に至りてはデカルトも亦疑惑(Doute)は哲學の因て起る所なりと云へり。其他此意を述べたるもの極めて多し。徒然草に兼好幼時の疑問を録したるあり、是亦一種の哲學的疑惑を表はすものに外ならざるなり。

第九節 哲學と哲學者

哲學は斯く人性に固有なる形而上學的需要に基づくものなるが、今翻て此需要の性質を按ずるに、こは人にのみ固有にして、又多數の人は既に之を有するも、たゞ之を顯すの機を有せざるものと謂ふべし。人にのみ固有なりとは如何。蓋し世に若し人間以上の神若しくは天人の如きものありとせんか、そは此需要を有せざるべし。何者、彼等は全智全能、初よりよく萬物の變化を知悉し、從て之につきて驚駭せず疑惑せざればなり。然れども又人間以下の動物は固より哲學を有せず。其智力鋭敏ならず、單に變化を變化として感得し、毫末も疑惑を生ぜず、又驚駭する所以を知らざればなり。たゞ人は神獸の間に位し、頭は天に向ひ脚は地に接し、志高く身低く、正に此需要を有するの狀に適せり。是故にシヨールペンハワーは人を呼びて形而上學的動物(Animal metaphysicum)と云へり、其説に謂へらく、諸生物皆蠢々として生活すれども人に至りて始めて意識明瞭となり、自己及世界の存在を訝かり、世界の害惡苦痛を悲むによりて、必ず之を解釋す

るの哲學を要すればなりと。アリストテレースが人を社會的動物なりと云へるに比して、更に旨ある言と謂ふべきなり。是故に佛教家の言を假れば、哲學は人をして阿羅漢果を得せしむるものと謂ふを得べし。哲學は人を導きて神位に近づかしむるものなり、印度哲學者の之を以て解脱の方便となしたる所以此に存す。既に此の如く哲學討究の念慮は人の特色を表するものなり、然らば苟くも高上なる思想を有するものは悉く此機根を有すること疑を容れざるなり。

斯く哲學の需要は各人に存せり、各人は心既に之を有して自ら識らず、又之を満足せしむるの方便を知らず、僅に神話宗教に依託するのみ。されば各人は他に其成熟せざる思想を照校すべき尺度を求めざるべからず。是に於てか剴切に哲學の需要を感じ、自ら進みて其解釋の任に當り、是等民衆を代表して一世を教化せんとする者出現せざるを得ず。此の如き者は即ち哲學者なり、支那に所謂儒即ちまた是のみ。哲學者によりて始めて哲學思想は組織せらるゝを得、即ち哲學の源泉は哲學者によりて疏通せられざるべからざるなり。而して哲學者の哲學に於けるは宗教開祖の宗教に於けると異なり。宗教家

は民衆の宗教的意識を民衆に代りて説述すれば足れり、即ち單純なる代表者に過ぎず、然れども哲學者は寧ろ自ら哲學的疑問を解釋せざるべからざるなり。畢竟是れ哲學と宗教との差異に基づくものなりと謂ふべし。さればパウルゼンは宗教と哲學との主要なる差異を擧げて次の二點に歸せり。即ち、第一は宗教に於ては感情意志の混在するものなること、第二は宗教は人民全體の思想の成果なれど哲學は個人^の思想の產物なること、是なりとす。ショーペンハワーも亦宗教を呼びて人民的形而上學(Volksmet Physik)即ち民衆哲學と稱し得べしとせり、其意は、俚諺を民衆詩歌と云ひ俗諺を民衆智慧と云ひ得べきが如く、宗教は民衆一般の哲學思想を包括すればなり。固より宗教にも全く個人的要素なきに非ず。釋迦の教義は婆羅門教の宗教及哲學に反抗して、雪嶺獨覺の妙法を説き衆生を濟度せんとせし者なり。基督の説法も亦全く猶太教と猶太思想とを混和したるものゝみならんや、否實に猶太教に一步を進めたる積極的^の道徳を説きしなり。此の如く宗教家は自ら高上の理想を樹て、世俗を教化するものなり、單に世俗に代りて教を説く者に非ず。之に反して哲學者も亦全く社會の影響を離るゝ者に非ず、否屢々社會に促

がされ、之に應じて其社會の精神を代表すべき説を出すべし。然れども概して之を言へば、宗教は一般人士に通じ易きを主とする點に於て到底一般の思想と殊絶するを得ず、從て社會的なりと雖も、哲學は此の如き性質を缺くを以て從て個人的なりとす。故にプラトーンは曰く民衆は哲學思索に適せずと。其他此の如く民可使由不可使知之主義を執るものゝ例、哲學史上に少なしとせざるなり。

然れども哲學は個人的性質を帶ぶと雖も、全く個人の需要を満足せしむるのみに止まらず。既に學と云はゞ普遍的性質を有すること明なり、況んや其需要は各人に存し、其解釋は社會思想上に著しき影響を與ふるものなるをや。故に哲學者にして一家の學説を建設し、之を以て眞理を表はし得たりと信ぜんか、其説は單に自己に満足を與ふるのみならず、又廣く他人の疑惑を解き、一般に認容せらるべきことを自信せざるべからず。既に此覺悟を有す、從て哲學者は自己の學説を世人に傳へ、世人をして安心立命の地を得せしめざるべからず。故に哲學者の要件を擧ぐれば次の如きものは其主要なるものならんか。

(一) 哲學者は先づ古今哲學の大勢に通じ殊に古今著名の哲學者の性行及主著に通曉せざるべからず。蓋し哲學は前述の如く進歩的にして而して又偶然に發生するものに非ず、必ずや前代哲學者の問題を承け、其前人の解釋に於て缺くる所あれば之を補修しつつ發達し來るものなり。故に今日の哲學を説かんと欲するも、先づ往日の哲學を知らざれば、今日に於ける吾人の位置を知ること難し。されば之が爲に、百千年の古代に於て解釋せられし問題を事新らしげに繰返して更に一步をも進むを得ず、或は粗放の論辯を放ちて輕々に古今の大問題を解き去らんとすることなしとせず。哲學者は獨創の見識を主とすと雖も、自己にのみ通じ得べき言語を以て特異の説を吐露するは可ならざるなり。シヨールペンハワーは哲學史の研究は寸毫も哲學に益なしと云へり、實にや哲學は史的研究にのみよりて生ぜざるべし、然も之によりて動がさるゝことは疑を容れざるなり。

(二) 哲學者は自己の所見を定めざるべからず。抑も哲學者は一世の木鐸となるべきものなれば、單に古人の學説を祖述し古書の糟粕を嘗むるを以て甘すべからず。且又哲學は當時の知識を統合せるものなれば一般の知識と共に進歩すべく、古聖賢の言も必し

も今日に於て適切ならざるものあるべし。されば哲學者は必ず炬の如き眼光を以て諸説の當否を辨じて自ら守るべき所を定め、現代に於て最も完全と信じ得べき學説を立て、天下に唱道せざるべからず。

(三) 哲學者は自己の所信を實行せざるべからず。蓋し既に人生の原理に就きて確然たる知識を得んか、之によりて信仰確立するを得。既に信仰を得れば之に従ひて行動せざるべからざるなり。若し信する所にして行ふを得ずんば、是れ其の信の未だ至らざるなり。吾人は屢々知りて行はざることあり、例へば慈惠の善なるを知れども自ら快樂を殺ぎて貧民に施與するを難するものあり、世間の無常なるを知りて然も名利に執着するあり、是等は皆明に知識としては其人の心中に存するも、未だ行爲に移らざるなり。是等は哲學者の避くべきことなりとす。既に此の如く學説と實行と分離すべからず、從て學説は又實行によりて影響せらる。フィヒテ謂く、哲學は哲學者の性行に隨ふと。さればフィヒテの哲學は倫理的色彩を帯び、シェリングの學説は審美的音調を示すを免れず。シヨールペンハワーは世界の根元は生活の意欲即ち煩惱なりとせり、而して彼自ら大煩惱家

なりき、たゞ彼は終生鬱勃たる不平に彼々として其理想とせる解脱を實行する能はざりしと雖も、スピノーザの如きは清澹肅靜を以て極致として自ら此域に住し、眼鏡を磨きて僅に口を糊し悠々自適せりき、此の如きは信行一致の好模範と謂つべきなり。(此點に就いては「性格と哲學」中に多少新解釋を施したり)

(四) 哲學者は又小宇宙(Mikrokosmos)とならざるべからず、自己の心中に天地萬物を藏せざる可らず。蓋し彼は萬有を執りて悉く我攻究に資し、其中に存する原理を探求するを目的とする者なるが故に、其心極めて寛濶にして褊狹なる可らず。彼は既に萬物の要髓を捕捉し萬物を反映する鏡面となるべきが故に、詮する所萬物の本質と同一なりと云ふも可なり。是故に天地は大宇宙なり。哲學者は小宇宙なり。シェイクスピアの劇詩に包藏する性情は無量無際、故に評家彼を呼びて「萬心」といふ、而して其描寫皆自然に適ひて毫も作者の私心を示さず、故に又小宇宙、小造化翁等の名あり。哲學者も此點に於ては大詩人と揆を一にすと謂ふべし。

第十節 哲學の精神

以上に述べたる諸要件は哲學者の理想なり、猶此他眞摯、忍耐等の諸道德的性質は固より哲學者に缺くべからず。然れども此の如き要件を兼備する者に至りては無数の哲學者と稱する者の中に廖々として指を屈するに過ぎざるのみ、其他は皆哲學を學修する者と謂ふべし。而して是等哲學學修者の瞬時も離るべからざるものは哲學の精神なり、哲學攻究上の特質なり。然らば哲學の精神は如何。是上來の所説を以て自から明なるが如しと雖も、今更に之を詳説すれば次の如し。

(一) 哲學は自由を尊ぶ。既に述べたる如く哲學は驚駭、怪訝の念より生ずるものなり。然るに若し自由なる精神を缺かんか、奇異なる現象に接するも之を訝かることなく、之を討究するの念慮を發する能はざるべし、何者、彼は單に成を仰ぎて甘じ、變化を變化とするのみを研究するの權利を有せざればなり。是故に宗教及政治上の壓制行はれて思想の自由を妨害せらるゝ邦土には哲學は發生せず、たとひ存在するも委靡振はざる

なり。西洋哲學の始めて希臘に起りたる所以はまた之に職由す。蓋し今の所謂西洋文明の淵源は埃及、波斯等東方諸國に在りて、是等諸國は燦然たる文化を開き諸種の學術の基を立てしと雖も、然れども其政體たる君主專制にして人民は其下に無限の屈從をなし、僧侶威を奮ひて信仰を束縛せるを以て、異見を樹つる者は直ちに罰せらるべく、從て哲學は發生するを得ざりしなり。之に反して希臘に至りては人民皆參政の權を得、宗教上の神祇は人間に親昵し、畏敬すべき者よりは寧ろ愛慕すべき者なりしを以て、人々皆自由轄達の氣象に富み、從て偉大なる哲學を組織するを得たりしなり。其他此の如き例證枚舉に遑あらず。羅馬に於て哲學の繁榮せざりしは固より其人民の性質の然らしむる所なりとはいへ、一は政治の權力や、過大なりしに因せずや。我國徳川幕府の世、政府は朱子學を以て正學となし、儒臣をして其範圍を出でしめざりしかば、當路の學者即ち所謂大學頭には卓越せる人物を出すこと少なく、反て私學を講ぜし者の中に偉大の學者を見ること多かりき。之に反して支那春秋戰國の如きは各國相屹立し政府の權力弱きと共に諸子競起したり。宋代哲學の勃興したるは種々の原因ありと雖も、學術の政權を離れ

たることも其一ならずんばあらず。若し夫れ宗教の壓制に至りては頗る恐るべきものあり。元來宗教と哲學とは其淵源一なりと雖も、後世宗教信徒の其教祖を信奉するの餘り、瑣末の行爲に至るまで其意に忤らはんことを恐れ、爲に信條を作り、儀式を制し、之に合せざるものは悉く排斥し去らんとするに至れり。是に於てか自由攻究を主とする科學と氷炭相容れず、屢々衝突を來し慘憺たる結果を誘致す。歐洲の學術史を讀めば到る所宗教の壓制が如何に哲學の發達を停滯せしめたるかを知ることを得ん。ジョルダノー・ブルノーは地動説を唱へて焚殺せられたり。スピノーザは一元論、萬有神論を唱へて破宗せられ一生を輻軻不遇の中に終れり。カントとフイヒテとは宗教に關する異解の爲めに、或は講演を禁止せられ、或は大學教授の職を免ぜられたり。進化論の出づるや宗教家は之を以て人類及神を侮蔑するものとし、人類學地質學等の起るや聖書の創世記を典據として論駁する者あり。されば現今に於ても宗教上の壓制なほ盛なる伊太利には哲學の發達甚だ遅々たり。ロスマニ及ジオベルテイ等の諸家の説や、出色なりと雖も遂に加特力教の臭味を脱するを得ず。埃太利の哲學に見るべきもの少なきも亦之によるなり。古來

哲學の比較的に進歩せざりしは之に因す、ショーペンハワーも亦之を明言せり。而して哲學に於て恐るべきは單に宗教政治上の壓制のみならず、學說の壓制なり。古人の學說を金科玉條として一意之に盲從するの弊は支那に於て最も顯著なるべし。支那にありては孔子は即ち眞理なりしなり、此の如くして焉ぞ學說の發達を望むを得んや。歐洲中世の哲學者はアリストテレスの學說を盲信して眞理の標準とせり、從て其說哲學として見るべきもの極めて少なし。されば哲學は是等の壓制、オトリヤ教權を離れて、一意自由の研究をなすに由りて生ずるなり、アリストテレス曰く我師は尊ぶべし、然れども眞理は更に尊しと。〔伊塊には加持力教徒の中より哲學說を唱ふる者あり、近時反て勢を得て新教派とカント派とに抗せんとす。—補記〕

(二) 斯く哲學は自由なれども然も科學に對して謙德を守らざるべからず。往時の哲學者或は謂へらく、我は思想を運用して世界の秘密を暴露するのみ、必しも科學の所謂實驗等に訴ふるを要せずと。然れども是今日に於ては全く執るべからざるの說なり。吾人が最確實とする所は經驗に過ぐるはなし、吾人は之を措きて他に智識の根源を有せず。而して此經驗に關する說を網羅するものは科學なり、然らば科學の結論は決して侮るべ

からず。されど今日の要務は科學の言を奉し其結果に背かざらんことを努むるに在り。是れ先に哲學と科學との關係を略述せる所を以て明なるべし。ヴァント曰く、今日以後の哲學は單に常識より論出せずして科學に據るべしと、蓋し此謂なり。ヘーゲル派哲學の科學者に容れられざるは畢竟此精神を缺けばなり。

(三) 然れども哲學は獨立ならんことを要す。哲學は科學の主宰たるべく從僕たるべからず。哲學の領域は一般原理に在り、即ち單に科學の原理を併列したるものを以て足れりとすべからず。哲學は科學に據りて成るものなりと雖も、科學又は哲學に據りて立つものなり。されば哲學は決して科學の總和にあらざるなり。所謂經驗的哲學若しくは實證哲學(オーギュスト・コムトの)の如きは此意味に於て既に根本的誤謬に陥れりと謂ふべし。

以上の自由、謙德、獨立は是實に哲學の精神なり、此精神によりて始めて哲學は生ずるを得るなり。哲學の淵源は各人に存せり、然も各人の哲學者たるを得ざるは、先づ此哲學の精神を自己の精神とする能はさればなり。眞正の哲學者は先づ此精神に從て哲學

の研究を始め而して後前述の諸要件に従ひ、以て最高の域に到達するなり。哲學是に於て發現するを得べきなり。

哲學的需要の論に就てはショーペンハワーの『意志及表象としての世界』第一卷十五章及第二卷第十七章を参考すへし。神話に關する著書はゲールの著 (Goell, *Illustrierte Mythologie*) 或はゼーマンの著 (O. Seemann, *Mythologie der Griechen und Römer* 英譯もあり) など簡明ならん。

第四章 哲學の形態

形態の解。演繹と歸納。總合と分析。兩法の比較。哲學上兩方法の得失。直覺法。神秘説。神秘説の沿革。神秘的現象の心理的説明。哲學と神秘説。神秘説の弊害。辨證法の沿革。ヘーゲルの辨證法。其批評。完全なる哲學研究法。哲學思索の態度の種類。其歴史的解釋及批評。恰好なる態度。

第十一節 哲學研究の方法——(一)一般の方法

前章に於て哲學の緣起由來を明にするを得たり、然るに既に述べたる如く、哲學はもと學なるを以て必ず或一定の形式を具備せざるべからず、換言すれば、一系の哲學説を建設せんとする者は、單に形而上學的需要に驅られて之を充たすのみならず、一定の約束に従ひて此目的に應ぜざるべからざるなり。即ち一方に於ては一定の方針及順序に制約せられ他の一方に於ては其思索に判明なる傾向を示さざるべからず。前者は即ち其研

究の方法なり、後者は其思索の態度なり。方法の如何によりて態度自から定まり、態度によりて學説また決する所多し。此の如く此兩者によりて哲學の形態確定するを得べし。然れども形態は單に哲學の外部に關するのみに非ずして、實に其内部と密着の關係を有するなり。佛國の文豪ブツフォン曰く文體是作者と、作者の性情の悉く文體に顯はるゝを謂ふなり、此言移して哲學の形態に應用するを得べし。以下之につきて詳論せん。哲學研究の方法に二種の別を設くるを得べし、一は一般にして一は特殊なり。一般の方法とは他の科學に共通なるものをいひ、特殊の方法とは哲學にのみ特有なるものをいふ。今先づ前者を論ぜん。

凡そ科學研究の方法に二種あり、一を演繹法(Deductive method)と云ひ、一を歸納法(Inductive method)と云ふ。演繹法とは或る既知の原理より漸次論下して現前の事實に到達し、其理由を説明するものをいふ。例へば先づ人性は善なりといふの原理を假定し、之を論據として如何なる惡漢も一朝其本心に反るを得ば善人とならんと断定するが如き是なり。故に此場合に於て主とする所は思想の運用を誤らざるにあり。之に反して歸納

法は順序全く之と異なりて、許多の事實を蒐集し其間に一致契合の點を認め、其中に存する原理を案出し、更に是等諸原理より最高原理に論及するものを云ふ。例へば許多の忠臣孝子仁人義士等の傳記を蒐め、又兇暴癡惡の徒の改心せる例證を集め、之によりて人性は善なりと云ふの原理を發見するが如し。更に此歸納法を詳説すれば觀察及實驗の二に分つを得べし。觀察とは自然の狀態に於ける事物現象を研究することを云ひ、實驗とは之に或る人爲的變化を加へて其反應の如何を検する者を云ふ。例へば望遠鏡を以て天體の運行を觀測するが如きは觀察にして、器械藥品により特別の物理現象を生起せしめ其變化を尋ぬるものは實驗なり、然れども兩者もとより根本的の相違を有するに非ず、共に經驗的事實に訴ふるものたる點に於て一致せり。されば其主とする所は思想の運用にあらずして事實の蒐集なり。かく演繹と歸納とは殆ど正反對の方法といふも可なり。演繹法は通常所謂アリストテレースの論理學の法則に従ひ、歸納法はベイコン及びミルの論理説によりて完成せらる。

更に是等二方法を検すれば演繹に於ては、既知少數の原理を漸次結合し、其間に新關

係を發見して、漸次他の原理に移るものなるが故に、其特徴は總合(Synthesis)にある。之に反して歸納にありては、事實を考査し之を數多の要素に分割し、以て其事實を簡單にして其間に一致の點を發見せんとするものなれば、其特徴は寧ろ分析(Analysis)にあるべし。故に演繹及歸納を又總合及分析と稱するを得。

更に又此兩法の性質を論ぜんか、演繹法は一般の原理より特殊の原理に移り、簡單の原理より複雑の原理に及び、其思索の順序全く前進的なるを以て、之を又前進的方法(Progressive method)と云ふを得。之に反して歸納法は特殊より一般に反り、複雑より簡單に歸するものにして、常に背後の根據たる根本原理を尋ね、之に向ひて論點を進むるものなれば、之を背進的方法(Regressive m.)と云ふべし。蓋し根本的原理は原理其自身より云へば枝葉的原理の前に存在すといふべければなり。然れども又一方より考ふれば、前者は至簡至高の原理より出で、之に従屬すべき原理に論下するものなれば之を下降的方法(Descending m.)と云ふべく、後者は低級に位する各種の事實及原理より漸次概括を重ねて遂に至高原理に到達せんとするものなれば、之を上昇的方法(Ascending m.)

と謂ふべし。之を山を上下するものに譬ふ、山麓より山麓に向ひて下降するは演繹なり。山麓より山麓に進むものは即ち歸納なり。

今是等二法を比較するに、純粹なる演繹若しくは歸納の如きは全く存在することなし。先づ演繹法に就て檢せんに、若し世に何人も知認すべき原理存在して、單に其原理を種々に總合し以て新原理を得べき學あらば、或は此法によるを得べし。通常數學は此種の學と稱せらる、蓋し此學に於ては何人も承認すべき公理より諸種の原理を演繹し得べければなり。然れども此學と雖も全く經驗を離れて存在するにあらず。數學上の觀念即ち數及形狀の觀念は固より經驗的に存在するものにあらずと雖も、全く經驗を拒絶し、物を算ふることなく、物を視ることなくば決して今日有する如き觀念を生ずる能はざることは、如何なる學者も首肯する所なるべし。(猶後章認識論の問題として詳論すべし)之のみならず、ロツエの論じたる如く、たとひ甲、乙、丙の三原理を知れりとして單に是等原理のみにては、其が同時に妥當なりと云ふことの外、何等の新意義を將來せず、是等諸原理を同時に包括すべき新事項に遭遇するに至りて、初めて新原理を生ずべきのみ。

されば數學に於ても單に既知の公理を總合するのみならず、又新經驗を分析して其公理に關係を附せざるべからざるなり。數學既に然り、其他の科學に至りては固より全く經驗的材料を離るゝ能はず、決して單に演繹的なるを得ざるなり。之に反して純粹なる歸納法もまた無意義の事に屬す。實驗に偏するものは或は謂へらく、眞理はたゞ事實の研究によりて知るべきのみ、推理は信するに足らずと。然れども所謂實驗なるものは決して思惟考察を離れて爲し得べからず。若し許多の實驗を概括し其内に或關係を發見する能力我に具はらざらんか、千百の實驗を加ふるも何等の結果に到達するを得ざるべし。ニュートン若し毫も引力に關する思想なくば、林檎の落下を見るとも直ちに大原理を發見するを得んや。而して思惟作用は常に演繹法の規則に従ふものなれば、所謂歸納は決して演繹と離るべからざるを知るべし。ミルが歸納法の中に實驗法（即ち狹義の歸納法）と演繹法とを編したるは爰に見る所あればなり。更によく之を證明するものは歸納法の根據なり。吾人は通常實驗するに際して萬有の變化には或る齊一の存するを確信し、諸種の連続せる事變は互に因果の關係をなすことを假定し、而して或條件を具ふる事變は原

因と稱し得べきことを約束し、之によりて諸現象の原因を研究するなり。然らば則ち是れ恰も因果の法則なる最高原理より論下して特殊の事變を検するものに非ずや。かく演繹と歸納とは實際に於ては決して離るべからざるなり。然れどもたゞ其中是等二法中の何れかに比較的に重きを置くによりて専ら其一を主とするの觀あるなり。此意味に於ては數學を演繹學とし、科學を歸納學といふを得べし、何者、前者は主として原理と原理との關係を論じ（カントの語を假れば概念の構成を論じ）、後者は經驗的現象より原理を發見するものなればなり。然らば哲學は如何。

哲學は到底演繹にのみよる能はざること亦多辯を須むず。第一、哲學に於ては數學の公理の如き原理は殆ど之なしと云ふも可也。既に述べたるが如く哲學は根本的原理を探求する者なれば是等原理を初より假定して論下するは正當なる方法と稱すべからず。第二、よしや自明原理ありて之より論下し得べしとするも、哲學の攻究事項は數學に於けるが如く實際と離れて思惟若しくは直觀し得べき數形等にあらざるが故に、其論下の際常に經驗を參考するの要ありて、數學に於けるよりは遙に多く分析的ならざるべからず、即

ち純たる演繹法による能はざるなり。近世哲學に於てデカルトが數學の論法を重じて、之を以て最正確なる知識を生ずる者となし、より以來、之に踵で起りし學者之に倣ひ、スピノーザの如きは全く幾何學の編纂法と同一の體裁を以て其哲學を論究し以て正鵠を得たりとせり、其書題して『幾何學的方法によりて論證せる倫理學』(Ethica more geometrico demonstrata)と云ふ、即ち初に先づ本體等諸概念の定義を作り、之より諸種の命題を演繹したり。然れども是れ全く其方法を誤るものと謂はざるべからず、カントは後に數學的方法の哲學に用ゐるべからざることを指摘したり。されば哲學に於ても、一の原理より他の原理に論及するに當りては演繹法によらざるべからずと雖ども、其原理は經驗の分析によりて論證せざるべからざるなり。換言すれば歸納法によりて、各個直接の經驗より之を説明すべき原理を發見するを要するなり。人或は哲學を以て演繹的總合的學となすあれども、是未だ當を得ざるなり。(總合を又綜合とす)

かく研究の方法として歸納法は演繹法に先きだつを要すると共に説明の方法としても演繹法は歸納法に一籌を輸せざるを得ず。第一、説明者はもと所説明者と共に同一の立

脚地に在りて之より論歩を進めざるべからず。然るに若し初に自得の原理を假定し之より論下せんか、此の如き原理は元來之を聽く者の未だ嘗て考及ばざりし所なるを以て之を會得すること難し。されば是猶ハルトマンの譬喩を以て説きし如く、説者高所に坐して聽衆に求むるに一躍之に達することを以てするに似たり。されば此の如き説明法ち即演繹法は不完全と謂はざるべからず。之に反して歸納法に至りては卑近の經驗より出發するを以て此弊なし。第二、演繹法は人をして信服せしむる能はず。蓋し人は一度確信せることを容易に理論によりて動かすことなし、且つ同一の事變にして異種の原因を有するもの多し、されば説者が論理の精緻を極めて説ける原理も、或意味に於て眞なるに過ぎずとせらるるに至らん。之に反して實際の經驗に照して論證せるものに至りては、之を拒否せんと欲するもなす能はざるべし。是亦歸納法の長所なり。

此の如く歸納法は哲學の方法として缺くべからざるものなり。然れども歸納法は演繹法と伴はざるべからざること既に述べたる如く、且つ之のみならず、此方法は未だ眞に完全なりと稱するを得ざるなり。蓋し哲學はもと根本的原理を論ずる學なるが故に、

其所論は一切に貫通するものなるを要し、之が爲には其經驗を分析するに當りても周到にして遺す所なきを要す、然らずんば其概括は局部に止まりて到底普遍的と稱する能はさればなり。然れども吾人は一定の年壽を有し一定の方處に居住す、されば到底時間及空間に無限無際なる一切の經驗的事實を知り盡すを得ず、是スペンサーの不可知論 (agnosticism) の出づる所以なり。此論の批評は暫措きつ、ともあれ、吾人が根本的原理と稱するものも、實は一部分の事實に基つきたる原理に外ならざること疑を容れざるなり。如何にして一部分より全體に推及すことを得るか、吾人はたゞ其部分を以て全體を代表するに足るとなし、各部分の殆ど相等しからんことを假定し、一を以て他に推すに過ぎざるなり。此の如き方法を名つけて類推或は比論 (Analogy) と云ふ、歸納法の終極は終極之に歸せざるを得ざるなり。されば歸納法の原理は必然性を有するよりは寧ろ蓋然性を有するものと謂ふべし、換言すれば歸納法によりて吾人はたゞ「某々ならん」と云ひ得るのみ、「某々ならざるべからず」と斷する能はざるなり。然るに科學に於ては之を以て満足すべしと雖も、哲學に於ては然るを得ざるなり。是に於てか哲學に特別なる方法を生ず。(猶以上兩法に關しては普通の論理學書を參考すべし)

法を生ず。(猶以上兩法に關しては普通の論理學書を參考すべし)

第十二節 哲學研究の方法——(一)特別の方法

古來哲學を以て普通の智識と種類を異にするものと看做すの傾向盛なりしを以て、隨て其研究の方法も特別の形を具ふるものとするもの少からざりき。然れども既に述べたる如く哲學は一個の學的知識に外ならざれば其中に神靈奇怪の原素を含有するに非ず、されば其方法の如きも尋常知識を得るの方法の外に出でざるなり。たゞ其中の原素の結合の如何によりて多少特異の觀を呈するなり。此の如き方法に二種あり、一を直覺法といひ、一を辨證法と云ふ。

(一) 直覺法 (神秘説)

直覺法或は直觀法 (Intuitive m.) とは哲學を討究するには尋常一般の知力と異なりたる一種特別の直覺なるものありて、直に事物の真相を覺知し洞察するを得とし、此特殊の心作用によりて哲學を組織せんとするものなり。則ち謂へらく、感覺は單に事物の假相

を示すに過ぎず、道理分別の作用は局部に偏し世界を大観するの用に供する能はず、哲學の對象は既に尋常智を超越す、されば之を觀得せんには感性、理性以外の心性を須つと。カント以後の哲學者例へばフイヒテ、シュリングは之を名つけて知的直觀 (Intellektuelle Anschauung) と云へり。(但し其意味は種々あり)

此種の見解は又多少形を異にして顯はれたり、之を神祕說 (Mysticism) と云ふ。其說に謂へらく、事物の真相は尋常論理の外にあり、普通の感覺の域を脱す。「甲は甲なり」「二又二は四なり」、是等は變化生滅の現象界に就て云ひ得べきのみ。現象の奥は是等規矩の外にあり。此處には、甲は甲にして同時に非甲なり、二又二は四にして又四に非ず。此境を知らんと欲せば、須らく先づ肉眼を閉ちて心眼を開き、沈思、冥想、神靈の秘密に默會せざるべからずと。東洋に於ける禪は其一種なり、即ち大悟徹底、驀地に會得せんとす。西洋に於て盛に之を唱へしは中世の基督教一派なり、其說往々禪と符合す。

哲學を以て特別知識に基くものとする説は古來より其例に乏しからず。希臘の古代哲學者中、ヘラクレイトスが眼耳を以て不良の證憑となし、パルメニデースが感性を退けて

理性を重じたるが如きは、歸する所神祕說の傾向を脱せず。プラトーンの如きも、哲學を以て常規を脱したる、情熱の産物とし、世界の本體たる觀念は超感的理性によりて觀じ得べしとせり。然れども最明に此思想を示したる者は希臘末代の哲學たる宗教的プラトーン派等とす。是等の説は希伯來等東邦の宗教思想を希臘哲學思想と混じたるものにして、其中に諸種の小別あり。其中にありて最偉大なる組織を作し、ものを新プラトーン派のプロチノス (Plotinus 紀元後三世紀の人) とす。謂へらく、世界は根本實在なる神の内部より放散分出 (emanate) したるものなり、此放散に階級あり、燭光の中心を去ること甚しきに従ひて漸く光を没するが如く、世界も神を遠ざかるに従て漸く汚濁となる、是故に汚濁世界に住する吾人は須らく心眼を開きて神を冥想し、現實を擺脫して恍惚の境 (Ecstasy) に遊び冲莫無朕の域に達せざるべからず、是れ哲學の要義なりと。此學派は基督教徒より敵視せられ、六世紀の頃、羅馬帝ユスティニアヌスにより禁止せられたり。爾後哲學は全く基督教の教義に苟合するを主として所謂中世哲學なるものを生ぜしが、此間教會の學師派に對して神祕說を唱ふるものあり、寺院の修道僧侶に多し、其中最有名

なるものを擧ぐれば、ユーゴー (Hugo) 自一〇九六至一一四一、ボナエンツラ (Bonaventura) 自一二二一
至一二七四、マイステル・エックハルト (Meister Eckhart) 自一二六〇至一二九〇等是なり。ユーゴーは謂へらく、
信仰は理性に背馳せざれども之を超越す。信仰の對象は認識するを得べきも、信仰其者
は全く主観的にして道理を脱す。人の知性作用に三段の別を設くるを得、第一思惟 (Cō-
titatio) は肉眼を以て外界を認識する作用なり、第二考察 (Meditatio) は心界を洞察する
心眼の作用なり、第三冥想 (Contemplatio) は超越界を見る第三眼の作用なりと。ボナエ
ンツラは謂へらく、神學 (即哲學) の極致を會得せんには靈智により、之に加ふるに神力
を假らざるべからず、換言すれば、神に酔ひ神を味はざるべからずと。其意蓋し神と冥
合すべきを言ふなり。是等中世の神秘學者中有力なる者をエックハルトとす、其説に謂へ
らく、靈魂の作用中最高尙なるものを認識作用とす、之に三種の別あり、感覺的、理性
的及超理的なり、第三の作用によりて事物の真相を洞察す。凡て認識とは能知的主觀即
我が所知的客觀即ち對象と合同することなり、今神の認識に於ても亦然り、之によりて神
と合するを得、福祉を招くを得べし。此の如き認識はたゞ超理的直観によるの他なしと。

其語に曰く爾默せよ、以て神をして語らしめよと。此種の神秘説は近世に至りてもなほ
衰ふることなく、或はヤコブ・ベーメ (Jakob Bohme) 自一五七五至一六二四の接神論 (Theosophy) と
なり、ヤコビ (Jacobi) の信仰哲學となり、或はベーデルの宗教哲學説となる。其他仔細
に諸家の説を検すれば、大抵皆其説中に一點の神秘的分子を混ぜざるはなかるべし。シ
ョーベンハワー曰く、哲學の發達は合理説 (Rationalismus) と頓悟説 (Illuminismus) との
消長なりと、個人の學説に就てまた之を云ひ得べし。
神秘説或は直覺的方法を正當の意味に解釋し、根本的原理を直接に覺知するの義とせ
んか、是決して空想として排棄すべきに非ず。之を吾人日常の經驗に徴するに、苦心焦
慮日を重ねて解く能はざりし難問の、一朝卒然として曉得せらるゝことあり。數學問題
の演習に於ける、詩歌文章の推敲に於ける、此の如き場合は決して稀なりとせざるなり。
其他大詩人、大美術家大科學者の傳記に徴するに皆然り。科學上の大發見若しくは詩歌
美術の傑作は多くは偶然に成るものなり、甚しきに至りては夢中樂譜を作り詩句を得た
るものもあり、詩人之を呼びて神インスピレーション來と云ふ。然れども是敢て不可思議とするに足ら

ず、神靈の來降するものと看做すを要せず、優に通常の心理學的説明を下し得べき現象なり。蓋し吾人は覺醒の間に於て種々の觀念を有すと雖も、其中微弱なるものは未だ明に意識せらるゝに至らず。されば是等の觀念にして、若し再び顯るゝの機會なければ遂に全く忘却せらるべきも、元來其の當時の一般の意識状態と共に把住せらるゝを以て普通の記憶に於けるが如く、何等かの事情によりて同一なる意識状態再生すれば之と共に其の觀念は現出すべく、而して時としては更に明瞭の度を加ふることあるべきが故に、自己が全く考及ばざりし觀念の卒然生じたるが如く思ふに至るなり。如何にしてかゝる觀念は把住せらるゝか、是一般の記憶作用と同じく心理學上の難問にして、之を無意識的作用と名づくべきか否未だ容易に決すべからずと雖も、ともかくかゝる事實あるは疑ふべからず。猶夢の例を以て之を證せん、或旅客嘗て某舊家に宿せしに夜中武装せる異人の來りて我に逼るを夢みたり、然るに翌曉眼覺めて偶然相間に武人の古畫の掲げらるゝを發見し、熟視すれば、其人物の顔貌夢中の人に彷彿たり、是に於て昨夜の夢は睡眠前此畫を見て未だ明に之を意識せざりし者の觀念となりて會々現出したるに他ならざるを

覺りきと云ふ。所謂奇夢と稱せらるゝもの多くは此類なり。されば嘗て長く苦心せらるゝちに多少解き得し答案の漸次蓄積して終に明瞭に意識に上ることあるべく、又平生美的構想に富む者の機會を得て先に潜伏せし觀念を喚起するを得べきなり。科學美術既に然り、哲學に於て獨り此現象なしとすべけんや、此意味に於いては哲學は皆直覺的なり、神秘的なり。ショーペンハワー曰く、合理説の根柢に頓悟説は隱在す、哲學者之によりて自ら其適從するを知るを得と。

神秘の語は屢々誤解を招くの恐あり、世人通常之を以て道理を黜け分別を去り、空想に走り神靈に憑るものとす。然れども神秘若しくは直覺の語は必しも然く解するを要せず、上述の如く單に直接に覺知するの義に外ならず、道理分別を用ひて毫も不可なし。たゞ夫道理分別も極まる所あり、是に於て想像に訴へざるべからず、自明の理によらざるを得ず。此自明の理を以て吾人知識の根本原理として經驗的事實を解釋し、以て是等事實の間に存する必然的原理を發見するを得べきなり。若し此自明の理の直覺を許さずば到底根本原理に進むを得ざるべし、何者、吾人は出發點を有せざるに至るべければな

り。されば是等自明の理は其初單に想像せらるゝに止まると雖も、其行論中自から證明せらるゝを要し、又現にしかせらるゝなり、其關係なほ化學者が初に原子説を假定し其研究の結果更に之を證明すると異なることなし。されど此原理や決して神怪なるものに非ず、吾人に最直接なる事實より得たる原理なり、例へば我の存在すること、我の思惟すること、數學公理の普遍必然なること等の如し、尋常人は之を見て單に事實とするに止まり其中より根本原理を導くことを知らず、たゞ哲學者のみよく之を悟るなり。是獨り哲學にのみ就て云ふべきにあらず。林檎の落下は人の常に見る所、然もニュートンに非ずんば引力の法則を發見するに由なし。動物の類似は何人も知る事實なり、然も之によりて進化論を組織したるはダーキンの偉功に非ずや。山川の風景は人の常に接する所、然も畫家詩人に非ずんば其の中の美を捉ふる能はざるなり。哲學者のよく紛糾せる事實中に關係を附し自明の理を悟るを得ること、豈別に疑ふを要せんや。如何にして或人のみかゝる特殊の心力を有するかは容易に説く能はざることは事實なり。所謂天才とは此の如き特異の能力を有する人を云ふのみ、されば美術、科學、哲學は皆天才の作なりと

謂ふべきなり。而して哲學の題目は根本的原理なるが故に科學に於けるよりも一層此能力に須つ所あること疑を容れざるなり。

かく神秘説は哲學と密接の關係を有すれども、然も之に弊あるを忘るべからず。既に述べたる如く、哲學は終極に於ては想像に歸せざるを得ずと雖も、是已むを得ざるに出づるのみ、其想像の結果は常に理論を以て論證せざるべからず。然るに所謂神秘哲學者中には此要件を放置し、道理を棄て、全く之に依らず、徒らに想像を逞くし、好で論理と背馳せんとするものあり。禪家或は之に近き者あり。又歐洲の神秘論者には神を信じ、冥想の際神の默示を受くとするものあり。然れども此の如き神の存在は決して證明せられざるなり。或は又哲學には一種の特別智ありとし之を直覺と名づくるあり、然れども是現今の心理學に於て許容せられざるなり。此の如き意味に於ける神秘説、直覺法は會々結果に於て眞理に到達せんも、哲學の方法としては排斥せざるを得ざるなり。(最近の直覺説としてはベルグソンを擧ぐべし。其他や、趣を異にすれど、デイルタイの経験説、ワッサールの本質觀また之に近し。——補記)

吾人は直覺によりて許多の事實に連絡を附し其間に必然的關係を定むるを得、されば
 こは歸納法に根據を與ふるものと謂ふべし。之に反して辯證法 (Dialectical Method) は
 演繹法の各過程に必然の關係を與ふるものと見るを得、換言すれば、分析と總合とを錯
 綜し甲命題より乙命題に移る所以を必然的に規定するものなり。辯證法の語義は讀で字
 の如く辯證論證の方法と云ふにあり、即ち概念の矛盾を刈除して眞理を發見せんとする
 なり。此意味に於ける辯證法を用ゐたるものはエレア學派のツェーノン (Zeno) を以て
 嚆矢とすべし、即ち運動及雜多なる概念に矛盾のあるを論じ、此概念を排して靜止純一の
 實在を説きたり。然るに希臘に於て此語は種々の意義を有し、詭辯學者は之を以て詭辯
 術の義とし、プラトーンは殆ど論理學と同意義とせり。カントは先天的辯證論 (Trans-
 scendentale Dialektik) なる語を以て人間理性に固有なる自然的誤謬の論と解せり。謂へ
 らく、人間の理性は靈魂、自由、神の三者に就きて考察せざれば已まず、然も到底なし難
 きの事なりと。其他シュライエルマッヘルは之を以て認識論と同義としたり。然れども主
 として辯證法と稱せらるゝものはヘーゲルの採りし方法を意味す、而して今論せんと欲

するものも亦之に外ならず。

ヘーゲルの辯證法は其哲學と密接の關係を有するものにして容易に理會すべからずと
 雖も、今暫く其大要を述ぶべし。ヘーゲルは謂へらく事物は常に三段の順序を経て發達
 す。今爰に一物ありて之が發達せんには、先づ他の状態に移らざる可らず、即ち舊状態に
 も非ず、然も亦新状態にも非ざる矛盾の境界を経て、然る後新状態に移るべきなり。例へ
 ば卵の雛とならんとするや、先づ非卵非雛の域を経て然る後雛となるべし。此の如く矛
 盾によりて發達は行はる。此第一の状態を正と云ひ、第二の状態を反とし、第三の状態
 を合とす。(Thesis, Antithesis, Synthesis) 合は又之に對する反を生じ、之によりて又新
 合を生じ、此の如くにして無限に發達の群列を成形す。即ち之を圖にすれば次の如し。



正あれば自ら其中より反は分解せられざるを得ず、正反對立すれば自から相總合せられ

ざるを得ず、換言すれば分析と総合との二作用は相連続して行はるゝなり。是故に正は反を生ずる前程なり、正の中に反となるべき要素を含む。之と同じく正反は又合を生ずべき要素を有するなり。此の如き要素を名づけて舉揚的力素(Aufgehobenes Moment)と云ふ、舊態より揚がりて新態に移るべき運動力を具ふる要素なるが故なり。合中には是等正反の二力素は實際消失すべきも、想念の上より云へば存在するものと謂ふべし。猶更に此關係を例せんか、保守的精神行はるれば之に對する進歩的精神は起らざるを得ず、然して兩説其極に走るを以て之を総合すべき中正の精神生ずべし。然るに中正の精神も必ず一方に偏すべきを以て他に又之と對する者を生じ、此兩精神は又他の中正者によりて總合せらるべきなり。此の如く世界の事物は常に三段の順序を経て發達す、されば之を解釋せんとする方法も亦此自然の過程に従ひて正反合の三段によらざるべからず。此理によりて一切の事物を正反合の關係によりて説明し、其存在する所以の理を説明せんとする方法を辯證法といふなり。されば此方法は一の既知原理を分析して他の原理を出す點に於ては普通の演繹法と異なれども、是等原理を總合して新原理を出さんとする點

に於ては一種の演繹法と看做すを得べし。(舉揚を又止揚といふ。然もヘーゲル自身の解釋には否定及保存の二義のみ明説せらる。——補記)
以上述べたる辯證法は必しもヘーゲルに始まりしに非ず、ヘーゲルの前に當りて、フィヒテ及シュリングの既に使用せし所、更に溯ればカントの説中にかゝる傾向は最も著く、其他古哲學者に就て檢するも亦之を發見することを得べし。然れども之に辯證法の名を附し、最完全に之を使用して燦然たる一大系統の哲學を作りしものはヘーゲルなり。概して之を評すれば此方法は巧妙にして多くの場合を説明するを得れどもやゝ牽強附會に陥いるの弊なきに非ず、一々此模型に入れんとすれば反て事實を害するの恐あるべきなり。且つ此方法によりて全く經驗を離れて論究するを得と思はゞ大なる誤謬なり。正其者は永久正にして反を生ぜず、換言すれば一の概念其自身よりは決して之と反對の概念を生ずることなし。例へば生活てふ概念其自身には死といふ概念を出す力なし。唯々經驗上此概念を事物に應用するに至りて始めて反對の概念に移るを得べし、即ち生活の概念を實際に顯せる生物を見れば其發達上死に達するを見るべく、こゝに死なる概念を作るを得るなり。さればかく概念の發達には經驗に照校するの必要あるなり、即ち此方法

—(131)—
唯物辯證法
ハ最モ正

にのみよりて経験を顧慮せずんば決して正當なる概念を作ること能はざるなり。且又此方法は方法といはんよりは方式(Scheme)と云ふべく、概念を排列する模型の如きものなり。各概念の性質明なれば始めて之を方式に投じて正反合の別を設くるを得べし、單に此方式のみありとも之により直ちに一の概念より他の概念を演繹する能はざるなり。是故に此方法は全く誤謬に非ずと雖も唯一の方法と看做すを得ざるなり。(猶ロツツエの論レンブルヒの論理研究に精細なる批評あり就て参考すべし)

上來述べ來りし所を概括すれば、歸納法はもとより研究の爲に缺くべからず、然れども其根本に至りては直覺或は思辨(Speculation)に訴へ之より演繹し來らざるべからず、而して其歸納の結果を組織するに當りては分析と總合とを交へたる演繹(即辯證法の如きもの)によらざるべからず、此の如くして其原理は必然的根據を得べし。ハルトマンは其著の題句として次の語を記せり、曰く、歸納的自然科學の方法に従へる思辨的結果(Spekulative Resultate nach induktiv naturwissenschaftlicher Methode)と即ち此意なり。要するに以上の諸法は何れも缺くべからざるなり。

第十三節 哲學思索の態度

既に述べたる如く哲學の淵源は驚駭疑惑によりて自由に世界の原理を討究せんとするの精神に基づくものなり。然れども其の精神の顯はるゝや必しも同一の程度に於てせず、是に於て哲學思索の態度に種々の差別を生ず、其重要なるものに三あり、獨斷派懷疑派批評派是なり。猶此他に折衷派を加へて第四種となすを得。獨斷及懷疑の名稱は既に早く存せしかども、批評派なる名稱はカントが自から創唱せし所なり。自ら解して曰く、先づ人知の能力を検せず、人間は元來如何なる範圍まで認識するを得るかを確定せずして、直ちに哲學討究を始め、或は人間の本來有せる理性によりて世界の真相を認識し得べしとし或は經驗によりて一切の認識を得べしと信憑するものを總稱して獨斷派(Dogmatism)と名づく。之に反して敢て深く人知の能力を検したるに非ず、たゞ某事に關して人間の認識の不正確なりしを發見するや、直ちに全體の認識力を擧げて誣妄に歸するものは懷疑派(Skeptizismus)なり。前一派と異なりて、初先づ人知の問題を熟考し、

認識の範圍を確定し、其の可知の境界に就きて着々討究の歩武を進むるものを批評派 (Kriticismus) とす。是等三派の區別を明瞭にしたるものは實にカントを以て嚆矢とす、然れどもカントの前既に此別は存せしなり。實に哲學史は一方より見れば是等三派の消長と見るを得べし、次に其概略を述べんとす。

人知未だ進まざるに當りては、容易に現在の狀態に安じて敢て驚駭の念を發することなし。漸く進みて一旦世界の事物に就て怪訝の念を挾むに至りて學術始めて生ず。然れども知識未だ深く發達せざるを以て怪訝の念も未だ甚だ強からず、會々或原理に想到れば直ちに之を確信し一切事物を之によりて説明せんとし、更に之か論證を試むるに及ばず、即獨斷的哲學の時代なり。希臘初期の哲學者が宇宙の發生及本質を説くに當りてや、豫め吾人が如何計宇宙を認識するを得るやを定めんとせず、直ちに吾人の理性に訴へて其實相を究め得べしとせり。然るに其結果を見れば、甲は宇宙の本質は水なりと云へば乙は氣なりと云ひ、丙は宇宙は不變不動なりと云へば丁は變化是宇宙の真相と説く、戊は宇宙は畢竟唯一體なりと觀すれば己は宇宙の本質は雜多なりと駁す。かく異説紛々として決せざりしかば、詭辯學派の一輩猛然として起り、此紛争を以て全く人知の無能力に歸因する者となし、各人は各瞬間に於て各特別の見解を有するに過ぎず、甲者の説と乙者の説とは到底一致し難く、丙者の説を以て丁者の説と契合せしむること難し。是故に萬世不易の眞理なるものはあることなし、眞理はたゞ各人に對して存するのみとす。之を主觀論或は對待論 (Subjectivism, Relativism) と云ふ、即ち懷疑派の一種なり。ソークラテース出づるに及びて先づ詭辯派の論點を究め其言句を質し、其所說中に矛盾を發見し、以て眞正の知識に達する途を開かんとせり。即ち其研究や全く人間知力の考査に外ならず、所謂批評派の業に屬するものなり。其後プラトーン、アリストテレース又之を繼ぎて批評派の哲學を大成したり。

アリストテレースの後哲學に頓挫を來し、ストア派、エピクロス派等は獨斷的哲學を唱へたり。ピュルロン (Pyrrhon) 之を駁して謂へらく、彼等は獨斷的に眞理の標準を定め幸福を求めんとせり、然れども眞理は到底究盡し難し、終生之か追求に營營たらんか、毫も慰藉する所なきなり、如かず一切の學智を廢して安心立命の地を得んにはと。是古

代に於ける最有力なる懷疑派なり。此派には種々の小別あり相繼起す、古懷疑派(即ビ、
 ロルーン派)新アカデミー派及後世懷疑派是れなり。第三派に屬するセキストス(Dextus)
 の書中に十條の論難を擧げて眞理の知るべからざるを述べたり。曰く、第一、各動物は
 各特殊の構造を有す、されば何れの正と認むる所を以て眞に正とすべきか決するに難し。
 第二、單に人間に就て云ふも又各相異なり。第三人間の感官各異なり、其何れを以て正
 しき認識を生ずとすべきか。第四、吾人の身心の状態は變じ易し、何れを正とすべきか。
 第五、外物は吾人の位置距離等によりて種々の觀を呈す何れを正とすべきか。第六、如
 何なる物も他と離れて知覺すること難し。第七、物は其分量の多少等によりて外觀を變
 ず。第八、吾人の知識は凡て相對的なり。第九、吾人の認識する度数の多少によりて其
 認識の性質も變更す。第十、習慣教育等によりて吾人の知識は一定せず。懷疑論者は以
 上の十點より眞理を知る能はずと断定せり。

既にかく獨斷より移りて懷疑に入れり、然も當時人心の萎靡せるや、更に此懷疑を脱
 して批評的運動に移る能はず、折衷派(Eclecticism)若しくは混合派(Syncretism)と稱す

る一派を起しき。折衷派とは其名の如く各説の長所を選択し之を結合して自己の學説と
 なさんとするものなり。然れども折衷は言ひ易くして行ひ難し。抑々學説に向ふ所は其
 統一性にあり、然るに甲綴乙補、襤褸の錦の如きものは全く哲學の性質と反對するもの
 と謂はざるべからず。是故に折衷派にして眞に其名に協はんには、先づ批評的事業によ
 りて各説を統一すべき至高原理を定めざるべからず。然れども是れ思想混亂の世に在り
 ては到底なし得べからざる事に屬す。果然希臘哲學の折衷派(所謂希臘哲學)は徒らに混
 合派となりりぬ。蓋し混合派とは雜然諸説を混合したるものを云ふなり。

希臘哲學は一度羅馬に入りて折衷派となり、更に希伯來の宗教思想と混合して神秘説
 を生じたり。此説は初より神と接するを得と断定するもの、一種の獨斷派と云ふべし。
 希臘哲學終りて中世哲學に入るや、此哲學は概言すれば皆基督教の教義及教會を辯護す
 るを目的とするものなれば、其説の劈頭獨斷を置くや言を俟たず。此獨斷哲學に抗した
 るものを近世哲學となす、實に近世哲學の開祖たるデカルトは疑惑を以て其哲學を起し
 たるなり。然れどもデカルトの前後懷疑を唱へし者なきにあらず、モンテーニ、シャロ

ン ベイル (Montaigne, Charron, Bayle) 等是なり。(但しベイルはデカルト哲學に對して懷疑を説けるものにして他と異なり) 此の如くして懷疑説はデカルトに至りて大成し一步を進めて批評派に傾かんとせしが、暫くして曩時の懷疑は再び獨斷に反り來り、神の存在を確信し、人間の理性を以て確然たる眞知識を生ずるものとせり。デカルトの後スピノーザ、ライプニッツ、ワルフ等は皆同一系に屬し獨斷派に傾けり。更に轉じて英國の哲學を見れば、ベイコン、ロック等は主として經驗を重じ、經驗に由らずんば何等の知識を得ずとせり。其經驗を偏信せるは一種の獨斷的態度を有すと云ふべきが、此説は後遂に經驗によりて得たる知識の不正確なることあるを發見すると共に、一轉してヒュームに至りて無限の懷疑に陥れり。此獨斷懷疑の二派を總合し別に一見地を開きたるものをカントの批評哲學とす。カントに至りて哲學は始めて確乎たる基礎を得たり。此後の哲學者皆此影響を受くと雖も、其中又多少獨斷或は懷疑に傾くものなきに非ず。フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等、所謂形而上學派は寧ろ獨斷的にして新カント派等は懷疑的なり。現今に於ては是等二傾向共に行はれて、未だ眞に批評的精神を發揮するに

至らず、反て折衷派の盛ならんとするの傾向あり。(最近の事情は多少變更せり。——補記) 歴史上の發達此の如し、今折衷派を暫く除けば、以上の獨斷、懷疑、批評の三派は相踵繼して生起するものなり。是等の態度の價值に就ては敢て多辯を要せざるべし。獨斷論はもと哲學の精神に反す、之によりて建立せる哲學は未だ眞に無假定の域に進まざるなり。甲乙各獨斷的原理によりて論下せんか、其間に眞偽を區別するの標準あることなきなり。されば此態度は他の態度に移る段階として存すべきのみ、之を以て哲學の立場とする能はざるなり。東洋古代の哲學は大抵此傾向を有す。之に反して懷疑説もまた不可なり。懷疑は固より缺くべからず、然れども絶対の懷疑を唱へ、之を以て哲學の主義とするに至りては、遂に自家撞着に陥いらざるを得ざるべし。何者、萬事を疑ふ者は固と何等の立言をもなすを得ず、即ち今現に萬事を疑ふべしと斷言することも疑はしければなり。されば無限の懷疑を唱ふる者は自ら其懷疑説を否定するの結果を生ずべし、之を自殺論法と云ふ、是アリストテレース以來懷疑派に對する最有力なる駁撃なり。且夫、如何なる懷疑派と雖も、或意味に於て眞理を認容するものなり、何者、眞理と非眞理と

の區別あるにあらざれば疑惑生ぜず、直ちに不信と斷言するを得べければなり。或は懐疑論者にして單に如何なる場合にも斷案を避けて他者の立言を信ぜずと云ふを主義とせんか、此の如きことは到底實行するに困難なるべきなり。されば懐疑は、カントの云へりし如く休息の地(Ruheplatz)にして居住の地(Wohnplatz)に非ざるなり。以上二派に反して批評派は一面に知識の根據に就て疑惑を懐くと共に、他面に之を抑制すべき眞理の存在を認容す。されば眞正の哲學は必ず之によらざるべからざる也。

既に述べたる諸種の方法中、演繹法は獨斷に偏し、歸納法は懐疑に傾く。蓋し演繹法は或一定の原理より推論するものなれば其原理は獨斷的なるを免れざるべし、此點に於ては直覺法も辯證法も亦同一の弊に陥るべきなり。之に反して歸納法は經驗を主とするが故に、單に之のみによらば、吾人の經驗には限ありて到底一切の事物を網羅するに足らず、従ひて疑惑を生ぜざるを得ざるなり。此の如く獨斷懐疑二派は共に不完全なる研究法に基づけるものなれば、哲學上かゝる態度を守るべからずと雖も、批評派に移る過程として避くべからざるなり。是既に前段の歴史的叙説に於て明なるべし。而して單

に歴史上に於て然るのみならず、個々の思想の發達に於ても然るを見るべし。少時の思想は獨斷的なり、漸次進みて懷疑的となり、舊來の信仰悉く壞れて未だ之に代るべきものを有せず、更に進みて批評的となるに至りて終に確乎たる信念を有すべきなり。猶更に他の例を以て之を説かんに、外物の知覺の如きは初は之を以て悉く皆眞に外物に模し得となして毫も疑ふ所なし、是獨斷的時代なり。然れども漸次其中に錯誤あるを知ると共に従來信憑せし所を悉く疑ふに至る、例へば一たび自己が赤色と見し物の赤色に非ず、自己が蛇と見し物の實は繩に過ぎざるを發見せんか、其他の知覺にもかゝる誤謬ありと考ふるに至るとは理の觀易き所なり、是懷疑的時代なり。更に進みて誤謬と眞實との區別を明にするを得るに至れば、眞の知覺を得るに至るべし、是批評的時代なり。此の如く批評的時代は最後に來るものにして必ず前二時代を経過せざるを得ざるなり。

既に批評的態度の最佳なるを知る、然らば折衷派は如何。既に述べたる如く、此派は慎重の用意を加へざれば、遂に得る所なきに至るの恐あり。然れども今日の如く過去に於ける諸家の哲學の既に幾許か完全の域に達せる後にありては、勢折衷を免るゝを得ず。

たゞ一貫せる主義を以て之を統一するを忘れざらんを要するなり。換言すれば批評的折衷派は現時に於ける最恰好なる態度ならずんばあらざるなり。

第五章 哲學の問題——(一)知識哲學

哲學の分類。認識論の問題。認識論と心理學。認識論の三難點。認識論の沿革。認識の起原に關する二反對說。其の生出する所以(イ)認識の確否。(ロ)認識の普遍性及必然性。其略史。古代の純理論及經驗論。デカルト派の純理論。ロック派の經驗論。カントの批評論。認識の本質に關する二反對說。其生出する所以。其略史。素朴實在論及其批評。主觀的觀念論及其批評。先天觀念論及批評。

第十四節 認識論の問題及沿革

既に哲學の實質的定義の條に於て述べたる如く、哲學の攻究事項は知識、自然、人生の三者に外ならず、之によりて哲學の問題に自から三大別を生ず、之を攻究する學科を名づけて知識哲學、自然哲學、人生哲學と云ふ。今是等の諸科に就て其主要なる問題を提示し、之に對する諸異說を列舉すべし。

(一) 認識論の問題及性質

知識哲學とは既に述べたる如く知識其者、換言すれば(某々の特殊事實に偏せざる)一般の知識に關する根本的攻究を云ふ。此中、主として知識の可能性、即ち如何にして外物を認識し得るかと云ふ點を論究するものを認識論とす。既に知識の成立すべきことを確定或は豫想し、然して後其知識を運用する方法の正否を論ずるもの、換言すれば思惟の法則を攻究するものを論理學とす。此兩學は古より相混し、或は認識論中に論理學を混するあり、或は論理學中に認識論を入るゝありて現今に至りても學者の説一定せず。(例へばヴントは論理學中に認識論を併論し、フォルケルトは認識論以外に論理學なしとす)然れども余は前記の如く兩者の根本問題を區別し、別に之を知識哲學なる名稱の下に總括せんとす。蓋し論理學を以て純然たる形式的科學と解釋するは是れ全く中世學者の迷想にして、吾人は議論の内容(即事柄)を離れて單に其形式(即論法)のみを攻究する能はず、即ち知識の何物たるを顧みずして單に其方法をのみ規定する能はず、從て認識論を離れたる論理學は存在せずと雖も、既に知識の可能なることを假定せば、其法則を

攻究する學は其知識の内容の如何を離れて存在し得べし、吾人が論理學と稱するもの即ち是なり。此の如く解釋せば古來の形式論理學は全く捨つべきに非ざるべし、余は此意味に於て認識論と論理學とを對立せしむ。(知識とは認識の團體を云ふ、認識は作用なり、知識は其成果なり)抑一切の科學は其根柢に於て假定を有す、而して此假定を執りて之を研究せんとするものは即ち哲學なることは既に述べたるが如し。然るに普通に所謂哲學(即ち自然哲學及人生哲學)はなほ假定を脱せず、何ぞや、認識の可能是なり、吾人の主觀的作用たる認識が客觀的物象に妥當適應すること、即是なり。もし研究上一切の假定を排除せんか、我が現時認識しつゝありといふより以上如何なる事實をも假定すべからず、換言すれば直接の經驗以外に何物をも假定すべからざるなり。例へば今余が現に筆を動かして此稿を草するに當りては、余が直接に經驗する所のものは手の筋肉の運動によりて生ずる一種の感覺及眼球内の網膜に映じたる黒像によりて生じたる感覺のみなり。余は是より以上何物をも經驗せず、然るに余は此黒像は余の記したる文字にして外界に存在すと稱して疑はざるなり。是れ抑何等の根據によるか。且又余の感覺知覺中には屢欺騙錯誤あり、

何を以て之を判定するを得るか。此種の問題は必ずや思慮ある人士を動かさざるを得ず、之に對して適當なる解釋を加へ、以て其論歩を進むるものは即ち批評哲學にして、認識論の起る所以なり。然らば其研究の方法は如何。

這般の問題を解かんと欲せば先づ吾人の認識作用を分析し其性質を究め其起原を質さざるべからず、此研究は心理學と相俟ちて始めて正確を期すべきものなるが故に之れを心理的又分析的部門といふべし。既にかく認識自體の考査を終らば、次に其認識の意義或は本質を攻究し、其所知的對象との關係を明にし、其が客觀的妥當性（客觀物に適合する意味を有する）（ワリダイナミ）を有することを示さざるべからず、而して之が爲には認識の形式即ち判斷を検して其客觀的に妥當なることを質すを要するを以て、之を論理的（論理學は判斷の學なるが故に）又總合的といふべし。而して以上の問題解け去らんか、進みて認識の範圍を限定し、認識の種類を分別せざるを得ず、換言すれば、吾人は如何なる程度迄認識し得べきか、如何なる種類の認識は最正確にして如何なるものは不正なるか等を判定せざるべからず、此説は形而上學の問題と接觸し且つ或標準即規範に従ひて認識を類別するも

のなるが故に形而上的或は規範的と謂ふを得べし。即ち之を概括すれば次の三問題に歸すべし、曰く認識の分析、曰く認識の意義、曰く認識の評価是なり。而して以上の中、第一は第二の準備に過ぎず、たゞ其中最も爭論の府となりしものは分析したる各要素の起原の問題なり。第三に至りては第二より直ちに演繹し得べきものなり。されば問題の中心は實に第二の認識と對象との關係に歸せざるを得ず、換言すれば認識の意義或は本質は認識論の重點なり。されば吾人は次に此問題と認識の起原とに關する諸説を詳述すべし。（論理學は認識論に基づくものなれば特に之を論ぜず）

以上の問題は心理學と親密なる關係を有すれども、又其間に明瞭なる區別ありて存す。論者或は曰く、認識は他の感情意志等の作用の如く一種の精神作用に外ならず、さればそれは精神作用を攻究する心理學の範圍を出でずと。實にや認識作用を單に一種の精神作用として見れば、これは疑もなく普通の心理研究中に屬すべきものなるべし。然れども心理學に於ては單に單純なる感覺より進みて複雑なる認識に至る過程を究明するのみ、されば如何なる作用も意識に上る點より見れば皆精神作用として其間に軒輊する所なし、

例へば花を誤りて雲と見るも或は之を正しく花と見るも、其視覚作用たる點に於ては異なることなきなり。然るに認識論に於ては此間に差別を附し、前者を誤謬として認識以外に列せんとするなり、是れ認識論に於て心理学を超越する點なりとす。或は謂はん、心理学に於てもかゝる區別を施し、誤謬なる知覚を呼びて妄覺或は幻覺と云ふに非ずやと。然れども吾人は心理学に於て某々の條件に適はざる知覺（例へば單に視ゆるのみにして觸るべからざる形像ありとせば、こは視覺の錯誤と看做す如き）を妄覺なりと云ふのみにて、何故に此條件に適はざる知覺はかく誤謬と看做さるゝやの理由を措きて問はざるなり。若し此理由を尋ねんと欲せばたゞ精神状態を研究するを以て足れりとせず、其精神状態と對象との關係を究め、吾人の知覺は單に吾人に對して妥當なるのみならず、客觀的に妥當なることを示さるべからず。即ち例へば一物を視んに、こはたゞ吾人のみ視ゆるのみならず、何人にも見ゆるものにして又外界に存在するものなることを明にせざるべからざるなり。是れ到底心理学の攻究し得べきことにあらざるなり。約言すれば心理学は過程の學なり、事實の學なり、而して認識論は此事實の意識の學なるなり。

かく認識論と心理学とは問題を異にすれども、其間又關係なきに非ず。蓋し認識論は既に認識の事實を事實として假定するが故に、此事實に就きては確實なる研究を施さざるべからず、即ち事實を曲解せざる學說に據りて其事實の委曲を知るを要す、是れ全く心理学と離るゝ能はざる所以なり。若し經驗的科學たる心理学に其基礎を假り來ることなからんか、其説は全く空事たるに終らん。認識論者或は兩學の問題の區別に注目して終に其關係を没却せんとす、カント以後現今に於ける多數の學者は皆然り、然れども是れ一方に偏するものたるを免れざるなり。ヴントは心理学を以て認識論の準備的學科とし、ストップンプは『認識論及心理学』なる著書に於て兩者の差別及關係を論じたり、是れ最も穩健なる見解ならんか。

(二) 認識論に對する疑惑

既にかく認識論の問題を確立すると共に、吾人は聊か古來此學に對する攻撃の多かりしことを陳述せざるべからず。是等の攻撃は大抵次の三點に歸すべし、曰く、或認識を初に假定して之を發論點とす、是一切の假定を脱すと云へる揚言と反するなきか、曰く、

認識を初に假定しつゝ之を研究すとは無意義の事に屬せざるか、曰く、初に假定せる認識少量に過ぐれば到底研究材料を供するに足らず、即ち其結果遂に研究材料なくして研究するに至らざるなきが、今順次に之を辯ぜんとなす。

第一の疑問に對しては先づ假定の語義を明にするを要す。抑々假定とは或説明を提起する爲に、未だ實際の證明若しくは經驗を須たすして想像したる事實にして、之に其説明事項と同種類の事項の假定と異種類のものとの二種あり。前者は其説明自身の中に存在するもの即ち含有的 (immanent) にして、後者は其説明外に超越するもの即ち過境的 (transcendent) なり。例へば光の現象を説明するに當りて、之を光分子の放散と云ひ或は「エーテル」の波動と云ふが如きは、其同類なる含有的假定なり、此種の假定は其現象と關聯して離れず。之に反して吾人が光の現象を吾人以外に獨立實在すとし若しくは之を認識するを得とするが如きは、其光の現象其者とは全然異類の事實の假定にして、光學の過境的假定と謂ふべし。凡ての科學は皆此二假定を有す、是れ吾人が曩に述べたる假定にして、然も實に認識論の攻究事項なり、蓋し認識論は一般に認識の可能性を検せ

んとするものなればなり。然るに今此認識論に於ても亦其説明の事實に關する假定を除く能はず、是れ其疑問を招く所以なり。然れども仔細に檢すれば此場合に於ては其假定には含有的及過境的の區別は消滅す、或は寧ろ過境的假定は存在せずと謂ふを得べし、何者、吾人は此假定を檢せんとするものなればなり。たゞ説明の發起點として含有的假定は存在す、即ち「今現に余は認識しつゝあり」若しくは「余は認識すと信ず」と云ふ事實は吾人の認識論研究に於ける唯一の材料にして又假定なり、吾人は此材料假定に就て其意義を質し以て認識論の問題に答へんとす。此點より見れば認識論も亦假定を有する研究と云ふべし、然れども此種の假定即含有的假定は特別に之を擧ぐるの要なきものなるを記せざる可らず。例へば前述の光現象の含有的假定は其研究の初に假定せられあるに關せず、其終に至りて修正革新せられ、初に放散説を假定したるも後に波動説を立し得るに至るべきが如く、此種の假定は其説明事項其者の範圍内に存するを以て其説明の進行中に確立若しくは破滅せらるゝを得るものにして、長く假定たるの地位に止まるものに非ず、即ち此種の假定ありとて特に假定的科學と稱するを要せず、此意味に於て認識論

は(他の過境的假定を缺くが故に)無假定の學と稱するを得べきなり。(含有、過境を余は今内在、超越とす)
 第二の疑問は學理と事實との區別を知らざるに坐す。既に述べたる如く、何如なる科學も初めに假定したる事實を攻究するものにして、認識論のみが獨り認識の事實を假定して之を攻究するに非ず。認識の事實は何人も承認する所なれども、之が原理に至りては研究によりて始めて明なるべきなり。認識論に於ては會々其間の區別の微にして一見解し難きに由り、諸般の難問生ずるなり。認識の事實既に假定せらるれば之を研究するの要なし、又研究するは無意義なりと云ふ者は、一切の研究を排斥せんとするものなり、何者、事實は常に原理に先だちて人に知らるゝものなればなり。

吾人は既に或意味に於ての假定の必要を述べたり、然るに或は其假定の少量に過ぐるを慮り、此點より認識論の存在を疑ふ者あり、是れ第三の疑問の生ずる所以なり。ヘーゲル曰く哲學各科の研究に先だちて認識論を攻究し吾人の認識の能力を検せんとする者は猶水中に入らずして游泳術を學ばんとする書生の如しと。蓋し其意を案するに認識論は恰かも研究せんとする材料を有せざるものゝ如き觀あるを嘲けるなり。然れども吾人

は認識論に於て全く材料を有せざるに非ず、唯々其材料は初より悉く具はるに非ざるが故に、最も直接なる(知り易き且つ自明なる)材料(即ち我が現に認識すと云ふ事)より進行し、歩一步其材料を充實しつゝ論究せんとするなり。即ち初より突然大河海に入らずして漸次浅きより深きに及ぼし、游泳の術を練習せんとする也。認識論にして若し全くヘーゲルの言の如くば兒戯に過ぎざるべし、然れども其正當なる研究に於ては材料の僅少なるは決して憂となすに足らず、之によりて幾多の妄想を排し無益なる勞力を省くを得べき也。

(三) 認識論の沿革

以上述べ來れる認識論の研究は哲學中最早く顯れし學科に非ず、且つ其問題も初より完全に具はりしに非ざるなり。希臘最古の哲學は這般の研究を経ずして直ちに宇宙の大原を尋ねんとせり、然れども此間に就て其思想を推究むれば多少此問題に接觸したる所なきに非ず。パルメニデース及びヘーラクレイトスは共に感覺を黜けて理性を以て眞正の知識を生ずるものとし、其結果此可見世界は眞實體に非ず、畢竟吾人の眼耳等に對し

て發現するものに過ぎずと云ふに至れり。即ち此處に於て吾人は認識の分析及本質等の問題に關する解釋に接したりと謂ふべし。詭辯學派起り吾人知識の不確實なるを疑ふに至りて此問題は始めて明瞭に顯はれ來れり。詭辯學派は單に消極的解釋を與へ認識の無能力を暴露したるに止まりしが、ソークラテース出で、積極的に此問題を解釋せんとし、傳へてプラトーン、アリストテレースに至れり。是等の諸家に由りて認識論は大に形態を具へ來りたれども猶十分、一科の學となるに至らず、形而上學或は論理學と混同せられ、且つ其問題も甚だ狹隘なるを免れざりしなり。

アリストテレース以後の希臘哲學者は多少此問題を論究したれども、別に新見解を立つる事なく、且獨立なる學科と認むるに至らざりき。中世に於ても諸學者又之を論究したるものあれども、要するに神學及形而上學の一部となしたるに過ぎず、其中特に擧ぐべきは、オリゲネース、アウグスチヌス、スコトゥス・エリウゲナ、トーマス・アクィナス、ドウンス・スコトゥス等なるべし。近世哲學の開祖たるデカルトは實に認識の確否に關する疑惑を以て其の考察の發起點とし、認識論に關する一派の見解を起したれども、猶ほ

Johannes

之を哲學の他部と混説し特に一科の學とせざりき。而して始めて之を試みしは英國のロツクなりとす。

ロツクは一六九〇年其著『^{ヒューマン・アンダースタンディング}人間悟性論』に於て認識に關する組織的攻究の端緒を開きたり。其内容は彼の自から記せるが如く、認識の起原、確否、本質及限界に關する問題なり。ロツクは主として之を心理的方面よりのみ研究したるを以て、未だ正當なる方法に従ふものと云ひ難しと雖も、其の認識の材料を分析して組織し、又認識の諸程度を定めたるが如き點は後の學者を益するものと謂ふべきなり。されば此研究は單に英國に於ける同派の學説を喚起し、或はバークリーの『^{ノットス}人知原理論』となり(一七一〇年)或はヒュームの『^{ヒューム}人性論』(一七三九年)となりしのみならず、正反對の立脚地に在るライブニッツをして『人間悟性新論』(一七六五年)を著はさしむるに至れり。

然れども眞に認識論の問題を提供し之をして哲學中重要なる地位を占めしめたる者はカントなり。カントは初め舊時の形而上學を信奉した後英國の經驗論に傾心したりしが、一朝ヒュームの説を聞くに及びて『獨斷的睡眠より覺醒し』、形而上學の攻究には先づ其間

題の果して攻究し得べきか如何、換言すれば吾人の認識能力は形而上學に對して適當なるか否かを質さざる可らずとして、其批評哲學を創設したり。即ち之が爲に先づ數學及自然科學の成立を論じ之より進みて形而上學に移り、數學及自然科學をして成立せしむる認識作用は、傳來の形而上學に對しては効力なき事を論定したり。其認識の要素を分析し其經驗との關係を論じ、認識の對象の意義を明にし、以て其範圍を限定したるが如きは實に認識論の中心問題を網羅したりと謂ふべし。之より後哲學に喙を容るゝものは其派と否とを問はず、皆一たび、此問題に觸れざるなきに至れり。カントは此問題を主として其『純粹理性批判』(一七八一年)及『プロレゴメナ』(一七八三年)に於て論述したり。カントの後フヒテは其『知識學』(Wissenschafstheorie)中に於て又認識の問題を論じたりしが、其說終に形而上學に及べり、シエリング、ヘーゲル等亦之に同じ。輓近ヘーゲルの哲學勢を失ふと共に學者翕然としてカントに返るの可を唱へ、カント認識論の攻究は盛に行はるゝに至れり。されば今日に於て哲學說を組織せんと欲せば先づ認識論より筆を起すべきことは殆ど通論となれりと云ふも敢て不可なし。其他又此學は他の科學とも關係を有す、ヘルムホルツ、マツハ等の物理學者は皆カントの認識論に基づきて其自然研究の基礎を定めたり。

以上略述せるが如く認識論は古來多少の變遷を経て今日に至れり、然れども其說はなほ不明の點頗る多く未決の問題甚だ少なしとせざるなり。今次に其根本問題に關する主要なる異說を掲ぐべし。(以上の沿革は固より認識論の諸問題の如何にして生じ來りしかの概要を述べたるに過ぎず、各家の學說の如きは固より爰に説き得る限りにあらず、吾人はたゞ其主要なるものを次節に説くべし)。

第十五節 認識の起源——純理論及經驗論

認識の起源に關しては古來より二派の學說ありて相對立す、一を純理論(理性論)(Rationalism)とし一を經驗論(Empiricism)とす。前者は謂へらく、吾人の認識中正確と稱すべきものは、吾人に本來具はれる所の理性(Ratio, Reason)と稱する知能に基づくものなり、之に反して感覺等に由りて得る所の知識は不正確なりと、後者は即ち謂へらく、

吾人の知識は悉く經驗 (εμπειρία, Experience) によりて收得したる結果なり、經驗以外に吾人の知識の根原あることなし、所謂理性は空想に過ぎずと。更に換言すれば前者は吾人の知識を経験以前即先天的 (a priori) の知力に基かしめんとするものなるが故に之を先天論 (Apriorism) と云ひ、後者は経験即後天的 (a posteriori) に基かしめんとするものなるが故に、之を後天論 (Aposteriorism) と云ふ。今次に是等の反對説の起る所以、其沿革其學說等を陳述せんとす。(純理論を又唯理論理性論といふ)

(一) 純理論及經驗論の根據

等しく吾人の認識の起原を論ずるに當りて、何が故にかく正反對の學說を生じ來りしか、之に就て少なくとも二個の理由を發見するを得べし、第一は認識の確否なり、第二は認識の普遍性及必然性なり。

(イ) 認識の確否 吾人の認識を検するに其間に眞偽の別あり、吾人が或場合に於て眞實なりと確信したることも他の場合に至りて誤謬に過ぎざりしことを發見することあり、之に反して或種類の知識は確然として決定すべし。今其最簡單なる場合を擧げんに、

例へば太陽が東より西に運行するは吾人の日々見る所にして、昔時は之を信じたりしも、畢竟是れ誤謬の知識に過ぎず、之に反して地球が太陽の周圍を回轉すとは吾人は現に目撃せざれども眞理として疑はざる所也。此の如き區別は何によりて生ずるか、是れ純理論の生ずる所以なり。乃ち謂へらく、吾人の認識中には二種の起原を分つを得べし、一は感覺より來るものにして一は理性より來るものなり、前者は瞬間毎に轉變するものにして單に倏忽の状態を認識し事物の外観を決定するに過ぎず、されば之にのみよる時は誤謬多し、之に反して眞相を穿つものは理性の作用なり、吾人は理性によりて推究し以て眞理に到達するを得と。さればヘーラクレイトスも既に云へり、曰、眼と耳とは其意を理會せざる心を有する人に對しては不良の證憑なりと。

然らば理性とは何ぞや。純理論者或は答へて曰く、是れ全く感覺と種類を異にせる能力にしてたゞ人の有する所又人の生れながら有する所なり、身體の生長と共に漸次外界より受くる經驗には全く關係を有せざる知識の根源なりと。是に於て或人は理性を以て靈妙不可思議の知力に擬せんとするに至れり。然れども少しく心理的分析を試むれば此

の如き知力の存在する所以なきを覺るに至るべし、面して是亦多くの純理論者の許容する所なり。既に然らば此の如き理性的知識も他の感覺的知識と毫末も類を異にするものに非ず、即ち經驗に基づくものたるを知るべし、是に於てか經驗論生ず。是故に此立脚地より見れば、認識の確否は必しも其起原の相違に因せず、たゞ其認識の方法の如何に由るのみとせらる。此派の論者中極端に奔る者は謂へらく、吾人の經驗は悉く外界より來るものなり、外界の刺戟腦に傳はりて感覺となり、是等の感覺蓄積して諸種の高尙なる知識を生ずと、之を感覺論(Sensualism)と云ふ。之に對して或經驗論者は經驗に内外の區別を設け、外界經驗即感覺に對して内界經驗即ち精神内部の作用あり、之によりて記憶、想像、思惟等をなすとせり。此種の經驗論はやゝ純理論の餘習を脱せざるものにして、此に至りて溫和なる純理論との差別は毫釐に過ぎず。

(ロ) 認識の普遍性及必然性 以上の如く認識の眞偽に關して學說分歧す、然るに吾人の認識には單に實際眞偽確否の別あるのみならず、吾人は未だ其結果を直接に實驗せざるもなほ或種の認識を容易に眞實なりと信憑し他を誤謬と信憑すること少なからざる

なり、前掲の太陽及地球の回轉の如きは即是なり。換言すれば、或る知識は單に其認識者に取りてのみ妥當なるのみならず一般の人士の洽ねく許容するものなるを信じ得べく、或は或る知識は單に其瞬間に於て偶然眞實なるのみならず常に必ず然らざるべからずと信するなり。前者を認識の普遍性(Universality)と云ひ、後者を其の必然性(Necessity)と云ふ。然らば此の如き認識は如何にして生じ得べきか。例へば香味の判断は人々によりて異なるべきも五尺は三尺より長きことは何人も反對することを得ず、即ち後者は普遍的なるなり。又物理學上の新法則若しくは人事上の諸原則に對して未だ信を措かざる者も、因果律數學の原理等に關しては其の決して誤まらざるを信ず、即ち後者は必然的なるなり。然るに此の如き普遍必然的認識は單に經驗にのみ訴へて得べきに非ず。蓋し經驗は其性質瞬間的のものなればたゞ個々特殊の認識をなさしむべく、未だ能く全般に涉り必然性を具ふる立言をなさしむるに至らず。若し單に經驗にのみよらんか、其經驗以外に全く異なりたる性質を有するものゝあるなきを保せず、如何ぞ之に關する立言をなすを得べけんや。是に於て純理論は唱へて曰く是れ理性の認識によりて始めて立言し得

べきなりと。之に反して經驗論は曰く、吾人は固より經驗以外の事を認識するを得ず、從て之に就て斷定を下す能はず、吾人はたゞ一部より之に類似する他部に推論するのみ、されば吾人の立言は悉く特殊的蓋然的にして普遍的必然的なるを得ずと。即ち純理論は普遍性及必然性の爲に理性を説き、經驗論は理性を斥けて是等の二性を併せ黜くるに至れり。其結果、前者は獨斷的に近く、後者は懷疑的に流れんとす。なほ其方法を見れば、前者が演繹により後者が歸納によることは明なるべし、何者、前者は先天的知識を大前提として論下するもの、後者は事實を蒐集して之に關する原理を説かんとするものなればなり。

(二) 純理論及經驗論の略史

以上の二原因によりて、純理論と經驗論とは古來より各家の思想の根柢に横はりて相消長せり。史を案するに希臘最古の哲學は概して純理論の傾向を有しき、即ち彼等は世界を眞と假とに分ち、感覺にて知る所の世界はたゞ假相に過ぎず、眞の世界は理性によりて知り得べしとしたりしなり。パルメニデース、ヘーラクレイトス、エムベドクレ

ス等皆然り。然れども彼等は又一方に於ては頗る經驗論的なる點を有せり、何者、彼等の所謂理性は畢竟感覺の變形したるものに外ならざればなり。殊にエムベドクレースの如きは感覺を以て外物より放散せらるゝ極微分子と吾人身體中の諸器官の分子との合一によりて生ずるものとし、而して理性は感覺と根本的に異ならず、各人身體の構造、殊に血液の混合法によりて種々の差別を呈すとしたり、是に至りては理性を以て先天的普遍的とする當初の立脚地に背くこと甚しと謂ふべし。

是等の經驗論的思想を極端にまで推及したるものを詭辯論者^{ソフィスト}となす。彼等は感覺以外に理性なるものゝ存在するを認めず、而して又感覺によりて得る所の知識は各時各人によりて各異なるものとなし、遂に其主觀論を樹立し懷疑説に陥りたり。斯く詭辯論者は其正確なる知識を否定するの極遂に一切の道德的標準を否定し、以て當時の道德社會の腐敗を増長せしめたりしを以て、此方面より之に反對する者を生じたり、ソークラテース即是なり。ソークラテースは道德の標準の決して存在せざるなきを確信し、而して之を確定せんには各道德的概念を分析するに由るの他なしとして、主として概念分析に意

を致したりき。かく概念を論究するの結果自から各人に共通なる普遍的理性に重きを置くの傾向を示したりしが、ソークラテースは未だ深く此問題に接觸せざりき。プラトーンに至りて此思想益々發展し、ソークラテースの所謂概念は實在なることを唱へて、遂に偉大なる純理論を生ぜり。其根本思想に於てはパルメニデース等の所説と大差なく、即ち世界を眞假に分ち、感覺にて知る所は假相に過ぎず、眞世界は概念の世界に外ならざるが故に、其の認識即眞正の知識は人々が生前より有する理性によりて得らるべきものとせり。此理性を以て未生前より存するものとするの思想は即ちプラトーンのパルメニデース等と異なる點にして、實に純理論を極端に導けるものと謂ふべし。アリストテレースも亦理性の知識を以て根本的知識となし、或る原理は經驗によらず單に理性によりて認識し得べしとせり、即ち例へば矛盾之原理（甲は非甲ならず）の如き自明なるものは經驗を俟たずして知るべく、即ち所謂先天的原理と稱すべしとせり。アリストテレースは全く經驗を棄てず、即ち感覺を以て誤謬を生ずるものと看做さざりしかば、此點に於てはプラトーンよりはやゝ經驗論に傾けりと雖も、理性の知識に重きを置きたる點に於

ては又純理論中に編すべきなり。（附記。「ソフィスト」は智識を有する者の義、之を説辨論者とあり、故に余は今多くは譯語を附せず。）譯すは其末派の態度論法によれるものにして、誤解を招く恐

アリストテレースの後ストア派は宇宙の根本を以て理なりとし之に従ふを眞且善としたるが故に、從て理性を重する傾向ありしが、然も其認識の起原に關する見解は全然感覺論的なりき。即ち吾人の精神はもと空虚にして何物をも印せず、外物の刺激によりて之に感覺生じ、之より進みて觀念となる、されば吾人の眞偽の標準はそれが直接に事物に關する感覺より生ずると否とに存すとせり。かく此派は純然たる經驗論なりき、而して此派と同時に於て倫理上正反對の見解を取りたるエピクロス派も此點に於ては全く同一にして、更に其説を極端に導きたりき。かく感覺論其極に達すれば其結果遂に眞偽の標準を没するに至らざるを得ず、希臘哲學は是に於てまた懷疑論を生じたり。然れども懷疑論は到底人心を綏するに足らず、乃ち感覺を憑むべからずとする説は一轉して、感覺を超え尋常理性を越えたる知識を恠怛する神秘説を生じたり、是れ非經驗論の極端に奔りて遂に純理論の埒外に出でたるものと見るを得べからんか。

中世に至りても此二種の見解は相對峙して論争を結びたりき、たゞ其形式に至りてはやゝ異なりて、概念の實在に關する問題となれり。抑々概念とは或點に於て類似する事物を概括したる觀念にして、例へば馬、牛、獸、等の如し。然るに吾人が實際經驗し得るものは是等一般の馬等に非ずして、個々の馬、牛等に外ならず、馬等の概念は畢竟是等個々物の共通の點を擧げて全體を代表せしめたるものに過ぎざるなり。然れども更に又一方より考ふれば個物は千差萬別極まりなく、生滅變化已む時なし、今こゝにありと云ふも直ちに無しと云はざるべからざるに至るべし、之に反して概念は是等個物に共通なる性質を示すものなれば固定不動なり。然らば若し不生不滅の眞實體なるものありとせば是は概念に對當する物にあらざるか。此二點の見解によりて二反對説生ず。一は實念論(Realism)と云ふ、謂へらく、概念は眞に實在す、個物は其模寫に過ぎずと、されば此立脚地より見れば池月、磨墨等の諸馬は畢竟「馬」なるものゝ模寫にして一時の假現なりと。一は即ち唯名論(Nominalism)なり、謂へらく、吾人が日常觸視經驗する個物こそ眞に實在するものなれ、概念は之を總括したる名稱に外ならずと。實念論は其源をブ

ラトーンに發すと雖も、其盛に唱道せられしは實に中世學者の間にありとす。而して今其説を推究すれば、遂に純理論に歸せざるを得ず、何者、こは感覺にて經驗する所のもの以外に推理して知り得たる概念を以て眞正の知識の對象としたればなり。之に對して唯名論は實に經驗論的立脚地にあるものと謂ふべし、何者、その眞正の知識の對象とする個物は實に經驗の對象なればなり。かく中世哲學に於ける實念論と唯名論との争論は畢竟純理論と經驗論との争に外ならず。此間に於いて有名なる實念論者はアンセルム及トーマス等あり、唯名論者にはオツカムのキリアム最有名なり。

斯く兩論の對峙は古來より既に存せしかども、其最も明瞭となり來りしは實に近世初期の哲學にありとす。近世哲學の開祖は佛國のデカルト及び英國のバークの二人となす、而して此二人は實に各々此兩論派の開祖たりしなり。デカルトの學派傳へて佛獨に行はれて所謂歐洲大陸派をなす、而して此派は皆理性を以て唯一の眞知の根源とせり。謂へらく、吾人の感覺は誤謬に陥り易し、たゞ吾人に本有なる觀念あり、之に基づき理性によりて知る所のものは誤なしと。デカルトの後、スピノーザ、ライブニッツ等皆亦然

り。之に反してペイコンの學派即ち所謂英國學派は皆經驗を重じたり。ペイコンは後人の思惟するが如き純たる經驗論者に非ず、其語に曰く、經驗家は蟻の如し、徒らに蒐集蓄積するのみ、獨斷家は蜘蛛の如し、獨り自己の體中より絲を吐く、たゞ眞の學者は當に蜂の如くすべし、花蜜を吸ひて之に自己の術巧を加ふと。即ち其意を推せば、經驗と共に理性に依るの意を示したるものなり。然れども概して經驗に重きを置きたるは疑を容れず。ロツクに至りて此傾向益々著るしく純然たる經驗論となれり、其有名なる説に曰く、心は猶白紙 (Blank paper) の如し、經驗の印象によりて始めて文字 (即知識) を顯はすと。其派一は佛國に傳はりてコンヂヤック等の感覺論となり、一は英國に傳はりてバークリーを経てヒュームの懷疑説となれり、即ち此處にもまた經驗論の極遂に一切知識を否定する説を生じたりしなり。(ロツクは必しもデカルトに反對せざれども其後に至りて兩派漸次相對立せり)

此の如く純理論と經驗論とは所を異にして相併馳せり、此間に立ちて調停を試みんとしたる者は即ちカントの批評論なり。謂へらく、吾人の認識が經驗によりて生ずることは疑を容れず、然れども單に經驗にのみよりて生ずるに非ず。換言すれば吾人の認識は

經驗を以て始まるも、經驗中より生ぜず。更に換言すれば、吾人は單に經驗に對して受動的となるのみならず、進みて其經驗を齊整するの能力を有す、此力や是實に先天的即ち經驗以前に存すと。カントは此思想を以て兩論の難點を避け得たりと信ぜり、而して又或點迄は成功したりしこと疑ふべからず。然れどもカントの所謂先天の義につきて猶疑義なき能はず。先天とは生來具はるの義か、或は單に特殊の認識中其時の經驗に關係なきもの、謂なるか。(例へば一物理現象中の數學的關係は其現象に關係せざるが故に先天的なりと云ふが如し) 前者ならば依然たる純理論なり、後者ならば大に經驗論に近しと謂ふべし。カント自身は到底純理論の樊籠を脱するを得ざりしの觀あり、カント以後の大哲學者もフイヒテと云ひ、シェリングと云ひ或はヘーゲル或はショーペンハワーと云ひ、皆此傾向を有せり。輓近に至りて此思想は漸次經驗論の分子を帯び來り兩々相近接せんとするの狀況を呈し來れり、而して其根本のカントにあることは決して忘るべからざる點なりとす。然れども現今に於てなほカントと正反對の説を立つる者少からず、英國ミル、スペンサーの流派は即ち是れなり、然れども此派の根本思想は既にロツク、ヒュー

ームを以て盡きたるが如し、されば今日にありて經驗論者と稱する者も、舊説を繰返すにあらざれば多少純理論の分子を混じり來りしものならざるはなきなり。(此點に關しては「カント現代の哲學」を参照せよ)

(三) 純理論及經驗論の細説

今前段の歴史に基づきて其發達を概論すれば、初は兩者の區別混沌として且つ種々の問題を混合したり、即ち古代希臘の諸家は此問題を以て單に認識論上のみ止めず、形而上學的及心理學的に此問題を解かんとせり。プラトーンに至りて純理論大に發展し來りしも其中に形而上學的問題を混入し、アリストテレース以後經驗論頗る精密となりしも其説全く心理學の外に出でず。近世に至りて始めて兩端の認識論的區別明瞭となり、而してカントに至りて兩論は又融合し來らんとせり。故に以上の諸説を分類すれば(一)古代の純理論(二)古代の經驗論(三)近世の純理論(四)近世の經驗論(五)カントの批評論とするを得べし。パウルゼンは純理論を分ちて形而上學的(プラトーン、ヘーゲル)數學的(デカルト派)形式的(カント)とせり、是れ恰かも上述の區別と同意に歸す。

古代の純理論及經驗論に就きては多く言ふを須るす。今先づ純理論を検せんに、此論は實にプラトーン及中世の實念論者の唱ふる所、近世に於てはヘーゲルの説之に近し。プラトーンは謂へらく、個々の物象は眞の實在に非ず、之に共通なる概念は即ち眞の實在なり、吾人は之を知らずして個物の假相を眞なりとす、猶洞穴に住して壁面に映する影のみを見、以て眞の像とするが如しと。かく概念即ち實在なり、換言すれば實在は感覺的ならず、即ち色音等を具へずして、單に思惟し得べき概念なり、是故に之を知るには其思惟即理性によらざるべからずとす。然れども實在の何たるは今敢て問ふ所ならず、たとひ實在は感覺的性質を具ふとも、其を認識するに當りては一々の感覺によらずして理性によるべきことあるべし。若し又實在は思惟的なりとし而して感覺を以て全然虚妄の知識を與ふるものとするも、吾人が感覺物を抽象して得たる概念は全く之と同一なるを必ずべからず、即ち吾人の理性は必しも此場合に於て眞正の知識を生ぜざるなり。要するに實在の性質は形而上學の問題にして認識論上の攻究に關することなきなり。ストア派等の經驗或は更に適切に云へば感覺論(即ち古代の經驗論と名づけしもの)は

又他の極端に奔りて問題を誤解せるものなり。實にや吾人の認識は感覺より漸次發達したるものにして、所謂思惟作用即理性も其根源に溯れば之に外ならざるべし。然れども既に感覺の外に思惟あることを認めなば、尋常の感覺以外に此思惟作用によりて認識し得る範圍あることを認めざるべからず、換言すれば、知識中には感覺の證據を要せざるものもあるべきなり。例へば、「此花は美なり」と云ふが如きは此花を現に見て得たる知識なれども、是等の知識を基として、一般に「花は美なり」と斷定する如きは、全く直接の感覺を離れたる知識と云はざるべからず。されば感覺以外の知識を悉く否定すれば則ち已まん、苟くも感覺に對して記憶思惟等の作用を許さんか、是等が元來感覺に基づきしものなることは、決して其現在感覺より離れて獨立の作用をなすことを妨げざるなり。要するに此の如き疑惑は全く心理學と認識論とを混同せるものなり。然れども此派が心理的分析を試みたるは實に後世を益するに足るものにして、後世の經驗論も其根本思想に至りては全く此の外に出でざるなり。

斯く以上二説は未だ充分吾人の問題に應ずるに足らざるを以て暫く之を省き、他の三

説、即ちデカルト派の純理論、ロツク派の經驗論及カントの批評論を検せんとす。

デカルト及其學派の純理論

吾人の知識中物體の諸現象に關するものは誤謬多しと雖も、數學に關するものは正確にして疑惑を容れず、而して數學的知識は純然たる理性によるものなり。されば事物に關して眞正の知識を得んと欲せば又之と同一の方法に従ふべしと。是れデカルトの根本思想なり。然るに數學は一の公理より演繹するものなり、一切の認識に於て其公理となるべきものは何ぞや。デカルトは答へて曰く、本有觀念(*Idene innatae*)即ち人が生來具有する觀念是なりと。然らば何に由りて此觀念を知り此觀念より演繹するか。曰く、思惟即理性是なりと。今先づデカルトが如何に此論歩を進めしかを見ん。

デカルト謂へらく、余が今日に至るまで最眞實なりとせるものは、凡て直接或は間接に感官より受けたるものならざるはなし、然れども時としては余は其感覺を以て欺騙なりとすることあり、既に此の如く一回にても余を欺く者に對しては、余は決して信用を置くべからざるなり。或は云はん、感官は實に微小遠隔なる事物を誤まり傳ふることあ

るべきも余が此にありと云ふが如き知覺に至りては斷じて誤らざるなりと。然れども吾人は夢に某處にあるを見れば夢中には之を眞と思はん、されと覺醒の後誰か之を信ぜんや、然らば余が今眞とする所のもの豈に夢中の現象の如くならざるか。或は又云はん、夢中の現象は此の如く明瞭ならずと。然れども是れ亦事實に反するの言と謂ふべし。要するに吾人は今大夢中に在ることなきを保せざるなり。然れども此中最確實最普遍なるものなきか。顧ふに、延長的物體の形狀及其分量(即ち大サ及數)と其物體の存在する空間及時間等は即ち是なりと。

此の如くデカルトは起頭感覺的知覺を黜け數學的知識(即ち形狀、分量等の知識)を重じたり、此精神は實に其中心をなすものと云ふべし。然れどもデカルトの疑惑は更に一層の深きを加へたり。彼は進みてかゝる數學的知識も亦欺騙にあらずやと論じ來り、終に一事の信憑すべきなきの域に至れり。是に於て此懷疑を救はんには唯一の確實なるものを認むれば足れり。然らば此の根據は何ぞや、デカルトは「自我」を以て之に答へたり。夫既に述べたる如く諸種の存在は悉く信するに足らず、然れども我の存在に就きては之

を疑ふを得ず、何者、疑には疑を有する者なかるべからず、換言すれば我諸物の存在を疑ふと云はゞ、其中に既に疑惑者たる我の存在することを意味すればなり。或は云はん惡戯を好む神ありて我が存在する如く思はしむるに非ずやと。然れども神が欺くとは神が我を欺くことなり、即ち欺かるゝものなくば神の欺騙力も效力なからん、即ち此中既に自我の存在を肯定するなり。要するに余が疑ふに當りても、或は余が欺かると思惟するに當りても、其論中既に余の存在を含めり、約言すれば余が意識する間は余は確かに存在する也。此の如くしてデカルトは其有名なる句「我思故我在」(Cogito ergo sum)を立したり。

「自我の存在」は實に解釋の端緒なり。然らば自我とは何ぞや、普通に解釋する所に從へば、こは身體及精神より成るものなりと云ふ。然れども吾人が前段に於て知り得たる自我はたゞ一般に思惟(意識と同義)するものたるに外ならざりしなり、而して是實に自我の性質中直接且つ明晰なるものにして、他の性質は皆之に基づくものたり。例へば自我は感覺すと云ふことは實は感覺すと思惟することに外ならず、一物を見ると云ふも實

は思惟を以て其眼に映じたる像を解釋したるに外ならざるなり。或は又自我は身體を有すと云ふことも、是れ直接に言ひ得べきにあらずして、身體を有すと思惟するによりて始めて成立するなり。かく自我の本質は思惟なり、而して自我を思惟的本質と看做すことが最明晰にして且つ確實なりとせば、爾後確實なる認識を得んと欲せば常に之を模範とせざるべからず、即ちこゝに次の如き確實性の標準を得たり、曰く余が全く明晰(clear)且判明(distinct)に観ずるものは凡て眞なりと。蓋し明晰觀念とは他觀念と區別し得べきもの、判明觀念とは其觀念の諸性質互に明瞭なるものなり。換言すれば眞偽確否の標準は單に觀念其者の中に存し、必ずしも其經驗と合するや否やを問ふを要せざるなり。

此の如くしてデカルトは各種の觀念を検して其確否を分別せんとせり。之が爲に先づ一切の觀念を本有的外來的想設的の三とし、第三は全く自己の意志に基づくものにして誤謬に過ぎず、第一は最確實に第二は經驗より來るものなれば、第一に基づくかざれば誤謬多しとせり。第一の本有觀念とは即ち生來具有する觀念にして人の思惟的性質即理性に必然的に存在するもの、從て明晰且判明なりとす。其中最重要なものは神の觀念に

して次は物質の觀念なり、而して是等は皆觀念の分析上眞實なるを知り得べきものにして經驗の助を假らずして既に明瞭なるなり。其他の觀念は皆之より演繹し得べく、然らざるものは眞實にあらずるものと見るを得べし。

以上はデカルトの所説の要點なり。約言すれば彼は自我の理性を以て一切の眞正の觀念即知識の根據とし觀念の眞偽を分つは其理性より導くを得べきと否とにあることを論斷せしなり。即ち始めて純理論を精密に説きたる者と謂ふべきなり。

デカルトの後純理論益々發展したりしも其根本思想に於ては大に異なる所を見ず。スピノーザは、デカルトの數學的知識を重じて、全く理性にのみよりて組織せる學とする説に従ひて哲學をも數學的方法によりて論究し、ライプニッツはロツクの駁論に對して極力、本有觀念、即ち理性に具はれる觀念、換言すれば全く理性の思惟作用に基づく觀念の存在することを論辯したり。かくてアルフに至りてはやゝ獨斷的の弊を生ずるに至れり。

純理論は没すべからざる眞理を有す、其の自己に確實なるものより論點を進むること

是なり。吾人は到底自我を離れて他に直接なる發起點を有せず、即ち自我に於ける明瞭なる觀念は即ち正確眞實なる觀念なりと看做さざるを得ざる也。然れども起頭之を正確なりと看做すに外ならざるのみ、其觀念は經驗によりて論證せられ、之と衝突を生ぜざるに至りて始めて眞に確實なりと稱すべきなり。若しかゝる觀念より演繹したる結果にして經驗と合せざらんか、此場合に於ては如何に其觀念は自己に對して確實なるも、之を以て客觀的に確實なりとすべからざるなり。然るにデカルトは寧ろ經驗を排して理性の演繹したる結果のみを信ぜんとす、是れ其説の正鵠を失する所以なり。例へば物質の觀念より其諸性質を演繹し一の法則を定めたりとせよ、然るに實際此法則に反する事實ありとせば如何。吾人は固より此場合に於て容易に所謂經驗に信を措かざるべし、然も其經驗を以て全く取るに足らざるものとして排棄するを欲せず、其經驗の如何なる部分が今立したる法則に背反するかを検し、なし得べくんば其法則をして此經驗をも包括し得る如くならしむべし、是實に知識擴充の要義ならずんばあらず。然るに純理論は全く之を拒まんとす、是れ實際なし得べからざることなるのみならず、又方法を誤まるもの

と云はざるべからざるなり。認識論上理性のみに偏する説の短所此に存す。若夫れ其所謂本有觀念に至りては益々疑を容るべきものなり、此點はロツク等經驗論者の駁撃して遺す所なきものなりとす。

ロツク及其學派の經驗論

英國に於ける經驗論の開祖は通常ベイコンなりとせらるると雖も、主として此説を發展したる者はジョン・ロツクなりと謂はざるべからず。ロツクは先づ本有觀念なるもの、決して經驗を離れて生じ得可らざるを論じて、所謂純理論を駁せり。謂らく、本有觀念を主唱する者は曰く、此觀念は一般に認容せらる、是經驗より得たるに非ざるの證なりと、然れども是事實に反すと。ロツクは論理的及倫理的觀念に就て之を論證したり、今次に其論理的觀念（即原理）に就て述ぶる所を検せん。

純理論者往々同一の原理（甲は甲なり）及矛盾の原理（甲は非甲ならず）を擧げて本有的原理にして一般に認容せらるゝものなりとす。然れども是れ小兒及蠻人の決して認容する能はざる所なり、焉ぞ之を本有的と云ふを得んや。斯く言はゞ論者或は答へて曰はん、

小兒蠻人等は固よりかゝる原理を知らざるべし、然れども是れたゞかゝる原理として之を意識認知せざるのみ、其原理の内容意義に至りては既に彼等の心中に具はるあり、例へば同一物を見て同一物と認むるが如きは不識不知此原理に従て推理するの證なりと。然れども既に意識せずと云はゞ其原理の心中に存せざることとは明なり、意識せざるものを心中に存すと云ふは矛盾なればなり。(ロツクは別に無意識的心的作用を認めず)されば論者の説明は虚妄なり。若し論者にして小兒等はかゝる原理を心中に有するにあらず、唯だ之を知る能力を有すと云はんか、是れ初に所謂本有の義を變じたるなり。此の如くんば如何なる知識も本有と云ふを得べし、何者、如何なる原理も如何なる知識も心中に之を知る能力なければ吾人に認知せられざればなり。之を純理論に對する第一の辯駁とす。

是に於て論者或は曰く、此原理は推理と共に顯はるゝものにして毫も經驗を須たすと。然れども此「共に顯はる」とは二様に解釋せらるゝを得べし、第一、推理と同時に發生すと云ふの義、第二は推理の助によりて發見せらると云ふの義是なり。第二の意義ならば無論本有的なりと云ふの證とならず、何者、如何なる原理も推理によりて發見せらるべ

ければなり。之に反して第一の意義なりとせば是れ全く事實に反す、何者、小兒等は此原理を知らずして推理し得べく、即ち此原理は推理より遅く顯はるればなり。例へば「甲は非甲ならず」と云ふ原理を知らざる小兒もよく酸味は甘味と異なることを推理し得べきなり。是れ純理論者に對する第二の辯駁なり。

或は又曰はん、此原理は一旦發言すれば容易に何人にも認容せらるべし、是れ他原理と異なる點にして其の經驗より來らざる證なりと。然れども第一に是れ決して本有的原理の特徴とするに足らず、論者が經驗より來る原理と看做すものに就きても此の如き事實はあり、(是れ實に争點なり而してロツクはかく輕々に之を斷じたりしなり)且又第二に此の如き原理は發言せらるゝに至りて始めて認容せらるゝものなりとせば、是れ直ちに其原理が本有的ならざることを示すものなり、何者、本有的原理は此の如き教訓を待ちて後知らるべきものに非ざればなり。而して又第三に論者の言は全く虚妄なり、論者の所謂本有的原理は決して發言せらるゝと共に直に理會せらるゝものに非ず、之を理會せんが爲には許多の準備を要するなり、然らば則ち之を以て經驗に負ふ所なしとするは事實に背反するものと謂はざるべ

からざるなり。是れ純理論者に對する第三の辯駁なり。

既に此の如く此原理はたとひ一般に認容せらるるとするも決して本有的なりと斷する能はざるなり。況して事實は之に反對し、此原理は現に小兒蠻人等によりて認容せられざるなり。若し此原理にして經驗と關係することなきものならしめんか、小兒は最經驗少なきものなるが故に容易に此原理を知らざるべからず。然るに實驗に富める吾人に非されば此原理を解するを得ず。是れ實に此原理の本有的なることに對する恰好の反證なり。ロツクは此の如く論理學上の原理か本有的なりとするの論を駁撃し、更に又倫理上の原理即ち善惡正邪の判斷に就ても同一の論駁を試み、以て本有論者を粉碎し、是等の原理或は觀念は元來心若しくは悟性中に存するに非ずして、たゞ經驗によりて之を得るものとし、其由來を詳説したり。

既に述べたる如く吾人は毫も經驗以前に觀念を有せず、換言すれば、心は猶空區、白紙の如し、經驗の印象に依て始て觀念を生ずるなり。此經驗を分ちて二種とす、一は吾人の感官が外部より受得する經驗にして之を感覺 (Sensation) と云ひ、一は内界即ち心内

の諸作用に關する經驗にして之を反省 (Reflection) と云ふ。一切の觀念は以上二經驗の種々の結合によりて生ずるものにして、大別して單純及複雑 (Simple and Complex) の二とすることを得、前者は單に以上二經驗より生ずるもの、後者は更に之を心に於て比較結合したるものなり。(ロツク自身は空區 Tabula Rasa の語を用ひざれど、其所謂白紙といふは舊時の用語に従へば恰も之に當る。)

單純觀念を分ちて四種とす。第一は單一感官(例へば眼耳等の如き)より來るもの、例へば色、音、熱、固結性の觀念の如し。第二は諸種の感官より來るもの、例へば視覺及觸覺の合して延長、形狀等の觀念をなすが如し。第三は反省より來るもの、即ち思惟と意欲との二作用の觀念是なり。第四は感覺反省の合して生じたる觀念、例へば快樂及苦痛、存在及統一、力、連續の如し。是等四種の單純觀念は又相結合して複雑觀念となる。之に三の別あり、様式(空間時間等、凡ての物の存在する形態)本體、關係(因果律の如し)の觀念即是れなり。此の如く論じ來れば吾人の觀念は一として其基を經驗に歸せざるはなし。(以上に關する細説は本論に必要なきを以て省略せり、こゝにはたゞロツクの經驗論の論法を示すに止む。)

ロツクの立脚地に在りて其確實性の標準の何たるやは容易に推測するを得べし、即ち

デカルトの理性的知識を最確實也としたるに反して、ロツクは直接に感覺したる、若くは感覺し得る知識を以て最確實なりとせり。然れどもロツクは猶哲學的知識と事實的知識とを分ち、前者は單に事物の間に存する關係に就きて言ふ者なれば一々經驗と交渉するを要せず、單に其概念より演繹するを得べきも、後者に至りては、然るを得ず、例へば水及熱の概念を如何に明瞭にするも、寒暖計零度の際に如何なる變化が水に生ずるかを知る能はざるが如く此種の知識は必ず經驗に訴ふべしとせり。此の如く數學的知識を別種の知識となしたる點はやゝ純理論的なりと雖も、デカルトが明瞭の觀念を以て確實の觀念となしたるは其極力反對せし所なり。謂へらく、若し明瞭の觀念は即ち又正確眞實ならんか、翼ある馬も明瞭に想し得べきが故に又實在なりと稱し得べきに至らんと。

ロツクの説も繼承し更に之を發展したる者をヒュームとなす。ヒュームは古來必然的知識と看做したる因果の原理を検して曰く、吾人は實際事物が前後相連続して起ることを經驗するのみ、其間に必然的聯絡あるを經驗せざるなり。木を火に投すれば即ち焚く、是れ吾人の曾て經驗せし所なり、然れども火の燃ゆると木の焚くるとの間の關係は吾人

の毫も知る能はざる所也。されば過去に於て是等二件が相繼起せりとて、未來に於ても亦必ず然るべしと斷する能はず。たゞ過去に於て常に繼起せるを經驗したるを以て、其知識は習慣となり終に未來に於ても亦然るべしと想ふに至るのみ。是故に因果の原理は事物の間に必然に存せず、從て之が知識は本來我に具はるにあらず、たゞ原理的習慣的知識なるのみ、從て又其知識は決して普遍的必然的ならずと。

ヒュームに至りて經驗論は殆んど其頂點に達せり、たゞ其説未だ全く數學的知識を以て唯一の正確なる知識とするの樊籠を脱する能はざりしが、(ヒュームは一度幾何學的知識は必然的ならずといへり) 後年ジョン・スチュアート・ミルに至りては、全く數學的觀念をも經驗によりて得たるものとし、其原理は經驗的蓋然的なりとせり。ミルの説頗る精細なれども其根本的思想に至りては固よりロツク、ヒュームの外に出でず。

ロツクの説は佛國に入りてコンヂヤック(Condillac)の感覺論となり、一切の知識を感覺に歸せんとするに至れり。蓋しロツクは經驗に内外を分ち感覺と共に反省を算したれども、是れ其説の未だ全く純理論的傾向を脱せざる所、コンヂヤックの説の出づる亦已む

を得ざる也。然れども是等に關する論議はもと心理學上の事、其根本思想に至りては固よりロツクの説に一步をも進めたるものに非ざる也。

以上略叙せるが如く經驗論は純理論に對して明に優所を有す。純理論に所謂本有觀念の義は極めて曖昧なり、經驗論は其弱點を暴露して餘蘊なし。且又經驗以外に確實の標準を求むるの謬れることも、亦經驗論によりて明にせられたりと謂ふべし。然れども經驗論は猶許多の弱點を有す。第一に此論は心理問題を混入せり。夫凡ての觀念が經驗的なることは明なり、然れども一切の觀念が同一の根源より出づと云ふことと其確實の度が同一なりと云ふこととは全然別事に屬す。たとひ論理上の原理が經驗に基づくものとするも、吾人が之れを最確實なる知識と看做す上は（其が小兒等には然く思はれざるに關せず）其の然かく信ぜらるゝ理由なかるべからず。然らば單に觀念の起源を心理的に説明するも未だ問題に接觸せざるなり。第二は此論は知識を否定す。純然たる經驗論の立脚地よりは確實性を説くを得ず、従て事實を曲ぐるも寧ろ確實的知識を拒まざるべからざるに至る。既に確實なる知識なくば科學は成立せず、各人に共通なる知識なし。是れ

經驗論が終に知識を否定する懷疑説に陥る所以なり。かく知識を否定すれば所謂經驗も亦遂に否定せざるを得ざるべし、即ち經驗論は自から其論を破るものと謂ふべきなり。是れ經驗論の未だ完全ならざる所以なり。

カントの批評論

純理論と經驗論とは共に未だ認識の起原を正當に解釋するを得ず、是に於て此兩者を包括し更に高き見地に在る學説を生ずるに至れり、カントの批評論即ち是なり。カントは確實なる認識の可能的なることを信する點に於ては純理論を執り、而して認識が本來經驗的なるべきことに就ては經驗論に傾けり。其の「一切の認識は經驗を以て生まれども經驗より來るにあらず」と云へるは最明に此意を顯はせるものと云ふべし。蓋し吾人が外物を認識するには感覺に訴へざるべからず、即ち吾人の認識は經驗を待ちて成るものにして、此意味に於ては後天的なり。然れども感覺のみあるも認識を生ぜず、内に此感覺を統一する作用なくば其感覺は忽生忽滅の状を免れざるべし、而して其作用は感覺とは異なり、即ち經驗の前に存せざるべからずとす、換言すれば認識には先天的分子を

具有するなり。然らばカントは如何にして經驗と認識との關係を附するを得たるか、曰く、認識に形式と質料との區別を設け、前者を先天的とし、後者を後天的としたることはなり。

今爰に一花を見て花に關する認識を得たりとせよ。吾人は其際其美色芳香等の感覺を受くべし、然れ共單に之に止まらんか、決して花を認識する能はず。吾人が花と稱する一物象を認識せんと欲せば、先づ前述の諸感覺を或る場所に存在するものと認めて之と同時に受くる諸多の感覺(例へば葉等の)と區別し、次に其感覺を受くるの前後に受けたる他の感覺(例へば前に見たる花の)と區別し、更らに是等感覺をして個々別離のものたらしめず一物體に統合せしめ、而して之と他の感覺を統合したる他物體との關係を定めざるべからず、此の如くにして花を認識し得たりと云はんのみ。カントが認識の材料となしたるは即ち此感覺にして、其形式としたるは實に是等統一區別の根源を云ふなり。

カントは是等認識の形式を二分して、一を直觀の形式(Anschauungsform)と云ふ、一を思惟の形式(Denkform)とせり。(カントは直觀に對して理會力なる語を用ゐたれど是好對ならず)直觀は感性(Sinnlichkeit)

の作用にして知覺と殆と同じ、思惟は之に反して悟性即理會力(Vernunft)の作用にして、知覺を統一したる抽象的心象なり。直觀の形式を更に分ちて二とす、空間及時間(Raum, Zeit)是なり。其中、前者を外感の形式とし、後者を内感の形式とす、其意は凡て外物を知覺する時は空間的性質即ち一定の延長形狀等を有すとすも、内部の心狀を直觀すればそが常に時間的連續をなして顯はれ、たゞ度の差ありて大さの別なしとするにあり。次に思惟の形式を又範疇(Kategorien)と云ふ、是等空時的性質を有する感覺的材料を統合する作用にして大別して四綱となす、分量、性質、關係、様相是なり、而して是等は各三目を有す、即ち要するに十二範疇あるなり。而してカントは是等諸形式を以て先天的即ち經驗以前に心に具はるものとせり、是れ實に其說の特徴なりとす。今順次に其說を検すべし。

カントは謂へらく、空間及時間は決して外界に實在するものにあらず、吾人の心に具せざる形式なり、從て其觀念は決して經驗に依りて生じたるに非ず、論證分析によりて得たるものに非ずと、之に就て四條の證明を擧げたり。(第一)時間は經驗を抽象して得

たる經驗的概念に非ず。蓋し、今爰に一の經驗を検すれば、その中には現象が同時に存在し(俱在)若しくは前後相連続する(續在)を見るべし、人或は時間の概念は此現在及續在の事實を抽象して得たるものとなせども、然らず。何者、かく俱在若しくは續在と云ふ事の中には、既に時間の概念(同時若しくは前後と云ふ語に於て見る如き)を含有豫想するものにして、時間てふ事なくば俱在或は續在と云ふ事も意味なき事となり了るべければなり。之と同じく空間の概念も或物體か同處若しくは異所に在る事を抽象して得たるものに非ず、何者、其の所謂同處又異處とは空間中の名稱に外ならざればなり。されば空間及時間の概念は經驗によりて生じたるものに非ずして、反て經驗こそ此空間及時間によりて造らると謂ふべきものなるなれ。そは一切の經驗は此兩形式によりて形づくらしものなればなり。(第二)時間及空間は先天的必然的觀念なり。蓋し人よく一切の現象を脱離すと思惟するを得るもなほ時間及空間を脱する能はず、即ち現象なき時間及空間を考へ得べきも時間及空間以外の現象を想する能はず。かく兩者は不可離の觀念にして即ち必然的なり。現象の存在し得る要件にして即ち現象の前に存する先天的觀念なり。

(第三)時間及空間は分析的或は普遍的觀念に非ず。蓋し、時間と云ひ空間と云ふ、たゞ一あるのみ、諸般の時間及空間(例へば古代、近世、百年、十二時の如き、或は此處、彼處、平面、立體の如き)は同一の時間及空間の分子には非ずしてたゞ之を或點に於て限りたるものなるのみ。されば是等各部分は決して全體を離れて存在し得べからず、又しか考へ得べからず。此の如く各、唯一なる時間及空間は、單一なる觀念にして諸物より共通の點を抽象して得たる概念に非ず。從て此觀念は經驗を待たずして直觀に顯はるゝなり。(第四)時間及空間は無限なり。既に述べたる如く個々の時間及空間は唯一の時間及空間を制限したる者に過ぎざるが故に、此根本の時間及空間は無限ならざるべからず。然るにかゝる無限の觀念は直觀に顯はるべきも概念と稱するを得ず。何者、概念は同種類的事物を抽象して得たる名稱に外ならざれば、こは各個物中に含まれ居らざるべからず、例へば馬なる概念は個々の馬にも包含せられざるべからず、然れども無限の時空は決して有限の時空中に含まれざるべければなり。されば時空は概念に非ずして直觀なり。カントは以上四點の論證〔及び空間に就いて其の幾何學を可能にする點(之を前四條の形而上的解釋に對して先驗的解釋といふ)時間に就いて算術の基礎たる

【點を擧】によりて時空の先天的必然的直觀形式なることを明言したり。

既にかく時空は先天的必然的なり、從てその何人にも認容せらるべきことは論を俟たず、即ち其觀念は普遍性及確實性を有するなり。されば純粹に此觀念に基づく知識（或は學）あらばそは最確實なるべし。然らばそは果して何ぞや、曰く數學是なり。是に於てカントは純理論者の説に新根據を與へんとせり。

抑も一切の判斷を分ちて二種とするを得べし、一は分析的にして一は總合的なり。判斷の主語の中に必然具有する概念を以て説語とするものを名づけて分析的といひ、本來主語に含まれざる概念を説語とする判斷を總合的といふ。例へば「物體は延長を有す」と云ふは分析的判斷なり、何者、物體なる概念の中には延長性の概念は必然的に含まるればなり。之に反して「物體は重量を有す」と云ふは總合的なり、何者、吾人が物體と云へる概念を聞ける瞬間には未だ其が果して重量を有するか否かに思ひ至らざればなり。思ふに此區別は皮相に止まりて、精密に論ずる時は凡ての總合的判斷は悉く皆分析的判斷なりと云ふに歸すべしと雖も、カントは此區別を固執せしなり。而して是等判斷中に於

て更に經驗的（或は後天的）と先天的との別を設けんか、分析的判斷が先天的判斷なる場合は容易に解するを得べし、何者、此種の判斷の説語は既に主語中に含有せらるゝが故に之を出すが爲に新に經驗を要せざればなり。之に反して總合的判斷は多くの場合に於ては經驗的なり、何者、説語は經驗に由りて新に主語に結合せられたるものなればなり。然るに實際吾人の智識を擴充する判斷は總合的判斷ならずんばならず、何者、分析的判斷は單に既知の概念を分析するに過ぎざれど、總合的判斷は他の概念を加へんと欲するものなればなり。かく總合的判斷は智識擴充の判斷にして而も多くは經驗的なりとすれば、經驗的智識は到底普遍且必然なるを得ざるが故に、吾人の知識は極めて不確實なるものとなるべし。此懷疑論を拒がんと欲せば必ずや先天的總合判斷を求めざるべからず。カントは謂へらく、數學及純粹物理學の原理は即ち是れなりと。此假定の一部分即ち數學に關はるものは今時空の先天性論によりて説明せられたり。蓋しカントによれば「 $1+1=2$ 」は一の總合判斷なり、何者、「 $1+1$ 」と云ふ數の概念と「 2 」の概念とは全然別種のものにして、「 $7+5$ 」は一方にて一を七回算へ之より又五回算へたるもの、「 12 」は一を一宛算し

て十二回に及びたるものなれば、此兩項より成る式は單に分析を示すものにあらざればなり。同理により、直線は二點間の短距離なりと云ふも総合的判斷なり、即ち其主語は説語を必然的に有するにあらざればなり。然らば今是等算數學及幾何學の原理をして確實ならしめんには之れを先天的判斷とせざるべからず、換言すれば其中に含まるゝ數及ひ形狀の觀念を先天的と看做すに至らざるべからず。然るに今時間及空間にして先天的ならんか、時間の前後と空間の制限とによりて得たる數及形狀の觀念は同じく先天的ならざるべからず。是に於てか數學の原理は先天的從て確實なりと稱するを得るなり。

以上の時間及空間に關する論辯を名づけて先天的感覺論 (Transzendente Aesthetik) と云ふ。次に範疇に關する論辯を先天的分析論 (Transzendente Analytik) と云ふ。カントは此部門に於て純粹物理學の確實を證明したり。(今アプリアオリを先天的とし、トランセンデンタルを先驗的とす。總合を多く綜合とす。)

範疇と云ふ語は既にアリストテレースの用ゐたる所なり。氏は之を以て諸種の事物を包括すべき普遍的概念、即ち是等に關する概念より更に抽象して得たる高級の概念として、其數を十個とせり、即ち本質、分量、性質、關係、方處、歲時、位置、所有、發動、

受動是れなり、凡て物體の名稱(例へば人馬等の如き)は本質の範疇に屬し、數量(例へば五尺等)は分量にして、白色、熟練等は性質、二倍等は關係、場所は方處、昨日今日等は歲時、起坐等は位置、服裝等は所有、我よりなす行動は發動、我が受くるものは受動といふ。アリストテレースは是等十類の概念を以て一切の事物を網羅し得べしと信じたりしが、此分類たる極めて不精密にして且つ重複する所多し。然るにカントの所謂範疇は少しく之と撰を異にす。カントの範疇は前述の如く思惟形式にして、吾人が外物を認識して之を概念とする際必ず執らざる可らざる形式を云ふものとせり。されば此形式は經驗的認識をして可能ならしむるもの、即ち經驗の要件なれば、前の直觀形式と同じく先天的なり、從てアリストテレースの範疇の如く經驗的事物の觀念より抽象して得べき後天的概念に非ざるなり。然らばカントは如何にして此範疇を發見せしか。カントは謂へらく、凡て思惟とは概念的認識なり、一物と他物との關係を確定する判斷なり、されば思惟の形式即範疇を定めんと欲せば判斷の形式に基くを可とすと。然るに普通論理學にて判斷の種類を分つこと次の如し、

是等の種類に従て次の範疇を得べし。(多少カントの用語を變更す。)

- 一 分量
 - 全稱的——凡ての甲は乙なり
 - 特稱的——或る甲は乙なり
 - 單稱的——此甲は乙なり
- 二 性質
 - 肯定的——甲は乙なり
 - 否定的——甲は乙に非ず
 - 無限的——甲は非乙なり
- 三 關係
 - 定言的——「甲は乙なり」「甲は乙ならず」等
 - 假言的——「若し甲が乙ならば丙は丁なり」
 - 選言的——「甲は乙若しくは丙なり」
 - 蓋然的——「甲は乙ならん」
 - 確然的——「甲は乙なり」
- 四 様相
 - 必然的——「甲は必ず乙ならざるべからず」

- 一 分量
 - 單一性
 - 雜多性
 - 全體性
- 二 性質
 - 實有性
 - 絕無性
 - 限定性
- 三 關係
 - 本質性
 - 因果性
 - 交互性
- 四 様相
 - 可能性
 - 存在性
 - 必然性

此中前二綱六目を數學的範疇といひ、後二綱六目を力學的範疇と云ふ。凡て直觀の對象は是等前六目に従て思惟せらるべく、其對象の存在は後六目に従て思惟せらる。換言すれば茲に某物あれば單一なるか若しくは數多なるか等の別あり、然るに此物は他の物に對して云へば原因若しくは結果となるが如き關係を有するなり。かく一切の經驗的認識は一度空間及時間に顯はれたる材料を此範疇にて成形するによりて生ずるを得べし。是れ此範疇を以て先天的に意識に具備すとなさざれば到底説明するを得ざる所以なり。是等の範疇にして既に先天的ならんか、之を總合せる判斷は實に又先天的總合判斷と稱

するを得べし、純粹物理学の原理是なり。詳言すれば物質一般に關する原理、物質の運動變化に關する一般の法則（即ち現今の力学にて論ずること）等は經驗を待たずして以上の範疇、例へば本質性因果性等より造られ得べきものなるが故に先天的總合判斷と稱すべし、從て普遍性及必然性を併有すべきなり。さればヒュームが因果の原理を以て實在的ならずとして單に習慣によりて生じたる思惟の法則としたるに關せず、否實に思惟の法則なるが故に反て普遍的且必然的なるなり。かくてカントは經驗論の説を一周し來りて復た純理論の説に新論證を試みんとせり。（カントに關しては『カント』と現代の哲學』を参考せよ）

然らば此範疇は如何にして感性にて得來りたる材料を形成するか、カントは之が爲に意識の統一作用を述べ、又感性と悟性との融合に關する方法を案出せり。是れ其の認識の本質に關する説明にして、特種の觀念論を構成せる所以なり。なほ此點に關しては後節に於て更に論究する所あるべし。

斯くカントは認識に形質の別を設け、其形を以て先天的とし質を後天的とし、以て氷炭相容れざる二個の學説を調和せんとせり。是實に其卓拔なる見解と稱せざる可らざる

なり。認識の起源に關して認識論上云ひ得る根本の點は殆ど之に盡きたりと云も不可なし。たゞ此説に於てなほ疑點とする所は其所謂先天的の意味と其形質の峻別と是なり。若し先天的を解してデカルト派の本有と同義とせんか、之に對する經驗論の非難は依然として妥當なり。然らばそは單に各種の認識に對して特別の經驗に關係せずと云ふの義なりとせんか、かゝる意味にての先天性は何故に必然性と確實性を伴ふべきか。是れなほカント派の解釋せざるべからざる所なり。次に其形質の別を説くことは頗る便宜なりと雖も要するに技巧に過ぎて抽象に偏す、何者、形質の別は實際然かく明瞭なるものに非ざればなり。蓋しカントの區別は畢竟從來の形式論理學と誤謬に富める心理學とに基づくものなれば、今日の知識に照せば、不完全の評を受くべき點に乏しからざるは已むを得ざるの事となす。殊に形質の別のみならず、形式中にて直觀の形式と思惟の形式とを分ち、其各種を又許多細別したるは技巧に過ぎて反て實際に遠きの非難を免れず。されば後年ショーペンハワーは其先天感覺論を激賞せしに關せず、先天分析論を唾棄し、十二範疇中僅に因果性を採りしに止る。かくカントの説固より非難を免れずと雖も、其

大體に於ては實に偉大の創見と稱するに足るなり。而してカントの説を發展し來れば認識の起源の問題は終に其本質の問題と密着不離の關係を有する事を了解するを得べし、是れ又實にカントの論法の妙所と稱せざるを得ざる所なり。

第十六節 認識の本質——實在論と觀念論

認識の起源を論して其先天的及後天的分子を區別すると共に吾人は是等兩分子の關係を論究せざるべからず。換言すれば認識の後天的分子は如何にして其先天的分子と合一すべきか、或は語を更ふれば認識の質料は如何にして認識の形式に入るべきか、更に換言すれば、客觀的實在性を具ふる外界の經驗は如何にして主觀的意識中に現はれ得べきか、約言すれば認識と其對象との關係は如何に説明すべきか、是れ必然に起り來るべき問題にして實に認識論の中心たるものなり、即ち之によりて認識の本質を明にし、其根本問題を解釋するを得べし。此の如く此問題は極めて重要なを以て古來學者の最審思研究せし所にして異説紛々たり。然れども此中に大別して二種の流派を示すを得べし、

一は實在論派(Realism)にして一は觀念論派(Idealism)なり。前者は謂へらく吾人の觀念は外界に存在する實物と符合す、吾人は此物より生ずる刺激を感受し之によりて其物あるを認識するなりと。後者は之に反して曰く、吾人の認識したる外物の觀念は單に吾人の觀念たるに止まり必しも正當に外物を映寫するものに非ず、されば吾人の認識する世界は畢竟吾人の觀念に過ぎざるなりと。以上は固より是等の説の概要を述べたるに過ぎず、されば其詳細の點に關する異同はこゝに擧げ盡す能はざるなり。以下猶之を細説すべし。

(一) 實在論と觀念論との論點及沿革

如何にしてかゝる正反對の學説を生ずるに至りしか、今其原因を按ずるに次の二點に歸するが如し、即ち(イ)認識の確實性と(ロ)其超越性と是なり。

(イ)認識の確實性 既に認識の起原を論ずるに當りて述べたるが如く、吾人の感覺の錯誤は實に屢々吾人をして一切の感覺的認識をも虛妄なりと思はしむ、即ち認識の確實性は全然若しくは一部分否定せらるゝの運に遭遇すべきなり。かく感覺は外物を眞正に

代表せずとすれば、吾人の觀念中感覺より生じたるものは、(其全體若くは一部分は)吾人自己の錯誤より生じたるものにして、決して外物を模寫するものに非ざるを知るべし。換言すれば吾人が外物の認識とするもの、中には單に吾人自身に基づく觀念ありと謂はざる可らず。然らば何を標準として吾人自身の觀念即ち主觀的觀念と外界に關する觀念即ち客觀的觀念とを區別するか。若し其標準をして主觀的觀念に傾かしむれば其結果觀念論に近づき、之に反すれば實在論に近づく。若し一切の觀念を以て悉く主觀的なりとせんか、こゝに純たる觀念論を得べく、之に反して悉く客觀的なりとすれば純たる實在論を得べし。

(ロ)認識の超越性 假りに前述の如く觀念中に主觀的と客觀的との別を設け得たりとせんも、然もなほ是等は共に我意識に顯はるゝ成果に過ぎざるが故に、到底主觀的作用の結果と云ふを免れざるべし。既にかく認識を以て主觀的作用とせば、それが客觀界の物象を表象し得る理由如何、換言すれば客觀的認識を承認せんと欲せば吾人は認識に於て主觀的範圍を超越(Transcend)することを許さざるを得ず、即ち認識の超越性若しくは過

境性(Transcendence)を認めざるべからず。然らば則ち其の理由何處にあるか。之に就て全然此事實を否定すれば觀念論となり、何等かの理由を以て之を許さば實在論となる。此の如く觀念論と實在論との起る所以を見るに、觀念論は或る發達の程度に達し認識に關する疑惑の生じたる後に非ずんば、生ぜざるを知るべし。従て又此問題にして一度生ぜんか、到底單純なる實在論を以て安する能はざるに至る。然れども純粹なる觀念論は又吾人の常識に正反對なるを以て未だ人の信を買ふに足らず。是に於てか殆ど凡ての哲學説は是等兩説の間を彷徨するの觀あり。今先づ其沿革を略叙し次に其批評的研究に移らん。

希臘古代の哲學に於ては此問題は未だ意識的に生ぜざりきと雖も、強て之に名づくればミレイトス派の水或は氣等の結合分離によりて萬物の發生を説けるは、客觀に重きを置きたる實在論と稱すべし。其後エレア派のパルメニデースが感覺を黜けて虚妄の知識を與ふるものとし、此感覺世界は畢竟迷妄に過ぎすと説けるは頗る觀念論的なりと謂ふべし。之より少しく前に當りてヘーラクレイトスも亦感覺を貶けて感覺世界は世界の眞

相に非すとせり。前者は此世界の生滅流轉を以て吾人の主觀的觀念とし、後者は此世界の靜止固定する觀あることを主觀にのみ顯はれたる假相に過ぎずとし、殆ど正反對の論結に達したりしと雖も、共に此世界を主觀的と解釋したる點に於て一致し、實に哲學史上觀念論の端緒を開けり。此の思想は後益々傳はり、感覺を貶して理性を尙ぶことは哲學者の通論となりしが、ソフィスト一派起るに及びて所謂理性の存在に就て疑を懷くと共に、遂に吾人の知識には全く確實なるもの存せざるに至り、從て又吾人が認識する世界は主觀的觀念に外ならざるに至れり、是れ實に經驗的觀念論の開祖なりと謂ふべし、蓋し此説は知識を以て全く感覺即ち經驗より來るもの、としたるが爲に純然たる觀念論となりたるものなればなり。

ソークラテス起りて再び理性論を唱へ、プラトーン此説を受けて同時にエレア派の思想を發展し、こゝに感覺世界と觀念界との區別を定め、現象は主觀的觀念的に外ならずとして之を眞の實在即ち想念と峻別せり。故に其説たる一面觀念論と稱し得べきと共に、一面實在論の意を存す。之に反してアリストテレースは全く實在論に傾けりと謂ふべし、

何者、彼は此感覺世界の中に於て本體が發現するものと看做し、之を以て全く迷妄なりとせざればなり。然れどもアリストテレースも固より悉く感覺的知識を正當とするにあらず、換言すれば或知識は單に主觀的に妥當にして客觀的意義を有せずとしたるが故に此點に於ては全く觀念論の傾向を有せりと謂ふべし。所詮發達せる學説に於ては全く觀念論を脱することを得ざるなり。

アリストテレースの實在論はストア派エピクロス派に至りて大に粗笨となり、眞正の認識論的意義を失ひて専ら心理説明に移るに至れり。其後新プラトーン派は根本思想に於てはプラトーンを祖述し別に新を加へず。中世哲學も其根本思想に至りては多く古代の右に出でず、たゞ其中記すべきはアウグスチヌスが一切を疑ひてたゞ自我の存在を承認したる主觀論的論法と、キリアムが觀念は外物の模像に非ずして單に符號に過ぎずとして客觀的認識を拒絶したる觀念論との二なり。前者は實にデカルトを誘起し、後者はバークリーと呼應せり。

近世哲學に至りては、觀念論と實在論との益相錯綜するを見る。史家或は大陸學派を

觀念論派と稱し、英國學派を實在論派と稱すと雖も、是れ決して正鵠を得たるものに非ず、寧ろ是等の凡てが觀念論的たると共に實在論的なるものにして只其重きを置く點の相違により差別を生ずと見るを可とす。今之が證明として是等諸家の學說を略叙せん。デカルトは一切の感覺等を疑ひてたゞ我の明晰なる觀念を以て最正確とせり、是明に觀念論的なり、然れども彼は觀念の内容即ち認識の對象を以て單に主觀的なりとせず、之を以て客觀的意義を有するものとせり。換言すれば物心等は世界の根本的實在にして、吾人は此實在を認識して觀念を構成するを得とせしなり。是れ實に實在論と稱せざるを得ざるなり。スピノーザが本體なるものを根本實在として之より認識の事實を説明せしは又實在論的なりと云ふべく(此事は後章にて詳論すべし)、ライプニッツの單子論は又實在論の意を含めり。然れども又ライプニッツは單子を以て各世界の觀念を包藏するものとせしが故に、世界は此説に於ては觀念的となるを免れざりしなり。されば史家或はライプニッツの説を呼びて觀念論の醇なる者となせども、是れ單なる認識論上の意義に従ふには非ず、即ち其實在と立つる者が物質的ならずして觀念的即ち精神的なりと云ふの義なるなり。かく歐

洲大陸學派は認識論的に云へば概して實在論の系統に屬する者なりとす、然れども其實在論には觀念論の分子を含めること既に述べたる如し。

翻て英國學派の徑路を辿るに、また觀念論と實在論との相混雜するを見る。ペイコンの經驗論に基づきて自然及人事を物質的に解釋し、それが實在を承認せしホツプスは色音等の感覺的性質を以て心中の現象に外ならずとせり、是れ其の觀念論的なる點なり、然れども固より其説の大本は實在論なりしなり。ロツクも亦物心の實在を説けりと雖も、物の性質に第一的プライマリ及第二的セカンダリを區別し、形狀等を第一的物質とし色音等を第二的物質とし後者は物に具はるに非ずして、單に吾人の觀念に外ならずとせり、是れ實にホツプスの説を敷衍したるものにして、觀念論の要點を説けるものと謂ふべし。ロツクの説を更に開發して終に第一的物性をも觀念に過ぎずとし、觀念的物性の外他に此物性を負擔する本體の如き實在は存せずとして極端なる觀念論を立せしものをバークリーとす。然れども(後にも論すべきが如く)バークリーが精神なる實在を立し、終に神の存在を説くに至りては、認識論的觀念論は全く立場を變じたるの觀あり。ロツクの説を更に他方面に

向ひて發展し、一切の本體及之に附隨する法則の如きものを以て全く觀念的なりとし、其結果自説を破壊するに至れる者をヒュームとす、即ちヒュームの懷疑説は古代の詭辯學者の所説と同一運命の下に發生せしなり。かく英國學派に於ても觀念論と實在論とは互に相混同せしなり。

此の如く觀念論と實在論との相混合せる所以は畢竟するに認識論の眞義の明かならざりしに基因するものなり。さればカントに至りて此問題確定し、其中より形而上學的問題の分離すると共に、眞正の觀念論を見るに至れり。即ちカントは吾人の認識は常に心に具有せる形式に従ふものなれば、吾人が認識する外物は決して物自體に非ず、吾人の觀念となりたるものに外ならずとせるなり。然れどもカントは猶自體なる語を以て觀念若しくは現象の語に對せしめたり、是れ其説の多少實在論的思想を含有せる點なりとす。是に於て其後此説を奉ずるもの二派に分る。一は觀念論派にしてフイヒテ、シュリンダ、ヘーゲル等相繼承す、其説往々形而上學に出入せり。一は實在論派にしてヘルバルト之を唱ふ。然れども此區別は必しも根柢に達するに至らず、觀念論派にして其形而上學

を説くに至りては忽ち實在論の分子を混する者頗多し。フイヒテは極端なる觀念論者なりと稱せらる、然も其初認識論的主觀即自我を以て論點を進めたりしも、終に此自我を以て形而上學的本體となすに至りては頗る實在論的傾向を示し來れりと謂ふべし。其他諸家の説皆然り。現今に於ても亦多少の對峙を認め得べしと雖も、仔細に檢し來れば其偏して彙類することは頗る困難なるなり。然れども概して言へば、多少觀念論的分子を含める實在論を以て現時に於ける最勢力ある學説とするを得んか。以下進んで之が批評的研究に移らんとす。

(一) 實在論及觀念論の細説及批評

以上史に徴して實在論及觀念論の混同することを略叙せしが、今更に思想發達の順序を標準として認識の本質に關する解答を檢すれば、其中自から次の三段を發見すべし、何ぞや、素朴實在論、觀念論及先天觀念論是なり。

素朴實在論 (Naïve Realism)

謂へらく、吾人の感覺に對當する物體は實際外界に存在し、其刺激によりて感覺を生

するなりと。されば此説に依れば客觀的物體は原物にして觀念は其模寫なるが故に、觀念に顯はるゝ諸性質等は悉く物體に存するものなりとす。今夫れ眼を開きて天地萬物を觀れば千紫萬紅の美あり、耳を傾くれば天籟地籟の妙音聞ゆ、手を觸るれば、硬軟冷熱の感あり、芳香は鼻を撲ち甘酸は舌を以て判すべし。凡是等色音香味觸等の感覺の現實に存在することは疑を容れず、即ち是實に外界に具はる所の色音等の反映したるに外ならず、換言すれば色等の諸性質は實に外物其自身に具はるものなりと。約言すれば此説は吾人の經驗を以て悉く實在的なりとするものなり、是れ一般人士の懷抱する所の思想にして何人も容易に之を信するの傾を有するものなり、其の素朴(即初心なる)實在論と稱せらるゝ所以實に此に存す。希臘最古の時代に於てエムペドクレースが「凡て自體と等しきものを知覺す、例へば土質の物體は體中の土質によりて知覺せられ、水質の物體は體中の水質によりて知覺せらるゝ如し」と云へるは、觀念と物體との全然符合することを明言せるものと謂ふべし。其他見ゆる儘の物象を實在とはせざれど、猶色音等諸感覺的性質を専ら物體の變化によりて説明せんとする者多し、物理學者生理學者等多くは

然り、是れやゝ變化したる素朴實在論と稱すべきなり。要するに此説は吾人の感覺或は知覺を直ちに客觀化するものにして、諸種の感覺的性質を以て互に相對立すとすものなり。猶更に此説の根據を詳説すれば次の三點の如きは其重要なるものならんか。

(イ)吾人は眼を開けば其間は色彩を見るべく、耳を傾くれば音楽を聞くべく、覺醒すれば其の間は種々の經驗をなすべし。然れども一旦眼を閉ち睡眠すれば萬物忽にして消失するが如きも、再び眼を開き覺醒すれば萬物依然たり。然らば睡眠間たとひ直接に經驗せずとも萬物は今現に見たる如き状態にて存在せしなるべし。之に反して吾人の觀念に對當する物體(觀念内容)が絶えず生滅すとは信じ難きなり。一層進めば自己の生前死後と雖も萬物の存在は疑ふべからず、更に推測すれば吾人の經驗以外にも幾多の物體あるべきなり。然らば則ち外界には現に吾人が感覺する(或は廣く言へば經驗する)如き諸性質を具有する物體ありて、觀念は其模寫に外ならずと斷じ得べし。之を觀念内容の永續性(Permanence)に基づく證明とす。

(ロ)吾人は吾人の經驗する事柄即觀念内容を以て時間的に延長するものと信じ、其間

に然るべき關係を定めんとする傾向を有す、是れ單に觀念のみによりて説く能はざるなり。されば吾人の觀念の種々の變化は畢竟之に應ずる外界物體の變化に基づくものと見るを要す。是れ觀念内容の關係に基づける證明なり。

(ハ)吾人の觀念中には現在の觀念と否とあり、前者は即ち感覺知覺等現在の事物より生ずるもの、後者は記憶及想像にして過去の經驗に基づくものなり。此兩者の差は單に其意識に上る觀念の明瞭と否と若しくは強弱の異なる如き分量的差別に止まらず、實に性質上の差異を有するなり。今其一端を擧ぐれば、前者は無意無心にして起るべきも、後者は然らず、多少の意志を勞するなり。又後者中記憶と想像とを比較するも、記憶は實にして想像は虚なるの差あり。是等は觀念外に標準を求めざるを得ざるなり、何者、單に觀念のみなりせば同じく意識に浮ぶもの、中に就て一を實とし一を虚とするの理由あらざればなり。之を觀念内容の評価に基づく證明とす。

以上の論據(たとひ意識せずとも)により實在論は深く人心に浸潤せり、然れども更に深く考ふれば種々の難點を發見すべし。以下其主要なるものを列記せん。

(一)物理的研究の進歩は容易に單純なる素朴實在論を破壊し畢るべし。蓋しもし吾人の感覺は全く實物と同一なりとし感覺に對當する如き物體の種類ありとせんか、物體の變化は到底解釋する能はざるべし。實に吾人に對して種々の異相を示す物體にして研究の結果同一物なることを知らしむるもの極めて多し。例へば同一の水にして蒸氣となり氷となるあり、金剛石と石墨と全く外觀を異にして然も其質は同一の炭素なるあり、然らば諸種の物體も其根本に溯れば一體或は僅少の種類に歸せずやとの疑を生ずべし。物理學者の研究は萬物を以てエネルギーの發現、八十餘元素の化合に外ならざることを證明したり、然らば吾人が直接に經驗する所のものは他の本體には非ざるなり。換言すれば觀念は實物を模寫すと稱すべからざるなり。

(二)生理的研究も亦同一の結果を示す。蓋し外界の刺戟は神經によりて腦に傳はり之によりて感覺知覺等の心理作用を生ずるものにして、其際其刺戟は多少形を變ぜざるを得ず。例へば外物は延長を有すれども、延長は心識上に顯れざるが如き是なり。されば觀念は刺戟を解釋して其意味を傳ふるのみ、刺戟其自身を模寫するものに非ざるなり。

(三) 心理研究の結果も亦之と同一に歸す。抑々實在論者は感覺と外物とを同一視すと雖も、是感覺の何たるを知悉せざるの論と謂ふべし。(イ) 感覺は人々によりて異なり、若し全く色の感覺を有せざれば色の觀念を得難し、例へば盲人の如き是なり、然れども盲人は猶物體の觀念を有するなり。是に依りて觀れば色の如き性質は物の觀念を構成するに必須なるに非ざるなり。然らば感覺する所のものを取て悉く實在すと論するを得ざるべきなり。(ロ) 感覺は人によりて異なるのみならず、又同一人にありても事情を異にすれば常に變更す、例へば光線の位置、明暗、正斜等によりて物體の外観は皆異なるなり。然らば何の根據によりて吾人の觀念を以て獨り物體の真相を捉へ得たりとするか。(ハ) 又心理學の實驗に徴するに一人一時に於て猶充分外物を認識する能はざるを確知するを得。即ち吾人の感覺には一定の範圍即ち刺戟域と稱するものありて、之より以外の刺戟は全く感覺する能はざるなり、然も之によりて其刺戟なしと云ふ可らざるなり。即ち人は天性刺戟に對して缺點あり、從て之を救濟せんが爲に望遠鏡顯微鏡等ありと雖も、然も猶遺漏なきを保せざるなり。然らば觀念は決して完全に外物を表現する能はざるなり。

(四) 終りに認識論上觀念と實在との關係に就て疑義あり。蓋し心理學的考察によれば吾人の觀念は結局主觀的作用に外ならざるなり、然るに此觀念が外界の實在を表現すとは即ち客觀的意義を有すと云ふことに外ならず、は何によりて然るか。俗人は單に外物を見ると云ひて疑ふことなし。「見る」と云ふは主觀的作用なり、然らば其見る作用中に表はるる外物換言すれば見らるゝ外物は見るといふ主觀的作用を離れて別に存在するに非ず、少なくとも其色彩を具する外物としてはそれは視覺以外に存在せざるなり。之より論結して凡ての外物は畢竟成果に過ぎず、換言すれば吾人が外物と稱するものも實は外物の觀念にして外物其自身に非すと云ふを得べし。

以上述べたる物理的、生理的、心理的及認識論的の四難點は素朴實在論の免るべからざる點なり。是に於て此難點を脱せんと欲せば必ず認識中の主觀的原素に重きを置き、吾人の觀念は單に外物の刺戟によりて生ずるに非ず、詳言すれば感覺等は外界の刺激を我心意作用にて變形したるものなるが故に、其結果として各人各時に於て相違を生ずとせざるべからず、是に於て先には物の本體を知り得べしとせしものは變して、此の如き

本體は、よし存在し得とも到底認識する能はずとするに至る、即ち獨斷論は變じて懷疑論となるなり。此懷疑論に陥いらすして前説と正反對の方向に奔り、全く主觀に偏して、外物は全然我の觀念に過ぎずとするものを觀念論となす。

觀念論 (Idealism)

觀念論即「アイデアリズム」は種々の意義を有す、例へば形而上學に於て精神的實在を本體とするもの、倫理學及美學に於て理想を尙ぶもの等は皆「アイデアリズム」と稱せらる。然れども邦語にては、前者は唯心論と譯すべく、後者は理想論と譯すべく、共に此に所謂「アイデアリズム」に非ず。此に云ふ所の者は全く認識論上の意味を有するものにして、前述の如く素朴實在論の缺點に對して起りたるものなり。通常其の内に二種を分つ、一は主觀的觀念論なり、謂へらく凡そ吾人の認識の對象は個人精神中に於ける主觀的過程に外ならずと。一は客觀的觀念論といふ、こはたゞ認識の對象が觀念的なるを云ふのみにして、其の何人の觀念たるやを問はざるなり。前者の極は各主觀のみの存在を認むるが故に又た唯我論 (Solipsism) と云ふ、或は又其説の徹頭徹尾自己の立場を離れざ

るが故に、之れを徹底的觀念論 (Consequent Idealism) と云ふべし。此説は實に純粹の觀念論なりと雖も、かく其の所論個人の存在のみを認むるに至りては明に各人對立の事實に背くが故に、如何なる學者もかく大膽に論じ得たるものなし。通常ベークリー及フィヒテを以て其代表となすと雖も、其説未だ全く純たる認識論的觀念論に止まる能はざるなり。今次に先づ此二説を略叙すべし。

ベークリーは謂へらく、吾人が或色を見或味を嘗むれば、之を一に集めて一の物體(例へば林檎)を知覺せりと云ふ、即ち吾人は之によりて其物體の觀念を得るなり。此知覺せらるゝものを物質と云ひ、而して之を知覺する活動的存在物を名つけて心マインド或は精神スピリット若しくは靈魂或は自己と云ひて、兩者をして相對立せしむるもの多し。然れども物を以て心の外に存在すとすは是れ矛盾の言のみ、吾人が感官にて知覺し得るものの外に別に物あるの理なければなり。畢竟するに此の如き誤謬の生ずる所以は抽象的概念即ち空名を以て實在するものと看做すの弊によるのみ、感覺的性質以外の物の本體と云ふが如きは單に名稱に過ぎず。故に所謂物にして現に余によりて知覺せられざる時、若しくば、余

の心或は他人の心中に存在せざる時に於ては、彼等は全く存在を有せざるか若しくは或る永久精神エターナル・スピリット(即ち神)の心に於てのみ成立すべきなり。以是觀之、心即ち知覺者の外に本體の存せざるや明瞭なりとす。

吾人は此論中許多の矛盾を發見するに難からず。蓋しバークリーは初め全く主觀より論出し、凡ての客觀を主觀の所生物としたるに似たり、然らば其説を徹底すれば單に自己の存在を認むべきのみ、別に他人の存在を認むべからざるなり、何者、他人は又一の客觀なればなり。況んや又神の如きものを認むるの根據何所にかある。然るにバークリーの説は悉く此矛盾を犯して顧みず、是に於てか其所謂心は認識論上の主觀の義に非ずして、形而上學的本體の義となり了れり。之によりて其説は幾分か實際上の困難を濟ひ得たらんも、初の立脚地をして無意義のものとならしめたるは疑を容れざるなり。

フィヒテの主觀的觀念論も亦同一の非雜を免かれざるべし。謂へらく、凡ての經驗中吾人が最直接に知り得べきものは自己の意識なり、こは他より導き來ることを得ざるもの也、されば吾人は先づ、自己意識即ち自我の存在を確立し(之をフィヒテの語にて「定立

す」*bestand*と云ふ)次に此自我の反對として非我を定立し、之より兩々相制限して、一般の物心界を構成するなり。換言すれば初め先づ能認識的主觀あるのみ、此主觀より所認識的客觀は生出し、益々分裂して自然界となるとするなり。フィヒテの此見解は自我を發起點とするが故に純たる主觀論の如しと雖も、其所謂自我は既に非我を包藏する者なるが故に單に主觀的と見るべからず、主觀兼客觀と見るべきものならん。然らば是れ初の立脚地を棄つるものと云はざるべからず、何者、かゝる意味の自我は決して直接に經驗し得べからざればなり。

此の如く極端なる觀念論は、其のバークリーの如く經驗論的立脚地より入ると若しくはフィヒテの如く純理論的見解に基くとを問はず、ともに皆其説を中途に於いて變更するの已むべからざるに至れり。是れ事實上其説の缺點を示せるものと謂ふべし。たゞ其が素朴實在論に對する辯論は頗る當を得たること既に述べたるが如きが故に、猶何等かの方法によりて此説を徹底し得たりとせんも、然も猶其説の不完全なるは蔽ふべからず、今其缺點の重要なものを擧ぐれば次の二者に歸すべし。

(一)若し此説を以て單に吾人の觀念が主觀的なりといふ心理的事實を示すものとせんか、是はたとひ正當なりとするも認識論の本題とは何等の關係なし。蓋し吾人の觀念の心理的起源を質せば純たる主觀的狀態たるに過ぎずとするも、然も此狀態は誤謬なるべきかも知れず、換言すればそれは單に主觀的なるが故に別に客觀的標準に照して正すべきものならざるを保せざるなり。然らば觀念は其歴史より云へば主觀的なりとするも、之によりて飽く迄主觀的狀態に止まるべしと云ふの理由なきなり。且つ又此心理的見解は決して正鵠を得ず、之を發達論的心理學に訴ふるに吾人の自我即ち主觀自身に關する觀念は外物即ち客觀に關する觀念と同時に或は寧ろ之より遅く發生す、換言すれば自我の觀念は非我の觀念を假定するなり。例へば兒童の如きは容易に自己に就て觀念を有するとなく、初は専ら自己周圍の事物に關する觀念を有するのみなり。然らばフイヒテの如く自我を根本的とするは誤謬なりと謂はざるを得ざるなり。〔心理主義論理主義の區別を設くれば〕以上の論評は多少變更すべし。補記

(二)更に又此説を解して觀念論を徹底して論理的正確を保たんとするものとせんか、此論中には既に一大假定を含めり、即ち一切の經驗は皆寫象し得べきものなること是なり。

り。然れども此假定は確かに事實に反せり、蓋し吾人が今日寫象せざりしことにして後日寫象するに至ること多し、是れ自然科学の着々證明する所なり。されば此く寫象し得べきものゝみによりて全體を包括せんとすることは到底不可能の事に屬す。畢竟するに此説は經驗の一方面若しくは一性質のみを抽象して之を以て全體の内容を掩ふに足るとしたるの誤謬に基くものたるなり。經驗には主觀的及客觀的の兩方面あり、此客觀的方面の擴張といふ事實を承認せざれば知識の進歩を説くを得ざるべし、何者、凡ての經驗を以て單に主觀内にのみ起るものとすれば毫も新經驗を生ずべからず、従て寫象せしものゝ外に新に寫象することを得ざればなり。是故に純たる主觀論は認識の説明上成立する能はざるなり。(寫象をまた表象といふ)

此の如く主觀的觀念論は事實上又理論上、共に成立すべからざること明なり。此弊を濟はんが爲に起れる説を客觀的觀念論とす。此説は古代に在りてはプラトーン、近世に在りてはヘーゲルに多少其萌芽を表はせりと謂ふべし。プラトーンが個物を以て實在ならずとし其個物の概念を眞の實在とせしは或一主觀の觀念に偏せずして普遍的即ち客觀

的觀念を唯一の實在とせるものなり。ヘーゲルが觀念の發展を以て實在界の發達の根本原理とし、觀念が正反合の辯證的過程を取りて發展する如く觀念界も此順序によりて發展すと説けるは又客觀的觀念を實在と同一視したる論の中に編すべき點あるべし。然れども是等の論は形而上學的思想を混入すること多く、純粹の認識論的説明と稱し難きなり。輓近獨逸にシュツペ、ルクレール、レームケ等の學者出で、一種の觀念論を唱ふ、其説を普通に名づけて意識一元論 (Reinheitsmonismus) と云ふ、是亦一種の客觀的觀念論なり。其説に謂へらく、思惟せらるゝものゝ外に實在なし、即ち意識は唯一の實在なりと、而して其所謂意識は各個人の意識に非ずして一般の意識なりと、即ち主觀的ならずして客觀的なりと云ふ。然れども所謂一般の意識即ち個々の我の外にある普遍的自我とは如何なるものぞや、吾人はたゞ個我の抽象によりてかゝる概念を得べきのみ、直接に之を認識する能はざるなり。然らば則ち此説の所謂意識はフイヒテの自我の如く遂に形而上學的意義を有するものなるか、若しくは之を避けんとせば又主觀的觀念論の立場に返るべきものに過ぎざるなり。

(此點に關する著者の見解は『哲學綱要』後篇の諸論文に於て著しく變更せり。)

先天觀念論 (Transcendental Idealism)

既に純然たる觀念論は成立すべからず、されど實在論も眞理ならずとせば、之に繼で起るべき見解は勢、兩者を包括して更に高き立場に在るものならざるべからず、カントの先天觀念論(先驗的觀念論)即是なり。蓋しカントの説は經驗論と純理論とを調和せんとする所に基を開けり。既に述べたる如く、吾人の感性は外界の印象を時間及空間の形式中に排列し、之によりて現象界を作爲するものなり。而して此現象界を一定の秩序に従て我意識中に現出せしめ、所謂認識即經驗を構成するを得るは吾人の悟性の作用にして之が爲にカントは悟性の形式即範疇の先天的なることを假定せり。認識の起源の條下に於て論すべきことは之を以て盡きたり。今進みて認識の本質を論するに當りては、問題を進みて此範疇の作用に入らざるべからず、而して範疇は悟性の形式なり、是に於て吾人の問題は次の三點に歸すべし、(一)純粹主觀的概念たる範疇が如何にして客觀的認識の規定をなすを得るか、(二)悟性の形式たる範疇は如何にして感性と合同するを得るか、(三)經驗の説明は絶對的なるか、是なり。(一)は範疇の先天的演繹なり、(二)は悟

性の圖形論なり、(三)は物其自身の説なり、(カントは尙他に純粹悟性の産物としての純粹自然科学の確立を唱へ、之によりて其學の原理を演繹したれども、是れ其純理論ラショナルイズムの詳説に屬するものにして茲に細説せず)

第一の問題は認識本質論の要點なり。抑も何れの説を執るを問はず、認識作用が主觀的なることは疑ふべからず、然らば此、主觀と客觀との融合即ち客觀的認識は如何に説明すべきか。之をカントの語にて云はゞ、範疇なる純粹悟性形式即ち、概念が如何にして感覺と合して經驗を作るを得るか、換言すれば範疇の客觀的妥當性は如何にして證明すべきか。是れ範疇の先天的演繹論なり。カントは先づ其立脚地を定めて謂へらく、凡ての認識には表象(主觀的)と對象(客觀的)との間に統一調和を要す、而して此調和を奇怪なる調和(即ち豫定調和説の如き)によらずして自然的に解釋すれば唯二途あるのみ、對象が表象を可能とする場合と其反對即ち表象が對象を可能にする場合と是なり。前者に従へば表象は普通の感覺と同じく單に經驗的となるべし、然れども吾人は經驗を説明せんとして經驗以前に説明の立場を置くもの、即ち先天的なるが故に、表象が對象を可

能にするものとせざる可らず、範疇(即ち主觀的)の客觀的妥當性の根據實に此に存すと。是れ其傾向に於て純然たる觀念論を示すものなり。然らば如何にして以上の立場を説明せんとするか、是に於て經驗的對象が現象より如何して生起するかを論ずるを要す。

經驗的對象は現象の普遍必然的結合なり、夫れ單に現象を見れば質形共に多様なり、之を結合して始めて經驗を作るを得。されば此結合は經驗の所生にあらず、純粹或は先天的と稱すべし。此結合は三様に分る、(一)感覺を知覺すること(二)之を再生すること(三)之を識認すること、是なり。(一)知覺は直觀に於て總合せられ、(二)再生は想像に於て、(三)識認は概念に於て總合せらるゝものなり。此三作用は固より相俟ちて存するものにして、殊に想像の如きは其の中間に位して恰かも(一)(二)(三)を結合するものとも見るべきが、然も經驗の結合は第三の認識作用によりて始めて完全となるべきなり。此の如く識認は悟性の最高作用にして、凡ての變化に對して獨立なるべきもの、之によりて眞の總合をなすべきものなるが故に先天的なり、吾人の認識は一に此先天的意識統一による、之を名づけて先天的統覺 (transzendentale Apperzeption) と云ふ。是に於てか

吾人の經驗的認識は全く此統覺による者にして、現象の經驗となるは此作用によるものなるを知べし。換言すれば吾人が經驗と稱し自然界と云ふものは皆吾人の意識によりて統合せられたる寫象に外ならざる也。

然れどもこゝに所謂意識は經驗的普通の意味にての即ち個々特殊なるもの、謂に非ず、先天的にして従て萬人に同一なるものを云ふ。されば之を以て通常の主觀的意識の如く解すべからず。既に先天的なり、従て其意識の結合は普遍必然的にして客觀的確實性を有す。而して此際意識は知覺を結合するものなるが故に感受的に非ずして發動的なり、直觀的に非ずして判斷的なり、是故に其意識の統合は常に判斷の形式即ち範疇に基づくものにして、従て其形式たる範疇は先天的客觀的ならざるべからざるなり。

既に範疇の客觀的妥當性を知り得たり、是に於て問題は次に移りて此先天的なる範疇と經驗的感覚との攝合、即ち感性と悟性との關係に及ばざるべからず。之が爲には悟性の形式を直觀的に表明するを要す、換言すれば其形式をして抽象的なる概念の外に形像に顯れしむるを要するなり。是れ所謂範疇の圖形 (Schema) なり。此圖形を作るは感性

と悟性との中間にある想像作用の任にして其圖形となるべきものは時間なり、蓋し時間は直觀の内的形式にして一切現象に共通根本的なると共に悟性形式と同じく先天的なるものなればなり。此時間の形式を範疇の四綱に對稱すれば(一)分量の圖形は時間の群列、(二)性質のは時間の内容、(三)關係のは時間の順序、(四)様相のは時間の總括なり。

(*Zeitreihe, Zeitinhalt, Zeitordnung, Zeitbegriff*) 蓋しもし(一)同種の物を順次に即ち時間の群列を追ふて算ふれば、單一より進みて雜多等の概念を作るを得、即ちこゝに分量の範疇を得べく、(二)實在、絶無等は物が時間中に存すると否と、即ち時間の内容の如何によりて得らるべき概念なるが故に、性質の範疇は時間内容によりて顯はると云ふを得べく、(三)時間に於ける物の一定の順序を見て其物の體性若しくは因果等の關係を知るべきが故に、時間順序によりて關係の範疇を顯すを得べく、(四)一の物が如何にして時間中に屬するかと云ふ事を以て蓋然性必然性の様相を示すを得べきが故に、時間總括を以て様相の關係を示すを得べし。此の如くして範疇を感覺界に就きて説明し、兩者の合一を謀るを得しなり。

範疇の演繹論及圖形論はカント哲學中至難の部分にして、又其圖形論の如きは牽強附會たるを免れずと雖も、其説の要旨は悟性が經驗を構成し、以て吾人が今見る如き自然界を作爲することを説かんとせしにあるなり。既に此の如く自然界を悟性によりて構成し得たりとせば、此自然界を支配する法則は即ち純粹悟性に基づくものならざるべからず、カントは此の如くして純粹自然科学の原理四條を其四範疇より演繹せり。

以上叙説せるが如く、カントによれば認識は先天的形式と經驗的質料との合同によりて生ずるものにして、而して是等質料は形式を離れては全く意義なきものなるが故に、眞の認識の對象としての自然は吾人の純粹意識によりて生ずると謂ふべし。此點に於てはカントの説は全く觀念論中に編するを得べし。(カントは單に觀念論を説きたるに非ず、又其確實を立せんとせしなり、此方面はカントの説の要點なるべし、)而してカントは之を證するに先天的形式の論よりせり、是れ其説の特色を帶ぶる所以なり。

然れども以上は是れ楯の一面のみ。カントの觀念論は到底其自身にて完全なるもの非ず。蓋しカントの説を約すれば大意に歸すべし、曰く如何なる物にても認識せられ即

ち觀念となる時には必ず直觀形式及範疇の關門を通過し來らざるべからず、從て之によりて變形改造せられ、特別の解釋を附せらるゝに至るなり、既にかく認識は心によりて變形せらるゝものとすれば、物は凡て主觀によりて認識せらるゝ限りは主觀的或は觀念的なり。此意味に於ては觀念論は正當なり。換言すれば客觀物は先天的形式に入る限りに於て觀念的なるなりと。吾人がカントより學び得る點はたゞ上述の事實のみ、さればカントが主觀的なりとせるは單に現象としての自然に過ぎざるなり。然らば則ち此現象に對して其基礎となるべきものあるか。カント謂へらく、有り。然れどもこは吾人認識の形式に獨立なるべきものなるが故に到底認識し得べからずと。是れ其の一見矛盾の觀ある「思惟し得べく然も認識し難き」本體或は物其自身の説(即第三の問題)なり。蓋し觀念は主觀によりて形成せらるゝものなりと雖も、其材料を要することも亦多辯を俟たず。されば此點よりして現象に對する本體を承認せざる能はざるなり。然れども此本體を認識せんと欲せば必ず直觀及思惟の形式に従はざるべからざるが故に、此際寫象となりしものはまた前の本體其儘を表はさざるなり。是故に世界は二様に分る、一は感覺

界なり、一は容知界なり、後者は即ち物其自身にして眞の實在なりと。カントは一面に此
 二元的世界觀を持してパークリー流の極端なる觀念論に陥いるを避けんとせり。(附記。此に異
 解あれども今暫く元のまゝとす)

然れどもカントの學說中最曖昧なる點は此の物其自身の概念にあり。若しかゝる本體
 にして認識すべからずとせば、何を以て之を實在すと云ひ得るか。且夫カントは範疇を
 以て單に現象界にのみ妥當なりとせり、然るに觀念の原因を物其自身が心に對して與ふ
 る刺戟なりとせるを見れば、因果性及本質性なる範疇を本體界に應用したるが如き觀あ
 り、是れ明白なる矛盾の點と謂はざるを得ず。之を解釋せんと欲せば必ず物其自身の概
 念を明にし、範疇の意義に二種の別を設けざるべからず。此の二點の疑惑よりしてカン
 トの學派は既に述べたる如く後分裂して二大派となれり。一は物其自身に重きを置くも
 の、一は之を拒斥するもの、前者は實在論的形而上學となり後者は觀念論的形而上學と
 なる。フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等は後者に屬し、ヘルバルトは前者に屬す。然れ
 ども是等の諸家は十分認識論と形而上學とを分別せざりし之の弊あり、是等諸氏と同じく

形而上學を建設せんと欲して嚴密に認識論の問題を區別したる者をシュヨーベンハワーと
 す、而して氏は全くカントの先天觀念論を奉じたり。概して言へばカントの認識論は現
 代諸家に凡て多少の影響を及ぼせることは掩ふべからず。然れども又多少カントの說に
 反對する者なきに非ず、其主なるものは時間及空間を以て單に主觀にのみ存せず、物其
 自身にも具はれりとするもの是なり、ヘルバルトの學派即是なり。其他ハルトマンの如
 きも此立點に在りて認識論を建設し名づけて超越實在論 (Transzendenter Realismus)
 と云ふ。其說多少の新なる所あるべきも大意に於てカントの說を紹繼するものと云はざ
 るべからざるなり。何者、氏の說は元來現象の外に超越したる本體を認めずと雖も、兩
 概念を區別せる點に於てはカントと異なる所なければなり。既に此の如く吾人の觀念の
 外に實在ありとす、是に於てか問題は轉して實在の論に入らざるを得ず、是れ自然哲學
 に於て將に論ぜんとする所なり。

カントの學說を詳述せん事は到底此篇に不適當なるべきを以てこゝには大意を擧ぐるに止め
 たり、猶詳細を知らんと欲せばカントの著書若しくは普通の哲學史に就て參考すべし。猶又本

章に關する參考書の重要なものを擧ぐれば前記哲學概論の外に H. Rehm, Grundproblem der Erkenntnistheorie; Volkelt, Erfahrung und Denken 等は最も簡明ならん。(附記。其後 Eisler, Messer 等の簡單なる書出でたり)(補記。カントに關しては前に記せる如く著者の近著『カントと現代哲學』及び『カント雜考』等を参照せよ)

第六章 哲學の問題——(二)自然哲學

自然哲學と形而上學。形而上學の概念。形而上學の根據(イ)世界の性質上(ロ)人間の性質上。其批判。自然哲學の意義。自然哲學と自然科學。自然哲學と形而上學とは同一なり。自然哲學の意義。自然哲學の問題。自然哲學の沿革。自然の本質。其問題の終極は唯物唯心二論の争に歸す。一元論と二元論。唯物論及唯心論の沿革。唯物論の批評。唯心論の批評。一元論。自然の過程。器械論と目的論との沿革。其批評。自然の理想。宗教哲學。美學。

第十七節 自然哲學の性質及沿革

既に認識の問題を明にし畢れば次に其對象の性質を検するを得べし、而して此認識の對象や前述の如く吾人自身の觀念たるに止まらずして實に外界にある對象なり、即ち之を總稱して實在或は自然と云ふ。此實在 (Reality) に就て攻究する學を通常形而上學といふ、是れ實に古來より哲學者の主として攻究せし所にして、殆ど哲學の全體を掩ふと

云ふも不可なし、されば哲學と云ふ語と形而上學と云ふ語とは屢、同意義にて使用せらるるなり。かく此學は古來より廣く行はれたると共に又謬見の附隨する事を免れず、從て幾回か學者の攻撃を受けたり。されば近代に至りても全く此學の存在を認めざる者あり、或は又此學を以て一種特別の智識として此外に自然哲學なるものを併立せしむるあり。然れども是等は共に誤謬に過ぎず、余は所謂形而上學の存在を認むると共に、之を以て自然哲學と異なりたる知識とするの説を信ぜず、即ち形而上學と自然哲學とを同義に解せんと欲するなり。以下先づ其學の概念及沿革を論じて是等の問題に入らんとす。

(一) 形而上學の概念

形而上學(Metaphysics)なる語は歐洲に於ては其初重要なる意義を有せざりき。アリストテレースの歿後其學徒相集まりて其遺著を編纂するに際し、會、物理學書(Ta physica, Physics)の次に一般原理を攻究せし論文を輯め、其順序に従て之を物理學者の次書(Ta meta ta physica, Metaphysics)即ちmetaは「背後」の義」と名つけたるより、始めて此語は顯れたるなり。然るに十八世紀に至りて學者此 metaなる語に特別の意義を附し、「メタフ

ジイクルとは「フュジイクル」にて論究する物質以上の實在を究明する學なりと云ふの意義に解釋したり。實にアリストテレース等の論究を検するに、其目的とする所は吾人の經驗する物界の外にある眞實在の性質を闡明するにあるなれば、是等十八世紀學者の解釋は會、アリストテレースの眞意を得たるものと謂ふべし。形而上學の語はかくして學者間に流行するに至りしかども、此學は決してアリストテレースに始まりしに非ず、プラトーンの「ディアレクテイク」と名づくるものは其内容に於ては全く形而上學なり、其他プラトーン以前の自然に關する研究も皆此中に編すべきものなり。されば既に述べたる如く形而上學は實に古今を通して哲學の中心精髓となれるものなるなり。

かく形而上學を以て經驗以上の實在を攻究するものと解したる上に於て、其の果して成立すべきや否やを検するに、之に就て許多の辯難あるべし。今形而上學の可能を説く者の主要なる點を擧ぐれば次の二に歸すべし、一は世界の性質上にして、一は人間の性質上なり。以下少しく之を細説せんとす。

形而上學の成立の根據を世界の性質上に求むる者は曰く、可見の世界は現象なり、倏

忽に生滅する假相なり、吾人の感覺によりて着色せられたる状態なり、さればこれは眞の實在には非ず。眞の實在は此現象を離れて其處に存在す。こは其現象の根據なり、原因なり。されば單に感覺世界の事物を研究する科學は此實在を論するを得ず、是れ實に形而上學の爲に保存せられたる領域なりと。此の如く説き來りて本體、轉化、絶對等の如き諸現象の奥に存する根本的概念を検し、世界の眞相を究めんとするなり。

然れども此意味に於て形而上學の成立を説かんとする者は明白なる自家撞着に陥いれり。蓋し吾人が感覺及思惟し得る、即ち認識し得る世界は、其感覺及思惟の形式に適合する世界にして即ち相對的且現象的なりとせば、是れ同時に吾人の知識が結局其性質上相對的なることを宣言するもの也。換言すれば、吾人が認識するとは外物相互に關係を附することに外ならざるなり。既に然らば吾人は如何に努力すとも此相對的知識によりて彼の絶對的本體の如きものを認識する能はざるべし。此點に於てはカント既に論じ盡して餘蘊なし。蓋しカント以前(殊にラルフ派)の所謂形而上學は次の三部よりなる、合理的心理論、合理的宇宙論、合理的神學論是なり。カントは謂へらく是等の論議は皆妄念

のみと。所謂合理的心理論は不滅的靈魂の存在を主張するものなり、然れども是れ「我」なる論理的主辭を以て各心作用の主體即ち心靈と混同する汎言語の僞論なり、吾人は各種の精神作用を認識するのみ、之を總括する本體を認識するを得ず。次に、合理的宇宙論は世界全體の一定の空時的及因果的性質を普遍的に言表せんとするものなり、然れども此種の論に關しては吾人は二種の反對論を同等の權利を以て主張し得べきが故に、從て其到底定説となし難きを知るべし、例へば世界果して終始あるか否、限界あるか否、是等に關しては吾人は如何様にも論し得べきなり、換言すれば始終限界ありとも論證し得べく、又あらずとも論證し得べきなり、是れ其の畢竟眞に認識し得ざる證據なり。終りに合理的神學論は例へば合理的に神の存在等を説く者なり、古來之に關する説多し、或は實體論的説明(ontological proof)あり、謂へらく神は至上完全の實在なれば從て一切の屬性を具せざるべからず、然らば即ち「有」てふ屬性も必然に神性中に含まれざるべからずと、即ち「有」なる概念を實體的に解釋せんとするものなり。或は又宇宙論的證明(cosmological proof)あり、謂へらく自然は巧に相合一す、是神の目的に従ふによる

と、即ち自然の狀勢より神の存在を説く者なり。或は又物理的神學的證明 (Physico-theological P.) あり、即ち世界の進行には或目的あるが故に神は存在すと云はざるを得ずと。かく諸種の證明あれども是れ皆な不完全にして之れによりて神の存在を説くを得ず、即是亦吾人の認識し得ざる境界なりとす。カントはかく論じ來りて超經驗界に關する學としての形而上學を拒絶したり。(カントの信仰論につ)。
(きてはこゝに言はず)

此の如く世界に現象と本體との二面あることは毫も之が爲に特別の學の存在するの理由とならず。是に於て更に人性に形而上學の根據を求むるものあり。曰く吾人の知力は不完全にして有限世界に踞踏するを免れずと雖も、元來此變化的世界の奥に不變不易の統一的本體あるを認めたる上は、須臾も之を知らんと欲するの念を絶つ能はず、即ち吾人は本體を知らんとするの感情及意志に逼らるゝものなり、されば吾人は此情意によりて到底形而上學を建設せざるを得ずと。此論は最有力にして多數の人々に信ぜらる。蓋しカントの後苟くも哲學の何たるを解する者の間には舊來の意義に於ける形而上學は殆ど廢滅に歸したり。然れども既に述べたる如く形而上學的需を有する人間が到底カン

トの第一批判書(即ち「純粹理性批判」にしてカントは此書に於て舊來の形而上學を破壊せり)を以て満足する能はざることは明白なる事實にして、之が爲に既に知力即認識作用にては到底不適當なるを以て之によらず、主として情意によりて形而上學を想設せんと欲する者の生ずるに至れるなり。されば此人々等の説によれば形而上學は詩歌の如きものとなれり。然れども是れ形而上學を救はんとして反て益之を窮しむるものなるのみ。もし形而上學にしてかく詩歌と同じく情意に訴ふるものなりとせば、そは必しも知識の法則に従ふものとは云ひ難からん、然るに眞とはたゞ知に對して云ひ得べきのみ、即ちかゝる想像の産物はたゞ情意を満足せしむるのみにして眞と偽とは明ならず、若し眞と斷じ得ずば何を以てか哲學と稱するを得ん。故にかゝる形而上學はよしや成立すとも、そは哲學とは關係なきものなるなり。

然のみならず、此見解は不完全なる心理的分析に基づけり。抑、心作用を其大體の方面より分ちて知情意とすと雖も、是れ決して其根本的の分類に非ず。されば知的作用と雖も皆情意を混ぜざるはなく、情意と雖も知を含まざるはなし。例へば吾人が興味を感せず

ることは認識するを得ず、又注意せざれば認識する能はざるなり、此點より云へば如何なる知識も此意味に於て情意の産物といふべし。之に反して情意は知を離れず、元來感情其者の作用は盲目的なれば他に之を嚮導する者あるを要す、知力是なり。されば感情の發達は一に其中に含まるゝ觀念聯合の擴張に因す。又意志も知識の進歩するによりて目的を明にするに非ずば完全なる發達をなし難し。されば諸種の心作用は各是等三分子を含めり、たゞ其中の一に重きを置き之に留意するによりて其方面のみ著るしく顯はれ重要なる分子となるなり。而して此場合に於ては其重要なる分子の法則は其心作用全體を支配すべきなり。然らば今世界の本體に關する攻究の如きも、もし之を攻究と云はゞ即ち又既に知の法則に支配せらるべきなり。而して若し知の法則は相對的なりとせば、其場合に於ける情意も等しく相對的にして決して、論者の思惟するが如く絶對的なるを得ざるなり。かくて論者が所謂情意に訴ふる形而上學は（前既に述べたる如く）哲學に非ざるか、若しくは依然として相對的形而下學なり。

以上述べたる如くすれば所謂形而上學の二根據は共に成立せず、從て此學は成立すべ

からざるが如し。然れども余は他の意味に於て之を維持せんとす、何ぞや、最普遍原理の學是なり。然らば其普遍の範圍は如何、余は思ふにこは必しも現象界の外に擴くるを要せず、所謂自然界に行はるゝ原理にて可なりと。是に於てか自然哲學の意義を確定するの要起る。

(二) 自然哲學の意義

自然とは狹義に云へば天地山川草木等有形の現象及物體を總稱するものなれども、廣義に云へば世界全體を包括す、即ち凡て認識の對象となりて外界に實在する現象なり。是れ實に最早く學者の注意を惹きしものにして、哲學及科學の根源實に此に存す。かくて古代に在りては人々或一部の觀察に基づきたる説明を根據として一切を説明せんとしたりしが、此方法は知識の發達と共に漸次退けられ、各種の精細なる研究の起るに至りて、自然の研究は特殊科學に分割せらるゝに至れり。されば今日に於て自然科學なる名稱は存すと雖も、是單に物理學と同意義に使用せらるゝか（これ殊に英國に多し例へばケル on Natural Philosophy あり是れ實に單に Physics を説きたるものに他ならざるなり）若しくは荒唐不稽の想像說に外ならず。是に於て

か哲學的に自然を観察すとは現今の如き科學時代に至りては全く意義なき事となり畢れり、換言すれば所謂自然哲學は過去の產物たるに過ぎざるなり。

自然哲學が自然科學に地を譲らざるを得ざるに至りしは、實に近世の初、自然に關する研究の鬱然として起りし時に始まる。今其變遷の原因を按ずるに次の五件の如きは其重要なるものならんか(キユルベによる)

(一)古代の如く天空を以て有限的星界とする概念を黜けて宇宙は無限無際なることを唱へたり。従て古代の自然哲學に於ける如く天地を分ちて別種の世界とせず、即ち天を靈魂の境地とする如き思想を避けたり。是れ實に自然哲學に對する駁撃なるのみならず、架空の靈魂論に基づける精神哲學をも破滅するものなり。即ちかくして自然物(及び精神作用を一の自然作用と見たる上は精神作用も)は皆科學的に研究せらるべきものとなれり。(二)天地間の事物は凡て一定の法則によりて支配せらるゝこと明白となれり。されば古代の自然哲學に於けるが如く自然には神意に基づける諸種の不合理的奇蹟多しとするの思想は存する能はざるに至れり。固より古代の説は必しもかゝる神話的見解を交

へたるに非ずと雖も、考察の方法上自からかゝる結果を生ずるに至りしもの多かりしなり、然るに今や此説は全く成立すべからず。(三)物質と其屬性(色、觸等の)との關係の明瞭となりしも近代科學の研究に屬す。物理學者天文學者として有名なるガリレイは色音觸等は物に具はる性質に非ずして、其物を視觸する者の感覺に依存するものなることを明言せり。かくて物質の意義漸く確定し來ると共に、近世に至りて、一切を「エネルギー」の變化によりて説明せんとするに及びては、此研究は益、精細の域に達せり。従て從來の如き曖昧なる哲學論は全く影を潜めざるを得ず。(四)此研究によりて自然に關する見解一變せり。從來は吾人の生存する地を以て宇宙の中心とし、而して又地上の人を以て諸物の中心と考へたりしが、天文學の發達と共に地球は太陽の周圍を回轉する一遊星に過ぎざるを知るに及びて、又此地球の中心説を維持すべからざるに至れり。其後近代に至りて進化論盛に起り、人類の祖先を以て猿猴の祖先と大差なしとするに至り、人類中心説は又壞滅に歸したり、少なくとも意義を變じて單に道德上しかく言ひ得べきのみとなれり。是に於て古代の想像的自然哲學は殆ど其用を失へり。(五)一般に經驗を尊重

するの精神勃興し、古哲の言と雖も亦信ぜず、事皆實驗と觀察とに訴ふるに至り、古代の如く徒らに推理を妄信するの弊を止めたり。

此の如くして自然科学起りて自然哲學は廢滅に歸せり。然らば則ち自然哲學の攻究事項は全く存せざるか、之に就て次の點より辯駁する者(キユルベ)あり。曰く。(一)自然哲學は自然科学に於て認許使用する諸種の概念を論ず、例へば因果律、本質の概念、發達等の事項は純然たる認識論上の問題にして自然科学に於ては初より之を假定せり、是れ自然哲學に於て宜しく攻究すべきものなり。(二)自然哲學は又自然科学の根本的概念及方法を論ずるものなり、例へば物質、力、運動等の如きは自然科学に於ては單に假定するに過ぎず、之を攻究するものは自然哲學なり。(三)自然哲學は又科學の臆説をも攻究す、例へば、進化論原子論の如きは科學にては充分説明する能はざるなり。

然れども以上三事は未だ以て自然の科學的研究以外に哲學的研究あるの證明とするに足らず。先づ第三より論ぜんに、是等科學上の臆説はもと其科學の研究を待たざれば之を知るに由なし、而して又其科學の他に何等の根據を發見する能はず。然らば是等の科

學の外に之を研究する哲學の要を見ざるなり。次に第二も亦之に同じ。蓋し特殊の物質等を離れたる一般の物質と云ふが如きものは吾人の思想に上らざる所、然らば事實に訴ふる上はそは科學的方法によりて知り得るものたらざるべからざるなり。終りに第一の研究は全く認識論に屬するものなるのみ。されば以上の意味に於ける自然哲學は不可能なり。

かく自然哲學は、單に自然を總括して一般の物質と云ふが如き概念を論究するに非ずして、自然と其本質との關係を述ぶるものと見るべし。實にかくせざれば其研究は未だ根本に達せざるなり。是に於て自然哲學と形而上學との關係明瞭となり來る。

(三) 自然哲學と形而上學との關係及其問題

既に述べたる如く現象界の外に實在ありとして之を研究せんとするは全く空想に屬し、よしやざる實在ありともそは吾人の認識の對象とならず。然るに箇々の現象に關する研究は細緻にわたり特殊の知識に基づくものなれば、之を科學と云ふべくして哲學と稱すべからず。然れども吾人は單に各種の自然現象に就て其原理を知るも未だ満足する

能はず、進みて其現象の千差萬別なる所以の理由を質すを欲するなり。是れ單に是等現象を總括抽象し其共通の點のみを述ぶる所の物理學若しくは力學の如きもの、解釋する能はざる所なり。蓋し是等科學は初より是等現象の存在を假定するのみ、今其現象の存在といふことを檢せんと欲せば、須らく其根柢に返りて論ぜざるべからざるなり。是に於てか吾人は又自然の本體と云ふ概念に着し、再び形而上學を認めざるを得ず。然れども其所謂本體は決して自然或は現象と性質を異にするものに非ず、別に絶對的なりと云ふ所以の理を存せざるなり。されば其研究法は飽くまで經驗的相對的にして箇々の自然現象を脱すべからざるなり。此の如く見來れば形而上學と自然哲學とは最早分離せず、或は又前者をのみ普遍的原理の學とし、後者を其特殊に關するものとするを要せざるなり。是故にこゝに形而上學或は自然哲學と云ふは即ち自然に關する根本的研究を云ふに外ならざるなり。

斯く形而上學を以て自然哲學と同義なりとするも、此に謂ふ自然とは必しも物的自然即ち物質界の意ならず、されば余の意は物質を以て根本實在とするの謂にあらざるなり。

自然を廣義に解すれば其中には單に物質現象のみを意味すべきにあらず。所謂精神現象も一定の法則に従て活動する點に於ては優に一種の自然現象と看做すを得べし。されば若し心的自然が物的自然と同法則に支配せられ若しくは同一體なることを證し得れば、自然哲學は物質を主とする哲學即ち唯物論(次に詳説すべし)なりと云ひ得べきも、單に自然哲學の語を用ゐたりとて直ちに然かく斷すべからず。されば吾人は論究の初に當りては單に自然と云ふのみ、そは物なるか心なるかを措て問はざるなり。或は云はん非物非心的自然なる概念は經驗に反すと、固よりかゝる消極的本體は直接に經驗し得べからずと雖も、間接に物心等の特性を抽離し去れば之によりてかゝる本體を推測し得べし。吾人はかくして物心等直接の經驗に基づきて之より其根源を推論するなり、即ち形而上學が經驗を超越すと云ふ事は或意味に於て眞なり、たゞその經驗を分離せざるを要するなり。されば以上の意を約言すれば、自然哲學は實に諸科學の基礎を研究するものなれども其材料は實に諸科學より得來るものなり。換言すれば自然哲學或は形而上學は諸科學の實在的基礎(Real-rund)即ち諸科學の研究事項の存在する所以の理由を檢するものなれど

も、諸科學は又自然哲學或は形而上學の認識的根據(Erkenntnisgrund)即ち自然哲學を
 攻究する端緒となるものなりとす。

然らば其問題は如何。先づ之を大別して現實及理想の二部とすべし。自然の現實の問
 題は分れて自然の本質(Wesen)及自然の過程(Process)の二となる。自然の本質とは
 自然或は世界の實相にして、其過程とは自然界の諸變化諸現象の一般の性質なり。前者
 を論ずる學を本體論(Ontology)といひ、後者のを現象論(Phenomenology)といふ。次
 に其理想に關する問題あり、即ち自然を觀じて之を評價し之に完全と不完全との別を立
 つるものにして、其完全なるものを美といひ、不完全なるものを醜とす、之に就きて精
 細なる研究を試みるものを美學(Aesthetics)と云ふ。通常此美學と狹義の自然哲學とを
 區別すと雖も、哲學の體系を建設するに當りては余は寧ろ上述の如く合一せんとするな
 り。猶こゝに云ふ自然の意義を解釋して神靈的のものとなせば自然哲學は宗教哲學或は
 神學と同意義となるべし。以下是等諸問題の發展に就て猶研究する所あらんとす。

(四) 自然哲學の沿革

自然哲學或は形而上學の沿革を述ぶるは殆ど哲學史全體を記すと同じきが故に、以下
 單に其大體の徑行を叙するに止めて各種の問題に關する詳説に移らんとす。既に述べた
 る如く希臘古代に於ては物質以上の本體を立つるものと云ふの意義に於ける形而上學は
 未だ存在せざりき。此時代に在りて學者はたゞ此經驗的物質の中に就て他の物質の根源
 となるが如く思はるゝものを選びて、之を宇宙の大源としたりき、即ち例へば水、火、
 風の如し。從て其宇宙の變化を説くや一に是等元素の結合分離によるものとせり、即ち
 (後に詳説すべき)所謂器械的説明の立點にありしなり。此時代に於ける或學者は是等物
 質の離合を以て其物質の愛憎二力によれるものとしたりしが、これ亦要するに一種の物
 質的作用に過ぎざりき。かくて此研究はソフィストの時代に於て中絶せんとし、デーモク
 リトス出で、之を組織大成したれども當時の人士に喜ばれず、之に對するプラトーンの
 流れに屬するもの滾々として盡きざるに至れり。

プラトーンに至りて初めて完全なる形而上學は建設せられたり、同時に自然の變化に
 關して意味と目的との概念の加へらるゝに至りき。アリストテレス之を承けて其意味

に於ける形而上學を大成したり、其著書には前述の如く形而上學の外に物理學（即ち通常の物理學と自然哲學とを混じたるもの）を立てたれども、吾人の見解によればこれは然かく分離すべきものに非ざること既に述べたる如し。アリストテレス以後自然の研究は少しく衰へたれども全く廢滅せしに非ず、主として舊來の學說を補綴したり。

中世に至りて自然の研究は特殊の意義を有し來れり。即ち基督教思想によれば自然は自然以外に在る神によりて創造せられたるものなるが故に、從て其變化には或る目的ありとせられたるなり。かくて此見地より自然は解釋せられしが、中世の末自然の研究勃興すると共に此種の思想は大に勢を失ひ來れり。

近世に至りて英國に於てはベイコン主として觀察と實驗とを重じたれども、自ら學說を構成するに至らず。其後自然の研究益々進み來りたれど主として科學的方面に奔りしを以て哲學者は多くは此問題を考慮せず、ロック、ヒュームの如き皆論ずる所は認識論及倫理學のみ、間々本體等の概念を論じたる點あれども寧ろ之を論ずるを避くるの傾向ありき。歐洲大陸は之に反して形而上學の根據地なり。デカルト、スピノーザ、ライブニ

ニッツ等皆本體及其屬性等の問題に苦心し其哲學說によりて自然界の現象を説明せんとせりき。カントに至りて是等形而上學の弊を曉り、認識の境域を定むると共に、經驗以外の本體に關する學を拒み、自然に關する一般の原理を悟性の形式即ち範疇より演繹し、更に自然の目的を論じたり、是其著「判斷力批判」中に見ゆる所にして、こゝに至りて自然に關する研究の範圍明なるを得たり。

カントの後フイヒテは主として認識論及倫理學を論究して多少形而上學に入れるのみ、シェリング、ヘーゲルに至りて形而上學を建設すると共に之によりて自然を説明して偉大なる學統を立てたり。其他諸家或は形而上學と自然哲學とを分立するものあり、或は一を缺くあり、現今に至りては自然科學の發達と共に漸次其領域狹隘となるの傾向を生じ來りしかども、なほ其の必ず哲學體系中に缺くべからざる事に就きては諸家毫も異議を挟む事なし。然らば其中に含める問題及其解答は如何、吾人は之を次節に於て詳述せんとす。

第十八節 自然の本質—唯物論と唯心論

〔自然の本質即ち自然とは何ぞやと云ふ問題は形式及内容の二面より説くを得べし。形式より云へば一元論と二元論とは相對し、内容より云へば唯物論と唯心論とは相對す。二元論(Dualism)とは凡て世界の本質に就きて區別を設け、二種の本質ありて相分離すと云ふものにして、一元論(Monism)とは是等本質はたとひ外觀に於て異なるもそれが根本に於ては唯一なるべしとするものなり。此見解は種種の内容を以て顯る。先づ假りに現象と本體との區別を設けたりとせば、其關係につきて、前者は是等兩界の全然別種なるべきを唱へ、後者はかく兩界を別々に思惟するも終に其根柢に於ては一に歸すること説くものなり。次に自然の根本的成分に關して前者は物質及精神を以て全く合一すべからざる本體となし、後者は之をしも一に歸せんとするなり。此後者の一元論中に唯物論と唯心論との別を生ず。唯物論(Materialism)とは精神現象を以て物質的原素の一作用に過ぎずとし、唯心論(Spiritualism)は物質を以て不完全なる精神的原素の發表に過

ぎずとす。別に又多元論(Pluralism)なるものあり、謂へらく自然の根本的成分は一若しくは二に歸すべからず、極めて大數なる原素より成るものなりと。されど其中に自から物質的元素より説く者と精神的元素より説くものとの別あり、從て此意味に於ては一元論の變態と見るべきなり。

(一) 問題の終極

以上述べたる如く諸種の問題あれども歸する所は唯物唯心の爭論に外ならざるを見るべし、今次に之を論證せんとす。

現象と本體との關係につきての二元論的見解の認識論上執る可らざる事は、かかる超經驗的本體に關する形而上學の不可能なるを證したる所を以て明なるべし。思ふに此意味に於ける二元論は古來其例に乏しからず。プラトーンの想念界と個物界とを分てる、カントが物其自身を現象と峻別せる如きは其最顯著なるものなり。然れども其結果を見れば、前者は全く想像的説明に陥りて現象と本體との關係を附する能はず、後者はかゝる物其自身の境界につきての認識(信仰にあらず)を拒斥してそれを贅物となり了らしめた

り。是等二人の外古代に在りては希臘のエレア派等印度の婆羅度門哲學派等の如き、歐洲中世に在りては實念論者リアリスツの如き、近世に於ては純理論派の如き、皆此傾向を有す。之に反して經驗論者は經驗以外の知識を許さざるものなれば従て超經驗的本體を認めず。然るに現今に至りて經驗論者中一種の態度を執る者あり、スペンサーの如きは即ち是なり、謂へらく、吾人は物心の現象を知るのみ、其奥に存する本體は全く知るべからずと。是れ反て經驗以上の境界を假定したるもの、カントの説を粗莽に解したる者と謂ふべし。然るに一方にはカント以後なほ現象と本體との區別を唱ふる者あり(例へばヘルバルト、ショールペンハワーの如し)と雖も、一般の風潮はかゝる區別を設けずして、現象其自身を本體と看做すにありとす、古代に在りて此思想を明言せし者は實にアリストテレースなり。要するに一元論的世界觀は現今に於ける唯一の可能的見解なるなり。

物質と精神とに關する二元論及一元論は前の意義に比すれば第二義に列するものと稱すべし、何者、こは第一の意味に於る一元論にも又二元論中にも存し得べき區別にして、一層微細にわたりたるものなればなり。此點に於ても二元論は哲學上執るべからず。蓋此

説は容易に人の考ふる所なれども又諸種の誤謬と難點とに伴はるゝものなり。近世に於て最も明かに之を唱へし者はデカルトなり、謂へらく、物心は二種の本體にして其性質根本的に相異なり、前者は延長的、後者は思想的(意識的)なりと。然らばかく相異なりたる本體か如何にして相合同して作用するを得るか、是れデカルトの解釋する能はざりし難點なり。是に於て其説を奉ずる者種々の説明を試み、或は神が兩本體をして相平行して作用せしむるが如く組織し、或は時々之に干渉して一本體に作用あれば従て他本體にもかゝる作用あるが如くならしむるによとなす。然れども是等は未だ真正の合理的説明と云ふべからず、さればかゝる心物交渉を説明せんには、兩者が同一體若しくは共通點あることを認めざるべからず、是れスピノーザが物心は原體(Substantia)と稱する本體の屬性に過ぎずとしたる所以なり。かくて心物の二元論は一元論によりて代はられぬ。

既に一元論といふ。即ち現に別種の現象と認むる所の心物二者を一によりて説明せんとするものなれば、其説明の單位は是等二者を超えたる或物なるか、若しくは二者中の

一ならざるべからず、是れ唯物唯心の論の別るゝ所以なり。而して今若し物心を超えたる或物ありとせんか、之もまた物心何れかの色彩を帯びざるべからず、通常之を一元論(前の一元論とは意義異なり)或は同一論 (Identitätstheorie) と云ふと雖も、寧ろ唯物論よりは唯心論に近きが如し。蓋し如何なる唯心論と雖も、たとひそは精神現象を本として一切を説かんとするも、なほ人間の精神の如きものが動植或は金石となりて顯るとは思惟せず、たとひ植物にも精神ありと云ふ者も、多くは類推によりて立論せるのみ、されば此場合に於ける心は一の活力と云ふ如きに過ぎず、従てそはたゞ物質を以て活動的とし死せる物質と看做さずと云ふの點に於て根本的に唯物論と區別せらるべきのみ、是故に或學者が唯物論に對して非唯物論 (Immaterialism) なる名を設けたるは穩當なるが如し。唯心論の意義をかく廣く解釋すれば所謂一元論の如きは無論此中に編せらるべし、而して此意味に於ける唯心唯物二論の消長は實に哲學史の根本を作すものと謂ふべし。是故に余は唯心論と唯物論との對立を以て自然の本質に關する問題の終局の解答となし、其沿革及批評を略叙せんとす。

(二) 唯物論と唯心論との沿革

哲學史を按ずるに純粹の唯物論と稱すべきものは極めて少なしと雖も、大體の傾向に就きて之を分てば、物質に重きを置く説を唯物論とするを得べく、而して認識論上經驗論の立脚地に在る者は殆凡て唯物論的なりと謂ふべし。今之を略説せんに、希臘古代の哲學派は自然の大原を或種の物質に歸せしと云ふの意味に於て唯物論なりき、例へばタレースが水を以て萬物の根源としたるが如き即是なり。エレア派にては「有」を以て眞の實在としたり、是れやゝ抽象的且つ非物質的の如しと雖も、近代の史家の研究によれば、こは又一種の物質的實在を意味するものなりと云ふ。かくて此思想はデーモクリトスに至りて大成したり、謂へらく自然は原子 (Atom) と稱せらるゝ極微分子より成る、而して此分子は不生不滅不可分にして其中に性質の差別なく、たゞ形狀大小等、分量的の差異あるのみなりと。而して彼に従へば、吾人が知覺に於て性質的變化と看做す所のものは、實は分量的變化に他ならず、精神作用の如きも亦た同一原子の分量的變化なりとす。デーモクリトスは此原子が無始より空間に渦動して天地を形成すとなし、又是等自然界

の一産物たる心は一種の原子にして、最微小、最圓滑、最輕捷なる火的原子なりとせり。此に至りて始めて唯物論の系統具はれり。蓋し從來の學說に於ては未だ物質と精神とを對立せず、從て單に物質を主とするも、之を以て精神をも物質に歸せんとするものと見るべからず、寧ろ物質以外にさる精神作用の如き特別の現象を認めざりしものとなすべからん。之に反してデーモクリトスは明に物質を以て精神を説明せんとせしなり。

デーモクリトスの唯物論は能く當時に於ける科學の結果を包藏したりしも、詭辯學者以後人々精神的方面に注意し來りし時運に合せず、遂に長く世に棄てられたりき。是に於て勢を得たるものはプラトーンの唯心論的世界觀なりき。プラトーンは現象と本體とを分ち其本體とは即ち概念に相當するものにして、其中には毫も物質的屬性を含まずとせり。即ち例へば個々の馬は現象にして馬の概念は本體なるが如し。此本體は此の如くして一般的自存的、全一的、常住的なりとす、是れ現象の如く生滅流轉なるものと正反對なるの點なり。然るにかゝる本體のみを以てしては現象を説明する能はざりしを以て、彼は別に此本體に反對なる性質を有するものを認め、物質等は之によりて生じたる

ものなりとせり。是れ其二元論の曖昧なる點なりと雖も、之によりて物質の説明に一新見地を開きたるの功は没すべからず。プラトーンの後アリストテレースは又唯心論或は寧ろ非唯物論を唱へしが、彼はプラトーンの如く二元論を執らずして活動的本體が諸現象を通じて顯はるとせり、即ち純たる一元論なりしなり。彼は此原理によりて諸種の物心に關する現象を説明し、後世に於ける自然哲學、精神哲學等の基を開けり。

アリストテレース以後の希臘哲學は理論上に於ては大に優りたる點なく、從て其立脚地曖昧にして唯物唯心の別を定むるに難し。ストア派の世界觀は自然を以て理の流行とするにあればや、非唯物論的なれども、其細點例へば認識作用を感覺より説くが如き點に於ては唯物論的となれり。エピクロス派の如きは判明に唯物論的の見解を顯せり。此後懷疑派出で、是等一切の研究を拒絶し、新プラトーン派出で、神祕説を唱へたり、此後説の如きは固より非唯物論に屬すべきものなり。

中世の哲學に就ては多く言ふを要せず、何者、其根本思想に於ては希臘哲學を反復したるに外ならざればなり。かくて中世の終に於て自然の研究盛なるに至りしと共に、多

少唯物論的精神の生じ来りしや明なり。當時はなほ一方には唯心論的傾向も存し、例へばジョルダノー・ブルーノーの如きは自然にも一種の精神ありと云ふの説を有したりしも、此説は漸次變更し、終に英國に入りては純たる唯物論となれり。

ペイコンは主として経験を尊びしも未だ自説を構成せず、ホツプスは謂へらく、凡て世界の實在と稱する者は結局物體にして、人はたゞ物體の運動を攻究するものなるのみ、而して感覺觀念等も其根柢に於ては身體の内部の運動のみと。かく自然の本質を以て物質なりとすると共に、こは哲學者の攻究すべきものに非ずして科學者の領域に屬するものと思惟せられ、ニュートンの如き科學の大家を出したれども、哲學はロツク、ヒューム等の認識論、心理學、倫理學に限られたりき。此間バークリーの唯心論あり、是れ認識論上の觀念論より變化し来りしものにして、經驗論者としては其論結はやゝ他と異なる所あり。かく純粹の哲學としての唯物論は英國の哲學界に榮えざりしが、ロツクの經驗論は佛國に入りてコンヂヤック(Condillac)の感覺論となり、所謂十八世紀の唯物論と呼應せり、今是等唯物論の中に在りて著名なる者を擧ぐれば、ラ・メトリー(La Mettrie)

は物質を以て活動感覺の機關とし其原因たる精神なるものもまた物質的に延長せりと云へり。又「自然の體系」なる書あり、バロン・ドルバック(Baron d' Holbach)の編著する所、神秘力の存在を否定し精神を以て一種の物質とせり。

コンヂヤック以前の佛國哲學即ち所謂歐洲大陸派と英國派と認識論に於て正反對なる如く自然論に於ても然り。デカルトは物心の二元を立てしが、猶此上に神を置き之を至上の實在とせり、是れ其説の唯心論的(非唯物論的)なりしを示すものなり。此思想はスピノーザに至りて益々顯れ來れり。スピノーザは物心を以て本體の屬性に過ぎずとし所謂一元論を唱へたるものにして、純乎たる唯心論者と稱すべからず、されば或人は之を唯物論的と考へたれども、此本體を物的とするは當らず、そは物心の別を超越するものなれば其説を非唯物論と稱すべきなり。然れども大陸哲學者中、最明に唯心論を述べたるものはライプニッツなり。彼は多元論を唱へ宇宙の萬物は無數の單子(Monad)より成立すとしたる點に於てはスピノーザと正反對なり、而して其所謂單子は各他單子及全法界を映寫するものなれば各寫象力を具ふる精神的元素なりと云はざるべからず、即ち要す

るに古代の原子論を精神的方面より説きたるものに外ならず、是れ其の唯心論と稱せらるる所以なり。故にライプニッツに取りては所謂物質と精神との別は一に此寫象力の不完に存するなり。

カントは認識論に於て大陸及英國に於ける兩極端説を調和したると共に、實在の論に就きては調和の位置に立ちて皮相的なる唯物論と唯心論とを相合したり。即ち其眞實體即ち物其自身なるものは吾人の感覺すべからざるものなれば物質に非ざること明にし、而かも又一方に於ては既に述べたる如く靈魂を實體とする説を極力排斥して尋常の唯心論の謬見を暴露せり。蓋しカント以前に於ては認識論の領域未だ確定せず、従て觀念論と唯心論とは相混同せられ、爲にバークリーの唯心論を出したれども、カントは嚴に之を區別せしなり。然れども其説の全體の調子を察するに、廣義に於ける唯心論的なりと謂ふを得べし、何者、其が現象は凡て觀念なりとする點に於て自から主觀たる精神的實在に重きを置き、其の物自身は知るべからざるも可想的なりと云ふ點に於て非物質の方面を明にし、殊に其の物自身の最顯著なる所は人性なり（即ち人は一分物自身にし

て一分現象なり、道德の基礎は此靈性に存すとせり、然らば此場合には其物其自身は明に精神的なりとせるは最明に唯心論的傾向を示せるものなればなり。カントの後其影響を被むれる學者は再び舊時の粗笨なる唯物論若しくは唯心論を唱ふる者なし雖も、概して唯心論に傾けり。フイヒテが自我を根本として之より一切を演繹したるが如き、シュリング、ヘーゲルが自然（即物質）と精神とを分ちながら然も其所謂自然を以て精神的なりとしたるが如き皆然り。ヘルバルトの説はライプニッツの説を變更したるものにして固より唯心論的なり、ショーペンハワーが意志を根本的實在とせるは、たとひ其所謂意志が人間意志の義に非ずして廣く活動力を指すものなりとするも、既に此名稱を選びたる上より云へば到底唯心論の中に編せらるゝを免れざるなり。（但し或點に於て）
（唯物論的なり）

以上列記せる外にフエヒネル、ロツツ、ハルトマン等皆唯心論色彩を帯ひ此勢滔滔として一般哲學界に及ぼさんとするも、是より先き一方には又極論なる唯物論を生ぜり、其原因を質すに、一は從來の哲學組織即主として唯心論的哲學の不完全にして曖昧沒理の點に富めると、一は自然科学研究の益、進歩して物質界の性質明なるを得たると是な

り。之に對して哲學者及宗教家は極力反對すと雖も、其駁撃徒らに罵詈に奔せて眞に要點を衝かず、唯物論の勢力なほ侮るべからざるものあるなり。然れども哲學の大勢は寧ろ唯心論的なりと斷言するを得べきなり。

(三) 唯物論及唯心論の批評

今以上の沿革につぎて是等諸説の批評的研究に移らんとす。

唯物論

純粹の唯物論は比較的少數なり、何者、哲學なるものは、元來かゝる物質界を超越する原理を探究せんと揚言するものなればなり。されば此種の議論は哲學者よりは科學者に多し、然れども科學者は各種の方面に於て如何に物質に關する研究を進むるも、未だ之によりて唯物論者と稱すべからず、たゞ其研究の結果を以て世界全體殊に精神作用を解釋せんとするに至りて始めて之を唯物論を説く者と稱すべきなり。輓近の學者中に在りて之に屬するものはモレシヨット、ビュフネル (Moleschott, Büchner) 等なり。謂へらく、腦髓は精神作用の機關なり、諸心作用の腦髓によりて生ずることは猶睡液が睡腺

によりて分泌せらるゝと異ならずと。此の如くして是等の學者は生理的研究より入りて一切の心理現象を生理現象に歸せんとしたるなり。モレシヨットは曰く、思想は一の運動なり、腦髓物質の變化なり、而してこは(他の物質的作用の如き)延長を有する過程なり、何者、心理的實驗によるに刺戟に對する反應の生ずるには時間を要すればなりと。ブユフネルは曰く、腦髓中の各部は分れて思惟、想像、記憶等を司さとる、而して各觀念は腦中の各細胞に分布せらるゝものなるが故に、腦中の細胞を算すれば、成長者の發達せる意識中には十萬の觀念を藏するを知るを得べしと。

唯物論が近世に至りて科學的根據を得來りたるは事實なり。抑、現今自然科学の發達は自然諸現象の關係を明にし、是が同一勢用の諸種の發表に過ぎざることを示せり。此説は進みて從來此現象中に編せられざりし精神現象に及び、之に對應する身體の變化を究めて、其等兩現象の互に關係なきものにあらざること證せり。此點は極めて可なり。凡ての心的作用に物的作用の伴ふと云ふことは眞なるべし、吾人は未だ思惟想像等の作用に應じて腦の物質が如何様に變化するかを詳にする能はずと雖も、何等かの變化のあ

るべきを信ず。然れども心的變化に對する物的變化ありと云ふ事と心的變化と物的變化との同一なりと云ふ事とは決して同一ならざるなり。是故に吾人は先づ此點に就きて唯物論者に質さざるを得ず。詳言すれば唯物論の説によりて心身の關係は大に明なるを得たる點多しと雖も、其説極めて過激且淺膚にして殆信用するに足らず。抑、此説は起頭事實を曲解して大獨斷に陥いれり。蓋し虚心平氣に吾人の經驗を考察すれば所謂心的現象と物的現象とは截然として區別あり、故に若し兩者を物の一義に歸せんには心を以て物の具有する所の一性質若しくは物によりて生ずる結果と看做さざるべからず、此意味に於ては心を以て物の變したる形態と看做すが故になほ其心的作用の特色を認むる點に於て事實に背かず、然るに今上述の唯物論に於ては強て心物を同一視し或は思想を分泌液と同様に論し、或は之を細胞に分布す、是れ明に事實に背ける叙説と謂はざるべからず。

然れども唯物論は如何なる形式を以て顯はるとも、なほ終に其理論上の缺點を掩ふ能はず、次に其主要なるものを擧げんか。

(一) 唯物論は科學的なりと揚言しつゝ、自から之を破るものなり。抑、科學の法則多き中に就て最普遍的にして且つ最根本的なりと認めらるゝものは勢用保存則(エネルギー不滅則)なり、則ち此法則に従へば宇宙間の勢用は不増不減にして、たゞ某種の勢用か形を變して他某種の勢用となるに過ぎざるなり。然らば今心作用を以て一種の物的現象とせんか、一の刺激によりて一の心的現象起るに當りては刺激の勢用に變して心的勢用となりしなり、されば此際他に變化起るべからず、然るに吾人の經驗するが如く此際神經及體軀に變化生ずるなり。されば論者が勢用保存則を眞とせんには心的作用若しくは體的變化の一を實際ならすとすを要す、然らずんば終に金科玉條とせる勢用保存則を破るに至らん。然るに是れ事實に反するが故に、心的及物的現象を同様の勢用とする能はざるを知るべきなり。

(二) 唯物論の根本的概念は未だ確定せず。蓋し唯物論者は物質を以て唯一の實在となせども、其所謂物の概念につきては學者の所説區々として一定せず、或は物質と活動とを別ち、運動(即ち一般の現象)を以て物質の一屬性とするあり、或は物質と活動とを同

一視して宇宙をエネルギーの發現とするあり、第二説の如くば物質の概念は大に重要な
らざるべし。此の如く物質の見解既に異なりとせば、唯物論は決して其論者の思ふか如
く簡明なるものに非ざるなり。

(三)唯物論の説明は不完全にして且つ不精密なり。抑、心物兩現象の相違を擧ぐれば
極めて大なり、然るに論者は之を一に歸せんとするものなれば、成るべく各種の現象に
就て之を證明せざるべからず。然るに精神現象中、物的現象との關係を明らかめ得べきは、
たゞ簡單なる作用(例ば感覺の如き)に過ぎず、高尚なる知情意の作用には如何なる物的
變化が伴隨するか明ならず、是れ其説の不完全なるの誹を免れざる所以なり。更に一步
を進めて假にかゝる伴隨的現象ありとするも、かく伴隨せる兩種現象の間に因果の關係
ありとは云ふべからず、何者、因果は分量及性質に於て同一なる現象につきて云ふを得
べく、物心兩現象の如く同一標準によりて測定すべからざるものにつきては言ふを得ざ
ればなり。さればかく因果の概念につきて言ふ所頗る不精密たるを免れざるなり。

かく唯物論は自己の長所と誇稱する點に於て反て短所を有するなり、さればこは未だ

正當なる哲學説として學者の意を動かす能はざる也。之に反して多數哲學者の愛撫する
所の學説を唯心論とす。

唯心論

唯心論は吾人に最直接なる意識現象より他に類推して、一切現象を意識的心的とする
ものなり。此中に種々の形態あることは既に述べたる如し。此學説は唯物論の單に物質
を主として實際上に害惡を生ずるを矯正し、人生及世界をして意義あり尊崇すべきもの
とならしむるの長所を有すると共に、理論上に於ても直接より間接に及ぼすものたるの
特色ありと雖も、其所謂「心」の意味如何によりては唯物論と同じく偏倚にして且つ空想
的たることを免れざるに至るべし。夫れ意識現象の我に直接なるは眞なり、我にありて
はこは最も疑を容れざるべし、されど直に之を他に推して他現象も之と同様なりとする
は獨斷なり。凡て心的現象は物的と異なりて從て物質の作用として説く能はざるが如く、
凡ての物的現象は又心的現象を以て説明し得べからず、例へば木の生長する、石の墜落
する等の現象を以て人が某所に向て歩行し、或事物を思惟想像することと同一様に論ず

るを得ざるが如きなり。極端且純粹(實際かゝるものは殆稀なり)の唯心論は要するに一個の小説たるに過ぎざるなり。

以上の事實的駁撃の外に理論上の難點も極めて多し。今其中にありて最重要なるものを擧ぐれば次の如し。

(一)唯心論の所謂精神の概念極めて曖昧なり。蓋し唯心論者に從へば世界の各事各物は皆精神的屬性を具有する或本體の發現なり、然るに普通に精神作用と看なすもの、解釋未だ一定せず、從て均しく唯心論と稱すと雖も其所説大に相違し之に就きて確定せる立論を發見するに苦しむものあるなり。抑も心理學上精神作用を知情意に分ちて説くものあれども、是れ固より説明の便宜上に出づるものにして寧ろ客觀的側面と主觀的側面とに分つを可とす、即ち前者は外界の刺戟を反應する作用たる知的作用にして、後者は之に對する身體の變化を示す作用即ち情意作用なり。而して是等の一側面に重きを置くによりて其立脚地に差別を生ず、主知説(Intellectualism)及主意説(Voluntarism)即ち是なり。此心理學上の立脚地の相違は恰かも哲學說上の相違に對應し、唯心論中の二種

の大別を生ぜしむ。一は理性論的唯心論(Rationalistic Idealism)此のIdealismは實は)一は非理性論的唯心論(Irrationalistic Id.)なり。プラトーンを初めとして多數の唯心論者は前者に屬す。蓋しプラトーンに在りては本體は至高の知的作用即理性によりて知らるべく、而して其本體其自身も亦概念にして至上理を表はすものなり。近世の歐洲大陸哲學は皆此系統を引く、されば彼等は認識の器具として理性を重じたと共に認識の對象をも亦理性的の者と解釋せしなり。ライプニッツの如きは其説の極に達せるものと謂ふべし。カント出で、意志の優越權を唱ふると共に、其意志を本體とするの思想を生じたり、ショーペンハワーの哲學の如きは其好例なりと謂ふべし。今次に其説を對照せんとす。ライプニッツは大陸哲學傳來の概念たる本體(Substance)の意義を繼承し、動力を有する體若しくは寧ろ活動力となし、之を原子論者の單純不可分的原子と云ふ觀念に合して單子(Monade)と稱したり、是等單子は不可分不生滅にして外部より勢力を加へられず、ライプニッツは之を稱して「單子は窓戸を有せず」と云へり。然らば此單子の活動力とは如何。彼は之を寫象或は知覺(Perception)と云へり。此寫象とは普通に所謂知覺と

は異なりて、必しも意識せらるゝものに非ず、(此場合に之を微小知覺(Petite Perception)と云ふ)たゞ一般に外部を内部に表し、雑多を單一に現するの義なり。此寫象力は各單子に具はる者にして、各單子は之が爲に一切法界を寫象す、之を生鏡、小宇宙と云ふ。かく各單子は同一宇宙を寫象するものなるも、其方法様相を異にす、即ち近きは明晰に遠きは混沌たり、然れども其内容は異なるに非ざるが故に、其差はたゞ其活動即ち寫象の明晰に存するものなるのみ。此の如く活動の盛否は寫象の明否と相伴ふものにして、最明晰なる寫象を有するものは最活動力に富める神にして、活動の最多く妨害せられたる者は吾人が普通に物質と稱するものなり、普通に所謂精神は其中間に位す(寫象又表象といふ)

以上はライプニッツの唯心論の要點なり、ショーペンハウアーの説は之に反して他種の唯心論を代表す。蓋しショーペンハウアーによれば世界は先づ一方より觀すれば全く寫象なり、然れども其真相は他點に存す。今吾人自身を見るに一方には世界を認識寫象するが如く自體を寫象と看なし得べしと雖も、其自體の運動の巧妙なるを見れば他に之が主宰たるものあるを知るべし、意志即ち是なり。されば自己を反省すれば、自己は寫象たる

と共に意志なり、即今此歸結を世界に類推すれば、世界の内面的本質は意志なりと云ふを得べし。固よりこゝに意志と稱するものは通常の意志とは異なり、たゞ意志作用によりて最明に示現せられたる作用なればなり。此意志はカントの所謂物其自身にして、時間空間を離脱し、他に自己の根據理由なく、自體は全く單一なるものなり。而して其特色は活動性において、三段の順序を経て發現す、自然力衝動動機即是なり。最低級の發現即客觀化は最普遍なる自然力にして、普通の物理現象即ち是なり、漸進めば生物に於て見る如き衝動となり、更に進めば動機となり、即ち人間の意志に至りて其完全なる發現をなす、而して是等各物體は其活動發現の形態に過ぎざるなり。之をショーペンハウアーの意志論とす。

以上陳述せるが如くライプニッツとショーペンハウアーとは同一作用を解するに全く殊別の主義によれり、而して其活動の歸する所に就きては其説明不明なり、是れ唯心論の未だ容易に承認すべからざる理由の一なり。

(二) 心的現象は複雑なる物的現象に伴隨し、從てそは原初的ならざるなり。蓋し唯心

論者は多くは認識若しくは意志の活動より立論し之が直接簡單なるを豫想す。然れども他の方面より是等作用の起るに當りて必要な事情を採求すれば決して簡單なるものと稱すべからず。例へば感覺の如きは極めて簡單なる作用なれども脳髓及感官等の完全なる發達を要す、然らば物質の方遙かに精神よりは簡單なり、かゝる簡單なるものを複雑なるものより説かんとするは説明の順序より云はゞ之を誤まるものと謂はざるべからざるなり。

是等の缺點によりて唯心論は多少の變更を生ぜざる能はず、かくして生じたる説を單に一元論と名づけんとす。

一元論

唯物唯心の二論は未だ盡さざる所あり、畢竟するに物心の如く相異なる二現象を強て一より説かんとしたるは其弊の存する所なり、是に於てか兩論を包括するを得べき一元論は起らざるを得ざるなり。此一元論に二種の別あり、抽象的一元論及具體的一元論 (Abstract Monism, Concrete Monism) 即ち是なり。抽象的一元論とは例へばスピノー

ザの説の如く宇宙の本體は全く宇宙と隔離せる「スプスタンシア」にして、物心は其屬性に過ぎず、詳言すれば其本體の延長性を取りて言へば物となり、思惟性(意識性)を稽れば心を得るなりとするものなり。即ち此説にありては物心と本體とは全く別物なり、然れども本體にして果して然かく別物なりせば如何にして物心となるか、此説明は依然として困難なるなり。之に反して具體的一元論に於ては本體と物心とを別物とせず、同一本體の一面が物にして他面が心なるなりといふなり。即ち之によれば心物間の關係は交渉に非ずして平行なり、精神現象と共に身體に變化あるは因果の關係によるに非ずして、兩種の現象が同時に相併びて行はるゝなり。是れ實に心理的事實を説明するに最便利にして又哲學上の學說として最穩當なるものと謂ふべし。然れどもかく論じ來らば終に二元論に近づくを拒むべからず、たゞ二元論に於ては心物を併立せしむるを以て其關係を説くを得ざれど、此學說に於ては心物の別は現象界の事にして、即ち心物は本體の兩面なるが故に、吾人の觀察點の如何によりて何れかの側面顯はるとするなり。若し一元論の如く云はゞ現象界の事實を叙説し或度まで説明するものとして可なり、然れども

現象の本質を説明するものとしては未だ至らざる所あるなり。吾人は二元の事實を承認し其間に或關係の成立するを豫想し之によりて科學を建設す、されど之と共に其關係を一貫的に説明するを要するなり、是れ一元論の終に出でざるべからざる所以なり。

然れどもかく云ふもなほ物心何れかに重きを置くを免れず、而して此點より云へば一元論は到底唯心論的なるを免れず。蓋し唯心論は哲學者の愛好する所にして又其意義を寛大にし、奇怪なる類推を避くれば、單に宇宙の大本を活動とする説となるべければなり。既に活動を大本とすればこゝに物心の調和點を得たり、何者、物質にありても精神にありても其主要の點はその活動たることにあればなり。猶此活動の性質を細説し之を物心二方面に應用するは哲學の細論にして今はたゞ其大體の方針を指示せしに止まるのみ。

第十九節 自然の過程—器械論と目的論

自然の過程即ち自然は如何に發現しつゝあるかの問題は前論と關聯するものにして其

立脚地を大別して器械論と目的論と (Mechanism, Teleology) の二とす。前者は謂へらく、世界の變化はたゞ原因結果の法則に従て起るものなり、其變化には別に意義あるに非ずと。後者は謂へらく、世界は或目的に向ひて變化す、されば原因結果の關係は實は手段と目的との關係に外ならずと。自然の本質に關して唯物論的見解を執る者は其變化を器械論的に説明し唯心論者は目的論を執る。(器械論目的論を又器械觀目的觀とす)

器械論及目的論の何れか早く人心に生ずるか、之を決すること難し、たゞ其が各別の理由によりて生じたることを認むれば足れり。吾人若し心なくして天地の變化を見ればこは別に何等の目的もなくして時々變化を呈するのみ、何等の法則ありとも思はれざるなり。然れども吾人にして若し此天地間の變化によりて直接に利害を感ずれば此變化と吾人との間に何等かの關係を定めんとし、此變化に或目的 (即ち善惡の價值を含める目的) を附與せんとす、是れ宗教の起る所以にして目的論的思想こゝに萌す。然るに探究的精神は此目的と云ふ概念につきて疑惑を惹起し、然も之と同時に或法則の存在することを確信す、是れ科學的器械論の起る所以なり。されば器械論と目的論とは其説の起る

所以の動機に於て異なり、而して今哲學は一方に於ては科學を超え一方に於ては宗教を合理的にしたる如きものなるを以て、從て器械論と目的論との中間に位し、寧ろ目的論の傾向を有すること猶其唯心論的傾向を有する如きの理も自から明なるべし。以下少しく其沿革を叙せん。

希臘古代の哲學は一般に器械論と見るを得べし。當時哲學が神話を離れて研究せらるるや、天地に對する擬人的解釋を避け、一切の變化を以て單に物質の變化に過ぎずとするに至れり。即ちアナクシメネース等は萬物は原的物質の結合分離によりて生滅の現象を呈すと説き、純然たる器械論的見解を執れり、此思潮を最完全に發表せし者は唯物論の完成者たるデーモクリトスなりとす。

然るに此時に當り希臘には既に別種の世界觀を生じ、プラトーンに至りて一系の組織とならんとせり。史家或は其源をアナクサゴラスにありとすれども、彼は未だ器械論の立脚地を全く脱却するを得ざりしなり。ソークラテース倫理研究を重じ其思想プラトーンに傳はると共に宇宙の解釋は始めて全然一變せり。即ち彼は自然の本質を以て非物質

的想念とし、其想念中にありて善の想念を最高とし、凡ての現象は其各自の想念（例へば名馬は馬の想念）を模範として造られ、善の想念に向ひて進行するものとせり。然るにプラトーンはかく本體と現象とを區別したるを以て現象の如何にして生起するかを説くを得ず、神の如きものありて其媒介をなすとせり。即ち其目的は自然の過程の外にあるなり、之を超越的目的論 (Transcendent Teleology) とす。アリストテレースは之に對して更に目的の概念を明にすると共に之を過程自身の中に存するものとせり。即ち世界は畢竟純然たる質料が形式を有し來らんとする運動に外ならずとし、其目的は絶えず活動によりて實現せられつゝありとせるなり、之を内在的目的論 (Immanent Teleology) とす。

アリストテレース以後の希臘哲學に於ては兩論の相錯綜せること猶唯物論と唯心論との相錯綜せるが如し。エピクロス派は純然たる器械論者なりき、即ち神を拒み、たとひ神ありともそは世界の事變に關すべきにあらずとして、全くデーモクリトスの世界觀を遵奉せり。ストア派は一方より云へば器械論者にして各變化は一定の法則に支配せらる

としたり、然れども又其所謂法則を理と名づけ之を神の如く看做したる點に於ては、一種の内在的目的論の趣を具ふと謂ふべし。新プラトーン派がプラトーンと同じく目的論を唱ふることは特に言ふを俟たざるべし。

目的論の語の哲學上に著るしく顯れ來りしは中世の基督教哲學の時なり。抑も基督教の世界觀は神が世界を創造したりとするものなれば純たる超越的目的論なり。然れども此目的には人格的神を假定したるものなれば論議他に涉り、こゝに論ずるの遑なし。

近世に於ける唯物唯心二論の關係は又器械論及目的論の關係なり。英國のホッブスは器械論、デカルト派は目的論なり。器械論の極はヒュームに至りて器械的法則其者をも拒むの説を生じたり。英國の經驗論者中にバークリーの如き有神論的目的論あるが如く大陸にスピノーザの器械論ありしは奇と云ふべし、即ち其説によれば世界の現象は根本的に於ては一なれば從て一の必然的法則によりて支配せらるゝと。然れどもスピノーザの器械論は唯物論的器械論的と異なる所あり、本體は現象の内在的目的と見るべければなり。かゝる曖昧の區別はカントに至りて確定せり。カントは自然に内在的目的あることを唱

へて古説を調和せり。即ち彼によれば自然の各物は元來分離せるに非ずして、各或目的に從て結合すとせるなり。最もよく此關係を示す者は有機體の構造なり、即ち其各部分は各相依て全體の生活を營みて一定の目的を盡すなり。其他の自然物に於ては此の關係はしかく明ならざれども元來存せざるに非ず、たゞ度の差あるのみなり。カントの後諸家大抵此立脚地に在り、シェリング、ヘーゲル等の自然論は全く此見解より立論せしなり。

然るに輓近に至りて此の説は別種の旨趣を帯び來れり、自然科学の發達と進化論の確立と是なり。自然科学は凡ての變化を物質の運動より説くと共に一切を器械的に説かんとす、然るに又一方には進化論あり、自然の變化はたゞ適者生存の結果のみといふ、即ち有神的目的論を拒むなり。是に於て舊來の目的論全く倒ると共に器械論の價值生じ來らんとせり。然らば如何に歸着せんか、以下少しく之を述べんとす。

目的論の最簡單なるものは、此世界を以て神の創造に成れりとし、從て諸現象は皆神意に基つくものとなすにあり。此思想は宗教的意識が漸く發展し來らんとする時に於て

既に顯はるゝものにして、若し其外形を多少變更修正すれば、最發達せる目的論も此意に歸着するを免れざるなり。然れども其論に對しては吾人は其所謂神の位置如何を問ひ、或は遍一切處の意味は果して同時に各所に在ると云ふの義なるか、若しくは個々分劃せる場所を超越するの謂なるか、等の根本的質問を呈するに先だちて、事實上此世界は然かく目的に適ふ様に成立せるか否かを尋ねざるべからず。諸般の研究によりて益、明かなるが如く、世界の事物は相互に關係し、互に相助長するものなりと雖も、亦之に反し目的に適はざる如きものも少からず。固よりは等も其終極に於ては目的に合すべきか否か明ならず、恐らくは研究の結果其然るを知るべきものならんと雖も、とにかく現在に於ては相背反せる事物の存在せることは疑ふべからず。是に於てか多くの目的論は其中に單純なる目的的概念を以て解釋すべからざるものを事實として認めざるを得ざるに至る。故に例へばプラトーンは、本體界即ち實有の世界は目的に適ふものなれども現象界には偶然の事情ありて、こは實有と正反對なる非有に基づくものなりとし、此非有の作用の法則を名づけて因果律即ち器械的法則とせり。即ち此の如く目的論の下に器械論

を認許したりしなり。かく目的論の立脚地より云ふも既に幾分の器械論的説明を導かざるを得ず、加ふるに自然界の研究益、進み來り、唯物論的思想勢力を得來るに及びては、目的論は到底前述の如き簡單なる状態に止まる能はざるなり。是に於て素朴實在論に代りて觀念論の出でたるが如く器械論は目的論に代りて出でざるを得ざるなり。

器械論に二様の意義あり。第一は無法則的器械論と稱すべく、第二は法則的器械論と稱すべし。今夫れ世界の過程は或る目的に向ひて生ずるものに非すとせば、その諸變化には全く何等の關係もなきものなるか。世界の現象に關して神意を否定する者は之と同時先づ毫も獨立の法則を認めざるに至るべし。蓋し世界の變化を以て此世界の外に在る神の意志によるとなさんか、其各變化には別に特別の理由ありとするを得ず、されば此説よりして神意を否定すれば、終に世界の秩序を説くを得ざるべきなり。然れどもかく世界を無秩序とするは是れ全然懷疑的態度にあるものにして、學說として保持すること能はず。何となれば世界に全く法則なしとすればそれは全く研究するによしなく、從て其無法則なる事をも斷言すべからざればなり。且夫世界の變化自身には別に意味なしと

するも吾人の研究上其中に法則をつくりて之を研究するを要せずとせんや、是れ學の起る所以なればなり。是故に器械論者は世界の變化に何等かの法則を認むることをなさざるべからず。是れ第二の器械論の眞意にして、進化論といひ、勢用保存則といひ、皆此器械論を成立せしむる研究に外ならざるなり。

法則的器械論は現時科學の精神なり。蓋し自然を以て自然を説明すべしとは近世哲學の題句にして、現今の科學は之を繼承せるものに外ならず、而して其研究の確實なることに就ては毫も疑ふを要せざるなり。然らば目的論は終に全く取るべからざるか。余は更に此目的論の意味を變更して器械論と一致せしめんとするなり、而して此點に於てカントは既に好模範を示したり。

カントは謂へらく有機體の構造を理會するには目的の概念を離るべからずと。即ち例へば眼の構造と其作用と相俟ちて存するものにして、其各部は眼全體の爲に存し、眼は又其各部によりて成立す、此關係は他の自然物即ち無機物中に存せざる所、之を自然に於ける目的の概念の顯るゝ所となすと。今此思想を他の語を以て表せば有機體は自己の

中に或る目的を具ふと云ふの義なり、換言すれば或る自然物にありては目的は内部に存するなり。是に於てか吾人は内在的目的論なる新概念を得たり。然らば此思想は能く科學と調和するを得べきか。思ふに有機體の構造發達等は單純なる分子の結合を以て説明し難き點ある事は事實なり、然れども他の自然物と雖も或意味に於ては其全體と部分とは密着不離の關係を有するもの少なからず、現に生物の現象を以て化合の現象に比すれば其間に判然たる差別を附するに苦しむ者あり、而して又化學的現象と物理的現象(例へば電氣)とを比すれば其間に大なる差別を劃すること難し、然らば則ち有機體につきて内在的目的を立するを得れば、一切の自然現象につきても亦之を言ひ得ずといふべからず。此の如くして問題は進みて次の如くなるべし、一切の自然現象は皆其目的によりて結合すとなさば、是れ器械論の説明を容るゝ能はざるか。

此問題を解釋するにはアリストテレスの四原因説に復るを可とす。アリストテレスは原因を分ちて四種となせり、材料的、形式的、活動的、究竟的、是れなり。是等諸原因は悉く共在すべく、此中初三は所謂原因にして、後の一は所謂目的なり。例へば家

屋の材料的原因は木石なり、形式的原因は設計圖なり、活動的原因は工匠の勞働なり、究竟的原因は其目的即ち居住に適することなりとす。今若し此究竟的原因を以て其の現象の外より定められたるものとすれば、超越的目的論の陋に陥いるものにして、實に中世哲學の近世科學によりて輕視せられたる點なり。然れども之を其現象全體が其各部分に對するの關係の意に解すれば何等の不自然の點を發見する能はず、之を言ふも言はずも現象には何等の増減なく、たゞ吾人の解釋の方法の明瞭なるを得ると否とに外ならざるなり。されば單に原因結果の關係を説きて足れりとするものは器械論に止まるべし、進みて其因果に意味を附せんとする者は原因は結果なる目的を生ずる手段なりと解釋し結果か原因中に含まるゝ如く目的は既に其手段中に具はると云ふを得べきなり。然らば則ち目的論と器械論とを調和すべき立脚地は結局此の内存的目的論にありと謂ふべきなり。而して自然の性質を以て物質的よりは寧ろ精神的に近しとなす者にありては必ず此立脚地の外に出づる能はざるなり。

第二十節 自然の理想—宗教哲學及美學

自然の過程を解釋するに當りて目的の概念に入ると共に其本質に特殊の意味生じ、又其評價に特別の意義を伴ひ來る、即ち自然の本質を以て神(目的に向ひて發達する神)とすると共に、自然を理想の點(即ち目的に對する現實の關係)より觀察することなり。前者は宗教哲學の課題にして後者は美學の問題なり。

自然の本質に關する多元、二元、一元の區別は又宗教に於ける多神、二神、一神の別を生ず。多神教(Polytheism)に於ては萬物を悉く神として尊崇す、原始的宗教より希臘の神話的宗教の如き皆是なり。然るに是等許多の神祇が皆同等の權力を有すとは思惟し難きことなるを以て其中の一を選びて主神となす、是一神教(Monotheism)に移るの段階なり。然るに世界には單に善のみならずして害惡多し、之を説明するに當りて善神のみなりとするは困難なり、是に於て善惡の二神を立つる二神教(Duotheism)生ず。然れども二神併立は眞の宗教心を満足せざること猶二元論の哲學上執るべからざるが如し、

されば終に一神教に歸せざるを得ず。然るに此一神教の神にして全く世界の外に在ることと基督教の神の如くば、之と世界との關係を説くに困難なること猶抽象一元論の如し。是に於て一神教と多神教とを合したる萬有神教(Pantheism)生ず、こは猶具體一元論の如く、世界其者が神なりと説くなり、即ち神は世界の内存的目的となるなり、佛教の如き是なり、其他基督教中に在りても此説を奉ずる者あり、スピノーザは萬有神教を説ける哲學者として最も名あり。然れども世界即ち神とすれば神は絶對不變なるが如く世界も亦絶對不變となるべきかの疑を生ずべし、是れ不合理的なるのみならず、又眞の宗教心を満足せしむるに足らず、何者、宗教なるものは畢竟現實界の不完全なるを認めて圓滿完全の理想を憧憬するによりて生ずるものなればなり。是故に世界と神とを隔離せざらんとする説も、或は世界と神とを數量的に全く均等なりとせず寧ろ神の中に世界が含有せらるゝものとせるクラウゼの萬有在神説(Panentheismus)となり、或は神自身が世界各過程中心にて發展するものとするシェリングの説を生ず。然れども是等は皆宗教的意識なる特別の心性と結合する問題にして純知的活動たる哲學によりてのみ解し得べからず、

宗教哲學は即ち此美と世界との關係を宗教的事實によりて解釋せんとするものなり、而して其の中心の原理は普通の自然哲學の解釋に待つ所あるなり。

更に自然の過程に目的(勿論無意識なる)ありとすれば、各自然現象は其目的に近きと否とによりて價值の差別を生ずべし、最も完全に自然の目的を顯はす者を自然の理想となし、之より以下順次其階級を附するを得。然るに現實の自然界は皆其目的の一片を示すに過ぎざるを以て、理想を距ること遠しと謂はざるべからず。是故に會、其中に理想に近きものあれば之を賞翫し、又之に満足せずして自ら自然の材料を執て理想に適する物を製作す。吾人が某の山水を以て美なりとし、某某の山水を粉本として一幅の畫圖を現するが如き、即ち是なり。是に於て吾人は自然の理想てふ概念と美てふ概念との果して契合すべきか否かを論證せざるべからず。

抑、美學が獨立なる學科として哲學者によりて承認せられたるは實に近代の事に屬す。古代にありてはプラトーンは屢、之に關する意見を述べたりしも、希臘時代の常として未だ美と善との區別を明説する能はさりき。アリストテレースは美の學理を特殊の藝術に

應用せんとして其の『詩學』の著今に傳はれりと雖も、遂に斷片たるを免れず。其他ブ
チノス、ロンギウス等の如きも、亦美に關する學説を述べたれども、未だ完全なる組織
を具へざりき。近世に至り英國のシフツベリー、ハッチソン、ホーム等皆美的感情の性
質を論じたりしも未だ美學を組成するに至らず。之に反して美學の眞に系統を具へたる
は大陸派の哲學者中に在り。ヲルフの哲學を組織するや、心性の各作用に配して諸學を
定めたり、而して知性に高下の別を設け高等の知性の理想を眞とし、之に對して論理學
を配したれども下等の知性即ち不明なる感覺に對しては別に言ふ所なかりき。パウムガ
ルテン(自一七七一四至一七六二)此缺陷を補はんが爲に其下等の知性の理想を美とし、之に對して美
學なる學科を定め、其中には(一)如何なる感覺的認識が美なるか(二)如何に此感覺的認
識を排列すれば美なるか(三)美にして又美的に排列せられたる感覺的認識を如何に表現
すれば美なるか、此三件を論すべきものとせり。之より後此研究勃興し、且つ美は感覺
よりは寧ろ感情に屬するものとせられ、此論を立つるもの多く、又キンケルマン、レッシ
ングの如く藝術上より立論するもの少なからざりき。カント『判斷力批判』を著すに及び

(一七九〇年)是等の議論は始めて確乎たる基礎を得るに至れり。カントの美論は二部に
分る、一は優美及壯美の論にして、一は美術の論なり、前者に於てカントは美的を道德
的論理的快感的と區別し、直接にして利害の念を離れたる形式上の愉快なりとし普遍性
を具ふるものとせり。

カントに至りて美學の問題の範圍は確定するを得たると共に其中に新に種々の問題を
生ぜり。第一は形式説と實質説との爭論なり。カントは美を以て形式に關する者とせり、
然れども此形式は全く實質を離るべきか否。カントの後ヘーゲルは實質論の好模範にし
て、美は常住無極的理念が倏忽有限的質科の中に現はるゝ状態なりとし、ヘルバルトは
形式論を唱へて美は調和等の形式に存すとせり。是等兩派の爭論と關聯するものは第二
に理想の抽象的若しくは具體的なるべきか如何の論なり。若し理想は或個體の形を脱し
て共通不變の所に存すとせんか、是れ抽象理想論にして、之に反して個體性を具してこ
ゝに理想を現はすとせば具體理想論となるべし。ショーペンハワーの説は前者に屬し、
ヘーゲルのは後者に屬するものとす。更に第三にカントは美感を以て全く特別の心性と

し普遍的にして利害の念を脱するものとせり、然れども是れ果して然るか、此點に關しては獨逸の理想學派は主としてカントの説を保持し、英國の經驗論者は現今科學の結果を借來りて美感も他の感情と根本の性質を異にせずとせり。

吾人は今以上の諸説の細點を論究するを欲せず、是等及び其を美術に應用せんことは是全く美學なる特別の學科の職務なればなり。吾人が今哲學組織中に此論を編入せんとするに當りて要むる所は其美の所在の論なり。蓋し上述の爭論を攝すれば二となるべし。一は美の客體の論なり。一は美の主觀の論なり。第二の論は暫く措く、第一に美は何所にありや、一は曰く形式の調和等にありと、是れ其形式が最完全に發表せられて其目的に適合したる状態にあらずや。他の一は曰く美は形式中に顯はるゝ理想にありと、所謂理想は常に或る材料を取り、或形式を取るものとすれば、其形材の適合が即ち最理想に近きものならずや、然らば是亦目的に適ひたるものと云ひ得べきはなり。此の如く美の意義を求むれば遂に自然の理想に歸せざるを得ざるなり。

上來略述せるが如く美學の原理は之を自然理想論と稱するを得べく、此の如くして美

學の哲學系統中の位置を定むるを得べし。而して其中に含める諸種の爭論も之を他の哲學說に關聯せしむることを得べし。即ち第一に美感の性質に關しては認識論上の純理論と經驗論との對立を認むべく、第二に美の客體に關しては認識論上の觀念論と實在論との對峙及び之に關聯して超越及内存二目的論の片影を認む。

美學及宗教學に關してはハルトマンの著を最包括する所多きものとすべし。猶マーシャルの美學原理 (Marshall, Aesthetical Principles) は最簡にして經驗派の説を窺ふに便なり。

第七章 哲學の問題——(三)人生哲學

人生哲學の問題。倫理學と哲學。倫理學の沿革。人生の現實に關する二反對說（厭世觀と樂天觀）。(一)主觀的。(二)客觀的。人生の理想に關する反對說。(一)他律說と自律說。(二)經驗論と先天論。(三)快樂說と嚴肅說。(四)結果論と動機論。(五)實質論と形式論。結論。

第二十一節 人生哲學の問題及沿革

前章に述べたる視點に従ひて自然を單に器械的物質的と看做さず、其中に目的を認め價值を定むるに至らんか、哲學の問題は特に細密の點に奔りて人生に關する攻究に移るべし。何者、自然にはたとひ目的ありとするも猶無意識的なるに過ぎず、之に反して人生は吾人人間の意識上最明に目的を有し評價せらるべきものと認めらるればなり。此問題の範圍は又極めて廣漠たれども、其要點を擧ぐれば其中に於て最明に區別せらるべきもの二つあることを發見すべし、一は人生の現實にして一は人生の理想に關す、前者は

人生が如何なる意味を有するかを論究するもの、狹義の人生觀にして又之を價值論(Axiology)と云ふべし、後者は人の行爲の標準を定めんとするもの、即ち道德哲學或は倫理學(Ethics)と稱せらるゝものなり。

此に倫理學を哲學の一科と看做すことに就きて多少辯すべきことあり。抑も現今科學の進歩すると共に諸般の研究は成るべく哲學の假定を離るゝを勉め、哲學的假定は單に其最後の根據となるに至らんとせり。されば例へば心理學の如きは往時は精神若しくは靈魂と云ふが如き概念を以て必要缺くべからざるものとし、此概念に基づきて諸般の原理を演繹したれども、現代に至りては此の如き研究法によらず、主として經驗に訴へて其原理を探求せんとす。かく心理學及び諸種の精神現象に關する科學が獨立すると共に、倫理學も亦哲學を離れて研究せらるゝの傾向を生じたり。是等の傾向の中には或一種の學說(例へば唯物論)によりて自から然るものあれど、これは今論する限りにあらず、假に今さる學說に關係なくして、倫理現象は果して全く科學として論究し得べきかを質さん。抑も吾人が倫理研究に於て要求する所のものは單に吾人の行爲を列擧し分類するに止ま

らず、進みて其行爲に通ずる法則を發見し且つ其是非善惡を甄別し評價するの標準を發見せざるべからず。而して其標準を何所に求むべきかと云ふに、終に人間生活の目的に歸せざるを得ず、人の目的定りて然る後此目的に適ふと否とによりて善惡の區別をなすを得なければなり。然るに此目的なるものは個々の事實の歸着する終極なるを以て、此等事實全體即ち其事實の本質を知悉せる後に非ずば完全に了解することを得べからず、換言すれば倫理研究に於ては他の普通の事實の如く孤立分離して考へ得べきに非ざるなり、單に倫理現象の最顯著なる人生全體のみに止まらず、進で其と世界全體との關係をも檢せざるべからざるなり、是其科學としてよりは寧ろ哲學として見るべき所以なりとす。

然れども以上の見解は固より倫理現象には全く科學的研究を要せずと云ふの意に非ず、倫理現象の哲學的研究が科學を離れて存在し得べからざるは他の哲學研究と異なる所なきなり。且又以上の如き哲學的研究が倫理の終極となると云ふ事は科學としての倫理學の存在を拒むことの理由とならず、猶自然哲學と共に自然科學の存在するが如きなり。

り。たゞ此場合(即ち科學的倫理學)に於ては主として各種の倫理現象を比較して其意義を發見し其問題の終極を暫く人生に歸するに止むるのみ、即ち其倫理學は記載的科學及び或假定の下に在る規範的科學の性質を有すべきなり。

人生に關する研究の始めて意識的に哲學の問題となりしは希臘詭辯學派の時なり。既に述べたる如く此學派は當時の道德の紊亂に際して主として古來の道德思想の弊を暴きて消極的効果を與ふるに止まりき。之に對して積極的方面に盡瘁せしはソクラテースなり、即ち詭辯學者等が徒らに道德を破壊するに對して古來の道德中に猶取るべき所あるを察し、人々の真正に執るべき方針を定めんとして先づ道德的概念の分析を勉め、善とは如何、徳とは如何等と推究し來り、終に知徳合一論(人もし完全に善を知れば)及福徳合一論(徳を行へば其結)を唱へたり。ソクラテースの後其門人各其説の半面を窺ひて之を發展す、所謂小ソクラテース派にして、其中には徳に重きを置き克己を理想とせるキニク學派あり、福を重じて快樂を目的とするキュレネー學派あり。是等不完全なる學派に對して完全にソクラテースの學説を發展し更に之を幽玄の域に達せしめたるも

のはプラトーンにして、プラトーンの學說の矛盾を除き完全なる體系となし、人生の目的を不斷の活動に在りとし、圓滿の幸福を以て終極の理想とするアリストテレースの說を出したり、殆ど一切の學がこゝに淵源を有するが如く、倫理學の組織は又こゝに成れりと謂ふべし。

アリストテレースの後哲學は主として實踐的方面に於て發達し來りて、二異學說の對立するを見るに至れり。一はストア學派にして克己制慾を唱へ人生の理想は自然の理に従ひて行動するにありとし、一はエピクロス派にして快樂を以て人生の目的なりとせり。此間また一派の說あり、懷疑派と云ふ、謂へらく一切の知を絶ち聖を棄つればこゝに永久の幸福を得べしと。是等の倫理研究に續て起りし學派を宗教的哲學派となす、新プラトーン派等即ち是なり、此派の人々は至善を以て神明と冥合するによりて得べきものとするものにして、其說の歸着點は又倫理問題にありしなり。

かく倫理問題と宗教問題との混合は中世に至りて其極に達したり。中世の哲學者は謂へらく、人の祖先はもと神によりて造られたるものなれど、既に其時に罪を犯し、傳は

りて今日に及べり、されば之を脱せんが爲には神を信ずると共に種々の善根を施さざるべからずと。是に於てか古代に於て人の幸福即ち至善を探索せしものは一變して、人が善を行ふ爲に具ふべき品性即ち徳の問題に移れり。之と共に意志の自由と否との論議盛に行はれ來れり、蓋し是れ人の罪業の原因を説明するが爲に生じたる見解にして一派の論者は哲學上に心理學上に個人の意志は一般の法則に従て活動すと説き、之に反する者は人の犯罪墮落を以て意志の自由に基づくものとしたるなり。

近世に至りて倫理問題は又熱心に研究せられ來れり、殊に英國に於て哲學の要點を占めし者は倫理學なりしなり。而して是等倫理學諸派の論點固より一ならずと雖も、其中最も著るしきは古代の至善論、中世の徳性論に對して、近世に至りて義務の觀念の學者の注意を惹き來りしこと是なり、是れ一は羅馬法律思想の影響に因するものならん。なほ此間に於ける、諸種の爭論を検すれば、皆基をホッブスの學說に歸せざるはなし。ホッブスは自然的法則と人爲的法則とを分ち、道德を以て全く人爲の法則によりて成れりとしたり。是に於て第一に起りたる爭論は道德の起源なり。ホッブスは之を國法に歸し

全く外部的となしたれども、是れ果して眞の説明と看做すを得べきか。此點に於て反對を唱へしはカツドワース、カムバランド、クラーク等にして、主として、道德を判別する能力の特別の作用たるを説く、即ち直覺派(Intuitionism)と稱せらるゝものなり。此直覺派中後世に至りて知力を主とするものと感情を主とするものとの別を生じたり。此等直覺派に對して道德を以て全く經驗より來るものとするあり、ロツクの如きは即ち是にして兩者の爭論は猶認識の起原に關する爭論の如し。此の如く道德心に訴へて道德を説かんとするものと共に、問題は轉じて此道德心の分析に移れり、是れ即ち第二の問題にして、之に關する説又二に分る。一は曰く道德心は利己心の變形のみ、他の苦樂は我の苦樂なるが故に之に對して同情を有するを得るなりと、ホッブスの説は全く此立脚地に在り。之に對して直覺派は固より道德心の獨立を説く者なり。然れども單に道德心或は利他心を以て本來利己的傾向を有する人性に自から具はると説くも、是れ未だ心理研究の精神に満足を與ふるを得ず、是に於て利己より利他に變する徑行に就て説明を試みんとするもの生ぜり、即ち觀念聯合の法則に訴へて之を説かんとするものにして、

ハートリー、ミル父子等所謂聯想學派の徒の唱ふる所即ち是なり。かく心理的問題起ると共に之を倫理上の目的に關する説明の中に應用するに至り、こゝに第三の問題に移りて二様の見解を出したり。蓋し是等の學派は殆ど皆快樂を以て人生の目的とする點に於て一致すれども、其快樂は何人の快樂なるやの點に於て疑問あり。ホッブスは心理的利己論者なりしと共に倫理的利己論者にして、人の目的は自己の快樂を得るに在りとせり。之に反してベンサムは社會多數の快樂を以て人の目的とすべしと唱へ、所謂最大多數の最大幸福を説けり、功利説即ち是にして、ミルは益其説を發展せり。

英國に於ける倫理問題の發展此の如し、然れども是等は主として科學的立脚地より述べたるものにして、其中には哲學的と稱すべき點甚だ少なし。之に反して、倫理問題を以て全く哲學の一科と看做して組織したるは所謂大陸學派にして、其説の徑行は其自然の本體に關する見解と一致せり。其説を概言すればアリストテレスの幸福説を取れりといふべきか。かくて十八世紀の末に至り佛國の感覺論者連りに極端なる快樂説を唱へ道德の危機を生ずるに至りて、屹然時流の外に立ち、義務の概念を説明し道德法の先天

的なること従て其無上なるを唱へし者をカントとなす。是に於て道德上の概念は別天地に入れるの觀あり。此思想は其中に偏倚せる所あれども、よく倫理的概念の一要素となるを得たり。輒近に於ける獨英等の倫理説は皆之によりて影響せられ來れり、たゞ其説形式に偏するの弊あるを以て之を補はんが爲に幸福の説を加味し、アリストテレースの説の復興するを見るに至れり。

第二十二節 人生の現實

人生に關しては先づ其現在の状態の如何に就て二様の見解あり、一は樂天觀或は多樂觀 (Optimism) にして、一は厭世觀或は多苦觀 (Pessimism) なり。前者は謂へらく、此世界は快樂最多しと、後者は之に反して最も苦痛に富むとす。此兩種思想の消長は猶實在論と觀念論との交代の如し、而して古代より近世に至るまで、哲學者及詩人の説く所を列擧すれば、千差萬別、最も興味に富むものとす。然れども今は單に此二觀の種類を擧ぐるに止むべし。

幼稚なる思想を以て認識論を解く者が概して實在論に傾くが如く、其人生の現實を評價するに當りては大率皆樂天觀を執る。蓋し彼等は未だ世界の苦痛に遭遇せず、自己の罪惡を意識せず、従て此世界を以て常樂の境と思惟するなり、氣候溫暖の地に住する古代の國民若しくは富貴の中に養はれたる小兒の如き、即是なり。然れども少しく經驗を重ねれば世界の事實は常に此信を破りつゝあるを發見すべし、是に於てか樂天觀は變じて厭世觀となる。其中或は感情に基づくものあり、理論に訴ふるものあり、共に世界は苦痛に充ち人生は不幸なりとす。更に進めば苦の必しも苦に非ざることを悟り、こゝに大勇猛心を起して苦痛に勝ちて快樂を求めんとす、百般の活動こゝに生じ、人生の眞趣こゝに顯はる、之を眞の樂天觀と云ふべく、又世界の苦を認むる點より云へば厭世觀とも稱すべし。

以上は思想發達の順序に於て通常見る所なれども、人の性情氣質若しくは其學説信仰等によりて兩種の思想は充分調和するを得ず、之が爲に一方に偏して人生を解釋するもの少なからず。若し單に其氣質によりて漫然樂天若しくは厭世を唱ふるものあれば之を

主觀的或は無理由的と云ふ。此種の思想には又素朴的及詩歌的の二者を區別するを得。素朴的樂天觀及素朴的厭世觀は一時の感情若しくは其人の氣質によりて生ずるものなれば、固より確乎たる理論上の基礎を有するものに非ず。詩歌的樂天觀或は厭世觀は外觀に於て之と類似すれども、實に其思想が詩人直觀の結果なる點に於て大なる差異あるものとす、而して此の場合に於ては多くは厭世觀に傾くものにして、是れ主として詩人の多感性が容易に世界の缺陷を洞察するによるものなり。而して會樂天觀あるも多くは厭世の域を超脱したる境界、若しくは厭世の餘り自暴自棄して世間の快樂にのみ耽溺するものなり。

主觀的的人生觀に對するものを客觀的或は具理由的的人生觀とす、即ち客觀的事實に照して人生を評斷するものにして、或は經驗的科學に根據を求むるものあり、或は自家の哲學的立脚地に基づくものあり。例へば英國聯想學者ミル、ハートリー等のときは快樂と苦痛との分量を計算して快樂を大として樂天觀を唱へ、カントは其著『アントロポロギー』に於て、ハルトマンは其『無意識の哲學』に於て人生に苦痛多き事を經驗的に論述

し厭世觀を構成せり(ハルトマンの學說は單に之に盡きたるに非ず、氏は世界の苦痛を唱ふるのと異なる)然れども是等は共に確乎たる論證と稱するに足らず、何者、單に經驗にのみ訴ふれば其數に限りあり、而して同一經驗も解者によりて全く異なるものとせらるべければなり。さればハートリー等が快樂よりは苦痛は忘れ易しとすれば、ハルトマンは全く之に反對し、ハルトマンが快樂も永續すれば苦痛となることを主張すれば、之に反對する者は苦痛も永續すれば之を感じることを薄きに至ることを述ぶ。一方に快樂の事實を擧ぐれば他方には之によりて生ずる苦痛を探出し、一方が苦痛の存在を主張すれば他方には之を以て快樂に達する方便なりとす。されば所謂科學的的人生觀も亦歸する所は人々の感情にして、之を以て哲學說中に入るゝこと難し。之に反して哲學的或は神學的的人生觀は固より又人々の感情に基づく所あれども其感情は哲學全系に關係あるものなるが故に、之によりて哲學說の論理的徹底性を失はず、例へばライブニッツの樂天觀、ショーパーの厭世觀の如きは其好證左なり。ライブニッツは其單子論より單子が各世界を現はすを得ることを説かんが爲に豫定調和説を稱へ、各單子は神の恩寵によりて初より

調和せらるるとなし、従て此世界は神意に生じて最完全なるもの、害悪はたゞ其完全を成就するの方便なりとせり。ショーペンハワーは謂へらく、世界の根源は意欲なり、悶々已まざる煩惱心は絶えず發現して諸般の現象を呈す、一慾充ちて他慾更に生じ、慾を充さずんば常に苦痛にして意欲の世界は同時に不満足、争闘苦痛の世界なりと。是等二説は各特殊の意義を有し共に或度まで眞理なり、然れども一方の學説を以て他方の事實を掩ひ之を曲ぐる能はず。神徳を頌するは可なり、されど害悪の存在を抗辨せんとする所謂「辨神論」(Theodicy)なるものは徒勞に屬せずんば幸なり。世界の害悪を認むるは可なり、されど若し全く害悪のみとせば何所より其害悪なる相對的概念を得來るべきぞ。畢竟自然に於ける目的の有無如何の論は、人生の現實を解釋する好鍵鑰なり、自然が全體として目的に向ひて進みつゝあることは、人生が全體として快樂に向ひつゝあるものにして苦痛は其段階たることを示すものに非ずや。人若し此見地に達すれば始めて世界に苦樂の混在することを認め、然も其中に安慰の地を得べし、之を稱して解脱的的人生觀と稱せんか。然るに此人生觀に達すれば問題は一步を進めて人生の理想に及ばざるを得

す。

人生觀に關しては簡約なる書少なし、サレ一の厭世觀(Gully, Pessimism)の如きは其中にありて最便なるものならん。其他倫理學書中には之を論ずるもの多し。

第二十三節 人生の理想終

人生の現實を以て最良のものとなせず、然も全體としては最良世界に近づきつゝありとせば、其全體は個々の現實に對して理想の位置にあるものなり、然らば現實に對する受動的態度は變じて理想を追求する活動的態度に移らざるを得ず、是れ實に人の倫理的事業の起る所以にして、問題は更に一層の奥に入る。即ち人は如何なる行爲によりて最望ましき生活を送るを得べきか、換言すれば如何にして善なる理想に達し得べきか。此問題は二様に分解せらるべし、第一、人生の理想は如何なるものと定むべきか、第二、此理想に到達せんが爲には吾人の行爲は如何なる法則に従はざるべからざるか。以下是等二問題に關する異解の立脚地を略説せん。

第二の問題は方法上の論議なるが故に、第一の問題につぎて起る者なれども然かも比較的簡明なるが故に便宜上之より論ぜんとす。此法則の概念に關して吾人は全然背反せる二派を區別す、第一は或る外部の法則を假定し之に従ひて行動せんとするもの、即ち他律説 (Heteronomical theory) にして、第二は之に反し自己の心性中に此法則を有すとす、即ち自律説 (Autonomical theory) なり。他律説は幼稚なる道德思想に伴ふ學說にして道德法の根源を以て或は國家の權力に訴へ (ホッブス) 或は宗教の權威に歸し (ペレ) 一) 或は輿論の勢力を仰ぐが如く、種々の別あり。實に道德の發達に徴すれば其初聖人有力者の指導に従ひて起れる者なること疑を容れずと雖も、然れども單に他者の課したる法則に従ふのみにては未だ眞の道德となるを得ざるなり。吾人が之に服従せんと欲すれば其法則は權威あり、若し之を欲せざれば如何。さればたゞ他律に従ひて行動するのは其法則中に衝突の生ずる場合に於て困難を感ずべし。例へば國家の法則と宗教の法則との間に矛盾ありとせば如何、同一の宗教的法則中にも甲乙互に相背馳する場合ありとせば如何、是等の場合に於ては吾人が一を擇びて他を排せんには其理由を發見せざ

るべからず、然らば吾人が或法則に服従するはそれが單に法則たるの故によるにあらずして、猶それが服従すべき理由を具ふるを要するなり、是れ他律より説く能はざる點にして、自律説に移らざるを得ざる所以なり。然れども自己が自己の法則を課すとは何の謂ぞ、自己の心性中かゝる特別の作用あるか、所謂良心の法則を以て絶對的權威を具ふとなすものは此事を信するものなり、英國の直覺派の如き即是なり、然れどもかゝる事の毫も心理的根據なきは明白となれり。然らば則ち自律とは自己心性全體の作用に基づく法則によりて自己の各行爲を律するの謂なり、換言すれば良心とは特別の能力に非ずして、道德的事項に關する精神全體の作用なるなり。此意味に於ては自律説は確かに道德現象を説明し得たりと謂ふべし、何者、何人も自己の統一を棄てざる限りは自己の課する法則に背く能はず、之を以て無上の權威を有するものと看做すべければなり。

以上の他律説及自律説に關聯して道德心の起源に關する問題あり、即ち道德心は全く外界の經驗によりて起るか、或は内界に生れながら具はるものなるか、前者は即ち經驗論にして認識論上の經驗論と論法を同じくし、後者は即ち本有論 (Nativism) にして認

識論上の純理論と並馳す。然れども認識論上の純理論が多少經驗論を假來らざるを得ざるが如く、道德の本有論は到底其舊態にては維持すべからず。吾人は現今の心理學上の知識を以て良心の生來、人に具はることを主張するを得ず。良心なる作用も他の心性の如く、經驗によりて發達することは疑ふべからざるなり。此點に關しては英國聯想學派の利己より利他の發するを説く所、殊にスペンサー、ダーキン等進化論者の道德心の進化する順序を論ずる點に於て、得る所少なからざることを忘るべからざるなり。然れども之が爲に經驗論を以て徹頭徹尾眞實なりと斷ずるは不可なり、何者、此説によれば道德は全く外部より來るものにして即ち他律説に歸すればなり。是故に純理論の根柢に於て眞理を有すべきが如く、道德も其素地は人に具はるものなりとする説を全く虚妄とすべからざるなり。

吾人は自律説に基きて倫理説を構成せんことを期すと雖も、其法則は獨立のものに非ず、たゞ人生の理想に適したるものとして意味あるのみ、然らば其理想は何ぞ、此問題は倫理の終極問題にして最重要なり。今其説を大別すれば二種に歸す、一は快樂説

(Hedonism) たり、一は嚴肅説 (Rigorism) たり。而して前者は時としては他律説に傾き、後者は法則其者を尊ぶ自律説となる。然れども他律若しくは自律は共に理想より派生したるものにして絶對的意義を有せず、されば(外部的と内部的とを問はず)法則に従ふ行爲はたゞ正と云ふべきも善といふ能はず、何者、善とは一般に目的に適ふ事にして狹義に之を人事に應用して、道德的善の意義に用ゐるものにして、單に或る規則に従ふと云ふのみにあらざればなり。されば法則を以て絶對的とする限りは、未だ眞に人生の理想たる善の問題を解釋するを得ざるなり。然らば此目的に關する説は如何、

快樂説と嚴肅説とは全然相反對せり。前者は謂へらく、人は天性快樂を望むものなり、されば之を目的として出來得る丈け之を求むべしと。嚴肅説は謂へらく快樂を求むるは惡の根源なり、吾人は快樂の欲望を絶ち理性の命に従はざるべからずと。是等二説は倫理上の主義として長へに人の道德思想を支配せり、其中には各一分の眞理を含めども又共に誤謬を包むを免れず、今次に之を辨せん。

快樂説の中に個人的と公衆的 (Individualistic, Universalistic) との二者を區別す、前者

は個人の快樂利益を増進するを以て人の目的とす、所謂利己主義 (Egoism) なり、後者は之に反して、各人は單に自己の快樂利益を追求するのみならず、否、時としては之を棄て他人或は社會一般の快樂利益を圖らざるべからずとす、所謂利他主義 (Altruism) 或は功利主義 (Utilitarianism) と稱せらるゝ者なり。後者は前者に比すれば一段の進歩をなしたる者にして之を社會現象の上に照すに甚だ取るべき所多しと雖も、然れども其論理的貫通性に於て缺くる所あり。蓋し快樂は主觀的感情の狀態なり、甲乙各相異り、甲の快を以て乙を推すときは其間に誤謬なきを保せざるなり、是故に功利論者が所謂最大幸福は果して如何なる單位によりて計量せるか、是れ其疑問の點にして功利説の終に個人的快樂説に還るか、若しくは他の説に轉せざるを得ざる所以なり。然らば個人的快樂説を以て快樂説の眞を得たる者として其論旨を検せんか。此説は心理學上人の欲求を分析すること不充分にして、又倫理學上の規範を與ふることなし。蓋し人の欲求が單に快樂の爲にするとは明に事實に反す、欲求は知情を具へたる人の有する所、されば知情兩者の満足を要する者にして單に感情の満足たる快樂を對象とせず、快樂論者は此心理的事

實を看過せり。次に既に人々皆快樂を欲求し而して快樂が目的なりとせば、吾人は此上何等の法則をも按出するを要せず、然らば道德の法則は人が快樂を得る方法を規定したるに過ぎざるのみ、其威嚴は頗る減殺せられたりと謂ふべし。されば此點より外部法則を假り來らんとする者あるなり、是れ快樂説の他律説と結合する所以なり。然れども既に數多の快樂中の一を選択すとせば何によりて之を分つか。若し純然たる快樂論を取れば、恰かも原子論が凡ての原子は皆同質にして唯大小形狀等の分量的差別ありとせるが如く、此快樂論も快樂は悉く同一の性質にして唯、其強弱等分量の差別あるのみとするに至らん。現にベンサムの如きは之が爲に六個の標準を定めたり、即ち、強弱、長短、遠近、確否、純雜、効否是なり。然れども實際吾人は或る快樂は其分量の少なきに關せず他の快樂より望ましきものとするなり、例へば自己の快樂を殺ぎて他人の爲に盡くすべきか如き、是なり。或は云はん、此場合に於ては自己の快樂は多少減殺せらるるも、之によりて他人の快樂を益すと、然れども純粹快樂論的立脚地に在らば、吾人はたゞ吾人自身の快樂を云ひ得るのみ、他人の快樂は我の快樂と同一にあらず、從て之を以て自

己の快樂を補ふを得ざるなり。されば快樂の選擇を云ふにあたりては、必ず快樂の種類を云はざるべからず、或は肉體上の快樂と精神上の快樂とに分つものあらん、或は一個人の快樂と社會の快樂とに分つものあらん、ミルの功利説の如きは即ち其區別を立てんとせしものなり。然れども功利説の基礎を此快樂の區別に取らんか、快樂論の立脚地は既に他に轉じ去りしなり。吾人は猶他の缺點を擧ぐることを止めて快樂説と反對の學説を檢せん。

嚴肅説は倫理説としては寧ろ快樂説よりは常識に解し易き點あり。蓋し世間の罪惡を見るに多くは基を快樂を希求するの念に發するが如く、従て宗教も訓戒も皆情慾を斷滅し快樂を厭離するを勸諭するもの多し。されば快樂説が一方に行はるれば、必ず他の一方には必ず嚴肅説の行はるゝを見る、而して衆俗は身快樂説を曲解して之れを實行しつつ、嚴肅説を以て高尚なる道德を説く者とするなり。實にや人生の快樂には弊害あるもの多く、屢修道の妨礙となるべし。されば之を避けよと云ふは實際上價值ある教説にして、又此の如くして始めて道德は命令權を有し得と謂はざるべからず。然れども此の派

の説によれば、人は凡て快樂を欲求して其他に自然に欲求する所なきものなり、然るに人の事業は凡て之れを欲求するによりて生ずるなり、然らば人の道德は之れが快樂即ち欲求を拒絶する限りは、全く實際に存せざるものなるべし。此の如くして嚴肅説は實行上消極的效果を及ぼすものにして人生の活動を凝滯し反て其道德の教訓たる眞目的に遠ざかるに至るなり。されば此説をして學説として論理的妥當性を有せしめんには道德と實行との關係に就きて別種の見解を容れざるべからず、是れカントの倫理説の出づる所以なり、是に於て倫理學上新なる問題を生ず。

吾人は人生の理想即ち善を標準として行爲を判斷す、然るに其行爲は之が實に行爲となりて顯はれたるによりて道德的に判斷せらるゝか、若しくは行爲とならざるも既に其行爲を形成する原因即ち其企圖に於て既に道德的判斷の對象となるべき素を有するか。換言すれば道德的判斷は行爲の動機に對するか、將結果に對するか、前者は動機論或は形式論 (Motivism, Formalism) にして、後者は結果論、或は實質論 (Consequentialism, Realism) と稱すべし。今夫れ功利説は社會の幸福快樂を重ず、されば之に寸毫の裨益す

る所なきものは全く賞するに足らず、而して此見解より見れば行爲の結果によりて善惡の別は定まるものなり。然るに今嚴肅説は之に反して實行し難き道德を説くの觀あり、若し此説に従ひ欲求を棄て、行爲を實現するを得ざらしめ、然も猶之に道德的判斷を下さんとすれば、之を其動機若しくは其目的に關する觀念に對して下すの他なかるべし、即ち吾人は單に行爲のあるべき形式に就きて道德的に評價するものなるのみ、其道德の實質如何を論ずるを欲せず、是れカントの説の大主眼なり。故に曰く、吾人が道德上善と稱し得べきものはたゞ善意あるのみ。意志善ならば其結果の如何を問はず直に皆善なり。然らば善意とは何ぞや、唯吾人の理性が自ら課する所の先天的道德法則に従ひて行動せんとすることは是のみ、もし之に反して其意志に少許の快樂に對する欲求をも混することあらんか、是既に惡に傾けるなりと。此の如くカントは道德の無上權威を有することを説き、其の命令は毫も假定的條件の存在を許さず、斷(定)言的命題の形を以て表はるものなりとせり、所謂斷(定)言的命令 (Kategorischer Imperativ) 即ち是なり。

カントに於て吾人は道德問題の中心に接するを得たり。蓋し道德は「何々すべし」てふ

意識を伴ふ、是れ人生の理想の特色にして自然の理想に存せざる所なり。然るに此の命令の意識はカントの説に於て始めて確乎たる説明を得たりと謂ふべし、從來の學者はたゞ何等の事件が人生の幸福と稱すべきかを説きて、其幸福の何故に吾人を招致するかを説かず、カントが之を動搖不定なる外界に求めずして内心の作用よりせる事は其最も偉大なる點ならずんばあらず。然れどもカントの學説は自律論、先天論、嚴肅論、形式論に偏して他の半面の眞理を顧みず、之が爲に其説はやゝ實際に迂なるの譏を免れず、殊に嚴肅説の誤謬なる心理説を繼承し、欲求と理性とを正反對として對立せしめたるは最不可なり。欲求は單に快樂に對するものに非ず、時としては知力に關するなり、之を以て理性即ち知力と正反對とするは全く心理學上の事實に反す、是れカントの説の改善せらるべき根本の點なり。カント既に自律論先天論に偏して他律を輕じ經驗を排す、されど道德が經驗的事實(即ち例へば法律習慣の如き)によりて進歩するは疑ふべからず。殊に他律によりて道德が客觀性を有することも看過すべからざる事實也。カントは嚴肅説を奉じ形式論を唱ふ、されど其説は前述の如く全く心理的根據を誤まり又人生の理想其

者を説くこと詳ならざるの弊あり。是等の點に關してはカントに反對せる學派の説又頗る傾聽するに足り、殊にアリストテレースの學說の如きは今人をして後に墮若たらしむる卓見を含有す。其説に曰く人生の目的即ち至善は幸福なり、幸福は有徳的活動なりと。既に活動なり、之には快樂伴隨すべく從て實行せられたる行爲の存在を要す、而して其の活動は一定の時期を以て終始完成せず、不斷に成就せられつゝある者にして、一定の快樂と稱するが如き者にあらず、從ひて功利論者の考ふるが如く行爲の結果を豫測して道徳的判斷を下すことは到底不可能の事に屬するを知るべし。是故にアリストテレースの説の眞意はカントの説と反對せる者に非ざるを知るべく、之を聯結することを得べし。現今盛に唱道せらるゝ學說、例へば英國のグリーンによりて唱道せられたる自己實現說 (Selfrealisation) の如き即ち是なり。謂へらく、欲求の對象は快樂に非ず、快樂の原因たる事物の觀念なり、されば吾人は吾人の欲求を統一して完全なる自我の理想を實現する點において究竟の満足を得べく、是れ實に人生の理想なりと。而して個人は社會と有機的關係を有するを以て其理想は常に社會の安寧即ち一般共通の善として實現せらるゝ

なりと。其他、パウエルゼンが所謂勢力說 (Energielehre) の如きも亦同意に出づるものなり。要するに皆カントを中心として、最發達せる功利論若しくはアリストテレースの幸福活動説を加へたるものと謂ふべし。而して其説たる恰かも觀念論、唯心論、目的論等と其反對の學說を調和せしめたるものと聯結す。(附記。倫理學說も此書の初版以後幾多の變遷を見られたれども今一々之を述べず) 以上を以て吾人は哲學の各問題に對する見解を略述せり。吾人は是等を分離して論究したるも、もと哲學は統一的にして其區分はたゞ問題の錯綜を拒ぐにあるのみ。されば是等諸問題に對する答解は各聯結を有するものなり。例へば觀念論が屢唯心論と結合し而して目的論となり嚴肅説となるが如し。吾人は各問題に關して二反對派を擧げ批評的折衷的態度によりて其調和し得べき立脚地を暗示し、而して其間に一條の脈理を通ずることを謀れり、庶幾くは現今吾人の安全に従ひ得べき方針とすべけんか。思ふに日本古來の經驗的實在論的思想は儒教の一部と相合し、而して先天的觀念論的思想に富める佛教と併馳して今日に至れり。此間、兩個の思想は如何に調和し來りしか、既往の事實を以て現在の大勢を推す、得る所なしとすべからざるなり。本書未だ此間

題に入るに違あらず、暫く記して後を待つ。

倫理學の参考書は頗る多し、ミューアーヘッドの書(Muirhead, Elements of Ethics)ペウル
ンの書(Paulsen, System der Ethik)等は最簡略にして且つ譯書もあり、其他アリストテ
レス、カントの著書の如きは必ず一讀するを要す。

本書各章の参考書に就ては修正増補すべきもの多きも今一々之を掲げず。讀者が新刊の諸書
によりて之を補はんことを望む。著者の『哲學綱要』『カントと現代の哲學』『カント雜考』『倫
理學概説』『現代思潮十講』『哲學体系及其他』『世洋近西哲學史(羅馬字)』其他諸論文集及び稿
本『哲學概説』『現代哲學思潮』等また多少の参考となるものあらん。

— 補 記

哲 學 概 論 終

附 錄

一 唯心論及觀念論の語義につきて

通常唯心論若しくは觀念論と云へば直ちに Idealismus と云ふ語を想起す、然るに此語
は極めて曖昧なること猶其語源たる Idee の語の曖昧なるが如し。而して唯心論と云ふ語
は屢觀念論と云ふ語と混用せらる、然れども此兩語は精密に區別して使用すること便利
なりと思はる、今次に此兩語の意義に關し種々普通に行はるゝ書類につきて記する所を
列舉批評せんとす。

キルヒネルは其意義の變更を叙して曰く、當初は「イデー」を眞の實在(das wahrhafte
Reale)と解してプラトーンの學説を「イデアリズム」と名づけたりき、然るに中世に至
ては反て之を「レアリズム」と名づけたるなり。デカルト以來意義一變して外界の實在
を拒むものに名づくることとなり、之と共に外界は如何に精神に對して働くものなるか、
外界を認定するとは單に其寫象に就きて言ふべき者なるかを問ふに至れり。デカルト、

マールブランシュ、ライブニッツ等は皆之を説明せんとせしものなり。之に反する經驗論派は先づ客觀界に存在する外界を否定することを以て虚妄に過ぎすとせり。ホッブス、ロツク等即ち是にして而してバークレーは又神學的に外界否定の説を立てたり。以上は皆獨斷派にしてカントは之に反して批評的或は先天的「イデアリズム」を建設したり、其後傳へてフイヒテ、シェリング、ヘーゲル、ヘルバルト、ショーペンハウエル等に至る、云々。(Kirchner, Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe) 今此言を察するに「イデアリズム」を以て殆ど認識論上の意義即ち觀念論(外界は我觀念なりと云ふ説)の意義に用ゐるものにして、形而上學上の意義即ち唯心論(實在は精神的なりと云ふ説)の意義に用ゐらるゝものに非ずとす。是れ吾人の歸着せんと欲する所のものにして、キルヒネルの説頗る適切なる如しと雖も、單に此の如く云ふのみにては猶許多の疑惑を生ずることを免れ難し、吾人は今次に其混雜せる場合を検し行くべし。

トムソンの哲學字彙は諸家の説を列擧すと雖も其説皆方圓相容れず。氏は先づハミルトンの説を擧げたり、然るに其説既に撞着を含めり、蓋しハミルトンは其形而上學講義

に於ては哲學派を分類して次の如くなせり、

甲、自然的二元論派 或は自然的實在論

イ、假說的二元論派

乙、實在論派

(一) アデアリスト

乙、虚無論派

(二) 唯物論派

(三) 心物絶對的同一論派

然るに「リード全集」中に述べて曰く、「アデアリスト」の粗雜なる形を執るものは、觀念が其寫象する實在と及び其寫象を考察する心とは異なりたる實體エンチテイなりとするものなり、而して其(アデアリズム)の微妙なる形に於けるものは凡て吾人が知覺に於て(勿論又思想に於ても)意識するものは、たゞ心其者の變化なりと。今ハミルトンの前後二説を比較せんに、若し前説の如くば、「アデアリズム」は唯物論イデアリズムと相對して實在論中に編せらる、是れ形而上學上の意義に用ゐられたるものなり。然るに後説の如くせば其所謂粗雜なる「アデアリズム」は全く認識論上の意義を有して、所謂實在論とは正反對に

して、又必しも一元論者たるを要せず、何者、物心が實在として相異なる否とは認識論上直接に關係なきものなればなり。要するにハミルトンにありては唯心論と觀念論との區別頗る明瞭ならざるなり。更に進みてトムソンが他に引用せるものを見ん。曰く、

(一)唯心論は外界或は物の存在或は直接の認識を拒み、心の外何物も存せず又知られずと主張す。(モンク「サア、キリアム、ハミルトン」二七九頁)

(二)唯心論者は曰く、たゞ心の存するあるのみ、物の概念を分解せよ、汝は之がたゞ性質の心的綜合なるを發見すべし、吾人の知識は主觀的なりと。(リポー「英國現今心理學」二八〇頁)

(三)唯心論は物を存在より削除し心が唯一の存在なりと確言す。(カルダーウード「無限の哲學」三二頁)

是等の言に徴するに其真意何れに在るかまた解すべからず、然れども其が心體の存在を必須の原素となしたるや疑ひなし、然るにトムソンは「アイデアリズム」の諸形を分類して古代唯心論、英國主觀的唯心論(パークレー)、感覺論的唯心論(ミル、ベイン)、批評的唯

心論(カント)、獨逸唯心論(フイヒテ、シュリング、ヘーゲル)等となせり、若し物體虛無、心體存在を「アイデアリズム」の要素となさば、ミルの如きを唯心論者の中に編するを得ざるべし、外界の認識を論する點より云へばミルの論は疑もなく一種の「アイデアリズム」なりと雖も、其形而上學上の意見は寧ろ唯物論に近きものたり、さればトムソンの言は「アイデアリズム」の眞義を解するに於て頗る不十分の非難を免るゝを得ざるなり。

(以上Thomson, Dictionary of Philosophy)

ストリュンベルも亦曰く、こゝに所謂「アイデアリズム」の根本思想は、たゞ寫象的精神的存在物を認め、物體或は物質的作用が特殊の非精神的存在と性質との意義に於てある事なしとし、而して所謂物體はたゞ寫象に過ぎざるを以て、此寫象を生ずるにはまた精神外の他物の共力を要する事なしと論するもの也と。(Strümpel, Einleitung in die Philosophie) 一面には認識論上の意義を説き、而も他面には精神或は心體のみの存在を云ふものを意味するが如し、而して氏が進みてカントの説を此條の下に論ぜんとせしが如きは再び認識論上の意義に返れるものなり。是を以て之を觀るに「アイデアリズム」の意

義は極めて曖昧なりと謂はざるべからず、吾人は更に他の學者に就て其多數を明瞭に甄別するを要す。ファルケンベルヒは最明瞭に其區別を説明したり、氏は其著近世哲學史附録哲學用語解中に「イデアリズムス」には認識論、形而上學、特殊科學及び實際生活に於ける四様の用法ありとせり、其第三、第四は邦語にて理想論と譯すべきものなれば今は省きてたゞ第一及第二を擧げん、曰く(第一)其認識論上立脚點によれば、認識の一部若しくは其全部を主觀的根源の者となし、精神の構造に依存するものとなし、單に吾人の寫象(觀念)に過ぎずとなすものなり、カントの批評的或は形式的「イデアリズムス」は云ふ、認識の形式(直觀と思考との)は精神より起るもの、心意に於て先天的に存するものにして、感覺と異なり、之と共に外部より受取らるゝものにあらずと、即ち又先天論といふべし、認識に於て先天的、非經驗的、主觀的要素ありとなすなり。フィヒテの絶對的「イデアリズムス」は凡ての認識の原素を先天的なりとす、故に感覺の如きも自我の定立即ち自己制限に過ぎざるなり。(第二)形而上學的意義に於ては、(一)精神的(觀念的)非物的の或者を認むるものにして一般に唯物論の反對なり、(二)精神を物質或は自然の上に

位せしめ物的存在の精神より説明するものにして、物界の存在を假象に過ぎずとはせざれども、ある精神的基礎を認定するものなり、フィヒテ、シュリング、ヘーゲルの一派是なり。(三)物界を拒否するものにして非物説、心靈論といふ、世にたゞ精神あるのみ、物體は現象即ち精神中の觀念に過ぎずとなす、バークレー、ライブニッツ、フィヒテ是なり。云々(Falckenberg, Geschichte d. n. P.)「イデアリズムス」の意義是に於て大に明なるを得べし。蓋し此區別たる實にカントの哲學によりて確定したるものと謂ふべきも、なほ其に關する特別の語の區別せられざりしが爲に多少の混雜を來せるなり、されば「イデアリズム」の意義をして曖昧の弊を避けしめんには、之をファルケンベルヒの所謂第一義(即觀念論)にのみ限り用ゐて、其第二義(即唯心論)のものを「スピリツアリズム」と名づくるを最便なりとすべし。たゞ往々觀念論は唯心論と伴隨するものなるを以て、歴史上兩者の混同せらるゝ場合多きが故に、那語にて唯心論の語を用ゐる事便利なるが如く、「アイデアリズム」と云ふ事反て便利なる事あるなり、例へばバークレーの説の如きは其好適例なり。されば哲學史上の用語としては觀念論と唯心論とを同意義に使用す

ると避くべからざるべしと雖も、若し將來の哲學說に於て其意義を一定して使用するを要せんか「スピリツアリズムス」の語は多少不穩當なる場合あるべきも、とにかく此種の名稱を以て唯物論と對せしめ、「イデアリズムス」を以て觀念論の意に用ゐるを可とせん。初に引用せしキルヒネルの言既に此意を示せり、猶クルーグの哲學字彙の如きは古書の中に屬すと雖も、既に此意に限り用ゐ、パウルゼンの如きも此意を明瞭に現示せり、今二氏の説を擧げて本稿を結ばん。

クルーグは曰く、唯心論とは實在を單に觀念として考察する哲學組織にして、吾人の外界の寫象は毫も實の對象と適合せず、たゞ吾人が其寫象を客觀化するもの（一の對象的として直觀する）、即ち吾人が其寫象を必然に意識するによりて、始めて觀念を實在に關聯するものと思惟するなり。此哲學組織の主要なる原理は次の如し、觀念は實在のよりて導かるゝ根本的なるものなり、即ち *Ideale prius, reale posterius* なり云々。(Krug, Allgemeines Handwörterbuch der phil. Wissenschaften.)

パウルゼンは其著哲學概論中に認識論の問題を認識の本質の問題と認識の起源の問題

とに分ち、甲に關する學說を「レアリズムス」と「イデアリズムス」とに分ち、乙に關するものを經驗論と唯理論とに分ちたり、曰く、實在論レアリズムスによれば認識は實在の模寫にして、寫象は全く物に均しく、たゞ物性ディングハイト或は實在を缺ける所の、物の *alterum idem* なりとす、「イデアリズムス」は寫象と物、思想と實在とは全然相異なりて全く比すべからずと主張す、云々。(Paulsen, Einleitung in die Philosophie) (哲學雜誌第百六十一號)

二 希臘哲學に於ける唯心論の發達

此篇に於て唯心論と稱するものは、主として認識論上の意義を有し、或は正當には觀念論と名づくべきものたり、即ち世界の本體は物質なるか精神なるか將た非物非心なるかを論ずるは其の敢て問はざる所、たゞ吾人が世界を認識するに當りて其認識は果して能く世界の眞體と吻合するや否やと尋ぬるに當りて、之に消極的の解答を與ふるものなりとす。即ち、認識の一部若しくは其全部を主觀的根源のものとなし、精神の構造に依存する者となし、こは畢竟單に吾人の寫象(觀念)に過ぎずといふの義とすべく(ファルケ

ンベルヒ)又、認識は實在(或現實)の模寫にして、寫象は全く物に均しく、たゞ物性オブジェクト或は實在性を缺くのみにして、物と酷似せるもの(alterum idem)なりとするの實在論に對して、寫象と物體、思想と實在(現實)とは全然相異なりて全く比すべからずとするものなりと解するを得べし(パウルゼン)換言すれば Materialismus に對する Spiritualismus, Immaterialismus に非ずして、Realismus に對する Idealismus なるなり。然れども歴史上此兩者は往々相併行して發達し從て相混同する事少なからず、故に Idealismus を論ずる時には幾分か Spiritualismus, Immaterialismus に觸接せざるを得ず、現に史家 Idealismus を以て後者をも表はすと極めて多きなり。故に今余は觀念論と云はずして唯心論なる曖昧の語を用ひ、間々觀念論、心靈論、非物論等の語をも採り、唯心論と云はゞ常に認識論上、實體論上、形而上的等の語を添ふるに注意したり。而して此篇の目的は此唯心論が如何にして希臘哲學中に顯はれたるか、換言すれば諸哲學派が凡て其源を開けるが如く、唯心論も亦希臘に溯りて尋ねべしとすれば、そは如何なる形を取り如何なる意味に於て發達せしか、之を解釋せんとするにあるなり。もと是今夏草せし所の「唯心論史」中の一

節、單に諸書を集録したるものに過ぎず、敢て大方の覽に供するの意なしと雖も、たゞ以て廣く識者の教を乞はんと欲するのみ。(明治二十九年稿)

第一、希臘哲學に於ける唯心論の起原

希臘初期の哲學の性質

唯心論は後世の發達せる哲學組織の、殆皆先づ通過せざるべからざるの關門にして、猶厭世觀の精神の、切實深刻なる觀察を人生に下す者に存せざるなきが如しと雖も、是未だ必しも最初の世界觀となすべからず。恰かも希臘印度等の最古の時代に在りては、厭世觀の前幼稚なる樂世觀的思想の存在せしが如く、唯心論の生ぜざる前、即ち人の未だ認識論等の問題に深く考へ及ばざる時期にありては、粗雜簡單なる實在論的思想は寧ろ一般の人心を支配し、世界の本質を説くに當りても亦物質を主とするもの、即ち所謂唯物論の傾向を脱するもの少なし。而して此の如き純然たる考察上の問題は、人生觀の如く直接に利害を感じざるを以て、樂世的國民が一度世間の無常なるを悲み人生の缺漏多きを歎きて、心神懊惱、爲に早く厭世家と化するに比して、唯心論的世界觀は長く發

達の運に遭遇せず。タレーヌ起りて水萬物を生ずと説き、アナクシマンドロスの無限物より、アナクシメネスの空氣より世界の根源を説かんとせしが如き、若しくは印度の服水論師風仙論師の如き、彼等は皆此世界を以て水若しくは氣等の變形なりと看做し、毫も我感官の之に對して何等の作用をなすかを問ふを敢てせざりしなり、之を一種の素朴ナイフエル實在論リアリズムと云はずして何とか云はんや。かくて希臘最古の哲學は實在論的傾向を有せしと共に又物質的思想を有し、此風長く後世に傳はりてプラトーンに至るまでは遂に物質の考を離るる能はざりき。蓋し希臘人は頗る物質を重じたる國民にして後世基督教徒の形骸を卑みて精神を尊びしものと正反對の觀を呈するは今論するを須たす、其美術に於ては成形術殊に塑像の妙其極に達して、音樂の如き無形の美術に至りては、未だ遠く後世に及ばず、其神話詩歌に讚誦する所の諸神祇は全く吾人衆生と同一の身心を有するものにして殊に物質と密接不離の關係を有する事は人の熟知する所なり、今哲學の此風を免るゝを得ざりしは宜なりと謂ふべし。然れども此間唯心論的傾向を生ぜしむるものなきに非ず、是實に後世の唯心論の萌芽にして又實に其濫觴なるを以て、吾人は詳細に之を

檢せざるべからず、而して之に先ちて希臘初期哲學の性質を定めざるべからず。

希臘哲學の大區分に就きては大抵三期に分つ事に於て一致す、即ち(一)ソクラテース前(二)自ソクラテース至アリストテレーヌ、(三)アリストテレーヌ後是れなり。ヘーゲル、シュライエルマッヘル、リッテル等を始としてツェルレル、エルドマン等皆之に従ふ。輓近キンデルバントは通常古代哲學と稱する者に就て純希臘と希臘—羅馬との二大部に分ち而して前者に就て(一)宇宙論期(いミレトス派、ろ形而上的反對、ヘラクレイトス及パルメニデース、は折衷期)(二)開明期(詭辯學派、ソクラテース、ソクラテケル)(三)組織期(い唯物論對唯心論デモクリトス及プラトーン、ろアリストテレーヌ)の三期に分てり。此分類は種々の點に於て特異の點を有す、ソクラテースをプラトーンと分離して詭辯派と結合せしめ、通常原子論者中に編せらるゝ所のデモクリトスをソクラテースの後に置きてプラトーン、アリストテレーヌと共に第三期をなさしめ、ストア派エピクロス派等を純希臘哲學以外に出したる如き是なり。ストア派等は今吾人の要點とする所に非ず、デモクリトスの位置に就きてはキンデルバントの所見或は正鵠を得たるものならん、蓋

し彼の生時は實際ソクラテースに後れたるものにして、其斷片を検すれば思想甚だ精密なるものあればなり、然も彼一人の位置は又吾人の詳に質すを要せざる所となす、而して又ソクラテースの前の學派中詭辯學者の一派は、各史家固より之を遷移期に算するものにして之を第一期に入るゝは畢竟便宜上の所置に出づるものなるのみ、故に今直接に初期と云ふものは遂にキンデルバントの所謂宇宙論期に外ならず。

ヘーゲルは此期の哲學を六小期に分ちて曰く、第一の全く抽象的なる決定はタレース及其他のイオニア派によりてなされたり、彼等は普遍を自然決定の形に於て知得したり、即ち水火の如し。少しく進歩すれば此の單に直接なる自然決定は放棄せらる、是ピタゴラスに於て見る所にして數を本體とせり、數は感覺的にあらず、されど又純粹思想にあらざり、「非感覺的感覺的」(ein unsinnliches Sinnliches)なり、「一」は決定の形なれど互に一、二、三等に移るものなり、即ち自立自存のものゝ決定は具體に移れり。エレア派に於ては思想は可感的形と數的形とより強き純粹なる分離をなす、即ち純粹なる思想の顯出するものとす、而して彼等より數多は眞ならずして、唯「一」のみなるを證せんが

爲に、決定的を否定する思想の辯證法的運行起れり。ヘラクレイトスは絶對を以て此過程其者となしたり、此過程やエレア派にありては即ち主觀的なる者なりしが、ヘラクレイトスに至りて客觀的意識に來り、絶對は動き變ずるものとなれり。エムペドクレー、レウキッポス、デモクリトスは之に反して他の極端に奔り單一物質的靜定なる主義に移れり、故に運動過程は其過程の根基と異なるに至れり。アナクサゴラスに於ては本體として認めらるゝものは、動き且自ら定むる思想其者たり、是大なる進歩なりとす。云々。(Hegels Werke. XIII, S. 193) 以上の言は抽象に偏すと雖も、其論理的關係を説くに於ては間然する所なし、たゞ之を推及すれば或は事實と吻合せざるを恐る、而して此の如く云はゞ諸學派は悉く抽象的形而上學的なるの觀を呈する事最も危険なりとす。エルドマンは正、反、合の辯證法的順序に基づきて、(一)純物理學派(タレース、アナクシマン、ドロス、アナクシメネース、ディオゲネース)(二)純形而上學派(ピタゴラス派エレア派)(三)形而上物理學派(ヘラクレイトス、エムペドクレー、原子論者)に分てり。然れども第三の形而上物理學派とは果して眞に適當なる名稱とすべきか、假に之を上二派の

總合と看做すも原子論者の如きを此中に入るゝは最も當らざるものゝ如し、而して殊に
 エレア、ピタゴラス等の派を純形而上學派と稱するは容易に首肯し難し、其他諸家たと
 ひヘーゲルの如く悉皆形而上學派なりと云ふものなきも、エレア派を純形而上學派とな
 すもの甚多く、此意味より之を唯心論(即非物論の義にて)といふ者少なしとせず。固よ
 り其世界の根本主義とせる「有」はイオニア派の水、氣に比すれば遙に抽象的傾向を有し、
 而して後世形而上學の根本たるものありと雖も、漫に眞の形而上的本體視するは、此期
 の哲學を解するに於て誤解を生ずるもの少なしとせず。ツェルレルの此點に述ぶる所大
 に其眞を得て千古動かざるあるを以て、余輩は今専ら其著 (Zeller, Philosophie der
 Griechen, I) に據りて此期の哲學の性質を略叙せんとす。

古より哲學を分ちて自然哲學(物理學)、倫理學、辨證法(論理學) (Physik, Ethik,
 Dialektik) の三部となすの習あり、シュライエルマッヘル、リッテル、ブランドイス等は乃
 ち謂へらく、イオニア派は物理學を修め、ピタゴラス派は論理學を講し、エレア派は辯
 證法を説き、詭辯學派は是等偏倚せる諸派の墮落及頹敗なりと。然れども是等の區別必

しも當らず。此說に依ればピタゴラス派を倫理學派と稱すべきが如しと雖も、彼等豈倫
 理學を主とせんや、其盟社は種々の戒律を設けて主として道德を研鑽せんとせしものな
 れども、是其哲學と毫も關係を有する者に非ず、彼等の哲學は依然數によりて宇宙を説
 明せんとするの宇宙論たりし也。エレア派を指して辯證派と云ふ者亦同様の誤謬を免れ
 ず、彼等固より辯證の道に通じたり、然も是偶然に此法を使用するに巧なりしに由るの
 み、若しイオニア派を自然哲學派となさば此派も亦明に自然哲學派なり、ピタゴラス派
 を倫理派と呼ばゞ此派も倫理學派と謂ふを得べし、其間に何の差異かあらんや。要する
 にツェルレルによればソクラテース前の哲學は凡て皆其内容と目的とに従へば自然哲學
 にして、たとひ所々に道德的、辯證的の論議現はるゝことありとも、決して此の如き範
 域に起れるものに非ず、又其何れの系統を取るも特に或點の拔んつるありて、特に辯證
 的或倫理的等の名を下すに足るといふが如きものあるなきなり。

此の如く此期の哲學は凡て自然哲學にして從て物質的思想を脱する能はざりき、故に
 之を或人の如く實在論的及唯心論的(即觀念論的の意あり)に區別するは極めて不可なり

とす。抑も眞の唯心論なるものは(ツェルレルに従へば)精神的ゲイストと感覺的シンスとの區別の意識せられ、前者が後者よりも本來的なりと説明せらるゝ時に於て始めて見るを得べし、而して此時に至りては精神的を以て特別に研究の對象となすの要起り、辯證法、心理學、倫理學は自然哲學と分離するに至るべし、今ソクラテース前の哲學は前述の如く是等の部分に分岐することなかりしを見れば、哲學的唯心論ありしと云ふべからざるなり。或は謂はん、ピタゴラス派、エレア派等は唯心論派なりと、然れども之を他の所謂實在論派と目せらるゝものに比するに遂に大差あるを見ず。ピタゴラスの「數」とエレア派の「有」との如きはイオニア派に比すれば可感物の更に一般なる形と見るべきものなり、然も未だ以て唯心論的と云ふに足らず。エレア派の如きも決して精神と身體との區別を明言せざりしなり。蓋しピタゴラスの「數」もエレア派の「一」も(プラトーンの觀念の如く)全く感覺的物體と異なりたる精神的本質エッセンスにあらず、彼等はたゞ感覺的事物に基きて直接に數或は一を以て其眞本質なりとしたるのみ、故に數と有とは物體の本質にしてまた感官を以て會得せらるべき者なり。數と量との決定はピタゴラス派の根本思想にして、此數

は實に稍空間的に延長せらるゝもの也、而してエレア派にありてパルメニデースの如きは其有を以て空間を充實するものと解釋したり。夫れ然り、故に事物を論ずるに當りて心物兩者の間に區別を設けず、殆ど同一の待遇を施さんとす。ピタゴラスは一方には物體を數より説き、而して他の一方には徳、友誼、精神をも數又は數の關係より説明したり、即ち身心は彼にありては度の差を有するに過ぎずとせられたるなり、パルメニデースも亦曰く、人の理性は其身體の部分の混合によりて得らるべき者なり、何者、物體的と思想的とは同一不二なればなりと。然も此有想同一論はリッピンダの云へりし如く唯心論の原理たるにはあらず、何者、是有を想より説かんとせしにはあらず、想を有より説かんとせしものなればなり。パルメニデースが其俗世間的の物理説を述ぶるや、之を其眞諦門たる實有説に結合するに當りて、身心の關係の如き性質の差あるものに取り、反て光暗の如き度の差に歸したり。是等皆上の言を證するに足る。アリストテレーヌも既に其「形而上學」中に述べて曰く、感覺界か凡ての實在を含むとなす點に於てはピタゴラスは他の自然哲學と一致す、又曰く、其のプラトーンと異なる所は數を物の眞體と

なすと之を以て觀念より分つとにあり。又曰く數は其非體的なるに關せず質料的原理なり。又曰くパルメニデースはプロタゴラス、デモクリトス、エムペドクレースと同じく感覺的を實在的としたりと。要するに伊太利哲學派即ちエレア派等はたゞ感覺的現象の性質と基礎とをのみ問ひ、而して其根底には感覺的によりて知るべからざるものありとなし、以て一步を之に進めたれども、未だ全く此域を脱するを得ざりしなり。而して事物の眞の性質が感官にては知るべからず、たゞ悟性によりてのみ知らるゝことは、パルメニデースの後ヘラクレイトス、エムペドクレース、アナクサゴラス、原子論者等の皆唱へし所にして、彼等は皆其物等を有と名づけたるを以て、唯物論對唯心論の區別を設けんにはブランシスの如くアナクサゴラスに至るの前、既にヘラクレイトスの前に之を止めざる可らざるなり。此點に就て述べんとするは正に本論の目的なり、されば本節は序論を兼ねて反對論の叙述をなすものと見るべし

其他又經驗派と唯理派、或は唯物論と唯心論とを相對せしめて此期の性質を説くものあれどもツェルレルは皆之を非としたり。例へばブランシス、アスト、プラニッス等はイオニア派とドリリア派とに分ちて此性質の差を示さんとせしも皆頗る事實に反す。ペテル

センも一種の圖形を以て實在論(唯物論)對唯心論の關係を示したり、例へば

[一] (一) 古代イオニア派の物物的唯物論 (タレース、アナクシマンドロス、アナクシメ) — ドリア的
 (二) 中裁的、エレア派 — エロタレス、エピカルムス、ブルクメーオン
 (三) ビタゴラス派の數學的唯心論

の如し、されど此の如き性質の對比は全く希臘初期の哲學に於て見るを得ざる所となす。故に一言にすれば全く自然哲學あるのみ、然も其對象は特に自然に限られたるに非ず、其自然哲學の中には諸種の研究は雜然として相交る、蓋し此の如く自然に限ると云はゞ即ち既に其自然の外に心のあるを認めたることを示せばなり、自然と心とを問はず、混合して之を論ずる所、會以て其間に區別を設けず、同一視點より論じたるものなるを證す。ツェルレルは猶進で曰く、思想作用の如きも全く之と直接に關係するものとせられたり、而して對象の了知は、思想的主觀の自覺に依存せず、又自然と知識の要件とに關する定まりたる意識にも科學的知識と非科學的寫象との區別にも依存せずとしたり。此の如きものを此期の哲學の性質の概略となす。

ツェルレルは此の如く斷定して唯心論を此期の外に出したり、是頗る卓見なりと謂はざる可らず。從來の學者多くはバルメニデースの「有」(ὄν)に眩せられて眞に唯心論なるかの如く信ずと雖も、是大なる誤謬なり。蓋し唯心論を以て物界を離れたる心靈的本體ありとなすの形而上的意義に解せんか、此期の哲學の物質的なるは到底此見解を有するものに非ざるを示すことは前に述べたるが如し、而して又唯心論を認識論上の意義に解し所謂觀念論とせんか、吾人は此思想も未だ充分發達せざるを見るなり。然れども其間多少此種の思想の萌芽を認めざるを得ず、而して進ては形而上的唯心論の根源となりしものなきに非ざるを知る、ツェルレルの如く一概に唯心論なしと云ふは或は過酷に失する莫らんや。然らば則ち何人の學說を以て然りとすか、曰くエレア派のバルメニデース即ち是なり、然らば則ち彼は如何なる意味に於て唯心論の第一祖と云ふべきか、吾人乞ふ少しく精細に其說の徑路を尋ねてツェルレルの說に答ふる所あらん。

バルメニデース

エレア派のイオニア、ピタゴラス二派に對して一步を進めたる點は、其世界の本質を

更に抽象的に、更に概括的に、更に汎稱的となしたるにあり、然れども其開祖と稱せらるゝクセノフネースは主として一神若しくは汎神を論じたるのみ、其學說に至りては多く傳はる者なし、恐らくは實際偉大なる哲學組織を成したる人と云はんよりは寧ろ當時の俗宗教に對して反抗を試み、人心を執迷の域より脱せしむるを目的となし、もの云ふべきに似たり。故にパーネットの如きは其著「初期希臘哲學」(Early Greek Philosophy)第二章に「科學及宗教」と題してピタゴラスとクセノフネースとを併論し之を *Medicine* *man* に比したり。クセノフネースの後にいで、其學說を發展したるものをバルメニデースとなす、彼は詳に其「一」と「有」とを説明し以て雜多と運動とを拒みたり、吾人は今先づ其斷片に就きて其學說を窺はん。

バルメニデースは詩を賦して其學說を叙したり、其詩の今存するものは斷片にして完全ならずと雖も、其大體の結構を知るに難からず。全篇を分ちて三齣となす、第一齣は、序詞にして、自ら騎馬して全智の神の許に至るを叙す、文辭流麗落想奇拔亦以て誦するに足る。第二第三齣は女神の教ふる所にして前者を本覺道 (*τὴν πρὸς ἀληθείαν*) とし後

者を倒見道 (τὴν πρὸς θεῶν) となす、前者は所謂「有」の説を説き後者はピタゴラス派の宇宙論を述べたるものなり。吾人の今要する所は其第二勦にあり其大意次の如し、曰く、來れ我爾に考へ及ぶべき研究の二法を語らん、爾諦聽之を携へ去れ。即ち第一は「有」なるものはあり、而して其のあらざる事は不可能なりと云ふもの、之を確信の途となす、何者、眞理は其友なればなり。第二に有はあらず、而して此非有は必然的なりと云ふこと、是全く信ずべからざる途なり、蓋し「有らざる」事を知るを得ず——是爲し難き事なり——又之を發言するを得ず、何者、考へらるゝ事(物)と有り得ること(物)とは同一事なればなり。(一)

心之を思ふべく口之を傳ふべきはたゞ有ありの一義なり、何者、有は然るを得べきも、無は然るべからざればなり。是我が爾に沈思冥想するを命ずる所、我今爾を是等の迷路より蹶して、疑惑踟躕の状を脱せしめん。無知の衆生、其の思想の浮搖して定まるざるや、一異を以て有無となし萬物を反對の方向に進むものとす、憫むべきのみ。(二)

「無なるものあり」とは決して證すべからず、爾須らく此思想を去るべし。或は習慣に強いられて此僞道に迷ひ、或は耳舌を以て之に應ずる勿れ、たゞ我が言に憑りて其途の誤まれるを判せ

よ。たゞ一路の取るべきあり、「有」即ち是なり。有なるものは不生、不滅、單獨、完全、不動、無極等の諸特徴あり、且つ又嘗て有となりしに非ず又後に有となるべきに非ず、今現に有なるものにして不斷なるものなればなり。若し然らざんば我等は之に就きて如何なる起原を尋ぬるを得べきか、何の途、何の源より其増加を得べきか、こは無より來りたるものに非るべし、何者無が有なりとは考ふべからず又言ふを得ざればなり。且夫無より來りしものとなせば何故に更に遅く生ずることなかりしか、此の如きが故にそは全く有なるか若しくは全く無ならざるべからず。又眞理の力が其の自身の外に或方法に於て有より生起せしむる事なきなり。故に正義は其縛を弛めて生起消滅の作用を生ぜしめず、常に之を固持するなり。(三)

夫既に唯有のみあり、たゞ之を眞として他を虚妄となす、然らば此有か未來に有となりつゝありとは云ふべからず、吾人は何を以て之が有に來るとなすを得るか、若し有に來りしものならば無なり、故に其然らざるを知るべし、即ち轉化するものはある事なきなり。(四)

又之は不可分なり、凡て等しければなり。各部は等量に其有につきて充滿し、一部は他部より少なく含みて結合を妨ぐるが如き事あるなし、故に凡ては相合す、何者、有は有と接觸すればなり。(五)

又そは強鎖に縛せられて始終なく不動なり、蓋し生滅は眞信の棄つる所なればなり、そは常に同一にして同地に自己中に住す。かくて其居所は、恒常なり、何者、強き必然が其周圍に固き制限を附すればなり。故にそは無限ならず、何者、こは元來何物をも要せざるも、無限なれば凡ての物を要する事なりとすべければなり。^(六)

勉めて物を目前にあるが如く凝視せよ。各物の結合は切り去る能はざるものにして、そは宇宙に廣く散在するに非ず、又合して共に來るものに非ざるなり。^(七)

考ふるといふことと、思想が之によりて爲に存在するを得るものとは同一なり、何者、爾は思想を其が結約せられたる有なくんば看出す能はざればなり。而して現在の外他に時のあることなく又あるべからず、蓋し運命は之を完全不動と固定したればなり。故に凡て左の如きものは合死的衆生が眞なりと信じて與へたる名に過ぎず。生、滅、存、否、移、處、變、色、等、即、是、な、り。然らば其最遠の境界を有する所に於ては、各部分に於て完全にして、各方面に於て中心より等しき權衡を得る事猶球の如し、何者、そは一部に於て他物より大或小なるを得ざればなり。且又等しく四方に横がる事より保つを得るに非ざるものは存するなく、又凡て犯し難きが故に此部分に於て多或少なるを得べからず、凡ての方向に於て等しきが故に限界中に於て等しく制限せらるゝなり。

^(A) (以上主としてパーネ) (パーネツトの新版にはデイールズを参照せり、多少ツトの譯文による) (語氣を異にするものあれど今一々改めず——補記)

以上を本覺道の大意となす、其論する所整然として秩序あり、其所謂「有」或は實在 (evau, to'ia) の義の何たるを解すべし。即ち有なる唯一の存在は單一にして雜多ならず、恒常にして變化を缺き、靜止して運動するなく、不可分にして且つ無限にあらず、而も同時に全法界を充實する一種の物質たり、何者、若し是等を否定せんと欲せば勢「無」 (ny evau, to'ny ou) を假定せざるを得ず、是吾人の思考する能はざる所なればなりとす。此の如く時空因果を超越する點に於ては頗る抽象的なるが如きも、同時に「充實」即ち (to'evu) と云へる點より見れば其物質たる事掩ふべからず。故にツェルレル曰く、彼の ^{ザイニシテス} 有 は感覺的混合物を有せざる形而上的概念にはあらず、直觀より發達したる概念にして此根源の痕跡を止むるものなり。此實在は充實 ^{ダス、ラウエル} 即ち空間を充實するものなり。物體的と非物體的との別は彼の未だ知らざりし所にして又其全體の立脚點と一致せず、蓋し實在と思想との合一は其説の實在論的性質よりして、たゞ其區別が未だ認められずとなす假定の下に爲し得べきものとなす。「唯有のみあり」とは吾人が感覺的現象の可合

性と可變性とより抽象し、其單一、不可分不變の基礎をたゞ實在するものとして固定したる結果なり、而して此抽象も亦前哲學者に一步を前めたるに過ぎざるのみ、云々。(Zeller, Philosophie der Griechen, I. S. 517—518)。是實に現今の諸史家の皆一致する所なり。パーネットの如きは、パルメニデースは或人の云ふが如く唯心論者にあらず、反て唯物論の開祖と稱すべしと云へり。蓋し後にエムペドクレースの所謂四原素の如き、アナクサゴラスの所謂同質體の如き、レウキッポス、デモクリトス等の如き皆基をパルメニデースの有に取ればなり(Burnet, Early Greek Philosophy, pp. 194.5)。こゝに唯心と云へるもの頗る曖昧なりと雖も、パルメニデースの有が物質的性質を有するものなる事明なりと謂ふべし。

然れども此に少く解釋を要する點あり、即第一段の末句と第八段の初句と是なり。ヘーゲルは後者を引用して其現實同一論とプロチノスの説とを比較して曰く、是其主要なる思想なり、思考は自己を生出す、出生せらるゝ者は思想なり、此の如く思想は其實在と同一なり、何者、實在の外には思想は何等の意義をも有せざればなり。是プロチノス

の偉大なる立論にして、彼は、パルメニデースは實在を感覺にて知るべきものとせざりし限りに於て此見解を有せりと云へり云々。(Hegels Werke, XIII, S. 166)。此の如くヘーゲルは(プロチノスと一致して)パルメニデースを以て自己と同思想を抱けるかの如く解したり、然れどもパルメニデースは未だ此點まで進歩せしにはあらず、此の如きは全くヘーゲル自身の投影に外ならざるなり。パルメニデースは固より(後に述ぶべきが如く)感覺を以て信憑すべからざるものとなしたれども、其實在が遂に感覺界以外に出ざりしは、其特異の點なりとす。ツェルレルは前句即第一段の末句を解して曰く、是通常云ふ如く「思想と實在とは同一なり」(„Denken und Sein ist dasselbe.“)との義にあらず、(其原文 τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τὸ καὶ εἶναι ὁ ἑστὺν なる語に徴するに、此句は寧ろ「何者同一物が考へられ且つ有る事を得べし」(„denn dasselbe kann gedacht werden und sein.“)と譯すを可とす、即ちたゞ有なるを得るもののみ考へらるゝを得べしと云ふの義なりと(Zeller, Pl., d. Gr. I. S. 512)。此説或は正しからん、たとひ通常云ふが如く譯すとも、有より想を説く者とすれば毫も不可なるなし。ヘーゲルの引用

せし後句も遂に此意に歸するに外ならず。是を以て之を觀れば、バルメニデースは其「有」の説即ち其實體論に於ては決して後世の所謂唯心論者の伍に列せざるを知るべきなり。

吾人が唯心論史上バルメニデースの學說に多とする所以は、其世界の本質を論ずるに當りて非物體的主義を認めたるの點にあらず、實に其の感覺と理性とを區別し、たゞ理性のみを以て眞理を發見し得べしとなし、可見の外界は吾人の感覺に由りて誤認せらるるものとなしたるの點にあり、即ち彼は決して心靈論若しくは形而上的唯心論を唱へざりしと雖も、觀念論の思想を哲學界に導き認識論上唯心論の見解を世界の大觀に施したる功に至りては遂に没すべからざる也。其假説の女神が本覺道と倒見道とを分ちたるは、輒ち感覺を倒見の根源となし、理性を本覺の根源となしたる所以なり。其詩中理性に基ける思想を以て事物の眞たる有を洞察すべしとするもの一にして足らず、彼のヘーゲル等の誤解せる「考へらるゝことと有り得といふことは同一事なり」等の句の如き即ち是なり、彼は單に理性によりて之を考ふべしとなすのみならず、又之を傳ふべしとせり、詩

一段の初句の如き即ち是なり。其「勉めて事物を目前にあるが如く凝視せよ」と云ふが如きも、亦以て直に理性に訴へんとするの意なりと解するを得べし。此の如く理性を尊ぶと共に一方に於ては感覺を輕じ、之を以て倒見の根源となせり、其倒見道に述ぶる所は畢竟此感覺によりて知る所の謬見に外ならず。又其詩中に「生滅、存否、移處、變色等は凡て衆生が眞なりと信じて與へたる名たるに過ぎず」とするは、一方には衆生の感覺が此の如き迷妄を生ずるを意味し、而して又一方には可見の外界は吾人の寫象に外ならずと信ずることを顯はすものとせざるべからず。詳しく云へば、吾人が感覺によりて得る寫象或は觀念は物其自身の眞の模寫にあらず、而して此物其自身と異なりたる可見可經驗の外界は畢竟吾人の寫象に過ぎずとなすものに外ならざるなり。即ち此詩句は彼の觀念論的世界觀の套語たる *Die Welt ist meine Vorstellung* の言を演義したるものと見るを得べし。

然らば此感覺理性を區別するの説は、當時の學說と如何なる關係を有するか。吾人は先づイオニア派に就て之を其今日存する所の斷片に徵するに其中一も此種の言なし。或

はかゝる思想ありしならんも其説傳はらずとなすべきか、然れども苟くも此の如き思想ありしならんには、當時を距ること遠からざるアリストテレースの著書中に記されざる理由なく、又ディオゲネースの哲學史中に録せらるべきを望むも亦過れるに非ざるべし、而してバルメニデースも一言是等に注意せざるの理なかるべし、加ふるに人智發達の理に照せばイオニア派を純客觀の時代にありとなすこと頗る穩當なりとす。故に吾人はイオニア派は未だ之に考へ至らざりしものと定む、彼諸種の器械的方法によりて世界の發生を説くものも未だ其が根底に認識者の差異を認むるに至らざりしなり。次にピタゴラス派は屢唯心論中に編せられ、キルマンの「唯心論史」(Willmann, Geschichte des Idealismus)の如きには之をプラトーンと列記せりと雖も、仔細に檢すれば其本質とする所の數や既に物質的なり、而して其說中世界を以て觀念なりとするが如き傾向絶てなし、是前節に於てツェルレルを引きて既に論せし所、キルマンの著の如きは何等の標準に由りて此名を設くるか、殆ど解す可らざる也。之に反してヘラクレイトスはバルメニデースと殆ど同時或は少しく先に此區別を認め、バルメニデースと正反對に、感覺が事物を停滯

せりと見せしむるが故に、之が與ふる知識を以て誤謬なりとせり、其言に曰く、

目と耳とは其意を理會せざる心を有する者には不良の證據なり。

多くの人は彼等が遭遇する事物と對すべき思想を有せず、若し之を認むとすとも、自ら理會せりと信ずる時反て眞に理會する事なきなり。

自然は隠す事を好む。(パーネットによる)

是等は皆幾分か觀念論の傾向を有するものと見るを得べし、然れども其語をバルメニデースのに比すれば更に曖昧にして、且つバルメニデースの如く組織的に感覺の領域を解説するに至らざりき。彼等の後諸家また此區別を認識したり、即ちエムペドクレースは物質の結合分離を生滅と顯れしむるが故に、デモクリトス及アナクサゴラスは事物の根本原素を知らざらしむるが故に、感覺の憑むべからざるを云へり、然も多くは現象の法界を以て本體の或物素の變化となすに重きを置きて感覺を迷妄なりとするは必しも其の問ふ所にあらず。即ちエムペドクレースの如きは曰く、

先づ萬物の四根を開け、赫たるツォイス(氣)、生を與ふるヘラ(土)、アイドイノイス(水)、衆生

の泉なる涙を以て濕へるネステイス(水)即ち是なり。

我又爾に他事を語らん、滅する者は生ずる事なく、又恐るべき死に於て終る事あるべし、たゞ混合と混合したるものゝ分離とあるのみ、生起とは畢竟人の與へたる名に過ぎず。(同上)

此の末句は少しくパルメニデースを想起せしむるものありと雖も、其原素の混合を以て世界を説明せんとせしは全く實在論的思想なりとす。且つ末句の字義はパルメニデースのと表面上同一なりと雖も、後者にありては其哲學全系を之によりて説明するに反して、前者にありては他と全く趣を異にするが故に、此の場合には此句を全く字義のままに解釋するを當れりとなす。少く遅くデモクリトスは、形状、大きさ、情性、密度、硬度等の *εἶδη* は實に事物の性質なるも、色音香味の如き特別の感官より來るものはたゞ *αἴσθησις* 或は *αἴσθησις* にして即ち現象たりとせり (Windelband, *Geschichte der Philosophie*. S. 87)。是大にロックの第一及第二物性の説に類似するものにして、感官の現象に關係する所を説く事詳なりと謂ふべし、此點に於てはパルメニデースより一步を進めたる者なり。是を以て之を觀れば希臘初期に於て感性と理性とを分ちしはパルメニデースとヘラクレイ

トスとに始まり、明に觀念論的世界觀を述べたるものをパルメニデース及びデモクリトスとなす。固より此見解たるツエルレルの言の如く其思想の基礎にはあらずして、單に事物の性質を探求する結果に過ぎざりきと雖も、然も、唯心論史上輕々に看過す可らざるなり。若しヘラクレイトスを或史家の如くパルメニデースより後に生れたりとし、且つ其説の不明なるを以て暫く此に疑を存し、而してデモクリトスをソクラテースの後に置かんか、パルメニデースは實に觀念論派即ち認識論上の唯心論の開祖にして、又古代哲學者中唯一なりと謂ふべし。

此の如くパルメニデースは其感覺理性區別論に於て唯心論の開祖たるを得たり、而してパルメニデースは固より物質の思想を離れず、其實體論上の意見は決して唯心論とは稱す可らずと雖も、其謂ふ所の「有」はヘラクレイトスの轉化若しくは原火に比すれば、頗る抽象的形而上的の傾向を有せしは疑ふ可らず。従て彼自身は形而上學派にあらざるも、其學説の傾向上後世の形而上學派の端緒を開き、遂にプラトーンに至りては其大成を見、世を距て、カントの事物眞體の論と相呼應するものあり、此點に於ても彼を目し

て唯心論の先驅をなすものとなす事、蓋し過當に非ざるべきなり。

ゴルギアス及プロタゴラス

パルメニデース感覺と理性とを區別してより以來、學者の之に倣て此間に區別を認むるもの甚だ少なからざりき。然も希臘初期哲學の精神たる遂に物質的たるを免れず、既に萬事を物質によりて説明せんとす、然らば則ち所謂理性の如き此物質の外に如何なる存在を有するか、抑も理性も亦感覺と同一根源を有するに非ざるか、而して感覺は事物の真相を語らずとすれば其生起上感覺と同一根源を有し其間に類の差を有せざる所の理性の悟る所の如き、焉ぞ特に之を眞實確固なりと定むるを得んや。此問題は實に希臘初期哲學につぎて起らざるべからざる必然の結果にして、是に於てか終に懷疑の淵に沈まざるを得ず、詭辯學派乃ち起りて舊來の思想を破碎し終り、遂に吾人は事物の眞を知ることなしとせり、而して同時に現に見る所の外界は其見者の感覺の所生なりとする點に於てはパルメニデースの唯心論的傾向の大に發達し來れるを見るべし、然も其極遂に他の一派をなすに至りては頗る注意を値するものあり。

詭辯學派の主なるものはゴルギアス、プロタゴラス、ヒッピアスなり。ヒッピアスは主として道德及修辭を論じ所謂強者の權利を唱道したるものなりと雖も、其説は今本論に關せず。プロタゴラスも亦道德を論じ又知識相對の説を唱へたり、而してゴルギアスは有名なる虚無論を述べて古説を反駁したり。吾人は今此等二氏の學説を窺はんとす。

ゴルギアス謂へらく、萬物無なるのみ、たとひ有なりとも認識する能はず、よし認識すとも傳ふ可らずと、かく氏は三段の層進論を以て虚無論を唱へたり。今其第二段に就きて論ずる所を聞かん、曰く、物あるも知るを得ず、蓋し吾人の意識に上るものは眞に存在するものにあらずして其寫象たるに止まる、若し現はるゝもの白物ならば、是そこに白物の觀念ありとの義なり、存在せる觀念を有すとも是存在にはあらず、存在と我が有する觀念とは全く異なるものなり、故に白なる觀念ありと云ふとより直に白なる物ありとは云ふを得ざるなり、若し之にして存し得べくんば、吾人の有する觀念は悉く存在するものとなさざるべからず、吾人は如何なる想像をもなすを得べし、然らば是等を悉く皆存在すとなすべきか、之にして不可ならば觀念より存在を推論するを得ざるべし。

是故に吾人の認識は正確にあらず、たとひ事物ありとするも吾人は之れを認識するを得ざるなりと(以上の論證は Sextus Empiricus, Advers. Mathem. 中に出づと云ふ)。之をゴルギアスの虚無論となす、吾人は其説に於てバークレーよりヒュームに至るの唯心論を想起せざるを得ざる也。

プロタゴラスは道德及修辭の實用上、觀念の起源及發達を説くに當り、從來の説を以て満足せず、自ら生理心理的説明を試みんとし、如何なる寫象作用も皆能覺の器官と所覺の外界との運動に基づくものとせり。即ち彼は理性と感性との差別を認めず、抽象的思想も亦運動に因せる感覺によりて成るものとせし也。是原子論者の説を推究せるものにして其感覺論と稱せらるゝ所實に此に存す。

プロタゴラスは之を根據として其學説を構成したり、既に此の如く感覺(或知覺)を以て相互運動の結果なりとすれば、そは明に其能覺主觀とも異なり、又知覺の因たる客觀とも異なるべし、是に於てか感官的知覺の主觀性立す。此運動には二種の分子あり、主觀即ち人にありては感覺(Noösis)にして客觀即ち對象の物にありては感覺の内容即ち所覺(Toönoösis)是なり。故に感覺或は知覺は所覺物の完全なる認識とは云ふべき

も、事物其者の認識と云ふを得ず。故に各の知覺は其生起する瞬間に於て所覺としての物に對して眞なるべきも、知覺によりては物其自身を認識する能はず、換言すれば吾人は物を其か實にある如く認識せず、たゞ知覺の瞬間に於て吾人に對してありし如く認識するなりとす。是れヒュームより進てカントに入りしものにあらずや。プロタゴラスは此の如く論じて終に「萬物の尺度は人なり」と論するに至れり、之を其對待論となす。既に然り、故に各知覺によりて生ずる意見は眞なれども又或意味に於て偽なりとも謂ふべし、かく知覺は各人各時區々たり、而して知覺の他に認識の根源なきを以て、人知は普遍ならずと謂ふべし。此の如くして彼か認識を個人個處に於ける現象に限りたる點に於ては現象論と云ふを得べく、他の認識を拒みたる點より云へば懷疑論と名づくるを得べし。正に是れカントたらんと欲して之れを得ず、空しくヒュームに止まるものと謂ふべきか。

(以上材料は主カント Windelband, Ges. d. Ph. S. 67ff. によらん)

以上を詭辯學派の根本思想となす。以是觀之、ゴルギアスの虚無論とプロタゴラスの現象論とは實にエレア派によりて顯はれたる唯心論的傾向を大膽に開發し來れるものに

して、希臘唯心論の萌芽を完了する者と謂ふべし。而してエレア派が自から物質的傾向を脱せざりしに關せず、よく後世形而上學派の端緒を開きたるが如く、詭辯學派は實にイオニア派及一般希臘哲學者の思想を推演して其究極する所に達せしめ、長く後世經驗論の源流となれり、後年英佛に盛なりし感覺論の如き、其思想の大本は既に此等の詭辯學者の道破せし所に外ならざるなり。彼の中世に於て盛なりし名目論、殊にオツカムのキリアムが唱へたる所の學說の如き、ホッブス、ロックによりて準備せられバークレーに至りて大成し轉じてヒュームとなれる經驗論的唯心論の如き、其思想の源流遠く此に存すと謂ふべし。吾人は此意味に於て詭辯學派を名づけて唯心論の第二祖となす。

第二、希臘哲學に於ける唯心論の大成

總 論

詭辯學派の徒は感覺を以て唯一の認識の根據なりとし、而も此感覺は特殊の場合を知るに過ぎざるを以て、之より普通の眞理の存在を否定し吾人は決して個々目前の状態を越えて他を認識するの能力を有せずとしたり。是に於てか世に一の固定的なるものなく

道德の標準の如きも畢竟各人の恣に定めたる所に過ぎずとせられ、從て人々必しも此標準に箝制せらるゝの理なく、世を擧つて其意の適く所に從ふも之を咎むる能はざるに至れり。ソクラテース之を慨きて、確定普遍なる道德の基礎あらざるべからずとなし、先づ明晰なる概念を發見して善惡の意義を定めんとし、挺身一世の木鐸を以て自ら任じたり、所謂產婆術、蘇格拉的反問、是彼が概念を明にし定義を作らんが爲に用ゐたる方法なり。然れどもソクラテースの説く所は唯其發端に止まりて、未だ深く其精緻なる論議に入る事なかりき、彼の後に出で、其説を發展し、道德の基礎として不變の本體を要求し、遂に現象界の奥に實在界を想像し、而して此現象界を以て感官の所生なりと解釋し、以て唯心論の頂點に達せるもの、是をプラトーンとなす。プラトーンはソクラテースと詭辯學派との反對を見て、詭辯學派の對待論の未だ以て徳を説く能はざるを覺り、徳に要する知識は我等の所謂知覺即ち臆見にては満足すべからざるを發見し、物界の外別に非物界の存するを認めたりしなり。是に於てか非物的實在の語始めて顯る、然も是道德上の要求に外ならず、彼は是を以て物界をも説明せんとせしかども、其根本とせし所は

實に倫理にありしなり。是其學系の特徵にして、デモクリトス等と根本的に相違する所なりとす。然れども其倫理の基礎として純理を論ずるまた極めて精細にして、之のみを抽出すること難きに非ず、而して純理上世界の本質を論ずるに當りてや、エレア派の如く「有」といひて然も此の如く物質ならざるを以て、或史家(例へばキンデルバンド)の之を呼びて「非物的エレア説」(Immaterieller Eleatismus)と云へりしは蓋し至當なりと謂ふべし。

然れども吾人は此「非物」(νομαζον)即ちプラトーンが一般に觀念(或は意象と謂ふべの義を有するものと)(ideai, eidos)と名づけしものゝ義に就て、多少豫め論定する所なるべからず。キンデルバンド曰く、是近世の語に於けるが如く精神的(geistige, seelische)と同一にあらず、個々の心作用は是プラトーンが變化の世界に屬せしめたるものにして、此點に於ては身體及其他の物體と異なる事なし、而して他の一方より云へば諸物體の形、諸屬性の觀念は眞の實在たる事毫も精神の形觀念等と異なる事なきなり、故に精神と非物とを同一視し、世界を分ちて心物の二となすが如き全然プラトーンの本旨に反す。要するに觀念は概念のよりて認識せらるゝ所の非物的實在ならん、蓋しソクラテースの

尋ねたる概念は現實世界に存せざるを以て、之を實在なりとせんには全く他の世界に於てせざるべからず、此實在を以て現實に對して非物的と云ひしなり、云々(Windelband)。
此の如きが故に其説を以て心靈論と混同すべからず、固より心靈論者の所謂心は自から個々の精神と趣を異にするものありと雖も、其出發點の此精神にありしや疑ふ可らず、パークレーとライブニッツとは、其説の根本的思想より云ふも、又説明の方法より云ふも、氷炭相反するものなりと雖も、此點に於ては全く相一致せり。今プラトーンの説は毫も此精神と關係する所なし、思ふに此の如く物心を分つは全く基督教の思想に出づるものならん。されば吾人は彼の説を唯心論と呼ぶと雖も、一方に於ては其が現象以外に形而上的本體たる觀念を認めたるを意味し而して他の一方に於ては此の現象界を以て感官の寫象界と看做す點につきて云ふに外ならざるなり。而して史家の之を名づけて Idealismus と云へるは畢竟その Idee を主とするものたるの義にして、吾人の所謂唯心論を離るゝ事遠し、若し此「イデー」其者の性質より云へば吾人は寧之を Realismus と稱するの適當なるを信ず、而して實際彼の學說中實在論的にして所謂觀念論的ならざる所甚だ多きな

り。然れども其の説大體の傾向は實に經驗以外の本體と經驗以内の現象との區別にあるを以て、吾人は其説を目してカントの先天唯心論の前驅となし、バルメニーデスの思想の大成者となし、而して古代に於ける偉大なる唯心論の學系と稱せざるを得ざるなり。(余は嚴に觀念論と觀念説との二語の使用を區別せり)。

觀念説の由來

プラトーンの唯心論的世界觀念説の根本は其哲學即ち觀念説の由來中に包含せらる、彼は眞知と臆見とを分ち從て之に對する境界を區別し、之を悟りて彼岸を希求するを以て哲學に對する戀愛なりとせり。是分明に唯心論を説くものと謂はざるべからず、吾人は先づ之を略説せんと欲す(以下主としてツエ)。

世人或は常識即ち寫象的意識を以て一切事物を認識し得べしとす、而して常識の原素を検すれば感覺(εἰσβολή)と狹義の寫象即ち臆見(假に臆測意見) (δῶμα)との二種あり、然も是共に眞知(ἐπιστήμη)にあらずとなす、先づ感覺に關してプラトーンは謂へらく、感覺は如何にして物が吾人に發現するかを示すものたるを以て同一物を種々の状態

に示す事あり、吾人は之を確定する方便を有せざれば、終に詭辯學派に流るゝに至るべし、故に感覺は眞知に非ずと。即ち其『ポリテイア』即ち『レプブリカ』第七篇中に指の例を擧げて之を説明し、終に可見的と可知的との區別すべきを論斷したり。此の如く彼は感覺を以て憑むべからずとなす點に於ては詭辯學者及バルメニーデス等に同意して更に憑むべきものを尋ねたる點に於てはバルメニーデス等と一致し、而してかくして知り得べきものを以て嚴に此物界と區別せんとしたる點に於ては、前人の未だ嘗て言はざりし所に出でたるものなり。是れプラトーンの哲學の由て起る所以にして、其の説の唯心論的性質を帶ぶる點實に此に在す。なほカントが純粹なる經驗論の結果としてはヒュームに同意し、而も他に合理論の全く棄つべからざるを見て、別に之を存するの方便を立てたるが如きなり。

或は難じて云はん、感覺の如きは誤まれる寫象なるべし、之に反して正しき寫象或は臆見は是眞知に非ずやと。プラトーンは種々の方面より此疑問を解したり、先づ所謂正とは是精神作用其者の上につきていふのみ、毫も外界の印象と關する所なし、即ち寫象

正しきも毫も知識の如何に影響を及ぼす事なきなり。次に正寫象を眞知なりとせば誤寫象なるものゝ存すべき理由なかるべし、蓋し誤寫象なるものは人の知るものとも謂ふべからず、又、知らざるものとも謂ふべからず、若し知るものとせば是即ち正寫象を有するものに外ならず、又知と寫象と一致するに當りては、知らざるものとは全く寫象なきものと謂はざるべからず、從て知以外の誤寫象あることなければなり。或は此場合に於て誤まれる寫象は全く對象に適合せざる寫象なりとせんか、是人が無を寫象すと假定するものにして、全く有り得べからざる事なり。或は又其誤は諸寫象の混同に存すとせんか、是吾人の知る所のものを此知によりて他の同時に知らるゝもの或は知られざるものと混同する事にして、此の如きはまた吾人の考ふべからざる所となす。此の如く眞知を以て正寫象と同一視せんと欲せば、到底吾人が日常遭遇する誤寫象を説明するを得ざるべし。更に又眞知を以て理由或は説明(λόγος)と結合せる正しき寫象と云ふも不可なり、何者、其「ロゴス」の何の義たるに關せず、若し眞知より起らずして單に寫象よりするものならば、之を以て寫象に加ふるも終に眞知を生ずる事なければなり。此の如く眞知と寫象と

は全く其類を異にするものなり、故に「メノノン」に曰く、寫象は事物の必然を洞察する事なきを以て、正しき事あるも確實ならず、動搖すべき所有物なり、之に反して眞知はたゞ確かに此缺乏を滿すべき眞理の認識なり。「ポリテイア」及「ティマイオス」に曰く眞知は教訓にのみよりて起るべきも、寫象は説明によりて生ずるを得べし。而して眞知はたゞ實在即ち有を知るものなるも、之に反して寫象は有と無との間を其内容となす、故に知と無知との間にあるものなり。夫然り、正しき寫象は何人も有する所なるべきも、眞知に至りては單に神祇のみ有するを得る所にして、人類は僅に之を有するのみなりとす。プラトーンは此の如く眞知と寫象とを區別し、吾人が經驗する所の世界は寫象の對象にして眞の實在にあらず、眞知の對象たる實在界は此外に存するものなる事を唱道したり、こゝに寫象或は臆見と云へるは、多少カントの所謂悟性の經驗的認識と類する所あるが如し、然らば實在は此臆見の對象に非すと云ふは益カントの根本的思想と一致するものと謂ふべし。但カントは其本體を深く論ずるを避くるに反して、プラトーンは進で此實在界を顯示せん事を努めたり、是後世形而上學の根本たるものなりと雖も畢竟何事をも

有形的に考ふる希臘人の習癖に出でたるものなるべし。

夫既に一たび此現象界を離れて他の實在界あるを知るを得んか、吾人は其界と現世とを比較して驚駭の念を生じ、自ら己が身の果敢なきを悔みて煩悶絶ゆる期なく一種狂氣の状態となり、而して此界に對する愛慕の念禁すべからず。プラトーンは其哲學的衝動を名けて戀愛(*eros*)といひ、其狀を名づけて狂熱(*mania*)と云へり、『シンポジオン』一篇は即ち其説明と云ふべきものなり。蓋其現在に甘せずして理想を念ずるの狀は頗る狂に類するものあらん、而して其衝動が戀愛の形を取るは、美の形象が最明に此實在界即ち觀念の形象を示し、直接に強き印象を與ふるによるなり。是に由て之を觀れば此情は一方より云へば人の高尚なる性情より起るものなれども、他の一方より云へば未だ其高尚の域に達せざるものなるを以て、缺乏の情と云はざるべからず。之を普拉德的戀愛の眞意となす、世人或は形骸の愛に對して純潔なる精神的の愛情を普拉德的戀愛といふものあれども、是其誤解に出づるものなり、プラトーンの所謂戀愛は形體の美より精神の美、智識の美を経て遂に眞の美即ち哲學的本體に達せざれば已まざるなり。

然らば則ち如何して其實在界の存するを知るを得るか、是有名なる前生記憶(*anamnesis*)の説の起る所以なり。即ち吾人は元來其實在界即觀念より開發したる者なるを以て其前生たる觀念を記憶すとなすもの是なり。既に觀念の存するを知る、如何して其性質を知り以て其域に達するを得べきか、プラトーンは之が爲にソクラテースと同じく概念を明にするを以て其第一義となし、而して此の概念に應ずる内容を以て觀念なりとせり。之をプラトーンの辨證法(*dialectic*)となす、概念を發見するの *anagoge* あり、概念を彙類するの *epistrophe* あり、此二途を以て全概念即ち全觀念を定むるを得べきなり。

此の如くして觀念を發見するの法を知れり、然らば則ち其所謂觀念とは如何。抑觀念其者は一個の實在なるを以て、之を論ずるはもと吾人の主とする所に非ずと雖も、プラトーンの唯心的世界觀は之に基づきて成れるものなれば、吾人は之に就きて明晰なる概念を有せざるべからず。蓋し概念を知る事は則ち現象の説を裏面的に知る事にして、且つ前に述べたる眞知と寫象との區別も之に基づきて大に明なる事を得べし、而して非物論の開祖として、もとより吾人の所謂唯心論と密接不離の關係を有するなり。

觀念說の大要

プラトーンの觀念說は實に希臘哲學の粹なり、吾人は彼の哲學に於て能く先人の說の總合せられ希臘的精神の發揮せられたるを見るなり。アリストテレースは之を以てソクラテースの概念說(及ピタゴラスの數說)とヘラクレイトスの思想との調和せられたるものとしたり。其「形而上學」第一篇第六章に曰く、蓋し彼は少時よりクラチロスによりてヘラクレイトスの說に私淑し、凡て感覺的(可感的)の者は不斷の流れにありて毫も眞知の對象とならずとするの說を確信したりき、然るに同時に倫理的探究に従事して自然科学の疑問に代へ、此に至りて普遍を探究し概念決定即ち定義に志したるソクラテースの說に一致して、此普遍が感覺的以外に存する事を覺りたり、何者、感覺物は常に變更すべければ之を執て對象として普遍的に定むる事能はさればなり、彼は此實在的を觀念と名づけたり、而して感覺物は其傍に存在し之に従て名づけらるべきものとしたり、何者、多くの觀念と同名なるものは、觀念に於て分取するによるものなればなり、此說は物を以て數の模造とせるピタゴラスの說を少しく變化したるものに過ぎずと。實にプラトーンの哲

學の重要な分子は是等に外ならざるべし、而して彼は單に是等に止まらず、悉く先人の說を網羅し之を調和したり、パルメニデース以來諸家の唱へたる感性と理性との區別の如きアナクサゴラスの始めて導きたる心靈の說の如き、皆此中に結合せられたるなり。要するに、概念に對する實在なからざるべからずとは是プラトーンのソクラテースによりて學びたる確信なり、然も是遂に現象界に探る可らざるはヘラクレイトスの萬物皆流說より夙に知り得たる所、又エレア派の思想によりて雜多と運動とを「純一」と合するの不可なるを悟りたり、是に於てかピタゴラス、パルメニデースより一步を進めて、全く感覺すべからざる點より說かんとせり、之をプラトーンの根本的思想となす、其カントと比較すべき點あるは既に略叙せし所なり。而して彼は之に加ふるに其審美的世界觀を以てせり、蓋し希臘人は其神話に見ゆるが如く概して明なる形を愛するが故に、プラトーンも其思考の内容を概念の抽象形より移して直觀に對する具體物とせり、即ち吾人の悟性が事物の決定を分つのみを以て足れりとせず、其自身獨立の體を有せざるべからずとなし遂に觀念の說を立てたるなり、此點に於てカントと對比の觀を呈する事は既に一

言せし所なり、然らば此觀念とは何ぞ。

プラトーンは其本體となせる觀念に附するに種々の異名を以てせり、而て其諸名稱はよく其意義を示す者と謂ふべし。今エルドマンの擧ぐる所を見るに次の如し、(Erdmann.)

ἄνθρωπος ὄν (眞實在) ἰσχυρός (理) ὁμοίωμα (本體) ἀεὶ ὄντα καὶ αὐτὸν (自立自存的)
 αὐτὸ τὸν…… (其者) ἀβυσσῶδες (特殊) οὐκ ἔστιν ὄντα (有るもの)
 ὁ ἔστιν ἔκστατος (特殊なるもの) γένος (類) εἶδος (形相)
 εἶδος νοητῶν (知的形相) ἰδέα (觀念)

而して此觀念の如何なるものなるか、其認識及現實界との關係を説くもの、固より諸篇に散在すと雖も、其要を提するもの「テイマイオス」篇に如くはなし、其中に曰く

若し心意(眞知)と臆見とを以て全然異種なりとせば、然らば確然として自存的なる觀念なるものありて、感官によりて知覺する能はずたゞ心意によりてのみ會得せらるべしと云ふを得べし、されど若し或人の云ふが如く、正しき臆見は毫も心意と異なる所なしとせば、吾人が肉體を通じて知覺するものは、皆眞實在に且確實なりと考へざるべからず。然れども吾人は彼等を

異類のものとなさざるべからず、彼等の起原相異なり、性質相反すればなり、一は教訓によりて心に移植せられ一は説服による、一は眞の理由によりて伴はれ一は然らず、一は説服によりて動搖する事なきも一は動搖す、終りに各人は正しき臆見を享有すべきも、心意に至りては獨り神祇の有する所、人の之を有するもの甚だ少なし。夫然り、吾人は一方には恒常不變、不生滅不増減にして、感官の視觸認識するを得ざる所、靈知の獨り能く洞察すべき所なる眞實在を承認せざるべからず。而して又一方には、之と名を同くし様を等くし、然も感覺すべく生出すべく、常に運動し、轉化消滅し、臆見感官にて會得せらるべきものあり。之に加ふるに第三者あり、即空間なり、常住にして破滅す可らず、一切の造物の地を與へ、感官の助を假らず、たゞ似而非理性によりて認識せらるべく、殆ど信を置き難きものとなす。吾人は恰かも夢裡に一切の物を見て、それは必ず或場所にありて空間を占めざるべからず、之に反して天地の間に存在するものなきは全く存在せざるものとなすなり。されば事物の眞實覺醒の眞實在に關しては、吾人はかゝる夢の如き感官を有するを以て、自ら之を眞に記載し或は決定する事能はず。蓋し映像にして若し其映像の本體たらず他物の變化的陰影なりとすれば、こは他物(即空間)を假りて眞體として顯れざるべからず、然らずんば全くある事なきなり。然れども眞の眞實在を顯すなる眞の理性

は、此二物（即ち觀念と映像）と、全く相異なるが故に、其一は他の中に存して同時に一而二たる事能はずと主張するなり。（Timaeus, 51）

今更にツエルレルに従て其觀念を詳解せんとする。

一言にすれば觀念とは現象の變化と絶無との中にありて無規定的實在なるものにして、是即ち多中の一、自己同質にして存在上諸異質の反對に觸れられざるものなり、而してプラトーンは之を一般概念に對する實在なりとせり、即ち此意味に於ては觀念は普遍即ち類^{カテゴリー}を顯すものと謂ふべし。故に『テァイテトス』『フアイドロス』等の篇に於て、觀念とは事物の本質、知識の對象等なりとし、之を以て同名を帶ぶる事物の間に共通なるものとしたり。アリストテレースが *ἐπι τοῦ κατὰ φύσιν* と云へりしは即ち是にして、其攻撃を向くるの點實にこゝにありとす。畢竟是専ら普遍に關するものにして、之を個體にも關係ありとなすが如きは非なり、史家之を稱して *hypostasierter Begriff* と云へるは至當と謂ふべし。之を其第一義となす。

次に此觀念は現象界を離れて存在する自在的本體なり、是たゞ眞理の存する所なり、

『フアイドロス』に寓言を以て記して曰く、純粹の實在即ち觀念は蒼天の穹窿の外に住す、正義、節制、知識の觀念の如き殊に然り、彼等は無色、無形にして感官によりて知覺すべからず、たゞ理性の冥想的考察によりて達すべきのみと。『シンポジオン』に美の觀念と個々の美とを比較する所、以て觀念と個體との關係を明にするを得べし、曰く、美なる身體、智識、技術に對して美の觀念或は美其者あり (*καλὰ σοφία, ἐπιστήμη, ἔργα τέχνης, πάθος, ἀνθρώπων τὸ καλόν*) 不朽、純粹、無雜等の屬性を有す、此美其者は恒常にして始終なく、増減なく、絶對的に自己に等しく止まり、一方より見れば美にして他方より見れば醜なる如き事なく、或は隨時隨處、比較せらるゝ物に従ひて美ともなり醜ともなるものに非ず、こは物質の如く空想に寫象する能はず、或は又知識の形或は主觀的觀念には非ず、如何なる物體にも生物にも存するものに非ず、たゞ其自身自立自在の本體なり。 (*αἰὸν καθ'αυτὸν μεθ'αυτοῦ*) 其他諸篇に散見する所一々算すべからず。要するに、觀念は自立自在的にして之を分取する個體の變化に犯さるゝ事なく實在の摸型して一切の事物に其模寫に過ぎず獨り、知界 (*τοπος νοητός*) に存して個體と分離し、たゞ

思考すべきのみ、耳目を以て經驗すべからず、畢竟可見の世界は陰影に過ぎずして相對の境たり、獨り觀念の世界のみ絶對なるなり。之を其第二義となす。

次に又概念は「一」なり、故に「ヘナーデ」或は「モナーデ」といふべし、然れどもエレア派の「一」の如く「多」を拒まず、何者、然らずんば詭辯學者の駁せし如く毫も實位を作るを得ざればなり。且夫唯「一」とすれば全にあらず、全の中には部分ありて多なればなり。即ちプラトーンは具體的一元を唱へたるものと謂ふべし。此點よりして「數」の思想を導き來れり、されど其ピタゴラス派と異なる所は、彼は數につきて數學的數と觀念的數とを分ち、前者は可感的なれども後者は然らずとなし、而して後者に前後の別ありとなしたる點にあり。之を觀念の第三義となす。

エレア派は變化を拒みたり、プラトーンも亦之に従へり、然もエレア派は直に奔りて現象外に有を立したれども、プラトーンは反て現實の中より共通の點を探りて説を立てたり、此點より見れば觀念は事物の内在的原因なりと謂ふべし、而して觀念中最高位にある善の觀念は凡ての現實の原因なりとす。或は又之を生力と見るを得べし、蓋し實在

にして知らるゝものなりとせば、此場合には實在は吾人の知力に受感を與ふるものたるべく、而して是運動精神なくしては得べからざる事なればなり。プラトーンは又世界の美は觀念より成り、其心と理性とより吾人の心と理性とは成るものなりとせり、而して觀念は無限(物)有限(數)、或は其混合にあらざるを以て、前意を解せんと欲せば之を其原因となすの外なし、且又觀念は神の所造にあらず、反て世界は理性の所造なるを以て益其原因を觀念に存すとせざるべからず。之を其第四義となす。

ツェルレルは以上四義を擧げたり。要するに觀念は不生不滅無色無形にして、經驗を超越せる本體といふべく、實體化せる概念、個體の模型、具體的一元、萬有の原因等の屬性を有するものなり、而して觀念は各概念に對して存する者なるを以て其數少なからず、相集りて一の觀念界を造るものなり、是經驗以上の境界にして、吾人の世界は其發現に過ぎざるなり。是に由て之を觀れば、プラトーンの觀念は其起原上萬有の内在的原因たるものなりと雖も、別に超越的世界をなす點より云へば、之を以て個々現象に内存なりとする能はざるに似たり、即ち彼の見によれば現象即實體にあらざることカントと異

なる所なきなり。所謂先天唯心論なるものにして、ホルトマンの攻撃を受くべき所なるべし。(Hartmann, Grundproblem der Erkenntnistheorie) 否、後に述ぶべきが如く既にアリストテレースの駁論を免るゝ能はざりしなり。然れども其所謂観念はカントの所謂「ディング、アン、ジッヒ」に比すれば明に具體的なるを見るべし、是前に述べたる如く希臘的精神の顯はれたる所に外ならず、後年ショーペンハワーが意志を以てカントの「眞體」に比して世界の根本主義となし、其意志の一段開發せるものを「プラトーンの観念」と名づけて美的對象としたるは頗る調和の妙を得たる者といふべし。プラトーンの観念は實にカントの本體或はショーペンハワーの意志の直接發現をなせるものなり、此意味に於て観念をまた意象と云ふを得べきなり。

上來述ぶる所はたゞ此世界の本體につきて云ふのみ、之が現に見る所の世界と如何に關係するやを見ざれば未だ其世界觀を了知し盡くせりとはいふべからず、即ち吾人は次に其觀念界と現象界との關係を検せざるべからず。抑もプラトーンは此生滅流轉の現象界を以て吾人感官及臆見の誤まり認むる所となしたるを以て、此點より云へば頗る觀念

論(即ち認識論上の唯心論)的傾向を示すと雖も、又他の一方より云へば彼は既に觀念なる形而上的實在を建立せしを以て、現象界を其發現と看做し、従て實在論的なる所少しとせず。然らば則ち其現象界は如何にして發現せしか。

蓋し感覺的現象は有と無との間に存する轉化なり、観念は純粹ならず其反對と混じて自立自存的ならず、故に現象は眞の實在即ち観念の陰影に過ぎず。此の如きは観念自身に存するものに非ず、何者、観念は互に合する事なく、又反對物とも合する事なければなり。是を以てか観念の合理的原因の外に、他の必然的原因あるを要す、是即ち観念に反對する他の主義にして、實に非有可分性可變性の原因たり、之をプラトーンの物質となす。既に然り、此物質は又無限の性を有す、蓋し有限は數の決定にして、有限と無限とは事物の性質を網羅したるものなればなり。此物質即ち *lyon* は實在に對する非實在の義にして、空間の義たり、之を *lyon* の義に解するは大なる誤謬に屬す、蓋し是凡ての物が生滅變化するの舞臺にして、現象界の基礎として之と観念との外に第三者として存せざるを得ざるなり、上に引用せる「ティマイオス」中に第三の物として擧げたるもの即ち

是なり。アリストテレースも既に云へり曰く、プラトーンは根本主義としての無限を一の基礎の賓位となさず、直に以て主位としたり。又曰く、プラトーンは物質其者を無としたれども己はたゞ間接にしかくしたり (*κατὰ σφύζεσιν*) 彼にありては否定 (*απέργει*) が物質の本質たりしが、己にありては、ただ其一屬性に過ぎずとせりと。以て其物質の義の何たるを知るべし、此物質即ち非實在或は空間は觀念即ち意象の依て現象となる所以なり。リッテルは謂へらく、感覺的寫象はたゞ主觀的なり、即ちたゞ感覺に對してあるものなりと、即ち物質はライブニッツの物質と同じく、感覺的存在はたゞ模糊寫象 (微小知覺) の産出とせしなり。之に依ればプラトーンの學説は純然たる後世の觀念論なり、然れどもツェレルは之に反して曰く、此論未だ確證を有せず、實にプラトーンは物質的存在を寫象 (プラトーンの用語ならざる「觀察」) より導かんとせざりしのみか、反て感覺、寫象を身體の性質より説かんとせりと。然れどもツェレルの論は認識の基礎と實在の基礎とを混同したる者なり、感覺の基礎を身體に取ると外界の認識を觀念 (寫象) に歸するとは兩者其領域を異にする論にして、決して、衝突する事なきなり。要するにプラト

ンの現象論は之を推定すれば頗る不明の點多しと雖も、其可見世界を以て感官と臆見との誤認に歸せし點より云ひ、且つ此世を以て夢幻に比したるより云へば、概して觀念論的なる事は疑ふべからざるの事實ならんか。

以上述ぶる所を以て見るに、プラトーン哲學の要點は感性和理性とを區別し、過境超越の本體を認むるにありとす、即ち彼に従へば、此可見世界はたゞ感官及臆見が其本體の發現を誤認する者にして、可見世界は決して世界眞體と吻合せざるなり。彼は未だ明に空間時間を以て直觀の形式となし、範疇を以て悟性の形式となすが如きの論をなさざりきと雖も、其本體を以て全然物心と異なりとなし、點に於ては、當時の思想を超越して明に唯心論を説く者と謂はざるべからず。此意味に於て彼を唯心論の第三祖となし、且希臘哲學に於ける唯心論の大成者と云はんとす。今簡単に彼の後に出でたる諸學派を列記して之を證せん。

プラトーン後の希臘哲學

プラトーンの學説の要點は其觀念を以て超越的本體となし、にあり、彼は之を以て萬

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

ストア派エクロス派の獨斷論は終に安立の地を與へざりき、是に於て懷疑論の一派

猛然として起れり、ピロンは揚言して曰く、吾人は事物の性質を知らず、(一)故に斷定を避くべし(二)之によりて安立を得(三)と。其論詭辯學者に類する所ありて、や、唯心論的なる所ありと雖も、別に新なる所なし。其第一に關して謂へらく、各の物其自身は如何なる性質も正反兩者を兼有することを得、蓋し感性と理性とは共に正確なる知識を與へず、何者、前者は事物をたゞ吾人に見ゆるが如く示すのみにして、後者は畢竟習慣によるものなればなり、或は之を合するも不可なり、故に吾人が一物につきて有する知識は動搖不定なりと。ピロンの後アルケシラオス、カルネアデース、アイネシデモス、セキストス等を経て懷疑論終を告げ、宗教的普拉德説起る。プラトーンとピタゴラスとの學説は當時の神秘的思想に従て解釋せられ、或は又混するに希伯來の思想を以てし、フィロソとなり、プルタルクとなり、アプレユスとなり、遂にプロチノスの新プラトーン派に至りて大成し、傳へてヤムブリコス、プロークロスに至りて希臘哲學の掉尾を形づくり、盛に唯心論を唱へたり。然れども彼等の説中もと見るべきものは其解脫の説に在り、學説に至りては大に發明する所なし、たゞ其分出論は少しく特色を有す、即ち之を圖にすれば

πρώτον
(初泰)

νοῦς
(靈心)

ψύχη
(神精)

φύσις
(然自)

ὕλη
(質物)

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

三 フォルケルトの『經驗及思惟』と認識論に関する近著

J. Volkelt, Erfahrung und Denken: Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie. Hamburg und Leipzig. Verlag von Leopold Voss. 1885

(上)

此十數年以前の古書を紹介するに當りて、余輩は少しく現時認識論研究の狀況を略叙し、獨逸に於て最近の出版にかゝる著書の二三を報道し、以て此書の今日に於て猶吾人

に教ふる所あるを示すの要ありと信ず。抑も認識論の問題たる既に遠く希臘の古時に存し、後屢諸家によりて提起せられたりと雖も、其盛に討究辨難せらるると現今の若きはなし。然も認識論は未だ全く其範圍を區劃せられざるなり、其問題を確定せられざるなり、獨り之に止まらんや、認識論は未だ普く其存在を認知せられざるなり。然れども、如何にして認識論は成立し得べきか、認識論果して何等の用かある、是等の難詰は暫く措きて、世間幾多の認識論書の存在に其事實的證明を委ねん。たゞ夫此學(既に學として成立する事を假定せば)の未だ獨立の地位を占めざるは怪むべく又嘆すべしとす。或人は之を以て論理學に従屬せしめ、或人は又心理學の一部となし、而して又之を形而上學と同一視する者甚だ少なからず。是故に之に關する著述にして純粹に認識論のみを論究するものに至りては頗る寥々たりと謂はざるべからず。シュツペは曩に「認識論的論理學」の著あり、近者又「認識論及論理學綱要」の著あり、以爲へらく、認識論は論理學の原理を攻究する部門なりと、其他ヴント、シグワルトの如き形式的論理學を排する者は皆認識論を其論理學中に混入し、而して所謂形式論理と之との區別を立つる事明ならず。之れに

反してウフエス、シュワルツ等の心理的研究と目するものは即ち認識論の問題を解釋せんとするに外ならず。更に又エルハルトの如きは「形而上學」を著はし其第一卷を認識論と稱せり。思ふに此の如く諸家の見る所區々として決せざるは、畢竟認識論に於て攻究する事項其者の論理學、心理學、形而上學等と關係するに由るならん。認識の要素と其起原とを論ずるは心理學を離れてなし得べき事なるか、認識の確否を斷じ進みては思惟の法則に及ぶものは是其論理學と關聯する所にして、認識の範圍を論ずるの極、終に形而上學に觸接せざるを得ざるに非ずや。然も是等諸學の外に自ら認識論の領域の存するあり、之を其根基的部分と云ふべく、或は其特論に對して汎論と云ふべし。フォルケルトの此書の如きは比較的に明瞭に此問題を一貫して解釋せるものとなす、是余輩が特に之を擧ぐる所以なり。認識論の問題既に多岐にして其論斷固より又一ならず、唯夫是等諸種の見解を通じて問題となれるものあり、主觀と客觀との對立是なり、意識と對象との關係是なり、約言すれば客觀的認識の可能性是なり、而して此問題の歸する所は延て觀念論と實在論との調停に導くものとす。フォルケルトの此書は又其企圖の一なり、此論に關

しても亦吾人は少なくとも其方法に於て教を受くべき所あるべし。今先づ最近の諸書を擧げて此書の現今に於て占むべき地位を明にせんとす。

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

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

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

第一 意識對象合一論派

此派に屬するものは、シュツペ、及レームケ等なり。殊にシュツペの舊著「認識論的論理學」(Erkenntnistheoretische Logik)は既に各家の批評を受けたるものにして、フォルケルトの如きも諸處に於て大に之を辨駁せり、而して今此に擧ぐる所の著述は其形式に於ては前者と異なりと雖も、内容に至りては固より前の思想と大差あるに非ざるを以て、余輩は反面的にフォルケルトを説明せんが爲に特に之に就て詳記せんとす。

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

カントの著書一たび歐洲の學界を震撼してより數十年、其間許多の變遷を経て漸く舊態に背くに至り、問題は益錯綜して異說簇生す、是に於て蓋反韓圖派の聲一方に起り、リーブマン、ランゲ、ファイヒンゲルに至りて終に鬱然新韓圖派の一派を成せり。然して後、ランゲ等と共に均しく源をカントに發し而も主として其實在論的、感覺論的原素を發揚したる者あり、リール、ラース等の説之に屬す、史家之を一括して實證哲學派となす、

此一派に對して、同じくカント運動の渦中に屬しながら巋然別種の意見を樹つるものあり、所謂意識一元論(Bewusstseinsmonismus)若しくは唯意識論全意識論(Bewusstseinsidealismus, Allbewusstseinslehre)等と稱せらるゝもの即ち是れなり。此説に謂へらく、世にただ意識あるのみ、所謂主觀と云ひ客觀と云ふも、共に別離して存在するものにあらず、實在に關せざる思惟なく、思惟を離れたる實在なし、約言すれば所思惟的實在は即ち意識内容なり(Gedachtesssein = Bewusstsein)と。シュツペの學説は即ち之に屬するものにして、其他レームケ、ルクレール、シューベルトゾルデルン、ベルグマン等皆此説を保持せり。或はシュツペを以てキルヒマン、リール等と共に形式的唯理論(Formaler Rationalismus)の中に一括するものあれども(Schmid, Erkenntnistheorie. Bd. 1.)是恐らくは正鵠を失するものたるを免れざるべし。吾人は今次にシュツペが其新著に於て如何なる論法を取れるかを窺はんとす。

第一章 序論 論理學の職分は思惟の眞實を確むるの準據たる法則或は規範を發見するに在り、而此法則即ち眞實の根基はたゞ所思惟的内容(Gedachtes Inhalt)中に尋ねべき

者とす。抑論理學は思惟全般に涉りて其作用を觀察し以て之より判斷の一系を認識し、更に又其中に就て統一アインハイト即ち最高概念を表示せざるべからず、而して此概念は現世界即ち現實を顯すに外ならざるを以て、論理學の關する所は單に空虚なる形式に止まらざるを知るべし。此側よりは實に論理學を實質的論理學 (Materiale Logik) と云ふを得べく、即ちこは存在一般及其最高種に關する最汎種の内容的認識を呈するものにして、是恰も求むる所の規範なるなり。即ち各普遍認識は攝容 (Subsumtion) により凡ての特殊思想に對する法則を與ふるものとす。此の如く觀來れば認識論に對して、思惟か思惟自身を反省することは爲し得べからずと駁撃するは、全く取るに足らざる説なりとす、何者、此反省を施す所の思想はたゞ認識なる内容あるものにして、對象(客觀)なき主觀的活動としての思惟なるものは全く存せざればなり。既に思惟と云はゞ其が或る内容或は對象を有する事は其概念及要素の必須の要件にして、而して此内容は現實に實在するを得べきものにして、又現に然りと思惟せらるべきものとす、畢竟思惟と所思惟とはたゞ或全體の抽象的分子にして、共に單獨には存在する能はざるなり。是故に吾人は如何にして思惟

と對象とが始て會合せしかを尋ぬるを要せず、何者、此二概念は各他を離れては成立せざればなり。吾人はたゞ如何にして一の思惟より他の思惟が來りしかを問ふを得るのみなり。以上の關係を認めざるを以て主觀的唯心論の疑惑生ず、即ち客觀は心外に在る如く見え、知覺は之より主觀に移され、乃至空間、時間、範疇も然るが如く思はるゝなり。然れども、客觀とは何ぞや、如何にして認識は之と合一するか、如何にして認識は對象に來りしか、或は如何にして對象は認識に來りしか、如何にして物其者が發現し始めたるか、是等の疑問は遂に解すべからざるに至らん、畢竟心を實體とする臆説は此謬見の根帶なり。唯物論者は心體の考を撲滅したれども反て意識の發生を説くを得ず、物質の概念は感覺思惟を豫想すればなり、バークレーの唯心論は之に反して外界を排斥すれども其概念の正當を知認せしむべきものを失ひ、又虚妄なる靈魂の概念を導きたり。此の如き偏見を以てすれば眞理を思惟と現實との合一なりとするの古念は固持するを得ざるべし、理論的實在論者は此現實との合一を一たび造られたる現實の概念によりて確めしめんとす、即ち是先づ吾判斷に適合する實在を想立するものなり、是論辯の順序を誤るも

のに非ずや。故に先づ此點を考察せざるべからず。

第二章 認識論的基礎 是以上の問題を承くるものにして、先づ自己意識即自我 (Selbstbewusstsein oder das Ich) の根本的事實より始むべし。抑も自我はたゞ主たるを得、決して他に對するの主として之に屬する者に非ず、こは管に一も基本を要せざるのみならず、又之を有するを得ず、されば毫も心體なく又心處なし、少くとも物質は自我の基本たる能はざるなり。自我の何たるは所謂論理的定義 (Definitio per genus proximum et differentiam speciem) にて答ふるを得ず、吾人若し或物によりて之を定義せんと欲せば是常に既に吾人が意識する所のものなれば也。畢竟こは直に知られて他より判たる者なりとす。自我は先づ各人には其人自身の具體的、個體的、經驗自我となりて顯るれども、之に就て我が思惟する所は既に各人の意識する所なり。さればこは意識内容 (Bewusstseinsinhalt) と謂ふべし、固よりこゝに内容と云へるは空間的延長の義を有する者に非ず、一切の内容より抽象し去れば自我なる空虚普遍の概念残るを云ふなり。されば具體的實在にあらす、たゞ抽象的成素なるのみ、然も之によりて無とは云ふを得ず

自我は自我なり、即ち自我主觀 (Ich-Subject) は自ら知るもの (an sich kennendes) として自己より知らるる者 (von sich gekanntes) としての自我客觀 (Ich-Object) より區別せらる、然も兩者同一なり、自我主觀と自我客觀とは不可離の分子にして相互に援引するものなり。此の如く觀來れば自我は絶對的單一點 (absoluter Einheitspunkt) なるを知べし。自己意識は如何に分析するも意識の無限群をなすに過ぎざるが故に、全自我 (主客) の一不可離分子の終に分つべからざるを知るべし。されば自己主觀の抽象的要素中には毫も其中に示し得べき内容を絶對的に有するなく、即ち空虚なる自我の自己思惟 (Sich selbst-Denken) は全く不可能なり。されば自己を了知するなくば、他を了知するなく、他を了知するなければ自己を了知するなし。たゞ意識内容は凡てを包括す、此の如く兩素即ち自我點と客觀世界との此意識内容なる統一中に見えて各相待ちて存するは即ち實在其者の性質なりとす。感覺思惟等の主觀的活動は何物をも立することなし、たゞ種々の内容或は客觀に對する意識に外ならざる也、畢竟活動の差は其所爲に存せずして意識せらるるものに存するなり。更に此感官より受くる所の資料に關する自然科学の説明は如何にし

て自我が其内容に來りしかを説くを得ず、たゞ如何の條件の下に如何の感覺か顯るゝかを示すに過ぎざるものにして、即ち是現實的可能的意識内容の中の法則に外ならず。此の如くして感覺と共に空間時間中の全世界は皆意識内容なりとす、然れどもこは自我點よりは常に主觀に對する客觀として判たるゝなり。されば具體的自我は反て空間時間の中に存すと云ふを得べく、非空間性はたゞ抽象的自我に就て云ふべきのみ。而して個々の自我は其外圍と同じく意識内容なるを以て、其客觀的實在より存在 (Existenz) の概念を造るべし、此の如きことなくば、意識内容は此所に顯れ彼所に滅するものゝ模寫に過ぎざるべければなり。蓋し存在と、知覺せらるゝ事とは同一ならず、非所知覺の存在は再び覺知せらるべしてふこと即ち因果則の絶對的確實を意味す。かくて實在の概念は絶對的合法性 (Gesetzlichkeit) を含むものにして、此事は單に所知的實在の存在の證明たるのみならず、又實に存在てふ事と同義なり、所謂所知覺の主觀性は之を以て全く除去せらるゝと謂ふべし。故に種々の人が同様の知覺を以ては同時にたゞ一個の物其者を知覺すとなすの自然的見解は正當なり、從て種々の人の意識には共通同一の内容ありと謂ふを

得べし。以上陳述せる所により吾人は次の結果を得たり。吾人思惟の對象たる現實は感官によりて知覺せらるゝものなり、即ち時間空間的知覺内容其者にして、其下に伏在せる超感的或物にはあらず、而して此内容は各能知者に同一なり。知覺世界は各意識より獨立なり、されど其概念より云へばたゞ意識内容として考ふべきのみ、吾人は如何にして此知覺世界が意識の對象となるを得たるかを問ふを得ず、之に反して其の合法性は確定せらるゝを以て、此性質により其状態と要件とに従ひて各知覺世界は意識せらるゝものとなす。即ち是れ所謂素朴實在論を確かむるものなりとす。

第三章 思惟其者 上來意識中に主客の併存することを説けり、次に其二素を抽出して更に細説する所あらんとす。抑物體及事變の世界は直接に與へらるゝものに非ず、たゞ本來所與の資料が思惟に調理せられて物體事變となるなり。此所與資料 (Das Gegebene) は互に關係なき感覺内容なり、之を後天的となす、之に對して之を調理する思惟の作用を先天的と云ふ、何者、そは何れの所與資料にも唯一不變に存在し必然的に意識其者に屬すればなり。固より自我は此作用を生ずるが爲に前に存在する事なしと雖も、然も此

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

第四章 所與資料及其要素 上陳の思惟即ち同異及因果の所意識に對して所與資料即ち對象或は物質を區別するを得。此對象は感覺或は知覺の内容にして、或時刻に或時間の間、或場所に或形狀と或大きさを以て或感覺的性質を具ふるものとす、此時、空、感の三要素は分離すべからず。かゝる現實の對象(其感覺に觸るゝ事を表せんが爲に現象と云ふを得)は具體的にして、其要素は抽象的なり、具體的は特殊にして、抽象的は普遍なり。故に空間時間等の要素は各分離して考ふれば凡て普遍なりと云べし。但しかゝる空間時間等は前理によりて全く抽象的なり。此の如きが故に、所謂原子アトムは感覺と同一の空間を受容し、所定の雜多と關係とに於て所定の運動を行ひつゝ、所定の感覺内容を表寫し顯示するものとして、始めて思惟せらるべきのみ。要するに空間時間は現象の要素にして先天的に非ず、是同異因果の如く概念の關係たるものと異なる所とす。而して如何なる感覺的性質も空間及時間の決定なくば所與資料となるべからざるが故に、此兩者は感覺的性質と對立するものたるを知るべし。然れども單に對立のみならず。實に現象の根本的要件なり、何者、性質は如何に變ずべきも、空時的關係は消失する事なければなり。

此の如く空間及時間は現象の根本的要素にして然も之を抽象して考ふれば一切の時間空間は絶對的に同種なり、是其概念に非ずして直觀たるに由るものにして（カントと同説なり）數學的認識の森嚴と實證とはこゝに存するなり。以上所説の經驗の要素其者を取れば前述の如く抽象にして種^{Species}に對する類^{Class}を顯はすものなり、是後章判斷論に於て説かんとする所なり。（是に於てシュツペは種と類との相依存する事を證せり、即ち類なくしては種は考ふべからず、されど類も種を離れては考ふべからず、抽象なる類を活動なきものと見るは誤なりとす、其論法は全く主觀と客觀との關係を説明したるものと同一なりと謂ふべし）

第五章 判斷、判斷に關する古來の分類法は皆當を得ず、吾人は其本質の決定により即ち思惟の二範疇に従て其性質を論ぜざるべからず。即ち、同異因果の關係を尋ねて、最簡の概念より最複雑なる物體（Ding）の概念に至るまでの連結を示すこと、是判斷論の要旨なるなり。今最簡概念より事物に移るの間に數（Zahl）なる要件を見るべし、蓋し甲概念と乙概念とを以て、二個の概念を作るとは是既に新なる統一なればなり。かく異種

の概念を或共通の點より攝容して漸次新統一をなして事物の概念に至る。然らば如何にしてかゝる概念は存し得べきや、是或主體の決定たる甲屬性の退きて乙屬性之に代るに關せずたゞ同一主體が變化せるのみなりと考ふるは何に由るかと問ふと同一なり、即ち恒常の物體を知らんと欲せば先づ其裏面たる變化を論ぜざるべからず。變化の論は運動即場所の變化を以て起點とすべし、場所は各概念を分離せしむる個別原理（Principium individuationis）なれば之にして變すれば其物も亦同一と謂ふを得ざるが如し、然れども是空間の各部は内容を離れては全く同種にして、場所其者はたゞ或瞬間の定まりたる特殊の知覺像中に於て存するものなるを以て、之を解するを得べし、即ち運動は異なりたる時に於て現象的知覺的に場所の異なる事に過ぎざるなり。性質の變化に就ては別に問題なく、たゞ其が一定の法則に合すべき事を要求すべし。此の如くして物體の概念には次の基礎あるを知る、即ち（一）思惟の對象たる實在の基として空間及時間の絶對的に滅却すべからざる事、（二）空間及時間を充す所の性質は其生滅一定の法則に合すべきものにして相對的に滅却すべからざるものなること是なり。要するに物體の本質は此合法性

に存す、之を諸性質の擔當者となすは誤なり、之より實在其者は常に賓位ビニトにある事を知るべし。眞理とは上來陳述せる或物體即ち實在の概念に所思惟的概念の一致結合する事に外ならず、故に或特殊眞理の絶對的確定は全體の絶對的確定に伴ふものにして、此事未だ達すべからずんば思辨或は疑惑に逃るゝの外なし、たゞ人は絶えず知識を擴張せんとするの傾あり、此に於てか不斷の擴充探求の能ふべきを豫想するなり。之を客觀的眞理の概念となす。

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

と正反對なる學派を検せんとなす。

第二 意識對象別異論派

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

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

Psychologische Seite der Frage.

外界とは何ぞや、内存的即ち意識の内容か、超越的即意識外の對象か、前者ならば外界の認識は論なきも、後者ならば之を證するを得ず。先づ意識外に果して存在するや否、之も知る可らず、されどかゝる形而上學問題は措きつ、猶心理的問題あり、即ち如何にし

て外界を知る感覺は造らるゝや、是なり。之を説明するに諸説あり、(一)内容説(Inhalts-theorie)は曰く吾人の意識内容即ち外界にして、感覺は毫も意識内容外のものを示さずと、然ればも此の説よりは各個意識現時の内容を説くを得ざるべし。(二)作用説(Sitz-stationtheorie)は曰く、現時の内容は獨立自存的なるものに非ずして他の前に意識せられたる内容の代りに立つものなりと。此説は過去又は他者の意識作用を認識する事を心理的に顯すを得べきも、對象に關する現實或は假定の認識を示すに足らず。(三)客觀化説(Objectivierungtheorie)は曰く、意識は其内容として與へられたるものを獨立なるものゝ如く知覺するを得と。然れども如何にして意識内容がかゝる實際存せざる獨立性を具へて發現すべきや。或はたゞかゝる思想を吾人の中に生ずと云ひ得べし、されど獨立的存在の思想が意識に於て内容の與へらるゝ事と結合するを得ば、既に之を以て一切の要求を充すべく、特に所與内容を其意識内容たる性質に反して超越的と混同するの要なく、そは一方には意識内容として意識に屬するも、然も或心外物の印象或は表示として吾人に知らると見るを得べし。此の如く觀るものを(四)對象説(Gegenstandtheorie)と云ふ。

即ち認識は自己を超えて彼方に達し、以て對象を表寫するなり、畢竟するに此説の動機は外界存在を許容する常識によるなり。

此の如く論じ來れば此説の前説と異なる所は、或は其名稱の内容と云ひ對象と云ふに止まる者の如し、然れども其論辯の結果遂に全く背馳するに至れるは次の諸著を見て知るべし。即ち、ト、ワ、ル、ド、ウ、ス、キ、の著書(Kasimir Twardowski, Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen)の主意は内容と對象との區別を明にするに在り、即ち、ヘーフレルが、内容とは主觀の作用其者の如く全く主觀の中に存し、對象とは自存的にして適合せる意識作用を指示する如き者なりと云へる語を其起點となせり。シ、ユ、ワ、ル、ツ、(Hermann Schwarz)は曩に知覺論に關する著述、Das Wahrnehmungproblem"を出し近者又、Was will der kritische Realismus? 及 Die Umwälzung der Wahrnehmungshypothesen durch die mechanische Methode"の著あり、色音等を主觀的となすの非を辯す、曰く、色音等は存せずとするも、また吾人が見る如く實在するとするも共に可なれども後者の方寧ろ取るべし、ヘルムホルツ、ロツク等の如く觸覺の對象のみを實在す

と信する半實在論、若しくはデカルトの如く數學的に定義すべきものを基とする如きも共に斷じて不可なりと。其他又コツホ(Emil Koch)の著書は初此派より出發してやゝ異なるものなり、其著に „Zur Relativität des Erkennens“, „Das Bewusstsein der Transcendenz oder der Wirklichkeit“ 等あり。

第三 先天觀念論派

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

ケーニツヒ「認識論究竟の疑問並に先天的觀念論及實在論の反對に就て」

Edmund Koenig, Ueber die letzten Fragen der Erkenntnistheorie und den Gegensatz des transcendentalen Idealismus und Realismus.

カントの先天觀念論は分れて二様の發達を成せり、一はコーエンの唱へたる如き純然たる方法論的のものにして一は單に現象としての經驗の現實及び之に對立せる本體の概念(Lehrbegriff)に關するものなり。後者は諸哲學家の執れる所にして、ハルトマンの如

きは之より出發せり。即ち主觀と客觀とを對立せしめて認識が之より起ることを説明せんとするものにして、二本體の作用を検するものとなるべし、之を認識論的、二元論となす。之に反して批評的方法は認識を元初Urbeginnのものとし、之より主觀的及客觀的分子を分つなり。之を認識論的、一元論と謂ふべし。畢竟此區別を明にせざるが故に、ハルトマンはカントが一方には本體を疑ひながら反て自から消極的獨斷論に陥れることを難するに至れるなり。蓋し意識の内界に於ける先天觀念論的制限は之に對する先天實在論的外界を默認するものなり、然らばカントの如く思惟を主觀的とすれば之より外界に超越する能はざるに至らん。然れども、是、カントの言も誤解を招くの弊あれども、解者の罪なり、批評的方法に依れば此困難なくして現象の主觀性は消滅すべきなり。抑知覺及其結合は現實にして之に對する超越物なり、但し相對的に非ず、然れどもこは思惟と共に意識をなすものにして意識の中分れて主觀的及客觀的となるなり。されば先天的統一は先天的主觀的活動とのみ思ふべからず、客觀と雖も同じく本來的なればなり。而して思惟的意識は無限の現實を入るゝや否と云ふに、範疇の系は制限なきを以て一切の具體的現實は其中に

網羅せられざるべからず、されば現實と思惟とは共に客觀的認識の生起に與かるものなりとす。然れども完全眞正の現實は吾人認識の理想的概念なるが故に、此事實的内容と認識の理想との間には不和合存すべし、所謂超越とは此事實を稱する不適當の語に外ならず、彼の先天的實在論は此認識の理想を設置し獨立に存在する如く思へども是弊多き説と謂ふべし。

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

エルハルト「形而上學」第一卷認識論

Erwan's Ethik, Metaphysik. I Bd. Erkenntnistheorie.

此著は恰かも *Lehrbegriff* を説くものに屬し、本體を認識し得となすものなり、其認

認識論を形而上學の第一卷となせること亦宜なりと謂ふべし。先づ認識論の職分を論じて曰く、認識論には二問あり、一は認識の起原を論ずるものにして心理學に據るも可なり。一は、認識の實在^{レグザクテ}を論ずるものにして形而上學に歸せざるべからず。而して認識論は論理學と異なり、動物及小兒も大本に於ては有し得べき外界及内界の表象を検し、經驗内容の論理的調整を経たるものには關するとなし。是故に經驗は自然的意識に顯はるゝ如き自然的世界模寫なり、而して問題はたゞ外界の存在に關するものにして、内界の事は心中に在るを以て別に質すを要せず、特に空間、時間及因果則の起原及實在を攻究するは認識の要旨なりと。著者は之より素朴實在論、自然科学的實在論、空間及時間の先天性並びに觀念性、因果則^{カウザリテ}及體質性^{マテリヤリテ}、諸種の主觀的唯心論、本體、認識の限界等を細論せり、今其説の概略は次の語にて解するを得べし、曰く現象のある所又本體あり、例へば一個の石片を手にしんか、此物が我直觀に顯はるゝ點に於ては固よりたゞ現象に過ぎず、然も今若し我手に持つ所のは石の現象にして石の本體に非すと主張せんか、是全く背理の言なり、疑もなく余は石の本體に基づくべきも現象より生ずるものと見るべからざ

るなりと。又曰く、空間はたゞ主觀的直觀形式なるも、物の本體を其中に包括すべきなりと。其所説、所謂現象即實在論と軌を同くするものと謂ふべし。

第四 生物學派

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

Georg Simmel, Ueber eine Beziehung der Selectionslehre zur Erkenntnistheorie.

F. Carstenzen, Richard Avenarius, Biomechanische Grundlegung der neuern allgemeinen Erkenntnistheorie.

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

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

第五 科學研究法派

以上の諸書は主として認識論の大本を論じたるものなれども、其他又此學を以て科學

の基礎を究明するものとなし、特殊科學に關係して説明したるものなしとせず、今之を假に科學研究法派と名づくとも雖も、固より此の如き一派あるに非ざるなり、其説見るべきもの多しと雖も、刻下主として大本を攻究する書に就て論ずるものなるを以て、其中二三を擧ぐるに止めんとす。

O. Schmöl-Dumont, Naturphilosophie als exakte Wissenschaft, mit besonderer Berücksichtigung der mathematischen Physik.

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

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

M. Paek, Zahlen und Rechnen.

Carl Orenz, Ueber die Unendlichkeitsbegriff in der Mathematik und Naturwissenschaft.

V. Fbehar'd, Ueber die Grundlage und Ziele der Raumlehre.

以上述ぶる所を以て認識論の現況を察するを得べし、今フオルケルトの舊著か此問題

に就て如何に吾人に教ふるかを見んと欲す。

(下)

フオルケルトは其初ヘーゲルより出發し、後ショーペンハワーに傾き、今は専ら批評的形而上學を建設せんとする者の如し。即ち一方にはカント以後の諸思索家と同じく唯心論的形而上學の組織を企圖し、然も又一方にはヒューム及特にカントの懷疑批評並びに認識論的精神を繼承し、以て兩者の間に調和融合を謀らんとせり。其事の成否は今問はず、たゞ其期する所に至りては現時に於て最中正なるものと稱するを得んか。今其説の大要を按ずるに、氏は認識の要素を経験及思惟となせり。経験は即意識事實にして、吾人は之によりて毫も意識外の或物に關するを得ず。意識外の實在を認識するは思惟の作用なり。然れども思惟と實在とは認識論上全然別異なるを以て、吾人が實在に妥當する内容を思惟するを得と云ふは畢竟一の要求と見ざるべからず。既に思惟の要求と云ふと雖も、其要求を生ずる所以に溯れば又經驗に歸せざるを得ざるなり、故に吾人は經驗によりて經驗を超越するを得る事を辨明せざるべからず。此の如くして經驗と思惟とは

實に認識を構成するの要素たるなり。氏は之を以て實驗哲學派の撞着を暴露し、主觀的唯心論の難關を除去したるものとせり、以下更に其書に就て詳細に論述する所あらん。認識論終極の問題は客觀的認識の可能性 (Möglichkeit der objectiven Erkenntnis) なり。抑認識は主觀的作用なり、各人の意識内に存する過程に外ならず、然るに此意識内の作用にして意識外の對象に關係を有するを得るは何に由て然るか、換言すれば吾人は何を以て客觀的或はフオルケルトの用語に従へば超主觀的 (Transsubjective) 認識を有するを得るか。是に於てか吾人は先づ認識の客觀的妥當性 (Gültigkeit) を證するに足る原理を求めざるべからず。然るに認識の客觀的妥當性は之を主觀的に云へば即ち其確實性 (Gewissheit) の義なり、何者、一切の認識は其主觀的と客觀的とを問はず、悉く個人の意識作用となりて顯はるゝものなるを以て、吾人が或る認識を有するは唯吾人が之を有せりと確知する時のみ止まればなり。是故に客觀的妥當性の原理を尋ねんと欲せば主觀的確實性の原理を求むれば可なり。即ち吾人は先づ一切の客觀的認識に就て疑を抉み、主觀的認識に就て絶對的自明の原理を發見し、之を以て出發點となさざるべからず。是

に於て余輩は暫く自己の意識を瞥見すれば余は自己の意識過程の了知を有するを發見す例へば余が今現に飢渴を感じるが如きとを明に知るが如し、此了知たる全く主觀的なれども、余の心中には確然不可疑なり、乃ち知る此了知は以て絶對的自明原理となすべきを。然れども或は難じて云はん、絶對的自明原理は全く疑惑を挿むべからざるの特長を有するも、既に主觀的なるを以て客觀性の二要件たる普遍妥當性及實在妥當性 (Allgemeinmängigkeit, Seinsüchtigkeit) を缺くを以て、確實なれども終に一步をも進む能はざるに非ずやと。曰く然らず、純主觀とは抽象語のみ、「余は飢を感じる」と云はゞ、其中には飢餓の感覺の余が意識中に實在すること、何人も余の位地に在りては普遍に之を認め得ることとの二件を含むべし。且夫吾人は嚮導的原理 (Leitende Principien) を以て是等主觀的原理を調整するの要あり、而して此嚮導的原理は客觀的意義を有すと雖も、吾人が之を以て單に消極的に主觀的原理比較の用に供する點に於ては毫も客觀的分子を闖入するの恐なきなり。此の如くして吾人が研究の方法定めりと謂ふべし。

吾人は既に意識過程の了知を以て、絶對的に疑ふべからざる自明原理とせり。然らば

其他に自明原理あるなきか、換言すれば超主觀に就きて自明的に知り得る所あるか。答へて曰く斷じて無し。夫吾人は決して吾人の意識中に超主觀其者を有する能はず、苟くも意識に入るものは皆意識によりて變形せらるべし、故に超主觀其者に就ては自明理を有する事なしとす。是に於て余自己の意識的過程は唯一の可經驗なるを知るべし、抑經驗とは吾人の意識中に存して直接認識せらるゝものを云ふ、超主觀の經驗せらるゝや、又直ちに我内界に入りて意識過程となるべからず、即ち自己の意識過程の了知の認識主義は純粹經驗の認識主義と同一なり。通常吾人は知覺の内容を以て外界より受くるものと認めざる能はず、更に進みて抵抗の感覺等より物的性質を超主觀に附するを免れず、然れども認識論上より之を云はゞ此の如き超主觀即ち外界を経験すと云ふは全く背理の言たるを免れず。所謂經驗論者は吾人直接の經驗即ち意識を離れたる物質勢用等の實在を輕々に論じ去て顧みずと雖も、是反て當初の立脚地を離るゝものに非ずや。此の如く外界は全く非經驗的なり。更に論究すれば吾人は反て我意識の外に在るものを悉く經驗する能はず、無意識的の心作用若しくは他の非心界は非經驗的なり。吾人は無意識的存

在法の觀念を経験するのみ、無意識的存在法其者を経験する事なし、更に又純經驗より云へば他に我と同じき主觀ある事を必し難し、吾人は他人の形像を知覺し其表出を見て之を我のと比較し、以て他に我意識より獨立なる意識あるを察すべきも、是單に經驗に由りて知るを得たるに非ざるなり、即ち他主觀は非經驗的なり。翻て世人の往々經驗と稱するものを察するに其の中超主觀的認識作用を混するもの多きを發見すべし、所謂立證の如きも純經驗の位置に在りては顯示の他を爲すを得ず、立證に於て或事の妥當なるを云はんと欲せば是超主觀の境に入るものとす。且夫經驗は他に能認識主觀の存在する事を示さざるを以て或事の普遍的妥當なるを示さず、經驗は個々に止まり或事の續在共在の必ず然るべきを告げず、或事に關して普遍的知識を與へず、則ち普遍的妥當性必然性、普遍性は皆非經驗的なり、或は曰く因果的結合は外界に存せず、純經驗純意識中に在すべし。然れども意識過程其者は不連續的、無因果的、無法則なるなり。吾人の意識的觀念は念々轉生し各無に始まり無に終る、其間連續なく又規律なし、意識の統一ありとも所謂「純我」の如きものは全く經驗の外にあり、此の如き意識過程中に因果の關係存するを

得とするは迷妄のみ。因果とは一の現象が他の現象を規定することを云ふ、即ち一は他の所依となり一は他に依存せざる可らざるなり、然れども吾人は個々の觀念を意識するのみ、其間に所依能依の關係あることを意識する能はず、假に因果の關係ある現象ありとせんも、吾人の意識は必ずしも之に因果的關係を附して經驗せざる也。此の如く因果の關係は既に非經驗的なり、而して法則的關係も亦非經驗的なり、法則的とは因果の關係なきもたゞ常に一定して前後連續する現象を云ふ、即ち晝夜の連續の如し、然るに意識には此事なく吾人の知覺は必ずしも之を経験せず、故に一流の徒、因果的關係を法則的關係に過ぎずとなして之を経験より説かんとする者あれども毫も益する所なきなり。夫此の如く純經驗は貧弱なり、吾人は今認識論の出發點よりして此原理に訴へたれども決して之を以て止まるべきに非ず、然れども意識過程と超主觀とは認識論上全然相反對せり、吾人は進で超主觀に入るの方便を按出せざるべからざるなり。

然るに世に經驗若しくは意識のみによりて之を積極的認識原理となすものあり、所謂實證哲學派 (Positivismus) は即ち其實際に經驗する所のみによりて哲學を組織せんとす

るものなり、然れども純經驗の必然性普遍性を缺くや既に述べたるが如し、故に單に之のみによらんとすれば學こゝに絶ゆべし。是に於てか、其說中交ゆるに超經驗的分子を以てせざるはなし、說の理則ち具はるべし、たゞ其立脚地を棄つるの陋や掩ふ可からざるなり。今之をヒュームに徴するに、其說見るべき者多し、彼は凡ての實在を知覺及觀念より説き連續を以て想像に由るものとし、「自我」を以て連想に由るものとせり、又因果的關係を拒斥し、全くかの觀念を委棄し、空間等に關しても全く經驗によりて説明せんとせり。然もなほ超經驗分子を混ざるを免れず、其所謂觀察の中にも推理を混じ又習慣なるものを以て因果を説明せんとせしが如き皆純經驗以外の作用を默許せるなり。ミルはヒュームよりも一層極端に奔りて數學等をも蓋然理に過ぎずとせり、然れども彼が普遍理を以て推測歸納に用ゐしは撞着たるを免れず、其他自然の齊一、因果の關係等を認むるは全く其立脚地を棄てたる論と云はざるべからず。實證哲學と同じく意識作用のみを執るものにして物其者の認識すべからざるを唱へ而して意識中に超經驗的分子既に存せりとなす者を主觀的觀念論 (Subjectiver Idealismus) とす、然も此說も推窮すれば

現象界の法則あるとを證するに由なきなり、されば此說も亦遂に經驗を超えざるべからざる也。通常三點に於て超主觀に闖入す(一)本來の心的分子は心の不斷絶的天稟たる點に於ては無意識的心的作用の範圍に屬す、(二)範疇の作用は其一部分は意識の外に在り、(三)意識中の法則は實に現象中に存するものなり。今之をカントに稽ふるに彼の意識を定むること極めて粗漏にして其中に超主觀存せり、例へば先天性の如き是なり。バークレーが他の主觀及神の存在を認めたるは即ち超主觀の最大なる者なり、且又彼は絶對的懷疑説と排外的主觀説とを存し、自己の外何物も存せずと云へるは、消極的に超主觀に入れるものと謂はざるべからず。現今又極端なる觀念論者あり、百方策を講じて超主觀を入れざらんとす、然も多くは益なきのみ。シュツベの所謂意識は明に超主觀を混ぜるもの、ルクレールは唯我主義を排すれども明に他主觀を證するを得ず、シュトベルトゾルデルンの外我を立するは超越にして、レームケが在と識とを同一視するは人爲的主觀論と素朴實在論とを兼ねるものなり。此の如くして吾人は純粹經驗或は意識の以て認識を説く能はざるを知れり、然らば則ち何處にか認識の新原理を求むべき。

經驗は遂に客觀的認識の原理となる能はず、然れども吾人は常に客觀的認識の要求を以て迫まられて全く此認識を無視する能はず、豫期の經驗の實現は此の如く認識の爲し得べきとを確證し道德的行爲の要件として又此認識の可能を要求す、是に於てか吾人は此認識の原理を發見せざるべからず。先づ此新原理は論證に由りて得べからず。蓋し純經驗の原理のみを以てすれば單に意識内の事を示すに過ぎず、故に今意識を検して事實的に超主觀を示すものあるか否かを經驗するの他なし。即ち純經驗と全然異なる認識原理は經驗的事實としての外何物をも示す能はず、故に經驗を超越するの辯明は全く經驗形式に於て表現するものなりとす。此の如くして新原理を生ぜんとするには、舊原理より演繹論證するも、全く其効なし、吾人は新に其據る所となるべき新經驗事實に之を求めざるべからず。更に又此新原理は超主觀界の認識を造るものなるべし、是經驗の全く爲すを得ざる所なるも、然も此原理其者の確實性は終に經驗に基づかざるべからず、是故に余は一の經驗をなし、此種の經驗により或非經驗を認識するの主觀的確實性即ち信憑を強いられざるべからず、既に信と云ふ、是を以て超主觀的認識は其認識の源泉を

有する多き時に當りては猶絕對的不可疑性を缺くものとす。且又超主觀的認識に於ては認識は超主觀と合せざるべからず、是器械的に爲し得べからざるを以て、認識は動勢的に超主觀と合するを要す、即ち超主觀的認識は全く合理的に辯明すべからず、一點の神秘的性質を存せざるを得ざるなり。

以上の方針を以て余が意識を觀察すれば、其概念結合中論理的或は事實的必然性と稱すべき思想を以て伴はるゝ者あるを見るべし、例へば「日出づ」と云ふ判断に就て檢せん、「日」と「出づ」との二觀念の結合は隨意に生ずべき者に非ずして或事實に應ずるものなるが如く思はれ、其の觀念の結合には必然性を具することを知るべし。此論理的必然性を以て結合せる判断には普遍妥當性と實在妥當性との二要件伴隨す、然るに是等は恰かも客觀性の要件なるを以て吾人は今必然性と超主觀との關係を明にせんが爲に、論理的必然性の意識に由りて要求せらるゝ超主觀的極小 (Transzendentes Minimum) を質さざる可らず所謂超主觀的極小とは簡單なる必然的觀念結合に於ても顯はるべき超主觀的内容の謂なり。是に於て任意に簡單なる判断を取りて之を検すれば、先づ余が其判断をなすに

當りては必ず他人の之と同意するを要求すべし、此の如く判断は普遍妥當性を具へ、而して其中には他人の存在と法則の存在とを默認す、是其超主觀的意義を有するの點なり。次に又判断の事實たる超主觀的對象に直接に觸れたるを豫想す、是其實在妥當性にして明かに主觀的意義を有す。然るに世に判断の普遍妥當性を許す者にして其實在妥當性を拒む者多し、是少しく辨せざるべからず。

抑判断を分ちて（一）他人の意識範圍に屬するもの（例へば「汝は勤勉なり」「徳は習得すべからず」の如し）。と（二）人外對象に屬するものとの二となすを得べし、更に又人外に（イ）人以下（有情非情の諸物に關するもの）と（ロ）人以上（神）との別あり、其他（一）（二）を合したるものあり。今第一に就て檢せん、如何なる判断も普遍妥當性を具ふるは暗に他人の實在を意味す、現に他人の意識内の事を判断するに至りては明に之を意味するなり。第二に關しても等しく暗に他人の實在を意味するものなれども、暫く之を論外に置ても、猶此判断に超主觀的對象に直接に觸るゝとせざれば矛盾を免れず。夫此判断にして普遍に妥當ならんには此判断の對象は各人に認識せられんが爲に何處に存在すべきか

超主觀を拒む者は應に次の二論を立つべし。（イ）他人が余の判断の對象を言ふ時は是余の知覺を指すものなりと。然れども是現に矛盾せり、假に位置を變じて他人の位置に立たしめば此の如き虚妄の論を敢てする能はざるべし。（ロ）各人は各其知覺に就て判断を下すに過ぎずと、然れども此論如何にして對象の同一不二なるべしとするの要求を充たすべきか。此の如く超主觀を拒むの論は遂に非理たるを免れざるなり。即ち吾人は間接に超主觀説の眞理なるを知れり。

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

超主觀的極小

顯在的——實在妥當性——對象
 隱在的——普遍妥當性——他主觀
 實在妥當性——合法性

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

思惟の意義即内容は既に定まれり次に其方法即ち形式を論せざるべからず。上述の如く思惟は客觀的意義を有す、而して此の意義は如何なる方法に由りて知らるべきか、吾人はたゞ其思惟に強着し、其中に自から抵抗すべからざる確實性の存する事を直覺するの他なし、即ち思惟の客觀的性質の確實性は主觀的根據を有するものにして、之を其信憑基礎となす、(Glaubensgrundlage)是故に思惟の形式は信憑なり、たゞ此信憑たる思惟其者の根底に屬するものにして、思惟以外に在りて思惟を動かすものに非ず、是故に所謂信仰哲學は余の本意に非ず、或は懷疑論者の如く一切の思惟作用を絶對的に疑惑して蓋然理のみなりとするを要せず。此の如き思惟の主觀的根據と其超主觀即妥當の内容とを合すれば、思惟の所爲は一の要求(Forderung)と見るべきものなるを知らん。客觀と主觀との合一は之によらざるべからず、思惟は其決定の妥當を要求し、翻て超主觀の又

思惟に妥當する事を要求す、而して思惟は直接に此要求の満足を證する能はず、即ち之も亦要求たるなり。此の如く思惟は超主觀的妥當を要求して之を假定す、而して一たび思惟を信憑と看做して其確實性を定むれば、此要求は實現するを得べし、然るに思惟には又到底實現すべからざる要求あり、何ぞや、觀念の必然的結合是なり、吾人は上來判斷即ち觀念の必然的結合を以て出發せり、然れども必然性の意識に存せざるは既に知る所なり、故に判斷に於ける必然的結合は一の要求なり、不可現的意識過程を假定するものなり、此假定や到底要求たるに止まる、故に思惟は暫く其要求する所のもの、代理作用 (Stellvertretende Funktion) として満足する他なきなり。此の如くして超主觀的妥當の内容を有する思惟は其形式に於ては徹頭徹尾要求作用なり、然れども吾人は是を以て超主觀即客觀的實在を立するを得、此實在の認識の可能性も亦證明するを得と謂ふべし。

然れども單に思惟にのみよらば認識を作る能はず、思惟は自ら其自身の種々の方面及成素を究明し、又經驗を建立するを得べし、即ち思惟の直接自己確證より意識の思惟的自己活動に移りて經驗を陶冶すべし、然れども思惟は單に主觀的認識を客觀的認識と爲

すものなり、即ち他に主觀的認識を供するものなかるべからず、是即ち經驗なり。經驗は思惟をして其作用を起さしむるの刺撃となるものなり、而して一度刺撃となれば永續して經驗に存せざるも常に思惟を刺撃す、且又其刺撃たる普通の刺撃と異なりて思惟の作用を規定するものなり、約言すれば經驗は思惟の永續的刺撃にして且規法的要件なり。而して吾人が非經驗界を思惟するは又經驗を材料とするものにして、思惟は非經驗的形式即ち範疇を以て是等經驗を陶冶す、即ち上來の結果を概括すれば經驗は思惟の刺撃、規定材料にして客觀的認識は經驗の論理的陶冶なるなり。

以上述べたる所を以てフォルケルトの認識論の要領を窺ふを得べし。今之を以て曩に掲げたるシュツペ、ウフェス等の諸氏の説に比するに自から新生面を開くものあるを見る。シュツペ等の説、巧は即ち巧なりと雖も、間々巧に過ぐる所あるを免れず、其常識と調和せんとするや忽ち破綻を顯はさざるを得ざるなり、フォルケルト既に其弱點を露して餘す所なし。之に反してウフェス等の説に至りては説て未だ盡さざるの概あり、吾人は意識と對象との別異なるを見て其合一するを得る所以を解するを得ざるなり。フォルケルトの

經驗と思惟との二元論は此間に立て一種の説明となすべからんか。氏が經驗即ち意識の貧弱なるを示し、判斷を基として別種の認識原理を求めんとせしが如き、吾人は其方法に於て頗る教を受くべき所多きを信するなり。唯其思惟と信憑との論に至りてはなほ少しく不明を免れず、要求の論は猶幾多の究明すべき點を示すものにあらずや、然らば則ち吾人は此著により問題の要點を指示せられたりと謂ふべし。

吾人は今此稿を畢るに當りて此著の要目と其認識論特論の名目として列舉せる所を掲げん。

一、認識論の學的必要

認識論は無假定の學——認識論の根本的困難、出發點及方法——現今認識論上普通の假定

二、認識原理として純粹經驗

余自身の意識過程の了知は唯一不可疑の確實なる認識——余自身の意識過程の了知は唯一純粹の經驗的了知——意識過程其者の不連続性、無因果性、並に無法則性——實證哲學及主觀的觀念論は純粹經驗の原理の撞着的推演

三、論理的必性の認識原理の一般の意義

新認識原理發見の方法——論理的必然性の超主觀的意義(イ)論理的必然性に於ける超主觀的極小(ロ)超主觀的極小の説の敷衍——思惟は信憑、要求及代理作用——論理的認識原理の認識論的及形而上學的意義——充足之理由及認識對象としての因果律

四、認識は經驗及思惟の共同作用

經驗は思惟の刺撃且唯一規定的要件——經驗は認識の唯一材料——經驗は認識の正當なる事の確立——經驗は無意識論理的陶冶

五、認識の主觀分子

主觀的分子一般の概見——結合(判斷)は主觀的思惟作用——概念は主觀的思惟作用

六、概念の認識に對する意義

概念は共通の概念——概念は不完成的要求及概念の主觀的成分——高級概念(イ)因果的概念(ロ)實在の概念

七、認識の不確實性の種及起原

認識の不確實性は思惟の經驗に從屬する結果(イ)經驗的基礎の貧弱多義に基づける不確實(ロ)

經驗的基礎の觀察欠乏に基づける不確實(ハ)經驗的基礎の努力の類推に存するより生ずる不明曖昧なる事(ニ)認識の二律背反的性質——認識の不確實性は其構成原素の結果——認識の不確實性は其感情的原素の結果——認識の不確實性は其史的發展の結果

八、結 論

思惟作用の先天性に就ての疑問——道德的確實性の認識原理——直觀的知覺の原理——直觀的自覺の認識原理——完全なる体系としての認識論

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

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

(哲學雜誌第三百三十一、三二號)

四 形式論理に関する爭論(ドロービッシュとト
レンデレンブルヒ)

普通の定義に従へば、論理學は思想の内容實質を問はずして其形式上の關係法則を論究するものなり。余は此解釋を以て動かすべからざる眞理を含むものなりと斷ずるを躊躇せず。然れども固より其形式は全く實質と別離して些の關係なしと云ふには非ず、又其所謂形式の意義も單に皮相の外部的關係の義にはあらず。是に於てか如何なる點まで實質を離るゝかの點は依然として問題とならずんばあらず、是れ論理學に形式派と實質派との分るゝ所以なり。然れども所謂實質論派は必しも形式論派と正反對の位置にある者に非ず、寧ろ或形式論派と同一歩調にあるものと謂ふべきなり。今之を證せんが爲に輓近に於ける是等二派の爭論を略説すべし。

近世の初に於て論理學と哲學との連絡せられんとするや、中世の外形的形式論理學は所謂實質的論理學の爲に代られんとするに至れり。チルフの如きは教育上には論理學を

以て實體學及心理學の前に講究するも可なれど、論理學中の原理は皆以上二學によりて證明せらるべきものとしたり、是れ其の中世の論理學を以て満足せざりし事を證するものなり。カントは之に反して嚴に論理學と心理學とを區別し、論理學は全く形式學なりとせり。曰く、普通論理學としては論理學なるものは悟性認識の一切の内容と其對象の差異とより抽離し、たゞ思惟の形式のみを論究すべきのみと。(K. I. r. V. II. Theil) 又曰く、純粹論理學としてそは毫も經驗的原理を有せず、故にこは心理學より何等の材料を借來る事なく從て心理學は悟性の軌範に對して毫も影響する所なし。そは論證的教説にして凡て皆其中に充分先天的に確實なるを要すと。(Ebend.) カントは自己は所謂實質的論理學とも稱すべき認識論を説きたるに關せず、傳說的論理學を以て純粹に形式的なるものとしたり。後ヘルバルトも亦之に従ひて論理學と心理學とを峻別せり、曰く論理學に於ては凡て心理的分子を没却するを要す、何者、此學にては所思惟的が自から其性質上認許すべき其可能的結合の形式を證示すべきを以て正當とすればなりと。(Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Ph. S. 34 ff.*) 是に於て此派の學者は皆形式論理學を標

幟として自ら亞氏論理學の真相を得たりとせり。其中最も完全なる組織を有する者を擧ぐればトエステン及ドロビツシュの二家は其主なる者と稱すべきか。(Twesten, *Die Logik, insbesondere die Analytik. — Drobisch, Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen*) 是等の學者の意を按するにヘーゲル派の論理學に對して斯學の古義を發揮せんとするにありしなるべし。然るに敵は意外の邊に現出せり。彼等と同じくヘーゲルの哲學を打撃するに努めたるトレンデンプルヒはヘーゲルの如く思惟と實在とを混同せんとするを拒むと共に、所謂形式論理學派の如く思惟の形式と内容を分離するを駁せり。其の著「論理研究」(*T. endelenburg, Logische Untersuchungen*)の第二章形式論理學の論は即ち是なり。是に於てドロビツシュ亦黙する能はず、其著第二版に於て多少改正を施してトレンデンプルヒの批評に答へたり。其論難の中に頗る注意すべきもの少なからず、余が曩に形式論理の意義に關する證明と稱するもの即ち是なり。ドロビツシュの論理新説第一版は少しく形式的に偏したるならん、千八百三十六年の出版にかゝり既に版を重ねる事五回に及びたれば、今は其原本を見るを得ざるが故に其眞

偽を断する能はずと雖も、其の自白する所に徴して其然るを知るべし。即ち其著第三版の序に次の如く云へり、曰く、論理學の形式的性質に就て辯護するの要殆となからん、何者、ウルリチ、ユーベルエツヒ、ツェルレル等の大家も皆之を承認すればなり。トレンデレンブルヒの如きはなほ其著(即論理研究)第二版に於て形式論理を攻撃すれど、是カント及び其徒ヘルバルト及トエステン、余の著の第一版に述べたる如きものを云ふのみと。是を以て觀ればドローピッシュも自から其著の第一版を形式的に偏すと看做したるや明なり。ドローピッシュは果して其第二版以後に於て形式以外の論究を加へしや否。はた其第二版以後の著がカント等の著と實例如何許相違ありて、カント等の如く實質的要素を拒斥する事を明言すると然らずとするか。其差異は寧ろ、カント等の如く實質的要素を拒斥する事を明言すると否との差異に外ならざるなきか。是等に關する研究は今必要ならず。こゝにはたゞ其第一版を形式論理學の代表者と假定して、先づトレンデレンブルヒが如何に之を批評せしかを見んとす。

トレンデレンブルヒは曰く、形式的論理學は思惟の形式を自立自存的に捉得ず、其形

式の因て顯るゝ内容を見ず。即ちこは概念判斷推論等をたゞ之に關係せる思惟活動によりてのみ理會せんとするなり。此見解に従へばカントのなしたることく思惟と對象とは互に相分離せらるること、なほ受鏡と投光とが二異物として相對立するが如からん。即ち思惟は全く我に屬し我の中に具はれる形式に従ひて全く我と同一と稱すべきものなればこれと外物との區別は頗る明瞭なりとす。然れども更に考ふれば、此譬喩は反て思惟及び對象兩者の間の相互の關係を示すものなり。蓋し反射の法則は單に鏡面によりてのみ制規せらるゝものにあらず、光線の性質が其作用の基礎として有力なるなり。されば反射映像を生ずるに當りて其法則は光線の性質がエーテルの直線的流出若しくは波狀的振動なるに従ひて各異ならざるべからず。之と同じく思惟は其對象の性質との交互作用を探究せずんば其形式を認識する事極めて難きなり。

然らば如何なる點に於て思惟の内容が形式に影響するか。トレンデレンブルヒは之に就て次の解答を與へたり。(第一)、凡ての感官は其相當する對象と直接の關聯を有す、詩に曰く、眼もし天日の性を具へずんば如何してか光を見るを得んやと。今若し思惟を

以て「物の理由に關する感官」に喩ふれば、此感官は其對象と内面的關係を有せざるべからず、此關係なくば思惟の形式は終に理會する能はざるに至るべく、而して此關係は其對象を待ちて始めて完全に現出するものなるなり。(第二)凡て身體の器官は其目的を知りて始めて其形狀を解するを得べし。運動に適する手を理會せんと欲せば其手にて捕捉し觸接する對象の一般の性質を顧慮せざるべからず。今夫れ思惟は恰かも世界の最高器官なり、されば其形式を會得せんにはそれが精神的に捕捉する(即ち手にては捉むと同じく思惟にては理會するなり)所の物の性質を示さざるべからざるなり。

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

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

(一)形式論理學も亦眞理を以て思惟と對象との合一なりとす、然らば論理學にして果して眞理を離れずとせば、そは豫め思惟の形式と内容との調和を假定するものと謂はざるべからず。即ち單に形式のみを以て止まるべからざるなり。或は眞理に形式的と實質的とを分ちて、前者のみを論理學の關する所となすものあれども、是れ實に論理學の重要の問題を逸するものなるなり。

(二)形式論理學も概念を所與資料として假定す、而して若し其概念にして實物の觀念を示すものとせば、こゝに既に物を認めざるを得ざるなり。又概念は多様の符號を其中に有し、多様の觀念を其下に有す、前者は所謂内包と稱せらるゝもの、後者は所謂外延なり、而して此外延なるものは其概念にて顯はさるゝ物の數をいふものなれば、物に對應して始めて言ひ得べきのみ。且又概念を以て符號の集合とし、其符號を加或乘したるものを以て概念となすものあれど、是れ誤なり。各性質は一層密接なる關係を有し、甲

の性質の上に更に乙の性質が附加して甲性質を變更するものにして、單に甲乙相合して全體の概念となるに非ざるなり。

以上の他トレンデンプルヒは猶、思惟の三原理、判斷及範疇、各種の推論等に就て一々詳説し、皆單に形式より説くべからざるものなることを示せり。其論證一々眞を得、論理學は須らく氏の意に従はざるべからざることを示すと雖も、然も此説は表面上に於ては未だ深く現時の形式論理學を屈服するに足らず、何者、形式論理學は近來大に氏の意に於ける實質的傾向を顯し來りたればなり。乞ふ氏が反對論者とせるドローピッシュに就て之を検せん。

ドローピッシュは既に答へて曰く、形式論理學は純粹思惟を假定せず、又かゝる抽象的のものゝ形式を分析し或は發展するを試みるものに非ず。其假定する所のものは更に具體的なり、認識と融合せる思惟なり、其中より論理學は其根本形式を抽象によりて得來り、而して此根本形式は其關係の考察によりて自から生ずる法則に従て互に相結合し、之によりて派生形式を出すなり。内容なき形式は此學の知らざる所なり。此學の所謂形

式はたゞ其形式を充すべき特殊の内容より獨立し、從て其必須なる内容が不定且偶然なるものを云ふなり。此思惟の根本形式を得るは猶幾何學の根本形式を得ると異なるなし、蓋し幾何學の根本形式は感官にて知覺せらるべき物體の物理及化學的性質を抽象せる殘餘なるなり。空虚なる物的空間の表象は既に感官的直觀と其記憶的再生とに全く異なりたる一の抽象なり、而して幾何學的平面は更に又第二の抽象、直線と點とは第三及び第四の抽象を要す。論理學に於て概念と其表號及關係とに關する事亦之と同じ。然れども幾何學は根本形式の發見を以て満足せず、又經驗的物體の形式の分類を努むるに止まらず、其根本形式を結合して理想的構成をなさしめ、以て一は現實的即所與資料を再建し、一は感覺世界に存せざる構造を生せしむるなり。論理學のなす所亦之に同じ、其概念の根本形式と判斷推理及分類論證との論に於て思惟の形式の相互の契合より思惟と其特有の根本法則とを導き出すなり。此契合は單に論理的眞理と稱するものにして、トレンデンプルヒの如く形式論理學は眞理を以て思惟と對象との一致を説明すと云へるは正當ならず。こは以て形式的眞理を形而上的或は超越的眞理と區別するに足るべきも、論理

的即ち形式的眞理の説明とする能はざるなり。(Drobisch, Logik. Vor)

ドロービツシュの此論を検するに、其形式論理の語義少しく敵者の意に異なり、即ち其形式は全く内容を離れたるものに非ざるなり、此意は次の論に於て益顯著なるべし。曰く、カント以來特に論理學の起始を経験的根源に在りとするを拒み、思惟と認識とを前より、對立せしむる説あれど、こは不可なり。此説はカントの先天的認識の説より發し、更に溯ればライプニッツ及デカルトの本有觀念説に基づく。普遍性及必然性は實に經驗の結果にあらずして、思惟即ち概念の結果なり、而してこは其中に思惟せらるゝものゝ性質及關係に適すべきものなるなり。然れども以上の事實よりたゞ其結合が經驗を離るゝことを論じ得べきのみ、概念自身も亦然りと云ふは不當なり。換言すれば必然的判斷及推論あるのみ、必然的概念はある事なし。カントは謂へらく空間、時間、範疇等の先天的認識形式は其内容を抽離して思惟するを得べしと、然れども是も實は抽象なり、單一決定的關係にあらず。されば抽象はたゞ一の形式より一定の內容材料を取去るに過ぎざるなり。若し純粹形式を認めば又純粹實質を許さざるべからざるべし。然れども實際此兩者

は交互に作用するものなり。カントの所謂先天的形式は簡單なるによりて容易に信ぜらるゝも決して、初より存在する概念にあらず、さればたゞ心理的必然性を有するのみ、論理的必然性を有することなきなり。此の如く純粹數學の根本概念は經驗的なり、之と同じく論理學も亦經驗的事實を豫想す。されば此點に重きを置きて心理的研究を以て論理學とせるフリースの企圖の如きものあり、然れども是れ亦論理學の眞意に反するものなり。たゞ心理的事實が論理の基礎となる事は疑ふべからず。云々。(Fibend.)

以上の言に徴すればドロービツシュは全く心理學的基礎を棄つるカント等と頗る異なる所あり。さればトレンデレンブルヒが之を以て形式論理學の代表者として極論せるは多少當を失したるの觀あり。ドロービツシュも亦概念を以て外物に關係ありとせるなり。たゞ其差異を擧ぐれば、後者が概念の關係を示す判斷の中には別に實物の關係を示さずと云へるに反して、前者は之を示すものとし、或は寧ろ實物の關係によらざれば其關係は成立せずとしたるにあるなり。換言すればドロービツシュによるも判斷は同時に實物の關係形式なる事は毫も否定せらるゝに非ず、たゞ其點まで研究が進められざりしなり。是

に於てか所謂形式派と實質派との争論は今は一轉して形式の意義に關する争論となれるなり。此意味に於ては論理學は到底形式學たる事を脱せざるなり。此意はトレンデレンブルヒによるも異なる所なし、何者、氏が所謂内容も固より特殊の内容に非ず、一般の意味を有するものなれば寧ろ形式の名を附すべきものなればなり。然らばかく解したる形式論理の亞氏論理學に對する關係如何、最近諸家の説との關係如何、所謂符號論理傳説的論理との關係如何、今は之を説かんと欲するに非ず、たゞ論理學の形式性の問題の新路に奔りつゝあるを證せんと欲するのみ。(哲學雜誌第百五十七號)

五 論理的繫辭の價值

文法學上一の句 (Sententia) と名つくるものは主辭と賓辭と (Subjectum et praedicatum) の二部より成立す、而も又賓辭は時として二個の部分より成る事あり、即ち其一を繫辭 (Copula) と名つけて他の賓辭本部より區別す、例へば「人は可死的なり」(Homo est mortalis) に於ける「なり」(est) は即ち是なり。是普通の論理書に於て命題 (Propositio)

或は斷定 (Judicium) を説くに當りても製用する所にして、極めて明瞭なることなりと雖も、然も其「なり」は論理學上如何なる價值を有するかに就きては一見判斷に苦しむ所あり。夫、主賓兩辭の命題(或は斷定、以下做之)の要素たるや論なし、然れども繫辭の如きは殆獨立す可らざる語なり、此語はた何の意味かある、是に於て起る問題は繫辭の命題に於ける位置なり。繫辭果して用あるか、是自身には殆と何の意義もなく且つ斷定する概念の如何には毫も關係する所なし。繫辭果して用なきか、之なくは二概念遂に獨立して意を表することなけむ。是を以て此論議は古來多少學者の注意を惹けり。今日一般に行はるゝ所の説によれば、殆要素ならずとする者の如し、然も猶幾分か其間に疑を存し、缺くべからざるものとするに似たり、然れども是果して然く曖昧にせらるべき問題なるか、抑もこは全く主素ならざるか、吾人は次に少しく之を論究せんとするなり。

卒然此論に接すれば頗る困難なる問題の如く思惟せらるべし、即ち反對論各一理ある如く聞ゆべきなり。今先づ之を要素ならずとするものゝ説を聽かん。此派の説に曰く命題に於て主として顯はさんとするものは主賓二辭の概念なり、主賓二辭は命題の第一の

要件なり、之に反して繫辭の如きは固より必要缺くべからざるものにして、主賓二辭の因て以て連結せらるゝ所なれども此點より云へば第二流たるを免れず。吾人は先づ「人」と「可死的」との二概念を有す、命題の大要既に成れり、繫辭はたゞ之を結合するに過ぎざるのみ、何を以てか之を他の二辭と同格に遇することを得ん。且つ夫、繫辭は必しも常に存在するものに非ず、作用を表す命題の如きは遂に之を有することなし、以て其主要なる原素に非ざるを知るに足るべし。畢竟繫辭は賓辭中の一部のみ若しくは一の附屬語のみ、以て命題の分子に算するを得ずと。之に反して其主素たるを説く者は當に次の如く論すべし、曰く命題は二個の概念の關聯結合せらるゝによりて始めて成るものなり、吾人今主賓二辭の概念を有するのみにては毫も其間の關係を知るを得ず、はた何等の意義を表白するやを解せざるなり。「人、可死的」と併書したりとて吾人は到底二個の分離せる語を見るに過ぎず、然るに吾人若し之に「なり」なる一繫辭を下さんか、同時に「人」へて之を主格とす、されば主格の表白分詞も一種の繫辭なりと云ふ論哲學會雜誌五十號に見えたり、頗る理ある事と思はる、但し國語の性質上何れかの一を略するを得べし、枯骨に肉するの觀あり、吾人は是に於て始めて其眞義を解するを得、既に命題の眞義を説明する

ものとせんか、此の如き語の大切にして決して他の二辭に劣らざるや言を俟たず。よしや「なり」なる語自身には獨立なる意味なしとするも、其命題に於ける位置より云はゞ無論主素たるを妨げずと。

今二説を検するに各一面の理由を含蓄せり、何人も主賓二辭と繫辭との語其自身の意義に於て輕重を認めざる者なかるべし、臟腑も四肢も毛髮も頭腦も等しく身體の保存に必要なれども誰か、之を以て同一の度に必要なりとする者あらんや、俗諺に「背に腹は換へられぬ」とは正に此理を説明する好注釋と謂ふべし、此の如く見る時は命題の主素中より繫辭を除くことも強ち不當ならざるべし、何者、異りたる價值のものを同一の名稱にて呼ぶこと能はざればなり。然れども更に考ふれば、命題は各語より成れども又命題の下には各語の獨立を許さず、命題の眼より觀察すれば、各語はたゞ其命題自身の爲に存在するのみ、命題の一成員としては各語の價值に何等の差別も無かるべき筈なり、大瀛の水、潦池の水、之を天地より見れば悉皆天地の一物なり、繫辭と主賓二辭とも此の如きのみ。然らば則ち之を命題の主素とすることには毫も異議を挾むべからざるが如し、

然も猶吾人の常識は充分同價值ありと斷言するには躊躇するなり、而して實際其缺如せる場合之に付きては後に述ぶべしあるを見れば到底他の二辭とは同一視するを得ざるに似たり。然らば吾人は之を何と云はんか、現今一般の學者の如く必要なる非要素と看做さんか、ミルの如く曖昧模糊之を急走し去らんか。ミル曰く、命題は主辭が賓辭によりて肯定或は否定せらるゝ論辯の一部なり、されば主賓兩辭は命題を構成するに必要なる部分なれどもたゞ二辭を併列して見たるのみにては彼等が主賓兩辭なること、即ち其一が他によりて肯定或は否定せらるゝものなりと結論する能はず、故にかゝる企圖あることを指示する方法又は形式なかるべからず、即ち賓辭表白を他の表白より區別する記號なかるべからず、兩辭を連結する繫辭即是也、云々。(Mill, System of Logic. Ch. IV. §. 1)此の如きは是れ言を左右に托して斷案を避る者、ミルの中庸論としても這般の曖昧に至りては寧ろ後學として愧づべきに非ずや。然らば吾人は如何にすれば可なるか。

按ずるに此問題を解するには先づ論理學の性質を質さるべからず、何ぞや、論理學に於て攻究する所はたゞ言辭に發表せる所に止まるか、抑も更に深く進みて其時の心意

の作用意識の現象に論及すべきか、之を定むること、即是なり。更に之を現在の場合に適して其眞義を明にすれば、吾人が論理學上「人は可死的なり」と云ふは必ず斯かる完備したる形に於て文字に表はるゝ所のものなるを要するか、將た必しも然るを要せざるか、換言すれば、論理學上「人は可死的なり」と云ふは命題なるや將た斷定なるや是なり。中世の「スコラ」學者以來其系統を承くる者、殊に英國の論理學者は概して前者に重きを置き殆ど後者を顧みず、之に反して現今新派と稱せらるゝ者に在りては固より前者を棄てずと雖も亦後者を以て論理學の必ず攻究せざるべからざる所となす。一方によれば論理學は文法學と異ならざる所あり、他方によれば論理學は殆ど心理學の一科となるに至らんとせり。今暫く雙方の立脚點に在りて繫辭の如何なるものなるやを檢すべし。

文法學的論理學は必ず言語に顯れ文字に寫したる斷定、即ち命題を以て始めて論理學の題目となす。此派に依れば命題は一種の寄せ木細工の如く、先づ二個の概念ありて之を表白する言語文字あり、此二語を或他の小語即繫辭を以て連結し、此に始めて一の命題をなすなり。吾人は既に「人」「可死的」の明晰なる概念を有し、其中より先づ「人」なる概念を

記し次に「可死的」を記し、之に「なり」を加へて一の命題を組織す。此の如く見る時は「なり」なる語は實に二概念に生命を與へたる者、命題之によりて初めて成るを得たる也。人或は之を媒介者に比して被媒介者と差別するありと雖も、是比較を誤まれり、何者、媒介者は一家の人とはならざれども「なり」は實に命題中の一語となるものなればなり。斯く他の二辭と相交錯して命題なる一句を作り、然も其力能く命題に意義を與ふる上よりすれば實に其主素たること亦掩ふ可らず。人或は意味に高下あることを云ひ以て主賓二辭と區別せんとすれども、吾人が既に陳述せし如く命題の前にては決して此區別を立つるを得ず、且つ論者は初に主辭と賓辭とを取りたればこそかく思ふらめど、若し主辭と繫辭と若しくは繫辭と賓辭とを先に取りなば果して如何。或は曰はん繫辭には意味なし、故に主辭と繫辭とを先づ取ることを得ずと。然れども「なり」と云ふ語にも決して意味なしとすべからず。全體意味なき語とは何處にかある。固より「なり」には具象的の意はなかるべし、此點に於ては吾人は少しく誤解を避けざるべからず。蓋し歐洲語にて「なり」と云へば同時に「存在」の義を含む、*être, esse, être, sein, to be* 等皆然り、されば繫

辭の *être* 「なり」即ち「にてあり」と「あり」との二義を有するを以て、「プロトレマイオスは死せり」(*Ptolemy is dead*) より「プロトレマイオスは存在す」(*Ptolemy is*)、と云ひ得べしと論辨する者ありたり (Thomson, *An Outline of the Laws of Thought*. p. 132)。此の如きは吾人より之を見れば實に辯解を値せざる程明瞭の區別なるに、古風の論理書には往々力を盡して其誤を正すものあるは、吾人に取りては其時の誤解者の愚殆ど想像するに難し。吾人の所謂意味は決して此義に於ける意味に非ず、たゞ語固有の意味を云ふのみ。是故に「あり」なる語には決して實物的意味あることなし、然も是主賓兩辭にも見る所なり、何を以てか獨り之を繫辭に限ることを得ん。是を以て之を觀れば意味論は殆全く肯綮に中らず、實に文法上より云へば名詞も前置詞も助動詞も等しく語なり、何の區別する所かあらん、命題たる言語の表白に就きて云へば、名辭も繫辭も、「人」も「可死的」も「なり」も毫も輕重あるに非ず、句の成分としては同等に取扱はるべければなり。譬に之のみならず、繫辭は二概念を結合する意義を表はす所以のものなりとすれば、二概念は器械の如く原料の如きも、之に反して繫辭は器械運轉者の如く原料製造人の如し、然らば

則ち繫辭は單に命題の要素たるのみならず、實に第一の要素と謂はざるべからず、若しカントの所謂統覺フヘルツエフチオン力が言語に發表せらるゝを得れば繫辭は實に是なり、蓋し是は能く二個の分離せる概念を統括するものなればなり。論じて此に至れば古派の位置にありては繫辭は決して主要の原素ならずと云ふ可らざるなり。トムソン曰く、各斷定此派の人語を用ゐるはは三部を有す、主辭即ち斷定の就きてある所の概念、賓辭即ち主辭の以て寧ろ奇なり。比べらるゝ概念及び繫辭即ち彼等の間の結合の方法を顯す連結物是なり。(Thomson, An Outline of the Laws of Thought, p. 109) ハミルトンも亦曰く、判斷の作用に於て吾人が限定せられ或は性質を附せられたる概念として思考する所のものを術語にて主辭と呼ぶ、吾人が限定し或は性質を附す概念として思考する所のものを賓辭と名づく、而して主辭との間に成立するものとして認識せらるゝ限定の關係を繫辭と名づく、云々。(Hamilton, Lectures on Logic, p. 228) 其他ヘイン、シランス等普通行はるゝ者皆此類の説をなす。レイの述ぶる所は最簡易に概括せる如ければ、不倫の嫌あれども其言を引用して他學者の説に代へん、曰く命題は二辭の間の或關係の肯定又否定と定義するを得べし、さればこそ二名辭及び肯否を明白に若しくは隱然表白すべき一語或は數語より成る、云々、即其後者は繫辭なり。(Ray, Text-Book of Deductive Logic, p. 63) 曰く斷定は二概念間の或關係の心的認識なり、そは主賓二概念と其間の或關係の認識即契合或不契合を顯す所の繫辭とより成る、云々。(Ibid. p. 65) 以上掲ぐる所の諸家必しも皆要素なりと明言せるには非れども其意を測度するに遂に之に歸するが如し、而して是亦當に然るべきなり。此に至てか吾人はミルの論の極めて不可なるを考ふ、夫ミルは所謂古派に屬するものなり、文法的論理學者なり、其用語既に充分之を證明す、然も其位置に不適當なる意味論を擔出し以て言辭を曖昧にせんとす、是ミルが他の時流に一步を擡でたる所なるやも知れねど、其論の破綻は到底補綴する能はざるなり。此の如く古派の位置よりすれば繫辭は常に要素の一なり、是故に形式論理學派に屬する者は英と獨とを問はず之と同様なる結論に達せるなり、例へばドローピッシュは曰く、故に各斷定は三部より成る

(一)主辭即立言が生起する概念(二)繫辭即ち主辭に就て立言せらるゝものを包有する所の概念(三)繫辭即ち肯定的或は否定的にして賓辭を主辭に附加し或は取去る所の立言の

形式是なり。(Drobisch, Neue Darstellung der Logik. S. 46 §40)之に反してロツツェの如き非形式論派の學者は此問題に關して反對の地位に立てり、曰く、然れども此關係(二觀念の)を可能的、且つ必要にする所のものゝ何たるを論明し表顯するは一に論理的斷定の問題なり、而して此問題を解説するには二觀念の對象間の關係即ち其觀念が顯す者に應じ而して種々の場合に異なる關係を其繫辭によりて顯はせば足れり。然も又論理的繫辭の思考せらるべきは唯此等の對象の間にあるのみ、觀念間には上に擧げたる心理的結合と一觀念が他中に單調無意味に闖入することの外毫も他の關係あることなし。(Lotze, System der Logik. S. 37) 然らば則ち新派に於ける繫辭の運命は如何。

既に前に陳述せる如く新派の論理學にありては重きを心理學に置き、命題と云はずして必ず斷定と云ひ、進で其斷定作用の根元を尋ねて、之を二概念の集合よりは寧ろ一觀念(表象)の分析せられたるものなりとす。此見解によれば斷定は決して寄木細工の如きものに非して恰も蜘蛛の自己の體中より絲を引出すが如きなり。ヴントは最明瞭に此思想を吐露せり、曰く斷定は數觀念を一に結合する形なりとするよりは寧ろ集 成 表 象

を其分子に分解することゝ謂ふべし。されは一般に斷定を解して一思想を其概念的分子に分解する事と謂ふを得。されば斷定は寧ろ分析的^{フインクチオン}作用なり、之には統覺力入り込むなり。云々(Wundt, Logik. S. 130 ff. Dritter Abschnitt, I) ヲフディング之を心理的に説きて曰く、知覺或は全 體 集 結の表象か斷定の根底に横はり斷定によりて分析せらるゝ者なり。余もし或人が或方法にて働くを見或は之を寫象する時は「其人は善なり」てふ斷定を述べ、而して余の斷定に於て其人か其場合に現はれたる一定の方面を特に擧ぐるなり。余か斷定の主辭より其實辭に移り而して余か注意力を「人」の表象より「善」の表象に動かすに當りても、主辭たる人の表象を遊離せしめず、何者、もし然する時は繫辭に來るも兩概念の結合起らざればなり。斷定は主辭概念の限定或は分析にして斷定の繫辭概念はたゞ主辭概念と結合して考へらるべきのみ。故に斷定に於て行はるゝ精神作用は分離にあり、直接の覺 知^{アッファフツング}に於て不分解的統一に與へられたる其原素の分別的發揚にある也。(Höffding, Psychologie in Umrissen. S. 220 VB.11) 其此の如し、然らば此派の目より一斷定を見ればたゞ一意味あるのみ、決して其二個を分別する事を得ず。「人」

も「可死的」も其概念自身は断定とは全く別物なり、彼等の眼中先づ「可死的」等の屬性を含蓄せる人の表象あるのみ、更に其前に溯れば「人」なる表象を作らんが爲に種々の「人は可死的なり」「人は合理的なり」等の断定か渾沌たる形に於て無意識に思考せられ居り、以て其表象を構成し、遂に「人」なる概念を作るなり。然らば有意識的の断定は畢竟此概念より元に戻りたるものに過ぎず、故に吾人はヴントと共に断定を分析的な作用となし、而して又同時に還元的な作用なりと云はんとす。古派の如く断定の前概念ありて之が寄せ集まりたりとなすものゝ如きは是れ全く事實を顛倒するものに外ならず、さればグリーンがミルの論理書を評して初に名辭(即概念)を論じ次に命題を述べたるを以て論辯の順序を誤まれりとなすは、純然たる理論上より云へば(即ち説明の便利等を省みざれば)當然なる攻撃と謂はざるべからず。(Green's Works, Vol II, Criticism in Mill's Logic, §1)

此の如く断定の無意識に存在し概念中に包括せらるゝことは決して架空の想像に非ず、吾人小兒の言語を観察するに一言にして同時に許多の断定を含蓄することあり、ヘッフディングの引用する所に依れば根語は本來事變、作用或は關係を表せり、之を「幼蟲狀の

句」(Sätze im Larvenzustande)と名づく、此語は同時に行爲者、行爲共者及行爲の對象を示す。基礎表象の一部に注意を傾くるより始めて其分離せる符號の必要生ずべし、小兒の言語は「幼蟲句」なり、「ワン〜」と云へば同時に「犬」と「犬が居る」と「犬が吠へる」とを意味するなり云々、(Höffding, Ps. 221) 然らば断定なるものはたゞ全體の意味を有するのみにして、文字上數部に顯はると雖も決して之を分離して考ふべからざるや明けし、既に此區別なし焉ぞ又繫辭なるものゝ存在することあらんや、繫辭を認むるは畢竟吾人が表白の方便たる文字に拘泥するに依るのみ。宜なり心理的に論理學を考察する者は多く意を此に用ゐざるや、ユーベルエッヒの如き終に一言も断定の分子に就きて述ぶる所なきなり。

此の如く断定は其性質上統一して考へらるべきものなれども、然も吾人は之に就きて強て主客を區別して考ふるを得ざるにあらず、字句に現はれたる上にては最も之を立て得べしとなす。されば新派の論理學者も大抵其皆主辭と賓辭とを區別す、然も終に繫辭に説き及ぼさざるなり。例へばシグワルト曰く、常に二分子あり、一は立言するもの即ち

賓辭「は立言せらるゝもの即ち主辭是なり。(Es sind jedenfalls zwei Elemente da; das eine ist das, was ausgesagt, *To karrtopoumevov* das Prädicent, das andere das, wovon ausgesagt wird oder an welches etwas hingesagt wird, *To êtroneiμεvov* das Subject. *Logic. S. 29 § 5.*)此の如く氏は全く繫辭を認めざるなり。蓋し繫辭を別に認むる事は決して最古よりありしに非ず、アリストテレスの如きは其 *De Interpretatione*, cap. 3 に於て *πρῆμα* (即ち動詞) 中に所謂賓辭と繫辭とを合併したり、後の學者其學祖の意を臆測して後賓辭 (*προσκατῆρρον*) と名づけて繫辭を區別せり、然もポエーティウスの如く「性質ヲ表號」(*Signification qualitatis*) とせる者ありしが、其後は斷定毎に必ず此辭を要するが如く考へ、作用を表す斷定の如きも強て此形に導くこと行はれたるなり。以是觀之、繫辭を以て賓辭に從屬せしむる者は古に其例なきに非ず、而して又最も其當を得たるものならずんばならず、何者、吾人の斷定作用は前述の如く主辭たる概念より或る屬性を引出すにあれば、吾人は其際主辭に對して直に主辭は某々の屬性を有すと考ふるが故に、實際其時の賓辭は「可死的」と云ふが如きに非ずして「可死的なり」と云ふ語なればなり。

是に於てか知る、斷定に於て主客兩者を區別して考ふれば、繫辭は猶充分賓辭の中に含蓄せらるゝを。換言すれば吾人は猶斷定に於て繫辭なるものゝ存在するを認めざるなり。以上述ぶるが如く心理的論理學にありては全く繫辭なる名稱を附すべきものなし、然るに此派の學者にして一たび繫辭の存在を認めんか、是自己の領域内を脱せる者なり、繫辭を有する斷定は是心理學者の所謂斷定に非ず、文辭的斷定のみ、或三個の言辭より成立せる一の命題のみ、此に至ては吾人は一々文法的論者の説に從はざるべからず、何を以て同一の言辭に輕重を附するを得ん、畢竟繫辭なくんば則ち已まん、繫辭は主素にあらずとは自家撞着の説と謂ふべし。ドロビーシュの如きは即ち此旨を解する者なり、此點に於ては余輩は頗るヴントの説に就て惑ふ所なくんばならず、ヴント曰く、多くの論理學者は繫辭を主賓兩辭に副へて第三の分子となす、是二點に於て誤まれり。(一) 繫辭は決して斷定の要素に非ず、こは吾人の思想中稍遲き產出物なり、繫辭の言語的形狀が本來内容に富める意義を有せる事情之を證するに足る(二) 然も繫辭は其全き發展を賓辭に依從す、こは其最後の論據として初め賓辭全體が有したる言語上の意義に戻れり、而

も之と結合せる概念が賓辭的意儀にて考へらるべきを示すものたる點に於て賓辭に屬するなり云々。(Wundt, Logik, S. 143 Dritter Abs. I, 2)然れども是等に對しては吾人が前に命題派の下にて論じたる所を以て破し得て充分なるべし。ヴントは又連りに繫辭の缺如せる場合あるを以て要素ならずとすれども、是極めて淺薄の見と謂はざるべからず、蓋し吾人は中世學者の如く一切の命題を悉く「主—繫—賓」の形に書き換ふるを得べく、又然せざるも動詞語尾の變化及國語にてはは即ち略符に外ならざればなり。ヴントも實際ツムボウ時制及様式モイデイの繫辭の代用をするを認めたれども、指示式の現在にてはかゝること之なしとせり、然も此場合にも單複の別之を示すを如何せん、されば繫辭の有無を論據とするは頗る薄弱なりと謂はざるべからず。是故に人苟しくも繫辭の存在を認めんか、到底之を要素ならずとする能はず、何者繫辭の存在を認むることは即ち繫辭を要素となす派と合一せることなればなり。

更に深く攻究して範疇の觀念を形式完備せる斷定に應用せん、固より範疇はカントのなせるが如く初斷定によりて得たる結果なれども、之を標準として再び斷定に返り其の

分子を彙類することを得べし。通常謂ふ所の範疇は本體、屬性、關係の三を含有す、今之を斷定に就きて檢すれば、主辭は即ち其本體に相當し、賓辭は其屬性(作用をも含む)を表顯す、而して其關係の範疇は實に繫辭の指示す所なり、殆ど確定せるカントの定義實に之を證す、曰く繫辭は主賓の間の關係が因て以て顯はさるゝ所の形なり。云々(Kant, Logik, S. 287) 此點に關しては亦多辯を要せざるべし。而して三個の範疇に輕重ありやと云ふに決して然らず、中には反て關係に最も重きを置き事々物々一に之によりて説明せんとする者さへあり、ヘーゲルの論之を胚胎し、グリーン等最盛に之を主張す。是を以て之を觀れば繫辭は眇たる一小語なりと雖も、其論理學上の價值決して輕々に附すべからざるものあるなり。もし「人」「可死的」等が命題或は斷定の主素なりとし、而して他に別に「なり」なる語分離せりとすれば是亦同じく主素たると亦疑を容れざるなり。且夫カントの如く斷定とは與へられたる知識を統覺力の客觀的統一に持ち來す方法なりとすれば、(Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 197)「なり」は實に統覺力を代表するものにして實に最大要素たり。「なり」を繫辭と呼ばんか、吾人は其所謂繫辭の侮る可から

ざるを見るなり。

上來陳述せる所を概括すれば、吾人は言語文字に表顯せる斷定に於ては繫辭が其の要素の一たることを認むと雖も、斷定なる心作用につきては繫辭なるもの、別離して存在する事を諾する能はず、然れども斷定なる心作用を充分に開展し精細に分別する時は繫辭なるものは實際存在するものにして同時に其要素たり、殊に範疇の觀念を應用すれば益其要素たるを知るを得るなり。更に約言すれば吾人は繫辭なるものは存在せずとは言ひ得べし、然も一度繫辭存在すとせば同時に其要素たる事他の主賓兩辭に異ならざるなり。一言にすれば吾人は繫辭につきては一言も發せざるか、若しくは要素なりと認めざるを得ざるなり。(哲學雜誌第百三號)

此論は舊稿にかゝり意に満たざる所多し、然れども大略の主意に至りては別に今異なる點なし。

六 荀子の論理說

春秋戰國の世學術の士相踵繼して起り各其所見を闡はして論難するに當りてや其間議論屢精細の域に入り、往々奔りて詭辯に流るゝ事少なからざりき。公孫龍白馬指物の論

を唱へて惠施の徒之に應し、是非の別を昧まし同異の辯を没するに至りては之を彼の希臘に於てツェーノンが雜多と運動とを否定せしものに比するに、論辯の巧妙なる毫も遜色を見ず。更に之を印度に於て數論派の徒が聲論派に對して百方聲の常住なるの説を破せるものに比して寧ろ優る所あるも劣る所あるを見ず、其他孟荀諸家の論辯また理を構ふる事整然として亂れず、其論理的精神に富める事を證し得て餘りあり。然るに希臘に於てはツェーノン以來詭辯學派を経て論法益巧妙なるに及びて遂にアリストテレースの論理學を生じ印度に於ては足目出て、數論、聲論の論駁中より抽象して因明學の基を開きしに關せず、支那に於ては遂に一人の能く是等論法を組織して一系の論理說を作爲せるものを見ず。蓋し是其學風の専ら實際に偏し、論辯の實質を尙びて其形式を質する要を認めざりしによるものならんと雖も、然も仔細に點檢し來らば豈全く此の如き論說の片影を認むるを得るものなしとすべけんや。荀子の書中「正名篇」は恰かも此望に應ずるものなり。

今此に論理說と稱するものは固より完全なる論理學の謂に非ず、從てアリストテレス！

スが自ら絶無稀有の大發明として賞翫愛撫已む能はざりし三段論法命題轉換等の諸論、若しくは因明に所謂宗因喻合結の五分作法或は宗因喻の三支作法及過類等の細説を云ふものに非ずと雖も、其説の純然たる思惟の形式法則を論ずるに取る所あるによるなり。而して其論やたとひ粗漏の弊を免れずと雖も學の組織を具ふるの點に於てはアリストテレースの「オルガノン」と異なる所なし。其論の要旨は主として論辯過程の法則に非ずして、論辯の材料たる概念即名辭を作為するに當りて遵奉すべき法則要件等を述べたるにあり、即ち三段論法命題論等以外に論理學の攻究すべき點を含有せりと謂ふべし。且夫三段論法等の諸論は必しも眞に論理學上至要の點と稱すべきに非ず、論理學の目的は思惟其者の法則換言すれば思惟の形式的法則を攻究し、判斷の當否を定め以て概念の意義を明晰にするにあるのみ、然らば則ち荀子の正名篇は反て論理學の主腦たる概念論を述べたるものと見るべし。而して其概念を論ずるの前、概念の代表する事物を認識する所以の理を説けるは則ち荀子の語を以て之を表せば名の前に知を説けるは、現今の所謂認識論的論理學と軌を同うし、アリストテレースの論理學上よりは一層根本の問題に入れ

るものと見るを得べき也。

然りと雖も余輩を以て漫りに荀子を過重視するものとなす勿れ。余は荀子の論理學史上の地位を以てアリストテレースの上に位し、若くは近世の論理學者を凌駕するものとなすものに非ざるなり。荀子の論理學に貢獻せし點は到底是等諸子の及ぶ所に非ず、若し強て西洋論理學史上に其類同を求めばソークラテースとアリストテレースとの間にありと答ふるを得んか。ソークラテースが概念を明らかにせんとせしは荀子か名を正さんとせしに比すべく、而して荀子が正名の法則を抽象的に叙述したる組織的技倆はやゝアリストテレースに近しと謂ふ可し。而して正名の目的に至りては全くソークラテースと符合す、蓋しソークラテースが概念を明にして定義を正したる目的は、之を以て當時の道德思想を確定し、善惡正邪の意義を明にして人をして其據を知らしめんとせしにあり、荀子か正名を論したる亦此の如き實際的目的に出でたるものなり、而して道德と政治とを同一途より論ぜんとせし當時の學風は又荀子を驅りて正名即是天下を治むる道と云はしむるに至れり、故に曰く、故王者之制名、名定而實辨、道行而志通、則慎率民而一

焉。故析辭擅作名、以亂正名、使民疑惑、民多辨訟、則謂之大姦、其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢爲奇辭、以亂正名、故其民惑、惑則易使、易使則公。其民莫敢爲奇辭、以亂正名、故一於道法、而謹於循令矣。如是則其迹長矣、迹長功成、治之極也。是謹於守名約之功也。今聖王沒名守慢、奇辭起、名實亂、是非之刑不明、則雖守法之吏、誦數之儒、亦皆亂也。若有王者起、必將有法於舊名、有作於新名。

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

卒然として萬物に對すれば森羅萬象雜然として相交錯し、糾紛散漫之を甄別するに難し、此間に立ちて明晰なる思惟考察を施さんと欲せば、必ずや是等煩雜せる對象を辨別

し、合すべきは之を合し離すべきは之を離し、以て其間の關係を定めざるべからず。吾人が事物を認識するとは則ち是等事物の間に關係を附する事に外ならざるなり。是故に關係を離れては事物の認識なく、而して一步を進めて之を論ずれば、吾人の凡てより認識せられざる事物に就きては、吾人は何等の立言をもなすを得ざるが故に是等事物は關係を離れては存在せずと云ふも可なり、何となれば關係を離れたる事物は認識せられざる事物なればなり。關係の認識に切要なる此の如し、而して是等關係を定むるものは即ち概念作用即ち制名作用に外ならず、是制名が思惟の第一要件たる所以なり、蓋し名を別つは、以て實を別たんが爲なるなり。故に曰く、異形離心、交喻玄紐、名實玄紐、貴賤不明、同異不別、如是則志必有不喻之患、而事必有困廢之禍。故知者爲之分別、制名以指實、上以明貴賤、下以辨同異、貴賤明、同異別。如是則志無不喻之患、事無困廢之禍、此所爲有名也。楊倞之に註して曰く無名則物雜亂と蓋し前述の意なり。

然らば則ち何を以て此の如く同異を分ちて名を制するを得るか、是制名の根據の問題にして、其論導て認識の方便の問題に入るべし、何となれば制名の根據は事物を辨別す

るに在り、而して事物を辨別するは認識の方便に依存するものなればなり。荀子は之に答へて曰く、緣天官と蓋し天官とは耳目鼻口心體なり、此中耳目鼻口體は即ち感官にして心は即ち統覺若くは自己意識と云ふを得べし。感官は直接に外物に觸れて其印象を受け、心は是等感官に因りて得る所の材料を統括調整し之によりて一團の認識を構成するを得。一切の認識は常に必ず此兩素に須つ所あり。若し感官の材料具備するも之を統括するの意識なくんば、是等の材料は單に雜然たる個々の感覺たるに止まり毫も停留せず又把住せらるゝ事なく、從て何等の認識をも構成せざるなり。之に反して統覺作用のみ存在するも單に之のみにては空虚なる形式たるに止まりて、何等の意義を示す事なく、毫末も内容を有する事なし。是故に感官の材料を心にて統一する所、換言すれば經驗を思惟によりて陶冶する所即ち認識あるなり、其一を缺けば認識は成立せず。之を荀子の語に翻すれば、心の徴知と天官(五官の意)の當簿とによりて知生じ、其一を缺けば不知となるものとす。曰く心有徴知、徴知則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也。然而徴知同異の別は全く是等認識の方便の作用によりて生ずるものなり、蓋し是等天官の同物と認

むる所は則ち是同なり、異類と認むる所は即ち是比異なり、物に同異の別立ちて從て之に名を命ず、同には則ち同名、異には則ち異名、又其間に混亂を容さざるなり。之を要するに制名の根據は同異の制に存じ、而して同異の別の基礎は實に是等天官の作用に外ならざるなり。故に曰く、凡同類同情者、其天官之意物也同、故比方之、疑似而通。形體色理、以目異、聲音清濁、調竿奇聲、以耳異、甘苦鹹淡、辛酸奇味、以口異、香臭芬鬱、腥臊酒酸奇臭、以鼻異、疾養滄熱、滑鉞輕重、以形體異、說故喜怒、哀樂愛惡欲、以心異。

此の如くして事物の同異を辨するを得たり、制名の法之に從つて定まる、其法たる前節に述べたるが如く事物の同異に從て名に同異を別つにあり。曰く、然後隨而命之、同則同之、異則異之。是等の名は頗る夥多なれども之を種々の方面より分類するを得べし。荀子は先づ名を其組織より大別して單名と兼名とに分てり、是れ形式的論理學に於て名辭を單、純名辭と複、雜名辭とに區別するに該當す。荀子は之に定義を下して曰く、單足以喻則單、單不足以喻則兼。則ち一個の概念を表白するものは單名にして二以上の概念を同

時に表白するものは兼名なりとす。揚掠の註に謂若止喻其物則謂之馬、喻其毛色、則謂之白馬黃馬之比也。と云へるは即ち此意を例證によりて説明せるものなり。按ずるに此の論や以て白馬非馬の辯に對して兩名辭の意義を明にせんとしたるものならん、故に更に論じて曰く、單與兼無所相避、則共、雖共不爲害矣。即ち共名なるものは所謂普通名辭なり、蓋し特殊の事物各相差別すと雖も其間苟くも一致する所あれば、同一單名若くは兼名を用ひて毫も不可なりとせず、是共名を用ひる所以なり、白馬非馬の論の如きは（荀子の見によれば）此間の消息を曲解する詭辯と云ふべきのみ。然れども荀子は固より深く同異の別を重じたり、共名を説くと雖も、異實を擧げて同名となすを可とするものに非ず、故に附論して曰く、知異實者之異名也、故使異實者、莫不異名也、不可亂也、猶使異實（異實當爲同實）者莫不同名也。

差別平等の二點を詳にして名の組織を知るを得たり。然るに是等の名は又雜然として存在するものに非ず、又然すべきものに非ざるなり。蓋し既に制名は事物の關係を詳にせんが爲なり、然るに名又關係なくんば不可なり、即ち是等無數の名につきて、合すべ

きは合し、離すべきは離す所あるを要す、是に於てか大共名及大別名の別あり。曰く故萬物雖衆、有時而欲徧舉之、故謂之物、物也者、大共名也、推而共之、共則有共至於無共、然後止。有時而欲徧舉之、故謂之鳥獸、鳥獸也者、大別名也、推而別之、別則有別至於無別、然後止。是猶類（Genus）と種（Species）との別の如きか。個々特殊の事物を抽象して遂に物なる概念に到達す、是普通の極にして如何なる個物の概念中にも含有せられざるはなし、則ち最高類の概念にしてアリストテレスの十範疇中本質（*ousia*, *substantia*）に比すべし、之を大共名と云ふ、共名の極遂に又共とすべきものなきに至るべきなり。之に反して別名は共名に對して各異物を徧舉するに用ひる名とす、其別の極遂に又別つべからざるに至る、是類に對する種にして、荀子は之を大別名といふ。例へば猶鳥獸と云ふが如しとせり、蓋し「鳥獸」は「物」に對すれば種と類との關係を有するものなり、物の中分れて生物及無生物となり、生物又別れて鳥獸等となればなり、然れども鳥獸等は未だ必しも別名の極に非ず、何となれば鳥獸等各又別れて無數の諸鳥類諸獸類等となればなり、荀子未だ之を説かざるは思ふに單に一例を擧げて以て足れりとしたるによる

ものならんか。然れども其論の粗雑なるの責は到底免るゝを得ざるべし、吾人が此區別を以て種類の別の説に比したるは、單に其一部分の類似を指すものに過ぎざるなり。名、の組織上及關係上の分類既に明なり、次に進で之を其價値の點より區別せざるべからず。抑名を制する固より以上の約束に従ふものたるを要すと雖も其中往々之に背くものなきを保せず。是に於てか名に宜名と不宜名とあり、宜名とは約に従ひ以上の規則に合するものを云ひ、不宜名とは之に反するものをいふ。宜名の中又實名なるを更に可となす、蓋し名は實の賓にして固より實に對するものなりと雖も其名にして徒らに設けたるものに過ぎず、反て實物に副はざるもの多し、固より抽象的性質の名の如きは之に應ずる實物あるべきの理なしと雖も、然も性質其者としては實在なるを要す、而して荀子の實驗を重するや必ず其名の對象の空虚なるを嫌ひしならん、是ベークソンの著書中にも又發見するを得る所なり。ベークソンが市場の偶像 (Idola fori) と名けて攻撃したる所の言語は即ち此の如き不實名を云ふものなり。是故に實名とは明瞭なる思想を代表するもの義と解するを得べし。然も又實名は善名なるに至りて一層完全なるを得べし、蓋し名

を制するは一には思想運用を便にし一には思想交通を助けんが爲にするに外ならず、思想交通は之を捷給にするを以て最益ありとす、然らば即ち平易にして曉會し易きもの、是最制名の目的に適したるものならざるべからず、之を善名となす。名にして是等の要件を具ふるを得れば最完全なり、即ち一切の名は此標準を以て評價するを得べし。故に曰く、名無固宜、約之以命、約定俗成、謂之宜、異於約、則謂之不宜。名無固實、約之以命實、約定俗成、謂之實名。名無固善、徑易而不拂、謂之善名。宜、實、善は必しも以上述べたるが如く相層進するものに非ざるが如しと雖も、試に上の如く解すれば、論理學に於て概念を分ちて明晰、分明、十全 (Clear, distinct, adequate) となすものを想起せしむるものあらん。明晰なる概念とは一の概念が他の概念と區別するを得るを云ふ、即ち同異の約束に従へる宜名と同一なり、分明なる概念とは其概念を構成する諸觀念相互の能く辨別せらるゝをいひ、十全なる概念とは是等の諸觀念が更に又分明なるをいふ、是即ち明瞭の極にしてや、實名及善名と類似する所なきにあらざるべし。更に此名を實物に應用するに當りて注意する所なかるべからず、同異相錯雜して辨ず

べからざればなり。實は一なるも其狀異なる如きものあり、實二なるも其狀同じきものあり、之を混合すべからざるなり。故に曰く物有同狀而異所者、有異狀而同所者、可別也、而爲異所者雖可合、謂之二實。狀變而實無別、而爲異者、謂之化、有化而無別、謂之一實、此事之所以稽實定數也。此段の説明や、奇なりと雖も畢竟是名と實との關係に注意することの深きに因せずんばあらず。然れども是直接に制名の規範に關係あるものに非ず、寧ろ分類法の要領を擧げたるものゝ如し、換言すれば、命名法の論より轉じて分類法の論に入りしものと見るべきなり。此の如く見來れば是人爲分類に對して自然分類の要を説きたるものといふべし、蓋し人爲分類は深く其性質を究めず單に皮相の差異によりて事物を分類すれども、自然分類は其内部の性質を検して外觀の如何を問はず、所謂化を以て二實となさざるものなればなり。

制名の必要、根據、規範既に具はれり、然るに制名者此要件を棄て、顧みず、是に於て名實相亂れ僞論簇生す、之に三種あり、荀子は之を名づけて三惑と云へり、其第一は名に拘泥して名を誤まるものなり、好で背理の言をなし耳目を聳動せんことを謀る。故に曰

く、見侮不辱、聖人不愛已、殺盜非殺人也、此惑於用名以亂名者也。蓋し當時宋子は侮らるゝも辱しめられたるものに非すと云ひ、莊子の徒は聖人已を愛せずと云ひ、盜を殺すも人を殺したるものと云ふべからずと云ひ、各詭辯を逞うすと雖も是畢竟言語の末に拘泥して自ら其言語の使用を誤まるものなるのみ。宋子の侮辱、莊子の愛殺と名づくる所以のものは多義曖昧にして眞の宜名と稱するに足らず。此の如き不宜名を以て立論するは是制名の起る所以を知らざるに由る。蓋し名はもと辨別の爲なり、然らば則ち多義の名は名の目的に適せざるものなればなり。故に曰く、驗之所以爲有名而觀其熟行、則能禁之矣。第二の誤謬は實に拘泥して名の辨別を解せざるの徒なり、蓋し、制名の根據は天官の同異を分つによる、而して同異はもと其主要の點に就て云ふものに過ぎず、二三の例外あるも未だ以て全體の同異を害せざるなり、然るに莊子の如く山淵を平とし、宋子の如く情欲を寡とし、墨子の如く芻豢甘を加へず、大鐘樂を加へずと云ふが如きは、特殊の實に由りて普遍の名を破らんとするものと謂はざるべからず、制名の根據を知らば、以て其妄を避くるを得べし。故に曰く、山淵平、情欲寡、芻豢不加甘、大鐘不加樂、

此、惑、於、用、實、以、亂、名、者、也。驗之所緣無以同異、而觀其熟調、則能禁之矣。終りに又名に拘泥して實を亂るものあり、現に見る所の白馬を指して馬に非すと云ふが如きは是なり、之を第三の誤謬となす、此惑を解かんと欲せばたゞ制名の規範を明にするにあるのみ。故に曰く、非而調、楹有牛、馬非馬也、此惑於用名、以亂實者也。驗之名約、以其所受、其所辭、則能禁之矣。

荀子の正名篇に於て述べたる所概略上の如し。其説く所固より粗笨簡易、未だ以て支那論理學と揚言するに足るものに非すと雖も、其往々當時の學者の敢て言はざりし所に着目せる點に至りては、決して好學の士の看過する能はざる所なり、況んや其説の組織及内容を質せば決してソークラテースに優るも劣らざるに於ておや。且夫此種の學説は單に其思想を暗示せるを以て足れりとせず、明に一系の組織を作して其説を展開するに至りて始めて價值ありとす。然るに上來の叙述は一に荀子書中の順序に従ふものにして（制名の根據の條中説明の便宜上天官の同異を分つ法と認識の成立する方法とを前後相顛倒したるを除く、而して是決して荀子の論法を以て順序を誤まれりとなしたるに非ず、

單に本論の便宜に出でたるのみ）決して諸處の意見を蒐録し其零碎の語句中に強て過大の意義を有せしめ、自家の思想を以て其間に聯絡を圖らんとせしものに非ず。然も荀子の書自ら既に科學的組織をなして、たゞ吾人の解釋を待つものたるは轉吾人の感歎を値するものにして、吾人は敢て之を論理學の斷片と云ひて不可なからんと信ず、然るに世未だ多く之を説くものあるを見ず、我が知れる所を以てすれば、獨り我友蟹江氏の嘗て「太陽」第三卷第九號に荀子の學を論じて其初に一言之を注意したるのみ、是豈に惜しむべきに非ずや。乃ちこゝに之が分析を試む、又閑事業にも非ざるべきか。（早稻田學報第十四號）

七 支那古代論理思想發達の概説

(上) 非組織的論理思想

一 辯論家以外の論理思想

支那人が古來推理的思想に富みし事は、積極的には古書例へば尙書中に見えたる訓戒

中に徴すべく、消極的には是等の古書中に妄誕不稽の神怪談を有すること少なく、たとひ之を説く者あるも正教とせられざりしことによりて之を知るべし。此根本的性質は春秋戰國に至りて政治上の主權漸く衰へ、同時に人々思想上の自由を得るに至りて益顯れ來れり。孔子の言中には未だ多く論辯を含まずと雖も、孟子に至りては均しく道德を談ずるに當りても、分析を逞くして間々詭辯に類するものあり。(固より詭辯といふは其の論法の人の意表に出づる傾あるによりて名づけたるもの、即ち、單に形式上の命名にして、其説の人を惑はすもの、即ち實質上の意を有すと見たるに非ず)。孔子の言句にも少しく之に傾くものあり、又其の門人の應答を見るに詭辯的形跡を認め得ざるに非ず、短句を以て他の言を駁する如き即是なり。例へば孔子が朝聞道夕死可矣と言へるは、道の貴むべきことを反理的にいへるものに非ずや。又孔子の陳蔡の野に苦しめらるゝや、子貢歎して云ふ、夫子道至大天下莫能容と、顔回直ちに曰く、不容何病然後見君子と。是れ子貢の論によりて子貢の意と背反せる論斷を述べたるものにして、警語的詭辯的傾向を有するものと謂ふべし。孟子に至りては此論法を用ゐると益著しきを見る。例へば梁

惠王の沼上に立ち鴻雁麋鹿を顧みて賢者亦樂此乎と云ふに對して、賢者而後樂此不賢者雖有此不樂也と云へるが如き、或は齊宣王が寡人好貨等と云ひて王者の道を行ふを辭するに對して、王如好貨與百姓同之於王何有と云へるが如き、其論法の銳利巧妙なる希臘の詭辯家の論と類を同じくするものといふべし。殊に後例の好貨論の如きは、好貨の意義を分析して其の一部分の意義を擴張せしめたるもの、所謂概念の分解、決定(Determination)を行ひたるものと見るべし、是れ希臘の詭辯家の慣用手段なり。其他又孟子の書中に抽象的概念に關する説もあり。例へば生之謂性也猶白之謂白與。曰然。白羽之白也猶白雪之白。白雪之白猶白玉之白與。曰然。然則犬之性猶牛之性。牛之性猶人之性與。に於ける「白」の如き即是なり。然れども此論は「性」につきて普遍的概念と類の概念との混同を含める謬論にして、一語兩義の偽論と見るべく、又比論類推を濫用し、Argumentum ad populum を結末に使用せるものと謂ふべし。是等の點に於ても希臘の詭辯家と轍を同じくする所あり。要するに詭辯も一種の非組織的論理にして、論理思想の發達の一段階たるの意味に於て、孟子は儒家の論理思想史上に重要なる地位を

占むるものといふべし。

儒家と相對立せる老莊は又他の方面より論理思想の發達に貢獻せり。其主意を見るに寧ろ哲學的論理と稱すべきものにして、二反對物は同一なりといふ原理を根據とせり。即ち普通の矛盾原理を破壊せるものにして、此意味に於て非論理的論理と稱すべく、古代に在りてはヘラクレイトスの言近世にありてはヘーゲルの學說を想起せしむ。老子が聖人不死大盜不已と云ふが如き、天下皆知美之美是惡而已と言ふが如き、皆故らに奇言を放ちたるものにして詭辯的傾向を具ふ。孔子が朝聞道夕死可矣と云へるは稍之に類すれども、其の聞道と死との二事の間には未だ表面上矛盾あらずと雖も、老子の言に至りては聖人と大盜、美と惡とを同一視せんとするの觀を呈するが故に、形式上の矛盾を暴露して顧みず、而して此矛盾を示して竊かに之を解釋せんとするが如きはヘーゲル等の論法に酷似すと謂ふべし。莊子も亦無用之用を説き、夢に胡蝶となりて栩栩然として胡蝶、俄然覺れば蘧々然として周なり、是に於て不知周之夢爲胡蝶與胡蝶之夢爲周與と疑ふが如き、其中の論理を分析し來れば、又 $A \neq \text{non-A}$ の原理を破りて $A = \text{non-A}$ の

原理を説くものと謂ふべし。此の如き論法は又屢希臘詭辯家の行ひし所にして、此點に於て老莊の論法を非組織的論理の中に算するを得べし。

然れども以上の儒道諸家は、一は其の倫理說により、一は其の形而上學によりて著名となり、其の論理につきては古より注意するものなし。彼等も亦自から之を方便としたるに過ぎざるのみ。換言すれば彼等は論辯其のものゝ爲に論辯したるに非ざるなり。然るに眞に論辯を目的とせるもの（少なくとも其觀ある者）は名家及法家中に列せらるゝものにあり、是實に論辯家の名を冠すべきものなり。

二 辯論家の論理思想

是等詭辯家中に在りて最有名なるものは惠施なり。其事多く莊子の書中に見はる。固より莊子の書は内篇を除けば其の眞筆に非ざること決定せりと雖も、ともかく斯る思想ありしものとして引用するを得べし。莊子天下篇に其說を擧げて曰く、厚薄と大小とは意異なり、されば薄にして大なるものあり、之を以て推せば天地間には反對はあることなし、故に或意味にて云へば天も地も共に卑く萬物同一なりと、即ち $A = \text{non-A}$ の原

理を説けるなり、故に莊子の書に云ふ。

惠施多方。其書五車。其近舛駁。其言也不中。麻物之意。曰。至大無外。謂之大一。至小無內。謂之小一。無厚不可積也。其大千里。天與地卑。山與澤平。日方中方睨。物方生方死。大同而與小同異。此之謂小同異。萬物畢同畢異。此之謂大同異。南方無窮而有窮。今日適越而昔來。連環可解也。我知天下之中央。燕之北。越之南是也。汎愛萬物。天地一體也。惠施以此爲大觀於天下而曉辯者。天下之辯者相與樂之。惠施は此立脚地に在りて常に莊子と論辯せり。莊子の書を見れば惠施は常に論戰に敗れを取りしものゝ如く、而して其論法を検すれば莊子は一層 $A = \text{non-}A$ の原理を應用せるものゝ如し。逍遙遊中の大瓠大樹の例を見て知るべし。曰く。

惠子謂莊子曰。魏王貽我大瓠之種。我樹之成而實五石。以盛水漿。其堅不能自舉也。剖之以爲瓢則瓠落無所容。非不罍大也。吾友其無用而培之。

莊子曰。夫子固拙於用大矣。……今子有玉石之瓠。何不慮以爲大樽而游手江湖而夏其瓠落無所容。則夫子猶有逢之心也夫。

惠子曰。吾有大樹。人謂之樗……莊子曰……今子有大樹患其無用。何不樹之於無何有之鄉廣莫之野。

此の如く莊子は惠施よりも一層皮肉の論法を用ゐたり。然れども莊子も常に惠施を好敵手とせしと見え、其對論頗る多く（全篇を虚構とすれば全く言ふ能はず）惠子の死後其墓を過ぎて之を歎じたり。

莊子送葬。過惠子之墓願謂從者曰……有夫子之死也吾無以爲質矣。吾無與言之矣（徐無鬼篇）

莊惠の間交此の如く深し、されば秋水篇に惠子梁の相となりて莊子の來るを恐れし事を記せるは明に偽傳なり。

惠子相梁。莊子往見之。或謂惠子曰莊子來欲代子相。於是惠子恐搜於國中三日三夜。莊子往見之曰。南方有鳥。其名鵲鵲。子知之乎。夫鵲鵲發於南海而飛於北海。非梧桐不止。非練實不食。非醴泉不飲。於是鵲得腐鼠。鵲鵲過之。仰而視之曰嚇。今子欲以子之梁國而嚇我邪。

惠施が腐鼠を得たる鷗の如き俗輩に非ざりし事は他の論辯に於て明なり。然れども此他莊子に記する所を見るに多くは皆莊子の説の後バックグラウンド景となれるもののみ、其眞の學説を見るべからず、徳充符篇に人情論を説ける、徐無鬼篇に儒墨楊乘乗公孫龍名を排せる如き、たゞ其辨を好むを知るべきも他に徴すべきものなし。徐無鬼篇に曰く、

莊子曰。射者非前期而中。謂之善射。天下皆羿也。可乎。惠子曰可。莊子曰天下非有公是也。而名是其所是天下皆堯也。可乎。惠子曰可。莊子曰。然則儒墨楊乘四。與夫子爲五。果孰是邪……惠子曰。今夫儒墨楊乘且方與我以辨。相排以辭相鎮以聲。而未始吾非也。則奚若矣。……

惠子の論辯を以て自ら任するを見るべく、又莊子の論辯の巧妙なるを見るべし。徳充符の人情論は其感覺主義を示すものなれども今本談に關係なければ省く、然れども兩子の辯論中最趣味あるものは秋水篇中の有名なる魚樂篇なるべし。今惠子の論法の好模範として煩を厭はず之を掲ぐべし。

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰儵魚出遊從容是魚樂也。惠子曰子非魚安知魚之樂。

莊子曰子非我。安知我不知魚之樂。惠子曰我非子固不知子矣。子固非魚也。子之不知魚之樂全矣。莊子曰講循其本。子曰女安知魚樂云者。既已知吾知之而問我。我知之濠上也。

惠施の此の如く其辯巧を以て一世を動かすや、之によりて之に唱和する徒頗る多く、諸種の詭辯を案出して人の意表に出でんことを務めたり。莊子天下篇に擧ぐる所を見るにメガラ派エウブリス等の詭辯を想起せしむるもの多し。例へば卵有毛。(林註。卵有毛。譬如鷄爲鴨伏卵。出於卵者。爲鴨毛而不爲鷄毛。則是卵有毛矣)鷄三足。(沈註。鷄三足。蓋鷄以兩足行。而不著於地。此必復有一足矣。如梯兩足。則著地而不行矣)等の如し。殊に鏃矢之疾而有不行不止之時の如き、一尺之棰日取其半萬世不竭の如き、エレア派のツェーノンの論法と酷似す。是に於てか矛盾即同一の原理は益特殊事實に應用せられ來りて世人の興味を喚起せり。

卵有毛。鷄三足。鄧有天下。犬可以爲羊。馬有卵。丁子有尾。火不熱。山出口。輪不蹶地。目不見。指不至。至不絕。龜長於蛇。矩不方。規不可以爲圓。鑿不圍枘。飛鳥

之景未嘗動也。鏃矢之疾而有不行不止之時。狗非犬。黃馬驪牛三。白狗黑。孤駒未嘗有母。一尺之棰日取其半萬世不竭。「辯者以此與惠施相應。終身無窮。」

以上の題目を見れば其の如何に奇巧の妙を極め一世を動かしたるかを知るを得ん。此の如くして諸方に起りし辯者の中には桓團(列子には桓檀に作る)公孫龍等あり。桓團の事は詳ならず。公孫龍は白馬非馬、堅白同異(惠施も之を云へり)等の辯を唱ふ。其説は人の普く知る所なれば今略して云はず、たゞ其要旨を云へば、「馬」なる類の概念「白」なる抽象的概念、是等概念の結合の意義等に早く著目し、此間に詭辯を構成せしに在るなり。

其他又鄧析子なるものあり、惠施と名を伴くせり。其事蹟は左傳及列子に見ゆ。左傳定公九年に曰く鄭駟馱殺鄧析而用其竹刑。列子力命篇に曰く鄧析操兩可之說設無窮之辭。當子產執政作竹刑。鄭國用之數致子產之治。子產屈之。子產執而戮之俄而誅之。かく兩説相異なりと雖も子産は或は駟馱の誤なるべし。其説の論理に關するもの今傳はらず、たゞ荀子の非十二子篇中に惠施と同列に書して駁撃しあるを見るのみ。

不法先王。不是禮儀而好治怪説。玩琦辯。甚察而不惠。辯而無用。多事而寡功。不可

衆以爲治網紀。然而其特之有故。其言之成理。足以欺惑愚衆。是惠施鄧析也。

然れども以上諸家はたゞ論法を巧に應用し、時としては故意に若しくは誤まりて之を妄用したるのみ、未だ論法を定め推論の原理を述べたるに非ざるなり。從來世の支那哲學を説く者多くは是等詭辯家を認めて單に詭辯を弄するものとなし其中に論理思想の發達せるを説かず。況して是等の論辯が終に一種の組織的論理學を生ぜしことを注意するものなし。然れども支那また全く論理學を有せざるに非ざるなり。然らば誰か之を説けるぞ、曰く墨子及荀子はなり。

(以下荀子の論理説は前章に於て説ける所と大差なし。たゞ順序上再録し、間々誤謬を質し、説述の方法を組織的にしたるのみ。)

(下) 組織的論理思想

一 墨子の論理學

墨子全篇古來難解の書と目せらる。殊に以下述べんとする論理學説に關する部分を以て甚しとす。今其中より論理的思想を叙説したる如きものを數ふれば經篇及大取小取の

諸篇を學ぐべし。以下之に就きて揣摩臆測する所を説かんとす。

經篇は殆んど讀むべからず、畢沅の旁讀法によるも解し難し、僅に其上篇中隱約の間に散見する所を以て推測すれば、主として諸語の定義を列記したるもの、如し、即ち之を以て概念を明晰にする模範を示したるものと見るべし。今其中二三の抽象的なるものを舉ぐれば、「故所得而後成也」の如き。「必不已也」の如きなり。「故」は得て成る所、即ち一理に據りて他理の成就する手續きにして、即ち歸結 (Folger) と解すべし。「必」は已まざるもの即否定の不可能にして、即ち必然 (Notwendigkeit) の意義に外ならざるなり。此他諸概念の定義として見るべきもの少なからず。「止以久也」の如き、「平同高也」の如き、「倍爲二也」の如き、「圓丁中同長也」の如き、「説所以明也」の如き皆意義明瞭、頗る肯綮に中るものと謂ふべし。然れども全體の順序の如きは毫も稽ふべきなく解すべからざるもの多し、今は暫く定義の類聚の如きものと看做すに止めん。經下篇經說上下に至りては殆全く解すべからず。

大取小取二篇の主意は兼愛薄葬を説くにありて其中間々論理的思想を叙説し、又論法

の應用を表示したるものあり。大取篇中にも多少之に關する句を發見し得べし。「凡學愛人。小國之圓與大國之圓同」と云へるは、全有皆無之定言 (Dictum de omni et nullo) の原理若しくは包攝從屬 (Subsumtion; Subalternation) の關係を意味するものと見るを得べし。其他猶多少の論法もあれど、未だ組織的論理學說として見るに足るものなし、此點に於ては小取篇に説く所最精なり。

小取篇の初に曰く、夫辨者將以明是非之分。審治亂之紀。明同異之處。察名實之理。處利害決嫌疑焉。摹略萬物之然。論求群言之比。以名學實。以辭抒意。以說出故。以類取。以類予。有諸已不非諸人。無諸已。不求諸人。是れ實に辯即論理學、或は辯證法 (Logik; Dialektik) の問題を説きて全體の序論となしたるものと謂ふべし。即ち論理學或は辯證學 (辯) は眞偽の標準を定めて之によりて諸概念の同異を審にして以て確乎として信憑すべき原理を作り、諸種の疑惑を決定すべし。既に疑を去ればこゝに諸般の理法 (萬物之然) を明にし、而して之より推論して知識を擴充するを得べし。即ち適當なる概念を作りて實物を代表せしめ (以名學實)、正當なる判斷を下して可否を決するの意

を示し（以辭抒意）、諸種の判断の間に理由と結論との關係を定め（以說出故）、此の如くして得たる知識を集成して一系の組織となす（以類取以類予）。而して其組織や自他互に認許するを要するものにして即ち普遍的妥當性を有するを期すべきなり、（有諸已不非諸人。無諸已不求諸人）。以上の解釋にして大差なからしめば墨子は實に現今の論理學に於ける原理論（概念、判断、推理）と方法論（組織、研究）との研究すべき所以を認め、又當時の詭辯に對して各人に妥當なる正理を發見するを辯の自的とせしこと明なり。

以上の序論に次ぎて墨子は諸種の論理學上の概念を明にし、知識擴充の手段を説けり、今之を列擧すれば次の如し。

- (一) 或也者不盡也——或然性即ち蓋然的 (Wahrscheinlichkeit: Problematisches) の義。
- (二) 假者今不然也——假說的 (Hypothetisches) の義。
今現に然らざるものを假に説くなり。
- (三) 效者爲之法也——規範 (Norm) の義。
從て次に、「所效者所以爲之法也。故中效則是也。不中效則非也。此效也」の句

なり、所效とは規範的 (Normativ) にして之によりて是非の別の生ずることを示すものなり。

- (四) 辟也者舉也 此字疑衍 物説以明之也——例證、事物的 (Beispiel: Sachliches) の義。
- (五) 侔也者比辭而俱行也。——均等的或は等の推理或は直接推理 (Gleichheit: Aequivalenz, Folgerungen) の義即ち甲判断と乙判断とを互に相比するもの、而して其比較によりて直に其關係を發見するものなり。
- (六) 援也者曰子然我奚獨不可以然也——推理 (Schluss: Syllogismus) の義。即ち一方に其理あり之より他の理を導き出すことなり。
- (七) 推也者以其所不取之同於其所取者予之也——類推比論 (Analogieschluss) の義。即ち二者の同一の點を擧げて一より他を推論するなり。

以上の後四者即ち(四)より(七)までは知識擴充の手段なり。然るに之に心を用ゐざれば過誤に陥ることあり。蓋し吾人は屢各種の方面より事物を観察して其性質を定むるものなれば其性質が會々或點に於て類似するものによりて全體も然りと云ふ能はず。

例へば「長し」と云ふ性か甲乙二物に具はる點に於ては同一なり、されど甲は實際一尺にして乙は一丈なることありて甲を以て乙に等しと云ふ能はず、即ち甲乙の長き所以異なるなり。故に曰く、

夫物有以同而不率。遂同辭之侔也。有所至而正其然也。有所以然也同。其所以然不必同。其取之也有以取之。其取之也同。其所以取之不必同。

是故に之を念頭に存して以上四法を行ふを要す、故に曰く、

是故辟侔援推之辭。行而異。轉而危。遠而失。流而離本。則不可不審也。不可常用也。然らば如何にして之を避けんか、たゞ觀察を廣くするにあるのみ。即曰く、

故言多方殊類異故則不可偏觀也。夫物或乃是而然。或是而不然。或一害而一不害。或一是而一不是也。不可常用也。故言多方殊類異故則不可偏觀也非也。

論理學の大綱既に成れり。之より進みて其特殊の例證を擧げて種々の推論に正否の混淆することを示すを要す。墨子の擧ぐる所何等の秩序なく、又極めて難解なりと雖も其中自から理を有せざるに非ず、之を順次に説けば次の如し。

(一) 合成推理 (Composition) には正なることあり、否あり。例へば白馬馬也より乘白

馬乘馬也と云ふを得。されど盜人人也より多盜多人也と云へず。又、且入井は非入井也なれと止且入井は止入井也と云ひ得。——白馬馬也。乘白馬乘馬也。驪馬

馬也。乘驪馬乘馬也。獲人也。愛獲愛人也。藏人也。愛藏藏人也。此乃是而然者也……其弟美人也。愛弟非愛美人也。車木也。乘車非乘木也。船木也。入船非入

木也。盜人人也。多盜非多人也。無盜非無人也。奚以明之。惡多盜非惡多人也。欲無盜非欲無人也……且入井非入井也。止且入井止入井也。且出門非出門也。止

且出門止出門也。

(二) 特稱概念或は判斷より直に全稱概念或は判斷に變ずるを得ず。例へば獲車其親非事人也の如し。其他前例の車木也。乘車非乘木也の如き皆是なり。

(三) 全稱肯定命題を特稱否定命題にて反駁するを得。例へば愛人には周く人を愛するを待つも、不愛人には周きを待たざるが如し。——愛人待周愛人而後爲愛人。不愛人不待周。不愛人不失周愛。因爲不愛人矣。乘馬待周乘馬。然後爲乘馬也。有

(四) 乗於馬。因爲乘馬矣。逮不乘馬。而後不乘馬。此一周而一不周者也。語には全體に關する作用及性質を示す語と否とあり、例へば問人之病の問と惡人之病の惡とを比すれば一は其病のみならず直に其人全體に關し、一は病のみに關して人に及ばず。或は馬の目盼なれば之を馬盼と云ふも、馬の目大なる時馬大なりとは云はず。——桃之實桃也。棘之實非棘也。問人之病問人也。惡人之病非惡人也。……之馬之目盼則爲之馬盼。之馬之目大而不謂之馬大。之牛毛黃則謂之牛黃。之牛之毛衆而不謂之牛衆。

(五) 肯定命題の賓辭は周衍（擴充）せず。されば賓辭にて云ひ得ることを直ちに主辭につきて云ふべからず、例へば一馬馬也。二馬馬也と云ふより、之より馬は四足なりと云ふことを一馬のみならず二馬につきて云ひ得べからず。——一馬馬也。二馬馬也。馬四足者一馬而四足也非兩馬而四足也。一馬馬也。馬或白者。二馬而或白也。非一馬而或白。此乃一是而一非者也。

以上の所論頗る奇怪なるもの多けれど思ふに當時盛に行はれたるものに就きて例證を

擧げたるものならんか。又迂餘曲折解釋に困難なるものありて余の解釋或は字義を誤るなきを保せず。然れども抽象的思想を懷きて之を顯はすに適當なる語と句とを有せず、已むを得ず具體的言辭を假用することは古代學者の常、又老莊の書中に於て常に見る所且つ墨子の他篇に於て屢遭遇する所なり（例へば經篇の如し）。然らば上來の解釋の如きは中らずと雖も遠からざる底のものに非ざるか。然れども猶後の考定を待つ所なり。墨子の説既に論理の法則を説くこと多しと雖も其組織極めて不完全なるを免れず。然るに之に比して更に一頭地を拔でたるものを脹子とす。

二 荀子の論理學

荀子夙に詭辯の弊を察し、非十二子篇に惠施鄧析の徒を駁し、又解蔽篇に惠施掩於辭と云へり。荀子は是等消極的論議に加ふるに積極的組織を述べたり。其正名篇は實に思惟の形式法則を論究せしものなり。

墨子の論理説は題して「辨」と云ふが如く推論に關することを主とせり、然るに荀子の論理説は「正名」にして「名」即ち「概念」に關するものなり。故に荀子の論理説は

論辯過程の法則に非ずして、論辯の材料たる概念を作爲するに當りて遵奉すべき法則要件等を述べたるものなり。而して荀子は之を以て足れりとせず、進みて概念の起る所以を説明せり、即ち如何にして吾人が事物を認識して概念を作るかの根本問題に論究せるものにして現今の所謂認識論と合する點あり。要するに認識論的論理學にして概念論を説くものと謂ふべし。此點より云へば墨子の説はアリストテレス（或は寧ろ後世の所謂アリストテレス派）の論理學に近く、荀子のは近世のヘーゲル、ロツツェ等の論理學及びシグワルト、ヴント等の論理學と同傾向を有し、古代にありてはソークラテース、プラトーン等の論理學に近し。而して其組織の精粗より云はゞソークラテースとアリストテレスとの間にありと謂ふべし。

荀子か正名を唱へたる目的は全くソークラテースが概念を明晰にせんことを努めたると同じく、實際的意義を有す。蓋しソークラテースが概念を明にし定義を正したる目的は、之を以て當時紛亂せる道德思想を確定し、善惡正邪の意義を明にして人をして其據を知らしめんとせしにあり、荀子か正名を論じたる又之と同じく、而も猶進みて之によ

りて天下を治めんとせしなり。曰く

故王者之制名。名定而實辨。道行而志通。則慎率民而一焉、故折辭擅作名、以亂正名。使民疑惑。民多、辯訟。則謂之大姦。其罪猶有符節度量之罪也。故一於道法。說謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成。治之極也。是謹於守名約之功也。今聖王沒名守慢。奇辭起。名實亂。是非之刑不明。劃則雖守法之吏。誦數之儒。亦皆亂也。若有王者起。將有循於舊名。有作於新名。

然らば正名は如何すべき。荀子は之を三部に分ちて論じたり。(一)制名の必要(所爲有名)或は概念の目的(二)制名の根據(所緣有同異)或は概念の起原(三)制名の規範(制名之樞要)或は概念の規範是なり。即ち第一に吾人が事物に名を附する所以を論じ、次に事物を辨別して諸名を附する理由を明にし、終りの事物を名を附するに當りて従ふべき法則約束等を述べたり。而して猶終りに諸種の誤謬(惑)を附論せり。

(一) 概念の目的 吾人の知識は單に知覺にのみ止むれば充分各物の中に區別を設くるを得ず、糾紛亂雜毫も一定せず、從て完全なる知識となるを得ず。されば其間に同異の

別を立て、一方には統一し一方には辨別するを要す。概念即名の要こゝにあり。即ち要するに名を別つは以て實を別つが爲なるなり。曰く、

異形離心。交喻異物。名實玄紐。貴賤不明。同異不別。如是則志必有不喻之患。而事必有困癢之禍。改知者爲之分別。制名以指實。上以明貴賤。下以辨同異。貴賤明。同異別。如是則志無不喻之患。事無困癢之禍。此所存有名也。

(二) 概念の起源 然らば如何にしてかゝる概念を得べき。換言すれば認識の方便如何。荀子は答へて曰く、緣天官と。蓋し天官とは耳目鼻口心體なり、而して其中特に耳目鼻口體と心と對立して天官（感官）と稱す。一切の認識は感官の材料供給（當簿）と心の統一（徵知）とによりて得べく其一を缺けば不知となる。

心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也。緣目而知形可也。然而徵知必將待天官之當簿其類。然後可也。吾官簿之而不知。心徵而之無說則人莫不然。謂之不知。

同異の別は全く是等認識の方便の作用によりて生ず、蓋し是等天官の同物と認むる所は則ち是同なり、異類と認むる所は則ち是異なり、物に同異の別立ちて從て之に名を命

す、同には則ち同名、異には則ち異名、又其間に混亂を容さざるなり。之を要するに制名の根據は同異の別に存し、而して同異の別の基礎は實に是等天官の作用に外ならざるなり。故に曰く

凡同類同情者。其天官之意物也同。故比方之。疑似而通。形體色理。似自異。聲音清濁調竿奇聲以耳異。

(三) 概念の規範 既に概念を作るを得れば之に名稱を附するを得、即ち曰く、然後而命之。同則同之。異則異之。と。然るに是等概念に就きては一定の規則を以て分類して其良否を分別するを要す。今其主要なる點を擧ぐれば次の三者に歸すべし。

(イ) 構成上の分類——分ちて單名及兼名とす、即ち單純概念と複雑概念との區別なり。荀子曰く單足以喻則單。單不足以喻則兼。即ち一個の概念を衣白するものは單名にして、二以上の概念より成る者は兼名なり。揚雄の註に「謂若止喻其物則謂之馬。喻其毛色則謂之白馬黃馬之比也。」とあるは、例證を以て之を説明したる者なり。按するに此論は白馬非馬論に對して兩種概念の意義を明にせんとしたる

ものならん。故に更に論じて曰く、單與兼無所相避。則共。雖共不爲害矣。即ち共名なるものは所謂普關概念 (allgemeinbegriff, Klassenbegriff.) なり、蓋し特殊の事物各差別すと雖も、其間苟くも一致する所あれば、同一單名若くは兼名を用ひて毫も不可なりとせず、是れ其名を用ひる所以なり。白馬非馬の論の如きは之を曲解する詭辯と云ふべきのみ。

ロ) 關係上の分類——更に諸概念中合すべきは合し、離すべきは離すを要す、此の如くして大共名と大別名とを得。大共名は此の如く最高類の概念にして、大別名は鳥獸の如く特殊の概念なり、兩者の關係は猶類 (Genus) と種 (Species) との如し、曰く故萬物雖衆有時而欲偏舉之。故謂之物。物也者大共名也。推而共之。共則有共至於無共。然後止。有時而欲偏舉之。故謂之鳥獸。鳥獸也者。大別名也。推而別之、別則有別至於無別。然後止。

ハ) 價值上の分類——名には完全と不完全との別あり。完全ならんが爲には先づ前述の要件に従ひ同異の別を立つるを得るものなざるべからず、之を宜名と云ふ。

更に又此名は能く實物に副はざるべからず、之を實名と云ふ。而して其名は又思想の交通を捷給にし平易曉會し易きものなるを要す、之を善名と云ふ。是れ彼の完全なる概念の要件として明晰、判明、十全の三性質を擧ぐるものとや、同一なる點ありと云ふべし。荀子は曰く、名無固宜。約之以命。約定俗成。謂之宜。異於約則謂之不宜。名無固實。約之以命實。約定俗成。謂之實名。名有固善。徑易而不拂。謂之善名。

(四) 僞論 前三條の要件に適せざる概念は虚偽の概念なり、之によりて論議混惑し、名實紊亂す。其種類は前要件の數に従ひて又三あり、之を三惑と云ふ。

イ) 概念の目的を知らざるもの——即ち名に拘泥して名を誤まるものなり。當時の學者或は見侮不辱と云ひ、或ほ聖人不愛已と云ひ、或は殺盜非殺人也と云ふが如き是なり、荀子は曰く、此惑於用名以亂名者也。若し是等の徒にして概念の目的を知り、概念は實物の知識に便にせんが爲にあるを知らば、是等の概念を多義曖昧に使用することを避けん。故に曰く、驗之所以爲有名。而觀其熟行。則能禁之矣。

(ロ) 概念の起源を知らざるもの——即ち實に拘泥して名の辨別を解せざる徒なり。蓋し制名の根據は天官の同異を分つによる。而して同異はもと其主要の點に就て云ふものに過ぎず、二三の例外あるも未だ以て全體の同異を害せざるなり。然るに山淵平情欲寡と云ふが如きは特殊の實に由りて普遍の名を破らんとするものなり、制名の根據即概念の起原を知らば、以て其の妄を避くることを得べし。曰く山淵平、情欲寡。芻不加甘。大鐘不加樂。此惑於用實。以亂名者也。驗之所緣無以同異。而觀其熟調。則能禁之矣。

(ハ) 概念の規範を知らざるもの——即ち名に拘泥して實を亂るものにして、現に見る所の白馬を指して馬に非すと云ふが如きは是れなり。此惑を解かんと欲せば制名の規範を明にすべきのみ。曰く非而調。楹有牛。馬非馬也。此惑於用名。以亂實者也。驗之名約。以其所。受悖其所辭。則能禁之矣。

以上概説する所を以て荀子の正名篇が、秩序整然、よく概念の原理を明にし、其應用を説きしことを知るを得べく。其論議單簡なりと雖も、優に論理學組織の一企圖とする

に足るべきなり。

荀子の外猶尹文子あり、多少此論をなす、然れども是又簡にして特に擧ぐるの要なし。今其論旨を概括すれば(一)名の性質(二)名の分類の二點に歸す。(一)名の性質に就ては曰く、形以定名。名以定事。事以驗名。即ち同異の形によりて大體の概念を定め、更に之を實際の事物に照して徵驗し其當否を辨別するなり。次に(二)名の分類に就ては曰く、有三科。命物之名(方圓等)。毀譽之名(善惡貴賤)。況謂之名(賢愚愛憎)。

上來叙述し來れる所を以て見れば、支那の論理思想の發達は猶他の希臘印度に於けると同じく初め先づ諸種の論理及詭辯を経て、遂に之が理法を組織するものを生ぜしなり、たゞ夫れ惠施公孫龍等の詭辯は敢て「ソフィスト」「メガラ派」等に比すべく、又敢て數論勝論聲論の論難に劣らずと雖も、之を組織して論理學となし因明となし、ものゝ出でざりしは惜むに餘りありと謂ふべし。然れども墨子荀子あり、一は推理を講じ、一は概念を説く、而して其組織の精巧なる他の道儒の學者と撰を異にす。是亦支那哲學史上の

一偉觀とすべきに非ずや。

八 經驗と經驗論に就きて

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

ントは又形質並具はりたる一系の認識をも經驗と云へり、換言すれば經驗に顯はれたる現象を思惟の形式に従て判斷したる結果即ち現象の判斷をも單に經驗と稱せり。是れ其先天分析論中に屢見る所にして前出の序文中にも「對象の認識之を經驗と稱す云々」の句あり。カントのこゝに經驗と稱するものは客觀的認識の意を有すべきものなるも、其印象の發體の明ならざる限りは、なほ意識内に顯はるゝものたるを免れず、從て個々特殊の事柄に關する認識にして一般の事に關せず、此點に於て余が意識内容と名つけたるものに相當するなり。なほカントの經驗と云ふ語に關する意義は不明なる點多しと雖も、今は其中本論に必要なものを掲げたり。例へばスピッケルは三様の意義を與へたり、曰く(一)感覺(二)蓄積反覆せる知覺(三)經驗的認識の體系。(此中第二は通俗の用法にして人々の普通に經驗と唱ふるものを指す)而して第一例としては前記序文開卷の語(認識は經驗を以て始まる)を掲げ一説には此句の經驗と云ふ語を余の所第三の例としては「吾人の經驗は印象及認識能力の附加により結合す」と云へる句を引用せり。故に要するに(カントに在りても)經驗は認識(體系的認識——余は之を知識と稱す)の一部分なるか、若し

くは認識作用の一材料たるかの二義を有すべきなり。而して余は此二義の相違より二種の經驗論を演繹し來らんと欲す。

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

經驗は認識の一材料なりとは何人も首肯する所、たゞ之を以て最確實の材料となし、唯一の方便とするに至りて特殊の學説を生ず、經驗論即ち是なり。此意味に於てはペー

コンの説は純たる經驗論と稱するを得ず、たゞ其が演繹を偏重したる中世哲學に反して經驗的材料の必要を唱へ、之によりて始めて認識生ずと説きたる點は優に彼を近世經驗論の祖とするに足れり。而してペーコンの所謂經驗は主として自然現象に關す、さればペーコンの後自然科學頓に盛大となると共に他の方面には此自然現象を一切現象の基礎とせんとする學説を生じたり、ホップスの自然論即是にして經驗論は此に至りて學説の形を帯びんとせり。然れども經驗論が實に認識論上の意義を有し來りしはロックの學説に始まれり。蓋し之より先き歐洲大陸にはデカルトありて、其説の必然要件として吾人の觀念には本有的なるものありとせり。然れども自然論的研究の下には本有的觀念といふが如き概念は到底意味なき事と謂はざるべからず。是に於てロックは銳利の論法を以て此説を破りて其經驗論を立てたり、謂へらく凡ての認識の起源は經驗なりと。然るに此説は其立論の精細なるに關せず、なほ二様の見解を容れしむるものあり。蓋しロックは經驗に内外の別を立てたり、内部經驗は反省にして外部經驗は感覺なり、前者は心内の事變に關し、後者は外界の状態を傳ふ。今若し前者に重きを置かんか、一切の知覺は其根據

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

以上略叙せるが如く、十七八世紀の英國に於ける經驗論は理論上此説の執り得べき凡ての形態を發展し盡せり、殊に十八世紀に於て佛國に行はれたる感覺論は自然哲學に於ては唯物論となり、人生哲學に於ては快樂論となり、殆ど其説の極を盡したり。故に之より後此立脚地に在りて説を立つる者はたゞ其説の根據たる外界經驗の研究即ち科學的基礎を一層精細ならしむべきのみ、されば、佛國に於けるコムトの哲學の如き、英國に

於ける、ミル、スペンサーの説の如き、其精巧の點に於て勝る所あるも其根本に於ては殆ど一步をも進むる所なしと云ふも不可なし。然れども其他なほ十九世紀の哲學界に於て別種の經驗論を發展せり、是れ經驗を直接的意識内容と解する説に基づくものなり。

十八世紀の終に於てカントの批判哲學の出でたるは、人をして徒らに經驗の名に酔ひて高枕安眠せざらしむる爲の警鐘なり。夫れ近世の英國哲學は經驗を以て認識の唯一の要件となす、然れども經驗にして全く外界の結果のみなりせば如何にして意識の内容となるを得るか、吾人が認識の可能を説かんと欲せば、之が經驗に基づくものなるを證するよりは寧ろ意識中にありて之がよく認識となるを證明すべきに非ずや。最直接的なるものは意識なり、其意識に顯るゝものは經驗なり、然らば經驗は吾人の意識を發起點とすれば意識内のものなるのみ、外界に對當物あるか否かは初より確定する能はざるなり。是故に哲學の第一に着手すべき點は如何にして直接なる意識内容をして單なる主觀的意義を超越して客觀的意義を附せしむるかにあり、換言すれば、吾人の問題は認識が經驗(客觀的)より生ずるを説くに非ずして、經驗が如何にして可能なるか(換言すれ

ば主觀的經驗即意識内容より如何にして客觀的經驗即經驗的認識となるべきかを説くにあるなり。カント既に一たび此問題を提供せり、其後に出で、之を顧慮せざる者は空しく過去の歴史を反復するものなり、余は此點に於て近世の所謂科學的經驗論を取らず、彼等の所謂經驗の意味は最早一の根本主義とする價値を有せざるとカントによりて明にせられたればなり。余が十九世紀の新經驗論と稱するものは之に異なり。

カントの哲學はフイヒテ、シュリングを経てヘーゲルに至りて特殊の發達をなし或意味に於ては發達の極に達せり。然れどもヘーゲルの説は唯理論の發達にして説の發動點なる「有」の概念は概念としては最簡單なるべきも、最抽象的なるが故に意識内容としては直接なりと云ふべからず。是故に反對は此點より起らざるを得ず、而して其説は先づカント哲學の復興と云ふ形を取りて顯れたり。フィッシャー、ツェラー等の研究はカント學を誘導し、リープマン、ランゲ等之に和して所謂新カント學派を生ぜり、此派の學者多くは主としてカント著書の字句考證に身を委ぬ、其説に於ては未だ必しも一定する所なきが如し、たゞ其時間空間範疇等の主觀的（或は寧ろ觀念的）なることに關するカントの説

に重きを置くとは斷言し得べし。此思想を繼承して科學の結果と合同を謀るを努めたるものを「ポジチギスト」實證哲學者となす、通常其中にラーズ、リール、アフエナリウス等を算す、是等の學者は知覺或は感覺を以て或は實證的事實となし（ラーズ）或は最直接純粹なる經驗となす（アフエナリウス）が如く其説の要點に於ては英國經驗論の系統を引くものなりと雖も其認識論を論出點とせる所はカント哲學と離るべからざる點なりとす（彼等は又其超經驗界を哲學の範圍外に置きたるを以てカントの思想を繼承せるものとす）。カント以後に於て經驗論を立てんと欲する者は少なくとも此派の如くせざるべからず、然れども認識論上、實證哲學派よりも一層價値を有するものを意識一元論となす。此説はシュツペ、ルクレール等の唱ふる所にして、其説に謂へらく、凡て實在するものは思惟せらるゝものに外ならず、意識内容以外に實在なし、と。即ち吾人が直接に經驗する限りの事柄を實在と名づけ得べく、此直接の經驗以外には毫も實在なし、換言すれば主觀の外に客觀なきなり。更に此意を解釋すればカントにありて問題となりし經驗の可能は此説に於ては他の困難なくして凡ての經驗は主觀的經驗に等しと云ふの説によりて

解釋せられたるなり、是れまた其意を取りて一種の經驗論、不寧ろ眞に認識論的意義を有する經驗を根本主義とせる説とするを得べし。要するに、獨逸の實證哲學及意識一元論は認識論上多少の意義ある經驗論と謂ふべきなり。(リールは寧ろ新カント派の中に編せらる。——補記)

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

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

(2) Wann mit dem Ausdruck "Erfahrung" überhaupt eine bestimmte und eigentümliche Bedeutung verknüpft sein soll, so werden wir ihn nur mit Beziehung auf solchen Inhalt anwenden dürfen, den wir in unserem Bewusstse in

besitzen, mit dem unser Wissen unmittelbar in Berührung gekommen ist. Erfahrung ist unmittelbares, scheidewandloses Innwerden.——Volkelt, Erfahrung und Denken. S. 64.

(3) Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfangt, daran ist gar kein Zweifel:.....Wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht alle aus der Erfahrung.——Kant, Kritik der reinen Vernunft, Einleitung. (2teA.)

(4)und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heisst?——Ditto.

(5) Von dreierlei „Erfahrung“ ist in dem ersten Abschnitt die Rede nach Spicker, Kant 31:1) rein empirischer Sinn = Empfindung; „alle unsere Erk. fangt mit der Erf. an.“ 2) Populärer Sinn = gehäufte, wiederholte Wahrnehmung; die Erf. lehrt, dass, wenn man die Fundamente eines Hauses unterträgt, dieses

einstürzen muss. 3) Streng wissenschaftlicher Sinn = System der Erfahrungs-
erkenntnis: „Unsere Erf. ist zusammengesetzt aus Eindrücken und Zusätzen des
Erk-Vern“——Vaihinger, Commentar zu Kants K. b. r. V. I, S. 177.

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

(哲學雜誌第百六十一號)

九 明治三十二年の哲學界

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ずとせんや。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

教權によりて神を信するは間接たるを免れず、神明を渴仰するの情篤きものは更に直

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

十 良心の性質を論ず

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

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

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

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

(一) 知的作用としての良心

人の心性漸く進みて事物に就きて判断を下すを得るに至れば、又自己の行爲に關しても之を試みるに至るべし。幼兒に在りては、父母長者の命惟れ從ひて、其行爲の眞價如何につきては特に自家の見解を(意識的に)交ゆる事なかりしも、既に一たび自我の觀念にして萌發せんか、此自我は屹然として獨り立つを欲せざるはなく是に於てか良心なる作用發現するに至る、ヴントは曰く、インテリゲンツ意欲的主體が自家の動機と性格とに就きて下せる判断に對して其自覺的表出アウストラックある時は、其内部の状態を凡て良心と云ふ。(ヴント倫理學第三篇第四章A)然るに判断作用には必ず判断する主觀と判断せらるゝ客觀とを要す。今我が自から我を判断するに當りても亦此別を立てざるべからず、即ち判断せらるゝ「我」の部分即ち我の動機行爲等は客觀にして、判断する我は主觀なり。通常我の行動的部分は直接に且つ明

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

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

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

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

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

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

ホッブスの所謂天性(自然)によりて道德の性質、其無規定の高位、其義務を負はしむる

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

是を以て之を觀るに、カッドワースが良心即ち道德心を以て一種の靈知作用と看做し、其判断の方面に重きを置きしこと明なり。氏の後に出でたるカムバーランドも亦知的作用に重きを置きたり。蘇國直覺派も概して此の説なり、リードの「行動力論」第三部第三章 第八節に曰く。

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

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

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

(三) 感情作用としての良心

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

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

の利害を脱するものにして、美的感情と同じく無私的なりと謂ふべし。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(三) 意志作用としての良心

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

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

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

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

以て其斷言的命令が如何に權威の強かるべきものなるかを知るに足るべし。カントは又「道德哲學第二篇序論」に説きて曰く、良心は凡て法則を履行するに當りて、人の赦免若しくは處刑宣告を司さざる實行的理性なりと。是等の説に徴するに、カントは固より全く知的分子を認めざりしに非ずと雖も、寧ろ重きを意志作用に置きたると明なるべし。其他良心の意的分子の勢力の大なるを認めたる者頗る多し、然れども其説大同小異、且つ單に意志作用のみと説く者あるなし、何者、意志には必ず知情の作用を混合すればなり。

(四) 良心と行爲

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

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

らるゝなり。固より良心の躊躇、良心の命令等の語ありて、未だ實行せられずしてたゞ思慮せられたる行動或は感情に對してのみ用ゐらるゝ事もあれども、其活動の一番明瞭なる場合に在りては、其等の行爲が單に想像せらるゝに止まらず、實際行はれたる後ならずんばあらず。されば通常「良心の判断」「良心の決定」及「良心の苦痛」「良心の悦喜」等の語は「良心の命令」の語に比すれば、更に盛に行はるゝなり。

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

以上の所説によりて試に良心の定義を下さんか、

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

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



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

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

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

十一 迷信に就て

宗教が一の人文的産物として自ら其精髓とする所は信仰の情念と關聯することにある

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

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

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

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

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

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

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

然れども吾人の論點は未だ明かならず。吾人は上述の場合を以て「今日の知識に於ける吾人の迷信と看做す者とせり。是れ迷信の解釋が常に變化するの事實を掩はざらんが爲なり。天動説の天文学は神話的見解を迷信と見て自己の説を眞の信仰に價する者とせしならん、然も今日より之を見れば彼も亦其論を構成する爲め充分の材料を稽査せずして漫に斷定せしの失あり、是亦迷信と稱す可らざらんや。乃ち焉ぞ知らん、今日の天文学も亦異日の迷信とならざらんとを。吾人はたゞ其材料の豊富と知識の理法を充分遵奉せしとの確實によりて今日の天文学が根本に於て最早迷信とならざるべきを疑はざるなり。然れども此點に關して猶人智の能力に對して過度の疑惑を懐く者あらん、是等の人は知識の理法を絶對的なりとせず、たゞ其時に應ずるものを理法とするなり。されば其見解より云へば迷信とは各時代の知識と適合せざる信仰なりとするを得るが如し、信仰の進化を説く者は大率此論に歸すべし。是れ吾人が單に「知識」と云はずして、「今日の知識」と云へる所以なり。

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

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

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

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

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

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

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

(哲學雜誌第百六十二號)

哲學概論附錄終

哲學概論增補

本書初版以來年月を経ること既に久しく、其中に説く所往々にして著者現今の意に満たざるものなきに非ず。然もなほ鶏肋の感あつて之を没するに忍びざる所以は、改版序文中に述べたる所の如し。たゞ近時の我所説に就て其の一端を記すとは、讀者に對して幾分の参考に資するを得るものあるを信ず。是れ次に其の概略を附記する所以なり。

一 哲學概論の體系

- 一、哲學の概念
- 二、科學と哲學
- 三、哲學と形而上學
- 四、形而上學の問題
- 五、知識哲學の問題

六、文化哲學の問題

二 哲學概論の要旨

哲

概

或、價値哲學
何、や、
是、で、價値
は、もの、は
け、を、と、あ、る、論、

一、哲學は物(客觀)と我(主觀)との關係に就ての根本的原理を説くものなり。物を物として、又我を物として攻究するは科學の立場にして、物と我との關係を其儘に直接に攻究するものは哲學なり。

二、物は我に對して或る價値を有するものなり、故に物我關係の學としての哲學は又價値の學といひ得べし。

三、物我關係に於て主とする所の如何によりて自然哲學、人生哲學、知識哲學の三部門を生ず。但し其中自然哲學に屬するものは、後に述ぶる如く結局大部分知識哲學に歸し、他は所謂形而上學にして學として成立するを得ず。人生哲學は又文化哲學とも稱し得べし。

四、哲學の方法に就ては、科學と共通なる一般的方法の他に、哲學に特有なる辨證的

方法、直覺(直觀)的方法及び先驗的(批評的)方法を擧ぐるを得べし。

五、自然の哲學に就ては、從來は、部分的自然研究たる自然科學に對して、自然を全體的に研究するものと思惟せられたり。是に於て現象以上の本體なるものを假定して之を辨證的(論理的)若しくは直覺的に認識せんとす。即ち是れ形而上學なり。

六、形而上學に關する所說中。其の體(本質)に就ては一元、二元、多元等の諸論あり。其の性(屬性)に就ては唯物、唯心等の諸論あり。其の用(過程)に就ては機械觀目的觀等あり。然も是等は結局自然(物)其自身の解釋に非ずして、自然に對する我の見方に歸す。即ち大部分知識哲學に歸するものなり。

七、知識哲學中、普通に問題となるものは知識の起源及本質の二者なり。前者は實は分析によりて知識の確實性を説かんとするものにして、其中に理性論と經驗論との二大別あり。其中に諸流派ありて、經驗論中にも近時一部分に唱へらるゝ實證論、實用主義等あり。理性論中結局經驗論と一致し得るものあり。批判的經驗論に於て兩者を合するを得へし。

補 增

八、知識の本質は即ち知識と實在との關係の問題にして最重要なり。之に關して實在論と觀念論との二大流派ありて其中になほ細別を有す。範疇、主觀等に關する説明此中に屬す。

九、知識哲學の結論として、實在と當爲との關係に就て詳論するを要す。

十、文化哲學は文化に關する絶對價値を論ずるものにして、其中には眞善美等の價値を説く。眞の哲學は知識上の價値を説くものにして、學術の文化的意義を此中に論ずべし。然も是は便宜上知識哲學中に併論するを得。善に關する哲學は道德法律等の細目に分れ、美に關するものは藝術の基礎を論ず。別に「聖」といふ價値を立て、宗教の基礎を説くを得べし。其他歴史哲學、經濟哲學等亦之に屬す。

以上に關する詳細は著者が今現に早稻田大學文學科講義中に掲載せる「哲學講説」及び近著「カントと現代の哲學」によりて補ふを得べし。なほ「哲學綱要」中の諸論文が參考となるべきことは既に述べたるが如し。

哲學概論

大正十年
五月
八日
印刷發行

哲學概論 全部改訂新版

改正定價金貳圓

不許複製

著者 桑木嚴翼

東京市牛込區辨天町一五七

發行者 種村宗八

東京市牛込區榎町七

印刷者 竹內喜太郎

發行所

東京市牛込區早稻田
振替東京一三三

早稻田大學出版部

日清印刷株式會社印刷

ソフイスト 知能ヲ有スルモノ

本村野矢

大正十一年三月廿一日
東京大田稻早大學出版部

東京大田稻早大學出版部

新刊

宗教の本質と各宗の特質

オットー・ブライデラー著
中島祐神譯

四六版三七〇頁
函入總布美裝

定價貳圓參拾錢
郵稅拾貳錢

著者ブライデラーは宗教學者として近來稀に見る世界的一大權威である。其の高遠なる宗教哲學を基礎として茲に眞宗教の本質を闡明し、兼れて深刻なる近代的憂悶の一たる宗教對科學及宗教對道德の問題に就き明快にして切實なる示教を與へてゐる。其の東西古今の各重要宗教に關する所說に至つては博大なる同情と透徹せる認識とを以て確實に諸教の中心生命を捉へてゐる。即ち本書は過去幾千百年に亘つて人類の血脈を流れつゝある宗教的體驗の諸相を彷彿せしむると共に、今日吾等の宗教生活に對して貴重なる要素を與ふるものである。

東京大田稻早大學出版部
東京大田稻早大學出版部
東京大田稻早大學出版部
東京大田稻早大學出版部

著郎次孝森杉
倫理學

(るけ於に識意新る或)

價值判斷原則學、意志原則學、行爲原則學、文化原則學、個人原則學、社會原則學の各の全體を、眞新倫理學は、或はその全内容とし、或はその一部内容とする當然理がある。此書は此當然理の深烈なる意識の最も豊熟した史上最初の發現である。倫理學の再生は此書に於いて未成達の理想であると同時に最新全の實現である。現代各人の眞の一友であることは此書の客觀的資格ある一純願として確認される。

四六判美裝
四百五十頁
定價二圓五十錢
郵稅十二圓二十錢

部版出學大田稻早 三二一—京東替振京東
〇〇九八六阪大

渡邊秀方著 (新刊)

支那哲學史概論

菊版七六〇頁
總布函入特製

定價五圓
郵稅十八錢

類書中の白眉也。人道の哲學、正義の哲學。東洋道の精華を知らむと欲するものは本書を讀め。紛亂せる國民精神に一
大光明を寄與するものは、正に是れなり。

支那哲學に於ける在來の研究は皮相的で史料の選擇にも學的根據の把握にも不備の點が頗る多い。之を補正して支那思想の淵源變遷を系統的に詳論したのが本書である。

部版出學大田稻早 三二一—京東替振京東
〇〇九八六阪大

學生の命・創造の哲學

早大文學部長文學博士金子馬治
早稻田大學講師桂井當之助 共譯（七版）

創造的進化

菊判六五〇頁
正價參圓八拾錢
郵稅拾八錢

直覺の哲學、流動の哲學、生命の哲學！ 全世界の隅々まで一種深刻なショックと驚嘆とを與へたのがベルグソンの哲學である。本書は實に其代表作を譯したものの。世界に於ける最近思想の回轉に際し、深く自己生命の根本問題を考へんとする者は直に本書を讀め。

東京牛込一丁目一〇番地 早稻田大學出版部

早稻田大學講師 北 吟 吉 譯

近世哲學史

全二冊 正價各參圓五錢 郵稅各拾八錢

ヘフディング氏著「近世哲學」の二卷は歐洲近代思想の發達を辿るものにして、其涉獵せる文獻の多方面なる、其同情する範圍の廣濶なる、其解説の明快なる、其筆力の暢達なる、彼れが之によりて世界の學界に雄視する所以決して偶然ならざるを見る。歐洲文明の合流地、近代思想の大寶庫、實に本書を外にして之を求むべからず。（三版）

東京牛込一丁目一〇番地 早稻田大學出版部

21694

著治馬子金 士博學文 學大田稻早 長部學文

學理心通普

錢貳拾稅郵 錢拾五圓貳價正 頁百四列菊

心理學は一切精神科學の基本學である。然り心理學は一切のリベラル・エデュケーションの基礎である。然るに我國にて今日まで此目的を達するに適當した心理學書が皆無であつた。本書は我國に於ける此缺點を補ひ、心理學を普及せしめんがために書かれたもの。初學の人にも理解しやすく、然も同時に心理上の根本問題の全體を網羅してある。(九版)

部版出學大田稻早 替振・込牛京東 三二一一京東

~~536~~ 101
~~220~~ KU96
20

終

