

525

226



始





哲
學
講
話

野
村
吉
哉
著

大正
13. 9 25
内交

一 本書に依りて企てようとしたことは、未だ哲學に對するいさゝかの素養をも有せない人々に向つて、その概觀的なる知識を提供するにあります。

二 従つて本書の述作に就いては、かゝる初學者を對象としての可及的なる平易たることを努力したのであります。

三 更に進みて部門的の精細なる知識を得んと欲せらるゝ諸氏は、本書に續いて刊行されるところの西洋哲學史講話、近代哲學講話、東洋哲學講話、カント哲學講話の諸書に就かれたい。

哲學とは、如何なるものであるか。それは、如何なる意義を有するであらうか？。

如上の問題に、解決を與へるため、「哲學とは、こんなものである」と、答へようとして、本書は書かれたものであります。

これまでも、幾多權威ある學者によつて、著された哲學書は、數限りなくありますが、これらの多くは、専門に哲學を研究する人にすら、晦澁のきらひがあつた位で、一般人の讀物としては、殊に難解のものとなせられておりました。

226-226

そこで本書は、文字を平易にし、理解を容易ならしむることに、深き注意を拂つて、哲學の民衆化に應じようと努めたものであります。

もしも、此書によつて、哲學なるものの概念のみでも會得せられることが出来得るなら、著者の多幸とするところであります。

大正十三年五月

著者しるす

目次

第一 哲學の概念……………一

- 一 哲學について……………一
- 二 哲學の起原……………六
- 三 「哲學の文字」について……………一〇
- 四 哲學と宗教……………一五
- 五 哲學と藝術……………二〇
- 六 哲學と科學……………二七

第二 認識論の話……………三

- 一 認識論について……………三

二	獨斷論	三三
三	懷疑論	三五
〇四	批判論	三六
五	認識の問題	四〇
六	觀念論	四五
〇七	唯理論	五〇
八	經驗論	五九
九	實用論	六九
〇〇	●カントの認識論	七三
一一	神と認識論	九六

第三●形而上學の話……………100

一	形而上學について	100
---	----------	-----

二	本體論	101
三	唯物論	111
四	〇唯心論	112
五	二元論	133
六	絶對論	144
七	宇宙論	153
八	原子論	157
九	疑人的神論	161
一〇	機械觀と目的觀	166
一一	汎神論	170
一二	結 論	173

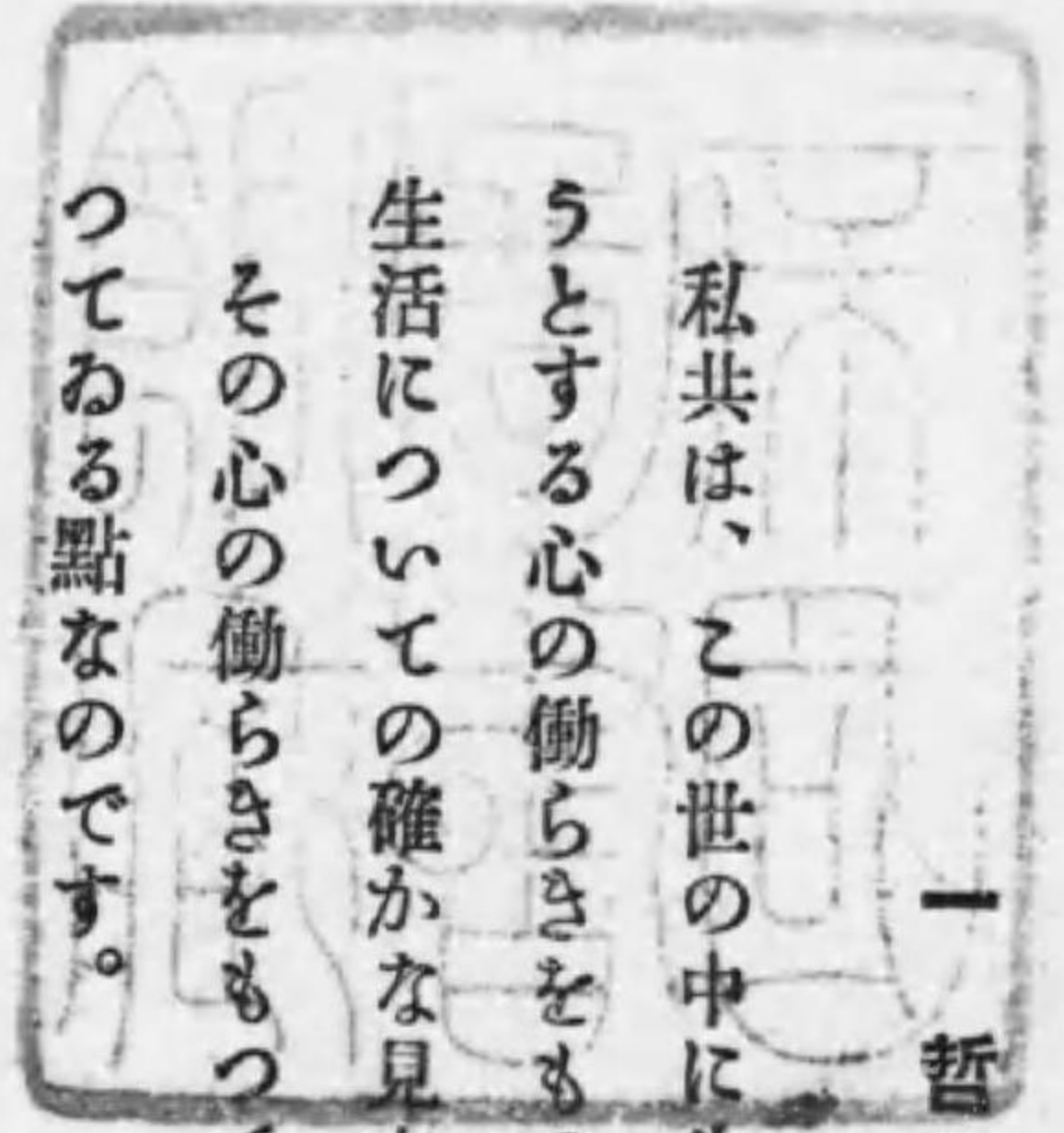
第四 哲學史の話……………179

- 一 哲學の歴史について……………一七九
- 二 西洋哲學史……………一八四
 - イ 古代……………一八四
 - ロ 中世……………二一八
 - ハ 近代……………二三五
- 三 哲學者について……………二六四
- 四 哲學者列傳……………二六六

第五 東洋哲學の話……………三三五

- 一 東洋の哲學について……………三三五
- 二 支那の哲學……………三三六
- 三 印度の哲學……………三七三

第一 哲學の概念



一 哲學について

私共は、この世の中に生活を續けてゐることについて、いろ／＼に考へて見よ
うとする心の働らきをもつてゐます。そして、^{反省}それらの考をまとめて、世の中や、
生活についての確かな見方を定めようとしています。
その心の働らきをもつてゐることが、人間と、鳥や獸や其他の^{反省}下等動物とが異
つてゐる點なのです。

鳥や獸や下等動物も、いづれも相當に、知識をもつてゐます。そのある點では
私共人間も及ばない程に發達してゐるものもありますが、しかし、それらは、そ
の生きて行く上の單なる必要から出發したもののなのです。

けれども人間のその心の働らきは、勿論、他の動物と同じように、生きて行く上の必要からなのでもありますが、直接の利害関係から出發したものではありません。この更に高尚な真理を求めようとする欲望、理想に到達しようとする、あこがれをもつてゐるからなのであります。

即ち哲學は、私共の日々の生活の經驗と、その學術的な研究との結果を、組織的に統一して、少しの間違ひもないように、正確に完全にまとめあげられた世の中のものごとや私共の生活についての、はつきりとした見方を定めようとする努力から出發したものなのです。

それで、さうした立場にあるところの哲學は、あらゆる人々にとつて、常識とも言ふべき重要な位置にあるべき學問なのであります。

また大抵の人々は、各々その哲學をもつてゐるのです。しかし、哲學とは、一科の學問として、組織的に研究されるものであつて、哲學者以外には、誰でもが

もつてゐるところの單なる意見や、考へを哲學であると言ふことはできないのであります。

哲學は、個人的な出發點から、さまざまの過程を通つて歴史的に進んで來たものであります。古今の哲學者の研究は、その問題の立場や、研究の方法や、解し方の相違から、多種多様に互り複雑を極めてきたために、それらの一つ一つは、各々異つた哲學となつて現れてゐて、これを解することもまたなか／＼容易なことではないのであります。

このようになつて來るに及んで、哲學は、世の中の人々から誤解されるようになり、哲學とは、學者の作りあげた議論のための議論であつて、實際上のわれ／＼が生きてゆく上には、何の關係も、必要もない、のであるとされて、一般の人々には無用の學問なのであると思はれるようになってきたのであります。

しかし人間の眞理を求めようとする知識欲に變り不起らない限り、哲學は永遠

に消えるものではありません。

哲學の學說と云へば、それがきつと難解なものであると思はれ、また事實に於いて大部分はそれを理解することの非常に困難であることが、このように人々から離れた學問とされるようになって行つた主な原因なのであります。

十九世紀の中葉以來、科學が勃興すると共に、人々は、もうわれ／＼には哲學の必要が無くなつた、哲學は科學への階段に過ぎないのだ、と考へるようになり、このように人間の知識が進歩してきた時代には、あらゆる事柄はすべて科學によつて解決されるのである、科學の世の中である、と思つたのでした。そして哲學は、その價値を見失はれてしまふようになり、なつたのでした。

しかし、このような時期も永くは続きませんでした。十九世紀の終りから、二十世紀へ入つて、人間の心は、單に科學的な知識のみではどうしても満足することができなくなりました。

哲學の癡癡

哲學の 再興

そして人々の科學的な研究のために空虚になつた心は、**感情**、**意志**の世界に向つてゆくようになったのでした。そして哲學は、再び燦然とした輝きを放つようになりました。

しかし現代では、哲學の研究も、科學的な研究から離れることはできないのです。哲學は、科學のしつかりとした土臺の上に、それらのばら／＼な科學をまとめて統一して、確かな、完全な、社會觀や、人生觀を、組織しなくてはならないのであります。

哲學が、われ／＼が生きて行く上に直接實際的な必要のないものであると言つても、決して閑な人々の退屈しのぎとして、道樂にもてあそぶものではないのです。私共が、社會に生活してゐることについて、その高い目的を示し、進歩してゆく文明に力と根柢とを加へようとするもので、哲學は、單に有用なる學問であるといふのみではなく、必要缺くことのできない重要な學問なのであります。

しかしながら哲學とは、このような目的のために存在してゐるものではないのであつて、哲學自らでは、哲學するための學問なのであります。

科學をはじめとして、其他のあらゆる學術は、それが進歩してゆくのにしたがつて、その研究された結果は、ますます多種多様にわたつて、複雑になつてゆくのでありますが、このようになればなる程、哲學的に統一され完全な組織だつたものにされる必要が、さらに加はつてゆくのであります。

そして、それが學術の進歩に導く原因ともなつてゐるのであります。

二 哲學の起源

私共が、いつも普通のこととして、すこしも、不思議だなどとは、思つてゐない多くの世の中のこと、例へば、太陽や、星や、月や、私共の住んでゐる地球のことや、そしてそれには晝があつたり夜があつたりすることや、そこに住んでゐる私共人間や、其他の動物や、それが生れたり死んだりすることや、或は世の中の有様や、種々の出來事等は、少しも私共は何んとも思はないでゐますが、一寸でもそれらのことについて考へて見ますと、私共の住んでゐる世の中は、何一つとして驚かないでゐられることは無いのです。そして、この驚ろいたり、不思議に思つたりすることが、哲學の一番最初の原因となつてゐるのであります。

私共の、かうした驚ろいたり、不思議に思つたりすることは、何か、今まで知らなかつた新しいものごとによつた時に、すぐ起つてくることです。そしてそれらの原因をすつかりしらべて、その理由を、はつきり知らうと、私共は、努力するのであります。

この心は、子供の時代では、泣いたり笑つたりすることで現はされますが、それはやがて、言葉となります。それが大人の場合には、科學や、哲學への道程となるのであります。

哲學の
起源

の心は、泣いたり笑つたりすることで現はされますが、それはやがて、言葉となります。それが大人の場合には、科學や、哲學への道程となるのであります。

のみならず、この驚ろいたり、不思議に思つたりすることは、その場限りの一寸した答や考へで済まされるものではなく、驚ろきはやがて疑ひとなり、疑ひは更に驚きとなるのである。かくして、それは次第に複雑となつて行くのであります。そして、また、私共の心の中の一方では、それらを絶えず統一しようとしてゐる働らきがあるのです。

かくして、私共の心や生活は、次第に複雑になつて行き、變化してゐるのです。が、それらをまとめあげて、正しい、しつかりした世の中や、生活についての見方や考へに組みたてようとするのです。

三木清 哲学の入り

このように、哲學の起源は、驚きや、疑ひの感情から出發してきたものなのであります。私共の心には、さらにこれを統一しようとする働きがあつて、それは完成されて哲學への原因となるのであります。

歴史的に眺めてみますと、それらの驚きや疑ひの心は、最初の原始的時代にお

いては、神話の形となつてあらはれてゐるのであります。原始時代の幼稚な人々の頭には、目に見えるもの、耳に聴くもの、ひとつとして不思議に映らないものはないのであります。そして、それは、我々人間には到底知ることのできないものであり、人間以上の神といふものゝ働らきとして、まづ神話として活動をはじめたのであります。

そしてそれらは、人間の知識が次第に進歩してゆくのに従つて、だん／＼完成されて、こゝに哲學が組みたてられるやうに、なつたのであります。

支那人、埃及人、印度人、希臘人、其他のあらゆる民族は、各々獨立した一種の哲學をもつてゐたのであります。即ちやはりその時代の宇宙萬象についての考へのあらはれであり、かれらの知識の組みたてられたものである神話をもつてゐないものはないのであります。

そして、初めの時代にあつては、哲學と宗教とは、かれらの他のあらゆる知識

とともに、神話としてあらはれて、ゐたのであつて、それが發達して行くにつれて、宗教はまづ直ぐにそのまゝ完成されて、哲學はその原因の活動に向ひ、つひにこの二つは離れて、べつ／＼な方向に進んだ、二つの學問となつたのであります。

かくして、希臘哲學は、私共が今日見るような西洋哲學となつたのです。

三 「哲學」の文字について

さて、「哲學」と云ふ名について、一通り述べて、おかなければ、ならないと思ひます。

元來、哲學は、西洋にばかりあつたものではなく、東洋でも立派な進歩を遂げてゐたのであります。そして、東洋では、特に倫理道德と密接な關係を結んでゐて、また宗教と一緒に進歩してきてゐるのであります。

當初は、學問と言へば哲學のことなのでした。しかし東洋では科學の進歩がなかつたものですから、哲學と云ふ名もできてゐなかつたのでした。

我が國に、はじめて西洋の哲學と云ふ言葉を翻譯するときに、「理學」と云ふ文字を使つてゐたのでした。しかしそれは、科學と同じやうな意味に用ひられることもありますので、後に「哲學」と云ふ名にあらためられたのであります。

「哲學」の原語は、英語ではフィロソフィー Philosophy 獨逸語ではフィロソフィー Philosophie 佛蘭西語ではフィロソフィー Philosophie と云ふのですが、それはいづれも希臘語から出てきたものなのです。そして、その名の起つた源を調べてみることは、哲學の大體を知る爲に、大へん参考になるのであります。

希臘哲學は、小亞細亞の西海岸に位してゐるところのイオニヤ殖民地で起つたものであります。紀元前六百年の頃、この都市では、商業が盛んに行はれて、生活に餘裕ができる、ようになつたのでした。

そこで人々は、物事について考に耽る閑暇ができました。その結果は、哲學的な心の働きが、進歩してゆくことになつたのでした。

この哲學の問題に、正確な答をしたのはタールス Thales でした。彼は實に哲學の元祖とされてゐるのであります。タールスについて、多くの哲學者があらはれたのであります。

しかし彼等は、まだ哲學者とは言つてゐませんでした。その多くは自然についての研究者であつたので、その時代の人々から自然學者（フュジヲロゴイ）と呼ばれたり、また或は賢人（ソフィスタイ）と呼ばれてゐたのでした。

ところがその時代は、紀元前四百年前後に波斯から壓迫されてゐた境地からやつと脱れて、國の人々はようやく疲れた生活を休養することが出来るようになったのでした。同時に希臘の文化は、非常に發達したのであります。

そして當時の人々は、盛に各種各方面の知識を要求してゐました。そこで多く

の學者達があらはれて、地方を巡り廻つたり、又は弟子を集めたりして學問を教へることを職業とすることが、はじまつたのです。

これらの大部分は、當時の社會の要求によつて、急ごしらへの學者のこととして名譽や、金錢の報酬を得ようがための目的のために、學問を習つて教へたのでしたから、品性があまり立派でなく、徒らに出鱈目な辯論をひねくり廻して、人を馬鹿にしたような主張をしてゐた人々が多かつたのでした。

そして彼等は、自分達のことを賢人（ソフィスタイ）と呼んでゐたのでした。それで、現今では、出鱈目なことにむづかしい議論を言つて、人をごまかすような人達をソフィストと稱するようになったのであります。

これらのソフィストの時代では、學問をするのは、政治上の權力を得る方便、または金錢や、名譽等を得る手段、のように考へられて、しまつてゐたのであります。

この有様に憤慨して起つたのがソクラテスの *Socrates* でした。彼はソフィストの一群の學者達の反對に、「自分は大馬鹿者である」と稱したのでした。そして「しかし自分は知識を愛するものである」と。それでこの流れを汲んだ學者達は、自分で自分達を「賢人」と稱してゐる人々と區別するために、「知識を愛する人」即ち愛——フロイス *philo* と云ふ語と、知識——ソフィア *sophos* といふ語の即ち「フィロソフィア」と稱したのでした。

それで、その當時の哲學といふ意味は、今日私共の言つてゐるやうに、知識の全體的な組織を言ふのではなく、單に知識を賣り物にしてゐる人々の反對の意味で用ひられてゐたので、即ち知識を愛するために知識を研究する、と云ふ意味だつたのでした。現代でもある意味では、哲學はそのように一般から考へられてゐるのであり、また哲學自身ではそのような立場にあるべきものですが、それは單にそれのみものではなくして、前に述べたような、私共が世の中に生活してゐ

る上に、正確な根柢を與へる重要な學問であることは、今さら繰り返さなくてもよく解つてゐられることであらうと思ひます。

四 哲學と宗教

世の中や、生活についての見方や、考へを定め、そして安心を得ようとする目的から見て、哲學と宗教とは、同じ任務をもつてゐるのであります。

ところが、これを歴史的な進歩の上から見てみますと、その最初から、この二つは大きなへだたりができて、どうしても一緒になることができなかつたのであります。のみならず、哲學と宗教とは、いつも相反目し衝突ばかりをしてゐたのであります。

そしていつの時代にあつても、宗教は、その社會的な權威を人々の精神の上に持つてゐて、政治的な力によつて、常に哲學を虐待してゐたのであります。

それはかなり残酷な悲惨な状態をもつて、つゞけられてゐたのであります。哲學者のあるものは火刑に逢ひ、あるものは牢獄の苦を受け、ある時にはその著書は焼かれ、その講演は禁止される等の出来事は、歴史の上に、限りなく見る事ができるのであります。

この哲學と宗教とが相違してゐるのは、どのような點であるかと云ふに、ヘーゲル Hegel は、哲學も宗教も、共に最高の眞理を求めようとすることに於ては同じであるが、その相違してゐることは、その眞理の促へ方に於てであつて、宗教はその姿をあらはす形式に於て、哲學は、その姿を考へる形式に於てであると言つてゐるのであります。

いまだ人間の知識が開けない時代では、その森羅萬象に對して抱いたところの驚きや疑ひの心について、それをどのやうにかして解釋を與へようとする場合にあつて、多くはこれを擬人的に想像して、その抱いてゐる心の望みを、一種の

信仰の形にあらはさうとするものであります。そしてそれは神話の形となるのであります。この神話は、どのような野蠻な民族でも、どのような形式でもつてゐるものなのであります。

その信仰は、一人の信仰者から、他の人の信仰によつて確かめられて、いつか知らずのうちに、多くの人々のうちに擴がり、遂には社會的な權威を精神的に持つようになるのであります。

このような幼稚な神話も、次第に發達してやがては宗教となるのであります。故に、宗教は、その起つた源に於て、社會的な信仰にもとづいてゐるものなのであります。

そして、哲學も、その同じような出發點から發達して來たものなのであります。それは單に私共の精神の上の活動についての意味であつて、哲學の哲學としての起源は、そのような團體的な精神に對して、個人的な精神から要求されたも

のなのであります。そのみならず、むしろ哲學は、神話や宗教に反對して、即ち宗教のもつてゐるところの社會的な權威に對する疑ひの心から起つたものであると言ふことも、できるのであります。

宗教は、心の望みにありますが、哲學は、それを知りたいといふ心の働らきにもとづいてゐるものであるために、理論上の研究によつて認めることのできるもののみを眞理として承認するのであります。

精神上の信仰のみから哲學を立てようとしたり、或は知識の研究のみによつて宗教を批判しようとするようなことは、爲し得られないところなのであります。しかしながら、正しい完全な哲學にあつては、宗教もこれを含んでゐなければならぬのであることを忘れてはならないのであります。

このように哲學と宗教とは、その起源に於て、互ひに反目し衝突してゐたことは、歴史的な事實でありました。この二つの衝突の犠牲となつた多くの大哲學

者や、または新らしい思想の先驅者達は、その自由な思想の研究をなすことによつて、常に宗教からは敵視され、さまざまの迫害を蒙つてゐたのであります。

それに、このような宗教の迫害に屈さないで、進歩し、發達してきたところの今日の哲學、殊に自然科学のためには、宗教はその存在してきたところの價值を否定されようとするような有様となるに至つたのであります。

けれどもまだ宗教が、科學のために、まつたく亡び去つて行くようなことがあらうとはどうしても思ふことはできないのであります。勿論、從來の宗教の考へをもつて、今日の經驗科學の結果を左右するようなことがあるならば、それは既にその存在の價值が無くなつて、ゐるのであると言はなければ、ならないのであります。

例へば、神なる超人格が存在してゐて、自然の法則に干涉し、因果律をも左右することが爲し得られるものであると信ずるやうな宗教があるならば、それは、

今日の科學的知識を有するものにとつては、もはやその存在の價值を、根柢から認めることができないような立場に到達してゐるのであります。

しかしながら、感情と意志とによつて成り立つてゐるところの宗教的な信仰そのものまでが、そのために亡びるやうなことがあるとは考へることはできないのであります。

私共は、科學を組み立てるところの知識をもつてゐるのみならず、また感情や意志をも持つてゐるのであります。それで私共は、到底、その一方の満足のみで充されるものではないのであります。私共は、科學的な知識が證明するところの一面ばかりで、萬有の本體を見ることができるとすることはできないのであります。科學を必要とすると共に、また藝術、道德、宗教をも、求めずにはゐられないのです。

宗教の本當の性質は、私共が、自然や歴史の世界を眺めるのに、正しい美しさ

をもつた世界のあらはれとしてのそれを求め、あてがれてゐることにあるのです。そしてこの心は、科學から來てゐるものには無く、従つて科學は、また、これを打ち破ることはできないのです。

科學的な知識は、單にある事柄や姿についてあるが儘に正確に記述しようとするものなのであつて、その意義であるとか、價值であるとか、については、なんの働らきをも、もつてゐるものではないのであります。こゝに於て私共は、感情と意志との信仰の力に依るより仕方が無くなるのであります。

要するに、知識が科學をもつてゐるのと同じ様に、意志と感情とは宗教をもつてゐるのである、と云ふことができるのです。

このやうに、知識と信仰とが、はつきり明らかに區別されてゐながら、宗教と哲學、殊に科學との間に、いつも衝突の絶えることがなかつたといふことは、どのような理由からであるかと云ふに、これはこの二つが、互ひにその立場から他

を侵すことに、もとづいてゐるのであつて、これは歴史について見るならば、直に知ることでできることなのであります。

故に科學は自分の領域、即ち萬有の學理的な研究に専心であり、そして宗教は萬有の意義について説明してゐなければならぬのです。そしてこれは、今日ではようやく承認されるやうになつて來たのであります。

哲學は、知識、感情、意志の要求にもとづいて、世界や人生についての見方を定めることを目的としてゐる以上、科學の結果を統一すると共に、宗教の世界をも承認して、以つて統一的な原理の活動を究めなくてはならないのであります。

五 哲學と藝術

宗教と同じように、感情と、意志の要求によつて、形づくられてゐるものに、藝術があります。

素朴な人々が、藝術的に^{考へ}考へたものが、即ち宗教の根本を爲してゐるところの神話なのであります。それに、まとまつた形を與へて、審美眼に訴へるものとしたが、神話時代の藝術なのであります。

人間をはじめとして、精神をもつてゐるものは直觀の能力を持つてゐるのであります。この直觀は、進んではそれを材料とした觀念や、更に特別な點をも認めて分類されるのです。そして重要でない部分を捨てて、ある部分をぬき出したりもします。これらの階段にしたがつて、まづ神話と藝術があり、次に最も具體的な考へを土臺とするところの哲學があり、次に分類することを以て生命としてゐる科學があり、ぬき出された大ざつばな考へのみを相手にする數學があるといふことになるのです。

勿論、哲學にはある考へをぬき出したりすることがないと言ふのではなく、また藝術に觀念が入つてゐない、と云ふのではありません。また數學も直觀の學問

であると言はれてゐる位ですから、直観は必要なのでありますが、ただ茲に言ふのは、それ／＼の能力にしたがつて、それ／＼の方向に進んで發達して行つた特別の世界があるといふのであります。そして、それらが、各々私共人間の精神的に生んだところのものなのでありますから、それらには、根本的には藝術的な意義をもつてゐなくてはならないのであります。

藝術とはなんであるかと言ひますと、直覺作用によつて、知り得たあらゆるすがたを材料として取り入れ、それを自分のものとして、更らにそれに自分の人格を加えて、再び、その材料の形式によつてあらはしたものを云ふのであります。そして、この藝術的創作を、美の考へとして認め、それを樂しまうとするのであります。即ち藝術を、價值のある存在として見ようとするのであります。

そのために、藝術に於ては、その個々の材料がもつてゐるところの形式に、自分といふ中心生命を吹き込んで、はじめて價值があらはれてくるのであります。

こゝに於て、藝術は、哲學と同じように、自分にもとづいて、その自分を發展させ、世界と人生とを表はさうとするのであります。

そして、天地の間にその材料となるものは、さまざまなのであります。例へば木や石のやうなものもあれば、色彩のやうなもの、音樂のやうなもの、その表はれたところの藝術作品には、建築、彫刻、繪畫、音樂、詩歌、小説、等があるのであります。

ですから藝術においては、その生命とする自分は同じであつても、これをあらはす材料の違つてゐることに従つて、その形式も、さまざまなもの、となるのであります。

そして、その一つの自分をあらはすのに、一般的な觀念を現さうとする大ざつばな形式であるときには、それは藝術とは云はないで、哲學と呼ばれるのであります。即ち藝術は、特別な材料の形式によつて現されるのですが、哲學はそうで

なく、それ自らを具體的に現はさうとするのであります。

けれども、この二つは、自分^の土臺として、更らに發展させて、世界や人生についての正しい見方を定めようとする點では、相一致するものなのであります。

この意味に於て、藝術も哲學も、共に、宗教や科學と違つて、自分自身の目的の満足なのであつて、それによつて更に他のものを得ようとするための手段ではないのであります。従つて、藝術の上には、同じ作品を二つ作ることはできないように、哲學に於ても、一人でさまざまな立場の哲學を建設することはできないのであります。

それで藝術品でも、哲學でも、その出來具合がどのように立派であつても、贋物と、本統のものとは、まつたく意義の違つたものになるのであります。

勿論、人間は社會的な動物であります。従つて、その一人だけが、單に藝術家であり、哲學者であるのみならず、また他の人々にもそれを承認させ、或は自分

相對的

の力を社會的に求めようとするのであつて、その藝術品を展覽會へ出して自分以外の人の批評を求めたり、その哲學を印刷して人々の間に發表したりすることもあります。しかし、それは、藝術家又は哲學者そのものでなく、かれのうちにあるところの社會の一部分のあらはれなのであります。

故に藝術家でも、哲學者でも、それを生活の爲にしたり、名譽のためにするよ
うなことは、本統の哲學者や、藝術家の態度と云ふことはできないのであつてか
かる意識に於て、哲學と藝術とは一致してゐるのであります。

六 哲學と科學

哲學と科學とは、その起源に於て、全く一致してゐました。自然界の觀察をすること、神話の想像的な解釋に反對して、哲學は理論的な解釋の學問として建設されたのであります。

最初のその學問は、科學としてではなく、自然哲學として現れたのでありましたが、その範圍や、目的とするところは、今日の科學と同じようなものなのであります。

タールス Tales が、水をもつて世界の原質であるとしたのは、まづたくこの意味を示してゐるのであります。

その後現れ出たところの哲學者達も、多くは自然の研究をもつて、その目的としたのであります。そしてアリストテレス Aristoteles に至つて、その發達が著しく、遂に総合的な組織の頂點に到達したのであります。かくて、其處から、科學は次第に哲學から離れて獨立して、遂に近代に於ける目覺ましい自然科學の發達となつて、はては哲學の價値を否定して、以つてこれに代らう、とするようになつた程なのであります。

しかしながら哲學と科學とは、全然異つてゐる立場にあるものではなく、むしろ

ろその眺めたところの姿を認識して、眞理に到らうとする方法にも、互に相違があるものではないのであります。むしろ、この二つは、互に、密接な關係を持つてゐるものなのであります。

科學と哲學は、その根源に於ては同一點であります、そしてまた、その目的や任務に於て變りはないのですが、たゞその研究の方法の相違から、あるいは哲學と呼ばれ、あるいは科學と稱せられてゐるのにすぎないのであります。

科學が、私共のすべての經驗を統一して、以て自然界、及び精神界を完全に理解して、更らにこれに意義を興へようとする要求に於ては、どのやうな科學的方法を用ひ、または科學的研究の結果を以つてするのであつても、決して爲し得るものではないのであります。

一つ一つの科學的な事柄は、私共の精神の統一作用によつて整理せられて、たしか知識となり、信仰となるやうになつて、始めて價値があることになるので

あります。

けれども哲學は、決して科學的な研究を、蔑視するのではないのであります。精密な科學の研究の上に立つて、更らにこれを藝術的な精神、宗教的な信仰によつて、價值のあるものとし、綜合し統一して、一つの體系に組み立て、そして知識と、感情と、意識との要求を充させるところの世界、及び人生のはつきりした見方を建設しなければならぬのであります。

第二 認識論の話

一 認識論について

認識論は、哲學を研究する上に、最も重要な役目を持つて居る課目です。殊に最近では、認識論が、哲學の全部でもあるように考へられてゐるのであります。

しかし哲學の根本的な原因とでも云ふべきものは、世の中のものごとや、生活の見方を定め、考へに基礎を與へようとする努力です。そしてその研究が、實際問題にぶつつかつて、いろ／＼な異つた議論も生れ、全然反對の見方も現れてくるようになったのでした。それをはつきり解決する爲に、認識論、即ち私共のものごとを知つたり、考へたりすることの理由だとか、原因だとか、原因だとか、についての研究がはじまつて來たのです。

哲學の
任務

存在する

ものの根本的任

務を究明し且

その発見に資

する系統的敘述をみる

哲學の進歩してきた順序から見ても、形而上學の研究をもつてその出發點としてゐるのですが、しかし認識論の研究は、哲學を研究する上に、もつとも大切な缺くことのできないものなのであつて、現今では、哲學を研究しようとする人々は、どうしても、認識論の研究から、出發して行かなくてはならない、のであります。

認識論が、今日のように、哲學の重要な問題として研究されるようになったのは、近代のことなのであつて、英國の哲學者ロックによつて始まつたのでした。勿論、それより以前に、すでに希臘に、哲學と云ふものが生れた時代から、私共の知識についての研究は含まれてゐたのです。そして、矢張り希臘のソフィストと呼ばれる哲學者の一團の現れた時代になつて、哲學が、人生についての研究をすると同時に、「萬物の尺度は自分である」といふような主張が爲されるようになったのでした。しかし認識論が、哲學の一つの科目となつたのは、ロックの著書

「人間悟性論」からなのであります。

それに續いて、獨逸の哲學者カントが、從來の獨斷論や懷疑論等を破つて、ここに批判哲學を建てたのです。その後、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等の澤山の哲學者によつて、それは完成されたのでした。

私共の認識の能力が、發達して來た徑路を、哲學的に見てみますと、獨斷論、「懷疑論、批判論の順序です。それで、ここに、この三について説明して見ます。

二 獨斷論

まだ哲學的に考へることをしない人々は、その考や、行爲は、いづれも獨斷的であります。その感じたことや思つたことの全部を、すつかり信用してしまつて、それが正しくないことはないのか、間違つてゐるのではないか、と云ふようなことを、すこしも疑つたり考へて見ようとしたりすることがないのであります。このよ

うな態度を獨斷説といふのであります。

例へば、宗教が、その教へを、どんな事でもすつかり正しい本統のことであると思ひ込んでしまつて、すこしも學術的でなく、認識論の上から見ると出鱈目のようなことさへも、少しも間違つてゐることだとは思はないでゐる——神様を祈つてゐると、藥を飲まなくつても病氣が癒るとか、佛様のお水で盲目の眼が見えるようになるとか、或は神様が此世の中に居るとか、救世主が蘇生したとか、天使が現れるとか、等、等、等——甚だしい獨斷論を、少しもお可笑しいと思はないで、普通のように、立派な教養のある人々が言つてゐて、誰も不思議だとは思はないでゐる様なことを獨斷論と云ふのです。

これは、宗教のみでなく、哲學の上にも、久しい間この獨斷の夢から醒めないでゐたのでした。

しかし、このような獨斷は、哲學の考察とはならないのであります。なぜなら哲學は、あらゆる疑ひに答へるために起つた學問なのですから。

けれども、私共の日々の出來事にのぞんで、一つ一つに疑つたり、批評したりしてばかりゐたのでは、なんにも、することはできない、のであります。

古代の哲學の獨斷的は、その時代では決して全然獨斷ではなかつたのでした。たゞすべてが進歩してゐる今日から見ると、獨斷論的であつた、といふに過ぎないのであります。

私共は、絶対に、獨斷的な分子のない哲學を建設して、あらゆる事柄の問題を残すところなく、はつきりと氣持良く、究めなければならぬのであります。

即ち哲學の上の獨斷論は、すでに、もう過ぎ去つた事柄なので、現在ではその必要がなくなつてゐるものなのであります。

三 懷疑論

獨斷論が、その思つたことや考へたことを、すつかり信用してしまふことに對して、懷疑論は、その反對なのであります。

哲學の起源が、疑ひにあつた、と云ふことを、そのまゝ、哲學を研究する上の態度にしようとするものが、懷疑論なのであります。

それで、その結果、どんなことにでも、はつきりと定まつた説明をすることができないのです。したがつて、私共が、懷疑論的な立場にゐる間は、決して私共の考へは進歩しないのであります。

即ち、懷疑論は、あらゆる物事の一切は單なる意見か、又は、ほんの一寸したでたらめな考へに過ぎないと云ふのであります。

したがつて、本統の懷疑論者、と言ふことのできるものは、哲學の歴史の上から見ても、それを求め難いのです。その最初の懷疑論者と言はれてゐる、希臘の哲學者ピロイン Pyrrhon (アレキサンダー大帝の友人であつた人)の説いてゐる

のによると、どんなことでも、誰にでもその確かなことのわかる——と云ふようなところまでは、とうてい人間が行きつくことのできるものではない。無理矢理にさうしようとするならば、いろ／＼な困難にぶつつかつてしまふ。だから一切、主張することや、はつきり明言すること、をしないのであることに限る。と言ふことを證明しようとしたのでした。

しかし哲學の歴史からみて、徹頭徹尾の懷疑論者と言ふことのできるものはないので、また實際に、本統のなんでもすべて疑つてしまふと云ふようなことはない筈なのであります。ですから、懷疑論と云つても、それは單に獨斷論に向ひ合せて言ふだけのことで、すべてを疑つてしまふのでは無く、たゞ、私共がある立場から、他の立場を疑つて、それを批判しようとすることなのであります。私共は、また、さうした態度を執らなくてはならないことは、哲學として、普通のことなのであります。

懷疑論

欠頁

しかし、そんなところに、私共はいつまでも、迷つてゐるべきではないので、進んで批判論に入らうとする、それは準備的なものなのであります。

四 批判論

哲學の起つた原因が、私共のもつ考へる力によつて、世の中のことや、私共の生きてゆく上についての見方を定めようとするところにあるので、その吃驚することや、疑つたり惑つたりすることは、次にそれを見定めようとすることの準備なのであります。かう考へて來ると、批判論は、哲學の最も重要な眼目である、と言ふことができるのであります。

批判論は、獨斷論のように、思つたことや、考へられることを、すつかり信用して、確かなことだと定めてしまふのではなく、また懷疑論のように、あらゆるすべてを疑つて、否定してしまふのでもありません。どのやうなことで、まず

近代の
大言は
是れ也

故に世に

戦ひなきが

と云ふ

（トリストイの

我々とは

私共一語ある

かおれぬが

一通り調べて見た上でなくては、承知しないのです、ですから批判論の目的とは私共の認識する力についての批評や、研究をしようとするのであります。

即ち批判論とは、私共にわかる、すべてのことについて、どうして、それがわかるのか、どれだけが、わかるようになったのか、と云ふやうなことに、調べやうとすること、そして、私共の知識的な望みを、満足させようとする努力なのであります。

批判論の起つたのは、すでにもう久しい昔のことです。ヘラクリイトス（希臘の哲學者）が、「眼や、耳は、惡るい證人だ」と言つたことなどが、その源をなしてゐるのでした。

近世になつては、この認識論の研究は、ますます盛んになつて、多くの説も現はれたのでしたが、獨逸に偉大なる哲學者カントが出で、この人によつて、その大哲學は組み立てられました。

カントの
認識論

カントの
認識論

カントの批判哲學が現れると共に、哲學はこゝに一新紀元を劃され、どのような哲學も、この批判論を通つて來なくてはならないようになりました。

私共は、どのやうな哲學上の問題を解決し、どのやうな哲學を組み立てようとしなくても、まずこのカントの提出した問題を取扱つてから後でなくては、自分の哲學をはつきりと主張することは出來ないのであります。

かくして、批判論は、認識の問題の、第一番目の研究問題となつたのです。なぜならば、認識問題は、哲學の土臺になる一番大切なものなのですから。

五 認識の問題

認識論は、これを唯理論、及び經驗論の對立した二つの問題から、出發してゐるのであります。

唯理論の根本的な主張は、私共には、理性と云ふ特別な性質があつて、即ち

唯理論
經驗論

人間は、根本的の原理を、先天的にもつてゐるのでありますから、その原理を、理性の本質である活動の働らきによつて發展させるならば、一般性と、必然性とを具へてゐるところの認識を成立させることができ得られるであらうと言ふのであります。

經驗論の主張するところは、この反對であつて、私共の心は、元來白紙のごとく空虚なものであつて、何等の先天的に與へられてゐるところの原理のあるものではない。たゞ經驗によつて、はじめていくらかの知識を得ることが出来るものなのであると云ふのであります。

認識の本質についての問題とは、認識の持つてゐるところの世界についての問題なのであります。まずこれについてあげられることがらは、私共の認識と云ふものは、その要求せられてゐるやうに、一般性と必然性とを具有することができらるであらうか、或はその點漠然としたものなのであらうか、又はこれを實在に

移して言ふならば、實在といふものは私共の能力によつて知ることのでき得られるものであらうか、否やの問題なのであります。

勿論この本質の問題は、當然認識の起源の問題に關係して、離れることのできないものであつて、従つて非常に複雑してくるのであります。

まづ抽象的絶對論について言つて見ますならば、その起源にあつては唯理論を取るの當然のことなのであつて、一般性と必然性の認識が成立つことができてその起源に於て、その認識が、又實在の眞の姿を示すものであると言ふ事に歸着するのであります。

何故ならば、私共に先天的に與へられてゐるところの理性と云ふものは、本來實在と同一のものでありますから、理性本來の面目を發揮するならば、實在の眞の姿に行き着くことができて、またその認識は一般性と必然性とを具有してゐるのであると言ふ事ができるのであります。

しかしこれは、前に述べました如くに、認識論的な研究から出た論ではなく、哲學的研究の結果なのであつて、認識の本質から言へば、認識の説明をしてゐるのに過ぎないのであります。歴史の上より見たところの認識の研究は、むしろ、このような哲學組織の批評として、經驗論の方に於て成立つたのであります。

經驗論の方から出發したところの結論はどうであるかと言ふのに、経験を幾回繰返しても、一般性と必然性との性質は得ることができない。であるから、私共の認識は、あいまいなるもの、であるに過ぎないのである。従つて實在の眞の姿は知ることができないのであると云ふ論になつてしまふのであります。

しかし勿論此の内にもさまざまであつて、徹頭徹尾漠然論を主張するものや、ある種の知識については一般性と必然性とを具有してゐることを認めるもの等もあります。

同じく經驗の上から出發してゐながら、徹底しない觀念論、即ち、唯心論であ

るならば、私共の心又は觀念が即ち實在なのであるから、私共の知ることのできるものが即ち實在そのまゝであるのであると云ふように、抽象的な絶對論と同様の結論になつてゐるものもあるのであります。

素朴な通俗的な考へ方にしてみますと、漠然としてゐますが、物質と精神との二元の對立を承認して、しかもすぐに心は考へて、認識する主觀で、物は認識される客觀であるとして、そして心は客觀その儘のすがたを映してゐることは、恰度鏡に物が映つてゐるのと同様であると考へてゐるのであります。これを素朴的實在論と言ふのであります。即ち私共が、見たり聞いたり觸つたりするところの其儘が實在であると考へてゐるのであります。

しかし、この考へで留まつてゐる間は、まだ正しい哲學的の考へまでには進んでゐないのであります。私共が見たり聞いたり觸つたりしたその儘を、實在であると考へることは、哲學的に考へをするならば、不自然であることを知ることが

できるように、なるのであります。

認識は、**主觀と客觀**との二つの要素があつて、その二つが互ひに助け合つて成立つものなのであります。ところが素朴的な考へ方にあつては、主觀を全たく受動的のものと見てゐるので、何等の力もそれに與へてはゐないのであつて、つまりあらゆる私共の見る儘が實在であると考へてゐるのであります。しかし反省の力がいさゝかでも出てくるならば、主觀にも力を與へなくてはならないものであるといふことに氣が付くのです。

六 觀念論

私共の觀念を成立させるものに、二つの相異つた要素があつて、それが互に作用してゐることを知ることができます。即ち私共自身と、私共以外のものとであります。

認
主 | 客

観とは経験

所の我或は状

態若しくは性

質の附属する

物のものである

而して客観

は観がそれ

に付て経験

得る所の

又は観が

それと訂して

思考に向

むもの

この私共自身の知覚、感情、意識の作用は、即ち主観的要素であつて、私共以外に獨立して存在してゐるところの外の世界の事物、それは即ち客観的要素であります。

素朴的實在論に於ては、私共が知覚し、意識する世界の事物を、私共以外に獨立して存在してゐる客観的要素として見るのであつて、まだ外界を、主観的要素として見ようとはしてゐないのであります。この觀念論は、この主観的要素を、認識の本質としようとするのであります。

觀念論は、外界は自分のあらはれたものであるとするのであります。私共が知覚や、意識することによつて認識することは、すべてそのまゝ外界に存在してゐるのではなく、たゞ私共の意識の内容としてのみ、存在してゐるのであるとしてゐるのであります。

この觀念論は、形而上學に於ける唯心論に、その根據を與へてゐるものであつて、この二つは、互に密接な關係をもつてゐるのであります。

觀念論が主張してゐるように、外界を觀念であるといふことは、哲學的な考へ方を爲さないものにとつては、了解することが困難なのであります。しかし、それを研究するならば、直ぐにその理由を知ることができるのであります。

例へばこゝに一冊の本があるとして、そして、この本は、その表紙だとか、形だとかの色彩を眼で眺めることによつて、或は手で觸つて見て、つまり感覺によつて知ることが、できたのであります。

このように、すべての事物は、私共の感覺によつて始めて認識せられるのであるとすると、全然客観的に存在してゐるようには見えてゐるものも、實は全く主観的な感覺上の性質の働らきによる、あらはれであるのに過ぎない、こととなるのであります。

ですから感覺を離れては、物は存在することができないことになり、結局は感

実在

覺が物を構成するのであると云ふことができるのであります。

かくて一切の事物は、意識の内容であるのに過ぎないことになり、世界は私共の觀念であると云ひ得られるのであります。そしてまた同時に、主觀物の要素から離れて、獨立は存在してゐるところの客觀的要素といふものはあり得ないといふことが言へるのであります。

しかし、事實に於ては、私共の意識の如何に關係なしに事物は存在してゐるのであります。

例へば、こゝに一冊の本があつて、私はそれを眺めてゐるとします。ところが眼を閉じると、その本は私に知覺されてはゐないことになります。けれども、その本は、私が見てゐるとゐないにかゝはりなしに、やつぱり存在をつゞけてゐるのであつた、他の人はこれを見ることができるのであり、私も眼を開けるならば、すぐに見ることができるのであります。

觀念論 の極

ですから、この場合、私共が眼を閉ずるならば、その本は直ちに消滅してしまひ、眼を開けると同時に現るのであるとは考へることはできないのです。

このように不合理な事となつて、**觀念論**は、眞理であるとは言ふことができなくなつてくるのです。こゝに於て、私共は認識の本質を、他の要素に認めなければならなく、なつてくるのであります。

では私共の認識作用を、客觀的としなければ、ならなくなるのであらうか、と云ふと、これは即ち素朴的實在論の立場となるのであつて、哲學としては成立することができ得ないものなのであります。して見れば、どのような認識の作用も、それが主觀的であることは疑ふことのできない事實なのであります。たゞ私共はその主觀を、どのように見なければならぬのか、どのように主觀に對する客觀を説明しなければならぬか、との問題となつてくるのであります。

この説明をするために、カントは、先驗的觀念論に依らうとしたのです。

そしてカントの説は、唯理論と経験論とを調和したものであります。

このカントの説は、「カントの認識論」に於て述べようと思ひますので、こゝにそれを説明することはやめます。

先験的観念論

〇七 唯理論

もし普通に、人々に知識の原因は何であるか、と尋ねてみるならば、誰でも、それは私達の感覚によつて、知ることのできたことだからである、と答へるであります。しかし、これを哲學的に見るならば、決してさうではないのであります。私共の感覚はいつも出鱈目であつて、決して正確な認識をすることには、まだそれのみで完全なものであるとは言ふことができないのであります。例へば、太陽は東から昇つて、西に没するように見えるのですが、實際では、地球が太陽の周圍を廻轉してゐるのであります。そしてこのことがらを知らうとするには、私共

唯理論

の感覚とは異つたところのもの、即ち、私共の精神の働らきに、依らなくてはならないのであります。

この精神の働らきを承認して、これはよつて知識の原因を説明しようとするのが、この唯理論の出発点なのであります。このことは、私共に先天的に具はつてゐるところの考へることや、判断する働らきの存在してゐるといふことを認めるものなのであります。

そして知識は、行き當りばつたりの結果や、特別な事柄の上の眞理に於ては、まだ価値のあるものではありません。即ち自分一人にあつても眞理であるのみならず、また誰に見せても、眞理として通用するもの、でなければならぬ、のであります。

そしてまた、その時限りに本當のであるのみならず、いつでも本當の正しいこととでなければならぬのであります。即ち一般性と必然性をもつてゐなくては

ならないのであります。

このようは一般性と必然性をもつてゐる知識は、たゞ経験した上のみから得られるべきものではないのであります。経験は、その時その時限りの事柄であつて、各々その場限りのばらばらな知識が出来るのみであります。ですから、それが一般性と必然性をもつた知識には到底ならないのであります。例へば、酒は上戸の人には美味いと感じられ、下戸の人にはまずいと感じられます。それで上戸の人には酒は美味しいものであり、下戸の人にはまずいものとして通りますが元來酒自身は、美味いとか、まずいとか、限られてゐるもの、ではないのですから、飲む人によつて異つてゐるのであつて、その人特殊な考へ方をしてゐるものなのであります。

ですから正確な意味では、美味いとか、美味くないとかは感覺によつて、斷言することは、できないのであります。又深い井戸水は、夏は冷たく、冬は温かい

体示立ル

と私共に感ぜられますが、決してその水が時によつて温かくなつたり冷たくなつたりするものではなく、水以外のものが冬になれば冷く、夏になればその反對になつてゐるためそのように感じられるので、この場合、水に對する考へ方は、いさゝかもそれによつて變化するものではないのであります。そしてこの水といふ知識は、經驗によつて得られるものではなく、私共の理性といふものにとづいてゐるのであります。

このように哲學の起原に於ても、唯理論的に出發して來たものなのであつて、希臘哲學に於ても、世界の本質を論ずる上に、いろいろな説が、さまざまな形によつて、少しも一致しませんでした。しかしその本質に關する真理の知識については、私共の感覺によつては、得られるものではないといふ點では、すべて一致してゐたのであります。

この希臘に於ける唯理論は、プラトーンの哲學によつて完成されたのでした。

Plato
Plato

プラトーンは、感覺の世界は本統の世界ではない。本當の正しい世界は概念の世界、即ち觀念の世界であつて、この正しい世界の認識を得る方法を、認識論的な研究によつてせずに、形而上學的な出發點からしようとしたのであります。そして私共の精神の本來の性質は、本統の世界の姿と同じものであつて、その本質即ち、本當の姿は、考へることであり精神である、ところが現象の世界は物質的世界であつて、私共の肉體の感覺の要素、即ち知ることの望みによつて迷はされてしまつてゐるために、精神は、實在の姿をもつて純粹な觀念であるとして私共にはあらはれることは、できないのであります。

けれどもこの現象の世界、即ち物質の世界に於ける生活は、觀念の世界に到るための一つの階段にすぎないのである。この精神は肉體に依つてゐるものではなく、肉體と結び合はされて、この物質の世界にあらはれる、前から存在してゐるのであつて、また肉體から離れた後も、永久に存在することが、できるのであります。

ます。

そしてその肉體から離れたところの姿が、即ち精神の本當の姿であつて、この状態に於て、精神は直接に、本統の實在としての觀念の世界に達することができ、こゝからそれを見ることができ得られるのであります。この精神が肉體と結びあつてゐる間は、感覺によつて迷はされてゐて、完全に觀念の世界を眺め實在を考へることはできないのであります。

しかしながら、それを以て、全然不可能のこととはしないので、精神がまだ肉體と結び合つてゐなかつた時に、觀てゐたところの觀念の世界をもつてゐて、それを思ひ出すことができるのであります。ですから魂はできる限り、純粹な考へ方によつて、感覺の束縛から脱して、迷ひを悟らうとしてゐるのであります。そしてこれを爲すことができる方法は、概念的な考へ方にもとづくところの數字と證明の方法とであります。

據としたのであります。

この唯理論の認識の出発してゐるところのものとして假定してゐる理性とは、一體どのようなものなのであるか。といふこの問題に答へることによつて、唯理論の價値は決定するのであります。

唯理論の主張に従ひますと、この理性といふものは、感覺とは全然に相違してゐる能力なのであつて、私共が先天的にもつてゐるところのものなのです。そして、これは私共の心身と一緒に發達して、いつも私共の認識の働らきを完全にさせてゐるものなのであると主張してゐるのであります。しかし、これに對して、少しでも心理的な分析を試みるならば、直ぐにこのような不思議なものが存在してゐる理由がないといふことを知ることができるのであります。

こゝに於て理性と云ふものも、感覺的な知識と、少しも異つてゐるものでないことを知ることができるのであります。又概念と言つても、それは經驗的な知識

から判斷することのできるものであるのに過ぎないのであり、更に一般性、必然性の知識と言つても、これも一部分の知識によつて、他の部分を推察して行くことのできるものであつて、結局、特殊な、漠然としたものであるに過ぎないのであります。

八 經驗論

古代に於て、經驗的な見方をしてゐたのは即ちソフィストでありました。彼等は感覺を以て、唯一つの認識の根源といふものの存在を認めず、しかも感覺によつて得られるところの知識は、人が異なり、時が異なることによつて、各々相違してゐるものであるとしたのであります。殊にプロタゴラスは、エレア學派が感覺が確實であるといふことを、非難してゐることに對して、彼は感覺の世界以外には、何ものも存住してゐるのでないと、云ふことを説いたのであります。

殊に幾何學の定理でも、感覺と矛盾してゐるやうなものは、眞理ではないとまで主張したのでした。

アリストテレスは、プラトーンよりも、むしろ經驗論者であると言はなければならぬのであります。彼は、現實主義を説いて、形式と材料とは、いつも離れることがなく、現實個々のものを爲してゐる、のであると主張したのでした。そして現實そのものが、實在なのであるとしたのです。しかしまた彼は他の方面では、理性の活動を承認しました、即ち私共の知覺は、眞實ではあるが、しかしそれだけではまだ完全な認識を得ることはできない。であるから知覺以上のものとして、理性の作用を要求して、この二つのものの働らきによつて認識は成立することができるのであると考へたのでした。

そして、殊に、數學的唯理論に對して、批難したのは英國の經驗派、なのであります。

經驗論の主張するところによりますと、科學はこれを分類して、數學のように純粹な概念にもとづくものと、物理學や心理學のやうに事實にもとづくものがあるのであつて、唯理論は、その後のものを、前のものと同じように承認し、これによつてあらゆる一切の科學をこれにあてはめようとしたために、こゝに矛盾が起るようになったのでした。

自然や精神科學の研究は、數學の場合のように、概念から推察して行くのみではなし得られないので、事實對象の如何に關係しなければならぬのであります。例へば、幾何學に於て、私共の研究する問題は、圓形であつても、方形であつてもいさゝかも關係することではないので、たゞ幾何學の關係するのは、それが圓形であるとか、方形であるとか、その定義と、それに對する公理とによつて、その論理的な推理の結果として、きつとこゝにある問題が生れるのであり、そしてその定義と公理とを認めるときには、その問題もこれを眞として認めなければな

らないのであります。ところが私共は、水とか、又は熱とかの概念を知ることができても、寒暖計が百度の時と、零度の時とは、どのやうな變化が、事實の上に起るのであるかといふことは知ることができないのであります。そしてこのことは、經驗によつて、始めて知ることができるのであります。

この考へ方は、ロックによつて爲されたのでありましたが、彼は人間の心を、白紙であるとしたのでした。即ち人間の心は先天的には何等の能力をももつてゐないのであつて、たゞ後天的の經驗によつて、事實は心に印象せられるのであると述べたのです。

そして彼は、デカルトの概念は明瞭で判然としたものであるといふとに對して私共は黄金の山といふはつきりした觀念をもつてゐることはできる。しかしその本統のことは知ることができない。なぜなら、それは事實を見た上でなければ、即ち經驗に依らなければそれがどのようなものであるかと云ふことは判断するこ

とはできないのであるから。そして現今の黄金といふ概念は、今までの黄金といふ物についての考へによつての結果からなのである。だから事實に於ては、これ以上の新らしい事柄を見出すかもしれないが、その時には、またその今までの概念を改めなければならぬのである。このように、事實を主とする科學にあつては、數學のように、論證的に純粹な考へのみによつて、認識は完全なものではなく經驗によらなければならぬのであるといふことを説いてゐるのであります。

そして經驗論は、ヒュームによつて一層その根柢を固くしたのでした。即ち彼は唯理論にとつて、その重要なところの主張の上の根據とせられてゐる因果律といふことについての批判をして、その根柢を動かしたのです。

ヒュームは因果律、つまり結果は、原因から、論理的に解釋せられて行くのであるといふことの見方を、間違つてゐるとしたのであります。即ちこの因果律によるところの推理は、論理上の矛盾律によつてゐるところの推斷とは、全然異つ

てゐるものなのであつて、因果律は、決して純粹な思意によつて見出すことのできる論理的な關係であるものではない。それは經驗的な事實によつて知ることのできるものなのである故に、必ず原因があれば結果があるとは言ふことはできないのであつて、この原因と結果とにおける前後の關係は、經驗によつて知ることができのみである。つまりこの因果の關係といふものは、時間の上で、常に繼續して起る事柄を言ふのに過ぎないのである。この場合に於て、實際に觀察することのできるものは、單に時間の上の繼續した知覺にすぎないのであつて、この事柄の間の、精神的な連絡といふことの必然的關係は、全く私共の觀察以外のことなので、經驗的な認識を成立たせることのできない事であると云ふのです。

では唯理論者が主張してゐるように、先天的のものとするべきであるかといふのに、私共は、單に事物を見て分析するだけであつて、私共は水の中へ石を投げるならば、その音のするのを聞くことができるのみであるけれども、その石とい

ふ概念を、どのように分析してみても、音といふ概念は得ることはできないのであります。

このように石といふ概念を、いかに分析しても音といふ概念を得ることはできないのであります。要するに私共は、どのように原因といふ概念の要素を分析しても、結果といふ概念の要素を分析しても、結局は一方だけでは他方を知ることができないのであります。

このように因果關係といふものは、經驗でもなく、先天的のものでもないとするならば、どのようにして、原因があるならば、その結果があるといふ考へが生れたかといふのに、ヒュームは、即ち私共の習慣である、と言つてゐるのであります。

水に石を投げるならば音がします。このことを繰り返してゐるうちに 石を水に投げるならば音がするだらうと豫想するようになるのであります。そして、そ

の経験によつて知ることのできた事實にもとづいたところの豫期が、適中すると次第に、それについての確信が深くなり、遂には石と音とが、觀念の繼續の上から離れることのできないところの關係に、なつてくるのであります。これが即ち因果關係なのであります。

けれども經驗は、それを何度繰り返しても、必然性と一般性を持つようにはならないので、中には例外がないとも限らないのであります。故に論理的には、今までがさうであつたから、未來もさうでなければならぬとは言ふことはできないのであります。たゞ未來もさうであらう、と言ひ得られる、のみなのであります。

こゝに於て、事實的な科學にあつて、必然的な真理はないといふことになりませぬ。これらの認識は、たゞ漠然としたものに過ぎないので、過去に於て真理とされてゐる科學的事實も知識の進歩につれて、經驗によつて訂正されることも少

なくはないのであります。

このようにヒュームは、事實的な科學の必然性を疑つたのでしたが、まだ數學的の確實性についてはこれを承認したのでした。ところがミルに及んでは、數學的觀念も、經驗より得られたものとして、その原理は、經驗的であり、かつ漠然であるとしたものになつたのであります。しかし根本の思想に於ては、ロックやヒュームの程度からは出てはゐなかつたのであります。

又ロックの思想は、佛國に入つて、コンヂヤツクの感覺論となつたのであります。彼は精神は唯一の能力をもつてゐるのみで、それは感覺の能力であるとしたのであります。そして思意の順序は、感覺的な知識の發達によつて成つたものなのであると主張したのであります。

以上述べてきたことによつて、すべて觀念は、經驗的のものなのであるといふことは明らかですが、しかしあらゆる一切の觀念は、同じ一つの起源をもつてゐ

るのであるといふこと、その正確の度が同一であるといふことは、全然別なことであります。

即ち經驗論の主張してゐるところは、認識の確實性の問題と、心理的な起源の問題とを混同してゐるのであります。たとへ論理上の原理が經驗にもとづくものであるとしても、これが正確であると思はれることには、そのように信ずることができなければならぬ理由を要するのであります。これはどのように觀念の起源を心理的に説明しても、到底、いかなる解決をも得ることはできないのであります。

それで經驗論は、その知識が確實であることを、説明することは困難なのです。一般性と必然性をもつた知識を認めないことは、懷疑論に陥り、理性を否定すると同時に、經驗そのものまでも、否定しなければならぬ、ようになるのであります。こゝに於て、新らしい學説を求めようになつたのであります。

即ちカントの哲學が、それに應じて生れたのであります。

九 實用論

人類の認識の働かしは、つひに眞理を求めするために、眞理を研究するといふように、哲學は次第に實世界から離れて、實生活から遠ざかつて行つたのでした。

この時に於て、私共の理論的な考へは、行ひの方向を指し示して、人生に新しい内容を與へようとするために、經驗的に活動するようにならなければならぬと主張するところの新しい學説が唱へられるようになったのであります。

これが即ち實用論であります。實用論の主張するところの根本的な思想は、經驗論の一派をなしてゐるものなのであります。要するにこの學説は、認識に於ける思ひの實際的な意義を重んずるといふことにあるのであります。

私共は、ある思想の正しい本統の意義と内容とを、完全にはつきりと理解する

ためには、その思想が實際生活と、どのような関係をもつてゐるのであるかといふことを、經驗的に明らかにしなければならぬのであります。

もし實際生活に於て、何等の関係も持つてゐない、そして何等の効果をも示し得ないような思想があるとすれば、このような思想は全然内容のない價值のないものと言はなければならぬのであります。そしてこのような思想は、むしろ無意味な言葉をつらねたのみに過ぎないのであると言はなければならぬのであります。

このように實用論は、考へることをもつて、生活の一要素と見做すのであるために、ある認識の眞理であるといふことは、その認識の及ぼしてゐるところの實際上の結果が、實際生活に對して、果して効果があるものであるか、どうかといふことで判定されるのであります。

たゞ考へることのみから生れた、純粹理論的な眞理のようなものは、無意味な

實用論的 眞理

ものであつて、結局存在してゐないと、同じことである。それで、絶對的な眞理といふやうなものは、存在しないのであります。即ち眞理は相對的で、一種の活動的のものであると言はなければならぬので、つまり眞理は、常に實生活と關聯してゐて、ある標準を與ふところの性質をもつてゐるものである故に、常に未來に向つて活動してゐるものなのであります。

ジエームスは、從來の唯理論や經驗論と違つた立場に立つて、純粹經驗論の方面から、このことを論じたのであります。彼によれば、唯理的であるものが、本統のものであるとは言ふことはできないので、概念的な考への取扱ひにすぎない以前の經驗、即ち純粹原始的經驗によらなければならぬ。こゝに於て概念の内面にまで立入つて、一層原始的な感覺生活の本統の姿を見なければならぬといふのであります。哲學は、生きた實在の運動を、そのまゝ理解すべきであつて、科學のように死んでゐるところの結果を、斷片的に集めることを做つてはい

けないのであります。

この意味に於て、哲學は、論理的と云ふよりは、一層感情的のものであると言はなければならぬのであります。そして過去を記すことよりも、未來の發展に進まなくてははならないのであります。

一〇 カントの認識論

私共が、普通に、「わかる」と云つて、すましこんでゐることは、實際では、少しも本統のことは「わかつてゐない」のです。と云ふと、少し變な氣がしますが、しかし私共には、本統のことを知ることはなかなか困難なことなのです。

例へばこゝに、赤い椿の花が咲いてゐるとします。すると一人が「それは赤い花だ」と言ひ、も一人が「それは青い花だ」と言つたとするならば「赤い花だと言つた人には、本統のことがわかつてゐるので、「青い花だ」と言つた人には、本

統の事がわかつてゐないのです。

即ち、「わかる」と云ふことは、そのわかつた事が、本統のことではなくてはならないことで、わかつたことが本統のことではなければ、わかつたつもりでゐても、實はわかつてゐないので。

ところで、その本統と云ふことは、一體どういふことなのでせうか。

本統といふ事は、何時誰が見ても、間違ひなく通用するといふことなのです。二に二を足せば四になるといふことが本統のことであるのは、何時誰がやつてみても、決して三になつたり五になつたりする、ようなことはないからなのです。のみならずそれは、何時誰がやつて見ても、きつと、さうならなくては、ならないのです。

本統と云ふ事には、この、「何時誰に見せても通用する」と「必らずさうでなくてはならない」との、二つの條件が必要なのです。

一般性と
必然性

正確な「わかる」と云ふことは、それが本統のことであつて、そしてこの二つの条件をもつてゐるもので、なければならぬのであります。

それでは、その私共にわかると云ふことは、どうして本統のことであるか。この何時誰に見せても通用して、必らずさうでなくてならない、といふ條件を、ちやんともつてゐると、どうして保證することができるか。といふことは、中々重大な問題になつてくるのであります。

例へば、こゝに一冊の本があります。私共はこの本を見ると、すぐに、「これは本だな」とわかります。なぜそれが「これは本だな」とわかると云ふと、この本は、何時、誰が見ても本なのですから、これが本であることは本統なのです。なぜなら、何時誰に見せてもこれが本であることは通用するし、又きつと通用するに違ひないからです。

しかし、それについて、次のやうなことも、考へられてゐるのです。

それは、この、眺められてゐるものはいつでも本であること、それから、その本を眺める力はみんな同じであること。といふことなのです。眺められる本は同じ一冊の本であつて、眺める力も誰もみな同じであるからこそ、私共が本を見て、「これは本だな」と考へたことが、何時、誰が見てもやつぱり本だと考へることができるのであります。

なぜなら、この眺められてゐる本が、見てゐる人によつて異つてゐたのでは、私には「これは本だな」と考へても、他の人はそれぞれ十人十色で異つて考へるでせうから。そして、見られる本が同じものでも、眺める力が同じでなければ、それは人々によつて異つて考へてしまいます。このように、見る力や、見られる品物が異つてゐたのでは、何時、誰が見ても「これは本だな」と一人だけで考へてゐたのでは、それは本統の本である。と言ふことはできません。

ところが、この見る力は、誰でも同じではないのです。と云ふのは。近眼の人

には、それが遠くにあると、はつきり見えないうし、遠視眼の人は、近くにあるとぼんやりしてゐるし、また色盲の人の眼では、普通の人に赤く見えるものが青く見えたり、青いものが黄色に見えたりしますし、亂視の人には、一つのもものが二つにも三つにも見えます。そのみでなく、普通の眼にしても、遠くから見るのと、近くから見るのとは相違するし、日向でものを見てゐて、急に影のところのものを見れば、それは正確には見ることができません。で、同じ一人でさへも、眺める力は、異つてばかりゐるので、まして誰でも同じに、見えるとは言ふことはできません。

また、見られてゐる方の本にしても、いつも同じ本であると言ふことはできないのです。私の見てゐる本は、私一人だけが見ることのできる本で、決して他人の眼を借りて見ることなんかはできないのです。で、私の見てゐる本と、他の人の見てゐる本とは、決して同じであるとは斷言することはできない筈です。のみ

ならずその本は、私と、他の人との見てゐる場所が違へば、私に見えるのは、横の紙の切斷面であるとするれば他の人は背のところであつたりする筈で、決して同じ本は見られないのです。私の眼が一分動いても、すぐ異つた本に見えるのですから、他の人とは、いかに近くに寄つて見たからとて決して同じ本には見られません。

私と他の人とが、同じ本を見ようとするならば、同じ處に代る代る立つて見るより仕方がありませんが、それにしても、その時には、時間の相違から、光線の射し具合なども變つてきて、同じ本は見ることはできません。それで、見られる本も、同じ本であるといふことはいふことではないのです。

何時、誰が見ても、きつと通用する。即ち本統のことは、見る力も同じでなければならぬし、見られるものも同じでなくてはならないのに、實際は見る力も、見られるものも一々違つてしまふとするならば、何時、誰が見ても通用する、即

ち本統のことは決してないことになり、また「わかる」といふことも決してないので、このようにして私共には、本統のことはなんにも「わからない」のだ。といふことになつてしまひます。

しかし、私共は、ちやんと、本統のことがわかつてゐます。椿の花を見れば「椿の花だな」と思ふし、本を見れば「これは本だ」とすぐ考へることができませんか。

もし「本統のことがわからない」のが間違つてゐないとするなら、もうそれで「本統のことはわからない」ことが、「わかつてゐる」のではありませんか。

と言つたとして、では、もう「わかる」ことが私共に出來るのだといふことがわかれば、それで充分だ。面倒な理屈を並べる必要はないではないか。と考へるような人々もあらうが。かうして徹底的に眞理を求めることは、決して、單なる遊び事ではないのです。

なぜ「わかる」のか。それが具體的に、その底から「わからない」であつて、どうして本統に「わかる」ことが、できませう。

私共が本を見て、「これは本だ」とわかります。しかし、わかつたその「これは本だ」といふことが、どうして本統だと云ふことができるのでせうか。何時、誰が見ても「これは本だ」と、必ず思はなくはならない原因は何故でせうか。

私共にわかつた「これは本だ」と云ふことが、何時、誰にでもさう考へられなければならぬといふことの爲には、その本が、私共にわかつただけの本のみではなく、又、何時、誰にでも、同じように本でなくてはならないのです。と云ふのは、もしわかつた本が、私だけに「これは本だ」とわかつたのであつて人々によつて、又は見る時によつて、本でなくなり他のものに變つてしまふものであるならば、何時でも誰にでも「これは本だ」とは言ふことはできないからです。ですから、私共にわかつた本は、私共が見てゐない時でも、やつぱり完全に本の形

をしてゐなくてはならないのです。

なぜなら、私共が本を見ても、見えるのはその色だけなのです。手でさはつて感じられるのは、手ざはりだけなのです。眼を閉じるとそれは見えなくなつてしまふし、觸るのをやめると、手では感じられなくなつてしまふのです。

ですから、本を見たことも、觸つたこともない人には、本といふものはわかりません、ことになります。

「これは本だ」とわかる爲には、眼から入つてくる色や、手で觸る手ざはりや、その他いろ／＼な感覺に（果物等の場合では香りだとか、味だとか）結びつけて、本の全體にまとめなくてはなりません。

ですから本を見て「これは本だ」とわかるためには、第一に、この結びつける働らきが必要なのです。

私共が本を見る場合、私共の眼に映つる感覺は、青だとか、白だとかいふ色だ

けです。その色は、光線の具合や、影などで、いろいろな複雑な色となつてゐますが、とにかく本の形をした色なのです。ところで、その本の形に他からくぎられてゐる色が見えるのは、何故かと云ふと、其處にその色があるからなのです。その色のある場所で、見る私共と、見られる色とが結びつけられて、はじめて「本だ」とわかるのです。

その場所、即ち本の形の色が、どうして其處にあることがわかるか、といふとそれは、その場所のひろがり、即ち空間から、本の形に色がくぎられてゐるからなのです。

このように、私共が本を見る時に、空間によつて、その本の形をした色を見ることができのですが、それでは、その色が、どうして本の形に見えるのかと云ふと、その本の形をした色にならんで、たとへば机の上にあるとすればその机の色から本の形に、くぎられてゐるからなのです。

それで、私共の眼から見ることのできるのは、この色の形だけなのですから、従つて眼で知ることのできるものは、すべて空間によつて結びつけられたものでなくてはならないのです。

すべて私共の感覺によつて知ることのできるものは、きつとどこかにあるものに限られてゐるのです。見ると云へば、どこかにある色を見るのですし、さはると云へば、必らずどこかにある色に觸るのです。嗅ぐと云へば必らずどこかに香つてゐる香ひを嗅ぐのです。聞くと云へば、必らずどこかに起つた音を聞くのです。味はふことも同様です。

このように、私共の感覺によつてわかることは、すべてどこかにあるものでなくてはならないのです。どこにもないものは、どんなにきばつても、見ることも、觸ることも、嗅ぐことも、聞くことも、味ふことも、できる筈はないのです。そのどこかにある。と云ふことは、それを知る私共と、その知られるものが、同じ

一つの空間にあると云ふことなので、すべて、感覺によつて知ることのできるものは、必らず空間によつて結びつけられて、初めてわかるのであります。

しかし、私共にわかる色だとか、香だとか、音だとかは、たゞそれが、前述の理由のみによつてわかるのではなく、また私共の心にわかつたから知ることができなのだ。とも考へることができます。そして、私共の心は、決して見ただけが、或は聞いただけが、それだけが、じつとしてゐるものではありません。例へば私共が本を見た場合に、その本が、鏡に映つるように、私共の眼に映つてゐるだけではないのです。私共の心はいつも川の流のように動いてゐるもので、「あゝ本があるな」と思ふと、すぐに、「何の本かしら」「讀みたいな」「面白いかしら」「むづかしいかしら」などの考が湧いて來ます。そしてそれを讀んで見ると、「面白いな」「主人公はこれからどうなるかしら」等が、次から次に、私共の心に湧き起つて來ます。

このように、私共の見たことが、私共の心にわかると云ふことは、その見られたことが、たえず移り變つて動いてゐる心の中のある一部分に現れると云ふことです。即ち、川の流れてゐるように、絶え間なく動いてゐる心の中に、今まで他の事を考へてゐた心の中に、例へばその本が出てくるのです。本のなかつた心の中へ、本が出てくるのですから、出て來なかつた時と、出てきた時とを結び付けなくしてはならないのです。この出て來ない時と、出て來た時との二つの時を結び付ける——即ちそれが續いてゐると云ふことは、一つの時間の流れの中の、二つの時なのであることを考へなくてはなりません。

このように、私共の感じることも、心の移り變ることでも、すべて、必ず、時間と空間とに結び付けられなくてはなりません。

この時間と空間との働らきをとり除いてしまつたならば、決して確かな事實を感ずることは、できないのです。

そこで、色だとか、音だとか云ふような感覺は、すべて、時間と空間との働らきによつてはじめて感ずることができるのであることは理解されました。

しかし、これで私共に物事がわかる原因が、すつかりわかつたのだとは言ふことはできません。

なぜならば、時間と空間との働らきだけでは、まだ、本だとか、机だとかの全部のことは、わからないのです。

私共が本を見ます。さうすると私共は「これは本だな」とわかります。しかし、その時見える本は、たゞ本の形をした色だけです。しかもそれは、私共の都合で、やたらに變つたり消えたりする色です。しかし色が本なのではありません。本統の本は、さうやたらに變つたり、消えたりすることのない、まとまつた全體としての本です。さうしてみると、私共に本がわかるのは、感覺する働らき、即ち時間と空間との働らきのみではありません。私共が、まとまつた全體としての

姿を知ることができるのは、すべて直接に見たまふだけに、よるのではないのであります。

それではどうしてわかるのかといふと、それは即ち考へる働らきからなのです。私共が、見たり聞たりしないで、そして考へることも、しないとするなら、なにもわかる筈はないからです。私共にわかるといふことは、私共の見るとか、聞くとか、いふような感覚か、もしくは、考へる働らきには、依らなくてはなりません。

即ち「これは本だな」とわかることは、時間と空間との働きによつて感じられたことに、更に全體としての本といふものを考へる、その考へる働らきから生れた判断なのです。そこで、考へることは、この判断を生み出す働らきであることも考へなくてはなりません。

さうすると、頭の中で、すぐにまとめ合わせる力は、この考へ、即ち判断する働

きであることを知ることができます。

そこで、私共が判断するためには、どういふ働きが必要であるかといふと、時間と空間によつて結びつけられた、いろいろな感覚ばかりではないことは、以上言つた通りですが、さうして見ると、その働きはどういふことかといふと、それはたゞ理窟の上だけの意味としてあらはす、よりしかたがありません。

そのたゞ理窟として考へられて、意味されることを、すべて、概念と言つておます。

例へば、本とかインキ瓶とかいふやうなものも、一つの概念になつてゐるので、といふのは、本と云つても、決して定められた一つの本に限られてゐるのではないので、どんな本も、すつかり含まれてゐて、一般に本として通用する本の全部を指してゐるのです。

私共に「これは本だな」とわかつてゐる本は、私共に見えてゐる、さはられて

ゐる、だけの限られた一冊の本について言つてゐるのです。

しかし私共が、一般に本として考へてゐる本といふものは、決して私共に見えたりさはつたりしてゐる本ではありません。その本といふものは、決してさはつたり見ることのできないもので、たゞ頭の中に考へられてゐるだけのものです。従つてそれは概念と言ふのです。

例へば、私共が飛行機について考へて見ますと、それは、目に見たり、手に觸つたりしてゐなくても、すぐに、その飛行機といふものを思ひ出すことができます。そして、その形がすぐに考へられます。考たり觸つたりしなくても、それがわかるのは、即ち私共に飛行機と云ふ概念があるからなのです。

その思ひ出されたところの概念が、どうして飛行機であるといふことを考へることができたかと言ふと、その考へることの働らきによつてであります。その考へることの働らき、つまり判断するとの働らきをするためには、どのような概念

が必要であるかと言ふと、それは四つの立場から、十二にわかれてゐるのです。その形式を、カテゴリー（範疇）と云ふのであります。

そのカテゴリー、即ち判断の根本的な形式は、次のように現すことができますのであります。

一、量

全體的な判断（總ての人は死する）

特殊的な判断（ある人は男である）

單稱的な判断（この人は女である）

二、質

肯定的な判断（人は死ぬものである）

否定的な判断（人は永遠に生きてゐるものではない）

限定的な判断（人は死なないものではない）

三、關係

斷定的な判断（人は死ぬものである）

假定的な判断（病氣が全快するならば死なない）

選言的な判断（死ぬか生きるかどちらかである）

四、様式

蓋然的な判断（人は死ぬものだらう）

確然的な判断（人は死ぬものである）

必然的な判断（人は必ず死ななければならぬ）

私共はこのように、感覺によつて得た材料を、カテゴリーの働らきによつて、更に、むすびあはせて、先天的に綜合された判断をするのであります。

私共が認識したところのものは、すべて時間と空間とによつて直観となり、更に、カテゴリーが働らいて、はじめてわかるといふことが成立つのであります。

そして、こゝまで考へて來ることによつて、どうして、あるものが、私共にわかるのであるかといふ問題はわかりました。

そこで一つそれを應用して見ることにしますと、例へば、此處に一つの本があつて、私共がそれを見るときとします。すると、まづ第一に、その本の形をした色が見えます。その色は、必ずず机とか、疊とかの色にくぎられて、つまり空間に、本の形をした色が、私共にわかります。そのわかるといふのは、即ち今まで意識されてゐないところへ、その今までの意識されたところの、つまり時間の働らきであります。そして、本の形をした色が、私共に見えるのであります。

しかしそれでは、まだ完全な、全體としての本がわかつたのではないので、その時間と空間とによつて感ぜられたものを、まとまつた本として、心にむすび付ける働らき、即ち考へる働らきによつて、本としての全體が結びつけられてわかつたのですが、この結び付ける働らきはカテゴリーであります。そのカテゴリー

には、その結びついた一つの本と主としての本を主と考へ、その結びつけられた感覚を、屬性と考へる働らきがあつて、つまり主體と屬性とのカテゴリが、なければならぬのであります。

さて、この感覚は、直観する働き、即ち時間と空間との働らきによつて成立つたのですが、その考へる働らき、直観する働らきは、意識の働らきからなのです。つまり時間も、空間も、カテゴリも、すべて心の働らきなのであります。つまり、すべて存在してゐる物は、この意識の中にあるばかりで、意識から離れてはあつてはできない、といふことに、なるのであります。

このような意識、人々の心の中に生み出されたところの意識は、一般的と、必然性を持つてゐるのでせうか。

一人一人の個人の意識が、つまり個人個人の心が、いつ誰に見せても通用し、一として必らず、さうでなければならぬと云ふ、つまり一般性と必然性があるとは

考へられないのです。

さうして見ると、一般性と必然性をもつてゐるところの、本統のことといふものは、わからないものである、といふことになりませんが、しかしこの考へは間違つてゐて、私共には一般性と必然性をもつた知識があることは承認しなければならぬのです。たゞその知識は、私共の意識の中にできるものではないと考へるより仕方がありませんが、では、その意識はいかにして、一般性と必然性を持つことになるかと言ふと、それは、理論上から、すべての知る働きを統一することなのであつて、この統一を、超越的自意識といふのであります。

即ち、時間と空間の働きによつて、目や、耳や、其他の感覚の知識に、その見たり聞いたりしたものを考へる働らきである判断、前に述べたカテゴリなどは、それごとく、べつべつな働きなのですが、それらのばらばらな知識のすべてを合し、統一する働らきがなければなりません。この超越的自意識といふのがそれで、わ

かるといふことは、それが加はつてはじめて完全にわかることになるのです。それは、つまり知る意識自身の意識であります。

この超越的自意識といふ統一によつて、はじめて知識ができるのであります。ですから、いかなる知識でも、この統一なしでは成立たないのであります。

そして此超越的自意識は、私共が、個人個人に所有してゐる意識ではない、たゞ知るといふことのために、理論上に考へ出されなければならない意識なのであります。

こゝに於て、私共が問題としてゐる知識の一般性と必然性とは保證されることのできるのであります。

このように私共にわかつたことが、また誰にでもいつでも、さうでなければならぬといふこと、即ち一般性と必然性をもつた知識、つまり真理であるために、すべてある事を知らうとする人にとつては、一般的な超越的自意識といふ統

一を考へなければならぬのです。

「時間にしる、空間にしる、カテゴリーにしる、すべての意識の働らきは、この超越的自意識の働らきに依つて、はじめて意味があるのであります。」

かくて、私共の認識したことが、一般性と必然性をもつた、つまり真理として承認することのできるまでの階段を、通過したことになるのであります。

一一 神と認識論

これまで述べてきた認識論の立場からみますと、古い昔から、ながい歴史をもつて進展してきてゐる宗教の上に絶対無限とする神について、全然否定的態度を執らなくてはならないことになりました。なぜなら、それは、認識論上の完全なる條件を具備してゐませんから。

しかも近代の科學の立場からは、殊にそれに價值を見出すことは困難としか考

えられないのであります。

しかし、私達の知り得られる限りの歴史の上に、否歴史以前の太古に於てすら、いかなる形式かによつて、人間の社會に、神に對する信仰があつたことは事實であります。

神がまづあつて、人間を創造したといふことについては、ともかく、人間の生活がはじめられてのち、その心のうちに、神なる觀念が發達したことは確かであります。

しかし、人間が世界の最初の存在ではなく幾億年前、即ち人間の未だ發生してゐなかつた太古に於て、すでに動物の存在してゐたことは、近代の學術的研究によつて證明せられてゐるのです。けれども、比較的最近に發生した人類が、それらの動物を征服して、ここに最高の生活を築きあげたことは、思考し判断する知識を活躍せしめたことに依つてと。勿論、それは、最初の時期には、他の動物と

の間に、極めて僅かな相違であつたにちがひありません。しかし、それは次第に進歩し、今日のような確然とした差を示すに至つたものであります。

この思考することは、過去の經驗に徴して、これを一つの概念にまとめ、未來に對する見解の土臺とするのであります。そして、それが完全であるためには、概念の正確なることを要求し、これが、あらゆる學術の出發點を爲してゐるものであり、認識論は、その根本能力に對する研究であります。

けれども、私達は、個人としての知識を見、またその集合である社會をみようとするのと同じく、現在乃至過去の正確なる事實を知るのみで満足するものではありません。私達が、單に正確なる事實を知ることのみを究極の目的と爲すのであれば、人生はいかに寂しく貧しいものになるでせう。

それらは、單に、さらによりよき未來に向つて進まうとする手段にすぎないのです。完全なる知識や、判断を得ようとする努力は、さらに進まうとする人生の

無神論

未來にかゝやきをみようと希望への道程を爲すものでなければなりません。かゝる私達のあこがれが、藝術を生み、宗教を生んだのです。

「神は人間を創つたものではないのと同じく、また人間が神をつくつたものでもないのであつて、それは、私達のもつ理想の反映として私達の生活の映象として、即ち私達の欲求する、善・美・正・愛・等への目的が、人生と合致し、宇宙に融合し、さらに聖化され浄化されて、一つの超越的姿をもつてあらはれたものが、神なのであります。」

私達は、かゝる私達の理想の影を、讚美し、崇拜することによつて、私達の目的を知り、さらにかゝる境地に近づかうとの努力を捧げるのであります。

それを具體的に認識することが私達に困難であるとしても、例へばこゝに正義なる一つの觀念が存在して、その刺戟をうくるや、懦夫をも奮起させて、あらゆる犠牲、苦痛に對する意志をも超越するものがあるとき、私達はそれを具體的に

視ることや、觸ることが困難であるとしても、その實在を確實であるとしなくてはならないのであります。それと同じく、神なる存在が、人生の理想に、影響するところがあり得るとすれば、その實在を否定することは困難です。

しかし、そこに私達の希望を発見するものが不可能になつた場合には、かゝる神なるものはすでに死滅し、その存在價値は消滅したものでなければなりません。

第三 形而上學の話

一 形而上學について

世の中にあらゆるものとや、私共の生活についてはつきりした、正しい、確かな見方や、考へを定めようとするのが、哲學の目的とするところなのですが、その、根本的な理由について、研究しようとする學問が、形而上學であります。

哲學の進歩してきた跡を見ますと、認識論よりも、この形而上學の方が、以前から研究されてゐたのでした。

それは、誰でも、はじめから難かしい精神的な方面について考へようとすることはできません。哲學の初めの時代では、その注意は、まづ生活の上に直後に關

哲學
定義

係のある、そして、第一番に不思議に思はれた——例へば、世の中はどんな形をしてゐるのかしら、どうしてそれは出來たのかしら、そしてまた私共生き物が持つてゐる魂はどんなものなのだらう。と云ふようなことから、考へはじめられたのです。

しかし、それらの研究は、次第に複雑になつてゆくにしたがつて、多くのいろ／＼な學説が生れるようになり、そのどれが本統なのであるか、どれが正しいのであるか、と云ふことに迷つてしまつたのでした。

それは、やがて私共にはそのようなことについて解決する力があるものなのかしら、人間の力では、とうてい知ることのできるものではない。と云ふような疑ひの心も起つてきて、それをまづ解決するために、認識論が研究されるようになったのでした。

「形而上學」と云ふ言葉は、別に重要な意味をもつてゐるものではありません。

それは、哲學者アリストテレスが死んで後、その残した書類を編纂しようとした時、この形而上學について論じた文章が、物理學を論じた文章の後になつたので、形而上學、即ち物理學の後であるから、と云ふので名付けたのでした。

ところが、十八世紀の學者達によつて、メタフィジックと云ふ語を、別な考へ方にされてしまつたのです。即ち、それは物理學の研究より、もつと大切な研究である、と思はれるようになったのです。

二 本體論

ものごとを哲學的に考へない人々は、自分が直接に見たり、或は自分の手で觸ることのできるものばかりを、本統に存在してゐるものとして信じるのです。これは、極判り易く言つた本體論的な見方を爲すものであります。しかしこれだけでは、まだ哲學的なものであると、は見ることはできないのです。

このような、見方で行くと、直接見たり、觸つたりしなければ、本統に存在してゐるものであると、考へることができないので、例へば、生物の魂のようなもの——これはずい分古い頃から、世界のすべての人々が、生き物は必ずもつてゐるものである、と信じてゐるものですが——その存在も認めるのであります。そしてその魂と、肉體とは、違つたものであると云ふことの考へが、私共が心に思ふようになったことについて述べてみますと、まづ私共人間は、生きてゐる場合に、自分の思つたり考へたりする結果、その考へによつて、自分から、思つたように活躍することができます。他の生きてゐないもの、例へば石や、土や、植物等の場合では、自分以外の他の力、即ち、風だとか人間とかに、よらなくては、動くことはできません。その他、感覺だとか、感情だとか、意志だとかの働らきは、すべて生きてゐるもののみがもつてゐるばかりなのです。そしてそれは、自分から動くことのできる力で、他の無生物はもつてゐないものなのです。

そしてこの自分から動くことのできる力をなしてゐるものが、即ち魂なのでありますが、それは、死といふことで、その事實を知ることができません。

生きてゐるものが、さうして考へたり思つたりして爲すことのできる働らきも、死んでしまつた後には、もうすつかり失はれてしまつて、即ち石や土などのような無生物と變りなくなつしまふのです。しかし、死んでしまつた肉體は、外から見たのでは、生きてゐるときの肉體と大して異つてゐません。たゞ考へたりする働らきがなくなつてしまつて、ゐるだけの相違なのです。

それで、死といふことは、肉體から魂が離れてしまふこと、を言ふのであることになりす。

もし、これが間違つてゐない、本統のこと、なのであるとすると、私共は、生き物が死する場合に、即ち、魂が肉體から離れる時に、その魂の形を見ることができなくてはならなくなります。

しかし私共は、それを見ることはできないのです。そしてまた、死することによつて、魂が肉體から離れて行くのですから、肉體は死んでしまつても、魂は死なないもので、なければならぬことになります。

この魂は永遠に生きてゐるものである、といふことから、私共が祖先を祀つて崇拜することの意味が、わかつてくるのです。

そして、この肉體から魂が離れる、と云ふことは、私共が夢を見る場合に、はつきりと知ることができません。私共が眠つてゐる時には、肉體はその活動を止めてしまつてゐるのですが、魂だけは、肉體から離れて、獨りで勝手な働らきをしてゐるのです。即ち魂だけが活動することが夢なのです。そして眠りから目覺める時には、その獨りで自分勝手に遊び廻つてゐる魂が、肉體に戻つてきて、さうしてまた肉體は活動することが、できるようになるのです。

これらの事柄から考へて見ますと、肉體と、魂とは、各々違つたものであると

いふことを知ることかできます。

この魂の働らきについて、まだ開けない時代の人々は、これを恰度空気のようなものであると思つてゐたのです。それで、眼に見ることはできないものではあるが、しかしどう考へてみても、實際に存在してゐることは確かである。と思つてゐたのです。

けれども、まだこのような見方をしてゐるのでは、正しい意味から言へば、魂は、肉體的のものでもなく、そして又、精神的のものでもなく、従つて物質的のものでもなく、物質的でないものでもなく、たゞ、あいまいに肉體と魂とを區別しただけのものなのに過ぎないのです。

このような見方を曖昧二元論と言ふのであります。

そして、哲學が根本的に、しつかりした正しい研究をするようになるのにしたがつて、このような、あいまいな見方では、満足してゐることは、できなくなつ

たのでした。

そして、この、肉體と、魂との二つの考へを、はつきりと正確に區別して、こゝに二元論的な本體論ができたのでした。即ち物と、心との二つの根原についての研究なのであります。これは、世界の本體を精神と物質との二つの根原から成り立つてゐて、そしてこの二つは、いつも互に相ひ制しあつてゐる關係があるといふ見方から、相制論ともいはれてゐるのです。

しかも哲學は、根本的な理由を調べて、あらゆるものごとを説明しようとするものなのでありますから、世界を全たく一つのものとして見ようとするのです。こゝに於て、この物と心との二つの根本的な原因を、更に一つの根本的な原因にまとめようとするのです。これを一元論と言つてゐます。

そしてこの一元論には、物質をもつて世界の本統の姿としようか。或は、精神をもつてさうしようか、との二つの立場からの見方によつて、**唯物論**と**唯心論**

二元論
唯物論
唯心論

実在か
唯心論
唯物論

との二つになるのであります。

唯物論が述べる意見は、この宇宙に存在してゐるすべては、物質的なものばかりであつて、精神などといふものは存在してゐないのである。そして精神と云つても、それは、物質のある意味の働らき、又は物質の一種なのであると言ふのであります。

これと反対に、唯心論は認識論と離れることのできない関係のあるものであつて、世界は精神のあらはれなのである。だから本統に存在してゐるものは、精神ばかりなのだ。物質とは、精神のあらはれた、一つの形式にすぎないのである。と言ふのであります。

この唯心論と、唯物論との二つの論は、このように全然にも互ひの説くところが反対してゐるので、これを解する上にも、なかなか、むづかしくなつてきてしまふのです。ところが哲學的な望みは、いつも、一元論の方へ向つて行くので

す。そこで、物質も精神も、その本統の立場から見れば、決して異つてゐるものではない。たゞそのあらはれる形式の上で、違つてきてゐるのであつて、例へばゴムマリを机の上へ置いて眺めると、高いところや、低いところ等があるけれど、本統は、變りのないまん丸いものなのである。そのように、物質と精神は、互に並んで行く関係があるのだ。といふ説があつて、これを物心並行論と言ふのであります。

ところが、この物質と精神とが並んで行くといふことも、まだ實際に根本的なものではないのであつて、本統は、物質でも精神でもない一種の原子があるのである、といふような論があつて、これは實體一元論といふのであります。そして世界の本質を、物質と精神との根本的な原因を爲してゐる一つの性質があると假に定めて、物質や精神は、そこから流れ出たもの、或はそれに附屬するものであると見ようとするのです。

これと異つて、自分の経験を土臺として、物質だとか精神だとかの區別を立てずに、それらの知識をまとめる働きである一般的な、活動的な、考そのものを世界の本體としようとする説があります。これは活動一元論と呼ばれてゐるのです。そして、これが現代の科學を土臺として立てられた本體論なのであります。

同じように一元論でありながら、本統のすがたについてのよなことは、それが物質的なものであるか、又は精神的なものなのであるか、といふことはとうてい知ることできるものではない。即ちそれは知るべからざるものである。といふ説もあつて、これを不可知一元論と言ひます。そしてこれは、認識論の問題をもつて、哲學の問題を定めようとする學者達の間、多く言はれてゐるものなのであります。

以上述べたいろいろの説は、世界の本統の姿を、一つ或は二つの根本的な原因に定めようとするものなのです。しかしこれらは、たゞ私共の理想として求める

ものなので、實際の世界は、決してこのように簡単に片付けられてしまはれるものではないのです。種々の澤山な立場として、どれもみんな必要なのである。といふ立場から、その論を進ませる説を、多元論と言ひます。

以上の本體論のいろ／＼な説について、その立場の大凡を述べましたが、これから、それらについての、説明を試みようと思ひます。

三 唯物論

私共が眺めてゐるあらゆるものごとの根本的な性質は、物質であつて、即ち形のあるものであつて、決してその物質の他のものはあるものではない。といふ説を、唯物論といふのであります。

この論では、精神的なものがあるといふことを許さないのです。私共が考へてゐるところの精神といふようなものも、その根本的な性質では、決して物質とは

異つてゐるのではない。それは、物質の働らきとして、又は物質が、違つた形で現れたものなのである、とするものであります。

そして、唯物論は、希臘哲學の最初の時代では、世の中の見方として現れたものなのであつて、水であるとか、空氣であるとか、いふようなものを、この世界の性質としようとしたのでした。

その後、唯物論は、キリスト教の影響をうけて、二元論といふやう説も現れるようになつたのでしたが、十八世紀になつて、ラメトリーといふ哲學者は、考へたり思つたりするような心は、物質の働らきからなのであるといつて、はつきりとした唯物論を唱へたのでした。それによつて、ホルバッハも、唯物論を説いて、宗教的な見方に反對したのでした。

ところが、カントの後になつて、唯心論が盛んであつた時代には、唯物論は、そのために、ながらくの間、勢力を失つてしまつてゐたのでした。しかしそれは

まもなくその反動として、唯物論は再び勢力を盛り返して來たのです。殊に、自然科學が進んでくるようになつてからは、更に一層その力を強めることができたのでした。

このように最近に發達してきた唯物論は、その述べるところの土臺には、近代の自然科學があるのです。又、自然科學も、唯物論を、その土臺としてゐるのであります。

このようになつて、物質といふものを研究することは、哲學といふよりも、物理學の研究に近くなつてゐるのです。それで、唯物論を説明することは、物理學のうちに入れなければならぬのですが、こゝでは、たゞ哲學としての唯物論の根本的な理由を述べようとするのです。

唯物論の見方によりますと、もうそれ以上に分析したり、或は形を變へたりすることのできない最後のもの、即ち原子といふものは、自分から動くことのでき

る力をもつてゐて、空間のひろがりの中をうごき廻つてゐるもので、それを指して物質と言ふのです。

この物質の外には、どんなにさがしたつて實際に存在してゐるものなんかは無いのであつて、知識だとか、感情だとか、或は考へることだとか云ふ心の働らきといふやうなものでも、この物質のはたらきに過ぎない、といふのです。即ちそれは、神経——私共の頭のなかにある大脳の働らきが生んだものにすぎないといふのです。これは科學的な立場から、確かなことだと認めてゐることなのであつて、私共の身體と違つたり、又は身體からわかれる魂を、假に定めるようなことは、科學的に認めることのできないことなのです。

生理學の立場から言ひますと、私共が今まで經驗してきたところによつて見れば、精神の働らきが起つてくるときには、きつと身體の上にも變りがあるものであります。そしてその考へといふものを持つてゐるものは、人間や動物、ことに

神経をもつてゐるもの、ばかりに限られてゐるのです。

その神経の働らきが進歩してきたことと、精神の働らきが進歩してきたことは、いつも一緒の道を進んでゐるのであつて、それについては、高等な動物の脳は、下等な動物の脳よりも、ずつと餘計に進歩してゐるのです。またその脳に故障が起るときには、きつと精神の働らきにも、きまつて故障があらはれるのであります。ですから、物質でない魂によつて、意識することを説明しようとすることは、生理學の正しい事實を否定しようとする、ようなことなのだ、と言ふことがのできるのであります。

その次ぎに機械論について考へて見ましても、自然科学は、宇宙に存在してゐるエネルギーといふものの總ての量は、いつも定まつてゐて増したり減つたりして變るものではないのであつて、たゞその形にあらはれる働らきが變るのみなのだ、と説くのであります。つまりエネルギーは、決して變化するものではないの

であります。ところが、肉體と全然別な魂といふものがあつて、それが勝手に肉體に向つて作用をするのであるといふならば、そこで機械的ではなくなつてしまつて、エネルギーが増加する、つまり變化するものである、といふことになるので、科學が保證してゐるところと、相違してしまふ、ようなことに、なるのであります。

宇宙論的な見方をしますと、私共が生きてゐる地球といふものは、かつて、熱い瓦斯のような星雲なのであつて、精神的な生活などいふようなものがあつたとは私共には考へることはできない。ところが、その星雲は、だん／＼冷へて、結まつて、今日のような地球となつたのではありますが、しかし精神的な生活が、どうしてそこにできたかといふ、その起源は、私共の科學の知識では、それを知ることができないのです。私共は、これに對して、物質のある形の現れであると言ふより外に説明することはできない筈なのであります。まして魂が肉體の外

に別にあるなどと、考へることなどは、到底できることではないのです。

以上に述べたように、唯物論は、物質の世界を説明する自然科学の研究の仕方としては、唯一つの適當なものなのでありますが、あらゆるものごとを説明しようとする哲學の出發點としては、まだ完全なものである、とは言ふことはできないのであります。

ですから哲學の立場から見ます場合には、唯物論は、種々の不完全な個所を見出すのです。

認識論の説明の場合でも述べましたように、私共の住んでゐる、世界といふものは、私共のあらはれである、といふ觀念論によつて、唯物論的な世界の見方は、根本的に打ち破られてしまつたのであると、云はなければなりません。

カントは、この事柄についての説明をしたのであります。

認識論の意見によりますと、見られる方の物は、見る方の精神に向ひあつて、

はじめて存在することのできるものにすぎないので、従つて、形や、性質といふようなものでも、すべてその見る方に對して、はじめて現れる姿なので、私共が知ることのできる、本當の姿といふものは、その物自身ではなくて、私共の考へることに過ぎないのであります。

そしてまた生理學が、その立場から、魂があるといふことを承認しないのは、今の心理學でも同じとありますが、精神の働きの特別な性質といふものは、いつもそれは現れとして見られるので、決して獨立した本當の物のあるといふことを承認しないのであります。ところが、心理學で、精神といふ言葉を使ふのは、物理學で言ふ電信磁氣といふのと同じことなのですが、しかしすべて本當の物は、どんなにその性質的なものを除かうとしても、いつも物質的にあらはされてしまふのです。そして、今までの魂のあるといふのは、むしろ唯物論的なことなのです。

ところがたゞ本當の事だけを述べようとする正しい科學的な方法によりますと、確かな經驗は、たゞ物質の働らきだけがあるのであります。

この働らきと言ふことは、性質上、感覺や考へたことのものとは、まるつきり違つてみるることなのです。それで、物質から、考へる有様は、到底科學的な説明をすることができないのであります。即ち考へることは、どうしても物質の働らきによつては説明することができないのです。ですから、どんなに腦の構造やありさまを詳しく調べてみたからといつても、その研究から知ることのできるものは、心の働らきではなくて、活動してゐる物質についてはかりなのです。

それから機械論、つまりエネルギーの説は、物理的な、化學的なことばかりに限られてゐて、はじめて成立つのですが、この説にも、名高い物理學者のうちでも、それが確かな正しいことであるといふことに、疑ひをもつてゐる者もあるのであります。ですから、精神上の道を通つて行くことは、一層困難なことなので

あります。

私共が考へて知ることが出来るまでには、「何が」どのように「どうして」との三つの問題があるのです。これらの三つの問ひに對して、唯物論は、「何が」には、物質であると答へ、「どのように」には、機械的にと、答へるのですが「どうして」といふ問ひには答へることができないのです。それよりも、これに答へることを耻だといつて、この世界は、何の目的も持つてゐないものなのである、と主張してゐるのであります。

しかし、このように世界には何の目的も無いのでせうか。私共は、こんな機械的な見方に満足することはできないのです。

例へば、こゝに汽車があります。この汽車は、機關車に引つばられて行く客車、又は貨車ですが、それは、蒸氣の汽罐や、鐵の車や或は車臺や、等の機械ででき上つてゐます。しかし、これらの機械で出來てゐる汽車は、その機械を運轉

することが、目的ではないのであつて、乗客や貨物を、運搬するのが目的なのです。このように、機械的に見えてゐるものでも、それ自身としては、目的をもつてゐるものであると言ふことができます。ですから世界は機械的に眺めると同時に、目的の方からも見る必要があるのであります。

宇宙論が主張してゐることは、科學として全然説明することが困難な説です。もとより世界の一番初めと、一番終ひとは、これを實際的に知ることはできないことですが、精神的な働らきも、これと同様なのです。精神的の働きを、物理的に定めて見たとしても、これで確かなことになつたといふ事はできません。けれども正確といふことは、心理的な生命は一般的な生命のように、獨特の法則をもつてゐて、他の無生物の法則によつて支配することはできはしないのです。

「このように唯物論は、科學的には價値がありますが、哲學的な方法としては、まだ完全な見方であるとは言ふことはできないのであります。」

四 唯心論

唯物論的な見方が、まだ哲學で完全でないと言われれば、私共がその次に考へて見なければならぬことは、當然、唯心論的な見方なのであります。

この唯心論で主張してゐるところは、世の中のあらゆる事柄は、それ自身が勝手に存在してゐるのではなくて、私共の精神に這入つて來て、はじめて存在してゐるものであると言ふことができるのである。心から離れては、どんなものも無い。しかしそれが實際にあるように考へられるのは、私共の心の内の記憶、又は想像にすぎないのである。あらゆる事柄は、すべて私共の心から生れてきた物である。と言ふので、唯心論が主張するところの姿といふものは、私共の精神といふことなのであります。

このような意味で、唯心論は、前に述べたように觀念論と、密接な關係を持つ

てゐるのであります。そして又觀念論によつてその説くところを確かにせられてゐるのであります。そしてこの二つの説は、共に私共の精神の上に立つてゐるのであると言ふもの、觀念論は、私共の経験した根底に立つて、その限界のうちでのみに取扱ひそれ以外の事柄については、知ることのできない世界であるとして、そこでは少しも這入つて行くようなことはしないのであります。

ところが唯心論では、直接経験したところ以上に、知ることのできない世界のうちの物についても、それを精神的な事柄であるとしようとするのであります。

唯心論は、私共の心の中の事柄、即ち精神上の生活のように、直接に渡された事柄を、その見方のうちに入れて、唯物論が、精神を必要のないものであるように見るのとは異つてゐるのであります。ですから唯心論は、唯物論よりも、大きな精神をもつてゐるのであります。それで哲學者達は、唯物論よりも多く唯心論の方を執るのであります。しかし唯心論は、このように、あらゆる事柄を精神的

な根元としようとするところから、物質的なものと、精神的なものとの區別を全く無くしてしまふことになるのであります。このようになるると、唯心論も、唯物論と同じように、説明する上で、困難なことになつてくるのであります。

「あるものが存在してゐる」といふ事は、それを私共の心によつて知ることができた。といふ事なのです。即ちわかつたと云ふ心の働らきなのです。普通の人々は、物があつて、それから後に、それがあるといふ事がわかるのであると考へてゐるのですが、さうすると、その物は、私共に知られるか、又は知られないかとの二つの道より外にないことになります。ところが、その知ることができるといふことは、今説かうとするように、その物は、私共の知るといふ働らきのうちにあるものであるといふことになるのです。そして、その反對に、その物が私共に知られないものとしますと、即ち眼に見えない色や、觸ることのできないもの等があるといふのと同じ事なので、全然無意味な事になつてしまふのです。

ところが普通の考へ方で見ますと、眼で見えないものも、存在してゐるといふ事になります。耳がなくても響きを立てる原因が起つてくるといふことになるのです。そしてこの眼や耳や、そして私共がゐてもゐなくても、私共がゐるところの世界のすべてのものが、存在してゐる、といふのですが、しかし、このように考へてゐるその事が、やつぱり心の働らきからなので、即ち記憶することや、想像することから起つてくる考へなのです。

眼を閉じてゐても、やつぱりいろいろな物が存在してゐるのだ、と思ふことは、眼を開けば、それを見ることができると云ふ想像や、記憶がその考へを助けてゐるからなのです。

自分がゐなくても、世の中のあらゆる物が、やつぱり變りなしに存在してゐるのであり、やつぱり自分と同じような人がゐると考へる自分の心の働らきに過ぎないのです。もしその心を取り去つてしまつたならば、もし後にやつぱり残つて

あるものがあつたとしても、それは何の意味も無いものになります。即ち無意味なことなれば、存在してはゐないと言はなければなりません。

このやうに、自分の心を離れては、何一つとして存在してゐるものはないのであるとするならば、一切のすべてのものは、私共の心から生れたものに過ぎない、と言はなければなりません。しかしかう言つてしまふと、少し不思議になつてきますが、すべてのものは、私共の心から生れたものとするならば、私共はその考へることを食つたり、或はそれを飲んだりして生きてゐるものであると言はなくてはなりません。少しけしからぬ論になつてしまひます。しかし、そのけしからぬ論だと考へるのは、自分の身體を考へるもの以外のものであると考へ、それが、考へることを食つて生きてゐると思ふから不思議になつてくるのですが、私共の身體自身が、すでに考へることによつて現れてゐるものだと知れば、その考へによつて現れてゐるものによつて生きてゐることに、何の不思議で

も、けしからぬことでも、ないことになります。

それでは私共の前にある石塊や、或は机等もその考へから生れたものなのであるなら、その石塊や机に頭を打つ着けて見てみる。それはちつとも痛くない筈ではないか。何故なら、それは私共の考への現れたものなのであるから、痛いといふ理由はないからである。このやうに唯物論者は非難するのであります。しかし唯心論だとして、決して石や机などをそんな影のやうなものであると言ふのではありません。それは私共の考への働らきの現れであると主張するだけのことなのです。ですから頭を打ち付ければ痛いことは當然のことなのであります。それは非難者の考へ方がまちがつてゐるのです。何故なら、存在してゐるものを打つたから痛いといふことの方が起つたのではないので、このやうに考へるのは、はじめから物が存在してゐるといふことを決定してかゝつてゐる考なのです。唯心論の立場から言ひますと、物が存在してゐるから、痛いと感じるのでなく、

痛いと感じるから、物が存在してゐるといふことになるのです。即ち、机があるから痛いと考へるのではなくて、痛いと感じることが、机があると考へる原因となつて、それに見たりすること等の感覺の働らきが加はつて、それで始めて石だとか机だとかの考へが、できあがるのだと説明するのであります。

「若し哲學の最後の望みといふものが、あらゆる事柄を、完全に説明することのできる原因を捕へること、なのであるとするならば、唯心論は、唯物論よりも、一層完全な見方であると言はなければなりません。」

唯物論は、たゞ外の世界ばかりの組み立てられたものとしては満足することができませんが、精神的な方面の事柄の説明に這入つてくることができませぬ。これと異つて唯心論は、その精神的な事柄から出發して行くのですから、私共の目的から言つても満足することができて、藝術や、宗教の方面にも、充分に説明することができるとは言ふことができます。

そして見られる方の物の説明もできなくては、まだ完全な見方であるとは言ふことはできませんが、しかし、以上に説いたように、その見るといふ物は何であるかといふことの説明も充分にすることができるとは言ふことができます。唯心論の立場から言ひますと、唯物論が言つてゐるような物といふものは、つまり説明するに都合よいように考へ出されたところの、心の現れにすぎない、といふことになるのです。

これは、認識論のうちにも現れてゐることです。

もし心の外に、何か存在してゐるといふ論（唯物論もその一つです）であるとして、私共の心が、どうしてもその確かな姿を知ることができらうか？ といふ大きな問題が起つて來るのであります。そして、若しそれが解らないとすると、懷疑論といふような考へも出てくるのであります。そこで唯物論は、認識の問題に觸れないでゐるうちだけに、即ち物があつて、それを私共の心で知ることができるのである。と濟ましてゐるうちだけに、なりたつてゐるのですが。一度

知るといふ、働らきについて、考へてみるならば、唯物論からは、少しもはつきりした答をするとは、できないのであります。ところが唯心論から言ふと、すべてみんな心のあらはれなのですから、私共は、たゞ、どうして感覺や、考へること等が結びつけられて、どんなものが、出来上るかといふことを、研究すればよい事になるのであります。

しかしこれは、唯物論に對しての長所であつて、自分を主としたところの唯心論が、完全無缺なものであるとは、まだ言ふことができないのであります。

まづ第一に、認識論の上から、一切のものが、自分の心の働らき以外のものではないとしても、私共はいつまでも、その立場でゐることに満足してゐることができませんか。いつか、私共はその見方に不服になつて來るのであります。

唯心論は、自分の精神を主とした、見方から出發するものですが、人間の心の方面の生活上に、ついでの説明には、完全であるといふことができますが、その

爲に、主として倫理だとか、宗教だとか、の方面ばかりに眼を注いで、心以外の物質的方面、即ち、科學的な知識を輕んじてゐる。印度や、支那の思想では、唯心論的な傾向が發達したのは、當然なことなのであります。

もし宇宙が、精神的な働らきの現れであるとするならば、何故私共の心のうちにそれが物質であるといふ考へが這入つてくるのでせうか。ところが私共の精神上では、考へたり知るといふことは、經驗する道筋としての以外では、わかるといふとはできないのであります。ですから私共の考へのうちに、這入つて來てゐないものは、存在してゐないことになります。しかし私共は、はじめから充分な知識をもつてゐたものではないので、だん／＼集まり積もつて、きた結果なのであります。

そして認識論では、認識する即ち見る方と、見られる方とを必要とするのであります。この一方だけではわかると云ふ事柄はできあがらないのです。ところが

唯物論では、この見られる方のもの、即ち物質的なものの存在してゐることばかりを承認して、見る方は認めないので。唯心論はその全然反対で、見られる方の存在を認めなくて、見る方即ち精神的な方面を承認するので。

そこで、私共の見方を完全にする爲に、この二つの考へのどちらをも認めなくてはならなくなるのです。即ち二元論に進まなくてはなりません。

五 二元論

私共の普通に考へられることは、物質も、そして精神も承認する、即ち唯物論と唯心論との二つの立場を、承認する二元論なのであります。

何處の國でも、ずいぶん古い昔から、魂といふものが存在してゐるといふことは信ぜられてゐたこととあります。そしてそれは、肉體とは全然違つたものであると考へられてゐるのであります。しかしその魂といふものは、一體どんなもの

なのであらうか、といふ事については、誰もはつきりと答へることはできなかつたのでした。まだ開けない時代の人々の間では、恰度私共が呼吸してゐる空氣のようなもののだらう、と思はれてゐたのでした。そして、さういふものが、この肉體と全然別に存在してゐるといふことは、文句なしに信じられてゐたので。現在では、極初步の心理學者の間では、物質とは違つたものであるとして、それが存在してゐるのであると、考へられてゐるのであります。

それらの考へ、つまり物質と精神との二つが存在してゐる、といふことを承認してゐるといふことから、その二つの立場を許してゐるものを、二元論といふのです。

この二元論の考へは、ずいぶん永る間、人々の心のうちに、信じられてゐたのでした。

それは古代から中世の人々の考へとして、承認されてゐたのでしたが、しか

し、この二つは、どのような関係をもつてゐるのであらうか、といふようなことは未だ問題にされはしなかつたのです。

物質と精神との関係があるといふことは承認してゐて、即ち物から心に影響したり、心から物に影響することが、できるのであるといふことを、考へられてゐたのでした。

今日でも、科學としての心理學にあつては、それは立派に承認されてゐるのであります。このような二元論は、また相制論とも言はれてゐるのであります。

ところが、私共の心は、だん／＼進んで行つて、その物といふものは、何んであるか。心とはどんなものであるか、といふことを考へて見ますと、物と心との關係は、實際一つの大きな不思議として思はれるのであります。

人々の心が、二元論で満足してゐられるのは、物と心との二つのそれぞれの根本的な性質を、はつきり定めぬからなのです。もしもそれを決定するならば、

物が心に影響したり、或は心か物に影響したりするといふような事は、できることではなくなるのであります。

例へばこゝに一つの音が聞えてくるとします。それは、空氣の振動が、私共の耳へ這入つて來て、それは鼓膜を振動し、それから更に、それらの運動が神經を越して大脳まで行くので、はじめて音が聞えたのがわかるのです。これらはすべて物質の運動であります。ところが、それらの運動は、たゞ物質的な運動だけで、決して音であるとかつたところの感覺ではないのです。つまり、たゞさうした働らきだけでは、わかるといふことはできないのです。

もし、その物質の運動が、音といふものがわかつたのであるとすると、それは、物質から、全然違つてゐる精神に變つてしまつたのであると云はなくてはならなくなるのであります。

その反對に、手とか足とかを動かさうとする考へが、起つてきた場合について

みましても、その考へといふものは心の働らきなのですが、その心が、全然異つた「物」を動かすこと、になるといふことも、すこし不思議なこと、になつてくるのです。

並行論の考へ方によりますと、どのようなものにも、必ず「物」にはそのうちに「心」があるのです。又「心」があるならば、きつとそれに伴つてゐる「物」があると言ふのです。即ち「物」とは、私の感覺の器官に映つてくるもので、「心」とは私共のそれを考へて知るところのものを指して言ふのであります。ところがこのように考へることには、少しまだ完全でないところがあるのです。即ちあらゆる一切の物には、どんなものでも必ずそれは心をもつてゐるとして、それでは、その心とは、どんなものであらう、と言ふことです。しかしそれは、それぞれの心自分だけしか、知ることができないので、他のものからは、それを知るといふことは、できないのです。

即ち自分の心から、外のものの心を、推察してみるより仕様がなないので。それで、とにかく、その推察してみること、さうだらうと考へるので、私共は自分以外のものの心を知るの、みんな間接に知るのであるといはなくてはならないのです。それで、自分と同じようなものの心は、割合によく知ることができまが、別な違つてゐるものゝ心は、知ることができなくなつてくるのです。私共は、石や土などの心を知ることができないのです。また、地球の精神や、宇宙の精神等もはつきり知ることが困難であるのは當然なのであります。この地球や宇宙や、又は石や土等は、科學的に見てみるならば、たゞ機械的なものに過ぎないように思はれるのですが、従つて私共はそれにも心があるかどうかと云ふことは一寸考へにくくなつてくるのです。

學者のあるものは、そのやうなものは、全然死んでしまつてゐるもので、生命の無いものなのであると言つてゐるのです。

しかし、いま茲に私共が考へてゐる哲學的の上から言ふならば、それらについて、たゞ私共が外面的にだけしか知らないから、それを死んでゐるものと見てゐるのですが、やはり私共と異つた心をもつてゐるのでなければならぬのです。このように考へてゐることは、前の唯心論の立場とは異つたもので、自分以外の澤山の心が存在してゐる、といふことに、なつてくるからです。

並行論は、このように、あらゆる一切のものに、心があるといふ、ところまでやつて來たのですが、物と心との二つを認めてゐるとは、哲學からも反對しないのですか、しかし哲學の立場から見ると、まだ完全なものではないのです。即ち、哲學は、その物と心とを、更にそのどちらかの一つに纏めあげなくてはならないのです。そして、それには、物と心との以外の異つたもので、それを爲すといふことは、哲學的に不自然なことなので、この二つのうちの、どちらかを本質としなくてはならないのです。

これを解決するには、この宇宙のうちに存在してゐるところのあらゆる一切のものは、物質であつて、そしてまた精神であるといふことに定めなければならぬのです。即ち汎心論的な見方を承認しなければならぬのです。一切の心の働きのには、きつとこれに伴つて起つてくる、物質的な働らきがあつて、そしてまた一切の物質の働らきには、必ずそれと共に起つてくる、心の働らきがあるといふことができるのです。

さうして物質の働らきを機械的な見方にする場合には、そのうちに精神の働らきをもつてゐることになつて、單なる機械論にはならぬのです。こゝに於て、並行論は、はじめて完全なもの、となるのであります。しかし、この汎心論が、承認することのできるもの、であるかどうかと、云ふことについては、これを研究してみなくては、ならないのであります。

どのやうな物質も、その内面には必ず精神があり、また心の働らきか起るな

らば、きつと物質的な姿がそれに伴つてゐるといふことは。汎心論の出発点なのですが、即ちそれは、物質とは私共の心の働らきによつて、知ることのできるものであり、精神は、物質の働らきによつて、知ることのできるもの、であるといふことの意味になるのであります。

そして、一切の世の中に存在してゐるものは、物質であり、そしてまた同時に精神であつて、即ち物質は精神をもつてゐる、のであるといふこと、になるのであります。

こゝに及んで私共人間には、肉體と精神とがあることを承認するように、動物や植物はもとより、石や土等にも、それと同じように、心をもつてゐるのであるといふことを承認するのであります。

このような見方を、私共はどうして知ることができるのであらうか。私共は精神の存在してゐるといふことを、直接に承認することのできるのは、單に自分の

意識についてだけであります。自分以外については、たゞ物質的のものあらはれよつて、それを推察して知るばかりなのです。

即ち他の人が泣いたり笑つたりすることは見ることができても、その喜こんだり、悲しんだりしてゐる心は直接わかつてゐないのですが、自分が、喜ばしい時には笑つたり、悲しい時には泣いたりすることから考へて、他の人もさうであらうと推察して、それを知るのであります。

このような自分を元として推察するといふことは、どの程度まで自由なのであるか、といふことから汎心論は定まるのであります。

私共は、この自分を中心として推察することによつて、精神の存在してゐるといふことを、私共人間同志の間では、すぐに承認することができるのですが、しかしもつと進んで、動物の間にもそれを承認することはできますが、下等動物になると、それを保證するのに、一寸困難となつてくるのです。しかしそれらも、

まだ承認することはできるのですが、植物になると、行き詰つてしまふのであります。植物は、自分で動いたり、聲を出したりすることができないから、それらには精神はないのである、と言へますが、しかしその枝は、太陽の光線の受けられる方に伸びて行き、根は營養をとるために地に向つて進んで行きます。その種子をどちら向けに蒔いておいても、決して芽が地に向つて出たり、根が上に向つて出てきたりすることはないのです。してみればこれは決して機械的な運動のみではないので、精神をもつてゐるのであると、言はなければならぬのです。

このように、植物にも精神のあることを認めることができるのです。このように見て行くならば、土や石等にも精神のあることを知ることができるのです。それらは地球として、日夜廻轉してゐるのです。それがもし單に機械の様に動いてゐるだけのものならば、いつかは停止するものとして、日々だん／＼その速度がゆるくなつて行くべき筈です。しかし何千萬年來一日は二十四時であることに、

一秒の億分の一の相違もないのです。そしてそこからは生物を生み出したので、精神の無い處から精神のあるものの、生れ出る理由はないので、それらにも精神が無いといふことを、斷言することはできないのであります。

このように、あらゆる一切のものには、必ず精神があり、次第にそれが、植物、動物そして人間と、だん／＼高等に進歩して行く、のであることを示してゐるのに過ぎないのである、といふことになるのであります。

このように私共は、有機物、無機物を通じて、精神があるといふことを知ることができましたが、これは私共が、この宇宙の一分子として存在してゐるやうに、私共の知つたところのその精神も、また宇宙の大きな大精神の一つのあらはれなのではないでせうか。こゝに及んで、私共は、地球の精神や宇宙の精神のやうな複雑な精神をも認めなければならぬのです。

以上、述べて來たやうな汎心論は、まだ最後の眞理に、到着したのであるとは

言ふことができないのであります。なぜならば、これらの汎心論の説明は、自分を中心としての推察の働らきに依つたのであつて、従つて必らず、さうでなければならぬといふ性質は、もつてゐないのであります。それで哲學的の教へは、この程度に止まつてゐることはできないので、兎に角進んで、明確な眞理を要求するのであります。

六 絶對論

絶對論とは、あらゆる矛盾を超越した、一つの根本的な眞理を捕へて、それによつて實在物を説明しようとする、哲學の組織のことでありませう。

唯物論や唯心論のように一方に偏せず、また並行論や汎心論のような不明確なもので無く、私共の哲學的な要求を満足させるために、一つの高い立場から物質も精神もその含んでゐる考へ方から、その見方を定めようとして、この絶對論を

組み立てようとするもので、そしてこのような一般的な見方をする考へを、實體絶對論と云ふのであります。

このような考へ方をもつてゐたのは、希臘のエレア學派の「有」論であります。この學派の説にあつては、感覺によつて知ることのできるものは、すべて出鱈目なものであつて、本當の實在物を知るための働らきを爲すことのできるものは、純粹なまじり物のない意思だけであるとして、これに「有」と云ふ名をつけたのであります。あらゆる實在物は單一なもので、そしていつも存在してゐるものであり、またそれは分割することのできない、しかも變化することのないもので、そして雑多で無い、運動することのないものを指してゐるのであります。従つて過去も未來も無い、永遠の現在だけであるとしてあります。

このように、矛盾してゐる一切の要素を捨て去つたものが、實體絶對論なのであります。しかしあらゆる存在物が、たゞ實在物として考への中に作られてゐ

ることだけでは、まだ完全な価値がないのであります。つまりこれでは、現實を説明するに都合のよい様な性質だけを、實在に結び付けたのに過ぎないのであつて、つまり捨てるものは捨て、取るものは採つて、都合よく出来上つた實在物が、この實體絶對論の云ふところの、あらゆる存在物なのであります。

ですから、このような論については、さうで無いと考へるなら、それまでのとで、又そのように學者の考へる處に、間違つた點や、幼稚な個處があると云ふならば、またそれ限りのことで、これを獨斷論とも、言ふことができる、のであります。

獨斷論と言ふ名は、カントが、彼れ以前に考へられてゐた、實體絶對論に付けたのであります。それはこのような意味なのであります。

從來の哲學者が、實在を捕へようとして、そしてまた色々な實在についての論定が爲されたのでしたが、その何れにも、このように實在について知ることので

カントの言

きる力が、私共に實際あるのであらうか、無いのであらうか、といふやうなことに ついては、研究するところなく、自分勝手なことを言つてゐるので、いはゞ、砂の上に建てられてゐる家のようなもので、相手の無い、張り合ひの無い論に過ぎないのであります。もし私共の認識するところの能力について研究してみても、それがこのやうに超越したところの絶對を知ることにはできないものなのであると云ふことが解つたならば、それ等の議論はすべて破れてしまはなければならぬのであります。それで、本統の哲學と云ふものは、認識研究の上に組み立てられなければならぬのであつて、私の哲學は、從來の獨斷論を棄て、新らしく立てられた認識の研究、つまり批評哲學であると言つたのであります。カントのこの論については、認識論の話において説明してありますが、しかし、認識を研究する上にあつても、それにはまた色々な態度があると云ふことが、今ではあきらかになつてゐるのでありますから、もし認識をする方と、せられる方とに分けて、

それを只しつかり守つて行くことだけならば、前に述べた二元論より一步も出てゐないのであります。實際具體的な唯心論は、カントから出發して、しかも自然科學と調和しようとしたところのカント學派と稱してゐる人々が主として唱へてゐるところなのであります。さうして見ますと、私共は具體的唯心論で満足してゐるより、仕方のないことになつて來るのであります。

カントから通り抜けて來た私共は、一切の現象の背景を爲してゐて、その根柢となるものと言ふ意義による實在といふものを捨てるより仕方がないのであります。しかし全く捨ててしまふならば、哲學の要求そのものを捨てる事となつて、哲學的に不合理になりますから、私共はそれを活かす方法を、しなくてはならないのであります。

元來哲學は、智慧についてのものなのであります。智慧で到ることのできないものがあるなど、言ふ事を許さないので。哲學は、どこまでもその知識の上

から、一切について説明し盡さなくてはならないのであります。そして、もし知識の上から、その結局について研究するならば、獨斷論者の言つてゐるような、この萬象以外に根柢としてあるところの常住不變の絶對などといふものは、絶對そのものの性質から云つても認めることはできないのです。知識の上から見るならば、實在として依ることのできるものは、ないのであります。もしそれを主張するならば、所謂實在絶對論の立場となるのです。

もし、それがむなしなもの、であるならば、人間は、幾千年の努力を費して、さまざまな哲學を建設したのであるか、解からなくなつてしまふのであります。ですから實在はなければなりません。それではその實在とは何であるかといふならば、私共は、實體絶對論が、このように停止してゐる見方であるのに反して、變化し發展しつゝある、現象であるとして、それが再び、私共の目の前に活きて來たものとして考へるより仕方がないのであります。即ち活動絶對論の立場に到

着するのであります。

宇宙は一つの進展の途上にあるもので、それは物質的の過程であり、又は精神の過程となつて現れてゐるものなのであります。それは私共の心の中の過程となり、或は自然の過程となるのであつて、それらはすべて同じ過程にあるといふところの私共が知ることのできる原理なのであります。こゝに於て大きな原理を發見することができました。

例へば茲に一本のペンがあるとしみます。このペンは、何故に存在してゐるのであるかと云ふと、普通分析的な考へ方によりますと、それは一つの獨立して存在してゐる、ところのものであつて、木の細長い棒の端に、取り付けた金屬性のものであるといふ、それが、ペンの性質である様に考へられるのでありますが、そのやうな見方以外に、どのようにペンといふものの獨立した存在があるかと考へてみるのに、それは金色をして光つてゐることは、太陽の光線があつて初めて、

金色に光つてゐるのでそれでは、太陽の光線は、何故に、そのように、なるのであるかと考へて見るならば、そして次第に考察を加へて行くならば、ペン一本は、やがて宇宙の存在の原理について示してゐるもので、あるとを知ることができるのであります。又このペンの用途について考へて見るならば、それはインクによつて紙の上に文字を書く爲に、存在してゐるものなのであつて、では何故に紙の上に文字を書くのであるかと考へて見るならば、そして考へ進んで行くならば、やがて人生そのものを説明しなくてはならぬ様になつて行くのであります。さうして見ると、金屬性であるとか、寸法だとかペンの性質をもつてゐることとは、即ち人生だとか、宇宙だとかの一つの過程にすぎないのであつて、従つてその存在してゐることの理由は、やがて、全宇宙の理由に外ならないことを知ることが、できるのであります。

このような存在理由を考へる見方は、今まで説明してきたやうな、哲學の立場

とは、異つてゐるのであります。

このように見るときには、一として常住不變なものはないのであります。この思想を主張したのは、希臘のヘラクリイトスであつて、エレア學派の實在の常住不變の思想に對して、變化流轉をもつて世界の根本的な原理として、活動の過程をもつて、それを説明しようと、したのであります。

この見方から、哲學を組み立てて行くならば、古來のさまざまな哲學は勿論、倫理も宗教も、その他の自然的現象も、みな各々その立場に於いて、無駄なものは無くなるのであります。

ここに於て、私共は、哲學の完全なる理想郷に、到着したのであります。

七 宇宙論

宇宙論とは、宇宙論的な問題、即ち神學的な問題は、一切の事柄を、どのよう

に考へなければならぬか。宇宙を形づくつてゐる、さまざまな、部分同志の關係、そしてその部分との關係について、研究しようとするものなのであります。

そして、このような疑問は、どうして起るのであるかと言ひますと、普通の見方によりますと、世界は、個々獨立したところの無数の物の集まりなのであつて、その物は、互に關係しあつてゐるものなのですが、しかし、それら各々の存在について見ますと、それは必らずしも、このような關係が必要であるとして、存在してゐるのであるとは、思ふことは、できないのであります。けれども、私共が少しでも考へをすゝめて見るならば、それが間違つてゐることを、すぐに知ることが、できるのであります。

例へば、ここに一つの果物があるとしてみます。この果物は、始めは花だつたのですが、その花は散つて、子房が成熟して、この果物となつたのであります。そして、この果物の中の種子は、地に蒔かれるときには、また新らしい樹木とな

るのであります。

この事柄について考へて見ますと、これは時間的に、及び空間的の関係をなしてゐるのであつて、即ちあらゆるものごとの中の一部分は、時間と空間との相制的な関係をもつてゐるのであり、各々の物は獨立してゐるのではなく、総合的な運動をなしてゐる統一的な體系のもとに、あるのであります。ですから、その一部分の變化は、全部に影響をすることゝ、その單獨な運動であると、見るこゝとができるのであります。

しかしそのような事柄は、實際に經驗されるのであらうか、又は各々の獨立の要素は、何故に自由な活動をしないのであるか、と云ふことから、それは多くの要素が、偶然に、一緒に運動をするのであるとは、考へることは、できないのであります。

けれどもこの関係を、世界の物質的な事實について考へて見ますと、世界のど

のような部分でも、それは世界そのものと、その性質と同じうしてゐるところの體系のうちにあるのです。従つて、相對的に、獨立的なそして総合的な運動をしてゐるところの相對的に獨立的な統一的體系をもつてゐるのであります。

この統一的な體系といふものは、實に宇宙の根本的な特別な性質といふことのできるものであります。

さらに、これを精神的世界について考へて見ても同じことなのであります。

例へばプラトーン思想について考へて見るとしても、彼の思想については、私共は、まづ彼の師であるソクラテスの思想について、又彼のあつた時代について、アテネの衰亡について、等を考へなければならぬのであり、さらにソクラテスを知るのには、ソフィストの思想、及びその時代の政治について知らなければならぬのであります。このように、それらの關係について尋ねて行くときは、一つとして獨立してゐるところの思想はあることはできないのであります。

こゝに於て私共は、精神的な世界にも、統一的體系があるといふことを知る事ができるのであります。

歴史的な順序に於ても、時代の精神の進展の上に於ても、つまり古代、中世現代といふように、社會、國家、家族といふように、相對的に獨立した統一的體系を示してゐるのであります。

それで、宇宙の本體は、統一的な要素をもつてゐる體系として、一つの法則によつて支配されてゐるところの事柄として見なければならぬのであります。

そしてこの事柄を、どのように説明するかといふことによつて、その解答を得ることがあるのでありますが、それを、原子論、擬人的神論、汎神論の三つとするのであります。

原子論は、萬有は、互に全然獨立した澤山の要素、即ち多元の集まりから成り立つてゐるのであるとするのでありますが、これに反して、擬人的神論は、一つ

の統一のある原理を求めて、これは、この世界以外に存在してゐるところの神といふものであるとし、その神が、この世界を創造し、支配するものであるとして、秩序的な統一の事實を説明しようとするのであります。そして汎神論はこの統一の原理を、神といふようなこの世界以外に存在してゐるものに依らないで、この世界のうちにあるとして、この世界は、その原理そのもののあらはれであるとするのであります。この意味から、内在神論とも言ふのであります。

八 原子論

原子論の主張するところに依りますと、この宇宙の間には、元來絶對的に獨立したところの澤山の要素が、偶然に集まつて結び合はされて、こゝに統一をもつてゐる萬有が生れたのであると言ふのであります。

ですから個々獨立であるところの無關係の原子が、宇宙のうちを運動して、互

に適當な状態でもつて、互に觸り合つて、會合した結果、こゝに世界に於て、私共が、事物と言ひ、その間の關係といふものが起つてくる、のであると説くのであります。

宇宙の活動する關係や法則に關して、希臘最初の哲學者達は、水や又は空氣や火等をもつて、世界の原質であるとし、世界はすべて性質を同じくしてゐるものであつて、その形や大小のみが異にしてゐるところの原子と名づける小さな物質から成り立つてゐるものであると唱へ、こゝに原子論を主張したのであります。

この思想は、近年になつて、多くの物理學者の精密な研究によつて、組織的のものとして、著しい發達をして、物理化學の進歩を非常に助けたのです。

しかし原子といふものは、私共の思想によつて、宇宙のうちに存在してゐるところの物質を、個々のものに分けて、更らにそれをその要素に分析して、その結局の點を名付けて原子とするのであります。

故に私共は經驗によつて、原子に行きつくことは、できないのであります。そしてその分割が、最後のものであるとするならば、それ以上に、擴がつたり延びたりすること、のない、ものであるとしなければなりません。

原子の本質とするものは、何であるかと言ふと、物理學は、これを力であるとするのであります。この力と云ふものは、その働らくところのもの、あることを考へなければなりません。

こゝに於て、原子を以つて、世界の原質であるとすることは、少し困難となつてくるのであります。さらに私共は、これらの獨立の要素を許すとしても、それが互に影響し合ふことは、經驗するとはできない、ことなのであります。又世界の秩序のある統一をもつて、偶然の出來事であるとしてしまふことは、私共の研究する心を満足させるのできる、ことではありません。そして、この難點を救ふために、私共は、この世界を支配してゐるところの、あるもの、の存在を考へ

ることになるのであります。

生物の起原について、原子論の主張してゐるところは、まづ無数の原子は、盲目的に運動してゐて、さまざまな結合や、配置をしてゐるうちに、偶然にも、動物や植物が生れるようになった、のであると説くのであります。

例へば、一匹の虎は、それを作りあげてゐるところのあらゆる原子が、偶然に一時に結び合つて、突然にあらはれたのであるとするのであります。このことは實際として考へて見ることは、非常に困難なのであります。なぜならば、その虎が生きてゐるためには、多くの食物となるべき、動物がゐなければならぬし、また、子を生むためには、異性の虎が必要となつてくるのであります。

エムベトクレースは、有機物の起原を説明して、これらの諸部分は、互に結び合つて、種々の不恰好の怪物となつたのである。としたのですが、この説も前の説と同じように、信ずることの困難な説で、到底成り立つべきものではありません。

せん。

そこで、宇宙間の生物の起原を説明するには、原子論は、まづたく効力の無いものとなつて、他にある超越した能力をもつてゐるものの存在を認めて、そのものの創造したのであると、にしなければならぬ、なつてきたのであります。

九 擬人的神論

擬人的神論は、原子論の困難としてゐるところを、解決するために、假に定められた説なのであります。

即ち原子論が、宇宙の萬有の統一、體系、排列、等が、偶然の結果であつて、盲目的な法則に従つてゐるところの運動の結果であるのに過ぎないとしてゐるのは、到度考へることのできないことであるとして、こゝにこのような宇宙の萬有の形は、あらかじめ世界のとるべき體系と階程とを考へて、そして一つの定められ

た目的の觀念に従つて、造りあげられたもの、であるとするのであります。

これは、私共が、さまざまな事物を造り上げるものとして考へたのであります。例へば、時計職人が、時計を造るのは、時計を造るといふ目的の觀念をもつてゐるからであつて、そのために時計といふ形を備へたものとする事ができるのであります。そして齒車、ゼンマイ、針等の諸部分が、統一的な體系によつて組み立てられ、それらの共に働らく作用によつて、針の運動は、時間の移りかほりを示すことができる、ようになるのであります。

勿論私共は、時計職人が、時計を造るように、世界創造を見ることはできませんが、私共はこの世界に行はれてゐるところの關係の法則について見るには、恰度時計の構造を見るような有様であります。そしてまた自然界の美は、藝術家の創作したところの美術品を見るようであります。ですから私共は、これらの事柄を考へて見ても、世界は、どうしてもある造物者の手になつたものなのである

としか考へることができないのであります。

殊に生物の場合に見るような精巧な、ところの構造は、人間と比較して、更に一層すぐれたところの、即ち神の仕事であるとしたか、考へることはできないのであります。

そして原子論が説いてゐるように、原子の偶然な結合であるといふようなことは、到底意義の無い、根底の無いことであるとしたか、考へることができなくなつてくるのであります。

しかし、この世界を超越してゐるところの神のような絶対者があつて、この世界を造り、支配してゐるのであるといふようなことも、いさゝかも、これを經驗として見る事ができないのであつて、いくら考へてみても、それを見出すことはできないのであります。

たゞ私共の安心のために、方便として、人間の能力から推し考へて、世界の統

一を説明しようとするのには、何等の必然性をも持つてゐないことなのであることを知ることができるのであります。

ですから、経験によつて、實驗の觀察によつて、絶對的に確實である研究法とせずあるところの自然科学に於ては、このような根據の無い想像説を認めることはできないのであります。

それよりも、物理学のように、原子説を執る方が、當然のことなのであると言はなくてはならないのであります。

このように見てくる時には、擬人的神論は、到底存在の價値の無いものであるように考へられますが、これは人類の精神生活の歴史に於て、根深い關係をもつてゐることなのであつて、たとへ科學によつて、その無理であることを保證されたとしても、一朝にしてその存在を失ふようなことはないのであります。

世界に於ける宗教は、すべてこのような、擬人的な神の假定に、もとづいてゐ

るものなのであります。

まだ科學的な知識を持つてゐないところの原始人にあつては、日常に出會ふところの事柄は、一として不思議でないものはないのであります。しかも彼等の生活は、周囲と調和してゐないために、常に脅威を受けてゐるのであります。

そこで彼等は、雲を仰ぎ、山を眺め、水に面するとき、これらを一種の靈をもつてゐるところの存在物として、怖れ、敬してゐることは當然のことと云はなければならぬのであります。

これから神話となり、神話は次第に發達して宗教となるのであります。そして宗教は一般民衆に對するものであるために、意味がわかり易くなければならぬために、このような絶對的な存在者として神を假に定めて、この神は、人間の持つてゐるような性質を具へてゐるものとして、これによつて宇宙の原理を説明しようとするものであります。

一〇 機械観と目的観

宇宙の活動の解釋法に、二つの互に反對した見方のあることを知ることができず。これは即ち機械観と目的観とであります。

機械観は、この宇宙の活動を因果の法則に従ふものとして、即ち物質、精神ともに、機械的に活動するもの、なのであるとするのであります。

従つて何等の活動、又は結局に到るための活動でもなく、又神といふような超越的な存在の干涉によつて活動するのでもなく、故に唯物論科學は、齊しく主張するところであつて、これは物質そのものの、もつてゐるところの、あらはれであるとするのであります。

有機體のような複雑な作用をなすものにあつても、それは物理と化學との作用によつて起るものなのであつて、生命力といふやうな特別な假定を拒否しようと

するのであります。

では私共は、宇宙の過程に於ては、ともかくも、私共の行爲を、目的の無いものであるとして、單に、因果の關係のみに、支配されてゐる、もののみであると見ることによつて、私共の世界観は満足するものなのでせうか。

これに反して目的観は、この世界の活動は、單なる因果律によつて活動してゐるのではないのであつて、物質、精神の活動は、一の目的に到達しようとするためのものであるとするのであります。そして、この目的に到達することによつて、世界及び人世には、意義もあり價值もあることとなるのであります。

そして、この目的とは何であるかと言ふと目的観の主張するところは、何等かの目的があるのであるといふのはすぎないのであります。ですから宇宙の活動及び人生の行爲は、この目的に行き着かうとするために、目的に向つて爲されつゝあるものなのであります。

このように機械観と目的観とは、互に相對してゐるのでありますが、この何れが眞で正しいのでせうか。世界の過程は、單に機械的作用であつて、目的のないものであるとは言ふことはできませんし、またこれと同様に、目的的作用であつて、それに行きつくための中間の過程は、何の法則もないものであるとは言ふことは、できないのであります。なほ全體の上から見るときには、目的であらうとするのでありますが、それに到る過程としては、機械的な法則に従つてゐるものであると見なければならぬのであります。

目的を有してゐるところの結合は、そのもろもろの要素の間の因果の關係を除外しないで、却つてそれを期待するのであります。即ち目的を有する結合は、同時に因果的結果であると言ふことができるのであります。

また目的性といふ觀念のうちには、必らずしも目的の觀念がなくても、自ら目的にかなつてゐるのは、目的動性といふのであります。

私共の心の過程に於ける一つの觀念が、他の觀念によつて、惹き起される場合には、前の觀念は、後の觀念の原因となつてをるのであります。ですから因果的な法則に定められてゐるのであると言ふことができます。またその意志の望みによつて、望まれたところの目的に合致されるようなことは、また目的観的な法則に従つてゐるのである、と言ふことができます。

物質界は、たゞ因果の法則に支配されてゐて、何の目的もないのであるといふ説もありますが、これは決して完全な見方であるとは言ふことはできないのであります。私共の生活の状態には、この目的性のあるといふことを認めなければならぬのであります。なぜならば、多くのその働らきは、生活のためのものなのであるからです。

そしてこの生活に於けるその働らきは、物質界と互に關係をもつてゐるのでありますから、物質界にもまた目的性の存在してゐる、といふことを承認しなければ

ばならないのであります。

一一 汎神論

汎神論は、統一的な原理は、世界の超越的な存在者に支配されてある、ものではないのであつて、世界そのもののうちに、あるのであると主張して、ゐるものなのであります。

そしてまた世界の萬有を成り立たせてゐるところのさまざまの要素は、偶然的に、それ／＼獨立して存在してゐるものではないのであつて、實在體の一部分なのである。即ち世界は多くのものではなく、一つのもので、あるとするのであります。

「この世界は、機械的であると共にまた目的の法則に従つて、ゐるものであると言はなければならぬのであります。」そこで、神的な要素は、全宇宙に満ちてゐる

るのであつて、至るところに存在し、しかも事物と離れずにあるのであります。即ち事物のうちに含まれてゐるのであります。つまり世界と神とは異ならないものであつて、一つのものであると言ふのであります。

このような汎神論が完全であるためには、世界は全一としての根本な存在をなしてゐて、外部即ち超越的な存在者の干渉を受けることなしに、全く自動的な調和をもつて活動してゐて、それはいつも、目的衝動性によつて、ゐなければならぬのであります。この全體としての特質は、また全體のうちの一部分にあつても、あらはれてゐなければ、ならないのです。

そして、この汎神論は、また汎心論とも一致するところのもので、なければならぬのです。

擬人的神論は、神を假に定めて、私共の宗教的な要求を満足させようとするのであります。これはすでに今日の科學的な知識では認めることのできないこと

るなのであつて、従つて宗教そのものの存在についてまで、疑はしめようとしたのでありますが、汎心論にあつては、むしろ科學的な知識が、尙困難としてゐるようなところまでも、それを容易に解決しようとするのであります。ですから私共は、この汎心論に依ることは、それが汎心論と一致する上から、科學とも衝突するやうなこともなく、かへつて汎心論と共に、これを完全にしようとするのであります。ですから汎心論的の宇宙論は、これからの宗教的な信仰をも満足させることのできる、唯一の完全な世界観とみななければ、ならないのであります。

一二 結論

私共の知識の活動は、常に統一を望んでゐるのであつて、その初の幼稚な時代から、既に、いかにかけて實在を見出さうとする努力を續けるのであります。しかし、それが次第に進歩して行くに従つて、此の現象の世界なるものは、矛盾

し、反對し相違してゐること、のみによつて満ち溢れてゐるのである、ことを知ることができるのであります。

そして哲學的な考へは、こゝに益々活躍して、その矛盾し、相違してゐると思はるゝものを研究して、その本當の姿を發見しようとする苦しみのであります。かくて哲學の組織が生れ出るのであります。

しかし、それらの哲學は、それらの立場の相違から、互に矛盾し反對してゐるのでありますから、再び本體なるものについての反省を繰り返さざるを得なくなつて、哲學は、更に廣くなり、そして深く進んで行くのであります。

偉大なる哲學者のすべては、かくの如き前提のもとに、動搖を續けたのであります。

我々の精神的な生活に於て、確實であると思つたことが、間違ひの無い眞理であると思つた事が、一瞬にして根柢から崩壊することがあります。

そして、再び一步より建設し、また崩壊し、繰り返すのであります。それは空しい事業であるようですが、次第に確實なる知識は擴大し、理解は透徹し、たゆみなき進歩をつゞける階程となり、一見人間の誤謬史とも見ゆる哲學史は、更らに深刻に、樹立せられた社會觀、人生觀を破壊し合つてやまない、知識の記録となるのであります。

我々の知識は、かゝる重荷を負ひ得るものであるかと、疑はなくてはならない程に、迷はなければならなくなつて、私共の持つてゐるところの能力についての研究に進んで行つて、かくて哲學のうちにも認識問題についての考察に向ひ、或は心理學や其他の精神科學の方面にも這入つて行つて、しかもそれらは獨立した科學を生む原因に導いたりしてゐるのであります。

かくて哲學そのものの存在理由をさへ疑はれるようなにもなつたのであります。しかし哲學的な要求は、知識の活動の存在してゐることの停止しない限

採文

り、その價值を否定するようなことは有り得べからざることでありませう。

しかし哲學は、哲學的な、さまざまの研究は、私共の萬有の本體なるものは結局、綜合し統一するところの根本的な理由そのものでなければならぬとを知り、その意味から、永遠不變なる實在なるものは存在してゐないのであることを認めなければならぬのであります。

従つて、ある時代に統一することが出來得たものも、次の時代にあつてはすでにそれは不完全に、感ぜられるような立場になつて、もはやそれに満足してゐることができなくなる、ようなことになつても、それは決して不可解ではないのであります。

哲學を研究する上に、一見したところ矛盾し反對してゐるさまざまの本體も、善いとか悪いとか、乃至は好きであるとか嫌であるとかの理由で捨て、しまつてはならないのであつて、更にそれらを組織的に綜合し統一して吸収しなくてはな

らないのであります。

どのような小さな存在も、現象のうちには存在する事實であり、一切の現象に關してゐるのであるとすれば、どのようなものでも、これをことごとく、主として見ることができるのであります。そして、それがあらゆる他の一切を統一してゐるものであると、言ふことができるのであります。

例へば私共が、この世界を統一してゐるのであるとするならば、私共はその世界の本體であると言はなくてはならないのであります。勿論、この本體とは、他の存在より獨立してゐると云ふ意味ではなく一切のあらゆるものと關係してゐると云ふことであつて、その存在してゐることの理由、即ち價值をもつてゐるといふことの意味なのであります。

換言すれば、本當の正しい考へ方は、一切の事物を有機的に考へることにあると云ふことになつてゐます。

これは、生理學の研究から有機體の働きが一層明かになつて來たのであるといふことや、社會學の研究から、社會的な關係がまた有機的であるといふことを明にすることができ、また社會の活動方面から言ふならば、自分達の意識の進化と共に、自覺した國家的な綜合の理想であると言ひ得るからであります。

このように有機的に考へることが、正確であると云ふことを哲學上から證明せられて、全體の一部分であることを見ることに於て、どのような存在も、ことごとく本體であると言ひ得るのでありますから、私共がどのような事柄を研究することもその意味に於てはみんな同じであるといふことになるのであります。

しかしすべてが實在性を所有してゐるのであるとしても、全體の姿を現はしてゐるのには完全、不完全さがあつて、果してその何れが一番完全にその全體性を所有してゐるのであるかと言ふならば、勿論それは人間であることは言ふまでもないのであります。

人間とは動物としての人間では無く、人格としての人間、即ち活動しつつある私共の人格そのものであります。

そこで「哲學」を研究する上に、最も適當であるのは私共人間であると言ふことになるのであります。」

第四 哲學史の話

一 哲學の歴史について

すでに述べたごとく、哲學とは、知識のすべてを完全に統一して、正しい世界観、人生觀を樹立しようとすることを目的とする學問であります。しかし哲學には、科學のような一定の標準とするものがありません。従つて哲學をよく理解しようとするのには、全然その哲學者と、その時代とに依るほかはないのであります。

哲學の組織は、藝術と同じように、哲學者自身の満足に出發したものなのであります。それは彼の存在した時代の満足に外ならないのです。即ち時代を背景とした個人の満足なのであります。しかし個人の満足を得るための希望努力等の手段の結果でもある故に、それは、哲學者の勝手な各々の意見を述べたものに

すぎないのであるとは言ふことはできません。

即ち哲學は、時代の土地に芽生えた植物に咲いた花のようなものであります。人々は、その咲いてゐる花ばかりを見て感心するのみでなく、その美しい花を咲かせたところの植物、及びその植物を育ててゐるところの土地にも注意を拂はなくてはならないのです。

私共は、多くのさまざまな哲學を知り、或は研究をしようとするのには、その哲學を組織したところの哲學者、及びその哲學者の在つた時代に對する注意を怠ることができないのです。

従つて、哲學の研究の出發點として、哲學史の研究は缺くことのできない重要な科目をなしてゐます。

かくの如く哲學の歴史を知らなくては、哲學を知ることのできないとは、哲學と、科學との異つてゐる主な點で、即ち種々多様の科學は、いかにそれが繁雜

を極めたものでも、その科學者の人格、或は彼の存在した時代を一々調べて研究する必要がなく、單に生み出された科學のみを見ることによつて充分です。従つて數十年、數百年の歳月を費して出來上つた理論も、僅かな日時によつて學ぶことができるのであります。しかし哲學はこれに反して、哲學史を知り、その哲學者を知ることには充分でないならば、その意味もはつきりと理解することが困難なのです。一寸見ると非常にたやすい古代希臘の古い哲學なども、よくそれを研究した上でなくては、プラトーンやアリストテレスの哲學を知ることにはできないのです。そしてそれが解らなくては中世の哲學も解らず、中世の哲學を知らずして近世の哲學は了解することは不可能であり、また近世の哲學に通ぜずしては現代の哲學を知ることが困難であります。即ち全部の哲學史を知らなくては一つの哲學をも、はつきり知ることができないのです。

前にも言つたように、古來の哲學者の説くところは、みんな一人一人異つてゐ

るのでありますが、しかし、その何れの哲學者が求めようとした、そして捕へたものも、一つの正しい真理であつたことに違ひなく、真理を求めようとするための學說努力であつたことに變りはないのです。

異つてゐるのはその表現の方法や、考へ方の相違なのです。十人十色と言つて人間は一人として同じ心をもつてゐるものはありません。従つてその異つた頭から進んで行つた出發點に、ほんの少しの差異があつても、結果は大きな相違、全然反對の意見にもなつてしまふのです。

哲學史を知ることには、單に哲學を知る上に重要なのみではなく、人間の知識の發達してきた経路を知り、そしてまた現代文化の位置を思ひ、尙これから精神的に進んで行く方向をも想ふことができるのであります。

以下西洋哲學の歴史的順序を、古代、中世、近世に亘つて、できるだけ簡単に述べようとするのであります、各哲學者の一人一人についてのみに依つても、一冊の書籍として、なほ書き盡し難いような分量で、かかる僅かな頁のうへにその學說の各々について記さうとすることはもとより不可能なことであります。のみならず、本書の主旨として、徒に繁雜晦澁に導く原因ともなるので、述ぶべき事柄を略し、缺くべからざるものを除き、その統一を缺いてゐることは又やむを得ない次第であります。

それは本書に續いて刊行する「西洋哲學史講話」「東洋哲學講話」等によつて、その完全にまとまつた記述をなす考へですから、希くはそれ等の諸書によつて充分なる知識を得られることをお願ひします。こゝでは、單に、かかる時代に、かかる哲學者があつた、といふことを述べることにとゞめるよりしかたがないのであります。

二 西洋哲學史

イ 古代

西洋古代の哲學を爲すものは希臘哲學でありますが、その希臘哲學の起原については、二様に考へることができるとは第一の考へは他の近隣の國より、哲學上の思想が、當時のさうした學術上の思索を求めようとしてゐる希臘に這入つてきて、その研究が始められたのであるとして、それは埃及、或は印度などから傳へられてきたものであらうと考へられてゐるのであります。

これと異つた意見は、希臘人が文明に進んで來るにしたがつて、自然に哲學上の問題が起つて來たので、即ち希臘の哲學は、希臘人自身の産んだものと考へる

ことです。

いづれにしても、當時の希臘の社會は、このような學術的な研究が發生するのには、最も都合の好い時代だったのでした。他の諸國では、宗教上の迫害があつたり、または政治上にも種々な壓制があつたりして、自由な思ふ儘な學問上の研究が困難な有様なのでしたが、希臘にあつては、かゝる壓迫を蒙ることのすこしもない平和な状態であつたので、従つて哲學上の問題についても、自由な研究を爲すことができたのです。

元來希臘人は、先天的に智力に富んだ人種で、このような哲學上の種々な問題が起つてくるのは、また自然なことなのでした。

かくて、哲學が、希臘に芽生えたのは、紀元六世紀の頃でありました。その舞臺は、小亞細亞のイオニヤ及びシリアから南イタリアに於ける希臘の殖民地でありました。勿論その當時の哲學上の考へは、甚だ單純でそして幼稚なものであ

つたことは當然なことでした。

當時、三つの傾向の學派がありました。それは、イオニアの學派（或はミレイトス學派）と稱せられるものと、エレア學派と稱せられるものと、イタリア學派（或はピタゴラス學派）と稱せられるもので、この三の學派が、發生時代の哲學思想を代表してゐるものであります。

イオニア學派は、一つの物質によつて、天地萬象の起原を説明しようとして、試みたものでタールス Thales に始められたものであります。タールスは希臘哲學の始祖であると共に、西洋哲學の元祖をなしてゐる學者であります。彼はイオニア殖民地の首都ミレイトスに住んでゐましたが、その生死の年月については正確なことが傳へられてゐないのであります。しかし紀元前六百四十年頃に生れた人であると信ぜられてゐます。希臘の七賢人の一人に數へられ、天文學、數學に長じてゐたと云はれてゐます。埃及、フェニシア等を遊歴して、得たところの知識

を希臘の國に擴めました。彼は單に、學術の上のみについて研究をしてゐたのみでなく、政治家としても、當時の社會に勢力があつたと傳へられてゐます。彼の父は富裕であつたので、したがつて彼も諸國を巡歴したり、學問したりする餘裕があり、また諸方面にも充分な活躍を爲すことができて、且つその勢力もあつたのであらうと思はれます。

彼は、あらゆる物の本質を、水であると主張したのであります。何故水が原質であるかと考へるようになったのかは明瞭でありませんが、水は流動體であり、時によつて形を變じて固形體ともなり、また、氣體ともなるもので、變化の多いものであるが故に、あらゆる存在物の根原をなすものを、水であると考へたのであらうと思はれます。とにかく彼の博學であつたことは、紀元前五百八十五年五月二十八日の日蝕を豫知してゐたといふことでも知ることができるのであります。しかし今日まで彼の著作として傳へられてゐるものが無いので、如何に彼が豊富