

510  
75

0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 1 2 3 4 5

始





丸山岩吉著

の入門

大正  
13. 4. 24  
内交

東京 早稻田泰文社刊行

民族哲学

秋田正彦 生成論

入門の邦意義  
知的好奇心と常識——科学的知識——入門——科学——哲学

Handwritten notes and scribbles on the right edge of the page, including the characters '民族' and '哲学'.

570-75

序

哲学書といへば読んで判らないものと相場がきまつてゐる。それ程でないまでも極めて読みづらいものと思はれてゐる。實際哲学の本ですら「と読んで行かれるものは一つもない。哲学の入門書と考へられてゐる『哲学概論』や『哲学綱要』でも判りかねる言葉や、解し兼ねる文章に満ちてゐる。従つてまだ哲学を學んだことのない人々が、これから哲学に入つて見ようとしても、就いて讀むべき本がない。これは、知識の普及といふ上から見て甚だ遺憾とせられる點である。

自分の見る所では、哲学の問題もその考へ方も、普通に考へられる程、素人離れのものではない。従つて哲学の用語もその叙述振りも、もつと平易に出来るものだと思はれる。少くとも、普通の常識から安々と哲学に入つて行かれるやうな入門書を書くことは不可能でないと思へられる。この思ひ付きから出来るだけ平易に哲学の一般を紹介して見たものがこの『哲学の入門』である。

序

尤も自分が本書を書いたのには、もう一つの意氣込みがあつた。それは、今迄に現はれた常識的な哲學書の弊を破らうとしたことである。一般の哲學書が難解な爲めに、從來も、素人判りのする哲學の入門書が幾つか書かれて来た。併し、自分が知つてゐる限り、此等のものは單に哲學の用語を説明した位のもので、哲學の問題と考へ方とを秩序立て、述べてゐる様子が無い。これでは哲學といふ一個の學問を初學者諸君に紹介しようとする任務は到底果され無い。

此二つの缺點を補つて見ようとしたのが本書である。出来るだけ判り易い言葉で以つて、出来るだけ一般の常識に近付けつゝ、哲學の到る處で繰返して置いて、叙べて行かうとしたのが、本書の努力である。本書の到る處で繰返して置いたやうに、哲學は個々の哲學者によつて多少づゝ異つて居るので、哲學の内容はただ一定してゐない。それ故に、哲學の野を全體として見渡すと、個々の哲學者等によつていつも取扱はれる問題と、それ等が考へられて行くものの仕方とが見られるだけである。従つて哲學の大要を語らうとする『哲學概論』とか『哲學綱要』とかいふものは、勢ひ哲學の問題とその考へ方とを系統立て、叙べるより外

に、語るべきものを持つてゐない。中味を普通の『哲學概論』と略同様にしながら、その叙述を出来るだけ平易にしようとする本書も亦哲學の問題とその考へ方とを初學者諸君に系統立て、紹介するだけのものに外ならない。

これが爲めに、自分は、先づ常識から出發して、哲學の問題が發生する筋道を明らかにしようとした。哲學の問題が何故に生ずるかを呑み込んで貰ふには、此れが最も手近な又最も有效な手續だと考へられたからである。次いで此等の問題の性質を明らかにして、その上此等が如何様に考へられて行つたかを指し示さうとした。哲學の考へ方に馴れて貰ふには、此れが一番効果ある仕方だと信せられたからである。

出来るだけ公平に哲學の問題と考へ方とを紹介するのが、本書の目的であるから、私見を加へることは成るべくこれを見合せた。併し一貫した態度を以つて問題を次ぎ／＼に引出して行く用意はこれを怠らなかつた心算である。若し此點に於いて足元が亂れて居るとするならば、それは自分の力量に不足があつたからで、故意に横着をきめ込んだからではない。結果から見るとき、いづれ甲乙のない

事柄であるにしても、その心情だけは汲んで貰ひ度い。

成るべく私見を挟まないようにしたとはいへ、本書を書いた結果が初學者諸君を毒するやうな事になつては眞に自分の責任であるから、哲學研究の根底になる問題、例へば哲學の價値を測る場合とか哲學研究の態度を忠告する場合とかには、烏辭の沙汰かも知れないが、自分一個の所信を披瀝して置いた。例へば結論の第二節などは全く自分の意見である。

本書のやうな初歩の入門書が、最も心掛くべき點は、將來の深い研究に讀者諸君を誘ふことである。本書はこの點に於いて出来るだけの努力をした心算である。本書が哲學の問題と考へ方とだけを示して、それについて何等の解決又は結論を與へてゐないのは、一つはすべてを疑問の形にして、讀者諸君の深い研究を誘發する爲めでもある。自分が最も嫌ひなことは、本書だけで満足してくれれば、著者たる自分は最も本懐に感ずるのである。

本書の中味に就いて語り度いことは、大體これと言ひ盡した。併し本書に就い

てはもう一言語つて置き度いことがある。

自分は、正直の所、哲學の學徒ではない。今迄も、またこれから、興味を中心は廣い意味の社會學にある。唯社會學を研究する傍ら、哲學の方面をも窺つて來たのが、自分の哲學の素養である。併し、今になつて振り返つて見ると、今迄の自分の學問は、社會學もまた哲學も皆道草であつたと思はれる。唯廣く社會學や哲學の野を見渡して來たのが、今日までの自分の學問である。かやうに研究して否寧ろ讀書して來た結果、自分は多少の物識りになつた。けれども畢竟それ以上に出てゐない。自分は最近になつて、學問の研究は知識の蒐集にあるのではなくて、生きた事實から出發するものであることを知つて來た。生きた問題を捉へて、それを解決して行く所に本當の學問の研究があることを悟つて來た。これを悟ると共に、自分の捉ふべき問題をも見出し得たやうな氣がする。自分の研究はこゝから始つて行く。従つて今迄の研究は謂はゞ道草に過ぎなかつた。尤も道草して來たものがこれからの研究に役立つて行くことは確かである。併し今迄の形で終らしたならばこれ等は頭の中に移した辭書のやうなものとして始終することであら

う。  
この意味に於いて、本書は自分の道草時代を記念する一つの形見になるであらう。自分の生涯に於ける或一時期の形見になるものとすれば、もう少し實のあるものに拵へればよかつたかとも思はれる。併し前にも述べたやうな意氣込の下に書かれたものとすれば、通俗味の勝つた本書も、哲學の入門書として存在の意義を持つことが出来るであらう。本書が若し相當な用意の下に書かれた入門書として、哲學の普及に貢献する所があるならば、學問上に於ける自分の道草時代を記念する此の貧しい形見も充分の意義を持つに至ることを喜び度いと思ふ。

大正十三年三月

著者

### 凡例

- 一 叙述は易から難に入るといふ形をとつた。はじめのうちは成るべく平易に碎いて述べてゐるが、第三章あたりになると、あまりくだくだしい叙述はしないことにした。はじめのうちには寧ろ通俗的な叙し方をしてゐるが、第三章あたりになると、寧ろ學問的な叙べ方を取つてゐる。併しそれにしても平易を旨にすることは常に此れを忘れなかつた。
- 一 割註にした外國語は大抵英語である。唯適當な英語がない言葉、即ちまだ英譯せられてゐない言葉は、その原語の儘で使用した。「意識一元論」といふ言葉の割註に *Pewtus'sseinmonismus* といふ獨逸語を使つたなどはその一例である。
- 一 哲學者の名は、日本で最も普通に呼ばれる呼び方によつた。例へば、プラトンやアリストテレスを、英語讀みにプレトオ、アリストートルと言はないで、プラトン、又はアリストテレスと呼んだなどはその例である。
- 一 一體、哲學上の言葉は、個々の哲學者によつて幾分づゝその意味を異にする場

合がある。●それ故に、或哲學者の説を紹介する時には、その哲學者が使つた意味でその言葉を使用し、さうでない場合は最も普通に用ゐられる意味にそれを解して置いた。この差別は本文を讀めばすぐ様判ることと思はれる。

# 哲學の入門目次

## ×序論

○第一節 人生と哲學……………一

第二節 哲學の實際……………二

第三節 哲學の問題……………六

## 第一章 實在問題……………三

第一節 本質と現象……………四

第二節 實體の概念……………四

○第三節 實體論……………四

一 唯物論……………六

二 唯心論……………六

三 物心二元論 並行論 具體的一元論 不可知論……………七

○第四節 生成論……………一〇

目次……………一〇

一 機械論……………二

二 目的論……………二八

### 第二章 知識問題

第一節 知識の起源……………二四

一 經驗論……………三〇

二 唯理論……………一四三

第二節 知識の可能……………一五

一 獨斷論……………一六一

二 懷疑論……………一七一

三 實證論……………一八

第三節 知識の本質……………一九

一 實在論……………一七

二 觀念論……………三三

第四節 カントの知識論梗概……………三三

### 第三章 倫理問題

第一節 自由と善……………一八

第二節 道德の内容……………二四

一 快樂論……………二五

二 完全論……………二四

三 形式論……………二九

第三節 道德の認識……………二四

一 經驗論……………二五

二 本有論……………二九

第四節 道德の動機……………二二

一 主知論……………二四

二 主情論……………二六

第五節 道德の命令……………二五

一 他律論……………二九



二 自律説……………二六

結論

第一節 其他の哲學問題……………二九

第二節 哲學の價値……………三〇

附録

哲學の研究に就いて……………三三

索引

# 哲學の入門

丸山岩吉著



## 序論

### 第一節 人生と哲學

人間には知識慾といふものがある。知識慾とは物事を知つて見度いといふ慾望のことである。例へば一人の子供が田舎道を散歩して居る時ふと道端の草の中で赤い花を見つけたとする。その子供は青い草叢に赤い花が咲いてゐるのを見て非常に珍らしく感じ、その花の所へ駆けて行つて、その花を取つて見る。手に取つて見ると一際目立つて美しく可憐に思はれる。そこでその花を眺めながら、その花が何といふ花であるかを聞いて見度くなる。この聞いて見度いといふ慾

序論

望が既に一つの知識慾の現はれなのである。何故かと言ふと、その花の名を知り度いと思ふ慾望が現はれてゐるからである。その子供が頻りに知り度がつて居る所へ、一人の百姓のお爺さんが通り掛つたとする。そこで子供は早速お爺さんに聞いて見る。お爺さんはそれが蓮華草だと教へてくれる。子供はとうとう花の名を知ることが出来た。子供は此花は此邊に澤山あるかと聞く。お爺さんはまた澤山あると教へてくれる。かうして二人が十分も立ち話をしてゐるうちに子供は蓮華草に就いて可成り多くのことを知るやうになつてくる。此例でも解る様に、知識慾が動いて、物事を知つて見度いといふ氣になるには、珍らしいとか、不思議だとかいふ感情が先に立つのである。珍らしがり、不思議がつて、それが爲めに知り度くなる心の状態を、知的好奇心(intellectual curiosity)といふのである。

人間の知識は何れも皆此知的好奇心から起つて來るものである。何故なれば此知的好奇心が生じない限り、人間は物事を知らうとしないからである。此事は昔から認められたことで、希臘のプラトン(Platon)とかアリストテレス(Aristoteles)とかいふ大哲學者も『驚きは哲學を生む』と言つてゐる。つまり知的好奇心に動

かされて物事を知り、物事を知つてはじめて知識慾が満足せられるのが、人間の持前の一つである。

吾々は此知的好奇心の結果として、色々のことを知つてゐる。吾々の外界に就いても、木の名や草の名を可成り多く知つてゐる。又此等の草や木の性質や用途も知つてゐる。此れに加へて動物や礦物の名や性質も知つてゐる。雲や空のことも知つてゐる。地球が圓くて、太陽のまわりを廻るといふことも知つてゐる。また自分達の體が大體どういふ部分から組立てられて居るか、どういふ器官のどういふ働きによつて生命が維持せられてゐるかも知つてゐる。心の働きのことも幾分は知つてゐる。更に吾々の社會や國家のことに就いても、色々のことを知つてゐる。國家はどういふ組織になつてゐるか、社會生活はどういふ目的で営まれてゐるかといふやうなことも大體知つてゐる。

かういふ風に、目に觸れ心に觸れたものゝ大體を知つて、日常生活のよすがにしてゐる状態を常識(common sense)の状態といふのである。常識といふ言葉の最も普通な意味は、雜然とした知識といふ意味である。つまり見たり聞いたりしたこ

とを掻き集めたまゝで持つてゐる知識といふ意味である。だから常識は、人間の目に觸れ、心に觸れるものに就いて一通りは知つて居るが、此等の知識の一つ一つが全く確實だとも言はれないし、深いとも言はれないし、一つの知識と其他の知識との間に確かな繋りがあるとも言はれない。例へば、常識の世界に居る人は兎もすると鯨を魚だと思つてゐるが、此れは正に間違ひで、鯨は獸である。また外の人には縦令鯨は獸だといふことを知つてゐても、何故さうであるかを完全に説明することが出来ない。此人の知識は深くないのである。また第三の人は鯨は獸だといふことを説明しながら、蝙蝠は鳥でないことを知らないのである。此人の知識は孤立してゐて、外の知識と繋がつてゐないのである。要するに常識は一定の方法によつて規則立つて研究せられた知識ではない。だから一つ一つの知識が必ずしも確實ではないし、その知識の全體にもしつかりした纏りが無い。或種の動物に就いては非常に詳しい知識があつても、動物全體に就いて總括的な知識を持つてゐないといつた状態である。

而し常識は人生に最も直接なものに就いて最もよく知つてゐる。人生の直接

解説

の行動にあまり縁の無いものは此れを遠くに廻して、縁の近いものに就いては極めてよく知つてゐる。此れが爲め、常識は人生の直接の行動に役立つ所が非常に多い。多くの人々が此世界に住んでゐて、しかも必ずしも間違ひの無い生活を營んでゐるのは此れが爲めである。

併し、それにしてても常識には前に言つたやうな缺點がある。人間の知識慾は、果して常識のいふ所が確實であるかを問ふやうになり、又常識の部分と部分とに確かな繋りをつけて、自分自身の全體の知識にちぐはぐのないやうにしようとする。つまり人生と宇宙とを、其一部々に就いても、また全體に就いても、確實に知つて見度いといふ氣になつて來る。

茲に於いて常識の世界をもう一度掘り返す努力が生じて來る。今迄單に見たり聞いたりして、それだけで知識にしてゐたものを、今度は一々細く觀察して、解剖したり、分析したりする。觀察の結果を記述して、これを別の方法で實驗して見たりする。斯様に、常識の世界をもう一度掘り返して、これなら確實だといふ所をつかむ。一つの個物に就いて知つた所と、他の個物に就いて知つた所とを比較して、

兩者に共通する所を求め、此共通する所と更に他のものを比較して、茲に同種のものに共通する事實をつかみ出して来る。此共通な事實をこつて、今度は逆に今迄に観察したことの無いものを説明して見る。そうして茲に今迄に知つた事實は此新しい個物の性質や作用を充分説明するものだといふことが判つて来る。斯様に、観察し、比較し、一般化して行くとき（一般に通ずるものを見出すといふ意、茲に、或範圍のものにはこれに適用して（當筈めて）も適用することの出来る知識が得られるのである。例へば、犬を細く観察する時、脊椎があること、血が温いこと、子に乳を與へることなどは、胎生であること、肺で呼吸することなどと共に、犬の特色であることを見出すのである。また猫を観察しても此等がその特色になつてゐることを見出すのである。また猿や馬や兎に就いても同様である。此所で此等の性質は此種の動物に共通するものであり、しかも此等を共通に持つて居る動物はその他の事情も略同一であることが分つて来る。従つて此等を共通に持つて居る動物は脊椎動物、温血動物、哺乳類として總括することが出来るといふことになつて来る。此知識は常識に比べると、確實であり、また個物に限らないで、一般的

科学的知識

である。これが即ち科学的知識 (scientific knowledge) といふもので、常識を一段出たものである。

科学的知識

科学的知識の特色は、確實で、一般的で、又更に組織的だといふ點にある。一般的とは個物に限られないで、一般に當筈まるといふ意味であり、組織的とは、ばらばらでなく、全體を通じて秩序、脈絡があるといふことである。此點に於いて、科学的知識は、不確實であり、ばらばらであつた常識の缺點を征服して、一つの纏つた學問になることが出来たのである。學問といふのは、方法 (method) と對象 (object) を持つた知識の體系 (system of knowledge) だと言はれる。方法とは如何にして研究するかといふその仕方であり、對象とは何を研究するかといふその研究的になるものであり、知識の體系とは、ちぐはぐでなく、個々のものがそれらに連絡があり、秩序立つてゐる知識の群をいふのである。それ故に、方法と對象とが確實に立てられて、そこに知識の體系が組立てられると、一つの科学 (science) が生れるのである。例へば、主として観察、解剖及び比較の方法を採用し、動物を研究の對象にすると、動物の形態、習性、分類に關する一つの體系的知識が組織せられて、此所に動物學が生れる

るのである。かやうな科學が持つ知識のことを科學的知識といふのである。科學の知識は確實で、一般的で、組織的である。それ故に人間の知識慾は此所に大いなる満足を見出すのである。人間は此れによつて、人生と世界とを確實に知ることが出来るやうになつた。知識慾が満足せられると同時に、人間は科學によつて非常な應用上の効果を受けるのである。このことは現代文明國の生活がどれ程科學の應用の恩恵を受けてゐるかを思ひ出して見るならば、直ちに領かれることである。

併し科學の知識は確實ではあるが、まだ本當に全體的不是な。即ち全體の事物に當筋まらないのである。科學の知識は一般的だとは言つたが、その一般も或程度までの一般である。例へて見れば、動物學の知識は動物といふ自然界の一部分にだけ當筋まるが、それが直ちに自然界の全般には當筋まらない。化學の知識は物質の元素の性質やその化合の法則を説明することは出来るが、力の法則や音の法則には當筋まらない。要するに科學は、自然界及び人生社會の一角宛を取つて研究するもので、個々の科學は、自分自身の範圍に於いては一般的であるが、その

sciences <sup>are</sup>, but the science is not.

領域を越すと、更に別な科學の恩恵によらなくてはならない。素より、自然界及び人生社會の現象(出來事)にはつながりがあつて、全く他のものと縁が無いといふものはないから、或種類の現象と他の種類の現象との間にも關係や類似がある。従つて或種類の現象を研究する科學の知識と他の種類の現象を研究する他の科學の知識との間にも關係や類似があつて、相互の繋りを持つてゐる。それにしても、個々の科學はそれ〴〵、独自の方法と對象とを持つものである。此等の科學が渾然として一つになつて居るといふことは無い。つまり、よく言はれることであるが、色々の科學 (sciences) はあるけれど、唯一つの科學 (the science) といふものは無いのである。斯様に科學が分立して種々の方面から自然界や人生社會を研究してゐては、人生と世界との大觀を得るといふ上に、一つの不便が生じて来る。何故ならば、色々の系統の科學的知識が分立してゐるだけでは、此等の知識は統一せられることが出来無いからである。世界と人生との大觀が得られないと、吾々の内部が不統一で纏つた行動を取ることが出来ないのである。此所に於いて、科學の知識を綜合して、一つの纏つた世界觀人生觀を得ようとする努力が始まつて来る。

此努力は科學を掘り返して更に一般化する方面に向つて行くのである。科學は常識から出發しながら、自然と人生とに直進し、此等を觀察し、比較し、一般化して此れ等に関する確實な知識を得て、此等を説明して居る。科學が此方面に向つて行つたのは、常識は不確實で、ばらばらであつたのに氣付いたからである。今吾々は科學は確實ではあるが、まだ全體的でないといふ事に氣が付いてゐる。茲に於いて或範圍に於いて一般的な科學を、全體に通ずるやうにするには、此等の科學の結果を觀察し、比較し、一般化することをしなければならぬ。尤も科學が常識を掘返したやうに、哲學も出来るだけ世界と人生とに注意しながら科學の知識を掘返すことが必要である。けれども、常識に比して科學は確實であるから、科學の結果を修正することもなく、此れを比較し、一般化して行くことが出来るのである。斯くて、個々の動物を觀察し、比較し、一般化して動物學を得たと同じやうに、個々の科學を觀察し、比較し、一般化して行くとき、そこに科學の學問ともいふべき一つの學問が生れて來る。即ち個々の科學的知識を統一して、此等の科學的知識の何れをも説明する一つの學問が生れて來る。此學問が即ち哲學(philosophy)である。

哲學

哲學は科學的知識の學問である。

動物學が動物界の事情を明らかにしたやうに、哲學は科學的知識の事情を明らかにするのである。科學とは何であるかといふ疑問は實際、哲學に於いて答へられるのである。これは動物とは何であるかといふ疑問が動物學に於いて答へられるのと同じである。動物學は動物の形態、性質を明らかにした。哲學は科學的知識の性質意義を明らかにする。科學的知識はごういふ知識で、どうして成立つて、どういふ効果があるかといふことを決定するのである。此事は哲學が科學を説明するのだといはれてゐる。即ち個々の科學は自分の内容を知識だと信じてゐるが、哲學は何故それが知識であるかを説明するのである。科學の知識は哲學の説明を受けて始めて自分が知識であることを確實に知るのである。此仕事は知識の基礎を確實に説明することであると共に、知識の効果を定めることである。哲學は知識は此れ／＼の基礎に立つて、斯く／＼にして成立するものであるから、斯く／＼の効果があるのだと決定するのである。哲學が科學を説明する結果、科學は人々によつて疑はれることになければ、また、輕々しく盲信せらるることもなくやつて來る。

元來哲學は科學の成果を基礎にして、世界と人生とを全體として考へるものであるから、人間の心の働きの一つである知 (Intellect) の働きは、人間の心の働きの全體から見て、どれだけの意義を持つて居るかを明らかにするものである。知といふのは物事を認めて知識を生み、またその知識を活用する心の部分である。だから、哲學は知識が人間の生活全體にどういふ關係があるかを明らかにするのである。此事は極めて重要なことで、人間生活に於ける知識の位置が鮮やかにせらるる結果、知識萬能などいふことが言はれなくなつて来る。だから知識が野郎自大の態度を執つて、僭越にも、人間生活の全體を横領して了ふやうなことはなくなるのである。その結果、科學の研究が著實になつて、自分自身の領域を歩一歩進んで行くことになる。情意感情と意志の方面も適當に開拓せられて、人間生活の上

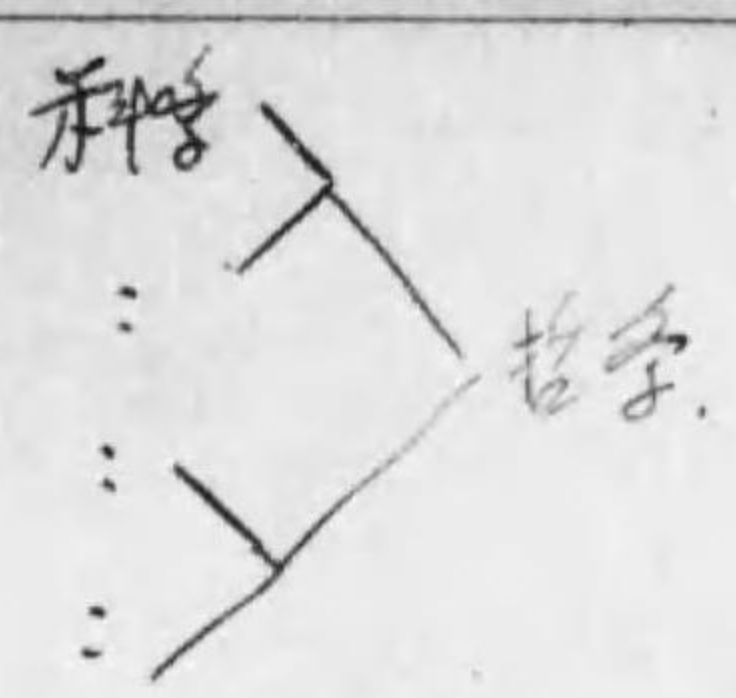
に一つの幸福を與へることになるのである。

科學が著實になると共に、又一般の人間も、科學の或結論をその儘全體の結論として取らないやうになつて来る。例へば、物理學が物質界の現象を機械的に説明するのを見て、人間も物質の塊りだから、機械に過ぎないものだ——時計のやうに

自分で動いて行く機械に過ぎないものだ、と早合點して、悲觀厭世の係蹄に掛るやうなことがなくなつて来る。つまり人間は科學といふものゝ性質がわかるので、科學を盲信しないことになるのである。このことは、哲學が各人に人生の信頼を興へること、極めて重要なことである。

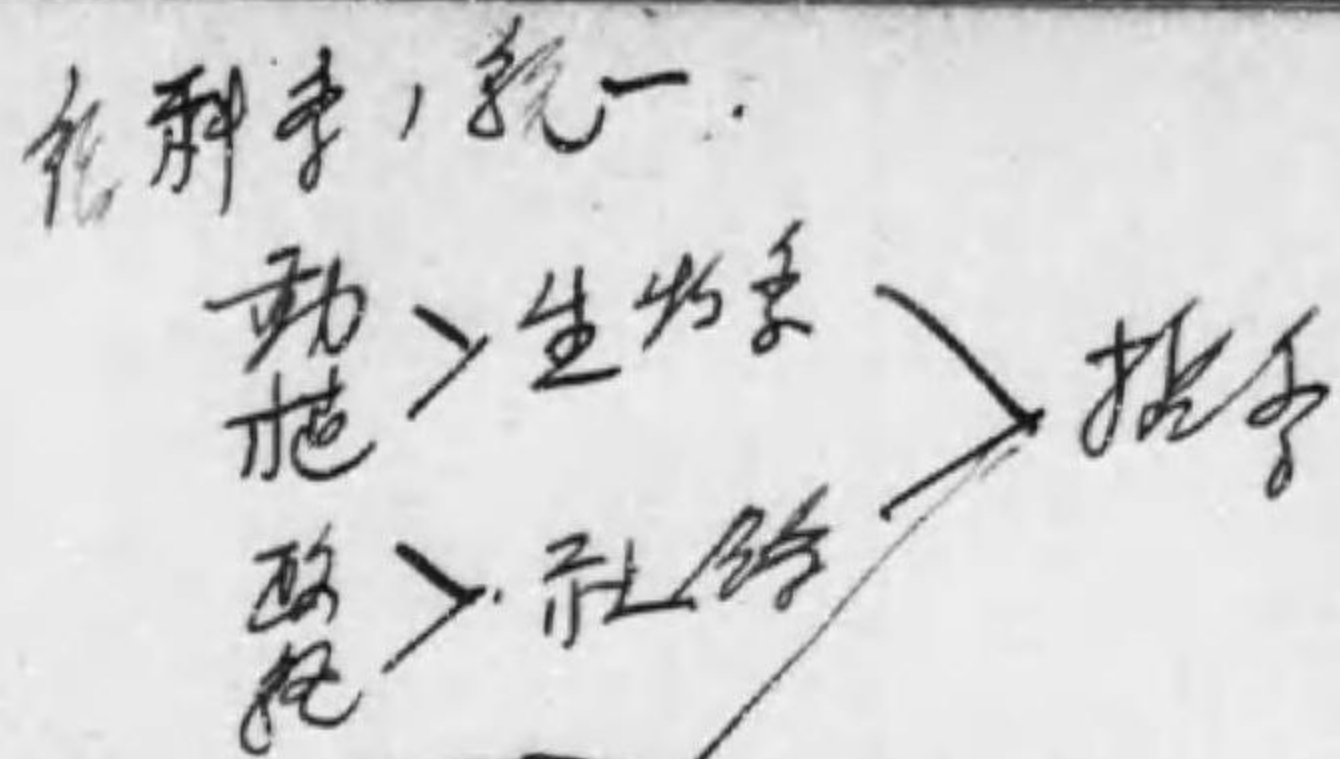
哲學が科學の成果を集めて統一するといふことは、世界と人生とに關して纏つた大觀を得るといふことになる。何故なれば、科學は世界又は人生社會を研究し、従つて科學の内容は此等に就いての組織立つた知識であるから、斯様な知識を統合する(集めて統一する)と、世界と人生社會とに關する統一的な知識が得られる筈である。つまり個々の科學を觀察し、比較し、一般化して、此所に人生と世界とに關する普遍的(何にでも當倣するといふ意味)な知識の體系が生れて来るのである。此知識は、個々の科學の知識を土臺としてゐるから、科學的知識とは全然別な性質のものではない。唯個々の科學の知識よりも一層一般的で、凡有ゆる事物即ち世界と人生との全體を説明し得られる底のものである。

科學の成果を統合するといふことは、個々の科學の内容を八百屋式に列べて見



るといふことではない。先にも言つたやうに、個々の科學の結果を觀察し、比較し、一般化することなのである。生物界には色々な現象があるが、此れ等を觀察し、比較し、一般化して行くこと、此等の現象は遺傳 (heredity) とか進化 (evolution) とかいふ原則に歸着するものである。此れと同じ様に、色々な科學の結果を比較し、一般化して行くこと、或少數の原則に納まるものである。此原則は哲學の原則といふべきものであるが、元來が科學から來たものであるから、科學の原則から全然離れたものでないことは前述の通りである。兎に角色々な科學の成果を比較し、一般化して、或少數の原則に纏める點に於いて、哲學は知識の羅列(だら／＼列べ)ではなく、知識の體系であると言ふことが出来るのである。

此れに就いて一應辯護して置き度いことは、廣汎な科學をどうして統合することが出来るかといふことである。成程これは容易なことではない。けれども不可能であるとは思はれない。先にも言つたやうに、自然界の現象に、關係や繋りがあるため、個々の科學の知識には、相互の間に關係があり、繋りがある。従つて此等の關係や類似の點を辿つて行くならば、すべての科學は一つに統合せられる望み



があるのである。それに、個々の科學の間にも、一般性(一般に通ずる性質)の上に、色々な程度がある。動物學や植物學よりも、生物學の方が一層一般的であり、政治學や經濟學よりも、社會學の方が一層一般的である。物理學なども深く進んで物質の本性を明らかにする程になつてゐる。従つて他の科學の結果を部分的に統合して、一層一般的になつてゐる此等の科學の結果を利用するならば、哲學を造り上げることは必ずしも困難ではないやうに思はれる。しかし本當に哲學を研究するには、矢張或特殊な科學から出發して、その成果のうちにも他の色々な科學の成果を取入れて行く方がよい。即ち一つの科學から出發して、それを究極まで押進めて行くのである。例へば、はじめは犬の觀察からはじめて、それから動物學の全般に進んで行くやうに、自分が研究する科學の成果に加へて、他の科學の成果を觀察し、此等を比較し、一般化して行くならば、遂ひには哲學に達し得られるのである。世界と人生とを全體として説明することの出来る知識の體系に達するとき、人間の知識慾は極度の満足を受けることは言ふまでもない。古來哲學は人間の知識活動の壓巻であると考へられて來たのは、實に此れが爲めである。人間は大字



宙をその心の中に描いてゐる小宇宙である。考へられて來たものであるが、此大宇宙を小宇宙の中に確然と移し植えるものは、世界と人生とを全體として考察する(考へる)哲學の力によるのである。

世界と人生とに關して纏つた大觀を得るといふことは、極めて大切なことである。何故なれば、世界と人生とを通觀するとき、吾々は生きて行く上の態度を確にきめることが出来るからである。世界とか人生とかいふもの、正體が確實に判つてゐないと、吾々は吾々の生活態度をどうきめてよいか判らない。また世界と人生とに就いて全般的な大觀が出来てゐないと、吾々の生活態度は統一せられなくなる恐れがある。つまり渾然とした一つの人格として生活するには、矢張かういふ纏つた世界觀、人生觀を持つて居る必要がある。此生活態度の決定といふことはやがて、生活目的の確立(確實に立てる)といふことになつて來る。實際、古代から現代に至る哲學は、何れも多かれ少なかれ人間生活の目的を確立しやうと努めてゐる。實際、世界と人生とを全體として考察し、その全相(全體の姿)を明らかにする哲學は、百尺竿頭一步を進めて、人生の目的を確立しようとする實踐的目的(實行

上の目的)を滿たすことが出来るのである。哲學は元來知的活動(知の活動)であるが、知的活動の結果はやがて實踐上の意義を持つて來るやうになるものである。哲學は、人生の目的を決定する。此れが哲學の最大最高の意義で、此れ以外のものも要するに此の中に引くるめられるものである。

よく「人は各々自分の哲學を持つて居る」といはれるが、この哲學といふものも要するに此意味のものである。即ち人生と世界とに關する一個の見解を基礎にして、自己の生活目的を決定して居るといふ意味である。實際、獨立して生活する人々は、誰しも、此種の見解と自己の目的とを持つてゐる。また此見解と此れに基づく生活目的とが無かつたならば、人間は一個の人格として生きることが出来ないのである。併し普通の人々の世界觀、人生觀は一種の常識で、従つてその生活目的も常識の上に立つてゐる。彼等の世界觀、人生觀は、嚴正な學問的研究の上に立つてゐない。従つてその生活目的も嚴正なものとはいはれない。それ故に彼等の常識的世界觀及び人生觀を哲學と呼ぶことは出来ない。併し此ことは如何に統一的世界觀、人生觀が個々の人間にとつて必要缺くべからざるものであるかを

語るものである。正しい世界観及び人生観があつてはじめて正しい生活目的が決定せられる。而して正しい世界観及び人生観は、嚴正な科學から出發して、嚴密に打ち樹てられた哲學によつてのみ建設せられるのである。人生が合理的(道理)に合ふといふ意になる爲めには、是非合理的な哲學が生れて、而も此れが一般に普及するやうになる必要があるのである。

以上に於いて、大體、人生に於いて哲學は如何にして生れて來るか、またその哲學は如何なる意義を人生に及ぼすかといふことを敍べて來た。説いて盡きない所はあるが、その要點だけは明らかにすることが出來たことと思つてゐる。兎に角哲學は人間の自然の要求に根ざして居るといふこと、哲學は人生に指導原理(導いて行く原理)を與へるものであるといふこと、が理解せられるならば、本節の目的は汲み盡されたのである。

## 第二節 哲學の實際

哲學といふ日本語はフィロソフィー(philosophy)といふ英語、フィロゾフィー(Phil-

osophie)といふ獨逸語などの譯語である。此フィロソフィー(philosophy)といふ言葉は希臘語のフィロソフィア(philosophia)といふ言葉から出たもので、此言葉はフィリア(Philia)【愛】とソフィア(sophia)【智】とから成立つてゐる。だから哲學といふ言葉の本來の意義は『愛智』即ち智慧を愛するといふ意味である。此哲學の語源が示してゐるやうに、哲學は先づ希臘に生れたのである。普通に哲學の祖と言はれてゐる人は、紀元前五八五年頃に生きてゐたタールレス(Thales)といふ人である。此人は『萬物は水より成る』と言つて世界を説明しようとした人である。何故萬物が水から成つて居るに彼は考へたのか、その理由はあまりはつきり判つてゐないが、兎に角種々雑多な現象が次ぎ／＼に現はれる、此複雑な世界を一纏めにして説明しやうと試みたものである。此雑多な世界を一纏めにして説明する爲めに、彼は水といふものが萬物を作つてゐる要素であるを考へて、此れを以つて説明することにしたのである。今日から見ると、頗る奇妙に考へられるが、兎に角哲學といふものゝ特色を最初に掲げた點に於いて注目せられるのである。此れを以つても判る通り、古來哲學者が世界を説明するに當つては、何か説明の根本になると思

ふものを取つて、此れによつて世界を説明するのである。此説明の根本になると思はれるものが、原質とか、原則とか、原理とか言はれるもの、即ち、プリンシプル (Principle) である。此原理は單に世界を説明する時に求められるばかりでなく、人生を説明する時にも求められるのである。世界は物質の機械的な運動に外ならぬと説明する時に於ける、物質の機械運動、人間は自由だと説明する時に於ける、自由な打ちまわりの力などは、何れも此原理である。斯様な原理を求めものが哲學の努力であつて、如何なる原理によつて世界や人生を説明するかに従つて、哲學がそれによつて異つて行くのである。

今歴史を見るに、ターレス以來二千五百年の間、次ぎ／＼に起つて來た幾多の哲學は、何れもそれ／＼説明の原理を異にしてゐる。例へて言つて見れば、『萬物は水より成る』と言つたターレスの後には、『萬物は火より成る』と言つた人や、『萬物は空氣から成る』と言つた人も居る。ごちらの説明も、ターレスの説明と同じやうに、どうしてそんなことを考へたか今日から見ると頗る不可解に思はれる説明ではあるが、兎に角、ターレスの水の代りに火とか空氣とかで世界を説明し

Descartes

Spinoza

ようとしたものである。何れも、水とか火とか空氣とかいふ一種の物質から世界が成立つてゐると考へるものであるが、世界が水から成つて居ると斷言したものは、ターレス以後には誰も無いのである。各々別な物質をとつて來て、世界を説明して居るのである。此れ等はあまり學問の發達しない當時のことであるから無理もないことであらうと考へる人があるかも知れぬが、事實はさうでなくて、かういふ事が常に現はれて居るのである。例へば、十七世紀に現はれたデカルト (Descartes) といふ佛蘭西の哲學者は、世界は物 (Body) と心 (Mind) とから出來上つて居るが、此物と心とは全然性質を異にするものだと言つた。即ち彼の説によると、物は空間に擴がつて居るもので、心は意識する感じたり考へたりするものである。斯様に此二つは全然違つてゐるからその間に共通する所は無いと言はれたのである。ところが彼の後に現はれた和蘭のスピノーザ (Spinoza) といふ哲學者は、物と心とは別のものでは無い。同一のものゝ兩つの面で、丁度楯の兩面のやうなものだ。一方から見ると物で一方から見ると心といふのが世界にあるものである。だから物のある所には必ず心があり、心のある所には必ず物があると言つたのである。

かやうな相異は單に世界の證明に於いて見らねるばかりではない。人生の目的を論ずる場合にも、知識の成立や効果を論ずる場合にも現はれて居るのである。かやうに世界や人生、または知識の説明が異なるといふことは、哲學が個々の哲學者と共に異つて行くといふことを示すものである。

此點に於いて、古來哲學に對する大きな非難が向けられた。哲學者は纏つた世界觀人生觀を立てるゝ揚言してゐる。併し彼等の哲學は彼等自身の獨斷で、一人一人に變つて行くものではないか。そのやうに一人一人に變つて行くやうなもののは決して學問ではない。一人が樹てた哲學は次の人によつて容赦もなく崩されて、新しいものに代はられる。此れは要するに哲學といふものは、哲學者が世界や人生に就いて考へ出した空想で、自分だけではひさりよがりをしてゐても、他人には信用させることが出来ぬものだといふことを語るものである。哲學など言ふものは畢竟痴人の夢だ。吾々は哲學を研究するなどいふ愚を繰返してはならない。かういふやうな非難が常に哲學に向けられて來たのである。

此非難は實際哲學にとつて致命的なものゝやうに思はれる。實際一人一人に

異つて行くやうなものを研究して見た所で張合のない話である。併し些細に檢べて見ると、此非難は決して哲學に對する致命傷になるものでないことが判つて來る。

哲學が一人々々に異つて行くといふことは哲學が獨りよがりの空想だといふ證據にはならないのである。素より哲學が空想に近かつたこともある。それは或哲學者の態度がよろしくなかつたからで、何も哲學そのものが不當だからではない。哲學が空想に近くなつて行つたのは、哲學者が科學を蔑視し若しくは無視して、勝手に世界や人生の根本問題を考へたからである。従つて彼等の哲學は科學から離れて、世界の實際に根を据えなくなつたのである。かういふ哲學は哲學の邪道に入つたものであるから、此邪道に入つた哲學を以つて、全體の哲學を非難してはならないのである。

併しかういふ不純な態度をとらない哲學者の哲學も、その次に現はれる哲學者によつてその儘には受取られない。矢張何等かの變更を受けて行くものである。併し本當に眞面目に研究せられた哲學は、縱令その體系の儘に受取られないに

でも、その主要な點に於いて、必ず次々の人に受け容れられて行く。その一例をいふならば、西曆紀元前四二七—三四七年に生きてゐたプラトンの哲學の主要な點は、今日も尚多くの學者によつて研究せられて、色々な形で現代の哲學に現はれてゐるのである。その外十七世紀の佛蘭西に現はれたデカルト (Descartes) の哲學も、その主要な傾向を現代の哲學や科學の中に現はして居り、十八世紀の末に獨逸に現はれたカント (Kant) の哲學も、現代哲學の父として、その主要な傾向をあらゆる方面に現はしてゐるのである。それ故に、哲學は一人一人に相異して行くといふのは正しい批難ではないのである。

それにしても、哲學の大きな體系も、その儘次の體系に入つて行かないといふのは本當である。併し多くの場合、次の體系の土臺になることが多い。けれども此點に於いても、科學の事情とは必ずしも同じくはない。科學は多くの場合、先の人の研究がその儘その人の研究の接ぎ臺になるのである。併し哲學の場合には、或人の體系はきつとどこかで毀されて了ふのである。

此點に於いて、哲學は科學よりも動搖して居るといはれる。實際哲學は科學よ

Kant  
Descartes

りも動搖してゐる。例へば、今日動物學といふ學問は、或未定の問題を除いては、確實にせられて、世界のごこへ行つても、動物學の體系はほと一定してゐる。此ことは、未定問題の多いに従つて同じくはないが、兎に角あらゆる科學に就いて言はれることが出来るのである。而るに哲學に就いては此れが言はれない。少くとも一定の哲學といふものは、此世に存在しない。早い話が、獨逸の哲學と、英米の哲學とは、今日に於いても、主要な點に於いて相背馳してゐる。佛蘭西哲學は佛蘭西哲學でまた特別の色彩を持つてゐる。また同じ獨逸の哲學者のうちにも、全く同一の哲學を唱へてゐるといふものは無い。確かに哲學は科學よりも動搖してゐる。併し動搖してゐるにしても、哲學の間には或共通な傾向が常に見出される。このことは前にも言つたことである。同一の傾向を持つた哲學が存在するといふことは、所謂學派 (school) といふものが存在するのを以つて明らかである。同一の學派は、その主要な傾向を共通に持つて居るのである。今學派といふものゝ上から見るならば、かやうな學派はあまり多くはないから、哲學の異つた傾向も、さほど多くはないといふことが出来る。實際個々の體系は別として、哲學の傾向はあま

Empiricism 經驗論

も多くないのである。

更に此學派に就いて研究して見ると、學派の分立といふものは、民族によつて可成りに多く影響せられて居るのが判るのである。例へば英、蘭國民の間には經驗論 (empiricism) といふ哲學の傾向が多く行はれ、獨逸國民の間には合理論 (rationalism) といふ哲學の傾向が多く行はれて居るのである (經驗論や合理論のことは後)。此事は哲學が個人の性格とか、國民の傳統とかに動かされることが多いといふことを示すものである。何故なれば、一つの國民は大體に於いて相似た氣質を持つて居り、また共通の傳統を持つて居るからである。どうしてかういふ結果が生ずるのであらうか。等しく人間の知の産物である哲學がどうしてかういふ結果に到達するのであらうか。科學は直接自然や人生の現象に親しむから、自然を忠實に觀察し、比較し、一般化して行けば、誰がやつても、略同一の結果が得られる譯である。併し同じ科學の範圍に屬する所でも、直接の經驗が容易でない所は、なか／＼すぐさは決定しない。生物の進化に關する學說とか、絶對運動の學說とかになると、今日でも全く決定したとは言はれないのである。更に哲學になると、科學の成果を

哲學の傾向、  
國民の氣質に  
依る影響等。

哲學の傾向、  
國民の氣質に  
依る影響等。

統合するものであつて、直接、實在(實際に此世界にあるもの)を経験しながら歩一歩進んで行くといふことは出来ない。唯從來の哲學に教へられながら、正確な科學の知識を忠實に觀察し、比較し、さうして一般化して行くより外に、眞に頼むべき方法はないのである。素より哲學者は直接の經驗を重んずる。併し此直接の經驗も科學の成果と矛盾しない限りに於いて取入れられるもので、多くの場合此經驗は科學の中に見出されるものである。實際此直接の經驗は科學が不備な限りに於いて、はじめて哲學の構成に新しい要素を加へて行くものである。かやうに科學の成果を觀察し、比較し、一般化するといふことは、最早觀察や實驗を繰返すのではなくて、既に知られたところから新しい結論を引出して行くことになるのである。尤もその材料が、即ち既に知られたことが、經驗によつた科學的知識であるから、足が地上を離れることはない。併しかうして多くの科學的結果を比較し、一般化して行くうちには、哲學者の性癖や傾向によつて、色々な科學の結果の間に力の入れ所が違つて來ることがあるやうになる。従つて力の入れ所が、他の科學の結果と矛盾しない限り、哲學者はその力點の方向に進んで行くから、一步の差が相等の差

を生ずるやうになる。かくて、世界と人生とを説明する哲學的原理が、等しく科學の成果から導き出されたものではあるが、それらに幾分宛異つて行くのである。それ故に、個人即ち哲學者の性癖傾向に影響するものは悉く哲學の上に影響するのである。國民の傳統が哲學の上に影響して、英米の哲學とか、獨逸の哲學とかいはれるやうになるのも無理のない話である。

此ことは哲學に及ぼす時代精神といふものから見ても判るのである。時代精神が個人の性向を形作ることは非常なものである。だから十八世紀の哲學は、經驗論的、社會論的の傾向に色彩られ、十九世紀前半の獨逸哲學は主知的、理想主義的傾向を持つて居り、十九世紀の中葉以後は、科學と哲學との接近になり、最近の哲學は科學の批判、批評から進んで新しい理想主義に入つてゐる。これは時代々々の精神が個人即ち哲學者に影響して、その哲學の上に反映してゐることを示すものである。

國民の傳統とか時代精神とか、哲學の上に影響するといふことは、一方から見ると、個人の傾向に特殊な色彩を與へて、哲學を相異させることにもなるが、一方か

時代精神の  
影響

哲學の適應性

陳命

ら見ると、或國民又は或時代の人々に略同様の傾向を與へて、その國民又はその時代の哲學に共通の色を與へるといふことになるのである。此ことは哲學の使命といふ點から見て、非常に面白いことである。哲學は人間の生活態度を決定させるその生活目的を確立させるものである。所が生活の事情といふものは時と所とによつて幾分相違するものである。殊に時といふものによつて非常な相違を受ける。哲學が二千年來の問題と、それに關する原理とを持ちながら、時により所によつて幾分宛その内容を變へて、時代精神や、國民傳統の要求を充たして行くといふことは、實際、興味のあることである。

併し哲學は時により、所によつて漫然と變つて行くだけであらうか。決してさうではない。二千五百年來のことを通觀して見ると、哲學は漸次に進歩して居るのである。はじめ哲學といへば今日の科學までも含んでゐたが、科學がそれらと分立するに従つて、哲學は次第に自己本來の領分に立籠るやうになつた。さうして科學が進歩して行くに従つて、哲學も古い考へ方をやめて、近代科學の成果と矛盾しない考へ方をするやうになつて來た。同じ問題を出すにしても、古い出し方

Handwritten scribbles and signatures at the bottom of the page.

*where, why, what*  
~~interpret~~  
*interpret*

を改めて近代に適合するやうな出し方をする。併し此事は哲學史の問題であるから、茲には詳論しないことにする。  
要するに哲學はきちんとさまつてゐない。それ故に、哲學の入門書に於いても、動物學の参考書を書くやうに、研究の結果を敘述して行く譯には行かない。哲學の入門書は哲學を敘述する者では無くて、哲學の問題が何處にあるか、どうしてさういふ問題が起るか、その問題はさういふ風に考へられて来たかといふことを知らして行くより外に仕方が無い。一言にしていへば、哲學の入門書は、哲學の問題を知らして、その考へ方に馴らすだけのものである。

第三節 哲學の問題

哲學は世界と人生とを全體として考へる。此ことは既に前に言つて来た所である。併し全體として考へるといふことは、實際に於いてさういふ風に考へることであるか。哲學は全體として考へようとして、さういふ風な考へ方をして来たか。本論に入る前に此れだけのことを調べて見なくてはならない。

哲學者の考へ方

欠

哲學の入門書  
哲學の考へ方  
哲學の考へ方



欠

実体論

形而上学

実体論 生成問題

吾々の目的は此(不徳漢云)

誰が此

他上の此は此

世界の变化

process becoming

此問題は結局世界の變化は機械的な原因結果の作用或る原因があるとならぬ。他上の此は此に或結果が生ずるといふ働きに外ならぬか、それとも或一定の目的を以つて漸次に或方向に動いて行くものであるかといふ問題に納まるのである。此れは世界の過程(process)の問題、又は生成(becoming)の問題と言はれる。過程とは移り行きといふ意味であり、生成とは轉化といふ意味である。

形而上学

此實體論と生成問題を合して、普通に形而上学(metaphysics)といふ。吾々の眼に

天体論

知識又は思惟せらるる究極の終極下位を研究する

現象又は作用を究明する

は現はれて來ないものに關する學問の意味である。此れは從來哲學の重要な一部分であつて、哲學は觀察や實驗をおろそかにして、唯頭で考へながら、此問題を解決してゐた。ところが、自然科学はその着實な方法を以つて此部分を研究するやうになつて來た。さうして從來哲學が獨りよがり考へてゐたものを、段々切り崩して行つた。今日では、以上のやうな疑問に就いて、哲學は從來の獨りよがりの考へ方を止めて、自然科学の結果を忠實に觀察してそれを統合するより外に、研究する所が無くなつて來た。かくて、舊來の哲學が考へた結果は大體、今日では通用

自分は、上頁を一枚と切り取られたことと日本文化の爲に悲しむ。

しなくなつたが、併しその頭の突つ込み方は今日の自然科学に受け容れられた點も少くない。また今日の自然科学に矛盾しない所もあり、殊に今後科學の成果を統合する上の參考になる點が少くない。従つて一應此れを承知して置くことも無用ではない。此入門書も亦此れに就いて一通りの解説をして置く。

哲學者は次に眼を外から内に移した。吾々は此雑多な世界の事物は或實體の現はれだど考へる。此れ等の現はれを作り出してゐる或實體があるを考へてゐる。併し吾々が直接に眼や耳で見たり聞いたりして居るものは、此雑多な世界の事物に外ならない。どうして吾々はさういふ實體などいふものを考へ出すことが出来るであらうか。よし或ものを考へ出して、此れが世界の實體だと言つて見るにしても、果してそれが本當に世界の實體であるのだらうか。かういふ疑問が哲學者の頭に湧いて来る。

吾々が直接に認めるものは、世界の事物である。此外にどうして實體を考へることが出来るであらうか。此疑問は、即ち吾々の知識に對する疑問になつて来る。實體などいふものがどうして考へられるかといふことは、吾々に實體を考へ出

知識の起源の  
問題

す能力があるかといふことになつて来るからである。吾々の知力にはさやうな能力があるのであらうか。一體吾々に知識が生ずるのは、さういふやうにして生ずるのであらうか。かういふ疑問を重ねて行つて哲學者は、遂に、知識はどうして生ずるかといふ問題を研究することになつたのである。吾々の知識はさうして生ずるかといふことは、吾々の知識の起りは何であるかといふ問題であるから、これを知識の起源の問題といふのである。 知識の起源の問題

知識はどうして生ずるかといふ問題と共に、吾々の持つて居る知識といふものは一體どこまで確かであらうかといふ疑問が生じて来るのである。

吾々は今迄外界にあるものをそのまゝ受けてそれを吾々の知識にしてゐると思つてゐた。けれども吾々の目に見えるもの、外に向實體といふものがあると思つた知識だとは言はれない。吾々の知識は本當に實體といふものを知ることが出来るであらうか。このやうな疑問を追ふて行くに、知識の確かさといふことが怪しくなつて来る。吾々の知識は實體を知ることが出来ない許りではなく、眼

知識の可能問題

前の事物をも確實に知ることが出来ないのであるからか。かういふ疑問が次ぎ／＼に起つて来るので、哲學者は此れを解決しようとして知識の確實さを研究することにした。これは要するに、知識はどこまで確實なことが出来るかといふ問題であるからこれを知識の可能の問題といふのである。

以上の外にまだ吾々の知識は一體どういふものであらうかといふ問題がある。吾々は今迄吾々が認める外界の事物は何れも存在するものだと思つてゐた。ところが此等の事物は外面の現はれて此等を生じて居る實體が別にあると考へられる。さうして見ると吾々の眼や耳から來たものは、事物の本當な知識ではない。事物の真相に關する知識は、眼や耳から來るものではなくて、吾々の理性が認めた外物の知識である。(理性といふのは眼や耳などを通して外物を知覚する感性といふ働きの上にあつて、事物の真相を究める働きである。外物を知覚する感性は動物にもあるが、此事物の真相を究める理性は人間にのみあると考へられて來た)。つまり吾々の本當の知識は、吾々の理性によつて知られる實體の知識で、従つて知覺せられたものではなく、理性によつて考へられたものが外界に存在する

理性  
批判

知識の  
問題

知識論  
認識論

本當のものだといふことが出来る。併し、茲に別の問題が起つて來る。眼や耳で知られるものが本當に外界に存在するものでないとしたならば、理性によつて知られるものも同じく外界に存在しないといふことが出来はしないかといふ問題である。考へられたものも知覺せられたものと同じく外界に存在しないのではなからうか。若し理性によつて知られたものも、知覺せられたものと同じく外界に存在しないとすれば、吾々に現はれる外界とは一體何物であらうか。外界に關する吾々の知識といふものは、一體どういふ性質のものであらうか。此疑問は頗る混入つた疑問であるが、此れを解決しようとして、哲學者は知識の本當の性質即ち本質を研究することになつた。此れは知識の本當の性質を研究する問題であるから、知識の本質の問題といはれるのである。

此の知識の起源の問題、可能の問題及び本質の問題を研究する哲學の部門を知識論(epistemology)といふのである。知識論のことを認識論(theory of cognition)ともい

認識

論

此知識論又は認識論は、哲學の主要な部門の一つであつて、哲學者によつては、哲

學の本當の領域は此認識論だけだといつてゐる。此認識論は、科學の批判(批評)といふ問題になつて、現代の哲學界に活躍してゐる。哲學を研究しやうとする者は、此方面の研究を怠つてはならぬ。此入門書も此方面の考へ方に就いて一通りの解説をして置く心算である。

外界の問題と、知識の問題とを考へた哲學者は、更に眼を人生の上に注いだ。

由來人間は自由であると信せられて來た。即ち人間の心は自由な行動をとることが出来ると思はれて來た。併し人間とても世界の一員である。世界の中に生きてゐる。若し世界の法則は世界の全部を支配しなければならぬとしたならば、人間の心も此れに従はねばならぬのではないか。若し人間の心が世界の法則に従ふとしたならば、人間の心には自由が無いといふことになりはしないか。

かういふ疑問が哲學者の心に湧いて來た。果して人間に自由があるか。此疑問は人生の根本問題で、最近では、自由と決定といふ問題になつて、哲學上の中心問題になつて來てゐる。決定といふのは、機械的にきまつてゐて、自由意志(自由に働く意志)などいふものは無いといふことである。

人間に自由があるかないかといふ問題の後に、人間の行爲は何を目的とするかといふ疑問が開けて行くのである。

人間は何を目的として行動するか。此疑問は自然人間は何を目的としなければならぬかといふ疑問に變つて行くのである。何故なれば、實際の人生に於いては各自が求める目的に一致が無い、或人は物質慾を満足させることを求めてゐる、或人は他人の困窮を助けることが自分の目的だと考へてゐる、けれ共、かやうに色々變つてゐる目的を一々に調べて見るのが哲學者の主要な任務ではなくて、人間といふものゝ本性から見て、人間は何を目的としなければならぬかといふことを決定するのが哲學者の最後の努めだからである。此人間は何を目的としなければならぬかといふ問題は、人の人たる道を明らかにする問題であるから、これを倫理の問題といふのである。倫理とは人の人たる道といふ意味である。

形而上學の問題、知識の問題と倫理の問題、此れが哲學の三大問題である。従つて哲學も此等の問題に従つて形而上學、認識論及び倫理哲學の三大部門に分れる。此等の部門は何れも、今迄の所、唯それらの問題を提出してゐるだけで、本當

にそれ等を解決してはゐない。それ故に吾々は、一々の問題についてどういふ解決とどういふ解決が現はれて来たかを見て行かなければならない。

今迄説いて来た所で、哲學とは如何なるものであるかといふことに就いて、大體の見當はついたであらう。形だけの定義はして見た所で、價值が無い。従つて吾々は此れをやめて、すぐ様、本論に入つて行くことにする。本論の順序は、今哲學の問題を列挙して来た順序に従ふて行くことにしよう。

## 第一章 實在問題

### 第一節 本質と現象

吾々が眼を外界に向けて見ると、木や草や石や水や、その他いろいろのものがあつてゐる。吾々は此等の草や木や石や水は、それ／＼皆本當に存在するものであると考へてゐる。即ち此等のものは吾々の眼に見えてはゐるが、實は、幽靈のやうに正體のないものであるなどとは、夢にも思はないのである。今庭先に立つて見る松の木も、縁側にくろがつてゐるゴム毬も、皆それ／＼の形をして、此世に存在して居るものである。此等のものは、何れも本當に存在して居るものだといふ意味で、實在(being)と呼ばれるのである。木も、草も、土も、水も、皆それ／＼一個の實在である。

併し、此等の木や草や石や水から出来上つた世界を見てゐると、何だかあまりごた／＼し過ぎて居る。どうも吾々の眼に見えてゐる儘が世界の真相本當の姿だとは思へないやうな所がある。どうしても本當の世界といふものは、かうごた／＼

第一章 實在問題

吾々の眼に見えてゐる儘が世界の真相本當の姿だとは思へないやうな所がある。どうしても本當の世界といふものは、かうごた／＼

くしたものではなくともつと纏りのある、きちんとしたものであるやうに思はれてならない。

實際、此等眼に見える木や草は、生えて伸びて行つたと思ふと枯れて了ふ。枯れたかと思ふと腐つて了ふ。石も長い年月を経たものはぼろ／＼になつて崩れて行く。その他ありとあらゆる物が皆それ／＼に變化し、壞滅する。こんなたよりのない世界が世界の本當の姿であらうか。木の葉は時によつて青かつたものが黄くなつて行く。此れは木の葉が現はす<sup>(一)</sup>つの現象だ。吾々は此現象が現はれたからとて、この色が一つの實在だと考へない。木の葉といふものが假りに現はした姿である。此色の變化と、木が茂つて枯れて腐つて行く變化とにどれだけの違ひがあらうか。唯時間の上に幾年の差があるだけで、それさへ永遠といふものゝ上から見ると、一瞬の間の相違に過ぎまい。して見ると、木の葉の色の變化と、木そのものゝ變化との間に大した相違があるとは思はれぬ。木の葉の色の變化が木といふ實在が現はした現象であるならば、木の變化も亦何か或不變のものゝ現はす現象ではなからうか。兎に角或不變なものが此等の實在の奥に潜ん

であるのではなからうか。

かやうな疑ひが吾々の頭に浮んで来る。此疑ひは、實際、哲學の始めであつた。哲學は吾々が毎日接してゐる個々の事物は吾々に現はれてゐる一時の現象に外ならぬものでなからうかといふ疑ひから出發したのである。

(一) 現象とは吾々の眼や耳で知られるやうに現はれてゐる現象(かたち)の事である。此等の現象は變つて行くからまた變つて行くものゝことを現象ともいふ。

吾々が日常經驗する實在は、一時的な現はれであらうといふ疑問から進んで、此等の實在の外に本當の實在があるであらうと假定(假りに思ひ定める)するやうになつた。此本當の實在をひとつつきとめて見度い。さうしたならば、世界の真相は明らかになるに違ひない。かういふ望みを以つて、世界に進んで行つたものが哲學である。

茲に於いて、本當の實在だと假定せられるものを**本質**(*essence*)と呼ぶことになつた。本質とは現象の根といふ意味である。現象が茲から生れて来るので根といふのである。本質に對するものは勿論**現象**(*appearance*)で、今迄實在だと思はれてゐ

た木や草や土や水が此現象になるのである。併し此現象と呼ばれる個々の事物も、もさく一種の實在で、決して假りのもの、空なるものではない。だから、これから求めようとする本當の實在を眞の實在といつて、此等の個々の事物を、現象的實在といふのである。現象として現はれてゐる實在といふ意味である。

併し茲に一つの問題が起つて来る。吾々が此世界で見ることの出来るものは、此等の個々の木や草や土や水である。如何に眼を鋭くしても、耳の穴をほじくつても、此等の木や草や土や石の外には何んにも見えぬし、何んにも聞えない。哲學者の言葉で言ふならば、吾々が知覺(perception)で知るものは、個々の事物即ち個々の實在だけである。見えも聞えもせぬものを吾々は、どうして知ることが出来るであらうか。

(一) 知覺といふのは、外物を見たり聞いたりして、それが何であるかを知る心の働きである。例へば、四つ足で走る形を見、その吠える聲を聞いた時、此等の感覺を一緒にして、あれは犬だと知る心の働きである。つまり外物を認める心の働きが知覺だと言はれるのである。

實際、見ようにも見られず、聞かうにも聞かれず、觸れようにも觸れられぬものを、知覺で知るといふことは出来ない。知覺で知ることが出来ぬとすれば、何か外的手段で此れを知らなければならぬ。知覺より外に何か此れを知る手段があるであらうか。無いといへば、眞の實在などいふものは、假定はせられても、結局知られぬものだとあきらめるより外に仕方がない。あきらめて了へば所謂哲學といふものは生れなかつたかも知れぬ。

哲學者はあると考へた。眞の實在を知る手段があると考へた。如何にも知覺によつては個々の事物、即ち現象的實在しか知られない。けれども吾々には知覺の外に、思惟(thinking)といふ働きがある。本質即ち眞の實在を知るものは、此思惟の働き就中思惟の最高なるもの即ち理性(reason)の働きだといふのである。思惟といふものは、一口にいへば、考へる働きである。つまり或外物の經驗を思ひ出して、その經驗の要素を分析したり、組合せたりする働きである。例へば、犬の經驗を思ひ出して、その犬は白い色と、四つの足と、垂れた耳とを持つてゐて、わん／＼吠えてゐたといふ風に、その要素を一々分析して見たりまた他の犬の經驗を思ひ出して、此

犬は黒い色と、四つの足と、立つた耳とを持つてゐて、矢張わん／＼吠えてゐた。して見ると色や耳の恰好に拘はらず、犬といふものは吠えるものだといふ風に、經驗の要素を組み合して、或新しいことを考へ出す働きである。この思惟のうち眞の實在を知る働きを理性といふのである。

ところが知覺の働きは、要するに、眼や耳の働きを借りて、外物をその儘そつくり知るのである。けれども、思惟は外にあるものをその儘そつくり受入れるといふ譯には行かない。思惟といふのは考へる働きであるから、思惟によつて知るといふのは、思惟で考へ出すといふことに外ならない。つまり、吾々は本質を思惟で考へるといふのである。

結論はかういふことになる。個々の事物即ち現象的實在は知覺によつて知ることが出来る。即ち外にあるものを心の中へ受け容れればそれでよい。併しそれだけでは本質即ち本當の實在は知られないから、此現象の奥まで突つ込んで、思惟の働きを以つて此れを考へ出さねばならぬ。かくて哲學者の仕事は、此本質即ち眞の實在を思惟殊に理性を以つて考へるといふことになるのである。

### 第二節 實體の概念

哲學者は個々の事物の裏に、何か本當に存在するものがあるに違ひないと假定して、此の本當に存在するもの、即ち眞の實在を考へ出さうと努めるやうになつた。併しこれは如何やうにして、考へ出すことが出来るであらうか。

吾々は今庭先に一本の櫻の木を見る。吾々はその櫻の木が存在して居ると考へてゐる。併しその櫻の木は、今でこそ葉があるが、秋になると葉が落ちて了ふ。葉のある櫻の木と葉のない櫻の木とは大分趣が違ふ。それでも吾々は葉のあつた時の櫻の木と、葉がなくなつた時の櫻の木とが別のものではないと信じてゐる。様子が變つて來ても、別物でないと考へられる理由は、どうしたものであらうか。それは今も昔も同じ所にあるからである。また枝振りに變りが無いからである。ところが今度は、その櫻の木を誰か盗んで行つて、しかも枝をかり込んだとする。それでもそれを見出した時、矢張自分の櫻の木であることが一目して判つた。幹の具合がそつくりその儘だつたからである。



此れだけの説明を見ても判るやうに、櫻の木が同じ櫻の木だとして認められるのは、それが現はして居るすべての形とか、色合とかによるものではないといふことが判る。葉や枝振りは、櫻の木がいつも同じ櫻の木だと認められることに、大した影響は無い。また所在の場所といふものもさう大して重要な條件ではない。幹の具合が一番肝心だといふことになつて来る。

この説明でも判るやうに、或個物が常に別のものではないと認められるのは、そのものがある限り、變つて行かない性質があるからである。どんなものでも、時々變つて行く性質と、あまり變らない性質とを持つてゐる。變る性質ばかりを見てゐると、同じ物でありながら別なものだと思はれるかも知れない。例へばゴム毬を見分けるに色だけで見分けて居るとしたならば、誰かゞそれを別の色に塗りかへて了ふと、別なものだと思つて了ふ。つまり或物が常に同一のものだと認められるのは、その變らぬ性質によつてである。

だから、幹を具へてゐる限り、櫻の木は伐り倒されても、矢張あの櫻の木だと認められる。ところが、櫻の木を火に投じて燃やして了つたとする。さうすると後に

は灰だけが残つてゐる。もう幹の姿は見えない。あの櫻の木は跡形も無くなつたと、はじめて言はれるのである。つまり吾々は、目安にしてゐる或特殊な性質が存在してゐる限り、そのものも存在してゐると考へるのである。

また實際吾々は物を認めるのに、その外部に現はれてゐる、色とか、大きさとか、形とか、臭ひとか、音とか、重さとか、硬さとかによつて認めるのである。或物が此等の性質を表はしてゐるから、はじめて吾々に認められるのである。ところが此等の性質のうちには、時々移り變つて行くものがある。だからそのものゝ特長を表はしてゐて、而も變つて行かない性質がある間、そのものは存在しつゞけてゐると考へるのである。

これとは反對に、或ものゝ特長を表はして居る性質が、二つの事物に表はれてゐると、吾々は此等の事物は、別々な形で別々な處に存在してゐるが、根本に於いて、相違が無いと考へるのである。例へばゴム人形とゴム毬とを見るとき、形も在り場所も違つてゐるが、同じやうな弾力がある所を見ると、根本に於いて、別なものでは無いと考へることが出来るのである。兎に角、或ものゝ特色を表はす性質が常に

現はれてゐる二つの事物を見ると、吾々は此二つの事物が決して別なものから成立つて居るのでは無いと考へることが出来るのである。

かやうに或物の特質を表はす性質を本質的な性質といふのである。此れは或ものゝに必ず現はれてゐる性質で、此れが無いと、それは別なものに考へられて了ふのである。しかし以上例證した所から、若し或個物の本質的な性質を充分に知ることが出来たとするならば、かやうな性質を共通に持つて居るものは何れも、根本に於いて同一なものだと考へられるのである。

ところが、茲に一つの問題が起つて来る。事物の本質的な性質を何に求めて行くかといふことである。例へば茲に一つのゴム毬がある。これの本質的な性質を求めると、毬といふ見方から求めるのと、ゴムといふ見方から求めるのがある。毬といふ點から見ると、圓くはづむといふ性質が本質的な性質である。四角なものは毬ではないし、はづまないものも毬の用をなさない。ところがゴムといふ點から見ると、圓いなどいふ形は大して重要でない。弾力があるのが最も重要である。

本質

今、毬といふ點から見ると、ゴム毬と糸の毬とは、圓くはづむといふ性質を共通に持つてゐるから、此二つは同種類のものだといはれる。ところが、ゴムといふ點から見ると、ゴム毬と糸の毬とは全然別なもので、ゴム人形の方が形こそ違つてゐるが同質のものである。

一つは種類といふものゝ上から、本質的な性質を見て行くもので、もう一つは質といふものゝ上から、本質的な性質を求めて行くのである。即ち毬といふのは種類である。ゴムといふのは質である。質といふのは材料といふ意味で、そのものを組立てゝゐる材料のことである。

今種類の上から見て行くならば、どういふ結果になるのであらうか。徳川家康も、織田信長も、加藤清正も、いろ／＼異つたことをしたが、食物をとつて、運動をして、いろ／＼なことを考へたといふ點に於いて、同種類のものだ。八兵衛や、權兵衛は、家康や清正のやうに鎧を着ないで、襦袢を纏ふてゐるが、矢張、食物をとつて、運動をして、いろ／＼なことを考へるから、家康や、清正と同じ人間である。かやうに各個人々々に常に現はれてゐる性質をとつて、こゝに人間といふものゝ本質的な性質

をきめて了ふ。この人間といふものゝ性質は、個々の人間が死んで行つたからとて、變るものではない。この人間の本質的性質を辨へて居れば、どんな人間に行き合つても、その人間を神様だとも猿だとも思はない。つまり人間の本質的性質は人間といふ人間には誰にも具つてゐるものであるから、普ねく行渡つてゐるといふ意味で普遍的だと言はれるのである。また此性質は、何時の人間にも現はれるから、永遠的だと言はれるのである。つまり人間の本質的性質は、吾々が思惟で考へ出したものであるが人間といふ人間には必ず當筈である。人間の本質的性質は普遍的で永遠的だ。

これは人間の本質的性質ばかりではない。馬や、犬や、猫や、鳥や、草や、木や、石やその他の種類のものゝ本質的性質に就いても同様である。

かやうに考へて來て、此等の本質的性質は、何れもその儘存在すると考へた哲學者がある。それは希臘のプラトン (Platon) といふ哲學者である。

プラトンは人なら人、馬なら馬、猫なら猫のイデア (εἶδος) といふものが存在すると言つた。イデアといふのは、人なら人、馬なら馬、猫なら猫の模型である。つまり人

イデア

や、馬や、猫のものゝの形である。即ち人や、馬や、猫の本質的性質である。併しイデアは物で作つた模型ではなく、人や、馬や、猫はかやうなのだと思へて考へた心の中の繪姿である。つまりかやうな繪姿が人の心の中にはなくて、世界の外に存在して居ると思はれたのがイデアである。人とはかやうなものと思へて考へた心の中の繪姿のことを概念といふから、イデアは今日の言葉でいふ概念に相當する。だから人や馬の概念が實際人の心の中にはなくて、世界の奥に實在すると考へられたのがプラトンのイデアである。

(一) 概念とは或階級又は或種類に屬する個々の物からその共通な點を抜き出してこしらへた考へである。つまり個々の人間から共通の點を抜き出して人間とはかやうなものであると考へ決めた考へである。

プラトンの説を幾分詳しく述べるならば、かやうな人や、馬や、犬のイデアが存在する許りではなく、美とか善とかいふものゝイデアも亦存在すると考へられた。此等は美とかかやうなこと、善とはかやうなこと、考へ定めた概念即ちイデアである。此世界に於いても人や馬の間に等級がある様に、此等のイデアにも矢張等

級がある。一番低いイデアから一番高いイデアまで並んで居るのである。此等の多数なイデアのうち、最も高いイデアは善(εὖ)のイデアであつて、これが他のイデアを統一して居る。さうして此所にイデアの世界といふものを作つて居る。此等のイデアは何れも普遍的であり、永遠的であつて、吾々の眼に見える現象世界の個々の人や、馬や、猫や、美なるものや、善なる行爲よりも完全である。此現象界即ち吾々の世界の個々の人や馬や猫は此等のイデアに真似て作られたものである。また人間をはじめすべてのものは、善や美のイデアを想ひ起して、此等のやうに善であり美であり度いと憧憬れるのである。人や馬のイデアは、人や馬が作られる型であり、善や美のイデアは人間の魂をはじめすべてのものが憧憬れ求める理想である。而して善のイデアが一番高いものであるから、結局人をはじめすべての物は善を目指して進んで行く。かやうにして世界は結局一つの目的に向つて進んで行く。イデアは、普遍で、完全で、永遠であるが、此現象界の個々の事物は、特殊的で(つまり普遍的なものを象つてゐる一部といふ意味)不完全で、一時的(一時榮えるだけで滅びて行くといふ意味)である。だからイデアこそは本當に存在するもの、

即ち眞の實在である。かやうに眞に存在して、世界の本體になつて居るものを實體(substance)といふ。

イデアは一切のものゝ型になるから普遍的である。これに反して個々の事物は、此イデアを象つた多くのものゝ一部である。かくて、實體と現象との関係は、普遍(一切を包むもの)と特殊(普遍なものに包まれるものゝ一部)との関係である。例へば、人間のイデアは一切の人間に象られてゐる。しかし個々の人間は同じイデアを象つてゐる人々の一部である。此れが爲め、個々の人間は普遍的イデアを寫してゐるといふ點に於いて、眞の實在を分けてゐる。併し本當に存在するものは、個々の人間ではなくて、人間のイデアである。

本質と現象といふ假定から進んで、實體を求めて來た哲學は、茲に一つの解決を下した譯である。眞の實在は如何にもイデアといふ實體で、決して個々の事物ではない。而して實體と個々の事物との關係は、普遍と特殊との關係であると。

斯様な考へ方には、併し反對がある。普遍なものが、特殊なものに象られるといふが、それはどういふやうにしてあるか。實際に存在する人間のイデアが、個々

の人間に現はれるのは、ごういふ筋道によつてゝあるか。更にかやうに、普遍なもの  
のが眞の實在で、特殊なもの(即ち個々のもの)は、眞に實在するものでは無いと言つ  
て了ふと、個々のものゝ意味が無くなる恐れがある。

實際、人間の性質は、個々の人間に現はれて始めて存在することになりはしない  
か。個々の人間に現はれて居るから、さういふ性質があると言はれはしないか。  
さうして見ると、人間の共通な性質をぬき出して作つた人間の概念、存在するこ  
いふよりは、さういふ概念を實際の形に現はしてゐる個々の人間の方が本當に存  
在するものでは無いか。

かやうな考へ方からして、個々のものが存在すると言つたのは、プラトンの弟子  
であつたアリストテレス(Aristoteles)である。

アリストテレスの考へは、個々のものは何れも本當の實在だといふのである。  
併し個々のものがそれ〴〵に存在するとしたならば、物と物との關係はごうなる  
か。全體の世界の説明はどうつけるか。

今人間と猫とを比較して見る。猫はいろ〴〵本質的な性質を持つてゐるが、そ

の性質はいづれも人間の中に、一層完全に現はれてゐる。また猫と蛙と比べて見  
ると、猫の中には、蛙の本質的な性質が一層完全に現はれて居るのが判るのである。  
蛙と蜘蛛とを比べると、蜘蛛の本質的な性質は蛙の中に一層完全に現はれて居るの  
である。蜘蛛と草とを比べると、草が伸びて行くといふ働き、つまり生きるといふ  
性質は蜘蛛に於いて一層完全に現はれて居るのである。

かうして見ると、草は一つの個物として存在してゐるが、それは一層完全になれ  
ば蜘蛛として現はれることが出来るものである。蜘蛛も一つの個物であるが、そ  
れは蛙になつて一層完全に現はれることが出来るのである。蛙も亦一つの個物  
であるが、それは一層完全になると猫になることが出来る。猫も一つの個物であ  
るが、一層完全になると人間になつて来るのである。

斯様に考へて、アリストテレスは、猫は一層完全になれば人間となつて現はれる  
ことが出来るかたちであるといふ意味で、これを人間に對して、可能態 (potenciality)  
といひ、人間は猫が一層完全に現はれた現在の姿であるといふ意味で、現實態 (acti-  
vity) といふのである。ところが猫はまた蛙が一層完全になつて現はれたもので

あるから、蛙にとつては現實態であり、蛙は一層完全になれば猫になることが出来る可能態である。

此れを別の言葉で行つて見ると、蛙は猫になることの出来る材料であり、猫は此材料が一層完全な形をとつて現はれた相(すがた)である。ところが此猫はまた人間となつて現はれることの出来る材料であり、人間は此の材料が一層完備した形をとつて現はれてゐる相である。アリストテレスは此の材料であるものを質料(materia)といひ、此一層完全な形をとつて現はれてゐる相のことを形式(form)といふのである。

而して、以上に例證した所でも判るやうに、個々のものは、一層完全なものに對しては、常に質料であるが、一層不完全なるものに對しては形式である。例へば、猫は人間に對しては質料であるが、蛙に對しては形式なのである。かうして見ると、個々のものは、他のものに對して、それ／＼質料であると共に形式である。萬物はそれ／＼發達の程度を異にする個々の實在である。發達の程度の最も高いものは即ち神である。神は最高の形式だといはれるのである。發達の程度の最も低い

ものは第一質料といはれるもので、これは形の無い空間だといふのである。

萬物は此最高の形式である神に向つて行くのである。質料であると共に形式である個々のものは何れも一層高い形式になつて最後には神に達しようとするのである。だから最高の形式である神は、すべてのものゝ最後の目的になるのである。萬物は此神にならうとして進むから、萬物の活動は、此神あるか故に生ずるのである。それ故に、神は萬物の活動の原因だといはれる。神は萬物の最高の目的であると共に、その活動の原因である。

かやうに世界を説明する。けれども神だけが實在するとは言はない。萬物はそれ／＼に一種の形式であるから、皆それ／＼實在するのである。此思想はプラトンが實體と現象とを區別したのを破つて了つたのである。

實體を求めて行く第二の方法は、個々のものゝ本質的性質を質(即ち材料)の方面から見て行くことだと、先に言つて置いた。例へば、ゴム毬とゴム人形とはゴムから出来て居るから、結局同じものだと見て行く仕方である。

此方面から見て行くとき、石と水とはかなり違つて居るやうに見えるが、よく調べ

て見るとどちらも死んだ物質だといふことが判る。千年万年待つたとして石に花の咲かう望みもなし、水が本當に笑ふ當もない。ところが草や木はどうであらうか。草や木は伸びて行く。花が咲いたり葉が茂つたり、實が生つたりする。どうも土や石とは甚だ様子が違ふ。けれども草や木を火にくべて焼いて見ると、後には灰が残る。灰と土とはさう大した違ひが無い。矢張り死んだ物質だ。して見ると草や木も根本は死んだ物質から出来上つて居ると思はれる。草や木と土や石とは全く別なものではないと言はなければならぬ。

それでは吾々人間と草や木とはどう違ふであらうか。どうも此肉體の方は草や木と甚だ共通した所がある。肉體を焼くと矢張炭や灰になる。して見ると吾々の肉體は草や木と根本に於いて同じものであり、従つて土や石と同じものである。矢張そのもとは死んだ物質である。

併し吾々は心といふものを持つてゐる。物を感じたり、知つたり、考へたり、欲したりする。この心といふものは、吾々の肉體の中に宿つては居るが、どうしても同じものとは思はれぬ。第一、肉體をはじめその他の物質はきつとある大きさを持

つてゐるが、心に大ききさなどいふものは無い。此の兩者の間にはもう共通するものは無い。此れは屹度別々なものであるに違ひない。

哲學者はかやうな徑路をとつて考へて行くのである。かくて、本當に存在するものは(物(Body)と心(Mind)とであるといふ人が出て來た。此れが十七世紀の佛蘭西に出たデカルト(Descartes)である。

デカルトは、物と心とが本當に存在する實體だと言つた。此二つの實體のうち物の持前は空間に擴がつてゐるといふこと、即ち大ききさを持つて居るといふことである。これに反して心の持前は意識するといふこと、即ち思ふといふことである。かやうに實體に具はつてゐる持前のことを屬性(attribute)といふのである。

即ちデカルトは、物と心とが實體で、物の屬性は空間に擴がるといふことであり、心の屬性は意識するといふことであると述べた。併し、世界の事物は千變萬化の狀態を呈して居り、個々の心は様々なことを考へる。どうしてかういふ違ひが生じて來るか。デカルトは此れに説明を與へた。個々のものが色々な形をし、大ききを異にし、運動を異にし、存在する場所を異にして居るのは、空間に擴がるといふ

屬性が現はれ方を異にする結果である。つまり空間に擴がるといふ屬性がいろ／＼な現はれ方をして居る爲めに、個々の事物は、形や、大いさや、位置や、運動を別々にして居るのである。かやうに形や、大いさや、位置や、運動を別々にして居ればこそ、一つの個物として認められるのである。つまり世界の事物が色々な個物として存在して居るのは、此空間に擴がるといふ屬性がいろ／＼な現はれ方をする結果である。かやうに屬性がいろ／＼に現はれて居るものを様態(modi)といふのである。だから、別々の事物は空間に擴がるといふ屬性の様態だといふのである。心に於いてもさうである。個々の心がいろ／＼別々なことを感じたり考へたり欲したりするのは、意識するといふ心の屬性がいろ／＼に現はれて居るからである。つまり個々の心がいろ／＼に現はれて居るのは意識するといふ心の屬性がいろ／＼な様態を呈するからである。

これを總稱すると個々の事物と個々の心とは、何れも物又は心といふ實體の現はれ方であるが、斯様に千變萬化の状態で現はれて居るのは、二つの實體の屬性の現はれ方が違ふからだといふのである。

神は無限の實體  
の心は有限の實體  
の心は有限の實體  
の心は有限の實體

デカルトは此物と心との二つの實體の外に神(Dieu)といふ實體を立てたが、此れは世界を作つて居るものではない。世界を作つて居る實體は物と心とである。唯神は無限の實體であるが、物と心とは世界に限りがあるから、従つて限りのある實體である。神は無限の實體で、物と心とは限りのある實體ではあるが、等しく何れも實體であるから、物と心とが神の中に入つて了ふといふことはない。物と心とは此世界を作つて嚴として存在して居るのである。

此考へ方によると、物と心とはその屬性が全く違つてゐる。二つの實體の間には共通な所が無い。此點に於いて、實際の世界に於ける、個々の物と個々の心との交渉や關係を説明することが出来ないうやうになつて來た。何故心が欲したことは、運動となつて物である肉體に傳はつて來るのか。全く違つた心と物とがどうして互ひに交渉することが出来るのか。

此説明が出来なくなつたのは、物と心とを全然別な實體だと考へたからだといふ意見が生じて來た。これが爲めには、物と心とを別な實體として立てないやうにしなくてはならぬ。かう考へて、茲に新しい哲學を立てたのは、十七世紀の和蘭



に現はれたスピノーザ (Spinoza) であつた。

スピノーザはデカルトの説を受けて、此れを新しく變更した。彼は神を實體として立てた。唯一の實體は神だといふのである。而らば物と心とは何であるか。それは神の屬性だといふのである。かやうにして、物と心とは最早實體では無くなつた。唯神の屬性である。だから神は物と心といふ二つの屬性を持つて居る。此物と心とがいろ／＼に現はれたもの、即ちその様態が、個々のものである。

ところが、此説によると、物と心とは實體の屬性であつて、個々のものは、此れ等がいろ／＼に變つて現はれたものであるから、いづれのものも此二つを具へてゐなくてはならぬといふことになる。或場合には物といふ屬性だけが現はれ、他の場合には心といふ屬性だけが現はれるなど、は考へられぬからである。かくて、すべての個物は心と物を具へて居るといふことになつた。物があれば必ず心がそのうちにあるし、心があれば必ず物がその外觀として現はれてゐる。石のやうなものにても心はあるといふのである。だからすべてのものは、外から見ると物であるが、内から見ると心である。外から見て物の働きだと見えるものは、内から

實體の屬性

見ると心の働きになつて居る。例へば、吾々の心のはたらきは、内から見ると心のはたらきであるが、外から見ると神経といふ物質の運動である。外部から来た物の震動が耳に来て、耳から脳に通じて居る神経を震動させる。これが外から見た物の運動である。ところが、内側から見ると、これが音の感じになつて居るのである。

デカルトが説くことの出来なかつた物と心との關係は、かやうに説明せられるやうになつた。

ところが、デカルトや、スピノーザの説に對する反對が別の方面から起つて來た。デカルトなどは、物には空間に擴がる持前があると言ふだけで、力があるとは言つてゐない。ところが實際の物は力の現はれだと思はれる。草や木には生きて伸びて行く力がある。石には抵抗する力がある。動物には運動する力がある。すべては力だと考へられる。

かやうに考へて、新しい哲學を立て、行つた人は、十七世紀の獨逸に現はれたライブニッツ (Leibniz) であつた。

1930. 4. 6

ライブニッツは、力(force)こそ實體であると言つた。この力は大きさを持つた物質ではない。つまり力は物ではないのである。だから、大いさを持つた個々の物體も實は力であつて、これが大きさを持つて一定の空間を占めて居るのも、實は此力の結果なのである。つまり力が作り出した産物なのである。だから吾々の鈍い知力では物體に見えてゐても、鋭敏な知力には此れが力に見えるのである。

また力ば多くの點から成つて居るのである。點といふのは、幾何學でいふ點のやうなものである。力が多くの點から成つて居るといふことは、空氣が多くの分子から成つて居るといふこと、比べて考へて見ると、合點が行くであらう。此等の點は力の單位であるから、その數は無數に澤山ある。丁度、空氣の分子は空氣の單位であつて、その數が無數であるのとよく似てゐる。唯空氣は一種の物質であるが、力は物質ではなく、従つてその單位も物質ではないといふ違ひがあるだけである。此力の單位をモナツド(monads)といつた。モナツドは單子と譯されることがある。力は實體であると言つたが、その力もかういふモナツドから成つてゐるのであるから、此モナツドが實體だといふことが出来るのである。モナツドと力と

モナツド

は別物ではない。同じものである。それは空氣の分子が空氣とは別物でないのと同じである。モナツド一つも力であり、モナツドが集まつたものも力である。それは空氣の分子一つも空氣であり、その集りも空氣であるのと同じである。かやうに實體であるモナツドが無數に澤山になつて來たので、デカルトやスピノーザの考へとは非常に違つて來たのである。

此モナツドは澤山あつて、しかも個々獨立のものである。此等個々獨立なモナツドはバラ／＼なものであらうか。唯數多く雜多なだけで、その間に何の統一もないであらうか。ライブニッツはさうでは無いと考へた。モナツドは多數にあるが、しかし統一があるといふのである。即ち、個々のモナツドは何れも數多い他のモナツドを悉く自分の中に思ひ浮べて居るのである。他のモナツドを悉く自分の中に思ひ浮べて居るといふことは、個々のモナツドは何れも全體を思ひ浮べて居るといふことになる。

かやうに、一つのモナツドが全體を思ひ浮べて居るといふことから、モナツドといふものが、元來、心の性質を持つたものだといふことが判る。モナツドは精神的

な力だと言はれるのである。

かくて、デカルトが實體だと考へた物は最早なくなつたのである。萬物を作つて居るものは、精神的な力、即ちモナツドである。

モナツドは、かやうに精神的な力で、個々別々なものである。併しかやうなモナツドとモナツドとを區別させるものがあるであらうか。どのモナツドも全く同じであらうか。個々のモナツドが互ひに區別せられるのは、全體を思ひ浮べる度合によるのである。如何にも、すべてのモナツドは何れも全體を思ひ浮べてはゐるが、或物は判つきりと思ひ浮べて居るのに、或他のものは極めて不明瞭に思ひ浮べてゐる。此思ひ浮べる度合、即ち判つきり思ひ浮べるか、ばんやりと思ひ浮べるかの度合によつて、モナツドとモナツドとは區別せられるのである。

此明瞭さの度合は、最も不明瞭なものから最も明瞭なものまでである。而して最も不明瞭に思ひ浮べてゐるモナツドの次にはそれより少し明瞭なのが、その次には更に一層明瞭なのがあるといふ風について、最も明瞭なものまで行くのである。かやうに極めて不明瞭に全體を思ひ浮べてゐるモナツド、即ち低級なモナツドは

力ではあるが自ら動くことのない力で、物を形作つて居るものである。此れから進んで、可成り判然と思ひ浮べるモナツドは生物を作つて居り、甚だ明瞭に思ひ浮べるものは吾々の心を作つて居るのである。最も明瞭に全體を思ひ浮べるモナツドは、中心のモナツド、即ち神と呼ばれる。而して各々のモナツドは、益々明瞭に全體を思ひ浮べる度合に進まうとする。それ〴〵を發達の程度によつて分ち、低い程度のもものは高い程度のものに進まうとして居るといふ考へは、先に言つたアリストテレスの考へによく似通つてゐる。

モナツドが、斯様に、秩序整然と各々の程度に納められてゐるから、モナツドとモナツドとの間には完全な調和がある。つまりモナツドとモナツドとの働きには矛盾がないのである。此調和は最高のモナツド即ち神が前以つて定めたもので、此れを實體の「豫定調和」といふ。元來内容の同じなモナツドの内容は思ひ浮べられてゐる全體だから、どのモナツドの内容も同一なのだ。モナツドは先にも言つたやうに個々獨立なものであるのに、それが互ひに關係し合つて居るやうに見えるのも、此「豫定調和」の爲めである。例へていへば、吾々の心を作つてゐるモナツドと

肉體を作つてゐるモナツドとが、互ひに影響し合ふやうに見えるのは、神即ち最高のモナツドが前以つて、斯様な働きをするやうに定めて置いたからである。

ライプニッツの説で注意すべき點は、實體を多數にしたといふこと、その實體を心の性質を持つたものにしたといふことである。實體をスピノーザのやうに一つにすると、兎角個物の説明が疎そかになる。つまり個物の説明がうまくつかないのである。實體を一つとするから、その一つの實體が、どの様な手順によつて雑多な個物となるかといふことが、はつきり説明せられないのである。ところが實體の數は多いと言へば、それ等の實體がいろ／＼に組み合はさつて個々の物が出来るといへば、説明は極めて樂である。

また物と心とを別々な實體にすると、物と心との關係をうまく説明することが出来ない。このことはデカルトの哲學が蹈いたのでも判る。かうなると、實體を物にするか、心にするかどちらかにして見度くなつて来る。ライプニッツは、此のことに鑑みて、實體はいづれも心の性質を持つたものだと言つたのである。ライプニッツは心の性質を持つたものを實體にしたが、此れと反對に、物を以つて實體

にした人があるであらうか。私は説明の順序として、物が實體だと言つた人の説を一つ紹介して置かうと思ふ。

ライプニッツとは反對に、心の働きも物の働きの現はれだと言つたのは、十八世紀の佛蘭西に出たラメットリー(Lamettrie)であつた。

ラメットリーはデカルトの影響を受けた人である。デカルトは物と心とを立てたが、犬や猫のやうな動物は物の現はれだと思つた。物の屬性は空間に擴がるといふことだけであるから、自ら動く力はないのである。物が動くのは他の物によつて動かされるからである。だから犬や猫は自分で動くものではなく、唯時計のやうに或力を外から受けて、それによつて機械のやうに動くのである。デカルトは犬と時計とを同じものと見たのである。それは犬は物の現はれで、心が現はれてゐないからである。此説明を借りて來たのがラメットリーである。さうして此れを人間の上に當てはめた。

ラメットリーの説によると、犬が機械であるならば、人間も機械である。犬と人間との違ひは唯程度の違ひである。だから人間の心の働きも實は脳髓といふ物

の働きである。それ故心に實體の性質を與へることは間違ひである。存在するものは物だけである。此世のものは何れも物だけであり、従つてその働きも機械の働きに過ぎない。

以上に説明した所を以つて、大體現象の奥に何か本質があるといふ假定から進んで、眞の實在を求めて來た哲學は、それからどういふ問題にぶつかつたかといふことが判るであらう。實體を求めて來たまではよかつたが、さて探し出された實體が本當に實體であるかどうかといふことが問題の種になつて來た。

何が實體であるか。問題は此方面に開けて行くのである。此方面に進む手掛りとして、自分は今迄に述べた所から、新しい出發點を捜して見たい。

デカルトは物と心とが實體であると言つた。スピノーザは神が實體であると言つた。ところがライブニッツは多數のモナッドが實體であるといふし、ラメツトリーは物だけが存在すると言つたのである。此れを調べて見ると、デカルトの實體は物と心との二つである。スピノーザの實體は神といふもの一つである。ライブニッツの實體はモナッドで、此れは多數である。ラメツトリーにあつては

物だけである。かくて、數からいふと、實體は一つだといふものと、二つだといふものゝ、多數だといふものとの別がある。かやうな相違を現はす爲めに、哲學上では、實體は一つだといふものを一元論(monism)、二つだといふものを二元論(dualism)、多數だといふものを多元論(pluralism)と云ふのである。

尤も此一元論、二元論といふ言葉は別の意味にも用ゐられることがある。先に説明したプラトンのやうに實體の世界と現象の世界とを區別した遣り方も、世界を二つに分けたといふ意味で、二元論と呼ばれ、之れに反してアリストテレスは現象の世界と實體の世界との區別を立てなかつたといふ意味で、一元論を説へたと言はれるのである。けれども此意味の一元論、二元論と、先の意味の一元論、二元論とは別な意味であることを承知しなくてはならぬ。プラトンのイデアの如きは善のイデアによつて統一せられて居るとは言つても、數からいふと多數であるから、多元論と云つても差支ない筈である。

此れは數から見た區別であるが、質の方面から見ると、ライブニッツのモナッドは精神的な力で、要するに心である。ラメツトリーが實在すると思つたものは物

である。萬物は心から成つて居るといふ説を唯心論 (spiritualism) といひ、萬物は物に過ぎないといふ説を唯物論 (materialism) といふのである。デカルトの論は物と心とを同時に立てるから、物心二元論なども言はれる。スピノーザの説などは、唯物論とも唯心論ともつかないもので、或意味に於いて、唯物論と唯心論とを調和したものと見られるのである。何故かといふと、スピノーザの神は、物と心との二つを屬性として持つて居るといはれるからである。唯心唯物の區別からいふと、プラトンのイデアなどは、元來が物ではなくて、精神的なものであるから唯心論と言はれるのである。何故なれば、プラトンのイデアは、個物の型であり理想であるが、それは精神の形で存在して居るものだからである。若しイデアが精神の形で存在しないとすれば、善のイデアとか、美のイデアとかいふものは、存在することが出来ぬ筈である。善や、美は物質ではないからである。精神といつても、イデアは吾々の心のやうに自分で考へるものではなくて、吾々の心の最も高い働き即ち理性によつて考へ知られるものなのである。

今性質から見ると、實體の論は唯物論、唯心論若しくは、物心二元論に分かれる。

spiritualism  
materialism

どちらともつかないものもあるが、大體物の方に傾くか、心の方に傾くかといふ傾向がある。スピノーザの神も、神といふ名から見て、寧ろ精神的な意味に解せられる場合があるのである。

斯くて、哲學の中心問題の一つは物と心との問題だといふことが判る。だから、此問題をもう少し詳しく調べて見る必要がある。此れが爲めには、唯物論、唯心論などの主張を詳しく調べて見る必要がある。

此等の論では元來實體そのものが問題である。併し此外に個物の問題といふものがある。つまり個物は何から出来て居るかといふ問題ではなくて、個物はどういふ法則に従つて出来たり、消滅したりするかといふ問題である。一年の長さは同じであつて、春が来れば草が生え、秋が来れば草が枯れる。かやうに四季の循環が規則正しいのは何故であるか。人は大抵一定の壽命を持つて居る。かやうに一定の壽命を以つて生れたり死んだりするのはどうした譯か。實體と個物とは此點に於いてどう關係するのか。かやうな問題が實體論の外に生じて来る。若し個物は實體の現はれ、即ち現象だとするならば、此れは現象の生起の問題であ

生成論 宇宙論

○ 一つは現象の生起を論ずる生成論(Problem of becoming)である。生成論は此宇宙全體の現象を論ずるからまた宇宙論(cosmology)とも言はれる。吾々は節を變へて、此れ等の問題を考へて行くことにする。

### 第三節 實體論

吾々は普通眼に見える世界がその儘本當に存在すると思つてゐる。而も此本當に存在する世界は物と心とから出來上つて居ると考へてゐる。物は吾々の外にあり、心は吾々のうちにあると考へてゐる。つまり吾々が感じたり考へたりするものは心で、感じられるものは物である。物と心との間には根本的に違つたものがある。兎に角吾々はかう考へてゐる。物と心との二つを立て、居るから、かやうな常識的の考へは、一種の二元論に立つて取るといふことが出來よう。

此常識的な考への基礎になつて居るものは、恐らく次のやうな事實であらう。

心と肉體

つまり吾々のやうに心を持つて居るものは、考へたり、感じたり、欲したりして、自分で動くことが出来る。ところが心のない石や木は外のものが動かすのでなければ、動くことが出来ない。水や風は動くには動くが、吾々のやうに自由には動けない。これも吾々のやうに心がないからだ。心は決して物の働きでないといふことが判る。若し心が無かつたなら、吾々も草のやうに立つたままになるであらう。生きて居る間吾々は自由に動いてゐるが、死んで了ふと、もう動けなくなる。ところが死んだ人も肉體の上では少しの變りもない。けれどもその肉體はたゞかかれても、何の感じも持たないし、呼ばれても最早答へることが出来ない。感じたり答へたりするものは心である。だから死んだ人には心が無い。心が離れたから死んで了つたのである。心と肉體とはかやうに一緒になつてゐても、時が來ると離れて了ふ。これを見ても心は肉體とは別物だと考へられる。

併し物と心といふが、此二つの間にはどれだけの相違があるかといふ疑ひが生じて來る。吾々は心があるから自由に動くといふが、吾々の働きが皆心から出て居るとはいはれない。心臓はいつも鼓動を打つてゐるが、吾々は決して動かさう

と思つて此れを動かして居るのではない。心臓が勝手にどきどき動いて居るの  
 間が動く心は心かである。吾々の呼吸などもさうである。吾々が呼吸を止めやうとしても、止めら  
 れないといふ有様である。だから吾々が動くといふことは、心があるといふこと  
 の證據にはならない。

又死んだ人を見ると、感じがない許りではなく、心臓の鼓動がない。しかも吾々  
 は心臓を突き破ると死んで了ふ。呼吸を止めても死んで了ふ。して見ると、生き  
 て居るといふのは此等が動いて居る結果で心の働きといふのも、吾々の肉體が生  
 きて居るから生ずるものではないか。肉體が生きて居て働くために心のはたら  
 きといふものが生ずるのであらう。心も肉體の働きの一つであらう。

かやうに考へて行くとき、人々は心を否定して了ふやうになる。心は無いと考  
 へるやうになる。此れが常識的な物心の二元論から、唯物論に進んで行く道であ  
 る。

ところが此れとは反對に考へることも出来るのである。吾々の心は實際吾々  
 を萬物の靈長にさして居るものだ。心があればこそ吾々はその他のものに優れ

唯物論  
二元論

自然界の法則

てゐる。吾々の間でも、心の働きの鋭敏な人間程すぐれてゐる。また吾々に最も  
 近い猿などを見ると、吾々に餘程似通つた心を持つて居る。さうして人間から益  
 々遠ざかつて行くに従つて、益々心の働きの鈍くなつて行く。蟲けらになると、心  
 の働きはもうほんの僅かしか働いてゐない。けれども、人間から離れるに従つて  
 だん／＼心の働きの薄くなつては行くが、どこでなくなるかは判らない。殊によ  
 ると草や木、はては金や石にも何等かの心があるかも知れぬ。かういふ心は屹度  
 何か或大きな精神から來て居るに違ひない。實際、天地の現象を見ると、頗る規則  
 立つてゐて、日月の運行といひ、四季の循環といひ、頗る整つてゐる。宇宙に或大き  
 な精神があつて、此等の働きを現はすのであらう。この精神は吾々の心や、動物の  
 心になつて現はれて居るばかりではなく、吾々の肉體や草や木や土や石も、或方法  
 によつて、精神から生れて來たものであらう。

かやうに考へて行くとき、人々は精神を世界の本體として立てるやうになる。  
 物はそのまゝ、精神だとは言はれないが、精神から生れたものであらうと考へられ  
 る。此れが常識的な物心の二元論から、唯心論に進む道である。



物と心  
唯心論

此様に考へて行く一つの動機(起り)は、世界を或一つのプリンシブル(プリンシブルといふ言葉の意味は「哲學の實際」といふ所で説明して置いた、即ち原則とか、原理とか言はれるものである)で説明して見ようとする希望である。世界は結局何かから作られて居るかといふことを知らうとする望みである。これを知らうとして外界に向つて見ると、まづ外に現はれてゐる物と、内で考へてゐる心とが眼につく。此所で此二つは本當に別なものであらうか。これを一つのもので説明することが出来ぬであらうか。それが爲めには、物で説明するか、心で説明するか、どちらかによらねばならぬ。茲に於いて、物で説明がつくと思ふ人は唯物論に走り、心で説明がつくと思ふ人は唯心論に行くのである。若し此どちらを用ひても、うまく世界の説明が出来ぬと思ふ人は、此等の二つを一緒に説明することの出来るものを、外の方に求めて行く。哲學の努力は結局世界を説明することの出来る唯一のものを探して行く努力である。かやうな努力の結果、最初に現はれて來たものは唯物論であつた。

一 唯物論

一口に唯物論とは言つても、唱へる人によつて幾分づゝ違つて居るのである。けれども、かやうな説を一々述べてゐては甚だ煩はしいから、自分は斯様な面倒を取らないことにする。實際また、一々の説を紹介して見た所で、讀む人の方でも煩はしい。結局讀んで讀みくたぶれがする位のものである。一度にいろ／＼聞かされた所で、一々頭に入るものではないからである。それよりも全體の唯物論は、どういふ風な主張をして居るかといふ點を調べて見た方がよい。つまりどういふ點を根據にして、唯物論が唱へられたかを調べて見るのである。かういふ立場から全體の唯物論を見渡すと、唯物論が根據として居るものに、大體二つあるといふことが判るのである。唯物論は此二つの傾向のどちらかに傾いて居るといふことが判るのである。

唯物論の第一の考へ方は次のものである。吾々が常識で、或物が存在すると考へるのは、その或物が一定の空間を占めて居るからである。例へば、茲に石があると思ふのは、その石が或る大きさだけの空間を占めてゐて、その石のある所へは、外

尺、長さも一尺といふ切石であつたとする。その石はつまり一立方尺の體積があるのである。石が一立方尺の體積を持つて居るといふのは、石が此れだけの空間を占めて居ることになるのである。若し石がなかつたならば、その一立方尺だけの所は唯の空間である筈だ。その一立方尺の空間を石が占めて居るから、吾々は石があるといふのである。その空間が唯の空間であつたならば、吾々はそこに石があるとは思はない。空間を占めて居るといふのはどういふことであらうか。石のある所即ち一立方尺だけの空間へは、外のもものが入つて行くことが出来ぬといふことである。石のある所へ同じ大きさの木を持つて行つても、石の上へ載せるか、その横に列べるかより外に仕方がない。石と木と一緒になるやうなことは無いのである。

かくて、存在する、即ち在るといふことは空間を占めて居るといふことと同じになる。空間を占めて居るから存在するともいへるし、在るから空間を占めて居るともいへる。併しどこの空間をも占めて居ないものは在るとは言はれない。かやうに考へて來ると、單に色や形があるだけでは「物が在る」とはいはれなくな

る。例へば、虹のやうなものは、七つの色と、半圓の形とを以て現はれてゐるが、空間を占めてゐないから、在るとは言はれない。それは唯現はれて居るに過ぎない。さうして見ると本當に在るものは色や形や香ひを持つて居るものではなくて、空間を占めて居るものである。色や形や香ひは物の性質といはれるものである。空間を占めて居るといふことは或量を持つて居るといふことである。例へば一立方尺の黒い石があるとする、その石の性質は黒い色で、その量は一立方尺だといふことになる。量とは此場合體積のことである。

此ことは性質は存在するものにとつては本質的な(缺くべからざる)ものではなく、量が本質的なものだといふことになる。ところが量は量ることが出来るものである。即ち何立方尺あるとか、何升あるとかいつて、物の量は計算せられるのである。こゝに於て計算せられるものが本當に存在すると言はれるのである。

計算せられる結果は、どんなものでも同じになつて了ふ。つまり石でも一立方尺の量を持つた存在物だといはれるし、木でも一立方尺の量を持つた存在物だといはれるのである。もう石の性質とか、木の性質とかは問題でなくなつて來る。

其結果、本當に存在するものは、量を持つたものと言ふことになつて来る。此れがつまり物體である。

物體は運動して居る。しかし運動を起すものは物體では無い。物體には運動を起す力が無い。して見ると運動の原因は運動だと言はなければならぬ。即ち或一つの物體が他の物體と衝突する。さうするとその衝突せられた物體がそれに反動する。そうして一つの物の運動が、他のものに運動を移すのである。かくて運動の原因は運動で、運動の結果も運動だといはれる。一つの運動があると、必ず他の運動があるといふ意味である。

物が出来たり無くなつたりするものも運動である。一つの物體が幾つかの部分に分れて、他の場所へ運び去られて了ふと、吾々は物體が無くなつたといふ。幾つかの物體が一つの場所に集つて、一つの空間を占めると物體が出来たといふことになる。つまり物體の生成消滅といふことも一切機械的な運動である。

運動して居る物體、これのみが存在するのである。心の働きと言はれるものも矢張運動だ。肉體の運動である。肉體の運動だからとて、その運動の原因は肉體

そのものではない。運動の原因は運動なのだ。肉體が現はす別な運動なのだ。物理的な運動の結果なのだ。従つて心の働きに意志の自由なきといふものは無い。一切の運動は機械的だ。

此考へ方を代表する者は、十七世紀の英吉利に現はれたホッブス(Hobbes)である。ホッブスは其當時の自然科学者の説を極端に押し詰めて此様な考へ方をとるやうになつたのである。

此れは『在る』とはどういふことであるかといふ考へ方から押しよ来るものである。かやうに、一般に『在る』とはどういふことであるかといふやうに、一般的なことから考へて来る仕方を、演繹的な考へ方といふのである。演繹的な考へ方とは人間とはどういふものであるかといふことを知つてゐて、それから或人は人間であるから、かやう／＼でなくてはならぬと考へる考へ方である。これを一般から特殊に押す考へ方といふのである。

唯物論の第二の根據は、直接に人間を観察してそれから得た結果によるものである。

第一章 實在問題

演繹的

一般の原理を特殊の事象に適用する。特殊の事象を一般化する。

吾々は心を肉體とは別なものだと考へてゐる。而るに、吾々が病氣をするとき、心の働きが變つて來るのは、どうした譯であるか。病氣のときは、夜もおちく／＼眠られないで、感じばかりが高ぶつて來る。その癖冷靜に考へるなどいふことはとても出來ない。ところが、次のやうな事情もある。即ち子供の心の働きと、大人の心の働きとは甚だ違つてゐるのである。子供は感情に任せて居るが、大人は判斷することが多い。また男と女とでも心の働き方は違ふ。男は同じ考へるにしても、大きな所から目をつけるが、女は多く細い事情に目をつける。此等の年齢の差とか、男女の別とかいふ肉體の上の差別は、それが直ちに心の働きに現はれてゐる。その外肉體の加減が心の働きの上に時々刻々影響して行くことは、吾々が常に經驗して居る所である。かうして見ると、肉體は自分自身の事情に應じて、それを準備して行く所があるもので、病氣などになつて、自身の働きが鈍つてくると、感じや考への上に於いても、順當な働きをして行けなくなることが判る。兎に角肉體は自分自身の事情によつてそれ／＼働いて行くことが出来る。心などといふものがあつて、それによつて導いて貰ふなどと考へる必要はない。斯様な事

反射運動  
心は  
肉體の働き

情は「反射運動」の事實に於いて最も明瞭に窺はれる。反射運動といふのは、太陽が眩しくなつて來ると、眼の瞳孔がひとりでに縮まつたり、蟲がとんで來ると、眼楯がひとりでに瞬きをしたり、また鼻の奥がむづ痒くなると嚏をしたりする働きである。心は此等の運動が生ずる原因を知らないであらう、よし氣が付いてゐたにしても、かやうな運動をさせようとして、瞳孔や眼楯を動かすのではない。全く肉體だけの活動である。呼吸の運動や心臓の鼓動も此反射作用の一種であるが、此れなども心と無關係に、肉體だけで働いてゐる。かやうな反射運動は頗る大切なもので、呼吸作用や心臓の鼓動などは生命の維持に缺くべからざるものである。瞳孔の縮みや瞬きなども、外界の事情に従つて肉體が自己を守るに甚だ大切である。斯様な事實から見ても、肉體は肉體だけで働いて行くものであるから、心の働きといふのも、此肉體の働きが少しく趣きを變へて行つたものに外ならぬことが判る。つまり心の働きも肉體の働きの一種に外ならない。肉體の働きであるが、反射運動は機械的な働きであるから、此れと同じ種類に屬する心の働きといはれるものも結局機械のやうな働きだ。

斯様な考へ方を代表する人は、先にも言つたラメットリーである。此人はデカルトが動物の働きを悉く反射作用で説明したのを人間の上に應用して、『人間即ち機械』といつたのである。『人間即ち機械』といふのはラメットリーの有名な著書の名で、此本の中に書かれた唯物論の主張は、多くの人に受け容れられたものである。

此考へ方は個々の經驗を寄せ集めて、その結果斯くくのものだと結論した考へ方であるから、此れを歸納的な考へ方といふのである。歸納的な考へ方といふのは、個々の人間の長を一々觀察して、その結果、此等の觀察を寄せ集めて、人間といふものゝ長は斯くくのものだと結論する考へ方である。

斯様な二つの唯物論の根據は、一つは「在る」といふことから押して來一つは人間の事情から押したものである。それ故一つを形而上學的の根據、他を人性論的の根據といふのである。形而上學的といふのは、個々の事實よりも寧ろ「在る」とは何のことかといふやうに根本のことを考へるといふ意味である。人性論的といふのは人間の性質を考へるといふ意味である。だから、唯物論には根本の問

心は力の一種

題から演繹的に考へられたものと、人間の性質から歸納的に考へられたものと二つあることが判るのである。兎に角此二つが唯物論の主なる傾向である。

以上の説でも判るやうに唯物論は、心と物とは同じだといひ、物の働きの一種だといふのである。心と物とは同じだといふ考へは希臘の昔にもあつて、例へばデモクリトス(Democritus)といふ人は、心は非常に細い火の原子から出來て居るといつたのである。原子(atom)といふのは今日の化學に於ける分子などと同じやうなもので、目には見えないが、すべてのものはかやうな原子が集つて出來て居るといふのである。心は火の分子から出來て居るから心は火といふ物質と同じになつて了ふのである。現代でもオストワルド(Ostwald)といふ獨逸の學者は、心の働きは(即ち意識は熱や運動や電氣と同じく、力(energy)の一種だ主張して居る。

これ共斯様な唯物論の主張には色々な反對がある。第十の反對は、物と心とは同じだといふが、吾々が直接に經驗する所では、物と心とは根本的に違つて居るといふ反對である。直接の經驗でよく判ることは、物の運動は一方から他方に移つて行くだけのものであるが、心の働きはそれと異つた意味が次ぎく、に現はれ

# 自然の法則を何と解釋す

哲學の入門

九〇

て行くものだといふことである。例へば汽車が東京から横濱へ行く運動は、東京から横濱までの間をすつと通つて動いて行くだけのものである。ところが吾々が話を聞いて居るとき、吾々の心には、音聲の響きを聲く毎に、言葉々々の意味が現はれて行くのである。その結果吾々の心には或纏つた意味のあるものが出来上がる。例へば、『ハルハアタタカダ』といふ聲の響きを聞く時、『ハルハ……』と聞くに従つて別々な意味が心に現はれて行き、最後に『春は暖かだ』といふ纏つたものが出来上るのである。此の『ハルハ』といふ先のものを聞いた時の働きたきと、『アタタカダ』といふ後のものを聞いた時の働きたきの関係も、要するに意味のつながりである。『春は』といふ意味と『暖かだ』といふ意味とのつながりである。かういふことは物の世界には絶対にはないのである。石は投げられると或距離の間を飛んで向ふの島へ落ちて了ふ。落ちた石は先の右と何の變りもない。運動を起した力が外へ移つて行つて無くなつて居るだけである。

第二の反對は、心の働きも肉體の運動の一種だといふが、それにしても、手足の運動と心の働き(意識)とが全く同じ性質のものとは思へないといふことである。縦

命令の働きが肉體の働きの一部だとしても他の肉體の働きたきは性質が違ふであらう。同じとすれば、或る聲が耳に傳はつて来て、耳から腦に通する神経を運動させるといふことがどうして話の意味になつて心に現はれるのか。手を針で突かれてびくつと手を引込ました運動が痛いといふ感じになつて現はれるのは、どうした譯か。手足の運動の結果がやがて痛いといふ意識になるのか。然らば手足の運動といふ單なる機械的な運動が痛いといふ感じに性質を變へて行くのはどうした譯か。唯物論は此れを説明することが出来ぬであらう。

唯物論は此等の點で行き詰つた。一時唯物論は流行したものであるが(十八世紀及び十九世紀に最近では漸く衰へて來た。

以上の説明で判るやうに、唯物論を道徳的に醜惡な精神から生れたものと解釋してはならぬ。唯物論を此方面から批難するのは策を得たものではない。

## 二 唯心論

唯物論の反對に出て居るものが唯心論である。唯心論に就いても吾々は、一々の説を紹介しないことにする。けれども代表的な説を一つ二つ掲げることには無

用ではあるまい。吾々は『實體の概念』の所で此説の一つを紹介して置いた。それはライブニッツの説であつた。茲にはバークレー(Berkeley)の説を紹介して置かう。

バークレーは十八世紀の英吉利に現はれた哲學者である。バークレーは物とは何だといふ疑問から始めてゐる。吾々は物を認めるのに、眼で見ると併し眼で見られるものは色と形と大きさ(量)とだけである。ところが色や形は眼で知覺せられる性質に過ぎない。(知覺の説明は『本質と現象』の所にある。即ち感覺に現はれたものを知るといふ働きただ。次に吾々は耳で聞く。耳で聞かれるものは音だ。音も物の一つの性質である。次に吾々は手で觸つて見る。觸つて知られるものは固さや温かさや滑らかさだ。固さや滑らかさも物の性質である。吾々が認める物といふのは、要するに、此等の見られたり聞かれたり觸られたりする性質即ち色、形、大きさ(量)、音、固さ、滑らかさ、温かさなどが一緒に集まつたものではないか。つまり吾々が此等の性質を持つた物が外界にあると考へるからではないか。此れ等の性質の集まりより外に、吾々は物といふものを認めることが出来るか。

此れ以外には何も認められない。ところが斯様な物の性質といはれるものは何であらうか。吾々が見たもの、聞いたもの、觸つたものである。見たり、聞いたり、觸つたりして、吾々が知覺したものである。つまり吾々の心の上に描かれた印象ではないか。吾々の知覺の産物ではないか。知覺の産物は觀念(Idea)である。吾々が物の性質だと思ふものは、實は知覺した觀念である。吾々は斯様な觀念が物の性質で、斯様な性質を持つてゐる物が實際外界にあると思つてゐる。併し物は存在しない。物だと思はれるものは吾々の觀念に外ならないからである。

(一) 觀念とは、吾々が眼や耳や皮膚から來た感覺を一緒にして、心のうちに描いた像である。即ち圓い形と白い色といふ目の感覺と、彈力があるといふ手の感覺(即ち觸覺)とを一緒にして、ゴム毬といふもの、像を心の上に描いたその像である。つまり知覺せられた心の上の像である。

以上のやうにしてバークレーは物の存在を否定した。外界は吾々の觀念だといふことになる。かくて斯様な觀念を作る心だけが存在するといふことになる。外界は吾々の觀念であるとしたならば、外界はばらばらなものになつて了ひは

Handwritten notes in the left margin, including the characters '觀念' and '存在' written vertically, and other illegible scribbles.

しないか。吾々各自にとつて得手勝手なものになりはしないか。吾々の觀念に過ぎない外界が何故此のやうな整然たる秩序を具へて居るのか。それは神が吾々は此様な整然たる觀念を持つやうにしてあるからである。つまり世界は皆神の觀念であつて、吾々は此神の觀念を知覺するからである。

唯心論の代表的なものをもう一つ紹介するならば、それは十九世紀の初めに獨逸に現はれたヘーゲル(Hegel)の哲學である。

ヘーゲルはイデー(Idee)が世界の實體だと言つた。イデーといふのは神ともいふべき世界の精神である。ヘーゲルも亦此れを神(Gott)と言つたり、世界の精神(world spirit)とも言つたのである。世界は此イデー即ち神の現はれである。此精神が物の形をとつて現はれたのが自然物である。精神は元來意識する(思ひ考へる)ものであるが、自然物の形に現はれたものは意識することを止めてゐる。精神が此様な形に現はれるのは大いに發展するためである。此物體と反對の性質に現はれたものが熱とか電氣とかエネルギーとかいふ形なくして動くものである。此物體の状態と熱やエネルギーの状態とを一緒にして而も此等以上に進んで現

はれたものが有機體即ち草や木や動物などのやうな生きたものである。以上は物として現はれたイデーであるが、こゝから進んで來ると漸く精神が意識するといふ形に現はれて來る。精神が意識する状態に現はれて來た最初の段階は本能的で動物のやうな状態である。此れを意識の状態といふのである。ところが反對に此動物的な状態を知つて此れと戦ふ意識の状態が出て來る。此れを自意識の状態といふのである。そこで此の二つの状態を一緒にして而も此等以上に進む所の状態が現はれて來る。此れが理性的の状態といふもので、個人の精神のうち最高なものであり、此れによつて意識(動物的な状態)と自意識とが調和せられ、從つて精神に平和が來るのである。次に、かやうな個人は集まつて社會を作るのであるが、茲にも精神が現はれて來る。社會精神として最初に現はれて來るものが法律である。けれども法律だけでは社會はうまく治まらないから、社會精神は更に道德になつて現はれる。此法律と道德とを一緒にして、而も此等以上に進んだものが社會の人道といふものである。ところが社會生活だけでは、精神の生活は満足せられない。そこで絶對精神といふものが現はれて來る。絶對精神といふの



は直接に眞理に突き入る精神である。眞理に突き入るといふのは本當の實在を知ることである。かやうな精神の最初の現はれは藝術の中に現はれるもので、つまり藝術(詩や小説や繪畫)の形で眞理をつかむ精神である。かやうな形に現はれた精神のことを直観と呼んだ。次に現はれるのは眞理を宗教の形でつかむ精神である。此様に表はれた精神はヘーゲルによつて表象といはれた。此等の二つをひつくるめてそれ以上に進んだものが眞理を學問即ち哲學の形でつかむ絶對精神である。此形をとつて現はれた絶對精神を概念といふのである。絶對精神は此三つになつて、現はれて、完全に自分自身を知るやうになる。自分自身といふのは無限な絶對の精神である。此無限な絶對の精神が直観、表象及び概念となつて現はれて居て自分自身のことを考へて居るといふのである。かくて世界は精神の發展の世界であつて、物として現はれた世界から無限な絶對の精神まで、一つの連續した繋りになつて居るのである。世界は結局精神の現はれである。

(一) 直観、表象、概念といふ言葉はヘーゲルによつて特別な意味に使はれて居るが普通の意味は次のやうなものである。

直観 (intuition) とは、一々理屈を考へたり、經驗によつたりしないで、直接に物事を認める働きのことである。

(二) 表象 (representation) とは、パークレーの所で説明した觀念と同じ意味に用ゐられるのが普通である。即ち現に事物を知覺して居る際、心の上に映されて居る事物のかたち即ち心像のことを言ふことが多い。ヘーゲルの意味は、想像的表象といふ意味で、想像の力で或もの即ち神の心像(心に映つた物のかたち)を描く状態をいふのである。

(三) 概念の説明は「實體の概念」の所にある。

(四) 絶對といふことは、哲學や宗教でよく言はれるが、要するに、並ぶものがないといふ意味である。

パークレーとヘーゲルとの説を比較して見ても判るやうに、唯心論と一口には言つてもその説はいろくに變つて居ることが判る。併し物を否定して心又は精神が眞の實在であるといふ點に於いて共通して居るのである。

かやうな説が現はれて來る動機は、吾々は吾々の心があることを何よりも先づ信ずることが出来るといふ點にある。外物は何となくたよりなく思はれるが、自

分が感じたり考へたり、欲しがつたりする限り、心の存在だけは確實に信せられるといふ點にあるのである。確かにあると信せられたものを、その儘とつて此世に於ける唯一の本當な實在だといふやうになつたのである。

尤も此場合、心の働きのうち、知の働きの方を重く見るか、意志(欲しがつたり、望んだりする働き)の働きの重く見るかによつて、知の方を實體にしたり、意志の方を實體にしたりする。ヘーゲルなどは明らかに知の方を實體にしたのであるが、此れとは反對に意志の方を實體にした人は、ヘーゲルと同じ時代に矢張獨逸に現はれたシヨーペンハウエル(Schopenhauer)であつた。彼の説を一々述べて居ると長くなるから、簡単に言ふと、世界の本体は意志(三)だといふのである。吾々は世界を吾々の心に映してゐる。またそれと同時に吾々自身をも心の上に映してゐる。世界も自分も皆吾々の心に映つてゐるが、かやうに世界や自分を映すといふ働きを起すものは意志である。だから意志こそは吾々の働きを起して居る源だ。世界も丁度此れと同じやうに、生滅する現象の世界の奥に意志があるのだ。此意志があつて、此個物の現はれがある。意志の現はれの最も低いものは、單なる機械的な

主知説  
意志説  
主知説  
主知説

力、即ち自然力である。それより少し高いものは、生物の中に現はれる衝動である。最も進んだ現はれは人間の意志である。かやうな意志の現はれが、形を具へたものが、物體や生物體や人間の體である。世界はかやうな意志の現はれに過ぎない。

(一) 衝動とは何をしようといふ目的も考へないで、唯むやみに何かして見ようといふ心の働きをいふのである。

かやうに唯心論のうちには知の方を重んずるものと、意志の方を重んずるものとの二つがある。前者は、知を主とするといふ意味で、主知説(intellectualism)と言はれ、後者は、意志を主とするといふ意味で、主意説(voluntarism)と言はれることがある。

何れの説に據るも、唯心論は物といふ考へがどうして吾々の心に現はれて來たかを説明することが出來ない。萬物が皆心であるならば、何も吾々の心に物といふ考へ(觀念)が生れて來る筈はないのである。

此れは唯心論に向けられた批難であつて、唯心論も亦そのまゝの形ではあまり信せられないやうになつて來た。唯物論の勢力も衰へ、唯心論もあまり信用せられなくなつたとすれば、吾々は再び常識の見地に歸つて、物と心とを共に眞の實在

とすべきであらうか。それとも物と心とを含んだ更に一層高い實體(例へばスピ  
ノーザの神のやうなもの)を立てねばならぬであらうか。

スピノーザの説は神を實體だと立て、物と心とが常に一緒に現はれて居ると  
いふのであるから並行論(parallelism)と言はれる。(實體を一つにしたといふ點から  
は一元論である。スピノーザの説や一元論の説明は『實體の概念』の所で述べ  
て置いた)。吾々はもう一度二元論から並行論を潜つて、その結果がどこまで行つ  
て居るかを見ることにしよう。

三 物心二元論、並行論、具體的一元論、不可知論

唯物論もいけない唯心論もいけないといふことになる。先にも言つたデカル  
ト風な物心の二元論が思ひ出されて来る。物と心とは共に世界の實體で、世界は  
此二つから成つて居るのではなからうかと。併し物と心とを全く異つたものだ  
と考へると、今度はまた物と心とはどういふやうに關係するかといふ問題が起つ  
て来る。唯物論の反對を述べた時にも言つたやうに、確かに物と心とは違つてゐ  
る。併し違つて居るからさて、此等を全然別な實體として立てると、デカルトのや

物と心との關係

信念と理想

神  
並行論  
一元論

avant  
avant

うに、また二つの關係が説明せられなくなつて来る。(此ことは『實體の概念』の  
所で、デカルトの説を紹介した時に、述べて置いた)。實際、唯物論、唯心論の争ひも、此  
デカルトの二元論がうまく行かなかつたから生じたのである。

二元論の説明がうまく行かないとすれば、物あれば心があり、心があれば物があ  
ると言つた並行論はごうであらうか。近來の哲學者は此所を掘り返して見るや  
うになつた。スピノーザの説も『實體の概念』の所で述べて置いた。併し茲で  
は説明の順序があるから、もう一度並行論といふ方面から此れを説明して見たい。  
並行論は物があれば心があるといふ解釋であるから、すべての現象は一方から  
見れば物の働きで、他方から見れば心の働きだといふのである。例へば、例を人間  
に取るに、今吾々が花を見て、それを折るとする。外から見ると、眼の網膜に映つた  
花の像が、眼から脳に行く神経を刺激して、大脳に或る化學的な變化を生じ、その變  
化が小脳に傳はり、小脳の變化が手の筋肉を伸ばして花の方に向けてやるといふ  
働きになる。つまり神経の刺激が原因で手の筋肉が伸びるといふ働きになるが、  
此體の方の働きは此れだけで一つ々きになるのである。ところが此一つ々きの

働きを内側から見ると、花の感覚が心に現はれ、心がそれを知つて、美しいと思ひ、欲しくなつて、取らうと思ふといふ働きなのである。これは花の感覚が心に現はれて此れを美しいと思ふのが原因で、それを取らうと思ふ結果を生ずるのである。これは同一の働きの内側と外側で、外、のものが中へ入つたり、中のものが外へ出たりはしない。心の活動があれば、それに伴つた物の働きがあり、物の働きがあればそれに伴つた心の働きがある。

此説明は、物と心とは同じものだとも言はなければ、物と心とは全く別なものだとも言はない。物は無いとも言はないから物質を研究する自然科学など、矛盾しない。茲に於いて、此説明を土臺にして、十九世紀の半ば以後、新しい哲學の傾向が生れて来るやうになつた。

並行論の説明によると、心もあれば物もある。その代り此等は常に同じものの二つの面で常に一緒になつて現はれる。このことは世界の萬物は何れも心をも具へないものは無いといふ意味である。石や土でもその内面は心である。その心は眠つて居るかも知れぬが、兎に角心である。かやうにすべてのものの外面は物

屬性

本体は神

であり、内面は心である。而らば此内面と外面との二つを具へた本体は何であるか。スピノーザは神だと言つた。併しスピノーザの神は世界を離れたものである。世界は神そのものではなくて、神の屬性の現はれである。此ことは世界の外に實體を置くことになる。このことは實體は如何にしてその屬性を色々な様態として世界に現はすかといふ問題になる。此問題は遂ひに満足に答へられない。十九世紀の半ば以後、新しい哲學が並行論を土臺にして起つて來たといふのは此所からである。

物と心とは相並んでゐる。ところが心を見ると、土や石の心から、草や木の心、それから進んで動物の心、更に進んで人間の心といふ風に、いろ／＼の心がある。これ等はばら／＼のものであらうか。吾々の心を見るに、吾々の心の働きにはいろ／＼ある。けれども、どの働きも吾々の心といふ意識の流の表面に立つたさゞれ波である。して見ると草や木や色々な心も一つの大きな心の表に現はれたさゞれ波だといへる。かう考へて行くとき吾々は、かやうないろ／＼の心をその表面に波立たせる大きな心を考へなくてはならぬ。この大きな心は神ともいへやう。

つまり世界の心である。世界の心から出たいろくな波が、人や動物や木や石のそれらの心だ。

全体としての肉體の働きを、吾々の心の働きは、これを外から見るならば、いづれも全體としての肉體の働きである。神経や脳髓や手や足や頭や胸の働きである。それと同じやうに、世界の心もこれを外から見ると全體としての物質の働きだ。世界は内から見れば神であり、外から見ると機械的な物質の運動だ。

物と心との並行論は茲まで来た。神は世界を離れたものではなくて、世界そのものである。スピノーザの神は世界そのものになつて、世界は最早神の屬性ではなくなつた。此神は外から見れば無論物質の世界である。

かやうに考へて来た一元論を具體的・一元論 (concrete monism) といふのである。具體的といふのは、スピノーザの神が世界を出て了つたのに反して、神が世界の中に形を具へて居るといふ意味である。此具體的・一元論に對して、スピノーザの一元論を抽象的・一元論 (abstract monism) といふのである。

此説は物質を神の外面とするものであるが、力の入れ所は、内面即ち神である。

神性 抽象的・一元論 神

此點に於いて此説は唯心論の傾向を持つて居ることを免れない。實際實在は神だと斷言して居るのである。普通の唯心論と異なるのは、物を神即ち心の外面として認めて居る點である。神の外面として認めて居る點である。神の外面である物質の世界は全く機械的であることを認めて、自然科学の取扱ひ方を是認して居る點である。

此説を唱へた代表的な人達は、フエヒナー (Fechner)、ロツツエ (Lotze)、及び最近に死んだパウエルゼン (Paulsen) などである。いづれも十九世紀の半ば以後に現はれた獨逸の哲學者である。

此説は極めて巧妙に説かれた説であるが、反對論が無いでもない。反對論の中心は此説の根據になつて居る並行論に向けられてゐる。實際並行論が崩れたなら、此説は成り立たないからである。

並行論は心の働きといふものは心の働きだけで原因結果をなして居るといふのである。此れが並行論の根本の假定であるが、此れに對して次のやうな非難が向けられる。今吾々が何か空想に耽つて居つたとする。空想に耽つて居る間、次

ぎ／＼に起つて来る思ひは確かに心だけで原因をなし結果をなして居る。前の思ひが後ろの思ひを引出すからである。ところが突然蜂が来て吾々の手を刺したとする。痛いと感じる。痛いと思ふと、今までの空想の綱が切れて、痛いといふ感じと、蜂から逃げやうとする望みとで心が一杯になつて了ふ。さうすると今吾々の心に起つて行くものは痛いといふ感じから發したもので、心は働かぬ。して見ると、心の働きが新しく始まる源は外界の影響から來たもので、心の働きの原因結果では満足な説明が出來なくなる。何故かといふと、先に吾々の心に起つて居つた空想と、今度痛いと感じてから後次ぎ／＼に起つて行く感覺や欲望の綱とはつき合ひが無いのだから、前の空想は後の感じなどの原因になつて居ないからである。吾々の意識が他人の心から影響せられることなどもかやうな例の一つである。

實體論がかやうに色々な方面でていつて居るのを見て、或哲學者は吾々にはもうそんな實體などは判らないと言ひ出した。實體は知られないと主張する意味で、かやうな説は不可知論(agnosticism)と呼ばれる。二十世紀の始めまで生きてゐ

た英國のスペンサー(Spencer)は此説の代表者である。

スペンサーは、實體などと言ふものは判らない。哲學は此れを明らかにしようとしたが結局空しい努力であつた。人間の知識は唯現象を解釋するだけのものである。現象とは何か判らないもの、現はれなのだ。此何か判らないもの、此れが所謂實體であらう。しかしそれは吾々には到底知られない。哲學の任務はただ特殊な科學の結果を寄せ集めるだけのものである。此等の結果を寄せ集めまた締め括つて、出來るだけ單純に、また出來るだけ全體を包括するやうにして見るだけのものだ。

實體は知られぬかも知れぬ。併し實體論の根本問題は要するに物と心との關係の問題であつた。實體が知られるにしても、知られないにしても、此二つの關係問題を抛つて了ふ譯には行かない。吾々には此關係がどうしても譯らないか。一體物と心との關係はどうなつて居るのか。かやうな疑問は、吾々の知識に關する疑問になつて行く。知識の性質が明らかになつて行けば、吾々が今迄論じて來た問題の真相が判るかも知れない。實體そのもの、性質も判つて來るのかも知

見ない。一切は知識の考察から出直さなくてはならない。かうだあゝだと言つて見た所で、土臺がゆらいで居ては役に立たない。外界のことを語る前に、外界を認める知識のことが問題にならねばならない筈だ。吾々は改めて知識の問題に入つて行かなくてはならぬ。

併し知識の問題に這入つて行く前に、實在の問題即ち形而上學の問題でまだ残つたものがある。それは實體論に對する生成論である。世界の個物はどういふやうに現はれて居るか。どういふ法則に従つて居るか。世界を全體として見たならばどういふものであるか。此れが生成論の問題である。此れを考察して見ること、全體としての哲學の考察には必要である。

#### 第四節 生成論 吾

實體論の問題は、世界の本質は何であるかといふのであつた。茲に論ずる生成論の問題は、世界の現象は如何にして生起するかといふのである。

吾々が外界の現象を見るとき、そこには木があり草があり、土があり、石があつて、

現象の生起  
世界の本质  
實體論

世界の本质  
現象の生起

規則

頗る雑多であるが、雑多のうちにもどこか纏つた所がある。木や草は生えたり枯れたりするが、草の生えるのは春であり、枯れるのは秋である。木が芽をふくのも春であり、落ちるのも秋である。而して春が行き秋が来るのはいつも同じである。日は毎日照り、夜は毎日来る。人の壽命も計り難いが、しかし大抵は一定の年齢に達するまで生きて居る。雑多ではあるがすべてに規則がある。此世界のうちに現はれる規則は、どこから生じて来るのであるか。斯様な疑問が誰の胸にでも湧くのである。

此疑問から生ずる思ひ付きは、世界は何かの目的を以つて動いて行くであらうといふのと、世界は唯原因があるから結果があるといふ關係で動くのだといふ考へとである。

例へば、吾々が一つの時計を見たとする。コチ／＼と動いて行く時計は、全く機械的に動いてゐる。ネヂをかけたといふ原因があつたために其運動が起つてゐる。時計はたゞ心なしに動いてゐる。目的もなく、ネヂをかけられたといふ原因によつて動いてゐる。かやうな考へは、時計の運動は機械的だといふ考へである。

ところが、此時計は時間を計る爲めに作られたのだと考へるならば、見方はまるつきり變つて来る。如何にも時計の運動そのものはコチ／＼と機械的に動いてゐる。けれどもかやうに動かされるのは、時間を正確に示すが爲めである。時計が動くのは時間を示すといふ目的の爲めである。

かやうな考へ方は世界にも當て箆まる。日月が運行し、動植物が生滅し、水が流れ、風が吹くのは、何れも單なる機械的の動きだ。播かれた種子は水を吸ふから生えるのだ。生えてから營養をとるから成長するのだ。生きるだけ生きて根も葉も強ばつたから枯れて行くのだ。それ以外に植物の生長といふことに意味はない。先の原因があつたから今の結果が生ずるといふだけのものだ。かやうにして世界の現象を器械的に考へることも出来る。

ところが、世界は全體として或目的を果すものでは無いかといふ考へも起つて来る。時計が時間を示すために作られて居るやうに、世界は或目的を達するが爲めに作られて居るのでは無からうか。物質があるのは人間に利用させる爲めかも知れぬ。それでなくとも、四時の循環は、植物の壽命を一年々々に代はらして、益

機械論  
目的論

々よい種子を實らして、植物そのものを一層完全にさせる爲めかも知れぬ。

斯様な考へから、哲學の上にも二つの區別が生じて来た。世界の現象は機械的に生起するものだと考へて、此れに説明を與へるものと、世界の現象は或目的を果す爲めに生起すると考へて、此れに説明を與へるものとの二つが即ち此れである。前のものは世界の現象を機械的な生起と見るから機械論(mechanism)と呼ばれ、後者は世界の現象を目的ある生起と見るから目的論(telology)と言はれてゐる。吾々は此二つにどれだけの意味があるかを調べて見なければならぬ。

### 一 機械論

機械論を唱へる者は、多く、世界の本質を物だと考へる傾向の人々である。世界は結局物に過ぎないならば、物に目的のあらう筈がないから、一切が機械的に生起し變化すると見えるのは無理もない話である。

十八世紀にはいろ／＼な唯物論者が出たが此等の人々は、自然界を機械的に説明しようとした。ラメットリーは、世界を説明するには自分の力で動く物質さへあれば澤山だと言つた。此意味は、何も別に神とか目的とかいふものを考へな



くとも物質とその運動とで世界は説明が出来るといふ意味である。その結果心の働きも肉體の働きの一種で、肉體は自働機械即ち時計のやうなもの(の)の一つだと言つた。(此事は唯物論の項で述べて置いたから参照して貰ひ度い)。

機械論の代表的な形は、原子(atom)といふものが空間即ち宇宙の中に運動してゐて、それがいろ／＼に結合したり離れたりするものが、宇宙の現象だといふ説である。原子といふのは、眼には見えぬ細いもので、それは無数にあると信じられてゐる。今日の化學でも水素の原子と酸素の原子とが、二つと一つの割合で化合すると、水の一分子になる。世界の事物は斯様な水素とか酸素とかいふ元素(元素の数は七十幾つあると知られてゐる)が色々に化合して出来たものに外ならないと言つてゐる。更に物理學の方では電子(electron)といふものを考へて、此れは化學の原子よりも細いと言つてゐる。化學でいふ原子も要する此電子から出来て居ると考へてゐる。電子から原子が出来たり、原子から分子が出来たり、分子が集つて物體をなすことは、此等のものに具つた働きで、別に目的があるといふものではないといふのである。

今日の自然科學が斯様に考へて来る前に、希臘時代に原子論(atomism)といふ哲學上の學説があつた。唯物論の所で述べたデモクリトスは此の學説を大成した人である。空間に無數の原子が運動して居ると言つたのは此等の人々の説である。斯様な原子が集つたり離れたりするものが世界の現象だといふのであるから、世界の現象は何等の目的もない機械的な集合離散と考へられたのである。近代の自然科學も此學説を参照した所が決して少くない。

器械論の根底は、要するに、宇宙の事物は因果(原因結果)の法則によつて出来たり無くなつたりするといふ見解である。例へば、此れを今日の化學の説明を借りて言ふと、色々な物質は一つの元素でない限り、或化學元素の化合物である。此化合物した元素と元素とが分解すると、元の原子に歸る。此等の原子が他の原子と化合すると又別な物體になつて現はれる。此様に原子の化合と分解とが物體の生起と消滅とであるが、化合し分解したとて、本の原子には何の變化も無いから、結局物質は減りもしなければ増しもしない。化合するのは或原子と原子とがその化學親和力といふ吸引力で引合つたからであり、分解は或原因の爲めに原子と原子と

が離されるか、原子の一方が他の原子を引合ふかするためである。何れも或原因の爲めに生ずる結果である。物理學の説明を借りて言ふと、力、熱、音響、光、電氣などの現象は、いづれも一定の原因によつて生ずる結果であつて、その生じ方にも常に一定の法則がある。例へば一つの物體が運動を與へられると、その方向に向つて一直線に何處までも行く性質があるが、此れを他の力が横合から引くと、拋物線の形を描いて、引いたものゝ方に傾いて行く。地球の公轉も矢張地球が動いて行く時、太陽の引力が横合ひから此れを引く爲め、眞つ直ぐに行けないで太陽の周圍を廻つて行くのである。太陽の周圍を廻ぐるのも要するに機械的で、原因結果の法則に支配せられて居る。

此説明に従ふと、或原因があるから或結果が生ずるのである。原因は結果に先立ち、結果は原因に續く。自然現象は斯様に個々の出來事が生ずる原因と、それから生ずる結果とを押し付けて行くならば、一切明白に知られることになる。生活現象とても此例に洩れない。草が水を吸ふ。その水は莖から葉に行く。そこで葉から來た炭酸瓦斯と、根から來た水の中の礦物分とが化合して、草の養分を作る。そ

因果の法則

の養分が再び植物の各部分をめぐつて、それらの細胞を養ふのである。細胞が大きくなつて分裂すると、植物が大きくなる。生活作用も要するに此様にして説明することが出来るのである。

併し此事に就いては次のやうな疑問が挟まれる。如何にも吾々は食物を取る。食物を取つたから胃が消化する。胃が消化したから腸が吸収する。吸収せられたものが血管に入るから、身體中を廻ぐる。體の細部々に血液が廻つて行くから、個々の細胞が此れをとつて生活する。生活作用といふものも此れだけに過ぎないといはれる。併し何故に吾々は食物を取るのか。此疑問にはいろ／＼に答へることが出来るかも知れぬが、このつまりは、食物をこらなければ、吾々は死ぬからと答へるより外に仕方が無い。死ぬといふのは吾々の生活全體が終るといふことである。して見ると、吾々が食物を取つていろ／＼な營養作用を行ふのは、結局、生活全體の爲めに必要だからと言はれることになる。此考へ方は生活全體の爲めに必要だといふ考へが入るから、最早原因結果一點張りの機械論では無い。機械論ははじめのものがあるから、後のものが現はれるといふ順操式の考へ方よ

り外に持合せが無いのである。

此事をもう少し明らかにする爲めに、生物體の構造といふことを考へて見よう。原子論的な機械論に従つて説明すると、生物體は個々の細胞が寄り集つて、それぞれの組織や器官を作り、此等の組織や器官が組立てられて生物體を作るといふこととなる。如何にも一應説明がついたやうであるが、それならば、針や齒車やゼンマイを組立て、作つた時計と、此等の組織や器官を組立て、作つた生物體と全然同じであるかといふ疑問が生ずる。ところが時計の場合には本當に一々組立て、作るが、生物體の場合には、はじめは一個の卵であつたのである。卵は全體としての一つの生物體である。それがいろ／＼に組織や器官を自分の中に作り出したものが吾々の肉體である。して見ると、全體といふものが先にあつて、部分といふものがその内部に於いて分れ生じたといふことになる。何れにしても、部分といふものを組立て、全體が出来たのでは無く、全體が發展し、分化分れるといふこととして来たものが、いろ／＼な部分に分れた生物體である。

然らば全體は部分の原因であるか。さうだとも言へる。けれどもそれと共に、

部分は全體の爲めにあるとも言へる。此場合に全體といふのは、先の卵の形をとつた全體では無く、今日の肉體と更に伸びて行く將來の肉體とを指してゐる。

併し此事は肉體を金や石と同じやうに考へると理解せられない。矢張活動として考へなければならぬ。部分の生活作用は全體の生活作用を維持し發展する爲めに必要である。従つて個々の生活作用は全體の生活を維持するに適當なやうに定められて居る。個々の生活作用は、全體の生活を維持するに適當なやうに制限せられ定められて居るといふ意味で、個々の生活作用は全體の生活の爲めに、制約せられて居ると言はれる。而して、全體の生活といへば、現在の生活全體とこれから伸びて行く將來の生活をいふものとしたならば、先に立つ個々の作用は後になる全體の生活の爲めに制約せられて居るといふことが出来る。

かういふ説明は原因結果の機械論に於いては許されない。原因結果の關係でいふと、先のは常に後のものを制約しなければならない。即ち先の出来事如何によつて、後の出来事が決まるのである。先の出来事はその原因になる更に先の出来事によつて、どういふ様に現はれるかを決められただけで、後に來るもの、

制約は

爲めに現はれ方を決められるといふことが無い。一つの石が他の石にどう衝き當るかによつて、後者の石は動くのである。此れ以外に何の意味も無いのである。尤も生活作用の個々の手續は化學的變化や物理的變化で説明して行くことが出来るであらう。機械的に原因結果の法則で説明することが出来るであらう。併し何故にそのやうな個々の手續が一つの生物體のうちには現はれるかといふならば、それは生命を維持する爲めに必要だからと答へるより外に仕方が無い。生物體に於いては機械論は最早、手續の説明にしか役立たない。何故にそのやうな手續を生物體がとらねばならないかといふことは、生命を維持するに必須だからといふ目的論に走ることになるのである。

二 目的論

目的論は多くの哲學者によつて採用せられた考へである。吾々は先にプラトンの説を述べた時、萬物は善のイデアに向つて進むといふ説を述べた。またアリストテレスの説を述べた時も、個物は神を究極の目的にして、質料から形式に移つて行かうとするものであることを述べた。此等は何れも個物が究極の目的に向

つて進むといふのであるから、純粹に目的論だと言はれる「實體の概念」の項参照。茲にカント(Kant)の目的論を掲げて見よう。カントは十八世紀の後半に活動した獨逸の哲學者で、現代哲學の父と言はれる人である。

カントの考へによると、吾々が自然に就いて知ることが出来るのは、その内容ではなくて形式だけである。つまり自然の形だけは判るがそれに何の意味があるかは到底吾々に判らない。けれども外面から自然現象に調和があるのを考へて見ると、此自然は何かしら神のやうなもの、手で作られ、機械的な原因結果の法則で支配せられては居るが、結局或目的を充たして居る體系(つまり無意味でない組織だといふ意味)であるといふ觀察を下し度くなる。殊に生物になると、生命といふものは最早器械的に説明することが難かしくなつて来る。有機體(即ち生物の體)に特殊な點は、單に全體が部分から出來て居る許りで無く、部分も亦全體によつて作られ、維持せられて行くといふことである。(例へば卵から孵化する鶏の體の各部分は卵といふ一つの全體から生じて來るのである。さうして此等の部分は鶏が全體として生活して行くが爲めに、はじめて維持せられて行くのである)。そ

れだから、部分から機械的に全體が作られたとは思はれない。全體の爲めに即ち全體の目的に適ふやうに、部分が存在し發達すると観なくてはならない。かくて有機體に就いては、單なる機械的説明の外に目的論的な觀察が必要になつて來る。かやうに目的論的な説明をすることは、純粹に科學的では無い。併し吾々の精神は斯様に考へる性質を持つて居る。つまり吾々の精神は是非共此様に考へずには居られないのである。

此れはカントの目的論である。此目的論を基礎にしてシェリング(Schelling)といふ十九世紀前半の獨逸の哲學者は、自然の目的は精神即ち意識を作り出すことだと言つた。自然は物質の状態、光、熱、電氣などの状態、及び有機體の状態といふ三つの階段をなして現はれて居るが、いづれも精神を生み出す準備をなして居るものであつて、決して無意味に現はれて居るのでは無いと言つた。

目的論は二つに分れる。一つはプラトンの考へたやうに善のイデアが世界の外にあつて、萬物がそれを目指して進むといふ考へである。他の一つは、カントが考へたやうに、生物體の構造や生活はそれだけで一つの目的に適つて居るといふ

考へである。前者は目的が個物の上にあると考へるから**超越的目的論**(*transcendent teleology*)と言はれ、後者は目的は個々のものに具はつて居ると考へるから**内在的目的論**(*immanent teleology*)と言はれるのである。

目的論の考へ方は常に先づ全體といふものに目をつける。目的といふものは全體を通観しないと判らない。個々のものだけを見て居つては目的は無いやうに思はれる。單獨では機械的な活動のやうに思はれるものも、全體の上から見ると或目的を充たして居ることが判るのである。個物は全體としての立場から見るとき或目的を果たして居るといふのが目的論の要旨である。

此目的論と機械論とは時々調和せられる。例へば物理學者ニュートン(Newton)は、有名な萬有引力の法則で世界を説明した人であるが、此様に自然界が秩序整然と作られて居るのは神の存在を證據立てるものであると考へた。つまり世界が斯様に秩序整然として居るのは此れを作つた全能の神があることを信じさせるものだと言つたのである。斯様な見解は、自然は神の意志を充たして居ると考へるものであるから、一種の目的論である。

哲學者の中にも、機械論と目的論とを調和しようとする試みがあつた。その一例をいふと十九世紀の中葉に現はれた獨逸のロツツエ(Lotze)である。

ロツツエの説に依ると、個々のものはお互ひに關係して居る。その結果全宇宙は連絡ある全體だと考へられる。かやうに連絡があり關係があるからは、個々のものは何れも相合して共通の目的を實現するものだ考へなくてはならない。機械的な原因結果の關係は此目的を實現する手段である。原因結果の關係は生物にも當儀まる。つまり因果の法則に従つて動きながら、個々の事物は全體として一つの共通な目的を實現する。此目的は善である。それ故に此世界は惡なものでは無くして善美なものである。此れがロツツエの説であるが、萬物の目的を善だと見るからは、物も精神の性質があるものだ考へなくてはならない。實際ロツツエに言はせると、物は心が外部に現はれたものだといふのである。

要するに世界の出來事は、此れを個々の出來事だけで見ると、いづれも原因結果の法則で縛ばられてゐる。どこにも目的のあらう餘地が無い。しかし此れを全體として見ると或目的を果たして居るやうに思はれる。生物が何れも種族の保

存といふ目的を果たして居るが如きはその一例である。併し生物以外の物質にも何等かの目的があるであらうか。此れは公平に考へて、直ちに然りと云ふことが出來ぬであらう。吾々は暫らく考へて見なければならぬ。

## 第二章 知識問題

### 第一節 知識の起源

今迄見て来たやうに、世界の本質は何であるかといふ問題に就いては、色々な説が並び起つて居る。物は心の現はれたと言ふ説があるかと思ふと、心は物の運動に過ぎないといふ説が出て来る。物と心とは全然別なものだといふ考へに反對して、物と心とは同じものだと主張するものがある。このやうに異説が現はれて相抗立して居る所を見ると、人間には一體世界の**本質**などといふことを考へる資格があるかどうかといふ疑問が起つて来る。此疑問は即ち人間の知識とは一體どんなものであるか、何を知ることが出来るものであるかと問ふて行くものである。これは知識の問題である。つまり哲學上の説は皆知識の産物であるから、その産物がそれ／＼に違ふとしたならば、勢ひ知識といふものゝ性質が問はれるやうになるのは理の當然である。

知識問題は此様にして生じた。此れは哲學上に異説が起つてからはじめて生ずる問題であるから、歴史上に於いても自然の哲學即ち實體論や生成問題よりも少し後れて現はれて居る。併し實體論が殆んど行詰つて居る今日に於いては、此知識問題といふものが哲學の主要な問題になつて来た。その結果哲學とは知識論に外ならないと言ふ者が生じて来た。それは少し偏した議論かも知れないが、兎に角知識の問題が哲學の中心問題になつて来たのは確かである。

知識の問題は大略三つに分れる。吾々の知識はどうして生ずるかといふ起源の問題と、吾々の知識はどれだけのことを知ることが出来るかといふ可能の問題と、吾々の知識はどんなものであるかといふ本質の問題とが即ち此れである。吾々は先づ知識の起源の問題から考へて行くことにする。

吾々の知識は如何にして生ずるか。此れが知識論の最初の問題である。一方から見ると吾々の知識は吾々の経験によつて出来上る様に思はれる。即ち吾々が眼や耳や皮膚によつて、外にある物の形や色や聲や硬さや大きさなどを知つて此れを積み上げて行つたものが知識だといふやうに考へられる。例へば吾々は

知識の  
起源  
問題  
の  
中心  
問題  
は  
知識  
の  
問題  
である

松の木を見る。そうして松の木といふものは此やうなものだといふことを知る。その次に別の松の木を見る。枝ぶりや幹の太さなどは違ふが、先の松の木と共通する所が多い。だからこれも松の木だといふことが一見して判る。その次には杉の木を見る。これは松の木とはだいぶ趣が違ふけれど、共大體松の木に似てゐる。だから此れも松の木と同じ種類のものだといふことが判る。人に聞いて見たら、杉の木だと言つた。杉の木もこれで知ることが出来た。斯様にして松から杉、杉から櫻といふやうに、段々木の種類を知つて行く。しまひには今迄に知つたいろ／＼な木の特徴を一緒に考へるやうになつて、要するに木といふものは此様なものだといふことを知つて来る。松の木や杉の木といふものは實際に生えてゐるが、木といふやうなものは實際に生えてゐない。木といふものは要するに色々な木をひつくるめてそれに名付けた名前である。けれども此名前を喚び起すと、きつと木といふものゝ特徴と一緒に考へられて来る。だから木といふ名前をよく知つて居れば、何の木にぶつつかつても木だといふ見分けがつく。此様に便利な名前も要するに個々の木を経験して來た結果である。木といふものを知つて

來ると共に、色々な草を見て來た経験から草といふものも知つて来る。そのうちに木の特色と草の特色とを考へて見て、此二つには共通した所が澤山あるから、丸つきり別物でないことに氣が付いて来る。そこで此二つを一緒にして植物といふやうになつて来る。こゝまで來ると、もう木や草に就いては大體のことを知つて了つたことになる。知識は此様に吾々の経験から生ずるものだと考へられる。而して、吾々が松の木を見た時、目で其形や色を見、皮膚で硬さなどを感じて、此等を一緒に心の中に集めて、一つの松の木といふ者にして認める働きを、知覺(Perception)といふのである。併し知覺は、目で色や形を見、皮膚で硬さなどを感じ、耳で音などを聞いて、此等を一緒にして認める働きであるから、知覺の成立つのは感覺に基くのである。感覺(sensations)といふのは、目で色や形を見たり、鼻で香ひを嗅いだり、耳で香を聞いたりする働きである。感覺が集まつて知覺になるのである。だから知識はまづ感覺を本にして生ずるといふことが出来る。茲に於いて知識は感覺から出發するといふ意見が成立つのである。

ところが此れと反對な考へ方もすることが出来る。人間には外物を知覺する





經驗論と唯理論とは、哲學の歴史を通じて常に争つて居る二つの主張である。此れから進んで此二つの説を比較的簡單に説明して見ようと思ふ。

一 經驗論

經驗論の全體の歴史を一々述べて居ては長くなるから、その主立つたものを二三紹介するにとめて置かう。

近世に於ける經驗論は英吉利のロツク (Locke) に始つたと言つてよい。此人は十七世紀の後年に活動した哲學者である。ロツクの説に據ると、吾々の心はもともとまだ何物も書かれてゐない白紙 (Blank Paper) だといふのである。此白紙の上に外物の姿が寫されて、吾々の知識になるのである。實際吾々の心は、眼や耳や皮膚の感覺を通してなれば外部にある物を知ることが出來ないのである。ところが吾々が眼で見たり、耳で聞いたり、皮膚で觸つたりするものが何れも皆外部の物にとつて必要な姿だとは言はれない。例へば物の色などは見る時や場所によつて著しく違ふ性質である。實例で言ふと、松の木の色は日光の當る方から見るのと、その反對の方から見るのとで大ぶ趣きが違ふ。殊に夜などは何の色も見

られない。して見ると色などは物にとつてそれ程重要な性質とは思はれなくなつて來る。此れに反して、物の大きさや、固さや、動靜(動いて居るか靜止して居るかといふこと)は、吾々が物を認めるにとつて缺くべからざるもので、此等のものが無くしては吾々は物があると認めることが出來ないのである。例へば大きいもの無い物などといふものは吾々によつて認められることが出來ない。また固さが無くても物が在ると思はれる場所に、他の物が安々と入つて行かれるやうでは、先の物は實際に存在する物だとは言はれないのである。またどんな物でも、物である限りは、運動して居るか靜止して居るかである。かうして見ると此等の大きな、固さ及び動靜は物にとつて必要な性質だと考へられる。茲に於いてロツクは、此等の大きな、固さ及び動靜を物の第一性質 (Primary qualities) と言ひ、色や音や味や香ひのことを物の第二性質 (Secondary qualities) と言つたのである。吾々が感覺によつて知ることの出來るものは、此様な物の性質である。吾々がかやうに外物を知覺することを経験といふのであるから、吾々の知識は經驗によつてのみ生ずると言はれるのである。

尤も吾々の經驗には二種ある。一つは外物を直接に心の上に描がき出す感覺 (sensation) で、他の一つは感覺によつて與へられたものを色々に考へる反省 (reflection) である。唯外物を感覺したゞけでは、雜然とした外界の姿だけしか判らない。ところが吾々の知識は此れ以上のもので、何等かの秩序を持つて居るのである。かやうな知識は感覺から來たものゝ上にいろ／＼な反省を加へた結果生じたものである。唯感覺によつて知られたに過ぎない外物の姿を單純觀念 (simple idea) といふ。今言つたやうな物の第一性質や第二性質などは、いづれも單に外物を感覺によつて認めただゞけの性質であるから、何れも此單純觀念である。觀念といふのは吾々が外物の形や性質を心に描いて此れを認めたものである。けれども吾々が考へたものを悉く指すこともある。以下説く所によつても判るやうに、ロツクの意味は甚だ廣いのである。數などは外界にある物の姿ではない。松の木が一本あるとか二本あるとか言ふことから、一とか二とかいふものを考へ出したのが、吾々の用ゐる數である。時間といふのも、日の出るからまた日の出て來るまで或時間立つて居ると考へて、それから考へ出したものである。吾々が有する數とか

反省 reflection  
感覺 sensation

單純觀念 simple idea

觀念

時間とか空間とかの觀念は、何れも色々な事情を集めてその間から考へ出したものであるから、ロツクは此れを複合觀念 (complex idea) と呼んだのである。此三つ即ち數と時間と空間との觀念をロツクは様態 (modes) の觀念と呼んだ。此等は何れも直接に感覺せられたものに反省を加へて考へ出されたものであるが、要するに物の有様に關するものであるから、此様に様態の觀念と呼ばれたのである。此外に實體 (substance) の觀念といふものがある。此れは大きさとか固さとかいふ性質を具へて居て運動しまたは靜止するものは一つの物體即ち存在物であると考へる所から、生じて來たのである。併し實體は此やうに存在するを考へられるけれども、吾々が直接に認めて物が存在すると斷定するものは大きさとか固さとか動靜とかの性質即ち物の第一性質で、此等の性質を持つた實體そのものを認めることは出來ない。それにしても實體が無くては此様な性質は現はれないから、吾々には此様な性質を持つた實體を考へるのである。此外に關係 (relation) の觀念といふものがある。此れは雲が出るといふ觀念と雨が降るといふ觀念を一緒にして、雲が現はれると雨が降るといふやうに考へたもので、所謂因果の法則といふものは

複合觀念 complex idea

單純觀念 simple idea

此觀念に外ならない。此等の様態、實體及び關係の觀念が即ち複合觀念と言はれるもので、何れも感覺によつて與へられたものを材料にして、此れに反省を加へて考へ出したものである。此様に吾々の知識は感覺と反省とから出來上るもので、感覺を外的經驗、反省を内的經驗といふのである。つまり感覺は外の物を心の中に運び込むものであるから外的經驗と呼ばれ、反省は心の中で此等の材料を考へる働きであるから内的經驗と呼ばれたのである。何れにしても吾々の知識は經驗から生れる。内的經驗も外的經驗があればこそ生ずるものであるから、要するに知識の最初の起源は吾々の感覺である。

此れがロツクの經驗論の概要である。此ロツクの影響を受けて、同一の根據から遂ひに唯心論に走つたのが『唯心論』の所で述べたバークレーであつた。ロツクは所謂物の第一性質を具へたものは外界に實在する實體であると言つたが、バークレーは此れを否定して、吾々の外部に實體などいふものは無いと言つたのである。吾々が認めるものは何れも吾々の觀念ばかりであるから、外部にロツクの言ふやうな實體が在ると考へるのは大いなる間違ひであると言つたのであ

る。それ故に、ロツクが立てた物の第一性質及び第二性質の區別もバークレーに於いては否定せられて、すべての性質は要するに何れも同じで、みんな吾々の觀念だと言つたのである。(バークレーの説は『唯心論』の所で可成り詳しく述べて置いたから、就いて見るがよい)。

經驗論を徹底させたものは十八世紀の英吉利に現はれたヒューム(Hume)であつた。ヒュームによると吾々が認めるものは『物』ではない。唯色とか形とかいふ感覺だけである。つまり幾つかの感覺が一緒になつたもの、即ち感覺の束が所謂『物』である。斯様な感覺が何度も繰返して現はれたから、吾々はその印象をとつて、或物の觀念にするのである。つまり固い形と灰白い色と弾力ある性質とを作るのである。物の觀念が此様な感覺の束であると同じく、心といふものゝ觀念も矢張此れに類したものである。内的知覺即ち心の状態を知る働き(の印象から心といふものを考へ出したのが、吾々のいふ『心』である。時には感情が湧き、時には考へが湧き、また時には欲望が生ずる印象を寄せ集めて、此等の働きを現はす

ものは『心』といふものであらうと考へたのが、即ち吾々の『心』である。心だとして直接に知られるものでは無い。物が實體で無いならば、心だとして實體ではあり得ない。此世に實體と稱すべきものはあり得ない。ヒュームが此様に考へたのは、直接知覺せられるものだけが吾々の知識だと考へたからである。

實體を否定したヒュームは因果といふことをも否定した。吾々は木を火の中へ入れると必ず燃えるを考へてゐる。木を火の中へ入れるといふ原因があるならば、必ず燃えるといふ結果が生ずると思つて居る。けれども吾々が現に知覺する所は、木を火に入れた後に、燃えるといふ現象が現はれるといふことだけである。木を火に入れるといふ先の出来事の後に火が燃えるといふ後の出来事が生ずるといふことだけである。吾々が日常因果の關係だと思つて居るものは要するに前後の關係だ。原因結果などといふことは判らない。唯前のことがあつて後のことが生ずるといふ續きが判るだけだ。だから前のこと、後のこと、の間に原因結果の關係があるなど、いふことは判らない。従つて木を火に入れれば必ず燃えなくてはならぬと斷言することは出来ない。今迄も木を火に入れた時には

毎時も火がついて燃えたから、此れからも木を火に入れたなら燃えるであらうと豫期することが出来るだけである。要するに原因結果といふ事は吾々の經驗では直接に知覺し得られないから、此様な關係が事物の間にあると言ふことは出来ないのである。此やうにいろ／＼なことの確かさを疑ふ説のことを懷疑論 (Scepticism) や、*scepticism* であるが、ヒュームも經驗論を徹底させた結果ついに一種の懷疑論に落ちたのである。懷疑論のことは追つて知識の可能の問題といふ所で述べることにする。

經驗論の主張を一言にして言ふと、吾々の知識は一切感覺によつて生ずるものであるから、心が生れながらに持つて居る本有觀念 (innate idea) など、言ふものは無いといふのである。本有觀念といふのは、吾々が決して外界の知覺から得たものではない觀念で、例へば神などといふ觀念がこれである。神などといふことは吾々の知覺によつて知られたものではないから、吾々に生れつき具はつて居ると考へられたのである。『甲は甲であつて甲で無いものではない』といふ考へ方の原則なども、吾々が經驗の結果はじめて知つたものでは無く、生れつき吾々に具はつ

て居るもので、此觀念があればこそ、吾々は正しく考へて行くことが出来る。考へられたのである。ところが經驗論は、吾々の知識は一切經驗から成り立つから、此様な觀念も要するに經驗を土臺にして吾々が考へ出したものである。決して生れつき具はつて居る觀念ではないと主張するのである。ロックなどは小兒や野蠻人には此等の觀念が無いと言つて、本有觀念の説に反對したのである。

此様に經驗論は、知識が吾々の心に生ずるのは一切經驗の結果であるといふのだから、知識の生ずるのは經驗した後だといふことを主張するものである。つまり心が或經驗をした爲めに、知識が心のうちに生じて來ると主張するのである。此様に經驗の後に知識が生ずるといふ説を後天論(positivism)といふのである。

經驗論は此意味に於いて後天論を取るものと言はれるのである。此れに反して如何にも普通の個物の知識は經驗によつて生ずるけれ共、此等の個物の知識よりもつと確實なもの即ち知識の根本になるものは、經驗の結果として生ずるものではなく、本來吾々の心に具はつて居るといふ説を先天論(apriorism)と言ふのである。先天論のことは次の唯理論の所で述べることにしやう。

後天論

ロックなどの經驗論は普通の感覺の外に反省といふ働きを認めて、此れが感覺から來たものを色々に考へて、複合觀念を作ると言つたのであるが、同じ經驗論の立場にあつても、特に反省などいふ働きを述べないものがある。唯感覺だけ、即ちロックの所謂外的經驗だけで、立派な知識が成立つと考へる經驗論の一派がある。此れを感覺論(sensationalism)といふ。此感覺論の代表者は十八世紀の佛蘭西に現はれたコンヂャツク(Condillac)である。コンヂャツクは彫刻した像即ち彫像の例を以つて面白い説明をした。若し彫像が最初に嗅官(即ち鼻)が實際の働きを起すやうになり、最後に觸官(即ち皮膚)がその用をなすやうになつたならばどうかといふ例を引いて、物の知覺が成立つ仕方を説明したのである。物とは斯くく、なものだといふ概念、原因結果の法則などのやうな原理、善惡といふ道德上の感情やいふろく、なことを欲する意志なども、感覺が次第に變形しまた結び付いて行つたものであると言つたのである。

此經驗論にはしかし反對説もある。如何にも個々の觀念が經驗から成立つのは尤もである。併し吾々が感覺するものは決して嘘のものでは無いといふ見當

がつかない限り、感覺から成り立つ知識といふものは、確實だかどうだか判らなくなつて了ふ。吾々が感覺によつて心の上に描くものは要するに夢の長いものであるかも知れない。夢の長いものを見て居るに過ぎないとしたならば、吾々の知識も頗るあやふやなものである。これが人毎に異なる夢では無いといふ見當をどこかにつけるものが無くてはならない。普通には吾々の感覺は外部にある物を寫すのだと考へられて居るが、縱令吾々の感覺は外部の物を寫すものだとしても、寫したものと寫されたものとがしつくり同じであるかどうかは、比べて見ることが出来ない。外に在る物と言つた所で要するに吾々の感覺を通つて來るものに過ぎないから、吾々には外物の真相がどんなものであるかを直接に知る方法が無いのである。して見ると吾々の知識が確實であるといふ證據は、色々な感覺を受け、且つ此れを纏つた幾つかの觀念に作り上げる心の働き中に求められなくてはならない。例へば外物の經驗を組立てた自然科学の知識はどうして確實だといふことが出来るのであるか。それは吾々が外物から受けた表象心に描かれ且認められた個々の事物の姿を斯く斯くに考へて、斯く斯くに仕上げたからだとい

ふ所に求められなくてはならない。斯く斯くに考へて、斯く斯くに仕上げたからには、吾々にとつて疑ふ餘地が無いと言はれる點を求めなくてはならない。斯く斯くに考へて、斯く斯くに仕上げたのだと言ふ限り、吾々の心の働きを考へるものである。つまり知識は感覺を材料にして心が考へ出したものであるに外ならない。だから此心の働き方を考へて見なくてはならないのである。唯經驗と言つてゐたゞけでは、本當に知識の成立ちを説明することは出来ない。要するに經驗論は知識の材料が何處から來るかを語るものであつて、知識がどうして出來上るかを説明するものではない。

此批難からどういふ結果が生じたかは追つて明らかにしよう。此批難の意味もその時充分明らかにせられるであらう。

此經驗論は此様な批難を受けたに拘はらず、今日まで、少しづつゝの變化を見せながらも、連綿として續いてゐる。現今の英米の哲學及び佛蘭西の哲學に此傾向が多い。此傾向を最も有力に示して居るものは實用論即ちプラグマチズム (pragmatism) といふ一派の哲學である。此哲學が主張する所に依ると、知識は經驗から成

論 *pragmatism*

立つばかりでなく、或知識が眞理であるかどうかも経験によつて定まるのである。つまり吾々の期待に背かないで、此れを満足させるものが即ち眞理である。吾々が生活するには或假定が必要である。即ち目安が必要である。だから何事かを成さうとするとき、その目的に適ふ或目安即ち假定を立て、此れに従ひながら、経験を加へつゝ、実行の世界に向つて行くのである。その結果吾々の最初の期待を満足させることになつたならば、はじめの目安即ち假定は眞理であつたと言はれるのである。例へば吾々が山奥に迷ひ込んだとする。その時一つの細道を見つけて、此れを辿つて、行つたならば、人里に出られるだらうと思ふ(即ち假定する)。此假定に従つて道を辿つて來ると、果して人里に出た。茲に於いてはじめて先の假定は間違ひが無かつた即ち眞理であつたと言はれるのである。

これが現代の經驗論の主要な傾向を代表するプラグマチズムである。眞理は實用に役立つから眞理と言はれるのだと主張するから、實用論即ちプラグマチズムと言はれるのである。此説にも批難がある。實用に役立つから眞理だと言はれるのでは無くて、眞理だから實用に役立つのではないか。實用論の言ふ所は事

の真相を逆に言ふものではないかと。

何れにもせよ、經驗論が十八世紀以來、哲學の一大潮流をなして現代に至つて居ることは事實である。哲學を學ぶ人は、是非一度は經驗論の主張を窺つて見なくてはならない。

## 二 唯理論

吾々の知識のうち確實なものは理性の働きから來るもので、感覺から來る知識は不確實だといふのが唯理論である。而らば理性(Rational)とは何であるか。此れは吾々の感覺とは全く別なもので、吾々に生れつき具つた知識の根源だと言ふのである。

此唯理論の古代に於ける代表者は希臘のプラトンであり、近代では佛蘭西のデカルトである。プラトンの説もデカルトの説も實體論の方面は此れを既に説明したから『實體の概念』の項にある。茲には知識論の方面から少し紹介して見ることにしよう。

プラトンは、プロタゴラス(Protagoras)といふ人などが知識の源は感覺だと言つた



のに反對して、唯理論を立てたのである。プロタゴラスは希臘の昔に於ける最大の感覺論者で、吾々の知識は感覺から來るから、目に見える世界を知ることが出来るだけで、所謂實體などいふものは判らないと言つたのである。ところがプラトンは如何にも感覺によつて此目に見える世界の知識が得られる。時々生滅する個々物の知識が得られる。併し吾々には理性の働きがある。此理性は吾々には生れつき具はつたもので、此働きによつて吾々は永遠に不滅な實體を知ることが出来る。此實體は即ちイデアであると言つた。(イデアのことは「實體の概念」の所にあるから就いて見るがよい)。プラトンは吾々には感覺と理性とがあつて、此等がそれ／＼現象の世界と實體の世界とを知るのだと考へたのである。感覺は現象の世界を知り、理性は實體の世界を知る。此二つの働きが全然別なものであると同じく、現象の世界と實體の世界とも亦全然別なものである。而して、實體の世界は永遠に不滅であるから、それを知る理性の知識は確固不動のものであるが、現象の世界は生滅流轉するものであるから、それを知る感覺の知識は曖昧で不確實である。

近世に於ける唯理論の元祖はデカルトである。彼の説を幾分詳しく説明して見よう。

吾々の物に關する知識は極めて誤りが多いけれ共、數學に關する知識は確實で疑ふ餘地が無いやうに出來て居る。此數學の知識といふのは、感覺によつて外界から得たものではなく、吾々が理性で考へ出したものである。つまり理性の產物である。だから物に關する知識も數學と同じやうなものにしたならば確實なものになるであらう。單に感覺から受けるばかりでなく、理性で考へ出すと事物の知識も確實になるに違ひない。それにはどうすればよいか。數學の知識は或判つたことから段々導き出されて行く。だから物に關する知識も此一切の知識の根本になるものを見出して、此れから導き出して行つたならば、確實になるに違ひない。而らば此一切の知識の根本になるものはどうして見出すことが出来るのか。これはどうしても感覺から來たものであつてはならない。何故なれば感覺から來たものはこれも皆あやふやな所があるからである。して見ると此一切の知識の根本になるものは吾々の内にあるもので無くしてはならない。感覺



つたものを松の木だと解釋することに外ならない。自分には體があるといふことも、肉體があると思ふかめはじめて肉體があると言はれるのである。だから我といふものは要するに思惟するものであるといふこと程、明瞭でまたはつきりしたことは無いのである。

此ことから次のやうなことが言はれるやうになつて来る。我は思惟するものだといふことは明瞭ではつきりしたことだから疑はしくないのである。して見ると、明瞭で且つはつきりしたことは何れも確かだといふことが言はれるのである。確かなもの、即ち真理の標準は明瞭で且つはつきりして居るといふことだ。はつきりして居るといふのは、或る考へ(即ち觀念)が他の考へ(即ち他の觀念)から明瞭に區別せられることが出来るといふ意味で、デカルトは此れを判明(distinct)と言つたのである。また明瞭だといふのは、その觀念の内容がどんなものかはつきりして居るといふ意味で、デカルトは此れを明晰(clear)と呼んだ。明晰で且つ判明な觀念は確かな觀念で、斯様な觀念は經驗に合致すると否とに拘はらず、決して疑ひは無いのである。

clear 明  
distinct 判明  
確かなもの

而らば何が最も明晰で且つ判明な觀念であるか。それは神(God)の觀念である。神は吾々よりも完全で、吾々のやうに限りのあるものでは無く、つまり無限なものであるから、吾々以上のものだといふのが、神の觀念の内容である。限りあるものから限り無いものが生れよう筈はなく、不完全なものから完全なものが生ずる筈も無い。だから神の觀念は人間が拵らへたものでは無く、神から吾々の心に來たものである。このやうに考へてデカルトは、神は確實に存在すると言つたのである。

物についてはどうであらうか。感覺から來た物の印象は不明瞭でごちやくして居る。つまり明晰判明では無いのである。唯數學的に測られるものだけが明晰で且つ判明だ。數學で測ることの出来るものは、物の形や大きさや運動である。だから外界に在る物も、その色や香ひは不確かであるが、形や大きさや運動の方面から見ると、もう確かなものである。物の真相を語るものは色や香ひでは無く、形や大きさや運動である。

斯様な考へを逐ふて來て、完全なる神と思惟する(即ち意識する)心と、大きさを有

第二章 知識問題

Handwritten notes on the left margin, including a small sketch of a person sitting at a desk. The notes appear to be related to the text on the right, discussing concepts like 'clear' and 'distinct'.

する(即ち空間に擴がる)物とが世界に存在するといふ結論に達した。神と心と物とが眞に存在するもの即ち實體だと言つたデカルトの説は、既に「實體の概念」の項で説明して置いたから、敢て繰返さないことにする。此神と心と物とかいふ觀念はデカルトの説によると何れも經驗から得たものでは無くて、本有觀念だと言ふのである。兎に角此様にしてデカルトは一切の知識を理性といふものから導き出したのである。

デカルトの唯理論は非常に數學を重んじたものであるから、**數學的唯理論** (mathematical rationalism) といはれる。此れに反してプラトンの唯理論を**形而上學的唯理論** (metaphysical rationalism) といふことがある。形而上學的といふのは目に見える世界の外に在る實體を重んじたといふ意味がある。

デカルトの唯理論はスピノーザやライブニッツに傳つて、ロツタの始めた經驗論と相對立するやうになつた。唯理論は佛蘭西や獨逸など、即ち歐羅巴大陸に行はれて、英國を中心にした經驗論と盛んに論争したものである。

唯理論の根本主張と見るべきものは、吾々の本當の知識は皆理性の作つたもの

であるといふ點にある。吾々の理性には、少しも感覺や經驗によらないで、正しい知識を導き出す本有觀念といふものがある。だから吾々の正しい知識は此本有觀念から經驗を交へずに唯理性の力だけで導き出されて行くといふのである。此様に吾々の眞の知識は吾々の理性から生れて來るもので、經驗によつて與へられるものではないといふのであるから、唯理論はまた**先天論** (apriorism) と言はれる。知識は吾々に本來具はつた理性から生れるといふ意味である。これに反して經驗から生れるといふ説を**後天論** (aposteriorism) といふのである。後天論のことは經驗論の所で述べて置いた。

併し此本有觀念の説にはいろいろな反對があつた。經驗論の所で述べたやうに、英國のロツクは小兒や野蠻人には所謂本有觀念などいふものは無いと言つて此れを否定した。此れに反對して唯理論者は、子供に本有觀念が無いといふのは嘘だと言つた。子供にも本有觀念は有るけれどもまた、心(即ち意識)の中にあつたに於いて居ないだけだと言つたのである。けれどもまた、心(即ち意識)の中にあつたにしても、明瞭になつてゐない限り、本有觀念は無いといふのと同じではないかとい

ふ非難が浴びせかけられた。かくて、本有觀念の説は唯今の所全く信を置かれなくなつたのである。

唯理論の主張のうち、今日も尙真理だと考へられて居るものは、吾々にとつて確實な點から論を押し行かなくてはならないといふ點である。吾々は到底吾々を離れることが出来ない。而らば、吾々に明瞭な觀念は正確な觀念だと見做されなくてはならない。しかし乍ら明瞭な觀念は必ず確實な觀念であるとは限らない。此明瞭な觀念がどうしても經驗と合致しないならば、もう一度考へ直して見なければならぬのである。

明瞭で判明なものから論を進めるといふことを唯理論の形でいふと次のやうになる。唯理論は知識の根本即ち最後の基礎になるものが最も明瞭で判明だといふのであるから、唯理論は此根本のものから其他の知識を導き出す譯である。根本的な知識といふのは最も一般的知識だといふのである。「物は空間に擴がつて居る(大きさを持つて居る)」といふのは、唯理論者に言はせると、物の知識の最初のもので、物に關するその他の知識は此れから導き出されるものであるが、此れ

125  
唯理論の根本(最後の基礎)の明瞭判明

特殊な知識  
一般から特殊へ  
特殊から一般へ

は要するに物の知識のうち最も根本的な個々の物の知識から見ると最初の知識である。物といふ物には必ず當筈まる最も一般的な知識である。このことは一般から特殊な知識(即ち一般的なものよりも更に細い點に涉つて居る知識)に下るのが、知識を得る道行だといふことになる。經驗論は反對に特殊(即ち個々のもの)の知識から一般のものに進まうとする。茲に於いて二つの説は相反するといふことが出来る。併し一般と特殊とは切つても切れない關係にある。一般から特殊に行く爲めにも經驗は絶対に必要である。一般の知識に達したのも、實は經驗を通してある。一旦登りつめて、それから下を見下すのが、一般から特殊に下るといふことの意味である。登りつめた峠から下を見下すにしても、個々の事物を下の方に見ないならば、上と下との關係はつかないのである。一般から特殊へといふことも要するに一般的な知識に上りつめて、そこから再び個々の事物を振り返つて見ることである。個物の世界は經驗から來る世界である。唯理論は經驗を俟たなければ、その用をなすことが出来ない。

茲に於いて、唯理論と經驗論との長所をとつた新しい説が生れて來なければならぬ。

らない。これが所謂批判論(criticism)といふもので、十八世紀の後半に於ける獨逸の哲學者カント(Kant)が始めた方法である。此れは一方に於いて経験を重んじ、此経験を材料にして理性が確實な知識を作り出す順序を明らかにしたものである。此説は理性が経験から知識を作り出すにはどういふ型に経験を箝めて行くかといふことを明らかにしたものである。経験から來た材料を理性が自分の型に箝めて行くのであるが、此型は理性に本來具つたものであると説くから、此説も一種の唯理論だと考へられて、形式的唯理論(formal rationalism)といはれることがある。つまりデカルトなどの唯理論が主張した本有觀念を單なる理性の型即ち理性が物事を考へて行く形式に變へたものと考へられるから、形式的唯理論と言はれるのである。

形式的唯理論のことは、カントの認識論として別に述べることにするが、此批判論即ち形式的唯理論がカント以後の獨逸哲學界に行はれ、今日では新カント派の哲學(neo-kantism)といふ形で獨逸を中心にして其勢力を振つて居る。此新カント派の哲學は、經驗論の末流を汲む實用論即ちブラグマチズムと對立して、現代哲學

界・勢力を二分して居るといふことが出来るのである。

以上を以つても判るやうに、知識の起源に關する問題は、感覺即ち経験を重んずるか、理性即ち思惟を重んずるかとの二つに大體納まるといふことが出来るのである。哲學を研究しようとする者は此二つの説を個々の哲學者について詳細に研究する必要がある。

吾々は知識の起源に關する問題を一先づ茲で打切りにする。此次に起つて來る問題は、吾々の知識はどこまで確實かといふ問題である。デカルトのやうに吾々の理性が考へ出した明晰で判明な知識は絶対に確實だといふ人と、ヒュームのやうに吾々の知識は経験から來るが、経験によつては因果關係といふやうなものは認められないから、物に關する吾々の知識は極めてあやふやだと言ふ人がある。吾々の知識は確實か不確實か、此問題についてはどういふ説が行はれて居るか、此れが次に來る吾々の問題なのである。

附加へて置くが、唯理論は別に合理論とも呼ばれる。吾々が『序論』で獨逸哲學に多いと言つた合理論は此唯理論のことである。

第二節 知識の可能

吾々の知識はどこまで確かであることが出来ようか。此れがつまり知識の可能の問題である。

此れには大體三つの立場が考へられる。一つは吾々の知識はどこまでも確かだと考へる立場である。吾々が物とは此様なものだぞ知つたが限り、吾々の物に關する知識はもう絶対に誤りが無い。どの物に當籤めても、吾々の物に關する知識は當て籤まる。例へて言つて見れば、天體の運行に關する吾々の知識はもう絶対に確實なもので、一點疑ひを挟む餘地が無い。この地球は太陽を大約三百六十五日で一周する。此知識は確かであるから、吾々は曆を前以つて作つて、四季の變化を豫知することが出来る。何事によらず、數學的に測り出した知識はいづれも此れと同じ様に確實である。數學で測り出すといふことは、理性で考へ出すことの一つである。だから理性が數學的に考へることはすべて確かだといふことが言はれる。數學的に考へるといふのは或明白なことから推して考へて行くこと

である。つまり吾々の理性が一點疑ひが無いことから更に一點疑ひの無いことを考へ出すことである。かやうにして吾々は吾々の理性の力によつて一點の疑ひも無いこと即ち絶対に確實な知識を得ることが出来るのである。此様に理性の力を信じて吾々の知識は絶対に確實だと思ふ人々は、何れも、どういふ譯で吾々の知識は絶対に確實であるかを問ふて見ないで、只管吾々の理性の力を信用するものであるから、**獨斷論**(dogmatism)と言はれるのである。**獨斷論**といふのは獨りよがりの説といふ意味である。

**獨斷論**とは正反對に、吾々には絶対に確實な知識といふものは得られないといふ説がある。吾々が外物を知るのは知覺によるのであるが、知覺の働きは人と猿とによつて相違するのである。つまり生物の種類によつて知覺が異なるのである。獨り人と猿と猫との間に於いて異なる許りではなく、人と人との間に於いても、それらの事情に應じて相異なる。例へば同一のザアツといふ音を聞いても、山家の人は瀧の音だと思ふのに反して、海邊の人は松に騒ぐ風の音だと聞く傾きがある。また人と人との間に於いては、知覺力の發達の上に相違がある。小供と

大人とでは物を知覚する働きの上に可成りの相違があるのである。子供は夕方に空を飛び廻る動物を見て、鳥だと思ふのであるが、大人はすぐ様それが蝙蝠だといふことを知るのである。また同一の人間にあつても、知覚は時によつて相違するのである。例へば、夜道端にぶら下つて居るのを見て、大入道だと思つたものが朝行つて見たならば瓢箪であつたなどいふことがある。時の事情ばかりではなく、身體の模様によつても、人間の知覚には相違が來るのである。例へば、氣分の重いときには、どうしても色などを黒くぼく見るのが普通で、反對に氣分の輕やかな時には、すべてを明るく見るものである。また外物に對する吾々の地位によつても、吾々の知覚には相違が來る。例へば、一方から見ると金の楯であつたものが、反對の側から見ると、銀の楯であつたなどいふのは、よくあることである。また外物と吾々の感官(眼、耳、鼻、舌、皮膚)との間に立つて、吾々の知覚の媒介をするもの、即ち空氣とか光線とかいふものゝ状態によつても、吾々の知覚には違ひが生ずるのである。空氣中に水蒸氣の多いときは、物の色が違つて見える。また光線の具合によつて、物が見えなかつたりすることは、吾々の誰もが知つて居ることである。

此等の事情から考へて見ると、吾々が物を本當に知るといふのは、一體どういふ状態に於いて、どういふ風に知覚することであるか判らなくなつて來る。色々な事情からして、色々に違つた印象を與へられるから、どれが本當の印象でどれが嘘の印象であるかを見分け難くなるのである。どれもこれもそれ相等の事情があつて生ずる印象であるから、何れもそれ相當の値打があり、従つてそれが外物の眞の印象であるかなどいふことは言はれなくなつて來る。それ故に外物に就いて眞の知覚を得るといふやうなことは言はれなくなつて來る。知覚によるの外吾々には知識を得る方法が無い。ところがその知覚が此様に不確かであるから吾々には眞の知識といふものは得られないといふことになるのである。

知覺にそれらの相違があるやうに、吾々の思惟にも亦相違がある。人々がいろいろの意見を立て、事毎に争つて居るのを見ても、此事は明瞭である。吾々の思惟は人と共に異つてゐて、決して同一の事柄について、同一の結論が導き出されるといふ事はないのである。而もその結論もそれ相當の理由があつて生じたものであるから、その結論が本當でどの結論が嘘であるかの見分けはつかない。多



くの結論が、縦令をそれ／＼に矛盾して居たにしても、皆それ相當の値打があるものだ。だから或一つの結論が絶対に確實で、他のものは何れも誤りであると断ずることは出来ない。従つて吾々には絶対に確實な知識を得る望みが無いのである。此説は絶対に確實な知識は得られることが無いと言つて、知識の確實さを疑ふものであるから、懷疑論(scepticism)と言はれる。懷疑論といふのは、疑ひを懐ひて居る説といふ意味である。

獨斷論と懷疑論とは相反對した説とも見られるのであるが、此二つの説の中間に立つて、吾々の知識は絶対に確實だとも言はなければ、絶対に疑はしいとも言はない一つの學説がある。實證論(positivism)と言はれるのが即ち此れである。

實證論は吾々の知識は經驗し得られるものに就いては、確實だと言ふのである。實體だとか言つて理性が勝手に考へ出したものは如何にも怪しいものである。けれども吾々が實際に經驗してもう一點の疑ひもないと確かめたものは、吾々にとつて確實な知識である。従つて吾々の研究は最早現象の奥にある見えない實體にまで及ぶのではなくて、吾々に實際經驗し得られる世界に限られるのである。

實證論

吾々の研究は單に次ぎ／＼に生ずる出來事を漫然と經驗するのではなくて、或一定の方法に従ひ乍ら或種の出來事が依つて生ずる法則を見出す點にあるのである。従つて吾々の知識は自然界の現象が如何にして生ずるかといふ其法則の知識である。

一體自然界の出來事は唯意味も無く目的もなく盲目的に生起するものである。けれども些細に觀察すると、同じ種類の出來事は、常に同じやうな生じ方をするのであることが判つて来る。此同じやうな生じ方をそれ／＼綿密に調べて見ると、そこに同じ種類の出來事は常に同じ法則に従つて生ずるといふことが見出される。例へば、熱が加はると、すべての物體は或一定の割合を以つて膨脹するといふことが判つて来る。此事實を以つて吾々は總べての物體は熱の加はると共に或一定の割合を以つて膨脹するといふ一つの法則を立てる。此法則はどの物體についても必ず當筈まる。かういふ法則を幾つも幾つも見出した上、更に此等の法則のうち、相似たものがあるならば、それ等は根本に於いて同一であるか無いかを調べて見て、成るべく少數な根本法則に纏めて、法則と法則との間に纏りをつけ

30.1.19.1.5

ようとする。此様に自然界の現象の間から見出されて、それ／＼に纏りをつけられた法則といふものがつまり吾々の知識であつて、此知識は吾々が経験する限りの現象には常に當筈まるのである。

要するに實證論は知識を現象即ち経験し得られるものに限つて、その間に於いては吾々の知識は確實だといふのである。従つて實證論は實體を知らうとする學問即ち形而上學を否定するのである。實證論といふのは、實際に證明せられる説といふやうな意味を持つてゐる。

以下進んで、獨斷論、懷疑論、及び實證論の三説について、やゝ立入つた研究をして見よう。

### 一 獨斷論

獨斷論といふのは、吾々の知識は何故に確實であるかといふことを吟味もしないで、只管その確實さを主張する學說のことである。獨斷論の最も原始的な形は常識である。つまり吾々の感覺に上つて來るものはそのまま、外界の事物の眞の姿であると信ずる常識である。即ち吾々の外部に吾々が見る通りの世界があつ

て、吾々は眼や耳や鼻や皮膚でその世界をあるが儘に認めることが出來ると信ずる見解である。此れは吾々の外部に吾々が見る通りの世界が在るといふことを獨り決めに決めて居り、且また吾々の眼や耳や鼻や舌や皮膚は外界の事情を誤りなく忠實に傳へるといふことを獨り決めに決めて居るから、二重の意味で獨斷論だと言はれるのである。併し此獨斷論は、吾々が感覺を通して外物を知覺する働きをそのまま、信用する見解であるから、知覺的獨斷論 (perceptive dogmatism) と言はれるのである。

此獨斷論は常識としての外通用しない。前にも度々繰返したやうに、吾々の感覺はあまり確かなものではない。水中に入つた棒は縦令それが眞つすぐであつても、吾々の眼は曲つたものだといふやうに認める。また關にほの白く浮いた尾花の穂を見て、白衣の人間が動いて居ると見ることもある。此様に誤りを傳へる吾々の眼は決して常に確實であるとは言はれない。常に確實であるとは言はれないとすれば、どういふ場合にどういふやうに外物を認めるのが確實だといはれるのかといふ問題が起つて來る。哲學上の知識問題は此所から起つて來るので

ある。

この幼稚な獨斷論即ち知覺的獨斷論と並び立つものは概念的獨斷論 (conceptive dogmatism) と言はれるものである。概念的獨斷論といふのは、世界は吾々が概念的に考へ出した通りのものであると主張する學說である。概念的に考へ出すといふのは、凡そ吾々が考へるには、Aは斯くの如くであり、Bは斯くの如くであるから、従つてAとBとは此様な關係を持つて居なくてはならぬなどといふやうに考へて行くのであるが、Aは斯くの如くであり、Bは斯くの如くであるなどいふ考へは、A及びBについての概念であるから、吾々が考へるには是非共概念を道具にすると言はれるのである。だから概念を道具にして考へて行くことを概念的に考へ出すといふのである。従つて概念的獨斷論といふのは、吾々の理性が考へ出した所は世界の真相に合致すると主張する説をいふことになるのである。つまり吾々の理性が一點の疑ひも無いものだと思へ出した所は、感覺から來る經驗と符合すると否とに拘はらず、どこまでも確かだと主張するのである。此様な考へは唯理論の考へであるから、概念的獨斷論は唯理論と一緒に現はれる場合が多いと

言はれてゐる。實際十七世紀十八世紀に行はれた唯理論は何れも知識の確實さを始めから信じて疑はなかつたものである。デカルトにも此傾向はあつたのであるが、此獨斷論を極端に進めたものはかのスピノーザであると言はれて居る。だから茲では獨斷論の代表者として、スピノーザの知識論を述べて見よう。

デカルトは曾ても言つたやうに、非常に數學を重んじたのであるが、デカルトの影響を受けたスピノーザも非常に此數學を重んじたのである。數學のやうに考へて行けば、一切の知識は確かになるものだと考へて、彼は自分の哲學上の知識を幾何學のやうな形で展げて行つた。幾何學では先づ定義や公理を掲げて、その次に命題即ち問題を示し、此命題を先の定義や公理によつて證明して行くのである。スピノーザは此形に倣つて、先づ三つの定義を掲げた。第一は「實體とはそれ自身で存在し且つそれ自身によつて認められるもの、即ちその概念は他のものゝ概念を要せずして形作られ得るものをいふ」といふのである。これは實體とは何ぞやといふ定義で、その意味は實體といふのは自分だけで存在してゐて、決して外のものによつて作られて居るのでは無く、また實體を認めるものも實體以外のもの

のでは無く、實體が自分で自分を認めるのである。若し實體を認めるものが實體自身でないとしたならば、實體の外にまだ外のものが實在することを假定するものであるから、そのやうなことは考へられないのである。此様に實體は自分だけで存在し、自分で自分を認めて居るから、實體とは何ぞやといふことを考へるに當つて、つまり實體の概念を作るに當つて、何も他のものゝ概念を借りて來る必要が無いのである。スピノーザの第二の定義は「屬性とは理性が實體のうちにあつてその本質を構成すると認めるものを言ふ」といふのである。此れは屬性の定義であつて、その意味は屬性は實體に屬するもので、實體の本當の性質つまり其持前を形作つて居るものだといふことを、理性が認めたものだといふのである。つまり實體の中身を形作つて居るものが屬性と言はるべきもので、實體の中身を形作つて居るものは果して何であるかと言ふことは、理性が之を認めるのである。スピノーザの第三の定義は「様態とは實體の變化、即ち他物としてあり、また他物によつて認められるものを言ふ」といふのである。これは様態の定義であつて、その意味は様態とは實體が千變萬化して現はれ出たもので、それ等のものは空間

とか時間とかいふものゝ中に同時に現はれたり、次ぎ次ぎに現はれたりして、此れを認めるものは他物即ち個々の感覺だといふのである。スピノーザは此三つの定義を基礎にして、此外に數個の公理、例へばAはAであるとか、AはAであつて同時にBであることは出來ないとかいふ考へ方の公理を掲げて、此れによつて、實體の定義に當籤まるものは神であり、屬性の定義に當籤まるものは心と物とであり、様態の定義に當籤まるものは一切の現象だといふことを證明して行くのである。此れを證明して行くにも、幾何學に於けると同様に、或基本的な命題を定理と名付け、此定理から直接に導き出されるものを系と名付けて、此定理や系から次の命題を證明して行くといふ手續を取つたのである。かやうにしてスピノーザは、神の性質から、屬性の性質、つゞいて様態の生ずる手續などをそれづゝに證明して行つたのである。斯くて、スピノーザは先に證明した命題から、矛盾なく證明せられて行くものは何れも確實であると信じて居たのである。要するにスピノーザにあつては、矛盾なく考へられることは何れも確かだといふやうに信じられて居たのである。(スピノーザの實體、屬性及び様態の説は「實體の概念」の項を参照する

がよい。

スピノーザが此様に幾何學的方法を重要視して之を用ゐたのには、非常に重大な意味があつた。何となれば、スピノーザは實體即ち神の考へから一切の知識を導き出して行くのであるが、このことは一切の事物は神から生じて居るといふスピノーザの信念が本になつて居るのである。逆に言へば、總べての事物は神から出て居るから、哲學的知識を得る方法も神の觀念考へから一切のことを引出して行けばよいといふのである。従つて眞の哲學に於いては、考への順序は物事の順序と同じでなくてはならない。併し神から事物が生ずる手續は、或理由から結論を引出す考へ方の手續から推して考へられなくてはならない。だから吾々の考へ方の手續が一切の根據で、世界は此手續に符合するものと推定せられるのである。

要するにスピノーザは其演繹的な方法が何故に確實であるかといふことを確かめないので、唯幾何學が此方法に據るから、哲學も此方法によればよいと考へたのである。演繹的方法 (inductive method) といふのは、スピノーザのやうに一切の根本



神

的  
の  
内  
存

になるもの、即ち神の觀念といふやうなものから、他のことを引出す方法をいふのである。スピノーザは此演繹的方法の效力を吟味しないで、甚だ腑に落ち兼ねる定義と既に知られた公理とから、一切の知識を導き出したのである。而も彼は斯様にして導き出された知識は、何れも根本の原理から矛盾なく考へ出されたものであるから、絶対に確實であると信じたのである。此様に理性の力を信じて、理性が矛盾なく考へ出したものは總べてが確かだといふ考へは、前にも言つたやうに、デカルトをはじめ、ライブニッツなど當時の唯理論者に多かれ少なかれ見られたものである。

尤も此獨斷論は唯理論に於いてのみ現はれて居るとは言はれない。經驗論も亦獨斷論の色合ひを以つて現はれたことがある。例へば經驗論は、經驗が知識の唯一の源泉だと主張するけれ共、何が故に吾々の知識は經驗の範圍を一步も超えることが出来ないかといふことを明らかにしない場合が多い。また經驗から來る知識と理性が考へ出した知識とを混用してゐたことが多い。經驗論の驍將と言はれるロツクサスへも、經驗から來た知識と唯理論者のいふ知識とを混同してゐ

て實體といふ考へも吾々の知識の一部であると考へてゐたのである。つまり経験から來たものから、そこまで考へて行くことが出來ると思つてゐたのである。このことは経験から來る知識はどこまで確かであるかといふことについて明瞭な考へを持つてゐなかつたことを證據立てるものである。経験論者のうちで、知識の確實さといふことを問題にしたのはヒュームであつた。ヒュームは吾々の知識は経験から來るものであるから、直接に経験せられないものは皆疑はしいと言つたのである。斯くて彼は從來の哲學が習慣的に考へて來た實體の考へを否定し、また因果の法則も或出來事の後に他の出來事が生ずるといふ前後の關係で、前の出來事と後の出來事との間に切つても切れぬ關係があると決めて了ふことは出來ないと言つたのである。(此れ等のことは『經驗論』の所を繰返して見て貰ひ度い。)

吾々の知識はどこまでも確實だと考へて、其確實さに制限を附さなかつた哲學上の獨斷論は到底維持せられない。このことは古い唯理論が破れたことや、經驗的知識の確實さもヒュームによつて實際に認められるものゝ範圍に限られたことなど、に於いて、明瞭に知られることが出來る。實際近代の認識論は此獨斷論に對する疑ひから生じて來たのである。近代の認識論は、吾々の理性が考へ出したものも、経験に合致しない限り、確實だといふことは出來ないが、而らば實際に認められるものより外に吾々の知識になるものはないかといふことを尋ねる點にあるのである。此ことはおひ／＼明らかにして行くことにしよう。

今迄は獨斷論といふ言葉の意味を、知識の確實さに制限を附さない理論の意味に用ゐて來たが、先刻、經驗論が獨斷論の色合ひを帯びた場合があると言つたときに、吾々は經驗論は経験が知識の唯一の源泉だと主張するけれ共、何が故に吾々の知識は経験の範圍を一步も超えることが出來ないかといふことを明らかにしない場合が多いと言つた。經驗論の此態度が獨斷論の一つの形であるとするならば、獨斷論といふのは知識が成立する條件を問はないものを總稱することになるのである。これは獨斷論といふ言葉の廣い意味で、知識がよし確實であるにしても、何故確實であるかを明らかにしないものは、何れも此種の廣義の獨斷論に包括せられるのである。個々の科學が一種の獨斷論だと言はれるのは、何も科學は其

の知識が不確實であるのに此れを確實だと主張するといふ意味ではなく、個々の科學は何が故に吾々の知識は確實であるかといふことを問はないで、知識の結果だけを集積して居るといふ意味である。如何にも科學は吾々の知識は觀察實驗の結果であるから確かだと主張する。けれども觀察實驗によつて得た知識はどうして確實であるかといふ問題は科學の答へようとする所ではない。此れを明らかにすることは哲學の任務だといふのが、哲學上の知識論で、現代の哲學が科學の批判といふことを始めたのは實に此れが爲めである。吾々が「序論」に於いて、哲學は知識の基礎を明らかにして、個々の科學にその居る所を與へると言つたのは、實に此意味である。此れは知識論全體の努力になるから、此科學批判といふことの結果を茲に要略することは出来ない。知識論の全體を讀んだならば、此科學批判といふことの大體がどういふ傾向に走つて居るかといふことが明らかにせられるであらう。

## 二 懷疑論

知覺的にしる概念的にしる、兎に角ごちらかの獨斷論が破れた形は、即ち懷疑論

の状態である。つまり吾々の知覺したものの、又は思惟したものが世界の真相であるといふ信念が破れたとき、人々は而らば吾々の知識は何等の確さをも持たないものであらうかと疑ひ出すのである。此疑ひの立場を早く出て別に新しい確さを見出して來れば別であるが、何時までも此立場を出ないで、吾々には學問的な研究は出来ない、縱令やつて見た所で空しい不確かなものだと言張する説が、謂ふ所の懷疑論である。

懷疑論の最も常識的な形は、吾々の知る所には限りがあるから、世界の全體は吾々には到底知られないといふ歎息である。つまり時間の上から行つても、吾々は無限の始めから無限の終りまで續く世界といふものが、果してどういふやうに作られて、どういふやうに成つて行くかを知ることが出来ない。また空間の上から行つても、吾々は吾々の眼に見える限りを知ることが出来るが、眼に見えない彼方にどんなものが存在してゐて、どんな働きをして居るかといふことは、到底知るこゝとが無い。だから吾々の知る所は全體の世界といふものゝほんの一部で、廣大無限な世界の真相は到底吾々の認識に上ることは無い。これがつまり懷疑論の最

も幼稚な形で、此れは時によつては、吾々が實際に經驗するもの、知識だけが確かだといふ主張にもなるが、また時によつては、ほんの一部だけしか知らぬ吾々の知識は到底世界の真相を掴むことは出来ないから、こんな切れぐな知識を寄せ集めて見た所で物の役には立たないといふ知識否定の態度にも落ちて行くのである。

併し此様な懷疑論も吾々が實際に經驗したものについては信頼を置くのである。斯様な懷疑論が本當に疑ふ所は、世界の真相を觀破したり、人生の根本問題を解決したりすることは、吾々の小さな知識力では到底出來さうもないといふ點にあるのである。

併し此れにも増して徹底的に、吾々は知覺によつても思惟によつても眞の知識を得ることが出來ないと言つて、知識を得ることを全然あきらめて了ふ説があるのである。本當の意味に於ける懷疑論といふのは此種のものゝを指すので、希臘の末期にかういふ説が現はれたのである。此等の懷疑論者のうち其代表者と言はれるものはピルロン(Pyrrhon)である。

ピルロンの説によると、吾々は知覺によつても思惟によつても世界の真相を把握することは出來ないと言ふのである。つまり吾々は世界を見るには見るが、その見たものが世界の真相であるかどうか判らないと言ふのである。何故そうであるかと言へば、先づ第一に吾々の知覺作用は色々な事情によつて違つた印象を受取るからである。第二には吾々の思惟は同じことに就いて考へても、立論の根據が違ふにつれて、その結論も違つて來るからである。所謂意見の相違が生じて來るからである。知覺が場合々々によつて異なるのは、次のやうな事情によるといふのである。(一)動物の種類によつて、(二)異なる人間によつて、(三)人間各自の習慣によつて、(四)彼等の發達の度合によつて、(五)また同じ人間にあつても、時の相違によつて、(六)身體の具合によつて、(七)其人が見る物に對する位置の關係によつて、(八)また見る物がどういふ状態を示して居るかによつて、(九)更に又吾々ゝ物との間にあるもの即ち空氣などによつて知覺の働きは仲立ちせられるから、吾々は物を直接に知るといふことがないことなどによつて、吾々の知覺は同じ物をもいろいろに認めるのである。だから(十)吾々は決して物事を純粹に知ることには無いの



である。斯様にして吾々は同一の物に就いても矛盾した印象を幾つも受けるのであるが、吾々はそのどちらが本當の印象でどちらが嘘の印象かを見分けることが出来ないといふのである。思惟がまぢ／＼な意見を生ずるといふことについては、この様な細い分類をしなかつたが、要するに立論の根據が違ふにつれて、異つた意見が生れて来る。而も吾々には、そのどれが本當の意見で、どれが嘘の意見であるかを判断することは出来ないといふのである。

此ビルロンの説はその當時いろ／＼な人々によつて受容れられて、所謂懷疑派といふ一派を作つたのである。

近世に於いても、知識の確かさを信じない人々が出てゐるが、此等の人々は大概、吾々の知識は不確かであるけれども、信仰によつた得られる眞理は確かだといふやうに説くのである。此等の人々は宗教の地位を擁護するために、ともすると信仰の世界にまで喰ひ入らうとする知識を不確かだと言つて貶すのである。此様な態度を取つた人は十六世紀の佛蘭西に出たシャルロン(Charron)、十七世紀の佛蘭西に出たベイル(Bayle)などである。此等の人々の説も前に述べたビルロンの影響

になつた點が多いのである。

併し此様に知覺や思惟による知識を悉く不確かだといふ説が確乎たる主張になるには、一定な學問上の證明が必要であるけれども、此様な證明は既に一つの確かな知識でなくてはならないから、説自身が矛盾するといはれるのである。つまり知識は不確かだといふ主張を人々に承認させるには、承認させるだけの證明が必要で、また此證明をするには知識が必要であるから、知識は不確かだといふことを明らかにしやうとして、確かな知識を借りるといふ矛盾に陥るのである。また事實に於いても、個々の科學が歩一步と確實な知識を組立て、來た現代に於いては、徹底的な懷疑論は實際と符合しないのである。旁々此種の懷疑論は學問上の主張としての信用を無くして了つたのである。

だから今日懷疑論として通用するものは、個々の科學的知識をも疑ふものではなくて、科學以上の知識即ち形而上學の知識を疑ふ説である。つまり吾々の經驗に上つて來ない問題、例へば世界の本體とか、宇宙の本性とかいふ問題に關する知識を疑ふ説が懷疑論と言はれるのである。此様な態度を採つた人は後にも述べ

るカントである。カントの説によると、吾々の知識は経験せられる事實に限られるのである。経験せられる事實といふのは、物が吾々に向つて現はれる姿であるから現象である。つまり吾々の知識は現象に限られるのである。だから吾々が個々の現象以上の問題に亘つて考へを廻らすにしても、吾々は此れを解決することが出来ない。例へば此等の現象が次ぎ／＼に續いて現はれて來るのが吾々の見る世界ではあるが、此様に次ぎ／＼に現はれる現象は全體として或完全なものを形作つて居るか、それとも單に同じ現象を繰返すだけの手續であるかといふ問題は、その議論の立てやうによつて、ごちらの議論をも同等の資格で維持することが出来る。だから此様な事柄は、吾々にとつて毎時も問題であつて、決して知識にはならない。つまり此様な事柄は何時までも吾々の問題であつて、これについての知識は得られないのである。

カントの説は後に全體を詳述するから茲ではほんの大體を述べて置くが、此様に或事柄を問題として残して置いて、此れに就いての知識を信じない説のことを、

**問題の懷疑論**(*problematical scepticism*)又は單に**問題論**(*problematicism*)と言ふのである。

此種の説は例へば神の存在といふことは吾々の知力では知られないから、信仰によつて其存在を信じようといふやうに、知識の上に知識以上の世界を認める説に傾いて行くのである。併し此事は知識問題とは別な問題になるから茲では此れを論じないことにする。

カントは今日の科學が取扱ふ知識を信じて、單に世界の本質とか宇宙の實體とかいふ古い形而上學の知識を問題として残したのであるが、此れ以上に科學の知識の一部をも疑つた學者がある。此れがヒュームで、ヒュームの説によると、吾々は直接に經驗するものを知ることが出来るが、直接に經驗しないものは此れを本當に知ることが出来ないから、恐らく此様であらうと斷定して置くのである。例へば因果といふことは、直接に經驗せられることではなくて、或一つの現象が起ると、他の一つの現象がそれに續いて起るといふことが度々あつたから、前のが原因で後のが結果だといふやうに考へる吾々の習慣の結果だといふのである。つまり、因果は直接に經驗せられる自然界の事實ではなくて、吾々が習慣上そのやうに

生理學論

考へたものである。風吹けば雲が動くと思つて、吾々は風の吹くのが原因で雲の動くのが結果だと思つてゐるが、此れは要するに風が吹くと雲が動き出すといふ現象を幾度も経験したから、一方が原因で他方が結果だといふ直接の關係は判らないけれども、多分風の吹くのが原因で雲の動くのが結果だらうと考へた習慣の産物である。だからヒュームによると、因果といふことは、多分さうだらうと考へられた事實で、必ずさうだと斷言せられる事實ではないのである。此因果といふことは今日の自然科学に於いて非常に重要な法則と考へられてゐるが、ヒュームはその確かさを疑つたのであるから、ヒュームは自然科学の基礎を危くしたと言はれるのである。けれどもヒュームは因果を全く否定したのではなくて、因果と言ふのは吾々が習慣的に考へたもので多分本當だらうと信じられるもののだといふのであるから、自然科学の基礎を全然否定したのではないのである。多分さうだらうといふ程度に疑つたといふ意味で、此ヒュームの懷疑論を蓋然論(Probabilism)と呼ぶことがある。歴史上からいふとヒュームの蓋然論が先に出て、因果を蓋然(恐らくさうだといふ意味)の眞理だと言つたのに反對して、因果といふのも絶対の

眞理で、吾々が自然を考へる限り是非共物事を因果の關係に結んで考へずには居られないといふことを明らかにしたのが、先に言つたカントである。またヒュームは實體などといふ觀念を全く拋擲して顧みなかつたのであるが、カントは、此れも問題として残したのである。

因果を度々の経験から吾々が習慣的に考へた關係と見るか、吾々が物事を経験する場合は是非共此様に考へねばならない關係と見るか——つまり経験から引出した關係と見るか、經驗を作つて行く心の型と見るのか。此ヒュームとカントとの二つの立場は今も尙本當にどちらがよいのか決定せられない。日本の哲學者は多くカントの立場を採用するが、果してどちらが正當であるか、諸君自ら研究して見るがよい。唯ヒュームのやうに度々、経験から習慣上考へたものと見る限り、因果といふことはどこまでも確實だといふ斷定はつかなくなつて来る。吾々が今迄経験した所によると、一切の自然現象は因果の法則に従つて生起すると考へられるといふことだけしか斷言せられないのである。

またヒュームは實體の觀念を否定し、カントは實體の觀念を問題として残した。

この二つの態度は、前者は現象の世界のみを認める態度で、後者は問題として残した實體の世界は知識の手段以外の方法によつて把握し得られることを意味する態度である。實際カントは何れ後にも述べるやうに、實體の問題即ち神の存在とか靈魂の不滅とかいふ事柄は、道德を實踐する上に必要な心の望みになるといふやうに解釋して行つたのである。此れは古い形而上學の問題を新しい方法で生かして行つた態度である。此れに反してヒュームの態度を押し詰めて行くと、一切の事柄を現象界の事實だけで解決して行かうとする態度になるのである。吾々の知識が現象界に限られる許りではなく、現象界の奥にあると考へられた實體といふものを如何なる意味に於いても復活させる必要がないといふ見解が、即ちヒュームの態度から當然に引出される見解である。此れが所謂實證論で、ヒュームが實證論の先驅者と言はれる理由は茲にあるのである。

吾々は今から進んで實證論を吟味することにする。獨斷論を破つた懷疑論は、一方に於いてヒュームから實證論に移り、他方に於いて、ヒュームの不備を矯めようとして起つたカントの批判論になつたと見ることが出来るのである。カント

の實體論は問題論と言はれるが、彼の認識論の全體は批判論と言はれるから、懷疑論は實證論と批判論になつたといふことが出来るのである。カントの批判論は認識問題の結論として掲げるから、茲には單に實證論だけを述べて置くことにする。

### 三 實證論

實證論は吾々の知識には確かさの範圍が定まつて居ると説くのである。即ち吾々の知識は經驗の可能な範圍に限られて居ると説くのである。此實證論に従ふと、吾々の知識は經驗界の事實に限られて居るから、經驗界の事實以上に進まうとする形而上學的な知識は確かでない許りではなく、そのやうなものは存在することも出来ないものである。

實證論と言ふ言葉は十九世紀の中葉に出た佛蘭西の哲學者コムト(Comte)に始つてゐる。コムトは自分の哲學を『實證哲學』と呼んだのである。コムトが自分の哲學を實證哲學と言つた意味には、彼の哲學は進んで實際の事實を明らかにして確實な知識を組立て、行く哲學であるといふ主張が含まれてゐたのである。