

101

101-To41-3ウ



1200500724888



始



101
T041
3

士博學文

文能得

論概學哲

社版出葉萬

101
To 41
3



文學博士
得能文哲著

哲
學
概
論



萬葉出版社

991
346

哲學概論

[Faint rectangular stamp]



哲學概論

學
辯
論



出版

序

本書は一の學說に導き入れんとする階梯ではなく、廣く主要なる哲學問題を概觀せしめんことを目的としたのであるが、併し一の統一ある理論的立脚地を背景とし乍ら、出來得る限り公平に客觀的に此等諸問題を取扱ひ、且つ出來得る限り簡明に叙述し乍ら、而も此等諸問題についてただ皮相的な臚列を爲すことなく、適當に其等問題について深入りすることを得せしめんと期した。従つて力めて繁雜を避け冗漫を去り、讀者をして眞に哲學問題の所在と意味とを諳觀せしめることを努めたのである。斯くて讀者は哲學問題に興味を有するに至らば、進んで諸種の成書に就いて研究するに至らんことを希望するのである。

本書は、インデルバント、キエルベ、マーザイン、メフサリ、アロイス、ミユルラ、ハヨハネス、ヘンセン等の哲學概論や認識論を参考し、其等諸家の説述に基づくところもあつたが、一々その所據を擧げなかつたのは力めて繁を避けた爲である。

本書に於ては、西洋人名は初出の際のみに原語を附した。
 本書を編述するに當り、文學士高橋ふみ子氏及び原田親氏の筆記及び校正を頼はしたので、若し兩君の親切なる助力微りせば定めて本書は現はれなかつたであらう。茲に特記して感謝の意を表す。

著者

目次

總論

第一章 哲學の本質……………一三
 第二章 哲學と哲學史……………一六
 第三章 哲學と科學……………二二
 第四章 哲學と生活……………三一

本論

第一編 形而上學の問題……………三三
 第一章 總論……………四三
 第二章 本體論……………四六
 (一) 唯物論……………四六
 (二) 唯心論……………四八

三	同一説	五三
四	二元論	五五

第三章 宇宙論

一	多元論	五九
二	單元論	六〇

第四章 特殊問題

一	無機界の問題	六五
二	有機界の問題	六七

第二編 認識論の問題

第一章 認識の現象

第二章 真理の問題

一	獨斷主義	七九
二	懷疑主義	八一

三	相對主義	八三
四	批判主義	八四

第三章 認識の起原

一	理性主義	九〇
二	經驗主義	九一
三	現象學	九四
四	批判主義	九六
附	直覺の問題	九八

第四章 認識の本質

一	客觀主義	一〇三
二	主觀主義	一〇六
三	實在論	一〇七
四	觀念論	一一六
五	現象論	一一七

第五章 特殊問題	一二六
(一) 範疇	一二六
(二) 實體性	一三一
(三) 因果性	一三三
(四) 辯證法	一三九
第三編 倫理學の問題	一四一
第一章 道德の本質	一四三
(一) 功利主義	一四三
(二) 理想主義	一四七
第二章 道德の起源	一五二
第四編 美學の問題	一五五
第一章 經驗的美學	一五六
第二章 先驗的美學	一五九
第三章 價值美學	一六一
第五編 宗教の問題	一六三

總論



第一章 哲學の本質

哲學は世界及び人生に就いて、統一ある説明解釋を得んとする學的努力である。古來哲學上の諸説はその種類頗る多いが、何れも皆この努力ならぬものはないのである。蓋し眼前の世界及び日常の生活は、單に見慣れたる有の儘では更に新奇な事もなく、従つて不思議の感も起らず、ただ傳來の習慣によつて生活して何等の差支を感じることがないやうであるが、一たびこの世界及び人生を批評的に見る時には、内外兩方面に於て、不思議に感ぜられることが益々多くなり、單に慣習や教權のみにては満足することが出来ないやうになる。プラトン (Platon) は、哲學は驚異の感を以て始まると云ひ、アリストテレス (Aristoteles) は、疑惑を以て始まると云つてゐるのはこのことである。斯くて、直接の實際的必要にのみ向けられたる人間の思想は、漸く世界及び人生の統一的解釋を要求するに至るのである。哲學は實に止み難

き精神の要求によつて生ずるものである。

人心の幼稚なる時代に當つては、自然現象は神話的に解釋せられる。従つて、諸神傳來の物語や、天地開闢の物語が行はれ、精神内の働も屢々悪魔や鬼神の如き、人間ならぬものの動作に歸せられる。而して人間生活は格言や俚言や詩歌等を以て規定せられる。

然るに人間の反省的思惟が覺醒せられて、超自然的のものや超人間的のものを却けて、經驗的事實を以て統一的解釋を試みるやうになつて、理論的の時代となり、此處に學としての哲學が發生するのである。このことは實に歴史的な發達のみならず、一個人の發達に於てもまた同じである。

既に理論的興味が旺になれば、思惟は現實在の合法的連絡關係を研究することとなり、また知識をそれ自らの爲に求めるやうになる。而して學的思惟が此等研究の結果を綜攬することになれば、理論的なる世界觀となる。固より理論的なる世界觀は實際的世界觀を離れるものではないが、幼稚なる、神話的なる、非學的なる思想上り進んで、學的なる、意識的なる、理論的なる思想になるには、そこに力強い精神の

進歩がある、不屈不撓の精神的努力がある。哲學は實に智慧の愛であり、欣慕である。

従つて學的思惟は内外經驗の全領域に跨るは自然の勢である。故に哲學は最初は一切を包括する學であつて、物理的のものも、數學的のものも、天體的のものも、人間的のものも、皆網羅せられてみた。特に一切現象の根本たるものを問題とするところの、アリストテレスの所謂第一哲學、即ち形而上學も起つた。斯くて學と先學的思惟とは區別せられるに至り、而してまた特殊科學とも區別せられる一の學が起つた。而も通例は、哲學の名は諸學の全體を指して居たこともあり、哲學は諸學の王と呼ばれたこともあるのである。

然るに哲學は知識のために知識を求めらるものではあるが、その問題は時代の要求如何によつて變るのである。認識のための認識は變らなくとも、文化興味の變遷に連れて、問題の現はれ方に相違を來するのである。或は自然現象に特に重きを置くことあり、或は宗教に基礎を興へんと努力することあり、また或は純粹理論的に理論そのものに重きを置くことがある。而して此等の徑路を辿るものは哲學の歴史である。此處に於て、哲學と哲學史との關係の問題が生ずるやうになる。

第二章 哲學と哲學史

哲學的思惟が種々の方向をとるにも拘らず、知識となれる體驗の究竟的統一原理の學としての哲學の本質は常に變らないのである。然れども、學としての哲學は常に同一なるものでなく、古來數百千年の間、互に反對せる學說が現はれ、此等學說は天々新に思考方向と問題提供とを始めんと試みるやうに見える。古代にあつて、種種雑多の問題提供と解釋とが現はれたが、此等を内容的に連絡せしめることは困難であつて、例へば、ソフィスト (Sophist)、ソクラテス (Socrates)、デモクリトス (Democritus)、プラトン、アリストテレス等の思想の間には厳しき差異があり、これを結合することは出来ないやうに思はれる。併し乍ら同時に、ソクラテス、プラトン、アリストテレスは内外共に相互の關係を有することもまた明かであつて、プラトンはソクラテスの思想に基づき、またプラトンの思想はアリストテレスにとつては刺戟となり、またアリ

ストテレスは中世哲學に大なる影響を及ぼした。

對峙する學說を比較する時は、それらの思想の構造は個々に構成せられ、それ自ら知識の究竟的統一、即ち眞理の究竟原理に達せんとする要求を呈するの觀がある。併し、例へば藝術の歴史は個人の作品をその時代の事情から考へんとするやうに、哲學の歴史は哲學體系が個人的に現はれるにも拘らず、その時代の關係を考へ、その時代に活動せる思想内容を察し、眞理の個人的形成を見出さんとするのである。而して哲學的事業と、その思想を産み出せる思想家と、その時代の状態との連絡關係を見んとするものである。

然れども、哲學は藝術及び個人的體驗ではなくして學である。従つて普遍妥當的に必然的に眞理を形成せんとするものである。哲學の本質は確信の體系的形成を以て盡きたるものでなく、體驗や知識を高め、普遍的原理となさんとするものである。而して斯く高めることは體驗の全領域に互るものであつて、それが哲學的眞理、究竟的認識に達すべきものならば、常に全領域に互る研究が各新しき試みに於て現はれねばならぬ。固より或る體系にあつては、究竟原理が直觀的に體驗せられ把握せ

られるとの確信があるであらう。併しその場合でも、體系はその時代とその人格とに依るもの多く、また先行の思想に對して或る態度を執るものである。此處に哲學史の必要がある。

また一方には、哲學史家の任務は哲學の本質一般に關する自己の見識と最も密接なる關係を有するのである。蓋し哲學史は繼續的の學であり、哲學そのものの全體を包括するものであるが、これがまた哲學の本質を一新方面より認識すべき必須の根據となるのである。哲學史は哲學の本質を一般の構造の上から理解すべき新しき視點と方針とを與へるものである。

多くの哲學史を繙く時は、その間に相互に一致する點と一致しない點とがある。その一致若くは不一致なるは、一方には哲學史の意味と方法とに關する意見の異同に因り、他方には哲學そのものの方法に就いての意見如何に因るのである。

哲學の全領域に對して哲學史家の一致するところは、(1)如何なる哲學史的敘述にあつても、現はれる哲學者は同じことである、即ち無數の哲學的思索家の中で何人が最も重要なかと云ふことである。(2)凡ての哲學史家は哲學的體系の時間的繼續

の間には一の發展を認めることである。哲學史家は哲學體系の評價に就いては、意見を異にするものもあるも、而も諸説が單に並立又は繼起するのみならず、相互に密接なる關係あることを否定しないのである。併し此の發展の意味に就いては、夫々意見を異にするものがあつて、その意見が各史家の特色を現はし、且つその史家の哲學上の見解を現はすものである。

今、此等の意見を見ることは總て哲學の本質を理解することになる。何となれば、此等意見の相違は總て哲學的本質に關する意見の相違になるからである。而して此等意見を概観して三種に分けることが出來よう。

(1)純粹に歴史的なる哲學史であつて、これはクローノー・フィッシャー (Kuno Fischer) の云へる、哲學なき哲學史である。斯くの如き哲學史の問題とするところは、その哲學は何を教へたか、その學説は如何にして起つたか、と云ふのである。此種の哲學史に於ては、一々の學説體系はその歴史的要素のみから考察せられ、連絡關係を見ないのである。斯くて結局はシルレル (Schiller) の云つたやうに、凡ゆる哲學の中で何が残るのであるかと懷疑的に尋ねんとするやうになるであらう。

の次には獨斷的なる哲學史である。その著者は自己自ら眞理を所有すると思ひ、過去の思想家を批評吟味し、自家眞理の標準に従つて此等を批評するものである。この種の哲學史は歴史を以て唯だ單なる紛糾せる途であると考へ、そして結局は自己の眞理に到達するものと考へるのである。此等は一の哲學であつて哲學の歴史ではないのである。

③第三類の哲學史は發達史的の哲學史であつて、ヘーゲル(Hegel)を以てその開祖とするものである。ピンダー(Pinder)は曾て「汝のあるところのものになれ」と云つたがその通りに、個々の哲學者は發達史的に、彼があるところのものになるのである。この種の歴史に於ては一定の時期、即ち方向を指導する影響の凝聚せる力の時代を一時代と見做し、その時代が種々の錯誤、傍徑、障礙あるにも拘らず、精神の一貫せる歴史があると考へるのである。人間精神は種々の障礙あるにも拘らず、徐々としてその本質を展開し、總て法律、藝術、宗教等の美果を結ぶやうになるのである。而して次第に開展して新しき問題を提供し、常により高き人間の曙光を見るものである。斯くて大思想家の體系はその時代を現はす一斷面である。然れ

どもヘーゲルが哲學史を以て哲學と同一視するに至つては極端になつたのである。我々は兩者の間に區別をなさねばならぬ。如何にも哲學史は人間精神の顯現である。併し乍ら、その爲に哲學そのものであるとは云へない。哲學史は精神の發達に於ける山の嶺の如きものである。哲學史は學說の時間的連續に他ならぬのであつて、經驗的確認であり、經驗的説明である。而して經驗的確認と説明とは哲學そのものではなく、全く心理的及び文化史的の敘述である。併しそのために哲學と哲學史とを縁遠きものと考へてはならぬ。哲學史なき哲學は淺薄に陥ることを免れぬのである。以上は哲學史の理論的意味であつたが、尙ほ哲學史研究には實際上の利益がある。それは例へば、自己が思惟をなす時に問題の所在を知り、無益なる徒勞に陥らざるが如きことである。

第三章 哲學と科學

哲學思想の歴史的考察によつて、哲學そのものを簡潔に定義せんとすることは殆ど望がないやうである。先づ初に哲學と科學とは全く同一であつて、一切の知識は哲學といふ言葉に網羅せられて居た。然るに次第に哲學と科學との間に分化が起り、科學の中でも種々の部門が分れ、また科學そのものが哲學の領域から離れるやうになつた。殊に近世に於て、諸種の自然の學や心理の學が長足の進歩をなして、聽てこれら全く哲學から分離して考へるやうになつた。斯くて哲學そのものは哀れなる状態に立至り、ヴァインデルバント (Windelband) の云へるやうに、哲學はリヤ王 (King Lear) の運命と同様の非運に陥るに至つた。リヤ王は自己の財産を擧げて自己の諸子に分配し、そして彼自らは途上に餓死したのであつた。

斯くして、ここに最も重要な疑問が起つて来る。即ち哲學と科學とは如何に相

互の關係を有するかといふことである。これと連關して他の重要な問題が起る。即ち諸種の科學が長足の進歩をなした以上は、その他に何等か哲學はその位置を保ち得るか。若し保ち得ないとすれば、哲學は最早その存在を否定せられるやうに見える。若しまた哲學が存在し得るものとすれば、科學に對して哲學の範圍は如何なるものであるか。哲學と科學は兩々相並んで存在するものなるか。或は哲學は單に諸般科學の總計に過ぎないものであるか否か。これに就いては議論紛々として盡きぬやうである。

我々は今この點を明瞭にしたいと思ふ。蓋し十九世紀に於ては、諸般科學の進歩は從來の哲學の中心と見做されたる舊式の形而上學を充分覆すに足ると思はれた。そして哲學の代りに、諸般科學は自ら進んで、世界の問題及び人生の問題を解釋せんと企てるに至つた。蓋し科學者もまた人間であるが故に、科學は遂に哲學の位置をとることになるのである。是に於て所謂科學者の哲學といふ一種の哲學が起つた。而してこの種の哲學は三種に分つことが出来る。

第一は哲學を以て單に諸科學の總計と見做すものであつて、*コンテ (Comte)*、*ス*

ゴッサー(Gödder)はこれに属する。近世實證主義の祖コントは、我々は絶對的概念に到着することの不可能を確信せねばならぬと云ひ、非科學的知識は全然否定すべきものであると論じた。スベンサーはコントの思想に一致して、我々は科學の云ふところを以て満足せねばならぬと考へた。彼の考によれば、科學は部分的に統合せられたる知識であり、哲學は完全に統合せられたる知識である。故に哲學は最高普遍性の知識である。最低程度の知識は、早に觀察の素材を蒐集するに過ぎないが、科學はこれらの素材を集め、これを概括して、初は單純なる低き知識となし、次第に高き廣き概括に進む。然るに科學は一律の事實を高め、これを統合せる知識となす故に、科學は多少離れ離れの眞理から成立ち、而して此等眞理の完全なる内面的連絡を作らなないのである。之に反して、哲學は究極の統合作用をなすものである。

此の種の實證主義若くは自然主義は頗る缺點があると云はねばならぬ。その概念は明瞭に規定せられない。スベンサーの云ふ完全なる統合とは至つて曖昧である。何を完全といふか。又た統合の根據は何處にあるか。コントに至つては全く實證科學の教養に他ならぬのである。以上の理由によつて、この種の實證主義は哲學とし

ては全然成立しないものと云はねばならぬ。

文には一科學の概念をとつて、これを以て哲學問題の解釋の中心となさんとするものでもつて、其の顯著なるものは、ハックル(Haeckel)の一元論とオストワルド(Ostwald)のエネルギー説とである。この思想は全く形而上學を排斥するものであるが、而も一元論的實體若くはエネルギーを立てて、これを現象の背後にある本體であると云ふに至つては、遂に舊式の形而上學に陥るものである。斯くの如き説は科學の一概念をとつて以て根本原理となせるものなるが、その結果は既に自己矛盾に陥ることになる。

是に於て、科學の概念に對して、銳利なる批評をなすことが必要と思はれた。例へば、マッハ(Mach)の如き、ポアンカレ(Poincaré)の如き、又はキルヒホッフ(Kirchhoff)の如きである。これらの人達は科學的概念、例へば、力、原子、エネルギー等は凡て記號若くは假定に過ぎないものと考へた。物理學者ヘルツ(Hertz)によれば、我々は自ら外物の内面的寫像若くは記號をつくり、而して寫像の思惟必然的連續は常に外物の自然必然的連續の寫像であると云つた。然るにヘルツの説を明かにするため

には、我々は外物と精神との一致を確めねばならぬが、我々は之を確めるべき何らの證據をも持たないのてである。我々是我々の表象が外物と一致するか否かを經驗する由がない。ここに於てポアンカレは謂へらく、科學は事物の眞の性質を知らせるものでなく、事物の眞の關係を示すものであると。またキルヒホッフは曰く、科學は自然界に行はれる運動を記述し、その現象がどこに起つたかを云ふものであつて、その原因を見出すものでないと、この見解は實在を概念の言葉に變形するものである。斯くて實證主義は、實在は不可知的なるが故に、實在を變形して科學的概念語となすことを以て満足せねばならぬと云ふのである。實證主義は不可知論になるものである。然るに、斯くの如き實證主義者の出發點として用ふる言葉は、先づ使用せられる前に説明せらるべきものである。斯くて實證主義者は抽象的なる獨斷論に陥るものと云はねばならぬ。それ等は單に自然科學者としての態度を免れぬのであつて、其學説は假定に充ちたるものである。

加之、上來述べたる科學概念は自然科學的概念である。従つて自然と名づける實在の一部分のみを包括するものである。然るに實在界は更に一層豊富なるもので

ある。従つてこの實在界の解釋や取扱には種々なる方面がある。ジンメル (Simmel) も云ふ通り、科學の云ふ實在は決して世界全體ではなく、これ以外に藝術の世界や宗教の世界もあつて、此等は同様の素材であるが、違つた形式や違つた豫想によつて形成されるものである。自然科學の世界を以て満足する人は、故意に他の要素を除外するものである。而して他の要素とは意志的感情的のものであつて頗る重要である。如何にも自然科學的世界像は、人間精神の思惟必然から生ずるものには相違ないが、併し同一精神の他の種類の思惟の必然を除外すべきものではない。是に於て、情意の要求をも満足せしめ、科學の概念に基づいて、その上に哲學を建設せんと企が起つた。例へば、フェヒネル (Fechner)、ロッシュ (Lothe)、ハルトマン (E. von Hartmann)、ヴァント (W. Wundt) の如きである。然れども、此等の人の企は、一言にして云へば、單に科學の成果を集めて、その上に若くはそれ以外に、情意の要求に應ずるものを添加せんとするのである。従つて哲學は單に冠冕若くは裝飾品となる。ハルトマンはその著書「無意識哲學」に副題して「歸納的自然科學の方法による思辯的成果」といふ。若し科學が科學として立つて、その他にあるものが哲學

であること云ふならば、哲學はラング (Lang) 等の云ふやうに、ただ概念詩となり終るであらう。ラントは、哲學は凡ゆる特殊科學に基づくもので、科學を補充し完成するものである。科學より得たる一般の認識を結合し、矛盾なき體系となし、情意の要求を満足せしめるやうな世界觀及び人生觀を立てるものであるといふ。即ちラントにあつては、哲學は特殊科學の基礎でなく、却て特殊科學は哲學の基礎である。ラント等の斯くの如き思想は、一見すれば頗る包括的で壯大のやうに見えるが、實は矛盾がある。即ち哲學は科學を綜合するといふが、その綜合の標準と力とは何處にあるのであるか。加之、かく綜合若くは集合とすれば、哲學は一の百科全書、若くは圖書目錄となるであらう。若し目錄や百科全書ならば、人心を動かし感動せしめる力がない筈である。然るに歴史を見れば、古來の哲學が非常な影響感化を與へてゐるのであるが、これは何によるのであるか。

既に述べたところによつて見れば、哲學と科學との關係は頗る錯雜で且つ困難のやうに見える。上述したところを概括すれば、

(1) 特殊科學の成果を單に總計して之を哲學とするもの。

- (2) 科學そのものの概念を以て直ちに哲學問題を解釋せんとする實證主義的傾向。
- (3) 科學の概念を批評してその他に哲學なしとする經驗批判主義。
- (4) 實證科學の基礎に基づける觀念論的體系。

これらの四種である。然るにこれらは何れも眞に哲學の領域に屬するが如き問題を解釋するに充分であるとは云へないのである。

然らば畢竟、哲學そのものは存在の權利を失ふべきであるか。併し哲學問題にして無意味又は無用として廢止することが出来ないものもあり、又は實證主義によつて説明し去ることの出来ないものもある。茲に我々を導いて哲學問題の解釋に進ましめるただ一の途がある。その一の途とは科學そのものの本質を研究することである。蓋し科學そのものは認識の體系であるが故に、科學の本質を理解せんとするためには、先づ科學の本質と構造とを研究しなければならぬ。言葉を換へて云へば、眞の意味に於ける批判が我々を困難から救出し、そして科學と哲學の眞の關係に就いて明瞭なる見解を得せしめる唯一の途であると云はねばならぬ。斯く見れば哲學は一の學の論となるのである。

特殊科學が知識を體系化したる後は、統一の傾向は最早直接の體驗の内容を取扱はない。而して統一は知識そのもの、學そのものに現れてゐる。而して一切體驗の内容がみな學の形になつても、尙ほ哲學には廣き範圍が残つてゐるのである。即ち統一の根據、眞理の根據、精神の妥當及び統轄の根據を學の形に求めることである。故に特殊科學の成果を蒐集し、これを結合し、包括するものを哲學となさんとするは誤であると云はねばならぬ。斯くする時は、却て學としての哲學の特有の性質を狹隘にし、且つこれを害することになるであらう。何となれば、斯くすれば、精神の特有性たる、一の學たらんとする獨立の任務を果すことが出来なくなつて、ただ特殊科學に使用せられることになるからである。然るに哲學は精神の特有の傾向を益々自由に發展せしめ、體驗の雜多を統轄せねばならぬ。此處に哲學の權利根據と成立根據があるのである。

第四章 哲學と生活

上に述べたるところから見れば、學としての哲學は知識及び特殊科學に對してのみ關係を有するやうに見える。哲學固有の問題を唯だ知識及び特殊科學のみから理解すべきものであるかのやうに見える。然れども、哲學は科學に密接なる關係を有するにも拘らず、學としての哲學は唯だ單に知識のみから把握すべきではない。既に哲學は知識や科學と對立する以上は、もう一歩にして哲學固有の價值が知られる筈である。抑々科學は潑刺たる生の雜多の中にある唯だ一の契機である。科學は哲學に或る制限を定め、或る問題を與へ得るものであるが、同時にまた哲學的思惟は尙ほそれ以上たることを思はしめるものである。而も科學は、哲學そのものによつて提出せられ、常に哲學に課せられる凡ゆる要求を説明し、正當にするものではない。いま生活の方面から哲學の本質に近寄らんがために、かの大なる混沌に立ち還り

考へて見よう。即ち我々の内面に活々と感ずるところの気分、感情、希望、失望、知識、自由、混亂等の種々の對立を見るであらう。我々は我々の感じに従つて、種々の世界に入るのである。知識によつて制約せられない體驗によつて、深く内面まで見通すやうに思はれる。そして限無き體驗、計畫、決心、疲労、倦怠、歡喜、凡てこれらの中にあり乍ら、混沌を超越して、一の堅固なる、確實なる支柱を得ようとする活々したる熱望がある。恰も古代の航海者が茫々たる海に於て、確かなる航路を見んとして星を眺めたと同様に、無数の人々は單に知識を要求する人としてののみならず、また情意の人として此現實の生活から仰向いて一の方向、一の目標を見んとして居る。そして今日の航海者は羅針盤及び其他の機械を以て客觀的方便となすと同様に、人々は一の器具を求め、之によつて、限り無く動搖する生活を通して、安全に頼らんとするのである。この渴望は統一を求める精神の固有性によることもあり、又は不安動搖の生活を通して一の支柱、一の案内を得んとする主觀的要求に過ぎないこともある。そして、人間生活の全體にあつては、この要求に應ずる種々雜多の方便がある。此等の方便は要求によく適ふこともあり、又よく適はぬこともある。

ある。そして唯だ外面的の支柱に過ぎないことも少くはない。先づ第一これに屬するものは、職業及びその他臨時の事業であつて、此等が人間の感情及び思惟全體を占領すればする程、益々生活に支柱を興へるやうに思はれる。社會及び國家はその習慣、法律、制度等に於て、生活の方法及び目的を定める。そして職業や生計や社會的生活興味から多少個人を一般的なるものに結びつけ、それへ從屬せしめる結合力及び義務を生ずる。例へば、軍人には軍人の名譽があり、官吏には官吏の義務がある。また多數の人々にあつては、生計及び感性的存在を保護する制約が一切の行為及び思惟の指導的原理である。斯くて或る感情と本能とが生活要求の雜多を支配する一の無條件的力を得るのである。而して生活を指導するものとして代々傳はり來れる思想は固まつて、口碑、傳統、習慣、法律となる。斯くて宗教や道德の信條は多數人には不安動搖をつなぎとめる強き繩となる。多數の人は、凡ての生活境遇に對して一般に安當する目標に向つては、己一人の聲を靜めて、それによつて安定な根據を得んとするのである。然れども多數人はその生活を基づけんとする統一根據を單に悟性のみを以て求めず、特に情意の全體を以て求めるのである。而して人

生の熱き泉から種々に流れ出る渴望を世界觀の要求と稱するのである。而して一切の人に妥當し、一切の人を助ける一つの世界觀を求め、この渴望を醫することは哲學の本質であると思ふ人は古今少くないのである。

さていま人間の精神的發達の歴史に就いて、哲學がどの位世界觀の要求に應じたかを見れば、哲學は如何なる權利を以て世界觀を與へる要求を提出し得るかを見ることが出来よう。是に於て、我々は先づ「世界觀」及び「哲學」の兩概念からこの要求を明かにしよう。

世界觀及び人生觀の要求が無限に雑多であり、雑多な經驗世界から生じ來る種々の問題の強弱の度の異なるに従ひ雑多な解答がある。勿論無限に異なる生活關係があり、また各個人の立場の多數なるに連れて、従つてまた異つた立場からは認められた人生觀があるに違ひない。而して立場そのものが變るが如く、世界及び人生に對する感想も變るのである。即ち人々はその感想を異にするのみならず、一個人にあつてもまた變ることがある。政治上の關係からして一國民の間にも、人々相異なる生活の利害によつて人生觀が分れることがあり、また經濟上の利害關係によつて人

生觀が分れることがある。

全國民、全民族は數百千年の間と變ひ來れる人生觀及び世界觀が確定的なものとなつて、不知不識、國民又は民族を支配してゐる。而して後の歴史家がこれを分析し、これを法式に當てはめるのである。また世界觀及び人生觀は諸國民の闘争によつて互に衝突することがある。而もそれは外部から正否を決すべきものではなく、唯その國民の人生觀の中樞たるものが有力にして且つ新しき價值を生じ得るか否かが問題である。而してそれら世界觀が強力で有効で且つ價值を創造するものであつたか否かは歴史が之を決定するのである。例へば、希臘人は最高藝術の諸形態を創造する人生觀を持つてゐたが遂に倒れ、羅馬人及び波斯人は權力を以て諸民族を統制支配せんとする世界觀を持つてゐたが遂には倒れた。彼等の人生觀は生活形式の創造的原理であつたけれども、永續する原理ではなかつたのである。而して現今は多くの人生觀が互に争つてゐるのである。

さていま學としての哲學は世界觀及び人生觀を形成すべきものであるか否か。これに對しては一言にして云へば、哲學が學であらねばならぬといふ我々の概念的豫

想から見れば、以上の如き意味に於ける世界觀及び人生觀を形成すべきものではないと云はねばならぬ。何となれば、一の學は普遍的のものであつて、それが生活要求を満足させるか否かは問題にならぬのである。哲學と世界觀要求とは一致しない。學としての哲學によつて充さるべき要求は全く知識の範圍内であり、世界觀によつて生ずる要求は混沌的生活の暗黒なる混雜せるところから來るものである。

然れども兩者全く無關係でないのみならず、密接なる關係がある。先づ兩者の概念を明瞭にすれば、(1)學としての哲學は、認識する精神の成果及び傾向は普遍的必然的に妥當することを要求する。この要求が立たねば學も哲學も無くなるのである。而してその要求の確實なることは相互理解の方便としての言語、數學、自然科學等に於て見ることが出来る。之に反して、(2)世界觀は、感情や生活要求の統體が一の様式に入れられ、言語に之を現はし、また他人に傳へられ得ることを要求するものである。この故に、世界觀を求めるものは、全き生活機能の満足を要求するものであるが、之に反して、哲學を求めるものは、認識機能の一の究竟的統一を要求する。世界觀を求めるものは、その生活のあらゆる雜多を決定する諸要素と根據との綜合

を感情的に若くは悟性的に要求し、凡ゆる反對矛盾の調和統一を求める。哲學を求めるものは知識を得んとする、従つて人々の經驗に現はれるものを知識の下に従はしめ、而して生活の全き雜多を知識の理論に於ける一の要素とするものである。また知識はこれを言ひ現はす方便として言語を利用するが、生活はただ止むを得ず無理にも言語の形に於てこれを現はすのである。蓋し世界觀は單に悟性によるのみならず、尙ほまた體驗能力にも訴へるのである。例へば、宗教及び藝術にあつては、二者共に象徴的の形を用ふる。併し哲學は世界觀をただ知識の形に於てのみ與へる、即ち知識になるやうに、普遍妥當的に形成せられたる體系となり得るやうにして與へ、學として可能なる如き程度に於て世界觀の要求を充すことが出来る。

學としての哲學と世界觀との關係はかくて二重に見ることが出来る。
(1)特に哲學の本質として見たる知識の形式若くは知識の傾向が、體驗や事實に結びつき、是を高めて知識となし意識となすこと。

(2)哲學の概念は意識せられたるものを知識の統一の究竟的原理の統一の下に持ち來すことである。故に世界觀の形成に反對して、意識せられたるものに就いての知

識の一體系、即ち知識そのものに就いての知識の一體系を得んとするの努力である、即ち一切の世界觀を超越して一の世界知識とならんと求めるものである。

以上の内、(1)の方は凡ゆる生活と文化とを見て、その中に隠れてゐながら纏て實際の行爲になつてゐる世界觀の要素を見出すのである、即ち一々の行爲から溯つて、行爲者の主觀的根底に至らんとするのである。而して此の根底を見出し把握することは生活の雜多の統一根據に進むことである。斯くの如くして、或る時代、或る文化の潮流の世界觀に就いて、哲學的研究をなすといふことが多いのである。この點から見れば、哲學の對象は藝術や科學の大家巨匠の世界觀である。斯くて哲學は各個人の世界觀的綜合についての歴史的批評的の學の性質を帯びて來る。而してかかる態度は近世の所産である。この哲學的勞作の原理は、體驗の雜多の絶對的統一を見出すのではなく、また一の全體の原理を定めんとするのでもなく、ただ各個人の一の中心點を説明し明かにするために、限り無き主觀的の分化を定めんとするのである。斯くの如く見れば、哲學と世界觀とは密接なる關係を有することになる。固より哲學が世界觀を作るとか、基礎を與へるとかといふものでは無いが、哲學は世界

觀の主觀的なる形成を、その創造原理として定めんとするものである。

然るに、哲學は前記の如く、各個人の世界觀的綜合に就いての歴史的批評的學として見れば、各個人でなく絶對的統一に達せんとする一般の傾向を含む場合がある。即ち世界觀の主觀的個人的形成の中から世界觀的要素のみを取り出し、之を最高の統一となさんとするものである。斯くて個人の主觀性が更に高き集合體になり、若くは或る一般の世界觀が個人の世界觀に於て代表せられるといふことになる。例へば、一詩人の世界觀がたとひ主觀的には夫々の特色はあるも、一般に浪漫的の世界觀を表はし、浪漫的はその民族の或る時代の世界觀を現はすと云ふが如きである。然れども、(2)の哲學と世界觀の要求とは相反する場合がある。即ち哲學が、雜多なるものの究底的根底を、主觀の中心に求めるが如き、世界觀的の考でない場合がある。換言すれば、哲學がただ單に世界觀を綜合するのではなく、世界知とならんと努力する場合には、哲學と世界觀とは相離れるのである。世界知を得んとする傾向にあつては、その世界知を得んとする哲學者の主觀的なる世界觀の要求は顧みないものである。カント(Kant)やヘーゲルの哲學は彼等の生活に於て生きた世界觀と同じも

のではない。知識欲に導かれ世界知を得んとすることは、個人の世界観と無關係のことは多いのである。殊に今日の如く哲學の領域に於て種々の問題が特殊化せられる時は尙更である。併しまた一方から見れば、大哲學者は皆哲學問題の全體を包括せんとするのである。斯くの如き哲學者は纏まつた一の大なる世界観を有してゐた。プラトン、アリストテレス、カント、ヘーゲル皆然りである。併し詩人、音樂家、政治家等もまた一の大なる人生觀、世界観を有してゐる。哲學者が藝術家や政治家に先立つて世界觀の基礎を持つてゐるといふのではなく、ただ哲學者はその世界觀をその哲學の中に入れ、他の人々はこれをその作品若くは事業の中に入れるといふ異點があるのである。故にカントの哲學及びゲーテ(Goethe)の藝術は哲學の概念若くは藝術の概念から理解すべきものである。而も其等の事業の價値はその事業の起原にあるのではなくして、その事業の本質にあるのである。たとひ大哲の學說の背後に大なる世界觀が潜んでゐても、その世界觀がその哲學の妥當の根據であるとは云はれないのである。故に若し哲學が一の世界觀を與へる事が出来るならば、そのものは世界知に向つて立てられたる認識の學的完成であると云はねばならぬ。

本論

第一篇 形而上學の問題

第一章 總論

我々の眼前に横はる世界の種々の現象は實に千差萬別なるが、これを一全體として考察を始める。即ち全實在を知らんとするのが哲學である。哲學は實に世界を全體として考察するものである。

然るに、種々雑多の現象の背後に一の根本的存在があつて、雑多の相を現はすものと考へられ得る。例へば、一人が種々雑多の動作を爲し、又た一の物が多くの性質を有し得る。一の机が色、大いさ、堅さ、形、等を具有するが如く、この世界、宇宙にもまた何らかの實體があつて、この實體が種々の現象を營むと考へられ得る。然らばその實體とは如何なるものであらうか。例へば、水について云へば、その實

體は酸素と水素とである。然らば酸素と水素とは何であるか。それは斯く斯くの性質を有する二種の物質である。然らば物質とは何であるか。それは空間にある或るものである。然らばその或るものとは何であるか。是に於て最後の問題につき當るのである。蓋し一物の實體を知らんとするは、その物が如何なる一般的種類の實體の下に包攝されるかを知らんとすることである。斯くて最も一般的なる存在に到着するのである。而して結局の或るものに行き當つて、この或るものが自ら現はれて斯く斯くとなる。この現はれをなす或るものを實體と名づけ、その現はれ、現象をその屬性と呼ぶことがある。今ここに問題とする實體はこの究竟的の或るものである。即ち世界の本質と屬性とが問題となるのである。而してこれは通例、本體論の問題と云はれるものである。

是に於て問題は二つとなる。一は屬性の数の問題で、他は屬性の種類の問題である。第一の問題に對する答は二種あつて、一は世界の實體は一の屬性を有すといひ、他は二の屬性を有すといふ。即ち一元論と二元論とである。二元論はこの世界は現はれて物質的及び精神的の二種となると説き、一元論は此等屬性の一を他のものに

還元せんとするものである。即ち延長を意識に、又は意識を延長に還元せんとするのである。前者を唯心論と云ひ、後者を唯物論と云ふのである。

次に世界の構成の問題である。構成とはそのものを作り上げる諸部分、及びその秩序を云ふのであつて、諸部分の構造及びその相互作用を云ふ。是に於て哲學の問題は第一、世界は究竟的なる諸部分、即ち要素から組織せられるか、即ち世界は一實體のみであるか、又は多くの實體があるか。第二、若し多くの實體ならば、その間に如何なる連絡と秩序とがあるか。第三、世界の變化若くは活動が行はれるところの根本の法則は何であるか。斯くの如き三つの問題は宇宙論的問題といふ。この問題に於て、實體が唯一であると云はば、之を單元論又は汎神論と名づける。之に反して、多くの部分から成立つと云はば多元論と云ふ。何れに在つても世界の過程、又は生命を作り上げる事件の過程が問題となるのである。

第二章 本體論

(一) 唯物論

本體論の問題に於て最初に現はれるものは唯物論である。蓋し外界即ち物質的世界は最も力強く我々の注意を惹き易いのである。然れども眞の唯物論は科學的思想の所産であつて、最初の幼稚なる思想は寧ろ曖昧なる二元論である。常識では身體の他に精神の存在を認める。併し精神の考も明かに唯物論的である。世界を説明せんとする原始的の企は、世界に生起する變化及び事件を説明するに、人間の動作と同様に説明せんとするものである。これを物活論と名づける。然るに物理的知識が進むに連れて、物活論的解釋を却けて、生命を純機械的過程に還元するやうになる。而して世界が究竟的の諸部分即ち原子と空虚なる空間とから成立つと主張するので

ある。近世、物理学、生理學等の發達に連れて、精神と腦作用とを同一視せんとするに至つた。即ち意識を以て特殊の神經のエネルギーの屬性となすのである。

蓋し唯物論に於て特に著しいことは、精神的なものを云ふ時には非常に不明瞭で、且つ比喩的であることである。物的なるものと心的なるものとは、表面的に因果關係があるやうに見えるが故に、唯物論に在つては、ただ二通りのみが可能であるといはねばならぬ。(1) 心的なるものはただ腦髓のみにある特殊の物質である。(2) 心的なるものは我々に知られたる腦髓過程と共に生起する一種特別の過程である。この二様のみである。

唯物論に對して云ふべきことは左の如くである。

- (1) 科學は今日尙ほ斯くの如き腦髓内の物質を發見しない。斯くの如き物質又は過程があるとすると、それは物理的過程として經驗せられねばならぬであらう。
- (2) 唯物論は心的綜合體の現象に矛盾する。唯物論によれば、人間は物的組織體である。然れども、物的組織體はただ機械的集合であつて、一全體ではない。
- (3) 唯物論は心と物との區別の現象に矛盾するものである。心と物とは現象的には

本來相違するものである。そして、この相違は超感性的のものに基かねばならぬ。

(二) 唯心論

近世に於て眞に唯心論を唱へしはライブニッツ (Leibniz) である。ライブニッツは先づ物質が何であるかを尋ね、原理としては原子論を正當なものと考へる。然れどもライブニッツの考では、原子論は原子を規定する點に於て誤つて居る。原子論の原子は尙ほ分割せらるべきものであつて、單純なものではない。分割せらるべきものは最後の絶對的に單純なる單一の存在することを示すものである。單純なものは分割的のものであることが分るのである。故に斯くの如きものは分割せられる質料たるべきものではなく、必ず非物質的でなければならぬ。非物質的なるものは精神的以外には考へられぬ。ライブニッツはこの精神的單一を單子と名づけた。この單子は種々の心的段階を有し、斯くて最も低下の單子を物體として見るのである。

バークレイ (Berkeley) は、初めは認識論から出發して、『存在するとは知覺せられること』(esse=percipi) であると云つた。然るに知覺の内容は何であるか、若し我々以

外に何も無いとすれば、知覺の内容は何であらうか。是に於てバークレイは、我以外に存在するものは矢張り我々の精神と同様なものであるのみならず、尙ほその上に我々の精神以上のものが存在するとの假定を立てる必要に迫られた。人間以上の精神が世界を充分に且つ完全に知覺し、また有限なる精神をして世界の或る部分を知覺せしめるのである。自然の法則及び秩序は神的精神の知覺の法則及び秩序である。斯くてバークレイは本體論的唯心論を説いたのである。

バークレイが知覺によつて外界を知ると云つたのは蓋し何人も異存はないであらう。然れども、本體論上の問題は世界の究竟的本質は何ぞやである。即ち世界が如何にして知られるかが問題ではなく、知られたる世界は何であるかといふことである。この問題に就いて、我々の知覺する世界は何ぞやと云はば、バークレイは、予は我々の知覺を知覺すると答へる。然るに、その予の知覺するところのものは何ぞやの問題は全く別である。唯物論者でも、汝の知覺する世界は汝の知覺する世界である。併しそのものは物質的世界であるといふてあらう。この故に、バークレイが、存在するとは知覺せられること』から直ちに本體論的唯心論を斷言したのは無理である。

次に全く類推法によつて唯心論を論かんとするものがある。蓋しこの世界は變えざる自發的の變化即ち活動である。例へばマツチを擦る、褐色の服れたる軸端が明るき路となつて軸木を燒く。この變化は不思議である、前に在つたものは今は無く、全く異なる現象が生ずる。舊は何處に行き、新は何處より來りしか。化學者及び物理學者は定めて云はん、如何なるものも無くなるものはなく、新に生ずるものはない、マツチ及び空氣を形成する化學的元素は新しき化合をなして灰及び瓦斯となるのであると。如何にもその通りであらうが、併し化學者は或る抽象的特質のみを論ずるものであつて、そのものの全存在の他の特質を看過するのである。マツチは鉄素、硫黄及び他の化學的元素に止まらず、現に予が見たり觸れたりするものである。然るに予が見たり觸れたりするものは今は無い。多くの性質が去つて他の性質がこれに代つたのである。

生物學的に考へてもまた同一であつて、例へば、卵から雛雞が出て來る、卵には無かつたものが現はれる、驚くべき變形である。然るに化學者は別段驚くには足らぬといふ。卵中に在らざるものは雛の中にも無い、否、雛の中に在るものは數代

前にも存在して居たのであると云ふであらう。如何にも然りであらうが、而も尙ほ新しき何ものかがある。化學的原子としては新しきものは無いであらうが、併し卵は決して雞ではない、又た雞の食べた一粒の米は決して雞毛ではない。これは我々の感官の證明するところである。

さて斯くの如く見れば、舊物は何處に行き新物は何處より來りしか、知ることが出來ない。ただ新舊の變化があつたと云ひ得るのみである。是に於て唯心論者は謂へらく、斯くの如きことは化學や物理學で説明することは出來ない、即ち唯物的機械論では説明することが出來ない。固より唯心論でも充分に説明するを得ざるにせよ、唯ここに注意すべきは、斯くの如き變化と全く類似のことが行はれる他世界の在ることである、即ち我々の心生活である。我々の意識の流れにあつては、舊が去つて新が自發的に生ずるのであつて、意識の流れは時々刻々變化して暫くも止まない。斯くの如く考へて見れば、精神界と自然界とは唯物論者の主張するが如き二個の世界でなく、物理學の抽象的な冷かな眞理を以て世界の主なる特質であると誤想してはならぬ。眞の世界は變化及び自發性の世界である。我々の精神と同様なる世

同一説を最も明かに説いたのはスピノザ (Spinoza) である。スピノザは神即自然と云つて、汎神論 (Pantheism) を説いたのであつた。後、フレイセルに至つて、心理學上の考察から汎心論 (Panpsychism) を説いた。

同一説に對しては、我々は左の論據より反對せんとするのである。

(1) 物と心との現象的相違は、此等對象の領域の完全なる獨立性を制約するものである。而して其の獨立性は形而上學的獨立性に基かねばならぬ。

(2) 同一説は精神物理的領域に於て、現象的因果性のあることを説明することが出來ない。

(3) 同一説は非常な困難に遭遇する。蓋し何人が異なる立場からして同一なるものを見るのであるか。それは自我であると云はねばならぬ。然るに自我は心的のものである。自我が同時に心物兩方面を直接に把握することは如何にして考へ得らるべきか、また如何にして可能なるか。全く不可解なものと云はねばならぬ。

(四) 二元論

本體論の問題について、精神と物質、主觀と客觀とが共に等しく根源的實在であると言ふものを二元論と云ふ。素朴的の二元論は物質界の他に心的事實の存在を認め、而も此事實を理論的に解すべき必要を感じざるものである。學的に述べられたる二元論は近世に於てはデカルト (Descartes) に始まる。デカルトは形態の世界を延長と云ひ、精神の世界を思惟と云つた。思惟と延長とが互に相排するが故に、此世界は全く異なる二つの部分に引き離された。凡ての精神的作用、例へば感情及び意志の如きは思惟の様態であり、凡て形態的のものは延長の様態である。然る時は、この兩部分の交互作用は如何にして可能なるかの問題を生ずる。デカルト自らは此問題を適當に解釋することが出來なかつたので、その學派に偶因論 (Occasionalism) を唱へるものが現はれた。その考によれば、心と體との相互作用は不可能である。ただ一方の變化が他の一方の變化に機會を與へるのみ、而して此機會によつて運動を司るものは神である、と云ふのである。この説は要するに、心物の相互關係は不可解である。

第三章 宇宙論

本體論に於ては實體の本質を論ずるが、次には其實體の數若くは量の問題がある。此世界の構成は何であるか、此世界は無數の獨立したる實體の世界であるか、若くは我々は其實體の究竟的統一を論定せねばならないのか。

普通に見れば、世界は多數の獨立なる實體から成立するやうに見える。固より相互に關係はあれども、此關係は各要素そのものの存在には不必要に見える。然るに聊か立入つて考へれば、事物は互に働きかける、而もそれが時々働き合ふのではなく、常恒的且つ普遍的であることが分る。而して此相互作用が凡ての空間と時間とを通じて事物の間に存するを見る。單に事物間のみならず、精神界にも行はれる。かく見れば、結局は此世界は多數の獨立なものではなくなる。ただ普遍的理法及び事物間の作用の調和があるのみである。

然るに他の一方には、科學の進歩は究極の獨立なる實體を求めて止まない。普遍的理法及び宇宙の秩序に従ふ實體ではあるけれども、而も獨立なる、自己存在的なる、永遠普遍の實體を求めて止まないのである。日常生活の事實に見るも、個別的の事物を無視することは出来ないやうである。

さて以上の内、獨立の實體に重きを置いて見れば多元論 (Pluralism) を生じ、普遍的理法及び秩序を重く見れば單元論 (Singularity) となる。

(一) 多元論

多元論は宇宙の統一を否定するのではないが、宇宙は個別的のものから成立つ統一として説明するのである。多元論に種々の種類がある。先づその個物の性質に就いてそれが物質的であるとも考へられる。この場合には原子論 (例、デモクリトス) となる。また個體が精神的であるとも考へられる。この場合には單子論 (Monadology) (例、ライブニッツ) となる。而して兩方共にあると云へば、前述の如き二元論となる。次は原子若くは單子の他に何もないか否か、創造者、神があるか否か、の問題があ

る。若しなすれば、宇宙の統一は原子の秩序に他ならない。若しありとすれば、世界を支配し整へるものがあることとなる。前者は屢々無神論といはれ、後者は屢々有神論と名づけられる。而して此に對して單元論は汎神論と名づけられる。併しこれらの語は宗教的意味を有するが故に避ける人もある。干論(同) (E. M. C. S.)

(二) 單元論

單元論は宇宙の如何なる部分にも個別性を與へるやうな一切の差別を無くせんとするものである。凡ての部分は一大包括的全體の一面に過ぎない。個別の物、人、又は出來事は宇宙の暫有的状態に過ぎぬのであると説く。

然るに、單元論者は萬有を普遍的理法に従はしめ、宇宙を調和的全體と考へる。是に於て單元論は或意味に於て個別體の存在を否定しないことがある。この場合には單元論と汎神論との區別は明瞭でないことがある。兩極端のものは、一方には全く個別體の存在を否定するか、他の一方には互に無關係の獨立のもののみを許すかの何れかである。併し後者の如き大膽なる説をとるものはないであらう。前者は即

度哲學の或るもの及びエレア派のとりどころである。此説では、實在は絶對的に一である。變化若くは個別の世界は迷妄である。

單元論に於て個別體の説明に二種ある。(1)はプロクヌス(Proclus)の流出説(Emanation-theory) (2)はスピノザの個別體は實體の變様なりとする説である。

以上は單元論と多元論とであつたが、單元論は結局個別性を實在と見做さざるが故に、世界の變化をも否定するものである。然るに多元論に於ては、變化の問題を解決せねばならぬ。原子論に於ては、變化は原子の中には起らないが而も變化はある。變化は原子の内部にないにしても矢張り實在の中にある。と云ふ。若し然らずと云はば、全く變化を否定することになつて、エレア派の如く單元論にならざるを得ない。依つて原子論は變化を認め、世界には變化があると云はねばならぬ。然るに、原子論は變化を實在の一部分より他の部分に譲移すものである。變化は有るものから有らぬものになることである。それが如何にして斯くなるかは到底分らない。單元論では、一々の單子は皆獨立の實在であつて、其活動は其自身から生ずるもので、決して外部から働きかけられるものではない。即ち變化は各實在者の内部にあ

ることになる。然るに、變化は内部に移されても、變化そのものの説明は得られぬ。ここに於て多元論は變化の説明には非常に困難を感じるので、ただ變化の存在を認めるのみである。

變化の説明以外に尙ほ一つ變化に關する問題がある。即ち個別的實體が互に作用するか否かの問題である。若し互に作用することなく全く獨立ならば、世界は原子若くは單子の數だけそれだけ多くあることになつて、一大調和の秩序ある世界は無いことになるであらう。然るに日光は植物を成長せしめ、熱が氷を溶解する等の少くも表面上の事實は如何に解釋するか。ここに於て相互作用無しとする思想の中で二種の説明がある。(甲) 偶因論、(乙) 豫定調和、之である。兩者とも世界以外の存在者、神を立てる。前者は創造的作用の絶えざる干渉によつて秩序及び調和を説く。然れども此説はただ相互作用を認定するのみ。神と世界との間には不斷の相互作用があると言てるが、此相互作用そのものは解決せられずに残つてゐる。後者は單子が創造せられる時に永遠に他の單子と調和して働くのであると説く。然るに此説は問題を創造に溯らせたものに過ぎぬ、一の不可思議を説明せんとして別の不可思議

を持ち出せるものである。

此等は相互作用を否定せるものであるが、然らば相互作用を認めれば如何であるか。作用が甲から乙に及ぶとすれば、その推移は如何であるか。移りゆくものは状態なるか又は作用なるか。何れにしても、甲から分離され得るものと考へる時は、その分離は如何にして起るか。斯く考へれば、それは問題解釋の條件でなくして、却て解釋せらるべき問題であらう。

第四章 特殊問題

從來一般に自然哲學の中に論ぜられたるものを、近來は特に取り出して論ずることが多い。即ち有機體及び無機體の形而上學的考察である。

特殊の形而上學の問題として論ぜられるものに於ては、通例は次の諸問題が説かれて居る。世界の統一性、即ち世界にはただ一種の質料のみか、又は世界に於ける諸法則が同一であるか否か、世界は有限なるか若くは無限なるか、空間は三次元的なるか若くは多次元的なるか、世界の過程には始と終とあるか否か、世界は發展するか否か、物質は連続的なるか或は原子的なるか、原子は力の中心なるか若くは他の或るものなるか、力の場は質量的に考ふべきか否か、空間は物質に對して働くか否か、エネルギーの概念は無機界を記述するに充分であるか否か、時間、エネルギーがあるか否か、有機界は發展するか否か、エネルギーの原理は精神物理的交互作用の

假定に對して困難があるか否か等の諸問題である。

これら諸問題の多くは哲學よりも寧ろ自然科学に屬するものである。併し、斯くの如き一般の問題を哲學的であると稱ぶ習慣もある。

(一) 無機界の問題

外界の問題に就いては、我々は常に外界は個我から獨立なるものと考へる。而して無機界を個我から獨立なるものとして、その構造を研究するの無機界の哲學の問題である。

現象的世界形像の第二性質を主觀的現象的要素と客觀的現象的要素との綜合として知るならば、形而上學の領域に於ては兩者依存の問題が残るのである。

ここで空間に就いて語るのは、無論、物理的空間を意味するのである。數學的空間は觀念的對象であつて、物理學者はこれをモデルとして、その助けを以て物理的空間を記述する。時空は現象的世界形像の物理的要素であつて、物理學者の研究するところである。

現象的空間及び現象的時間は單に形而上學的のものに移され得ない。現象的時間は現象學的に見らるべきものであつて、形而上學の對象領域に於ては、何か無機超感性的のものが心的のものに對して働くのであり、その働の結果は無機超感性的のものとの心的のものとの性質が關與する綜合でなければならぬ。故に現象的空間及び現象的時間は主觀的超感性的要素と客觀的超感性的要素との綜合である。

超感性的無機的のものは現象的のものからの推論によつてのみ理解するのであるが、併し決して經驗の對象にはなり得ないのである。ここに超感性的のものの認識され得るや否やの困難なる問題が起る。スペンサー、カント等は超感性的なもの存在を認めるが、それが認識されることを否定する。いま前述のやうに現象的の領域は超感性的な主觀的要素と客觀的要素との綜合であるとすれば、その綜合に於けるこれらの要素を分離し、これを超感性的のものの構造にまで推論し得るのである。

此關係は一の比較によつて理解することが出来よう。星學者が星の寫眞を造る時にその形像に二つのものが共に働く。一は地球上の要素即ち寫眞板、望遠鏡の構造、撮影時間の長さ及びその時の氣層、第二は撮影せられる星の狀態であつて、形像は

一の綜合である。斯くて例へば、動んだ圓板の大きさが星を現像するが、これは以上の要素によつて定められる。而して星學者はこれらの要素を引き離し得る。然る後、影像から星の狀態に推論し得るのである。

それと同様に、超感性的な主觀的要素と客觀的要素とを分離して現はすことが出来る。主觀的方面に於ては、凡て空間的のものに共通なもの、凡て時間的のものに共通なものがある。空間については並在と云ひ、時間に就いては繼起と云ひ得る。現象的形像の個別的相違は超感性的客觀的であつて、この客觀的超感性的のものが精神によつて並在及び繼起の形式に於て把握せられるのである。

かくて超感性的のものを把握したのであるが、次の問題は時空の現象的性質及び時空と物質との現象的關係を精密に規定し、これより進んで客觀的要素の超感性的構造を推論することが出来る。

(二) 有機界の問題

哲學の問題としての生物學の中心問題は有機體の本質の問題である。此問題につ

いては従來機械説と活力説とが争はれた。機械説とは、生活現象は純物理的化學的に説明せられ得るとの考である。機械説は明かに唯物論の一の歸結であつて、古代希臘の唯物論に於て現はれ、近世の唯物論にも結合して現はれる。併しまた離れることもある。例へば、デカルトは決して唯物論者ではないが機械論をとつた。デカルトにとつては、動植物は時計の進行するが如く單に機械に過ぎないのである。曾ては生物學者は大部分機械論をとつたが、近く多數の生物學者は生活現象をかく簡單に且つ粗笨に解することが出来ないと言ふやうになつた。

機械論について見れば、一種特別の生活原理を立てることが有機的過程を不可解にする考へ、物理的化學的説明によつてのみ理解することが出来ると思はれて居る。従つてこの説明は深く生活現象の祕密を握ると思はれた。今日例へば、細胞の形狀、單細胞結合の形狀、同化作用等の如き有機的生活の形態及び過程について、物理的化學的方法を以てこれを模造することが出来ると思ふ多くの人がある。例へば、砂糖、薔薇油が無機物からとり出され得る。また卵を人工的に即ち物理化學的方法を以て受胎させることが出来る。

機械論は以前のやうに今日ではもはや有機體の合目的性を否定しないが、物理的にこれを説明せんとする。

活力説とは、有機體に於ては物理化學的要素の他に尙ほ或るものがあるといふのであつて、この考は頗る古く、アリストテレスに於ても既に見られるものである。近世に至つては物理化學的でないもの即ち活力があると見られた。今日は活力説は新生命を以て現はれた。殊に晩近ハンス・ドリッシュ (Hans Driesch) 等がその代表者と見られ

有機體の本質に關する概念は全體性の概念である。この考は既にカントの「判断力批判」に於て見ることが出来る。然らば全體とは何かといへば、これは凡ての究極の概念の如く定義すべからざる概念である。只その反對の概念、全體といふ概念と對照すれば明かになる。全體の部分が取り除いて考へられても、根本的對象の性質が變ずることさへなければ、全體は依然としてあるのである。例へば、 $a+b+c+d$ 、一籠の林檎、一絶縁體の充電、一重力場の如し。然るに全體に於ては全く異つて、全體の本質的の部分を去れば、その全體は亂れて全體でなくなる。いま假に一

絶縁體の充電の一部分を取り去るとも尙ほ充電が残る。然るに死んだ犬はもはや犬ではない。全體は總體のやうに部分を持たない。總體は集合に過ぎないが、然るに全體に在つては肢體があつて、その肢體が全體のためにはたらく。故に肢體は共屬するのである。全體のこの特徴については我々は領解することが出来る。領解は認識ではない。領解するとは、孤立せる對象を、それが必然的に屬する他の上位のもの、包攝的のもの内に攝することによつて、これと關係せしめることを云ふのである。この包攝的のものが一般的のものか、若くは全體である。第一の場合には法則の領解であり、第二の場合には全體性の領解である。法則の領解は例へば、虹の現象を反射と屈折の法則から領解し、全體性の領解は例へば、殺人といふことを生命の動力を止めることによつて領解するが如し。同一の對象も法則の連続でもあり全體性の連続でもあり得る。

前に擧げたる殺人の例について見れば、全體性の意味は、一對象が全體に關與することが、常に目的と云ふことを以てその特質として居るといふことで分る。即ち對象が全體の内にあつて目的を現はす。従つて對象が全體に屬すると云はねばなら

ぬ。その目的は言表はされない、分らない、また意識すらもせられないことがある。而も常に明かに存するのであつて、そのために全體性によつて目的を精密に定めることが出来る。我々は全體に關係する過程若くは状態、即ち全體性の肢體たる過程若くは状態を目的々、目的論的と呼ぶのである。

ここに於て、全體性の概念を有機體について用ひねばならぬことは明かである。有機體は全體の最も模範的なものであつて、その諸肢體は共屬し、有機體內に於て夫々機能を営む。それ故に、有機體にあつては、法則の領解の他に全體性の領解がある。

全體性の連続は總體といふ單なる附加への連続とは全く異つて、一層高き階段の連続である。故に全體性は其自體のうちに全體性を明かにする要素がなければならぬ。これを全體性の要素と名づくべきであらう。

第二編 認識論の問題

第一章 認識の現象

凡て形而上學の問題も皆認識を豫想するものである。素朴なる常識より進歩した理論に至るまで皆さうである。此認識之對象として取扱ふものを認識論 (獨曰 Erkenntnistheorie 英 Epistemology 又は Theory of Cognition) とす。認識はその目的たる眞を表はさねばならぬことを先想するものである。斯くの如き先想は、殆ど自明なるがために、初は充分に意識せられない。然るに、凡て科學や哲學の起るのは、直接の素朴なる知識を以て満足せず、進んで確實なる認識即ち眞理を得んとする努力より起る。而して結局は、認識は認識自らを考察吟味するやうになる。理性は最後に自己自らを考察するのである。

認識問題を一個獨立の研究となす認識論は、その發生の順序から云へば、最後のものである。即ち諸他の學に後れて起り、諸他の學の結果を豫想する。然れども、他の一方から見れば、認識の可能及び限界等に關する研究は、凡ての認識に先立たねばならぬ。凡ゆる科學及び哲學の根據、基礎を研究するものである。この點から云へば、認識論は第一の學問である。

認識論は認識に就いての理説である。即ち哲學的に説明し解釋するものである。然るに、一對象について哲學的に考察するに先立つて、此對象を精密に見なければならぬ。凡ての説明解釋に先立つて、觀察し記述することがなければならぬ。今、認識といふものに就いても、この特有の意識現象を明かに把握し精密に記述せねばならぬ。我々が自ら體驗するものに就いて省察することによつて、此現象の一般の本質を把握すべきである。この方法は心理學的方法と區別して、現象學的方法と名づける。先づ第一に、具體的心的過程を、その合法的進行及び他の過程との聯關に於て詮索し、而して具體的現象に於て普遍的本質を把握する。従つて或る特定の認識過程ではなく、凡ての認識に本質的なるものを求める。即ち認識現象の一般の特

徴を見るのである。併し、現象學は決して認識論ではなく、認識論に先立つものである。

今、先づ認識の現象を見るに、認識は常に一の對象を捉へるが、これを一層精密に記述せねばならぬ。認識には必ず之を認識する一の主觀がある。認識は單に主觀の所有なるのみならず、主觀が認識の主要部分である。主觀無き認識は刃なき小刀の如きものである。また主觀と同じく必然的に、認識には對象がある。對象無き認識は何も云ふことが出來ないのである。然れども、主觀は認識に於てただ單に對象を有するのみならず、主觀は或るものに就いて何かを知る。而して此の或るものに就いて知ることが、單に或るものを有するより以上のものである。このより以上を次の如く言表はすことが出来る。即ち主觀が或るものを有することを承認する。若くは確認するのである。斯くて認識の特色は、(1)主觀、(2)對象、(3)確認作用の三である。併しこれによつて我々は認識作用を充分に記述したのではなく、ただ根本問題を決するに必要な點を擧げたのみである。

斯くの如く見れば、認識には先づ主觀と對象とがある。蓋し判断作用は思惟作用

であつて、思惟作用は常に対象を伴ふものであり、思惟作用が対象を思惟するのは思惟内容である。例へば、會話の際には人々が互に思惟内容を通じ合ふのであるが、併しその対象は思想の交通には關係しない。また例へば、自然現象若くは社會現象に就いて多數人が考へるとすれば、その対象は同一であるが、その内容はそれを考へる人の數だけ多く、而して夫々異つて居る。故に認識は判断であり、而して判断には常に対象がなければならぬ。対象は個人の思惟から獨立なるものなるが故に、その點に於て一の「存在」となすならば、それは個人の任意から獨立に考へねばならぬ。

斯くの如く、判断に作用と対象と嚴密に區別して、作用のみを取扱ふのが心理學であり、対象を取扱ふのが論理學である。而して認識を心理學的に考察するものを心理主義と名づけ、論理學的に考察するものを論理主義と名づける。

表象は認識と全然異つて、表象の対象は決して認識の対象にはならぬ。表象は感性的対象に關するもので、例へば、一の家、一の赤、等の如し。表象の対象は常に感性的対象であるが、反之、感性的対象は決して認識の対象とはならぬ。例へば、

予は一の家を認識しない。而して此のものが家であると認識する。また予は赤き紙片を認識しないが、此紙片が赤であることを認識する。また二個の対象の等しきことを認識しないが、この二個の対象が等しくあることを認識するのである。而して予は常に或るものが斯く斯くであることを認識するのであるが、或るものが斯様にあることを一の事態と名づけるとすれば、認識の対象は事態である。

斯くの如く見れば、認識には常に承認作用があるが、表象には全く承認作用がなく、表象には單に対象があるが、それ以上のものは無い。例へば、予は一の花を承認しないが、此対象は一の花であることを承認するのである。故に認識はただ判断に於てのみある。

判断の意味は一切の個人から獨立である。判断の意味は凡ての人に妥當し、また人が無くても妥當する。判断の意味が實在するためには思惟せられることは要しない。判断の意味が思惟せられても思惟せられなくても全く同一である。判断の意味は超個人的である。そして我々が認識するならば、我々は理論的意味の超個人的領分に關與するのである。我々は認識する時は、我々以上になるのである。認識作用

に於ては、もはや個人ではなく、一段高き自我である。思惟する自我は最早生死の自我でなく、不死の領分の冠を戴く自我である。これを超個人的自我と稱するが、我々は此の超個人的自我に、その認識として理論的意味の全領域を附加するのである。個人的自我が判断する時は、超個人的自我となつて言表はされる。我々は超個人的自我の完全なる認識に益々近づかねばならぬ。それは理想であつて、我々が之に向つて努力せねばならぬ。この超個人的自我の代りに屢々認識論的主観、又は意識一般といふことがある。

認識は如何にして發達するか、また認識作用にあつては如何なる作用があるかは全く心理學上の問題で、認識論には屬しないのである。また論理學と認識論との關係に就いては前述で明かであると思ふ。論理學は論理的價値の構造を研究する。そして論理學は論理的價値の成果を顧みない。認識論は論理的價値の成果、即ち對象の把握を研究する。

第二章 真理の問題

認識は之を眞又は偽と云ふのであるが、併し一般には眞なる認識はあるであらうか。これに對する答が四種ある。即ち(1)獨斷主義、(2)懷疑主義、(3)相對主義、(4)批判主義である。

(一) 獨斷主義

素朴的に自己の認識能力を依頼して、自己の認識するものを眞と立てるものを獨斷主義といふ。獨斷主義は決して理論的なる立脚地ではなく、ただ自己の論據から自己の認識を眞と思ふもので至つて單純である。認識の限界などは問題としないのである。故に嚴密に云へば、獨斷主義は認識論に屬しないで、一切の認識論に先立つ態度である。極めて幼稚な没批判的態度である。

哲學の初より獨斷主義はあるのであるが、併しプラトン、アリストテレスもまた幾分か獨斷主義者であつた。彼等は數學と同様の確さを以て哲學の歩武を進めたのである。若しその頃特殊科學が發達してゐたならば、認識作用に對して疑惑を感じたであらう。中世哲學の大部分はアリストテレスから獨斷主義を傳へたのである。靈魂の實體性及び不滅性は、數學的證明の如く確實なるものと思はれてゐた。また因果原理が或る範圍内で正當であるか否かとの問題は一般に起らなかつた。併し中世にあつても珍しく批判的なる理論を有した人も無いではなかつた。例へばアウトルクールのニコラウス (Nicolaus de Autrecourt) である。併し最も判然と認識の確實性を研究した人は近世のヒューム (Hume) に始まる。次いでカントは認識問題を明瞭に把握した。その後、認識論の方面に於て、合理主義にしても、經驗主義にしても、獨斷主義の痕跡があつた。十九世紀の唯物論者に於ける場合の如きは矢張り獨斷主義に陥つた。獨斷主義は多少、常に唯物論と結びつく。蓋し唯物論者は素朴なる小兒の如く、哲學的に思考しないからである。

(二) 懷疑主義

此説は獨斷主義の反對であつて、論理的意味に於て眞理は認識出來ぬと説く。此主義は種々の形に於て現はれる。或は狹義の懷疑主義は凡て、或は殆ど凡て、眞なる認識を否定し、或は眞理の代りに或る他のものを立する。この後の形がまた二様に分れ、實用主義にあつては眞理を利用と解し、思惟經濟説にあつては經濟と解するものである。

初めて最も明瞭に狹義の懷疑主義を説いたものは希臘のゴルギアス (Gorgias) であつた。後、ピロン (Pyrrhon) が出た。その説によれば、我々は實際生活に充分役立つ規則を持つてゐるが、併し認識は持つてゐない。我々は現象の繼起に就いては或る一般の規則を作るが (煙のあるところには火がある) 併し此規則は確實のものでなく、ただ僅に蓋然的のものである。

懷疑主義は古代の末期、アカデミー (Academy) (プラトン派學院) にまで及んだが、併し全くプラトンの傳統を忘れることはなかつた。

近世の初、懷疑主義は佛蘭西哲學に現はれ、その主なる人は、モンテーニュ (Mon

性を得んために、啓示及び教會的權威を立てんとした。

十八世紀に至つてヒュームの懷疑説が現はれた。彼は數學的及び經驗的對象の他には更に確實なる認識の無きことを説き、また例へば、物體の存在そのものに就いて認識するを得ない場合、經驗的なる實際生活によつて、これを知らねばならぬと説いた。

此思想を繼承して英米に起つたのが實用主義である。その顯著なる代表者は、ジェームズ (W. James)、デューワイ (J. Dewey)、シラー (F. C. S. Schiller) であつて、獨逸ではエルザレム (W. L. Jerusalem)、ヤコビ (G. Jacoby) 等である。實用主義の根本思想は、生物學的に價值あるものは眞であると言ふのである。眞理そのものは存在しないので、實際生活に於て始めて利用せられて眞理となるのであつて、それが利用せられる限りは眞なのである。故に此説では利用性 (實用) を以て眞理に代へるのである。

思惟經濟説は主にアヴェナリウス (A. Avenarius)、マンハの説くところであつて、思惟を生物學的に見るのである。單に實用の點のみから見るのではないが、併し此主

義にとつては矢張り眞理を立てないのである。此説では、凡て思惟殊に學的思惟は、出來得る限り力及び時間の經濟になるやうに、事實を記述せんとするものである。例へば、人といふ概念を云ふ場合には、其眞偽を尋ねんとするは無意味であつて、ただ一々の個人を枚擧する勞を省く意味で云ふのである。また物理學者が或る一の方程式を立てるならば、それは多くの事實を出來得る限り簡單に示さんが爲である。斯くて一切の概念、思想、法式、理論、等は皆經濟の爲の手段である。思惟は經濟的である限り妥當的である。

(三) 相對主義

理論的に云へば、絕對的懷疑主義の反對は相對主義である。懷疑主義は更に眞なるもの無しと云ひ、相對主義は一切は眞であるといふ。古代希臘に於て此の相對主義を説きしはプロタゴラス (Protagoras) である。プロタゴラスはロイキッポス (Leukippos) 及びデモクレスが色彩、光線、等が主觀の狀態に過ぎないと云ひし説をとつて、世界は各人に見える通りにあると結論した。彼によれば、對妄はなく、凡ての知覺は

何れも等しく正しい。これは思惟についても同様であつて、思惟に於ても誤謬はない。凡ての思惟はそれを思惟する人にとつては眞である。人は萬物の尺度であるとは彼の有名なる命題であつた。

相對主義は屢々繰返されたが、何れも系統的なる説とはならなかつた。然るに近年、哲學者も然らざるものも等しく、單に論理的方面のみならず、道德宗教の方面に於ても、絶対に標準が無いとの思想が弘く行はれるやうになつた。オスワルド・シムペングラー (Oswald Spengler) の「西洋の没落」の如きは最も顯著なる一例であらう。

實用主義及び經濟主義はまた相對主義であつて、利用又は經濟が眞であるとする以上は、生物學的的需要のあるところには夫々異なる眞理がある筈である。一方の人にはこれが利用實用的であり、他方の人にはそれが實用的であることになる。かくて相對主義と懷疑主義とが何時しか互に入り交るものである。

(四) 批判主義

相對主義及び實用主義は根本に於ては何れも懷疑主義であつて、これは獨斷主義

欠

欠

斯くて絶対の眞理のあることは確であるが、併し尙ほ一步進んで、相対的眞理が無く、凡ての眞理及び虚偽は絶対的であると云はう。然らば、一人にとつて眞なるものは凡てにとつて眞でなければならぬ。然らざれば眞理はその意味を失ふ。眞理は判断の意味と判断の對象との關係を言表はす。さて一の主觀が一の關係を見、他の主觀がこれを見ない、又は一が此の關係を不正に見、他が正しく見る、併し一の關係が一主觀にあつては成立し、他にあつては成立たないといふことは云へない。故に眞理は絶対的であると云はねばならぬ。

さて相對主義については、眞理の相對性は許されないが、而も認識の相對性がある。而してそれは二様ある。第一は、我々の認識の内容は多くの點に於て不完全である。我々は常に新しき認識を附加へるので、何時でも眞理を全く知ることが無い。故に我々の認識の多くは眞と偽とが混つてゐる。此點に於ては認識は人間の認識構造及び個人の個性や民族や時代に依存してゐるのである。この依存があるが故に相對性といふことが云へる。懷疑主義の標榜なるものはこの點に於ては正しい。第二に、認識の相對性は、我々は人間として現實界に結びついてゐて、無限の領域の一斷片

のみしか知ることが出来ない」と云ふことである。他の現實界における他の人は他の断片を知ることが出来るのであらう。併し各人の領域に關する限り、その知り方は絶對的である。故に若し我々が他の人々の領域を知るならば、我々は全く他の人々と同じく絶對の眞理及び虚偽を知るであらう。

實用主義及び經濟主義もまた、此點において正しきものがある。多くの眞理はまた人生に利用的のものである。子供や素朴的人間にあつては、眞理は此の利用性のために尙ばれてゐる。我々は實際生活にとつて意味があればある程、益々多く眞理を尙ぶ。加之、實用主義の、利用せられるものは眞であるといふ意見は、世界觀にあつては眞理の標準となり得る。經濟主義は、概念や法式等は事實上時間と勞力とを省くといふ點においては正しい。然れども、此主義は概念や法式等を立てる事が如何にして可能であるかの問題を看過してゐる。若しその立言が終極的に正しいとすれば、凡て思惟を止めるのがよいのであらう。思惟を止めればもつと時間と勞力とを省く事が出来るであらう。

第三章 認識の起原

認識論の意味に於ける起原とは、個人に於ける若くは人間に於ける認識の時間的發展をいふのではなく、寧ろ認識の源泉といふ意味である。例へば、この薔薇は赤いと判断する時は、如何にして予は此の認識に達するか、それは明かに經驗に依る。然るに、三角形の内角の和は二直角に等しいと云はば、これは經驗によるのではなく、推理によるのである。起原といひ源泉といふも、嚴密に云へば、認識を言表はすべき權利を與へるものを求めるのである。

この起原の問題について、その解答は四種あるを見る。(1) 理性主義、(2) 經驗主義、(3) 現象學、(4) 批判主義である。

(一) 理性主義

理性主義によれば、認識の起原は理性である。経験によつてはただ偶然的の認識のみであつて、偶然的認識は訂正若くは補綴せらるべきものに過ぎぬ。確實なる普遍妥當的認識に達すべき唯一の途はただ思惟のみである。経験的の諸學に於て、眞實なる認識ありとすれば、それはただ思惟によるのである。

理性主義は、その形態と程度とに於ては、その種類非常に多いのである。希臘に於て既に理性主義的要素が見られる。知覺は屢々貶視せられて思惟が貴ばれた。然れども明かに意識せられた理性主義は近世の初であつた。デカルトは未だ極端なる理性主義者ではなく、経験を全くは輕視しなかつた。しかしデカルトは數學に愛著したから自然、思惟を重んずることになつた。デカルトは數學を以て完全なる學とし、哲學を數學の如く確實なるものに組立てんと欲した。極度に數學的に組立てんとしたのはスピノザであつた。スピノザにあつては概念以外のものはとらない。彼は概念の妥當性を前提として推論によつてその思想を展開した。ライブニッツは初は理

性主義者であつて、凡ての知識は僅少の眞理から推論せらるべきものとなした。然るにこの前提せらるべき少數の眞理を求めんとして、直接に確實なるものに二様あることを認めざるを得なかつた。即ち永遠の眞理 (veritas eternalis) 及び事實の眞理 (veritas de factis) である。斯くてライブニッツは哲學は數學ではなく、僅かの眞理から演繹し得ざるものであると考へるに至つた。彼はかくの如き演繹を理性的眞理の領域にのみ限ることになつた。然れども、經驗的眞理を輕んじたが爲に、矢張り彼は理性主義者であつた。後、ヘーゲルに至つて、理性主義は進んで世界を理論化するに至つた。ヘーゲルは單に理性のみ、思惟、概念のみを知つて、存在と思惟とを同一視し、存在世界の全き發展は思惟の發展であると説いた。凡ての客觀的觀念論者は存在を思惟から導き來り、理論的には経験を尙ぶにも拘らず、甚しく理性主義的色彩を帯びてゐる。例へば、マルブルダ學派の新カント派の如し。

(二) 經驗主義

經驗主義は経験を以て認識の最も重要な源泉と見做し、多くは経験を唯一の源

泉と見做すものである。凡ての認識は経験を以て始まり、経験は認識進歩の最も主なる動機であると説く。その極端なるものにあつては、凡て他の認識の可能性を否定する。或は一切爾餘の認識を非科學的であると見、或は思惟そのものを感覺的認識と見做す。殊に後者にあつては、經驗的認識は唯一可能的のものと見る。

經驗主義は理性主義と同じく既に古代に行はれた。併し眞の經驗主義が現はれたのは十七世紀に始まる。ロック(Locke)は一般に經驗主義と云はれるが、併し眞の經驗主義ではない。彼は認識の起原を三種に分けた。(1)直覺的把握、(2)比量的思惟、(3)知覺である。これらは同じ程度に認識を與へるものではない。認識の差等から云へば之を二種に分つ。經驗的認識及び經驗から獨立なる普遍妥當的認識である。ロックは認識の經驗的起原を説いたが、併し此處では起原は心理學的の意味に於てとるべきものである。恰もカントが「一切の認識は經驗と共に始まる」と云つた場合と同じやうな意味である。ロックは初に自然科學を學と見做さなかつたが、後、ニュートン(Newton)の影響を受けて、自然科學に於てもまた眞の認識が可能であることを許した。ヒュームの感覺論に至つては明かな經驗主義といふべきもので、ヒュームはた

だ感覺及び表象のみを説いた。ヒュームにあつては、思惟は表象であり、表象は感覺より來る。凡て思惟は感覺から來るが故に、その客觀的妥當を證することは容易である。思惟が如何なる感覺から導かれるかを見ればよいのである。而して斯くの如き感覺が無い時は、その感覺より來る思惟は空虚で用ふべからざるものである。ヒュームは此説を凡ての思想に應用して、存在の概念、實體の概念等にも及ぼした。然るに彼は數學を理解せんと試みた時に、彼の感覺論に限界のあることに氣附いた。彼の説に従へば、凡ての認識、従つて數學的概念もまた感覺に還元せねばならぬのであるが、それは不可能であつた。従つて、數學に確實性を拒んだが、併し數學はよく事實に適合するがために、それを許さねばならぬことになつた。

感覺論によく結びつくものは唯物論である。唯物論に適する唯一の認識論は感覺論である。十八世紀の佛蘭西哲學、殊にコンディヤック(Condillac)は、凡ての心的活動は官能の感覺から起ることを説いた。十九世紀の獨逸の唯物論、例へば、モレシヨント(Moleschot)、フォイト(Vogel)、ブヒネル(Büchner)、クツホルペ(Czolbe)は大部分感覺論的であつた。

實證主義には幾多の立脚地があるが、一般には所與即ち事實的に経験すべきもののみが認識せられると説く。認識起源の問題に就いては、實證主義は主に二つの點が區別せられる。第一は所與があるといふこと、第二は所與を超越したる或るものであつて、これは或は否定せられ、或は不可知的であるといはれる。十九世紀にあつては實證主義は弘く行はれ、今日に於ても頗る有力である。これは自然科学的思惟を重んじて過ぎた爲である。ユントに於ては、哲學は特殊科學と同一ではないが、併し哲學は特殊科學の法則を集め、ただこれを整へるべきである。而して特殊科學は經驗的科學に他ならぬといふ。ミル(Mill)に至つては、經驗は唯一の認識の源泉である。歸納法は凡ての科學の唯一の方法であると説いた。獨逸にあつては、デュロリント(Dilthey)、ラッペ(Laue)、フックス、オストワルドの如きは何れも實證主義であつて、また感覺論者である。

(三) 現象學

現象學は從來の一切の認識論を相對的に是認するが、また一の新しい認識の方式

を立て、それに非常に大なる意味を與へる。即ち直觀である。これを理解するためにはその基本概念に入らねばならぬ。それは本質及び直觀である。現象學に於ては、一切の普遍的對象を本質と名づける。例へば人、植物、等であつて、アリストテレスの形相(eidos)、スコラ學派の本質(species)といったやうなものである。凡て思惟せられ得るものには本質がある。本質は對象の現實存在(Dasein)でなく本質存在(Sein)を表現する。併しその存在は思惟せられた存在ではない。本質は眞に存在する。本質は思惟に先立てるもので、思惟はそれに志向するのである。本質は斯くの如き形の對象であるが故に、ただ直觀され得るのみである。因より感性的直觀ではないが、精神的直觀によつて直覺的精神的に把握せられる。肉眼を以て感性的對象を直觀するが如く、心眼を以て本質を直觀するのである。

さて現象學に於ては、哲學は本質の論であるが故に、その特有なる認識の途は直觀である。この直覺的精神的把握は從來屢々認識の途といはれた。アリストテレス、オグスティヌス(Augustinus)、ロラン、カンテ等皆この途である。併し一の體系となし、これを哲學と同視したのは近來フッサール(Fenichel)に始まる。

(四) 批判主義

この語は通例、カントの批判主義を想ひ起させるのであるが、併し今ここでは之を廣義に解して、理性主義と經驗主義の對立を無くし、一方には經驗より來り、他方には思惟より來るとなす思想を批判主義と名づける。この意味に於ては、今日多數の學者は批判主義者である。

カントは理性主義と經驗主義との間に立つて第三の立脚地をとり、認識を二様に分けたのである。一方には必然的なる普遍安當的なる認識と、他方には經驗的認識とである。併し前者は單なる思惟によつて見出されるものでなくして、思惟にはそれは既にアプリアリであるといふのである。その意味に於ては理性主義はアプリアリ主義の形をとるものである。

アプリアリとは何であるか。カントのアプリアリは客觀的と主觀的とに區別せらるべきものである。客觀的アプリアリとは經驗より獨立なるものをいふ。カントによれば、如何なる經驗も既に或る概念を有するに非ざれば不可能であるが故に、經驗よ

り來らざる概念があると云はねばならぬ。それは客觀的にアプリアリなものである。カントによれば、これらの概念は我々自身から感覺の質料に附加へられるのである。かく見れば、その概念は主觀的にアプリアリである。然れども主觀的アプリアリは決して生具的ではない。カントは「純粹理性批判」の緒言の初に於て、「それ故時間的には我々の如何なる認識も經驗に先立つものではない。而して凡ゆる認識は經驗と共に始まる。併し我々の凡ゆる認識は經驗と共に始まると云つても必ずしも經驗から生ずる譯ではない。何となれば、我々の經驗認識ですら我々が印象によつて受取るところのものと、我々自身の認識能力が自ら與ふところのものとの結合であるだらうから。」(天野氏譯六一頁)と云つてゐる。カントによればアプリアリは例へば、實體、原因結果、必然、統一、等である。そしてそれらは皆範疇と名づける。

さてこれらの概念はその主觀的起原にも拘らず、一切の經驗に安當するか。カントによれば、學的經驗が可能なるには必ずこれらがなければならぬ。經驗の質料はただ混沌たる秩序なきものである。これに秩序を附與するものは悟性のアプリアリなる概念である。

カント自らはアプリアリを客観的と主観的とに區別しなかつた。然れどもカントの學說を凡ての點に於て正當に理解せんためには、この區別をなさねばならぬ。またカントはアプリアリなる概念が純粹に主観的であると云はなかつたが、併しカントは、アプリアリなる概念を現象界に應用せざるを得ない根據は超感性的のところにあることを屢々明言してゐる。

カントはアプリアリなる概念のみならず、アプリアリなる直觀をも認めた。カントによれば、時間空間はアプリアリである。

(附) 直覺の問題

認識することは對象を精神的に把握することを意味する。この把握は一般には單純なる作用でなく、多くの作用から成り立つ。認識意識は對象を把握するために、その對象の周圍を見ねばならぬ。認識意識はその客觀を他のものと關係せしめ、これを他と比較し、また結論を抜き出だす等の事をせねばならぬ。特殊科學者がその對象を各方面より規定せんと思はば、また形而上學者が例へば精神の本質を把握せ

んと思はば、皆かくの如くなすのである。何れに在つても認識意識は種々の思惟作用をなさねばならぬ。ここには間接的なる比量的認識がある。

然るに直覺的認識はその名の示す通り直觀的認識である。それは對象を直接に把握することであつて、斯くの如き認識があることは何人も否定しないのである。内外の經驗に於て與へられたるものは我々によつて直接に把握せられる。予の見る赤又は綠、予の體驗する苦痛又は歡びは予によつて直接に知覺せられる。さていま直覺と云ふ時は、斯くの如きものを云ふのでなく、非感性的精神的直觀を考へる。而もまたこの精神的直觀は否定せられるものでない。例へば、予が赤と綠とを比較し、而して赤と綠とは違つてゐると判斷する時は、此判斷は明かに直接なる精神的直觀に基づく。また論理的思惟法則の如き判斷も同様である。例へば、矛盾律は存在と非存在との間に互に除却する關係が成り立つことを意味するが、これは精神的に直覺せられる事態である。かくて我々の認識には始點と終點とに直覺的把握がある。我々の認識が出發する直接所與も、また認識の基礎をなす究竟的原理も、等しく直接の直觀によつて把握せられる。

「直覺」も、また「直覺的認識」も精神的直觀に用ひられるのであるが、而も此處に制限がある。二つの感覺内容若くは思惟内容の間の直接なる關係の把握は未だ嚴密なる意味に於て直覺とは云ひ難いのである。いま若し嚴密なる意味に於てこれを云ふならば、直覺を形式的と實質的のに分け、形式的直覺はただ直接に關係を把握するを云ひ、實質的直覺とは單に關係の把握でなく、内容的所與即ち超感性的對象若くは事態の認識を指す、而してこの實質的直覺は嚴密なる意味に於て直覺と云はれるものである。

この實質的直覺は異なる種類に分たれ得る。而してその相違は人間の心的構造に最も深く根ざして居る。人間の精神的本質は三つの根本の力に分つ、即ち思惟、感情及び意志である。この三つは精神生活の三方向若くは傾向を云ふのであつて、決して三つの獨立なる心力があると云ふのではない。かくて理的直覺、情的直覺、及び意的直覺を區別する。理的直覺にあつては悟性が、情的直覺にあつては情意が、意的直覺にあつては意志が認識機關である。此等三者共に直接なる對象把握があつて、之を等しく直觀と名づける。意的直覺と云ふが如きは、一見すれば道の様に思

はれるが、よく考へれば毫も差支へはない。

いま對象の構造より出發するも同様の區別をなすことが出来る。即ち對象は三方、而若くは三契機に分たれる。即ち本質 (Soeia, essentia)、存在 (Dasein, existentia)、價值 (Wertsein) である。これに従つて本質直觀、存在直觀、價值直觀といふことが出来る。第一は理的直覺と、第二は意的直覺と、第三は情的直覺と合致する。

歴史的に考へれば、精神的直觀をはじめて云ひ現はしたのはプラトンであつて、プラトんに於ては理念が直接に知覺せられる。即ち精神的に直觀せられる。後、プロチノス、神の直觀を説いたが、之は純粹に理的でなく情的要素が加はつて居る。プロチノスの影響を受けて、アウグスティヌスが神秘的な神の直觀を説いたが、この神秘的な神の直觀は中世を通じて主なる思想となつた。併しスコラの最盛時期に於て、アウグスティヌス主義とアリストテレス主義とが互に論據を異にして争つた。而してアウグスティヌス主義を祖述した主なる人はトマス・アクィナス (Thomas Aquinas) であつたが、要するに兩派の争論は直覺主義の如何についての争論であつた。一方は神は直接に體驗せられ精神的に直觀せられると云ふに反し、他方にあつては神は論證せ

に溯り、これによつて思惟と存在の關係を規定する立場もある。この場合には神學的問題解釋があるのである。これは二様の意味に考へられ、一は一元論的汎神論的であり、他は二元論的有神論的である。

(一) 客觀主義

客觀主義では客觀が主觀を規定するものであつて、客觀は認識に對しては完成せられ自己規定せられたるものとして對立することを豫想するものである。客觀主義によれば、對象は一定の構造を有する所與であつて、客觀を認識意識が模寫的に構成するものと考へるのである。

かくの如き客觀主義を説いたものはプラトンである。プラトンのイデア説は客觀主義の根本思想を説いたもので、プラトンによれば、イデアは客觀的所與である。イデアは事象的秩序、客觀的領土である。感性的世界に對立するものが超感性的世界である。感性的世界の對象は、感性的直觀即ち知覺に於て見出されるが、それと同じく、超感性的世界の對象は非感性的直觀即ちイデアの直觀に於て見られるのである。プ

ラトンのイデア論の根本思想は今日フッサセルによつて著かれたる現象學において再現してゐる。プラトンと同じくフッサセルは、感性的直觀と非感性的直觀とを峻別し、前者は具體的個別的對象をその客觀とし、後者はこれに反して、普遍的なる本質を對象とすると説く。プラトンがイデアと名づけたものは、フッサセルにあつては本質若くは本質性と云ふ。プラトンに於てはイデアはそれ自身成立する世界であつたと同じく、フッサセルにあつては本質若くは本質性 (Essenz) が固有の範圍、獨立な領土である。そしてこれに達する途はやはり非感性的直觀である。プラトンがイデア直觀と云つたものは、フッサセルに於ては本質直觀といはれてゐる。従つてフッサセルは觀念化 (Ideation) の語を用ひたが、これはプラトンの説を明かに代表したものである。併しプラトンの説とフッサセルの説との一致は單に根本思想に止まるのであつて、その詳細なところとは頗る異つてゐる。フッサセルが觀念的なる本質の領土に止まつて、これを究極のものとしたのに對して、プラトンは一步踏み越えて、觀念的本質を形而上學的に實在的に立てたのである。プラトンのイデア説の特色は、イデアを超感性的實在とし、形而上學的本質としたのであつたが、フッサセルはプラトンと異つて、神話的なる靈魂

の前存在を假定するイデア直観の代りに、具體的現象によつて制約せられたる、自ら完成せる本質直観を説くのである。この點においては、フッセルは餘程アリストテレス的認識説に近づいてゐるものと云はねばならぬ。

フッセルにおいては、現象學的客觀主義が認識論的觀念論と結びつく。フッセルは具體的に本質を有するものに實在の性質を與へないのである。例へば、赤の本質を有する對象は思惟から獨立なる實有的の存在を有しない。これに反して、マックス・シェーラー (Max Scheler) にあつては、現象學的客觀主義が認識論的實在論と結びつてゐる。これらを以て見れば、客觀主義の問題解釋は形而上學以前のものであることが分る。

(二) 主觀主義

客觀主義にあつては認識の重點は客觀であつて、本質の客觀的領土はいはば基礎であつて、その上に認識の建築が立つてゐる。それに反して、主觀主義は認識を主觀に基づけ、イデアの世界、認識原理の内容を主觀に置くものである。固より此

主觀は具體的個別的なる思惟主觀でなく、より高き超越的なる主觀である。

プラトンの浮遊せるイデア界を神的精神の中に入れて、自體に成立する觀念的本質を神的理性の思惟内容、即ち神の思想となしたものは、プロチノスを先驅者とするアラグスチヌスである。ここに於て、眞理はもはや超感性的所與の世界、即ち精神的客觀界にあるものではなく、意識の中に、主觀の中にあるのである。ここに於て、認識の特色はもはや客觀界における立場にあるのではなく、轉じて最高主觀の中にあるのである。認識意識はその内容を客觀から受けるのではなく、最高主觀から受けるのである。この最高内容、この普遍的原理及び根本概念によつて理性が認識を造る。斯くて認識は絶対神に基づくものと考へられる。

此根本思想を近代の哲學に再び見るのであるが、それは現象學においてではなく、丁度その反對の新カント派に於てである。殊に所謂マルブルグ派に於ては、稍や趣を異にした主觀主義を現はしてゐる。ここでは固より形而上學的及び心理學的のものを入れぬ。認識が結局基くと見られる主觀は、決して形而上學的でなくして、純論理的である。その主張する主觀の特色は意識一般であつて、これによつて認識

の最高法則及び概念の内容を意味し、この後者によつて認識意識が対象を規定するのである。斯くて此の規定することは対象を生産することを云ふ。意識より獨立せる対象があるのではなく、一切の対象は意識の生産せるもの、思惟の産物である。アラダスチマエに於ては、最高の格率及び概念によつて産出されたる認識、簡單に云へば、概念に合致するものが現實のもの、即ち対象であつたと同じく、マールブルグ派説によれば、概念と實在、思惟と存在とが合致するのであつて、思惟から獨立せる實在的存在があるのではなく、ただ概念的思想的存在があるのである。従つてここでは客觀の側に於ても實在を立てることは否定せられるのである。かくて此主觀主義は基督教的プラトン派に於て實在論との綜合があると同じく、近代のカント派にあつては狹義の觀念論となつた。この立場そのものは形而上學的問題解釋でなく、形而上學以前の問題解釋を示すものといはねばならぬ。

(三) 實在論

以上は形而上學以前の問題であつたが、以下述べるところは形而上學の立場に於

ける認識論的問題である。

實在論とは意識から獨立なる實物があるといふ認識論的立脚地を云ふのであるが、この立脚地はまた種々に分れる。歴史的にも心理學的にも先づ最初に現はれるものは素朴的實在論である。此立場は未だ認識論的反省の加はらないものであつて、主觀客觀の問題は尙ほ未だ起らないのである。この立場にあつては、意識内容たる知覺と、知覺せられたる対象とは未だ判然と分けられないのであつて、事物がその獨立の姿を以て直接に與へられてあるのではなく、單に知覺内容として與へられてあることを知らないのである。かく知覺内容と対象とを同一視するがために、また知覺内容に含まれる凡ての屬性をも対象に歸するのである。此立場から見れば、事物は我々がこれを知覺する通りのものである。凡ての屬性は知覺的意識から獨立に客觀的に対象に屬するものと見做す。

次に進んで自然的實在論となるのであつて、これはもはや素朴的ではなく、認識論的反省の加はつたものである。此立場からすれば、知覺内容と対象とは同一ではなく、互に區別せられるが、併し対象は精密に知覺内容に對應することを確信する

ものである。故に例へば、血は赤いのでなく、砂糖は甘いのでなく、赤いとか甘いとかは單に意識内のことである。といふが如きは、素朴的實在論と同様に、不合理と思はれるのである。事物の客觀的屬性を確信するものである。この見方は自然的意識の見方であるが故に、これを自然的實在論と稱す。

第三には批判的實在論がある。此立場は認識批判的考察にもとづくが故に批判的と云ふ。この見方によれば、知覺内容に含まれる一切の屬性は事物に屬するのではなく、單に或る感覺器官によつて捉へられる事物の一切の屬性即ち事物の性質、例へば、色、音、臭、味の如きは單に意識内に存在するといふ。かくて特定の外的刺戟が我々の感覺器官に對してはたらしき、意識の反應の仕方を現はす。従つてこれらは客觀的でなく、主觀的である。固より事物に於て斯くの如き性質の現はれるやうな客觀的因果的契機があると思はねばならぬのであつて、例へば、血が赤く見え、砂糖が甘く味ははれるのはこれら對象の屬性に基くと云はねばならぬ。

自然科学的の根據からして批判的實在論の立場をとつて、第二性質を立てるものは先づ物理學である。物理學では、世界を多くの實體の集まれる一の體系と見做し、

これを純粹に量的に規定するものである。物理學者の世界には凡て質的のものは無いのであつて、質的のものは本來世界には屬しないで、全く第二性質である。固より物理學者は質的のものを全く棄て去るのではないが、併し意識内に生起するものと見做しても、質的のものは客觀的實在的過程によつて生ぜしめられると考へる。かくて例へば、エーテル振動は色感覺、光感覺を生ぜしめる客觀的刺戟となるものである。かくて近世物理學は第二性質を特定の刺戟に對する意識の反應と見做すものであるが、併しこれら刺戟は事物そのものでなく、感覺器官に對する事物の因果的作用と解するのである。

次に生理學が此實在論に一層の根據を與へるものである。生理學によれば、我々は感覺器官に對する事物の作用を直接には知覺しないのである。刺戟が感覺器官に達するだけでは未だ意識されてゐない。特有の感覺神經に達するためには、先づ感覺器官又は皮膚を通過せねばならぬ。而して神經によつて腦髓に傳達せられる。いま若し非常に複雑なる腦髓の構造を考へる時は、刺戟が大脳皮質に入り込んで物理的刺戟と類似したる過程を喚び起すといふことは分らない。

終りに心理學が此實在論に支柱を與へる。知覺過程を心理學的に分解すれば、知覺が知覺を全部作り上げるものでないことが分る。凡て知覺にあつては、單に客觀的刺戟に對する反應として、即ち感覺としてではなく、知覺する意識の附加として見るべき或る要素がある。例へば、一片の白墨を手にとれば、單に白の感覺及び一定の重さと光澤との感覺のみならず、白墨といふ對象に一定の形、延長を與へ、尙その上に物及び屬性といふが加き一定の概念を與へるのである。知覺内容のこれら要素は直ちに客觀的刺戟に還元せられないのみならず、意識の附加を示す。かくてこれら附加を意識の自發的產出として見るものが未だ證明せられず、またこれら附加と客觀的刺戟との關係が成立しないとすれば、外物は單に意識に於て反映せられるといふ素朴的實在論の見解は非常に疑はしいのである。

斯くて批判的實在論が素朴的及び自然的實在論に對して有する物理學的、生理學的、心理學的根據があるのであるが、これらの根據は固より絶對的必然的のものでなく、單に蓋然的の性質を有するのみであつて、ただ素朴的及び自然的實在論を全然不可能であるといふべき理由は成り立たない。

批判的實在論が第二性質について、素朴的及び自然的實在論と異なる見解をとると云ふことよりも一層重要なことは、批判的實在論が素朴的及び自然的實在論と共通なる根本定立を立てると云ふことである。即ち意識より獨立な對象が實在するといふことである。この根本定立を立てる根據は次の三つが重要なものである。

先づ第一に、批判的實在論は知覺と表象とを區別する。即ち知覺にあつては多くの主觀が或る對象を知覺し得るのであるが、表象内容は單にこれを有する主觀のみが知覺するのである。例へば、予が手にある一本の筆を他人に示すとすれば、多くの主觀がこれを知覺し得る。これに反して、予が一つの風景を想ひ起すとすれば、この表象内容は單に予に對してのみあるのである。故に知覺對象は多くの人に知覺せられるが、表象内容は一個人にのみ知覺せられるのである。批判的實在論の見解による知覺對象の共通個人性は、種々の主觀に作用し知覺を喚び起さしめる實在的對象がある、といふ假定によつてのみ説明することが出来るのである。

批判的實在論は尙ほ進んで、知覺が意志から獨立であるといふことを主張するのである。予は表象を予の意志によつて喚び起し、またこれを變じ、またこれを生滅

せしめ得るが、知覺にあつてはそれは不可能である。知覺の去來及び内容は予の意志から獨立である。併しながら、批判的實在論の主張するこの獨立性は、知覺が知覺主觀から獨立に成立し、實在的に存在する對象によつて作用せられる、といふことによつてのみ説明せられ得るものである。

批判的實在論は更に進んで、知覺對象は我々の知覺から獨立なることを説く。知覺對象は假令我々の感官がこれを知覺せざる時でも尙ほ残る。例へば、予が昨日學校で見た卓子は今朝早く同一場所に於て再びこれを見る。對象が知覺せられなかつた時間に變化しても、知覺對象は知覺作用から獨立である。例へば、曾て冬に見た一風景が春には全く變化して居ることを見る。併し此變化は全く予が主觀の附加なく進み行くものである。この故に知覺對象が知覺意識から獨立なることが明かになる。かくて批判的實在論は知覺の對象は我々以外に存在し、實在的存在を持つといふことを推論するのである。

批判的實在論は實在を合理的方法によつて立てんとするものであるが、併しこの立て方は實在論の他の主唱者にとつては不充分と思はれるのである。その考によ

れば、實在は證明せられるものでなく、單に經驗せられ體驗せられるのみである。而して確實に意識外の對象があることは意志の經驗によつて示されるのである。我の知力が事物の本質 (essentia)、本性を立てると同じく、我々の意志と事物の存在 (existentia) との間に同様なる關係が成立つ。我々が純粹なる悟性的存在であるならば、一般に實在意識は無いであらう。實在意識があることは我々の意志によるのである。事物は意志及び努力に對して抵抗するが、この抵抗に於て事物の實在性を體驗するのである。この形の實在論を通例、意志的實在論といふ。

初めて意志的實在論を説いたのは十九世紀における佛蘭西のメーヌ・ド・ビラン (Maine de Biran) であつて、後これを基礎づけ形づくつたのはウイールム・ティルダイである。次いでその學徒フリッツ・シャイゼンケーラー (Fritschsen-Koller) が、また現象學の立場からマックス・シェーラーがこれを説いた。

斯くて種々の實在論があるのであるが、何れもその根本の定立は意識から獨立なる實在的對象があるといふのである。實在論の反對は觀念論である。

(四) 觀念論

觀念論の語は種々なる意味に用ひられるが、特に形而上學の意味と認識論の意味とを區別するを要する。形而上學的觀念論(唯心論)は、實在の基礎には精神的の力、觀念的の力があるといふことを確信するものであつて、この點においては固より認識論的觀念論と關係するものである。認識論的觀念論は意識から獨立なる實在的事物が無いといふ見解をとるものである。さて今、實在的事物を除外すれば、尙ほ二種の對象がある。即ち意識に實在するもの(表象、感情)と觀念的のもの(論理學及び數學の對象)とある。故に觀念論は實在的對象を意識に實在する對象若くは觀念的對象として認めなければならぬ。ここに於て觀念論は主觀的若くは心理學的と、客觀的若くは論理的とに分れる。

先づ主觀的若くは心理學的觀念論によれば、凡ての實在は主觀の意識に於てのみある、即ち事物は意識内容に他ならぬのである。その全存在は知覺せられることに於て成立つ、即ち意識の内容である。いま若し知覺せられることがなければ、また

存在することも無い。維多の内容を有する予が意識は凡て實在的のものである。の立脚地をまた意識内在説 (Konszenzialismus — conscientia — 意識) と名づける。

この立場の代表者はバークレイである。バークレイは存在することは知覺せられることである (esse = percipi) と云つた。然るにバークレイはこれをただ物質的事物のみ用ひて精神には用ひなかつた。而して精神を寧ろ獨立の存在と見做した。殊に神に關しては獨立の存在と見做し、我々に感性的知覺を生ぜしめる原因と考へた。かくてバークレイは感情的知覺を我々の欲望及び意志から獨立なものと考へた。故にバークレイの觀念論は形而上學的及び神學的に立脚するものである。この立脚地を立てたものは近世の新しい主觀的觀念論である。アヴェナリウスの經驗批判論及びマッハの感覺論はそれである。尙シュッペ (Schuppe) 及びシユールヘルト・ゾルテルン (Schubert Soderen) の内在哲學はこの流に屬し、凡て存在は意識に内在するものといふ。殊にシユールヘルト・ゾルテルンの主觀的觀念論は認識者の意識のみが存在すると云ふ獨我論 (Solipsism) になる。

客觀的若くは論理的觀念論は主觀的若くは心理學的觀念論と全く異つて、主觀的

觀念論は個人的主觀の意識から出發するに反して、客觀的觀念論は科學の客觀的意識を出發點とするのである。この意識の内容は心理學的過程の複合體ではなく、思惟の即ち判斷の總計、言葉を換へていはば、心理學的實在的のものでなく、論理的觀念的のものであつて、判斷の體系である。この觀念的意識即ち「意識一般」から實在を説明せんとするときは、事物を心理學的資料即ち意識内容としないのであつて、それを何か思惟せられたるもの、即ち論理的契機となすのである。論理的觀念論は主觀的觀念論のやうに、事物の存在をそれが知覺せられるといふことに求めないで、知覺そのものと知覺において與へられたるものとを區別する。併しこの與へられたるものを批判的實在論のやうに實在的對象を示すものとはなさず、却つてこれを課せられたるもの (ein Aufgebendes) とす。即ち認識の課題であつて、知覺において與へられたるものを論理的に規定し、それによつて認識の對象となすのである。斯くて論理的觀念論は認識對象が思惟から獨立であるといふ實在論に反して、對象を思惟から産み出すものと見るのである。かくて主觀的觀念論は認識對象を何か心理學的のもの、即ち意識内容と認めるに反して、また實在論がこれを何か實在

的のもの即ち外界の一部と認めるに反して、論理的觀念論はこれを論理的のもの、即ち思惟の所産と見做すのである。

今、一例に就いてこれを明かにしよう。例へば、予は一枚の衣服を手取る、この衣服は、實在論者にとつては、予が意識から獨立に存在する。然るに、主觀的觀念論者にとつては、この衣服は單に予の意識内に存在する。また論理的觀念論者にとつては、衣服は意識の内若くは外に存在するものでなく、概していへば、衣服はそこに存在して居るのでなく、産み出されねばならぬ。併し、産み出すことは予の思惟によつてのみ出来る。衣服といふ概念を造る時は、予が思惟は衣服と云ふ對象を産み出すのである。故に論理的觀念論者からすれば、衣服は實物でもなく、また意識内容でもなく、一の概念である。衣服の存在は實在的でも意識的でもなく、論理的觀念的存在である。

論理的觀念論は全實在を論理的或者となすが故に汎論理主義 (Panlogism) と名づけられる。新カント派殊にマールブルツ派はそれである。新カント派はカントに溯ることを云ふのであるが、論理的觀念論を生起せしめる著しき步驟をなしたものはフイヒ

テ (Fichte) であつて、フィヒテは認識する自我を絶対的の自我に擴げ、これより全實在を導き出さんと努めた。ヘーゲルに至つて、實在の原理を論理的理念と定め、物の實在を純論理的となし、徹底的に汎論理主義となつた。然るにこの汎論理主義には尙ほ非合理的契機が附着することは辯證論的方法に於て認められる。

斯くて、觀念論は主觀的觀念論及び客觀的觀念論に分たれるが、兩者の間に本質的相違がある。併し、この相違にも拘らず、その間に共通なる根本の見方があつて、何れも認識對象は實在的のものでなく觀念的のものであると定立するのである。併し、觀念論はこの定立を立てるのみを以て満足せず、またこれを證明せんと求めるのである。觀念論から云へば、意識から獨立なる對象といふ考は矛盾せるものである。何となれば、予が一對象を考へる時は、予はこれを意識の内容となすのである。然るに、對象が予の意識外に存在するといはば、予は自ら矛盾するのである。故に意識以外に實在する對象は無く、一切の實在は意識に於て存する。

この説を内在説と云ふが、その最も著しきものはバークレイである、またこれに類似した説を唱へたのはシュッペであつて、彼は意識内容でない實在はそれ自らに

矛盾であり、考へ得べからざる思想であると云つた。

● 觀念論は斯様な内在説を以て實在論を攻撃するが、併しこの觀念論の議論も批判主義から見れば取るべからざるものである。固より或る意味に於ては、予が思惟する對象を予の意識の一内容であるといふことは云ひ得る。然れども、是は決して對象が意識内容と同一であるとの意味ではなく、意識内容は、それが表象でもまた概念でも、對象として現前するのであるが、對象そのものは意識からは獨立である。故に意識から獨立なる對象があると云ふのは、意識から斯様に獨立することが對象の表徴であると云ふことである。然るに意識に内在するものは思惟内容であつて、思惟内容は意識の一部分である。故に思惟から獨立なる對象といふことは更に何等の矛盾を含まない。何となれば、思惟又は思惟せられたるものは内容であつて、思惟から獨立なるもの即ち思惟せられざるものは對象となるからである。

(五) 現象論

認識の起源の問題に於ては、合理論と經驗論とが互に對立すると同様に、認識の

本質の問題に於ては、實在論と觀念論とが互に對立する。併し、前者におけるが如く、後者においても、兩方の對立を互に調和せんと試みがある。批判主義の見方からすれば、アプリアリ説若くは先驗論を以て前者の對立を克服し、現象論を以て後者の對立を協調せんとするものである。

現象論(現象 Phenomenon)は、事物の認識は事物それ自身がある通りのものではなく、事物が我々に現象する通りのものであると云ふ。現象論に従へば、確かに事物は存在するが、併し我々は事物の本質を認識することは出来ない。我々の認識し得るものは唯だ事物の存在のみであつて、事物の本質ではない。斯くて現象論は現實の事物を認識することにおいては實在論と同じく、而も認識を意識の現實若くは現象界に限る點に於ては觀念論と同じ。

今この認識論を明かにするには、現象論と批判的實在論とを比較するのが宜しい。既に述べたる通り、批判的實在論に依れば、事物は我々がこれを知覺する通りのものではなく、色、音、味、等の如き第二性質は事物自身のものではなく、我々の知覺があつてはじめて生ずるものである。現象論は尙ほ進んで、形態、延長、運動の如

き第一性質も、更に一切の空間的及び時間的規定も事物そのものには無く、意識の作用と見做すのである。カントの説に従へば、時間及び空間は直觀の形式、感性の機能に因るもので、感性は無意識及び不隨意に感覺を並在的に又は繼在的に排列する。加之、事物の概念的規定もまた意識から生起する。世界が諸々の性質を備へたる事物から成り立つと思へば、即ち實體概念を現象界に適用すれば、また或る過程を因果的に制約せられると見れば、即ち因果の概念を適用すれば、それは悟性のアプリアリな形式及び機能に基づき、これ等の形式や機能が予の意欲から獨立に働く感覺によつて刺戟せられるのである。斯くて、現象界へ適用する最高概念即ち範疇は、事物の客觀的規定を現はすものでなく、悟性の主觀的思惟形式であつて、この主觀的形式が現象の助けを以て事物を排列し、對象的世界を現出せしめるのである。現象論の意味に於ては、我々は常に現象界をのみ取り扱ふ、即ち意識のアプリアリな働に基づいて現象する世界を取扱ふのであつて、決して物自體を認識するのではない。他語にて云へば、予が生息する世界は予が意識によつて形成せられた世界である。事物を認識せんとすれば、直ちに意識の形式を用ひねばならぬ。故に物自體が

認識せられるのでなく、事物の現象のみが認識せられるのである。

以上の如く見れば、實在論と觀念論との争は、論理的決定的に何れをとるべきかを確證することは出来ない。ただ蓋然的根據に立つてこれを論ずるのみであつて、何れかの立脚地に基づいて、兩者の争を平定することは出来ないやうに見える。即ち、實在論も觀念論も純合理的の手段によつて立證することも反對することも出来ないとするれば、之を決すべき途はただ不合理的の方面に於てのみ可能であるやうに思はれる。この途をとるものは前述の意志的實在論である。意志的實在論は意志的方面に重きを置き、我々が意欲と努力とによつて抵抗に突き當るので直接に實在を體驗するのである、單なる論理的推論でなく、意志の經驗があつて外界の實在性を確信するのであると説く。斯くて觀念論が克服せられるやうに見える。

一 觀念論はまた自我の存在に至つて頓く。自我の存在は直接なる自己觀照によつて確められるものである、この點を指摘したのはアウグスチヌスであつた。このアウグスチヌスの思想を進めて、デカルトは有名なる「我思ふ、故に我在り」(Cogito ergo sum)

を立てた。デカルトに對してメーヌ・ド・ビランが「我意志す、故に我在り」(Volo ergo sum)と云つた。この二個の命題は、我々自身の自我の存在を直接に自證するといふ根本思想は同一であつて、ただ一方は思惟過程から出發し、他方はこれに反して意志過程から出發するといふ點が異なるのである。この自我の直接自證に於ては、凡ての觀念論は座礁せねばならぬ。

斯くて、實在的對象の存在についての問題が解決されるのであるが、併しこれら對象の價值性については如何になるのであるか。我々は事物の本質即ちカントの物自體を認識し得るか、また我々が對象の客觀的規定に就いて何者かを爲し得るか、若くは現象論の意味に於て、我々が事物の本質でなく、定在を把握し得ることを以て満足せねばならぬか。この重要な問題に對する答は殊に認識の本質に就いて如何に考ふべきかによるのである。而してこの點に就いてはアリストテレスの見解とカントの見解とが分れるのである。アリストテレスの見解によれば、認識對象はそれ自らで完成し、而して意識によつて模寫せられる。カントの見解によれば、完成せる認識對象があるのでなく、對象は意識によつて産み出されるのである。一方の見解は認

識意識が事物の客觀的秩序を反映し、他方の見解ではこの秩序を生起せしめる。即ち一方では認識作用を受動的受容的に解し、他方では能動的生産的と見るのである。さて兩者の見解の何れを正しとすべきか。今、先づアリストテレスの見解を見るに、それは希臘的精神の構造と密接に關係するものであつて、希臘的精神では意識の創造的の力を考へず、凡て認識は常に受けとられたるもの及び見出されたるものの模寫と考へる。この特色は希臘人の美感及び造形感に溯ることが出来るので、希臘人は一般に形相及び様態を見、世界を以て調和せる全體 (Cosmos) と見る。この美的の見方がまた認識に就いての見解をも制約するのである。その考では、認識は客觀的形相の直觀であり、外的世界の反映であると解するのである。

然るに、若し認識作用を對象の模寫と見るならば、然らば認識は現實在を重複することになる。即ち現實在が一方には意識外に客觀的に存在し、また他方には主觀的意識の中に主觀的に存在することになるので、斯くの如き重複は如何なる意味を有すべきか解することが出来ない。認識論は斯くの如き重複を含まず、従つて認識現象をもつと單純に、従つてもつと明瞭に説明すべきものであらう。

終りに、アリストテレスの認識論の缺點は、それが證明せられざる形而上學的前提に基づくことである。即ち現實在は合理的構造を示すといふ認定に基づくものである。斯くの如き前提に基づくものなるが故に、アリストテレスの認識論は、斯くの如き前提に基づかない立場に對しては、頗る不利益の地位にあるものである。カントは合理主義的認識論に對して、現實在の形而上學的構造について、先入の意見から出發しないといふ點で優越の地位を占めて居る。

然れども、他方には又カントの認識論に對して反對しなければならぬものがある。カントに依れば、感覺は純粹な混沌態を現はし更に何らの秩序を示さない、却つて凡ての秩序は意識から生ずる。カントに依れば、思惟は秩序をつける事を意味するのである。併し、これは不可能であるといはねばならぬ。若し感覺材料が全く無規定であるならば、我々は感覺材料を整へるために、時には實體の範疇を、時には因果の範疇を、また時には他の範疇を用ふる事が如何にしてあり得るのであるか。一定の範疇を用ふるには所與に於て客觀的根拠が無ければならぬ。所與は全然無規定であり得ない。而も若し或る規定があることを示せば、そこには對象の客觀的規定

のあることを指示するのである。而してこれら客觀的規定は我々の思惟形式に全然一致するとは云はれない。然るときは物自體の不可知性といふ原理は破れざるを得ない。

ここにおいて、我々は今この問題の解釋を求むべき方向を暗示するものであらう。以上双方の側に於て鋭き思想家が互に反對の解釋を取るものとすれば、人間の認識能力の限界に臨んで圓滑な絶對的に確實な解釋は、人間の有限なる思惟には不可能であると考へざるを得ない。而してこの考はもう一層深いところに基づくものである。我々は意志的及び行動的のものとして自我と非我、主觀と客觀との對立に逢着すると同じく、この二元觀を理論的に克服することは、即ち主觀客觀問題を究竟的に解釋することは不可能であると云はねばならぬ。

第五章 特殊問題

(一) 範疇

凡て認識論は、思惟がその客觀的意味、即ち對象的關係に基づくことを研究するものであるが、殊にいま特殊問題と題したものは、特に思惟内容に注意を向けるのであつて、主としてその對象的關係を顧みるものである。而して對象を規定する最も普遍的なる根本概念を範疇と云ふ。範疇論は形而上學若くは本體論と密接に關係するものであつて、異なる視點によつて認識論的にもまた形而上學的にも取扱はれるのである。範疇論は思惟形式の論理的起源を研究し、論理的起源は同時に範疇の妥當の性質を明かにするものである。然るに、形而上學では存在の方面から見るのであつて、經驗的事實から出發して世界の本質を見、實在の原理を得んとするも

のである。これが兩者の相違である。

認識論の根本の立場によつて範疇の把握が異なる。認識が對象の模寫であるやうに見るならば、認識の根本概念即ち範疇は對象の最も普遍的なる規定即ち存在者の客觀的性質を現はす。これに反してカントの云ふが如く、思惟が對象を産み出すとすれば、範疇は純粹思惟規定即ち意識のアプリオリな形式及び機能となる。斯くて兩者全く異なるので、一方から見れば範疇は存在形式即ち對象の規定であり、他方から見れば思惟形式即ち思惟の規定である。一は客觀論的實在論的であり、他はアプリオリ的觀念論的の見方である。後者の見方を採るものはマールブルグ派のカント主義である。これに異り前者の立場を採るものは現象學、對象論及び批判的實在論である。フツセルは範疇を形式的即ち論理的と實質的即ち領域的とに分けて、前者は對象の論理的本質を規定し、即ち對象そのものの必然的構成的規定を示す概念であるが、後者はこれに異り、純論理的範疇の特殊化を云ふのみならず、領域的本質に本來附着せるもの即ち本質的普遍性が純粹なる領域の個別的對象に屬せねばならぬことをも現はすものであると説く。

次に範疇の體系を見るに、古來種々の仕方にて範疇の體系が説かれる。アリストテレスは存在者に就いての言表の仕方によつて、範疇を實體若くは本質、分量、性質、關係、場所、時間、位置、状態、能動、受動の十種に分ち、カントは判断の種類に従うて、範疇を①分量の範疇 ②多、全 ③性質の範疇 ④實在、否定、制限 ⑤關係の範疇 ⑥實體—偶性、原因—結果、交互作用 ⑦様態の範疇 ⑧存在、可能、必然に分けた。カント以後種々なる範疇の體系が試みられた。

(二) 實體性

予は一の對象例へば樹木を見れば、それに就いて種々の性質を擧げることが出来る。樹木は一定の形、大きさ、枝葉、等を有する。凡て斯くの如き性質は對象に附着する。従つてこれ等はその偶性と名づけられる。偶性と區別して、對象そのものを實體といふ。而して實體を自存するものと云ひ、偶性は實體に内屬するものと云はれる。然るに此の他に尙ほ實體概念に附着するものがある。例へば、予が夏に於て見た樹木は冬になれば變化する。例へばその葉の匂は消え失せる。併しこれらの

變化に拘らず、予は同一の樹木であると云ふ。斯くして實體は自存の他に常在の性質を示す。主觀的觀念論にあつては實體は單に意識内容に過ぎない。論理的觀念論にあつてはそれは純論理的關係であつて概念の表徴の相互關係である。即ち實體概念の代りにここでは數學的函數關係がある。また實在論にあつては實體は意識から獨立な客觀的形而上學的事態である。

實體性、嚴密に云へば、内屬と自存との關係は決して經驗せられるものでなく、經驗についてこれを確める思惟の所産である。思惟の要求に従ひ内屬と自存との關係を立てるのである。斯くて思惟對象は其自身と同一的であると云ふ自同律を言ひ表はす。この法則を現象に應用すれば實體概念が出来る。しかし此法則を経験内容に用ふることはそれ自らによつて制約せられねばならぬ。經驗内容は此の法則を用ひて實體概念を形成するために機會を與へる諸契機を示すものである。斯くて實體概念は客觀的の對象規定を示すことになる。併しこれは論理的觀念論等の看過するところである。これに對しては、實體概念は客觀的な基礎をそれ自らに於て有すると云はねばならぬ。

(三) 因果性

經驗内容が集合して實體の概念を構成する機會を與へると同様に、その變化その生起消滅が因果の概念を構成する機會を與へる。例へば、太陽が石を温めると云ふ判断は經驗に基づく。この判断には二つの知覺がある。先づ初めに太陽が石を照すことを知覺する。次に石に接觸することによつてその石が温くなつてゐることを知覺する。即ちここでは二個の過程の繼在即ち時間的繼起があることを知覺する。然るに此の判断には其れ以上のことが含まれて居る。即ち一過程が他の過程に繼起するといふことのみならず、他の過程に因つて起るといふことを言ひ表はす。換言すれば、單に時間的繼續のみならず、その間に内面的聯關、必然的結合、即ち因果の連鎖があることを表はす。前の過程を原因と云ひ後の過程を結果と云ふ。この因果性は實體性と同様に決して經驗の材料ではない。

最も重要な哲學的因果問題は、如何にして因果律を證明し得るか、換言すれば、因果の必然性は何處より來るかである。

これに對して種々に答へられ得るが、今は唯その主なるもののみを擧げよう。一般の人は、因果律は確實なる、もつと普遍的な原理から生ずるが故に、従つてその必然性があると云ふ。而して自同律を斯くの如き普遍的原理と見做すのである。例へば、テオドール・リップス (Theodor Lips)、ヴァイルヘルム・ザインテルバントの如し。また因果原理を根據原理から推論し、或は根據原理の一特殊形式と思ふものがある (例、多くの新スコラ派)。また或は此原理を経験に用ひることとするものがある (例、サント)。ヒュームによれば、経験に於てはかかる必然的連繋は無く、ただ規則正しい繼起があるのみ。因果原理の必然性は習慣から説明せられるのであつて、人間が度々規則正しき繼起を見ればそれが習慣になつて、一定の原因があれば、常に一定の結果を期待するのである。此習慣は本能的必然性であつて、合理的思惟によつて妨げられないのである。斯くてヒュームは必然性を否定したのでなく、これを説明せんと求めたのである。カントはヒュームと同じく、経験に於ては單に規則正しき繼起のみありとするが、併し必然性の説明をアプリアリに求めたのである。マッハは因果關係を數學的函數關係となした。或る現象學者 (例、マックス・シェーラー) は因果律を直

接自明の原理となす。

蓋し因果概念は實體概念と同じく、これを構成するには、我々の内的経験を基にして推論する。我々の自我はそれが一定の性質を擔ふものとして體驗せられると同様に、一定の過程の原因として、而して一定の所作を惹き起すものとして體驗せられる。此類雜に依つて因果概念が構成せられるのである。

因果概念は觀念論にとつては客觀的意味を有しない、實在的妥當を有しない。主觀的觀念論にとつては單なる表象に過ぎない。また論理的觀念論にとつては論理的關係である。これに反して、實在論は世界に存在する實在的なる連絡を見る。この見方の正當なると否とは因果概念が客觀的事態と見られるか否かに依る。

因果原理は因果概念と密接に關係する。因果原理は因果概念の妥當領域に關するもので、變化あれば必ず原因を先想せねばならぬ、各々の變化には原因があると因果原理の内容である。

さて今、この原理の論理的認識論的性質に關する疑問がある。此原理が直接自明なるか、又は單に間接的なるか、又は直接にも間接にも自明でなく、ただ現實の學的

認識に達せんとするならば我々が必ずなさるべき一の先想と見られるのであるか。

因果原理を直接明瞭であると説く認識論者は一般に結果は原因を有すと云ふ。ハ
ーゲマン(G. Hegemann)は曰く「此法則の眞理は直接に明かである。各々の結果は原
因を有すとは分析判断であつて、述語は主語の概念から生ずる。即ち原因を共に考
へる事なくしては結果の概念は思惟せられない。若し此法則を否定すれば、矛盾律
に背いて、結果を結果としてまた同時に非結果として考へねばならぬだらう」と。

是に對してガイザー(Geiser)は謂へらく、因果原理は原因なくして何ものも結果
せずと云はれることは稀でない。この命題は確に直接明瞭で眞理である。併し乍ら
これを學的に用ふれば、此命題は全く無益である。何となれば、何ものかが結果で
あることを知る際に、それが原因を有すと云ふ人があつても、その爲に我々の知識
は少しも増さないからである。我々が何ものかに就いてそれが結果であることを知
れば、直ちにその原因があることを推度する要はない。何となれば、結果であるこ
とを知れば、直ちにそれに原因と云ふことが含まれてゐるからである。併し自然の
事實を研究するに當つて、自然界に屬する斯く斯くのものには結果若くは原因である

事を推度するのが最も重要である。故に科學は此推度を意味あるやうにするた
めには、結果が惹起されるといふこと以外に全く異なる内容を有する一原理を要するの
である。又イゼンクラーエ(Isenkrath)は、原因と結果は相關的概念であることを云ふ
のは全く言語上の法則に過ぎない。併し斯くの如き言語上の法則から、或る一定の
もの若くは唯一の存在するものが結果であり、従つて原因を有すると云ふことは毫
も結論し得られないのである。又かくの如き言語上の法則からは、地球上に生息す
る或人が祖父であり、従つて少くとも孫を有すといふ結論は生じないと云つて居る。
以上の如く云へば、因果原理の直接自明の性質を云ふこともまた出来なくなる。
併し今、一の第二の可能性があつて、因果原理に間接の明證があると云ふことが出
来る。これは因果原理が主概念から述語を直接でなく間接に、即ち或る特定の思惟
作用によつて得ることが出来ることと云ふ分析命題である場合を云ふ。これは一般に新
スコラ派の立場である。新スコラ派は因果原理を間接的分析命題となし、概念的演
繹的方法で證明せられ得ると考へる。

然れども又、ガイザーの如きは、因果原理を分析命題としないで、これを綜合判断

であるとした。而して世界を理解することは論理的に因果の範疇に基づくのであるが、併し因果原理に就いて論理的強制的証明は導かれぬ。斯くの如き証明はただ演繹的概念のみであるが、決して歸納的經驗的ではなく、若し歸納的經驗的であるならば、ただ蓋然性に導くのみである。然る時は世界を理解することは證明せられないことを許さねばならぬ。斯くて因果原理を把握する二個の可能性が確に證明せられないとすれば、ただ第三の可能性が残る。此第三の可能性は因果原理を以て科學的認識の必然なる先想となすもので、近來之を代表する人はメッサー（A. Meiser）とベッサー（E. Becher）である。メッサー曰く「變化を理解し得るために、我々はその原因に溯らねばならぬ。そのために我々は各々の變化はその原因を有すとアプリアリに先想する。此命題はその普遍性のために經驗に基づくものではない。何となれば、若し經驗に基づくとすれば、その妥當性は一般可能的の經驗に於て證據立てられねばならぬからである。若し我々が一變化に就いて、更に原因を見出し得なかつたとしても、そのためにその變化は無原因であると云つて満足することは出来ないであらう。却つて原因は我々に未知であることを假定するであらう。かくて因果原

理は經驗を離れてアプリアリに妥當するが、併し他方に於ては、因果原理は密接に經驗に關係するもので、いはば經驗に對してのみ因果原理が妥當するとの先想をなすことによつて、變覺に就いて學的認識を得ることが出来る。」

（四）辯證法

辯證法とはもと希臘語「ディアレクティケー」（Dialektiké）から出て、「ディア」（dia）とは「二」若くは「二人」の義で、「レクティケー」（lekiké）とは「互に話し合ふ」との謂であつて、會話、辯論の意味である。プラトンは眞の認識は單に歸納法（ソクラテスの）に依るのみならず、又演繹法にも依らねばならぬといつて、此兩者を辯證法と云つた。其後、アリストテレス、新プラトン派等を経て、近世、ヘーゲルに至つて辯證法の完全なる形式を見るに至つたのである。而して辯證法とは結局、「反對の綜合統一」である。例へば、最も純粹にして單純な概念の即自（An-sich）の状態に於ては「有」であるが其の有なる概念自らは矛盾を含有するが故に、自ら發展して「無」となる、即ち其概念自らが對自（Für-sich）となる。而してまた其概念自らが發展し

て「成」即ち「即自且つ對自」(An-sich-gegen-sich)となる。これを正、反、合の三段の發展過程といふのである。要するに、「反對の綜合」を深く直接自同の状態に於て見、其概念の成立過程を云つたものである。而してヘーゲルは凡てのものが此の發展の過程に基づくと考へたのである。何となれば、ヘーゲルに在つては思惟即實在、實在即思惟であるからである。

後、マルクス (Marx) が辯證論を説くに及んで、又ヘーゲルに倣つて、唯物論的辯證法を説いた。即ち物質の一般の運動の法則及び運動の形態は辯證法的であると云ひ、人間の意識から獨立に存在する現實其者が辯證法的發展をなすものであると説くのである。然るに、辯證法そのものが概念の發展過程でなければならぬが故に、先づ唯物論の論據を確立した上でなければ、唯物辯證法は成立しないものと思はれる。唯物辯證法は唯物論に基づくものであるが、唯物論は物質と云ふものを確立せねば成立するものではない。然るに、物質と云ふ概念は一の觀念若くは理念に外ならぬ。然る時は、物質を根本と立てる唯物論は成立するものでなく、従つて唯物辯證法は成り立つものではないのである。

第三編 倫理學の問題

苟も人間の行爲に就いて考へ、行爲の動機、目的、價值に就いて考へ、従つて人生の眞面目なる問題、人生の價值に就いて考へる人、即ちあらゆる倫理學者は種々意見を異にするにも拘らず、ただ一點だけは共通である。即ち我々の行爲を道德上種々に評價すること、而して最も高く評價せられたる行爲を以て道德要求として自己及び他人に課することの一事である。

倫理學にあつては道德的善若くは惡を問題とするのであつて、倫理學に於て單に善若くは惡といふときは常に道德的善若くは惡をいふ。而して行爲の善惡を判定するに大體二様の立場がある。一は行爲の發動する根本の精神に就いて判断を下すものであり、他はこれに反して、行爲の結果が個人若くは社會の快樂、幸福を生ずるか否かに就いて判断を下すものである。前者は形式主義、或は嚴肅主義、或は理想

主義と名づけられることがあり、後者は實質主義、或は快樂主義、或は幸福主義、或は功利主義と呼ばれ、而して、これはまた個人的のものと社會的のものとに分たれ、個人的のものの中で狹義の快樂、幸福を主とするものあり、又は個人の完成を説くものあり、而して社會的のものの中で狹義の功利主義を説くものあり、また社會の進化を説くものあり、斯くの如く、古來諸説紛糾錯雜して定まるところを知らざるが如き趣がある。

東洋に在つては、以上の如き諸説が互に入り混つて、截然と區別し難き觀がある。例へば、儒教の如きも其の説くところ、或は理想主義的のところあり、或はまた功利主義的のところもあつて、頗る判別に困しむが如きところがある。併し、いまい一般に各特色に就いてこれを分類し考察するときは、其特質自ら判明するに至るであらう。仍つて各趨向の梗概を辿ることにしてしよう。

第一章 道德の本質

今、道德の本質を廣義の功利主義と理想主義とに分けて見よう。而して功利主義を更に分けて、(1)快樂主義、(2)幸福主義、(3)完成主義、(4)自然主義、(5)進化主義、(6)狹義の功利主義に分ち、また理想主義を、(1)形式主義と、(2)價值主義とに分けて考察しよう。

(一) 功利主義

(1) 今ここに快樂主義といふのは主として、個人の感性的快樂をいふのであつて、支那の揚子、希臘のキレネ派等の説くところである。のち幾多の唯物論者も亦この説をとる。

(2) 幸福主義は福祉、即ち持續的精神的満足を目標と立てるものであつて、この立

脚地を明かにしたのはソクラテスに始まり、アリストテレスの「エウデモニア」(幸福)説も此の中に入れることがある。此説は今に特に説く人は少いが、併し他の倫理説殊に功利主義と混用して説かれて居る。

(i) 完成主義は道徳的目標を人間の本質の完全なる開展に置くもので、此本質に固有なるものを完全に働かし、その合理的なる素質を完全に開展することが善である、と考へるのである。此説を説いた著しき者はライブニッツである。

(ii) 自然主義は完全主義の粗雑なるものであつて、人間の本質に備はれる一切の衝動、傾向を發展させるのが道徳的に肝要であるといふ。ルソー(J. J. Rousseau)が教育にこれを應用せんとし、またニーチエ(Nietzsche)の説中にもこれを見ることが出来る。ニーチエはまた「社會的有脊椎動物」の道徳、平凡道徳、に反抗して超人を説いた。ニーチエの力はここにある。併し、ニーチエの云ふ権力は何の爲かといふに、権力それ自らが目的である。而して権力意志の力を以て標準と立てたるは、聽て大なる人格を正當に認められたものとも云へるであらう。また自己の價値を重んじたのは自敬の動機であるといつて宜しからう。

(iii) 進化主義は人間の進化を以て道徳を規定する標準と立てるもので、狹義の功利主義、又は、完全主義に近いものである。スペンサー(H. Spencer)、スライダン

(L. S. Stanen)、ワント等である。進化主義の根本思想によれば、生物の固有なる自己保存の衝動から種族繁殖の衝動を生ずるのである。比較的下等なる動物にある母性愛を以れば、同一の自己保存の衝動が、初は自己有機體の一部たりし子より、後には母體より離れて獨立せる子に及ぶのである。父に在つても亦同じである。斯くて両親と子とは同一體と思はれ、相互の利益と補助とは自然的で自明的となる。此考を擴げれば、家族、民族、にあつても同じであることは容易に知られる。凡て根本の衝動は皆自己保存のそれである。従つて粗野なる利己心より没我的行爲に至るまで連続して居るといふのである。ワントは極めて巧妙なる思想を以て此考を補つた。其説によれば、我々の行爲の結果は多少最初の動機以上に出で、斯くて將來の行爲に對して新しき動機を生じ、これがまた新しき結果を生ずることを知るのである。ワントはこれを目的滅生の法則(Das Gesetz der Heterogenie der Zwecke)と名づけた。斯くて個人意志が進んで集合意志となると説いた。

(一) 功利主義は道德を功利に基づけるもので、功利は常に人間に貴ばれ、目標と考へられ、追求せられるものであるといふのである。功利を求めると都合よきものは善であつて、これに反するものは悪である。さうして功利とは快樂、幸福、安寧、實利、生活の向上發展等をいふ。併し、實利及び安寧は種々の要素より成るが故に、功利主義は最高善を種々に規定することがある。例へば、福祉を善と立てれば、福祉を齎らすもののみを目標とし、福祉の外的條件、例へば經濟狀態に基づけば、主として經濟方面を目標とする。功利主義は實用主義を道德の方面へ轉用したものである。功利主義は主に英國に發生したものであつて、殊にベンサム(J. Bentham)、ミル(M. S. Mill)等が著しき主唱者である。近世文明諸國に在つては、その經濟的生活に於て、功利主義が主要なるものとなり、經濟生活の發展又は諸國民の經濟的結合によつて、平和を齎らんとする考の如きは、粗雑なる功利主義を實踐的に移したものに他ならぬ。世界は今や實利によつて支配せられるが、單に實利によつて齎せらるる平和は悲しむべきものである。ヴァンデルバントの云つたやうに、功利主義によれば、社會は相互保險の如きものとなり、本務は拂込であつて、一般幸福は配當金の

如くなるであらう。またリップス(Th. Lips)の云へる如く、一盜賊が一商人を刺ぐとせよ、ここに三つの不幸なる結果がある。商人の損害、其家族の損害、法律保安の不充分等である。而も同時に幸福なる結果がある、即ち該商人は再び働かねばならぬ、この働きによつて彼及び彼の家族は幸福を感じる。またその地方の弛廢せる警察がよくなつて、公安は鞏固となる。此場合には、單に結果のみより觀察する功利主義より見れば、此盜賊行爲は善なるか否か、結果の偶然性がこれを決すべきか、又は盜賊の目的がこれを決すべきか、功利的價值と道德的價值とは決して同一ではない。

(二) 理想主義

(甲) 理想主義では行爲の結果如何を問はず、専ら道德の理想によつて行爲を判定するものであつて、實質内容の如何を問はず、道德的要求の絶對的なることを説くために形式主義と名づけられる。此形式主義を説いたものは古代にあつてはプラトニ派であつて、近世に於てはカントである。カントは明かに道德は經驗によつて決定せ

られないものであると論じ、我々が善又は悪と評價する時は、この評價は必然性と普遍性を要求する。善は快適と同じものではない。或人にとつて快適なるものは他人にとつて必ずしも快適であり得ないが、併し或人にとつて善なるものは他人にとつて悪であり得ない。普遍性及び必然性は決して経験に基づくものではなく、経験は僅に偶然的なるもの又は蓋然的なるものを與へるのみである。道德は経験から獨立であつてアプリアリでなければならぬ。道德律は無制約的に妥當せねばならぬ、また凡ての道德的經驗に妥當せねばならぬ。併しそれは人間の經驗世界に屬するものから生ずるのでなく、人間に於ける超感性的なものから來るのである。

人間の實踐的生活を規定する原理若くは法則がある。若しそれが單に主觀的にのみ妥當するならば、カントはこれを格率即ち個人の意欲の臆見と云ひ、若し客觀的に妥當すればこれを命令と云ふ。而して或る先想の下にのみ妥當する命令をカントは假言命令と名づけ、無制約的に妥當する命令を無上命令と名づける。

無上命令は、最高普遍の道德律であつて、それから一切の道德律を引き出すのである。それはアプリアリで經驗から獨立なものであるが故に、經驗的なものをその中

に含有しない。アプリアリなものが自然律に對してはただ普遍的常恒的なもの即ち經驗の形式にのみ關係すると同様に、道德律はただ單に意欲の形式にのみ關係するものである。道德律は毫も特殊の内容を有せず、意志に對して何等一定の目的を定めず、ただ形式的であり得るのみである。普遍的の道德律は特殊の道德律の共通なものをとるのであつて、この共通なものは普遍妥當的命令を現はすのである。故に普遍的道德律は「爾の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理となり得るやうに行爲せよ」といふのみである。従つて初に予が意志の格率のみであるものも、若しそれが普遍的法則となり得るならば道德律となる。

斯くの如き道德律は自律的であるが、自律的の道德律は思惟の法則の普遍妥當性と同一の源泉から生じて來る。此法則は人間の本質から生ずる。我々が爲さねばならぬといふことは外から課せられるのではなく、また進化の結果でもなく、それが直ちに我々の本質であり我々の良心である。汝の本務を行へとは道德生活の根本的制約であつて、一般に本務を承認すべきことは自明的である。

カントの倫理説は崇嚴にして偉大ではあるが、併し餘りに形式的に過ぎ、實際

に迂遠なるが如き嫌がある。是に於て近來、價値の絶對性を認めて價値の倫理を説く人がある。マックス・シェーラー等がそれである。蓋し價値は尊ばれ求められるものであるが、茲にいふ價値は財寶とは何等關係するところなく、價値とは妥當の實現する形式を有するもので、價値倫理學の根本思想は、存在して居るものを單純に直観することによつて價値が見出されることを説くのである。さて今、眞又は偽、善又は惡と云はれるやうな對象を價値と名づける。善惡の價値は行爲や意欲や個人に附著し、そのために我々が不精密に行爲や意欲や個人を善又は惡であるといふ。然れども嚴密な意味に於ては、それはただ價値に就いてのみ云はれるのである。

善惡は單に予の内にあるのではない。我々が人間の本質から出る親切とか純潔とかを體驗するのは、予が意志決定とか歡びの情とかを體驗するのと同じでなく、それは予が意識内にあつて而も予に對立するものである。恰も予が見る卓子が意識内にあつて而も予に對立するが如きである。

然らば倫理的價値を有するものは何であるか。カント以來倫理學はただ意欲のみを道徳的と見做すものが多かつた。カントは意志のみを善又は惡と見做し、而して

心情を道徳的といふ時は、心情は意欲が流れ出る素質であるがためである。併し意欲又は行爲が道徳的であるといふのは餘りに狭き概念である。故にいま態度といふ語を用ひようと思ふ。併し單なる態度のみが價値を有するのではなく、態度が道徳的である時は、この態度を有する人格が常に價値を有するものである。要するに人格が固有な價値の中心である。

然らば人格とは何であるか。人格とは身體的のものでもなく、心的のものでもなく、物心的のものでもなく、價値の精神領域に觸れることによつて自我から生成するところのものである。精神が此領域に入り込む前は、凡てのものは自然的のもののみであるが、この接觸によつてはじめて、より高き新しき生が覺醒し、心意が陶冶せられ改造せられる。價値の領域が自我を通して時間性のうちに輝く。

第二章 道德の起源

道德の起源に關する問題は先驗的倫理學と經驗的倫理學とに分れる。先驗的倫理學は道德を経験から獨立せる根源的なものとなし、道德の普遍妥當性を明かに認め、これを解明し主張するものである。またそれは自律的である。茲に先驗的とはカントの所謂客觀的アプリアリの意味に解するのである。多くの學者は先驗論者であつて東洋に於ては原始儒教、宋儒、王陽明等、西洋にあつてはソクラテス、プラトン、アリストテレス等をはじめ近世デカルト、スピノザ、ライプニッツ等もまた先驗論者であると云つて宜しい。

經驗的倫理學は道德を経験に起因するものと説く。またそれは他律的である。經驗的傾向は既に古代の倫理説に見る事が出来るが、思想の明哲ならざるため、先驗的色彩の混入を見るのである。近世に至つて明かに之を説いたのはジョン・ロック

である。ロックは各個人間及び民族間に於て道德上の意見が互に異なるものあるを見て、決して普遍妥當的のものが無いことを説き、極端なる先驗主義を攻撃して、凡て道德上の規範が人間に備はれることを否定したのであつた。併しまたロックは此等の規範は演繹的に導き出されることを認めたのである。

唯物論は固より倫理上の經驗主義をとるものである。また進化論的倫理説も經驗的倫理説に屬するものである。スペンサーによれば、道德的善は個人及び社會の生存の保存及び發展であつて、この目的に適應する行爲は道德的であると説く。斯くの如き進化論的思想をとる學者頗る多く、これらの人々は道德の規範を進化論的に導き出すのであつて、或は社會的經驗の結晶であるとなし、また或は輿論と風儀或は家族或は法律的秩序或は國家の強制力等よりして道德の發展を説かんとするものである。要するに、進化論的倫理學の特徴は、社會を以て道德の發展に必要な要素と見るものである。

今、先驗的倫理學と經驗的倫理學との主張を評價する前に、道德の經驗的起源と道德的認識即ち善惡なるものの認識の經驗的起源とが全く別なものであつて、決し

て混同すべきでないことを見なければならぬ。道德的認識の經驗的起源に就いての見解は認識論的經驗論の一部分であつて、決して倫理學上の問題ではない。

斯くの如く見れば、兩者の優劣は直ちに知ることが出来るであらう。先驗主義の倫理學説には經驗主義に於けるよりも多く正しきものがある。先驗主義は少くも道德は根源的なものであることを認める。併しこの根源的なものは道德的領域の自律性に於て現はれるが、併しそれ自體に發展する經驗はまたそれに屬するところのものを保存するのである。即ち價値は固より生起も發展もしないのであるが、併し我の經驗的存在に於ては、道德は三つの意味に於て發展すると云ひ得る。先づ第一に個人及び人類の精神が分化して道德的領域を直觀することが出来るまでになる。次に尙ほ發展して價値の直觀、第三に道德的人格の形成即ち道德的價値の實現となるのである。斯くの如く見れば、個人及び人類に於ける道德の幼稚な時期から次第に成長する有様を説く經驗主義の所論も理解することを得、また道德的價値の所謂相對性が道德的認識要素の相對性に過ぎないことも理解することが出来るであらう。

第四編 美學の問題

美の主要問題は、美とは何ぞやの問題に歸着する。古代は藝術的作品は頗る多かつたのであるが、美の本質に關する理論に至つては餘り現はれなかつた。東洋殊に我が國に於ては、建築、彫刻、繪畫、文學、等に於て特有の美的作品は古來尠くはなかつたのであるが、美を一科の學として研究することはなかつたのである。これを嚴密なる意味に於て學的に研究することはカントに始まると云つて宜しいであらう。美學 (Aesthetics) と云ふ語はバウムガルテン (A. Baumgarten) に濫觴したといはれるのであるが、併し古代に於ても別の名稱の下に研究せられて居たのである。

美學を別けて經驗的若くは心理學的美學と、先驗的若くは哲學的美學となすことあり、又は形式的美學と内容的美學とに別けることあり、又は主觀的美學と客觀的美學とに別けることがあつて、一定しないのである。

第一章 經驗的美學

美的享受を初めて心理學的に注意したものはヒュームであるといつて宜しいであらうが、併し學的にこれを説いたのはフェヒネルであらう。フェヒネルは「下からの美學」(Aesthetik von unten)と「上からの美學」(Aesthetik von oben)とを區別して、上からの美學は美の理念及び概念を目的とし、これを最普遍的概念の系統に於て、殊に眞及び善との關係に於て、その位置を定めんとするものであり、これに反して、下からの美學は經驗によつて、我々を樂しませ若くは樂しませざるものに進み、斯くして美學の凡ての概念及び法則に達せんとするものである。さうしてフェヒネルは、自然科学が物理學及び生理學に基くと同じく、哲學的美學は經驗的美學に基かねばならぬ、斯くて快適及び不快適の法則を定めるところの學が必要であると云つた。この經驗的若くは心理學的美學は頗る廣く、種々に分れて居る。グロース(K. Gross)

は遊戯を以て美的現象に屬するものとなし、遊戯にあつては、其快樂價値は其活動以外の目的によるものでなく、其活動が自己目的である。斯く、美的享樂を遊戯として考へれば、遊戯は動物にもある。是に於て、この派は動物の美的享樂をも研究する。經驗的美學は先づ美的享樂の感性的要素を研究し、一々の官能が美的享樂には如何に参加するかを調べ、總ては美的享樂は官能の感覺と結びつくを見て、此官能感覺を以て美的享樂の本質的なるものと考へるに至つた。また經驗的美學は經驗の効果を重要な要素と考へた。フェヒネルは、我々の遭遇する凡てのものは其のものについての記憶を伴ふ、そのものを見れば、此記憶が直ちに現はれて、快適若くは不快適の要素となると説いた。この他、或は内面的模倣(グロースの如き)、或は感情移入(リップスの如き)、或は意識的自己幻覺(コンラッド・ランゲスLangeの如き)を説くものがある。

以上は經驗主義、心理主義であるが、これでは美學は一の應用心理學に他ならぬ。これに對して先づ非難をなしにのはいルタイである。テイルタイ謂へらく、美的印象の分析はただその印象を興へる事實と印象との間に若干の關係を定めるに過ぎな

い。藝術若くは風景の美的効果は非常に複雑なる集合となる。然るに藝術は効果ある諸性質の集積ではない。美は官能に映ずる形相と、内面的意味の關係に於て成立つ。さうして結局は、藝術は人生に於て如何なる職能をなすべきかの問題となる。

同時に他の方面からの反對がある。その考では、心理學は美的に効力あるものを説明することが出来るとしても決して美的價値を定めることは出来ない。心理學は事實を叙述するのみである。然るに美學の法則は感情活動の可能的形式から選擇するのであるが、此選擇は決して心理學のなすところてなく價値の區別である。心理學的分析は既に、美的價値あるものといふ概念を先想して居る。而して此概念は心理學から來らない。心理學者は或は價値判斷もやはり心的過程であると云ふかも知れぬが、それは何の證明にもならないのである。それは例へば、音響が物理現象であるがために、音樂の理論は物理學の一部分であると云ふと一般である。

第二章 先驗的美學

此説の重要なものはカントであつて、カントの考では、美は對象そのものの屬性ではない。さうして美的判斷は普遍妥當的且つ必然的であつて、これは構想力と悟性とが調和的活動をなし得ることに於て成立つ。斯くの如き種類のものになり得る對象を美といふ。然らば我々の美的判斷が關するものは對象に於ける何ものであらうか。カントにあつては、普遍妥當的且つ必然的のものは對象の直觀的把握に於ける形式のみである。此形式は合目的である。併し、それは利害の關心を離れたる即ち一定の目的無き合目的性である。我々は構想力と悟性とが調和的にはたらき、雑多を集めて統一となす能力を具有する。而して此主觀的性質に合致する對象を美といふ。斯くの如き對象は我々に無關心なる快適を喚び起すものである。以上はカントの考であるが、併し對象の合致といふときは既に客觀的契機があるのであらう。

カントの學說が餘りに形式的なるに對して、内容的美學が種々の形に於て説かれた。シェリング (Schelling) は其形而上學に於て美を説いて謂へらく、美は理想的と現實との統一であつて、そこにあるものは理念の永遠の領土である。この理念の領土は絶對的で唯一の實在である。此世界の現實はただ假象に過ぎない。理念に於て觀念性と實在性が最も完全に結びつけられ、これによつて理念が絶對的の美を有する。地上の美はこの美の模寫に過ぎないが故に、従つて不完全で相對的である。ヘーゲルは絶對的理念から美を規定し、絶對的理念が唯一の實在であつて、其他凡ては理念がそれ自ら實現する限りに於て實在的である。美は理念の感性的假象である。現實の對象は其自身では美ではないが、ただ理念が其の中に輝く限りに於ては美であると説く。

斯くて、内容的美學は美の代りに、或る他のもの (例へば理想と現實との統一、理念の顯現等) 即ち我々が通常、美といはないものを置いたのである。

第三章 價值美學

是に於て近來、價值美學を説くものがある。蓋し我々は美なるものに對すれば快適の情を起すが、併し快適は外的の對象ではなく、單に體驗に過ぎない。快適は體驗が有する一性質である。然るに、美といふときは外的對象を云ふので、體驗は眞の意味に於て美ではない。然るに、對象そのものは、例へば繪畫をその色彩、粹等の全體として見れば、未だ美とも醜とも云はれない。これらは時間的に存在する對象であつて、存在ではあるが併し美の存在ではない。また感情が美であり得ると云ふ人ですらも、感情そのものについては美であるとは云ひ難い。感情は時間的心的過程であつて、善とか眞とかであり得ないと同じく美ではあり得ないのである。故に美又は醜であると云ふには、對象そのものに何か附着したものがなければならぬ。斯くの如き對象を價值と云ふのであるが、美及び醜は或る種類の價值を總稱す

るのである。その種類の対象は指し示す事が出来得るのみで證明することは出来ない。倫理的價値に於ても、その性質のうち、その特殊の内容は單に直觀し得るのみである。美的價値に於てもまた然りて、藝術品が鑑賞者に於て價値の直觀となるのである。價値の自律性に於て普遍妥當性があり、その無時間性に於てその發展の不可能なることが證せられる。

美學の第一の問題は斯くの如き仕方にて美醜の対象を立てることである。第二の問題は美的價値の特殊なるものの特質を擧げることである。(例、悲壯、壯美等)。第三には直觀的對象が美的價値を有し得る性質を求めらるるのである。これ等の性質はその性質が屬する價値の範疇と合致して居らねばならぬ。藝術家は價値に従つて價値を有するものを形成し、鑑賞者は價値を有するものの形相に於て價値を把握するのである。故に或る意味に於ては價値は價値を有するものに於て表現せられる。

美學的態度、享受、創作また藝術の起源等の研究は寧ろ心理學及び文化史に屬するものである。

第五編 宗教の問題

宗教哲學の立場は種々異なるが、併し何れも次の諸問題を取扱ふ。即ち、(1)宗教の本質、(2)現世と神の本質、(3)宗教の眞理内容、(4)宗教の起源、(5)宗教的生活の心理、(6)宗教と道德及び哲學との關係等である。これら諸問題の中、人々によつて多少輕重の度を異にするのであるが、併し宗教の起源や宗教の心理等は歴史的及び心理學的問題なるが故に眞に哲學の問題とはなり得ない。

宗教はこの全生活に於て神に歸依するのである。従つて神の認識及び人生に於ける神のはたらきを認めることである。蓋し思惟をなすもの、行爲をなすもの、として「自我」そのものを見れば、既に自我を對象として居るのである。眞に思惟するもの、行爲するものは對象化せられないものでなければならぬ、合理化せられない

ものでなければならぬ。この合理化せられないものは絶対普遍のものであつて、自我の根底、實在の根底である。斯くの如き實在の根底、自我の根底はこれを合理的に把握せんとすれば、既に對象化せられるのであるが故に、そのものは合理的に把握すべからざるものであると云はねばならぬ。此點より見れば、實在の根底の根底は何とも名狀すべからざるものであるといはねばならぬ。斯くの如きものを言語に於てこれを現はすことは不可能であつてただ之を神又は佛と云ふのである。この神又は佛に歸依し、小なる我を忘れ、絶対普遍なるものに歸依するのが宗教的である。この絶対無限者と現實存在たる小なる我と對照するときは、現實存在たる我の過誤、不完全を痛感せざるを得ない。これ古來の聖賢が自ら罪業の深重を痛嘆せる所以であらう。而して斯くの如き絶対無限者に憧れ、憶念する時に祈りの心を起す。絶対無限者に歸依し攝取せられたるものにあつては、宗教は力として價值として儼存する。宗教は神聖といふ言葉を以て言表はす價值である。何人も自らこれを畏敬すべきことを知るものは既に宗教的價值を體驗するものと云はねばならぬ。或は神の奉仕に於て、或は神の祈りに於て、或は恩寵を感じた時に、或は悔改をなす時に

何れも宗教的價值を體驗するものである。我々は宗教的價值を我々に對してはたらしきかけるもの、我々に對立する或るものと感ずるのであつて、直接の印象若くは體驗ではない。而して宗教的價值を體驗したものは、また言ふべからざる崇高なるもの神祕的なるものを感じ、絶対依憑の感を起すであらう。

個人及び人類の經驗に於ける此價值を擧げ示すことが宗教哲學の第一の問題であつて、此價值は宗教の中心であり眞髓であり根源である。これを認識することによつて宗教が確固たる客觀的のものとなつて、ここにその自律性が立てられる。

古來、宗教と哲學、信仰と知識とを混同せんとする企があつたが、これに對しては宗教は全く獨立な價值であることを強調せねばならぬ。宗教的價值は他の價值に基づくのではなく、全く固有の基礎に於て在るものであつて、その妥當の基礎は哲學にあるものでなく、全く宗教的認識に固有なる直接の確實性に基づくものである。多くの哲學者は、哲學が宗教に結合することによつて宗教の眞理を確實にするともひ、宗教に大なる奉仕をなしたと云ふものもあるが、併しこれらの學者は宗教と哲學との關係は、哲學的認識は既に宗教によつて拓かれたる途を歩むものであること

とを忘れて居る。これに反して、また哲學的認識衝動が固有の立脚地に立つが故に、その哲學的認識が動搖すれば、宗教の基礎もまた従つて動搖すると思ふ人がある。併し宗教的價値は既に述べた通り、それ自ら固有の立脚地に立つものである。従つて宗教哲學は固有の對象を有するものであつて、從來或は神學又は世界觀又は宗教學又は宗教心理學等を攝り入れて哲學的理論を爲すものもあつたが、併し斯くの如き助けによつて眞に宗教哲學を仕上げんと試みることは誤であらう。

宗教そのものは宗教についての哲學即ち宗教哲學とは異つて居る。宗教は信仰によつて神人合一を求め、宗教哲學は思惟の獨立を主張する。而してパンが良くあらんがためにはパンだねが無ければならぬが、併しパンだねはパンではないと同じく信仰が無ければ宗教が無く、宗教が無ければ宗教哲學も亦無い。而して信仰は思惟の達しない體驗であるが、併し信念が深まれば従つて思惟體驗も深まるべく、また思惟が深まつて自覺内照に達すれば従つて信念もまた深まるであらう。この點に於て兩者は相伴うて進みゆくことが出来るであらう。佛說四十二章經に曰く、佛言、吾法念無念念、行無行行、言無言言、修無修修。會者近爾、迷者遠乎。言

道斷、非物所拘。差之毫厘、失之須臾。(右經第十八章)と。蓋しこの邊の消息を言つたものであらう。

6565

論 概 學 哲



昭和二十二年八月十日印刷
昭和二十二年八月十五日發行

定價五十圓

著 者 得 能 文

發 行 者 森 前

印 刷 者 濱 崎 若 司

配 給 元 日本出版配給株式會社

東京都千代田區淡路町二ノ九

發 行 所 萬 葉 出 版 社

東京都世田谷代田一ノ七六三
電話世田谷五一八一

日本出版會會員番號 A213013

終