

558-84



1200501511425

58  
4

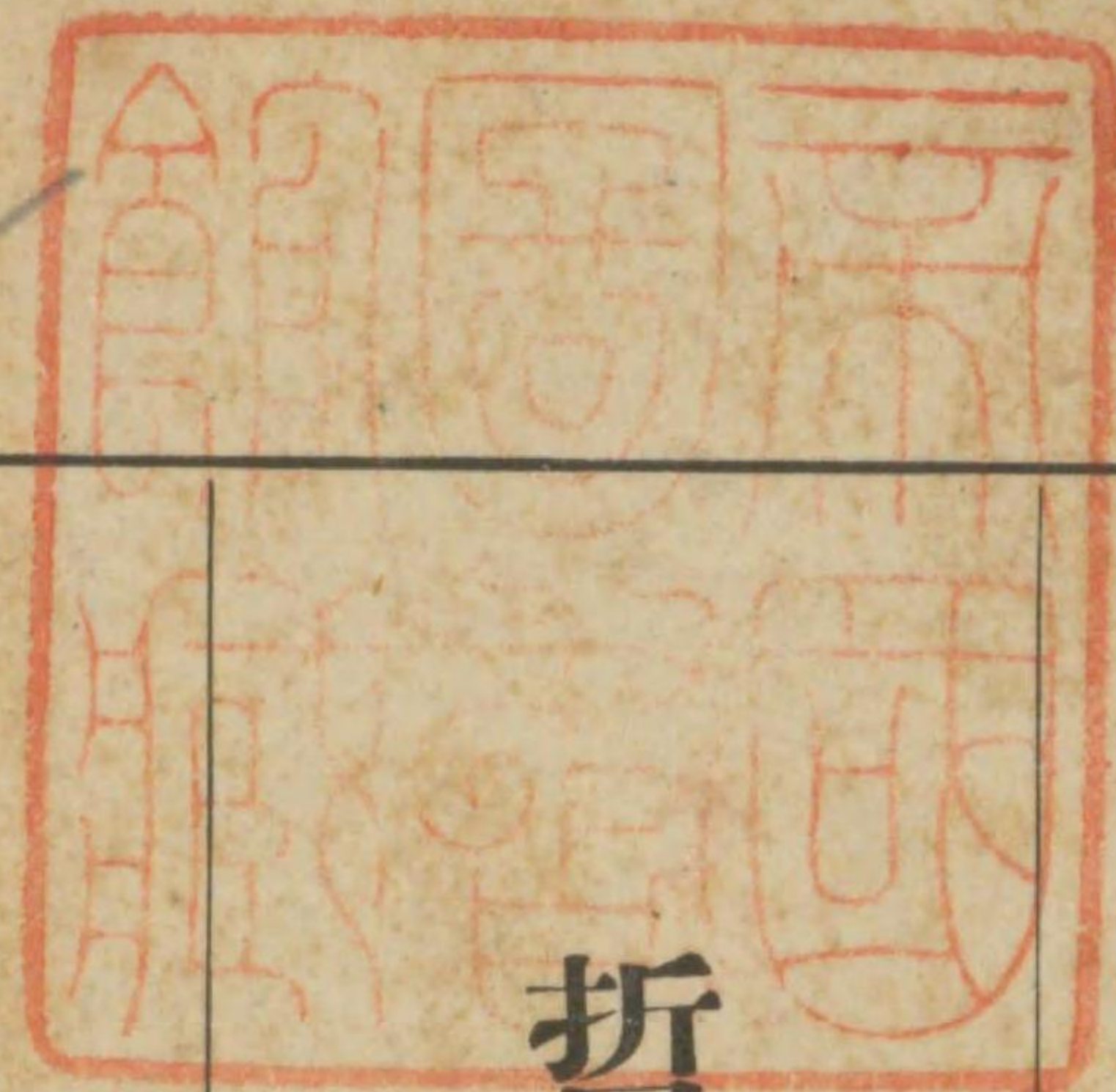




20.10.19



21375  
④



早稻田大學  
文學部  
教授  
博士

金子馬治著

哲學概論

早稻田大學出版部發行





## 序

此の小著述に關して、私には世間にむかつて誇るべき何も無い。たゞこれによつて私は、哲學の初學者にむかつて、多少便利な手引となる平凡な小著を公けにしたに過ぎない。哲學概論といへば、或意味では、著者の全哲學的識見の略圖のやうなものである。此の意味に於ては、哲學概論の著述は、案外困難な六かしい仕事である。さやうな意味に於て本書は勿論成功したものであるまいが、全編が著者の哲學的立脚地によつて統一されたものであることだけは事實である。斯くて本書が著者の小さな人格の一表現であることもみづから否定しない。すなはち此の點から私は、本書によつて、大方世間の示教と批判とを俟つ所以である。

若し強ひて本書の特徴はといへば、第一には、本書は讀者を最も複雑な最近代哲學の中心にまで導くことに重きを置いたことは是れである。現代は明かに新哲學の勃興時代である。現代人は此の新哲學の意義を十分確實に理解しなければならぬ。本書は一般哲學の手引であると同時に、最も斬新複雑な現代哲學への案内でもある。



此の點は多少他の哲學概論とは趣を異にしてゐる。

第二に、現代哲學の特徴と聯關して、本書に於ては、認識論編が全編の三分の一以上の紙數を占めてゐる。哲學概論としては、多少偏頗な嫌ひはあるが、現代哲學への手引としては、これも已むを得なかつたのである。眞の初學者は、第一讀過の際には、第一認識論編第四認識妥當論中の(六)「現代諸學說の妥當論」一節だけは、便宜上これを省略しても宜い。たゞ現代哲學に通ずるためには、此の一節が特に重要であることに注意すればよい。先づ認識論を讀みおはれば、純正哲學編や價值論編やは、おのづから明瞭に成るようには、最初からの本書の目的であつた。著者多少の用意がこゝに存したことを、おしつけがましいが、はつきり認めて置いていたゞきたい。

著者

昭和二年十月

## 目次

### 序論

第一 哲學概論の本領	一
第二 哲學概念の變遷	四
(一) 古代哲學概念	五
(二) 十七八世紀の哲學概念	七
(三) 現代哲學概念	八
第三 哲學の概念	一四
(一) 哲學と科學との關係	一六
(二) 哲學と形而上學	一七
(三) 學的世界觀	一九



(四) 世界觀と哲學的思索……………二一

(五) 學的人生觀と直觀……………二二

(六) 哲學と宗教及び藝術……………二五

第四 哲學の分類……………二八

## 本論

### 第一編 認識論

第一 序説……………三三

(一) 認識論の歴史……………三三

(二) 認識論の本領……………三五

### 第二 認識の本質と懷疑論

(一) 認識の普遍性及び必然性……………三六

(二) 懷疑論……………三九

(三) 結論……………四三

### 第三 經驗論と理性論

(一) 認識の起原と本質……………四三

(二) 經驗論……………四四

(三) 經驗論と認識の本質……………四七

(四) 理性論……………五〇

(五) カント批判主義……………五二

(六) 批判主義と認識の本質……………五七

### 第四 認識の妥當

(一) 論理的妥當及び其の種別……………五八

(二) 懷疑論……………六一



(三) 經驗的妥當論 ..... 六二

(四) 理性的妥當論 ..... 六八

(五) 批判主義妥當論 ..... 七一

(六) 現代諸學說妥當論 ..... 七八

(イ) 論理的觀念論の妥當論 ..... 八〇

(ロ) 新カント學派妥當論 ..... 八一

(ハ) 現象學の認識妥當論 ..... 八六

(ニ) 實在論的妥當論 ..... 八八

(七) 結論 ..... 九二

第五 認識と對象

(一) 認識と對象 ..... 九三

(二) 素朴的實在論及び科學的實在論 ..... 九三

(三) 單純觀念論 ..... 九六

(四) カントのコペルニクスの轉廻 ..... 九八

(五) 新カント學派觀念論 ..... 一〇二

(六) 新實在論 ..... 一〇八

第六 眞理 眞理概論 ..... 一一二

第二編 實體論

第一 實體論の意義及び範圍

(一) 實體論の意義 ..... 一二〇

(二) 實體の意義 ..... 一二一

(三) 眞實在と認識論的根據 ..... 一二三

(四) 實體論と實證論 ..... 一二五

(五) 實體論の種類 ..... 一二八

第二 單元論及び複元論

(一) 單元論及び複元論の實例 ..... 一二九



(三) 單元論及び複元論の批判……………

第三 唯物論

(一) 唯物論の本質及び實例……………一三二

(二) 唯物論批判……………一三四

第四 唯心論

(一) 代表的唯心論……………一三八

(二) 唯心論批判……………一四一

第五 二元論

附、現代新二元論

(一) 二元論及び並行論……………一四七

(二) 相關論……………一四九

(三) 二元論批判……………一五〇

(四) 新二元論……………一五一

第六 一元論

附、現代新一元論

(一) 活物論……………一五八

(二) スピノーザ一元論……………一五九

(三) シェリング及びヘーゲルの實體論……………一六一

(四) ベルグソン一元的生命觀……………一六五

(五) 一元論的實在論……………一六八

第七 機械觀と目的觀

(一) 機械觀と目的觀との意義……………一七三

(二) 因果關係……………一七四

(三) 機械觀と因果關係……………一七六

(四) 目的觀……………一七七

(五) 目的觀の本義……………一八〇



(六) 活力論……………一八二

第八 本體及び活動性論

附、主知主義及び主情意主義

概説……………一八四

第三編 倫理哲學

第一 價値論

（一）非理論的價値哲學……………一八七

（二）價値概念……………一八八

（三）先天的普遍的價値……………一九二

第二 倫理哲學の問題

（一）序 説……………一九五

（二）道德の領域……………一九七

（三）倫理學上の根本問題……………二〇〇

第三 道德目的に關する從來の學説

（一）快樂論及び功利論……………二〇四

（二）カントの倫理説……………二〇九

（三）文化主義……………二一四

第四 個人と社會……………二一七

第五 自由意志の問題……………二三三

經濟哲學、第六 經濟的價値

（一）價値の分類……………二二八

（二）經濟的價値……………二二九

（三）唯物史觀……………二三三

法律哲學、第七 法の哲學的意義……………二三五



第八 最高社會生活としての文化……………二四〇

第四編 藝術哲學

第一 總論

(一) 文化要素としての藝術……………二四四  
(二) 藝術哲學の意義……………二四六

第二 從來美學說

(一) 藝術哲學の問題……………二四八  
(二) 藝術價値の區劃……………二五〇  
(三) 模倣說……………二五二  
(四) 美學的快樂論……………二五四  
(五) 遊戲說……………二五六  
(六) 感情移入說……………二五七

第三 藝術美の根本的原理

(一) 藝術の普遍的原理……………二六〇  
(二) 藝術の創造及び發達……………二六五

第五編 宗教哲學

第一 宗教の位置……………二七〇

第二 宗教の本質……………二七四

第三 宗教的眞理

(一) 知識と信仰……………二七九  
(二) 絕對者存在の理論的證明……………二八〇  
(イ) 實體論的證明……………二八一  
(ロ) 宇宙論的證明……………二八二  
(ハ) 目的論的證明……………二八二





目次終

- (二) 道德的證明 ..... 二八三
- (三) 宗教的對象の先驗的證明 ..... 二八四
- (四) 絶對者の價值論的證明 ..... 二八六
- (五) 結論 ..... 二八八

序論

第一 哲學概論の本領

一般に哲學概論には二の意義がある。一は讀者を導いて哲學の大意に通ぜしめること、即ち言はゞ哲學の大體に關する手引を爲すことである。そして、も一は一種の哲學體系の如き意義で、各種の哲學問題を多少簡單に序論的に通論するもの、即ち多少簡單な哲學體系の如きものを意味する。普通に哲學概論(又は概説)と言はれるものは、大體前者の意義であり、稀に後者に屬する種類のものも有る。例へばバウルゼンの哲學概論の如きは、や、後者の意味をもつてゐる。本書は特に前者に屬する種類のものであることを最初から斷つて置く。此の意味に於ける哲學概論にも、キュルペなどが主張したやうに、おほよそ二種の類型がある。一つは廣く古今の哲學問題の解釋を與へることよりは、寧ろ先づ哲學的に思索すること、直ちに哲學の大意に通ぜしめることを主眼とするもの、而して此の種類の概論はおほかた哲學者自身の特殊な哲學に讀者を導かんとするものである。例へばナトルプの「批判的觀念論への手引」としての『哲學』(Philosophie)の如



*distinctional line*

きは明かに此の種類に屬する。更にも一つの種類は、前者の如く特殊な哲學に讀者を導かんとするよりは、寧ろ一層廣く哲學問題の歴史的變遷を示すことを眼目とするもの、歴史的に現はれた哲學問題の解釋を概括的に知らしめることを主眼とするものである。哲學の全領域を鳥瞰的に知らせようとするのが其の本領である。キュルペの『哲學概論』の如きは、勿論純粹な形に於てはないが、多分に此の種類の本領を備へてゐる。ヴントが『哲學概論』の最初に簡單な哲學史を加へたなども、やはり此の意味に基づいたものであらう。

而も以上後段の二種は、哲學概論に關する單に大體的な區別のみであつて、精確に兩者の間に境界線又は區劃線を引きたいことは言ふまでもない。何となれば、歴史的に哲學の知識を明かにしようと言つても、單に歴史上の哲學問題を漫然羅列したのみでは、所詮其の要旨を明かにすることが出來ない。必ず哲學者みづからの見地（自家の哲學的立脚地）から歴史的事實を選択し整理し、且つ諸問題の本質を大體的に明かに爲し得るやう全體を組織しなければならぬ。即ちここに必ず體系的な組織的な何ものか、無くしてはならない。又最初から體系的な組織的な種類を選ぶとしても、全く哲學問題の歴史的由來を除外しては、容易に其の目的を達しがたい。少くとも哲學問題に關する種々異なる解釋を全く除外しては、特殊な解釋を目的とすることも不可能に成つてくる。故に、二種類の中いづれか一方に傾いても、相當に他方の意義を其の中に取りこむこ

とは、必然にして又當然であると言はなければならぬ。キュルペの『哲學概論』は非體系的であることを目的として、而も尙、其の中には著者みづからの哲學的批判が顯著な位置を占めてゐる。

キन्दェルバントの『哲學概論』——今日我國に最も廣く行はれてゐる『概論』——の如きは、哲學問題の史的事實をも相當に取扱つてゐるが、全體としては著者みづからの哲學的精神が全編を支配してゐる觀がある。

これまで現はれた『哲學概論』の特質は如何にもあれ、本書は、時代の要求に鑑み、又哲學學習の方法から考察して、讀者を現代哲學の要旨に導かんとすることを其の主眼とする。茲で所謂現代哲學は可なり廣い意味のもので、大凡カント以後今日に至るまでの哲學を意味する。此の意味の現代哲學が、今日までの哲學中最も發達したものであり、又今日の人に最も密接な關係をもつものであることは言ふまでもない。たゞ現代哲學は餘りに複雑であり多岐である。簡單な哲學概論によつて、能く其の大體の精神にまで到達し得るか否かは、可なり大なる疑問である。ただ著者は廣い哲學上の歴史的知識のうち特に現代に重きを置くといふこと、これが本書の眼目とするところである。随つて歴史的知識の中でも、古い過去に關するものは出来るだけ簡單にして、主として現代——殊に最近代の意味に於ける現代の哲學問題に大體的に接近せんとすること、これが本書の特徴であり、又著者の願望である。



斯く言へばとて、本『哲學概論』は現代の哲學史ではなくして、飽まで哲學概論である。現代哲學を藉りて哲學の要旨を概論しようとするが本書の目的である。現代哲學の精髓は何であるか。又現代哲學に關する知識を如何に鹽梅し料理し整理すべきか。そはひとへに解説者みづからの根本的見解によつて決定されなければならぬ。著者みづからの哲學的立脚地が全體の根柢に存すべきは到底避けがたい。たゞ著者が果して讀者諸君を目的の境まで誘導し得るや否や。哲學の領域が廣大であり、其の問題が複雑深遠であるだけ、それだけ著者は大きな任務と深い責任とを感せずにはゐられない。

## 第二 哲學概念の變遷

哲學概論の序説に於て、先づ哲學の概念を精確に規定することは、殆ど全く不可能である。他の學問の場合に於てよりも、哲學の場合に於て此の事は特に著しい。而も哲學を概論せんとするに當つては、假令精確さは期しがたいまでも、少くとも準備的な意味に於て、先づ一と通り、其の概念を明かにしなければならぬ。蓋し他の學問殊に個々の科學の如きは、其の概念がほゞ一定してゐるに反して、哲學の概念ほど區々として一見統一の無いものは、他に其の類例を求めがたい。歴史的に觀察しても、哲學概念に關する諸家の意見は、互に甚しく相違してゐる。キントルバントさへも、そこには何等の統一も無いと言つてゐる。然しながら、果してそこには何等の意味に於ても統一や一致や無いのであらうか。何等の意味に於ても、全體の種々な哲學概念を統一することは、絶對的に不可能事なのであらうか。

すべての物は發達する。哲學も發達する。哲學概念もおのづから發達する。此の見地から觀れば、歴史的に哲學概念が種々に變化したことは、大體に於て寧ろ或意味の統一や一致やを示すものではなからうか。哲學概念の歴史的發達の中に、吾々は何等かの意味に於ける統一を見出し得ぬであらうか。殊に過去の哲學概念と現代のそれとの間には、一見顯著な相違が有るやうに感ぜられるが、そこにも吾々は何等かの意味に於ける統一的發達を見ることが出来ぬであらうか。哲學とは何であるか。概論の冒頭に於て、そは最も重要な問題である。全體が先づ此の問題の上にか、つてゐる。

ざつと哲學概念の歴史的變遷に注意して見よう。殊に現代の傾向に注意して見よう。

(一) 古代哲學概念 古代ギリシヤに於て、ヘシオドス（西紀前約八世紀頃）等が使用したと

いふ Philosophem は、もと sophia（智慧）に基づき、智慧の追求、又は智慧のための智慧の追

求を意味したことは、最早廣く知られた事實である。直接な道德的又は宗教的要求を離れて、知

Philosophie  
= sophia



識のために知識を追求すること、それが哲學（英語の philosophy 又は獨語の Philosophie）の本質であつた。哲學は、ギリシヤに於ては、明かに宗教や藝術や道德やから區別されたのであつた。そしてソークラテース、プラトーン、アリストテレス時代に及んで、哲學は漸く一定の概念を備へるに至つた。普遍妥當性を備へ、理論の形式を備へた學は、數學、幾何學を初め物理學、生物學等に至るまで、すべて哲學のもとに總括された。哲學は學又は學問とほぼ同義であつた。而も此等一切の學中プラトーンのディアレクチック（辨證論）並にアリストテレスの「第一哲學（後にメタフィジク形而上學と呼ばれた最高の學）」とが注意される。プラトーンのディアレクチックは普遍永久の原理を探索する學であり、アリストテレスの第一哲學は事物の第一原理又は最高原理を探索する學であつた。此の兩者は、後世に於ける眞哲學殊に形而上學の本質を規定した本源である。最も根本的な原理原則の探索——それが哲學の本領であると解釋された。

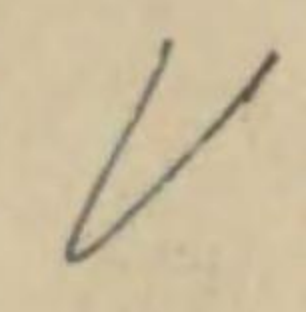
ギリシヤの末期及びヨーロッパの中世期に於て、哲學概念が一變したことも、また廣く知られた事實である。即ちストア、エピクローソス、及び懷疑學派に於ては、時代精神の影響を受け、純粹な理論的傾向は排除されて、實際的な道德活動が學的興味を中心と見做されるに至つた。隨つて哲學は所謂「人生哲學」(Lebensphilosophie)の形を取つて、實際的な人生の指導者が哲學であると考へられた。哲學は倫理、又は道德術に變じたのである。ローマ時代に於て此の傾向はいよいよ顯著であつた。若しそれがヨーロッパの中世期に至つては、純粹な宗教時代又は神學時代であつたから、哲學が宗教の要求と成り、宗教的信仰の解説者と成つたことは、これもまた廣く知られた事實である。神に關する學即ち神學が哲學と考へられたのである。哲學は單純な宗教哲學に變じたのである。

## (二) 十七八世期の哲學概念

更に近代（文藝復興期から十七八世紀）就中デカルト、スピノーザ等の唯理論的時代に於ては、哲學の意義は大體プラトーン及びアリストテレス時代の本源に還つた觀がある。即ち哲學は一切の學と同一視された。こはデカルトに於ても、ライブニッツに於ても、ほぼ同じであつた。ホッブスの如きも、原因結果に關する學をば、すべて哲學と呼んだ。而も此の時代に於ても、プラトーン及びアリストテレスの古代と同じく、デカルトに於ても、スピノーザに於ても、乃至ライブニッツに於ても、事物の根本原理又は「第一原理」を論ずる學は、學中の學即ち最高の學であつて、學の此の部分は特殊な意味に於ける「哲學」又は「形而上學」であると考へられた。此の時代の特徴である數學を基礎としての理性的な純理的な觀察——宇宙的實體の根本原理の理性的研究が特に最高の哲學又は形而上學であると考へられた。カントに至つて哲學の概念は更に全く一變したやうに考へられるが、哲學の方法こそ全く別式であるが、其の根本概念に至つては、カントに於ても普通に想像されるほどには違つてゐない。



勿論カント哲學の特徴は、從來の獨斷主義を排し、認識哲學を基礎として、精確に確實に一切の根本原理を取扱はうとした點に存したから、これが爲めに全體の哲學的色彩が殆ど全く一變したことは争はれない。けれども、カントに取つても、中心又最深の興味は、眞のメタフィジック（一切事物の根本原理、經驗以上の根本原理の思索）に存した。彼れは哲學の領域を始めて體系的に規定し、且つ後世の所謂文化價值を哲學の本領と規定した。認識哲學としての論理學、倫理哲學としての實踐理性批判、藝術哲學及び目的論としての判斷力批判——これが哲學の全體系であると規定された。學術道德藝術等の文化價值を構成する根本原理の學が直ちに哲學であると考へられた。フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等が哲學に關して懐いてゐた考は、カントよりも多少ロマンチックに傾いたが、大體に於ては大同小異であつたと見て差支ない。



(三) 現代哲學概念 哲學概念の動搖は、十九世紀後半期以降最も激烈であつた。自然科学を初めとして個々の科學が全盛を極めた十九世紀は、直ちに哲學概念に急激な變化を與へた。科學（嚴密には經驗に立脚する經驗科學）は、宇宙人生の凡ゆる方面を研究する學として發達し、在來哲學の領域と考へられたものまでも、ことごとく科學の研究對象と考へられるに至つた。心理學も、倫理學も、ひとしく經驗科學と成り得るものと考へられた。斯くて哲學固有の研究對象は何であるか、可なり厄介な問題と成つた。フランスのコムト(Comte)が考へたやうに、生物學も、

社會學も、すべて個々の經驗科學たるべしとすれば、哲學のみが特に研究すべき對象は全く無いやうに見えた。故にキントは、哲學をば單に個々科學の分類や整理やを行ふものに過ぎないと觀た。最も穩健な主張は、例へばドイツのヴント(Wundt)等によつて代表された思想——哲學は一切の科學的知識の綜合であり統一であるといふ思想であつた。此の考によれば、科學と哲學とは最も密接したもので、科學的知識の最高統一は即ち哲學であると考へられた。個々の科學は個々特殊な宇宙現象を研究對象とし、哲學は其の全體を全體的に研究する學であると主張された。

科學的知識の綜合統一

哲學特殊の研究對象が何であるか、それが可なり曖昧となつた。ゆゑ、個々科學から何等かの方法によつて哲學を區別せんとする種々な試みが計劃された。哲學は個々科學のためにすべての領域を奪はれて自然自滅するやうなものであつてはならない。哲學には獨自な研究對象と研究方法とが無くてはならない。若し然らずんば哲學は遂に自滅の運命を免れぬであらうと。斯やうに考へて、次のやうな種々な哲學概念が考へられた。即ち哲學は認識學でなければならぬ。個々の科學は、それ／＼認識の原理を假定してゐるが、其等の原理を原理としては研究しない。例へば、眞理とか原因結果とかいふことは、それぞれの科學によつて假定されてはゐるが、然らば其の眞理とは何か、原因結果とは何かといふことは、個々の科學によつては研究されてゐない。故に哲學は其の研究對象を認識の原理のみに限り、他の科學が單純に假定してゐるものを、直ちに哲學

認識學



獨自の本領と爲すべきである。科學者の中でも例へばヘルムホルツの如きは、カントに立脚して、哲學を認識原理の學であると解釋した。

又哲學獨自の領域を内的經驗即ち精神活動の範圍に限らうとした學者もあつた。自然科學が自然現象を取扱ふに對して、哲學は直接に人性に關する内的經驗を取扱ふべきであると主張された。例へばイギリスのヒューム (Hume) とカスチユアート・ミル (Stuart Mill) とかいふやうな人たちは、倫理學や論理學や美學や宗教學をすべて哲學と見て、精神科學を直ちに哲學であると考へた。ドイツに於ても、例へばテオドル・リップス (Theodor Lipps) の如きは、「直接體驗」を取扱ふ心理學をば哲學の位置にまで引揚げようと試みた一人であつた。内的經驗としての直接體驗を根本的に徹底的に普遍的に取扱へば、それがやがて哲學と成ると考へたのである。たゞしヒュームやミル等の考は、殆ど全く科學と哲學とを同一視したものであるは言ふまでもない。

されど哲學が哲學として特殊な本領を有するかぎり、それは本質的に科學と異なるものでなければならぬ。殊にそれが科學と全く同一對象を取扱ふかぎり、哲學は到底獨自の本領を備へてゐるとは言はれない。認識學が科學と異なるかぎり、それが哲學であることは明白であるとしても、哲學の全領野と認識學と同一であるかは疑はしい。斯くて十九世紀末から二十世紀へかけて、哲學の概念は、再び本然の位置に還へり、別けてもカント風な考へかたが、二十世紀の新しい形式を取つて發達するに至つた。新カント派キントデルバントの主張(彼れの有名な論文「哲學とは何であるか」に現はれた主張)の如きは、其の中の最も著名なものである。彼れは哲學を價值 (Wert) の學と解して、事實 (Thatssache) の學である科學から截然これを區別した。價值とは例へば、美

價とは何、えや

事物と主觀とを關係し、  
於て成立するもの

あるか」に現はれた主張)の如きは、其の中の最も著名なものである。彼れは哲學を價值 (Wert) の學と解して、事實 (Thatssache) の學である科學から截然これを區別した。價值とは例へば、美事物と主觀とを關係し、於て成立するものである。これに對して事實とは、何等主觀關係を含まざる單純な實在である。すべての科學は各種の事實をば單に事實として事實のまゝに取扱ひ、其の間に何等の價值等級を立てない。有りのままの事實を事實のまゝに取扱ふが科學である。然るに美醜とか善惡とか眞偽とかは、これを感じし又は判斷し評價する主觀を離れては成立しない。故に一般に此等は價值と呼ばれる。而して價值の特徴は、事實の單純な存在即ちたゞ「ある」(Wird)に對して、然か「あるべき」(Sollen)といふ規範性を備へてゐる點に存する。善とは、現實の事實如何を問はず、斯くあるべく、然かあるべからざる規範性を備へたものである。不許不(まさに然かあるべしとする Sollen)が價值の特徴である。これに反して、事實はたゞ斯くく然かなくあるといふだけで、規範性や不許不は備へてゐない。斯くてキントデルバントによれば、普遍的價值(精しくは普遍妥當性 Allgemeingültigkeit)を備へた價值)を學的に取扱ふものが哲學で、それは單純な事實を取扱ふ個々の科學とは全然本質を異にするものであるといふ。即ち眞善美の普遍的價值(眞善美の根本的規範性)を研究するが哲



學の本領であつて、個々の科學とは全く本領を異にするものであるといふ。認識論的論理學は、眞といふ價值を取扱ふ學、倫理哲學は善を取扱ふ學、そして藝術哲學は美價值を取扱ふものに外ならない。キントの哲學概念は明かにカントの哲學概念を新しく一層精確に發達させたものに外ならない。斯かる見地に立つて、彼れはまた哲學を科學的知識の最高統一であるとする考を強く非難した。科學的知識の進歩した今日に於ては、一人にして能く全體の科學的知識を綜合し統一するといふやうなことは思ひも寄らない。強ひて斯かる事を行はうとすれば、他の科學者が研究した結果を、たゞよい加減に繼ぎ合せ搔き合はせるに過ぎない。哲學は決して斯やうな不ぎはぎ細工によつて産まれるものであつてはならない。

斯くてキントは、各種の普遍的價値の統一的又は體系的研究の結果は、それがやがて學的意義に於ける世界觀 (Weltanschauung) に外ならないと觀、哲學はすなはち至深な情意的要求を満足せしめる學的世界觀であると解釋した。カントの哲學觀が一層精確にこゝに言ひ表はされたのである。

新カント派マルブルヒ學派のコヘン (Cohen) やナトルプ (Natorp) 等も、哲學をば截然個々の科學から區別した。此の學派に取つても、科學は單に事實の學であるに反して、哲學は論理的妥當性 (論理的に然かゝあるべきはづの普遍的法則) の學である。個々の經驗的事實は科學の領

域であつて、哲學は論理的に普遍妥當性を備へた法則性を研究すべき學である。例へば科學は個々の原因結果の關係を研究する學であるに反して、哲學は直ちに原因結果の法則そのものを研究するのである。故にまたナトルプは此の兩者の關係を次のやうにも言ひ表はしてゐる。事實を研究する學の進歩は無限であつて、遂に其の停止するところを知らない。哲學は一切の學の根柢に論理的に存する普遍的な又必然的な法則を研究する學である。随つて哲學は他の學とは全く異なる一種普遍的な「方法學」 (Methodenlehre) であるとも言へると。こゝにもカント式な哲學概念が特殊な形式にまで發達されたことが認められる。

現象學 (Phänomenologie) の創設者フッサール (Husserl) もまた特殊な立脚地からナトルプなどと類似した哲學概念を示してゐる。彼れは先づ事實と本質 (Wesen) とを峻別し、本質をば論理的に普遍性及び必然性を備へたもの、事實が因つて以て成立し得る根本存在であると説く。つまり事實が事實として成立し得る根本原理がすなはち本質である。本質なしに事實は存立し得ないのである。斯くて一切の學は事實に關する科學と本質に關する本質學とに分かれる。數や法則はすべて本質であるから、純粹數學や純粹物理學や純粹論理學等はすべて本質學である。哲學も當然此の本質學の一種であつて、言はゞ最高又は最も根本的な本質學、又は本質學中の本質學に外ならない。フッサールは現代に於て最も明確に心理的事實から論理的な妥當性を區別した一人である。



(後段認識論参考)

キュルベもほぼ同じやうな立場から、哲學をば一切の學の根本原理を學的に研究する學であると解してゐる。

### 第三 哲學の概念

以上概説した哲學概念の變遷を見れば、哲學の定義や概念やが、如何に時代により又學者によつて千差萬別であるか理解される。千差萬別ではあるが、全體を貫いて、哲學概念が徐々に發達し進歩した形跡は、何人にも容易に認められる。最初はそれは單なる學として、其の中に個々の科學までも含めたものであつたが、順次個々科學は獨立して、アリストテレスの「第一哲學」が哲學の本領として認容されるに至つた。時代の推移により、哲學は或は道德の一面に、或は宗教の一面に、或は認識學の一面に傾いたが、それは單に哲學が時勢の要求に應じて、其の中の一方面は傾いたまでで、全體としての領域も近代殊にカント以後に於て次第に確定的形式に近づきつ、あつたことは争はれない。即ち全體を一貫して、時代により又人により種々多様に證明されたが、根本的にはおのづから一致した見解が、可なり不確定な形式に於てはあがあるが、其の間に存在し

たことを認めざるを得ない。これを定義風に簡單に言ひ表はすことは困難であるが、強ひて言へば、經驗的事實を取扱ふ科學から峻別して、一切事物の根柢に存する普遍的又必然的な根本原理(又は根本法則性)を學的に理論的に又出來得るかぎり體系的に取扱ふ學——それが哲學であるといふ見解は、プラトーン、アリストテレス以來、更にデカルト、ライプニッツを經、就中カントに至つて殆ど確定的に採用された哲學概念である。新カント學派を初めとして、現代の哲學は、此の點に於てほぼ一致してゐると言つて差支ない。斯くて哲學は經驗的事實を取扱ふ科學とは全く區別されたのである。科學は根本的法則を究めずして、單に事實だけを事實のままに取扱ふに反して、哲學は直ちに一切の根本的原理を究めようとするのである。哲學の領域は截然諸科學から區別される。たゞ哲學を經驗的科學と同一視せんとする者に至つては、最初から哲學特殊の本領を無視し、隨つて哲學を廢棄せんとする者であるから、當然これを論外視するより外に途は無い。宇宙人生の根本原理を體系的に統一する結果は、そこに當然或確定した世界觀——學的世界觀が構成されるのであるから、其の意味に於て、哲學は根本的な窮極的な世界觀であると定義することも出来る。そして此の見解は、現代多數の學者のほぼ一致した意見であつて、それはまた歴史を一貫した基本概念であつたとも觀ることが出来るであらう。前段に列記した學者の外にかのディルタイ(Dilthey)の如きも、哲學をば世界觀の學であると定義してゐる。たゞ根本原理の學とか、

forgotment



世界觀とか、此等は其の中に確定した特殊な意義を備へてゐるから、吾々は此の概念を更に一層  
精確に把握すべき必要がある。

○(一) 哲學と科學との關係 哲學の本質を明かにするためには、吾々はこれを判然科學から  
區別しなければならぬ。而して此の區別はカントによつて明確にされ、最近の哲學によつて一層  
確實に規定されたのである。科學は各種の宇宙現象をそれ／＼部分的に研究する學であるが、  
はどこまでも經驗に與へられた經驗的事實の學であつて、それ以上の何ものでもない。而してま  
べての事實の根柢には、事實をして事實たらしめる普遍的又必然的な各種の法則性がなければな  
らぬ。單に自然現象に於てのみならず、殊に精神現象又は文化現象(所謂文化價值)に於て、其の  
根柢には普遍必然的な法則性が無くてはならない。勿論廣い意味の法則性の中にも、根本的な  
のと根本的ならざるものとの相違があるであらう。哲學は各種の根本的な普遍性及び必然性を備  
へた法則性を出來得るかぎり統一的に體系的に論究する學であつて、其の本質が全く事實を取扱  
ふ科學とは相違してゐる。假令統一的又體系的ならずとも、特殊の根本的法則性を窮極的に根本  
的に取扱へば、それが哲學の一部であることは言ふまでもない。數理哲學とか、物理哲學とか、其  
の他特殊な哲學が成立する所以はこれが爲めである。此の意味に於て、哲學は一切事物の根柢に  
存する根本的法則性の窮極的思索であつて、諸學中の最も根柢的な又最も窮極的な學であると

へるであらう。フッセルが事實と本質とを區別して、哲學を最も根本的な諸本質の學であると觀た  
ことは、深く味はふべき判斷である。本質は事實を事實たらしめる根本法則性である。哲學は經  
驗的事實を單に經驗的事實のままに研究する學ではなくして、一切の經驗を可能ならしめる  
根本的な諸本質を窮極的に研究する學である。

哲學と科學とは、斯やうに本質を異にするものであるから、哲學を科學と同一視することは、  
直ちに哲學そのものを否定することである。而もこれがため哲學と科學とは全然無關係であると  
見ること、勿論誤つた見解である。諸科學的知識の進歩に従つて、各種の根本的法則性や本質  
やが漸次明確にされるのであるから、此の點から觀れば、科學と哲學との關係は頗る密接であつ  
て、科學的知識の進歩なしには、哲學的知見の進歩も望まれない。各種の科學的知識の基礎なし  
には、各種根本的な本質とか法則性とかは到底考へられない。從來の獨斷的哲學者は、根本的法  
則性や本質やは、哲學的知見によつて、一舉其の窮極まで理解される如く臆測したが、斯くの如  
きは勿論獨斷家の迷想であつて、窮極の本質や法則性やは、やはり無窮に徐々解明されるべきもの  
吾々は無限の本質をば徐々有限的に解説し闡明する外に途をもたないのである。

○(二) 哲學と形而上學 形而上學 (Metaphysik) といふ言葉は、最初アリストテレス學派  
が、ア氏哲學書の學的排列に際して、其の「第一哲學」をば單純に「物理學の後の書」(ta meta ta



phusika biblia) と呼んだことに起因した事は、既に廣く知られた事實である。哲學中の哲學が第一哲學すなはち形而上學であるから、哲學といふ概念から形而上學を除外することは不可能である。カントは普通に形而上學の破壊者として知られてゐるが、カントとても、あらゆる意味の形而上學を排斥したわけではなく、寧ろ獨斷的な誤れる形而上學を排斥したに過ぎない。形而上學といふ語は、古來種々な意義に用ひられて、必ずしも一定した概念を備へてゐるとは言はれない。經驗以上の世界とか、超感覺的世界とか、絶對の世界とかを思索する哲學が形而上學であると言はれた。哲學概論の序論に於ては、まだ此等の意義を充分精確に検査することが出来ない。假に前段に使用した「本質」といふ言葉を藉り、これに「現象」(Erscheinung) といふ概念を對立させて考へて見る。一切現象が發現する根柢又は本源を本質と考へ、而して最も根本的な又は窮極的な意味に於ける本質を考へれば、吾々は形而上學をば假に窮極の本質を論ずる學であると解釋することも出来る。つまり一切事物の窮極の本質を探求するが形而上學であるとも觀られる。哲學は斯かる窮極的な意味の探求にまで進まなければ已まない。斯くの如きは、もと人間理性の根本的要求に基づくものであつて、斯かる窮極地まで進まなければ、人間理性は遂に満足しないのである。プラトーンの哲學的憧憬のころとは、畢竟斯かる本然的要求を指したものに外ならない。故に哲學は必ず形而上學に極まるべきものであり、形而上學まで進まなくては、哲學は到底完成

されないのである。故に此の點から觀ても、彼の經驗的事實以上に何ものをも觀ることの出来ない實證論者は、殊更にみづから哲學の權能を破棄せんとする者である。吾々は形而上學をば單純に獨斷學と混同視してはならない。形而上學は要するに哲學の窮極であつて、決してたゞの獨斷でないことが最初から注意されなければならぬ。

③ 哲學的世界觀 斯くして哲學が理論的形式に於ける世界觀となることは、一種避けがたい必然的な結果である。あらゆる根本原理が體系的に統一されて、そこに一定の世界觀が結果するのである。而も廣く世界觀といふ場合には、實際的世界觀を意味することもあれば、宗教的世界觀を指すこともあり、更にまた藝術的世界觀を意味する場合もある。實際的世界觀は、實際經驗を基礎として、實際的に構成されるものであり、學的研究に先だつて、吾々が普通に所有する斷片的世界觀である。宗教的世界觀は、主として宗教的信仰を基礎として、其の上に實際的に又は信仰的に建設される世界觀である。又藝術的世界觀は、主として藝術的直觀を基礎として、同じく直感的に藝術的に構成される部分的な又は全的な世界觀である。而して此等宗教若くは藝術的世界觀に比較すれば、哲學的世界觀は概念的若くは理論的形式を具備するといふ特徴に於て、甚しく他の世界觀と違つてゐる。學的世界觀は、畢竟概念的な若くは理論的な世界觀に外ならない。必ずしも嚴密な意味に於て理論的乃至理論的ならずとも、そしてまた必ずしも組織的乃至體系的



ならずとも、世界の根本法則性に關する談議は、廣い意味に於てこれを一種の世界觀とも哲學とも名づけることが出来るであらう。而も嚴格な意味に於て學的世界觀と言はるべきものは、理論的又理論的な形式を備へ、そして學的體系を備へたものでなければならぬ。哲學の本質は飽まで概念的又理論的たる點に存すると考へられる。

○茲で謂ふ世界觀は、勿論人生觀をも含めての世界觀、即ち世界に於ける人生の窮極的意義を意味するものであるが、普通の解釋に従へば、哲學とは、單に知性の要求のみならず、實際的な情意の要求にも應ずべき人生觀であり世界觀であると言はれる。けれども此の點に於て注意するべきは、哲學の直接目的又は本領は、どこまでも理性又は知性の要求に基づくものであつて、直接實際的要求に應ずるといふことは、哲學としては寧ろ間接的な結果又は應用乃至適用に屬する事であると言はなければならぬ。學的的人生觀は勿論實際的要求にも應ずるであらう。けれども哲學の本領は、飽まで理知のために理知を開明するを目的とすべきもので、決して最初から實際的な應用を目的と爲すべきでない。吾々は充分哲學の此の本質に注意しなければならぬ。古代ギリシヤ人が、哲學といふ言葉を、智慧のために智慧を求める事に用ひたといふ一事は、今日も尙深く注意されなければならぬ。實際的要求を満たすことが、どれだけ大事であつても、哲學の本領即ち直接目的は、それがため勝手に變化されてはならない。假令哲學の根本動機は實際的要求に存

しても、其の直接目的は飽まで理知的要求を満たすことではなければならぬ。蓋し實際的應用を直接目的とするとは、却つて哲學の發達を妨げ、又其の本質を毀損する結果とも成るからである。實際的應用を間接目的とすることは、決して哲學の權威を損する所以でなく、却つて純理の開發を本領としてこそ、始めて哲學は眞の發達を遂げるのである。

哲學の領域は、下段に示す如く、道德宗教藝術等の文化價值を主體とするものであるが、道德哲學の場合に於ても、宗教哲學の場合に於ても、やはり其等實際的問題に關する理知的興味が哲學の本領であつて、哲學は決して此等實際問題のために應用學と成つてはならない。純理的要求を満たして行くところに眞の哲學の權威は存するのである。

(四) 世界觀と哲學的思索 哲學を世界觀の學と立てることに就いて、尙注意すべきことは、哲學をばひたすら一定の世界觀乃至人生觀の樹立と解して、斯かる結果に到達する個々の學的思索といふプロセスを輕んずるの非なること是れである。哲學が一定の世界觀を目的とすべきは言ふまでもないが、此の目的に急なるため、そこに到達する哲學的思索を輕んずることは、全體にの、しい結果を及ぼさなければ已まない。吾々はこゝでカントが重きを置いたといふ哲學的思索(哲學する, *Philosophieren*) に就いて考へなければならぬ。哲學的思索そのものが哲學に取つて如何に重要な事であるかを考へなければならぬ。徒に小さく固まつた結果(小さな世界觀)に



到達せんと期するよりは、嚴密な精確な哲學的思索に貴い價値の存することが忘れられてはならない。レッシングが、既成の眞理と永久の研究心とを比較して、直ちに後者に重きを置いたことは、今も尙吾々の注意すべきことではないか。哲學的思索そのことが哲學の本質に缺くべからざることで、思索すること哲學することが、直ちに人間に取つて貴く高い動作であり行動であることが忘れられてはならない。世界觀乃至人生觀に關して、嚴密に精確に思索し哲學することは、それれみづから貴い哲學的活動でなくして何であらう。一々の思索はどうでもよい、早く一定の結論にさへ達すれば、それで哲學の能事が終るといふやうな考は、眞の哲學の概念に取つては、最初から排斥さるべき傾向であらう。哲學は決して單に結果のみの學ではなくして、また實に問題の學でありプロセスの學なのである。

(五) 學的的人生觀と直觀 哲學の領域がカント以後主として文化價値の方面に存すると考へられつつあることは、前段哲學概念の變遷の條下に記したとほりである。哲學の目的が世界觀に存すると言つても、人間生活の窮極的意義がおのづから哲學の窮極目的と成つて、世界に於ける人生の意義が、哲學的思索の目的と成つてくる。キンドルバントが認識的論理學、倫理哲學、藝術哲學、宗教哲學等を價値の哲學と名づけ、其の全體を哲學の體系と觀たことは、勿論カント思想の復活であつたには相違ないが、簡單に能く哲學の領域を示したものである。又別に内的經驗

を哲學の本領と觀ることも、哲學と科學とを混同視した點を除いて考へれば、文化價値の本領説と一脈相通する點がある。更にまたフランスのベルグソン (Bergson) などが、哲學を「生命の學」と解釋したことは、深く吾々の注意を要する。何となれば、ベルグソンは、純粹に機械的な物質現象をば截然「生命」から區別し、生命は非機械的な成長と歴史とを有する獨得無二な現象であると解釋した。そしてベルグソンに従へば、精神活動は最も發達した生命現象であるから、哲學の研究對象は主として精神活動といふ生命現象であると考へられる。リップスの心理説(心理の根本研究が哲學であるといふ説)なども、やはり同じやうな傾向を帯びた意見と見られる。

斯やうに哲學の領域が文化價値を本體とするといふ事は、おのづから哲學の研究法に密接な影響を及ぼさざるを得ない。元來哲學は理性の活動、就中概念的又論理的活動であるから、論理的又は概念的たる點に於て、哲學と科學とは全く同じである。哲學者は科學者とは全く異なる概念的能力を備へる者ではなく、人間として同じ論理的活動と理知的能力とを備ふべき者に過ぎない。又哲學者の資格に關しても、これまで種々な説が現はれてゐる。特に獨創的な資格は暫く別問題として、哲學者が先づ數學的科學的材幹を備ふべき者であるは明白である。殊に數學は、數の知識の外に、概念作用と推理力とを養ふものであるから、例へばプラトーンが幾何學をディアレクチックの入門であるとなし、又古來の哲學者がもと數學者であつた人が可なり多かつたのを見て



も、哲學と數學との親密な關係を知ることが出来る。又一般科學的素養が哲學者に缺くべからざる資格であることも、哲學と科學との關係から容易に推測される事實であらう。

而もこゝで特に注意すべきことは、哲學の領域が主として文化價值であるといふ事から、文化價值に關する豊富にして且つ深い經驗と知識とが、哲學者及び哲學を學ぶ者に取つて、極めて重大であるといふ一事である。概念的推理の能力は當然哲學者の第一資格ではあるが、文化價值に關する經驗と知識も、哲學者に取つては、また決して缺くべからざる要素である。文化的知識や經驗の基礎なくして、文化價值の思索されよう筈が無い。單にそれのみではない、此の點に關して更に一層深く注意すべきことは、文化價值に關しては、特にかの直觀能力が重要であるといふことは是れである。既にベルグソンは、普通の概念的能力は決して生命現象を掴み得るものでない、其の本質はひとり知的直觀(知的同感)によつてのみ會得されるべき所以を明かにした。直觀の本質に關しては、尙認識論の條下に於て一層精確に研究すべきであるが、哲學の本質を明かにするため、文化價值に關して如何に直觀が大切であるかを、豫め先づ理解して置かなければならぬ。極めて複雑な微妙な非機械的な生命乃至文化現象の本質は、彼の直觀の力に俟つことが重大であるから、文化現象に關する直觀能力が、哲學者に取つて重大であるべきは、最早や疑はるべき餘地が無い。フッセルの「本質直觀」の説も此の點に密接な關係をもつてゐるが、それは後の認識論

に於て特に考察すべき問題である。

勿論哲學に於ては、文化價值其の他のものに關して直觀したものを、更に概念的に分析的に表現し解説すべきであるが、哲學者及び哲學を學ぶ者に取つて、概念的能力の外にまた直觀能力が如何に重大であるかは明白である。科學者に取つても直觀は必要であるが、哲學者に取つては、それは更に一層重要である。吾々は此の點から哲學と宗教及び藝術との親密な關係を推測することが出来る。藝術は主として人生の直觀の上に成立するものであり、宗教も亦直ちに世界と人生との直觀を基礎とするものである。直觀は感情と親密な關係をもつてゐる。故に一般の學、そのものをも直觀に賴るべきであると觀たゲーテに取つては、學術と藝術とは根基を一にするものであつて、其の關係が極めて親密なものと考へられた。一方には數學者であつて哲學者であつた人が多かつたやうに、他方に於ては藝術家であつて同時に哲學者であつた人が古來かなり多かつた。殊に獨佛哲學者の中には藝術的材幹を備へた人がかなり多かつた。更にまた宗教と哲學とが、其の根柢に於て、深い一致點を備へてゐることは、何人にも明白な事實である。吾々は此の兩者の關係をも充分深く直觀の一面から觀測することが出来る。而も哲學と宗教との關係は、廣い意味に於て一層密接であるから、吾々は特に項を改めてこれを考察しなければならぬ。

#### (六) 哲學と宗教及び藝術

宗教、哲學及び藝術は古來文化上の三姉妹と稱せられ、本來互



に結合して一全體を成したものであることは、今日は何人にも著名な事實である。ミソロ  
哲學が因つて以て發生した基礎であり、そしてミソロジーそのものは、宗教的信仰と其の解説と  
詩とが未だ分離しない全的綜合體であつた。故に哲學は宗教や藝術やから徐々に分離し獨立した  
ものであることが知れる。哲學が何故宗教や藝術やと密接な關係をもつてゐるかは、此の點から  
おのづから明白である。大體に於て三者は同一の對象を目的としてゐる。哲學の目的が世界觀で  
あり人生觀であるとすれば、宗教の目的も同じく窮極的な世界觀であり人生觀であり、藝術もま  
た特殊な形式に於て人生を對象とするものである。自然と人生とは三者に共通な對象であつて、  
三者はそれぞれ特殊な形式によつて自然と人生との窮極的意義の發揮を目的としてゐる。即ち哲  
學は主として純理的に概念的に理論的に世界人生の窮極的意義を探求せんとするに對して、宗  
教と藝術とは、またそれら異なる形式によつて、同じ人生義に徹底しようとする。宗教の特徴  
は直觀と信仰とを主眼とする點に存し、隨つて感情と意志とによつて窮極義に對せんとする。そ  
して藝術は、前段に記した如く、直觀と情緒とを以て人生の窮極義を掴まんとするものである。  
而して概念的な哲學は、其の根柢に多分の直觀作用を包含すべきであるから、それがためいよ  
よ宗教や藝術と共通な脈を備へるに至るのである。三者親密な關係は、此等の事情から容易に推  
測することが出來よう。

元來宗教から分離した哲學が、一たび獨立の地歩を占めてこのかた、直接間接宗教に及ぼした  
影響は極めて深刻であつた。ヨーロッパに於ては、キリシヤに於ける哲學の發生は、直ちに其の  
當時の宗教改革の烽火であつた。キリスト教の信仰は、ギリシヤ哲學を除外しては考へられない。  
深遠な教義を含んでゐる佛教の如きは、今日も尙哲學を包含してゐる宗教である。今日に於ては、  
全く哲學を無視した宗教は、宗教としても不完全であると考へられるほどである。而してまた反  
對に、宗教が哲學に及ぼした深刻な影響もまた著名な事實である。哲學は宗教から刺戟を受け、  
又は宗教によつて支配される事さへある。斯くしてまた哲學は、形而上學又は其の他の形式に於  
て、必ず宗教に關して解説するところ無くしてはならない。哲學は宗教の窮極地を理論的に指示し、  
又これを解釋すべき本質を備へてゐる。

哲學と藝術との親密な關係に就いては、前段既に概説した。たゞ前段に於ては、主として直觀  
といふ概念を媒介として、其の點から兩者の關係を觀察したのであるが、更に兩者は同一對象を  
取扱ふといふ點から、一層親密な關係のものであることが注意される。哲學に取つて、直觀並に  
豊富な藝術的人生觀が必須要件である如く、藝術に取つても、世界及び人生に關する哲學的見解  
は、藝術家の世界觀及び人生觀の上に深甚な影響を及ぼさなければ已まない。キントケルマンの藝  
術哲學が廣く藝術家に及ぼした影響は殆ど測り知られない。カント哲學が詩人シレルに及ぼした



影響やフイヒテ哲學が同じく詩人ノワーリス等に及ぼした影響などは、たゞ其の中の最も著しいものに過ぎない。反對に哲學者が藝術から受ける深甚な影響に至つては、前段にひと通り概説したとほりである。

#### 第四 哲學の分類

哲學の概念が時代により人によつてさまざまに變化し進歩したやうに、哲學の分類も、同じく時代により又人によつて種々に變化した。随つて古來一定した哲學の分類といふものは無い。哲學概念の變化するにつれて、其の分類も亦これに應じて變化すべきは容易に推測される。例へば、哲學を経験の範圍に限らうとする學派と、寧ろこれを経験以上に進めようとする學派とが、それぞれ異なる哲學の分類を所有すべきは、何人にも容易に推測さるべき事實である。

こゝでは細かに哲學の分類に關する全體の歴史的變化を擧げる餘地が無い。たゞ歴史的に最も重要なもの二三を擧げれば、第一にプラトーンの取扱ひかたが注意される。第一、ディアレクチック (Dialektik) 第二、物理學、第三、倫理學——こゝは永く後世に影響を及ぼした哲學の類別である。第一は其の中に今日の認識論と形而上學とを含み、第二は自然と精神とに關する哲學及び科

學を包含した。又近代カント前に於て注意される分類は、ヴォルフ (Ch. Wolff) のそれである。此の學者の分類法は、一部分まだ今日まで影響を及ぼしてゐる。彼れは先づ人間の心理を認識能力 (facultas cognoscitiva) と欲望能力 (facultas appetitiva) とに兩分し、これに準じて先づ哲學を理論的 (metaphysica) と實際的とに兩分した。而して理論的哲學は更に神學と心理學と宇宙學との三種に細分され、而も三者に共通して事物の最も普遍的な又最も根本的な概念を取扱ふ學として オントロギー (Ontologie、實體學) が設置された、又實際的哲學は更に倫理學、經濟學並に政治學に分かれたれ、全體を統一する學として一般實際的哲學が置かれた。而して論理學は理論的哲學と實際學とに共通な豫備學であると考へられた。更に ヨルプ が個々の學を其の研究法——演繹と歸納——によつて兩分したことも著名な事實である。例へば心理學を合理的 (又は哲學的) 心理學と經驗的心理學とに分かつたたぐひ是れである。

近代的分類法として最も注意さるべきものは、言ふまでもなくカントのそれである。彼れは在來の形而上學 (プラトーン、デカルト、ライプニッツ等の形而上學) を獨斷的又無批判的なものと判斷し、形而上學を建設するに先だつて、先づ人間の認識能力の妥當と範圍とを批判することが必要である所以を明かにした。認識論ぬきの哲學はカントによつて直ちに獨斷論と評價されたのである。現代哲學が認識論を哲學の基礎とし準備とするに至つたことは、主としてカントによつ



哲學  
は或る種の存在論

て規定された方法であると言へる。斯くてカントは認識の哲學としての論理學（在來の形式論理學とは異なる認識論的論理學）と道德哲學、並に藝術及び目的觀の哲學をば、知情意の三能力に配して、全體を統一された哲學體系であると規定した。純粹理性批判は認識の哲學であり、判斷力批判は藝術及び目的觀の哲學であり、實踐理性批判は道德哲學である。カントによつて始めて明確に文化、價值が哲學の領土であると解釋され、且つそれが始めて體系的に論究されたのである。カント以後或は宗教哲學を加へ或は經濟哲學を加へる學者が多いが、カントの哲學體系を採用した學者は決して單に新カント學派のみに停まらなかつたのである。

故に今日までの哲學の分類法を概観すれば、一方に於ては、心理的、能力的差別に基づいて哲學を分類すると共に、他方に於ては、歴史的又事實的に存在し又存在しつゝ、ある文化價值の種類を本として哲學を分類する者が多い（リッケルトなど）。此の二の方法の一方を採用するか、又は二者を混用するか、此の外に特別な分類法は無いのである。故に本概論に於ても、便宜上兩種の混用法を用ひて、それによつて各種の哲學問題を概論することとする。

斯くて哲學の第一類は、廣い意味に於ける形而上學である。たゞ此の語は從來種々な意義に用ひられて、必ずしも一定してゐない。最も廣い意味に於ては、所謂根本原理の學、即ち最も普遍的な根本的な概念又は原理の學であると解釋される。而も特殊な意味に於ては、それは一切現象の

存在論  
Ontologie

根柢又は裏面に存在する實體又は本質、隨つて經驗以上の存在又は原理に關する學であると解釋される。且つ現代に於ては、新カント學派のやうな排形而上學派もあり、反對にまた種々な意味に於ての新形而上學派もある。故に本概論に於ては、成るべく形而上學といふ言葉を避け、便宜上實體學（Ontologie）といふ言葉を代用することとする。もつともオントロギーの概念も多少漠然たる點はあるが、大體に於て最も普遍的な又最も根本的な實體及び概念に關する學を意味する。形而上學の中心も實は此の意味の實體學である。而して古來の哲學の中心は、現代の認識論的傾向は別として、主として此の意味の實體學であつた。

認識論は、無論古代哲學の中にも自然的に含まれてはゐるが、自覺的に哲學の特殊な而も重要な位置を占めるに至つたのは、主としてカント以後の事である。今日に於ては、形而上學又は實體學に入るに先だつて、まづ認識問題を研究することを便宜とするから、本書に於ても、著者は學の準備として第一に認識問題に入り、第二に實體學に進むこと、しよう。此の二の理論的哲學に對して他の部分を便宜上（キントデルバントに従つて）價值哲學と名づけることが出来れば、價值哲學の中には倫理哲學（法理及び經濟哲學包含）、藝術哲學、並に宗教哲學等を細分することが出来る。即ち本概論は次の如き順序と種類とから成立する。

第一 認識哲學

ontology  
ontology  
ontology



第二 實體に關する哲學(形而上學)

第三 倫理哲學(法理、經濟哲學包含)

第四 藝術哲學

第五 宗教哲學

價値哲學

マールブルヒ學派のコーンやチトルブは、哲學全體を總括するものとして別に哲學的心理學を  
立てた。又フッセルの現象學は純粹意識の哲學即ち意識の本質に關する哲學である。此等は便宜  
上認識論及び實體學に編入して考察することが出来る。又普通の心理學は、今日ではもはや科學  
あつて、其の意味に於ては單に哲學の準備たるに過ぎない。形式論理學は認識論的論理學と併せ  
て、嚴密な意味に於ける哲學の入門である。

形式論理學  
認識論理學

## 本論

### 第一編 認識論

#### 第一序 說

John Locke  
green  
green

(一) 認識論の歴史 (認識論 (Erkenntnistheorie) が哲學の基礎として重要な位置を占める  
に至つたのは、主としてカント以後の傾向で、古代乃至中世に於ては、哲學の此の部門は特殊な  
學としてまだ明確に認められるには至らなかつた。而も古代ギリシヤに於てさへも、認識の本質  
は、たとひ組織的ではなかつたにせよ、種々な方面から種々に解釋されて、明かに後世の認識  
論に重要な基礎を與へた。就中バルメニデース、プラトーン、アリストテレス等の意見は、後  
の認識論に最も深刻な影響を與へた。たゞし認識論が認識論として一種組織的な形式を取るに至  
つたは、イギリスのロック (John Locke 一六三二—一七〇四) に始まつたと言はれる。ロック  
の認識論は、後段に示す如く、經驗論と理性論とを混交した不精確なものであつたが、哲學上の  
諸問題を確實に研究するためには、先づ認識の本質や起原や妥當(價値)やを明かにするを要



し、随つて特に此等認識論を設置する要が有ることを始めて明かにしたものである。イギリスの經驗論的認識論は、著名なヒューム (David Hume 一七一―一七七六) やスチュアート・ミル (Stuart Mill 一八〇六―一八七三) 等を経て次第に發達した。されど最も厳格な意味に於て今日の認識論が發達したは、主としてカントの力によつてであつた。カントの認識論『純粹理性批判』及び『プロレゴメナ』は、直接には人間の理性の範圍 (理性の到達すべき妥當範圍) を明かにして、哲學の問題を此の範圍内に限るべきことを教へたものであるが、更にそれ以上の種々な意味に於て認識論を一般哲學の基礎とすべき所以を教へたものであつた。後段に於て説明する如く、認識の本質、起原及び對象といふ如き重要問題は、始めてカントによつて精確に研究され解されたのである。カントみづから主張した如く、將來の形而上學は、先づ其の準備として、先づ認識論を以て始むべきで、認識論的批判を経ざる哲學は、すべて獨斷論 (Dogmatismus) たるを免れないと。カント以後認識論はマイモン (Maimon 一七五四―一八〇〇)、フィヒテ (Fichte 一七六二―一八一四) 等を経て發達し、更に最近代に於ける諸學派又は諸學者を経て漸次顯著な發達を遂げるに至つた。最近代の哲學は認識論を中心とする哲學であるとも觀られる。マールブルヒ學派及び西南學派等の新カント學派を初めとし、フッセル一派の現象學は勿論、更に所謂新實在論的諸傾向に至るまで、いづれも認識問題を其の中心と立てないものは無い。斯くして認識論は確實に一般哲學の基礎と成つたのである。

## (二) 認識論の本領

認識論は認識批判である。認識そのもの、根本原理を探求するが認識哲學である。斯くして普通にはカントの主張や彼れの問題の扱ひかたを根據として、認識論は第一、認識の起原、第二、認識の範圍、第三、認識の對象を攻究すべき學であると言はれる。認識の範圍は、認識の妥當すべき (又は認識の確實に到達すべき) 制限即ち範圍内の意味で、斯かる妥當範圍が其の起原の問題と密接に關係すべきは言ふまでもない。更にまた認識の對象に關する決定如何によつて、認識の範圍に關する問題も決定される。斯くて此等はすべて密接な關係を有する相關問題であることが知れる。而して此等の問題 (起原、範圍及び對象) は、いづれも認識の本質を明かにせんとするものであるが、私はまた特に「認識の本質」といふ問題を加へて、起原や範圍の外に、認識論は更に認識の本質そのものを研究すべきであると信ずる。而して此の本質問題こそは、むしろ認識論の中心となるべきものであるから、而してまた此の本質問題は、起原及び妥當の問題と密接不離な關係を有するのであるから、こゝでは先づ本質問題から始めて、其の間に順次起原及び範圍 (妥當) の問題を併せ扱ふこととする。認識の對象に關する問題と、真理一般に關する問題とは、こゝでは最後 (認識論の最後) に扱はれる問題である。



## 第二 認識の本質と懷疑論

### ○ (一) 認識の普遍性及び必然性

知覺的認識と並んで、思惟(Denken)に因る眞の認識(眞の

論理的認識)が別に存することは、夙に古代ギリシヤの學者によつて考へられ、殊にバルメニデースやプラトーン等によつて、強く且つ明確に主張された。(五官の知覺の上に成立する認識は、屢々吾人を欺いて事物の真相に徹底させないものであるが、人間には斯かる認識の外に、思惟に因る眞の論理的認識——事物の精髓にまで徹底する眞智が備はつてゐると主張された。斯くの如き眞智が認識の本質として精確に考察され理解されるに至つたのは、やうやく近代のことで、主としてカント以後の事であるが、プラトーンによつて此の本質が既に十分深く認められたことは争はれない。眞の認識即ち眞智は單に個人的なもの、又は或る場所と或る時とに限られたものでなく、すべての時と所とを通じ、すべての人に取つて同一な認識であるべきだと考へられた。所謂認識の普遍性又は普遍妥當性(Allgemeingültigkeit)これである。眞智は單に斯やうに普遍的であるばかりでなく、更に然かく、斯くく、あらねばならない、然かあるべし、斯くあるべしと吾人を強ふる一種特別な本質を具へてゐる。所謂認識の必然性(Notwendigkeit)これである。即ち

眞智は單に斯くあることを示すのみでなく、絶對的に然かあるべしと命令する特殊な強制力をもつてゐる。プラトーンに取つて、例へば數學的知識、就中幾何學上の認識は、論理的普遍性と論理的必然性とを具へたものであつて、何人に取つても、又何人と雖も必ず承認しなければならぬ底のものであつた。認識の根本には、其の本質として、一種の絶對性——必ず然かあるべき絶對的必然性が具はつてゐると考へられた。

知覺的認識の外に、普遍性及び必然性を具へた別種の眞認識が存することは、早くから諸學者によつて承認された事實であつた。而も斯かる眞智又は根本認識が、何故普遍性(普遍妥當性)を具へ、又何故論理的必然性を具へたものであるかは、主としてカント以後に於て精確に解釋され主張された問題であつて、根本認識に關する解釋も、やはり歴史的に徐々進歩し發達したのである。吾々は認識論の最初に於て、直ちに此の問題の是非を精確に決定することは出来ない。此の根本問題を精確に批判せんがためには、吾々は此の問題に關係ある他の種々な認識問題を一とほり理解しなければならぬ。他の關係問題を吟味して、然る後に吾々は精確に此の本質問題を決定すべきである。故にこゝでは(認識論の最初に於ては)普遍性及び必然性を具備する根本認識をば、認識論の最初の(そして恐らくまた根本)の研究問題であると解して置くが便宜である。即ち根本認識の主張をば、最初から眞理であるとか誤謬であるとか決定すべきでないから、先づこゝを



順次精確に決定すべき研究問題であると解釋して置くが便宜である。

斯やうな研究問題として、吾々はも少し此の根本認識の意義を明かにして置かなければならぬ。

カントは此の問題をば、次のやうな形式に於て考へた。數學及び自然科学の根本には、普遍性及び必然性を具へた一定の根本認識が存する。例へば數學上の原理や公理やは勿論此の種の根本認識であるが、自然科学に於ても、例へば因果律の如きは最も顯著な根本認識である。一定の原因が有れば必ず一定の結果が伴ひ、結果が有れば必ず原因が有るといふことは、除外例なく普遍的に適用される真理であり、又、そは何人によつても當然又必然的に真理とされなければならぬ。

### 根本認識

い認識であつて、言はゞ絶対確實な認識である。絶対的確實性といふことが、根本認識の本質である。

人間の認識の根本には、斯かる絶対確實性を具へた一定の認識が無ければならぬ。又

ライプニッツ(Leibniz 一六四六—一七一六)は、事實的真理と並べて、別に普遍永久的な論理的

### 矛盾律

真理の存在を説き、斯かる論理的真理は矛盾律(Satz von Widerspruch)を根本原理とすると解釋した。Aが同時にBであつたりBでなかつたりすることは出来ないといふが矛盾律であつて、人間の論理作用の根柢には、同を同とし不同を不同とする根本認識が具はつてゐる。一事を同時に

肯定もし否定もすることは出来ないといふは、何人に取つても、又如何なる場所に於ても、普遍的に妥當する必然的法則であつて、此の法則を(1)も否定するならば、認識は全く不可能となるを免れないと。

免れないと。

ライプニッツやカントの提言も、こゝでは單に普遍性及び必然性を具備する根本認識を厳格な研究問題として例示したものに過ぎない。斯かる根本認識が果して認識の本質であるや否やは、各種の方面から嚴密に精確に研究され批判されなければならぬ。吾々はまづこれをどこまでも研究問題として取扱はなければならぬ。

### (II) 懐疑論(Skepticismus)

認識論上の懐疑論とは、認識の可能性を否定する學說であり、

認識の可能性を否定することは、直ちに其の普遍的妥當性と必然性を否定することである。普遍性及び必然性といふ如き絶対性は、人間の認識には全く缺けてゐると主張される。斯かる認識論的懐疑論は、近代の哲學に於ては全く衰滅し、僅にギリシヤの古代に於て徹底的に主張されたに過ぎない。而も認識論の最初に於ては、先づ認識そのものが可能なりや否やといふ問題は、最も本格的な又最も重要な問題であつて、認識論の成立と否とは、主として此の根本問題にかゝつてゐるとも觀られる。認識論を行ふ認識そのものが疑はしく不確實であるとすれば、認識論そのものもまた疑はしく不確實たることを免れないではないか。人間の認識には、如何なる意味に於ても必然性や確實性は缺けてゐるか。それは少くとも認識論の最初に於ては、最も重要な又最も本格的な問題である。



古代ギリシヤのソフィストや、又はピルロン (Pyrrhon 紀元前大略三七六—二七〇) によつて建

設されたピルロニスム最も顯著な懷疑派)によれば、認識が疑はしく且つ普遍的でないといふこ

主観性

相対性

とは、主として認識の主観性 (Subjektivität) や相対性 (Relativität) に基づくのであるといふ。即

ち人間は特殊な境遇に於て、特殊な方面から、特殊な時に、事物の特殊相を認識するのであるか

ら、すべて事物に關する認識は、其の人に限られ(主観的又は個人的)、其の時其の場かぎりのもの

(相対的)であつて、決して絶対的又は普遍的たり得ない。個人的な又は其の時其の場かぎりの知

プロタゴラス

識をば如何ほど綜合しても、そこから決して普遍的な必然的な認識は生じない。畢竟認識は全く

てんでばらくなものであつて、其の間に何等の普遍性も必然性も見出だされない。プロタゴラ

スが主張した如く、結局個人的な人間が真理の最後の尺度であつて、我れに取つての真理は必ず

しも他人に取つての真理ではない。人間の認識作用には、如何なる意味に於ても普遍妥當性や必

然性や無いのである。普遍的な必然的な真理といふものが全く無いのである。即ち認識とか真

理とかは、たゞ個人的な不確實な言説であつて、すべて疑はしい不定なものに過ぎない。そこに

何等の意味に於ても論理的必然性は無いのである。これが懷疑論の要點である。

斯くの如く、總ての意味に於て論理的必然性を否定する懷疑論は、それみづからに矛盾撞着を

含んでゐる主張であつて、却つて認識の本質を論證するものであることは、近代に於ては殆ど一

致した意見である。懷疑論は、専ら経験から成立する種類の認識を取つて、其の相対性や主観性

やを主張するのであるが、若し経験から成立しない認識の種類があるとすれば、懷疑論の主張は根

柢から壞崩することを免れない。而も経験からとか、経験以外からとかいふ認識起原の問題は、

特に後段に於て考察するべきものであるから、こゝでは懷疑論が絶対的に論理的必然性を否定す

る主張に就いて、端的に其の當否を考査することとする。即ち懷疑論は、如何なる意味に於ても、

認識には必然性は無いといふ。一切の認識は、除外例なく疑はしく不確實であるといふ。然しな

がら、斯かる根本的な主張(又は判断)そのものかゝる認識の本質に反する矛盾であることは、

近代に於ては既に諸家によつて明かにされた。一切は疑はしいといふ断定そのものが、既にその

根柢に於て論理的必然性を含んだものであつて、必然性を取り去つては、少くとも此の断定だけ

は無意義となるを免れない。一切は疑はしいと疑はれながら、其の断定だけは必然的なものと考

へられてゐる。一切は疑はしいと必然的に絶対的に而も普遍的な意味に於て考へられてゐる。若

し「一切は疑はしい」といふことも疑はしいと断定されても、やはり後の「疑はしい」には同じ

論理的必然性が含まれてゐる。懷疑的な根本断定そのものに既に立派な論理的必然性が含まれて

ゐる。此の論理的必然性を除外しては、懷疑そのことも無意味となるを免れない。

懷疑そのものに於て真理(絶対必然的な真理)を見出だす方法は、ヨーロッパに於ては、中世紀



聖アウグスチヌス (St. Augustinus 三五四—四三〇) や近代フランスのデカルト (René Des-  
cartes 一五九六—一六五〇) 等によつて主張され、現代に於ても尙廣く適用されてゐる一種の研究法  
である。精確な意味に於ては、デカルトの *Cogito ergo sum* が其の中に多少不明確な意義を含ん  
でゐるにせよ、一切を懐疑しても、尙懐疑するといふ事實が否定すべからざるものであることは、  
遂に争ふべからざる真理である。一切の真理を疑つても、尙此の一真理だけは遂に疑ふことが出  
来ない。それは絶対的な論理的必然性を具へた真理である。一事は萬事である。既に一真理又は一  
認識に論理的必然性が發見され、ば、同じ方法によつて、他の真理や認識にも同じく普遍性や必  
然性やが存することを發見することが出来る。少くとも普遍性や必然性やは、人間の認識の本質  
であつて、此の本質を否定しては認識の本質は考へられない。

斯くして認識論的懐疑論は、認識の否定の代りに、反對に其の必然性や確實性やを特殊な方法  
によつて證明するものである。懐疑論が懐疑論としては、到底成立すべからざるものであるとい  
ふのが、すべての人の一致する意見である。たゞしデカルトの如く、哲學の研究法として懐疑を  
取ることは別問題であつて、それは嚴格な意味の懐疑と決して同一視さるべきでない。此の方面か  
ら觀察すれば、懐疑は哲學乃至一切の學又は研究を喚び起す力であつて、懐疑なしには何等の研  
究も起らない。懐疑的に種々な問題を想ひ浮べること其のことが既に立派な哲學である。全然懐

疑を缺いた人は、到底哲學的思索に入ることが出来ない者である。

(三) 結論 研究問題として提出された認識の普遍性及び必然性は、前段の懐疑論の批判に  
よつて充分完全に證明され決定されたとは言はれない。懐疑論を考察して、吾々はそれが認識論  
的には成立し得ない所以を明かにし、懐疑論の根柢に於て、認識には其の根本は於て普遍性及び  
必然性が具はる所以を明かにしたに過ぎない。而も吾々はこれによつて、假令如何なる種類の認  
識が必然性及び普遍性を具へてゐるか不明であるにもせよ、少くとも其の根柢又は根本には、認  
識の本質として斯くの如き論理的絶対性がすべき所以を明かにした。吾々は更に進んで認識の  
此の本質を一層精確に解釋しなければならぬ。

## 第三 經驗論と理性論

(一) 認識の起原と本質 認識の本質を明かにし、且つ其の適用の範圍を明かにするために  
は、吾々は更に其の起原の問題を明かにしなければならぬ。經驗論 (Empirismus) は、一切の認識は  
經驗 (Erfahrung) から起るものであると説き、理性論 (Rationalismus) 又は先天論 (Apriorism)  
は、根本的認識は經驗に因らずして生れながら人間の意識に存するものであると主張する。斯



の如く異なる二の起原論が、認識の本質及び妥當に關しても、おのづから異なる結論は明白である。吾々は先づ經驗論の意義と理性論の意義とを明かにしなければならぬ。

(二) 經驗論

經驗論は、同じくギリシャのソフィストによつて主張されたが、精確な形

取るに至つたは、イギリス近代のベトコン (Francis Bacon 一五六一—一六二六) やロック以來のこと、主として英國に發達した哲學である。ロックの認識論は、經驗論に理性論を混入した不純なものであるが、歴史上最初の認識論として、又經驗論の淵源として、今日尙重きを置かれてゐる。彼れは明白に生得觀念 (innate ideas) 生れながら經驗に先だつて人間精神に存する知識又は觀念) を否定し、斯かる生得論の全く空想であることを主張した。認識はすべて經驗によつて發生するものであつて、經驗に先だつては、心は全く白紙 (tabula rasa) である。經驗には外物を經驗する「感覺」と、心的事實を經驗する「反省」と有るが、感覺に因ると反省に因るとを問はず、經驗によつて始めて認識は構成されるものであつて、内外の經驗が認識の一切に外ならないと。斯かる經驗論は著名なヒュームに至つていよく完成した形を取り、十九世紀のシュアール、ミルやフランスのコルト等に至つて、全く徹底的形式を取るに至つた。

斯かる經驗論は、理性論と相對して、哲學の全野を二分するもの、且つ經驗科學の精神に密接な關係をもつてゐるため、多數の人が採用する學說と成つた。吾々は先づ精確に此の經驗論の特

徴を檢查しなければならぬ。カントが『純粹理性批判』の最初に述べてゐるとほり、すべての認識が經驗とともに始まるといふことは、到底争ふべからざる事實である。具體的な認識が認識として成立するには、必ず經驗を以て始まる所以で、經驗を経ずしては吾々は具體的な認識を所有することが出来ない。若し經驗論が單にこれだけの事を主張するならば、それは到底否定すべからざる眞理であつて、これに抗議をさしはさむべき餘地は全く無い。然るに經驗論は實際これだけの主張ではなく、更にそれ以上に種々な事柄を假定してゐる。即ち經驗論は、經驗といふことを純粹に全く外來的な意味に解して、外來的印象が即ち經驗の全體であると觀る。外來的印象は全く所動的又は受身的な經驗であつて、譬へば外物が鏡に映るやうに、全然受身的に感受される印象(即ち認識)に外ならないと考へられる。斯かる外來的印象とは何ぞや。假定された外物から、直ちに外物と同じ印象が意識の上に投寫されるのであらうか。すべて斯かる疑問は暫く別問題としても、此の點に於て經驗論には次のやうな困難がある。即ち吾々は外來的印象を其のまま、受身的に感受すると言つても、單に外來的刺戟(物理的生理的刺戟)だけでは印象は成立たない。必ず此の刺戟を意識の上に登ぼせる**はたらき**が我が心に無ければ、我れに取つての印象は成立たない。一層簡單に言へば、外來的印象を經驗するにしても、少くとも印象を印象として感受する力又ははたらきの主觀に無ければ、印象は印象として成立しない。經驗といふことを全く



身的に解して、そこには何等主観的な又は意識的な活動が無いやうに考へるは、甚しく事  
視する空論ではないか。少くとも印象を印象として受取るだけのは、たゞ主観に具はらな  
ば、経験といふことは全く成立しやうが無いではならぬか。経験論は一般に外來的印象だけに  
注意して、此の印象を印象たらしめる主観作用(意識作用)の方面を全く見落してゐる。そこに經  
験論の弱點が在る。

一たび此の主観方面に注意すれば、それは決して單純な所動的態度ではなくして、寧ろ甚しく複  
雜な能動的な又は積極的な活動であることが見出される。印象をして印象たらしめる積極的作  
用、又は経験を經驗として可能ならしめる積極的作用が、先づ意識に具はらなければ、印象や經  
験が成立すべき謂はれが全く無い。吾々が色彩を感受し得る所以は、色彩を意識の上に想ひ浮べ  
るは、たゞ意識に具はつてゐるからである。意識は色彩を意識するは、たゞきを外來經驗によつ  
て學ぶことは出来ない。色彩一般を意識するといふは、たゞきが、特殊な色彩を經驗するに先たつ  
て、意識そのものに本具的でなければならぬ。次に説明する理性論の特色と長所とは此の點に  
存する。吾々が事物を空間的に(種々な廣表や形や大きさや)想ひ浮べることは、意識そのもの  
に元來事物を一般空間的に想ひ浮べる力が具はつてゐるからである。此等一二の例を見ても、人  
間の意識そのものに本來種々な積極的作用の具はつてゐることが知れる。意識の此の能動的方面

を看過しては、吾々は經驗の本質を考へることが出来ない。然るに普通の經驗論は、意識の此の  
方面をば全く看過して、經驗はたゞ漠然と外來的に與へられるもの、やうに考へてゐる。經驗論  
の根本缺點は主として此の點に存する。

(三) 經驗論と認識の本質 認識の起原に關して、經驗論は前段に記したやうな缺點を具へ  
てゐるのみならず、認識の本質に關しても、經驗論は奇異なディレンマに陥らざるを得ない。先づ  
純粹な經驗論の立脚地から觀れば、認識の根本に普遍妥當性や必然性が存するといふことは到底  
考へられない。經驗によつて得られる認識は、どこまでも事實的認識(外來的な事實の認識)で  
あつて、論理的必然性はこれに缺けてゐる。經驗上斯くく然かゞであるといふだけで、必ず  
論理的に然かあらねばならぬといふことはない。原因が有れば結果が有るといふことは、若し  
それが純粹に經驗から起る知識であるとすれば、今日までの經驗に於ては、原因が有れば、  
有つたといふことであつて、必ずしも永久にわたつて論理的に必然さうあらねばならぬ  
束ではない。經驗はどれほど無數に繰返されても、それから決して必然性を産  
まない。經驗的に起る事實(心理的事實)と、必然的な論理的事實とは、全く  
である。心理的事實を無數に蓄積しても、そこから決して論理的事實  
經驗論の立脚地を論理的に分析したヒュームが、遂に懷疑論に陥



彼れは數學的認識に關しては、そは心内（意識内）の認識——外界に無關  
これに普遍性及び必然性を認めたと、他の科學的認識の如きは、すべて外來經  
るものと觀て、當然これに普遍性や必然性は缺けてゐると主張した。彼れの因果律  
學史上最も著名な事實の一である。蓋し普通には因果律（Kausalität）は普遍的且つ必  
則であると考へられる。自然科学は因果律を根柢として成立する學で、若し因果律そのもの  
ひが挿まれるやうでは、一切科學の基礎は動搖せざるを得ない。然るにヒュームによれば、因果  
律そのものも、もと經驗によつて得られたものであるから、無論論理的必然性はこれに缺けてゐ  
る。吾々がこれに必然性が具はつてゐるやうに考へるは、單に主觀的な習慣上の信仰にしか過ぎ  
ない。吾々は論理的必然性を經驗によつて獲得することは出来ない。これが著名なヒュームの  
懷疑論である。

經驗論は、不本意ながら、遂に懷疑論に終るといふこと、これが十分確實に認められなければ  
ならぬ。認識の本質として、普遍性及び必然性をこれに拒む事は、其の事みづから直ちに懷疑論  
を産み出すのである。懷疑論が本來主觀論や相對論に立脚する所以は、前段懷疑論の條下に説明  
したとほりである。而して經驗論は即ち相對論（又は主觀論）に外ならないではないか。蓋し絶対  
的必然性は經驗的知識には缺けてゐるから、たゞ相對的な意味に於て、斯くあるであらう、然か

あるであらうと論ずるが經驗論である。斯く／＼然か／＼あるであらうといふ蓋然論は、經驗  
論即ち相對論の結論である。而も單に斯く／＼であらうといふだけで、これに絶対的必然性が缺  
けてゐるかぎり、人間の認識は極めてあやふやなものであつて、さうであらうとも又はさうでな  
からうとも、孰れとも決定しがたいもの、即ち疑はしいものに變ぜざるを得ない。單に科學的知  
識が疑はしいのみならず、人間の認識はすべて疑はしいものと成つてゐる。これが果して正しい  
見解と言へるであらうか。

ヒュームは尙數學的知識の普遍必然性を認めたと、別に彼の經驗論を徹底して、數學的認識と  
雖も經驗から生起すると觀たスチュアート・ミルに至つては、確實性そのもの又は必然性そのもの  
の如く思はれる數學的知識さへも必然性を缺いて、單にさうであらうといふ蓋然性を具へたもの  
に過ぎないと主張した。さればミルに取つては、論理的必然性の根本と見られる矛盾律又は同一  
律すらも必然性を缺くところの經驗的認識であつて、畢竟蓋然的な相對的な疑はしいものにし  
過ぎないと考へられた。經驗論者は大抵蓋然論即ち相對論を以て満足してゐる。認識論上の蓋然  
論は、實生活には何等の故障とも成らないといふ。然しながら、蓋然論や相對論やは、これを徹  
底的に推しすすめれば、遂に懷疑論に變ずる所以を吾々は見落してはならない。現代に於ては、  
現象學のフッサールが此の點を最も明確に論じてゐる（『論理學的研究』第一卷）。あらゆる意味に於



て論理的必然性を認識に拒むことは、結局これをあやふやと観る懷疑論に陥らざるを得ないのである。

而も懷疑そのものが認識の必然性を肯定するやうに、経験論上の相對論もまた論理的必然性を裏切るものである。「すべての認識は相對的である」といふ斷定が眞實ならば、此の斷定そのものは絕對的な必然的なもので、絕對的又必然的でなければ、此の斷定は眞理でないのである。眞理は其の中に必然性を豫定するもので、必然性を缺くが如き眞理は、實は眞理とは成り得ないのである。

(四) 理性論 認識起原論上の理性論 (Rationalismus) はまさに前段の経験論と對立するものである。理性論は別に先天論 (Apriorismus) とも呼ばれる。理性論は勿論經驗的認識 (經驗によつて起る後天的認識) をも認めるが、人間の認識の根柢には、經驗に因らざる生來的又は生得的な認識の種類が存することを主張するものである。經驗的といふことを後天的 (aposteriori) と解釋すれば、經驗に先だつことをば別に先天的 (apriori) と名づけることが出来る。經驗論が認識の起原をアポステリオリと観るに對して、理性論はこれをアプリアリ又は生得的 (innato) と観るのである。理性論が生得的な又はアプリアリな認識を主張する所以は、これによつて、其の普遍妥當性及び必然性を證明しようとするのである。經驗に基づく認識は、前段に説明したとほり、

遂に必然性及び普遍性を具へることが出来ない。故に認識の根柢には、經驗によらずして生得的に具はる認識が存すると觀れば、これによつて其の普遍性及び必然性は説明し得られるのである。すべての人の意識には普遍的に一定の根本認識が存するに存すると觀れば、其のたぐひの認識が普遍的であり必然的である所以もおのづから明白となるのである。先天論によらなければ、認識の普遍性及び必然性は説明し得られないのである。

斯かる理性論又は先天論の淵源は、やはりギリシヤのプラトーンであつた。彼れに取つては、知覺に因る認識 (經驗的認識) は眞の認識ではなくして、理性的認識のみが眞の認識であると考へられた。斯がる眞の認識は、經驗によつて與へられるものではないから、元來理性みづからに本具的なものであると考へられた。有名な想起説 (本具的な知識を記憶の上に想ひ起すといふ説) である。又十七八世紀の理性論者は、大抵生得觀念 (innate ideas) の主張者であつた。デカルト及びライプニッツは、此等生得觀念論者の代表であつた。例へば、デカルトに取つては、神とか實體とかいふたぐひの知識は、すべての人心に生得的なものであると考へられた。取分けライプニッツは、ロックの排生得觀念論に對抗して、確實に生得觀念論を主張した。たゞライプニッツに取つては、生得的と言つても、諸觀念が生れながら明確な形に於て心に存するのではなく、それは先づ後に發達すべき素因 (Anlage) として存すると考へられた。アプリアリの意味は、ライプニッツ

プラトーン 想起 (神) 説

十七八世紀 理性論者

デカルト、ライプニッツ



ツに於ても、尙不精確であることを免れなかつた。

すべて此等理性論者に取つては、認識の普遍性及び必然性は、どこまでも其の根本々質である  
と考へられた。デカルトに取つても、スピノーザに取つても、又はライブニッツに取つても、數學的  
知識は一切の知識の根本又代表であつた。普遍性と必然性とは數學的知識の本質であつて、此の  
本質を取去つては數學的知識は考へられない。而して斯かる理性的認識は、到底經驗によつて産  
み出されるものではないから、元來人心に本具的なもの又は生得的なものであると解釋されなけ  
ればならぬ。斯く解釋してのみ、認識の普遍性及び必然性は、始めて確實に證明されるのである  
と、これが此等理性論者の主張であつた。たゞ此等理性論者の生得觀念の説明は、尙甚しく不確  
實であることを免れなかつた。殊に生得觀念(先天的認識)と經驗的知識(後天的認識)との關係  
は、甚しく不明確であり不確實であることを免れなかつた。此等不確實な點を明確にして、近代  
先天論に確實な基礎を與へ、因つて認識の本質を確實に證明し得たは、やはりカントの天才によ  
つてであつた。吾々は先づカントの先天論を瞥見しなければならぬ。

(五) カントの批判主義 カントは主として理性論に立脚して、其の立場から先天論に確實  
な基礎を與へた者であるが、彼れみづからは自己の立脚地(認識起原に關する立脚地)をば、理性  
論とは言はずして、特に批判論(又は批判主義)(Kritizismus)と名づけた。批判主義とは、一方理

性論にも偏せず、又他方經驗論にも偏せず、兩論の長所を合せ採つてこれを綜合し、認識は理性  
と經驗との兩要素の上に成立するものと説くのである。元來批判主義とは、理性論と經驗論とを  
批判して、兩論を調和し綜合せんとする試みに外ならなかつた。

カント以前の理性論は、生得的な理性的認識と後天的な經驗的認識との關係を明かにせず、動  
もすれば、理性的認識は全く經驗から離れて、自由自在に理性界に活動し得るもの、如く考へた。  
カントの立脚地は、主として理性論であつたが、尙理性論の一方に偏せず、理性的認識に經驗  
的認識を合一し、兩者の關係を明かにした點に於て、確實に在來の理性論を一層精確にしたもの  
である。而も吾々は斯かる批判主義から、批判主義といふ立脚地の外に、更に從來よりも精確な  
先天論を學び得るのである。

カントは先づ認識隨つて直觀の材料(精確には外來的影響)は經驗によつて與へられるもので  
あると考へた。即ち事物直觀の材料までがアプリアリに先天的に吾々の意識に存するにあらずし  
て、それは當然經驗によつて(即ち後天的にアポストテリオリ)に外から與へられるものであると考へ  
た。されどカントは、同時に事物を直觀するに必要な主觀的な積極的な認識能力を認めざるを得な  
かつた。經驗派が看過した直觀意識の能動的機能を確認せざるを得なかつた。即ち先づアプリア  
リな直觀の形式(Anschauungsform)としての空間(Raum)及び時間(Zeit)これである。カントに

知能力

知

知

知



空間時間の主観意  
直観形式

よれば、空間及び時間は、外物に具はる屬性ではなくして、純粹に主観意識に具はる直観形式である。直観形式とは、事物の主観のしかた即ち観かたの意味で、吾々(人間に共通な主観意識)は事物を必ず空間的にか又は時間的にか直観せざるを得ないのである。空間的若くは時間的に直観される何ものか(材料)は、他から經驗的に與へられるのであるが、與へられたものを或は空間的に或は時間的に觀るはたらきは主観の積極的な先天作用なのである。事物を或は廣表的に或は前後的に觀るはたらきが主観意識に具はるから、人間はすべて事物を或は廣表的に或は前後的に想ひ浮べ得るのであると。

アプリアリ即ち先天的とは、カントによれば、經驗によつて獲得されるのではなく、寧ろ經驗に先だつて經驗を可能ならしめるもの、意義である。空間及び時間は經驗から發生するものとは言はれない。何となれば、事物を經驗する際には、既に其の經驗の根柢に空間及び時間の直観形式(觀かた)が存するからである。經驗に先だつて斯かる直観形式が既に吾々に具はつてゐなければ、最初から經驗(物を時空的に觀るといふこと)の發生すべき謂はれが無い。物を時空的に觀るはたらきが、經驗に先だつて存するから、其のはたらきによつて始めて經驗が可能となるのである。而してカントによれば、アプリアリとか、又は經驗に先だつとかは、外來的影響が經驗的に與へられる際、其の經驗を可能ならしめるはたらきが其の瞬間に發現し活動することに外ならない。

い。經驗に先だつて經驗を可能ならしめるはたらきがアプリアリな作用に外ならない。經驗に先だつことをば、カントは特にトランツェンデンタル(transzendental 先驗的)と呼んだ。カントの先驗論(Transzendentalismus)は即ち此の意義のものに外ならない。

主観意識の積極的能力として、以上の直観形式の外に、カントは更に悟性(Verstand)の思惟作用を指摘した。直観は與へられたものを受容し受け取る力であり、悟性は直観によつて受け取つた多様を思惟する力である。思惟するとは、直観によつて與へられた多様(まだ何等の規律に支配されない雑多)を統一的に規律づけることである。統一的に規律づけるとは、一定のアプリアリな概念(先驗的概念即ち範疇(Kategorie)のもとに雑多を包攝することである。例へば、因果律(原因が有れば結果が有り、結果が有れば原因が有るといふこと)は主観意識に先驗的にアプリアリに具はる一範疇である。範疇とは物の考へかた又は判断の形式——判断のしかたを意味する。直観によつて與へられた雑多(無規律な雑多)を原因結果の關係又は規律に於て判断し考へることが悟性のはたらきである。雑多を因果的に思惟するとは、因果律といふ範疇のもとに雑多を統一し規律づけることに外ならない。因果律を併せてカントが十二種の先天的又は先驗的範疇を數へたことをば、吾々は一々ここで説明する餘地をもたない。空間時間の直観形式と並べて、カントは因果律を初めとして十二種の範疇(即ち判断形式)が、アプリアリに先驗的に人間の理性



に本具的なものであると考へた。時空の直観形式と同じく、因果律等の先驗的範疇も、カントによれば、外物そのものに具はる規律ではなくして、純粹に人間の意識に本具的に存するはたらき(判断の仕かた)である。吾々は外物から經驗的因果律を學ぶのではなくして、反對に認識能力が無規律な雑多に因果的な規律を附與するのである。若し認識能力(即ち悟性)にアプリアリに因果律が具はらなければ、吾々は全く事物を因果的に思惟することが出来ない筈である。經驗的に因果律を學ぶと言つても、元來因果的に思惟するはたらきが先驗的に悟性に無ければ、最初からさうした經驗も出来ない筈である。

斯くてカントに取つては、時空の直観形式も、因果律等の十二範疇も、人間の理性に先驗的に具はるはたらきである。そはすべて經驗によつて發生するものではなくして、反對に經驗をして經驗たらしめる根本機能である。カントの此の考察(先驗論)は、一般の理性論を最も精確に解説したものと云へる。プラトーン、デカルト、ライブニッツ以來の理性論が、カントに至つて、いよく精確な形式に發達したのである。殊にカントは理性の先驗能力を密接に經驗に關係させた點に於て、明かに普通の理性論者から區別される。此の關係をば彼れはほゞ次のやうに説明した。悟性概念即ち範疇は、本來直觀の雜多を統一すべき能力であつて、直觀の雜多を離れて、獨立的にそれらからだけで活動すべきでない(「概念無しに直観は盲目的である」) (Anschauungen ohne Begriffe sind blind) やうに、「内容を缺いた思惟は空である (Gedanken ohne Inhalt sind leer) 『純粹理性批判』先驗的論理學序説)。「内容」は直觀的に與へられた雜多即ち經驗内容であつて、思惟範疇は經驗内容を離れては全く空なのである。カントが如何に密接に經驗と思惟とを關係させたかは、これによつてほゞ明白であらう。兩者の此の親密な關係が、認識の妥當又は制限に關して、如何に重大な結果を持ち來たすかは、別は次の章に於て考察することとする。

(六) 批判主義と認識の本質 カントが批判主義を立てて、理性的認識の先天性の外に、經驗的認識の後天性にも獨得な位置を與へたことは、毫末も理性的認識の本質に疑ひを挿んだ譯ではない。反對にカントは、經驗的認識と並べて、眞の理性的認識は、其の本質に於て、當然普遍妥當性と必然性とを具ふべき所以をば、いよく精確に論證したのである。即ちカントに取つては、嚴密な意味に於ける認識——精確に認識と言はるべきものは、必ず論理的必然性を具へたものでなければならぬ。論理的必然性を缺いた認識は、要するに疑はしいもの、必ずさうと決せられないものであるから、實は眞の認識であるとは言はれない。數學的原理や自然科学の根本假定(例へば因果律等)やは、カントに取つては、最も明確な又最も確實な認識——秋毫の疑惑をも挿むことの出来ない絶対確實な認識である。此等の根本認識を疑ふことは、當然懷疑論(矛盾に満ちた懷疑論)に陥ること以外ならない。論理的必然性を疑ふことは、結局懷疑論に進むことに外ならぬ

— 56 —



い。斯くてカントは最も嚴密な意味に於て理性的認識の論理的確實性を最も強く主張した。ト哲學は理性論の此の根本精神によつて一貫してゐる。たゞの經驗的事實に對して、理性の論理的必然性を最も鮮明に且つ徹底的に論證したは、ライブニッツやボルツァノー (Bernhard Bolzano 一七八一—一八四八)等と共に、カントの最も大なる事業であつたと言はなければならぬ。故にカントに於て明確にされた理性的認識の先天性又は先驗性は、直ちに其の論理的必然性を立證する所以である。經驗的起原を有するかぎり、認識は到底普遍的又必然的たることが出来ない。アプリアリであり、トランツェンデンタルであつて、始めてそれは普遍的たり必然的たること出来る。一切の認識を可能ならしめる根本認識は、自律的又獨立的なものであつて、決して他から引き出されるものであつてはならない。故にカントは、眞の認識といへば、必ずアプリアリでなければならず、アプリアリでなければ、それは眞の認識でないと云つてゐる。カント理性論の根據はこゝに存する。

#### 第四 認識の妥當

(一) 論理的妥當及び其の種別 前段概説した認識の本質及び起原といふ問題から、其の結

時空を超越したる考察の  
論理的効力

果として必然的に認識の妥當に關する問題が起つてくる。妥當する (Gelten) といふことは、近代に於てロツツ (Hermann Lotze 一八一七—一八八一) によつて明確にされた思想で、一層精密には論理的に妥當する又は論理的に通用乃至効力を保持することを意味する。2に2を加へれば4であるといふことは、時空を超越した普遍的又必然的な真理であつて、此の真理は同じく時空を超越した論理的効力であり、又一種の觀念的存在である。即ち此の真理は永遠不滅の論理的効力を有するものであつて、如何なる力を以てしても、此の論理的効力を破壊することは出来ない。論理的妥當とは斯かる意味の論理的効力又は論理的必然性を指すものに外ならない。故に妥當とは、簡単に言へば、真理の適用される正當な範圍、又は直ちに真理の本領を指示する概念であるとも言へる。こゝでは先づ主として此の言葉を真理適用の範圍の意味に用ひ、人間の認識が適用される範圍は如何といふ問題から出發する。蓋し認識適用の範圍は、其の本質や起原の考へかたが異なるに従つて、それら異なるさまに考へられる。殊にカントが此の問題に重きを置いた所以は、古來の哲學が認識力の及ばない所までも勝手に氣まゝに思索しようとし、其の結果折角の努力も空論に終つたことを觀破したからである。獨斷主義又は獨斷論 (Dogmatismus) は、カントに従へば、すべて哲學的思索に先だつて認識の妥當範圍を批判しない哲學の種類を意味する。認識の妥當範圍を決定せずして、妄に哲學的思索を進むれば、其の努力は如何に大きくとも、到



底確實な結果に到達することが出来ない。就中形而上學的思索は、これを獨斷的に進むれば、動もすれば空想や憶斷に陥り易い。即ち認識妥當の問題が必ず先づ必要とされる所以である。

認識妥當の問題は、既に指示したとほり、認識の起原及び本質に關する問題と密接に聯關し、本質及び起原に關する解釋が異なるに従つて、妥當範圍の解釋もまた必然的に異なつてくる。カントは獨斷論の中に二種の哲學を含めた。普通に謂ふ經驗論と理性論と是れである。經驗論は、認識の起原と本質とに關して十分な調査を行はず、直ちに其の妥當範圍を経験的事實の範圍内に限らうとするものである。經驗的事實は確實に認識されるが、一步でも其の範圍外に出れば、もはや確實な認識は無いと觀るのである。これに反して、理性論は、論理的必然性を有する認識は、ひとりかの先天的認識(又は先天的概念)のみであるから、此の先天的概念の矛盾なき活動こそは、すべて確實な真理を結果する所以で、先天的概念活動の範圍がやがて認識の妥當範圍であると主張する。又此等の經驗論と理性論とに對して、懷疑論は、種々な程度に於て、認識の妥當を否定するものであるから、否定の意味に於て、認識妥當に關する一種の學說であると見られる。而してカントは獨斷的な經驗論と理性論とに對して、彼れ獨得の批判主義又は批判論を立て、同じく獨得な意味に於て、認識使用の範圍を確定しようと試みたのであるから、批判論は當然認識妥當論の一種(而も最も重要な一種)として掲げられねばならぬ。

而もカントの批判論について、近代又は最近代に於て、種々な認識妥當論が續出した。其の全體を精確に、に列舉し批判する餘地は無いが、單に其の中の主要なもの、みを挙げれば、内在論(Immanenztheorie)又は意識論(Konzeptionalismus)として知られた學說、並に批判主義又は類似の哲學を立脚地として、更にそれ以上に出でんとする現代諸學說の妥當論等を數へることが出来る。内在論はカントの「物自體」の概念を排斥して、純粹な主觀意識の範圍内に認識妥當を限らうとし、又他の現代諸學說は、理性的認識にそれ々々新しい解釋を加へようとしてゐる。故に妥當論の種類として數へらるべきものは、(一)懷疑論、(二)經驗論、(三)理性論、(四)批判論、(五)並に現代諸學說等である。主要な認識妥當論は、大抵便宜上此等の中に含ませて考察することが出来る。

(一) 懷疑論 懷疑論が認識の本質に關して自家撞着に陥るものであり、随つて懷疑論が懷疑論として成立しがたいことは、既に前段第二章第二節に概説したとほりであるから、こゝで再び懷疑論を解釋し批評する要は無い。たゞこゝで簡単に附記さるべきことは、懷疑論の一種として、又は懷疑論と非懷疑論との中間形式として、蓋然論(Probabilismus)といふ一種の認識妥當論が存在することは是れである。認識の必然性を認めず、而も絶對懷疑にも進まず、多分さうかも知れないといふ蓋然性が認識の本質であると主張する説これである。經驗論は認識の必然性を認



めない結果、當然此の種の蓋然論に進むべきものであることは、これも前段第二章經驗論の批評に於て概説したとほりである。然かも此の蓋然論とても、すべて認識の論理的必然性を否定する  
かぎり、それが蓋然的であるかどうかも必然的ではないから、結局懷疑論に終るべきは明白であ  
る。ヒュームの蓋然論は到底懷疑論であつて、懷疑論を脱して、別に立てられた特殊な妥當論で  
あるとは言はれない。故に蓋然論も結局はすべて懷疑論が蒙むる非難から免れることは出来ない  
のである。多分さうであらうとや、非懷疑的な形式を取ることも、結局たゞ氣分の上の問題であ  
つて、氣分の上でさうであるかも知れないといふに過ぎない。論理的には其の根柢に依然懷疑が  
存してゐるのである。

(三) 經驗的妥當論

廣い意味の經驗論は、すべて經驗的妥當論の中に含まれる。すべての  
經驗論は、前章既に説明したとほり、認識はすべて外來經驗によつて起るものと観、随つて認識  
と認識される對象(外物)とを假定し、因つて此の兩者(認識と對象)の一致又は合一を眞理と觀る  
のである。認識(又は表象)は、對象の本質や關係を其の在るがま、に想ひ浮べるもので、對象の  
すがたを其のま、に模寫したものが、主觀的な認識又は表象であると觀る。對象は吾々が表象し  
認識するとほりに其のま、の形に於て存在するといふのが最初の經驗論である。従つて經驗論は  
先づ所謂素朴的實在論(Der naive Realismus)の形式を取つて現はれる。素朴的實在論は普通の

認識と外物の一致と眞理

常識觀であつて、外物は吾々が見るま、の其のま、の形に於て其のま、の本質を具へて實在する  
と考へるのである(此の素朴的實在論の批評は次の章に譲る)。一層進歩した科學的實在論(Der  
wissenschaftliche Realismus)は、外界又は對象をば、素朴的實在論の如く、吾々が見又は聽くと  
ほりに存在するとは考へない。例へば色彩とか、香ひとか、味はひとかは、すべて主觀的現象(外  
物には無くして單に主觀のみに取つての現象)であると觀て、外界又は客觀的實在をば、今日の  
物理學が解釋してゐるとほり、エネルギーとか、電氣とか、運動とか、イオン等から成り立つて  
ると考へる。物理的に客觀的に存するものは、例へば各種のエーテル波動だけであつて、色彩  
其のものは主觀の現象に過ぎないと觀る(科學的實在論に關しても、一層精確なことは次章に譲  
る)。斯かる素朴的と科學的との區別はあるが、吾々の認識は精確に對象の本質や關係やを把握  
し看取するもので、其の意味に於て、認識と對象との間に一致を假定するのが、すべての經驗論  
の特徴である。認識と對象との間に一致又は相應があると觀るから、經驗論は認識論的には相應  
説(Korrespondenztheorie)を取るものであると言はれる。認識は對象に相應し又一致すると考へ  
られるからである。而してまた經驗論は、素朴的と科學的との區別はあるが、吾々の認識は對象  
の眞相を模寫するものと主張するから、すべて模寫説(Abbildtheorie)の形式を取つてくる。主觀

主觀の認識と客觀の實在  
の模寫と模寫的表象又は認識は、客觀的な實在の眞相を模寫するものであると考へられる。



斯やうにすべての經驗論は、認識と對象との間に一致又は相應を認め、而して模寫説の  
に立つが故に、對象に關して經驗的に與へられる認識は、確實にして疑ふべからざるものであ  
て、認識の妥當範圍は嚴密に經驗的事實に限られると主張する。即ち經驗的な認識のみが確實で  
あつて、經驗以外のものは全然憶測に過ぎないと主張する。斯かる經驗的妥當論の中にもさまざま  
な種類が有る。感覺論(Sensualism)と實證論(Positivism)とは其の主なる代表である。感覺  
論は、例へば十八世紀に於けるフランスの學者——コンディヤック(Coudillac 一七一五——一七八  
〇)エルエシウス(Helvetius 一七一五——一七七二)等——によつて主張された經驗論で、經驗的  
に與へられる感覺のみが確實に對象の性質を示すもので、思惟に基づく推論は既に確實な認識で  
ないと主張した。故に此の學派の主張によれば、經驗によつて與へられる直接な感覺のみが確實  
な認識であるといふ。又實證論とは、ヒュームの經驗論に基づき、主として十九世紀に於て、フラ  
ンスのコムトやイギリスのシュアート・ミル等によつて主張された學說で、經驗的に實證された  
知識のみが確實であつて、經驗的實證以外の思索や想像やはすべて空想に過ぎないと主張された。  
認識の妥當範圍を嚴密に經驗的實證の範圍内に限つて、それ以外のすべての思惟の附加物を絕對  
的に排斥するが實證論である。實證的認識のみは確實にして更に疑ふべからざるものであると考  
へられる。實證論はすなはち最も進歩した經驗論(又科學的實在論)に外ならない。

さて以上概説した經驗的妥當論は、認識論上果して完全な主張と言へるであらうか。此の妥當  
論が假定する客觀的實在に關しては、次の章に於て考察することとして、茲では單に其の妥當論  
のみが調査されるを要する。經驗論はまづ認識妥當の範圍は嚴密に經驗の範圍即ち經驗的事實の  
範圍内に限られるといふ。經驗の範圍とは、暫く感覺論を離れて言へば、單に直接的な經驗的事  
實のみならず、間接的な一切可能な經驗をも包含する。故に人間に取つての經驗的認識が、斯  
かる意味の經驗の世界に限られるといふことは、到底否定すべからざる事實である、私はこゝで特  
に經驗的認識を指して批判する。前段に掲げたカントの先驗的認識又は理性的認識の如きは、其  
の起原が經驗的でないから、これを經驗的認識といふことは出來ない。故に經驗的認識とは、其  
の發生に於て經驗を要件とする個々具體的な認識を意味する。カントに従へば、先驗的認識は此等  
經驗的認識の根柢に存して、此等經驗的認識を可能ならしめるものである。斯かる意味に於ては、  
吾等人類に取つての認識とは、此等經驗的認識を指すものであることは到底争はれない。斯くて  
此等經驗的認識が嚴密に經驗又は經驗的事實の範圍内に於てのみ妥當するもの、其の妥當範圍が  
嚴密に經驗内に限られるもの又限らるべきものであることは、到底争ふべからざる真理である。  
經驗論の長所は主として此の點に存する。認識妥當の範圍が、最も嚴密な意味に於て、一切可能  
的な經驗界に限られることは、極端な理性論者ならざるかぎり、必ず承認せざるを得ない真理で



ある。經驗的認識が經驗の範圍内に限らるべきことは、當然又自明な眞理であるとも言はれよう。經驗論が認識論上幾多の缺點をもつてゐるに拘らず、尙不變な眞理を含むものとして、多數の人によつて採用され且つ主張される所以は、主として斯かる長所を備へてゐるからである。經驗的認識以外に別種な普遍的又必然的な認識（例へばカントの先驗的認識）が在るとしても、其等先驗的認識は經驗界に適用されて始めて意味あるものであり、經驗界を離れては空虚なものであるから（後段批判主義の妥當論参照）、認識妥當の範圍は、嚴密に經驗界に限られ又限らるべきものであると言はなければならぬ。實證論の長所は主として此の點に存すると觀られる。

斯かる長所を備へてゐるに拘らず、經驗論が主張する妥當論は、尙其の根柢に大なる缺點又は短所を備へてゐる。普遍的又必然的な根本認識（例へばカントの先驗的認識）を假定しなければ、吾々は經驗的認識の成立を説明することが出来ない。アプリアリな先驗的認識を假定せずしては、すべての經驗的認識は必然性を缺いた偶然的なあやふなものに成つてしまふ。然るに一般經驗論は、すべての經驗的認識の妥當範圍だけは認めるが、普遍的又必然的な先驗的認識の妥當を認めることが出来ない。別に先驗的認識の妥當を認めることが出来なければ、結局は經驗的認識の妥當をも認め得ない結果に陥らざるを得ない。然るに先驗的な又はアプリアリな認識は、それみづから經驗的ではないから、斯かる根本認識の妥當は經驗の範圍内とか又は經驗的とかに限られることが出来ない。先驗的認識は明かに經驗以上妥當すると考へられねばならぬ。即ち一般經驗論は、斯かる經驗以上に妥當する認識を説明することが出来ず、又は斯やうなものを説明しようともしない。而も此の點を説明することが出来なければ、一般の經驗的認識の妥當をも説明することが出来ないのである。

認識妥當の範圍は經驗界に限られるとしても、一般經驗論が主張する妥當論の根本には無批判的な獨斷が在り假定が在る。即ち經驗論は經驗の對象を假定して、此の對象と認識（又は表象）との一致乃至相應を主張する。一層精しく言へば、經驗によつて得られる對象の認識は、何等かの意味に於て、對象の眞相を模寫するもの又模寫し得るもので、其の認識が對象に一致すれば眞理であり、これに一致しなければ非眞理であると觀る。然しながら吾々は全く主觀から超越した對象（超越的對象 *transzender Gegenstand*）の眞相を如何にして認識し得るであらうか。又此の對象と認識との一致又は不一致が如何にして證明されるであらうか。主觀的な認識や表象が、當然客觀的な對象の眞相を模寫するもの又模寫すべきものであるといふことが、そもく何を根據として斷定さるべきであらうか。一般の經驗論は單純に斯かる模寫説を獨斷するだけであつて、これに何等根本的な解釋を下してゐない。たゞ經驗が重要であるといふだけであつて、其の重要な意味が少しも根本的に説明されてゐない。模寫説が必ずしも誤りであるといふのではないが、



其の根本が認識論的に説明されてゐない。こゝに經驗論の弱點が在り、こゝに經驗的妥當論の短所が在る。吾々は經驗成立の意義を一層根本的に觀察し吟味しなければならぬ。即ち經驗論の外に他の妥當論が必要とされる所以である。

(四) 理性的妥當論　こゝに理性的妥當論として掲げるものは、主としてカントによつて一種の獨斷論と名づけられたもの、即ちカント以前の理性論を意味する。プラトーンのイデア論を初めとして、近代デカルト、スピノーザ、ライブニッツ等諸家の理性論的な認識妥當論を意味する。元來理性論は、前章に於て概説したとほり、主觀意識に本具的な生得的な認識又は概念に重きを置き、斯かる認識の本質を普遍的又必然的と観るのであるから、認識妥當の範圍は、普遍的又必然的な認識活動の全範圍を意味する。換言すれば、經驗論と正反對に、理性論は、經驗的認識を不確實なものとして斥け、理性的認識のみを確實なもの(眞實な認識)と判斷するのであるから、普遍的又必然的な理性的認識は、何等の制限もなく無條件的に妥當するものであると考へる。即ち理性論に取つては、すべて論理的に矛盾なく思惟されることは、ことごとく確實な眞理であるから、經驗界を離れ、經驗以上の境に於て、純論理的に思惟されることも、ことごとく確實な眞理であると考へられる。經驗以上の絶対世界(例へばプラトーンのイデア界)の思索の如きも、最も確實な認識であると考へられた。つまり理性論者に取つては、理性的認識は直ちに萬能的に

考へられたのである。

理性論は經驗論が看過した主觀意識の積極作用に注意し、因つて理性に本具的な根本認識を認めるのであるから、此の理性的認識の無條件的妥當を獨斷したことは、寧ろ必然な結果であるとも言はれよう。普遍的又必然的な思惟活動(又は理性活動)は、それみづからに於て論理的であり必然的である。純粹理性活動又は論理活動は、經驗的内容を離れても、それみづからに於て普遍的又必然的であるから、確實な眞理(論理的眞理)たることに於て少しも妨げが無い。數學的認識は、經驗的内容を離れた純粹形式に關する眞理であつて、それが嚴密な意味に於て眞理たることは何人も疑はない。即ち吾々には經驗的認識の外に全然別種な論理的認識が存する所以で、斯かる純粹論理的認識は、經驗を離れてそれみづからに於て存在し且つ妥當するのである。

故に此の點に於て注意されることは、前段の經驗論は専ら經驗的認識の妥當を論じ、これに反して理性論は専ら經驗を離れても存在する純粹論理的認識の無制限的妥當を主張するといふことである。經驗的認識が經驗の範圍内に於て妥當するといふことの正當であるやうに、理性的認識又は純論理的認識が論理的に無制限的に妥當するといふこともまた到底否定すべからざる眞理である。故に單に純論理的認識の絶対的妥當を主張するだけであるならば、すべての理性論は正當な認識論であると言はなければならぬ。つまり理性論は經驗論が看過した純粹論理的認識又はア

純粹論理的認識の無制限的妥當を主張する



プリアオリな普遍的認識の普遍妥當性を明かにしたものであると見られる。こゝに理性論の明白な長所が在る。

斯やうに理性論は理性論としての長所を備へて、まさしく経験論の缺點を補ふものであるに拘らず、なほ其の妥當論の中には種々な意味の獨斷や不完全やが含まれ、就中カント前の理性論的妥當論は、決して完全な認識論であつたとは言はれない。經驗的認識(經驗上の事實的認識)と純粹論理的認識(形式的な普遍的必然的認識)とが根本的に別種な認識であることは到底争はれない。吾等人類には此の二種の認識又は真理が兼ね備はるものであることも亦争ふべからざる事實である。ライブニッツは、始めて明かに此の二種類の認識又は真理を區別して、一方論理的真理を「永久の真理」と名づけ、他方經驗上の真理を「事實上の真理」と名づけた。例へば純粹數學的真理は形式的な論理的な普遍的真理であるに對して、經驗上の個々の認識又は真理は、個々具體的な内容を具備する事實的真理である。兩者は甚しく其の本質を異にしてゐる。此の二種の認識が、本來其の間に如何なる關係を有するものであるかは、カントによつて始めて明かにされた問題であるとして(隨つて次項に於て論ぜらるべき問題であるとして)、一般に獨斷的な理性論は此の二種の異なる認識を明確に區別せず、むしろ兩者を混同して、經驗的な事實的認識をも純粹論理的認識と同じく無制限的に經驗以上に妥當させ、單に論理的に正しく考へられることは、直ちに事實

的にも立派に妥當するものと考へたのである。換言すれば、獨斷的理性論は、論理的真理と實在的真理とを混交し、實在的真理も純粹論理的に思惟され考察され得るものと考へたのである。一層簡單に言へば、一般理性論者は、如何なる事柄にてもあれ、苟くも論理的に正しく思惟される事は、すべて真理であると考へた。理性的思惟の力は絶対的であつて、一切實在に關する事柄も單純に論理的に判斷し得られると考へたのである。スピノーザが純粹數學的に又は論理的に宇宙的本體を思辨したことは、最も適確に此の種の混同の實例を示したものと云へるであらう。而も論理的真理は全く實在的認識や事實的真理とは異なるものであるから、實在に關する真理が單純に論理的に證明し得られるものでないことは、もはや精しく説明するまでもなく確實である。論理的に矛盾さへ無ければ、實在に關する如何なる事柄にても正しく思惟し得ると考ふる如きは、獨斷的思索の最も甚しいものと言はなければならぬ。純粹論理的に如何ほど精密に考へられても、それは少しも實在に關する認識とは成らないのである。

↑  
(五) 批判主義の妥當論 斯くて經驗論に偏せず又理性論にも偏せず、兩者の短所を分離し長所を結合し、因つて兩論を調和して批判主義を立てたがカントの認識妥當論である。カントの認識論は、元來理性論に立脚したものであるだけ、最初から先驗的な理性認識の妥當性を認めたものであると言ふまでもない。即ち先驗的なプリアオリな理性認識は、それみづから經驗以上の



ものであつて、勿論經驗以上に妥當する本質を具へたものである。蓋し普遍的且つ必然的な認識は、決して經驗によつて造られるものでなく、必然的且つ普遍的であるといふことが、それらから經驗以上の妥當性の意義を示すものである。カントは、一面に於ては經驗を尊重しながらも、他面に於ては最初から經驗以上の妥當性を自明の原理として立論した。即ち彼れが指摘した先驗的認識(十二範疇や直觀形式)は、純粹論理的な認識や又は直觀上の純粹形式であつて、普遍的妥當性を備へたアプリアリな認識である。それ等が經驗以上の妥當性を備へたものであることは言ふまでもない。若しカントが此等先驗的な認識を經驗以上のものとして無制限的に絶對的に妥當せしめて、一方の經驗的認識を重んじなかつたならば、全然前の獨斷的理性論者と同じ途を採つて進んだ者と言はれたであらう。然るに彼れは明確に此の獨斷的な途を進まなかつた。こゝにカント批判主義の特徴が在つた。即ち彼れは十二範疇や直觀形式等の先驗的認識をば、前の獨斷的理性論者の如く、決して無制限的に絶對的に妥當せしめることを許さなかつた。勿論カントに取つても、純粹論理的認識は、純粹論理的には無制限的に妥當するものに相違ない。即ちそれは純粹論理の範圍内に於ては無制約的に妥當するものに相違ない。けれどもカントの解釋によれば、直觀形式や純粹論理的認識は、其の本質上純形式的なもの、内容を抽象した純粹形式的なものであるから、これを經驗内容に關係させ適用させないかぎり、無内容的な空虚なものに過ぎない。例

へば因果律は個々の經驗内容に適用されて、始めて具體的な内容的な因果關係となるのであるから、單に因果律だけでは純粹に形式的であり空虚であつて眞の認識であるとは言はれない。すべての先驗的認識は必ず經驗内容に適用され、個々具體的な經驗内容はまだ必ず先驗的認識によつて統一されるべきもの、兩者は互に分離しては遂に無意味となるを免れない。先驗的認識は必ず經驗内容に適用されるべきもので、全く經驗内容を離れては、到底無意味に終らざるを得ないといふが、カント認識論の力強い主張である。先驗的認識を密接に經驗内容と結合させた點がカント批判主義の根本特色である。即ちカントは純粹理性的認識の無制限の使用を許さず、それは必ず經驗の上に適用されるべきものであると解釋した。經驗的内容なしには理性的認識は全く盲目的であり空虚であると解釋された。斯くて彼れはほゞ次のやうに考へた。理性的認識を無制限的に使用すれば、殆ど全く限りが無い。如何なる事でも考へられ、如何なるさまにも思惟されないものはない。經驗的實證が無ければ、どんな事でも思惟される筈である。斯くては認識——就中經驗を超越した形而上學的世界に關する認識の如きは、甚しく不確實であり不精確となるを免れない。プラトーンの天才を以てしても、漫然經驗界を離れて、純理の世界に自由自在に飛揚したため、其の思索は遂に想像的又空想的に走ることを免れなかつたではないか。故に理性的認識の使用は嚴密に經驗内容の上に制限されなければならぬと。



経験的認識の根柢  
之を認めん

斯くて経験的認識は、カントに取つては、一方経験的内容と他方先驗的認識との兩者の結合であつた。経験的認識の根柢には先驗的理性認識が存し、此の理性的認識の基礎なしには、すべての経験的認識の成立は不可能であると解釋された。故に經驗界は、カントに取つては、理性的認識と經驗的内容との結合であつた。斯くてカントは、吾等人類の認識は、嚴密に斯かる意味の經驗界に限られ、經驗界の範圍内に於てのみ妥當し、一步も其の埒外に脱出することは出来ないとして解釋した。勿論斯かる經驗界とは一切の可能的な経験を包含する世界であると言ふまでもない。ここにカント認識妥當論の要旨が存する。そして此の妥當論に聯關して、著名な「物自體」の問題が起つてくる。

「物自體」(Ding an sich)の概念は、カント哲學に於ける最も困難な問題である。彼れによれば、感性的直觀の刺戟は、外から與へられるものであるから、斯かる刺戟の原因として「物自體」の存在が假定されなければならぬ。而も物自體は、カントによれば、經驗世界とは全く違つたもの、經驗内容からは全く推測することの出来ない全然超經驗的な絕對世界である。然るに人間の理性的認識は、前段に概説したとほり、感性的な經驗世界に適用さるべきものであつて、決して經驗界を超越する「物自體」の世界に適用さるべきものでない。感性的直觀の刺戟が「物自體」を原因として吾々に與へられると考へることは、因果律といふ理性的認識を「物自體」の超經驗

界に適用することである。斯くの如き適用は全然不當なものであるから、認識論的に言へば、カントに取つては、「物自體」の存在さへも人間には全く不明であると言はなければならぬ。認識妥當の範圍は到底物自體の世界に及ばないのであるから、認識論的には、物自體は全く思惟し得られない(隨つて認識し得られない)不可知のXであると言はなければならぬ。認識妥當の範圍は、全然經驗界を超越する世界には及ばないと。

以上はカント認識妥當論の要旨であるが、吾々はこゝで精確に此の妥當論の意義を理解し、且つカントが後世に残した困難な問題の意義をも合せ明かにしなければならぬ。普通の經驗論や理性論と比較して、カント批判主義妥當論の特徴は明白である。理性論に立脚して、アプリアリな理性的認識の論理的妥當性又は普遍的妥當性を認めながらも、カントは其等理性的認識は經驗的内容の上に適用さるべきものであると解釋して、經驗内容を離れての無制限的適用をば斷乎として許さなかつた。而して他方經驗論と比較して、カントの批判主義は、一切可能的な經驗界を認識妥當の範圍と認めながらも、經驗的認識は其の根柢にアプリアリな理性的認識を宿すものであつて、此の理性的認識によつて、始めて經驗的認識が可能となる所以を明かにした。普通の經驗論は、認識妥當の根本を説明することが出来なかつたが、カントによつて始めて經驗的認識の根本が説明されたのである。而もカントが普通の理性論者の如く、理性的認識の無條件的適用を許



さず、客観から主観に與へられる經驗内容に重きを置いて、理性的認識は此の經驗内容の上にも適用さるべきものであると斷定したことは、そこに深い哲學的意味が存したと見なければならぬ。此の點はカントみづから明確に説明してゐないが、純粹な論理的妥當性の外に、彼れが如何に實在的な客觀的所與に重きを置いたかが容易に推測される。實在的所與を念頭に置いたればこそ、單に理性的認識のみを以て解釋し得ざる經驗内容に重きを置いた所以で、理性論に立脚しながらも、カントはひとへに經驗界そのものを説明しようとして企圖したのである。故に彼れが認識妥當の範圍は嚴密に一切可能的な經驗の世界に限られると斷定したことは、實在的所與を眼中に置いて、主として實在に關する認識の妥當を明かにせんとしたものに外ならない。こゝにカントの強い經驗論的傾向が認められなければならぬ。カントの認識妥當論は經驗論の缺點を補つたものとも見られる。彼れは經驗以上の認識妥當性を認めつゝも、尙其の妥當範圍を經驗界に限つたのである。

更にカントが残した最も根本的な問題は、何と言つてもかの「物自體」に關する思想である。「物自體」の實在に就いては、次の實在問題の項に於て概説することゝして、こゝでは主として人間の認識が果して物自體の世界にまで妥當するや否やの問題を簡單に取扱つて見たい。カントは、物自體は經驗的所與の本體ではあるが、全く經驗から超越するものであるから、經驗内に於てのみ妥當する人間の認識を以てしては、それは到底圖り知るべからざるものであると考へた。即ち人間の認識は經驗界に限られてゐるから、到底物自體の世界にまで達することは出来ない。物自體の世界を思惟することは、最初から不可知の世界を思索することである。斯くてカントに取つては、物自體の世界の實在すらも、認識論的には到底證明すべからざる問題であると考へられた。カントの此の斷定は果して誤りない正しい斷定であると言へるであらうか。人間は到底物自體といふ如き本體又は絶對の世界をば毫末も推知し得る力をもつてゐないであらうか。これがカントによつて後世に残された困難な問題である。假に物自體といふ絶對世界の實在又は存在だけは確實であるとしても、吾々人類の知識は、カントが主張したやうに、到底斯かる絶對世界に達することは出来ないものであらうか。此の點に關するカントの妥當論には重大な缺點が在ると考へられる。勿論物自體の世界は事物の本原であり、又現代の言葉を藉りて言へば、多分にイラチナルな要素を含んだ世界でもあらうから、斯かる世界が明瞭に人間の認識によつて認知され證明され得るとは考へられない。而もカントが斷定したやうに、果して人間の知識は寸毫も此の世界に達することが出来ないものであらうか。若し此の現象界(經驗界)は、カントに従つて、根本的に理性的認識によつて統一されるものであるとしても、現象界であるかぎりには、それは何等かの意味に於て物自體の現象であり、發現であると觀らるべきであるから、現象界即ち經驗界には、何等

に於て物自體の現象であり、發現であると觀らるべきであるから、現象界即ち經驗界には、何等



かの意味に於て、又何程かの程度に於て、物自體の真相が発現し現象してると考へられなければならぬ。即ち吾々は現象界に於て直ちに物自體の真相を幾分にも認識し得べき筈である。現象そのものは、假令理性的認識によつて多少變化されたものであるとしても、なほ物自體の發現であり現象であることは争はれない。故にカントが人間の知識は寸毫も物自體の世界に及ばないと斷定したことは、甚しく認識妥當の意義を狭めたもので、一種の獨斷又は速斷であつたと言はなければならぬ。經驗界に妥當する認識は、直ちに物自體の世界にも及ぶものと言はなければならぬ。

勿論經驗的に妥當する認識は、經驗と共に進歩し擴大し發達するものであるから、無限に進歩して極まることを知らない。従つて人間の認識は絕對世界を絕對のまゝに絕對的に認識することは出来ない。物自體の絕對界を相對的に徐々に認識して已まないのが人間知識の本質である。況んや物自體は多分にイラチヨナルであるとするれば、其の本質は或は理知を以ては到底十分に思索し得られないものであるかも知れない。けれどもそれがためにこれを全く不可知であるとする事は、むしろ一種の速斷であり誤解であると言はなければならぬ。

(六) 現代諸學說の妥當論 カント以後の諸學說はカントが残した認識妥當論を種々な方面からそれ／＼種々な形式に發達させたものであるが、大體的に概観すれば、カントが與へた認識妥

當論の全體は全體として繼承し發達されず、其の中の一方面のみが特殊な形式に於て發達された観がある。一層精しく言へば、カント以後の諸哲學就中カント系の諸哲學は、カント哲學中の實在論的特徴と觀られる「物自體」の概念を排除し、單に觀念論の一方面——先驗的範疇や形式を以て現象界を構成するといふ觀念論的の一方面のみを發達させようと力めたから、認識妥當論といふ觀察點から觀れば、カント以後カント系の諸哲學は、再び前の理性論の立脚地に還つたかの觀さへある。即ち先驗的なアプリアリな理性的認識の普遍的兼必然的な妥當性、其の絕對的且つ無制限的な妥當性といふ一方面のみが主張されて、經驗的方面は殆ど全く顧慮されなかつた。カント以後フイヒテ、シェリング、及びヘーゲル等によつて代表された觀念論的哲學は、全然經驗的方面(又は實在論的方面)を無視して、アプリアリな理性的認識の活動のみを主張したから、理性的認識の無制限的妥當性のみが一方的に高調され、又新カント學派とても、大體同じ觀念論的方面に傾いたから、やはり先驗的な理性的認識の普遍妥當性といふ方面のみが強く主張された。

カント以後カント系の諸學派が先驗的觀念論の一面に傾いたことは、これを別方面から説明すれば、此等諸學派は大抵認識論的内在論(Immanenztheorie)に立脚したことを意味する。内在論又は内在哲學に就いては、別に後段に於て再説することとして、こゝでは單に其の要點だけ言へば、一切の實在は意識(カントの意識一般即ち共通意識)内の實在であつて、意識外の實在といふ



ものは全く無いと説く哲學である。つまりカントの物自體といふ超越體を否定した結果、カント以後の諸學派に取つては、實在はすべて意識内のもの即ち内在的なものであると考へられた。内在論は即ち觀念論の實在に關する見解に外ならない。觀念論は必ず内在論に發達しなければ已まない。故に此の點から觀察すれば、カント以後殊にカント系の認識妥當論は、内在論に立脚した内在論的妥當論であつたと觀られる。超越的實在を排除して、認識は、意識内の實在即ち内在的實在の範圍内に於て、妥當するもの、意識外の超越的實在には全く無關係であると主張されたのである。故に普遍的又必然的な理性的認識が無制限的に妥當するとは、内在論に立脚して、意識の範圍内に於てそれを絶對的に妥當するといふのである。

(イ) 論理的觀念論の妥當論 論理的觀念論とはヘーゲルによつて代表された觀念論的哲學を意味する。フィヒテ、シェリングを経て、ヘーゲルに極まつた觀念論的哲學は、要するにカントの先驗的觀念論といふ一面を強く主張した哲學に外ならない。宇宙現象をすべて先驗的な觀念構成によつては、カントの物自體といふ實在論的方面(隨つて經驗的方面)は全く除外されて、理性的先驗的構成といふ一方面(觀念的方面)のみが強く主張された。隨つてフィヒテに取つてもヘーゲルに取つても、實在といへば、すべて意識内の問題であつて、意識外の實在といふ如きは全く考へられなかつた。故に彼等に取つてもまた内在論が認識妥當論の根據であつた。即ち此の學派に取つては、理性的認識は、内在論の範圍内即ち意識の範圍内に於て、無制限的に妥當するもので、此の範圍内に於ては、それは勿論經驗を超越して經驗以上に妥當するものであると考へられた。蓋し内在論的觀念論の立脚地から觀れば、宇宙は理性的論理的な又觀守的な構成であるから、宇宙現象として論理的に觀念的に認識され得ないものは一も無い。一切は明晰な論理の發現である。非論理的なネラチヨナルなものは考へられない。斯くの如く宇宙全體は意識の觀念的又は論理的構成であると考へられたから、理性的認識は、其の範圍内に於ては絶對的に無制限的に妥當するものであると考へられた。斯くしてカント哲學の一面である實在論的方面又は其の意味の經驗的方面は、ヘーゲル等によつては全く考へられなかつた。實在問題や經驗的事實やは全く無視されて、單に純粹論理的認識の發展のみが説明されたのである。此の學派の認識妥當論が理性的乃至論理的認識の狭い範圍内に限られたことは、自然又必然な結果であつたとも言はれよう。

(ロ) 新カント學派の認識妥當論 大體的に言へば、新カント學派は、バーデン學派も、マルブルヒ學派も、フィヒテやヘーゲルと同じく、カントの經驗論的方面はこれを觀ず、専らその先驗的觀念論といふ一面のみを發達させた學派であるから、其の認識妥當論も、やはり意識内在の範圍内に於て、理性的認識の普遍妥當性を高調したものである。新カント學派は、絶えずフィ

理性の  
觀念の  
海理の標



Immanenz

ヒテやヘーゲルを非難しながらも、なほ認識妥當論の根本に於ては、殆ど全くフィヒテやヘーゲル等の精神を受けつがざるを得なかつた。

新カント學派の認識妥當論は、嚴密に先驗的觀念論隨つて内在論に立脚するものであるから、便宜上こゝで簡單に内在論の本質から瞥見しよう。内在論に就いては、前段既に論及したわけであるが、此の特殊な哲學が飽までカントの先驗的觀念論の精神であつたことが記憶されなければならぬ。物自體といふ實在論的又は經驗論的方面が排除され、ば、必然的にそこに意識内在論は結果しなければならぬ。新カント學派が認識論上此の特殊な立脚地に立つたことは、寧ろ自然な順序であつたと言はれよう。

内在論又は内在哲學 (Immanente Philosophie) といふ特殊な哲學は、十九世紀後半期ドイツのシュッペ (Schuppe) やレームケ (Rehmke) 等によつて主張されたものである。それが先驗的觀念論から發達したものであつたは言ふまでもない。内在論がすべての超主觀的な超越體 (Transzendenz) を否定する理由は次の如きものであつた。すべて在るもの、實在するものは、意識の上に思惟され、考へられて在るはずである。意識の上に想ひ浮べられないで、物が在るといふ理由が無い。故に何ものか 在るといふこと、意識の上に想ひ浮べられるといふこと、は、全く同じものでなくてはならない。然るに意識以外に在るものといへば、意識の上に考へられないものである。

意識の外に何ものか 在るといふことは、意識で考へられない何ものかを意味する。考へられないもの、又は想ひ浮べられないものは在るはずが無い。故にすべての超主觀的實在即ち超越體は思惟されない考へられないものであるから、非實在又空想たるの外何ものでもないはずである。カントの物自體は勿論、苟くも主觀意識の外に存すると考へられるものは、ことごとく空想であり誤解であるを免れない。内在論に於ける所謂主觀意識は、個人の小主觀意識ではなく、全個人に共通普遍な大主觀意識を意味するものであるは言ふまでもない。

内在論は認識論上完全な學說であるかどうかは、別に後段に於て審議する問題であるとして、こゝで先づ注意されることは、新カント學派の認識論は、大體に於ては此の種の内在論に立脚したものであることは是れである。新カント學派が果して徹底的にカントの物自體を排除し得たかといふ問題は別として、認識論的立脚地が内在論であつて、主觀意識以外は一切の實在的超越體を排除し、理性的認識によつて構成される内在的世界のみを哲學的考察の對象としたことは、此の學派に共通な根本的立脚地であつた。故に、新カント學派の認識妥當論は、嚴密に内在論的範圍内に於ける妥當論であつて、決して意識以外の實在的超越體には及ばなかつた。認識妥當の範圍は、先驗的な理性的認識によつて構成される觀念世界の内に留まつて、決して其の埒外には及ばないと考へられた。斯かる内在論の立脚地から新カント派バーデン學派は次のやうな認識論を主



張した。

先驗的範疇(先驗的理性認識)は普遍的規範 (allgemeingültige Normen)であり、又普遍的價值 (allgemeingültige Werte)である。普遍的價值とは、經驗的事實とは全く異なる當爲(又は不許不 Sollen)であり、必然そのものである。經驗的事實は、たゞ斯くある、然かあるといふ「ある」(was ist)であるに對して、價值は斯くあるべきもの、然かあるべきはづのもの、必ず然かあらねばならないものである。例へば矛盾律は經驗的な事實認識ではなくして、先驗的に絶對的に然かあらねばならない底の必然的認識であり普遍的規範である。斯くて普遍的規範又は普遍的價值は、一切の實在と事實とを構成する作用であり、一切の實在と事實とは、普遍的規範又は價值によつて基礎づけられ又構成されるのである。此の意味に於て普遍的價值は絶對的妥當性を有するものと主張される。理性的認識によつて構成された觀念界であるから、其の範圍内に於ては、理性的認識は普遍的であり絶對的であると考へられる。

バーデン學派は、斯くの如き普遍的價值をば、ロツェの「妥當性」(Geltung)の思想に結びつけて考へた。妥當性とは時間を超越して無窮に(無時間的に)妥當する一種の存在である。例へばZollnerは、無窮に論理的效力を有する妥當性即ち論理的存在又は觀念的存在である。それは所謂「真理自體」(Wahrheit an sich)であり、それみづからに於て存在する超越體である。「真理自體」は、これを考へる意識が有つても無くても、それみづからに於て存在するもの、即ち主觀を超越して獨立的に存在する絶對の超越體である。それは無窮の存在であり永遠の或るものである。即ちバーデン學派によれば、普遍的價值又は必然的規範は、恰も此の種の超越體であり、永遠無窮な妥當性であるといふ。換言すれば、普遍的價值——普遍性及び必然性を具へた絶對的價值は、經驗を超越し意識を超越する妥當性即ち超越體であつて、それみづからに超經驗的妥當性の本質を具備する「真理自體」に外ならないと。

以上西南學派(又はバーデン學派)が、内在論の立脚地に於て、理性的認識の普遍的妥當性を主張したことは、當然又必然な論法であつたと言はなければならぬ。理性的認識が、内在的な範圍内に於て、普遍妥當性を有すべきは、最初から當然すぎた解釋であるからである。カントの實在論的方面は除外されて、觀念論的な一方面のみが徹底的に主張されたのである。キントルバントもリッケルトも、規範や價值から區別して、別に「事實」とか經驗とかを教へてはるが、規範や價值のはたらきこそは普遍的であり必然的でもあるが、事實や經驗やは、彼等に取つては、たゞ偶然的であつて、充分に其の意味を見出すことが出来ない。つまり純粹觀念論や内在論やの立場からは、事實とか經驗とかは容易に説明し得られないのである。理性的認識の範圍内に於て認識は妥當すると考へられても、經驗的事實に至つては殆ど全く偶然的としか考へられなかつた。



たゞしバーデン學派の妥當論に於て特に注意すべきは、**普遍的規範や普遍的價值は主觀意識から超越する純粹超越體である**と立てられたことは是れである。成るほど此の學派が立てた超越體は、純粹に觀念的なものであつて、決して實在なものではないが、而もみづから掲げた内在論に反對して、明かに主觀意識から獨立した觀念的超越體を立てたことは、此の學派の認識論の最も顯著な點であると言はなければならぬ。即ち此の超越體を立てることによつて、認識は單に内在的のみ妥當するものでなく、明確に意識以外の超越體にも到達するものであることが明示されたのである。内在的妥當論に對する反對——こはバーデン學派の認識論に於て最も注意すべきものであると言はなければならぬ。

(ハ) 現象學の認識妥當論 現象學の建設者であるフッサールは、一種特別な直觀論又は本質直觀(Wesensschauung)を主張したことによつて、認識妥當論上一新學説を提出したものととして注意される。彼れがたゞの「事實」(Tatsache)から「本質」(Wesen)を區別したことは、屢々説明したとおりである。本質とはそれ／＼の事物の普遍的又必然的な根據であつて、事實を事實たらしめる普遍的本源である。木には木の本質があり、草には草の本質があり、白さにもまた白さの本質があると考へられる。本質は事實の中に現れ、事實は本質によつて始めて事實たり得ると考へられる。而してフッサールによれば、人間には個々の事實を知覺する直觀力が具はつてゐるやうに、

物の本質をも其の在るがまゝ、の形に於て認知する直觀作用が具はつてゐる。吾々は物の本質をば、その「本源的所與性」(Originärgegebenheit)の形に於てはつきりと明瞭に把握することが出来る。「本質把握」(Wesenserfassung)はこれである。古來理性的認識の特徴は「自明の感」(Selbstervidenzgefühl)であると思はれたが、フッサールの主張によれば、自明の感は本質直觀に伴ふ感情であつて、理性的認識の特徴はどこまでも本質の直觀そのものであると。即ち理性的認識は普遍的又必然的な本質に妥當するものであつて、經驗的事實以上に妥當する普遍的認識であると主張されるのである。

本質直觀といふ解釋は勿論理性的認識に關する新しい解釋ではあるが、而も現象學の認識妥當論は、大體に於ては、前段に略説したバーデン學派のそれと同じく、根本的には内在論に立脚するものであることが見おとされてはならない。フッサールの所謂「本質」は、嚴密に觀念的又概念的なものであり、又特別な意味の超越性であると解釋されるから、バーデン學派の超越體よりも一層内在的な對象たる性質をもつてゐる。本質は内在的な超越體であるから、即ち理性的認識は内在的範圍内に於て普遍的に妥當し、而も「本源的所與性」の形に於て本質を直觀し得ると言はれる所以である。フッサールは個々の事實は偶然的なものに過ぎないと言つてゐるが、純粹内在論の立脚地からは、果して如何やうに事實が説明されるべきであらうか。甚しく困難な問題であると考



へられる。斯くて現象學に於ても、主として理性的認識の内在的妥當性が主張されてゐるやうに見える。

(二) 實在論的妥當論　こゝで實在論的妥當論といふは、すべて實在論に立脚して、其の上を立てられ若くは其の基礎と成つた認識妥當論を意味する。リール、キュルペ、ニコライ・ハルトマン等が主張した妥當論これである。前段に概説したカント系及び現象學派は、大抵觀念論隨て内在論に立脚したものであつたが、斯かる内在論や觀念論やに反對して起つたものが現代の所謂新實在論である。新實在論そのものに就いては、次の章に於て説明すること、して、こゝでは簡単に其の認識妥當論だけが注意されねばならぬ。既にカントには實在論的特徴があり、而も彼れが物自體は全く不可知であると斷じて、認識は斯かる超越的實在に妥當するものでないと獨斷したことは、前段略説したとほりである。故に認識は果して斯かる超越的實在（主觀意識を超越する實在）に到達し得ないものであらうか。人間の認識は果して斯かる超越的實在を立て得ないものであらうか。これが再び現代に於ける問題と成つたのである。而して前段に概説したとほり、カント以後の哲學は、大抵内在論に立脚して、カントが残した此の實在論的妥當問題を最初から除外し排除した。故に現代の實在論は、此の方面から觀察すれば、すべて在來の觀念論又内在論に反對するものであると觀られる。内在論に對する反對が、まづ實在論的妥當論の根據であると

も言はれよう。

先づ内在論に對して、キュルペなどは次のやうに主張した（其の著『實在化』Realisierung第一卷）。内在論者は、すべて意識以外のものは、思惟されないもの考へられないものであるから、實在しないもの無いものに過ぎないと主張する。然しながら斯かる考へかたの根本に既に誤解があるのではなからうか。成るほど思惟そのものは主觀的であり内在的でもあるが、それがため思惟は超越的實在を思惟することが出来ないといふ理由は少しも無い。考へられないものは無いと言はれるが、内在的でないこと、考へられないものとは、必ずしも同一であるとは言はれない。内在的でないからとて、必ずしも考へられないといふ理由は毫末も無い。即ち超越體は、決して内在的なものではないが、主觀的に思惟され得ない理由は少しも無い。内在論者は考へられないことを、直ちに内在的でないものと同視してゐる。「考へられない」といふ言葉に矛盾があり誤解がある。内在的思惟と超越的實在とは少しも矛盾しない。思惟即ち認識が超越體を考へることに何等の矛盾も無い。少なくとも認識の妥當範圍が主觀意識内に限られるといふことには、何等確實な根據は無いのである。故に内在論が認識の妥當範圍を主觀意識内に限らうとしたことは、最初から獨斷論に陥つたものと言はなければならぬと。

認識論上何故超越的實在が立てられねばならぬかは次の節に於て概説すること、して、實在論



者は先づカントの實在論的傾向に注意する。物自體を立てなければ、カントは到底經驗を説明し得なかつたのである。先驗的認識の形式的構成は考へられても、すべての特殊な所與内容までが理性的認識によつて構成されるものとは考へられない。カントに取つては、物自體といふ超越的實在は、到底排除することの出来ない根本思想であつたと觀られる。斯やうに考へて、例へばニコライ・ハルトマンなどは、次のやうに主張してゐる。新カント派バーデン學派が内在論から出發して、遂に眞理自體といふ如き觀念的超越體に到達したことは、みづから内在論を破壊して、一步既に實在論に近づいたものである。たとひ觀念的であつても、ともかく超越體が認識されることは、認識は主觀以外の超越體にも妥當するものであることを明示したのではないか。主觀的認識が客觀的超越體を認識するといふことは、認識論的には不可能なやうにも考へられるが、形而上學的意義に於ては、主觀と客觀とは一致するもので、理性的認識は主客兩體に共通な根本的事實であると考へられる(實體論新實在論の項參照)。たゞ物自體は多分にイラチナルな對象であるから、人間の理知は決して其の全體に及ぶものでない。或は其の到達の程度は極めて小さいものであるかも知れない。而も人間の理知は多少でも確實に物自體にまで妥當すると考へられねばならぬと。

又カントみづからは、人間の理知は遂に物自體に及ばないと論じて、一種の速斷に陥つたことは、屢々論及した通りである。人間の知識はカントが主張したやうに、嚴密に經驗界に限られるとしても、吾々は經驗を通して其の本體又は本質を認識し得るといふことが、今日の實在論者の主張である。經驗(即ち現象)は本體(物自體)の現象であり、本體は必ず現象の裡に發現するのであるから、妥當範圍が經驗世界に限られた認識も尙經驗以上の實體界に到達することが出来るのである。これが實在論者の認識妥當論である。

こゝにベルグソンの直觀論が附記されねばならぬ。同じく直觀論と言つても、ベルグソンのそれはフッセルの直觀論とは、認識妥當論から觀察すれば、甚しく違つてゐる。フッセルのそれは、前段に略説したとほり、根本的には内在論的妥當論であるが、ベルグソンの直觀論は、これに對して言へば、まさしく其の反對の實在論的妥當論である。生命といふ宇宙的實在——超越的實在を把握し得るものは即ち人間に固有な直觀であると主張される。即ちベルグソンによれば、普通の科學的認識は實在の精髓には徹底しないが、ひとり直觀のみは能く其の精髓に到達し得ると言はれる。直觀力とは、ベルグソンによれば、フッセルの本質直觀とも異なり、感情的に同感的に生命といふ實在の精髓に迫る一種の同感的知覺作用である。吾々は斯かる直觀力のみによつて、宇宙的實在の精髓に迫ることが出来る。斯かる直觀論は、人間の知識は超越的實在に妥當すると觀るのであるから、特に實在論的妥當論とも名づけられるべきものであらう。



斯くて以上概説した實在論的妥當論は、カント哲學の全體に立脚して、其の實在論的方面並びに觀念論的方面を併せ發達させようとするものであることが知れる。斯かる實在論的妥當論は、漸く現代に於て發達せんとするものであるから、まだ未熟不完全な域に留まるものであるは言ふまでもない。

(七) 結論 以上經驗派の妥當論から始まつて理性派を瞥見し、カントに至つて兩派が綜合された所以を概説し、更にカント以後フイヒテやヘーゲルやを経て新カント學派に至るまで、再び理性的認識の普遍的妥當性が主張された所以を略叙し、更に最近の實在論的妥當論に至つて、再びカントの綜合的立脚地が復活された順序を概説した。認識妥當論は認識問題の中心であるだけ、比較的複雑な説明に進んだことも已むを得ない。斯くてカントの認識妥當論の範圍を經驗世界に限らうとした學説は、現代に於ても尙認識妥當論の中心思想であると觀られる。人間の認識は經驗世界に限られて、而もなほ其の裡に物自體の本質を或程度まで認識し得るといふが、全體の妥當論の結論である。

## 第五 認識と對象

(一) 認識と對象 認識する主觀と、認識される客觀即ち對象とは、互に分離しては考へられない。主觀は必ず客觀に對立し、認識は必ず對象に對立する。客觀を缺いた主觀が無いと同じく、對象を缺いた認識も考へられない。何等か認識されるものが無ければ、認識の成立すべき謂はれも無いはずである。然らば認識の對象とは何ぞや。又其の認識と對象との關係は如何。これが本章に於て考察さるべき主要問題である。而して此の問題に關しても、古來種々な解答が與へられ、今日に至るまで尙一定しないやうな觀があるから、以下順次此等の解答を簡單に考察することとする。

認識の對象に關する主要な解答といへば、第一には素朴的實在論及び科學的(又は批判的)實在論を擧げることが出來、これに對して種々な形式に於ける觀念論を數へなければならぬ。就中カントの先驗的觀念論及び新カント學派の純粹觀念論が注意されねばならぬ。そしてまた此等の觀念論に對して現れた現代の所謂新實在論が注意される。斯くして本章は、認識論上から實在に關する問題を取扱ふのである。實在に關する認識論的考察が本章の綱目である。

(二) 素朴的實在論及び科學的實在論 素朴的實在論 (Der naive Realismus) は、既に第四章第三節に於て概説したとほり、多數人が取つてゐる常識上の立場である。即ち普通には、外界は吾々が現實に見聞するまゝに、其のまゝの形に於て實在してゐると考へられる。大部分物質的



な外界が、現に吾々が見るとほり、其のまゝの形に於て、實在してゐると考へられる。水は清く花は紅に、物はすべて種々な形を具へて、認識されるまゝに實在すると考へられる。故に實在と認識との間には、微妙な一致が假定され、實在の真相は、如何なる方法かによつて、其のまゝ、心に寫象されると想像される。譬へば鏡に物が寫るやうに、實在の真相が其のまゝ、認識の上に寫されると想像される。模寫説すなはち是れである。

然しながら、素朴的實在論は、其のまゝの形式では容易に維持されない。古くはギリシヤの原子論者デモクリトスや近代イタリーのガリレオ等によつて指摘されたとほり、例へば色彩とか香ひとか味ひとか音とかは、主觀的な心的事實であつて、決して客觀的な實在ではない。種々な色彩とは、物理學的に言へば、種々な長さのエーテル波動であつて、赤いとか青いとかいふ事實は、嚴密に心の上の事實である。赤や青は客觀的實在ではなくして、主觀的な心の上の事實である。同じやうに、物理學には種々な空氣の振動が、心理學には音となつて感ぜられるので、音は嚴密に主觀的な事實である。香ひも味ひもさうであり、溫度なども同じである。ロックは此等を第二性質(Secondary qualities)と名づけて物の第一性質(Primary qualities)から區別した。第一性質は物みづからに屬するものであつて、斯かる本質としては、ロックは、例へば物の形とか大きさとか運動とか填充性とかいふやうなものを數へた。

斯くして、單純幼稚な素朴的實在論に對して、別に科學的實在論又は「批判的實在論」(Der kritische Realismus)が發達した。そは素朴的實在論を科學的(自然科學的)に修正し發達させたものに外ならない。即ち實在は、吾々が見るがまゝのものではなく、色彩や香ひや味ひやの主觀的色彩を除き、而も物理學的に考へられた外界——それが其の實在であると考へられる。實在はすなはちエーテル、電氣、空氣、エネルギー、イオン等の世界と考へられるのである。ニウトンの世界觀が此の種の實在論の代表となつてゐる。此の場合に於ても模寫説や相應説やは依然として其の根本に豫想されてゐる。即ち實在の真相は、其のまゝ、心に寫象され、從つて實在と認識との間には不思議な一致又は相應があると考へられる。

以上の批判的實在論と雖も、認識論的には種々な缺點を具へてゐる。即ち前段經驗論を批評したとほり、此等の實在論者は、客觀的な對象的な實在そのもの、みに着眼して、これを心の上に認識の上に受け容れる(又は認識する)積極的な方面を全く看過してゐる。客觀的實在は、其のまゝ何の雜作もなく心の上に寫象されると考へて、其の寫象される主觀方面のはたきには全く注意してゐない。如何なる意識活動に基づいて對象的實在が認識されるか。意識と實在との關係如何。これ等の問題は、此等實在論者によつては、殆ど全く考へられてゐない。否、認識論的に更に一步を進めて言へば、素朴的な場合に於ても、科學的な場合に於ても、認識に先だつて先づ實



在が存在してゐると考へられてゐる。實在が先づ先きに存して、然るのち認識はこれに次ぐものであると考へられてゐる。然るにまだ認識しないさまに、意識の上に思惟しないさまに、實在が存するといふことは、如何にして言はれようか。普通の實在論は、認識論的に批判して、其のままの形式では支持しがたい根本的缺點を具へてゐる。即ちこゝから實在論に對する觀念論が起る所以である。先づ其の最も簡単な種類から考察して見よう。

(三) 單純觀念論 觀念論 (Idealismus) は最も複雑な形を取つて發達した認識論である。故に、先づ其の最も簡単なものから本質を明かにすることが便宜であらう。經驗論が實在論に傾き易いと同じく、理性論は觀念論に傾き易い。經驗論が客觀的な實在に傾くやうに、理性論は主觀的な認識方面又は意識方面に傾くのである。觀念論の創設者と見られるイギリスのバークレー (George Berkeley 一六八五——一七五三) は、先づすべて「有るものは知覺されて有る」 (esse est percipi) と斷じて、主觀意識の上に知覺されなければ、何ものも有り得ないと斷じた。言ふことは、實在が先づさきに存して、それが意識の上に知覺されるのではなく、すべて有るといふことは、意識の知覺の上に有ること、存在は即ち意識的存在に外ならないといふのである。隨つて意識的存在以外の認識的實在は無く、實在又は存在はことごとく意識内の觀念的存在であると觀られる。故に、前にロックが物の第一性質(形、大きさ、運動等)と名づけたものも、バークレー

に取つては、すべて第二性質即ち主觀的又は意識的なもので、意識を離れての性質といふやうなものは無い。一切は心内のこと——これが觀念論のモットーである。内在論は觀念論を或方面から觀たものに外ならない。

主觀又は意識を我れ一人の主觀又は意識に限れば、そこから現れる觀念論は、獨我主義又は獨我論 (Solipsismus) の形を取つてくる。獨我論に取つては、他人の存在さへも、我れの意識内容に過ぎないと考へられる。哲學上、斯やうな獨我論は極めて少く、觀念論の殆どすべては、全個人に共通普遍的な主觀意識を取つて考へる。カントの「意識一般」 (Bewusstsein überhaupt) によつて發する。隨つて前段第六節に略説したレームケやシラベなどの内在哲學は、單純觀念論を徹底的に發達させたものである。内在論に取つては、一切の實在はことごとく意識一般の内容 (即ち意識的存在) に外ならない。主觀意識を一步でもふみ出て考へた超主觀物はすべて空想に過ぎない。實在が先づ存して、知識がこれに従ふのではなく、認識され思惟されて始めて物は存するのである。斯くて認識の對象は、ことごとく觀念的存在に外ならないと考へられる。

こゝで私は直ちに精細な觀念論の批評に進むことを避ける。單純觀念論が單に此のまゝの形に留まつては、餘りに單純に空漠であつて、決して堅實な認識論であるとは言はれない。殊に一切は意識内容であると主張されるが、其の意識内容相互の間には種々な規律があり秩序がある。意



識内容の上に如何にして斯かる複雑な秩序が存するのであるか。先づそれ等の點が明かにされなければならぬ。而して觀念論は、カントによつて、其の基礎を据ゑられたのであるから、吾々は直ちに彼れの觀念論を瞥見することとする。

#### (四) カントのコペルニクスの轉廻

カント先驗的觀念論 (Der transzendentale Idealismus)

の中心は、著名なコペルニクスの轉廻 (Kopernikanische Drehung) である。コペルニクスが地球と太陽とに關する普通の考へかたを轉廻したやうに、カントも認識と對象とに關する普通の考へかたを轉倒したのである。普通常識上の考へによれば、對象又は實在が先づ存して、然る後に認識がこれに従ふのであるが、カントは此の關係を全く反對に考へた。即ち實在又は對象は認識によつて構成されるものであつて、認識が先づはたらいいて、然る後實在がこれに従ふのである。實在が認識を造るのではなく、認識が實在を構成するのである。これがコペルニクスの轉廻の要點である。カントは即ち先づ主觀意識の認識能力に主なる注意を向けたのである。主觀意識は決して單純に客觀的對象を模寫するといふやうなものでない。與へられたものを受け容れ且つそれを思惟し判斷する能力が意識に具はつてゐる。然らずんば、吾々は事物を想ひ浮べ且つそれを考へることが出来ない譯である。斯くてカントは、直觀の先驗的形式として空間及び時間を擧げ、更に判斷又は思惟(即ち悟性作用)の先驗的形式(先驗的範疇)として因果律實體律等の十二範疇

を指摘したことは、既に廣く知られた事實である。何等かの方法によつて外から與へられる刺激(又は觸發)をば、吾々は先づ空間及び時間の先驗的形式を以て直觀する。事物を空間的に若くは時間的に觀ることは、事物そのものに具はる作用ではなく、純粹に主觀意識に本具な先驗的又は先天的な作用である。主觀意識が始めて事物を空間的若くは時間的に(即ち感性的)に構成するのである。けれども單に事物を時空的に感性的に直觀したゞけでは、まだそこに何等の秩序も規律も無くして、たゞ與へられた雑多が有るのみである。悟性そのものにこれに秩序と規律と統一とを與へる能力が具はらなければ、其の雑多が規律づけられて秩序的に判斷され思惟され得る理由がない。即ち悟性には與へられた雑多をばアプリアリに先驗的範疇によつて判斷し規律づける能力が具はつてゐる。先驗的範疇は雑多に規律(例へば因果的とか、實體及び屬性とか、數的とかの規律)を與へる判斷形式に外ならない。斯かる判斷作用によつて、始めて事物に規律や秩序やが與へられて考へられる所以で、主觀意識に(悟性に)此の先驗的な判斷作用が無ければ、吾々は全く事物を規律正しいものに想ひ浮べる理由がないのである。極端な例を取つて説明すれば、吾々が物を赤く想ひ浮べる力をアプリアリに具へてゐなければ、それを赤いと見ることも最初から出来ないはずであるといふと同じである。斯かる先驗的判斷作用を統一して、カントはそれを先驗的統覺 (Transzendentale Apperzeption) と呼んでゐる。即ち統覺とは事物を先驗的範疇によ



つて判断する（思惟する又は規律づける）作用に外ならない。

吾々はカントの先驗的觀念論を誤解してはならぬ。客觀物を時空的に又は範疇的に構成することは、勿論實在を構成することに相違ない。即ち實在は始めて主觀意識の先驗作用によつて構成されるのである。實在が認識を造るにあらずして、認識が實在を構成するのである。たゞし此の實在の構成といふことは、カントに於ては、どこまでも形式方面を意味したものであることが忘れられてはならない。例へば物を三角に（一種空間的に）直觀すると言つても、經驗的な特殊な此の三角又は彼の三角を構成するといふことではなく、形式的に吾々は物を三角性に（三角一般に）直觀する力を先天的にもつてゐるといふだけの事を意味する。特殊な此の三角や彼の三角、即ち具體的な特殊な三角形は、ひとり經驗によつて知覺されることで、人間は形式に従つて物を三角形一般に構成する能力を具へてゐるといふに過ぎない。故に吾々は具體的な三角形を造り出すのではなく、物を三角形に直觀する形式的能力を具へてゐるといふに過ぎない。同じ意味で、物に因果的規律を與へると言つても、具體的な特殊な此の因果又は彼の因果を吾々は構成するのではなく、一般的に形式的に吾々は事物を因果的關係に於て思惟する力をもつてゐるといふに過ぎない。實在構成と言つても、それはすべて形式的又は一般的構成であつて、決して特殊な具體的な構成ではないのである。

形式的又は一般的ではあるが、人間は先驗的形式又は範疇を以て實在即ち對象を構成する。而して空間も時間も、乃至因果律を初めとしてすべての範疇も、一樣に觀念的であつて、決して物質的ではないから、實在の本性は、純形式方面から觀て、同じく觀念的であると言はなければならぬ。これカントみづから自己の認識論を先驗的觀念論と呼んだ所以である。たゞしカント觀念論に關して特に注意さるべきことは、それが純粹な嚴密な意味に於ての觀念論とは言ひがたいことと是れである。この點は、カントを學ぶ者が最も注意せねばならない要點である。即ちカントは認識論の根柢に例の「物自體」を假定してゐる。此の「物自體」を取除いては、カント認識論は考へられない。認識論的には、カントみづから此の概念を避けようとしたにも拘らず、直觀形式によつて把握される外來的刺戟又は觸發は、如何にしても「物自體」によつて與へられるものと信ぜざるを得なかつた。物自體を外にして、如何にして最初の觸發又は刺戟が與へられようぞ。カントは決して此の物自體の概念を否定しなかつたのである。加之、彼れは、吾々が實在を構成すると言つても、それは一般的又は形式的な意味に於てであつて、かの特殊な具體的な内容は、決して吾々が構成するものでないと考へた。即ち直觀及び思惟の活動の外に、彼れが何等かの意味に於て「物自體」の世界といふ超越的實在を確信したことは、充分な意味に於て、彼れの實在論的傾向を示したもので、カントは即ち實在論の豫想の上に觀念論を立てた者と言はなければならぬ。



即ち彼れの觀念論は、純粹の觀念論ではないと言はれる所以である。

加之、彼れの「物自體」の概念は、甚しく不明確たるを免れない。彼れは物自體をば認識論的には全く考ふべからざるものと言ひ、又經驗世界からは全く推すことの出来ない世界であるやうに考へた。而もまた他の方面(倫理的實際的方面)に於ては、そは最も根本的な又最も確實なものであるやうに主張された。斯やうな意味に於て、物自體の概念は、カント以後の學者に取つては、決して其のまゝに放任し置くことの出来ない困難な問題となつた。更にまた認識の先驗作用などに關しても、カントの所説には其のまゝ、受け容れがたい點が少くなかつた。例へば、彼れが直觀と悟性とを峻別したことや、又は範疇の種類を十二種と定めたことなど、さまざまの點に於て彼れが所説を修正する必要があつた。これカント哲學を基礎として、そこからさまざまの學説が起つた所以である。吾々は更に此等の發展に一とほり通じなければならぬ。

#### (五) 新カント學派の觀念論

カントの實在論的な「物自體」の矛盾に満ちた思想を排除し、コペルニクスの轉廻の新意義、即ち純粹觀念論の根本精神を一層徹底的に又一層組織的に解釋せんとする試みは、カント直後既にフイヒテ(Johann Gottlieb Fichte 一七六二——一八一四)等によつて開始された事業であつたが、それと同じ試みは最近の新カント學派によつても行はれ、カント先驗的觀念論の精神は、此の學派によつて一層明確に進歩し發達したのである。こゝに謂ふ

新カント學派は、主として一方マールブルヒ學派のコヘン(Hermann Cohen 一八四二——一九一八)ナトルプ(Paul Natorp 一八五四——一九二四)等を指し、他方バーデン學派又は西南學派のキンデルバント(Wilhelm Windelband 一八四八——一九一五)リッケルト(Heinrich Rickert 一八六三——)ラスク(Emil Jask 一八七五——一九一五)等を指す。此の兩學派は共にカントの先驗的觀念論に立脚し、カントの所説中の矛盾をば排除し、殆ど全く新しい色彩にまでカント哲學を發達させたものである。殊に此の兩學派は共に實在問題に關係せず、隨つてカントの「物自體」の思想をば全然排除して、ひとへにコペルニクスの轉廻の精神、即ち認識が實在を構成する所以をまつしぐらに一方むきに(其の代り徹底的に)解釋しようとして試みたのである。而して單に此の(觀念論的認識論の)範圍内に於て言へば、コヘン及びナトルプは、フイヒテの精神を受けて徹底的でありラディカルであり、而して西南學派のリッケルト及びラスク等は、純粹觀念論を徹底させて、遂に普遍的又絶對的な<sup>ゲルツング</sup>妥當性即ち永遠無窮な超越體の思想にまで到達した。斯くて觀念論は殆ど無意識的に新實在論と一脈相通する結論に達したのである。先づ兩學派の純粹觀念論の精神だけを簡單に説明して見よう。

コヘンもナトルプも、一切の數や實在や規律やをば、こゝとこゝと「純粹思惟」(Reines Denken)の所産であると説明する。すべては思惟の認許を得て成立するのであるから、思惟が一切の根元



であると考へられる。何等の實在も、單に思惟に與へられるといふことは無い。思惟そのものが「根元」(Ursprung)であつて、此の根元より先きにあるといふものは無い。故に「根元の原理」(Prinzip des Ursprungs)は、一切の所與を拒んで、すべて思惟を根元として産れるものと觀る原理である。感覺さへも、コヘンに取つては、決して單純に與へられる實在のみではない。思惟の判断を経ない以上實在といふものは絶対に無い。たゞの感覺も實在ではなく、單に思惟に課せられるもの又は思惟が判断すべきものに過ぎないのであると。

故にコヘンは先づ「生産すること其のことが、生産されたものである」(Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis)といふ、『純粹認識の論理學』序説)。マールブルヒ學派の精神がこゝに活躍してゐる。思惟は何ものをも何等の内容をも外から與へられない。然らば思惟は如何にして内容を産み出すかといふに、思惟の活動(即ち生産するはたらき)そのものが思惟の内容(即ち生産されたもの)と成るのである。思惟は本來活動(Thätigkeit)であつて、其の活動そのものがやがて思惟内容と成る所以で、即ち思惟活動そのものが自己の中から思惟内容を産み出すのである。例へば思惟が一と多との形式に於て活動するとすれば、其の活動形式は直ちに一と多との概念として産出されるのである。純粹思惟の純粹とは、ギリシヤ哲學に於ては、動的創造を意味したとコヘンは解釋し、彼れは其の意味に於てのみ純粹といふ言葉を用ひてゐる。

コヘンが斯やうな立脚地に立つて、主として數學及び自然科学の認識及び實在が純粹思惟から産み出される所以を解説したのが、彼れの觀念論であるが、吾々はこゝで一々其の内容にまで立ち入る要はない。たゞ彼れが如何に徹底的に一切の思惟的生产を説いたかに注意すればよい。即ち數學的原理を初めとして、時空の範疇から自然科学の根本概念(本體、因果、目的等)に至るまで、ことごとく思惟によつて産み出されるものであると解釋された。思惟は一切の實在及び認識の根元であると主張されたのである。

バーデン學派もまた認識主觀を超越した實在問題には目もくれず、マールブルヒ學派と同じく、まつしぐらに一切の實在は思惟乃至認識によつて構成される所以を明かにしようとした。思惟に先だつて實在は無く、苟くも實在といへば、ことごとく思惟によつて構成さるべきものであると主張した。思惟は即ち判断である。判断はカントの先驗的範疇によつて行はれる。バーデン學派は、先驗的範疇に關するカントの所説(主として其の種類)を改造し、これに最も根本的な又最も中心的な哲學的意義を與へた。既に認識妥當論に於ても述べたとほり、キンデルバントは「斯かる先驗的範疇をば或は先驗的規範(Norm)或は普遍妥當性を具へた當爲(又は不許不 Sollen)と名づけ、リッケルトは同じく普遍妥當的な價值(Wert)又は當爲と言ひ、ラスクは或は價值とも或は範疇とも言つてゐる。思惟はこれ等の判断形式によつてすべての實在を構成する所以で、論理



的には實在は必ず規範意識に従ふべきものであると考へられる。故に如何なる意味に於ても、思惟に先だつて實在が存するとか與へられるとかいふやうなことは無い。何ものか與へられるといふ場合に於てさへも、リッケルトによれば、所謂「所與性の範疇」(Kategorie der Gegebenheit)によつて與へられたと判断し是認する所以で、此の判断や是認が無ければ、所與といふことさへも全く起らないといふのである。斯くしてキンデルバントやリッケルトは、所謂「科學以前」の混沌的雜多が思惟によつて漸次實在化される順序を説き、其等の實在が更に科學的に科學化され規律化される順序を説明した。

前に述べた如く、バーデン學派は、先驗的な普遍的な思惟範疇に中心的な哲學的意義を與へた。カントに於ては、此の悟性範疇は、悟性に先驗的に具はる形式であると考へられたが、バーデン學派はこれを主觀意識から引き離して、絶對獨立な超越的存在であると考へた。即ち普遍的價值は、リッケルトに取つては、主觀意識が思惟しても思惟しなくても(即ち主觀意識の活動には關係なく)、絶對獨立に存在する(觀念的に存在する)超越體である。普遍的價值又は普遍的範疇のみが眞の超越體であつて、此の外に超越體と考へられるものは無い。故にキンデルバントに取つても、リッケルトに取つても、認識の對象となるものは、絶對的當爲といふ規範又は範疇の外には無いのである。何となれば、純粹内在論の立脚地に在る彼等に取つては、意識一般の範圍外に超

越する物自體といふ如き實在は考へられない。實在的實在は彼等に取つて無意義である。而も認識には何等か超越的な對象を必要とするから、バーデン學派に取つては、普遍的範疇といふ觀念的超越體以外には認識の對象は考へられなかつたのである。即ちそれらの認識は此の普遍的範疇を對象として、これに一致すれば眞理とされ、これに一致しなければ非眞理とされるのであるといふ。

ラスクが、此の普遍的範疇を絶對的な妥當性(Geltung)にまで進めたことは、これも前にすでに説明した。それは普遍無窮の觀念的存在であつて、一切實在の因つて以て存在する所以の絶對的範疇であると考へられた。即ちそれは主觀意識を超越した永遠無窮の存在であると考へられたのである。

以上略説した新カント學派の觀念論は、全く内在的立脚地に立つて、一切の實在や認識やが思惟又は範疇によつて構成される所以を説明したものであつて、カント先驗觀念論の主旨を徹底的に發達させたものである。故に若し此の學派に缺けてゐる點はといへば、超越的實在問題に關する方面——超越的な實在的實在に關する方面が、此の學派によつては、殆ど全く不問に附せられたことであると言へる。リッケルトやラスクによつて、實在論と一脈相通する妥當性の世界は認められたが、カント哲學の中に含まれた超越的實在に關する問題は、彼等によつて殆ど全く不問



に附されたのである。マールブルヒのコヘンに取つても、感覺が思惟に課せられることは確實な事實であつた。實在として與へられないまでも、とにかく感覺は經驗的に與へられるのであるから、斯かる感覺の由來は當然説明されなければならない問題であつた。此の點を説明しなければ、認識論そのものが一方むきたるを免れない。又バーデン學派も、漠然超越的實在方面を假定してゐるだけで、敢て此の方面を説明しようとして試みなかつた。キンデルハントは、人間は宇宙の無限に豊富な内容中から實在を造り出すのであると言つて、漫然客觀的な超越的な無限内容を暗示し、リッケルトも、概念前又は科學前のものとか、又は感性的實在を其のまゝ、假定し、ラスクも絶對的妥當性といふ範疇的形式に對して、其の材料又は資料となるヒッレー(ギリシヤ哲學上の資料の義)を假定してゐる。これ等は直ちにカントの物自體であるとは斷じ難いが、斯くの如き超越的實在を假定せずしては、完全に認識の對象を解釋することが出来ない。新カント學派は、カントの觀念論的方面のみに専心して、其の實在論的方面を不問に附したと言はなければならぬ。現代に於て再び新實在論が起つてきた理由は、主としてこゝに存する。

(六) 新實在論 前段概説したカント以後の觀念論の發達に對して、實在的超越體を主張する實在論(觀念論を含めての新實在論)が現るべきは、殆ど必然的な結果である。新カント學派の純粹觀念論に先だつて、種々な形式に於ける實在論——ヴント (Wilhelm Wundt 一八三二——

一九二〇)、オイッケン (Rudolf Eucken 一八四六——一九二六) 等の實在論——が存したが、一層密接にカント哲學に立脚して、批判論的に認識論的にカント哲學の一面(實在論的一面)を發達させたは所謂新實在論である。尤も立脚地を異にする英佛方面にも、新實在論として數へらるべきものに、フランスのベルグソン (Henri Bergson 一八五九——) の生命哲學を主なるものとして、イギリスにもラッセル (Bertrand Russell 一八五九——) の哲學等を擧げることが出来る。こゝでは主としてドイツのルール (Aloys Rühl 一八四四——一九二四) やキルペ (Oswald Külpe 一八六二——一九一五) 等によつて主張され、今日ニコライ・ハルトマン (Nicolai Hartmann 一八八二——) 等によつて代表されてゐるドイツ新實在論に就いて例證することとする。(新實在論の本質に關しては第二編實體論新實在論を見よ)。

認識論の範圍内に於て、新實在論の要旨は、既にカント哲學に於て明白であつた。カント先驗的觀念論は、物自體を豫定する實在論的根據の上に立たざるを得なかつた。カントは明確に物自體といふ超越體を假定してゐた。殊に先驗的範疇の實在構成は、前段にも説明したとほり、一般的又は形式的であつて、決して個々特殊な具體的内容の構成を意味しない。物自體といふ超越體を假定しないかぎり、何故吾々には個々特殊な具體的な經驗的内容が與へられるか、全くこれを解釋することが出来ない。此のことはカントみづからも明確に意識してゐた。新カント學派さへ



も、先驗的範疇がはたらきかける超經驗的な何ものかを假定せざるを得なかつたではないか。カントは斯くの如き物自體を経験界とは全く無關係なやうに考へ、因つて認識論的には實在的超越體を知ることが出来ないと言つたが、斯かる實在的超越體を假定しなければ、吾々は遂に個々特殊な此の經驗界を全く説明することが出来ないのである。經驗界又は現象界は、それが因つて以て立つ所以の絶對的根據なしには、到底吾々には理解されないものである。

實在的超越體の證明として、キェルペ等によつて數へられたものは頗る複雑である。其の中最も主要なもの二三を擧ぐれば、先づ第一には内在論又は意識論の誤解である。内在論は、すべて在るといふことは意識的に主觀的に在ることを意味するといふ。こは最初から誤つた見解である。人間の直接經驗に就いて言へば、主觀と客觀とはもと一體であつて、主觀でもなく客觀でもない全的關係、主客分離前の全的關係が、其の本體である。人間の思惟が此の全體を主客の両面に分離した所以で、一たびこれを分離すれば、もはや容易にこれを全體に還へすことは出来ない。而も主觀と言へば客觀を豫想し、客觀といへば必ず主觀を豫想する。單に主觀とか單に内在とかいふことは出来ない。即ち吾々の直接經驗には、單に主觀方面のみでなく、同時に客觀體も與へられてゐる所以で、すなはち内在論が客觀體を排斥することが最初から誤つてゐる。ベルグソンも純粹直觀には確實に超越的實在が與へられてゐると説明してゐる。且つまた主觀意識を超越して

實在が實在するといふことには、内在論が考へるやうな何等の矛盾も無い。認識は超越的實在を思惟すると考へて、始めてそこに認識の意味が明かに成るのである。所詮超越的實在は、直接經驗又は純粹直觀に明確な事實であつて、此の事實を否定することは、最初から事實を曲げる所以である。直接經驗によつて與へられた客觀體は、如何なる力を以てしてもこれを破壊することが出来ないのである。

直接經驗によつて體驗される超越的實在は、人間の精神に強く其の客觀性を印象するから、吾は到底此の體驗的印象を破棄することが出来ない。此の客觀性の印象は、すべての科學の研究法の上に現れてゐる。取り分けすべての自然科学者は、其の研究對象が内在的なものであるなどとは、少しも考へてゐない。たとひ其の研究對象がどれだけ主觀的色彩を帯びてゐるにしても、其の根本内容は超越的實在の發現であつて、全然客觀的な超越的なものであると考へられる。經驗的事實又は科學的事實の根柢には、主觀意識から獨立した客觀性の實在が最も確實に認識される。哲學者は自然科学者の此の根本精神を破壊することは出来ぬ。寧ろ此の科學的精神をば、哲學者は其のまゝに解釋し説明しなければならない。科學者が取扱ふすべての科學的現象は、一面に於ては先驗的範疇を以て構成されるものではあるが、それみづからに客觀的に固有な規律を具へてゐるものであると判斷されざるを得ない。科學的現象そのもの、微妙な關係は、觀念的にも



解釋されるが、同時に純粹客觀的にも解釋されなければならぬ。單純な内在論的解釋は、決して科學的現象の全體を盡すものではないと。これが觀念論に對する實在論の主張である。

斯かる超越的實在とは如何なるものであるか。それは形而上學に屬する問題であるから、こゝでは其の問題にまでは進まない。新實在論は今日やうやく發達せんとしつゝある哲學であるから、まだ充分完成した形を取つたとは言はれない。新實在論と觀念論との關係如何。超越的實在に關する一層精確な認識論的根據は何ぞや。これ等はまだ今日未定の問題であつて、將來に於て一層完全に研究さるべき問題である。ここでは簡單にたゞ次のやうな事實だけ注意されることを要する。

即ちカント以來發達した觀念論は、實在論のために破棄さるべきものでなく、寧ろ實在論と調和して、遂には絶對的な超越的實在を解釋するものでなければならぬ。バーデン學派の觀念的超越體の主張は、明かに此の消息を語るものである。

## 第六 眞理

認識の目的は眞理であり、眞理を度外視しては認識を談じがたい。以上の認識論第一から第五

に涉る認識論は、其の中におのづから眞理及び非眞理に關する解釋を斷片的ながらに包含したことは言ふまでもない。けれどもそれは要するに斷片的であり、而も眞理といふ問題は、見かたによつては認識論の中心問題ともされるから、吾々はこゝで更に此の問題を認識論的に一層精確に取扱はなければならぬ。眞理とは何ぞや。眞理が眞理とされる根據即ち眞理の標準とは何ぞや。此の根本問題は、一見單純なやうに見えて、認識論的には甚だ複雑な又頗る困難な問題である。何となれば、一言に眞理と言つても、精確には種々な種類の眞理があり、又認識の起原や其の對象に關する解釋が異なるに従つて、眞理に關する解釋もそれ／＼異なることを免れないからである。認識の起原や對象に關する異なる立脚地から、而も種類を異にする眞理に關して、それぞれ特殊な意見が立てられるのであるから、眞理及び非眞理に關する問題が、認識論的に甚しく複雑な問題と成つたは、寧ろ當然な結果でもあらう。吾々はこゝで此の問題の眞相を出来るだけ簡單に且つ明瞭に理解するを要する。

認識の種類が、一方に於ては經驗的認識又は事實的認識と、他方に於ては理性的認識又は先驗的認識とに區別されることは、前段殊に認識妥當論の條下に於て概説したとほりである。此の二種類の認識は結局一種類に綜合さるべきものであるかも知れないが（カントの經驗的認識はそれであるが）、暫くこれを分離して取扱へば、眞理の種類もまた二種類に區別される。ライプニッツ



の所謂「事實的眞理」と「論理的眞理」とこれである。事實的眞理は主として經驗的事實即ち經驗的内容に關する眞理であり、これに反して論理的眞理は主として先驗的な形式<sup>カテゴリー</sup>な眞理である。先天的な道德的眞理又は藝術的眞理の如きも、便宜上これを論理的眞理の中に含めて考察することが出来る。此の二種類の眞理とても結局一全體に綜合されるものであるかも知れないが、便宜上先づ彼れは是れ區別してこれを取扱つても差支ない。事實、認識論史上兩者が別々に取扱はれた場合は可なり多かつたのである。

經驗論と理性論とが、認識の本質及び起原に關して、それら相反する見解を採るやうに、眞理の種類に關しても、一方は事實的眞理を眼目とし、他方は論理的眞理を主眼とする傾きがあり、更に其の解釋に關しても、一方はどこまでも經驗的に、他方はどこまでも理性的に傾かうとする點が著しい。先づ經驗派の眞理論から考察して見よう。

經驗論と理性論とを問はず、先づ眞理をば判断の上に成立する一定の認識であると観る點に於ては、兩論は共に一致してゐる。眞理は眞理として認識若くは判断を離れて獨立に存するものでなく、判断の上に成立する一定の認識が眞理と名づけられ、又他の一定の形が非眞理と名づけられると考へられる。例へば單純な表象や觀念やは單なる事實であつて、それは決して眞理でもなければ又非眞理でもない。眞理や非眞理やは、必ず一定の判断によつて成立する認識の特徴に外ならない。斯くの如き認識の特徴——一定の形が眞理と言はれ、他の一定の形が非眞理と名づけられる特徴とはそもそも何であるか。これが眞理に關する中心問題である。

經驗論は素朴的なものと發達したものとを問はず、超越的實在を假定して、此の實在の諸關係と認識(又は表象)との一致若くは不一致を眞理の標準と観る。一定の判断若くは認識が超越的實在の一定のすがたに合致すれば、其の判断は眞理であり、これに合致しなければ、それは非眞理であると觀られる。素朴的實在論は、實在のすがたが其のまゝ、表象の上に想ひ浮べられると觀るから、眞理とは即ち認識と對象との一致であり、非眞理とは其の不一致であると考へる。科學的實在論とても、たとひ實在は知覺のまゝでないと觀ても、なほ一定の認識は實在の一定のさまに一致するものと觀て、同じく其の一致を眞理とし不一致を非眞理と判断する。故にすべての經驗論は、主觀方向の認識そのものよりも、客觀的な實在に重きを置く點に於て、すべて一致してゐる。主觀的な認識は、實在の正しい若くは正しからざる模寫又はそれに近いもの、やうに考へられるのである。

經驗派の眞理論の長所は、經驗的眞理又は實在に關する眞理は、必ず經驗的事實によつて證明されねばならぬと觀る點に存する。故に此の論の根柢には、やはり客觀的事相と主觀的認識との一致といふことが假定されてゐる。前段「認識と對象」との條下に概説したとほり、例へばニコラ



イ・ハルトマンの如きは、主觀的認識と客觀的事相とは、窮極に於ては同一不二な存在に外ならぬと主張してゐる。一致又は不一致といふことは、經驗的真理の證明には、常に其の根柢に假定されなければならない標準であると言はれる。然るに經驗派の真理論には、前段認識の起原や妥當論に於て指摘したぐひの缺點があつて、此の同一缺點がやはり其の真理論にも附きまゝとつてゐる。即ち經驗的真理が單純に經驗的事實のみの證明であつて、其の根柢に普遍的又必然的な認識が備はらなければ、要するに偶然的な非普遍的な疑はしいものに留つて、遂に必然的な眞の認識即ち眞理たることが出來ない。客觀的事相と主觀的認識との一致といふことが如何ほど大事であつても、其の根柢には一層重要な必然的認識又は眞理の是認といふことが無くてはならない。即ち經驗的認識は必ず理性的認識と合體して成立する所以で、單獨に經驗的事實のみでは眞の認識とは成らないのである。然るに經驗派は、單純に經驗的事實のみに注意して、理性的認識には何等の注意をも拂つてゐない。即ち其の眞理論が常に偏頗に成つて、眞に完全な體を成さない所以である。故にこれに對して理性派の眞理論が起つてくる。そはまさに經驗派の眞理論に對立するものである。

理性派の眞理論は、理性派の認識起原論及び認識妥當論に於て、既に充分明白に説明されてゐる。アプリアリオリな普遍的又必然的な認識は、それみづから經驗以上に妥當する自明な眞理であつて、其の眞理たる標準はといへば、何等の證明をも要せざる自明の感 (Evidenzgefühl) に外ならぬと解釋される。普遍的な眞理は、それみづからに於て十分明確な一點疑ふべからざる自明な認識と考へられるのである。現象學のフッセルは、此の自明の感を説明して、そは本質直觀に附隨する感情であつて、人間は生れながら普遍的且つ必然的な本質を直觀し得る力を具へてゐると論じてゐる。直觀的眞理の標準も、たゞ直觀的である理由を以て、自明 (Selbstvidenz) そのものであると言はなければならぬ。これが古來の理性派の眞理論である。

普遍的又必然的な眞理が、それみづからに於て確實且つ明白な認識であつて、何等の證明をも要せないものであることは、理性派の主張するところである。認識の根柢には常に普遍的眞理が存するのであるから、此の意味に於て認識の眞偽は、窮極自明の感によつて決せられるといふことは、到底否定すべからざる事實であらう。されど此の點に於て注意されることは、自明の感といふ標準は、窮極普遍的又必然的な眞理にのみ適用されることで、嚴密に其の範圍内に於ける標準であることはこれである。例へば數學的眞理は、經驗的眞理ではないから、それみづからに於て自明な眞理であつて、經驗的事實によつて證明される要はない。又純粹な論理的眞理 (形式的眞理) も、それみづからに於て明白であつて、決して經驗的證明を必要としない。然るに經驗的眞理又は實在的眞理に至つては、これと全く趣を異にしてゐる。カントが説明したやうに、個々の經



驗的事實は、必ず普遍的概念のもとに包攝タスマイルされるのであるから、經驗的真理の根柢に普遍的な理性的(又は論理的)認識が存することは明白であるが、而も個々特殊な經驗的認識が一定の真理となるためには、やはり經驗的事實によつて立證され確證されなければならぬ。單に論理的に矛盾が無いばかりでは、實在認識が眞であるか偽であるかは到底決せられない。必ず個々の經驗的事實が認識を保證し證明しなければならぬ。然るに理性派の眞理論は、一般に實在的認識に関する此の方面の考察を行つてゐない。彼等は普遍的な理性的認識のみを説いて、經驗的眞理は全くこれを度外視してゐる。理性派の眞理論の缺點は此の點に存する。而してこは既にカントが十分説明した點ではないか。

故に、カント批判主義の眞理論は以上の概説から明白である。批判主義が理性論と經驗論との長所を採つてこれを合一したものであるやうに、眞理論も同じく兩論の長所を採つてこれを綜合したものに外ならない。經驗又は實在に無關係な眞理は、それみづからに於て明白な眞理であるが、其の他の認識(實在に關す認識)は、經驗的事實によつて證明されることを要し、同時に其の根柢に於ては、必然的な自明な標準を假定する。即ち形式的には自明であつて、内容的には經驗からの保證を要するのである。而して主觀的認識と客觀的事相との一致といふことも、其の根柢にはやはり普遍的眞理を假定するものであることは言ふまでもない。斯くて實在に關する眞理は

經驗的認識と理性的認識との協力によつて成るものと觀られるのである。



## 第二編 實體論

### 第一 實體論の意義及び範圍

(一) 實體論の意義 こゝで謂ふ實體論は、普通に所謂「形而上學 Metaphysik」と殆ど同意義である。形而上學といふ言葉も可なり多義であり、又種々特殊な意味をもつてゐるが、最も廣い意味に於ては、それは經驗以上の對象を研究する學である。故に此の意味に於ては、かの形而上學を排斥した新カント派バーデン學派の超越體に關する研究の如きも、當然これを形而上學と名づけることが出来る。形而上學の領域は、現代哲學に於て、徐々にはあるが、可なり顯著な擴張と開拓とを受けつゝある。現代哲學が認識論問題から徐々形而上學的問題に進みつゝあることは、今日最も注意さるべき事實である。

こゝでは實體論 (Ontologie) といふ言葉を最も廣い意味に用ひて、最も根本的な又最も普遍的な存在 (Sein) に關する學の意味に解する。一切の存在及び實在の根柢に存する最も普遍的な又最も根本的な存在に關する學を意味する。故に此の意義に於ては、實體論は最も廣い意味に於ける形而上學の中心又は本體を成すもので、直ちに形而上學そのものであるとも言へる。而して古來の哲學の主要部分は、これを概括的に言へば、斯かる意味の形而上學であり又實體論であつたと言へる。哲學の起原は、認識論ではなくして、先づ斯かる意味の形而上學又は實體論に始まつたのである。哲學は即ち實體論であり又形而上學であるとも言へる。

(二) 實體の意義 吾々は先づ實體の意義を一層精確に理解しなければならぬ。最も嚴格な意味に於ては、實體といふ言葉は Substanz (本體又は實體) の意味に理解される。「ズブスタンツ」とは、デカルトやスピノーザによれば、自己原因 (Causa sui) の意義、即ち何等他物を原因とせず、自己みづからによつて絶對獨立的に存在するものである。而して「ズブスタンツ」と言へば、普通には種々の屬性を統一して所有する本體の如きものに理解される。スピノーザの「ズブスタンツ」は萬有一切を包含する唯一絶對の眞實體又は本體を意味したのである。

故にこゝで謂ふ實體——廣い意味の實體は、必ずしも嚴格な意味の「ズブスタンツ」を意味せず、それよりは更に廣い意味を有するものと理解されなければならぬ。何となれば、それはズブスタンツの如く固定的なもののみならず、一層包括的な意味に於ての存在——即ち最も普遍的な又最も根本的な存在であるからである。更に換言すれば、こゝで謂ふ實體は、單に固定的な本體のみならず、又活動的な存在をも包含するのである。斯かる廣い意味の實體又は存在に就いて、先づ注



意なるべきことは、それは經驗以上の存在であつて、決して單純な經驗的存在のみを意味しないことと是れである。吾々はこゝで先づかのキンデルバントなどが使用した「本質」(Wesen)と「現象」(Erscheinung)との關係を明かにしなければならぬ。或はまた現象學派が使用した「本質」と「事實」

との關係を適用しても差支ない。例へば「木」といふ本質は、一切個々の樹木を樹木たらしめる眞實體——普遍的又必然的な眞實體であつて、それ無しには一切個々の樹木の存在は考へられないものである。個々の樹木といふ「現象」は、木といふ本質の現れであり、木といふ本質に因つて成立し得る個々現象であつて、嚴密に木といふ本質に依存するものである。即ち「現象」は經驗上の個々事實であるに反して、「本質」は經驗的事實を可能ならしめる超經驗的存在——即ち普遍的又必然的な經驗以上の存在である。而してこゝで謂ふ實體は斯くの如き本質又は眞實體の意義であつて、經驗以上の存在であることが、先づ以て充分に注意されなければならぬ。

經驗的知覺によつて得られるものは眞實在ではなく、眞實在といへば、必ず知覺的事實の根柢又は裏面に存するものでなければならぬとは、哲學發生の最初から必ず主張された論法である。ギリシヤに於ける古代イオニア學派を初めとし、エレア學派又はプラトーン學派に至るまで、すべて現象の根柢又は裏面に存する眞實體の探求思索を眼目としなない者は無かつた。エレア學派に取つては、一切の變化流轉は感覺的迷妄であつて、眞實體は不變恒久な靜止に外ならないと考へ

られた。プラトーンに取つても、また經驗界の一切の變化流轉は眞實在ではなく、超經驗的な常住不變のイデア界のみが眞實體であると考へられた。近代スピノーザやライブニッツに取つても、眞實在は、一切經驗的現象の奥底に存する恒久不變な實體に外ならなかつた。現代哲學は、十九世紀實證論の影響を受けて、一時強く非形而上學的傾向を取り、隨つて超經驗的な眞實體を排斥する傾向が強かつたが、而も其の窮極に於ては、却つて形而上學的に超越的實在を主張し、超經驗的な實體を主張せんとするに至つたことは、現代に於てますます強まらんとする傾向である。屢々引例した新カント派バーデン學派の論理的な觀念的な超越的實體の主張などは其の適例である。現代に於ける所謂ドイツ新實在論がカントの「物自體」を復活したことも、後段に説明する如く、勿論經驗的な眞實體に關する主張に外ならない。

即ち哲學は經驗的現象界の根柢に存する眞實體を研究する學であることは到底拒まれぬ。

(三) 眞實在と認識論的根據 廣い意味に於ける形而上學は、上段説明した如く、經驗以上の眞實在又は眞實體を研究する學であることが明白である。而して哲學が斯やうに經驗以上の實體(本質)に思索の歩を進め得ることは、既に前編認識論就中認識妥當論に於て大略説明した通りである。即ち認識は、其の根柢に於ては、普遍性及び必然性を備へて經驗以上に妥當する本質を備へたものである。而もそれみづからに於て明白な認識は理性的先驗的又形式的であつて、實



體又は本體に關する如き實在的認識は、必ず經驗によつて立證され經驗を通して把握されるたぐひのものでなければならぬ。カントは先驗的認識は經驗世界のみ適用されるべきものであるから、これを物自體の本體に適用することは全く誤つてゐると主張した。然しながら、カントの此の主張が餘りに形式的獨斷的なものに過ぎないことは、前編認識論(認識妥當論)に於て指摘したとほりである。故に吾々が哲學的に經驗以上の實體を認識するといふことは、カントや其の他の學者が考へたやうに、全く經驗世界を離れて、空に物自體だけを擱まうとするのではなく、寧ろ經驗をとほして、經驗世界の立證のもとに本體又は實體を認識しようとすることに外ならない。認識編に於て屢々説明した如く、經驗世界即ち現象世界は直ちに本質又は實體の發現又は現象に外ならないから、經驗世界をとほして吾々は實體の世界を認識する所以で、カントが主張したやうに、吾々は全く實體世界を思索し得ないわけではない。現象世界は實體世界の現れであり、實體世界は現象世界の裡に宿つてゐる。現象世界を離れて、空に實體世界のみを認識せんとするが如きは、勿論徒勞に終るべき空想に過ぎない。たゞ然しながら、人間の認識は、經驗に立脚するがぎり、絶對的な實體のすがたを絶對のまゝに一舉に直観することは出来ない。斯かる絶對のすがたをば人間は相對的に徐々と無限の經驗を盡して、これを認識するより外に途は無い。絶對のすがたを其のまゝ直観せんとするが如きは、到底認識の本質を誤解する空論に過ぎない。古來の哲

學の中には、此の種類の空論に走つて、獨斷的に盲目的に哲學的思索を進めたものも、決して少くはなかつた。古來の形而上學は決してすべて充分確實な認識論的根據を備へたものではなかつた。而もこれがために人間には、實體界を思索すべき能力が缺けてゐると観ることは、如何にしても形式に因はれた偏頗な速斷たることを免れない。經驗的事實以上に進んで、吾々が其の根本的眞實在又は實體を思索し得ることは、認識論的に許容され又許容さるべき確實な眞理であると言はなければならぬ。形而上學は決して架空な想像ではなく、確實な認識論的根據を備へた學であると斷定されなければならぬ。

(四) 實體論と實證論 斯くして、實體論に取つては、近代の「實證論」(Positivism)が問題に成つてくる。實證論は既に前編認識論に於て概説したとほり、嚴密に經驗論に立脚する哲學であつて、認識の妥當範圍を嚴密に經驗的事實に限り、一步でもそれ以上に超越することを許さない主張である。即ちそれはフランスのコムトや、イギリスのシュチュアート・ミル等によつて主張された一種の經驗論である。斯かる實證論によれば、經驗的に實證される事實のみが眞實であつて、經驗以上又は以外の事は、すべて想像又は空想に過ぎない。随つて經驗以上の眞實在の研究といふが如きは、實證論の立脚地から觀れば、全然無意味な空想であつて、斯かる意味の哲學は到底成立すべき筈が無いと斷ぜられる。實證論は即ち絶對的に形而上學を否定するものである。



實證論が形而上學を否定するものであること、否、それは哲學そのものをすらも否定するものであることは、既に序論哲學概念の條下に説明したとほりである。哲學を否定して、單に個々の經驗的科學のみを眞實の學と觀る實證論が、經驗以上の眞實在の研究に反對することは、むしろ自然の結果であらう。事實また哲學的思索が動もすれば經驗を離れて形而上學的な空想に走り易い傾向を備へてをり、又古來の哲學中斯かる空想に走つたものも決して少くなかつたのであるから、近代に於て斯くの如き實證論が發達したことは、寧ろ近代哲學の一進歩であるとも觀られよう。しかのみならず、最も發達した形而上學と實證論との距離は、一見したところでは極めて僅少であつて、兩者はむしろ彼れ此れ類似してゐるやうな觀をさへ呈してゐる。何となれば、最も發達した形而上學も、實證論と同じく、認識妥當の範圍を経験世界に限り、經驗以上に出ては、純論理的な事でないかぎり、經驗的保證なしには、すべて空想であると考へるからである。されど吾は先づ實體論の冒頭に於て、實證論は到底眞の實體論を否定するもので、實體論から言へば、すべての實證主義は根本的に誤れるものであることを明確に理解しなければならぬ。蓋し實證主義は經驗的事實のみを眞實の實在として、それ以上又はその根柢に何等の存在をも許さないものである。然るに眞の實體論から見れば、經驗的事實は即ちそれ以上の實體又は本質の現れであつて、個々の經驗的又は現象的事實が、それみづから經驗以上の形而上學的實相を語るものである。

故に實體論に取つては、單に個々偶然的な斷片的な而も可なり疑はしい經驗的事實のみでは、到底その同じ經驗的事實の説明が不可能であると考へられる。實證主義は單に經驗的事實を尊重するだけであつて、その經驗的事實を説明することが出来ない。否、それは經驗的事實を説明しようとも試みないのである。然るに各種の實體論は、單純に經驗的事實だけに留まらず、此の經驗的事實を全體的に説明しようとして試みるもので、即ち經驗的事實を経験的事實以上の原理を以て説明せんとするものである。斯くて各種の實體論は最初から實證主義を排除し否定するものであると言はなければならぬ。

尙こ、で認識論的に注意されることは、現象(經驗相)と實體(又は本質)とは、カントが考へたやうに、全然本質を異にするものではなく、現象は實體の現れであり、實體は現象の裡に現れるのであるから、兩者は本質的には同一體であるといふことはこれである。随つて現象界に適用された普遍的認識(範疇)は、直ちに物自體の世界に適用されたもので、その經驗的適用は直ちに實體的適用であると觀らるべきである。

それにも拘らず、元來實體に關する問題は最も根本的な又最も深遠な又多分にイラショナル(非合理的)な問題であるから、形而上學そのものは最も困難な又最も誤り易い深遠な學であると言はなければならぬ。古來の哲學がさまざまの學派に分かれて容易に一致しない所以もまた決して



偶然ではない。即ち實體に關する學説は、古來甚しく複雑を極め、更に現代哲學はいよ／＼これを複雑化する傾向を具へてゐるから、吾々は先づ種々な方面から古來の形而上學を觀察しなければならぬ。

#### (五) 實體論の種類

古來歴史的に現れた實體論即ち眞實在論の種類は極めて複雑である。

其の分類にも一定した形式又は原理は無い。例へばキンドルバントの如きは、實在の量及び質並に其の成生といふやうな點から各種の實在論を分類してゐるが、これ等量、質及び成生の外にも尙實在論分類の他の觀察點はいくらかもある。例へば汎神論、一神論、多神論といふ如き神學的分類法も存するのである。故にこゝでは、古來歴史上に現れた各種の實在論をば、特殊な分類法に頼らず、其の單復に應じ便宜列擧して、先づ其の本質を明かにし且つこれを批判し考察することとする。就中現代哲學の中に勃興しつゝ、ある新實體論は、從來普通に考へられた實體論と甚しく面目を異にするものとして、特にこゝで注意されなければならぬ。斯くして(一)單元論及び複元論、(二)唯物論及び唯心論、(三)二元論殊に現代の新二元論、(四)一元論殊に現代の新一元論等を初めとして、(五)機械觀及び目的觀、(六)ズブスタツ論及び活動性論等は、本實體論に於て研究さるべき主要綱目である。而して此の外に尙各種の實在的考察が此等の主要綱目に附加されるのである。

## 第二 單元論及び複元論

### (一) 單元論及び複元論の實例

歴史上に現れた古來の實在論をば、量の上から分類して、

これを單元論 (Singularismus) と複元論 (Pluralismus) との二とすることは、勿論一種の分類法であるに相違ない。而も此等單元論と複元論とは、後段に説明すべき實在論の質的種類に密接な關係をもつてゐるから、こゝでは單純に量的一面のみからの意味に於ける單複元論を略説するに留める。即ち單元論とは眞實在を唯一原理と立てるものを意味し、複元論とはこれを雜多の原理の上に立てるものを意味する。實在を單一と考へるものと、其の反對にこれを多樣と考へるものととの區別である。例へば萬有の眞實在を水と考へたターレスは單元論者であつて、これを多數の原子と考へた原子論者のデモクリトスは複元論者である。實在を單一と考へること、これを多樣と考へることには、それ／＼相當な理由がある。一切を徹底的に考察すれば、それは窮極單元に還元さるべきであるといふが、一般單元論の根據である。最高又絶對の存在は唯一であつて多なるべき理由が無い、一切を包含する統一が眞の存在であつて、雜多はこれによつて統括されるものに外ならない。絶對價値は唯一であるべきであると。これが單元論の根據である。これに



反して、複元論は大よそ次のやうに主張する。經驗的事實は雜多であつて、決して單一でない。無限の多樣が寧ろ其の實相である。而して斯くの如き經驗的多様は、決して同一不二の單一原理を以て説明することが出来ない。單一な眞實在から多様な經驗の現るべき理由が無い。多種多様な現象には、同じく多種多様な本質がなければならない。これが複元論の根據である。古來の理性論は大抵單元論に傾き、これに反して、經驗論はおほかた複元論に傾きやすい性質をもつてゐる。

歴史的には古代イオニア學派の水とか空氣とかアパイロンとかは、すべて單元論であり、又エレア學派も雜多を迷妄として單一實體を主張した點に於て、明かに單元論であつた。プラトンは、イデア界のみを眞實在と觀た點に於て單元論者であるが、これを「無」の世界に對立させた點に於ては複元論者であつた。近代に於ては、スピノーザの實體論は明かに單元論であり、又ホッブスの實體論（物質を唯一の實在としての實體論）は確實に單元論であつた。カントが意識一般の統覺原理に對して物自體を立てた點は、決して單元論とは見做しがたいが、フィヒテ、シェリング、ヘーゲル等が、それらの唯一最高の原理から雜多を説明しようと試みた點は、明かに一種の單元論であつたと觀られる。

これに反して、古代ギリシヤに於ても、かの地水火風の四元を立てたエムペドクレスや、無限原子を假定したデーモクリトス等は、明かに複元論者であり、又ヌースと物質とを對立させたアナクサゴラスや、形相(Forn)と素材(Materie)とを對立させたアリストテレス等は、疑ひもない複元論者であつた。近代に於ては、物と心とを對立させたデカルトや、無數のモナッドを假定したライブニッツ等は、明瞭な複元論者であつた。現代に於ても、かの觀念的超越體と實在的存在とを對立させた新カント派バーデン學派は、明かに複元論の傾向を示してゐる。

(二) 單元論及び複元論の批判 單元論と複元論とは、各それら長短を具へて、容易に其の優劣を決しがたい。論理的徹底の程度から言へば、單元論は明かに複元論に勝つてゐるが、單一原理からして如何にして多様を演繹し得るかといふ難點をもつてゐる。これに反して、複元論は、經驗的雜多に相應するといふ長所を具へてゐるが、其の雜多が如何にして統一されるかに關して、明確な答辯を與へることが出来ない。ライブニッツの才能を以てしても、多様のモナッドの調和は、神の豫定調和であるとしか説明することが出来なかつた。最高の統一原理といふことは、明かに單元論の長所である。而も後段に説明すべき一元論と二元論との争ひに於て明白である如く、最も進歩した一元論と二元論との優劣は、今日のところでは容易に決しがたい至難な問題である。二元論が窮極一元論に統一されるものであるや否やは、簡単に論理的には決定しがたい哲學上の根本問題の一である。



## 第三 唯物論

(一) 唯物論の本質及び實例 經驗以上の眞實體は何ぞやといふ疑問に對して、先づ唯物論 (Materialismus) と唯心論とが提出される。歴史的に言へば、眞實體が或は物と解釋され或は心と解釋されるに先だつて、まだ物と心とを區別せず、而もいづれかと言へば、物の方面に重きを置いた活物論 (Hylozoismus) (後段一元論の節参考) が行はれたのは普通であつて、眞實體を物と立てる時には、既に明瞭にか不明瞭にか心の現象を意識しなければならぬ。故に唯物論は必ずしも最初の最も單純な實體論であつたとは言はれない。殊に近代に於ては、自然科学の勢力が強まつた際、必ず唯物論が現れたやうな傾きがある。たゞし自然科学は、經驗科學であるから、本質的には唯物論と無關係である。

唯物論の根據は極めて單純である。眞實體は精微な微分子から成る物質であつて、所謂心とか精神とか言はれるものも、實は精微な物質に外ならないといふ。故に、所謂物質 (微分子) は、經驗以上の哲學的概念であることは言ふまでもない。ギリシヤの唯物論の創設者デーモクリトス (Demokritos 紀元前四七〇—三二二) によれば、形や大きさを異にする無數の微分子 (即ち原子)

が一切事物の構成元素であつて、靈魂とか心とかは、最も精微な最も輕妙な火氣の如き微分子から成立するものに外ならない。そして物の知覺の如きも、外物を構成する微分子が、一定物の形を取つて、靈魂といふ火氣に攝取されることを意味すると。又ギリシヤのストア學派やエピクテロス學派も、大體唯物論に立脚したものと觀られる。

近代に於ては、十八世紀のフランスに起つた唯物論と、十九世紀の中頃、ドイツに現れた唯物論とが注意される。いづれも突發的な短期間の現象の觀を呈したゞけで、近代に於ては、唯物論は決して主要な哲學的潮流ではなかつた。フランスの十八世紀に於ては、一面に於て生理作用と精神現象との密接な關係が明かにされ、他面に於て傳來の超自然的迷信の弊が甚しかつた、め、物質現象のみが眞實であつて、すべての精神作用は特殊な物質現象に外ならないと考へられた。即ち『L'homme machine』の著者ラ・メトリー (Julien de La Mettrie 一七〇九—一七五一) は、感覺とか思惟とかは物質作用であつて、物質が考へるといふことは、甚しく不思議に思はれるが、世間に此の種類の不思議は他に幾らも在ると主張した。又唯物論の金科玉條と言はれる『Système de la nature』の著者ホルバハ (Paul Heinrich Dietrich von Holbach 一七二三—一七八九) は、機械的な物質的な自然現象のみが眞實在であつて、かの精神的な又は超自然的な世界の如きは、すべて特殊な物質現象か又は全然架空な迷信にしか過ぎないと主張した。



十九世紀に勃興したドイツ唯物論も、本質的にはフランスのに比較してどれだけの進歩も示さなかつた。たゞ生理學的知識が一層精確になり、多少の認識論的要素が新たに加はつたなどが、新唯物論の特色と言はれた。フォグト (Carl Vogt 一八一七—一八九五)、モルシャート (Jakob Moleschott 一八二二—一八九三)、主著『生命の循環』Der Kreislauf des Lebens、並にシュタネル (Ludwig Büchner 一八二四—一八九九)、主著『勢力と物素』Kraft und Stoff等が其の代表者である。フォグトは、認識の範圍は、確實に感性的經驗の範圍に一致すると主張し、脳髓の重さや、皮質部の複雑さや、其の全面の廣さなどが、嚴密に認識範圍に一致すると主張した。又モレシヨットもビュヒネルも、認識作用とは脳髓の微分子運動に外ならないと説き、生理的な物質そのものが種々な運動力や思惟する力を具へてゐるに外ならないと説明した。考へるとか、思惟するとかは、やはり物質の微分子運動であつて、此の微分子運動を取り除いては、思惟も認識も無いのであると。

### (二) 唯物論批判

唯物論は昔からの實體論であり、又自然科学に立脚して、確實な經驗知を基礎とするやうに見えて、哲學的にも一見精確な學說のやうに見えるが、一層嚴密に考察すれば、各種の實體論中最も單純にして幼稚であり、又最も多く難點を含んだ主張であることは、今日多數の學者の一致する意見である。前段にも述べたとほり、唯物論は決して自然科学からの必

然的結果ではない。自然科学の經驗的立脚地から超越して、經驗以上の假定に進んだものが唯物論である。斯くて各種の唯物論を通じて、次のやうな難點が数へられる。

すべての唯物論は、先づ次のやうな認識論的、非難を受けることを免れない。吾々の直接體驗によれば、精神的な主觀方面と、物質的な客觀方面とは、いまだ全く分かれず、寧ろ主客兩面が一全體を成してゐる。これを物質的な客觀方面とか、又は精神的な主觀方面とかに區別するは、直接體驗を理性的に分析した結果であつて、本來は兩方面が一全體を成してゐるものに外ならない。故に認識論的に言へば、若し客觀的な物質方面を區別してこれに注意する際には、吾々は、同時に主觀的な精神方面にも注意しなければならぬ。物質の一面だけに注意して、他の方面を全く疎外することは、最初から直接體驗を無視する業であると言はなければならぬ。直接體驗は明かに物質方面と同時に精神方面をも要求する。單に一方を取つて他方を捨てる理由は少しも無いのである。直接體驗はすべての認識の基礎であるから、吾々は先づこれを誤解したり、偏頗な解釋をこれに與へてはならぬ。

加之、認識論的に言へば、物質が先づ存して、然る後精神現象が之れに従ふと言ふことは出来ない。物質の存在を認めるものは心であるから、心の認識に先だつて物質が存在すると言ふことは出来ない。然るに唯物論は一般に認識論には頓着なく、認識が成立するに先だつて先づ物が存



在し、其の物の存在のみが眞の存在であると主張する。こは認識論的には甚しい獨斷であつて、物の存在を認識する精神作用を全く度外視した主張である。

更にまた唯物論は、精神現象はすべて物質現象に外ならないと主張するが、嚴密な科學的立脚地から見れば、純粹唯物論は全然精神現象を説明することが出来ない。物質現象は「廣表を有するもの」(res extens)で、精神現象は「思惟するもの」(res cogitans)であるといふデカルトの物の區別は、今日に於ては、もはや完全な區別であるとは言へないが、意識的な心的現象と、機械的な物質現象とは、其の本質が全く異なるものであることは、到底否定すべからざる事實である。純粹に機械的な物質現象と、機械的には測定しがたい成長又は生命を具へた意識現象とは、根本的に其の性質を異にするものであるから、物質作用から精神作用を抽出することは絶対に許されない。物質作用は、如何ほど巧妙に發達しても物質作用であつて、そこから最單純な感覺さへも産まれ出る理由が無い。ドイツの科學者デュ・ボア・レエモン Du Bois-Reymond(一八一八—一八九六)が、唯物論者に對して物質は如何にしても意識を産み出すことが出来ないといふ主張したことは、到底否定することの出来ない眞理である。唯物論者は強ひて物質が思惟する力を具へてると主張するが、思惟するはたつきは全く物質作用とは異なるのであるから、それが物質作用と結合してゐるとは言へるが、物質作用のはたつきであるとは決して斷定することが出来ない。若し物が心を産むことが出来ると言へば、それは無が有を産むことが出来るといふと全く同じである。唯物論者は精神現象の獨自性には全く盲目なのである。

唯物論は、廣く生命現象に適用されるに及んで、最も甚しく其の獨斷性を暴露する。物質現象は嚴密に自然的法則に支配される機械的現象である。然るに生命作用に至つては、到底機械的には説明し得られない複雑神祕な現象である。若し生物界にも唯物論を適用すべしとすれば、一切の生命現象をばことごとく機械的に又は偶然的にしか説明することが出来ない。又人類生活をも全然唯物的に偶然的にしか説明することが出来ない。人生はたゞ巧妙な複雑な物質作用であつて、そこには何等の目的も意味も價值も無いものと觀ぜられねばならぬ。唯物論の獨斷はこゝに至つていよいよ極まるのである。

最後に尙一種の唯物論の主張に就いて考察する。殊に近代の唯物論者は、生理作用と心理作用との密接な關係に留意し、心理作用を生理作用即ち物質作用と解釋するにあらざれば、兩者の親密な關係を全く理解することが出来ないと主張する。然しながら、こゝにも偏頗な解釋が含まれてゐる。物心の密接な關係は、必ずしも唯物論を結果しない。唯物論的立脚地を採らずとも、吾は物心の親密な關係を認めることが出来る。即ち後段に説明する如く、物心の二元を其のまゝ、眞實在と立て、も、吾々は尙充分確實に兩者の親密な關係を認容し得るのである。



#### 第四 唯心論

唯物論に反對して、眞實在は精神又は心であると觀、物質現象も實は特殊な精神現象に外ならないと主張するのが所謂唯心論(Spiritualismus)である。唯物論に比較すれば、唯心論は、哲學史的に觀て、遙に優勢であり、唯物論よりは後れて發達し、而も多數有爲な學者によつて支持されてゐる。唯物論と異なり、唯心論は、直接に主觀的な經驗に立脚し、其の主觀的經驗を直ちに眞實在と觀るのであるから、唯物論よりは直接的であつて又遙に直接經驗に一致してゐる。而もすべての物質現象をば心的現象と解する點に於て、唯心論は明かに經驗以上に超越する實體論である。吾々は歴史的事實によつて、先づ唯心論の本質を明かにしなければならぬ。

(一) 代表的唯心論　ヨーロッパに於ては、古代ギリシヤには純粹な形式の唯心論はまだ發達しなかつた。近代に於ては、先づライブニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz 一六四六—一七一六)によつて純粹唯心論が創設されたと言はれる。彼れは多元論を取つて、先づ無數のモナッド(Monad)を假定した。モナッドとは、心的又は精神的原子を意味し、それみづからにて存在する(自己存在を保持する)獨立獨自の本體である。獨立獨自の本體であるから、何事も他物から學ば

ず、自己に一切認識の力(又は素)を具へてゐる。而してモナッドのはたらきと言へば智的な表象そのことであつて、事物を意識の上に表象すること(即ち認識すること)に外ならない。明瞭に事物を認識するものが高級のモナッドであり、其の低級なものに至つては、極めて不明瞭にしか事物を表象し得ない。而してライブニッツによれば、物質現象は、それみづから獨立に存在するものではなくして、モナッドの精神力の特殊な發現に外ならない。即ち物質は獨自の存在を保持する實體ではなく、物理學的に言へば、かの中心——物理的な力の中心に外ならない。故に物質の本體は、低級なモナッドなのである。斯やうにライブニッツは、眞實在をば精神的モナッドと觀、無數のモナッドの神秘的調和が宇宙であると説いたから、其の實體論は純粹な唯心論であると言はれる。

ロックの經驗論に立脚したイギリスのバークレー(George Berkeley 一六八五—一七五二)が純粹唯心論に到達したことも奇異な運命であつた。ロックは物體の大きさとか形とか堅さとかは、物體そのものに具はる屬性(即ち第一性質)であるが、其の色彩とか香ひとか味ひとかは、主觀的感覚又は觀念に具はる屬性(所謂第二性質)であつて、物みづからに具はる屬性ではないと言つた。されどバークレーによれば、物の大きさや形や堅さや運動やとても、すべて主觀的感覚又は觀念の上に成立するものであるから、第一性質として特に第二性質から區別さるべき理由が無い。すべての屬性、すべての事物は、ことごとく主觀的知覺の上に意識されるものであるから、知覺



といふことを離れては、すべての存在は考へられない。「存在は知覺と同じ」(esse = percipi)であるから、眞實在は知覺的存在即ち心的存在に外ならないと。斯くしてバークレーに取つても、所謂物質的存在は窮極精神的存在であるから、眞實在は即ち精神そのものであると考へられた。

更にカント以後に於て、純粹唯心論の代表者を求むれば、吾々はヘルバルト (Johann Friedrich Herbart 一七七六——一八四一)、シュペンハウエル (Arthur Schopenhauer) 一七八八——一八六〇)、ロッツ (Hermann Lotze 一八一七——一八八一) 等を數へることが出来る。ヘルバルトは、ライプニッツと同じやうに、多數の心的實在を假定し、これをレアル「Real」と名づけた。そして一切現象は、此の無数のレアルの關係であると解釋した。シュペンハウエルも、世界の眞實在は觀念と意志とに外ならないと觀、一切の世界現象をば觀念と意志との本體から説明しようとして試みた。彼れに取つては、物自體は即ち意志であると考へられた。更にまたロッツも一切の宇宙現象をば全體を統一する絶對の精神的本體を以て解釋しようとして試みた。

唯心論が哲學上の實體論として如何に優勢であつたかは、それが最近に於ても尙多數の學者によつて主張されたことによつて明白である。吾々は其の中の代表者としてかのヴント (Wilhelm Wundt 一八三二——一九二〇)を擧げることが出来る。ヴントによれば、自然科学の結果を哲學的に考察すれば、吾々は量的な原子に到達し、而して心理學の結果を哲學的に考察すれば、吾々

は質的な意志に到達する。此の二元をば吾々は其のまゝ二元として放擲する譯に行かない。何となれば、兩者の間には最も親密な關係がある。故に實體論の立脚地に立つて、此の二元の統一を思索すれば、眞實體は遂に意志であると斷定されなければならない。何となれば、吾々の自我即ち意志にはたゞきかける客體は、自我と同性質の意志と考へられなければならないからである。

(二) 唯心論批判 唯物論に比較して唯心論が遙に進歩した實體論又は形而上學であることは容易に推測される。蓋し唯物論は物質を取つて精神を物質の中に含ませようとするから、精神現象を全然物質的に機械的に解釋しなければならぬことに成つて行く。然るに唯心論は心的現象を取つて物質を其の中に含ませようとするのであるから、複雑微妙な精神現象をば其のまゝ、直接に説明して、而も物質現象をば心的と解しながらも、尙機械的な自然的なものと觀るから、そこに唯物論のやうな無理が無く、すべてが殆ど自然的になだらかに解釋される。生命現象も機械的な偶然的な現象に過ぎないと觀る唯物論の斷定は甚しく不自然であるが、唯心論が物質を心的と解釋しても、其の本質をば自然科学と同じく機械的又は自然的と觀るのであるから、自然科学者の研究に取つても、そこに何等のさしさは無い。而も唯心論は、精神的な内的經驗をば直接に其のまゝに精神的に解釋し、更に複雑な生命現象や人間生活やをば、主として複雑な精神的法則を以て解釋し、たゞの物質現象とは異なる特殊な精神現象をば、精神現象に獨得な原理と法



則とを以て解釋しようとするから、其の適用に於て、唯物論とは比較し得られない優秀な力を持つてゐる。心理學には勿論のこと、自然科学にさへも、唯心論は一致してゐるやうに見える。

唯心論の立脚地は、斯やうに堅固に見えるに拘らず、尙すべての學者がこれに一致し得ないのには、そこに一種根本的な理由が存するからである。前段唯物論批判の條下に述べたとほり、吾に取つての直接體驗——一切の認識の基礎となる直接體驗に於ては、主觀方面と客觀方面とは未だ分離しない形に於て一全體を成してゐる。唯心論は主として主觀方面に即して、客觀方面を主觀方面に包含せようとするのであるが、そこに既に第一段の無理が行はれる。主客の一全體を主觀と客觀とに分析し區別する以上は、一方を主として他方を従とすべき謂はれば毛頭無い。唯物論が物を主として心を従としたことが獨斷であるならば、唯心論が心を主として物を従とすることも、また同じく獨斷であると言はなければならぬ。直接體驗に於て主客が一全體であるかぎり、而して吾々が此の一全體を異なる二方面に分析するかぎり、必ず主客の兩面を立て、一方を他方に從屬させてはならない筈である。若し主客の兩面がいづれかの一面に歸入し得らるればともかく、苟くも主客が主客として對立的に思惟されるかぎり、其の中のいづれかに主位を與へることは、認識論的に判斷して、一種の獨斷であると言はなければならぬ。

唯心論は、直接體驗の客觀方面をば客觀方面として尊重し、主觀方面とは異なる機械的性質をこれに附與するものであるから、認識論的には何等の矛盾も持つてゐないと考へられるかも知れない。假に一步を譲つて、斯やうに考へるとしても、そこに唯心論の根本的缺點が見出だされることは到底免れない。即ちいづれの方面から觀ても、如何なる點から考へても、自然科学の結果である物質を是非とも精神である意識であると斷定しなければならぬ理由は少しも無いのである。假令物質は心であるかも知れないと考へる事は出來ても、物質は必ず精神であらねばならぬと斷定される理由は全く缺けてゐる。物の概念と心の概念とは根本的に性質を異にしてゐる。一方は全然機械的で自然的であるに反して、他方は意識的であり生命的であり非機械的である。兩者が本質的に異なるものであることは、如何なる力を以てしても、これを否定することは出來ない。されば唯物論者が物から心を引き出さうとすることの無理であると同じく、唯心論者が心から物を引き出さうとする事も、亦全く無理であると言はなければならぬ。心が物を産み出し得る理由は少しも無いのである。唯心論者の力を以てしても、心から物を引き出すことは出來ない。こゝに唯心論の根本缺點が存する。

自然科学者は物質現象をば必ず精神的でなければならぬとは考へてゐない。又自然科学者をして是非ともさう考へさせる理由は今日のところでは全く缺けてゐる。唯心論者は、機械的な所動的(受身的)な物質現象をば、精神力の平均したものとか、又は低級なモナッドとかいふ風に考



へるが、斯かる思想を徹底的に進めて行けば、純粹の無機物である石にも乃至はアトムにも、それぞれ靈魂が存すると考へねばならぬことに成つてくる。唯心論者は事實さういふ風に考へてゐる。けれども自然科学者は少しもさやうな考へもつてゐない。又彼等をして必ずさやうに考へさせる理由は少しも無いのである。

認識論の辯護

さて以上の批判に對して、唯心論は更に次のやうな認識論的辯護を提出するであらう。そして此の認識論的證明こそは、從來最も有力な唯心論の根據であると考へられたものである。即ちここに認識論上の觀念論が提出されるのである。前編認識論に於て概説したとほり、あらゆる種類の觀念論は、すべての實在を觀念的構成と觀るものである。アプリアリな空間及び時間の形式により、又因果律其の他の先驗的範疇によつて、吾々は事物を觀念的に心的に精神的に想ひ浮べるのであると主張される。カントの所謂「現象」(Erscheinung)は、彼れが説明したとほり、觀念的であり心的であると判斷されなければならぬ。故に唯心論者は次のやうに斷定する。認識論的に觀て、すべての存在又は實在は、除外例なくすべて觀念的であり心的であるから、觀念的又は心的な存在のみが眞の存在であつて、此の外に眞實在と考へられるものは無いはずである。即ち精神的實在が唯一實在であつて、此の外に眞實在と觀らるべきものは全く無い。物質現象も結局は特殊な觀念的存在に外ならないと、これが唯心論の最後の根據である。

唯心論の此の認識論的根據に對しては、吾々も充分な敬意を表さなければならぬ。認識論上の觀念論は疑ひもない確實な眞理である。認識論上の觀念論が、事實上屢々形而上學上の唯心論と結合したことは、決して偶然な出來事のみとは言はれない。然しながら、吾々は此の點に於て、充分慎重でなければならぬ。認識論的觀念論は必ず論理的に形而上學的唯心論を結果するものでないといふ事——此の一點が充分深く考へられねばならぬ。成るほど吾々が認識の上に（又は意識の上に）想ひ浮べる世界（カントの所謂現象界）は勿論觀念的であり心的であり意識的であると言へるであらう。而も吾々によつて認識される眞實在（物自體）が、それゆゑに全然觀念的又心的であつて、物的な物質的な方面は全然無いと斷定し得られようか。認識は、必ずしも觀念的な超越體のみでなく、實在的な物的な超越體の上にも向けられ得るのであるから、表象が觀念的であるからと言つて、表象されるものもすべて觀念的でなければならぬといふ理由は無い。認識は當然非觀念的な實在にも向けられ得るのである。

カントは、物の時空的な感性的な特徴は、すべて認識主觀の附與するものであつて、物自體の眞實體には何等の關係も無いやうに考へたが、カントの獨斷は主として此の點に存する。吾々は事物を時空的に表象するが、さればとて眞實在そのものは全く時空性を具へてゐないと斷ずることとは出来ない。眞實在も時空性を具へ、吾々もこれを時空的に認識すると考へることに何等の矛盾



も無い。否、すべての科學者は當然さういふ風に考へてゐる。物的存在は直接體驗又は直觀の指示するものであるから、これを是非とも觀念的に心的に考へねばならぬ理由は毫末も無いのである。況んや物心といふ實在的存在の外に、バーデン學派のリッケルトなどが主張する如く、別に觀念的な絶對的超越體が主張されることは、これまでの唯心論的考察に最も深甚な影響や變化を及ぼさなければ已まない。唯心論は決して絶對に確實な形而上學であるとは言はれない。吾々は更に他の實體論を考察しなければならぬ。

## 第五 二元論

### 附、現代新二元論

唯物論も唯心論も、それ／＼缺點を具へてゐるとすれば、實體論が進むべき途は、或は物心二元を其のまゝ、對立させて兩者を共に眞實在と觀るか、或は一層高い原理によつて物心の二元を統一するか、或は更に別種な眞實在を考へるか、此等三種の外には選ばるべき途が無いのである。第一種は所謂二元論(Dualismus)であり、第二種は一元論(Monismus)、而して第三種は新二元論又は新一元論の形式を採るものである。吾々は先づ普通の二元論から考察しなければならぬ。

(一) 二元論及び並行論 普通に所謂二元論は、近代に於てデカルト(René Descartes 一五九六—一六五〇)によつて主張され、哲學的には以後格段な進歩を遂げず、現代に於ても多數科學者によつて依然維持されてゐる哲學である。前段屢々引用した如く、デカルトは、心又は精神を「思惟するもの」、而して物又は物質をば「廣表を具へたもの」と考へ、兩者を各々獨立の本體と解釋して、確實に二元の實體を立てたのである。たゞしデカルトは、更に此の二元を神といふ本體に從屬させてゐる。デカルトの此の二元論が、デカルト以後の哲學に奇異な問題を起させ、一般學術界に容易ならぬ衝動を與へたことは著名な事實である。即ち並行論(Parallelismus)及び相關論(Wchselwirkungstheorie)の問題これである。デカルトは、物と心とを互に異なる本體と考へながらも、尙物のはたらきは心に及び、又心のはたらきは物に及ぶと考へた。兩者の間に相互關係又は相互影響が有ると考へた。然るにデカルト以後、デカルト學派の間にさへも、次のやうな疑問が起つてきた。一方のはたらきが他方に及ぶといふことは、所謂原因と結果との關係であつて、因果關係は同種類のもの、間にこそ成立すれ、物心の如き全然本質を異にするもの間に、斯かる關係が成立すべき謂はれが無い。物心各々異なる存在であるかぎり、一方のはたらきが他方に及ぶといふ理由が無い。經驗的には物心の間に相互影響が有るやうに考へられても、實體論的には斯かる相關を考へることが出来ない。デカルトが二元の間に相關を許したことは、



實體論的に誤つてゐると。これが所謂機會論(Occasionalismus)の根據であつた。

デカルト學派の間に起つた機會論は、斯くして物質現象と心的現象との間に因果的關係を見出すことが出来なかつた。手を動かさうといふ意志の力が身體に及んで手が動くのではない。物質的刺戟が原因で、物が見えるといふ心のはたらきが結果するのではない。二元の間には何等の相關關係も無い。故に手を動かさうといふ意志とか、又は物質的刺戟とかは、單に萬能の神のはたらきが現れる機會に過ぎないので、眞實に手を動かし、眞實に物を見せるものは、人間の力でなくして、全く神の萬能力であると言はなければならぬ。故に機會論者に取つては、物心二元の間に相互影響が有るのではなく、兩者の間には單に並行が存するに過ぎない。一方に手を動かさうといふ意志が有るときには、單にこれと並行して、他方に於て實際手が動くに過ぎない。二元の關係は、單に並行のみであつて、決して因果關係ではないと。

十九世紀に於て並行論は格段の進歩を遂げた。物心二元を立するかぎり、並行論は其の必然的結果であるやうに考へられた。就中、相關論は自然科学の根本法則に反するものとさへ考へられた。エネルギー不滅則によれば、すべての物質的現象は必ず物質的現象を原因と解すべきであつて、物質的ならざるエネルギー量がこれに侵入することを許さない。若し物心相互の間に相關關係を許せば、心的エネルギーが自然界(物界)に侵入する所以で、物的エネルギーの不可増減性は

それがため破壊されるのである。故に自然科学の立脚地からは、二元の並行のみが考へられて、其の因果的相關は到底許すべからざる主張であると。

(二) 相關論　されど並行論は、二元論の唯一又必然の結果ではない。二元論に立脚しながら、並行論に反對して相關論を主張する學者が最近に於ては寧ろ多數である。並行論は奇異な論理に囚はれた不自然な解釋である。事實、物心二元の間には相關關係が存するのであるから、此の相關を否定することは、如何にしても不自然であり又無理であることを免れない。元來因果關係といふことは、同質現象とか異質現象とかいふことには全く無關係であるから、物が心にはたらきかけ、心が物にはたらきかけたからとて、そこに何等の不思議も無い。何等の不思議も無いばかりか、吾々は明確に二元間の因果關係を直觀する者ではないか。何故物心二元の間に相關が存するかは、勿論人間には不可解な神秘である。而もそこに相關關係が成立してゐることは、單に論理の力を以てしては、到底否定すべからざる事實である。

並行論者は、二元の間に相關關係を許す事は、直ちに自然科学の根本法則であるエネルギー不滅則を破壊するものであるといふ。これも要するに幼稚な誤解である。何となれば、物的エネルギー不滅則は純粹な物的現象即ち無機物の純自然界の範圍内に於てのみ效力を有するもので、有機物の世界即ち生物界には適用すべからざる原理である。生物界に於ては、物的エネルギーと心



的エネルギーと密接に關係するのであるが、純自然界の立脚地から考へれば、それは少しも物的エネルギー不滅則に矛盾しないのである。随つて吾々は自然科学の根本則を遵守して、尙物心二元の間に相關々係を認めることが出来る。相關論は、並行論に比較して、一層自然な而して直觀に基づく單純な解釋たる特徴を具へてゐると。

(三) 二元論批判 唯物論及び唯心論と異なり、二元論は、物心二元を其のまゝ、實體として立てるのであるから、唯物論と唯心論とに向けられた非難からは、立派に二元論は免れることが出来る。故にこれだけの範圍内に於ては、二元論は無難であり無疵であつて、唯心論よりも遙に自然な實體論のやうに見える。殊に自然科学や心理學の要求にも一致し、又認識論的にも充分無難であるやうに見える。たゞし此の二元論は唯一最高の實體論であるか、又は一層高い原理によつて統一的に又は他の意味に於ける二元的に總括さるべきものであるか。さやうな一層根本的な疑問は尙從來の二元論に伴つてゐる所以で、それだけ此の二元論は唯一又完全な形而上論であるとは簡單に斷定されない。少くとも次のやうな新二元論が立てられることは、從來の二元論が其のまゝの形式に於て完全無缺と批判されたい所以である。故に從來の二元論は、單に唯心論と唯物論との非難から免れたゞけの實體論であつて、それ以上にはまだ何等の積極的意味をも持たない主張であると言はなければならぬ。

(四) 新二元論 此、に新二元論といふは、必ずしも全く新しく現代に於て創設されたものではなく、寧ろギリシヤの昔から存在した形而上論であつて、たゞ最近代に於て再び復活され、新しく主張されたものに過ぎない。故に嚴密には新二元論ではなく、前段概説した普通の二元論とは異なる別種の二元論であるに過ぎない。若し普通の二元論が近代のもので、別格二元論は古代ギリシヤのものであるとすれば、前者こそは新二元論であつて、後者は却つて古い二元論であるとも言へるであらう。

こゝで特に新二元論といふは、最近新カント派バーデン學派の中殊にリッケルト及びラスク等によつて主張された特殊な二元論を意味する。それは全く從來の二元論とは異なるもので、いづれかと言へば、ギリシヤの古い二元論の脈を受けたものである。ギリシヤの二元論とは、プラトーン及びアリストテレス等によつて代表されたもので、それは全く普通の二元論とは本質を異にしてゐる。即ちプラトーンは普遍的なイデアの世界に對して虛無(又はプラトーン式物質)を立てた。眞實在は、プラトーンに取つては、普遍的又超經驗的なイデア界であつて、これに對すれば、虛無の世界は無の世界即ち無い世界であるから、また眞に存在しない世界であるが、而もイデア界に對立して、これを制約し限定する世界であるから、やはり一種の眞實在であると言はなければならぬ。即ちエイドスとヒュレー——これがプラトーン及びアリストテレスによつて立てられ



た二元的眞實在である。エイドス (aidos) は本質的實在を意味し、ヒュレー (hulē) は物素又は素材を意味する。プラトーンのエイドス又はイデアは、今日吾々が考へる精神的又は心的實在ではなく、寧ろ概念實在、普遍相の實在、超自然的實在としての概念に外ならない。經驗的な現象界は、イデア界が虚無にはたらかかけた結果であつて、ヒュレーがエイドスの影響を受けたものに外ならない。イデアを物的に感性的に寫し出だしたものが此の現象世界である。故にプラトーンに取つては、超自然的な普遍的な永遠的なイデア界が眞實體であり、これに對峙して「無」といふ別種な眞實在が存すると考へられたのである。アナクサゴラスは、此の二元の關係をば、一方はたらかかけるものと他方はたらかかけられるものとの關係に於て考へた。プラトーンの二元關係も、多少さういふ風なものであつたらしい。

アリストテレスのエイドス及びヒュレーの思想は、根本的にはプラトーンのそれと異なるものではなかつた。エイドスをフォルム (Form 形相) と譯し、ヒュレーをマテリア (Materie 素材) と譯すれば、プラトーンは此の二元を絶對對立の形に於て考へたに反して、アリストテレスはこれを多少一元的に考へたに過ぎない。即ちアリストテレスに取つては、フォルムは本來マテリアにはたらかかべきものであり、又マテリアはフォルムによつて實在化するべきものであつて、二元の關係は極めて親密である。即ちマテリアを離れてフォルムはなく、又フォルムを離れてマテ

リーも無いのである。而してまたアリストテレスによれば、一マテリアに對するフォルムは、一層高いフォルムのマテリアであり、又此の高いフォルムは、それより高いフォルムからはマテリアであるといふやうに、層々相重なつて次第に高いフォルムが存するのである。而して最下層のマテリア (ヒュレー) は感性的存在の素材であるから、フォルムがマテリアにはたらかかけて、そこに感性的 (又は現象的) 存在が成立するのであるといふ。

さて最近、バーデン學派によつて主張された新二元論は、明かに以上のプラトーン及びアリストテレスの形而上論の主脈を引いたもので、近代に於ては、古代ギリシヤの形而上學が、始めてバーデン學派によつて明確に復活されたのである。而もバーデン學派の二元論は、古代ギリシヤのそれと全然同じものとは言ひがたく、寧ろ深くギリシヤのそれを修正したものであるから、吾々は先づ其の相違點から明かにしなければならぬ。キンデルバントを初めとして、バーデン學派は、すべて在ること又は存在又は考へらるべき或ものをば、先づ感性的存在と非感性的存在との二元に分類した。感性的存在 (又は感性的實在) は空間時間に制約されてゐる存在を意味し、非感性的存在は超感性的存在即ち超自然的存在を意味する。おほまかに言へば、感性的界と超感性的界との二元を意味する。ラスクの言葉を藉りて言へば、プラトーンの「二世界説」——感性的な自然界と非感性的な超自然界との二世界説——が、最近の二元論の淵源である。吾々は先づバーデ



ン學派の所謂非感性的存在の特殊な意義に注意するを要する。

バーデン學派の超感性的存在（即ち觀念的超越體）の思想がロツツェの指摘した妥當性（Geltung）の思想に基づいたことは、前編認識論に於ても概説したとおりである。これも既に前編に於て解説したとおり、一切の實在（感性的實在）を構成する先驗的又普遍的範疇——根本認識又は根本真理——をば、バーデン學派はすべてこれを普遍的妥當性と呼んで、真理自體又は絶對獨立の存在であると解釋した。例へば數學的真理は、普通に考へられるやうに、抽象的なたゞの命題ではない。それは真理として儼然たる一種の存在を維持するものに外ならない。勿論それは感性的な實在ではない。感性的な實在ではないが、それは決してたゞの無ではない。論理的效力即ち妥當性が真理の本質である。普遍的真理は、時間的に又空間的に、いつ又どこで始まつて、どこで又いつ終るといふものではない。時間と空間とを超越して、無時間的に普遍的に妥當するものが普遍的真理である。普遍的妥當性とは斯かる普遍的真理即ち恒久不變な普遍的範疇の意味に外ならない。時空を超越して妥當するが故に、妥當性は超感性的であり超經驗的であり又超自然的である。それは一切の感性的實在領域を超越するものである。

こゝでプラトーンのエイドス又はイデアと、バーデン學派の妥當性との區別が注意されなければならぬ。プラトーンのエデアは、明かに概念的實在であり、實在としての概念であるが、ラスク等の妥當性は、全然感性的實在の本質を缺いてゐる純論理的存在である。妥當性は實在ではなくして真理であると説明される。故にバーデン學派は、プラトーンのエイドスから實在性を奪つて、これを超經驗的又は超感性的な觀念的存在に修正し、斯くて其の二元論を現代に復活したものが、彼等の新二元論に外ならないと解釋されよう。

斯やうにしてリッケルトは、世界全體は感性的實在領域と價值領域（即ち妥當性領域）とに二分される所以を主張し、單に實在領域のみを觀て、妥當性領域を看過する者は、決して世界全體を考察する者でないと言つてゐる。普通の二元論が立つてゐる物心の兩實在は、リッケルトによれば、妥當性と結合してゐる感性的存在に外ならない。ラスクは此の二元論を最も明瞭に説明してゐる。最も顯著な意味に於て、彼れの二元論はアリストテレスのそれに類似してゐる。彼れもまた一切の存在をば先づ感性的物（Das Sinnliche）と非感性的物（Das Nichtsinnliche）とに分ち、非感性的物をば純粹な論理的妥當性であると解してゐる。非感性的物（妥當性）と感性的物との關係は、恰もアリストテレスのフォルムとマテリーとの關係の如きもので、互に分離しては考へられない。妥當性は感性的素材（マテリー）にはたつきかけるフォルムであり、感性的素材は妥當性によつて實在化されるものである。アリストテレスの場合と同じく、或階段のフォルムは、一層高い階段のフォルムのマテリーであり、又此の高いフォルムも、更に一段高いフォルムから觀れば其のマテリーと



成るのである。所謂フォルムのフォルムが有り、又フォルムのフォルム其のまたフォルムが有つて、層々無涯限である。最下段のマテリア(素材)は、これにはたらく妥當性を分離して考へれば、勿論説明しがたいヒュレーそのものであつて、物の感性的特質はすべて此のヒュレーに基づくと考へられねばならぬ(『哲學の論理』第三節)。

斯やうにラスクの二元論は、其の本質に於て、アリストテレスのそれに類似してゐるが、而も重大な點に於てアリストテレスとは異なり、窮極プラトーンに接近するやうな意見を示してゐる。即ちラスクは、フォルムのフォルムといふ層々相重なる世界層を二分して、下層は感性物に妥當性が結合した感性領域であり、其の上層は純粹な範疇そのもの(純妥當性)をマテリアとして層々相重なる純範疇の世界即ち超感性的領域であると觀る。即ちラスクは、純粹範疇の世界に於ても、經驗界と同じフォルム・マテリア關係が行はれてゐると主張してゐる。斯くしてラスクは大膽にも絶對的な超越世界に進入し、其の世界の構成をも解釋しようと試みたのである。

以上の如くして、バーデン學派は、認識論的出發點に於ては、嚴密にカントの物自體や形而上學を否定しながら、其の結果に於ては、立派な形而上學を立て、プラトーンの矛盾を修正して、新しく古代ギリシャの實體論を復活したのである。デカルトの二元論は、此の新二元論の中に汲收されたのである。新二元論こそは明かに現代哲學當面の問題である。

## 第六 一元論

### 附、現代新一元論

本編第二單複元論に於て解釋したとほり、實體論は、現實の經驗に即すれば複元論となり、單に論理的徹底を期すれば單元論と成る。随つて二元論には二元論の長所があり、これに對して一元論もまた必ず理論的に主張される傾向をもつてゐる。プラトーンは二元論の代表者であり、これに對してアリストテレスは一元論に進まんとする傾向を具へてゐた。斯くてまた前段の二元論に對して、ヨーロッパ哲學に於ても、頗る有力な一元論が發達した。普通の二元論と並んで現代の新一元論が發達したやうに、歴史上の一元論と並んで、現代に於てもまた有力な新一元論と觀らるべき形而上學が發達した。故に吾々は先づ普通歴史上の一元論から考察しなければならぬ。

たゞし、先づ注意さるべきことは、一概に一元論と言つても、其の中にはさまざまの種類がある。最も單純な一元論から始まつて、頗る複雑なものに至るまで、其の種別は可なり雑多であり複雑である。たゞ物心の二元を唯一最高の原理を以て統一せんとする根本精神に至つては、すべて揆を一にしてゐる。物心以上の超越的原理を以て二元を解釋しようとするから、一元論的原理



は必ず實體論的に形而上學的に傾かざるを得ない。各種の實體論中一元論は最も多く形而上學的特徴を帯びてゐるとも言はれよう。

(一) 活物論 最も單純な一元論——正當にはまだ一元論と見做しがたいほど單純なものは、歴史的には最も古い實體論であつて、唯物論に先だつて現れた活物論(Hylozoismus)これである。哲學の起原は大抵活物論であつたと言へる。ギリシヤ最古の哲學もまた概ね此の活物論であつた。まだ物心の二元をはつきり區別せず、いづれかと言へば、物質方面に多く着眼して、物が其のまま生氣を具へてをり、活力を保持するものと考へられたのである。ターレスの水は、普通に吾々が謂ふ水ではなくして、活きた生氣ある水——一種經驗以上の水である。斯かる活物論は、單に古代に於て現れたばかりでなく、近代に於てもや、進歩した形式に於て屢々現はれてゐる。例へばドイツの『世界の謎』(Welträtsel)の著者ヘッケル(Ernst Haeckel 一八三二——一九一九)の所謂「一元論」の如きは其の適例である。感覺や意識やの力は、ヘッケルによれば、本來物體そのものに本具的なもので、物質そのものが力や生氣を具へてゐるといふのである。モレシヨットやビュヒネル等の近代唯物論者も、物質そのものを生氣的に解釋したことは、前段唯物論の條下に於て説明したとほりである。

されど此の種の活物論は、正當な意味の一元論といふよりは、寧ろ先二元論即ち唯物論又は唯心論がまだ發達しないそれ以前の未發達狀態の實體論であつて、精密に言へば、唯物論の前驅とも見らるべき幼稚な形而上學である。即ち活物論は物心の二元を一元的に統一したのではなく、また物心を二元的に觀察せずして、單にこれを一元と解釋したものに過ぎない。故に活物論はまだ物をも心をも解釋し得なかつた幼稚な先二元的考察に外ならない。ヘッケルの一元論の如きも、若し彼れが一層精密に意識の性質や原子の本質を理解したならば、決してあつた活物論的形式を採らなかつたであらう。

(二) スピノーザの一元論 唯物論も唯心論も、廣い意味に於ては、共に一元論と名づけられるが、嚴密に謂ふ一元論は物心二元の統一論を意味する。斯かる一元論の代表として普通にはスピノーザ(Barruch Spinoza 一六三二——一六七七)の形而上學が指摘される。たしかにデカルトの二元論と並んで、スピノーザの一元論は、最も代表的な又最も顯著な意味に於ける一元論であつたに相違ない。即ち彼れの**本體(Substantz)**——唯一**絕對の本體**は、**絕對獨立**何ものにも依存しない**自己原因(Causa sui)**であつて、一切存在の根本因を成す純形而上學的實體である。斯かる**絕對的**又は**無限的本體**は、**絕對無限**であるから、無限の屬性を具へてゐると考へられる。物と心とは僅に其の無限屬性中の一部分、我等人類に認識される一部分の屬性にしか過ぎない。故に物と心とは、同一本體に於て統一されるもので、屬性としては二元であつても、根本的には一元的



である。物的な心的な個々の様式は、ことごとく同一本體の屬性の個々の様式に外ならない。故に最も形而上學的な又最も嚴密な意味に於ける並行論はスピノーザ形而上學の中に見出だされるのである。即ち絶對的本體を離れて、單に屬性としての物と心とを觀れば、それは全く本質を異にする二元であるから、其の間に相互影響があるべき筈が無い。兩者の間にあるものは、並行のみである。此の並行は最も規律正しいもので、物的方面に何等かの現象があれば、必ずこれに應ずる何等かの心的作用が現れ、又心的方面に何等かの變化が起れば、必ず物的方面にもそれに並行する變化が存在すると言はれる。蓋し物心は其の根本に於て同一本體の同一なはたらきに外ならない。同一なはたらきが一方には物的に、他方には心的に現れるに過ぎないと。これがスピノーザ一元論の要旨である。

スピノーザの一元論が最も代表的なものであり又最も特殊な形式のものであるだけに、吾々は他の一元論から區別して特に此の實體の本質を考察しなければならぬ。彼れが物心を統一的に考へて唯一絶對の本體を立てた趣意には、吾々は勿論敬意を表さなければならぬ。而もまた彼れが絶體無限の本體は、物心二元を統一するものとして、最も壯嚴な又最も巧妙な思想であるに相違ない。けれども今人の目から觀れば、此の絶對無限の本體も、餘りに甚しく經驗的な現象世界を超越する實體であつて、たゞ論理的にたゞ思惟的に物心二元の上に獨斷的に假定された超越體に

外ならない。物心二元を統一する原理として、斯くの如き超絶的本體が必ず無くてならないといふ根據は甚しく薄弱である。此の絶對的本體なしには、物も心も存在することが出来ないといふほど、必ず無くてはならないと思惟される所以の必然性又は確實性がこれに缺けてゐる。故にスピノーザの超絶的本體は、物心二元の統一原理として、單に物心の上に附加され假定されたたゞの論理的思惟に外ならない。更に端的に言へば、スピノーザは物心相關の神祕な統一的原理を物心の現象そのもの、中に見出だすことが出来なかつたから、無限的本體を假定して、これに統一原理を與へたに過ぎない。即ち物心そのもの、間に見出だし得なかつたものをば、單にそれ以上の問題の世界に進めたに過ぎない。統一の原理は少しも解釋されずして、無解決のまま、問題の世界に投げられたに過ぎない。故にまた前段二元論の條下に解説したとほり、並行論——スピノーザ哲學の中に含まれた並行論は、決して物心の事實的關係を説明し得る原理であるとは言はれない。並行論はたゞ物的現象と心的現象とを並列させたゞけで、其の事實的關係の説明不能を自白したものに過ぎないとも言はれよう。

(三) シェリング及びヘーゲル等の實體論 シェリング (Friedrich Wilhelm Joseph Schelling

一七七五——一八五四) 及びヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 一七七〇——一八三二) 等の形而上學は、いづれも超經驗的な理性的活動を眞實在と觀るものであつて、假にこれを形而



上學的實體論と名づけることが出来るとしても、最も嚴密な意味に於て、形而上學的一元論と名づけるべきものであるかどうか、そこには尙多少の疑問があるとも言はれよう。蓋しシェリングの哲學もヘーゲルの哲學も、「思惟的實在」といふ認識論的觀念論に立脚するものであるから、二元統一の一元論であるよりも、寧ろ唯心論の中に總括されるべきでないかとも考へられよう。たゞシェリング及びヘーゲルの理性は、勿論超經驗的な實在であり、而して物心二元を統一する原理であるとも考へられるから、便宜上こゝで特殊な一元論として考察されるに過ぎない。事實此等諸家の哲學は、唯心論と一元論との中間に介在するものとも解釋されるであらう。

シェリング哲學の最高實在（絕對的活動）は、或は同一原理或は無關心原理とも名づけられた理性又は理性的活動を意味する。斯かる理性的活動は、睿智的直觀又は藝術的直觀を意味し、創造と直觀とを其の本質とする。一切の物的現象並に心的現象は、ことごとく此の絕對的理性活動の運動又は過程に外ならない。即ちシェリングによれば、物的自然現象は、其の最下段の機械的現象から最高段の複雑な現象に至るまで、ことごとく睿智的直觀を本體とする理性活動の特殊な活動形式であつて、此の理性の活動形式を除外しては、自然現象といふことは全く考へられない。自然現象と直觀的理性活動とは同一である。更にまた學術、道德、藝術等の精神現象が、すべて睿智的直觀を本質とする理性の活動形式であることは、殊に説明を要せざる明白な事實である。斯

くしてシェリングに取つては、直觀的理性は一切の物的及び心的現象を綜合し統一する絕對的原理即ち一元的原理に外ならない。

シェリングの絕對的原理が直觀的又は創造的理性であつたに反して、ヘーゲルの絕對的又一元的原理は、明確に論理的な又は概念的な理性活動であつた。論理的理性活動——論理的必然性によつて動く理性活動がヘーゲルに取つての絕對普遍的統一原理であつた。所謂措定、反措定、及び綜合の三段論式辨證法によつて、嚴密に論理的に又必然的に絕對理性が發展し進歩して行く活動形式がすなはち宇宙現象に外ならない。即ちヘーゲルに取つても、「有」から「イデー」に至る論理的發展がすべて理性の開發であると同じく、イデーが自己以外の他の形式を取つて同じく論理的に發展するものが一般自然現象に外ならない。若しそれ精神的、道德的、政治的、藝術的、宗教的、哲學的文化に至つては、ことごとく同じ論理的な絕對理性の必然的開展であると言はなければならぬ。斯くてヘーゲルに取つても、萬有の最高原理は論理的な絕對理性であつて、此の絕對理性が一切の物的及び心的現象を産み出すのである。絕對理性は物心二元を統一する形而上學的な一元的原理に外ならない。

こゝではシェリング及びヘーゲルの形而上學に關して、精しい批判にまで進むべき餘地が無い。たゞ特殊な或一點に關して、シェリング及びヘーゲルの形而上學が共に餘りに抽象的で超越的で且



つロマンチックであることに注意するに留める。或特殊な一點とは外でもない、物的な自然現象の發生及び發達が、シェリングの解釋に於ても、ヘーゲルの解釋に於ても、充分自然的で且つ必然的であるとは言はれないといふ一事である。勿論所謂理性活動は超經驗的な形而上學的原理であるに相違ない。けれども理性活動から何故自然現象が必然的に發現せねばならぬか、其の必然的根拠が甚しく不明瞭である。シェリングは單に自然現象と理性活動との同一不二である所以を主張し、ヘーゲルもまた單にイデーが自己以外の形式を取つて自然と成ると説明してゐるに過ぎない。感性的な物質的な機械的な自然現象が、何故自由な創造的直觀と同一でなければならぬか。又イデーが何故自己以外の反對な形式を取らねばならぬか。否、如何にして自然と理性と同一であり、又イデーと自然と同じであると言へるであらうか。創造的直觀が如何に高い形而上學的原理であつても、斯かる認識的原理と全然機械的な物質作用とは、どこまでも其の本質が全然異なるもので、一方が他方を造り出すとか、他方が一方から造り出されるとかいふことは、到底考へられない理論である。同じ意味に於て、イデーが物質的自然と成り、物質的自然がイデーから發生するといふことも、到底自然的には考へられない。斯くて物心二元を統一せんとする理性活動は、シェリングの場合に於ても、ヘーゲルの場合に於ても、餘りに抽象的に餘りに超越的であつて、立派に二元を調和し統一する原理であるとは考へられない。二元調和の一元論としてのみならず、單に觀念論的唯心論として觀察しても、シェリング及びヘーゲルの眞實體は、やはり物質的自然の發現を充分合理的に精確に説明するものとは言はれない。即ち單に此の一點(物質現象に關する一點)のみから觀ても、此の二家の實體論が、其の中に容易ならざる難點を含んでゐることが明白である。一元論は更に別種な立脚地の上に建設されなければならぬ。

(四) ベルグソンの一元的生命觀 現代に於ける新一元論は、未完成な形式に於ては種々多様であるかも知れないが、最も明確なそして最も顯著なものは、やはりベルグソン(Henri Bergson 一八五九—)の生命觀であると思ふ。此の哲學者の生命觀こそは、廣く在來の一元論や又二元論にさへも比較して、最も獨創的な又最も顯著なもので、一元論としては、確に現代に於ける最も注意すべき主張であるに相違ない。ベルグソンの所謂生命は、決して單に生物學者の所謂個々の生命現象ではなくして、一切の生命現象を包含する經驗以上の形而上學的原理である。否、それは單に所謂生命現象のみを包含するもののみではなく、一切の精神現象も、また一切の物質現象をも、其の中に包含し、全體の經驗的現象を産出する最高絶對の原理であると考へられる。随つてそれは最も獨創的な意味に於ける新一元論である。

生命の根元、随つて一切現象の根元は「生の衝動」(élan vital)である。自己の中に無限の衝動力を具へて、これを壓抑せんとするものが無いかぎり、無限に活動し突進して已まない生の力——



これが一切の有限的現象の根本に外ならない。「純粹持續」(durée pure)に關する解説はベルグソン哲學の中心である。生命の生命たる特徴は純粹持續に存し、意識現象も生命的發現として、同じく純粹持續を特徴とすると考へられる。純粹持續とは時間的成長を意味する。意識現象に就いて説明すれば、それは刻々に時間的に成長して已まない特徴を具へてゐる。一瞬間以前の意識状態は、記憶として現在瞬間の意識状態の中に編みこまれ、そして此の現在瞬間の意識状態は、更に次の瞬間の意識状態の間に編みこまれて、其の間に斷絶が無く、一瞬間は一瞬間より増大し進歩し擴大して、暫くも同一状態に靜止しないものが意識である。河水の如く流れて已まず、一瞬間は一瞬間より増大し成長して已まないものが所謂純粹持續である。ベルグソンは此の純粹持續を單に時間とも又は成長とも呼んでゐる。即ち彼れの所謂時間は、勿論空間に對立してはゐるが、普通に所謂時間とは甚しく違つてゐる。空間は平面的な同質的な量的なものであるに反して、時間には異質的な成長そのものである。時間的成長こそは生命の生命たる根本特徴である。物質的原子は、個々それ／＼孤立的なもので、其の間に内面的一致といふものが無い。海邊の砂丘は分量を増せば増大はするが、それは決して成長を意味しない。空間的な機械的な物質現象には成長といふものは無い。それには純粹持續が無いからである。純粹持續は、言葉どほり連續であり統一であつて、原子的孤立を意味しない。そこに現れる成長は、單に分量の増大のみではなくして、

自力的な創造である。生物に於ては、單細胞が二に分裂し、二の細胞が四に分裂し、更にそれが八に分裂するといふやうに、内面からの成長を根本の特徴とする。成長は内面爆發である。空間的又平面的な物質現象には斯かる内面爆發は無い。斯かる内面爆發こそは生物が具へてゐる組織力(自己みづからを組織し成長させる力)に外ならない。生命とは斯かる神祕な衝動そのものであつて、「生の衝動」はどこまでも一般生物が因つて發現する根本であり基本であり本體である。一般生物の具へてゐる生命がまた意識の形を取つて特殊な發達を遂げるものであることは、ベルグソンに取つては、毫末も疑ふべからざる直觀である。一般生命は廣く生物として發達し、更に意識の形を取つて發達する。意識は即ち生命である。而してまたベルグソンによれば、所謂物質も根本的生命の一種の状態である。即ち「生の衝動」は不斷の活動又は不斷の突進を本領とする。上へ上へと向上的に活動をつゞけて行くが生命の本領である。けれども此の生命力も種々な故障のために其の向上的努力を妨げられる場合が多い。所謂緊張(向上的努力)のみを生命はつゞけることが出来ない。緊張の反對は遲緩である。向上的努力が中止されて、生命は向下的遲緩状態に墮する場合が多い。ベルグソンによれば、生命の斯かる向下的靜止状態が物質現象に外ならない。即ち生命は、向上しては活潑な意識となり、向下しては不活潑な物質の形を採るのである。斯くしてベルグソンに取つては、形而上學的な生命力は、一切の物質現象又一切の生物現象、更



にまた一切の意識現象を産出する根本動力であつて、宇宙現象はことごとく此の生命力の發現進化であると觀られる。即ち物心兩現象は形而上學的生命力といふ最高の一元的原理によつて綜合されるのである。而してベルグソンの此の絶對的實在は、例へばヘーゲルなどの絶對的實在に比較すれば、著しく神祕的な不可思議なイラショナルな特徴を具へたものである。それは明確な論理的理性ではなくして、いづれかと言へば、情意的な本能的なイラショナルな「生の衝動」そのものである。眞實體を斯やうに神祕なイラショナルなものに觀るところに現代實體論の一特徴がある。ベルグソンは斯かる現代非合理主義(Irrationalismus)の代表者である。

(五) 一元論的實在論 以上ベルグソンの鮮明な一元論的形而上學の外に、現代に於ては、ドイツ哲學界にも、さまざまの形式に於ける一元論的實在論が、まだほんの未完成な未熟な形に於て、まさに生長し發達せんとする傾向を示してゐる。ドイツ現代の一元論的傾向は、ベルグソンのそのやうに純粹實體論的ではなく、寧ろ多分に認識論的色彩が濃厚であつて、主として認識論の基礎から考察した實體論又は形而上學であるといふ特徴が著しい。認識論的であるだけに、それは僅に形而上學的實體の暗示又は指示ぐらゐりに留まつて、實體そのものに關しては、まだ明確な意見が多く現れてゐない。又こゝで特に注意されることは、現代の所謂新實在論は、必ずしもすべて一元論ではなく、其の中には、いづれかと言へば、二元論に近いものもあることは是れである。

例へばキェルへの實在論の如きは、普通の意味に於ける二元論の特徴が顯著であつて、決して純粹な一元論であるとは言はれない。若し特殊な意味に於ての明白な一元論と言へば、ニコライ・ハルトマン(Nicolai Hartmann 一八八二——其の著『認識の形而上學概論』Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis)の形而上學の如きは其の代表であらう。故にこゝでは實例として簡単に彼れの形而上論の要點を指摘することとする。尤もハルトマンと同じやうな立場が例へばフォルケルト(Johannes Volkelt 一八四八——一九二五)などによつても主張されてゐる。

フォルケルトは、其の著『確實性と眞理』(Gewissheit und Wahrheit)に於ては、バーデン學派が主張したやうな根本認識の普遍妥當性を説き、斯くの如き妥當性は、單に妥當性として觀念的又は論理的實在を有するのみでなく、窮極的には實在的な(たゞの論理的のみでない)實體、即ち形而上學的實在と一致するものでなければならぬと論じてゐる。即ち論理的妥當性は絶對的形而上學的實體の上に成立すべきものであると主張してゐる。たゞし其の一元論的實體に就いては、フォルケルトもまだ殆ど何事をも説明してゐない。

ニコライ・ハルトマンは、前編認識論最終の現代實在論的立脚地から出發し、認識の中には明確に超越的實在——自然科學によつて假定されてゐる超越的實在が立證されてゐる所以を説き、斯かる超越的實在を假定するにあらざれば、すべての説明は矛盾と混亂とに陥ることを免れないと



主張してゐる。カント以後の哲學が、或は觀念論に傾き、或は實在論を主張して、各一方の立脚地のみに偏し、觀念論と實在論とを綜合する全的眞理に注意しなかつたことは、哲學が徒に各種の學派に分裂して眞の發達を遂げなかつた所以であると、——これがハルトマンの根本主張である。一元論的傾向は最初から彼れの形而上學に著しい。先づ自然科学が取扱ふ個々の客觀現象の本質として超越的な「超客觀的實體」(Das Transobjektive)が假定される。バーデン學派が、普遍的範疇に於て一種の(觀念的な論理的な)超越體を認めたことは、ハルトマンによれば、當然實在的な超客觀體にも適用さるべき論法である。論理的な超越體<sup>トランツェンデンツ</sup>を許せば、レアルな實在的な超越體をも許し得ない理由は無いはずである。況んやそれが認識の中に(直觀的に)必然含まれてゐる眞實在であるに於てをや。然るにまた一方主觀方面(意識方面)に着眼すれば、こゝにも個々の經驗的主觀を超越して「主觀一般」又は「意識一般」といふ超主觀體(Das Transsubjektive)が存在することは明白である。「意識一般」はすべての經驗的意識を包含する共通普遍の主觀である。斯かる意識一般が最も嚴密な意味に於ての「存在」であることも毫末争はれない。斯くて一方に於ては、超客觀的實體といふ存在が認められ、他方に於ては、超主觀的實體といふ存在が認められる。また此の二種の超越體の間に、前段に述べたかの論理的な超越體(即ちバーデン學派の所謂安當性)が認められる。吾々は先づ超客觀的及び超主觀的な二種の超經驗體に就いて其の本質

を考へなければならぬ。

超客觀體と超主觀體とをば全然無關係なものであるやうに考へることが、在來の實在論や觀念論やの偏頗な考察であつた。二種の超越體は、決して相互に無關係なものではなく、先づ存在(Existenz)といふ同一領域に於て統一されてゐるものたるは争はれない。即ち超客觀體と超主觀體とは、更に一層高い「存在」(形而上學的的存在)によつて統一されてゐる。此の超越體こそは最高又絶對なものであつて、超客觀體と超主觀體とを統一する最高の超越體である。故に最高絶對の超越體は、其の中に主觀的並に客觀的な二種の存在を包含するものである。而してハルトマンによれば、其の中の主觀方面は比較的 rational であり思惟可能であるが、客觀方面は甚しく神祕的であり irrational であり思索不可能であつて、吾々は到底其の本體を充分明かにすることが出来ない。全然イラショナルではないが、イラショナルリテートは物自體の本質である。物自體は、ヘーゲル等が考へたやうに、決して純論理的なものではない。

斯くてハルトマンによれば、客觀的存在と主觀的思惟との認識的關係は、決して偶然的な外部から課された關係ではなくして、最初から兩者の間に存する必然的關係である。即ち超客觀體と超主觀體とは後から外的に結合されるものではなくして、最初から結合され統一されてゐる全體に外ならない。更に一層精確に言へば、思惟が因つて以て立つてゐる先驗的範疇は、單に主觀的



思惟の範疇のみではなくして、同時に客觀的存在の範疇でもあると考へられねばならぬ。即ち先驗的範疇は、認識範疇又は思惟範疇であると同時に、存在範疇(Seinskategorien)であると言はなければならぬ。超主觀的思惟は、これと相一致する超客觀的存在をば、必然的にアプリアリに思惟し認識するのである。たゞし單に斯くの如き先驗的なアプリアリ又は普遍妥當的な認識のみが超主觀體と超客觀體との間に行はれるのではなく、勿論かのアポストリアリ又は經驗的な認識作用もまた其の間に行はれるのである。そして一般認識の對象(超客觀體)の根柢には、ハルトマンも、バーデン學派と同じやうに、レアルな實在的存在の素材としてのヒュレーを假定するのである。

斯くしてハルトマンによつて、實在論と觀念論とが調和された、又は兩者のまだ分派しない統一的原理が立てられた。超經驗的一元論又は一元論的形而上學が、彼れの認識論の歸結である。彼れは此の一元的實體に就いては、まだ多くを説明してゐない。たゞそれは甚しくイラチナルなものであり、又スピノーザの本體の如く、單一孤立なものでなく、根本的に複雑な眞實體であると主張してゐる。

ハルトマンの一元論は、認識論的一元論であつて、まだ十分實體論的又は形而上學的一元論の形にまで發達してゐない。ベルグソンのな實體論的一元論と、ハルトマン式な認識論的一元論と統一され、更にまたバーデン學派等によつて復活されたプラトーン及びアリストテレス式な二元論と併せて統一的に考察されなければならぬ。そこに將來の形而上學の發達が存する。今日はまだ斯かる形而上學に進まんとする準備の時代に過ぎない。而も此の點に於てこそ、現代哲學の根本問題が存することを、吾々は見落してはならない。

## 第七 機械觀と目的觀

(一) 機械觀と目的觀との意義 以上唯物論、唯心論、二元論、並に一元論に於て、吾々は世界の眞實在に關する諸學說を考察した。而も眞實在の本質に關して、吾々は以上の各種實體論の立脚地の外に、尙種々な他の方面から之を思索することが出来る。機械觀(Mechanismus)と目的觀(Teleologie)とは、斯かる眞實體考察の他の方法の一種であつて、而も古來の實體論を一貫する最も重要な考察の一種である。機械觀とは、實體から現れる現象の變化を全く機械的と解するもので、機械的とは簡單には盲目的な必至的な變化を意味する。これに反して、目的觀とは、諸現象の變化を盲目的な必至とは觀ず、一定の目的に従つて變化するものと解釋するのである。斯かる考察は、唯物論、唯心論、二元論及び一元論を一貫する重要なものであるから、吾々は先



づ此の機械觀と目的觀との意義を一層精確に規定するを要する。

(二) 因果關係 先づ機械觀は因果といふことと密接な關係を持つてゐるから、因果そのものに就いて一とほり考察することが必要である。原因と結果との關係は、普通には頗る單純に考へられるが、實は頗る複雑な又往々曖昧でさへもある難駁な概念である。古今の哲學者も、これを或は廣義に用ひた者、或は狹義に用ひた者等種々であつて、其の概念は必ずしも一定してゐない。カントは因果を時間的繼起の問題と考へて、A現象が現れる場合、B現象が必然的にこれに伴ふことを因果と解釋した。即ち因果とは、Aが起ればBが必然的にこれに伴ふことで、Aは必ずBを規定し、Bは必ずAによつて規定されることを意味する。時間的繼起と論理的必然性とは因果關係を構成する必須的要件である。然るに斯かる因果關係は、決して單純一樣なものではなく、さまざまの種類を有する可なり複雑な關係である。最も單純明確な因果關係は、所謂等質的なもの、上に成立する關係である。原因と結果とが、不等質なものではなく、全然等質的なものの上に成立する場合を意味する。例へば物的な力(物を衝く力)が甲の物から乙の物へ移るといふが如く、嚴密に等量の力が原因となり又結果となるといふやうな場合を意味する。自然科学はすべての物理的變化をば物的エネルギーの因果的變化と解するから、例へば熱が運動を起すといふ場合をも、等質等量のエネルギーの變化と觀るので、すべて因果關係は等質等量の現象の上に成

立すると觀るのである。然しながら、廣い意味の因果は必ずしも斯かる等質等量のもの、上にのみ成立するとは考へられない。必ずしも等質ならずとも、異質のもの、間にも、一層廣い意味の因果は成立するものと考へられる。例へばカントが目的論に於て引例した家賃と家屋とは、一方が他方の原因で、又反對に家賃といふ収入が家屋の建てられる原因であるとも考へられる。而も家賃と家屋とは全然異なるもので、決して其の性質が同じであるとは言はれない。知識が文明を産み出すといふ場合にも、文明と知識とは必ずしも等質ではないが、尙其の間に因果關係は成立すると考へられる。故にデカルト學派(機會論)や並行論が主張する如く、因果は單に等質的現象の上のみ成立するといふ主張は、必ずしも絶對眞理であるとは言はれない。最も單純明晰な因果は等質間に成立するが、又異質間に成立する因果も決して否定することは出来ない。若し最も嚴密に言ふならば、因果的變化は、必ず原因と結果とは異なることを意味し、全く兩者が同じであつては、そこに因果的變化は無いのであるから、最も廣い意味に於ては因果はむしろ異質間の關係を意味するとも解釋されよう。

又等質間に行はれる最も單純明晰な因果は、上から下へ、又は前から後へ、一方面的であるに對して、廣い意味の因果の中には、上から下へであると同時に、逆に下から上へであるやうな種類もある。機械的な衝く力が甲の球から乙の球に移る場合、甲の球の力は原因であり、乙の球の力



は其の結果であつて、決して逆に同時に乙球が原因であつて甲球が其の結果であるとは言はれない。因果關係が一方面的であつて、決して相互的でない。然るに前に引例したカントの家賃と家屋との關係は、因果關係が上から下へも又下から上へも相互的に觀察し得る所以で、必ずしも一方面的のみとは言はれない。知識が文明を産む場合でも、吾々は逆に文明がまた知識を産むとも考へ得るのである。

### (三) 機械觀と因果關係

以上の因果關係といふ概念から、吾々は一層精確に機械觀を解釋することが出来る。事物の變化を機械的に觀るとは、其の因果關係を上から下への一方面的なものに限り、而してそれを出來得るかぎり等質關係、否、等量關係に觀ることを意味する。故に機械觀とは、事物の因果關係を等量的に且つ一方面的に觀ることであると解釋することが出来る。即ち自然科学者の所謂因果關係は、斯かる嚴密な意味の事物の變化であつて、一切の物的エネルギーの等量的變化をば、直ちに其の因果關係と觀るのである。斯くて物的エネルギーの變化は即ち機械的變化——單純明晰な因果關係による機械的變化であると解釋されるのである。

斯くて古來原子論や唯物論は機械觀と最も密接な關係を持つてゐた。ギリシャのデーモクリトスは、即ち機械論の創設者であり又其の最も顯著な代表者であつた。近代に於ては、同じく唯物論に立脚したイギリスのホブズ (Thomas Hobbes 一五八八——一六七九) が純粹の機械觀を提出し、宇宙現象をことごとく物的運動と觀て、其の機械的な量的に計算し得べき變化が其の實相であると解釋した。又並行論に立脚したスピノーザは、同じく最も嚴密な意味で目的といふ概念を否定し、すべては論理的必然性に支配されてゐると觀て、そこに知らず識らず機械觀を混入せざるを得なかつた。更に近代の唯物論者が斯かる機械觀に立脚したことは言ふまでもない。

唯物論者は宇宙現象がすべて機械的であると解釋するが、自然科学者や、唯心論者又は一二元論者とても、自然界の無機物的現象に關しては、すべてこれを機械的に解釋する者が多い。デカルトを初めとして、近代の哲學者は、純粹無機物の現象をば大抵純機械的なものと考へてゐる。併しながら、恰もこゝに一種の問題が起つてくる。世界現象はことごとく機械的關係に外ならないであらうか。生物界や一般文化現象をも、吾々は純機械觀的に解釋しなければならぬであらうかと。斯くて目的觀の問題が起つてくる。

### (四) 目的觀

目的觀とは機械觀と全く異なり、宇宙現象就中生物現象は、人間生活と同じく、一定の目的に従つて變化するもの、即ち手段と目的との必然的關係に於て時間的に繼起するものと觀ることである。人間の行爲が合目的々であるやうに、一般生物も一定の目的に従つて生成するもの、宇宙現象はすべて一定の最高目的に従つて生成するものと觀る——これが目的觀に外ならない。つまり全宇宙はたゞの盲目的な機械ではなく、經驗以上の一定の目的に支配される



ものと観るが、實體論上の目的観である。純機械観は宇宙を其のまゝ、盲目的な機械と観じ、これは反して、目的観は宇宙をば一種合目的な生成と観るのである。

古代ギリシヤに於ては、デーモクリトスの機械観に對して、プラトーン及びアリストテレスの目的観が立てられた。イデアは一定の目的であつて、現象界は種々な手段を媒とする目的實現に外ならない。殊にアリストテレスは、近代のライブニッツと並んで、目的観と因果観とを調和した代表者である。彼れが目的観の建設者であつたことは、今日もはや疑はれない。層々無限に重なるエイドスとヒュレーとの關係は、彼れに取つては、すべて目的と手段との關係であつて、手段の目的化が實在そのものと考へられた。全宇宙現象は、彼れに取つては、最高目的に従つて變動する生成そのものである。然るに彼れはまた一方に於て、一切事物の變化は原因結果の關係であると解釋した。嚴密な因果關係は、一見手段と目的との關係と矛盾するやうであるが、兩者は決して衝突せず、手段と目的との關係は、他面から觀れば、原因と結果との關係に外ならないと考へられた。ライブニッツの目的観と因果観との關係も、ほゞアリストテレスの意見と同じであつた。手段と目的との關係は、決して原因と結果との關係に矛盾するものでないと考へられた。

普通の能動的原因 (Causa efficiens) と合目的原因 (Causa finalis) との關係、即ち普通の原因結果と手段目的との關係は、本質的に頗る複雑な問題であるが、カントは此の關係をば始めて明

瞭にほゞ次のやうに説明した。即ち普通の因果關係とは、原因から結果へと一方面的なもの、上から下への一方面的な關係であつて、決して逆に下から結果を上のもの、原因と觀ることを許さないたぐひのものである。前段に單純明晰な因果關係と名づけたものがそれである。然るにこれも前段に擧げた家屋と家賃との關係の如きは、同じく因果關係であるが、上から下へも、又逆に下から上へも因果的にこれを考へることが出来る。斯かる廣義の因果關係は即ち手段と目的との關係であつて、所謂合目的々關係に外ならないと。

カントが自然目的 (Naturzweck) に關する解釋は最も代表的な最も著名なものである。自然物が合目的々であるとは、決してそれが單に單純明晰な一方面的(即ち機械的)な因果律に従ふことではなく、複雑なかの上から下へと又下から上へと相互に因果關係を成して、又みづから斯かる因果關係を産み出すことを意味する。即ち有機體は全體と部分との關係が相互的であつて、而もみづから斯かる關係を産み出すものである。何となれば、有機體に於ては、部分が直ちに全體のために存在し、又全體は直ちに部分を規定してゐる。換言すれば、部分は直ちに全體を産出し、又全體(其の物の概念)は直ちに部分を産出するといふが有機體である。時計の齒車は全體に役立つてはるるが、其の全體(時計の時計たる概念)は齒車によつて産出されるものではなく、別に時計師を假定するものであるから、時計は決して活きた有機體であるとは言はれない。故に有機物