

とが出来る。

認識論の任
務と研究法

三 認識論の任務と研究法

認識論の任務は如何なるものであるかと云ふに、ロックは下の如く云つて居る。即ち「我れ等の悟性は眼で見る如くに他を見ることは出来るが、自己を見ることは出来ない。己れ自らを知ることが甚だ困難なことで、多くの技術を要するが、これに打勝てば、それだけ又愉快なことである。」(紀平氏認識論)と。又その研究法としては、(一)我れ等の概念とか概念とか云ふ様な總べて自己の心内にあると意識するものに就いて、その本源を究め、悟性がかかるものを如何にして出したかを研究せなければならぬ。(二)悟性はそれ等の概念などにより、どんな知識を得るかを明かにし、その知識の明白性・正確性と其の範圍を明かにせなければならぬ。(三)吾人の信仰とか意見とか云ふものの本質は何であるか、又根據は如何であるかを明かにせなければならぬと云つて居

る。而して吾人が悟性の力をよく了解すれば、人が知り得るものは何であるかと云ふことに就いて希望が生じ、又人の心力を検査し、その結果を豫期することが出来れば、人は何物も知ることが出来ないなどと疑ふこともなくなり、又どうしても知力で知り得ないものを知らうとする無謀の企てを爲すこともなくなる。それは丁度水夫が自分の持つて居る竿の長さを知ると同様である。水夫がその竿の長さを知つて居れば、それに依つて海の深さの全部は知り得ないにしても、船を通し得る海の深さを知ることが出来、淺瀬に乗りあげるやうなことが無くなる。それと等しく、悟性の研究も一切の知識を悉く極めると云ふのではない。只知識の價值を定めるのに必要な程度の尺度を知るのに、あると云つて居る。

カントはヒュームの懷疑論に依つて覺醒せしめられたと云ふが、ヒュームは知識は蓋然的であると云つたのに對し、カントは眞知は先驗的・必然的なるも

のであると考へ、知識の權能と知識の限界とを研究したのである。而して彼れは認識の研究を、大工が器物を作るに當つては、先づそれを作る道具が果して適當であるかどうかを検査する必要があるやうなものであると考へた。即ち鶏を割くに牛刀を用ふるといふことは必ずしも不能ではないが、一寸の鑿で一分の穴は穿たれない。是に於て、その器物を作るにはそれに適當した道具を吟味する必要があるのである。

この二人の考は如何にも認識研究の必要なる所以を示して居る。然るにヘーゲルやロツツエはこれに反對して居る。ヘーゲルの考によると、ロツクやカントが認識を水夫の竿や大工の道具に比較したのは誤りである。何故かと云ふに、その竿や道具の適當であるか否かと云ふとは、それを實際に使用して見て始めて知られるものである。然るにそれを使用しない中に適不適を定めることは出来ない。而して認識の研究を考へて見ると、認識を研究する道具も認識である。

Rudolf Hermann Lotze.
(1817-1881.)

されば認識の研究は認識を認識で研究するのであるから、研究の對象と研究の主體と共に認識である。然るにロツクやカントが研究の對象たる竿や道具と、研究の主體たる水夫や大工とを別物にして居る、これは誤りである。認識研究は認識しつゝ、認識を研究するのであるから、丁度水中に入りつゝ水泳を學ぶが如くである。然るにカントは水に入らないで水泳を學ぶが如き不合理に陥つて居ると攻撃した。ロツツエの反對もそれと同様なものであると云ふが、彼れは若し大工にしてその道具が不適當であると知つたならば、器物の製作は止めなければならぬ。それと等しく、認識と云ふ道具が不適當であると知られたならば認識を止めることが出来るかと云ふ様なことを云つて居る。

この兩者の反對も尤もな云ひ分である。然らば吾人はその何れに従ふべきであるか。ロツクやカントが認識研究を主張したのは、在來の哲學者が概念的本體と云ふ様な、ある實在を考定した形而上學に反對するが爲めであつた。即ち

かゝる本體を認めると云ふことは吾人の知性の權能以外であると云ふことを肯定することにあつた。若し認識論の必要がこの點にあるとするならば、かゝる本體論を取らない人には無用な長物となる。然し、認識論はそれのみの必要ではなく、認識そのものゝ起源とか、その確實性とか、その範圍とかを研究し、認識そのものの價値と妥當性とを發見するところにある。予は先に哲學は吾人の思惟を離れては存在しないと云つたが、思惟は嚴密なる知識であり、認識である。然らば認識を離れては哲學は無いと云はねばならない。かく考へれば、認識は哲學の全體でないとしても、哲學の根諦である。故に哲學を研究する以上は認識の研究を等閑にしてはならない。然らばロックやカントの云つたことと、その反對論者の言とを如何に考ふべきであるか。

ロックが認識を水夫の竿に比し、カントは大工の道具に比したのであるが、その竿と道具とは研究の對象となる認識である。然るに認識を研究する認識研

究の主體も認識である。故にこの主體たる認識は水夫と大工であり、その竿と道具とは異なる認識である。又認識を研究して生じた結果も認識である。されば水夫の漕ぐ水の深さも、大工の作つた器物も認識である。かく考へれば、認識が認識を研究して認識を生むので、畢竟何れも認識中のことである。それを主體たる認識と對象たる認識と結果たる認識とを水夫、竿、水の深さとか、大工、道具、製作品とかに當筋めて考へるのは善いが、何れも認識中にあることを忘れてはならない。ロックやカントがどれだけこの點を考へて居たか私には不明であるが、かく解すれば、ヘーゲルの非難も當らない。兎に角、吾人はヘーゲルの批評した言の如く、認識しつつ認識の中にあつて認識を研究する立場即ち水中に在つて水泳を學ぶ態度を以て認識を研究せなければならぬ。さうすれば、ロツツエの云つた認識が不適當であるとすれば認識を止めるかと云つた非難も恐るゝに足らない。何故かと云ふに、若し認識全部が不適當であるとすれ

ば、それは自己否定である。即ち認識の妥當なるものが無いと云ふこととなる。換言すれば眞はないと云ふ懷疑論に陥つたのである。然し若し眞が無いとすれば偽のみだと云ふ断定は生じ得ない。偽は眞を豫定條件として成立するものであるから。さすれば認識の全部を否定することは出来ない。随つてその否定は部分でなければならぬ。而してその部分たる認識が不適當であるとすれば、その認識は止めることが出来る。然しこの場合には認識全部を否定したのではない。又よく考へて見れば、認識が不適當であると考へたと云ふことは、新らしい認識を結果したのである。即ちその認識は妥當でないと言ふ認識を生じたのである。かくその認識は妥當でないと言ふ認識を生ずる時は、妥當なる認識を豫定條件として居る。故にその場合も認識の妥當・不妥當を定めて居るのであるから認識の研究をして居り、又認識の妥當、不妥當があるから認識研究の要があるのである。されば認識の不適當を叫出してでも認識を止めたのである。

ないし、又止められるものでもない。この點を明かにすれば、認識研究の必要な理由は自ら明かになる。

かく認識の研究は必要であるとすれば、その研究は哲學の研究と同時に起つて來るべきものであると主張せられよう。然し理論の研究は事實に後れるものである。例へば電光を見た事實は太古の昔からあつたらうが、その理論は近代に至つて漸く發見せられた。その他、自然科學の發達を見ても、理論は後に發達するのである。而してその理論も初めは獨斷的であり懷疑的であり、傳承的であるのが次第に批判的・創造的に進むのである。それで認識論の如きものも初めは獨斷的であるのが、懷疑的となり、次第に意識的・反省的となり、批評的となつたのである。結局、認識論が出て來たのは思惟そのものに疑問を起し、思惟を思惟すると云ふ反省的思惟の結果、到達した境地である。而してその認識を研究する立場を見ると、三つの立場がある。

認識論研究の三大派

(四) 認識論研究の三大派

認識論の問題には認識の要素を分析して、その起源を論ずる心理的方面と、認識の性質を批評して、その価値を判断する論理的方面と、認識の限界を定めて、その妥當を證する形而上學的方面とある。かく認識論の問題に三大方面がある如く、研究法にも三大派があるのである。一は心理派で、二は論理派で、三は形而上學派である。

心理派

(1) 心理派 この派の人は心理問題を主とし、心理的起源の方面から認識を研究せようとする立場を取る。純粹なこの派はプラグマチズム論者であると云はれる。認識には認識の主體たる能知者と認識の客體たる所知者とある。廣義の心理學ではその能知者を精神又は主觀的の心として、その内容の相互の關係を研究するのであるから、この意味の心理學からすれば、認識論は心理學の一部面となる。随つて認識論は心理學で取扱ふか、又は少くとも心理學的に取扱ふべ

論理派

きものであると云ふことになる。然るに論理派の人はこれに反對する。

(2) 論理派 論理派の人は論理上の説明を主とし、判断の分析等に力を用

ひるのである。カントはその立場にあり、新カント派もこれに屬する。論理學 (Logic) はギリシヤ語のロゴス (λογος) から來たのであるが、この語は直接には言葉の意を含み、間接には思想・道理等を表はすので、キリスト教では神の所作者であり萬物の能作者たる地位にあるものを意味し、宇宙精神などと譯せられる。(我が國に於て之れを理・法・道などとも譯せられるが老子の道に對しては徳の地位に當るものである。若し論理の語をこの意に解すれば論理學は形而上の學となる。)カントは論理學を悟性及び理性の必然的法則の學と云ひ、ミルは眞理探求に於ける人間悟性の作用を論ずる學と云つて居る。これ等の考から論理學を廣義に解して思惟の學と云ふことが出来る。かうなれば認識論も思惟の學であるから、認識論即論理學と云ふことが出来る。新カント派は

形而上學派

Hartmann.
(1842-1906)

この立場を取り、認識論即論理學即哲學と考へて居るが、この場合には哲學を以て價値の學となし、理想主義を取り、超越的當爲を研究するのが哲學であるとするのである。これはカントの批評主義に依つて居るのであるが、これを論理學とするのは普通の用法と異なつて居る。論理學は始めアリストテレスに依つて組織せられたのであるが、それは普通の形式的論理學で、認識論とは區別せられて居る。即ち認識論に於ては思惟の可能・權限等を論ずるものであるが、論理學では思惟の可能を承認してそれを論ぜない。唯思惟の作用を論ずるのである。換言すれば、思考の形式と運用の方法とを論ずるのである。それでこの意味にすれば認識論即論理學と云ふことは出來ない。然らば形而上學派はどうであるか。

(3) 形而上學派 この派の人は認識論の問題を直ちに形而上學の問題に接觸せしめる立場を取る。ハルトマンの認識論の如きはそれであると云はれる。彼れ

は超越的實在論を唱へたのであるが、それは認識論を根據として居る。彼れ曰はく、吾人は表象に依らないでは外界を認識することは出來ない。而して諸表象は外界を吾人に示すのであるが、その表象の起源が心に在ると考へるのはよろしくない。吾人は外界の實在を間接ではあるが認識し得る。それは五官に依つて感覺を得る時に、或抵抗や壓迫を感ずるのは外界の實在せる證である。而して彼れはこの立場から萬有の本體が實在することを認めたのである。

(五) 收結

以上三大派の大概を叙したのであるが、心理派と云ひ、論理派と云つても、全然交錯する所がないではなく、心理派でも論理により、論理派でも心理的説明をする。又形而上學派は認識問題を直ちに本體論に以て行くのであるが、これは認識論の發生的考察から見て妥當でない。畢竟するに、認識論は思惟を思惟する反省的思惟であり、思惟を思惟する時に認識の主體たる能知者と認識の

客體たる所知者との對立關係が生ずる。而してこの主體と客體とは何れを主とすることも出來ず、この兩者の相互關係を認めたる思惟である。カントが在來の形而上學なる獨斷的哲學に對して批評的省察を爲し、遂に認識論を立て、批評哲學を構成したのもこゝにある。然し認識論はどこ迄行つても、眞偽を判斷する思惟の研究である。この思惟は知識である。されば人生宇宙の全一的統一を爲すべき哲學より見れば、知識の研究は人生の一部面であるから認識論は哲學の全部ではなく、飽くまでその一部面たるものである。

第二 認識根源論

認識根源論は認識が如何にして起るかと云ふ認識の起源を論ずる心理的部面が主であるが、認識の妥當性をも論ずる。これに唯理論と經驗論と批判論の三つある。

唯理論

一 唯理論 Rationalism.

唯理論は純理論・純理主義又は合理論・合理主義とも云はれ、經驗論に對する學說である。通俗的見解に従へば、事物を認識するのは感官であると考へるのであるが、それに對し感官による認識は眞理を認識するものではない、眞の認識は思考又は理性に依つて生ずるものであるとする。即ち眞の認識は知覺や經驗に基づくものではなく、先天的に具有する原理によつて生ずるものであるとする。約言すれば、認識は理性の所産なりとするのが唯理論的認識論である。ゲントはこれを先天論・本體論・汎理論の三としたと云ふが、予は素朴的唯理論・先天論的唯理論・本體論的唯理論及び汎理論の四つに區分して論述する。

素朴的唯理論

(1) 素朴的唯理論 これは唯理論として最も常識的なものである。ギリシャ時代のヘーラクリトスは耳目が若し言語を理解することが出來ない靈魂を有する

とすれば、人に取つては悪しき證人であると云つたと云ふ。それは若し吾人がその言語を理解する能力の無い靈魂を有つて居て、耳目なる感官に依つてよみ眞偽を定めるとすれば、それは誤りであると云ふのである。さればそれは眞の認識が靈魂にあることを説いたものである。エレア學派はヘーラクリトスに反對して居るが、眞理の源泉は理性だけであると説いて居る。その派のバルメニデースは唯一・不變・平等なるものを實有となし、これを知るのは理性である。然るに雜多變動があるとするのは感官の迷妄であると云つて居る。かく五官の示す所を迷妄となし、理性のみが眞理を認めるとするのは唯理論である。又ツェノーンは難雜多・難變動のやうな唯理説を立て、デモクリトスはアトム論者であるが、五感の知覺は主觀的で、不變・不易な外物の眞相を示すものではなく、唯外物が吾人の五官に觸れた状態を示す許りである。吾人に眞理の知識を與へるものは理性の作用許りであると云つて居る。これ等は何れも認識

論としては未だ十分な理論を有しないから素朴的唯理論である。

先天論的唯理論

(2) 先天論的唯理論 この説はプラトーンに依つて代表せられて居る。彼れの説は本體論の中、抽象的絶對論の條に述べて置いたから詳述しないが、その認識論に關係ある要點を摘出して見よう。彼れの考に依れば、觀念 (Idea) は原型で事物はその模寫である。されば感覺的世界は眞の世界ではなく、眞の世界は觀念の世界である。然らば實有の概念的 세계 は現實世界とは全然別物である。さうすれば、現實界に居る人は實有の世界を如何にして認識するかと云ふに、彼れは想起説を説いて居る。曰はく、我れ／＼の靈魂はもと／＼實有なる觀念界に居たのである。それでその時は吾人の靈魂も觀念界を眺めて楽しんで居たのであるが、肉體を假りて出生する時に觀念界のことを忘却してしまつた。然し靈は全然觀念界に關係がないのではなく、幾分かその面影を有して居るので叡知を修練し、その純粹思考によつて感官の束縛を離れて觀念界

を想起し、こゝに觀念界に對する眞の認識が出来るのである。換言すれば觀念世界の認識は先天的の記憶に依るものであると云ふのである。是に彼れの先天的唯理論の特色がある。このことは、禪に「暗の夜に鳴かぬ鳥の聲きけば、生れぬ先の親ぞ戀しき。」と云つたやうなものであらう。彼れの思想はヘーゲルの根本思想となつて居ると云はれるが、その認識は形而上學から出發して居るので形而上學的唯理論とも云はれる。

プラトンは普遍的觀念界を認め現實界と區別して居るが、その精神的なる普遍をば特殊なる個人の思考を通して見ようとして居る。ヘーゲルに於ては絶對精神の實在を認めて居る。而してその絶對は具體から止揚せられたものである。勿論プラトインとヘーゲルとはその哲學説を異にして居るが、そのヘーゲルが具體を通して絶對を認めた點は、プラトインが特殊を通して普遍を見ようとした思想から一步を進めたものであると認められる。

このプラトインの先天論的唯理論は、その弟子アリストテレイスに至つても繼續せられて居る。唯ア氏は先天的實在が經驗世界を離れて存するものではないと考へた。即ち一切の事物の中にある相はプラトインの觀念に相當し、論理的過程を経た概念そのものにその相があり、それに依つて認識を可能ならしめた。さればプラトインの觀念がアリストテレイスに於ては相となつたのであるから、これ亦一種の形式的原理である。随つてその原理は先天的のものであるのであるが、一面に經驗的なものに近づいて居る。こゝはプラトインと異なる所である。

3) 本體論的唯理論 プラトインが靈魂の不死なるを説き、生命の原理を靈魂となし、靈魂の本體なることを説いたのは本體論的説明の元祖と云はれる。その後スコラ哲學に至り、超經驗的世界に關する信仰を知識に依つて理解せようとしたので、その作用を理性の中に求めた。而してこの説を組織的に述べたの

本體論的唯理論

Anselmus.
(1033-1109)

が、アンセルムスである。

アンセルムスは知識と信仰とは必ず契合するものであると考へ、理性の推考に依つて宗教上の信仰を立てようとした。而して彼れは絶対を相對より説くことを止め、神てふ絶対の認識を絶対の性質から論證せようとした。こゝに彼れの本體論的な特色がある。即ち神は吾人の考へらるゝものゝ中、最も大なるものでなければならぬ。この絶対大は獨り考へられる許りでなく、必然的思考であり、又それは單なる思考でなくて實有でなければならぬ。若し神が單なる思考に止まり、實有性を有しないものとすれば、實有性を有すものに比し劣つて居ることになる。さうすれば絶対大でなくなる。故に神は實有性を有せなければならぬ。つまり神は完全なものであるから、その中に必ず實有の屬性も有せなければならぬと云ふのである。

以上述べた何れに於ても、一定の資格を有する概念のみを實有性があると

し、その實有なることを認識するのは思惟必然によるとなして居る。こゝに本體論的唯理論の特色がある。而して近世にこの説に屬するのはデカルトとスピノーザである。その説く所が、絶対の認識を論ずる許りでなく、數學的證明の直覺的なる認識を主張するので、數學的唯理論とも云はれる。

數學的唯理論

デカルトは數學的研究から哲學的認識を立證した。彼れの考によれば絶対と

云ふ意識は吾人の心理的事實として存在する。而して絶対と云ふ意識を有する

に至るためには、その原因がなければならぬ。然るに經驗世界には絶対なる

ものがない。故にその絶対は必ず絶対なる神が直接にかゝる意識を吾人に與ふ

ものとせなければならぬ。是に於て彼れは吾人の意識中には先天的に存す

る觀念即ち天賦觀念があるとした。この天賦觀念即ち生得觀念の語はプラト

ンに發した語であるけれども、プラトンは生前の觀念及びその想起を説いた

のであるから、生れながらに有する觀念の意であつたのである。然るにデカル

天賦觀念

トはその意に一步を進めた。彼れは觀念の起源に就いて(1)外物より來るもの(眼前に横はる器物の想念の如き)と、(2)自ら作るもの(諸種の想像の如きもの)と(3)生得的のものとの三とした。而してこの生得觀念は生れながらに具はるものであると同時に、他の證明を待たずして直覺的に明瞭・判然たるもの即ち自明なるものたる意を備へて居る。この自明なる天賦觀念が認識の根源であらんとなし、直覺的認識の理を明かにした。而してこの直覺的認識に屬するものは數學的公理に關する認識、神の存在に關する認識、「我考ふ故に我在り。」と云ふ認識の如きものである。定義及び公理は數學の第一原理で、それが確實なことは知覺や經驗の認許・確證を要せないで、絶対に自明なものである。而して數學はかゝる第一原理から經驗を假らずして開展し得るものであると認められた。

スピノーザに至つてはデカルトの認識論を受けて更に一步を進めて居る。彼れは「幾何學の方法に従つて證明したる倫理學」と云ふ著述をして居るが、そ

の内容は寧ろ哲學である。而して彼れは形而上學・物理學・認識論・倫理學等を幾何學的に研究した。即ち先づ最初に定義を掲げ、次に公理、證明すべき命題・證明の順序を取つて居る。而して彼れは萬事萬物を證明する根本觀念を立て、居る。デカルトは直覺的認識に三種を認めたのであるが、彼れはこれを合せて神と云ふ概念の一として居る。彼れの云ふ神は本體のものである。それに就き彼れは曰はく、本體とはそれ自身にて存在し、それ自身にて考へられることを意味する。されば、その本體は實在であり、その存在の根據は自己以外に無いから自因である。即ちそのものをして存在を必然ならしめる。而してその必然はそれ自身に存在する。されば本體は自存・無限・唯一・自由(自身が自身の原因で他からせしめられない、即ち内よりする必然である。)永恒なるものであるから否定することが出來ず、自足の圓滿完了したる實在である。かく本體は圓滿にして總べての實在を含むのであるから無限の性を有するが、吾人の知

り得るのは心（思考）と物（廣延）であり、思考は本體の自己認識であり、廣延は數學的認識であると云ふ。要するに本體は一切を含むのであるが、直覺的に確實・自明に認識せられ、獨立・自存のものであるから絶對であり、絶對なるが故に唯一・無二である。随つて一切の萬有は皆この本體内になければならないと論じた。

この數學的唯理論と云はれる説は數學の公理を天賦觀念により明瞭・判然たるものとなすのであるが、その思想は天賦觀念により直覺的に認識せられたものを眞理とするのであるから、直覺的唯理論と云つてよからう。

經驗論

(二) 經驗論 Empiricism

經驗論は一切の認識は經驗の所産であると云ふ説である。これに素朴的經驗論・反省的經驗論・純粹經驗論の三つある。

素朴的經驗論

(1) 素朴的經驗論 これは經驗論の最も幼稚なもので、一般の實際生活から出

發し、吾人の認識は經驗から來ると考へる。即ち吾人の耳目に來るものは事實であると認めるのである。然し、人智が進むにつれ、吾人が經驗するもの、中でも事實でないとする考が生ずる。夢の如きはそれである。神話時代に於ては夢を以て實有と考へたのであるが、次第に之れを假象とした。猶進んでは感覺的假象と實有とを區別するやうにもなつた。

かく人智の進歩につれ感覺に表はれたものを以て事實とする考は變つて來たが、ギリシヤ哲學の古代に於ては素朴的經驗論であつた。タレウスが水を以て萬物の太原と爲したが如き、アナクシメネースが空氣を以て萬物の本原となし、ヘーラクリトスは火を以て、エムペドクレースは地・水・火・風を萬物の元素となしたが如き皆これである。又デーモクリストはアトム論を唱へたのであるが、實有が如何にして吾人の認識に上り來るかを説明し、物體の微分子なるアトムが飛び來つて眼に入るが爲めであると云つたが如きは素朴的經驗論た

反省的經驗論

るを免れない。
 (2) 反省的經驗論 素朴的經驗論は常識的認識論であるけれども、反省的經驗論になると、認識の根源を常識に歸せないので、認識の根源に関する反省の結果、經驗を以て認識の根源とした説である。これを大成したのはジョン・ロックである。

ロックは近世に於ける經驗學派の開祖と云はれ、實驗哲學の建設に努力した人である。彼れが哲學研究の主眼點は吾人の知識の起源、成立及びその限界を明かにするにあつた。先づ彼れは數學的唯理論者の言ふ天賦觀念があるか否かを考へ、かゝるものは無いと云つた。天賦觀念を説く學者はその觀念が人類に普遍であり、萬人が一致することを理由とする。ロックは之れに對し、假令萬人が悉く持つて居ても生得的とは云はれない。もし、世界中に無神論が無いとしても神が存在すると云ふ觀念が生得的だとは云はれない。何故かと云ふに、

John Locke.
 (1632-1704)

かゝる同一觀念を得ると云ふのは、同一世界に住み、同様な經驗を繰返し、同様な觀念を抱くに至つたと考へられるから。又その天賦觀念が明瞭だとも云はれない。道德上の規範の如きは、世界人類が必ずしも同一でない。又數學・物理の原理の如きは小兒や野蠻人には見られない。實際我れは多種・多様な個々の事象に接した後、原理とか通則とか云ふものを思出すのである。然らば、或人は云ふであらう。原理・原則の觀念を有せない様に見えるのは本來具有したものを境遇や習慣等の爲めに表はし得ないのであると。若しさうだとすれば、小兒が最も原理・原則の觀念を表はし得る所以となる。然るに小兒や無教育者はこれを有しないのは事實である。是に於て論者はそれを以て、それは小兒や無教育者の心意状態が、それを思ひ浮ぶる迄に發達しない爲めであると云ふかも知れない。然し知力が發達した後思ひ浮ぶる觀念を以て天賦觀念と云ふならば、總べてが天賦たる譯である。而してこの意味にすれば、小兒時に

意識せられない觀念が存在すると云ふことになる。一體、知ると云ふことは意識すると云ふことであるのに、意識せない觀念が存在すると云ふことは自家撞着である。これを要するに、天賦觀念なるものは存しないと云ふのである。

然らば吾人の觀念は何處から來るか云ふに、その起源は經驗以外には無いと云はねばならない。而して彼れは經驗を感覺から來るものと、反省から來るものとの二となした。感覺から來るものは感官を以て外物に關して得るもので、反省から來るものは自ら心作用を省み、その作用に就いて得るものである。而してその順序としては感覺は反省の先である。兎に角、この二つの窓より觀念を得るので、心は拭へる板又は白紙の如くであると。

單純觀念と
複雜觀念

又彼れは觀念を單純觀念と複雑觀念との二となして居る。單純觀念は(1)色・香・音・味・溫熱・障礙の感等の如く唯一つの感覺から來るものと、(2)廣延・形狀・動靜の如く二つ以上の感覺(視覺と觸覺)から來るものと、(3)一切の思想及び

意志の働きを知覺する觀念の如く唯反省から來るものと、(4)快苦・存在・力・一・繼續等の觀念の如く、内官及び外官の二者から來るものとの四つである。複雑觀念は曾て得た觀念を比較結合して生ずるもので、その状態は(1)單純觀念の結合、(2)それ等の觀念の比較關係、(3)それ等の觀念を比較し、その共通なるものを分離する抽象作用であるとなして居る。

かく彼れは觀念を分析して居るが、それ等の觀念は根源に於て經驗なしには得られない。例へば如何に明瞭且つ判然と水と云ふ概念と百度と云ふ概念とを得ても、水の沸騰する事實を得られない。又如何に明瞭・判然と黄金の山なる觀念を持つても、それを事實とすることは出來ない。それ等と等しく、觀念があつても知識があるとは云はれない。眞の知識は經驗に依つて得られる。即ち水が百度にて沸騰することを經驗して、始めて、水は百度で沸騰すると云ふ知識が得られるのである。それと等しく、總べて經驗の認許を歴て眞の觀念・知

識となるのであると云つて居る。ロックはかく經驗論をば認識を反省して肯定したけれども、この説は經驗に先立つて客觀的に物の存在することを假定して居る。それで經驗論としては未だ徹底したとは云はれない。

純粹經驗論

(3) 純粹經驗論　ロックの經驗論は客觀的存在を假定して居るのに對し、その感覺を以て全く主觀的のものとしたのがバークレーである。彼れは一切の感覺は吾人に直覺的に與へらるゝもので、全く主觀的である。故にロックが第一性質と第二性質とを分ち、第一性質は客觀そのものに屬し、第二性質は主觀に屬するとしたのに反對し、總ては主觀的であるから物體の存在と云ふことは吾人の觀念を離れて存しないと云ひ、觀念を以て實有として居る。して見れば、彼れの經驗論はロックに一步を進めたものである。

次にこの純粹經驗論の一派に感覺論なるものがある。コンデヤックは感覺と外物との關係を觸覺に歸し、觸覺的感覚の中に外界物質の存在に關する認識を

Condillac,
(1715-1780)

John Stuart mill,
(1805-1873)

含めたのであるが、彼れは感覺的印象の把住及び結合については精神作用を假定して居る。それで彼れは感覺論の如くであるが、これを徹底せしめたのはミルである。ジョン・スチュアート・ミルは物體とは感覺が常住し得ると云ふことである。今、机の上に本があると云ふのは、見れば見られ、觸るれば觸れ得ると云ふことである。自分がその室を去つても、そこに本があると思ふのは、その室に入れば又前の感覺が得られると云ふ假定である。若し室内に入つて、感覺が得られなければその本はない。然るにその本があると思ふのは、その本をば誰か他に持つて行つたものと考へ、又感覺を得られると考へるからである。この感覺論はバークレーの主觀主義に對しては客觀主義である。然るにこの中間の立場に在つて純粹經驗論を唱へたのはフニームである。

フニームはロックの經驗論を頂上に達せしめた人である。先づ觀念の二種類を説き、印象と觀念とした。印象は凡て目の前に机を見、色の差別を爲すが如

David Hume.
(1711-1776)

き、心に現實に悲痛・悅樂を覺ゆるが如き、感覺や感情が始めて吾人の心に現はれた状態である。觀念は眼を閉ぢて思ひ出された印象の如く、印象が再現したものである。して見れば、觀念の内容は印象であるから、印象は有らゆる知識の基礎である。彼れの云ふ印象は吾人の心にかゝる形を印すると云ふのではなく、吾人の知識として最初に他の摸寫又は再現と考へられない新鮮なる状態を云つたのである。随つてその背後に超越した印象を起す原因があるとも考へない。是に於て、彼れは知識の唯一の根源としては印象として經驗するものであると説明した。

因果律の批評

而して彼れが哲學史上顯著なる效績を示したのは因果律の批評である。唯理論者は因果律を用ひた。即ちデカルトは神の存在を證明したのであるが、因果律により宇宙の森羅萬象の實體を萬象に對して認めたのである。而して唯理論者は一の因があれば必ず一の果を生ずると云ひ、論理上因より果を演繹するこ

とが出来ると考へた。フームはこれに反對し、因果關係は純粹思考によつて發見せらるべき論理的關係は無い。心理學や物理學で因果關係があると云ふのは、時間上常に繼續して起る事象のことである。それで、この場合に實際經驗せられるものは時間上繼續して起る知覺ばかりである。されば事象間に於ける必然性は到底觀察が出来ない。吾人は甲の次に乙が起ることを見れば、甲を見て乙が起ることを豫期する。これが心理學上の連想の法則であり、この將來を豫期する所が因果律を起す所以となる。而してこれ等の關係を幾度も反復すれば甲乙の繼起關係が密接となり、そこに一つの信念を作り、未經驗のものに對しても經驗的關係を推移せしめるのである。随つてそこに a priori と云ふが如き先驗性を認めることは出来ない。

然らば必然的關係はどうして生ずるかと云ふに、今、時計の止まつた時、ねちをかくなれば動くこと云ふことは思考必然の結果ではなく、吾人の經驗に基づ

因果律は主
觀的習慣

く、かくすれば次にもかくあらんと豫期する信念から生ずるのであると云ふ。されば、彼れは因果律を以て主觀的習慣となした。それで彼れの經驗論からすれば、自然界の法則の如きも絶對的確實性を有するものではない。吾人の確實に知り得る所は、唯個々の印象が直接に經驗せられた有様又は數學に於ける觀念相互の關係ばかりである。數學に就いて彼れは曰はく、六十四の立方根は五であるとは到底考へられない。併し、シーザーは過去に生存せずとは矛盾なしに思考し得と。實際吾人も九の平方根は一だとは考へられず、 $10 + 10 = 20$ とも考へられない。又三角形の内角の和は二直角に等しいと云ふ命題は如何に觀察實驗を重ねても動かない。然し兒島高德は過去に生存せずとは思考し得。又物理學心理學の命題などは必然的でなく變動する。されば彼れは結論して曰はく、數學の命題は絶對に普遍必然であるが、物理學とか心理學等の如き事實に關する科學は嚴格に普遍必然な眞理は無い。この科學の認識は蓋然的普遍である。

あると。

かく彼れの經驗論も數學の如き概念的科學は論理的に取扱つてよいとしたが、事實に關する科學は觀察實驗に依つて認識すべきであることを説いた。

批判論

(三) 批判論 Criticism.

批判論は出來得るだけ假定を用ひないで、認識の能力と認識の根源とを研究するものである。それで批判論は公平無私を主とし、理のある所に従はんとするのであるから、唯理論に對しても經驗論に對しても中立の態度を取る。これに消極的批判論即ち懷疑論と積極的批判論即ち眞の意義の批判論とある。

消極的批判
論

(1) 消極的批判論

懷疑論は批判論としては最も早く發達したもので、ギリシヤの古代から存在した。初めのものはエレア學派及びヘーラクリ、ス門徒に發見せられる。エレア學派のツエノーンは運動の不可能なることを論じ、ヘーラクリトスの門徒クラチーロスは川なる概念を分析し全體としては不變的であ

り、部分としては絶えず變化する水であると云ひ、不變的概念の不可能なことを唱へた。又ソフィスト一派のプロタゴラスやゴルギアスも感覺的知覺の變動すること、人の觀念や意志が主觀的で人毎に異なることを説き、不變的概念の可能を否定した。そのピルローン及びその學徒は一切の感覺的經驗を疑ひ、一切の確實性を滅却せしめた。

これ等の懷疑論に就いては既に述べた所であるが、この懷疑論は認識に省み、獨斷論を避けたのである。その後、懷疑的思想は絶滅したのではなく、近世に於てデカルトは感覺的認識そのまゝを確實なものとすることを疑ひ、フームは本體又は因果の概念を疑つた。これ等の懷疑論は一面的懷疑論であり、眞の懷疑論ではない。寧ろ積極的批判論の先導者と云つてよい。

積極的批判論
(カントの認識論)

(2)積極的批判論(認識論) 積極的批判論即ち眞の意義の批判論は何であるかと云ふに、それはカントの批判論であると云はねばならない。それで批判論と

云へばカントの批判論を意味するのである。それで次にカントの認識論の概要を紹介して見よう。

イマヌエル・カントの認識論は形式的唯理論とも云はれるが、その立場は唯理論と經驗論との中間に立ち、その兩者の長所を取つて自家の説を組織したものである。唯理論者は純粹思考に依つて感覺では到達することが出来ない絶對的認識に到達することが出来ると云ひ、經驗論者は知覺に依つて對象を認識するので、絶對的認識は得られるものでないと云つて居る。カントはそれに對し、その何れも眞理ではない。然し、その眞理な方面もあるから、その眞理でない方面を去り、眞理である方面を結合すれば眞の認識論に達すると考へた。即ちフームの經驗論に反對し、對象に關しては唯理論の先驗的認識を認め、一方には唯理論に反對し、認識はどこまでも主觀を離れたものではなく、主觀に現はれた現象であると云つて居る。換言すれば物其自に關しては唯理論を取り、

Immanuel Kant.
(1724-1804)

現象に對しては經驗論を取つて居る。猶これを詳述すれば次の如くである。

カントは先づ知識に就いて吟味し、單なる感覺より得たもの、例へば地球とか遊星とか云ふだけでは知識でない。「地球は遊星なり。」と云ふ判断となつて知識となるのであると考へた。而してその判断には二種類ある。一は分析判断で一は綜合判断である。

分析判断

(a)分析判断 分析判断は概念そのものに最初から具有するものを分析することである。例へば「黄金は黄色である。」とか「物體は廣延がある。」とか云ふが如きもので、黄色は黄金に、廣延は物體に具有せられる屬性である。かく分析判断は本來具有する屬性を云ひ現はしたに過ぎないから、知識を擴充したり、新知識を得ると云ふことにはならない。それでこれを説明判断とも云ふ。

綜合判断

(b)綜合判断 綜合判断は主概念の中に賓概念が包含せられない判断である。例へば「地球は遊星である。」とか、「ソークラテースは哲人である」とか云ふが如

きものである。この綜合判断は知識の擴充、知識の收得を爲し得る。それでこれを擴充判断とも云はれる。

分析判断は經驗を待たないでも自明であるから、先驗的・先天的であり、綜合判断は經驗に依つて明らかなるものであるから經驗的・後天的である。前は先驗的であるから普遍的・必然的認識であり、後者は經驗的であるから特殊的・偶然的である。而して綜合判断を與へるのは經驗論の長所であり、普通の判断を與へるのは唯理論の長所である。

今、認識に就いて考ふるに、眞の認識は一面に於て知識を擴充するものなればならず、一面に於ては普遍・必然でなければならぬ。何故かと云ふに、知識の擴充が無いとすれば、人知の進歩・認識の發展がなくなる。又普遍・必然で無いとすれば、その認識は特殊的であり、一時的・偶然的であるから確實性が無くなる。それで認識は知識の擴充性と普遍・必然性とを兼ね備

先驗的綜合判斷

へなければならぬ。而して知識を擴充するのは綜合判斷であり、普遍・必然性を與へるものは先驗性であるから、眞の認識は先驗的綜合判斷でなければならぬと云つて居る。して見ると、先驗的を唯理論に、綜合判斷を経験論に取つたのであるから、カントは唯理論と經驗論との長所を併せたものである。これに彼れの立場は明らかになつたのであるが、次にその批判論を考へて見よう。

カントの三大批判

カントには所謂三大批判がある。純粹理性批判・實踐理性批判及び判斷力批判がそれである。純粹理性批判は認識問題、實踐理性批判は道德問題、判斷力批判は目的觀及び藝術問題に關するものである。それで本章に於てはその純粹理性批判に就いて述べるに止める。

純粹理性批判

(c) 純粹理性批判 カントは吾人の知性、所謂彼れの純粹理性を三段階として居る。直觀・悟性・理性がそれである。直觀は感覺の供する材料を綜合する力で

あり、悟性は直觀を綜合して經驗を作り、科學的認識とする判斷力であり、理性は經驗的判斷を綜合して普遍的・形而上學的の認識を作る力である。而して直觀に對しては超越的感性論、悟性に對しては超越的分析論、理性に對しては超越的辯證論がある。

超越的感性論

(i) 超越的感性論 彼れがこゝで論じて居るのは時間・空間の問題である。

經驗論者は感覺に依つて得た直感は全く受働的であると思つて居るが、それは最早單なる素材ではなく、時間・空間の上に配列せられたものである。即ちその素材は何だかわからない物其自であるが、それに我れ等は前後左右の關係、換言すれば時間・空間の配列を行つて居る。經驗論者は時間・空間を他の概念と等しく、前後・左右・繼續等の關係から抽象して得られた概念であると思ふけれども、前後・左右・繼續と云ふことは時間・空間の働きに依つて生ずるものである。

時間・空間が概念であるとすれば時間・空間は抽象的なものである。抽象的なものは具體的なものよりも、その内容が乏しい筈である。然らば一般の時間・空間はこの時間・空間よりも内容が乏しい筈である。然るにそう云ふことは無い。又時間・空間は無限である。經驗的に得たものとすれば無限と云ふ性質はない筈である。然るにこれを無限とするのは先驗的な證である。(先驗的は a priori と云ふことである。この語はアリストテレスが用ひた語で、a posteriori に對する語である。ア氏は前者を已に認定せられた、原因から推理して得るもの、後者を結果から推知したものを指したのであるが、カントは前者を經驗に依らないもの、後者を經驗に依るものを云つたのである。)

又時間・空間は主觀的のもので、實在性のあるものではない。それで普通の意味の概念ではなくて、直觀を成立せしむる形式である。而してこの時間・空間は知覺から經驗的要素を分離したものであるから、これを純粹直觀と云つて居

純粹直觀

るが、その空間は外界直觀の形式であり、時間は内界直觀の形式である。直觀形式は先驗的・超越的意識の所産であるから普遍的である。吾人がこの直觀形式が客觀的に妥當であると云ふのは、この普遍性を云ふのである。又吾人の直觀の内容は吾人の經驗に由來する。即ちこの内容を直觀形式たる時間・空間の内に入れて統一するので直觀がある。随つて吾人の直觀し得るものは現象で物其自即ち物如ではない。故に吾人は物其自即ち本體を認識することは不可能である。

時間・空間が先驗的(超越的と同意である)であるとするれば、數學上の知識は全然先驗的綜合判斷である。何故かと云ふに、算數學は時間上の連續に關する科學であり、幾何學は空間上の前後・左右の關係に關する科學であるから。時間・空間は主觀の形式であるから、實在性を有しない。而して眼は自己を見ることが出来ないやうに、時間・空間は主觀の形式であるから知覺の對象

超越的分析論

とはならない。唯、知覺即ち直觀を起さしめる條件となるものであると云ふ。

(ろ)超越的分析論 カントがこゝで論じて居るのは判断能力の研究である。

カントは判断する力を範疇又は純粹語性概念と名けた。それは知覺から經驗的要素を分離して純粹直觀を得るが如く、悟性認識からその經驗的要素を分離して純粹思惟形式即ち範疇を得ると考へたのである。

而してこの悟性は雑多を統一する力であり、思惟は判断であり、範疇は結合概念である。それで判断に於て概念結合の方法が異なるだけ多くの範疇が有る。是に於て彼れは判断の根本概念を分量・性質・關係・様式の四つとなし、又その各を三つに分けて十二範疇とした。

判断の根本的分類

單稱 (乃木大將は忠臣なり。)
分量・特稱 (或人は努力家なり。)

範疇
單一
雑多

(全稱 (總べての人は死す。))

總和

肯定 (雪は白し。)

實有

性質 否定 (人は馬にあらず。)

非有

限定 (不定) (人格は不可死的なり。)

有限

定言 (斷言) (人は動物なり。)

實體性又は偶有性

關係 約言 (假言) (若し人剛健ならば尊敬せらる。)

原因及び結果

離接 (選言) (三角形は等邊か不等邊かなり。)

相制

蓋然 (天稟は恐らく改造せられざらん。)

可能及び不可能

様式 實然 (總べての物は廣延を有す。)

存在及び非有

必然 (神は絶対ならざるべからず。)

必然及び偶然

この範疇によつて科學的認識は出来るのである。而してそれが爲めには客觀的には物其自即ち物如があり、主觀的には直觀に時間・空間の形式と悟性に十

二範疇とがあつて科學的認識が出来るのである。然るに、これ等の範疇が勝手に働くと、雑多に陥り、支離滅裂となるから、それを統一するものがなければならぬ。彼れはそれを内界主観に見出したのである。丁度客觀界の物如に相當するもので論理的自我の本體である。これを超越的統覺即ち純粹自我意識と云つた。即ち自我はこの超越的統覺により統一的に思惟するのだと考へたのである。而してこの統覺は認識以上のものであり、思惟をして思惟たらしむるものであるから、彼れはこれを生産的構想力と名づけた。

彼れは又次の如く考へた。有らゆる法則は精神に發して客觀化せるもの、即ち悟性が對象に順應するのではなく、對象が悟性に順應するのであるから、吾人は自然の立法者であると云ひ、人間精神を高調した。是に於て認識上在來の見地を顛倒したので、その功は天文学上のコペルニクスに比すべきであると云はれる。

純粹自我意識

超越的辯證論

は超越的辯證論 彼れがこゝに論じたのは理性の研究である。
 (は超越的辯證論) 理性は悟性が纏めたものを更に根本的に統一する働きである。吾人は知覺を範疇によつて統一し、經驗的認識を得るのであるが、吾人はかゝる相對的の認識で満足せず、更に進んで理性の興ふる原理に依つて絶対的の統一を行ふのである。

理念

カントは當時行はれた一般的分類に従ひ、内界を統一する靈魂、客觀界を統一せる宇宙、内外一切を統一する神の三つを以て理性統一の根本原理となし、これを理念(觀念 *Idee*)と名づけた。
 この理念は感性に於ける時間・空間、悟性に於ける範疇と等しく統一原理であるが、認識の對象とはならない。又範疇にはこれに對應する對象があるけれども、理念には之れに對應する對象が無い。然るに従來の哲學殊に唯理論がこれを認識の對象であるかの如く考へたのは獨斷的にさう考へたので、認識の範

圍を超越したものであると云ふのが彼れの辯證論である。

今、理念を客觀的實在と見、これを究めるのに三つの立場がある。一は唯理的心理学で、二は唯理的宇宙論、三は唯理的神學である。デルフはこれに唯理的本體論を加へて唯理的形而上學と云つたと云ふが、カントはこれ等の論據を打破して新しい見地を出したのである。

(イ)唯理的心理学(靈魂論)の批評 デカルトは「我れ考ふ故に我れあり。」と云つて居るが、これは誤りである。何故かと云ふに、我れ考ふの我れは論理的の主位で所謂純粹自我である。然るに我れありの我れは實際的の主、即ち實際的自我である。されば論理的自我の存在を肯定したとしても、直ちに實際的自我の存在を認むることは出来ない。例へば物體は廣延を有すと云ふ判斷に就いて考へて見るのに、この判斷を爲したる論理的自我はその判斷を爲した「我れ」である。而してこの判斷の實際的主は物體である。この場合に論理的の主たる

Christian Wolf,
(1679-1754)

唯理的心理学
の批評

唯理的宇宙
論の批評

純我がかゝる判斷をしたからとて、直ちに實際的の主たる物體が存在するとは斷言出来ない。かく我れ考ふの論理的の主の存在から我れ在りの實際的主の存在を認めたのは論理的の主たる「我れ」と實際的主たる「我れ」とを混同したので誤りである。論理的自我は常に認識の背後に在るもので不可知的存在である。即ち純粹自我は統一原理たる理念で、永久に知り得ないものであると云ふのが彼れの靈魂論に對する態度である。

(ロ)唯理的宇宙論の批評 宇宙と云ふのも亦理念で認識の對象とはならない。これを認識の對象とするのには分量・性質・關係・様式の上から見なければならぬが、そこに四個の矛盾がある。即ちその各に就いて定立があれば又反定立が成立つと云ふのである。それを表示すれば次の如くである。

定立

反定立

分量 宇宙に初めがあり、世界は空間に於て限定せられる。

宇宙は時間・空間に於て無限である。

性質 宇宙は單純な原子の集りである。
 關係 宇宙には因果の外に自由原因がある。(本體界)
 様式 宇宙には絕對的に必然な神がある。
 宇宙は單純な原子からなるものでない。
 宇宙には自由原因はない、一切は因果の理法に従つて生滅する(現象界)
 宇宙には絕對必然なものはない。

二律背反

これが所謂純粹理性の二律背反であるが、一方に定立があれば一方に反定立が成立つ。これは各、畢竟唯物論と唯心論との對立である。而してカントはこの矛盾律の内、分量と性質とに關するものを數學的二律背反、關係と様式とに關するものを動學的二律背反と云つて居る。

かく宇宙に就いて唯心論の立場と唯物論の立場とで二律背反が成立するとすれば、唯理論が客觀界を統一する宇宙の實在を認むるが如きは誤謬であると云ふのである。

唯理的神學の批評

ハ唯理的神學の批評 前節に於て動學的二律背反のことを述べたが、その動學的二律背反は制約・被制約の關係を生じ、この關係から有らゆる事物の制約

者即ち完全圓滿なる存在の觀念を作らしめる。これが彼れの純粹理性の理想である。而して吾人の理性はこの理想が單なる觀念であると云ふことで満足せず、これに實在性を與へ、人格を附與して神と呼ぶのである。

神の存在に就いては、古來これを評した學者が頗る多い。併し、神も靈魂や宇宙と等しく、純粹理性の理念であつて、認識の對象となるものではない。然るに、これを認識の對象として存在を證明して居るのは虚偽であり、詭辯であると云ふのである。

かくカントは神は不可知である、即ち神の認識は不可能だと説いた。けれどもこの不可知は神の不存在を證明したのではない。神は假令認識すべからざるものであつても、なほ儼として存在して居ると云ふことを實踐理性批判で論證した。即ち純粹理性批判で破したものを實踐理性批判に於て道德の公準として許したのである。それで彼れは云つて居る。信仰の途を開かんが爲めに智の

途を塞いだのであると。

兎に角、彼れは純粹理性批判に於ては神の認識をも否定したのである。

小 歌

(二) 小 歌 カントは知性を分つて、直観・悟性・理性の三としたけれども、これは果して正當な分ち方であるか。又感覺的現象の世界と範疇とは全然別物ならば、その範疇を現象に用ひることは正當でないではあるまいか。古來の哲學者には感性を以て認識を誤る本とし、又倫理上惡の根源とする人も少くない。彼れは感性に依る經驗的直観と純粹直観とを區別して居るが、果してこれが眞であるか。自分はまだこれを批評するまで研究して居らないが、アインシュタインは相對性原理を説き、時間・空間も普遍的なものでなく、相對的なものであると云ふ。果して然らばカントが、直観形式を以て先驗的なものとなし、普遍性を認めたのも誤りである。最もこの普遍性は吾人の世界の普遍であるとも云はれる。何故かと云ふに、直観形式を云々するのは人類の世界のことであり、人

類を抜きにしては純粹直観もなく、哲學もないのであるから。かく考へれば、人類世界に於ける普遍性と云はねばならない。かく云へば、カントの普遍性は認めることが出来る。然し、その普遍的な純粹直観は經驗を離れた別世界のものであらうか。又カントは十二範疇を以て純粹思惟形式となし、殊にこの範疇は統一、即ち意識一般と云ふ超越的統覺を認めて居る。本來範疇も認識の對象とならないものである。然るにその奥に又認識し得ない統覺を許すと云ふのは管に假定であり、獨斷であると云はねばならない。而して範疇は純粹思惟形式で全然主觀的で、客觀の現象世界に屬するものでない。然るにこの全然世界を異にして居る純粹思惟形式を現象世界に適用すると云ふことは正當とは云はれない。それと云ふのも、純粹思惟形式を先驗的なもの經驗的現象と全然異なるものとせる所から起つた問題である。

次に悟性と理性とを區別するのは果して正當であらうか。カントは靈魂・宇

宙・神を以て特別な理性とする。然し靈魂とか神とか云ふのは原因とか本體とか云ふ意義を一步進めたものであり、宇宙と云ふのは全體の範疇が働いた理念であつて、何れも敢て特別な世界の實有ではない。それをそれ等は皆不可知であり、認識以外のものであると云ひ、殊に神を實踐理性で認めて居ると云ふのは獨斷であり、矛盾であると云はなければならぬ。

一體感性の所産たる知覺にも理性の働きがあり、理性の所産たる道德や宗教にも、感性的要素がある。それでカントが直觀・悟性・理性と嚴別したことそれ自身が正當でない^と云はなければならぬ。かくカントの批判論にも缺點があるので、それを修正して表はれたのが汎理論である。然しカントの認識論に於て理性の研究が發達し、先驗性を尊び、理想を憧憬することになり、理性の哲學、理想主義の哲學が勃興したことは没すべからざる偉勳である。

(四) 收結 汎理論 (Panlogism)

收結
汎理論

既に述べた如くカントは唯理論と經驗論とを調和して批判哲學を立てた。然るにその批判哲學は現象の經驗的材料に對して純粹直觀、純粹思惟の形式を認め、又理論的理性と實踐的理性とを區別した。即ち物如と現象と、認識と欲求との間に限界を設け、兩者を全然反對なものとし、意志を認識形式を超越したものと認めて居る。そうすると認識の世界に矛盾が生じた。何故かと云ふに、それは認識の世界の中に理論的理性と實踐的理性とが現はれて來るからである。是に於てこの矛盾を除かんとして獨逸哲學に現はれたのが汎理論である。この汎理論は再び唯理論に復歸せんとする傾向で、一切の認識の作用を論理的な根本原理から導かうとする説である。それはフイヒテ・シェリングを經、ヘーゲルに至つて高調に達したのである。

フイヒテの説は認識本質論に稍詳述するが、彼れは理論的理性と實踐的理性とを一の理性の活動に歸したのである。彼れは先づ論理上思考の三大法則を立

てた。それは同一法・矛盾法及び充足原理である。而して同一法から我れは我れに等しと云ふ命題、矛盾法から我れは非我にあらずと云ふ命題、充足原理から我れと非我とは關係せざるべからずと云ふ命題を得た。而して我れと非我との關係に於て二様ある。一は非我が我れを規定する場合、一は我れが非我を規定する場合である。第一の場合には我れが受動的で認識作用が生じ、第二の場合には我れが自動的で欲求の作用となる。換言すれば、前者は理論我後者は實踐我となる。かくて彼れは理論的理性と實踐的理性とを等しく自我の内在的論理の法則から生ずるものとした。而してその説く所は自我を出發點として居るので、**主觀的唯心論**である。シェリングはフイヒテの哲學を受け思考と實在とは同一不二であると云ふ同一哲學を主張した。フイヒテは心以外に物の存在を認めなかつたが、シェリングは物界の存在をも認め、又、その根柢に於て心と同一であるとしたのである。而して彼れは主觀及び客觀を同一視し、絶對には心物の

主觀的唯心論

區別が無いとした。かくて彼れは同一哲學を立てたのであるが、その説は想像的であつた。然るにヘーゲルに至つて彼れの辯證法によりシェリングの二元的な考を一元的に進めた。即ち彼れは思考と實在とを同一體としたのであるが、又その思考はそれ自身活動的であり、實在そのものも活動的である。而してその活動の範疇は認識及び欲求の一般概念を包括する許りでなく概念的思考の一切に及ぶのである。即ち彼れの考によれば、純粹なる實在は純然なる空虚の概念である。故に純粹なる實在は非實在であり、現象と實在との區別は無用となつた。即ち現象は實在が多様の態に現はれたものであり、現象界の進歩は實在界の進歩となる。

かくヘーゲルに至り、カントが現象と物如との二限界を設けた思想を全く調和したのである。然しその絶對精神を認めた所が唯理論の立場にある。然れども普通の唯理論と異なる所は常に思考の發展、概念そのもの、自己發展性を認

めた點にある。

以上汎理論の大成せられる大要を述べたのであるが、ヘーゲルの説は本體論にも述べて置いたから略する。兎に角、實有論がヘーゲルによつて大成せられたが如く、カントの認識論もヘーゲルに至つて大成せられたと云ふべきである。さればカントは在來の認識論を綜合調和し、ヘーゲルはそれに一步を進めて大成したものであると云つてよい。

第三 認識本質論

認識本質論は認識そのものは本來如何なるものであるかを究明するもので、認識の性質を批評し、その價值を判断する論理的方面に屬する。これに實存論或は客觀論と觀念論或は主觀論とある。前者は認識を以て外界の事物を如實に描寫表現するものであるとなし、後者は認識そのものを主觀の作用となすので

欠

欠

かくデカルトは意識以外に物體の存在を認め、ロックが物體の第一性質は主觀を離れ獨立して存在すると説いたのは科學的實在論である。

この他プラトーンが實在は吾人の理性即ち概念的思考に依つてのみ認められ、とした唯理論的實在論や、スペンサーが、カントの如く、吾人の知り得るものは實在ではなく、實在の記號のみで、眞の實在は不可知であると云つた不可知的實在論（彼れはこれを變形實在論と云つた）などもある。

今、これ等の實在論に就いて考察して見よう。

素朴的實在論に於ては感官に映ずる所を以て實在その儘であると云ふけれども、吾人の感官に映ずる所、必ずしも實在でない。即ち熟が高い時に惡鬼の襲來を思つたり、狂人があらはれもせない事を物語つたりするのは云ふまでもないが、正氣の人も夢に富士登山を見たり、牛に襲はれて走れないで困つたりすることもある。昔、莊周が夢に胡蝶となつたと云ふのがその例である。又吾人は

水中に棒を入れて見ると折れて見え、湯の中に手指を入れて斜視すれば短くなる。それで面白いことがある。私の男の子が尋四の時風呂に入り、湯の中の私の指を斜視して短く見えた。それで自分も湯の中に指を入れ、何故短く見えるかを尋ねた。私は湯の中では光が曲つて短く見えるのだと教へた。すると、子供はそれに感心し、すぐ、「それだから冬は日が短いのだね。」と云つた。何の理由だかわからないので、反問して見ると、「冬になると太陽の光が水の中に這入つて曲るから、日が短くなるのでせう。」と答へた。その水はどこにあると問うたら、「冬は雪が降り、それが解けて地球の中に澤山あるのでせう。」と答へた。これは一つの笑ひ話のやうであるが、子供としては面白い推理である。兎に角、水中に於て光の屈折の關係から視覚に相違のあることは疑はれない。

プラトーンは生滅變化を見るのは五感の知で、真知は不變不易で、概念的思考に依つて見られると云つて居るが、これは感官に誤りのあることを指摘した

ものである。

次にロックは物體の第一性質と第二性質とを分ち、第一性質を客觀的なりとするが果して妥當であらうか。吾人は目が無ければ色を認めることは出來ず、耳が無ければ音と聞くことが出來ない。それと等しく、吾人に視覚や觸覺がなければ廣延も不可透入性も運動も認められない。されば第一性質も吾人の主觀を離れては存しない。又第一性質も第二性質と等しく主觀の能動的所産である。今、吾人が「この花は紅い。」と認めるのはロックの第二性質を認めるのであるが、この場合に、花の刺戟が吾人の視覚神經を刺戟し、その結果、「紅い」と云ふ認識が能動的に創造せられるのである。廣延もそれと等しく、物體から來る光により視覚神經が刺戟せられ、その結果「廣がり」と云ふ認識が創造せられるのである。して見ると、ロックが第一性質を客觀的なものとしたのは妥當でない。そこでバークレーはロックの説に反對し、物體は觀念である、觀

念以外に物はないと云ふ觀念論を主張したのである。

觀念論

(二) 觀念論 (Idealism)

觀念論は實在論に反對する立場にある。古代ソフィスト一派が知識は獨り感覺即ち經驗より來るもので感覺に見えるもの以外に知識はない。而して感覺は變化するものであるからその感覺は事物の真相を傳へるものではない。随つて認識は唯主觀の識見に過ぎないと云つたのは經驗的觀念論又は感覺的觀念論である。

その後オッカムはソフィストの經驗的觀念論を受継ぎ、普遍は無數の個々物に共通である。されば普遍が實存すると云ふことは、その普遍が一普遍であると同時に無數の個々物の内に存すると云はなければならぬ。然しそれは不可能である。故に普遍は外なる實在を表はす符號名目であると云ふ名目論を唱へた。この考によれば、實在を代表するものは觀念即ち直觀的認識のみであると

John Stuart Mill
(1806-1873)

云ふことになる。随つて觀念から獨立する物其自を普遍の概念なる理性によつて認識すると云ふことは誤りであると云ふのである。

近世に於てジョン・スチュアート・ミルは感覺論を唱へて居る。その説に曰はく、物體とは感覺が常住し得と云ふ可能を云ふのみであると。

この感覺論も認識論から云へば一の觀念論である。即ち目を閉ぢても猶山河の感覺を得られると云ふのは感覺の記憶に外ならない。而してこの感覺の記憶は觀念であるから。

この觀念論を徹底的に述べたのがバークレーである。即ち彼れは主觀以外の存在を否定し、一切は我が觀念であると云つた。この論は自己の主觀をのみ立てるのであるから、主觀的觀念論であり、よく徹底して居るので貫通的觀念論とも云はれる。而して形而上學的方面より見れば、我れ以外に存在を認めないのであるから唯我論 (Solipsism) である。然し彼れもこの主觀的觀念論、唯我

論だけに止まらないで、神學的觀念論に到達した。即ち彼れは無批判的に我れ以外に他人が精神的存在たることを認めた。而して觀念は主觀的のものであるが、吾人が任意に製作することが出来ない。それは神がその原因であるからであると言ひ、想像は吾人の所造であるが、知覺は神より來るものであると言つた。

かく觀念論の所論を考へて見ると、これは純然たる觀念論ではなくて、結局は神又は事物の實在を認めたる實在論に立つて居るのである。然るにカントは認識論を研究して氏獨得の觀念論を唱へた。

カントは認識の要素に主觀的と客觀的、形式的と質料的、先驗的と經驗的とあることを指摘し、主觀的・形式的・先驗的の要素は吾人の主觀の本有たる時間・空間とか因果とか本體とか云ふのである。客觀的・質料的・經驗的の要素は物其自或は本體が吾人の感覺を刺戟する所より來るものである。かく彼れは

認識をこの兩要素の結合に依つて生ずるものであると見るのであるから、その認識は物其自に縁の存することは云ふ迄もない。即ち物其自が吾人の感覺を刺戟して生ずるのであるが、それが時間・空間の間に因果の理法に依つて支配せられるのは、吾人の主觀がその法則を自然に賦與するのである。即ち時間・空間上の性質を規定する數字の諸法則の如き、因果の必然的關係、實體永存の法則の如きは皆客觀のものに存するものではなく、主觀の所産に係はる思考の形式である。されば畢竟するに、自然は吾人の所産であり、これが即ち現象であると言ふ。これ即ち現象論 (Phenomenalism) である。然しこの現象は各個人に取つての現象ではなくて、あらゆる人に通ずる現象である。それで彼れはこの意味で、現象は客觀的に實在であると云つて居る。要するに、彼れは物其自を認める點は實在論の立場を取り、直觀形式と範疇とを認める點は觀念論である。

現象論

かくカントは認識を研究し批判的に觀念論を立てたから、彼れの觀念論を批判的觀念論又は超越的觀念論と云ひ、バークレーの觀念論を獨斷的觀念と云つた。

カントの説を要約すれば吾人をして自然界の認識を起さしむるものは物其自の刺戟であるが、吾人の認識する自然界たらしむるのは吾人の主観であると云ふのである。この考は巧みに認識上の觀念論と形而上學的の實在論とを結合して居る様であるが、これにも一大難點がある。何故かと云ふに、カントの考によれば、直觀形式と範疇との適用は現象に限られて物其自には及ばない。されば彼れは吾人の感性や悟性では實在の真相は知ることは出来ないと云つて居る。然るにカントは物其自が吾人の感性を刺戟して認識を起さしめると云つて居るが、これは物其自を認識の原因と見たのである。彼れは因果を現象にのみ適用し、物其自に及ぶべきものでないと云ひながら、その因果を物如に應用し

Johann Gotilich Fichte.

(1762-1814)

たのは自家撞着であると云はなければならぬ。これ實に彼れの認識論の一大難點である。

是に於てフイヒテはカントの難點を脱せんとし、物其自の假定を排し、認識の對象は與へられるものではなくて我れが作るのである。それで觀念(表象)は唯一の實在であると説いた。

フイヒテの主觀的唯心論は前章に述べたが、彼れは、總べての物の根元を我れの活動にあるとした。而してその我れは靜かな我れではなく、活動ある我れである。彼れはこの我れを出發點としてカントの觀念論を繼いだのである。

彼れは我れに三つの活動ありと見た。それは(一)それ自身を定置すること、(二)非我に對して自我を定置すること、(三)それ自身と相制約するものとして非我を定置することである。(一)の活動によつて自己の存在を自ら認め、自我が確立し、(二)の活動により、自我と非我との對立關係になる。かく自我と非

我と對立して居るだけでは統一した活動とはならない。然るに(三)の活動に於て、自我は自我の中に、自我と非我との綜合を見るのである。而してこの(三)の活動によつて認識があり、實踐がある。即ちその能認識の主觀は所認識的客觀を産出して主觀と客觀とが相制約せられて認識が生じ、自我が非我を限定して自己を意志實行の關係に置く時に實踐が生ずるのである。かく自己を認識の關係に置くことが理論我(知我)であり、實踐の關係に置くのが實踐我(行我)である。

かくフイヒテは自我を出發點として認識を説明したのであるが、その(一)の自我は認識の主觀たる自我と認識の客觀とを包容する絶対我であるので、彼れの説を絶対的觀念論とも云はれるのである。

收結

(三)收結 今、實在論と觀念論との大要を述べたのであるが、その何れが妥當であるか。思ふにそは何れも一面の眞理を傳へて居るが、何れも完きものでないからである。

い。何となれば實在論の妥當でないことは既に明かにしたが、觀念論も妥當でないからである。

觀念論に於ても經驗的觀念論の如きは實在を外に認めないで、主觀の經驗のみを認識となし、内界の觀念現象を認めて居る。然しこれも一面觀である。

ジエームスは自我を考察して經驗我と純粹我とに區別して居る。而してその經驗的自我を物質的自我・社會的自我・精神的自我の三として居る。物質的自我とは吾人の身體・衣服・家族・財産等である。吾人は皆自分の身體に注意し、着物を着飾り、親や妻子を愛重し、自分自身の家庭を作る。これ等は何れも自我の内容となるのであるが、それ許りでなく、吾人は本能的の衝動で財を集める。その財産が矢張り自我の部分となるのである。

以上は物質的自我であるが、次に社會的自我に就いて考へて見よう。社會的自我は吾人がその仲間から得る信認である。人は本來群居するのであるが、唯

單に群居する許りでなく、その仲間認められることを欲する。それで人がその仲間から認められないで獨りぼつちになること程悲哀なものはない。かく人は社會的信認を欲するのであるが、自分が信認せられる姿を想ひ浮べることが出来るだけ、その社會に自我が生きて居るのである。世に親の知らない不良青少年がある。親の前では柔和であつても、不良團に加はれば、その仲間信認せられる悪い自我が現はれるからである。又軍隊に入れば軍人らしい男々しい生活をし、學校に入ればその校風中の人となる。これ等は何れも社會的的自我である。この社會的自我が兩性間に動き、自己が他の異性に信認せられる姿を想ひ浮べ、その社會的自我が成立した時は満足之感となる。又名譽と云ふのも社會的的自我である。何となれば、名譽はその人がその社會に信認せられた賞讃であるから一の社會的自我である。それで盗人や博奕打ちなどは他の社會からどう云はれても、その仲間には信認を得ることを努める。随つていくら盗人で

も、その仲間のものは盗まない。又自分の信認せられて居る社會には、自分の信用を害さない様にすることが社會的的自我である。又その社會的自我の考から一般には嘘は悪いことになつて居るが、醫者は病人には嘘を言ふ。これはその醫師と病人との社會生活間に行はれる社會的自我的信認の爲めである。又自分と同等な人から喧嘩を吹きかけられた場合には喧嘩を買ふけれども、自分以下の人から吹きかけられたのは一笑に附して對手にならない。これ等は皆その仲間の評判と云ふことに力を入れる社會的自我的活動である。

これ等は會我であるが、經驗的的自我に屬するものには猶精神的自我がある。

精神的自我

この精神的自我と云ふのは心理的能力や性情を云ふのである。即ち吾人が論じたり、區別を立てたりする能力・快樂・苦痛・道德上の感情や良心、抑へられない意志などがそれである。これを意識の流れと云つてもよい。而してこの

意識の流れは身體的活動の感^じである。即ち注意・肯定・否定・努力等は何れも身體上の或過程である。例へば或對象を考へる時は眼球の運動が起り、努力をする時は顎の筋肉の收縮と呼吸の筋肉の收縮とが眉や喉口の筋肉收縮に加はるやうなものである。

以上は吾人の經驗し得る自我であるが、この外に猶純粹自我なるものがある。

純粹自我

純粹自我は人格同一の意識である。人格の同一性は今日の自我と昨日の自我とは同一だと云ふことである。吾人は現在の自我に就いて温みと親しみを以てこれを認めるのであるが、かけ離れた自我に對してもそれが再現せられた場合には現在の自我に對すると同様な温みと親しみを感じ、その自我の連續を感じる。これが人格同一性の感^じであり、この人格同一性の感^じは他の種々なる現象間に於ける同一性の知覺と全然同じ性質のものである。而して、この純

粹自我は靈魂でもなく、聯想説による統一でもなく、ミルの考の如き感覺の常住性でもなく、カントが考へた如き、超經驗的存在でもない。もしカントの如く純粹自我を統覺の原始的・超經驗的・綜合的統一とするならば、その純粹自我は意識の超經驗的の單なる主觀に過ぎない。さうすれば、かゝる純粹自我の意識は全然空虚なものである。又カントは純粹自我を作用者・思惟者とし、不可知的なものであるとしたのは、神話的であり、心理學的でない。それでカントの説は取ることは出来ない。畢竟、純粹自我は過ぎ去り行く主觀的の心状態に知られ且つ時間中に繼續して居ると認められるものである。

以上はジェームスの「自我と意識」(福來博士・香川氏共譯)に依つて氏の説を紹介したのであるが、カントの先驗的自我説と併せて考へて見れば頗る興味あることである。

今、ジェームスの考によれば、經驗我は變化極りない自己であり、純粹我

は心状態であり、意識の流れである、これを人格同一の感じと云ふも、これ亦變化の主観である。而して經驗我と純粹我との關係を考へれば、この兩者は全く異なつた自己であるやうに思はれるが果してさうであらうか。彼れの考によれば、純粹我も意識の流れであり、心状態であるのであるから、經驗せらるべきものである。故にこれを純粹我として經驗我と區別するのは當つて居ない。つまり彼れは經驗論者なのである。

經驗論の立場は主観論の立場であり、本體を認めないのは當然である。併し、經驗のみでは全部を解決出来ないで、超經驗論が表はれたのである。されば經驗論だけに満足することは出来ない。然らばと云つてカントの如く自我の現象即ち意識状態の背後に本體がある、然し吾人はこれを知ることが出来ないこと云ふのも當つて居らない。

カントが本體を不可知となし、これを先驗的認識としたのは、ジェームスが

批評した如く、**空虚であり、獨斷である。**而して本體が不可知的のものであるならば、不可知の本體を知ると云ふことそれ自身が矛盾である。然らば現象ばかりで本體がないか。もし現象と云ふ變化・相對のみで、本體と云ふ不變・不易・絶對の實在がないとすれば、變化・相對そのものも成立せない。何となれば變化は不變に對してのみ存在の意義があり、相對は絶對に對して價值がある。然るに變化・相對のみあつて不變・絶對がないとすればその思惟は成立たない。かく考へれば、變化の現象に對して不變の實在の存在を認めなければならぬ。然らばその本體は何處にあるか。

實際、吾人は自己に就いて知り得ることは**感覺・觀念・感情・意志の如き精神現象である。**然し、この現象以外に本體があるか。換言すれば精神と云ふ作用以外に本體と云ふ作用者があるか。

今、自分に就いて考へて見るのに、私の心身以外に私の本體はない。私の心

身の作用そのものに即して私の人格があり、それ以外に私の人格は無い。例へば私の顔の大きさや顔の色、手足胸の恰好、知・情・意の活動それ等以外に私の人格が存在しない。畢竟、それ等の統一體を人格と云ふのである。

今、白墨一本に就いて考へて見るのに、それは白い、重いとか、不可透入性とか書畫の具であるとか云ふ諸性質がある。然しこれ等以外に白墨の本體は無い。而して白墨は黒板に字を書くことが出来る。さうすれば、字を書く力は白墨に常住すると考へられる。然らば白墨を黒板に持つて行けば自ら字が書かれることでなければならぬ。然しそれは不可能であり、人の手が白墨を用ひて字を書くのである。さうすると、字を書く力は人の手にあると云はなければならぬ。然し人の手も白墨を用ひて始めて黒板に字を書くことが出来るのである。さればこの何れの場合も、その力と云ふのは或作用を豫定する思想である。吾人に或慈悲の力があると云ふのはそれで、平素はその作用がなくとも、

或條件に遭遇すると慈悲を行ふ力があると云ふ思想である。

かく精神には特殊なる力があるのではない。而してその精神の本體と云ふのも、特殊な靈魂と云つた様な作用者があるのではなく、諸作用そのもので、その作用する力の統一體を本體と云ふのである。畢竟用を離れて體があるのではなく、體を離れて用があるのではない。その關係は丁度國語と言葉との關係の如くである。多種多様な言語を離れて國語があるのではなく、國語を離れて言葉があるのではない。アリストステレスは全體は却つて部分の前にあると云つた。さうすれば、國語は言語の前にあると云ふことになる。これも言語の發生滅よりすれば一應首肯せられる。さうすると、本體があつて活動があると云ふことになるが、言語を抜きにして國語はない。それで結局國語と言語とは離れることは出来ないものである。

かく考へれば、意識状態の背後に本體があると云ふのは誤りである。而して

意識状態そのものを體の方面より本體と見、用の方面から活動と見る時は何れも知り得るものである。即ち用たる意識の活動を知り得る以上は、その體たるものも知り得るものでなければならぬ。されば自己の真相は不可知にあらずして可知である。

以上は自我に就いて内觀したのであるが、然らば外界の現象は如何。果して現象の觀念以外に物其自と云ふ本體があるのであるか。

これに就いては前節に述べたと同様、この宇宙の現象以外に本體があるのではなく、この現象その儘が本體である。而してその現象そのものが知られるからには、その儘の本體そのものも可知である。さればカントが本體を現象以外に置き、之れを不可知としたのは誤りである。

吾人は生物を肉體として認めると同時に、實在として認める。これはシュッペンハウエルが云つた如く、吾人が自己を両面から見ることに基づくのである。

而して物質と精神との關係に就いては物質的過程を以て精神的過程の表號とする。然し物質的過程と精神的過程とは全く同一物の兩面である。即ち無機物にも内的生命がある。もし無機物に内的生命が無いとすれば、それ等は相對的存在で、獨自の存在性を有せないことになる。さうすれば、それ等は吾人の精神を離れると存在性を失ふことになる。これは信ぜられない。それで無機物にも内的生活の存在を認めなければならぬ。

かく萬物に内的生活を認める時に、萬物の真相を認識し得るのである。何故かと云ふに、自我は自己の心身なる現象そのものに本體を認めるのであるが、それと等しく萬物にもその心身の現象そのものに本體を認めることが出来る。これが外界の認識に関する考察の概要である。

Rudolf Hermann Lotze.
(1817-1888)

價値の常識
的吟味

第四篇 價値論

第一 價値の意義

價値論は Axiology のことである。Axiology の axio はギリシヤ語の價値と云ふことであるから、Axiology は價値學の意である。而して價値論の如何なるものであるかを解するには先づ價値の意義を知る必要がある。

價値はロツツェに依つて哲學上に導入せられた語であると云ふが、英語の Worth 獨逸語の Wert 我が國語のねうちである。このねうちを先づ常識的に考へて見よう。

(一) 價値の常識的吟味

吾人は「あの馬は百圓、あの馬は二百圓。」と云ふ様にねうちを附する。然ら

ばそのねうちは何に依つて定まるか。その馬のねうちは、吾人の要求を満足程度に於て定められる。即ち吾人の要求を満足せしむる程度の高いものは價值が多く、低いものは價值が少ない。又吾人は正直を以て道徳上價值あるものとする。これも吾人は道徳上正直を善として要求するから價值があるのである。今若し、「人と屏風はすぐには立たぬ。」とか、「嘘も方便。」とか云ふ立場に立ち、正直を要求し、不正直を善とする態度の人から見れば正直は價值が無いことになる。又達磨の繪を見て、あれは好く出来て居ると賞揚する態度の人には達磨さんも價值があるけれども、達磨の繪なんか紙屑同様だと考へる人には何等の價值が無い。實際、我が國に於て、徳川時代の錦繪の如き西洋崇拜時代には紙屑同様に取扱はれた。その時、佛國人などはこの錦繪の好いものを殆んど集めたと云ふことである。

して見ると、價值は之れを要求する程度に於て生ずるものであると云はねばならない。而してその要求は單なる欲望であることも、快樂を惹起するものたることもある。

例へば善い馬は價值多く、悪い馬は價值が少ない。克己を徳とする人は克己に價值を認めるが、自然主義の人には克己は價值がない。次に又酒好きな者に取つては酒は百薬の長たる價值を持つが、酒嫌いな者には何等の價值を持たない。甘黨には菓子に價值を持つが、辛黨には價值が少なく、美を感じる人に對して花は價值を有ち、美を感じざる人には花は美の價值を認められない。かく、價值は、欲求を満足せしめ、快樂を惹起する主觀的關係に依つて生ずるものである。故に欲求及び快樂と價值との關係は主觀的要求の程度に正比例して定められると云ふべきである。而して普通價值は要求と對象物との關係に依つて定まる。例へば吾人に必要なもので、要求が多いとしても、それが豊富である時は所謂價值は少なく、それ程必要なものでなくとも要求せらるゝとが多く

て、その物資が豊富でない時には價值が多くなる。流行物の如きはそれである。何れにしても要求がなければならぬ。而して要求は欲望であり、快樂であるから、價值は情意の所産であると云はれる。

欲求があれば、そこに目的があり、その目的に合した選擇作用が行はれて意志となる。而して選擇作用がある以上は、そこに何か標準があると云ふことを認めなければならぬ。

(二) キンデルバンドの價值説

キンデルバンドは新カント派に於ける獨逸西南學派の代表的學者である。彼れはカント哲學以來諸學者に依つて取扱はれた價值の概念を明瞭に説明して居る。その説に曰く、判斷には二種ある、一は普通論理上の判斷即ち科學的判斷・事實判斷で、一は價值評價即ち價值判斷である。事實判斷は此の本は机上にあると云つた様な物と物との關係又は此の花は紅いと云つた様な物それ自身に附屬

Wilhelm Windelband.
(1848-1915)

キンデルバンドの價值説

科學的判斷
價值判斷

した性質に關した判斷である。然るに價值判斷になると、あの人は善いとかこの花は美しいとか云つた様なもので、物と物との關係でもなく、物に附屬して居る性質に關する判斷でもなく、物(人・花の如き)と主觀(善い・美しいの如き)との關係を言ひ現す判斷である。換言すれば、物に對する主觀の批判を示すことである。又この兩者の關係を他の方面から見れば、前者は知識上の判斷であるのに、後者は感情・意志の判斷である。即ちこの花は白いと云ふのは知識上の判斷であり、正直は善いと云ふのは意志上の判斷であり、此の花は美しいと云ふのは感情上の判斷である。語を換へて云へば、善いとか美しいとか云ふのは情意にとつて價值ありとする評價判斷であると云ふのである。隨つて價值判斷は主觀的判斷で、主觀を離れた客觀に存するものではない。然るに事實判斷は客觀的で客觀の物と物との關係、又は客觀の物と、それに附屬する性質の判斷である。要するに事實判斷はアルと云ふ事實 (to be, was, ist) の判斷

であり、價值判斷はアルベキと云ふ當爲 (*Ought to be. Sollen*) の判斷である
と云ふのである。今これを示せば左の通りである。

事實判斷 物と物との關係又は物
の性質に関する判斷

知的判斷 事實 客觀的

(論理的判斷)

(科學的判斷)

價值判斷 物と主觀との關係の判斷

情意判斷 當爲 主觀的

今、この二つの判斷に就いて考ふるに、事實判斷に於ては、主辭と賓辭との關係は意識内に論理的に存在する二つの内容の關係として解釋せられ、その内容として承認せられるか否定せられるかであり、價值判斷に於ては、その主辭と賓辭との關係は、その賓辭が理論的に意識内容を爲すと云ふことではなくて、主辭に對して承認せられるか否定せられるかと云ふ目的に對する主觀的關係を示すものである。

主知説

右の説明は一見明瞭である様であるが、之れを先づ主知説と主意説・主情説との立場から考へれば甚だ曖昧なものとなる。

主知説 (*Intellectualism*) は認識論や形而上學で知的存在、知的作用を本位とする説である。その最初の人にはソクラテースであると云はれるが、プラトーンが理性の作用に眞の認識を認め、イデアの世界に唯一の眞實在を認めたと如き、デカルトが我れ考ふ故に我れ在りと云ひ、ヘーゲルが絶對者を以て思想の開展に外ならないとし、スピノーザが人心の本質は思惟であると云つたが如きはそれである。殊にヘルバルトは一切の心的現象(知的現象は勿論・意的情的現象も)は表象の機械的關係であると云つて居る。然らばこの立場から見れば、正直は善いと云ふのも、此の花は美しいと云ふのも表象關係である。即ち正直も、善いも、此の花も、美しいも皆表象である。して見ると、事實判斷は知的判斷であり、價值判斷は情意判斷であると云ふ説明は當らなくなる。

Herbart
(1776-1841)

Tomas Aquinas.
(1227-1274)
Duns Scotus.
(1274-1308)

次に主意説 (Voluntarism) 及び主情説 (Sentimentalism) の立場に立つて考へて見よう。主情説は纏つた一つの學説はなく、主意説と關係して居る。セントが意志過程とは情緒の活動が表象内容の急變を促すに至り、その情緒を治めるに至る過程であると云つて居る。して見ると、意志よりも情緒が根本的な動力となる譯である。實際としては行爲上の快樂説や美的享樂主義は主情説である。主意説は欲求や衝動の如き意的性能を以て心的生活又は宇宙の最根本的要素となす説である。中世紀に於て、トーマス・アクイナスが神に於ても人に於ても知力が意志の上に在つて意志を支配すると云ふ主知説を唱へたのに對し、ドンス・スコトスは意志が知力の上に位する積極的存在であると云つた。カントは純粹理性は實在界の事を知ることには出來ない。これを知るのは實踐理性であると云つた。これは意志上位説であり、フイヒテが表象作用も客觀世界も人の道徳的意志の方便として存在すると云ひ、シュッペンハウエルが盲目的意

志が世界の根本原理であるとしたのも、主意説であり、最近に於てワントが活動を以て精神及び宇宙の本質と見たが如きも主意説である。

この主情意説によれば知的表象も情意活動より第二次的に發したものである。して見れば、事實判断は知識判断であると云ふことも、畢竟情意活動から生じた判断であると云はねばならない。

又あの人は善いと云ふことは情意的判断即ち値價判断であると云ふが、あの人は善なりと云へば二つの概念關係となる、又この花は美しいと云へば價値判断であると云ふが、この花は美なりと云へば矢張り二つの概念關係となる。又美しいと云ふことは主観であり、此の花は紅いの紅いは客観であると云ふが、紅いと云ふことも主観を離れて存在するものではない。即ち純客観に紅いと云ふことは存在せないことは認識論上明かなことである。又雪は白いと云ふ。この白いは雪に附屬した性質だと云ふが、アナクサゴラスは雪は黒しとも云つて

居る。されば、白い、黒いも全然主觀を離れて存在するものではない。猶又この本は机上にあると云ふのは、本と机との二物の關係判斷であるが、これも客觀的であると云ふことが出来るか。何となれば、この二物關係も主觀を通して始めて認識せられるものであるから。

かく考へ来れば、事實判斷と價值判斷とは何を以て區別するか。それは唯アル事實の判斷とアルベキ當然の判斷との差に外ならない。換言すればアル事實の自然法とアルベキ當爲の規範との差に過ぎない。

思ふにアルの事實は實物の存在狀態の認識である。然るにアルベキの當爲は事物の存在狀態ではなくて、ある規範に依つての批判である。實際吾人はアル事實を如何に經驗してもアルベキの當爲とはならない。即ち幾ら多くの花を観察し、之れを研究し、その花瓣の數や形をしらべ、雌蕊や雄蕊の數を吟味し、その萼の數を調べても美しいと云ふ感じは起らない。その花が美しいと云ふ時

William James.
(1842-1910)
John Dewey.
(1859-1911)
Pragmatism.

プラグマチズムの價值觀

には、美に關するアルベキ規範の意識があり、その規範意識から美しいと云ふ判斷が生ずるのである。又醫學者が體の内臓を解剖し、その機關の構成を研究しても、この人は善いと云ふ判斷は生じない。それに善いと云ふ批判を與へる時には、人の行爲に關する理想標準を設け、それに合致する行爲がある時に善いと云ふ批判をするのである。されば、價值判斷にはその價值を定める標準即ち規範があると云ふことになる。然らばその規範は如何なるものであるか。これに就いてはプラグマチズム即ち實用主義と理想主義との二見解がある。

(三) プラグマチズムの價值觀と理想主義の價值觀

プラグマチズム即ち實用主義は米國に發達した現實主義で、ウヰリアム・ジェームズやジョン・デューウェーに依つて代表せられる。この説は歐大陸の唯理論や主智主義に反對し、實行本位を説いた哲學説である。而してその説は實際的であり、實利的であり、實利や幸福を目的とする哲學説である。随つてその

價值判斷は功利を標準とする。されば、その價值判斷は相對的であり、特殊である。何となれば、實利や幸福を目的とする以上、その價值はより大なる實利、より大なる幸福を目的として判斷せられるのであるから一定不變の標準がない。故にその價值は相對的たるを免れない。又實用主義は認識論に於ては徹頭徹尾經驗論を採つて居る。して見ると、他人の經驗を體驗することは出来ない。唯他の經驗に對しては蓋然的に想定せられるだけであるから、その經驗は普遍的妥當性を有しない。換言すれば、その經驗は何時まで立つても特殊たるを免れない。さればプラグマチズムの價值判斷は特殊である。我が國に於ける田中王堂氏の説の如きはそれである。氏は吾が非哲學に「吾人にとつて唯一の實在は吾人の生活である。いかなる學説も、いかなる主張も、いかなる價值論も、神秘説も、超越主義も、それ等の意義と價值とは獨り生活の本質と目的によつて批判さるべきものである。或學説は極めて幽玄であらう、或主張

田中王堂氏
の價值觀

は極めて雄大であらう、或價值論の價值、神秘説の神秘、超越主義の超越はいかに驚くべきものであつても、其れだけでは何の意味も成さぬ。それを決定するものは、是れ等の孰れもが生活によつて、どれだけの價值があるか、生活にどれだけの満足と與へるかと云ふことである。」と述べて居る。この思想は現實主義・實用主義の流に屬して居ることは明かである。それで、その價值觀はプラグマチズム流の價值であつて、所謂價值哲學の價值とは異なつて居る。實際、氏は先驗主義や理想主義に反對して、實利を以て幸福の標準とする功利主義であり、生活經驗を重んずる經驗主義である。して見ると、その價值評價の標準は相對的であり、特殊であることは免れない。然らば理想主義の價值觀は如何であらうか。

理想主義は古來からあつた思想で、人の理性を尊び、人の心靈生活・精神生活を高唱する哲學傾向である。近世のカントに至り、この思想は高潮に達し、

理想主義の
價值觀

現在、新カント派の哲學は之れを代表して居る。その獨逸西南學派の價值觀を見るに、普遍的價值意識の存在を認めて居る。若し、かゝる價值意識が無いとすれば、吾れ／＼に判斷する標準が無いと云ふことになる。標準なしに判斷することは不可能であると云ひ、その標準は普遍的・絶對的なものであると云ふ。而してその價值意識を論理上・倫理上・藝術上の良心と名づけて居る。

カントの價
値觀

近代理想主義の泰斗カントは事物の認識はアプリアリ即ち先驗的に認識せられるものである。而してアプリアリな認識でなければ眞の認識ではなく、このアプリアリな認識は普遍的な絶對的な認識であると云つて居る。さればカントは普遍的妥當性を有する價值意識の存在を疑はなかつたのである。リッケルトはこれに就き次の如く云つて居る。即ち相對主義に立てば、知識そのものも相對的であり、不確實であり、眞偽何れとも決定せられなくなる。さうなると、相對主義者が相對的だと云ふことも不確實となり、あやふやなも

Heinrich Rickert.
(1863-)

のとなる。然るに相對主義者が相對的なことをを以て眞理であると云ふことは、既に絶對的標準を假定して居るのではないか。要するに、絶對的標準がなければ事物の批判と云ふことは爲し得ないと云ふのである。成る程批判をする時に、その標準が常に變動して居ては批判しても批判にならず、遂に批判は出來なくなる。

規範

西南學派に於ては、價值批判の標準を規範 (Norm) と云つて居るが、この

普遍的規範

規範は總べての時と人に通じて普遍的であるから之れを普遍的規範と云ふ。

而して人類意識には認識・道德及び藝術に就いて多くの普遍的規範があると云ふのであるが、この普遍的規範は云はゞ認識・道德及び藝術の依つて存立する規律であり法則である。例へば認識に於ける矛盾律、道德に於ける人格目的の考、藝術に於ける美醜の判斷に横はる根本的規範の如きはそれである。即ち矛盾律は甲は乙であり、又乙でないことと云ふ様なことを許さないが、これを許せば

矛盾律

認識は出来なくなる。又人格は目的であると云ふことは、何時の世でも何人でも認めなければならぬ普遍的規範であり、美醜にも美醜の判断を下す以上はそこに普遍的規範があるのである。されば價值判断には必ず普遍的規範がある。而してこの普遍的規範は経験に依つて與へられるものではない。何故かと云ふに、経験に於ては過去・現世・未來の總べてを経験することは出来ない。随つて普遍的たることを得ない。それで普遍的規範は経験ではなくて、超經驗的に先驗的に認められるものであり、この先驗的規範に依つてのみ絶對的當爲が認められるのであると。

かくプラグマチズムと理想主義とではその價值觀が異なる。即ち前者は功利と價值とを同一視し、後者は理想と價值とを同一視して居る。勿論價值と云ふ以上はその價值を判断する標準が無ければならないのであるが、その標準をプラグマチズムは功利に置くのであるから、理想はそれ自身に意義があるのでは

なく、生活に幸福又は實利を將來する程度に於て意義を持つのである。されば、この立場からは理想は方便に過ぎない。然るに理想主義に於ては理想はそれ自身獨自の意義を有し、一切の生活を意義づけるものであるから、この立場から見れば、幸福とか實利とかは方便であり、理想に依つてのみ意義づけられるのである。實用主義に於ては生活の満足即ち幸福を最上の價值とするのに反し、理想主義は眞・善・美等の普遍的規範に絶對價值を見出すのである。

然らば、その何れが正しいかと云ふと、これは學說の相違であるから、俄かに何れを非、何れを是とすることは出来ない。然し、認識論でも知られた如く、経験からは普遍・必然なるものは出て來ない。さればと云つて、吾人は知識を蓋然的肯定で満足しない。普遍必然たる肯定を要する。是に於て理想主義に立たなければならなくなる。實際の問題に就いて考へても、吾人は人類として普遍性を有して居る。而して人格は理想のある所に生命がある。されば人は

人として生活する時には必ず理想主義に立たなければならぬのである。然し、その理想は生活を離れた空なる思索ではない。現實に即した理想でなければならぬことを忘れてはならない。次にこの派が理想に絶対價値を認めると云ふことは如何なるものであらうか。

價値は相對か絶対か

西博士は價値と云ふ時は相對價値で絶対價値はないと云はれた。今、理想主義に於て普遍的規範即ち理想を絶対價値と云ふが、普遍的規範は價値判斷の標準となる尺度である。價値はその尺度に依つて定められるものであるから、價値は常に相對的たるべき筈である。然るに普遍的規範に價値評價を與ふことは、その評價の範圍を超越して居る。何故かと云ふに、今メートル尺があり、これを標準として身長を計る時に、その身長の判斷が出来る。身長を計る時に、そのメートル尺が常に變化して定まる所が無ければ、身長を計ることは出来ぬ。そこで、そのメートル尺は普遍的規範でなければならぬ。然るにメ

ートル尺それ自身を、そのメートル尺で測定することは不可能である。その不可能なるものを敢へて測定することは測定の範圍を超越して居る。然るに理想主義者は普遍的規範を以て價値判斷を爲して居りながら、その普遍的規範それ自身に價値判斷を附するのであるから、この場合は既に價値判斷の範圍を超越して居る。故にこの場合は超價値的なものである。さればこの絶対價値は、かくの如き意味で、價値以上、價値以前、又は超價値と云ふとであり、價値判斷を爲し得ない價値であると云ふ意義であると云はねばならない。然らば價値判斷に普遍的妥當性を認め絶対價値を認めると云ふことは如何と云ふに、それは普遍的絶対の價値ある規範で判斷するのであるから、その價値も普遍的であり、又その價値は相對的であるけれども、價値づけられたる結果は變動を許さぬものである。例へば身長が一米とすればその身長は相對的であるけれども、一米と定められたる結果は絶対的であり、何處に行つても通用するのであるか

らこの意味で普遍的であり、絶対であると云ふことが出来るのであらう。

(四) 個人的評價と社會的評價

個人的評價
と社會的評
價

次に價值意識の發達を考へると、幼年期の價值意識は主觀的・一時的・感情的・衝動的であり特殊である。例へば私の五歳の子が私を寫生し、手の指を一方は十一本、一方は七本書いてもそれで満足し、しかもそれに甲の評を自ら與へて居るが如きものである。然るにこの價值意識は次第に客觀性を帯び永續的・理性的・有意的となり普遍性を有する様になる。而して個人の價值意識が發達し、圓熟して來ると、個人的評價と社會的評價とは一致する様に至るのである。

理想主義に於ては、價值意識を論理上・倫理上・藝術上の良心と云つて居るが、個人の良心は全體意識が個人意識に表現したものに過ぎない。こゝに價值意識の普遍的妥當性がある。而して全體意識が社會的規範様式として表現した

時に風習となる。されば風習は社會的評價であり、この風習は個人的評價を支配する。然らば社會的評價なる風習は何時も何處でも普遍的妥當性を有するかと云ふに、その風習も時と場所とに依つて變化する。それは各國民、各時代に依つて道德や趣味などの高下變動を見るのでも明かである。唯風習は個人的評價に比すれば、量的優越性を有する許りである。

かく高下變動ある評價は最後の評價標準となることが出来ないから、最後の價值意識を何處からか持つて來る必要が生ずる。是に於て個人的評價や諸國民の社會的評價と云ふ相對的評價を去つた眞の普遍的規範たる絶對的價值意識を見出す様になつたのである。

猶價值意識は人のみに存するか否かと云ふことも考へて見なければならぬ。思ふに價值は主觀的價值意識に依つて定まるのであるから、それが普遍的であつても、客觀物それ自身には價值は無いと云ふことになる。勿論價值評

價は主觀を離れては存在しない。然し、動物植物は勿論無生物にも精神の存在を認める並行論や絶對を具體に見出す絶對論や汎心論になれば、客觀物それ自身にも精神生活を認めるのであるから、客觀物それ自身にも目的があり理想があるものと認めなければならぬ。さうなれば、馬には馬としての價値意識があり、百合には百合、鐵瓶には鐵瓶の價値意識それも普遍的妥當性を有する絶對價値意識の存在を認めなければならず、草木瓦石にも各絶對價値を認めなければならぬ。然し普通の價値論はそこまで論じて居ないから私もこれ以上には論じない。

既に述べた如く、普遍的價値問題は眞偽を判斷する論理的方面と、善惡を判斷する倫理的方面と、美醜を判斷する藝術的方面、即ち眞・善・美の三方面がある。然し猶ほ經濟的價値の方面もあり、宗教的價値の方面もある。經濟的價値問題は經濟哲學となるのであるが、これは餘り問題が多くなるから本書に於

ては之れを省き、宗教的方面を述べるとにする。何故かと云ふに、吾人にはアルの世界とアルベキの世界とを神的實在(聖)に依て統一せんとする宗教的要求が有るからである。要するに私は眞善美聖に關する思索を爲さうとするのであるが、眞に關する方面は既に認識論で述べたから、本篇に於ては善美と聖との問題に就いて述べることにする。而して善の問題は倫理問題であり、美の問題は藝術問題、聖の問題は宗教問題である。

第二 倫理問題

倫理の意義

(一) 倫理の意義

倫理の原語は Ethics である。この語はギリシヤ語の Ethos から來た語で、風習と云ふ意である。この語と等しい意義に用ひられる語に Moral と云ふのがあるが、これはラテン語の Mos 即ち行儀・作法と云ふ意から來たのである。

今、この二語の意義を考へるのに、行儀・作法と風習とは畢竟同義である。而してこれ等は皆社會的規範である。即ち人が死ねば葬儀を營むとか、結婚するには三々九度の杯を取交はすとか云ふ様なものである。この風習又は行儀・作法が社會的規範であれば客觀的標準であることは明かである。

然らば倫理は客觀的のものであらうか。

禮記の樂記に「凡音者生於人心者也。樂者通倫理者也。」とあり、その註に「倫猶類也。理分也。」とある。即ち倫は類の如く他に類推すべきもの、理は二者の間を区分するものである。されば倫は仁・愛又は同情等の如く平等化を行ふ人情を示し、理は義・禮・秩序の如く差別化する事理を意味して居る。約言すれば倫理は人情・事理である。我が國に於ては、古來義理と人情と云ふことを云つて居るが、倫理はこの義理即ち事理と人情とから構成せられたものである。然らば、この倫理は人情・事理と云ふ主觀に立つたものであるから、

道德

客觀的なるものではなく、主觀的標準でなければならない。

然るに、倫理の語義は客觀的標準を示して居るのは何故であらうか。

倫理と等しい語に道德と云ふ語があると云つたが、これは東洋に用ひられた道德の意義を考へると頗る面白い。道德の道は孟子の云つた如く、大路の如く然りて、人が人として通過すべき道路であるから客觀的標準である。その徳は得なりで、その客觀的標準を體得したものであるから、主觀的人格内容である。是に於て、道德は客觀・主觀兩者のものであると云ふことになる。倫理もそれと等しく、一面に客觀性を有すると同時に一面に主觀性を有するものでなければならない。

先に私は倫理は客觀的標準であると云ひ、又事理・人情の上に立つ主觀的標準でなければならないと云つた。この兩面を考ふる時、その一面を捨て得ないと云はなければならない。即ち人の行爲は一面に於ては客觀的に妥當でなければ

ばならないが、一面に於ては主觀的にも妥當でなければならぬ。

今、父が死んだ時葬儀を営むことに就いて考へて見るのに、葬儀を営むことは客觀的に、換言すれば社會的に妥當性を有つことである。即ち父の死骸を山に捨てたり、川に流したりすることは社會的に否認せられるから。然し、父の死に、葬儀を営むことは子の人情であり、又理性の命ずる處であるから人情・事理に叶つた、換言すれば主觀的に妥當であるものである。かく父の死に葬儀を営むことは一面には客觀的、一面には主觀的に妥當性を有して居るものであり、又倫理としてはかくあるべきものである。

若し亡父の葬儀を営むことが客觀的に妥當であるのに、主觀的にはこれを營まない方を善と認めると云ふことになれば、その人の主觀は客觀的妥當性が無いと云ふことになる。かゝる主觀は獨我論の立場にあるもので健全な主觀ではない。

由來、主觀・客觀と云ふことは何を意味するかと云ふに、普通主觀は主體・論理學上の主位、自我・精神又は内的經驗等であり、また認識上では能認識を意味し、客觀は客體・對象・外界・精神作用の目的物又は思惟作用の内容等を意味し、認識論上にては所認識を意味する。兩者の區別は一見して明瞭である様ではあるが、その實、さう容易に區別せられるものではない。何故かと云ふに、吾人の主觀と云ふものは客觀と離れて成立するものではなく、客觀は主觀の内容となり居るものである。それを唯思考の便宜上、主觀・客觀と區別したもので、本來區別せられるものでなく、主觀・客觀は合一すべきである。されば人の人たる規範は一面に客觀的であり、一面には主觀的であると云ふのは唯思考の便宜上區別したまでで、その區別は本來存したものでない。

さうとしても、思考の形式からは、人の人たる規範は主觀・客觀兩面の妥當性を有するものであると云はねばならない。然るにこの規範が主觀的考察の問

題となるのは何故であるかと云ふに、人は自己の思惟を思惟の對象とし、又總べてを考察の對象とするが如く、倫理的規範をも思惟の對象とするのである。

野蠻人は早く年寄る

一體、人は創造を欲するものである。野蠻人はその創造性が少く、文明人は創造性が多い。それで野蠻人は早く年寄ると云はれるのである。何故かと云ふに、野蠻人は創造に生きるよりも傳統に生き、殆んど傳統の機械化を爲す。

随つてその人に意志活動が少い。故に生氣發洩たる處がないから、早く年寄るのである。然るに文明人になると、常に傳統を創造化し、傳統の機械化と爲ることを避け、常に意志活動を爲し、創造生活をする。それで年老いても生氣あり、若々しい處があるのである。倫理に就いても、野蠻人はその風俗・習慣と
か行儀・作法とか云ふものを餘り變更せず傳統的に生活する。然るに文明人となれば傳統に生さず、傳統を自己化しては創造し、總べて創造の意義を以つて生活する。かくの如くして、過去の倫理的規範も思惟・考察の問題となるので

ある。

而して今倫理問題に就き研究の對象となるものを考へるのに、その規範の由来を客觀的に見るか主觀的に見るかにより、他律と自律・意志の必然と意志の自由との問題が起り、その規範を事理・人情の何れに重きを置くかにより、利他と自利・社會本位と個人本位の問題及び理想主義と自然主義との倫理學説が起り、事理・人情を総合した更に社會即個人の人格説が成立つのである。次にそれ等に就いて述べて見よう。

他律と自律

(二) 他律と自律 意志必然論と意志自由論

今、他律と自律との意義を考へるのに、他律は吾人の行爲の原因が自己以外にありとする考であり、自律はその原因が自己に在りとする考で、倫理學上重要な地位にある問題である。

かの佛教に於て前世の因縁を認め、超越神論者が神を絶對原因とするが如

き、グリーンが自我の理想的目的原因を唯一の神に歸したが如き、何れも自己以外に行爲の原因を認めたものであるから他律論である。若し他律論者の如く、自己以外の者に自己活動の原因があるとすれば、かくして爲したる行爲は機械的活動に依つたものである。例へば馬車馬が兩側に目かくしを付け、馭者に鞭打たれて一本調子に走り、通行人に泥をはぢき、囚人が腰に綱を付け看守に強ひられて刑務所の門を出るが如きもので、その責任は全然馭者や看守にあつて、その馬その囚人には存在しない。かく人の行爲に對しても、その活動の原因が他に存するとすれば、如何なる行爲を爲しても、その行爲の責任はその人には存在せず、これをかくあらしめた原因者即ち神とか絶対者に存する譯である。

さうすると、道德的責任はその人に存在しないことになるから、道德問題が無くなる。故に他律は不合理で自律が道德上當然であると云ふべきである。か

く自律を正當とするのは、他律は人に道德的責任をなくすると云ふのである。されば自律が道德上必要なる理由としては消極的理由であると云はねばならない。消極的理由のみではその理由は不十分である。然らばその自律たるべき積極的理由は何であるか。

カントは「汝の人格に於ける竝に他の何人の人格に於ける人間性をも常に目的として使用し、決して手段とせない様に行爲せよ。」と云ひ、人間性を目的として居る。これがカントの人間尊重・人格尊重の精神であるが、人はそれ自身が實有であつて機械ではない。即ち人は獨立自存の實在である。このことは既に本體觀に於て明かにせられて居る眞理である。かく人が實有であれば、それ自らが原因であり、他から存在せしめられる原因がない。されば人は他律ではなくて、自律である。これが自律の積極的理由である。

次に意志必然論と意志自由論とは如何なるものであるか。

意志必然論
と意志自由

意志必然論は行爲する意志が因果・必然の關係に依るとするのである。例へば、引力の關係で林檎は地上に落下するとか、水が低きに流れるとか、又寒氣と云ふ原因で水が凍るとか云ふやうに、意志も、或起動原因があり、それに依り必然的に已むなく行動するのであると云ふのである。

この意志必然論は物質的存在を以て實有とする唯物論からは當然認めらるべき議論である。即ち唯物主義者からすれば、物質が唯一の存在であるから、意志の如きも物質運動の結果であると云はねばならない。然るに唯物論は本體論として既に誤つて居ることが明らかであるから、唯物論に依る意志必然論も誤つて居ると云はなければならぬ。然し意志必然論も唯物論からではなく、唯心論の立場から主張せられることもある。即ち客觀的唯心論の立場からすれば、他律の場合と等しい外的存在が原因となり、人の意志は、それに必然的支配を受けるのである。然るにこの客觀的唯心論も本體論として誤つて居ると云

はれる以上、この場合の意志必然論も眞理ではない。

かく考察して見れば、意志必然論は眞理でないこととなるが、猶次に意志の自由たるべき積極的理由がある。それは人それ自身が實有であると云ふことである。人にして獨立の存在理由を有する以上は、その本質として意志決定は自己決定にあるべきである。即ち意志は自己以外の者から支配せられるものではなく、自己自らが決定するのである。故に意志は自由でなければならぬ。

倫理規範の問題

(三) 倫理規範の問題

倫理の規範を事理・人情の何れに重きを置くかにより種々なる規範が生ずる。即ち人情本位に考へると快樂説となり、事理本位に考へると唯理説となる。前者は利己と個人本位と、後者は利他と社會本位に共鳴し、又前者は自然主義となり、後者は理想主義となる。

今、快樂主義に就いて考ふるも、最初は個人的・現實的快樂を至善となしたものであるが、その個人的・現實的快樂が、永續的となり、又それが社會的快樂即ち最大多數の最大幸福を至善とする功利主義となり、それが又スベンサーの進化論的快樂説となつたのである。進化論的快樂説は快樂は人の生活を助け幸福ならしむるものであると云ひ、苦痛は之れに反すると云ふのである。然し、これ等の何れも快樂を人生の目的としたことには變りがない。而して快樂は肉體的快樂を意味するのが、快樂説の本領であるから、この點から考へれば、快樂説は唯物的思想であるが、人の自然性に立脚したことは云ふ迄もない。

唯理説

唯理説はこれを直覺説と云ふことも出来る。その主張によれば道德上の善惡はこれを批判する能力に依つて知られるとする説で、これに知覺的唯理説、獨斷的唯理説、哲學的唯理説の區別がある。知覺的唯理説は人には道德的官覺があると云ふので、これは一種の良心説である。獨斷的唯理説は正邪善惡を判断す

る一般的規準は公理に認められるとする説であり、哲學的唯理説は合理説又は形式的倫理説とも云はれるが、一般的規準に關する根本原理を見出さうとする説である。これ等は、何れも道德的規範を自然に出でざる理性即ち良心といふ精神的根據に見出さうとする説である。この内、最も有名なのは哲學的唯理説即ちカントの倫理説であるから、今少しく之れを紹介する。

カントの考によれば、自然律は必然の形で表はれ、道德律は當然（當爲）即ちアルベキの形で示される。道德律は純粹理性の作用ではなく、實踐理性の作用に依つて生ずるもので自律である。而して彼れは、汝の格率が常に普遍律たる如くに行動せよと教へて居る。これはその道德律が我れ獨りに是認せらるゝ時、即ち主觀的に妥當な許りでは格率であるが、それが何人にも是認せられると云ふ客觀的妥當性を有すれば普遍律即ち命令となるのである。而してこの命令は或條件の下に有効なものではなく、絶對的に有効であるから、これを無上

命法と云ふのである。

かく道徳律は無上命法であるから、それに従へば善である。随つてその結果の利害とか便・不便、快・不快等を顧慮する必要は無い。即ち本務は唯、理性に求むべきであり、本務の爲めに本務を果すのが善であり、善の爲めに善を爲せば足るとするのである。随つて道徳律に對しては絶対の畏敬を拂つて居るから嚴肅主義と呼ばれるのである。

理想主義

カントは認識論に於て先驗性を認めたと同様、倫理説に於ても經驗主義ではなく、先驗主義であり、無上命法は先驗的命法である。かくて感性を去り、理性に立ち、精神主義に依つて居るから理想主義である。快樂説は感性に根據を置き、自然性に出發して居るのであるが、唯理説は理性に根據を置き、精神に重きを置いて居る。この両者は各々その立脚地を異にして居るが、人性の全面を見たのではなく、その一面觀である。是に於て、そ

人格説

の両面を総合したのが人格説である。

人格説にも自我實現説と人格價值説と治善説とある。自我實現説はグリーンの主張したものである。グリーンはカントの認識論を研究し、經驗的方面を取らないが、超越的方法を取り、ヘーゲルの精神を汲みて絶対的唯心論の立場に立つて倫理説をなしたのである。彼れは自己の心を直接的内省法に依り、遂に自我・宇宙・神の三題目に達した。即ち自我は個人的人格で、宇宙と接觸し、宇宙と自らを區別する一實在であり、宇宙は客觀的世界であり、神は永久的普遍的實在で總べての事物の支持者である。故に全事物は神の發現であるから、人格も亦神の發現である。随つて吾人の人格は理性的存在物として神的性質を分有して居るのである。

彼れは人格をかく解釋して居るから、各人格が自らを十分發展するとは神に到達することになる。されば、彼れの自我實現説は神的自我の實現であるか

ら、人格説であつても、純真なる人格説ではなく、客觀的絶對の神を假定した人格説である。然らば、この説は未だ徹底した人格説と云ふことが出来ない。然るにリップスの人格價值説になると、かゝる神の假定を入れない。

今茲に一つの對象があれば、その對象が我れ等に内面的態度を要求する。この時我れ等は評價の立場を取り、對象は價值づけられる。而してこの場合に、その對象が我れ等に要求する我れ等の内面的態度が我れ等の人格全體の生活要求と合致する時價值が存在し、合致せなければ價值は認められない。そしてその對象が人格なる時、人格價值の判断が生ずる。

その對象が物象であれば官能感情が起り、對象が自己であれば自己人格感情が起り、他人であれば他人人格感情が起る。併し、この他人格と云ふのも、吾れ自らの人格を複雑に變容したものに過ぎないと云ふから、それは自己人格感情に等しいものである。さればそれ等を人格感情と云ふ。而して自己又は他人の

過去及び現在が我れ等に要求する態度と、我れ等の人格全體の生活要求との關係に於て是認又は非認を生ずる。自己の是認は自尊、他人の是認が尊敬となり、自己の非認は羞耻・後悔、他人の非認が輕蔑・憤怒となる。

我れ等の内面的活動は、我れ等の全人格を積極的に生かすものを價值ありと評價するのであり、人格價值とは或人格活動が我れ等の全人格を積極的に生かすに足ると云ふ内面的態度に依つて評價せられるのである。それでリップスは人格價值は

我れ等の積極的人格感情の對象となる一切の内面的態度の性質である。

と云つて居る。而してこの人格價值感情は本來の倫理的根本感情となり、人格價值は必然的に倫理的基礎であると云つて居る。

この人格價值説は全人格から出發して居る點は長所であるが、その人格の内容に就いて未だ完しと云ひ得ない。然るに洽善説になれば人格内容が明瞭にな

る。即ち治善説は自分の満足と一般社會公衆の満足とが一致するのであるから、その人格は一面に於ては個人的であるが、一面に於ては社會的である。換言すれば、その人格内容は個人的社會的であり、かゝる兩面を具ふる良心的活動が治善活動であり、人はかくすることが本務であると云ふのである。この治善説は人格説としては最も完全したものであると云ふべきものである。

かく治善説は倫理説として完きものであるが、その人格に就き、吉田博士はその著「同圓異中心主義と道德生活」に於て哲學的説明を施されて居る。即ち「人格と云ふものは一方から見れば一個の生理的存在物と云ふ特殊の方面を有つて居るけれども、他方其の本質を探つて見ると、普遍なるものである。一個體であるが、同時にそれが絶対である。尙ほ他の言葉を以て云へば、一方から見れば、有限であるが、併し同時に其の本質は無限であるというて宜いのである。」と云はれ、これを詳論せられて居り、その人の精神生活を同心一體的或は

治善説の哲學的根據

同圓異中心的生活であると解せられて居る。(詳しくは同書を見られたい。)是に至つて治善説の哲學的根據を見出すことが出来るのである。

第三 藝術問題

藝術の意義

(一) 藝術の意義

藝術の意義に就いて大觀しても、その意を一切の人工美そのものと觀る時もあり、その美の中、造形美術特に繪畫及び彫刻を指して云ふ時もある。前者は廣義の藝術で、藝術教育とか藝術的態度とか云ふのがそれであり、後者は狹義で藝術品とか、美術展覽會とか云ふ時の藝術はそれである。嚴密に云へば、藝術は廣義の意であるが、現在は狹義に使用せられることも多い。何れにしても、藝術から美を取去ることは出来ない。然らば美とは如何なるものであるか。

美

美に就いても廣狹二義がある。廣義の美はリップスが云つた美的態度即ち物象の中に生命を見出す態度に人が心を置いた時に生ずる印象の性質である。さればこの場合は繪畫・彫刻・建築はもとより詩・音樂・色彩・言語など一切のものに美が見出され、崇高・滑稽・悲壯等も美的範疇に入る。然るに狹義の美はその性質中、遺憾なき満足、純粹なる快感を與ふるもののみを指して云ふ。故にこの場合には恐怖・嫌忌・悲哀等の不快の混合した崇高・滑稽・悲壯等は美的範疇に入らない。併し、美そのものから云へば、勿論廣義であるべきである。

紀平博士は次のやうに云はれて居る。人が若し下等動物の如く單に直接の生活に支配せられて居る間は、その直接印象に對して、それへの反動を起して居れば善い。随つて藝術的創作の餘裕がない。然るに精神能力が発達すれば單に受取る許りで満足せないで、それを外に表出する。そしてこの外的に表出することを總稱して行爲と云ふのであるが、この行爲の様式の差が眞・善・美と

なる。即ち我れ等は一方には外より受取ると同時に、それを我がものとして再び外に表出し、之れを享樂し、又それを認識する。而してそれを原始的直觀の形式で享樂するものが美意識で、結果の上から考へるのが善意識、概念調和の上から考へるのが眞意識であると。

猶博士は藝術を説明して曰はく、我れ等の直觀は物質的材料を要する。然るにそれを受取つて我がものとなし、それに自己を加へて、再びその材料に依つて外的に表出した時に藝術となる。換言すれば、我れを加へた材料を呈出し、それに依つて再びその我れを直觀するのが藝術である。蓋しその材料たる對象を、我れを通して表現せなければ精神或は思考であつて藝術でない。

これ等の説明で藝術の意義も明らかになつた様であるが、猶リップスの考を中心として述べて見よう。

前に述べた如く、美は客觀的材料そのまゝでは無い。その客觀的材料に我れ

の美的態度が加はらなければならない。而してその對象に美的態度の我れを加へた時に我れの美的觀照が成立つ。これを悉しく云へば、我れ等が對象に對して現實的の愛着や憤怒等を抑制し、觀念の世界に移し、理知的考察の埒外に置き、もろくの連想から切離し、最も現實的なものを超現實の存在として觀念化する時に、自然は始めて我れにとつて美となる。換言すれば、我れ等は自然を素材としてその上に一つの藝術を構成する時に、その自然も美となるのである。さればミレーは「見ることは描くことである。」と云つたと云ふが、見て美と觀照する時には、既にその素材に美的態度の我れが加はつて、その現實を超現實の存在たらしめて居るのである。

かく考へて見れば、自然美も亦人工美たる藝術美と何等異ならないものとなる。然らば普通自然美と藝術美とを區別するのは誤りであるか。思ふに、自然美は我れ等が自然から切出した美であるが、藝術美は我れ等が美的態度により作爲

せられた美であり、客觀的に準備せられた美である。それで我れ等の藝術的手腕が拙劣であつたり、美的觀照の準備が不十分な時には表現した藝術品も單純な自然美に接近する。さうすれば、自然美は低級であるかと云ふに必ずしもさうではない。例へば精製せられた鐵よりも自然鑛の金が貴い様に、拙劣な藝術美よりも、崇高な自然美の貴いことがある。而して鑛石から金を採るには特別の技能が必要な様に、自然の美を純粹に受入れるには、その人に高い藝術的修養即ち美の觀照力と製作能力即ち表現能力とが必要である。

かく藝術は製作せられ、表現せられたものであるから、表現は藝術の本質である。而して表現により藝術の世界が構成せられるのであり、その藝術には生命が流れて居る。されば藝術とは一つの生命を、本來その生命と關係のない物象の中に移したものである。

古來藝術は模倣であると云はれるがさうではない。何故かと云ふに、模倣が

藝術の本質ならば、模倣が完全なら完全なほど、その藝術は完全であるべきである。もしさうならば、寫眞が藝術であり、現實が藝術を最もよく表はすことになる。然るに現實そのものは直ちに美とならず、現實を現實の連想から離し、超現實とする時に美となる。例へば、方丈のあばら家の現實そのものでは藝術とはならない。これを超現實化し、觀念化する時に美となるやうなものである。それで模寫は藝術ではない。

かく藝術は表現せられたものであるが、その表現は觀念化せられた生命を官能的な物象の中に封入することである。例へば達磨の像にせよ、人體の塑像にせよ、そこに生命の躍動がある。併し、その生命は現實の生命ではなくて觀念化せられた生命である。されば藝術は觀念化せられた生や活動や又は生の可能や活動の可能を現はすのである。然らば、何故物象がかゝる生命を表出するに至るのであらうか。

今物象が生命を表出する方法に二つある。一は物象がその本來の性質に従つて直接に生命を表出する方法である。例へば音響や色彩はそれ自身でその情調や生命を表出する。これはその音響や色彩の本來の性質により直接に生命を表出するのである。他の一つは人が自己の經驗を基礎として物象に生命を表出せしむるのである。例へば我れ等が人の肉體を見、その肉體的形式の中に生と魂とを發見するのがそれである。この事はリッブスの美的價值を明かにすれば自ら判明する。

美的價值とは(1)物象の價值であり、(2)固有價值であり、(3)物象中に表はれた生命の價值であり、美的觀照によつて體驗せられる價值である。(1)物象と云ふのは感覺の對象を云ふ。對象と云へば、草木・瓦石等の有形物は勿論、心的活動もこれに入る。然るに美的對象はこれ等の中、感覺の對象たる物象である。故に美的價值は草木・家屋・風景・人物・動物・建築・彫刻・繪畫・音樂・文

美的價值
物象

固有價值

學等である。我れ等は時として美しき行爲、美しい魂などと云ふが、これは善き行爲、善い魂と云ふ意である。されば美的價值は、感覺を所得とする所に顯著な特色がある。(2)固有價值とはその物それ自身に存在する價值である。價值に固有價值と利用價值とある。利用價值はそのものから派生した價值である。例へば、今咯血に對して咯血は固有價值はないが、これを醫師が檢鏡して結核菌を發見したならば、醫師は喜ぶであらう。それは知的探究の喜び、檢鏡成功の喜び、醫師の信用を増す喜び、報酬を得る喜び等で、即ち利用價值である。かかる利用價值は咯血そのもの、價值ではなく、咯血そのものは醜である。随つて美的價值はない。又美的價值は經濟的價值に左右せられない。今應擧の畫が一萬圓にならうが二萬圓にならうが應擧の畫それ自身の價值には影響がない。又贖物の應擧の鯉が三萬圓で賣れても、その繪自身に價值が増したのではない。かく、美的價值は經濟的價值と異なる。又美的價值は道德的功利價值と

生命の價值

も異なる。即ちその繪が國家社會や教育上に貢獻するからと云つて價值を増す譯ではない。かう考へて見れば、美的價值は利用價值ではなくて固有價值である。(3)美的價值は物象の中に表出せられる生命の價值である。美的價值は物象の價值であり、それ自身固有の價值であるが、物象そのものの價值でない。例へば石膏でキリストの像を作り、絹地に山水を描いた時、その美的價值は石膏そのもの又は絹地と繪具そのものの價值に依つて定まるものでない。然らば何が美的價值を表はすかと云ふに、それはその對象中に表出せられる生命たり心たるものである。されば美的價值の内容は對象中に表出せられる心的生命の價值、換言すれば人格價值である。今達磨の繪や日光の眠り猫を見て美と感ずるのは、達磨そのものに生命を見、猫そのものに心的生命の脈動が存するからである。昔から、あの達磨が生きて居る様だとか、繪の馬が歩み出したとか云ふのは、そこに生命の脈動があることを示すものである。而してこの生命と云ふ

のは、結局自我の活動であるから人格價值である。

リップスの考によれば、人格價值は善であるから、美的價值の内容が人格價值であるとするれば美的價值の内容は善である。然らば勸善・懲惡は善であるかと云ふに、これは善を勸め惡を懲らす方便であるから善そのものではない。さればこれは道德上の功利價值がある許りである。かく美的價值は人格價值であるとするれば、建築や風景などは人格を表出せないから美的價值が無い様に考へられるが、これ等にも一つの魂があり、それに生命の脈動があれば美的價值がある。然らばかゝる物象が何故生命の象徴となるか。

思ふに物象は感覺の對象となる存在である。されば我れ等がその色を見、形を見、音を聴き、その面に觸れ、その香を嗅ぎ、その味を味ふことが出来る。

感情移入

然るに吾人がそれに生命を見出すのは何故であるか。それは感情移入である。我れ等が直接經驗することが出来るものは自己の生命、自己の活動、自己の感

情である。故に今我れ等が芝居を見たり、活動寫眞を觀たりして悲哀や歡喜を味ふのは自己の經驗である。然るに我れ等はそれを我れ等が視聽の對象たる芝居や活動寫眞中の人物と結合して、對象自身が悲哀・歡喜を感じて居る様に思ふ。それで興に入ると觀客が芝居中の悪い人物に打つて懸つたりするのである。かくて對象は有情化せられて生命の象徴となる。然らばかゝる有情化は如何にして生ずるかと云ふに、それは感情移入である。即ち對象の生命は自己の生命を移入するのであるが、その生命は常に感情としてのみ吾人の直接なる意識經驗となるのである。而して吾人は何故かゝる感情移入を行ふかと云ふに、それは結局我れ等の本性に人間化の要求があるからである。と云はなければならぬ。そしてこの人間化は畢竟自己化であるから、物象の生命も自己生命の投影となるのである。

藝術は對象を我れによつて觀念化し、自己人格の移入をなして生ずるものであるから、そこに充實せる自己が必要である。哲學は全體的知識の統一であるが、その統一は我れが行ふのであるから、それにも充實した自己が必要である。それで兩者共に充實した自己を必要とする。換言すれば、何れも自己充足の上に立ち、他を得る手段たるものではなくて自己目的である。故にこの點は兩者共に一致する。それでこの意味で哲學は藝術なりとも云はれる。併し、哲學は藝術なりと云ふ時に哲學は一種の遊戲の如きものであると考へて云ふならばそれは當を得て居ない。又藝術も哲學も價值意識に立つて居る。併し藝術は感情移入による人格價值であるが、哲學は理知による價值意識である。それで前者は感情に立脚し、後者は理知に立脚して居る。これを紀平博士が表出を原始的直觀の形式で享樂するのが美で、概念調和の上から考へたのが眞であると云つて居ると合せ考へれば自ら判然するであらう。殊に藝術と哲學とはその

對象に相違がある。何となれば、藝術の對象は感覺の對象となる物象のみであるが、哲學は物心兩方面を對象とする。この相違點からすれば、藝術は哲學よりもその範圍が狭くなる。

要するに、藝術と哲學とは何れも自己充足の上に立ち自己目的たる所は一致するが、その他に多くの差異點を持つて居る。

第四 宗教問題

(一) 宗教の意義

宗教は云ふ迄もなく religion の譯語である。この語の語源に就き二説ある。一はラクタンシウスの説で、一はシセロの説である。即ちラクタンシウスはこの語はラテン語の religare から來たとし、シセロはラテン語の relego から來たとする。前者の意は結合すると云ふ意であり、後者の意は注意すると

Lactantius.
(354-430.B.C.)
Cicero.
(106-43.B.C.)
宗教の意義

云ふ意である。(後者の語源から來たとする考でも其の意を集める意とする説もある。)これ等の語源につきて考ふるに、マックス・ミュラーの如くシセロの説に賛成する人もあるが、多くの學者はラクタンシウスの説に賛成するやうである。而してラクタンシウスは宗教の意義を定義して、「信心の紐により結び付けられたる人と神との關係である。」と云つて居る。

キルヒマンは宗教を説明して(1)宗教は神及び神と現在との教義である。而してこの教義は認識の原理に基づかず、全く依信の上に立つ。(2)宗教は神的本體に對する畏敬の感情である。而してこの神的存在は人類に對する最高の證權だと考へられる。(3)宗教は感情に基づき一面に於ては神に對する儀となり、一面に於ては道德及び法律の範圍内に於ける宗教の命令たる一種の行爲となる。(4)宗教は國家の體制に類似し、その教義、信者の感情及び行爲を一層強固にする有形的結社であると云つて居る。

今、宗教に就いて考へて見るのに、宗教には信ずる者と信ぜられる者とあることは明かである。前者は宗教の主體で、後者は宗教の客體である。宗教の主體は信ずる者であるから人である。宗教の客體は信ぜられるものであるから信仰の對象である。それにはキリスト教の神や佛教の阿彌陀如來の如く絶對無限なものもあり、或は咒物崇拜や天然崇拜などもあるが、何れにしてもその對象は人よりも強大なる力を有する神的存在である。而してその數は一なることも多なることもあり、又その存在は實在的存在なことも理想的存在なこともある。ゴッドや阿彌陀は前者で、釋迦の自悟の理想たる涅槃は後者であるが、又前者は人心外、後者は人心内に求めたものである。猶その對象は自然的なこと、倫理的なことと、物質的なこと、精神的なこととある。而してその對象が物質的で、一時的な時は自然的宗教と云ひ、その對象が精神的で、永久的な時は倫理的宗教と云はれる。

自然的宗教
倫理的宗教

又宗教的主體たる人の宗教的意識の方を見ると、そこには究竟的確信即ち究竟證信があり、又そこに安心立命がある。而してこの安心立命を絶対歸依即ち信賴によつて得る場合と、自己の大悟徹底即ち自覺によつて得る場合とある。前者は他力信仰で、後者は自力信仰である。猶このことを既成宗教に依つて明かにせよう。

他力信仰

他力信仰は自己以外に神的存在を認める。即ちキリスト教のゴッド崇拜や佛教の如來信心はその例である。キリスト教の神は全智全能であるから如何なることも知らざるものなく、如何なることも爲し能はないものはない。かく知と意との完全な所有者である。唯、理知と意志の完全な許りでなく、「神は愛なり。」で無限愛の所有者であるから感情の圓滿具足者である。されば、その神は知情意の完全所有者であるから絶対無限の人格者である。而してその神は宇宙の創造者であり、宇宙の主宰者であるから、宇宙に先立つて存在したものである。

神人懸隔教

勿論この神は絶対無限の存在者であるから、宇宙にも遍満するのであるが、これが創造者である以上は宇宙以前の存在者であるから外在的存在である。そしてこの神は絶対であるから唯一である。されば人は如何に信心し、修養してもどうしても神に救はれ、神の御前に行き、神の温き懷に抱かれることが出来るだけで、神となることが出来ない。こゝが神人懸隔教と云はれる所以である。

四諦

佛教は釋迦牟尼の教義であるが、敢へて釋迦一佛の教でなく、諸尊諸佛の教である。佛陀は先づ生・老・病・死の四苦を觀じ、苦・集・滅・道の四諦を説いた。即ち現世の苦を觀じ、これが事物の現實相であるとす。そこで、この苦の成立する原因を探究するのが集で、その原因を絶滅する情態を觀るのが滅でこの滅に到達する方法が道である。而してこの道に八つあるのでこれを八聖道(八正道)と云ふ。この世の實相は生・老・病・死の苦であるが、これは皆執着心・愛着心即ち愛欲があるからである。されば愛欲は苦の原因である。故に

この愛欲を絶滅すれば苦の源を絶つとが出来、無苦の理想境に到達することが出来る。而してこの理想境に達するには八つの道があると云うのである。

往生觀

佛教でその理想境に到達するのに、現世の苦界を假の世の中と觀ずるのが小乗の教義である。即ちこの世は地水火風の四大が假りに和合したものと觀ずるのであるから、真相の世界、換言すれば本體の世界は他界にあると考へるから、往いて安樂の本體界に生きんとする往生觀が生ずる。随つて厭世觀となるのである。然るに權大乘となると現象一切は心の所産で、本體は心、一切は空であると觀するのである。實大乘となると、あの世の理想境を設けなくて、この現象世界を本體界と看る。即ち現實の生活に理想を見出すのである。故に大乘佛教になると、宇宙萬有が實有即ち本體であるから、宇宙即神とか自然は神なりと云ふ汎神論となる。されば、その本體は非人格的存在である。然らば如來の信仰は何故に起つたか。それは非人格的な宇宙そのものを神として、これ

を信仰の對象とすることは對象が無いのと同様になる。即ち一木一草でも瓦礫でも神的存在だなどと云ふのは神の權威を認められなくなる。それで信仰の對象とするとは困難である故に、阿彌陀如來が現はれたのである。阿彌陀如來に就いて、これを實在の人格と見る考へ方と、宇宙その者を人格化した存在であると見る考へ方とあるが、何れにしても阿彌陀如來は絶対無限の存在である。今、阿彌陀佛の譯語を見ると、無量壽覺とある。これ實に永劫不變の存在即ち無限の存在・永生の存在を示す語である。かく阿彌陀如來は絶対無限の存在者である。南無阿彌陀佛と云ふのは、この阿彌陀佛に南無即ち歸命（如來の勅命に従ふ意）するのであるから、キリスト教の神の信仰とその趣を一にする。又南無妙法蓮華經と云ふこともある。この妙法蓮華經はその文字が實相をなし、この實相は一念三千の妙法で、一心法界を統轄し、智境一致、生佛一如の實理を具へて居ると考へる。かゝる妙法に歸依するのであるからこれ亦他方信仰であ

自力信仰

る。要するに他力信仰はその宗教的對象に絶対歸依することである。

然るに自力信仰になると、自己の精進により自己に神性を見出し、自我に神的存在を見出すのである。あの禪宗に於て、坐禪三昧の結果大悟徹底して、現象即實在の妙理を體驗し、この身即ち佛なりと悟入するのはそれである。かく佛教には自力・他力とあるが、何れも人は佛となることが出来るのであるから、**神人同格教**と云はれる。

他力信仰に於て、キリスト教の如く、信賴により、佛教の如く信心歸命によるも、何れもシュラエルマツヘルが云つた如く、絶対歸依の感情に依るものである。自力信仰に於ては自ら努力精進して心機一轉し、以て凡聖不二の正覺に達し、自在大解脱を體驗し、絶対的自信を得、絶対自由の意識を得るのである。何れに於ても、究竟する所は**安心立命**の意識に到達するものである。而してこの究竟情態は抽象的・理論的に得るものではなく、**具體的・直感的**に得る

Schleiermacher, 神人同格教
(1768-1834)

Tertullianus,
(160頃生)

宗教と哲學

ものである。さればテルチヤリヤヌスが「不合理なるが故に我れ信ず。」と云つたと云ふのが、よく宗教そのものを物語つて居るのである。

以上述べた所により、宗教を定義する時には、客觀的方面からは、「宗教は人と神的存在との實際的究竟關係である。」と云はれ、主觀的方面からは、「絶対歸依又は絶対自由の實際的意識に由來する究竟證信である。」と云はれる。

(二) 宗教と哲學

宗教もその信ずる人から云へば、そこに統一せられた體系がある。さう云へば、所謂迷信は統一體系が無いではないかと云はれよう。然し、よく考へて見れば、信仰する人からは迷信はない。世に「鱒の頭も信心がら。」と云ふことがある。これは信仰する人の心理から云へば、鱒の頭も信仰の對象となり有難味のあることを示したものである。畢竟、信ずる人の意識から云へば、鱒の頭にも絶対性を見出し、神性を賦與して居るのである。されば信仰する人からは、

鱗の頭は神や如來と同様である。これをさう観ないとすれば、信仰は起らない。例へば、石地藏を崇拜する人は、石地藏を石像として物質的に見て居るのではなく、その石地藏に石地藏尊と云ふ佛性を見出し、絶對化して崇拜するのである。故にその信ずる人から云へば、何等の矛盾もなく、そこに自我の統一が存在する。これを迷信と云ふのは、第三者から云ふのである。即ち絶對性を賦與することが個我的であれば、獨斷的であるから、普遍妥當性を缺く。是に於て、第三者の非難を受けるのである。又その宗教的對象が非倫理的であるとか、その教義や行動が非科學的であつたりすれば、第三者から攻撃せらる。併し、これはその當事者の意識とは別世界の問題である。

かく宗教も統一があり、又その全體としても統一的體系がある。この統一的體系のある所は哲學と一致する。併し、その成立の過程を見るに、宗教は論理的でなく直感的であるが、哲學は論理的である。宗教は具體的・實際的である

が、哲學は抽象的である。随つて宗教は情意的所産であり、哲學は理知的所産である。されば宗教は詩的構想であり、哲學は理的構想であると云はれる。かく學と宗教とは全然その範圍を異にして居るものであり、兩者は無關係であるから兩立すべきであるのに、之れを歴史上に見ると、兩者は必ずしも兩立しない。

ソークラテースが哲學の開祖であるのに、當時異端邪説を唱へ、ギリシヤの神々を輕侮し青年を蠱毒すると云ふ理由で、死刑に處せられたのは、抑、哲學と宗教とが反目した著しい例である。その後、中世に至つて哲學は宗教の擁護者となり、兩者は調和したのであるが、近世に至つて宗教は非科學的だと云ふので、又その調和を失つた。思ふに、近世に至り、著しく發達したのは科學殊に自然科學であるが、この自然科學の任務とする所は分析的吟味である。神を分析して見れば、神の存在は信ぜられない。何故かと云ふに、神は論理的に認

識せられるものではないから。

然らば宗教は科學の發達に依つて遂に絶滅すべきであるか。科學は知識の部分的統一であり、哲學は知識の全一的統一である。何れにしても知的所産である。而して知は人生の一部分である以上、科學や哲學の説明は人生の全部ではない。又人には情意があり、現實のみならず未來もあり、不可知の部分もある。それに理論的説明のみの哲學では、人生の全部を解決することは出来ない。

かく宗教は哲學とその本領を異にするが、その根柢には共通點がある。即ち哲學は驚異を母として生れたもので、その極致は知的不安を去るのである。宗教の目的は安心立命であるから、その出發點は不安である。不安は即ち驚異であるから宗教も哲學と出發點に共通點がある。而してその到達點は哲學は知的過程により安定統一の情態に進み、宗教は情意的過程により安心立命に到る。故にその到達點にも共通點がある。併し宗教は宗教として、哲學で味ふことの

Göthe.

(1749-1832)

出来ない點もある。それでゲーテは宗教的生活を讚美し、「人は無限の神秘に一身を委ぬる時ほど榮光を強く感ずる時はない。宗教的境地は人類生活中最も幸福なる瞬間である。有限の人が無限の神の懷に抱かれるのであるから。」と云つて居る。こゝに宗教生活の眞味はあるが、哲學そのものも亦人知の要求を満す絶對境がある。それでこの兩者は相せめぐべきものでなく、兩者共に存すべきものである。カントはそれで知と信とは全然異なる作用で各自個有の領域があり、共に人生の根柢に存する要求に基づく。されば兩者は相並んで成立し得ると云つて居る。

かく兩者は共存する立場を以て居るが、この共存すべき哲學や宗教は決して過去及び現在の哲學や宗教を唯一のものとして主張するのではないことを知らねばならぬ。

總收結 (現代哲學大觀)

以上哲學に關する一般的知識を述べたが、本書の總收結として現代哲學の大要を叙し、以て現代の哲學傾向を紹介する。

現代哲學を大觀すれば、現實主義の哲學と理想主義の哲學とに大別することが出来る。

現實主義の哲學

(一) 現實主義の哲學

現實主義は現實的事實や確實なる經驗事實に重きを置き、現實生活の進歩・發達を圖らうとするのである。これに科學萬能を唱へたコントの實證主義やサン・シモン、ロバート・オーエン、カール・マルクス等の社會主義哲學や、ウキリヤム・ジェームス、ジョン・デューイー等の實用主義の哲學がある。實證主義は第一篇の第三に述べて置いたから、それを略し、それ以外に就いて略述する。

る。

Karl marx. Robert Owen.
(1818-1883) (1771-1858)

剩餘價值論

サン・シモンは労働と教育とは人の天賦の權利であると云ひ、人道主義を主張した。ロバート・オーエンは慈善的な人道主義的な立場から、多數労働者の境遇を救済し改善せようと考へた。然るにカール・マルクスに至つて、今迄の社會主義に科學的根據を與ふるに至つた。マルクスは精神文化の基礎は經濟生活であると考へ、在來の理想主義に反對して唯物論の立場から、物質生活の改善を企てたのである。即ち彼れは法律・政治・宗教・道德・藝術等の觀念的形式は經濟生活に制約せられると云ふ。それが彼れの唯物史觀である。されば精神生活は獨立自存の力はなく、經濟生活の爲めに動される浮草の如きものである。猶彼れは有名な剩餘價值論を唱へて居る。それによれば、物には交換價值と使用價值とある。日光や空氣の如きは使用價值はあるが交換價值は無い。然るに米・麥の如きは使用價值も交換價值もある。而して交換價值はその物に要

した勞力に依つて定まる。然るに資本家は勞働者に、その勞働に對する交換價值だけの賃銀を支拂へば利益がないから交換價值以上に勞働せしめる。例へば日給貳圓に對して六時間働けばよいのに、それを八時間働かせる。さうすると、二時間の勞力に對する賃銀だけが資本家の利得となり、剩餘價值となると云ふのである。随つて資本家は成るべく安い賃銀で多くの勞力を要求し、勞働者は少ない勞力で多くの賃銀を欲する。是に於て勞資の階級争闘が起ると云ふのである。

William James.
(1842-1910)

實用主義

以上は社會主義者の現實主義であるが、次に實用主義者がある。その代表者はジエームスやジュエーで、その説は人の知るプラグマチズム (Pragmatism) である。

その説く所は、一言すれば實行本位の哲學である。その根源は英國の功利主義で、これが米國に發達して實用主義となつた。その哲學の目的は實利であ

り、實際的・實用的であり、人生の幸福である。唯理論者や主智論者は理性又は理智の生活を人の生活であると考へるのに對し、プラグマチストは情意的な實行作用を人の根本生活であると主張する。何となれば、意識の本體は理智と云ふよりも、寧ろ感情・意志の作用であるから。かくて彼れ等は主情意主義に立つたから實行本位の哲學となつたのである。

かく實行本位に考ふる所から、主觀生活よりも客觀生活を重んじ、客觀的結果に重きを置いた。されば彼れ等は主觀生活を空想生活となし、實利的客觀生活を尊重したのである。

この立場から認識論に於ては理想主義の先驗論にも、普通の經驗論にも反對した。即ちこれ等は何れも實行を離れ、認識を認識として考へて居る。然し眞の認識は實行を離れて存するものではなく、實行の爲めに生じたものである。即ち知識は實行の道具であると云ふ知識の道具觀を唱へた。而して眞理の標準

に就いては、唯理論や經驗論に反對し、實用又は結果を以て眞理を決定する。換言すれば、眞理はその結果が有用なるものと云ふことであると云ふのである。かく有用を標準とするから、その眞は有用の程度に依つて定められる。随つてその説は相對主義である。

猶、この現實主義に英國のバートランド・ラッセルの自由主義がある。彼れは社會改造主義者で、人の自由を束縛するやうな國家を非とし、自由を尊重するやうな國家の出現を理想とする。されば、彼れは過激主義の如き超國家主義ではなく、穩健な立場にあると認めねばならない。

理想主義の哲學

(二)理想主義の哲學

現代に於ける理想主義の哲學につき、金子博士は科學的理想主義・倫理的理想主義・新カント派・論理主義の哲學の四に區別せられて居る。

科學的理想主義はヴント・ベルグソン・ブートルル等の哲學で、これ等の學

Wilhelm Wundt.
(1832-1920)

Henri Bergson.
(1859-)

不斷に流動

者は何れも精神現象を物質現象と區別して考へ、精神現象にそれ自ら特有な特徴があると見て居る。即ちヴントは主情意論者で、精神現象を活動そのものと見、物質現象は量的に、精神現象は質的に測られると云つて居る。又物質現象には價值觀念はないが、精神現象は價值的に判斷せられ、前者は機械的・必然的であるのに、後者は目的觀に依ると云つて居る。ベルグソンは精神現象を流動又は流續と云ふ概念で説明した。即ち物質現象は本質として靜止であり不變であるが、精神現象は作用であり、過程であり、變化であり、成長である。然し、精神現象は流續であるから、水の流れの如く、連續して一全體を成して居ると云ふのである。是に於て、精神生活は經驗を積んで成長増大するから創造的進化を本體とするのである。而してかくすることが不斷に流動して已まない生命の力であると云ふので、彼れの哲學は生命哲學と云はれる。ブートルルは精神現象を一種の自由な活動と考へた。物質現象は必然的現象で、量的變化

である。然し、この大自然にはその裏面に一貫した神秘的な精神現象がある。つまり、大自然の現象を内観すれば、神の微妙な創造活動が行はれて居ると云ふのである。

倫理的、理想主義は倫理・道徳を中心問題とする價值哲學である。これにオイッケンやリップス等がある。オイッケンの哲學は宗教的で、現代文明を精査し、人に安心と満足とを與へることを目的とした。彼れは人が現代文明に不満を抱くのは、人に精神化又は人格化と云ふが如き内面化の要求があるからである。この内面化の要求は遂に停止する處を知らない絶対無限の要求である。されば、これを絶対欲・無限欲と云つてもよい。而して吾人がこの絶対無限なる内面化の要求を自覺する時、眞實なる自我即ち普遍的、大我と云ふ人の姿を見出すと考へた。かく吾人が絶対無限の要求を爲すことは絶対無限の世界があるからであると觀じ、そこに精神生活の實在を主張したのである。この精神生活即ち

Rudolf Eucken.
(1846—)

Emile Boutrous.
(1845—1921)

絶対・無限の世界の生活は、絶對的に統一せられて居る一大生命で、それは即ち神である。是に於て、彼れの哲學は宗教化したのである。リップスは人格價值説を説いたのであるが、その説は一面科學であり一面哲學である。彼れは價值を人格價值と物件價值との二種とし、物件價值は人格價值に從屬すべきものとし、理想主義を主張した。然し、彼れは生活肯定即ち自然生活の肯定をも爲し、人間自然の本性を發展させようとして居る。これが普通の理想主義と異なる所である。

新カント學派には所謂マールブルヒ學派（マールブルヒ大學を中心とする）と獨逸西南學派とある。前者にはコーヘンやナトルプがあり、後者にはキンデルバントやリップケルト等がある。これ等は何れも「カントに返れ。」を標語とし、先驗理想主義の立場から、一切の文化現象を説明せようとするのである。

マールブルヒ學派のコーヘンは純正哲學に傾き、ナトルプは教育問題や實際問

Hermann Cohen.
(1842—1918)

題に傾いて居る。これ等の諸説を略述することも困難であるから、極めてその大要に止める。コーヘンは哲學を、理性の學と云ひ、理性を思惟・意志・感情とに分ち、それ等は各先驗的創造活動を本質とするから、その意味で純粹思惟、純粹意志、純粹感情に區別せられる。この純粹と云ふのは先驗的な許りでなく、創造的意味が含まれて居る。而して、理性の活動が文化を産むので、その文化は體系的である。それで哲學は體系的文化の學であるとも見られる。

コーヘンの哲學は主としてカント哲學の徹底であつたと云はれるが、獨逸西南學派はカント哲學に立ちながら、哲學に新しい解釋を試みた。即ちキンデルバンドが哲學を以て價值の學としたとであるが、このことは既に價值論の章で述べて置いた。リッケルトもそれと大差はないが、彼れは哲學を「全體としての世界觀。」と云つて居る。世界には價值も實在もある。然し、實在を實在として取扱ふのは科學の任であり、實在をも價值批判的に取扱ふのが哲學であると云

ふ。これがリッケルトの考であるから、その意義はキンデルバンドの意義よりも稍廣いだけで、その本質の傾向が異なる譯ではない。

この獨逸西南學派に特に注意すべきことは歴史哲學を高調したことである。

歴史哲學はこの派特有のものではないと云はれるけれども、在來の歴史哲學を現代的に發達させたことは認めなければならぬ。先づキンデルバンドによれば、廣義の科學を自然科學と歴史との二種とする。自然科學は一般的な普遍的な抽象的な概念的な現象を取扱ひ、歴史は特殊な具體的な個々の事實を取扱ふ。即ち自然科學の物理學は電氣・光・力とか云ふ様な普遍的、抽象的な概念を取扱ふのであるが、歴史は明治時代とか江戸時代とか、その時代に於ける具體的事實を取扱ふのである。されば、この兩者は全然異なる區別がある。然るに今迄の學者は自然科學と精神科學との二者に區別して居る。所謂精神科學も彼れの云ふ自然科學と異なる所はない。何故かと云ふに、所謂精神科學と云は

れた心理學に就いて考へるのに、心理學は知・情・意と云ふ抽象的・概念的の現象を研究するのであるから、その本質は彼れの云ふ自然科学と同様である。故に彼れの考によれば、在來の自然科学と精神科學との區別は無意味であり、科學は自然科学と歴史とに區別すべきであると云ふのである。

かく科學を二大別した考から、哲學をも自然哲學と歴史哲學との二方面に區別した。即ち自然哲學とは自然・精神の兩面に關する現象を、一般的に靜的に論究する哲學であり、歴史哲學は具體的・特殊な歴史的事實を全體的に批判する哲學である。換言すれば、歴史哲學は文化史哲學である。それは文化は歴史であり、歴史を有するものでなければ文化でないから。哲學をかく二區別することはカントも注意しなかつた點であるが、今後の理想主義は歴史哲學を説き、カントの缺點を補はなければならぬと彼れ等は云ふのである。

リッケルトの思想もキンデルバンドの思想に似て居り、自然哲學は抽象的に一般法則を明かにするところであり、歴史哲學は具體的・特殊な事實を取扱ふのである。然し歴史哲學は個々の事件を部分的に取扱ふのではなく、その個々の事實から全體の意義を明らかにするのであると云つて居る。この點はキンデルバンドに一步を進めたのである。

論理主義はフッサール等の學說である。この派に於ては、認識論に於て論理主義に立ち相對主義に反對して居る。思ふに現實主義は認識論に於て相對主義であり、蓋然的である。然るに理想主義は絶對主義であり、先驗主義であり、普遍妥當性を主張する。然る時に、論理主義はかの相對主義、蓋然主義に反對する。何故かと云ふに、認識が蓋然的なものであれば、認識は疑はしいものとなる。かく認識が疑はしいならば、その認識が疑はしいと云ふことも疑はしいことになり、遂に認識の破壊論とならざるを得ない。又真理は無いと主張することに就いて考へて見れば、真理が無いと云ふことが真理であるならば、こ

の眞理が無いと云ふことを眞理することも眞理で無い。然るに、眞理が無いといふことが眞理であるとするれば、その眞理が存在するようになる、これは矛盾である。次に又眞理が相對的であると云ふことは、それは眞理でもあり、眞理でも無いと云ふことになる。随つて相對主義は破壊主義であり、虛無主義であり、正しい認識論でないといふのである。

論理主義はかゝる論理により、普遍妥當性を認めて居る。

以上は主として金子博士の現代哲學概論に依つて述べたのであるが、到底現代哲學を精細に盡すことは出来ない。又本書はそれを目的として居るのでもない。唯現代哲學の傾向を知る一助にしたのであるから、詳しくは同書なり、その他の著に就いて研究せられんことを望むのである。

猶以上は歐米に於ける現代哲學の傾向で、我が國の哲學傾向は概して歐米のそれと似て居るが、我が國には西田博士の體驗主義の哲學などもある。それ等

の學說に就いては各の著に依つて研究せられたい。

最後に一言することは、私が本書を爲したことは極めて雜然たる哲學知識を羅列したに過ぎないことである。されば自己の哲學は無いと云ふ非難があるかも知れないが、私には自己の哲學などと紹介すべきものは無い。而して本書は唯一一般人の哲學需要の感に應ずる爲めに草したのであるからその點は十分諒とせられたい。

哲學の要領 終

大正十四年三月 十日印刷
大正十四年三月 十五日發行

定價貳圓貳拾錢



不許
哲學の要領
複製

著作者 橋本文壽
發行者 大葉久吉
印刷者 吉田松次

東京市日本橋區本銀町三丁目
東京市牛込區市谷加賀町一丁目十二番地

發行所 東京市日本橋區本銀町三丁目
振替口座東京二八〇番 東京寶文館
關西專賣 大阪府西區阿波堀通四丁目
振替口座大阪四三番 株式會社 大阪寶文館

印刷所 株式會社秀英舎

東京實文館發行書目

京都帝大教授 朝永三十郎著 (縮刷改版)

增訂 哲學辭典

布裝全一册
定價金三圓五十錢
送料金十八錢

本書は廣義に於ける哲學上の術語を蒐め之に詳細なる解説を施したるものにして記述事項の廣範圍に涉れると解説の妥當なるとに依りて斯學研究者が机上必備の伴侶として出版以來好評噴々己に數版を重ねるが今回携帶の便を圖り四六版に縮刷し定價を低廉にして讀書界の高需に應ず幸に續々愛讀を賜へ

東北帝大教授 篠原助市著 (縮刷改版)

教育辭典

四六判布裝
紙數八百餘頁
定價金五圓八拾錢
送料金拾八錢

著者六年間の苦心に成れる努力の結晶にして獨逸サンデルの辭典に勝るとも劣らざる自信の下に成れるもの、収録の語數二千有餘、既刊類書の何れよりも多く、且終始著者一人の執筆に係るが故に記事に重複無く敘述の繁簡宜しきを得、又辭典の本領たる穩健中正を旨とし妄に著者の私見を加へざるは本書の特色なり。出版以來絶大の好評を博し數萬部を賣盡したるが、今回携帶に便し定價を低廉にせん爲め縮刷して刊行す。速に一本を机上に備付けられよ。

東京實文館發行書目

京都帝國大學教授 文學博士 黒田源次著

心理學の諸問題

布裝全一册
定價金四圓五拾錢
送料金拾八錢

心理學界に於ける邦人の著作にして本書の右に出づるものありや、本書は實驗心理學界の權威者黒田源次が十數年間の研究に成れる努力の結晶にして、心理學界に於ける有らゆる問題を捉へてその蘊奥を傾倒し、世人の言はんとして欲してまだ言はざる所を徹底的に闡明せられたるもの、蓋し邦文心理學中の白眉にして、又實に世界的名著たるを失はず。我が心理學界は本書を得て始めて一大光明を見出すの感無くんばならず。

米國倫理教化學校校長 アンドラー 著
松山高等學校教授 藤井章 譯

社會改造の哲學

布裝全一册
定價金參圓五拾錢
送料金拾八錢

本書は米國紐育倫理教化學校創立者で世界的に名聲ある倫理學者アンドラー氏著 an Ethical philosophy of Life (1919) を翻譯したものである。アドラー氏は一面理知の人で深くカント哲學を研めその倫理法則としてゐるが、他の一面は眞摯なる實際家として自ら倫理教化學校を設立して人間各自の人格向上、社會國家の發展に寄與する所多大である。本書は全體を四編に分ち、第一編には著者自身の經驗とヘブライの宗教、エマーソン、耶穌教及び社會改造運動、第二編には哲學上の理論、第三、第四編には倫理運動の應用的方面を述べてゐる。所説は極めて穩健中正で、毫も獨斷の嫌がない。實に現時の様な社會運動の日に逐うて激しく而も平易流暢で、毫も譯書の臭味がな。倫理學研究者の好參考書として將た社會運動に關與する人士の絶好指針として推奨するを憚らぬ。

東京寶文館發行書目

近世に於ける「我」の自覺史	文學博士 朝永三十郎著	布裝一冊	定價金三圓五十錢 送料金十八錢
社會學的研究	文學博士 高田保馬著	布裝一冊	定價金三圓五十錢 送料金十八錢
佛陀の最高哲學とカントの哲學	名教中學校長 龜谷聖馨著	布裝一冊	定價金一圓五十錢 送料金十二錢
增訂最新論理學要義	文學博士 今福忍著	布裝一冊	定價金三圓八十錢 送料金十八錢
倫理學演義	文學博士 吉田靜致著	布裝一冊	定價金六圓五十錢 送料金二十四錢
倫理學要義	文學博士 吉田靜致著	布裝一冊	定價金四圓八十錢 送料金十八錢
倫理學概論	東京高師教授 荻原擴著	布裝一冊	定價金四圓五十錢 送料金十八錢
國民道德要領	吉田靜致著 藤本慶祐著	布裝一冊	定價金二圓五十錢 送料金十二錢

東京寶文館發行書目

道徳の改造	ジョンヂェウイ著 今泉浦治郎譯	布裝一冊	定價金二圓八十錢 送料金十二錢
生命の文學	東京帝大講師 松浦一著	布裝一冊	定價金二圓五十錢 送料金十二錢
文學形態論	モオルトン原著 蘆田正喜譯	布裝一冊	定價金二圓五十錢 送料金十二錢
批判的教育學の問題	文學士 篠原助市著	布裝一冊	定價金三圓五十錢 送料金十二錢
文學と教育上の諸問題	廣島高師教授 佐藤熊治郎著	布裝一冊	定價金四圓二十錢 送料金十八錢
文化と自然科學	理學士 石原初太郎著	布裝一冊	定價金二圓三十錢 送料金十二錢
社會學的研究(增訂版)	文學博士 高田保馬著	布裝一冊	定價金三圓五十錢 送料金十八錢
カント研究	廣島高等師範 教育研究會編纂	布裝一冊	定價金二圓 送料金十八錢

東京寶文館發行書目

東京帝國大學教授
東京高等師範教授

文學博士吉田靜致著

道徳の原理

本書は著者の持説たる「特殊即普遍主義」を徹底的に高調せるもの、著者の精緻なる大思想は益々圓熟し、本書に至つて蕙朶一時に開くものあり。讀者若し一たび本書を繙かんか、人性に起り來る一切の困難問題を容易に解決するを得ん。現に吾人を悩ましつゝある國際問題も労働問題も政治問題も社會問題も此の「特殊即普遍主義」に眼を開くに因つて始めて解決の鍵を握るを得べく、否らずんば、未來永劫の災禍として吾人を苦むるに至らん。

布裝全一册
定價金三圓八拾錢
送料金拾八錢

東京帝國大學教授

文學博士宇野哲人著

儒學史（上卷）

宇野博士が畢生の心血を注いで大成せられたる儒學史の大著は、萬世不朽の寶典として好評噴々と

久しく仰望せられたる宇野博士著儒學史成る博士が支那哲學の研究に於て第一人者の定評ある事は周知の事實なり。今や二十餘年の歳月を費し、幾千卷の書冊を讀破し、博士が心血を傾注せられたる儒學史の稿成り、先づ其半を刊行して世に問はる。上は唐虞より下は漢唐に至る迄巨細洩らさず、實に學界の津梁、不朽の寶典なり。

布裝全一册
定價金五圓八拾錢
送料金拾八錢

536
62

14年 6月 12日

湯淺	野澤	湯淺	野澤	湯淺	野澤	湯淺	野澤	湯淺	野澤
野澤	湯淺	湯淺	野澤	湯淺	野澤	湯淺	野澤	湯淺	野澤
湯淺						湯淺	野澤		

調査濟

終

