

早稻田大學卅六年度
文學部教育科基礎講義錄

哲學綱要

桑木巖翼

62

62-388



•1200701680772•

388

帝國圖書館藏



始



文學博士 桑木嚴翼述

哲學綱要



早稻田大學出版部藏版

哲學綱要目次

第一章 哲學の由來

- 第一節 哲學思想の發展……………一
- 第二節 學としての哲學……………一五

第二章 哲學の概念

- 第一節 哲學の形式(上)……………二九
- 第二節 哲學の形式(下)……………四五
- 第三節 哲學の内容(上)——科學の分類……………六五
- 第四節 哲學の内容(下)——哲學の分類……………七九

第三章 哲學の構成

- 第一節 哲學の方法……………九七
- 第二節 哲學の態度(上)……………一一三
- 第三節 哲學の態度(下)……………一二七

第四章 哲學の問題

第一節 知識哲學の問題……………一四九

第二節 自然哲學の問題……………一七〇

第三節 人生哲學の問題……………一八七

哲學綱要目次

哲學綱要

凡例

一 本講は哲學の大體を述べやうとしたもので哲學概論と普通に稱せらるゝものと實質に於て少しも違はぬ。たゞ哲學概論と名づけた書が既に講者の著述として出版せられて居る故之と區別する爲に哲學綱要と名づけたのである。

一 同一の事を同一の人が餘り距つて居ない時に書けば、勢前後類似のものになるとを免れないが、成るべく彼此重複しないやうに努めた。従て前の著書に詳述したとて本論に重大な關係を有つて居らぬ所は成るべく畧した。然し

必しも前書によらずとも此講義だけで完全なものとなるやうにするとは固より當然の事と思ふから、折々は重複を避けることが出来ない。

一 前の著書に於て足りない所や、また多少前と考方を異にして來た箇處などは、成るべく此講義に於て補ひ改めるとにした。組織や材料に於ても前とは異にした所も多い。

一 本講を見る際には常に傍に何かの哲學史を置いて彼此對照せられることを望む。然し本文の中間と未知の學者の言などを引用してあつても初學の讀者は必しも強て其解釋に勞力を費すに及ばぬと考へる。

明治三十五年九月

哲學綱要

文學博士 桑木 嚴 翼 講述

第一章 哲學の由來

第一節 哲學思想の發展

今日吾人が「哲學」と譯して居る歐洲語「*Philosophie*」(Philosophy)は既に希臘の古代から使用せられたのであつて、其の時既に此名稱を帯びた知識は儼然たる學問の性質を備へ、爾後其系統は綿々として絶ゆることなく今日に傳はり來つて居る。之を種々の科學に比較すると其學問並びに名稱の舊い事は敢て辨ずるまでもないことであらう。然し「*Philosophia*」と云ふ言葉は俗傳では紀元前六世紀の哲人ピタゴラスの初めて用ひた語であると云ひ、或は之は誤まりで寧ろ其より百年程後のソクラテースこそ此語を眞に用ひた人であると云はれて居るが、「*Philosophia*」と云ふ名稱に包括せらるゝ學問、其ものは其の名稱よりも早く發達して居つた。

否、更に一步を進めて云へば哲學の中に含まるゝ思想は哲學と云ふ學問よりも遙か以前に存在して居たのである。元來哲學は一口に云へば世界(存在物全體)の根底に横はる原理を究明せんとするものであるが、此の如き事業は何れの時に於ても多少思慮ある人の考に浮ばざるを得ない所であつた。ショーペンハエルの最も巧に此間の消息を説いて居る。其説によると、凡て人間以外の物には一として其自己の存在に就て不思議と云ふものはない、彼等は皆自己が存在して居るのは當然の事で別に珍らしい事とも覺らぬ、然るに人間には意識が發達し理性が現出して來た爲め、終に進んで此存在の大問題を顧慮する様になつた。殊に存在の傍には死滅と云ふ事がある、折角辛苦した事業も三寸息絶ゆれば空しく水泡に歸せねばならぬ。我等は何に由つて此の不安心なる苦痛多き世の中に立つてゆかうか、是れ最も眞面目に人を動かす大問題なのである。即ち此心情、此驚駭、怪異の念、是が人に特有なる哲學、需要の念(形而上學の需要 *Bedürfnis einer metaphysischen Need of a metaphysic*)を喚起す原因である。故に古のアリストテレスも其著「形而上學書」の開卷に「古今を問はず人は驚駭によりて哲學を始む」と記した。(プラトーンも亦驚駭は哲學者の特有性情

てであると云つて居る。而して人々の最も驚き訝る點が生死の大問題に歸することは、古今の哲學說或は宗教々義が何れも靈魂不滅の説、即ち死後猶生活を繼續するを得べしと云ふ教を説かないものがないのを見ても分る。固より神の説なども屢宗教中には説かれて居るが、皆靈魂不滅を説く爲に假定されてあるので、いくら神があつても靈魂不滅を説くことが出來ない様なら、其教にはとうに人心が離れて仕舞ふのである。此の如く哲學は何人も要むる所であり、又何人にも考へらるゝ所であるに、古來二種の階級があつて専有獨占しやうとして居る、一は即ち僧侶で、一は即ち哲學教授である、哲學教授は其昔し希臘で初めて哲學で口を糊した「ソフィスト」より現今の大學教授までを指して云ふので、彼等は眞正の哲學者の様には哲學の爲に生活しやうとはせず、哲學によりて生活しやうとするものである。然し眞の哲學は是等を離れて存在して居る、即ち眞の宗教、眞の哲學は即ち是れて、是等は古より既に人々の心性と結合して居るものである。云々。

ショーペンハエルは以上の所論を自家獨得の哲學說(意志形而上學)や、厭世觀から敷衍して居るが、上には單は其大意を成るべく其特別の學說と離して抄出した。

即ち其説の如く哲學は實に驚駭によつて起るものである。驚駭は疑惑を喚び、疑惑は解釋を促かす故に哲學はプラトーン、アリストテレスの如く驚駭によりて起るとも云ふべく、又デ、カ、ル、ト、マ、ヘ、ル、バ、ル、トなどの言ふた通り^(註)疑惑によつて生ずとも見るとが出来る。而して世界中最も明な事、又最も分らぬ事、即ち我が存在する事と我が死滅する事とは實に哲學需要の主因であるとすれば、他の問題はとにかく、此點に於て哲學的思想が何人にも共通であるべきとは敢て論ずるを俟たぬ。哲學の問題は實に人々の平生經驗する所にあるのである。眼ある者に見るなど云ふ事が間違であるなら、意識の明な人に哲學思想を有つなど云ふ事は無理な事と云はねばならぬ。哲學などいふ學問も名稱もない以前から、哲學思想の存在して居るのは毫も怪しむに足らぬ。哲學は實に人と紀元を同じくすと云ふべきであらう。

然しながら驚駭のみでは哲學思想の由來を説くに足りぬ、固より真正の驚駭であれば、自然次に言ふとを含むであらうが、事を明白にする爲に更に詳説を加へて置く。それは人が箇々の事實より一般の性質を探り出す作用を具へて居る事である。

ある。此點に關してやはりシェンハ、エルが説いて居るが曰く。人の特有なる哲學的素質天稟はそれが日常普通の事柄に就いて驚駭するを得、之によりて經驗の一般性を其問題とする機會を作るとにある。然るに諸科學(實學 Realwissenschaften)の徒は探出した珍奇の現象にのみ驚駭し、之を既知の現象に還元して解釋するを問題として居る。人の知力が低ければ低い程自己の存在に就て不思議に感ずる事も少く、幾分か動物的自然的状態に近いが、知力が高度の發達をなすに及びて眞の哲學的驚駭を起すに至る、云々。此言によると哲學的思索にも多少程度がある様であるが、何人にも其素質があるとを否定して居るのではあるまい。實に人は多少箇々より一般に進む作用、即ち概括作用を始終試みて居るのである、時としては僅に一二の事實から大膽な概括を爲す者も少なくない、而して之れが知力の程度の低い者に於て反て之を見るのである。僅に食に飽けば世の中は樂なものだと概括し、僅に意に満たねば世の中は苦しいと直に一般論を立てるなどは能く見る所だ。箇々特殊を見て一般普通を求むるは殆ど人の本性と云つてもよからう。而して此本性が前の驚駭と相俟つて人を哲學的思索に導くのである。實に此點から

人を形而上學的動物(Animal metaphysicum)といひ得るのである。

六

人が如何に驚駭の念に驅られ一般の理を求むるに切なるかは、苟くも知識の進んだ民族の中には必ず神話と俚諺とがあつて、人々の心情を撫慰し行爲を支配するを見て知ることが出来る。此事に就ては拙著「哲學概論」第一章而して其神話に於て天地間の現象を神祇の戯に擬したり、俚諺に於て人間社會の是非善惡を簡短に諷したりするのは、必しも智者識者の業と限らぬから、是等を民衆的哲學と名づけても適當ではあるまい。ショーペンハエルは宗教を民衆形而上學と云ひ、俚諺を民衆智慧と云つた。然し此民衆的哲學をして最深奥ならしめ、最沈痛ならしめ、又最も多趣ならしめるものは種々枝葉の問題は差し置き、如何しても生死の大問題でなければならぬ。古より高僧智識と稱せらるゝ人々が此一大事を感得すと云はれて居るのは即ち此點に關する悟道を開いたのに外ならぬ。それで此問題を解釋するには先づ一切存在の空なることを觀破するのが順序となつて居る様だ。「傳道之書」にある通り、空の空、空の空なる哉、都て空なり。日の下に人の勞して爲す所の諸の動作は其身に何の益かあらん……夫智慧多ければ憤激多し、智識を増

す者は憂患を増すと煩悶しなければ真理の幕は開かれぬ。「約百記」に記された如く、「我が生れし日亡びうせよ、男子胎にやどれりと言し夜も亦然あれ……何とて我は胎より死て出ざりしや、何とて胎より出てし時に氣息たえざりしや、如何なれば乳房ありてわれを養ひしや……」と大懊惱の聲よりぞ神を覚めることが出来る。「諸仁者。是身無常無強無力。速朽之法不可信也。爲苦爲惱衆病所集。諸仁者。如此身、明智者所不怙。是身如聚沫、不可撮摩。是身如泡、不得久立。是身如焰、從渴愛生。是身如芭蕉、中無有堅。是身如幻、從顛倒起。是身如夢、爲虛妄見。是身如影、從業緣現。是身如響、屬諸因緣。是身如浮雲、須臾變滅。是身如電、念々不住。是身無主、爲如地。是身無我、爲如火。是身無壽、爲如風。是身無人、爲如水。是身不實、四大爲家。是身爲空、離我所。是身無知、如草木瓦礫。是身無作、風力所轉。是身不淨、穢惡充滿。是身爲虛偽、雖假以澡浴衣食必歸磨滅。是身爲灾、百一病惱。是身如丘井、爲老所逼。是身無定、爲要當死。是身如毒蛇。如怨賊。如空聚。陰界諸入所共合成。諸仁者。此可思厭。當樂佛身。」維摩經「卷一」と説いた維摩詰なればこそ無量方便を以て衆生を饒益するに至るなれと思ふ。大悟道は大疑惑から産れる。

大淨樂は大悲哀を経て生ずるものである。生死の謎の芽から厭世の悲觀の華を開き、こゝに始めて高上なる哲學思想の實を結ぶといふのは必しもショーペンハエール一人の見方ではない。

さて上來、哲學思想は「存在」に關する驚駭から人の心中に起ることを「明にしたが、我々は猶進んで其思想の内容を仔細に吟味せねばならぬ。我々が或る事に對して驚き訝かる心を鎮めやうとするには、先づ其事の性質因縁等を眼なく明に了知するを要する。暗中に何か物を認め、何物であらうか、驚き惑うて心安からぬ、此場合には早く火明を求めて其の犬であるか、人であるか、乃至怪物であるかを確に知るのが肝心だ。「存在(生)と其裡面の滅亡(死)此不思議の疑念を霽らすにはあらゆる存在を統一する根本原理を探り求め、知識の根據を確定せねばならぬ。根本原理(根底)は何所にあるか。我々の日常見聞、經驗する存在物の世界の奥に、或は其外に、眞正の存在物があつて其が根本原理となるのであるか。或は經驗世界の外に何等の存在物もない、根本原理は即ち諸存在物の中にあるのであらうか。今假りに希臘の二大哲人の言を比較すれば、プラトンは哲學を以て「實在の認識」即ち常

住不變昧の認識であると云ひ、アリストテレスは事物の原因及原理の研究と看做した、彼は前者を代表し、此は後者を現示して居る。是等の論議は種々に分歧し、間極端に流れるものもあるが、今此には其詳細に立ち入る必要はない、ただ「存在の根底」を何所かに求めることが哲學の任務であることを豫料して置けば充分である。其根底の所在に關する説が區々なるのみならず、其根底の研究にも種々の順序方法があるであらう、是等はそれ／＼哲學の部門を形成するものであるが、此には總括して皆「原理の研究」と名つけて置かう。此の「原理の研究」によつて我々は世界事物の存在の眞正の意義を悟り、人間の有爲轉變の眞に已むべからざるものあるを知るのである。因より其原理に深淺の別はあらう、是に於て或哲學は幽玄といはれ、或學説は膚淺と譏られる。然し何れも皆其人の智力に相應して其人の驚きを和めるものであつて、其點に於て一種の哲學思想(哲學とまで云はれずば)と稱せらるゝのに妨はない。此の如くして我々は世界の一般原理を知り、之と共に諸科學研究の根據を得、而して同時に世の中を訝る念即存在の謎を、少なくとも「智識の點に於て解釋することが出來て、智力上に満足を得るのである。

然しながら人は單に智力のみを有つて居る動物ではない、情意の作用も智力と同一の勢力を有して居るから之にも満足を與へねばならぬ。殊に驚駭は感情であるから、たとへ何程存在の原理を究め盡しても猶不安心の情があつた場合には如何ともすることが出来ぬ。是れ即ち哲學思想が第二に宗教道德の形態を取つて實踐に關係する所以である。我々は單に生死の理を明らめるのみならず、此生死の大海にあつて自家安住の地を定めるとを求め、智的探究からは我々はたゞ生死に惑はない事が出来る、然し如何に此世界に處すべきか、人生の歸趣は如何、一言すれば至善とは如何、是れは純然たる理論的探求以外に人の注意を促かすに足りる問題である。此問題——實踐的問題を解釋する爲には、勢前の智識だけでは不完全を感じて或は信仰に奔り、或は感情に赴く者もあらう。是等の諸論法については今此に批評するに及ばないが、とにかく哲學思想は此方面に於ても發達すると示せば足りるのである。希臘哲學に於ても古代には理論的研究が盛であつたが、末世に至りストア派、エピクロス派などは實踐にのみ重きを置いた。支那の哲學思想も其大部分は此方面に向つて發達をして居る。此問題の解釋法に

異説があるのみならず、其問題を重要視する度の如何にも異論はあらう。或人のやうに哲學は此方面に限ると論じたらば随分反對も多からうが、哲學思想の完全なる發達は此方面にも圓滿な解釋を與へることを要するといふのは疑ふ能はざる所である。

此の如く哲學的驚駭は一方には存在の理を明にして知力的悟道に達し、一方には存在の道を講じて情意的満足を得て、此に始めて哲學思想となり、哲學といふ儼然たる知識の系統になるのである。キント、バルバントは其著「哲學史」序論に古今哲學の變遷を稽へて、初め哲學は希臘の古代には「智の追求」と云ふ理論的意義を有つて居たのが漸次其末世に至つて「學理的基礎に立てる處世術」といふ實際的意義に變じ中世に於ては「宗教々義を學理的に建立構成辯護すること」となり、近世の初には宗教の出世間的教説に對する「世間智」の義となり、更にカント以來「理性の批評的自家考察」といふ玄妙なる任務を得來つた、と簡明に而かも的確に總括して居るが、つまり歸する所は哲學の理論的及實踐的兩方面に於て交互に發展して居ることを明にしたのである。ゼントは又其著「哲學之體系」及近著「哲學概論」に於て、哲學が

科學の一般原理を論ずる側と人生價値の問題を論ずる側即ち「智識學」と「至善學」との兩面へ發達することを示し、其の何れかに偏した哲學も歴史上學ぶ事であるが、然し兩者は反對した見方ではない、寧ろ歴史上勢力ある哲學説は同時に兩目的に近づくことを求むるものであると説いて居る。例へばプラトーンの哲學の如き希臘古代の哲學を初めて形成して後世に大影響を與へたものは、一方には當時の科學智識体系を大なる統一体に集成すると共に、其最後の標的は人を存在の艱難害惡より高めて又同時に宗教的需要に邂逅する世界觀を獲得するにあつた。其他アリストテレスからカント、ヘーゲルに至るまで皆然り、故に哲學の問題については論は區々であるが、其目的については一致して居る、即ち吾人の理性の要求と吾人の心情の需要とを満たすべき世界觀及人生觀を得るに在るのである。と斯様にグントは説いて居る。其他哲學史の研究上から説を立て、居る論者は皆大抵同様な論結に達して居る。

上來哲學思想の由來と其れに關聯して其發展とを述べ來つたが、我々は論述の間に哲學思想と哲學との二語を屢錯綜して用ひたから、次に其を辨じなければならぬ。一言にすれば哲學思想の組織せられたものが哲學と云ふのである、故に哲學の内容は哲學思想のそれと少しも異なつたものでなく、從て哲學の發展を説けばやがて哲學思想のそれを明にするととなるのであるが、たゞ哲學思想と哲學とは形式に於て大に異なる、從つて哲學思想は殆ど人々に共通であるが、哲學は其割合に廣くない。哲學思想でも意識的に有つて居るものは餘程少ない、即ち多數は心の奥底には哲學的驚駭も有つて居るし、やゝ適切な解釋を下して居るが充分意識して一般問題として考へて居らぬ。然し其解釋を哲學の形にして有つて居る人に至ては實に寥々たるものである、而して形式がよく整はぬと折角の實質も破壊して仕舞ふ。是に於て我々は上來考へて來た哲學思想の意義を采として更に精密に學としての哲學(グントの所謂學的哲學、*Wissenschaftliche Philosophie*)に就て漸次論究せねばならぬ。

〔註〕(一) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. II, Kap. 17.

(11) Ditto.

(12) Aristoteles, Metaphysica, I.

(13) Platon, Theaetetus.

- (五) Descartes, Meditationes I: Herbart, Einleitung in die Philosophie.
- (六) Platon, Republica, V.
- (七) Aristoteles, Log. cit.
- (八) Windelband, Geschichte der Philosophie, § 1. (S. 1—3).
- (九) Wundt, System der Philosophie S. 1: Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 1—10.
- (十) Vergleich. die Geschichte. Werke von Zeller, Kunz Fischer, &c.

第二節 學としての哲學

前節に述べた通り哲學思想は人々に共通なもので又切要なものであるが果して之を學の形にして顯はすとを要するや否や、此事に就て少しく辨ぜねばならぬ。

本來學と云ふはスペンサーの言つた通り⁽¹⁾統合された知識「詳しくは Partially-unified knowledge」と云ふ意で、猶詳しく云はば、第一には、廣く觀察して豊富な材料を一纏めにして其の全般に通ずる立言をした概括的知識で、第二には其の知識を蒐集排列するには常に一定の方法に従ひ系統を正しくして分類をした体系的知識で、又第三には其の齊整せられた材料事實の關係を明にし、其間に存する理法を正確に確定して其事實を説明し得る合理的知識でなければならぬ。

「此事に就ては『哲學概論』第二 勿論是等は初より凡ての學に兼ね備はつて居ると云ふものではなく、又以上三件は互に對等の位地を占むべきものでもない。第二の要件を具へてから第二に進み、更に又第三に進むのであつて、かくして漸次學が進歩發達するのである。

「マックス・ミラー」が其著「言語學」の序論に其學の沿革を論じて、言語の研究は(凡

ての物的學の如く初め經驗的、唯博く言語を蒐集するのみであつたが、後發、類的に進み終りに理論的となつて近代の研究を開いたと言つて居るが、恰かも上述の三要件と同一の事である。現今に於ても、或る科學の如く餘程分類學の程度に近しいものなどもあるが、やはり多少説明を試みんとして居る。之れて今若し哲學を一の學としやうとするには、然も諸科學の上に位せしめやうとするには、其事の成ると否とは暫く措いて、是非第三の要件まで進んで居らねばならぬ。然るに説明とは普通には一の理法を他のより高い理法の一部若しくは一の場合と看做す様にすると云ふのであるが、哲學の理法の如き最高の理法を説明するには如何したらばよいか、是れ哲學に就て第一に人々の危ふむ點である。世界人生の根本問題は學的に解釋するには餘り廣漠且奥妙である。此には知識は其働きを止めて信仰に途を譲らなければならぬ、論理は戟を倒して直覺に降らねばならぬ、哲學の説明よりも宗教の悟道こそ我々の求むべき所なれ。是れ人々の直に思ひ至る所である。トルストイなどは此點から哲學を棄て、信仰に趣いた。

更に見方を轉ずると正反對な疑問が起る。今假に哲學の説明が完全に出来る

ものとしたら、此説明は從來我々の所有して居つた科學の説明に對して、何等の増加する所があるか。哲學は宗教と同じく真理即神を論究するものであるとヘーゲルは言つて居るが、又諸科學と同様の經驗を論ずるものともして居る。是れ分より成る、世界人生の全體を知るには畢竟是等に關する各個の部分を知ることに基つくものである。たとへば哲學の原理が科學のそれと部分に對する全體といふ關係をなして居るとしても、之が爲に何の新しい所が加はつた様にも覺えぬ、たゞ科學の原理を集録すれば哲學原理となるではないか。然らば哲學は自から科學から出て来る、今強ひて哲學なる特別の學を設くるは何のためぞ。是第二に人々の哲學の成立に對して抱く疑惑である。實際ユムトの實證哲學(The positive philosophy)の如く實驗的證明を有する科學を系統的に排列したものは如何に彼自ら哲學は其普遍的の點に於て特殊の點を有する、と辨解しても、科學者の非難に充分答へ得ぬであらう。

二よしや以上に列舉した非難があるにせよ、哲學がもし事實上立派な成績を擧げて居れば毫も恐るゝに足らぬ。然るに此點に關しては如何なる哲學者も充分な

辨護をなし兼ねる。前節に述べた通り哲學なる學の初めて歐洲に開かれてから二千五百餘年の長時日を経て居る希臘最古の哲學者タレが其より以來甲論乙駁紀元前六四〇年頃も停まる所がない。固より何れの科學でも進歩發達の存する限りは其間に論争を生ずるとは免れぬが、哲學のやうに轉變極まりないものは他に例を見るときは出来ぬ。世界を物質作用のみで解釋しやうとする唯物論があれば一切現象は精神の發現と看做す唯心論もある。有りのまゝの現象を宇宙の實相とする實在論があれば我々はただ自己の心に映ずる像を知るのみだとする觀念論もある。人生は多幸だとする樂天觀と併行して之を悲觀する厭世觀がある。人生の目的は快樂にありと云ふ快樂論の側には義務の命令を犯し難きものとする嚴肅觀がある。凡そ此の如き紛々擾々たる状態は哲學に於て始めて見る所、是れ即ち哲學の成立し難きを證するものではないか。ヘーゲルは古來の歴史に現はれた諸哲學說を以て凡て完全なる一哲學說の發現するに至る種々の徑行を示して居るものとし、自家の哲學は是等を總括した大組織として居るが、見よ彼の哲學もまたソールペンハフェルの非理性主義や科學者の實驗主義の厭迫の爲に忽ちにして轉覆

してしまつた。哲學の歴史は即ち失敗の歴史である。是に於て何人もブルテイルと同じく形而上學即ち哲學に厭き果てたと歎ぜざるを得ない。畢竟是は學となるべからざる哲學を強て學としたからではあるまいか、是れ哲學に對する第三の疑惑である。「哲學概論」第一章參看以上の疑惑は哲學の概念を明にし其問題を示せば自から解釋せられることであつて、次章以下に於て漸次之を論じやうとするのである。唯此に一言すれば以上に列擧した諸非難は、何れも實際皆哲學が特色として誇る所である。即ち詳言すれば、哲學は宗教的信仰と異なつて一種の説明をなさねばならぬ、科學と異つて最根本の原理を求めねばならぬ、而して他の學と異なつて決して其說が確定したものととなつてはならぬ。換言すれば合理的、根本的、進歩的の三性質は特に哲學と離るべからざるものである。是に於て哲學は喜んで以上述べた如き非難を受けらるものであると豫め斷言して置きたい、而して其理由は漸次陳述して行かう。以上の三特質は又哲學研究者に缺くべからざる態度を定める、換言すれば學としての哲學が生ずる爲の要件を定めるものである。固より哲學思想は前述の通

り驚駭の念と普遍を求めたる性とから發達するもので、學としての哲學もまた之を根據として居るものであるが、猶此外に少しく此處で詳説を加へねばならぬ。第一に哲學を合理的ならしめる爲には我々は徹頭徹尾自由の精神を失つてはならぬ。哲學は單に分析的知識のみで足れりとするものではないが、然し一の説明としては漫りに臆測を逞うし、徒ちに感情に馳せてはならぬ。或は究竟的眞理は信仰の他に達すべき途がないかも知れぬが、此眞理に達するまでは他は迄障礙なく研究を進むるを要する。是故に或る宗教上の權威に屈し、或る性情の要求に従ひ遂に到るべき所に到らぬは、哲學として完全なるものと言はれない。中世哲學の如く全く基督教會の御用哲學 (Analla theologice) となつたり、佛教諸論や後世の儒教の如く釋迦或は孔子の遺説を註解すと揚言するものは、共に眞正の哲學として缺く所がある。哲學史家が古代東方諸國は宗教上及政治上の壓制甚しき爲に哲學を生ぜず、希臘に至つて是等の自由を得ると共に哲學が開けたと云つたのは又這般の消息を語つて居る。畢竟社會状態も個人思想も共に自由を得て始めて哲學が生ずるのである。かく哲學者は自由を尊ぶが故に又自から當時の文物學風等

に反抗の態度を執るとを免れぬ、從て哲學者は大抵當世に意を得ない。オットーンは身高貴の家に生れながら政治的野心を棄て、哲人となつた。アラストテリも初は王者の師であつたが後には一身の安危の爲に永住の地を去るべく餘儀なくされた。デカルトも小心翼々として僅に危を避け、カントも宗教上の意見に就ては著しく鋭鋒を藏めざるを得なかつた。何所迄も自由の精神を張り通したスピノーザは一生眼鏡磨きとなり、フイテも一時無神論爭議の際には職を辭した。其他此の如き例を東西の大家小家に就て探し出せば所謂僕を更ふるも及ばざる程である。反抗の精神を那邊まで實際の社會状態によつて逮捕しなければならぬかは處世の問題として人々の位置や経歴の上から一様の解釋を下す譯にはならぬが、とにかく哲學は反抗を敢てするまで自由の精神態度を執らねばならぬ。第二に哲學は根本的研究であると云ふところから之に對して玄深の思想を要すると云ふ事が云はれる。自由に分析し討議するのみでは思想は間々皮相の見解に彷徨する場合もあるが、元來哲學は事物の根本原理を究めやうとするのであるから、如何に精密に證據を擧げて論じてもまだ眞の問題に觸接せぬ場合には少しも

哲學の任務を盡し得たと言へぬ。哲學者はよく變化の奥に常住を認め、現實の裡に理想を念ずる玄深奥妙の識力がなければならぬ。單に表面上の理屈に拘泥して之を超越するとの必要なるを忘れてはならぬ。元來、我々の思想を運用するに當つて犯すべからざる法則がある。即ち「矛盾之原理」(Das vordem Widerspruch)であつて「甲は乙なり」と云ふ判断と「甲は乙ならず」と云ふ判断との同時に眞なるとを容さぬ法則である。論理學上凡ての法則は皆之を根據として成つて居るもので、此法則に背いた推論の成立せざるとは明白である。然しながら此原理は同一水平線にある事柄に就ては必ず妥當であるが、全く類を異にした二の事柄に就ては矛盾があるとも又ないとも云へぬ場合がある。即ち個々現象の間に通ずる法則と其根本に關する法則との矛盾するや否やと云ふ如き問題は、前の理に従ひ先づ一見した所では(Prima facie)問題其ものが既に誤まつて居る様に見える。固より現象と其根本とが左様に比較するべからざる程類を異にするや否やは今此處で論ずる限りではないが、(實際に述べるに餘りなく)とにか、普通の矛盾之原理應用法では根本的研究に不完全な様に見える。哲學雜誌第十七卷第百八十二號、ラッドなどの所謂哲學

は知情意全體の満足を計るべきもので、單に論理的知識にのみ訴ふべきものでないといふは、即ち此理を不精密に言ひ顯したものに外ならぬ。固より哲學者は一人として知情意を具へない譯はないが、又哲學も情意の要求する所の事實を棄つべき筈のものではないが、既に哲學となつて一の説を形成する以上は、決して詩歌でも美術でもなく、又行爲でもない、やはか一種の知的産物となつて現はれて來るのである。従て論理の法則を無視してよいと云ふ譯はない。否、論理法則が哲學を組織する上に於て至上の吟味役である。たゞ此法則を當て符める場合に就て玄深な洞察力を要するので之を怠ると人性全體の要求に應じない哲學となるのである。例へば世界を物質のみで説き去らうとし、其他の要素は少しも入れるとなく、それと矛盾に陥いる如き弊を防ぐものは、如何にも單に形式上少しも論理に背かぬ様であるが、其觀察する範圍が狹隘であつて自己の説明し得ざる許多の精神現象あるとを忘れて居るから、遂に或人には淺薄と評されるに至るのである。此場合にも決して其唯物論者が知に偏したと云ふ點に誤謬があるのではなくて、知の使用法が淺薄であつたと云ふ所に缺點があるのである。要するに説明はあ

くまで合理的に自由であるが同時に玄深でなければならぬ。玄深なる態度は神秘に傾むくを免れぬ而して神秘は往々朦朧と伴なう。哲學は決して不合理な説明を容さぬが、然し其奥妙な理を解するには尋常一遍の方法では足りぬ是非一種の直覺或は悟道に訴へねばならぬ。從て玲瓏透徹は必しも其哲學の最上なるとの證明と去るとは出来ない。唯物論や經驗論の哲學は確かに唯心論や理性論の哲學よりは明白で解し易いが、何となく物足りぬ氣がする。メソヘンサーのやうに不可知 (Unknowable) の境界を標置してそこには手を觸れず、可知界のみに就て論ずるのでは哲學の甲斐もない様に思はれる。エッラハメルトの神秘的哲學の如く今更特に神秘的となるの要もないが、言つて盡さず、解けて究まらざる底の妙味がない哲學は興味索然たるを免れぬ。然し神秘朦朧を重ずると云ふとと道理を躰けるとを全く同一視してはならない。此に云ふ神秘は究竟の説明にのみ限るものであつて尋常經驗界の説明とは大に趣を異にして居る。換言すれば充分合理的に説明せられた經驗的知識を基礎とした神秘を云ふのである。歐州の神秘教 (Mystik) や佛教の禪などは幕地に大悟しやうとするのであるが哲學に

云ふ神秘は之とは似て非なるものである。即ち理に背かず、理に合して而して理を超ゆる神秘性が我々の玄深なる哲學に於て必然に求むる所である。而して此の如き神秘を猶考へると、敢て別種の知識と云ふ譯てはなく、次に述べ如く哲學の第三の性質から容易に解釋する事が出来る。我々は前に哲學的眞理に一定不變のものがないと云ふ攻撃に對して、豫め其が恰かも哲學の第三の特色たる發達性と關係あるといふを示した。既に哲學は發達するが故に或特別な哲學は必ず其理に未解釋の部分を殘して單に之を直覺するに止め、從て神秘朦朧の觀を呈するのである。此の如く考へると、哲學の發達とは其神秘性の漸次減少するとして、哲學史は即ち其漸次開明 (Aufklärung) するとの歴史に外ならぬ。是に於て或時代に於ける哲學研究者は其以前の諸哲學に對して廣博且成るべく精緻なる知識を有つて居らねばならぬ。若し其用意に於て缺くる所があると、如何に自由且玄深でも單に偏狹なる一個人の臆測に止まつて、毫も知識界に貢獻する所なきものとなつてしまふ。例へば、今此二十世紀の初頭に

單に我邦過去の哲學を相續するのみならず世界の哲學界に顯れねばならぬ、然るに今更事々しく十八世紀頃の唯物論を唱へたり、儒教佛教などを其のまゝ紹繼したものがあつたら果して今日の哲學界に位置を占め得やうか、恐らくは直に時代錯誤 (Anachronism) と云ふ非難を被むるであらう。殊に今日の如く哲學の研究が進んで居る曉には従前の學者に恕した様な寛大な所置は望むとが出来ぬ、我々は、^ロ、^ク、^ヤ、^カ、^{ント}が彼等の時代にあつて史的知識に乏しかつたを以て其説を棄てぬ、且又彼等と雖も其時代に適當な努力によつて古説の要點を捉へ得たのである。然らば今日の哲學研究者は是非一方には又哲學史研究者でなければならぬ。^ロ、^ク、^ヤ、^カ、^{ント}が曩に『哲學体系』(一八八九第一版)を著した折、其序言に、此書は哲學専門家よりは科學研究者に推薦すべき者であると云ふ意味を述べて、暗に哲學史家一流の哲學を躡ける氣味があつたのは、彼の如き宏量の學者に似合はしからぬとてあると思はれたが、果せる哉、其最近の著述たる『哲學概論』(一九〇一出版)では哲學史の梗概を記して哲學の入門に資せんとしたのみならず、各種の説を叙するに當つて一々哲學史から證據材料を借りて來、然かも諸説の漸次發展し行くさまを一

一哲學史の時代にあてはめたのは、やゝ牽強附會の嫌はあるが、又中々巧妙で且つ眞を得て居ると感ぜしむるものがある。例へば經驗論に素朴經驗論、反省的經驗論、純粹經驗論を別つて、素朴經驗論は古代近世に至るまで、反省的經驗論は近世科學の發達よりロックに至るまで、純粹經驗論はバークレー、コンディヤック、ヒュームなどより最近アプネナリウスまでを包括すとして、經驗論の發達が自から全哲學史に順序正しく顯はれて居るとした^(十三)のは、實に奇抜な説き方と云はねばならぬ。是を以ても現今我々が哲學研究上執らねばならぬ方針は明らかであると思ふ。

かく廣博精緻の知識で漸次哲學の神秘的部分を減し行くが、もとより之れは左程目立つ程ある譯でもなく、又何時まで經つても、恐らくは人類のあらん限り神秘的直覺は全く失はれるには至るまい。是れ哲學研究者の大なる忍耐を要する所以である、蓋し此精神は以上述べた第三の要件から必然に促されるものである。

『哲學概論』第三章 參看

上來哲學の成立に對して三條の非難を擧げ、轉じて此非難の點を哲學の特色となし、此三特性に基いて哲學研究の三要件を擧げ、更に各要件に其れれ、附屬せる

研究の態度を説いた。此の如くして前節に述べた哲學的思想が發達して成つた「學としての哲學」の由來を概説し得たと思ふ。然し哲學に對する非難疑惑に就てはたゞ之が其特色であるといつたのみで充分其解答をしなかつた。此點は更に次章以下に於て哲學の概念問題等を述べる際に漸次明にせやうと思ふのである。

- [註] (一) Spenser, First Principles. P. 134.
(二) Max Müller, Science of Language.
(三) Tolstoi, How came I to believe (my confession) chap. V ff.
(四) Hegel, Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften § 1, 9.
(五) Comte, Cours de philosophie positive. I.
(六) Hegel, Ebdenselbe. § 13.
(七) Voltaire.
(八) Vgl. Erdmann, Zeller, Ueberweg, etc.
(九) Ladd, Philosophy of knowledge.
(十) Spenser, Dito. Part I.
(十一) Wundt, System der Philosophie. Vorwort zur ersten Auflage.
(十二) Wundt, Einleitung in die Philosophie S 273 ff

第二章 哲學の概念

第一節 哲學の形式 (上)

前章に於て哲學の如何なるものなるかに就て大體の觀念を記すことが出來たが、今や進んで其に就て確固なる概念を作らねばならぬ。然るにフンデルバートの述べた如く哲學の概念は古來非常に變遷した爲に歴史に訴へて一致の點を求めるとは甚だ困難であるが、若し其の中核形式方面と實質的方面との兩様の觀察點を分ち又更に哲學の由來に徴すれば、差異の中に自から一致の點を發見し得ると共に、何故にかく様々に分れたかを理會することが出来る。それで、哲學の由來に就ては前に知的研究心と情的要求との兩要素があると説いて、其何れかに重きを置くに従つて、哲學の問題即實質は理論的に傾いて科學に近づくか、或は實踐的となつて宗教に觸れるかの二途を取ることをはのめかしたが、今更に哲學と科學及宗教との差別を明にする爲に哲學の形式に就て詳説し、進んで問題の點に就ても確定した結果を得て、成るべく廣く諸哲學説を包括し得るやうな概念を定

めたいと思ふ。

哲學の問題に關しては暫く假に世界全體或は吾人の經驗全體の語を以て之を顯し、先づ其形式に就て攻究を始めやう。

形式上から古今の哲學を見ると、根本的原理に關する研究と約言することが出来る、而して更に研究の意義を分析すれば、進歩的學と云ふことになる、何となれば、研究に於ては止まる所がないから、其知識は常に進歩性を帯びて居ると云はねばならぬから。即ち以上の概念を分析すれば、(一)學(二)根本的原理(三)進歩的の三要素を含有して居るが、以下順次に之を説明せねばならぬ。

(一) 學

學は「受教傳業曰學」の意に解せば、丁度研究と云ふ意に相當するが、又本來は覺と同意義であれば「知」と云ふこととも關係がある、それでこゝでは或る條件を具へた知識の團圜を指して云ふものとする。即ち英語の Science 或は獨逸語の Wissenschaft に相當するのである。然し此の英獨二語は意味がやゝ異なつた所がある。固より二語ともに「知」と云ふ語から出來たものであるが、英語の「サイエンス」は主

として特別な事項に關する(時としては單に自然現象に關する)知識を意味する故に「一般のサイエンス」即ち The Science は思惟するに難い、之に反して獨逸語の「ウィッシャフト」は單に知識と云ふ意味にも使用せられる語であつて、必しも特別の事柄に關する知識に限らぬ。現今では英語の方も亦獨逸語と同意義に用ゐられんとする傾向が多くなつたが、我々が今此に「學」と云ふのは又此意味に於ていふのである。即ち學は一種の知識である、而して前に述べた通り、概括的、体系的、合理的知識の群である。通常哲學と科學とを相對せしむる上から云へば哲學を學なりと云ふは必ず此意義でなければならぬ。

或は哲學が學であることに就て疑を狭む者がある。今其疑を分析すれば、此の如き學の存在を危ぶむのと、之を學の形にて説くを無益とするのとに歸する。之に就て前に既にかゝる疑の存する點が哲學の特色であると云つたが、哲學の何たるを説くに先だちては其より以上の辨護は出來ぬ。たゞ聊か其意を敷衍するに、先づ第一の疑問に就ては此の如き學の存在は、古來の哲學史を全然否定し去るに非ざれば疑惑することか出來ぬと云つて答へやう。本來哲學は聖賢の教訓格言の

如きものから發達して終に立派に概括的、体系的、合理的の三件を具備した學と成つて來たので、プラトーン及アリストテレスなどから始めて學と云ふ意に用ひられる様になつた。プラトーンは其師ソクラテースの遺志を紹いで、哲學者とは、智を愛する者⁽¹⁾て即ち神と愚俗との中間に位するものと云ひ、更に進みて哲學とは眞正の知識を修得することなりとし、而して其の所謂眞正の知識とは感覺を離れて理性に基づき以て事物の實相を曉得することたありとした。プラトーンは又哲學を以て恰かも單に學と同義に用ゐたこともあり、即ち幾何學及其他の哲學などと云ふ句もあるが、其眞意は寧ろ初に述べた如きものと推察することが出来る。アリストテレスはプラトーンの説を承けて終に希臘學術を大成したが所謂哲學に就ても大に明確な解釋を與へた。彼は哲學と云ふ語を學と同意義に用ゐ、之を理論的と實際的とに二大別し、前者の中には數學、物理學、神學等を含めしめ、後者の中には論理學、政治學等を含めしめて居たが、又哲學の中に特に第一哲學(πρῶτη φιλοσοφία)とも云ふものを設けて世界の根本を論ずる學とし、物理學等は第二哲學で第一哲學の原理に基づくものとした。此の如くして哲學はやゝ定まつ

た問題も出來、又其攻究は一科の學として成立すべきことは疑ふことが出來ぬ様になつた。之より以後の研究に就ては今こゝに一々擧ぐる要もなからう。哲學などと云ふ空漠たる問題には學と稱すべき性質が缺けて居ると云ふものは、所謂懷疑論者と稱せらるゝもので、やはり一種の學的研究を哲學に就て試みた者に外ならぬ。學の意義を前述の如く極めて廣く解釋すれば如何なる人も最早哲學を學なりと云ふ能はずとは論ぜぬであらう。

然し哲學の攻究は何故學的形式によらねばならぬか。若し宗教や詩歌が同じく宇宙の秘密を開くものであるとしたならば、特に哲學と云ふものを要せぬてはないか。是れ第二の疑問である。然り、人が若し單に情意のみの動物であつたならば、其れで満足するかも知れぬが、人は又一方には知を具へて居るものであるから、全然此の側の要求を拒む譯には行かぬ。既に哲學は知的產物であるとするれば、勢、次の如き特性が之から導かれる。

(イ) 哲學は單に其歸著點をのみ顧みるべきものではなく、其に達するまでの過程、即ち道行が大切である。結跏瞑目、轉然として大悟するとか、理智を棄て、直接

に感得するとか、是等は皆真理に達する方法であるかもしれぬが、哲學に於ては更に其方法に分析(Analysis)を加へ、確乎たる根據を定めて進まなければならぬ。固より終極の真理は前章にも述べた通り神祕的たるを免れまいが、其に達するまでは普通の經驗的知識によるべき筈であつて、又其知識を運用する上に哲學の妙味は存するのである。分析の間には哲學者は毫も積極的解釋に遭遇せぬ様に見えるが、一の分析は常に一の解釋を生じて居るのである。例へば此の世界は夢の如きものであると觀じた宗教家や詩人と種々吟味の末同様な結論に達したバークレ一の如き哲學者(觀念論者)と結局同様な思想を有して居るかも知れぬが、其道行に於て明に差異の點がある。而して哲學者は往々分析に勞して終に真理に到達せずして已む者も多く、又之が哲學の攻撃を受ける點であるが、哲學は既に其過程に興味を有するものであるから必しも之を悔いぬ。精密なる論法で倫理學説を批評したことに於て有名なシチカック二は其「哲學概論」に於て自己の哲學講義は或る定まつた教訓を積極的に與ふることは出来ぬ、寧ろ消極的に諸見解方法の批評に終るだらうと云つて、然も之を哲學の正當な研究法と看做したのは上來の趣旨を

述べたものに外ならぬ。故に單に適切な斷案を得て喜ぶものは宗教或は詩歌によつて足れりとし、進んで過程を檢せんとするものは哲學に入らねばならぬ。從て是れが兩者の差別の點となるのである。

(ロ) 既に飽くまで分析を施す所の哲學は、又容易に假定を許さず、從つて漫りに信仰(Belief)に奔らぬ。哲學の根底は或は信仰に訴へる外はないかも知れぬが、信仰にも其理由がなければならぬとするが哲學の眞面目である、而して此點に於て哲學と宗教との間に没すべからざる差異が存する。宗教の論證は特別な信仰(例へば神とか靈魂とかの)を立て、漸次論究せらるゝが、哲學のは成るべく特別な信仰を破つて普通の經驗から出發しやうとするのであつて、此點から云へば哲學と宗教とは正反對な性質を有して居ると云はねばならぬ(固より他に合一の點も澤山あるが)。前節に述べた如く既に自由の精神に富んだ哲學は常に當時の成立宗教に對して反抗の精神を表して居る。希臘のクセノファテースはエレア學派の萬物唯一論を開いた人と一方には云はれて居るが、實際には當時の多神教に反對したものに過ぎなかつた。ソークラテースは邪神を奉ずる者として罪せられ、プラ

トーン、アリストテレスも亦當時の宗教に好都合な説を吐かなかつた。其他中世に在つて哲學に傾く學匠は自然に宗教信仰を輕んじ、文藝復興期から近世にありて宗教家の迫害を受けた哲學者は極めて多い。之に反して信仰の勢力の偉大な場所には自から哲學は繁榮せぬ、中世の基督教哲學の獨創の氣に缺くることや、佛教論部の煩鎖な注釋に流れたことや、儒教の孔子を信奉することが研究の精神を萎縮せしめたことなどは皆其好適例である。ショーペンハエル^(註)は哲學と宗教との差異を此點に置いて古來哲學の發達を妨げた原因を之に歸した。

(ハ) 更に又哲學は分析的に知に訴ふるものであるから其表白の方法に於ても成るべく曖昧な意味や混同の恐を避くる様にせねばならぬ、従つて概念(Begriff)の形に於て顯されねばならぬ。概念の形に於て顯れるとは論理要件を具へて居る概念を代表する適當な術語によりて的確に説述せらるゝことを言ふので、此點に於て哲學は他の宗教詩歌と趣を異にして居る。宗教や詩歌は人を感動せしめ或は其言ふ所を眼前に現する様にすれば其目的を達するのであるから、概念の形によらずして直觀(Anschauung)の形によるものと云ふことが出來やう。古代に在つ

ては哲學が往々直觀の形によつて顯はされた事もあつた、即ち形像或は種々の事物の如く感覺せらるゝものを借りて哲學的概念に代へた、是れ當時言語が不完全であつた爲に、又一方には其思想が不精密であつた爲に已むを得なかつた事なのである。例へば老莊の書物などには、玄化などの語が用ゐられてあつたり、又種々の寓言で學理を説いて居る。希臘ではヘーラクライトスが最もかゝる隱語に富み、エムペドクレースが愛憎二力を以て萬物生滅の原因としたのは又此例に入れることが出来る。其他かゝる例はプラトーン等より近世の學者に至るまで屢用する所であつた、ヤコブ・レーメの學說の晦澁なのは主として彼が恣に直觀的名稱を用ゐたからである。固より多少直觀に訴へることは免れ難く、元來言語は直觀物を代表するものから起つたのであれば、概念といふも直觀と全く異なつたものとは言ひ難く、又直觀的名稱を交ふれば其哲學の一種の詩味を與へるものであるから、全く之を除き去る必要はないが、完全なる哲學としては成るべく之に惑はされぬ様になさねばならぬ、是れ亦其哲學をして理會し易からしむる方法である。カントは其著書『純粹理性批判』を全く概念の形で記し直觀的説明を畧すことを述べて

此の方が反て明瞭であるとし、多數の書籍は明瞭を欲せざれば反て明瞭ならんと皮肉な言を吐いた。詩的哲學は趣味の上から取るべき所はあるが、哲學の要件を無視する様のものであつては今後の哲學とすることは出来まい。

以上述べた通り分析を重じ、信仰を輕々にせず、概念の形を取ると云ふことが哲學に必要なことであるとしたら、哲學が學とならざるべからざる理は既に此中に含まれて居ると云はねばなるまい。學としての哲學を要せざる人は敢て哲學によるを要せぬ、唯哲學は其等の人を離れて自己の領域を有するのである。要するに哲學は學である、而して此點に於て之に類似する詩歌や宗教と區別せられるのである。此節及本章中次節に關しては「哲學概論」第二章を參考すべし

上來主として哲學と宗教詩歌等との差異を明にしたが元來是等は共に同一淵源より出たものであれば、其間に相分岐しつゝもなほ互に影響する所がある。グント(モ)は此消息を簡單に示して居るから今次に其要點を記さう。

希臘の哲學は早くより民間宗教の多神教に反對する一神論となつて顯れ、終にプラトーン及アリストテレイ(ス)に至りて其の頂點に達し、學理的知識的世界説明

の究竟原理は同時に宗教的世界觀の基礎となるものとして學的(知)と宗教的(情意)との二様の世界觀を調和せんと試みた。此傾向はストア學派及エピクロス派に至つて一轉して信仰觀念の改革のみならず當時の墮落宗教に代用するものを哲學に求むるに至つた。然し此時までは哲學の方が宗教に影響を與へるのみであつたが、希臘哲學の末世となり基督教などの影響から自然に哲學が受動的となつて宗教から影響せられる様になつて所謂新プラトーン派などを生じたのである。かくして中世に至つては希臘古代と正反對に宗教的世界觀が全く哲學を占領した。固より多少哲學の方からも影響を與へ其概念が教義發達に與つて力あつたのであるが然し要するに哲學は神學の奴隸となつて其辯護に暇なき有様となつた。然るに漸次其關係の點からてなく、たゞ哲學が宗教を助くるを得る程度に就て爭論が起り、或者は哲學を以て全く宗教に奉仕すべきものとし、或者は兩者は全く純粹に分離すべきもの(即ち宗教は超感界に關し、哲學は感官界に關する)として居るが、漸次第二の方が勢力を得ると共に哲學は再び自由の境界に入るとが出來て、近世に移つた。

然し近世に於ても此關係は決して一定せず寧ろ前代よりは更に自由に論争せられた。初は中世の終に於ける哲學宗教分科説に基いて、哲學は一切の世間的知識に關するものとし、然かも宗教的信仰は規範として疑惑の場合を決するものに過ぎずとしたが、かく信に重きを置くのは實は加特力教國に於て教會と學説との矛盾に對する方便として用ゐられたものに過ぎなかつたから、漸次變じて啓蒙の時期には信仰か哲學によりて吟味せらるべきものとなり、宗教としては純粹の理性宗教で實證的の一般的性質を具ふると猶哲學の如きものでなければならぬと終に其極端に奔せて宗教は若干の科學原理を集録したものに過ぎずとさへいふものも出來た。此傾向に一轉機を作つたのはカントである、即ち彼は宗教的世界觀は論理的經驗的標準にて定義せらるゝ概念に基いて居るものではなく、全く超越的假定の上に立つもので普通の知識の内容とはならず、たゞ知識の限界を示す概念となつて其に規律を與ふるものと看做した。是に於て宗教と哲學とは全く境界を異にしたものとなり、一は超感界に關し、一は感官界に關して居る。(中世の思想と同一の點もあるが、根據が更に固い)

然し同一の人がかく哲學と宗教とを二分して甘んずるとはなし難いから、吾人の統一欲は兩者を合同せんとを望むて已まぬ。十九世紀の哲學は此要求を二途によつて答へんと試みた。一は人の心性に悟性と情性とを分ち哲學の感官界は前者に屬し、宗教の超感界は後者に屬する、而して後者は即ち人が直に其存在の根本に對する關係を直覺する所以で、こゝに倚依の感情が伴つて宗教となるのである、とかく二元的見解を下す者でシュライエルマッヘルの説即ち是れである。一は宗教も哲學も同一の事柄を一方は觀念感情に活動する様な象徴的形態を借り、即ち空想に訴へ、一は論理的に顯し即ち理性に訴ふるを異にするのみ、と一元的見解を執る者で、ハイゲル、即ち是である。かく是等二論者が種々の方法で宗教と哲學とを合一せんとを試みたが、輒近の多數はカントの二分説に歸して居る、殊に新神學の派に於ては、宗教の科學を立て、自から哲學と宗教とを媒介するものとなさんと試みつゝ、又哲學と宗教とを分立せしめんとして居る。

ヴントはかく叙し來つて、所謂宗教科學なるものは宗教、哲學に對して材料を與へる歴史的且心理的科學の一種に過ぎぬから、哲學と宗教との調和は此種の科學

をも包括して居るべきものである。即ち哲學は自から宗教的世界觀の基礎となつて調和を謀るものであると云ふ結論に達して居る。

印度支那日本等の宗教と哲學との關係を見れば或る意味に於て是等は全く合して居つた。學は皆古人の説を正常に解釋するとであるとしたら、宗教と見ずして何とが見られやう。要するに哲學思想か宗教思想と充分に分化せられなかつたものと見るべきであらう。

〔註〕

- (1) Windelband, Geschichte der Philosophie §1
- (2) Platon, Dialogues (Theaetetus, Republic, etc)
- (3) Aristoteles, Metaphysics, etc.
- (4) Sidgwick, Philosophy, its Scope and Relations, chap. I.
- (5) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. II. Kap. 17
- (6) Kant, Kritik der reinen Vernunft Vorrede der ersten Auflage
- (7) Wurd, Einleitung in die Philosophie §3

第二節 哲學の形式(下)

前節に於て哲學の形式的方面の一部分を説いたが、之によつて哲學の類(Genus)を示すことが出来たから、次に其種(Species)の方面、即ち他の學と異なる點は何所にあるかを説かねばならぬ、即ち残りの二特性は恰かも之に當るのである。

(一) 根本的原理

凡て完全なる學は單に事實を蒐集し分類するのみならず、其事實の間に存する原理法則を發見するを目的として居るが、哲學も亦原理を發見するものと云ふとが出来る。然し此處に哲學の特色があるので、哲學の原理は他の諸科學の原理よりは更に根本的なる原理である。前節に引用したプラトーン、アリストテレースを始めとして諸家の定義を約説すれば、皆其中に此意味を包含して居る。それを試に此根本的原理(Fundamental principle)の意味を分析したら、大抵次の三に歸するであらう。詳細に論ずる。即ち、(イ)普遍的、(ロ)究竟的、(ハ)統一的。今此意義を説明し行く中、自からかゝる原理が果して存在するや否やの問題に就ても、今此章で説明し得る限

りは、自から解釋せられるであらう。

(イ) 普遍的 (Allgemeine) 事物の根本に存する原理は第一に諸多の事物に悉く具はるものでなければならぬ、即ち或る特殊の事物にのみ限らるゝものでなく普遍的 (一般的) に妥當有効なる原理でなければならぬ、而して此の如き原理は特殊原理の皆預想して居る所である。本來、科學と云へば既に幾分か普遍的性質を帯びて居るが之に自から程度がある。例へば昆蟲學とか寄生動物學(嚴密な意味の學ではないが)とか云へばやゝ普遍的ではあるが、到底動物學の普遍的なるには及ばぬ、動物のみを論ずる動物學は生物全體を論ずる生物學よりも普遍的でない、而して若し生活現象が全く物理化學の應用で發明せられ、而して化學現象は物理的變化の一特例として説明せられるれば物理學は最普遍的原理を論ずるものとなる。(更に一步を進めて物理變化の形式を説く數學が最普遍的原理となるであらう) 然し之にしてもまだ心的現象は此中に入れられないから之をも包含し得る原理がなければならぬ。若し數學で足りれば或は之が最普遍的原理となるが、之のみにては形式に過ぎて居るから、勢、物理學の原理か或は其他の原理を假りなければならぬ。

らぬ。而して物理學や心理學をも包含し得る原理があるとすれば、是が最普遍的で、一切事物の根本に存する原理でなければならぬ。哲學の原理はもし成立すれば、恰かも此原理である。

(ロ) 究竟的 (Ultimate) 根本的原理は事物の最も奥深き所に存するものであるから、其點から之を究竟的即ち終極の原理と見るとが出来る。然し之は事物其のものから見たのではなく、吾人か研究の順序より云つたのである。我々は研究上先つ手近な事柄の説明を試み、更に其説明の根據を求め、漸次深入りをして終に之より以上は説明する能はずと云ふ所に達する、即ち説明の究まる所て、之が根本原理でなければならぬ。かく我々から云ふと此原理は最後に知らるゝものであるが、事物其自身から見れば、先づ此原理あつて其から種々な附加が出来るのであるから、此原理こそ第一、最初の原理と云はねばならぬ。故にスペンサーは此原理を論ずる其の著書に第一原理 (First Principles) の名を附けた。此究竟的原理の何物なるかは一定せぬ、或は神であるとし、或は自然の法則であるとする如く、様々であるが、ともかく説明の極此に達せねば已まぬ。是れ凡ての科學で解釋し難きものと看做

す點で、ショーペンハッセルの言つた如く、實に哲學の問題の始まる所である。而して此點から哲學の原理を呼んで、絶對的 (Absolute) と云ふことが出来る。蓋し科學に於ける如く各自平等の資格を有つて居る諸原理が存在し得る場合には、例へば物理學の原理と心理學の原理との如き、是等を相對的 (Relative) と云はねばならぬが、哲學に於て原理と云ふものは、是等原理の奥に在るものであれば、是等の何れとも比較することが出来ぬ、即ち全く對立關係の絶滅して居るものである。從て又此原理は何れの科學に於ても假定する所の事柄に關するもの故、其自身は毫も假定を有せざるものでなければならぬ、即ち之を無假定 (Voransetzungslosigkeit) と稱する。

(ハ) 統一的 (Unifying) 以上根本に存する原理の性質 (一) 及所在 (二) を述べたが、次に其作用を見ると、諸原理の歸着する所となつて居る所から、自からは等原理を統一する働をなして居る。蓋し科學は凡て皆一部分特殊の事實を論究するもので、單に其事實にのみ當符するべき原理を知るに過ぎぬ。例へば物理學者は凡ての現象を物理的作用のみの方面から觀察して其間に存する理法を説き、心理學者は心的現象なる一部の事に就て論究するから、必しも兩者の間に如何なる關係がある

かを顧みない。故に今若し科學のみに任せれば我々の經驗は四分五裂となつて、毫も經驗全体に關する立言が成立たぬ。本來我々の知識即ち經驗は唯一つの對象意味を有つて居るものであるが、研究及び傳達の便宜上之を様々の方面から見て或は物的といひ、心的といふに過ぎぬ。此事はゲントも其『心理學』に於て論じて居るが、其詳細は後章に於て自然参照するとするが、とにかく如何なる事柄でも我々の經驗に上り我々の知識となる以上は其間に何か是等諸多の事柄を聯結するものを要する、是が即ち諸特殊原理を統一する原理である。既にかく吾人の求むる所は統一聯結にあるのであるから、單に是等原理を併列集合してもよしやそこに幾分か秩序組織を立てても、まだ統一的原理には達しない。例へば動物學の根本 (即統一的原理を得やうと思つて、諸動物類の性質を分類學的に排列しても、其目的は達せられぬ。其他又統一的原理は諸原理に共通でなければならぬと云ふ理由から直に諸原理の最大公約數である、と云ふ事は出来ぬ、若し根本原理の意を單に普遍的原理の意に解すると、往々此點に於て誤解が生ずるのである。故に哲學上の原理は必ず一切經驗を統一するものでなければならぬ。然しながら其統一的

原理は必しも普通經驗の外に在るものたるを要せぬ、管に之のみならず、或る特殊の經驗の方面を選び、即ち或る特殊の原理によつて一切の經驗を統一しやうとするとも決して誤りとは云へぬ、例へば物質界の原理があらゆる原理の基本となると思ふ者が之を以て統一的原理と看做すがあらば（即ち唯物論）其説の可否は暫く措て問はず、其論究の方法と問題の見様には別に誤謬はないのである。シテキックによれば科學と哲學との相違は、科學は可知世界の特殊部分或は機相に注意を向けて之を其他より抽象するが、之に反して知識の部分を集合して系統的全体に到達するが哲學の主要なる特性であると思ふ事に歸すると云ふのである。而して彼は之を豫料して次の如く論じて居る。凡ての學を哲學と稱するとは出来ぬ、例へば幾何學者や、植物學者は明らかに科學者である。然し物理學者は或意味に於て哲學者と云へる、何故と云ふに、物理學者は自己の研究する一切現象が同一の力學原理即ち物質及運動の法則によつて説明せらるることを信ずるからである。今若し引力の法則の達する所の廣大なることを考へれば此ニュートンの發見は「哲學的」と云へる、即ち理論的力學は「自然哲學」と云へる。然し之を單に「哲學」と呼ぶは誤

を招く恐がある、即ちかく云はば哲學の眞正の目的が事物の全体を説明するに在るを忘れるからである。故に若し理論的力學が精神及其現象を物質と共に説明せんとを要求し、物質以外に何等の存在物をも承認すると拒むならば始めて嚴密なる意味に於ける唯物論的哲學となるであらう。と斯様に論じて居る。シテキックも又我々も敢て唯物論を眞の哲學説とする譯ではないが、とにかく統一的原理の性質は此の如きものでなければならぬと示す爲に之をかりて云つたのである。然らば統一的原理が數多あつたらば例へば物心二界の原理があつたらば如何と云ふ疑が起るかも知れぬ。此點に關しても其説の眞否はさて措き（余は思ふが）やはり其原理を二つとすべしと定めた所に事物全体の論究があるから、一種の恐らくは盡さいる哲學説と見ても毫も差支がない。要するに其原理は何所に在らうが偏頗であらうが數多であらうが苟しくも統一の目的を有つて居れば此に述べた要件に適ふのである。

以上述べた普遍的、究竟的、統一的の三性質を具へた原理を一括して根本的原理と名づけ之を以て哲學の研究する所とすれば、自から此所に科學との相違がある

とも辨ずるを俟たぬ。元來哲學と科學との異同如何と云ふ問題は人々の用語及學說の意義如何により様々に解釋せられて居るので、今初に其解決を下すとは出來ず、又強ち其必要を感ぜぬが、形式的には上述の根本的原理と云ふ事て其主要の點を盡して居ると考へる。(實質的の論は次節に於て述べる)。或は科學は現象の學て哲學は實在(本體)の學とし、或は科學は現實の學て哲學は理想の學とし、或は科學は歸納的學て哲學は演繹的學とし、其他是等の意義を種々の言葉で表はしたるが皆完全な區別とは認められぬ、何となれば是等は皆現象と實在と云ふが如き分離す可らざる者を強いて二つに分けたからである。而して更に猶深く其誤謬の本源を尋ねれば、吾人の認識の對象、即ち平たく云へば、一切の事物は皆連續的、たゞ度の差あるのみである、と云ふことを忘れ、科學と哲學とを以て全く獨立した二様の學と看做すことに歸する。此連續の理は後に説かうと思ふ所であるが、今はたゞ事實上兩者の親密なる關係のあることを示さう。

本來支那に於ては科學と哲學との區別は明言されておらぬ、學は科學たると同時に哲學であつた故に從て所謂支那哲學から哲學の概念を求めるとは難いが、西

洋に於ても、其初は哲學と科學との間に區別がなかつた。即ちプラトンは哲學を以て「知識の取得」(κρίσις τῆς ἐπιστήμης)と名づけたが、又其中に幾何學等をも算入した。アリストテレスは其哲學的著書の中にある細密特殊な研究をば哲學研究の材料蒐集の部分と看做したが、物理學、政治學などの如き廣大なる事柄を論じたものは皆哲學の一部分と呼んで居つた。尤も彼等は更に狭い意味の哲學をも認めて居たが、同じく之を「哲學」と名づけた所を見ると根本的性質の區別を認めなかつたとは明である。かくて後世の希臘諸學者は漸次細密枝葉の穿鑿に流れたが、其等諸専門學者も皆何某の哲學派に屬し其學風を基とするを揚言して居つたから、科學と哲學とは決して分離はして居らなかつた、と云ふことが出来る。中世に至つて先づ哲學は宗教信仰に主權を奪はれ、積極的には教義集成の爲、消極的には異說折伏の爲に使役せられたが、漸次「スコラ」哲學の盛時になつて宗教と學術とは境界を分ち、學術は専ら理性の自然光明で知られる世間的の事柄にのみ限られる様になつて其處に獨立の權威を保つ事が出來たが、此場合には哲學は又科學を統御して包括して居つた。然るに又一方には神學が起つて世間學の監督指揮者と

なるやうになつて来たが、是等の傾向は、近世の初に至つて一變した。即ち一方には自由の精神の勃興と共に哲學が神學の羈絆を脱し、一方には特殊科學が哲學を離れて自由に研究せらるゝとなつて其後漸く分業の勢を増長した。前者の事情から哲學は再び人生及知識界に主權を占めたが、後者の事情から科學と分離せざるべからざるに至り、遂にライプニツの名つけた如く「普遍學」(Scientia universalis)となつた。然し、哲學は一方には猶神學と上下を争ひ、一方には又特殊科學に影響せられて、或は十七、八世紀の如く數學或は經驗的自然研究に傾き、或は十九世紀に於ける如く歴史的的精神科學に傾いた。

以上の如く哲學は科學と關係が深く、然も往々科學を包括する様な位置にあるとを要求する。其の事は第一哲學は科學に基つき而して第二科學よりは廣いものであるよを意味するが、此事が證明せらるればせらるゝ程、哲學の存在に就て疑惑が生じて来る。若し從來哲學と看做されたものが漸次科學となる様になれば、自から哲學が科學に頼む所が多い事を知られる譯であるが、其の代り哲學の領分は漸次蠶食されて終に立つ所を失ひ、單に特殊科學の研究のみとなりはせぬか。此

疑問は前述の根本原理の説から第三哲學は科學の根底であると云ふとを述べれば全く氷釋するを得るであらう。單に特殊の研究のみに奔つて時々其出發點を回顧するに違なき科學者は自己の専門外に興味を感せぬから、従て科學の根底とか科學全般に涉る原理などと云ふ事を否認する様になるのであるが、公平博識なる大科學者は同時に皆或意味に於ける哲學者である。ヘルムホルツは生理、物理、數學、心理等に特殊の貢獻をなしたが同時にカントの學說を繼承し、而して各科學が互に分離して相補助せざるを歎き「學全體」(Gesamtheit der Wissenschaften) (Science in general) の概念を説いて居る。ヘッケルは生物學上微細の研究に於て名を揚げて居るが、又同時に概括的論議を好み、生物進化論上一新説を立て、更に進んで宇宙を一原理で説明する説を唱へて自ら一元論者(Monist)と稱し、其方面の著述は反對者もあるが、とにかく一原理(物心本來唯一)で「世界の謎」を合理的に解決した點は確かに一種の哲學說と看做さるべきものである。科學の分業が行はれる程に哲學の統一も存せなければならぬは自からは等科學者の事業を見て知るとが出来る。

既に哲學は科學の根底を論ずる、是に於て第四哲學は科學的知識以上の、或物に

基つくと云はねばならぬ、其或物が何であるかは人々必しも一致せぬ、全く類を異にしたものと見る者もあらうが、類はやはり同じくして其發表の方法が異なるものと見ても別に差支はない筈である、其等は猶次章に於て詳論しやうと思ふ。而して又科學の根底たる爲には第五哲學は科學の原理を其攻究の材料とするを要する、即ち科學に於て承認する原理は幾何許眞理を有するかかゝる科學の批評を掌るものが哲學でなければならぬ。此意味に於て次の定義は最適切である。即ち

哲學は特殊科學及其他の体系的思想の部門の原理、方法、及主要の結論を比較考量して成し得る限り高等なる体系的の統一に歸せしめんとする研究を云ふ。(シチフィク)

哲學は特殊科學によりて賦與せられたる認識を矛盾なき体系に合一せしめ、科學に必要な一般の認識の方法及其假定を其原理に歸すべき普遍學なり。(ザント)

(三) 進歩的學

哲學が根本的學であると云ふ事から必然的に推測せられるとは其が常住不變の學であらうと云ふ論結である。然し學は凡て歴史を有つて居るもので哲學も亦學としては數千年來種々に變更して居る。かくて學と云ふ概念と根本的原理と云ふ概念とは互に矛盾を呈して居る觀があるから之を調和する他の概念を要するが、哲學第三の性質たる進歩的(Progressive)は恰かも此用に供せらるべきものである、即ち一方には哲學の變化は進歩であると看做し、一方には根本的原理が進歩的であると考へ、一言にすれば哲學は進歩的學なりと云ふ事を以て哲學の形式を圓滿に説明し得ると思ふ。然らば進歩とは如何、此場合特に進歩と云ふ事が何の意味を有つて居るか。

凡そ如何なる學も皆知識の發達に伴つて漸次舊説の誤謬を正しつゝ進むものであるから學の一般の性質として進歩的なるとは別に論を俟たぬ。故に若し哲學を學と云は、其中に最早進歩と云ふ性質は含まれて居るから之を辨ずる迄もなく、或は寧ろ之を擧ぐる必要もないと云はねばならぬ様に見える。そこで問題は根本原理は果して進歩的なりや否やに歸する。而して根本的と進歩的とは一

見兩立し難い屬性の如く見えるから、若し右の問題に對して然りと答ふる者は、哲學の性質に此「進歩的」をも明に列擧せねばならぬととなるのである。余は今之を二様の方面から論證しやう。

哲學の根本原理は前述の如く科學の諸原理を材料として之を統一しやうとするものであるから、自然に科學原理の進歩に伴はねばならぬ。若し「統一的原理」が諸原理と全く無關係な獨裁政治の主權者の如きものであつたなら、或は直接に科學原理の影響を受けるとがなにかも知れぬが、やはり其「統一的原理」の發表が科學原理の異なるにつれて多少異ならねばならぬ。希臘の哲學と近世の哲學と或は其等の根本原理の眞髓は異ならぬとしてもやはり其説き方に到底没すべからざる差異がある。故に時としては多少言ひ方が不完全となるが、一般に根本原理が科學原理の進歩と共に進歩するものと云へる。而して科學原理の進歩は全く知識の進歩に基づくもので、科學の研究材料には進歩と云ふことはない。或は動物學の材料たる動物は進歩或は進化發達すると云つて攻撃する者もあらうが、其れは當らぬ。何となれば動物學の原理は實に其動物進化の事實を説明するにあるから、此

場合に材料は少しも進歩して居らぬ。或は科學の材料は漸次我事實の發見と共に増加するものであるから之を材料の進歩とする者もあらうが之も當らぬ。何となれば此場合の進歩は材料を觀察する知識の進歩に外ならぬからである。斯様に科學原理は知識の進歩のみに制約 (bedingung) せられるが、哲學原理は知識と材料との進歩に制約せられる。之を數學の式に顯せば

S=科學原理, P=哲學原理, k=知識, m=材料

$S=ef(k)$,

$P=ef(k, m)$,

次に科學原理は粗雑な意味で客觀的と云へるが、哲學原理は主觀的(或は主觀兼客觀的)原理と云はねばならぬ。固より科學原理も科學者の主觀的説明に基づくものではあるが、一端原理となり法則となると恰かも外界に存在する如く看做される例へばニュートンの引力法則はニュートンの如何なる人なるやには毫も關係を有たぬので、法則其者が既に恰かもニュートン以前より成立した法則の様に考へられる。然るに哲學原理は本來分離して居た科學原理を我か見方次第に統一する

のであれば、單に假定に止まる所も多く、主觀の作用が著しき部分を成して居る。所謂哲學が人性の要求に應ぜなければならぬとか、哲學は人の性質によつて異なりとか云ふ意は實に此處にある。然し哲學の原理が主觀的であると云ふとは毫も各人共通の點かないと云ふ意ではなく、即ち科學原理が客觀的である如く哲學原理もやはり客觀的性質を具有するので、唯幾分か主觀と關係が深いと云ふのである。さて斯様に哲學原理は主觀的であれば、意識の斷えず發達するまゝに又發達せねばならぬ。意識の統一は漸次廣く且つ密になる、哲學原理が科學原理よりも一層此影響を受けないで居られやうか。科學原理は此點から見れば比較的不變で又容易に變化すべからざるものであるが、哲學原理は寧ろ變化(詳しくは進歩)すべきものである。

以上二様の理由から、即ち前者は哲學の科學と關係ある上から、後者は哲學が主觀の満足を目的とする宗教と近似する上から、哲學の根本的原理は進歩的であると云ふ事が出来る。

此事から、哲學の學説が、永劫一定せざる理由が解釋せられる。絶対不變の學説

る哲學が始終動搖するは甚だ奇怪であるが、絶対自身が常に動搖して顯はれるのであるから己むを得ぬ。然しなから前既に或見方からすれば、根本原理の一部分は變らぬと云つたが、此部分は何所であるか。恐らくは是等、更の概して進歩の傾向を有する、とであらう。若し哲學説が昨是今非、何等の理由なしに掌を反す如く變はり行くならば、其歴史もある譯はないが、他の人事界が皆歴史を有する如く、哲學も亦歴史を有つて居つて、其歴史はつまり進歩の傾向を例證するものに外ならぬ。而して其意味によつて記された哲學史は確かに哲學と云ひ得るのである。即ち單に事實を列記する平叙體でもなく、徒らに取捨選擇を加へる評論體でもなく、眞の批評的哲學的哲學史となるのである。ハルトマンはヘーゲルの思想を受けて、哲學史即是哲學と云つて居るが適切な言といはねばならぬ。然し之に就ては古來反對説も少なからぬ。カントの如きは其「形而上學序説」の初に、世に(古今の)哲學史を以て哲學と心得る學者もあるが、此書は其等の人の爲に著はしたのではない、彼等は理性自身の源泉から汲乾さんとを努むる者が其事業を成就したらん曉を待たねばならぬ、此場合には世界に起つた事に就いて報知を與

ふべき群列が成るであらう。其意見に従へば既に前に言はれた事でなくば何事も言はれぬ、而して之が實際凡て未來の事に對して誤りなき豫言となる。蓋し人の悟性は許多の世紀の間、無數の事柄に就て論辨した故に、凡て新しい事にも皆それ似寄りの古い事が看出されると云ふとは太過なき言である。然るに我がカントの目的は、如何なる價值を認めて形而上學を修むる者にて、凡て是等に對して其の仕事の中絶し、從來の出來事を凡て無かつたと假定し、何事もさて措き、先づ形而上學の如きものが果して可能なるか如何を問質すことが必要である、といふとを説得せんとするにある。と配してある。此論から云ふと哲學史研究は極めて價值のないものとなるが、恐らくは是はカントの過言であらう。カントは元來哲學史の素養の深い方ではなかつたから充分古説の眞意を汲むとが出来ず、現にプラトーンやアリストテレスなどを誤解して居る。又カント時代の中世哲學的弊習に懲りて哲學史嫌ひとなつたのであらうが、此文の趣意は主としてカントの眼に映じた哲學史家即ち中世風の哲學史家を云ふと見てよからう。ショーペンハッセルも亦哲學史攻究は哲學思索に寸毫の益もないと云つて居るが是れ亦其持説

たる歴史排斥論から來て居るので、又一方には反對黨たるヘーゲル派の歴史的研究を非難しやうと云ふ底意でしたのであるから到底公平な論とも云へぬ。

之に反して哲學史に重きを置いたのは實にヘーゲルである。彼は其『哲學大全』に於て哲學史は諸哲學說中に於て是等の説は畢竟唯一の哲學か種々の段階を経て發現するを示すと共に、各説の原理は畢竟同一原理の枝葉に過ぎざることを示すものであると云つて、暗に自己の哲學が其完全圓滿なものとのほめかして居るが、我々は其意を執つて其言には服せぬのである。ヘーゲル以前の哲學が失敗を重ねた事も事實である。ヘーゲルが是等を巧に總合した事も何人も承認する。然しヘーゲルの哲學と雖も亦暫時にして滅亡に陥るつた。自己の説を以て哲學は盡きたと考へるとは極言すれは一種の誇大妄想と云はねばならぬ。ヘーゲルのかゝる妄想を書いたのは全く概念形式か回歸線的に構成せられたとに輕信して最早他に道かないと考へた結果であらう。之を以ても或一種の哲學説で永劫不變のものとするの不可なるとは明である。

且又ヘーゲルの誤謬は餘り概念に重きを置いて事實を曲げた點にある。哲學

の變遷は固より哲學内部の必然的關係からのみ生じたのではなく、個人の特性時勢社會等の影響もあつて種々不合理なともある。ヘーゲルが餘り自家の哲學思想に拘泥して事實を曲げて居る事はヘーゲル派の哲學史家と雖も之を認むるに躊躇しない。シュエグラーは其「哲學史」の序論に、ヘーゲルが餘り論理的觀念順序に

拘泥して年代や事實の誤謬を犯して顧みぬとを攻撃して居る。曰く、此(ヘーゲル)の見解は原理の上に於ても史實の上に於ても辯護するとは出来ぬ。先づ原理に就て云へば歴史は自由と必然との錯綜であつて、即ち全体としては合理的連結をなして居るが、特殊の點に於ては限りない偶然の事變の戯を現して居るもので此點に於て自然界と類似して居る。加ふるに歴史では個人、即主觀、即ち全く測度すべからざるものが動力となつて居る其の時代境遇同情等に影響されて變化する點は到底計算するとは出来ぬ。故に哲學の歴史では事實を以て豫製の概念の例證として擧げる譯には行かぬたゞ事實ありのままを受取りそこに合理的關係を發見すべきである。次に事實、上此見解は成立たぬ、元來論理の發達はヘーゲルでは抽象かち具體に赴くのであるが事實は之と正反對の順序を經

て行く即ち哲學説は總合的に進むが、哲學史は分析的に進むて居る。例へば希臘最古の哲學はヘーゲルの哲學の起點たる「在」(Sein)の抽象概念から出發したのではなく、具體的な「水」などを根原として説明をして居る。其他の諸哲學者の説も忽ちにして説明に窮するので、ヘーゲル自身もエレア派、ヘーラクライトス、原子論者だけは「在」「轉化」「對自在」の三概念に附會したが、之で止まり、又古代の「イオニア」派を略する様になつた。以て其の方法の誤りを知るべきである。云々。故に眞正の哲學史家は合理的と事實的とは一致せぬ事を豫め念頭に存して哲學史全體の趨勢に着目して哲學其自身の發達を各家の口を借りて顯はさねばならぬ。かく見たらば哲學史即ち哲學は必しも不當の言てもあるまい。(ウインドが巧に之を實現した事は前に述べた)

以上は即ち哲學の進歩性から伴はれたものである。

前節及本節で哲學の形式の三方面を説き第一の學と第二の根本的原理とが第三の進歩的にて總合せらるゝ關係を明にした。然らば此形式に入るべき實質内

容は如何。是次節の問題である。(哲學概論第二章第二節參照)

- [註]
- (1) Schopenhauer, Parerga und Paralipomena. Kap. I, §1.
 - (2) Wundt, Grundriss der Psychologie S. 2
 - (3) Sidgwick, Philonosophy: Its Scope and Relations. P. II & 9.
 - (4) s. Wundt, Einleitung in die Philosophie. S. 11-15.
 - (5) Helmholtz, Ueber das Verhältniss der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften
 - (6) Häckel, Weltitsil: und, H, Der Monismus.
 - (7) Sidgwick, op. cit. P. 122.
 - (8) Wundt, Einl. in. d. Ph. S. 19
 - (9) s. Kunno Fischer, Geschichte der neueren Ph. (Einleitung)
 - (10) Fichte, Wissenschaftslehre.
 - (11) Hartmann, Philosophie des Unbewussten. S. 4.
 - (12) Kant, Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik
 - (13) Schopenhauer, Par. n. Parnl. Kap. I, §8.
 - (14) Hegel, Engdopkdie der philosophischen Wissenschaften. § 13.
 - (15) s. Windelband, Geschichte d. Ph. §2. etc.
 - (16) Schwegler, Gesch. der Ph. (Einleitung)

第三節 哲學の内容(上)——科學の分類

前節に於て哲學が如何なる形式を具ふるものであるかを陳述したが、次に進んで其の内部に包含せらるゝ問題を尋ねて其概念を明晰にせねばならぬ。即ち一言にすれば哲學の内容(Inhalt)を説かうとするのである。然るにこゝに豫め注意すべき事は(一)元來哲學が諸科學と異なる點は其攻究事項其ものにあるのではなく寧單に其同一の事項を取扱ふ方法即形式の如何にあると云ふ事と(二)哲學が科學と異なる特色として其問題は單に一般的原理に關するから従つて種々の分割を許さぬと云ふ事である。故に哲學の内容は如何と問はゞ單にありとあらゆるもの(一切事物一切法界)と答ふるの外はない、たゞ此あらゆるもの^の見^方が人によつて多少趣を異にするが故に、哲學の問題にも多少分岐を生じ、人々によつて哲學と看做されるものにも差違を生ずるのであるから、本節に於て是より次第に哲學の分科を論ずるととなるが、其真意は他くまでも單に見方の區別に外ならぬとを忘れてはならぬ。而して科學の分類も實は歸する所此に在るのであるから、

先づ古來科學は如何様に分類され來つたかを畧叙して漸次哲學の内容の論に入らう。然しながら古今多くの場合には現今我等か云ふ通りの哲學と科學との分別が立つて居なかつたから次に述べる所は實は單に學の分類と云ふ程の事と解すべき所が多い。

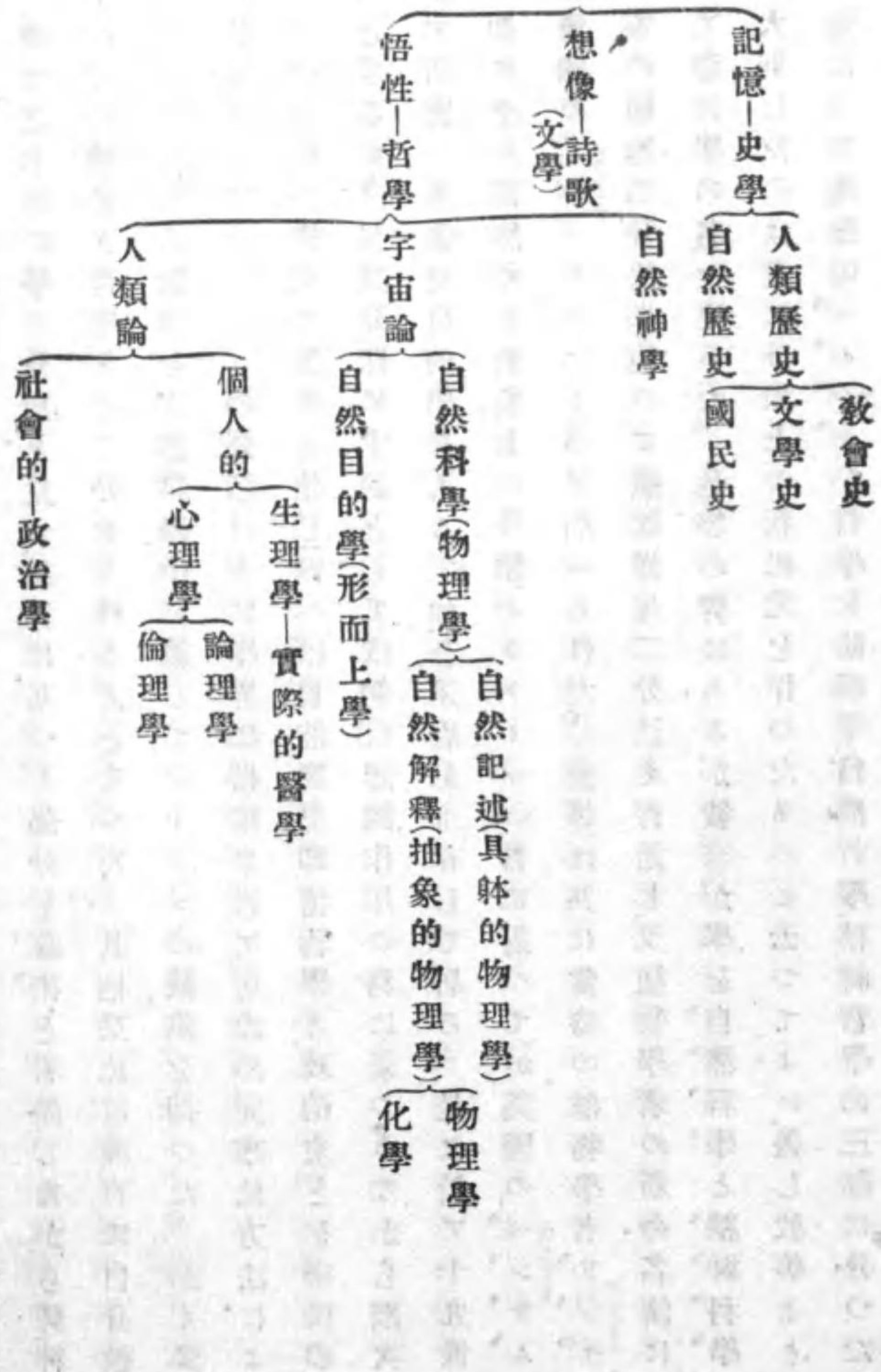
希臘古代の二大哲人は實に又諸學分類の基礎を立てた、但し何れも自ら之を陳述した譯ではなく其學徒の手に成つたものであるが、彼等の著書を見れば自から其精神が顯れて居る。彼等の中特に後世の標準を定めたプラトンは種々の問題に上り來る心的作用に基いて分類を試みた。蓋し彼に従へば心的作用は三種に分れる、認識(概念的認識、真知)、感覺、意欲、即是れて之から各に對當する辨證學(論理學、哲學)、物理學、倫理學の三學が出来る筈である、即ち其對象たる眞實在を論難討論する辨證學(Dialektik Διαλεκτική「談論」より來る)感覺の對象たる自然現象を攻究する物理學(Physik)及び意欲の作用たる人の行爲品性等を論究する倫理學(Ethik)の三者となるので、此事はプラトンの門人 Xenokrates が既に明記して居る。實際此三種ではプラトロン學派の中に攻究せらるゝ凡ての學を包含するに足らぬが大

抵其の何れかて融通をして居る、例へば天文學は物理學に、政治學は倫理學に、數學は半は物理學の基本として半は辨證學の應用として攻究されて居つた。此三分法に従つて更に精細な方法を執つたのは、アリストテレスの分類である。彼はプラトロンに従つて心的作用上大體三種の學を認め、更に又學の目的から二様の區別を立て、居る、即ち理論的及實際的の二者で、辨證學及物理學は前者に屬し、倫理學は後者に屬すとした。更に詳論すれば辨證學は認識の形式方法を論ずる、論理學(分析學)と事物の原理を論ずる、形而上學(其原理を神とすれば神學)とに分れ、物理學は物的自然現象の學なる、物理學(狹義の)と心的自然現象の學なる、心理學とに分れる、而して形而上學と物理學との間には數學があつて其連結を斷る。以上の理論的學に對して實際的學と云はるゝものゝ中には行爲(Praxis)に關するものと製作(Production)に關するものとの別がある、前者には倫理學及政治學が屬し、後者には詩學及修辭學が屬する。此の如くしてアリストテレスの分類法は其周到を以て長く後世の準據となつた。

(1) プラトンの著書「對話篇」(Dialogues)の中白から是等三學に關する著書の分れて居

るとは通常史家の皆一致する所である。即ち Theaetetus, Parmenides, Sophistes は辯證學に、Timaeus, Phaedo は物理學(心理學を含む)に、Republica, Politicus, Philobus, Gorgias は倫理學に屬する。

然るに此分類は漸次其不完全を感ぜられ來つた。蓋し諸學研究の準備として是等諸科は十八世紀の末まで大學の教科に必須のものとなつて居つたが、十六七世紀の頃から分科研究勃興の氣運熟すると共に是等は科學の分類としては不完全なる點が多いと認められ、遂に一六二三年英國の Francis Bacon の著書『學術の品位及發達』によつて偉大なる系統案が説かれた(案より單に)。其方法は諸學研究に要せらるる心的作用の分類に基づくもので純然たる主觀的方面の區別である。而して諸學研究の能力は何れも知的作用であるから、知力の諸部に應じて若干の分科がある筈である、而して是等分科は皆理論的學で其に對して各實際的部分がある譯である。今是等理論的部分を列擧すれば次の如くなる。



ベーコンの此分類は儘かに當時の學界に於ける大卓見を表して居る、されば一

七五六年佛國のダレム、ベルde Lambertが有名な「百科字典」を作る際にも大抵此方法に従つた。たゞ彼は之を單に學の分類と見ず、想像に基つく部分を藝術と看做したから純粹の學の方は歴史と哲學とに二分せられることとなつた。其他又彼は流石に自身數學者であつたから數學を自然科學中に編してベークソンの缺陷を補つた。かく多少の改正を経てベークソンの分類は大に學界に持漸されて居たが、元來此方法によれば多少諸學の排列に無理を生じ例へば自然歴史即博物學と政治史とを密接のものとする如き、又其分類の主義としては初は認識作用の別に基つきながら漸次變じて研究の對象及目的學を入るゝ如き矛盾をも存して居る。是に於て十九世紀の初に至り純然たる對象上の分類Platonicの昔に返つてが英國のベンサムBentham、及び佛國のアムペールAmpèreによつて唱へられた。彼等は共に當時の植物學者リンネLinnaeus、カス等の植物二分法に籠つて徹頭徹尾二分法を押通し、又植物學者の新命名法に倣つて恣に學の名を定めた。是等の弊はあつたが彼等が學を自然科學と精神科學とに大別したのは實に分類上の新紀元を作つたものと云つてよい、蓋し彼等より少し先たつて獨逸のヘーゲルHegelが哲學を論理學、自然哲學、精神哲學の三部に分つた

點は暗に當時未だ發達して居らなかつた精神科學の存在すべきとを要求して居る。

之と相前後して一八三〇年佛國のコムトComteは一種の分類法を唱へた。其說によれば、本來諸學研究の精神作用は何れも同一であるべき筈で、又研究の對象は歸する所皆自然物即ち物體となるもので其點から學を區別するとは出來ぬ。故に結局學は一元的、直線的、排列を取るの他はない。從て分類ではなく系統である。其列中、最普遍的なものは他の基礎となり、漸次其特殊性を増加し、複雑となるに従つて、其系統は進んで行く。即ち之を表にすれば

解析——幾何學以上二を合して數學——力學——星學、地質學、礦物學を含む
物理學——化學——生物學(動物學、植物學)——社會學

此系列は「科學統治系」を示して居るものでアムペールなどの二分法よりは勢力を有して來た爲、從て之を改良する企圖も生じた。英國のスペンサーSpencerは即ち是れである。彼はコムトの分類法に於て二個の缺點を指摘した。其一は此方法では抽象と普遍とを混同した事である、例へば星學は寧ろ物理學よりは具體的で物理學と

化學とは何れを一層具體的と云ふべきか、決して明かでない。其二には心理學を生物學の一としたのは正當でない。是等の點からスペンサーはコムトの直線的系統を棄て、群團的系統を立てた。即ち全體を大別して抽象的、抽象及具體的、具體的の三群とする、之を表にすれば

- 抽象的群——(一)數學——(二)抽象的力學
 抽象及具體的群——(三)具體的力學——(四)物理學——(五)化學
 具體的群——(六)星學——(七)地質學——(八)生物學——(九)心理學——
 ——(十)社會學

此分類は稍やコムトの系統中に存して居る缺點を正した所はあるが、社會學と云ふ新たな學科で史學、言語學等の如き種々の學科を包括せしめやうとしたのは頗る速断であるのみならず、又心理學を生物學と同群にしてや、複雑なものと看做した點は或る特別な心理學(即ち心的現象を全く物的現象の法則で説明しやうとする)を豫想したといはねばならぬ。即ち此分類法は現存の科學を分類したと云ふよりは寧ろ理想的科學分類と稱すべきものである。要するに以上のコムト、スベ

ンサーの一元的分類に於て缺點とせられる點は餘り自然科學に重きを置いた所にある。此弊に鑑みて、彼等と同立脚地にあるミルに至つては、數學を全然自然科學中に編すると共に自然科學と對立すべき社會的科學或は精神科學なる名目を定めた。

グントは以上の諸分類に對して批評的に自己の意見を立てた。先づ數學に關しては上來種々の見方があつて、近來では自然科學と特別に親密なもの、やうに解せられて居る。然し實際數學は自然科學に於て最も應用せられて居るが、心理學其他精神現象上にも近頃に至つて次第に用ひられ來つた。且つ數學は他の學とは餘程異なつた理想的性質を有つて居る、何となれば他の科學では實際にない事物を論ずるとは無意味の事であるが、數學に於ては苟くも思惟し得るとであるば經驗に適合すると否とを問はぬ、從て四或は其以上の方位を有する空間などの論究があるのである。是等の點から見ると、數學は吾人の經驗の對象に關して單に其形式的方面のみを論ずるものとせねばならぬ。即ちこゝに第一に、形式的科學 (Formwissenschaft) なるものが出來た。

上述の形式的科學に對すれば他の諸學は實質的、經驗的科學 (Realwissenschaft) と云はれるが、さて之を更に分別するに就ては種々異説が生ずる。先づ其中に自然科學 (Naturwissenschaften) なる團體の存するとは確かであるが、之に對するものを何と呼ぶか。或人は歴史的科學なる名稱を以て人事の學を總括し之を自然科學と對せしめんとして居る。然し歴史的なる語は必しも人事のみに限らぬ、天賦より生物に至るまでそれ／＼史的發達の段階を経て居る、又一方には所謂歴史的科學と稱せらるゝもの即ち經濟學、法律學等も單に歴史的敘述に止まらず、純粹な理論的探求にも關して居る。故に又或人は人文的科學 (Kulturwissenschaften) なる名稱を選んだが、單に人文と云へば其中には工藝などに關するとも入る故少しく意味が擴がるし、又所謂人事即ち歴史的發達も悉く人文に直接貢獻するとも限らぬから此點から云へば少しく意味が狹すぎる。是等の事からツントは終に精神科學 (Geisteswissenschaften) の名を以て自然科學に對せしめた。

經驗科學はかく自然科學と精神科學とに分れる。而して是等自然及び精神には共に過程即ち變化作用の方面と對象即ち其作用の結果として成生した者の方にすれば

面との二者を具へ、なほ其間に對象か發生する過程をも有するから、從て問題は現象論、發生論、組織論 (Phänomenologische, Genetische, Systematische) の三部に分れる。今之を表にすれば



ツントの分類上の意見は大體上に述べる通りであるが、現今我々の知る所では最も適當な方法と思はれる。而して此方法は大體研究事項の性質から分類したものであるが、猶此外に今でもなほアリストテレスの昔に返つて、研究の目的から理論的及實際的の區別などをする者があるが、之は頗る當を得ぬ、何故かと云へば學と云ふ以上は必ず皆理論を有して居らねばならぬから皆理論的であるが、又

皆之を實際に適用すると出来る故に、此意味に於ては何れも皆實際的とも云へる。所詮理論と實際との別は學の使用法の問題で、決して學其自身の區別とすに足らぬ。此事は論理學が學であるか術であるかと云ふ爭論に對しては、ハミルトンがホエートリを駁した論に詳説されて居る。又或人は學を分けて、**説明的**及**規範的** (Explicative, Normative) として居る。此二者の別は往々倫理學者などが唱へる所で、例へばツントは之を其「倫理學」の序論に精細に又卓抜に論じて居る。其簡単な區別を云へば、前者に於ては事物の生起する所以の必要の理法を發見して其事實の來由を説述解明し、後者に於ては其事物を或る規矩模範の標準に照して誤まると否とを判斷決定するとしてある。即ち前者は**説明的法則**、單に**法則**といふの學、後者は**規範的法則**の學と云ふ事になる。例へば物理學、心理學等は前者に屬し、倫理、論理等は後者に屬する。然しツントも既に詳述した通り**法則**と**規範**とは其實密接な發達上の關係を有つて居る。それで全躰**規範學**と云ふ語が元來曖昧な語で**規範**を發見せんとする學と云ふ意か、**規範**で評價せんと云ふ意か、人々の解釋必しも一定せぬ。若し後の意味ならば單なる學と云ふ意を脱するから、假り

に前の意味にして置かう、而して之が又多くの學者の執る所の説である。さて規範學の他の學と異なる所は其規範の意義にあるとなつたが、此規範なるものが**法則**と**根本的**に性質を異にすとは考へられぬ。法則は事實を記述し、規範は事實を評價すといふが、**法則**なりとして既に多少模型的な場合を擧げるもので、多少の抽象を加へると共に既に純たる記述の範圍を脱して行く、而して**規範**の評價は**最法則**的なものと否とを分つに歸するのである。例へば物理上の諸**法則**などは決してそのままに行はれて居らぬ、即ちやゝ事實の**規範**となつて居る、倫理上の諸**規範**は古來諸人の下した**判斷**の中**最共通**なものに基づいて出來たものだ。もとより物理上の**法則**を自然現象に強ひる譯にはゆかぬ、倫理上の**規範**は其點に於て大に異がうと云ふが、是は倫理で取扱ふ**事柄**か人の意志に關するとして、**法則**者と同一源泉に歸するからである。即ち倫理學の特色は其研究の形式よりは寧ろ**其事柄**にあると云はねばならぬ。即ち歸する所**研究事項**の性質から分類するとが最穩當であらう。

科學の分類は大抵此のツントの説に従ふとすれば之より哲學の問題は如何に

分類せらるゝか。

(註) S Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 40-79.; auch seine Ethik, Einleitung; auch die Werke von Platon, Aristoteles, Bacon, d'Alambert, etc.; auch Hamilton, Lectures on Logic.

第四節 哲學の内容(下)——哲學の分類

既に述べた通り哲學は科學と同一事項を攻究するものであるから、其内容に就ては特に改めて言ふまでもなく、而して其内容を分類する上に於ても科學の分類と異ならぬ筈である。然し元來分類は見方の相違に基いて施すものであるから、既に科學と哲學とが性質を異にする上は其分類も全然同一なりとは言はれぬ。先づ哲學に於ては、科學と同じ意味の分科がないとを注意せねばならぬ。或は哲學を分けて自然哲學及精神哲學とするものもあるが、ヘーゲルは此二の外に論理學を加へて居る。ゼントも此二種の哲學を認め、之は不當である。何となれば自然(物質)とか精神とか云ふのは畢竟現象上の區別であつて、現象としてこそ其間に行はるゝ法則に差別があるが、哲學では此區別の因て起る所以を説明しやうとするのであるから、例へば物心の關係を辨ずる如く、單に兩者に特有な法則を知るを以て甘んぜず、進んで其根底に存する(恐らくは唯一の)法則を發見するを求め、乃て從つて物に關する哲學と心に關する哲學との對立を許さぬ。然し其説明が

物を主とするか、將た心を主とするか、乃至、心物以外の或者を主とするか、是等は決して一定して居らぬが、何れにしても、兩種現象を一貫的に説明しやうとして居る。又哲學として心物二種の哲學はないと云つたが、其細分として、は兩者の別の存するとは毫も妨げぬ、例へば哲學中物界の根本原理を論ずる部分、例へば分子、エテルギー等の最普遍なる説明と、心界の根本原理を論ずる部分、例へば心とは何ぞや等の間に答へる部分とは、物理論、心理論として區別しなければならぬかもしれぬ。要するに吾人の主張する點は、哲學と云ふ名を附けて自然の論と精神の論とを區別するのを不當とするところである。

同様の意味から、歴史、哲學、宗教、哲學、法律、哲學等は、無意義の語と考へる。何となれば普通に解釋される所に從ふと、歴史、宗教等はそれ／＼人生現象中の一部分であるから、之を哲學とすると云ふのは、恰かも部分的を一般的とすると云ふとて甚だ其意を得ぬとてあるから。

更に又哲學を理論的、實踐的に區別するも科學の分類の際述べたと同一の理由から適切であらぬ。然し若し此意は知識に關する部分と行爲に關する部分との

別であるとするれば、兩者の差別は立てられるが、猶他に許多の問題を、殘して居るか、やはり完全な分類とは云へぬ。

さて哲學の分類に關する余の説を示す前に之に就て歴史的敘述を試みねばならぬが、大體前の科學の分類の中に含有されて居るから、今再び之を繰返さず、近代の諸哲學概論書などに見えて居る分類を挙げると、先づ、バウルゼンは

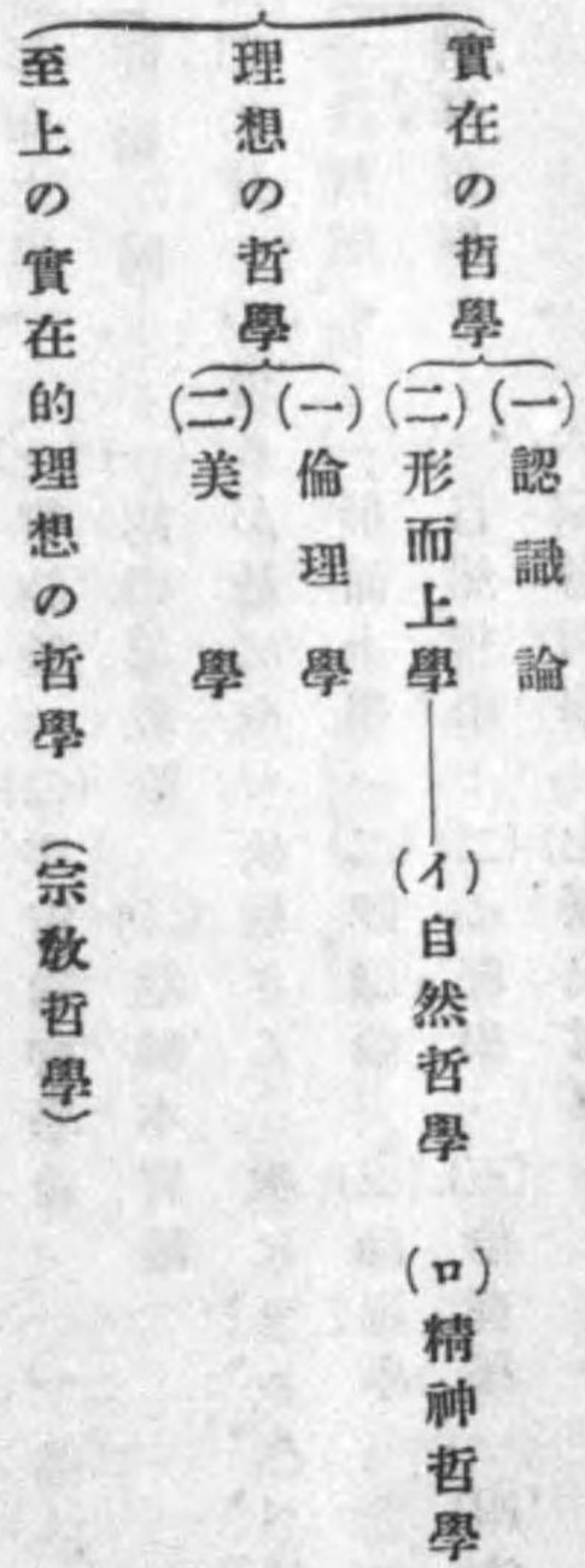
- 形而上學 — (一) 實験論 (二) 宇宙論 神學論
- 認識論 — (一) 認識起源論 (二) 認識本質論

の二大部に分つて居るが、是はやゝ狭過ぎる。次に、キユルペは

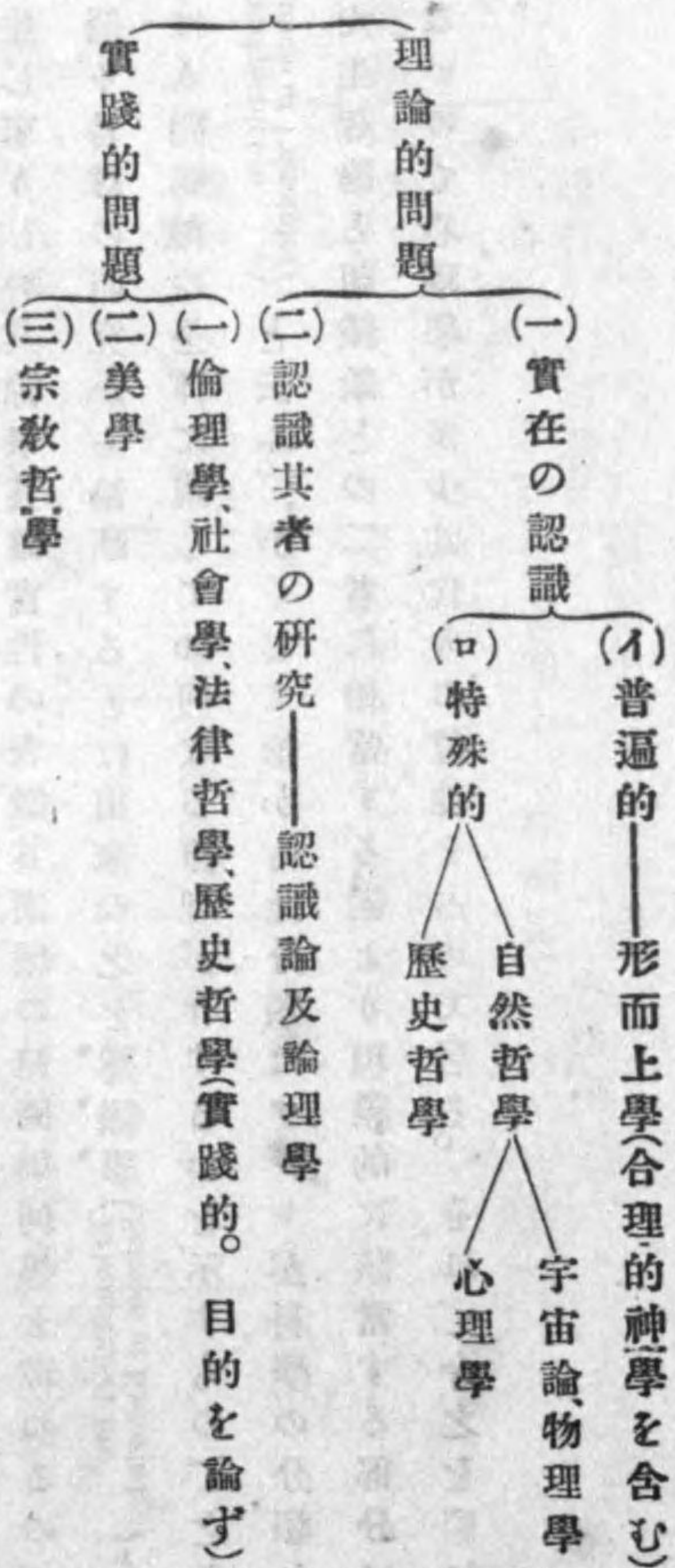
- 一般哲學 — (一) 形而上學 (二) 認識論 (三) 論理學
- 特殊哲學 — (一) 自然哲學 (二) 心理學 (三) 倫理學 (四) 法律哲學 (五) 美學
- (六) 宗教哲學 (七) 歴史哲學

となして居るが、特殊哲學と云ふ語が前述の次第で既に自家撞着であるし、又其分類は哲學の分類と云はんよりは寧ろ科學のそれと云ふ方が至當である。イユルサレムは次の五部に分けて居る。即ち第一心理學及論理學は哲學の豫備學科、第

二認識論、第三形而上學、第四美學、第五倫理學、社會學である。此別は大略に於て便利であるが分類根據の定かならぬ點が其欠點であらう。ラッパドは又次の如く區別して居る。



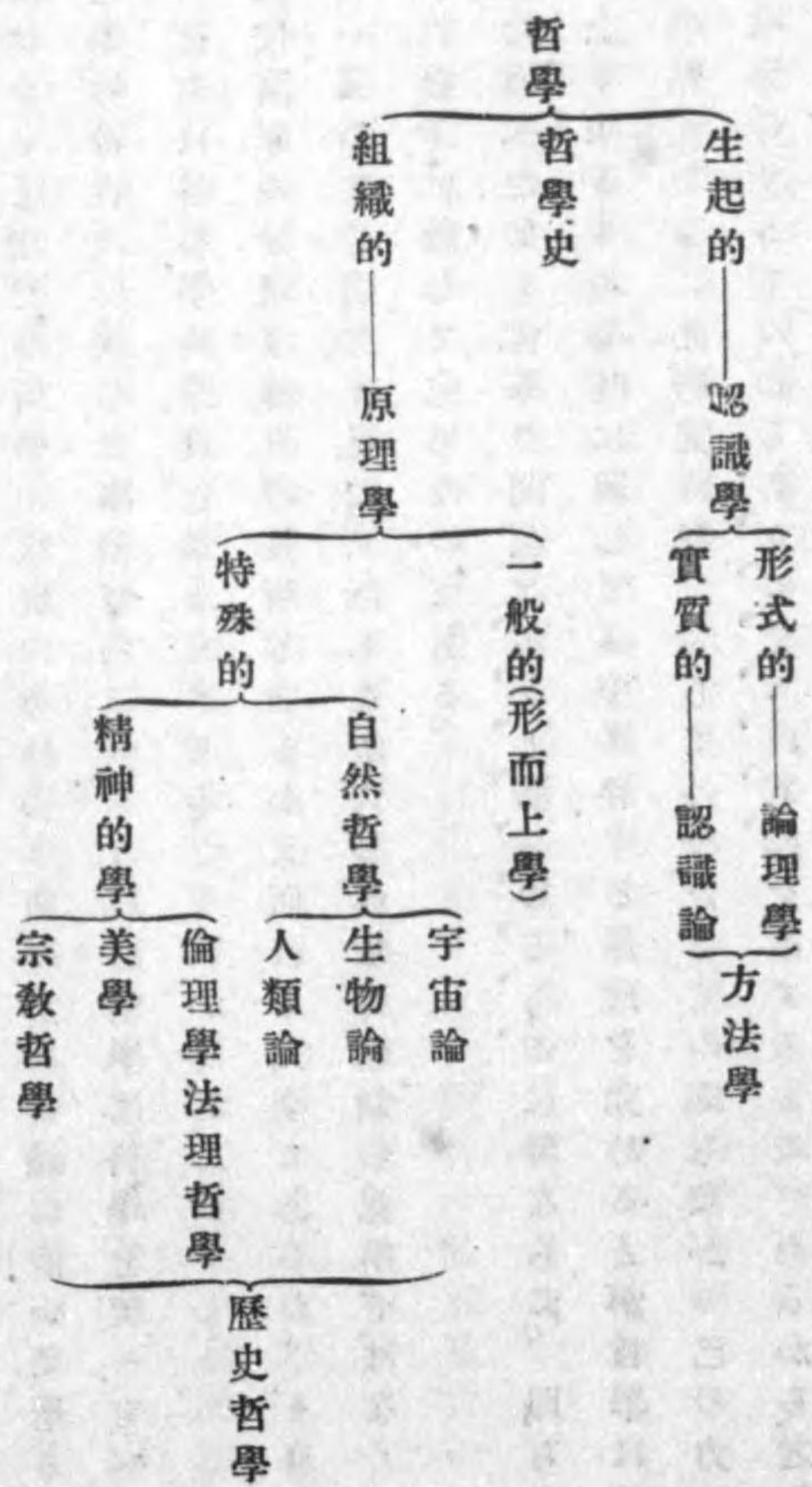
自然哲學と精神哲學とを形而上學の分科としたのは卓見と云はねばならぬが、理想哲學と宗教哲學とを區別したのには反對もあらう。キンデルバンドは其哲學史序論に次の分類を説いて居る。



以上の分類は首肯すべき點が頗る多いが、第一理論的と實踐的とに分つたのは宜しきを得て居らぬ、されば美學などの様な學科を實踐の部に入れるやうな不都合な結果を生じたのである。此の如く諸家の見解を一々列挙するのは煩雜に流れるから、終りにたゞラッパドの見解を示して置かう。

ラッパドが云ふには、科學が漸次發達し其分類が精密となるに従ひ哲學の特別な領分が消滅すると共に諸科學の連結を圖る事が哲學の任務となつた、即ち哲學は

一の普遍的學となつたが、其を分類するには自づから科學の分類と異ならねばならぬ。即ち科學の分類は如何なる論理的分科が實際に起る分業研究と最も適宜に合同し得るかを檢して定めるものであるが、哲學の分類に於ては如何なる見方に従へば人知が集合的比較、結合的檢査にかゝるを得るかを求めるのである。今其見方を大別すると二ある。一は知識を成生の側から見るのと、(Werldendes Wissen) 一は其成果の側から見るのと、(Gewordenes Wissen) である。前者は即ち認識は如何にして生じ來りしか、其源泉、其確實性の表徴、其領域の範圍如何等を尋ねるので、是は到底個々特殊の研究から論斷するとは出來ぬ、之を認識學 (Erkenntnislehre) と云ふ。後者は人間認識の全軀に關して如何なる原理が存するかを示すもので、之を原理學 (Prinzipienlehre) と云ふ。かくして恰かも此分類はツシトが科學の分類に於て述べた生起論と組織論との二者に相當する固より現象的に該當する部分は哲學にはないので、心理學が多少其代りの位地を占めて居る。それで今之を圖にする



右の内諸學の詳細な説明は今此處で述べる限りではないが、たゞ二三の注意を加へれば、方法學は論理學と認識論との結合を意味し、歴史哲學は精神哲學の一部であるが又一力には自然哲學とも關係を有して居るから、自から兩者の連結をなし居るものである。又哲學史は内容から云へば一般世界觀科學概念等の發達を

説く點に於て原理學に屬し、目的から云へば人知の發達を論ずる點に於て認識學に屬し、材料及影響から云へば一般の學術史中の一たる點に於て哲學との間に位する。是がウントの分類法であつて秩序整然として模範とすべき點も少なくないが、原理學を分けて一般と特殊との二とした點は最も承認し難い點の一である。全幹ウントは凡ての科學の根底にそれ／＼哲學がある様に説いて居るか、是れ最も哲學の特質に反對した事柄である、何となれば哲學は科學を統一すべき根本原理で直ちに各科學の原理となるべきものでないからである。

現代諸家の分類は種々の長所もあるが又何れも完全であらぬ。それで余は試みに一家の見を樹て、見た。然しながら是れ敢て斬新の見解ではなく全く古來哲學の發達に徴して定めたのである。

既に述べた如く哲學の問題は、ありとあらゆるものに外ならぬ。即ち吾人の認識に上り來るもの全幹に關して其中に存する原理を究めるとが哲學に於て最も主眼の點である。此研究は我に對して外物たるもの即ち我が一己の力の如何ともすべからざるもの、即ちありのままの状態を論ずるものであるから、之を名つけ

て自然哲學(Naturphilosophie)と云ふとが出来やう。こゝに云ふ自然は敢て物質現象のみを指す者ではなく、精神現象もまた其のありのままの状態に於ては自然と云ひ得るのである(井テレバセド)否、哲學研究の眼からは物質と精神との區別を脱離せねばならぬ。たゞ此自然の意味が研究者の見方に從て異なつて行き、或は物的自然のみに着目し、或は心的自然のみに注意する。例へば希臘最古の哲學は宇宙開闢の理の如き洪大な問題のみを論究し、希臘末世の宗教的哲學時代には靈魂の問題固より同時に物的自然の問題ともなつて居たが、自然哲學となつて居た。そして此自然哲學は現象の根底を論ずる點に於て普通の形而下的論議を超えた形而上學(Metaphysik)此語の起源は單に此論を録したアリストテレスの著書が其學徒によりて「物理學書」(Physics)の前に編せられた故「物理學の前の書」と云ふ意でτα φυσικαと名づけられたとあるが、哲學其自身も丁度此語の意に適して物理學の前にある理を論ずるものだ」と云ふと出来る。又此學は世界全幹の眞意を明らかにするものであるから、此點から世界觀(Weltanschauung)と名つけると出来る。實に此部分は哲學中の主要部分で又最も早くから研究せられた。

然るに此世界全部の中で特に我と研究者に對して特別な意味を有つて居るものがある。即ち我自身の行爲及其から起る結果である。我々の意志は果して自由であるか否かの論は、人に由つて一定せぬが、とにかく我々は自己の行爲に對して他の強迫のない限りは自由に選擇し得ると信じて居る。此信から我々は行爲に對しては單にありのまゝの状態に安ずるとは出來ぬ、一種の興味感情を以て之に面するのである。故に我々は今此方面の研究を特に人生哲學(Lebensphilosophie)と名つけやうと思ふ。古來いふ人生觀(Lebensanschauung)を廣い意味でいへば恰かも同じ物となる。又倫理學(Ethik)も廣義に解せば殆ど同一物となる。かく述べれば古來此方面の研究が人意を惹ひて居た事も辨ずるまでもあらうから。實に希臘古代哲學が全く自然哲學であつたやうに、希臘末世(アリストテレス後)の哲學は殆ど人生哲學であつた。支那の哲學の大部分は又是れだ。單に之のみならず多數の哲學は其終極を此人生哲學(名は異うが)に歸するのである。但し此に辨して置かねばならぬ事は此人生哲學の意は決して精神哲學の意でない、所謂精神哲學中には余の語では自然哲學に入れるべきものが多い、要するに余の所謂人生哲學は所

謂精神哲學の一部で或意味に於て實踐哲學と同様に看做し得る。

然るに以上の自然及人生は共に哲學研究の際には研究せられたもの、即ち研究の對象であつたが、此研究したもの、即ち研究者は何であるか。上來の研究のみでは之が解釋されぬ。元來此問題は最も直接である丈、反て最も人に氣付かれぬが、充分研究を要するの價值がある。換言すれば、吾人が事物を研究するには如何なる法則に従ふものであるかと云ふ事が問題である。更に進んで言へば、研究は先づ物を認識するを假定するが、此認識は何所まで確實であらうか。随分吾人の眞と思つたことがよく調べると妄であることがある、是は吾人の力量以外の事を知らうとするから起ることもあらうし、我が一己の妄想を畫ひて眞實の事物と看做したこともあらうし、又本來我々の耳目に顯れるものは皆それ／＼我々自身の見様によつて異なるもので到底人々の知識には一致は望まれないと云ふ事があるかも知れぬ。かく一言に云へば我々が認識すると云ふと(Erkenntnis) 或は其認識の結果たる知識(Wissenschaft)が哲學上一種の根本問題となつて居る。即ち此知識哲學(Wissenschaftsphilosophie)は研究の難易から云へば最後に來るべきもので、又多少哲學

的知識が發達せねば第一其研究材料もない譯であるが、組織上から云ふと哲學全
 體中の最根本的原始の問題に關するものである。それで哲學が始めて起る際に
 は未だ充分顯れて來ぬが、從來の哲學に疑惑を生じ一大革新を施さねばならぬ時
 機に至ると常に此問題が顯れて來る。希臘最古の哲學が何れも満足な結果に到
 達しなかつた時に顯れたのが、ソフィスト及びソクラテースの知識及道德の批
 評的研究であつた。近世哲學の大刷新を施したカントは實に眞正の認識論即ち
 知識哲學の創立者と稱せられて居る。其他意識すると否との別はあるが古今東
 西に此研究をなしたものは一々列擧するまでもない。『莊子』内篇の初などにも明
 に此問題を包容して居る。

以上述べた三點、即ち知識、自然、人生が哲學問題として區別され得べき見方の別
 であるが哲學としては之を超えて他の細別に入る事は出來ぬ。而して此三者の
 組織的順序は、先づ知識哲學に始まつて自然哲學に入り、更に研究者が人である爲
 に特別に區別せられた人生哲學の問題に入るのである。然しなほ其性質を檢す
 るとなほ面白い事を發見し得る。即ち自然哲學は世界を一括して説明しやうと

するものであれば、自から諸科學の根本となるもので、即ち哲學の科學的要素を代
 表して居るもの即ち純知的研究と見ても差支ない。而して人生哲學は此世界中
 人生の運命を論ずるもので、即ち情意の満足を謀るもの即ち哲學の宗教的要素を
 明示して居る。之に對して知識哲學は哲學の最根本で知識從て哲學の可能性を
 論ずるものであれば、哲學中の哲學(Philosophia par excellence)と稱すると出來る。

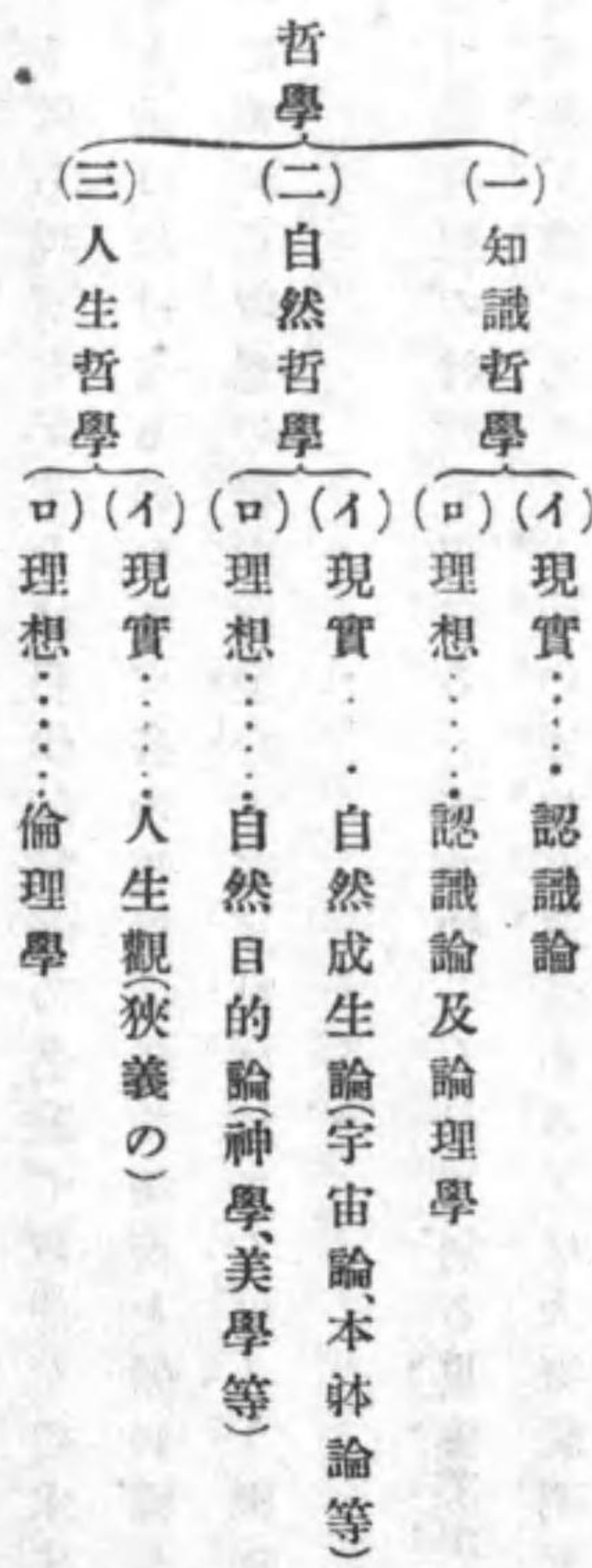
即ち哲學は元來科學と宗教との調和を示して居るが、知識哲學は又根本的研究で
 あるといふ點から自然哲學と人生哲學との合一的基礎となつて居るものと見る
 とが出來る。斯く言へば或は知力的研究と情意的要求とを知識で調和しやうと
 するのであるから哲學上主知論(Intellectualismus)と稱せらるゝ特別な主義に偏する
 やうに見えるが、是は知識の一たる哲學に於ては本來當然な事と思はれる、何故か
 と云ふに情意の要求でも哲學の中に入る以上は知識の約束を守らねばならぬか
 ら。なほ此事に就ては
 此内に於て述べる

更に考へると自然の研究は純然たる客觀固より其の意味も色々あるがとにかく
 我の外部といふ意味での研究と見られるし、人生の研究は意志から出た行爲及結

果に關する點で純たる主觀的產物を取扱ふものと見られるが、知識の研究は外物を我が知る作用に關して論ずるものであるから、即ち客觀を主觀内に取り入れる作用を論ずるものであるから、此點から見ると又丁度主觀兼客觀的研究と云へる。斯く言ふと、或は知識は到底主觀内の作用状態であるが、人生即行爲は主觀の源泉から表はれて客觀界に出るものであるから、知識——主觀、自然——客觀、人生——主觀となると論ずる者があるか知れぬが、余の意味は本來自然とか人生とか云ふ對象の如何を論じて居るのではなく、對象其自身に別があるのではなく、見方に區別があるのだと云ふ事は前に述べた。たゞ是等諸種の見方に就て差別を立てたのであるから、自然は我が如何ともする能はずと云ふ意味で客觀的、人生は全く我が作用であると云ふ意味で主觀的、知識は我が如何ともする能はざる自然を我が意識内に現すと云ふ意味で主觀兼客觀的と云ふ事は別に動かぬであらう。故に此意味から云ふも知識哲學は他の哲學の調和の任を盡して居る。

然しながら以上はたゞ一面のみの理て實は各哲學とも既に哲學であるから其中に自、から、調、和、の、性、質、を、有、し、て、居、る。其理を明にするには先づ各について二面

の攻究法があることを知らねばならぬ。即ち現實及理想(Actual, Ideal)の三面である。知識自然人生等を現實の側から研究する場合にば、其發生起原状態等に關する概括的敘述を試みるのである。何となれば現實とは即ち現在實際の状態を指して云ふのであるから。之に反して理想とは理性に従て想像したる至上の状態で知識自然等の現状に對し其が進化發達して到達すべき目標を研究し其目標に照して現實の評価をなすのが第二の側の研究である。從て哲學は前述三部に分れて其各か以上二面に細別せられる。即ち之を表にすると



是等の詳細な論議は次に譲ることとするが、前表にはたゞ從來の名稱を對立せし

めた。さてこの現實及理想の二方面は、丁度哲學の二要素たる科學的及宗教的に對當する、即ち現實を記すを科學的精神の名残で、理想を追求するは宗教的感情の面影と云はねばならぬかくて各の哲學は此の兩面を兼ね備ふる點に於て、即ち現實の記載から理想の規定に進むと云ふ點に於て、それ／＼調和的性質を具して居る。

なほ又其理想の特性を擧げると、古來傳へられて居る眞善美が丁度之に對當する。知識の理想が眞であるとなし、人生の理想が善であるとは大抵説明を要せぬが、自然の理想を美と云ふことは聊か奇怪の感なきにしも非ずであらう。然し我々が普通に美と云ふのは自己の力で動かさし難く、たゞ觀賞するのみなる自然界の諸事物や、藝術上の諸製作品に對して下す言葉であるから、自然の理想を美と云ふも強ち解し難い事ではあるまい。なほ各理想の意義及其間の關係は漸次明にしやうと思ふのである。

現實及理想の研究は各種の哲學に存するが、其重要な度は一定して居らぬ。即ち自然哲學は本來科學的であるから、從て現實のイデオロギイが主として研究され、人生哲學

は宗教的であるから、從て理想の方が主として研究せられる。故に又ラッソの様に自然哲學を現實の哲學とし、人生哲學を理想の哲學とするに至るのである。而して知識哲學に於ては兩者の調和であるだけ、又現實と理想との兩面が密接して分離せられぬ。

以上を以て哲學の内容及其分類を述べ畢つた。古來の哲學は千差万別であるが、形式から云へば前の第一、二節に従ひ、内容から云へば上述の何れかに歸するのである。而して此分類は實は古來から既に明言せられたもので、プラトーン(或は其學派)が哲學に論理學、物理學、倫理學の三種を別つたのは丁度前の三部に相當する。又カントの哲學主著は『純粹理性批判』『實踐理性批判』『判斷力批判』の三であるが、第一は知識哲學、第二は人生哲學、第三は自然哲學に相當して居る。固より其分類に對する説明の方法等は必しも前述の通りではないが、又以て一證となすことが出来る。

以上を以て哲學の形式及内容を説き終つたなら先づ哲學の概念を明にし得たと思ふ。然らば此概念に適するものは如何にして得られるか。是れ其研究法の

問題であつて哲學の形式に親密な關係のある事柄である。(本章全林には「哲學概論」第二章を比較せよ)

- [註] (1) Paulsen, Einleitung in die Philosophie, S. 45
 (2) Külpe, S. 20 S. 12
 (3) Jerusalem, P. 176
 (4) Ladd, Introduction to Philosophy
 (5) Windelband, Geschichte der Philosophie, Einleitung.
 (6) Wundt, Einleitung in die Philosophie S. 79ff; auch, System d. Ph. S. 30

第三章 哲學の構成

第一節 哲學の方法

前章に於て述べた哲學なるものは如何様にして理想的形式に達するを得るか。換言すれば哲學の構成(Bildung/Construction)は如何。此問題を大別して、二つにする。一は哲學を組織する手續で、一は哲學討究の心持である。前者は主として哲學その者の性質から割出されるもので、後者は主として哲學研究者の性質に關することである。即ち後者を哲學構成の主觀的方面と云へば前者を其の客觀的方面と云ふ。前者に名つけて方法(Method)の論と云ひ、後者を態度(Richtung/Attitude)の論と呼ぶ。かく區別するが固より決して無關係な事柄ではなく、たゞ説明の便宜上等の段階を立て、見たに過ぎぬ。且つ此論は、哲學的知識は如何にして得られるか、我々は何所まで之を信ずるを得るか、など云ふ事に關するもので、從て知識一般の問題に屬するものであるから、本章は最早知識、哲學の一部を論ずるものと見ることが出来る。グントは其「論理學」に於て、哲學の研究法は既に哲學問題の一となつて居る、並し

是れ知識の根本的研究をなす哲學の特色で他の科學と異なる點だと云つたのも亦此意味だ。而して若し知識哲學の一部と見れば先づ知識の本質から論じて行かねばならぬが其問題を次に譲り、此處では豫め知識は可能だと假定し其知識を哲學問題に對して如何なる風に運用せねばならぬかを論せんとするのである。即ち此章は哲學の概念中其形式的方面を發展したものであつて、此點に於ては其内容的方面を發展した哲學の問題に關する細説(次章以下の題目)と對立するが、又哲學問題の一たる「知識問題」に包含せられる點から云へば對立よりは寧ろ關聯の關係をなして居る。かく對立にして關聯と云ふ所が哲學の特色を示して居るのである。

凡て學の方法を研究(Untersuchung)の組織(Systematisierung)との二様に大別するが、是は古代に於てアリストテレスが「分析論後篇」に於て大體の方針を明にしたこと、爾後種々の學者によりて多少の改修をも經たが、近世に至り英國のミルによつて、殊に其研究法の部分が詳述された。即ちミルに従へば、科學研究の目的は自然界に行はるゝ法則を發見すること、其法則は一現象の原因結果の關係を示す場

合が最も確實である、何となれば、自然の法則は即ち自然の齊一を規定するものであるが、此齊一は因果の關係に就て最も確實に行はれるから。それで科學研究法の主要部分は因果研究法に歸するが、ミルは之に就て所謂四(或五)の歸納的方法、即ち契合法、差異法、合併法、殘餘法、共變法、及演繹的方法を詳説し、之によつて因果の説明をなし、其終極に臆説を假定し、終に因果法則を確かむる能はざる齊一的關係に就ては經驗的法則を立て、最不確實なる偶然事情の計算にまで論及した。(此事に就ては普通の論理學書を参考せよ)

ミルの所説は歸納法論理學を完成したものであるが、因果律の點のみに重きを置いて一般の研究法としては稍物足りぬ所がある。又自己の歸納法とアリストテレス流の推論式との間に存する關係を充分理會しない缺點(其點に於て彼はやゝベーンBayneよりは進んで居るが)などもあるが、此にはそれを詳説せぬ。たゞ歸納法の目的は因果法則發見と云ふ事で一貫して居るが、其目的に達する方法を一貫して説明してない所は最大なる缺點である。ミルの列舉した諸種の方法は唯經驗から摘み上げたのであるから、或は遺漏があつたり、或は重複になつて居る所も

あるし、種々の方法が分れて居る理由が明でない。従て研究法と組織法との連結も充分付いて居らぬ。此點に於ては更に形式論理の趣を交へた新論理學の方法論の方が大に優つて居る、今其一例を挙げやう。

ツントは一般の方法論を二大別して研究法と組織法との二とし、分析及總合の二法を基礎として種々の細目を設けて居る。即ち研究法を分けて分析及總合、抽象及限定、歸納及演繹 (Analyse, Synthese; Abstraction, Determination; Induction, Deduction) の三組とするが、分析及び總合は残りの二組にも關係がある、即ち抽象と歸納とは分析に基づき、限定と演繹とは總合に基づく。而して組織法を分けて定義、分類、論證 (Definition, classification, demonstration) とするが、定義は單純なる分析及總合より生じ、分類は抽象及限定より、論證は歸納及演繹より導かれるものである。斯様に論ずると一切の方法は相互に密着の關係をなして來ることが出来る。

今次に簡單に是等の方法中、研究法の部を説明すれば、分析とは複雑に關係する現象を互に分離せしめて考察に便にすること、之を次の三段に分ける即ち(一)單元的分析(一現象を其部分現象に分解すること)(二)因果的分析(一現象を其原因的

關係の側より其成分に分つこと)(三)論理的分析(複雑事實を其論理的關係の側より其成分に分解すること)の順で漸次に現象を明晰に理會する。總合は恰かも之と正反對に簡單なる現象を基礎として複雑なるものに及ぼす方法で、従て之に前と同じく三段の別がある。次に抽象とは一或は許多の複合觀念から或部分を削り去り、殘餘を一概念の元素として確定すること、即ち一般概念を作る方法である、之に分離的抽象、或部分を隨意に他より取離すこと、及概括的抽象、類の概念を作る様にするとの別がある。限定は恰かも之と反對に一概念に特殊の性質を附與するので、之に前記二抽象法に對當するものがある。前者を集合、後者を特殊化といふ終りに歸納は特殊の事實より一般の法則を確定して前の抽象を一層論理的に完全ならしむるものであるが、之に(一)經驗的法則を發見すること(二)個々の經驗的法則を結合して一般の經驗法則とすること(三)因果法則を導き出して事實の論理的根據を定むることの三段がある。歸納法に於ては主として事實の分析を試みるが、法則を定めるにはまた總合をも用ゐるのである、而して是等の理由から歸納法は到底演繹法と分離することは出来ぬ。演繹法は一の原理から總合して他の

原理を作り、或は歸納の結果を更に擴げる法で、之に總合的及分析的の二種を分け
る。總合的演繹法は普通行はれる如く單一の原理を總合して新原理を作ること
で、分析的演繹法は純論理的(數學論理學の如く)と因果的(諸科學に於ける如く)に分
れる、其の手續は、(一)一般概念を其成分に分解することから、(二)一般概念或は法則よ
り特殊の事物場合に移ることに進み、(三)一の所與概念を其元素の結合法を變更し
て他の概念に變形することになり、かくて科學の研究は益進むのである。以上は
研究法の諸段階を述べたもので、凡ての科學は是等の方法を根本として研究せら
れるのである。なほ他に組織法の論もあるが、其の事に就ては別に説くを要せぬ。

(以上の用語に就ては「論理學」(シニ)論理學綱要」等を參看せよ)

ワントは以上の一般方法を種々の科學に應用し、最後に哲學の方法に論及して
は哲學は諸科學と異つた特別の方法で研究せらるべきものか否かと云ふ問題を
提出した。古來、哲學に特別な方法があるとしたものを大別すれば經驗的方法と
辨證的方法との二とするのが出来る。經驗的方法は吾人の知識は凡て經驗から
來るものと假定し、單に經驗から哲學を構成しやうとする、之が爲に經驗以外の分

子を抽象し去るが、此經驗を結合する思惟法則を説明することが出来ぬ、例へばヒ
ユームの如く人が因果法則を信ずるのは習慣によると説明しやうとするが、やは
り此法則的と云ふ事の説明に窮する。次に辨證的方法とは、その根本とする所は
知識の中から經驗を抽象し去つて全く論理的作用から一切の原理を造出さうと
云ふのである。經驗的感覚は虚妄であるから概念的思惟によらねば眞の知識は得
られぬと云ふ大假定の下に哲學を建設しやうと云ふので、古代に用ゐられた反對
理的方法によれば一概念は常に其自身の中から其反對の概念を呼び起す故に經
驗の補助なくして研究の材料を得ると云ひ、中世哲學に行はれた實証的方法に
よれば一概念の眞理の標準は其存在を確むる論理的性質に存すと云ふこと、即
ち吾人が明瞭に思惟するものが眞の實在であると云ひ、近世に起つた内省的概
念發展の方法(即ち辨證的方法)によれば、一概念から論理的必然に他の概念を生じ漸
次複雑具體的となると説いて古代の説を推演したが、是等實は皆暗々裡に經驗的
材料を假定して居る、何となれば若し全く經驗を有さなければ如何にして反對の
概念などと云ふ事の意味を解されやうか。ワントは此意味の批評で哲學に特別

な方法を説く者を不可とし、哲學は凡ての科學の根本原理を説くものであるから又凡ての科學と同一の方法に従つて毫も差支ないと云ふ事を述べて居る。

以上のメントの論である、其他古來諸家の説を詳述すると、勢、此章の範圍外に脱する恐があるから、爰には其等に涉ることを避けて直ちに如何なる學派の人でも承認し得る方法を述べやう。

先づ研究法と組織法とは哲學に於ては、必しも分離して居らぬ。蓋し哲學は本來唯一の根本原理を求むるものであるから、凡てが一に歸する傾向を有すべき筈であつて従て研究と云ふことと組織と云ふことも別に異なつて居らぬ、何となれば哲學は進歩的で不斷の研究をなすものであつて其研究が直に哲學特有の組織の段階を示すものである。ハルトマンは演繹法の哲學研究法として不完全なるを説くと共に此法は又教授上の方法としても不適當だと云つて居るが、其理由の中に須らく此主意を加へて、研究法として不完全であるから従て教授法即ち組織法として不完全であると云ふべきであらう。即ち此理由により以下單に研究法に就て述べる。

哲學の研究法は其形式と密接の關係を有つて居る。前に哲學の形式として、(一)學、(二)根本原理、(三)進歩的の三條を挙げたが、哲學の方法も之によつて特色を有して來る。先づ學に就て云へば哲學は一の學として凡ての學に共通なる方法を有せねばならぬ。即ち歸納法によつて漸次に原理を尋ね行き、演繹法によつて之を更に發展せねばならぬ。而して歸納法には前述の如く分析抽象が重要な部分を占め、演繹法には總合、限定が主要の位地を占めて居る。然し此に注意すべき點は哲學に於ける歸納法の材料は他の科學に於ける如く現象其自身のみならず、其現象に關する各科學の法則であること、是れ哲學の學が根本的原理に關すること、に連結する事柄である。

哲學の研究法は先づ歸納法より始めるが此歸納法は如何許確實なものであらうか。吾人は如何に事實を積重ねても單に之のみでは絕對的確實の法則原理を發見することは出來ぬ。然るに科學の原理は終極でないから必しも最確實なるを要さぬが、哲學の根本的原理に至つては最確實なるべきことを要求する。此點から哲學には一種特別の方法が要求せられる。是れ即ち哲學には神、秘、直、覺、(Mystic)

ticisms, Intuition)の補助を借ると云ふ説の起る所以である。

哲學の奥妙なる點は到底科學的研究によつて到達せらるべきものではない。此處には最早科學を支配する數理も論理も當はまらぬ。我々はたゞ理を離れて直接に其妙味を覺知せねばならぬ、普通の經驗を離れた神祕的悟道によつて其三昧に達すべきである。古來から斯様に説く哲學者も少なからぬこととて、一々此處に列擧するの煩に堪へぬが、吾人は其等の説を一々述べず、たゞ此方法の價値を検しやうと思ふ。歸納法だけでは不完全であることは吾人も認める、何か之を指導するものゝ必要なることも吾人は同意する、其指導者が忽然感得せらるゝものであらうと云ふことも吾人は疑はぬ。然し、其所謂感得は必しも全く神祕なりと云ふを要せぬと思ふ。若し根本的原理が外部から突然啓示せられるものならば其原理は猶他に倚る所がある、即ち其啓示者とは何であるか。若し其啓示者其者が原理だと云ふならば、吾人は猶兩者が然かく大なる變形をなすことに就て疑を發せねばならぬ。抑も根本的原理が我の外に在つて我が感得を待つと云ふのは正當な言ひ方であらうか、寧ろ我が世界を解釋する爲に要求する統一の原理ではあ

るまいか。かく考へて來ると根本的原理を感得直覺すると云ふ事は、糾紛亂雜の諸理法中に最よく統一の目的を達する原理を發見することに過ぎぬ。其巧拙は其人々の能力に因することであらうが、決して前の歸納や普通の推理と異なつたものであるべき筈はない。此意味を了解した上は直覺的方法と云ふ語を用ゐるに敢て意義はない。

又此原理を發見するのは往々熟慮最中よりは咄嗟の間に急に起ることが多い。之を詩歌的宗教的に神來と云ふが、此事を字義通り解釋すると前段のやうな種々の困難が起つて來る。一切の知識を棄てると神明が示現すると云ふならば、其示現が如何して再び知識の中へ入つて來るか、猶是等の點は後にも述べるが、とにかく天啓も知識と連結したものでなければならぬ。故に心理學上所謂無意識作用の説明に基づき、日常の理智が無意識的に働いて突然出現するものと解することは必しも牽強な説ではあるまい。此説明を承認すれば、神祕的事實は敢て否定せぬ。我々は根本原理が常にかゝる方法に由つて發見せられることを信ずるものであるが、唯其結果が全く道理に反すと云ふ説に首肯することが出來ぬ。

直覺及歸納によつて發見された原理は演繹法によつて漸次發展せられるものであるが、此演繹に論理的必然性を附與することは根本的原理の絶對性に相應した所置であらう。此企圖を試みた者は即ちヘーゲルの辨證法である。元來辨證法の原語 *Dialektik* は希臘語 *Diálexis* (對話する、争論する等) より來たもので、古代に於てツェーノンが其祖だと稱せられたのは之を争論法の義に解したるが爲である。其他プラトーンの辨證法は論理學則ちプラトーンの立脚地からは哲學と同義で、カントの先天辨證論は人間理性に固有なる誤謬を論ずるものであつた。然し此處で云ふのはヘーゲルの辨證法で、一概念から必然的に其反對概念を喚起し、更に其兩者を合併したる新概念を作り、更に之を基とし前段の手續を繰返す法を云ふのである。其基本概念を正理 (*Thesis*) と云ひ、反對概念を反理 (*Antithesis*) と云ひ、兩者の總合を合理 (*Synthesis*) と云ふ。ヘーゲルは此三分法によつて「有なる簡單の概念から漸次進んで複雑なる概念を生じ、論理學から自然哲學を経て精神哲學に至る徑路を一貫的に説明した。ヘーゲルの説は到底此處に説明することは出來ぬ。此方法の起源はフイヒテにあること、なほ其源を探れば終にカントに歸す

ることは後章に於て又説かうと思ふが、此處ではたゞ此方法によつて從來たゞ列擧されるに止つた諸概念の關係が確定し、諸學の關係が明になつたことを記するに止める。此方法は一方から云へばトレンデレンブルグやロッツェの云ふ如く種々の缺點もある、即ち甲概念から乙概念に移るに毫も經驗の模範を借らずにすむと云ふことは全く虚構の事實であること、經驗界が必しも此辨證法の如き概念的關係を有さざるを、概念其自身には發展作用の動力を含まざること等が其主要なるものである、従て其が科學者によつて蔑視せられるに至つた然し近世學術の研究法及特に組織法が此形式によつて確立したことは、ヘーゲル派の哲學史其他諸種の歴史家の事業が如何に新生面を開いたかと云ふ事、コムト等の如き正反對の學派でさへヘーゲルの三分法の影響を脱することが出來なかつたこと等を見れば容易に理會することが出來やう。故に我々は其が經驗を無視した弊を棄て、偏見を排して蒐集した經驗を統一する見方として此方法を用ゐんとするのである。我々が是迄説き來つた部分又今後に於ても常に一論は他論を生むと云ふ關係を離れしめざるやうにしたのは、此意を示したに外ならぬ。

哲學に於て所謂根本的原理は進歩的である。従て此處にまた一種の研究方法を生ぜねばならぬ。即ち歴史的批評的方法 (historisch-kritische M.)⁽¹⁾ 吾人が既に屢述べた通り、諸學説は皆終極の自己の目から云ふものなることは免れぬが、學説の一方面を示したものであるから、諸説の批評的總合の外に新學説を得る途はない。即ち辨證法の各段階は、自から諸學説の變遷に合するやうになれば最も理想的な哲學組織の構成を得たものと云ふ事が出来る。(前章參看)

以上述べた所を總括すると、先づ一般の學と同じく歸納及演繹の二法により、次に根本原理を研究すると云ふ點で直覺法及辨證法を用ひ、終りに進歩的に相應して歴史的批評的方法によるべしと云ふ事である。猶之を哲學の由來に照して考ふれば、其の歸納法及演繹法は哲學の科學的方面に當り、直覺法は其の宗教的方面に當り、辨證法及び歴史的批評的方法は兩者を調和せる哲學の眞精神に相當するものと見る事が出来る。

猶換言すれば、吾人は哲學を以て其學たるの性質上、決して論理法則に負くべからざるものと思ふ。然し根本的原理を論ずる點に於てや、普通の論理を以て律す

べからざる所が生ずるが是れまた決して論理に背反するのではなく、たゞ普通の論理用法を超越せんとするのである。即ち哲學の原理は發達性を具するものであるから、靜的狀態の形式を規定する普通の論理を超越して動的狀態を攻究するに適せしめねばならぬ。直覺法と云ひ、辨證法と云ひ、此點から云へば皆論理に反する方法ではなくて普通論理を補ふ方法である。ハルトマンが歸納的自然科學の方法に伴へる思辨的結果と云ふ語を其著の題句としたのは又此意に合つたものである。

哲學の方法は論理を超越すると云ふ事に歸した。然らばこは、何の意義を有するか、抑も上來述べ來つた批評的方法の眞意如何、是れ哲學討究の態度を論ずると共に始めて明にせらるべき點である。^(註)

(1) Wundt, Logik, II, 2, S. 631

(2) Aristoteles, Analytica Posteriora

(3) Mill, System of Logic

(4) Bacon, Novum Organum

- (5) Vgl. Sigwart, Logik I.
- (6) Wundt, Logik, II, 1.
- (7) " " III: S. 632ff
- (8) Hartmann, Philosophie des Unbewusstseins S.5
- (9) Trendelenburg, Logische Untersuchungen, 36, ff-Loiz, Logik K, II

第二節 哲學の態度(上)

哲學は一種の知識である、而して知識は研究と相伴ふものであるから、其中には既に多少の疑惑の存在を予想するが、其と共に其研究の全く無効ならぬとの信憑を含有して居る。則ち哲學研究の態度は既に以上の明白な事實で定まつて居るが、かく二様の分子を含有する點が其態度に就て多少異なつた見解を容れ得べき餘地を生ずる所以である、此の如くして古來の哲學に就て自から、疑に重きを置くものと信を主とするとの別が出来る。前者は即ち懷疑説(Skepticismus)で、後者は即ち獨斷説(Dogmatismus)である。然らば是等が哲學上許容し得べき度合は如何。今次に漸次其意義を定め、其種類を列舉しやう。

獨斷及懷疑の二語は極めて普通に使用せられて居るが、今其世俗の意義を質せば、獨斷とは博く他の論證を参照せず、確實な事實を探らず、僅少の材料から恣に論斷を下して改めざるものを云ひ、懷疑とは之と反對に何事にも斷案を下さず、既存の諸説を破壊するを以て能事畢れりとするものを云ふ様である。然しながら斯く解釋を下せば兩者とも殆ど取るべき所もないことになるが、古來の哲學上随分

是等の名稱を得て居るものを斯様に看做し去る事も出来まい。それで近世哲學に於ては殆ど皆カントが定めた所の意義に従ふと云つてよからうと思はれる。即今之に従へば獨斷說(或は派)とは、先づ人知の能力を検せず、人は元來如何の範圍で認識し得るかを確定せず、直ちに哲學討究を始めたり、或は人の本來有する所の理性によりて世界の真相を認識し得べしとし、若くは經驗によつて一切の認識を得べしと信憑するものを總稱するので、懷疑說とは之に反して敢て深く人知の能力を検した譯でなく、たゞ某の事に關して認識が不正確であつた事を發見すると共に、直ちに全昧の認識力に對して不信憑を抱くものを云ふ。かく此兩說は其結論に於て正反對の觀を呈するが、其根本に於ては一致して居ると云ふのは、是等は何れも認識の能力、範圍等に關する攻究なくして直ちに認識の確否を斷定しやうとするものであるからである。それでカントは此二派に對して自己の態度を批評說(Kriticismus)と名づけて、實に認識問題の研究から始めるとを以て其哲學の特色として居る。世俗の所謂獨斷懷疑も實に此意に基つて居るのであるが、カントの云ふ意味はやゝ廣く、即ち獨斷と云ひ懷疑と云ふも必しも哲學と見られぬ事は

いのである。世俗の云ふ獨斷は哲學と兩立せぬが、カントの意に従へばたゞそれが完全な哲學(カントの目から)と云はれぬと云ふのみで、獨斷哲學と云ふものは充分成立し得るのである。否、カント以前の哲學は凡て懷疑說か或は獨斷說に歸するのである。

斯くカントの解釋は嚴密であると共に一方には寛濶な趣を具へて居るが、更に是等の原義に溯ると益普通の意味と異なつて來る。元來是等の語によつて表はさるゝ思想の區別は回より人知の發生と共に存在して居たが、此語の對立は希臘末世の哲學者によつて明にせられたのである。アリストテレスは其形而上學書(Metaphysics)中に矛盾之原理を認容せずして一切不可知を唱へる說の妄を駁して居るが、是は普通に懷疑論者に對する駁論と目せらるゝもので、之によれば其所謂懷疑論たとへ彼自身は此語を用ひなかつたにせよ、は現今常用の意義と餘り距つて居らぬが、哲學史中最も懷疑說の盛なりし時代即ち希臘末世に至つて解せられた意味は之とは大に異つて居つて而して之が又反て其語の眞義には適つて居る様に見える。元來「獨斷說」即ち「ドクマティズムス」は「ドクマ」(dogma)即ち意見、教理、信條等の意義の

希臘語より來り、懷疑說即ちスケプティチスムス(skepticism)は、スケプシス(skepsis)即ち考察、反省、研究等の意義の希臘語より來て居る故に前者は凡て一説を主張する態度に名づけ、後者は其を批評する側に名づけたものに過ぎぬ様に思はれる、而して希臘懷疑說を大成組織したセクストス・エムピリクス(Sextus Empiricus)は恰かも此原義に適した解釋を下した。

セクストスは其著『ピュルロン説概要』(Sextus Empiricus, Pyrrhonian Synopsis)に於てピュルロン派の所説を演述して居るが、其開卷第一に哲學派を分けて三派とした。第一は我こそ眞理を發見し得たれと唱へる人々で、アリストテレイス、エピクロス、ストア派の諸家等を含み、第二は眞理を知得するとは不可能なりと云ふ者で、クライトマコス、カルテアデス等所謂「アカデマイア派」(Academiker)（プラトインの學派を繼(繼)紹して漸次變化した）を云ひ、第三は常に停止せずして研究追討する者を云ふ、而して自己の學派即ちピュルロン派は之に屬すと考へて居る。即ち之によつて哲學派を分けて、ドグマ派、アカデマイア派、スケプシス派の三とするものが出来る。而して其所謂「スケプシス」の意義の説明を尋ねれば、實際經驗に現はれるものと單に思惟せらるゝものとを對立せしむる態度を云ふもので、此對立せる事

物論斷に於て論證論駁即立破の効力大抵同等なるが爲に、寧ろ一切の立論を避け、
 混惑を防ぐを得るに至る所以の途を講せんとするである。此説明に従へば、ドク
 マ派即ち獨斷派とは凡て何等かの學說を確立するものを總稱するものであつて、
 必しも速斷の徒に限らず、スケプシス派即ち懷疑派とは全然肯否の斷定を避ける
 ものであれば、眞理を全く知る能はずと云ふものゝ意ではない。
 斯様に獨斷懷疑等の意義は一見簡單の様で實は中々然らぬが、我々は今其原義
 を酌むて此兩派の別を知識の確實性に關する程度上の異論としやうと思ふ。蓋
 し知識或は認識(認識の團體を)には能認識の主觀即ち我と所認識の客觀即ち物との兩
 者が對立して居るが、我と物とは元來別立して居る上は、其合、合、合は必しも常に正確
 を期し難い。もし知の物即ち客觀的方面を見れば千差万別であるから、其知は決
 して確定せぬ、即ち不斷の研究と云ふ意味に於て、疑が勢を占める、之に反して知の
 「我」即ち主觀的方面を見れば是等諸研究が少なくとも其當座は統一されて居るか
 ら、確定した事實に對する態度即ち「信」が顯れて居る。此點から獨斷と懷疑とを區
 別し、獨斷說とは信か知よりも重ぜらるゝ時、懷疑說とは知よりも疑に多く傾く時

を云ふものとしたらば、餘り原義と距らずして又面白い問題が出て來はしまいか。所謂面白い問題とは何ぞ、即ち、知の信と疑とに對する關係如何と云ふ事である。以下、疑惑より始めて漸次他の状態に論及しやう。

疑惑とは論證と論駁とが同様の效力で成立し得べき場合に生ずる心狀を云ふので、不穩、不快の情に伴はる、緊張の状態である。疑惑に沈んだ場合の苦痛は誤つた知識に安ずるよりは遙かに不幸に感ぜしむるものである。シェイクスピアのオセロがイアゴの奸言に迷はされて己が妻に對する疑惑の念を懐いた時に、全く他を無罪と信じて居るか或は寧ろ判然其惡を確かめた方が、今眞偽を決し兼ねる有様にあるよりも反て望ましいと云つて居るが、實に疑惑の眞相を穿ち得たと思ふ。所で此疑惑が餘りに苦痛に過ぐれば終に沈滞の状態を來すが少許の苦痛を與ふるのみなれば反て良好の刺戟となる、而して歴史上懷疑説の起つた考へると恰かも以上の言を證して居る。即ち刺戟性、疑惑の起る場合を算へれば(一)許多の知識の一致せざる時、(二)經驗に信賴する時、(三)精神界の活動熾なる時の三があり、沈滞性、疑惑の生ずる場合には(四)亞流哲學者の時代、(五)大哲學失敗の時代、(六)理論的精神

欠乏の時代の三がある。(一)は例へば希臘、ソフィスト時代の如く、前代の諸哲學者が各獨得の宇宙論を唱へて居るが終に一致を見ざる場合に到底確説を立つるとは誤なりとする説を云ふもので、其疑は知の餘りに出たのである。(二)は例へば特殊科學の研究が盛になつて種々細密な事が知れ渡ると共に其中には矛盾杆格の事柄が多くて容易に統一的原理が発見せられさうに見えぬ場合を云ふので、疑と知とは平行して居る。(三)は精神界に大革新の機運が熟しながらまだ一代を風靡する大思想の出でざる時代で、現代の知識を疑ふと共に益、將來に望を囑するのである。然るに此希望が失せると(四)となる、即ち第一流の思想家は跡を絶ちてたゞ第三、四流の哲學者のみが跳梁跋扈し、何等清新の氣に乏しき時である。(五)は之に關聯して前代に出た第一流の思想が單に繼沼者を失つたのみならずまた其中に種々の欠點を含有して居ることが暴露された場合で此時には懷疑はたゞ失望に終るのみである。(六)は前述の場合と概して伴ふもので、大思想家は既に亡び前代思想は凡て毀傷せられ、而して之と共に高遠なる究理の念も衰へてたゞ實際處世の問題に應ずれば足れりとする時代である。以上六條は必しも別離して居る

ものではなく、其中の諸要素が相結合して歴史上種々の懷疑説を生じて居る。○**疑惑の心理的説明から懷疑説の起因たる種々の事情を區別した**が、次に其疑惑の深淺の程度即ち其の論理的説明から懷疑説の種類を分つとが出来る。即ち等しく疑を挟むと云ふ中にも、全く何事をも信ぜぬものと、或度までの認識を許すものとの別がある。之によつて懷疑説に**絶対的**と**相對的**との二種を生ずる。絶対的懷疑説は凡て吾人の認識は信憑するに足らずとするものであるが此説を主張するには**勢萬事疑ふべし**と云ふ定説だけは疑ふべからずと云ふ事になつて其所に矛盾が生ずるから、論理の貫通を守る上は**緘黙**(non liquet)主義を執つて自説をも主張するを肯てしなとなる。故に其結果餘り虚妄に陥るから、**相對的**懷疑説に於ては某の事件に限りて疑惑を容れるとになつて居る。今次に簡單に其説を擧げて行かう。

上述の次第なるが故、**絶対的**、**懷疑説**は、單に、**古代哲學**に於てのみ見るとが出来る。**ヴント**は其「**哲學概論**」中に**懷疑説**を大別して**絶対的**或は**古代懷疑説**及**相對的**、或は**近世懷疑説**の二となし更に前者中に(一)**先天的**(ツェーノーン、クラテュロス)(二)**經驗的**

(ゾルギアス、プロタゴラス)(三)**ピュルロ**ン派などを算して居るが、余は寧ろ之を(一)論理的(二)心理的(三)哲學的に分たうと思ふ。第一論理的懷疑説とは論理的原素の中に矛盾を含むとを基礎として確實なる知識を否定するもので**ヴント**の所謂**先天的**懷疑説併ひに**經驗的**懷疑説の一部を含有して居る。例へば、**エレア派**のツェーノーンは雜多及運動に對する彼の有名なる駁論を述べん爲に、ヘーラクライトス派のクラテュロスは萬物一所に定住するとなき理を證せん爲に、各反對論者の主張する**概念**(Konktion ツェーノーンから云へば**雜多及運動の概念**、クラテュロスから云へば**不動不易の概念**)が相矛盾せる屬性を含有する故に其概念は成立せずと論斷して居るが(例へばツェーノーンによれば**雜多は無限大と無限小との兩性**、クラテュロスから云へば**不動不易の概念**は**虚妄ある結となる如き**)是は**概念の點**から知識の不成立を述べたのであるから論理的懷疑説と云ふ事が出来る。然し彼等は反對者の概念を破つたのみで暗に自説の概念には矛盾なきものとして居るのであるから、實は**絶対的**懷疑説と目すべきものではない。故に**正當な意味の絶対的**懷疑論者は**ヴント**が**經驗的**懷疑論と看做して居る、**ツァイスト**がら始まつたものであつて、而して此中に論理的及心理的の二種が區別せられるのである。蓋し**ツァイスト**中の諸家は種々説を異にして居るが、論理上には**矛盾之原理**を標準とし、心

理上には感覺論的心理説を基礎として各懷疑的結論に到達した。今其中の論理部分を畧叙すれば。プロタゴラスは凡て如何なる議論にも兩反對の見解が成立すると云ふ事を以て確論を破壊する一論據とした様に見える事はディオゲネスの「哲學者列傳」に見えて居るが、「列子」の中に鄧析操兩可之説、設無窮之辭云々「列子」力命篇とあるのに相當して居る様だ。然しソフィスト中に在つて論理的懷疑の代表者として擧ぐべき者はゴルギアスである。古書の傳ふる所によれば彼は矛盾之原理より同一の原理に論及し、之を立すると共に判斷の形も甲は甲なりと云ふ如きもの、外は唯一なる主位概念に雑多の賓位概念を叙説するものであるから皆矛盾なりとして判斷不可能説の端緒を開いた。此結論として彼は遂に虚無論を唱へ有名なる三不説即ち物は存せず、存するも知るを得ず、知るも傳ふる能はずと云ふ論を全く論理的辨證的に演述した。ソクラテースの門人中所謂メガラ派と稱するものは此思想を繼承して居る者である。

第二に心理的懷疑説とはプロタゴラスの説く所である。彼はヘラクライトス説に基づき萬物運動の理を奉じ而して原子論者の心理説を奉じて凡て精神作用は感覺から成立つものとして居る。此感覺は外物と感覺者自身との交渉によつて生ずるものであるから感覺者の主觀性に影響せられる所が多く其結果として生じた認識は單に事物の現象に關するのみであると論じ來つて遂に懷疑説に到着した。其立論の大意に至つては思ふに後世の經驗論に基づいて居る懷疑論者(例へばヒームの如き)も之と大差なしと云つてよからう。

第三の哲學的懷疑説はプラトーン、アリストテレスなどの大家出てたる後、一方には思想の衰弱を來し一方には研究の精密となつた際に起つたもので、論理心理等各立脚地を總合せる懷疑説を云ふもので、普通其中に三期を區別する。即ち古懷疑説(ピルローン等)、アカデミア派新懷疑派である。猶其中に小別があるが大躰に就て云へば中間の學派は溫和派で蓋然的知識(Wahrscheinlichkeit)のみは存在すると説いて居る。然るにかく蓋然的知識のみあつて他の知識はないと斷言するのは既に懷疑の精神と矛盾する所から再び新懷疑派か起つた譯である。前に擧げたセクストスは即ち其新派の一だ。今是等の學派中に傳へられて居る説の重要なものを列擧すると、先づピルローンの十條難(10 Topoi)と云ふものがある即ち(一)生物躰

の種々なる(二)人類間に差別あると、(三)各感官の感得異なると、(四)人々状況の相違すると、(五)位置距離場所等の相違、(六)混合、(七)容量、(八)關係、(九)度数、(十)習慣學說等の如何によりて知識は到底確實となるを得ずと論じて居る。又後世の懷疑者(或曰アグリッパ)の五條難によれば、(一)矛盾、(二)無限論證、(三)關係、(四)假定、(五)相互等の理より正確の論證をなす能はざるとなる。又後世の二條難によれば、凡て物は自己よりか或は他を待ちて知覺せらるゝの他なければ、何れも不可能なりと云ふ事になる。セクストスの『ピュルロン說概要』には凡て是等を詳説し、更に古今學說の變遷に鑑み哲學上一々の問題に就て詳評を試みて居る。實に此書によりて懷疑派なるものが全く無責任なる破壊論を試みるものに非ざるとを明にし得るのである。

以上、列舉し、三説は皆疑惑と一識とを全く分離して居る見解に屬するが、叙述の中既に其分離の不可能なるを示して居るを發見し得るであらう。所謂論理的懷疑説は判斷從て知識の不可能なるを説く。然し同一之原理を奉じて、甲は甲なりと云ふ事は承認して居る。然るに嚴密に云ふと此場合の二甲は決して全く同一の意義を有するものではない、一の甲は主たる甲、他の甲は賓たる甲である。

此兩者を同一なりと判斷するのは單に形式上の作用のみではなく、意識の統一と云ふとに根據を有して居る。而して同一之原理を承認すると云ふことは、同一の事物を同一と見る事は正當なりと云ふことであるから、こゝに既に一の判斷が假定されてある。即ち全然知識を否定しては論理的懷疑説自身が成立し得ないのである。ロツエも懷疑説は論理上既に其中に真理の標準のあり得べきこと豫想する。若し或る事が到底眞ならずとせば唯不信あるのみにて別に疑ふとを要せぬと説いて居るが蓋し至當の言である。次に心理的懷疑説は既に明かに一種の認識を許容して居る、たとへそれは感覺に過ぎぬから確實であるとは保證出來ぬとも、全く誤りとも斷ずるとは出來ぬ、もし主觀的なる感覺でも各人が一致し得る場合には之を信憑するとは何故に不可なるか。此場合にもし之を信ぜぬならば他に一種の標準を豫想するとなるのである。然らば前段と同一の批評を加へるとが出来る。最後に哲學的懷疑説と名づけて置いたのはもしセクストスの如く解すれば懷疑と云ふよりは寧ろ研究批評と云ふべきもので、哲學討究に欠くべからざる要素であつて、また毫も哲學的知識の存在を否定せぬ。要するに所謂絶對的懷疑

疑、説なるものは、歸する所、相對的懷疑説となるべきものである。相對的懷疑説は知と疑とを連續的に程度の差と見ないまでも、とにかく兩者の併立を許すものである。即ち疑はこゝに多少の信及知と關係を生じて来る。

[註]

- (1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Vorrede zur ersten Auflage.
- (2) Aristoteles, Metaphysica, III.
- (3) Sextus Empiricus, Pyrroneae Institutiones, I.
- (4) Wundt, Einleitung in die Philosophie, S. 334
- (5) Vgl. hierher die gesch. Werke von Zeller, Erdmann, Windelband, etc. [(6)(7)(8)(9)]
- (6) Diogenes Laertius, Lives of Philosophers.
- (7) Plato, Theaetetus 201e. Auch, Sophistes 251b.
- (8) Sextus Emp. Adversus Mathematicus VIII, 65—86.
- (9) Plato, Theaetetus
- (10) Vgl. Diogenes, Sextus Zeller, de.
- (11) Lotzenes, Logik III.

第三節 哲學の態度(下)

疑惑と恰かも正反對な心狀を、信憑といふ。今先づ其の性質を概言すれば、倚依(Abhängigkeit)の感情に伴はるゝ判断と云ふ事が出来る。信憑が一の判断である點は知識と同一であるが、之に一種の感情の伴隨するが信と知とをして全く同一と云ふ能はざらしむる所以である。「甲は乙なり」と云ふとを單に知るのみならず、之を信すると云ふ時には、自分が此判断に對し莫大の利害を感じ、非常な決心を以て之を主張する場合を指すものである。是れ所謂倚依の感情である。是を以て觀るに信憑には二の分子があつて其間に時としては主權の争が起らぬと限らぬ、否、廣く「信ず」と稱せらるゝ事を分析すれば兩者中の何れかに歸するのである。若し感情的分子が重ぜらるれば其信は著しく主觀的傾向を有つて居る、之に反して認識的分子が勝てば其信は客觀的性質を得るのである。例へば次の二句に於て我々は明に信憑と認識との關係に二種あるとを識別するであらう。

(一)「證明するとは出來ぬが、然も信ぜざるを得ない」

(二) 證明し得るのみならず、固く信ずる。

(一)の場合では自分自から虚妄であると承知しながら習慣などの爲に信ずるともあるし(例へば太陽が東から出て西に没する如き)又今は證明し得ぬが何時かは出来る事と信じて居る場合もあらう(例へば唯物論者が精神を物質の一變形と看做す如き)即ち其知識は論理學で所謂「不擴充」の状態である。(二)は單に論證のみでは何となく不安心な場合に之を確かめる言葉である。知識が實行に移るには此段階を経ねばならぬ第一の意味では信は知よりも發達して居らぬが、第二の場合には知よりも何物も減ぜずして反て複雑な働であると言はねばならぬ。ウントは「論理學」中に信知の關係を説いて信に二種ありとして居るが、即ち上の意である、又アインレルの「認識論」などにも信について詳しい分類が出て居る。

信の特色は倚依の感情にありと云ふが此情は恰かも疑惑の際の、それに、正、反對である。即ち先づ疑の苦痛に對して信は快樂の情に伴はれる。此點に於ては其信の内容の如何は敢て問ふ所でない、たとへ知と合はうが合ふまいが、苟くも安定の念を生ぜしむれば其れて充分である、基督教が迫害を受けた當時の信者が讚美

歌を唱へて從容死に就くさまの羅馬人を驚かした話しは強ち其教徒の虚構ではあるまい。從て此状態は緊張的に非ずして弛緩的である。故にもし此信仰に理想的要素を欠けば、容易に其刺衝性を失つて全く何等の意義もない、死せる信仰となる、所謂「迷信」(Aberglaube)とは是に外ならぬ。信仰と迷信との差別は形式上殆ど明確に定め難いが、先づ以上の所て幾分の區劃を付けると出来る。信仰は唯知識のみで満足しない、即ち向上的精神を離れぬから、其結果として知識よりも劣つた位地にあるべきものでないが、迷信は既に其様な向上的精神を含んで居らぬから、從て明に當時の知識に背反する如き結果を生ずるのである。此處に、當時の知識と云ひ、明に背反すると云ふたのは例へば或る特別な科學上の知識に照して誤謬と認めらるゝとなどは必しも迷信とは云ふべきものではなく、たゞ一般普通の知識で承認されぬとに決定して居るものに執着するを迷信と云ふとを示したのである。故に又一方から見れば迷信は進歩の沮害者で、此點から一般人生に有害無益の効果を與へるとを其一の特徴とするのが出来る。然しながら要するに迷信と信仰との境界は常に動搖して居るから、甲が信仰と思ふとも乙の目からは迷

信に過ぎぬとがあり得る。

此の終りの事實から信仰に依頼する時代にも亦疑惑の盛な時代の如く刺衝性及沈滞性信仰の二大別をしようと出来る。先づ刺衝性信仰の時代は迷信と最も距つたと目し得べき時代で、中には(一)普通の經驗的知識以上を望むと(二)特別な宗教的經驗に依頼すると(三)情意の要求が強大なると等の諸事情が分離若しくは共に同じて顯れて居る。希臘哲學が中世哲學に移る際は即ち此例とする事が出来る。然しながら此の氣風は常に知識と伴隨しないと直に固定して迷信に近づいて來る、即ち沈滞性信仰の時代であつて、中には(一)大哲學者の後に第二流學者のみあつて清新の研究に乏しくなつて來たか、若しくは大哲學者の出る前で充分なる研究材料がないと(二)大哲學の失敗後到底知識では之れを挽回する事が出来ぬとなつたと(三)理論的精神が欠乏して實踐上便利な事のみを探求して居ると等の事情が混じて居る。希臘哲學で云へば其最古の自然哲學はまだ充分材料がなかつた時、アリストテレスの後のストア派及エピクロス派などは上述三事情を併有して居る。之れで兩種を比較するに、共に獨斷論と稱すべき者ではあるが、前者

は知識以上の或者を假定し、後者は全く或種類の知識を妄信して居る。知識外に或超越的勢力を假定すれば知識の價値は大に減少する譯であるが、然しなほ其範圍内に於て進歩の餘地がある。之に反して知識中の或者例へば某哲學者の説にのみ絶對的權威を與へれば知識は確定する代りに全く進歩する事が出来ぬ。ストア派、エピクロス派及希臘末世の折衷派が根本に於てアリストテレス及其他前代の哲學の範圍を脱せず、頗る興味に乏しいのは之に因する。支那漢唐の學が又此状態に陥つたものであるとは言ふを俟たぬ。然るに中世の哲學即ち所謂基督教哲學は一部分は全く希臘哲學(プラトーン或はアリストテレス)を祖述して居て何等嶄新の點に乏しいが、他の一部分に於ては又是等哲學と撰を異にした基督教會の教義を獨斷的に組織しやうとしたものであるから、始終兩部分の調和を謀る問題に襲はれて、刺衝性の獨斷論となつて居る。是故に我々はストア派等が其學說の内容に於て取るべき點のあるに關せず、哲學をして完全なる態度を有せぬとを認めて別に之に就ては論ずるとなく、たゞ希臘の末から中世に至る間の哲學に就て獨斷論の價値を尋ねて行かう。

所謂中世哲學は狹義にては「スコラ」(Schola)即ち教會附屬の學林に従事する學師(Scholasticus; Doctor ecclesiasticus)の哲學のみを指すのであるが、通常哲學史上では基督教哲學の意に解し「スコラ」哲學よりは前にあつた**教父哲學**即ち**教會教父**(Patres Ecclesiastici)の哲學をも包括するとなつてゐる。實際此の兩者は其根本の問題及解釋の精神に至つては全く相同一である、之のみならず、希臘末代の哲學はたゞ基督教の代りに他の宗教を説いただけで既に全く同一の問題及精神に到着して居たのである。即ち(一)希臘哲學殊にピタゴラス派の説に東邦諸宗教の趣を交へた新ピタゴラス派、(二)希臘哲學の説によつて猶太教を解釋せんとした猶太の哲學者**フィロソフ**(Philon)、(三)プラトーンの説に宗教的意味を附けた**プロチノス**等の新プラトーン派は、恰かも哲學を主とする派、宗教を主とする派、兩者を合一せんとする派の三種を顯して居るが、是等の點即ち哲學宗教の關係は基督教哲學に於て最もよく知る事が出来る。基督教の出現は歐洲の道德知識兩界に大變動を及ぼした。哲學は紛々として何の決する所もなく、何等の權威もない、然るに基督教の言ふ所によれば、神は即ち道德知識の根源である、而して神は基督に於て顯はれたと云ふのであつて、直截簡易

直ちに傳播して確固なる教會組織を成した。即ち信仰は一も二もなく知識を壓し去つて仕舞つたのである。然るに此壓制的信仰は忽ちにして二様の反對を受けて此に中世哲學の端緒を開いた。其反對の一は教外即ち異教徒より出たもので前段に述べた猶太教等を云ひ、其一は教内より發したもので、**異端**と云ふ。異教の事は今は要なければ暫く措く、異端の徒は同じく基督教徒でありながら、教會の說即ち正教を奉ぜず、眞の教は基督か顯かに説かなかつた所て、各人自身の**理智**(*gnosis*)に基いて之を悟らねばならぬと云ふもので、希臘哲學或は波斯教など自己本來の素養の趣く所に從て基督教(殊に「惡の根源」**ロゴス**などの問題)を解釋して居る。其中の主なるものは**理智派**(Gnostiker)と稱せられるもので、其中の**ヴレンテ**(Valentinus)、**ヌス**が人を分けて物人、心人、靈人(Hylischer, Psychiker, Pneumatiker)の三類となし、物人は物質的自體を具ふるのみて異教徒を云ひ、心人は心を具ふるのみなる教會信徒を云ひ、靈人は心靈を具ふる理智派の人を云ふとして居るのは自己の地位を明にしたものと云はねばならぬ。かゝる異説に對して教會の説を辨護せんとしたものが教會部内の學者で、即ち**教父哲學派**と總稱せられて居るもので、其中には希臘及羅

馬の護教派 (Apologeten) 歴山府の間答派 (Catechisten) などを含めて居る。今前者と合併すれば、第一に主知派、第二に護教派の主信派、第三に歴山府の調和派と三段に分けるとが出来る。

護教派は信に重きを置く獨斷派であるが、其説の立て方に温和と過激との種々の別がある。第一に比較的温和なものは知を以て信に達する段階と看做すものである、即ち信は超知にして背知に非ずとするものである。ユスチノスが基督教は、ロゴス理の肉化より成るもので至高の眞理であるが、他の希臘哲學者猶太の豫言者などは皆其一部分を成得して居るから其説は不完全ながら何れも基督教に至る段階であると云つたのは此意である。それで彼は此説を證せんが爲に歴史上の事實を附會し、希臘哲學者が舊約全書に通じて居たと云ふ僻論まで立て、佛敎者の敎相判釋に類するをとして居る。此温和派に對して、第二に稍過激なるものは信仰を以て知識を壓服せんとするもので、例へばイレナイオスの如きは眞知を以て教會に傳はり居るものとなし、人知は到底神や世界を究め盡すとは出来ぬものであるから、寧ろ何物をも知らずたゞ神に依るのが可いとして居る。第三に更

に過激なるものは、哲學の虛妄なるを證し、信仰が之と背反するのは當然として居る。例へばテルトリアヌスの如きは異端の徒及哲學者を以て惡魔の敎を説く者として居る。此の如く、知を不完全とする説から漸次進んで其無能力を唱へ終に其虛妄を喝破する者までを生じて來た。若し信仰のみに依頼する見方であつたら、勢、かくならねばなるまい。然るに是等の説と雖も全く知識を棄てた譯でなく、只哲學的知識を排斥するので、人の性情に固有なる自然智は反て宗教上の天啓智を合一するとして居る。故に、信、知、合一を説く者がなければならぬ、而して歴山府の間答派、クレイメンヌ、オリゲネーヌなどは此説を發展して恰かも調和的位置に立つて居た。即ち一方には基督教を以て希臘哲學等の知識を完成したものと見たと共に、是等哲學は今日に至てもなほ必要なものと考へて居る。殊に護教派の如く單に消極的辨難的でなく、敎義を組織しやうとした爲に自から哲學の助を假りる必要も生じ、暗に信知合一の理をほのめかした、然し彼等は其説を立つると愈精なれば愈理智派に近くなる故に後世からは異端視せられた。それで敎父哲學の完成者、即ち信知を合一的に見る點に於て當時の人心に満足を與へたのは教會

の大聖アウグスチヌスである。彼は認識に自然的及超自然的の二種を分ち前者は感性と理性(後章)との合同より成るとして古代哲學の證明を繼承し、後者は宗教的眞理で神の天啓併ひに之を傳承する教會の教義を絶對的に信仰すべき部分であると説いた、即ち眞の認識即ち知は信をも包含すべきものと看做されたのである。故に普通の知は信に至る段階で然も此信を得た所で眞の知に達する譯である。

哲學を包含する獨斷論は以上のアウグスチヌスの立脚地を以て其至醇なる者とするのが出来る。基督教哲學が中世の教會、學師によつて講究せられた時にも其根本の點に於ては之より進だ點はない。スコラ哲學は所謂神學の奴婢であつた、然るに哲學的知識が益進で來ると共に従前よりは益知的方面か勝つて來た、トマスは羅馬教會第一の學者として今猶加特教哲學の典據となつて居るが、信知合一の旨をアウグスチヌスよりは更に知的に論じて居た。然るに心理上の見解なども發達して來ると共に知は知力により、信は意志によるものとする考も出て、遂に兩者は全く別である、一方て正しいとは一方て誤だ即ち眞理に二重あり

(Doppelwahrheit) の説を主唱するものが亞刺比亞學者例へばアエロエスなどの影響などから漸次發達して來た。オッカムのキリアムの如きは盛に其説を主張し、而して之と共に終に信は贅物となり、奴婢たる哲學は主人たる神學に對して獨立反抗するに至つて近世哲學の基を開いた。

中世哲學の本系を占めた人々の所謂信仰は歸する所教會制定の信仰の義であるから、猶此外に個人的信仰を主とする人々もなければならぬ、寺院に隱遁して修道した神祕派(Mystiker)なるものは即ち是で、其意見によれば眞の知は一切外界の影響を脱し、一向に信神思想するものによりて得られるものと説いた、即ち要するに一種の知信合一論と見られる。

知と信との關係について考へ得べき種々の場合は中世哲學史上に於て上述の如く顯れて居る。即ち之を表にすると

(一) 知を主とするもの (イ) 信を第二位とす(理智派) (ロ) 信を度外視す(二重眞理説)

(二) 信を主とするもの (イ) 知を信の段階とす、(ロ) 信は知に超ゆ、(ハ) 信は知に背

(三) 知と信とを合一するもの (イ) 一般的 (スコラ派) (ロ) 個人的 (神祕派)

の如くなる。今信仰を主とする獨斷論は無論(一)とは正反對では(二)を強て主張すれどもなるが、其事は又(三)にもならぬ。後(三)に就ては(二)の中、殊に(ハ)は最もよく其立脚地に適つたものと云はねばならぬ。然しながら(二)は凡て知と信との境界が全く異なるものとするものであれば、其極一種の二重真理説となり、たゞ普通の二重真理説が寧ろ知に傾くに反して、信を重ざるのを差別の點とするばかりである。若しさういふ事となるならば、獨斷論は或境界にあてはまるのみで、即ち相對的意義を有するに過ぎぬ。是に於て絕對的懷疑説即ち少しも信を許さぬ立脚地が不可能である如く、絕對的獨斷論即ち唯信にのみよる立脚地も成立し得ない。然らば一面に信を許し、一面に疑或は知を許す立脚地若しくは他に更に適當な立脚地があるか。

絶對的懷疑論及絶對的獨斷論は共に哲學態度とする能はずと云ふ所で我々

の取り得べき態度は(一)相對的懷疑論、(二)相對的獨斷論の二に歸する様である。然るに是等は見方の相違があるのみで、其精神に於ては一致して居る、即ち共に認識の境界以外を假定し、前者は之を疑ひ、後者は之を信するに歸するからである。換言すれば一切存在物中に於て認識し得る者と否とを區別したのである。古代より溫和なる學派と稱せられるもの若しくは近世の學派中には之に屬するものが多い。今是等諸説は一部に知を否定するものであるから相對的不可知論 (relative Agnosticism) と云ふ名稱で之を包括し、其價值を検して行かう。

相對的不可知論或は單に不可知論には種々の形があるが、大別して同質的不可知論、及異質的不可知論 (gleichartigen, ungleichartigen Ag.) の名を與へて置かう。前者は同一階級の認識對象中に差別を設けるので、後者は特別な階級の存在物に對する認識を不可能とするのである。前者を細別すれば例へば(一)認識對象中直接に感覺に顯はれるものと推理の結果上知られるものとを分けて、感覺には屢誤謬かあるから其側の認識は正確でない、換言すれば此點に關して不可知論を主張するもの(從て數學の如き抽象的推理の學のみが確實となる)と此反對に感覺的認識以外に對

しては凡て不可知論と唱へる者がある。又(二)自然界と人事界との中、人事界は自由意志によつて不規則的に變化するから、之に對して確實な認識を有する事が出来ぬと云ふものと、人事界は自己の経験から直接に知られるが、自然界は間接に知られるのみであるからよく解らぬと云ふものがある。然し以上の諸説に對して詳細な論評は次章に譲るが、先づ第一に疑はしきは斯様に認識の價値を區別する事である。感覺の對象と推理の對象とが根本的差別がない限りは一方のみが誤謬に富むと云ふ事は不都合ではないか、若し感覺か誤謬多けれど推理にも同じく多い譯である、故にデューカルトは初め感官の人を欺くを認め終に一切推理の結果までを一時は疑つた。反對に感覺のみ直接で推理か間接である理はない、是等は共に均しく意識内の事實ではないか。自然界と人事界との比較に關しても亦同様の論が立てられる。とにかく此區別は研究の結果如何にしても一方は不確實であると云ふ事が分つた上の事であらなければ立つべきものでない、即ち哲學研究の態度としては假定すべからざるものである。然らば次に異質的不可知論を取つたら如何であるか。此論によれば世界中に

は人間認識の及ばざる範圍がある、と云ふのである、即ち實在中には認識せられ得べきものと否との別があるのである。それで通常一方を現象界或は經驗界と云ひ、他方を本體界或は超經驗界と云ふが、此兩者に就ても不可知論は反對になつて居る。普通の不可知論(即ち狹義の不可知論)では吾人の認識は現象界にのみ限るとして本體界に就ては絶對的に疑ふかスベンサー(Swinburne)若しくは一種の信仰に任せて居る(カント派はやゝ之に近い)。然るに又根本的には上説と同一であるが、恰かも反對の説き方により、經驗界は矛盾に富むだ假相であるから之に對しては懷疑的立脚地を取らねばならぬと論ずる者がある、即ち之によれば眞實の世界、即ち眞の認識に上り得る世界は所謂絶對界となるのである。以上の論も亦後章の問題と關係して居るが、若し假りに世界をかく可知と不可知とに二分するとが出来ればやゝ道理ある言のやうである。然し到底知る事の出來ぬ世界を如何にして想定したか、是れ此説に對して第一に下さるべき非難である。若し所謂本體界も吾人の認識上想定されたものならば、畢竟認識の要求上から出た産物に過ぎぬ、從て之に對して不可知論を唱へる必要はない。現に所謂本體は現象の原因であるとか、

現象の基本であるとか稱せられて居るではないか、これまでほどよく知られたものを不可知と云ふ理が何所にあらうか。即ち要するに認識の方法、程度等が多少異うのみで、全然種類を異にすとは稱し難いのである。なほ所謂本幹の意味なども深く論じなければならぬが、哲學の立脚地としてはともかく、初から之を特別な境界とするのは適當でない、從て是等に對して初より認識を拒絶し、疑惑を挟み或は信仰に憑る外なしとするのは正當の態度でない。

以上の簡單なる論評により、不可知論は哲學の立脚地としては餘り分、析、抽象に偏して、假定が多きに過ぎると思ふ。從て、獨斷說と懷疑說とは共に調和的性質を有つて居る哲學には、不適當である、即ち前者は信のみを説くもので宗教的精神に偏し、後者は信を拒絶する非宗教的科學の精神に偏して居る。故に宗教と科學との調和を圖るべき哲學は知と信とを合一せねばならず、又兩者を混合した不可知論でも不完全である。即ち前に中世哲學研究の結果として擧げた(三)の知、信、合、一、論である。

知、信、合、一、論、或は更に適切に云ば、疑、信、合、一、論、を、中、世、哲、學、以、上、に、説、く、に、は、精、細、な

る心理的根據を求めなければならぬが、此點に於ては英國のヒュームに負ふ所多いことを認めざるを得ない。ヒュームによれば凡て吾人の認識は印象イムプレッション感覺イムプレッションと之れより生じた觀念とより成るが、所謂因果の觀念は感覺的印象となるものでないから確實な認識の中に算するとは出来ぬ、我々はたゞ甲乙二現象が相前後して起るとを經驗するのみであつて、此事が習慣Habit (Gewohnheit)上終に因果と解釋せられ、必然的關係のあるものと、信ぜられて來たと云ふのである。即ち我々の認識の根底には畢竟するに信仰か存するとは此說の云ふ所である。然しながら此信仰は中世學者の云ふ様な超越的信仰ではなく、各人性情に固有なもので、即ち内存的信仰インナートラウマと稱すべきものである。既に性情に根ざして居る故に意識と共に發達するから、認識に對して外部的壓力を加ふるものではなく、寧ろ認識を統一する必要に伴つて始終變更すべき活動力を有つて居る。從て又或一理にのみ執着するとなく、求めて已まざる懷疑的態度の長所とも一致して居る。あらゆる知識的研究は一方には懷疑的精神によつて鼓舞せられると共に、一方には此獨斷的精神によつて各瞬間に於ける根底を作らねばならぬ。科學か宗教に反抗して飽まで自由研究を主張し

つゝ一種の獨斷論に陥るるのは、餘り自己の認められた法則を妄信して此獨斷的方面に偏するからである。かく凡て認識即知は信を基礎として疑を深くする所にあつたものとしたならば、獨斷と懷疑とは共に欠くべからざるものと云はねばならぬではないか。

ヒュームの説は懷疑的獨斷論即ち必然理を疑ひて蓋然理を信する蓋然論(Probabilism)であつたが此思想を更に精確に論じたのは實にカントである。カントは其論結に於ては知と信との境界を二分したので我々の立脚地と相容れぬが、其論の出發點は實に摸範とすべきものである。其の説によれば、認識の効力を論ぜざる所の獨斷も懷疑も共に正當ではない、哲學の態度は宜しく認識其自身の効力を檢査批評する所から進まねばならぬと云ふので、こゝに批評説なる立脚地を開いた。此に至つて従來の哲學は實に一變したと云つてよい。従來は認識の事實を假定して居たが、カントは之に對しても疑惑を挾て居る。かく一方には懷疑の極に達して居るが、又一方には認識を何等かの方法で説明しやうとして獨斷説の如く一種の信仰を要求して居る故に、若しヒュームが疑惑しつゝ信仰するのであつたなら

ば、カントの信仰しつゝ疑惑すると云ふ事が出来やう。ヒュームの立脚地はやゝもすれば根據なき破壊的態度と一致し、然らずば苟且儉安の非哲學的安心を伴ふ、其の弊は恰かも今日普通の人の所謂運命主義となるのである。之に反して眞正の研究的態度はカントの所謂認識批評の立脚地に於て始めて成立し得るので、従てカントが獨り近世哲學史上のみならず、哲學史上に於て不朽の名を遺し得べき點は實に此に存する。カントの説の詳細は次章で論ずべき所である。信か知の中に含まれるとは、輒近論、理學上の新説によつて益證明されて來た。即ち凡て知は判斷の形で顯れるものであるが、此判斷には必ず信せらるべき要求を伴つて居る。蓋し従來の傳說的論理學(即ち所謂形式的論理學)では判斷(或は命題)を單に外形上から説明して主位概念と賓位概念と、主辭と賓辭の機械的に結合したものと見て居るが、近來の説によれば心理上の事實として概念が作られる前には既に判斷作用がなければならぬと云ふ。而して此場合の判斷は固より極めて簡單なものであつて、まだ主賓の區別さへないもので、例へば「嗚呼美しい」あれは櫻の花だと云ふ様な實物實景に接して其折の感想を言ひ顯したものに過ぎぬ。

斯様な判断から漸次確然たる形式を具へた概念が出来、其等を含んだ複雑な判断(例へば「人は萬物の靈なり」博愛之を仁と云ふ等の如き)が出来るのである。従て如何なる判断でも判断たる以上は何か或る事實を指示して居る、但し其事實は虚構であるも、單に抽象的思想上の事でも差支はない、たゞ無意義に無關係な二概念を結合しても判断とは云はれぬと云ふのである。それで例へば「日が上る」と云ふ判断は單に「日」と云ふ概念と「上る」と云ふ概念とを結合したものではなく、實に「日が上る」といふ一瞬の事實を指示するもので、此判断を下す瞬間に、其判断者は自ら其事實を信じ、他人が之を聞いて又之を信ずるとを要求すると云ふのである。此説によれば益知信の合一が論證せられたと云はねばならぬ。猶此事は次章に於て述べやうと思ふ。

以上述べた通り獨斷的及び疑懐的態度を調和する眞正の哲學態度は批評主義に歸した、而して若し兩者の何れに最近きかと云へば、懷疑派殊にピロンの意味に

従へるを擧げねばならぬ。徒らに、信仰を唱へる、獨斷主義は、研究の精神を沮害することが多く、たとへ其信仰が當時の知識に背反せぬものであつても其信仰に甘ずる際には最早發達の見込がないからである。之に反して懷疑派は毫も現在に計せぬものであるから、苟くも活動力の存する限り、たとへ一時は衰運に歸しても又挽回の見込がないとはない。哲學研究の精神として我々が懷疑主義の勝つた批評主義を揚げる理由は此に在る。此點から我々はまた大悟徹底を勵めて懊惱煩悶を哲學の特質と看做さうとする。

批評主義を一言にすれば、根本的研究の主義である。而して凡そ研究の最根本的なる者は認識せられるものよりは寧ろ認識其ものに對する研究である。カントの所謂批評の意義を充分理會するには又此問題に入らねばならぬ。是に於てか我々の論は進で知識哲學の問題に移るとが出来る。(哲學概論第四章第十三節及附錄迷信に就て參照)

[註]

Litteratur: —

(1) Eisler, Erkenntnistheorie

- (2) Stöckl, Gesch. d. Ph. I; Gesch. d. Ph. d. patr. Zeit; Ges. d. Ph. d. Mittelalters. auch die Werke von Erdmann, Windelband, Ueberweg, &c.
- (3) Spencer, First Principles; &c.
- (4) Hume, Treatise on Human Nature; &c.
- (5) Kant, Kritik d. r. V.
- (6) Volkelt, Erfahrung u. Denken Jerusalem, Urtheilsfunktionen. auch die gesch. W. von Windelband, Fischer, &c.
- (7) n. die log. W. von Sigwart, Lotze, Wundt, &c.

第四章 哲學の問題

第一節 知識哲學の問題

哲學研究の正當なる態度は既に批評主義にあるとを知つた上は我々は進んで哲學の内容に入り、其の所謂批評的研究の出發點たる知識の批評即ち知識哲學とは如何なるものであるかを説かねばならぬ。

「知識とは何ぞ」と云ふ問題は極めて根本的であるだけそれだけ極めて解釋し難い。それで古代の諸學者の中にも此問題を論じた人はないが、殊に近世のカントに至つて此問題は明に具備して來たと稱せられて居る。然しカント以前に於ても此問題が全く存在して居なかつたと云ふ譯ではなく、凡て思想の革新期に際しては此問題は必ず顯れるのであるが、たゞカントに至つて其問題の意義が始めて充分に根本的に理會されたのである。従てフィッシャーが云つた通り、カント以前に於ける認識研究は皆認識の可能を假定して居るが、カントに至つて始めて根本的に認識の可能を説明しやうとしたと云ふとか出来る。と云ふのは、元來

認識の問題に就て區別すべき二の問題がある。一は吾人の認識は如何なる手續で發生發達するものであるかと云ふこと、即ち認識の起源(Ursprung)と認識は果して我意識外の實在を映寫するものであるかと云ふと即ち認識の意義(Bedeutung)或は本質(Wesen)との二問題である。此二問題は認識論上決して分離するとの出來ぬものであるが然し之を別々に考へれば一方は認識論の本問題に關係のないとなる。と云ふのは如何に吾人の認識が其の簡単な元素から發達したものであると云ふ事か分つてもたゞ其簡単な所から複雑に行く手續作用のみを説いたのみでは複雑になる理由も分らず認識の確實と否とを判定する役にはならぬのである。例へばロックは觀念は凡て經驗から來たものであると云つて其詳細な分類を試みたが結局何故に單一の觀念が複雑の觀念よりも確實であるかと云ふ結論を得るに至らなかつたので無論單一觀念を全然確實なりと云ふ譯にもならずさりとして複雑なる關係が單一のそれよりも確實だと云ふ證期は猶更出來ぬ。即ち要するにロックは兩方の問題を充分區別する^(二)とが出来ず關係のある部分と否とを辨別しなかつたのである。然るにカント^(三)に至つてはロックが空間時間等種々の觀念を

經驗から演繹しやうとしたのを徒勞であると評して、全然認識の心理的研究と批評的研究との差別を認め同じく認識の起源を説くにも單に觀念の經驗的發生の手續などは説かず經驗其自身が全軀如何にして成立つか、それには經驗に先立つ觀念の部分かなければならぬなど論じた爲に、認識論の問題が始めて完全なる表出を得たのである。斯様な次第で我々は知識哲學上カントの功績を認めざるを得ない。

以上臆氣ながら知識哲學の何物たるかを示して置いたが我々は次に進んで其意義を明瞭に定めねばならぬ。一言にすれば普通に所謂認識論即ち我々が少しく廣い意味を與へて知識哲學といふものは語義通り知識の哲學即ち知識の根本的研究である。元來科學の特殊研究に對して哲學の一般研究は根本の研究と看做し得べきものではあるが然もなほ是等の研究には大なる假定があるそれは即ち認識の事實其ものである。種々の科學哲學は其研究の結果として皆箇々の知識を得るものであつて各相集まつて知識の内容を作るものであるが我々は如何にして其知識を信じ得るかと云ふことに關しては毫も問ふ所がない。然しながら

ら此問題は果して提出する必要がないかと云ふに決して然うでない。我々が日常遭遇する所によれば知識には常に種々誤謬か附帶して居るのである故に是非其眞妄の區別の標準を定めねばならぬが、今一層根本的に此問題を解釋するには先づ人の知識其自身か本来正確なものであるか否かを檢せねばならぬ。尤も我々は知識を全然否定することはせぬ、或度までは認識の可能を承認するたゞ其度を如何にして定めやうかと云ふのである。其の故に認識論の問題は、認識の可能

(Möglichkeit der Erk.)
(Possibility of Cognition)

と云ふとに歸するのである。

然しなから之に對してはやゝ少しく解釋を要する。單に認識は可能なるかと云ふ問を發すれば、之は到底無意義の言たるを免れぬ。何となれば、可能なるかと云ふ問に對する答解は即ち一種の認識であるから、既に最早其間に於て認識を假定して居るとになり、毫も問題を解釋し得たと云ふ事が出来ぬからである。是故に我々は今少し問題を制限して、其所謂認識の意義を定めやうと思ふ。全躰如何なる研究でも何等かの材料がなければならぬ。て其の材料が果して正確に吾人に理會せられて居るか否かは當初から定める譯にはゆかぬが、とにかく其の材料

は事實として之を承認し、漸次に其關係理法等を説明せねばならぬ。今認識研究に於ても亦此の如き材料を要する譯である。たゞ此場合には、其材料と之を取扱ふものが同じく認識作用であるから、聊か混雜を來ことを免れぬが、然し事實としての認識と之を攻究する認識とは決して同一視すべきものではない。其故に我々が認識の可能を論究するのは、何も材料なしに認識は出来るか否かと思案する如き痴人の所業をなすのではない。事實疑ふべからずと自ら思惟するものを基礎として之より如何なる方法にて進み行けば確實なる認識は可能なるかを攻究せんとするのである。

然らば認識論の材料となるべきものは何であるか。余は之に答へて意識内の事實と云はうとするのである。デューカルト^(註)は凡ての感覺的認識を疑ひ、進んで理性的認識をも疑つたが、たゞ一つ疑ふべからざるものに達した、即ち自己が疑ふと云ふ事である、或は更に一般に云へば自己か意識すると云ふ事之をデューカルトは當時の心理學上の語で思惟する(Cogitare, Pensare)と云つた、其自身は到底疑ふべからざるとであると云ふ點に歸着した。然しながら認識研究の首途に於て假定すべ

きものはたゞ個々の瞬間的意識内容に止まつて、毫も其上に出るとは出来ぬ。此の個々の意識内容は如何なる法則によつて支配せられるか、又意識外の或物を寫すか否かと云ふ點も毫も明でない、即ち全く我認識者が今能認識の時)に於る意識内容(所認識物)に過ぎぬ。今之を名つけて主觀的認識(Subjective Erkenntnis)と云ふが、之に對して我以外の人々(諸能認識者)が種々の時に於ける意識内容を客觀的認識(Objective Erk.)と云へば、認識論の問題、即ち認識の可能を詳説して、主觀的認識より如何にして客觀的認識を可能にし得るか、と云ふの義と解する事が出来る。更に云へば知識哲學の材料は主觀的認識で、其問題は客觀的認識の可能と云ふ事になるのである。

是に於て吾人は知識哲學を以て主觀客觀の調和統一を圖るものと云ひ得るので、即ち主觀的認識(自己のみの知で、詮する所、信だを擴充して一切世界に及ぼさうとする宗教觀と客觀的認識(即ち知)に準據して主觀的認識(信)を規定せんとする科學觀との調和たる哲學の哲學たる眞性は、此に顯れたるものと言はねばならぬ。然しながら吾人は直ちに中心の問題を論究するとは出来ぬ。調和に入る前に先

づ、調和せらるべきもの、各部を吟味せねばならぬ故に、問題は次の三部に分れる。即ち認識の(一)主觀的方面、(二)客觀的方面、(三)總合的方面である。上來主として第三の方面を述べて居たが、更に改めて第一より述べやう。

第一、認識の主觀的方面に就ては其確實性(Certainty)を論せねばならぬ。吾人は意識の事實として、單に現在の意識的事實の最確實なるを信ずるのみならず、又種々の意識内容に就て確實性を感ずる。此確實性は固より吾人の認識上の關係で、認識せらるゝ物其自身に具はつた性質が必しも之につれて一定して居るとは云へぬ。其故に此に起る問題は、如何なる要件に、適つた場合の認識か、主觀的に確實性を具ふるか、と云ふとて、認識中に差別を附せば可なる譯である。即ち此に認識の分析と云ふ問題が生ずるのである。例へば今こゝに花を見ると、と云ふ一の認識がありとし、此作用を分析すれば、其中には眼鼻等を経て直接に生ずる感覺、併ひに之を統一して一の知覺とする作用があるが、其中で感覺の方が確實であるか、統一作用の方が確實であるか、此事が決定する工合によつて確實性の標準にも變更を來すとを免れぬ。其故に知識哲學の第一歩は、認識中客觀的方面を代表する觀

あるもの(即、感覺と純然たる主觀的方面即統一作用とを精確に分析して其批評をなさねばならぬ。前者は即ち意識内容で認識の材料(Materia)となり、後者は意識其者で即ち認識の形式(Forma)となる。要するに知識哲學の第一部は此分析的研究で、其各要素の性質關係等を講究すべきもので之に博物學上の語を假りて形態論(Morphologie)の名稱を附けると出来る。

認識形態論に於てはたゞ現在ありのまゝの認識の要素を論ずるのみで、敢て其要素の如何に發達したか、又發達し行くか等の問題に論及せぬ。然るに此問題は間々其性質を移して、其要素か如何なる單純なものから漸次進んで來たかと云ふことを檢する所の發生論(Embryologie)的研究と混合するに至つた。元來此發生論は純然たる心理學上の攻究と看做し得べきものであつて、認識論と嚴に區別すべきことは本節の初に掲げたカントの説であるのみならず、之を繼紹するフオルケルトや新カント派などの人この説く所であるが、然も此研究を併せ説く人の説に従へば、認識發生論の研究は單に認識の發生其ものを説くのみでなく、此發生によつて認識作用中に價値を附け、確實性が果して何れの要素に存するかを明にせんと

するにあるが故に、其方法の當否はとにかく、是亦一種認識論の攻究法といひ得るのである。フオルケルトは認識論が心理的事實を假定するが其論究に於ては全然獨立にすべきものであると唱へて、ヴント、ホルキッツ、リール等苟も心理學より説き出す論者を嘲つた。然し是等の學者と雖も決して認識論の本問題を理會して居なかつたとは云へぬ。例へばホルキッツは吾人の認識が單に主觀的ならずして實在的客觀的認識であると云ふとは明白であるから、如何にして吾人の主觀精神状態が同時に客觀的に現實なる關係を其中に含有し得るかと云ふとを問題とすべきであるとして、感情反應から認識となる手續を説かうとして居る。フオルケルトは此方法ではまだ認識論の根本問題は解けて居らぬと云ふが、それはとにかく、ホルキッツが認識論の問題を知らなかつたと云ふ事は云へまいではないか。其他ヴントでも、リールでも其他心理學に重きを置き過ぎた様な人でも近代に於ては實際認識論の何たるを了解せぬ者はないと思はれる。ストンプが此關係を特別な小冊子「心理學及認識論」に於て論究して居るが、今是等を一々引用するとは反て煩雜であるから、たゞイエルサレムの簡單なる言を記さう。即ち氏は認識の研究に

認識、批評(認識論)と認識、理、説(心理)とを區別し、前者は認識の可能を論じ、後者は物が認識せられると云ふ事實を假定して其發達及合法性の點を論究し、又認識と他の心的生活(情意等)との關聯を示すものと云ふ點に於て差別があるが、實際種々の點に於て錯綜して居るので、殊に人知の限界に關する問題を共有して居るので結局同一の學と看做さるべきものであると言つて居る。是を以て見れば認識の發生論的研究も強ち知識哲學から排斥すべきものではあるまい。

認識の發生論的研究とは即ち、普通に所謂認識の起源の問題で、ロックなども之を其著書の問題と明記して居る。其他古代の認識論には皆意を含むて居る。そして形態上區別せられた認識の内容と形式との二方面に就て、内容を作る部分即ち感覺が其中から之を統一する形式を作り行くのであるか、或は感覺も認識の形式(即ち思惟を得て始めて存在する者)のであるかと云ふことに關して二つの見解が成立つと共に、認識論上、二反對説が生ずる。即ち一は經驗論(Empiricism)で、認識は皆經驗に基つくものと云ふのである、而して其所謂經驗には種々の意義があるが、こゝには其最單純で從て最極端なるものを取れば、外界經驗に外ならぬのである、換言

すれば初は統一されて居らぬ所の感覺から漸次進んで思惟を生じ、統一の形式を生ずと説く者である。故に此論よりすれば我々の認識は常に其内容即材料に支配せらるゝものであるから、其確實性は現在の瞬間に過ぎぬと云はねばならぬ。之に反して一の見解は、純理論(Rationalismus)である、即ち感覺に對して心には之を統一する理性があるから、此理性によりて、認識は作られるもので、感覺即ち經驗は認識中第二位を占めるものと見るものである。而して其理性の作る所の認識の形式は比較的不變のもの故、此形式に關する認識の部分は皆確實と云はれ得るので所謂確實性は前者よりも範圍が廣い。例へば論理の法則や數學の原理の如きものも眼で見た色彩や耳で聞いた音響と同様に經驗論にあつては必しも何時も確實とは云へぬが、理性論にあつては前者の確實なると後者の比でないとして居る。斯様にして認識の形態論的研究分析は、其發生論的研究(起源)と連結して、認識論上重要な問題を開いたのである、而して其歸する所は主觀的確實性の意義如何であるとは上來の所述で明であると思ふ。

第二、認識の客觀的方面に就ては、其の普遍性(Universalität)を擧げねばならぬ。

我々は往々にして自己の認識に對して之を單に自己一個人のみの承認する所と考へる場合があると共に、或る認識は何處如何なる人も承認する所と確信する事が出来る、即ち或る認識は客觀的に普遍性を有すと云ふのである。然らば主觀的作用たる認識が如何なる要件に従へば此の如き普遍性を得來るか、普遍性の心理的根據は何所にあるか。是等の問題は前段に述べた確實性の問題と直ちに連結して居るので、通常經驗論を執る者は普遍性を否定し、若しくは其範圍を極めて狭く看做すが、純理論者は形式的認識を以て普遍的と看做す傾になつて居る。例へば經驗論の極端なるものにあつてはただ各人自己の意識のみを認める故に其認識は特殊性を有するものたるを免れず、やゝ溫和なものに在つても其認識は到底際限なく普遍的であると云ふ要求を有つとは出來ぬが、之に反して、理性の認識を以て感覺的認識と起源を異にすと思惟する論者から見れば、理性か普遍的なる限り其認識は絶對的普遍性を具へて居ると云へるのである。普遍性は果して學者及び常人の空想であるか、或は何等かの根據を有するとであるか、是れ認識を客觀的方面より考察する上に生ずる問題と云はねばならぬ。

今假りに此普遍性を何等かの意義にて立し得たとすれば、次に起る問題は、此普遍的認識を検する方法及之を得る方法である。是れ即ち所謂論理學の問題と云はねばならぬ、而して元來論理學には原理論と方法論との二部があるが、此兩問題を各々に配付する事が出来るのである。即ち今此に若干の普遍的認識を假定した後某認識が是等と同様な性質を有し得るや否を検すれば漸次普遍的認識を増加し得る譯であつて、是れ矛盾の原理を準據とする所謂形式的論理學、即ち論理學原理論の攻究する所である。(即ちイが普遍的なるや否を検せんには之を既知の普遍的認識甲等と比較し其間に矛盾があるか否かを検するのである)然しながら此場合には事實上必しも知識増加を生じたのではなく、ただ從來の知識を確めたに過ぎぬが、愈新知識を増加するには、別に他種の論理學、即ち所謂歸納的理學、或は更らに適切に言へば、論理學中方法論によるべきもので、此の場合には因果の理法 (Kausalitätsgesetz) 或は更に根本的に云へば充足理の原理 (Satz z. zureichenden Gründe) (Law of Causality) を準據として居る。此の如くして知識哲學の第二部には通常所謂論理學を包括する。かく認識論と論理學とは知識哲學中にて互に相關聯するが、然し今迄陳述した

所ては其間には明な區別がある。然るに論理學を以て單に從來の形式論理若しくは歸納法論理と看做さず、思惟の形式(即ち判斷及其成果たる概念、推理等)に關する根本的研究と解釋すれば、論理學其自身が認識論の問題を解釋する方法となるに至るのである。蓋し前章の終に於て既に述べた通り論理的判斷其自身の中に普遍性に對する要求を含有するものであるとしたならば、認識が普遍的であると云ふ事は畢竟此に起因するものと云ふ事が出来る。然らば此點に關する論理學的攻究はやがて認識論と合躰するのではないか。歴史に就て考へても、近世哲學の曙光は通常佛國のデカルト、英國のベーコン二人によつて開かれたと云ふが(猶其他此時代の人々に就て見ても、何れも皆哲學研究法上の問題から論を起して、一面には舊來の論理學に反對した説を述べたに過ぎなかつたが、之が同時に哲學上即ち認識論上の立脚地を定めた。即ちデカルトは眞偽の標準を理性自身の上、明晰判明なる認識に求めて、之に照す方法を以て舊來の形式論理に代へ、ベーコンは事實に就て原因形式を探るとを以て舊來の演繹法に代へたが、其結果自から前者は理性を主とする純理論となり、後者は經驗を主とする經驗論となつて、前者は

或る認識の絶對的普遍性を唱へ、後者は凡て相對的普遍性を許すのみである。是を以て見ると論理學は最完全なる形に於ては認識論と別離せず、反て相合一するものでなければならぬ。

認識論と論理學との關係に就いては現今諸家の説區々として一定せぬが、然し多くは名目上の争論で實際は此に一々論ずるを要しない事と思ふ。概して之を言へば、認識論と心理學とは一般に區別せられるが、認識論と論理學とは其中の何れかに包含せられることが多い。即ち之を二大別すれば、(一)論理學中に認識論を包含するものと、(二)認識論中に論理學を包含するものと、の二種がある。例へばウンツト(註)の如きは前者に屬するもので、其論理學(ウンツトは之を科學的論理學と名づけて古來の形式的論理學及形而上學的論理學と對立せしめた)を二分して知識論及方法論とし、其知識論中に(一)思惟の心理的發達(二)一般の思惟形式(三)認識の基礎概念及一般法則の別を設けて居る。(一)は即ち認識論及論理學の心理的基礎で、(二)は普通の形式論理學の新組織、(三)は即ち所謂認識論である。之に反して、バルケルト(註)は全然後者に屬して居る、即ち其組織案によれば認識論を(一)認識原理論(二)思惟結合

形式論(純粹論理)(三)直觀形式論(四)範疇論(五)方法論の五部に分つべき者として居る。所謂(一)認識原理論は狹義の認識論とも見られるので、かく見れば全軀を包括する認識論は吾人の所謂知識哲學に相當するが、とにかく此組織では論理學は認識論の一部と解せられるのである。其説に曰く、認識論の徑行上自から論理學を獨立學となし得ざるを發見するであらう。認識論の問題は自から概念判斷推理及方法の論に入るの、之を離れては何所に特別の論理學か存在する餘地があらうか。若しかゝる論理學があつても其解釋は到底貧弱、狹少、皮相、散漫たるを免れぬであらう、云々。と斯様に論じてヴェント等と同じく形式論理及びヘーゲル風の形而上學的論理の弊を排斥し、ヴェント等の説に同意の點が多いが然し其學に題して「論理學」と云つたのは基礎の順序を誤まつたもの(即ち認識論の方を基礎とすべき筈であるのに論理を基礎として居る點が欠點だ)として居る。猶是等の點に於て種々の異説もあるが、結局名目上の爭論に歸するから、此にはたゞ二代表者のみを擧ぐるとして置く。

是等の諸説に對して、我々は別に知識哲學なる名稱を作つて、此兩者を包括せし

む。蓋し論理學の形式に關する細論法則等は固より認識の根本的問題と區別して論ずべきもので、強て之を一方の名稱で呼ぶ理由はないから、古來の名稱を保存して成るべく其の意義と異ならぬ様にして別に之を包括するものゝ名稱を作つたのである。然し論理學と認識論とが單に二個の分離した學科であるならば之を一に包括しても何の効もない事であるが、我々は此兩者に、相關的影響を認め、獨り認識論か論理學の基礎であるのみならず、論理學判斷論が又認識論的説明の基礎となると云ふ事を認めて、終に兩科の間に眞正の融合點を探り得たと考ふるのである。

暫くなほ認識論と論理學とを區別すれば、認識論は知識と云ふ事實を論ずるものであれば、即ち其の現實に關するもので、之に反し、論理學は眞偽の標準を定め、眞實なる知識の形式を規定するものであれば、即ち知識の理想に關するものと云ひ得るのである。第三、總合的方面は恰かも以上の二方面を總合して、知識哲學の要部となつて居る者である。今此に主觀的には確實性を具し、客觀的には普遍性を具する認識が

あつたとすれば、其認識は本來如何なる性質を有して居るか。認識は畢竟主觀的作用に過ぎぬが、其認識の對象は果して認識者と全く分離した、或物であるか、或は認識者自身の全部若くは幾分か作出したものであるか。例へば通常花を見たとき云ふ事柄でも、其所謂「花」は實際果して我々が見る通りの物であるか、或は恰も色眼鏡を通して萬物を見れば萬物が皆着色して見える様に、我々が見て居る花はやはり幾分か實物と違つて見えはしないか、或は所謂花は幻覺の如く我々自身か作出した者に過ぎぬか。若し我々に認識せられる通りの實物かあるとすれば、我々の認識は絶對的に客觀的意義を有するととなり、之に對當する實物が無いとすれば、認識は單に主觀的の者となる。前者を名づけて認識か客觀的に妥當性 (Kritikheit) を有すと云ひ、後者は主觀的に妥當性を有すと云ふ。是に於て、認識の可能即妥當性の問題が二様に解釋せられたので、前説は所謂實在論 (Realismus) で、後説は即ち觀念論と稱せられたものである。實在論とは認識の對象が主觀以外即客觀界に (Kontinuum) 眞實に存在すと唱へ、觀念論は其對象は畢竟するに自己の觀念に外ならずとするのである。(猶之に關しは諸説もあるが、今其問題の意義を説明する上には之より

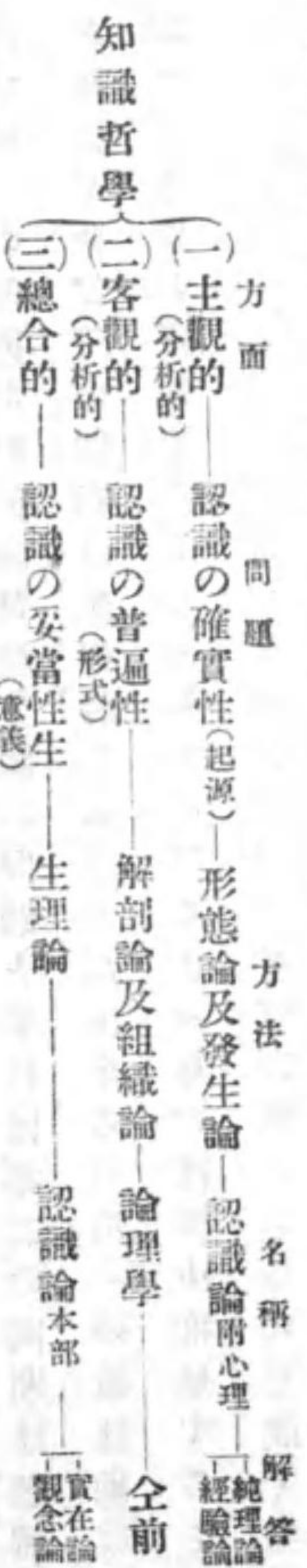
以上の詳説に立ち入るの要を見ない) それで是等の何れかに従へばとにかく認識の中心問題が解釋せられる譯である。

此部の研究は此節の初から屢唱へた所の主觀調和の問題なので、若し初に分けた三部中第一の問題を形態論及發生論の問題とすれば、第二の問題は認識の解剖論及組織論で、此第三の問題は生理論と云ふと出来る。第一の意は前に述べた通り、第二の意は判斷の形式的及分析的研究などを見れば多少推知する事が出来る。而して此第三の意は内外二要素の關係で生活現象の起るのを説く生理論の如く、主觀及客觀か何等の意義にて相合一して認識と云ふ作用の起る所を説くものであるからである。

實在論と觀念論とは古來相對立した見解で、今後とても此二様の潮流は到底充分融合せらるゝとは出來難いが、然し調和の傾向を具へては行くのである。而して此場合にも宗教的傾向と科學的傾向とは相錯綜して居る。概して言へば實在論は現實を主とする科學的精神と關聯し、觀念論は現實を離れんとする宗教的傾向を帯びて居るが、此節の初に述べた主觀客觀兩方面の論の外に、然し是等の説の發達

と共に必ずしも此原意を存して居らぬ。實在論も宗教的意義を有し、觀念論も科學的動機から來ることがある例へは世界を以て神其者若しくは神の所造と見るものは之か實在を認むべく、(宗教上の實在論科學的に認識作用を論究して終に我々は我々自身と別離した實在を認識する方便かないと云ふ者がある(科學上の觀念論)のである。要するに實在論と觀念論とは哲學史上極めて錯綜した形に於て顯れて居るのである。

以上述べた所の言を簡単に圖解すると次の如くなる。



此の最後の解答に就て、一々細説するのは哲學本論の事業であるが今は單に其問題を掲ぐるに止めて置く。而して更に進んで認識の内容たる自然及人生の論の意味を明にしやうと思ふ。
本章は「哲學概論」第五章を一讀したる後に非ずば解し難き所多からん。又其解答の一端は同書に記したり。

〔註〕

- (1) Fischer, Gesch. d. n. Ph. III. S. 5.
- (2) Locke, Essays concerning Human Understanding Bk. I.
- (3) Kant, Kritik S. r. V. (Erdmann) S. 112.
- (4) Descartes, Meditationes. I.
- (5) Volkelt, Erfahrung u. Denken S. 43, 106, 187.
- (6) Horwicz, Psychologische Analysen II. Einleitung.
- (7) Wundt, Logik.
- (8) Riehl, Die philosophische Kriticismus. II.
- (9) Stumpf, Psychologie u. Erkenntnistheorie
- (10) Jersslem, Einleitung in die Ph. S. 66.
- (11) Wundt, Logik. I.
- (12) Volkelt, op. cit. S. 514 ff

第二節 自然哲學の問題

吾人が認識する事物は、たとへ或一派の言に従へば畢竟するに吾人の觀念に過ぎぬとするも、ともかく認識と云ふ作用の中に主觀と客觀との兩部分を區別するところが出来る。それで知識哲學に於て主觀客觀の調和すべき點を尋ね得たならば、問題は進んで客觀は如何なる性質形相を具へて主觀に顯れるかと云ふことになる。是れ即ち自然哲學に於て攻究すべき點である。我々は此語の意義に就て漸次詳細な説明を施して行かう。

既に第二章に於ても述べた通り、我々のいふ自然とは、ありとあらゆるもの、即ち或瞬間の主觀に對して之を超越した外物と目せらるべきものを云ふのである。故に今花を見ると云ふ一の經驗に就て云へば、實際見られた花を取離して思惟して之を一の自然と云ひ得るのみならず、其花によつて起つた想像とか感情とか云ふものも我々が之を一の事實と看做して思惟し認識する限りはやはり一の客觀、即ち認識の對象なのである。既に認識作用に對應する者であるならば、認識作用に

よつて左右せらるべき性質のものでないといはねばならぬ。即ち普通に所謂物質界も精神界も我々認識中に現はる、限り何れも皆我々自身が作つた物ではなく、自づから然あるものである、即ち之を實在、實有、存在物 (Sein, Being, Thing) 自然 (Natur, Nature) 羅旬語 Natura は nascor 生まれるから來て居る、即ち技巧を以て作爲したものでなく自づから成つた者を意味するので決して物質界の外を指示すると限らぬと云ふことが出来るのである。其故に我々が謂はゆる自然哲學は、自然、即ち一切認識の對象に關する根本的研究である、換言すれば通常いふ物とか心とかの區別を離れて是等一切に通ずる原理を説かうとするものである。然しながらかく説くと共に我々の問題の意味は益複雑になつて來る。

單に事物の根本的研究と云へば哲學の全部を網羅することと思はれる。それで實際古代希臘に於ては自然哲學を以て哲學其自身と看做して居たし、其後になつても此部分は一般に哲學の要部と認められて居るのである。然るに一度知識哲學の問題を意識する上は、事物といふとの概念が大に異なつて來ねばならぬ。非知識哲學的の見解から見れば、事物即ち自然とは我に對して存在するもので確然一

定して居るが、知識哲學上主觀と客觀との分離して思惟し難きを認めたる上は、事物が我に對して存在すると云ふとは我と無關係なる自然か何所かにあると云ふのではなく、某々の形貌を具へた客觀が某々の認識作用中に假定せられると云ふことなのである。是故に自然は認識の客觀となつて始めて自然たるの意味を得るのである。従て、自然哲學は哲學の客觀的方面に關するものたるに過ぎぬ其他に是非主觀的方面を説く部分を預想する。

是を以て觀るに、自然哲學の問題は畢竟認識主觀に顯るゝ限り、客觀に歸着する。然るに此に大なる難關が存在する。と云ふのは、元來哲學と云へば何となく深奥の研究の感がある、又其攻究事項も確固不動のものなるが如く思はれる。然るに今自然哲學は吾人に認識せらるゝ限りの事物を論ずるものに過ぎぬとしたならば、極めて皮相膚淺なる研究で、又吾人の認識が一定しないとに相應して其内容たる自然の概念は動搖するとを免れぬ。此の如きものを如何にして哲學と云はれやうか。斯様に論じて終に、哲學に於て攻究する自然即ち事物は、單に我々の認識に顯れ得るものに非ず、其奥に存在する、或物であると看做す者がある。所謂

形而上學或は實體論の語は恰かも此意を現はして居る。前者の意は即ち自然哲學に所謂自然或は實在とは普通の認識に上り得る事物即ち形而下的事物と異なり、到底普通認識の及ばざる形而上的事物であると云ふ事、後者の意は凡て我々の認識する部分は皆客觀事物其自身にあらずして皆認識的形式を帯びて居るの、我に現はれた物象に過ぎぬ即ち現象(Phenomenon)であるが、哲學の攻究事項は此の現象の奥に存在して其基礎となる本體實體(Noumenon)を論ずべしと云ふ意である。固より哲學の攻究事項は普通の認識には上り兼ねるもので又個々現象でもない。故に此論の中に一面の眞理を含まぬてはないが、然し其根本に於て大なる誤謬を傳來的に有つて居る何であるか。即ち二元論的見解である。所謂二元論(Dualismus)とは種々の意味があるが、其共通の意義は凡て何事にも其の根本原理を二に分けて思惟する方法をいふもので、自然に本體と現象とを分つのもまた其一例である。元來幼稚なる人間は目に見え耳に聞ゆる萬象を眞實なものとて更に疑はぬ、また其奥に如何なる理法があるか、如何なる力が潜んで居るか等のことを考へぬ、即ち世界を別に二種或以上の異つた物象の結合とも思はぬか

ら、或意味に於て一元論 (Monismus) と云へるが、知識の進歩と共に變化の裡に常住の或者を假定しやうとして二元論となるのである。それで哲學には是非常住不變等の概念が必要であるが然し此常住と變化とを全然別物と看做すことは既に特別の見解に屬する事と云はねばならぬ。假りに常住不變の或物か變化物を離れて他に存在するとしたならば、其物は我々の認識に對應せぬもので到底認識せられぬものである即ち主觀に對する客觀とならぬものである。然らば如何なる方便によつて之を取扱ふとが出来るか。或はさるものがあると言ふ事だけは唯言ひ得るかも知れぬ然しカントの言ふ様に認識し得べからざれど思惟し得とさへ言へやうか。若しそれが現象を説明する最後の假定とせらるゝといふのであるならば其性質は全く普通の現象界から推度したもので決して其本體自身を直接に認識したのではない。又若し靈妙なる直覺によつて其本體を感得するとしても普通の經驗に現れる事物と其本體との關係を如何様に説明するか。一方は直覺一方は認識では兩者の間に橋梁がない。故に認識に對應する様にするにはやはり其直覺を認識の語に翻譯せねばならぬ従て本體は我々に現はれる點から考

察描寫される様になるのである。要するに本體を立て、もやはり現象となる部分の意味があるので其他は有無更に關係のない事柄なのである。是故に哲學は根本的研究であるが必ずしも二元論に頼るを要せぬ。

しかのみならず純然たる二元論に基づいて形而上學を建立せんとする企圖はカントの批評によつて破壊されたと云つてよい。カント自身はまだ大なる形而上學者であつて現象に對して本體或は物其自身 (Ding-an-sich) 等の語を設けて居るが之に關する積極的説明は固より不完全であつた。然しながら形而上學を特別の學とすることを拒むと同時に一方には更に他の極端に奔つて全然形而上的概念を排斥する者もある。即ち我々の認識する所は個々の現象若しくは概念に外ならぬ而して之を離れて何等のものをも經驗するとは出来ぬと。是れ丁度形而上學か認識論上純理論と連結する如く此説は經驗論と關係する。蓋し我々が二元論を排除して一元論を主張する所以は再び二元論以前の愚に復つた譯ではなく充分二元論の主張する所を知らねばならぬ。故に本體に關する思索を全く已めたのではなく従て現象を單に現象として論究する所の極端なる一派の經

驗論に一致せぬとは現象と全く隔離した本體を立する所の極端なる純理論に反對すると同様である。即ち吾々の立脚地は本體は現象其自身の中に現はれて居るのと同じである。之を本體は超越的 (transcendent) ならずして内存的 (immanent) なりと云ふ。形而上學或は實體論が果して此意を示して居るならば此語を用ゐるとは敢て不可ではないが、實體論と云へば餘り意味が確定し過ぎてかゝるものが別に存在する様な誤解を生じ易いから、此語は次に述べる様に更に狭い意義に用ゐた方がよい。之に反して形而上學と云ふ語は意味が漠然たるだけ使用に不便を感ぜぬ様に思はれる。我々も知識哲學といふ代りに認識論と云ふ如く、自然哲學の代りに形而上學なる語を用ゐる場合がないではない。

自然哲學の意味は上來の所述によつて大鮮明瞭になつたが、また一事の説明すべき點がある。それは自然哲學なる語は屢々自然科學と對立せられて空想的論議上看做されたのである。是は主として獨逸のシラング、ヘーゲル等の所述を指すもので、是等の人々は科學者の自然界を機械的物質的に説明するに満足せず、自然界(狹義)即ち物質界もまた心靈の或發現なりと論定して其前提から宇宙を演繹的

(先天的)に又一貫的に説かうと云ふのである。心を物で説くか物を心で説くか、それは各説の異なる所でそれ／＼に長所もあると思ふが、我々の謂ふ自然哲學は果して其の何れかに限らねばならぬと云ふ事はない。それで嚴密に區別しなければならぬのは、(一)シラング等の自然哲學は精神哲學に對して居るが我々のは然らぬ(精神哲學などと別なものはない)、(二)シラング等の自然論は心靈を主として説くが我々のはさる限定はない(尤も論結に於てさうなるともあらうが)、(三)シラング等の自然哲學は演繹的に論下するのみで自然科學の結果を採用せぬが我々のは然らぬ等の點である。

以上に於て自然哲學の何たるを明にしたから進んで其問題をやゝ詳細に分たねばならぬ。自然とは何ぞや、此間に答へる爲には三段の順序を経るを要する。第一、自然は此に純客觀と假定して論究せられて居るのであるから、先づ其物自身の本來の性質は何であるかを説かねばならぬ。而して又假りに認識主觀たる我の如何を全く度外視して客觀のみを思惟すれば、問題は其客觀其自身を靜的狀態にあるものとして論究することとなる。換言すれば目下の問題は自然とは如何

なる状態性質のものかと云ふ事になるので最も單純な問題である。之を便宜上自然の本質 (Essence) の問題と云ふ。之に就ては先づ二様の點から解釋を施される。其一は形式的解釋で自然は一元か二元か多元か等の解釋である。之にも亦二様の意義があつて前者は現象本體の如く自然界中に認識的價値の異なつた種々の根本原理を假定して説明しやうとするものと否との區別で、後者は自然界中に物の如く到底同一理で説明するとの出來ぬものを區別しやうとするものと否とである。此中前者の別は没して終に一元論に歸すべきとは前に略説した。後者は大に議論の存する所で、或人は一元を主張し、或人は心物二元を説き、或人は無数の根本原理を假定するが、然し我々は哲學としては一元論に歸せねばならぬと思ふ。先づ所謂多元論 (Pluralism) は根本原理が許多あるのではなく、自然が諸元素より成ると云ふ事に過ぎぬから、哲學上論議としては其元素が果して同一根本原理によつて支配せらるゝか否かの問題が主要なので其點から見ると此論を執る者は多くは一元論に屬すべきものゝ様である。次に二元論は此場合には通常心物二種の根本原理を立てるのであるが、然し單に此兩者を分別したのみでは哲學の特

性たる統一性に於て欠くる所がある。元來一切の現象を心物二者に歸するのさへ既に大なる抽象を行ひ統一的研究に赴いた結果である。されば今更に一步を進めて心物二者に共通點を求めてこゝに根本的原理を立てるとが出來ぬであらうか。是れ我々が二元論では満足し得ぬ所以である。故に一元論は自然哲學の形式上の歸着點であると思ふ。

此形式上の解釋に次で自然本質論の其二は實質上の解釋である。即ち其本質か一元とするも二元とするも其が實際何なるかの問か生ずる、而して二元論も成立し得る譯であるが、然し前説明によりて暫く一元論のみを執れば、此に起る問題は其一元が物か心か、將た兩者以外の或ものかと云ふことになる。物的一元論を唯物論 (Materialism) と稱し、心的一元論を唯心論 (Spiritualism) と稱し、古代より相對立して居る前者によれば自然界は凡て物質及其作用の種々に發現するものに外ならず、後者によれば凡て心靈の變形に過ぎぬとなる。然し物心兩現象には大なる差異が存して居るから、一方と他方を包括しやうとするのは反て無理に陥る。それを或論者は物心兩界の根本たる或物を假定して物心は其兩面であるとして

居る、是れ狭義の一元論(詳しくは物心一元論或は同一論)である。此一元論にも亦種々あるが然し歸する所其中に物的方面に重きを置くものと心的方面に重きを置くものとの二者が區別せられる。故に結局自然本質論は唯物論と唯心論とを何等かの方法で圓融的に説明したものでなければならぬ。

唯物論と唯心論との特性を考へると、唯物論は科學研究者の側から必然に歸結せらるゝもので、唯心論は宗教的傾向を有することが多い。是故に科學及宗教に對する哲學は又此兩説を適當に調和せねばならぬ。而して概して言へば歐洲殊に中世以後の哲學には殊に唯心論的傾向の勢を得て居るのは哲學家が宗教の影響を受けて居るからで、東洋殊に支那日本の哲學思想は唯物論的なのは宗教的よりは寧ろ科學的にして同時に實際的需要が勝つて居るからであらう。

第一の問題は上述の通りで之を自然の本質に關する攻究と云ふが之に對して第二の問題は自然の過程(Vorgang)の論と云へる。即ち前には假りに自然を以て純客觀のものである如く看做して論じたが、實際自然は常に主觀と關係して居るから決して靜的狀態にして自立自存のものではなく、動的状態にありて常に何等か

の形狀作用を呈しつゝあるのである。通常之を自然其自身の作用と考へるが是は非知識哲學的見解なので、其作用は實は其一部分に於て認識主觀の影響を脱して居らぬから、自然の過程とは、自然が認識者に對して如何なる風に顯れるか、即ち客觀が主觀に對して如何なる關係を有するかと云ふ問題に歸するのである。

さて我々は自然の變化作用等の徑行即ち過程に就て如何様に觀ずるか。之に就て明に二様の解釋が施される。第一は客觀的方面に重きを置くものであつて、即ち自然の過程は認識者の思惟とは無關係な特有の法則によつて支配せられるとするものである。第二は之に反し、主觀的方面に重きを置くもので即ち自然の過程には認識上の約束に従つて居る法則が支配するとするものである。前者は自然の本質を物的とするものゝ必然に執る所で、其説によれば自然は凡て物體と物體との間に於て我々が通常見ると信じて居るやうな外部的作用をすると云ふことになるので通常之を機械觀(Mechanismus)と云ふ、其意は機械の各部が内部的聯結なくたゞ相接合して互に外部から作用すると同様だと云ふ意味なのである。後者は心的に自然を觀ずるものゝ必然に執る所で、其説によれば自然の出來事の法

則は詮する所心意の法則に歸するので、若し單に客觀的自然のみを假定し主觀の之を統一して認識することを除去すれば自然は全く無法則の状態となる。從て自然の法則は吾人が通常心意の作用に於て見る如く或目的を立て、之に向ふ様になつて居るといふので、之を通常目的觀 (Teleologie) と云つて居る。それで彼を外部的に見るものとすれば、此は自然過程を内部的に見て居るものである。

以上述べた機械觀と目的觀とは極めて微妙な區別の點を有するもので、上に掲げただけでは固より全昧を悉して居らぬ。此處にはたゞ兩觀の唯物論及唯心論と關係あると述べ、又唯心論が認識論的立脚地に近きとと共に、此目的觀も亦主觀客觀の關係を意識して始めて唱へられた立脚地であると云ふとを明にしたのみである。猶從て前者は科學的、後者は宗教的であると云ふとも出来るのである。

自然本質論に於て自然を客觀的に考察し、自然過程論に於て自然を其本來の客觀的から主觀的に移來るものとして論究したが、一步を進めて、自然を主觀的に見るものとならなければならぬ。即ち自然が全然主觀の統一に適ふ様になる場合を論ずるので、是れ自然理想論と稱すべく、之に對すれば前二者は自然現實論と總

括せられ得るのである。

自然に理想があれば、其理想は現實に對して如何の關係を有するか、と云ふのが現實界に在る我々の第一に發する所の問である。今其理想の何たるかは暫く措けばとにかくその完全なるだけでは其語義上必然に推定せらるゝとてあらう。かく理想は完全であるのに、現實は我々が經驗する通り(少なくとも理想を立てる人の目からは)不完全であるから、是に於て見解が二つに分れる。もし理想が豫じめ存在してこれから現實が出たとすれば、何故に完全から不完全が出たのであるか。又若し理想は現實の終極點として在るものとすれば、その進化發展の徑行は如何であるか。何れにせよ完全と不完全とを調和的に説明するものがなければならぬ。前者によれば自然は理想から流出し若しくは理想の手によりて作爲されたもので、後者によれば自然は理想に向て進歩しつゝあるものである。即ち前説を流出論 (Emanationismus) と云ひ、後者を進化論 (Evolutionismus) (固よりダーウソンの所謂特別の意味の進化論ではない) と云ふ。古代に在つてはプラトーン及び殊に新プラトーン派の如きは前者の代表者で、アリストテレスは後者の代表者である。近世に於ては、概して歐洲大陸の學

派は初めに理想神を立て、之より現實(現象世界)を説明しやうとするので流出論に傾き、英國の學派は單に現實界を現實界の法則で説明したとへ理想を立て、も現實界と全く異なつたものとは認めぬので寧ろ進化論的説明法に近い。カント以後の獨逸哲學は理想を認め、之を以て現實界の發展によつて顯出し得るものと考へて居る、即ち大體に於て流出論と進化論とは調和せらるゝ望を得たものといふと出来る。

更に理想の内容を檢すれば、其性質に關する詳細なる敘述を爲すとは研究の後に屬するとであるがとにかく其が最完全なる實在(ens perfectissimum)であるとは豫想し得る。通常此實在を神(Gott)と云ひ、之に對して各認識者は一種崇拜倚信の情を有する。是に於て此神と一般世界との關係、如何の問題が生じて之に對する答解が二に分れる。一は神を世界と全く別離せるものとするもので、之を假りに超越神教(Transcendenter Theismus)と名つけ、一は神と世界とを畢竟同一不二とするもので之を内存神教(Immanenter Th.)と云ふ。前者の中には神を唯一とするものと數多とするものとの別があつて、一神教(Monothelismus)二神教(Diotheismus)及多神教(Polytheismus)の

大別がある。後者の中には神と世界とを全然同一視する汎神教(Pantheismus)と神の中から世界が発現して來たと考へる萬有在神教(Panentheismus)とが區別される。猶神と世界との關係に就て普通の一神教は基督教の如く神が絶えず世界の事變に奇蹟を現はすとしてあるが、やゝ趣を異にした一神教に於ては神はたゞ世界を創造する際に力を加へたのみで其以後は全く局外に立つと説くものがあるので、前者を有神教(Theismus)と云ひ、後者を理神教(Deismus)と云つて區別して居る。是等の點に就て詳細なる論究をするのは、宗教學の任務で、哲學に於てはたゞ之を一般的に論究して自然の本質及過程の論と如何なる關係を有するかを示せば可い。上來神を以て至上の完全者と看做したが、今自然が此神に近づくとは如何なる意味を有するか。通常神の中には全智全能等の外に至美等の屬性を假定するが、自然の理想には未だ善といふ性かない。固より語の意味は如何様にも解釋せられるが、普通善人と云ふ語の意味で自然を善と云はぬ、此場合には善といふ語を用ゐるのを常とする。蓋し善は或る目的を意識して之に適合した場合に用ゐるのを常法とし、美とは目的を意識せずして之に近づくことの意味と解すれば、多くの場合

に於て困難を感じない様である換言すれば善は主觀の屬性で美は客觀の屬性と云へる。今自然を認識主觀から觀すれば之を客觀と見なさねはならぬ即ち自然自身は我々の目からは主觀と名づくる譯には行かぬ。故に自然が目的に適ふとか適懐ぬとか云ふのは單に我々主觀から名づけたものに外ならぬ即ち其自然自身が努力して然うなつたと解釋するよりは寧ろ其自然自身が自づから然くなつたと解釋する方が穩當である。故に人が努めてなした善に對して自づから均齊調諧を得たと稱すべきものであらう。故に自然哲學の理想論は神の論であつて同時に美の論(Aesthetika)である。神の論に重きを置けば宗教的、美の論に重きを置けば科學的

美の性質發表等に關する詳細の論議は一切美學に譲つて哲學に於てはただ美と自然との關係併ひに美と他の理想との關係を明にすればよい。併しながら今は是等の細説に入るを避けてたゞ以上に止めて置く。

以上を以て自然に關する本質過程理想の三問題を叙述したがこれで自然の何物「如何何故」(Was, Wie, Warum)が解けたならば我々は更に益主觀的方面に重きを置いた問題に轉ずる。即ち人生哲學の問題である。

(「哲學概論」第六章を参照すべし)

第三節 人生哲學の問題

自然の研究が自然を純客觀的と見るとより進んで漸次主觀的理想の點から觀察する様になつて行つたが、まだ自然の研究では其研究の對象たる自然が結局客觀的たるを免れぬ。それで更に主觀的方面に向て一步を進めやうとするならば其研究の對象を主觀の範圍内に求めねばならぬ。人生哲學の問題が此に存するのである。

人生とは即ち研究者自身の經歷する所であるから之に關する研究は其對象自身が全く主觀的であると云へるのである。従て此研究問題の如何なる形に於て顯るべきかを推知する事が出来る。

前に知識哲學に於ては特別に現實と理想との二方面を分けて論ずるとは困難であるを示し、自然哲學に於ては現實の問題が主となつて理想の問題は單に従たるに過ぎぬとを説いたが、今此人生哲學に於ては反て理想の問題が主たるを明にせねばならぬ。其故は人生は畢竟研究者自身の如何様にもなし得る領分

あつて、我々が此問題に對して特別な興味を感ずる點も亦そこにあるのであるから、單に人生の如何なる状態であるかと云ふとを描寫するのみでは充分でない、必ず其人生の如何なる状態であるかと云ふとを考へる事をも附論せねばならぬ。此人生に對する希望を基礎として、之から人生に關する種々の問題に入り、其中には自から人生はかくあるものであると云ふ現實的方面の論議にも入るのである。故に人生哲學は勿論人生の現實及理想に關する根本的研究を云ふのであるが、然しながら其現實の論究も終に理想の說と離れる譯にゆかぬ。

さて人生と云ふ語の解釋に就て更に微細の點に立ち入るが、先づ人間の生活を全體に引くるめて見て、恰かも自然に對するが如く其を一個客觀的對象であるが如く看做し其の如何なるものなるやの論をするのが出来る。此立脚地は主觀的對象を客觀的に攻究せんとするもので自然哲學から人生哲學に移る段階である。然しなから固より人生哲學的立脚地は純客觀的なるとはないので、さる客觀的事項はやはり自然哲學の問題に屬するものであるから、例へば人生の組織、制度等を論究するのは固より此部分の問題ではなく、たゞ人生全體を總括して一躰を以て生

活に價するか否かを論ずるのである。即ち我々(即ち研究者)は此人生全體の現實に關して如何なる價値を見出すか、望まじきか、望まじからざるか、是である。古來其兩様の見解に名づけて、樂天觀及厭世觀(Optimism, Pessimism)と云つて居る。或人は之を以て快樂に關する事と限るが、今此に言ふ意味は必しも現世か快樂に立ちて居るか、苦痛に充ちて居るかと云ふとを論ずる計りてなく、あらゆる點に於て現世かよいか否かと云ふ價値の判斷に關する問題を包含するのである。

樂天厭世の是非は随分長い間の問題であつて、殊に詩人宗教家の側から説かれて居たが、然し哲學上餘り獨立の價値ある問題とは思はれぬ。それは元來哲學若しくは科學上の論となれば知力的考察を預想するから、何等かの意味で客觀的性質を具へて居らねばならぬ。今所謂樂天厭世の論を見るに、或る論者は種々の事實統計に照して社會の漸次改善せらるゝとか、或は墮落するとか説つて居るし、又或論者は哲學上の論據から陳述して居るが、充分に善惡の標準を定めずして、望ましいとか否とか云ふ間は、其論は要するに感情的、從て主觀的に過ぎぬ。換言すれば多少價値の問題に入る以上は、單に現實狀態の研究に止まらずして、一步を

理想の論に進めねばならぬ。かく所謂人生觀の問題は善惡の論即ち所謂倫理問題を離れるとが出来ぬ。從て人生哲學のには理想を離れての問題が成立たぬとが證明されたのである。然らば今假りに理想的研究を豫想して人生の現狀に關する評價を下せば所謂樂天と厭世との外に執るべき立脚地がないかと云ふに前に述べ來つた哲學上の立脚地から論し來ると是等二見解は共に哲學上やゝ誤まつた立場から論ぜられて居ることを發見する。其譯は元來世界即ち認識の對象は主觀の所生と解し得べきものであれば我々か此自から作り出した世界を苦或は樂と觀じて恰かも客觀的物象の如く考へるのが既に誤まりなのである。我が認識と感情とを離れて別に世界の絶對的價值があるべき理がない。今假りに世界其自身が獨立に存在し得るものとするも之を認識する人の性格氣質如何によつて其世界は別々の形となつて顯れる。從て世界人生が望まじきと否とは全く觀察者にあるので古來論争の府となつて居た厭世樂天の兩説は共に問題の解釋法を誤まつて居る。我々は事實上人生の決して圓滿でないことを承認する或はかゝる世界に全く顯れて來な

つた方が反てよかつたかも知れぬ。然し既にそれが我々自身の世界となつた上は單純な外部的事變と認めるとは出來ぬ我自身の關係する所である此世界を外にして他に圓滿なる人生を得る望みがあるか。然らば此點から考へると欠陥に富むだ人生は同時に考へ得べき最完全な人生と云はねばならぬ。厭世と樂天との調和の點は此處に存するのではないか。上述を以て人生の價值が人々の知情によつて主觀的に定めらるゝとを説いたがなほ此に問題となる點は此人生に對して我々は單に外部から認識し感情を惹起すと云ふに止まらず自ら此人生を経験するものであると云ふとである。夫既に觀念論的立脚地によれば自然は我が觀念ではあらうが然しなほ我自身の經驗する事柄ではない。然るに如何なる立脚地を執るにせよ人生は自己が經驗する所て如何なる度までか自己の自由に變更し得る所である。故に我々は單に苦痛多き世界に住して之を苦痛多しと觀するに止まらず其苦痛を轉じて快樂にしやうと企てるので即ち單なる知情の作用に止まらず此に意志の働きが參與するに至るのである。是に於て今まで哲學の問題に上らなかつた意志の論が此に顯れ