

503
31



始



2813

503-84



伊達保美著

哲學概論

上卷

東京 泰文社 刊行

大正
11. 5. 18
内交

序

この書の内容は、大正十年四月から一箇年に亘つて、余が早稲田大學に於て、商學部の爲めに講じたものである。最初の序論に少しく改訂を加へたこと、第二編の最後の一章を新たに添へたこと以外、其他の至ては、余が講ずるに際して、多數の聽者をして、筆記の煩を省かしめる爲め、及び理解を易からしめる爲めに、講義案として出したものである。今、一般の讀者に向つては、若し幾分の注意を請はねばならぬふしがあるとするれば、それは右の事情に基く所である。併しながら、斯くして述べたことに依つて、余は比較的廣きに涉つて、又、専攻外の聽者を對象とするものとしては、稍詳かに告げ得たことを幸

とする。之れと共に、我國に於て、これ迄出された初學者用のものに比べて、幾分なりともより多く、現代哲學の諸立脚地に接觸せしめ得たかと思ふのである。

勿論、余は此書に就いて、幾多自ら意に滿たぬものを懷いてゐる。殊に、嚮の講義案なるものも、余が文學部其他に於ける課業の間において、其時々、に僅かづゝ、場合に依つては追はれるが如くして、書き綴つたものであるから、全體を一貫して顧れば、叙述の精疎、説旨の反復、乃至論理の不徹底など、尠なからぬ缺陷を見出すのである。今、其等を修補すること、若し出來得べくんば、稿を新たに於て、首尾を整へんとする希望に添ふの時を得なかつたことは、深く遺憾である。余は、是等に對して、切に識者の叱正を乞ふと共に、且らく之れを他日に期

せねばならない。猶、第三編を此書の中に收め得なかつたことは、講義案の未完に由るに外ならない。従つて、此書では唯、理論的究明を主とする問題のみが——併し屢々哲學の最も基礎的、一般的な部門と呼ばれるものが——取扱はれて居るのであるが、余は近き機會に於て、少くとも第三編を續けるだけの責は果したく思つてゐる。

余が此書に於て、則れる哲學的立場、確信に就いては、此書の中に自ら暗示せられてゐると信ずる。尤も、余は初學者に供すべき概論書として、自己の歸する所を専らにして、之れを系統付けんとするよりも、寧ろより多く、先づ哲學的諸問題、諸原理に就いて、知らしめんとを意とした。従つて、此書が積極的主張を示すに捷徑となるべき叙述の方案を求めることなく、概論書としての形式に於て、敢て舊套

を保持せるの所以も、亦これに由るのである。

著者は、近時の著しき、且つ深められた現象として、世の凡百の問題が、漸く哲學的に基礎付けを求めんとせる趨向を、心から隨喜に堪へない。此くの如き時に於て、併しながら單に時好に同すると云ふ意味からでなく、寧ろ、斯の趨向が基く本始的要求に根差して、新たに哲學研究に志す人々に向つて、若し此書の如きにして、尙ほ哲學的知識の修得に、何程かの手引と成り、また眞理に向はんとする勇氣を、幾分でも喚起しえたならば、著者として、これに越した欣びはない。こゝに、之れを一般の讀者の前にいだすの意も、一分斯やうな望みに誘はれてである。

終りに、此書の稿を成すに際して、教を受けた書は、頗る多い。特に、

哲學概論書として参考としたものゝ中では、獨のヱインデルバンド、キェルベ、ヴント、パウルゼン等、塊のアイヌラー、イェルサレム等、諸氏の書に、多かれ少かれ負うてゐる。又認識論の叙説に關しては、就中、アイヌラー、メッサー等の書に學べる所が多い。更に、遡つてはカント、及びカントの立場を繼承せる人々の諸書に指南を受けたところは、極めて大である。猶、立場の如何に拘らず、現代哲學者の諸書から刺戟せられたことも、同様に尠しとしない。最後に、此書の各編各章に於て引用したものの、同時に又、讀者に向つて参考となる可きものゝ書目に就いては、本文中に力めて記した積りであるから、此處には、一々枚舉することゝを省いて置く。

大正十一年四月

著者識

目次

序論 哲學の概念及び課題……………

第一章 哲學概論の意義及び性質……………

哲學概論——哲學の歴史的時期的起源——原哲學——神話——擬人觀——原科學——
 認識と評價との統一に對する意識的努力——哲學の眞の發生——「驚異」——「方法論
 的懷疑」——常識及び科學的前提の批判——無假定性——體系的構成——客觀的研究
 の必要——其可能性——哲學概論の課題——其性質——其方法——客觀的歷史的——
 主觀的組織的——兩者の長短——「哲學史即哲學」——批判的哲學概論

第二章 哲學概念の歴史的概観……………

原義及び語源——知識の爲めの知識の追求(學問一般)——特殊意義の發展——プラト
 ーン及びアリストテレス——究極、総合の學——希臘末期——實踐的處世術——「神

學の下婢——文藝復興——「世界智」——實體の探究——カント——理性の批判的自
己檢察——對象の思辯的考察——十九世紀中葉以降——科學の總和、擴大——新カン
ト派——科學批判——價値の妥當性——直観による實在の把握——諸他の傾向

第三章 哲學の本質……………四二

(其對象及び課題)

哲學概念の歴史的不確定——時代意識の表現——文化の學問評價——學としての自覺
の促進——哲學概念決定の規準——普通學——哲學の對象としての全體——相對的全
體と「全體としての全體」——特殊科學成立の必然的前提——學問全般の根本豫想——
先科學的全體——無限的超時間的全體——リツケルトの「完全終結」——價値の結合せ
る全體——「權利問題」——實在と妥當——根本規範——學問一般の基礎付け——全體
と自我——目的の指示——理論的及び實踐的意義——世界と人生との綜合

第四章 哲學問題の分類……………六一

哲學の分類と科學の分類——プラトーン及びアリストテレスの分類——ペーコン及
び近代の分類法——認識問題——實在問題——價値問題——哲學と心理學——哲學者

の體系

第一編 認識問題……………八四

第一章 序 說……………八四

第一節 認識及び認識論の意義課題……………八四

認識の概念——心理的及び論理的意味——認識の普遍妥當性——廣義及び狹義の認識
論——認識批判——知識の知識——知識學——認識論と論理學——認識論の先次性

第二節 認識論の歴史的經過……………九二

認識論研究の端緒——古代及び近代の認識考察——認識論の創始者ロソク——其大成
者カント——認識論に對する批議——ヘーゲル及びロツツエ——現代の趨向

第三節 認識論の立場……………一〇〇

認識論に於ける三個の立場——唯理的形而上學的立場——其特色——經驗的生物學的
立場——心理主義及び生物學主義——批判的先驗的立場——反心理主義(論理主義)——

—三個の立場に對する考察

第二章 認識の可能性の問題.....一八九

問題の意義——真理に對する反省

第一節 獨斷論.....二〇〇

認識論上の獨斷論——知覺的獨斷論と概念的獨斷論——認識論的考察以前

第二節 懷疑論.....二〇三

客觀的知識の否定——蓋然論——證據としての主觀主義及び相對主義——懷疑論の形

相——古代の懷疑家——近代の懷疑家——方法的懷疑の價值——消極的獨斷論

第三節 實證論.....二〇三

實證論の主義——コント及びコント以前の實證論——英國の實證論——不可知論——

獨逸の實證論——自然科學的哲學——知識の相對性——形而上學の否定

第四節 批判論.....二〇三

批判論の立場——其先驅——批判論の建設——實證論との同異——先驗的根柢の究明

——實踐的要請としての形而上學の是認——批判論の一般的特色

第五節 真理の概念附實用論.....二五二

真理とは何か——判斷の内容と判斷の對象——思惟と實在——撰寫說——超越的真理

——象徴說——內在的真理——判斷の普遍妥當性——思惟必然性と思惟一般——客

觀的判斷——真理の絕對性——主觀主義及び相對主義——客觀主義及び絕對主義——

「真理自體」——ホルツァーノ及びフツサル——論理的形式的真理——材料的真理

——ライプニッツの「理性的真理」と「事實的真理」——真理の標準——プラグマティズ

△の背景——生活中心の哲學——其唱道者——真理の實用的生物學的效用性

第三章 認識の起源の問題.....一七〇

問題の意義——心理的發生的起源と論理的認識論的起源——問題の解答

第一節 唯理論.....一七七

主知論——本有の理性的思惟——形而上學的唯理論——プラトーンの「想起說」——近

世の唯理論——數學的唯理論——「本有觀念」——カント以後の唯理論的傾向——思惟

の能動的構成本力——思惟活動の材料——經驗と思惟

第二節 經驗論.....一八八

起源としての経験——感覺論——ロック及びヒュームの経験論——因果律の批判——
實用論と思惟經濟說——思惟活動の所與としての経験——経験の成立と先驗的要素

第三節 批判論

一九七

廣義及び狹義の批判論——唯理論と經驗論との綜合——認識の制約としての先驗的形
式——先驗論——カントの批判論——「純粹理性批判」——「先天的綜合判斷」——形式
的唯理論——感性と悟性——純粹直觀の形式——思惟の形式——「自然の立法者」——
範疇——先驗的統覺——理性及び理念——カント以後の批判論——アプロオリの心理
的解明——マールブルヒ派の唯理論的批判論——唯一根本形式としての思惟——心理主
義の拒斥——汎方法論——獨逸西南學派の目的論的批判論——論理主義の通稱——思
惟と經驗との協働

第四章 認識の對象の問題

二二七

問題の意義——問題の解答

第一節 實在論

二二〇

認識客觀としての超心的實在——素朴的實在論——知覺過程の吟味——「第一性質」と

「第二性質」——素朴的實在論に對する反證——科學的實在論——「特殊感官勢力の原
理」——批判的實在論への推移——超越的實在と經驗的實在との混同——物理學的事
物の概念

第二節 觀念論

二四一

(主觀的觀念論)

形而上學的觀念論と認識論的觀念論——認識論的觀念論の根本主張——觀念論的意味
の主觀的と客觀的——假象と現象——主觀的觀念論——心理的觀念論——「存在即知
覺」——バアケレー——唯我論——唯意識論——内在哲學——精神的本體の承認(主觀
的觀念論の不徹底)——「宇宙意識」——「他我」の説明の困難——主觀的觀念論の根本
缺陷——經驗的感驗論的觀念論(心理的一元論)——經驗批判論——「體系Cの依存物」

第三節 現象論

二六六

(先驗的觀念論と觀念的實在論)

實在論と觀念論との調和的立場——實在論的な現象論——客觀的現象論、批判的實在
論、觀念的實在論——觀念論的な現象論——主觀的現象論、不可知論的現象論、先

307
200
11-1

的觀念論——現象論の創始者としてのカント——先驗的主觀の統一——カントの先驗的觀念論——超越的實在と經驗的實在——「物自體」と現象——先驗的形式に現はれた表象——感性の限界概念としての「理體」——直觀及び思惟の形式と統覺の統一とに基づく客觀的表象——主觀的觀念論に對する形式的觀念論・批判的觀念論——先驗的の意味と新カント派の立場——コーエンの方法論的觀念論——思惟の構成と其豫想としての感覺——思惟の「産出」——物自體の廢棄——西南學派の見解——價值の是認——認識論的主觀——「超越的當爲」——判斷必然性——目的論的批判論——先驗的觀念論と素朴的實在論及び主觀的觀念論——方法論的觀念論と科學の對象——感覺的寄與、先概念的領域の輕視——觀念的實在論の主張——思惟の先行的所與としての直觀內容——觀念的實在論の存在理由

第二編 實在問題……………三〇八

第一章 序 說……………三〇八

第一節 實在及び實在の學としての形而上學……………三〇八

認識論的實在と形而上學的實在——經驗的實在(客觀的實在)と超越的實在(絕對的實在)——形而上學的實在の二種——內在的直接意識的事實としての實在と論理主義——思惟構成以前の實在——原始性的實在、內在的實在——科學的概念構成の先天的內容——第二の意味の實在の學としての形而上學

第二節 形而上學の歴史的並びに批判的經過……………三二八

絕對的實在探究の要求——理論的並びに實踐的宗教的衝動の結合——古代及び近世初頭の形而上學——形而上學の語源——形而上學の可能性——實證論の消極的批判——形而上學的懷疑論——カントの批判——理論理性の終結的概念——實踐的倫理的要請——カント以後の傾向

第三節 形而上學の本質及び課題……………三三九

形而上學批難の省察——形而上學の理論的本據——經驗的現象の最終の完結——純粹實在概念と價值の結合——包括的世界全體概念——統一的世界理解——理想的究極の完結概念——形而上學的問題の分類

第二章 實在の數量の問題.....三三九

問題の意義——一と多——實在の連絡關係理解の形式——單元論と多元論——形而上學的考察の對偶

第一節 單元論.....三四三

單一的(統一的)要求——廣義の單元論の諸方向——狹義の單元論の形相——其典型としての同一論的單元論——汎神論——單一的要求以外本始的理解の形式としての差別的规定——「單元的多元論」——一より多が生ずるの困難

第二節 多元論.....三五四

實在の多元と其相互作用——形而上學的個人主義——原子論——分量的世界觀——ロイキツボス及びアモクヲトス——方法論的原子論(ヘルバルト)——自然科學的原子論——精神的原子論——ライプニッツの原子論——多樣的統一——單元論と多元論との調和

第三章 實在の本質の問題.....三六九

問題の意義——其考察の發生——性質的世界觀——物質と精神——問題の解答

第一節 唯物論.....三七四

究極本質としての物質——古代の唯物論——素朴的、物活論的唯物論——機械的唯物論——一元的唯物論の發生——十七世紀英國の唯物論——十八世紀佛國の唯物論——十九世紀獨逸の唯物論——反宗教的唯物論——社會的、經濟的唯物論——方法論的唯物論——精神物理的唯物論——科學的唯物論——唯物論の主要根據——素朴的形而上學的考察に基くもの——機械的自然考察に基くもの——精神物理的考察に基くもの——唯物論の方法論的價值——物質を本源的實在となすは形而上學的獨斷——物心關係特に精神現象説明上の困難——精神物理的唯物論の限界——超經驗的價值の否認——ランゲの唯物論批判

第二節 唯心論.....三九七

究極本質としての精神——非物質論——汎心論・汎靈論——古代の唯心論——近世の唯心論——形而上學的先知論(汎理論)と形而上學的主意論——唯心論の根據——唯心論と觀念論——自我の本質よりの比論——唯物論と比して長所とすべき點——唯物論を逆倒したる困難——物を實在的に考ふる場合——物を現象的に考ふる場合——ソツ

自己主義は何を以てする?

セルの批難——汎心論の困難——形而上學的求知論及び主意論の困難

第三節 二元論.....四一六

本源的異質の實在としての物質と精神——實體二元論——活動二元論(生成二元論)——人間論的二元論(心理學的二元論)——精神物理的相關——古代及び中世の二元論——デカルトの二元論——機會原因論——近代の活動二元論者——經驗的二元性——實體二元論の困難——近代に於ける反二元論的論據と其批判——因果法による批議——エネルギー恒存則よりの批議——進化論的原理よりの批議

第四節 同一論.....四三六

物質と精神との「同一者」——實在論的同一論——唯一實體——實體一元論(抽象的同一論)——並行論——精神物理的並行論——エレア派——スピノーザ——新スピノーザ派——半二元的同一論——數學的概念的關係と實在關係との一視——觀念論的現象論的同一論——唯心論的同一論——生成一元論——現象論的同一論と認識批判的檢察——單一體の二様の觀察法としての物心——方法的二元論と形而上學的一元論との融和——形而上學的力の概念と自然科學的力の概念——物心同一者の規定——同一者

の性質的表明

第四章 實在の生成の問題.....四六一

問題の意義——生成の一般觀念——出來事の時間的及び必然的連絡關係——因果的依屬と目的々依屬——「作用原因」と「目的原因」——因果論(機械論)と目的論——自由の問題

第一節 因果論.....四六五

(機械論)

原因結果の必然的連絡關係——目的原因の拒斥——機械論——機械的因果的世界觀——古代——近世——生成理解の根本概念としての因果性——實在論的因果論——思惟の根本概念、主觀の制約——法則——因果必然性の根據——ヒューム——因果原理の論理的要素——カント——方法的因果論——因果性の本質に關する諸見解——一般に對する個々の合法的依屬關係——生成の因果的依屬の吟味——實證論的學者の「原因」の排棄——生成の因果と世界の全體性——意志の要請、統一としての普遍的連絡關係——法則觀念の根源としての意志

第二節 目的論.....

目的と手段——目的原因の作用——超越的目的論と内在的目的論——二元的目的論と一元的目的論——形而上學的目的論と方法論的目的論——擬人觀的目的論——機械論と目的論との調和的見解——「判斷力」による「規制的」概念——「目的の王國」——生物進化論——ベルグソン——生成の因果的考察と目的々考察——目的概念の本質——意志の範疇——意志活動に於ける因果性と究極性——目的手段の關係と價值的差別——無機的生成と有機的生成——部分に對する全體の先行——形式的規制的目的概念と無機界——向目的生と合目的性——目的實現の手段制約としての機械的生成

第三節 自由の問題.....

(決定論と非決定論)

行爲の自由と意志の自由——自由の概念——「無原因性」と「自主性」——自由の消滅的要素と積極的要素——外的自由と内的自由との結合——機械的、自然的決定論——宿命論——心理的決定論——倫理的自由——非決定論的傾向を含む決定論の種々——絶對的非決定論——原因の否定——「道德統計學」——決定論と非決定論との結合——自

働的決定論——カントの「觀智的性格」——動機の決定と人格の存在様式——意志行爲の創始者——意志の拘束——意志と法則性及び必然性——自律——決定論の妥當範疇——純客觀界成立の豫想としての自由——因果性と自由性——實在と價值とを結合する主觀的作用——リッケルトと「形而前學的」把握

哲學概論

伊達保美著

序論 哲學の概念及び課題

第一章 哲學概論の意義及び性質

哲學概論 (Einführung in die Philosophie; Introduction to Philosophy) は、哲學

する (philosophieren) ことに對する入門的意味を以て企圖せられる哲學の客觀的研究である。この客觀的研究が如何にして要求せられ、又可能であるか、次いで其課題とせられるものは何か、乃至それは如何なる方法に於て、最も善く成就せられるか。即ち哲學概論の性質とか任務とか方法等に關して、此處で述べ

ようと思ふのであるが、之れを直接示すに先立つて、まづ哲學が如何にして發生するか、其起源 (Ursprung) に就いて、豫め之れを一瞥しよう。

そこで、先づ「起源」と云ふことを、歴史的時間的意味に解するならば、原哲學 (Protophilosophie) とも呼ばる可き漠然たる世界觀 (Weltanschauung) が、既に古く原始民族の間に於ても、之れを見出し得ると云ふことが言はれる。即ち如何に低度の文化を有する民族に在つても、其認識と意欲とに對して、何等かの形式に於て之れに統一を與へんとしてゐたことが、彼等の間に存在した俚諺や神話に依つて認め得られるのである。殊に神話 (Mythos) は、原始人にとつての幼稚な世界觀を示すもので、謂ふまでもなく、彼等の社會的集團に共通な想像的思索に依つて作られた集合精神の産物である。斯様な幼稚な世界觀が如何に形造られて、世界人生に對する原始人の統一的理解慾を満足させてゐたかに就

ては、今多くを告げるには及ばないが、唯だ人間文化の初期を語るものとして、其世界觀は、外界自然現象の根柢に、人間の本質を有する神的、或は惡魔的の作爲者を想定する所の擬人觀 (Anthropomorphismus) の性質を有するものであつたことは事實である。即ちヴント (Wundt) の所謂擬人的統覺 (personifizierenden Apperzeption) に依つて、自然界の中に人間自らの省像を描出したものである。

勿論、斯様な擬人的世界觀或は生氣論 (Animismus) とも呼ばれるものは (それは原哲學たると同時に宗教の原始的形相でもあつたが)、文化の進展に隨つて、漸次移つて非人格的抽象的な世界考察に代はらざるを得なかつた。即ち西洋哲學史の端緒を劃するイオニア (Ionien) 學派の「自然研究」の時代と呼ばれる所の世界の原質 (Grundstoff) 又は原力 (Grundkraft) の探究は、既に原始時代の民族的社會的傳統から脱し、單獨な思惟活動の上に立つ世界觀の着手を告げるものである。尤も、是等最古の哲學者の世界觀は、唯だ傳統的集團的考察寧ろ信念に基く世界觀から一步學的企圖の圏内へ踏み出したと云ふことを示すだけで、彼等

が水或は空氣等の概念で統一的世界觀を開始したと云ふことは、未だ彼等にとつて之れを哲學的に考察すると云ふ意識的努力に基いたものではなかつた。従つて初期哲學者は同時に又初期の科學者であり、其「自然研究」は同時に原科學 (Urwissenschaft) を意味するのである。即ち未だ科學的研究と哲學的研究との差別感もなければ、前者に對して後者の獨自の特色が発生したのでもない。

吾々は今茲では以上、哲學の歴史的・時間的起源に關して述べる必要はない。唯だ如上歴史的・時間的な起源の一瞥は、未だ眞に哲學することが意識的と成らぬ以前に於ても、凡ての人間は假令それが實生活の要求に基けるものか、將たシェーレンハウエル (Schopenhauer) の所謂「形而上學的要求」 (metaphysisches Bedürfnis) に根差せるものかを別として、兎に角、世界人生に對して其認識と評價との統一を與へんとして居たものであることを告げれば可い。即ちパウゼン (Paulsen) の言ふが如く「哲學は人間の心的生活と共に始つたものであり、各人は或意味に於て皆一種の哲學を有すると言はれるのである。」

併し乍ら、斯く前科學的又は前哲學的に、人々に依つて抱持せられた世界觀は、何れも種々不完全な歴史的・前提に立てるもので、隨つて決して普遍的妥當性を要求し得るものではない。哲學が哲學として眞に發生するのは、是等不完全なる前提を吟味し、其改造せられたる前提を基礎として、新たに認識と評價との體系を樹立せんとする意識的努力の生ずる時である。即ち吾々の從來の常識的又は科學的前提に於て、眞理として何等支障なく抱持せられて來た見解に對して、疑惑が生じ、思惟の動搖を生ずる場合、進んで此動搖に依り此疑惑を突詰めて、最後の確實を求めんとする檢察の念の起る時、即ちアリストテレー

ス (Aristoteles) の所謂「驚異」 (Daujensen; Stutzigwerden) の生起した時、其時に、吾々の心的生活の中に眞の哲學が発生する契機が現はれたのである。而して、斯様な「驚異」——イェルサレム (Jerusalem) の言葉を籍れば、實際的驚異 (praktisches Staunen) に對して理論的驚異 (theoretisches Staunen) と呼ばれるものは、吾々の心的生活に於て常伴伴ふところのものであつて、特に偉大な哲學

者に在つて、絶えず又深刻に經驗せられる。そして、デカルト (Descartes) に見られた如く、究極の確實に達せんとする「方法論的懷疑」(doute méthodique) が、哲學の母たるの役目を示すものと成るのである。是れが哲學の眞に發生する起源、——歴史的時間的起源に對して言へば、正に其の内的論理的な起源を爲すものである。

斯やうにして、眞の哲學は先づ一方に於て、常識的概念と科學的概念との吟味批判から出發する。即ち是等二者は哲學から言へば、一種の傳統である。何となれば、常識的概念は前科學的な日常生活に於ては妥當するにしても、そして又科學的概念は前哲學的な特殊科學の對象其物には妥當するにしても、認識と評價の最高統一を目的とする哲學に取つては必らずしも妥當なものでない。従つて、哲學は先づ是等の傳統、哲學以下の概念を材料として、其檢察から出發せねばならない。別言すれば、哲學に於ては日常生活と科學とにとつて自明なものを、獨自明としては取扱はないのであつて、茲に又哲學の無假定性

(Voraussetzungslosigkeit) が存する譯である。けれども、哲學は、是等歴史的諸前提の批判と共に、其批判の結果として得られた確實なる概念を基礎として、一切の認識と評價との矛盾なき體系の構成を企求する。此體系的構成に依つて、哲學はリツケルト (Rickert) の謂ふが如く、全體としての世界を「理論的混沌」(theoretische Chaos) たる「理論的秩序」(theoretische Kosmos) に持來たすのである。(Rickert, System der Philosophie, I. 1921, S. 11) 従つて、哲學的に思惟するとは、體系的に思惟することであると言はれる。尤も、如何にして斯様な體系的構成が完うせられるかは、特殊の天分と特殊の努力とに俟たねばならぬから、其意味より云つて、哲學者たることは凡ての人に一樣に希求し得るとは斷じ難い。而して又、哲學の構成は批判に基くことが必要とせられるから、哲學するが爲めには、先づ特殊な先入見、特殊な世界觀の支配から自由に成らねばならない。

斯くの如くして、哲學が眞に發生する「起源」の一瞥から、哲學は批判と構成とに依つて、認識と評價との最高統一に向はんとするものであるが、併し乍ら、個々の哲學者は、何れも夫々の環境と興味と教養とに制約せられるが故に、其研究の結果は必らずしも、一樣な普遍妥當性を有つては居ない。之れが聽て又、哲學が今日に於ても、猶完成せざるの所以であると云つて可い。故に、普遍的妥當性を有する眞理を究明せんとする哲學の何たるかを理解せんが爲めには、歴史に現はれた各種の哲學的思索、並びに論理的に成立し得べき哲學的思索に對して、先づ廣く、客觀的研究をなすの必要が起つて來るのである。勿論、哲學は透徹せる理解、秀抜なる頭腦の産物であるに相違ないが、併し、これのみを念ふて、徒らに狹隘な小主觀に籠居し、又は早熟的天才を摸倣して、匆卒なる態度から哲學的構成を試みようとするもの、從つて又、哲學的思索にとつて客觀的研究を輕視せんとするが如きは、未だ哲學に對する眞の學問的態度ではない。

民族精神を其精髓に於て代表するが如き偉大な哲學者は、必らず歴史的社會的背景を有し、又その思索者たるに前立つて、先づ忠實な研究者であつたことを想はねばならぬ。

右の如くして、大體、哲學の客觀的研究の必要が知られるとして、猶疑問とせられることは、果して其客觀的研究が可能であるか如何と云ふことである。即ち之れに關して、先づ起るべき疑問は、哲學の客觀的研究なるものが、凡ての人に取つて果して可能か如何と云ふことであらう。如何にも、嚮に言つた如く、嚴重な哲學的構成は特殊の天分に俟たねばならぬ所であり、從つて凡ての人悉くが嚴密な意味に於て哲學者たり得るとは主張し得ない。併し乍ら、哲學者たることと哲學を理解することとは自ら別であつて、哲學說の理解そのものは必らずしも特殊の頭腦を籍らすとも、一定の順序を追うてなさるゝ限り何人に在つても可能であると云つて可い。そこで、次ぎに起る疑問としては、過去の哲學說は甚だ紛糾してゐる、又難多なる原理の起伏交替があつて、是等に對

して能く客觀的研究が爲し得られるか如何、と云ふことである。勿論、斯様な疑問が由つて生ずるが如く、哲學の歴史的過程は特殊科學の場合と異つて、明瞭なる一路を辿つて進展したものでなく、實に迂餘曲折の存することは事實であつて、従つて、哲學研究者に取つて亡羊の嘆を起さしめるのみでなく、時によつては哲學其者に對する疑義さへも生ぜしめることがある。けれども、一歩進んで洞察すれば、哲學的紛争は決して無系統のものでなく、又哲學の問題は多端であり、其解決も多岐であるが、而も吾々は哲學史の研究に依つて、夫等歴史的過程の中に、哲學の進歩が必らずしも無秩序でなく、又吾々に對して哲學の客觀的研究の可能を阻むものではないことが知られるのである。

既にして、哲學の客觀的研究の必要と、又其可能が指示せられるならば、茲に又、哲學概論としての一般的課題も自から生ずるわけである。即ち哲學概論は哲學の一般的性質對象を明かにし、哲學問題の性質と其の發生の動機、解決の方向を示さなくてはならない。單に必らずしも、歴史的に現はれた問題と其

解決に就いてはなく、理論的に發生し得べき問題と、其解決の方向とに就いても亦論究せられねばならぬ。斯くして、一面に於ては、哲學上の術語を其眞の意味に於て知らしめ、又、哲學的原理の性質内容を告げることが出来る。

右の如くして、哲學入門として、哲學の客觀的研究を企圖する哲學概論の一般的意義が大體知られるであらうが、併し、猶哲學概論の性質に關して注意せねばならぬことは、前に述べたやうに、哲學概論は哲學の Outline を示すと云ふ點から、他の學問の場合に其學の概論が志すところと一般に、是に於ても、哲學の大體を論述するのに相違ないのであるが、其大體論を爲すと云ふこと、即ち個々論議の末節を捨て、哲學的原理の大綱を説くに就いて、哲學に在つては、他の諸學の場合よりも遙かに多くの原理、Isms が有つて、而も夫等が同一問題に對しても、絶えず相抗争してゐることが見出される。仍つて、此事實に對して、哲學概論は如何なる態度を取る可きものであるかと云ふ問題が起つて来る。ところで、單に存在する多くの原理、Isms を列挙すると云ふだけでは

嚮きに言つたやうな哲學的問題の解決の方向を指示すると云ふ目的に、充分添ふことは不可能である。哲學概論が哲學入門のための客觀的研究として、偏破なく歴史的に顯現した諸原理諸問題を解明すると云へても、如何に多様多種のものを系統付けて叙述するかと云へば、直ちに其處に主觀が参加し來らねばならぬ。即ち自己の最善とするものを求めると云ふ積極的趣旨が附加せざるを得ないであらう。此點からして、哲學概論は一面哲學入門の爲めの企圖であると共に、他面に於ては、所詮、自我の要求に究極せねばならぬ素質を持つてゐる譯である。乃ち哲學概論は、屢々之れを説く者自身の哲學構成を語るものとして見出される所以である。

そこで、更に之れに關聯して、哲學概論其者の立場にも相異なる方法、相異なる目的のものが存在することに言及せねばならない。

ヴァインデルバントが其最後の著書の中で舉示せるが如く (Windelband, *Einführung in die Philosophie*, 1914, 2. Aufl., 1920, SS. 15-17) 哲學概論の方法として

は之れを歴史的 (historische)、組織的 (systematische)、及び批判的 (kritische) の三様のものに區別することが出来るであらう。即ち歴史的の方法のものとは、^三及的に著者自身の成見を挟むことを避け、過去及び現在に於ける哲學的原理見解を廣く説いて、哲學説に對する一種の鳥瞰圖を示さんとするが如きものである。従つて之れを歴史的文獻的に取扱ひ、自己の主張を強ゆることなく、讀者をして廣汎な哲學的知識を習得せしめんとするものである。古くはブリーグラーブ (Briegleb, *Einführung in die philosophischen Wissenschaften*, 1789) ハイデンライヒ (Heydenreich, *Enzyklopädischen Einführung in des Studium der Philosophie*, 1793) ライヒリン・メルデック (Reichlin-Meldegg, *Einführung in die Philosophie*, 1870) 等の哲學概論は之れである。又ストリュムペル (Strümpell, *Einführung in die Philosophie vom Standpunkte der Geschichte der Philosophie*, 1886) の其の如きは、最もよく此方法を表せるものであり、更にキルペ (Külpe, *Einführung in die Philosophie*, 1865; 6. Aufl., 1913) ヴァント (Windt, *Einführung in die Philosophie*,

1901)等の哲學概論も亦此傾向を示せるものと見られる。

反之、組織的方法の哲學概論とは、著者自身の哲學的見地を主張せんことを所詮として、之れが爲めに相反的立場のものに對して超越的批判をなして、讀者に向つて自家の所説を傳達注入せんとするが如き態度のものである。古くはスアベディヤン(Suabedissen, Zur Einleitung in die Philosophie, 1827)・ヘンリヒ・エーハルト(Erhardt, Einleitung in das Studium der gesamten Philosophie, 1824)等の書、特にヘルンバート(Herbart, Lehrbuch zu Einleitung in die Philosophie, 1837)の哲學概論の如きは之れを示すものである。其他現代の書中に在つても、パウゼン(Pausen, Einleitung in die Philosophie, 1892)・イェルサラム(Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, 4 Aufl., 1903)等のものは此態度の稍緩和を示されたもの、又ベルグソンの「形而上學概論」(Bergson, Introduction à la Métaphysique, 1903)の如きは其極端な表明のものである。

そこで、右の如き二様の哲學概論、換言すれば前者は之れを客觀的、後者は

之れを主觀的な哲學概論とも稱し得られるが、斯の二種のもの、各有する長短に就いて観ると、歴史的客觀的方法に依るものは、それが目的としてゐる如く、讀者をして各學説の分岐又哲學の史的發展の徑路を理解せしめ、且つ哲學的術語に通せしめる點に於て、正に教養的效果の多き特色を有つてゐる。けれども其反面の短所として、歴史的客觀的解説に終始せんとすれば、勢ひ其言ふ所が煩瑣に流れ又散漫に陥ると云ふ懼れを伴ふ。反之、組織的主觀的哲學概論は、其立論に脈絡あり、又讀者をして特殊の哲學的見地或は原理に興味を起さしめる代りに、其當然の反面に於ては、哲學的思索を指導すべく其眼界の局限せられること、又哲學的知識を狹隘ならしめると云ふ缺點が生ずるわけである。尤も前に舉げた所の文獻の凡てが、各其一方の長短を代表せるものと云ふのではないが、大體に約して、其據らんとする方法態度に基いて、斯やうな觀察を下すことが可能であらうと思ふ。

仍つて、哲學概論としては、寧ろ是等二者の長を執り短を捨てた態度方法が要

求せられなければならない。即ち哲學概論は單なる歴史的記録の集成でもなければ、又單刀直入の自家教説の主張でもあつてはならぬ。勿論、歴史的材料に徴して、哲學的原理發生の動機又は其發展の徑路を窺ふの一面と共に、歴史的に顯現した多くの見解に對して、之れを組織的に系統付けて、結局自己の要求の充たさる可き方向を示唆すると云ふことが含まれねばならない。尤も、單に反對的立場に向つて、超越的批判を以て之れを排棄するのではなく、歴史的及び理論的に成立する各立脚地の代表的なものを公平に叙述し、主として内在的批判に依つて各學説の關係價值を明かにして、哲學問題の發生する内面的必然的動機と、又其解釋の求めらる可き方向を、過現の哲學的努力其者の中から指示すると云ふものでなければならぬ。ヘーゲル (Hegel) の歴史哲學の精神、即ち之れを承けてハルトマン (Hartmann) が「哲學史即哲學」と稱したのも、畢竟歴史的顯現の裡から最善のもの開展を期することであつて、歴史的並びに組織的兩者の長所を按配結合せるが如き方法、其處に則つて要求せられる「批判的」

哲學概論とは、即ち此くの如きものである。而して、斯くすることに於て、哲學概論はヴィンデルバンドの謂ふが如く、「哲學的世界觀の有ゆる形相に就いての批判的研究」(Windelband, op. cit. S. 14)を意味すると稱して可い。

第二章 哲學概念の歴史的概観

以上に依つて、哲學概論の意義、性質、任務又これに於て哲學問題を處理すべき態度が示されたから、是れより、學としての哲學の概念、課題とするところに就いて述べようと思ふ。

ところで、先づ哲學とは如何なる學か、又其独自の對象、課題は何かと云ふことに就いては、歴史的に個人的に相異なる種々の見解が存在して、豫め一義的に之れを決定することは極めて容易でない。そして又、其のやうな哲學概念に對する歴史的に不確定から、抑々哲學が學として成立するか如何かと云ふ疑念さへも起るであらうし、特に近世の自然科学的研究の勃興發達に依つて、學としての哲學は屢々其存立する領土を脅されて來たと云ふ事實もあるのである。そこで、嚮きに述べた如く、常識的科學的諸前提に對する批判より出發して、全的な世界觀を樹立せんとする哲學的思惟活動は、如何なる意味根據に於て、學

としての其對象課題を確立し、又學としての其必然性を把持するかは、哲學研究にとつて先づ明かにせられねばならぬ事柄であると同時に、哲學の意義價値を決定する極めて重要な考察をなすものと云つて可い。

仍つて、先づ吾々は哲學の概念課題を示すべき順序として、哲學概念に對する歴史的考察を試み、「哲學」なる語が初めて使用せられた以來、各時代の主要傾向とすべきものに於て、其概念が示し來つた所に就て、此處に一瞥しようと思ふ。

哲學即ちフィロソフィー (Philosophy; Philosophie) なる言葉は、希臘語の *φιλοσοφία* (Philosophia) から由來したもので、此原語は *Philos* (愛又は欲求の義) 及び *sophia* (知識又は智慧の義) の兩語の結合より成り、愛智又は知識の追求 (*love to wisdom, desire of knowledge; Weisheitsliebe, streben nach Wissen*) を意味する。即

ち「哲學」と云ふ言葉の原義に於ては、何等實際的目的の爲めでなく、知識の爲めの知識の追求を言表せるもので、換言すれば、究理を目的とする學問一般、また未だ分化せざる學問總體を意味したのである。而して此言葉その者が如何にして使用せられたかは、一般に希臘の史家ヘロドトス (Herodotus, 384—403 B. C.) が動詞にて (*philosophewu philosophhein*) 使用したのが濫觴とせられてゐる。即ち波斯王クレーサス (Croesus) と希臘の立法家ソロン (Solon) との會見を敘した史譚の一節に於て、前者が後者に對して、英語で言表はして次ぎのやうに告げてゐる、——“thou, philosophizing, hast visited a vast part of the world for the sake of reflection.” 其 for the sake of reflection 或 $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma$ (from the desire of knowledge) $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma$ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma$ $\epsilon\upsilon\lambda\omicron\gamma$ philosophizing を説明せんとしてゐるものである (Herodotus, I, 30, 50)。又同じく史家ツキディデス (Thucydides, 471—399 B. C.) 其他にも「哲學」なる言葉が實際的目的のためでない知識の欲求と云ふ意味に使用せられてゐる (Thucydides, II, 40)。更に遡つてはピタゴラス (Pythagoras,

582—500 B. C.) が、Science と同じ意味で Philosophy の語を用ゐたとの説もあるが、しかし此最後のものは今日一般に信を措かれぬものと成つてゐる。

斯くの如くして、哲學が「哲學」なる名を得た最初は、學問的努力一般 (殊に實用的意味を添加せぬもの) を指し、又特殊的部門的に分化せざる學問總體の名稱としてであつたのであるが、此意味が漸次變遷して特殊科學 (Einzelwissenschaften) の分化、或は分化の傾向と共に、哲學は事物の普遍的根據原理の探究又は個々知識の總合統一を其本質となすものと云ふやうに成つて、哲學の独自の課題とせられるものが開展せられて來た。即ち哲學者は事物又は實在の本質、連絡關係を把握し、雜多なる經驗内容を統一的に理解せんとするものと考へられるやうに至り、又他面に於ては、人間生活その者の意義や行爲が哲學的考究の問題をなして、外的世界の謎に向けられた注意が人間生活の意義、目的を理解せんとすることに轉向し、實踐問題が哲學の領分に入つてくるやうに成つたのである。

今、是れに對する史的發展を見ると、哲學が單なる知識慾と云ふことから、積極的客觀的に實在の究極本質又は諸々の知識の總括とか統一と云ふ意味に進んだのは、希臘哲學の黄金時代を成したプラトーン(Platon 427—347 B. C.)やアリストテレース(Aristoteles, 384—322 B. C.)等の時に於て、既に之れが觀取せられる。プラトーンの師ソクラテース(Socrates, 427—347 B. C.)は、當時の詭辯學派(Sophists)が知識の所有者教授者、又は知識を實踐的使用の爲めに修得すべきものと云ふ傾向に對して、知識のために知識を求むる者又は真理のために眞理を探究する者の意味に於て、自己を philosopher と呼び、プラトーン自身も “acquisition of knowledge” (Euthydemus) 又は “geometry or any other philosophy” (Theaetetus) と云ふ語句が示すやうに、哲學を知識の追求又は學問一般を指すものとして呼んでゐるのであるが、更に進んで彼は之れを積極的に “a knowledge of the eternal, of the essential nature of things” と云ふやうに哲學の意義を示した。即ち彼に於て辨證學(Dialectics)と呼ばれたものである。

然してアリストテレースに至つて、希臘の學術は其隆盛の頂上に立ち、又彼自らの偉大な組織によつて、哲學は一面に於て、諸々の學問全體を總稱するものたると共に、他面に於ては、狹義の哲學即ち彼の所謂「第一哲學」(Philosophia prima) は “Causes and principles of things” の學、全てのものゝ究極原理又は個々の知識の總括の學としての意味を示した。即ち特殊科學に對して總合科學(Gesamtwissenschaft)たるの性質のものとなされたのである。而してかくの如き事物の根本本質の學又は知識全體の總合的統一としての業は、後に至つて形而上學(Metaphysics)の名が與へられたもので、哲學の古き形相のものから近代のものに至るまで存在した哲學概念の通義の一つをなして來たものである。

次いで、希臘哲學末期の倫理時代(Ethical period)と呼ばれる時期以後暫らくの間、哲學は全く實踐的意義のものとなされた。全體に此時代を特色づけるものは、知的究理慾が衰へて實踐的興味が之れに代つたことである。即ち紀元前四世紀已後に於けるストア學派(Stoicism)、エピクロス學派(Epicureanism)等

の傾向に在つては、學問は夫自身を目的とせず、知徳幸福の手段をなすものとせられた。そして哲學は處世術 (Lebenskunst) 又は徳行修練 (Tugendübung) を意味するものと成つた。次いで宗教時代 (Religious period) と呼ばれる新プラトーン學派 (Neoplatonism) に及んでは、哲學は解脱救済を求むるの法、又は神の認識となり、接神術 (Theosophy) と同意義のものとしてせられた。この傾向は更に中世紀に入つて、基督教の教義福音が文化の中心をなすに及び、自由なる究理的研究は全く閉止せられて、或は教義福音を知的に解釋すること、或は信仰に下屬して之れを組織することが哲學の任務となされ、従つて哲學は神學 (Theology) に仕へる「下婢」("ancilla theologiae") となつて、寧ろ哲學としての本然の意義は失はれたものと謂はる可きであつた。

然るに文藝復興、即ち夫のブルクハルト (Burckhardt) の卓れた研究 (Die Kultur der Renaissance, 4 Aufl., 1885) によれば、單なる希臘文物の復活ではなくして、近代其者の目醒めであり、近代精神の出生であるとせられた「文藝

復興」以降、教會宗教の羈絆から脱して、一方では盛んに自然研究が行はれて自然科学が勃興すると共に、哲學は茲に神學の隸屬から離れて、再び希臘の理想に還つた世界全體の學問的認識として立つようになつた。即ち宗教的の興味、超經驗的啓示から離れて、*Numen naturale* に基づく世界認識となり、教義信仰に對して「世界智」(Weltweisheit) ならしめんとしたのである。かくて近世初頭の哲學の問題は實在の根本原理、實體 (Substanz) の探究といふやうな形而上學的思索が哲學者の主要なる關心であつた。此傾向はデカルト (Descartes, 1596—1650)、スピノーザ (Spinoza, 1632—1577)、ライプニッツ (Leibniz, 1646—1776)、ヴォルフ (Wolff, 1679—1754) 等の唯理論 (Rationalism) の系統を傳はつて、十八世紀の末葉カント (Kant, 1724—1804) に至るまで續いた。勿論、近世初期の哲學中、是等の人々と相並び相對して、ベーコン (Bacon, 1561—1626) に初まり、ロッキング (Locke, 1632—1704)、フーム (Hume, 1711—1777) に至る經驗論 (Empiricism) の思想が流れ進んで來た。そして、唯理論と相並んだ此

傾向も亦カントの思想組織に參與したのである。

然してカントに至つて、近世哲學は一轉期を劃したのみならず、彼の「批判哲學」(Kritische Philosophie)の新見地は、彼自らがコペルニクス(Copernicus, 1473—1543)の天文學上の功業に比した哲學の一大革命を意味する。即ち從來の形而上學が、自我から全然獨立に客觀的實在の根本原質を捉へんとしたに對して、先づ斯様な形而上學が學として存立するか如何かを、吾々の主觀特に認識能力其者の檢察批判から出發して、認識の根據條件を明かにすると共に、認識の限界を究めて、畢竟學問的認識としての形而上學の不可能を證明した。かくて哲學は無批判的に根本實在を探究するもの、又は科學的知識を總括する世界認識でなくなつて、個々の事物個々の現象は夫々特殊科學の領域に移されると共に、哲學は知識その者に對する批判的自己認識を其對象とするものと成つて、事物の形而上學に代つて知識の原理を究めんとする所謂「知識の形而上學」(Meta-physik des Wissens) 或は知識學(Wissenschaftslehre)となつた。勿論カントは

批判を單り知識問題に止めずして、或は知識の批判及び其の消極的局面は却つて後の問題、知識已外の境域の肯定を基礎付けんが爲めであつて、彼は道德、宗教、藝術、換言すれば實踐理性の活動の上に成立して、而も普遍的妥當性を要求し得べきものゝ根據をも展示したのである。即ち是等に於て、著しく主觀主義(Subjektivismus)の原理が示され、又自我の創造的活動が高調されたのである。今、吾々は彼に就いて多くを告げんとする場合でなく、又彼の説其者に對する解釋には學者間異見の存するものもあるが、兎に角、彼が新しく哲學其者に課したところは、「批判」と云ふ概念であつたこと、即ち其範圍を理性の批判的自己檢察と云ふことに限定せんとしたもので、之れに依つて、哲學は過去に於けるが如き科學と對立的な、又は之れより優越せる超越的世界認識と云ふことでなく、是等の意味に於ける哲學の不可能を證明したと共に、右に言つたやうに其概念問題を制限したのである。而して、是等に於けるカントの卓見は、それに依つて過去が新しく照出されたと共に、將來の研究に對して問題の

所在、方向を明確に理解させたものである。

然らばカント已後、哲學の概念なり問題は、之れを最後のものとして終局して了つたかと云ふと、さうでなく、反つて之れを起點として、再び過去に於ける哲學概念の反復とも見らる可きものが現れたのである。即ち十九世紀前半の哲學界を風靡したフイヒテ(Fichte, 1762—1814)、シェリング(Schelling, 1775—1854)、ヘーゲル(Hegel, 1770—1831)等の獨逸に於ける思辯的觀念論者は、カントに於て批判の基礎をなした自我の見地から進んで、實在を精神となす唯心論(Spiritualism)の形而上學を形成し、特にヘーゲルの如きは哲學を「絶対の學」(Wissenschaft des Absoluten)にして又「對象の思辯的考察」(denkende Betrachtung der Gegenstände)となして、一つの原理の下に一切の知識を包括し、哲學を再び學問と云ふ一般的意味と同義になさんとしたのである。そして、其方法は「辯證」die Dialektik に在りとして、自然科学の經驗的方法と峻別して哲學の絶対性を高調し、當時發達の機運に乗じてゐた自然科学を蔑視したのであ

る。然して是れに對する反動は、先づ自然科学者の側から哲學を無用の業として輕侮するに至り、又諸種の科學的成功と併せて、物質的存在及び物理的原理を究極の本質、唯一の原理となす見地に立てる唯物論(Materialism)の思潮が一般的勢力を張るやうに成り、漸次ヘーゲル思想の衰微を將來した。

そこで、斯様な哲學概念とは反對に、哲學は科學的知識より優越な超越的原理を示すものでなく、反つて、特殊科學以外には哲學の所在なく、畢竟、哲學は科學の總和を意味するに外ならぬと云ふ哲學概念に對する他の見解を生じた。即ちヘーゲル流の辯證的な世界觀の、少くとも其反科學的態度から科學的態度への推移を告げるものである。或は又、此見解を取れる一人であるパウレンの言ふが如く、アリストテレスの昔に立返つた「總合科學」としての哲學概念の復興を示せるものである。今、此傾向に於て哲學を定義した三四のもの为例示すれば、之れを前にしてはコンテが(Comte, 1798—1857)が「人間的知識の總合的組織」(Cours de philosophie positive, I, 5)と云へるが如き、又ス

ベンサー (Spencer, 1820—1903) が「科學は部分的に統一された知識、哲學は完全に統一された知識」(Science is partially-unified knowledge; Philosophy is completely-unified knowledge.—First Principles, Part II, § 37) となせるが如き。次いで、パウレン (Paulsen, 1884—1909) が「科學的知識の總和」(Inbegriff aller wissenschaftlichen Erkenntnis.—Einleitung in die Philosophie, 4 Aufl., S. 19) となし、ヴント (Wundt, 1832—1920) が「特殊科學に依つてえられた知識を矛盾なき體系に結合せしめる普遍學」(allgemeine Wissenschaft, welche die durch die Einzelwissenschaften vermittelten Erkenntnisse zu einem widerspruchlosen System zu vereinigen hat.—Einleitung in die Philosophie, 2 Aufl., S. 19) と定義せるが如き、其他イエルサレム (Jerusalem) の如きも亦同様である (Einleitung in die Philosophie, S. 1)。勿論是等の人々の立場乃至積極的主張に於ては夫々相異なるものを有するが、要するに、科學的方法に基き科學的知識の上に立つ総合的な包括的見解として哲學を規定せんとする點は、何れも略んど相等しいと言つて可いものである。

ところで、カント以後に於ける哲學概念に對する斯様な諸見解の生起と、又隨つて、或は古き形而上學への復歸の傾向、或は科學萬能の思潮に基く哲學概念の混沌不明確なるに對して、再びカントに立脚して、哲學の獨自の領分、本然の對象を確立せんとしたものは、十九世紀後半、就中一八六〇年代以後に現はれた新カント派 (Neu-Kantianismus) である。即ち「カントは還る」(Zurück zu Kant) との聲をあげたリープマン (Liebmann)、フィッシャー (Fischer) 等より現代獨逸の代表的な新カント派を以て呼ばれるローヘン (Cohen)、ナトルプ (Natorp)、キンケル (Kinkkel)、カッシラー (Cassirer) 等のマールブルヒ派 (Marburger Schule) 及びヴンデルバンヌ (Windelband) リッケルト (Rickert) 等を代表者とする所謂獨逸西南學派又はバーデン派 (Badische Schule) の人々である。是等の人々の共通の考へは、カントの根本思想を完全に純正に徹底し遂行せんとすることであつて、大體に約し云へば、マールブルヒ派に在つては、カントに於ける

數學的自然科學の根據批判の立場を繼いで、精密科學(exakte Wissenschaft)の基礎、成立の論理的闡明を主としてゐる。猶ローエンによれば、die Wissenschaft selbst und die Kultur überhaupt zum Verstandnis ihrer Voraussetzungen zu bringen" (Ethik, 2 Aufl., S. 482) が哲學の課題であると云ふのであるが、要するに此派の中心問題とする所は、物理的科學の吟味であり、従つて又、知識學(Wissenschaftslehre) 或は認識論(Erkenntnistheorie)の研究が主となされてゐるものである。然して、斯くマールブルヒ派が哲學の課題として科學批判(Wissenschaftskritik)を高調すると云ふ點に關しては、同じく新カント派と稱し得るにしても、ローエン等とは相異なる傾向を有する伯林のリール(Riehl)等の如きも一致する所を有するものであり、又新カント派以外に在つても、物理學者數學者たるの立場から、此「科學批判」の業としての哲學を重視し、従つて此意味の哲學概念に親まんとせるものには、獨のマン(E. Mach 1838—1916)、佛のポアンカレ(Poincaré, 1854—1912)、英のラッセル(Russel)等を算へることが

出来るのである。

是れに對して、西南學派又はバーデン學派と呼ばれるものは、一面前者と同じ基礎に立つて、更に一層哲學の概念課題をカントの精神を遂行することに依つて明確ならしめんとし、そして科學並びに文化一般に對する批判、基礎付けたるの意味を鮮明ならしめんとするものであるが、他面マールブルヒ學派が其主なる關心を自然科學殊に數學物理學の基礎付けに置けるに對して、是れに在つては其主なる興味を廣く文化現象とも呼ばるべきものに掛けて、自然科學に對して文化科學(Kulturwissenschaft) 又は歴史科學(Geschichtswissenschaft)の基礎付けを企圖せんとしてゐる。今吾々は此處で其詳細を示さんとするのでなく、唯だ西南學派が究竟とする哲學の概念課題にのみ就いて略言すれば可いのであるが、總じて此派の説くところに依ると、哲學は現實或は純實在問題を追究せんとするものでなく、現實に結合せる價值に就いて、先づ價值其者(Wert an sich)を究める。従つて、謂ふ所の價值とは、之れが主觀と結合せ

る評價 (Wertung) とも異り、又之れが客觀と結合せる財 (Güter) とも區別せらる可き、主觀客觀の彼岸に在つて、夫自身一つの領域を成すものである。即ち價值を其純粹性に於て知解しようとするのが哲學である。仍つて又、價值は主觀客觀としての現實的實在的なものでなく、非實在的な「妥當」(das Gelten) を其本質とする。換言すれば、所與たる經驗的現實でなく、要求せらるべき理想である。かやうにして、哲學は單なる實在の説明でなく、個々の實在の部分を説明するものとしては、特殊科學の領域以外哲學に屬すべきものは失はれるが、右に言ふが如くして、個々の經驗的現實を對象とするのでなく、一切の現實即ち理論財及び文化財に對して、其普遍的妥當價值を要求し得べき根據を究明することに於て、特殊科學には屬せざる哲學の独自の領域が保障せられる。即ち事實問題 (quæstio facti) でなく、權利問題 (quæstio juris) の問究を本質とする。西南學派の創始者たるヴィンデルバンドが「普遍妥當的價值の學」(Geschichte der Philosophie, 2 Aufl., S. 548) 又は「普遍妥當的價值の批判學」(Prä-

Judien, 6 Aufl., I Bd. S. 23) と定義せるものは即ち之れを示すものであり、又斯様にして價值批判の學が成立する爲めには、所詮規範意識 (Normbewusstsein) が認容せられねばならぬと云ふ所から、更に之れを別言して「哲學は規範意識の學」(op. cit. S. 46) とも呼んでゐる。更にリッケルトの謂ゆる「價值の妥當性の學又は常爲 (Sollen) の學」と稱するものも、其意とする所相同じき譯である。斯様にして、西南學派は世界觀の學としての哲學の課題として、主觀客觀の實在の領域以外に、哲學としての仕事の屬する價值の領域の成立を示すのであつたが、更に哲學は此兩領域を對立せしめて能事終るものでなく、此二者を結合して現實生活に内在する意義を開闡せねばならぬとするのである。即ちヴィンデルバンドが存在 (Sein) と價值 (Wert)、換言すれば「斯くある」こと、「斯くあらねばならぬ」(Sollen) ことの關係の問題を、哲學の至高の問題となし、リッケルトが此實在と價值との兩領域が相結合せられる第三域 (das dritte Reich) の探究として、「意味」(Sinn) の領域を設定し、單なる心理的實在でもな

ければ又純粹價值其物でもなく、兩者の中間に位して、價值を指示するもの、或は妥當するものに對する態度として主觀作用を眺めることであると説くのは是れである。而して、此意味の闡明 (Deutung des Sines) に依つて、始めて吾々が本來努力する所の目的、又は存在の目的、或は何を爲す可きかの問題が知られ、意欲の本據、行爲の規準を確立せんとする哲學の究極要求を充たし得ることに成る。斯様にして西南學派の所詮は、マールブルヒ學派の其れと比べて、ロツツェ (Lotze, 1817—1881) などに其先蹤を見出し得る所の、カント哲學に於ける「實踐理性の優越」(Primat der praktischen Vernunft) の思想を承けて、哲學は單に知識の世界の究明に止らずして、意欲の世界の基礎付けに究極するもの、即ち至善學 (Güterlehre) 目的學 (Zweckwissenschaft) たるの性質を有すること、そして又、普遍妥當的價值は理性の本性から生出し、理性の法則が事實を支配せねばならぬといふ見地に於て、立法的 (gesetzgebende) 又は規範的 (normative) の學たることを強調せるものであると見られる。

如上、現代に於ける新カント派が提示する所のもの以外、哲學を其方法及び對象上科學と峻別して、科學的認識では把握し得ぬ直接經驗に於ける實在の學となし、又其獨自の方法として直觀 (Intuition) を提唱して、哲學の本質課題は直觀に依つて實在を如實に把握すべき形而上學であるとなすものに、現代佛蘭西に於ける獨創的哲學者アンリ・ベルグソン (H. Bergson) がある。従つて又、科學に對して哲學の獨自の境地を明示せんとする點に於ては、彼の主著の一たる「物質と記憶」(Matière et Mémoire) の獨逸譯(一九〇八年)の序文に於て彼を獨逸學界に紹介したヴァインデルバンドが、彼の獨創に富む深刻なる洞察を稱揚すると共に、科學偏重の風を排して哲學の領域を確立せんとすることに於て、ヴァインデルバンド自身及びリッケルト等と同一目的に向へるものであると告げてゐる所以が首肯せられる。今、吾々は茲にベルグソンを詳論するものではないが、彼が哲學の概念課題に與へた獨自の見解として、大凡次ぎの如く之れを要約することが出來よう。即ち彼は從來の哲學が殆ど傳統的に使用せる抽

象的概念的方法を以てしては、實在其物を把握することが出来ないとして、所謂「直観」の方法に依らんことを提説した。蓋し實在の真相は、科學の方法なる分析や概念的思惟によつて捉へられるものでなくて、直接經驗に於て與へられるもの、又外方より知られ得るものでなくて、内的に透入して *sympathetic insight* によつてのみ把握せられる。之れが即ち直観であつて、哲學にとつての唯一の方法であらねばならない。而して實在は流動的な純粹持續 (*durée pure*) であつて、瞬時も止まぬ進化發展である。別言すれば、不斷の「創造」を特色とする「生命」なのである。然るに分析や抽象や概念は、實在の此連續的なる流れを斷續的に見たり、部分的に切斷したり、一物を他物によつて言表したりして、持續進化の真相を外觀的皮相的に取扱ふのである。即ちそれは實在其物を如實に把握するのではなく、象徴化して見るに過ぎない。従つて生命の本然の相、實在の發展を吾々に示すことが不可能である。科學は唯吾々の生活にとつて實際的用途を辨するに過ぎない。反之、實在其物を捉へんとする哲學は他迄

も分析や概念から離れて、直観、同感的洞察に依つて、吾々の直接經驗の中に與へられた實在の本然の相を體驗するに在る。——と、此くの如きがベルグソンの哲學其者に對する見解であつて、一方哲學の本質課題を科學と對別して、科學萬能に對する反抗を示せるものとも見らる可き點は、嚮きに言つた如く、新カント派と一般であると共に、他方科學の實用的效驗を認めて、生物學的背景に立つて生 (*Life*) の哲學を唱ふるが如き點、又傳來の主知思想に對して情意乃至本能を重んぜる點に就いては、英米の實用主義 (*Pragmatism*) ととも一脈の相通するものがあるが如くにも見られるのである。

猶、現代に於ける哲學概念の傾向を仔細に觀察するならば、右に擧げたやうなもの以外、更に種々な見解があることは勿論である。例へば、文化の批判と云ふが如きことに關しても、嚮きに言つた價值論的のものとは別に、文化狀態又は文化生活其物を題目として取扱はんとするもの、例へばオイケン (*Eucken*) の精神生活 (*Geistesleben*) の學としての哲學の唱道の如きもある。又は哲學を

精神科學(Geisteswissenschaft)として理解せんとするもの、即ち哲學は其對象を如何に規定するとも、要するに之れを自我又は精神に關係するものとして研究するのであるから、所詮心理的基礎に於て闡明せらる可き學であるとするが如きもの、例へばベネケ(Beneke)が哲學を「應用心理學」(angewandte Psychologie)とせるが如き、リップス(Lipps)が外的經驗を對象とする科學に對して、哲學を「內的經驗の學」(Wissenschaft der inneren Erfahrung)となし、又リップスと同じやうな傾向を有するマイノング(Meinong)の「對象論」(Die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften, 1907)に於ける見解の如きもある。其他、個々特殊の關心と興味とに立脚せる哲學概念の表明に至つては、其立場の多様なると共に、更に種々なる見解が唱へられて來るであらう。

斯様にして、以上瞥見した所に依つて、「哲學」なる名辭の用ゐられて以來、それが何を攻究するの學を意味したかを、其歴史的過程に於ける主なる概念と、又それが時代によつて如何に變遷したかの大要を知り得たと共に、斯く歴史的

過程を一瞥しただけに於ては、哲學の對象として何等確定を得たものが示されざるのみか、時代により又個人によつて哲學概念は極めて多種多様であり、其課題とする所に就いても、之れを一義的に決定することが不可能であるやうに見られる。そこで、吾々は次ぎに、上のやうな哲學概念の歴史的過程其者が他面に於て何を意味し何を語るものであるか、又其推移に徴すると共に、夫等多様なものに對して吾々は如何なる態度を執るか、即ち古來唱へられ來つた哲學概念の中には、相互に兩立し得ぬものも存在し、従つて同時に其全てを悉く肯定することは不可能であるから、茲に哲學問題の論究に前立つて、先づ夫等に對して如何に之れを決定するか、又之れを決定すること、依つて、一層嚴重に哲學の本質對象とする所を確めねばならない。

第二章 哲學の本質

(其對象及び課題)

前節に於て吾々が概観した所に依つて、哲學概念は歴史的に不確定であり、學としての哲學が對象とする所、及び其課題とせらる可きものに就いても、何等一義的に決定せられた所がないと云ふが言ひ得られる譯であつた。果して然りとすれば、哲學は結局無對象の學であり、何等對象なきものとすれば、學としての其存在の意義も亦失はれて來ると云ふ事に成るであらう。そこで、此章に於て吾々が考察すべきことは、哲學の學としての本質如何、特に學として其れが成立する爲めの独自の對象、課題の何であるかを決定すると共に、之れに由つて、併せて特殊科學との關係、相異を明かにしようと思ふのである。

尤も前章で述べたやうな哲學概念の歴史的變遷に對しては、之れを哲學史的に眺めて、單に各個人の獨孤の思索に基いて、哲學の何たかゞ夫々の關心見解

に依つて多種多様に規定されたと云ふこと以上に、更に一層深い考察がなされ得ることを認めねばならぬ。即ち史的過程中に於て、各時代を代表する主要傾向とすべきものは、(或時代に於ける主要傾向とせられるもの以外個人的には同一時代が他の見解を包藏してゐたことは勿論であるが)、一面實に夫々の時代意識を最も總括的に發現してゐたと云ふことが謂はれるのである。換言すれば、各時代に於ける主要傾向は、夫々の時代が哲學に對して抱ける總體的な意味を示せるものであつて、即ち哲學が最初には知識の爲めの知識の追求として現はれ、次いで総合的の學と成り、又或は實踐的な處世術を意味し、或は宗教的信仰の説明者とせられ、近世初期に至つて再び獨立な世界認識としての性質を恢復し、それより進んで學問其物の批判、基礎付けを本質となすと見做されるやうに成つたこと、夫等各時代の主要傾向は、ヴァインデルバンドの言ふが如く、何れも各時代の文化、特に其文化が學問に對する評價と密接な關係を有つてゐるものと解することが出來よう。即ち、「哲學の名の歴史は學問の文化的

意義の歴史である」(Windelband, Präjudien, 6 Aufl., I, Bd. S. 20) とせられる譯である。仍つて哲學概念の歴史的變遷は、各時代の文化が學問に對する價値の計量に依つて相異り、それに基いて、或は哲學が夫自身學問ともせられ、或は學問を超越する何物かの如くにも思はれ、而して又學として取扱はれた時に於ても、或は全體を總括するものともせられ、或は學的認識の本質に關する探究ともせられたのである。約言すれば、文化生活に於て學問が占めた所の位置の様々なるに隨つて、哲學も種々なる意義、形相を現すると言はれ得る譯である。(vgl. o. cit. S. 21)

けれども、更に吾々は哲學概念の歴史的推移に對して、右の如き史的一考察より進んで、哲學の何たるか、其概念の歴史的變遷を通過して、漸次夫自身を明確にして來たと云ふことが言はれるであらうと思ふ。即ち哲學概念の一種の進化が見られると云ふことである。勿論、謂ふ所の進化は、科學の場合に於ける其れとは意味を一樣にしてゐない、科學に在つては、其歴史的過程を経て、

漸次其對象とするもの、認識を確實にし、理解を透徹ならしめてゐるが、哲學の場合に於ては、それが初めに目指した廣大なる領域に對する認識の精確、理解の透徹と云ふことでなくて、寧ろ嘗て哲學の領域に屬したものにして漸く其範圍を脱したものにさへ尠くない。又今日では、最早古き形而上學の粗大な企圖、或は科學的基礎を無視する純粹思辨、又それに由つて世界の神祕を開闡しようとするが如き昔時の計畫は、學としての哲學が忌避せねばならぬものと成つた。従つて、哲學概念が歴史的變遷を経て漸次進化したと云つても、それは普通に言はれる進化の意味と一般なものではなく、吾々の此處に言はんとするのは、文化の進展と科學の發達との下に、哲學は哲學として企圖すべきもの、何たるか、哲學が確かに自己の領有に屬すべきもの、即ち自己独自の對象を自覺するに至つたと云ふことである。約言すれば、哲學が學としての自覺、又は自己認識が促進されたと云ふことである。而して、學としての自覺がえられたことに依つて、哲學は元來自己の領域に在ると思惟したものが、科學の領有に奪

ひ取られたからと云つて、それに依つて自己の存在を全く失つたのではなく、反つて今や餘分なもの不純なものを去つて、全く其領有に歸すべき独自の對象、課題を明瞭にすることが出來ると云つて可い。

斯様にして、吾々は哲學概念の歴史的推移のうちに、右の如き考察をなすことが可能であるとすれば、茲に哲學の獨有の領域を規定することも、大體其由つて來る所を求め得る譯であるが、併し既に述べた如くして、仔細に見れば現代に於ても、猶種々な相異なる哲學概念の見方が存在し、従つて、一義的に確定された哲學の對象、課題を求めると云ふことは依然として困難である。して見れば、歴史的變遷を経て、哲學は漸次夫自身の對象とする所に就いて自覺が進んだと云つても、猶歴史的に之を限定することは到底不可能であり、之を限定せんが爲めには、其の中心に於て、限定せんとする者自身が働かぬばならない。従つて、最後の準據とする所は、吾々が結局歴史的諸概念の何れを肯定するかに係ると共に、哲學概念に對する當爲 ソルレン を求めると云ふことに究極するわけである。斯くて次下、一面、哲學概念の歴史的進展に徴すると共に、哲學の本質、對象、課題とすべきもの、何たるかを此意味に於て述べて見よう。

さて、既に述べた所にて知られるが如く、哲學は認識及び評價の統一的理解に對する本始的要求に基いて、包括的な世界觀の樹立を企圖する。従つて、先づ哲學の對象とする所は、世界の部分に就いての探究でなく、世界全體を其認識課題とするのであると云ふことが出来る。併し乍ら、單に世界全體を對象とすると云つたのみでは、未だ學として哲學の本質が明確になされた譯ではない。唯だ之れに依つて、實在又は經驗の部分を對象とする特殊科學に對して、哲學は全體、即ち吾々の考へ得る最も包括的な内容を有する學であると云ふことが豫め規定せられ得るのである。そこで又、特殊科學或は個別學と區別する名稱として、普遍學 (universale Wissenschaft, allgemeine Wissenschaft) などと

呼ばれるのであるが、其普遍學としての性質を明かにする順序として、先づ、右に謂ふ哲學の對象たる全體とは如何なるものかを述べ、それに由つて全體の學、即ち普遍學としての哲學の本質を考察することにしようと思ふ。

第一に、「全體」(das Ganze, das All)と云ふことの意味を明確にする順序として、茲に哲學の對象として課せられる全體なるものは、部分との對立的意味に於ける全體、即ち部分の總和、又は聚合とは別義であることを注意せねばならぬ。従つて、吾々の茲で言はんとする全體の學とは部分の聚合、次いで部分の總合の學と云ふ意味の哲學概念とは自ら異つて來なければならぬものである。——言ふまでもなく、實在或は經驗の各部分を部分として取扱ふものは特殊科學である。而して特殊科學の發達は世界の各部分、全體の諸部分に普及したから、是等部分の學が對象とするもの以外、世界全體を對象とする哲學は、最早其領有すべき餘地を失つて了つたやうに思はれるであらう。即ち科學の未發達の時代に在つては、慥かに哲學の領域に置かれてゐた學科にして、例へば

古くは天文學の如き、又最近の事例としては心理學の如き、是等は何れも今や哲學の範圍を脱して、獨立の一特殊科學と成つたものである。其他、もと、哲學の領有に屬したものに於て、一たび其研究が成功の端緒を得ると、獨立して科學の領域に歸したものは尠くないのである。其様にして、世界の全體に關する學としての哲學は、特殊科學の増加と共に益々其領域を失つて、ヴインデルバントの譬喩を籍れば、自己の財寶を悉く子供等に分ち取られて、乞食の如く街路に放逐せられたリア王にも比すべきものと成つた觀があるであらう(Pellicien, I Bt. S. 19)。そこで、斯様な自然世界に對する科學的研究の偉力と奏功とに依つて、哲學は一面、最早過去の形而上學者の謂ふ超越的實體の思辨的追究ではなく成つたと共に、此處に、部分の研究に成功せる特殊科學の結果を總合して、特殊科學の分化を連絡する世界の統一の見解の構成が、其の課題であると云ふ考へが生ずるに至つた。十九世紀以後、前にはコント、スペンサー等の抱持する所も之れであり、又イエルサレムが哲學は科學的研究に基くと共に、

單に經驗を整齊するのみでなく、之れを擴大し補充して、心情の満足をも充たす可き世界觀を成就せんとするものであり、従つて其點から科學以上のものであると言へるが如き (Jerusal. m. Einleitung in die Philosophie, 4 Aufl., S. 14)、或はヴントが個々の科學的認識以上に、其等に基いて、悟性並びに心情の要求を満足せしむべき世界觀の形成を普遍學としての哲學の課題とせるが如き (Wundt, System der Philosophie; Einleitung in die Philosophie.) 等は、即ち右の意味に於て、特殊科學に立脚する、そして其の總合の學としての哲學を設定せんとするものである。従つて、それは結局、部分との對立の意味に於ける全體を對象とすると云ふことであつて、キユルペが其「獨逸現代哲學」(Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 5 Aufl., 1911) に於て、實證論的見解を難じて、所詮哲學を科學の奴隸たらしめるものに外ならぬと言へるが如く、吾々は右の様な、一切の科學の總合としての哲學概念は、學としての哲學、換言すれば、科學に對して哲學の独自の對象、課題を確立し得たものではないと言は

んと欲する。従つて、全體の學としての哲學は、斯くの如き意味に於けるものとは自ら相異つた「全體」を其對象とせねばならない。

斯くて、茲に言はんとする全體の學と云ふことは、其「全體」が部分の聚合を意味するものでなく、又特殊科學の總合を求むるのが哲學ではないと云ふことが先ず知られたであらう。然らば、部分の聚合とは別な全體、特殊科學の總合とは本質を異にすべき全體の學たる哲學の對象とは何か、又其課題とは如何。之れを吾々は次ぎに示さねばならない。既に知られるが如く、個々の特殊科學は要するに部分を對象とする研究である。勿論、其部分又は特殊領域の範圍内に於ては、特殊科學も亦一つの全體を求めると云へる。即ちそれは學として、特殊領域に共通な原理を追究するのであるから、一種、相對的全體を對象とするものと云ふことが出来る。併し乍ら、如何に多くの部分を知り、如何に多くの相對的全體を知り得たとしても、それは「全體」其物を學問的に知り得たといふ事とは自ら別でなければならぬ。又部分は全體を假定して、始めて存

立するものでなければならぬから、部分の聚合或は總和と云ふこと以外に、部分に豫想せられた全體があらねばならない。そこで、此部分に豫想せられる全體、或は全體としての全體 (das Ganze a's Ganzes) を對象とする學の存立せねばならぬと共に、こゝに、部分を部分として對象とする特殊科學とは相異なる、哲學の独自の對象が求められて来る。別言して、特殊科學が相對的全體を對象とするならば、哲學は絕對的全體を對象とするものである。即ち謂ふ所の全體としての全體、又は絕對的全體は、最早、部分又は相對的全體を聚合して得られたものでなく、反つて、部分又は相對的全體に豫想せられるものであるから、部分の總合とは全く異つた概念であり、部分を總合するものと云ふ意味に使用せられる allgemeine Wissenschaft と自ら別である。

然らば、右に言つた全體としての全體、又は部分の研究に豫想せられる全體とは何かと云ふと、それを探究の初めに於て明言することは出来ないかも知れぬが、併し乍ら、部分の研究が可能なるが爲めには、必然的に何等かの意味に

於て、先づ全體が與へられてゐなければならぬ。又斯くの如き全體としての世界が、認識せられるか何うかと疑問となされるかも知れぬが、然も之れが認識の不可能を言はんとする場合にも、猶それは世界の全體を豫想し、假定してゐるのであるから、絕對的全體としての世界と云ふことは、如何なる立場に於ても避け難い豫想でなければならぬ。即ち、斯様な全體を豫想することなくしては、部分の研究は無意味と成り、従つて特殊科學は成立しない。斯くて、言ひ換へれば、茲に謂ふ所の全體は、特殊科學の成立に對して、其必然的前提を成すものである。即ち、此全體を取扱ふものとしての哲學は、學問全般を可能ならしめる根本豫想 (Grundvoraussetzung) を、對象とすることを意味する。そして又、此意味に於て、哲學は正に個々の科學に先立つところの學といふことが出来る。勿論、其「先立つ」と云ふことは、時間的意味に於ける科學以前と云ふこととでなく、論理的規範的意味に於て、先科學的 (vorwissenschaftliche) 全體を、學的意識の系統に持ち來たと云ふ事である。

斯やうにして、哲學が學的研究一般の根本豫想たる全體を對象とすると云ふことは、先きに言つた如き、個々の科學の結果を假説的に擴大し、補充して、世界全體の問題を解明しようとするものとは、別であることが知られたであらうと思ふ。個々の特殊學が對象とする部分の總和としての世界は、要するに、切れ切れのものたる部分の聚合雜多に外ならない。之れに反して、哲學が對象とする所の世界全體は、斯かる雜多から成る全體ではなく、又個々の有限的時間的なものとも異なる、無限的超時間的な全體である。即ち、リッケルトの言葉を以てすれば、„vollendliche Totalität“ とある (Rickert, System der Philosophie, I. 1921. S. 20)。従つて、彼が斯やうな「完全終結」(Voll-Endung)を對象とする哲學に取つて、體系(System)の學的必然性を強調したと云ふことは當然と思はれる。即ち前章の中でも述べた如く、哲學は其形式(Form)に於ては「混沌」より「秩序」(コスモス)に、其内容(Inhalt)に於ては世界全體を學問的系統に持來たすことに依つて、普遍學としての独自の課題が存し、又之れと共に、

哲學が全ての學の究極の課題とする所のものとの密接な關係結合が存すると云ふことが出来るであらう。

さて、右に言つたやうな全體、即ち部分の研究に豫想せられ、又特殊科學が成立するための必然的前提たる全體は、特殊科學の對象が現に事實として見出され、經驗されるものと、同一の意味に於て對象と成ることは出来ない。即ち哲學の對象としての全體は、事實的經驗的に與へられたものではない。特殊科學の對象は、それが外的な物理的な部分を取扱ふ場合でも、或は内的な心理的な部分を對象とする場合でも、事實的經驗的に與へられたもの、或は少くとも現實的に見出され得るものであるが、之れに反して、特殊科學の對象の必然的前提をなす全體は、事實的所與を超越せるものである。即ち其全體は、決して事實として經驗され、若しくは見出され得るものではない。唯だ事實的

所與に對する論理的必然的前提として在らねばならぬもの、即ち「與へられたもの」(das Gegebene) でなくして、「課せられたもの」(das Aufgegebenes) である。従つて、それは現實的實在的なものでなく、吾々に課せられる一つの要求 (Forderung) を意味するものである。乃ち又謂ふ所の全體は、純粹な實在概念ではなくて、實在に價值が結付いた一つの概念であると云ふことが出来る。斯くして、單なる事實的所與たる以上の全體なる概念が包含する所の價值 (Wert) は、最早個々の事實的所與を對象とする特殊科學の研究の範圍には屬せざる、そして哲學独自の目的物を成すものである。若し事實的經驗的所與としての實在を對象とするならば、其限りに於ては個々の特殊科學が對象とする所以外、哲學に賦課せらる可き何物も残らぬであらう。即ち純粹實在問題 (Reinwirklichkeitsprobleme) と區別して、實在の價值を問ふこと、凡ての經驗的事實に對して、其れを然か在らしむるの根柢を問ふこと、即ち *quaestio juris* に於て、哲學が科學と異なる其独自の活動が始まるのである。

斯やうにして、哲學は事實判斷の學でなくて、價值判斷の學であると云ふことに成る。而して價值は既に實在的事實的なものとは別であるから、價值を理解することは、實在的事實的なものを尋求するのではなく、「妥當」を問究することである。即ち經驗的實在なものに對して、妥當の本據を問ふのであるから、結局、事實を支配する所ものを究めるのであつて、そこに、價值判斷の學は立法的 (gesetzgebende) な學たるの性質を帯びてゐるわけである。一層適切に言へば、科學の成立に豫想せられる論理的必然的前提たる全體を對象とする云ふ事は、一切の學的研究所を可能ならしめる根本規範を究めるものであるから、純粹事實を取扱ふの學に對して、之れを規範の學 (Wissenschaft der Norm) と言ふ可きである。然して、規範と云つても、派生的なもの、或は經驗的に得られたものと區別するが爲めには、究極的根本的な規範を問究するものが、全體を對象とする哲學の本質である、と云ふことが出来る。而して、規範は既に凡ての學問が成立するための根本豫想であるから、哲學が根本的な規範を究明

すると云ふことは、學問一般の本質、基礎付けを、其課題とすると云ふことを示すものでなくてはならぬ。

そこで、以上述べ來つた如くして、哲學の對象たる全體は、單なる事實的所與としての *Wertobjekt* でなく、價值を包含せる全體であり、従つて哲學は實在(事實的所與)を透して價值を理解せんがために、其れが妥當の本據を究明するものである。ところで、斯様な哲學としての課題は、客觀を單に客觀として取扱い、或は之れを因果的必然性に於て説明せんとする科學的立場に取つては、決して問題とせられないものであつて、其處に客觀を客觀として見る科學的世界觀と相違して、客觀と主觀、換言すれば、世界と自我との對立を前提とする哲學的世界觀の特色が明かになされて來る。即ち哲學の世界觀は、全體に自我を關係せしめて、全體の意義を理解すると云ふことに究極するわけである。リッケルトの言葉を籍れば、價值理解を本として人生の意味を闡明することである (vgl. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, — *Logos*, Bd. I. Heft 1, 1910)。従

つて又、客觀全體に對して、主觀全體が如何なる態度をとる可きか、即ち目的 (*Zweck*) を指示すべき任務を包含する。換言すれば、認識すること以外、評價し意欲し行動するものとしての人間を、全體に關係せしめて、認識の根據制約を究明すると共に、意欲の本據、行爲の規準を確立せねばならない。是れが科學と相異るところの、「完結の哲學」が論究す可き範圍であり (Rickert, *System der Philosophie*, I. S. 26) 世界觀の學として囑望せられる最高 (*das Höchste*) のものである。即ち世界觀の學として哲學は、單に實在問題のみを考察するのではなく、意欲行爲の本據、規準を示す爲めに、倫理宗教の問題を考察せねばならない。此處に又、アリストテレス以來言はれた如く(次章參看)、哲學の理論的並びに實踐的兩側面に互つた意義が認められ、其理論的意義と實踐的意義とは、全體の學としての哲學が、其世界觀の體系中に綜合せねばならぬものとなる。従つて、哲學の世界觀は自我と無關係な、又之れと没交渉の、純客觀の説明を與へんとするものでなく、客觀としての世界全體を論ずると共に

全體の主觀を論じ、人生の意義、目的を闡明するものでなければならぬ。然して、嚮きに言つた價值の學、規範の學として哲學は、世界觀 (Weltanschauung) の學としての必然性と、人生觀 (Lebensanschauung) の說としての必然性とを完全に終結する。即ち、實在全體に關する理說であり、同時に價值全體に關する理說たることに依つて、普遍學としての意義を完うするのである。斯くして、世界と人生との綜合 (die Synthese von Welt und Leben) を完うすることに依つて、認識と評價との系統的構成に對する哲學の本始的要求、究極的課題が果たされるのである。

第四章 哲學問題の分類

さて、以上に依つて哲學の本質とする所、又其獨自の對象、課題をなす可きものの一般が理解せられたならば、次いで茲に、哲學の問題として論究すべき部門に就いて、之れを如何に分類するかを述べることが必要とせられるであらう。ところで、其分類に關しては、恰も哲學概念が、歴史的に種々多様に規定せられたと同様に、此處にも亦様々な見解が存在するのである。即ち哲學概念の多様なるに隨つて、哲學問題の分類も亦種々に提示せられて來たのであつて、如何に哲學の問題を分類するかは、如何に哲學の概念を規定するかに依つて相異つて居ると云つても可い。従つて、吾々の執るべき哲學概念が既に規定せられたとすれば、以下、論究すべき哲學問題の分類も亦、それに隨つて指示されねばならぬのであるが、それに先立つて、今一と通り、歴史的に提示せられた著しき分類の一斑を少しく擧げて見よう。

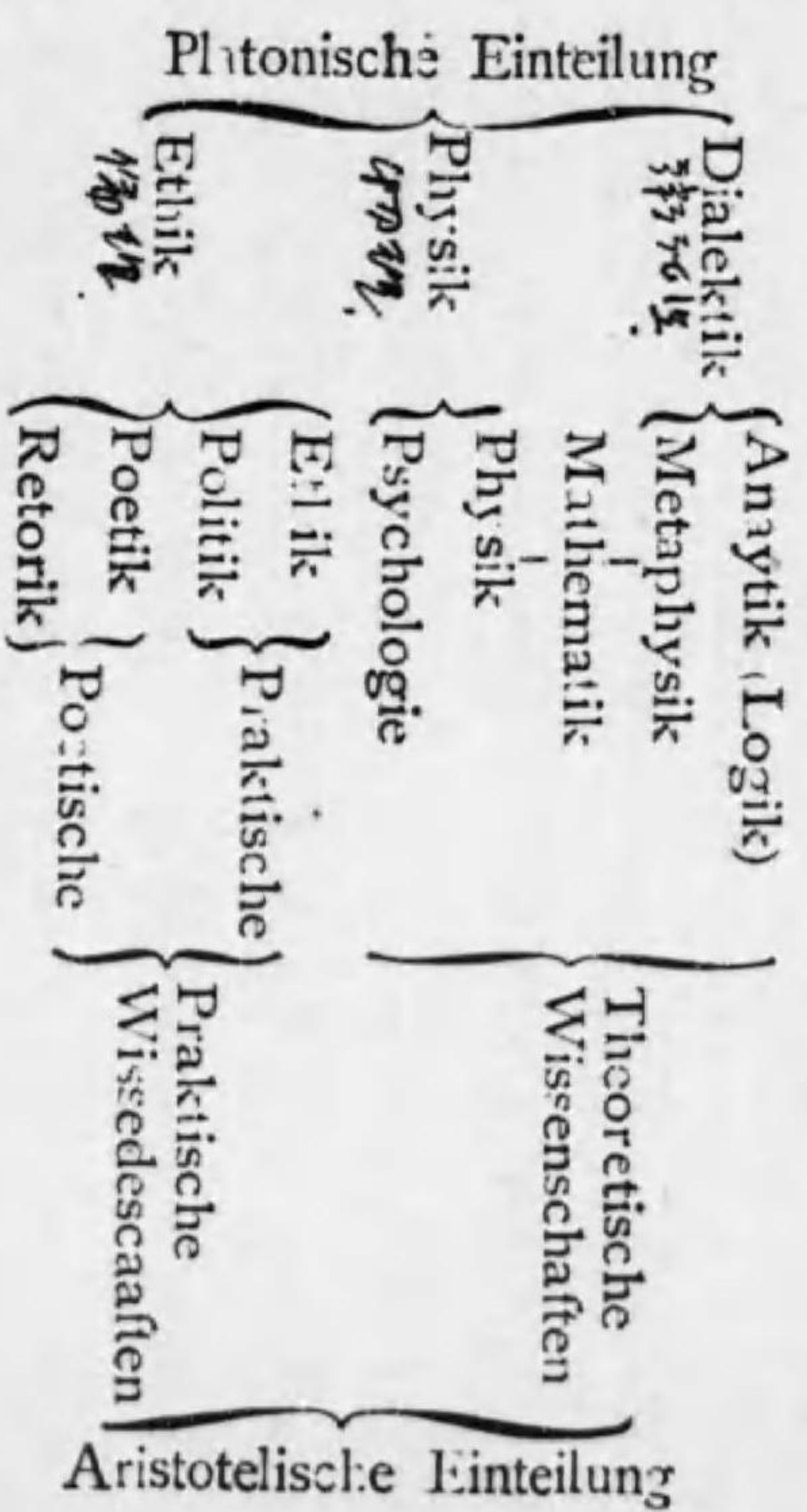
ところで、先づ古代に於ては、嚮きに述べた所で知られる通り、哲學と科學との區劃が判然と分たれて居らず、謂はゞ兩者未分の状態に於て、哲學は總じて唯だ學問と云ふ意味を表してゐたから、従つて其分類も、特に哲學と限らずに、學問一般の分類として示されたことと云ふことが知られる。尤も、此學問總體の分類と云ふことは、科學哲學兩者の區別が求められた後に於ても、哲學者に取つて猶興味ある一課題と考へられて居る。既に擧げた如く、現代新カント派が一面、學問一般の基礎付けを哲學の本質とすると共に、之れに基いて自然科學と歴史科學或は文化科學との對別を明かならしめんとせるが如き、或は又ゾントの如く、諸科學の統一的連絡關係を求むる普遍學が哲學であり、此普遍學たる哲學には夫自身特殊の分類を要するとなすと共に、他面、諸科學の分類其が物又、哲學本來の課題の一つであるとして、科學の分類に對しても極めて精密嚴重な見解を唱へて居るのである。(vgl. Wundt, Einleitung in die Philosophie, 2 Aufl., S. 74 f.)

そこで、先づ、學問總體に互る分類を意味せる古代の分類にして、而も同時に哲學分類の基本的な準據と成つたところの、希臘の二大哲人の分類法を一瞥しよう。即ち其一つはプラトーンの分類で、他はアリストテレスの其れである。尤も嚴密に言へば、此二人者に於ける分類は、何れも彼等自らが、試みたものではなくて、後に至つて其學徒の手に成つたものであるが、併し其分類の精神は、史家の認識するが如く、既に彼等自らの書いた物の中に窺はれる。

先づプラトーンに於ける分類の原理は、人間の精神能力の三様の區別に基いて、概念的認識 (begriffliches Erkennen) と、感性的知覺 (sinnliche Wahrnehmung) と、及び意欲 (Wollen) との夫々から、辯證學 (Dialektik)、物理學 (Physik)、及び倫理學 (Ethik) の三者を分つたのである。然して、第一の辯證學とは實在の本質、概念に就いて攻究するの學問で、後の言葉を以てすれば、形而上學、倫理學、認識論を包含してゐるものである。第二の物理學とは感性的對象たる自然現象を攻究するもの、即ち自然科學、自然哲學乃至心理學をも包含してゐる

ものである。第三の倫理學とは道德的行爲を論究するもので、今の倫理學と大體同じ範圍のものと云つて可い。而して是等の三者は同格のものでなく、彼に於ては辯證學は最高の精神能力たる理性の活動に依るものとして、他の二者の上に位せしめられたのである。次に、プラトーンの此三つの分類法に従つて更に之れを組織したものは、アリストテレスに於ける分類である。即ち彼は學問的活動の目的から、プラトーンの分類に對して、理論學(theoretische Wissenschaft)と實踐學(praktische Wissenschaft)との二様の區別を立てた。そして辯證學及び物理學は前者に、又倫理學は後者に屬するものとした。更に細別すれば、辯證學は分析學(論理學)と形而上學とに分れ、物理學は物的自然現象の學(狹義の物理學)と心的自然現象の學(心理學)とに分れ、然して數學が形而上學との間に在つて、兩者を連結するものとせられる。次に又實踐學は狹義の實踐的學と詩的藝術的學とに分れ、前者は行爲に關するものであつて、倫理學及び政治學が之れに屬し、後者は創作に關するものであつて、詩學及び修

辭學が之れに屬する。仍つて、アリストテレスの分類とプラトーンの分類とを對應せしめれば、大體之れを次ぎのやうに表示することが出来る。(ヴントの圖解に據る、——Wundt, Einleitung in die Philosophie 2 Aufl, S. 44)。



さて、古代に於ける此分類法は、直接には中世紀に傳承せられ、更に後世にまでも哲學並に學問一般の分類の準據ともなり、又學問研究 發展に寄與する所の大なるものであつたが、近世初頭に至つて、諸科學の分科的研究が勃興し

來つたと共に、古代に於ける分類法とは異なる新見地に立てる分類法が提唱せられるように成つた。即ち先づ英國のベーコンは、其「學問の威嚴及び増大」(De dignitate et augmentis scientiarum, 1623)に於て、學問研究に對する心理作用の區別から、純粹主觀的基礎に立てる分類の方案を示した。彼は知的能力を記憶、想像及び理性の三に分ち、記憶から歴史學が生じ、想像から詩歌が生じ、理性から哲學が生ずるとなした。而して哲學は、更に其主材によつて分れて、神を論究するものを神學、自然を論究するものを自然哲學(物理學、形而上學を含む)、人間を論究するものを人類學(生理學、心理學、論理學、倫理學、政治學を含む)の三部門とせられた。そして又是等の各部門に就て、夫々理論的攻究と實踐的攻究とを別つて、一層其分類を細密に試みたのである。而してベーコンの此分類法は、學問の分類法として單に當時に於ける新機軸を示したのみでなく、廣く甚大の影響を齎らした。即ち佛國の數學者ダランベール(d'Alembert)が、一七五六年に有名な「百科辭書」(Encyclopédie)に於て概ね之を踏襲

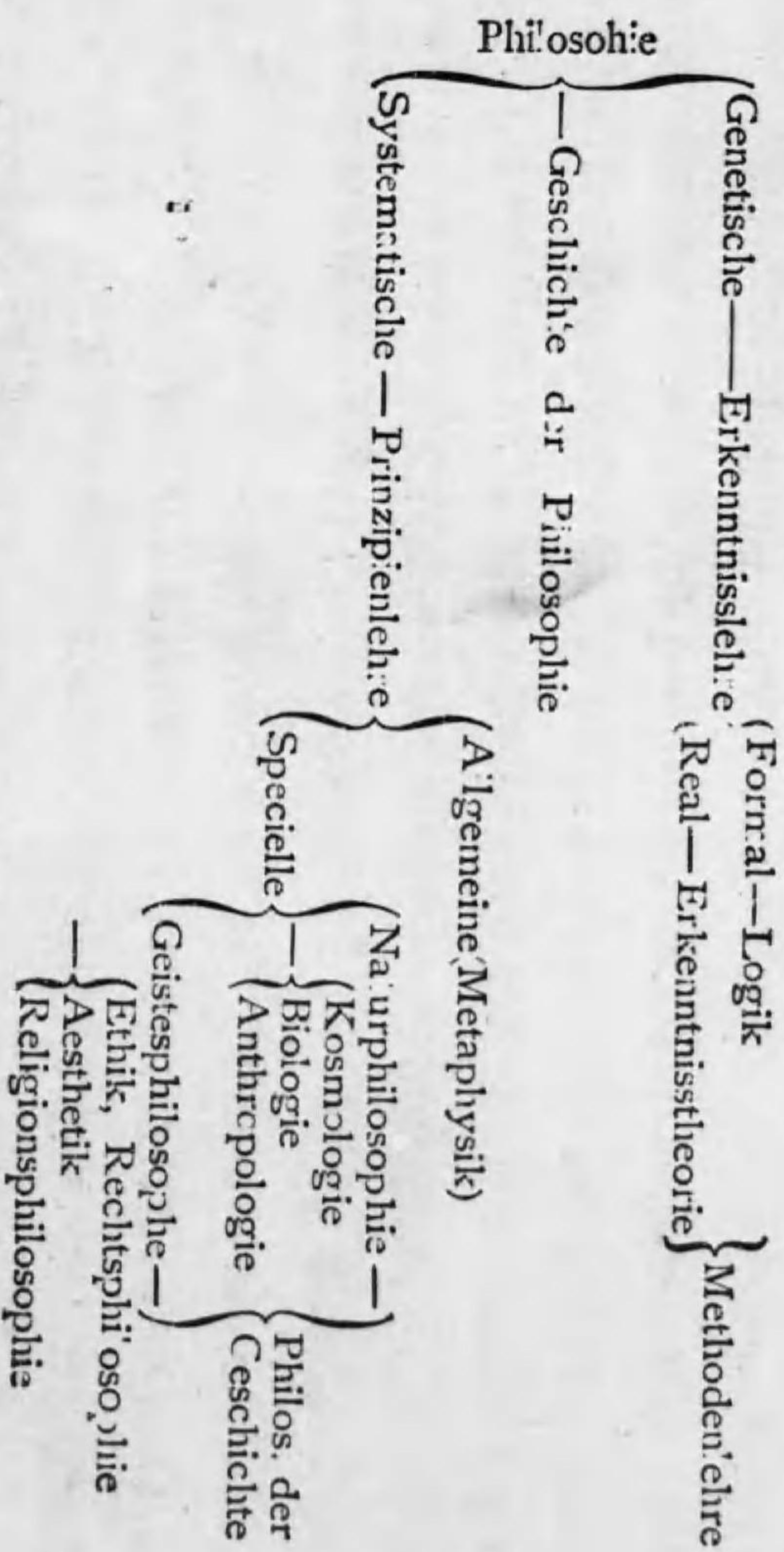
したことは、夫自身亦著名な事實となつてゐる。又獨逸のヴォルフの如きも、此新しい原理に基いて、更に之れを推し進めたものである。即ちヴォルフは、知識能力(Facultas cognoscitiva)と意欲能力(facultas appetitiva)とを分けて、之れに依つて哲學を理論哲學と實踐哲學とに區別した。そして此兩者は各其對象を成す主材によつて、更に細く分別された。即ち理論哲學に於ては、神を對象とするもの、心を對象とするもの、及び世界を對象とするものに隨つて、神學、心理學及び宇宙論(物理學)の三つと成る。然して是等の特殊分科の根元に於て、悟性の一般的概念(範疇)を論ずる基本學として本體論(Ontologie)を置いた。次ぎに又實踐哲學に於ては、人間を個人として、家族の一員として、及び市民として取扱ふに従つて、夫々倫理學、經濟學、及び政治學に分たれる。そして此實踐哲學の各科に對しても、理論哲學の場合と同じく、夫等の基本學なる普遍的實踐哲學(allgemeine praktische Philosophie)を立てた。更に又彼は形式的學科たる論理學を、理論的及び實踐的哲學の入門となしたのである。

次いでカントも亦或意味に於ては、是等と同じく主觀的基礎に立つて哲學問題の區分をなしたものと見られる。勿論主觀的と言つても經驗的意味に於けるものでなく、超個人的理性一般の原理に基くものである。カントは一面に於ては、經驗的原理による認識を経験哲學となし、之れに對して純粹理性による認識即ち先驗的 (a Priori) 認識によるものを純粹哲學として區別したが、併しながら、正當なる意味に於て哲學と呼ばれるべきものは後者のみであつた。そこで、彼は後者に就て之れを如何に分類したかと云ふに、之れを其内容から大別すれば批判と形而上學との二方面と成る。其批判とは純粹理性認識の能力を吟味するもので、彼の第一の主著たる「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft, 1781) に於ける認識其者の檢察が是れである。次ぎに其形而上學の方面とは先驗的なる理性認識の體系であつて、其體系の中には自然の形而上學即ち自然哲學と、道德の形而上學即ち道德哲學とが含まれることに成る。カントは此中の後者に關するものを第二の主著「實踐理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft,

1788) に於て論じ、前者に關するものを第三の主著「判斷力批判」(Kritik der Urteilskraft, 1790) に於て論じた。別言すれば、第二の批判書に於ては、道德宗教の根據原理を論じ、第三の批判書に於ては、自然の合目的性を論じたのであつて、纏て又カント自らの哲學の分類が示されたものと観て可いであらう。

カント以後、特異な分類はヘーゲルの哲學に於て見られる。彼は其辯證的方法によつて、絶對的知識の生起する過程を論ずるものを精神現象學 (Phänomenologie des Geistes) と呼び、其内容を論ずるものを論理學 (Logik) となし、更に後者から二個の特殊的哲學々科、即自然哲學 (Philosophie der Nature) と精神哲學 (Philosophie des Geistes) とが生ずるとした。約言せば、哲學を論理學 (即ち本體論)、自然哲學及び精神哲學の三に分つたのである。又ヘルバート (Herbart, 1776—1841) に至つては、哲學の三分科として論理學、形而上學及び美學 (, Aesthetik) の語を用ゐて居るが、實踐哲學を意味し、同時に倫理學を 含めるものである) の三を擧げて居る。更に現代に於て、詳密なる哲學の分類を試みた

ものとしては、ヴントを擧げることが出来る。併し今は唯、彼の分類の要目を彼自らに従つて左に圖示するに止めよう。(Wundt, Einleitung in die Philosophie, 2 Aufl, S. 85)。



猶ヴントの此分類に大體立脚して居るものに、彼の學流を汲めるアイヌラー(Eisler)が有る。即ち先づ認識學(Erkenntnislehre)と原理學(Prinzipienlehre)とに大別し、後者を分けて、普遍的原理學即ち形而上學と特殊的原理學との二となし、特殊的原理學を分けて、自然哲學と精神哲學とに分ち、更に精神哲學の中に於て、心理學、倫理學、法理哲學、社會哲學、歴史哲學、美學、宗教哲學の七科を論じてゐる。(Eisler, Kritische Einführung in die Philosophie, 1905)。

斯くの如く歴史的に一瞥すると、哲學の分類にも種々あつて、結局初めに言つた如く、哲學概念に對する相異なる理解、特に科學との關係相異に對する見解に基いて、様々に展示されたものである。従つて、現代に於ても、右に擧げたヴントなどは哲學の本質に對する中心見解を異にする新カント派の人々に在つては、又自ら前者とは別な分類の精神が見られる譯である。例へば、グインデルマンツの如きは、普遍妥當的價値が發現せられる理想の種類に依つて、論理學(即ち眞の規範を對象とするもの)、倫理學(善の規範を對象とするもの)、及び美

學(美の規範を對象とするもの)の三つを、基本的な哲學的學科となせるが如き(Präjudien, I I'd. S. 40)、或は哲學的世界觀が包含する理論的意義と實踐的意義とに基き、アリストテレスの分類に倣つて、理論問題(Theoretische Probleme)と實踐問題又は價值問題(Praktische od. Axiologische Probleme)とに分ち、前者に於て知識(Wissen)の問題、即ち眞を中心とする問題を論じ、後者に於て人生(Leben)の問題、即ち善を中心とするもの及び美を中心とするものを論じ、更に其價值問題の終結として宗教の問題、即ち「聖」(das Heilige)なる價值に依つて特色付けられる世界を論せんとせるが如き(Windelband, Einleitung in die Philosophie, SS. 22—24)は即ち是れである。其他、各個特有の見解に隨つて、各個特殊の提説が示さるるものであつて、従つて哲學の問題とすべき範圍にも、廣狹多少様々の意見が生じ、數學や物理學が哲學の範圍に在つた時代は暫らく措いても、經驗的心理學や社會學の如きは、最近に至るまで猶哲學の一分科として取扱はれたのである。

そこで、哲學の分類は、要するに哲學概念の規定の如何に基いて、其區分の精神を異にするが故に、吾々の分類も亦、嚮きに示した哲學の本質に對する見方に基いて爲されねばならぬことは勿論である。それと共に又、吾々は古來の哲學が如何なる問題を取扱ひ、そして其問題に關して如何なる學説と、又それに基づく解決の方向とが示されたかを、次下に考察せんとするのであるから、従つて吾々が茲に掲ぐ可き分類即ち哲學問題の區分は、一面、上に述べた哲學としての本質に立脚すると共に、他面、哲學史が單に人物の記傳たる以上に、哲學其者の性質を明かにした結果に徴して、哲學問題としての主要な題目を示さねばならない。然して、吾々は斯くの如きものとして、凡そ之れを次ぎの三個の問題に歸趣せしめることが出来るであらうと思ふ。

先づ、第一には認識問題である。即ち認識其物を對象とする哲學的分科であつて、認識が認識として客觀的價値、別言すれば必然的普遍的妥當性を有する根據、或は一般に科學的思惟が對象を規定する根本豫想、制約を問題として考察するものである。凡そ各個の科學は、其特殊の對象と特殊の方法とを有するにしても、何れも皆人間の思惟を以て出發するのであるから、科學が其對象の概念を構成し、又其れに就て判斷を言表す場合には、常に思惟一般としての普遍的形式及び法則を豫想する。而して之れに由つて先づ、科學的思惟の正確が期せられる。(此科學的思惟共通の形式及び法則を研究する特殊學科は即ち論理學、特に形式論理學 *Formale Logik* と呼ばれるものである。) 次ぎに然らば、思惟は如何にして對象を規定し得るか、即ち認識は如何にして可能であるか。この問題こそ科學が其成立に先立つて、論理的に豫想する所のものであると共に、然も科學夫自身の範圍には屬せざる問題である。此科學には屬せずして而も科學成立の論理的前提を成すもの、換言すれば、科學的認識の根據、又それが

が普遍妥當的價値を有し得る權利を論證して、認識成立の制約と限界とを究めるところの學が必要とせられねばならない。然して、此れを取扱ふものが即ち認識問題として哲學の一部門を成すものである。換言すれば、認識論(*Erkenntnistheorie*) と呼ばれる論究である。従つて、認識論として、哲學は事實的には科學の後に現はれるが、論理的には科學の前に位して、科學成立の根據を追究し、又其限界を提示する、即ち「科學批判」の任に堪へる所のものである。グイッデルバントの謂ふ「論理學」は即ち之れに該當するものであるが、論理學の名に依つて普通に解せられる形式論理學は、前に言つた如く、單に思惟其者が活動する形式と法則とを取扱ふもので、思惟其者以上に、其れと對象との關係の問題には入らぬものであるから、認識問題の一階梯たるに過ぎない。従つて、茲に謂ふ認識問題を論理學と解して可いにしても、それは右の如き形式論理學とは其範圍、職分を異にすることを注意せねばならない。

次に、第二としては、實在問題と呼ばれる可きものを擧げようと思ふ。第一の認識問題即ち認識論としての知識の研究は、對象を普遍妥當的に規定する思惟の制約を論ずるものであるから、嚴密に認識の對象と成つた實在即ち科學的實在の性質は、寧ろ認識論に於て問題とせられるものと云つて可いであらう。けれども、吾々が認識するもの夫自體(an sich)は何であるか、又は吾々が認識したもの凡てから(客觀全體と共に主觀全體を含めて)終結して、一切の在るものが、吾々に取つて如何なるものとして理解せらる可きか。此問題が猶認識問題と連關して、哲學的に一主要問題として課せられる。所謂「形而上學」と呼ばれるものは之れに當る譯である。而して、此れは哲學的思惟にとつて最も興味を懸けられる問題として、或は經驗的に得られた事實を總合して、包括的世界觀たらしめんとして求められ、或は經驗的事實から超絶して、全然思辨的方法に依る世界觀の構成として試みられた。前者は即ち科學の綜合として其結果を思惟的に補充し擴大することに依つて企圖せられ、後者は超科學的に絶對或は

最高實在の追求として純粹思辨的に企圖せられたものである。けれども、斯様な實在の學としての形而上學の本質に就ては、是等の探究者自身必らずしも、哲學問題としてそれが何故に是認せられねばならぬかを理解してゐたものではない。グントやアイヌラーの如きは、認識論の論究も結局、斯様な包括的世界觀としての形而上學の體系に向ふべき基礎的準備的研究たるの意義を有するに過ぎない。(vgl. Wundt, Einleitung in die Philosophie, 2 Aufl., S. 272; Eisler, Einführung in die Erkenntnistheorie, 1907. Vortwort.)と云つて、古來哲學の中心興味を懸れる此問題を科學的に醇化せしめんとしてゐる。けれども、其様にして得られた體系の内容が如何に廣く經驗に基礎し、又其體系の構成が如何程論理的に徹底され綜合されたものとしても、猶それが指示する包括的實在は、純粹實在的なものでは有り得ないのである。換言すれば、謂ふ所の實在は認識の對象としての實在ではなく、所詮、實在概念の外に價值概念が結合して得られた對象であるとせねばならぬ。(vgl. Rickert, System der Philosophie, I. S.

138 f.) そこに於て、茲に謂ふ「實在問題」は前の認識問題との區別が明示せられると共に、科學者乃至哲學者に依つてさへ、其存立を覆へされんとした形而上學の位置が恢復せられ、世界及び人生の意味を闡明して、包括的な世界觀の學の基礎を形成する權利を確保することが出来るであらう。

さて、次ぎに来るべき第三の問題とは、價值問題である。即ち吾々が對象(實在)を認識すること以外に評價することに依つて、價值を是認又は否認すると云ふことから生ずる問題である。而して此評價或は價值判斷は、其判斷が向けられる對象の性質に屬するのみでなく、其判斷を爲すことに依つて、結局、目的(Zweck)に對する關係が明かになされることを意味する。而して此判斷が普遍妥當的價值を有するが爲めには、或根本豫想に立つことを要する。すなはち、其根本豫想の證明と規定とが、茲に第三の哲學問題としての價值問題を形成するのである。併しながら、此價值問題は其關係する對象の如何に隨つて、特殊

の價值の規範を區別することが出来る。即ち廣く普遍妥當的價值を問題とする^{と云ふ場合には、}第一の認識問題即ち認識論として論究も知的價值を中心として、真理の本質を問題とするものである。けれども、今謂ふ所の價值問題は、純粹理論的意識内容を意味せずして、實踐的價值意識に關係するものを指すのであるから、先づ第一には、吾々が吾々自ら竝に他人の行爲に關する評價の根本假定を論ずるもの、即ち道德的善の何たるかを中心とする問題として、倫理問題が生ずる。而して之れと關聯して、法理哲學、社會哲學、歴史哲學に就いての問題が論究せられる。次ぎには、是等の意欲に基き行爲に對する欲求や期待に束縛せられない價值問題の一つとして、美の問題の論究が起る。即ち價值として、眞や善以外、美の究明を中心とするものである。更に其次ぎに至つて、吾々は宗教の問題に入る。即ち之れに在つては、眞善美の各價值が各單獨に發現せられたのでなく、價值内容としては其等三者以外特殊の種類を包有しないにしても、而も一切の價值が超越的實在或は超世界的なものとの關係を包

含すると云ふ特色に於て、宗教的價値の規範を究明せんとするものである。従つて又、宗教問題に於ては、實在問題と價値問題との究極的結合が求められるとも言はれるであらう。斯くして、吾々が價値問題として論究する範圍の中には、倫理學、美學、宗教哲學等が取容れられるのであるが、而も夫等は道德、藝術、宗教を事實的經驗的に記述し説明することを意味するのではなく、道德の基礎付け、藝術の基礎付け、宗教の基礎付けを主とする所に、夫等が科學的取扱を受けた場合との相異、並びに哲學的論究としての獨自性が存する。而して其獨自性とは即ち價値を中心として究明せられることに外ならない。

吾々は大體斯様な順序を豫定して、以下其等の問題に就いての要項を叙説し、又それに關する學説を考察して、之れを内在的に批判し、開展して行かうと思ふのであるが、猶一つ、以上に添へて、歴史的にも又現代に於ても、哲學の問題として抱持せられるものに就いて一言して置かう。其一つの問題とは即ち

心理學 (Psychologie) に關するものである。或は之れを心理問題と云つても可からうし、意識問題と呼ぶことも出来るが、要とする所は、上に言つた如き認識問題も實在問題も、皆其れを取扱ふ上に於ては、人間の意識生活を基礎として居るのであるから、其基礎を成す知性や感情や意志の性質を明かにする心理學は、少くとも哲學問題の一部を成すと主張することである。けれども、吾々は今此見解を容れて、所謂心理問題又は意識問題を取立て、哲學の一問題と爲すには及ばないであらう。何故といふに、意識現象の經驗的事實、即ち其生起條件を記述する經驗的心理學は、嚮きに言つた如く、嘗て哲學的學科として認められた時代もあつたが、併しそれは學としての其性質上、當然科學の領有に移らねばならぬし、又事實、既に科學的心理學は哲學の分野から獨立したものである。従つて、經驗的科學的心理學としては、唯だ哲學に對する關係の密接なることに於て、例へば形式論理學の如きと一般な、補助學科としての位置を占めるに止るのみであり、又心理學的認識の妥當の問究は、他の特殊科學の場

合と同じく哲學に依つて基礎付けられねばならぬから、其點に於ては、反つて哲學に基かねばならないことが知られる。そこで、經驗的心理學としては既に哲學の領域にないとしたならば、夫以外に残る心理問題としては、一方では意識又は精神の本質如何を問ふものとして實在問題の中に置かれ、又他方、意識作用が知識と成るのは如何にしてであるかを問ふものとしては、認識問題の課題中に置かれるものと成る。斯様にして、吾々は心理問題又は意識問題を茲には問はないことにしようと思ふ。

仍つて、以下、吾々は第一に認識問題、第二に實在問題、而して第三に價値問題と分つて、論究しようとするのであるが、既に述べた所に依つて知られる通り、是等は夫々別個獨立の、又相互に排他的のものとして存立するのでなく、畢竟、一つの相連絡せる全體的系統の主要なる各部分と云ふことに外ならない。哲學は、最初に言つた如く、根本的統一的構成を要求する。従つて、古今の諸説は如何なる見解、原理の下に、世界人生の究極的諸問題を理解し、之れを統一的に組織しようとするかに存する。而して、そこに哲學者の System が見出されるのである。

第一編 認識問題

第一章 序 說

第一節 認識及び認識論の意義課題

認識其者を獨立の對象として論究するものを認識論 (Epistemology, or Theory of Knowledge; Erkenntnistheorie) と呼ばれるが、其認識とは此場合何を意味するか、又認識を論究すると云つても、如何に其れを論究するのか。先づ斯ういふ問題を概説せねばならない。

そこで、第一に認識とは何か、と云ふことであるが、此問題を廣い意味に於て探究するのが實に認識論其者の課題であるから、此處で認識の本質とか原理とか云ふ問題を全部的決定的に解決して了ふことは出来ない。仍つて今は唯、

認識といふ概念に對する形式的説明だけを簡單に述べて置くことにする。

さて、廣く認識と云ふ場合には色々に解釋され又使用されるであらうが、何れにしても其れは認識する主觀の作用が本を爲すといふことだけは先づ明かであらう。次いで又認識は認識されるものが無くては存し得ないのであるから、認識する主觀に對して認識される客觀の存在が自ら認識と云ふ概念の中には豫想されてゐることも論の無い所である。斯やうにして認識は主觀對客觀、別言すれば能知對所知の關係に於ける主觀の作用であると云ふことに成る。然らば其主觀の作用とは何かと云ふと、吾々が何物かを印象した場合又は漠然として未だ決定的状態に在らぬ所の經驗内容、即ち其等が何を意味するのか不分明のものを決定的に理會するに至ること、更に一步を進めて云へば、漠然不分明の状態に在る印象なり又は經驗を直接的或は間接的に既知の經驗や概念中に同化 (assimilate) して未知を知の状態に持來たし不決定を決定状態に形成することを吾々は認識と呼ぶであらう。即ち心理的意味に於ける認識が是れである。併し乍

ら此くの如き意味の認識、即ち如何なる心理的過程に由つて認識が生ずるか即ち事物が認識せられるに至るか云ふことは、認識論の問究せんとする所ではなくして、其過程を論ずることは全く心理學の研究の範圍に屬する事柄である。そこで、次ぎには右の様に未知又は不定のものを既知又は既定のものとの連絡關係の中に排置するに當つて、之れを正確とか眞理とか云ふ見地から考察し評價するもの、即ち判断の形式に於て爲すものが存在する。即ち論理的意味の認識であつて、客觀又は對象を單に規定するのではなく、其れを普遍的妥當 (allgemeingültig) に規定することである。換言すれば其規定が眞理であること、適確であること、必然であること即ち其以外には正しく規定し得ないことを要件とするもので、夫れが認識論に於て論せられる認識の意味である。更に別な言表し方を以てすれば、認識は普遍的妥當な、而して思惟必然の判断であると云ふことである。従つて單なる主觀的な意見又は臆見とは自ら別である、即ち能知者の思惟活動によるのであると共に、それが同時に個人的でなく普遍

的に、各人の必然的承認を得べきもの、一口に云へば普遍的價值を有するものでなければならぬと云ふことである。更に、其普遍妥當的判断と云ふことに就いても色々の種類があらう、例へば歴史的事實や物理的事實に關する認識の普遍的妥當性は經驗的であるが、併し經驗的には示されぬ普遍妥當的判断も存在するのである。其等に關する論議や又其等の根據如何は後の問題として、此處では兎に角認識なる意味が右の如きものであることを豫め示すだけに止めて置く。(猶認識の語義に關しては、種々な意味が唱へられて居るが、煩を避けて茲には其等を略する。)

斯様にして認識の何たるか大體知られたならば、認識論の意義、又其論究すべき課題も分明になつて來るであらう。即ち右の如き普遍的妥當の認識なるものは抑々可能であるか否うか、可能だとしても其れは絶對的のものか如何。又普遍的妥當な必然性の根據は何か、即ち如何なる制約の下に普遍妥當的な認識、即ち客觀的知識は成立するか乃至其限界は如何。——と云ふが如き問題、

是等が認識論の問究する課題である。別言すれば、認識の可能性を問ひ其根據を示し、又認識の起源を究め其主觀的及び客觀的、或は其感官的及び理性的要素を明かにし、兩者の關係を尋ねる、かくて客觀的知識の普遍的豫想及び基礎を究めて其範圍及び限界を檢察するのである。故に認識論は廣義に解すれば、認識一般の研究と云ふ意味に於て、認識の心理的、歴史的、社會的研究等をも包含するであらうが、狹義又は嚴密の意味に於ては、認識が如何にして生ずるか、又如何なる歴史的起源のものかの發生的記述的探究でなくして、認識と云ふ事實の上に立つて、其過程の分析及び其本質の價值を究めるもの、約言すれば認識批判 (Erkenntniskritik) と云ふことである。或は認識の根本原理の學であると云つても可いであらう。

かくして認識論は認識其者を對象として、其過程及び本質を吟味し、知識一般の基礎付けをなさんとするものであるから、一面其論究に對しては資料として諸々の知識の存在を豫想する。そして苟も知識が知識としての客觀性は如何

なる根據に立たねばならぬか、或は如何なる根據に由つて始めて普遍的妥當の認識、即ち客觀的知識とせられるかを論究するのである、個々の科學は其認識の普遍妥當性を假定して、夫々其特殊對象に就いて秩序的組織を求めするのであるが、之れに對して認識論は廣く知識其者を對象とする。換言すれば、認識論は「知識の知識」(Wissen vom Wissen) であり、「知識學」(Wissenschaftslehre) である。而して特殊科學は夫々其對象を有するに對し、知識學は科學其者を其探究の對象とする。即ち Wissenschaftskritik であつて、「學」其者の基礎付けを其任務となすのである。

然して、普通に謂はれる論理學は個々の科學に共通なる思惟の普遍妥當性に關する一般的形式を論究する「思惟の形式的原理の學」(キユルベ及び其見解を援用せるメッセルの言葉を籍れば、——vgl. Kuelpe, Einleitung in die Philos., 6 Aufl., S. 34; Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, SS. 3—4) であるが、是に對して、認識論は思惟の對象を其論究に於て顧慮するもの、即ちキユルベ

の言葉で云へば、「認識の材料的原理」(materiale Prinzipien der Erkenntnis)を探究するのであつて、其處に一般の論理學との相違がある譯である。(因にキユルペやメッセルは、斯く認識論と論理學とを區別すると共に、兩者を併せて之れを「知識學」と呼んでゐる。)尤も古くはヘーゲルの如きが論理學を形而上學と同一に見做したるが如く、現代に於てコーエン(Cohen)、シュニッツ(Schuppe)、グント等、論理學と認識論とを同格に見做したり同列に研究してゐるものは甚だ多い。けれども其等の場合に云ふ論理學は、形式論理學でなく思惟の内容對象を論及する「内容の論理學」(Gehalts-Logik)又は「認識論的論理學」(erkenntnistheoretische Logik)と呼ばれるべきものである。斯やうにして認識論は、科學的思惟、更に遡つては科學の生起及び其促進に親密な關係を有する前科學的又は常識的思惟とも内的な關聯を把持して、知識一般の基礎付けから進んで形而上學的認識の根據假定を批判する。そして其處に形而上學的考察との關係も見出されるのである。

そこで、認識論は其探究の自然的順序らら云へば諸々の知識の存在の上に立つて、反省的に知識の基礎を確立し批判せんとする後期の探究に屬するものであるが、其論理的次第から云へば、凡ての知識に對して知識としての基礎を確立するものであるから、其等一切の先頭に位し、基礎的に探究せらるべき性質を有するものと成るのである。斯様にして、認識論は哲學が一切の學問研究の根柢を反省するものとして、即ち學の批判として立つに當つて、先づ一次的基礎的に探究せらるべきものであるのみでなく、哲學的世界觀の樹立に先立つて、嚴重に其基礎を吟味せねばならぬ部門と成る。然して、かく認識其者の研究の先次性を最も明確に示したものは、十八世紀のカントであつた。即ち彼は形而上學が學として建設せられる前に、先づ「批判」が確立せられねばならぬとして、一切の哲學研究の基礎として認識論の位置を確立したのである。かくして認識問題を基礎的探究として提示し、其れに由つて又哲學の領域を「凡ての他の事柄に就いては無知の者達が決定的な判断を敢てする」(Prolegomena, Vorrede)

やうな場處でないことを示さんとしたのである。即ちヴァンデルバントの言葉を以てすれば、認識論を „die erste Wissenschaft” としたことは、正しくカントの不朽の功績に歸せねばならない。

第二節 認識論の歴史的經過

然らば認識論その者は如何なる研究の經過を取り來つたかと云ふに、既に上述の如く、其研究の自然的順序から見れば、諸々の知識が豊富と成つた後に反省的に知識其者の檢察攻究として生起したものであり、特に又直接的に其研究を刺戟したものは、世界に對する種々なる見解の相違又は種々なる形而上學說相互の爭議から其等に對して批判的に先づ認識能力其者の起源、本質、範圍限界に關する吟味として生じ、組織的な獨自の研究として現はれるに至つたのである。而して此意味に於て、認識論を獨立の學問として研究に着手し之れを組織的に建設したものは、英國のロック (John Locke, 1632—1704) を以て其第

一人者とする。

尤もロック以前、近世に於ては一方に於て英國のベーコン、他方に於ては佛國のデカルトが共に重要な方法的探究をなし、前者は認識論上の經驗論の先鞭を付け、後者は近代唯理論の建設をなして、認識論の研究に光明を投じた。更に遡つて歴史的に觀察すれば、古代及び中世の哲學の中にも部分的に認識論的考察が存在してゐたことを認められる。即ち最も早く、古代に於てはヘラクライトス (Herakleitos, 535—475 B. C.) や、パルメニデース (Parmenides, about 470 B. C.) 及びゼノン (Zeno, 490—430 B. C.) 等のエレア (Elea) 學派、乃至デモクリトス (Demokritos, about 460—360 B. C.) 等が感官知覺を誤れるものとし概念的思惟を眞の認識の本源となしたるが如きは既に認識問題に觸れてゐたものであつた。次いでソフィストは認識論的相對主義及び主觀主義を唱へ、反之、ソクラテースは概念を普遍妥當的な認識作用となした。プラトーン及びアリストテレースに於ても一面其形而上學說と關聯して認識論的方

法が述べられてゐる。又ストア學派はその真理の吟味に關する説に於て、エピクロス學派は其感覺的經驗論に於て共に認識論的考察に觸れてゐた。更に又希臘末期の懷疑學派と呼ばれるピルローン (Pyrrhon, 165—275 B. C.) 乃至紀元前一世紀のエネシデームス (Aenesidemus) 等の所説の如きは認識の可能に對する極端な懷疑説の主張をなしたものとして有名である。其他中世紀に於ても、アウグスティヌス (A. Augustinus, 354—430) 乃至マグヌス (Albertus Magnus, 1280)・トーマス・アクィナス (Thomas Aquinas 1227—1274)・トマス・スコトス (Duns Scotus, 1274—1308)・ウィリアム・オッカム (William Occam, 1348) 等は真理の問題などに關する探究に於て認識論の發展を刺戟した。そして他面に於ては又所謂「普遍」(Universalia) の實在に關する論争がスコラ哲學に於て其中心興味を成してゐたことを吾々は見出すであらう。

斯やうにして認識論的考察は既に希臘以來色々の形相の下に論議せられ、又促進せられて來たのであるが、ロックは是れを形而上學批判即ち過現に亘つて

種々の形而上學的争議は畢竟人間の認識能力其者に對する研究の缺如せるに由來するものであるとして、先づ基本的知識其者を明かにすることを要するといふ自覺の上に立つて、獨立の學問的研究としての認識論の建設をなした。即ち彼は、「人間知識の本源、確實性及び範圍、並びに信仰、意見及び承認の根據及び程度の研究」(to inquire into the original, certainty, and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion, and assent, —Locke, *An essay concerning Human Understanding*, 1665. Book I. chapt. 1. Introduction, § 2) を爲さねばならぬとしたのである。ロック自身の認識説が如何なる主張のものであつたかは後に述べることにして、兎に角彼によつて嚴密なる認識論の建設が成されて以來、認識研究及び其れに關する論議は著しく顯著に成つて來た。即ち彼以後に於て、ライブニッツ、バークレー (Berkeley, 1685—1753)・コンヂャック (Condillac, 1715—1780)・エーム等の研究は、何れも認識論の大成を促したのである。其他リード (Reid, 1710—1796)・ボタニー

(Beattie, 1735—1803) などのスコットランド學派 (Scottish school) や、テテン
ス (Tetens) ランゼルト (Lambert, 1728—1779) 等の如きも亦カントに先立つ
て、認識問題を論究した人々である。

然してカントに及んで、認識論は愈々其特殊の領域と独自の位置とを鮮明す
るようになつた。即ち彼は形而上學の批判と云ふロックの意圖を一層嚴重にし
たと共に、他面ヒュームに含れてゐた批判的精神から「獨斷の微睡」を醒ま
されて、「未だ曾て何人も考へたことの無い」新しい學問としての批判論 (Kri-
tizismus) を建設したのである。彼の「純粹理性批判」(Kritik der reinen Vernunft,
1781) は、即ち眞の認識の基礎本源を探究して形而上學の可能性の問題を論究
したのである。而して彼に於ては、認識論は其本質に於て認識の批判、即ち認
識の心理學的説明ではなくして其論理的分析及び評價を意味する。彼の言葉を
以てすれば、「一切の經驗に依屬せずに要求し得る所の全ての認識に關する理性
能力一般の批判であつて、従つて又形而上學一般の可能及び不可能を確定し、

其源泉並びに範圍限界を凡て原理から決定することである。」(Kritik des Vern-
unftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig
von aller Erfahrung, streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder
Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt and die Bestimmung sowohl der
Quellen, als des Umanages und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.—
Kritik der reinen Vernunft, 1. Aufl., Vorrede S. 5) 即ち又是れがカントの言ふ
「批判」といふことの本然の意味を爲すものであつた。

斯やうにして、カントは認識論の意義及び本質を明かにし、又一切の學問的
研究の基礎として一次的に論究せらるべきものとしたのであつて、是等に由つ
て益々認識論研究が促進せられるに至る礎地を築いたものである。尤もカント
以後一面に於て斯様な認識批判としての認識論の研究に對して疑義或は其不必
要を唱へる者もあつた。即ち之れを前きにしては、ヘーゲルやロツツエの反對
説の如き、又現今に於てはカント哲學を心理學的に解明せんとしたフリース

(Fries) アンペルト (Äpelt) の學系に屬するネルソン (Leonard Nelson) 等の認識論成立不可能論者の如きである。ヘーゲルは其「哲學的諸科學集成」(Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss, 1819. § 10) に於て、„Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungeremmt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage.“ と云ふ有名な認識論に對する批難を擧げた。又ロツツエも同様に、批判的事業を徒らに刀を磨するに過ぎないものとした。更に現代のネルソンは其「認識論の不可能」(Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, 1911) に於て、「認識の可能は問題ではなくて事實である」(S. 17)、然して「ヒューム、カントの問題は唯心理學に依つてのみ、即ち內的經驗の學によつて解明せられ得るのである」(S. 15) と言つて居る。(次節の「心理主義」の件参照) 斯やうに一部に於ては認識論研究其者に對する反駁も存在するが、大勢に於て認識論研究は漸次明確性を増して促進せられてゐるのである。

すなはち、カント以後フィヒテ、シェリング及び右のヘーゲルの如き獨逸觀念論の哲學者が認識問題の論議を超越して、形而上學的思辨に入り、次いで又種々の議論が簇生するに至つた處から、十九世紀の後半、別しては其六〇年代に於て、リーブマン等を先頭として「カントに復歸」する思潮を生じて以來、認識論研究は愈々熾んに成つて來たのである。そして其等の中に於ては、認識論を以て嚴密な意味に於ける唯一の哲學的研究と爲すやうな傾向も存在する。又認識論研究が普及し、其れに對する興味が著しく成つて來たと共に、必ずしもカントの方法にのみ依らぬ別箇の見地から之れを究めんとするものも生起してゐる。斯やうにして様々の立場なり見解は存在するが、何れにもせよ、認識論研究と云ふことが、哲學研究の全部ではなくとも、尠くとも其重要な基礎的論究或は部門と見做されてゐることは、寧ろ現代哲學界の大勢と云つて可い。そこで、大體右の如き認識論の歴史的經過に次いで、認識論研究に對する諸の見地に關して、其重なる主張を一瞥しよう。

第三節 認識論の立場

認識論は上述の如く歴史的に見れば希臘哲學已來種々なる形相の下に考察され來つたものであるから、従つて其立脚地、方法に就ても様々の見解が存して、之れを一樣に規定することは出來ない。更に其等多くの人々の場合に就て仔細に檢察すれば、各個特異の立場、主張が窺はれるのであつて、之れを或る形式の下に要約して了ふことも容易でなく、且つ其等種々の見解を一々詳論せんとすることは、今吾々の目的とする所でもない。乍併、其等種々なる見地の中から、其最も著しき傾向として、吾々は凡之れを次ぎの如き三個の立場に分けて見ることが出来るであらうと思ふ。

謂ゆる三個の立場とは、第一には唯理的形而上學的立場 (Rationalistic-meta-physical standpoint)、第二には經驗的生物學的立場 (Empirical-biological standpoint)、而して第三には批判的先驗的立場 (Critical-transcendental standpoint) とも呼

ばるべきもの、是れである。然して、是等三様の立場は、更に之れを廣く哲學的立脚地として、諸々の哲學的問題に對する見解の基準をなすものとも見做すことが出来るであらう。従つて此處では是等の立場が認識問題に對して抱く見解だけに考察を局つて見ることにせねばならない。更に認識問題に對しても、是等各々の名を以て包括する立場の中には、尙種々なる小傾向が存在し、又特異の見解が窺はれることは勿論であるが、其一々に就て巨細に見ることは、暫らく之れを措いて、こゝでは唯、是等の名に依つて區別せられる立場に就て其主要なる見解だけを述べることに止める。

そこで、先づ第一の唯理的形而上學的立場とは如何なるものであるかと云ふに、認識を理性の生得的な能力と見做すことを其一つの特徴とする。即ち眞正確實な認識の根據を本有の理性の機能に基かきしめるのである。換言すれば吾々が普遍的妥當な認識をなし得るのは、先天的に吾々が具有する理性に依つてゝあるとなす。従つて認識は此本有の理性に訴へて之れを獲得することが出来る

のであつて、理性已外の機能例へば感官知覺の知らしめる所は、屢々虚妄であり欺瞞であるが、理性による認識は普遍的必然的に確實であり、妥當であるとなすものである。次に、唯理的形而上學的立場は眞正確實な認識を可能ならしめる本有生得な能力の基礎を、超越的に由來するとなすことを第二の特色とする。即ち、プラトーンの想起説 (*anamnēsis*; *Wiedererinnerung*; *Reminiscence*) の如き、降つてはアウグスティヌス (*Augustinus*)、マルブランシ (*Malebranche*, 1638—1715) 等に於けるが如き、認識の起源の説は、理性能力に對して一種の超越的神祕的性質を附與したものであつて、理性的思惟を以て一種の精神的官能 (*geistiger Sinn*)、又は超感官的知覺機官 (*übersinnliche Wahrnehmungsorgan*) と見做さんとして居るものである。換言すれば、理性の認識能力は、前生の經驗に依るもの、或は吾々の精神に斯かる能力を賦與したものを神となすが如きものである。唯理的形而上學的立場の特色の第三とすべきものは、第二の特色と關聯して容易に推知し得られるであらう如く、斯様な理性の認識能力は吾々を

形而上的存在に導くといふことである。即ち理性的思惟に依つて、吾々は超越的形而上的の實在を認識することが許される。かくて唯理的形而上學的立場は認識を本有の理性、超越的起源の能力に依るものとすると共に、形而上學的思辨に入らしめる立場である。

次に第二の經驗的生物学の立場と呼ぶものに於ても、第一の立場と同様に種々なる小傾向を區別し得るであらうが、其根本的見解を表す特色の一として、又特に前の立場に對して、認識を経験的發生に依るものとなすことを擧げねばならない。即ち前の立場のものが主張するやうに、認識は本有生得の理性の思惟に依つて生出するものでなく、實に經驗に依存せるものである。少くとも確實なる認識は經驗によつて形成され、又之れに基いて産出されたものである。従つて次ぎには此立場は、殆んど其當然の見解として、認識論に對して心理學的解明を提唱せんとするものである。更に第三の特色としては、認識の發達生長の原則を生物學的基礎に規定することである。換言すれば認識の起源及び機能を生物

學的根據、即ち生命保存、外界順應と云ふが如き原理に由來するものとし、又之れに適順して發展するものとなすのである。然して現今、斯やうな立場は、心理主義 (Psychologismus)、及び生物主義 (Biologismus) と呼ばれて、他方に於ける反心理主義 (Antipsychologismus)、或は論理主義 (Logismus) と呼ばれるものと相對峙して、爭議の盛んなるを見る所のものである。仍つて、吾々は、其所謂心理主義乃至生物主義と呼ばれるもの、主張に就て、少しく此處に述べねばならない。

○現今心理主義と稱せられるものに就ては、仔細に見れば種々なる主張があつて、一様に斯々のものが心理主義であると嚴密に規定する事も出来ねば又、本來心理主義なるものを説かんが爲めの心理主義でもなく、主義イデオロギアと呼ばれるもの、多くの場合に於けると同様に、反省的に觀察して其主張の要旨から主義イデオロギアの名を冠するのであつて、従つて吾々が心理主義者と呼ぶ人々に於て、必らずしも其全てが同じ嚴密性を以て其見地を規定してゐる譯ではない。そこで、今心理主義其者が如何なる主張を爲すかと云ふことに就ても、詳密に考察すれば甚だ多岐に亘るのであるから、此處には其主張の本質的部分だけを極く簡単に述べることに止める。で、先づ心理主義の主張の一として、認識論は心理學と同様に精神的出來事及び精神的形象を取扱ふものであるから、畢竟心理學の一部又は其應用に過ぎないとなすことである。例へばハイマンズ (Heymans, Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 1906) の如きは、認識論は經驗的に探究せらるべき「思惟の心理學」(Psychologie des Denkens) であるとなして居る。従つて次ぎには、認識論は心理學の方法以外の方法を有することを得ず、所謂「批判」と云ふことも心理學的方法の應用に外ならぬもので、心理學の領域を侵犯するものではないとする。そこで心理主義は認識の形式の論理的起源を、其心理的發生及び發展と同様に考へるのであつて、認識過程及び認識手段の有様性質を、心理學的要素又は生物學的要素から理解せんとする、約言すれば、生活主體の心理的體制 (psychic organization) から之れを理解せんとするのである。

斯やうにして、多くの學者間に唱へられ、又論議されて居る心理主義なるも

のは、種々の主張が含まれてゐるにせよ、認識論上の立場としては以上の如きことを其根本要旨となすのであつて、従つて認識論を以て認識作用及び其結果の記述、分析及び發生的由來を尋究するものとなして、其尋究に於ては、心理學的方法によるべきことを説くものである。併しながら、更に其主張を検すれば所謂心理學的方法なるものは、論理的思惟及び其法則をも自然的法則、心理的體制の發展したる産物と見做すものであつて、従つて心理主義者は、感覺論者でもあることが出来れば、唯理論者であることも出来る。唯心理主義共通の確信、原則は要するに認識其者の方法を「經驗的」、即ち認識を内的經驗より汲取らんとすることである。而して其認識の發達を、生物學的起源乃至進化の理法から觀察せんとする見地を特に主張する場合、之れを生物主義と呼ばれる。仍つて見れば、所謂心理主義、生物主義乃至是等と相似たる諸見解は、結局吾々の謂ふ「經驗的生物學的立場」と呼ぶものに歸趣する。認識論の創設者であつたロックは、今日の觀察に於て見れば、當然此立場（特に經驗的、心理的立場）に

屬するものであつた。猶ロック以來乃至現代に於ける主なる心理主義者を挙げれば、ヒューム、フリース、バークレー、ベネケ、ミル (J. S. Mill)、ホルヴッツ (Horwicz)、アヴェナリウス (Avenarius)、マッハ、リップス、シュンプフ (Stumpf)、ハイマンズ、ブレンタノー (Brentano)、マイノング、ゴンペルツ (Gonperz)、ヨードル (Jodl) 等、其他イエルサレムの如きも心理的生物學的見地の熱心な代辨者である。又英米のプラグマティズムの人々、即ちジェームズ (W. James)、シラー (E. S. Schiller) 等も心理主義、生物主義の代表者と見做さねばならない。

さて、然らば吾々の謂ふ第三の批判的先驗的立場とは如何なるものかと云ふに、先づ認識の超越的形而上學的基礎に立つ見解を排し、反つて形而上學的認識の可能なりや否やを問題とすることに於て第一の立場と相違し、又認識論を経験的發生的記述と區別すること、及び認識論の方法を心理學の夫れから區別することに於て第二の立場とも相反的の見地に立つものである。即ち第二の立場が心理主義であるならば、之れは明かに反心理主義である。認識論は心理學

でもなければ、其應用でもなく、又之れを基礎として出發するものでもない。認識論は認識成素の内容及び妥當價値を判斷する所の批判的檢察であつて、從つて心理的發生的方法に代はるに、論理的特に先驗的方法 (die transzendentale Methode) を以てすべきことを説くのである。然して所謂「先驗的」とは此方法の創唱者たるカントによれば、„nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, transzendentale (d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder der Gebrauch derselben a priori) heissen müsse.“ (Kritik der reinen Vernunft, S. 80) といふことである。又リーニ (Riehl) の言葉を以てすれば、„Transzendental ist die Erklärung, wie sich Begriffe oder Sätze a priori auf Gegenstände beziehen können, wie sie a priori und doch von Objekten gelten sollen.“ (Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, S. 115) といふことである。即ち認識論の探究は個人的自我、意識又は其心理的體制から進むべきでなく、反つて是等は夫

自身既に認識の對象と成るものである。換言すれば心理學は認識論の法則を豫想せるもの、即ち認識論に依存せることを此立場は主張するのである。然して此立場は確實なる認識が經驗的心理的に究明せられるものでないとする點に於ては、第一の立場と通するものであるが、併し乍ら後者と異つて、其確實性の本據は超越的由來のものでなくして、認識能力(理性)夫自身から、又其純粹論理的活動から産出するものとなすのである。而して其先驗的方法に於て認識論は科學の根本概念、根本原則を演繹し、是定せんとするのである。

斯やうな批判的先驗的立場は、カント以來、そしてカントに其考へ方の淵源を置く人々の執つてゐる見解である。此立場を力説し特に認識論の立場としての論理的先驗的方法を説く者の中で、コーエンの如きは所謂論理主義者の尤なるものであつて、認識論 (彼は前に述べた如く認識論を論理學と同格としてゐる) は純粹先驗的に究めらるべきもの、又科學的思惟の根本形象は純粹思惟より構成せられるとなし、カントが「思惟」に先行するものとして「直觀」を立てた

ことを非議して、思惟を本始的のもの、創造的のもの即ち存在を夫自身から産出するもの、従つて認識は思惟であり、論理であつて、認識の對象とは論理の過程中に確定せられるものであるとする。(vgl. Cohen, System der Philosophie. I: Logik des reinen Erkennens. 1902, S. 11f.) 又フッサール(Husserl)の如きも、別な方法に於て論理學と心理學とを截別する論理主義の主唱者である。彼によれば論理的思惟法則は自然法則でなく、即ち單なる思惟活動の法則でなく、思惟内容の法則である、即ち「理想法則」(Idealgesetze)である。従つて認識の對象たる真理の王國は理想的妥當の王國であつて、其法則は真理の認識が如何なる意識的生成の作用によるかと云ふ事とは全く無關係に、先驗的に探究せられねばならない。従つて Realgesetze を以て取扱ふ心理學と Idealgesetze を以て取扱ふ論理學とは別個の探究であるとして居る。(Logische Untersuchungen, I, 8 ff., 12 ff., 59 ff., 68) コーエン、フッサールの外、フィシアー、リーブマン、ヰインデルバント、リッケルト、ナトルプ、ミュンスターベルヒ、キンケル、カッ

シラー、フォーレンダー(Vorländer)、キルペ、リール等も亦反心理主義の立場に在るものである。

さて、上來述べたやうな三つの立場に就て其孰れが認識論の立脚地として又考察法として妥當であるか、然して又吾々が以下の論究に於て依據せんとするものは是等の孰れに準由すべきかを簡単に附言しよう。

吾々は既に第一節に於て、認識論は單なる認識の心理的過程、説明的記述ではなく、認識の真理内容實在内容に關する論究であることを明かした。即ち認識の事實の上に立つて、認識の真理は如何なる根據に於て是定せられるか、其根本問題であり、認識の事實過程の記述説明とは別な、根本法則の妥當性及び根本概念の認識價值の問究が、認識批判の學としての認識論の主要課題である。換言すれば、カントの云ふが如く、認識の *quaestio juris* を問ふと云ふことで

ある。従つて認識論の本質を斯く規定することから、以上の三個の立場を顧れば、第三の批判的先驗的立場と云ふものが、最も妥當なる認識論の立脚地であることは自ら明かであらう。勿論、此に所謂批判先驗的立場と呼ぶものの中に、種々の小傾向があり、又此立場に屬する人々の中にも各個特異の關心とする所があつて其等を悉く一樣に見做すことは不可能であるが、併し乍ら大體に於て此立場の創始者たるカントに淵源する探究方法の精神を是認し、之れを遂行せんとする所に此立場の本流が存すると見てよいであらう。然らば、第一及び第二の立場は全然否認せらるべきか、或は若し其等の立場の中に、認識問題の探究に對して尊重すべき見解が存在するとせば、夫れは如何な點であり如何なる意義に於てあるかを次ぎに考察しよう。

先づ、第一の立場に就て見るに、此立場が主要の關心とする所は、結局形而上學的興味である。即ち本有生得な理性によつて吾々は形而上的存在、又事實の究極本質(本體)を認識することが出來るとなすのである。認識論が哲學的部門であり、又認識論が哲學の全部でないとすれば、其論究は進んで形而上學的問題に向けられねばならぬことは勿論である。併しながら、それは獨斷的に、即ち其認識の可能なりや否やを先づ吟味することなくして企圖せらるべきでない。而して其點の省察を缺くことに於て、此第一の立場は嚴密な認識論的見地に在るものとは云へない。且つ又歴史的に此立場を代表する人々も嚴密な認識論的探究の自覺に於て提説したのでもない。従つて吾々が右の如き立場を主要なる立場の一つを表はす傾向として挙げた所以は、かくの如き理性の全能に立脚する見解は、一面哲學史上プラトーン以來傳承せられた傳統の見地を示すものであること、即ちラッセルの言葉を以てすれば、哲學上の“classical tradition”に屬する考へ方であると云ふことが其一つの理由である。併し乍ら單なる古典的傳統のものと云ふ以外、又此立場の認識論上の寄與と見做すべき點として吾々は此立場が認識の眞理問題の探究に指を染め、そして本質的な概念の萌芽を培つてゐるといふことを認めねばならない。従つてプラトーンの説の如きも今

日批判的見地から考察する時、其形而上學說の中には畏敬すべき新しい光の源を求め得られる。ナトルプの「プラトローのイデー説」(Natorp, Platos Ideenlehre. 1903)の如きは、斯やうな解明に對する現代の文献の一つであらう。

次に第二の經驗的生物學的立場に關しては如何。吾々は此立場に包含せられる心理主義に就ては、前に述べた如く心理學の方法立場が其儘認識論に襲用せらるべきでないことを反復しなければならぬ。要するに心理學は精神現象の事實及び法則の學であつて、嚴に經驗的なる特殊科學の一つである。反之、認識論は哲學の一部分として、既に特殊でなく普遍的な探究でなければならぬ。又心理學は純乎記述的な説明學で、其取扱ふ所に就て毫も價值判斷を加へない。ミュンスターベルヒも言つてゐる通り、聖賢の心理状態も狂愚の其れも心理學は一樣の興味を以て記述するものである。即ち其心理状態の確實性、安常性は心理學の探究として問究已外の事項である、そこで心理學は知覺過程を説明すると同一の態度に於て、錯覺や幻覺を説明する。即ち心理學は認識の眞

理内容、實在内容を批判的價值的に論究する認識論と、學としての性質を異にする。別言すれば心理學が説明學なるに對して、認識論は究極の意味に於ては規範學(die normativ Wissenschaft)たるの性質を有つてゐる。即ち認識の要素を認識の目的及び理想から評價するもので、又認識要素を認識手段と觀る。そこに認識論が經驗的心理的方法と異つた合目的々方法(teleologische Methode)を使用すると云ふことが言はれる。

斯様にして認識論の立場として經驗的心理學的方法是不適當であると云はねばならぬ。乍併、認識論は既に述べたるが如く、認識の事實の上に立つて之れを批判するものである以上、認識の心理的事實を全く無視することは出来まい。全ての科學が全く孤立的に整齊せられ得ないと同様に認識論も亦、特殊科學の概念と全く没交渉ではあり得ない。即ち認識に就ての心理的作用の持分を全然無視することは出来ない。如何なる反心理主義者も認識の源泉を認識主觀の中に經驗するものであるから、其意味に於ては絶對的な反心理主義はあり

得ないとも云へよう。次ぎに又生物學的根據に立つ見解に就ても同じことが言はれるであらうと思はれる。生物學は其自身亦一個の特殊科學である。故に其科學の原理が其儘哲學の原理とは云へない。併し心理學的にせよ生物學的にせよ、特に又後者による見地が認識の發生的探究、生存的意義の闡明に光被することは甚だ大である。廣義に於ける認識研究としては、勿論是等の探究が其重要な一部分を占めることは當然である。イエルサレムが認識問題を分つて、認識批判 (Erkenntniskritik) と認識論 (Erkenntnistheorie) とに區別して、前者は認識の可能性及び範圍を問究し、後者は認識の可能性を豫想して人間知識の起源及び發展を攻究するものとなして居る (Der kritische Idealismus und die reine Logik, S. 21; Einleitung in die Philosophie, S. 73) ことは、彼の如き心理主義生物主義の代表者が認識批判と云ふ論理的問題を尙決して無視してゐないことを示すものであると共に、批判と事實との問題を明かに區別してゐるものである。吾々は彼が其論著に於て究極的に力説してゐる認識の發生的研究が認識論に於

て決して看却すべきでないことを承認するが、併し乍ら上來述べた如く、嚴密の意味に於ける認識論は言葉の上を以て云へば、却つて彼の用法と逆に、認識の事實的起源及び發展を指さずして、認識の批判を意味する。そして認識の事實的分析起源の探究は、リールも峻別してゐる通り (Riehl, Der Philosophische Kritizismus)、認識論からは本質的に分たれねばならないと思ふ。

吾々は極端な反心理主義の主張に對しては、フォルケルト (Volkelt)、ヘンディング (Höfding)、ヴント等の如き折衷的調和的態度の人々が云へるが如く、認識論研究に對して心理學が全く無意義のものでなく、且つ又全く別個の結果に歸着すべきもなく、更に是等の人々の言へるが如く、事實問題即ち精神的對象として、先づ認識の心理的分析の研究の必要であることも承認することが出来る。(ヴントは認識の論理的意義を吟味する前に、心理的分析から出發すべきものとしてゐる、—Einleitung in die Philosophie, S. 82; 猶前記の人々の次ぎの書参照、Volkelt, Erfahrung und Denken; Höfding, Philosophische Probleme, etc.)

而して又廣く經驗的生物學的立場が認識論の研究に對して光被し、認識論研究其者を刺戟したこと、従つて又心理學生物學が形式論理學等と共に認識論に密接なる特殊の補助學科たることを承認せねばならない。併し乍ら、心理主義者と呼ばるゝ人々も猶承認してゐる通り、認識論的研究其者は經驗的心理學的乃至生物學的研究と相異つた概念、別個の問題であらねばならない。仍つて嚴密な又究竟の意味に於ける認識論の立場、方法は批判的先驗的に規定せられねばならないことは當然であらうと思はれる。

第二章 認識の可能性の問題

認識の可能性 (Erkenntnismöglichkeit; Possibility of knowledge) の問題は、認識論の出發點を爲すものと云つて可い。即ち普遍的妥當な認識、言葉を換へれば眞の知識、客觀的知識は可能なりやと云ふ問題が是れであつて、斯くの如き問題は、無反省的な素朴な人々の間に於ては全く存在しない、従つて彼等に在つては、知識と憶見乃至信念とが屢々一致してゐることを見出すのである。然して科學に就て見ても、其研究の遂行に於て此問題に對する反省は、同様に度外されてゐる。即ち科學は認識其者の可能を豫想してゐるものであり、更に認識の可能性に關する問題の解決如何に關らず其れに前立つて、其研究を進めてゐるのである。其處に、認識論が既に述べたやうに *selbstbewusstes Wissen* として、科學的研究との相違が存し、又諸科學を材料として其基礎付けを夫自身の課題とすると云ふ任務が知られて來る譯である。

斯やうにして、廣い意味に於ては認識の可能性の問題は認識論其者の全課題とも云へる。併し狭い意味に解すれば、認識問題全體の中心概念たる認識の「真理」(Wahrheit; Truth)に對する反省の問題であると言はねばならない。即ち先づ眞の知識は有り得る乎、確實な知識は存在する乎と云ふことに出發して、眞正確實な客觀的知識の根據、範圍、限界の問題を喚起して來るものである。而して其意味に於て、認識可能に關する問題は、認識に對する疑惑 (Zweifel; Doubt)、即ち懷疑的態度に依つて眞の目醒めを爲すものと云はねばならないが、吾々は夫れに前立つて先づ、斯様な目醒め以前の態度、換言すれば認識能力其者に對して、何等反省吟味を加へぬところの初次的階梯を一瞥しよう。

第一節 獨斷論

其謂ゆる初次的階梯とは即ち獨斷論 (Dogmatismus) と呼ばれるものである。然して此名辭は一般的通俗的に使用せられて確證なしに氣隨な論斷を爲すが如

きものを指したり、又素朴的な哲學的態度、無批判的に超感性的存在を確説するが如き宗教的態度をも呼ぶに冠せられるのであるが、認識論的に用ゐられる場合には、主としてカントの楷定した意味に於て解されねばならぬ。即ち何等夫自身に對して反省吟味を加へること無く認識の普遍的妥當を確信し、又認識能力に何等限界を認めることなく、進んで形而上的認識の可能を假定し、經驗的認識と超經驗的認識との分界を區別せぬ立場を稱するのである。カントの言葉を以てすれば、„das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vo. angehende Kritik ihres eigenen Vermögens“ K. d. r. V., 2 Aufl. Vorrede XXXV. が是である。

そこで獨斷論に於ては、世界は吾々の感官知覺の示す通りに存在するとなし、或は又吾々が概念的に思惟する通りに構成されてゐると主張する。前者は即ち感官知覺の獨斷論 (Dogmatismus des sinnlichen Wahrnehmens) と呼ばるゝこともであり、後者は概念的思惟の獨斷論 (Dogmatismus des begrifflichen Denkens) とも名付け得る。總じて、プレサキエンタイプイッツ前科學的な心意は知覺的獨斷論に支配されてゐる。

ると云つて可い。即ち吾々の表象は實在の模寫 (Copy; Abbild) であるとする幼稚な世界観は是れから生ずる。(後段 Der naive Realismus の件り参照。)又哲學上に於ても、例へば十八世紀乃至十九世紀の唯物論者 (Lametrie, d' Holbach, Vogt, Büchner, etc.) 等が、感官知覺の根本性質を深く究めることなく、之れによつて實在を把握せんとしたるが如きも、同様獨斷論の立場のものと言はれる。更に又、單なる概念的な純粹思惟を以て、超經驗的實在性を形而上的に設定せんとした哲學、例へばデカルト、スピノーザ、ライブニッツ、ゾルフ等近世初頭の唯理論者の態度も、其限りに於ては亦概念的獨斷論とせられるであらう。

要するに、獨斷論は無制限に眞なる、確實なる認識の可能、従つて又超感覺的なものに對する認識の可能をも確信するものであつて、何等夫自身に反省批判を下すことなく、絶對的認識の妥當、眞理を承認する立場である。嚴密に云つて認識の可能性に對する考察、眞理に對する反省は未だ此立場には存在しない。従つて、それは認識論的考察以前のものであり、カントの「批判」以來、哲學的態度として完く其存在を破壊せられたものである。然して認識の可能の問題に關して、之れと正反對の主張に立つものは次ぎの懷疑論 (Skeptizismus) である。

第二節 懷疑論

獨斷論が絶對的に確實なる認識の可能を主張するに反して、懷疑論は認識能力に對して疑惑をなす態度、即ち眞に確實なる客觀的知識の可能を否定する立場を意味する。

懷疑論者は吾々の感官知覺及び概念的思惟が誤謬を示すこと、或は又世界に對する諸々の見解の間に相互に矛盾があり、爭議が存在するところから、眞に確實なる認識の可能を疑ひ、吾々は實在其者の眞相を捕捉することを得ず、従つて又普遍的妥當な認識は存在しないとするものである。然して一つの事柄に就て、之れを肯定する論據と、同時に之れを否定する論據との並存から、其れ

に對する決定的解答を不可能なりとし、唯僅かに吾々は個々の經驗の反復等によつて、吾々に現はれた事物の有様又は事物に關する極め方が可能であるに過ぎないとする。従つて、絶對的確實の認識は之れを斷念して、唯反復された經驗の教示によつて確しかさの程度の多少のみを認めんとする時には蓋然論 (Probabilismus) と呼ばれる。

斯く、懷疑論は絶對的、普遍的眞理の認識を否定する。乃ち吾々が言ひ得る所は、「开は何々なり」と云ふことでなくして、「开は(自分或は他の者に)然か見える」と云ふことに過ぎない。何者、事物に關する認識は個々の主體に現はれたもの、又個々の主體との關係に於てのみ存在するものであつて、絶對的に確實なる知識、絶對的に眞理なる判断はないとするのである。そこで、懷疑論の内容には認識に對する疑惑を表はす意味に於ける主觀主義 (Subjektivismus) 及び相對主義 (Relativismus) が其主要な論據として擧げられる。即ち前者によれば、認識は主觀的意義を有するに過ぎず、吾々の感官知覺の如きは常に動搖不

確定のものであるとする。又概念的思惟や推論の如きも毎に或る前提に立脚せるものであつて、其論證は無窮に連續して、決定的な結論を得ることが出来ないとするのである。次に後者の立場から見れば、凡て吾々の認識は特殊の時に處に依存し、又認識する特殊の主體と認識される特殊の客體との關係に依るのであつて、従つて其結果は單に相對的意義價值を有するに過ぎないとなすのである。(古代に於ける懷疑家が其論據即ち認識可能に對する反證として擧げた所のもの——例へばエネシデームス等に見られる——は畢竟斯くの如き論旨を布衍したものであつた。)斯やうにして、眞理に對しては決して普遍的標準とすべきものなく、従つて何等客觀的主張を爲さず、寧ろ諸々の爭議の渦中から超越して、認識を斷念することが心的平靜を保つ勝道であり、處生の要諦であると爲すのが特に古代懷疑論(ピルローン等)の實踐的動機をなしたものである。懷疑論は疑惑の範圍及び程度に従つて種々なる形相を區別することが出来るであらう。即ち其範圍に關して言へば、全ての認識に涉つて其可能性を拒絶せ

んとする普遍的懷疑論 (der universale Skeptizismus) と、特殊の認識或は價值に就て疑惑する部分的懷疑論 (der partielle Skeptizismus) —— 例へば宗教的懷疑論、倫理的懷疑論等の如き——とを分つことが出来る。又其程度の上から見れば、絶對的懷疑論 (der radikale—extreme, absolute—Skeptizismus) と溫和的懷疑論 (der gemässigte Skeptizismus) とが區別せられる。

懷疑論の見解の最も古き存在は、紀元數世紀以前に見出されるであらう。即ちクセノファネス (Xenophanes, 570—470 B. C.)、デモクリトス等の説の中にも既に部分的な所在を示し、又詭辯學派の多くは此傾向を具へてゐた。例へばゾルギアス (Gorgias, 483—375 B. C.) は真理の存在、認識を疑つて虚無論 (或は絶對的懷疑論 Nihilismus) の傾向を示し、プロタゴラス (Protagoras, 480—410 B. C.) は其有名な Πάντων κοινῆται μέτρον ἔσθ' ἄριστον —— 「人間が萬物の尺度」——なる命題に於て、既に認識論的相對主義の根本則を言表はしてゐるものと見られる。併し極端なる懷疑論の代表的提唱者としては、先づエリス (Eliis) のピ

ルローン (Pyrrhon, 365—275 B. C.) を挙げねばならない。而して其系統は廣く「ピルローン主義」(Pyrrhonismus) として絶對的懷疑思想の典型的なものを表はすものとして知られてゐる。彼は前に述べた如く、形而上的諸説の區々相争へる所から平靜なる生活の爲めには懷疑論が實踐的に有益であり、何等積極的斷定をなさぬ所に幸福が存すると考へたのである。(猶ピルローン以前、穩和なる懷疑論はアカデミー派の中にも存在してゐた。) ピルローン派に屬する懷疑家は當時尠くなかつたが、ピルローン以後、紀元前一世紀のエネシデームス (Aenesidemus) 及び紀元二世紀に於けるセクタス・エンピリカス (Sextus Empiricus) 等と共に、懷疑論に對する興味は其絶頂に達し、そして一面の理由として、希臘に於ける思辨を尙び修辭を弄するの風は、彼等をして認識の可能性に對する種種なる反證 („skeptische Tropen“) を提示せしめた。所謂エネシデームスの「懷疑十個條」として列擧せられたもの、如きは則ち其著しき一例である。

中世紀以後近世に於ては、古代に見られたやうな絶對的懷疑論は存在しない。

古代に懷疑論の盛んに行はれたのは、右の如き辯證に對する愛好が一半の誘因をなしたと共に、科學的知識の未發達が他半の理由であつたと考へられる。そこで近世期に至つては、最早往時の如き極端な絶對的懷疑論は無くなつたのであるが、併し、部分的或は方法論的に使用せられた懷疑論の見解は、猶屢々其存在を観ることが出来る。即ちデカルトが其哲學的構成の於て確固たる一點を把む爲めに一切を疑つた「方法論的疑惑」(doute méthodique)の如き、又十六、七世紀に於てモンテーヌ(Montaigne, 1533—1592)・シャルロン(Charron, 1541—1633)・ブーエ(Bayle, 1647—1705)等が宗教的・道德的生活に對して原理論的に(即ち理論的認識の範圍に對して疑惑し、乃至理性の僭越なる要求を排して宗教的信仰の位置を確保せんとするもの)懷疑的考究をなしたるが如き、更に又ヒューム等の如きは形而上学的本體の存在を否定することに於て、形而上學的懷疑論(metaphysischer Skeptizismus)とも呼ばるべきものであつた。猶最近代的思想家の中に於て、ニーチェ(Nietzsche, 1844—1900)の如きも新しき懷疑家であると

云ふことが出来る。即ち彼は眞理は何等理論的價值を有するものでなく、判斷の生存的機能を表すもの、換言すれば生物學的效用性に基くとして、眞理の主觀性を主張した。そこに彼と後に述べるプラグマティズムの主張との相似が見出されるであらう。従つて又、メッセルの云へるが如く、プラグマティズムが近代の扮装を爲した懷疑論と考へられる意味も存するのである。(Messier, Einführung in die Erkenntnistheorie, S. 9 f.)是等の外、猶部分的、方法的に表明せられて懷疑論の見解、特に又懷疑論の意味を含む主觀主義、相對主義の説に至つては、多くの人々の説の中に見出されるであらうが、こゝには以上著明な數例を擧げるに止めよう。

さて、懷疑論が認識の可能性の問題に示した所は何か。まづ懷疑論が認識的考察にとつて其最初の不可缺の階梯を爲すものとして意義を有することは明かであらう。何となれば、認識即ち眞に確實な客觀的知識の絶對的可能を、直覺的本能的に信奉する獨斷論には未だ認識の可能性其者が問題として省察せられ

て居らない。可能を問題とすることは、先づ可能を疑惑することに始まる。更に一切の哲學的考察が同様の歷程を経由することは、「懷疑は哲學の母」と云ふ言葉が廣く吾々に示してある所である。又歴史的に哲學的懷疑論が喚起されたのは、形而上學的思惟や信仰の獨斷的確信に對する反動として、確實な根據原理に到達せんとする志向に發動する。即ち認識能力に對する反省批判が其根柢に横はつてゐると云つて可い。斯やうにして、所謂「方法論的疑惑」は認識能力の批判的省察、其範圍に對する考究を刺戟した。其處に、ヘルバルトなどが夙に認めたと如く、「高次」(höheren)の懷疑家の價值が承認されねばならない。乃ち廣く是れを哲學的思索の態度として觀れば、傳統的信念を沒批判的に踏襲すべからざることを示唆し、又十七世紀佛蘭西の懷疑家に見られたるが如く、理論的論證と實踐的承認との境界を領知せしめ、更に進んで真理に對する批判的態度を喚起せしめる道程として、其長所を算へることが出来るであらう。

併しながら、懷疑論其者は要するに認識に關する積極的主張を閉止して、夫

以上研究の繼續的成果を不可能とする立場である。即ち真理の探究に不安を抱いて、何等絶對的真理はなく、何等確實な認識なしとする。既に述べた如く、古代に其形相を求め得る絶對的懷疑論は、凡て確實な判斷を否定するものであつたが、翻つて見れば、絶對的懷疑論の主張は、其實夫自身自己矛盾に陥つてゐることを容易に氣付かれるであらう。何者、何等確實なる判斷なしとする命題其者を、懷疑家は疑ふべからざる確實なこととして信奉するからである。従つて懷疑論が真理に對する批判的吟味なしに、絶對的に認識の可能性を拒絶することは、其實、消極的獨斷論(negativer Dogmatismus)に外ならぬと言はねばならない。近代には此種の懷疑論が殆んど其迹を絶つて、懷疑論は部分的に、又其内容を洗練した形に於て示されてゐる。即ち真理に對する相對論的見解、主觀論的見解は、嚴密な意味に於ける懷疑家と呼ばるゝもの以外の説の中に見出されてゐる。而して夫等は認識の真理の問題に對する絶對主義(Absolutismus)又は客觀主義(Objectivismus)に反對して主張されたものである。併し乍ら今は

て居らない。可能を問題とすることは、先づ可能を疑惑することに始まる。更に一切の哲學的考察が同様の歷程を經由することは、「懷疑は哲學の母」と云ふ言葉が廣く吾々に示してある所である。又歴史的に哲學的懷疑論が喚起されたのは、形而上學的思惟や信仰の獨斷的確信に對する反動として、確實な根據原に到達せんとする志向に發動する。即ち認識能力に對する反省批判が其根柢に横はつてゐると云つて可い。斯やうにして、所謂「方法論的疑惑」は認識能力の批判的省察、其範圍に對する考究を刺戟した。其處に、ヘルバルトなどが夙に認めたと如く、「高次」(höheren)の懷疑家の價值が承認されねばならない。乃ち廣く是れを哲學的思索の態度として觀れば、傳統的信念を沒批判的に踏襲すべからざることを示唆し、又十七世紀佛蘭西の懷疑家に見られたるが如く、理論的論證と實踐的承認との境界を領知せしめ、更に進んで真理に對する批判的態度を喚起せしめる道程として、其長所を算へることが出来るであらう。

併しながら、懷疑論其者は要するに認識に關する積極的主張を閉止して、夫

以上研究の繼續的成果を不可能とする立場である。即ち真理の探究に不安を抱いて、何等絶對的真理はなく、何等確實な認識なしとする。既に述べた如く、古代に其形相を求め得る絶對的懷疑論は、凡て確實な判断を否定するものであつたが、翻つて見れば、絶對的懷疑論の主張は、其實夫自身自己矛盾に陥つてゐることを容易に氣付かれるであらう。何者、何等確實なる判断なしとする命題其者を、懷疑家は疑ふべからざる確實なこととして信奉するからである。従つて懷疑論が真理に對する批判的吟味なしに、絶對的に認識の可能性を拒絶することは、其實、消極的獨斷論(negativer Dogmatismus)に外ならぬと言はねばならない。近代には此種の懷疑論が殆んど其迹を絶つて、懷疑論は部分的に、又其内容を洗練した形に於て示されてゐる。即ち真理に對する相對論的見解、主觀論的見解は、嚴密な意味に於ける懷疑家と呼ぶるもの以外の説の中に見出されてゐる。而して夫等は認識の真理の問題に對する絶對主義(Absolutismus)又は客觀主義(Objectivismus)に反對して主張されたものである。併し乍ら今は

斯くの如き問題に就ては、之れを後に譲つて、此處では認識の可能性に關する懷疑論の本然の主張、立場だけに考察を限つて置かう。

第三節 實・證 論

認識の可能性に關して懷疑論の言ふ所は、要するに眞理の認識を否定する消極的な見解であり、凡ての學問の可能を拒絶するものに結果するのであつたが、今之れに對して認識を全然否認するのではないと共に、認識に限界を設定する主張の一つとして實證論 (Positivismus) と呼ばれるものを觀てゆかう。

ポジテイヴィズムスとは、其字義から云へば積極主義或は積極論であつて、是れを實證論と呼ぶのは寧ろ其主張の内容に約して稱するのである。而して此言葉を用ゐ、又其主張を組織的に建設したのは、十九世紀佛蘭西の哲學者アウグスト・コント (August Comte, 1798—1857) であるが、併し哲學的原理としての實證論は必らずしもコントの説に終始する考ではない。然らば實證論の主張す

る所は如何といふに、先づ其根本説旨として、實證論は單なる思辨の業を排して積極的實證的事實に訴へんことを主張するのである。即ち事物の經驗せられざる本質とか實體と呼ばれるやうなものは之れを認識することは不可能であり、従つて形而上學は何等客觀的價値を有せざる架空の戲論に過ぎないとして、形而上的認識を制限し形而上學を否定する。けれども、懷疑論に於けるが如く絶對的に確實なる認識を否定するのではなく、實驗觀察し得る積極的事實に對しては、確實なる認識の可能を承認せねばならない。經驗されるもの知覺されるもの、即ち積極的事實及び事實との關係に於ては確實なる認識が存在すると云ふのである。換言すれば認識は經驗内容の結合であつて、可能的經驗の範圍内に於ては普遍的妥當な認識が肯定せられる。併し此範圍を越えて、經驗から獨立に、an sich に存在するものは、吾々にとつて問題とならないとする。そこで、實證論特にコント其他近世の實證論者は、經驗によつて證明せられざる形而上學的觀念や假説乃至不可知なる原理は科學から排除すべきものとな

し、唯與へられたる事實を實驗觀察により、又は既知の事實から説明し記述することが科學の唯一の正確な方法であるとして、科學は經驗を組織し單なる思惟の附加を斥けねばならないと主張するのである。

斯様な實證論の主張は近世に及んで自然科學の勃興發達の影響を受け、又思辨的形而上學の勢力に對する反動として一種の自然科學的哲學として其基礎を固めるに至つたと云ふ事は容易に首肯せられるが、併し實證論の萌芽は既に古代思想の中にも存在してゐた。即ち詭辨學派、キレーネ學派 (Cynnaics) の中には斯様な傾向が見られるのである。現にラアス (E. Laas, 1837—1885) の如きは、プロタゴラスを以て實證論の第一人者なりとしてゐる。然して近代に於ては、數學者ダランベル (d'Alambert)、歴史哲學者テュルゴ (Turgot) 等にも此傾向は現はれ、又英國に於てはベーコン以來實證論的考方は存在し來り、ヒュームに至つて實證論的原理の基礎が始めて樹立されたと云つて可いのである。

即ち彼は其「人性論」(Treatise on Human Nature, 1739—40)に於て、知識は經

驗せられるもの、範圍内に限られるとなし、之れを超えて進む形而上學的思考方法を排斥した。降つて、コントは前に述べた如く、實證論を System として建設した。即ち其「實證哲學講義」(Cours de philosophie positive, 1830—42)は是れを示したものである。彼によれば、凡ての科學の目的は世界に於ける諸々の事物出來事を支配するに在る、又凡ての認識は此自然的出來事の法則を知ることであつて、凡て經驗觀察に基かねばならない。そして斯く事實に立脚して人生に有效なる指導を與へるものが即ち彼の謂はゆる實證的知識である。彼の有名な三時代説 (Les des trois états) は、人文の進程が第一に擬人的神學的時代、第二に抽象的形而上學的時代を経て、第三の實證的時代に至つて始めて如上の實證的科學的立場をとり、そして超自然的神格や形而上學的本體の假定によることを捨て、積極的事實に訴へて經驗觀察に基く法則を抽象するやうに成ることを説いてゐる。そしてこゝに始めて確固たる科學が樹立せられるのであつて、科學は個々の經驗的事實から經驗的法則を歸納するもので、夫等相對

的事實から一躍して普遍的統一に達することは不可能である。即ち神學的時代や形而上學的時代が企てたやうな絶對的知識を望むことは出来ない。然して、哲學の仕事も斯やうな特殊科學の實證的知識を「総合」するに外ならぬもの、唯之れを一層完全に組織し、一層善く其實際的目的に適應せしめるものである。かやうに言つてコントは、確實な認識を経験的實證的事實に制限すると共に、經驗的科學的知識と別種の知識としての形而上學を否定したのである。

コントの「實證哲學」の思想傾向は甚大な影響を招來した。之れを廣く觀察すれば、彼の主張に含まれた二個の主要なる見解、即ち以上に依つて知られる通り、學問の目的は經驗に訴へられた眞實な知識の獲得と、之れに基く人間活動に對する效用に在るといふこと、即ちブウトルー (Poutroux, Science and Religion in contemporary Philosophy, P. 43) の説明を籍れば、Reality と Utility と云ふ實證論の中心思想は種々なる形相を以て現代思想を形成せる、少くとも一方の思潮の基礎に横たはれる標幟である。即ち Reality に立つ實在論 (Realism)

Utility に立つ實用論 (Pragmatism) —— 斯やうな現代哲學に見られる見解は、或意味に於てコントに含まれた中心思想の各一面を促進したものと見られるであらう。其處にコントの實證論の歴史的意義の重大性を思ふことも出来る。併しそれは兎に角として、實證論の傾向はコント以後、佛國に於てはリートル (Littre, 1801—1881)、英國に於てはリューエス (Lewes, 1818—1878) シモン・スチアード・ミル (J. S. Mill, 1806—1872) スペンサー (H. Spencer, 1820—1903) 等に依つて繼承せられ、又ダーウィン (C. Darwin, 1808—1882)、ハックスレー (Huxley, 1825—1895) 等の生物學者の見解の中にも現はれてゐる。就中、ミルはコントの實證論を徹底せしめたもので、彼によれば一切の知識は經驗即ち個々の印象觀念である、而して個々の經驗から之れに共通な原理を抽象し得るとなすのが彼の「歸納法」(Induction) の論理學であつた。歸納法は特殊より特殊に移つて新しき知識を吾々に與へる。而して知識の根柢たるべき原理は因果律 (Law of Causality) であつて、而もそれはカントに於けるが如く先天的のもので

なくして後天的のもの即ち個々の現象中から歸納したものに過ぎない。斯くてミルの因果律は絶對的普遍的眞理の性質を有するものでなく比較的相對的眞理のものである。即ち彼の根本思想は個々の意識の聯合を説く聯合説 (Association theory) である。(尤も晩年に至つては意識の統一性を認め、カントの立場に接近してゐる。)ミルに次いで、スペンサーの認識論も大體前者と似通つてゐる。即ち知識は絶對に達しない、知識は一物を他物と比較關係せしめて其類似と差異とを判別することに依つて成立する、従つて科學は相對的世界を以て甘んせねばならない。夫れと共にスペンサーは個々の科學を以て満足せず「科學的知識の總括」としての哲學の職分を認めた。(「序論」参照)。然して彼は哲學の構成に先立つて、認識の可能即ち吾々の知識が眞理に達する可能の有無を尋究する要を認めて、先づ知識が信頼し得ると假定せば、其假定の正否は經驗に依つて決せらるべきものとした。そして彼は知識の根柢たる作用を求めて、異同を判別する關係、比較の作用及び共存繼起を認める働きであるとした。一切の思

惟作用は之れを離れては成立しない、而もそれ等は又カントの如く先驗的でなく、「進化的」に生じたものであるとした。(實にスペンサーはダーウィンの進化論を哲學的に組織した第一人者であつた。)然して、宇宙一切の現象の根柢には思議すべからざる力 (Force) がある、而して之れは一切の現象を生むものである。けれ共吾々の知識は唯其諸形式を知るのみであつて、力其者は神祕的であり宗教の對象をなすのである、知識としては科學に於ても哲學に於ても現象の範圍に限られる。現象を越えた本體は全く「不可知」(Unknowable) である。斯やうにして超越的存在の不可知を説いた所から、彼及び彼と同様の主張は「不可知論」(Agnosticism) の名を以て呼ばれる。勿論嚴密に其所説を検すれば、スペンサーの不可知論はコントの實證論との間に相違があり、彼自身もコントの影響を否定してゐるが、併し少くとも上述の所に依つて見て、論理的に兩者の關係は之れを認めねばならない。

更に又實證論の思想傾向は十九世紀の獨逸にも多少變形された相に於て現は

れた。即ちヘーゲル哲學から反離したフ・イェルバッハ(L. Feuerbach)の人間論(Anthropologismus)の如きも實證的精神の窺はれるものであるし、デュリング(Dühring)の「實在哲學」(Wirklichkeitsphilosophie)の如き、又前きに其名を擧げたラアスの感覺論現象論的傾向の實證論(Laas, Idealismus und Positivismus, 3 Bde. 1879—1784)、其他グーリング(Göring)、ディルタイ(Dilthey)等の思想、乃至マッハ(Mach)、アヴェナリウス(Avenarius)などの現象論又は「經驗批判論」(Empirikritizismus)の如きも、各特異の形相に於て實證論的傾向の存在が見出されるものである。

さて、實證論の見解を顧ると、特に近代に於ける此説の勃興は前に述べたやうに自然科学的精神の發達に刺戟せられて、形而上學的思辨に對する反動として經驗的事實を尊重し、認識即ち可知の領域を此範圍に限定したものであつて其處に明らかに自然科学的哲學としての存在を示してゐる。而して實證論其者の特色と價值も亦此點に存するとせねばならない。即ち實證論は可知の世界と

不可知の世界、現象の世界と本體の世界とを差別して認識の可能を前者に制限したことに於ては、次節に述べんとする批判論と其形相を同じうしてゐる。併し兩者の間には尙本質的な相異が存在するのであるが、其等は次節に至つて自ら知られるであらうから、茲では唯實證論其者に關して二三の主なる點だけを考へて見ることに止めよう。

先づ「可知」の世界に關する見解に就てみても、實證論は結局、認識の相對的價值を説くことに歸着する。即ち實證論は單り形而上學的認識を否定するのみならず、現象の認識を説く上に於ても、其言ふ所は畢竟感覺的經驗の偶然的結合に依つて知識の成立を説くのであつて、認識の普遍的妥當性又は必然性が否認せられて、知識は相對的のものとなされることに成る。又實證論が科學的法則を單なる經驗的事實出來事の結合から構成し得ると主張する場合、それは認識の基礎及び法則の構成に於ける先驗的作用、換言すれば經驗を整理する主觀の統一性ともいふべきものを看却せるものである。或は斯様な主觀の統一性を認

めても其統一性は長い進化の途上に成立つたものとして之れを経験的に説明せんとするものであるから、従つて又知識の可能を認めても其知識は経験と共に變動するものであつて、認識其者としての根據は明らかにせられてゐない。即ち認識を單なる偶然的な個々の経験から成立するとせば、例へば數學的眞理に於けるが如き普遍的妥當性の基礎を説明することが出来ないことに成る。其處に、後に述べるやうな認識を單に經驗的由來のものとする説の缺點が存在する（後段經驗論の件り参照）。斯様にして又、實證論に於ける認識の限界の提唱も一種の常識的見解に止まるのであつて、嚴密な意味に於ては形而上學の可能性確實性乃至其存在の權利に關する批判は未だ現はれてゐない。要するに、コント等に於ける實證論は嚴密な意味の知識批判でなく、或は又科學的經驗的知識の謳歌といふ所から見れば、ペリー (Perry, Present philosophical tendencies, 1912, P. 38) の云々が如く、"Positivism is philosophy driven into the camp of science by loyalty to the standards of exact research" でもあり、而して哲學を

單に科學的知識の總合とするが如きは、キユルベも云つてゐる通り (Külpe, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland, 2 Aufl. 1904)、哲學を特殊科學の一種の奴隸となして其独自の價値を失はしめるが如きことにも成るのである。其點に於ては同じく實證論的傾向を有する人々の中でも、アヴェナリウス、マッハ、デューリング、ラアス等の人々は學としての形而上學を否認せんとすることに於ては一であるにしても、而も哲學に特殊科學と異つた独自の課題を指示し、特に認識論を其課題として特殊的に論究せることに於て、コント等の立場とは區別せられねばならぬものを有つてゐる。

第四節 批判論

さて認識の可能性に對して肯定或は否定の主張をなす獨斷論及び懷疑論、又認識を積極的經驗の範圍に限定して形而上學的概念を全く假構の思惟的作爲とする實證論に對して、吾々は茲に批判論と呼ばれるものゝ見解に到達せねばな

らぬ。

批判論 (Kritizismus) といふ立場は通常獨斷論懷疑論と順次して其後に到達すべき哲學的考察の必然的發展の階段を爲すものとせられる。即ち獨斷論に於ては認識に關する反省が未だ問題とならず、懷疑論に至つて認識に對する疑惑が生じたのであるが、併し極端なる懷疑論が絶對的に確實なる認識なしと斷定することに於て夫自身既に自己矛盾を示すのみならず、間接には又其判斷の普遍的妥當を主張して、認識能力其者に對して慎重なる吟味を缺いてゐる點に於て兩者は結局相等しいものであつた。其處に懷疑から一步進んで認識に對する批判、即ち認識の原理制約乃至限界を吟味して、可能なる認識の根據及び範圍を明確にせんとする批判論が産れて來るのである。然して認識に對する批判的吟味の先蹤、例へば感官的認識を以て直に事物の真相を示すものにあらずとするが如き説は、既に古代に於てエレア學派を始めプラトーン等の中にも見出されたものであるが、特に右に述べたやうな意味に於て認識論的立場として批判論の

見解が提示されるに至つたのは近代の哲學に始まつた所である。即ちロックやヒューム等は前に述べた如く(前章を参照)、主として心理學的探究の方向を辿つてゐたものではあるが、兎に角認識の制約や形式、確實性や範圍の問題を處理せんとしてゐた。ヒュームの懷疑論的傾向の如きも單なる懷疑論でなく、ヴントも呼んでゐるやうに批判的懷疑論 (kritischer Skeptizismus) であつたと言へよう。そして彼の思索の雋敏はカントが「プロレゴメナ」に於て述懐してゐるやうに、「批判論」の建設に向つてカントをして「獨斷の微睡」を覺醒せしめたものである。斯様に批判論的傾向としては様々に之れを遡つて考察し得るであらうが、併し嚴密な意味に於て之れを確立したものは謂ふまでもなくカントであつて、彼に至つて嚴密な認識研究が其本源を發するやうに成つたのである。乃ちフィッシャー (Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. III) も云つてゐる通り、彼以前の認識研究が何れも認識の可能を假定せるに對して、彼に及んで始めて根本的に認識の可能性が説明せられんとするに至つたのである。然らば

批判論の見解とは如何を觀るべき順序と成つたが、批判論の詳細に就ては猶次章で述べることとして、此處では先づ認識の可能性一般の議論に關する其大體の立場だけを概説して置かうと思ふ。

先づ認識の可能を経験の範圍に限る點に於ては、批判論は前の實證論と同じと言へる、そして經驗を超越せる存在即ち超經驗的なる形而上學的問題に向つて認識の可能を否認することも前者と同様である。併し兩者の間には極めて本質的な相違が存在してゐる。先づ其結論を初めに言へば、批判論は形而上學的問題を認識すべからざるものとするけれども、實證論の如く全然之れを否認して了ふのではない。即ち認識としてではなく、別個の根據に於て即ち「實踐理性」の立場又は實在及び價值に關する人間精神の要請(Postulate)として、それを存立の權利あるものとして是認するのである。而して經驗せられざるものゝ認識不可能を認識能力其者の批判から、即ち確實なる又必然的なる認識の條件基礎から確め、認識の可能なる範圍を確定して、そこから形而上學的主張が認

識としてではなく假說的性質のものであることを明かにし、而も之れを別個の要請又は原理の上に基けるものとして是認するに至るのである。

然らば批判論のいふ可能なる認識の範圍とは如何。或は認識の確實性及び必然性が基く條件は何であるかと云ふに、先づ吾々が認識に就て無條件的に妥當に又凡ての科學的知識を基礎付けるものは、認識の形式即ち認識の根本法則に關する判断だけに就てである。そこで言ひ換へれば、認識の根本原理は經驗によつて與へられたのではなくして、經驗に先立つて吾々が具有する主觀の形式、活動に基く。即ち吾々は事物を夫自身に於て認識するのではなく、吾々との關係に於て認識するのである。更に言ひかへれば吾々に現はれたるものとして、即ち現象(Phänomene)として認識するのである。(此場合謂ふ所の「吾」とは一個人としての「吾」ではなくして、全體としての人間に對して現はれたものと云ふ意味である。嚮に懷疑論が認識を主觀的、相對的のものとしたと云ふことゝ對別すれば、今の場合の見方は General subjectivism 又は General relativism と

も呼ばるべきである。勿論認識は吾々から獨立に存在する感覺材料に主觀の形式が感觸して始めて成立するものであるけれども、而も認識として普遍的に確實な根本法則は此感覺材料に作用する所の吾々の先天的な主觀の形式（カントは後に述べるやうに斯様な形式として直觀の形式及び思惟の形式を立てた）の活動に依るものであつて、主觀の形式の作用し得る範圍に於て普遍的必然的な認識が存立する。そして之れを超越せる「物自體」(Ding an sich)に就ては吾々は何等確實なる認識を有しない。即ち此限界を越えては何事も斷定し得ないのであつて、強ひて之れを斷定せんとすれば吾々の知識は矛盾に陥る、恰も從來の獨斷的な形而上學の失敗は此に基因するのである。

カントの「純粹理性批判」は斯やうにして認識能力は夫自身から何を爲し得るか、即ち認識の先驗的根據を明かにしたものであつて、由是、認識は事物の由來を尋求するのではなく、經驗内容を制作すること、換言すれば所與 (das Gegebene) を精神の合法的機能によりて制作することである。従つて認識は認

識過程に於ける主觀的作用なるに拘らず一定の確實性必然性を有するとなしたのである。然して從來の見解に於て、認識は對象に一致するものとせられたに對して、此處に於てはそれと逆に、對象が認識に一致するものとなされ、之れに由つて認識の可能なる根據と確實性の條件、範圍限界を明確にしたことは、彼の所謂「コペルニクスの轉廻」として稱せられるものである。

かくしてカントは確實なる認識の可能なる根據及び範圍を規定すると共に、理論理性の認識以外に實踐理性或は倫理的要求の上に形而上學的問題の根據を設定し、是認したのである。従つてそれは獨斷的、超越的に承認せらるべき形而上學でなく、齊しく理性に根差せる「我」に基く形而上學である。即ち神、本體等の形而上學的觀念、カントの言葉を以てすれば是等の理念 (Idee oder Vernunftbegriff) は吾々の止み難き心情の要求、praktisch: Postulate として、理論的認識の領域とは別個の基礎に於て其價值を承認せらるべきものである、同時に又是等は吾々の認識の制限を示すのであつて、其處から理論的認識に立つ

知と實踐的基礎に立つ信との兩立及び相互に侵すべからざる領域を分ち有つことが明かになされて来る。(パウルゼンは實にカント哲學の齎らした功業の最たるものとして、この知信の確立を擧げてゐる。——vgl. Paulsen, Immanuel Kant) 批判論が實證論と異つて形而上學を是認するといふことは、此くの如き根柢に基くのであつて、カント以後、形而上學は一方フィヒテ、シエリング、ヘーゲル等の觀念論的方向をとり、又他方ヘルバルト、ショーペンハウエル(Schopenhauer, 1788—1860)等によつて實在論的方向に促進されたが、十九世紀中葉に至つてカントに復歸の聲が起り、リープマンの謂ふ「批判的形而上學」(kritische Metaphysik)の如きも、上述の如き意味に於ける形而上學の是認である。其他批判的根柢に於て形而上學を基礎付けんとするものは、現代に於ても種々な主張の下に見出すことが出来るであらう。

批判論は認識論的乃至哲學的態度としては獨斷論懷疑論の各一方に偏した無反省的主張から進んで、嚴密な哲學的方法としての新見地を提示したものであり、又實證論の如きが單り積極的科學のみを認許して知識の理想に就て考ふることを斷念せるに對し、Wissen と Nichtwissen との精確なる限界を立てると共に形而上學の意味をも認めるものである。そして實證論に於ては哲學は動もすれば單なる特殊科學の總合に歸着して、夫自身独自の領域と任務とが成立せざるに對し、批判論は認識の批判として特殊科學に對する基礎付けと、其れによつて用意深き形而上學の樹立といふ哲學の特殊な又本然の興味と仕事とを明かにしてゐるのである。約言すれば認識の眞理内容を根本的に確めんとすること、そして認識の普遍性必然性の基礎を主觀の先驗的活動に置かんとすること、——其處に批判哲學の土臺が存し又第一歩が發するものと謂はねばならない。批判論的見解に就ては猶後に述べる機會もあるが、所詮吾々はカント哲學不朽の功績の尤なものとして、(單に認識の問題に限らず、其適用の全範圍に亘つて)、かやうな主觀の自律的創造的活動の高調を擧げねばならないであらうと思ふ。

第五節 眞理の概念 附實用論

以上順次叙べ來つた獨斷論、懷疑論、實證論及び批判論の各立場の主張の一斑に依つて、認識の可能性の問題の性質乃至其解決の方向に就て大體了解せられるであらうと思ふ。最初に言つた如く、認識の可能性の問題は認識論の出發點であり、同時に又認識論の解く可き全般の主題とも成るものである。従つて次章以下に詳論する諸考察も畢竟廣い意味に於て此可能性の問題を闡明するものであつて、以上の一般的立場に就ての論議だけでは充分之れが明かにされたものではないが、併し大體に於て此問題の輪廓と又此問題の解決が結局認識の眞理が如何なる普遍的根據に立ち條件に基くかの究明を中心とするものであると云ふことは知られるであらうと思ふ。即ち之れが究明されて始めて又認識の可能なる範圍限界が理會せられ、認識と別個の價值として立つべき問題の成立意義も認められる譯である。そこで吾々は上來述べた所から、此見地に立てる批

判論的立場を是認し、一層進んで認識の起源對象の問題に移るべきであるが、猶茲で少しく今言つた如く問題の中心に横たはる「眞理」といふ概念其者を取出して、其性質に就て更に考察して置かうと思ふのである。

先づ一般的に考へて、眞理とは何であるかを省みるに、眞理は事物夫自身でもなければ又事物の性質や状態でもないことは言ふまでもない。更に又眞理は表象(觀念)それ自身でもなく、表象は或事物又は或事柄に關し或主體にとつて存するものであるが、併し表象は決して夫自身としては眞でもなければ、偽でもない。然して表象と表象との妥當する結合關係に就て、始めてこゝに「眞」といふ賓辭が附せられるのである。従つて眞理は實在と同一視せらるべきものでなく、「妥當する」(gelten)——ロツツェが提示した如く——といふことに成立つのである。即ち眞理とは既にアリストテレスが云つた如く、判断 (Urteil; Judgment) 又は思想の中に言表はされたるものであつて、判断の特性、判断の賓辭である。更に言を換へれば眞理は思惟の外方に夫自身に於て存在するもの

でなく、思惟の特質、記號、價值としての意味を有するものに外ならないのである。

斯くの如くして真理は判断の中に存するのであるが、併し乍ら單なる判断が直ちに真理を決定するものとは云へない。個々の孤立せる精神作用としての判断に於ては未だ眞偽は決定しないのであつて眞なる判断は其れが合法化され、是認され、價值付けられたものでなければならぬ。そして又真理は思考されたもの(判断の内容)と實在(判断の對象)との關係を豫想してゐる、恰も真理は此くの如き關係に對する言表であると云へる。即ち又判断や思惟は其對應物を有つてゐるのである。換言すれば思惟又は判断が眞であるといふことは、それが存在(Sein)に相應する(entsprechen; correspond)からだといはれるのである。ところで、此關係は一見して首肯されるやうに簡單に處理することを得ぬ色々な論議を生ずる。即ち素朴的常識的見解に於ては、一般に真理の概念を表象と實在との一致に歸して、様々の感官の機能によつて表象が外的實在を摸寫する所

に認識の眞理を認めんとする摸寫說(Abbildtheorie; Copy theory)が把持される。ヴァインデルバンドの如きは之れを「超越的眞理」(Transzendente Wahrheit)と呼んでゐる。併し此眞理概念は少しく反省を加へて感官知覺が外界實在を有るが儘に意識上に摸寫し得るか否かを檢すれば直に説其者の支持すべからざる事が明かにせられる。更に又摸寫さるべき判断の對象が外界にない場合、例へば $ix + ix = 2ix$ といふが如き數學的命題の眞理を見れば之れに由つては全く解明し得ないであらう。そこで認識論上摸寫說は其儘には決して支持することが出来ないものとなるが、併し其れに含まれた根本概念なる思惟と實在との一致又は對應と云ふ見解は、猶多少の變形を経て様々な眞理概念の中に存在してゐる。例へば思惟と實在との象徴的同格を唱ふるが如きもの、即ち表象は夫自身に於て存在するものに對して單に象徴(Symbol)たることを意味するに過ぎぬとなすが如き見解(之れを象徴說と呼んで可からう)——イエルサレム其他ヘルムホルツ(Helmholtz)、マッシュ、ヘフディング等の説には斯様な考方が窺はれる——、或は

眞理を全く表象と表象との一致にのみ主張するもの、ヴァインデルバンドの所謂「内在的眞理」(Immanent Wahrheit)と呼ぶるものに就てみても、表象相互の一致を主張する根柢には矢張り二つの表象が同一の對象(實在)に關係せるからであると云ふ考へが働いてゐる。斯やうにして摸寫說にしても象徴說にしても乃至内在的眞理概念にしても、考へられたものと其對象との相應干係といふことは其何れの場合に於ても可能なわけである。そこで、思惟に於て合法化した主辭賓辭の關係が其對象に相應するものとして、經驗的論理的必然性が與へられた場合、其判断は眞なりとせられるのであるが、然らばそれは如何なる意味根據に基くかを以下漸次述べてゆかう。

以上に言つたやうに眞理の根據は之れを外的に規定し得ざること明白であると共に、之れを内的に認識主觀の上に詮議せねばならない。そこで先づ眞理即ち眞なる判断としての特色は何であるかと云へば、其判断が客觀的又は普遍的妥當性(allgemeingültigkeit)を有し、思惟必然性(denknotwendigkeit)を有するも

のでなければならぬ。即ち其適應性は全ての思惟能力に必然的に妥當せねばならぬ事である。従つて判断の眞理は自由意志や特殊的個々の思惟に依屬せざる判断主體としての「思惟一般」(Denken überhaupt)に基き、之れなしには眞理は成立しない。何者、眞理は既に其支持者として判断を要し、而して判断は思惟主體の實行としてのみ可能だからである。併し思惟主體が確實に眞なりと判断したものは彼の自由意志や刻々の思惟過程によるものとは別で、眞なる判断は凡ての主體に承認せられねばならない。即ち凡ての思惟に對して同一なる眞理のみが客觀的判断と稱し得べきものであつて、同一内容を相異なる思惟作用が是認することである。而して同一の思惟必然性は、凡て主觀的要素及び誤謬に攪亂せられざる凡ての主體に對して成立するもので、こゝに凡ての主體に妥當なる眞理(判断)が存在するのである。

そこで此處に考ふ可きことは、眞理の絶對性に關する問題である。吾々が前に懷疑論乃至實證論の條下で述べた主觀主義及び相對主義は認識の眞理を特殊

的個人の特種的狀態に基くとなすものであつたが、併し主觀主義及び相對主義と呼ばれるものは猶他の見解を抱持することが出来る。即ち絶對的眞理を否定する點に於ては同一であるにしても、超個人的普遍妥當の眞理の存在を認め、眞理を人間種屬の主觀性一般の體制に依存するとなすが如き見解（論理的主觀主義、同相對主義又は一般的主觀主義、同相對主義などと呼ばれるものは斯様な立場を稱する）は、眞理の本質に對して眞理が事物自體の表明でなく、認識主觀との關係に於て主觀一般の思惟制約に基くと云ふ論旨を説く限りに於て、夫等は決して認識の否定即ち懷疑論に終始するものではない。従つて懷疑論に使用せられた主觀主義又は相對主義は唯其消極的、個々のにとられた場合に外ならないのである。ところで主觀主義及び相對主義に對して個々の自由意志や事情や乃至認識主觀の思惟より獨立に無條件的必然的妥當な眞理を主張する立場は即ち客觀主義 (Objektivismus) 及び絶對主義 (Absolutismus) である。而して主觀主義相對主義の先驅的存在が既にプロタゴラスなどに見出されたと同様

に、彼に反對して概念的認識の普遍的妥當を信じたソクラテース乃至プラトーン、アリストテレス等には既に客觀的絶對的立場が窺はれる。其他眞理の絶對性必然性永久性は色々の形相に於て唱へられてゐる。カントは凡ての經驗から獨立に妥當なる形式的眞理を説き其れを「意識一般」に基くとした、又ヘーゲルによれば、「眞理は今日又は明日のものでなく時間を超越して凡ての時にむかつて眞である。」として眞理の絶對性を述べた。然して絶對的客觀主義に至つては遂に思惟作用から全く獨立なる眞理を可能として「眞理自體」(Wahrheit an sich) を設定するのである、即ち物自體でもなく又心的事實でもなき謂はば「第三王國」、「理想」の王國といったやうなものを説くのである。クーザン (Cousin) の如きも永久的眞理は思惟によつて産出されるものでなくして發見さるべきもの、吾々から獨立に其自身に於て眞なるもの (vrais en eux-mêmes) となし、又ロッシュやウフェース (Uphues) の如きは之れを神又は神の意識の中に存立するとして居るが、上述の如き特に又反心理主義的立場に於て「眞理自體」

を唱へた現代哲學者の代表的のものとしては、ボルツァーノ(Bolzano)及びフッサール(Husserl)を挙げねばならない。

ボルツァーノの „Wahrheit an sich” とは「それが何人かに依つて認識されるかされぬかを眼中に置かぬ所の真理」(Wissenschaftslehre, 1837. I §20, S. 81 ff.)である。即ち彼によれば真理は時間中に存在するものでなく、思惟作用を超えて妥當なるもの不易なるものである。而して或判断の其自身妥當の意味を彼は「文章自體」(Satz an sich) と呼び、「或物があるか無いかの確説、同時に又此確説が真なりや偽なりや、又其れが或者によつて言葉の中に把握されたかされぬか、又は精神の中に考へられたか考へられぬかである。」従つて文章自體は材料であつて、それを吾々が思想及び判断に於て理會するといふのである。次にフッサールに於ては一層極端なる絶対主義の立場が見られる。即ち「真なるものは絶対的で、其自身に於て真である。真理はそれを人間或は人間に非ざるもの、天使或は神が理會しようとして同一である。」(Logische Untersuchungen, I, S.

117)「體驗は時間的に規定され生成されそして經過する現實的個物であるが、真理は永久的である、或は一層よく言表はせば理想であり、又理想として超時間的である。」そして「非時間的な理想の王國に於ける價值的統一」である。斯くの如きものが「真理自體」であつて、存在との必然的關係が其自身に於て形成されるものである。従つて真理の性狀は心理的な判断作用でなく其れの理想である。更に別言すれば真理は「事實」ではなくて「理想的可能性」(ideale Möglichkeit)である。そして論理的法則は事實的法則でなく、「理想的法則」(Idealgesetze)であり、先天的に妥當する絶対的なものである。従つて一つの思想の意味は内容的には客觀的な或物、理想的な或物であると云ふのが、フッサールの立場である。其處で吾々は前に述べ來つた所から斯様な絶対主義客觀主義の主張を考へて見るに、(尤も絶対主義客觀主義にも以上述べた様な論理の意味のもの以外、本體論の意味に使用される場合もあるが其等は今此處では問題外に存して置く。)果して思惟と別なそして考へられざるものである「真理自體」の

存在を認めることが出来るであらうか。又斯のやうな半ば論理的なると共に半ば形而上學的な真理自體は、理念としての以外其存在を肯定することは不可能ではあるまいかを想ふのである。併し乍ら絶対主義者客觀主義者の言ふ所は、真理の絶対性が如何なる意味に於て許されるかに就て示唆する所の多いものであることは之れを否むことが出来ない。そこで吾々は次ぎに是等のことから顧みて猶真理の本質を追究してゆかねばならぬ。

真理とは前に述べた通り事物でもなく表象其者でもなく思惟主體の判斷の中に言表はされたもの、表象間の妥當的結合に存するのであるが、凡ての真理が絶対的に妥當すると云ふことは實に純粹形式的及び論理的意味に於て言はれ得ることである。即ち凡ての思惟に無條件的に妥當なる真理は形式的論理的意味に於て規定せられる。論理的、數學的、形式的真理が絶対的であるのは、個人的體制より獨立せる、そして精神一般の法則性に基くからであるとせねばならぬ。然らば斯様な論理的法則性の本質は何であるかと云ふに、勿論それは心理

的過程でもなく又事實的必然性でもないが、而も正しき思惟の規範として、又純粹思惟意志の要請 (Postulate) として理想的、統一的、嚮導的な規範であつて、凡ての認識に於ける最高の制約を爲すものである。即ち論理的法則は先天的に凡ての思惟及び認識の構成に對して妥當する、そして是れなくしては何等の歸納も又何等の正しき思惟も可能ではなくなるものである。従つて其れは個人的主觀的意識に左右されるものではなくして思惟一般に屬し、思惟の目的に對する必然的手段として合目的な必然性を有するのである。故に論理的法則は結局フッサールの謂ふが如き「理想的法則」であつて、受働的作用のものではなく、又自然的法則として與へられたものでもなく、真理に向ふ意志に相應する規範である。ヴァインデルバンドの言葉を以てすれば、即ち「理想的規範」である。従つて思惟法則は認識を可能ならしめるもの又無條件的に妥當なものである。然して其證明は先驗的であり、合目的な方法に依るのである。

斯様にして真理の究極的な概念として形式的意味に於ける真理、即ち「形式的

真理」(Formal Wahrheit)の本質が知られるならば吾々は尙之れに併せて、右の如く判断の中に成立する形式的確實性以上に、或は又表象又は思想相互の一致といふ事以上に、思惟より獨立な存在との關係を含む真理の性質が如何なる意味に於て普遍的妥當性を有するかを考へて見よう。即ち其れは狹義に於ける對象に干係する真理であつて、形式的真理に對して見れば、アイヌラーの呼べるが如き「材料的真理」(Materiale Wahrheit)であり、又ライプニッツの區別に倣へば、前者が「理性真理」(vérités de raison; Vernunftwahrheit)なるに對し是れは「事實的真理」(vérités de fait; Tatsachen Wahrheit)である。例へば數學的判斷に於ける $2 \times 2 = 4$ は形式的真理であるが、「太陽は輝く」は事實的真理である。斯くの如き真理は如何なる意味に於て絶對的であり得るか。此處に摸寫説を持ちきたることが妥當でないことは云ふ迄もない。材料的真理は其れを吾々に現はれた現象即ち感官的又は概念的に確定された現象として理會する限りに於て絶對的となるのである。即ち「太陽は輝く」或は「薔薇は紅なり」といふことは之れを

批判的に吟味せば太陽が吾々に輝いて見えるのであり、薔薇が吾々に紅く見えると云ふのであつて、而も個人的依屬のものでなく超個人的絶對的妥當の判斷である。仍つて此場合にも又事物と主體一般との干係に於て絶對的真理があるのである。尤も斯様な材料的真理の場合に在つては、主觀一般の形式以外に客觀的所與が作用し參與する、従つて又外界實在の一定恒常性は單に主觀の思惟意志にのみ基くのでなく、主觀の活動を刺戟する「物自體」に依存せねばならぬ。そして客觀の状態が認識主觀に統一せられると共に主觀が客觀自體の決定に一致し、結合の一定の法則に基いて始めて思惟と存在との相應が存するとなされる(後章に至つて此問題は更に詳論する)。併し乍ら吾々から獨立な即ち認識主觀と別な事物自體に關しては材料的真理は決して絶對的眞實ではあり得ない。何者、材料的真理は決して物自體によつて決定するのではなく、認識主觀との干係の上に成立するからである。仍つて物自體は形而上學的要請として可能である以外、之れに認識としての確實性を歸することは出来ない。科學は従つ

て斯様な *An sich* なるものは超越的なものを取扱はずして經驗の事實。現象の世界のを取扱ふといふ點に於ては實證論の提説は是認される譯である。

以上認識の眞理に關する一般觀念を大略述べたのであるが、判斷が如何にして眞であり又客觀的であるかと云ふこと、別言すれば眞理の標準 (*Kriterium*; *Criterion*) は如何と云ふことは、上述の所に依つても知られるであらう如く、様々に考察せられて來たものであつて、此事に對する論究が最も古くストア學派に依つて「是認」(*Gyraxaradegis*) と云ふ一種の心理的強制を以て眞理の標準とせられて以來、或は之れを知覺の證明に歸したり(キレーネ學派エピクロス學派等)、思惟の證明に歸したり(デカルトの如きは思惟の明瞭及び判然たることを標準とした)、或は思惟の合法性との一致を以てしたり(カント等)、思惟と思惟夫自身との一致即ち矛盾なき事が眞理の標準と考へられたり(ブラッドレー等)、或は判斷の一定不變性に基くとせられたりして、何れも一面に於て眞理の有すべき性質を擧げたものとは云へ、而も一義的に唯一絶對の眞理の標準として妥當な

るものは與へられなかつた。而して以上擧げた三四のもの以外猶輓近の價值說に結付ける眞理觀にも猶多少の小傾向が存し又議論も生じ來るのであるが、吾々は形式的意味に於ける眞理及び對象の干係に立てる眞理が如何なる意味に於て同様に絶對的に妥當し又客觀的とせられるかを上來略述したので、此處に諸多の所謂標準として提示せられたものを一々論評することは煩を避けて省いて置かう。唯吾々は最後に最近の提唱に係かる顯著な眞理觀の一つである實用主義又は實用論 (*Pragmatism*) の主張見解だけを更に附説しようと思ふ。

プラグマティズムの眞理觀を論及する前にざつと説其者の要旨から一瞥して行かう。實用論的思潮とも呼ぶべきものは可也古き以前に其想跡を辿り得るものであるが、輓近の運動としては主として英米學者の唱道に係かる新しき哲學的方法の提唱である。其新方法とは一面に於ては十七八世紀以來存在せる經驗

論、功利論を一層徹底的に又廣汎な見地の上に刷新し、他面に於ては生物進化論の影響を攝取して、絶對論、唯理論の立場に反對せるものである。そこで實用論の根本教旨とは何かと云ふと、哲學及び廣く學問一般を生活、行爲との關係に基け、凡ての思惟又は知識の價値を其實用的效果に歸せしめんとするのである。即ちペリーが云へる通り (Perry, Present philosophical tendencies, P. 197) 實用論の特徴は *life* を基本的な範疇とする *bio-centric philosophy* である。然してライフは恒常絶對のものでなく、活動的、順應的、過程的のものであり、思惟や知識は此ライフに順應して自己を保存し擴大し發展させんとするものである。従つて思惟や知識は固定的、絶對的のものでなく、本來生命保存及び外界順應に對する機具たり手段たるの性質のものであつて、夫自身また可變的であり活動的であつて、其價値は吾々の實際生活を良導し又之れに役立つものでなければならぬ。斯やうにして實用論は思惟乃至知識を生活との密接なる關係の上に於て實用的生物學的效用性に依つて其價値を裁定せんとすることを以て

特色とするのである。

實用論が新しき研究法として又新規な運動として現れたのは、一八七八年米國の數學者ピアース (C. Pierce) の唱道に始まる、即ち彼の論文 "How to make our ideas clear to ourselves?" (The Popular Science Monthly, January, 1878 所載) に於て、プラグマティズムなる言葉が初めて使用せられ、觀念の眞の意義を明かにするには其れが吾々の行爲の上に如何なる效果を齎らすかを示さねばならぬ。即ち實用的效果が凡ての觀念の積極的な根本意義であるとした。ピアースに次いで之れを承け且つ實用論の最も代表的な宣傳者となつたものは謂ふまでもなくジェームズ (W. James, 1842—1910) である。彼は主知論的思想に反對して情意の作用を重視し、知的思潮の解放に力め、實用的方法を諸々の問題に適用した、併し彼に於ては實用論が其積極的な哲學體系ではなく、彼が晩年高調した「根本的經驗論」(Radical empiricism) は必らずしも實用論を奉ずるもの唯一の見解でなく、之れを認容せざるも猶實用論者たることを得るとは彼自身

も告げてゐる所である(Pragmatism, P. IX)。其の如くして彼が正當に考へた通り實用論は一箇の哲學的方法乃至態度としての提唱を意味したのである。實用論の顯著な代表者としては、猶英にシラー(E. S. Schiller)あり、所謂「人本主義」(Humanism)の名に於て之れを主張し、又米に於てもデューワー(J. Dewey)あり、ヘーゲル學徒としての立場から轉回して、「機具主義」(Instrumentalism)の名の下に實用論者として驍名を馳せてゐる。其外英米には傳統的民族精神の背景のもとに幾多實用論を隨喜せる大屋小屋を擧げることが出来るであらう。又獨澳大陸方面に於ても是等英米の學者に呼應して實用論的思想傾向を有する人々も尠くない、即ちイェルサルムの如きは其代表的人物であつて、「發生的生物學的認識論」の名の下に生物學的效用性を以て真理判斷の標準として居る。同様な立場はシンメル(Simmel)に於ても見られ、「目的に適へる又生活を指導する行爲の動機として現はれた表象は真理であり」、「真理の標準は吾々が願望せる結果が與へられたといふ事の外にならぬ」(Ueber eine Beziehung der Selektionslehre zur

Erkenntnis. 1865)として居る。更に佛のベルグソンの如きも科學的知識の實用的性質を述べ又心理的生物學的傾向の著しき點に就てみれば、假令其全部がシラーの云ふが如くに實用論者とは見做し得ないにしても猶之れに近似した半面を有するものとも解することが出来るであらう。

さて實用論を一種の哲學的態度乃至方法として見れば、ジエームスも「舊き考方に對する新しき名」と云へるが如く必らずしも新規なものでないにせよ、それが輓近の運動として現れたものに就て見れば、猶様々の特長を算へ得るであらう。併し吾々が此處で眼目とする處は其適用された一々の問題を詳論することではなく、實用論自身から云つても其新方法が先づ適用された部面である認識の問題に止まる。そこで吾々は今簡單に實用論の真理觀に對して二三の考察を加へて置かねばならないのであるが、其真理觀は上述の如く、觀念又は命題の真理を其實用的效果に依存せしめ、其結果が吾々の生活目的に有效に役立ち又は人類の福祉を増大するに有用なる手段として使用せられる限りに於て真理