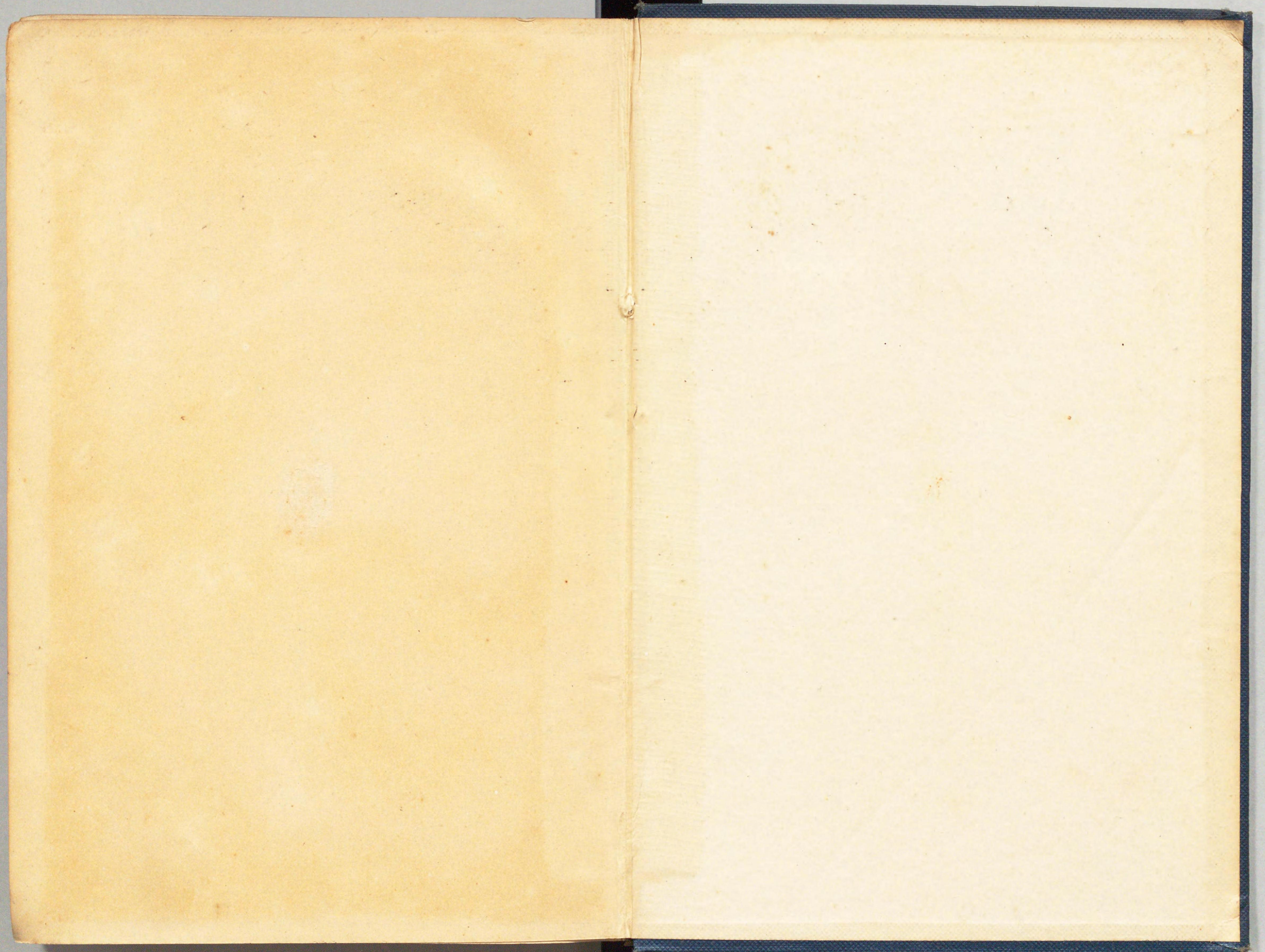
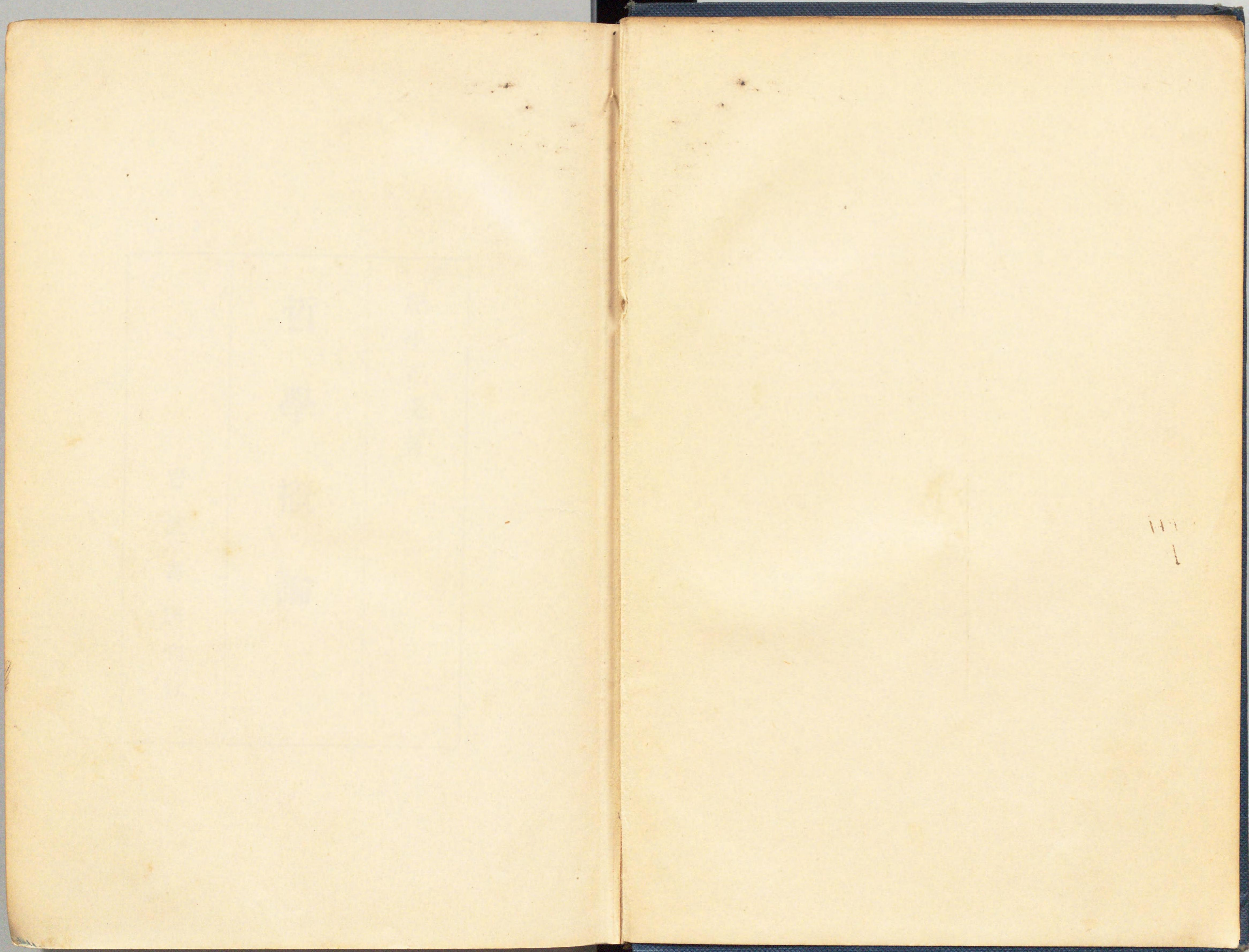


101
Ki141t



三訂一巻





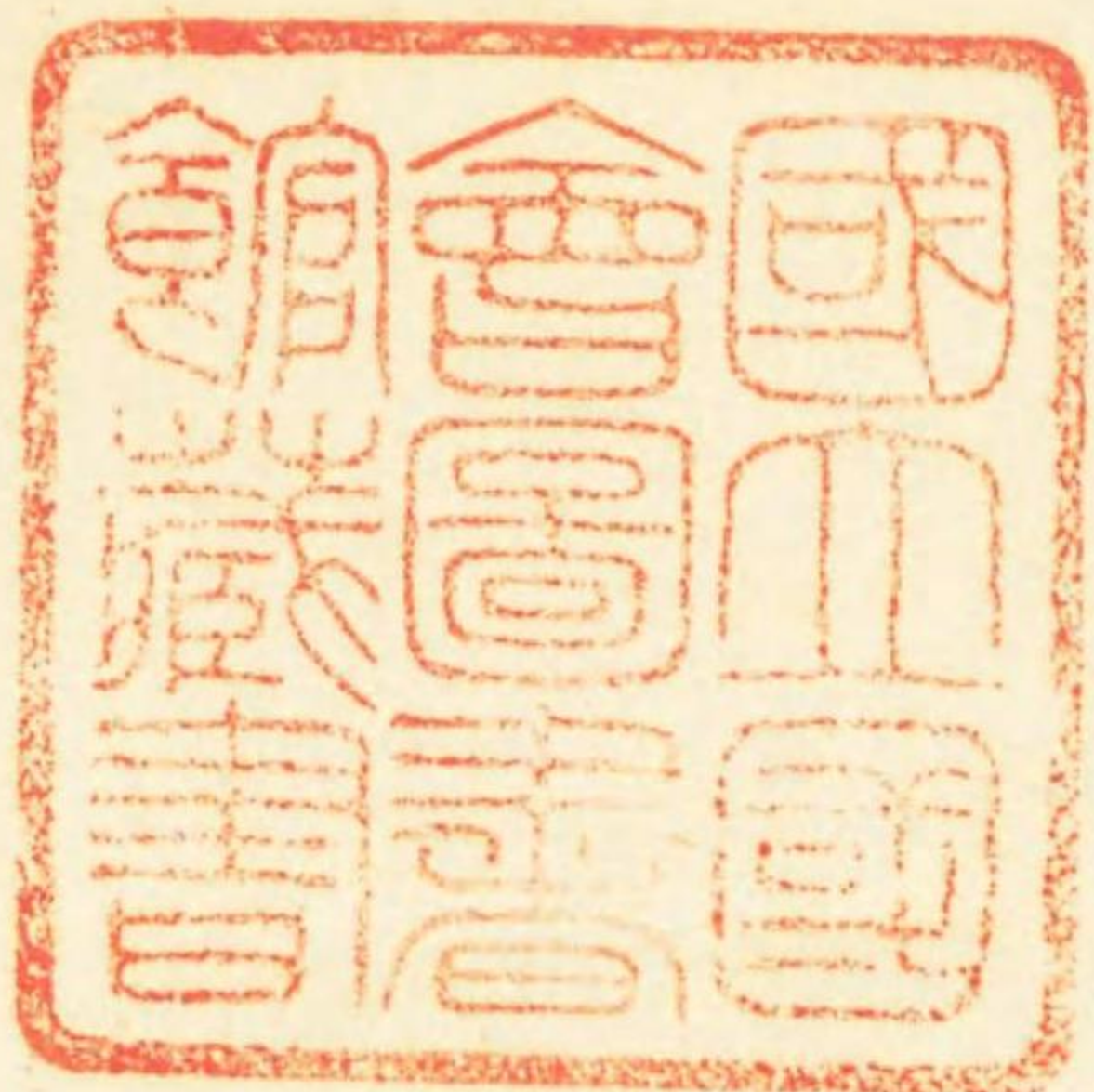
111
1

紀平正美著

哲學概論

岩波書店刊行

101
Ki 141
II



600

蛇の喰ひ合 (表装畫の説明)

二匹の蛇が互に其の尾を喰ひ合うたならば、どうなるであらうか？

二匹は相對を現はす。相對を關係せしめて絶對となすことが、是れ哲學の思考なり。

一。不變不動なりと考へらるべし。斯くて眞理は不變なり不動なり唯一なりと思考せらる。—プラ

トン

二。永久の動と考へらるべし。斯くて宇宙萬有の眞相は無窮の活動なりと思考せらる。—アリスト

テレス

三。互に喰ふてしまふが故に無くなると考へらるべし。斯くて無神論無宇宙論、一般に空する哲學的思考は生じ來る。

四。互に喰ひ合う故に、漸次大きくなり無限の大に到るべしと考へらるべし。斯くて一切のもの皆な無限なり。萬法を己が内に有する現實なりと思考せらる。—ヘーゲル

五。若し蛇に大小強弱ありとの條件を入れて考へれば、生存競争の世界を現出し、小は大に弱は強の爲めに喰はるべしと思考せらる。—ダルウインの進化論の行はる、世界斯く種々に考へらる、世界の内に於て、 a は始、 ω は終を表す。故に曰ふ、神は初なり終なり之を實現するものは吾なりと。

序

時運は再び哲學に向うて來た、而も非常なる力を以て。自然科學の光榮ある成功は今も猶ほ依然として繼續して居る、我等人類はこの先きどこまで其の恩恵に由り自然界を征服するかも知れぬ。然し其が成功する所以に就ての反省と、其が齎らした自然の成果とは、一時は侮蔑の念を向けた哲學に對して、更に敬意を表せなければならぬ様にならしめた。蓋し我等人類が如何に細かにして、一見未の未であるが如き事柄を問題として居るにしても、其れを問題たらしめて居る所のものが背後に存在する、即ち統一の原理である。此の原理は勿論時代に因り、且つ其の問題によりて着色を異にするが、ともかく統一原理の光

明に依つてのみ、我等の研究及び我等其のものゝ價值が始めて定め得られるのであるから、其の光明の由つて出づる所を知らなければならぬ、それが即ち哲學である。而て今や各方面の分業的成功は、更に愈其の光明を認めんとする様になつて來た、即ち今日の有様は、如何なる方面に於ても哲學的原理を要求して居る。更に詳細に言へば、カントに由て開かれたる批評的精神は、一層深き普遍的に効驗ある批評の根柢を要求しつゝあるのである。政治法律經濟等の實社會は勿論の事、藝術道德宗教、其の何れの方面に於ても、哲學的修養を缺けるものは、一言も容喙するを許されない時代となつて來たのである。

翻て我が國の状態はどうであらうか。ことあげせぬ御國柄といふも、支那や印度の思潮に接觸しては、既に多くの論議を重

ねて、哲學的精神は其れ相當に發達してはゐた。然るに明治の啓蒙思想は、一時は全く其れ等を打破して、哲學といふ新しい語に依て西洋のものが其の儘輸入せられた。博士井上圓了師が、哲學の通俗化を勤められた時分、即ち哲學を以て鐵學と解し、師を以て鍛冶屋と間違へた事は、まだ程遠からぬ昔の事であるが、其の後ともかく西洋のものに依て、大分發達もして來た。西洋の輸入が今日だとして其の必要が無くなつたといふわけでは無いが、只徒に皮相的に受取つて、思想は絶えず動かされ、まだとんと根のない浮草の様に、動搖不安定の位置にある。然しもう國民は自覺して來た、否自覺せなければならぬ時が來た、然も其の自覺の根柢は、支那印度のものゝみならず、更に西洋に流れた思想の潮流をも打つて一丸とする底の、哲學的自覺でなくて

はならぬのである。不知焉、我が同胞は十分なる覺悟を以て此の修養に努められつゝあるや否や。

自分は素より淺學不才である、敢て自覺の根帶を與へんとするものではない。又これは與へんとして與へらるべきものでもない、唯相俱に其の方の修養を練らんとして居るものである。それで本書の如きも亦素より識者に示す爲めのものではないが、哲學を鐵學と間違へない位の程度の初學者には、何等かの參考になるであらうと信じて、敢て研究の一端を示す事にしたのである。

本書は概論である、一事に餘り精細ならんよりは、廣からん事を旨とすべきものである。固より哲學的諸問題がこれで盡されたと言ふのではないが、成るべく廣くして置いた積りである。

又概論としては成るべく公平ならん事を要求する、其れが爲めに、現今の哲學者の態度なり、又自分の終局の立場からなりは、餘り重要でない様な問題の辯論にも、比較的多くの頁數を費して置いたのである。然しながら、哲學は抽象的なるものを對象として居る數學や自然科学の如くに、全く自分の考へを別にすることは出来ぬ、一否を數學や自然科学でも、今日は非常に藝術的になつて來たので、組織者の人格を全く離すことは出来なくなつゝある、一哲學は即ち全人格の組織其のものでなくてはならぬ。其れ故に一切の論述方法が、自分の考へに誘き入れる様な方法を取つたのも、止むを得ぬ事と承知して貫はなければならぬ。勿論出来得る限りは、知識の各抽象階段に應ずる様に、即ち公平なる様に論述した積りである。

序
六
本書は早稻田大學文學科の講義録として、明治四十二年の夏より四十三年の夏まで、一ケ年餘を費して書いたもので、自分は其れによつて、自分の哲學的思想を一纏になし得たことを今でも同大學に感謝して居る次第である。ともかく自分はこの考を根柢として、今は其の一部たる認識の研究に主として没頭して居る、而て其の研究の概要は、昨夏「認識論」として、岩波書店から發行する哲學叢書の第一冊として公にして置いた。更に他の部分は、人格に關する議論と、倫理學一斑に關するものと、次には宗教哲學との三冊として、漸次出版する豫定である。是れ等は何れも本書にある思想を、更に一層徹底せしめんとするものたるに過ぎぬ。然し部分的研究は同時に全體其のものゝ着色を相違せしむる、而も最近には西洋の思想界に於ても非常なる

變動が起されて居るのであるから、其の影響をも受けたので、とても以前のを其儘に出版することは、良心の許さない所である。其れ故に講義録に出したものは、種々の點に於て、多くの補遺修正がなされたのである。所が斯く修正しつゝある間に、切に感ずる事は、今の考へは今の筆にて書くべきもので、訂正といふ事は、其れだけ力の抜けるものであるといふ事である。然しながら今は其の全部を書き改める程の餘暇をば持たない。又一方から考へると、五年前の自分も自分であり、根本の思想が變らない以上は、概論としての本書には、あながち不都合でない様にも感ずるのである。本書に於ての不足は、漸次前記豫定的の研究に依つて補うて行く積りである。

藝術は藝術の爲めなりと言ふ事は、最早藝術のみの特權でな

序
八
くなつて、所有る學問が皆自律的であるといふ事は、既に明白に
せられた事である。而て就中哲學は一個の謎である、此の謎を
解くものは哲學其れ自らより外にない、ヘーゲル及びオイケン
の語。而て哲學は知的としての全人格の力其のものである。
人格的修養が足らなければ、其れだけ哲學にも缺陷が生ずるわ
けであるから、哲學に志すものは、始めから大なる覺悟がなく
てはならぬ。

大正五年春四月

東京駒込にて

著者 識

哲學概論目次

序

緒論 哲學の概念

第一章	知的統一	一
第二章	常識科學及哲學	九
第三章	哲學の可能と其用及哲學の語義	三三
第四章	哲學と宗數	五九
第五章	哲學と藝術	八三
第六章	哲學と人格及時代—哲學史	九二
第七章	全體と部分—哲學の研究法	一二三
第一編	實有論	

第一章 歴史的概観

- 甲 古代及中世……………一四一
- 乙 近世……………一八九

第二章 唯物論

- 甲 唯物論の根據と主張……………二二五
- 乙 機械論……………二三六
- 丙 實有論としての唯物論の價值……………二四二

第三章 唯心論

- ……………二五七

第四章 二元論並行論及具體的唯心論

- ……………二七二

第五章 絕對論

- 甲 抽象的絕對論……………二八九
- 乙 具體的絕對論……………三〇二

第六章 結論

- ……………三二二

第二編 認識論

第一章 認識論の意義……………三一九

第二章 認識論の問題……………三三一

第三章 唯理論と經驗論……………三四二

第四章 カントの認識論梗概……………三五四

第五章 認識の本質……………三七一

第六章 科學的認識

- 甲 科學的認識の意義……………三八五
- 乙 科學的認識の條件……………三九〇
- 丙 時間及空間……………四〇五
- 丁 因果關係……………四一五

第七章 哲學的認識

- 甲 實在の認識……………四二六

第三編 行爲論(理想論)

第一章 行爲の概念……………四四三

第二章 人格の實在と不滅……………四五五

第三章 理想の統一と理想化……………四七六

第四章 善の根本概念……………四八九

第五章 善惡不二と爲善の力……………五〇一

第六章 神……………五一〇

第七章 自由……………五三〇

第八章 知と行……………五四一

第九章 結論……………五四七

索引

哲學概論

紀平正美著

緒論 哲學の概念

第一章 知的統一

人間は神によつて與へられたる特別の形態と能力とを有つて居る萬物の靈長であると言ふ考へは、コペルニクスの太陽中心説の創唱と共に動搖し、ダーウィンの生物進化の理論によつて根本的の打撃を受けた。即ち地球は最早宇宙の中心ではなく、人間も他と異なる特別の能力を與へられたものでない、よし度合に於ては他に勝れて居るとした所が、決して性質上の區別でないと言ふ考へが、近世の自然科学の發達と共に、今日にては最早一般的となつて居るのである。然し程度上の差にした所で、茲に見通すことの出来ない一事がある。即ち其は人間に於ける知

的統一の働きである。此の働きがどうして存在するかは、哲學其れ自の問題として置いて、ともかく此の知的統一の働きと言ふは、多かれ少なかれ所有する所の知識を、孤立斷片的のものにて止まらしめず、其等を取纏めて一組織にせよとする働きを言ふのである。廣く公平に觀察するならば、下等動物でも各相當なる知識を有つて居る、否な或る特殊の點に於ては、吾等人間も及ばない程に發達して居るものもある。然し其等の知識は終極の處自己の生存と種の永續とを直接の目的として居るものたるに過ぎない、つまり必要と言ふ事を脱して居ないのである。然るに人間に於ける知識の働きは、此の點に於て多少意味が相違して居る。勿論高尚なりと言はるゝ人間の知識と雖、終局迄分析すれば、他の生物と等しく自己の生存と人間全體の永續とを目的として居るとも言ひ得る。極大體の議論ではあるが、何故に人は知識を得んと努力するかと言はるゝ、其を所有する事は何かにつけて所有せざるより便利である、即ち自己の生存を助けるからであると言ふも、決して誤つた答なりと言ふわけではない。然し生存に便宜である、都合がよいと言ふ事其の事が、決して他の生物の場合と同一に見る事は出來ない。他の生物の場合

にあつては、言はるゝ直接の利害關係以上には出ないのであるが、人間に於ては間接になつて居る、即ち知識の爲めに知識を求め、更に語を換へて言はるゝ、知識を求めると言ふ事が自己目的になつて居るのである。例へば星學者が毎夜星の運行を觀測して居るが如き、物理學者が物質の本性何かと研究して居るが如き、是等研究の結果は、直接或は間接に人間に益を與へるにした所で、研究者其の人等に、何が爲めに研究して居るかと問はるゝ、恐らく彼等は其の目的に就ては知らないのであらう。若し強いて問はば、研究其の事が面白いから、止めやうと思つても止まないのだと答へるであらう。斯く研究其の事が満足であり、知識を知識の爲めに得んとする慾求を知識慾と言ふのであるが、此の慾求を有する事が明かに人間特色の一であると言はなければならぬ。

斯く人間には知識慾なるものがあつて、其の衝動に依つて直接に要求せらるゝ知識以上のものを要求し、知識の爲めに知識を得んと努力する、これが乃ち學問なるものが存在する所以である。然るに更に此の知識慾なるものゝ働く緣、即ち機會となるものは何かと言はるゝ、昔、プラトーンやアリストテレスが、驚異は哲學

を生む」と言ふた、其の驚異の念の起さるゝと言ふ事である。若し既得の知識で満足し得らるる場合には、知的探求の働きは起らない、何等か新奇なものに出逢ひ、是れは不可思議な事なり、奇妙な事件なりと驚く場合に、始めて其れを理解せんとの慾が働くのである。勿論人間以外の動物にも好奇心と言ふものが全くないのではない、然し其の働きは前述の如く、直接と言ふ事で止まつて居る、平易に言はゞ其の場限りである。然るに人間に於ては、終局の理解が出来る迄は決して満足せない。假令一方で説明が出来ても、其れが他方で衝突する様な事になれば、更に驚異の念に打たれて、其れをも説明し解釋せんとするのである。其故に我等に知識慾の働き居る限りは、直ちに直接關係を離れて、知識の爲めの知識といふ事になるのである。勿論斯く見るときは、嚴密なる意義で終局と言ふ事はない、人一代の間研究を續けて居ても、満足は出来ない、よし又或る程度の知識で満足するにしても、次の人が他の方面に於て更に衝突を感じれば、研究を新にするであらう。斯くて人類が存續し、而て知識慾が其の特性の一たる限りは、學問の研究には決して終局はない、漸次に深く且つ廣くなり行くのみである。只或る種の程度に於ては、或る種

の解釋で満足せなければならず、又實際満足を感じ得るのみである。

然らば如何なる點で満足せなければならぬか、又實際に満足を感じ得るかと言はゞ、其れに依て自己が所有して居る總ての知識が統一し得らるゝと言ふ點である。然らば何故に知識を統一すれば満足し得らるゝかと言ふ根本的の解釋は、終局は自我の統一といふ所に求めなければならぬ。自我の統一が何故に存するかは、これも亦哲學其れ自の問題であるが、其の自我の統一と言ふ事は如何なる事を指すのかと問はゞ、次の如く答へなくてはならぬ。吾人は各種の事に關して各様の働きを爲す事が出来るが、如何に變化ある多様の活動を爲すとも、中心には唯た一個の「我」と言ふものがあつて、一切の活動を統轄して居る、即ち一切の活動は、皆な其の「我」から出て來ると考ふべきである。此の自我の統一と云ふ事が基礎となつて、知識も亦統一せられる、或は又逆に言はゞ、知識の統一といふ事が自我の統一になるのであるが、其事は後の議論として置いて、今は只其の事實を述べるに止めて置かねばならぬ。さて然らば知識の統一とは如何なる事を言ふのであるか。既に一言せるが如く、吾等は各種の知識を孤立せしめて置かず、互に聯絡せしむる

こと、恰も我等の手や足が各々異つて居りながら、然も互に聯關して其の用を爲すが如くにならしめ置く事である。斯く互に聯關を保てる一團を組織或は系統と言ふ。そこで前述の新奇にして不可思議なりとの感を起す様なものは、知識の組織より離れて孤立したものと云ふ意味であつて、其れを研究し解釋し説明すると言ふ事は、其れを各方面より分析して、知識の組織内へ取り入れる働きである。尙ほ一例を以て平易に説明するならば、茲に突然珍妙なる動物が出て來たとする、然らば其が珍妙なりとなさるゝだけ、それだけ既存の組織範圍以外に孤立して居るのである。今其れを種々の點より研究し見て、其が何を食物とし如何なる習性を有つて居るか、知られ、且つ何から生れたか、判然するならば、大方は其が何動物の種類に屬するものなるかを判別し得られるであらう。斯る判別が出来得たならば、其の珍妙な動物も、自己の有する動物學的智識の組織内へ入れられたのであつて、知識慾は其れで満足するのである。

此の例は動物學的知識の満足であるが、更に進んで何故に左様な變種が出来たであらうかと尋ね、其の解釋を進化論の上に求め、一切の生物は皆な進化によつて

種々に變つたものであり、又變りつゝあるものであるとするならば、我等の知識は一層廣く働き、單に動物のみに限らず、一切の生物に關係するであらう。若し又更に進んで、進化といふ事に就て考へて見ても、進化せしむる力は外界にあるとするダーキン流の説が正しいのか、否内にありと見るドウ・フリースの考が正當であるのか。又は進化であるのか退化であるのか、よし又進化であるとしたならば、更に一般には進化の目的は何であるかと言ふ様な問題が、限りなく起つて來るであらう。斯く問題の起つて來るに従うて、知識の範圍は益廣まつて來る。故に如何に卑近な事實に關しても、知識慾の働く限り、遂には全體に亘らなければならぬ、換言すれば全知識が一の組織系統とならなければ止まないものである。勿論知識の或る程度に止まつた人に於ては、或る種の問題は心に起つて來ない事もあらう、或は問題は起るにしても、他の方面の知識が未だ進歩せないが爲めに、止むなく或る程度以上に進むことが出来ぬと言ふ様な事もあらうが、各皆な相當なる範圍に於て統一を求めつゝあるのである。

斯く知識慾は一切の知識を組織統一せんと努力して居るのであるが、前例の手

足其の他身體の各部分が、一の「我」に依て統一せられ居るが如くに、知識の組織にも亦何か統一するものがあらう、是れを統一の原理と名づくる。例へば有機物は皆な細胞から成り立つて居ると言はゞ、有機體の生命は其等細胞を統一して居る原理である。又進化と言ふ事は、生物の發生及び變化の原理である。又昔希臘の七賢人の一人と言はれるタレスが、水を以て哲學的の原理としたと言ふのは、水の變化の工合を以て一切の出來事を組織し統一せんと企てたことを言ふのである。故に我等が他の動物と相違せる少くも一の點は、よし其れが程度上の差にした所で、以上述ぶるが如く、知識慾の爲めに直接要求と言ふ事を離れて、知的統一を求めつゝある事である。況んや此の統一の原理の眞なるものを意識的に求めんとする様な事は、人間でも餘程發達したもの、即ち學者と言はるゝ所のものが、これを發見せんと努力して居るのである。

第二章 常識科學及哲學

總て知識は知識慾と言ふ衝動が本となつて生ずるものであるが、其の知識には自ら程度の差がある。即ち本章に於ては其の程度の差と見らるゝ所の常識科學、及び哲學の區別を明かにしようと思ふ。

常識と言ふ語は英語 *Common sense* の譯語ではあるが、普通には廣狹の二義がある。例へば「常識を養成せよ」又は英國人が自分の國は常識の發達した國であると高慢するが如き場合の意味は、最も廣く用ゐた場合であつて、其の意義は簡單に説明の出來ない程である。單に語義よりすれば、普通一般の人々が有する知識と言ふ意に外ならぬのではあるが、斯る場合のものは、普通一般の人が有て居て欲しいと言ふ言はゞ理想が入つて來るのであるから、六ヶ敷くなつて、又時と場合とにより其含蓄に相違を生ずる。例へば日本人の言ふ常識と英國人の言ふ常識とは其れ／＼相違がある。又單に知識のみを具へて居ると言ふ事では、理想的の常識には叶はなゝ、一般の人の樂むべき所のものを樂み、一般の人の欲する所のものを

欲する情性をも具へてゐなくてはならない。其れ故に此の意味に使用せられたる常識にすれば、一般の科學的知識をも有てゐなくてはならぬと同時に、立派な科學者でありながら、常識の缺けた人もあるといふ事になるのである。(十八世紀の英國には常識を以て哲學及び倫理學の基礎となすべしと説く常識派なるものも出て居る)。然るに之に反して狭い意味、即ち科學的知識に對して言ふ場合には、知識の統一の未だ十分に出来て居ない通俗人の所有する知識を指すのである。勿論知識慾の存する所、其處に知識の若干統一は求められる故に通俗人の有する知識にても、既に若干の組織はあるであらう。然し常識と言はるゝ場合は、只其の場合の解釋で満足して居る、言はゞ斷片的なるものに過ぎなくして、此と彼との間に未だ連關の出来て居ないもの、即ち低き程度の知識を言ふのである。余輩が今後用ゐる場合には、多くは此の意味で用ゐる。

科學的知識とは、ミルの定義に従うて、今日最も一般的に用ゐられて居るのは、組織的知識と言ふ事である。其れ故に、或る一定の範圍に於て組織立てられたる知識でありさへすれば、其の對象、即ち研究の事柄如何に關係せず、科學である、換言

實際の伴はぬと云ふは、組織的知識とはさういふ

すれば研究の對象と研究の方法とが定めれば、其れで獨立の科學と稱する事が出来るのである。例へば極く卑近な事柄、家庭に於ける料理に關する様な事、又は衛生に關する様な事にしても、家庭の整理と言ふ一定の對象が定まり、又如何様にして其れを組織するかと言ふ、即ち研究法が定めれば、立派に家政學と云ふ科學が成立する。(家政學といふ様なものが、嚴密には科學であるや否やは勿論疑問である。然し若し嚴密に言ふならば、哲學のみ獨り科學たり得る事になるのであるから、茲には甚だ廣く用ゐて置く)。勿論獨立と言ふも決して他に無關係と言ふ譯ではない。今假りに家政學の關係する所を擴めて見よう。先づ衛生の事に關しては、廣く人身生理の事も知らなければならぬ、氣象の事も知らなければならず、微菌の事も知らなければならぬ、然らば家政學は其等を研究する生理學や氣象學や生物學にも關係するであらう。又食物を料理するに就ても、物理學や化學にも關係するであらう。又家庭の整理は單に理窟のみでは行かない、美的趣味だとか、其の他色々の精神上の事に大關係を有するのであるから、心理學や美學や倫理學にも關係する。而て又家庭は小なる國家である、國家を整理するには一切の知識が必要で

何と云ふべき、口家統

ある如く、家庭を理想的に整理せようと思はば、等しく一切の知識が必要である。然し單に家政學といへば、斯る廣汎な知識を言ふのではなく、此等の諸知識を家庭の整理といふ原理で、必要なるだけの知識を組織したものである。

斯くの如く我等の知識は互に連關して居る、如何なる學問でも決して孤立する事は出來ない。然し其の研究の目的及び範圍に依つて、組織する方法即ち研究法も亦從て相違して來るのであるから、各々獨立した科學が出來るのである。其れ故に現今に於ては、既に種々雜多の科學がある。而て之を分類するに、ヴェント氏流に精神科學と物的科學或は自然科學と言ふ二大別にするとする、然らば前者は吾人の精神の働きの加はつて起つて來る諸現象、即ち精神其れ自の働きの事は勿論、一般に倫理道德經濟政治法律等、所謂人事現象を對象とする學問を包括し、且つ其れ等は他の物的現象を研究する方法と同様には研究が出來ぬから、物的科學と對立せしむる事となる。而て物的科學の方面では、精神的部分を捨て、の萬象を研究する、而て其の研究法はどこまでも機械を取扱ふ様な工合に、機械的研究法を用ゐる。即ち其の下には物理學化學生物學礦物學星學等がある。所が最近に於て

は、ボンデルバンド氏リツケルト氏などは、此の分ちを取らなくして、自然科學に對するものは文化科學であるとして居る、此の考は即ち價値の上から見なければならぬ諸對象を文化科學といふのであつて、これには全く自然科學と同様の方法を用ゐられないといふのである。而て此の分ちにすれば、今日の如き心理學は自然科學の内へ入れられる事になる。然し何れの區別にした所で、各種の科學が嚴密に分れ得る譯ではない、一切の科學の元括は吾人の精神である、精神なくば科學なるものも亦無いのであるから、單に組織し研究する便利上から分けるに止まる。斯くの如く諸科學は互に連關し、一の科學が全く他を包括して居る事もある、例へば生物學が動物學植物學を包含する如きである、或は又互に他を部分的に包含する事もある、古生物學と地質學と言ふ様なもの、生理學と衛生學と言ふ如きである。而て又其の關係には或は直接なるもの、或は間接なるもの等があつて、相互の間種々複雜に關係して居るのみならず、其の上從來無かりし科學も、前述の如く其の對象と研究の方法さへ定まらば、新らしく建設せられ得るのであるから、終には或る一の科學を取つて、此は果して精神科學に屬すべきか、自然科學に屬すべきか將た

文化科學なるかを決定する事すら六ヶ敷い様な事にもなるのである。其れ故に科學の分類も諸學者に依て種々に企てられたのであるが、これは便宜上の事て、嚴密なる意味での分類は寧ろ不可能とせなければならぬ。

次に科學の一般性質を知る上に必要な事は、術と學との區別である。術とは特別に有て居る所の技量であつて、必ずしも組織的知識が必要と言ふ譯ではない。例へば園藝の術に秀でたものが、必ずしも農藝化學に精通して居るとは言はれぬ。冶金の術に勝れたる技量を有て居るものが、冶金學を修めたものに限ると言ふ理ではない。術の秀づるは多年の實地經驗から出て、直接必要の上に得られた技能であるが、其れが必ずしも組織連關のある知識とは限らない。然るに科學的知識は前述の如く直接と言ふ事を離れて居る、術の如く或る特定の場所や位置や又事柄に限られたものでなくして、一般的のものである。例へば漁夫は天氣豫報の力に於ては氣象學者よりかは勝れて居るかも知れない、然し其は彼の住せる場所のみに限られ、他の場所にては其の技量が全く用を爲さないのである。然るに學は時と處とを超越して居る、如何なる條件があらば、如何なる現象が起るかと言ふ事

を一般の法則として組織立てたものである、故に其の應用は應用する人と場所と位置とに依らなければならぬ。然し應用と言ふ事は學の直接目的ではない、其直接目的は組織と云ふ事で、組織さへよく出来れば、學は完成するのである。通俗には、學者にして時には術に劣るものがあるのを見て、學問の價値を疑ふものがあるが、是れは本來學と術との區別を知らない爲めと言はなければならぬ。勿論斯る誤解を生ずるは學者の方にも失がある、即ち既定の組織に捉はれて、融通自由のきかない爲めに、却て術の方の害をするといふ事である、之れは學者の十分に慎むべき事である。そはともかくも、科學の要求する所は多くの知識の組織である、而して個々の術は其の材料である。其の上科學が知識の組織である限りは、絶えず新らしい材料を得て變化發展すべきもの、決して既定の組織が不變化であると言ふ事ではない。

斯く言ふ時は術あつて學が出来然らば術さへあらばそれでよい、科學の必要はなくなるではないかと言ふ議論も出るであらうが、科學は矢張應用の基礎である、科學がなくては、假令其の術に秀て居るにしても、甚だ狭い。之に反して一般的

の知識を具へて居れば、其の術が確かになるのみならず、其の應用を廣くする事が出来る。前述の如く、術は直接の習練に於て得たものである故に、一般の人が直ちに其れに接近する事は出来ぬが、學は一般的である故に、何人もそれに入る事が出来る。従て術を容易にする事が出来ると言ふ便利がある。然し其れ等は皆な直接關係と言ふ上から見た必用と言ふ事であるが、學の學たる所は、却て其の他にある事は前述の事で略^ボ了解が出来て居る筈である。即ち莊子の語を借りて言はゞ、無用の用である。此の無用の用と言ふ事に關しては、更に後章哲學の用を説く場合に述べるであらう。

詳細の議論は漸次にするとして、先づ科學とは大體斯様なものである。即ち吾人人間が現に所有する知識の部分的統一である。部分は更に又一全體に統一せらるべきものであつて、其統一が即ち哲學である。夫れ故に哲學と科學との關係は、全體對部分の關係である。科學は知識の或る範圍を限つて、或る種目的の爲めに定まる原理に依つて組織統一せられたものであるが、哲學は全知識の統一である。全體的統一といはゞ、哲學は一見確固不變のものであるべき様に思はれる。又哲學

は最初斯るものを要求して出發するのである。然るに實際左様は行かないで、哲學者に依て色々の原理が持ち出される。此の理由も亦哲學其れ自の問題であるが、茲には只事實として述べるだけである。例へば、ヘーゲルの哲學は「純理」で以て一切の知識を統一し、ショウペンハウエルは「意志」で以て統一した。又少しく取纏めて言はゞ、觀念論派の哲學は、吾人の意識に浮び來る觀念、或は其れと同種と考へらるゝ所のものを以て統一し、唯物論は「物」を以て統一する。其の他又二元論は「物」と「心」の二元を以て統一する。是等統一の原理は抑も何であるか、又如何様に統一せられたかは後に詳細に論ずるであらう。斯く唯一なるべき哲學が、實際に於ては其の統一の原理及び統一の仕方にて、種々に相違すると言ふ事が哲學をして六ヶ敷い學問なり、不可解なりと思はしむる理由の一である。先づも少し此の意味を詳細に開陳せなければならぬ。

科學は一部分的の統一であるから、根本的には、疑へば疑はれざるにあらざれども、暫く疑はずに置く所の豫定なるものがある。例へば物的科學全體に就て言はば過去現在未來と連續する所の時間と、長厚高の三次に擴がつて居る空間と、更に

時間及び空間内に互に因となり果となりて種々の現象が繼起すると言ふ事、即ち因果關係とを豫定として有つて居る。其れに加ふるに、各種の科學には更に細かな其れ／＼の豫定がある。例へば物理學にせば物質の存在や運動の事實なること、又化學にせば化學的の力や元素の存在を許容して居る。而て是等の豫定は多くは從來疑はれざりしもの、或は又新らしく豫定を作るにしても、承認せられ易いものを取り來るのであるから、若し其れを許しさへすれば、其の上に建設せられたる知識の組織は、比較的容易に了解が出來よう、即ち組織の仕方が比較的簡單なのである。然るに是等科學の豫定は何れも皆疑へば疑はれない事はない、從て其の上に立てられた科學も自ら動搖を來すのである。例へば精細の事は別として置いて、時間空間因果並に運動に就て一言して見よう。常人の考へる所によれば、時間には過去現在未來の連續であるが、現在なる者果して何れにあるかと尋ねて見れば、其は過去と未來との中間の一點に過ぎないであらう、然らば現在の長さは無くなる、而て若し現在が無くなるとせば、現在の連續たる過去も未來も共に無い事になつてしまふであらう。空間は長厚高の三次である、然るによし想像し得られざ

るにしても、第四次或は五次と言ふ様な事も考へられないのではない、從て三次的空間のみを眞に唯一の空間とする事は出來なくなる次第である。古代埃及に於て、ユークリッドが從來發達した知識を集めて組織した幾何學なるものは、近代迄は何人も疑ふ事の出來ぬ學問とせられて居た。所が今日に於ては非ユークリッド幾何學の名の下に、幾多の數學者が全然相違せる幾何學を組織し得た。即ち三角形の内角の和は二直角より小なりと言ふ幾何學と、大なりといふ幾何との兩種の幾何學が成立して、互に相會せざる二直線は無しとか、或は無限に多數ありとか、又直線は平面を分割し得ず、即ち或る直線に會せずして、其の直線の兩側面の二點間に直線を引き得とか言ふ様な事が正當に證明せられて來た。然る以上は、三次の空間に就ては最早十分疑ふ事が出來るのである。又因果法に就て言はう。通俗の佛教などと言ふ三世因果の理、現世に於ける福或は禍は過去に於ける善行或は惡業の結果であつて、現在の世に於けるものは、未來世の因になると言ふ様な事は、勿論今日の科學的知識と一致せないが、さればとて科學上に言ふ因果關係と言ふ様な事も、果して必然であるか否かと言ふ事に就ては、哲學上に既に十分疑はれた所

のものである。因果に就ては後に詳論せらるべきであるが、ともかく普通に考へられて居る様に簡単なものでなく、いくらかの種類のあつたことを記憶せなければならぬ。幾何學が動搖したと同時に、ニュートンの力學が又怪しくなつて來た。最近の物理學では放射能力の研究から、光線の速方に近い運動が発見せられて、斯る高速度の運動になると、質量が變化することが認められた。其處で運動といふ考へも最早從來の様に簡單には行かなくなつたのである。斯く最も普通且つ根本的なものにして、單に豫定たるに止まらば、其他の諸科學の豫定する範圍の少なる豫定が疑はれ得べきものたることは、最早言を待たない次第である。

哲學は全體の統一である、從て疑ふべきは疑ひ、最早疑ひ得ざる所に其の原理を求めなければならぬ。從て考へ方に依ては、如何なる所に其の統一原理を求めるかは豫め定めることが出來ない。甲の哲學者に依れば、甲の原理で統一が出來たと考へらるゝにしても、乙の哲學者が更に其の不完全なるを知れば、原理を換へなければならぬ。故に各哲學者が捉へ來りし原理を自らも捉へざる限りは、其の哲學は全く了解する事は出來なくして、却て痴人夢を説くかの如く思はれるのである。

。現に有名な例であるが、各自が大哲學者でありながら、シヨペンハウエルは彼と同時代のヘーゲルの哲學を以て幻影なりと化けなりと評して居る。斯る事は一は學者の抱負の然らしむる所で、恕すべき事ではあるが、他面から言はゞ統一の原理と組織の方法とに同情し得ざりしに依るのである。然し斯く哲學が各統一原理を異にするといふ事になれば、我等の知的統一力は、更に進んで其れ等各種の原理を批評組織せなければならぬ。茲に於て哲學の問題は愈々複雑になり、六ヶ敷くなるのである。更に語を換へて言はゞ、哲學其れ自らが疑はれて、一の大疑問となるのである。

第二に哲學の不可解なる理由は、其が全體的統一組織と言ふ點にある。何時でも偉大なる哲學が組織せらるゝ時は、勢ひ常識と反對し、常識を排し、哲學を以て特別の力を具有せるものゝ獨り樂むべき特權であるかの如く、哲學者自身も言ひ通俗人からも左様に考へられる傾向がある。有名なる逸話がある。昔、アリストテレスが或る王様に哲學の秘密部分即ち第一義を教へた。然るに彼は後是れを公に出版したので、王は大い怒り、秘密の部を知つて居ると言ふ我が特權が無くな

るではないかと詰つた。然るにアリストテレスの答が面白い、曰くよし公にするとも王以外に之れを解する能はずと。何故に常識では第一義を解する能はざるかと言はゞ、其が甚だ常識とは遠いからである。常識では正確疑ふべからずとなすものをも、前記の如く、哲學者は之を疑ひ、更に根本的に總を統一した所が、其の哲學の第一義である。是れは科學に於ても同じ事である。常識から言はゞ地動説よりは天動説の方が疑ふべからざる事實であらう。然るに一切の天體を觀測し、其等の事實を統一し組織せんとする場合には、地動説を眞とせなければならぬのである。ニュートンの運動の第一法則即ち惰性の法則なるものは、寧ろ吾人が日常の經驗に反するではないか。此の意味に於て、科學に於てはさへ昔、プラトインが言ふた如くに、吾人の感官の迷妄を打破せなければ眞理には到達し得られないのである。況んや一切の知識を統一し組織せんと企つる哲學が感官を以て唯一の證人なりと考へて居る常識と相違するのは無論の事である。勿論感官の吾人に示す所のものが果して迷妄であるや否やに就ては、認識論上更に大に考ふべき事であるが、是れは後に認識を論ずる所に於て詳説するから今は略する。ともか

く組織と言ふ事の爲めに、哲學は大に常識とは相違を來すのであるが、其の實哲學だとて、矢張當然の事實を言ふて居るに外ならぬ、哲學者だとて決して有りもせぬ事を言ひ、空中に樓閣を建て得る譯のものではない事は、十分に承知して置かなければ、哲學を味ふ事が出來なくなる。

斯く哲學は全體的統一である、此の意味に於て哲學を又種々に解する事が出来る。先づ第一に、哲學は、諸科學の總和なりと定義する事が出来る。前述の如く科學は部分的統一であつて、其等一切の諸科學を統一した所に哲學なるものが成立するのであるから、哲學は全體的總和に相違ないのである。而て此定義は、ヴェント氏の如き現今の大家や、其の他にも随分多くの人によりて採用せられて居るのであるが、さて改めて此の定義を其の儘採用するとすれば、大に注意すべき事がある。哲學も知識の一組織であると云ふ限りに於ては、當然科學の一たるべきものである。然るに前述の如く、各種の科學が獨立なるが爲には、研究の對象と、其の方法即ち組織の仕方にて、他の科學とは相違して居なくてはならぬ。然らば、哲學の對象は何かと言はゞ、全知識即ち一切の科學である、此の點に於て、哲學の對象は他の

科學と根本的の相違があるのではない、只部分と全體との相違に過ぎぬ。然るに統一の方法に於て、此の部分と全體と言ふ事は重大なる關係を有て來る。前に哲學が不可解なりと言ふ理由を説明した時にも述べた如く、全體的統一と言ふ事の上には、統一の原理を他の科學と同様にする事は出來ぬ。勿論經驗派に屬する哲學に於ては、他の自然科學と同様の豫定と方法によりて哲學をも建設せんと試みて居るが、決して是れを唯一の方法と定めることは出來ない、他に全然反對の豫定と方法とを採る事も可能であるし、又實際偉大なる哲學者に依て其れが採用せられて來たのである。然らば如何なる豫定と方法とを採るが哲學として正當であるかと言ふ事を定めなければならぬ順序であるが、嚴密に此の判定が出来るならば、其れが即ち一哲學である、然し一哲學である限りは哲學の要求する所の全體的統一と言ふ性質を失つてしまつて、寡くとも哲學史上の哲學、即ち一種の哲學になつてしまつて、現在の吾人を満足せしむる事の出來ない事は、ヘーゲルの哲學が最もよい例である。ヘーゲルは一切のものを統一し、宇宙を一大組織にしてしまつた。而て彼は哲學史なるものゝ意義を始て確定し、其の哲學史の見解の上から、自

分の取る哲學が即ち唯一の哲學であることを明かにした。所が彼の勢力が衰へると共に、自分も又其の哲學史上の一哲學になつてしまつたのである。斯くて哲學其れ自が前記の如く今では疑問である。然も知的統一の力の止まざる限り、哲學が要求せらるゝとするならば、其が哲學たらんが爲めには、其處に何等か特色ある方法が無くてはならぬ、換言すれば單に科學や乃至古來の諸哲學の研究の結果を集積したのみでは、其は單に百科全書たるに過ぎぬ。其れで哲學の本質が發揮せられたと言ふことは出來ぬ。

次に哲學は第一原理の學である、と定義する事が出来る、而て此の定義を採用して居る學者も現代にある。いかにも統一には原理がなければならぬ事は第一章にも述べた通りである。而て諸科學には其れ／＼の原理があつて、哲學は更に其れを統一するのであるから、第一原理の學なりと言ふ事も當然である。然し此の定義を採用するにしても注意を要する事は勿論ある。全體の統一原理を第一原理と名づけるのは決して不可ではないが、第一原理なるものが、現に吾人が有する知識以外に、即ち超越的に何等か不可思議なるものとして存在してゐて、其を求め

るが哲學なりと稱する場合には、哲學は宗教と混同してしまふ、否々寧ろ不可能なるものを知らんと努力するものとなる。即ちこれも亦後の議論ではあるが、本來組織其のものに原理があるので、組織以外に原理がありとすれば、其れは抽象的のもの、空なる名目に過ぎない事になるのである。其れから又或る意味に於ては哲學のみに特別に第一原理があるのではない、一切の科學が皆な第一原理を求めて居ると言ふべきである。例へば物理學が物質何ぞやと研究し居るが如き、而て最近に於て電子を以て根本のものとして居るが如きは、矢張第一原理を求めつゝあるものと言はなければならぬ。勿論最近に於ける自覺せる自然科学者は、物理學其他科學は、何ぞや、又何故にを研究せない、只如何にといふ事のみを研究するといふて居る論者もあるが、其は自ら別問題に屬する。其れ故に哲學と言ふ語が時には濫用せられて、凡て根本的原理を研究する事に用ゐられる事がある。例へば精神哲學と云ひ、或は教育哲學と言ふが如し。勿論此等は或る意味にては當然成り立つ語であるが、時には戦争哲學と云ひ、殊に甚だしいのは人情哲學と言ふが如きがある。英國に於ても十九世紀の始め頃には、哲學的原理による毛髮保存法と

言ふ書物もあつたと言ふ事である。

次に又哲學は、宇宙の學なりと定義することが出来る。宇宙と言ふ語は淮南子の「往古來今謂之宙、四方上下謂之宇」と言へる語から出て、本來は時間空間と言ふ語であるが、要するに時間空間にて組織せられた全體を指すのであるから、希臘語の *Kosmos* の譯に當てたるのである。希臘にては此の語を *Chaos* 即ち「渾沌」に對して用ゐ、秩序階調のある世界を指す。乃ち此の世界は一の組織ある全體を爲すのであるから、哲學が全體の統一であると言ふ意味に於て、即ち宇宙の學問であると言ふ事が出来る。然るに此れにも前から述べた注意は勿論必要である。如何なる學問も皆な宇宙の部分論じて居るのである、哲學は全部を全部として論ずると言ふ點に於て、他の科學と相違せなければならぬ。然も故ゼイムス氏の如きは、世界を今言ふ如き宇宙とは見ないで、多元的宇宙といふ事を唱へ、又佛國には非連續即ち世界はしかく統一的連續的のものでないと主張する若干の學者もある次第である。故に見方に依ては、哲學を宇宙の學なりと云ふ事は出来なす。

次にフイヒテと言ふ哲學者は自己の哲學に名くるに *Wissenschaftslehre* なる語を以

てした直譯すれば「科學の學」である。如何にも哲學は諸科學の全體統一である限り、科學の科學と言ふて差支ないのであるが、單に此を科學とは如何なるものか、如何なる研究法に依て如何なる學問を組織すべきかを論ずると言ふ意味に解する時は、其は論理學になり了るのであるから注意せなければならぬ。又科學の豫定として捨て置いたものゝみを論ずるとしても、狭きに失するのである。

次にヘーゲルは「絶對の學なり」と言ふて居るが、此の絶對は前述せるが如く、全體てよ意味で解せなければならぬ、相對に對する絶對、即ち何か不可思議なるものを研究するものだと思へる時は大に間違ふのである。

此の如く若し哲學の定義を擧げて論評すると言ふ事になれば、殆んど際限のない事である、何故ならば、各哲學者によりて哲學が相違するだけ、其れだけ哲學の定義も相違するからである。然し要するに哲學は全體的統一に外ならない、只其れを如何に統一するかと言ふ事の上に見方が種々に相違して來るのである。其れ故に若し今述べた様な或る一哲學の定義からして、古き哲學を見れば、其れは哲學でない、殊に希臘のプラトロン以前のものゝ如きは、寧ろ科學であると言はねばな

らぬ事になる。彼等は水或は火、或は地水火風の四元の如き、物質的のものを本として、自然界の現象を組織せんとしたのであるから、今日の物理學や化學に類したものと云ふべきである。然るに吾人が猶ほ水を以て本としたタレスを依然として哲學の始祖だと言ふのは、其の水が今日我等が感官的に知り得る水其のものであつたか無かつたかに論なく、其を以て彼の時代に有し得たる限りの一切の知識を統一せんと努めた點に於てある。其れ故に科學者であつても、一步深く進入して、終局統一の原理を求めらば、其は科學者にして哲學者なりと言ふべきである。其れ故に古代知識の狭少なる時代に於ては、寧ろ今言ふ科學者なるものはなく、皆な哲學者なのである。社會の進歩が分業によりて發達し來りしが如く、知識の範圍が廣まつて來るにつれて、所謂科學なるものが哲學の範圍より獨立して出て來た。希臘の末期に於て始めて物理學、論理學、倫理學と言ふ三科が分れたが、是れは未だ今日の言ふ科學ではなくして、哲學の三大部門に過ぎなかつたのである、從て其の當時の意味は、現今のものとは大に相違してゐた。即ち現今の物理學は昔のものより化學、礦物學、生物學、其他諸種の自然科學を引き去つた残り

のもの、即ち物質の一般的性質及び運動の關係を研究する事のみになつて居る。之と同様に古代に哲學と言はれし者の内から、現今の所謂科學なるものは皆獨立して出て來た。さて斯の如くになつた現今では、哲學の對象とすべきものは皆獨立せる科學の爲めに奪はれてしまつて、今や殆んど無くなつたかの觀がある。其處で學者の中には、或は倫理學―此の學のみ古昔の意味を變ぜずに今に残つて居る―のみを哲學にして置かうとしたり、或は吾人の知識其のもの、研究即ち認識論を以て哲學なりと唱へたり、或は內的經驗のみを哲學の範圍となす、即ち自然科學に對する精神科學を以て哲學の領分なりと定むる學者も出て來たのである。殊に最後の意味にて哲學を考へる事は、英國に於ては最も一般であつたのみならず、今でも其の傾向がある。現に日本の各大學に於ける組織を見た所が、哲學科なるものゝ内には、精神科學が並べてあるのみならず、精神科學の内でも、政治、經濟法に關するものは除かれ、其の代りに哲學史が入れられてある位である。勿論精神科學は哲學に直接に關係する事は明白なる事であるが、其等は矢張科學である。倫理學も一科學、認識論も或る意味にするならば昔の論理學の一分科に過ぎない。

と見ることが出来る、即ち未だ全體なる哲學なりとなす事は出来ない。

然し最近に於ては、尙ほ一つ考へ置かなければならぬ考へ方が出て居る。上述の如く、昔から考へられた様な哲學の對象は、諸種の科學の獨立に依て奪ひ去られた、然も哲學の要求は我等に止む時がない。其れで諸科學の手の附け得ざる所に哲學特有の對象を求めて、其れを價值とした。ギンデルバンド氏リッケルト氏などは其の張本人である。即ち價值とは知識にありては眞、行爲にありては善、直觀にあつては美といふ様に、*ベシ*といふ形式で我等に命ずる所のもの其のものである。此の價值は決して經驗の上から出て來るものでなく、我等が認識し、行爲し、又創造する働きに於て、根本的に存する條件である。即ち此れを純論理的に、即ち經驗科學に依らずに研究して行くのが哲學であるとするのである。即ち此の意味からすると、認識論即ち論理學即ち哲學なりと言ふ別種の考へ方にもなる。然し此の考へが最早定まつたものといふわけでもなく、哲學の對象を價值などいふは、自ら卑下して、科學を怖れる所以である、宜しく昔の様に哲學の對象は事實であると主張すべしと息巻く學者もある。余輩の意見にすると、全體價值とは部分が全體に對

する關係であつて、全體から部分に對して始めて絶對的に「ベシ」と命ずる力が出るのであるから、哲學を全體の學なりとするならば、哲學を、價値の學なりとなすも敢て差支なからう。然し依然として價値のみが哲學ではない。ともかく哲學は全體の學なりとするならば、定義は出來ない、定義すれば其れだけ全體が規定せられて、既に一部分になる故に定義せられた古來の哲學は皆な哲學の一部分である。

第三章 哲學の可能と其用、及哲學の語義

前章に於て各種科學の獨立と共に哲學の對象たるべき範圍が漸次に狹められた事を述べたが、其は畢竟經驗を重んずる様になつた時代の要求であつたのである。而て此の要求を其の儘に表白したのは、かの社會學の創設者として有名なる佛國のオーギュスト・コントである。渠の意見に従へば、人知發達の階段には三時期がある、第一の時期は神話の時代であつて、次は形而上學の時代、第三は積極時代である。積極時代とは、換言すれば科學の時代と言ふ事で、其の意味は斯様である。神話の時代とは不思議なる現象を直ちに人格的實在物の所爲に歸して考へる時代を言ふので、形而上學的時代とは、人格的には考へないが、或る種の根本原理或は本質何ぞやと考へる時代である。所が今日では最早物の本質、本體、終局原理、何ぞやといふ事を考へる必要のなくなつた時代である。物が何であるかといふ事になしに、如何にしてといふ事を知れば、其れで事足る、而て其を知るには經驗上疑ふべからざる事實を取扱ひ、其處に根據を置けばよいので、徒に論理を弄び、空論を事

とする形而上學の如きは既に過去のものなりと言ふのである。斯る考へよりして、自分の哲學を積極哲學(又實證哲學とも譯せらるゝ)と名づけ、最も抽象的にして單純なるものを對象とする數學を最下に置き、最頂には最も複雑なる社會學を置き、一切の科學を統一組織したのである。此の思想は即ち十九世紀前半の傾向を表明したものである。而して斯る思想の傾向から見れば、全體として哲學は最早過去のものであつて、今日に於ては、其の存在の理由を有たぬ事になる。斯くて從來は哲學の範圍内にあると言ふ事が、其の學問には名譽であつたものが、今日に於ては反對に獨立の科學であると云ふ事が名譽である、例へば科學的倫理學、科學的教育學など、何んでも科學的と云ふ名稱を附けなくてはならず、又如何なる學問でも、科學であるや否やが死活の問題として争はれた、例へば教育學が科學であるや、社會學が科學であるや、又甚だしい事は、歴史が科學であるや否やとの争論の如きがそれである。斯くて哲學に對しては一種輕蔑の念を起すと言ふ様な傾向も現れて來た。殊に前章に述べた様に、哲學は定義が出來ず、其れ自らが一の謎である疑問であるといふ如き状態に於ては、哲學に對する輕蔑も無論餘儀ない事

であるといはなければならぬ。

然し翻て考へて見ると、斯る議論を無批評に受取つて、其れより直ちに哲學無用を主張する事は誤りであらう。何故ならば、コント其れ自らだとして、決して哲學其のものを捨てたのでない、過去の哲學、即ち科學から言はゞ空理空論なりと惟はれる形而上學を無用なりと言うたのである、其の證には、渠は、渠れの諸科學の組織系統全體をば、等しく積極哲學なる名稱にて呼んで居る。即ち哲學其のものゝ意義が變革せられたのみである。前章に述べた如く、哲學は全一的系統である、全一的系統と言ふ意義からは、吾人は彼の考へた積極哲學を以て勿論正當なるものと許すことは出來ない、然し之れも一種の哲學なりと許容し得るのである。ともかくもコントの説は一種の哲學を排斥したのみの事で、哲學其のものを排した事にはならぬ。同様に科學者は一般に哲學を嫌ふが、其れも或る哲學を嫌ふので、自分が一種の哲學を主唱しつゝあるものであるとを悟らないのである。既に一定範圍の組織たる科學が現に成立し得るとすれば、其れ等一切を統一する哲學の成立し得ざる理由は更に無く、又成立してはならぬと拒む權利もなからう。

尙はコント流の積極主義者或は科學者の所論に關しては、哲學全體の上より考へて置かねばならぬ大切な事がある。哲學はよし其が過去のものにした所で、果して論者の言ふが如くに皆空理空論のみを取扱うて居たものであらうかと言ふ問題である。如何にも科學は事實疑ふべからざるものを材料とし根據とすると言ふ事は正當なる事に相違ないが、然し論者の言ふ處の事實なるものは、感覺器官に依て知覺し得らるゝもののみを指したのである。然るに只其れのみを疑ふべからざる事實と言ふ事は出來ない、現にセリングと言ふ哲學者の如きは、內的直觀的に出て來る所のものを以て、却て疑ふべからざる事實として、其れを根據とする自分の哲學をば、等しく積極哲學と名づけ、單に理論の上に構成せられたものを（特に渠はヘーゲルの論理的哲學を指したのであるが）消極的哲學と名けた。其の何れが積極哲學なる名に正當するかは、茲に論定の限りではない。然し注意すべきは、其の何れにしても、疑ふべからざる事實に根據を置くと言ふ事は同じ事なのであるから、普通積極論と言へば、經驗的科學的の意味のもの、即ちコント流のもののみに限られた如くに思はれて居ることの褊狹であるといふ事である、吾等は一

層眼界を廣くせなければならぬ。

此の事に連關して尙ほ考ふべき事は事實と言ふ語の意義である。即ち事實とは何かと云ふに、考へ方によつて其の意義が色々になる。此の事は拙著『最新論理學綱要』下編第三章に述べて置いた事であるから、詳論する事を避けるであらうが、今は只其の要を言はん。例へば此處に一杯の水がある、觸るれば冷視れば透明なる流動體であると言ふ事は、感官上の事實で、而も普通の人には共通的事實である、故に是れは一般的の事實である。されど飲めばさぞ渴が止まるであらうと見るのも事實、其の内には無數の微菌が居るであらうと見るのも事實で、若し觸覺に異状のある人が熱いと感じたならば、其れも事實である。液體空氣に觸れて、大變に熱いと感じずるも事實、大變に冷たいと感じずるも事實である。是れ等は各個人に依つて相違するから事實でないとは言はれぬ、只共通的事實でないと言ふだけである。それで共通的一般的一言にして言はば、抽象的なる事實を取扱ふべき自然科學に於ては、勿論特殊なる事實を事實とする事は出來ないが、特殊的事實に十分注意を拂ふべき科學に於ては、單に抽象的のもののみを事實とすれば、其の

學問が無意義になつてしまふであらう。即ち事實とは既にどれだけか解釋を経たものである。其れ故に全然解釋のない所のものを出發點とせよとする學者も時にはあるが、一切の解釋を捨て去つた残りのものは、即ち正當に「純粹經驗」といふが如きものは、最早渾沌的のもので、其んなものはあると考へられ得るであらうが、最早主張の出來ないもの、即ち學問の出發點とすべき事實ではない。斯の如く事實といふ事は見方によりて決して同一意味のものでない、然らば單に感覺器官の上に生ずるものゝみを以て事實なりと限る事の出來ないのは勿論である。又例へば國民性なるものが其れ／＼の國民の間に存在する事や、眞なる信仰者の上に神や佛の存在する事は否定する事の出來ない事實であつて、然も其の存在は感覺器官の上で證明する事は出來ない。勿論或る意味から言はゞ、斯るものの存在も、畢竟人の行爲となつて現はれて來る、從て感覺上の事實となるから、事實とは感覺上の知覺より外に認められないとも論じ得られる、然し單に感覺上の事實からのみ言はゞ、其の反證となるべき事實も出て來るので、遂には其の存在を否定せなければならぬ様にもなるであらう。例へば單に史的事實のみから言はゞ、我が國

民の間にも反日本精神或は反武士道の權化と見らるべきものも少くない、否な一方に秀でたものがあれば、其れに對立したものが必ずある。和氣清磨あれば道鏡がある、正成あれば尊氏がある、大石良雄あれば大野九郎兵衛がある。否な日々新聞紙を見て居ると、不忠不孝不義のもののみあつて、武士道だの日本精神などは、とても存在せないと言はねばならぬ状態である。此の事は甚だ大切な事であるから後に詳論せらるべきである。ともかく外面的の事實のみに據ては、到底斯る意味の事實を證明することは出來ぬ、然もこれは吾人を指導し結合し、行爲及び認識の根底となり限界となる一大原理である、哲學的には斯る原理を名けて觀念と呼ぶ。觀念の詳細の意義は、拙著『認識論』に明かにして置いた。而て斯る觀念を基とした哲學が觀念論といはるゝ大哲學組織である。勿論觀念のみに依て哲學の組織が完成し得らるゝか否かは茲に議論すべき事でないが、哲學の上からは、是非とも考へて置かねばならぬ大切な要件である。

後に哲學と其の時代との關係を述べる場合に詳論すべき筈であるが、上述の意味を考へて見るも、哲學が取扱ひしものが皆な空論なりと言ふ事は出來ぬ、各其の

時代の統一的精神を考へて見れば、各哲學者の採れる原理は其れ——其の時代に於ては生きた現實の事實であつたのだと見るが正當である。前にも述べた如く、哲學は全一的組織であるが故に、若し其の原理と方法とに同情する能はざれば、如何なる哲學でも空論である空論である。若し哲學が空理空論であるならば、虚數や不盡數を取扱ふ數學も空論である、電磁波を取扱ふ物理學も空論である、只其の方法と原理とが共通的な抽象を以てするから、比較的容易に承認し得らるゝと言ふに外ならぬ。

其れ故に科學が全盛の時代になつたとて、全體的統一たる哲學が其の對象と方法とを失つたと言ふ事ではなく、又科學者の言ふが如く、哲學必ずしも空論でないとしたならば、哲學は依然として其の存在理由を失はないのである。然るに次に尙ほ問題は起る、即ち一切の知識の全體的統一が哲學であるとしたならば、一切の知識を所有してからでなくては哲學は成立せないではないか、古昔の様に知識の範圍が狭小であつた時代に於ては、上記の意義での哲學者たる事は敢て難事ではなかつたであらうが、今日の様に、一科の學問に精通するさへ終世の努力を要する

時代に於ては、哲學者たる事は到底不可能の事ではないかと言ふ疑問である。

如何にも此の疑問は一應最もな事であつて、之れに關しては十分に考察すべき點が存在する。先づ第一には、第二章にも述べた如く、哲學は決して一切の知識を集めた百科全書的なものでない事を承知せなければならぬ。世には各種の知識に通じ、數多の哲學書を読み、古人の言行をもよく記憶して居るが、然も哲學者たるの資格を具へてゐないものもある。之に反して其の知識は餘り廣からずとも、十分に哲學者たる人もある。されば此の差異は如何なる所に存在するか。即ち哲學者に缺くべからざる資格は洞見の力である、洞見の力と言はゞ一種神秘的なるものゝ如くに思はれるでもあらうが、之を學問的に解して言はゞ、特殊のものゝ内に普遍的なるものを觀る力である。今若し此の普遍なるものを、單に抽象的なもの、共通的なものと限るならば、哲學者たらんとせば、百般の知識に通ぜなければならぬと言ふ條件は、必然的なものであらうが、普遍の意義を若し具體的に求めるならば、敢て廣さを要せない、廣さは只參考になるだけの事で、哲學的組織には直接に關係せない事になる。維摩經といふ佛典には、維摩居士が一病室を清めて、其

の内に無数の大衆を入れ、諸種の佛國土を現して以て議論の材料としたと言ふ事が述べてあるが若し之れを科學的なる抽象的普遍を求める態度から言はゞ、斯ることは素より不可能の事である、然るに哲學の求むる具體的の原理の上から言はゞ、微細なる一物の中に全宇宙の原理は存在する理である。何故かと言はゞ、今若し其が存在の理由を探究すれば、重力の法則は全宇宙に及び、其の原因と結果との關係は無限の昔に溯り、無窮の未來に推及せなければならぬ理であるから、若し其れ以外の何物でも、現にある所のもの、及び過去にありし所のものにして、然かあり又あらざりしならば、一塵の微と雖も現在あるが如くにあるとは考へ得られないからである。此の事に關しては更に後に詳論する機會があらう。其れ故に哲學は敢て廣さを要せない、狭くとも深く入る事が必要である、深く入れば其の内に全宇宙を統一するだけの原理と方法とを見出し得られるであらう。例へばダーキンの如きは、純然たる科學者で、蚯蚓の研究に三十年の長日月を費したと言ふ程に、綿密なる研究をした人であるが、自己の専門とする所のものに忠實に且つ深く研究した結果、生物進化と言ふ大原理を發見し、其の原理はやがて生物のみならず一

切の現象を統一する原理に生長し、又生長しつゝあるのである。其の故に渠れは科學者であると同時に哲學者である。之れと同様なる人を歴史上に求むるに決して鮮くない。其れ故に哲學者の資格として第一に必要な事は、其の如何なる範圍種類たるを問はず、十分に深く自ら研究すると言ふ事であつて、單に古人の言行を記憶するのみでは行かぬ。自ら研究すると言ふ大元氣なくば、讀書萬卷只古人の糟粕を嘗むるに過ぎぬ事になるであらう。

然らば第二に起る問題は、哲學には科學的知識は不必要であるかと言ふ事である。若し上述の如く、哲學は狭き範圍にても深く入ることが必要であるとするならば、各専門の知識のみにて事足るわけであると言ふ議論も出來ないではないが、然し是は吾人の知識が組織態である事を忘れた議論である。即ち吾人の知識は互に連關して居るのであるから、其等を互に意識的に連關せしむるにあらざれば、或る一事に就ても深く研究を進める事は出來ない事になるのである。換言すれば研究せよと思つても問題が起つて來ない、よし又或る程度の問題が起り來るにしても、其の解決は他の方面の關係の解決を待たなければならぬ場合もあるか

らして、廣き範圍の參考材料がなくては、深く研究の出来るものでない。抑も學問の進歩とは他面には疑問の進歩である。何種の學問に關せず、其の學問の研究すべき問題が那邊に存在するかを知れば、其解答が完全に出来るや否やに關せずともかく、其の學問の如何なるものなるかを知つたと言ふべきである。如何なる科學だとして、今日の進歩の程度が最早完全になつて居ると言ふ譯ではない、今日は比較的に完全なりと思はれてたユークリッドの幾何學や、ニュートンの力學でさへ、其の根柢が怪しくなつた様な時代である。其れ故に哲學は既に幾千年間研究せられても、未だ一致の點を見出す事が出来ぬ、畢竟人々勝手なる意見を吐き居るに過ぎないのだから、哲學は成立し能はずと言ふ様な通俗なる批難は最早恐るゝに足りないと言はなければならぬ。後に哲學史と哲學と言ふ題下に詳論するであらうが、哲學に一致なしと言ふ事ほど皮相の見解はないのであるが、よし一致なしと言ふが不都合ならば、幾何學はどうかと反問すべきである。物理學だとして又同様である、ケルビン卿の物質を彈性的のものとするのと、マックスウェル流の電磁論と何れが正しいか、よし今日の勢では、電氣磁氣を以て物質の構成を説く方に傾

き居るにした所で、決着が十分についたといふ譯ではない。勿論前にも述べた如く、科學は抽象的なる共通的普遍を根據とするのであるから、哲學に比して一層よく一致し得るといふ見込が立つといふだけの事である。然し時が経てば、其の一致が根本的に無用に屬すること、恰も天動説が變じて地動説になつた様な事が又あるべしとも許さなければならぬ。

斯くの如く、學問の進歩は其の問題の進歩である。而て其等問題の解決は、各方面の知識の有機的發達に待たなければならぬ、其れ故に哲學も矢張他の諸科學研究の結果を待たなければならぬ事は勿論の事である。そはともかくも、一方面に於て新らしき解決の道を開けば、其れが更に他の方面に於て新らしき疑問となり、其の停止する所を知らぬと言ふ様な有様であるから、茲に一定の範圍を定め、一定の方法を以て研究すると言ふ、科學が成立するのである、從て哲學も亦矢張一個の科學として存立する事になるのである。然らば一個の科學として、然も全體の統一たるが爲めには、如何なる問題が存在するであらうかと言はゞ、こゝに古昔よりの哲學者が遺した問題、今現に解決を求めつゝある問題の意義を知る必要が起る、從

て又専門の哲學者なるものも存する事になる譯である。余が本書に於て論ずる所のものは、直接に余の哲學其のものではない、古今の哲學者が問題とする問題を讀者の前に提出するのが其の任務である。勿論問題を單に羅列するだけであつては、其の問題の意義、即ち何が故に、如何にして其の問題が起り來るかを了解する事が出來ぬのであるから、其處には、多少の組織を與へなければならぬ。然し哲學問題の那邊に存在するかだけでも、本書に依て了解出來れば、それで哲學其のものが大體は分つたと言ふてもよいので、其れ以上の事は、前述の如く自己に或る種の専門を定め、其れを深く自ら研究することに依て、哲學其れ自を自己の上に實現して來なくてはならぬ、茲に哲學が成立するのである、然も科學の成立とは、自ら其の趣きが相違するものも此の點である。他人の哲學は自己の哲學的思想を開發せしむる用あるのみ、即ち只參考である。カントは好んで、我等は哲學を學ぶことは出來ない、哲學的に考へる事を學び得るのみと言ふたといふ事であるが、全く茲の意義である。

次に第三として起る問題は、哲學なくして科學存在し得との誤つた見解である。

本章の始めに述べたコント流の積極論者の考へを皮相に解釋すれば、哲學は最早必要がないと言ふ事にもなるが、其は既に述べた如く、過去の或る種の哲學を無用なりと言ふたのであつて、決して哲學其のものを拒斥したと言ふ事にはならぬ、即ち哲學を無用なりと言ふは、科學だとして既に過去のものは今日には必要がないと言ふのと同じ事になるのである。總て何種の學問でも、知識慾の衝動に従ふ限り其の研究其れ自らが目的となる、即ち自己目的となるにあらずんば、眞の研究の出來ない事は勿論であるから、科學の必要を問ふが如きは抑も末義ではあるが、然し一步を讓つて、科學的研究が何の爲めに爲さるか、と問はゞ、或種の用といはねばならず、既に或る種の用を許せば、其の用の用たる所以の根本の用を許さなければならぬ。而て哲學が全體の組織であるならば、其の根本の用は哲學の依て起さる動機であるが故に、諸科學の研究は畢竟哲學の爲めの部分的研究なりと言はねばならぬ。例へば星學者が日夜天體を觀測して寢食を忘れてゐたり、生物學者が取るにも足らぬ様な微細なる生物の研究に一生の力を盡したり、或は歴史家が古跡の調査や遺物の斷片の採取に全力を盡したりするが、其人等に向て、何故に然る

人間に縁遠き研究に従事するかと言はゞ、前にも既に述べた如くに、渠等にして若し眞正の學者なるならんには、其は學問的興味によると言ふであらうが然し其等に興味を有し、其研究に意義を與ふる所のものは、全宇宙の構成を知り、生命の如何なるものなるかを知り、人間の何たるか知らんが爲めである。更にもう一つ縮めて言はゞ、昔大聖ソクラテースが哲學の本質の基を置いた所の「汝自を知れ」である。然らば反面から言はゞ、哲學が其等科學的研究に其の意義と生命とを與ふるものと言はなければならぬ。更に哲學を前章の終に述べた様に、價値の根本的研究であるとするならば、尙ほ更の事であらう。古來科學的研究の結果として不朽の功績を遺したものは、即ち哲學問題の解決によい材料を供給したものである事は争はれない事實である。總て全體は其部分に其の意義と生命とを與へる、全體の考へなしには、其の部分は存在理由を失ふ。——全體と部分に就ては更に後に再論するであらう。——故に若し哲學を全體とし科學を其の部分的研究とするならば、哲學なくしては、科學は又其の生命と意義とを失ふのである。極く卑近なる例ではあるが、吾人の手足、其他の各部分が何の爲めに存在するかと言はゞ、自我と言

ふ全體の爲めにあるとせなければならぬ、然も其の自我は何に依て存在し居るかと言はゞ、手足其他の部分に依つて始めて存在するのである。哲學と科學との關係も亦當に此の如きものであるべしと見なければならぬ。

斯く部分としては、科學は哲學の爲めに存在するとするならば、全部たる哲學は果して何の爲めに存在するか、即ち哲學の用如何と言ふ最後の問題が残つて来る。前より度々陳べた如く、之を知識發動の上より言はゞ、哲學も科學と等しく、自己目的であつて、哲學の爲に哲學を研究すると言ふが眞の哲學者たる態度であるが、茲に少しく科學と其の關係を異にし、從て疑問となるべき點がある。即ち科學研究の結果は、直接或は間接に生活上の役に立つ。例へば人身生理の研究は健康を保つ上に役に立ち、治病の原理となる、物理學の研究は直接間接に吾人が自然界を征服する手段として役に立つ。其他心理學は兒童教育の役に立ち、或は人心を支配し、又は自己の心を指導する役に立つであらう、其の他經濟學は國家或は個人に理財の原理を供給するであらう。其他何種の學問でも、其が範圍内の現象間に存する因果の法則を知ると言ふ事が研究の目的であり、又其の因果關係を知ると言

ふは、フランシス・ペーコンが言へるが如くに、實行の指導の爲めであると言ふ事は明かな事である。言ひ換へて見れば組織的研究の動機は實行の爲めである、即ち各其の用がわかつて居るのである。然るに全一的組織たる哲學は果して何の功用があるか。若し上述の意義にて哲學の用を問ふならば、吾人は躊躇なしに哲學には用なしと答へなければならぬ。宇宙の何たるかを解し、人生の意義を知つた所で、其れが我等には直接の用を爲さぬ、我等は左様な大きなものを知らなくとも、日常の生活には何の差支もない、哲人だとして智者だとして、精神を呼吸し、學問を喰ふて活きて居られるわけのものではない。されど一歩退いて、我等人間の大きな活力が如何なる所に出て来るかを考へて見る。吾人の身體に就て言ふも、單に一部分の發達のみでは未だ理想的の身體とは言はれぬ、各部分の調和的發達が全身體の完成である、哲學的の語を以て言はゞ、各部分の組織が十分に整うてゐて、且つ強固であると言ふ事が、即ち其の全體に十分なる力があると言ふ事である。されば全人格の上より言はゞ、身體各部、並に精神の各部、又精神と身體との相互の組織が整頓し且つ堅固であると言ふ事が、其の人格の力であらう。斯く考へて見れば、哲

學の全一的組織は、思、考、的、な、る、人、と、し、て、の吾人の力其のものである。若し此の考へ方が正當なりと許すならば、哲學何の爲めになるかと問ふは、恰も吾人自身の強き力を養成する事が何の爲めになるかと問ふと同じ事であらう。

斯く考へる時は、如何なる程度の人にあつても、成熟の域に達すれば、其れ相當の人生觀世界觀、即ち人生とは何ぞや、世界宇宙とは何ぞやと言ふ解釋を有てゐて、其れに依て日常生活の意義を認め、時々刻々に起り来る所の各種の慾求を統制して居るものであることに思ひ及ぶであらう。即ち人は生れながらにして哲學者たる資格を具へて居る、從て其の哲學の深淺廣狹は其の活動力に大小高下の差別あらしむる所以になるのである。即ち斯く考へるときに、科學は哲學の爲めに存在し、哲學に依て其の存在の理由と意義とを保證せらるゝ、所以も了解せられるであらう。其れ故に哲學の用は科學が吾人に對する用とは趣きを異にして居る、即ち全一としての吾人の力であるから、莊子の語を借りて言はゞ、斯る用は即ち無用の用である。何故に無用と言ふかと言はゞ、普通の意味に於ては、哲學は有つても無くても關せないからである、而て其を何が故に用ありと言ふかと言へば、吾人の力

其のものであるからである。吾人自己の力其のものゝ用は最早問ふを要せないものである。

今此の章を終るに就いて、哲學の語義に就て一應述べて置かねばならぬ。上述の意義に於ける哲學は必ずしも西洋にのみ存在して居たのではない、東洋に於ても立派な發達を遂げて居る。而て東洋に於ては特に倫理道德と密接なる關係を有ち、宗教と結合して發達して居る、それで學問と言はゞ、即ち哲學であつたのである。然るに東洋に於ては或る特別な理由の下に——此の理由は後に説明する場合があらうと思ふ——科學と言ふものゝ發達がなかつたので、從て哲學と言ふ様な名稱も出來てゐなかつた。其れ故に我邦で始めて西洋の哲學を譯するに「理學」と言ふ名稱を用ゐて居たが、後に哲學と言ふ譯語に代へたのである。さて其の原語はどうかと言ふに、英語にては *Philosophy*、獨逸語にて *Philosophie*、佛語にて *Philosophie* と言ふが、其の出所は希臘語にある。然るに其の語の起源を尋ねて見る事は、全體に哲學なるものゝ性質を知る爲に大なる參考となる。

吾人は今日に於ても希臘の大哲學者アリストテレスの言に従うて、紀元前六

百年頃の人と言はるゝタロレスを以て哲學者の元祖とする。而て渠につゞいて幾多の哲學者が輩出したのであるが、然し渠等自ら哲學者と言うた譯ではない、渠等の多くは自然の研究者であつたから、當時の人々よりは自然學者 (*φυσικός*) と呼ばれ、又は賢人或は識者 (*σοφός*、又は *σοφιστής*) と呼ばれて居たのである。然るに頃は紀元前四百年前後に、波斯といふ大勢力の壓迫を脱し、國民が自覺すると同時に、希臘の文化は非常に發達し、何もかも中心がアゼンスに集まつて來た。而て當時社會の有様は盛に各種方面の知識を要求した、そこで此の要求に應じて多くの學者が輩出したのであるが、其の内に地方を巡廻したり、又弟子を集めたりして學問を教へる事を職業とした一團の學者がある。勿論此の内にも尊敬すべき眞の學者即ち哲學者の名に價ひする人々もあつたのであるが、多くは時代の要求に依て急作りにこしらへられた學者であるから、社會の位置名譽金錢其他の報酬を得る爲めに學問を學び、或は教へると言ふ様な、品性の下劣な人も多く、徒に辯論を弄んで人を馬鹿にする様な事のみを事としてゐた人も多かつた。而て彼等は皆な自分等を「ソフィスタイ」即ち賢者或は識者即ち知識の所有者と呼んで居たのである。

ソフィスタイ *sophistai* を英語にしたのが *Sophist* で、今では寧ろ原意はなくなつて、故意に誤つた論辯を用ゐて人をごまかす人と言ふ悪き意味になつた、之を邦語では「詭辯論者」と譯して居る。―それで特に誤つた論辯を弄する事を *Sophistication* と言ふ様にもなつたのである。

此等ソフィストも勿論時代の産兒である、從て強て渠等のみを悪く見ると言ふわけには行かぬのであるが、ともかく斯る風潮は益々當時の人を悪化し、學問を爲すは政治上の權力を得る方便、或は金錢名譽を得る手段と考へられ、道義も從て大に腐敗して來たものであるから、此の風潮に對抗して立つた大哲ソクラテースの如きは、自らを「ソフィスタイ」即ち物識りとは言はなかつた否な反對に自らを「目して天下の大愚者となしたのである。我れは天下の愚者であるが然し、知識を愛する人」である、此の點に於ては彼等所謂賢者に劣るものでないと自任して居た。

其れで此の流派を汲んだプラトーンや其他の學者は、彼等自稱賢者と區別する爲めに、自らを「知識を愛する人」(*φιλοσοφος*) と呼んだ、即ち *philos*「愛」と言ふ語と *sophia*「知識」と言ふ語との結合より成れる語である。即ち *Philosophy* の原語たる *philosophia* も亦

此れから出て來たのである。

其れで當時哲學といふ意味は、決して今日我等の言ふが如くに、知識の全體的組織を言ふのではなく、單に知識を營利の爲めに究むるに反した意味で呼ばれた、換言すれば知識を知識の爲めに研究すると言ふ意味であつたのである。然し知識を知識の爲めに求めると言ふ事は科學でも同じ事で、前にも言ふた如く、眞の學者ならば、學の爲めに學を修めると言ふ態度にあるべきであるから、單に其れだけで哲學を定める事は出來ない。勿論今日にても、特に我邦の從來の考へ方には、哲學者と言はゞ希臘當時の意味が十分に保存せられて居る。即ち營利の爲めにする様な學問、例へば醫學だとか工學だとか言ふ學問は、よし其れを純粹窮理的精神で研究して居る人でも、其學者を普通には哲學者とは言はぬ、即ち哲人と言はゞ、世俗を超脱した様な人の名稱として用ゐられて居る。勿論營利の爲めに學問を研究する様な人が、全體的組織を構成する如き事は到底出來ない話であるが、それかとして哲學者が必ずしも脱俗者たらざるべからざる理由があると言ふのではなからぬ。假令醫學にしても工學にしても、十分深く研究し、其れに依て全知識を統一す

る様な原理を發見し得、或は發見せんとする態度を取つて居れば哲學者であつて、フラトロンPlatonの如く、天の一方に眼を定め、彼岸の理想にのみ憧がるゝものゝみが哲學者ではないのである。其れ故に哲學の語の起源、即ち哲學は知識の爲めに知識を求め、即ち知を愛するにありとの考へより、直ちに哲學には其の用がない、目的がないと言ふ様に解してはならぬ、否な前述の如く哲學には無用の用と言ふ大用、大目的があるのである。然しともかく「愛知」といふ哲學の根本義はこれを忘れてはならぬ。

哲學は又「形而上學」と呼ばるゝ事がある。勿論哲學の語を廣義に解する時は、形而上學は哲學の一部であつて、形體以上のもの、經驗以上のもの、即ち根本原理の研究と言ふ意味にもなるが、最も多くの場合には、哲學と同一意味に解せられて居る。而て此の語の原語は英の *Metaphysics* 獨語の *Metaphysik* 佛語の *Métaphysique* であつて、其れが又希臘語に起原を有して居るのである。而て此の語は甚だ妙なる來歴よりして、偶然にも哲學を表明する事になつて來た。其の來歴は次の如くである。アリストテレスAristotelesは自分の形而上學とも名づくべきものを論ぜし部分を「第一原

理」と言ふ名で呼んだ。後紀元前八十年頃にロードスのアンドロニクスAndronicusと言ふ人が、ア氏全集を出版するに當り、此の部分を物理學の後に置いたので、以來 *Metaphysica* と呼ばるゝ様になつた、即ち其の意味は「物理學の後」と言ふ事である。然るに此の語は丁度哲學研究の對象を表明する事になる、即ち物理學は形而下の事の研究であるし、哲學は物理學の後に位し、物理學では研究し得ない即ち形而上の事を研究するものである事を適當に表明するのであるから、後にはアリストテレスAristotelesのものに限らず、一般の哲學を指すに用ゐる様に移動したのである。而て此の關係に於ては、これを邦語で「形而上學」と譯するのも亦適譯である。然し勿論物理學研究以上の事項、即ち形而上の事とは果して何であるかは、見方によりて種々に變ずるので、形而上學に依て意味せらるゝことも亦種々に變化する。今其の最廣義と最狹義とを擧げて置かう。即ち最も廣く解すれば、精神現象が物的現象以上の事であるから、形而上學は一般に精神科學と同義になる。英國には此の考へるものが多くあつた。最も狹く解する時は、形而上の事とは純粹なる理、其のものとなる、斯くせば形而上學は純正論理學と同義になる。或は又經驗的現象の背後に

存すると考へられたる實在或は實有のみを取扱ふものとすれば、實有論が其れである、普通は先づ此の意味である。論理學と同視するのは特にヘーゲル及び其の派の學者である。又カントは從來の形而上學なるものを彼の認識研究の上から否定し去つた、此の事の詳細は後に述べるが、ともかくもそれ以來は形而上學なるものは餘り重きを爲さない事になり、特に今日カントの起した哲學研究の方法を取る學者よりしては甚しく嫌はれる様になつて居る。其れ故に今日では此の語の使用は大に用心せなければならぬ事である。

前章に於て哲學は思想的なる吾人の力其のものであると論じたのであるが、茲に於て余輩は哲學と宗教との關係に就て論ぜなければならぬ位置に達したのである。何となれば宗教も亦吾人に大なる力を與へるもの、即ち眞に宗教的信仰を有する人は、其の人格に一種特別の力の現はれて居る事は、何人も認むる所の事實であるから、哲學と宗教とは果して如何なる共通點と相違點とを有するかを明かにせなければならぬ。然し之は無論大なる問題であつて、宗教の方面からはともかく、哲學の方面からは種々に議論せられて居る、而て各哲學者の據る所の出發點と方法とによりて、其見る所又各相違して居て、決して同一意見に到達してゐない、換言すれば一個の根本的なる哲學問題であるから、讀者が眞に此の問題を解決せんと欲すれば、自ら工夫するを要する、從て茲に述ぶる所のは大體論であり、且つ余一個の解釋方法であるから、先づ其の覺悟で之を讀み、暫く此の意見に従ひ置き、本書を終つた後に於て、再讀精思せられん事を望むのである。

第四章 哲學と宗教

前章に於て哲學は思想的なる吾人の力其のものであると論じたのであるが、茲に於て余輩は哲學と宗教との關係に就て論ぜなければならぬ位置に達したのである。何となれば宗教も亦吾人に大なる力を與へるもの、即ち眞に宗教的信仰を有する人は、其の人格に一種特別の力の現はれて居る事は、何人も認むる所の事實であるから、哲學と宗教とは果して如何なる共通點と相違點とを有するかを明かにせなければならぬ。然し之は無論大なる問題であつて、宗教の方面からはともかく、哲學の方面からは種々に議論せられて居る、而て各哲學者の據る所の出發點と方法とによりて、其見る所又各相違して居て、決して同一意見に到達してゐない、換言すれば一個の根本的なる哲學問題であるから、讀者が眞に此の問題を解決せんと欲すれば、自ら工夫するを要する、從て茲に述ぶる所のは大體論であり、且つ余一個の解釋方法であるから、先づ其の覺悟で之を讀み、暫く此の意見に従ひ置き、本書を終つた後に於て、再讀精思せられん事を望むのである。

哲學の上に於ては殆んど千古の偉人ともいふべき獨逸のヘーゲルは、宗教も哲學も共に最高の眞理を以て其の對象とする、然るに其の相違は、眞理の捉へ方にあり、即ち宗教は表象の形式に於て、哲學は概念の形式に於てのものであると云うて居る。之れは甚だ面白い見解ではあるが、されども今之れを讀者に十分了解の出來る様に説明すると言ふ事は甚だ困難である、何となればヘーゲルの哲學は最も難解なる哲學の一であつて、表象は先づ普通の心理學上の意味でよいとして、概念と言ふ語は普通の論理學で言ふ所の意味とは大に相違して居るのであるから、到底之れを説明して居るわけには行かぬからである。勿論後に機會あらば出來るだけ説明もするであらうが、今は御預りにするより致し方がない。其の上ヘーゲルの見方を茲に其の儘採用の出來ない大なる理由もある。其は何かと言ふに、渠は純然たる論理の上から見て居るので、言はゞ宗教の方に同情のない見方である。即ち渠は哲學を以て絶對が絶對に入つたもので、宗教の様に相對と絶對とを對立せしめて居る見方ではないとして居る。從て此の見解にすれば、哲學は宗教以上のものとも見られ得るのであるから、各自の信ずる所のものをば唯一の眞理なり

り即ち絶對なりとなし居る宗教の上からは、満足と感ぜられないのは勿論であらう。其れ故にヘーゲルの死後、直ちに宗教問題に對して左黨右黨の兩派が分立した(勿論此兩極端の中間に中間黨とも云ふべき學者もあつたが、其れは今必要がない)。乃ち左黨の方は哲學があれば宗教は最早無用だと言ふ過激論を唱へ、右黨は否然らず、哲學ありとも宗教も亦依然として必要であるといふ溫和論を唱へたのである。此の兩方の考へは共にヘーゲルの思想に矛盾なしに考へられるので、余輩は今其の何れを以てヘーゲルの眞意を得たものだと決定するわけには行かぬ。只茲に必要なのは、歴史上に斯る分派の出來た事が、既に實際に證明して居るが如くに、今渠の説其の儘では、吾人を十分に満足せしむる事が出來ぬ。然し余輩は彼の言ふた宗教も哲學も共に最高の眞理を對象となして居るといふ事は、何人にも異存がなからうと思ふから、先づ其れを動かすべからざる事として、何れに其の相違點を置くべきかを論定せんと欲するのである。ヘーゲルから言はしむれば、余の議論は又悟性の一面的抽象に過ぎないかも知れぬが、其れは概論としての論述に於ては止を得ぬことである。

獨逸のシュライエルマッヘルが宗教は何かなしに自己より大なるものに憑依する感情であると言ふた事は、多くの學者の賛成を得、殊に嚴格なる科學哲學の分析を怖れる宗教的方面の人々よりは金科玉條と迄崇められ來りし所のものである。如何にも宗教を感情と見れば、最早分析は出來ない。例へば茲に一の花を見て甚だ愉快に感じて居る場合に、其の愉快は何から出來て居るかと考へ、其の花を一々解剖して見た所で、其の愉快は無くなるであらうが、決して其れに依つて其の愉快其のものがわかるものではない。其れと等しく宗教の信仰も學問的に分析すれば、寧ろ信仰其のものが無くなつてしまふのであるから、哲學は知の所産である、宗教は感情なりとして置く事は、宗教の側に取つては便利な事に相違ないのである。然し科學及び哲學の上からは、未だ之を以て満足すると言ふわけには行かぬ。先づ其の理由から述べて見よう。

吾人の意識の働きを分つて知情意の三となす事は、甚だ便利な事であるが、學問的には許す事が出來ない、其れ故に現今心理學者の多くは此の分類法を用ゐない。今心理學の範圍に入りて、十分に此の事を論じて居る暇がないから、宗教にも所謂

知の要素が必要であるし、科學哲學の方面にも、感情要素と言ふものが必要條件であると言ふ事を論證する事で満足せなければならぬ。それで先づ宗教の方から述べて見よう。例へば茲に狐を信ずる人があるとするならば、ともかく其の人は狐が吾に福得を授けるとか、我が願望を聽き入れるものであるとか言ふ事を知つてゐなくてはならぬ、即ち知の要素が其の信仰には無くてはならぬのである。若し公衆が皆な信仰するから、或は家庭の人が皆な信者であるから、自分も何かなしに崇拜して居ると言ふ様な事があるにしても、知識が進歩して、狐と言ふ様な下等の動物が、因果の大法を破つて、吾等にのみ特別に或る利得を與へる力は無いものなりと知つたならば、狐に對する信仰は必然的に其れだけ弱められるべきである。斯く言ふと雖、勿論吾人は宗教的信仰の存在理由を否定するのではない、否、寧ろ如何に知識が進んでも、信仰は無くなるものでない事を認めるものであるが、茲に余の言はんと欲する主意は、知識の進歩につれて信仰も亦追々に變化し行くものであると言ふ事である。之れは歴史的事實が既に十分に吾人に示して居る事なのである。斯く言ふときは或人は言ふであらう、如何に狐が福得を與ふる力のな

い事を理論上から知つても、其れを確く信ずる人は矢張信ずるではないか。神や佛の信仰でも、科學的に如何に其れを分析しても、到底人心の奥底より去らないではないか。其れ故に宗教と哲學とは、其の關する精神の働きが相違するのである。即ち宗教は情意の所産で、哲學や科學は智性の所産である。而て之は一般に言はれる議論であるのみならず、一見正當なる考へであるが如くにも思はれる。然し一層深く考へて見るときは皮相の見解である。即ち若し知の方面から言はゞ、斯る場合に於ける「知つた」と言ふ事が未だ眞知ではない、只言語文字の上のみで知つたに過ぎぬとも言へるであらう。例へば唯物論的或は自然科學的の知識で以て神や佛の信仰が破られないと言ふ事實を以て、直ちに宗教と哲學とを別にする理由にはならぬ、自然科學や唯物論的知識は、畢竟抽象的なる一面的知識に過ぎないのであるから、其れに據て神や佛の信仰が破れないのは、寧ろ當然な事なのである。唯物論や自然科學の組織は抽象的である、一面的であると言ふ事は、更に本論に入りて詳論すべきである。勿論吾人と雖も自然科學の進歩と共に、信仰の内容にも其れ／＼の變化を起し、決して頑迷なる宗教信者が勝手に思つて居る如く、無變

化なりとは認めない。又此の事に連關して、知識は進歩的である、宗教は保守的であると言ふ事より、一は知性の所産で他は感情の所産であると論ずる人もあるが、感情は必ずしも保守の原動力たるのみでなく、等しく進取の原動力である事をも認めなければならぬ。即ち感情は一面には慣るゝに従つて冷却するから、常に新しいものを求めんとする原動力となると共に、他面には慣るれば特別の意味は失はれて居ても、若し其を缺損する時は甚だ不愉快を感ぜしむるのであるから、此の點からは保守の原動力である。其れ故に宗教が保守的である、哲學科學が進歩的であると言ふ事のみにては、何等差異の特徴とはならぬ。よし又其れを許した所で、宗教は感情のみの所産であるとは決して許されないのである。

如何にも悠久なる天地廣大なる宇宙、其他何によらず幽玄なるもの壯高雄大なるものに對する時は、吾人は一種敬虔の情、憑依の感を起す事は事實であるが、吾人の言はんと欲する所のものは、之れを宗教の本質となし、不可分析的のものなるかの如く考へる事の、學問的には不満足であると言ふ事である。即ち斯る感情が如何にして起るか、下等の動物や小兒に起るものではない、寡くとも自己の有限なる

事其れに對して天地宇宙や、又は個々の現象中に無限者の存在を知るだけの知識がなくば、此の情は起らないのである。例へば小兒が知らぬ他人の前へ出る時は、父母其他保護者に絶對的に依頼するものであるが、此の依頼心も、保護者なるものを十分に知つてからでなくては起らぬ。若し其の保護者が平日の經驗上より保護力に不足ありと知つてゐたならば、決して絶對的には依頼せないのであらう。

翻て知識の方面にも感情否な宗教的信仰と同様なるものゝ必要なる事を説明して見よう。何人も自己に不満足なるものを其の儘眞知と許して居るものはないであらう。如何なる知識にしても、終局の落處は自己の満足である。勿論科學は前述の如く、部分的の知識であるから、部分的に満足せらるれば、其れでよいのであるが、如何に部分的であるにしても、不満足なるものを其儘許す事は出来ない。其れ故に科學の豫定なるものも、結極は宗教的信仰と同じ事で、其の豫定が最早保たれない程に有力なる事實が多く出て來るにあらざれば、學問だとして保守的である、如何に進歩的であるが本色なりとて、豫定までも我儘勝手に破るならば、總ての科學的組織は等しく成立せない。其れ故に科學に於ても公理、即ち自明の原理は

決して之を疑はない、然し斯る公理とて、一步深く入つて考へるならば、神や佛の疑ひ得らるゝと同様に、疑ひ得らるゝ性質のものである。

成るべく感情を去つて冷靜に考へると言ふ事は、如何にも知的活動には大切な事である。之を心理學的に言はゞ、觀念の聯合を豊富にし、一切の可能的條件を考慮の内に入れると言ふ事は、眞理を求める上には大切な事で、始めから豫想や偏見や愛憎を以てかゝるといふ事の不當なることは無論の事ではあるが、こゝて一步進んで、若し此の理想が其の儘實現したとするならば、果して、如何なる結果に到達するであらうかを考へなければならぬ、それこそは知識其のものゝ破壊なれ。其の故は極く冷靜に考ふれば、一物を甲なりと判断し得らるゝと同様に、非甲とも考へ得らるゝ、即ち「アンチノミー」二律背反に陥らなければならぬ。「アンチノミー」とはカントが特に宇宙論の上に出る所のものとして挙げたのであるが、單に宇宙を對象とした場合にのみ限らぬ、冷靜に一切の條件を考ふれば、如何なる知識でも皆な二律背反に陥り、何とも決着がつかなくなるべきものである。然るに實際日常の知識は、此の矛盾するもの、二律背反的のものゝ内にて、何れかに決定して行か

なければならぬ、然らば何が其の決定の原理になるかと言はゞ、終局の所、自己に満足なるものと言ふより外に致し方がない。自然科学では目的論的に見るといふを嫌ひ、事物の變化に何等かの目的があるが如く解するは、非科學的なる考へ方に過ぎぬとなし、生物の進化を説く場合にても、全然機械的に説明せんと企てるのである。然し進化と言ふことを言ふには、是非とも適者不適者、從ては選擇などいふ概念を入れなくてはならぬが、選擇と言ふ事は既に感情の要素を入れての語である。又思考の根本的原則として、論理學者哲學者の許す所のものに、充足理由と言ふ原則がある、此の原則は一切存在する所のものには皆な十分なる理由があると云ふ事である。此の原則の詳細なる説明及び應用に就ては、哲學の研究法を説く場合に於てあらうが、十分と言ふ語は、また感情上の語である。論者或は言ふであらう、其れ等は如何にも感情上の語であるには相違ないが、只比喻的に用ゐるのみと。然しよし比喻に用ゐるし語なるにせよ、其を用ゐなければ了解出來ないとするならば、其は明かに知の方面にも感情要素の必要なるを示したるものである。米國に於ては故ゼームス氏、デッキ―氏、英國ではシラー氏などが主として唱ふる所

のプラグマティズム(實用主義)又ヒューマニズム(人本主義)其の詳細は又本論に於て論ずるに於て、眞理の終局は實用或は人性と言ふ事によつて決定せらるると説くのであつて、眞理は眞理として其れ自らの眞理たるを定めるものと考へる合理論に反對して居る。此の傾向は種々なる點に於て重要なる意義を吾人に示して居るのであるが、取敢へず吾人の知識には、吾人自らが關係して居るもの、換言すれば知識には感情要素の大切なる事を十分明かにしたものとせなければならぬ。

斯く論じ來る時は、宗教は感情の所産で、哲學や科學は知性の所産であると言ふ事の區別は、最早何人も承認出來ない事であらう。次に故パウエルセン氏は、宗教は集合的精神の所産で、哲學は一個人の案出であると言ふ事を、兩者の一差異として居る。例へば基督教でも、佛教でも、一人の案出したものでなく、多數の人が幾代かを經て、不知不識の間に産出して來たものを、耶穌だとか釋迦だとか、所謂其の開祖が改革したものに過ぎぬ。之に反して哲學にはカントの哲學とか、ショウペンハウエルの哲學とか、其れ／＼に建設者があると言ふのである。然るに此の區別法も、甚だ薄弱だと言はなければならぬ。佛教は釋迦により、基督教は耶穌基督に

より回教はマホメットに依りて創設せられたるもので、其等の創設者なくば、其等の宗教も亦勿論無いのである。只宗教的意識の特性として、其信仰の權威を古代に求めるから、開祖自らは常に單に改革者たるが如く裝うて居るに過ぎぬ。若し宗教の尙古的なる事よりして、其を集合精神の所産であるとするならば、哲學も亦時代の所産であると言はなければならぬ。例へばプラトンの哲學はソクラテイスの思想を發展せしめて、時代の詭辯論風の精神に對抗し、其れを改革したものである。カントの哲學は英國の經驗論と大陸の純理論とを調和改革し、ロック以來發達して來た批評的精神を發揮したものに過ぎぬ。ヘーゲルの哲學はカント、フヒテ、セリングを経た當然の歸結であつて、獨逸民族の統一的精神の哲學的表現である。斯の如く、其の詳細は後に説くであらうが、或る一人の哲學でも、其の時代を知らなければ十分に了解出來ぬとして見れば、其の哲學も亦時代の所産即ち集合精神の所産であるとも見なければならぬ。又宗教の方から言ふも、よし佛教を信じ基督教を信ずる、或は其の内一派例へば淨土眞宗を信ずる、又は唯一教を信ずると言ふ場合には、基督教佛教といふは眞に大體の事であつて其の信仰の純内容

に就て言はゞ、個人に依て皆な相違して居る、故に若し此の點より言はゞ、宗教は寧ろ哲學よりかは一層個人的なりと言はなければならぬ。

斯く論じ來る時は、哲學と宗教とは寧ろ區別が無くなる、否、斯くの如く心理的に區別せんと思ふならば、區別のないとするのが寧ろ當然の見解かも知れぬ。何となれば心理的事實としては、乃木將軍の自殺も、相場に失敗した人の自殺も同じ事であるからである。即ち哲學にしても、勿論種々の程度の差はあるが、宗教的要素を有て居る。例へば東洋に於ては儒教、西洋に於ては中世に知信合一を企圖した時代の諸哲學は勿論の事、ソクラテイスにしても、プラトロンにしても、就中スピノザの如き、皆な宗教的要素を十分に認める事が出来る。又宗教の方から言はゞ、基督教にせよ、佛教にせよ、皆な哲學である、殊に華嚴佛教の如きは、殆んど純然たる哲學である。否、な佛教全體を通じて見るならば、西洋に敢て劣らぬ大哲學史が出来るのである。原始基督教には左程の大哲學がないとした所で、其が羅馬の天地に入り、やがて世界的の宗教になつたのは、全く希臘羅馬の哲學を取り入れて教理を組織したからである。乃ち始めにも言へるが如く、宗教も哲學も共に最高

の眞理を對象として居るのであるから、此の點に於ては相異がないのである。然らば根本的に相違のない者が、何故に人文史上に於ては、寧ろ殘酷悲慘なる反目衝突を起したか。哲學者の或るものは火刑に逢ひ、或るものは牢獄の苦を受け、或るものは其著書を焼かれ講演を禁せられたと言ふ様な出來事は、何故に起つて來たか。吾人素より宗教と哲學との違點を滅却せようとするものではない、否、其を説明せようとするものである。余輩が以上論じた所の事は、一は感情の所産なり、他は知性の所産なりと言ふが如き事では、到底其の相違點を論理的に明かにする事が出來ないといふ事と、同時に如何なる所に其の相違のあるかを、等しく論理的に定めんが爲めであつたのである。前記の如く、心理的分析では到底斯る區別は出來ない、普遍的なる條件は論理的に定めるより外に道がない、何となれば心理的分析では、何れも心的必然に歸着するのみの事であつて、其れを統制し、心的發現の階段或は状態として、其れ／＼に意義あらしむる所のものは、論理的に求めなければならぬからである。これ特に今日心理派が廢れて、論理派が盛になつた所以である。然し其の議論は別として、余輩は兩者の區別を斯様に定めてみたいので

ある。即ち我と言ふものより離れずに、眞理を捕へたもの、或は捕へんとする努力が宗教であつて、我を離れた普遍或は全體の上に立つて、一切を説明するもの、或は説明せんとする努力は哲學である、而て其の何れよりするも、其を捕へ得た最頂點は共に一致するのである。

余輩は今少し精しく此の相違に就て説明せなければならぬ。前述の如く、我等の精神の所産として現はれ來りしものを、之は知力である、彼は感情であると言ふ様に之を分類する事は出來ない、只其れが直接に自我に關するか、關せないかに依りて、一を感情と言ひ、他を知力と言ふのである。勿論其の何れにしても、自己の精神作用であるからには、自己の關係せないものはないが、其の内にも最も直接なるものと間接なるものがある、其の直接なるものを感情と名づけ、間接なるものを知力と名づける。然らば其の間接なるものが、何故に吾人人間に出來て來たかと言ふ問題も起るが、是れは後に認識の意義を説く場合に詳論するからして、茲には單に直接なるものと間接なるものがあると言ふ事實を承認すればよい。例へば一個の林檎があるとすると、之を喰ひたいとして見て居れば、意志だと言ふのである。

が、其れよりか尙ほ直接に、口内に一種の感じ、例へば愉快なる感じ、或は酸い様な感じが、其れを口に入れぬ前にも存在するであらう、之が即ち感情なのである。然るに同時に其れ等の直接の感じを離れて、圓き形になり、赤き色なり、酸い味なりと規定せられた場合には、即ち我を離れたものであつて、所謂知力の働きと言ふのである。其れ故に小兒又は素朴なる時代に於ては、斯る直接間接の區別は未だ出來てゐない、従て感情も知力も區別がない、即ち意識内容に於ては何れも同じ事である。今は意志の事を取り分け言ふ必要がないから略するが、意志とて又別種の力でない事は、以上の事で明白である、即ち此の場合には、感情と意志とは、共に我に直接關係を持た部分であるから、合せて情性[○]と言はゞよいのである。

次に自我を離れた態度にも亦二種ある、即ち一は科學的抽象的の態度で、共通の普遍を求むるを以て其の原則とする所のものである。而て他は哲學的の態度で、科學の如く部分的でなく、全體の上に立つもの、共通の抽象的の普遍でなくして、包括的なる具體的なるものを求むるを原則とする態度である。科學と哲學とに關しては既に第二章に論じた、茲では宗教と哲學との關係であるが、此等共に等

しく全體的具體的包括的なるものを捕へんとして居るのである。然るに一方は我を離れて之を捕へ、他方は我を離れずに捕へんとして居るのである。斯く哲學は我を離れて全體を捕へるのであるから、其の對象は實在と言ふ形に於て出て來る、然るに宗教に於ては、實在でも何でもよい、我に直接に關係する、例へば我に福得を與へるとか、我が病氣を治す力あるものとか、有限且つ罪惡的なる我等を救済するものとかとして、其の對象を捕へんとするのである。勿論前述の如く、宗教にも知の要素が必要である限り、其が實在と同一になる事も固より正當ではあるが、直接に關係すると言ふ事が必要條件である、従て其を人格的に、更に低度のものにありては人形的に見ると言ふ事も自らの事である。宗教が其の對象を人格的に見ると言ふ事は、吾人自身の理想の記號或は象徴であると言ふ様に見える學者もあるが、其は哲學的言ひ表し方であつて、眞の信仰の態度から言はゞ、決して象徴でも何でも無い、狐だらうが、木石偶像であらうが、皆な直接に我に關するものとしてのものである。然るに哲學では、始から我を離れた實在が其の對象であるから、其を人格的とする事も敢て不都合ではないが、我を包括するもの、即ち超人格のものを取

るのが便利であらう。斯く哲學は我を離れて包括的なものに據るのであるから、宗教的信仰も其の對象の一である、一切が皆な必要なる要素であるから、茲に哲學の自由なる寛容的な進歩的な特色が出て来る。然るに宗教に於ては、我を離す事が出来ない、從て我に直接關係せないものには、無頓着であるか若しくは其れが妨害になる様なものであるならば、異端である、邪説である、一步も許す事は出来ぬ、若し之を許せば自我の破滅になる。其れ故に宗教にありては自分の信ずるもの以外のものを拒斥し、慈悲を本體とすべき宗教でありながら、無慈悲残酷なる所爲も神の名に依て敢てせらるゝ、即ち回教の如く、左手にコーラン(聖書)右手に劍と言ふ様な敢爲的態度にも自らなり得るのである。

哲學の組織だとして無論さう容易に變化するものではない、其の人一代の内に幾度も立脚地を變ずると言ふ様な事は甚だ稀れである、セリングの如きは、一生の間に五度も態度を變じた然し根本に於ては脈絡貫通の一定原理があるので、決して突飛な變化があるものでない、突飛な變化は却て宗教信仰の上に於て多い位である。例へば基督教に於けるパウロの如きは、最もよい標本であるが、非常なる反對

者が改宗する時は、却て有力にして強固なる味方となると言ふ様な事は、宗教の歴史の上に間々ある事である。而て又哲學は我を離れた考へ方である故に、寛容的である、從て科學的知識の變化と共に、其の組織も亦變化し得べき性質のものであるに反し、宗教は自分を離さざる考へ方なる故に、全自我が變ぜざる限り、信仰其のもの、變らないのが特色である。勿論宗教的信仰だとして、全然變らないと言ふのではない、批評的に言はゞ自我の内容が常に變化しつゝある限り、變化しつゝあるのが事實である、然るに其が變化なし、否な變化してはならぬと思ふのは、自分が昨日の自我も今日の自我も同じ自我なりと考へると同様の事で、寧ろ主觀的のものである。其れで茲によく考へて置くべき事は、宗教が反對するのは、部分的抽象的な科學に對してであつて、全體的具體的な哲學とは、寧ろよく調和し得るのである、此の事は佛敎の全歴史を見れば分ることである。哲學と宗教とが相反したると言ふのは、其れ故に其の本質上でなくして、宗教が社會的組織として表現した部分、即ち人が社會的のものである限り、其は其の人の内容をなすのであるから、其れと自由なる思索との反對である。其れ故に個人に於ては、宗教と哲學とは寧ろ

調和して居る例へば釋迦にしても、基督にしても、スピノザにしても、カントにしても、彼の哲學と彼の宗教とは一致して居る。只實際上宗教的方面が秀づるか、或は哲學的方面が秀づるか、我を離して考へる様な人か、離し得ざる様な人か、つまり其の人の人格による差異である。

然らば茲に起る問題は、先にも言へるが如く、故バウルゼン氏が兩者の區別として考へた所のもの、即ち宗教の方面には必ず宗派と言ふ様な團體が出来、哲學に於ては其れがないと言ふ事は、如何に説明すべきかと云ふ事である。勿論哲學にも學派と言ふ様なものはあるが、之れは只其の學統を論理的に引いて居ると言ふだけの事で、宗派の様な人格の結合ではない、而て此の理由は又上述の我を離れると離れざるとの相違から生ずるのである。即ち哲學の方では、善でも惡でも皆な自己を離れた全體の上から考へるから、一切を包括して居るに反し、宗教に於ては自我を離し得ない、從て此の意味から言はゞ、自我は獨立孤立的のものである、孤立的であるから包括せようと思ふ外的社會的活動が出て來る。之れを惡く言はゞ、宗教的の眞理は主觀的のものである故に、他人の承認を得て、以て其が普遍的妥當的

たることを證せんとするのである、善意に解するれば、自己の満足を他人にも施したいと言ふ、所謂愛とか慈悲とかから出る力である。即ち是れが宗教が社會的結合力としては哲學よりか大なる所以である。宗教は即ち社會結合力の一であるし、哲學は其の結合より咲き出でたる花や果である。而てかく宗教が排他的であると言ふ事と、社會結合の原動力となる事は、一見甚だ矛盾した様に思はれるのであるが、内的には矛盾してゐない、即ち當然の事なのである。

然し宗教が自己の満足を移して他人をも満足せしめようとする様な態度、即ち傳導的方面に出た場合に於ては、既に自己を離れた態度である、換言すれば哲學的態度である、其れだけ信仰の本質を離れて居る。今之を歴史の上に見ても、基督や釋迦其れ自らは決して哲學も神學も書かない、没後に弟子共が傳導する場合に、始めて必要上其を組織したのである。而て組織するといふ上からは、學問的にも社會的にも、前述の理由に依つてカソリシズムにならなければならぬ。カソリクと言ふ事は、希臘語の「普遍」と言ふ意味であつて、カソリク教とは「普遍教」と言ふ意味である。カソリシズムには日本で譯せらるゝ様に「舊教」といふ意味はない、新教に對

して言うた語である。然るに新教の原語には又、新の意味はない。プロテスタン
トを直譯すれば「抗議者」である、ルーテルが羅馬教會の爲す所に抗議を申し込んだ
からである。抗議教は宗教ではあるまい。これは餘談であるが、ともかく斯く組
織せられた場合には、其れが普遍であるだけ、實は又宗教信仰の本義から外れて居
つて、寧ろ哲學に入つて居るのである。此の兩傾向の調和は、實に宗教其れ自の上
では中々六ヶ敷い問題である。此の事に就て吾人が常に興味を感ずるのは、ロー
マのカソリック教の内部に於ける悶着である。基督教の初期、例へばテルチユリヤ
ーヌスの言うたと曰はるゝ、「不合理なるが故に信ず」は勿論の事、聖アウグスティヌ
スや、彼のスコラ哲學の聖アンセルムスの様に「知らんが爲めに信ず」といふ態度の
如きは、宗教的信仰の最頂點を現はして居る。然るにカソリック教が全盛を極め、ス
コラ哲學が發達の頂點に達した頃には、社會的の外面的勢力に於ては、宗教の全盛
期であるが、普遍主義の理想が實現しただけに、其れだけ内實には宗教の本色を失
うて居る。從て哲學は外面には「神學の婢女」であつたのだが、其の内實は、聖トーマス
等が不識不知の間に曝露してしまつた如く、合理的なるが故に「信ず」と言ふ様にな

つて居る、即ち宗教が寧ろ、哲學の婢女になつて居つたのである。此の顛倒は即ち
トーマス對スコッスの論争となつて現はれ、終には後者の意志自由説が勝ちを得、
個人を重視するの傾向となり更に進んで、オッカムの様に、學問の上から知と信
とを全然分離せしむる様な態度になつた。其の結果宗教の方には著しく神秘的
要素が出て來た、これは畢竟宗教の本性の覺醒で、之れが所謂宗教改革の精神であ
る。之れと同時に勿論哲學科學も亦覺醒して近世の發達を促した。其れで斯く
宗教にはどうしても個人的な、然も神秘的な要素がなければ、其の特色がないと言
はなければならぬ。神秘的と言はゞ、如何にも六ヶ敷い様であるが、信仰家から言
はゞ、勿論明々白々なる事實に過ぎないのである。然し其は個人に於ける實現の
力であつて、其の人に切實なるだけに、他人からは窺ひ知る事が出來ないと言ふ事
に過ぎぬ。然るに哲學は其を普遍的なる概念の形ちにて表はし、他人にも接近し
得らるゝものたらしむるのである、然し自我を離れたゞけに、其の直接なる味ひ其
のものは既に失はれて居るとも言ひ得られる。

尙ほ宗教と哲學の關係に就て評論すべき事は澤山あるべきであるが、既に以上

の事だけでも、哲學の緒論としては長きに失したと言ふ憂があるから、今は以上の見解で、十分に種々なる關係を説明し得らるゝ事を明言し置くに止める。其れに就て尙ほ一言附記して置かう。過去の宗教其の儘が後來も残つて行くとは信ぜられない、何となれば時代の變化、從て自我の變化するだけ、其れだけ信仰の内容も變化して行くべきであるからである。然し自我觀念を離れて吾人が活動し得ざる限り、宗教は何等かの形ちに於て永遠に存續する、宗教を以て哲學に代へ能はざると同時に、哲學を以て宗教に代へる事も出来ない、只宗教よりするも哲學よりするも、全然自我觀念を離れた活動を爲し得、又現に爲しつゝある限りに於ては、此の兩者は共に眞理を對象とし、其を捕へ居ると言ふ事に於て一致して居るのである。其れで余輩は更に繰り返して置く、哲學は思考的なる吾人の力其のものであり、宗教は人格としての力其のものである。若し思考することが其の人の全人格たり得ば、哲學は即ち宗教である。

第五章 哲學と藝術

以上章を追ふて哲學と科學、哲學と宗教との異同關係を述べて來たから、もう一つ哲學と藝術との關係を――これは眞の主要だけを――述べて見ようと思ふ。

哲學の姉である、神話と藝術とは互に密接の關係を有する、即ち素朴的なる人間が藝術的に考へたものが神話であつて、其れに形態を與へて可見的にしたものが神話時代に於ける藝術品である。蓋し人間には直觀する力がある、進んでは其れを材料とした觀念もあり、更に特殊の點を認めて分類もする、又漸次或る種の要素を捨て、抽象もする。即ち是れ等の階段に應じて先づ神話と藝術とがあり、次に最も具體的なる觀念を基礎とする哲學があり、次に分類を以て生命とする科學もあり、抽象せられた純概念的のものを對象とする數學もあるといふわけになるのである。斯く言ふものゝ、勿論哲學に抽象がないといふのではなく、藝術に觀念が入らないといふのではない、數學は直觀の學なりとカント時代には思はれてゐた程、數學には又直觀が必要である。只茲に言ふのは、其れ／＼の能力に應じて、其れ

其れに發達せる特殊の範圍があるといふのである。而て又其等が各我等人間の精神的所産であるならば、其れ等は根本的には藝術的意義を有つてゐなくてはならぬ。

吾人が若し下等動物の如くに、單に直接の生活に支配せられて居る間は、直接印象に對して其れ／＼の反動をして居れば足るのであつて、未だ藝術的創作の餘裕はない。然るに精神能力が發達して、多少の餘裕が出來れば、單に受取るのみにて満足せずして、其れを外的に表出せんとするのである。此の外的に表出する所のものを總稱して行爲といふのであるが、行爲は即ち廣く解すれば能所内外の調和の道であるといふ事が出来る。直接の生活といふのも、勿論其の調和の道には相違ないのであるが、其處に精神能力に多少の餘裕が出來れば、調和の道にも亦餘裕のある方法が取られる、即ち藝術と並に學問の組織とが其れなのである。尙ほ簡單に言はゞ、我等は一方には外より受取ると同時に、其れを我がものとして再び外に表出し、其れを享樂し、又其れを認識する。而て單に其れを原始的直觀の形式にて享樂するものは美意識であり、結果の上から考へれば善意識であり、概念調和の

上から考へれば眞意識となるのである。之等眞善美の詳細の事は今の議論ではない、ともかく我等が直觀及び悟性理性を有する限りは、美、眞善の三は互に融通なる評價の原理で、然も其の評價の標準は、内外主客の調和が如何なる程度に於て出來上つたかといふ處に存在する。

以上の議論は抽象的の説明で、或は少しく解し難いかも知れぬが、今の處どうも致し方がない。其れで詳細の事は更に後の議論として置いて、藝術といふ事のみに就て言はう。我等の直觀は物質的材料を要する、然るに其れを受取つて我がものとなし、其れに自己を加へて、再び其の材料に依て外的に出したものが藝術なのである。言ひ換へれば、我を加へた材料を呈出し、其れに依て再び其の我を直觀せしむるのが藝術の意義である。其れ故に藝術には一面には材料がなくてはならぬが、同時に形式或は精神即ち、我が大切なる要素である。即ち藝術は材料と其れに對する我との調和を、直觀的に計畫したものである。従て未だ材料に表現せぬものは只精神或は思考であつて、藝術ではない。而て既に其の材料には色々ある、石や木の如き粗材もあれば、色彩の様なもの、音感覺もあれば、更に進んでは言語

等もある其處で藝術品には建築、彫刻、繪畫、音樂、詩歌等の分ちが出来る。斯く材料には種々あるのであるが、更に其の材料に具體的全體なる觀念を表はすべき概念といふ形式を用ゐたとすると、其の藝術品と名づけて哲學といふのである。勿論此の材料は他の藝術品とは大に趣きが相違するのであるから、哲學を其儘藝術なりとは普通に言はないのみである。

ともかくも藝術と哲學とは材料に於て大に相違するが、何れも最も自己の充實せる場合のものなることに於て一致する。科學や數學は一面的抽象である限り、直接に藝術とは言ひ得られないが、哲學の基く所が最も具體的なる觀念觀念の意義に就ては後にも多少述べる場合もあらうが、詳細には拙著『認識論』の參照を望むのである以上は、藝術と等しく大調和其のものでなくてはならぬ。勿論調和といふも直觀に於ける調和は、注意現象に於て顯はれて居るが如く、不必要なるものを拒外してのものである。例へば繪畫には表裝が入る、床の間が必要である、演劇には觀客の居所とは別にせられた舞臺が必要である。所が哲學が全體に關したものである限り、一切を包括すべきものであるから、狹義の藝術とは勿論差別せなくて

はならぬが藝術に於てはインスピレーション(神來)哲學に於てはプラトンの言ふ「愛」或はスピノザの「神の知的愛」の如く、何れも最も充實せる自己が必要條件である。其れ故に藝術的創作も哲學の組織も、能作者の立場に於ては同じ事である。即ち自己充足の上に止を得ずしての表出である。此の意味に於ては、哲學も藝術も共に自己目的である、其に依て更に他のものを得るの手段ではない、従て何れも前述の通り無用の用に於て立つ。従て又藝術上には同一の作品を二個作る事が出来ぬと等しく、同一人にして種々の哲學を建設することは出来ぬ。故に藝術品にても哲學にても、其の出來榮が如何によくとも、贋物と眞物とは全く意義の相違があるのである。勿論人は社會的の動物である、従て或る一人が單なる藝術家或は哲學者たるのみではない、同時に他人にも其れを承認せしめ、或は自己の力をも社會的に要求するものであるが故に、藝術品を展覽會へ出して人の批評を求めたり、自己の哲學を印刷に附して、公衆の面前へ出すこともある、然し之れは藝術家哲學者としての其の人でなく、其の人の内にある社會的なる部分としての人の所業である。其れ故に藝術家でも哲學者でも、其れを以て衣食の爲めにし名譽の爲

めにするといふ如きは、眞の哲學者或は藝術家ではない。斯の如く能作者の態度に於ては、藝術と哲學とは一致する、其れ故に哲學は一面には藝術なりと言はれる、シヨウベンハウエルの如きも明かに哲學は藝術なりと言ふた。

哲學を一種の藝術なりといふ事を、さも大なる発見をしたかの様に呼ばはり、以て哲學に對する一種の輕蔑の意味に用ゐる科學者もある。即ち科學者は不挫不撓の精神を以て、嚴肅なる實驗觀察といふ困難なる仕事に従事するが、哲學者は然らず、徒に机上に空想を弄し、概念の遊戲に耽つて居る、古來哲學者が人生に何の實用を齎らしたか。故ゼームス氏の語を以て言ふならば、哲學は溫和にして弱き心の人 (Tender minded) のすること、科學は強固にして粘韌チヤリツヨキなる心の人 (Tough minded) のする事であると。然り、然しながら更に問はん、科學に果して藝術的の意義がないかどうかと。

既に述べた如くに、科學の直接動機は用の上にある、而て又近世文明の進歩は全く科學進歩の賜であることは勿論の事である。而て又科學は共通のなる普遍を基として考へて行くだけ、各人に共通のものであり、之に反して哲學は具體的な

る觀念が基礎になるのであるから、一向に一致がない様に見ゆるは當然の事である。然し其れが爲めにとて科學は唯一である、哲學には全く一致なしと云ふのは、皮相の見解である。之れは只其の度合に止まる。のみならず科學が抽象的の觀念を用ゐるにしても、概念といふ材料を組織するのであるから依然として組織者が必要である、組織者が必要である限り、其處に等しく藝術的意義は包まれて居るのである。只科學に於ては用の爲めに、却て用と言ふ事を只研究の上からのみ否定し、共通的普遍を其の立脚地とするから、非人格的なるが加く見ゆるのみ、實は之れは假りの表面だけであつて、根本には能作者は依然として活動して居るのである。例へばケプレルやガリレオなどの忠實なる自然界の運動現象の記述は、ニュートンの數學的天才によつて始めて組織せられた、これが近代文化の大動力になる力學ではないか、然も其の力學も今日新事實の研究からは、其の根本の基礎が危なくなつて居るのである。既に上にも一度述べた事のある、ゲルピン卿の彈性論的物理学と、マックスウェルの電磁論的物理学と、其の何れが正しいか、即ち茲に藝術的意義が入つて居るのである。近世の初めに於ては數學こそは變動あるべからざれと

考へられ、其を哲學建設の手本とした、即ち後に説くであらうが如く、數學的唯理論が其れであつた。然もこれも既に一度述べた通り、非ユークリットの幾何學はユークリット幾何學の唯一性を奪うてしまつたのである。然のみならず〇を一の數と考へたり、小數分數を考へ出し、負數や虚數や、無理數や復素數などを考へ出し、其等を一統一組織する所の數學は勿論大天才を要し、此の天才的數學家が數の式を讀むこと、殆んど我等が小説を讀むと相違がないのである。詩歌が藝術ならば、數學の世界も亦別種のもではあるが全く藝術的世界と言はねばならぬ。

初めに言へるが如く、我等は一面には認識して其を我がものとすると同時に其の我は又其れを改造する基礎となる。而て其れを表示する場合に、粗材に其の精神を與ふれば、狹義の藝術品となり、藝術品には勿論單なる遊戲の藝術と、實用的即ち機械道具の製作の如き、實用藝術とがある、概念の形式に於て科學が出來、(普遍的) 普遍による分類が主となるものは科學、純然たる抽象によるものが數學、概念形式によるものが哲學になるものである。「藝術は永く生命は短し」(Ars longa, vita brevis) といふは、只に狹義の藝術を言ふのでなく、人間精神の創造的所產物全體を指した

ものである。而て人間に此の創造的產物がないならば、自然科學者が分析的研究の結果として提言するが如く、人間も全く下等の生物乃至石や木片と等しく、只機械的に動いて居るのみで、靈的精神的存在物たる意義を失ふのである。

第六章 哲學と人格及時代—哲學史

以上章を重ねて種々の方面から論じた如く、哲學は知識の全體的統一である故に、其れには科學の如く考へ出された抽象的共通の一定標準がない、從て其の判定は全く其の人格と其の時代に求めなければならぬ。前章に明かにした如く、哲學組織は藝術と等しく其の人の満足である、而て其人の満足は同時に其の人格の置れたる時代の満足でなければならぬのである。何故ならば、如何なる人格でも其の社會の所産である、社會を離れて其の人格の意味旨趣を解釋すべきものがないから、其の人格の満足は當然其の社會の満足すべきものでなくては、其の人格自らに於ても満足し得られないからである。其れで尙ほ此の事に關しては幾度も後に繰返して明かにする機會があらうと思ふが、哲學は一個人の満足である、個人が努力の結果であると言ふ理由の下に、哲學は主觀的のものである、面々勝手な意見を述べたるものに過ぎないと言ふ事は出來ない。即ち個々の特殊なる事に關しては、個人的主觀的なる意見と言ふ事はあるであらうが、哲學の様な全體の

系統に於ては、主觀的意見と云ふ様な事はあり得べきでない、何となれば主觀的なるものは既に全體性を失ふて居る、即ちよし其れが個人の考へに過ぎないにしてを、全社會の考へを、識てか或は識らずにか、ともかく計算に入れて、なくては、社會的なる一人格が決して満足し得べきものではない。價值哲學の主唱者たるリッケルトは、單なる主觀的なる價值評價 (Wertung) と、絶對的に價值を定めること (Wertbeziehung) とを明かに區別して居るが、哲學は後者でなくはならぬ、即ち主觀が哲學を建設するといふ上から言ふならば、哲學は主觀的のものであると同時に客觀的のものである。

前章に於て藝術と哲學とは最も主觀即能作者が大なる活動をなすものであることを述べ、此の點に於ては哲學は藝術であるといふ事を述べた。如何にも哲學は時代と言ふ大なる背景の上に、或る人格の努力に依つて咲き出さしめられたる裝飾であることは、恰も黒墨を流した満天の一方に突如として閃く一道の紫電霹靂の如きものである。紫電霹靂は空氣中に於ける氣象の關係から産み出されたる所の自然の裝飾である、然も人は其の裝飾にのみ注意して、其れを起せる所以の

背景を忘れるが常である。然し學問的には、裝飾よりも其れを起した氣象を知るが一層大切であるが如く、哲學は言はゞ其の時代の縮圖であるが故に、其れに依て其の時代を知る事が出来ると同時に、其の時代と人格とよりして、其の哲學を解せなければならぬ。換言すれば其の燦然たるに眩惑せられて、其の背景に注意せず、只表現した者だけに依つて其の哲學を解し、或は其の前後の關係を知らんと欲するならば畢竟徒勞であらう、眞に或る哲學の意味と趣旨とを知らんと欲せば、是非其の背景を知らなくてはならぬ。何人も西洋の哲學を學ぶに當りて、第一に困難を感じる所の事は、其の内容の六ヶ敷いと言ふよりかは寧ろ其が何の意味であるかと言ふ事であらう。之れは即ち其の背景を知らないからである、背景を知れば始めて皆な面白く生々として自分に映じて来る。而て或る時代の精神は更に前時代の歸結である、即ち或る時代を知らんと欲せば、當然其の上に逆行して其の意義と旨趣とを知らなければならぬ。茲に於て哲學を知らんと欲すれば、勢ひ全歴史を知らなくてはならぬと言ふ事になる、換言すれば哲學には當然哲學史の研究が必要となつて来るのである。

哲學史即ち哲學なる事を明かにしたのはヘーゲルが千古の偉業であるが、斯く哲學を知るには哲學史を知らなければならぬと言ふ事が、實に哲學と他の科學との相違の主要なる點をなすのである。他の諸科學は人格や時代を抽象した一是れとて前章に述べた通り藝術的の意義があるから、嚴密には抽象し得らるゝものでないが、其の方法の上、時代や人格を抽象するのが手段である、一ものである故に、其成果さへ知ればともかく其の科學を知る事が出来る。コペルニクスの太陽中心説が如何様にしてケプレルの遊星運行の假説になつたか、又其れが如何様に影響してニュートンの運動の法則となつたかと言ふ様な事を知るのは、星學物理學としては寧ろ餘計なる事、骨董的の事に過ぎない、即ち科學の方面に於ては數十年數百年かゝつて出來た理論も、若干日の間に學び得る事が可能である。然るに是れに反して哲學は哲學史を知らなくては殆んど其の意義を失ふのである。一見幼稚なる希臘の自然哲學者の議論も、よく味はなければ、プラトロンやアリストテレスの大哲學はわからない、又其れを知らなければ中世の哲學もわからず、中世哲學の意義が知られなくては、近世のものは更に了解が出來ない、即ち全歴史を知

つて始めて一哲學が了解し得られるのである。換言すれば全歴史を知るといふ事は、自分を知る所以であり、自分が解るといふ事が、即ち哲學に意義が出て來る所なのである。斯く自分と哲學とは常に離すことが出來ない。

前にも一言した如く、古今東西諸哲學者の言ふ所に一致がない、故に哲學と言ふものは不可解にもなるし、又成立の権利もない、などと言ふ皮相の見解を、さも大なる事を發見したかの如く主張する人が、科學者の内には往々あるのであるが、斯る説の出づるのは、自分の方法たる抽象に慣れて、哲學を其の人格や時代から抽象して見るから起るので、若しよく此等を關係せしめて見るならば、哲學に決して一致がないのではない事が分るであらう。即ち古今東西の哲學は皆な唯一の眞理の異なる方法に於ての顯正である、彼等哲學者の捕へたる眞理其のものは、古往今來一毫も損せず益せず、只其の異なる所のものは、方法及び分析の精粗如何にあるのみである。故に哲學は科學即ち部分的知識の増加と共に、益々其の精を加へるであらうが、我等が今日如何に努力して考へた所が、其の根底に於ては、古人以外に脱出する事は出來ないのである。蓋し哲學は何等新らしい事を吾人に教へるの

ではない、哲學は只吾人の知れる所のものゝ意義ある關係を指示するのである。其れ故に反對に哲學者は其の時代に於ける意義を吾人に示すものと言ふべきである。哲學者は即ち前述せるが如く大空中の紫電霹靂なのである、我等の身體に於て言へば頭腦である。頭腦は他の諸器官に依て養はれて居るのであるが、其は却て全身體を支配し統御して居る。其れ故に哲學は其の創作者が、よし政治上の權力を握らず、經濟上にも豊かならず、即ち富なく力なく、陋巷の片隅破れ机の上で考へ出したものでも、史上に於て何等かの意義を有たものならば、少くも其の時代を支配し統御したもの、尙ほ今日をも支配し統御して居るものと言はなければならぬ。區々たる言説の上に一致なしとて、哲學を非難するが如きは、畢竟其の意義を知らないからの事である。

斯く言ふ時は哲學者の爲めに萬丈の氣焰を擧げた様になり、且つ哲學者たる事は容易である様にも思はれるので、自分こそは哲學者たるの名譽を得んとする野心も起るであらうが、さて哲學者たる事は決して左様に容易なことではない時代の意義を把握するには無論一種洞見の力がなくてはならぬ、此の力は必ず天

才と稱すべきものではないかも知れぬが、餘程の努力修養を要する事である。換言すれば吾人は哲學に類する様なものを容易に構成し得るであらうが、其が眞の哲學であるか否かを判定し行くものは「時」である。如何に自稱哲學者の評論が立派であつて、又他面には時代の賞讃を得て居ても、若し其れが何等の意義を顯はして居ないとするならば、時の経過と共に忘れられてしまふ。斯るものを名づけて「樂屋落ち」と言ふ、自分一人で承知するか、自分の仲間同志に了解せらるゝのみで、眞に一時的のものである。之に反して當時には別に賞讃を受けないにしても、眞に意義を顯はしたもならば、時の経過と共に其の光を増すのである。其れ故に哲學者としての我等は、どこまでも前述の如く自我を離れて、時の判決を待つと言ふ大覺悟がなくてはならぬ。此の事に關しては後に哲學の研究法を説く場合に必要であるから、記憶せられん事を望む。

先づ哲學と時代及び人格との關係の大體論は以上の通りであるが、更に一層詳細な人格と哲學及び時代との關係を明かにし、進んで哲學史に關して考へて置くべき事を述べて置かうと思ふ。

カローライルが有名なる「英雄崇拜論」に於て、時勢英雄を作るか、英雄時勢を造るかと言ふ面白い疑問を出したのであるが、吾人は此の間に對して、何れにも然りと答ふるものである。一英雄の事業は、上述の如く、其の時代を離れて解釋し得べきものでない、精神界の英雄の事業でも、又は政治的社會的の英雄の功業でも、皆な其の時代に於て意味あるもので、若し其の偉人を其の儘で今日に出でしめた所で、彼が嘗て爲せる通りのものを、今日行ふ事は出来まい、又其の意義もあるまい。且つ如何なる英雄偉人と雖も、等しく人間である以上は、幾多の缺點も有て居る、從て末の末まで見透して、彼の事業を爲したのでもない。勿論其の信念の上から言ふならば、末の末までと思つてした事に相違なからうが、行爲の少しの差異は大に相違せる結果をも生ぜしむるもので、全く目的と反對になることもある。此の點に於ては、ザント氏は精神發達の原則の一として、面白い法則を立てた、即ち「目的結果不一致の法則」といふので、我等の目的は其の結果に於て多少脱外して出て來るといふのである。即ち何人も神ならざる以上は、末の末まで見透すことは出来ないのである、只其の爲した事が幾分でも時と場合との宜しきに叶ひなば、次第に自己の力を用

ふべき位置と境遇とを得、其れに對して更に爲し得る限りの全力を盡せる、此れが偉人である。例へば伊藤公爵である、公爵が俊助時代に公爵となり、終に滿洲で朝鮮人に殺されることを豫期して居たとは言はれまい、即ち通俗の語で云ふ「運が好かつた」のである。勿論吾人は此の「運命なるものを全く外的のものとは言はぬ、運を作つて行くものは其の人の力であると同時に、一朝鮮人に殺されたのも、自分の所爲の結果に外ならないと見るのではあるが、ともかく斯る方面から見れば、伊藤公爵は明治の時代が造り上げた一産物に外ならない。哲學者の人格だとして此と同じ事で、全く時代の精神が作り上げたものである。之れが時勢が英雄を作る所以である。然し又他の方面から言ふならば、今述べた所の自己の運命を作為して進むだけの力は、其の人格に許容せなければならぬ如く、單に時勢に受動的に働くだけであつては、前章参照、其の人格は時勢の推移と共に葬られてしまふのみで、何等の功業も残らない、即ち時勢を指導し支配するだけの力はないのである。各種の偉人を歴史の事實の内より取り去つたならば、勿論今日の時勢が斯くあると言ふ事を考へる事は出來ない。即ち人格なくば眞の歴史はなからむ。從て英雄

が時勢を作つて行く、能動的方面は、其の人が時勢の要求する所の眞義(即ち哲學的に言はゞ觀念)を捕へた點にあるのである。其れ故に哲學者が何等か哲學的意義を有するには、時代の眞生命即ち大なる觀念を捉へなければならぬ。而て此の觀念は今現にある所のものにあらずして、理想である、潜在的に存在する所の統一原理であつて、顯在的なる差別の方面ではない。其故に哲學者を廣い立脚點から見るなれば、捉ふべきものを捉へたるに過ぎないが、狭い意味から言へば、其の時代の反面の要求、從て其の時代の指導的原理を表現したものと云はなければならぬ。其れ故に吾人が時代と哲學者の人格と哲學との三者の關係を觀る上に於て注意すべき事は、一面には其の哲學者の所働的なる方面と、他面には其の能働的なる方面とを混同してはならぬ事である。哲學者の人格と、其の建設した哲學組織とが、常に一樣に調和して居るとも言へない。換言すれば或る亂調子なる時代に、斯る立派なる哲學者が如何にして出でたかを疑はれる場合もあるであらう、又或る立派なる圓滿なる人格を持って居ながら、如何にして斯る極端なる學說を唱導するに至つたか等に、驚かされる様な場合もある。即ち此れは現實と理想との相違で

ある、哲學には前述の如く理想がなくてはならぬ、理想を含む限り實際とは相違して居る、即ち多少實際に不足を感じつゝある所のものが哲學として出て來るのであるから、利己的なる人が却て愛他主義を唱へ、愛他的なる人が却て利己説を出すと云ふ事は、個人的立脚地から見た場合には有り勝ちの事である。勿論斯る反對的現象も程度上の事であつて、一切の哲學に於て然りと云ふ事は出來ぬ、否、偉大なる哲學者の場合には、多くは一致して居る、又一致するが全體的統一たる哲學の立脚地から言へば、正當なる事であるが、余の言はんと欲する所は、一致せない場合も又あり得べき事なりといふ事の説明である。其れ故に余は此の場合に種々の哲學者と其の組織せられた哲學との關係を述べて、例證したいと思ふのであるが、一哲學を今述べるのでさへ困難である、其の上其の人格を叙述するが如きは尙更困難なる事である、又讀者に既に相當なる哲學史の知識がなくては、興味のない事であるから、先づ御預りと致して置かねばならぬ。のみならず或る一哲學に就ても、其の人格と一致する部分もあり、又一致せない部分もある、其れには最も面白い一例を出さう。シヨウベンハウエルは此の世界を以て我等の表象なりとなし、其

の奥底に存する本體を以て盲目的なる意志と見た。而て一切の現象は此の意志の顯現である、故に此の世界は一切が一切に向ての戦争の世界、悲痛の谷なりとして、有名なる厭世觀を唱へた。此の限りに於ては、彼れが精神病的遺傳を有し、早くより萌せし生慾は打ち勝ち難き迄に彼を苦しめた、其のさかぬ氣性の人格とよく一致調和する。然るに彼の理想論たる意志の滅却即ち解脱涅槃の議論は、彼の實生活とは一致せない。マイン河上のフランクフルトに閑居して餘世を樂める彼の生活は、既に厭世觀と一致せず、意志滅却の方法として童貞を第一の道德と主唱する彼の説は、美人の手を携へてイタリアに旅行する彼とは一致せない。死を以て目的と説く所は、早朝に冷水摩擦をなして健康を計り、常に料理屋にて人三倍の食を取りし彼とは又一致せない。然も彼の意志哲學は斯る不調和に關せず、時代の意義即ち獨逸民族の意志的努力其ものを表はせる所に於て大なる哲學である。然し尙ほ一事説明し置くべき事がある。即ち哲學が時代其の儘の發現及び理想の開示であるとするならば、何故に同じ時代同じ場所に於て、相違した哲學が建てられるかと言ふ事である。勿論斯る哲學にも共通點はある、而て其の共通點は

其の時代に就て究明すべきものであるが、其の差異點は矢張其の人格の差異に説明を求めなければならぬ。希臘に於てソクラテースの平民的なる調子、プラトインの貴族的なる調子は、兩者實際上の生れの相違に歸すべく、近世初期のスピノザの冷靜骸骨的なる哲學、ライブニッツの八方美人的なる哲學は、各其の人の體質と置かれたる境遇とに説明を求むべきである。即ち各種哲學の差異の方面の説明には哲學者と言ふ個人的偶然的關係を認めなければならぬ。斯くて哲學史否な一般に歴史は、必然的關係と偶然的關係とによりて織り成されたものと見るべきである。必然的のものとは前代より繼承する所の論理的關係であつて、偶然的要素とは、其が如何なる形式にて顯はれ來るかと言ふ方面なのである。

然し茲に歴史を見る上に於て尙ほ考へて置くべき事は、此の偶然的要素と言ふものが、又決して嚴密なる意味で偶然であるのではない、即ち其の偶然なるもの、起り來る所以は、又必然の關係であるから、吾人が全體の上に立つて考へる場合は、皆な必然の關係なりと見なければならぬ事である。即ち唯一の眞理が各種各様に現はれて來ると言ふ事が、其の眞理の顯揚に必然の事なのである。其れ故に哲

學的に言へば皆な必然の關係として見なければならぬ、これを宗教的に言ふならば、神は如何なる場合如何なる人に如何なる眞理を顯はさしむるか、個人的主觀的なる我等からは、伺ひ知ることが出來ぬ、我等は只此れを必然の關係として、其を理想とし、我等に於て其の必然を實現して行く、これが即ち哲學宗教も同様であるの最大任務即ち存在理由である。而て其れには歴史を知るよりかは外に道がない。余は『認識論』に於て歴史的認識の事を論じて置たから、茲には解し易い様に、特に哲學史の事のみを簡單に論じて置く。

近代自然科学の影響を受け、歴史にも其の方法が取られて、歴史を科學とせやうとする傾向がある、此の傾向からは、過去にありし通りを再現するが科學的に眞の歴史であるとせられ、種々の古文書などを集め、非常に細かな研究が爲されつゝあるのである。如何にも歴史は過去にありし所の者を研究するものなりと言へば、忠實に過去にありし其のまゝに就て研究するのは、勿論正當なる事には相違ないが、然し他に考察して置くべき事がある。其は何かと言へば、過去にありしまゝを再現すると言ふ事が決して歴史の主意でない、而かも又心理學的に記憶と云ふ事

を研究して見ても、記憶が決して過去其の儘の再現でなく、現在の自己に意義ある部分の再現であるが如く、過去にありし儘を再現すると言ふ事は、始めより不可能の事である。其れ故に歴史が若し過去其の儘を再現すべき者であるとするならば、昨日一日間の出来事は、今日一日かゝらなければ再現は出来ぬ、百年の歴史は百年、千年の歴史は千年かゝらなければ出来ぬ等である。従て歴史の研究は何等新らしきものを吾人に附加するものでないと言はなければならぬ。斯く言はば何人と雖も、普通の考への不都合なることを承認するであらう。即ち歴史研究の眞意義は、現在の自己に意味あり關係あるものが記憶として喚び出されるが如く、現在の意味旨趣を知る爲めの過去の研究である。吾人は歴史を有て居る、即ち過去より永續的に生じ來りたる積集であるから、自己を知らんと欲せば、其の歴史を知るより外に致し方がないが、現實に活動して居る要素は、必ずしも過去に經來りし一切の要素ではない、其の内の一部分であるから、其の部分に關係して居る點を過去に求めて、其の意義を認めて行くと、言ふ事が、眞に歴史研究の意義ある所以である。―來るべき所の理想及び未來も同様に、現在に關して意義關係を持て居る限

りに於て眞の未來である事も、過去と同様であるが、其は今の議論ではないから、茲には略して置いて、更に本論に入り、吾人の行爲を論ずる場合に精論するであらう。―其れで此の意義から歴史を考へ見る時は、例へば古代よりの傳説である、其傳説が過去を其儘再現せんとする研究法から言はば、眞に在た事を傳へた者でないとなるであらうが、左様な傳説を生み出した所以のものを、見て行くが、眞の歴史眼であらう。尙ほ一層具體的な例を取らう。兒島高德と言ふ人物が、南北朝時代に、時間的に空間的に一個の肉體を持つた(通常の語で言へば眞に存在して居た)人物であるかどうかは一個の疑問である。然し若し存在して居なかつた、即ち假作的人物であつたとするも、斯る人物を産み出した時代精神を見なければならぬ、其の方面から言へば、彼れは日本歴史の上に事實存在して居つた、従て今現に日本の國民精神の内には立派に存在して居るのである。勿論斯く言ふと雖も、高德が存在して居たか居なかつたかと言ふ様な事を、幾多の史料に由て研究すると言ふ事の無用を主張するのでない、眞に假作的の人物であると言ふことが研究上定まるならば、吾人は斯る人物を假作したと言ふ點に於て意義を認めて行くのであつて、

吾人の主意は史的事實の抹殺が決して其を假作し、其れに由て影響せられた實際の状態を抹殺し得るものではない事を承認すべしと言ふ事である。其れ故に一面から言へば、年代の順序と言ふ事は歴史には最も大切な事であつて、前後の顛倒を許さないものであるが、又或る意味から言ふ時は、多少の顛倒は當然許さなければならぬ事もある。例へば或る人物が何年何月何日に死んだとするも、其れより幾年の間も、其の人が生きて居ると同様の影響を持って居たならば、例へば喪を秘して發せない場合、社會的に死んだのは、其の影響の無くなつた時とするのも、決して不都合ではあるまい。

其れで此の點は思想史即ち哲學史を研究する上には一層注意して行かねばならぬ事である。實際の例を取つて説明するが早く判るであらう。「我考ふ故に我あり」と言ふ事は、既に聖アウグスティヌスの唱へた事であるが、其れが未だ彼の哲學の特徴とはならなかつた、即ち彼の哲學より其を引き去るも損益がない、然るに其の時代の特色と要求とを此の語に依て表明した所のデカルトに至つては、眞に哲學上の意義を有するに至つた、其れ故に單に事實といふ歴史觀から言へば、アウ

グスティヌスの創見であると言はなければならぬが、他の方面から見れば、矢張デカルトは創見者たるの榮譽を擔ふのである。フランシス・ベーコンの思想は、殆んど彼より三百年前のロジャー・ベーコンの思想を繼たのであるが、近世科學の始祖たる名譽は、ベーコンにあつて、眞に經驗的思想は彼の時代より起つたと言ふべきである。此の如き例はまだ哲學史の上にはいくらでもある。其れ故に歴史的考察は種々の方面よりせなければならぬ、年代の順序よりする事も勿論大切であるが、社會が如何様に動いて行つたかと言ふ事より見る事も大切である、即ち編年史又文明史と言ふ様に多少態度の相違がある。又は政治上の主權者を中心としても、或は社會の指導者たる英雄を中心としても、歴史は編成せられるのである。然し是れ等は皆眞の歴史に向てのよい材料である。勿論余が言ふ所の眞の歴史を茲に出せと言はるれば困る、寧ろ未だないと言はなければならぬ、恰も生物學なる學問が無く、實際には動物學植物學等其の内に屬する分科があるのみであるが、然も生物學なるものが矢張あるのと同じ事である。

其れで哲學史にも亦色々の種類がある。先づ第一は列傳的哲學史である。多

數の哲學者の學說を編年的に叙述したもので、何某は何年に生れた人で、何年に何の書を出し、其の内には如何なる意味の事が書いてあるかを、出來得るだけ確實に表明するのが其の任務である。然し此は眞に材料たるの意味に止まるのであつて、我等は其れよりして其の意義と旨趣とを取り出して來なければならぬ。第二は批評的哲學史である。此の主意とする所は、各種の哲學者の所論を一々批評して、眞理の存する所を明かにすると言ふのであるが、批評すると言ふことが、若し單に自家の立場を出ることが出來ぬならば、斯る哲學史は眞の歴史としては最も價値のないもの、即ち其に依て只其の著者の哲學的意見を伺ふに足るだけの事である。第三は論理的或は眞の批判的哲學史である。此の主意とする所は、何故に或る學者が斯様な説を出したかと言ふ事を、其の學者の内外兩方面から分析して考へて見ることは勿論の事であるが、之に加ふに全體の光に照し、一面分析の上からは其を全く殺してしまふと共に、他面には、其の光に依て活かして見るのである、即ち論理的關係を定めることであつて、前に述べたリッケルトの語を以て言ふならば、第二は價值評價で、此の第三のは價值を關係せしむるのである、即ち吾人が前に述

べて來た眞の哲學史を構成せんとするものである。然し是れは中々大事業にして實際には六ヶ敷い、否なこれは哲學史の理想である、其の理想を實現せんとして哲學者は努力して居るのである。而て或は單に論理的方面だけの關係を見るとか、或は或る特殊の哲學問題に限つて、其の發展の次第を見るとか、或は時代の社會的狀態に特に關係を有たしめて論ずるとか、或は中には特に經濟狀態に關係を保たしめんと勉めて居るもの等もあるが、此等は皆な其の理想實現の爲めの分業的研究に外ならないのである。然し此の分業は既に科學の分業を述べた時に論じて置た如くに、眞の哲學史と言ふものを構成する爲めのものとして、なくば、其の意義を失ふ。更に繰返して言ふ、如何に批評的論理的に研究すると言ふた所で、研究者の主觀が其の内に這入る事は勿論の事である、否な其れが這入るから面白いのであるから、前にも例として取つた如く、生物學が愈分科して生物學と言ふ全體の科學が無くなるのと同じ事に、眞個の哲學史が書かれた書物として出て來るか、どうかは斷言が出來ない、否な恐くは出て來ないのであらう。何故ならば出來上つたものならば矢張依然として一種の哲學史たるに過ぎないからである。然し

斯るものが出て來なかつたとして、以上論述せる哲學の性質から考へて見たならば決して失望するには及ばぬのであるから、吾人は常に此の覺悟で以て既成の哲學史に對し、何等か意義あるものを其の間に認て行かねばならぬ。シヨウベンハウエルが、天才は個物に存する觀念を觀取すと言ふたが、吾等も亦古來の諸哲學に對して、其の覺悟で其を活かして見て行かねばならぬ。他を活かすのは、やがて自ら活きる所以のものである。

第七章 全體と部分—哲學の研究法

以上章を追ひて、哲學は全體的統一の知識であると言ふ事並に其れより出づる哲學の本性を、各種の方面から述べたのであるが、茲に此等を一纏となし、更に全體と部分との論理的關係を明かにして置かうと思ふ。此の關係の正當なる見方と誤りたる見方とが、余の考にすれば、從來の哲學の長所と短所とを生ずる根本の分れ路になるのであるから、茲には先づ大體論をなし、更に本論に入りて、其の正當なる見方が如何に顯はれ、誤れる見方が如何に誤りたる見解を生じたかを述べるであらう。而て本章に於ては、更に進んで其の全體を把握するには、如何なる研究法に依るべきかの大體論を爲すであらう。

先づ簡単に言へば、部分は全體に對して始めて部分であるし、全體は部分に對して始めて全體であると言ふ事は最も明白なる事である。然るに此の簡單明白なる事が又非常に誤り易い。先づ第一に誤られる事は、部分が單に相集まりて全體を構成すと言ふ考へ方であつて、之れは全體を忘れて部分のみから出立する、換言

すれば部分が全體に對してのみ始めて部分であると言ふ事を忘れたものである。先づ斯る考の最も有力に發現せし者と見るべきは、個人主義が國家の説明に應用せられた西洋に於ては十七八世紀の考へ方である。彼等は個人相集まりて國家を爲す、國家は即ち個人の契約より成ると主張した。如何にも個人が無ければ國家はない、且つ國家組織の或る方面には、明かに契約より成る要素も存在するのであるが、さて反面から考へて見る時は、國家は單に彼所此所に漂泊して居る人間をよせ集めて出來たものでない。共和政治なるものは此の考へから出來たので、北米の合衆國は其のよい標本である、然し眞の意味での共和國は、立國の當時だけに意味あるもので、既に其の子孫は其の國是の下に生れたものであつて、自分等が契約をなして國家を作つたものとは、自ら相違する。即ち國家には國家存在の精神即ち全體性が存在せなければならぬ。其れで北米の合衆國が眞の意義で國家であるや否やは無論問題であるが、今は國家論をするのでないから、深くは論ぜない。ともかく此の意味から言へば、全體は部分の前に存在すると言ふたブラトーンやアリストテレスの説は眞理である。國語を分析すれば其の結局は若干の母韻

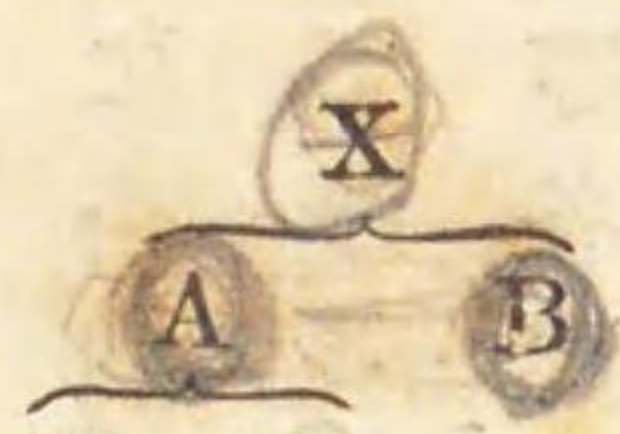
と子韻とであるが、只に其等を集めて國語が出來るとは言はれない。又吾人の身體の各部は全體より切り離せば存在し得ない、即ち部分は全體に附屬して始めて存在し生長したのである。

論者或は曰ふであらう。如何にも有機體に於ては部分と全體との關係は左様であらうが、機械は部分を集めて構成したものではないか、一寸を十個集むれば一尺になるではないか、即ち部分相集まりて全體を成すとは、幾何學上の公理である、故に部分が實在であると言ふとも毫も差支がないではないかと。勿論吾人も此の考へに眞理がないと言ふのではない、然し此の場合に忘れてならぬ點は、機械は其の部分から造られて行くに相違ないが、其の部分の作らるゝは、設計者の心の内に其の機械の全體があつたからである、然らざれば其は最早其の機械の部分ではない。一寸を部分として考へた場合には、一尺の十分の一として考へたのである、故に一寸を只十個集めた所で、決して一尺にはならない、或は本の一寸であるか、或は無法に接合せば、一寸づゝに折れた曲線が出來て、必ずしも一尺にはならない。即ち直線には方向がある、其の方向を定むる所のもの即ち全體を豫想して、始て一

寸を十集むれば一尺となるのである。換言すれば、部分は其の内に全體性を含んで居る。其れ故に有機體と機械的なるものとの差異も、畢竟部分に於ける全體性の發現せる程度にあると言はなければならぬ。即ち有機體に於ては、其の部分に於ても全體性は缺くべからざるものとなり、機械的のものにありては、全體をかりに捨て、其の部分と考へる事の出来るものである。從て機械にありては、甲の部分を乙の部分と取換へても無頓着であるが、完全なる有機體に於ては、最早其れは不可能である。

第二に誤り易きは、全體のみを實在と見て、部分を忘れる事である。是れは上述の唯物論的機械的見方の誤謬と正反對に、形而上學者の陥りたる誤謬である。即ち普遍主義とも稱すべく、普遍的なるもの即ち思考上に考へられた概念の如きもののみが實在であると説くのである。此の説の最も極端なる現れは、中世の實在論であつて、人間に就て言へば、一般に人なる者實在すと考へ、甲某乙某等の個人は存在價值のない者と見る考へ方である。是れが教會を以て全能なりと見た理論であつて、政治上には君主專政主義となつて現はれて居る。其れで第一の誤謬は寧ろ此の考へ方の反動として、極端に進んだものである。個人を離れて何れに一般的人なるものあり得んや。身體の各部分が斯くの如く組成せられて居るが故に、斯くの如き靈魂あり自我あるのである。其の部分を離れて、何れに全體たる自我或は靈魂なるものあらんや、換言すれば此の部分たる身體を離れては、全體たる自我或は靈魂なるものは思考し得られないものである。

第三に陥り易き誤りは、全體を部分と同時に並べて考へる事である。始めにも言へるが如く、部分は全體に對し、全體は部分に對したものである以上は、部分と同時に全體は發現し來るものでない。今Aが發現して居るとする時



時、其はBに對してある、而て既にAとBとある以上は、其は最早部分であつて全體ではない、全體はAとBとを統一して居るのである。即ちAとBとはXの部分として存在し、Xは全體として其れを包括して居る。然るにAが全體たる性質を取る場合には、Xは消失し、Aが更にCとDとの部分を保有する事になる、即ちCとDとを包有するものとして始めて全體である。其れ故に部分が現はれて居る時は、其は全體中の他の部分に對して現はれて居るので、其

の全體は常に潜在的なる統一者として背後に存在する。例を採つて説明して見よう。吾人が何人かに對して「僕が」と言ふ場合には、自我と言ふ全體が現はれて居るのであるが、其は既に他人に對してあるから部分的である、即ち全體は同國人とか同住者とか、或は其他其の場合に依て定まる種々の統一原理である。然らば更に全體としての自我は何れにありやと反省すれば、手足其他身體の各部分に分れて來る、自我は手でもない、足でもない、其他の各部分何れも自我ではない、自我は此等各部分の統一者として背後に存在するのである。此の如く一全體が發現して居る時は、其は他に對してある、換言すれば更に大なる全體の部分としてある。而て此の關係は更にXの上に登つても、又Oの下に及ぶも同じ事であつて、全體と同時に其の部分が表現して來る事は決してない、全體が出て來れば其の部分は消え、部分が出て來れば全體は背後に退く、然るに部分と同時に全體を考へる場合は、其の全體は單に記憶上のものであるか、又は抽象的のものである、即ち其は眞の全體にあらずして、部分である事を忘れてはならぬ。ヘーゲルは言ふ、全體絕對を部分相對と對立せしむれば、其れ自ら部分

(相對)であると。故に斯く並立的に考へられた全體は、單なる概念的抽象的唯名的のものであつて、眞の全體ではな。

第四に陥り易き誤りは、全體は終に捉へ得ずとの考へ方である。上述の如く全體は統一者であつて常に背後にあると言ふ事より推論して、全體は終に把握し得られざるもの即ち不可知なりとなすは、後に認識論を説く場合に詳述するであらう如く、認識論上から出て來る有力なる考へ方である。勿論吾人の知識が分析的たる限りは、表現し來る所ものは全體の部分であるに相違ないが、其の爲めに直ちに全體が徹頭徹尾表現し來らずとなす事は不合理である。前例に依ても明らかなるが如く、OとDに對する全體たるAは、Bに對しては發現して居るのである。論者之に對して直ちに言ふであらう、AはBに對するもの即ち部分なり、全體ではないと。如何にもBに對しては部分であるがOとDに對しては全體なのであるから、絶對的に全體は表現せずとは言はれない、即ち見方に依つて全體が發現して來るとも言ひ得るのである。實例を取つて言ふであらう。日露戦争に旅順で抗道作業をして居る一兵卒が、斯く爲すは日本國の爲だと思つて、爲しつゝある場合

は、日本國全體が表現して居るのだ、即ち第二の場合に説明した如く、日本國民たる一部分の内に、全體たる日本國が出て居るので、彼れの如く名譽ある事業を爲し得たのである。此の場合若し其の兵卒が、我は日本の一兵卒のみである、只の一國民であると言ふ様な、部分的思考を出したとするならば、其の時に起り來る考へは、一人のみが斯様な事を爲した所で、果して何の爲めになるか、我若し死なば、我が父母や妻子は如何に憂ひ愁むであらうか、との如き考へであつて、とても斯る仕事に堪へ得る事ではない。然るに斯る立派な事業を爲したのは、全體が表現して居たからである。畢竟日本が露國に克つたと言ふのは、斯る全體が容易に部分的の考へ方を征服し得たからなのである。尙ほ一例を取らう、乃木將軍は武士道日本精神を現はした人と言はるゝのは何に依るか、即ち乃木將軍によつて日本の全體性が現はされて居るからである。それならば將軍の一舉一動が皆な武士道の標本で、吾人は一々其れを真似てもよいであらうかと言へば、それはならぬ、將軍の現はしたのは一武士道で、全體ではない。只將軍が足らざるを憂ひ、個人的自我を没却して、日夜に努力せられた所に武士道の實現があるのである。全體があるから部分

が出來る、而て其の部分は全體を實現するのであるから、其の關係を知れば、全體は部分に内在的のものとして、可知的の性質を有するものである。然し斯く考へた場合の全體は、全く部分として表象して來るものとは、其の質を異にし、全體とは統一態其のものであることを承知せなければならぬ。

之に對して論者或は言ふであらう。AなるものはBに對してのAである、上例の兵卒の場合には、露國に對した日本である。AはBに對してのみでなく、更に他にも對するであらう、日本なる全體は其の兵卒に現はれたのみが全部ではあるまい、故に畢竟表現し來るものは、何等か他に對する部分であつて全部ではないと。然し此の考へ方は、全體が現はれて來る時は、部分が消失すると言ふ事を忘れたものである、換言すれば一切に亘りて部分のみを見て全體を見ない所の、第一に述べた所の誤謬なのである。Bに對してのみ只Aあるのみ、故にAはBに對し、又は其他に對して諸部分の單なる集合としての者ではない。例へば其の兵卒は露國に對しては其の全力を盡し、其他甲に對しては其れに全我を顯はし、乙に對して全力を顯はすのであつて、決して其の兵士の有する能力の或る一部分を露國に對せし

め、一部分を甲に、又他の一部分を乙に對せしめ、其等各部分集合して、其の兵士たる全部を爲し居るのではない。

第五に陥り易き誤謬は、全體は無窮に分析し得らるゝものなりと考へる事である。全體は其の部分に分析し得る事は勿論の事であるが、其の故に分析をつゞければ、無限に細かく分ち得らるゝものなりと考へる事は誤りたる考へ方である。例へば吾人の身體は既に全體であつて、實際に之れを分割すれば最早死んでしまふのであるから、分析する事は出来ない。此れを概念の上に分析して行く場合にも、其の全體性が其の部分の内に包含し得る限り、分析し得らるゝのであつて、其れ以上には及ばない。人或は此の身體を分析すれば元素になる、更に分ては原子になる、又分ては電子になる、現今の知識にては電子が終局であるが、更に進めば分割し得られないとは言へない、と抗議するであらうが、此れは即ち其の全體を忘れたものである。即ち電子は一切の物質なるものゝ部分かも知れないが我が身體の部分ではない、元素を集めた所で元の身體が出来るのではなく、其の元素は他のものにも成り得る性質のものである。一尺は一寸に、寸は分にと云ふ様に、無窮に分

割し得らるゝ様に思ふは、普通の考へ方であるが、實際に分割し得らるゝ限りは、矢張直線で、一定の大きさや方向とを有つて居る限りである長さ即ち方向が無くなれば其は一尺の部分でなくして、空の部分である、一尺の部分としては、どこまでも長さ即ち方向を有する所の者、即ち有限なのである。斯くの如く部分は即ち全體の單位であつて、無限に分割し得らるゝ者でない。更に他の方面から論じて見よう、實際上に或る物を分割する場合にでも、又は概念的に分析する場合にでも、分析するには或る一定の原理がある。例へば花を分つにも、其の色に依るとか、或は花期によるとか、或は蕊の數によるとか、其の原理は色々取られるであらうが、一定の原理に由つて出て来る單位は、一定限度に止まつて居るもので、決して無限に分たれ得るものではない。其を無限に分ち得らるゝかの如く思ふのは、其の原理を無視した考へ方、素朴なる抽象的の見方に過ぎない。猶ほ吾人を例に取つて考へて見よう。人格と言ふ原理から考へて見れば、吾人は最早終局の單位であつて、分つべからざる者である。然るに若し原理を換へて、化學的に分析すれば元素になり、更に原子になるのであらう、其は化學的或物理的の單位である。又此の人格を意

識の方面から分析して見れば、種々の働きを持つて居るものとして分析し得られるであらうが、其れは即ち心理學的の單位を求めるところである、而て心理學的の立場により、又其れ／＼の單位が定まつて來る、決して無限に分たれるのではない。其れ故に其の分割程度は、其の部分に全體を包有する限りである。斯く見る事は抽象的の見方に對して具體的の見方といふ。

部分と全體に就て考へ置くべき大體の事は、先づ以上の五ヶ條で足るであらうと思はれるが、此れが余の哲學に於て取られる根本原理となるから、よく考察してもらいたいと思ふ。若し各時代が各其の特色として一眞理を表現したとするならば、十九世紀より廿世紀の今日に及んでの一特色は、此の全體と部分との關係を一層明かにして來たと言ふ點にあるだらうと思はれる。今此の點に着眼して見るときは、哲學上政治上には勿論、生物學乃至物理學上にも、新しい意義のものが今現に出でつゝある所以をも知る事が出来る。然し是れ等詳細の議論は本論に譲るとするが、ともかく此に依て哲學の全體的統一であると言ふ意義が、一層深くなつたと思ふ、否な或は愈々哲學なるものが六ヶ敷いものであると言ふ事が判明

したであらうと思はれるが、畢竟するに此は人間の思想が二千年の年月を費して漸く發明した事であるから、其の積りで緩く考察せられたいと思ふ。

余輩は前章の始めに於て、哲學は個人の満足であると共に全般の満足でなくてはならぬと言ふ事を言ふたのも、此の部分と全體との關係に依て明かになつたであらうと思ふ。即ち主觀的即個人的の満足が如何なる意味で全般の満足たり得るかと言ふ事、其他哲學が單に諸科學の總和ではないと言ふ事の意義も、又全體と言ふも無法に廣大無邊な秘密的のものではない、曩には度々全體は背後にあるといふたが其れは比喻であつたので、決して幕の後ろといふ意味ではない、個々の内に觀取し得らるゝものであると云ふ事も明かになつたであらう。次には又其の全體なるものは部分にのみ拘泥して居ては決して捉へる事の出來ないもの、換言すれば深く學問もせず、廣く社會にも接觸せず、只自分のみに籠城してゐて、全體たる哲學が成立するものでない事も亦明かになつたであらう。世には随分哲學と言ふ美名に誑かされて、一種狂熱的に、我こそ哲學の大原理を發見したなどと唱へる人もあるが、其時其の人の主觀に満足なる限り、哲學と同一様であるも、全體性の

ない以上は、矢張一個の主觀的意見に過ぎぬ。然らば吾人は如何なる方法に依て全體性を認得し得べきか。此の問題即ち哲學の研究法は大體如何なる方法に依るべきかを次に述べて見やうと思ふ。

前述の如く吾人の知識は分析的である、分析的のものを以て哲學の要求する所の全體性は如何にして得らるゝか。前章に述べた如く、哲學は自分の考へであつて、然も其の自己を離れて居らなくてはならぬが、それは如何にせば得らるゝか。宗教や美學の對象とする所のものは、自己を離れては意義はない、然るに科學は我れを離れて居る見方であるから、哲學も廣き意味にて科學的に研究せなければならぬと言ふ事は明了である。然るに又哲學は科學でないとするならば、如何なる態度に出づべきか。此に於て余は先づ因果の關係を本として研究する方法と、充足理由を本とするものとの差違を明かにし、哲學は當然後者に依るべき事を明かにするであらう。然し其れに入るに先つて、尙ほ一言すべき事は、斯る問題を提出するときは、普通には直ちに理性が持ち出されることである、即ち我等の能力を感性、悟性、理性とに區別し、悟性は科學を生じ、理性は哲學を生ずと言はれるのである。

而て理性を哲學の機官とすることは、昔の哲學者の皆な一致してゐた事で、吾人には感性と理性とがある、理性は萬人に共通である、其れによりて普通の眞理は得らるゝので、感性は寧ろ誤謬の基である、哲學には與らずと考へられた。然るに感性、悟性、理性(悟性と理性とは充分區別せられる事がある、又區別せられなくて、只感性に對して悟性或は理性と言ふこともある)の區別は寧ろ六ヶ敷い事で、或る意味から言へば、理性は哲學の唯一の機官であると言ふ事が正當なる事もあるが、此等を特殊の能力の様に解するならば、既に第四章に述べて置いた所の事と反對する、何となれば、今若し理性とは何かと問ふならば、我を離れて考へる力だと言はなければならぬ、然らば我を離れた考へ方をするには、何によるかとの問に對して、理性に依るべしと答ふるも、其は眞の答へにはなるまい。吾人は人の力を斯く理性或は悟性と感性と言ふが如く分けて見ると言ふ事が、既に哲學的でない事を信ずるものであるから、他に方法論上に解決を求めなければならぬ。其れで茲に因果律と充足律とを比較せようと思ふのである。

科學組織の根本原理となるものは言ふ迄もなく、時間と空間と因果律である、更

に精敷言は、時間と空間とにて織り成されたる個々の事物或は出來事(反對に言は、如何なる事物も又出來事も時間と空間の内にある)を、因と果との關係に依て結び付けて行く、即ち組織するのが科學である。そこで此の時間とは何ぞや空間とは何ぞやと言ふ問題も當然起つて來るのであるが、其は第二編に譲つて置いて、茲には單に因果關係と言ふ事に就て論ずる。勿論因果關係と言ふも、其の問題は茲に論ずべく餘り大き過ぎる、例へば因あらば必ず果あり、果あらば必ず因ありと考へる事は、如何なる理由に依るかと言ふ根本問題の如きは、今爲すべきものでない、第二編に論ぜらるべき事である。其れで茲に論ずるのは、因と果は必然に關係して居るとして置いて、其は如何なる關係を指すかを説明し、其れに依つて一切の知識を組織する事は、哲學としては不十分である事を明かにするのみである。(因果關係に就ては拙著『最新論理學綱要』の二一五頁以下に詳論したのであるから、茲には單に必要な限りの要點のみを述べるに過ぎない。)

夜が晝に繼ぐも、夜は因で晝は果であるとは言はれない、即ち因果は單なる時間上或は空間上の繼續に就て言ふのでなく、甲が乙になつた、其れには必然的に丙と

言ふ事情或は條件が伴ふ時に、其の丙を以て因となし、甲が乙になつた事を、其の果と認めるのである。例へば梅の實が芽出した、其れには土と水と適當の溫度等が無ければならぬのであるから、其の土と水と溫度とを以て、梅の實の發芽の原因となすのである。其れで茲に最も注意し置くべき事は、實際には、甲が乙になると云ふ事が果である、然るに我等の抽象的の思考は、其れを分けて、甲と乙との二つと見る、即ち梅の實と發芽と言ふ事を別にして、普通には乙の因を求める事になつて居る。然るに斯く乙のみを抽象して、其れを果と見るときは、其の因は二つになる、即ち甲と丙とである。そこで其の甲をば、東洋の語で言は、因と言ひ、丙をば緣と言ふ。梅の實がなくば發芽せぬ、梅の實には本來發芽すべき因を備へて居る、其れが適當なる事情即ち緣に逢ふて發芽したのである、故に因緣和合して總ての事が出來ると説明する。之を西洋哲學の語で言ふならば、此の因を期成原因又は動力因、效果因と言ひ、緣の方を機會原因と言ふ。尙ほ一例を取て説明する。余が石を握つて居る、手を開放するときはその石が落ちる、然らば石の落ちた原因は何か。讀者若し其を重力なりと答ふれば、讀者の答へは動力因を言ふたのである、若し又手

を開放したからと答ふるならば、其は機會原因を以て答へたのである、其の何れも原因の一ではあるが原因の總てではあるまい。

さて科學では此の何れを原因と見るかと言ふに、それは物柄によると答へなくてはならぬ。例へば彈丸が發裂した理由は、何かの力が加はつた事、即ち機會原因で答へなくては、只發裂すべき力があるからと言ふ事では、所謂説明にはなるまい。然るに反對に、時計が何故に今動いて居るかを問ふ場合には、昨日下女が動かしたからと言ふ機會因では足らぬ、機械の精良なる故、或は發條の力の爲めと答へなくてはならぬ。然し其の何れが重をなすかと言へば、勿論機會因の方である。勿論哲學が我を離れた全體組織であるとするならば、都合次第と言ふ事は始めより許されない、然るに科學本來の用は、現象間の因果の關係を知つて其を應用すると言ふ事にある(第三章哲學の用參照)。勿論眞の因果關係を認知するに、始めより豫想を立てたり、自分の都合を考へたりして居てはならぬ、其れ故に科學には客觀的研究、即ち我を離れた研究が必要になつて來るのであるが、其は我を離すが却て我に都合がよいからの事で、本來は我に都合のよい様に自然を利用せやうとするの

が目的だ。例へば餘り國家國家と言つて居れば、却て國家の爲めにならぬから、國家主義はいかぬと言ひ、女子教育に賢妻良母主義が却て賢妻良母が出來ぬから惡いと言ふのと同じ論法であつて、科學の客觀的研究と言ふのは、左様でなければ却て十分に應用の出來る因果關係を定め、我に都合のよいやうにする事が出來ないからである。其れで科學の方では期成因の方は自然力に任せて置く、梅の實が梅の本になると言ふ事は其の儘にして置いて、如何なる事情の下に梅が發芽したかと言ふ事を研究して、梅の木が入用の場合に、直ちに其の事情を人爲的にこしらへるのである。即ち此の事は近世科學の祖と崇めらるゝフ・ベロコンが一言で明瞭に言ひ顯はして居る、曰く、人間は必要に應じて、彼處のものを此處へと言ふ様に、單に自然物の場所を變化せしめ得るだけの事で、其の餘は自然が爲すのである。即ち物理學で言へば運動、化學で言へば化學力と言ふもの、生物學で言へば生活力―是等諸種の力を(時には心の働をも合せて)エネルギー(勢力)と言ふ一つにせんと學者は努めて居る―と言ふ様なものは、其の儘にして置いて、如何なる機會に如何なる事件が生ずるかといふ關係を認めて行くが、科學研究の主要なる目的になつて

居る。自然科学の用ゐる因果法とは大體先づ斯る意味のものである。

それで普通科學に言ふ意味で因果の關係を知ると言ふ事だけでは、一物に於て全體を認めて行くと言ふ哲學組織には不十分であると言ふ事は既に明了であらう。先づ第一に機會原因だけが乙を生じたのでない、即ち丙と同時に甲をも認めなければならぬ。のみならず、今甲に就て言ふ時は、甲には丙あれば乙になると言ふ力が本來あるものとせなければならぬ、又同時に丙あるとも、甲が乙になるを妨害する事情があつてはならぬのであるから、積極的なる丙以外に、十分に言へば、消極的なるものも許さなければならぬ。例へば梅の實が梅の樹になつた積極的原因は、適當なる土、水、溫度であるが、其等土、水、溫度があつても、他に發芽を妨げるものがあれば、發芽し得ないのであるから、其等の事情も考へなくばなるまい。のみならず、更に一步を進めて言はゞ、適當なる土、水、溫度がどうして起つたかと言ふ事を尋ねれば、終には全宇宙に關係して來るであらう。議論を簡單にする爲めに、適當なる水ありと言ふ事に就てのみ考へて見よう。其處に水ありとするには、其の初めには雨露がなくてはならず、其の雨露は太陽の熱がなくてはならず、太陽が存

在するには、他の恒星とも關係せなくてはなるまい。斯くて梅の實の發芽と言ふ一事件の生起する諸事情の何れから出發しても、其れを推して行けば、宇宙一切の事に關係して見なければ、充分には説明が出来ない。而て此れは果から因に逆行したのであるが、反對に或る果より又其の果を推して行くも同様であることは、最早辨明を要せないであらう。

第二には、上述の如き理由で、科學にては期成因の方は先づ捨て、置いて考へるのであるから、目的と言ふ様な事は考へなくともよい、否な科學の方では事物の變化に目的ありと見るが如きは、其を或る豫想の下に見ると言ふ事と同様であると考へ、甚しく之を嫌ふのである、然り、實に近世科學の成功せる所以は、斯る目的觀を捨てたといふ所になると見ても、差支がないのである。然し若し梅の實は梅の樹になる目的を持って居ると言ふ様に考へる意味ならば、決して目的の否定は出來ない。斯る目的ならば、自然科学も始めから許して居るのである。(目的と因果との關係は、本論に入つて論ずる時があるから、茲には精敷くは述べぬ)。即ち吾人は又目的と言ふ甲に内在する原因からも、事物及び出來事を考察せなくてはならぬ。

少くも生活物や、殊に人間の場合にあつては、外的機會原因のみで説明の出来るものでない、即ち單に機會的原因のみから見る科學的説明の如くに、眼があるから視る、耳があるから聴くとのみでは、單なる記述である。説明にはならぬ、目的論的に、視る爲めに、又聴く爲めに、眼や耳があるとも考へなければならぬのである。其れで一事物の存在する原因を、目的の方から尋ねても、始めに溯り、末に推して、又一切のものを考へなくてはならぬ。

それ斯くの如く、一事物或は事件の原因を充分に尋ねて行けば、やがて一切に係する、換言すれば宇宙一切の事が原因となつて、其の物が出來たのであるから、逆に言へば、其のものが又一切の原因になるのである。「一即多」といふ關係は即ち是である。即ち斯くて一事物の上に全體を観ると云ふ哲學的の見方も可能になるのである。而て斯く一事物に一切を見る考察法を充足理由の原理に依る見方と言ひ、上述因果律の様に、一面のみを見て行く抽象的の見方とは區別するのである。即ち充足理由の原理と言ふ事は、如何なるものでも、其が存在するには、十分なる理由ありと要求する原理で、因果關係即ち果あれば必ず因ありと言ふ事よりは廣い

原理である。

それで此の原理は、言葉で言へば甚だ簡單であるが、古代より認められたのではない、昔は、只因果關係だけを認めて居つた、即ち其れで事足つて居つたのであるが、愈々哲學的考察が進んで來て、單なる因果と言ふ關係のみでは、十分に哲學的思考が言ひ顯されないことを意識し、始めてライブニッツと言ふ人が此の原理を言ひ出した。而て此れと殆んど同時に、ヒュームと言ふ人は、因あらば必ず果あり、果あらば必ず因ありと言ふ事は考へられないと、疑ひ始めた事も注意すべき事である、即ち頃は十八世紀の初期である。勿論ライブニッツは説いて未だ精しからず、其後の學者も、勿論多少考へ方に相違はあるが、常に是れを用ゐたが、シヨウペンハウエルに至り精細に論ぜられたのである。今其の大略を紹介して置かう。

シヨウペンハウエルは充足理由を四に分け其れを四根と名づけた。其の一を成の充足理由と言ふ、即ち一般に所謂因果の關係であつて、一切の生々化々は必ず因ありて生ずるとなす所のもの而て更に此は物理的、有機的及心理的の三に分ける事が出来る。其の二は認識の充足理由で、如何なる認識にも十分なる理由あり

と言ふ事である。其の三は有の充足理由と言ひ、ものが「ある」と言ふは時間と空間の上にあることにて、時間空間に於ては、一部が他部の根據となり、他部が其の一部の繼起となる。而して時間に於ては之を繼續と言ひ、空間に於ては之を位置と言ふ。其の四は行爲の充足理由で、廣く解したる場合の第一に入るべきものであるが、人間にありては、特に動機が行爲の理由となる、即ち何故に或る行爲を爲したかとの間に答へ得るものであるから、理由としては別個のものと數へたのである。先づ大體斯様であるが、此れを見ても明かなるが如くに、物理學や生物學や又心理學等の科學的考察に於ては、因果法は行はれて居るが、只「ある」と言ふ事や、吾人の認識や行爲に關しては、嚴密なる意味での因果法は行はれない、即ち科學的研究法では不足である。其れ故に哲學の全體的组织に向ては、嚴密なる意義での因果律は既に無用である。

次に哲學の研究法としては、如何なる推理形式を採るべきかに就て一言するであらう。推理形式と云へば、直接思ひ出さるゝ事は歸納法と演繹法とである、而して科學の研究は全く前者に依るべしとなされ、演繹法の如きは、全く非科學的と迄も

思はれた事がある。然し今日では最早左様な意味で歸納演繹の二法を對立的に考へるものはあるまい、科學だとして演繹的に考へる事が必要であり、又歸納法のみで法則が定まるものでもない。然し茲の問題は科學研究の問題ではなく、哲學研究の問題である。そこで哲學の研究として、先づ第一に既知の個々のものを基礎として漸次未知のものへと思考を擴充して行く方法、即ち論理學で言ふ所の比喩法に就て見よう。比喩法と言ふのは、性質或は關係の類似と言ふ事を本として論じて行くのである。例へば甲にはイ・ロ・ハ・ニ・ホと言ふ性質があつて、乙にも亦イ・ロ・ハ・ニと言ふ性質があるとするならば、甲と乙とは主要なる點に於て類似して居るから、恐らく乙にも亦ホと云ふ性質があるであらうと推理するのである。此の推理法も勿論妄に用ゐる事は出來ない、色々論理學上の規定がある、然し其は余の論理學に説明して置いたから、茲には省くとして、哲學上に此の推理法が實際如何様に用ゐられて居るかを説明して見ようと思ふ。

我等は普通他の同胞兄弟も等しく心を有て居るとして、別にそれを疑はない、然し一步深く考へて見るならば、他人の心なる者は、決して直接に知る事の出來ない

もので、直接に知り得るのは自分の心のみ、他人の心は、身體の運動即ち表出に依つて知るだけである。例へば彼は云々の顔貌をみるとか、云々の行爲をみるとかに依て、或は怒つて居る、或は喜んでをる、或は云々の事を考へ、或は云々の目的で行爲して居るのだらうと推理するのみである、即ち他人も自分と同様の事をするから、彼も自分と同様の考へを持つて居るであらうと、比論法に依て推理して居るのである。又逆に自分の身體にしても、自分で直接に見る事の出来ない部分、例へば頭の中には腦があるとか、腹には胃腸があるとか言ふ事は、何時かの場合に、他の人にあるのを見て、比論で以て自分へ推理したものと言ふべきである。さて若し斯く考へるが正當であるとして見るならば、似て居ると言ふ度合に依つて、其の内的の心なるものを推度することの度合も自ら異なる、即ち同じ人間でも言語を等しくし、風俗習慣を同くする様な間柄ならば、其人の心もよくわかるが、言語風俗習慣が相違して居る時は、よくはわからない。更に降りて動物となれば、又一層似て居らぬからわからぬ、更に降つて植物となれば、一層不明で、無機物となれば、最早皆目わからない。然し茲に考ふべき事は、吾等にあつてわからないと言ふ事は、決して無いと

言ふ事ではない。普通には動物はともかく、植物に心があるとは言はぬのである、況んや無機物に心があると言ふ様な事を言はゞ、通常人は笑ふであらうが決して無理なる理窟ではない、即ち無機物には我等と同様な心が無いと言ふだけより、正當には言はれない、決して心其のものが無いと言ふ議論は成立せない、若し正當に其を立てやうとするならば、吾人同胞にも心無しと言はなければならぬ事になる。それで斯く比論法を用ゐる時は、一の哲學的真理に達する、即ち總て體あるものは心あり、心あるものは體ありとはそれである。さて斯る議論にして正當であるとするならば、吾人は更に一步を進める事が出来る。最も知れ易き自分が、心と肉體との両面として、直接に知られると言ふ事が基となるならば、更に其の自己に就て考へて見るに、此の肉體は何の爲めに存在するかと言はゞ、自己の欲する所の事を實行する爲であらう、手は握らんが爲めに存し、足は歩まんが爲め、眼は見んが爲め、耳は聽かんが爲めであらう。然らば一切の有體的存在は、皆な其が内的の心を顯現せんとして存するものと言ふ事も正當の結論である。而て若し果して然りとせば、心と體との兩者の内、心こそ眞に實在であると言はなければならぬ。

即ち此に於て我等は比論法を用ゐて、一切のものを心と言ふ原理に依つて統一組織することが出来た、即ち哲學上の唯心論が成立したのである。

以上は哲學研究に比論法を用ゐる一例を略陳したのであるが、此の方法を先づ採用した人はショウペンハウエル、ロッチェ、フヒネル、近くは故のバウルゼン氏などが其の代表者で、此れは哲學的知識と科學的知識とを調和せんとする方法としてはよい方法と言はねばならぬ。バウルゼン氏の哲學は此の方法に依つたものとして邦人には最も手近なもの、即ち朝永博士編「哲學綱要」が其れである、それで此の論法の詳細なる應用を知らんと欲せば、同書に就て學ばれん事を希望する。さて同書に就て研究せられた曉に、最も氣の附くべき事は、其の何れの編の結論を見ても、斯様云々に考へるのが一層妥當であると言ふ事であつて、必ず斯様云々にならなければならぬと言ふ様な、斷乎たる結論が出て居ないと言ふ事である。然らば是れは何故であるかと言ふに、其は全く比論法の本來の性質の然らしむる所と言はなければならぬ。上述の如く、甲も乙もイ・ロ・ハニと言ふ點が似て居るからとて、甲にホあらば乙にも亦ホありとは、斷言的には決して言へない、即ち比論法より出

る結論は常に蓋然たるに止まるので、從て其より出る哲學的知識も、必ず云々ならざるべからずと結論するわけには行かない。これが哲學に比論法を用ゐたる場合の主なる短所である。然し其の缺點はともかく、此の論法は通常吾人に最もよく知られたるものを基礎として進んで行くのであるから、何人にも解し易いと言ふ長所は決して没すべからざる點である。

次に此れと反對した方法は、前記全體と部分との關係に於て、第四に述べた所の全體は決して表現し來らざるものではない、或種の方法に於て表現し來るものなりとなす見解に立つ研究の仕方である。即ち何等かの方法にて其の全體を把握し、其れより精しき眞理即ち部分的ものを引き出して來る、論理學上で言ふ演繹法を用ゐるのであつて、古來より偉大なる哲學組織は多く之れに依つて居る。これも勿論只引き出すのみと考へてはならぬ、引き出されたものが、一々の事實にあてはめられなくてはならぬので、絶對的に經驗的要素を無視するわけには行かないが、自然科學の様に、實驗觀察による證明は哲學の範圍に於ては出來ない。其れ故に哲學の方法は古來歸納法に對して演繹法と呼ばれて來たのである、今は只其

の意味に依て言ふのであることを注意すべきである。然らば如何にして其の全體が把握せらるゝかと言へば、之れに對する見解は又學者に依て相違して居る、或るものは理性に據ると言ふ。さて又其の内にも論理的研究の結果、或る根本原理に到達すべしと言ひ、或は論理的推究の結果は間接であるから、直接に或る種の真理を知的直觀に依て捕捉すべしと言ふものもある。さて斯く捕へた上に於ても、如何なる方法にて其より必然的の真理を演繹すべきかと言ふに於ても、亦種々の考へがある。或ものは幾何學の様に自明の公理を本として、定義の作成に依つて、次第に必然的に出て來る真理を展開して行かうとするものもある。此を數學的合理論といふ。或は吾人の知的活動の形式に従て開展せようとするものもある。而て知的活動の形式と言へば、辨證法である、何等かの提説あらば其れに對して必ず反提説がある、甲あらば必ず非甲がある、然らば次に其の兩者を綜合して新しいものが出て來ると言ふのが發展の順序である、故に此の方法を用ゐて一切のものを簡單なるものより引出さんと勉めるのである。是れ等一々の方法に就ては、後に其の場合に應じて説明するとして、今は單にデカルトの方法を例に取つ

て説明して置くに止めよう、即ち此の方法は數學的方法の一例である。

吾人は如何なるものでも疑はんと欲すれば疑はれないのではない、古來の傳説は勿論の事、吾が眼前にある事物だとして、或は夢であるかも知れない、心理學で言ふ幻覺或は錯覺かも知れない。又數學上の原理だとして、何故と問へば答の出來ないものもあるから、疑ふの餘地はある。然るに疑うて居ると言ふ事は疑はれない、疑ふと言ふ事は考へて居る事であるから、考へて居る事は疑はれない、然らば何が考へて居るのか、我である。「我考ふ故に我あり」此に於て我の存在は最早自明の事である。之れがデカルトの達した終局自明の真理で、彼は此から一切の真理を惹き出さんと勉めた。さて我は思考しつゝ存在するが、其の我が思考の内には、完全神と言ふ考へがある。我等は固より不完全である、不完全なるものが完全てふ考へを持つべき筈がないから、我以外に完全なる神が存在せなければならぬ。而て神は完全なるものであるから、我等を欺くものでない、故に我等が判然且つ明晰に考へる所のものは、言はゞ神が考へしむるのである、即ち夢でない、即ち物理的の自然は存在するのである。斯くて神、我、物の三者の存在は證明せられた。然らば其の神とは

何かと言へば、一切のものが皆其れあつて存在し得る所の無限の實體である、我即ち靈魂とは、思考する所の實體である、物とは空間中に擴がつた實體である。斯くてデカルトに於ては、物心は全く性質の相違した二實體となつて來たが、これからして彼は更に物とは廣延的實體であるから、無機物は勿論、我等の身體の活動でさへ、總て體あるものゝ現象は、之を機械的に説明し、決して精神的の原理を借るべきものでないと言ふ、後に唯物論の根據となる原理をも引き出して來た。其他彼の所論の精敷き事を今茲に述べて居る餘裕を持たぬ。

デカルトの此の方法には勿論大缺點がある、即ち、我考ふ故に我ありも、神の存在の證明も、誠によく出來たが、然し神は完全である、其の完全なものに不完全なる吾人が考へる様な意味で、神は我等を欺かずと言ふ事を用ゐた事は不都合である、何故ならば、神の位置から言はゞ、欺かなくてはならぬので、吾人を欺いて、實在せざるものを實在と思はせて居るのかも知れないからである。斯る缺點はともかくも、若し誤りなく斯る方法を用ゐたならば、何人にも必ず承認せられなければならぬ必然的の眞理を出し得らるゝと言ふ事は一般に許容し得らるゝ。然し此の方法

の短所は、科學の方面から常に哲學を批難するが如くに、單に概念的の所置にのみ流れて、空理空論となる恐れがある。其れ故に其の哲學者と同一の原理と方法とを承認し得ざる限りは、其の哲學は三文の價もない事になる。簡單に言へば、直接知を取るも、辯證法を取るも、一般に斯かる推理法を以て哲學を構成せんとする仕方は、客觀的立證を事とする科學の方面からは、主觀的なる憶見或は意見に過ぎないと思はれるのである。實は此の方法によるとも、徹底したものならば、必ずしも左様ではないが、左様云ふ批難を受けても致し方のない性質のものである。其れで若し此の批難を免れようと思へば、比論法に依るより外に致し方がない。然るに比論法によれば、其の結論は必然でなくして蓋然に止まらなくてはならぬ。然らば我等は何れの路に憑るべきか。

茲に更に新らしき研究法が考へ出された。即ち批評的方法といふので、カントに依て創説せられたものである。此の方法の精細の事は、更にカントを特別に論ずる場合に譲つて置くが、簡單に言へば、批評とは他人の説を勝手に批評すると言ふのではなしに、如何なる事が如何なる條件の下に成立し得るか、又考へ得らるゝ

かを定める條件の、普遍的論理的研究を言ふのである。(批評的方法に對して、何等の條件の研究を爲さずして爲さるゝ知識を、總て獨斷論と名づける)。此の方法はカント以後一時は辯證法の爲めに壓伏せられて居たが、再びカントが此の方法を創設した意義に立歸りて、有力なるものとなされる様になつた。而て此の方法は近時の哲學復興者によつて更に精練せられ、此に依て哲學の特別の對象は、終局的標準を與へる所の「超越的不可不」即ち「絕對的の命令其のものである」といふ様に定められた。此れは明かに此の方法より得た哲學の新方面に相違ない。然しながら此の方法では、絕對的の不可不即ち標準が自體何であるかを未だ定めることは出來ぬ、即ち科學の對象とは相違した特別のものが、哲學の對象として存在する事は明かになつたが、其の對象其れ自らは、斯る方法では認識する事は出來ない。由來條件の條件を考へて行けば、無限に進むべき性質のもので、哲學的要求は斯る無限を其儘に許して置く事は出來ぬ、何となれば、哲學は實は我等の「有限的慾望の無限的雜多を統一し終局せしむる爲めのものである」からである。其れ故に批評的方法も亦他の方法と等しく、只其れのみでは未だ十分なるものと許すことが出來

なす。

然るに此の問題は、實は單なる議論で決着すべきものでない、其の何れの方法にも長短は常に相伴ふて居る、これを單に議論の上で定めようと思へば、又其れ自の方法で定めなければならぬ、即ち循環論に陥るより外ないのである。茲に至れば、吾人の答へは、只試みよ、充足理由を本とし個物に據て其の全體を把握し、其れに依て總の知識の組織を試みよ、と言ふより外に致し方はない。前にも度々述べた如く、如何なる者を研究對象とするも、深く入り込めば其處に或る原理は得らる。而て若し學ぶ所廣からざれば其の組織は小にして終り、廣ければ組織大なり得る。而も大なりと雖も、其の原理にして若し人間の要求する所の理想に接觸し得ずば、其の哲學には生命がなく、之に反して若し其が眞の觀念を觀取したものならば、時と共に光輝が出るであらう。即ち簡單に言へば、此の根本問題を決するものは、單なる理論ではなくして、實際に存する方^①の問題である、而て其れを判決するものは「時」である。

以上章を追ひ、大體哲學の何たるかを説明したのであるが、論じて未だ精敷からず、或は初學者には難解の點もあつたであらうと思ふ。それで此の一篇は、本論を終つて後に更に精讀せらるべきを要求する、然る後に始めて解し難かりし事も十分了解が出来るであらう。さて是より本論に入るのであるが、本論に於て論ずべき問題は、先づ第一が全體の統一としての根本原理は何かと言ふ問題、即ち實在する所のものは何かと言ふ、哲學の根本問題である。次には我等の知識或は認識の性質如何を研究する所の認識論に關係した根本問題である。而て最後に、吾人の行爲に關係する根本問題を論ずるであらう。それで本論は便宜上次の三編に分たれるが、勿論相互密接に連關して居る事を忘れてはならぬ。

第一編 實有論

第二編 認識論

第三編 行爲論

第一編 實有論

第一章 歴史的概観

甲 古代及中世

一切の現象を統一する所の原理は何であるかとの問題を攻究する部分を實有論と言ふ、所謂形而上學である。而て此の統一原理に就ては、或は實有と言ひ、或は實在と言ひ、或は實體、或は本體、物、其、自、等種々の名稱が用ゐられて居る、而て其の名稱の異なるに從て、多少其の意味、即ち統一原理としての働きも相違するのであるから、先づ始めに大體此等用語の説明から始めるであらう。

實有^〇又は單に有^〇と言ふは最も廣い語であつて、希臘語では *ὄν*、英語では *the Being*、獨語では *Sein* である。Ontology は希臘語から出た語で、其の意味は *Theory of Being* 即ち此の實有何ぞやとの研究である。それで文字通りの意義にするときは、誤つたもの、眞なるもの、實なるもの、虚なるものたるを問はず、アル^〇ものといふ意義ではあるが、哲學の原理として求めらるゝの^〇場合は、虚にあらずして實、僞にあらず

して眞なる、根本的のものといふ意味で、實在と同義となる。實在 (Reality) とは一時的暫有的なるものに對した語、即ち吾人に見ゆる所のものは定性なく常住性なし之れを假現 (Appearance) と言ふ、實在とは其の假に對して、實に存在するものとの謂である。其れ故に本編は又實在論と言ふ名稱を用ゐるも敢て差支ないのであるが、實在論は Realism の譯語に用ゐられて居て、特別の意義を有て居るから、其れと混同せぬ爲めに實有論の名稱を用ゐた。近頃 Being を實在と譯し、Reality を眞在と譯して、其の區別を爲んとする人もあるが、余は實有と實在とで區別する。又實體 (Substance) とは、一切現象の根底に横はる所のもの、即ち其れ自らは何者にも依存せずして、却て一切のものが其れに依存して居る、從て其の屬性或は變容であるとの意味である、其れ故に勿論實在には相違ないが、斯る諸屬性の所有者としての實體が、其の屬性以外に實在するか否かは無論問題である。本體と實體とは、勿論譯語の上には混合せられて居るが、本體は Nounenon の譯に用ゐるのが可い、又「物其自」(Thing-in-itself 獨 Ding-an-sich) も同義である。即ち吾人の感覺器官に表現するものを現象 (Phenomenon) と名け、現象は直ちに假現なりと言ふ事は出來ぬ、其れに對し

て、其の背後に存せざるべからずと、思考的に出て來る實體を言ふので、之れは認識論上の語である。一序に本質 (Essence) と言ふ語も説明して置かう、之れは矢張現實或は實際しか見ゆる所のものに對して、無くてはならぬと考へらるゝ所の恒存的の性質を言ふのである。一是等の諸語は、斯の如くに相互に相違あると共に、其の各が又其を用ゐる場合、又學者に依て、多少の相違あるを免れぬ。殊に其れが萬有の統一原理としては如何に用ゐらるゝかと言ふ事には、各多少の相違があるから先づ大體を心得置いて、其の餘の事は、各其の場合に當つて、一々考察して行く事が肝要である。總て統一原理として用ゐらるゝ語は、同じ語であるから、必ず同じ意味であるとして見れば、死んだ學問になるので、哲學者の常に注意すべき點である、少くとも希臘時代と中世と近世、更に最近のものとの四つの區別は、明かに立てねばならぬが、初學者には勿論六ヶ敷い注文かも知れぬ。

それで先づ希臘哲學の最初から始めよう。タールレスが水を以て一切の自然現象を統一しようとしたのが、哲學の始めであると言ふ事は既に述べた所である。人は其の最初から六ヶ敷い精神的方面の事を考へる事は出來ない、其れ故に哲學

の最初の時期に於ても其の注意は全く外界に向られ、只自然現象のみを統一せんと勉めるのである。彼等の或る者は無限トアバイロンと言ふ様な者を考へ、或者は火を以て、或者は空気を以て、自然現象を説明せやうと企てた、其れで此等一團の學者を自然學者と言ふ。されば此等自然學者の求めた所の實有例へば水は、果して吾人の眼前に見られる水であるか、或は水徳即ち水の有する本質的性質の意味であるか、恐らく支那の易の思想に於ても見らるゝが如くに、兩者混同して居たと思はれるが、ともかく自然現象に於ける質的の差別を、其等の原理に依て統一せんと企てたのである。

此等質的差別の統一に對し、抽象的には一步を進めて、量の上から統一せやうとしたのは、ピタゴラス派と稱する一團の學者である。自然現象の質的差別も、形、大さ、比例等、總て數にて現はさるゝ所の關係を取り去ては存在するものではない、其れ故に恒常不變のものは數的關係であると論じた、勿論其の爲めに火は四面體であるとか、固形物は八面體で、水は十二面體であるとか言ふ事は、直接に見得られる事でないから、其れを構成して居る元子の形ちが然りと云ふ様に考へて、元子と

いふ考へも出て來た、即ち斯くて一般に宇宙に存する秩序調和等に注意を向けたのである。而て數の本質は一である、而て其の一には、一、二、三、四と繼ぐ一と、一切の數を纏めた一とある、此の後の一を以て元中の元神中の神と名けた。次に此の派の一層進んでゐた點は、斯る秩序調和といふ事を、人間の道德的現象へも及ぼして、其の爲め一種の宗派的要素が加味せられた事である。然し其れは倫理學史の問題であるから略する。

ピタゴラス派と並んで、他に尙ほ著明なる二の思想が出て居る、其の一はエレア學派の考へ方で、其他はヘラクライトスの思想である、而て此の兩者は全然相對立する思想を取つた。即ち第一は實有は不變不動唯一なりと主張し、第二は變化流轉が萬物の真相であると唱へたのである。兎も角此の兩思考方法は、現在に於ても尙ほ吾人の思考の二方面を表はしたものととして、よく考へて置かなければならぬ、即ち一面から見れば、一切のものは皆な流轉して居る、止まると見るも一時の假現であつて、精細に研究して見れば、少しも止まつて居ない、變化して居る、進化して居ると言はなければならぬ。然るに他面から言へば、我等は眞理の唯一なること

を求めつゝあるもの、換言すれば、我等が眞なり善なり美なりと言ふ様な判断(判定)をなす場合には、其處には一定不變の標準を豫想せなければならぬ、即ち何か實在する所のものが無くては、あらゆる方面に於ける組織が破壊せらるゝのである。尙ほ簡単に言へば、差別と平等とは事物考察の上に無くてはならぬ考へ方で、エレア派とヘラクライトースとは、各其の一面を取つて萬象を組織しようとして勉めたのである。即ち思考の抽象がそれだけ進んで來たのである。然し斯く相對立するもの、此の兩派の各主張の根本に於て見落してはならぬ大切な共通點がある。即ちエレア派にすれば、實有は唯一であるべきものを、吾人は之を多と見て居る、不變なるものを變化すと見て居る、故に我等の知る所のもの、即ち感覺器官による知識は、我を欺き居るものなりと言ふ事になる。所がヘラクライトースにした所で、本來流轉して止まざるものを、我等の感覺器官は變化せずと思はせるのであるから、等しく我を欺くものである、故に彼曰く、眼が言語を解する力なくば、眞理に對しては惡き證人である」と。其の意は、感覺頼むに足らず、眞理は理性の力に依らざるべからずと言ふのである。其處で人間の思想に始めて現象界即ち吾人の感覺に映

ずるものと、理性に生じ來る所の本體或は實在との對立が考へ出されたので、是れは一段の進歩である。殊にエレア派中のツェノンは、アリストテレスに依て、論理學(辯證法)の父と呼ばれた人であつて、其の論法甚だ巧妙であるから、今其の大體を述べて置かねばならぬ。

矛盾するものは考へられない、然るに多と言ひ、運動と云ひ、變化と言ひ、皆な矛盾を含むから考へられない、故に實有は唯一で、運動なく變化なきものならざるべからずと言ふがツェノンの主意である。今多或は大きに就て言ふて見よう。若干の大きは有限であると同時に無限なりと言はねばならぬ、何となれば若干と言はば有限である、然るに其れを分割すれば、無限多になる故に、無限であると言はねばならぬ、有限にして無限なりと言ふは、即ち矛盾である。而て又大きあらば如何に小さくなるとも分割し得らるるであらう。然らば其終局は最早割れない、即ち大きさの無いものになるであらう。然らば大きあるものは、大きさの無いものの集合であると言はねばならぬ、即ち又矛盾して居る。物が運動すると言ふも同様である、甲から乙へ運動したと言へば有限である、然るに甲より乙への距離は、又無限に分

割し得らるゝのであるから、甲より乙へ運動したと言ふ事は、同時に無限の空間を通過したのだと言はねばならぬ、即ち矛盾である。又運動する物は或る瞬間には或る場所に居なくてはならぬ、然るに居ると言ふ事を如何に多く集めても、運動とはならぬ。之に反して若し其の瞬間に其處に居ないと言へば、居ない事の連続は其のものゝないと言ふ事に歸着する。其れで運動と言ふ事を言はんと欲せば、運動するものは同時に或る場所に居て、而て居ないと言ふ、矛盾せる事を許さなくてはならぬ。變化と言ふ事を考へても又同様の矛盾に陥る、若し甲が乙に變化すと言へば、或處に於ては、最早甲にあらず、又乙にあらざる状態を考へなければならぬ、甲にあらず又乙にあらざるものは最早無である、無から乙と言ふ有が出来る筈がない、即ち有と無とは矛盾して居る。——即ち斯の如きはツェノンの取つた論法であるが、斯る論法は、既に緒論の第六章、全體と部分との關係を説いた場合に、全體は無限に分割し得らるとは誤りたる思考であると論じたが、其の誤に陥つたものである。其れ故にエレア學派が巧妙に論證せやうと努力した所の實有なるものは、實は實有でも何でも無い、只有と言ふ吾人の概念其のものに過ぎなかつた。然し

斯る議論が、吾人の論理的思考を刺戟し、唯一不變の實有なるものの何たるかを捕捉せんとする動機になつた事は争はれぬ事、プラトインの如きは此の傾向の繼承者である。

さて前述の自然論者が言ふが如き實有と、エレア派の不變の説と、ヘラクライトスの流轉説とを折衷調和したならば何が出来るか。根本に於て恒常不變なる或者を捕へ、其れに變化の原理を與へたならば、一切の現象は説明出来るであらう。其處でエンペドクレスは、地水火風の根本的不變の四元を立て、愛と憎との變化の原理を置き、其四元が此の二原理によりて、或は分散し或は結合する、之が自然界に於る諸種の現象であると解した。此に次で原子論者は、更に終局迄抽象して、質に於ては同じく、數に於て無數なる原子なるものが實在して居て、之が虚空中を運動して居る間に、偶然斯る多様な諸現象が出て來たのだと説明した。此の説明法は全く機械的説明法であつて、近世の物理学又哲學上の唯物論も、其の深く考へざるものに於ては、大體此の考へを出てゐない、此點に於て餘程重要な位置を取る事を記憶して置かねばならぬ。此の原子論の完成者はプラトインと同時代の

デモクリトースであつた。然るに單に物あり空中に運動して居ると云ふ事だけでは、自然界殊に有機物に存在する目的性と言ふ事の説明が出来ない、各現象に統一組織のある事の説明には、運動と言ふことだけでは不十分である。其の上最初の運動は何が起したかと言ふ様な疑問も起つて來るのであるから、其の方面の答を企てたのがアナクサゴラスである。勿論彼の解釋は、未だ不十分たるを免れないに相違ないが、原子論者の取つた原子以外に、精神的の原理即ちヌース(理性)と言ふ様なものを持つて來て、運動最始の起原を説かうと企てた點は、人類の思想が自然界即ち外界を離れて、一步内界に向て來た事を表明して居る。即ち希臘哲學は先づ是れで其の第一期を終つて、第二期に入り、自然界の研究を離れて内界に向て來たのである。

人が外界の事にのみ苦心して居る間は、言はゞ其れに捉へられて居るのである。然るに翻て注意が内界の働さに向ひ、外界の事物に對して、或は甲と言ひ乙と知るは、畢竟認識する自我の協力を待たなければならぬものである事を意識するに至れば、茲に自由即ち精神の絶對性といふ思考が出て來るのである。即ち斯る意義

の新獲得の自由を眞向に振り翳し、常識の定むる理論、傳說的信仰及び善惡の相對的標準等を切り廻り、破壊し去つたのが、所謂詭辯論者であつた即ち彼等に言はすれば、知識は我を離れたるものでない、神とは優者が劣者を嚇す爲めに考へ出したものであるし、法律は劣者が協同して、優者に對抗せんとして工夫したる者に過ぎない。其れ故に、プロタゴラスの言と稱せられる「萬物の尺度は人なり」とは、彼等の共通の題句であつた。如何にも、人は萬物の尺度なりと言ふ事は、正當なる眞理である。種々の學者が出て來て、種々の學說を唱へ、時には相反對して容れない様な説が出て居るのを見ても、考へる所の主觀の力が認識といふものに大なる部分を演じて居る事は明かな事と言はねばならぬ。其上エレア派の所說を取るも、實有は不變化のものである、不變化ならば其れが變化して、吾人の知識になる筈がない。即ち我等は眞理を知る事が出來ないのである。若し又ヘラクライトースの所說に依るとするも、變化が常態であるならば、眞相に就て斯々なりと斷言する事が出來ない、斷言する間に變化し去るであらう。又エンペドクレースや原子論の所說にしても、原子が實在であるならば、我等は其の原子を見る事は出來ないのであるか

ら、真理を知る事は出来ないと言はなければならぬ。其れ故に若し之れを逆に言へば原子論者の原子も、ヘラクライトースの流轉説も、エレア派の常任の實有も、各勝手に考へ出したものに過ぎない、何れも假定であつて、真理たるの性質はない、即ち論證し得べきものでない、故に畢竟、我が勝手に定めたものと言ふ事は、何れから見ても正當なる結論である。

然らば詭辯論者の説は絶対の真理であらうか。吾人は既に緒論に於て、哲學上の所説に一致なしとの故で、絶対の真理は不可知なり、従て無なりとなす議論の間違である事を指摘して置いた、即ち詭辯論者は此の誤謬に陥つたものである。其れ故に詭辯論者に對するソクラテースの立脚地が、必然的に出て來なくてはならぬ。ソクラテースは考へた、如何にも詭辯論者の言ふ如くに、眞なり善なりと吾人の定むる所のものは、吾人の考へ出したものに相違ないが、然し其は吾人の考へである、即ち主觀的なる、我に依存せずして、我に存する所の合理的なる思考に依存して居る、換言すれば、自分が理性的たる限り、我に依存して居るのである、其れ故に詭辯論者の言ふ如く一般的客觀的真理がないと言ふのではない、故に各人の一

致する所即ち眞なりと結論した。其れで今詭辯者とソクラテースとの所論を比較するに、兩者共に「人は萬物の尺度なり」と言ふことを承認せる點に於ては等しく、然も其の内の「人」と言ふ語を、前者は個人の意味に解し、後者は一般の人即ち人の人たる合理的部分と解釋した、之れが兩者に差違の存する所である。勿論ソクラテースは、真理其のもの何たるかを、直接に吾人に示さなかつた、彼の任務は詭辯論者に反對して、真理の存在する事を、間接に即ち彼の人格に依て示したのである、而て真理其のものを示す事は、プラトロン及びアリストテレスの二大弟子に遺されたのである。然しソクラテースの仕方にて、吾等は大きな光明を得てをる。即ち第一が真理の存在する事、第二は其の真理は、理性と言ふ人に特別與へられたる力に依て、共通一致の點を求むる事に依て達し得らるゝと云ふ事である。實にアリストテレスが言ふた如く、ソクラテースは歸納的研究法即ち種々相違せる者を集めて、其の内より共通一致の點を抽出する方法の創唱者であると言はなければならぬ。勿論吾人の哲學的態度に於ては、共通一致の點は真理の一面であつて未だ全面と爲すことは出来ないが、ともかく西洋思想の一面的直流、即

ち積極的思想、更に換言すれば科學的思想の根底は、ソークラテースの此の方法論に由て置かれたものとなさなければならぬ。

さて次にソークラテースの人格によつて暗示せられた真理の開示としての直流たるプラトンは、前述エレア學派の實有に、其の師ソークラテースの方法を以て、内容を附與した、曰く實在は吾人の理性の對象たる「觀念」である、感性が知覺する所の此の世界は、其の觀念の摸寫であると。而て此現象世界は一の系統を爲して居るのであるから、觀念は又一の系統を爲す、即ち至善と言ふ觀念に依りて統一せられたる一大系統である、此れをプラトンは現象界に對する實在界即ち觀念界と名けた。此に於て吾人は始めて哲學思想の上に、觀念論なるものを得たのである。そこで吾人は一應觀念の意義を説明して置かなければならぬ。觀念の語に三義の區別がある。此の三義は余の『認識論』を組織する根本基礎になつて居るので、余に取つては非常に大切なるものであるが、其の詳細は同書を見られん事を希望する、茲には極く大略を述べるに止める。其の一は普通心理學に使用せられて居る「表象」の意義である。表象とは個人的の心に、物が映じたと言ふ程の事で、心の外

に物あり、其の物の相が、心に映じたと考へた場合の心の模様である。第二は「概念」の意である。單に表象の意味にする時は、觀念は個々のものを代表して居るものであるが、一般共通の意味にする時は、論理學に言ふ所の概念である。例へば机と言ふ觀念は、個々の机を代表して居るものであるが、其を概念と見る時は、一般の机である。然し此の意味に於ての觀念は、概念が共通的一般性を眞的には具體的絶對性を有する限り、個人的主觀的性質を離れて、普遍的性質を有して居るといふ事が、最も重要な點である。第三には「型、念、類、範、或は原型」の意味である。例へば、我等が今家具屋へ机を買ひに出掛けるとする、其の場合に吾人の有する「机なる觀念」が即ち其の意味である。其の机は吾人をして家具屋へ向はしめたものである。さて家具屋にある多くの机は、皆な机ではあるが、其の内にて、吾人は自分の氣に入つたものを選択するであらう、即ち自分の有て居る机なる觀念に一致するものを求める、若し一致したものがなければ、机はあるが机は買はないのである。其れ故に此の意味にする觀念には、活動の力が加はつて居る、即ち吾人が若し指物師である場合には、机を造る力となり、書生である場合には、買ひに行く力となるのである。

故に此の意味での觀念を理想と名ける。本來理想と譯する原語は Ideal と言ふので、正當には「觀念的」と言はねばならぬ。而て觀念の此の意味にするときは、個人的のものであると同時に、第二の概念の意義が加はつて、絶對的のもの、即ち組織體としての大なる力である事が、大切なる見所である、即ち眞善美の終局標準がそれである。其れで觀念と言ふ語に、以上の三義があるが如く、プラトンの實在界たる觀念界にも、此の三義があるとして考へて見なければならぬ。即ち第一には觀念界は個々の我等の心内にもある所のものである、第二は我等の抽象的思考の對象である、而て第三には、其の觀念界が此の現象界を造り出して居るものとしては、絶對の力である。斯く種々の意義を包括して居るから、プラトンの觀念界なるものは、一面には我等の精神其のものであると共に、同時に我等以外の實在界となるので、實に面白い點であると同時に、又初學者には一寸難解な點である。そは兎も角、斯く吾人の論理的思考其のものを實在と見るのを、總て觀念論と云ふ。觀念論を又唯心論とも譯せらるゝが、其は心即ち吾人の思考を以て實在と見るから、其の意味を取つて譯したのであるが、唯心論は後に説く如く、單に論理的思考だけな

く、我等の個人的の心其の儘を實在なりと説く所の Spiritualism の譯とし、Idealism は、原語を直譯して、觀念論と譯する方が正當である。又 Idealism を理想主義或は論とも譯するが、之れは前述第三義を主としたものであるが、單に其れだけでは狭きに失して居る。Idealism には實に澤山の種類がある、其の種類を一々原語に於ても區別して居るのではないから、邦語に譯する場合に、一々其の意味を取て譯語を違にする時は、却て融通が出来なくなるから、單に觀念論と言ふ語で包括して置いたらばよからうと思ふ。

さてプラトンは、觀念界を以て此の現象界を離れた實在界としたが、如何にして此の現象界が出来たかと言ふ疑問の説明に對しては、茲に第二の原理を許容せざるを得ぬ事になつた、何となれば觀念は純精神的のものである、然るに純精神的のものだけでは、此の物質の世界、即ち現實の世界の説明は出来ない、之を説明せむと思へば、是非實在たる觀念に對立する所の非實在 (Ideal) 即ち物質なるものを豫想せなくてはならぬ、然し其の物質は概念的には非實在であるが、觀念と共になくてはならぬものとする時は、等しく觀念と同等の實在でなくてはならぬ。此の問題

は佛教哲學の最初の組織たる「大乘記信論」にも存在する大問題である。起信論には、眞如と無明との對立がある、而て眞如からどうして無明が起つたか、此の説明には大なる論理的綜合力を要する起信論の一節に曰く、「以不達一法界故、心不相應、忽然念起、名爲無明」と。十分なる論理的思考のない人は、大綜合力なき故に、一法界に達することが出来ぬ、從て單に「忽然念起」と云ふ所に逃げ込むだけで、二元論たるを免れる事が出来ない。プラトロン哲學の難點も、上述觀念の三義を明かにすることに依て、容易に解ける問題であるが、而もプラトロンには、未だ其れが明でなかつた故に、到底論理的に説明することが出来なくて、不知不識の間に二元論、即ち觀念と共に物質の存在を許す事になつた。然らば此の二元論は如何に調和し得らるゝか、而て其の調和を計つたのは其の弟子アリストテレスである。然し彼も猶上記三義の區別が明かでなかつた爲めに、一方の二元論を脱して、而かも亦他の二元論に墜ちた事は、面白い點であるが、其れだけ哲學の根本問題、從て大問題であると承知せなければならぬ。

プラトロンが觀念を以て實在と考へた事は、勿論正當であるが、其の實在を以て

個物以外に存在すと考へたのは大なる誤りである、此の現實の世界以外に、如何に實在界を探索した所で無益であらう。即ち觀念は事物の本質として事物の内にあるもので、決して其れ以外にあるものではない。例へば茲に机があるとする、其は机の机たる本質を有て居ると同時に、其は木或は石にて作られて居る、其の木或は石は即ち資料であつて、机の机たる本質は即ち形相である。其の故に此の机は机と言ふ形を與へて居る所の形相と、木或は石たる資料から出來て居ると言はねばならぬ。其れと同様に、一切のものは皆な形相と資料とに因つて出來上つて居る、形相は其れに形と存在の理由とを與へ、資料は其れに肉を與へて居る、故に肉のみでも現實でなく、形相のみでも亦現實ではない。さて又個々のものは相集まつて又或る形相を現はして居る、例へば机椅子其他種々の物は、家具と言ふ形相を現はし、又種々の家具は相集りて家といふ形相を現はして居る。其れで形相と資料とは、決して一定不變のものでなく、一段高い所の形相から見れば、其の下に位するものは資料であつて、低きものから、其れが現はして居るものを形相と言ふのである。其れでアリストテレスの考にすると、一切現實なるものは皆な形相と

資料から出来て居るから實在である、只だ之れを分けて言ふ時は、一切のものは皆な或るものたるべき可能性を有て居る、可能性として見た場合が即ち資料である、其を完成態或は現實と見た場合が形相である、從て現實の世界は、一種の活動即ち絶えず資料が形相たらんとする進化である。

茲に注意すべき事は、吾人が抽象的に考へた極が、プラトロンに於けるが如く、實有が現象以外に飛び去つてしまつたのであるが、アリストテレイスに於ては、其れが再び地上に引き降されて、現象が即ち實在になつてしまつた、此れが即ち現實である。此の二つの考へ方は、實に後來幾度も繰り返さるゝ所のもので、言はゞプラトロンとアリストテレイスとは、哲學的思考の二大形式である、其れ以外に實踐的形式を加へると、吾人が思考し得らるゝ終極の三形式を爲す、換言すれば其の形式以外に、吾人の考へ方は無いのである。而て純粹思考の上から言へば、アリストテレイスの活動の考へは、一切の思考の綜合である。今先づア氏自身に就て言ふならば、以上の考の内に、ヘラクレイトリスの成化説も含まれて居る、エレア派の實有の考へをも、現實の内に其の存在を許容して居る、又現實のものを活かし、其れを

單なる假現或は現象とせない點に於ては、唯物論的傾向の元祖である所の、原子論者の考へも含ませて居るのである。此の如く希臘古代より發展し來れる一切の考へを包括してしまつたのであるから、其の後には最早驚天動地的の大思想大系統は、近世に至る迄出て來ない事になる。然し勿論アリストテレイスの哲學が完全無缺と言ふのではない、矢張彼れも時代の思想を超越する事は出來ないからして、論理的には現實を以て實在となし、立派なる一元論が成立したるに關せず、資料と形相との抽象的なる相關的性質を開展する事に於て、一元論とは不調和なる考へも出て來たのである。即ち資料の又資料を推して行けば、最早何等の形相のない、即ち一切の形相も性質もない所の純資料が一方に存在する、而て他面に又形相の形相を推して行けば、終には、純形相、即ち何等の資料もない——資料があれば、更に其が實現すべき形相が其の上にあるから、——發展の極(此の極を彼れは神と名けた)とがある。斯くて彼れの考へ方は、上述の如く、此點に於て猶ほ二元論たるを免れなかつた、即ち形相と資料とが猶ほ對立して居る。

然しともかくアリストテレイスの組織は甚だ大きく、且つ包括的であつたので、

其の後の希臘思想に於ては、此れ以上の大組織は出なかつた。それには又他にも大なる理由がある。其の理由と言ふのは、希臘が最早政治的の統一力を失うてしまつて、外國の羈絆に服することになり、人々は最早哲學の如き、言はゞ一種の論理的遊戯に耽る餘裕がない。言はゞソクラテース、プラトロン、アリストテレースの三人は、本來希臘人全體が自然的に有して居た藝術的理想觀を、完全に知的に組織したので、宇宙を大調和大組織の藝術品として現はしたのである。其れ故に次に起る所の問題は、此の大調和の内にありて、如何にせば安心立命が出来るかと言ふ様な、直接問題に専心せなくてはならなくなつたので、哲學は其の道具に供せられたのである。即ち此の時代は、史家の謂ふ倫理的時代である。然し如何に哲學が道具に使はれたにしる、哲學的思考のある間は、或る實在を捕へなければ、勿論要する所の安心立命が出来ない。其れ故にエピクルス派は、原子論者の説を取り、物質的存在を以て實在と見、從て吾人の感性を以て一切知識の源泉となし、倫理上には快樂説を唱へた。此れに對してストア派は、克己嚴肅説を取つたが其の基く所は自然の理である、即ち自然宇宙或は世界を神と視—神も肉體を有すと主張する

—其を活きて居るものと視、其の内に行はるゝ必然の理法に従ふを以て、吾人の理想的境地なりと考へたのである。其の他の學派に關しては、實有論には餘りに關係はないが、認識論上には大なる關係があるからして、同じ安心立命を以て目的として居るものに、他の一派のある事を述べて置かねばならぬ。即ち其の派は絶對的の懷疑論を唱へた、而て其の主なる人がピルロンであつたから、斯る懷疑論を名けてピルロニズムと言ふ。吾人は到底眞理或は實在を知る事が出来ない、知る能はざるものを知らんと欲するが故に、徒らに苦勞するのであるから、一切の知識を捨て、知られざるを知られずとして満足するが、唯一の安心方法であると説いたのである。

斯くアリストテレース以後の希臘並に羅馬は、主として倫理的實踐的方面に傾き、殊に羅馬と言ふ國民の本性は、素と思索的のものでなくして、實行的即ち意志的であつたので、別に哲學的思想の深奥なるものは出なかつたのである。然も最後の安心なるものは中々得られるものでない、吾人は此の浮世に生存して居る、浮世にある間は、其の繫綫を免れる事は出来ない、天理に従はんと欲すれども、人慾は中

々承知せないのが當然である。此に於て希臘の末期に於ける思想は、最早失望して、自力努力的なる倫理的傾向を捨て、漸次宗教的傾向を帯びて來た。而て此の傾向を助けたのは、東洋諸國に行はれて居た諸宗教との接觸であつて、其の思想の中心地は最早希臘本國になくして、東西思想の接觸地、商業の中心地たる埃及のアレキサンドリアであつた。而て斯る宗教的思想よりは、既に述べた所に依ても明かであるが如く、哲學的思索は出ない、只古代を顧み、自分等の思考に叶ふものを求めて居たに過ぎない。而て斯る宗教的意識に最も適合したものは、勿論ピタゴラスやプラトンの哲學である。何故なれば、宗教的意識から言へば、現實の世界は穢濁の世界で、理想の世界は彼岸にあるのであるから、現世を嫌ひ、遁世的に傾ける方面はピタゴラス派に一致し、理想界を實在と見る方面は、よくプラトンの觀念界と一致するからである。其れ故に、彼等にありては、哲學としては此等の古代のものを復興せしむる外にはない。而て斯る宗教的傾向を帯びたもの、内にあつて、稍や傑出した考へを有ち、純粹なる一元論に依て哲學を組織したのは、新プラトニ派のプロチノスの流出説であつた。即ち彼に従へば、唯一の實在は神である、而

て神は圓滿完全なるものであるから、不完全なる吾人の知識では、之れを口にする能はず、又思考する事も出來ない。然し神は斯る完全なるものであるから、光が太陽から流出して來る如く、一切のもの皆な神より溢れ出て來たのである。勿論如何に流出した所で、太陽の熱が減じないが如く、神の完全性が減ずるのではない。而て其の流出には三階段がある、第一の流出は理性である、次は靈魂で、次が物質である。物質は神より最も遠いもので、實在性の最も少いものには相違ないが、神より流出せるものたる限り、矢張實在である。斯くてプロチノスの考へは、希臘の末期を飾り、其の最後の綜合であるが、其の綜合たる點に於て、矢張アリステレオスの色を有て居ると言はなくてはならぬ。即ち實在の唯一なるものは神であるが、一切のものは皆な神より流出せるものたる限り、矢張實在性を有て居る、只其の度合が相違するのみである。其れ故にプロチノスに従へば、我等の理想目的は此の流出を逆に、漸次神の方面へと進む事である。

然し如何に宗教的になつても、希臘思想の特色たる主知的傾向は之を捨てる事が出來なかつた、從て神も知的に把握せられて居るのであるから、宗教的意識を滿

足せしめ得るだけに神を考へれば、其れだけ神は愈々吾人を去る事遠くなるわけ、遂にプロチノムスの如く、神は吾人の言語思惟の及ぶ能はざる位置に登りつめ、其の成果は、吾人は遂に永遠に神に近接する事が出来ない様になつてしまつて、却て宗教的意識の失望を招く事になつた。其れ故に知的たる希臘思想は、遂に宗教の本質極致には未だ至り得なかつた。然るに丁度此の機に乗じたのが、猶太に起つた基督教である。基督教は救世主として耶蘇を信じさへすれば、其れで吾人は救はれると言ふ、極く單純な、宗教的意識には最も適當な教義であるから、容易に當時の、然も學者でない一般普通の人心を支配し得た。此れが歐洲の歴史に於ては、一大變革であつた。即ち西洋の思想は、希臘思想に加ふるに此の猶太の宗教的思想を以てしたものである。今此等の變化の有様を詳細に叙述する事は、西洋思想を了解する上に最も大切な事であるが、今は實有論に關する大體論であるから、述べる事は出来ない。『認識論』の歴史の部分を参照してもらいたい。

さて基督教の教理は單純である、吾人は始めより罪あるものである、耶蘇は吾等に代りて十字架の上に死んだ、即ち基督(救世主)である、故に其を信じさへすれば、我

等は既に救はれたのであると言ふ事は、如何なる人にも六ヶ敷い事ではない。然し何時迄も只是れだけの事で満足して居る調子には行かぬ、其の信仰は解釋せられなければならぬ、換言すれば終に哲學をかりて、其の信仰を合理的(理論に叶ふたもの)にせなくてはならぬ。此に於て基督教の學者は、如何なる哲學に依つたかと言へば、彼等には最も近より易かつたプラトインの哲學であつたのである。プラトインは、觀念の實在を説いた。然るに神と言ひ、人間と言ひ、或は救済と言ひ、或は神の國又は教會と言ふが如き、畢竟觀念である、而て此等は實在でなくてはならぬ、就中神は實在中の最實在であるとの考へは、プラトインの至善觀念を以て神となせるによく合するのである。其れ故に最初はプラトインの哲學が彼等には唯一の憑據であつた。然るに教會が漸次勢力を得て來て、政治的の權力の上にも立つ様になつて來た―言はゞ神聖なる者が世俗化したるにつれて、プラトインの觀念界の如き、超越的のものを以ては満足する事が出来ない、―言はゞ宗教の理想界だけは、プラトインの哲學に依て合理的たらしむるを得るのであるが、其の世俗的權力は、プラトインでは十分に辯護し得られない、即ち此の爲めには、現實の世界を重

視する所のアリストテレスの哲學を借らなくてはならぬ。然し若しア氏の哲學が實際現實のみを考へたものとするならば、勿論其の力を借る調子には行かない、其れ故に始めはア氏哲學を採用する事は中々の困難であつた。——然るに幸にも前述の如く、ア氏にも純資料と純形相との對立があつて、純形相を神と名けたのであるから、其の點に於ては、宗教的の考へと一致する事が出来る。斯くてア氏を採用するに到つては、最早プラトンは忘れられて、ア氏の哲學のみが唯一の御用哲學になつた。然らば如何なる有様でア氏の哲學を採用したかと言ふに、ア氏の如く、自然界を以て進化の階段と見た、即ち最下等の自然物よりして、上は人類に至る迄、進化の階段をなす、而て人類は漸次進めば政治的組織を作るが、其の政治組織は教會を以て其の形相となし、教會に於ては、其の純形相が神であると考へるのである。此くてア氏の進化的思考は、教會の最高位を最もよく辯護し得たのである。然り此の點に於ては、ア氏の哲學を採用したことは、最も都合がよかつたので、教會全盛時代の哲學は、即ち此れであつたが、ア氏の哲學の本來は、現實を重んじた點にある、故に此の說の採用を許した事は、換言すれば自然界を理想界より重く見

る事を許容したと同様であつて、畢竟教會其のもの、破滅を豫想したものと云ふべきである。

此くプラトロンやアリストテレスの哲學を借りて、基督教の信仰個條の理論に叶へるものなる事を證明せんと勉めて、知識と信仰とを合一せんと努力した哲學をスコラ哲學と言ふ。(文章言語より來る所の抽象的な概念を——抽象的である限り、其れが出来得たのであるが——自分に都合のよい様に、無理にも曲解したりなどして、信と知とを合一せしめんと勉めたから、其の意味を取つて煩瑣哲學とも言ふ、然しスコラとは教師と言ふ意味、其の當時の哲學的思考は、教會に隸屬する學者教師の仕事であつたから、スコラ哲學と言ふのである。)此のスコラ哲學を一貫して、實有に關する大議論がある。即ちスコラ哲學の最初から對立して起つた議論であるが、一はプラトロンの哲學が採用せられて居る間は、個々の現實の者は實在でない、之を人に就て言へば、權兵衛八兵衛太郎次郎は何等の實在性を有せずして、一般の「人」が實在である。從て教會は實在であるが、教會内の人々は實在でないと説く、之れを實在論と言ふ。即ち此の說にせなければ、神罪救濟等の宗教意識に