

が決定されるといふのであつて、其處に幸福論乃至功利論的思想と關聯が存し實踐的合目的性が真理の基礎に立つてゐることが知られる。約言すれば真理の實用的、生物學的效用性の主張である。そこで、此效用性なるものが果して真理を規定し得るか如何が問題として考慮せられる譯であるが、果して效用性が真理の標準をなすや否やを見るに、先づ「真」なる概念と「效用」なる概念とは本質上之れを別箇の概念と云はねばならない。即ち「真」は「效用」から山來せず、假りに效用を以て真理の一特色として許しても猶而も真理其者とは別である。真理とは既に述べた如く論理的概念的であつて、思惟と其基礎、思惟と存在との關係の中に其起源を有する。従つて心理的經驗的に得られず、寧ろ經驗に當用するもの、經驗の理想的規範である。實用論者が認識に心理的承認特に情意の決裁を主張する時には、其妥當性は畢竟個人的相對的性質のものとなりがちである。即ち認識の普遍妥當性を明かになし得ざるものと成り、ヴァイデルバンドの謂ふ「認識論上の個人主義」といふことになる。而して前に懷疑論の條下

でも述べた通り、實用論が一種新しき装を着た懷疑論的論旨を有すると云はれる所以も亦其相對的、心理主義的傾向に依るのである。勿論實用論は認識問題の攻究に對して新しき刺戟を供したことは認め得られるし又、其諸方面に對する適用と其一層嚴重な思想建設を豫期し得るであらう。特にジエームスが既に試みた如く宗教的經驗の評価乃至個性の尊重などに對しては、より良き適用が首肯される。併し真理の理論的闡明に向つては、要するに其嚴重味を主張することは出来ない。

第二章 認識の起源の問題

上來述べた所に依つて認識論の本質、目的乃至其中心概念を大體明かにした譯であるから、是よりは以上の總説に基いて更に部門的に認識問題を吟味しようと思ふ。で先づ初めに認識の起源の問題に就て考察し、次ぎを認識の對象の問題として考察を進めよう。前者は認識が如何にして構成されるか、即ち其本質的要素の尋究を意味し、後者は認識に對應する對象の性質、意義の問題で、別言すれば吾々の認識は對象を如何なる意味に於て規定するか、謂はゞ認識の本質の問題とも云ひ得られるものである。今先づ其第一の「起源」(Ursprung)の問題から論究しよう。

ところで、此起源の問題に關して猶少しく考へて置かねばならぬことがある、といふのは、起源の問題と云へば既に一種の分拆的研究であるが、此研究を處理してゆく上に色々の立場があることは云ふ迄もないとして、即ち吾々が嚮に

認識論の立場として擧げた三通りのもの、唯理的形而上學的立場、經驗的生物學的立場及び批判的先驗的立場は夫々此問題に對して自ら別個の見解に立つものであるが、夫等は兎に角としても此處で豫め注意すべきことは、起源と云ふ意味に大凡二様の解し方が存在することである。其一は認識作用に對する心理的發生的の意味に解するものである。即ち認識が如何なる心理的要素から成立つか乃至認識の發生的意義を尋求するもので、斯やうな意味に於ける「起源」の論究は古くから考察されたものでもあり又現在に於ても猶一方に於て認識論の研究上極めて有用なものと見做されてゐる。而して廣義に於て認識の起源を問ふ場合には斯様な意味の起源論即ち發生論の討究が必要であるのは云ふまでもないことである。併し認識論が論ずる認識の起源と云ふ意味は嚴密に解する場合、之れとは自ら別でなければならぬ。即ち其れは認識の發生的歴史的起源を尋ね其心理學的説明をなすのでなく、認識が客觀的たるが爲めには、如何なる基礎に置かれねばならぬか、認識の確實性、普遍性が成立する爲めには如何な

る要素を有すべきかを尋求することである。仍つて是れを前の發生的心理學的意味の起源に對すれば、論理的又は認識論的意味に於ける起源である。然して斯の意味に於ける起源の探究が明かにせられたのはカントに創つたのであつて、又此意味に於ける起源の論究は認識の可能性の問題を闡明するものとなるのである。従つて現代に於ては、心理學的乃至生物學的に認識の起源成立を論ずることを重んずる者も尠くないが、然し可なり極端な心理主義者又は生物主義者と雖も猶此の嚴重な批判的の論究を無視することは出来ないと言つてよい。

そこで吾々は大體斯様に起源の意味を一瞥して置いて、認識が如何なる要素によつて成立するかの問題に入らふとするのであるが、先づ此起源の問題を論ずるものとして古來相對立する二様の見解にして又カント以前近世哲學の二大思潮を形成せるものを述べねばならぬ。即ち唯理論(Rationalismus)及び經驗論(Empirismus)と呼ばれるものが是れである。而して此兩説を取捨し綜合したる所に、一面カント哲學の歴史的意義が存するのであつて、兩者に對してカント

の説は批判論(Kritizismus)と呼ばれるのであるが、其處に入る前に先づ唯理論の説旨から順次述べてゆかう。

第一節 唯理論

唯理論は屢々主知論(Intellektualismus)の名を以ても呼ばれる。今其説く所の要點を簡單に云つて見れば、確實なる認識は理性(Ratio)又は純粹思惟(reine Denken)の働きに依るとするのである。即ち絶對的に確實であり又必然的なる真理の基礎は、感覺的經驗に依存せるものでなく、全て經驗より獨立せる理性に基く。更に又之れによつて、神、靈魂、本體等の超經驗的な存在をも認識することが出来る。斯くて理性は經驗より獨立な認識の本源であつて、判斷の真理を特色付ける普遍妥當性の源を成すものである。然して此理性は吾々に本有生得(angeboren; innate)な能力であつて、經驗より與へられたもの又は他より與へられたものでなく、確實なる認識の根本原理を夫自身から産み出すもので

ある。従つて認識の根源は本有生得であり、理性能力其者に本來具つてゐる。而して經驗は唯之れを擴大し具體化し明瞭ならしめる爲めに必要であるに過ぎないのであつて、經驗が決して認識の本源をなすのではない。要する唯理論は認識を生得的な理性思惟の能力に歸し、此處に認識の普遍性必然性の本源を説くものであるが、然らば斯様な生得的能力は如何にして又何處から由來したものに就ては、唯理論的立場を執れる人々の間に於ても所見を種々にしてゐる。そこで次ぎに唯理論の主なる形相に就て其代表的見解を瞥見しよう。

唯理論が嚴密な意味に於て認識論的系統として論唱せられるに至つたのは近世哲學に始まると云つて可いが、然し感覺的經驗又は知覺と對立して理性的思惟を認識の確實性の本源となすといふ意味に於ては古代思想家が既に其第一步を踏んでゐるのである。勿論古代のものと近世の其れとの間には其形相其色合などに於て區別せられるべきものを有することは言ふ迄もない、又唯理論的思想の共通の特色たる感覺的經驗を輕視し概念的思惟又は理智 (Intellekt) の作用

の創造的能力を重視する傾向は、或意味に於てはカントも猶傾ける處であり、更にカント以後其學流を汲めるもの、中に於ても見出し得るのであるが、併し歴史上唯理論の著しき顯現としては古代の其れと及び十七世紀大陸哲學者に依つて唱道されたものを挙げねばならぬ。パウルゼンの如きは唯理論の形相を分類して、形而上學的 (metaphysische)、數學的 (mathematische)、及び形式的 (formal) の三様に區別してゐる、而して又此分ち方は其主要な形相を區別したものとして大體妥當なものと思はれるが、其所謂第三の形式的唯理論とは即ちカントの立場を稱するのであつて、或は之れを別言して論理的 (logische) など、冠しても可からうが、カントに發した傾向のものは既述の通り吾々は之れを批判論として後に述べようと思ふのであるから、此處では其形相から云へば主として前二者に就て概説することにする。

で先づ時代を追うて観ると、希臘哲學者の中では感官知覺の不確實なるに對して理性の概念的思惟に依つて眞實が傳へられるとなしたものは既にヘラク

ライトゥス (Heraklitus, 535—475 B. C.)、パルメニデース (Parmenides, about 520 B. C.) 等があるが、特に理性認識の本有的能力を高唱したものはプラトーンである。彼によれば實在は精神的存在であつて此實在の真相を認識するには理性の純粹思惟に依らねばならない、而して感覺的經驗の世界は眞實の世界でなく、眞實の世界は觀念の一大系統である。然して吾々の精神(靈魂)は元と此眞實在と同一であつたのであるが、此世界に墮落し來り肉體の汚れに染まるや純粹なる精神を以て眞實在を認識し之れと同化することが出来なく成つた。故に若し吾々が墮落せぬ已前の眞の故郷に復歸せんと欲せば、肉體の汚染から脱し感官知覺の虛妄を捨て、理性の純粹思惟を習練することに依つて、元の觀念界の眞實相を想起することが出来るのである。之れが彼の所謂「想起説」(Anamnesis)である。而して夫の「リバブリック」篇に於ける有名な洞窟の比喻は之れを例示せるものである。斯様にしてプラトーンは認識の根源を生得本有な理性的思惟に歸し、其生得的能力は之れを前生的經驗に依るものとしてゐるのである。そし

て之れによつて形而上的な眞實在を認識し得られるとなした。斯やうな彼の説は甚だ詩的であり又神祕的な調子を有するもので、形而上學的唯理論の典型を示すものと言つてよからう。次にアリトトレイスに於ては感覺的經驗が認識の本源として看却せられなかつたが猶併し概念的思惟の能動的原理としての價値は重視されてゐた。又中世紀哲學に於ける唯名論(Nominalismus)に對抗した實念論(Realismus)は、概念の眞實在を説き個々物は其摸寫又は假現に過ぎぬとなすものであつて、唯理論が本體論的に論述されたものである(アウグスティヌス、スコトス、トーマス・アクィナス等)。

然して斯の如き古代及び中世紀の一面形而上學的本體論的論議と結付ける唯理論に對して、既に中世の末葉から始つた理性の自然的光 („Lumen naturale“) 即ち精神に特有な自己確實的能力に訴へんとする思想、並びに物理學的天文學的知識の獲得に對して數學及び演繹的推理が重視せられるように成つたことは、近世の唯理論に其基礎を與へた。即ち近世の唯理論は數學的認識を論據と

する形相に於て現はれたのである（「數學的唯理論」の名は即ち之を意味する）。近世哲學の開祖ともせられる佛のデカルトを始めスピノーザ、ライブニッツ等は是れである。先づデカルトは感覺的認識の誤多きに對して純乎理性の思惟による數學的認識の正確にして信賴すべきことに立脚して、一切の認識は數學に於けると同様即ち特に幾何學が若干の定義及び公理を本として論理的に其必然的干係を演繹すると同様に、根本原理から演繹的に求められねばならぬ。即ち思惟の確實性の標準として數學及び之れと同様な方法に依つて考へられたもの、明瞭 (clear) 及び判然 (distinct) なることを樹てた。仍て理性は夫自身から永久的眞理に達するもので凡ての認識の原理の源である。而して彼は斯の如き認識の根本原理として「本有觀念」(ideae innatae; innate ideas; angeborene Ideen) 即ち吾々が生得的に有する觀念、精神の固有の本質から必然的に生ずる觀念の存在を説いたのである。而して此「本有觀念」の存否の問題は實に近世の唯理論と經驗論とが其論争を懸けた概念であつた。デカルトに次いでスピノーザは更に其

數學的演繹的方法に従ふ哲學系統を完成した。彼の主著「幾何學的方法」に依て論證せられたる倫理學」は正に之れである。更にライブニッツは經驗論者の頭目たるロックの駁撃に對して、本有觀念の存在を辨證した。其他當時大陸に於ては唯理論者の多くを見る事が出来る、そしてヴォルフに至つて漸く其説く所が獨斷論的色彩を濃厚にして、カントの新しき努力を喚起するに至つたのである。

カントにも唯理論が有する不滅の眞理の一面が残つてゐることは明かであり、或意味に於ては唯理論の論旨を一層嚴重に改新したものと見られるのであるが、彼の見解は之れを後の批判論の條に譲つて、カント以後の唯理論を一瞥すればフイヒテは既に唯理論的傾向を本體論的に發展せしめ、シェリングを経てヘーゲルに至つて形而上學的唯理論が其思辨的構成の頂上に達した。即ち理性觀念は單に夫自身によつて實在を認識するのみならず、實在の内容を構成するもの、理性の辨證的自己發展の過程を以て實在其物となしたのである（形而上

學的本體論的方面から観れば是れは彼の唯心論又は汎理論と呼ばれるものである。有名な彼の言葉に曰く、「理性的なものは即ち實在的で、實在的なものは即ち理性的である」(Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.)と。其後に於ても唯理論的傾向は猶色々な形相に於て見られる。クラウゼ(Krasuse)の如き、クーザンの如き、ローゼンクランツ(Rosenkranz)の如き、更に批判論を發展させた新カント派のコーエンの如きも所謂「唯理論的先驗論」(rationalistischer Apriorismus)で、「實在として妥當し得るものは思惟のみが生産し得る」として、「純粹思惟」を認識の本源としてゐる、彼及び彼の創始せるマールブルヒ學派の説に就ては後に猶述べることとして兎に角批判論的立場の中でも唯理論的要素の濃厚なものであることだけは知られ得よう。

さて唯理論の論旨を批評する爲めには經驗論の其れと相對して考察せねばならず又如上述べた丈けに就ても其一々を細評することは甚だ煩瑣となる譯であるから、此處には總觀して唯理論の骨子とする所に就て其著しき長短を大體示

已世能知の所為

すに止めて置かうと思ふ。そこで先づ如上唯理論の卓れた點は何かと云へば、認識の成立に對して思惟の價值を一般に重視してゐると云ふ事である。即ち單なる感覺知覚だけで眞の知識が出來上るのでなく、思惟の活動を俟つて初めて認識の客觀性、普遍妥當性が存立すること、換言すれば認識は單なる感覺的經驗の機械的に集積したものでなく又單なる受動的のものでなく、能動的な思惟活動(Denkbetätigung)の産物だとすることである。即ち分析とか綜合とか比較とか關係と云ふやうな思惟の働きが知覺其他の經驗材料を整理し形成して初めて認識の基礎が樹立されると云ふことは承認されねばならぬ。他方から見れば又思惟は吾々の自我に最も直接的な又最も確實な出發點であつて、デカルトの「吾思ふが故に吾在る」(Cognito, ergo sum)といふやうな出發點の發見は、假令此命題其者の缺陷はカントが後に「純粹理性批判」の中で指摘してゐるやうな事もあるが、猶考察の出發點としては正しい又唯一のものでなければならぬ。斯様にして唯理論は一方此直接的な又確實なる出發點に立ち、認識が單なる知覺

又は表象の聚合でなく其れが普遍妥當の價值を有するが爲めには、先づ概念的思惟によつて規定せられねばならぬこと、即ち凡ての認識の形式的本源又は認識を構成するものとして經驗より獨立なる理性的思惟を立てたことは其不朽の貢獻と見做されねばならない。而して其點を既に開拓したことには於て古代唯理論も猶不磨の功績を印してもものと稱するに足るであらう。

斯様にして唯理論が思惟を認識成立の重要なる根源又其構成的要素と認められたことは正しいとせねばならぬが、併し唯理論は此一面を偏重し概念的思惟以外に思惟の活動に豫想せらるゝ内容又は材料の方面を輕視し乃至排棄せることは其缺陷として先づ算へられねばならぬものである。即ち思惟のみでは未だ認識の確實性客觀性は完成しない、カントの所謂「内容なき思惟は空虚」でなければならぬ。約言すれば思惟活動と其經驗材料との關係如何を論究せずして、後者を無視し前者を過重する所に唯理論の難點が根差しあるのである。即ち經驗そのものゝ中に於て或は又經驗の可能に對して思惟の活動が參與すること、又超越

的形而上學的認識に對しては思惟は其力を確め得ぬこと、斯やうな事を唯理論は未だ論及せぬものであつて、是等は同じく思惟を重視する批判論的見解との相違を示す點と成つて来る。(プラトーン、デカルト、ライブニッツ等の場合何れも然りとすべきである。)そして唯理論の形而學的形相のものに於ては屢々理性又は思惟に對して一種神秘的の性質を附與して、例へば之れを神より精神に賦與されたるもの或は神の贈物と解するが如き傾向が現はれてゐる。即ちプラトーンの想起説の如きも既に此傾向の萌芽を示し、降つてはアウグスティヌス、マルブランシ等の考に於ても然りとする。多くの唯理論者は思惟を謂はば一の超感性的知覺器官と見做さんとしてゐるやうなものである。その點に於ては近世殊に最近代に於て唯理論的傾向を發展せしめた思想は是等に比べて漸く形而上學的的心理的立場から進んで嚴密に論理的立場に於て思惟の自發性及び創造的能力を高調するが如きものに移つて行つたのである。要するに唯理論は認識の確實性必然性の根源として理性又は思惟能力の活動を力説する所に滅すべからざ

る長所を保有してゐるか、併し全く經驗的材料の寄與を否認し或は經驗の成立に對する思惟能力の關係と云ふやうなことを確説し得ぬ所に其論旨の短所を横たへてゐるのである。然して之れて對して認識の成立根源を唯理論と反對に經驗によつて説かんとするものは次ぎの經驗論である。

第二節 經驗論

經驗論は認識の起源に對して唯理論と正反對の立場で、其主張する所に依れば本有の理性と云ふが如きものが認識の獨立の本源ではなく、思惟のみでは何物をも認識し得ない。又諸々の概念や原理の如きも理性的思惟から生産されたものでなく經驗に依存してゐるのである。そこで經驗が達し得る限りに於て確實なる認識は存立し、凡ての認識は經驗から生じ又之れに基く産物である。従つて何等生得的或は先天的なる觀念は存在することなく、凡てが經驗から發し經驗から抽象せられたものに外ならない。即ち思惟は夫自身何等創造力を有す

るのでなく、經驗に依つて與へられた諸々の表象を結合又は分解する力を有するに過ぎぬ。故に經驗に基かざる概念、形而上學的觀念の如きは何れも假構のものである。

經驗論は其中心論旨として大體右の如く説くのであるが、併し一口に經驗論と云つても唯理論の場合と同様、種々の傾向形相がある。即ち稍折衷的な經驗論に於ては、一面猶思惟を認識の要素として認める、勿論思惟の内容は經驗に依らねばならぬとするが、而も感官知覺と相並んで思惟の要素を認めんとするのである。ところが極端なもの即ち感覺論 (Sensualismus) 又は感覺的經驗論 (sensualistische Empirismus) ——之れに對しみれば前の如きものは理性的經驗論 (rationale Empirismus) であるが —— と呼ばれるものに於ては、凡ての認識及び思惟其者をも亦感官知覺の産物となし、従て感覺的に與へられたものゝみが眞であり確實であるとする。仍つて又經驗とは別に之れより獨立せる絶對的必然的な思惟の根本法則と云ふが如きものは存在することなく、思惟の原理とは知

覺内容を成るべく簡単に整理せんが爲めの働き、即ち「思惟經濟」(Denkōkono Eie)の爲めのものに外ならない。従つて認識は感官知覺に基く經驗の到達し得る限りに於てのみ存在するのであつて、之れを超越したものは認識でなく又科學的のものでないとするのである。(前章に述べたコント等の實證論は此種の經驗論の別名と見做すことも出来よう、尙斯様な感覺論的實證論の新しく現はれた傾向のものに就ては次下に挙げる所のものを看よ。)

唯理論と同じく經驗論も既に其先驅的思想は希臘哲學の中に存在した。例へば屢々述べたプロタゴラスの見解の如きは最も古き感覺論的實證論と云へる、又希臘末期に在つてはストア學派及びエピクロス學派は感覺論的傾向に於ては一致してゐたものである。猶中世期にも經驗論的思想は存在してゐた(例之、ウイリアム・オッカムの如き唯名論者)。併し乍ら唯理論と同様に經驗論も亦其組織的論唱がなされたのは近世哲學に入つてからである。即ち英のベーコンは先づ經驗論的研究法を提唱し、ロックに至つて組織的に經驗論が建設された。ロ

ロッキングの主張

クは唯理論者の謂ふ本有觀念の存在に對して種々之れを駁撃し、假令凡ての人に依つて一般に認容せられる觀念ありとするも其れを本有生得とする能はざる事を論じ、經驗に先立つては吾々は何等觀念を有せず、心は其初めに於ては恰も白紙(blank paper)の如きものであつて、經驗の印象によつて此處に始めて觀念を生じ知識が発生する。即ち一には感官的經驗たる感覺(Sensation)と二には内的經驗たる反省(Reflection)との兩者によつて一切の認識が生起するのである。従つて思惟又は概念も經驗から由來せざるものを含まず、凡ては其源を經驗に歸せねばならぬと云ふのである。斯様してロックの認識論の中心問題ば知識が何處から生じ來るかと云ふ心理學的議論であつて、感覺以外に猶思惟の綜合的作用を認めてゐる點は嚴密なる感覺論ではなかつた。(ロックの本有觀念の反證に對して唯理論の立場から之を更に反駁したものはライブニッツであつて、前者が心に在るものは必らず之を認識せねばならぬと云ふ見地から駁撃せるに對し、後者は心に在るも猶必らずしも之れを認識せざるもよしと云ふ見地にあ

つて論争したのである。

ロックの後、バークレーを経てヒュームに至つて英國經驗論は其絶頂に達したと云つて可い。ロックと同様に彼も亦心理的に經驗論を説明し、經驗又は印象 (Impression) を知識の初次的基礎とし、思惟は唯直接的に與へられた經驗的事實を結合又は増補するに外ならずとしてゐる。(彼は先天的確實性を數學的知識にのみ許した、後スチュアート・ミルに至つては更に之れをも經驗的となした。) 然してヒュームの經驗論に於ける最も有名なる議論は所謂因果律の批判である。(之れを簡単に説明すれば因果の概念は凡ての推論が基く所のものであるが、如何にして吾々が之れを認むるに至るかと云ふに、或事柄を検するに當つて接近 (時間的又空間的) 及び繼起 (時間的) といふ二つの關係の存在を吾々は認めるが因果關係にとつて更に重要な要素をなすものは必然的連結といふ事である。然らば此因果の必然的連結は何に基くか。ヒュームは之れを主觀的なる習慣 (Habit) に歸した、即ち因果の一事例のみに就て見れば接近と繼起との關係以

上に何物をも吾々は發見しない、若干の事例を反復經驗するに至つて始めて必然性と云ふ觀念が生ずるのであつて、仍て其必然性は反復による習慣の結果にして主觀の所産である。彼の例示に説かれてゐる火焰と熱の感覺との關係の如く、吾々が兩者の必然的連結を談するのは唯反復された過去經驗に依つて一方と他との聯想が強くなつて、一方を思へば他を必然的に思はざるを得なく成つた依るのであつて、従つて因果は事物の間に必然的に存在するのでもなく又吾々に本來具有する先天的觀念でもなく、經驗的習慣の與へた力に過ぎない。従つて因果律に基く知識は論理的でもなく事實的でもなく一種の信念であると云ふのが彼の歸結であつて、其處に蓋然論乃至懷疑論的歸結が現はれ來るのであるが、併し猶彼が因果律を論證的知識あらずして本能に依存せることを示し、吾々の實生活にとつては猶之れを信じて可なりとしたるが如き見解は、最近のプラグマティズムの認識論の先鞭を既に付してゐるものと云ひ得るであらう。

經驗論は斯くロック、ヒュームに依つて説として殆んど徹底的に論せられたが、

更に佛蘭西に入つてコンヂアックの如きは思惟其者も亦感覺より生じたる産物とし、精神を全く受動的なものとする極端なる感覺論を説いた。オルバツハ、ラメトリ等も亦之れに近い感覺論者である。又獨逸に於けるフォイエルバツハ、クナッブ等も感覺論者として知られる。更に又ユーベルウツヒ、グエーリング、ラアス、デューリング等に於ても批判的な經驗論が見られる。翻つて又コントの實證論が經驗論的傾向のものであつたことは云ふまでもなく、是れに負へる所ある實證論的傾向の人々が亦經驗論に親縁のあることは繰返さずとも明瞭であらう。更に「ブラグマティズムは心理的、生物學的に認識の起源を説き、知識は孤立せる精神能力でなく吾々の心理的經驗に於ける知情意は全て不可分にして互に密接なる關係を有するとして單に知的要素以外に情意の作用を重視せることは實用論の心理的解明として一の特色を成すものである」。然して又知識の發生的考察に對しては知識は知識自身を目的とせるものでなく、生きんが爲めの手段として製作されたもの、約言すれば生命保存の要求に根差せるものとする生物學的見

解は、前章に述べた通り英米の實用論者、其他イエルサレム、ジムメル等の抱持せる所である。是等のもの、外、猶現代に於ける經驗論の一形相とすべきものに、アヴェナリウス、マッハ、コルネリウス等の「純粹經驗」(reine Erfahrung)の立場又は「經驗批判論」(Empirikritizismus)と呼ばれる傾向がある。之れによれば經驗は思惟の虚妄の材料(例へば空想の如き)を認識から排除せねばならぬ、そして眞の認識とは與へられたるもの又は發見せられたるもの、精確な記述に存する。思惟は唯將來の經驗を預言し得んが爲めに經驗的方法に於て之れを整理し結合するものに過ぎないとして居る(„Prinzip der Denkökonomie“, „Prinzip des kleinsten Kraftmasses“)。

そこで經驗論の論旨を唯理論の其れに較べて見ると、後者が認識の起源として思惟を偏重せるに對して思惟活動に材料を與ふるもの又其内容となるもの、寄與を主張する點は經驗論の長所である。即ち何等所與なき所に於ては思惟活動は空虚であると云ふことは既に唯理論の條下で述べた通りである。又認識の

確實性を經驗の範圍にのみ求めたことも經驗論の正當な主張であつて、經驗論者の多くが形而上學を否認した所以も亦依つて知られる譯である。併し經驗論は如上の長所の半面に於て猶種々の缺陷不備を有つてゐる。先づ客觀的認識の成立は經驗論の言ふが如く單なる受動的な感官的經驗の集積でなく、即ち感官的に受容られた印象のみでは未だ普遍的客觀的認識としての價值を有しない。而して之れが客觀的認識となる爲めには認識主觀の思惟一般の形式の整理を経ねばならぬ。そこで、經驗論が經驗を唯一の認識要素としたことは可いとして、其經驗の可能なる根據を明確になし得なかつたことは其短所の尤なるものとせねばならない。即ち經驗と云ふことは嚴密に解すれば單に外來的に與へられたものでなく、與へられたる材料なり内容が思惟によつて整齊せられ形成せられたものである。其處に嚴密な意味の經驗(Erfahrung)と體驗(Erlebnis)との區別も立てられるであらう。リールの言ふ「思惟は經驗の制約であり、思惟なしには經驗は可能でない。」(Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw., 2 Auf., S. 112)と云ふ

意味は、經驗の成立に思惟の參與することを示したものである。そこで、經驗論が經驗の意味を嚴重に支持せんとすれば、經驗の中に先驗的な要素を認めることが避くべからざるものと成つて来る。然るに經驗論者の多くが之れを無視或は否認したのは、彼等の主張が心理學的解明に基いてゐた爲めで、感覺論者などが外來の印象のみに心を置いて知覺的知識の成立に猶感官的ならぬ別個の先驗的要素の與ることを理解し得なかつたのである。従つて經驗論も亦其意味に於て、認識の確實性普遍性の生ずる根據を闡明することの出來ぬ立場と成つたのである。而して其極端に趨く場合、遂に客觀的認識其者の可能を否定する懷疑論的傾向を産むものと成る。此處に經驗其者の可能なる根抵に先驗的形式を認める批判論が起つて来るのである。仍つて吾々は次ぎに批判論の論旨に入らう。

第三節 批判論

先づ右に言つた唯理論及び經驗論に對して批判論の一般的意味を大體述べて

置かうと思ふが、批判論といふ語は前章にも言つた通り之れを認識論上廣義に解すれば、認識の可能性一般即ち其起源、妥當性、範圍限界等を批判的に考察する一の方法論的立場を意味するのであるが、之れを狹義に使用する場合には唯理論及び經驗論に對して、兩者の長短を按配し統合するが如き見解、即ち客觀的認識の起源として思惟及び經驗の共働を認め、特に認識成立の基礎として先驗的要素を原理的に立てるものを指す場合に呼ばれるのである。即ち認識の起源として唯理論が説くやうな形式(Form)の方面と經驗論の説くやうな材料(Matter)の方面との二つを區別して、客觀的認識即認識の普遍妥當性及び必然性は雜多なる經驗の材料に依るのでなく、形式即ち認識主體の意識其者の合法性に基き、認識は外方から與へられたもの或は其對象が與へた客觀の事實ではなく、夫等が理智の形式的活動によつて統一せられた所に成立することを主張するのである。

そこで、批判論は一面に於ては經驗論と同じく確實なる認識は可能的經驗の範圍に限られ、個々のものは經驗の基礎に於て認識せられるとなし、又唯理論

と同じく認識の確實性必然性は經驗より獨立なる即ち先驗的なる意識の合法性或は純粹理性に基くとするのであるが、他面に於ては經驗論と反して經驗の中には經驗的ならざるものを含むとし、又經驗の可能なる根據として先驗的要素を立てる、又唯理論と反して先驗的なる形式は唯可能的經驗の範圍内に於てのみ使用せられ其妥當性を有するのであつて、之れを超越せる形而上學的本體等に對しては使用せられず、又妥當性を有せぬものとなすのである。斯様にして批判論は經驗に由來せざる先驗的形式を以て客觀的認識の制約とし經驗の可能なる根據とする。従つて其れは經驗より獨立なる認識の根本原理であつて、經驗より抽象又は歸納されたものではなく、凡ての認識に於ける根本豫想をなすものである。然して之れと共に、此等の形式は可能的經驗の範圍に止まり、之れを超越して其合法的活動を爲すことは出來ないとなすのである。

猶詳細のことは以下述べる所で順次明かに成ると思ふが、先づ大體に於て批判論的見解の根本傾向としては認識に於ける先驗的なるもの即ちアプリオリを

設定することである。そして之れを認識が成立する根本的な豫想となすことである。故に又先驗論(Apriorismus, Transzendentalismus)なる名稱が呼ばれるのである。併し其アプリアリを如何に規定し又如何に解するかに就いては種々なる傾向が存するのである。古くはプラトーンの「觀念」の説の如きも其主とする所形而上學的に論究せられたものではあるが猶客觀的認識の基礎たる原型を提示したものであつた。又デカルト等の論理的意味に於ける「本有觀念」の説、ライブニッツの「理性真理」の概念などの如きも批判論の如上の論旨に接近してゐるものである。猶ヒュームが經驗其者の可能を問題として論究したこと、又テ、ンスやランペルトの如きも認識に材料と形式とを分別して、經驗に従屬せざるアプリアリを述べた。併し是等の謂は、先驅的な批判論的傾向に對して、嚴密な意味に於て批判論を建設し其論旨を確立したものは、謂ふまでもなくカントである。そこで以下カントの批判論に就て其要旨を述べることにしよう。

Kant,
Kritik

カントの批判論の立場は、所謂批判哲學建設以前の時期に屬する論著、即ち其就職論文たる「感覺界及び睿智界の形式及び原理に就て」(De mundi sensibilibus atque intelligibilis forma et principiis, 1770) などに於て既に認識の根本概念の先驗性が説かれてゐるが、然し組織的に又明細に論述されたものは、カント自身が右の論文に於て計畫した所を猶長い歲月の刻苦と獨創との上に公にするに至つた所の彼の名を不朽になした第一の名著「純粹理性批判」(一七八一年)及び同書の内容を稍易解に又同書が綜合的方法による論究なるに對しては分拆的方法を以て述べた「プロレゴメナ」(一七八三年)である。猶他の論作中に於ても彼の認識論に關する意見を聽くに足る可きものはあるが、併し大體此兩書に於て彼の見解は詳論されてゐると云つて可い。

そこでカントの批判論の骨子と見るべき要旨を大體述べて見れば、前にも言つたやうに一面に於ては彼は唯理論が主張するやうに認識の必然性普遍妥當性

の根據として認識の先驗的形式の存在を認めてゐる。併しそれは唯理論者の云ふ「本有觀念」とは異つたもので、此くの如き生得的な觀念の存在は彼は全く之を否認した。唯彼は認識成立の要素として經驗的由來のものでなく、そして經驗的知識を可能ならしめる根據をなすものとして先驗的要素の存在を認め又之れを論證せんとしたのである。即ち唯理論者の説くが如く形而上の由來の理性能力従つて又超越的存在をも認識し得るとなすやうな見解でなく、認識は經驗論者の正當に主張するやうに經驗の範圍内に於てゝあつて、唯其經驗の成立、可能の根據として換言すれば經驗が客觀的たり得る根據として又條件として概念の「本始的獲得」(ursprüngliche Erwerbung)を規定したのである。従つて彼の「先驗」は「本有」とは異なるべき又心理的根源とも峻別さるべき認識成立の論理的な根本制約を意味するのである。斯やうにして彼は「如何にして先天的なる綜合判斷は可能なるか」と云ふ問題を出して、此可能性の根據を示さんとした。即ち彼によれば經驗即ち認識に「材料」と「形式」とを分ち、外方より感覺材料として與

へらるゝ前者と、内方に於て之れを整理し構成する所の後者との二要素を區別した。そして後者即ち經驗的由來にあらざる本始的な認識主體の意識の超個人的合法性を客觀的知識が成立する制約であるとして、彼の問題をなして居た純粹數學及び自然科學的知識の必然性普遍性の基く所を論じたのである。

「純粹理性批判」の序論に述べられた有名な叙説を籍れば、「凡ての吾々の認識が經驗と共に始まることは全く疑を容れない。……即ち時間的には如何なる認識も經驗に先立てるものではなく、凡て經驗と共に始まるのである。併し吾々の認識は經驗と共に始まるとはいへ、全て經驗から生ずると云ふのではない。何となれば吾々の經驗的知識は吾々が印象によつて受けたものと吾々の本然の認識能力(感官的印象によつては唯刺戟せらるゝことのみによつて)夫自身から供給する所のものとの結合であるから。」(S. I.)と云つて居る。斯くの如くしてカントは認識の先驗的形式を以て必然的普遍的な知識の基礎としたのである。即ち感官的印象のみでは吾々の知識は混沌たるもの又個人的なるものであつて

未だ必然性客観性を有する認識としての價值をもたぬ、而して之れを有するが爲めには、材料として感官的印象から與へられたものを統一し形成する先験的な心性のはたらきがなければならぬ。經驗其者は此先験的な形式によつて始めて可能となり、従つて「先天的綜合判斷」即ち凡ての經驗に従屬せずして而も凡ての可能的經驗に妥當する判斷が可能となるのである。斯様にして此先験的な形式の何たるかをカントは探究したのである。パウルゼンの所謂「形式的唯理論」の稱呼は彼が「本有」に代へて「先験」なる新概念を持ち來り、唯理論の舊套を脱すると共に、唯理論が含む真理の部面を高調して之れに新たなる根據を與へたことを言表はせるものである。そこで次に認識の客観性必然性が基く「形式」とは如何、之れに對するカントの所見を示さねばならぬ。

さて形式とは吾々の精神一般の中に存するもので、吾々が事物を認識する場合に其認識の客観性必然性が基く所のものである。先づカントは感性(Sinnlich-keit)——對象に感觸せらるゝことに依つて表象を得る能力——の形式、即ち感

形式のゆゑ

官的印象を綜合し之れを秩序付けるもの換言すれば經驗内容の制約をなすものとして、空間(Raum)及び時間(Zeit)と云ふ二つの先験的形式の存在を説いた。此二つは經驗から抽象されたものでなく、感官的印象以前に存在する先天的必然的表象であつて、感性的知識が基くところのものである。而して此空間及び時間の二形式は吾々の直観(Anschauung)——對象に直接に干係する認識作用で感性によつて對象が吾々に與へられて直観となる——から經驗に屬する内容を抽去つた後に残るもので、即ち之れを又純粹直観の形式(die reinen Anschauungsformen)とも呼ぶ。純粹數學の真理は此感性の形式に基いて可能なることを述べたのである。而して此直観形式たる空間及び時間の先験性に就てカントは大凡次ぎの如く之れを論證してゐる。——(一)空間時間は經驗に缺くべからざる豫想であるが、經驗から抽象して得られた經驗的概念ではなく却つて經驗を形成するものである。(二)空間時間は先天的なる必然的表象であつて、現象なき空間時間を考へる事は可能であるが、空間時間以外の現象を考へる事は出来ない、

即ち現象以前に存在する先驗的表象なのである。(三)空間時間は唯一なる單一者であつて諸物から分拆抽象して得られた概念ではない、或空間又は時間とは唯或點に於て限定したものに過ぎぬのであつて、是等は唯一の全體を離れて存在するのでもなく又考へることも出来ない、従つてそれは經驗以前のものである。(四)空間時間は無限であり、無限であることはそれが經驗的に抽象せられた概念でなく、先驗的であることである。斯様な論據からしてカントは空間及び時間が先天的なる必然的直觀形式なることを述べ、之れに基く數學的知識の確實性必然性を確立せんとしたのである。そこに唯理論特に數學的唯理論に對する確乎たる基礎付けたるの意義が見出されるであらう。

右のやうな空間時間の先驗性、従つて又純粹數學の基礎付けの探究は「純粹理性批判」の第一部たる「先驗的感性論」(Die transzendentale Aesthetik)に於て詳論せられてゐるのであるが、次にカントは是の如き空間及び時間の感性形式に對して客觀的經驗の制約をなす思惟の形式を論究した。即ち「先驗的感性

論」に續いて「先驗的分拆論」(Die transzendentale Analytik)の論題をなすものであつて、前者が純粹數學の可能性の基礎の議論であつたに對して、此れは自然科學的認識の根據の論究である。或は前者が直觀(知覺)的認識の根源の説であるに對して後者は概念的認識の根源を明かにせんとするものである。先づ上述の如き空間時間の形式によつて成立した直觀を更に統一して客觀的認識(自然科學的認識)を導く心性の能力をカントは悟性(Verstand)と呼び、其作用を思惟(Denken)と言つた。即ち雜多なる事象に統一を與へることは之れを思惟することであつて、直觀が受容性(Rezeptivität)なるに對して、思惟は自發性(Spontaneität)である。吾々は事象を斯様な精神一般の形式に於て認識するのであつて、即ち悟性は「自然に對する立法者である」(die Gesetzgebung für die Natur)悟性なくしては自然は存在せずと云ふ譯になるのである。かくて悟性は自然現象の普遍的合法性の本源であり、此合法性は「先天的綜合判斷」に於て形成せられ、此判斷は先驗的なる形式に基くのである。斯様な悟性の先驗的形式即ち純粹思

惟の形式 (die reinen Denkformen) をカントはアリストテレースに倣つて範疇 (Kategorien) と呼んだ。但しアリストテレースの場合に於ける範疇が後天的經驗的に集められた概念なるに對して、カントに於ける範疇は嚮の直觀形式と同様に先天的であつて經驗を可能ならしめる制約である。然してこの思惟形式なる範疇を定めるにカントは論理學に於ける判斷形式の種類——分量 (Quantität)、性質 (Qualität)、關係 (Relation)、様狀 (Modalität) に従つて、其各に三目の範疇を配し凡て十二の範疇を立てた。即ち次の如きものである。

Tafel der Kategorien.

- | | |
|------------------|---|
| 1. Der Quantität | { Einheit.
Vielheit.
Allheit. |
| 2. Der Quatität | { Realität.
Negation.
Limitation. |

Inhärenz und Subsistenz.

3. Der Relation { Cau alität; un l Dependenz, Ursache und Wirkung).
Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen dem Hande:nden und Leidenden).

Möglichkeit——U. möglichkeit.

4. Der Modalität { Dasein——Nichtsein.
Nothwendigkeit—Zufälligkeit.

——(Krit. d. rein. Vern., S. 106)

是等の範疇は「純粹悟性の基礎概念」(Stammbegriffe des reinen Verstandes)とあつて、多様な直觀を理會し對象を思惟することを得しめるもの、即ち感性的内容を合法化し客觀化するものであつて、經驗を可能ならしめ經驗の對象を構成するものである。カントは更に範疇の最高の本源として「先驗的統覺の統一」(Einheit der tran zendentalen Apperzeption) 即ち純粹普遍的なる自覺(意識一般)の統一的綜合を唱へ、範疇が感性より得來る材料を形成する精神の統一作

用を述べたのである。(次章「先驗的觀念論」の條下参照)。

以上の如くして、要するにカントは認識の材料は「外方より」與へられ、形式即ち認識を形成するものは先驗的なる心性の自發的活動に由るとなした譯である。換言すれば經驗的に與へられた感覺的材料は空間時間の直觀形式によつて形成せられ、更に感覺の多様は悟性の「自發性」によつて統一せられる、即ち凡ての認識は概念的形式に於ける「綜合」であつて、直觀(知覺)及び思惟の協同の産物である。「内容なき思惟は空虚であり、概念なき直觀は盲目である。」直觀内容が範疇によつて整齊せられ統一せられて始めて客觀的知識が成立するのである。斯の如くして認識は心性の二つの幹根をなせる能力たる感性及び悟性の先驗的形式に依ることが明かにせられた。勿論他方に於てカントは感性に感觸する客觀の要素として「物自體」(Ding an sich)の存在を確信したのであるが、併し「物自體」が何であるかは全く認識し得ない限界概念である。従つて又認識の範圍は客觀其者でなく、感性悟性の形式に於て規定せられた現象(Phänomenon)

である。認識は此の範圍を超えて物自體の世界、本體の世界に其必然的普遍的な判斷をなすことは出來ないのである。尤もカントは猶是等の感性及び悟性の外に狭義の理性(Vernunft)なる能力、即ち悟性の如き理會力ではなく推理作用であり、そして無限なるものに對する統一的な意識の傾向を説いた。而して感性に於ける空間時間、悟性に於ける範疇と同様に理性の原理を彼はプラトーンに倣つて理念(Ideen)とし、それは何等經驗的對象を有せぬ又經驗的制約を受けぬ無制約者(das Unbedingte)であつて、一切の現象の超經驗的な根基(Grund)をなすものとした。然してカントは斯様な理念として、靈魂(Seele)——内界一切の現象の無制約的根基をなす理念)、宇宙(Welt)——一切の外的現象の無制約的連絡の理念)、及び神(Gottheit)——内外一切現象の根抵に存する無約者の理念)の三を分ち、是等の理念は單に理性の統一的原理であり、唯吾々が推理し得るのみであつて必然的普遍的なる認識の對象をなすものではないとした。乃ち若し之れを認識の對象となすときには所謂純粹理性の二律背反(Antinomie)

となる、即ち同一の權利を以て全く反對の主張がなし得られることに成るのである。「純粹理性批判」の「先驗的辯證論」(Die transzendente Dialektik)は即ち斯様な理性概念を批判し、是等が認識の範圍を超越せることを論じたのである。

以上は認識の成立起源に對するカントの批判論の大綱であるが、此見解の示す長所短所に就て吾々は一々之れを茲に詳論してゐる邊はない、又彼の如く長き苦心研磨の上に述べられたものを簡単に論評し去ることも避けねばならぬことであらう。併し前にも述べた如く認識に對するカント以前の唯理論及び經驗論の兩説に對して此批判論が兩者の各一方を偏重せる見解を超越して、一面兩者の長短を按配調和して、認識の問題に根底的な確たる礎地を提示したと云ふことは容易に氣付かれる所であらう。勿論カントの見解の意義なり功績を單に唯理論經驗論の調和と云ふが如き所に視點を置くことが決して其唯一の途ではないのであるが、併し彼が經驗即ち認識を單に外方より與へられたものに存せず、吾々の心性の先天的な合法性によつて統一せられる所に基くとして主觀の活動

基礎を明かにし、唯理論の如く無制限なる理性の使用を禁止すると共に、經驗論の如く認識の確實性必然性の根據を失はんとするが如きものを防遏して、客觀的知識の成立起源に關する根本問題を明かにしたことは、猶彼の一大卓見として記するに足るものである。とは云へ、カントの論旨にも種々なる難點を有すること、又彼が一面時代の子として負へる不充分なる點の存在することは全ての哲學者の場合と同様であつて、例へば認識の材料として感覺的所與の奥底に存して而も認識すべからざるものとなした「物自體」の概念の如き、又形式としての感性及び悟性の對別の如き、又彼自らが私かに誇つた十二範疇の數の發見に就ても夙に彼の正統の傳持者と自ら稱したショーペンハウエルが僅かに因果性の一を採擇したのみで「先驗的分析論」を捨棄したるが如き、其外彼の見解に含まれた不備難點として様々の立場から指摘された所も尠くないが、今夫等を茲に一々枚舉して考察するの煩を避けて、唯カント以後批判論の中心論旨が如何に遂行され、促進されたかに就て其主なる傾向を附記して、其一半を

補ふに便しようと思ふ。

さて、先づ認識に於ける先驗物(das Apriori)に就てカント以後如何に之れが考へられたかと云ふと、一面には猶之れを心理的に解明せんとするものが可なり在るのである。即ちカント哲學を心理學的に考究したフリースはアプリアリを内的經驗によつて見出されるもの、心理的なる純粹統覺が精神の自己活動であつて先驗的統覺の基抵であるとした。(vgl. Fries, Neue Kritik der Vernunft, 1828—31)。このフリースの系統は猶現代のネルソン等に傳承されてゐる。又ハルトマン(Hartmann)によればアプリアリは「經驗の完成以前」のもので、「無意識」(Unbewusst)による法則である、そして範疇は一定の方法によれる「無意識的な知的作用」であるとした。(vgl. Philosophie des Unbewussten, 1869; Katechorienlehre, 1896)。ショーペンバウエルも亦心理學的に、アプリアリを統覺が腦

髓に於て行はれる過程と解した。彼はロックの經驗論が感官作用の批判であるに對し、カントは腦髓作用の批判を興へたものと云つて居る。更に心理的に解明したものとしてはランゲ(先驗性を「心理的體制」に基くとす)、マイエル、スベンサー乃至リップス等を擧げることができよう。又クレール(H. Krcell)の如きはアプリアリを生理學的に説明せんとして居る。ところで、是等の見解に對して、カントの本然の立場と見らる可きアプリアリの純粹論理的意義を主張し、一面に於てはプラトーン、フィヒテ、ヘーゲル等の影響を保有せるものは十九世紀後半より現代に涉れる新カント派と呼ばれる人々である。勿論其等の中にも各自特異の傾向、又相異なる關心を有つてゐるが、併し大體に於ては何れもカントの立場の遂行を志圖し、或は之れを一層嚴重に發展せしめんとせる點に於て相通じたものである。そこで、吾々は是等の人々の中に就てコーエンを創始者とする所謂マールブルヒ學派の「唯理論的批判論」(rationalistischer Kritizismus)或は「方法的觀念論」(methodischer Idealismus)と呼ばれる見解、及びヴィンデ

ルバンド、リッケルト等の所謂獨逸西南學派の「目的論的批判論」(teleologischer Kritizismus)と呼ばれる見解だけを簡単に述べて置かうと思ふ。

先づコーエンの立場とする所は、純粹認識を精密科學の價值から論究せんとし、數學的自然科學を原型として其概念構成を純論理的に闡明せんとするもので、カントの「純粹理性批判」に就ける論旨を一層徹底せんとせるものである。然してカントに於ては上述の如く、認識に材料即ち所與と形式とを區別し、又認識能力の要素として直觀と思惟(即ち感性と悟性)とを對立したのであるが、コーエンに在つては此對別を排して思惟を唯一根本の存在とする。即ち先づカントの考へた如き範疇に對する所與たる感覺又感覺の基礎としての「物自體」の存在を豫定せず、凡て思惟されたもの即ち客觀を純粹嚴密に思惟の論理的合法的生産物とするのである。「事物の世界は思惟の基礎の上に存し、事物は決して所與として吾々の感官に入り來ると見えるやうに存在するのではなく、吾々の思惟する意識の根本形象が同時に其材料なのである。」即ち直觀の形式たる空間時間

は思惟の形式たる範疇と別個に存在するのでなく、思惟は其材料として所與を有するのではない、又與へられた雜多を統一綜合する過程でもないのである。然らば思惟の性質は何かと云ふに、一つの無限に連續せる生産的過程である、多樣そのものを「生産する」(Erzeugen)ものである。而して思惟の内容は思惟の活動に先在するものでなく、其活動によつて始めて生ずるもの、即活動其者が内容である。かく思惟は根本から多樣の内容を生産しつゝ之を綜合する活動である。其活動に先立つて客觀を所與として有するのでなく、客觀其者を産み出すのである。然して思惟の根本作用は判断であり、範疇は「本有概念でなくして、判断が行はれる根本形式根本方向根本特徴である。」(Logik der reinen Erkennens, S. 43) 思惟から獨立せる認識要素としての感覺はなく、感覺は夫自身に於ては何等確定せる内容を有するのでない。それが科學の内容として認識せられる爲めには思惟の内容とならねばならない、即ち思惟によつて客觀化せられることを要するのである。従つて感覺は思惟に對して與へられた「材料」で

なく思惟が自ら解くところの「問題」である。斯くの如くして、コーエンは思惟を以て唯一根本の認識要素とするのであるが、其思惟過程とは勿論心理學の對象たる思惟を意味するものでなく論理學の對象としての思惟であり、科學の方法科學生成の過程としての思惟である。即ち自ら生産する内容を同時に又其對象とする思惟であつて、彼に於ては此思惟を離れて存在はなく、「思惟のみが存在として妥當する所のものを生産し得るのである。」(op. cir. S. 67)すなはち、「思惟はそれが生産する凡ての内容の根源である。」

マーブルヒ學派(ナトルプ、キンケル、カッシーラー等は之れに屬する)の創始者たるコーエンの見解、特に其認識起源に關する考の要旨は大凡右に言つたやうなもので、カントの立場を繼承し且つ遂行せんとしたものであるが、如上略述した所に依つても知られるが如く、カントの見解の中に統合された唯理論と經驗論との二つが此に於ては、全く其經驗論的要素が除去せられ唯理論的傾向が發展せられて、存在を以て思惟の生産過程とせられたのである。即ち又コーエンの

「論理學」は同時に實在の學としての形而上學をも現はすものと成つた。又カントにも猶幾分認められ得るやうな心理的部面は此に於ては全く棄却せられて純粹嚴重な論理主義の體系が示されたのである。是の如き諸點に於て彼の見解は「唯理論的批判論」の名を享くるに足るものであり、又ヘーゲルの形而上學的唯理論或は汎理論(Panlogismus)に極めて接近せる一面を有するものであるが、併しヘーゲルの汎理論が目的とする所は實在の原理、「絶對者」の過程の論究であるに對して、コーエンの論理學は畢竟現象の學たる自然科學の概念構成に關する方法論に外ならない。即ち又「方法的觀念論」或は「汎方法論」(Panmetho-dismus)と呼ばれる所以である。然して感覺を思惟に對する所與として又之れより獨立なるものとして認めず、思惟の活動原理のみを高調せる點はカントと比べて一層唯理論的色彩の豊かなる點であるが、而も猶思惟の進行を促し又其方向を指導する潛在的所與としての、又未だ思惟の規定を受けぬ根源的統一としての感覺に對する要求を承認せる點は、コーエン等マーブルヒ學派が本質的

に唯理論特にヘーゲル流の形而上學的唯理論と相違してカント派の根本旨を承けてゐる所である。(即ち同じ學派に於てもコーエン、ナトルプ等に對しカッシーラーの如きは思惟の根源としての感覺を重視せる傾向が示されてゐる。)

マールブルヒ學派の主旨は右の如くして數學的自然科學を原型として其認識の論理的構成、基礎を明かにすることに依つて、カントの批判的見地を徹底せんとしたものであつて、其點に此派の特色長所を見出すべきであらう。ところで此派が何れにしても猶唯理論的主知論的なるに對して、遙かに主意的 (Voluntaristic) の態度に於て (voluntaristischer Kritizismus)、即ち知識の根柢に意志を置き、認識を單なる知的事實とせず、究極に於て理想の實現と見做さんとして居るものは、西南學派(或はバーデン學派乃至フライブルヒ學派)と呼ばれるジンデルバント、リッケルト等の「目的論的批判論」の主張である。西南學派もカントの立場を遂行せんとして居ること、に於て前者即ちマールブルヒ學派と一樣であるが、併し前者が「純粹理性批判」の主旨を受けてゐるに比べて此派は「實踐

理性の優越」の思想を繼承せるものであり、理論理性の基元に實踐理性を置けるものである。乃ち又前者が自然科學の基礎付けに傾倒せるに對し此派は歴史科學又は文化科學の基礎付けに努力せんとしてゐるのである。西南學派の創始者とも謂ふ可きジンデルバントによれば、認識とは價値の是認 (Anerkennen des Wertes) であり、又それは先天的なる規範意識 (Normbewusstsein) によるものであつて、此の存在謂はゞ知的良心の存在を假定して始めて眞理を談ずることが出来ると言ふのである。仍つて彼の立場は「存在」以前に「價値」を置き、哲學を畢竟するに規範意識による價値判斷の學としてゐる。然して彼の立場を一層徹底せしめ恰も論理主義の精銳を示せるリッケルト(「フライブルヒ學派」の稱は彼の在職地に因んだのであるがジンデルバントの死後をうけて今はハイデルベルヒに移つた) に於ては、認識の最高の規範をなすものを「超越的當爲」(transzendentes Sollen) であるとした。彼によれば認識は判斷であり眞偽は此のなかに現はれるのであつて、認識主觀即ち判斷主觀がこの超越的當爲を對象とし

て意識内容を肯定する時に認識が成立するのである。(リッケルトの云ふ嚴密なる認識主観とは、彼が擧げた三種の主観客観の對立即ち(一)自己の身體と身體以外の物體界、(二)自己の意識内容と意識内容以外の超越界、(三)自己の意識と其意識内容、この中に於て第二の對立に於ける主観の意味を徹底せしめたもので、意識内容とはならざる超個人的主観即ち「意識一般」の如きものである。)従つて認識は存在によつて決定するのではなく、判断が「あり」と肯定した意識内容である、仍つて又實在の形相は判断に依存せる「判断の產物」(Urteilsprodukt)であると云ふのである。(Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis) 猶リッケルト等の說に就ては次章に再び述べる機會もあり、此處では認識の起源成立に關する如上の點に止めて置かうと思ふのであるが、ヴィンデルバンドにせよリッケルトにせよ、或は「價值」と云ひ或は「當爲」と云ふやうな普遍的な目的(Zweck)から認識の眞理問題を論究せんとするのであつて、是れが西南學派の „teleologischer Kriticismus“ と呼ばれる所以である。

斯様にしてカントの見地を現代に於て一層透徹せしめた代表的のものとしてマールブルヒ學派及び西南學派を一瞥すれば、兩者は右に述べたやうに其見解其立脚地に相違せる所を有つては居るが、併し認識の成立起源を純粹論理的に闡明し、認識が其客觀的價值を有する爲めには、それが思惟の構成を受けねばならぬこと即ち範疇が基礎と成つて認識の客觀性必然性が立言し得られると云ふことを述べ、而して其れが爲めに思惟活動の先次性を假定せることに於ては兩者共に一般であると云へる。又斯様な見地からして、心理主義を排棄し、經驗論の支持しがたき困難を指摘して經驗的事實其者は既に認識の成立、範疇の妥當を豫想し、之れに基いて始めて可能なるものであつて、經驗的事實より認識を説明せんとすることの自己矛盾なるを論證するのである。而して是れが又大體今日の論理主義の一の主眼とする所なのである。然してマールブルヒ學派にせよ西南學派にせよ或は之れと親縁なるフッサール等の考にせよ、論理の精銳を以てカントの卓見が示した客觀的知識の制約たる「形式」の方面を一層徹底的にし

嚴重になした點は儘に其れ卓れた努力であると云へよう。又實際に於て是等の批判主義が示す如く、認識が客觀的意義價值を有するためには所與其のまゝの經驗ではなく、思惟の普遍的必然的形式によつて規定されたものでなければならぬことも眞理である。此意味に於て思惟の創造的活動を高調せるマールブルヒ學派の主張も承認せられるであらうし、又斯様な根基として「規範意識」を假定すること或は知識の源を「良心」(Gewissen)とする(リッケルト)が如き者は、純理的に要請せられた假定とすることが出来よう。何れにもせよ認識の眞理を究めんとする努力は新カント派の人々に依つて甚だ鋭く示されたことを認めねばならない。併し如上純論理主義者の見解が認識の起源を充分に説明し盡したか否かは猶考究の餘地があるであらう。即ち普通に經驗論者の言ふが如き經驗は明かに思惟の範疇の妥當を豫想せるものであり、従つて又一般に經驗論的思想の困難は論理主義の鋭鋒に依つて挫かれ去つたのであるが、併し論理主義者の言ふが如く、認識に全然經驗的所與即ち概念的規定以前のものゝ參與を黜け得る

であらうか、或は又凡ての經驗が範疇に依存し、範疇が全く一次的であるかどうか、即ちアブリオリは „präempirische Begriffe” の如きものであるか如何。是等に對しては猶吟味を加へ可きで、今日周到なる論理主義研究者の問究せんと欲する所であり、他面ベルグソン等の唱ふる概念的規定以前の直接經驗の説が顧られる所以である。即ち範疇の規定に先立つ直接意識的事實を究めて、此直接經驗の統一の上に範疇の規定を許さんとするが如き考へ方も起つてくるのである。吾々は今斯様な個々の論議に多く言及してゐる譯にいかぬが、兎に角論理主義は其認識起源觀に於て經驗的所與の意義を如何に考察するかに就ては尙研究の餘地を存してゐると云はねばならないであらう。(次章「現象論」参照)

斯くして他方には如上の先驗論の形相に似て而も豫め先驗的形式を一次的に規定するのではなく、認識を形式と材料即ち思惟と經驗との合一協働となすもの、又は經驗内容を思惟的に整齊し製作するに在りとするが如き別個の見解も存するのである。新カント派と謂ふべきものゝ中でもリールの考の如きは上述

の論理主義とは幾分異つてゐて、「自覺の同一」(Identität des Selbstbewusstseins)と云ふやうな事に認識の先驗的原理を考へてゐる。(Richt, Der philosophische Kritizismus)又ヴントの如きはアプリアオリは「論理的思惟の普遍的機能」に外ならぬものであつて、認識は「思惟と經驗との共働の生成物」であるとしてゐる(Wundt, Logik; System der Philosophie)。今是等及び其他の種々な傾向のものを一々論評してゐる邊はないが、何れにもせよ斯くの如くしてカントに發した批判論の見解は、一面甚だ促進され又其透徹を見たのであるが、併し此卓見の開拓者の立てた根本見解は猶延いて一層意義ある解決の方向を促す本源として残つてゐると云へるであらう。そこで、次に以上の認識起源の問題に續いて、又之れと不可離なる關係に於て認識の對象の問題の考察に入らうと思ふ。

第四章 認識の對象の問題

上來認識の起源に關する問題として、主として認識に於ける主觀の活動の方面を述べたのであるが、今之れに對して、認識の對象(Erkenntnisgegenstand)の問題とは、認識に於ける客觀の性質如何を吟味し檢察する方面である。吾々が認識するところのものは本質的に云つて何であるか、認識の對象たる客觀は如何にして存立するかを究明するのであつて、前章に於ける起源に關する吟味は、自ら此問題に這入り來らねばならぬ。既に認識其者は認識せられる對象を豫想する、乃ち其對象の本質如何が茲に當面の問題をなすのであるが、併しそれは全然吾々の認識から獨立した又は超越した實在其者の論究ではない。認識せられる對象、又認識なる概念が主觀客觀を豫想せるものであるとせば、認識の本質如何の問題とも謂ふ可きである。即ち認識に於ける主觀と客觀との關係如何

を究め、認識が本始的に言つて主観的作用であるに拘らず、如何にして其れが客観性即ち普遍妥當性を有し得るかを究めんとすることである。結局、認識の客観的價値の制約、限定如何といふ認識批判の本質的問題、又其核心をなす問題となるわけである。

ところで、廣く此問題に對する解答としては、古來種々なる説が、一面思想發達の階次を追ふて提示せられてゐる。先づ其一つとしては、認識の對象は認識する主観から全く獨立せる實在であつて、吾々の認識は唯此獨立に存在するものを意識の中に表象するに外ならぬとするが如き見解がある。即ち一般に實在論 (Realismus) と呼ばれるもので、吾々から獨立に又意識より超越せる實在ありとする立場である。次ぎには恰も之れと正反對に、實在とは認識する主観から獨立に存在するものでなく、認識主観の觀念内容意識内容であり、少くとも認識主観に依存せるものであると云ふ見解で、實在論に對して廣く觀念論 (Idealismus) と呼ばれるものである。更に此兩者の一面的なる傾向からは其何

れとも違つて、實在は認識する主観から獨立に超越的に其根據を有するが、併し認識の對象は主観より全く獨立して *an sich* に存在するのではなく、認識主観の意識の合法的活動の中に成立つとするものがある。即ち認識の對象は事物自體でなく、それが主観の中に規定せられた其現象であるとするものであるから、之れを總じて現象論 (Phänomenalismus) と呼んで置くことにしよう。そこで、實在論から言へば認識の對象は認識する主観以外に存在する超越的のもの (Transzendentes) となり、觀念論から云へば意識内容 (Bewusstseinsinmanentes) と成り、而して第三の見解から言へば意識に現はれた現象 (Erscheinung) といふことに成る。勿論斯様な夫々の立場に就ても、一樣に律し難い相異なる主張があり、例へば一口に實在論と云つても其中には觀念論的分子を含むやうなものも有るのであつて、此處で其等を一概に決定して了ふ譯には行かない。で、以下其各論旨に就て、順次之れを述べて行くことにする。

第一節 實在論

實在論は認識の客觀を認識主觀から全然獨立せるもの、即ち意識の外方に存在する實在とするものである。言葉を換へれば認識の對象は事物其者であり、知覺、概念及び凡ての意識作用から獨立せる (xtramental) な存在である。そして此事物が知覺思惟の根源をなし、又客觀的認識の制約であるとするのである。然して外界世界に於ける事物及び其特質が吾々の感官知覺或は思惟、又は兩者の協働結合によつて認識せられる。そこで、知覺したる表象は吾々の意識の中に存するが、客觀自體は吾々以外のものであつて、認識主觀から全く獨立に其自身に存在するのである。而して吾々の知覺は斷續的であるが事物其者は連續的であり、何等認識する主觀なき場合に於ても猶存在してゐる。吾々は事物其者を印象した時に其事物の特質又は状態を認識するのであつて、吾々の認識はこの *an sich* に存在する事物其者が、表象又は思惟によつて模寫 (*abbilden*) を

れたものである。と、斯様に觀るのが先づ實在論の主張である。

ところで、上述の説旨から之れを廣い意味に解して、實在論を何等かの意味に於て事物其者の存在を認める立場とすれば、此立場は單に吾々の實際的、常識的見解に吻合して居るのみでなく、歴史的に觀て殆んど凡ての哲學者も之れを許容してゐるものと云つて可い。併し一層嚴密に解して、實在論を認識の客觀を絶對的に存在するものであるとし、又事物の認識は全く認識主觀との關係を超越せるものとなす時には、之れを固持する學者は極めて少數となつて來る。そこで、實在論と云つても其考方には種々の階段を劃することが出来るのであつて、先づ認識に對し何等批判的吟味を加へずに、知覺内容を事物其者の模寫なりとするものを素朴的實在論 (*naiver Realismus*) 或は獨斷的實在論 (*dogmatischer Realismus*) と呼ぶのである。即ち事物は夫自身に於て存在し、表象は其の少なき圖像として意識に表はれたもので、知覺内容は客觀自體に基くとなし、其處に主觀の寄與を認めないもの、少くとも正當に之れが考慮されて居らぬもので

ある。ところが、漸次反省が加はるに従つて斯様な素朴的實在論は支持し難いことが知られ、其處に素朴的な階段のものから「批判的」な夫れに進むように成るのである。即ち事物は夫自身として存在するが、併しそれが知覺せられ認識せられるのは、一部分認識主觀との關係の上に依存するといふことを認めるに至つたものである。之れは前の「素朴的實在論」に對して、種々なる方面からの批判的吟味を経た「批判的實在論」(kritischer Realismus)と稱せられるものである。そこで、先づ右に言つたやうな極めて初次的見解のものである「素朴的實在論」の説旨を吟味し、それが如何にして「批判的實在論」に入るかを茲で主として述べようと思ふ。

素朴的實在論は自我(物理的及び心理的主觀)と外界事物の世界とを對立させる前哲學的考察一般の上に立つてゐるものである。即ち吾々の初次的經驗に在

つては、主觀と客觀とは嚴密に區別せられ、そして感官知覺の内容を、客觀即ち自我より獨立に存在せるものとして、知覺内容を客觀的存在とする。斯くて素朴的實在論の根本觀念は知覺内容其者を客觀的のものとし、認識主觀より獨立に、凡ての人々に共通な外界世界が存在し、之れを吾々は意識中に取入れるとなすのである。而して其場合、外界事物が知覺せられる爲めの主觀の制約を考慮せずに、外界世界は吾々の感官知覺に依つて、それが實際有るが儘に規定し得られるとする。従つて、知覺内容又は表象が認識主觀の意識に依存し、本來知覺され表象された事物其者とは區別せらるべきものであると云ふやうなことは未だ理解せられない。そして知覺内容又は表象は事物の記號又は模寫されたる圖像であつて、主觀の産物でなく、經驗以前に與へられた事物の見出方であるとする。かくて、外界事物は知覺に先立つて存在し、それが知覺されると否とに拘らず、其存在其状態を持続するとなすのである。仍つて素朴的實在論は知覺を事物及び其特質の受動的反映であると考へてゐる。更に又此認識階段

に於ては、單に知覺によつて實在が把捉されるとなすのみでなく、進んでは純粹思惟及び信仰の對象の客觀的實在性をも主張するのである。

右の如き素朴的實在論の見解は多くの人々の間に殆んど無意識的に浸潤してゐる考であるが、併し科學的哲學的研究は漸次斯様な見解の支持し難いことを諸々の方面から立證するに至るのである。然して素朴的實在論としては、上述の所に依つても知られるが如く、本質的に感官知覺に倚賴して、吾々より獨立なる實在の存在すること及び吾々は其實在を直接に把捉し得るとなすものであるから、先づ素朴的實在論の有する難點は、此方面即ち知覺過程に對する一層正確なる探究から指示せられる。歴史的に觀て、古代の實在論の中でも、デモクリトス (Demokritos, 470—370 B. C.) に依つて、既に素朴的實在論が更正を受けたことが見出される。即ち彼は純粹分量的機械的に決定せる微細な原子 (Atom) は an sich に存在するとし、感官を通して之れが吾々の精神に入り來るとなしたが、併し色香味等の感覺の性質は主觀的決定のものに係かり、精神

より由來するのであるとして、事物の認識に關して客觀的特質と主觀的特質との區別を立てたのである。そして此のデモクリトスの區別は十七世紀以來再び現はれて、所謂「第一性質」と「第二性質」との區別の説を産むに至つた。伊太利のガリレイ (Galilei, 1564—1642) は、先づ自然研究の豫想として物質は空間時間及び分量に従つて規定せられるもの、之れに對して爾餘の凡ての特質は感覺主體に依存するものと見做し、次いでデカルト、ホッブス等亦此見地に立ち、英のロックに及んで一層之れが普及を見たのである。即ちロックに依れば延長、形狀、運動、數、不可入性、等は第一性質 (Primary qualities) として事物其者に屬し、色、音、臭、味、冷温等の第二性質 (Secondary qualities) は主觀的作用に依る意識内在のもので、事物其者に屬するのではないとして、こゝに素朴的見地を破れる説は甚だ有力に擴つたのである。

斯様にして、吾々の認識は外界事物が其儘に模寫されるのではなく、知覺内容は既に一部分主觀的要素に基くことが究明された。かくて例へば、豫め冷えた

手と熱した手とは同一の水を別種の温度と感ずる、従つて此相異なる性質の度合は事物其者に屬せずして知覺する主體の状態に依存するのである。同じ事は又他の感官材料に就ても言はれ、一般に事物の性質は他の事物特に知覺する主體に依存することが知られる。更に吾々は屢々幻覺、錯覺を経験するが、未だ認識に於ける主觀的要素と客觀的要素とを反省せず、そして知覺内容を外界事物の模寫とする素朴的實在論からは、是等幻覺錯覺と眞正の知覺との區別を規定することが出来ない。斯くの如き考察からして、素朴的實在論は漸次變形されて、外界事物の認識過程に於て既に一部の觀念論的な、即ち主觀的要素の參與を認める批判的實在論の階段に入るのである。而して、又斯様に外界世界を理解することは、近代の物理的自然科學に於ても有効に證明せられた所である。物理學は外界世界を實體の系統と考へ、其實體は分量的に規定せられるとして、數學を基礎として其對象の精確なる規定に到達することを可能となすのであるが、併し其場合、猶「第二性質」に對する考察が除かれてはゐない。即ち意識の

中に成立する第二性質は先行的實體に依り、物體又はエーテルの運動過程としてゐる。由つて觀れば、第二性質は刺激に對する意識の反應であるが、其刺激は事物其者なのでなくして、或媒介に依つて事物より來れるものが感官の上に因果的に影響されたものとするのである。斯の如きは即ち近代に於ける自然科學の考察であつて、それは已に「素朴的」のものから「批判的」のものに進める「科學的實在論」(wissenschaftlicher Realismus)である。然して又、同様のことは更に生理學の上からも論唱せられてゐる、即ち外界事物は感官、神經、腦髓と順次經過して始めて知覺せられるので、事物が直接に知覺せられるのでない。ヨハンネス・ミュラー (Johannes Müller, 1801—1858) の「特殊感官勢力の原理」(Prinzip der spezifischen Sinnesenergien)の如きは、生理學的に感官印象は外界事物の性状其物を意識に導くのでなく、外的原因によつて喚起せられた感官神經の性状が意識に導かれたのであり、而して此性状は特殊の「感官勢力」(即ち相異なる感官神經に於て夫々異なるもの)に依るのであるとした。乃ち是れによつて

感官神經は外的刺激が如何様に與へられたにしても常に同一の感覺を反應するのであつて、例へば視神經は、電流によつて刺激された場合でも光線によつて刺激された時でも、同一の視覺を生ずると云ふのである。

以上述べたやうな考察によつて、素朴的實在論の破綻と、又従つて同じく實在論の立場をとるとしても、主觀的要素との關係を認める批判的實在論に移せざるを得ないことが大體理解せられるのであらう。仍つて、最早素朴的實在論の見地は到底其支持し難いことが知られ、認識は客觀自體のみに依つて成立つのでなく、何等か主觀的、觀念的要素の参加が承認せられるに至るのである。然して之れを承認する批判的實在論は、實在論として猶認識主觀より獨立な存在を認めるものであるが、併し既に純粹な實在論と異つて、觀念論的理解の加つた實在論、即ち「觀念的實在論」(Ideal-Realismus)と云ふが如きものに進むも

のである。(後段「現象論」の條下参照)。ところで、以上述べたやうな素朴的實在論と反對に、全く實在の觀念性なることを主張するものは、觀念論特に主觀的觀念論と呼ばれるものであるが、吾々は今それに向ふ前に、茲で實在論一般の認識論的主張に就て二三の考察を添へて置かうと思ふ。

前に言つた如く、素朴的實在論は諸々の方面から之れに對する疑惑及び反證が擧げられるが、併し外界事物が吾々から獨立に實在すると云ふことは、猶平乎として吾々に信せられて居る所であらう。そこで、先づ實在論の根本主張としての此點を觀るに、實際、吾々の常識の生活に於ても又は自然科学的研究に於ても、外界世界の超越的存在を承認してゐることは否み難い事實であつて、此處に其本始的出發點を置いて居ることは、實在論が保持される力の存する點であらう。吾々の認識から全く獨立に超意識的に存在するものゝあること、主觀的印象、感情、幻像とは別に空間的に延長し、様々な相互關係に於て成立ち、因果的に依屬せる外界世界の存在すること、そして凡ての認識主體に共通なる

世界が存在すること、斯くの如きことは何人も、實に觀念論者と雖も猶是認してゐることであつて、其の限りに於て、實在論の主張は正しいのである。然らば實在論の缺點とすべきものの根本は何かと云ふに、それが主観より獨立な超越的存在を主張する所にあるのでなく、超越的實在と客觀的經驗的實在とを混同せる點に在るのである。即ち外的經驗及び科學的認識の對象を直ちに事物自體なりと斷ずる點である。然して、實在論に對立する觀念論とは實に實在論の此根本誤謬から反對に誘導せられるものである。

今言つた如く主観より獨立な超越的存在を主張することは實在論の核心であり、又斯様な超越なる *An sich* を認めることは、抜き難い豫想であるが、併し超越的存在其物としては吾々は之れを如何共規定することは出来ない、即ちそれは吾々の認識の對象とはなり得ぬものである。吾々が超越的なもの又は夫自身として存立するものとして或物を假定するならば、それは吾々の意識内容には入らざる、認識の達限を超えた、可能的認識内容以上のものである。かくて

素朴的實在論は此可能的認識以上のものを認識の對象となさんとする所に其主張の根本的誤謬を置いてゐるのである。然らば可能的認識の範圍とは何か、と云へば、既にそれは認識一般の制約として、單に *an sich* のものでなく、それが吾々の直觀及び思惟の意識活動の中に改造せられたものとせねばならない。上に述べた如く物理學に於ける事物の概念は、實に直接的ならざる所與の概念であつて、感官的性質から抽象された事物概念である。即ち物理學的事物は實體及び因果の思惟方法(即ち範疇)によつて、直觀形式の根抵の上に方法論的に純粹科學的意識から客觀的に規定せられたもので、認識意識より獨立な *an sich* としての事物ではなく、科學的方法によつて改造せられ、直觀及び思惟に依つて普遍的必然的に示された事物と云ふことである。尤も自然科學的實在論は、物理學的事物概念が斯く認識意識の合法性に依存せることを必らずしも自覺せるものでなく、通常、物體及び其要素(即ち原子)を物自體或は究極絶對の實在としてゐるのであつて、其限りに於ては猶獨斷的、素朴的實在論たるの一面を

有するとも云へるであらう。けれども、其實、科學者の説く原子電子の如きも決して超越的存在の單位たるものではなく、畢竟其研究の手段として使用される實在の關係概念に外ならないのである。

實在論に就て、是れだけの事を言つて置いて、さて次ぎに觀念論に移るとしよう。

第二節 觀念論

(主觀的觀念論)

さて、茲に觀念論を述べるに當つて、先づ豫め「觀念論」の有する概念に就て或る限定を加へて置かなければならぬ。ラッセルは其の「哲學の諸問題」(The problems of philosophy, P. 58) に於て觀念論とは畢竟、存在するものは、少くとも存在すると知り得るものは、何等かの意味に於て精神的 (mental) でなければならぬとする説であると言つて居る。然してこの所謂存在を何等かの意味に

於て「精神的」なものとする觀念論、即ち實踐的又は審美的問題に適用せられる場合を別にして、茲で言はんとする理論的意味の觀念論に就て、認識論的觀念論 (Erkenntnistheoretischer Idealismus) と形而上學的觀念論 (Metaphysischer Idealismus) とを先づ區別せねばならぬ。形而上學的觀念論とは、世界を凡て觀念的なもの或は精神的なもの、言葉を換へれば精神的力の體系とするものあつて、寧ろ形而上學に於て謂はれる唯心論 (Spiritualismus) として取扱はるべきものである。之れに對して、認識論的觀念論は、吾々の認識する客觀とは意識より獨立な實在ではなく、認識主觀の意識内容、觀念内容であり、別言すれば認識の對象は超意識的存在ではなく意識内在の世界である、即ち觀念的世界であると云ふものである。尙觀念論の主張を仔細に觀察すれば、一層多岐多様の形相があり、又様々なる根據に立脚せるものであるが、今茲で述べる觀念論とは、勿論其の認識論的意味に於けるものを云ふのである。

そこで、次ぎに認識論的觀念論の中心思想、根本主張をもう少し明かにして

置かうと思ふ。觀念論の言ふ所は右に一寸述べたやうに、主觀或は認識意識より獨立な、超越的實在を排し、認識の對象としての客觀を主觀の内在物、意識内容、觀念内容とするのである。従つて主觀なくしては客觀なく、客觀は要するに主觀に基くものとせられるのであるが、然し唯だそれだけでは、認識論的觀念論の基礎的主張は未だ充分に明確にされてゐないやうである。又それだけ云つたのみでは、恰も觀念論は吾々にとつて自明な又論證を要せざる程確實と信せられてゐる外界世界を否認して、吾々が知覺する所のものを單なる幻想か空想に歸し、主觀以外何物も存在せすとなす説と云ふ誤解を生ずるかも知れない。乍併、實際に於て、觀念論は、従つて又殆んど全ての觀念論者は、斯様な常識の信念を破壊し、又自然科学を否定しようとするものではないのである。究極に於ては、寧ろそれと反對に、吾々の常識的理解又は科學的知識が如何にして客觀性(即ち普遍妥當性)を有し得るかを基礎付けんとなすことが、少くとも眞正の認識論的觀念論の目的とする所でなければならぬ。而して其意味に於

Meynert
 三つ
 三つ
 三つ

て、認識論的觀念論が人類思索の永き道程の上に生長し來つた産物であること、又十九世紀の卓れた自然科学者マイネルト(Meynert)をして、外界世界の觀念性を知り得ることは、吾々の理知の能力の證章であると言はしめたものである。然らば觀念論の中心論旨は如何。認識批判の究極問題は、實在と意識との對立に於て、如何にして意識は實在を客觀的に、即ち普遍妥當的に規定し得るかと云ふことに外ならぬが、今、觀念論は之れに對して、實在即ち自然科学的言表に従へば外界事物は、超越的なもの、*an sich*な存在としては吾々の認識の對象ではない、即ち認識の對象は、實在論の言ふが如く超越的な存在でなく、又は意識より獨立なものでなく、吾々の觀念内容又は思惟内容として存在する *Beitrag* のロである。換言すれば、現實的又は可能的な意識の内容として存在する、即ち主觀に基き、主觀に制約せられた、普遍的必然的妥當な經驗内容に外ならない。斯の意味に於て觀念論は外界世界を *in sich* のものとするのである。従つてそれは外界世界を主觀の内部に存在するとなすのでなく、認識する主觀又は意識との

關係の上に存在するもの、そして現實的又は可能的意識内容の合法的連絡關係の上に成立つものと云ふのである。認識の對象は「外方から」與へられたものでなく、認識活動によつて本始的に立法され、産出されたものと云ふのである。

そこで、上述の要旨の理解を補ふために、更に認識論的觀念論の正當の主張に伴ふ次ぎの事を注意して置くことが此場合適當であらうと思ふ。其一つとしては、觀念論に於ては「主觀的」なものと「客觀的」なものととの差別が言はれるが、然しそれは嚴密な意味に使用される場合には、意識其物の中に規定せられるのであつて、絶對的に相對立する二つの實在の領分に就てははない。即ち此狹義に於ける「主觀的」とは單なる個人的なるもの、個々の感覺感情乃至錯覺幻覺等の如きものに言はれ、反之、「客觀的」とは對象が必然的普遍的に規定されたもの、即ち合法的に構成され、特性付けられたものである、換言すれば、單なる個人的な知覺、思惟に基けるものでなく、何人の場合に於ても然かあらねばならぬ、思惟の整齊に基いた經驗内容の必然的普遍的の規定が「客觀的」と呼

ばれるのである。即ち超個人的な、認識主觀一般に基けるものが、客觀的實在性である。(故にそれは認識主觀より全く超越せる事物其者ではない。)仍つて同一のものもそれが或主觀にとつて適合する所から云へば「觀念的」であり、それが一般的に妥當する所に就て云へば「實在的」であるわけである、即ち觀念的なものが其自身亦實在的となるのである。斯やうにして個々の主觀の性質、状態、表象作用、思惟作用から獨立して、超個人的普遍的なる規定によつて、そこに認識の客觀的實在性が存するとせられるのである。

次に、茲で注意すべき其二としては、觀念論は假象 (Schein) と現象 (Erscheinung, Phänomen) とを區別することである。即ち個人的な幻象、夢象の如きもの、或は單なる外觀例へば水中に斜めに投じた棒の折れて見えるが如きもの、是等は假象であつて實在 (Wirklichkeit) ではない。觀念論者は決して此假象に實在性を歸するのではないと共に、全體の外界事物を之れと同一視するのではない。前にも述べた如く、如何なる觀念論者と雖も外界事物の世界を全く主觀に

内在するものとなすものはない、即ち外界事物は實際に存在し、其個々の諸部分は自然法的に相関係してゐるものである。併し夫等の事物の世界全體は吾々にとつて *an sich* に存在するのでなく、現實的及び可能的意識内容或は表象の合法的關係の總和、體系であると云ふことを觀念論者は説くのである。そして其合法的關係は個々の意識作用や、物理的心理的なる主觀の性質に依存せるのではなく、超個人的な主觀一般又は意識の統一に基づくと云ふのが、觀念論の所詮とする所なのである。斯様にして觀念論は認識の對象を事物自體又は *pro se* に存在する實在でなく、此主觀一般の合法的關係の上に規定せられたもの、即ち「現象」とする。故に「現象」は「假象」でなく、超越的な實在其者でなく、普遍的に規定された意識内容の客觀であり、それが又認識の對象であつて、實に可能なる認識の範圍をなすものであると謂ふのである。

以上概説した所に依つて、認識論的觀念論の主張とするものゝ一般を窺ひ得るであらうと思ふ。とこゝで、一口に觀念論といつても、最初に述べた如く、

様々の傾向を包有してゐるのであつて、最初の偉大なる觀念論者とも云ふべき希臘のプラトーン以來、觀念論の歴史は種々なる形相と動機とに於て説かれて來た。吾々は茲で順を追うて夫等を叙説し、論究することは不可能であり、又今の目的でもない。唯こゝで成る可く叙述を簡單にし、認識論的觀念論の主張及び其主張の發展を併せて理解せんが爲めに、幾多の形相を算へ得るものゝ中から、此目的のために大別して二つとなし、其一つとして先づ茲に、主觀的觀念論 (*Subjektiver Idealismus*) と普通に呼ばれるものから、之れを觀てゆくことにしよう。(然して他の一つは、後段「現象論」の條下に「先驗的觀念論」として、之れを述べることにする。)

主觀的觀念論は認識論的觀念論の出發點をなす見解と云つてよい。而して其れは丁度素朴的實在論に對して、實在を個々の認識主觀の意識内在とするもの

である。前者によれば實在は吾々から獨立に存し、吾々の意識は唯それを受容れて事物の「模寫」を獲るに過ぎないのであつたが、今是れに於ては實在は個々の主觀の意識内容として以外には存在しない。従つて此立場は當然に、超意識的存在を否認するのである。即ち机も室も家も唯吾が意識内容として存在するのであつて、机の色は視覺の性質として、又其硬さは觸覺として知られたものに過ぎない。かくて其處に何等主觀を別にして、夫自身としての机、即ち机其物を見出さない、唯それは吾が意識の内容たるに外ならぬのである。即ち客觀の存在とは、ミル(J. S. Mill)の言葉を以てすれば、畢竟「Possibility of sensation」であつて、夫自身に於て存在するのではない。——と斯やうに考察し來つて、實在を心理的主觀の内容に歸するのが主觀的觀念論の所説である。従つて觀念論として、特にそれは心理學的考察に立脚せる見解であり、由つて又心理的觀念論(psychologischer Idealismus)とも呼ばれ得るのである。即ち是れに於ては、凡てが意識過程としての思惟による意識内在であり、意識以外の實在、又は意

識より獨立なる存在を許すことは世界を二重にする矛盾とせられる。

主觀的觀念論を素朴的實在論に對立する、そして認識の主觀的要素を認める認識論的初次的の立場とすれば、其見解が導かれ來る論據は、既に吾々が素朴的實在論の支持すべからざる考察として嚮に挙げたところの、知覺過程の分析其他物理學的又は生理學的方面よりの論證は、應て斯の觀念論が提唱せられるに至る階梯を示すものと云つてよからう。然して、斯様な觀念論の主張に對する最初の代表者としては、英國觀念論の建設者たるバアクレー(Berkeley, 1685—1753)を擧げることが出来る。彼によると、事物の「第一性質」を超意識的なものとする何等の理由がない、「第二性質」が主觀的になると同様に「第一性質」も亦知覺内容に外ならぬ。従つて超意識的な「Matter」と云ふ概念は不用なもの、又存在すべからざるものである。凡て事物の存在とは、それが知覺せられたと云ふことで、一言にすれば、「存在とは知覺である」(esse est percipi)。仍つて吾々の感覺又は表象の複合が事物であり、表象以外の何等の存在を考へることが出

來ない。存在とは畢竟自分又は他の何人かの主觀に於ける表象なのである。彼の例示を籍れば、自分が現に何か書きものをして居る机が存在するとは、自分が其机を見、または感ずると云ふことを意味する。若し自分が其机の在る書齋の中に居らないとせば、然る時には其机の存在と云ふ事は次のやうな意味に於て言はれる、即ち自分が若し書齋に居つたならば机を知覺し得るであらう、或は自分以外の誰か、机を現に知覺するからである。 (Vgl. Berkeley, Treatise on the principles of human knowledge, 1710)

斯やうにして、バアクレールは少くとも物理界の事物は其れが知覺せられることに存するとなしたのである。次いでヒュームは斯様の傾向を徹底して、(バアクレールでは後段に述べるが如く、物的實在は之れを知覺内容として其獨立の存在を否認したが、他面心的實在は猶之れを別の見地から承認したのである。) 心的本體としての自我をも知覺内容の「集合」(Collection)となし、何等獨立の實在、即ち *substantially* に存在するものではないと爲した。(其處にまた彼の懷疑論

的説旨が窺はれるであらう。) 降つて、ミルも亦同様の傾向の上に客觀的存在を否定して、事物は知覺の「永久的可能性」に外ならないとした。

此くの如きは何れも主觀的、心理的な觀念論であるが、猶主觀的觀念論の多少變形された其後の形相のものには、唯我論 (Solipsismus) 唯意識論 (Kosziertalismus)、内在哲學 (Immanenzphilosophie) 等の稱を以て呼ばれるものがある。

即ち唯我論とは主觀的觀念論の論旨を一方に徹底して、空間的事物が何等獨立の存在を有たぬと同様に、他我 (fremde Ich) も畢竟、(少くとも純理論的には) 認識主觀の内容であり、吾と吾意識内容以外には、何物の存在もないとする見方である。「唯意識論」とは意識現象のみが存在すると云ふ所から呼ばれる名稱である。又「内在哲學」、或は内在的觀念論 (Immanente Idealismus) とは、實在は意識に内在するもの、そして主觀(自我)と客觀(外的世界)とは意識の内部に於て不可分に統合されるとするものである。従つて是等の各稱呼のものは大體に於て相似たる主張を指すもので、十九世紀に於て、シュッツ (Schuppe)、ハー

ムケ (Rehneke)・カウフマン (Kaufmann)・フォン・クレーア (von Leclair)・シニ
 ベルト・ゾルデルン (Schubert-Soldern) 等に依つて代表せられた見解を謂ふので
 ある。今、是等の人々に就て一々其所説を叩く必要はないが、畢竟其中心とす
 る主張に於ては、何等意識を超越せる實在を認めず、客観世界は感覺感情に依
 る主観内在の世界であり、客観と主観とが不可分に相連絡して屬する意識の内
 容である。外界世界は自我の産物ではない、併し主観と共に與へられ、主観に
 對して與へられたものであると云ふのである。即ち存在とは *Bewusst-Sein* であ
 つて、意識に於て規定せられた存在、それが即ち *Objekt-Sein* に外ならざること
 なるのである。——Vgl. Schnppe, *Grundriss der Erkenntnistheorie und Logik*,
 1894; Rehneke, *Unsere Gewissheit von der Aussenwelt*, 1894; Kaufmann, *Funda-
 mente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre*, 1890, *Immanente Philosophie*,
 1893; V. Leclair, *Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie*, 1882; Schubert-
 Soldern, *Grundlagen zu einer Erkenntnistheorie*, 1884. etc.

さて、以上の如き觀念論即ち其根本教旨として吾が意識内容が實在なりとす
 る見解に就て、少しく之れを考へて見るに、凡そ認識の對象たる存在は、それ
 が意識の内容となつたものでなければならぬと云ふ主張は、認識論的觀念論の
 出發する基礎的主張であり、又其れを主張したる限りに於ては、主観的、心理
 的觀念論も認識批判の上に於ける第一線に入つたものとしての長所を認めるこ
 とが出来らうが、併し主観的、心理的觀念論は、觀念論としての此根本
 主張を如何様に解明するものであつたか、と云ふことに就て猶其見解を顧みね
 ばならぬ。

先づバアクレーの言へるが如き主観的觀念論からは、存在する事物はそれが
 知覺せられたものと云ふことであつたが、然らば其知覺可能性の根據は何處に
 基くか、と云ふ問題を提起すると、少くとも主観的觀念論の本然の立場たる個
 人的心理的主観の見地からは、能く之れを説明し得ざるものとなつて來る。即
 ち凡ての主観に共通なる外界世界は如何にして存在するかと云ふことは、世界

を單なる個人的意識の所産とする立場からは答解し得られないであらう。そこで、主觀的觀念論は之れに強ひて解答せんが爲めには、其本然の主張立場から離れた何等かの假定を持ち來つて之れを補足せねばならないものと成る。即ちバアクレーに於ては、事物の存在とはそれが知覺せられたことであつて、知覺過程より獨立に自存する物的存在は否認せられたのであるが、併し個々の知覺過程より説明し得ざる意識内容の客觀性を規定せんとして、彼は知覺表象が普遍性を有する根據を吾々以外に求めた。即ち個々精神に對して、神の精神があつてそれが個々精神に客觀的表象を印象せしめるものとした。彼の言葉を以てすれば、“The ideas imprinted on the senses by the author of nature are called real beings”といふのである。換言すれば、彼は個々の意識内容の統一者たる精神、及び各精神が同一の表象を有し得る理由を形而上的な神に歸したのであつて、一方彼は一切事物を吾が表象なりとして、物的本體の思想を破棄したのであるが、他面に於ては、右の如く精神的本體の存在を許し、之れに依つて事物の客

觀的規定を辯ずるに至つたのである。然してそれと共に、其認識論的觀念論は徹底せざるものと成つたことが知られる。

次に、唯我論と呼ばれたものに就て見ると、之れ亦個人的自我心理的主觀のみを唯一本據とするものであるから、其説旨からは外界事物の認識の客觀的規定は勿論、他の自我、他の意識の存在をも遂に否定せねばならぬものと成るであらう。即ち斯様な觀念論は、イエルサレムも指摘せる如く (Jerusalem, Einleitung in die Philosophie, S. 68f.)、自我の環境を單一全體としてみる場合、又他我に就ても、他人の身體に關する場合には、外界の一切の事物と同様に之れを吾が意識内容なりとして解するに論理的困難を感じないかも知れない、併し一步進んで他人の意識内容に對するに至ると、其處に許し難い背理が生ずる。例へば吾々が來客と會談して、客の問ふ所に答へる場合には、吾々は既に客が自己と同様の特殊の意識内容を有することを承認せるものであり、更に客には自己の全く知らざる幾多の經驗を有することを思へば、彼には吾が意識内容以外の意識

内容を有する事を認めねばならない。而も猶客を全く吾が意識内容として了はんとするならば、「吾が意識の内容を成す意識が少しも吾が意識の内容ではない」といふ逆理を示すことになるであらう。そこで、前にバアクレーが「神の精神」の假定に依つて其見解を補ふたと同様に、唯我論者も一種の形而上學的假定を借つて、一切を包括する即ち宇宙其者を内容とする「宇宙意識」(Univer-salbewusstsein)を設定するに至つた。けれども、此宇宙意識とは一部分既に超越的であり、認識自我に内容として與へられぬものであつて、意識内容たるの範圍を超越した認識論的檢察の彼岸に置かるべき假定である。別言すれば、それは自他一切の經驗内容が根差せる一つの「物自體」であり、凡ての存在の絶對的支持者とせられたものである。觀念論が物的世界の自存を否定せんとすることから、却つて超主觀的な「宇宙意識」と云ふが如きものを認め、外的世界を此意識内容なりとし、之れに依つて實在一般の觀念性を主張せんとするときは、それは既に認識論的觀念論の域を脱した形而上學的觀念論即ち唯心論に這入つた

ものである。(主觀的觀念論に對して、此くの如き傾向のものを「客觀的觀念論」objektiver Idealismusとも呼ぶ。即ち實在を個人的主觀以上の精神者の觀念内容とするからである。尤も「客觀的觀念論」なる稱呼は次節の「先驗的觀念論」と同一様の意味に使用せられることもある。)

そこで、斯くの如く主觀的觀念論が、其自身としての外界存在を否定して實在を意識内容となさんとする見解は、遂に其説旨を徹底し得ずして、他の形而上學的概念を借つて之れを補ひ繕はむとするに至つたこと、約言すれば、主觀的觀念論として成就し得なつたことは、抑々其根本の缺陷を何處に存して居るのであらうか。惟ふに、認識の客觀性の本質的規定を主觀の上に基けんとする觀念論は、其限りに於て正當な見解と云へるが、之れと同時に、主觀的觀念論は謂ふ所の主觀を單なる心理的主觀とし、又は個人的自我に立脚して、外界事物を此心理的個人的主觀に於て説明せんとした所に、それが認識の普遍妥當性即ち客觀性を規定し得ずして、何等か別個の假定に奔らざるを得なかつた過根

を根づけて居ると思はれる。即ち、心理的、具體的な個々主観に立つては、認識の客観性は遂に之れを明かにすることは不可能である。そこに、觀念論としての認識論的發展は、個々心理的主観、具體的意識の立場から進んで、先驗的、論理的主観の設定に入らねばならぬものとなるのである。又其見地に至つて始めて觀念論の認識論的價値が明かにせられると思ふ。然して今、吾々はそれに進む前に、猶如上主観的、心理的觀念論に近接せる最近の傾向に屬する一形相に就て、暫らく之れを述べようと思ふ。

茲で言はんとする其最近の傾向の一形相のものは、實在概念の批判的吟味から、(即ち超越的實在を物的本質のものとするか、又は心的本質のものとするかと云ふ形而上學的考察に對して、新規なる提唱を試みたるのである)、上に述べた主観的心理的觀念論に似通へる見解である。即ち外界事物乃至實在一般を

知覺の合法的連絡關係に於て成立するとなす所の、經驗的感覺論的觀念論(empiristisch-sensualistischer Idealismus)とも言はるべきものである。而して之れを實在の性質を吟味する形而上學(本體論)的方面から言へば、認識論的一元論(Erkennnistheoretischer Monismus)又は心理的一元論(psychischer Monismus od. Psychomonismus)などと呼ばれるものである。

前項に述べた如く、ミルなども既に斯様な考を持つて居たものであるが、今言ふ最近の形相のものとしては、コルネリウス(Cornelius, — Einleitung in die Philosophie, 1903) クリフド(Clifford, — Von der Natur der Dinge an sich, 1803) マッハ(E. Mach, — Beiträge zur Analyse der Empfindungen, 4 Aufl. 1903; Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 1896; Erkenntnis und Irrtum. 1905 etc.) 其他心理的一元論者としてはハイマンズ(Heymans, — Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens, 2 Aufl, 1906. Einführung in die Metaphysik, 1905 etc.) マンツィン(Ziehen, — Psychophysiological Erkenntnistheorie, 1898) ヘルマン(Ver-

Worr, — Naturwissenschaft und Weltanschauung, 1904)等と此處に擧げねばならぬ。是等の人々の説く所の間には個々の特色と相違とを有することは勿論であるが、併し吾々が今茲で述べべき其主張としては、主観及び客観の別在を排棄し、客観的事物とは「知覺の合法的連絡關係」(Cornelius, op. cit. S. 257f.)であるとし、又外界世界は「感覺或は知覺の現實性及び可能性の總和」(Laas, Idealismus und Positivismus, III. S. 45)であるとするが如き、心理的觀念論的に實在の一元性を唱へんとする傾向である。今、マツハの見解を引いて來ると、事物とは「感覺の群に對する要約的な思惟象徴をいふのであつて、吾々の思惟以外に存在するものではない」(Populärwissenschaftliche Vorlesungen, S. 217)。即ち何等「物自體」とすべきものなく、唯「感覺」(Empfindungen)なる「要素」(Elementen)の相對的不變的複合があるのである。然して、「身體」と「自我」との單一といふことは、實踐的目的(Praktische Zwecke)にとつて思惟經濟的に言はれたことであつて、身體が感覺を産出するのでなく、感覺の複合が身體を形成するのである。

かくて事實として直接に與へられ、そして確實なものは感覺より成立つと云ふのである。そこに彼は物的現象と心的現象との區別未分の「純粹經驗」(reine Erfahrung)を恢復せんとして、物心の區別は、「凡ての人により空間中に直接に存在すると見られるもの、總體が物理的なもの、之れに反して唯だ一人にのみ直接に與へられ、爾餘の凡ての人々には唯類推によつてのみ知られるものが心理的なもの」(Erkenntnis und Irrtum, S. 6)となした。然して此區別は經驗の初めに於て知られるのでなく、他人との交通に依つて初めて成就するとなすのであつて、即ち感覺論的な認識論的觀念論に出發せるものである。

さて、茲で吾々は斯様な傾向の一々のものに就て詳論を試みる要もないと思ふが、唯斯くの如き心理的解明に基礎する觀念論の形相のものに對して、此場合次ぎの一事を注意すれば足りるのであらう。それは個々直接の心理的經驗と外界事物の概念とは別個のものであるといふことである。換言すれば、直接の心理的經驗と反省的意識に於ける其認識とは別個のものであつて、經驗的感覚

論的觀念論の一般は之れを混同せんとするが如き傾向を有するといふ事である。即ち感覺も事物或は物體の概念も共に經驗的なる意識内在であるが、併し本始的に兩者は別種の抽象より形成せられてゐる。感覺は部分的體驗を注意したる時に起り、反之、事物又は物體の概念が成立するのは感覺の多様が思惟的に一定の統一を経た上に成立つのである。然して空間的・時間的、分量的因果的關係は、勿論主觀一般の認識形式の制約であり、可能的意識内容の範圍内のものであつて、事物自體に關せるものではないことは明かであるけれども、而もそれは個人的體驗とは別である。即ち凡ての認識に一樣なる客觀世界は、知覺的經驗材料が方法論的に改造せられた所産として存在するもので、心理的體驗そのものとは異なるのである。

ところで、嚮に述べたマッハと同じく、自我意識の認識論的分析よりして物的現象と心的現象との區別を没却せんとしながら、而も右の如き心理的考察法を除かんとしたものに、アヴェナリウス(Avenarius)の「經驗批判論」(Empirio-

kritizismus)がある。是に依れば單一實在を内的及び外的、心的及び物的、表象的及び本體的世界に分割するのは、認識主觀が其知覺したものを「投入」(Injektion)することに發源する。けれども、實は外界とか自存の事物とか言はるゝものは存在するのではなく、唯、自我と環境の部分との抑止しがたき連絡關係が存するのみである。之れが即ち彼の所謂「根本並存」(Prinzipialkoordination)であつて、之れによつて自我と環境とは一全體を構成し、而して „System C” (彼は之れに依つて腦髓を指すのである)が此「根本並存」の中心部をなす。然して凡て人間は此「根本並存」の „Zentralglied” をなし、環境は之れに對して „Gegenglied” をなしてゐる。人間が知覺する限りに於て、それは彼の思想感情と同一であり、「體系C」の依存物である。かくて知覺内容と客觀的事物とは二重なるものではないとするのである。そこで、此見解は心理的主觀的觀念論とは寧ろ正反對の立場に到つたものであるが、其代り、所謂「體系C」を自我に置換へんとした所から、自我と環境とは同一の意味に於て經驗に屬すると云ふ事に成

り、吾々は「自己」を経験すると全く同じ意味に於て樹木を経験する」ものと成つて、假りに肉體的自我の場合に就ては、それが有効に言ひ得られるとしても、思惟的自我の場合に對しては全く妥當しないことに成る。即ち其處に唯物論的色彩が見られ、又アイヌラーの云ふが如く、一種素朴的實在論の立場が閃見されるのである。——Vgl. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, 1890; Der menschliche Weltbegriff, 1891 etc.

第二節 現象論

(先驗的觀念論と觀念的實在論)

さて、嚮に述べた如く實在論は認識する主觀から超越せる實在を認め、之れに反して主觀的觀念論は實在を個々主觀の意識内在となしたが、今、是等に對して、一見、恰も其主張する兩面を取捨し調和せる立場の如くに思はれるものは、廣く現象論 (Phänomenalismus) と呼ばれ得るものである。即ちそれは個々

の意識内容とは別なる實在を認める點に於ては、實在論と同じやうであるが、併し認識の對象としての實在は意識内容を越えた實在ではなく、意識の統一に依つて其中に規定せられたものでなければならぬとする點に於ては、觀念論の一般的主張の上に立てるものである。

ところで、今之れを「現象論」と云ふのは、認識の對象は事物自體即ち認識主觀より獨立なる實在でもなければ、又單なる個々意識の產出物でもなく、「物」が「意識」に現はれた「現象」(Erscheinung, Phänomen)であるとする所に依るのである。即ち少くとも一部分實在論的要素を許し、對象の客觀的規定は認識主觀から全く獨立せる根據を有するが、併し事物夫自身は實在論の云ふが如く決して吾々の認識の直接の對象ではない。物が夫自身に於て何であるかを認識し得るのでなく、唯それは外界認識に對する豫想として考へられるだけである。更に換言すれば、吾々の外界認識は單に個々意識の作圖に由つたものでなく、其れの客觀的規定を事物夫自身と、之れを認識する主觀一般との關係に於て成立

つとするのである。従つて認識は事物自體の特質の規定でなく、観念的、主観的（個人的意味にあらざる）方法と合致して得られた現象であると云ふのである。

然して現象論と稱する斯様な見解にも、更に其所説の傾向に立入つて見れば、一方に於ては實在論的關心に立てるものと、他方に於ては觀念論的闡明を主とするものとの二様の形相が見られるであらう。前者は外的經驗の對象が現象的内在的性質のものなる事を理解すると共に、此對象の本據即ち對象自體或は認識に於ける超越的要素の存在を承認する見解である。一言に約せば、認識對象の現象的性質と其根基との關係を認めるものであつて、純粹實在論が事物の空間的性質を夫自身に屬するものとなし、純粹觀念論が之れを可能的意識内容となすに對して、是に於ては事物自體でもなく又單なる意識内容でもなく、良く基ける現象即ち客観的現象、換言すれば夫自身に存在せるものが認識意識の合法性に依存して客観化したものとなすのである。——斯様な現象論は、認識の對象としての事物を主観一般の形式に依存した現象的性質のものとするが、併

し其現象的結合の根本豫想として、主観より獨立なる物自體の超越性を認める論のある。そこで、勿論素朴の見地のものではないが、猶實在論的關心を主としてゐる事を發見し得るのである。然して之れを次下に擧ぐべき現象論の他の形相のものと區別すれば、「観念的實在論」(Ideal-Realismus)、又は「客観的現象」で「Objektiver Phänomenalismus」など稱せられるものである。或は之れを廣く解して「批判的實在論」と呼んでも可いであらう。

ところで、斯くの如き見方に對して、觀念論的闡明に立脚する現象論とは如何なるものかと云ふに、前者と同様に感覺の原因をなす根據として物自體の存在を假定するが、併し積極的なる認識は意識の外方に存する斯様な超越的存在の性質を規定するのではなく、即ち認識の對象は *essentia* に存在する事物でなく、認識意識の形式に依つて結合統一せられた「現象」であり、思惟に依つて普遍的必然的に規定せられたものが即ち事物の客観性をなすのであつて、約言すれば對象は主観一般の形式に制約せられた純粹内在的妥當性に基くものとなすので

ある。——従つてそれは認識の對象を純現象として認識の普遍妥當性に何等超越的根據を設定せざる所からは、「主觀的現象論」(subjektiver Phänomenalismus)であり、同時に現象の根基たる物自體の存在は許しても、其何たるかに就ては之れを規定し得ずとなす所からは「不可知論的現象論」(agnostischer Phänomenalismus)などとも呼ばれる。併し一層よき言表は、斯様な見解の提出者たるカント自らが撰んだ所に従つて、「又認識の客觀性は意識一般の先天的統一に基くとする其根本見解より觀て、之れを「先驗的觀念論」(Transzendentaler Idealismus)と呼ぶことに如くまい。

總じて現象論の見解を、嚴密な意味で創めたものは、今言つた如くカントであるが、カント自身の提説と又其れの解釋に就ては、彼以後其追隨者及研究者の間に於て所見の一樣ならざるものがあつて、又一見したゞけに於ては、それが純粹觀念論的に解されもしたのである。(併しカントをバアクレー其他彼以前の純粹主觀的觀念論者と誤解或は曲解したものの在つたことに對して、彼が之

れに極力抗論したことは、彼の書物の上に屢々見られる顯著な事實である。)又現象の下に横たはる物自體の存在を確信してゐた所などからは、先きに述べたやうな「觀念的實在論」の如くにも見えるのである。併し乍ら、茲では前項に言つたやうな解釋即ち認識を先驗的な主觀一般の形式に制約せられたものすることを彼の認識論が説く中心教旨と解して、更に其先驗的觀念論としての主張の要旨と、次いで此解釋に立脚して一層それを徹底し遂行せんことを意圖せる現代の所謂新カント派の説旨の眼目とする所へ及んでみようと思ふ。

先づ、先驗的觀念論に就て豫め明かにして置く可きことは、純粹觀念論が實在を個々主觀の意識内容となすに對して、之れは個々の心理的具體的意識による實在の觀念性を説かんとするものでなくして認識は凡ての主觀に通じて、それが論理的に依屬する先驗的な形式的活動の統一に基くといふことを主張の骨

子とする事である。換言すれば、外的世界は、夫自身獨立的に對象たるのではなく、同時に又個人的主觀の内在物でもなく、超個人的なる意識一般の先驗的形式によつて統一せられたる觀念性のものであるとなす事である。故に又先驗的觀念論の論據は、主として觀念論一般の其れから抽出されると云つて可い。

そこで、今之れをカントの場合に就て見るに、抑々認識の成立には二個の主觀的要素、即ち感性及び悟性の先驗的形式の存在することが言はれた。——この事は吾々が先きに「認識の起源」の章で、既に述べた所であつて再び茲に繰返すには及ぶまい。——而して認識は此二個の先驗的形式に制約せられたのであるから、従つて又客觀的世界は實に此二要素の結合統一の上に成立つ産物と云ふことができるであらう。こゝに先づカントの觀念論的見解の開かるべき緒口が見出されるのである。

カントに依ると、右の先驗的形式特に彼に於て「受容性」のものとなされた直觀形式を感觸する外的與件即ち認識の「材料」を與へるものは、主觀一般から別

物自体

に獨立して存在する。換言すれば、「物自体」は必ず認識する主觀から獨立して外方に在らねばならぬ。即ち「感性的表象の材料の根基」(Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen)は何等か「超感性的なるもの」(Übersinnliche)の中に存し、物自体は「經驗的直觀に材料を與へる」と云はれる。併し乍ら、物自体は猶材料其物ではない、即ち認識の對象は「物自体」ではないのである。「物は吾々の外方に存する感官の對象として與へられてゐるが、併し物が夫自身に於て何であるかに就ては吾々は全く之れを知らない、唯其現象、即ち物が吾々の感官を感觸することに依つて吾々に生じた表象のみを知る。夫故に吾々以外に物體即ち物があると云ふ事は確かに承認するが、物が夫自身に於て何であるかは吾々には全く不可知なのである」(Prolegomena, §13. Anmerkung II)。斯く、カントは認識意識を越えて存する「物自体」なる不可知の實在を認めなければ、物自体は認識の對象でなく、認識の對象は斯かる認識より獨立なる絶對的實在でなくして、「經驗的實在性」(empirische Realität)のものでなければならぬ

としたのである。然らば、其「經驗的實在性」とは如何にして獲られるか。而して「物自體」と區別せられるべき認識の對象たる「現象」とは如何なるものか、又それが如何にして客觀的認識を規定するのであるか。

右に言つたやうに、物自體は吾々の知り得ざる存在である、而して吾々が知り得る所は、唯その「現象」即ち物自體が吾々に生せしめた「單なる表象」(bloße Vorstellungen)のみである。従つて「空間及び時間は吾々の直觀の感性的形式に過ぎないもので、獨立に與へられた限定或は物自體そのものとしての客觀的制約ではない。」(Krit. d. rein. Vern. Kehrbach's S. 313)「空間或は時間の中に直觀せられたもの、凡ては、従つて又吾々に可能なる經驗の凡ての對象は、現象として即ち單なる表象として存するに外ならない。」それは表象せられたものであるから、吾々の思想以外に何等夫自身に基礎を置けるものでは有りえない。即ち對象は先づ先驗的形式の中に現はれた表象であると云ふのである。斯くて吾々に直接に與へられるものは此現象であり、現象を惹き起す超越的存在は吾々

にとつて全く知られざる又知り得ざる一つのXである。成程、感官の對象としていなく、物自體そのものとして、純粹悟性に依つてのみ思惟されねばならぬ物の概念も、決して矛盾を含まぬものとする事は出来るであらう、何故ならば、感性が唯一の可能なる直觀方法であるとは主張し得ないからである。併し乍ら、斯様な純粹思惟の對象たる「理體」(Noumenon)と名付けられたものは、現象の範圍外にも、悟性に依つて蓋然的に到達し得る領域を思惟させるだけで、即ち單なる感性の僭越を抑止するところの限界概念(Grenzbegriff)として消極的に使用せられるのみで、吾々は斯くの如き「理體」の可能性を認識することは結局、不可能なのである。即ち認識の範圍としては、現象の領域以外に出づることを得ない。對象を感性體及び悟性體と區別することは、積極的意味に於ては、全く許され得ぬことであつて、純粹悟性のみを對象たる理體に對しては如何なる對象を規定することも出来ず、又これに客觀的妥當性を附與することも出来ないのである。

そこで、斯様な理體即ち現象の根抵に存する物は許容せられ得るとしても、それに對しては感性の原則は制限され、又それは可能的經驗の對象とは成らない。(カントは古來哲學の研究者が感性的世界に對して悟性的世界を立て、前者を假相の世界とし後者を眞實の世界の如くに考へたのは、茲に述べるやうな「現象」といふ意味を「假象」と同一視したに由ると言つて居る。)然して、可能的經驗の對象とは、感性體から離れたものではなく感性的表象が範疇によつて統一せられたものである。即ち範疇的に形成せられた直觀内容、或は可能的經驗要素の合法的連絡關係又は其綜合である。茲に於て、客觀とは「與へられたる直觀の多様が概念の中に結合せられたところのもの」である。而して其れは「統覺の綜合的統一」(synthetische Einheit der Apperzeption)に依つて制約せられたものである。(cp. cit. S. 136f. un1 662c.)即ち直觀及び思惟の形式と統覺の統一とに依つて表象の合法性が得られ、其合法性は表象を確固たる法則によつて對象に合致せしめる。茲に客觀的認識の根據が規定せられる。斯くして單なる主

觀的狀態のものと普遍的に構成せられ思惟せられた事物との區別が建てられるのである。仍つて吾々は意識の合法的統一が表象の結合を必然的及び普遍妥當的に規定すると云ふ仕方、直觀の多様を綜合的に統一し得た時に對象を認識したのである。斯やうにして、客觀的表象とは方法的思惟の法則によつて規定せられた合法的必然的な表象であり、認識の本質内容は斯かる表象であると云ふ世に、それは單なる個人的事情に基く知覺及び思惟の產物たる假象 (Schein) と區別せられ、空間時間及び範疇によつて客觀的に、又超個人的普遍妥當に規定せられたる現象である。

斯くて、カントに於ては、認識の對象たる客觀は主觀一般の先驗的形式の法則性に制約せられたものである。併し、それは外界事物を個人的主觀の表象なりとし、又従つて全感覺界を假象とするものと同一でないことは既に述べた所て明かであらう。カントはバアクレエ流の所謂「幻想的觀念論」(schwärmnerischer Idealismus)の外物を否定するものに對しては、寧ろ此の先驗的觀念論は其誤を

匡すべき「解毒劑」であつて、決して外物の存在を否認せんとするものでないことを述べてゐる。(Proleg., §13) 而して先驗的觀念論の主とする所は、外界事物が個人的心理的主觀にとつては獨立な存在である(其點に於て彼は同時に「經驗的實在論」を唱へてゐるものである)が、併し超個人的先驗的主觀にとつては、それは物自體ではなくして現象である。即ち物自體そのものとしては主觀の形式が妥當し得ざるために、吾々の認識の對象とはなり得ないとするのである。仍つてカントの觀念論は、事物自體の規定でなく「現象」に關するものであり、其現象とは個人的意識に現はれた表象ではなくして、「經驗的法則に結合したる一表象であり、凡ての主觀に妥當するものである。故に又其觀念論に於て「先驗的」なる言葉は、「物に對する吾々の認識の關係ではなくして、唯認識能力に對する關係を意味する」のみであり、(op. cit. §13)、従つて、「材料に就いて即ち外的事物そのもの、存在を疑ふもの或は否むことを意味するものと區別するため」には「形式的觀念論」(Formal Idealismus)とも呼ばれるものである (Krit.

d. rein. Vern. Kehrbaeh S. 401) 更に彼は誤解を防がんが爲めには「批判的觀念論」(Kritischer Idealismus) の名を選ばふと云つて居る (Proleg., §13) 従つて、彼にとつては事物の存在の否定ではなく、唯だ可能的認識の對象としては、事物自體の規定でなく、先驗的形式を通して超個人的普遍的なる觀念的實在が同時に經驗的客觀的實在であることを意味するのである。

上の如きカントの「先驗的」又は「批判的」觀念論は、彼以後フイヒテ、シエリング、ヘーゲル等に依つて、形而上學的觀念論の方向に發展せしめられたが、其後再び又カントの立場に還らんとして立つた人々に依つて、認識論的意味に於て更に一層、先驗的觀念論の遂行が種々の形相の下に企てられたことは、前章「批判論」の條下に於ても既に一瞥した如くである。そこで、吾々は夫等、所謂カント思想の「遂行」を以て先驗的觀念論の徹底を期せる人々の中に就て、茲

に再びコーエン、ナトルプ等のマールブルヒ學派の見解と、又バーデン學派の其れとを觀察して見ようと思ふ。前に述べた所によつて知られる通り、「先驗的」とはカントに於ては先天的に可能であらねばならぬ對象の認識の基礎を言表したのであるが、併し意味の解し方に随つて、更に其「先驗的」といふ事が心理的にとられるか、或は又論理的のものとせられるかの二種の方法が導かれる。蓋しカントの認識論に於ける「先天」(a priori)といふ事が、「本有」(angeboren)と同一概念でないことは既に明かな所であるが、而も猶カントを解釋する場合に其説を以て、實在論的要素を含む現象論の意味に解する時には、所謂「先驗的」といふことは猶心理的發生的のものに解せられるかも知れぬ。然るに之れに反して、「先驗的」を全く論理的先驗性の意味即ち「ある」に對して「あらねばならぬ」の意味に解する時には、そこに存在すべくして而も不可知とせらるゝ「物自體」の概念は、全く不條理な又餘分なものとして拒斥せられるやうに成る。そして説全體が觀念論的體系の下に包括せられて來るのである。かくして、カン

ト以てを一種、實在論の基礎付けをなしたものとせず、觀念論の意味に解せんとすること、そして、若しもカント自身の場合に猶心理的解釋の混淆がありとせば、彼の立場を遂行することに於て、嚴重なる論理主義を徹底せんとすること、——そこに、大體コーエン等新カント派の見解の足場を見出すことが出来る。即ちカントの考へを、實在論的假定を許す現象論の意味より觀念論意味——勿論主觀的な其れではなく、先驗的論理的な觀念論の意味に徹せしめんとするのである。吾々は先づ、之れをコーエンに就て見よう。

コーエンに依ると、思惟の内容と別個な存在はなく、思惟内容即ち眞の實在とするのである。實在は與へられたものでなく、思惟——科學的な、別して「數學的自然科學の思惟」が構成したものであつて、理知の形式的制約に依つて統一せられた經驗内容の連絡關係に外ならぬ。實在とは斯様に形成せられたものであるから、純粹思惟の外方に何等存在とすべきものでなく、思惟に依つて客觀的に規定せられたもののみが在るのである。即ち „Keine Dinge anders als in

und aus Gedanken" (Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, 1883, S. 125) である。一言に約せば、「存在とは思惟の存在である」(„Das Sein ist das Sein des Denkens.“——System der Philos. princ. I: Logik des reinen Erkennens, 1902, S. 14) と云ふ事であつて、「存在は夫自身に於て停止してゐるのでなく、思惟が始めて形成するものである。」即ち存在は思惟の中に其の「根源」(Ursprung)を有する (op. cit. S. 28)。仍つて、「思惟のみが存在として妥當するものを産出することができ」(op. cit. S. 55f. 67) 思惟が「存在の基礎」である。

右の如きコーエンの中心見解とする所に於て、思惟と存在とは全く同一とせられる。而して其「思惟」とは勿論時間的に経過する心理的過程たる作用ではなく、思惟内容を意味する。思惟は「産出」(Erzeugung)であり、同時に又「産出物」(Erzeugnis) である、思惟の産出とは論理的認識論的に考察せられた科學に於ける豫想であり、又方法である。心理學が考察する思惟過程は「表象」として示され、心理學の對象たる心理過程の總體は„Bewusstheit“であるが、之れに反し

て論理的認識論的考察(コーエンの用語を以てすれば「論理學」)の對象を成すところの内容の總和は„Bewusstheit“である。吾々が若し本能のみを有つならば、吾々は唯„Bewusstheit“だけを有てば可い。然し精神は科學を産出する、故に其れは„Bewusstheit“である。かくて„Bewusstheit“とは對象の意識であり、意識が「産出」した内容は同時に對象であり、意識の客観である。

斯くの如くして、存在は思想の内容、思惟の中に成立せるものである。従つて、コーエンに於てはカントに於けるが如く、直観形式としての空間時間と思惟形式としての範疇とは對立して並存するのではなく、思惟が根本的唯一的形式であり、空時の感性形式は範疇に併合せられ、空間時間は對象の必然的なる構成要素とせられる、即ち思惟の豫想である。かくて認識の對象は思惟以外から與へられたものでなく、「思惟を以つて始まり」思惟によつて要求せられた又は産出せられたものである。感覺は思惟と同一の認識價值を有するものでなく、感覺内容が知識の内容、科學の内容たるを得るためには、それは先づ思惟内容

とならねばならぬ。仍つて認識の對象、内容はこの唯一の又根本的なる範疇たる思惟の産出、思惟の自發的な構成に係かるもので、„Methodisch konstruierte Erscheinung“ (Kants Theorie der Erfahrung, 2. Aufl. S. 170) である。即ち事物は知的に形成せられ合法的に結合せられた意識内容の統一であり、判断の統一が對象の統一を産出するのである。斯様にして、コーエンは認識對象の本質、科學に於ける概念構成の論理的闡明をなしたもので、乃ち又一方法論的觀念論」(methodischer Idealismus)と呼ばれる所以である。

以上の如きコーエンの説に於て、カントの見解の更正せられたものが見出されるであらう。直觀形式と思惟形式との對別が排されて後者が唯一根本的のものと成された事は先づ其一つであり、従つて感官對象は與へられたものとして存せず、「問題」として把握されるものである。對象は存在の言表であり、存在とは判断作用の普遍的言表又其内容に外ならない。従つて又其處には「物自體」と云ふが如き超意識的實在は認められないのである。實在論的要素は全く拒斥

せられて、所與としての何等事物なく、概念あるのみと成つたわけである。そして實在とは意識の合法的統一である。そこに又吾々が前にも述べた如く、ヘーゲル流の唯理論的想脈の窺知せられるものがあるであらう。(前章を参照)。併し其特長は勿論、唯理的形而上學的關心になく、範疇の重視並びに嚴密なる科學的認識の構成に關する方法論的解明に在ることは、前者と對比して看過してはならぬことである。然して、彼と同じ立場に於て、方法論的觀念論はナトルプ、カッシラー、キンケル等所謂マールブルヒ學派の人々に依つて、猶繼承されてゐる。即ちナトルプの如きも、對象は「與へられた(Gegeben)ものでなくて、寧ろ課せられた(aufgegeben)もの」であり、唯だそれは「問題であつて材料ではない」(Platos Ideenlehre, S. 367)として居る。即ち對象は方法論的に思惟合法性によつた意識の構成に係かるものであると云ふのである。そこで、今如上の見解に就て少しく考察して見る前に、同じくカントの論旨の徹底を期しながらも、マールブルヒ學派の唯理論的傾向に對して、主意的傾向の、即ち知識の根元に意

志を置かむとするが如き立場に在るパーデン學派又は西南學派の見解を一瞥して、先驗的觀念論としての論理的遂行の形相を猶詳かにするに資さうと思ふ。

西南學派も認識對象の外的根據としての「物自體」の存在を否定し、對象の客觀性即ち普遍妥當性を認識意識の先驗的超個人的合法性、意識内容の多様の綜合統一に置かんとすることに於ては、マールブルヒ學派と一般である。而して後者と同様、反形而上學的及び反心理的に論理的先驗的觀念論の立場に在るものである。併しマールブルヒ學派が、一面唯理論的な又ヘーゲル哲學の影響を攝取せるが如くなるに對して、西南學派は前に言つた如く、主意的に、そして寧ろ一面フイヒテの「倫理的觀念論」の思想を回起せしめるが如き傾向を有つてゐると云へる。即ちフイヒテは、カントを繼いで、「實踐理性」の一元に立つて形而上學的體系に入つたのであるが、西南學派も亦カントの「實踐理性の優越」を承けて理論理性の基元に實踐理性を置かむとするものである。

先づ、此派の創始者とも云ふべきヴインデルバンドに依ると、認識の對象は超越的實在に據らずして、先驗的なる「規範意識」(Normalbewusstsein)に基づく、そして超個人的、普遍妥當的認識の根據は茲に制約せられたものであるとする。謂ふ所の規範意識とは、個々の意識的事實に先立つて存在し、之れを統一し嚮導する「價值の是認」(Anerkennen des Wertes)の本據であり、認識作用の源である。即ち謂はゞ知的良心ともせらるべきものである。其意味から認識は結局、眞理價值の實現たる合目的々本質のものとなるのである。——其處に彼の新しき理想主義的思想の意味が存し、又「目的論的批判論」の稱が呼ばれるのである。今吾々は彼を先頭とせる西南學派の見解を観るに當つては、寧ろ彼に繼いで一層良く、其論旨の燃犀を盡せるものと思はれるリツケルトの言説を主として之れを見ることを便とするであらう。然して彼に依ると、認識の對象と云ふことは勿論認識主觀に對立するものであるが、併し其對立とは認識が其目的を達するために従はねばならぬ所のものと云ふ意味のものであつて (Rickert,

Der Gegenstand der Erkenntnis. 2. Aufl. 1904. S. 1f.) 超越的實在の規定を意味するものではない。従つて認識に於ては、主観より獨立なる超越的實在即ち「物自體」と云ふが如きものを假定することは無意味であり、「判斷に於て是認せられる當爲」のみが許されるのである。而して此「當爲」(Sollen)といふことを彼は又「價值」(Wert)乃至「意味」(Sinn)と呼んで、認識の眞理が基く、先驗的論理的な規範となしてゐるのである。

リツケルトは前にも一寸述べた如く(前章の中を参照)、主観客觀の三様の對立を挙げだが、其中で認識論上使用し得る狹義の客觀とは内在的客觀即ち意識内容たる客觀である。而して之れに對する主観即ち純粹主観とも謂ふべきものは、個人的自我(身體的及び心理的)とは異つて、一切の意識内容に對立して成立つもの、又 „ein namenloses, allgemeines, unpersonliches Bewusstsein übrig, das einzi-ge, das niemals Objekt, Bewusstsein werden kann” である。換言すれば、精神物的的主観、心理的主観と區別せらるべき「認識論的主観」(erkenntnistheoretische

Subjekt) である (op. cit. S. 25f.)。そして之れのみが嚴密なる意味に於ける主観と呼び得ると云ふのである。斯く主観客觀の嚴重なる規定の下に於ては、客觀は最早超越的實在でなく、意識内容であるが、しかし彼の言はむする所は世界を吾が意識内容即ち個人我の内在物とする唯我論 (Solipsismus) に與みするのではない。唯我論者は「彼の生前及び睡眠中の出來事に就ての判斷を悉く虚妄と説明せざるを得ぬ」ものであつて、而も是れは矛盾なしには承認し難いことであり、「論理的背理」である (op. cit. S. 53f.)。之に反して、世界は決して個人的心理的過程のものではなく、超個人的でなければならぬ。又、單に若し意識と實在とを一致せしめるならば、ヴァインデルバントも言つてゐる如く、認識の眞偽の價值的差別を説明し得ないであらう。(vgl. Windeband. Einleitung in die Philosophie. S. 229)。仍つて認識の對象とは、單なる意識内容ではなく、又勿論超越的實在でもなく、所謂「超越的對象」(der transzendent Gegenstand) 即ち認識の普遍妥當性又は客觀性を與へる根據、認識の眞偽を分つ規範でなければ

ならぬ。約言せば「超越的當爲」(transzendentes Sollen)である。

翻つて、吾々は意識内容の一部分に對しては其原因を尋ねることが出来るであらうが、併し其原因は常に再び意識内容の他の部分たるに過ぎないものであつて、意識内容全體の原因如何は、世界全體の原因如何を尋ねるのと同じく、吾々の立入るを要しない問題である。即ち吾々は其場合何等超越的なる實在を俟つの要なく、たゞ凡ての判断が超時間的に妥當なる何物かを是認することに外ならないのである。然して其判断とは「必らず斯く断定すべく、夫以外には許されぬと云ふ必然性の是認」に由つたもので、畢竟、「判断必然性」(Urteilens-twendigkeit)を以て、對象の普遍妥當的規定が基くものと言はねばならない。(op. cit. S. 110f.)而してこの必然性こそは、因果的心理的のものでなく、命令的(imperativisch)のものであり、「當爲の必然性」によるのである。(op. cit. S. 115)従つて「この當爲の是認は判断に眞理を附與するものである」(op. cit. S. 116)かくて、實在概念(Wirklichkeitsbegriff)は價值概念(Wertbegriff)であり、存在

は判断のなかに規定せられる (op. cit. S. 117; 120)。そこで、認識の對象とは初めに言つた如く、「判断に於て是認せらるゝ當爲」といふことであつて、正當な意味に於ての認識とは是以外、更に他の對象を要しないのである。「超越物は吾々にとつては唯だ肯定及び否定の規範としてのみ論議せられる」(op. cit. S. 162)、そして「凡ての内在的實在の最後の根柢は、夫自身の中にも又超越的實在の中にも見出されるのでなく、唯だ認識主觀の實現すべき超越的理想のなかに閃見するのみである」(op. cit. S. 165)。故に認識の對象は、内在的にも又超越的にも與へられたものでなく、課せられたものと云ふのが、彼の先驗的觀念論の見る所である。従つて個々の經驗は規範の是認に依り、又は所與性の範疇(Kategorie der Gegebenheit)に依つて産出せられ、統一的、包括的な實在とは規制的(regulativ)な理念に外ならない。

以上略述した所に依つて察知せられるが如く、總觀して西南學派の見解は認識の眞理の規準を主觀の先驗的論理的根據に置き、「規範意識」或は「當爲」とい

ふが如き價值判斷の支持物を豫想し（然も此豫想は彼等にとつて眞理を談ずるためには必須なるものとせられる）、存在とは之れに依つて價值付けられたるものに外ならぬと云ふ、従つて對象の認識は一の合目的々規定に基くと云ふのであつて、之れが西南學派が前に言つた如く「目的論的批判論」と呼ばれる所以である。然して右に擧げたヴァインデルバント、リツケルト等の外、米國に行けるミュンスターベルヒの如きも、同様に實在は Willensinteresse, Zweckstellung, Bewertung によつて支持せられる (Grundzüge der Psychologie, 2 Aufl. 1918, S. 53f.) となし、(猶彼の價值の體系に關する考察に就ては、Philosophie der Werte, 1908; The Eternal Values, 1909 等参照) 其傾向は大體西南學派と同一類型の下に包括し得べきものであるが、茲では如上、カントの先驗的觀念論を遂行したる現代に於ける主要傾向の概説に止めて置く。而して次ぎに其等先驗的觀念論の論旨に對して少しく考察を加へながら、猶他方、廣く現象論と題したる中に包攝すべき他の傾向のもの、即ち以上のものが觀念論的傾向の其れであるに比

べて遙かに實在論的傾向のものを併せて窺ふことゝしよう。

さて、上來述べた所の先驗的觀念論は、廣く現象論として見れば其中に含まれる實在論的要素を排して、觀念論的主張を發展せしめたものであることは今も言つた如くである。併し乍ら、現象論の建設者たるカントの見解の中には、嚮にも述べた如く猶實在論的分子心理學的解明が混淆されて居り、従つて彼の見解をみる場合、種々異見を生ずるのであるが、右に述べた所の新カント派は、其源流とするカントの現象論的見解の本旨を以て、認識は主觀に於ける先天的意識統一に成立つもの、又所謂アプリオリは之れを論理的意味に解せむとするものであつて、更に此根抵に立つて一層其論旨を徹底せしめんが爲めに、實在論的遺留を排除し、超越的實在たる「物自體」の承認を認識論上意義なきものとして、純論理的に認識の意義本質を闡明せんとしたものである。

従つて、先驗的觀念論に於ては認識の對象たる實在は夫自體としての物でなく、認識意識に依つて規定されて客觀性を有つ對象である。認識意識の内容とは成らぬ即ち主觀と無關係な絶對的存在は認識せられない、仍つて認識を超越的實在の模寫とする素朴的實在論に對しては、先驗的觀念論は眞向から其蒙を啓かねばならぬ立場である。けれども又、先驗的觀念論は主觀的觀念論とも相異つてゐる。即ち前者の云ふ對象とは、後者の謂ふ個人意識の内容とせられたものとは違つて、意識一般に依つて合法的に規定されたことを意味する。従つて是れに於ては個々主觀の多様を認める、又これに對して存在する世界を許す、そして經驗的實在を否認せんとするものではないのである。先驗的觀念論は仍つて科學的實在論と排他的のものではなく、先驗的觀念論特に其方法論的觀念論は寧ろ其點に、即ち科學的認識に於ける概念、法則の論理的内容を闡明することに最も力説せられてゐるのである。約言すれば、先驗的觀念論は科學的認識の概念内容を明確にする其方法論的解明に於て、論理的嚴重味の卓れたる長

所を示してゐる。乃ち茲でもう一度其點を明かにして見よう。

先驗的觀念論に依れば認識の對象としての事物は絶對物ではなく觀念性のものである。即ち可能的認識に依存せるものである。勿論單なる主觀的體驗又は感覺の複合ではなく、夫等が思惟一般の合法性によつて綜合された形象である。吾々は認識に於て感覺から其原因としての超越的實在を推理するのでなく、感覺的經驗を範疇によつて普遍的必然的連絡關係の上に客觀化するのである。即ち對象は所與でなくして、經驗的思惟的意識に於て合法化されたものである。斯様な方法論的意味に於て、外物世界は一般精神活動との關係に於ける産物とせられるのである。

此くの如き觀念論的主張即ち對象の特質を何等か主觀に制約されたもの、又相對的可能的經驗として妥當なものとすることは、認識概念の正當なる闡明であるとせねばなるまい。そして純粹自然科學の認識の世界も亦之れと矛盾しないのである。蓋し物理學の謂ふ客觀は、決して感覺の複合其物と同一物でな

く、事物自體でなくして、普遍妥當的に又思惟必然性に依つて方法論的に改造せられた形象である。無論それは個々心理的主觀に於ける産物ではないが、精神一般の上に合法化されたものに外ならないのである。近時の最も卓れた物理學者の一人たるポアンカレの如きも、事物とは浮動せる體驗ではなくして確固たる結合に依つて連絡せられたるものであつて、科學が取扱ふべき客觀的實在とは此の事物の連絡關係である (Poincaré, *La Valeur de la Science*. Dantsch. 1906, S. 20f. und S. 205) と云ひ、自然科學的認識に於ける事物の概念を明かにして居る。乃ち自然科學は其對象を直觀及び思惟の形式の上に置いて、それを超越的存在として判断するのであり、事物とは可能的認識との關係に於て即ち主觀と其合法性との上に於てのみ思惟し得るのである。従つて科學の對象は方法論的觀念論のいふが如く、與られたるものではなくて、課せられたる (*an sich gegeben*) もの、體驗が主觀一般に於て改造せられたもの、換言すれば、普遍的妥當的に構成され規定されたものである。仍つて觀れば、斯く判断意識が方法

論的に客觀化したるものが即ち經驗的實在なるものであつて、之れに依つて定立された客觀世界は同時に超主觀的なものである。併しそれは絶對的超越的な *an sich* の實在ではなく、經驗の可能なる *system* の中に屬するものである。

右の如くして、先驗的觀念論の主張は其方法論的意味に於ては肯定せらる可きものと成るであらう。そして科學的實在論とも矛盾なく、却つて科學的認識の概念を指導する所あるものと言ひ得るであらう。然らば次に右に言へる先驗的觀念論に於て猶考慮すべき點は何處に存するであらうか。

成程、事物は認識によつて始めて吾々に對して規定せられた事物と成り、認識活動以前には、それは單に「問題」たるに止まるであらう。而して認識に於ける思惟能力の重要なことの主張は如何にしても之れを否み得ない。認識は思惟内容の事實である。思惟内容以外の超越的實在は認識の對象ではない。従つて認識の客觀性の根據は超越的實在に存せずして、思惟自らの合法的根據に存する。「自然科學的概念が眞なるは、それが超越的實在を模寫せるが故でなくし

てそれが實在に妥當するが故である。」(Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. 1826)。——先驗的觀念論にも既に挙げた形相のものみに就ても知られるが如く各個特異の傾向もあるが、其大體に於ける共通の特徴としては、認識の客觀性の基礎を斯く認識意識の論理的活動、其統一的連絡關係に置いて、心理的經驗的要素を滅却する傾向に立てるものと云ふことが出来るであらう。ところで、科學も斯様な觀念論と共に、認識主觀の統一、思惟活動の連絡干係の主働性を認めることを否み得ぬものであることは前にも述べた通りであるが、併し科學的認識に在つては、先驗的觀念論に於て、コーエンなどの場合でも又はリツケルトなどの場合でも殆んど共通に其役目を輕視せる感覺の事實、感覺の寄與を其先次的要件として重視するのである。そして又感覺を通して超越的世界を望むと云ふことに成るのである。

先驗的觀念論に於ては感覺は單に謎として又「要求」として置かれてゐる。而して此要求の満足は唯思惟に依つてのみ極められるのであるが、科學の場合に

於ては、單に主觀の統一と云ふこと以外、感覺を第二の要素として、或は順次的に云へば主觀の統一に先立つ特殊的规定者として、其役目を承認する。即ち感覺は單に「問題」を置くもののみならず、之れを解くものとしての意義を認めるのである。此事は自然科學的實驗の場合などに就て其例證が得られるであらうと思ふ。勿論、コーエンの如きも、全然感覺の寄與を滅却したものではなく、思惟を「無窮小」に含むところの即ち思惟ならざる思惟の根源は、未だ思惟の規定を受けぬもので、「思惟によつて發見せられる」其の潜在的所與たる可きものであると解せられるから、思惟規定以前の領域に於ける感覺の寄與を認めんとする傾向を有するとも云へるであらう。(此傾向は同じマーブルヒ派中でもカッツシラーなどに於ては一層著しくなつてゐることは前章でも述べた如くである。)併し乍ら、彼に於ては、既述の如くして此方面は寧ろ輕視せられ、思惟範疇を以て唯一根本のものとしたのであつて、彼の方法論的觀念論は其點から云ふと、實際としての自然科學的認識の凡ての論理的系統を盡さざる又之れと合致せざ

るものと言はれねばならぬ。然して西南學派の其れに於ても、客觀的認識が存する以上、必らずそは論理の範疇に妥當したものでなければならぬとなす主張に於て、事實よりも先きに當爲を設定して、物自體を何等關係なきものとし、又所與としての感覺を輕視せる點は、マールブルヒ學派と一般であると云へる。而して、先驗的觀念論の如上徹底の見解は、認識對象の客觀性即ち認識の眞理が基く根本概念を闡明した點に於て、彼等の源流なるカントの見地の眞の遂行と呼ばれ得べき一面の思想價值を有するものと云ふことが出来よう。けれども、右に述べたるが如くして、論理の範疇を唯一基本的のものとなして、何等之れに先立つ前概念的認識の意義、寄與を輕視或は少くとも其れとの關係を満足に闡明し得なかつた如き所に、——従つて又認識に先立ち之れとの關係を説かる可き「實在」の問題に對して其關心の稀薄なること、乃ち又形而上學的問題に對する冷淡とも謂はるべきやうな點に、猶批判の餘地を残してゐるものと思はれるのである。然して其處に又カントの場合に、如上の見地からは經驗論實在論

の遺留物と見做されて廢棄せられたもの、意義が、一層深く問題とせらるべきものと成つて來るのであらう。

そこで、之れに對して、等しく經驗的實在の觀念性、特に認識意識の合法性に制約せられたものであることを認めると共に、事物の分量的及び性質的規定の根基は、猶實在其物即ち認識意識より獨立なる *Ansich* の中に存せねばならぬとする見解が、種々の形相に於て他方に存してゐるわけである。之れは吾々が嚮に言つた「觀念的實在論」又は「客觀的現象論」など、呼ばれる廣き意味の「批判的實在論」に外ならぬものである。

勿論それは認識を超越的實在の模寫とし、事物は個々主觀に顯現せるが儘のものとする素朴的實在論の見地を持するものではなく、事物の客觀性は認識主觀の統一的連絡關係に依存する、そして其限りに於て正に觀念的のものであり

又現象である。併し其現象は全然主観のみ所産でなく、思惟より獨立したる根據を有する、換言すれば、吾々の認識は認識主観の直観思惟の合法的連絡關係の上に規定せられた現象であり、此範圍を超越した存在は最早認識ではなく、認識の對象としては主観の思惟内容に規定し得られた範圍に限られねばならぬと云ふ事を承認する點に於て、それは觀念論的見解と同意するものである、併しながら、現象の可能性の制約をなすものは、夫自身現象でなく、現象が基く所のものに負うてゐる。觀念論が此現象の制約を更に主観一般の意識統一に歸するに對して、此れに於ては感覺を刺戟する實在其物の中に求めんとするのである。即ち實在其物は經驗的認識の對象ではない、けれども經驗の豫想として要請せられねばならぬことを主張するのである。更に又此くの如き立場からは次ぎのやうな事も言はれるであらう。超越的實在は認識せられないが、科學の方法論的勞作によつて、超越的要素と認識主観との關係よりして、事物の本質は漸次それに接近せる決定に進むことが出来る、仍つて又「物自體」は全然不可

知でなく、漸次其性状を吾々の前に現示するであらうと。

カントは度々言つた如く、物自體は客觀的認識の對象ではなく、後者は一般的意識の統一に基いて可能なるものとなしたのであるが、猶其現象の根基として、不可知ではあるが而も疑ふべからざる其存在を確信したことに於て、又感覺的認識の制限として「理體」の限界概念として、*An sich* の存在を思惟し得るとなしたあたりからは、其處に觀念的實在論たるの半面をも窺ふことが出来るであらう。然して、*An sich* の存在を認め、更に夫以上超越的實在の觀念的精神的本質をも述べむとする所の、換言すれば、唯心論的形相の觀念的實在論に至つては、古代の唯心論に既に其傾向が窺われ、又近世に於ける其建設者たるライブニッツ等にも見られたものである。而してカント以後に於ても、斯く經驗的實在の觀念性を説く以上に、形而上學的本體の觀念性を述べた人々はヘルバートなどを主として甚だ少しとしないが、夫等の多くに就ては、認識論的檢察から超越したものであつて茲に言及するを要しないものと思はれる。併し最

近代の哲學者に就いて、ホヂソン(Hodgson)、リープマン、ラツド(Ludl)、デイルタイ、ヘフディング、エルドマン、フォルクルト(Volkert)、シユタンブ(Stumpf)、リール等、又ハルトマン、パウルゼン、ハイマンズ、キユルペ、メツセル、イエルサレム、ヴント、アイスラー、ラツセル等は、勿論其主とする關心に於て差異あり又其方法に於て相違せるものを持つてゐるが、兎に角思惟の合法的規定以前の存在、延いて認識主觀より獨立なる實在の存在を認め、之れと認識との關係を何等かして設定せんとする一種の實在論的傾向を示せる人々として、擧げられねばならぬであらう。

吾々は今、是等の人々に就て多くを告げる違はない、又其個々の傾向を述べたる事を煩しく感ずる。仍つて吾々は此處で唯、上來主として述べた先驗的觀念論の見解を補ふものとして、又それと是等の人々の抱持する見解の傾向との相關に就てのみ簡單に指示しようと思ふ。

先づ、吾々が嚮に述べた先驗的觀念論は、嚴密なる認識對象は思惟範疇の規

定を経たものであることを高調した。そして其限りに於ては其主張は論理の嚴重味を盡して居る。併し乍ら、思惟の規定は規定さるべき根源、材料を俟たねばならぬ。其材料が絶對的超越的なものであるとする事は、認識論的に許されぬことは明かであるが、併し超越的でなく内在的に與へられて而も未だ思惟によつて規定せられざる、眞偽の區別未分の存在を許すことは可能である。即ち感覺内容又は直觀内容としての實在は、思惟の先行的與件とせらるべきである。それは未だ思惟規定以前のものであるから、従つて超個人的超時間的の夫自身としての實在である。(個人的制限時間的制限は思惟の對象と成つて始めて生ずる。)之れと認識との關係を考察し、進んで斯様な思惟規定以前の夫自身としての存在、謂はゞ直接體驗の對象の性質を問ふといふことは、認識論的問究の一部としての形而上學とも謂ひ得られる。(此點「第二編」の序説参照)。そこで、觀念的實在論としての意義は、先づ斯様な思惟規定以前の内在的實在との關係を問ふと云ふことに、それが素朴的實在論又は主觀的觀念論との立場の相違を

示し、且つ先驗的觀念論を補ふものとしての存在理由を置くことが出来ると思ふのである。

従つて認識の對象としての超越的實在を許容せず、可能的認識を主觀の意識統一の上に規定せんとする事に於ては、先驗的觀念論と同様に觀念的實在論も之れを是認するであらう。唯前者に於ては、認識制約として論理の範疇を強調するが故に、之れに先立つ存在乃至超越的實在を承認せざるが如き傾向に立つに對して、後者の見解からは、斯かる認識の制約と共に認識の先次的内容を認め、又は科學的認識の根本豫想或は補充として、超越的實在の世界を何等かの意味方法に於て、——例へば „erst Sein, dann Denken“ (Riehl) として、或は論證に先立つ“instinctive belief” (Russel) として又は私的遠近法的空間の「連續」に依つて、超感覺的なる物理的對象の世界の存在を認めることは科學的論理的な Working Hypothesis である(同上)として、之れを承認せんとするが如きものである。斯くの如くして、兩者は其深き理解に於ては、結局排他的であるより

も寧ろ結合調和の可能性を有つてゐるものと考へられるのである。然して、前者の依れる先驗的又論理的方法是、認識論の主要課題たる認識の眞理の究明に對して、最も嚴重味を有するものとして是認せられると共に、其純論理主義的傾向の説き得ざる限界は、別個の批判的方法のもの、或は前概念的直接體驗の味得に依らんとするが如きもの(此方法の提唱者としてベルグソンの「直覺」的方法論は、一面形而上學的神祕的色彩を有するも、現代哲學の一異彩として算へられるであらう)が、之れを補ふものとして顧慮せらる可きであらう。そこに又、前者は其認識批判から、形而上學的問題に向つて淡泊なるに對して、後者は形而上學の要求を遙かに多く抱懷してゐるといふことに成るのである。

第二編 實在問題

第一章 序 說

第一節 實在及び實在の學としての形而上學

吾々は茲に、以上の認識問題に次いで、哲學の第二の問題として、又其問題に對する追究は歴史的に觀て、認識其者に關する考察の問題よりも遙かに夙く現はれ、そして又恐らくは、永久に人間理性の至深の衝動と止み難い要求との上に持續せらるべき「實在」(Realität; Reality)の問題の考察に入らうと思ふ。併し、それに先立つて、まづ、此處で論究せられる實在といふ概念に就て、即ち其言葉の意味する内容に就て、豫め之れを明かにして置くことが必要であらう。と云ふのは、之れに依つて又、吾々は上來叙説した認識問題と今の實在問題とに對して、一面に於ては其連絡關係が知られ、他面に於ては、兩者の問題とす

る所の本質的相違が示されるであらうと思ふからである。

廣く、「實在」なる概念を大觀すると、理論哲學の探究問題は、畢竟これを何等かの意味から取扱ふものと言へる。唯だ其相異なる所は實在の意味の規定把握の如何に關してある。換言すれば、如何なる意味の實在を探究するかに隨つて、認識問題と狹義の實在問題とが區別せられる。

そこで、茲に認識論の論究を回顧すると、認識論は實在を主觀一般或は認識意識との關係に於て規定せんとするものであつた。即ち假象(Schein)に對して實在(Wirklichkeit)を究めんとすることであり、單なる個々主觀の臆見や想像などに依る假現的現象に對して、凡ての認識者に對して同一なるべき實在、主觀的體驗と異なる客觀的經驗、客觀的實在(objektive Wirklichkeit)を規定せんとするのである。換言すれば、普遍妥當的存在價值(allgemeingültiger Sainswert)が認められる對象を究明せんとする事に外ならぬ。従つて、認識論で謂はれる「實在」とは、與へられた感覺的多様によつて規定せられたもの、即ち「與へら

れた」(Gegeben)ものではなくて、「課せられた」(aufgegeben)もの、即ち前者が方法論的に構成せられたものである。之れが認識論の対象としての「實在」であり、「經驗的實在」(empirische Realität)と呼ばれるものゝ意味である。然して、この經驗的實在は、思惟一般の構成を経て客觀的となつた實在で、思惟の先驗的な形式(範疇)の規定を受けたものであり、同時に又、先驗的觀念性 (transzendentale Idealität) のものと稱し得られる。

斯やうにして、既に實在の一つの概念として、「經驗的實在」なる意義が知られた譯である。而して認識の対象としては、之れのみが確實性を是認せらる可き、唯一の必然的客觀的な實在と謂はれねばならぬものである。従つて嚴密な學的認識に於ける實在概念はこの上に成立ち、又この範圍に限られねばならない。そこで、次ぎに右の如き實在に對して、實在の第二の意義として、認識制約の上に成立てる經驗的實在とは別の、思惟の構成規定に先立つた、或は之れより獨立なる實在と云ふ概念が考へられて來る。そして、第一の意味に於ける實在

を論究するものが認識論の課題であつたに對して、此第二の意味に於ける實在の學を、吾々は茲に「形而上學」(Metaphysik; Metaphysics)と言はふとするのである。即ち第一の意味の實在が「經驗的實在」であつたに對して見れば、此處で論究せらる可き實在即ち思惟の規定に先立つ又は之れより獨立な實在は、其意味に於て之れを「超越的實在」(transzendente Realität)とも呼ばれるであらう。或は經驗的實在の本質が主觀一般の認識制約に基ける、又其意味に於て「相對的實在」(relative Realität)であるならば、之れは「絶對的實在」(absolute Realität)とも言はれるであらうし、更に前者が「現象」(Phänomen)又は「現象的實在」(erscheinende Wirklichkeit)なるに對して言へば、後者は「眞實在」(wahre Wirklichkeit)なども呼ばれるのである。故に、斯様な意味に於ける是等の言葉を藉つて、形而上學を言表はせば、廣く之れを「超越的實在」「絶對的實在」「眞實在」を論究する學を意味すると言ふことが出来るであらう。

ところで、右に言つた思惟の構成規定に先立ち、之れより獨立なる實在の學としての形而上學に就て、吾々は此處で言はれる「實在」といふことに關して、之れを猶二様に解することが出来る。従つて二様の意味に於て形而上學の存立を告げることが出来るであらうと思ふ。その謂ゆる二様のものとは、第一は、假りに之れを内在的直接意識の事實としての實在の學と云ふことであり、第二は、之れに對して超越的絶對的存在としての實在の學と云ふことである。そこで、先づ第一の意味の實在の學とは如何なるものであるか、又如何にして可能であるかと云ふことに就て、嚮に第一編で述べた認識批判の所論に基いて、之れを一瞥してゆく事にしよう。

さて、認識論的に究明すれば、既に言つた如く、認識の對象たり得る、客觀的必然的なる實在は「經驗的實在」のみである。即ち「物自體」ではなく、物自體が認識意識に依つて普遍的妥當に規定せられた其の「現象」である。換言すれば、

論理の範疇の合法性の下に構成せられた實在のみを吾々は客觀的實在と呼ぶ。故に認識論的に考察すれば、是以外に絶對的確實の實在を認めることを得ず、従つて又實在の學たる形而上學は認識論そのものに外ならぬものと成り、「認識論は形而上學に先行するものでもなく、又隨伴するものでもなく、更に其前提でもなければ、又之れを檢査するものでもなく、形而上學夫自身である」(Wim-delband, *Einleitung in die Philosophie*, S. 214)ともせられるであらう。現に又、新カント派の中でも純論理主義的な人々は、斯様な觀察からして認識批判以外、特殊な形而上學的論究に無關心の傾向を示してゐるのであるが、(第一編末尾の「先驗的觀念論」の項參照)、併し、嚴密に規定せられた「經驗的實在」即ち思惟一般の構成したもの以外に、吾々は猶之れに先立つ「實在」といふものを許容せねばならないであらうと思ふ。

今、之れを論證するために、嚴重な論理主義の立場をとれる先驗的觀念論の見解からみるに、先驗的觀念論は超越的「物自體」の假定を廢して、思惟の範疇

を以て客觀的必然的認識の唯一の規定者、經驗的實在を産出するものとなし、所謂「實在」とは、「感性的印象の上に存するものでもなければ又感性的直觀の上に在るものでもなく、思惟の特殊の豫想として妥當とせられたもの」(コーエン)に外ならないと云ふ。けれども、コーエンが斯く言ふ時には、實在は思惟の特殊の豫想である以上、思惟が發動する根源に遡れば、思惟を無窮小に含む所の即ち思惟ならざるものに達せねばならぬ譯である。換言すれば、「實在」は此の「無窮小」(Infinitesimale)の中に存するのである。而して、この思惟ならざるものは、謂ふまでもなく思惟の根源であつて、それは「無」でなく、「思惟に依つて發見せられる存在」である。既に「發見せられる」存在であるから、未だ思惟の構成以前のもので、認識より獨立な實在である。斯様に見てくると、コーエンの如く、實在は思惟の構成であり或は其「産出」であるとなす先驗的觀念論者も、猶思惟に對する謂はゞ潜在的所與としての實在の前提を拒否することは出來ないことに成る。そこで、此處に兎に角、論理主義の立場のものから見ても

思惟規定に先立つ實在といふものが承認せられた譯であるが、然らば、斯様にして言はるべき、思惟の構成規定に先立つ實在、即ち原始的實在とも稱すべきものは、如何なる性質のものであるかと云ふ事が、次いで考へられねばならぬ。

先驗的觀念論の立場は、既に其根本出發點に於て超越的物自體を許さないものであるから、右のやうにして言はれた實在即ち原始的實在を思惟構成の先次的存在と見做さねばならぬにしても、猶之れを全く意識より超越した實在として許すことは出來ない。翻つて又、「觀念的實在論」特に近時の「新實在論」(New Realism)の如きは、一面、先驗的觀念論と相違して、客觀的經驗の成立を實在夫自身に基けんとする傾向を有し、又思惟の對象は思惟作用より獨立な實在であるとなすものであるが、併し、それが嚴密な認識論的立場たることを維持する爲めには、再び素朴的實在論の見地に還つて、全然超越的な、認識意識に對立する實在を許すことは出來まい。して見れば、先驗的觀念論の立場からも、

又觀念的實在論の立場からも、承認せらるべき實在とは、結局、意識の中に發現する實在、謂はゞ内在的要素としての實在と云ふことである。勿論、それは「内在哲學」の謂ふ實在即意識といふ意味に於てのものでなく、思惟の規定以前に存在する實在といふことである。即ち認識に於ける先次的要素或は直接意識的事實としての實在で、未だ「假象」とか「現象」とかの區別末分の状態に在る原始的實在である。換言すれば、單に直觀内容に現はれた實在で、何等差別的規定以前の、意識に夫自身として與へられた實在である。そして、未だ思惟の構成に課せられざる以前のものであるから、何等又個人的限定時間的限定なき實在である譯であるし、或は其本質は之れをベルグソン流に「純粹持續」(durée pure)など稱し得られるかも知れない。

まづ、斯くの如くして、「經驗的實在」以外の、即ち思惟構成に先立つ「實在」と云ふものが示されるのである。而して「經驗的實在」以外の夫自身として實在を攻究する學を形而上學と呼ぶならば、今言つた意味の實在を論ずるものも亦、

形而上學とせられねばならない。更に又此意味に於ける形而上學は、既に認識批判的に是認せられたものであるから、認識論的吟味に依つて何等其の可能性を覆へざる可きものでないことも知られるであらう。然して、次ぎに述べんとするカントの形而上學に對する批判に依つて見ても、此意味に於ける形而上學、即ち先驗的概念に依る學的規定に對する内在的系統としての形而上學は、其可能性が承認せられるのである。かやうにして、此意味に於ける形而上學は、其可能性が認識批判的に承認せられ、又其形而上學が對象とする實在を吾々は否定することが出来ない、何となれば、それは認識に内在する先次的要素を對象とするものであり、個々科學的概念構成の先次的内容を考察せんとするものであるから、既に夫自身認識可能の一要件たる實在でなければならぬのである。従つて又、此意味に於ける形而上學は、認識構成に豫想せられた思惟規定に先行する直接意識的事實としての實在を論ずるものであるが故に、之れを對象とする形而上學は、結局認識論の一部分を形成する性質のものと成るわけであ

る。然るに之れに對して、更に吾々が嚮に擧げた第二の意味に於ける實在の學、即ち超越的絶對的存在としての實在の學と呼んだ所の形而上學の概念と其可能性及び本質を次ぎに考察しなければならない。然して又、此第二の意味に於ける實在の學としての形而上學こそ、古く又長く、多くの哲學者の中心興味をなして探究せられ、又從つて其可能性に對しても論議を生せしめた一般的意味に解せられた場合の形而上學を言表して居るものである。そこで、吾々は次ぎに此固有の意味に於ける形而上學の概念及びそれが如何なる興味と根據とからして探究せられ、又それは如何なる意義に於て可能であるか、乃至其様な形而上學の本質及び課題とする所に就て、順次言及して行かうと思ふ。

第二節 形而上學の歴史的並びに批判的經過

さて、吾々が前節に於て主として述べた第一の意味に於ける實在の學としての形而上學が、畢竟、論理的思惟形式に依つて未だ構成せられざる直接意識に

發現せる實在を取扱ふものであるに對して、茲で第二の意味の實在の學としての形而上學とは、前者が認識の直接内在的實在を對象とするに對して、認識より獨立なる、謂ゆる超越的絶對的實在を包括的に理解せんとするものである。そして之れに依つて又、個々の認識に豫想せられる根本的な全的世界觀に到らんとするものである。然らば、此くの如き意味に於ける超越的絶對的實在の學たる形而上學は、如何なる根據に於て可能であるか、又如何にして之れが求められるか、と云ふ事が問題とせられねばならぬが、吾々はそれを究める前に、斯様な所謂絶對的眞實在の追究なるものが、抑々如何なる要求に基いて探究せられたか、又其探究せられるかを、先づ一瞥しよう。

凡そ、吾々に、特に感官知覺に於て示される現象の背後に、それが基く本質を求めんとすること、或は個々の經驗的有限的事象に對して、絶對的眞實在を究めんとすることは、一切の科學的並びに哲學的思惟が發源する根本的衝動であり、又其研究を促す動機をなすものと言つて可からう。凡ての科學的研究に

就て既に然る如く、今、實在の全的包括的理解を目指せる形而上學的思惟も亦、之れと同一前提に立脚して、更に深く現象の背後の本質的實在に邁進せんとするものに外ならぬ。寧ろ、古代のそれに就て見れば、兩者は不可分に探究せられ、科學と哲學とは同時に二ならざるものであつたのである。即ちイオニア學派の「自然研究」は同時に科學的研究であり又哲學的研究であつた。(イオニア學派は西洋哲學史上最古の時期に屬する哲學者を指す。即ち、タールレス Thales、アナキシマン드로ス Anaximandros、アナキシメーネス Anaximenes 等と呼ぶものである。)斯く純理論的衝動に基いて形而上學的要求は人性至奥の深淵に發すると共に、更にそれは他面實踐的、宗教的感情衝動によつて、一層深大濃厚となされるであらう。即ち、事實的現世的なるものに對する不満と、本質的永恆的なるものの追求とに於て、形而上學的衝動と宗教的感情とは親密なる關係を以つて結合され、多くの偉大なる哲學者の思想體系が(古代に於てはプラトーンの如きが此好箇の一例とせられるであらう)、一面其實踐的宗教的感情衝動に

基いてゐることは、疑を容れぬ事實である。斯やうにして、所謂 „*metaphysisches Bedürfnis*” は、理論的衝動からのみでなく、實踐的、審美的、宗教的諸方面からの要求に立つて、現象的存在を超越して絶對的眞實在の存在すべきことを思惟するのであつて、形而上學が追究せんとする超越的絶對的眞實在とは、實に斯様な本源的な理性衝動の要求に基いたものである。

かくの如くして、形而上學は理論的究極の要求として、又實踐的宗教的衝動に誘導せられて、最古の哲學者より既に其探究の端緒が開かれたのである。前に言つた初期の「自然研究者」に既に之れが見られ、希臘の大思想家に就ては、プラトーンは之れを「辯證學」(*Dialektik*)の名を以て、彼の所謂イデアの學を呼んだ。又アリストテレースは、「第二哲學」即ち物理學的研究に對して、之れを「第一哲學」(*Πρώτη φιλοσοφία*; Erste Philosophie)と呼んだ。然して紀元前一世紀にアンドロニコス(Andronikos von Rhodus)に依つて、アリストテレースの遺著が編纂せられた時に至つて、此處に初めて「形而上學」なる名稱が史上に現れ

たのである。即ちアリストテレス自らが「第一哲學」と呼んだ一般的原理に関する論著が、その「物理學」の書の次ぎに輯められた所から、「物理學の後の書」(*τὰ μετὰ τὰ φυσικά; Meta-Physik*)なる名が選れたことに始つたのである。而して此偶然的な出來事から呼ばれた語源の字義が、後に至つて一般に其内容を適當に言表せるものとして採用せられ、「形而上學」なる名は物理學的事象を超越して、現象の背後に存在する超感覺的、超經驗的な絶對的實在を探究する學の謂に使用せられるように成つた。更に又、經驗的方法と別に純粹思惟や神祕的直觀に訴へて、超物理的本體、普遍的原理を探究するの謂に解せられ、又之れを以て哲學の独自の職分課題の存する所と考へられて、すなはち、アリストテレス以後、中世紀哲學にも其系統が傳承せられ、延いて近世初期の大哲學者の頭腦をも同一傾向が支配したのである。そして遂に、其「獨斷的」傾向を帯びた形而上學は、十八世紀のヴォルフに及んで一層體系的に、「宇宙論」(*Kosmologie*)「唯理的心理學」(*rationale Psychologie*)「唯理神的學」(*rationale Theologie*)の三部

門に於て論唱せられるに至つた。

ところで、斯やうにして漸次進展し來つた形而上學的探究に對して、果して純粹思辨に依つて、超越的本體が把握せられるであらうか、即ち本體の認識に到達せんとするが如き形而上學の企圖に對して、嚴密なる學的認識として形而上學が果して可能であらうか何うかの問題が喚起せられた。吾々は嚮きに、認識論の沿革を略述した際に、近世に於て獨立な學科として認識論が唱へられるに至つた直接の機因として、形而上學的諸説の紛々たるに對する批判として其れが起つたといふことを言つたが(第一編序説)、是れに依つて、先づ形而上學の可能性を吟味し、そして全く其成立を拒斥したものとしては、英のヒューム及び佛のコント等の經驗論者、又は實證論者を挙げねばならぬ。

ヒュームは、既に其所々で述べた如く、畢竟吾々の知識は經驗の範圍に限られるとなし、従つて之れを超えて進む形而上學的思索方法を排して、超經驗的本體の存在を否定したのである。(即ち彼は知識の成立を心理的經驗の複合とす

る所からは「經驗論」であり、其可能の範圍を説く所からは「實證論」に先鞭を付し、更に本體を否定する所からは「形而上學的懷疑論」の主張者であつた。次ぎに、實證論の立場が、——獨りコントの場合に限らず、最近に於て部分的に猶其傾向を示せるマツハ等に於ても——總じて反形而上學的傾向のものであることは、之れ亦既に吾々が其見解を叙べた所より觀て明かであらう。即ち實證論は要するに實驗觀察に訴へて獲られる積極的事實及び其事實間の相對的法則以外に、超越的實在を説くものを迷妄として斥けんとするものであつた。仍つて現象の背後に存する眞實在を求めんとする形而上學は、此立場から言へば、コントの所謂「神學的」時代に次げる「形而上學的」時代の抽象的自然説明の假構的な產物であつて、「實證的」時代には許されざるものである。従つて、實證論は個々の現象的事實に對して眞實在を求めんとする形而上學的思惟を斥け、形而上學を否認する點に於て、之れに對するヒュームの先行的思想と一般である。然るに、形而上學に對する斯様な消極的批判に對して、更に嚴重に形而上學

の可能性を、理性一般の批判から檢察したものは即ちカントであつた。そして彼によつて、概念の先驗的基礎に成立つ學的認識としての形而上學、或は純粹思辨に依つて超經驗的本體を追究するものとしての形而上學は、何等認識價値を有するものでないことが明かにせられた。即ち彼は其「純粹理性批判」の「先驗的辨證論」(Die transzendentale Dialektik)に於て、當時の形而上學的體系即ちヴォルフの立てたやうな唯理的心理学、唯理的宇宙論、及び唯理的神學の各に對して、其何れも學として成立し得ざることを究明したのである。吾々がコントの認識論に就て既に述べた所に於て知られるが如く、思惟以外の凡ての認識は直觀に屬するのであるが、併し超越的本體は直觀の對象とは成らない、即ち其れに關しては、吾々は何事も認識し得ないのである。然して吾々の理性が經驗の最後の終結を建てんが爲めに、必然的に產出する概念即ち「理性概念」或は「理念」(Vernunftbegriff; Idee)は、これを「構成的」(konstitutive)な認識概念とすることは出来ないとした。けれども、他方之れと別な見地に立つて、理性が

産出する概念を、個々の事實的現象又は有限的連絡關係に在る個々物を綜合的に結合統括する「無制約者」(das Unbedingte)として解する時、そして之れを「構成的」概念でなく、「規制的」(regulative)概念と見做す時には、認識概念として其價値を否認せられた超越的本體は、此處に新たに、そして又一層深大なる價値を現はすものと成されるのである。斯くて超越的本體の學的認識としての形而上學は成立せず、又超經驗的なものを認識することは本來不可能事に屬する。併しながら、理論理性の終結原理として、又實踐的倫理的要請として、神、靈魂、自由の如き超越的本質の存在を、吾々は猶確保することが出来る。

と、斯様に説いたカントの形而上學に對する批判に於て、彼は形而上學に對する唯理的思辨的探究の不可能を明確にすると共に、經驗的實證的批判の猶一面的な短見なること、そして學的思惟の根本豫想たる現象の背後に本質を求むる理性衝動の價値と、それに基く實踐的世界の開拓とを指示したのである。――(以上實證論及びカントの批判的見解に關しては、第一編の「認識の可能性の

問題」の章節を参照。)

さて、カントの如上の批判は形而上學の本質を究明したものととして殆んど根底的な又それに依つて「批判的」形而上學の礎地が築かれたものと云つて可い。然してカント以後、形而上學はフイヒテ、シエリング、ヘーゲル等の唯心論的體系に於て、再び「獨斷的」色彩を帯びて、純粹思辨的に「絕對者」(das Absolute)の追究を意味するが如き傾向を取つた。殊にヘーゲルの如きは、其唯理的思辨的形而上學の嚴重なる體系を以て、之れに自然科学の業績に超駕すべき價値を荷負せしめた。然るに、恰も最近代に於ける自然科学の發達は、此くの如き哲學者の自負の前に降らず、却つて其反動として哲學的研究を蔑視するが如き風潮を惹起した。かくて、ヘーゲル以後、ベネケ、シヨーペンハウエル等を経て、ヘルバルト、ロツツエ、フエヒネル、ハルトマン等に及んで、漸次形而上學は特殊科學的研究の尊重と、又個々科學的業績を思惟によつて包括的に理解し或は之れを總合するといふが如きことに、其課題を置かんとする傾向を取るよう

に成つた。而して此事は最近のヴントなどに於て、特に顯著に見出されるのである。即ち彼は形而上學を以て個々特殊科學の業績を思惟的結合に依つて總合する事にあるとして居る。(そこに、ヴントの見解に對しては、新カント派の人々に依つて、其哲學的價值が輕視せられんとする所以も存するのであらうし、又一面彼の學流とも解せられる澳のアイスラーの如きが、彼の見解を以て實證論と思辨とを調和的に結合せるものと言つて居ることが首肯せられるであらうと思ふ。)

然して、他方「哲學の復興」を期圖すると云ふ新カント派と總稱せられる人々は、此處に再びカントの見解に還つて、哲學一般の意義を確立せんとし、學的認識としての形而上學を拒斥すると共に、其本然の理想的根本意義を明かならしめんとする傾向を取つた。例へば、カント復歸の聲を叫んだリーブマンの如きは、「事物の本質、根基、及び連絡關係に關する人間的表象の假說的論議」を以つて其「批判的形而上學」(kritische Metaphysik)の本質とし(Liebmann, Die

Klinax der Theorien, 1884, S. 112) ヴインテンバンドの如きも亦之れを「理想の實體化」(Hypostasierung von Idealen)であるとして居る。(Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 34)其他同様の傾向と、又「批判的」な形而上學と呼び得るものに就ても、猶多少相異なる見解のものと、更に又ベルグソンの如く同感的に實在の如實の相に突進まんとする「直覺」的な形而上學の新しき提唱とを、吾々は現代の人々の中に見出し得るであらうが、今は如上の概要を述べたことに止めて置く。

第三節 形而上學の本質及び課題

さて、以上述べた所から、茲に形而上學の本質及び課題とする所に就て之れを概括して置かうと思ふが、先づ、理論的認識の可能なる限界としては、既に言つた如く、「經驗的實在」以外に進むことは不可能であるから、經驗的實在とは別なる、夫自身としての實在或は超越的絶對的實在としての形而上學は、經

驗的認識としての可能性を到底主張し得ないことは、最早言ふまでもないであらう。従つて形而上學の可能なる本質的根據は、何等か經驗的認識として以外に其成立が求められねばならぬ。

前節で述べた如くして、古代希臘以來、近世期の哲學者に至るまで、形而上學は多く、超越的絶對者の學として思念せられ、そして或は之れを純粹思辨により、或は神祕的直觀に依つて企求せらる可きものと考へられたのであるが、斯くの如き方法に訴へて超越的本體の認識に到達せんことを欲する「獨斷的形而上學」は既に實證論乃至カントの批判に依つて、其成立を覆へされたものと云つて可いであらう。けれども「獨斷的形而上學」が覆へされたと云ふことは、形而上學其者の顛覆と同一に解さるべきではない。形而上學其者は、吾々が前にも言つた如く又次下に於ても述べんとするが如く、寧ろ不滅の根據を吾々の理性的思惟本然の衝動中に根付けてゐる。故に、形而上學に對する批議は、形而上學其者に對する反駁と云ふよりも、結局形而上學の本質に對する見方又は其

方法に關する非難を示すものと云つて可いのである。

尤も之れに對して、實證論の言ふ所は徹底的に形而上學の不可能を説くものであつたが、然る時には、夫れに依つて、形而上學其者が顛覆されたといふよりも、實證論的見解の猶充分ならざる事を示すものと成るであらう。何となれば、實證論は現象の背後に眞實在を求めんとする形而上學を架空の戲論として拒斥することに於て、同時に他面に於ては科學的及び哲學的思惟の根本豫想を拒斥するものと成ること、其の一つである。第二には、實證論は形而上學を以て實踐的乃至宗教的感情に支持せられた企圖と見做すのであるが、一面正に其言ふが如く、形而上學が實際的要求に根ざせることは、吾々が嚮に述べた通り、否み難い事實であり、又正當に主張せらる可きであるが、併し、實證論は此實際的衝動に根ざせることを以て形而上學的思惟の唯一根元的のものと見做すに及んで、或は更に實際的衝動に根ざせるが故に形而上學を假構の產物と斷するに至つて、其一面的な短見たることを暴露するものと成るであらう。然して、

之れに對して、カントの見解は遙かに根本的な形而上學の批判であつたことが首肯せられる。即ち彼に於ては、超越的形而上學的存在を認識として、即ち「理論理性」の立場に於て拒絶せんとすることに於ては、實證論の見解と一般なるが如くであるが、理論的認識の世界に拒絶せられたものを、彼は「實踐理性」の根據に於て其價值を是認し、現象的實在の世界に對して、實踐的、宗教的對象としての、より高き實在の世界を確保したのであつた。然して此カントの見解は、一面、廣く實踐的動機が現象の背後に眞を求むる學問的探究一般に重要な役目を演ずることを知らしめると共に、他面、實踐的動機に基くが故を以て形而上學を拒斥せんとする實證論の偏見を指摘したものと云つて可いであらう。

斯くて、カントに於ては形而上學の可能なる本據は、主として實踐的價值界の上に確保せられたのであるが、併し吾々が茲で形而上學の本質を其純なる形相に於て規定せんと欲する場合には、何等實踐的關心より別に、純粹理論的に其探究が基く學的必然性と、又此くして求められた形而上學的實在の本質とを

究明せねばならないと思ふ。ところで、茲に再び前に述べた認識批判の結果を反復すると、夫自身としての超越的實在は、吾々の經驗的對象とは成り得ない、従つて、斯くの如きものに對する形而上學は、それを以て世界認識 (Welt-erkenntnis) の學たらしめ得ないと云ふことは、先づ明かであらう。けれども、吾々の科學的認識は經驗的現象の各有限的連絡關係を吾々に知らしめるのであつて、實在を全體として吾々に理解せしめ、又其吾々に對する意義を把握せしめるものではない。認識批判に依つて示された如く、科學的認識は夫々經驗的制約に基ける世界認識の各部分たるに止まる。「悟性の立法」に成立つ自然は畢竟、此くの如き有限的連絡關係、制約的系列のものである。悟性が認識せしめる世界としては唯夫れだけに止まるが、併し吾々の至深の理性的衝動の要求は、之れと共に閉止せられるのでなく、更に吾々をして、是等の個々制約的系列の最終の完結をなすものとして、經驗を超越したカントの所謂「無制約者」の概念に導くのである。そして、諸々の特殊的領域に於ける可能的經驗を、思惟一般

の原理に依つて理想的に統括し、個々の經驗的現象の最終の完結 (Abschluss) として、統合的な世界概念を要求せしめる。茲に、理論的思惟の最深の要求に立脚した形而上學の本質が基礎付けられるのである。

けれども、斯くして得られた經驗的現象の終結としての統合的な世界全體概念は、その由つて來つた所から既に明かならねばならぬ如く、最早、純粹實在 (現實) 概念ではない。即ち世界認識として得られたものでなく、現實的實在に、現實的なものとは區別せられる價值 (即ち實在ではなくて妥當を示すもの) が結合して、一つの包括的世界概念を形成したものである。従つて、形而上學は實證的科學的傾向の考察に依つて說かれるやうな、單なる個々科學の總合、又は科學的經驗の補充擴大ではなくて、其根柢を深く人間理性其物の中に置ける哲學的考察の課題である。既に科學的な實在概念とは別な、夫自身實在的ならざる價值概念が再び現實に結合した包括的な世界全體概念であり、其れに於て最高の實在の意味が要請せられたものであるから、そこに、形而上學が世界認識

としてとなく、統一的なる世界理解 (Weltverständnis)、又は世界評價 (Weltbeurteilung) としての性質が示されるのである。故に、之れをヴァインデルバンドの如く、「論理的理想の實體化」 (Hypostasierung eines logischen Ideals) と言つても可いかも知れぬ。何となれば、形而上學は學的諸概念の全體的な連絡關係を終結するものとして理論的思惟が要求したものであつて、夫自身經驗の對象とはならないけれども、個々の經驗的事象の最高の又最終の組織に對する嚮導として、理性衝動が産んだ統一的な世界觀に對する努力の發露だからである。従つて又、形而上學的概念は、世界認識の「構成的」概念でなく、之れが理解のための「規制的」概念である。カントの純粹理性批判は、斯様な意味に於ての形而上學的概念を否定しない、唯だ彼は思惟さるべくして、而も認識せられない理性必然の要求に基く「理性概念」を認識として誤認するところに、形而上學者に於ける「先驗的假象」 (der transzendente Schein) が生ずることを指摘したのである。

斯様にして、形而上學が理性思惟の最深の要求に基ける統一的全體的な世界理解、或は特殊の領域の諸概念を終結する世界觀としての本質及び課題が大體承認せられたならば、其處に又形而上學的實在が、知識、道德、藝術、宗教の各世界の成立に對して共通な礎地を形成し、其中樞的意義を保持するといふ事も謂はれるであらう。即ち形而上學に對する要求は、世界實在を認識對象として觀る以外、行爲者としての人間の立場から、其意義を闡明せんが爲めに、理論的なると共に實踐的なる世界全體概念の企圖として、其中心興味が懸けられる所のものである。従つて斯様な形而上學は、可能的經驗を超越する認識でなく、科學的概念の體系による實在の構成でもなく、更に獨斷的詩的構想に成る「概念詩」(Begriffsdichtung) でもなく、人間理性一般の衝動に基いた包括的な世界理解として、理想的究極の完結概念を意味し、一切の經驗の成立を根柢的基礎的に理解せんとする企圖である。

以上の如くして、經驗的實在とは別な、*an sich* な、又は超越的な實在と言は

る可きものに對する形而上學は、學的認識の背後に之れを支持する「超越者」を、純粹思辨的に求むるの學としてなく(斯くの如きものは全く過去の獨斷の構想に過ぎないが)、一面理想的意味を有する個々經驗の終結として、又統括的な世界理解の企圖として、其可能性が是認せられるであらうと思ふ。仍つて、以下此意味に於て企圖せらるる形而上學の主要なる問題の考察に入らうとするのであるが、一般に形而上學の分類として多く用ゐられて居るものに、第一に本體論(Ontologie)と呼ばれて、實在の究極本質に關する論究を意味するものと、第二には宇宙論(Kosmologie)と稱せられて、實在の起源生成に關する攻究を意味するものとを分つ立て方がある(形而上學の分類として一種古典的なものである。パウルゼン、イエルサレム等の哲學概論の如きも、是れに基いて其諸問題を説述してゐる)。或は又、一般的形而上學(Allgem. in Metaphysik)と特殊の形而上學(Spezielle Metaphysik)とを分別して、前者の中には本體論的問題を包括せしめ、後者に於ては自然哲學(Naturphilosophie)及び精神哲學(Philoso-

phie des Geistes) を論究せんとする見解の如きもある。(アイヌラー其他の人々に見られるもので、形而上學を「一般原理學」Allgemeine Prinzipienlehre として説くものである。)併し茲では、最も一般的な形而上學的問題を論ずることとして、之れを姑らく「實在の數量の問題」、「實在の本質の問題」、及び「實在の生成の問題」と區分して、順次、其各個の問題に就て考察して行くことにしようと思ふ。

第二章 實在の數量の問題

こゝに實在の數量(Anzahl)の問題とは、前章で述べたやうな形而上學的實在は、之れを單一(Einheit)とすべきか又は雜多(Vielheit)とすべきか、と云ふ實在の數量的理解に關する見方の問題である。更に之れを換言すれば、實在を組成する要素間の連絡關係を如何に理解するかの問題であつて、或は實在を「一」と見て「多」は單なる其現象となすか、或は實在は「一」を以ては説明せられず従つて個々獨立的な「多」の構成と見るか、といふ「一と多」(Einheit und Vielheit; One and Many)の問題とも稱せられるのである。

然して先づ、其「一」とか「多」とか云ふことは、之れを認識批判的に觀れば、事物其者に屬した特質でなく主觀に於ける形式的概念即ち範疇であつて、又個々の表象の抽象物ではなくして所詮統覺に基ける言表である。言換へれば確固

として夫自身に與へられたものでなく、思惟によつて規定せられたものである。仍つて結局、「單一」又は「雜多」といふことは夫自身に絶對的なものでなく、實在内容に對する相異なる理解方法に外ならないと云ふことが知られるであらう。従つて茲に「一」か又は「多」かといふ問題も、實在に幾何の要素ありやを計量するの謂でなく、又實在の性質的要素を究めんとすることでもなくて、一の形式的意味に於て、全體としての實在の構成の連絡關係を如何に理解し説明するかといふことを意味するのである。

そこで、此問題に對しては右に言つた如くして、一方に於ては全體の實在を絶對的單一となす所の一元論(Monism)と、他方に於ては實在を雜多の構成とする即ち多元を主張する多元論(P pluralism)とが分たれるわけである。尤も前者即ち一元論といふ言葉は、多くの場合に次章で述べんとする實在の本質即ち實在の究極的性質を或一元的なものに歸して説明せんとする立場を指すに使用せられるから、今の場合之れと區別するためには、寧ろキユルベ等の用語に倣

つて單元論(Singularism)と呼ぶことが適當であらう。猶同じ意味のものを示すに、「Honi-mus」なる言葉が用ゐられることもある。

次に、其單元論と多元論とに就て以下述べるに先立つて、もう一つ、何故に吾々が此問題を形而上學的問題の先頭に置いたかと云ふことに關して一言して置かうと思ふ。それは、吾々が此問題を論究してゆくと、結局此問題は一方に於ては、「一」にせよ「多」にせよ、實在を構成する要素の性質を規定する問題に蓬着し、他方に於ては、其要素の連絡關係を支配する原理の問題に這入らざるを得なく成る。而して其第一の方は吾々の所謂「實在の本質の問題」であり、第二の方は「實在の生成の問題」に關係するものである。そこで、是等二様の問題と當面の問題とが密接の關係を有つてゐることが知られると共に、是等二様の問題に入るに先立つて、今の問題を瞥見するといふ事は、例へば「實在の本質の問題」に於て二元論とか一元論とか呼ばれるものに基づく數的理解なども之れに依つて豫め領知せられ、又他方に於ては、今の數量の問題は實在の要素

間の連絡關係を問究するものであるから、夫自身既に普通使用せられてゐる意味の「宇宙論」の問題の考察に入つたものとも呼び得るであらうし、(現にアイヌラーの如きは單元論か多元論かの問題は宇宙論の一問題であるとし又其様に取扱つてゐる)、従つて「實在の生成の問題」とも極めて深き關係を保持するといふことが言はれる。

斯様なわけで、茲に述べる實在の數量の問題は、之れを廣く「本質」の問題にも關係し又「生成」の問題にも關係するところの、世界を理解し説明する原理の數(Prinzipienanzahl)の問題とも稱せられるものであつて、其原理が種々なる意味概念を持つに従つて、此數量の問題といふことも種々なる意味に適用せられる譯である。仍つて觀れば、「一」か「多」か、「單元」か「多元」かと云ふことは、之れを廣義に解すれば、何等未だ實在の内容的規定に入らざる、純粹形式的なる概念的理理解を示すものであるし、又一種、形而上學的考察の對偶 (antithesis) を言表すものとも言へるであらう。そこで又、吾々の謂ふ實在の本質の問題も

或は實在の生成の問題も、其考察を今の問題から出發して行くことが極めて順序的であるやうに思ふのである。一面、斯様な考に立脚して、吾々は此處に先づ、「一」か「多」かの問題に入ることにして、初めに「單元論」と呼ばれるものから述べてゆくことにしよう。

第一節 單元論

單元論は個々現象の雜多を畢竟單一なる實在と解する立場を稱するのであるが、先づ最初に、總じて斯様な見解が基く根據に就いて一言して置かうと思ふ。

純理論的立場に於けるものに限らず、廣く個々特殊なものをも「一」として單元化することは、獨り形而上學的思惟の基本的概念でなく、ヴインデルバンドも言つてゐるやうに、一切の科學が即ち自然科學も文化科學も共に、概念上の單元化 (Vereinfachung im Begriff) を求めてゐるのである。(Windelband, Einleit.

z. d. Philos. S. 75) 特に哲學に於ては此要求は一層熾烈であつて、一切の存在及び生成を *Einheit* として考へんとしてゐる。即ち哲學は科學と共に、又科學よりも一層深く又廣く、多様の統一を豫想し又要求する。勿論、其場合、此要求なり豫想は理論的に企求せられて居ると同時に實踐的興味にも根差してゐるのであるが、兎に角、此單一的又は統一的要求は深く哲學的精神の根柢に横たはる特色であるといつて可い。然して單元論的見解なるものも、實にこの *Einheitsbedürfnis* に基けるものと謂はねばならぬ。

ところで、右に言つたやうに、此單一的要求は單に理論的のみならず實踐的衝動に根差してゐるのであるから、之れに發源する單元論的見解には、種々なる方向が現はれるわけである。今、キユルペが擧げてゐる所をとつてみると (*Külpe, Einleit. in d. Philos., 6 Aufl., S. 173 f.*) 第一には原因の單一 (*Einheit der Ursach*) といふこと、即ち世界の統一的説明に對して究極原因を假定し、神を世界の創造者となすが如きもので、一面宗教的衝動と親密に結び付いて所

謂單元的存在を神となすものである。仍つて又此見解は他面に於ては、一神論又は有神論 (*Theismus*)、理神論 (*Deismus*)、乃至世界と神とを內的に同一視する汎神論 (*Pantheismus*) の産れる根據ともなるものである。第二には宇宙の單一 (*Einheit der Universus*) といふこと、即ち眞實在は單一なりとするもので、古代に於てはエレア學派の見解が最も良く此意味の單元論を代表してゐると云つて可いものである。而して此種の單元論は謂はゞ狹義に於ける單元論とも爲すべきもので、従つて又此意味に於ける「單一」の主張は單元論の中心見解とも見做す可きであらう。然して、キユルペは以上の二種のもの即ち單元論としては最も主要なものと思はれるものであるが、此二箇のもの以外、更に第三として根本豫想の單一 (*Einheit der Voraussetzung*) 即ち論理的に最も一般的なものは一ならざる可からずとして、個々の概念は結局唯一最高の概念に歸趣し、一切の實在は此唯一最高のものから演繹し得ると説くフイヒテ、シエリンク、ヘーゲル等の立場の如きものを擧げ、又第四としては、理想の單一 (*Einheit der Ideals*)

即ち至善又は美なるものは單一なりとして之れを神或は全體と同一視する見解例へばクセノフアネス、プラトーン等に見られるやうなものを廣く單元論としての一形相として擧げ、第五には、要素の單一 (Einheit des Elements)、即ち實在の性質を單一となすもの、換言すれば實在は唯だ一つの根本要素又は原質から成立つとするものを擧げてゐる。

そこで、是等の單元的統一的見解は何れも嚮に言つた單一的要求に基いた諸形相、即ち廣き意味に於ける單元論の諸方向とも稱すべきであらうが、右にも言つた如く、茲に云ふ狹義の單元論即ち實在の構成を單一として理解する形而上學の見解としては、キユルベの擧げた第五のものは實在の性質的規定に就て二元論等に對する一元論といふ意味であるから今の問題としては圏外に置かるべきであるし、又第四のもの即ち理想の單一といふことも世界觀としての形而上學的單元論を建設するものではなく、第三の論理的豫想の單一といふことに就ても同様に言はれるであらう。仍つて茲で謂ふ形而上學的單元論としては、

第二のものが其本質的のものであり、第一のものは之れと同一見地に立てる單元論の一形相として見做さる可きものである。そこで、吾々は次ぎに此くの如き本質的見地に於ける單元論に就て、考へて見ねばならない。

前に述べた所からも既に明かである如く、單元論としての純理論的根據は、雜多々様なる事物現象は思惟に於て統一關係が許されるところとすること、そして眞の物は唯だ一つであつて、個々物は唯一實在の現象或は之れに依屬せる二次的の顯現に過ぎないとする事である。然して、斯く實在の單一を主張する單元論にも、更に其形相を分別するならば、恰も實在の究極本質を一元的に規定せんとする一元論に、唯物論唯心論及び狹義のモニズム (或は物心兩者を同一物の現れと見做す所から同一論とも呼ばるゝもの) が區別せられると同様に (次章參看) 凡ての個々物を物質的單一體とするが如き謂はゞ唯物論的形相のもの、或は之れに反して唯一實在を精神的單一體とするが如き謂はゞ唯心論的形相のものが區別せられるであらうが、併し單元論としては是等に對して謂はゞ同一

論的形相のものとも呼ばる可きものが其典型的な形相として擧げられねばならないであらう。

そこで、單元論としての此典型的形相のものに就て見ると、前の唯物論的形相のもの或は唯心論的形相のものに對して、之れに在つては、唯一眞實在は其屬性として思惟(Denken)と延長(Ausdehnung)とを有ち、そして凡ての個々現象は此唯一實在の様狀(Modi)であり、唯一實在は凡ての過程の原因にして同時に世界の根基をなすものとせられる。茲に於て、前にキュルペが「原因の單一」として擧げた所の、唯一單元を神と同一視する宗教的衝動に根差せる、廣き意味に於ける有神論的見解は、此形相の一つとして眺めることが出来るのである。即ち中に就て、理神論に在つては神は超越的原因であり、實在と現象との關係は因果の範疇に従つて理解せらる可きものとせられるが、之れに對して同一論的見解に密接なる汎神論に於ては、現象的なる「多」は實在的なる「一」に内屬せるものであり、神は實在の超越的原因でなく、唯一實在其者にして實在に内在

せるものである。従つて汎神論は實在と現象との關係を内屬(Inhärenz)の範疇によつて理解せんとするのである。

斯の如き單元論は近代に於てスピノーザに依つて最もよく高唱せられたものであるが、(スピノーザ及び汎神論に關しては猶後に述べる機會があると思ふから此處では唯だ當面の問題に關して言及するに止めて置く)、猶單元論の見解としては、勿論此くの如き形相に止まらずして、歴史的に遡つて觀れば、印度古代のウパニシャッド(Upanishads)の哲學即ち其「梵我一如」の思想の如きも既に實在の單元を説けるものと見られるであらうし、又希臘に於て嚮に擧げた如くエレア學派が唯一の「有」(Sein)を立てたるが如き、又之れに對してヘラクライトスが絶對的なる「生成」(Werden)を立てたるが如きを始めとして、多くの單元論的見解を擧げることが出来、従つて又謂ふ所の單元の規定し方に就ても、或は之れを不變不動の存在又は實體とするが如きもの或は之れを統一的な永久的過程とするが如きもの等を區別し得るであらうが、茲では夫等に涉つた詳論

は之れを避けることにして、單元論に對する多元論の主張に移る前に、少しく次ぎに單元論の根本見地に就て批見を添へて置かうと思ふのである。

そこで先づ、單元論が實在の單一性を主張すると云ふことは、初めに言つた如く哲學の根本的衝動とすべき思惟の Einheitsbedürfnis 又は Einheitstrieb に基くのであつて、此處に又總じて單元的世界觀が根差す基抵が存すると言つて可いわけである。と同時に、此處に謂ゆる實在の單一といふことは、經驗的論證的の議論でなく、一つの實在に對する見方、理解の原理であると云ふこと、之れも吾々が既に豫め述べて置いた通りである。仍つて、今茲に斯様な見方の妥當であるかないか、或は斯様な見方が唯一の本始的なものであるか何うか、と云ふことを考へて見ると、單元的見方は之れに對する多元的見方よりも、より多く吾々の感情的要求を満足せしめるといふことは事實であるが、併し物を區別し、又個別的に規定して物を理解せんとすることも、他面に於て吾々の知的要求の基抵に存する本始的衝動であつて、凡てを單一として理解せんとする單元

論的見解は、此後者の本源的要求を充分に満足せしめることは出来ないものとなる。而して、其點からは寧ろ、「一」と見ることも又「多」と見ることも夫々共に、originalな理解の形式であるとするのが正當でなければなるまい。嚮に言つたキユルベなども、「單一」と「雜多」といふことを共に本源的なものと見做して居るし、又マルクス (H. Marcus, — Die Philosophie des Monoplatismus, 1907) の「單元的多元論」の見方の如きも同見のやうである。更に又、世界理解の原理として Oneness と Manyness とは同格的 (co-ordinate) なものであつて、單一といふことは世界が漸次單一化せられると云ふ一つの目的概念であり終極概念に外ならぬといふ事を、輓近ジェームス、シラー等のプラグマティストは特に主張してゐるのである (Vgl. James, Pragmatism, P. 127 f. etc)

仍つて單元的見方が唯一本始的なものと見做すべからざること又従つて思惟の要求が之れのみによつては満足せられざることを認めるとして、次ぎに、實在を單一絶對とする單元論は、實在の理解原理としては何うであらうかを見る

と先づ單元論の説旨からは、如何にして内容の規定なき單一實在が多様な現象となるか、約言すれば如何にして單一より雑多が生起するかが説明されず又理解せられない、と云ふことを指摘せねばなるまい。勿論、單元論といつても既に言つたやうに之れを仔細に観察すれば、其中には相異なる見地に立てるものがあつて、一樣に之れを律し去ることは出来ないにしても、少くとも、エレア學派のその如きに於ては、即ち唯一にして又最單純なるものを立て、一切の「多」と一切の「生成」とを排せんとするが如きものに就てみれば、如上の缺點は極めてよく指摘せられるであらうと思ふ。更に同じ事はスピノーザの汎神論に於ける「實體即神」とする單元的見解に就ても言はれるであらう、即ち如何にして單一なる *Urwesen* が多様な現象と成るかと云ふことは、一般に單元論の見解の説明し得ざる事柄と言つて可いわけである。

之れを約言するに、嚴密なる單元論的主張を固持する限りは、如何にして「多」が「一」より生ずるかの説明に窮するものと成ると云はねばなるまい。然して、

若し實在は唯一絶對であり、雑多は主觀の個々相違に基くとせば、既にそれは一面主觀の多様を假定したものであつて、雑多を説明したものではない。斯くて、要するに雑多は現象としての世界に屬し絶對的眞實在にあらずとすれば、其「單一」が「雑多」として現はるゝことは、「單一」が「雑多」の根據に根差せることを説かねばならなく成る。換言すれば、其單一は牢固たる單獨の實體でなく、凡ての現象的雑多と連絡せる單一でなければならぬことに成る。而して、かく説明するときには、それは既に嚴密な單元論ではなく、多元論の見解に融入したものである。仍つて、吾々は以上の簡單なる考察に於て、一方的なる單元論に依つては、現象の雑多が生成する所以が理解せられず、従つて嚴格に實在の唯一絶對を説く單元論の不備が知られた譯であるから、次ぎに之れと對立する多元論の主張とする所に就て、それが如何に實在の構成を觀るかを瞥見することによらう。

第二節 多元論

そこで、先づ右の如くして實在を單一と見做すときには、其單一から「多」が如何にして生ずるかが説明されず又従つて「生成」を理解しがたい所から、多元論に在つては、實在は特殊的個々の多様から成立するとする。即ち凡ての現象は夫々これに應ぜざる實在が在つて、何れも皆本源的獨立的なものであり、従つて世界は多元より構成せられてゐると解するのである。然して、多元論に於ては其個々の多元的實在は互に相互作用をなし、世界の變化は此多元的要素間の交互關係の結果又は記號であるとする。由つて又、何等絶對的に新規なるものが生起するのでもなければ、何物も全く消滅するのでもなく、凡ての變化活動は個々物の結合及び分離、調和及び争鬭の結果として存し、個々物は常に其本性を保存するとなすのである。

多元論の根本主張なり又其れが如何に實在の連絡關係を觀るかと云ふことは

大體右の如くに説くのであつて、乃ち單元論的見解が一種の形而上學的普遍主義 (Metaphysischer Universalismus) と謂はる可きに對すれば、之れは形而上學的個人主義 (Metaphysischer Individualismus) である。そこで、勿論多元論と呼べるものにも種々なる形相も存するが、右に言つたやうな個々の多元を認めて實在を之れが結合連絡に依るとなす見解は、別言して廣く之れを原子論 (Atomismus) と云ふ言葉を以つて代表せしめる事が出来るであらう。併し乍ら、其原子論なるものには更に又種々なる形態のものが存在するのであつて、豫め之れを一定主張の下に律することは不可能の如くにも思はれるが、先づ「原子論」なる言葉に依つて最も普通に代表せられる見解、即ち實在の要素を物體的又物質的のものとし、之れが相互の關係を空間的に規定し、そこから實在或は世界は斯く空間的に規定せられた個々物の集成と見るが如き見解が存在する。仍つて、吾々は先づ、斯様な多元論の代表的見解に就て述べようと思ふ。

原子論の見解は希臘に於て先づアナクザゴラス (Anaxagoras, 500—428 B. C.)

に見られた。即ち性質を異にせる無数の原質たる「種子」(σπερματα)が有つて、之れが結合及び分離に依つて實在が構成せられると云ふのである。(由つて「性質的原子論」qualitativer Atomismusとも呼ばれる。)同じく古代に於て顯著なる多元論的見解の提示者としては、前者と略んど同時代のエムペドクレス(Empedokles, 490—430B. C.)が、地水火風の四原質を數へ、此本源的物質の結合又は分離によつて世界の生起消滅を説明した。併しながら、是等及是等以外の相似たる見解の中に於て、寧ろ嚴密なる意味に於て物體的原子の構成による世界觀を説き、所謂原子論を建設したものはロイキッポス(Lenkippos時不詳エムペドクレスと略同時代)及びデモクリトス(Demokritos, certain 460—360B. C.)である。即ち實在及び變化は相異なる形、大さ、位置を有せる「不可分のもの」(ἀδιαίρητοι Atomi)の雜多より成るとするものである、而して此所謂「不可分のもの」なる原子は、性質上の差別なく、常に運動をなして空間を充たせるものであり、其運動より、互に衝突して此衝突が實在を構成する。即ち凡ての事物は此原子の

複合であつて、凡ての性質的變化なるものは結局分量的に規定せられたる原子の相互關係に外ならないとするのである。(此ロイキッポス及びデモクリトスの原子論は實に性質を分量的に説明する近世の自然科學的考方の濫觴とも謂ふべく、其點に於て歴史的に極めて重要なる意義と寄與とを齎したものである。更に又デモクリトスの見解の如きは近世の唯物論の始祖を以て稱せられるもので、唯物論的方法に於て原質の雜多を説けるものは十九世紀に至つてオルバツク等によく見出された所である。猶併し古代の原子論と近世の自然科學のそれとが如何に相違するかは後段、原子論を批評する所で述べることにする。)

ところで、斯様な古代に於けるもの以外、近世に至つて原子の多元を説くものは、更に種々なる立場に於て存在した。特に形而上學的に實在の數量の「多」を説明せんとするものとして、即ち或は方法論的原子論(methodischer Atomismus)とも稱すべきものとしては、就中ヘルバルトの如きが一面單元論の見解を排すると共に、多元論を主張した代表的の人として擧げられるであらう。ヘルバ

ルトに依ると、カントの言つた如くして吾々は物自體を認識することは不可能であるが、併し物自體の存在することだけは確かに之れを認めることが出来る。何となれば「現象」は「實在」なしには之れを思惟することが出来ない、即ち現象に對應する實在が存在しなければならぬ。換言すれば現象は實在の存することを吾々に告げ、其實在は同一律が示す論理的眞理に従つて何處までも其自性を保持する。由つて一切の實在は皆本源的獨立的であり、茲に實在の多元といふ立脚地が示される。然して、彼によれば、事物の性質は相對的で、其現象の多様なるは一物と他物とを關係せしめて思惟したる結果であつて、即ち現象的事物の多様は一物と他物との共存の「關係」(Beziehung)から成立し、一切の性質は關係概念たるに外ならない。同様に又、生成或は變化も不變なる多數の實在の交互關係より成立し、一物が變化生成することは一物其者の變化でなく、吾々が一物を他物と互に關係せしめて思惟したるによつて、一物が恰も變化したるが如くに現はれたものに過ぎない。斯様にして、諸多の性質の相異といふこ

とも或は變化生成も、之れを單元論の言ふが如く單一實體より開展せしめることは不可能であり、各個の現象に對して各個の本源的實在の雜多々元を想定せざるを得ないといふのである。

そこで、猶多元論の見解として(勿論以上のもの以外猶様々の傾向を擧げ得るであらうが個々の例示は是以上此處で省くことにする)、即ち個々の孤立せる又夫自身として性質的規定なき原質の存在と之れが結合分離に依つて實在が構成せられるとなす所から、總じて原子論と呼んで來たものに就て、斯様な見方の妥當か否かに關して茲で一瞥してみると、先づ古代の原子論は形而上學的世界觀として持久性なきものとせねばならない。何となれば、個々の相孤立せる原子の運動と云ふことのみによつては、世界に於ける性質的なるもの、多様を如何に理解するか、困難であり、又謂ゆる原子を實體的のものとするに於ては個々の獨立せる實體から夫等の間に如何にして相互作用が存在するか、及び夫等が如何にして整齊せる宇宙生成を形作るかを能く説明することが出来ないで

あらう。従つて、斯様な實體的原子の集合離散によつては、例へば有機體の如き統一的合目的な存在が如何にして成立つか、明かにし得ないことに成るであらう。其處に又近世の自然科学の原子論 (naturwissenschaftliche Atomtheorie) が性質的差別を分量的差別に還元して説明せんとすることに於て、古代の原子論者の貢献を受けてゐるにしても、猶其假定する所の原子を解するに、之れを全く牢固硬直なる實體となさずして、活動的な要素又は Kraftpunkt と見做すに至り、或は原子なる概念に代つて勢力 (energie) なる概念を以て、個々物に共通的な連絡又は普遍的、動的な統一を與へて之れを相互に繋がんとする傾向をとつたことが首肯されることと思ふ。

次に又、ヘルバルトの如く「實在」の多元を想定し、個々の性質、變化を「關係」の概念によつて説明せんとするにしても、猶現象の變化多様を能く説明し得んが爲めには、多數の個々物は一つの内的連絡を有し、包括的統一的な世界秩序の一系統に屬することが要請せられねばならない。

斯様にして、個々實在の要素的雜多を認めるにしても、之れを固定的實體と解するもの或は又個々要素の獨存的孤立を假定するが如き多元論は、一面實在の性質的規定を明かに指示し得ず、他面其生成變化の原理を能く理解し得ざるものと成つて、結局極端なる單元論と共に極端なる多元論も亦支持し難いものと成る。そこで、一面には多元的見解を持しながら、他面に於ては如上の一方的なる「一」及「多」の概念に對して、兩者の調和的見解なるが如くに見ゆるものは、單子論 (Monadologie od. Theorie der Monaden) と呼ばれる一種の精神的原子論 (spritualistischer Atomismus) と稱すべきものである。で、以下此單子論なるものに就て、更に之れを考察してみよう。

茲に單子論と呼ばれるものに於ては、實在を構成せる究極的要素たる單位は物質的實體でなく、不可分な非延長的非物質的な「力」であるとするもので、此

「力」こそ宇宙の究極絶対の單元をなすべき「眞のアトム」であるとして、之れを「單子」(μονάδες)と呼ぶのである。而して此單子は謂はゞ吾々の特殊の自我、特殊の靈に似寄つて、相互に相異なるのみでなく、また性質的にも相異つてゐる。各單子は夫々獨立な活動的力であるから、他に由つて生起するのではなく又他によつて影響せられるのでもなく、自發的に自己を開展し、自己を「表現」(représenter)又は表出(exprimer)する。かくて各單子は宇宙全體を表現し表出するのであつて、即ち各々一つの „Welt für sich“ であり、一つの „Mikrokosmos“ である。換言すれば、各單子は「宇宙の活きた鏡」(miroir vivant de l'univers)であると説くのである。

然して、各單子は夫々一つの「小宇宙」であり、又宇宙の「代表者」であつて、各異つた視點から宇宙を表現してゐる。かくて、單子は無數に存在するが、其各々が表現する所のもの即ち「表象」(Percevoir)の内容は全く同一であるが故に各々の差別の中に自ら統一が在り、又秩序が存する。即ち雜多の中に統一が含

まれてゐるのである。猶單子論の説明に於ては、各單子は結合して感官知覺に物體として現はるゝが如き複合となる。自然現象は單子間の純粹心理的關係に依る現象、これ等のものゝ相互整齊であるとする。然して、最低の單子は恰も昏睡の状態に在るもので、最高の單子は特有の意識を有し、人間の靈として働ける單子は自己意識及び統覺をすら有する。而して各單子は、それが「表出」する状態の調和齊合に努めるものであつて、之れに依つて又、其各々は特有の「力」の中心たるのである。かやうにして又、宇宙の變化の連絡關係は神に—— „Mönade der Monaden“——によつて「豫定せられたる調和」(l'harmonie préétablie)の結果とせられ、或は各單子間の眞の相互關係の結果とせられる。

以上の如き單元論の提唱は、謂ふまでもなく、ライブニッツに依つて建設せられたものである。——(尤も廣く精神的心理學的種類の單子が存在するとなしなものには、既にクザーヌス(Cusanus, 1404—1464)、ブルノー(Bruno, 1548—1600)等を擧げることが出来るであらう。)— 然して、單子論は一面猶實在要素

の雜多を認めてゐるが如き點に於て、多元論の立場のものとも見られるであらう。従つて又、單子論としても、それが物質的原子に代へて、精神的實體的單子を設定せんとするならば、原子論の主張と一般に、同一根據に於て拒斥せられねばならない。即ち精神的實體的單子は科學的な靈魂の概念とも既に背馳してゐるのであつて、科學的には靈魂は何等單獨の實體でなく、統一的な力の作用又は系統とせられる。而して實體的單子といふことから、斯やうな統一的な力を理解し得ない。そこで、單子論は既にそれが原子論の缺陷を補ふが爲めには、substantiatischeなものから、aktualistischeな又はdynamistischeな單子論に移らねばならないこと、そして宇宙を活動的な單一又は力の體系として、之れを多様の統一(Einheit in der Mannigfaltigkeit)とせざるを得ない理趣が知られるであらう。

併しながら、之れと共に單子論は(ライブニッツのものは既にさうであつた如く)、嚴密なる多元論の立場を去つたものと言はねばならないのである。そして、それは多様の統一の主張に於て、約言すれば實在の統一性(Einheitlichkeit)といふことに於て、一面各單子の特殊の多元を説くと共に、他面其多元を孤立獨立とせずして、種々なる内容が統一的に結合せられるとなすことに依つて、寧ろ其處に本來の單元論と多元論との結合的見解が示されたものと云つて可いわけである。——斯やうにしてライブニッツの單子論の調和的結合的見解と相似て、凡て存在するものを精神的なる活物となし、自己の精神よりの比論(類推)によつて個々物の獨立的存在を認めて、一面に於て多元論を持しつゝ、而も他面に於ては、一切の實在は絶對的獨孤の存在でなく、關係即ち「相互作用」(Wechselwirkung)に於て成立つものであるから、個々多數の實在に代ふるに、凡てをinterrelateせしめる唯一の「實體」(Substanz)を豫想する(従つて個々物は此實體の状態又は部分と成せられる)となして、多元論と單元論との調和的見解を著しく叙べたものにロッツェ(Lotze, 1817-1881)の如きがある。其他、ハルトマン、ヴァント等の如きも、一種の調和的立場の提示者と見られるであ

らう。

そこで、以上述べ來つたところから概括して、吾々は次ぎの如く茲に繰返すことが出来るであらう。即ち先づ、本章に於て吾々は「實在の數量の問題」を考察すべく提起したのであるが、其謂ふところの「數量」といふことに關しては、其實、計量的意味に於ては何事をも吾々は規定し得ないのである。即ち幾許の實在ありや或は幾許の要素的單位が存在するかといふことは結局、茲で吾々の取扱ふことではなかつたと云ふことが、最初にも既に言及したのであるが、今や一層明瞭にせられたわけである。仍つて次ぎに、吾々が本章に於ての主要課題であつた所の實在は之れを「單一」なるものとして解すべきが、又は之れを「雜多」なるものとして解すべきかといふに就ては、之れ又其何れもが嚴格なる意味に於ては採用せられないと云ふことを、大體以上の叙説から示され得たと

思ふ。即ち要するに、「一」に依つては如何にして其處から「多」が生ずるか、説明し得られないと同時に、「多」に依つては如何にして相互の連絡關係が保たれるかが示され得ない。そこに於て、恰もカントが認識論上、「綜合」(Synthesis)なる概念の下に、個々の意識内容が統一的に結合せられることを述べたと同様に、個人の自我について觀て、それが「多樣」の「統一」を示すが如く、宇宙についても、實在の要素間の連絡關係に同様の比論を適用せんとする「一」と「多」との結合的調和的説明が齎されたのである。

ところで、單子論にせよ、其他の斯様な見解に就てみても、そは、既に其論旨の遂行に於て、茲に謂ふ「實在の數量」の問題を越えて、例へば單子の本質を精神的活力となすが如く、又は變化の過程の問題に論及してゐるが如く、單なる「數量」の考察より「性質」の規定、「生成」の原理に入つてゐることが氣付かれるであらう。斯くして、吾々は形而上學の本質的な主要問題として、一方に於ては究極の性質の規定を意味する「實在の本質の問題」と、他方に於ては生成

が支配せられる原理の論究を意味する「實在の生成の問題」との、二つの部門の考察に向つて以下進むべき順序に到つたのである。

第三章 實在の本質の問題

茲に實在の「本質」(Wesen)の問題とは、眞の本源的實在の究極的性質如何に關する問題である。先づ此の問題に對する考察自體が如何にして生起するかは形而上學的探究一般が基く所と同じく、個々雜多なる現象的存在又は事物が相互に其性状を異にすると共に、同一事物に在つても絶えず其性状を變化してゐると云ふ事實から、是等雜多なる現象の性質的變化に對して、實在の眞の性質、究極本源を成す性質如何を求めんとすることに發する。而して吾々が前章で述べた「數量」の問題に關する見解の中に於て、漸次此本質の問題即ち實在の性質的規定に關するものが見られたのであつたが、併し總じて前者に在つては現象的雜多の性質的差別を分量的の差別に還元して實在の究極的要素を説明せんとする量的世界觀の追究であつたに對して、今の「本質」の問題は、其中心とする

所が質的世界觀に在ると謂ふ可きである。

ところで、此質的世界觀は何に基くかを一步進んで考へて見ると、先づ之れに在ては一般に量的世界觀に於て看却せられてゐる或一事が深く豫想されてゐる。その一事とは、量的世界觀に對して質的世界觀が起るためには、現象に對する實在の存在することの外に、其實在が現はれる精神が存在すると云ふ豫想である。然して此豫想こそは此處で述べんとする實在の「本質」の問題に於ける諸々の見解の由つて生ずる基本的な事柄であり、或意味に於ては「本質」の問題を解く鍵鑰を成すものとも言つてよい。即ち科學的分量的世界觀に對して、實在に對する哲學的性質的世界觀は、一方に於ては此精神或は意識的性質と他方に於ては之れと異質的に考へられてゐる物質或は物理的性質との關係から其論究の主要問題が導き出されて來るのである。

そこで、先づ常識的に考へて殆ど自明の事實なるかの如くに思惟されてゐる此物理的性質と精神的性質とに對して、哲學の統一的根本衝動は是等二種の性

質を何等かして一元的性質のものに歸趣し還元せんことを要求する。即ち本質を規定して、之れに對して爾餘のものを、それに依存するものか又は其隨伴現象とせんとするのである。吾々が以下述べんとする所のものに就て言へば、先づ常識的立場である物心二元性——即ち物質的と精神的との二種の本源的實在を認めるものに對して、其何れかの一方を本源的性質と見做さんとするもの、即ち物的性質を根本的とし心的性質を之れに依屬せるものとする物質的世界觀たる唯物論 (Materialismus)、或は之れに反して心的性質を根本的とし物的性質を二次的なものとする精神的世界觀たる唯心論 (Spiritualismus) が生ずる。即ち物心兩種の實在を認める二元論に對しては其何れも一元的見解であつて、唯物論は「物質的一元論」であり、唯心論は「精神的一元論」であるわけである。けれども又、物心兩性質を其何れの一方に歸趣することも全ふし得ぬ所からは更に哲學的に物心兩實在を認める二元論 (Dualismus) が現はれて來、又物心の何れをも他の隨伴現象とせず、兩者の並行を説かんとする並行論 (Parallelismus)