

哲學講說

桑本巖翼述

315-220

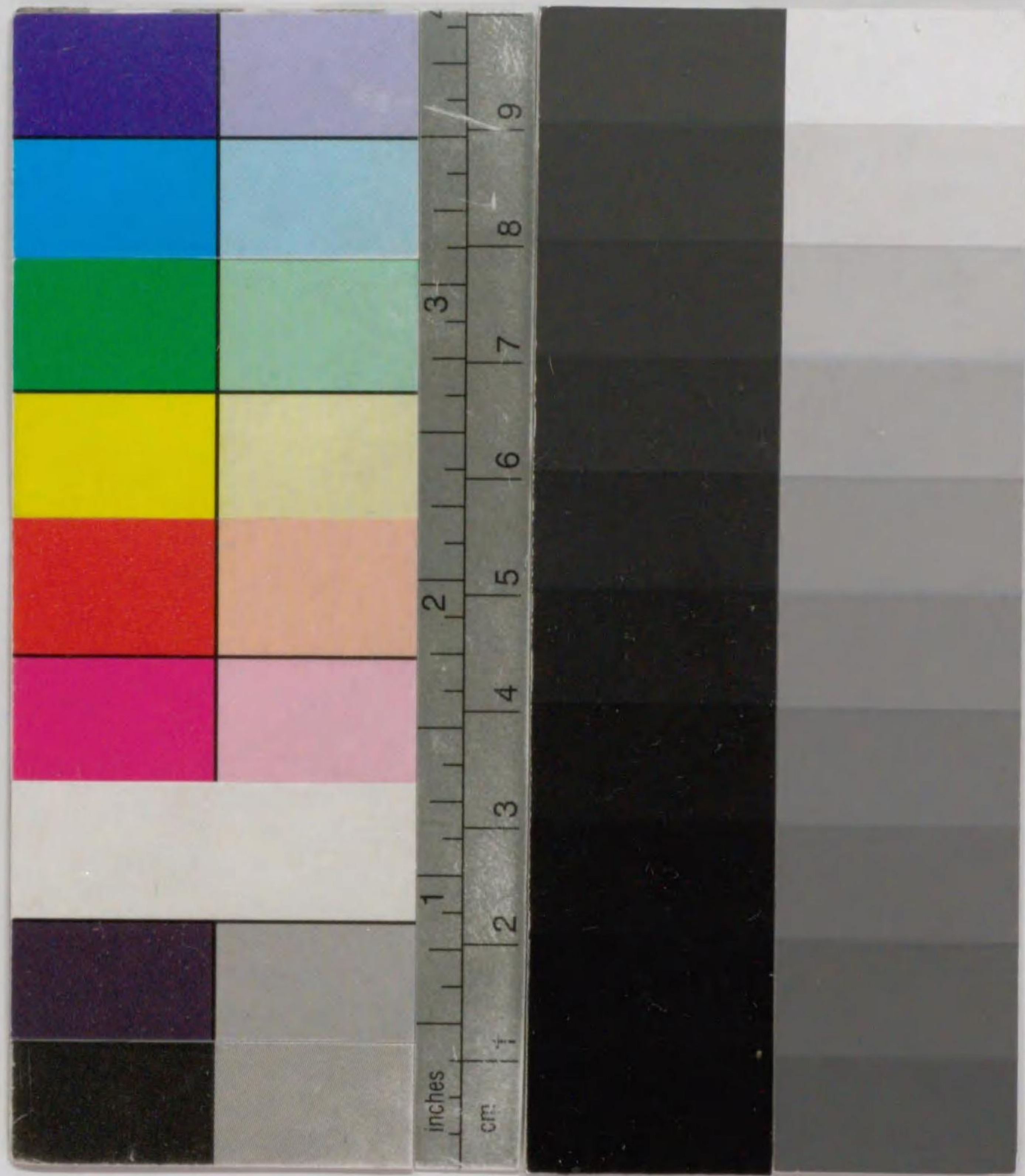


1200701771146



315

220



315-220

093



文學博士桑木嚴翼講述

哲學講說

早稻田大學出版部藏版

大正
6. 5. 17
製本

哲學講說目次

緒言	一
第一章 物と我	三
科學の發生——科學の性質——科學と哲學——哲學と宗教——哲學の問題	
第二章 物の體	二八
本體と一元論——二元論と多元論——一と多——説明と事實	
第三章 物の性	五三
唯物論の意義——唯物論の價值——主意的唯心論——唯心論の批評——主知說對主意說	
第四章 物の用	八六
現象學——機械觀——目的觀——兩觀の一致	
第五章 物と知	一一二
知識哲學の問題——心理主義對論理主義——知識哲學の方法——批評主義——先天的方法	
第六章 知の源	一三三
理性論——經驗論——經驗の分析——外的經驗と理性——經驗の統一形式——純粹經驗と理性——全體的經驗——批評的經驗論	

第七章 知の質 一五七

知識問題の中心——素朴實在論——觀念論の理論——觀念論の歴史的例證——觀念論と獨
在論——認識の批評——範疇と「先天的」——思惟の形式としての範疇

第八章 知の界 一八八

客觀的と普遍妥當的——主觀的と個人的——主觀と客觀——認識の形式性——知識の相對
性——プラグマティズム——實用主義細論——絶對的眞理

第九章 我と行 二二一

人生哲學の問題——知と行——人生と道德——道德と文化價值

第十章 行の基 二四二

意志自由の問題——意志自由の眞義——品性と良心

第十一章 行の極 二五四

至高善と人格——人格と社會——絶對價值——歴史と發達——發達と當爲——當爲と宗教

(目次了)

哲學講說

緒言



本講は哲學概論或は哲學綱要等の名で呼ばれるものを少しく普通と異なつた形
で書いて見たものである。間々卑近の例を擧げて論旨を明にすることを努めたが、
或は講者の問題とする所其ものに對して既に理會を缺く者もあらうと思ふ。講者
は是等の人々及び一般の讀者に對して、豫め何等かの哲學書を一讀せられんことを
希望する。講者の舊著に嘗て本誌に掲げた『哲學概論』縮刷、大正四年版があるが、此書
のは間々講者の現今の意見と異なる所もあるが、然し入門の書としては粗雑幼稚な
るだけ反て入り易いと思ふ。講者は此概論に次いで又本誌に哲學綱要を草し、後他
の論文と合冊して出版し、全體を『哲學綱要』大正二年出版、東亞堂と名づけたが、此書中
前篇綱要の部は、立脚地は概論と異ならないが、多少論理的關係に注意し、努めて概論
と重複を避けた。講者自身は今此書中の後篇、現代の哲學中に編した諸論文に興
味を有して居るが、此方は殆皆講者現在の思想であるから、概論及綱要を経なければ
解し難い點もあらう。とにかく講者には同一問題を論じたものが既にかく二部ま

であるから、今また多少立場を異にしても、結局諸點に於て重複を避け難い講義を繰返すのは興味が無い仕事である。故に講者は今迄の概論等に於て多少客觀的の即ち自己を表面に出さない書き方を選んだのに反して、此講義に於てはなるべく自分の思想を述べて之を讀者に傳へるといふ風の書き方を取つた。而して各章の題目も普通の概論と異なるやうにしたが、然し結局同様の問題になつて仕舞つたのも多い。とにかく本講は本來讀者の常識のみを基礎にして説いてはあるが、然し因襲上反て普通の概論體に書いてない點に理會の困難があり得べきことをも察する。此場合には前述の概論や綱要が其助となるものであらう。とにかく此講義に於て徹頭徹尾自己の立脚地より論出し、なるべく問題の要旨を逸しないやうに諸説の解釋を努めた點は、本講をして前稿の概論等と異ならしめた點である。

大正四年九月

哲學講說

文學博士 桑木 嚴翼 講述

第一章 物と我

一 科學の發生

今私が私の書齋で此講義を起草しつゝある時に、私の眼に映するものは先づ原稿紙と筆とである。次に机や椅子や周圍の書籍や私自身の手なども直接に認められる。耳には時計の音や途行く人の足音などが聞える。身體には暑熱や涼風を感じる。更に稿を起しつゝ種々過去に學習した事などを想起し、自己の考案に就て批判する。斯くして自己の思想に就て或は満足の間を得たり、或は其の不十分なものに對して不満の情に堪へないこともある。而して此思想を得るに従つて其中から適當なものを選択して漸次筆記して行く。此の如くして此講義は次第に完成して行くのである。

凡て我々の日常の經驗は皆此種の手續きを示して居るものであるが、之を一般の形に言ひ顯せば、自己の外部にある一切の事柄を總括して「物」といひ、自己の種々の作用を總括して「我」といつて、「我が物の影響を受けて之に反動する」と言ふことが出来る。眼や耳の作用は皆此物の影響を傳へるものである、此感覺によつて生ずる感情意志の作用は我の物に對する反動である。而して實際に於ては此影響と反動とは決して分離することは出来ぬ、物の影響には必ず我の反動が伴隨し、從て兩者相混淆するものであるが、便宜上之を二つに分析して考へて見ることが出来る。今物の影響には物が主動者で我が受動者であるから、之を單に「物」といひ、之に反して我の反動に於ては我が能動者となつて物が受動者となるのであるから、之を單に「我」といふことが出来る。なほ更に進んで此物と我とに別の名を附け得るや否やは今は未だ論ずる違がない。たゞ我々を圍繞する一切の物象と其中にある我々自身とを「物」といふ形で對立させ得るといふのである。

實際に於ては全然我と分離した物の存在することは困難である。今我々が同じ鐘の音を聞いたとしても、其時の心持ちによつて様々の感想を伴ひ、其鐘の音にも其れ／＼異つた響を伴ふかの如く思ふものである。斯くして我々の耳に聞え、即ち我

々の經驗となる鐘の音は、實際はたゞ我々の外部の鐘からのみ發して、我に働きかけるのみではなく、其に對して我自身が若干の變化を與へて居るのである。然し我々は、之に拘らず、是等千差萬別の經驗から假りに我自身の作用を除き去つたものを考へ出すことが出来る。實際の鐘の音は三井寺で聞くのと清見寺で聞くのとは大に趣を異にして居るが、四圍の光景から生ずる様々の聯想や感情を離れて單に同様な鐘の音と看做すことが出来る。さればこそ清見寺邊から出た狂女も三井寺へ來て故郷の事を想出したのである。此の如くして我々は「我」と分離した「物」といふことを一般に考へ得るのである。

此の如く我と離れた物を考へることは思想上非常に進歩したこと、いはねばならぬ。若し各人が其特有の感情聯想等を以て物を認めて居れば、殆ど人々の間に何等の共通な事物も存在しないことになり、人々は全く談話も交通も出来ないことになつて仕舞ふ恐れがある。然し大同を取つて小異を捨て、人々の間に一致し得る諸事物を許容すれば、其れで人々の生存する世界は多少共通なものとなり得る譯である。而して此手續きは思慮の結果生じたものではなく、自然に發達するもので、今日の我々に取つては寧ろ其に反對な世界を考察する方が困難なやうに感ぜられる。

即ち之を簡單に言へば、我々は森羅萬象の存在する世界中に生出して其中に存在し行動して居るとするのである。此の如くして此經驗世界は我々の隨意に變更することの出来ない事なども認められて來ると共に、世界の變化を自己の勝手に解釋し、自分の都合の好いやうに考へることが出来なくなつて來る。是に於て一步を進めれば此世界に關する理論的説明が現れるやうになる。然し今日と雖も全然獨立な世界解釋の出來て居ない證據は、趣味や思想の全く異なつた人々は互に如何にしても他者が生存する世界を理會することが出来ないことによつても知られる。老人は青年の世界に入ることが出來ず、實際家は學者藝術家等と全く別な世界に住んで居ることは、日常人々の遭遇する事實である。故に、我々が共同一致し得る世界は廣い經驗の一部分であると言はねばならない。

然しとにかく或部分に於ては人々の一致して認め得る世界が存在する。而して此世界は私の隨意に變更することが出来ないものであるとすれば、此世界を支配する法則が儼然として存在して其中の各事物を統一することを承認せねばならぬ。是に於て此世界及び其世界の各事物の關係等に就て精確な知識を有することが出來、又之を要求する者も多い。此の如くして我と獨立な世界に對して、全く我一人の

私意を挾まず、自分一人の思想感情等よりのみ發せざる、公平な見解を抱くことが出來る。所謂科學(Science)とは是から生ずるのである。更に詳しく言へば、世界に關する此の如き知識を科學的知識といへば、之に達せざる漠然たる共通的世界に關する知識即ち常識は、先科學的知識と稱すべきもので、即ち科學的知識の材料となつて居るものであるが、其性質上決して根本的差別がある譯のものではない。換言すれば、先科學的知識を繼承して科學的知識が生じ、之によつて私の思想感情と物自身の變化作用とが截然區別せられるやうになる。之を又神話的世界觀に對する科學的世界觀の發現といふことが出來よう。迅雷豪雨の如き自然現象に接しても是が一々我々の行爲と關係があるとすれば、是等自然現象を神か若しくは神の所業と觀することとなり、從て所謂神話を構成するに至るが、科學的世界觀に於ては單に自然現象を自然現象としてのみ觀察するのである。

固より科學に於て研究する世界或は現象も後に次第に述べる通り、畢竟科學者自身の認めるものたるに他ならないが、然しとにかく科學者はかゝる世界現象の我と獨立に存在することを假定して論を進めて居るのであるから、先づ簡單に物に關する研究と稱してよい。然し此に豫め辨じて置かねばならぬ點は、此の所謂物とは普

通に所謂物質とは同一ではない、凡て我に對して我に影響を與へるものをいふ、といふことである。而して此「我」なるものも、もし之を一個獨立のものと看做して、其の種々の作用や之を統一する諸關係等から見れば、均しく又「物」と言ひ得るのである。今最明瞭な例を挙げれば、夢の現象は我の作用であるが、之を覺醒の時に現に覺めて居る「我」と對立するものとして攻究することが出来るが、此場合には夢の時の我は「物」として取扱はれるのである。更に進んで考へると、凡て心の作用と稱せられるものも其れ／＼一定の關係を有つて居るものであるから、或る瞬間に自分の精神状態を觀察することがあれば、其際觀察する我に對して觀察される我は物として取扱はるべきものである。此の如く物とは凡て科學の研究事物といふ意義に他ならない、之を學語に「科學の對象」といひ、又客觀 (Object) といふ。之に對して我を主觀 (Subject) といふことが普通である。(是等の意味は次第に論述して行く、而して又論述に従て多少今こゝに準備的に提出した解釋では不満足になつて行くこともあり得る。なほ序にこゝに「對象」といふは客觀と同じく英語では Object といふが、此語に對しては直ちに獨語の Gegenstand といふ語を想浮べさせることが普通である。) 此の如く言へば、科學的世界觀は又客觀的世界觀と言へる譯である。

二 科學の性質

科學は此の如く物の研究をするものであるが、此の物に關する正確な知識を得る爲には先づ適當な研究材料を求めねばならぬ。然るに所謂物とは我の影響の入らない、即ちありのまゝの經驗をいふのであるから、之を又事實と稱し得る。從て科學は事實を基として出發するものと云へる。而して是が又科學的世界觀の神話的世界觀と分離するを得た一特色である。即ち神話に於ては、或る自然現象を説明する爲に恣に種々の想像を運らして行くが、科學に於ては事々に事實によつて證明することを要求する。故に科學は又精しく言へば實證的 (Positive) 科學と稱せられる。近世に於ける科學者の泰斗たるニュートンは臆説をも設定しないことを其方針として居た。

然らば其の材料たる事實を如何に取扱ふか。普通に考へる所では、其等の事實を精細に分析し觀察して其結果として是等事實の間に存する關係を明にし、進んで其事實を支配する法則を發見することが、其研究法である。故に今後之と類似した事實が現れた場合には、之を既知の法則と照して見て、其下に包攝することが出来れば、之によつて其の新しい事實を説明し得たといふのである。然らば科學の目的は一

言にすれば事實を説明することにあると言へる。而して其説明に當つて最根本的で確實な法則は原因結果の關係を規定することにあるとせられてある。然るに或科學者は之に反對して居る。今其説によると、此の如き説明には法則を假定することゝなるが、此法則なるものは決して事實として我々に覺知せられるものではない。言はゞ若干の事實から推斷した臆測に他ならない。既に事實そのものでない以上は、こゝに事實にのみ基づく立脚地と一致しない所が生ずる。換言すれば、科學の主眼たる實證的方法に反することゝなる。我々は火を燃せば物が熱するといふ事實を経験するが、然し燃燒が熱の原因であるか否かは毫も直接には経験して居ない。故に科學者としては漫りに因果法則などを假定せず、一般に法則によつて説明することを目的とせず、たゞ忠實に事實を記載し、何等私見を挟まざるを目的とすべきものである。斯様に考へて、説明に對して單に記載叙述すれば科學の能事畢れりとするものがある。有力な科學者の中に此二派が分れて居るのである。

我々は今此説明派と記載派との兩者に就て其優劣を論じようといふのではない。唯是程まで事實が科學上大切な役目を帯びて居ることを示さうとしたのである。然し斯く事實が科學研究の中心點ではあるが、然し其事實の意味が必しも明瞭であ

るとは言へない。今假りに説明を以て科學の目的とすれば個々事實の研究は、たゞ之によつて説明の材料證據を供給し得れば足れりとして居るので、其以上詳細な事實の詮索は必要ではない。實際我々が或る特殊の事實に關して如何に精細な知識を有して居ても、之によつて科學的知識を有つて居るといふことは出來ない。畢竟するに無用の詳密は反て知識とはならないものである。然るに事實の記載を以て科學の全體を盡すものと考へる者は、やゝ之と反對な見解を有して居るやうに見えるが、然し實は之に反して居る。何となれば記載には必ず、簡約といふことが伴はなければならぬ、而して此の簡約にすることは純粹の事實記載の立場とは一致し難いものと言はねばならぬからである。何人も一から十まで事實の記載を望むことはない、故にもし記載を以て科學的事實を研究する唯一の方法だと思ふ者でも、記載すべき事實を取捨選擇することが必要になつて來る。而して選擇には標準を要するが、此標準は事實以外に求めねばならぬ。是を以て見ると事實は科學の出發點であるが、之よりも高い或る原理によつて其の事實が支配せられて居ることが分る。而して是が又單純なる博識家と科學者との分れる所以でなければならぬ。事實以上の原理が何物であるか、今はまだ之を定めることは出來ない。とにかく

科學は事實から出發して事實の性質を究明するものであるが、然し各の特別な事實其ものに對して興味を有つて居る譯ではない。例へば動物學者が古池から小蛙を捕へて來て之を解剖し研究する時に、其學者の興味を有つて居るのは其特別な蛙ではない。寧ろ其蛙の代表して居る他の凡ての蛙が其時の問題なのである。固より或は極めて特別な現象を研究する場合もあるが、此時も科學者として興味のある點は其特殊の現象中に如何に一般の法則が行はれて居るかといふところにあるので、萬一後に同様の現象の起り得べきことを豫想して居るのである。單に或特別な事實現象を巨細洩さず記述するとは決して科學研究の終極の目的ではないといはねばならぬ。勿論我々は特別な現象其のものを精細に知りたいと思ふこともある、然し其場合はたゞ物識りとしての欲求があるのみであつて、決して之に對する科學的説明を要求して居るのではないといふことを嚴重に區別すべき筈である。

科學に於て其研究の事實を凡て其同類事實の代表者と見ることは、同時に其事實を全く平等に待遇するといふことを伴つて來る。科學者の眼中には諸般の事實に關して毫も毀譽褒貶の意を寓さない。換言すれば其事實が我々の生活に對して如何なる價值を有するやといふことに就ては、科學者は全然之を問題として居ない。

事實はたゞ事實として存在するのみである。勿論其事實が科學の研究の對象となる爲には其研究上都合のよいものでなければならぬ。前に述べた通り科學者は此の如き事實を選択して居るのであるから、其點から云へば事實は研究上の價值を有つて居るものでなければならぬが、此點以外に其事實が事實として存在する場合に有する價值如何は科學者の問題とはならないといふのである。植物學者が或る草花を研究するに當つて成るべく研究に便利な即ち代表的な花か、或は又場合によつては極めて珍らしい花を擇んで、其中に存する一般的性質及び其變化を研究するのであるが、是は研究上の價值から花を選択するものである。然し其以外に其花が美しい花であるか否かといふやうな問題には立入らない。即ち其花が我々の審美感情に對して有する價值は此場合毫も科學の問題とならないのである。此の如く言へば、科學に於ては事實を單に研究の代表的材料と看做して居るが、之と同時に飽くまで事實を離れない、其を超越しない態度を取るものであることが分る。是が即ち科學に於ては全く「我」を離れた「物」を研究の題目とするといふの意に他ならないのである。

此の如く科學は物を物として研究する、即ち或る代表的事實を分析して、其中に存

する一般の性質を決定し、之を或る語若しくは句に現はす。其語の場合は或る概念 (Concept) を作り得たといひ、句の場合は或る法則 (Law) を定め得たといふ。例へば化學者が或物件を研究して其中に含有せらるゝ某新元素の性質を明にして之に新たな名稱を附したり、之と多少同性質の諸元素を總括する名稱を作つたりする場合には、其事物に關する概念を作つたといへる。更に是等諸元素の一般に有する作用を規定することが出来れば、之に關して法則を作つたといふのである。一たびかゝる概念や法則を作れば、今後之を實際の場合にも應用することが出来る。固より此科學研究の結果として生じた法則なるものは極めて一般的なものであるから、之を其のまゝ直ちに實際に應用することは出来ない。必らず之を特別な事實にあてはめて、其の骨組のみなる法則に肉をつけねばならぬから、一見實用に遠いやうな觀を呈するが、然し其の點が反て應用の最も廣い所である。もし科學の研究が餘り特別な事實に拘泥したやうなものであつたならば、たゞ其れのみ應用し得べきのみで、反て非實用的となつて仕舞ふ。例へば或る特別な土壤の地で或る特別な植物を培養することに堪能な人は、必しも他の土地で少しく類を異にした植物を取扱ふに適せざる如く、餘り特別な事實に限られた知識は法則を生ずることが出来ない。廣く應用

し得る科學的法則は又極めて一般的な形式を具へて居なければならぬ。

此の如く科學は事實を基としながら事實を離れ、一般的理論でありながら反て特殊の實用に供せられる、而して此の一見矛盾したやうな性質が實に科學の特色となり得るのである。

三 科學と哲學

以上述べた性質は我々が普通に科學と稱するものに沿ねく當はまるものであるが、其中にも近世に於て著しく此方面に發達したものは自然現象の研究であるから、通常先づ之を自然科學の特色として考へることが出来る。而してこゝにいふ自然現象とは本來所謂物質的現象のみならず、凡て我々の經驗に現れる世界、所謂「物」をさすもので、其中には前に述べた通り心の現象も入り得るものであるから、所謂精神現象も、之を自然に存在する現象と看做す限り、又自然科學の問題となるのである。故に此見方からすれば、以上述べた所は自然科學の一般性質とも、又科學の一般性質とも云ひ得るのである。而して此立場から見れば、所謂自然科學の他に精神科學は存在せぬことゝなつて来る。固より所謂物質現象と精神現象とは明白に區別せられる點が多いから、兩者を大別して便宜上種々の科學を此二者の何れかに分布するこ

とは必しも無用とも言はれないが、然し精神現象の研究法が全く上述の如く代表的事實に就て一般法則を求めることであつたなら、科學の性質上毫も特別のものも看做さるべき點を有して居ないと言はねばならぬ。從て之を一括して科學若しくは自然科學と呼ぶも何等の不都合はない筈である。例へば心理學者が實驗室で感覺の測定をする時、其態度方法は全く物理學者が電氣磁氣の測定をするのと異なつたことはない。社會學者が各國の風俗を統計的に研究し或は其歴史的變遷を叙述する時には、生物學者が生物の作用を記述し其進化を説くのと毫も差別の點を有して居ない。故に是等を特に精神科學と自然科學とに對立せしめることは、單なる便宜上以外に、何等の論理的根據を有たぬと見る考方は至當である。

然るに此の如く科學の領分を限ると共に、其研究に於てまだ殘された問題のあることに氣付かざるを得ぬ。既に述べた通り科學に於ては事實を事實として論究し、其事實其自身の有する價值如何は措て之を問はない。然し自然現象も見様によつては我々に對して或る意味をなして顯れる。初に述べた通り同じ鐘の音でも様々な感想を喚起すから、其に從て價值の別が生ずる。同じ花も或は歡樂の興を誘ひ或は哀傷の情を導く。況して又種々の異なつた自然現象に對しては其間に好惡の比較をする事が出来る。而して此事は所謂精神現象に於て殊に著しい。自然現象に對して好惡の情を有してもたゞ其れだけであるが、精神現象は意志によつて或處まで變更することを許し得るものであるから、之に對しては殊に價值上の判斷を施し易い。從て此方面から諸現象諸事實を研究するものがなければならぬ。こゝに物に對して我の反動する場合が生ずる。何となれば價值とは畢竟物と我との相互關係から生ずるものであるからである。即ち物が我に對して價值があると否とは、我の作用によつて決定せられるものであるからである。

斯くしてこゝに新たな問題が生じた。是も亦結局知識の形に於て現れるべきものであるから、廣義の科學或は單に學と稱し得べきものであるが、然し前に述べた科學とは異なつた性質を帯びて居る。尤も若し前述の科學を狭く自然科學と呼べば、今述べた新たな科學には他の種類の科學としての名を附することが出来る。或は之を特に精神科學と呼ぶことも別に差支はないが、然し前に述べた自然科學としての精神科學と混同する恐れがある。從て別名を擇ぶ方がよい。今かゝる價值關係を有する現象は歴史的事實に於て最も多く見る所であるから、之を歴史科學と稱することも出来る筈である。然し又其事實が自然に對して人の加工して生じた文化現象

(獨語 Kultur) に於て常に見る所であるから、之を又文化科學とも呼ぶことが出来る。然しもし科學を狭く解すれば、此の如き學には常に科學以外の假定を有するから、直ちに其の名をつけることが出来る。之を哲學 (Philosophy) と稱する。

我々は漸くこゝで哲學といふ語を導いて來たが、哲學といふ語其自身の原義は如何なるものにせよ、我々は今之を上述の特別な意義に用ゐて科學と對立させ得る。即ち科學が單に我と引離したる物を論ずるに對して、哲學は物と我との相關する方面を論じようとするものである。他の語で言へば、科學が事實を事實として見るに反して、哲學は事實を價值として見ようとするのである。此に哲學が科學の領土擴張に對して守り得べき唯一の根據地があるのである。

然し又前に述べた通り科學者も全然或種類の價值觀念を脱却しては居ない。即ち其研究事項が其知識に對して有する價值である。換言すれば科學者は常に自己の研究に最有效なる、即ち最も價值ある材料を選択して居るのである。かく科學に於て既に價值の觀念が導かれて居るが、此場合にはまだ事實研究の際に此價值が算入されて居ないのである。然して茲に既に科學其ものゝ價值が考へられる譯であるから、もし科學が一步を進めれば、其科學全體の知識として如何なる價值を有するか、即ち其が正當なるか否か等の問題を提出することが出来る譯である。是が科學者の自己批評といふべきものであつて、此に至つて科學は既に哲學となつたのである。故に此の如く見れば科學と哲學とは其概念に於ては區別することが出来るし、實際相分れては居るが、然し其根柢に於ては、科學の極致が自から哲學となるといふ關係を有して居るのである。従て科學者として根本的問題に意を傾ける人は皆それ／＼哲學の問題に入りつゝあるのである。是故に哲學を又科學の批評と稱することも出来る。

四 哲學と宗教

哲學は此の如く物我の關係を其儘に認めて論を進めるものであるから、此に科學の場合に於て成るべく「物」と分離せられた「我」の意味が生じた譯である。換言すれば科學に於ては客觀化 (Objektivität) する爲に主觀から脱離せんとしたが、佛語で所謂 *Yaj* (subjektiv) 今哲學に於ては再び主觀化せんとするのである。此點に於て物を悉く我に關係せしめる見方、例へば天地山川の現象を悉く我々の運命所作と結付けて解釋せんとする如き、神話的世界觀が復活することとなるやうに見える。元來此神話的世界解釋の根本的精神を繼承して居るものは、宗教若しくは宗教的世界解釋である。

が、哲學が物と共に我の作用を認める限り、之と親密な關係を有することは疑れない。哲學を以て單に知的世界解釋に非ずして情意の要求を混入するものであるといふ意見が多いが、即ち上述の主意を多少粗雑に述べたものに他ならぬ。何故に粗雑といふか。蓋し元來哲學を一の學即ち知識と見る以上は、其が知的要求を第一義に置くべきことは争はれないことでも、もし假りに情實に於て此知的要求と背反したことを望んで居るとすれば、此の如き情意の要求には知識としての哲學は耳を借すことは出来ない筈である。故に情意の要求が哲學と關係を有する場合は、其知的要求と一致するか、若しくは知的要求に変更を許容せしめ得る場合に限る。然るに普通純粹の知的要求にのみ訴へると目せられるものは所謂科學的世界觀なので、即ち單に物を物として或は自然現象を自然現象として認める立場である。然し實際に於ては此見方は一面的即ち抽象的なので、凡ての現象は他の一面には我々の情意に對しても或る影響を興へるから、我々の知的解釋にも其影響が加はつて来る。斯くして情意の要求が知的要求に附加せられるに至るのである。是故に所謂情意の要求は知的解釋と離れて存在するのではない。一種の(即ち哲學的)知的解釋には、其が物我の兩面を含有するといふ理由によつて、既に其自身情意の要求を伴つて居るのである。是が哲學に於て宗教的世界觀の混合することと同意義に解釋せられるのである。

此の如く哲學に於て我の意味が再び認められると共に、其の我を神話的世界觀に於けるよりも明確に定めなければならぬ。もし物の影響に對して反應する我の作用が人々の時々刻々の要求に應ずるものであつたならば、我々は其結果を知識に構成すること、即ち一の學に組織することは出来ない。是故に同じく「我」と言つても神話的世界觀に於ける我や、各個人によつて千差萬別な我の欲求とは趣を異にして居るものである。神話も組織的となれば、たとひ一時的ではあつても、少なくとも其時に於ける多數の人々の一致する要求に應ずるものとなるから、其「我」は多少一般共通の性質を帯びると云へる。發達した宗教に於ては益此我の性質が現れて来るが、哲學に於て要求する我は最完全に其性質を具有して居なければならぬ。即ち哲學の問題は先づ此の如き我を發見して其世界解釋の基を定める事にあると言へる。斯く論じて來ると、哲學が科學と異なるだけそれだけ宗教と接近することが分かる。而して又之と逆に、宗教が哲學と接近すればするだけ發達するといふことが、或は前段の結論のやうに見えるかも知れない。從て此點から宗教を合理的にしよう

といふ企圖も起るのではあるが、然し是は粗雑な意見である。宗教は宗教として自己の領分を有して居る。哲學が結局知的要求を離れないやうに、宗教は又到底情意の要求の外に出ることは出来ない。而して是が宗教によつてのみ人々が情意の満足を得て従て安心立命を得る所以である。哲學に於ては如何に道理を悟つてもまだ之によつて安立には達しない。會哲學にして安立に資するものがあれば、其は哲學の形を帯びては居るが實は其人に取つて一個の宗教となつたのである。斯く宗教には安立の點に於て哲學の及ばざる點があるが、然し之に就て哲學に於けるが如き世界の合理的解釋を求めるとは出来ない。故に宗教に於ては往々哲學とは異なつた解釋があり得る。是れが二重真理の說の起る所以である、即ち宗教上の真理は哲學上の真理とは同一でない、といふのであるが、是は固より精密な言ひ方ではない。真理に二通りある譯はないから、宗教的真理も固より哲學的真理と背反するとは出来ないが、たゞ見方が異ふから解釋も異なつて行くのである。其意味に於て哲學上には承認し難い宗教上神學上の種々の約束などが信仰上の生命を有つて居ることが多い。而して是が度を越すと所謂迷信となるが、此際之を調節するものは前に述べた「我」の解釋である。もし此「我」が餘りに特殊的で一般の根據を有つて居ないと其「我」に基いた物の解釋が迷信となるのである。故に迷信とは必しも論理とか科學とかに一致しない信仰といふ譯ではなく、たゞ偏頗な「我」の要求から發した信仰といふ義である。此偏頗な性質を除き去れば自から其信仰は知識と一致するやうになるから、恰かも信仰を知的に合するやうに、即ち合理的にしたやうな觀を呈するのである。故に前段の議論は哲學と宗教とが共に一般共通な我を豫想することを説いたので、宗教が哲學とならなければならぬ、といふ意味ではない。科學に於ても固よりかゝる一般共通な我を豫想するが、元來科學は我を抽離するものであるから、特別に之を言ふ必要はない。然るに宗教と哲學とに於ては物と我とが相關係して居るから、殊更に之を明にする必要があるのである。

五 哲學の問題

此の如く哲學に於ては物と我との交渉を論ずるもので、其物は科學に於ける如く固より一般的代表的で同時に全體を包括する如き最も一般的代表的なるものであるが、其我も亦之と同様の性質たるを要する。此の如き性質を又模型的 (typical) といふ語で顯すことが出来るが、更に學語的に云へば一般共通といふ語の代りに、普遍妥当的 (universally valid 獨逸で所謂 allgemeingültig) といふことが出来る。然らば、哲學の問

題は先づ此「普遍妥當的」の意味を質し、次に此性質を具備する「我」の性質を確かめ、之によつて物と我との關係を説くことにあるといはねばならぬ。而して初の二問題は普通の論理學心理學の問題に關聯するが、哲學に於ては一層深奥の點まで論及する。斯くして之を一般の形に言ひ表せば先づ知識の研究が初に存するといへる。此知識の性質を明にして後此知識に現れ得る物即ち自然の問題を説くことが理論上組織上正當である。而して進んでは此自然に對して如何に反動し得るかを論ずることとは、行爲の問題として最後に來るべきもので、是等行爲の全體を人生と稱し得とすれば、人生問題が哲學の第三部門である。此の如くして哲學を知識哲學、自然哲學、人生哲學に三分することが出来る。

是等三部門に從て哲學を組織的に攻究することが出来るが、然し哲學問題として普通人々を刺衝するものは必しも此組織的順序に從て現れるものではない、從て哲學の歴史上人々の初に主として注意した問題は此順序とは異なつて發達して居る。即ち知識問題は寧ろ遅く發達したもので、最初に人々の注意を惹く問題は我を圍繞する物に關して最一般的な、極めて根本的な解釋を施さうとすることであつた。換言すれば自然に關する研究が先づ起り、次に轉じて之を研究する我の知識に關する

標準等や、更に又我の行爲に關する理想等が哲學研究の問題となるのである。之を「物我」の關係といふ語に翻譯すれば、初には、我に知られる物「即ち」我に對して影響する物に就ての哲學、即ち自然哲學が起り、次に「物を知る我」即ち「物によつて影響せられる我」に就ての哲學、即ち知識哲學が考へられ、之と共に「物を作る我」即ち「物に對して作用する我」に就ての哲學、即ち人生哲學が興味を惹くのである。なほ簡単に云へば、物を主とする學たる自然哲學、我を主とする學たる人生哲學、物我兩者を總合する學たる知識哲學の三に分れると言つても可い。而して此區別の詳説は私自身の一家言ではあるが、是等三部門中に實際今まで顯れた諸家の哲學組織を悉く網羅し得るものと信するのである。

以下順を追つて是等諸哲學の問題を解釋して行かうと思ふが、然し其に先だつて簡単に以上述べた物我の關係等の語の意味を述べて置かねばならない。先づ何故に自然哲學は物より我に影響する場合の學であるか、何故に單に物の學と云はずして物を主とする學といふのであるか。蓋し單に物の學といへば即ち自然科學或は一般に科學となることは既に述べた通りである。而して此科學では物を種々の點から區別し、其特別の種類或は方面から論ずるもので、物或は自然を全體として論ず

ることはしない。此問題を引受けたものが自然哲學である、即ち個々の自然現象を論ぜずして、自然現象全體の本質法則等を論定しようとするのである。然るに此全體を一時に詳しく知る方法は、我々の經驗に於ては存在しない。今私自身が此原稿の一頁を一目に見渡せば此原稿の大要を知ることが出来るが、他人は中々さうは出来ない。即ち初めて之を見る他人は一字一句を辿つて初めて全體を讀み得るのである。然し字句に拘泥した讀み方では全體の意味を眞に會得することは出来ない。故に此講義一頁分の全體はたゞ一時に知られるものであるが、其が爲には私自身豫め大體の意味を記憶し、之によつて一時の知覺を適當に補つて行かねばならない。換言すれば、全體は私自身が助力して構成して行くものなのである。今此事實を自然現象にあてはめれば又同一の言をなすことが出来る。個々の自然現象は我に對する個々の物であるが、自然現象全體と云へば個々自然現象が我に影響を與へた場合、我が其を統一し之によつて作り得た觀念に他ならぬ。もし個々現象を統一する作用が我になければ、全體の自然現象は人々の經驗に現れる機會がない譯である。是故に自然哲學即ち自然全體に關する學は、單に物のみの學に非ずして、物が我に對して影響する場合の學といふのである。而して物を主とするといふ所以は、次に述べ

んとする人生哲學等と異なつて、此哲學の對象はとにかく自然即ち物であるからである。

故に自然哲學は又「我の統一によつて生じた物」の學であると云へる。然るに統一する私の作用は單に知的のみならず、情意の作用も入つて居るから、自然全體に對して翫賞嘆美し或は渴仰崇拜することもあり得る。即ち自然哲學の分派として美的及び宗教的意識の哲學があり得るのである。

以下進んで物を主とする自然哲學の諸問題を論じて行く。なほ他の諸哲學の意味は更に後に至つて説くことが順序である。

『哲學概論』第一章乃至第四章、『哲學綱要』第一章乃至第三章參照。

第二章 物の體

一 本體と一元論

我々の日常經驗する所の事物は千差萬別で又變轉極まりないものである。然し是等諸種の狀態形相は往々にして一時の幻影に過ぎぬこともある、少なくとも之を經驗する人々の立場に相應して多少の相違を生ずることを免れない。此の如き不確實な根據から知識の體系を構成し實行の原理を決定することが出来ないのは敢て詳に論ずるまでもないことである。是に於て我々は其對象即ち物に就て此の如き缺點を有せざる常住不變な部分を他の倏忽的部分と區別し、特に前者を物の眞實の狀態と考へたくなる。私は今此部分を物の「體」と名づけて置くが、古來本體、本質、實在等 (Noumenon, Substance, Being) の名を附して居る所のものは即ち之を指すのに他ならぬ。此の如き本體を如何にして捕捉し得るか、又到底捕捉し得ぬものであるか、此場合にはまだ其を考慮する違はない。たゞ進んで其本體の何者たるかを究明することを切望する。我々の哲學思索が先づ此問題に向けられるのは思想發達の順序上當然の事といはねばならぬ。

我々は先づ此の如き本體が日常の經驗に現はれる事物とは異なるといふことを想定する。此に異なるといふ意味を最も狭く又最も嚴密に解釋すれば、全然種類の異なるものといふことになるが、我々はまだ初から其様に深く考へを運らすことはしないで置く。即ちたゞ漠然日常特殊の經驗に制限されない所の或物を以て其の本體に擬するに過ぎない、而して又我々は之を以て一應自己の疑問を解くことが出来るのである。雪と降り霜と結び、或は霧とかゝり雲と泛ぶものを見て、等しく水蒸氣の本體より現れたことを知れば満足し得るのが普通である。是故に我々は先づ普通經驗し得るものから其本體を求めようと試みる、古代の哲學者が或は水を、或は氣を以て萬物の大原としたのは即ち此意を傳へたものに他ならぬ。然し此意見は忽ちに反駁された、而して我々は今日再び此の如き單純な解釋で満足し得る境遇には居ない。故に如何なる本體を認めるにせよ、其は常に經驗的事物とは全く異なつたものでなければならぬ。即ち我々の求める本體は常に物の外に在るか、若しくは物の核心で容易に我々の近づくべからざる所に存しなければならぬ。此意味に於て我々の本體に關する意見即ち本體論 (Ontology) は超經驗的超越的 (Super-empirical, transcendent) 事物を立することに歸着する。從て之を又形而上學といふことが出来る。

る。蓋し形而上學の原語 Metaphysics は其語源から言へば、アリストテレスの著書編纂の順序上、物理書の次にある書といふ意味を表したものに過ぎないのが、後には物理學の背後に有する事項の學といふ意味により、今日では殆ど其原義は忘れられて居るのである。(日本語の形而上學は其後の意味を採つて居ると思ふ)

本體を斯く經驗的事物(之を又現象 Phenomenon)といふと區別するが、然もなほ本體其自身の説に入るに先だち、今少しく其と現象との關係を明にして、其の一般の性質を考へねばならない。本體は現象とは異ふが然し何等かの關係を有することは認めねばならない。今本體が現象となるのは本體其自身が一々の現象中に分れて存在するのか、或は各現象はたゞ本體を代表するものに過ぎないのであるか。所謂水波の譬へに従ひ、各の波の他に水が無いと見るべきか、或は水月の喩の如く、二つの桶に映る月は一つ影は二つと見るべきか。前者の見方からすれば本體は現象の内に存して現象と同じく多様となり、後者の見方からすれば本體は現象の外に存して單一となる。即ち此に本體の數量の問題が生ずるのである。然るに今我々が本體に就て思惟する場合には、主として其が現象と相異なる點に注意するのであるから、前者よりも寧ろ後者の方が考へ易いといはねばならぬ。即ち我々は先づ超越的見解

に立ち、本體唯一の見方から即ち一元論(Monism)の立場から論出して見ようと思ふ。

我々は本體を唯一超絶のものとして不變不易不生不滅と看做せば、之によつて我々が本體に就て要求する所の點は満足されたやうに思はれる。宗教上に於て一神を信するの之によるが、哲學上に於ても此種の思想を懷抱して居る者は歴史上非常に多い。斯くして此本體を考へることには同時に價值の判斷を伴つて來るから、常に現象の希求する理想となつて居る。古來の偉大な哲學説は此立場から出發して、或はプラトンの「イデア」説となり、或はスピノーザの「本體説」となつた。然し此思想は本體其自身に關しては我々の要求に適するが、一步を轉じて本體と現象との關係如何といふ問題に入れば許多の困難を伴つて來る。此本體が如何にして現象界の一員たる我々に認識されるか、といふことが既に疑問であるが、此物我の關係は暫く後に譲るとして、假りに物其自身の關係に就て言つても、物の本體と現象との聯絡に就て既に解すべからざる點が潜んで居ることを發見する。

我々は先づ希臘古代の哲學者(バルメニデス等)に倣つて本體を一とし、而して現象の多を全然虛妄として仕舞はうか。此解釋は直截簡易であるが、然し今日の我々の如く現實感の盛なものに取つては到底承認出來ない所である。否、古代に在つても

既に此思想に正反對な者もあつた。加之のみならず、かゝる一元論を唱へた人自らも一面には臆見と稱して現象世界の説明を試みた所を見ると、之を疑ふ餘地は無いやうである。實際現象を否定して所謂無宇宙論(Acosmism)を唱へることは理論上必しも困難でもないが、然し其結果何等の得る所ないことになるであらう。現象はたとひ幻影に過ぎないでもよい、其幻影の生ずる所以に關しては何等かの説明が無ければならぬ。故に萬物を一と見る思想には多少の變更を必要として來る。

二 二元論と多元論

我々が一元論に就て止まることの出来ないのは、其が變化融通を缺くからである。故に此一の元に配するに他の元を以てすれば、こゝに新なる道が開かれる譯であらう。かくして我々は暫く二元論(Dualism)を考へて見ねばならぬ。而して一元論と二元論とは表面上相異なつて居るやうであるが、然し一元論の中に既に二元論の精神を含有することは注意を要する點である。蓋し一元論に於ては經驗界に對して唯一絶對の本體を立てるが、然し此本體は現象に對して初めて意味を有するものであるから、此意味に於てはやはり相對的概念といはねばならぬ。即ち此の如き一元論は其根柢に二元論を藏して居るものである。萬物は其根柢に於て一だとしたら、苟

くも萬物の存する限り、其一が萬物となる爲には、何等かの原因がなければならぬ。此の如くして一元論を窮追すると終に二元論に歸せざるを得ない。然し我々が依然一元論に執着する間は、此二元相互の中には上下の別がある、即ち價値の區別を附することが出来る。例へば一神を説きながら世界の創生を説明するに窮する場合には往々にして反對の惡魔を假定するが、然し或る場合には例へば基督教に於ける如く之をもと神の忠實だつた天使から變化したものと見るから、結局惡魔は一時神に反抗するに止まつて、終極には神の手に歸して仕舞ふ。哲學上に於ても例へばプラトーンの如きは其一元と稱すべき「イデア」即ち觀念の他に世界現象の原因となるものを挙げたが、もとより低級のもので世界を必然的に束縛する作用しか有つて居ず、「イデア」の如く世界の目的となつて之を統一するものではない。故に二元論と言へば其間に價値の差別を附することが當然のやうに思はれる場合もある。天地とか陰陽とか冷熱とかいふやうに二元を對立させると共に、必ず一方を傳へるものとする傾向が多い。此意味に於てアリストテレスの天文説は天界と地界との現象を區別し、古代の希臘哲學は熱冷二素を對立せしめ、易は陰陽二者を列したのである。然し斯る二元論は結局一元論に他ならぬから、折角二元を對立せしめた效がないこ

とになる。故に二元論を徹底させるには兩元を全然平等の價值のものと解しなればならぬ。

然し此の如き要求を嚴密に満足せしむべき二元論は、到底我々の考へ得ざる所である。波斯の二神教の如きは善惡二神を各獨立の勢力と解して居るが、然し善神の威力を認めて居る上は、是も純粹な二元論とは言へない。物質と精神との二元を立てる議論には往々直接に價值上の差別を説かないものもあり得るが、然し我々が物心二者を別つ上は自から既に心に重きを置く傾向がある。殊に物心の二元の如きは分れた世界に關する區別で今論じつゝある根本的世界觀には直接關係がない。斯くして本に溯れば如何にしても二元論は徹底しないことになる。

是に於て我々は二元論は哲學上根本の説明としては不適當であることを感ぜざるを得ない。二元論は單に一元論の補助的説明をなすに過ぎない、若し世界の現象の雜多なことを十分に説明しようとするならば、元を二つに止めないで更に多數にした方が當然である。而してかく二以上の元を假定する場合に之を若干の數に止めればやはり之に對して前に述べたやうな非難を受ける恐れがある。古代の哲學者は地水火風の四元素若しくは四大を認めたり、或は五蘊五行等の説を立てたりし

たが、何れも説明としては根本的でない。近世の科學者は化學上若干の元素を認めたが、其は常に増加して居る、而して是は本來現象上の説明であるから、固より前述の哲學的本體の論とは直接の關係はない。故に二以上の元を認める場合には數を制限することは初より誤まりである、換言すれば多元で、古代の原子論者のやうに無數の本體を認めなければならぬ。斯くして我々は二元論より一躍して多元論(Multism)を考へるやうになつて來る。

さて此多元論に就ても、元來其が一元論から出發して居るものであるとすれば、依然一元論の思想が残存することを免れない。例へば原子論の如く萬物の本體は無數の原子から成立つと言つても、其原子なるものは一切の性質上の差別を沒したもので、我々が日常見る所の諸物の性質上の差別は全く其原子の結合方法如何によるのであるとすれば、其處に諸原子の根本的同一を認めたものと言はねばならない。固より原子には形狀大小等の差別があるとは説いて居るから、無數の原子を全然同一物體だといふことは出來ないけれども、——もし其うすれば多元論に非ずして一元論になつて仕舞ふことは言ふまでもないから——、然し多元論の傍に一元論的精神の存在することを拒む譯には行かない。近世哲學史上に於けるライブニッツの單子

論も古代の原子論に非物質的解釋を興へたやうなものであるが、諸單子は結局皆同一内容のもので、たゞ其内容を表はす方法に明瞭と否との差があるに過ぎないこととなる。例へば鏡のやうなもので、何れも皆同じ姿を映しては居るが、曇つた鏡は明に其像を示して居ないから明鏡と其結果に於て異なつて見えるのである、といふことが出来る。近代の哲學に於てヘルバルトが唱へた多元論も亦同一の解釋を施し得べきものである。即ち多元論が幾分か世界を統一的に説明しようと試みれば、不識不知、一元論に還ることを免れない。故に徹底的多元論は此統一的説明其のものをも棄てるに至らなければならぬ。

此立場にあつて斷然宇宙を多元的に解かうと試みた稀の例は近代に於てはキリアム・ジェームスに於て見ることが出来る。ジェームスは凡て哲學上統一とか絶對とかいふのを空虚な概念に過ぎぬとして、實際の事物其まゝを経験する場合には、ざつた雜多の他に何物もないとして居る。然しかく雜多を雜多と見ることは當然の事で殆ど疑を容れる餘地もないが、然し是では説明にはなつて居ない。たとひ無限の雜多を許すにしても、其間に若干の同異を區別することは免れないから、此に部分的統一が行はれる。然らば之を漸次擴張して更に大いな統一とすることが出来ぬであらうか。

固より其統一は絶對的に全體を包括し得るといふ意味に限らないが、とにかく之に接近せしめ得るといふことは言はれると思ふ。故に多元論も、苟くも論として立つ以上は、一元論的意味を含有しないと云はれぬ。現にジェームスが「多元的宇宙」といふ語を用ゐる場合は、其宇宙を以て或る全體を表はしたことになる。是を以て見れば徹底した多元論は結局ジェームスの場合にも亦説明として成立たないことになる。即ち我々は再び元の立場に戻り、一元論から雜多を説くことを試みなければならぬ。

三 一と多

既に多元を説く場合にも暗に一元を假定するが、然しまた從來の一元論からは「一」が「多」なることを十分に説明し得ない。此事は前に簡単に述べたが、我々は今少しく詳しく之を明にせねばならぬ。

今一から多の生ずることを説くに二つの途がある。例へばこゝに一介の種子がある、之が發芽し根幹を生じ枝葉の繁茂するのは一が多となつた一つの場合である。然るに又一條の珠數を繋いだ緒が切れて百餘の珠が轉々とするのも一の多となつた他の例である。前者に於ては「一」は寧ろ不完全未成熟の状態であるから、之が多と

なつて初めて其形貌が齊整し性質が確定するのである。然るに後者に於ては『一』は完全無缺の理想で多は其破壊若しくは墮落に他ならない。前者に於ける『一』は『單一體』といふべく、後者に於ける『一』は『全一體』と呼ぶべきものである。我々は此兩様の解釋を施すことが出来るが、形而上學の立場から云へば寧ろ先づ後者に傾くべき理由がある。何となれば、既に述べたやうに、一元論は暗に其一元なるものが世界の本體で同時に理想なる如く考へて居て、從て多を以て其墮落と見るからである。是故に我々は先づ此立場に在つて一から多を導く方法を講じて其が果して成功するか否かを檢さうと思ふ。而して此立場を古來の術語で呼べば分出論或は流出論 (Emanation theory) といひ、其代表者としては新プラトーン派及び之に溯つてプラトーンの説をも擧げることが出来る。

廣義に分出論と稱せられるもの、中にも種々の説き方がある。即ち『一』を原型と看做して、之を摸寫すると『多』が出来ると見るものがあるし、又『一』を原體と看做して、之が其部分を發現して萬物をなすと見るものがある。前に述べた珠數の例は後者を極めて粗雑に説明したもので、之には更に種々な意味があるが、今之を述べる前に、分出論としては比較的徹底して居ない——然し一元論の超越性を最もよく表はして

居る——前者から考へて見よう。今假りに之を摸型説と名づけて置く。

所謂摸型説英語では Copy-theory とでもいはうか。但し此語或は其獨逸語 Abbildtheorie には又他の意味がある。私は此別の意味では摸寫説の語を用ゐて區別することにしよう(の純粹の形よりも更に一層一元論を徹底させたものは所謂水月鏡花の喩である。一輪の明月は田毎の水に映じては幾百の影となることも出来る、一朵の瓶花は四方に懸けた鏡面に映じて幾多の像ともなる、所謂本體たる『一』と現象たる『多』との關係は此の如く原體の幻影に過ぎぬとするのである。プラトーンが人々は洞窟に住んで外部に背むくが故に眼に實際の事物を見ることは出来ず、たゞ窟内の鏡に映する像を見るのみとしたのは又之と同一の思想に他ならない。此思想は『一』の意味の重大なことを説く點に於ては頗る遺憾はないが、多を以て實際存在しないとすることに近く、全然多を否定した説(例へば古代の希臘ではパルメニデースの説の如き)と相距ること遠くない。故に我々は之よりも今少しく『多』に重きを置く解釋を要求して摸型説を立て、見る。即ち萬物は本體たる一元を摸造したものである。一枚の種板から數多の寫眞の出來上る如く、一組の紙型から幾千の印刷をなし得る如く、一元を摸型として萬物は現實に存在するを得るとする。此解釋に至れば『多』の

存在は前よりも明に説かれて居るが、其代りにかゝる多が如何にして一元の中から生じて来るか、之を十分に説くことは出来ない。換言すれば、摸造には摸造される原型の他に、其摸造に使用される材料がなければならぬ、而して此材料は何處から来るのであらうか。固より是は譬喩ではあるが、然し此説の難點をよく示して居る。要するに萬物が皆『一』の摸型であるといふ説は萬物が結局一に歸することを示し得るが、一から萬物の生ずる所以を説くには不十分たるを免れない。故に所謂摸造物は結局眞の實在性を有するのではなく、即ち原型たる『一』のみが依然眞に實在するものであつて、即ち絶對的實在性を有するが、摸型たる萬物は相對的實在性を有するのみである、とするのも一の解釋であるが、其れでは前に述べた幻影説と接近する恐れがある。之に反して一も萬物も實在性に於て同一であるとするれば幻影説に於て含まれる不完全の點は除かれるが、之と共にかゝる多が一の中に含まれる理由を説明せねばならぬ。此理由を説明し得れば、我々は或度まで多が一から出る所以を解し得る譯である。かゝる思想は狹義の分出論の説く所である。

一多の對立に於て其間に實在性の差別即ち事實としての差別をつけぬやうにするのが分出論の一要件である、即ち多は一と共に幻影ではないといふことを明にせねばならぬ。然し既に一元論といふ以上は一多の間の何等かの差別をつけねばならない、是は其性質の完全と否、即ち價值上の差別を措て他にない。而して此要件と共に、他に又更に大切な事は、其多を全然一の中より導き出すべきことである。幻影説も摸型説も此點に於ては皆多を一の外に認める結果に陥つた事は其缺點である。今我々が分出論に於て求むる所は此の如き超越的見解に對すれば内在的 (immanent) と稱せらるべきものである。此價值上の差別及び内在的見解の二つの要件を標準として分出論を觀察して見よう。

今分出論に二種の見方を容れ得る。雜多が單一な原體から分出したと見るにも、其分出若しくは流出を以て原體の質に關係ありとするものと否とがある。例へば汲めど盡きぬ泉から滾々として清水の湧き出る如きは原體の質自からが許多に分れることで、之を前に粗雜に珠數の例でも示して見た。が珠數では雜多の數が有限であるから、適切な例とはいへぬことは今明になつたと思ふ。然し又更に考へれば山路を辿つて遙かに見ゆる火影を認むる時、逆に其の火光が孤燈から發して次第に四方に擴がり、終に光の薄れ行いて、人に認められぬやうになることを考へ得るが、かゝる關係は又一から多の分出することに當てはまる譯である。即ち此場合には、雜多

は毫も單一なる原體から發せずして、然も幻影とはなつて居ない。此二種の分出論を考へ得るが、第一の場合には極めて簡單である。多くの一神教は此種の説明を執れば最も徹底したものとなり得る。即ち神の無限性から萬物が發生すると説くものは神以外何等の材料を求めないのである。スピノーザの説は本體即ち神から全く論理的に數學的に萬物が歸結として生出すると説いて居るのであるから此例と見られる。然し此場合には發生したものは全く自然的、必然的結果として本體から出たものであるから本體と其生出物との間には親と子の如く、幾何學の前提と結論との如く何等價值の差別があるものではない。さうすれば一元論となる爲には、斯る同價值の雜多を含有する方法を示さねばならぬ、而して是が困難なことは前に示した通りである。即ちたゞ暗に雜多を許容するに過ぎないこととなつたのである。之に反して火光の場合は本來毫も原體の質を減せず、然も原體から發するもので、然も漸次薄れ行くのであれば原體とは同一でない、從て一元論の本性を保つことが出来る譯である。即ち『多』は體といふより寧ろ力といふべきものであるから、一方には發現した力として原體よりも幾分か價值の劣つたものゝやうに考へられるし、一方には力は原體自身の本性から發するもので他に之を補ふものを要せぬ、原體が存在

する限り其發現は可能である。古代に在つて此思想を説いたものは新プラトーン派でプラトーンも亦之に近づいて居たやうに思はれる。近世に於てスピノーザの説も一面には此意を示して居るやうにも解せられて居る。何者、其の所謂屬性なるものは本體の力の發現だと解して居る哲學史家があるからである。

分出論は多を以て一の内部勢力の下降的發現と見る時に最もよく一元論の性質を發揮し得るが、丁度之と正反對な見方は多を以て一から漸次上昇的發展をしたものと考へる仕方である。之を廣く進化論 (Evolutionism) と名づける。或は寧ろ發展論といふべきもので、固より生物學上の進化論などゝは同一ではない。然るに一が多となることは、簡單に考へれば一が分量に於て増加すること、かの細胞が分裂して漸次増加する如きことであるが、然し此場合には、第一に性質上上昇とか發展とかいふ意味を含んで居ないから、價值的見解に於ては特に分出論と區別する所はない。此點は別に難點でも何でも無いが、第二に此一が増加して多となる爲には何等か附加する材料が無ければならぬけれど、是は何所から來るのであらうか、もし之を初から假定するならば、一のみならず、初から多があつたことになるのである。故に之を解釋する爲には、一多の關係を分量的のものと見ず、更に性質的差別があるものとせ

ねばならぬ。即ち「一」は分量的の意味に於て單一といふのではなく、所謂渾沌たる無差別の状態で、星雲が次第に凝固して諸天體を形成すると同じく、之が漸次判明な形態を具備するに至ると共に「多」となるのであると見るのである。斯く見れば多は一の中に初から現實的には存在しては居ないが、一種の潜勢力として、即ち可能的性質として存在して居て、其が機會を得て漸次發現するものと見るのであるから、外界から材料の供給を要しないことになる。而して一は多となつて次第に形式が齊整するのであるから、こゝにまた價値の差別も認められ、而かも其れが分出論と正反對な形に現れることが出来るのである。然し之と共に又一方には分出論とも合一する點が新に生じた。即ちかく形は内に具はつて出たのが、後に現れ出るのであるから、其後に生ずる多の性質は悉く初から決定せられて居るといへる。此點に於て分出論最後の到達點たる内在的見解は最もよく顯れて來ると共に、普通進化論に於て認められて居る必然的關係よりは反て目的によつて統一される關係の方が現れて來る。然し此點は後章の問題であるから今は論じない。たゞ兩論が結局内在的見解に於て一致したとを認めて論點を進めて行く。

其前に注意すべきことは、價値の見解に關して分出論と進化論とが全然反對の立場に在るやうに述べたが、然し一面から見れば此反對は消滅することも出来るといふことである。蓋しもし分出論の如く多が一から出たものであるとすれば、多となつて一の性質より劣ることはあつても本來同一の性質を有するもので、俗に所謂腐つても鯛といふ關係にあるから、多を全然劣惡のものと貶し去ることは出来ない。然るに之に反して進化論に於ける如く一から多となつて完全に達するとしても、其多の性質は悉く一の中に具備して居るとすれば、一と雖も必しも多より價値の劣つたものとは言へないのである。故に結局多少の言語上からの差別はあるが、根本に於ては兩論の歸着點は此所に於ても認められないではない。結局分出論と進化論との見方の相違の點が益確實となつた譯である。然し此點は今の本論からは枝葉の問題である。我々は分出論も進化論も共に結局内在的見解を離れないことの論に立戻らう。

四 説明と事實

さて此事は何を意味するか。一多の關係が内在的であるとすれば、所謂超越的一元論は消滅すると共に所謂多元論も獨立の意味を失つて行く。而して更に最も重要な點は一多の區別が無効に歸することである。無効に歸するとは我々が一と

多との兩概念を全然區別し得なくなるといふ譯ではない。如何にしても兩者の關係を合理的に説くことが出来ないから、寧ろ兩者を對立させないで濟むやうな新しい立脚地を求めねばならぬといふことである。此事は更に詳しく説明する必要があらう。

上來一元が雜多となる手續を分出論と進化論との二面から論じて見たが、然し是等の企圖は或意味に於ては失敗に歸したとも言へる。蓋し以上の説明は粗雜な形に於ては、即超越的見解に於ては、『一』が『多』となつたといふ事實を示して居るが、然し此場合には其變移の理由と過程とが明白に又合理的に示されて居ない。然し之に反して其説明が合理的となり、多となる爲に外界の補助を要せぬ事となり、所謂内在的見解を執り得るやうになれば、結局其の『多』と云ふことは眞の雜多とは異なつて、少しく形を異にした『一』に他ならないやうな感を與へるものである。此の如くして合理的説明を有する一元論は超越的一元論を排除し、同時に多元論の事實を否定するものであるから、是に於て最早一多の別は無いといふ結論に到達しなければならぬ。此場合なほ依然として多の存在を主張せんとする者は、何等かの方法で知らず識らずの間に『一』に何物かを附加へて居るものであるから、其部分は説明せられずに残つて居る。例へばブートローの如く、諸學の根柢をなす法則はそれ／＼多少性質を異にして居るから、簡單な法則に對して漸次初に現れなかつた偶然性が附加して複雑になるのだと説明するものなどは、『一』から『多』となつた事に關する一種の説明と見做され得るが、然し其偶然性の何者たるかの説明が十分でない間は合理的説明といふことは出来ない。或は又『一』が漸次豫期し得られない方面に跳躍して複雑な活潑々地な世界を構成すると説くものがあつても、例へばベルグソンの如く、其は單に事實を記述するのみで毫も事實を説明しては居ない。要するに『一』から出發して文字通りの『多』を合理的に説明する途はないやうに思はれる。

是に於て最後に我々は此問題を解釋すべき二つの方法に到達した、而して此結論は其外形に於ては常識の見解と大差なきものか、或は又古來の思想にも類例を看出し得るものではあるが、然し其眞實の意味に於ては更に豊富な内容を有するものである。所謂二つの方法とは、其一は全然多の存在を否定し去ることである、其二は全然多の説明を斷念することである。斯く言はば前者は普通の超越的一元論の如く、後者は單に常識を繰返したもののやうであるが、實は其間に大なる徑庭がある。先づ第一に多の存在を否定するとは決して昔日の一元論の如く我々の經驗に現れる

不要の章

ことのない唯一の本體を恣に假定する意味ではない。此の如き方法は所謂獨斷的
 態度(Dogmatism)と稱せられるもので哲學の精神に反する。而して第二の如く説明
 を斷念するとは、一切の説明の價值を疑つて所謂理智を絶離しようとする懷疑的態
 度(Scepticism)とは同一ではない。我々の態度は後に又是等の語を解釋する際に詳述
 する通り、批評的態度である(Criticism)事實は事實として尊重して其意味を批評せん
 とするのである。今此立場から見ると、我々は多の存在を主張するが爲に一方に經
 験の統一を説くことが出来なければ、統一作用に基いて初めて成立し得べき知識を
 拒絶することになるのであるから、知識成立上、即ち我が物を知る手續の根本的假定
 として、先づ普通の意味に於ける雜多の存在を否定してかゝらなければならぬと思
 ふ。換言すれば、我々が世界を統一的全體と看做す必要上、之を多と見ることを廢め
 なければならぬのである。世界が果して雜多であるか、或は單一であるかは暫く措
 いて問はず、我々は『物』に關する『我』の知識を成立たしめる爲に世界を統一體と見る
 ので、此立場から一切の物に關する説明を組織して行くのであるから、此説明に顯れ
 る限り、世界は雜多な無統一な不規則なものではない。此假定があつて初めて我々
 は物に關する種々の科學を成立せしめ得るのである。若し諸物理現象が千差萬別

であるのみで其中に何等共通の點がないとのみ考へて居たならば物理學は成立し
 ない。詳細の點に於ける種々の差別を離れて一般共通の性質のあることを認める
 が爲に、或は光學或は熱學或は電磁學等が成立つ。而して更に是等の諸學の現象中
 に共通の點のあることを發見すれば又之を合一して法則理説を設けることが出来
 る、即ち光の電磁學的理説の如きは是である。其他化學上の諸法則や更に大きく云
 へばエネルギー不滅則の如き、皆大同に就て小異を捨てた結果である。是等法則を
 立てる人の目には此法則に入り得る事實以外の細かい點は存在しないのと同様で
 ある。此意味に於て凡ての科學は皆それらの部分に於て雜多を否定しつゝある
 のであるが、哲學は全體の經驗に於ける雜多の要素を否定して經驗即ち物を全體と
 して即ち『一』として觀じて居るのである。科學は特殊の『一』を觀するものであるのに
 對して哲學は一般の『一』を觀するものであると言へる。從て之を逆に言へば、哲學に
 於ては一といひ多といふのは畢竟哲學者の我が經驗の物を觀する方法によつて生
 じた概念に他ならぬことになる。古來から『一』を以て形而上學的本體として獨立の
 實在性を有する如く見たのは、哲學上の本體は我を離れての獨立の物ではなく、即ち
 客觀的のものではなくして主觀的の意味のみを有するものたることを忘れた結果

である。之が爲に此本體が複雑となる過程を説明することが出来なくなつて來るが、我々のやうに初から此の如き實在を認めないならば一多の間に存する實在的溝渠は取除かれて居るので、其説明に何等の困難はない。畢竟するに物を我と暫く獨立させて問題として見たが、哲學上の見方から云へば「物」といふのはやはり「我の觀た物」といふことに他ならないことが分る。即ち純粹の實在問題或は本體論は此點から哲學上には存せず、結局知識問題となつて、物が一か多かといふことよりは物を一と觀じ多と觀する根據理由等の如何が新に問題となつて來るのである。是は後章に説かうと思ふ點である。

かく多も一も結局物に對する我の見方如何に歸するが、然し我々は我々の目に映する物に雜多の現象が存することを事實としては拒斥しない。此複雑な物を單一な物とするのは一の觀法であるが、然し雜多は依然雜多である。「一」の法則的統一に入り得ざる雜多のあることを拒むことは出来ない。此特殊の雜多は説明に於て取殘された剩餘である。此剩餘あるが爲に世界は具體的形象を具へて單に法則概念の形體とはならない。尤も此特殊をも含めた個々現象に新の實在を認め之を以て反て概念の眞性を示すものとする考へ方は一方に存しないことはない、例へばヘー

ゲルのやうなのは其に關して最も深い意見を出したものであらう。ヘーゲルによれば一般共通性のみを抽象して形成した概念は眞實の概念ではない、全體の性質を含有して融通無礙な具體的概念こそ即ち眞の概念なれ、といふのである。無論概念を以て個體觀念と全然隔離したものとすることは出来ないが、然し概念といふ上は普通の用法では個物と區別して使用するのが常であるから、暫く此用法に従て論を進める。さうすると普通の科學で問題とする所ものは此概念の關係であつて各個物の特殊の性質ではない。此特殊の性質の如何は科學で一般に論究することは出来ない。赤い紙が赤く見える道理は物理學や生理學や心理學で説明が出来、然し其赤い紙の何所から產出した原料で如何なる職工が製造したかといふやうな詳細の記事に就ては之を科學的に一般法則を立て、説明することは出来ない。是にも多少の法則はあり得るが、然し例外を生じ得るのである。特殊物が特殊物として現れることは全く其物の自由である、こゝには道理が屏息して居るから如何なる無理も横行し得るのである。其故に此雜多の事實に就て強て之を統一的に説明せんことを試みるのは無効である。故に既に述べたやうに、一が多となるのは、事實としては全く偶然的自由であるといふことは正當といはねばならない。我々は此偶然性

を全く自己の経験中から除き去ることは出来ないが、然し又此偶然性は本來事實の記載上にのみ意味を有するものであるから、之を變形して法則の形とすることは出来ない。従て事實上の偶然性から法則上の必然性をも拒絶することは所謂義に懲りて鱗を吹く類である。是等はなほ知識問題として論究すべき點であるが、是を以ても實在問題が結局知識問題に入ることが分る。此事はキンデルバントも別の論法で説いて居ることであるが、要するに我々批評哲學の系統に屬するものに共通な點であらう。

此の如くして我々は物の體については、我々の経験上には個々の實物があるに關せず、我々の見方の必要上單一體として認められることを許容して、更に其「一」が如何なる性質を有するかを論じて行かうと思ふ。

本章及次の二章には『哲學概論』第六章、『哲學綱要』前編第四章第二節及び同書後編四、五等を参照すべし。

第三章 物の性

一 唯物論の意義

物は千差萬別であるが、之を一體として觀じ得るとしたならば、次に進んで其の假定の「一」に就て如何なる性質を有するものなるかを考へて見たくなる。嚴密に「一」の意味を溯つて行けば、其性質は個々の經驗物に對して我々の有し得る如何なる知識でも顯すことは出来ないから、何物とも比較することは出来ない、何物とも類似の點を有たない、結局「無」といふ他に途はないやうにも思はれる。實際此の如く論定した哲學者もあるが、然し既に思索に入れ言語に、顯す上は、無も亦何等かの有の性質を具して居るやうに看做すことは免れ難い。不立文字と言つてもやはり何等かの比喩で提唱することは當然であつて、強ち矛盾とのみは言へない、故に物を全體として何等かの經驗的性質で言顯すことは必然の事であるが、此場合我々の考に最も容易に浮ぶことは、經驗物中最顯著に目前に現れるものである。而してかゝる物としては所謂物質現象を第一に擧げなければならぬ。諸物質現象中の或るもの例へば水とか火とかいふものを選んで「一」に擬しても、又是等特殊の現象を超越して或る一般

の物質なるものを假定しても好い。何れにしても之を物質主義或は唯物論 (Materialism) と呼ぶことが出来るのである。此思想は實に哲學史上最も古くから現れたもので、又何れの時代にも存在して居るのみならず、我々現時の日本人に取つては、過去の思想中に此傾向が著しく含まれて居たのと、近代に於ける自然科学發達の影響を受けたのとで、特に其勢力が大である。然し、我々が物質といふ語を用ゐる時には、暗に之に對立すべきものを豫想して居るかの觀がある。普通之を精神と呼ぶ、而して唯物論に對して唯心論 (Spiritualism) が考へられるやうに思はれる。實際此兩者は古來相反對せる二つの見方であるから、次に其の各の眞意を開展して行かう。

唯物論の自然觀は自然科学の發達によつて次第に確實に又精密になつて來たことは容易に認められる。今まで神怪として説明せられなかつた事柄も今日では着々として自然説明を得て來た。而して諸自然現象の間にも從來聯絡關係の認められなかつた事柄が漸次一の大きな法則の下に攝せられるやうになつて來た。此の如くして從來漠然として物質現象と稱せられて居たものが、或はエネルギーの變態だと説かれて統一せられるやうになり、或は電磁的現象として一律に編せられるやうになつて來た。從來半ば物質的ではあるが然し又之のみでは説明が出来ぬと假

定せられた生活現象も結局普通の物理的化學的現象に過ぎぬこととせられるやうになつた。是に於て一步を進めれば、物質現象と根本的に性質を異にすると思はれて居た精神現象も此と同様の説明をなし得ぬとは言へないやうに考へられる。此の如くして物質的説明は徹底して明に唯物論となるのである。古來唯物論を説く者は皆此所まで述べては居るが、然し其説は粗笨で又類推を主として居るから、唯物論はランゲの言つたやうに哲學史と其起りを同くすと見られるが、然し其完成は今日の自然科学で漸次達せられんとしつゝあると言はなければならぬ。

此の如く均しく唯物論と言つても其中に精粗の別があるから、我々は其の種々の形を考へて見ることを要する、而して是等の諸説の差異は畢竟物質に關する觀念の相違に因するもので、而して何れも皆我々自身の心の中に自から起り得べき解釋である。否、我々が物質を主として世界を觀察し之を説明せんことを試みる場合には、自からは是等諸唯物論を漸次に念ひ浮べて來るものである。今之を順次に列記すれば、第一には何人も直ちに目撃し得べきある顯著な自然現象を捉へて之を萬有の根源とするものである。此場合には其物質は容易に他の物質状態に變じ得べきもので、又其が諸物質中に必要なことが直ちに知り得べきものでなければならぬ。此條

件は人々によつて種々に解釋せられるから、從て其原的物質の何たるかに就ては多少異論はあるが、歴史の示す所によれば希臘哲學の始祖たるタレースは水を以て之に擬した。然し其の所謂水の意味は判明でない、或は單に濕氣と解するものもある。とにかく流動體を以て可變易性と根本性との二條件に適したものと思つて居たやうに見える。此思想は後直ちに種々の變改に遭つて或は氣とか火とか種々の物質を提供するものもあつた。結局、地水火風の四元素を根本物質とするといふ折衷説も出で、比較的常識を満足させたが、然し此論は又不徹底といふ缺點もある。何となれば四元素に限る理由が毫も明でないから、無限に許多の元素を假定するものがあり得るわけである。其れで一方には性質の全く異つた無限の元素があつて萬物を形成するといふものと、性質上無差別なものが單に分量的關係の差別から大小硬軟等の差別のみを有する無数の元素(原子)を假定するものとが生じた。前者は曖昧な性質上の差別を認める點で徹底でないが、後者は之に比すれば遙に科學的精神に富むだやうに見える。是がロイキッポス、デモクリトスによつて傳へられた原子論(Atomism)で、近世の自然科學の基を開いたものである。而して此説は理論上我々を満足せしむると共に最早多少初の立脚地、即ち可見の物質を主とする立場を離れて、均し

く物質といつても多少思惟の結果を豫想するものとなつた。

我々は物質の意味を深く考へれば考へる程、目前に現れる或特殊の物質を離れた物質を考へるやうになつて來る。然るに此物質に於て我々の注意を惹き又我々の必要とする點は、其物質其自身が如何なるものであるかといふことにある。寧ろ其が如何なる働きをするかといふことにある。故に其物質に原子とか、或は非物非心の本體とか名をつけることは如何でもよい。實を言へば我々は其物質の本體に就ては知ることが出來ない、たゞ結果に現はれた點のみを説けば足れりとして居る。此立場からすれば物質よりは寧ろ其表はす仕事の力或は精密に言へば其仕事的能力即ちエネルギーを以て最後の假定とし其の變移によつて一切の現象を説明せんとする企ても生じ得べき筈である。此説から見れば舊時の物質的説明は原子の如き假定的本體を有するから、形而上學の轍を踏むだ唯物論であるが、自己の説は斯る唯物論とは疇を異にするものと見られる。實際此説の主唱者オストワルトは自己の説をエネルギー主義(Energetics)と名づけて唯物論を征服せんとして居る。而して所謂エネルギーは物質現象以外精神現象にも存するものであるから、其意味に於て之を非物非心といひ得るから、唯物論と呼ぶことは勿論其本旨に適つたこと

ではない。然し此エネルギーの概念は本來物質現象について構成したものであるから、之を廣義に唯物論とすることは不當ではないと思ふ。而して斯くすると共に、此物質的エネルギーから精神的エネルギーの發生する所以は一般の唯物論に於ける如く説明に困難なこととなるのである。

然しとにかく物質現象だけの説明としてはエネルギー説も殆ど非難を受ける點はないやうであつたが、然し此エネルギーの概念に關しても現今では多少の異説が出て、電磁學的方面から新しい解釋を施されるやうになつた。而して他の一面に於ては之と關聯して原子の構造に關する新説も出て、所謂電子^{でんし}を以て根本物質とするやうになり、從來のエネルギー論に含れた連續觀は不連續觀に代られた。是等に關する詳細の説明は物理學上の深奥なる知識を豫想すること、我々の問題とはならないが、然し此の如く物質の概念の變更することは唯物論が獨立に存在し得ざることを論理的に示すもので、即ち其説の不完全なることを暴露するものである。我々は更に進んで唯物論全體に關する批評に移りたい。

二 唯物論の價値

從來唯物論に對して非難する者は多くは其説の卑俗にして道德宗教等に害あることを指摘する。實際歷史上唯物論者は多く當時の習慣風俗を批評して假借する所なく、宗教上に於ても極めて自由な態度を執ることを常とする。蓋し所謂習慣や信仰には意味のない傳説や理窟に合はない迷信が多いから、科學的知識に富む聰明な唯物論者の嗤笑を招くのは當然である。古代に於ける原子論者や其流れを汲んだーピクロス派の人々は既に其著しい例を示して居る。近世に於ても十八世紀の佛國に於て其等の好い例證を見る。例へばドゥラメットリーの『人間即器械』の如きは言ふ所が過激で又淺薄ではあるが、又中々鋭利な所もある。近代に至つては一八五四年獨逸に唯物論争に起つたことがあつたが、其時の問題はつまり科學と宗教との衝突に起因して居る。最近に於てもヘッケルの書物には現今の宗教を嘲罵してある。此の如く唯物論者が概して宗教家道德家を敵とする傾向があるから、其點から非難されるのは當然であるが、然し此等は決して唯物論の哲學上の價値を上下するに足らない。假りに唯物論者が宗教上有害な説を吐いたとしても、其は其理論上の缺點とはならない。もし其説が眞であつたら、之に合せざる宗教道德の方が須らく反省すべきである。而してもし其説に弱點があつて宗教道德が容易に之に屈せずとしたり、其は宗教道德に合せざるが故に誤まれるのではない、其説に理論上缺點がある

から誤りなのである。而して實際に於て唯物論者は其性格と行爲とに於て決して宗教道徳を口にする者より劣らざるのみならず、寧ろ反て勝つて居る場合が多い。蓋し既成の宗教や在來の道徳を其儘に信奉する者の中には眞に其宗教道徳の尊重すべき所以の理を知らず、間々僞善に流るゝ者もあるが、唯物論者は自由の精神を以て自己の所信を貫徹せんとする者であるから、既に其點に於て勇氣を示して居るからである。故に唯物論に對して批評する場合は是等の實際上の問題を離れて單純に理論的方面から論出すべき筈である。(尤も理論的問題の根柢に實際問題が潜むと見る所の特別なる立場は、今此では論ずる限りではない。)

斯く問題を限つて純ら理論上の方面から唯物論の價值を検して見ると、我々は先づ唯物論的に思惟すれば簡單明瞭で又精密的確に事物を理會し得るといふことを認めざるを得ない。世界の本體即ち「物」を全く物質とのみ見る考方は、世界の變化作用を悉く此物質の機械的作用と見て、其「物」と「我」との關係を見る場合も「我」を「物」の一種と見るから結局「我」は全然物質作用の影響によつて支配されるものとなり「我」自身の自由なる働きといふ如き曖昧な觀念を容れる必要はない。是等の詳細の點は別に章を設けて説く所であるが、とにかく唯物論の簡明なことは之で知られる。而して

物質の作用は今日の自然科学の進歩と共に益微細な點まで測定されて來るから、其結果が精確となることも明かである。此の如く其の形式的優越は掩ふことが出來ないのみならず、其説明が信せらるべき内容を有することも拒むことは出來ない。然しながら唯物論の説明に就ては我々は先づ其限界を立てなければならぬ。世界の物質的變化を精密に測定し得る部分もあるが、まだ此の如く簡單に分析し得べからざる部分のあることも事實として認めざるを得ない。然らば此場合に唯物論の説明を施す爲には、多少の推理若しくは臆測を容れねばならぬことになり、唯物論が最も誇稱する精密的確の點に於て大に缺損を生じて來る。例へばエネルギーを以て一切現象を説明せんとする計畫も、元來エネルギーは普通の所謂物質現象から抽象した概念であるから、其等現象に對しては的確に當はまり、又之を精密に計算し得るが、之を普通所謂精神現象に推及する時には多少比喩的であるから、從て計量の不可能な場合が澤山ある。或は今後次第に計量の範圍が増加するかも知れないが、とにかく現在には之に制限のあることを認めざるを得ない。斯くして唯物論に限界が生ずる。

此限界は更に一步進んで所謂物質の性質を究明せんとする場合に大に現れて來

る。物質の概念が思想の發達と共に漸次變更し行くことは既に述べた通りであるが、是は確かに其概念を包括的ならしめる點に於て必要である。何となれば古代の自然哲學の如く水とか火とかいふ確定した物質を萬物の根源とすれば、其から他の物質の生ずることを説明するのが困難なるのみならず、殊に精神現象の生ずる経路を明にすることが出来ない。故に物質が漸次實體的意味を失つて、作用の點から解釋され、例へば運動とかエネルギーとかいふ方面から計りで説かれることになる。其中には種々の物質現象は容易に包攝せられることになり、又少許の變更を許せば精神現象をも其中に於て説明し得るやうになりさうである。然し斯く物質の意味が廣くなると共に之を直接に知覺することは困難となつて来る。固より水でも風でも眞正の意味で其物自身を認識することは問題であらうが、今はまだ其問題に入らず、假りに常識の立場に在つて考へるとすると、とにかく有形物は容易に捕捉し得られさうであるが、エネルギー等に至つては其様に簡單には知覺されない。寧ろ種々の現象から推測し、又其分量的關係を計算して定めて見たものに過ぎない。今日例へばエレクトロンの質量を水素原子の質量の $\frac{1}{1800}$ と計算するが、何人も之を知覺することは出来ない、たゞ數學上の計算から測定したものである。故に此の如

き物質の説明を決して簡單明瞭とは稱し難い。こゝにも唯物論の特色とする所に制限を置かねばならぬことを示して来る。

此の如く唯物論は其の二特色を失ふこととなれば其形式上の長所は存せざることになるが、轉じて其内容上の點に入れば、益其不完全の點を暴露して来る。物質の概念は既に述べた如く漸次推理されるものとなり来るが、此場合に於て物質はたゞ分量的説明の假定されたものであつて、其ものの現實的に存在すると否とは重要な問題とはならない。然らば唯物論は此に至つて物質よりは寧ろ物質を思惟し知覺する或物の存在を必要とすることになる。是に於て唯物論の限界は益大となり、唯物論はたゞ世界の一部分、即ち數量的關係で取扱ひ得る部分にのみ妥當であるが、其他に普通の物質を以て説くを得ざる境涯の存することを是認せねばならぬ。換言すれば少なくとも唯物論の奥若しくは其傍に、之と反對な意味を有する唯心論の存在を許容せねばならぬこととなつた。

唯物論に關して其物質を如何にして認識し得るか等の問題がある、而して是が其説に對する主要なる反對點となるが、今は其處まで論じない。蓋し此事は唯物論にも唯心論にも共通な點であるから後に適當の場所に於て合せて批評し得ると思ふ。

三 唯心論の必要と主知的唯心論

六四

唯心論は語の通り世界の實體を精神的性質を帯びたものと見る思想である。此思想は又遠く其淵源を溯るを得べきもので、唯物論と同様に哲學と同時に、或は哲學よりも早く人間に萌して居たものと言へる。蓋し唯物論は世界を神話的に空想的に説明するに慊らず、合理的に解釋する自然科学の立場から發達したものである。此科學的解釋で残された部分は宗教として特異の發達を遂げて居るが、然し此宗教的精神が科學的説明に對して時々干渉をする場合がある。固よりかく宗教と科學哲學等とを分離して獨立の存在を有する如く説くことは正當ではないが、説明の便利上斯く分析する他は無いから、暫く此立場を許して論を進めて行くが、かく宗教的傾向を有する科學的説明があると、自から普通の自然科学では満足されないものが生ぜねばならぬ。是が唯物論に對して唯心論の生ずる所以である。故に宗教が科學哲學よりも神話に近いと言へる意味に於て、此宗教的傾向の唯心論も神話に近く從て神話から哲學の分れ出る以前に其淵源があると言へる。

此の如く唯心論の淵源は甚だ遠いが、然し其が學的形式を具へて哲學上の一説となつたのは唯物論よりも後れて居る。蓋し物質現象は既に述べた如く容易に何人にも知覺され得るが、精神現象に至つては多少思想の進歩した人でなければ考へにくい。初は漠然と所謂精神作用も身體の他の作用と同様の種類のものとして考へられて居るが、次第に其特色に氣附いて來ると共に、此作用に對して特別の本體を想定するやうになる。斯くして所謂物質作用に對して物質なるものが假定せられる通り、所謂精神作用に對して精神なるものが假定せられることとなる。而して物心兩本體が相對立して居るが、然し思想の發達上かゝる二元を認めることが出來なくなると共に、一步進んで物質を精神に歸さうとする計畫が生ずる。即ち物質作用といふものは、精神作用の劣惡なもの、若しくは極めて微弱なものに他ならないのではあるまいかと思はれて來る。今身心の關係を見ると、所謂生理狀態と所謂心理狀態との間には極めて密接な關係があるのみならず、其差別を明確に立て難いものも少なくない。故に生理狀態は心理狀態の發達の程度の低いものと見られないことはない。之を一般に推して行けば、あらゆる物質現象も畢竟程度の低い精神現象と見られないことはない。而して斯くすれば無意味に見えた自然現象にも一々何等かの意味目的がついて來るから、宗教的説明に對して非常に都合がよくなる譯である。斯くして唯心論は完成する。

此唯心論の思想は唯物論と同様の發達の經路を通過するものと見られる。而して或場合には兩者の間に反て差別がないことを示すやうになる。先づ粗雜なる唯心論に於て精神的本體と認めるものは一切精神作用を負擔するものであるが、其意味は丁度粗雜なる唯物論の物質觀に於けるものと大差ない。蠻人等の如く靈魂を有形的に見るものは、固より唯心論的説明に觸れては居るが、結局唯物論と言はなければならぬが、一步進んで無形の精神を假定する場合でも、其實體的性質に拘泥すれば、何となく之を物體的に見ることを免れ難い。故に心の本體を説く者は容易に唯物論的説明を導き入れることは、デカルトの説に於ても好證左がある。デカルトは心物二本體を認めたらが心物兩現象の交錯點を腦の一部分たる松葉腺に置いた、然らば所謂心的現象は全然物質的作用に歸すると言はねばならぬ。此の如き明白な例は他には少ないとしても、如何にしても心體が物質と同様の性質を帯びたことは掩はれない。然るに物質の概念自身が前に述べた通り次第に抽象的となり實體と遠ざかつて行くと共に、此概念が漸次唯心論の説明に接近し行くことを注意せねばならぬ。物質の概念さへ既に然りとせば、精神の概念も固より抽象的とならねばならぬ。斯くして唯心論は或心的活動を基本とするに至るのである。

普通心的活動即ち意識作用を知情意の三面から説明するから、從て心的活動を基とする唯心論の中にも是等特殊の心作用を主とするものと、又其の何れにも非ざる一般の意識作用等を主とするものとの別が生ずる譯である。而して意識作用と云へば先づ識る働きといふ點が注意を惹くから、古來精神作用中此識ること即ち知の作用を主とする傾向が學者の中に多かつたことは怪しむに足らぬ。即ち精神作用は表象作用即ち觀念を作る作用である。而して其觀念の明瞭と否とによつて精神作用に種々の差別が生じて、例へば極めて不明瞭な感覺もあれば理性的認識の如き最明瞭なものもあるし、更に又其觀念の關係から感情やら意志やらも生ずる。故に心的活動を總括して表象作用と解し、世界の根柢は此作用に存する、といふ思想の生ずることは解し易い。即ち萬物は皆表象作用を有する心體の觀念に他ならぬとも見られるし、又各種程度の表象作用をする心體其自身であるとも見られる。然らば如何にして萬物に差異が生ずるかと言へば、畢竟其表象作用の方法若しくは内容の如何に歸すると言はねばならぬ。然し世界を一元的に説明せんとする傾向の多い唯心論では、表象の内容其ものに差異を認めることは出來ないから、世界の雜多は表象の方法から生ずると説く他はない。例へばライプニッツの哲學では世界は單子(Monad)

より成り、其の各單子は各全法界を表象する作用を有するのみであるが、其表象の法に明晰なると混濁なるとの別があつて、單子は種々の別が生じ、最明に全世界を表象し得る單子は即ち神であるが、最混濁で即ち表象したのも一向分らず、恰かも曇つた鏡のやうなものは物質であるとして居る。此の如きものを主知的唯心論 (Intellectualistic Spiritualism) と名づける。

然るに此の如き唯心論は世界の靜止して居る状態を説くに適するが、是等心體が種々の作用を呈することを充分に示して居ない。是に於て更に此心體若しくは其内容たる觀念に運動力を附加する計畫も出て来る。ヘーゲルの辯證法の如きものは即ち是である。ヘーゲルは最抽象的な概念を求めて之を最も直接に我々に與へられた觀念であるとして、之より漸次其概念自身に存する發展作用を以て世界を生じ出すとした。其發展作用は一種特別の形式を有する。即ち或る概念の性質を推窮すると、結局其概念では充分に説かれて居ない點が生ずる、換言すれば其概念を否定すべき他の概念の意味が其内に顯れて来る。斯くして甲から非甲が出て来る、或は「有」から「無」が出て来るとも言へる。何者、有は一切性質を抽離した概念であるから、何物へも通ずる代りに又何等の特性をも具へぬものである、即ち之を無とも言ひ得るのである。かく一概念は其自身の中から反對の概念を産出して自己は否定されて然も其新なものの中に包括される。然るに此新概念も亦其儘では止まることは出来ない、即ち其前の反對の概念を包括するが故に、其點を明にせねば眞實ではない、即ちこゝに前概念と新概念との兩者を完全に含み得る第三概念を生ずる。今「有」と「無」とを兩立させれば有の中に無があるが、又無の中にも有があると言へる、有無相通の状態は有より無とならんとする時若しくは無より有とならんとする時である、即ち「成」が兩概念を總合したものである。斯様に新概念は又同様の手續きで其反對と總合とを産出して行く。是がヘーゲルの辯證法であるが、即ち觀念自身に運動力を具すると見る説明で、主知的唯心論の中でも、とにかく運動をも説き得たものである。

四 主意的唯心論

然し此の如き特殊の場合を除いては、概して主知的唯心論は靜的の傾向を有するから、こゝに動的説明を求めざる爲に心的活動の他の方面を考へて来る必要も生ずる。是が即ち情意を主とする唯心論であるが、其中感情は意志作用の前程と見るべき點が多いから、之を意志中に混じて名づけて主意的唯心論 (Voluntaristic Spiritualism) といふ。此點に於て直ちに例證として上るのはショーペンハウアーの説である。彼は世界

の根柢には不斷の欲求即衝動に驅られる作用があるとして、森羅萬象は即ち此作用の發現に外ならぬとして居た。人や動物の種々の動作が欲求の發表であることは何人にも容易に首肯されることであるが、此動作を果すべき諸種の機關も亦ショーペンハワーによれば此欲求の發表に他ならない。欲求の種類品質が異なるに従つて此機關も千差萬別となり、今現に見る如き種々の生類を爲して居る。而して此欲求作用と多少の趣を異にする點はあるが、大體に於て同様なる作用は又植物界に於ても見られる。此場合に於ては欲求の範圍が狭少であるから、僅に營養蕃殖の作用にのみ限られるが、とにかく動物と共通な性質を有する作用があつて、其に應ずる様に組織や機關が出来て居る。然るに今一步廣く考へると、種々の無生物體の間に行はれる作用も結局之と同様に説明される。即ち世界は此の斷えざる欲求、常に滿されず、會々充ちても飽くことを知らぬ欲求の種々の状態の下に現れたものである。而して此根柢に存する欲求は無生物界に於ては欲求といふよりも寧ろ運動といふべきものであるが、人の意欲作用に於て最も強く明に顯れて居る作用であるから、之に従つて全體を總括して意志の作用とする。故に物理學者がエネルギーの作用と見るものが、ショーペンハワーにあつては其まゝ意志の低級發現と看做されるのである。此

の如くして世界は意志本位の唯心論によつて説明される。

此哲學的立脚地にあつては一切萬物すら皆意志の發現である、身體諸機關は悉く意志の發現で、例へば手は物を把む意志の發現であるといふやうに説かれるから、心理上知力作用が意志よりも後に發生するもので、畢竟意志の方便に過ぎないといふことは特に説くまでもない。故に心理學上の主意説も往々此説に關係があるものと見られて居る。例へばヴントの如きは、古來心理現象を主として知的方面の變化と看做し、觀念聯合の法則で一切精神作用を説明せんとする心理學上の主知説に對して、意志作用が根本であるといふ主意説を唱へたのみならず、哲學上に於ても此主意説を主張して居るが、此思想の淵源はショーペンハワーにあると考へるものもある。ヴント自身は自己の經驗に基いて立てたから堅實と思惟する心理學上の意見を形而上學説と同一視せられるのを拒むであらうが、其哲學上の立脚地に於ては同一方向にあることを否定することは出来ない。故に主意的唯心論には其立説の方法に思辨的と經驗的との別はあるが、何れも心理作用中意志を主として知的作用を之から派生したものと見て、此意志的心體を世界の根源とするものといふことに歸する。斯く知と意との兩作用に偏する唯心論があると共に、是等兩者を包括する概念から

出發した唯心論もあり得べき筈である。近代に於てはヘーゲルの主知的唯心論とショーペンハワーの主意的唯心論とを總合せんとしたハートマンの無意識哲學は即ち無意識と稱する普通の意識作用の根本となるべき精神作用の本體を假定するもので、其意味に於て一種の包括的唯心論と稱し得べきものである。其他に漠然と精神的本體を立てる唯心論は皆此類に列すべきものであるが、然し更に精密に考へると、是等は皆主知的か或は主意的か、何れかの色彩が着いて居る。概して言へば古來の形而上學は主知的傾向を帯びて居る、例へばプラトーンの哲學の如きは必しも偏頗ではない譯であるが、其所謂概念が知的性質を帯びて居るものなるとは掩はれぬ。之に反して近代には主意的形而上學が多い。現今に於て一時喧傳したオイケンけんの哲學は精神生活なるものを本體とする形而上學であるが、其説は活動努力を主とするもので、其點から言へば主意的傾向を有するものと言へる。然しオイケンけんは一面には古來の主知的唯心論の系統を襲いで居るから、之を單に主意論と云ふのは盡して居ない感もする。オイケンと共に屢々世人の口に上つたベルグソンは明に主知的哲學を排斥して居るから、其精神的本體が情意的性質を有するものといふことは察知される。然し其外形に於ては必しも然かく偏頗にしようとは思はないから、やは

り名稱に於ては單に唯心論といふ方が適切らしく思はれる。

唯心論の内容には斯く種々あるが、然も其に共通な點は斯く精神作用の發現と解せられた世界の事實には單なる物質の變化に於て存せざる意味の附隨することである。即ち唯物論が世界を機械的に説明せんとするに對して、此説は世界を有意味に、目的を具へたるものとして觀するものである。此事はなほ次の章に於て述ぶべき點であるが、此の如く世界の事變に其れく、意味を附することを得ると共に、世界を以て神の支配を受けるものとするか、或は世界を神其ものとするかの立場となり、所謂一神教若しくは汎神教の趣意に合して宗教的世界觀と一致することとなる。此意味に於て唯心論が宗教心を満足せしむるに適するものたることは容易に理解し得られる。從て宗教上の援護を得るのみならず、又之と共に道德上の長所を有する如く解せられる場合が多い。即ち恰かも唯物論と正反對に實際上の辯護を得て居る。

五 唯心論の批評

我々は今唯心論の思想を批評するに當つて此の如き實際上の問題と分離したい、即ち單に其理論に價值を考へて見たいが、然も或點に於て其と關係せしめることが

便利である。先づ此に念ひ浮ぶのは唯物論と論法の變遷に於て同一であることである。唯物論に於ては初め極めて普通なる物質の概念から漸次抽象的理論的な概念に進んで行く。今唯心論に於ても、初めは殆ど人心其ものを世界の本體と看做すやうな傾向があつたが、次第に其れでは物質界を除き比喩的に説明するやうになることを覺つて、漸次其精神の特殊的内容を取去り、遂に其を本體とも見ずして、單に活動作用としてのみ見んとするに至る。然るに唯物論の長所として誇る點は説明の簡明精確なるにあつたが、唯心論に於ては初から其方には斷念せねばならぬ。之に代るものは宗教的・道德的意識に満足を與ふることである。然るに此の如き要求は唯心論が幼稚粗雑なる形に於ては反てよく充實せられるが、其が理論的に發達して抽象的性質を加へるに従て漸次之に遠ざかつて行くことを免れない。單に世界の森羅萬象を寫出する觀念體には、果して如何なる道德的意味があるか。物質の作用と同列に屬する一切の意志活動の宗教的意義を與へることは、エネルギーに神的性質を附與するのと同様の手續を経なければならぬ。從て唯心論は其理論に於て完全となると共に、其の特色の一たる宗教的・道德的色彩を失ふものたることを認めねばならない。但し是は敢て其價值を上下するといふ意味ではない、たゞ唯物論と案

外接近する點があることを注意すれば足りる。

此事は又一面には所謂宗教・道德等の要求は、必しも唯心論と唯物論との何れかによつてより多く満足されるといふことを定めず、即ち此要求を充たすことに對しては更に別種の手續を経なければならず、今理論上の問題を解決する爲には直接の關係がないと認めてよいといふことを示す。而して理論上の標準として唯物論の誇りとする簡明精確の二條件に就て考へると、唯心論の所謂心體及其作用は精確に計量し得る點に於ては到底唯物論の比ではないが、然し近來の實驗心理學では多少之を試みて居る。然し何れにしても此意味の精確といふことは形而上學の問題を決するには非常な價值はない。是れたゞ先に述べる如き唯物論の限界された方面に於てのみ必要な標準である。即ち自然科學に於ける標準である。而して其分量的方面を除いて考へれば、精確といふことは論理的意義を有することゝなるが、此點に於ては唯物論も唯心論も大差がないのみならず、寧ろ唯心論の方が概念の論理的運用に於て發達した所があると言へる。次に其他の標準たる簡明といふ點に就ても、し常人の漠然理會する所を標準とすればある可見物質を本體とする考が最簡明であるやうであるが、然し其物質の概念が發達して來れば決して其様に簡明なもので

ない。寧ろ更に抽象的間接的なものである。之に反して唯心論の基本とする心體は或意味に於ては更に簡明であるとも言へる。何者、多くの哲學者心理學者等は自然現象に對するよりも寧ろ精神現象の方を直接に經驗するものといふからである。此點に就ては私一個はまだ多少の疑惑を有つて居るが、とにかく或種の心作用を一定の意識發達した人が極めて直接に簡單且つ明瞭な事實として意識することは承認され得る。然し此點も唯心論の説明が理論上發達すればする程、複雑となつて決して直接とは言へない。尤もかゝる複雑な現象が即ち反て直接なのかも知れないが、普通にはさう見ない。即ち普通の意味に於ける簡明と精確とに於ては唯物論も唯心論も大差なしといふことに歸する。

此の如く言へば實際上及理論上に於て單に形式的方面からは兩見解の何れも同等の權利を有して我々に臨み得るが、更に進んで其内容的方面を見ると、既に述べた如く兩論の發達するに従つて次第に一致する傾向がある。所謂物質作用も精神作用も其根本的體質に於ては單に活動或は流動とでも名づくべきものに歸する。而して之に特に物的或は心的といふ特性を附すべき點がないやうに思はれる。之をエネルギーと名づけければ物的に傾き、意志或は意味といへば心的に偏するが、畢竟其

は同一現象を異なつた見方から解いたのに過ぎない。斯く見るとスピノーザの本體も之に動的意義を與へれば現今の思想と接近するやうに見える。

唯物論と唯心論との問題を解決する方法に就て、以上私の説く所はやゝ少しく普通と異なつて居るが其結論に於ては極めて普通の一元論となつた。然し此に新に疑問が生ずる。かゝる活動的見解は果して形而上學の根本概念と一致するか否か。我々は本體に對しては今少し靜的説明を要求するのではあるまいか。

今日活動的流動的説明は一派哲學者の合言葉のやうになつて居る。然し流動といひ活動といふ其事だけでは認識は成立しない。認識には認識する主觀を要する。今活動が形而上學に於て説かれ認識される限り、其は斯る主觀を豫想せねばならぬ。而して此主觀自身は靜止して居なければならぬことは明である。然るに又一方から見れば、流動は流動せざるものに對する言葉であるから、靜止的本體の觀念上此にも假定せられねばならぬ。此思想は古來主知的傾向の唯心論に存して居た我々の形而上的要求に對して深い根柢を有して居るものと云へる。之に對して見れば活動を以て世界を説明せんとするものは、世界の外觀現象を示すものに他ならないやうに思はれる。唯物論は比較的外面的の發表に關する説明の方法であるといふこ

とは掩はれない事實であるが、意志本位の唯心論から脱化して來た活動説も亦、之と同様の性質を有することを拒めない。是に於て我々は更に主知説對主意説の問題の端を開いて來た。

六 主知説對主意説

心理的説明として古來のある主知説即ち觀念聯合を以て一切を説明せんとする企圖が不完全なとは主意派の心理學で餘蘊なく駁撃せられた。然し問題は主意派が果して然かく、心理説として唯一の價值を有するか、如何といふ所にある。主意的心理學は古來の能力説や聯想説を駁して、先づ心作用の不可分を唱へ、次に其根本を動物にも共通な衝動に置く。精神が一の作用として廣義の運動と稱せられ得るとは確かである。即ち其意味に於て之を衝動から發するものとするとは誤りではない。然し此の如き衝動が果して所謂心的特徴を具へて居ると言へるか否かは疑問である。主意説の心理學者も通常意志を二種に大別する、一は廣義の意志で衝動等を指すが、他は狹義の意志で明に目的を意識し、其に關する興味を以て運動する作用である。故に狹義の意志の發達するまでには知識の方も相當の發達をして居なければならぬ、而して此狹義の意志が通常心理的に攻究されるべき作用で、他の

作用は心理的といふよりも寧ろ生理的と見るべきである。故に此衝動が精神作用の根元であるといふのであるといふことから、知情意と區別して考へた場合の意志が根本である、といふ結論は直ちに出て來ないと思はれる。寧ろ意志も知情と同じく後に次第に生ずるものと見たい。而して主意説の心理學者其自身の説明が反て意志が知情を基とするやうに説いてあるのは益奇といはねばならぬ。即ちヴントの心理學によると、先づ心的過程を分析して化學上の元素に比すべき假定的要素を求めて二つとし、之に純粹感覺と單一感情との名を與へた。兩者は實際の場合に於ては固より獨立には存在して居ないが、其作用の性質に於て十分區別せられるから理論上對立せられる。然るに此處には心的要素とすべきものがない、他は皆之から派生されるか若しくは其の種々に結合したものに他ならない。ヴントは是等心的原素の結合から成立する意識現象を心的複合體と名づけて、其中には諸種の表象や情緒意志等を包括して居る。而して更に其の統一した状態として意識及其に屬する一般的作用たる注意、聯想、統覺等の諸作用を擧げたが、是等はもとより事實に於ては感覺感情等の結合から生じたものと見るべきではなく、初より精神作用の基本として活動して居たものであるから、ヴントの此の説明を以て單に分析的機械的説明

にのみ流れたものと見ることは不當であるが、然し其の或點に於てコンディヤックなどの感覺論と共通の點があることを認めざるを得ない。コンディヤックは有名な像の喩を以て、假りに人の如き像にある特殊の感覺のみがあると假定して其から種々の精神作用の生ずる過程を詳細に説明し、全然感覺から一切の精神作用を導き出さうとしたから、後世感覺論と稱せられるが、其れでも其感覺を生ずる根源は感官のみに非ずして、別に心なるものがあると説いて居るから、結局一種の唯心論のやうになつて来る。然し其れでも普通に感覺本位の説と解せられるから、ヴントの説を以て是以上に感覺感情の分析的機械的説明を脱したものは言へないやうに思はれる。斯様に考へると、ヴントは心理説明としては感覺と感情即ち知情を本として一切の發達を説いたものと言へるから、之を主意説といふことは頗る困難なやうに思はれるのである。

勿論ヴントは答へて曰ふだらう。感覺と感情とは意識活動の二つの現れに過ぎない、其奥には其の何れでもない衝動がある、而して其が所謂意識統一の根源となる。然し其衝動が知情の二素を含有して居ない間は、之を心理的作用と見ることの出来ないのは既に述べた通りであるから、たとひ意識の根元に於て此の如き作用が

あるとしても、之を以て意志本位の思想と見るとは正當でない。又之を意識の統一作用と見れば、如何にして此統一作用から知情二方面が出て來たかといふことを説明して居ない限り、まだ主意説が主知説等に對して特別に勝れて居るといふことの證據にはならない。恐らくは主知説も同一根據の上に立ち得るであらう、たゞ此場合其衝動若しくは統一作用を心的要素の中に算入しないだけの差別があるのである。例へば主知説の心理學として常に駁撃せられるヘルバルトの觀念聯合説や其他又英國の聯想心理學の如きは觀念の機械的結合を以て一切を説明しようとして居るから、心全體の作用を認めないやうに見えるが、然し此觀念聯合といふ作用の存することを認める限り、心の活動を認めないとは言はれない。勿論其活動の爲に別に心體を假定せず、又其活動が寧ろ受動的な作用として重に現れては居るが、然しとにかく活動である。論者は此點から或は觀念聯合の心理が自家撞着トウチヤクに陥るといふことを非難するかも知れないが、是は矛盾といふよりも言語の使用法の相違といふべきものであらう。即ち一方が心的過程の中に編するものを、他が未だ編せざること他にならないと思ふ。然らば主知説に對する主意説の攻撃は先づ許多の不當なる論點を有することを認めねばならぬ。

然るに更に其主意説が全然自家撞着を避け得るかといふに、此にも大に疑なきを得ない。例へばヴントは連りに統覺といふことを唱へて意識の根本として居る、而して其統覺は一種の意志作用とも見られる所があるから、此點から見れば如何にも主意説が徹底して居るやうに見えるが、然しヴントの立場から言ふと、統覺の自發性即ち能動性は極めて説きにくい感がする。元來統覺と聯想との差別は、後者は表象自身が結合する作用であるのに對して、前者は其が或る中心點(活動感情の如き)に於て結合されて居る所にある。然るにヴントは諸心理作用或は精神現象を説明するに當つて成るべく外界の影響からばかりで説明して、之に對する内部の勢力を出来るだけ少なくしようとする傾向がある。例へば種々の習慣や儀式の發達などでも成るべく各個人の意志で變更したものではなく、外界の事情が必然に然らしめたものとする傾きが多い。従て表象の結合でも統覺を聯想と根本的に相違したもので、やうに説く理由はない譯である。既に此の如くなれば聯想論者を駁することはやゝ不當の嫌があると言はなければならぬ。實際ヴントが主知派の聯想心理學を駁する唯一の理由は此統覺説にあるが、同時に此統覺説ほど不明瞭なる説はない。或場合には單に最明瞭なる知覽或は表象の意に解せられ、又他の場合には精神の根柢にある形而上的力の如く解せられる。ヴントが形而上學の假定が遠ざからうとすればする程、其心理説が普通の表象本位の説即ち主知派の心理説に近づき、主知派と離れて意志を根本とすると共に、之に従て舊時の科學にあつた「隠れたる力」の觀念に近づくやうな氣がする。

此事は何を語るか、即ち主意説が決して一般に認められるやうに確實なものとは言へないを意味すると共に、主知説が必しも絶對的に誤謬だといへないことを證明する。但し此では單に心理學上及形而上學上の問題に止めてあるから、此他に知識哲學上如何なる意味を有するかといふことをまだ論じないが、今此章に於ける問題の範圍内に於ては上述で大體盡きて居る。而して主意説に所謂意志作用は其概念が頗る曖昧で、其心理的性質に屬する部分は目的を定める知的作用と之を促す情的作用であるとするれば、意識の特性は知情の方に存するといはねばならず、而して情も其が毫も知的辨別なくしてたゞ快不快の氣分に過ぎない間は身體の生理的作用と毫も異なる所がなく、其に辨別が伴ふ場合に初めて正當に意識作用と稱せられ心理的問題に入り得るものであるから、結局意識の特性は知的作用に於て最も著しく顯れるといふことに歸するやうに思はれる。此の解釋は主として心理的方面から立

證してあるが、然し同時に靜的本體に對する形而上學的要求に適ふものと言ひ得るのである。

然らば主知説の形而上學説は果して正當となし得るか。此點に關して我々は又主意説から主知説に對して下す非難にも耳を借さねばならぬことを認める。若し世界を主知説の云ふやうに靜止の觀念としたならば、何所から運動が來るかを説明することは出來ぬ。即ち恰かも「一」から「多」を導き出すの困難なると、此點に於て異なつたことはない。然らうすると我々の形而上學的要求に従へば理論上説明するに困難な立場に陥いるし、理論上多少便利なる立場は未だ充分に形而上學的要求を充して居ないといふことになる。此の如き兩刀論法に遭遇して我々は唯心論の立場に彷徨せねばならぬ。

之を要するに形而上學的に「物」の性を定めんとすれば、先づ諸種の解釋が成立し、而して結局極めて抽象的な從て諸異解をも包括し得る立場に歸着するが、然し是は理論上まだ充分な證明を得て居ない。たゞ物質を主とするも、精神を主とするも、精神中知意何れを主とするも、結局十分には問題を解決して居ない。即ち我々は見方を一變して、所謂世界の本體は我々自身の認識するものたる限り「我」の性と相須つて始めて決すべきもので、單獨に物の性のみを問題とする間は依然昔日の形而上學と同様の爭論を反復せざるべからざることを知るのである。然し此問題を離れて考へれば、純粹の形而上學は依然昔日の主知説の立脚地を離れないが、然し理論的説明の餘地を生せしめる間には主意論的立脚地から物を作用と見ることを要することも察知せられる。故に我々は「物」と「我」との關係を論ずる前に少しく「物」自身を作用の方面から即ち其の「用」の方面を考へて見なければならぬ。

第四章 物の用

一 現象學

我々は既に「一」なる「物」を立したが、然し之と共に此物が「多」なつて現れて居る目前の事實を無視してはならない、即ち此の「物」の作用、即ち作用に關する考察が次に我々の問題となる所以である。何となればたゞ「一」なるのみであれば其は不動不易であるとも言へるが、「多」なつて千差萬別の状態を呈するとすれば、其間に種々の變化が行はれることを想像し得るからである。此の如くして是等變化の根本的原理とか或は基本的形式とかいふものゝ如何が哲學上の問題となる。之を古來物其自身の性を論ずる實體學に對して現象學(Phenomenology)と言つて居た。而して此現象學は或は現象として見た「物」の種々の性質等に關する論究をも包含することがあるが、然し今は主として其根本問題にのみ論點を限る。

物の變化即ち過程を考へる時に我々の先づ氣のつくことは、此變化は何か其を惹起すものがあつて其作用によつて生ずるのであらうといふことである。既に一の變化が他から生ずるとすれば、其の變化は又更に他を導かねばならず、斯くして此連

續は無限に擴まる譯である。而して之を逆に其變化を惹起すものゝ變化を惹起すもの、といふやうに其前へも無限に溯ることを得る筈である。此の如くして物の用に就ては先づ其無限繼續といふ事實を想像することが出来るが、然し一方には又此の如き無限の繼續即ち無始無終といふことでは満足出来ない心地もして、始終を定めようとするものもあり得る。無限の繼續には是等の變化が常に全く自然に起るものとせられて居るから、次の變化が如何になるかは全く前の状態によつてのみ定まるものであるが、もし此變化の別を有限とすれば、其變化の歸着點が定まつて居なければならず、又其起始には變化を超越した或物がなければならぬ。此の如くして有限の變化觀には當然自然的見方に反して、有意義の見方を要することとなる。是等二つの正反對な解釋法が變化過程の説明に成立つ所から、機械觀と目的觀(Mechanism, and Teleology)とが自から哲學者の念頭を往來せねばならぬ。機械觀とは寧ろ自然主義ともいふべきもので諸現象の間に自然の聯絡があるのみとし、目的觀は其が一定の計畫の上に統一せられて居るものである。是等の見方が唯物論と唯心論とに直接に關係することは明白で、又間接には多元論と一元論との對立にも一致することとも推測されるだらう。即ち機械觀は諸現象を物質的變化と見ることに結合

し、而して其等諸現象の分立する所に重きを置くやうになり、目的観は其目的を以て或る精神的觀察と解し、而して其が結局一に歸する點を高調するからである。然し是等の見方には尙種々の説明を要する。然のみならず、之を論窮すると兩者の關係は極めて錯雜で終に區別するを得ざるやうになる。以下順次に之を説いて行かう。

二 機械觀

唯物論が最も古い哲學思想であると共に機械觀も亦自然人生に就て空想的神話的解釋を排する所から生じた最古の理論的世界觀の一である。世界の大原を水或は其他の物質と見るものは、此世界の變化を悉く此物質の作用例へば寒熱二素によつて合離するものと説いて居る、而してこの他に何等の特別な力を假定せざるに至ればその唯物論的思想は益貫徹したと言へる。此點に於て原子論は古代にあつて最も完備して又最も徹底した唯物論であつたが、同時に其機械觀の見解も極めて完全であつた。即ち世界は性質上差別なくたゞ分量的差異のみを有する原子の集散離合に他ならない、而して此原子は無始から同一方向の運動をするもので、たゞ此運動の遲速によつて各原子間に衝突が生じて其極、現在我々の目撃する如き、状態を呈するとして居る。然しながら此運動は決して亂雜に無規律に行はれるものではな

く、一定不變で免るべからざる關係によつて束縛されて居る。是が即ち自然法則の概念であるが、通常前後の現象に於て前者は後者の原因、後者は前者の結果といふから、此法則は或は又特に因果律と呼ばれることがある。此の如くして機械觀は通常因果的世界觀の意義に解されて居る。

然し因果の觀念は決して單一ではない。原子論の機械觀に對してプラトンの哲學は希臘に於ける完全なる目的觀の最初のものと言へるが、(後に説く)兩思想を混合調和し多少目的觀に傾いたと言へるが、たゞアリストテレスは原因の觀念を分析して、それに四種の意義を區別した。即ち材料、形式、活動、目的の四で、例へば、或製作物の材料と其設計圖と其製作者の作用と、其製作物使用上の目的等に相當するものであるが、其中要用なる區別は、均しく原因と言ふが、其中現に目前の現象を惹起す材料及び活動等と其現象の終極の意味との二部に分れて、狹義の原因は寧ろ前者に限られ、他は恰かも目的觀の思想を包括する爲に説いたものと思はれる。然かも此の如く制限してもなほ原因の意味は明瞭では無い。即ち此の如く原因が結果を惹起すといふ意味を極めて普通に解釋すれば、原因が結果を生出することといふ意味になるから、原因中には或る特殊の力が隱伏して居て、今まで形を具へて居なかつた結果

が其中から産出するを得るやうになるのであると考へなければならぬやうになる。是が即ち隠力性 (Occult Quality) の説であるが、之によれば因已則果亦止といふ中世哲學者の言が成立つ譯になり、現象以外に表面に顯れざる、又我々に知られざる或る性質を假定することになる。

然し此の如き見解は機械觀の本來の趣意を距ること甚だ遠きものと謂はざるを得ない。機械觀は自然科学的世界觀とも云ふべきもので、全然現象以外の事實を認めない立場にならねばならぬ、然るに今隠れたる力の如きものを假定するのは甚しき矛盾と謂はねばならぬ。是れ近世の初から自然科学者が銳意中世の學術を排して明白に自然主義の立場を取らうとした所以である。彼等は原因結果の間に毫も他の現象を認めない、即ち原因と名づけられる現象が變形して結果と稱せられる現象となつたのであるとする、換言すれば原因が結果を生出したのではない、原因が變形して結果となつたのである。此關係によつて既に早くニュートンの力學的、自然觀は出來て居るが、此思想を明白な言葉で言ひ顯し得たものは其より後に至つて確立されたエネルギー不滅則である。即ち原因も結果も不増不減なるエネルギーの種々の形態に他ならないとせられるのである。エネルギーの變遷には一定の法則があるが、然し各エネルギーの間に生産の關係は無い、即ちエネルギーは全く現象に他ならないから、之が爲に何等自然的以外の假定を要しない。機械觀は此に至つて徹底し得たやうに思はれる。因果律は即ち物理的に言へばエネルギー不滅則であると言へるのである。

此物理的關係を之とは獨立に論理的に解釋したものはミルの因果律論である。蓋しミルは論理學の主要部分として歸納法を説き、而して其歸納法の最後の根據として自然の齊一的關係を立て、而して是によつて自然各現象の間に因果關係の存することを認めて、此因果的法則を明にすることを歸納法の目的とした。然るに原因を以て隠力とすることは、到底ミルの如き實際の經驗より出發して其以外に何等の假定を許さないやうにする者の立場から、許す能はざる所である。故にミルは原因の意義を分析して、必然的に或現象の前に存在する一切の要件の總和と解した。是故に苟くも一現象の起る前に存在して全然偶然的と稱し得べからざるものは、悉く皆此原因の中に入るのである。普通原因といへば或結果を促すものを意味するが、是は畢竟隠力説の名残りである。純然たる自然主義の立場から言へば、原因を此の如く限るべき理由はない。寧ろ其前にあつて或現象を妨害せざるものは悉く其

現象の原因と言ふべき筈である。所謂積極的要件のみが原因ではない、消極的要件も同じく與つて大に力がある。例へば或る微菌ばいきんは或病氣の積極的原因であるが、此際其人體の組織が此微菌の勢を防遏ぼうごつすべき境遇に居なかつたこと、乃至早く其蔓延を止める爲に薬餌を用ゐるを得なかつたこと等は皆其消極的原因として列擧せらるべきものである。世界の現象は皆關聯して居るから、其一を特に選んで原因と言ふことは獨斷であるといふやうに思はれよう。是故に苟くも人々の經驗し得る範圍に於て悉く皆因果關係の連鎖中に入り得る譯である。ミルは此の如くして古來曖昧になつて居た原因の概念中から純粹の機械觀に關する思想のみを摘出することを努めた。

然しながらミルは果してよく其定義に忠實であつたか、凡ての要件を列擧して原因と言つたが、因果關係を發見するが爲に擧げた有名な五種の歸納的方法中に現はれる精神を見ると、やはり或る主要な要件を擇んで之を原因と稱するものらしい。諸現象を比較して其が同一の現象を惹起することがあれば其諸現象の共通現象は其後の現象の原因であるといふ如き論法は、如何にしても普通の所謂原因の概念に相當するもので、一切要件の總和といふ意味とは直接には一致しない。固もとより強て論

すれば一致せぬこともないが、其は間接である。即ちミルも斯く原因を諸要件中の主要なものとすることを認めるとすると、こゝに問題となるのは如何にして此主要なるものを選択決定するかといふことである。所謂五歸納的方法は之を説いたものであるけれども、何れもたゞ手續を説いたもので、何故に我々が或要件を特に原因と名づけ得るかの理由を示さない。或は必然的關係といふかも知れないが、此の所謂必然なるものも、單に經驗的機械觀的立脚地からは解釋することの出來ぬ問題である。是に於て我々は再び原因の意味に就て惑ふ所が生じた、是れ機械觀の缺點であるといはねばならぬ。

此必然性の問題は他の章に於て更に詳論しなければならぬ點であるが、其よりも簡單な問題に於て既に此機械觀に疑を挾むべき點がある。如何なる機械觀も各現象間の法則的關係を離れては成立しない。此法則は固より神の法令の如き性質のものではないが、然し自然界に存在して各現象を束縛するものである。此點に於て一種の運命ギンシヤの如き意味を有する、殊に希臘に於ける運命の思想を聯想せしめる。蓋し希臘神話にあつては運命を掌つかさどる三女神があつて、如何なる神祇と雖も此手を脱することは出來ないとしてある。従て人生の悲惨なる歴史も畢竟此運命の必然

的結果に他ならぬ、會豫言たいやくしげんによつて其將來の禍を慮り之に對する防禦の方法を講じ、例へば其兒子が生長して後親を滅すことをトし得て之を嬰兒の中に殺戮し去らんとすれば、反て思はぬ助を得て人と成り、終に親と知らずして争鬪するに至り、反て其運命に徇まをふやうになる。希臘哲學者の所謂必然的法則は頗る此意味を有するものである。既に然りとすれば、此運命なるものは固より或る定まつた目的の爲に神が設けたものではないが、之によつて世界統一の目的を自から達して居るものであるとは掩おほはれない。即ち機械觀も其根柢に於て目的觀とや、接觸する所があると言つてもよい、此に機械觀から目的觀の論點を移す理由がある。

三 目的觀

機械觀が唯物論と結合する如く、目的觀は唯心論に結合する。蓋し世界の大原を精神的のものとすれば、世界の各現象は皆意識現象の一種として何等かの意味目的を有せざるものはない譯である。尤も意識現象の中でも必しも其目的の明白で初から明に定まつたと言へないものもある。又精神現象中にも無意識作用の如きものを説く場合もある。然し是等も結局或る目的によつて統一せられて居ることは容易に看取せられる。然し目的が自から漸次に定まつて行くと見ては機械觀と異

ならなくなるし、又目的が各現象の内部間に既に完全に顯れて居ると見るのは或意味に於て目的觀を無用にするものと言つてよい。故に目的觀の最純粹なものは、目的が或る絶對的威力を有するもの、即ち神によつて現象の團體の外部に完備して存在する、と説くものでなければならぬ。此意味に於ては幼稚なる宗教上の目的觀に於て多く其例を見るもので、例へば基督教中の淺薄なる目的觀を説く者は往々にして之に陥いる。故にゾラゾラが冷罵れいばした通り、鼻は眼鏡を置く爲に存在し、足は靴を穿つ爲に存在し、豚は炙肉となつて食用に供せられる爲に生存するといふやうに、萬事皆人間を中心として神の攝理しやくりによつて出來たものと説かれるのであらう。此の如きは少しく思慮を運らす人に取つては論ずるに足りぬことのやうに思はれるが、然し目的觀の醇じゆんなるものは寧ろ此の如き外部的目的觀にあらねばならぬ。私は今之を名つけて超越的目的觀(Transcendent Teleology)と名づける。

唯心論の完全なものがプラトーンに發したと言へる如く、超越的目的觀もプラトーンの哲學に於て最完全に又合理的に説かれて居る。蓋し既に述べた通り、此見方に於ては目的即ち各現象の理想とすべき完全な状態が初から現象を離れて存在しなければならぬ。然るに今プラトーンの哲學に於ては、我々が日常見聞する現象

は皆不完全で又假相に過ぎない。此奥に眞實の本體がある、是は恰かも各個物の觀念に對する一般概念に相當するもので、是等個物を超越し、之より先に存在して居ると見て居る。故に我々が一たび、此本體の事を聞けば翕然（きよぜん）として之に赴くを欲して、所謂愛慕（Eros）の念を發するのであるが、各現象も亦其元に還らうとする大愛慕運動をなすものとも言へる。此に既に目的觀が顯れて居るが、更に進んで是等諸本體、即ちプラトーンの言葉では「觀念」の間にも自から高低の別が成立し、漸次高級の觀念に進んで行く、而して其最高の觀念をプラトーンは呼んで善の觀念として居る。即ち善の觀念が一切現象及觀念の至高目的で、又既に述べた理により、一切に先だつて存在するものである。是に於て其超越的目的觀が全然徹底したと云へるのである。

然し、此の如き目的を萬物の根源で又終極であるとする事は、其超越の性質を少しく變更するに非ざれば不可能である。是れ既に前に「一」が「多」となるこの論理的矛盾を指摘した際に述べた通りであるが、プラトーンも此困難を避ける爲に別に自然的原因とも稱すべき必然法則を認めたと。従て現象間に存する種々の自然的關係は悉く此必然法則によつて支配せられて居る。固よりプラトーンの哲學の傾向上、此の必然的關係は種々の不完全や缺陷（けつかん）の起る所以で、寧ろ偶然といふ名で呼ばれて居

るものであるから、其奥に目的に適合するやうな關係が現象間に存在すると見るべきものであるが、然し現象の説明としては反て所謂善の觀念がさほどの効果を呈せざることを感ぜざるを得ぬ。換言すれば超越的目的觀は餘りに目的を現象から隔離せしめた爲めに、反て他の媒介者を要することとなり、こゝに機械觀を容れる餘地を生ずるに至つたのである。但し我々は之を以て直ちに其語の缺點とするものではない。寧ろ此の如き二重の見方に眞理を認めんとするのであるが、然しこゝに先づ目的觀と機械觀とが兩立し得る場合を第一に考へ得たことを認めれば足りる。是に於て他の見方を考へねばならない。

超越的に對するものを内在的（immanent）といふ、我々は次に其立場から目的を考へて見よう。内在的とは目的を現象の内部に存在するものと見るものである。此見方からすれば或は各現象が直ちに目的に適合するものゝやうに思はれるから、特に目的を立てる必要がないやうに思はれることは前に述べた通りである。故に此の見方を徹底させる爲には、各現象を個々として見れば何れも皆完全な目的を示して居ないが、之を全體として見れば調和が行はれて自から目的に適合したやうな状態になつて居ると考へることを要する。此の如く見ると共に、各現象は互に其現象に

前だつ他の現象に對して目的となり、其の前の現象は後の現象に對して手段となる。而して此の手段と目的との交互關係が相連結して、終に或る終極の目的、即ち最早手段とならざる目的に達して、全體を統一することが出来る。此の如く現象全體を目的的手段の關係と見て敢て其系外に目的を立てることのないのが此考へ方の特色であつて、現象と本體とを區別するプラトーン思想と一致せざる所である。是れがプラトーンに對してアリストテレスの異を樹つる所以で、内在的目的觀は之を以て其根柢の精神を示し得たと稱すべきである。

アリストテレスによれば世界の各現象は形と質との二部から成り立つが、其形質の分量の如何によつて一定の順序を構成して居る。最下層のものは質のみで形がなく、最上層のものは形のみで質がない。質は不完全な可能性を意味するもので、形によつて完全な現實性を得て來る。故に質が存すれば存するだけ活動が不完全となるから、常に之よりも形の勝つたものに統一される傾きを有する。此の如くして質的分子は常に形的分子に對して手段と目的との關係をなして居る。人の行爲の如きは最もよく此目的手段の關係を示すものであるが、一切自然現象も皆之と同一の理論を以て説明せられる。然もアリストテレスによれば、此關係は全然我々

の經驗し得る世界に存するものであるから、プラトーンの如く此以外に特別に自然の必然法則を説く必要はないのである。

此の如く見れば内在的目的觀が理論上超越的目的觀に勝つて容易に認め得るやうであるが、然し實際は其と反對に反て理論上不便な點を生じて來た。蓋し自然を悉く目的手段の關係で解釋すると共に、其一事一物も悉く直ちに何等かの目的を有するものとして説明せられ、逆に皆何等かの直接の目的から説明せられて來る。是故に或る自然現象が起れば、其が元來如何なる現象の結果として起つたかといふことよりは、寧ろ如何なる目的を以て、即ち何の爲に存在するかといふことを尋ねる。従て往々にして牽強附會な目的を假定したり、或は漫りに原理を定めて事實の精確な研究を怠るに至ることがある。此流弊が中世に於ける自然研究の不振の一因である。近世の初自由なる精神を以て親しく自然を觀察し研究せんことを欲した學者が目的の觀念を以て最も有害なる迷妄としたのはまた當然と謂はなければならぬ。ベーコンが『新オルガノン』を著してアリストテレスの『オルガノン』に對し新論理を唱へたのは、一面には此誤まつた目的觀的自然研究の弊害を除くことを欲するにあつたのである。

是を以て之を觀るに目的觀の弱點は又唯心論と同じく、第一に科學的精神に背戾することであつて、此點に於ては唯物論の科學的精神を傳へた機械觀と恰かも對立する觀がある。斯くして近世の初自然科學の勃興すると共に、目的觀は學者から常に排斥せられんとし、殊に十八世紀の佛國に於ける唯物論にあつては其極に達して居る。物理化學等の現象を説明するが爲に目的の觀念を入れることは全く無用有害の業であるとして一般に信せられた、而して是は又中世の目的觀の如きものに對しては正當なる批評といはなければならぬ。併しこゝにまだ目的觀を入れて説明すべき自然現象がないでもない様に思はれる。其は即ち生活の現象である。蓋し目的觀は既に述べた通り、豫め全體の現象に關する目的を定めて之によつて其細部分の説明を試みるものである。換言すれば全を前に立して部に及ぼすものである。此の如き方法の物理的現象には必要ないことが科學の進歩と共に明になつて居るが、然しこゝに例外となるのは生物體の生活作用である。生物體の各部分の作用は其全體の作用、全體の目的即ち生活といふことを離れては意味がない、何者各部分を取離せば即ち最早生物體に屬する作用を營むことは出来ないからである。故に生物現象に對しては目的といふ概念を入れて解釋せざるを得ない所がある。而して又

之によつて生物の各現象が明瞭に説明せられて來る。例へば眼球の構造の如き先づ何故に眼が生物體に存在するかと質して來て其が物を視て生活作用に益する爲であるといふ目的を理會すれば、之によつて其諸般の構造を説明することが出来る。故にある内臟器管を研究するに當つても、先づ何故にかゝる内臟が存在するか、何の目的、何の官能の爲に存在するかと質することを常とする。此の如く生物體にあつては此の如き目的觀を入れても純粹に科學の範圍に止まる事が出来る。是れカントが、ニュートンの物理學を奉じ、更に進んで天體の發生まで純粹に機械的に説明したに拘らず、『其判斷力批判』に於て自然の目的觀を容るした所以である。

然し更に考へると、此目的觀も全然科學的とは言ひ難いやうである。生物體諸器官の作用構造を領會する爲には其存在の目的を質することが捷徑ではあるが、然し是は必しも其等諸器官が其目的の爲に存在するやうになつたといふ意味ではない。今日の如く生理作用に關して根本的自然科學的研究が發達し、物理的科學的作用の他に特別なるものを認めず、生活力の如き曖昧の概念を容るさない學說の方が科學的に勢力のある場合に於ては、生活現象に對してのみ目的觀を入れることは不合理のやうに思はれる。實際、今日の生物體を見れば種々の特別なる作用が各器官に分

布して居るが、是は初からかく分れるのが便宜であるから分化したといふ譯ではなく、外界の刺戟に應じて適宜に組織が變化して行つたのであると説かれて居る。故に目的手段の關係が行はれて居るとしても、特に組織の方に目的に適應しようといふ自發的作用があるとする必要も無い。況して普通の意味に於ける如く、目的に適應しようといふ意志若しくは意識があるとは言へない。從て之を目的手段の關係と見るよりも、單に外界の或原因が組織に或る變化を結果として生ぜしめたのだと説く方が正當であるやうに見える。目的關係と因果關係とを此の如く單に言語上の相違として、目的を結果、手段を原因とすることが出来ると思ふ者もあるのは、是等の理によるのである。然し此の如く言へば固より目的觀の眞義に遠ざかること甚しいと謂はねばならぬ。要するに個々現象に就て目的觀を説くことは科學上の意見とは一致し得ぬやうに見える、而して之を合理的にすれば機械觀と殆ど異なる所がないやうになる。

四 兩觀の一致

是に於て我々は再び初に返つて、機械觀と目的觀との比較を試みなければならぬ。機械觀が結局目的觀を脱しない所があることは前に少しく述べたが、全體機械其も

のを以て目的關係と對立せしめることに誤謬の根本がある。もし目的手段の關係は一般に部分が全體を豫想する場合を指すものとすれば、機械も決して之に外れたものとは言ふことは出来ない。機械の各部分は全體の作用を俟つて始めて意義のあるものである、此點に於て生物體の部分全體の關係と毫も異なる所がない。然し生物體にあつては部分が全體と内部的聯結をなし、例へば筋骨脈絡等によつて連結して居るから、之を切斷すれば直ちに代へて元の如くすることは出来ないといふが、是も生物の下等な組織と巧妙な機械とを比較すれば、容易に其差別を斷言することを得ない。然し其點は暫く措いて、今の問題たる目的手段の關係のみに就て言へば、必しも兩者の間に根本的差別が無いことを認めるに難くない。機械に其製作の目的が無いとは決して言へない。たゞ其が多く目的觀の場合の關係と異なるのは、部分が或る目的に對する手段であるといふことを意識して居ない、といふことにあつて、而して其見方は自然に對しては決して不適當であるとは思へない。故に我々は習慣上目的觀に對して機械觀といふ語を用ゐるが、もし之を文字通りに解釋すれば自然現象に關する唯一の見方らしく思はれる、何となれば機械的といふ語は往々自由意志や自己意識のない單なる習慣的動作の場合に用ゐられる形容詞で、自然現

象を顯すに最適して居るからである。

機械觀といふ語は寧ろ自然的見解と言つた方が適切であると前に述べた。然るに自然的といふことは事物の變遷する經過に任せるといふ意味であるから、何等の計畫意匠もなく、全然偶然的といふ意味となり、必然的法則の概念とは一致し難いやうにも見える。然し此自然は中に法則の行はれることを豫想して居て、勿論秩序整然たる所を具ふべきものであるから、全體を一の計畫に従つて成つたものゝやうに思ふことは正當でないとは言へぬ。然らば機械觀も目的意匠を認めないとは言へない、たゞ其が一部分毎に意識的に顯れては居ず、全體に於て一の目的を示して居るとするのである。然し是では結局機械觀の特性を没し去ることにもなるのであるから、其所謂法則に就て少しく制限を加へなければならぬやうにも思はれる。換言すれば我々は漫りに自然の法則的關係を假定すれば、自然を目的によつて統一するのと五十歩百歩になるから、自然現象其ものゝ中に此の如き法則が存在すると果して言ひ得るか如何と、質さねばならぬ。此問題はなほ後に知に就て論ずる場合に述べべきことであるが、今豫め、此にはたゞ此の如き法則が決して自然現象其自身の中には存在せざることを斷言して置く。即ち自然現象はたゞ前後相連續するのみで

其間に必然的關係があるか如何は、我々に知られる限りの現象中に於ては見ることを得ない。甲現象が乙現象に或る影響を及ぼすことを確かに認め得た時に、始めて兩者の間の必然的關係を説くことが出来る。併し之を説く爲には兩現象の間に或る作用の授受が行はれたことを言はなければならず、從てこゝに或る隠れた力を假定しなければならぬこととなる。是れ機械觀の本旨に背くものであるから、我々は純粹の自然的見解を執る間は全くたゞ現象の前後を認めるのみで、其間に因果といふ如き或る必然的關係が成立つといふことは、全く我々が然かく看做す、といふことに他ならぬ、換言すれば機械觀に所謂法則性は自然の事實ではなく、我々の見方であるといはねばならぬのである。

轉じて目的觀を考へる。自然の事物が悉く或る目的を意識して其の爲に存在すると見ることは、非常な空想的な思辨の結果であるから、之を現象の自然的説明に直ちに應用すべからざることは疑はれない。然し我々は自然が事實上目的を立て、作用して居るか否かを知らないが、然し自然の各事物を目的と手段との關係をなすものと見て、其相互の連結を理會に便なるやうにすることは全く不可能ではないのみならず、寧ろ其假定を設けて自然を觀察した方が好都合な事が多い。既に前にも

機械觀の所謂法則は其中に自然の目的適合性を包含することを述べたが、其他細部に涉つて此の如き例證を澤山擧げ得る。例へば我々は自然現象の原因を求めるときには成るべく簡単な現象を求めて行き、若し非常に複雑な錯綜迂回した説明に歸する時には、其處に誤謬が伏在するだらうと想像する。是は自然界に單一な關係が行はれるといふことを初めに假定するので、其理由は此單一性が自然の目的に適合するとするからである。數學式の解釋などに於ても複雑な方法よりも簡単な方法が常に正當とせられるのは又此理由によるものである。之をボアンカレの如きは數學上に審美心の作用するものと見るが、即ち美といふ目的を立て、自然を統一しようとする方法に他ならない。故に機械觀の根柢には割合によく目的觀が含有せられて居るが、此目的觀を若し自然の事實と解すれば其精神に於て、到底機械觀と一致することは出来ないが、機械觀其ものが既に自然に對する我々の見方に過ぎないとすれば、此目的觀の場合にも同一の論法に従ひ、自然の事實を我々が最都合よく解釋する方法であるとする事が出来る。而して此見方によれば、同一現象の關係を單に因果的とも見ることが出来るし、又目的と手段との關係とも見ることが出来るから、機械觀と目的觀とは全く同一事實を時々都合上種々の方面から解決したものに他ならないことになる。

自然が其自身に於て全く目的觀に従ひ毫も弊害や缺點のないものであるといふことを説く爲には、其各部の間に完全なる調和が行はれることを認めなければならぬ。而して其調和が神怪不可思議のものでない爲には、其が時々刻々神の手によつて圖られるものではなく、豫め定められた方針によつて完全に調和が行はれるとしなければならぬ。是がライプニッツの有名な豫定調和説の起る所以である。二個の時計が完全に同一の時刻を指すことを説く爲には、此兩時計が常に互に影響するるか、常に兩者の針を整へるものがあるか、若しくは初めて精巧な機械を造る者があつて少しの狂ひをも生ぜしめざるやうにしたのだとするか、此三者の一でなければならぬ。第一は事實上考へられない、第二は神怪である、即ち第三が最も合理的であるやうに思はれる。ライプニッツは此當時の比喩に従つて自説を明にした。成程、此思想には自然を善美の極とする意味も入つて人々に満足を與へるものであるが、然し必ずしも事實によく合して居るとは言へない。自然には豫定調和に反するやうな害悪が多い。それでライプニッツは此の害悪の起源をも説明して、之を有限的現象の已むを得ざる結果としたが、然しこゝに既に調和説に破綻を生じたことは掩はれな

いのみならず、更に注意すべきは、この因果律の威力を強めたことである。有限的といふ原因からは必ず不完全といふ結果が生じなければならぬ。ここに機械観の因果則を認めて居る。更に其豫定調和説は根本に目的観を認めては居るが、世界の各作用には全然機械観的説明を強めて居るものである。是れまた機械観と目的観との一致することの一證とせねばならぬ。

既に此の如く目的観を機械観と一致せしめた場合には、先づ其目的を内在的に解するのが最適當であるやうに思はれる。即ち目的は外部に初から定められて居るものではなく、全體の現象が調和的關係を保つやうになることを意味するのであるから、現象相互の關係以外に何物をも假定する必要は無い。故に自から内在の見解に傾くやうになるが、然し既に述べた如く内在観は目的の概念を徹底的に説明したものは言へない。もし超越的目的なるものが神の如きものを假定するに非ざれば成立しないとしたら、其所に自然主義と一致し難い點を生ずるが、部分の現象に對する現象の全體的統一と解し、然も其の全體の部分に先たつて概念上存在することを確認するのであるとしたら、換言すればプラトーンの超越観の如きものとしたら、普通の有神論の目的観とは大に趣を異にして來る。此場合には或は内在観と近接す

るやうにも解せられるが、とにかく目的を獨立存在のものとする所に其超越の見解が潜んで居る。今此超越的目的を事實的存在と見るならば、到底自然的見解と一致し難いが、然し我々の見方に過ぎないといふ點から考へて行くと、自然現象を或る必要上然かく解釋することとなつて、別に之を單なる因果的に見るのと兩立し得る。此點に於てプラトーンの如く目的観と機械観とを兩立せしめたとは、此の如く兩者共に見方の相違であるとした場合には、反てアリストテレスの如く目的観のみで一切を説明せんとするものよりも誤解が少ない。アリストテレスの末流が褊狹なる目的観に流れ、プラトーンの流派から反て近世に於ける自然研究の機運が開けたのも、其は所謂新プラトーン派を経て一種の祕法魔術の如きものに向つたにせよ、また偶然ならぬ所があるといはねばならぬ。

此の如く見れば目的観も未だ必しも自然主義の精神に背くものとは言へない。自然研究の場合に、生物體の如き宇宙の構造の如き皆此見方によつて研究の方針を得て居る。故にカントが言つたやうに、是は研究の發見的原理 (Heuristic principle) である。而して單に生物體に止まらず、物理界の諸現象と雖も、此見方から研究の示唆を得ることは少なくない。併し更に問題を轉じて普通に所謂精神現象を見れば益此

見方の必要なることを知り得る。所謂精神現象も之を分析して單に心理的事實として見る場合には全く他の生理的現象などと同様に論ずることが出来るが、其を或る意味を有する現象として総合的に観察した場合には、各現象が目的手段の關係をなして結合することを第一に假定しなければならぬ。此場合にこそ前に述べたやうなアリストテレスの説を認め得るのである。是等に關する細論は後章の問題に屬するが、今はたゞ此事を一言するに止める。試に其一端を説けば、例へば歴史上の現象の如き、之を單に物質的作用の自然的結果と見ることは其實相を盡すものでないのみならず、たゞある心理上の法則から自から生じたものとして、毫も史的人物の自由を認めないのは決して完全な説明とは言へない。或は所謂道德的行爲を取つて單に其が如何なる精神状態や境遇の結果として生じたものである、といふことを明にしても、其行爲に含まれる善惡の差別を示すことは出来ない。凡て是等の所謂人事現象に關しては其現象の我々に對して有する價值を明にしなければならぬ、而して此事は目的觀によらなければ説けない點である。固より此場合に於ても、所謂目的が神の如きものによつて定められたか否か、といふが如き事から説くのは無く、たゞ現象其自身の中に此の如き意味を附與して考へて見るのである。故に

其眞意に於ては結局自然現象の場合と異なることはない。従て自然現象に機械觀が成立する通り、此人事現象に於ても一面には機械觀は因果法則を認め得る。即ち歴史や道德其他社會現象等に就て純然たる自然科学的研究の行はるゝ所以で、一面に目的を有するが如く見られ得る人事現象も、他の一面には其現象の前後の聯絡に於て全く自然的法則に従つて居るやうに看做し得る。是れ所謂實驗心理學や社會學等の成立する所以である。

要するに目的觀と機械觀とは其概念を窮追すれば結局互に融通すべきもので、而して之を更に其根本に溯れば物の作用に對する我々の見方の差異といふことに歸する。斯く説明するを得ざる意味例へば舊時の宗教的目的觀や、純自然主義的機械觀は共に本質的意味とはいふことが出来ない。然らば物の用に關する論議は終に物に對する我々の作用を説くを要するといふことを示して來た。是は既に物の體性を説く場合にも論及したことであつたが今は益其點を明にする必要が生じたのである。是に於て純粹に物のみを論ずることの不可能なるを知ると共に、我々の問題は他に移らねばならぬ。

第五章 我と知

一一二

一 知識哲學の問題

上來假りに物即ち客觀を我即ち主觀と離して獨立に其性質作用等を論じたが、結局、其等に關する種々の説明は物に對する我の見方の相違に依ることが明かになつた。換言すれば、物は物自身として分離して理會せらるべきものに非ざるのみか、此の如き物其自身は我々に取つて物として存在し得べきものに非ず、とも言ひ得るのである。是故に物に關する論議の極は當然我より見たる物の論議となり、即ち先づ物を見る我の作用に就て論究することゝならねばならぬ。換言すれば物の論は轉じて知即ち認識を爲す者としての我を論ずることゝなるのである。

知としての我或は我の知的作用を論ずるに當て先づ注意を促すものは其作用其ものゝ研究である。即ち知的作用なるものは本來精神作用若しくは意識の一方面であるから、我々が其研究に就て要求する所は先づ其の如何なる性質を有する作用であるか、其は如何なる事情原因によつて生起し發達し行くか、如何にすれば之を損害し衰滅せしむるか等の事實を探求することである。一言にすれば廣義にいふ心

理研究の範圍に屬するもので、其方法は特に「かゝる作用の生起する事情を明にすることを目的とするから、生起的方法 (genetical method)」と稱せられることが普通であるが、廣く解すれば心理的方法と稱し得る。もし知の研究が之に盡きて居れば、哲學の問題は此方面に於ては全く心理學の一章節に歸して了しまふ譯である。實際また然う考へて居る者も少なくないが、此の如くすれば或意味に於て哲學の滅亡とも言へるから、之に反對する者はまた頗る多い而して此派は前者を心理主義 (Psychologism) と呼んで居る。之に對して自己を特に自から呼ぶことは餘りないが、反心理主義 (Anti-psychologism) 或は論理主義 (普通 Logism といふが、私は寧ろ Logicism と言ひたい) と稱せられて居ることがある。此兩派の爭論を精細に理會する爲には知に關する種々の論議に入らなければならぬが、今其の前置きとして大體の論を試みる。

知の心理研究以外に研究の問題があることを主張するものは如何なる點を問題とするのであるか。今之を最簡單に言表せば、我々は心理的にはたゞ知の作用其自身を論ずるのであるが、今求める所は其作用に於て指示された意味を論究することであると言へば足りると思ふ。知は如何に同一の事情から生起したものなるにせよ、其が必しも常に同等の意味を有するものと限らない。換言すれば、或る知に就

ては我々は之を正確に事物の性質を示し得たと言ひ、他の知に就ては然らずといふ。此差別は單に知的作用の生起を明かにしても決することは出来ない。少なくとも我々は今其作用其ものゝみの説明とは區別して考へて居る。然らば其の所謂意味とは如何なるものか。一言にすれば知の眞實と虚妄との別である。我々は知的作用及び其結果に就て必ず眞妄の區別を設けるが、其標準は何所に在るか、又其標準は何人にも承認せらるべきか、なほ更に根本的に溯れば、全體知は可能なるか、等の問題が生ずる。換言すれば我々が知といふ語を用ゐる時は、之を眞の知といふ意味に解釋するから、此眞知の一般的に承認せられることが如何なる根據に基づくものなるかを問題としなければならぬ。之を學語で、認識知識の普遍妥當性(獨語 Allgemeingültigkeit)を建立(獨語 Begründung)することといふ。此問題を中心として種々の論究をなすものを知識哲學(私は之を獨語で Wissenschaftsphilosophieと言つて見る、英語ならば Philosophy of knowledge)といふ、古昔から論理學及び認識論といふ名で呼ばれたものが即ち皆此中に入るのである。

論理學は希臘の昔から既に完全な組織を成して居たが、認識論は比較的近世の學である。カントの研究は眞正の意味に於いて斯學を創始したものであるが、然し此名稱はまだ用ゐて居ない。故に此語は二三十年前新カント派の運動が勃興して人々此知識問題を攻究した時に沿^{あつた}行はれるやうになつたのだと思はれる。其に拘らず、今日ではかなり廣く行はれて居るが、然し又論理學の名で包括されて居る場合も少なくない。例へばヴントの論理學の如きは其れであるが、其他古昔の哲學から例を挙げれば、論理と言つて其實知識問題を説いて居るものは頗る多い。其故に如何なる名稱を用ゐても大差ない譯であるが、然し普通一般に解せられたる所に従へば、論理學は主として或る知識の眞偽を區別すべき形式的標準及び眞正の知識に到達すべき方法を説くものであるが、認識論は其眞偽の別の根本的意義及び眞正の知識の存在し得べき所以を説くものであるから、兩者相合して知識問題の解釋の全體を構成するものである。其故に往々論理學及び認識論と併記する場合もあるが、然し又一面に於ては兩者の間に密接なる關係のあることを思へば、寧ろ單獨の名稱を用ゐた方がよいやうに見える。是が私の特に知識哲學といふ語を作出した所以である。

二 心理主義對論理主義

既に知識哲學(或は認識論と言つても可い)を樹立せんとする上は、當然其問題を以

て心理研究の一部とする立場と一致し得ないことは明かである。即ち知識哲學は必然的に論理主義となる筈であるが、然し事實に於ては多少之と相違して居る。論理主義の説に従へば、心理主義の人々は殆ど全く此の特殊の知識問題を認めないやうに言ひ觸らされてあるが、實際は必しもさうでもない。然らば其差異は何所から生ずるか。即ち所謂知識問題を普通の心理的方法で解釋し得るとなすと否とが其兩説の分岐する所以である。今知識哲學の中心問題は既に述べた通り知識の普遍妥當性を建立することであるが、之をなすに當つて、一方の論者は、單に知識の生起事情を研究すれば、其れで十分である、と考へて居るものなので、敢て他の論者の問題を無視した譯ではない。故に我々は先づ此立場に身を處して考へて見て、果してよく其目的を達するか如何を考察して見たい。

知識哲學者は心理學者の研究を以て眞偽の別と關係のないものと思ふが、是は所謂心理主義の側からは服する能はざる所である。心理學上にも常正の知覺と異常の知覺とを區別し、現實と夢幻とを區別する。既に然らば此の一定の標準を假定し、知識に就て意味を區別するもので、所謂知識哲學者の任務は之に包括されたやうな觀を呈するのであらうか。之に對して知識哲學者は答へて曰ふだらう。勿論、心理

學上にも知覺に對する錯覺幻覺等の語がある、從て之を區別すべき標準はあるが、心理學者は此兩者に就いて研究上別に差等を認めない。錯覺に對しても適當に原因を探ることを努めるから其點に於ては知覺に對するのと差別ありとも見えない。然るに知識問題に於ては兩者は著しい價値の相違を有して居る。是れ其の同一問題に對する見方の著しい差別である。然し心理主義の人々は此辨駁に對しては遽に首肯し難いものがあらう。何者彼等と雖も、知覺と錯覺との間に價値の別を認めない譯ではない、たゞ原因を研究する場合であるから其を言はないのみである。故に心理研究と全然無關係な知識問題は考へにくいやうに思はれる。

斯様に心理主義の方から辨明するとしたら、之に對して知識哲學の立場からはなほ次の如く論駁し得る。成程、心理學上でも知覺の誤謬等といふ事實を認めて居るが、此場合に於て我々の問題とする所は單に其事實のみではない、其誤謬と否とを區別する標準である。心理學上知覺と錯覺とを區別するには漠然事物に適合すると否とによるものであらうが、此の事物及び適合の兩概念の意義は極めて不明である。前章に於て述べた通り物は畢竟我が見たる物といふことであれば、此物を絶對的標準として我が知の正否を判斷し得ることは第一に疑問となることである。而して

更にもし此物を我と離れたものとするれば、此物と我とが如何にして適合するかといふことに至つては、頗る解し難いことといはねばならぬ。故に心理學上で既定の事實として假定せられたことに就て既に問題が存するので、從て之を解釋するものは單純なる心理研究家の立場を離れなければならぬと言へる。

然し更に反對の立場に身を置いて考へて見ると之に對しては解釋を試みたものが多少無いでもない。知を以て物が直接我に影響して生ずるものと見た場合に、其物と我或は心との交渉を問題としたものは古來例のないことといは言へぬ。近世の初に於てはデカルトが此問題を提出して然も無雜作に説かうとした、即ち腦髓中の一部分即ち松葉腺が物心交通の衝に當るとして居るのである。然るに此解釋は結局物質を以て所謂精神現象を説明するもので、心も或場合には松葉腺といふ物質と同様の性質を有し得るとなるのであるから、唯物論といふのと大差がない。故に一方には其學徒の中から漸次極端なる唯物論を産出するに至つたが、又一方には之に慊らず種々の計畫をする者を促した。即ち物心の仲介者として神を立つるものがあり、又は兩者の根本的に差別なくたゞ同一體の二面として互に平行して變化するものとするものがあり、又は物心兩者には全く影響ないが、事實上物は心に藏せら

れ、心は物に藏せらるゝが故に物心の變化は豫定的に對應して行はれるとするものなどが生じた。然し何れにせよ、直接ならずとするも少なくとも間接に心物の適合關係を説くものであるから、なほ精細に此關係を確定せんとする諸計畫も生ずる譯である。生理的心理學或は更に一般に言へば實驗的心理學は之を事實に就て決定せんと試みて居るが、一種の形而上學は思辨的に此問題を論究せんと試みるものと言はねばならぬ。獨逸でも心理學生理學等から發した形而上學(例へばロッツェント)には此傾向が存するが、佛國に於ては其の近世の開祖デカルトが此形に於て問題を開いた故でもあるか、此種の問題が最近に至つても顯れて居る、例へば最近にはベルグソンの『記憶と物質』の論法の如きは即ち是である。故に若し此方法が完全となれば知識問題は心理學か或は寧ろ形而上學の問題となるやうにも見えるであらうか。然るに我々は此解釋方法に就てはなほ種々の疑問を有して居る。形而上學の問題が到底知識哲學を離れては解釋し得られない、といふことは既に前章に述べた通りであるが、今暫く之を措くとするも、此解釋は毫も需むる所の知識問題には觸れて居ない、といふことを注意したい。デカルトの説明は元來主として感情の起源を説くのであつて、知に關しては全然心の本有の作用として説いて居たから、物心の交渉

は知識問題とは無關係の事と言はねばならない。實際(後に説くべきが如く)デカルトにあつては知識の標準は知識其自身の論理的性質即ち明晰判明に存するから、其知識が果して我以外の物體を顯して居るか如何といふこと、は直接に關係が無い。其他此様の解釋は如何に精細に論究されたとしても、既に初に物我關係の可能といふことを假定するか、若しくは物を我に歸するかしてあるのであるから、此可能其もの、根據を質す所の所謂知識問題の解釋とは同一視することは出来ない。身心の關係若しくは平行を實驗的に研究することは心理學上興味ある問題と言へるが、之を以て哲學の問題とすることは舊式の形而上學を反復するものとなるのである。然らば如何なる點に知識問題の特質は存するか。我々は飽くまで其の普遍妥當性の建立といふことを繰返す他は無い。換言すれば心理學に於ても形而上學に於ても、皆或る標準を假定して出發するものであるが、一步進んで此標準の根據如何を論定することが我々の問題なのである。

三 知識哲學の方法

併し之に就てなほ他の疑問が生ずる。即ちもし標準の根據を論ずる必要があつても、是は知識其自身を分析し其要素の發達を論究すればよいのではあるまいかと。いふことである、この事は或は形而上學の方では既に問題とせず、知識其自身の本質に具はるものとして居るが、心理學的立脚地からは多少説明を試み得る。然るにかく説明することが知識哲學者の非難を招く點となるもので、此の如き方法は畢竟ただ普通の歸納的方法に他ならないから、其結果が果して嚴密に一般に承認せられ得るやうになるか、即ち普遍的に妥當し得るや否やは不確實である。即ち我々は如何に多數の知識を蒐集して其間の共通要素を發見しても、又其由來に於て確實性の存することを討究して見ても、其知識が未來に於ても同様に確實なり得べしといふことを斷言し得ない。論理學者は普通に枚舉歸納法が決して眞の歸納に導くものでないことを説く。然し所謂歸納も若し或る確實な根據を缺くとすれば毫も枚舉歸納即ち徒らに事實を積重ねる方法と異なる所が無い。即ち單に經驗的事實を反復することからは眞の普遍妥當性は生じない。是故に知識問題の主眼はまだ現實の知識のみによつては決することが出来ないといはねばならぬ。

此の如く言ふと知識哲學に對して他の有力な攻撃が生ずる。即ち知識問題が既に普通の知識を材料とするものでないとしたら、何所に材料があるといふべきか。是れ有名なヘーゲルの論難の起る所以である。即ち知識哲學者は、彼の水に入らず

して遊泳を學ばんとする者の如く、知識の材料なくして知識を研究するものであるか。もしかくすれば何時まで待つてもたゞ同じ途を往復するのみで毫も進行する所が無い、ロツツエが諷した通り、彼の管絃樂の一隊が徒らに樂器を検するのみで一向合奏に取りかゝらぬものに比すべきものとならう。斯くして知識哲學は終に徒勞若しくは空望に止まるものとなるであらうか。

此批評は巧に敵の急所を衝くが如くして實は正鵠を失して居るもので、實によく評者の立場を明にするものである。即ち評者が結局形而上學の立場を離れざることを示すものである。先づ譬諭に就て論ずれば、所謂水に入らずして遊泳を學ばんとするものは評者の考ふる如く全然愚妄の擧をなすものではない、寧ろ學ばずして初より水に跳入するもの、愚を笑ふべきである。且つ又知識哲學を以て一切の知識を材料とせずして知識を研究するとするは誤である。此學を明確に唱道したカントはたゞ空漠として知識の可能と否とを論じようとしたのでは無い。或種類の知識が事實上確實なることを認めて、更に之を他の知識に就ても言ひ得べきかを檢せんとして、こゝに確實なる知識の確實なる所以を研究したのである。故に之を以て或物體の遊泳し得る理を實際に檢して、人體の場合に其の應用し得るや否を漸次に

決定し行かんとしたのに比することは出来るが、全然水に入らずして水に入る道を講ずるのとは同一でない。而して又此研究は必しも實際の知識獲得の前に當つて必ず存せざるべからざるものといふことは出来ない。故に管絃樂隊の樂器調査とは趣を異にする。凡ての實際が理論を待たずして存在し得る如く、諸般の知識は知識哲學の結果によつて始めて生ずるものではないから、逆に又知識哲學が確定しないから、と言つて諸般の知識的研究其ものに對して暫く中止を命ずるより他はない、と言ふことは誤りである。寧ろ初には許多の所謂知識が存在するから、其中に行はるべき眞偽の標準を定めんとするのであるから、或る一曲の演奏後に其出來榮を批評するやうなものである。

四 批評主義

我々は今此に偶然批評若しくは批判といふ語に遭遇したが、是が實は知識問題の中心點で同時に又其方法の特質を示すものである。批評といふ語は通常事物の是非善惡美醜等の價值を區別して之を決定し褒貶するとの意味に用ゐられて居る、而して結局此の如き事に歸するとも云へるかも知れないが、然し此でいふ意味は必しも一を是として他を非とすることではない。今此語を以て英語 Criticism に相當す

るものとすれば、此「クリティシズム」の語源たる希臘語 *Kritiké* に分割區分の意があることは甚だ意味のあることといはねばならぬ。是故に批評に於ては必しも兩者の一のみを是とする必要は無い、たゞ兩者特異の意味價値を有して居るから、其點を明にして、各の屬せざる領域に入つて恰かも價値を有せざる如き誤解を招かざるやうにすればよい。我々が哲學上批評主義といふのも即ち此意である。即ち我々は若干の知識を比較して是非其一を選ばねばならぬといふのではない、諸般の知識の根本的性質を明にし、其確實なる所以の根據を説くことが其の目的とする所である。故に其點に於て正しく知識哲學の問題とする所に相當することは多言を要しない。而して其研究の方法は根據を明にすることにあつて知識の起源等を説明することには存しないから、其點から云へば心理學上の生起的方法と異なることを示すものである。知識哲學に於ては通常の科學に於て用ゐられる論理的方法即ち演繹えんぎやくと歸納とが用ゐられずして特別なる批評的方法によらねばならぬ理由は此に存する。批評は知識の方法であつて同時に一の知識上の態度である。故に其の意義を明にするが爲には、頭を左右に轉じて之と對立する他の態度と比較することが便利である。先づ批評と全然反對の傾向にあるものは獨斷である。獨斷とは知識上精細深刻なる研究を須たすして確定したる斷案定説を構成することである、故に批評と正反對なるのみならず、凡て知識の根本性質と相違するやうにも見える。然し獨斷的態度といふのを一の哲學の態度として考へる場合には、多少意味を異にしなければならぬ。今日我々が獨斷的といひ、又英語で *dogmatic* といふ場合には上に述べた如き解釋を下す傾があるが、然し *Dogmatism* の語源 *Dogma* は希臘語では定説といふ意味であるから、「ドグマ」主義とはつまり何等か終極の斷案を下して理論上又實踐上に據る所を示すことに他ならない。然るに獨斷主義に正反對なるものとしては懷疑主義を擧げることが出来る。懷疑的即ち英語で *Sceptical* とは通常時として一切の知識を破壊する如き意味に解せられるが、是も亦其歐洲語の語源たる希臘語 *Skepsis* の意義に溯ればたゞ不斷に探求するといふ意義に他ならないから、其點に於て正しく定説を立てる獨斷主義と正反對である。若し懷疑主義が絶對的否定の意味であるとすれば、哲學説として存在することは自家撞着と云はねばならないが、之に反して單に相對的に從來の定説を承認しないといふことであるとすれば、哲學上の動力として必要なものであるとしなければならぬ。是を以て觀れば批評的態度は寧ろ此の如き相對的の而して又真正の懷疑説と一致して來るやうである。たゞ其が一

面に於て絶對的に定説を拒まないといふ點に於て獨斷説とも一致を有する所があるといふのである。即ち知識に對する批評的態度は獨斷的定説の理想を有する懷疑説といふべきものであらう。

然し獨斷と懷疑とはカントによつて特別の意義に用ゐられた。即ち知識の能力に關して豫め考慮する所なく直ちに如何なる問題をも解釋し得べきものとして進む態度を獨斷的と名づけ、少しく缺點に遭遇すれば直ちに一切の知識を信するに足らずとするものを懷疑的と名づける。前者は知識上の專制政治で、後者は其無政府の状態である。是等の邪道に對して正路を示すものは即ち批評である、之によつて知識の能力範圍等を明にし、如何なる部分が正當で如何なる部分が然らざるかを區別するものである。是故に批評的態度とは即ち知識研究の意に他ならない、形而上學に就て種々の論議を試みることは獨斷的で、是等を一切破壊し、個々の經驗以外に出で、一般的立言をすることを拒むものは懷疑的であるが、此經驗の基礎を論じ、經驗的知識中にも經驗的ならざる或要素が包括せられることが出來るとしたら、其事は次章の問題であるが、此研究は即ち知識哲學の問題で、正しく獨斷と懷疑との間に位する批評といはねばならぬ。

此の如く論じて來ればカントの解釋が必しも獨斷懷疑に關する古昔の解釋と隔絶したものでないことが分る。カントの所謂獨斷は輒ち古來の形而上學者の無批評的態度であるが、即ち皆形而上學の定説を組織せんと試みたものであるから、之を學説を立てる態度と言つてもよい。而して其の所謂懷疑は形而上學に反對するもの、無批評的態度であるが、其の如何なる定説にも安住し得ざる所を善意に解釋すれば不斷の追求と言ふことが出來る。故にカントの用法は古來の用法と表面上異なつて見えるが、實は聯絡があるものと言ふべきである。此意味に於て知識哲學が批評的態度と全く離るべからざる關係にあることが理會される、而して之と共に知識哲學が形而上學的傾向を有する所のヘーゲル等から非難される理由も曉り得られるのである。

五 先天知的方法

知識哲學は批評的態度に立つのみならず、又其方法に於ても批評的であることは又上述の獨斷懷疑の關係からも論せられる。獨斷的態度が形而上學的方法であることは言ふまでもなく、懷疑的態度が心理的方法を伴ふことも少しく考慮すれば容易に理會し得られる。何者、懷疑的態度は常に經驗的方法を取るもので、即ち心理的

事實を根據として一切の根據理由を説明せんとするものと同様であるからである。心理的方法が必しも皆懷疑的結果を來すといふ意味ではないが、心理的方法は既に述べた如く相對的普遍性を示すに過ぎないから、知識哲學の要むる所たる普遍妥當性を證することが出来ない點に於て、懷疑主義と歸着點を一にするものであるからである。之に反して獨斷的形而上學は初から普遍妥當性を假定して之を建立することを要求しないから、此點に於て批評的方法と明白に區別される。獨斷的形而上學は初に或る確實なる原理或は公理を假定して之より論歩を進めるものであるから、全然普通の演繹論理を基礎として居るものである。たゞ其公理或は原理に特別な意味を與へて、其自身に或る作用を有するやうに説くと、一種の論法即ち哲學と論理學とを同一視する立場を生ずるが、然し其の根本形式に於ては異なる所は無。而して之に對して懷疑が個々の事實を主とする點に於て歸納法の論理を基礎とすることは既に説いた通りである。故に此兩者の何れにも屬せざる批評的方法は形而上學的演繹でもなく又心理學的歸納でもなく、特殊の方法であらねばならぬ。即ち其處に一種特別の論理が生じなければならぬ。知識哲學の問題を明確にし、批評的方法の哲學を創唱したカントは、又此方法を詳説して名づけて先天的或は先天知的方法

又先驗的論理學 (transcendental Logic) と言つた。故に此批評的方法は又先天知的方法とも呼ばれ得る。

先天知的方法の何たるやを説くには知識哲學の内容に入らねばならぬから、之を次章に譲ることゝしなければならぬが、今假りに此先天知の意味を形而上的即ち經驗を超越したものでなく、又經驗的でもなく、經驗の基礎に關するものであるといふ批評的と同意義に解して置くと、かゝる先天知的方法によつて始めて、我々が最初に問題とした「物」に對して「之を知る我」の眞性を説き得ることを知るのである。蓋し我々が初に物に對する我と稱したものは決して、個々の私我ではない、然し個人我と全く縁のない超越したものであつたならば、我々が形而上學の諸論に於て述べ來つた諸疑問に應ずることは出来ない、かゝるものは物の本體が結局知に上らざると同じく、やはり知に上り得ざるものである。故に我の意味は或る經驗と之を超越するものとの他の概念によつて初めて成立し得るものである。批評的方法即ち先天知的方法の實際に於ける作用はまだ明でないにせよ、其が我の眞意を説くに有效でありさうだ、といふことは上來の所述によつて明になつたと思ふ。

然し我々はこゝに少しく先天知の意味を説かねばならぬ。蓋し先天後天 (a priori

Apriorial Intention

transcendent
Kant's 375 b5

oria posteriori)といふ語は古くからあるが、然し其意味はカントに至つて多少變更した

所がある。其本義は、一は或る一般原理から論下する方法で、一は特殊事實から概括する方法であるから、即ち演繹歸納兩種論法の別と大差ないことにある。然し其が後には生れながら具有せられると経験によつて獲得せられることとの意味に變じて來た。今日普通に先天性の病氣とか後天性の性質とかいふ場合は其意味である。然るにカントは之に對して別種の解釋を加へた。所謂生得即ち本有といふ意味に於ての先天は、勿論日常の経験とは異なるが全く経験を隔絶したものでないから形而上的、超驗的といふ意味ではない、たゞ経験に先だつといふ意味である。然るに此の「先だつ」といふとは本來時間的意義を有する語ではあるが、之を單に思想上即ち論理的の關係にのみ限つて、或る斷案に對する理由前提の義ともすることが出来る譯であるから、隨て或る知識中論理上經驗に先立つもの、即ち經驗の理由基礎となるものを又其先天的要素といひ得る譯である。カントは先天的といふ語を此意味に解して其獨特の知識批評を建設した。即ち知識の批評は此の經驗の基礎たる先天的知識を確定する事によつて始めて成立すものである。故に此先天的知識を決定することが知識哲學の主要問題たる普遍安當性^{たふさふさ}建立と同様の意義を有することとで、之に關することを「先天的知識に關する」といふことから、之を略して「先天的」或は更に略して「先天的」といふことが出来る。カントは此意を現す爲に transcendental といふ語を用ゐて之に類似する transcendent と區別した。蓋し transcendent は immanent に對するもので、超越的といふ意味を有し、知識の場合には我々の普通の経験を超越する事柄に關するものを指すのであるが、かゝるものは所謂形而上學の領分に屬するもので我々の當面の問題には關係が無い。知識哲學はたゞ知識即ち經驗の基礎を究めればよい。此意味に於て知識哲學の方法を批評的批判的といふ代りに又先天的ともいひ得、而して知識哲學其のものを直ちに先天知的哲學とも稱し得るのである。故に我々の知識哲學は先天知的方法によつて先天的知識を決定し、知の主體としての「我」に於ける先天的要素即ち先天的自我的意義を闡明するものである。而して此事業は全くカントによつて創唱せられたものといふべく、以後多少其の難問を解釋し其缺點を補正した點もあるが、多くはカントの眞意、若しくは心中には存して居てたゞ明白に表はされて居なかつたことに過ぎない。是故に知識哲學上の諸論争、例へば既に述べた論理主義と心理主義との争論の如きも、カントの眞意の何れにあつたかといふ問題の形で論究される場合が多い。故に其點に於て反對家の非

とで、之に關することを「先天的知識に關する」といふことから、之を略して「先天的」或は更に略して「先天的」といふことが出来る。カントは此意を現す爲に transcendental といふ語を用ゐて之に類似する transcendent と區別した。蓋し transcendent は immanent に對するもので、超越的といふ意味を有し、知識の場合には我々の普通の経験を超越する事柄に關するものを指すのであるが、かゝるものは所謂形而上學の領分に屬するもので我々の當面の問題には關係が無い。知識哲學はたゞ知識即ち經驗の基礎を究めればよい。此意味に於て知識哲學の方法を批評的批判的といふ代りに又先天的ともいひ得、而して知識哲學其のものを直ちに先天知的哲學とも稱し得るのである。故に我々の知識哲學は先天知的方法によつて先天的知識を決定し、知の主體としての「我」に於ける先天的要素即ち先天的自我的意義を闡明するものである。而して此事業は全くカントによつて創唱せられたものといふべく、以後多少其の難問を解釋し其缺點を補正した點もあるが、多くはカントの眞意、若しくは心中には存して居てたゞ明白に表はされて居なかつたことに過ぎない。是故に知識哲學上の諸論争、例へば既に述べた論理主義と心理主義との争論の如きも、カントの眞意の何れにあつたかといふ問題の形で論究される場合が多い。故に其點に於て反對家の非

難する如く、中世哲學が基督教義を前提として論じたのと同様の形式になつて居ることを拒み得ない。此形式は哲學に於ては已むを得ないことと思はれるが、然し知識哲學と中世哲學とは全然同一とは云へない。中世哲學は論證すべき眞理も亦大部分皆初に存して居るが、カント哲學にあつては、定まる所は方法と問題と及び其解釋の傾向とであるから、其解釋には生命があり、隨て時代によつて變遷すべきものである。我々は之を認めて次に其問題の二三に論及せんと欲する。

本章には『哲學概論』第四章全部及第五章第十四節と『哲學綱要』第三章全部及第四章第一節とを參考すべし。

第六章 知の源

一 理性論

知識哲學の問題は知識の普遍妥當性に存するから、知識の如何なる事情の下に發生するかといふ如きことは心理學上の問題であるとして居る。然し妥當性の問題を解釋する爲に起源から論定するを可とするといふ考方もあり得るが故に、歴史上其説が存する限り我々は一應其眞意を認め、若し得べくんば其中から正當なる考方を導き出さねばならぬ、此に知識哲學の第一の問題が存する。然らば此場合に如何なる解釋が先づ生ずるか。

元來知識に關する研究の生ずるのは、知識に關して多少信用を缺くことがある時から始まるのである。我々が身體の諸器官の存在に氣付くやうになるのは其の疾患の時であることは日常經驗する所であるが、之と同じく知識が完全なる間は格別之に注意することはなく過して居て、一朝其知識に誤謬があつたり、或は其の及ばない境界のあることを氣付くやうになると、始めて知識其のもの、研究に心を傾けるやうになるものである。今普通に我々の知識の手段として居るもの、中で最も明

白なものは眼耳等の感官である。是等が知識の源泉たることは何人も疑はないだらうが、然し是等が決して正確な知識を與へるものと言へないことを、人々は容易に發見する。一般に言へば、學は常に此の如き方法による知識の不正確なことを認め、我々の日常見聞する所と趣を異にして世界を説明することを目的とするものであるとすることが出来る。是故に若し正確な知識の源泉は何ぞと問へば、先づ答て感官的知識と性質を異にするものと言ふのが普通である。斯る感官以外の知識の源泉となるものを或は心といひ、或は靈魂といふこともあるが、心等の語はなほ意味が曖昧たるを免れないから、其の本質たる所、即ち心の心たる所を尋ねて感官と區別すれば、理性等と言ふのが最も適切であらう。此の如くして知識即ち正當な知識の起源を此理性に求めること、換言すれば、理性的知識を感官的知識と別種の知識として之に信賴することが、知識哲學上の一説となり得る。之を理性論(主義又は唯純理論(Rationalism))と呼ぶ。

理性論者は、心作用中に於て感覺と全く縁なき特別の理性作用なるものから一切の確實な知識及び凡て高等な觀念、例へば神とか靈魂とかいふやうな觀念が生ずると説いて居る。故に此論者は凡ての知識は經驗を要せず、心の本然の性に訴へて直

覺的に獲得せられるものとする。此點に於て其説は直覺説(Intuitionism)と一致する。而して若干の觀念や原理等が生れながら人に具はるといふことを説く點に於て、其は又本有觀念(Innate Idea)を主張する説であると言へる。之をや、不精密な言方で先天説(Apriorism)といふことが出来る。今此先天説と直覺説とが相結合して常識中に存在することを示すのは容易である。我々は感覺の誤謬に懲りて容易に視聽等の感覺を信じないこともあるが、然し所謂理性の知識に對しては絶對的に信賴し、而して之を特別に認識し得るやうに考へて居る。例へば數學上の公式とか論理の原理の如きものは何人も直覺的に理會するもので之を本有即ち天賦と見るより他は無といふ。(道德上に就ても同様に言ひ得るが、此方面の事は後に譲る)故に此の如き點を根據として人の常識或は普遍的知識を基本とする哲學も生ずる譯である。然し此の先天説に於てもとにかく知識の正確なることを證明するものがなければならぬ。論者は之を其知識其自身の性質の中に求める他はない、何となれば其は感覺の如く外部から來るものでないからである。此の如き内部の性質は其知識の具有する論理的性質の他には存せぬ。故に此先天性は其標準に於て論理的關係を取るので、此點から之を論理主義(Logicism)と呼び得る。但し前章の論理主義とは少

形而上學的

論理主義

デカルト

し異なり、論理的關係が直ちに實際の事實を示すものとするのであるから、論理的形而上的となるもので、從て又此説は形而上學的精神に接近する所が多いと云はねばならない。即ち其論理主義は形而上學的論理主義といふべきものである。

理性論を最明白に又精確に論述したものは先づデカルトを挙げ得る。デカルトは初め感官の欺騙を認めて之より生ずる一切の知識を疑ひ、更に進んで所謂理性的知識に屬するもの、即ち數理論理上の知識も亦何か或る原因例へば世に惡魔があつて人を迷はすといふやうな原因があつて生じた謬見であるかも知れぬと考へ、斯くて世の事は凡て皆疑ふべきものとした。即ち此時の眼中には理性論も何もなかつたのである。然るに斯る疑惑の裡に在つて獨り疑ふべからざるものがあることを發見した、其は疑ふといふ事實其自身である。更に廣く言へば、我が考へるといふ事は如何にしても疑ふことの出來ぬ事實である。此にデカルトの最後の根據が出來た。我は考へるものとしては存在することだけは確乎たる事實である、之を我考故我在 (Cogito, ergo sum) といふ多少誤解を招き得るやうな言顯し方で述べた。然るに此事實はたゞ其れだけに止まらず、他の新しい事實を生み出す。即ち既に或る確實な知識を捕捉した上は、之を便りとして他に又新たな知識を求めねばならない。今我

考ふといふ事實を分析して其確實な所以を案するに、此事實は極めて直接で明晰且判明な性質を有して居る。之によつて見ると如何なる知識も、もし此の如き明晰判明の性質を有するならば同様に確實であると言へる譯である。換言すれば明晰判明は概念或は知識の確實性に對する標準となつたのである。

デカルトが此標準によつて如何なる觀念知識を確實としたかに就ては今我々の顧慮する所は無い、たゞ神、物等の存在を識認し、數學の根本原理等の確實性を許容したことを一言すればよい。我々の問題は此標準の意味である。明晰と判明とは元來意義から言へば大差ないが、こゝでは明晰 (clear) とは或る觀念が他と區別せられ得る場合、判明 (distinct) とは其觀念の性質が明白になつた場合を指すこととするが、何れも概念の論理的性質と目すべきものであることは言を俟たぬ。故にデカルトが此二性を標準とする其精神を尋ねれば、知識の標準を全く論理的に定め、即ち理性の法則のみによつて正當の知識を生出さんとしたことは明である。故にデカルトは初めには理性の作用をも疑つたが、一たび我の思惟作用に根據を求めたと共に、其作用に絶對的に信頼するに至つたので、此點から言へば最根柢的に理性論を主張したものと云へる。而して我々が初に述べた理性論の諸相即ち直覺説、先天説、論理主義

等が悉く其中に含まれることは言ふまでもない。

デカルトの理性論は知識の標準を確定し、正當の知識の起源を説明することに於て成功して居るやうに見える。然したゞ一事が反て説明されなかつた。其は理性の起源其ものである。之を神授と見れば甚だしく理性論の立脚地に反するものとなり、之を他の心作用から發達したものとすれば其が特別な價值を有するの理由が解らない。故に之をたゞ心性に本然な作用とするか、若しくはプラトーンの如く之を過去生活の回想といふことから説く他はない。然し斯くすれば毫も説明にならぬか、若しくは理性的ならざる説明を試みたものとなつて仕舞ふ。是に於て理性論は其の理性的説明を徹底する爲に起源の問題を排除せねばならぬこととなる。換言すれば、理性論は本來知識の確實性に關して其論理的性質に重きを置く説たるに止まり、知識の問題、所謂生起問題 (Genetical problem) には關係のないことになる。然し之に拘らず、多くの理性論者は理性を以て特有の心性となし、之によつて其の作用に特別な確實性を附するを得るとして居る。其結果、若干の觀念等が此理性本然の作用の結果として存在すると考へるやうになるのである。是に於て非難は容易に此點から生じ得る、是れ理性論に反對な經驗論の第一に乗ずる所でなければならぬ。

二 經驗論

既に述べた如く、理性論に於て強て起源の問題を説かうとするとどうしても一種の神祕的説明に陥らねばならぬ。故に理性論者中には各其理性の起源を普通の心作用の中に求めるものもある。最古の希臘哲學者は多く理性の價值を重要視して居たが、其起源を分析する時になると、生理學的、心理學的の立場を取り、外界物質の印象から生ずる感覺を基礎として居た。既に此の如く説く以上は生起的問題としては、理性と他の心性との間に區別を設け得ない譯である。而して實に此點を主張するものが經驗論である。故に理性論が知識問題上第一に人々の想到する所であると共に、經驗論も亦人々の説明の要求に應じたものと言ひ得るのである。

經驗論 (Empiricism) は一切の知識は皆經驗より生じたものと説くもので、古代から多く其説の代表者を求め得べく、又普通人々の思想中に有する所であるが、試に近世の哲學者中から其最適切な代表者を求めれば、英國のロックを擧げることが出来る。ロックは一面に於てデカルトの説を採つたが、然し起源の問題にまで論及した理性論、殊に其の同國人中古代のプラトーン説を復興したる如きものに反對して極力所謂本有觀念の存在せざることを説き、心は本來自紙の如く、之に文字を印するものは經

驗 (Experience) であるとして居る。而して此經驗に又感覺と反省との二部を分ち、是等の作用が單獨に或は協同的に作用することによつて種々の觀念が生ずるとして、其觀念に單一と複雑との別を設け、之に就て詳細に論じた(是等の事は一般哲學史及び他の哲學概論等に譲つて此には絮説しない)。今此ロックの説は周密ではあるが、割合に穩健で決定的でない所がある。本有觀念の存在を百方否定する所は一部論者の妄を駁するに足るが、然し之によつて毫もまだ理性論者が本有觀念に就て認めるやうな確實性を否定しようとはしない。詳言すれば、ロックは論理上數理上等の諸原理が小兒や蠻人等に直覺的に認識されないといふ理由等から本有觀念の論者に反對したが、然し是等の原理の確實なことに就てはデカルトと同様の意見である。然らば此の如く確實な原理は如何にして知識中に存在するやうになつたか。凡て之を平等に經驗といふ名で呼んでよいか。こゝに如何しても理性論者に認めなければならぬ長所があるやうに思はれる。故に經驗論を徹底させる爲には如何にしても、本有觀念の本有性のみならず、其確實性までも否定しなければならぬ。ロックに引繼いで起つた英國の諸經驗論者は次第に其氣運を助長したが、然し當時なほ一般に數學等の確實性を疑ふものなく、ヒュームの如きすらなほ因果律等に對して有名な

ロックの
論

説明をなしたに拘らず、數學に對しては絶對的眞理を許して居た。然るに十九世紀に至り、ミルは其の『論理學體系』に於て斷然之を相對的眞理としたが、是は當然の歸結といはねばならぬ。此に至つて經驗論は理性論と全然別種反對の立場に在ることを示すことを得た。即ち經驗論は理性の特別なる起源を認めざるのみならず、其存在をも認めないやうになつたのである。

經驗論は此の如くして論理上徹底して來たと共に常識と遠ざかつて來た。我々は知識の成立に關して其理由を解しないが、其事實を認めて居る、而して知識の成立には如何にしても何等か確實な基礎となるものを假定しなければならぬ。然るに經驗論は理性の特別作用を認めず、理性的知識をも同しく相對的としたから、間接には知識の成立をも否定した事になり、全然常識を破壊するものとなる恐れがある。勿論經驗論者は相對論からも或處まで知識の成立を説き得ると信じて居るし、又しかし得るとも思はれるが、然し其の論議は猶後に譲り、こゝにはとにかく或絶對的眞理を承認せんとする要求が常識に具備するといふ事實を述べる。かくして經驗論は一切を経験から説明することを得たが、此ではたゞ經驗其のものを否定するやうな結果になつたことを暴露して置くに止める。

経験論
の
源

ミル

然し是は畢竟するに經驗の分析の不完全なるに因する。ロックは心を白紙に比して、經驗は外部から之に印象を與へて文字即ち觀念を生ずるものと説いて居る。然しロックは又一方には經驗に二種の別を設け、外部感官の經驗たる感覺に對して内部感官の經驗たる反省を説いて居るが、此反省は其性質が頗る曖昧である。反省によつて感情意志思惟等の作用が生ずるのであるが、もし之が感覺と根本的に差別がないとすれば別に之を認める必要はない。然し又此反省の内部的作用に重きを置けば經驗を外的のものと解釋することは誤謬でなければならぬ。是故にロックの經驗論は一面には佛國に入つて外的説明を極端にするコンデヤックの感覺論となつたが、之に對して又内的方面にも重きを置くものを生じた。英國に於てバークレーが心によつて萬物を説かうとしたのは其一例と見るべきものであるが、然し此時代は一般に感覺の作用を基礎とする精神に充ちて居たから、バークレーの説いた心の作用も畢竟するに感覺知覺等の範圍を出て居なかつた。従て經驗に外内の別を設けても、之を以て根本的區別と目することは出来ない。我々は經驗論を立するに先たつて是等經驗論者よりも今一層精密に經驗を分析する要がある。之を經驗の批評といふ、カントの批評哲學の事業は實に此に存したのである。

三 經驗の分析——外的經驗と理性

經驗の性質を論究するに従ひ、我々は如何にしても經驗其のものに止まることは出来ず、進んで其經驗を可能にするものに向はなければならぬ。之を不精密に經驗の内的要素とも稱し得るが、然し今少し適當な言顯し方を用ゐれば、經驗の材料に對して之を整理統一する形式といふことが出来よう。或は經驗の客觀的要素に對して主觀的要素と云ふことも出来る。此分析を基礎とする所に新しい經驗論——若し依然經驗論と言ひ得くば——の出發點がある。

カントは此問題を解釋せんとする著書『純粹理性批判』に於て、其序論の初に「我々の知識が經驗を以て始まるといひ得るが、然し凡て經驗から來るとは言へぬ」といふ意味を述べたが、是は所謂經驗論と所謂理性論との兩者に對するカントの立場を示したものである。即ち此前句は經驗論に一致し、後句は理性論を豫想する。即ち所謂經驗の材料若しくは其外部的客觀的要素に相當するもので、畢竟カント以前のロック等の用ゐた意味を襲用したものに過ぎぬ。然しカントが又別に經驗といふ語を解して「我々の經驗は印象及び認識能力の附加より成立する」といつて居るが、即ち經驗を以て直ちに知識或は認識の簡單なる状態と看做したものである。從來人々が經

驗といふ語を用ゐる場合を分析すると、極めて普通な單に事實を蓄積するといふやうな意味などもあり、又後に述べる如く意識に最直接的なものを指すことゝもなるが、今是等を大別すれば二つの意味に歸することが出来る。一は認識の材料としての經驗で、一は認識の原素としての經驗である。材料と見る場合は主として其外的要素のみを指すが、原素と見る場合は即ち此外的要素を內的要素即ち形式によつて統一した状態を指すものである。經驗を後の如く解すれば、普通の經驗論者の所説と異なることは明かであるが、今其細説に入るに先たつて、普通の意味に於ける經驗論も之を徹底せしめれば終に理性論に一致して來ることを示し得るのである。

グントは經驗論を分類して素朴的、反省的、純粹 (naive, reflexive, pure) の三者として、之を古代、近世 (ロック) 及び最近の三時期に顯れた代表者に配當した。此の如く組織的分類と歴史的分類とを一致せしめることは興味のあることではあるが、多少牽強に陥いることがないでもないけれど、とにかく此場合に於ける特徴の區別は認められる。而して勿論、所謂素朴的經驗論も近代に於て絶無といふ譯ではなく、若し其代表者を求めれば佛國のコムトの實證論の如きものは恰かも之に當るものである。コムトの所謂實證的 (positive) とは其説明によれば單に我々の知覺に現はれる事實といふこと

に他ならない、而して其の知覺に於ては實際如何なる複雑の手續等が行はれるか等に就ては毫も考へて居ないから、正しく素朴的といはるべきものである。近代の諸家中外的經驗のみを説く者は何れも多少之より複雑な論法を用ゐて居るが、コムトの説は此點に於ては極めて簡單であつて、其所謂三時期に於ては、知識の發達の時期を宗教的或は神學的形而上學的、或は思辨的、及び科學的或は實證的の三に分ち、宗教的の如く想像に任せず、形而上學的の如く單に思辨によれる概念に訴へず、直接目前の事實のみによつて科學を建設しようとして居る。是が即ち極めて素朴的に經驗論を主張したものと見られ得る點である。然し經驗といふ語にはなほ種々の分析を要するから哲學上には此の如き見解は最早さほど力を入れて論ずる要はないが、然し外的經驗論を徹底せしめたものとしては好い例證となる。而して今之を檢して行くに其中に既に理性論を含有豫想することを發見する。

コムトは事實によつてのみ精確な知識即ち學を建て得べしとする。此點は確に過去の諸思想的知識を排するに效力のあつた點である。然しながら少しく詳しく此事實即ち經驗の概念を分析して見ると、此に矛盾を含有するか若しくは其目的を達せざる所を示し得る。もし學に於て事實以外の分子を全く拒絶するとしたなら

ば、學はたゞ事實の記載以外一步をも進むことは出来ない筈である。現に此の如く見る論者もあるが、然しコムトは學に於ては事實によつて法則を作るべきものとして居る。法則は決して事實の總和でも又公約數でもない、此に事實以外の或ものを加へなければならぬ。故に事實本位の科學者が學を以て説明法則を立てるものではなく、たゞ事實を記載するのみであるとしたのは頗る徹底した觀があるが、然しコムトは普通の習慣を脱せずして學に法則を要めたので、其實證主義に一の破綻を來したのである。然し我々の問題はコムトの批評ではないから、此點は暫く措いて、如何に事實即ち外的經驗のみを主とする思想でも、之を學即ち知識とする上には其を統一すべき理性を要するかといふことを指摘すれば足りる。既に外的經驗のみでは知識は成立しないとすれば、此經驗のみを認める經驗論は全然知識を否定するか、或は經驗と全く異つた所から之を統一するものを求めなければならぬが、前者は經驗論其ものを破壊することになるから、勢後の立場を取らなければならぬ。經驗外の統一者といへば理性の他に無い、而かも其理性は此經驗論の立場から見れば、經驗とは全然類を異にするものであらねばならない。然らば最徹底した外的經驗の説は同時に理性論を假定するものとなつて來る。是に於て理性論が結局經驗論に

歸した通り、經驗論は反て結局理性論に歸する如き變態を生ずる。然し以上の如く簡單に一切を論じ去ることは出来ない。今日經驗論を唱へる者はカントの哲學を通過する以上、コムトの如き態形を取らぬものが多い。而して外的經驗を取るにしても、更に一層の論究を施したものが多し。第一に所謂素朴的經驗論も所謂反省的經驗論も共に經驗の概念が頗る曖昧複雑であるから、更に分析を加へて之を明晰純粹なものとしなければならぬ。是がヴントの所謂純粹經驗論といふ名の生ずる所以であるが、然し此中にも種々の異解があり得ることを認めねばならぬ。即ち我々の言葉によれば所謂外的經驗を純粹にするか、或は内的經驗を純粹にするかの二途に分れる筈である。外的經驗の思想の理性論に導き得ることは既に説いたが、然し近代の諸家中には更に精密に此立場を維持しようとするものもある。其方法は、先づ經驗の概念を極めて純粹にすることである。所謂反省的經驗には實際其の主張する如き經驗以外の分子が多く混在するから、之を省略して純然たる外的經驗の概念を作り出さなければならぬ。是がアフエナリウスの經驗批評説の起る所以である。此説は少しく複雑で其結果は實は外的經驗の中に屬するものではないから今は省略するが、同じく經驗の概念を純粹にして、而して更に理性論

ツエーレス

の長所とする統一者の概念をも此經驗から導き出さうとするものは、やゝ此目的を達せんとしたものと云へる。ジュームスの根本的經驗論 (Radical Empiricism) と稱するものは即ち之に當るもので、ジュームスは從來の經驗論者の蹉跌は其が「關係」の概念を以て全然經驗から導き出されないものとし、之によつて例へば因果關係の如きものを經驗論から説き得ない爲に、理性論の乗する所となつたが、之をも經驗であるとすれば、經驗論を要することはないといふのである。此説は其主張に於ては如何にも壯快であるが、然し所謂關係の經驗と事實の經驗との間に若干の相違を認める限り、ただ遽かに之によつて全然理性論を破つたとするとは出来ない。或は少なくとも經驗を單に外的と解する立場とは言ふことは出来ない。即ち残る所は内的經驗の論である。之が理性論と如何なる關係を有するか、是が次の問題である。

四 經驗の統一形式——純粹經驗と理性

經驗の意義を究めると遂に經驗以上の或物に到達せざるを得ないが、之なくしては經驗が經驗として成立する能はずといふことは、此ものが同時に經驗と全く異類のものであつてはならぬといふことを意味する。換言すれば若し經驗を統一する理性の如きものが經驗と類を異にするものであつたならば、之が如何にして經驗を統一するかが疑問となつて來る。故に經驗を統一するものは經驗の中に具はり、然も他の經驗の部分と單に對立する如き關係にあるものでなく、深く經驗の中に織り込まれなければならぬ。否、寧ろ之によつて經驗全體が織り成されて居ると見るべきものであらう。此點に於て根本的經驗論の所謂「關係」の經驗とは作用を異にするものである。既に然りとすれば、之を除いては經驗といふものは存在しないことになるから、俗に其部分を除いて經驗と稱するものは不完全な言方といはねばならぬ。經驗の眞義は統一される材料と統一する形式の渾然合一したる所を指すものでなければならぬ。既に引いた通りカントが「印象と認識能力の附加とより成る」と言つたのは此意味である。既に然らば經驗は既に認識の一部であるから、我々が之を認識の材料にあらず、認識の原素であるとしたのは當然であらう。而して認識は意識内の一現象であるから、此意味に於ける經驗を又意識といふことも出来る。是に於て外的經驗を主とする普通の經驗論と正反對に、内的經驗を主とする經驗論が生じ得る。

此の如き經驗は最根本的基礎的のもので、毫も反省思慮を交へない。故に凡てが未だ分析せらず、まだ論理的概念を以て顯し得ざるものであるが、假りに之を後に發

達する所の論理的用語を使へば、所謂主観と客観との未だ剖析せられざる状態である。之を直接経験或は純粹経験といふ、此の如き経験は経験の説明上論理的に假定せられてあるから、其他の點に於て果して存在し得るか否かを決する必要もないが、然し心理學者の中にも之を説くものゝあることは附記して置いてよい。ヴントは其心理學書に於て、経験中の客観的要素のみを反省的に分析したものが自然科学の對象となり、客観的と主観的との兩要素を分離せず、其儘に直ちに研究の對象とするものを心理學であるとして、其對象を内的経験といふよりは寧ろ直接経験といふべしとして居る。例へば、花を見るといふのは一の経験であるが、此場合に「見る我」の作用を全く抽離して單に「見られる花」即ち客観的方面のみを考へれば自然科学の問題が生じるし、見られる花と見る我との間に起る關係を其まゝ直接に觀すれば心理學の問題たる所謂精神作用が生ずるのである。此にいふ直接経験は論理上即ち知識哲學上の見方と必しも一致しないかも知れないが、心理學上に於ても経験を以て單に外界の印象とのみ解せず、之を受納する内界の作用を認めて居ることが分る。其故に我々は此の経験統一の作用が如何なる程度まで效力を有するかは暫く措いて問はず、直接(純粹)経験と稱せらるゝものゝ中には必ず含有せられねばならぬもので

あるといふことを先づ定めて置く。

此の如き統一作用を古來の用語に従て理性といふことは今日の學界に於ても必しも古風に偏するものであると見る要はない。然し此語を用ゐる爲には此語に伴はれる種々の誤まつた聯想を取去らなければならぬ。之が爲に再び古來の理性論を考査すれば、既に述べた通り理性論の出發點は知識に於ける常識的區別であつて、之より進んで其區別を實體的の區別と考へ、而して一方に於ては其區別の標準を其知識の論理的性質に歸し、而して他の一方は其知識の起源をも異なりとするに至るのである。故にヴントが理性論を先天論(即ち本有論)實體論、汎理論(Apriorism, Ontologism, Panlogism)と分類したのは、其時代に於ける配當には多少無理な所もあるが、大體に於て理性論の諸相を示したものといつてよい。然るに是等は何れも過去の理性論の取つた形式ではあるが、不思議にも之を以て決して理性論の本質とすることは出来ないのである。理性的知識と感性的知識とを常識的に區別することは表面に於ては正しい。即ちロックの所謂第一物性第二物性の別を生ずる所以で、物體の形狀大小等は其第一物性即ち其自身に具はる性質であるが、色音香味觸の如きは物體の我感官に及ばず影響上生じたもので、物體其自身の性質ではないから之を第二物性と名

づけやうとするので、而して第二物性を感性的知識とすれば第一物性は理性的知識となし得るのである。或は更に抽象的なる理性的知識を定めてもよい。とにかく此の如く知識の種類を或點に於て區別することは必しも誤りとはいへない。既に區別が立つ上は此區別の標準を何れかに求めるのは當然である、而して之を論理的性質、即ち概念の構造上の完全とか或は明晰判明等とかいふことに歸するものも、當然であると想はれる。然し理性論の前提から導き得る所はたゞ是丈けである、而して是丈けで其目的を達し得たのである。然るに、此物性の區別を知識上の區別に止まらずして眞に物體其自身に於ける區別であると斷する所に理性論は實體論を生じて形而上學的假説に入るものであるが、是は知識哲學上決する能はず、又其要なき所である。更に又、此知識の區別を心理的に説明せんとして種類の異つた心作用を假定せんとする所に所謂先天説を生ずるのであるが、是は心理學的問題で同じく又知識哲學の問題ではない。終りに知識の區別の標準を論理的に定めるとは一理あるが、更に此論理的概念を以て一切の標準となし、或は進んで之を實在の形式とする汎理論に至つては偉大なる哲學系統の一とは言へるが、其問題は既に形而上學に入つたものである。斯く考へて見ると理性論を主張するに當つて我々は必しも古來の

理性論者の形式に拘泥する要がない、從て又我々が理性論を唱へるに當つても必しも古來の理性論者の受けた非難を受ける慮がないこともあり得る。

五 全體的经验論——批評的经验論

此の如き方法は如何にすれば可能であるか。我々は此に理性論と經驗論との内面的合一點を發見することによつて此問題解釋の鍵鑰としたい。既に述べた如く理性は決して其自身特別な起源を有する心作用ではなく、たゞ其作用の異なる點を表す爲に假りに附けた名に過ぎない。固より經驗と類を異にするものでは無く、經驗の中に在つて經驗を構成するものである。經驗を構成し統一するものは、全經驗の各構成部分に對して目的を定め之を整頓するものでなければならぬ。即ち其經驗全體を代表するものである。換言すれば所謂理性は經驗を全體として見た時の經驗の形式的要素である、所謂外的經驗即ち感覺印象等は經驗の各部を分離して見た時に於ける其の材料的要素に他ならない。所謂全體的经验論と言へば頗る空漠たる嫌があるか、實は時々刻々に於ける意識に於て既に之を見て居るのである。意識は意識を構成する心的要素と之を統一する意識の形式或は自覺作用とから成立つて居る、而して此自覺作用なるものは即ち意識の全體的作用に他ならないから、何人

も意識を有する限り常に其處に或る形に於て全體といふ経験をなしつゝあるのである。故に理性を全體的経験と説くのはつまり理性を以て日常経験を或る見方から見たことを示すもので、或は靈魂とか或は特別な精神とか見るよりも一層理會し易い譯である。是を以て觀れば我々の最後の歸着點は、理性論の理性は即ち經驗論の全體的経験に他ならぬといふことである。

此の如く觀れば、古來相對立した理性論と經驗論との爭論は、畢竟問題の混淆から生じた誤解に因するものが多いことが分る。理性論も經驗論も或點までは同一の問題を同一の方法で解釋して居たのであるが、たゞ經驗論者は心理問題を以て當然論理問題に結合するものと思ふが爲に無用なる辯析を施し、理性論者も其比較的親密な形而上學と結合する爲に種々の誤解を生出するに至つたのである。本來知識哲學上の問題としては理性の起源如何は説くを要しないもし説けば心理學に教を乞はなければならぬ、たゞ理性的知識の特色を擧げて其論理性を示せば足りる。而して是は経験を離れては他に何等の説明に資すべき材料を有たないから、結局之を經驗論と呼んでもよい譯である。然し普通の經驗論と區別する爲に特別の名稱を要するとせば、之を批評(判)的經驗論といふことが出来る。蓋し此經驗論は古來の經驗の漠然獨斷的に使用する經驗の概念を批評して其意義價值を決定したものであるからである。而して此批評的の語は同時に理性論の意味を想及せしむるに足りる。

理性を此の如く經驗と密接ならしめることによつて、普通に理性論に對して下される非難、即ち其が概念に囚はれるといふ非難を免かれ得る。既に理性的知識は全體的経験であるとする、此知識を得る爲には普通の分析的論理的方法では不満足であるから、勢、總合的直覺的方法によることになる。此の如くして通常理性主義を以て論理萬能の思想となし、隨つて直覺主義の敵であるかの如く解するとに對して、反對の證明を與へるものとなるのである。

要するに知識哲學の第一の問題として提出した知識の起源即ち知の源に關する論究は、古來の問題提出法に誤謬があつたのであつて、本來知識の心理的起源を攻究しようといふのではなく、知識の確實性を示す爲に便宜異なつた作用を假定したものに他ならない。故に理性論と經驗論とが知識構成の説明上共に欠くべからざることを示し得れば、此問題は其範圍内に於て解釋せられたものと見てよいのである。然し我々は是に於て此問題の解釋に一步を進めなければならぬ。古來の理性論

が多く形而上學と結合する如く、經驗論は之を否定する傾向が多いが、今我々の立場は經驗論と理性論とを結合することによつて一種特異の見界を開いたものといはなければならぬ。我々は既に前章に於て形而上學の不成立を論したが、此事は今又新に證明せられたものと言つてもよい。而して之と共に舊時の非形而上學とも異なつた新見解が開かれたが、其根據は、外的にのみ解せられた經驗を內的に持來し、同時に又別置のものとして看做された理性を經驗に結合し、共に之を意識の中に持ち來したことにある。換言すれば客觀的を主觀的としたことにある。こゝに新しい見地が開かれ而して又新しい問題が生じて來る。是が次章の問題である。蓋し形而上學即ち「物」の論は結局「知」の論即ち知識哲學に歸したが、此の知識哲學中に於て又中心問題とも目すべきものは實に此の客觀主觀の關係を論ずる部分である。即ち我々の見方によれば此問題は實に哲學の中心で又頂點なのである。

註。本章には『哲學概論』第五章第十五節及び『哲學要綱』第四章第一節を参照すべし。殊に哲學概論に記述しある部分に就ては大部分省略しあれば、同書を豫め一讀することは必要なり。又普通の哲學史上の記事叙述は省略する所多きを以て之によりて補ふ必要あり。實證論其他近代の思想に就ては『現代思潮十講』を參考すべし。

第七章 知の質

一 知識問題の中心

知識の起源に關する問題は主觀客觀の關係の問題に導いた。是知識の本質の問題で今こゝに之を「知の質」といふ題目で顯す。之については古來最も著しい區別は客觀主義と主觀主義との對立ともいへるし、又實在論と觀念論との對立と云ふ名でも呼ばれて居る。哲學問題の焦點は實に此に存すると思はれるが、然し其解釋に就ては理性論對經驗論に於けるが如く、種々の誤解が伴隨することを免れなかつた。我々は此問題の正當な意味を示すことによつて其正當な解釋を求めなければならぬ。

既に述べた通り知識は其中に全體的经验を含むものであるが、こは如何にして可能なるか。如何にして我々の認識が全體の實在に關して經驗をつくり得べきか、疑問である。之を單に認識と實在と即ち主觀的認識と客觀的實在との關係といつて居るが、此場合に確定する必要のあるとは實在といふ語の意義である。もし實在を個々の實在或は物體對象の意義に解すれば、我々の認識が或る時に於て或る個物

に對當するか如何の問題が生ずるが、是は時々を決すべき事で、決して一般問題とする事は出来ない。夢幻と現實との區別とか幻覺錯覺（けんかくさくかく）の辨別等は各その場合に於ける問題であるから之を哲學問題とするとは無意味である。換言すれば、個々の客觀的認識の事實は知識哲學の問題とはならない、たゞ客觀的認識なるものが果して全體的經驗として存在するか、經驗中の相對的特殊的價值を有するものと異なつて絶對的普遍的價值を有するものが存在するか、といふことが問題となるのである。普通に之を認識の客觀性或は客觀的妥當性（Objectivity, Objective Gültigkeit）といふが、然し前述のやうに解すれば結局前章に述べた普遍妥當性及必然性と同じ意義に歸着するものたるに他ならぬ。此點を明にしたのはやはりカントの效績に歸すべきものであるが、然し其眞正の意味はなほ多少の論辨によつて漸次に明にし得る所である。今認識と實在との關係を分析して考へると次の如き場合があるを認め得る。(一)各の認識は果して各の實在を描寫するものであるか(二)もし描寫し得ずとしたならば(イ)如何なる變化が實在に生ずるのであるか(ロ)其變化は何によりて生ずるものであるか(ハ)如何にしても其變化を還元することは出来ないか(ニ)斯く變化した認識は果して確實即ち普遍妥當的必然的と云ひ得るか、——以上は實在の存在如何には無

關係であるが、一步進んで認識に於て到底描寫し得べからざる實在の意義如何といふ問題に入れば其存在をも疑ふことが出来るわけである、そこで——(三)認識と獨立な實在とは同じであるが此の如きものは寧ろ無といふべきものではあるまいか。是等諸問題が生ずるが、之に對する解答如何によつて古來相對立した實在論と觀念論との意味が定まつて来る。即ち若し(一)に對して肯定し(二)に對して否定するもの(此場合には第二は問題にならない)は實在論（Realism）で(一)を否定し(三)肯定し而して(二)に對して何等かの解釋を施さうとするものが觀念論（Idealism）である。約言すれば實在論は認識に獨立なる實在を主張し、觀念論は之を否定するものである。然し第三の問に對して無と答へるものも必しも認識界の所謂實在を否定するものではない、寧ろ認識界に入り居る實在は認識によつて完全に描寫せられるものとして居る、たゞ認識と無關係な實在を無しと言ふのみである。故に如何なる論者も實在を否定するとは決して言へない、觀念論を以て此種の論だとするのは著しい誤解に過ぎない。世に若し實在の存在を否定する議論があつたとしたらば、其は所謂無宇宙論（Acosmism）或は虛無論（Nihilism）に過ぎない。無宇宙とは此世界を以て迷妄とするものであるが、然し之もよく考へると迷妄としての世界を拒否することは出來

ないから徹底的に實在を否定したとは言へない。虚無論の好例證は古來希臘の「ソ
 フィスト」たるゴルギアスの説として傳はつたものである。曰く物なしありとも知る
 べからず、知るとも傳ふべからずと。之が爲に論理的證明を施したけれどたゞ其の
 論理だけから直ちに實在の論に移るのは、カントの所謂可能的と現實的とを混同す
 るものたるに他ならない。又ゴルギアス自身が如何ばかり其説を眞面目に唱道し
 て居るか分らない。要するに虚無論は或は形式論理的に一貫し得るか知れないけ
 れども、十分に意味を有つて居るものとは言へない。故に認識論上で觀念(認識)と實
 在との二元を立てることは普通の事であるが、たゞ問題は其關係如何にあるのであ
 る、然るにこゝに誤解があつて種々の争論を惹起した。

二 素朴實在論

今試みに尋常一般の人々の立場を執つて考へれば、凡ての認識が實在の描寫であ
 るといふことは當然自明の事でも毫も疑惑を挟むべき餘地がなく、而して若し其認識
 が刻々に變化すれば其に應じて實在の方に變化が起りつゝあることを信するであ
 らう。此考へ方を哲學者は名づけて素朴實在論(Naive Realism)といふ。此立場から
 考へれば、多くの哲學者の認めるやうな現象と本體との區別は無いから、我々が知覺

する所のものが、其儘に物其自身であつて、決して單に現象とのみ見るべきものでは
 無い、況して我々が作り出したものでは無い。斯く我々は物の本體を知覺し得るか、
 然し必しも凡てを知覺する譯では無い、換言すれば、我々の知覺に顯れざる物の部分
 が許多あるから、我々の初に氣付かなかつた物が次第に現出することは怪しむに足
 りない。而して是等の物が互に相影響作用して種々の現象を呈するが、其作用の關
 係に就ても、例へば其間の因果關係に就ても我々は直接に知覺し得るとして毫も疑
 はないのである。斯くして物は實際我々が知覺する通りであるが、然し我々の知覺
 とは全然獨立な、例へば我々が知覺せざる時にも存在し得べき如き、而して我々の知
 覺の變化に相應する如き、變化をなし得るものとして存在することを知り得る。要
 するに諸般の物は相聯結して一の實在世界を形づくり、我々は其一部分を次第に認
 識しつゝ行くものである、といふのが素朴實在論者、或は寧ろ非哲學的常人の思想で
 ある。此の如き單純なる思想を組織的概念的形式で顯すことは其眞意に遠ざかる
 ことであるが、假りに哲學者の言語を借りて寫せばかくなるのである。最も巧みに
 此試みをなしたものはハルトマンの「認識論の根本問題」である。然し今日新實在論
 者の説く所を見ると恰かも此の如き表出法を取つて居る。此事はなほ後に説いて

行く。

とにかく此の如き素朴實在論の立場からすれば、認識は外界實物の模寫であるといふことに歸着することは理の觀易い所である。之を所謂模寫說 (Abbildtheorie) といふ。是は極めて簡單ではあるが、然し少しく經驗を積み思慮を運らすと共に此説明では満足する能はざるに至るものである。先づ外物の變化が一々知覺の變化に伴ふものでないことは其狀態の變化に於ける日常の經驗によつて明かなことである。水は氷となり蒸氣となつて知覺上異なつて見えるが、是はたゞ其狀態の變化であつて外物其のものゝ變化でないことは何人も容易に氣付くことである。然らば一歩進んで其性質の變化もあり得ることが判り、更に進めば外物と稱するものも果して知覺に顯はれ居る通りであるか否、漸々疑はしくなつて来る。所謂物理的變化も化學的變化も直ちに以て外物自身の變化といふことは出來ないことは是等の科學の進歩に伴つて明白になつて来る。更に生理學的、心理學的條件によつて外物が種々の變化をなして顯れることは何人も知る所である。例へば色音等の感覺的性質は物理的作用から生理心理的作用の結合によつて存在するものであるから、之を物の性質と考へることは出來ない。其他微妙なる點に至ると、心理的に感覺が對照、殘像

等によつて種々の差別を生ずることも發見せられる。是等の例によれば、知覺と物體との精密に一致する事實は破れなければならぬ。然し更に最も困難な點は模寫の事實に對する説明である。外物と我心とは全然別種類のものである、我心は如何にして外物を取入れ得るか。模寫といふ事實は常に同一種類の性質を有する物體の間にのみ行はれ得るが、心と物との如く異なつた本體に就ては之を言ふことは出來ない。昔し希臘のエムペドクレスは、知覺は常に同一性質の物質中にのみ存すとした、即ち心中の土的原素は外物界の土的原素を知覺し、心の水的原素は物の水的原素を知覺するが如く考へて居た。然し所謂心中の土素がもし心的であつたならば物的の土素とは到底一致し難く、之に反して土素は畢竟物的に歸するとしたらば、此知覺の現象は單に物的印象を生ずることに他ならないから、毫も心的作用を示して居ないと言はねばならない。換言すれば極端なる唯物論を假定するに非ざれば模寫說では認識作用の可能を説くことが出來ず、而して此場合の認識は實はやはり認識ではないことになつて仕舞ふ。

三 觀念論の理論

此の如く素朴實在論は許多の難點を含むで居るが、其最も重大なる欠點は其か模

寫説たるが爲に意識外の實在を認識することを不可能にして、了ふ點である。即ち其結果としては客觀的認識の成立を説き得ないやうになつて懷疑主義に陥らざるを得ない、何とすれば、認識は毫も外界に對して客觀的に妥當ならずとすれば、所謂各人の主觀的狀態に歸して一定する所が無くなるからである。即ち其結果を概括すると、ハルトマンが前記の書で「素朴實在論の哲學的反駁」と題して説いた所は、最其要を得て得る。其概略に曰く、(一)知覺せられるものは凡て皆自己の意識内容である、即ち自己の精神狀態の變化である。(二)物其自身の存在と否とは經驗し得べき事の範圍外である。(三)直觀形式の物其自身なるもの(假りにありとせば)に應用し得べきか否かは經驗外である。(四)我に對する世界は我が主觀的經驗世界であつて、我が感覺及び我が無意識的及び意識的の知的機能に基づくものである。(五)我が主觀的現象外に世界があるか否かは經驗外である。以上はハルトマンが掲げた主要なる點であるが、此の如くして素朴實在論が一たび破れた曉は、其同じ説明の中から、確實なる認識を否定する懷疑論、若しくは更に精密に言へば客觀的本體に關する認識を否定して單に主觀的意識内の現象に關する認識をのみ主張する立場、即ち唯現象論(Phenomenalism)となるに至るのである。

此懷疑的唯現象論を積極的形式に言顯せば、即ち觀念論となるものである。故に素朴實在論を窮迫すれば、反對の觀念論を其中から生じ出すのである。ハルトマンは此觀念論を(特に名づけて)先天知的觀念論と言つて居るが、此事は後に説く(徹底的或は過激なるものと、不徹底的或は溫和なるものとの二者に別つて居るが、前者は我々が物其自身を知り得ざることから直ちに物其自身の世界は無いと斷言するもので、後者は物其自身の世界は存在せぬ譯では無いが、時間空間等に顯れる世界若しくは論理的法則に支配せらるゝ世界には存在しないと説くものである。此中今直接に我々の考慮に上るのは言ふまでもなく徹底的觀念論でなければならぬ。

徹底的觀念論は以上述べた如く素朴實在論中に含まれる諸難點から歸結せられるものでもあるが、同時に又論理的にも次の如く證明し得る。曰く、凡て意識外に屬するもの、即ち意識内容に屬しないものを思惟しようとする、思惟せられるものを意識の外に置くべき爲に定められた條件が固守せられる間は、此企は成功しない。此企ての成功した如く見える時には、思惟せられるものが我が意識内容となり、了る、即ち最早意識内容外に存しない事になる。我々が思惟しない間は、又物其自身を考へない、もし思惟すれば我が思想を考へて居るもので、やはり物其自身を考へない。

故に思惟しても思惟しなくても何時も意識を超越することは出来ない。もし或物を考へて自ら意識を超越したものと考へたと思つたならば是は自から矛盾に陥つたものである、何となれば考へるといふことで既に意識に内在するものなることを示して居るからである。以上はハルトマンが假りに觀念論の立場に立つて其説を述べて見たものであるが、ハルトマンは元來實在論者であるが爲に、やゝ反對論を虚妄に導かんとする傾向が無いでもない。ハルトマンは之に對して所謂超越的なものが果して極端なる觀念論者の主張する如く全く存在しないか否かを論じて、一例を舉げて居る。今次に指さして物を示すと犬は其指を見て物を知らないが、然し此場合指は物の存在を示す符號となつて居る、之と同じく思惟の中にも物其自身の符號をなすものがあることを拒むことは出来ない。斯様に論じて居るが、此符號と實物との關係は意識と其對象との間には適合しないと思はれる。又ハルトマンは此の如き説は獨在説(唯我論 Solipsism)に陥るものとし、又夢幻的觀念論者等の名を附して居るが、たとひ結果がさうなくして之によつて直ちに其前提の如何を論ずることは誤りである。要するに徹底的觀念論は議論として未だ速かに輕視すべからざるものがあるのである。

四 觀念論の歴史的例證

然し歴史的に現れた從來の觀念論は此の如く徹底的ではない、今一例としてバークレーを舉げよう、何者、是が通常其代表者として挙げられるものであるからである。現代米國哲學界の一方に覇を唱へつゝある新實在論の攻撃の標的は常に此に存するが、然し仔細に點檢すると決して論者の認めるやうな純粹なものではない。元來バークレーはロックの説を承けてやゝ之を徹底させたものである。ロックは既に述べた通り物性に二種の別を設けて、第一物性は物に固有なりとし、而して其性質の屬する物は本體として獨立存在を保つものとして居た。然し物から一切諸性質を除き去つたならば何が残るであらうか。之はたゞ哲學者の指定した概念に他ならぬ。ロックの所謂本體とは此の解すべからざる殘留物を指すのであるが、是は畢竟するに昔日の形而上學或は中世哲學者の所謂實念論の名残りに過ぎない。バークレーは此の如くロックの思想と中世の所謂唯名論を徹底し、凡て概念には何等の實在性が無いとして、たゞ知覺せらるゝものゝのみが實在する、即ち實在することは知覺せられることゝ同一である、*Fase = percipi* と斷言した。今我々が此一室に坐して机や椅子を見て居るが、一たび眼を閉ぢ、一切の感覺を杜絶すれば是等は皆悉く忽に消失

する、再び眼を開けば是等は顯れて來る、我々は其間に是等が如何にしたかを知らない、即ち之を實在せずと言つても差支はない譯である。尤も此場合は實際眼以外種々の方法で其存在を確かめては居るが、他にかゝる方便の存しない時には、我々は知覺されない實物の存在といふことに對して、何等の保障が無い譯である。此説は一見すると奇怪に聞えるけれども、バークレーの辨ずる所によれば、知覺以外の本體を立てる者こそ哲學者の概念に囚はれたものである、我々が確實に認識し得るものは知覺に顯れるもの、他には無い。故に實在は全然觀念と一致する。

以上の議論は實に徹底した觀念論の如く見えるが、然しバークレーは更に進んで其觀念を有するものを求めて遂に其説を曖昧なものにして仕舞つた。觀念があるとするも、此觀念は一の作用若しくは其産物に他ならぬから、之を有するものがなければならぬ。バークレーは之を名づけて精神 (spirit) と言つた。觀念が許多あると共に此精神も無數にある、而して其等の中で最完全なるものがある、之を神と名づける。今許多の精神が對立する場合に其觀念に矛盾衝突の起ることがあり得る、所謂誤謬はかくして生ずるものであるとしたならば、之を決定するものがなければならぬ。此場合に其判決の標準となるものは神である、凡て神の觀念となるものは

正確であるから、諸精神の觀念も之に従て眞偽を判つべきものであるとする。此の如くなればバークレーの論は普通の觀念論に於て難點とする所を解釋し得たが、然し之と共に其觀念論は著しく形而上學的意識を有し來り、而して知識哲學上の觀念論の意義を没し去り、寧ろ認識と獨立なる精神なるもの、實在を主張する實在論となつて了つたものといふべきである。然し是よりも更に一層注意すべき點は此説が結局素朴實在論と擇ぶ所がないことである。バークレーは知覺せられること、實在すること、を同一なりとして實在を知覺に導いたが、所謂素朴實在論の根據も正しく之と同一である、たゞ此場合には知覺を一々實在に導いたまでである。是を以て觀れば今日英米に起つた新實在論者がバークレー説を著しく常識に遠ざかつたやうに思ふのは寧ろ全く誤解といはなければならぬ。而して之と同時に觀念論が案外實在論と無關係でない、といふ事實が證明せられた。

是故に觀念論の本義は、第一には實在を全く否定せんとすることに非ず、第二に觀念を有する一種の實在を説かうとするにも非ず、といはなければならぬ。換言すれば所謂虛無論でもなければ、又唯心論的形而上學でも無い。單に認識せられる實在は實在其自身の真相ではない、といふことである、詳しく言へば、それは認識者の感覺方

法に依存するものであるといふばかりである。換言すれば、全然知識哲學上の一解釋に過ぎない。然るに斯く言へば、認識せられる實在以外の實在が別に存在するやうに見えるが、然し此實在はたとひあつても全く認識に上らないから、知識哲學上の問題に對しては何等の意味も無く、隨て認識する我即ち知的我に對しては存在しないと言ひ得る。之を逆に言へば、認識の世界は認識者の觀念であると言ひ得るのである。是が觀念論の眞の主張點で、其意味に於ては漫りに排斥し去ることは出來ないと言はねばならぬ。

五 觀念論と獨在論

此解釋からバークレーの説に對して新たな意味を認め得る。バークレーが實在を觀念に歸したことは其點からのみ言へば必しも誤りでは無い、たゞ問題は其觀念の性質如何によるのである。而して我々はこゝにバークレーの説を獨在論といふことの誤りでも無いことを發見する。蓋し若し此場合に其觀念が所謂普遍妥當性を有すれば之を以て實在世界と看做し得るが、各人個々別々のものであれば各人はただ自己の世界に居住することになつて其間に共通の點が存在しないやうになる恐れがある。今感覺は各人に取りつて大體に於て一致しないことはないが、然し其はた

だ事實人々の外面的性質の一致上の結果に過ぎないのであるから、之を事實的或は心理的普遍性といふが、論理の必然として、即ち其内面的性質上の一致とは見ることが出來ないから、之を本質的或は論理的普遍性即ち普遍妥當性を有して居るとは云へない。事實的普遍性は今日の狀態に在つては決して獨在論を招くものではないが、然し獨在論にならない、といふことに對しては何等の保障ほしょうが無い。之に反して普遍的妥當性は苟くも論理上の要件に適合すれば、たとひ現在之を承認するものが僅に自己一人であつても、他の人々は之を承認すべき筈のものであるから、實際の範圍は決して一人にも若干の人にも限られるべきものでは無く、苟くも人としては之を承認せざるべからざる筈であるから、之を獨在論或は唯我論と解すべき理由は無い。而してバークレーの説が感覺本位の思想である限り、此の如き普遍妥當性を説くことが出來ず、結局獨在論を脱し得ぬことは許さなければならぬ。

バークレーは之を避ける爲に精神及神の概念を持來したが、之によれば觀念の共通の性質は保てる譯ではあるが、然し是は前に述べた通り知識哲學と形而上學との問題混淆に歸するもので、我々は之によつて毫もバークレーの觀念論に對する普遍妥當性を證明することは出來ない。然のみならず、之によつて我々は依然事實的普

遍妥當性外に一步をも進み得ぬものであることを力説せねばならぬ。何者、所謂精神の存在や或は神の觀念が完全な知識の標準となることについては何等論理的必然性がある譯では無く、たゞ事實上此の如き獨立な諸精神の存住を認め、又之に對して標準となるべき神の觀念を其宗教的精神によりて立てたものに他ならぬ。随つて事實といふことの意味には多少の相違はあるが、形而上學的事實もやはり事實である限り、依然として我々は其有する普遍性及び客觀性を單に事實的に過ぎずとせざるを得ない。随て神、精神等を立てざるバークレーの説が獨在論たる恐れがあれば、此困難は神を立て、も毫も變じないと言はねばならぬ。

此の如くバークレーの觀念論は如何にしても獨在論の傾向を有するが、其原因を尋ねれば其が感覺論若しくは經驗論から出發することに歸せざるを得ない。此點に於ては前章に於て述べた通り、普通に所謂經驗論が到底普遍妥當性を説くことの出来ないこと、同一である。而して認識にして普遍妥當を缺けばそは最早認識と稱することが出来ぬ、何者、其場合には認識をして認識たらしめる特色を失はしめるものであるからである。即ち此説は認識を説明せず、之を否定するものとなるから、知識哲學上の立脚地としては失敗と言はなければならぬ。

此の如くバークレー流の觀念論は特に其の目的とする認識の本質を説くことが出来ないが、然し素朴實在論も亦同様に認識を説くことは出来ないから、我々は又此立脚地に返ることは出来ない。是に於て我々は新に途を開かなければならぬ、而して之が爲には普通の觀念論の中に存する困難の原因を明にすることを要する。今此點から上述の趣意を概括すれば、バークレーの缺點は(一)觀念の要素として單に感覺即ち客觀的刺戟の結果のみを認めること(二)隨て個人的認識と一般的認識との區別を説き得ないことに歸する。是故にバークレーの觀念論の缺點は其經驗的(普通の)個人的なる所に存するのである。然るに既に述べた通り經驗論を正當に解すれば感覺論の如き外部的説明を主とすべきものではなく、經驗中に主觀的要素を認め得るものである。而して個人的に反對するものといへば普通には直ちに客觀的を擧げるが、こゝに至るまでになほ主觀的といふ語に新しい解釋を施すことに由つて一條の徑路を看出し得るといふことも考へられる。即ち認識を主觀的經驗或は理性的方面から見て一種の觀念論を構成し得る望があるやうに想はれる。我々は其を試みなければならぬ。而して之を試みたものは實にカントの先天知的觀念論である。

六 認識の批評

認識の普遍妥當性を説明し得る觀念論、換言すれば認識の客觀性を説いて獨在論に陥いることを拒む觀念論は、認識中に此の如き性質を有することを示すものでなければならぬ。既に經驗論を説く時に述べた通り、經驗即ち認識を單に外面的材料的方面からのみ見れば、特殊的偶然的意識をのみ有するが、之を内面的形式的方面より見ればそこに統一的必然的意義を有して來る。故に個人的觀念論を脱せんとするには先づ此認識の形式を求めることが肝要である。即ち此に認識の批評的研究に入らねばならぬ。

形式と材料(實質)との區別は哲學上極めて普通であるが、之を根本的のものとするべきか如何に就ては多少論議を容れる餘地が無いではない。アリストテレスは恐らく最も早く此區別を説いて其説を構成した人の一であるが、然し其關係を形而上學的に解釋し、實在の體系を以て形相と質料との發展關係とした、即ち全く受動的境界たる純粹の質料から次第に形相を具へた物となり、漸次形相の勢力増加して質料の方減少し終に純粹形相に至つて活動の相に達するとして居る。而して其體系中の各部は互に形となり質となる關係にあるのであるから、形と質とは全く見方の相

違に過ぎないと言はねばならぬが、然しとにかく概念の上には區別があることを拒み得ない。其故に形質の別は偶然哲學上に用ゐられて居るが、之を認識の分析に應用したのはカントである。カントは其二元的傾向から形質二方面を峻別するに過ぎたやうな嫌ひのあつた所もあるが、然し其が結局形而上學的意義を有せず、知識哲學上の問題であるとした點から見れば、やはり見方の相違といふ意味を失つて居る譯では無い。今認識の場合に於ける區別は既に述べた通り感覺的材料と統一的形式とに歸するが、カントは此區別を立てることによつて其より以前に存して居た經驗論と理性論との對立を調和し得たのである。所謂經驗論は認識の材料のみを以て知識を説明せんとして其の統一の形式を求め得なかつた。理性論は其形式を説くが之のみを以て知識の全體とする嫌ひあるのみならず、其形式を以て時間的に經驗に先つて心に存在するものとして、心理學的に不可能な説明に陥り、而して依然心に取つては外界の經驗と同一なる性質を有するものと認められるやうになり、結局材料の説明たることを免れないことになつた。其故に眞に經驗を確立し知識を建設しようと欲はば、眞に内面的經驗と稱すべきものを求め、其統一的形式を定めなければならぬ。カントは當時の心理學の用語を假りて之を感性形式及悟性形

式の上に大別した。感性形式は即ち直観形式 (Anschauungsform Intuition-form) で我々が事物を感性で直観する場合に之を先づ統一する形式である。カントは之を空間及時間の二となし、之を其先天知的感覺論に於て詳論した。悟性の形式は即ち思惟の形式で、感性的知覺を統一して概念とする場合に作用するもので、カントは特に之を範疇 (Category) と名づけた。此部分は即ち其先天知的論理學中分析論の題目である。此の如く統一形式に二段あるやうに見え、又其所謂感性とか悟性とかいふものが各特別な心的能力の如く見えるが、是は其言葉の使用法が當時の習慣に従つた爲であつて、カントの本主意は心理上の説明をすることにあるのではないから、結局思惟形式に性質上二大別を施したものに他ならぬ。故に之を範疇といふ名で呼んでも、又は廣く認識の統一形式と呼んでも差支は無い。而して此範疇若しくは認識形式は、心理的に言へば感覺と同じく發達して行くものではあるが、其認識上に於ける價值は材料と異なつて居る。從て此に其が認識の普遍妥當性を與へ、認識其ものを可能にする理由が存するのである。然らば次に起る問題は、此範疇或は認識の形式を如何に解すれば求むる所の普遍妥當性の根據を得べきか、といふことである。

七 範疇と「先天的」

範疇といふ語は書經の洪範九疇より來たものではあるが、然し本來 Category といふ語の譯字である。「カテゴリー」は普通には部類部門等の意味をも含有するが、其眞意にはやゝ少しく説明を要する所がある。元來カテゴリーといふ語は希臘語「カテゴリー」Kategorien 即ち訴訟の義から來て居る。而して凡て訴訟の際には特殊罪狀を一般の法令に照して判決を下すことであるから、之より一般に凡て特殊の事物を一般の概念に包括する作用、或は或る特定の事物に一般的屬性を附して之を説明する作用を凡て此語で表すことになつた。即ち此意味に於て「叙説」といふと同意義になり、從て「カテゴリー」とは此の如き叙説の作用を有する一般概念の意味となつた。故に範疇とは一般的從て根本的意義を有する概念の意味である。

然るに此一般的概念に二種ある。一は實在の形式としての一般概念、一は思惟の形式としての一般概念である。前者を又形而上學的或は客觀的といひ、後者を又論理的或は主觀的といひ得る。今我々が實在界の事物を分類して其概括を重ねて行くと、終に至高の概念に到達するが、之を實在の根本形式と名づける、例へば「物」といふ概念の如き其一例である。之に反して我々が事物を認識思惟する上に於て立てた統一形式は、即ち思惟の根本形式であるが、此形式は同時に又特殊材料を包括し得る

至高の概念と見ることが出来るから、此場合にも初に述べた範疇の定義が當てはまる。故に前者は實在の客觀的發現の形式で、後者は意識の主觀的統一の形式であるといへるから、今我々に關係するのは後者でなければならぬ。然し私は此兩者の區別が然かく明瞭であるか否かを疑ふものである。若し或る形而上學的立脚地を取り、實在と思惟とを全然同一視する場合には、兩者の形式は本來合一すべき筈である。然し是は思惟の形式を實在の形式に歸するもので形而上學の見方に屬するが、知識哲學上からも兩者の合一を示し得る場合は澤山ある。もし理性論の立場を取れば思惟の形式は同時に實在の形式でなければならず、又觀念論の立場から見れば實在は即ち觀念であるから、又此形式に區別のある理由がない。然し我々は今少しく詳細に兩者の畢竟同一に歸することを説きたい。其れには其代表となるものを選択んで之を比較することが便利である。初めて範疇の語を確定したアリストテレスは實に之を實在の形式と看做した人の代表として目せられ、知識哲學上重要な役目をなすカントは實に思惟の形式を示したものである。然しながら此兩者は果して此の如く區別せらるべきものであらうか。

世界を若干の一般概念の下に統括しようといふ企圖は古代の諸哲學に於ても類例に乏しくない。印度の哲學者にも其例は認められるが、此方面の例證は我々の今日の思惟とは關係がないから暫く之を省く。希臘に於てもピタゴラス派が十對の概念表を設けたことや、プラトーンが若干の高級概念を列擧したのも、やゝ後世の所謂範疇に類似する所があるが、然し最も完備して後世に影響を及ぼしたものはアリストテレスの論理書中に編せられた『範疇論』である。此論文中に擧げた所のものは、本質、分量、性質、關係、場所、時間、位置、狀態、能動、所動 (Substantia, quantitas, qualitas, relatio, ubi, quando, situs, habitus, actio, passio) の十數である。然し此名稱で直ちに明な通り本質 (Substance) と他の九範疇とは著しく異なつて居るから、他の九範疇を合稱して性用 (symbebekota) といふこともある。其れで後に至りストア派では本質、性質、狀態、關係の四に節約したが、是でも其主意は通らないことは無い。今日論理學者中には本質、屬性、關係等の三範疇を説くものもあるが其意味は同一である。要するに實在世界に於て諸性質作用等を具へる本質 (本體) と之に附屬する性質作用や本體相互の關係によつて世界は成立するものであるから、是等を列擧すれば世界の諸物に就て根本的一般的抽象的概念を作り得たことになる、即ち之を實在の形式といふことは不當では無い譯である。

範疇といふ語は大體此の如き意味で用ゐられて居たが、之に對して全然別種の解釋を施したのはカントである。先づ其起源から見ても、アリストテレスが經驗界の事物を取つて之を抽象して一般概念を構成したのに反して、カントは全く思惟の性質其自身を分析し、其から其根柢に存する形式を求めた。然るに今凡ての思惟は判斷の形で顯れるから、判斷の根本形式に相當して範疇が區別せらるべきものである。斯くしてカントは當時の論理學に従ひ之を改削増補して判斷を四綱十二目に分ち、之に應ずる範疇を列擧した。

判斷

範疇

- | | |
|----------|---------------------------------|
| 全稱的 | 單一性 (Einfachheit) |
| 一、分量 特稱的 | 一、分量 雜多性 (Vielfeit) |
| 單稱的 | 全體性 (Allheit) |
| 肯定的 | 實在性 (Realität) |
| 二、性質 否定的 | 二、性質 絕無性 (Negation) |
| 無限的 | 限定性 (Limitation) |
| 一定言的 | (本體性 (Subsistenz) u. Inhaerenz) |

三、關係 假言的

選言的

三、關係 因果性 (Kausalität u. Dependenz)

交互性 (Gemeinschaft)

四、樣式 蓋然的

必然的

四、樣式

可能性及不可能性 (Möglichkeit u. Ummöglichkeit.)
 存在性及非存在性 (Dasein u. Nichtsein)
 必然性及偶然性 (Notwendigkeit u. Zufälligkeit)

是等の範疇は悟性が感性の材料を統一する場合に悟性本然の作用として現はるるものにして、材料を統一するものなるが故に材料其ものに非ず、換言すれば統一したる經驗を可能にするものなるが故に經驗より來るものに非ず、といふのである。此の如く經驗より導かれたものでない、といふことを純粹といひ、經驗の基礎となるといふことを先天的 (A priori) といふ。經驗から導かれなといふことは經驗以前に心に生れながら具はる、といふ意味ではない。此の如き心理上の意味とは關係なく、たゞ論理上個々の經驗に對して之を統一する作用を有するから、個々の經驗の確實性とは無關係に其自身確實なりと言ひ得るものである。もし其の心理的生理的起源を尋ねれば固より經驗を積み重ねるに従つて次第に發達して行くものであるが、然し其の本來の意味と確實性とは經驗の多少には毫も關係がない譯である。故

に此範疇によつて我々は経験を確立することを得、我々の認識に必然性と普遍妥當性とを得ると共に純粹に此範疇から導き出された原理に對しては他の事實的原理に對するよりも絶對的に信を措くことが出来る。もし一たび此の如き範疇を認め得れば、此に我々は觀念論に對して普遍妥當性を説き、從て其觀念に個人的ならざる所謂客觀的の意味を與へ得るのである。

範疇の説は一面に於ては普遍妥當的認識即ち經驗の常に形式的なることを導くと共に、又た其經驗的認識の範圍を限定する。換言すれば認識中確實と稱し得べきものは常に其の形式的先天的要素に限り、而して其認識は常に経験を超越すべからざることを要する。何となれば範疇は單に形式を規定するもので、又物其自身に關することは出來ず、常に我々に現れて、我々の經驗となつた物に關するものであるからである。カントの説は此點に於ては頗る明瞭であるが、然し此範疇を得る方法に就てはなほ不明な所があり、而して範疇相互の關係にはまだ論理的ならざる所が存して居る。何故に論理學上の判断の分類が直ちに範疇となるを得るか。カント以後の獨逸哲學は一面には此問題に對する答解を努めたと見てもよい。此の如くしてフイヒテからヘーゲルに至つて範疇の發展を説くに至り、而して之と共に其を實在

の形式とした。是等の事は今當面の問題ではないが、然し此中に既に所謂實在の形式が根本的に思惟の形式と縁なきものに非ざる事實が認められる。其より以上、ヘーゲル等の範疇發展法等に就ては此には必要はない。

八 思惟の形式としての範疇

以上實在の形式と思惟の形式とを對立せしめ、假りにアリストテレスとカントとを其代表者としたが、私は是等の間にも普通に考へられて居るやうな根本的差別を認められないと思ふ。アリストテレスの十概念は實在世界の本體及其屬性の種類を抽象的に列擧したものであるが、此屬性を本體と對立させるとか既に實在の分類としては徹底しない觀がある、何となれば、嚴密な意味で實在といへば必ず皆本體或は本質に限るからである。然し稍廣義に解すれば、性質等も抽象的概念として本體と對立し得ないこともないやうである。其處で假りに十範疇を許すとしても、次に起る問題は、是等が差當り何を意味するか、換言すればアリストテレスは如何なる例證を以て是等を説明せんと考へて居たか、といふことである。アリストテレスの自ら記す所によれば、本質の例としては人或は馬の如き概念を擧げ、分量に對しては二尺、三尺といふが如き數を擧げ、性質に對しては白色、語學に堪能なる等

舉げ、關係には二倍、半分、より大なる等を場所には學校にて、市場にて等を、時間には昨日、前年等を、位置には横はる、坐る等を、状態には靴を穿つ、武裝をする等を、能動には切る、焼く等を、所動には切らる、焼かる等を舉げて居る。是を以て見る、其が果して實在を分類したものが如何か疑問となるやうであるが、然し是等から抽象すればとにかく概念を構成し得るとして、こゝに更に我々の注意を惹く點は其を選定した方法である。前掲の例で見れば、是等が或る句(命題)を分析して其各部を抽象的概括的に言顯したものであるとするの點に就ては、多くの説明を要しないことゝ思はれる。換言すればある句を構成する各語の文法上の性質を抽象的に分類したものが其淵源であることは容易に察知せられる。トレンデレンブルヒは其『範疇論史』に於て詳しく之を論じて、結局此十範疇は當時の希臘文法學者の所説を基としたものであると考證して居る。固より其出來上つたものは最早文法上の品詞ではないが、然し本質が名詞を示し、性質が形容詞を、能動所動が動詞を示す等のことは疑を容れぬであらう。既に此の如しとせばアリストテレスの範疇も結局實在を直接に分類したのではなく、之を句に顯したものに就て、區別したものである。然るに句は我々が自己の思想を言顯したものである、我々の見方から實在の諸方面を述べたものである。

然らば句から定められた範疇は實在其ものの形式を示すのではなくして、實在を認識し思惟する上の形式を示すものではあるまいか。若しカントの範疇が判断の形式から來たから即ち思惟の形式と言ひ得るとするならば、アリストテレスのそれもまた句の形式から來たから同様に思惟の形式と言ふことも不可ではないやうに思はれる。

上來我々は故らに兩種の形式の一致の點のみを力説したが、勿論此兩者の間に全然差別がない譯ではない。アリストテレスも亦カントの如く思惟の形式たる句を基としたが、然し其を分析して其各語の形式的意義を求めた。カントは之に反して、判断を一體として觀察し、其全體が如何なる形式の思惟を表はすかを論定せんとして居る、即ち之を総合的と言ひ得るのである。是が主要なる相違の點であるが、之に伴つてカントの範疇は知識の根本原理を生み出す如き全體的活動の特色を有するが、アリストテレスのはたゞ部分的固定の性質を有し、知識の原理を生ぜずして實在の分類の如き觀を呈するやうになつた。此の如き實在の分類は知識齊整上多少の效能のないことは無いが、然し各概念の間に何等の聯絡もない限り、其間に毫も發展等を説くことが出來ず、又我々の思惟との關係を失ふことになつて仕舞ふ。ア

リストテレーヌの哲學は本來發展を以て一切實在を説明するものであるが、其範疇論は全然反對の結果に陥つて居る。然しカントの範疇も其の間に存する必然的關係と發展とに就て多く注意して居ないから、後の學者によつて補はれるやうになつたのである。而して之に拘らず、カントの列擧した分量、性質、關係、様式の四綱は永く後世の範となり、其各綱に屬する三目の關係の間には既に所謂辨證法的關係を示して居る、何となれば其の三目中常に第一と第二とは相反して第三に於て之を合するものであるからで、例へば肯定的判斷と否定的判斷とは相反するが、無限的判斷(甲は非乙なり)は形に於ては肯定的で實は否定的の意味であるが如きものである。故に之より一步進めればフイテやヘーゲルが試みた如く分量、性質等の諸綱の間にも發展的關係を説き得る譯である。たゞ性質の極分量となるといふが如きヘーゲルの辨證法的説明は頗る精透の論理を含有して居るが然し次第に是等概念を實質的に解するやうになり、知識哲學の問題を離れて形而上學に移り、遂に是等概念と我が思惟及認識との關係を沒交渉とするに畢つたから、此の如くなれば其の範疇は認識を可能にする等の問題とは益遠ざかるに至つたのである。

要するに範疇に關しては、結局實在の形式とすると思惟の形式とするとの二點は

融和し難い所もないではないが、然し思惟の形式と見るものが何れの場合にも其根柢に存することを拒み得ない。斯くすれば範疇は常に認識の形式的先天的方面を示すものであるから、之に基づく知識は其範圍内に於て普遍妥當性たうせいを有し、從て知識哲學上の意味に於て客觀性を有し、之を説く觀念論をして所謂獨在論に陥いらざらしめるのである。然し私のこゝに特に知識哲學上に於ける客觀性と言つたのは意味のあることである。普通人々が輕々に使用する客觀といふ語は極めて複雑曖昧な意味を含有して、知識哲學上承認し得ざる點がある。認識的主觀と全然獨立な客觀といふ如きことは無意味であるからである。然しこゝにいふ客觀性は主觀と關係し、又主觀性とも稱し得べきものである。然らば問題は更に轉じて此主觀客觀等の點に入らなければならぬ。其故に我々の議論はまだ完結して居ないが、便宜上假りに題を新にして次章に述べることにする。

註。 参考前章と同じ。

第八章 知の界

一 客觀的と普遍妥當的

前章に於て認識の普遍妥當性たうせい或は其客觀性を範疇はんちゆう即ち認識中の先天的要素によつて研究せんと試みた。然し範疇は心理的に見れば各人の思惟の形式であるから、其が各人の思惟に對して必然性を有するとしても、單に各個人にのみ限られるものではあるまいか。果して然らば、單に各個人の思惟の形式に過ぎざるものが、如何にして諸人に共通なる認識材料に對して妥當となり、其を統一する資格を有するやうになるか。若し是が不可能であるとすれば、所謂普遍妥當性も畢竟各人の心中のみ存するものに過ぎぬこととはならぬか。之を通常主觀的と稱するが故に、此事は主觀的形式の客觀的妥當性に關する疑問と稱せられる。換言すれば苟くも我々が認識する限り範疇の形式を用ゐぬことはなく、即ち各人の意識作用に於て範疇の存在することは事實として疑ふべからざることであるが、然し或人の範疇が果して其人の意識外にも妥當なるを得るか、もし妥當なりとせば我々は何の權利で之を言ひ得るか、此問題によつて我々は認識の本質を前よりも一層明白にすると共に、認識の

範圍即ち知の界を確定することが出来る譯である。或は他語で言へば我々が知識の理想とする眞理は果して萬人に共通にして絶對的なるか或は各人に相對的なるかといふ如き、知識の妥當の限界に關する問題を解き、なほ餘論として知識を齊整して其妥當なるものに關する體系を編制することが出来る。而して其根本には先づ認識の普遍妥當性の意味、即ち主觀的範疇の客觀性に關する問題が潜んで居る。カントは之を法律の用語に倣つて、知識に關して事實問題(quid facti)は既に明であるから、次に知識の權能問題(quid juris)を論せねばならぬと言つた。是が實に知識哲學の最緊要な部分である。

今所謂客觀性の意味を知識或は觀念が外界の事物に適合することと解釋したならば、此事は素朴實在論を假定しなければ説くことが出来ない。然し我々は現に此立脚地を破り畢つて觀念論の立場に居るのであるから、其方面からの説明を試みなければならぬ。換言すれば我々は意識の事實を基礎として其處から客觀性を導かなければならない。カントが判断を知識判断と經驗判断とに分けたことは此場合の參考に資するに足る。即ち知識判断とは個人の知識其まゝを記載するもので、毫も普遍妥當性を要求しないが、經驗判断は各人に共通なるべき性質を有して居て然

も直接に知覺されぬ。例へば「太陽石面を輝かす」とか「石面暖し」といふのは知覺判斷であつて「太陽石を暖む」といふのは經驗判斷である。前者は今現に目撃知覺する事實であるが、之を現に知覺せざる人に取つては必しも承認せられない。後者は單純なる知覺では決し難い性質を含有して居ると共に、知覺の有無を問はず成立するものである。即ち後者の方が一般に承認せらるべき要求を伴隨して居ることが分る。而して此承認の理由は其處に知覺的事實以外の性質を含有することに歸するが、此性質とは即ち是等知覺的事實が必然的聯結を有することであるから、若し我々が知覺の聯結中に此の如き必然的關係を發見し得れば、此聯結を以て單に或個人のみの認むる事實たるに止まらずして一般に承認せられる事實、即ち客觀的事實と認め得る譯である。此の如き經驗判斷と客觀的判斷との一致は、即ち客觀的といふことに新たな意味を與へることで、客觀的とはつまり觀念の必然的普遍的結合に他ならないことになる。故に主觀的觀念中に此の如き必然的結合をなさしめるものの有無が、直ちに此觀念に客觀的意義を與へることの決定をするものである。範疇が此の如きものたることは論を俟たぬ。即ち範疇は心理的に言へば各個人の意識の産物であるが、論理的に云へば意識の聯結作用をなすもので、其點から個人意識を超越する作用を有するものである。こゝに個人的と主觀的とを區別する必要が生じて來る。

二 主觀的と個人的

元來主觀と客觀とは相對立する概念であるが、之を無關係なるものとして反對せしめることは誤りである。是等の語はもと英語 Subject, Object に相當するが、是等の用語の意味を尋ねると今日と趣を異にする所があることを發見するのは面白い一の事實である。十四世紀の頃ドゥンスコトウス(Duns Scotus)は初めて是等二語を對立せしめたが Subjectivum を判斷の主體に關するもの即ち思惟の具體的對象に關するものとし、Objectivum を單に表象投射せらるゝことに存するもの、而して隨て表象者に依存するものと解した。此解釋は十七、八世紀まで行はれて居たが、之によれば S と O との關係は丁度今日のとは正反對になつて居ると謂はなければならぬ。但し又 objective に對するものとして formaliter realiter 等の語を用ゐることもあつた。デカルト、ガッサン、デイなどは subjective et formaliiter, in se ipso(自己自身に形相的 objective を idealiter in intellectu)知力中に觀念的)とした。又ベイル(Bayle)は objectivement dans notre esprit(我々の精神中に客觀的) réellement hors de notre esprit(我々の精神外に實在的)の二者を區別

した。是等の例によつても如何に客觀的 Objective といふ語が今日と反對に反て精神中に存するものとせられたか分る。然るに漸次獨逸哲學派等を経て意味變更し來り、カント以來殊に其の用法が一定したといはれて居る。即ち是が今日普通に行はれる解釋で Subjective は單に個人の表象に屬するもの、Objective とは心的活動に對する對象的及其内部に看出される、對象的といふ意味に用ゐられて居る。

斯様に主觀的といふ語は今日では個人的と往々混同されるから、科學者などは此の分子を成るべく省除することを其研究の緊要條件として居る程であるが、然し此兩者を同一視することは不當である。歐洲に於て主觀と客觀との兩語が全く顛倒したことは此點に關して一種の暗示を與へるものとも見られる、即ち主觀なるものは元來ある知識の基本となるものに意味が聯絡して居るから、之を以て隨意に變更し得るものと見るのは誤りである。勿論主觀は個人意識を聯結して居るが、其個人意識中にも個人的制限を超越するものが含有せられる事實を看過してはならぬ。此事は本來心理學とは關係がないが、然し心理學者中にも之を認める者がある。ヴントの心理學は先づ心的原素を求めて感覺と感情とに歸し、次に其複合體として表象情緒意志等を擧げ、更に是等の合同するものとして意識を擧げ、而して之を以て單

に心的過程の總和に非ずして諸心的過程の一般的結合なりとして居る。而してヴントは更に其特有の統覺 (Apperception) の説を以て意識の基本を説かうとして居る。を見れば、往々にしてヴントの心理學を以て分析的に過ぎると非難する者の誤まれることが判る。斯く心理作用の上から見ても個人の意識中にある統一のあることは明かであるが、之を論理的に解すれば、此の如き統一作用は即ち個人の意識作用と獨立なる性質を有するものと考へ得る、換言すれば之を超個人的作用と稱することが出来る。此に超越といふ語を用ゐたが、勿論心理的事實として個人意識外に存在するといふ意味ではない、たゞ其の論理的性質が他の個々の心的事實と趣を異にするといふのである。即ち此統一作用は意識が各個人に特有である所に存せずして意識其のものたる所に存するもので、萬人に共通なる性質を有するから、之を「意識一般」(Bewusstsein überhaupt) といふ語でカントが呼んだのも至當である。是が凡ての思惟内容及び思惟形式の根底に存するものであつて、之を又「我考ふ」(Ich denke) といふ形で示すことも出来る、即ち如何なる表象も、我が爾く表象せりと考ふといふ如き形で示すことが出来るからである。是あつて表象は表象としての作用を完成するのであるが、然し表象の經驗から來たものではないから、純粹と云へる、而して其作用は一