Kodak Gray Scale

© Kodak, 2007 TM: Kodak

A 1 2 3 4 5 6 M 8 9 10 11 12 13 14 15 B 17 18 19

inches 1 2 3 4 5 6 7 8

cm 1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19

Kodak Color Control Patches

© Kodak, 2007 TM: Kodak

Blue Cyan Green Yellow Red Magenta White 3/Color Black

315

315-92

12007017676 46

哲學概論

3/哲
92

哲學概論

文學士 紀平正美述

早稲田大學出版部藏版

大正
3. 6. 5
製本

哲學概論目次

序言……一
緒論　哲學とは何ぞや……一
第一章　知的統一……一
／第二章　常識科學及哲學……七
／第三章　哲學成立の可能と其の用及哲學の語義……二六
／第四章　哲學と宗教……四七
第五章　哲學と人格及時代—哲學史……六八
第六章　全體と部分—哲學の研究法……八五
第一編　實有論……一一五
第一章　歷史的概觀……一一五

甲 古代及中世……一一五
乙 近世に於ける實有觀の變遷……一四二
第二章 唯物論……一七五
一 唯物論の根據と主張……一七五
二 機械論……一八四
三 實有論としての唯物論及其の價値……一八九
第三章 唯心論……二〇一
第四章 二元論、並行論及び具體的唯心論……二一五
第五章 絶對論……二二九
甲 抽象的絶對論……二二九
乙 具體的絶對論……二四〇
第六章 結論……二四八
第貳編 認識論……二五五
第一章 認識論の意義……二五五
第二章 認識論の根本問題……二六四
第三章 カント以前の唯理論と經驗論……二七四
第四章 カントの認識論梗概……二八五
第五章 認識の本質……二〇一
第六章 科學的認識……三一一
甲 科學的認識の意義……三一一
乙 科學的認識の條件……三一六
第七章 哲學的認識……三四六
甲 實在の認識……三四六
乙 認識の結局……三五〇
第三編 行爲論(理想論)……三五九
第一章 行爲とは何ぞや……三五九
第二章 人格の實在と不滅……三六九

第三章　理想の統一と理想化……三八七
第四章　善の根本概念……三九五
第五章　善惡不二と爲善の力……四〇四
第六章　神……四一一
第七章　自由……四二九
第八章　知と行……四三八
第九章　結論……四四二
脫稿の辭

哲學概論目次 終

哲學概論

序言

哲學概論の講義を始むる前に讀者に注意を請ふべき事がある。井上圓了博士が盛りに哲學の通俗化を勉められた時代より僅々二十年前後であるが、今日に於ては最早哲學を鐵學と聽き過り、鍛冶の學問なりと解する人もあるまいと思ふ。然し猶ほ難解の學問なり、特別の敎育を受けたものでなくては到底不可解なり、接近する事の出來ないものなりと考へて居る人は多數であると思ふ。如何にも哲學は六ヶ敷い學問に相違ない、一步深く研究すれば際限のない事で、一生否な幾代も研究せなければならぬ事は無論の事である。且つ又哲學は諸科學の大體の知識を豫想せなくてはならぬのであるから、一通りは他の學問上の知識もなくてはならぬ。然し是れから講義せようと言ふのは哲學の入門である、哲學とは如何なる學問であるかと言ふ事を明かにするのが其の任務であるのだから、左程六ヶ敷い議論には進入せないが出來るであらうと思ふ。凡そ何學を研究するにも十分の忍耐がなくてはならぬ。筈であるから、若し忍耐して學ばれたならば、必ず余が豫期するだけの途には入る事

例へば中學程度の學課にしても、小學校より其の準備をなし、中學校五年で一通りを終るのであるから、其の間の事を思へば中々容易な事ではない。乃ち此の覺悟で以て向へば、如何なる學課でも六ヶ敷いと言ふべきものはない筈である。只哲學は諸知識即ち諸學問の統一であつて、内部相互の關係が非常に親密である、一事言ふにしても、絶へず其れが他と如何なる關係を有て居るかを考へて行かねばならぬから、一寸石垣でも積む樣な調子には行かない。是れが哲學の六ヶ敷いと言はるゝ根本の理由であるから、他の學課に對するよりかは一層の注意と、忍耐力が必要であると覺悟せなければならぬ。其れで判らぬ、六ヶ敷いと言ふて、半途で捨てゝしまつてはならぬ、此れが初學者には第一の禁物である。勿論初學者が第一に困難を感ずる事は術語即ち哲學上の用語であるが、よし其れが了解出來るにしても前述の思想の連絡と言ふ事が更に六ヶ敷い、換言すれば全體何事の議論であるかを捕へる事が出來ないと言ふ事が、初めて哲學を學ぶものゝ嘆聲である。其れ故次に注意を加ふべき事は、餘り成効を急いではならぬと云ふ事である、甲の點で分らぬ事も、更に乙の所へ行けば初て十分に了解が出來ると言ふ樣な事もあるから、判らぬと言ふて直ちに捨てゝはならぬ。術語の解釋でも其の通りで各其の時に應じて十分說明する積りでは

あるが或は他の場合にする方が便利なる時には其の場合を待たなくてはならぬ。然し大體斯る場合は尠なくする筈であるから、讀者は常に自ら努力を加へて、其の場所場所の意味が何事であるかと言ふ事を單に語の上でなくして、心の上で會讀して進まれん事を希望する。是れだけの覺悟さへあらば、是れからの講述は十分なる成効を以て學び得らるゝ事と信ずる。初めにも言へるが如く、今や哲學と言ふ名は最早一般になつて居る、從て邦文で書かれた哲學書も少くないから、余の講義を讀む傍ら參考書を繙くも甚だ結構な事である事がある。即ち哲學は書く人の考へによつて組織の工合が大變に相違するのが當然であるから、彼是混同錯雜するを免れる爲めには、他に向はず此れだけをよく了解して、然る後に他を見る事が適當である場合もある。然し勿論余が此の講義のみで事足ると言ふ理では決してないのであるから、少くも一二の同種類の書物は參考せなければならぬのである。以上の注意だけは是非守つてもらひたいと切に希望する。

哲學概論

文學士　紀平正美　講述

緒論　哲學とは何ぞや

第一章　知的統一

人間は萬物の靈長であると言ふ考へはコペルニクスの地動説が出て、我が地球が宇宙の中心であるとの考へが破壊せられたと共に動搖し、後にダーウィンが生物進化の理を明かにしてより、根本的の打撃を受けた。即ち地球が宇宙の内で最善最美なるもので、其の内に於ても人間が特別に他の物と異れる權力を與へられたものなりと言ふ事は最早出來ない、度合に於ては他のものに勝れて居るにした所が決して性質上に區別のあるものでないと言ふ考へが自然科學の發達と共に今日にては一般になつて來たのである。然しよし程度上の差異にした所で、玆に吾人の見遁す事の出來ない一事がある、即ち其れは何かと言はゞ吾人に於ける知的統一の働きである。

知的統一の働きと言ふは、大なれ小なれ吾人の所有する知識を孤立斷片的のものたらしめずして、其れを取纏めて置かうとする働きを言ふのである。廣く公平に觀察して見るときは、下等動物にした所で相當なる知識を備へて居る、否な或る點に於ては吾人々間の到底及ばない樣な發達したものを備へて居る事である。然し其等の知識は終極の處自己の生存と自己の種の永續を目的にして居るに過ぎない、つまり必要と言ふ事を脫して居ないのである。然るに人間に於ける知識の働きは、此の點に於て其の意味が相違して居る、即ち必要と言ふ事を脫却し得るのである。勿論高尙なる人間の知識と雖、終局の點迄分析すれば、他の動物と等しく、自己の生存と人間全體の永續とを目的として居るとも言ひ得る。例へば極大體の議論ではあるが、何故に人は知識を得んと努力するかと言はゞ、其を所有する事は何かにつけて所有せざるより便利である、又他人よりも尊敬せらるゝから、即ち自己の生存を助けるからであると言ふ答をするも決して間違と言ふわけではない。然し此の生存に便宜である、都合がよいと言ふ事は、決して他の動物の場合と同一に見る事は出來ない。他の動物の場合にあつては言はゞ直接の利害關係で直接必要以上には發達せないのであるが、人間に於ては間接である、即ち必要と言ふ事を忘れて知識の爲めに知識を

求める迄に語を換へて言はゞ知識を求めると言ふ事が自己目的になつて居るのである。例へば星學者が毎夜遠方の星を觀測して居るが如き、物理學者が物質は何から出來て居るかを研究して居るが如き、是等研究の結果は直接或は間接に吾等人間に益を與へる事は無論の事であるにした所で、研究者其れ自らに何が爲めに其を研究して居るかと問はゞ彼等は恐らく其の目的に就ては知らない、強いて問へば、研究が面白いから、或は研究を止めやうと思ふても止まらないからと答へるであらう。斯く研究其の事が滿足であり、知識を知識の爲めに得んとする慾求を知識慾と言ふのであるが、此の慾求を有する事は明かに人間の特色の一と數へなければならぬ。

斯く人間には知識慾なるものがあつて、其の慾の衝動に依つて直接に要求せらるゝ知識以上のものを要求し、知識の爲めに知識を得んと努力するのであるから、乃ち學問と言ふ樣なものが出來て來るのである。然るに更に此の知識慾なるものゝ働く緣即ち機會となるものは何かと言はゞプラトーンやアリストテレースが、驚異は哲學を生むと言ふた、其の驚異の念の起さるゝと言ふ事である。人間には知識慾なるものがあると言ふも、若し既得の知識で滿足なる場合には、知的探求の働は起らない、何等か新奇なものに出逢ひ、是れは不可思議な事なり、奇妙な事件なりと驚く場合

に始めて其れを解釋せんとの慾が働くのである。勿論人間以外の動物にも好奇心と言ふものがある、然し其の働きは前述の如く直接と言ふ事で止まつてしまう、平易に言はゞ其の場限りである、然るに人間に於ては、終局の解釋の出來る迄知識慾は滿足せない。假令一方で解釋が出來ても他方で其れが衝突する樣な事になれば更に驚異の念に打たれて其れをも解釋せんと企てるのである。其れ故に直ちに直接關係を離れてしまうのである。勿論斯く見るときは、嚴密なる意義で終局と言ふ事はない、人一代の間研究して居たとても、滿足が出來ない、よし又或人は或る程度の知識で滿足するとしても、次の人が他の方面に於て更に衝突を感ずれば研究を新にすると言ふ樣な工合で、人類の存續し、知識慾の人間特性の一たる限りは、決して終局のあるべきでない、漸次深く且つ廣くなりつゝ進むのである。只或る種の程度に於ては、或る種の解釋で滿足せなければならず、又實際滿足を感じ得るに過ぎない。

然らば如何なる點で滿足せなければならぬか、又實際に滿足を感じ得るかと言はゞ、其れに依て自己に所有して居る總ての知識が統一し得らるゝと言ふ點である。我等は何故に知識を統一せなければ滿足し得ぬかと言ふ根本的の解釋は、終局自我の統一に求めなければならぬ、自我の統一と言ふのは、吾人は各種の事に關して各樣の働を爲す事が出來るが、如何に變化ある活動を爲すも、中心には唯た一個の「我」と言ふものがあつて一切の活動を統轄して居る、即ち一切の活動は、皆な其の「我」から出て來ると言ふ事を指したのである。此の自我の統一と云ふ事が基礎となつて、知識も亦統一が出來るのであるが、其事は又後の議論として置いて、今は只其の事實の說明だけに止めて置かねばならぬ。然らば知識の統一とは如何なる事を言ふのであるかと言はゞ、始めにも一言せるが如く總ての知識を孤立せしめて置かずに、互に聯關せしむること、恰も我等の手や足が各々異つて居りながら、而も互に聯關して其の用を爲すが如くにならしめ置くと言ふ事である。斯く互に聯關を保てる一團を組織或は系統と言ふ。そこで前述の新奇にして不可思議なりとの感を起す樣なものは、知識の組織より離れて孤立したものと言ふ意味である、而して其を研究し解釋すると言ふ事は、其を各方面より分析して知識の組織內へ取り入れる働きである。尙ほ一例を取つて平易に說明するならば、茲に突然珍妙なる動物が出て來たとする、然らば其が珍妙なるだけ既得の知識以外に孤立して居るのである、今其れを種々の點より研究し、何を食物とし、如何なる習性を有て居るかを知り、且つは其は何から生れたかを知るならば、大方は其は何動物の畸形兒であるとか、或は何の種類に屬するかゞ

判別せられるのであらう。斯く判別が出來たならば、其の珍妙な動物は自己の有する動物學的知識の組織内へ入つたのである、乃ち知識慾は其れで滿足するのである。

此の例は動物學的知識の滿足であるが、更に進んで何故に左樣な變種が出來たであらうかと尋ね、其の解釋を進化學の上に求め、一切の生物は皆な進化するものであると、此れも即ち進化の一現象であるとすれば、我等の知識は一層廣く働き、單に動物のみに限らず、一切の生物に關係するであらう。若し又更に進めば、斯る畸形なものゝ出來たのは、進化であらうか、又進化と言ひ退化と言ふ事は何れに區別があるのか、進化と變化との區別も何れにあるか、又は其は進化であるとしたならば、何故に進化したか、更に一般には進化の目的は何であるかと言ふ樣な問題が限りなく起つて來るであらう。斯く問題の起つて來るに從ふて、知識の範圍は廣まつて來るので、如何に卑近な事實に關しても、斯くの如く漸次には遂に全體に亘らなければならぬ、換言すれば全知識が一の組織系統とならなければ止まないのである。勿論知識の或る程度に止まつたものにては、或る種の問題は心に起つて來ない事もあらう、或は問題は起つて來るにしても、他の方面の知識が未だ進歩せないが爲めに、止むなく或る度以上に進むことが出來ぬと言ふ樣な事もあらうが、各皆な相當なる

程度に於て知識の統一を勉めつゝあるのである。

斯く知識慾は一切の知識を組織統一せんと努力して居るのであるが、是れを他の語で言ふならば、前例の手足其他身體の各部分が一の「我」に依て統一せられ居るが如くに、知識の組織にも統一するものがあらう、是れを統一の原理と名づくる。例へば有機物は皆な細胞から成り立つて居ると言はゞ、細胞は有機物の構成を統一して居る原理である。又進化と言ふ事は生物の發生及び變化の原理である。又ターレスが水を以て原理としたと言ふのは、水の變化の工合を以て宇宙一切の出來事を組織し統一せんと企てたことを言ふのである。故に我等が他の動物と相違した少くも一の點は、よし其れが程度上の差にした所で、以上述ぶるが如く知識慾の爲めに直接要求と言ふ事を離れて知的統一を求めつゝある事、換言すれば各其れ相當の範圍及び程度に於て、一切の知識に通ずる統一原理を求めんと努力して居る點である。

第二章　常識科學及哲學

前章に於て吾人は人類の發達せるものにありては、知的統一を求めつゝある事を述べ、且つ其の統一には其れ〳〵程度があつて、各其の範圍にあつて滿足を得つゝあ

る事を論じた。更に本章に於ては其の意を廣めて、常識と科學と哲學との區別に就て論じて見ようと思ふ。

常識と言ふ語は英語の Common Sense の譯語ではあるが、普通高下の二義に於て用ゐられて居る。例へば「常識を養成せよ」などと云ふ場合の意味は高尚に用ゐた場合であつて、其の廣き事一朝一夕の說明では出來ない程である。單に語義を分析すれば普通一般の人々が有する知識と言ふ意に外ならぬのではあるが、廣義の場合に於ては普通一般の人が有て居て欲いと言ふ術語で、言はゞ理想的の意味が入つて來るのであるから、時と場合とに依て、其の含蓄に相違を生ずる。從つて日本人の言ふ常識と英國人の言ふ常識とは其れ〳〵相違があるので、其を解釋する場合には決して一樣には言はれない。又單に狹義に言ふ知識のみを具へて居ると言ふ事では常識には叶はない、一般の人の樂むべき所のものを樂み、一般の人の欲する所のものを欲する情性をも具へて居なくてはならない。其れ故に此の意味に使用せられたる常識にせば、一般の科學的知識をも有て居なくてはならぬと同時に、立派な科學者でありながら常識の缺けた人も出來て來るのである。然るに之に反して狹い意味即ち科學的知識に對して常識的知識と言ふ場合には、知的統一の十分に出來て居ない通俗人の所有する知識を指すのである。通俗人の所有する知識は、其の場合〳〵の解釋で滿足して居る所の卑近なるものであつて、言はゞ斷片的なるに過ぎない、嚴密なる意味での組織には未だなつて居ないものを言ふのである。余輩が今後用ひる場合は、多くは此の意味で用ひる。

科學的知識も勿論種々の程度の差があるが、先づ今日最も一般的に用ひらるゝ意味は、組織的知識と言ふ事である。其れ故に現今に於ては、或る一定の範圍に於て組織立てられたる知識でありさへすれば、其の對象等即ち研究の事柄如何に關係するのではなく、研究の對象と、研究の方法とが定まれば、其れで立派なる一個獨立の科學と稱する事が出來るのである。例へば極く卑近な事柄、家庭に於ける料理に關する樣な事、又は衞生に關する樣な事にしても、一の家庭の整理と言ふ對象が定まり、如何樣にして其れを組織するかと言ふ、即ち研究法が定まれば、立派なる家政學と云ふ科學が成立する。勿論獨立と言ふも、決して他に無關係と言ふ譯ではない。今假りに家政學の關係する所を擴めて試よう。先づ衞生の事に關せば廣く身體生理も知らなければならぬ、氣象の事も知らなければならぬ、徽菌の事も知らなければならず、然らば家政學は其等を研究する生理學や氣象學や生物學にも關係するであらう。又

食物を料理するに就ても、物理學や化學にも關係するであらう。又家庭の整理は單に理窟のみでは行かない、美的趣味だとか其他色々精神上の事に大關係を有するのであるから、心理學や其他の精神科學にも關係する。要するに家庭は小なる國家見た様なものである、國家を整理するには一般の知識が必要である限り、家庭を理想的に整理せようと思へば、等しく一般の知識が必要である。

斯くの如く我等の知識は互に連關して居るので、如何なる學問でも決して孤立する事は出來ない。然し其の研究の目的及び範圍に依つて、組織する方法即ち研究法も亦從て相違して來るのであるから、各々獨立した科學が出來るのである。其れ故に現今に於て種々雜多の科學があるが、之を分類する場合に、一般に精神科學と物的科學或は自然科學と言ふ二大別が用ひられて居る。即ち前者の方は吾人の精神の働きが加はつて起つて來る諸現象即ち精神の活動は勿論の事、倫理道德經濟政治法律等、所謂一般に人事現象を對象とする學問を包括し、且つ其れ等は他の物的現象を研究する方法と同樣には研究出來ぬから、物的科學と對立せしむる事となる。而して此れに對する物的科學の方では、精神的方面を捨てゝの宇宙の萬象を研究する、而して其の研究法はどこまでも機械を取扱ふ樣な工合に、即ち機械的研究法を用ひる、

即ち其の下には物理學化學生物學鑛物學、星學等がある。然し此の科學の二大別が決して嚴密に分れて居る譯ではない、一切の科學の元括は吾人の精神である、精神なくば科學なるものも亦無いのであるから、單に研究の上の便利から分けただけに止まる。斯くの如く諸科學は互に連關して居る、一の科學が全く他を包括して居る事もある、例へば生物學が動物學植物學を包含する、或は又互に他を部分的に包含する事もある、古生物學と地質學と言ふ樣なもの、生理學と衞生學と言ふ如きである。而して其の關係には或は直接なるものもある、或は間接なるものがあるが、要するに相互の間種々復雜に關係して居るのみならず、從來無かりし科學も、前述の如く其の對象と研究の方法さへ定まらば新らしく建設せられ得るのであるから、終には或る一の科學を採つて、此は果して精神科學に屬すべきか、自然科學に屬すべきかを決定する事すら六ヶ敷い樣な事も出來て來るのである。其れ故に科學の分類も諸學者に依て種々に企てられたのであるが、嚴密なる意味で分類は不可能である。只單に便宜上の事に過ぎぬ。

次に科學と云ふものゝ一般の性質を知る上に就て必要なる事は、「術」と「學」との區別である。術とは特別に得た所の技量であつて、必ずしも組織的知識が必要であると

言ふ譯ではない。例へば園藝の術に秀でたものが、必ずしも農藝化學に精通して居るでもない、冶金の術に勝れたる技量を有て居るものが、冶金學を修めたものに限ると言ふ理ではない。術の秀づるは多年の經驗から出て、直接必要の上に拾得せられた知識であるが、其れが必ずしも組織連關のある知識ではない。然るに科學的知識は前述の如く直接と言ふ事を離れて居る、其れ故に術の如く或る特定の場所や位置に限られたものでなくして、一般的のもの且つ必然的のものである。例へば漁夫などは天氣豫報に於て氣象學者よりかは或は適中する事が多いが、然も其の場所のみに限られて居るので、他の場所に於ては全く其の技量の用を爲さないのである。學の方は時と處とを超越して居る、即ち如何なる條件があらば、如何なる現象が起るかと言ふ事を一般の法則として組織立てるのが科學であるから、其の應用に至つては應用する人と場所と位置とに依らなければならぬ、然し應用と言ふ事は學の直接目的ではない、其の直接目的は組織と言ふ事で、組織さへよく出來れば、知識慾は滿足するのである。通俗には學者にして術に於て劣るもののあるを見て、學問の價値を疑ふものが多くあるが、是れは本來學と術との區別を知らない爲めと言はなければならぬ。勿論多くの場合に、學者の方にも失がある、即ち學問に捕はれて融通自由のきかない爲めに、却て實際の働に害を受ける事もある、其れで之れは十分に學者の方で愼むべき事である、何にせよ科學の要求する所は普遍必然の組織即ち眞理である、個々の術は其の材料である、其の上科學が知識の組織である限りは絕へず新らしき材料を得て變化發展すべきもの、決して既定の組織が、不變化であると言ふ事ではない、普遍必然の組織と言ふ事は、言はゞ理想であつて、未だ如何なる學問も其の域に達して居るのではない。

斯く言ふ時は術あつて學が出來る、然らば術さへあらば其れでよい、學問の必要はなくなるではないかと言ふ異議も出るであらうが、學問は矢張應用の基礎である、學問がなくては、假令其の術に秀て居るにしても、甚だ狹い。之に反して一般的の知識を具へて居れば、其の術が確かになるのみならず、廣く應用が出來る事になる。前述の如く、術は直接の習練に於て得たものである故に一般の人が直ちに其れに接近する事は出來ぬが、學は一般的である故に、何人も是れに入る事が出來る、從て術を容易にする事が出來ると言ふ便利がある。然し其れ等は皆な直接關係と言ふ上から見た必要と言ふ事であるが、學の學たる所は却て其の他にある事は、前述の事で略ぼ了解が出來て居る筈である、即ち莊子の語を借りて言はゞ、無用の用である。此の無用

の用と言ふ事に關しては、更に後章哲學の用を說く場合に述べるであらう。

詳細なる議論は追々にするとして、先づ科學とは大體斯樣なものである、即ち吾ノ人間が現に所有する知識の部分的統一である。部分は更に又一全體に統一せらるべきものであつて、其の統一が即ち哲學である。其れ故に哲學と科學との關係は全體對部分の關係に過ぎない。科學は知識の或る範圍を限つて、或る種目的の爲めに定まり來る原理に依つて組織統一せられたものであるが、哲學は全知識の統一である、從て其の統一原理は、所謂各個の哲學なるものに依て相違し來るのである。是れが即ち哲學者に依て哲學が相違し來る所以である。例へば、ヘーゲルの哲學は純理で以て一切の知識を統一し、ショウペンハウエルは意思で以つて統一した。又少しく取纏めて言はゞ、觀念論(又唯心論とも言ふ)派の哲學は吾人の意識に浮び來る觀念、或は其れと同種類と考へらるゝ所のものを以て統一し、唯物論は物を以て統一する。又其他二元論は物と心との兩者を以て統一する。是等統一の原理は何であるか、又如何樣に統一したかに就ては後に詳細に論ずるであらうが、斯く哲學は統一の原理及び統一の仕方に於て種々に相違すると言ふ事が、哲學をして六ヶ敷い學問なり、不可解なりと思はしむる第一の理由である。先づ此の意味をも少し詳細に開陳せなければならぬ。

科學は一部分的の統一であるから、根本には疑へば疑はれざるにあらざれども、暫く疑はずに置く所の假定なるものがある。例へば物的科學全體に就て言はゞ、過去現在未來と連續繼起する所の時間と、長厚高の三次に擴がつて居る空間と、更に時間及び空間內に互に因となり果となりて種々の現象が繼起すると言ふ事即ち因果關係とを假定として許容して居る。〳〵の假定がある、例へば物理學にせば物質の存在や運動の存在、化學にせば化學的の力、元素の存在等を許容して居る。而して是等の假定は多くは何人も別に從來疑はざりし者、或は新らしく假定を爲るにしても承認せられ易いものを取り來るのであるから、若し其れを許しさへすれば、其の上に建設せられたる知識の組織は、比較的容易に了解が出來よう、即ち組織の仕方が比較的簡單なのである。然るに是等科學の假定は疑へば疑はれない事はない、從て若し其れが疑はれたならば其の上に立てられた科學も動搖を來すのである。例へば時間空間因果關係に就て言ふて見ても、十分疑ふべき餘地が存在するのである。常人の考へる所によれば、時間は過去現在未來の連續であるが、現在なる者果して何れにあるかと尋ねて見れば、其は過去と未

來との間に過ぎないであらう、然らば存在は無くなる、而して若し現在が無くなるとせば、過去も未來も共に無意義に過ぎない、畢竟無い事になつてしまうであらう。空間は長厚高の三次である、然るによし想像し得られざるにしても、第四次或は五次と言ふ樣な事も考へられないのではない、從て三次的空間のみを眞に唯一の空間とする事は出來なくなる次第である。古代埃及に於てユークリットが當時の知識を集成し組織した幾何學なるものは、最近時代迄は何人も疑ふ事の出來ぬ萬古不磨の眞理として知られて居たものであるが、今日に於ては對ユークリット幾何學の名の下に、幾多の數學者に依て疑はれ、三角形の內角の和は二直角より大なりとか、互に相會せざる二直線は無しとか、或は無限に多數ありとか、又直線は平面を分割し得ず、即ち或る直線に會せずして、其の直線の兩側面の二點間に直接を引き得とか言ふ樣な、全然ユークリットの幾何學と相違した事とは相違した事項が正當に證明せられて來た以上は、三次の空間に就ては十分疑ふ事が出來るのである。又因果法に就て言はゞ、佛敎などで言ふ三世因果の理、現世に於ける禍或は福は過去の世に於ける善行或は惡業の結果であつて、現在の世に於けるものは未來世の因になると言ふ樣な事は、勿論今日の科學的知識と一致せないが、さればとて科學上に言ふ因果關係と言ふ樣な事も、果して必然であるか否かと言ふ事に就ては、哲學上に既に十分疑はれた所なのである。斯く最も普遍且つ根本的なものにして單に假定たるに止まらば、其他の諸科學の假定する少なる假定が疑ふべきものたるや最早言を待たない次第である。

哲學は全體の統一である、從て疑ふべきは疑ひ、最早疑ひ得ざる所に其の原理を求めなければ、全體の統一が出來ない筈である。從て考へ方に依ては、如何なる所に其の統一原理を求めるかは豫め定める事が出來ない。甲の哲學者に依れば甲の原理で統一が出來たと考へらるゝにしても、乙の哲學者が更に其の不完全なるを知れば、其處で原理を換へなければならぬと言ふ次第であるから、各哲學者が捕へ來りし原理を自らも捕へざる限りは、其の哲學は全く了解する事は出來なくして、却て痴人夢を說くかの如く感せられるのである。現に有名な例が、各一派の大哲學者でありながら、ショペンハウエルはヘーゲルの哲學を以て幻影なり御化けなりと評して居る。是れ一は學者の抱負の然らしむる所で怨すべき事ではあるが、他面から言はゞ統一の原理と組織の方法とに同情し得ざりしに依るのであるから、初學者などは一層注意せなければならぬ。

第二に哲學の不可解なる理は、全體的統一組織と言ふ點にある。何時でも偉大なる哲學組織が出る時は、必ず常識と反對し、其の極常識を排し、哲學を以て特別の力を具有せるものゝ獨り樂むべき特權であるかの如く哲學者自身も言ひ、通俗人からも左樣に考へられる傾向がある。有名なる話しがある。昔しアリストテレースが或る王に彼の哲學の秘密部即ち第一義諦を敎へた、然るに彼は後是れを出版し公にしたので、王は大い怒り、公にしてしまつては、秘密の部を知つて居ると言ふ我が特權が無くなるではないかと詰つた。然るにアリストテレースの答が面白い、曰くよし公にするとも王以外に之れを解する能はずと。何故に常識では第一義諦を解する能はざるかと言はゞ、其が甚だ常識と遠いからである、而して其の理は、常識では正確疑ふべからずとなすものをも、前記の如く哲學者は之を疑ひ、其等一切を統一せんとするからである。是れは科學にしても同じ事である、常識から言はゞ地動說よりは天動說の方が疑ふべからざる事實であらう、而じ一切の天體を觀測し其等の事實を統一し組織せんとする場合には、地動說を正確とせなければならぬのである。ニユートンの運動の第一法則即ち惰性の法則なるものは、寧ろ吾人が日常の經驗に反するではないか。此の意味に於て、科學に於てさへ昔しプラトーンが言ふた如くに、吾人の感官の迷妄を打破せなければ眞理には到達し、得ないのである。況んや一切の知識を統一し組織せんと企つる哲學が、感官を以て唯一の證人なりと考へて居る常識と相違するのは無論の事であらう。勿論感官の吾人に示す所のものが果して迷妄であるや否やに就ては大に考ふべき事であるが、是れは後に認識を論ずる所に於て詳說するから今は畧する。ともかく組織と言ふ事の爲めに、哲學は大に常識と相違して來るのであるが、其の實哲學だとて矢張當然の事を言ふて居るに外ならぬ、哲學者だとて決して有りもせない事を言ひ、空中に樓閣を建て得る譯のものではない事は十分に承知して置かなければ、哲學を味ふ事が出來なくなる。

斯く哲學は全體的統一である、此の意味に於て哲學を又種々に解する事が出來る。先づ第一に哲學は諸科學の總和なりと定義する事が出來る。前述の如く科學は部分的統一であつて、其等一切の諸科學を統一した所に哲學なるものが成立するのであるから、哲學は全體的總和に相違ないのである。而して此定義は現今の哲學者間にも隨分多くによりて採用せられて居るのであるが、さて改めて此の定義を採用するとすれば、大に注意すべき事がある。哲學も知識の一組織であると云ふ限りに於ては、當然科學の一たるべきものであるが、然るに前述の如く各種の科學が獨立するに

就ては、研究の對象と研究の方法即ち組織の仕方に於て他の科學とは相違して居らなくてはならぬ。然らば哲學の對象は何かと言はゞ全知識即ち一切の科學である此の點に於て哲學の對象は他の科學と根本的の相違があるのではない、只部分と全體との相違に過ぎぬ。然るに統一の方法に於て此の部分と全體と言ふ事は重大なる關係を有て來る。前に哲學が不可解なりと言ふ理由を説明した時にも述べた如く、全體の統一と言ふ事の上には、統一の原理を他の科學と決して同樣にする事は出來ぬ、勿論經驗派に屬する哲學に於ては、他の自然科學と同樣の假定と方法により哲學を建設せんと試みて居るが、是れが決して唯一の方法ではない、他に全然之と反對の假定と方法とを採る事も可能であるし、又實際偉大なる哲學者に依て採用せられて來たのである。然らば如何なる假定と方法とを採るが哲學として正當であるかと言ふ事を定めなければならぬ順序であるが、嚴密に此判決が出來るならば、哲學は其の本質たる全體の統一と言ふ性質を失ふてしまつて、一の科學になるか、少くとも哲學史上の哲學、即ち一種の哲學になつてしまうて、現在の吾人を滿足せしむる事の出來ない事は、ヘーゲルの哲學が最もよい例である。ヘーゲルは一切の者を統一し宇宙を一大組織にしてしまつたに、而も彼は哲學史なるものを始めて構成したのであるが、彼の勢力が衰へると共に、自分も又其の哲學史上の一哲學になつてしまつたのである。其れ故に哲學が哲學たらんが爲めには、其處に何等か特色ある方法が無くてはならぬ、換言すれば單に哲學研究の結果を集積したのみで、其れで哲學の本質が發揮せられたと言ふ譯ではないとせなければならぬ。

次に哲學は第一原理の學であると定義する事が出來る、而て此の定義を採用して居る學者も現代にある。いかにも統一には原理がなければならぬ事は第一章にも述べた通りである、而して諸科學には其れ〳〵の原理があつて哲學は更に其れを統一するのであるから第一原理の學なりと言ふ事も當然である。然し此の定義を採用するにしても注意を要する事は勿論ある。全體の統一原理を第一原理と名づけるのは決して不可ではないが、第一原理なるものが現に存する知識以外に何等か不可思議なるものとして存在し、其を求めるが哲學なりと解する場合には、哲學は宗教と混同してしまう事になる。勿論西洋の中世哲學に於ては、宗教と哲學とか略ほ一致してしまつて、哲學は神の存在を證明し、其の本質を定むるが根本目的なりとせられた時代もないではないが、哲學が一切の統一である以上は、宗教も其の對象の一である、組織中の一要素であつて決して宗教其のものと同一視する事は出來ないので

ある。宗教と哲學との關係に就ては第四章に論ずるから茲には述べぬ。本來組織其のものが原理であるので、組織以外に原理がある譯でない。其れから又或る意味に於ては哲學のみに特別に第一原理があるのではない、一切の科學が皆な第一原理を求めて居ると言ふべきである。例へば物理學が物質何ぞやと研究し、最近に於て電子を以て根本のものとして居るが如きは、矢張第一原理を求めつゝあるものと言はなければならぬ。其れ故に哲學と言ふ語が時には濫用せられて、凡て根本的原理を研究する事に用ひられる事が間々ある。例へば精神哲學と云ひ或は教育哲學と言ふが如し、勿論此等も或る意味に於ては當然成り立つ語であるが、時には戰爭哲學と云ひ、殊に甚だしいのは人情哲學と言ふ如きがある。英國に於ても十九世紀の始め頃には、哲學的原理による毛髪保存法と言ふ書物もあつたと言ふ事である。

次に又哲學は宇宙の學なりと定義する事が出來る。宇宙と言ふ語は淮南子の往古來今謂之宙、四方上下謂之宇、と言へる語から出て、本來は時間空間と言ふ語であるが、要するに時間空間にて組織せられた全體を指すのであるから、希臘語の Kosmos の譯に當てたのである。希臘にては此の語を Chaos 即ち渾沌に對して用ひ、秩序階調のある世界を指す。乃ち此の世界は一の組織ある全體を爲すのであるから、哲學が全體の統一であると言ふ意味に於て、即ち宇宙の學問であると言ふ事が出來る。然るに此れにも前から述べた注意は勿論必要である。如何なる學問も皆な宇宙の部分を論じて居るのである、哲學は全部を全部として論すると言ふ點に於て、他の科學と相違せなければならぬ。

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

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

此の如く書し哲學の定義を擧げて論評すると言ふ事になれば殆んど際限のない事である、何故ならば、各哲學者によりて哲學が相違するだけ、其れだけ哲學の定義も

相違するからである。然し要するに哲學は全體的統一に外ならない、只其れを如何に統一するかと言ふ事の上に種々に見方が相違して來るのみである。其れ故に若し現代の哲學の意味から考へて見れば、古代の哲學は哲學ではない、殊に希臘に於てプラトーン以前の哲學の如きは寧ろ科學であると言ふべきである、彼等は水或は火、或は地水火風の四元の如き、物質的のものを本として、自然界の現象を組織せんとするのであるから、其は寧ろ今日の物理學や化學に類したものと言ふべきである。然るに吾人が矢張水を以て本としたタールレスを哲學者の始祖だと言ふのは、其の水が今日我等が感官上に知て居る水其のものであつたか無かつたかに論なく、其を以て彼の時代に有し得たる限りの全知識を統一せんと努めた點に於てするのである。其れ故に今日の科學者にしても、一歩深く進入して、終局統一の原理を求めるならば、其は科學者にして哲學者なりと言ふべきである。其れ故に古代知識の狹少なる時代に於ては、寧ろ今言ふ科學者なるものはないのであつて、皆な哲學者なのである。社會の進歩が分業によりて發達し來るが如く、知識の範圍が廣まつて來るにつれて、所謂科學なるものが哲學の範圍より獨立して出て來た。希臘の末期に於て始めて物理學論理學倫理學と言ふ三科が分たれたが、是れは未だ科學ではなくして、哲學の三大部門に過きなかつたのである、從て其の當時の意味は現今のものとは大に相違して居た。即ち現今の物理學は昔のものの内より、化學鑛物學生物學其他諸種の自然科學を引き去つた殘りのもの、即ち一般的なる物質の性質及活動の關係を研究する事のみになつてしまつた。此れと同樣に古代の哲學の内から、現今に所謂科學なるものは皆獨立して出て來た。さて斯くの如くになつて見ると、哲學の對象なるものも皆な獨立せる科學の爲めに奪はれてしまつて、今や殆んど無くなるかの觀がある。其處で學者の中には或は倫理學―此の學のみ古昔の意味を變せずに今に殘つて居る―のみを哲學にして置かうとしたり、或は吾人の知識其のものゝ研究即ち認識論即ち哲學なりと唱へたり、或は内的經驗のみを哲學の範圍になす、即ち自然科學に對する精神科學を以て哲學と定むる學者も出て來たのである。殊に最後の意味に哲學を考へる事は、英國に於ては最も一般であつたのみならず、今でも其の傾向がある。現に日本の各大學に於ける組織を見た所が、哲學科なるものゝ内には精神科學が並へてあるのみならず、精神科學の内でも、政治經濟法律に關するものは除かれ、其の代りに哲學史が入れられてある位である。勿論精神科學は哲學に直接に關係する事は明白なる事であるが、其等は矢張科學である、倫理學も一科學、認識論も古昔

の意味で言ふ論理學中の一分科に過きない、全體的なる哲學ではない。

第三章　哲學成立の可能と其の用、及哲學の語義

前章の終りに於て各種科學の獨立と共に哲學の範圍は漸次に狹められて來たと言ふ事を述べたが、其は畢竟經驗と言ふ事を重んずる樣になつた時代の要求であつたのである、而て此の要求を其の儘に表白したのは、かの社會學の創設者として有名なる佛國のオーギユスト、コントである。彼の意見に從へば、吾人の發達には三時期がある、第一の時期は神話宗教の時代であつて、次は哲學の時代で第三は積極時代である。積極時代とは換言すれば科學の時代と言ふ事で、其の意味は斯樣である。吾人の經驗上疑ふべからざる事實を取扱ひ、疑ふ事の出樣ない確實なるものゝ上に根據を置いて學問を構成すると言ふのが今日の要求である、徒に論理を弄び、空論を事とする哲學の如きものは最早過去のものなりと言ふのである。斯る考へよりして、自分の哲學を積極哲學(邦語で又實證哲學とも譯せらるゝ、原語はPositivism)と名つけ、最も抽象的にして單純なる數學を最下に置き、最頂には最も複雜なる社會學を置きて、一切の科學を統一組織したのである。此の思想は即ち十九世紀前半の時代の傾向を表明したものである、而して若し此の傾向から見るならば、哲學は最早過去のものであつて、今日に於ては、其の存在の理由(Raison d'être)を有たぬ事になるのである。斯くて從來は哲學の範圍内にあると言ふ事が、其の學問には一種の名譽であつたものが、今日に於ては反對に獨立の科學であると言ふ事が名譽であつて、哲學に對しては一種輕蔑の念を起すと言ふ樣な傾向も現れて來た。

然し飜て考へて見ると斯る議論を皮相的に解して、其れより直ちに哲學無用を主張するわけには行かぬのである。何故ならば、コント其れ自らだとて決して哲學其のものを捨てたのでない、過去の哲學、即ち彼れが空理空論なりと思へる哲學を無用なりと言ふたのである、其の證には彼は彼れの諸科學の組織系統全體をば等く、積極哲學なる名稱にて呼で居る。前章に述べた如く、哲學は全一的系統である、全一的系統と言ふ眞義からは、吾人は彼の哲學を以て勿論完全なるものと許すことは出來ない、只此れも一種の哲學なりと許容し得らるゝのみの事である。ともかくもコントの說は一種の哲學を排斥したのみの事で、哲學其のものを排した事にはならぬ。前々章に言へるか如く、一定範圍の組織たる科學が現に成立し、又成立し得るとして見れば、其れ等一切を統一する哲學の成立し得ざる理由は更に無いと言はなければな

らぬ。

尙ほコントの所說に關して哲學全體の上より考へて置かねばならぬ大切なる事がある、即ち哲學はよし其が過去にあつたものにしても、果して積極論者の言ふが如くに空理空論のみを取扱ふて居たものであらうかと言ふ問題である。如何にも科學は事實疑ふべからざるものを材料とし根據とすると言ふ事は正當なる事に相違ないが、然し積極論者の言ふ處の事實なるものは感覺器官の上に知覺し得らるゝもののみを指したのである、然るに單に其れのみが疑ふべからざる事實と言ふ事は出來ない。乃ち現にセリングと言ふ哲學者の如きは、內的直觀的に出て來る所のものを却て疑ふべからざる事實として、其れを根據とせなければならぬと言ひ、其の哲學をば等しく積極哲學と名つけ、單に理論の上に構成せられたものを消極的哲學と名けた。其の何れに積極哲學なる名稱を用ひるが正當であるかは玆に論定の限りではない、只玆に注意し置くべきは、其の何れにしても、疑ふべからざる事實に根據を置くと言ふ事は同し事なのであるから、普通積極論と言へば、經驗論的科學的の意味の方面のみに限られた如くに思はれて居るのであるが、吾等は更に一層眼を廣くして見て行かねばならぬと言ふ事である。

此の事に連關して尙ほ考ふべき事は事實と言ふ語の意義である。即ち事實とは何かと言ふに、考へ方によつて其の意義に非常の相違がある。此の事に關しては拙著最新論理學綱要下編第三章に十分述べて置た事であるから、詳論する事は避けるであらうが、今は只其の要を言はんに、例へば此處に一杯の水がある、觸るれば冷、視れば透明なる流動體であると言ふ事は、感官上の事實で、而も普通の人には共通的の事實である故に、是れは一般的の事實である。されど飮めばさぞ喝が醫するであらうとして見るのも事實、其の內には無數の黴菌か居るであらうとして見るのも事實で、若し觸覺に異狀のある人か出て來て熱いと感じたならば、其れも事實である。液體空氣に觸れて試て大變に熱いと感ずるも事實、大變に冷なりと感ずるも事實である。即ち是れ等は各個人に依つて相違するから事實でないとは言はれぬ、只共通的一般的の事實でないと言ふのみの事である。それで共通的一般的、一言にして言はゞ抽象的なる事實を取扱ふべき學問に於ては、勿論特殊的なる事實を事實とする事は出來ないが、特殊的事實に十分注意を拂ふべき科學に於ては、抽象的なるものを事實とせば、其の學問が無意義になつてしまうのである。此の如く事實は見方によつて決して同一の意味でない、然らば單に感覺器官の上に映ずるものゝみを以て事實なり

と限る事の出來ないのは正當であらう。其他日本の國民性なるものが日本の國民中に存在し、其他各國民の性質なるものが其れ〳〵の國民の間に存在する事や、眞正なる信者の上に神や佛の存在する事は否定する事の出來ない事實であつて、然も其の存在は感官器官の上で證明する事は出來ない。勿論或る意味から言はゞ、斯る事實の存在も、或る人の行爲になつて現はれて來る、從て感覺上の事實となるから、其の存在も認めらるゝ筈であるに相違ないが、若し單に感覺上の事實からのみ言はゞ、其の反證も出て來るのである。例へば單に史的事實の上から言はゞ、我か國民の間にも反日本精神或は反武士道的の權化と見らるべきものも少くないではない、否な一方に秀でたものがあれば、其れに對立したものか必ずある。和氣淸麿あれば道鏡かある、正成あれば尊氏がある、大石良雄あれば大野九郎兵衞があると言ふ樣に、一方に特に秀でたものがあれば、他面には一層其れに反對する傾向のものがあると言ふ事は實際上の事であり、又吾人が思考する場合の根本原則である。其れ故に外面的の事實のみに依ては到底斯る意味の事實は證明することは出來ぬ、然も斯る意味の事實は個人を指導し結合し、行爲及び認識の根底となり限界となる一大原理である——哲學的には此る原理を名て觀念と呼ぶ。前記セリングの積極論は即ち斯る意味の

事實を捕へんとした方法と見る事が出來る。勿論此の方法のみに依て哲學の組織が完成し得らるゝか否かは玆に議論すべき事でないが、哲學組織の上からは、是非共に考へて置かねばならぬ大切なる要件である。

後に哲學と其の時代との關係を述べる場合に詳論すべき筈であるが、上述の意味から考へて見るも、哲學が必ずしも空理空論のみと言ふ事は出來ぬ、各其の時代の精神を考へて見れば、各哲學者の採れる原理は皆な其の時代に於ては生きた現實の事實であつたのだと見るが正當である。前にも述べた如く、哲學は全一的組織である、が故に、若し其の原理と方法とに同情する能はざれば如何なる哲學でも空理である空論である。嚴密に言はゞ科學も亦左樣である、只其の方法と原理とが共通的なる抽象を以てするから、比較的容易に承認し得らるゝと言ふに外ならぬ。

其れ故に科學が全盛の時代になつたとて、哲學が其の對象と方法とを失つたと言ふ事ではなく、又科學者の言ふが如く、哲學必ずしも空論でないとしたならば、哲學は依然として其の存在理由を失はないのである。然るに次に尙ほ問題は起る、即ち一切の知識の全體的統一が哲學であるとしたならば、一切の知識を所有してからでなくては哲學は成立せないではないか、古昔の樣に知識の範圍が狹小であつた時代に

於ては、上記の意義での哲學者たる事は敢て難事ではなかつたであらうが、今日の樣に、一科の學問に精通するさへ畢世の努力を要する時代に於て、哲學者たる事は到底不可能の事ではないかと言ふ疑問である。

如何にも此の疑問は一應最もな事である。先づ第一には第二章にも述べた如く、哲學は決して一切の知識を集めた百科全書的のものでない事を承知せなければならぬ。世には學者と物知りとを區別し得る人が少ないが、學者必ずしも多くを知れりとは言ひ得られぬ。多くの知識に通達し、幾百の哲學書を讀み、古人の言行をよく記憶して居る人があるが、其の人が何等哲學者たるの資格を具へて居らぬ事がある。之に反して其の知識は餘りに廣からずと雖も、よく哲學者たるの資格を具へた人もある。此の差異は如何なる所に存在するか。即ち哲學者に缺くべからざる資格は洞見の力である、洞見の力と言はゞ如何にも一種神秘的なるものかの如く思はれるのであるが、之を學問的に解して言はゞ、特殊のものゝ内に普遍的なるものを觀る力である。今若し此の普遍なるものを、單に抽象的なるもの、共通的なるものと限らば、哲學者たらんとせば是非百般の科學的知識に通せなければならぬと言ふ條件は必然的に出て來るので

あるが、普遍の意義を若し具體的に求めるならば、敢て廣きを要せない、廣きは只參考になるだけの事で、哲學的組織には直接に關係せない事である。昔し維摩居士が一病室を淸めて其の内に無數の大衆を入れ、諸種の佛國土を現して議論したと言ふ事であるが、若し之れを科學的なる抽象的普遍を求める態度から言はゞ不可能の事である、然るに哲學の求むる具體的の原理の上から言はゞ微細なる一物の中に全宇宙の原理は存在する理である。何故かと言はゞ、今若し其が存在理由を探求すれば、重力の法則は全宇宙に及び、其の原因と結果との關係は無限の昔に遡り、無窮の未來に推及せなければならぬ理であるから、若し其れ以外の何物でも現にある所のもの、及び過去にありし所のものにして、然かあらざりせば、一塵の微と雖も現在あるか如くにあるとは考へ得られないからである。（此の事に關しては更に後に詳論する機會があらう）。其れ故に哲學は敢て廣きを要せない、狹くとも深く入る事が必要である、深く入れば其の内に全宇宙を統一するだけの原理と方法とを見出し得られるであらう。例へばダーウインの如き、純然たる科學者である、蚯蚓の研究に三十年の長日月を費したと言ふ程に、綿密なる研究をした人であるが、自己の專問とする所のものに忠實に且つ深く研究した結果、生物進化と言ふ大原理を發見し、生物のみならずや

がて一切の現象を統一する原理に生長するの本を立て得たのであるから、彼れは科學者であると同時に哲學者である。此れと同樣なる人を歷史上に求むるに決して少くない。其れ故に哲學者の資格として第一に必要なる事は、其の如何なる範圍種類たるを問はず、十分に深く自ら研究すると言ふ事であつて、單に古人の言行を記憶するのみては行かぬ。自ら研究すると言ふ大元氣なくば、讀書萬卷只古人の糟粕を嘗むるに過きぬであらう。

然らば第二に起る問題は哲學には科學的知識は不必要であるかと言ふ事である。若し上述の如く、哲學は狹き範圍にても深く入ればよいとするならば、各專問の知識のみにて事足るわけであると言ふ議論も出來ないではないが、然し是は吾人の知識が既に一大組織であつて、互に連關して居る事を忘れた議論である。即ち吾人の知識は互に連關して居るのであるから、其等を互に意識的に連關せしむるにあらざるよりは、或る一事に就ても深く研究する事は出事ない事になるのである。換言すれば研究せようと思ふても問題が起つて來ない、よし又或る種の問題が起つて來るにしても、其の解決は他の方面の關係の解決を待たなければならぬ場合もあるからして、深く研究すると言ふも、只其れのみに注意して居て他を顧みないと言ふ樣な事では研究の出來るものでない。抑も學問の進歩とは他面には疑問の進歩である。昔し希臘の大聖ソークラテースは、自己の無學なるを知つた事に依て自己の大知者たるを覺つたと言ふ樣に、又通俗にも知るは憂の始めとか言ふ樣に、何種の學問に關せず、其の學問の研究すべき問題が那邊に存在するかを知れば、其の解答が完全に出來るや否やに關せず、ともかく其の學問の如何なるものなるかを知つたと言ふべきである。如何なる科學だとて今日の進歩の程度が最早完全になつて居ると言ふ譯ではない、比較的に完全なりと思つて居られたユークリッドの幾何學でさへ、今日は其の結果に全く反對する幾何學の成立し得る事が證明せられた時代である。其れ故に哲學は幾千年間研究せられて居ても未だ一致の點を見出す事が出來ぬ、人々勝手なる意見を吐き居るに過ぎないから、哲學は成立し能はずと言ふ樣な、通俗なる批難は最早恐るゝに足らないと言はなければならぬ。後に哲學史と哲學と言ふ題下に詳論するであらうが、哲學に一致のないと言ふ事其の事既に皮相の見解に過きぬのであるが、よし一致する所がないとした所で、一致がないから、愈々研究の必要を認めると も論し得らるるのである。勿論前にも述べた如く、科學は抽象的なる共通普遍なるものを根據とし方法とするのであるから、哲學に比して、其の抽象的なる方面に於て

のみ、一致する點が多いと言ふ事は無論の事である。

斯くの如く、其の學問の進歩は問題の解決は各方面の知識の有機的發達に待たなければならぬ、其れ故に哲學も矢張他の諸科學研究の結果を待たなければならぬ事も最早明了な事であらう。そはともかくも、一方面に於て新らしき解決の道を開けば、其れが更に他の方面に於て新らしき疑問となり、其の停止する所を知らぬと言ふ様な有様であるから、茲に一定の範圍を定め、一定の方法を以て研究すると言ふ、即ち科學の成立を見る譯で、從て哲學も亦矢張一個の科學として存立する事になるのである。然らば一個の科學として、然も全體的統一たるが爲めには、如何なる問題が存在するであらうかと言はゞ、こゝに古昔よりの哲學者が殘した問題、今現に解決を求めつゝある問題の意義を知る必要が起る、從て又專門の哲學者なるものも存する事になる譯である。余が茲に講ずる所の哲學概論は、直接に余の哲學其のものを講ずるのではない、古今の哲學者が問題とする問題を諸君の前に提出するのが其の任務である。勿論問題を單に羅列するだけであつては、其の問題の意義、即ち何が故に、如何にして其の問題が起り來るかさへ了解する事が出來ぬのであるから、其處には多少の組織を加へなければならぬ。然し哲學問題の那邊に存在するかだけでも、本講義に依て了解出來れば、それで哲學其のものが半分以上了解出來たと言ふてもよいので、其れ以上の事は、前述の如く自己に或る種の專門を定め、其れを深く自ら研究することに依て或る原理を會讀し、其れに依て自ら哲學を構成せなければならぬ。他人の哲學は自己の哲學的思想を開發せしむる用あるのみ、即ち只參考の價値あるのみである。

次に第三に起る問題は、哲學なくして、科學存在し得との誤つた見解である。本章の始めに述べたコント等の、所謂積極論者の考へを皮相に解釋すれば、哲學は最早必要がないと言ふ事にもなるが、其は既に述べた如く、過去の或る種の哲學を無用なりと言ふたのであつて、決して哲學其のものを拒斥したと言ふ事にはならぬ、即ち此の意味から言はゞ、哲學を無用なりと言ふは、科學だとて既に過去のものは今日には必要がないと言ふのと同し事になるのである。總て何種の學問でも、知識慾の衝動に從ふ限り、其の研究其れ自らが目的となるにあらずんば、眞の研究の出來ない事は勿論であるから、科學の必要を問ふが如きは抑も末義ではあるが、然し若し一歩を讓つて、科學的研究が何の爲めに爲さるゝかと問はゞ、即ち全體を知るが爲めだと答へなければならぬ。例へは星學者が日夜天體を觀測して寢食を忘

れて居たり、生物學者が取るにも足らぬ樣な微細なる生物の研究に一生の力を盡したり、或は歷史家が古跡の調査や遺物の斷片の採取に全力を盡したりするが、其れ等に向て何故に斯る事の研究に從事するかと言はゞ、彼等にして若し眞正の學者ならんには、其は興味あるから研究するのであると言ふであらうが、然し其等に興味を有し、其の研究に意義を與ふる所のものは、其が全宇宙の構成を知り、生命の如何なるものなるかを知らんが爲めである。（歷史研究の意義に就ては更に哲學史と哲學との關係を論する場合に詳論する）。而て若し哲學は全體的組織であるとするならば、一切の科學的研究の目的は、當然哲學の爲めであると言ふべきであらう。然らば之れを反面から言はゞ、哲學が其等科學的研究に其の意義と生命とを與ふるものと言はなければならぬ。其れ故に古來科學的研究の結果として不朽の功績を殘したものは、即ち哲學問題の解決によい材料を供給したものである事は爭はれない事實である。總て全體は其の部分に其の意義と生命とを與へる、全體の考へなしには、其の部分は存在理由を失ふ—全體と部分に就ては更に後に再論するであらう。—故に若し哲學を全體とし科學を其の部分的研究とするならば

哲學なくしては、科學は又其の生命と意義とを失ふのである。極く卑近なる例ではあるが、吾人の手足、其他の各部分が何の爲めに存在するかと言はゞ、自我と言ふ全體の爲めにあるとせなければ其の意義を考へる事は出來まい、然も其の自我は何に依て存在し居るかと言はゞ、手足其他の部分に依つて始めて存在するのである。哲學と科學との關係も亦正に此の如きものであると解せなければならぬ。

此く部分たる科學が哲學の爲めに存在するとするならば、全部たる哲學は果して何の爲めに存在するか、即ち哲學の用如何と言ふ最後の問題が殘つて來る。前より再々繰り返す如く、之を知識慾發動の上より言はゞ、哲學も科學と等しく、自己目的であつて、哲學の爲に哲學を研究すると言ふが眞の哲學者たる態度であるが、茲に少しく科學と其の關係を異にし、從て疑問の起る點がある。即ち科學研究の結果は、直接或は間接に吾人生活上の役に立つ。例へば人身生理の研究は吾人の健康の役に立ち、治病の原理となる、物理學の研究は直接間接に吾人か自然界を征服するの役に立つ。其他心理學は敎育の爲め、或は人心を支配し、自己の心を指導する役に立つであらうし、經濟學は國家或は個人の貨殖の原理を供給するであらう。其他何種の學問でも、其が範圍内の諸現象の間に存する因果の法則を知ると言ふ事が其の研究目的であり、又因果の關係を知ると言ふは、フランシス、ベーコンが言へるが如くに、實行の

指導の爲めであると言ふ事は明かな事である。此の事は如何なる學問でも、其の組織的研究が常に實行に後れて居る事によつても知る事が出來る、即ち言ひ換へて見れば組織的研究の動機は實行の爲めである、即ち各其の用がわかつて居るのである。然るに全一的組織たる哲學は果して何の功用があるか。若し上述の意義にて哲學の用を問ふならば、吾人は躊躇なしに哲學には用なしと答へなければならぬ。宇宙の何たるかを解し、人生の意義を知つた所で、其れが我等には直接の用を爲さぬ、我等は左樣な大きなものを知らなくても、日常の生活には何の差支もない、哲人だとて智者だとて、精神を呼吸し、學問を喰ふて活きて居られるわけのものではない。されど諸君よ一歩退いて、我等人間の大なる活力が如何なる所に存するかを考へて御覽なさい。吾人の身體に就て言ふも、單に一部分の發達のみでは未だ理想的の身體とは言はれぬ、各部分の調和的發達が全身體の完全である、哲學的の語を借りて言はゞ、各部分の組織が十分に整ふて居て、且つ強固であると言ふ事が、即ち其の全體に十分の力があると言ふ事である。されば全人格の上より言はゞ、身體各部並に精神の各部、又精神と身體との相互の組織が整頓し且つ堅固であると言ふ事が、其の人格の力であらう。斯く考へて見れば、哲學の全一的組織は、思考的なる人としての、吾人の大切

のものである。若し此の考へ方が正當なりと許すならば、哲學何の爲めにあるかと問ふは、恰も吾人自身の强き力を養成する事が何の爲めになるかと問ふのと同じ事で、言はゞ無意義な疑問であらう。

斯く考へて見る時は、如何なる程度の人にあつても、成熟の域に達すれば、其れ相當の人生觀世界觀、即ち人生とは何ぞや、世界宇宙とは何ぞやと言ふ解釋を有て居て、其れに依て日常生活の意義を認め、時々刻々に起り來る所の各種の慾求を統禦して居る事の事實を十分に知る事が出來るであらう。即ち人は生れながらにして哲學者たる資格を具へて居る、即ち其の哲學が實に其の人の全體としての活動の源泉となる、從て其の深淺廣狹は其の活動力に大小高下の差別あらしむる所以になるのである。即ち斯く考へるときに、始めに述べるが如く、科學は哲學の爲めに存在し、哲學に依て其の存在の理由と意義とを保證せらるゝ所以も了解せられるであらう。其れ故に哲學の用は科學が吾人に對する用とは趣きを異にして居る、即ち全一としての吾人の力であるから、莊子の語を借りて言はゞ斯る用は即ち無用の用である。何故に無用と言ふかと言はゞ、普通の意味に於ては、哲學は有つても無くても關せないからである、而て其を何か故に用ありと言ふかと言へば、吾人の力其のものであるから

である。吾人自己の力其のものゝ用は最早問ふを要せない事である。

今此の章を終るについて、哲學の語義に就て一應述べて置かねばならぬ。上述の意義に於ける哲學は必ずしも西洋にのみ存在して居たのではない、東洋に於ても立派な發達を遂げて居るのである。然し東洋に於ては重に倫理道徳と密接なる關係を有ち、宗教と結合して發達し來りて、所謂學問と言はゞ即ち哲學であつたのである。然るに特に東洋に於ては或る特別なる理由の下に——此の理由は後に説明する場合があらうと思ふ——科學と言ふものゝ發達がなかつたので、從て哲學と言ふ樣な名稱も出來て居なかつた。其れ故に我邦で始めて西洋の哲學を譯するに理學と言ふ名稱を用ひて居たが、後に哲學と言ふ譯語を作つたのである。さて其の原語はどうかと言ふに英語にては Philosophy（フィロソフィー）獨逸語にて Philosophie（フィロソフィー）佛語にて Philosophie（フィロソフィー）と言ふが、此の出所は勿論希臘語にある、而て其の起源を尋ねて見る事は、全般に哲學なるものゝ性質を考へるに大なる參考となる。

吾人は今日に於ても希臘の大哲學者アリストテレースの言に從ふて、紀元前六百年頃の人と言はるゝタレースを以て哲學者の先祖とする、而て既に彼につゐいて幾多の哲學者の輩出を見たのであるが、然し彼等自ら哲學者と言ふた譯ではない、彼等の多くは自然の研究者であつたから當時の人々より自然學者（φυσιολογοι）と呼ばれ、又は賢人、或は識者（σοφοι）又は（σοφισται）と呼ばれて居たのである。然るに頃は紀元前四百年頃に於て、希臘の文化が大に開け、從て、當時の社會の有樣は盛に各種方面の知識を要求した、そこで此の要求に應じて多くの學者が輩出して人民の教育の任に當つたのであるが、其の内に地方を巡廻したり、又弟子を集めたりして學問を教へる事を職業とした一團の學者がある。勿論此の内にも尊敬すべき眞の學者即ち哲學者の名に價ひする人々もあつたのであるが、多くは時代の要求に依て急作りにこしらへられた學者であるから、金錢報酬を得る爲めに學問を學び或は教へると言ふ樣な、品性の下劣な人も多く、從て徒に辯論を弄んで人を馬鹿にする樣な事のみを事として居た人も多かつた。而て彼等は皆な自分等を「ソフィスタイ」即ち賢者或は識者と呼んで居たのである。「ソフィスタイ」を英語に譯すれば Sophist（ソフィスト）で、即ち彼等が自稱せるが如く、本は知者の意であつたのだが、彼等の大多數か上述の如き人々たりしの故に、今では原意はなくなつて、故意に誤つた論辯を用いて人をごまかす人と言ふ意になつた、之を邦語では詭辯論者と譯して居る。それでそういふ論辯を弄する事を Sophistication（ソフィスチケーション）と言ふ樣にもなつたのである。

此等ソフィストも勿論時代の兒である、從て強て彼等のみを惡敵く見ると言ふわけには行かぬのであるが、ともかく斯る風潮は益々當時の人を惡化し、學問を爲すは、或は政治上の權力を得る方便或は金錢名譽を得る手段と考へしめ、道德も從て大に腐敗して來たものであるから、此の風潮に對抗して立つた大哲ソークラテースの如きは、自らを「ソフィスタイ」即ち賢者とは言はなかつた、否な反對に自らを目して天下の大愚者となしたのである。如何にも我れは天下の愚者であるが「知識を愛する人」である、此の點に於ては彼等所謂賢者に劣るものでないと自任して居た。其れで此の流派を汲んだプラトーンや其他の學者は、彼等賢者と區別する爲めに、自らを「知識を愛する人」(φιλόσοφος フィロソーフォス)と呼んだ即ち φίλος フィロス「愛」と言ふ語と σοφία ソフィア「知識」と言ふ語の結合より成れる語である。即ち Philosophy の原語たる φιλοσοφία フィロソフィア も亦此れから出て來たのである。

其れで哲學の當時の意味は、決して今日余輩が言ふか如くに、知識の全體的組織と言ふ意味で考へたのではなく、單に知識を營利の爲めに求むるに反した意味で呼ばれた、換言すれば知識を知識の爲めに研究すると言ふ意味であつたのである。然し知識を知識の爲めに求めると言ふ事は科學でも同じ事で、前にも言ふた如く、眞の學者ならば、學の爲めに學を修めると言ふ樣になつて居るべきであるから、單に其れだけで哲學を定める事は出來ない。勿論今日殊に我が邦の在來の考へ方にしても、哲學者と言はゝ希臘當時の意味が十分に保存せられて居る。即ち營利の爲めにする樣な學問、例へば醫學だとか工學だとか言ふ學問は、よし其れを純粹窮理的の精神で研究して居る人でも、其學者を普通には哲學者とは言はぬ、即ち哲學者と言へば主として一種世俗を超脫した樣な人の名稱として用ひられて居る。勿論營利の爲めに學問を研究する樣な人が、全體的組織を構成する如き事は到底出來ない話しである、が、それかとて哲學者が必ずしも脫俗者たらざるべからざる理由があると言ふのではない。即ち假令醫學にしても工學にしても、十分深く研究し、其れに依て全知識を統一する樣な原理を發見し得、或は發見せんとする態度を取つて居れば哲學者であつて、プラトーンの如く、天の一方に眼を定め、彼岸の理想にのみ憧がるゝものゝみが哲學者ではないのである。其れ故に哲學の語の起源、即ち哲學は知識の爲めに知識を求める、即ち知を愛するにありとの考へより、直ちに哲學には其の用がない、目的がないと言ふ樣に解してはならぬ、否な前述の如く哲學には無用の用と言ふ大用、大目的があるのである。

哲學は又「形而上學」と呼ばるゝ事がある。勿論哲學の語を廣義に解する時は、形而

上學は哲學の一部であつて、形體以上のもの、經驗以上のもの、即ち根本原理の研究と言ふ意味にもなるが、最も多くの場合には、哲學と同一意味に解せられて居る。而て此の語の原語は英の Metaphysics（メタフィジックス）獨語の Metaphysik（メタフィジック）佛語の Métaphysique（メタフィジック）であつて、其れが又希臘語の起原を有して居るのである。而て此の語は甚た妙なる來歷よりして偶然にも哲學を表明する事になつて來た。即ち其の來歷は次の如くである。アリストテレースは自分の形而上學を論じたる部分を「第一原理」と言ふ名で呼んだ。後紀元前八十年頃にロードスのアンドロニクスと言ふ人が、ア氏全集を出版するに當り、此の部分を物理學の後に置いたので、以來 μετὰ τὰ φυσικά（メタ ター フィジカ）と呼ばるゝ樣になつた、即ち其の意味は「物理學の後」と言ふ事である。然るに此の語は丁度哲學研究の對象を表明する事になる、即ち物理學は形而下の事の研究であるし、哲學は物理學の後に位し、物理學では研究し得ない即ち形而上の事を研究するものである事を適當に表明するのであるから、後にはアリストテレースのものに限らず、一般に哲學を指すに用ひる樣に變化したのである。而て此の關係を見れば、邦語で形而上學と譯するのも亦適譯である。然し勿論物理學研究以上の事項、即ち形而上の事とは果して何であるかは見方によりて種々に變するので、形而上學の意味も亦種々に變化する。今其の最廣義と最狹義とを擧げて置かう。即ち此を最も廣く解せば精神現象全體が物的現象以上の事であるから、形而上學は一般に精神科學と同義になる、最も狹く解する時は形而上の事とは物心に通ずる根本の原理、即ち純粹なる理。其のものとなる、斯くせば形而上學は純正論理學と同義になる。

第四章　哲學と宗教

前章に於て哲學は思考的なる吾人の力其のものであると論じたのであるが、此に於て余輩は哲學と宗教との關係に就て論ぜなければならぬ位置に達したのである、何となれば宗教も亦吾人に大なる力を與へるもの、即ち眞に宗教的信仰を有する人は、其の人格に一種特別の力が表現して居る事は何人も認むる所の事實であるから、哲學と宗教とは果して如何なる共通點と相違點とを有するかを明かにせなければならぬのである。然し此は非常に大なる問題であつて、宗教の方面からはともかく、哲學の方面からは種々に議論せられて居る、而て各哲學者の據る所の出發點と方法とによりて、其見る所各相違し、決して同一意見に到達して居ない、換言すれば一個の根本的なる哲學問題であるから、讀者が眞に此の問題を解決せんと欲せば、自ら工夫

するを要する、從て茲に述ぶる所のものは眞に大體論たるに止まり、且つ余一個の解釋方法であるから、先づ其の覺悟で之を讀み、暫く此の意見に從ひ置き、更に本講義を終つた後に於て再讀精思せられん事を望む次第である。

哲學の上に於ては殆んど千古の偉人ともいふべき獨逸のヘーゲルは、宗教も哲學も共に唯一の眞理を以て其の對象とする、而て其の相違は、其の眞理の捕へ方にある、即ち宗教は表象の形ちに於て、哲學は概念の形ちに於て眞理を捕へたものであると言ふて居る。是れは甚だ面白い見解ではあるが、されども今此れを讀者に十分了解の出來る樣に說明すると言ふ事は甚だ困難である、何となればヘーゲルの哲學は最も難解なる哲學の一であつて、彼の用ふる概念と言ふ語のみでさへ、普通の論理學で言ふ所の意味とは相違して居るのであるから、到底此の處に說明して居るわけには行かぬからである。勿論後に機會あらば出來るだけ說明もするであらうが、今は御預りにするより致し方がない。其の上ヘーゲルの見方を茲に其の儘採用の出來ない大なる理由もある。其は何かと言ふに、彼は純然たる哲學の上から見て居るので、言はゞ宗教の方に同情のない見方であつて、即ち彼れは哲學を以て絕對が絕對に入つたもので、宗教の樣に相對と絕對とを對立せしめて居る見方ではないとして居る。

從て此の見解にすれば、哲學は宗教以上のものとなるのであるから、各自の信ずる所のものをば唯一の眞理なり即ち絕對なりとなし居る宗教の上からは、滿足に感せられないのは勿論であらふ。其れ故にヘーゲルの死後直ちに宗教問題に對して左黨右黨の兩派が分立した（勿論此兩極端の中間に中間黨と言ふべき學者もあつたが、其れは今必要がない）。乃ち左黨の方は哲學があれば宗教は最早無用だと言ふ過激論を唱へ、右黨は否然らず、哲學ありとも宗教も亦依然として必要であるといふ溫和論を唱へたのである。此の兩方の考へが共にヘーゲルの考へに矛盾なしに考へられるので、余輩は今其の何れを以てヘーゲルの眞意を得たものだと決定するわけには行かぬのである。只茲に必要なのは、歷史上に斯る分派の出來た事が、既に實際に證明して居るが如くに、彼れの說其の儘では、吾人を十分に滿足せしむる事の出來ぬ、史的證據を認むべき事である。然し余輩は彼の言ふた、宗教も哲學も共に唯一の眞理を以て其の對象となし居るといふ事は、最早動かすべからざる事として、何れに其の相違點を置くべきかを論定せんと欲するのである。

獨逸のシュライエルマッヘルが、宗教は何かないしに、自己より大なるものに憑依する感情であると言ふた事は、多くの學者の贊成を得、殊に嚴格なる科學哲學の分析を恐

れる宗教的方面の人々よりは金科玉條と迄崇められ來りし所のものである。如何にも宗教を感情と見れば最早分析は出來ない、例へば茲に一個の花を見て甚だ愉快に感じて居る場合に、其の愉快は何から出來て居るかと考へ、其の花を一々解剖して見た所で、其の愉快は無くなるであらふが、決して其れに依つて其の愉快其のものがわかるものではない。其れと等しく宗教の信仰も學問的に分析すれば、寧ろ信仰其のものが無くなつてしまうのであるから、哲學は知の所産である、宗教は感情の所産なりとして置く事は、宗教の側に取つては便利な事に相違ないのである。然し科學及び哲學の上からは、未だ之を以て滿足すると言ふわけには行かぬ。先づ其の理由から述べて見よふ。

吾人の精神の働きを分つて知情意の三となす事は、甚だ便利な事であるが、學問的には之を許す事は出來ない、其れ故に現今心理學の大家にして、此の分類法を用ひない人が甚だ多いのである。今心理學の範圍に入りて、十分に此の事を論じて居る暇がないから、宗教にも所謂知の要素が必要であるし、科學哲學の方面にも、感情要素と言ふものが必要條件であると言ふ事を論證する事で滿足せなければならぬ。それで先づ宗教の方から述べて見よふ。例へば茲に狐を信ずる人があるとするならば、

ともかく其の人は己が信ずる狐が吾に福得を授けるとか、我が願望を聽き入れるものであるとか言ふ事を知つて居なくてはならぬ、即ち知の要素が其の信仰には無くてはならぬのである。若し他人も信仰するから、或は家庭が皆な信者であるから、自分も何かなしに崇拜して居ると言ふ樣な事があるにしても、知識が進歩して、狐と言ふ樣な下等の動物が、因果の大法を破つて、吾にのみ特別に或る利得を與へる力は無いものなりと知つたならば、狐に對する信仰は必然的に其れだけ弱められるべきである。斯く言ふと雖勿論吾人は宗教的信仰の存在理由を否定するのではない、如何に知識が進んでも信仰は無くなるものでない事を認めるものであるが、茲に余の言はんと欲する主意は、知識の進歩につれて信仰も亦追々に變化し行くものであると言ふ事である。此れは歷史的事實が既に十分に吾人に示して居る事なのである。斯く言ふときは或人は言ふであらう、如何に狐が福得を與ふる力のない事を理論上から知つても、其れを確く信ずる人は矢張信ずるではないか。神や佛の信仰でも、科學的に如何に破壞しても、到底人心の奥底より去らないではないか。其れ故に宗教と哲學とは其の關する精神が相違するのであると。而て此は一般に言はれる議論であるのみならず、一見事實であるが如くに思はれる。然し一層深く考へて見ると

きは皮相の見解に過ぎぬ。即ち若し知の方面から言はゝ、其の知つたと言ふ事は未だ眞知に至つて居ない、只言語文字の上のみで知つたに過ぎぬとも言へるであらふ。例へば唯物論的或は自然科學的の知識で以て、神や佛の信仰が破壞せられないと言ふ事實を以て、直ちに宗教と知とを別にする理由にはならぬ、自然科學や唯物論的知識は、畢竟抽象的なる一面的知識に過ぎないのであるから、其れに依て神や佛の信仰が破れないのは、寧ろ當然の事なのである(唯物論や自然科學の組織は抽象的である、一面的であると言ふ事は更に本論に入りて詳論すべきである)。然し勿論吾人と雖も斯る知識の進歩と共に、信仰の內容にも其れ〳〵の變化を起して居るもので、決して頑迷なる宗教信者が自ら思ふが如く、無變化なりとは認めないものである。又此の事に連關して、知識は進歩的であるが、宗教は保守的であると言ふ事より、一は知の所産で他は感情の所産であると論ずる人もあるが、感情は必ずしも保守の原動力たるのみでなく、等しく進取の原動力である事を認めなければならぬ。感情は一面には慣るゝに從つて冷却するから、常に新らしいものを求めんとする原動力となると共に、他面には慣れたるものには特別の感情は失はれて居るが、若し其を缺損する時は甚だ不愉快を感せしむるのであるから保守の原動力ともなるのである。其れ故に宗教が保守的である、哲學科學が進歩的であると言ふ事其の事が既に皮相なる見方に過ぎないが、其れを許した所で、宗教は感情のみの所産であるとは決して許されないのである。

如何にも吾人が悠久なる天地廣大なる宇宙、其他何によらず幽玄なるもの壯高雄大なるものに對する時は、一種敬虔の情、憑依の感を起す事は事實であるが、吾人の言はんと欲する所のものは、是れを宗教の本質となし、不可分析的のものなるかの如く考へる事の學問的には不滿足であると言ふ事である。即ち斯る感情が如何にして起るか、下等の動物や小兒に起るものではない、少くとも自己の有限なる事、其れに對して天地宇宙や又は個々の現象中に無限者の存在を知るに至らざれば、即ち之れを心理學上に言はゝ、十分なる觀念の聯合が成立してからでなくては、此の情は起らないのである。例へば小兒が知らぬ他人の間へ入る時は、父母其他保護者に絶對的に依頼するものであるが、此の依頼心も、保護者が十分に自分を保護して呉れると知つてからでなくては起らぬ、若し其の保護者が平日の經驗上より保護力に不足ありと知つて居たならば、決して絶對的には依頼せないのである。

飜て知識の方面にも、感情否な宗教的信仰と同樣なるものゝ必要なる事を說明し

て見ようと思ふ。何人も自己に不滿足なるものを其の儘眞知と許して居るものはないであらふ、如何なる知識にしても終局標準は自己の滿足である。勿論科學は前述の如く、部分的の知識であるから、部分的に滿足せらるれば、其れでよいのであるが、如何に部分的であるにしても到底不滿足なるものを其儘許す事は出來ない。其れ故に科學の假定なるものも終局宗教的信仰と何等の相違があるのではない、其の假定の保たれない程有力なる事實が多く出て來るにあらざれば、學問だとて保守的である、進歩的であるが本色なりとて、假定までも我儘勝手に破らうものならば、一切の科學的組織は成立せない、前提を疑ふて置いて其の結論を正確なりとなす事は出來るものでない。其れ故に科學に於ても公理、即ち自明の原理は決して之を疑はない、然し其の公理なるものも一歩深く考へて見れば、神や佛の疑ひ得らるゝと同樣に、勿論疑ひ得らるゝものなのである。

成るべく感情を去つて冷靜に考へると言ふ事は、如何にも知的活動の方には大切なる事である。即ち之を心理學的に言はゞ、觀念の聯合を豐富にし一切の條件を考慮の內に入れると言ふ事は、眞理を求める上には大切なる事で、豫想や偏見や愛憎を以て之に向へば、大なる妨害となる事は無論の事と許さなければならぬが、さて一歩

進んで、若し此の理想が其の儘實現したとするならば、果して如何なる結果に到達するであらうかを又考へなければならぬ、それこそ知識其のものゝ破壞である。其の故は極く冷靜に考ふれば、一物を甲なりと判斷し得らるゝと同樣に、非甲とも考へ得らるゝ、即ち「アンチノミー」(二律背反)に陷らなければならぬ。「アンチノミー」とはカントが宇宙論上の問題として擧げたのであるが、單に宇宙論上の問題にのみ限らぬ、冷靜に一切の條件を考ふれば如何なる知識でも皆な二律背反に陷り、何とも決着がつかなくなるのである。然るに實際日常の知識は、此の矛盾するもの、二律背反的のものゝ內にて何れかに決定して行かなければならぬ、然らば何が其の決定の原理になるかと言はゞ、終局の所自己に滿足なるものと言より外に致し方がない。自然科學では目的論的見解をなすを嫌ひ、一切の變化に何等かの目的があるが如く解するは人間中心的の考へ方で、畢竟素朴的なる考へ方に過ぎぬとなし、生物の進化を說く場合にても、全然機械的に說明せんと企てるのである。然し進化と言ふ事を言ふには、是非とも適當なるものが選擇せられて行くと言はなければならぬが、選擇と言ふ事は感情の要素を入れなければ解釋の出來ぬ語である。又思考の根本的原則としての論理學者哲學者の許す所のものに充足理由(Law of sufficient reason)と言ふ原則がある、此

の原則は一切存在する所のものには皆な十分なる理由があると言ふ事である。此の原則の詳細なる說明及び應用に就ては、哲學の研究法を說く場合にするであらうが、十分と言ふ語は、また感情上の語であるに相違ないが、只比喩的に用ひたに過ぎないと。然しよし比喩に用ひた語にした所で、其を用ひなければ了解出來ないとするならば、其は明かに知の方面にも感情要素の必要なるを示したるものである。其れで近來英米の諸國に於て、哲學の新傾向としてプラグマティズム(Pragmatism)又ヒーマニズム(Humanism)と言ふ派が起りつゝあるが、(其の詳細は又本論に於て論ずる)其の根本主張は眞理の終局は實用或は人性と言ふ事によつて決定せらるゝものであると說くのであつて、眞理は眞理として其れ自らの眞理たるを定めるものと思ふて居た、從來の哲學派に反對して居る。此の傾向は種々なる點に於て重要なる意義を吾人に示して居るのであるが、取敢へず吾人の知識には、吾人自らが關係して居るもの、換言すれば知識には感情要素の大切なる事を十分明かにしたものとせなければならぬ。

斯く論じ來る時は、最早宗教は感情の所産で、哲學や科學は知の所産であると言ふ事の區別は、何人でも承認出來ないであらふ。次にパウルゼンなどは、宗教は集合的精神の所産で、哲學は英國の經驗論と大陸の純理論とを調和改革し、ヒュームの批評的精神を發揮したものに過ぎぬ。ヘーゲルの哲學はカント、フィ

精神の所産で、哲學は一個人の案出であると言ふ事を兩者の差異の一として居る。此の事は朝永學士の哲學綱要を讀んだ人には、既に明白な事であらうから、詳細に說明する必要はないが、先づ大體斯樣の意味である。例へば佛教でも基督教でも、一人の案出したものでなく、多數の人が幾代かを經て、不知不識の間に產出して來たものを、釋迦だとか、耶蘇だとか所謂其の開祖が改革したものに過ぎぬ。之に反して哲學にはカントの哲學とか、ショウペンハウエルの哲學とか、其れ〳〵に創見者があると言ふのである。然るに此の區別法も、甚だ薄弱だと言はなければならぬ。佛教は釋迦により、基督教は耶蘇基督により、回教はマホメットに依りて創設せられたもので、其等の創設者なくば、其等の宗教も亦勿論無いのである。只宗教的意識の特性として、其の信仰の威嚴を古代に求めるから、開祖自らが常に單に改革者たるが如く裝ふて居るに過きぬ。若し宗教の尙古的なる事よりして、其を集合精神の所產であるとするならば、哲學も、亦時代の所產であると言はなければならぬ。例へばプラトーンの哲學はソークラテースの思想を發展せしめて、時代の詭辯論者風の精神に對抗し、其れを改革したものである。カントの哲學は英國の經驗論と大陸の純理論とを調和改革し、ヒュームの批評的精神を發揮したものに過ぎぬ。ヘーゲルの哲學はカント、フィ

ヒテ、セリングを經た當然の歸結であつて、獨逸民族の統一的精神の一面的表現である。此の如く、(其の詳細は後に說く〳〵であらうが)或る一人の哲學でも、其の時代を知らなければ十分に了解出來ぬとして見れば、其の哲學も亦時代の所産即ち集合精神の所産であると言はなければならぬ。又宗教の方から言ふも、よし佛教を信じ基督教を信ずる、或は其の內の一派例へば淨土眞宗を信ずる、又は唯一教を信ずると言ふも、其は只外形の上のみの事で、何故に其を信じ、何を信仰して居るかと言ふ、純內容に就ては言はゞ、信仰は個人に依て皆な相違して居る、故に若し此の點より言はゞ、宗教は寧ろ哲學よりかは一層個人的なりと言はなければならぬ。

斯く論じ來る時は、哲學と宗教とは寧ろ區別か無くなる、否な一方から見れば、區別のないとするのが、或は當然の見解かも知れぬ。即ち哲學にしても、勿論種々の程度の差はあるが、宗教的要素を有て居る。例へば東洋に於ては儒教、西洋に於ては中世の知信合一を企圖した時代の諸哲學は勿論の事、ソークラテースにしても、プラトーンにしても、就中スピノーザの如き、皆な宗教的要素を十分に認める事が出來る。又宗教の方から言はゞ、基督教にせよ佛教にせよ、皆な一の哲學である、殊に佛教の或る派は殆んど純然たる哲學である。原始基督教には左程の哲學がないとした所で、其

が羅馬の天地に入りやがて世界的の宗教になつたのは、全く希臘羅馬の哲學と調和したからである。即ち始めにも言へる通りが如く、宗教も哲學も共に唯一の眞理を以て對象として居るのであるから、畢竟根本的には相違がないと言はなければならぬ。然らば根本的に相違のない者が、何故に人文史上に於ては寧ろ殘酷悲慘なる反目衝突を起したか。哲學者の或るものは火刑に逢ひ、或るものは牢獄の苦を受け、或るものは其の著書を燒かれ、講演を禁止せられたと言ふ樣な出來事は、何故に起つて來たか。吾人素より宗教と哲學との違點を滅却せようとするものではない、否な其を說明せようとするものである。只余輩が以上論じた所の事は、一は感情なり他は知なりと言ふが如き事では到底其の相違點を明かにする事が出來ないといふ事と、同時に如何なる所に其の相違のあるかを定めんが爲めであつたのである。そこで余輩は兩者の區別を斯樣に定めてみたいのである。即ち我と言ふものより離れずに眞理を捕へんとする努力が宗教であつて、我を離れた普遍或は全體の上に立つて、一切を說明せんとする努力は哲學である、而て其の何れよりするも、其を捕へ得たならば、兩者共に一致してしまうのである。

余輩は今少し詳敷此の相違の事に就て說明せなければならぬ。前述の如く我等

の精神の働きの表現したものを、此は知力である、彼れは感情であると言ふ様に、嚴密に區別する事は出來ない、只其れが直接に自我に關するか、關せないかに依て、一を感情と言ひ、他を知力と言ふのである。勿論其の何れにしても、自己の精神作用であるからには、自己に關係せないものはないが、其の內にも最も直接なるものと間接なるものとがある、其の直接なるものを感情と名づけ、間接なるものを知力と名づける。

然らば其の間接なるものが何故に吾人人間に出來て來たかと言ふ問題も起るが、是れは後に認識の意義を說く場合に詳論するからして、茲には單に直接なるものと間接なるものとがあると言ふ事實を承認すればよい。例へば一個の林檎があるとする、之を喰いたいとして見て居れば、意思だと言ふのであるが、其れよりか尙ほ直接に、口內に一種の感じ、例へば愉快なる感じ、或は酸い樣な感じが、其を口に入れぬ前にも存在するであらう、之が即ち感情なのである。然るに同時に其れ等の直接の感じを離れて、圓き形ちなり、赤き色なり、酸い味なりと考へて居る場合には、即ち我を離れたのであつて、所謂知力の働きと言ふのである。其れ故に小兒の時代とか、又は素朴的なる時代に於ては斯る直接間接の區別は未だ出來て居ない、從て感情も知力も區別がない、即ち意識內容に於ては、何れも同じ事である。今は意思の事を取り分け言ふ必要がないから略するが、意思とて又別種の力でない事は、以上の事で明白である、即ち此の場合には、感情と意思とは、共に我に直接關係を持た部分であるから、合せて情性と言はゞ可なりである。

それで次に自我を離れた態度に亦二種ある、即ち一は科學的抽象的の態度で、最も共通的なる普遍を以て其の原理と定める所のものである。而て他は哲學的の態度で、科學の如く部分的でなく、全體の上に立つもの、共通的抽象的の普遍でなくして、包括的なる具體的なるものを原理とする態度である。科學と哲學との事に關しては既に第二章に論じたから、今再言する必要はない、茲では宗教と哲學との關係だが、哲學も宗教も等しく全體的具體的包括的なるものを捕へんとして居るのだ、然るに一方は我を離れて之を捕へ、他方は我を離れずに捕へんとして居るのである。斯く哲學は我を離れて全體を捕へるのであるから、其の對象は實在と言ふ形ちに於て出て來る、然るに宗教に於ては、實在でも何でもよい、我に直接に關係する、例へば我に福得を與へるとか、我が病氣を治す力あるものとか、有限且つ罪惡的なる我を救濟するものとかとして其の對象を捕へんとするのである。勿論前述の如く、宗教にも知の要素が必要である限り、其を實在と見る事も正當ではあるが、直接に關係するものと言

ふ事が必要條件である、從て其を人格的に、更に低度のものにありては人形的に見ると言ふ事も當然の事である。宗教にありて其の對象を人格的に見ると言ふ事は、吾人自身の理想の記號或は象徴（Symbol）であると言ふ樣に見る學者もあるが、其は哲學的言ひ表し方であつて、眞の信仰の態度から言はゞ、決して象徴でも何でもない、狐だらうが、木石偶像であらうが、實際に我に關したものである。然るに哲學では我を離れた實在であるのだから、其を人格的のものとするも決して不都合ではないが、我を包括するもの、即ち超人格のものと取るのが便利であらふ。斯く哲學は我を離れて包括的なるものに據るのであるから、宗教的信仰も其の對象の一である、一切が皆な必要なる要素であるから、茲に哲學の自由的なる寛容的なる、進歩的なる特色が出て來るに反して、宗教に於ては、我を離す事は出來ない、從て我に直接關係せないものには、無頓着であるが、若し其れが我の妨害になる樣なものであるならば、異端である、邪説である、一歩も之を許す事は出來ぬ、即ち若し之を許せば、自我の破滅になるのである。其れ故に宗教にありては自我以外のものを拒斥し、慈悲を本體とすべき宗教でありながら、無慈悲殘酷なる所爲も敢てなし、殊に回教の如き、左手にコーラン（聖書）右手に劍と言ふ樣な、敢爲的の態度も出て來るのである。

哲學の組織だとて無論さう容易に變化するものではない、其の人一代の内に幾度も立脚地を變ずると言ふ樣な事は甚だ稀れであつて、よし立脚地を變ずるにしても、其の相互の間には矢張連絡があるので、決して突飛な變化があるものでない、突飛な變化は却て宗教信仰の上に於て多い位である。例へば有力なる反對者が改宗する時は、却て有力强固なる味方になると言ふ樣な事は宗教の歴史の上に間々ある事である。然し前述の如く、哲學は我を離れた考へ方である故に寛容的である、從て科學的知識の變化と共に其の組織も亦變化し得べき性質のものであるに反して、宗教は自分を離さゞる考へ方である故に、全自我が變せざる限り、信仰其のものは變らないのが特色である。勿論宗教的信仰だとて、全然變らないと言ふのではない、自我の内容が常に變化しつゝある限り、自己も變化しつゝあるは事實で、其が變化もない、否な變化してはならぬと思ふのは、自我が昨日の自我も今日の自我も同じ自我なりと考へると同樣の事である。其れ故に自我内容に變化を及ぼさない限り、宗教的信仰は哲學にも科學にも反對の態度を取るは當然の事である。然るに茲によく考へて置くべき事は、宗教の反對するのは、部分的抽象的なる科學に對してゞあつて、全體的具體的なる哲學とは、寧ろよく調和し得るのである。哲學と宗教とが相反抗すると言

ふのは、其の本質上でなくして、宗教が社會的組織として表現した部分と、個人的なる哲學とが反對するのである。其れ故に個人に於ては、宗教と哲學とは寧ろ調和して居る、例へば釋迦にしても、基督にしても、スピノーザにしてもカントにしても、彼の哲學と彼の宗教とは一致して居る。只實際上宗教的方面が秀るか、或は哲學的方面が秀づるかは、我を離して考へる樣な人か、離し得ざる樣な人か、つまり其の人の人格によるのである。

然らば玆に起る問題は先にも言へるが如く、パウルゼンが兩者の區別として考へた所のもの、即ち宗教の方面には必ず宗派と言ふ樣な人々の團結が出來るし、哲學にては其れがないと言ふ事は如何に說明すべきかと言ふ事である。勿論哲學にも學派(School)と言ふ樣なものはあるが、之れは只其の學統を論理的に引いて居ると言ふだけの事で、宗派(Sect 又 order 又 brotherhood)の樣な人格の結合ではない、而して此の理由は又上述の我を離れると離れざるとの相違から起つて來るのである。即ち哲學の方では善でも惡でも皆な自己を離れた全體の上から考へるから、一切を包括して居るに反し、宗教に於ては自我を離し得ない、從て此の、意味から言はゝ、自我は獨立孤立的のものである、孤立的であるから包括せようと思ふ各的社會的活動が出て來る。

而て此の活動の原動力を其の人の上から言はゝ、自己の滿足を他人に施したいと言ふ、所謂愛とか慈悲とか言ふものが即ち其れである、即ち是れが宗教の社會的結合力として哲學よりかは大なる力のある所以である。宗教は即ち社會結合力の一であるし、哲學は其の結合より咲き出でたる花や果である。而して此の宗教が排他的であると言ふ事と、社會結合の原動力となる事は、一見甚だ矛盾した樣に思はれるのであるが、內實矛盾して居ない當然の事なのである。

然し宗教が自己の滿足を移して他人をも滿足せしめようとする樣な態度、即ち傳導的方面に出た場合に於ては、既に自己を離れた態度である、換言すれば哲學的態度である、其れだけ信仰の本質を離れて居る。今之を歷史の上に見ても、基督や釋迦其れ自らは、決して哲學も神學も書かない、其の歿後に於て弟子共が、傳導する場合に始めて組織せられるのである。而て其の組織は、學問的にも社會的にも前述の理由に依つてカソリシズムにならなければならぬのである。カソリックと言ふ事は、希臘語の「普遍」と言ふ意味であつて、カソリック教とは普遍教と言ふ意味である。然るに其れが普遍であるだけ、宗教信仰の本義から外れて居つて、寧ろ哲學の本義に入つて居るのは宗教の拒外的なると包括的なるとの兩方面の當然なる表現として面白い事で

ある。此の事を說明するものとして吾人が常に興味を感ずるのはローマのカソリック敎の發達の歷史である。哲學史家の謂ふ所のスコラスティシズムの初期のもの、即ち聖アウグスティヌスは勿論の事、聖アンセルムスの樣に「知らんが爲めに信ずる」と言ふて居た頃には、猶ほ宗敎的特色が十分あるのであるが、カソリック敎が全盛を極め、スコラ哲學が發達の頂點に達した頃には、外面的には宗敎全盛であるが、普遍主義の理想が實現しただけに、其れだけ內實には宗敎の本色を失ふて居る、從て哲學は外面には「敎會の婢女」であつたのだが、其の內實は聖トーマスが不識不知の間に曝露してしまつた如く、「理論に叶ふが故に信ずる」と言ふ樣になつた、即ち宗敎が寧ろ哲學の婢女になつて居つたのは、實に彼れ等自らの大に驚いた所である。即ち其の驚きはトーマスに對するスコッスの意思の自由說となりて個人を重視するの傾向となり、更に進んではオーカムの樣に、信仰の爲めに學問知識を捨てる樣な態度が出て、終には知と信とを全然分離せしめ、宗敎の方には著しく神秘的要素が出て來たのは、畢竟宗敎の本性の覺醒であつて、此れが所謂宗敎改革である。此れと同時に勿論哲學科學も亦覺醒して近世の發達を促した。其れで斯く宗敎にはどうしても個人的な、神秘的な要素がなければ、其の特色がないと言はなければならぬ。神秘的と言はゝ如何にも六ヶ敷い樣であるが、個人から言はゝ勿論明々白々なる事實に相違ないも、其れが如何にも其の人に切實なるだけに、他から其れを知る事が出來ないと言ふ事に過ぎぬ。然るに哲學は其れを普遍的なる概念の形ちにて表はし、他人にも近接し得らるゝものたらしむるのである、然し、自我を離れたゝけに、其の直接なる味ひ其のものは既に失はれて居る。

尙ほ宗敎と哲學の關係に就て評論すべき事は澤山あるが、既に以上の事だけでも哲學の緖論としては長きに失したと言ふ憂があるから、只今は以上の見解で十分種々の關係の說明が出來ると信ずるものたる事を明言し置かうと思ふ。其れに就て尙ほ一言附記して置かふ、即ち過去の宗敎其の儘が後來も殘つて行くとは信ぜられない、何となれば自我の變化するだけ其れだけ信仰も變化して行くべきである、然し自我觀念を離れて吾人が活動し得ざる限り、宗敎は何等かの形ちに於て永遠に存續するのである、宗敎を以て哲學に代へ能はざると同時に、哲學を以て宗敎に代へる事も出來ない、只宗敎よりするも哲學よりするも、全然自我觀念を離れた活動を爲し得、又現に爲しつゝある限りに於ては、此の兩者は共に眞理を對象とし、其を捕へ居ると言ふ事に於て一致して居るのである。其れで余輩は更に繰り返して置く、哲學は思

考的なる吾人の力其のものであつて、宗教は全人格としての力其のものであると。

第五章　哲學と人格及時代—哲學史

以上章を重ねて種々の方面から論じた如く、哲學は知識の全體的統一である故に、其の哲學には科學の如き共通的なる一定の標準はない、其の判定は全く其の人格と其の時代に求めなければならぬ、換言すれば哲學組織は其の人の滿足である、而て其人の滿足は同時に其の人格の置れたる時代の滿足でなければならぬのである。何故ならば、如何なる人格でも其の社會の所産である、社會を離れて其の人格の意味旨趣を解釋すべきものがないから、其の人格の滿足は當然其の社會の滿足すべきものでなくては、其の人格其れ自らに於ても滿足し得られないからである。其れで尙ほ此の事に關しては幾度も後に繰返して明かにする機會があらうと思ふが、哲學は一個人の滿足である、個人の努力の結果であると言ふ理由の下に、哲學は主觀的のものである、面々勝手な意見を述べたるものに過ぎないと言ふ事は出來ない。即ち個々の特殊的なる事に關しては、個人的主觀的なる意見と言ふ事はあるであらうが、哲學の様な全體の系統に於ては、主觀的意見と云ふ様な事はあり得べきでない、何となれば主觀的なるものは既に全體性を失ふて居る、即ちよし其れが個人の考へに過ぎないにしても全社會の考へを知てか或は知らずにか、ともかく計算に入れてゐなくては、社會的なる一人格が決して滿足し得べきものではない。其れで簡單に言はゞ、哲學は主觀的のものであると同時に客觀的のものである。

前章の終りに於て、余は哲學は社會結合より生み出された花である實であると言ふたが、以上の考察に依て其の意味も既に了解せらるゝ事と思ふ。ショウペンハウエルも哲學を以て藝術の一種と見做して居るのであるが、如何にも哲學は時代と言ふ大なる背景の上に、或る人格の努力に依つて唉き出されたる裝飾であることは、恰も黒墨を流した滿天の一方に突如として閃く一道の紫電霹靂の如きものである。紫電霹靂は空氣中に於ける氣象の關係から產み出されたる所の自然の裝飾である、而も人多くは其の裝飾にのみ注意して、其れを起せる所以の背景を忘れるが常である。然るに學問的には其の裝飾其のものよりは、其れを起した氣象を知るが大切であるが如く、哲學は言はゞ其の時代の縮圖である、其れに依て其の時代を知る事が出來ると同時に、其の時代と人格とよりして、吾人は其の哲學を解せなければならぬ。然るに吾人は其の燦然たるに眩惑せられて、其の背景に注意せず、只表現したものだ

けに依つて其の哲學を解し、或は其の前後の關係を知らんと欲するのであるが、是れは畢竟徒勞である、眞に或る哲學の意味と趣旨とを知らんと欲せば、是非其の背景たるものを知らなくてはならぬ。何人も西洋の哲學を學ぶに當りて、第一に困難を感ずる所の事は、其の哲學の言說が了解出來ぬと言ふよりかは、寧ろ其が何の意味であるかと言ふ事が了解出來ぬと言ふ點であらう。此れは即ち其の背景を知らないからである、其の背景を知れば始めて其の意味を了解する事を得て、其の哲學者の所說が皆な面白く生々として自分に映じて來るのである。而て或る時代の精神は更に前時代の歸結である、即ち或る時代を知らんと欲せば、當然其の上に逆行して其の意義と旨趣とを知らなければならぬのである。茲に於て哲學を知らんと欲すれば、勢ひ全歷史を知らなくてはならぬと言ふ事になる、換言すれば哲學には當然哲學史と言ふものゝ研究が必要となつて來るのである。

哲學史即ち哲學なる事を明かにしたのはヘーゲルが千古の偉業であるが、斯く哲學を知るには哲學史を知らなければならぬと言ふ事が、實に哲學と他の科學との相違の主要なる點をなすのである。他の諸科學は人格や時代を抽象した——是れとて嚴密には抽象し得らるゝものでなく、等しく時代の產物ではあるが、共通的普遍的なる者を根據となし方法となす限り、時代や人格を抽象するのが理想である。——ものに於ては其の學問の成果さへ知れば、其の科學を知る事が出來る。コペルニクスの太陽中心說が如何樣に考を左右せし爲ヶ、ブレルの遊星運行の假說が出たか、又其れが如何樣に影響してニュートンの運動の法則となつたかと言ふ樣な事を知るのは、星學物理學としては寧ろ餘計なる事、骨董的の事に過ぎない、即ち科學の方面に於ては數十年數百年かゝつて出來た理論も、若干日の間に學び得る事が可能である。然るに是れに反して哲學は哲學史を知らなくては殆んど其の意義を失ふのである。一見幼稚なる小兒の考へ方の樣な希臘の自然哲學者の言もよく味はなければ、プラトーンやアリストテレースの大哲學はわからない、又其れを知らなければ中世の哲學もわからず、中世の哲學の意義が知られなくては、近世のものも更に了解が出來ない即ち全歷史を知つて始めて哲學なるものが了解し得られるのである。而て其の故は上述の如く、或る一哲學は其の時代の花とし主腦としてゝなくては、其の意義を爲さないからである。

前にも一言した如く、古今東西諸哲學者の言ふ所に一致がない、故に哲學と言ふものは不可解にもなるし、又成立の權利もなどゝ、皮相の見解を、さも大なる事を發

見したかの如く主張する人が往々あるのであるが、斯る説の出づるのは、其の哲學を其の人格や其の時代から抽象して見た結果であるので、若しよく其の人格と其の時代とを其の哲學に關係せしめて見るならば、其等の諸哲學が決して一致のないのではない、即ち古今東西の哲學者が言ふ所は唯一の眞理の顯正である、彼等の捕へたる所の眞理其のものは古往今來一毫も損せず益せず、只其の異なる所のものは、分析の精粗如何にあるのみである。故に哲學は科學即ち部分的知識の增加と共に益〻其の精を加へるのであるが、我等が今如何に考へた所が、古人以外に脫出して考へる事は出來ないのである。（此の事に關しては更に認識を論ずる場合に詳論する）。蓋し哲學は何等新らしい事を吾人に敎へるのではない、哲學は只吾人の知れる所のもの〻意義ある關係を指示するのである。其れ故に反對に哲學者は其の時代に於ける意義を吾人に示すものと言ふべきである。哲學者は即ち前述せるが如く大空中の紫電霹靂なのである、我等の身體に於て言はゞ頭腦である。頭腦は他の諸器官に於て養はれて居るのであるが、其は却て全身體を支配し統御して居るものである。其れ故に哲學は其の創作者が、よし政治上の權力を握らず、經濟上にも有力ならず、即ち富なく、力なく、陋巷の片隅にて考へ出したものに過ぎずとするも、史上に於て何等か

の意義を有たものならば、少くも其の時代を支配し統御したもの、尙ほ今日をも支配し統御して居るものと言はなければならぬ。區々たる言說の上に一致なしとて、哲學を非難するが如きは、畢竟其の意義を知らないものと言はなければならぬ。

斯く言ふ時は哲學者の爲めに萬丈の氣燄を擧げた樣の事になり、且つ哲學者たる事は容易である樣にも思はれるので、何人でも哲學者たるの名譽を得んとする希望も起るであらうが、さて哲學者たる事は決して左樣容易ではない、時代の意義を把捉するには勿論一種の天才がなくてはならぬ、天才と稱すべきものがなくとも、餘程の努力修養を要する事である。換言すれば吾人は哲學に類する樣なものを容易に構成し得るであらうが、其が眞の哲學であるか否かを判定して行くものは「時」である。如何に自稱學者の評論が立派であつて、又他面には時代の賞讃を得て居ても、若し其れが何等の意義を顯はして居ないとするならば、時の經過と共に忘れられてしまう。之に反して時代の人々からは別に賞讃を受けないにしても、本當の意義を顯はしたものならば、時の經過と共に其の光を增すのである。其れ故に哲學者としての我等はどこまでも前述の如く自我を離れて、時の判決を待つと言ふ大覺悟がなくてはならぬ。此の事に關しては後に哲學の研究法を說く場合に必要であるから記憶せら

れん事を要する。

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

カーライルが有名なる「英雄崇拜論」に於て、時勢英雄を作るか、英雄時勢を造るかと言ふ面白い疑問を出したのであるが、吾人は此の問に對して何れも然りと答ふるのである。或英雄の爲す所の事業は上述の如く、其の時代を離れて解釋し得べきものでない、精神界の英雄の事業でも、又は政治的社會的英雄の功業でも、皆な其の時代に於て意味あるもので、若し其の偉人をして今日に出でしめた所で、彼が嘗て其の時代に爲せし通りのものを今日行ふ事は出來まい、又其の意義もあるまいと思はれる。且つ如何なる英雄偉人と雖も、等しく人間である以上は幾多の缺點も有て居る、從て末の末まで見透して彼の事業を爲したものとも思はれぬ、其の爲せし事が時と場合との宜しきに叶ひ、次第に自己の全力を用ふべき位置と境遇とを得、其れに對して更に爲し得る限りの全力を盡したものに過ぎぬ。例へば最近の例が伊藤公爵である、公爵が俊助時代に明治四十二年の今日を豫想し得られたとは言ふ事は出來まい、即ち通俗の話で云ふ「運が好かつた」のである。勿論吾人は此の「運命」なるものを全く外的のものとは言はぬ、運を作つて行くものは其の人の力であると見るのではあるが、ともかく斯る方面から見れば、伊藤公爵は明治の時代が造り上げた產物に外ならない。哲學者の人格だとて此と同じ事で、全く時代の精神が作り上けたものである。之れが時勢が英雄を作る所以である。然し又他の方面から言ふならば、今述べた所の自己の運命を作爲して進むだけの力は、其の人格に許容せなければならぬ如く、單に時勢に受働的に働くだけであつては、其の人格は時勢の推移と共に葬られてしまうのみで、何等の功業が殘らない、即ち時勢を指導し支配するだけの力はないのである。各種の偉人を歷史の事實の內より取り去つたならば、勿論今日の時勢が斯くあると言ふ事を考へる事は出來ない。即ち英雄が時勢を作つて行く、能動的方面は、其の人が時勢の要求する所の眞義(即ち哲學的に言はゞ觀念を捕へた點にあるのである。其れ故に哲學者が何等か哲學的意義を有するには、時代の眞生命即ち大なる觀念を捕へて居らなければならぬ。而て此の觀念は今現にある所のものにあらずして、理想である、潛在的に存在する所の統一原理であつて、顯在的なる差別の方面でない。其れ故に其の哲學者を廣い立脚點から見れば、捕ふべきを捕へたに過ぎないが、

狹い意味から言はゞ其の時代の反面の要求、從て其の時代の指導的原理を表現したものと言はなければならぬ。

其れ故に吾人は時代と哲學者の人格及び哲學との三者の關係を觀る上に於て注意すべき事は、一面には其の哲學者の受働的なる方面と、他面には其の能働的なる方面とを混同してはならぬと言ふ事である。哲學的の人格と其の唱へ出す所の哲學とが常に一樣に調和して居るとも言へない。換言すれば斯る亂調なる時代に斯る立派なる哲學者が如何にして出でたかを疑はれる場合もあるであらう、又斯る立派なる圓滿なる人格を持て居ながら、如何にして斯る極端なる學說を唱導するに至つたかに驚かさるゝ樣な場合もある。即ち此れは現實と理想との相違である、哲學は前述の如く多少の理想を包む限り實際とは相違して居る、即ち多少實際に不足を感じつゝある所のものが哲學として出て來るのであるから、實際に利己的なる人が却て愛他主義を唱へ、愛他的なる人が利己說を表出すると言ふ事は、個人的立脚地から見た場合には有り勝の事である。勿論斯る反對的現象も程度上の事であつて、一切の哲學に於て然りと言ふ事は出來ぬ、否な偉大なる哲學者の場合には、多くは一致して居る、又一致するが全體的統一たる哲學の立脚地から言はゞ正當なる事であるが、余の言はんと欲する所は、一致せない場合も又あり得べき事といふ理由である。其れ故に余は此の場合に種々の哲學者と其の哲學との關係を述べて、例證したいと思ふのであるが、一哲學を今述べるのでさへ困難である、其の上其の人格を敘述するが如きは尙更困難なる事である、即ち讀者が既に相當なる知識がなくては、興味のない議論であるから、先づ御預りと致して置かねばならぬが、先づ大體に於て大陸の哲學者に於ては多くは一致して居るに反して、英國の哲學者には一致せない場合が多い。勿論幾重にも斷つて置く、是れは大體上の事である、のみならず或る一哲學に就ても、其の人格と一致する部分もあり、又一致せない部分もある、例へばショウペンハウエルの樣に、意思を以て哲學原理となした所は、彼れのきかぬ氣の性格と一致するが、解脫說は彼の執着的性格とは一致せない所の、單なる理想であつたと言ふ樣な事もあるのであるから、是れは注意せなければならぬ。

然し尙ほ一事說明し置くべき事がある。即ち哲學が時代其の儘の發現及び理想の開示であるとするならば、何故に同じ時代同じ場所に於て、例へばソークラテースとプラトーン、スピノーザとライブニッツと言ふ樣に相違した哲學が建てられるかと言ふ事である。勿論斯る哲學にも共通點はある、而て其の共通點は其の時代に就て

究明すべきものであるが、其の差異點は矢張其の人格の差異に説明を求めなければならぬ。ソークラテースの平民的なる調子、プラトーンの理想的なる貴族的なる調子を帶んで居るのは、兩者實際上の生れの相違に歸すべく、スピノーザの冷靜骸骨的なる哲學、ライプニッツの八方美人的なる哲學は各其の人の境遇に説明を求むべきである。即ち各種哲學の差異の方面の説明には哲學者の境遇と言ふ偶然的關係を認めなければならぬ。斯くて哲學史否な一般に歴史は必然的關係と偶然的關係とによりて織り成されたものと見るべきである。必然的のものとは前代より繼承する所の論理的關係であつて、偶然的要素とは其が如何なる形式にて顯はれ來るかと言ふ方面なのである。

然し玆に歴史と言ふものを見る上に於て、尙ほ考へて置くべき事は、此の偶然的要素と言ふものが決して嚴密なる意味で偶然であるのではない、即ち其の偶然なるものゝ起り來る所以は又必然の關係であるのであるから、吾人が全體の上に立つて考へる場合は皆な必然の關係なりと見なければならぬ。即ち唯一の眞理が各種各樣に現はれて來ると言ふ事が、其の眞理の顯揚に缺くべからざる必然の事なのである。其れ故に哲學的に言はゞ、皆な必然の關係として見なければならぬ、換言すれば常に時代の觀念を見て行かねばならぬのである。其れで玆に余は大體歴史特に哲學史の眞義に就て述べて見ようと思ふ。

近代の歴史研究の傾向から言はゞ、過去にありし通りを再現するが眞個の歴史であるかの如く考へられ、非常に細かな研究が爲されつゝあるのである。如何にも歴史は過去にあり來りし所の者を研究するものなりと言はゞ、忠實に過去にありし其のまゝに就て研究するのは、勿論正當なる事には相違ないが、玆に十分に考察して置くべき事がある。其は何かと言はゞ、過去にありしまゝを其の儘再現すると言ふ事が決して歴史の主意でない、而かも又心理學上に記憶と云ふ事を研究して見ても、記憶が決して過去其の儘の再現でなく、現在の自己に意義ある部分の再現であるが如く、過去にありし儘を再現すると言ふ事は、始めより不可能の事である。其れ故に歴史が若し過去其の儘を再現すべき者であるとするならば、昨日一日間の出來事は今日一日かゝらなければ出來ない、百年の歴史は百年、千年の歴史は千年かゝらなければ出來ない筈である、從て歴史の研究は何等新らしきものを吾人に附加して行くものでないと言はなければならぬ。斯く言はゞ何人と雖も其の不都合を承認するであらう。即ち歴史研究の眞意義は今述べた所の、記憶が現在の自己に意味あり關係

あるものを喚び出し來るが如く、現在の意味旨趣を知る爲めの過去の研究である。吾人は歷史を有て居る、即ち過去より永續的に生じ來りたる積集であるから、自己を知らんと欲せば其の歷史を知るより外に致し方がないが、現實に活動して居る要素は、必ずしも過去に經來りし一切の要素ではない、其の內の一部分であるから、其の部分に關係して居る點を過去に求めて、其の意義を認めて行くと云ふ事が、眞に歷史研究の意義ある所以である。—來るべき所の理想及未來も同樣に、現在に關して意義關係を持て居る限りに於て眞の未來である事も、過去と同樣であるが、其は今の議論ではないから玆には略して置いて、更に本論に入り、吾人の行爲を論ずる場合に精論するであらう。—其れで此の意義から歷史を考へて見る時は、例へば古代よりの傳說である、其の傳說が一方の過去を其儘再現せんとする研究法から言はゝ、眞に存た事を傳へた者でないとするも、左樣なる傳說を生み出した所以のものをも見て行くが眞の歷史眼であらう。尙ほ一層具體的なる例を取らう。兒島高德と言ふ人物が、南北朝時代に、時間的に空間的に一個の肉體を持つた(通常の語で言はゝ眞に存在して居た)人物であるかどうかは一個の疑問である。然し若し存在しては居なかつた、即ち歷史上の假作的人物であつたとするも、斯る人物を產み出した時代精神を見なければならぬ、其の方面から言はゝ、彼れは日本歷史の上に事實存在して居つた、從て今現に日本の國民精神の內には立派に存在して居るのである。勿論斯く言ふと雖も、高德が存在して居たか居なかつたかと言ふ樣な事を、幾多の史料に依て研究すると言ふ事の無用を主張するのでない、眞に假作的の人物であると言ふことが研究上定まるならば、吾人は斯る人物を假作したと言ふ點に於て意義を認めて行くのであつて、吾人の主意は史的事實の抹殺が、決して其を假作し、其れに依て影響せられた實際の狀態を抹殺し得るものではない事を承認すべしと言ふ事である。其れ故に一面から言はゝ、年代の順序と言ふ事は歷史には最も大切な事であつて、前後の顚倒を許さないのであるが、又或る意味から言ふ時は、多少の顚倒は當然許さなければならぬ事もある。例へば或る人物が何年何月何日に死んだとするも、其れより幾年の間も其の人が生きて居ると同樣の影響を持て居たならば、社會的に死んだのは其の影響の無くなつた時とするのも決して不都合ではあるまい。

其れで斯る注意は思想史即ち哲學史を研究する上には一層注意して行かねばならぬ事である。實際の例を取つて說明するが早く判るであらう。「我考ふ故に我あり」と言ふ事は、既にアウグスチーヌスの唱へた事であるが、其れが未だ彼の哲學の特

色とはならなかつた、即ち彼の哲學より其を引き去るも損益がない、然るに其の時代の特色と要求とを此の語に依て表明した所のデカルトに至つては、眞に哲學上の意義を有するに至つた、同時に彼の哲學の根本義である。其れ故に一方の歷史觀から言はゞ、アウグスチーヌスの創見であるとも言へるであらうが、他の思想の方面から見るならば、矢張デカルトは創見者たるの榮譽を擔ふのである。フランシス、ベーコンの思想は、殆んど彼より三百年前のロージャー、ベーコンの思想を繼だのであるが、近世科學の始祖たる名譽はフ、ベーコンにあつて、眞に經驗的思想は彼の時代より起つたと言ふべきである。其れ故に歷史的考察は種々の方面よりせなければならぬ、年代の順序よりする事も勿論大切であるが、社會が如何樣に動いて行たかと言ふ事より見る事も大切である、即ち編年史文明史と言ふ樣に多少態度の相違がある。又は政治上の主權者を中心としたもの、或は社會の指導者たる英雄を中心としても歷史は編成せられるのである。然し是れ等は皆な眞の歷史に向てのよい材料である。勿論余が言ふ所の眞の歷史が今存在するかと言はゞ、未だないと言はなければならぬ、恰も生物學なる實際の學問が無く、動物學植物學等の其の內に屬する分科があるのみで、然も生物學なるものが矢張あるのと同じ事である。

其れで哲學史にも色々の種類がある。先づ第一は列傳的哲學史である。多數の哲學者の學說を編年的に敘述したもので、何某は何年に生れた人で、何年に何の書を出し、其の內には如何なる意味の事が書いてあるかを、出來得るだけ確實に表明するのが其の任務である。然し此は眞に材料たるの意味に止まるのであつて、我等は其れよりして其の意義と旨趣とを取り出して來なければならぬ。第二は評論的哲學史である。此の主意とする所は各種の哲學者の所論を一々批評して、眞理の存する所を明かにすると言ふのであるが、批評すると言ふには、自家の立脚地が入用である、から、斯る哲學史は眞の歷史としては最も價値のないもの、即ち其に依て只其の著者の哲學的意見を伺ふに足るだけの事である。第三は論理的或は批判的哲學史である。此の主意とする所は、何故に或る學者が斯樣な說を出したかと言ふ事を、其の學者の內外兩方面を分析して考へて見、其の內に存する所の缺所又は長所を捕へ、其の內に次に起るべき學說の萠芽を見出して、さて次の學者は如何に其に向て解決を與へ、更に如何なる問題を誘起したかといふ論理的關係を見て行くので、吾人が前より述べて來た、眞の歷史を構成せんとするものである。然し是れは中々希望大にして實際には六ヶ敷い、即ち現今の哲學者が構成せんと勉めつゝあるもので、其の目的に

叶へるものが既に存在すると言ふのではない。即ち此の大なる目的の實視の一方面として、既に出來て居るものは、或は單に論理的方面だけの關係を見るとか、或は或る特殊の哲學問題に限つて、其の發展の跡を見るとか、或は時代の社會的狀態に特に關係を有たしめて論ずるとか、或は中には特に經濟狀態に關係を持たしめんと勉めて居るものもあると言ふ樣に、種々分業的に研究せられつゝあるのである。然し此の分業は既に科學の分業を述べた時に論じて置た如くに、眞の哲學史と言ふものを構成する爲めのものである。然し尙ほ心得て置くべき事は、如何に批評的論理的に研究すると言ふた所で、研究者の主觀が其の內に這入る事は勿論の事である、否な其れが這入るから面白いのであるから、前にも例として取つた如く、生物學が愈分科して生物學と言ふ全體の科學が無いのと同じ事に、眞個の哲學史と言ふ全體のものが果して具體的に出て來るかどうかは斷言が出來ない、否な恐らく出て來ないであらう。然し斯るものが出て來なかつたとて、以上論述せる哲學の性質から考へて見たならば、決して失望するには及ばぬのであるから、吾人は常に此の覺悟で以て既成の哲學史に對し、何等か意義あるものを其の間に見て行かねばならぬ。ショウペンハウエルが、天才は個物に存する觀念を觀取すと言ふたが、吾等も亦古來の諸哲學に對して其の覺悟で其を活かして見て行かねばならぬ。他を活かすのはやがて自ら活きる所以のものである。

第六章　全體と部分—哲學の研究法

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

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

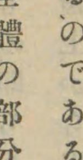
分が全體に對してのみ始めて部分であると言ふ事を忘れたものである。先づ斯る考の最も有力に發現せし者と見るべきは、個人主義が國家の說明に應用せられた、西洋に於ては十七八世紀の考へ方である。彼等は個人相集まりて國家を爲すのであつて、國家は即ち個人の契約より成ると主張した。如何にも個人が無ければ國家はない、且つ國家組織の或る方面には、明かに契約より成る要素も存在するのであるが、さて反面から考へて見る時は、國家は單に彼所此所に漂泊して居る人間をよせ集めて出來たものでない國家を爲す所の各個人は、始めから其の國家の一員として生れたものである。即ち此の意味から言はゞ、全體は部分の前に存在すると言ふたプラトーンやアリストテレースの說は眞理である。國語を分析すれば其の結局は若干の母韻と子韻とであるが、其れかとて其等を集めて國語が出來るとは言はれない。又吾人の身體の各部は全體より切り離せば存在し得ない、即ち部分は全體に附屬して始めて存在し生長したのである。

論者或は曰ふであらう。如何にも有機體に於ては部分と全體との關係は左樣であらうが、機械は部分を集めて構成したものではないか、一寸を十集むれば一尺になるではないか、即ち部分相集まりて全體を成すとは、幾何學上の公理である、故に部分が實在であると取つても何も差支がないではないかと。勿論吾人も此の語に眞理がないと言ふのではない、然し此の場合に忘れてはならぬ點は、機械は其の部分から造られて行くに相違ないが、其の部分の作らるゝは、設計者の心の內に其の機械の全體があつたからである、然らざれば其は最早其の機械の部分ではない。一寸を部分として考へた場合には、一尺の十分の一として考へたのである、故に一寸を十集めた所で、決して一尺にはならない、若し無法に接合せば、一寸づゝにて折れた曲線が出來て、必ずしも一尺にはならない。即ち直線には方向がある、其の方向を定むる所のものは、全體であるから、全體を豫想して、始めて一寸を十集むれば一尺となるのである。換言すれば、部分は其の內に全體性を含むで居る。其れ故に有機體と機械的なるものとの差異も、畢竟部分に於ける全體性の發現せる程度にあると言はなければぬ。即ち有機體に於ては其の部分に於ても全體性は缺くべからざるものとなり、機械的のものにありては、全體をかりに捨てゝ其の部分を考へる事の出來るのである、然し其は勿論程度上の差異に過ぎない。

第二に誤り易きは全體のみを實在と見て部分を忘れる事である。是れは上述の唯物論的機械的見方の誤謬と反對に、形而上學者の陷り易き誤謬である、即ち普遍主

義(Universalism)とも稱すべく、普遍的なるもの即ち思考上に考へられた概念の如きものゝみが實在であると說くのである。此の說の最も極端に出たのは中世の實在論(Realism)であつて、人間に就て言はゞ、一般に人なる者實在すと考へ、甲某乙某等の個人は存在價値のない者と見る考へ方である。是れが敎會を以て全能なりと見た理論であつて、政治上には君主專政主義となつて現はれて居る。其れで第一の誤謬は寧ろ此の考へ方の反動として、極端に進んだものである。個人を離れて何れに一般的「人」なるものあり得んや。身體の各部分が斯くの如く組成せられて居るが故に、斯くの如き靈魂あり自我あるのである、其の部分を離れて何れに全體たる自我或は靈魂なるものあらんや、換言すれば此の部分たる身體を離れては全體たる靈魂なるものは思考し得られざるのである。

第三に陷り易き誤りは、全體を部分と同時に並べて考へる事である。始めにも言へるが如く、部分は全體に對し、全體は部分に對したものである以上は、部分と同時に全體は發現して來るものでない。今Aが發現して居るとする時は、其はBに對してゐある、而て既にAとBとある以上は、其は最早部分であつて全體ではない、全體はAとBとを統一して居るXである、即ちAとBとは



Xの部分として存在し、Xは全體として其れを包括して居る。然るにAが全體たる性質を取る場合にはXは消失し、Aが更にCとDとを包有するものとして始めて全體である。其れ故に部分が現はれて居る時は、其の全體中の他の部分に對して現はれて居るので、全體は常に潛在的なる統一者として背後に存在する。實例を採つて說明して見よう。吾人が何人かに對して「僕が」と言ふ場合には自我と言ふ全體が現はれて居るのであるが、其は既に他人に對してゐあるから部分的である、即ち全體は同國人とか同住者とか、或は其他種々其の場合に依て定まる統一原理である。然らば更に全體としての自我は何れにありやと反省すれば、手足其他身體の各部分に分れて來る、自我は其の手でもない、足でもない、其他の各部分何れも自我ではない、自我は此等各部分の統一者として背後に存在するのである。此の如く全體が發現して居る時は、其は他に對してゐある、換言すれば全體の部分としてゐあつて全體は背後に存在する。而て此の關係は更にXの上に登つても、又Cの下に及ぶも同じ事であつて、全體と同時に其の部分が表現して來る事は決してない、全體が出て來れば其の部分は消へ、部分が出て來れば全體は背後に退く、然るに部分と同時に全體を考へる場合は、其の全體は記憶上のものである、即

ち眞に全體にあらずして、部分である事を忘れてはならぬ。

第四に陷り易き誤りは、全體が終に發現せずとの考へ方である。上述の如く全體は統一者であつて常に背後にあると言ふ事より推して、全體は終に把捉し得られざるもの、即ち不可知なりとなすは、後に認識論を説く場合に詳述するであらう如く、認識論上から出て來る有力なる考へ方である。勿論吾人の知識が分析的たる限りは表現し來る所のものは全體の部分であるに相違ないが、其の爲めに直ちに全體が徹頭徹尾表現し來らずとなす事は出來ない。前例に依ても明かなるが如く、CとDに對する全體たるAはBに對しては發現して居るのである。論者之に對して直ちに言ふであらう、AはBに對するもの即ち部分なり全體ではないと。如何にもXに對しては部分であるがCとDに對しては全體なのであるから、絶對的に全體は表現せずとは言はれない、即ち見方に依つて全體が發現して來るとも言ひ得るのである。實例を取つて言ふであらう、日露戰爭に旅順で抗道作業をして居る一兵卒が、斯く爲すは、日本國の爲だと思つて爲しつゝある場合は、日本國全體が發現して居るのだ、即ち第二の場合に說明した如く、日本國民たる一部分の內に全體たる日本國が出て來たので、彼れの如く名譽ある事業を爲し得たのである。若し此の場合に其の兵卒が我は日本の一兵卒である、一國民であると言ふ樣な部分的思考が出て來たとするならば、一人のみが斯樣な事を爲した所で、果して何の爲めになるか、我若し死なば我が父母や妻子は如何に憂ひ愁むであらうかと考へて來たなら、とても堪へ得る仕事ではないのである。然るに斯る立派な事業を爲したのは、全體が發現して居るからである、畢竟日本が露國に克つたと言ふのは斯る全體が容易に部分的考へ方を征服し得たからなのである。

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

あつて、決して其の兵士の有する能力の或る一部分を露國に對せしめ、一部分を甲に、又他の一部分を乙に對せしめ、其等各部分集合して其の兵士たる全部を爲し居るのではない。

第五に陷り易き誤謬は全體は無窮に分析し得らるゝものなりと考へる事である。全體は其の部分に分析し得る事は勿論の事であるが、其の故に分析をつゞけ行けば、無限に細かく分ち得らるゝものなりと考へる事は誤りたる考へ方である。例へば吾人の身體は既に全體であつて、實際に之れを分割すれば、最早死んでしまうのであるから、分析する事は出來ない。此れを概念の上に分析して行く場合にも、其の全體性が其の部分の內に包含し得る限り、分析し得らるゝのであつて、其れ以上には及ばない。人或は此の身體を分析すれば元素になる、更に分ては原子になる、又分ては電子になる。現今の知識では電子が終局であるが、更に進めば分割し得られないとは言へないと抗議するであらうが、此れは即ち其の全體を忘れたものである。即ち電子は一切の物質なるものゝ部分かも知れないが、我が身體の部分ではない、元素を集めた所で元の身體が出來るのではなく、其の元素は他の者にも成り得る性質のものである。一尺は一寸に、寸は分にと言ふ樣に、無窮に分割し得らるゝ樣に思ふは普通の考へ方であるが、實際に分割し得らるゝ限りは、矢張直線で、一定の大さと方向とを有つて居る限りであつて、長さ即ち方向が無くなれば、其は一尺の部分でなくして、「空」の部分である、一尺の部分としては、どこまでも、長さ即ち方向を有する所の者、即ち有限なのである。斯くの如く部分は即ち全體の單位であつて、無限に分割し得らるゝ者でない。更に他の方面から論じて見よう。實際上に或るものを分割する場合にも、又は概念的に分析する場合にも、分析するには成る一定の原理がある。例へば花を分つにも、其の色に依るとか、或は花期によるとか、或は蕊の數によるとか、其の原理は色々取られるであらうが、一定の原理に依つて出て來る單位は、一定限度に止まつて居るもので、決して無限に分たるるものではない。其を無限に分ち得らるゝかの如く思ふのは、其の原理を無視した考へ方、即ち抽象的の見方に過きない。猶ほ吾人を例に取つて考へて見よう。人格と言ふ原理から考へて見れば、吾人は最早終局の單位であつて、分つべからざる者である。然るに若し原理を換へて化學的に分析すれば、元素になり、更に原子になるのであらう、其は化學的或物理的の單位である。又此の人格を精神的の方面から分析して見れば、種々の働きを持つて居るものとして分析し得られるであらうが、其れは即ち心理的の單位を求める場合で、心理學の立場

により其れ〳〵の單位が定まつて來る、決して無限に分たれるのではない、其れ故に其の分割程度は其の部分に全體を包有する限りである。

部分と全體に就て考へ置くべき大體の事は先づ以上の五ヶ條で足るであらうと思はれるが、此れが本講義に於て取られる根本原理となるから、よく考察してもらいたいと思ふ。若し各時代が各其特色として一眞理を表現したとするならば、十九世紀より廿世紀の今日に及んでの一特色は、此の全體と部分との關係を一層明かにして來たと言ふ點にあるだらうと思はれる。今此の點に着眼して見るときは、哲學上政治上には勿論、生物學乃至物理學上にも新らしい意義のものが今現に出てつゝある所以をも知る事が出來る。然し是れ等詳細の議論は本論に讓るとするが、ともかく是れに依て、哲學の全體的統一であると言ふ意義が、一層深くなつたと思ふ、否な初學者に或は愈〳〵哲學なるものが六ヶ敷いものであると言ふ事が判明したであらうと思はれるが、六ヶ敷いと判れば更に讀者は一層の奮勵心を起して欲しい、今茲で失望すれば何にもならぬ、畢竟するに此は人間の思想が二千年の年月を要して漸く發明した事であるから、其の積りで緩り考察せられたいと思ふ。

余輩は前章の始めに於て、哲學は個人の滿足と同時に全體の滿足でなくてはならぬと言ふ事を言ふたのも、此の部分と全體との關係に依て明かになつたであらう〳〵思ふ。即ち主觀的即個人的の滿足が如何なる意味で全體の滿足たり得るかと言ふ事、其他哲學が單に諸科學の總和ではないと言ふ事の意義も、又全體とて何も無法に廣大無邊なものでもない、個々の內に觀取し得らるゝものであると云ふ事も明かになつたであらう。次には又其の全體なるものは決して部分にのみ拘泥して居ては捕へる事の出來ないもの、換言すれば深く學問もせず、廣く社會にも接觸せずして、只自分のみに籠城して哲學が成立するものでない事も明かになつたであらう。世には隨分哲學と言ふ美名に誑かされて、一種狂熱的に、我こそ哲學の大原理を發見したなどと唱へる人もあるが、其時其の人の主觀に滿足なる限り哲學と同一樣であるも、全體性のない以上は矢張一個の主觀的意見に過ぎぬ。然らば吾人は如何なる方法に依て全體的性質を得べきか。此の問題即ち哲學の研究法に關しても勿論詳論は出來ないが、大體如何なる方法に依るべきかを述べて見ようと思ふ。

前述の如く吾人の知識は分析的である、分析的なるものを以て哲學の要求する所の全體性は如何にして得らるゝか。前章に述べた如く、哲學は我が考へであつて、然も我れを離れて居らなくてはならぬが、それは如何にせば得らるゝか。宗教や美學

の對象とする所のものは我を離れては意義はない、然るに科學は我れを離れて居る見方であるから、哲學も廣き意味にて科學的、即ち方法論的に研究せなければならぬと言ふ事は明了である。然るに又哲學は科學でないとするならば、如何なる態度に出づべきか。此に於て余は先づ因果の關係を本として研究する方法と、充足理由を本とするものとの差違を明かにし、哲學は當然後者に依るべき事を明かにするであらう。然し其れに入るに先つて尙ほ一言すべき事は、斯る問題を提出するときは、普通の人は直ちに哲學研究は理性に依ればよいでないかと答へるであらう。此れは勿論昔の哲學者の皆な一致して言ふた事で、吾人には感性と理性とがある、理性は萬人に共通である、其れによりて普遍の眞理は得らるゝので、感性は寧ろ誤謬の基である、哲學には與らずと考へられた。然し斯る見方は既に第四章に於て說いた所の事に反對する、何となれば今若し理性とは何かと問ふならば、我を離れて考へる力だと言はなければならぬ、然らば我を離れた考へ方をするには何によるかとの問に對して、理性に依るべしと答ふるも、其は眞の答へにはならぬのである。吾人は人の力を斯く理性と感性と言ふが如く分けて見ると言ふ事が、既に哲學的でない事を信ずるものであるから、他に方法論上の解決を求めなければならぬ。其れで茲に因果律と充足律とを比較せようと思ふのである。

科學の根本原理は言ふ迄もなく、時間と空間とにて織り成されたる個々の事物或は出來事(反對に言はゞ、如何なる事物も又出來事も時間と空間の內にある)を因と果の關係に依て結び付けて行く、即ち更に組織して行くのが科學である。そこで此の時間とは何ぞや空間とは何ぞやと言ふ問題も當然起つて來るのであるが、其は第二編に讓つて置いて、茲には單に因果關係と言ふ事に就て論ずる。勿論因果關係の議論と言ふも、其の問題は茲に論ずべく餘り大き過ぎる、例へば因あらば必ず果あり、果あらば必ず因ありと考へる事は如何なる理由に依るかと言ふ如き根本問題があるが、斯る論も今爲すべきものでない、第二編に論ずべき事である。其れで茲に論ずるのは、因と果とは必然的に關係して居るとして、更に因果關係とは如何なる關係を指すのであるかと言ふ事の說明をなし、其れに依つて一切の知識を組織する事の、哲學としては不十分である事を明かにするのみである。勿論因果關係とは何を言ふかと言ふ事は、既に最新論理學綱要の二一五頁以下に詳論したのであるから、茲には單に必要なる限りの要點のみを述べるに過ぎない。更に論理的詳細なる議論は其の書を參考せられん事を望む。

夜が晝に繼ぐも、夜は因で晝は果であるとは言はれない、即ち因果は單なる時間上或は空間上の繼續に就て言ふのでなく、甲が乙になつた、其れには必然的に丙と言ふ事情が伴ふ時には、其の丙を以て因となし、甲が乙になつた事を、其の果と認めるのである。例へば梅の實が芽出した、其れには、土と水と氣候が適當に無ければならぬのであるから、其の土と水と氣候とを以て梅の實の發芽の原因となすのである。其れで茲に最も注意して考へて置くべき事は、實際には「甲が乙になる」と云ふ事が、果である、然るに我等の抽象的の思考は其れを分けて、甲と乙との二つと見る、即ち梅の實とのみを抽象して、其れを果と見るときは、其の因を求める事になつて居る。然るに斯る乙そこで其の甲をば、東洋の語で言はゞ、因。と言ひ、丙をば緣。と言ふ。梅の實がなくば發芽せぬ、梅の實には本來發芽すべき因を備へて居る、其れが適當なる事情即ち緣に逢ふて發芽したのである、故に因緣和合して總ての事が出來ると說明する。之を西洋哲學の語で言ふならば。此の因を期成原因(又動力因又效果因とも譯せられて居るが、英語では efficient cause と言ふ)と言ひ、緣の方を機會原因(occasional cause)と言ふ。尙ほ一例を取て說明する。今余が石を握つて居る、手を開放するときは其の石が落ちる、然らば石の落ちた原因は何か。讀者若し其を重力なりと答ふれば、讀者の答へは期成因を言ふたのである、若し又手を開放したからと答ふるならば、其は機會原因を以て答へたのである。

さて科學では此の何れを以て原因と見て行くかと言ふに、勿論兩方とも認めて行くのであるが、其の內何れを主とするかと言はゞ、勿論機會因の方である。今石が落ちたと言ふ場合に、重力に因ると答ふるも正答である、手の開放と言ふも正答である、が、其の何れを取るかは、其の時の都合次第なのである。勿論哲學が我を離れた全體的組織であるとするならば、都合次第と言ふ事は始めより許されない、然るに科學本來の用は、現象間の因果の關係を知つて、其れを應用すると言ふ事になる(第三章哲學の用參照)。勿論眞の因果關係を認知するには、始めより豫想を立てたり、自分の都合を考へたりして居てはならぬ、其れ故に科學には客觀的研究、即ち我を離れた研究が必要になつて來るのであるが、其は我を離すが却て我に都合がよいからの事で、本來は我に都合のよい樣に自然を利用せようとするのが目的だ。例へば餘り國家國家と言ふて居れば却て國家の爲めにならぬから、國家主義はいかぬと言ひ、女子敎育に賢妻良母主義が却て賢妻良母が出來ぬから惡いと言ふのと同じ論法であつて、科學

の客觀的研究と言ふのは、左樣でなければ却て十分に應用の出來る因果關係を求め、我に都合よいやうにする事が出來ないからである。其れで科學の方では期成因の方は自然力に任せて置く、梅の實が梅の木になると言ふ事は其の儘にして置いて、如何なる事情の下に梅が發芽したかと言ふ事を研究して、梅の木が入用の場合に直ちに其の事情を人爲的にこしらへるのである。即ち此の事は近世科學の祖と崇められるベーコンが一言で明了に言ひ顯はして居る。曰く人間は必要に應しで、彼處のものを此處へと言ふ樣に單に自然物の場所を變化せしめ得るだけの事で、其の餘は自然が爲すのであると。即ち物理學で言はゞ運動、化學で言はゞ化學力と言ふもの、生物學で言はゞ生活力—勿論是等を攝してエネルギー(勢力)と言ふ一つにせんとして居る—と言ふ樣なものは、其の儘にして置いて、如何なる機會に如何なる事が生ずるかの關係を認めて行くが科學研究の主要なる目的になつて居る。自然科學の用ゐる因果法とは大體先づ斯る意味のものである。

それで普通科學に言ふ意味で因果の關係を知ると言ふ事だけでは、一物に於て全體を認めて行くと言ふ哲學組織には不十分であると言ふ事は既に明了であらう。先づ第一に機會原因だけが乙を生じたのでない、即ち丙と同時に甲をも認めなければならぬ。のみならず、今甲に就て言ふ時は、甲には丙あらば乙になると言ふ力が本來あるものとせなければならぬ、又同時に丙あるとも、甲の乙になるを妨害する事情があつてはならぬのであるから、積極的なる丙以外に、十分に言はば、消極的なるものも許さなければならぬ。例へば梅の實が梅の樹になつた積極的の原因は、適當なる土、水、氣候であるが、其等土、水、氣候があつても、他に發芽を妨げるものがあらば、發芽し得ないのであるから、其等の事情も考へなくばなるまい。のみならず、更に一歩を進めて言はゞ、其の適當なる土、水、氣候がどうして起つたかと言ふ事を尋ぬれば、終には全宇宙に關係して來るであらう。議論を簡單にする爲めに適當なる水ありと言ふ事に就てのみ考へて見よう。其處に水ありとするには、其の初めには雨露がなくてはならず、其の雨露は太陽の熱がなくてはならず、太陽が存在するには他の恒星とも關係せなくてはなるまい。斯くて梅の實の發芽と言ふ一事件の生起する諸事情の何れから出發しても、其れを推して行けば、宇宙一切の事に關係して來なければ充分には說明が出來ない。而して此れは果から因に逆行したのであるが、反對に果より又果を推して行くも同樣であることは、最早辯明を要せないであらう。

第二には、上述の如き理由で、科學にては期成因の方は先づ捨てゝ置いて考へるの

であるから、目的と言ふ樣な事は考へなくともよい、否な科學の方では事物の變化に目的ありと見るが如きは、其を或る豫想の下に見ると言ふ事と同樣であると考へ、甚だしく之れを嫌ふのである、而て其の嫌ふ理由も既に前述の機會原因のみを見て行くが主意であるからである。然し若し梅の實は梅の樹になる目的を持て居ると言ふ樣に考へる意味ならば、決して否定は出來まい。自然科學だとて、其は始めから許して居るのである。（目的と因果との關係は本論に入つて論ずる時があるから、玆には又精敷くは述べぬ）。即ち吾人は又目的と言ふ甲に內在する原因からも事物及び出來事を考察せなくてはならぬ。少くも生活物や、殊に人間の場合になつては、外的機會原因のみで說明の出來るものでない、即ち單に機會的原因のみから見る科學的說明の如くに、眼があるから視る、耳があるから聽くとのみでは解釋は出來ぬ、目的論的に、視る爲めに又聽く爲めに眼や耳があるとも考へなければならぬのである。其れで一事物の存在する原因を目的の方から尋ねても、始めに逆り、末に推して、又一切のものを考へなくてはならぬ。

それ斯くの如く、一事物の原因を充分に尋ねて行けば、やがて一切に關係する、換言すれば宇宙一切の事が原因になつて其の物が出來たのであるから、逆に言はゝ其の

ものが又一切の原因になるのである。即ち斯くて哲學的見解たる一事物の上に全體を觀ると云ふ事も實に可能であるのである。而て斯く一事物に一切を見る考察法を充足理由の原理に依る見方と言ひ、上述因果律の樣に、一面のみを見て行く、抽象的の見方とは區別するのである。即ち充足理由の原理と言ふ事は、如何なるものでも其が存在するには、十分なる理由ありと要求する原理で、因果關係即ち果あれば必ず因ありと言ふ事よりは甚だ面目の廣い原理である。

それで此の原理は言葉で言はゝ甚だ簡單であるが、古代より認められたのではない、昔しは、只因果律だけを認めて居つた、即ち其れで事足つて居つたのであるが、愈〻哲學的考察が進んで來て、單なる因果と言ふ關係のみでは充分に哲學的思考が言ひ顯はされない事を意識し、始めてライプニッツと言ふ人が此の原理を言ひ出した、而て此れと殆んど同時にヒュームと言ふ人は、因あらば必ず果あり果あらば必ず因ありと言ふ事は考へられないと疑ひ始めた事も注意すべき事である、即ち頃は十八世紀の初期である。勿論ライプニッツは說いて未だ精しからずであつたが、其後の學者は勿論多小考へ方に相違はあるが常に是れを用ひ、更にショウペンハウエルが精細に論じたのである、今其の大略を紹介して置かう。

ショウペンハウエルは充足理由を四に分けて、其れを四根と名けた。其の一を成化の充足理由と言ふ、即ち此れが所謂因果の關係であつて、一切の生々化々には必ず因ありて出來るとなす所の者、而て更に此を物理的、有機的及心理的の三に分ける事が出來る。其の二は認識の充足理由で、如何なる認識にも十分なる理由ありと言ふ事である。其の三は有の充足理由と言ひ、ものが「ある」と言ふは時間と空間の上にあることにて、時間空間に於ては一部が他部の根據となり、他部か其の一部の繼起となる、而して時間に於ては之を繼續と言ひ、空間に於ては之を位置と言ふ。其の四は行爲の充足理由で、廣く解した第一の内に入るべきものであるが、人間にありては、動機と言ふものが行爲の理由になる、即ち人間にありては、何故に其の行爲を爲したかとの問に答へ得るものであるから、理由としては別に一つとして置くのである。先づ大體斯樣であるが、此れを見ても既に明かなるが如くに、物理學や生物學や又心理學等の科學的考察に於ては、因果法は行はれて居るが、只「ある」と言ふ事、吾人の認識及び行爲に關しては嚴密なる意味での因果法は行はれない、即ち科學的研究法では不足である。其れ故に哲學の全體的組織に向ては、單に因果律のみにて考察して行く事は更に不足である事も明かである。

次に哲學の研究法として、如何なる推理形式を採るべきかに就て一言するであらう。前述全體と部分との關係の第三に於て說明した如く、吾人の知識として表象し來る所のものは部分としてゝあつて、全體ではない、全體は統一的原理として常に背後にある者とするならば、哲學は如何なる方法にて全體的組織を爲すべきかの問題に對して、先づ第一に出て來る答へは、既知の個々のものを基礎として漸次未知のものへと思考を擴充して行くと言ふ事である。此の論法は論理學上で言ふ所の比論法である。即ち比論法と言ふのは、性質或は關係の類似(Analogy)と言ふ事を本として論じて行くのである。例へば甲にはイ・ロ・ハ・ニ・ホと言ふ性質があつて、乙にもイ・ロ・ハ・ニと言ふ性質があるとするならば、甲と乙とは主要なる點に於て類似して居るから、恐らく乙にも亦ホと云ふ性質があるであらうと推理するのである。さて此の推理法も勿論妄に用ひる事は出來ない、色々論理上の規定がある、其の精敷は余の論理學に說明して置いたから、茲には省くとして、哲學上に此の推理法が實際如何樣に用ひられて居るかを說明し見ようと思ふ。

我等は普通他の同胞兄弟も自分と等しく精神を有て居るとして別に疑はないのであるが、一步深く考へて見るならば、他人の精神なる者は、決して吾人の直接に知り

得る事の出來るものでない、直接に知る事の出來るのは自分の精神のみであつて、他人は只身體の運動或は表出に依つて知るだけである。例へは彼は云々の顏貌をするとか、云々の行爲を爲すとかに依て、或は怒つて居る、或は喜でをる、或は云々の事を考へ或は云々の目的で行爲して居るのだらうと推理するのみの事である、即ち他人も自分と同樣の事をするから、彼も自分と同樣の考へを持つて居るのであらうと比論法に依て推理して居るのである。又逆に自分の身體にしても、自分で直接に見る事の出來ない部分、例へば頭の中には腦があるとか、腹には胃腸があるとか言ふ事は、何時かの場合に他の人にあるのを見て、比論法で以て自分へ推理したものと言ふべきである。さて若し斯く考へると言ふ事が正當であるとして見るならば、我等に似て居ると言ふ度合に依つて、其の內的精神なるものを推度することが出來る、即ち同し人間でも言語を等しくし風俗習慣を同くする樣な間柄ならば、其人の精神もよくわかるが、言語風俗習慣が相違して居る時は、よくはわからない。更に降りて動物となれば、又一層似て居らぬからわからぬ、更に降て植物となれば一層不明で、無機物となれば最早悉皆わからない。然し茲に考ふべき事は、吾等にあつてわからないと言ふ事は、決して無いと言ふ事ではない。普通には動物はともかく、植物に精神があるとは言はぬのである、況んや無機物に精神があると言ふ樣な事を言はゞ、一般の人は無法なる議論として笑ふであらうが、決して無理なる理窟ではない、即ち其は我等と同樣なる精神が無いと言ふだけの事で、正當なる論理から言はゞ、精神其のものが無いと言ふ議論は決して成立せない、若し其の議論を立てやうとするならば、吾人同胞にも亦無いと言はなければならぬ事になる。それで斯く比論法を用ひる時は、一の哲學的眞理に達する、即ち一切體あるものは精神あり、精神あるものは體ありとは此の推理の正當なる結論である。さて斯る議論にして正當であるとするならば、吾人は更に一歩を進める事が出來る。最も知れ易き自己が精神と肉體との兩面として直接に知らる、と言ふ事が基となつて、一切の有體の者に推及して斯る結論に到達し得たのであるが、さて其の自己に就て考へて見るときは、此の肉體は何の爲めに存在するかと言はゞ、自己の欲する所の事を實行する爲であらう、手は握らんが爲めに存し、足は步まんが爲め、眼は見んが爲め、耳は聽かんが爲めであらう。然らば一切の有體的存在は皆な其が內的精神を顯現せんとして存するものと言ふ事も正當の結論である。而て若し果して然りとせば、精神と物體との內で、精神こそ眞に實在であると言はなければならぬ。此に於て我等は比論法を用ひて、一切のものを精神と言ふ

原理に依つて統一組織することが出來た、即ち哲學上の唯心論が成立したのである。

さて以上は哲學研究に比論法を用ひる一例を略陳したのであるが、實は此の方法に依つて哲學を叙述した最も手近なものは朝永學士編「哲學綱要」である、それで此の論法の詳細なる事を知らんと欲せば同書に就て學ばれん事を希望する。さて同書に就て研究せられた曉に最も氣に附く事は、其の何れの編の結論を見ても、斯樣云々に考へるのが一層妥當であると言ふ事であつて、必ず斯樣云々にならないければならぬと言ふ樣な斷乎たる結論が出て居ないと言ふ事である。然らば是れは何故であるかと言ふに、比論法の本來の性質の然らしむる所と言はなければならぬ。上述の如く甲もイ・ロ・ハ・ニと言ふ點が似て居るからとて、甲にホあらば乙にも亦ホありとは斷言的には決して言へない、即ち比論法より出る結論は常に蓋然たるに止まるので、從て其を用ひた哲學は、必ず云々ならざるべからずと結論するわけには行かない。これが哲學に比論法を用ひた場合の主なる短所である。然し其の缺點はともかく、此の論法は通常吾人に最もよく知られたるものを基礎として進んで行くのであるから、何人にも解し易いと言ふ長所は決して沒すべからざる點である。

次に此れに反對した方法は、前記全體と部分との關係に於て、第四に述べた所の全體は決して表顯し來らざるものではない、或種の方法に於て表現し來るものなりとなす見解に立つ研究の仕方である。即ち何等かの方法にて其の全體を把捉し、其れより細かな眞理即ち部分的のものを引き出して來る、論理學上で言ふ演繹法を用ひるのであつて、古來より偉大なる哲學組織は多く之れに依つて居る。然らば如何にして其の全體が把捉せらるゝかと言はゞ、之れに對する見解は學者に依て勿論一致して居ない、或る學者は理性に依ると言ふも、論理的研究の結果にて、或る根本原理に到達すべしと言ひ、或は知的直觀に依る、即ち論理的推究の結果は間接であるが、斯る間接なる方法に依らず、直接に或る種の眞理を捕捉すべしと言ふものもある。さて又斯く捕へた上に於ても、如何なる方法にて其より個々の眞理を演繹すべきかと言ふに於ても亦種々ある。或ものは幾何學の樣に自明の公理を本として、定義の作成に依つて、次第に必然的に出て來る眞理を開展して行かうとするものもある。或は吾人の知的活動の形式に從て開展せようとするものもある。而て知的活動の形式と言はゞ、辨證法(Dialectic method)である、何等かの提說あらば其れに對して必ず反提說がある、甲あらば必ず非甲がある、然らば次に其の兩者を綜合して新らしいものが出て來ると言ふのが發展の順序であるとして、此の方法を

用ひて一切のものを簡單なるものより引き出さんと勉めるのである。是れ等一々の方法に就ては後に其の場合に應じて說明するとして、今は單にデカルトの方法を例に取つて說明して置くに止めよう即ち此の方法は數學的方法の一例である。

吾人は如何なるものでも疑はんと欲すれば疑はれないのではない、古來の傳說は勿論の事、吾が眼前にある事物だとて、或は夢であるかも知れない、心理學で言ふ幻覺或は錯覺かも知れぬ。又數學上の原理だとて、何故と問はゞ答の出來ないのもあるから疑ふの餘地はある。然るに疑ふて居ると言ふ事は疑はれない、疑ふと言ふ事は考へて居る事であるから、考へて居る事は疑はれない、然らば何が考へて居るのか「我」である」「我考ふ故に我あり」(Cogito ergo sum)。此に於て我の存在は最早自明の事である。即ち之れがデカルトの達した終局自明の眞理である、これから彼れは一切の眞理を惹き出さんと勉めた。さて我は思考しつゝ存在するが、其の我が思考の內には完全なる(神)と言ふ考へがある。我等は固より不完全である、不完全なるものが完全てふ考へを持つべき筈がないから、我以外に完全なる神が存在せなければならぬ。而て神は完全なるものであるから、我等を欺くものでない、故に我等の見る所のものは及び考ふる所のものは神が考へしむるのである、即ち夢でない、即ち自然は存在するのである。斯くて神・我・物の三者の存在は證明せられた。然らば其の神とは何かと言はゞ、一切のものが皆其れあつて存在し得る所の無限の實體である、我即ち靈魂とは思考する所の實體である、物とは空間中に擴かつた實體である。斯くてデカルトに於ては物心は全く性質の相違した二實體となつて來たが、これからして、彼は更に物とは廣延的實體であるから、無機物は勿論、我等の身體の活動でさへ、總て體あるものゝ現象は之を機械的に說明し、決して精神的の原理を借るべきものでないと言ふ、後に唯物論の根據となる原理をも引き出して來た。其他精敷き事を今引用する餘裕を持たぬ。

デカルトの此の方法には勿論大缺點がある、即ち「我考ふ故に我あり」も、神の存在の證明も、誠によく出來たが、然し神は完全なるに不完全なる吾人が考へる樣な意義で、欺かぬと言ふ言を用ゐた事は不都合である、何故ならば、神の位置から言はゞ、欺かなくてはならぬので吾人を欺いて、實在せざるものを實在と思はせて居るのかも知れないからである。斯る缺點はともかくも、若し誤りなく斯る方法を用ひたならば、何人にも必ず承認せなければならぬ必然的の眞理を出し得らるゝと言ふ事は一般に許容し得らるゝ。然し此の方法の短所は科學の方面から常に哲

學を批難するが如くに、單に概念的の所置にのみ流れて、空理空論になる。其れ故に其の哲學者と同一原理と方法とを承認し得ざる限りは、其の哲學は三文の價もない事になる。簡單に言はゞ、直接知を取るも、辯證法を取るも、一般に此かる推理法を以て哲學を構成せんとする仕方は、客觀的研究を理想とする科學の方面からは、主觀的なる憶見或に意見に過ぎないと見られるのである。其れで若し此の批難を免れようと思はゞ、比論法に依るより外に致し方がない。然るに比論法によれば、其の結論は必然でなくして蓋然に止まらなくてはならぬ。然らば我等は何れの路に依るべきか。

然るに此の問題は實は單なる議論で決着すべきものでない、何故ならば、單に議論に依れば、等しく比論法が緻密法かの何れかに依らなければならぬのであるから、其の決着は又同し事であるからである。即ち玆に至れば吾人の答へは、只試みよ、充足理由を本として、個物に憑て其の全體を把捉し、其れに依て一切の知識の組織を試みよと言ふより外に致し方はない。前にも度々述べた如く、如何なる者を研究對象にするも、深く入り込めば其處に或る原理は得らるゝ。而て若し學ぶ所廣からざれば其の組織は小にして終り、廣ければ組織は大なり得る。而も大なりと雖も、其の原理にして若し時代の要求する所の理想に接觸し得ずは、其の哲學には何等の生命がなく、之に反して若し其が眞の觀念を觀取したものならば、時と共に光輝が出るであらう。即ち簡單に言はゞ、此の根本問題を決するものは、單なる理論でなくして、實際に存する力の問題である、而て其れを判決するものは「時」である。

以上章を追ひ大體哲學の何たるかを說明したのであるが、固より大體論であるから、論して精敷からず、或は初學者には難解の點のある事も止むを得ぬ次第である。それで此の緒論一篇は更に本論を終つて後に再び精讀を要する、然る後に始めて解し難き事も十分了解が出來るであらうと思ふ。さて是にて本論に入るのであるが、本論に於て論ずべき問題は、先つ第一が、全體の統一としての根本原理は何かと言ふ問題、即ち實在する所のものは何かと言ふ、哲學の根本問題である。次には我等の知識或は認識の性質如何を研究する所の認識論に關係した根本問題である。而て最後に吾人の行爲に關係する根本問題を論ずるであらう。それで本論は便宜上次の三編に分たれるが、勿論相互に密接に關係して居る事を忘れてはならぬ。

第一編　實有論　第二編　認識論　第三編　行爲論

第一編　實有論

第一章　歷史的概觀

甲　古代及び中世

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

實有　又は單に有と言ふは最も廣い語であつて、希臘語では τὸ ὄν 英語では the Being 獨逸語では das Sein である、Ontology は希臘語から出た語で、其の意味は Theory of Being 即ち此の實有何ぞやとの研究である。それで文字通りの意義にするときは、誤つたもの、眞なるもの、實なるもの虛なるものたるを問はず「ア」ものとの謂ではあるが、哲學の原理として求めらるゝの場合は、虛にあらずして實、僞にあらずして眞なる根本的のものといふ意味で、實在(Reality)とは一時的暫有的なるもの

に對した語、即ち吾人に見ゆる所のものは定性なく常住性なし、之れを假現(Appearance)と言ふ、實在とは其の假に對して實に存在するものとの謂である。其れ故に本編は又實在論と言ふ名稱を用ひるも敢て差支ないのであるが、實在論は Realism の譯語に用ひられて居て、特別の意義を持て居るから、其れと混同せぬ爲めに實有論の名稱を用ひた。近頃 Being を實在と譯し、Reality を眞在と譯して區別せんとする企てもあるが、余は實有と實在とで區別する。實體(Substance)とは一切現象の根據に横はる所のもの、即ち其れ自らは何等にも依存せず却て一切のものを所有して居るものとの謂にて用ひらるゝ、其故に勿論實在には相違ないが、斯る諸屬性の所有者としての實體が、其の屬性以外に實在するか否かは無論問題である。本體と實體とは勿論譯語の上には混用せられて居るが、本體は Noumenon の譯に用ひるのが可い、又物其自(英 Thing-in-itself 獨 Ding-an-sich) も同義である。即ち吾人の感覺器官に表現するものを現象(Phenomenon)と名け、其れに對して其の背後に存せざるべからずと、思考的に出て來る實體を言ふので、之れは認識論上の語である。―序に本質(Essence)と言ふ語も說明して置かう、之れは矢張現實即ち實際に存する所のものに對して、無くてはならぬと考へらるゝ所の恒存的の性質を言ふのである。―是等の諸語は上述の如くに相互に相違あると共に、其の各自が又其を用ひる學者に依て多少の相違あるを免れぬ、殊に其れが萬有の統一原理としては如何に用ひらるゝかと言ふ事は、各皆多少の相違があるから、先づ大體を心得置いて、其の餘の事は各其の場合に當つて、一々考察して行く事が肝要である。

それで先づ希臘哲學の最初から始めよう。タレースが水を以て一切の自然現象を統一せようとしたのが哲學の始めであると言ふ事は既に言へる所である。吾人は始めから六ヶ敷い精神的方面の事を考へる事は出來ない、其れ故に哲學の起つた最初の時期に於ての注意は、全く外界に向けられて居つて、自然現象を統一せんと勉めたのである。彼等の或る者は無限と言ふ樣な者を考へ、或者は火を以て或者は空氣を以て我れ以外の自然現象を說明せようと企てた、其れで此等一團の學者を自然論者と言ふ。されば此等自然論者の求めた所の實有、例へば水は、果して吾人の眼前にある水であるか、或は實體の意味での水であるかは斷言する事は出來ないが、とも かく自然現象に於ける質的の差別を其等の原理に依て統一せんと企てたのである。

此等の自然學者が自然現象の質的差別を比較的單純なる者に依て統一せようとしたに對し、言はゞ一步を進めて、量の上から統一せようとしたのはピタゴラス派と

稱する一團の學者である。自然現象の質的差別も、形、大さ、比例等總て數にて現はさるゝ所の關係を取り去つては存在するものではない、其れ故に恒常不變のものは數的關係であると論じた、即ち宇宙に存する秩序調和等に注意を向けたのである。而て數の本質は一である、而て其の一には、一二三四と繼く一と、一切の數を纏めた一とある、此の後の一を以て元中の元、神中の神と名けた。

ピタゴラス派と並んで、他に尙ほ著明なる二の思想が出て居る、其の一をエレア學派といひ、其の他をヘラクリトースといふ、而して此の兩者は全然對立する思想を取つた。即ち第一は實有は不變不動唯一なりと主張し、第二は變化流轉が萬物の眞相であると唱へた。ともかく此の全く相反する思考の方法は、現在吾人の思考の二方面を表はしたものとして、よく考へて置かなければならぬ。即ち一面から見れば、一切のものは皆な流轉して居る、止まると見るも一時の假象であつて、精細に研究して見れば少しも止まつて居ない、變化して居ると言はなければならぬ。然るに他面から言はゞ、我れ等は眞理の唯一なることを求めつゝあるもの、換言すれば我れ等が眞なり善なり美なりと言ふ樣な判斷をなす場合には、其處には一定不變の標準を豫想せなければならぬ、即ち何か實在する所のものが無くては、あらゆる方面に於ける組織が破壞せらるゝのである。尙ほ簡單に言はゞ、差別と平等とは事物考察の上に無くてはならぬ考へ方である、即ちエレア派とヘラクリトースは各其一面を取つて萬象を組織せようと勉めたのである。然し斯く相對立するものゝ、此の兩派の主張に於て我等は之を見落してはならぬ大切なる共通點がある、即ちエレア派にすれば、實有は唯一であるべきものを吾人は多と見て居る、不變なるものを變化すと見て居る、故に我等の見る所のもの、即ち感覺器官は我を欺くものなりと言はなくてはならぬ。之に反するヘラクリトースにした所で、本來流轉して止まざる者を我等の感覺器官は變化せずと思はせるのであるから、等しく我を欺くものである、故に彼曰く「眼か言語を解する力なくば、眞理に對しては惡き證人である」と。其の意は感官頼むに足らず、眞理は理性の力に依らざるべからずと言ふのである。其處で吾人は始めて現象界即ち吾人の感覺に映ずるものと、理性に映ずる所の本體界との對立を考へ出した、是れ〳〵思想の一段の進歩である。殊にエレア派中のゼノーンはアリストテレースに依て「論理學の父」と呼ばれた人であつて、其の論法甚だ巧妙であるから、今其の大體を述べて置かねばならぬ。

矛盾するものは考へられない、然るに多と言ひ運動と云ひ變化と言ひ、皆な矛盾を

含むから考へられない、故に實有は唯一で運動なく變化なきものならざるべからずと言ふのがツェノーン主意である。今多とは大さと言ふ事である、然るに若干の大さは有限であると同時に無限なりと言はねばならぬ、何となれば若干と言はゝ有限である、然るに其れを分割すれば無限の數になる、故に無限であると言はねばならぬ、有限にして無限なりと言ふは即ち矛盾である。而て又大さあらば如何に小と雖分割出來るであらう、然らば其終局は最早割れない、即ち大さの無いものになるであらう、然らば其の本の大さあるものは大さの無いものから出來て居ると言はねばならぬ、即ち又矛盾して居る。物が運動すると言ふも同樣である、甲から乙へ運動したと言はゝ有限である、然るに甲より乙への距離は又無限に分割し得らるゝのであるから、甲より乙へ運動したと言ふ事は、同時に無限の空間を通過したのだと言はねばならぬ、即ち矛盾である。又運動する物は或る瞬間には或る場所に居なくてはならぬ、然るに居ると言ふ事を如何に多く集めても運動とはならぬ。之れに反して若し其の瞬間に其處に居ないと言はゝ、居ない事の連續は其のものゝないと言ふ事に歸着する。其れで運動と言ふ事を言はんと欲せば、運動するものが同時に或る場所に居て而て居ないと言ふ矛盾せる事を許さなくてはならぬ。變化と言ふ事を考へても又同樣の矛盾に陷る、若し甲が乙に變化すると言はゝ、或點に於ては最早甲にあらず、又乙にあらざる狀態を考へなければならぬ、甲にあらず又乙にあらざるものは最早無である、無から乙と言ふ有が出來る筈がない、即ち有と無とは矛盾して居る。―即ち斯の如きはツェノーンの取つた論法であるが、斯る論法は、既に緒論の第六章全體と部分との關係を說いた場合に、全體は無限に分割し得らるとは誤りたる思考であると論じたが、其の誤に陷つたものである。其れ故にエレア學派が巧妙に論證せようと努力した所の實有なるものは、實は實在でも何でもない、只「有」と言ふ吾人の概念其のものに過ぎなかつた。然し斯る議論が、吾人の論理的思考を刺戟し、唯一不變の實在なるものゝ何たるかを捕捉せんとする眞動機になつた事は爭はれぬ事で、プラトーンの如きは此の傾向の繼承者である。

さて前述の自然論者が唱ふが如き實有と、エレア派の不變の說と、ヘラクリトースの流轉說とを折衷調和したならば何が出來るか。根本に於て恒常不變なる或者を捕へ、其れに變化の原理を與へたならば、一切の現象は說明出來るであらう。其處でエンペドークレスは地水火風の根本的不變の四元を立て、愛と憎との變化の原理を置き、其四元が此の二原理によりて或は分散し或は結合する、之が自然界に於る諸種

の現象であると解した。此れ次で原子論者は更に終局の所迄抽象して、質に於ては同じく、數に於て澤山なる原子(Atom)なるものが實在して居つて、此れが虛空中を運動して居る間に、偶然斯る多樣なる諸現象が出て來たのだと說明した。此の說明法は全く機械的說明法であつて、近世の物理學又唯物論者も根本に於ては大體此の考へ方を出でない、此點に於て餘程重要なる位置を取る事を記憶して置かねばならぬ、而て此の原子論の完成者はプラトーンと同時代のデモクリトースであつた。然るに單に物あり空中に運動して居ると云ふ事だけでは、自然界殊に有機物に存在する目的性と言ふ事の說明が出來ない、各現象が統一組織ある事の說明には、只運動と言ふことでは不十分である、其の上最初の運動は何が起したかと言ふ樣な疑問も起つて來るのであるから、其の方面の答を企てたのがアナクサゴーラスである。勿論彼の解釋は不十分であつたに相違ないが、原子論者の取つた原子に似た所の實在以外に、精神的の原理即ち睿知(νοῦς)と言ふ樣なものを取つて來て、運動最始の起原を說かうと企てた點は、人類の思想が自然界即ち外界を離れて一步內界に向て來た事を表明して居る。即ち希臘哲學は先づ是れで其の第一期を終つて、第二期に入り、自然界の研究を離れて內界に向て來る。

人が外界の研究にのみ苦心して居る間は、言はゞ外界の爲めに捕へられて居るのである、然るに一步內界に向ひ、外界の事物に關して或は甲と言ひ乙と稱するも、畢竟認識する主觀の協力を待たなければならぬものである事を意識すれば茲に我の自由といふ意識が出て來たのである。即ち此の新獲得の自由と言ふ原理を眞向に振り翳し、既定の理論、傳說的信仰及び善惡の客觀的標準迄も破壞し廻つたのが所謂詭辯論者であつた、即ち彼れ等にすれば、實在と言ふものも我を離れてあるのでない、神は優者が劣者を嚇す爲めに考へ出したものであるし、法律は劣者が協同して優者に對抗せんとして工夫したる者に過ぎない。此に於て「萬物の尺度は人なり」とは彼等の通有的御題目であつた。如何にも萬物の尺度は人なりと言ふ事は正當なる眞理である。從來種々の學者が出て來て種々の學說を唱へ、時には相反對して容れない樣な說を唱へたのを見ても、考へる所の主觀の力が大に與つて居る事を實際に證明して居るものと言はねばならぬ。其上今若しエレア派の所說を取るも、實有は不變化のものである、不變化ならば其れが變化して吾人の知識になる筈がない、即ち我等は眞理を知る事が出來ないのである。若し又ヘラクリトースの所說に依るも、變化が常態であるならば、眞相に就て斯々なりと斷言する事が出來ない、斷言する間に

變化し去るであらう。又エンペドクレースや原子論者の所說にしても、原子が實在であるならば、我等は其の原子を知る事は出來ないのであるから、眞理を知る事は出來ないと言はなければならぬ。其れ故に若し之れを逆に言はゞ、原子論者の原子もヘラクリトースの流轉說も、エレア派の常住の實有も、各勝手に考へ出したものに過ぎない、何れも假定であつて、眞理の性質はない、即ち論證し得べきものでない、故に畢竟「我」が勝手に定めたものと言ふ事は、何れから見ても正當なる決論であると言はなければならぬ。

然らば詭辯論者の說は絕對の眞理であらうか、吾人は既に緒論に於て哲學上の所說に一致なしとの故で、絕對の眞理は不可知なり從て無いとなす議論の間違であると言ふ事を指摘した、即ち詭辯論者も此誤りに陷つたものである。其れ故に詭辨論者に對するソークラテースの立脚地が實際に可能である。ソークラテースは斯く考へた、如何にも詭辯論者の言ふ如く、眞なり善なりと吾人の定むる所のものは我が考へに相違ないが、然し其は我が考へである、即ち主觀的なる我に依存せずして、我に存する所の合理的なる思考に依存して居る、換言すれば自分が理性的たる限り、我に依存して居るのである、其れ故に詭辯論者の言ふ如く一般的客觀的の眞理がないと言ふのではない、各人の一致する所即ち眞なりと。其れで今詭辯論者とソークラテースとの所論を比較するに、兩者共に「人は萬物の尺度なり」と言ふことを承認せる點に於ては等しく、然も其の內の「人」と言ふ語を、前者は個人の意味に解したるに反して、後者は一般の人即ち人の人たる合理的部分と解釋した、之れが兩者に差違の存する所である。勿論ソークラテースは眞理の何物たるかを吾人に示さなかつた、彼の任務は實に詭辯論者に反對して眞理の存在する事を示す爲めであつて、眞理其のものを示すのはプラトーン及びアリストテレースの二大弟子に遺して置いたのである。然しソークラテースの仕方に於て、吾等は大なる光明を得てをる。即ち第一が眞理の存在する事、第二は其の眞理は、理性と言ふ人に特別與へられたる力に依て、共通一致の點を求むる事に依て達し得らるゝと云ふ事の二大原理である。實にアリストテレースが言ふた如く、ソークラテースは歸納的研究—即ち種々相違せる者を集めて、其の內より共通一致の點を抽出する方法の創唱者であると言はなければならぬ。勿論吾人の哲學的態度に於ては、共通一致の點は眞理の一方面ではあるが、眞理の全面とは爲す事が出來ないが、ともかく西洋の積極的思想即ち科學的思想の根底はソークラテースに依て置かれたものと許さなければならぬ。

さて次にプラトーンは前述エレア學派の實有に向て、其の師ソークラテースの方法を以て内容を附與した、曰く實在は吾人の理性の對象たる觀念（Idea）である、感性の知覺する所の此の世界は其の觀念の摸寫であると。而て此の現象世界は一の系統を成して居るのであるから、觀念は又一の系統を爲す、即ち至善と言ふ觀念に依りて統一せられたる一大系統である、此れをプラトーンは現象界に對する實在界即ち觀念界と名けた。此に於て吾人は始めて哲學史上に觀念論（Idealism）なるものを得たのである。そこで吾人は一應其の觀念なる意義を說明して置かなければならぬ。

觀念即ち Idea（アイディア）の語に三義の區別がある。其の一は普通心理學に使用せられて居る表象の意義である。表象とは心に物が映じたと言ふ程の事で、心の以外に物あり、其の物の相が、心に映じた場合の心の摸樣である。第二は概念の意である。單に表象の意味にする時は、觀念は個々のものを代表して居るものであるが、一般共通の意味にする時は、論理學に言ふ所の概念である。例へば机と言ふ觀念は個々の机を代表して居るものであるが、其を概念と見る時は一般の机である。第三には英語の type 即ち型、念、類範或は摸型の意味である。例へば我等が今家具屋へ机を買ひに出掛けて行くとする、其の場合に吾人の有する机なる觀念が即ち其の意味である。其の机なる觀念は吾人をして家具屋へ向はしたものである。さて家具屋にある多くの机は皆な机ではあるが、其の内にて吾人は自分の氣に入つたものを選擇するであらう、即ち自分の持て居る机なる觀念に一致するものを求める、若し一致したものがなければ、机はあるが机は買はないのである。其れ故に此の意味にする觀念には活動の力が加はつて居る、即ち吾人が若し指物師である場合には、机を造る力となり、書生である場合には、買ひに行く力となるのである、故に此の意味での觀念を理想と名ける。本來理想と譯する原語は Ideal と言ふ、譯せば「觀念的」と言ふ形容詞を名詞に用ひたものであつて、理想と譯するのは本來正當でないのである。其れで觀念と言ふ語に以上の三義があるが如く、プラトーンの實在界たる觀念界にも此の三義があるとして考へて見なければならぬ。即ち第一には觀念界は個々の觀念の系統組織である、第二は我等の理性の對象である點に於ては概念である、而て第三には其の觀念界が此の現象界を造り出して居るものとしては力のあるものである。斯く種々の意義を包括して居るからプラトーンの觀念界なるものは、一面には我等の精神其のものであると共に、同時に我等以外の實在界となるので、實に面白い點であると同時に又初學者には難解になるのである。そはともかく、斯く吾人の思考其のものを實在と見

るのを總て觀念論と言ふ。觀念論を又唯心論とも譯せらるゝが、其は心即ち吾人の思考を以て實在と見るから、其の意味を取つて譯したのであるが、唯心論は後に說く如く單に思考だけでなく、我等の心其の儘を實在なりと說く所の Spiritualism の譯にあて、Idealism は原語を直譯して觀念論と譯する方が正當である。又 Idealism を理想主義或は論とも譯するが、之れが前述第三義を見た上であるが、單に其れだけでは狹きに失して居る。Idealism には實に澤山の種類がある、其の種類を一々原語だとて區別して居るのではないから、譯語の場合に一々其の意味を取て譯する時は却て融通が出來なくなるから、單に觀念論と言ふ語で包括して置いたらばよからうと思ふ。

さてプラトーンは觀念界を以て此の現象界を離れた實在界としたが、如何にして此の現象界が出來たかと言ふ疑問の說明に對しては、玆に第二の原理を許容せざるを得ぬ事になつた、何となれば觀念は純精神的のものである、其の純精神的のものだけでは此の物質の世界即ち現實の世界は說明出來ない、之を說明せうと思へば是非實在なる觀念に對立する所の非實在 (τὸ μὴ ὄν) 即ち物質なるものを豫想せなくてはならぬ、然し其の物質なるものは概念に對してこそ非實在であるが、觀念と共に無くてはならぬものとする時は、等しく觀念と同等の實在でなくてはならぬ。此に於てプラトーンの哲學は不知不識の間に二元論、即ち觀念と共に物質の存在を許す事になつた。然らば此の二元論は如何に調和し得らるゝか、而て其の調和を計つたのは其の弟子アリストテレースである。

プラトーンが觀念を以て實在と考へた事は勿論正當であるが、其の實在を以て個物以外に存在すと考へたのは大なる誤りである、此の現實の世界以外に如何に實在界を探求した所で無益であらう。即ち觀念は事物の本質として事物の內にあるので、決して其れ以外にあるものではない。例へば玆に机があるとする、其は机の机たる本質を持て居ると同時に、其は木或は石にて作られて居る、其の木或は石は即ち資料 (Matter) であつて、机の机たる本質は即ち形式 (Form) である。其の故に此の机は机と言ふ形を具へて居る所の形式と、木或は石の資料から出來て居ると言はねばならぬ。其れと同樣に一切のものは皆な形式と資料とに依つて出來上つて居る、形式は其れに形と存在の理由とを與へ、資料は其れに肉を與へて居る、故に、肉のみでも現實でなく、形式のみでも亦現實ではない。さて又個々のものは相集まつて又或る形式を現はして居る、例へば机や椅子や其他種々のものは家具と言ふ形式を現はし、又種々の家具は相集まつて家と言ふ形式を現はして居る。其れで形式と資料とは決し

て一定不變のものでなく、一段高い所の形式から見れば、其の下に位するものは資料であつて、低きものから、其れが現はして居るものを形式と言ふのである。其れでアリストテレースの考にするときは、一切現實なるものは皆な形式と資料から出來て居るから實在である、只だ之れを分けて言ふ時は、一切のものは皆な或るものたるべき可能性を有て居る、可能性として見た場合が即ち資料である、其を完成或は實現とした場合が形式である、從て現實の世界は一種の活動即ち絶へず資料が形式たらんとする進化である。

斯くて茲に注意すべき事は、吾人が抽象的に考へた極が、プラトーンに於けるが如く、實有が現實以外に飛び去つてしまつたのであるが、アリストテレースに於ては、其れが再び地上に引き降されて、現實が即ち實在になつてしまつた。此の二つの考へ方は實に從來幾度も繰り返さるゝ所のもので、言はゞプラトーンとアリストテレースとは、哲學的思考の二大形式である、其れ以外に實踐的形式を加へると、吾人が思考し得らるゝ終極の三形式を爲す、換言すれば其の三形式以外に、吾人の考へ方は無いのである。而て純粹思考の上から言はゞ、アリストテレースのものは、一切の思考の綜合である。今先づア氏自身に就て言ふならば、以上の考の內にヘラクリトースの

成化說も含まれて居る、エレア派の實有の考へをも、現實の內に其の存在を許容して居る、又現實のものを活かし、其れを單なる假現或は現象とせない點に於ては、唯物論的傾向の元祖である所の原子論者の考へをも含ませて居るのである。此の如く希臘古代より發展し來りし一切の考へを包括してしまつたのであるから、其の後には最早驚天動地的の大思想大系統は、近世に至る迄出て來ない事になる。然し勿論アリストテレースの哲學が完全無缺と言ふのではない、矢張彼れも時代の思想を超越する事は出來ないからして、論理的には現實を以て實在となし、立派なる一元論が成立したるに關せず、資料と形式との相關的性質を開展する事に於て、其の一元論とは不調和なる考へも出て來たのである。即ち資料の又資料を推して行けば、最早何等の形式のない、即ち一切の形ちも性質もない所の純資料が一方に存在する、而て他面には、純形式、即ち何等の資料もない—資料があらば、又形式の形式を推して行けば、終には更に其が實現すべき形式が其の上にあるから、—發展の極(此の極を彼れは神と名けた)とがある。斯くて彼れの考へ方は、此の點に於て尙ほ二元論たるを免れなかつた、即ち形式と資料とが猶ほ對立して居る。

然しともかくアリストテレースの組織は甚だ大きく、且つ包括的であつたので其

の後の希臘思想に於ては、此れ以上の大組織は出なかつた。此の大組織の出來なかつたのには、又他にも大なる理由がある。其の理由と言ふのは、希臘が最早政治的の統一力を失ふてしまうて、外國の羈絆を脫する事が出來ず、人々は最早哲學と言ふ樣な一種の論理的遊戲に耽る餘裕がない、如何にせば安心立命が出來るかと言ふ樣な、直接問題に專心して居つて、哲學は其の安心立命の道具に供せられたのである。即ち此の時代は、史家の謂ふ倫理的時代である。然し如何に哲學が道具に使はれたにしろ、哲學的思考のある間は、或る實在を捕へなければ、少くとも知識の方で安心立命が出來ない。其れ故にエヒクルス派は原子論者の說を取り、物質的存在を以て實在と見、從て吾人の感性を以て一切知識の源泉となし、倫理上には快樂說を唱へた。此れに對してストア派は克己嚴肅說を取つたが、其の說の哲學的根據は、矢張一種の物質論的傾向を帶び、精神以外に宇宙或は世界の實在を說き、其の宇宙或は世界を神と視—神も肉體を有すと主張する—其を活きて居るものと視、其の內に行はるゝ必然の理法に從ふを以て吾人の理想的境地なりと考へたのである。其の他に實有論には餘りに關係はないが、認識論上には大なる關係があるからして、同じ安心立命を以て目的として居る他の一派のある事を茲に注意して置かねばならぬ。即ち其の派は絕對的懷疑論を唱へた、而して其の主なる人がフィローであつたから、斯る懷疑論を名けてフィロニズム即ちフィロー主義と言ふ。吾人は到底眞理或は實在を知る事が出來ない、然るに其の知り能はざるものを知らんと欲するが故に、吾人は徒らに苦勞するのであるから、一切の知識を捨て、知られざるを知られずとして滿足するのが、唯一の安心方法であると說いたのである。

斯くアリストテレース以後の希臘並に羅馬は、主として倫理的實踐的方面に傾き、殊に羅馬と言ふ國民は素と思索的性質のものでなく、實行的即ち意志的の國民であつたので、別に哲學的思想の深奧なるものは出なかつた。然も最後の安心なるものは中々得られるものでない、吾人は此の浮世に生存して居る、浮世にある間は其の繫絏を免れる事は出來ない、天理に從はんと欲すれども、人慾は中々承知せないのが當然である。此に於て希臘の末期に於ける思想は最早失望して、自力努力的なる倫理的傾向を捨て、漸次宗教的傾向を帶んで來た。而て此の傾向を助けたのは、東洋諸國に行はれて居た諸宗教との接觸であつて、其の思想の中心地は最早希臘本國になくして、東西思想の接觸地、商業の中心地たる埃及のアレキサンドリアであつた。而て斯る宗教的思想よりは、既に述た所に依ても明かであるが如く、哲學的思索は出ない、

只古代を顧み、自分等の思考に叶ふものを求めて居たに過ぎない。而て斯る宗教的意識に最も適合したものは勿論ピタゴラスやプラトーンの哲學である。何故ならば宗教的意識から言はゞ、現實の世思は穢濁の世界で、理想の世界は彼岸にあるのであるから、其の現世を慊ひ遁世的に傾ける方面はピタゴラス派に一致し、理想界を實在と見る方面はよくプラトーンの觀念界に一致するのである。其れ故に彼等にありては、哲學としては此等の古代のものを復興せしむるに外ならない。而て斯る宗教的傾向を帶んだものゝ内にあつて、稍や傑出した考へを有ち、純粹なる一元論に依て哲學を組織したのは、新プラトーン派のプロチーヌスの流出説(Emanation theory)であつた。即ち彼に從へば、唯一の實在は神である、而て神は圓滿完全なるものであるから、不完全なる吾人の知識で以ては、之れを口にする能はず又思考する事も出來ない。然し神は斯る完全なるものであるから、一切のものは光が太陽から流出して來る如く、其の完全なる神より溢れ出て來たのである。勿論如何に流出した所で、太陽の熱が減じないが如く、神の完全性が減ずるのではない。而て其の流出には三階段がある、第一の流出は睿知である、次は靈魂で、次が物體である。物體は勿論神より最も遠いもので、實在性の最も少いものには相違ないが、神より流出した限り矢張實在である。斯くてプロチーヌスの考へは、希臘の末期を飾り、其の最後の綜合であるが、其の綜合たる點に於て矢張アリストテレースの着色を有て居ると言はなくてはならぬ。即ち實在の唯一なるものは神であるが、一切のものは皆な神より流出した限り、矢張實在性を持て居る、只其の度合が相違するのみである。其れ故にプロチーヌスに從へば、我等の目的は此流出の逆に、漸次神の方面へと進む事である。

然し如何に宗教的になつても、希臘思想の特色たる主知的傾向は之を捨てる事は出來なかつた、從て神も知的に把捉せられて居るのであるから、愈々宗教的意識を滿足せしむれば、其の神は愈々吾人を去る事遠く、遂にプロチーヌスの如く、吾人の言語思惟の及ぶ能はざる位置に登りつめ、其の結果は、吾人は遂に其の神に永久近接する事が出來ない樣になつてしまつて、却て宗教的意識の失望を招く事になつた。其れ故に希臘思想は遂に宗教の極致には至り得なかつた。然るに丁度此の機に乘じたのが猶太に起つた基督教である。基督教は救世主として耶蘇を信じさへすれば、其れで吾人は救はれるのであると言ふ、極く單純な、宗教的意識には最も適當な教義であるから、容易に當時の、然も學者でない一般普通の人心を支配し得た。此れが歐洲での全思想の歷史に於ては、一大改革であつた。即ち西洋思想は希臘思想に加ふる

に此の猶太の宗教的思想を以てしたものである。今此等の變化の有樣を詳細に叙述する事は、西洋思想を了解する上に最も大切なる事であるが、今は實有論に關する大體論であるから、述べる事は出來ない。

さて基督教の教理は單純である、吾人は始めより罪あるものである、耶蘇は吾等に代りて十字架の上に死んだ、即ち基督(救世主)である、故に其を信じさへすれば、我等は既に救はれたのであると言ふ事は、如何なる人にも六ヶ敷い事ではない。然し何時迄も只是れだけの事で滿足して居る調子には行かぬ、其の信仰は解釋せなければならぬ、換言すれば終に哲學をかりて、其の信仰を合理的(理論に叶ふたもの)にせなくてはならぬ。此に於て基督教の學者は如何なる哲學に依つたかと言はゞ、最早多言を要せない、プラトーンの哲學が彼等には最も近より易かつたのである。プラトーンは觀念の實在を說いた。然るに神と言ひ、人間と言ひ、或は救濟と言ひ、或は神の國又は教會と言ふが如き、畢竟觀念である、而て此等は實在でなくてはならぬ、就中神は實在中の最實在であるとの考へは、プラトーンの至善觀念を以て神となせるに相應するのである。其れ故に最初はプラトーンの哲學が彼等には唯一の憑據であつたのである。然るに教會が漸次勢力を得て來て、政治上の權力の上にも立つ樣になつて來た—言はゞ神聖なる者が世俗化して來るにつれて、プラトーンの觀念界の樣な、超越的のものを以ては滿足する事が出來ない、—言はゞ宗教の理想界だけはプラトーンの哲學に依て合理的たらしむるを得るのであるが、其の世俗的權力はプラトーンでは十分に理解し得べくなし得られない、即ち此の爲めには現實の世界を重視する所のアリストテレースの哲學を借らなくてはならぬ。然るに若しア氏の哲學が實際現實のみを考へたのとするならば、勿論其の力を借る調子には行かない、—其れ故に始めは中々ア氏の哲學を採用する事は出來なかつた。—然るに幸にも前述の如く、ア氏にも純資料と純形式との對立があつて、純形式を神と名けたのであるから、其の點に於ては宗教的の考へと一致する事が出來た、其れ故にプラトーンは遂には忘れられてア氏の哲學のみが唯一の御用哲學になつてしまつた。然らば如何なる有樣でア氏の哲學を採用したかと言ふに、ア氏の如く自然界を以て進化の階段を見た、即ち最下等の自然物よりして上は人類に至る迄進化の階段をなす、而て人類は漸次進めば政治的組織を作るが、其の政治的組織は教會を以て其の形式となし、教會に於ては、其の純形式が神であると考へるのである。此くてア氏の進化的思考は教會の最高位を最もよく辯護し得たのである。然り此の點に於てはア氏の哲學を採用し

た事は最も都合よかつたので、敎會全盛時代の哲學は即ち此れであつたが、ア氏の本來は現實を重んじた點にある、故に此の說の採用を許した事は、換言すれば自然界を理想界より重く見る事を許容したも同樣であつて、畢竟敎會其のものゝ破滅を豫想したものと言ふべきである。

此くプラトーンやアリストテレースの哲學を借りて、基督敎の信仰の理論に叶へるものなる事を證明せんと勉めた、換言すれば、知識と信仰とを合一せんと努力した哲學をスコラ哲學と言ふ、―文章言語を自分に都合のよい樣に無理にも曲解したりなどして、信と知とを合一せしめんと勉めたから、其の意味を取つて煩瑣哲學とも言ふ、然しスコラとは敎師と言ふ意味、其の當時の哲學的思考は敎會に隷屬する敎師の仕事であつたから、スコラ哲學と言ふのである。―而て此のスコラ哲學を一貫して、實有に關する大議論がある。即ちスコラ哲學の最初から對立して起つた議論であるが、プラトーンの哲學が採用せられて居る間は、個々の現實の者は實在でない、之を人に就て言はゞ、權兵衞八兵衞太郎次郎等は何等の實在性を有せずして、一般の人が實在である。從て敎會は實在である、敎會内の人々は實在でないと說く、之れを實在論(Realism)と言ふ。即ち此の說にせなければ、神・罪・敎濟等の宗敎意識に無くてはならぬ一般概念を說明する事が出來ないのである。然し此の實在論とは一般的概念の實在を主張するもので、一般に哲學上の實在論、即ち吾人の思考以外に實在の存在を主張するものとは相違して居るから、注意して置かなくてはならぬ。それで特に此の中世の實在論を普通の實在論と區別せんが爲めに實念論と譯せらるゝ事もあるが、此の章の始めにも言へるが如く、原語に於ても區別ないものを、强て譯語の上で區別する事の必要もない、否な其れが爲めに却て意義の損害を生ずる事があるから余は强て區別せない。さて此の實在論に對する者を唯名論又は名目論(Nominalism)と言ふ、個物の實在を主張し、一般概念は只名に過ぎない、聲のみで、何等の實在性がないと考へるものである。然し基督敎の全盛を極めた時代には、勿論唯名論は直ちに壓伏せしめられて居つたが、次にアリストテレースの哲學が採用せらるゝに及んでは、プラトーン的實在論は變化した、即ち一般概念矢張實在ではあるが、決して個物を離れてあるのではなく、個物の內に實在して居ると考へなくてはならなくなつたのである。此の考へ方を概念論(Conceptualism)又はアリストテレース流の實在論と名ける。然し個物の內に實在があると說くのと、唯名論との境界は只一步に過ぎぬ、何故ならば、實在が個物の內にあるならば、個物に依てのみ實在が知られるわけでないか、

神學的に言はゞ、自然物の内に神が内存して居るのである、―然らば實在を知らんと欲せば、個物を知らなければならぬ、否な個物在て然る後に其の實在が知られる、換言すれば一般概念例へば「人」は太郎次郎等あつて然る後に出來たもの、畢竟名に過ぎないと言はなければならぬ。斯てアリストテレースを採用した以上は、論理的に唯名論の出て來たのは當然の歸結である。それで最後に出て來た唯名論者は言ふ、神とか罪とか教會とか言ふ樣なものは、信仰の對象であつて、決して知識の對象ではない、知識から言はゞ、此等一般概念は只だ名目に過ぎぬ。教會の哲學者は之れを無理に一致せしめんとして、却て神聖なるべき教會を汚濁ならしめて居る。故に知は知、信は信と、全然別にせなければならぬと。

此る考へはスコラ哲學本來の面目たる知信合一論を根本的に破壞したもので、同時に知識を信仰の羈絆より脫せしめて、自由に思考するの路を與へたものである。即ち此の自由の精神はやがて自然界を研究せようとする精神となり、自由に希臘羅馬の古典を研究するの方法となり、史家の所謂文藝復興(Renaissance)の時代を起して來た。而て此結果は個人意識の覺醒であり、人道主義(Humanism)の開發である、新らしき國家の建設である。一面には懷疑思想の再生―然も此の懷

疑はピルロニズムの樣に、懷疑で以て滿足するのではなく、進んで新らしきものを求めん爲めの、舊思想に對する懷疑である。此れと同時に自然界に關する知識は愈增して來る、新大陸の發見を始めとして、各種の方面に新發明新發見が續出する樣になつた、殊に其の内にも最も驚天動地の大變動を思想界に及ぼしたのは、本講義の最初に述べたコペルニクスの地動說である。從來地球を以て宇宙の中心と考へ、其の内でも人間を以て神の特寵を蒙つた唯一のものであるとして居つた考へを、地動說は根本的に顚倒せしめたのである。此れを以て余輩は中世と近世との境界線とする。然し今直ちに近世に入るに先つて、其の文藝復興に次だ時代の特色を表して居る一大組織を企てたギョールダノ、ブルノーの實在に就て一言するであらう。

ブルノーに從へば無限的實在に二つあるべき理がない、故に宇宙即ち神である、宇宙を一として見た場合は、宇宙は即ち一切の變異を生ずる所の能產的自然(Natura naturans)である、宇宙を多樣なる變異即ち現象として見れば、自然界は所產的自然(Natura naturata)である。而して物質なるものは彼に於ては、プラトーンやプロチーヌスの如く、非有にあらず、又物質論者の如く不動無力のものにあらずして、實に一切の力と形式とを內に包含し、現象としては無限に變化消長すれども、其れ自らは不變なる唯一

の原理、即ち能産的自然たる神である。斯く物質を以て一切の根本原理と見たのは一面に於ては近世の唯物論的特色を持て居ると同時に、宇宙以外に神なし、神即ち宇宙と見る點に於ては、近世の絶對論者の汎神論と一致するのである、故に彼れは實に古代と近世との橋梁を爲すものと言ふべきである。

乙。近世に於ける實有觀の變遷

近世哲學の始めに來るものはデカルトである、デカルトの哲學は無限の神を許すと共に、物と心との兩實體を許した事は、既に前編の第六章、哲學の研究法の一例として述べて置たのであるから、今玆に再言する必要はないが、彼の題目たりし「我考ふ故に我あり」(Cogito ergo sum)の史的意義に就て一言するであらう。前節の終りに述べた如く、文藝復興と言ふ新機運は自我の覺醒と共に他面には懷疑思想を生じたのであるが、近世の特色は全く此の傾向の繼承である、然るに Cogito ergo sum の三語は最も單純に此の傾向を表明して居る。即ち考ふる事は疑ふ事である(Cogito est dubito) 故に「我考ふ」はデカルト以前の時代を表現し、次に「我あり」は其れ以後の思想の根本原理を代表して居るものである。即ちデカルト以後の哲學なり、其他一切の精神活動の根本原理は、どこ迄も自我と言ふものを基として、其の自我を説明せんと企てた點にある。

此の自我の自由、自我の説明、之れが東洋思想と根本的に相違した點で、我等日本人に西洋人を解する事が六ケ敷いのも、又西洋人が我等東洋人殊に日本の思想を解する事能はざるも、全く此の點にあるのである。斯く自我を中心とする事は一見前述の人間中心説がコペルニクスの地動説に依て打破せられたと言ふ事と矛盾する樣ではあるが、よく考へて見るときは、左樣ではない。吾人は到底自我を離れて一切の事物を考へる事は出來ない、之れは古今を通じて一貫して居る。然るに中世に於ては其が宗教的たりしだけに、其の自我に餘り執着して居つた、故に自我を分析の對象とする事は出來なかつた。然るに人間中心説が破れてから、自我をも分析の對象とする事が出來るやうになつた、換言すれば自我を離れて、即ち科學的の哲學的の本色を發揮して、自我をも自然の一物として、或は哲學的には或る原理の一部分として考へる事が出來る樣になつた。之を簡單に言はゞ、中世の思想は直ちに自我の理想を建設せんと欲した者で、近世のは自我を離れて自我を解釋せんとした點が其の相違である。—故に近世の特色は嘗てソークラテースの題目たりし「汝自らを知れ」(γνῶθι σεαυτόν)を最も嚴密に信奉したものと言ふべきである、—即ち此の點に於て近世文明は希臘思想の復活に外ならない。

さて議論は戻つて、デカルトは物心二元を嚴密に對立せしめた、從來の哲學に於ても勿論二元論はあつたが、未だ彼の如く此の兩者を嚴密に相違したものと取つた學者はない。然るに物は廣延を以て唯一の屬性となし、心は思惟を以て唯一の屬性として居ると、嚴密に分離せしむる時は、玆に起る大問題は、此の物心兩元が如何にして相關係し居るかと言ふ事である。吾人の人格に於て、手を動かさんと欲する心が手と言ふ肉體を動かし、肉體的變化が感覺となりて、心に手の動いた事を知らしむると言ふ如き、物心兩元の相關係するは事實である。物心を分つこと曖昧である間は、此の事實を以て單に事實として、其れに依て一切の說明が出來るのであるが、デカルトの如く嚴密に分離せしめた以上は、此の事實を單に事實として置くわけには行かぬ、說明せなくてはならぬ。然るに何れにも其の說明の道がない、實にデカルト自身も此れを說明する事が出來なかつた、此の關係を事實として許した彼の生理學は、彼の哲學とは調和して居ないのである。其れで此の問題は彼の繼承者の解釋を待つて居る。

デカルト派の二大明星をマレブランシュとジュランクスとなす、即ち此の兩人は以上の問題を說明し曰く、物の運動の原因結果はどこまでも物の運動であつて心にはならぬ、心の活動は物の運動の原因でも結果でもない、心はあくまで心である。然るに普通相關係して居るが如くに思はるゝ理は如何、即ち眞の原因は神である、神が肉體を動かし、神が心をして考へしむるのである、而て其の兩者が相一致するのは單に兩者が偶因又は機會原因であるからである、(偶因に就ては九八頁を見よ)。手が動いたから其の感覺が出來たのでない、手の動いた事が機會原因になつて、神が其の感覺を起さしめたのである。又反對に手を動かさんとする心が原因になつて、手が動いたのでなく、神が手を動かしたのである、心は單に偶因に外ならずと說明した。之れを機會原因論又は偶因論(Occasionalism)と言ふ、又此く說明するは一切を神の內にあるものと見るのであるから、之れを萬有在神論(Panentheism)とも言ふ。然し斯る說明は神と言ふ更に不可解なるものを以て說明したのであるから、眞の說明にはなつて居ない、之れを更に完成したのは大哲スピノーザの任務であつた。

デカルトが物と心とを以て兩實體なりと見たのは抑も誤りである、實體とは其れ自に於て存在し、其れ自らに依て考へらるゝもの、即ち其を考へるに何等他のものの概念を借るを要せないものである、然らば斯る實體が二つあるべきでない、即ち神のみが實體である、而て物と心とは其の神の二屬性(2 attributes)に過ぎない、一屬性とは

彼の定義に從ふときは、知力が實體の本質を構成するものと考へる所のものである。
―而て宇宙の森羅萬象は其二屬性の樣式(Mode)に過ぎない、―樣式とは彼の定義によると、實體の變容即ち其れ以外の或るものゝ內にあり又或るものに依て考へらるゝ所のものである。―其れ故に唯一の實有はスピノザにありては神である、而て其の神の變容即ち森羅萬象であるから、其の神は此の自然以外にあるものではなく、ブルノーの如くに、此の自然を全一と見能產者と見た場合が即ち神なり、―神即自然である(Deus sive natur)。―斯る考へを汎神論(Pantheism)と言ふ。

さて斯る考へに於て、スピノーザは如何に物心の關係を說明したか。物と心は一實體の屬性であるから、本來無限ではあるが兩立し得る所の無限である。故に一切が神の變容たる限り、等しく物心の兩屬性を有て居るに相違ない、即ち物と心とは相反對するものでなく、單に見方の相違するのみである。例へば圓周を外面から見れは凸で、內面から見れば凹である、然も同一圓周である。其れと等しく一切のもの、之を內觀すれば心で、其の心の方面には理由と趨歸の必然的關係が行はれ居るが、之を外觀すれば物である、其の物の方面には原因と結果の必然的關係が行はれて居る、而も此の兩面は同一實體の見所の相違に過ぎない、故に物あれば必ず心あり、心あれば必ず物として外的に發現して居る、―之れがスピノーザの並行論(Parallelism)的解釋である。―並行論に對して物心相互が互に原因結果の關係に依て結合せらるゝと考ふるを相制論(Interactionism)と言ふ。

さて斯く觀て一切の物には必ず心ありとした所で、其の心の唯一の屬性は思惟である、然るに一切のものが皆な思惟しつゝあらざるは如何、特に我等自身に於ても、常に思惟しつゝありと言ふわけには行かぬ、例へ睡眠中は考へて居らないではないか、考へて居らなくては心がないと言ふべきか、然らば一切のものは必ず內面的には心ありとの說は直ちに不合理になる。又デカルト派の學者はスピノーザにした所で、物を以て只に廣延せるものと見何等の力のないものとして居るが根本的の誤りではあるまいか、何となれば如何なる物でも少くも對抗力を有て居るではないか。其れ故に一切のものは皆力の發現と見なければならぬ、物は勿論の事、心にしても一種の力である、其の力が廣延し又發しては思惟となるのだ。而て其の力は幾何學の言ふ所の點の樣なもので、數から言はゞ無數でなくてはならぬ、之れをモナード(Monad)―譯して單元とでも言ふべきか―と言ふ、而て此のモナードは獨立自存の實體である、本來力であるから多少意識を具備して居る、只其の意識には明暗がある、明なるも

の即ち通常言ふ心である、暗なるものは單に廣延に止まり、通常言ふ所の物である、即ち其の明暗の度合が個體原理（Principium individuationis）即ち個々のものゝ差別を生せしむるのである。而て各モナードは獨立自存的のものであるから、他のものが其の內に出入すべき何等の窓もない、然し各モナード皆な本來同一のものであるから、一モナードは他の一切のモナードを映し得る鏡である、即ち小宇宙であると觀る。是れがライブニッツのモナード論（Monadology）の梗概である。

然らばライブニッツは物心の關係に就ては如何に說明したか。明暗種々の度合のモナード相集まりて、下は無機物より上は高等なる人類に至るまで、各種各樣の事物を生ずるのであるが、本來其のモナードには窓がない、自存獨立のものであるから、人の精神を爲す所のモナードと、身體を爲す所のモナードとの間に、又何等の關係がない、即ち吾人に於ける身心相關の事實はモナード論からはしかく明白な事ではない。茲に於てライブニッツは不得止又神を借り、神の豫定調和に依つて然りと說明した。即ち各モナード相互の間には關係がないが、相互に關係あるが如く見ゆるは、例へば時計の長短兩針が常に一致するが如くに、神が豫め左樣に構成して置いたのだと說くのである。神の力を借る所に於ては偶因論者に逆戻りした樣であるが、其の說と相異する所は、偶因論的考へにあつては、神は物心の活動に伴ふて絕へず期成原因たらざるを得ないのであるが、ライブニッツにありては、神は最も熟練したる工人で、一度相調和する樣に構成した以上は、其の後は何等干涉せないと說く、此の點が前者とは相違して居る。

本來物心の相關係し居る事は明白なる事實である、然し斯く物心を區別して考へた以上は、此の事實は說明せなくてはならぬ事實で、然も以上諸論者の考へは未だ本當の說明にはなつて居ない、實に大問題である、現在に於ても學者の頭を惱まして居る問題である。然し其等の解釋或は批評は後に讓るとして、吾人は眼を轉じて英國に入り、其の實有觀を見るであらう。

唯名論の大隊長たるウイリヤム、オッカムを出した英國の學風は大に大陸のものとは相違して、哲學的思考は寧ろ其の長所でなく、科學的に忠實に自然界を觀察し、經驗を以て知識唯一の源泉と考ふる所の經驗論である。其れ故に英國の誇りとする所は、オッカムを出し又兩ベーコンを出し、獨斷的なる中世紀の所謂空虛無實の哲學を破壞して、新らしき科學的研究の基を拓いたと言ふ點にある。其れ故に英國學者の特色は實在論即ち認識する主觀以外に認識せらるべき或る種の實在の存在を許して

居る點にある。其れ故に認識論上の問題としては後に論ずるが、茲に實有論の問題としては餘り重要なる價値はない。即ちロックの如きは認識論建設の元祖であるが、何が實在であるかと言ふ樣な議論は、寧ろ彼の所謂認識の範圍を越えたもので、空虛なる哲學として破壞せんとした所のものである、彼れは吾人の心を以て白紙の如きものとなし、經驗を以て唯一の知識の源泉と考へて居る。然し最早吾人の知識は漸次分析力を增して居る、素朴的思考に於けるが如く、我等の經驗する所のもの即ち一切の感覺を以て其儘客觀的の實在とは考へて居ない、色や香や味や音は主觀に存する性質で、客觀的のものではない、—之れを彼れは第二性質と呼んだ—運動、不可透入性、可割性等は物になくてはならぬ、—之れを第一性質を所有する物質の客觀的實在をロックは認めて、或る場合には物質が思惟し得と迄極言して居る。今此の點より言はゞ、彼れば唯物論者であると言はなければならぬが、一面には假令白紙の如しとなすも、心の存在を許して居るのであるから、後の唯物論者の如く極端なものではない。總て客觀的實在を許す所の經驗論者に、其の實在は何かと問はゞ、當然物質的のものと答へるであらう、即ち此の點に於てホッブスもロックも共に唯物論者であるが、然らば其の實在である物の本性何やと言ふ樣な事を考へる事は、彼等にあつては經驗の範圍を超へたもの、從て無益の議論に過ぎぬ。其れ故に此れ等の人々を本當の意味で唯物論者（Materialist）とは言はれない、眞の唯物論者はデカルト思想と、斯る認識論上の經驗論とを結合した所の佛國の十八世紀の唯物論者である。序に佛國に歸つて其の方面の考を見よう。

デカルトは斯樣に言ふた、心の一切の事項は心で說明すべく、物の方面は物にて說明すべきである、而て人間には靈魂と言ふ特別の心があるが、人間以外のものは、上等の動物にしても、全く心はない、單に複雜なる機械に過ぎぬ、故に物の運動と言ふ事で十分說明し得らるべきもの、又說明せなければならぬと。而てロックに從へば、第一性質を有た物が客觀的實在である。而て哲學的の要求は曖昧なる物心の二元論を避けて、一元論を取らなくてはならぬとして見れば、此の訟訴は最早明白であらう。抑も古代の唯物論者の足らなかつた點は、物を以て全然無活力不動の死物で、心の遊戲する舞臺の樣に考へて居た點である、然るに物質は本來活動的のものである。ライプニッツにした所で、モナードは考へる力を持て居るとしたではないか、然らば死物ならざる物が發達進化すれば、思惟する樣になると考へた所で別に無謀なる考へ方で

はあるまい。然らば物ありて空間中に運動す、哲學の原理としては此れ以外に何物をも必要とせないと言ふ純粹なる一元論が成り立つわけになる。斯くて、佛國のラメトリーは人間即機械なりと論じ、更に極端にオールバッハは斯様に結論した。物と運動、此の二つは一切を攝し得る根本原理である。宇宙は神に依て支配せらるゝにあらず又偶然なるものゝ存在はない、不變必然の法則あるのみ、而て此等の法則は其を變容し得る人格的力に依存するにあらず、然りとて又其の法則は不變必然なりとも、我等に殘忍酷薄なる性質のものでもないが、其は物の本來有する特性に過ぎぬ。從て又機械的說明が一切の現象を說明するに十分である、自然界に何等の目的があるのではない、眼は見んが爲め、足は歩まんが爲めにあるのでなく、眼あるが故に見、足あるが故に歩むのである、而て其の眼や足は只必然の法則に從つて、物質が或る一定の配列を爲したるものに過きぬ。神經系統以外に靈魂なるものあるなく、思考とは大腦の機能である。物質のみ不滅であるが、個物は皆な消滅生起する、不滅ではない。其れ故に宇宙は一である、精神界と物質界との區別もない、自然法も、倫理法も畢竟一である。此れがオールバッハの大體の議論であつて、唯物の終極結論である。斯く近世即ち十八世紀に於て、吾人は再び古代希臘のデモクリトースの主張の復活を認めるのである。

吾人は又英國に歸り、英國思想の唯一の例外者たるバークレーの唯心論に就て述べて見よう、即ち此の說は丁度唯物論に反對して、心の方面を實在と見る說で、其は物第一性質第二性質と言ふロックの區別の批評から進んで居る。ロックは色香音味等を以て吾人が主觀に存する性質で、運動重力不可透入性の如きは客觀的實在としての物に附屬する性質なりとなしたのであるが、更によく考へて見るときは、第一性質と雖、第二性質と等しく、矢張主觀的のものと云はねばならぬ。例へば運動も眼及び筋肉の結合感官である、(序に言ふ、眼其のものには物體の遠近大小形狀等を知覺する力なき事を明かにし、筋肉感覺が加はつて此等の諸知覺は始めて出來るものだとなし、心理研究上に大改革を及ぼしたのはバークレーである事を知らなければならぬ)、重力とは觸覺及び筋肉感覺に依て知覺せらるゝもので、不可透入性も畢竟觸覺に還元する事が出來る。即ち如何なる性質も皆な吾人の感覺に歸着せしむる事が出來るのであるから、物ありと言ふは知覺せらるゝとの謂に外ならず、換言すれば物とは畢竟觀念に過ぎない。然らば人或は笑ふであらう、吾人は皆な觀念を喰ひ觀念を飲み觀念を衣て居ると言ふべきかと。此の批難は若し吾人自らは一物體であつて、其

れが觀念を喰ふなどと考へれば、如何にも正當であらうが、我等自身が觀念なのであるから、一向おかしくはないのである。斯くてバークレーに於て始めて絶對的唯心論（是れは觀念論ではない、觀念論と言はれないのではないが Spiritualism 即ち唯心論と呼んで區別する方が適當なのである、）は成立した、即ち吾人が吾人の觀念を觀る限り其の觀念は自己の所産である、事物は即ち唯心の所産であると結論し得たのである。

然し斯く個人に於ける認識を研究し個人を立脚地として考へた見方には大なる難點がある。一切のものは我が觀念である、我が精神の所産であるとした所で、吾人には觀ざらんと欲して能はず、觀んと欲して見る能はず、如何にしても吾人自身の力の及ばざる觀念があると同時に幻覺錯覺夢の如き、其強き常住性及び規則立つた點に於て甚だ薄弱なるものあるは、果して如何なるわけであるかと言ふ重大なる問題が起つて來る。此に於てバークレーは遂に神を持て來た、吾人の意思に依て如何んともする能はざるものは神の精神中の觀念であつて、其れが神に依て吾人に付植せらるゝのであると言ふた、此れは實に唯心論の大弱點である。佛教の內にも唯識宗と言ふのがある、此の派は三界唯心、心外無別法と唱へて、心の性一の實在なるを說くのであるが、之れでは滿足が出來なくして、個人の意識以上の第八識阿賴耶識なるものを立て、其に依て矢張唯心的說明を企てたのが、後に發達した佛教の哲學であつた。西洋の哲學史の上に於ても、之れと同樣の發展があつた、即ちバークレーの唯心論は、認識論上の立脚地から到達したもので、從て其の實在たる神或は觀念は個人的のものである、然し個人的の心を以て唯一の實在となす時は、物の存在はともかく、他人の精神を如何に考へるか、之れが唯一の難點になる。其れで個人的精神を唯一の實在と主張するならば、其の結論はやがて詭辯論者と何の選ぶ所がなからう、即ち獨我論（Soliptism）たるを免れないのである。それで單なる主觀的のものと、客觀的のもの、即ち吾人の意思にては如何んともする能はざるものとの區別をする爲めに、バークレーは終に神の助けを借りて來たが、神を以て說明することは、眞に哲學的解釋とは言はれぬ、哲學的には此の神を引き降して、或る一定の原理とせなければならぬ。然し此れを完成したのは獨逸の絶對的觀念論者であつたが、然しともかくバークレーは斯くの如くにして、絶對的觀念論への路を開いたのである。

時代の精神は形而上學的研究よりは、寧ろ批評的即ち認識論の研究に向て居つた、殊に蘇國のヒュームの如きは、カントの認識論を誘起した事に於て至大の功績がある。

勿論彼れは種々の方面に於て、大哲學者たるの資格を備へては居るが、實有論としては餘りに大切でない、而して認識論に關しては詳細に其の場合に述べるから、茲には彼は因あれば必ず果ありと言ふ事が考へられないと論じ、因果の範疇に對して批評を加へたので―歴史上には勿論初めてとは言はれないが、―有名であること記憶して置けばよい。

次に獨逸に轉じて、先づカントに就て述べよう。勿論カントの主要なる點は矢張認識論(寧ろ批評的精神)にあるので、其の方面は又後に讓るであらうが、彼れの實有何ぞやと言ふ事を知るに關して必要なる點だけを茲に述べて置かう。カントはヒュームが因果必然の關係を疑ふたことを以て、一切の知識の成立を拒んだものと誤り見て、數學及び自然科學の可能を知識其のものゝ研究によつて論證せんと試みた、此れが彼れの認識論の主題であつた、而て其の結論は斯様である。時間も空間も、因果其の他十一の範疇も、もと主觀の形式に過ぎない、即ち客觀的に實在するものではない、而て我等の知識は此等の諸形式に依て組織せられて始めて成立するのであるから、吾人の知識は既に時間空間及び十二の範疇と云ふ、言はゞ色眼鏡で以て實在を見たものである、故に吾人の知る所のものは畢竟現象に過ぎないと考へた。即ち斯く一切の現象を以て主觀の所產であるとなす事はバークレーと殆んど同樣の考へである、而て又彼れの用ひた神の代りに、カントは「物其自」(Ding-an-sich)を置いた。然らばカントの「物其自」とは如何なるものであるか。上述の如く吾人は吾人の精神の働いた結果を知り得るだけである、然し其の精神をして活動せしむる所以のものが無くてはならぬ、其れが即ち「物其自」である。然れども其は終に吾人の知識を以ては知る事が出來ぬ、知る事が出來ないと言ふ事は決して無いと言ふのではない、否な之れが無くては、吾人の知識其のものゝ起原を說明する事は出來ない、然し遂に其の何物たるを知る事は出來ないものである。

かくカントは認識の研究からして「其自」を遂に知る能はざるものとしたのであるが、飜て倫理的研究の上からしては、其れを以て吾人の實踐的理性即ち意思其のものと認め、人格の根本原理と定めたのである。然し此の詳細の論も亦行爲編に讓つて置かう。蓋しカントは古來の哲學を十分に綜合して、後の哲學の基礎を置いたのであるから、彼を十分に理解せなければ其の後に起り來りし哲學問題を了解する事が出來ないのであるから、各其の部分に於て比較的に詳細に論じて置かうと思ふ。然し實有論としては餘り論ずべき點が

ない、只認識論上には知り能はずとした本體を、實踐的方面に於て自由なるものと肯定し、現實世界を支配する因果必然の關係に對立せしめた事だけを記憶して置けばよいのである。

然しカントを去るに臨んで、玆に彼に依て哲學的思考の上に起された一大變動に就て考へて置かねばならぬ、其は何かと言はゞ、カントが時間空間を以て客觀的に存在するものでなくして、主觀が外物を認識する形式であると定めた事である。カント自身此の發明を以てコペルニクスの地動說に比較したが、如何にも同樣の功績がある。從來の哲學者は皆な時間と空間を以て客觀的のものとして居つたのであるから、其の實有を說き認識を說き、或は人性の自由を說くにも、其の議論が常に徹底せなかつた。例へばプラトーンの觀念界の考へ方は餘程面白いが、時空を矢張客觀的のものと見て居たから、其は此の世界を離れた者として考へなければならなくなつた。アリストテレースは之に依て純形式と純資料の對立を餘義なくせられて居る。デカルトに於ては之れが爲めに物心相對立する事となり、次にスピノーザに於ては之れが爲めに有限なる吾人が此の無限なる實體に就て妥當なる見解を有すとの矛盾、及び唯一なる實體と多なる樣式、即ち一と多くの矛盾を解決する能はざるの難點となり、更にライブニッツにありては、之れが係する事を說明せんが爲めに、豫定調和と言ふが如き無理をせなければならなくなつた。總て此等大なる哲學組織に存在する難點の重なるものは、時間と空間との主觀的たる事に依て、大抵說明が出來るのである。今之れを細かに論じて居る暇はないが、此の考へにする時は、時間空間の支配を受けるものは只物質であつて、心の活動其のものは最早時間も空間も規定する事が出來なく、却て時空の規定を與へて行くものだと言ふ事になるのである。—科學としての心理學で精神の活動を時間的に測定したりするものは、純精神活動其のものを考へて居るのではなくして、心の働きを吾人の身體に關係せしめて考へて居るからの事である。—其れでカント以後の思辨哲學者の考へ方を觀るに於ても、先づ第一に、彼等の言ふ絕對なるものゝ活動が、既に時間空間的のものでないと言ふ事を考へて置かねばならぬ、換言すれば其等の學者の言ふ絕對は精神的のものではあるが、最早デカルトやスピノーザに於けるが如く、物に對した心でない、故に唯心論と言ふも、バークレーなどの唯心論とは大に趣を異にして居る。

さて次にカントに次で起つた獨逸の絕對的唯心論に移ろう、而て其の劈頭に來る

ものはフィヒテである。フィヒテはカントが意思を以て本體の顯現なりと說いた方面を直ちに繼承して、自由を以て本質とする倫理的なる自我を以て實在と考へた。彼れに依れば從來の哲學者の考へた所の實在は畢竟空なる現象であつて、眞の實在たる活動的意思に比較せば、單につまらない模寫に過ぎないのである。其の意味は斯様である、本體たる自我の本質は自由である活動的のものである、然し其の自由及び活動は只單に自我たるに止まつて居つては現はれて來ない、其の本性を現はすが爲めには、卽ち自我が自我たらんが爲めには非我卽ち客觀界を造り出し、其に對抗し、之れに打ち勝つて行かねばならぬ。其處で吾人の知力は單に客觀に對した場合に、其の客觀卽ち非我を考へるものである、而して考へると言ふ事は矢張其れに打勝つ手段に過ぎぬ、而して考へる第一の働きは時間空間を用ひる事である、從て時間空間其のものも亦其の知の手段である。此の點に於て自我の本性たる自由の顯現は勿論時間と空間に於てせなければならぬが、其は畢竟自我が自我たらんが爲めの手段であるから、時間空間で見た所のもの、換言すれば單なる知の表象する所の世界は實在の模寫たるに過ぎぬ、而して眞の實在中の實在は活動的なる自我にあると言ふのである。勿論フィヒテの自我は經驗的の自我、卽ち今言ふ如く時間空間上に表はれて來る所の通常の言ふ自我ではない、其の自我は矢張眞我の模寫たる價値よりないのである。

次でフィヒテの弟子たるセリングに移らう。彼れも始めは其の師の如く考へて居たが、後にはスピノーザに行き、次に新プラトーン學派に行き次に又ボエーメに行き、終に一種の神秘主義に傾ひた、今精敷此の間の變化を分けると、五期に區別せなければならぬ程、常に態度を更へた人であるから、一口に言ふ事は六ヶ敷い。蓋し彼れはフィヒテの如くに、我が我たらんが爲めに一切の物及び他の人格をも造り出すものと言ふ如く考へる事は出來なかつた、卽ち自分の愛する妻や子迄も、其れに打勝つ爲めに自我が造り出したものであると言ふ樣には考へ能はずと明言した樣な、詩人的性格を有た人であつたのである。其れ故に彼れはフィヒテを批評して、非我なければ自我はない、自我と非我とは相關的のものであるに關せず、其の自我のみを絕對とする事は出來ぬと論じて、自我非我を超越した絕對を實在と取つたのである。而て斯る絕對は矢張カントより出て、フィヒテに依て高められた原理、卽ち一種の活動的のものに過ぎぬ、其處で彼れは此れを何等か滿足の出來る方法で言ひ現はさんとして、或はスピノーザ的に物心の兩屬性を有つたものと解したり、或は新プラトーン學派の樣に、

言語思想を超越した無差別平等のものと考へたり、或はプルノーの如くに、自然を全體として見た所の能產的の自然と見たり、或はボェーメの如くに、自然の裏面にある力即ち神と見、其の力は絶へず相對立する兩極性として發現するものと考へたり、種々に考へを更へて見たのであるが、終には滿足に其れを言顯はす事が出來なかつた。然し根本に捕へて居る所のものは終始一貫して居ると言ふべきである。其れ故に最後の時期に於て、純粹知の上に立つたヘーゲルの哲學の如き、又自分の從來の考への如きは畢竟消極的哲學である、然るに今のは直觀的に出て來る明々白々なる根本原理を取るのであるから、積極哲學であると呼んで居る。（積極哲學の意義に就ては第三章二八頁より三一頁迄を參照すべし）。其れで彼とフィヒテとの根本的相違は、後者は絶對を自我と見、前者は自我を離れて認めたと言ふ事だけである、即ちセリングは自我を離れて絶對を見たから、其の絶對を說くに、汎神論的傾向を有た古來の大哲學者の考へを以てしたものと見るべきである、言はゞフィヒテよりヘーゲルへの橋梁である。即ち斯く純自我を離れた態度を更に一步進めて、絶對を進化其のもの、過程其のものと見て、古今一切の考へを一まとめに組織したのはヘーゲルである、其れでヘーゲルに至つて、純知的考察の上に立つ哲學は完成せられ、哲學の眞義が十分に發揮せしめられた。

カントは人性の能力として純粹理性と實踐理性と（趣味の）判斷力との三を並べて置いた、又純粹理性の內に於ても、其の範疇を論ずるに當り、之れを四類に區別し、其の內に又三づゝを並べて置いた。然るに次にフィヒテは此の三を組織した、即ち一よりも他の二を演繹せんとした、即ち實有論としては、實踐理性即ち倫理的なる意思を根元とし、知識を以て其の手段なりと明言し、更に其の自我が自我として實現する過程として三段を分けた。即ち第一は自我が自我たらんとする爲めに自我を定める事、第二に其の自我は非我なしに自我たり得ざるが故に、非我を造る事、而て第三に其の非我を征服して自我の本性たる自由を發揮する事、之れである。次にセリングに於ても、亦此の三段の發展は許されて居る、即ち無差別平等なるものが心と物と言ふ樣に分れ、後に同一に歸着すと說いた。（無差別平等 Indifference とは未だ何等の區別なきものであつて、同一 Identity とは既に差別を豫想して居る、差別が歸着して一となつた所であるから、之れを混同してはならぬ。）斯く三段的に發展する事を哲學的組織說明の方法とするのを辯證法（Dialectic method）と言ふ、即ちヘーゲルは此の方法を完全に應用した比類なき唯一の哲學者である。

ヘーゲルに從へば之れが實在であると執すべきものは無い、何故ならば辯證的に進化發展せざる實在は無いのであるから、是れなりとして執すれば、其は既に次に發展して行くからである。例へば今「有」とは何かと捕へようと思ふと、有とは何とも言明すべからざるもの、即ち「無」と等しいと言はねばならぬ、斯く「有」を捕へんとすれば既に「無」である、「無」を捕へんとすれば既に「無」といふ「有」である、即ち有が無に成り、無が有に成つたのである、故に「有」と「無」とは「成」によりて綜合統一せられるのである。斯くて彼の實在は希臘のヘラクリトースと等しく成化其のものである、過程其のものである。之を閉づれば一有に歸着し、之を展せば即ち一切となる。其處で過程其のものを論ずるが彼の論理學である、即ち未だ外的に發せざる迄の實在の有樣である。次に其れが開展すると自然界となる、之れが彼の自然哲學の研究範圍である。更に最後に其の自然が己れ自らに歸着し綜合する時は、精神になる。而て精神も矢張又三段の過程を經る。其の第一は主觀的精神即ち心理學の對象とする狹義の心で、其れが更に客觀的になれば法となり道德となり、人倫となりて家族社會國家と言ふ制度となる。而て其の最後には精神が更に統一綜合して絶對的精神となり、藝術宗教哲學の三段に發展すると說いたのである。

彼れは彼の實在を希臘の名稱を取りローゴス即「理」と名けては居るが、理とは即ち斯る發展を爲すもの其のものを言ふのであるから、勿論感性意思等に對した理性の意味ではない。又彼の取りし所のものは、決して物に對した心でもない、斯る對立的のものは皆な彼れの抽象なりとして捨て去つた所のものである。其れ故に彼の理とは寧ろセリングの樣に一切を包括して居る所の絶對である、故に彼は哲學を絶對の學なりと言ふて居る、而も其の絶對とは發展其のものであるから、此の現象を離れたものではない。即ちカントや其他古來の哲學者が實在に對せしめて考へた現象界の各事各物皆なヘーゲルにあつては、自餘の一切の原理を包含した、即ち進化の或る階段であるから、何れも實在性を有し居るのである。其れ故に彼れは斯る結論に達して居る、「一切現實的なるものは理性的なり、理性的なるものは現實的なり」と、之れは絶對論の終局を顯はしたもので、アリストテレースの思考が茲に於て完成せられ、古今の哲學を皆な殺してしまつたと同時に、歷史的發展の一要素と見る事に於て皆な活かしてしまつたのである。——實にヘーゲル哲學の難解なる所は、斯る生殺與奪の哲學本來の權利を縱橫無碍に振り廻した點にある。

ヘーゲルの哲學は一時官學と認められた程に全盛を極めたが、他の方面に於て經

驗的積極的主義を奉ずる科學の成功も決して侮るべからざるものがある。其れでヘーゲルが死んで、ヘーゲル學派が左右及び中間の三派に分れるや否や、思辨哲學は俄然其の勢力を失墜した。之に加ふるにヘーゲルの左黨と言へば、最も其の師の說を嚴格に信奉したものであるが、其の派の內のフォイエルバッハの如きは、ヘーゲル思想も唯物論の思想も根本には同じ事であると、只其の方法が相違するだけである、然も尙ほヘーゲル流に考へて、何れの方法が正當であるかと言はゞ、唯物論の方法が正しいと唱へて、唯物論の軍門に降るものがあると言ふ樣な有樣で、獨逸の學界に於ても、先きの英佛の如く、科學的成功に依つて助けられて、唯物論が一時非常に大なる力を得るに至つた。然し吾人は玆にヘーゲルの對立者として、其の方法を異にした二大哲學者、卽ちヘルバルトとショウペンハウエルに就て述べて見ようと思ふ。

フィヒテ、セリング、ヘーゲルの思辨哲學者は皆な絕對的同一を求めて居る、故に之れを同一哲學といふ、而て此れ等は皆な論理的思辨的の方法を取つたのである、而て其の內でヘーゲルはヘラクライトースの方法を襲用したのであるが、之れに對するエレア派の方法を取り、矛盾を取り去るを以て哲學の根本任務と考へたのがヘルバルトである。曰くヘーゲルは矛盾其のものを解決せずして、之を其儘許容したのであるが、矛盾せるものは考へられないと言ふのは思考の根本原則ではないか。然るに吾人の思考は常に矛盾に充ちて居る、故に哲學は其の矛盾を取り去らなければならぬと。其れで彼は哲學を定義して概念の修整であると言ふた。而て總てが矛盾して居るが、其の內でも根本的の矛盾は一物が多數の性質を有つと云ふ如く、一と多との矛盾である、變化及び運動に存する、有と非有との矛盾である。然らば哲學に依て此れ等所有る矛盾を取り去つた殘る所の實在は、如何なるものであるか。何等の限定或は否定を有する樣なものは實在ではない多くの性質を持て居ては矛盾するから實在でない、又分割し得る樣なものでは實在でない、從て量もない、從て時間空間內のものではない、故に實在は只絕對的位置である。而し此の實在は決してエレア學派の如く唯一ではない多數である、何となれば唯一なるものが多數の現象と成るべき理がない、若し其を許せば矛盾であるからである。勿論多數なりと雖、空間的に廣延せるものではないから、決して相互に限界する樣な事がない。斯くヘルバルトの實在は多數なる事に於て、ライプニッツのモナードに似て居るが、後者の如く一實在が多數の性質を具有したり、又は多樣に發展し變容するを許されてない、卽ち永久不變なるものである。而て各種多樣の現象界は、斯る多數の實在の相互の關係から出で

來るものと說明した。

ショウペンハウエルは時代の傾向たる科學的影響を十分に受けた人であつて、哲學的思考にも經驗的事實を離れる事は出來なかつた、其れ故にヘーゲルを批評し、幻影の哲學である、夢を語る哲學であるとなし、思辨的の方法に全然反對の態度を取つたのである。斯く科學的態度を取つたのであるから、彼れは自己を基とし、比論法によつて形而上的實在の研究を始めた第一の人となつた。然し彼れは尙ほカントを繼だもので、一面にはフィヒテ、セリングの影響の下に、他面には小乘佛敎の考を入れ、生存せんとする意思を以て實在と見たのである。即ち吾人にありて眼は視んが爲めにある、耳は聽かんが爲めに存在する、從て全身體は生活せん爲めの意思に依て始めて存在する。其れ故に次に比論法によりて、自己に於て知らるゝ本體即ち意思を萬有に及ぼし、其の根底は等しく意思であると定めたのである。即ち此の點に於て彼れはライブニッツ以來暗々裡に漸次發展しつゝあつた所の意思即ち力の方面を哲學的に完成したものであつて、丁度他方にヘーゲルが知的方面の哲學を完成したのと等しく、兩大關をなして居る。而て現時に於ては、多數學者は著しく意思的方面に傾いては居るが、近頃又ヘーゲルを復興せしむる人も少くないので、實は今尙ほ何れに

圍扇を揚げてよいかはわからないと言ふべきである。

數年前に沒したハルトマンは著しくショウペンハウエルの影響を受けた人である。然し純粹なる意思を根本の原理と見るときは、其の意思よりして如何にして知力が出て來たかは說明に困難である。其處で彼は斯る主意的哲學とヘーゲルの如き主知的哲學とを合せ、―吾人は敢て此れを統一して一層大なる原理を發見したものとは言はぬ―知情意の三を合せた意識を以て根元とした、而し哲學の元理としては我等に於けるが如き自己意識的なるものを假定することは出來ない、故に未だ自己意識的ならざる精神即ち無意識を以て根本實在と立てたのである。此の無意識の考へは、一面には吾人の心的現象に於ける無意識活動なるものゝ存在する事實に依て助けられて居るのではあるが、其が形而上學的態度はライブニッツのモナードに存する微少表象說即ち無意識說を引き繼だものと言ふべきである。

前にも述べた如く、ヘーゲルの死は思辨哲學の衰滅であつたと共に、哲學其のものゝ輕蔑を招き、之に反して唯物論的假定の下に立つ科學は非常なる成功をなし、遂に哲學としては積極論を生み出し、最早哲學の時代は經過してしまつた、今日は科學の世の內である、科學は最早日ならずして宇宙萬有の秘奧を知り盡すを得るであらう

と迄に信認せられ、哲學の命脈は最早無きが如き有樣に至つた。此に於て唯物論は最早大膽である、心の存在を全く否定して、物質を唯一の實在とした、そこでフォーグトの如きは、腎臟が尿を造るが如く、肝臟が膽汁を作るが如く、思考は大腦皮質の産物に過ぎぬと主張する迄に至つた。

勿論唯物論も左程長い命脈を保つて居つたのでもない、宇宙の秘奥が唯物論的科學で十分に闡明し得らるゝを得と言ふが如きは、實に大膽に過ぎた言で、科學者の內から既に其の事に注意をなし科學的研究では到底終局の解決は得られないと感ずる樣になつた。而して斯る傾向を代表するもの丶內で、自ら始めは科學者であつたが、後に科學と哲學とを調和せんとした二人の大哲學者がある、即ちフェヒネルとロッチエである。

斯くフェネルは科學的態度に立つた人であつたから、哲學を研究するに當りて採るべき方法は、當然ショウペンハウエルに依て開かれたる比論法であつた—此の方法の應用に就ては、緒論研究法の處に述べて置いたから、一〇五頁以下を見るべし。—先づ心身の並行論を唱へ、一切の物の根底たる宇宙にも其の根底には心ありと定め、進んで萬有の統一全體たる宇宙靈魂即ち神ありとなし、吾人は其の神の內に存し、其の神の光明の內に生息するもの、從て色や響の如きも、現象論を主張する認識論者の如くに、決して主觀的のものにあらず、むしろ客觀的のもの、即ち神の感覺なりと說いたのである。

次にロッチエはフェヒネルと同樣に、萬有皆心を有すと主張し、物とは關係なりとの原理を擴張し、一切の事物はスピノザの如く唯一の本體の變容と考ふるにあらざれば、其等物の關係を說明し得ずとなして、本體即ち絶對を確立し、此の本體に倫理的宗教的の內容を與へて、精神的人格的の神の實在を主張した。

以上の學者の外に、等しく經驗的精神を哲學に應用して、寧ろカントの如く認識論の研究と、倫理道德との方面とを重視する新カント學派と稱するものがある、即ち理想の研究即ち倫理の研究を以て哲學なりと迄極言して居る。日本によく知られて居るバウルゼンなども、フェヒネル、ロッチエの影響を受けた新カント學派の一人である。而て此の思想が英國に入るや、カントと共に更にヘーゲルの研究を加へ、之れに依て哲學を建てたのが、英國の新カント派である。

由來英國の思想は經驗的であると言ふ事は既に述べた所であるが、獨逸の新カント學派やフェヒネル、ロッチエの如きは、本來其の方面のものであつて、科學と特に絶對論

とを調和せんと企てゝ居るのであるから、是れならば英國の思想とも調和する、即ち英國に於て此の調和を計つた代表者の一人がグリイーンである。グリイーンは吾人の認識の研究により、認識には自己意識の統一なくてはならぬ、而て今宇宙を見るに一大組織である。然らば吾人の認識に於けるが如く、宇宙全體としての神的自意識がなくてはならぬ、即ち吾人の認識作用も實は此の神的自意識の顯はれである、從て吾人は其の神的自意識を標準とし目的とせなければならぬ、即ち自己の實現が道徳の本義であると唱へた。之れが日本にも紹介せられた自我實現説の主唱者グリーンの實在である。

吾人は又英國の經驗的思想が產み出して、而も全思想界に一大變動を及ぼし、コペルニクス、カントに比すべき大功績を殘したものゝある事を歷史的には忘れてはならぬ、即ち其は何かと言ふにダーウィンに依て科學的に證明せられた、生物の種の變化が生存競爭に依て起されると言ふ事實、簡單に言はゞ生物進化論の唱道である。進化論一たび出でゝより、科學的研究が總て面目を新たにしたのは勿論の事であるが、やがて、哲學にも取り入れられて來た。而て英國に於て此の方面を代表するものは、グリイーンと並稱すべきスペンサーである、彼れは進化論を取り入れる事に依て綜

合哲學と云ふ大組織を企てたが、要するに其の哲學は英國の特色を表明したもの、文字通りに解すべき、諸科學の總和的體系に過ぎない。而て彼れに從へば第一原理の實在は無くてはならぬが、遂に不可知であるとの事である。英國より轉して佛に行けば例のコントの積極哲學があるが、別に實在として新らしき見解はない。

最後に最近英國及び米國に起つて居るプラグマティズム或はヒューマニズム (Pragmatism or Humanism) の事を一言する。此派はグリイーン等の、新カント學派の影響を受け、ヘーゲル以上に出でんとした一努力の結果である、然し未だ實在を何と斷言する迄には至つて居らない。然し彼等の特色とする所は、從來の主知的哲學者が、眞理は眞理の爲めに定まる、光明が光明と暗黑との標準であるが如く、眞理は誤謬と眞理自らとの標準であると言ふ樣な態度に反對して、眞理は實用に依て定まる、人性に何等かの價値ありと言ふ事が眞理たるべき標準であると主張するのである。此の點に於ては此の派は東洋特に儒敎本來の性質とも調和する事の出來る一種の新傾向と認むることが出來る。又た此の實用主義（プラグマティズム）或は人性主義（ヒューマニズム）と相聯關して、人格的唯心論 (Personal idealism) と言ふ一派もある。此の派は人格を唯心的に見て、其の人格の研究よりして宇宙の大原理にも到達せんとして居る。彼等の到達した結果はまだない

のであるが、人格を唯心的に見て、其れを實在と考へて居ることは明らかである。此の説は又最近文學士吉田靜致氏によりて本邦にも主張せられて居る。吾人は此の説に就ては行爲編にて論ずべき場合があらうと信ずる。—是れを要するに現今世界の哲學界は再び活氣を帶んで來て、以上述べた外に注意すべき學者が澤山あるのであるが、未だヘーゲルとショウペンハウエルとの範圍を脫して居ない、多數の學者は各此の範圍内にあつて、色々調和を試みんと努力して居るものと見るべきである。

以上實有に就て古代より最近に至る迄の考へ方を歷史的に考察したからして、次には實有を如何に見るかと言ふ可能的哲學の態度に就て分類的に考察して見ようと思ふ。然し茲に始めより注意して置くべきは、以上述べた諸學者が必ず今後に述べる諸態度の何れかの一に當てはまると言ふのではない、即ち或る點からは一に該當するも、他の視點からすれば、他の態度として見なければならぬと言ふ樣な事にもなるであらう。殊に各哲學者の哲學は一全體を爲して居つて、其の内に實有の考察も、認識問題及び行爲問題の解決も、共に有機的に關係して居るのであるから、之れを各方面から別けて、觀ると言ふ事は、哲學の概論として、判り易からしむる爲めの事で、其れ自らに大なる無理がある事を承知せなければならぬ。それで先づ唯物論の考察から始める。

第二章　唯物論

一。唯物論の根據と主張

最近に發達したものは唯物論だとて、勿論單純素朴的なる考へを以ては了解する事は出來ないが、畢竟唯物論は常識及び經驗を基として立つて居るのであるから、先づ比較的に考へ易い立場と言はなければならぬ。即ち我等の外的經驗の上に顯はれて來る萬象を分析して、其れを最も一般的抽象的なる物質と言ふものに歸着せしめたのが唯物論である。然し第一章に述べた如く、古代に於けるデモクリトース等の考へた所のものと、英佛に於ける十七八世紀に考へられたる所のものとには、其處に根本的差異がある。即古代にあつて物質と考へられた所のものは、何等活動のないもので、力或は運動と言ふ樣なものは、其れ以外のものであつた。其れ故に精神と言ふ樣な特殊の力を許容する事は唯物論の本來の主張と反對するが、さればとて物が運動すると言ふ事の何故、又何如にしてと言ふ事は、說明が出來ない、從て物質間に

起る最初の運動の説明に向て、アナクサゴーラスの様に、ヌースと言ふ特別のものを持つて來る餘地も存在したのである。近世に至つてデカルトの如きも、物とは只空間に延長して居るもの、即ち只其れだけと見て居るのであるから、未だ運動と物質との考へも調和して居ない、只物あり空間中に運動すと言ふ事が最後の假定であつたのである。即ち此等の考へにあつては、未だ物活論的(Hylozoistic and vitalistic hypothesis)たるを免れぬ、—物活論とは物に活力がある、例へばターレスが水に一切を生成する力ありとなすが如く、或は庶物崇拜に於て、木片或は石に特別なる或る力が存在して居ると考へるが如きを言ふのである。—其れ故に只物質のみにては、現實の事實、殊に吾人人間の生活を説明する事は到底出來ない、即ち是れを表はしたのはデカルトの哲學の全組織である、換言すれば物に對立した心を置かねば到底滿足し得なかつたのである。然るに十八世紀の初期に於ける、例へば英國のジョン、トーランドの如き人に至つては大に赴きを異にし、物質は最早無活動無生力の死物でない、單に受働的のものでなくして能動的のもの、運動を其の本性としつゝあるものとの考になつた、即ち此に於て始めて、精神活動なるものをも、只物質の運動に過ぎない、少くも物質の運動に依て説明し得らるゝものと言ふ樣な、眞の唯物論的根據が出て來たのである

抑も矛盾原則を根本原理として考へ、昔しエレア學派が實有の論證に使用した論法を用ひるならば、唯物論の根底は直に破られてしまう。即ち物とは空間に延長して居らねばならぬ、延長あるものは分割し得らるゝ、故に唯物論は其の分割の極限を以て原子と名づけ、其の原子が或る特別なる結合方式を取つたのが、特殊の物體であると説明するのであるが、最早分割し得られないものは廣延の無いものである、廣延の無いものを如何に多く集めた所で廣延あるものとなる事は出來ぬ。然らば原子には猶ほ廣延ありとなすべきか、廣延あるものが分割し得られずとなすは又矛盾である。其れ故に此の矛盾を免れんと欲せば、即ち原子は廣延ありと雖、然も分割し得られざるものたりと主張せんと欲せば、勢いライプニッツのモナードの樣に、原子を以て力點とせなければならぬのである、而て實際最近に於ては斯く考へられ、原子を以て或る力の勢力範圍と認められんとして居る。然し斯く考へると、物質は最早非物質的のものになる。

其の矛盾はともかく、斯くて唯物論は前述の如く近代自然科學の根本假定となり、同時に其の自然科學の長足の進歩は愈、唯物論の眞理たるを確證するが如き有樣にあると言ふてよい。此に於て物質なるものゝ研究は最早哲學的思辯の問題でなく、

實際的物理學の研究問題に移されてしまつた。此に於て吾人も亦勢ひ物理學の範圍に這入て論述せなければならぬが、其は吾人の職分でないから、極く簡單に述ぶる事にする。物理學に於ては宇宙に充實するエーテル(Ether)なるものを假定するエーテルとは完全液體で、簡單に言はゞ摩擦力の少しもない、從て一度其の內に運動が起るならば永久に止まらない樣な、液體と固體との中間位の狀態にあるものと考へられて居る。而して此のエーテルの內に物質の原子なるものが出來た。然らば其の原子は如何なるものであるかと言はゞ、一時トムソンだとかテードなと言ふ物理學者は、原子はエーテルの渦動であるとして、物質の不滅及不可透入性を說明せんとしたのである。而て其の渦動に來た渦動は永久である、エーテルが本來摩擦のないのであるから、一度出あるとして、物質の不滅及不可透入性を說明せんとしたのである。然るに此の說では又色々の種類がある、其れが各元素の種類の差だけあるとした。は未だ十分でなかつたが、更に最近に至つて電氣研究の進步と共に、X光線やラジュムの發見となり、物質觀にも至大の影響を及ぼすに至つた。即ち從來の原子は更に細分せられた、其極を陰性の電氣を帶んで電子(Electoron)と呼び、各元素の元子は畢竟其內に含まるゝ電子の數の差に依て定まり、其の數の餘り多くなつたものは、最早保ちきれなくなつて流出する、ラヂウム元素は即ち其れであると考へられるに至つた。—新プラトーン學者の流出說が物理學上に出て來たのは眞に面白い事と云はねばならぬ。——勿論此の說は未だ十分實驗上に論定せられたものと言ふべきではないが、若し此れが確證せられたならば、眞の物質的一元論が成立するであらう、何故ならば從來の原子說にすれば、原子にも元素の數だけの種類の差を許さなければならぬのであるが、電子說にすれば、各元素の原子も畢竟或る意味での進化をなすものであるからである。然し勿論哲學的態度から見れば、最近の電子物質觀も從來の原子說も大した相違はない、只原子が更に細分せられたゞけの事で、終局の力點と見る事に於ては兩者同じ事なのである。其れで後來物理學で實驗的に論定すべき事は、其のエーテルと空間との關係、例へばエーテルを空間內にあるものとするか、エーテルは空間其のもので、其れに種々の性質を與へるは、全く物質の說明に都合のよい樣に物理學的性質を附與したるに過ぎないかと言ふ樣な事と、次には勢力(エネルギー)とエーテルの關係等とである。

斯くの如く物質何ぞやとの議論は、物理學の方にて愈々深く進入しつゝあるのであるが、唯物論者の根本主張は極く簡單である。曰く宇宙間に實在するものは廣延と

不可透入性とを有する原子(或は電子)なるものが、其れ自らに運動の力を具有して、空間(或はエーテル)内に運動して居る、此れ以外に實在はない、精神と言ふ所のものも決して別種の存在でなくして、神經系統特に大腦活動の所産に過ぎざる事、恰も肝臟が膽汁を製造するが如きものである、其れ故に精神或は意識現象とは大腦活動の内觀に過ぎないと。而て前より屢〻言ふ如く、唯物論は自然科學の根本假定となつて居る、其れ故に精神作用迄も物質の運動に過ぎない、少くとも其れによつて説明し得るとの主張を助けて居るものは、實に科學的の態度と科學的の事實とである。それで其の態度及び種々の事實に就て、實は餘り主要なる事でもないが、一應述べて置かう。

デカルトやスピノーザに於ては、既に物的現象はどこまでも物の運動と言ふ事で説明し得らるゝ又説明せなければならぬと論じて居るが、他面に猶ほ心の存在を許し、心の方は心で説明せなければならぬとして居る、即ち二元論の態度である。哲學が若し一元論たるを要求する限りは、心の方面をも物質的方面で説明するか、物的現象をも心の方面のみで説明するか何れかの一を選まなければならぬ。然るに心の方面のみで説明しようと企てたのは從來種々の哲學者が試みた事であるが皆な失敗に終つたのである。本來心と言ふ様な無形なものを以て説明しようとするから議論百出、底止する所を知らざる様になる、殊に甚だしいのは人間の恐怖心と言ふ弱點に乘じて、宗教と言ふ様な迷信が出て來て、神或は來世と云ふが如き餘計なる心配の爲めに却て此の人世を不幸ならしめて居るのである。然るに事實は明白でないか、吾人が日常の經驗に浮んで來る所の、取り去らんと欲して決して去る能はざる、物質の運動、是れより以外に何等別種の存在がないのである。換言すれば此の明白なる事實によつて精神てふ特別の働きをも説明し得るにあらざれば未だ眞の科學的説明が成立したとは言はれない。之に反して若し此の明白なる事實以外に心なる別種の存在を許し諸現象生起の原理となせば、之れ一種の能力説の様なもので、何故に雷鳴するかの問に對して、雷神の所業なりと考へて居た古代の神話的思考と何等の差異がない。我等は徹頭徹尾因果の法則で説明せなければならぬ、而して因果的説明と言ふのは、前行若しくば同時の他の事象との關係の上から其を説明する事である。此の説明法は全然無機界に於て成功し、有機界の大多分を説明し得た、殘るは人に於ける精神現象のみである。然るに今精神現象なるものを見るに、必ず身體と言ふ物質に伴ふて居るのであるが、科學的には此の方面から説明せなければならぬ、

其れ以外に説明原理を求むるは、空想的である、事實に基く科學的の方法ではない。而も吾人は其の説明の可能を信ずべき幾多の事實を有する。

先づ廣く現象界を考へて見よ、無機物には心と言ふ特別の働きはない、有機物即ち生命あるものに至つて稍や心と言ふ様なものがある様であるが、此等も只複雜なる機械と見て説明が出來ないのではない。本來生物と無生物との間に截然たる區別がある如く考へたのは學問の未だ開けざる昔の事であつて、今日では其の働きの上から到底區別が附くものでない、唯だ物質的に無機物には蛋白質がない、有機物には其れがあると言ふだけの事である。其れ故に有機體の機官が更に復雜になる時は此の蛋白質を尤もよく含んだ神經系統と言ふものが發達する、即ち此の發達につれて所謂精神活動なるものが明了に表現して來る、即ち人間に於ては大腦と言ふ様な特別に發達した機官を具有して居るのである。此れを比較解剖學の事實に照しても、又病理解剖殊に精神病者の解剖上の事實から見ても、精神活動の高低は全く此の神經組織に依存して居る事が判然するのである。其他心理學上明了になつた幾多の事實から見ても、身體の構造就中大腦組織が精神生活に大關係のあるのは最早爭はれない事實である、其れ故に心理學は高等なる生理學に過ぎないと考へて居る學者もある程で、中に一層極端には如何なる人たるかは其の人が何を食ふかに依て決定せらるゝと迄論じた。

斯くの如く若し吾人の認むる精神活動なるものが神經組織の發達如何に依存するものとするならば、其の精神活動なるものは只物質の或る發展階段に於ける、宇宙全體から見れば、時間に於ても空間に於ても、甚だ狹少なる一時的現象であるのみと言はねばならぬ。三界唯心、心外無別法などゝ大膽なる事を言ふ學者も、ほんの小さな頭で考へたものである、故に彼れが死んでも彼れの精神以外に實在するものは實在する彼れの生死には無關係である。其れと同時に吾人人類乃至一切の生物が消滅しても—生物は一定の溫度と光線と水と空氣とに依存して居るが、何時、否な明日にも何等かの關係の相違を生ずれば、最早一切の生物が存在し能はざる様になると考へられないのではない、—實在するものには何等の影響がない。更に一歩を進めて言はゞ此の地球も或は破壞せられるかも知れない、從て此の太陽系統も亦所有る星も破壞するかも知れない、然し物質ありて空間中に運動す、是れのみは永恒不變である。其れ故に吾等は此の不變恒常の原理で一切事物の説明は勿論精神現象をも説明せなければならぬのである。之れが唯物論の主張と根據の大要である。然ら

ば此の宇宙を如何にして成立せるものと說くか、即ち唯物論者は機械論を取るのである。

二。機械論

機械論 (Mechanism) とは、恰も機械の構成せらるゝが如く、原子の運動によりて此の現象界を生じ、而して其の現象相互の間には、只因果關係あるのみ、其れ故に宇宙の諸現象は決して或種特別の目的ありて構成せられたるものにあらずと考ふる所の世界觀である。勿論機械論を採るものは單に唯物論のみでない、總て分析的に得たる抽象的原理の多數を許容するものは皆な機械觀を取らなければならぬ約束がある のである。例へばライブニッツのモナードの如きものは、物質的のものでない、微小表象を持つものとせらるゝ限りは精神的のものと言はねばならぬのであるが、各モナードは自存獨立的のもので、他のものがモナードを出入すべき窓がないのである。其れ故に吾人に於て靈魂と稱し精神と稱するものは、モナード中に於て、表象の明かになつたもの、身體を構成するものは不明了なるものたるに過ぎぬ。其處で精神たるモナードは身體となり居るものを支配して居るのであるが、嚴密には支配して居るのではない、支配せられて居るものも己が本性上支配の下に集合したものに過ぎないと說くのである。其れ故に諸現象は皆なモナードの機械的集合に依て出來て居ると見る見方である。然し他面に又ライブニッツはモナードには神に依て定められたる豫定調和がある、故に精神となるもの、身體となるもの皆な始めより定められて居る。而してモナードは一々皆相違して居つて、一として他と同じ、ものはないのであるが、此の豫定調和に依て一般的類似(General analogy)があると說く。此の點からはライブニッツは純粹なる機械論とは言はれぬ、言はゞ曖昧である。然るにヘルバルトの實在は全く無活動無生力のものである、よし其れは物質の如く不可透入性を本質としては居ない、互に貫透し得るものとしてあるから、物質的のものとする事は出來ないが、相集まつて一切の現象を生ずとなす點に於ては極端なる機械論と言はねばならぬ。然し此等形而上學者の所論は今しばらく取除けて置いて、主として唯物論者の主張する機械論に就て考へて見ようと思ふ。

既に緒論第六章九九頁に於て述べた如く、科學的研究には成るべく豫想目的等の考へを取り去る必要がある、換言すれば事物が實際ある通りに、何等の內的目的もなく、只外的因果の關係によりて成立するものとして組織せんと欲するのである。其れ故に前にも述べた如く、眼は物を視る爲めに存するのでない、耳は聽くが爲めに存