

の如きが現はれ、更に又そこから再び一元的に、兩者を共に第三の本源の實在に歸趣せしめんとする狹義の一元論(Monismus)或は同一論(Identitätslehre)と呼ばれるものが現はれる。

従つて、右に擧げた唯物論、唯心論、二元論、同一論等は何れも此處で考察すべき實在の「本質」の問題の解答として提示せられた諸見解であり、吾々は以下夫等の一々に就て順次論究し、併せて夫等の各個のものに於ても更に特殊な諸形相を述べようとするのであるが、猶一言、こゝで次ぎの事を注意して置かうと思ふ。——それは、茲で謂ふ「本質」の問題は實在の本源の究極性質の尋究を意味するのであるが、所謂究極的實在が物的であるにせよ心的であるにせよ乃至物心以外の第三者であるにせよ、之れを一元的に規定せんとするものは、既に實在に對する數量的見解から言へば單元論の形相を有つたものであり、随つて其性質的規定の根本的衝動は單元論一般に於ける統一的原理に基いてゐるのみならず、此統一的單一的見解は、是等唯物唯心等の性質的世界觀の根本意

義を理解せしむる規準と言つても可い。同様に又二元論は數量的見解に於ける多元論の最も典型的な世界觀と言へるのであつて、斯くして嚮に述べた「一か多か」の「數量」の問題は當面の「本質」の問題を發展せしめるに親密な關係を有すると云ふことが知られると共に、他面、此「本質」の問題は又、次章で述べんとする「生成」の問題とも不可離の關係を有する。即ち本質は本質ならざるものを豫想し、随つて本源のものから隨伴的二次的のものゝの生成變化と云ふ事が既に此處でも含まれてゐるわけである。かくて、吾々が前に「數量」の問題として一面實在に對する數的原理の見解と他面實在に對する量的考察とを瞥見し、後に「生成」の問題として實在の生成變化別言すれば出來事の過程の問題を見んとし、而して此處で「本質」の問題として實在の究極性質の考察を述べんとすることに問題を區劃したことは、三者何れもが夫々孤立的意義を有するのでなく、所詮、脈絡相通せる實在の考察を意味し、三者各個の問題からの世界觀は相包合して一の統一的な世界理解を指示すべきものなのである。従つて、問題の區分



は主として便宜に基くことは吾々が當初に宣した通りである。けれども、今の「本質」の問題は中に就て最も中心を成す題目たるものであり、屢々一般的形而上學と同義語に使用せられる本體論(Ontologie)の名は、此「本質」の論究の問題を指すに呼ばれてゐるのである。

### 第一節 唯物論

先づ本質に關する一元的世界觀の一として、茲に唯物論に就て述べよう。唯物論は前に言つた通り、物心兩種の實在を其一方に基けんとするもので、其抱持する一元の見解と云ふ點からは他の一元の見解と同じく、實在の觀察として之を統一的に唯一の本質を主張することの卓越を信することに立脚してゐる。で、唯物論の主張としては、實在の絶對的究極の本質は物質であり、一切の出來事は要するに物理的過程である、凡ての存在は根本に於て物質的、物理的な存在であつて、凡ての生成は物理的、化學的な生成に基くとする。之れと同時に

に唯物論から觀れば何等非物質的な實體、物的支持者なき心理的過程、精神なるものは存在しないのみならず、心理的精神的なものは何等獨立な本質でなく物質的なもの、隨伴現象であり物理的過程の依存物である。従つて又、何等の精神的因果性、精神的法則性あることなく、意識及び其變化は物理的因果性、物理的法則性に基き、精神は全く其れが依存せる有機體の機械的關係に於て説明せられ、何等 *An sich* のものでなく、物的なもの、現象又は二次的のものに過ぎないとするのである。

唯物論の中心主張としては之れを大體右の如く叙べて可からうと思ふのであるが、併し廣く唯物論と呼ぶものの中には、種々なる形相が存在し、又單り理論的意義のものを意味する以外に、屢々實踐的倫理的立場に就ても同一の名稱が使用せられることがあつて、普通の用語に於て唯物論と言ふ場合、此處で吾々が述べんとする理論的な一元の見解とは別なものを云表はすが如き事もある。のみならず、茲に述べる唯物論に就ても、歴史的に其様々の顯現を觀れ



ば、頗る多々なる様態が存するのであつて、通常唯物論の鼻祖とも呼ばれるものは希臘の原子論者特にデモクリトスであるが、更に遡つて見れば、Pre-Socratic Metaphysicsに於て、イオニア學派の世界の原質の探究の如き、既に一種素朴なる唯物論の形相を示してゐるものであつた。即ち彼等に在つては、未だ非物質的又は精神的に物を考察するといふ教養が乏しかつたから、或は實在の原質を「水」となし或は「無限者」となし或は「空氣」となすが如き等のものも、其所謂原質は何れも彼等に於ては物的なものに考へられてゐた。ターレスの如きを始めとして斯く一切の存在を物的なもの、特性と見做す考は、哲學史上最古の思想であつたと共に又、最古の唯物論の形相を成せるもの、即ち素朴的唯物論 (Naive Materialism) であつて、普通「物活論」(Hylozoismus) と稱せらるゝもの、或は「物活論的唯物論」(Hylozoistischer Materialismus) と呼ばる可きものである。ところで、斯かる最古の形相のものから進んで、唯物論は右に言つたデモクリトスの原子論に至つて稍組織的に唱へられた。彼のことに就ては既に前章で

述べたから重ねて説くには及ぶまいが、兎に角彼は眞の實在を物體的原子として、精神は火を組織する原子と同じく美にして、滑かな圓き原子の複合に過ぎないとした。而して彼は其所謂「不可分」の物體たる原子は必然的機械的に運行して一切の實在を形成し又一切の生成を導くとなしたのであつて、彼の所説は機械的唯物論 (mechanischer Materialismus) とも呼び得べく、之れと共に他面に於ては原子の多様を認むるのであるから嚴密な一元的世界觀としての唯物論ではなく、多元的な唯物論たる形相を示せるものであつた。更に古代に於ける唯物論としては、エピクロス學派の機械的唯物論、ストア學派の有機的唯物論 (organischer Materialismus) がある、前者に於ては凡ての存在は物體的であることが主張され、後者に於ては原質は「種子」(σπέρμα) として同時に又理性的な力 (δύναμις) とせられた。更に中世期に在つては、教父哲學者中、ルノビウス (Arnobius) テルツリアン (Tertullian) 等の如きが精神を細微な物質と考へ、唯物論的見解を示した。



斯くの如く唯物論は史上既に最古の世界觀に結合して現はれて以來、古代及び中世に於ても其形相を見出し得たのであるが、併し嚴密なる一元的唯物論としては其發生を近世に残したと云はねばならない。然して近世に於ける唯物論も勿論種々なる見地と根抵とに於て唱へられたが、先づ大體に就て言へば、自然科學の機械的世界觀の影響乃至結果として其組織を誘致したと云つて可いであらう。個々の小傾向のものは茲で敢て問はぬことにして、其著しきものとしては、一面ストア學派の見解に相似たる英國のホッブス (Hobbes, 1588—1679) の如きがある。即ち凡て實在するものは物體であり凡ての出來事は物體の運動である、而して感覺も觀念も畢竟身體の inward parts の運動に外ならぬと云ふのである。猶ほ英國に於て唯物論を唱へたものとしては、トールランド (J. Toland, 1670—1721)、フック (R. Hook, 1635—1703) 等がある。前者に依れば思惟は腦髓の機能であるとし、後者に依れば記憶は腦髓中に觀念が物質的に貯藏せられたものとしてゐる。次いで是等に比べて一層組織的な唯物論の提唱は十八世紀

の佛蘭西思想家の中に見出される。即ちオルバック (Holbach)、ラメトリー (L'ame metrie) 等の如きは其代表的の者であると共に、前者の著「自然の體系」(Système de la nature, 1770)並びに後者の著「人間機械論」(L'homme machine, 1748)の如きは當時の唯物論の主要なる文献である。オルバックに依れば世界は一つの大きな機械であつて、凡てのものは従つて亦精神的出來事も、皆原子の引力及び斥力に依存するとなした。之れに對してラメトリーは人間を「機械」と見做し、思惟を腦髓状態に依存せる物質的性状となしたのである。而して此考へは非常に波及して多くの追隨者を導致した。(嚮のホッブス及び此十八世紀佛國の唯物論者は其說旨を以て一面宗教的教義就中基督教々義に敵對せるものである所から反宗教的唯物論 Anti-religious materialism ともせられる。尤も同じ傾向は單に彼等に限らず一般に唯物論に通じて之れを観ることが出来るであらう。)

更に十九世紀後半に至つて自然科學的研究の熾盛を告げると共に、特に又ヘーゲルの思辨哲學に對する反動として、獨逸に於て唯物論の主唱者の輩出を見



た。先づヘーゲル學派の左黨として遂に思辨哲學と相反せる方向に入つたフォイエルバッハ(Feuerbach, 1804—1872)の如きが擧げられる。彼は「唯物論史」(Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 1866)の著者ランゲが言へる如く、嚴密なる意味の唯物論者とすべきではないが、其感覺主義自然主義の哲學は極めて甚大の影響を十九世紀後半の唯物論的思想に齎らした。——カール・マルクス(Karl Marx, 1818—1883)の唯物史觀乃至其經濟原理の如きも實に彼の思想に承けてゐる顯著な一事例で、「社會的唯物論」「經濟的唯物論」などと呼ばれるものである。——彼は物質的のものを一次的實在とし精神的なものは之れに依屬すると云ふことを特に宗教の本質の究明に關して力説した。(ヘーゲル學派の分裂の直接の動機が其宗教觀に在つた。)然して此フォイエルバッハの思想は反思辨哲學的風潮を捲起して、其影響の下に、一方ではフォォーグト(C. Vogt)の「迷信と科學」(Köhlerglaube und Wissenschaft, 1855)の著、モー

レシヨット(J. Moleschott)の「生の回轉」(Der Kreislauf des Lebens, 1887)の著、ビュヒネル(L. Büchner)の「力と質料」(Kraft und Stoff, 1883)の著などの物心關係に對して新たな實驗觀察に出發せる唯物論的諸書が現はれた。即ち是等に於て、或は思惟の限界と感覺的經驗の限界との一なること、或は思惟は運動にして腦髓實體の組直なることなどの考察が述べられたのである。他方では又クナップ(Knapp)、デューリング(Düring)などに於て、感覺論的又は實證論的な唯物論の傾向が現はれたのである。

更に夫以後のものに就て見れば、アヴェナリウス(Avenarius)、チイヘン(Zichen)等(第一編第四章第二節觀念論の項末參照)、乃至ミュンスターベルヒ(Münsterberg)などの如きも(彼は寧ろアイデアリストであるが、シヨーペンハウエル乃至ランゲの例に倣つて猶「方法的唯物論」methodischer Materialismusを抱持せるものと云ふことが出来る)、廣く之を「精神物理的唯物論」(Psychophysischer Materialismus)を示せるものと見ることが出来るであらう。其他、「科學



的唯物論」(wissenschaftlicher Materialismus)として、自然現象を機械的過程に還元し、物質的實體との關係に於て説明せんとするものとしては、マツハ (Er Mach) クリフオード (Clifford) 乃至意識を特殊のエネルギーと主張するオストワルト (Ostwald, 1853-) の「勢力一元論」(Energie-Monismus) 又は「勢力的世界觀」(Energische Weltanschauung) の如きが擧げられる。又同じく「科學的唯物論」の名の下に吾々は屢々物理學者、生理學者等に於て一般に採用せられる立場をも包攝することがある。

さて、以上略叙して來たところの唯物論の主なる形相に就て、更に此處で唯物論としての主要なる論據を考察して見よう。さうすると先づ第一に、古代の形相のものがよく示せるが如く、唯物論の唱へられる一つの根據と成つたものは、極めて素朴な形而上學的考察に基くものである。即ち未發達の思索に於ては物的存在も心的存在も凡ては等しく空間的に所在するとし、従つて凡てを同質的に物的性質のものと思へるのである。空間と物的原子の存在とのみに依つ

て一切の實在及び生成を原子の運動に依つて説いた古代の原子論者より、近世初期に於ける唯物論の中にも斯様な根據に基けるものが見られる。けれども此第一のものは唯物論の論據として、特に批判を要するに足らぬもので、若し共に空間的に所在するが故に一切のものは物的であり従つて精神も物質と同一性狀のものと思ふし得るならば、同一論法は之れを逆にして、一切は共に空間に所在するが故に物的なるものも等しく之れ心的なるものに外ならぬと云ふ推論も同一權利に於て主張せられねばなるまい。仍つて斯様な論據は唯だ素朴な形而上學的唯物論の主張の下に含まれた一考察として擧げ得るに止まる。(尤も十九世紀哲學者中ユーベルウエツヒ Ueberweg の如きは、之れと稍類せる論理的演繹に依る唯物論の一形相を提示してゐる。即ち彼によれば、現象界の事物は吾々の觀念であり、事物は廣袤を有するが故に觀念も亦廣袤をもてるものでなくてはならぬ。然して廣袤あるものは物質であるから、精神も亦物質でなければならぬとなして居る。)



そこで、次に第二として擧ぐ可きは自然科学特に *physical science* に依つて與へられた機械的自然考察に基く論據である。別言すれば物理的科學に於て誤なき原理として認められた勢力恒存 (*Erhaltung der Energie*) の法則に依る主張である。「機械的唯物論」としては、嚮に述べた如く既に古代の唯物論者に於ても其見解が抱持せられてゐたのであるが、併し嚴重な科學的確信を以て自然界の機械的説明及び勢力恒存則による一元的世界觀が唱へられるやうに成つたのは言ふ迄もなく近代の自然科学の業績に由る所である。蓋し物理的科學的確信によると宇宙間に於て *mechanical form* で表明し得ぬ何等別種の力は存在しない、例へば熱から蒸気が生じ蒸汽から運動が起り運動から電流が發するが如く、凡ては皆エネルギーの推移に外ならない、又音波から生じたエネルギーが耳に傳はり知覺神經に依つて腦に至り其處に聽覺を生ずるが如く、凡ては機械的にエネルギーが移動するに過ぎないわけで、何等別個の力が之れに添加したのではなく、若し斯様な物理的機械的な作用と異なる心理的な作用又は精神(靈魂)の活

動を許すとすれば、エネルギー恒存の法則と矛盾を來し非科學的なものと成つて了ふ。斯様にして物理的機械的なもの以外の別種の力と云ふが如きものは存在すべき餘地もなく又之れを設定する必要もなく、實在の究極本質は物質的なもの又一切の過程は畢竟物理的過程に還元せられて、世界は物理的條件を以て統一的に説明し得ると云ふのである。勿論、機械的な自然現象の説明の中に於ても、原子分子の如き物質的要素を假定して其機械的な運動關係に依つて自然を説明せんとするもの(デモクリトス等の考は此古き代表者とするものが出来るであらうし、近世物理的自然科学者中同一見解をとるものは甚だ多い)と、或はオストワルトの「勢力論」(*Energetik*) の如きが、自然界の究極要素をエネルギーとなし又精神現象をもエネルギーの或形態に外ならずとなすものとは其間差異の存することを見出すであらうが、併し茲では個々の詳説は姑らく措いて、諸多のものを假りに一括して物理的科學の機械的勢力的原理に基く唯物論の一論據と見做すことに止めて置く事にする。そこで、斯様な論據に立てる



唯物論が是認せられるか否かは、後に唯物論を批評する場合に譲つて、續いて第三の論據とすべきものを次ぎに取出して見よう。

其三のものとは、精神物理的考察に基く唯物論の所説に關するものである。即ち一言に約せば、精神的過程が物質的過程に制約せられる特殊の關係からして、一切の精神現象心理的過程を物質現象物理的過程（特に腦髓及び神經組織）に基くとす所のものである。勿論、斯様な唯物論的主張にも種々なる度合があつて、心理的過程即腦髓過程として精神的なものを物質的なものと同一視するもの、或は前者を後者の機能又は屬性か性狀となすもの、或は精神的心理的なものと物質的物理的なものとの性質上の差別は之れを認めるにしても猶前者は後者の依存物として其間に因果的法則性を規定するもの（狹義に於て「精神物理的唯物論」の稱は之れを指すべきであらう）等の形相が區別せられる。そこで、此くの如き根據に於ける唯物論は、吾々が第一に擧げたやうな形而上學的見解を示すのでなく、主として心理學的攻究の立場に關せるものであつて、之

れを廣く世界觀としての見解を基礎付けるものとして觀れば、一種の「方法論的經驗的唯物論」(methodisch-empirischer Materialismus)と稱すべきものである。と同時に、斯様な方法論的考察に基くものは近代に於ける理論的な唯物論の極めて強固なる基礎を形成したとも言へる。即ち近代の唯物論者は精神現象の説明を非物理的な靈魂と云ふが如き實體の假定を排して腦髓及び神經系統の作用に基く物理的(生理的)現象とするのであつて、一切の精神的心理的現象を物質的物理的現象となすに就ては比較解剖學が示す精神作用の發達と神經系統の發達との並行の事實、或は又病理學が説く精神上の疾病を腦髓上の疾患となすが如き事實から(即ち Medical materialism とも謂ふ可きである)、精神的なものを別個獨立の本質とせず畢竟物質的物理的なものと一視又は之れに依存せしめるのである。

右に擧げたもの以外、猶廣く唯物論の論據として示し得べきものもあるであらうが、近代の唯物論として即ち自然科學的觀察に啓沃せられた其論旨に就て



みれば、如上の物理學的機械論的な根據と精神物理的關係に基く根據とは少くとも其最も重要な論據として算へられるものである。そこで、次に斯様な主張及び根據に基ける唯物論の論旨に就て少しく批見を述べて見よう。

此處で吾々は結局唯物論の一元的説明が満足な世界觀として役立つと云ふ事を示さんとするのであるが、前にも言つた如く近代の唯物論は自然科学的精神の勃興發達に刺戟せられて種々な方面に適用せられ又普及したのであつて、其處に科學と相結んで尠からぬ業績を挙げた論旨として何等か擲すべき長所を見出し得ないであらうかと云ふことを先づ考へて見ねばなるまい。而して斯く惟ふことに於て「吾々は先づ『唯物論史』の著者と共に唯物論が學問研究科學的世界觀の探究法としての效蹟價值を有することを認めねばならぬ」即ち神話的、超自然的又は奇蹟を籍る世界觀に反して、現實的經驗的な探究を指示せる唯物論の方法論は、之れに對立する唯心論的傾向が屢々非現實的超經驗的な思辨に陥らんとするものに對して、有用なる heuristic principle としての價值を持

つてゐる。即ち自然科学的研究一般の精神も亦此原理に基いて其半面に有する不朽の價值を認めらるべきである。然して唯物論が吾々の外的及び内的經驗は一つの所與に對する二つの觀察なるが故に、凡ての心理的精神的なものを物理的な考察に歸して、總體の經驗を統一的見地に於て眺めんとするは、其説旨の妥當の有無は別として、兎に角探究の指導的原理として價值ある方法論的要請であると言つて可い。又其物質一元的な考察に就ても、事實、經驗の教ふる所に依つて、物理的過程と結合せざる心理的過程は存在せず、又肉體を離れた精神はないわけであつて、其限りに於て何等批判的に矛盾なく主張されるであらうし、従つて更に、精神生活を靈的支持者に依つて説明せんとするが如き古き思考に對しては、物心兩現象の密接なる連絡關係を緊切に示したといふ點に於て唯物論の方法論的價值は稱揚するに足るであらう。仍つて又、單なる「方法論的唯物論」たる限りに於ては、唯物論の論者も觀念論者或は現象論者としての立場を執ることに支障を感じないのである（嚮に挙げた如くミュンスターベル



と等の如き其一例として見る事が出来よう。

斯く唯物論の基く方法論的見解は唯物論が有する長所貢獻として稱すべきものであるが、さて、一步進めて其積極的主張に入つて見ると、其處には種々批難せられる可き諸點を存することが窺はれる。そして唯物論が舊來の形而上學に相争ふものとして期待したにも拘らず、夫自身亦一種の沒批判的獨斷の假説なることを示すのである。今之れを説く爲めに吾々が既に述べた所の認識批判的結果から臨んで見ると、唯物論が其中心主張として實在の本質を「物質」なりとするに於て、それが假定する所のものに對して認識批判的方法を缺如せることを見出すであらう。即ち唯物論が「物質」の獨立的存在を確信するは、純粹（素朴的）實在論の立場に在るものと謂ふ可きであつて、物質特に物理的外界世界が實現するためには、認識主觀との關係に制約せられると云ふ事實を看過せるものである。即ち「物質」は認識主觀との關係に於て間接的相對的に成立つ一の假定であり、抽象の產物であつて、自然科学の方法論的概念を實體化

したものであるを、唯物論は之れを絶對的な眞實在としてゐる。そして此「物質」を以て一切の經驗に適當なる説明を與ふるものとし、心的のものが物的のものに依存することを示さんが爲めに、自然的機械的因果を凡ての因果性の原型となしたのである。けれども、唯物論が本源的實在とする物質は今言つた如く直接的所與でなく又經驗の素材でなく、認識意識との關係の上に成立する概念的構成のものであつて、之れを超越的存在とすることは一の理論的、形而上學的信念に外ならない。従つて、唯物論が「物質」を以つて本源的實在とすることは既に形而上學的獨斷に入れるものであつて、吾々が先きに認識論の考察に於て述べた如く、批判的反省に立てる輓近の科學者は其科學に於ける「物質」の概念が決して超越的意義を有せるものでないことを告げてゐるのであつて、仍て觀れば唯物論の主張は物理的科學の基本概念と一致するか否かも既に疑問であるのみならず、現代の卓れた科學者の多くは實在の究極本質如何の問題を科學の限界を越えた事項としてゐるのである。



斯やうにして、吾々は唯物論が究極本源の實在を物質となす主張が成立し得ぬことを知り得るのであるが、之れと共に更に唯物論の説く物心関係の論旨の妥當の有無を吟味して見よう。之れに就て唯物論の言ふ所は既に述べた如く心的出來事を物的過程に於て説明せんとするのであるが、併し果して心的なるものを物理的賓辭を以て記述し得るかどうかは極めて疑問とせねばならぬ。色の知覺は夫自身色でなく外的客觀物の主觀的把捉は決して客觀物其者ではない。吾々の心理的體驗が腦髓過程と關係を有する事は唯物論の正當な主張であらうが、腦髓過程が直に心理的出來事だとするのは越權である。従つて種々なる直接的體驗例へば苦とか怒とか欲望と云ふが如きものは之れを物理的に運動過程に還元することを得ぬ、物理的エネルギーとは同視し難く一種 intensive な性狀を有つたものである。従つて心理的なものを物理的なものと同様に見做し又前者を物質、腦髓過程の產物と見做すことは出來ないし、又前者を後者の屬性或は結果、機能とすることも出來ないのである。然も唯物論は之れを主張せんと

して機械論的解明をなし又エネルギー恒存の法則に依らんとするのであるが、物理的過程は他の物理的過程を結果せしめ、物理化學的腦髓過程は同種の有機的過程に移動し得るのみであつて、心理的種類の結果を招來するのではない。同様に神經のエネルギーは他の物理的エネルギーに移動すべきであつて、従つて心理的エネルギーの發生に對しては何等残るべきものがないと言はねばならぬ。されば、物理的科學の原則たる勢力恒存の法則は、物理化學界に於てのみ其適用の確實性を有し又法則としての價值を有すべきも、心理的精神的の領域に於ては物理的のものと同一意味に於けるエネルギーを以て規定し説明することは出來ない。却つてヴァントが言ふが如く、精神活動に於ては一種心理的エネルギーの増加を認めねばなるまいし、又ベルグソンが現時燃犀精妙なる論鋒を以つて物心兩現象の差異を擧げ、物質現象に對する精神現象の特色として不斷の creation を力説せるが如く、所詮分量的機械的な原理を以ては精神的領域の qualitative-intentive な特色を説明することは不可能とすべきである。(之れに依



つて吾々が嚮に唯物論の論據として第二に挙げ示したものの、不完全なることが知られるであらう。

Q 斯やうにして、唯物論が物心関係の問題に就て、心的過程を物質に依つて説明せんとし又は物心兩者を同格に取扱はんとすることは結局是認し難いといふ事が知られたのであるが、其點に關して、「精神物理的唯物論」は一面物質的なものが獨立的存在ではなく直接的意識との關係に於ける現象性のものであることを認める。そして唯だ心理的なものは之れに對應する物理的(生理的)過程に依存するといふ事を説くのであるが、併し此形相の唯物論に依つても、結局心理的のものが物理的に説明され因果的に解明されるとは爲すことが出来ない。精々、如何なる物理的生理的機縁に依つて或心理的狀態、過程が現はれるかを示し得るに過ぎない。換言すれば、經驗的にみて兩者間一種の因果關係——尤も嚴密の意味に於ては因果關係とも言はれ難き或る一定の共屬關係が存在すると云ひ得るに止まるのであつて、兩者が同一性質のものあること乃至或物理的

條件から一定の心理的狀態が產出されるとなすが如きことは到底主張し得ない。即ち特種の心理的内容、意識過程の性質價値は唯だ内的經驗にのみ依るものであつて、腦髓過程の物理化學的分拆に依つては決して考察されず、又其結果として見らる可きではない。

以上述べ來つた所からして、唯物論が物質を究極本源の實在とすることに於て、それは認識批判的反省を缺けるものであり、物質は何等直接的所與でなく認識主觀との關係に基く間接的相對的實在に外ならぬから、之れを絕對自存の究極的存在とする唯物論は一種形而上學的獨斷なることが先づ明かにせられ、次いで夫れに依つて精神的心理的なものを物質的物理的なもの、現象となす唯物論の主張も、現象と云ふこと夫自身が既に其制約として主觀の意識を俟たねばならぬものであり、何等認識なく精神なき現象と云ふことが可能でないことが理解せられるであらう。更に近代の唯物論の根據とせらるゝ物心兩過程の特殊的な共屬關係といふものも、結局物質的物理的なものを本源の性質となさんと

唯だ物心兩者を同格に取扱はんとする事は知られたのであるが

3 2



する唯物論の論旨を成功せしめるものでないことを説いた。斯様にして、物質的存在を究極本源的なものとする唯物論は所詮不完全なる世界觀に歸する。而して唯物論の立場からは精神的なもの、存在及び其本質を理解し得ず、原子分子の運動の總和からは決して感覺を説明し得ない、況んや論理的、倫理的、美的、宗教的態度に關しては、——假令歴史上古代及び近代に於ても唯物論と倫論的宗教的態度とが並立して同一思想家に依つて抱持せられたにしても——少くとも唯物論の世界觀からは精神的價値の多くのものを満足に解明し得ず又は認し得ない。「唯物論史」の著者は、嚮に述べた如く探究的原理としての唯物論の價値を承認したけれども、猶哲學體系又は世界觀としての唯物論を許容したのでなく、寧ろ超經驗的價値界の否認を招來する其歸結に向つては反駁を加へんとしたものと云へる。即ち彼は經驗的感覺の世界以外に道德的價値に立つ理想的世界を實現すべきことに、哲學の科學と混淆すべからざる努力の對象を置き、唯物論を補ふべくカント哲學を提唱して、現代新カント派の勃興に魁したのである。

さて、上述のところによつて唯物論の不完全を知つたならば、之れと恰も正反對の主張に立つて、精神を眞の本源的實在となし、物質を精神の隨伴現象と見る唯心論は如何、と云ふことが直に吾々の前に横はる考察の課題を爲すものと成つて來る。で、次ぎに其唯心論の一斑に就て窺ふことにしよう。

## 第二節 唯心論

唯心論は今言つた如く唯物論に對立する形而上學の見解であつて、内的な直接經驗を本源的絶對的なものとして、形而上學として之れを超越化する立場である。即ち實在の眞の本源的究極性を成すものは精神的なものであり、物理的なものは心理的なもの、結果或は現象で、物質は何等夫自體として存在する絶對的の實在ではなく、精神的なもの、二次的間接的なものとする。勿論唯心論にも様々な特殊の立場があるが、總じて究極本源の實在を物質的ならぬものと



する一般的主張を有するものであるから、其の點から言つて、之れを非物質論 (Immaterialismus) と呼ぶことも出来る。

此くして、唯心論は其世界觀として、非物質的な精神的心理的なものを究極本質を成す實在とし、之れを一切の自然現象の根柢に存在して凡ての出來事の最終の要素であり又其眞の支持者とする。そして物質又は物體的現象は知覺主體の活動の上に然か形成せられたもので、夫自身としては延長なき又感性的性質なき實在要素であり、畢竟感覺され情念され意欲されたものに外ならない。更に又精神的なもの、中に就ても不同があつて、最低階段のものに在つては低次の感覺の中に成立つが、其最高の本質に至つては明瞭な表象、思考等の中に示されるといふことを説く。斯様にして、唯心論が一切のもの悉く心的性質を有するとし、無機界と呼ぶるものに於ても、凡てが生命を持つて居ること、靈的精神的であることを主張するに至つて、汎心論 (Panpsychismus) 又は汎靈論 (Allbeeseelur:gs'ehre) とも呼ばれる。

そこで、先づ此の汎心論或は汎靈論と云ふが如きものに就て見ると、其幼稚なる形相は既に古代の生氣論 (Animismus) 物活論 (Hylozoismus) の中に見出されると共に、廣く何等かの意味に於て世界を精神的に考察するものとしては極めて多數の思想家の見解の中に含まれてゐるものとも言はれる。けれども稍嚴密の意味に解して唯心論の發生を尋ねるときには、唯物論のそれよりも後れて現はれたものとせねばならぬ。前節に於ても言及した如く總じて最古の哲學者に在つては未だ精神的に事象を考へると云ふことが缺けてゐたもので、眞の精神的考察が現はれたことは、丁度デモクリトスの唯物論に對して、之れをプラトーンに其最初の功績を歸せねばならない。尤もプラトーンの唯心論も猶茲に謂ふ嚴重なる唯心論とすることには多少考慮せねばならぬもので、其の所謂イデアは非物質的ではあるが併し吾々の謂ふ心理的意識的なものとは異つた、理想的なより高き存在を意味したものであつた。けれども其れが後の唯心論的思想に及ぼした影響は極めて甚大であつて、新プラトーン派の祖プロテイノス



(Plotinos, 208—269)の如きは、プラトーンの此イデアの説を一種精神的な力といふやうに改造して、唯心論の端緒を拓いたものである。

斯様なわけで、唯心論の嚴重なる組織は寧ろ之れを近世期に残したと言つて可い。然らば近世に於ては如何なる人々に依つてそれが述べられたかと云ふと、先づ内的經驗の優越と其れの支持者としての精神の主張といふことに於て、マルブランシュ(Malebranche)、ブロック(Brocke)等によつて説かれ、更に觀念論的考察より出て無限の神的精神の實在を認めるに至つた「客觀的觀念論」の形相に於てバアクレーに依つて述べられ、(前編第四章第二節主觀的觀念論參照)、他方では精神的本質の雜多を認めた「單子論」の建設者ライブニッツ(前章單子論の件參照)に依つて、物質はモナツドの最低度の意識上の顯現、即ち主觀的現象であるとする唯心論が唱へられた。其後唯心論は様々に説かれ、其種々なる形相は一々枚擧するに任へぬが、中に就て特に著しき特色を具へたものとしては、其一つとしてフイヒテが先驗的倫理的な唯心論を體系付けた後、シエリング、

ヘーゲル等に依つて客觀的觀念論が思辨的に促進されたものを擧げねばなるまい。特にヘーゲルの其れは「汎理論」(Panlogismus)又は「形而上學的的主知論」(metaphysischer Intellektualismus)とも呼ぶる可きもので、彼に依れば世界は理性の論理的辨證的自己發展で、「An sich」より「An und Für sich」に至る觀念(Idee)であり又「絶對的精神」(absolute Geist)に於ける絶對者の自己意識である。かくて思惟と存在とは一にして、「凡ての實在的なものは理性的であり、凡ての理性的なものは實在的である」となされた。

次ぎには斯様な主知的又は主理的な形而上學的唯心論に對して、他の一つの形相のものとして主意的な形而上學的唯心論が現はれた。即ち前者を「形而上學的的主知論」と嚮に呼んだに對しては、「形而上學的的主意論」(metaphysischer Voluntarismus)と稱すべきものである。而して其の一例はショーペンハウエル(Schopenhauer, 1788—1860)の「非論理的」(alogische)な主意論に見られる。即ち彼に依れば理知又は理性は二次的であつて、實在の本源をなすものでなく、此



本源をなすものは盲目的な「生活意志」(Wille zum Leben)である。而して此意志が我に於て本質的である如く亦世界の核心をなすものである。彼は一面カントの認識論の問題を繼いで吾々の認識し得るものを現象のみとし、事物は吾々の知性の構成に依る「表象」(Vorstellung)に外ならぬことを説き、仍つて「意志と表象との以外には吾々は何物をも知り得ず又考へ得ない」とした。かやうにして彼は世界を意志及び表象とする形而上學を建てたのである。(彼の大著、Die Welt als Wille und Vorstellung 1819 參看)。其後ショーペンハウエルと一面相似たる趣を有するニイチエ(Nietzsche, 1844-1911)の如きは、世界原理として「權力意志」(Wille zur Macht)を説いた。其他にも主意的な唯心論は種々に説かれた。ドイッセン(Doussin)、ノアル(Noire)、パウルゼン(Paulsen)、フウールン(Fouillee)等、乃至ヴントの如きも非論理的でなく理性的な主意論を以て世界を„Gesamtheit der Willenskräfte”とし、實在の究極性質を精神的に見んとせるものである。又彼に承くる所あるアイスラーの如きも同様 „rationaler Voluntaris-

mus”を認容せんとしてゐる。是等の外、最近代の哲學者に就いて唯心論傾向の主なるものを挙げれば、稍遡つてはヘルバルト、ロツツエ、フェヒネル等を引かねばなるまいし、又現代に屬すべき人々に於ても宗教的色彩を附着せるものとしてはオイケン(Eucken)、ロイス(Royce)等、又佛蘭西方面に在つてもベルグソンの如き、其所謂原始的生命力(Lelan vital)なる發生的假説と又變化流動の實在觀と直觀に由る之れが把握との提説に於て、其究極の形而上學の見解は幾分神祕的分子をも加味して、唯心論に傾けるものと謂へるであらう。又彼の先覺たるブートルー(Boutroux)の如き、或は遡つてクーザン(Cousin)の如きも唯心論的傾向のものと思はれるであらう。

以上主なる唯心論的傾向を一瞥した後、總觀して斯様な見解即ち心的存在を根本々質となす見解の根據は何處に求めらるるかを観ると、其最も原始的素朴な世界觀的表現としては、アニミズム又は物活論的に、自然界の秩序的整齊を其中に存在する人格的支持者の意志に歸して擬人化せんとするが如きものに發



したとせられるであらう。イエルサレムの如きは、斯やうに唯心論は原始人の生氣論が哲學的に發展したものと云ふやうに觀て居る。けれども是は單に世界の本質を心的なものに見做す唯心論的思想に對して人文史的にみた其發生的次第を示したと云ふ事であつて、唯心論特に近代の進んだ形相に於ける唯心論的體系が如何なる根據から導かれたかを内面的に檢察したものであるのではない。然らば、之れを内面的に檢察して其根據と成つたものは何であるかと云ふと、唯物論が外的間接的經驗の立場に於ける統一的實在觀であつたに對して、唯心論は内的直接的經驗の確實性の自己意識に基いたものと言へる。換言すれば、間接的相對的存在の不確定に對して、主觀其者自我其者即ち絶對的直接的なもの、眞實を信ずると云ふことである。例へばデカルトの「吾思ふが故に吾在り」となす出發點、又遡つては聖アウグステイヌスが自己の心意に現はれるものの最確實性を信ずると言ふが如き考方の中に、如上唯心論的主張の一般根據が觀取せられるのである。即ち外的な知識の材料又は感覺的內容の不確實に對して自己の精神、

主觀の存在の疑ふ可からざる確實性から、精神又は主觀を一切の *Selbst- Sein* の規矩とし原本とするのであつて、之れが一般に唯心論の根本論據を形成するものと云つて可い。

そこで、易言すれば、唯心論の主要なる論據は認識論的考察に基くと言ふことが出来るわけである。即ち事物の認識が由つて基くところの條件に關する論議に立つて、特に觀念論の見解(別して主觀的觀念論)から導かれると云ふことが出来る。——又屢々觀念論即ち *Idealismus* の語は唯心論の意を言表はすものとして使用せられることがある。けれども嚴密に解しては觀念論は認識の本質を論ずるものであり、之れに對して唯心論は認識即ち經驗の範圍を越えて形而

上學的に實在の本質を示さんとする見解であるから、茲に兩者は區別せられることを要する。——而して唯心論が觀念論的論議から發生すると云ふ最も良き例證として又斯様な根據からの唯心論の提示者の第一人者ともすべきは、謂ふまでもなくバアクレイである。即ち事物とは其れが知覺せられたものに外なら



ぬと云ふ認識論的考察から、彼は存在するものは神的精神の觀念内容として精神的本質であり、精神が唯一の實在であるとする「客觀的觀念論」に入つたもので、其處に彼の説は明かに認識論的考察から越えて唯心論を提示したものであつた事が知られる。(第一編第四章中「主觀的觀念論」の節で既に述べたことであるから茲では略述に止める。)斯やうにして兎に角、唯心論的主張は觀念論的考察と親密に結合し又之れより誘導せられると云ふ事が、バアクレーの場合に就て其一斑を窺ひ得られるであらう。

更に之れと關聯して、唯心論が形而上學的存在を精神的となす其説明の根據に就て附言すべきことは、右に述べた如くして、世界の認識は既に其中に自我が表現せられて居ると云ふことから、自我の本質を成すものから、之れを中心として自我以外の一切のものを比論(Analogie)に依つて同質的に説明せんとする事である。換言すれば、自我に於て直接確實なことは、それを例へば意志とするにせよ又は理知とするにせよ、兎に角精神的、心理的なものであるから、

自我以外の一切の存在も亦同じく精神的、心理的本質のものであると類推(比論)するのである。之れが又一般に唯心論の形而上學の見解が産み出される根據であり、其説明法であると云つて可い。更に言換へれば、比論に依つて、個人的有機體の本質が精神的であると等しく、下に向つては動植物乃至無機物も精神的存在とし、上に向つては世界全體或は宇宙と呼ばれるものも精神的存在であるとし、例へば「世界精神」(World-Soul)の存在を主張するが如きである。シヨールペンハウエルが自我の本質を意志とし、比論に依つて世界の本質を意志とせるが如き、又フエヒネル、パウルゼン等の見解に於ける唯心論も何れも、同様な比論に基いて立論せられたものであることが知られる。

大體、かやうにして唯心論が心的なものを本質とし物的なものを二次的隨伴的とすること、乃至形而上的に究極的實在を精神的なものとする根據、規準と觀らる可きものが知られるであらうと思ふ。仍つて、之れに次いで、唯物論の場合と同じく茲で少しく唯心論の一般的論旨に就て檢察しよう。



そこで、先づ唯物論と較べて唯心論は如何なる點に長所を持つてゐるか、と云ふ事を見るに、第一に此れに在つては直接經驗に於て知られる精神的なものを重視せることは、同じく物を心とするか心を物とするか何れかの一元性に還元せんとする一元の見解であるにしても、前者よりは遙に首肯し得られる假定と爲し得るであらう。即ち唯物論の場合に論じた如く、物質的なものは深く省察すれば何等直接的絶對的な存在でなく、其存在は既に之れを知覺又は思惟する存在を豫想せねばならぬのであつて、結局間接的相對的なものに外ならない、之れに對して唯心論が其知覺する又は思惟する直接的經驗事實を原本とすることは、先以つて唯物論の主張よりも是認し得られるものであると言ひ得る。此事から第二には、唯心論は精神的なもの、特殊價值を是認するものであるから、唯物論では能く其意義價值を説明し得ない領域を理解せしめるに役立つものとなる。即ち、觀念や欲求などの諸々の精神的要素の活動が吾々の個人的及び社會的生活と緊密なる關係を持して個人及び社會の發展に參與すると云ふが如き

こと、又倫理的美的宗教的領域の價值を問題とするに於ても、唯物論と異つて遙かに能く是等の要求を迎へるに足るが如きこと、更に形而上的に唯物論的世界觀に結付いて居る分量的機械的な自然説明以外に其中に生躍せる合目的な衝動及作用を眺めることに依つて存在に意義及び價值を保有せしめると云ふやうなこと、——是等は唯心論の見解に結付いて、勿論嚴密な理論的證明に成立つものではないにせよ、猶それを唯物論よりも、より高次な見解として首肯せしめるものであらう。

斯様にして一面、唯心論は唯物論に比べて卓越せるが如くに思はれるのであるが、併し全體として顧れば、唯物論と同様に此場合にも亦種々の困難が生ぜざるを得ない。即ち先づ第一に、唯心論が實在的な物質又は物體といふものを認めて、而も之れを精神より産出されたもの、即ち精神的なものを一切の存在及び生成の究極的なものとするならば、如何にして非物質的純粹精神的なものから物質が生じ、又物理的過程から心理的過程が生ずるかを理解することが困



難である。此點は恰も唯物論が物質的なものを本源的存在として之れより精神的なもの、存在を引出し、或は後者を前者の隨伴現象とする場合に於ける困難と同一である。仍つて觀れば此場合唯物論に向けられた難點は、之れを逆に言換へれば唯心論にも適用せられる譯である。畢竟、「物」又は「心」と云ふものを實在論的に考へるに於ては、其本質を「物」となさうと或は「心」となさうと、之れに對する難點の根本は兩者を其何れかの一方に還元せんとする一元的見解に基いてゐるのであるから、之れを「物」となす場合と同様に、之れを「心」となす場合にも困難は同様に起らざるを得ない。

そこで、此困難に堪へるべく、そして唯心論を支持せんが爲めには、謂ゆる物質的なもの又は物體的なものを實在的に考へずに、之れを現象的のものとしなければならぬであらう。けれども、物質を實在的でなく現象性のもとなすならば、バアクレーの主觀的觀念論的考察が言ふが如く物質は精神の内在物では無くなる。ラッセルがバアクレーの見解を非難して、其根本誤謬を理解作用

と理解した物とを混同した所に置いてあると云つてゐるのは、慥かに其重要な一弱點を衝いたものであらう。即ち物を知ると云ふ理解作用は成程精神的なものであるが、併しそれは理解した物が精神的であると云ふこととは別である。換言すれば物に關する感覺材料は精神的であり主觀的であると言ひ得るが、物が精神的であり主觀的であると云ふことには成らない、心に關する思想は心の中に存するが物が心の中に存するのではない。此二つの相異つた別の事柄をバアクレーの議論は同一視し混同したものであると(Russel, The problems of philosophy, P. 62f.)。乃ち吾々が嚮に認識問題の中で述べた如く、物體的なものを現象性のもつとすれば、それは決して唯心論の云ふやうに一切のもの特に今の場合物理的のものは單なる主觀的な意識又は精神の産物ではなくして、(ラッセルの見方を以てすれば物は感覺と「物理的對象」との關係に依存すると云ふのである。)普遍妥當的な意識内容として主觀と主觀を刺戟する超越的要素との相互關係から成立つものと言はねばならぬ。即ち此場合に於ては精神が精神に現はれたもの



の上に働くのであつて、其結果たる物的のものは獨立な實在ではなく認識の對象としての可能的必然的經驗内容としての體系である。従つて夫自身にとつて心理的なものは客觀的考察の上からは物理的物質的である。かやうにして、主觀的觀念論の見地から認識意識に依存するが故に事物は心理的であるとすのは、個人的心理的主觀に立てる考察に基く謬見であると共に、物質を現象性には解する時には、物質は精神に内在するものでなく、物質的なものと精神的なものとは分つ可からざるものであつて、唯物論にも唯心論にも加担すべからざることが示されて來るのである。

斯様にして、精神的なものを實在の本源の性質として物質的なものを之れより派生したもの或は其隨伴現象とする唯心論は、其根抵に於て唯物論同様支持し難い假説と成るわけであつて、従つて斯の根抵に立つて世界を精神的存在とする汎心論は之れを理論的に基礎付けることは不可能である。事實、多くの汎心論は少くとも一部分感情、評價に基き又假構的詩想に基けるものであること

が知られる。汎心論として一切を凡て精神的現象とすることは、決して不可抗な理論的根據をもつて居るものではない。ヴァインデルバントなども指摘せる如く、史上様々の形相に於ける唯心論の所説は何れも謂ゆる精神的なものから能く物質の起源を説明し得なかつたのであるし、又強ひて物質的要素の結合を統一的な靈的のものと解さんとして、物理的機械的な現象世界の中に靈的な動作者を挿入して世界の存在及び出來事を其支配に歸せんとするに於ては、それは非方法論的非科學的なものに墮して、世界説明として寧ろ唯物論の科學的方法論に一籌を輸せねばならぬものと成るであらう。

又夫の形而上學的主知論及び形而上學的主意識と呼んだものに就て見ても、兩者は共に一面的な不完全を示せるもので、世界理解の原理として所詮一面觀たるを出でない。即ち形而上學的主知論或は汎心論が謂ふ所の純粹思惟は一箇の抽象の形象であり、それは實際に於て思惟に内在し思惟の展開を可能ならしめる生々たる力を缺けるものであるから、之れを絶對的な原理として假定すること



とは出来ない。又其謂ふ概念の辨證的自己活動と云ふことも一種の藝術的な事柄に外ならぬ、概念は何等事物でなく又力でなく意識活動の要素であつて、其論理的活動によつて合法的な表象及び思想が産出され發展するのである。又假令、理性が凡てのものを支配し、又凡てのものは理性的發展を目指せるにしても、個々の出来事及び要素は決して論理的理性的限定を以て現はれて居るとはなし難い。同様に非論理的主意論の主張も亦一面的なる困難を感ぜしめるものである。即ち經驗の中に於ては空虚な盲目的意志と云ふが如きものが果して與へられてゐるかどうか、換言すれば内容なき或は方向なく目的なき意志活動が存在するかどうか、寧ろミュンスターベルヒも言つてゐるやうに、意志活動の本質は目的觀念の先在と爲すことが妥當であらう。従つて、絶対に理知なき意志なるものは實在性なき抽象であつて、世界原理とし存在し得ない。アイヌラ―が恰もカントの有名な言葉に擬して、*„Ein Wille ohne intellektuellen Inhalt ist leer, eine Vernunft ohne Willensaktivität ist unkräftig.“*と云つて居ることは

掬すべき表現であらう。尤も此場合、意志と理性とを實在の二種の屬性又は二様の活動と見んとするのでなく、寧ろ生々せる活動、力、意志として存在するものは、それが統一的連絡的又調和的合目的々に活動せる限りに於ては理性であると言ふのである。勿論、吾々は茲で彼の謂ゆる *rationaler Voluntarismus* に左袒せんとすることを述べんとするのではなく、主理的及び主意的の何れの一面的形而上學も満足なる説明を供し得ぬことを、之れに依つて示唆せんとするのみである。

尤も以上の如く吾々は唯心論に就て述べ來つたが、併し世界理解の要請として、全體を何等かの意味に於て精神的なものと解することに就ては、そは必ずしも自然科学的基礎と矛盾するものでなく、又一面から云へば斯様な唯心論的見解の齎らす實踐上の意義をば是認せねばならぬであらう。乍併、唯心論の根本見解として、「心」なる本源的實在によつて「物」を解明せんとする立場は、畢竟充分な理論的満足を與ふるものでないことは明かに爲されたわけである。



そこで、究極の意味に於ては、矢張精神的本質を主張することに傾き乍ら、猶一層醇化した一元論の立場が導かれ來るのであるが、左様な形相の一元論に入る前に、次ぎに考察すべき問題として、以上の唯物論と唯心論とに對して、「物」と「心」との二つの本源的實在を認むる所謂二元論の立場を一瞥しようと思ふ。

### 第三節 二元論

二元論なる語は廣く二個の原理を立てるものとして、茲に述べんとする形而上學的二元論以外に、例へば善と惡とを相對立する最高原理となす倫理的宗教的世界觀などの場合にも適用せられるが、今謂ふ二元論は、勿論是等とは區別せらるべき、そして前の唯物唯心の兩見解が各一方に歸趣せしめんとするに對して、恰も兩者を調和するが如く見える所の、物質と精神との二つの本源的異質の實在を認める立場である。然して斯様な二元論にも更に相異つた形相を區別し得るのであつて、其一としては、先づ經驗上二種の特質及び過程とせられ

るもの、即ち物理的物體的なものと心理的精神的なものとに對して、夫々別々の相異なる支持者即ち實體(Substanz)があるとなし、一方では空間的廣表を有する實體たる物質又は物體と、他方では非空間的非物體的な、思惟能力を其屬性とする精神的實體とを分ち、後者は其個々特殊の状態に於ては物體的なものに制約せられて居るが、其存在と其活動とに就ては前者に依屬せず獨立の本質を有すると爲すのである。即ち物質及び精神を夫々、獨立の實體と見る二元論であるから、此くの如きものは實體二元論(Dualismus der Substanzen)とも呼ばれる。通常無反省な人々の間に廣がれる素朴な二元論は之れに幾い形相を保有して、所謂精神的實體が未だ全く非物質的でなく何等か猶物質的性狀のものとして表象せられてゐるものである。然るに、之れに比べて一層洗鍊せられた二元論、即ち物質及び精神を斯く實體的に表現するのではなく、唯相異なる二個の出來事の領域があつて、其間には相互作用が行はれてゐるが而も夫々獨自の法則性を保持するとなすものがある。之れを前者の實體二元論と區別すれば、活動二



二元論或は生成(出來事)二元論(aktualer Dualismus od. Dualismus des Geschehens)とも呼ばれる。心理學的に人間有機體の内部に於て肉體的なものと靈的なもの、生理的現象と心理的現象とを區分して兩者の間に交互作用を認める立場も亦之れに類すもので、特に此見地に立つものを人間論的二元論 (anthropologischer Dualismus)又は心理學的二元論 (psychologischer Dualismus) などと呼ばれる。即ち方法論的に身心關係を一元的に規定せんとする精神物理的並行説 (Psychophysischer Parallelismus)或は本章の第一節で言つた如く精神物理的唯物論 (Psychophysischer Materialismus)に對して、二元的に精神物理的相關を説かんとするものである。

事實、素朴的な見解は一種の二元論を抱持すると同じく、歴史的に觀ても二元論的思想は甚だ古くから其萌芽が存在してゐた。例へば希臘のアナクザゴラスの如きも既に物質と精神とを對別して、精神は不活混沌たる物質に秩序と運動とを與へるものとなした。尤も其所謂精神即ち *Nous* は一種の物質的なもの

であつて、従つて未だ嚴密な意味に於ける二元論とは言ひ難いにしても、兎に角物質的なものに對して自存、獨立、自己同一性を有する精神を立てたのである。其後プラトーン、アリストテレス等の大哲學者の思想の中にも一種の二元的見解が見出される。即ち前者に在つては物質と觀念、彼の謂ゆる現象的實在と實體的實在との對別に於て、又後者に在つては個々の實在が質料と形式との兩者から成るとして、質料と形式とは *possibility* と *realization* 又 *potentiality* と *actuality* として相對せるものと爲した點に於て、何れも一種の二元的傾向を示してゐる譯である。特にアリストテレスの見解に含まれた、精神が肉體より獨立にそして肉體の死後之れより分離して其獨立の存在を續けると云ふが如き説は、中世期の哲學に傳承せられ、基督教神學の上に有用に支持せられた。そこで、中世期哲學者の中にも斯やうな二元論的見解の存在が見られた。けれども、一層嚴重な意味に於て物心兩實在の並存を説く組織的な二元論は、近世哲學の開拓者たるデカルトを俟つて、始めて茲に其基礎を得たものとせら



れねばならぬ。

デカルトは其方法論的懷疑に基く自己省察から、我の存在と我が有する神なる觀念に依つて神の存在の證明を築き、吾々が神を信賴する以上外界の實在は我に依つて造られたものではないことを認めねばならなくなつて、茲に外物の實在が證得せられた。そこで、彼は是等三者の實在を證明し得て、之れを實體 (substantiae) と名付けたのであるが、然も嚴密な意味に於て實體と呼ばれ得るは唯だ神のみであつて、他の物心二者は此絶對的神的實體に對すれば所産的、相對的實體であり、相互に唯獨立的に存在するの謂に於て、精神と物體とが性質的に相對立する別種の存在として區別せられるものと成つた。斯様にして、茲に二種の實體たる物體と精神とを得たのであるが、前者は其屬性 (attributa) 即ち特質より見て「廣表あるもの」(res extensa) であり、後者は「思惟するもの」(res cogitans) である。そして兩者各独自の性質を有するものとして、全く相反する實體とせられ、此根抵に於て彼は二元論を建設したのである。即ち物體の

特質は「廣表」(extensio)にして、従つて物體的現象は運動をなして生成變化するものであるから凡て機械的に説明せらる可きものである。反之、精神は「思惟」(cogitatio)であり、物體とは全く異つた性質の實體である。然して靈魂としての思惟的實體と肉體としての廣表的實體との間には如何にして相互作用が成立つかを、彼は腦髓の松果腺 (Glandula pinealis) の中に靈魂の所在する場所を規定して此處に物心の交互作用が行はれるとなした。(茲に彼は心理學的二元論と其物心相互關係に對する假説を述べたわけである。)けれども、相異なる物心兩實體の相互作用の成立が如何にして完うせられるかは、結局「神の助力」(concursum Dei) に依つて始めて可能であるとするに至つたのである (vgl. Principia Philosophiae, 1644. I. 60)。

然して、デカルトの二元論の本來の立場から見れば異質的な兩實體たる身心の間に相互作用を認めることは理解し難い論理的矛盾の如くに考へられた處から、此身心關係の事實と二元論とを如何にして調和すべきかと更にデカルト學



徒の主なる關心を成して、茲に「機會原因論」(Okkasionismus)と呼ばれる説が産れた。即ち響きの「神の助力」と云ふことを一層高調せんとしたものである。換言すれば、物心兩者は互に他の原因たる事能はざるもので、眞の原因は神である。仍て身體と精神との相互關係とは一方に對して他が單に偶因 (Causae occasionales) と成るに過ぎない、そして此偶因が神に其活動の機會を與へるのである。即ち物的過程の起る凡ての機會に神は之れに對應する心的過程を生せしめ、其逆も亦同様と爲したのである。——此機會原因論者に屬するものはジューランクス (Goulinx, 1624—1669) マルブランシエ (Malebranche, 1638—1715) 等である。斯くして究極實體を一元的に考察せんとする傾向は、次いでスピノーザに於て次章に述ぶるが如く促進され、物體と精神とは同一實體の二屬性とせられるに至つた。即ち彼は實體の屬性の二元性を述べただけで、其根本見地は明かに一元論である。更に、ライブニッツに至つては、機關原因論者の謂ふ神の干涉活動の説に代へて、物心兩者の對應は神の「豫定調和」に基くに爲した

のである。(ライブニッツのことは前章多元論の節に略述した。)

斯くて、デカルト以後二元論は漸次一元論を迎へるに至つた、又身心關係の問題の説明も物心兩過程の「相關」に代へて、兩者の「並行」が唱えられたのである。殊に又カント以後の觀念論又は唯心論的體系は一元論的思想の殷盛を齎らしたところから、形而上學的二元論の新しき提唱は殆んど跡を絶つゝの狀態を示した。そこで、新しき二元論は形而上學的實體的形相のものでなく、主として活動的、特に身心關係の説明に關して、精神物理的並行説(其端緒は既にスピノーザに見られたものである)に對する反動として説かれるに至つた。即ちベネケ、ヘルバルト、ロツツエ、乃至ジエームス、キエルベ、イエルサレム等に於て其形相が見出される。ところで今、身心關係に就て、「相關論」(Theory of Interaction)を採るべきか或は「並行論」(Parallelism)を許すべきかに就ての論議は之れを姑らく考察の圏外に置くことにし(何となれば、斯かる人間論的又は心理學的二元論の問題は本來の形而上學的二元論とは區別して可いからである)、



又茲に擧げた人々の箇々の場合に就いても一々其見解を窺ふことは之れを省いて、茲では大體、右の如く二元論的主張の一斑を一瞥するだけに止めて、果して二元論が形而上學的世界觀として満足なる理解を供するか否かに就て、少しく以下述べようと思ふ。

そこで、二元論の一般的評價をなす爲めに、もう一度其れが主張せられる根據を顧ると、一方で唯物論他方で唯心論が物心兩現象を其何れかの一つに依つて説かんとするに對して、物質的なもの及び精神的なものは相異なる二種の本源的性質であつて、之れを沒批判的に一方に併合することは到底不可能であり、兩者の根本差別は歴然として吾々の經驗的世界に示されてある。——と斯様に見來つて、兩者の相違を認めんとする謂は、經驗的二元性と云ふことに、二元論は其基礎を置いて居るわけである。又既に唯物論唯心論の各立場の考察の場合に述べた如く、物質界及び精神界夫々一方の領域に於て妥當する法則性の下に他の領域のものを從屬せしめんとする事は、經驗的に觀て許容し難い跳越を

敢行するに非ざれば爲し得ないから、實在の本質の考察として二様の觀察法を、即ち物理的及び精神的或は自然科學的及び精神科學的な見方を探ることは、經驗的方法論的意味に於て拒絶し難いものとせられるであらう。

けれども、斯くの如き意味に於ける二元論が承認せられると云ふ事、換言すれば存在及び出來事に對する見方の二元性の不可抗的であるといふ事と、形而上學的二元論の成立といふこととは別である。成程、之れに連關して常識の世界觀が異質的な物心兩實在の承認に成立つてゐるのは事實であるが、一步反省して、先づ斯様な見解の基く最も素朴的な、獨箇別々の二種の實體（即ち物的支持者と靈的支持者と云ふが如きもの）を認める實體二元論が非科學的な幼稚な思想の産物に外ならぬことは、多く言ふを要せぬことであつて、之れより進んだ形相に在る常識の見解も亦、究極的理論價值を保有し得ないのである。即ち物質的なもの及び精神的なものとせられる者は二つの實體として與へられたものでなく、本來單一全體的な經驗を主觀の側と認識客觀の側とに於て、實在



論的に相分つて實體化したものに外ならない。従つて此立場に於ける二元性は、所詮、可能的意識の内容として一なるものに歸するのである。仍つて此立場に於て二元性を支持することは、唯だ純粹實在論の立場に於てのみ可能であつて、觀念論、現象論の立場からは精神又は意識に對立した獨立的存在の物質を認め得ないことは既に述べた如くである。又科學的思惟に於て一つの手段として使はれて居る「物質」の概念は、吾々の既に反復し來つた通り、何等事物の *An sich* を意味するものでなく、精々經驗的主觀との關係に於ける事物の存在を意味するに過ぎない。之れに對して意識又は主觀と云ふことは勿論實體的的支持者を意味するを要しないが、而も認識論的に直接な且つ絶對なものである。そこで、意識又は主觀に依存せる少くとも之れとの關係に成立つ物體的存在を、意識と相對して第二の獨立の實體とすることは不可能である。従つて、精神と相並んで物質を本源的な同格的獨立者とする形而上學は其原理としての價値を支持し難く成るであらう。

茲に於て、直接的獨立の實在と間接的制約的實在との間には、即ち主觀と客觀との間には一種相對的依屬關係が規定せられるだけで、何等絶對的相互作用は成立し得ないとせねばならぬ。即ち二元論者の説くが如き物心兩異質の實體間の相互關係といふことは理解し難くなる。非空間的單一的精神的實體が如何にして物體的のものに働くか、又物體的運動或は勢力が如何にして非物質的出來事に這入るか。二元論の説く不等質なる物心兩者が相互に直接的に影響し合ふ事の困難は、既に二元論の開設者たるデカルトが認めて、「神の助力」なる隠れ家をとらしめた所以であり、此點を押進めて、物心兩過程は恰も直接の相互作用が存するが如くに思はれるが、實は物に對する心及び其逆も共に眞の原因たるのでなく唯「機會原因」を意味するに過ぎないとしたのが「偶因論者」の辨明であつた。而も此偶因論的解釋乃至ライブニッツの「豫定調定」の假説は、何れも既に二元論の見地から離れて一元論に歸入したものであること嚮に述べた通りである。そこで、斯様に見てくると、形而上學的ニ實體と其相互作用を主張す



る二元論は、漸次其説旨に對する強固な信憑を稀薄ならしめる。更に、二元論は二個の根本原理を立つるものとして、其數量的考察に於ては多元論の典型的形相を示せるものであり、従つて多元論に關して嚮きに擧げた難點は（前章多元論の條下參看）、當然亦此場合にも適用せられねばならない。斯様にして、形而上學的二元論は其弱點を開示するものと成るであらうが、猶近代に於て、二元論的論旨に向けられた主要なる反對論の根據とも言はる可きものを擧げて、一層之れを明かにしよう。

先づ其一として、因果の法則に基く批難がある。即ち二元論の言ふ全く相異なる物心兩者の間に因果關係を適用することは許し難いと言ふことである。此批難は既に前項に述べた中にも窺はれる所であるが、特に此處で注意すべきことは此批難に屢々結合せられてゐる所の、原因と結果とは等質でなければならぬとの反對論である。然して此意味に於ける反對論は二元論を論破すべく有力でない、何者、一の出來事から等質ならざる出來事が因果的に生ずると云ふこと

は物理界に於ても又心理界に於ても經驗し得る事實であるのみならず、原因及び結果の關係に在るものが等質か不等質かと云ふことは因果の法則の言はんとする根本概念ではない。従つて斯様な見地からの批難に對しては、二元論特に心理學的説明の基礎に立つ現代の二元論者は容易に之れを論駁し得るのであつて、例へばキユルペの如きも身心相關の不可抗的事實の確信（一層強き感覺は一層強く感官が刺戟せられることにより、又一層強き運動は一層強き意志の衝動に基くとする）から、寧ろ心理學は形而上學的二元論と矛盾せぬとしてゐる。イエルサレムの如きも亦同様に、科學的經驗的にみて二元論を形而上學の見解として最も首肯し得べき妥當な立場としてゐるのである。——（總じて心理學の立場として身心の相互作用を認めるもの、又認識論的に經驗論、實在論の立場を把持せんとする人々は多く二元論的形而上學を承認せんとする傾向をとつてゐる。）——然らば、因果の法則に立脚する物心二元論の批議は全然無意味に終る可きかどうか。今言つた如くして、異質的なものゝ間に相互作用な



しとすることは因果律の根本概念でないが(獨逸のヨードル Jodl の如きは之れに就て寧ろ物心兩異質的過程間の相互作用の存在を以て因果律の原型となさんとして居る位である)、併し因果といふ事は、吾々が實在の觀察に於て個々の存在及び出來事が夫々結果は原因から繼起して一つの統一的連續的な連絡關係を有つと云ふ論理的要請である。従つて、原因は一の物的過程に在つて他の物的領域の部分に結果を有ち、又一の心的過程は他の心的領域に於て其結果を有つとする事は、外的又は内的經驗の連絡關係を條件付ける方法論的及び探究的に極めて有意義な要請である。けれども、一步跳越して物的なものから心的なものへ、或は其逆に因果的に没入すると爲すことが、絶對的意味に於て可能であるか否かは疑問であらう。寧ろ因果の法則は經驗内容成立の必然的制約として、物理的過程は他の物理的過程に對し又心理的過程は他の心理的過程に對して、原因たり結果たり得るものとするものが一層妥當な見解であらう。従つて又、外界の刺戟が有機體の中に入つて内的刺戟と成り、神經を通じて腦髓に傳へら

れ、其處に化學的變化を起して再び筋肉に現はれると云ふことは、結局思惟假說的に規定せらる可きものであらねばならぬ。而して斯く觀すれば、因果の法則に基く二元論的根據に對する批難は、猶二元論の成立を完全に保障するものではないわけである。

次に其二としては、エネルギー恒存の法則からの二元論に對する反駁の存在である。近代の唯物論が其論據の一として此法則の效力を籍らんとせるが如く、エネルギー一定量に依る二元論の反駁は一元論の側から提示せられる。即ち此法則は物理學的勢力は等量なる他の物理化學的勢力の消費によつて現はれるもので、新たに出生するものでもなければ全く消滅するものでもない、一體系内のエネルギーの總量は常に一定であり、何等増減なしとするのである。然して此法則は物理學的考察として極めて有意義な又其範圍に於て殆んど例外なき假説とせられたものであつて、之れに依る二元論的原理の反駁は前の因果の法則に依るものと相並んで最も有力なものとして算へられるものである。然して心



理學的に身心の相互作用の説明をなす場合に於ても、物理的勢力の側に於て失はれたものが心理的勢力の側に之れと等量のエネルギーを生ぜしめ、更に後者の變形によつて新しき物理的勢力に推移するとせられ、従つてエネルギーの總量は不變であると爲される。ところで、此エネルギーの法則に依つて物心兩過程を一元的に理解せんとする事には、吾々が唯物論の條下で述べた如く、種々の異論を生ずる。即ち此法則は物理的現象の範圍内に於てのみ其適用性を有するのであつて、(更に物理界に於ても前件後件の等量は「放射」の場合に見らるゝが如く嚴密に之れを是認し得ないとする反駁さへあつて、)一步心理的領域に入るならば、反つて「心的エネルギー」の増加を認めねばならぬ。所詮、勢力恒存の法則は物理的エネルギーの分量的不變を言ひ得るに過ぎぬもので、心理的エネルギーは之れに對して性質的に可變である。況んや此法則に依つては物心兩者の等質を歸結すること又兩者間の相互作用を否認することは、到底之れを爲し得る所でないかと反論するものは決して少くないのである。更に又吾々も此處

に於て勢力則が絶對的の意味に於て經驗的妥當なものと敢て言ふことは不可能な事であらうが、併し猶探究的原理としては唯物論の場合に其論據の一斑に就て言つた如く、此處でも亦之れを有效なものと言はる可きであらう。従つて、物心を其何れかの一方に歸する一元論は、既に述べた如く其本質とするものから他のものを理解せしめ得ず、又能く精神物理的同一を説明し盡さなかつた譯であるが、猶形而上學的原理としては一層智的な理解であり、それが物心の連絡關係を充分に解明し得ぬからと言つて、早計に一元論的見解に二元論的見解を代置せしめるには足りないであらう。唯だ唯物唯心の一方的見解に對する科學的哲學的反省に基いた二元論的反動は、一元論の形相に一層慎重なる考究と改訂とを導くに役立つといふことは慥かに之れを認め得るであらう。

如上の因果則、勢力則からの形而上學的二元論に對する批議と併せて、最後に其三として近世の科學的思惟に於ける重要原理の一たる進化論の見地から觀て、二元論が形而上學的原理として成功し得るか否かの疑義を一顧しよう。既



に述べた如くして二元論に於ては、精神的なものは物體的なものから發生するとなす事は理解し難いから、物質と精神とを二元的に觀ることは根本的永久的で、或は神に依つて豫め然か創造せられたものとする。仍つて物質又は物體的なもの外に最初から精神的實體(例へば靈)が存して、之れが肉體と共に一つの有機物を形成する、そして世界も同様に、一方では有機的靈的なものと他方では無機的物的なものとの二部門に分たれると、恚う二元論は説明する譯であるが、進化論の提説は斯かる二元的形而上學と適合しないことを示すのである。蓋し進化論では連續不斷の出來事及び連續不斷の存在の連絡關係が生起する先天的要素或は要請は出來事及び存在の中に内在するとなす。而して此立場からは存在するものゝ連續的な連絡關係は、有機的なものは無機的なものゝ中に少くとも横はつてゐる、或は後者と共に有機無機未分の根源から生起したものととして、之れを是認するのであつて、先づ靈の發生によつて有機的なものが生ずると爲すのではないのである。ところで、此れに就て二元論の見解は如何と云ふ

に、二元論的見地を保持せるものゝ中には、例へばシュタンフ(C. Shumpf)、ブツセ(L. Bussé)等の如く、右の提説を是認せんとするものもあるが、假令二元論は之れを認容するとしても、猶其立場に在つては重大な困難が残らねばなるまい。即ち精神的なものゝ物體的なものとの嚴重な同格といふこと、或は又有機的なものの發展と並行して心理的なものの向上といふことを、單に有機的實體と靈との外的結合に依つて生ずるとなすことは、理解するに極めて困難な事柄である。若し夫れ、之れを辯せんとして、例へば誕生の時に神が或特殊の有機體に適合した特殊の靈を授くるとなすが如きもの——即ち靈魂創造説(Kreaturismus)など呼ばれるもの——、或は有機體に於ける靈は父母乃至祖先の靈の苗裔として肉體の中に結付いたもの——靈魂傳統説(Traduzianismus)など稱せられる——と爲すが如きは、何れも卑俗な構想的假説たるの意義を有するに過ぎない。

斯様にして、二元論に對する諸結論を瞥見して來れば、一面、二元論は粗笨



な一元的臆説を排し、又自然科学的教養の立場に於て比較的穩當に主張せられるやうに思はれるものではあるが、統一的な世界理解の形而上學的原理としては哲學的思惟の究極満足を與へ得ぬのみでなく、如上二三の考察に就てみても、其等は却つて一元論的方法に依つて、より少き矛盾を以て理解せられることになるであらう。所詮、思惟の根本衝動たる統一的な要求に根差せるものとして、殊に又形而上學的本質を理解せんとする探究的原理として、二元論は一元論に優越性を讓らねばならない。そこで、吾々は既に一元論の見解の特殊相を示せるものとして、唯物論並びに唯心論の兩者を嚮きに先づ瞥見したから、其等と異つたとして更に一般的な一元論を次ぎに叙べることにしよう。

#### 第四節 同一論

さて、上の二元論は經驗的に物心兩本質を認めて唯物論と唯心論との一面的な難點を救はんとしたものであるが、之れに對して物心兩者を包含する一元的

本質を立て、唯物論と唯心論とを調和せんとするが如きもの、謂はゞ狹義の一元論を同一論 (Identitätstheorie, Identitätslehre) の名に於て呼ぶことが出来る (同一論或は「同一哲學」Identitätsphilosophieなども稱せられる)。廣く一元論と云へば、唯物論も唯心論も勿論其形相に違ひないが、狹義に於ける一元論即ち茲で謂ふ同一論は、是等に對し又上の二元論に對して、物質又は物理的なものと精神又は心理的なものとを別個の本質的存在とするのではなく、物心は同一根本實在の二様相に外ならぬもの、即ち物質的及び精神的なものに對して唯一絶対の本質的實在があつて、之れが物心兩者にとつて普遍的な同一者 (das Identische) であるとする。従つて、同一者は物質及び精神の二つの相異なる本質から成立つのでなく、唯だ一つの本源的實在であり、二様の見方の上に於て物質的物理的又は精神的心理的と現はれるに過ぎないとするのである。

ところで、物質とか精神とか特殊の性質的規定に關心することなく、廣く一元的に實在を觀ると云ふ見解の下には、種々な本體論的問題が含まれもするし、



又狹義の一元論と云つても例へばキユルベの如きは具象的一元論 (Konkreter Monismus) —— 具象的存在及び出來事の中に統一原理を求めんとするもの——の名に於て原始人の生氣論或は物活論的考察をも算へてゐるが如く、種々な一元的形而上學説が包攝せられるわけであるが、併し茲で同一論として述ぶべきものは、單に様々な一元的考察を叙説せんとするのではなく、如何に物心兩者を統一的に觀るか、換言すれば物質的とか精神的とか以外、是等を各獨立の本質とせず、一層究極的な本質或は絶對的實在と呼ぶるゝものを規定する立場の考察である。けれども、斯く物心兩者を究極的に同一視して本源の實在を一元的性質に於て規定せんとするものゝ中に就ても、猶様々の提説あり又形相が區別せられるのであつて、仔細に觀察すれば極めて多種多態の同一論が存在するわけであるが、今、簡明を期するために、認識論的區分に立脚して其主なる形相に就て以下述べて見ようと思ふ。

そこで、第一の形相として先づ實在論的同一論 (Realistische Identitätstheorie)

とすべきものを挙げる。此形相のものは前に言つた具象的一元論に對して具象的事實以上に統一的原理を求めるとして、キユルベの如きは抽象的一元論 (abstrakter Monismus) の名を呼び、又イェルサレムの如きは物心を其現象とする究極的な實體を立つるものであるから之れを實體一元論 (Monismus der Substanz) と名付けてゐる。言換へてみれば、夫自身物質でもなく精神でもない第三者 (ein Drittes) たる唯一の本源の實在が存在するとなすのである。而して物質と精神又は廣袤と思惟とは此唯一本源の實在の屬性であり、唯だ同一實在の二つの表現に過ぎない。而して既に同一本質に基くものであるから、互に働合ふことなくして相關せるもので、即ち其一方に於ける決定及び變化は常に他方に於ける決定及び變化を生起せしめる。其逆も亦同様であつて、同一實在同一本質の二屬性たる物質と精神、廣袤と思惟とは互に並行すると説くのである。斯くて此同一論からは物理的過程と心理的過程とは同一實體が表現せる様狀の二面として、一と他とは並行するとなす並行論 (Parallelismus) が現はれる。そして同



一有機體に於て兩者の並行を説く場合には精神物理的並行論 (Psychophysischer Parallelismus) の名が呼ばれるのである。

そこで、斯やうな同一論に就て少しく其具體的な説旨を窺ふことにすると、先づ嚴密な意味で此立場を樹立したものは十八世紀のスピノーザである。尤も希臘に於てエレア學派のバルメニデース等にも既に其傾向が窺はれ、知覺し得ざる唯だ純粹思惟に依つてのみ認識せられる唯一恒常不變な「實有」(Dein) が在つて、存在と思惟とは之れに於て同一であり、思惟は存在を内容に持ち存在其物は思惟的存在であるとする説が唱へられた。而して此説は古代に於てプラトーン等を始め近世の哲學にも甚大な影響を齎らしたものである。稍降つて、新プラトーン派のプロテイーノスの流出説 (Emanationslehre) の如きも亦、此形相の同一論に幾く、特に又スピノーザにとつては其先驅的思想が閃見せるものとも見られるのである。併し夫等に就ては今一々之れを詳説することを省いて、次にスピノーザの説を少しく述べて見ることにしよう。

さて、スピノーザに於ては、物體と精神又は肉體と靈魂とはデカルトの場合と異つて、二個の實體を爲すものでなく、彼に於ては實體は「唯一」にして「無限」なもの、又夫自身に於て存立して他に依存せざるものである。そして凡ての存在は即ち物體的のものも精神的のものも、論理的必然性を以て之れより生來したものとす。即ち謂ふ所の「實體」は同時に「神」であり (Substantia sive Deus) 而も其神とは人格的超越的なものでなく、萬有の内在的原因 (Cause immanens) であり、萬有の外に獨立に存在するものでなく、萬有と神とは本來別物を示すのでなくして、(ブルーノに於けると同様) 「神」と「自然」とは一にして同じものである (Deus sive natura)。世界を其れが造られたる有限的なものを見ると「所産的自然」(Nature naturata) と呼ばれるに對し、神は「能産的自然」(Natura naturans) を意味する。——之れが一面スピノーザの汎神論の基く根本思想であつた。斯様にして、彼は一切の物が基くところの一にして絶對な神的實體を規定し、是に於て前にデカルトが各別な二つの實體とした「廣袤」と「思



惟「即ち物體的なものと精神的なものとが本來の二元を形成するものでなく、唯だ此唯一實體の二つの「屬性」を示すに過ぎぬことを説いた。勿論、神は無限の絶對的實在として無限の屬性を有し夫等は何れも神の本質を表現する。而して「廣袤」と「思惟」とは是等神の無限の屬性中に於て吾々に知り得られる屬性であつて、神的實體と別に夫自身として存在するものでなく、神の「様狀」(Modi)として表はれたものである。而して個々有限的の物體及び其状態は無限な廣袤の様狀であり、個々有限的の精神及び其状態は無限な思惟の様狀である。換言すれば物質現象は唯一實體たる神の廣袤の様狀で、精神現象は其思惟の様狀である。従つて兩者は相異なる神の屬性の様狀(スピノーザは斯く屬性として廣袤及び思惟なる二元性を抱持せる事に於てデカルトの二元論の影響を猶留めてゐる)であるから、相互の間には何等因果關係なく兩者各別であるが、併し兩者は其本元に於て同一實體即ち神の屬性の表現であるが故に、結局同一物の兩面たるものである。仍つて凡ての廣袤の様狀は凡ての思惟の様狀と對應する、即ち

廣袤の方面に於て物體として存するものは思惟の方面に於ては精神として存在する、従つて凡ての物は同時に物體であり同時に又精神である。彼の有名な命題を以てすれば、「觀念の序列及び連絡は物體の序列及び連絡と同一である」(Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.—Ethica, II, pr-op. VII)<sup>1)</sup>に、彼の並行論の説旨がよく言表されてゐるであらう。

然して、此くの如きスピノーザの同一論は、其後の同一論的思想に尠なからぬ影響を齎した。一方ゲーテ(Goethe, 1749—1832)の如きも、スピノーザに於ける神と自然との同一の思想即ち又其汎神論的教旨を吸引した。そして、精神なき物質、物質なき精神は決して存在しないと云つてゐる。他方に於ては、「同一哲學」としての體系の樹立者たるシェリングの如きも亦スピノーザの説を承けたことは明かであつた。即ちシェリングに在つては、精神と自然、主觀と客觀とは絶對者の中に於て同一である、併し絶對者の屬性ではなくて彼は之れを兩つの「極」(Pole)と呼んだ。恰も磁氣の現象が示すが如き兩極性の法則を宇宙の



法則として、兩つの極は絶対者即ち「同一」(Identität)又は「無差別」(Indifferenz)の中に融合し、之れに於て統一せられてゐるものと爲した。併しながら、ゲーテに於ても又シェリングに於ても、スピノーザの場合と異なる特色として、共に絶対者の變化發展の過程を認めたることを注意すべきである。即ちゲーテが自然は生命であり、發展であり常に變化せることを述べたるが如き、又シェリングに於ては「絶対者」は夫自身に於ては不變で常に同一であるが、併し其れは種々なる形式に於て現象の中に現はれるとなし、此過程を彼は發展となしたのである。(シェリングに次いて、ヘーゲルは汎理論即ち理性を以て絶対者となし、之れが自然界及び精神界として發現する、即ち自然及び精神は此絶対者の特殊相であるとなした。併し彼の本體論は既に唯心論の條下で一瞥した如く、所詮唯心論的體系に究極せるものであつた。従つて茲に反復を避けることにする。)

更に最近代に屬する哲學中、スピノーザと同様の方向を辿つて、物心兩本質以外に之れ等が究極する第三者を假定したものには、トレンデレンブルヒ(Tren-

delenburg)の「運動」(Bewegung)の如き、ハルトマン(Hartmann)の「無意識」(Unbewusste)の如き、何れも是等の概念を以て、存在と思惟又は自然と精神との同一者と見做したのである。更に又、スピノーザの並行論の説旨は十九世紀の獨逸に於てフェヒネル(Fechner)等に依つて復活を見た。即ち「新スピノーザ派」(Neospinozismus)の稱が屢々是等の人々を指すに呼ばれてゐる。フェヒネルに依れば、物質と精神は同一本質の二様の顯現である。そして精神的なものは「Selbsterscheinung」であり、事物の「Innensein」である。仍つて内的立場に於て精神的として現はれたものが、外的立場に對しては物體として現はれるのであつて、精神的なものと物體的なものとは同一本質の内外両面に外ならぬが、併し猶彼は精神的なものを以て、同一者の本質と見てゐたやうである。而して、彼は物心兩界を同一物の兩面と見る其並行論を進めて、之れを心理學的原理として取入れ新興の機運に在つた實驗心理學の基礎を築いた。次いで、バウルゼン、ヴァント等の見解も亦之れに幾く、前者は物體的のものを本質的自存の實在



たる精神的なものの「現象」又は「記號」となし、後者は、*Was wir Seele nennen, das innere Sein der nämlichen Einheit ist, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen?* (Grundzüge der physiologischen Psychologie, II. 4. Aufl., S. 648)と之れを説いてゐる。即ち何れも一切の存在物を以て其れが同時に物的であり又心的であると云ふ事を示してゐるわけである。

さて、以上スピノーザに其基礎的典型を得た實在論的同一論の説旨と、色々な意味に於て彼に承くる所あつたものに就ての諸見解を瞥見し來つたが、勿論如上列舉した人々の個々の場合の特殊相に關しては之れを一様に律し難いのであつて、是等を總括的に概評すると云ふが如きことも頗る困難であるが、先づ此處に同一論なる主張を中心として考へて見ると、スピノーザ自身の其れは、デカルトの物心二實體を排して兩者を其何れでもない第三者たる唯一無限の神的實體に歸し、物心は唯だ此究極實體の様狀又は同一物の二面に外ならぬことを説いたのである。猶彼は吾々に知り得られる實體の屬性として、廣袤と思惟

とを限つた點に於て、一面デカルトの思想を保留せるものであつた事は容易に氣付かれる所であらう。従つて彼の實體一元論は其半面に於て屬性の二元を承認せるものであり、又一種の二元論的考察を保存せる半二元論的同一論 (Halb-dualistische Identitätstheorie) たるの面影を窺はしめるものである。而して此點は後の精神物理的並行論者の見解に於ても亦同様に觀取せられるものであつて、此説を抱持する者が究極の本質を何等か精神的なものと思念しながらも、猶物的現象と心的現象が單獨に存在するのでなく、兩者の一方は他を必然的に規定するものとして其並行的顯現を承認せる所は、矢張半二元的見解が残つてゐるわけである。次に、スピノーザの場合に於て注意すべきことは彼の同一論の方法論的原理を形成せる數學的思辨である。彼は既に前編唯理論の條下で言つた如く、十八世紀唯理論の巨匠で、其唯理論は數學的思惟を唯一の確實性ある方法と見做せる、そして數學的方法に於て論理的な嚴重性を以て組織せられた體系であつた。斯くて彼の同一論は此方法に於て、恰も幾何學の諸命題が



空間の形式に關する其定義から演繹せられると同様に、凡ての存在及び出來事は實體の概念から演繹し得ると考へた。其處に彼の形而上學の見解に屢々向けられる批難の一として、數學的概念的關係を直ちに實在の關係の問題として兩者を同一視したと云ふ論難、並びに之れと關聯して、實在の生成に關して時間的關係を除外したものであるとする駁撃が導かれる。約言すれば、實在を固定的實體的に觀る傾向が後の思想家に依つて不滿を感せしめ、又其處に改修を試ましめるに至つたと云ふ事である。而して此事は、嚮に言つたゲーテ、シェリング等の見解に於て、既に、進化又は發展の概念が取容れられた事に徴して知られるであらう。そこから又、最近代のに於ける新スピノーザ派と稱せらるる人々に在つては、實體的靜止的に觀る考察がすたれて、二屬性たる物的及び心的兩現象の生成過程に就て其並行を力説せられるように成つた。そこで、次に物心兩性は各本源の實在に存するのでなく、唯一實在の兩屬性であるとなすと共に、其非物非心の唯一實在を實在論的に見るものに對して、觀念論的又は現象

論的な同一論の立場を考察することにしよう。

茲に觀念論的現象論的同一論 (Idealistische-phänomenalistische Identitätslehre) と呼ぶ可き立場のものに於ては、物質及び精神は夫々實在的な本質でなく、共同な第三者又は不可知な物自體の現象に過ぎない、従つて物質及び精神は各別個の存在でなく、畢竟同一實在の二つの觀察法に外ならぬとするものである。而して、所謂究極絶對的實在は夫自身としては精神的に理解せられ、之れが外的經驗に對しては物理的物質的と理解せられる。仍つて直接の絶對的實在性は精神的であつて、其客觀的現象が物體であるとする所からは、寧ろ結局、唯心論的同一論 (Spiritualistische Identitätslehre) とも呼び得られるものと成るであらう。然して斯やうな立場は、近代に於て様々な見解の下に唱へられてゐることを見出すに難くないのであつて、カントの如きも何れかと云へば、其究極的



な世界理解に對する信念に於ては、この現象論的な同一論に傾けるものと見做し得るであらう。即ち感覺を刺戟して空間物質形狀等の表象を與ふる外的現象の根基たる或物が存し、此或物を彼は理體(Noumenon)或は先驗的對象(Tausendentaler Gegenstand)として考察し得るとなし、斯様にして、一方の關係に於て物體的と呼ばれるものは、他方の關係に於ては同時に思惟的本質であり得る。勿論吾々は其れの概念を直観することは出来ないが、併し現象の中に其れの記號を直観し得る、と云ふやうに「純粹理性批判」の中などでも叙べてゐる。次いでフイヒテ、フリース、シュライエルマツヘル等の説旨中にも同様な意味が現はれてゐることを見るであらう。又最近代の哲學者に就てみれば、前に實在論的な同一論を述べた中で言及したるフェヒネルの如き、或はパウルゼンの如き、ヴントの如き、何れも物心兩者を同一實在の二様の觀察法となすと共に、絶對的な自己存在物の本性は究極に於て精神的のものと眺めんとして居るものである。更にリールの如きも、物心の對偶は唯だ「相對立する觀察の方向たる意義」

を有するに過ぎないとしてゐるのであつて、同じ考を有する學者は他にも猶尠しとしない。

ところで、同じく斯様な同一論的立場をとれるものゝ中でも、右の如きとは稍々其の趣を異にしてゐるのみでなく、又嚴密な意味に於ては形而上學的一元論とは呼ばれ得ないかも知れぬが、兎に角物心の實在的差別を撤排して一元的説明を企圖せる最近の傾向の一として、意識内容又は經驗のみが實在するとなす立場が存する。而して之れに依ると、同一實在が意識内容又は經驗の合法的連絡關係に於ては物理的とせられ生理的主觀に依屬せるものとしては心理的とせられると云ふことを主張せんとするのである。イエルサレムの如きは此くの如き傾向のものを呼んで、生成一元論(Monismus des Geschehens)と名け、エレア學派乃至スピノーザに於けるが如き實體的一元を立てるものに比べて、より多く科學的に首肯せられる立場であるとなして居る。然して、此くの如き立場を代表する者としては最近代の獨逸哲學者中、アヴェナリウス、マツハ、クリフ



オード、ゴンベルツ等を稱す可きてあるが、是等の人々の考方の大體に就ては、既に吾々は前編第四章第二節の「觀念論」の中で叙べた所を始めとして其他でも言及して置いたことであるから、此處に重ねて反復を要しまいと思ふ。唯だ一言注意すべきこととして、右に挙げた人々の中で、マツハなどは觀念論的考察に出發して、心理的な「感覺」を本として居るに對し、總じて「純粹經驗の立場」と呼ばれるけれども、アツェナリウスの方は所謂「體系C」なる腦髓即ち生理的物理的なものに歸趣せしめる傾向を取つて居り、従つて又前者の觀念論的であるに對して實在論的又唯物論的色彩を有すると見られ得ることである。

そこで、吾々は此所謂「生成一元論」の方を姑らく措いて、前に掲げたもの即ち觀念論的現象論的同一論の形態のものを中心として、以下少しく考へて見ることにしよう。而して、之れと共に、吾々が上來「實在の本質」の考察として叙べ來つた所の諸見解に對する歸趣を示唆しようと思ふ。

先づ、現象論的同一論が物心を二個の實體でなく同一實在の二様の顯現であ

ると爲すことに就て、之れを認識批判的に考察して其説が果して維持せられ得るか何うかを顧みると、既に認識問題の論究に於て述べた所から知られる如く、物理的なものは認識主觀から全く獨立の實在ではなくして、後者に制約せられたものである。従つて、物理的なものは精神的なものと同一價值を有する實在の屬性とはなし得ないと云ふことも言はれるわけである。然して精神的なものは、之れに反して、認識主觀に依存せざる寧ろ *ego* のものと言ふことが出来る。そこから、物理的なものは實在の客觀的又は外的存在であり、精神的なものは實在の主觀的又は内的存在であると爲す區別も立てられるであらう。故に、同一實在が外的經驗の對象としては物理的物質的に現はれ内的經驗の主體として直接に經驗せられる時には心理的精神的と言はれ得る譯で、何等二個の實體的原理又は二個の形而上學的本質があるのでなく、物體性及び精神性は同一な單一體の二様の觀察法、二様の状態である。——と、斯う觀きたる時には、現象論的同一論は認識批判の上に立つて支持し得られる假説となされるであら



う。そして、所謂物理的なものと心理的なもの或は物質的と精神的との關係は唯だ此立場からのみ理解し得るとせられるであらう。

そこで、吾々が實在問題の考察に入る序説に於て、思惟の根本衝動は實在に對する統一的理解を要求すると云ふことを述べたが、今、右の如くして一元論的に實在を理解することが許されるとしたならば、統一を求むる思惟衝動は最も能く満足し得られる譯である。然らば、一元論的理解に對して多元論的見解特に實在の本質觀に就ては其典型的形相のものと爲すべき物心二元を立てる二元論は、全然排棄さる可きものであらうか。此點に就て、吾々は既に唯物論及び唯心論の條下で瞥見した如く、而して又二元論が依つて生ずる根據として算へられる如く、物理的なもの夫自身が精神的であるとは爲し難いと同様に、精神的なもの夫自身も亦之れを物理的であるとするには出來ない。經驗的概念的には此の二つの出來事の各個の特色と又其連絡關係を認容せざるを得ないであらう。即ち二元論の件りに於ても言及した如く、物心の經驗的二元性といふ

ことは斥けがたい觀察の方法手段であると言はねばなるまい。現代に於て二元論を是認せねばならぬ形而上學的假説となす人々の存することは、既に前にも述べた通りである。即ち、吾々も此處で右に言つた如くして、方法論的二元論 (Methodischer Dualismus) としての意味に於て、物心二様の出來事存在を認めることを否認するには及ばないであらう。けれども、斯く經驗的に物心二つの出來事の連絡關係の存在と云ふことは、之れを形而上學的には、一方は心理的なものとして絶對的實在性を有し、他方は物理的なものとして前者の普遍妥當的表象であるとして、一元的に理解せられるから、方法論的二元論は物心二個の實在を想定することなく、形而上學的一元論に歸趣せしめて實在の統一的理解を支持せしめ得るであらう。

そこで、次ぎに考ふ可きことは、此くの如くしく形而上學的一元論は、一面方法論的二元論と矛盾することなく、而も實在の本質に對する見解として吾々の思惟衝動を満足せしめ得る究極的立場を形成するとして、所謂其究極的な同



一實在を如何に理解するかと云ふことに就て、猶少しく附言して置かねばなるまい。嚮に、現象論的同一論は何れかと云へば、唯心論的同一論とも呼び得べき傾向をとると云ふ事を指示したが、併し勿論唯心論其者と同じ考を辿らんとするものではないのである。即ち現象論的同一論にあつては、——勿論廣く此名の下に包攝し得る傾向中には各個特有の主張もあつて一様に規定し難いことは言ふ迄もないが、——唯心論の或るものが言ふが如く、超越的精神者を假定して凡てが之れの觀念内容なるが故に一切の實在の本質は精神的であると云はんとするのではない。唯だ現象論的同一論は、究極的世界理解として、一切の存在及び出來事を實體でなく謂はゞ力の活動、力の發動として考へ、而して其力の概念を形成する出發點として之れを心理的なもの、中に求めんとするのである。

ところで、之に關して茲に一言すべきことは、自然科学に於ける力の概念である。自然科学にとつては所謂力なる概念は漸次實在論的意味から離れて、純

粹關係概念と成つたものである。即ち何等事物を言ふのでなく、又形而上學的のものでもなくて、或活動をなす權利を授けられた豫期に對する概念である。言換へれば、一種の活動能力を指すのであつて、仍つて力は他の事物との關係に於ての又事物間の一定連絡關係に關しての事柄である。而して其限りに於ては、力の概念は因果の概念及び純粹現象的妥當性の擴大に外ならない。然して今、現象論的同一論が究極的な實在理解のために立つる所の力の概念とは、斯様な自然科学に於ける力とは別であつて、更に本始的に客觀的出來事の絕對的根基として規定せんとするものである。又科學的意識に於ける事物とは普遍妥當的認識内容であつて、絕對的な力の要素ではない。従つて、現象論的同一論の立場から一切の可能的存在及び活動の絕對的永久的な本源とするものは、科學的認識に於ける現象としての客觀でなく、現象の超越的要素を言へるものであり、純粹物理學的な力の概念とは相異なる形而上學的な力の概念である。斯やうにして、先づ同一論的根抵に於て世界理解の假定とする所の力なるも



のは、自然科学的な力の概念と相異なることが知り得られたとして、さて前に戻つて、現象論的同一論が統一的な實在の理解として力の概念と、又其概念を形成する出發點を心理的なもの、中に求めると云ふことは如何にして之れをなすかを瞥見しよう。個々の心理的活動の本源をなすものは言ふまでもなく主體であり、又其本源は意識過程の中に内在せることも明かである。けれども、謂ゆる主體又は自我と稱すべきものは、何等か特殊の靈的實體を認めて之れを指示せるものではなく、諸々の意識活動の連絡關係の統一性 (Einheit) 及び全體性 (Totalität) を言ふのであつて、而して之れが外的經驗によつて肉體的有機體として現はされたものである。斯くて、約言すれば、心理的並に物理的過程を同一有機體の中に基づけ、そして其處に、一にして絶對的な力の體系を求め、別言すれば、精神及び肉體の「同一者」(Das Identische) を規定するのである。

そこで、吾々は最後に次ぎのことを述べねばなるまい。——それは、右のやうにして現象論的同一論は物心兩つの存在及び出來事に對して共通の同一者を

規定する、そして心理的領域と物理的領域との孤立別在を排して兩者の並行同格を説くのであるが、一步進めて此處に設定せられた同一者は、其性質的規定に於て、心理的本源のものか或は物理的本源のものか、と云ふことである。勿論、此問題は再び唯物論唯心論の教旨を反復せしめるものではなくして、既に明かなる如く、同一者は其性状特色を心理的過程及び物理的過程の上に發現するものであるから、唯だ問題は此處に於て、心理的と物理的と其何れが直接的本源的實在を表現すべきかと云ふことである。然して、廣く現象論的同一論として包攝せらる可き主張を有する學者の中に於ても、嚮に言つたアヴェナリウス等の如きは寧ろ之れを唯物論的同一論 (Materialistische Identitätslehre) と呼び得べきであるが、併し吾々の上來の叙説は、之れと謂はゞ相反するが如き方向をとつて、唯心論的同一論により多く左袒すべきことを教えるであらう。何者、吾々は物理的なもの物質的なものを把捉する根元に於て既に主觀の基礎を假定せねばならぬと同時に、心理的なもの精神的なものを物理的なもの、機械的



偶然的な顯現、様相となすことは不可能である。更に進んで、物理化學的な力を以て、世界活動の究極的絶對的生成の根元とすることは、之れと逆に精神的非機械的な力を以て一層根底的な根本原理となすものよりも、形而上學的満足を與ふることより少いと信ずるからである。即ち寧ろ物理的並びに心理的兩つの領域に共通にして其同格の根基を成す絶對的な本質、或は同一者は、之れを自我の本質から推して活動的な精神的性質のものとして規定することに一層深甚な要請が懸けられるであらうと思ふ。

#### 第四章 實在の生成の問題

茲に實在の生成の問題とは、前章に於て論究した實在の本質に關する問題に對して、出來事の連絡關係の統一を、如何に規定するかに關する問題である。前者は「在る」(sein)もの、本質を究明する問題であつたに對して、是れは「成る」(werden)と云ふことの連絡關係を支配する原理の考察である。即ち、今迄なかつたものが「在る」に「成る」こと、又今迄在つたものが「なし」に「成る」こと、之れが此處に謂ふ「生成」(Geschehen)であつて、單に「成る」といふだけでは、未だ生成過程の一部面を現はすに過ぎない。そこで、生成過程即ち出來事へ連絡關係の特質としては、第一には、一つの狀態から他の狀態に「成る」ことが、時間的な連絡關係を有つてゐると云ふことである。之れが先づ生成問題を理解する要件をなすもので、言換へれば、無時間的實在 (Zeitlose Wirklichkeit) は無



生成的實在 (Geschehenslose Wirklichkeit) であるとも言へる譯である。(Windelband, Einleitung in die Philosophie, S. 136)。けれども、單に時間的な前後の關係、即ち Zeitliche Folge と云ふことと丈けては、未だ生成と云ふ多樣狀態の統一をなさない。例へば、雷鳴に繼いで次ぎの瞬間にピアノの音を聞くとして、此二つの經驗の間には時間的繼起はあるが、併し雷鳴とピアノの音との間には生成關係は成立たない。そこで、生成過程を規定する第二の特質としては、二つの狀態と他の狀態との時間的繼起が必然的でなければならぬと云ふ事である。雷鳴とピアノの音との間には必然的關係は求められぬが、日光の直射と其れに依つて石が温まると云ふことの間には必然的關係が求められる。斯の時間的並びに必然的連絡關係と云ふことに依つて、先づ生成と云ふことの一一般觀念が得られて来る。

ところで、斯の必然的繼起的連絡關係の統一を如何に理解するかに就いて、茲に生成の問題に、二つの方向が導かれる。其一は、今、甲があれば乙が繼起

せねばならぬといふ事と、其二は乙が生ずる爲めには甲が先行せねばならぬといふ事である。即ち前者に於ては、甲は「原因」を意味し、乙は「結果」を示す。又後者に於ては、乙は「目的」を現はし、甲は其の爲めの「手段」を意味する。而して、前者に在つては、原因たる甲があれば結果たる乙が之れに隨はねばならぬと云ふ必然性が存し、後者に在つては、目的たる乙に至るためには手段たる甲を要すると云ふ必然性が存する。前者は即ち因果的依屬 (Kausal Dependenz) であり、後者は即ち目的々依屬 (Teleologische Dependenz) である。そこで、生成過程の統一を理解する方式として、先づ一方では之れを因果的に解するものと、他方では之れを目的々に解するものとの二種が得られる譯である。

右の如くして、生成の概念及び其問題の一般性質が知られたならば、今茲に、「實在の生成の問題」として考察すべきもの、課題と、又それに對して如何なる解答が先づ與へられるかと云ふことも察知せられるであらう。即ち、是れを實在全體の上に及ぼして、生成の全體的结果は、純粹因果的特に純粹機械的とし



て規定すべきか、即ち因果性(Kausalität)に依つて、唯だ作用原因(causae efficientes; efficient cause)を認むるか、或は生成の中には究極性(Finalität)が存し、目的原因(causae finales; final cause)の活動を認むるか、の二種の見解が求められる。前者は因果論(Kausalismus)特に純粹機械的因果を主張するものとしては機械論(Mechanismus)と呼ばれ、後者は目的論(Teleologie cd. Zweckmäßigkeitstheorie)と呼ばれる。仍つて、以下、吾々は「實在の生成の問題」に對する見解として、先づ此くの如くして得られた因果論(機械論)と目的論とに就いて述べ、次いで是等生成の統一關係の問題を終結すべく、自由の問題(Freiheitsproblem)を論究しようと思ふ。即ち之れに於ては、生成の總體は全く決定的のものであるか、又非決定的のものであるかに關する、決定論(Determinismus)か非決定論(Indeterminismus)かの説旨を考察しようとするのである。そこで、先づ此順序に於て、因果論(機械論)から述べて行かう。

## 第一節 因果論

### (機械論)

因果論は、上述の所に依つて知られるが如く、生成の連絡關係を原因と結果との必然的繼起に従ふとなすもので、凡ての生成(出來事)は、純粹因果的に、嚴重な必然性を以て、結果は一定の原因から生起せねばならぬと爲すものである。そこで、直に明かなるが如く、因果論は、生成の統一的理解として因果の原理に立脚し、因果性(Kausalität)を例外なき生成過程の規準と見做すのである。仍つて、此くの如きものとして、因果論を考察するが爲めには、其中心原理たる因果性の何たるかを究明せねばならぬが、兎に角、因果論の一般立場としては、因果の概念を實在全體の生成に妥當なるものとして、一切の出來事は皆この原因結果の必然的關係に従つて規定せられ、秩序付けられるとなすものである。従つて又、因果論の主張としては、原因と結果との間には一義的な必



然的繼起があつて、何等他に別種の活動、作用が存在するものでないと云ふこと、換言すれば、生成は唯 *causae efficientes* に依つて、一定の原因に基き一定の結果が生起すると云ふこと以外、他に目的原因或は目的觀念の挿入を拒斥する。斯くて、一切の(少くとも自然界に於ける)出來事は、皆原因結果の盲目的必然的連絡關係に従ふものであり、結局、それは運動過程或は物理化學的法則性に歸趣せし得るとなす時には、機械論又は機械的世界觀 (*Mechanischer Welt-auffassung*) と呼ばれる。然して機械的世界觀としては、主として自然界の理解に就いて、生命力 (*Lebenskraft*) を認める活力論 (*Vitalismus*) と相對して、現象の分量的因果的説明を期するものを意味するが、併し機械的因果的に出來事を理解すると云ふことは、更に有機體又は心理的現象にも適用せられることがある。そして、其場合には一種の唯物論的形相が見られるのである。

そこで、次ぎに歴史的に瞥見すると、因果論は先づ斯様な機械論的な形相に於て、ロイキツボス、デモクリトス等の初期の唯物論者に見出し得られる。即

ち原子の運動による機械的分量的世界觀である。其他、ストア、エピクロス學派の中に於ても、之れと相似たる見解のものが見られ、更に近代に至つては、ケプラー (*Kepler, 1571—1630*)、ガリレイ等の自然科学者に依り、又ベーコン、ホッブス、デカルト、スピノーザ等の哲學者に依つて、機械的世界觀又は宇宙的因果論が唱へられた。即ちベーコンは、先づ其自然研究の方法論として、人間自らの行動より推して自然の出來事を合目的々に理解することは、所謂「種族の偶像」 (*Idola tribus*) であつて、須らく之れを排除することが必要であるとなし、ホッブスは、凡ての出來事は悉く機械的必然性を以て生起し、一切の生成は皆物體の運動に外ならぬものとなした。次いで、デカルトに於ても同様、反目的論的に、凡ての出來事は原因より機械的に説明せらる可きことを述べた。更にスピノーザに依れば、一切のものは皆數學的論理的必然性を以て、「內在的原因」 (*causa immanens*) としての神の本質より「繼起」する、従つて世界には何等目的原因の存在なしとしたのである。即ち何れも反目的論的な生成の理解を



示したものであるが、更に同じ傾向は、ロツク、ヒューム等に依つて心理的經驗的に説かれ、オルバック、其他唯物論者は一般に、機械論的因果的生成を主張するものであつた。(唯物論が機械論と密接な關係あることは、多く言ふを要しないであらうし、又事實、哲學史上機械論は唯物論的見解に結合隨伴せることが見出されるのである。)

然して、是等は因果論、特に實在の生成を機械的因果の統一として眺めるもの、一切の出來事は何れも與へられたる原因の機械的必然的連絡に外ならぬもの、従つて機械的因果の連鎖を破るもの或は目的觀念の挿入を拒否せんとするものであるが、併し、廣く因果論を抱持するものとしては、獨り上の如き立場以外に、猶種々なる見解が存在するのである。すなはち、問題は因果概念、因果原理の本質を如何に規定し、又如何に之れが實在の生成を理解するものとして役立つか、と云ふことに係つて來る。仍つて、以下此問題を論究しつゝ、因果論の妥當性を吟味して行くことにしよう。

さて、凡ての生成が因果的に規定せられると云ふことは、原因と結果との係を如何に解するにせよ、先づ例外なきものと言つて可い。即ち因果性は生成の連絡關係を理解するための根本概念とするに足るのである。而して、一切の生成は皆其原因を有すると云ふこと、或は同一原因は常に同一結果を伴はねばならぬと云ふこと、そして、其原因と結果とは單に時間的に繼起するといふ丈けでなく、兩者の間には必然關係(Notwendigkeits-Relation)があると云ふこと、——斯やうな因果概念の根本原理は、抑々何に基くかと云ふことが、生成の因果性を究める上に重要な要件である。ところで、先づ初めには、事物が一切の生成過程の支持者とせられ、又凡ての認識主觀より獨立に、絶對的に妥當な因果性の存在を説くが如き考があるであらうが、(即ち實在論的因果論 *Realistischer Kausalismus* とも呼ぶる可きもの)、併し、生成の因果即ち一物を他物の原因又は結果とすることは、事物其物に存する規定でなく、一物と他物とに對する客觀的統一的な經驗の連絡關係を理解する思惟の根本概念である。即ち經驗の對象



と成る一切の所與を、原因——結果の圖式に於て秩序付け、結合する主觀の制約である。而して又、此制約によつて始めて事物の概念が吾々に與へられ、多様の統一が存する。更に進んで經驗に就いての例外なき一定の連絡關係の生起、一定の依屬を言表はす形式が法則 (Gesetz) と呼ばれるのである。

そこで、因果とは生成の必然的連絡關係を一義的に規定する主觀の制約であることが知られたならば、結果を伴ふ時間的繼起に因果關係を要求し、之れに必然性を要求する根據は何處に存するか。茲に因果概念が含む要素に就いての種々の見解が生ずる。近代哲學に於て、此問題の吟味に先づ光を投げたものは、謂ふまでもなくヒュームである。即ち彼は因果性の本質を心理的經驗的に吟味して、之れを同種の繼起の反復から生ずる内的經驗、習慣 (Habit) であるとなした (前編第三章第二節經驗論の條下參照)。即ち働き (Working) が内的に經驗せられたものとなしたのである。かくて、因果の必然性は聯合、豫期、習慣に基く信念に外ならぬが、而も實際生活にとつては效用あるものとなしたのであ

る。ヒュームに次いで、之れと相似たる見解のものとして、ミルは之れを歸納 (Induction) によつて得られた期待、經驗であるとした。ヒュームの批判に依つて、因果關係の必然性が内的心理的に解明されたのであるが、併し因果概念の重要な他の要素は、未だ彼の經驗的方法の下に於ては明かにせられなかつた。即ち因果關係の普遍妥當性は、彼の所謂習慣或は聯合といふこと、又はミルの云ふやうな單なる歸納の理由に基くものとするには出來ない。換言すれば、因果の原理には、更に論理的な方面がなければならぬ。茲に、カントは因果原理を論理的に闡明して、可能的經驗内容を統一的法則的に結合する形式即ち範疇となしたのであつた。彼によると、一切の生成は原因を豫想し、それより法則に従つて何物かゞ繼起する。この事は證明せられるものでないが、併しながら經驗其物の可能的制約である。因果の原理は主觀的心理的のものでなく、經驗の連絡關係の先驗的制約である。即ち經驗の對象となり得る凡てのものに對して、必然的確實的に妥當するもので、聯合や主觀的豫期に依存するもので



はない。「凡ての變化は原因と結果との結合の法則に従つて生ずる。」この法則即ち普遍的な連絡關係の下に、現象の客觀的認識が時間的繼起の中に於て生成の統一に結合せられると云ふのである。斯様にして、カントは、因果原理を自然の合法性の一原理となしたもので、即ちそれは、現象界に對する因果概念の普遍的使用を認める方法論的因果論(Methodischer Kausalismus)である。約言すれば、「物自體」の存在の形式に就いての概念ではなくて、可能的經驗に對する先驗的制約である。フリース、ショーペンハウエル、ランゲ、リープマン、コーエン、ナトルフ、ヴァインデルバンド、ラスク(Lask)、コーン(I. Cohn)、ミュンスターベルヒ、リール等も亦、因果性を經驗の對象と成り得る凡てのものに對する先驗的前提とする點に於て、カントと相同じいものである。

因果性に對するカントの批判的論理的解明は、嚮きに言つた「法則」が同一種の凡ての經驗に對して、先驗的に其普遍妥當性を有することは、之れを主觀的心理的に期待し確信するに基くものでないことを示したものであり、それに依

つて、因果性が含む論理的要素を明かにしたものである。尤もカント以後、現代に亘つて、因果性の本質に關しては更に種々なる傾向が見られた。例へば、因果性を先驗的であると共に、而も意識より獨立な實在に對して妥當するとなす傾向のものには、シエリング、ヘーゲル、トレンデレンブルヒ、ハルトマン、フォルケルト、キェルペ、メツセル等があり、又、ハイマンズ、ミュンスターベルヒ、リール、リップス、ヅント等の如く、經驗内容に論理が適用せられたものとして、因果原理を解せんとするものもある。更に、經驗の眞を證する要請(Postulate)として實際的要求から生起せるもの、そして精神的に經驗を支配するものと解する傾向は、レアスに於て、又シラー、ジエームズ、ゴンペルツ、コルネリウス、ブートルト、ベルグソン等に於て、之れが見られる。或は又意志の用的内的經驗から、類推に依つて客觀的出來事を理解するものと見る傾向作ものには、ベネケ、ジグワルト、デイルタイ、ヨードル、イエルサレム等の如きがある。然して、夫等各個の見解に於ても、夫々の特殊な立場が基準と成



つて説かれてゐることは勿論である。併しながら、吾々は茲に、因果原理の論理的様式として、凡ての生成は因果的に制約せられることを、先驗的普遍妥當として確信する根據は、畢竟、吾々の認識意志の要請であること、即ち一切の生成を原因——結果の圖式に於て理解せんとすること、而して又、一定の原因に基く結果の様状は、同一種のもは同一條件の下に於て同一様に關係すると云ふことを、經驗成立の豫想として確信するのである。即ち因果必然性は個々經驗に於ける心理的な根源を有すると共に、因果關係其者は何等經驗内容でなく、個々のものが一般的なものに對する合法的依屬關係を有すると言はねばならない。

斯様にして、因果の根本概念と其れが含む要素とが知られたならば、更に之れに依つて、生成の因果的依屬の妥當を吟味せねばならない。ところで、近代の自然科学は、原始的な因果考察即ち擬人觀的及び不可知の「力」による形而上學的抽象的な因果概念、特に「原因」の概念を排棄した。即ち實證論的傾向の者

は、之れに代へて機能的依屬性 (*funktionelle Abhängigkeit*) 又は事實的制約を置いたのである。不可知な、認識すべからざる原因の概念を棄て、現象相互の依屬性、唯だ其の一定合法的な連續が精確に決定せられるとなして、純現象的意味に於ける因果性、即ち一定の現象を他の現象より合法的に依屬せしめんとするに至つたのである。ダランベル、コント、マイエル (*R. Meyer*) 等に於て既に此傾向が見られ、特に最近に至つては、アヴェナリス、マッハ等は之れを代表するものである。マッハに依ると(既にスチュアート・ミルに於て見られた如く)、原因の働きは「拜物論」(*Fetichismus*) に對する人間の強僻によるもので、吾々は之れに代へて、數學的意味に於ける函數の概念を持來らねばならない。即ち何者も、「現象相互の依屬性」として以外には確定することが出来ない。何等孤立の原因はなく、唯だ制約の複合があるのみ (*vgl. Mach, Populärwissenschaftliche Vorlesungen, 1896, S. 269; Erkenntnis und Irrtum, 1905, S. 172 f.*) と爲すのである。斯様にして、彼は「原因の働き」又はこれに基く「力」の概念を、物



理的科學から拒斥せんとしたのであるが、果して、是れが終極妥當の立場であり得るか何うか。

凡そ、是等の實證論的科學者が拒斥せんとする「働き」は、形而上學的世界觀なしには考へ得られず、又それに依つて「依屬性」を原理的に理解することなしには不可能である。若しも事物が獨自の存在を示し又客觀的現象の究極の根據として、一つの *An sich* が示されるならば、吾々の意志より全く獨立な現象的因果性の決定は、超越者其物の中に見出されねばならぬ。即ち其處に、「力」の中心の働きの連絡關係が成立たねばならない。而して、それを吾々は現象の合法的交附として理解するのである。吾々は世界と云ふが如き統一的系統の中に於て、一定の實在要素より起る一定の個別的出來事を、他の實在要素より起る一定の個別的出來事を、他の實在要素より起る他の一定の出來事の反應として、制約せられるものと解することが可能である。そこで、凡ての出來事は、事物其物より生ずることを得ると共に、其特殊の決定は他の一定の事物との連絡關係

に依つて決定せられる。斯やうにして、生成の因果的必然性及び合法性は、其根據を世界の全體性と結合せる事物自體の性質の中に有するとなすことが出来る。此意味に於て、因果必然性及び合法性は、何等單なる時間的の受繼ぎでなく、又機械的盲目的な合法性でなく、普遍的連絡關係の結果であり、實在要素の相互關係である。而して此關係を詮する所、意志の要請、統一として解するならば、自然生成の合法性は意志の要素の組成に基き、世界統一に對する意志の連絡關係の中に根付けることに成る。約言すれば、意志は法則觀念の根源にして、法則は意欲したる法則であると云ふことが出来る。

自然科學は、法則性に於ける斯かる意志的性質を無用なものとして拒斥する。そして、自然合法性を純粹自然合法性として理解せんとするのであるが、形而上學は一層根本的に、法則性の中に於ける意志的性質を主張せざるを得ないであらう。そして、然るときは、全體の *Weltssystem* の中に結合せられた意志の要素の永久性及び同一性を、凡ての因果的法則性の根源と見ることが可能である。



斯やうにして、凡ての因果性は意志活動に基き、意志作用の相互決定であるとすれば、因果性の普遍的妥當は、目的論の醇正なる形相のものと敵對するものではなくなつて來るであらう。そこで、次に、目的論の一般的論旨及び根據を叙べて、此事を一層明かにしよう。

## 第二節 目的論

因果論が生成の必然的連絡關係を規定するに、原因を主として、一切の出來事は其先行原因から必然的に伴はれることに依つて、之れを理解せんとするに對して、目的論は結果の方を主として、全體の又は部分的に、超越的又は內在的に、目的原因の働きを認め、凡ての先行的原因は皆結果に向へるもの、乃ち結果を先きにして一切の生成の統一を規定せんとするものである。従つて、是れに於ても、因果性の妥當が全く拒斥せられたのではない。唯だ因果論に在つては、結果なる乙は、原因なる甲の單なる必然的結果であつたに對して、是れ

に於ては、乙は甲の單なる結果でなく、甲の目的をなし、之れに對して乙は其手段とせられる。即ち原因——結果の圖式に對して、目的——手段の圖式が一切の生成を統べるものとせられるのである。別言すれば、目的手段の關係にある生成に對して、因果的に規定することを拒斥するのではなく、唯だ之れのみに依つては、其關係を完全に理解し得ないところに、目的論が目的觀念を使用すると云ふ特色が存するのである。一層進んで言へば、因果原理を包含して、更に其上に特異の規定を要求するものである。

そこで、目的論は其嚴重なる形相に於ては、機械論に相反するものとして、機械的因果性の支配による生成の領域を除斥せんとするものと成るが、併し多くの目的論は、因果論を補充するものとして、個々の出來事は凡て因果の原理に従屬するが、而も同時に其出來事は之れを目的々に規定することが出來るとなすのである。従つて、歴史的に生成を理解する立場としては、純目的論的なものは殆んど稀で、多くの形而上學者は一面目的論をとると共に、他面因果論を



承認してゐると云つて可い。即ち絶対排他的形相の目的論は先づ存在しないと言ひ得られるのである。

そこで、次に目的論の形相を分つものとしては、一方に於ては、目的を事物の外方に設定して、神的理性の内容又は理念となし、之れによつて一切の生成は、豫め合目的性を以て誘導せられるとなすもの、即ち超越的目的論(Transzendente Teleologie) と呼ばれるものと、他方では、恰も之れと對して、目的は事物の外に存して超越的に生成を支配するのでなく、事物其物に内在して、一定の又は進化による實現の結果とするもの、即ち内在的目的論 (Immanente Teleologie) と呼ばれるものが存する。更に又、結果を惹き起す作用原因と相並んで、目的原因を假定する二元的目的論 (Dualistische Teleologie) と、之れに對して唯一種の生成のみを認めて、之れを因果的であると同時に、目的々であるとする一元的目的論 (Monistische Teleologie) とが分たれる (尤も其場合、多くは因果性は合目的性に基くものとせられる)。或は又、目的論の分類としては、

目的觀念を「構成的」のもの、客觀的のものと觀るものと、之れを唯だ「規制的」のもの、即ち因果性を擴大する考察方法とするもの、換言すれば、探究的意義 (Heuristische Bedeutung) のものとして、之れを認めんとする方法論的目的論 (Methodische Teleologie) とを區別することが出来る。

先づ、歴史的に言つて、目的原理を世界觀に導き入れたものは、希臘のアナクサゴラスに始まり、所謂 Nous が凡てのものを目的々に整齊するとなしたのである。又ソクラテースに於ては、凡てのもの、合目的性の本質的對象を人間とする擬人觀的目的論 (Anthropomorphistische Teleologie) が見出された。(尤も自然界に於ける目的活動を人間と全く同一様に表象するものとしては、既に神話の中などに見られたもので、同じく一種の擬人觀的なものと云つて可いであらう。) 然して、是等に對して、一層形を成した目的論はプラトーン及びアリストテレスに於て求められる。即ちプラトーンに依ると、造物主は凡てのものをイデアに従つて合目的々に造就した、尤も之れと共に、「質料」の中に於て



盲目的に活動する原因の存在を否むものではなかつたから、一面目的性と他面因果的必然性との兩形式が共にとられたものと云つて可い。次いで、アリストテレースに於ては、此兩形式の併用が一層明かになされたと共に、「内在的目的論」が樹立せられた。即ち彼に依ると、目的は實在の原理であり、凡ての生成を導く形式である。それは事物の外方に存するのではなく、本質に内在して、事物の目的を夫自ら實現するもの、即ち *entelecheia* (*Entelechie*) であるとした。世界に於ける凡てのものは、原理上目的々に生起する。従つて、機械的原因は、此目的實現に不可避の階梯であり又手段であるが、而も嚴密な意味に於ての原因ではない。而して、究極の意味に於ける世界の原因、即ち *Causae finales* は神であり、凡てのものは皆之れに向いて努力する、と云ふのである。

希臘の二大哲人、就中アリストテレースに於ける此見解は、(尤も希臘末期及び中世期の學者中、實在の全體の合目的性を認めたまものには、例へばストア學派、スコラ哲學者中に之れが見出されるが)、近世に及んで、形而上學的に機械

論と目的論との調和合一を示さんとしたもの、先驅をなしたものと云つて可い。即ちライブニッツに於て、先づ之れに似たる調和的見解が見られた。彼に依ると、自然界に於ける凡てのものは、機械的、因果的に進行するが、併し機械論其者の法則性は、神的、目的々な世界秩序の表現である。即ちそれは、「調和」を自己實現するところの神智に依る。約言すれば、機械論は目的々秩序を實現するもので、其結果であると同時に其手段である。(Vgl. Werke, Gerhardt II. 607; IV. 427 ff.)。其後、ヴォルフの如きも、一面之れと相似たる見解を述べ(尤も彼のはより多く人間との關係の上に合目的性を評價したものであるが)、更に十九世紀に於ては、ロツツェの如きが、同じやうに機械論と目的論との調和を形而上學的に企てた。

ところで、是等に對して、目的概念其者を批判的に吟味すると共に、凡てのものは *kausal* なると同時に、*teleologisch* なるものとして、自然の根基の中に於て、「同一事物に就いて物理的機械的なものと目的合一物とは、一つの原理の中



に結合連絡し得る」(Kritik der Urteilskraft, § 70)とを説いたものは、カントである。先づ、カントに依ると、目的(Zweck)は唯だ心的生活に於て吾々に與へられるものであつて、自然界を之れに依つて評價すると云ふことは、唯だ其類推に由つてある。即ち自然界そのものの中に、吾々は目的を認識するのではない。換言すれば、目的は悟性の範疇でなく、又客観認識の「構成的」要素でもない。けれども又、單なる假構のものでもなくて、一切の生成が恰も目的に従つて生起せるかの如くに考察すると云ふことは、吾々の熟慮的な「判断力」から生じた「規制的」(regulative)概念である。而して、此規制的目的概念は、唯だ系統的統一を造出するために、又因果的認識の擴大に役立つのである。言換へれば、吾々は認識の對象を目的觀念の意味に於て理解して、新しき統一的連絡關係に導致するのであつて、之れに依つて自然界を、恰も其中に目的が在るかの如くに考察するに役立つのである。特に、此事は出來事の原因結果の連絡關係が、機械論に従ふのみでは能く合法的になされ得ぬ場合に、目的概念に由る自

然界の理解が、一層有用な原理となされる。(Op. cit. § 61)斯やうにして、勿論、目的概念は自然を説明せんとするものではない、又自然的産物を有意的活動的な原因に基かしめることも出來ない。即ち能ふかぎり、凡てのものを吾々は機械論の原理に従つて探究せねばならないが、併しながら、同時に目的觀念に依ることが必要とせられる所では、即ち有機體に於ける部分と全體との關係の理解の如きに在つては、自然の合目的性の存在が認められねばならない。更に、有機體から進んで、自然全體の上に目的々統一は擴大せられる。而して、人間は理性的存在又は道徳的主體として、「目的其自身」であり單なる手段ではない。斯やうにして、全ては„System nach der Regel der Zweck“として理解せられ(op. cit. § 67, 78)。「目的の王國」(Reich der Zweck)が樹立せられるのである(op. cit. Einleit., § 65 ff.)。

右に略叙したカントの見解に依つて、目的論の根本概念ともすべきもの、大綱が示されたと云つて可からうが、勿論、目的論の適用なり又それと機械論と



の關係等に就いては、近代に猶種々な意見が述べられてゐるのである。然して、目的概念を「規制的」原理として、因果の根本則を制限するものでなく、寧ろ之れを擴大すべきものであるとする見解は、現代に於ても、コーエン（即ち目的は何等範疇でなくて「方法」であり、探究の基礎であるとする）、ナトルプ、シュタムラー（Stammler）、リール等に於て説かれてゐる。又、ジクワルト、ヴント等に於ても同様に、規制的目的論的考察の探究的價値が唱へられた。

然して、カントの規制的目的概念の説は、有機體又は生物現象の理解に於いて、合目的性の適用を求めたものであるが、有機體に就いて合目的の考察をなしたものとしては、近代の生物進化論も亦、其一種と云ひ得るであらう。即ち有機體の體制は、其中に有する自己保存或は種族保存の要求、傾向に基くとなすのである。併しながら、此場合に於ても、機械的因果的説明を拒斥せんとするのでなく、寧ろダーウインの如きは、有機體の合目的性は外的事情即ち淘汰（Selection）に依るものとせられ、従つて順應現象として、之れを機械的なもの、

特例として説明せんとする傾向が見られたのであつて、其點に於ては、反つて之れを生物學的機械論とも呼び得られよう。従つて、吾々は此處に、ダーウイン、ラマルク（Lamarck）、ゲーテ、スペンサー等が生物學的、又は哲學的に進化の思想を高調し、其中に於て、内在的目的論的な傾向が見出し得ると云ふ事を指示するに止める。更に又、内在的目的論の形相としては、之れを衝動、意志努力の因果的過程に内在して、要求の満足と云ふ意味に於て働くものとなすが如き傾向、例へば、右に言つたラマルクの如きにも見られ、又ヴントが意志を以て客觀的な自然目的の產出者となすが如きもの、其他、ハイマンズ、フリーレエ、乃至パウリー（Pauly）の「主觀的目的論」の如きは是れである。猶又、一面に於ては、嚮きの進化論的な内在的目的論に似て、而も、目的性は目的原因の結果となすべきでなく、根本に遡つて、同一根元を含むと云ふ見地から、進化の創造的過程に就いて言はる可きものとなすものにベルグソンの如きがある。彼の斯様な見解は、其哲學全體が有する特色と共に、機械論か目的論かに關する現代



學者の所論中に於ける一異彩となすに足るものであらう。仍つて、如上、目的論としての諸考察を一瞥したことに因んで、其要旨を摘して見ることにしよう。

茲に、ベルグソンの目的論に關する見解を述べるためには、彼の進化の哲學の核心とす所に立脚せねばならない。吾々は既に序論の中で、現代に於ける主要なる哲學概念の一傾向として、彼を一瞥したのであつたが、今、茲にはそれと關係して、實在の進化流動の本質とせられるものを一瞥する。即ち又之れに依つて、彼の世界觀に於ける最も重要な一面を示すと云ふことに成るであらう。

——ベルグソンに依ると、宇宙は一個の大なる生命である。生命は又廣い意味に於ける意識である。而して意識は吾々が最も内的に又確實に具有してゐるものである。そこで、此意識の本質を明かにすることが、極めて重要な立脚地を示すものとなされるのであつて、之れを約言すると、吾々の意識現象は固定的な、又獨立個別的に存在するのではなくて、動的な不斷の連續、流動である。そして現在の「吾」の中には全意識が背景として存し、又一切の過去が保存され合

蓄されてゐる。且つ同一状態は決して反復せらるゝことなき不可逆性を有つてゐる。吾々の生活の各瞬間は夫々一種の創造であつて、一々の状態は必らず人格の上に變化成長を齎らすものである。然るに、斯う云ふ意識現象の流動の真相を、恰も靜止的自我の如くに觀察するといふのは、畢竟、内的生活から「時間」といふ要素を抽去つて、之れを分離し複合し又象徴化せんがため、實際の意識現象は「具體的時間」そのものに基礎する。即ち、具體的時間、流動こそ意識生活、生命現象、乃至全體としての宇宙を表す本質である。此處に又、不斷の進化を特徴とする生命現象と、生長なく歴史(時間)なき物質現象との差別も求められると云ふ譯である。(尤もベルグソンは、究極に於ては宇宙を唯一全體の活ける生命となすところから、所謂物的現象も究極の意味に於ては、其全體に屬する生命となされる。)そこで、斯様な生命現象の現状、特質は、之れを如何に説明するか。今、ベルグソンに依ると、久遠の過去に“*élan vital*”(原始的衝動或は根源的生命)があつて、之れが生命の起源である。そして、其の“*élan*



"vital" は世代を重ね行く中に、遂に幾多の種屬に分裂し、幾多の個體に散布し、周圍と戦つて、現存の如き諸々の生物が存在するように成つた。實に、生命は斯く流れ進むに従つて、益々其力を強大にし、無限に進化するところの連綿たる發展である。恰も意識現象が、纔かに其過去を回顧し得るだけで、將來を豫知し難いと同じやうに、生物の進化も亦、其前途を豫知し難く、寧ろ之れを不定であると謂はねばならない。そこで、之れを機械的に説明することが不可能であると共に、一定の與へられたる原因を許すことも出来ない。然るに、從來の機械論及び目的論は、共に一切を唯だ理知の働さに依つて、外觀的皮相的に處理せんとしたものの、即ち *all is given* と考へてゐるものである。従つて、それは流動を度外視し、理知の *fringe* を看却し、又時間を分離して其 *intervals* を見遁したものであるから、畢に進化の真相を捉へることが出来なかつたものである。(科學の如きも、唯だ抽象的な理知本來の働さに基いて、全體の中から時間を抽去つた現象のみを取扱ひ、不可逆性を有する現象を回避したものである

が故に、假令如何程それが實際生活に適順して利便を供し得たにせよ、生命現象の全體を把握することは出来なかつた。)そこで、ベルグソンに依ると、上の如き進化の真相を捉へんが爲めには、現知を圍繞する、そして寧ろ生命の本位に一層近いところの「直観」や「本能」に依つて、實在其者に同感することを要すると共に、單なる機械論が不可なると同じく、目的原因を設定して、生成の究極性を之れが結果と考へる目的論も亦拒斥せねばならない。唯だ、上述の如くして、一切の實在は同一な根源的生命に發すると云ふこと、又機械論よりも、より良く其内容を修整し得ると云ふことから、所詮、*finalistic* な見方に傾き得ると云ふのである。

さて、以上述べて來た所に依つて、目的概念を中心とする生成の考察に對する諸見解の一斑が知られるであらう。尤も、上に擧げた目的論の諸形相は、必



らずしも之れを一樣なものと云ふことは出来ないし、又此の節の初めに示した如く、目的論としての立場にも相異なる見方のものが區別し得られるのであつて、凡てを一義的に決定することは元より不可能である。又生成全體を目的々に解するに就いても、例へば之れを擬人觀的、超越的に考ふるものと、内在的、又は規制の意味に於て考ふるものとは、其間理解の様式に差別を認めねばなるまい。そこで、如上、瞥見した所に基いて、茲に重ねて、目的概念の本質と、又それによる生成理解の意義、乃至それに併せて因果的原理との關係を窺つて行かう思ふ。

さて、初めに言つた如く、因果的見解に對して、目的の見解は、前者が生成を原因——結果の圖式に於て解するに對して、後者は之れを目的——手段の圖式に於て解せんとするもので、而も兩者は全く相反的な、又排他的に設定せらる可きものではない。唯だ同一生成過程の或一點、例へば甲を中心として、甲の存在から乙が繼起すると云ふことと、乙が生起するが爲めには甲が先行せねばな

らぬと云ふこととの相異なる二方向に考へられたもので、前者即ち因果的考察は、ヴントの言葉を以てすれば、"Progressive"であり、後者即ち目的々考察は、之れに對して"regressive"とも言ひ換られるであらう。即ち一方に在つて、原因結果の必然的關係は、他方では手段目的の必然的關係に代つたものである。吾々は嚮に前節の中で、凡ての生成が因果的に規定せられると云ふことは、例外なく適用せられると云ふことを言つたが、此處に、今、因果的と倒逆的に生成を目的——手段の關係に於て理解すると云ふことは、何に基き、又如何に此關係に於ける理解が要求せられるかを考へて見ねばならない。

ところで、先づ其「目的」(Zweck)とは何か、と云ふに、目的概念の本質は、謂ふまでもなく、自我其物の中に其源泉を有つてゐる。即ち自我は、意欲するものとし目的を追究する。此意味よりして、目的は本然に意志の範疇、意志法則性の根本形式である。然して意志の本質として、一切の生成を理解せんとすると云ふことは、既に生氣論、擬人觀に在つても、外界現象の根抵に意志の本



質を置かんとする幼稚な形相に於て現はれたものであるし、又イエルサレムの如きは、一切の出来事を意志的なものとして表象する所謂基本的統覺 (Fundamental's Apperzeption) を、環境を宇宙の言語から人間の言葉に翻譯する根本形式であるとなして居る。是等の考察は姑らく別として、兎に角、茲に目的は、根源的に、意志の對象であり、意志の向へる所のものを實體化したものに外ならない。目的は意識の中に於て、理想として望まれ、欲せられ、考へられた現實的意志作用の先行的成分である。斯くて又、例へば、科學の研究の目的は、夫自身意志の結果に屬する一定の知識である。従つて、又目的の概念の下には、一切の人間の活動の理想、價值を統制せしめることが出来る。

かくて、目的の概念は、其根源を意志活動の中に求められるが、併し其意志活動は、因果の制約を破壊するものではない。即ちそれは、感覺、感情、表象、努力の特殊の統一的連絡關係をなすものであり、心理學的必然性及び合法性に由つて、最終要素として一定の結果が生起したものである。従つて、同一の意

志主體は同一種の制約の下に於ては、常に同一様に反應し因果的に規定せられるが、而も盲目的機械的強制に従ふのではなく、主體の本質の同一性に従ふのである。即ちそれは、非因果的非法則的ではなくて、圖式に従つて原因と結果とが組成せられたものである。尤も意志の結果は、單に其先行要素の結果たるのみでなく、意志の目標、目的として決定せられるものであつて、その限りに於て夫自身意志に屬し、原因即ち最初の要素は、その招來した結果に同じいのである。けれども、之れを客觀的に觀れば、唯一つの生成があるのみで、それが相異なる見地から *Kausal* とせられ或は *final* と言表はされたに外ならない。約言すれば、意志活動其者の中に、因果性と究極性との統一が存する譯で、意志活動の外に、目的が *Ursach* として存在するのでなく、之れに内在する要素として、即ち意志を意志として構成してゐるのである。

斯様にして、目的の概念の根源が知られるならば、同一生成を原因——結果の圖式に代へて、目的——手段の圖式に於て觀ると云ふことは、同一生成を自然



的、現實的に見る關係を、理想的、價值的の見地に於て、倒逆的に考察すると云ふことが含まれる。而して、其處に又、因果的考察と目的々考察との差異の一支點が置かれ、更に後者の考察の意義が見出されて來るであらう。

先づ、因果的考察の場合では、一定の原因に従つて一定の結果が之れより繼起せねばならぬと云ふことであるが、目的々考察の場合では、結果即ち目的に對する先行原因即ち手段と成るものは、必ずしも一義的に規定せられるには及ばない。因果論に於ては、原因甲と結果乙との連絡關係は一義的であるが、目的論に在つては、乙は目的として、必ずしも甲からのみてなく、丙丁等の先行過程からも規定することが可能である。即ち之れに於ては、確として、結果から一定の原因を引出すことは出來ない。畢竟、目的たる結果を生ずる要素の多様が存在するのである。そこに又、因果の關係と異つて、目的手段の關係に於ては、同一目的に到達する手段の間に、價值的差別が成立ち、より容易く之れに達し得るか否かに従つて、より合目的々であるか否か考察せられること

に成る。反之、純粹因果的考察に於ては、原因と結果との間には、何等斯やうな價值的差別を認識しない。即ち原因と結果とは、唯だ出來事の上に於ける通過點たるに過ぎぬもので、原因は其前行的現象に關して云へば結果であり、結果は其れより生ずる現象に關係して云へば原因であるに過ぎない。

ところで、無機的自然觀察の場合に於ては、吾々は何等目的々考察を交へることなく、純粹因果的に其生成過程を把握することを、困難なく成就し得るであらう。けれども、一步生物現象の領域に於ける生成關係を理解せんとするや、目的々考察なしには、之れを充分に果たすことが出來ない。例へば、生命と云ひ又は種の保存と云ふことは、何れも一つの全體的結果であるが、此結果を生じた要素は一定でなく、従つて確實に其因果的連絡關係を論證することは不可能である。即ち有機的生活に於て、其意志的行動が見出されざる時には、先づ機械的又は勢力的な因果概念に依つて之れを構成する。そして、生物學が自然法的に有機現象を説明せんとする爲めには、生命現象の錯雜せる過程を無



機界に於けるが如く、物理化學的要素に還元せねばならぬが、併し、一度び其根源的要素を發見せんとするに至れば、それは既に目的概念を規制的、探究的に使用せねばならない。即ち之れに依つて、有機的生活過程を恰も一定の結果が決定されて居るよう考察するのである。而して、之れに基いて、各機官及びその機能の状態及び作用を完結することが出来るのである。然して、此見地に立つて、始めて有機體及び其機官がよく理解せられる。即ち單なる部分の結合によつては、有機的全體は理解せられない、部分が全體に依つて制約せられ、全體に依つて始めて其意義の理解が可能となる所に、純粹の機械的生成に對して、有機的生成の特殊關係が成立つわけである。即ち一般に、有機的生活の意義は、合目的々考察なしには良く理解せられないのである。

斯様にして、合目的々考察は有機的生成に對して可能であり、又缺く可からざるものであるが、同時に又有機的生成は、因果的説明を無用となすものではない、また之れを全く破壊し去つたのではないのである。唯だ、前に言つた如

く、單なる因果的關係の現象の集合に於ては、結果たる全體は部分たる原因の集合であるが、其結果たる全體が單なる結果でなく目的である所では、即ち有機體の如き場合では、原因たる部分が結果たる全體を規定するのみでなく、結果たる全體が原因たる部分を規定するのである。茲に、目的概念が因果概念以上には有機的現象の生成を理解するに必要とせられるのであるが、更に其目的概念は形式的、規制的意味に於て、無機界にも其適用を擴大せしめられる。即ち、原因的に説明せられる存在及び出來事を、全體の秩序に於て把握せんとすると、即ち原因結果の系列として統一的に秩序付けると共に、個々の部分を綜合的に表明せんが爲めに、之れを合目的々連絡關係の統一として秩序付けることが出来る。かくて、一つの機械の如きも、之れを構成する部分の集合以上に、機械としての其目的概念によつて理解することが可能と成るのである。

併しながら、それは自然研究の構成的要素ではない。自然科學的對象に就いても又精神科學的對象に就いても、目的は唯だ形式的規制的概念であり、探究



的意義を有するものとして使用せられるのであつて、全體の出來事に對して、之れを原理的に使用することが唯だ必然的となされるのみである。即ち「内在的」な目的觀念は、思惟の要請として、其合法性に依つて、究極の様相に従ふところの實在要素の普遍的連絡關係の觀念である。勿論、此處にアイヌラーの言ふが如く、向目的性 (Zielstrebigkeit) と合目的性 (Zweckmässigkeit) とは區別せられねばならない。即ち凡ての出來事は、其各時刻に於ては、正しく絶對的に合目的々であると言ひ得るが、併しそれが出來事全體の本質の目的に精確に適合してゐるか否かは別である。そこで、客觀的合目的性は、之れを永久に亘る進化 (Entwicklung) の產物であり、事物の合目的性は、始めに用意せられ、與へられたものでなく、本質相互の關係の產物であると爲される (Eisler, Einführ. in d. Philos. S. 194)。けれども又、それは單なる機械的偶然的な結果ではなくて、ベルグソンに於ける *élan vital* の假定の如く、始めに向目的性が内的要素として豫想せられねばならない。そして、それが外方のもとの相互

作用に依つて、漸次其合目的性を實現しゆくのである。かくて、吾々が世界調和を認めんとするならば、吾々はそれをイデーとして、有限的時間に於ては全體的に實現せられない、然しながら永久的な進化の結果として、解せねばならないであらう。

斯様にして、因果的機械的として現はれた生成過程は、夫自身として見れば又 Final である。此事を吾々は意志活動の本質に依つて知つた。そして一切の生成の連絡關係を意志的統一と解するならば、因果性は究極性の現象として規定することも出来る。又生成の機械的原理は、本質の固定した或は自動的となつた活動の結果として解される。而も、形而上學的者の普遍的立場にとつては、其機械的生成は目的々傾向を實現する制約或は手段の系統として示される。そこに、一切の出來事が「目的の王國」に屬するものと理解されるのである。斯くて、機械論的原理は絶對的なものでないと共に、何等又、目的論的、——特に内在的目的原理と矛盾することなきを得るのである。



## 第三節 自由の問題

### (決定論と非決定論)

さて、以上、生成の連絡關係に於ける統一に就いて、因果論と目的論との二つの立場を吟味したわけであるが、今、それに關聯して、茲に、自由(Freiheit)の問題を述べようと思ふ。尤も、この「自由」の問題は、種々の方面から論議の對象となされるのであつて、心理學、倫理學等の部門に於ても、極めて重要な根抵的な問題として論究せられる。其他、理論的及び實踐的、經驗的及び形而上學的に、諸々の見地の混合から、自由の問題そのものが、屢々其本質的意義を不明確になして來るのである。従つて、此問題に對して、自由を否認する立場とせられる決定論、或は之れを是認する非決定論の兩つに就いても、果して論者が一義的に決定論者であるか、又は非決定論者であるかは、之れを決定するに困難なことがあるのである。其等のことに就いては以下漸次述べるとして、

兎に角、自由の問題は様々に着色せられ、又種々の部門に於て論究せられるが、此處で吾々が述べんとする所は、各部門的に論せられんとしたものでなく、全體的世界觀の根本的理解に於ける自由の問題、生成の統一を終結する上に於ける自由の意義、本質に就いてある。

そこで、是れから、自由の問題を論ずるに當つては、先づ、行爲の自由(Menschlingsfreiheit)を狭義の自由の問題から區別することを要する。即ち行爲の自由とは、何等外的の障礙なく又拘束なき場合に、吾々は意欲したる如く所作し得ること、即ち吾々の意欲の實行が何等妨げられざる時に、吾々は自由であると云ふことであるが、此意味に於ける自由は、何人も之れを拒まざるのみならず、動物も亦此意味に於ては疑ひなく、自由を有つてゐる譯である。併しながら、此意味に於ける自由は、今吾々が此處に論ぜんとする所の對象ではない。即ち世界全體問題には關係なきものである。そこで、吾々が此處に論究せねばならぬものは、先づ斯様な行爲の自由の問題でなく、行爲の自由に先行するも



ので、まづ意志其物の自由に就いて明かにせねばならぬ譯である。即ち前者に對して云へば、寧ろ内的自由とも呼ばる可きもので、意志を規定する何等原因なき時、意志又は決心は自由であるとせられるが如きものである。此自由即ち意志の自由の問題に就いて、果して、意志は自由なりや否や、即ち決定的であるか、非決定的であるかの考察に入るに先立つて、猶此處に少しく、自由の概念を明かにして置かう。

先づ自由といふ概念には、二面の意義が含まれることが知られる。第一には、何等それが拘束に依屬しないと云ふこと、換言すれば、無原因性 (Ursachlosigkeit) といふ事と、第二には、夫自らの特質に従ふと云ふこと、換言すれば自主性 (Selbständigkeit) といふ事である。すなはち、自由の概念には、かやうな消極的及び積極的の両面があるのであつて、單に消極的に、意志の原因としての無拘束と云ふこと、自由の無原因性といふことのみでは、未だ自由の概念は完全に言表はされたのではない。リッケルトの言ふが如く、「何々から自由」(Frei

wovon) といふ消極的な一面に併せて、「何々に對して自由」(Frei wozu) といふ積極的な問題が結合連絡して、始めて其意義があるのである。消極的自由に對して、積極的要素を明かにすることに依つて、原因より自由ならんとすることが明かに成されるのである。従つて、意志の原因としての拘束から自由であると云ふことは、意志の夫自身としての規定者がなければならぬ。斯様にして、消極的及び積極的要素を分つと共に、又兩者を結合することが要せられるのであつて、拘束より獨立なると共に、目的の手段として自由を評價する時に、始めて内的にも亦外的にも自由たり得るのである。即ち、欲するが如くに行爲し得るといふ外的自由 (äussere Freiheit) と、目的又は當爲の如くに意欲するといふ内的自由 (innere Freiheit) とが連絡し、又之れに於て始めて „wovon“ と „wozu“ とが、必然的に共在することに成る。こゝに、自由の問題は、單に心理學的倫理學的問題たるのみでなく、其一般的基礎的考察として、世界全體概念の問題に於て論議せられるのである。即ち現實的實在の領域と價值的妥當の領域と



を連絡する世界全體概念の上に根付けられるのである。そして、此自由と云ふこと、即ち單なる無原因性といふことでなく、同時に積極的な價值的規定者を有する自由の概念に於て、世界と人生の綜合の問題も意義深く解かれる。かくて、リッケルトの言葉を籍れば (System der Philosophie I. S. 300)、「自由といふことなしには、何等現實的なものと妥當的なものとの結合なく、又何等世界統一がない。」

右の如くして、自由の概念に就いての大體の理解が得られたとして、以下この自由問題に就いての二つの解答たる決定論と非決定論との論旨を述べ、又其内容に就いて考察することにしよう。

そこで、先づ決定論の主張から述べて行かうと思ふが、之れに於ては、吾々が前節で述べたやうな、因果的連絡を普遍的に有効なものとし、何等因果の連

鎖を破るものではなく、意欲も畢竟、因果的法則的に規定せられ、従つて決定的なものであると爲すのである。ところで、前に言つた如く、決定論といつても、其論旨の程度及び種類に就いては一樣でなく、決定論者とせらるゝものにして、見方に依つては非決定論者とも考へ得るものもあるのであるから、此處に決定論なる言葉が用ゐられても、どの程度迄、又如何な意味の決定論であるかを考察せねばならない。そこで、先づ嚴重な決定論、或は極端な形相のものを擧げて見よう。

極端な決定論は、之れを機械的決定論 (mechanischer Determinismus) 或は自然的決定論 (naturalistischer Determinismus) とも呼ぶ可きものである。之れによると、意欲は外的原因及び内的衝動の機械的結果であつて、動機の必然的産物に外ならない。而して、其動機は意志を單に拘束し強制するのみでなく、之れを産出するものである。斯様にして、機械的な意欲は、畢竟外的又は物理的な自然生成の繼續に外ならない。換言すれば、意識の中に於ける自然的、物理的動作



者の單なる反應であつて、従つて、外的物理的要素の必然的結果として考察せられるとなすのである。(そこから又、機械的決定論と密接なる關係を有つて、一切の出來事は凡て豫め決定せられたものとし、生成に於ける意志の影響を否定する宿命論 Fatalismus が生ずる。)此くの如き意味に於て、嚴重な決定論を唱へたものとしては、唯物論、機械論の場合で述べた所から知られる如く、モーレシヨット、オルバック、フォークト、ビュヒネル、乃至ヘッケル(Haeckel, 1834—)等を擧げることが出来るであらう。(オルバックの「自然體系論」の如きは、一種宿命論的教説を傳へるものであつた。)

ところで、右の如き決定論に對して、心理的決定論 (psychologischer Determinismus) と呼ばれるものがある。之れに依ると、意欲は外的な原因又は内的な刺戟の産物ではないが、而も全く動機なしのものではない。尤も多くの動機が存在する時には、選擇の自由があるが、併し、それは *liberum arbitrium* としてではなく、唯だ難多の瞬間的動機を抑制するものとしてである。そこに又、熟

慮の状態に在つては、倫理的社會的な理性動機が重要な役目をなして、多くの動機を決定する爲めの争闘が存在する。従つて、行爲そのものは法則的必然性に従ふが、而も機械的法則性に依るのでなく、心理學的法則性に従ふのである。斯様にして、心理的決定論では、意欲は全く無原因のものでなく、他の心理的過程に制約せられ、而も究極に於ては、多くの動機と共働する又之れを指導する人格、或は性格に制約せられるとなすのである。従つて、心理的決定論は全く自由を拒斥するものでなく、吾々自らの人格の根抵に發し、又反省、理性、自覺によつて、動機が決定せられる場合、吾々は同時に實踐的に自由と云ひ得ることに成る。即ち意志的行爲は瞬間的な刺戟又は衝動から獨立であると共に、自己活動的な自主に立つものである。自我又は性格そのものは、自然的生成の意味に於て之れを因果的に規定することは出來ない。従つて、意欲の自由とは、斯様な本質の自由を問題とするのでなく、たゞ存在の自由が問題となされるのである。即ち若し意欲が動機及び性格によつて、決定せられないならば、何等



行爲の豫算もなく、又行爲に就いての責任を負ふこともない。そこで、此の意味の決定論は、倫理的自由 (sittliche Freiheit) と結合せられ、又穩和拆衷的な非決定論に進むことが出来るから、非決定論者にして、同時に、部分的に此のやうな心理的決定論を抱けるものは、少くないのである。

近世哲學者中、スピノーザは前々節に述べた如く、生成の統一として機械論を抱持せるものであつた、隨つて此の場合にも亦、決定論者であつた。其説は一面、宇宙論的決定論を著しく示したものであつたが、同時に又其中には、右に言ふが如き心理的決定論の説旨も結合されてゐる。スピノーザに依ると、神或は「實體」は、それ自身の法則に適ふものであるから、自由である。即ち絶對的に自由なものは神であり、神のみが「自由の原因」である。凡てのものは、此神の本質から出でたものである。勿論、それは時間的意味を超越した數學的必然性を以てあつて、一切のものは、恰も三角形の凡ての性質が圓形の性質から由つて起るが如く、神の本質の必然的結果である。世界中のものは、皆相互

に依屬せる「様狀」であり、凡ては一にして同じ「原因」の結果である。従つて、意欲は決定せられてゐ、吾々が行爲に就いて經驗する自由の感情は、其動機、原因に就いて無知なるに由るのである (Eh., II, prop. XLVIII f.; XXV)。然して、吾々が倫理的に自由であると云ふことは、理性に従ふ時、又それに依つて、情性を支配する時である (IV, prop. XLVI, schol.)。スピノーザの立場と必らずしも同一でないこと勿論であるが、ホッブス、ロック、ヒューム、ハアトリー (Hartley) コンヂャック、ボルテール (Voltaire) 等にも亦、宇宙論的立場に結合して心理的決定論の趣旨が見られた。

ところで、是等のものに對して、一層、非決定論的傾向を含める心理的決定論がある。例へば、シュライエルマッセル (Schleiermacher, 1768—1834) の如きは、意欲は性格、人格、理性に依つて規定せられるが故に、吾々は倫理的にも理論的にも自主であると云つて居るが (Schleiermacher, Dialektik, 1839, S. 150 以下)、斯様な見解に近似して、心理的決定論を述べて居るものは極めて多い。



ネケ、ヘルバルト、ドロビシヒ(Drobisch)、フェヒネル、デューリング、ハルトマン、パウルゼン、リップス、リール、キェルペ、ブレンタノー、マイノング、イエルサレム、ジグワルト、ヘフディングの如き、何れも此見地に於ては心理的決定論を抱せるものと言へるであらう。更に又、之れと似て、心理學的に一層非決定論的な立場のものが求められる。例へば、ヴントに依ると、意欲は動機により、特に又性格により、自我の全過去によつて規定せられる。而して自我の自由なる行爲は同時に、生成の普遍的連絡關係中に編制せられ、一般的な世界根基に従屬せしめられる。「外的動機に對して人間の意志を決定するものは、性格である。」意志作用によつて、結果は「新たな産物として考察することが出来る、勿論その新たな産物は一定の原因に基くが、併しながら之れと分量的に等價ではあり得ないのである」(Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, III, 5 Aufl., S. 513 ff.; Logik, I. 2 Aufl., S. 554 ff.)。ヒュームスの如きは、一層非決定論的に、意志の自由を、"novelties in the world" を意味するもの、未

來は過去の單なる反復ではないことを意味するとして居る。そして、世界全體は部分によつて一義的に規定せられず、種々なる alternatives が可能である。従つて、自然の一律性は假定せられない、寧ろ過去の世界に就いて悲觀的であつたものに對しては、自由意志といふことは改善ベリオリスツァイク的な説として歓迎せられるであらう。所詮、自由意志は、「絶對者」や「神」、「意匠」といふことゝ同様に、a general cosmological theory of promise であるといふのである (W. James, Pragmatism, P. 118 f.)。プラグマティストとして、シラーの如きも同様に、世界は種々に決定し得る可塑プラステイック的なものと爲して居る。更にブウトルーの如きは、世界には偶然があり、相對的非決定性が存するとなし、ベルグソンに於ては、前節で述べた如くして、純粹持續の中には何等外的に相互に規定する要素による因果性はなく、自我の過去が未來の中に働くものとなしてゐる。

斯様にして心理的決定論は漸く、嚴密な決定論の立場から進んで、非決定論としての論旨に移り入つてゐるものである。事實、吾々が以上に擧げたものゝ



中には、決定論と稱すべきよりも、より多く非決定論としての様態を具へたものが見られたのであるが、唯、假令それが非決定論的であるにせよ、大體に約して、心理學的考察に立つものと見られ得るが故に、此處に心理的決定論に併せて一瞥したに過ぎない。そこで、之れに次いで、吾々は一層適切に、決定論的論旨と非決定論的論旨とが、一つの中に結合せられた見解を述べよう。然して上に述べたものも亦其一種であるとすれば、其等から區別するためには、寧ろ心理的基礎に於ては、論理的基礎に於て、両者が一體となされた形相のものに就いて、述べようとするのであるが、今、それに先立つて、前に嚴重な即ち極端な形相に於ける決定論の立場を一瞥したに對して、茲に又、嚴重な主張に於ける非決定論の論旨を一瞥することが、兩者を對比する上に於て、特に又非決定論として「自由」の主張を一層明かにする上に於て、便宜であらうと思ふ。

そこで、非決定論特に極端な、或は絶對的非決定論 (absoluter Indeterminismus)

とも稱すべきものに在つては、意志は——單なる衝動としてではなく理性意志として——絶對に自由であり、外的な力又は原因に依屬せざるのみならず、有機體内部の、及び精神内部の衝動にも依屬することなく、是等より獨立に自由である。従つて、意志は原因的に規定せられず、何等因果性によつて拘束せられるものでなく、少くとも夫自身獨有の法則性に從ふのである。従つて、其獨有の法則性は爾餘の凡てのものに對立せしめることが可能である。勿論、動機なく又は理由なくしては行爲し得ないが、而も意志は動機に拘束せらるるものでなく、動機の結果ではない。寧ろ、有らゆる動機の總括以上のものであり、従つて、意志は各瞬間に於て相反的なものを企圖し得るのであり、一つのを決定し得ると同様に、他のものを決定することが出来る。嚮きに、スピノーザに在つては、唯一原因たる神の本質に對する無知に基くとせられた「自由の感情」、或はより確實なものを捉へんとする選擇意識、乃至惡しき行爲の後に經驗せられる悔恨の如き、是等は嚴重な非決定論者をして、意志は動機を決して必要とす



るものでなく、唯だ常に之れを刺戟するものに過ぎぬと説明せしめるものである。斯やうにして、意志其物に依存し、その決定に依つて、生成の新しい領域が成就せられるとする。即ち自然因果性は、意欲の領分の上には何等妥當性を有しない、意欲の要素の總計された結果として、何等確實的に之れを規定することは出来ない。假令、「道德統計學」(Moralistik)の言ふが如く、——ケートル(Quetelet, 1796—1874) エッティンゲン(Oettingen)等、vgl., Quetelet, *Sur l'homme*, 1835; Oettingen, *Die Moralstatistik*, 1868; Durbin, *Die moralistische Statistik*, 1867. etc. ——同様の状態の下に於ては、一定の意欲者に確實なる恒常性が示されるとしても、而も意欲は要素の計量に依つて、確實に之れを規定することは不可能である。而して、意志自由を假定することなしには、倫理的責任は何等意味なきものと成り、人間は一種の自動人形たるに過ぎない、隨つて功罪の對象とは成らないものとなつて了ふのである。

右に依つて、非決定論としての一般論旨特に絶対的非決定論の言はんとする

所が知られるであらうが、歴史上、此くの如き傾向を唱へたものとしては、スコラ哲學者就中ヅンス・スコトスの如きが先づ擧げられる。即ち彼に依れば、意志が動機に決定を與へるのは、唯意志自らに依つて規定せられるのであつて、理性に従つて相反的なものを意志が決定する。而して、神の意志は、絶対的に自由なものであると言ふのである。近代に於て、非決定論はデカルト、マルブランシュ等に於て見られ、又カドウォース(Cudworth)、クラーク(Clarke)、クラウゼ、グーザン、ロツツエ等の如きも、非決定論の立場のものであつた。其他、穩和拆衷的な非決定論的見解を抱持せるものに至つては、極めて多數である。そこで、吾々は一面決定論的傾向を有すると共に、他面非決定論的傾向に結び付けるもの、即ち極端な決定論と絶対的非決定論との中間に位するが如きものに就いて、次ぎに述べよう。嚮きに、決定論的傾向のものに就いて述べた時に言つた如く、意志は意欲者自らの人格に依つて決定せられること、又、意志因果性は、其の特殊の法則性に従つて決定せられる、と主張する場合には、



既に自由を否定する嚴密な決定論的立場を去つたもので、意志は自然的原因、心理的動機に左右せられるのでなく、種々なる動機、原因の決定者として、人格、理性が置かれたのである。そして、之れに基いて意志が決定せられることは、夫自身既に自由の積極的意義を示すものと成る。斯様な立場は、屢々自動的決定論(Autodeterminismus)と呼ばれてゐる。勿論、其中に就いて見れば、より多く決定論的なものと、又より多く非決定論的なものとが分たれるであらうが、兎に角、一種の決定論及び非決定論を綜合する立場であると云つて可からう。

そこで、斯様な立場が規定し得るとするとして、之れに屬する傾向を述べたものは又極めて多い。勿論、其積極的な特殊の主張に就いては、凡てを一様に決定することは不可能であるが、古代に於けるソクラテースの如き、プラトーンの如き、アリストテレーヌの如き、ストア派(形而上學的には寧ろ決定論であつたが、而も世界に於ける凡てのものは自主的なものから繼起するとした)

の如き、プロテイロヌスの如き、乃至スコラ哲學者中に於てもトトマス・アクィナスの如きに於て、既に意志の自由が自主的、理性的法則性の意味に於て説かれた。又近代に至つては、ライブニッツに於て、ヴォルフに於ても之れが見られる。即ち前者によれば、意志が理性によつて指導せられた場合には、其行爲は自由である。假令、それが無意識的であるにしても、理由なく動機なき意欲はない、併し乍ら、動機は強ゆるものでなくて、傾かしめるに過ぎない("incliner sans necessiter")、そして動機の中には精神其者が働いてゐる。意志は常に最も強き動機に従ふのである。ヴォルフの如きも、之れと相似て説いて居る。ところで、斯様な立場に於て、更によく自由の概念を示さんとしたものは、カントであつた。

カントに依ると、意志の自由は、消極的には、感性的な衝動に依屬せざることに存し、積極的には、理性によつて指導せられることである。即ち「其の自身にとつて實踐的な純粹理性の能力」の中に存する。倫理的な自由は、自律



(Autonomie)であり、自己立法である。即ち理性の命令に基く意欲及び行爲は、倫理的自由を意味する。自由は宇宙論的意味に於ては、「一状態を其自身によつて始める能力であり、従つて其因果性は自然法に従ふものでなく、更に時間的に之れを規定する他の原因の下に立つものではない。」従つて、斯やうな自由は經驗的に與へられるものでなく、理性のイデーであり、要請である。自然必然性は唯だ現象の上に示され、自由は本質自體の上に「叡智的性格」(intelligibler Charakter)として示される。そこで、意欲は現象世界の結果に屬するときには決定的であり、時間の中に存する現象としてでなく、「叡智的性格」としては自由である。「理性的本質の凡ての行爲は、それが現象である限りは、自然的必然性の下に立つ。併し乍ら此同一行爲が、單に理性的主體及び單なる理性に従つて行爲する其能力に關しては自由である」(Prolegomena, § 53)と言ふのである。仍つて又、そこには、先在的自由或は獨自の性格の前時間的自己設定といふが如き考が窺はれ、而して此思想を、更にシェリング、ショーペンハウエル等は形成

した。乃ち後者の如きは、心理的必然性を有てる行爲は經驗的性格から現はれ、人間は其人の如何に隨つて行爲せねばならぬ。併しながら、叡智的性格としては人間の存在は自由であり、性格は一定不變である。更に、之れ等と相似て、廣く自働的決定論の名の下に包括し得べきものは尠くない。バーンセン(Bahnsen, Zum Verhältnis zwischen Willen und Moity, 1869)の如き、マインレンダー(Mainländer)の如き、又フィッシャー、グリーン(Green, Prolegomena to Ethics, I-II)の如き、更に最近の傾向に就いて見れば、ヴィンデルバンドは、自由を「規範意識に依る經驗的意識の規定」となし、對象の價值判断から生ずるものとする。ヘンセル(Hensel)、ラスウィッツ(Lasswitz)等に於ても亦同様の考が見られる。又リープマン、コーエン、ナトルプ等に於ては、意志の自由を倫理的自律として考察して居るのである。



さて、意志の自由に就いて、上來極端な決定論の立場と絶対的非決定論の立場、又兩者の中間を行くが如き見解のものを述べ、意志の自由に關する主なる説を瞥見したのであるが、今其等に就いて、一々此處に微細な吟味をとげるには及ばないであらう、唯、如上略述した所から、吾々は意志の自由に就いて、次ぎのことを指示すればよい。――

先づ、最初に擧げた自然的機械的決定論は、拒けられねばならぬ。何となれば、人間の意志は此立場から導かれるやうな、何等機械的自働器ではない。即ち吾々が行爲せんと意欲するのは、純粹受動的なものでなく、嚮きに非決定論者の立場に於て言はれた如く、自發的であり、自己活動的であり、自主的である。此くの如きものとして、既に有機的なものは機械的なものと相異つて、外的刺戟に對して常にそれ自らの獨自の方法に於て反應する。即ち有機的なもの、反應は、決して一律的でなく、刺戟に對してそれ自身の方法、随つて反應の相異なる可能性が存するのである。更に此事は心理學的體制に就いても同様に言

ひ得るわけであつて、意志は周圍の拘束より自由であると共に、内的にも種々の衝動を支配することが出来る。即ち意志が *active* であればある程、又自發的であればある程、意志は自由であり、單なる衝動の結果たる *Willkürhandlung* とは區別せられるのである。換言すれば、意志行爲の必然性法則性は、何等拘束強制と認むべきものでなく、意識の中に生じた種々の動機の争闘を決することに於て、意志は既に自我の本質に立ち、同時に意欲の中に我人格の萌芽が示される。斯くて、意志行爲は動機の機能であるとしても、其動機は人格の存在様式を豫想し、主體の本質又は其性格を通して始めて現實的と成つたものであるから、意欲に於ける特殊的働きをなす性格が、意志行爲の眞の創始者と謂はる可きべきである。然して、意欲と自我との變化の間には、相互的影響が行はれ、従つて各自我には無数の行爲の可能性が存することに成る。

そこで、意志行爲を自然的機械的に決定せられるとする見解は、支持せられないことが明かとなり、意志行爲は他によつて強制せられたのではなく、我固有



の本質から生起したものである。仍つて又、意志は拘束とは區別せられると共に、同時にそれが法則的必然的であることが知られる。何となれば、それは自我の根柢からの必然的結果であるからである。勿論、其意志法則性は、物理的自然的法則性でなく又機械的意味のそれとも區別せられる。従つて、極端な決定論は排せられると共に、言葉の絶對的意味に於ける非決定論も亦、妥當でないものとなされる。そして、謂はゞ穩和拆衷的な、即ち自働決定論に含まれた主張が承認せられねばならない。斯くて、人間的意味に於ける完全なる自由とは、眞の自律に外ならない。即ち理性意志、目的々思惟、イデーに従ふものである。従つて、それは理性的本質の自己法則性であつて、茲に自由と必然性との一致が與へられるわけである。

以上、意志の自由を中心として考察した所に依つて、世界全體の問題に對して有する自由の意義、及び自由の問題が生成一般の連絡關係に關する終結的意義をも解することが出来るであらう。

前に述べた如く、人間は自然的實在としては、物理的生物學的法則性によつて決定せられるのであるが、併し、理性的實在としては自由である。そこに、自由なる意志の本質が規定せられるのであるが、此意志が關係する限りに於て、世界全體も亦同様に理解せられる。蓋し、自由とは吾々が現實界に於て價値に對する態度をとることの可能を意味し、之れに依つて、生活に於て、眞善美を區別するの自由を有する。従つて、自由は世界全體を意味あらしめる豫想となるわけである。純粹客觀世界は、因果的に制約せられ、そこには、因果の連鎖が有るのみであるから、此領域に就いては決定論は正しく當符る。即ち無原因性は因果性に反し、現實世界の科學的研究を不可能にする。仍つて、部分の研究に取つては、無自由又は因果的必然性は當然であり、決定論は特殊科學の避く可からざる考察の結果である。けれども、因果的制約の純客觀世界が存立するためには、其豫想として自由の王國が與へられねばならない。即ち因果的認識の豫想として、認識の自由がなければならぬ。而して、判斷の自由は畢竟



意志の自由であるから、意志の自由が凡ての學的研究の豫想と成るのである。即ち意志の自由を全く否定するならば、自然科學の決定論も亦成立が不可能と成る。吾々は因果的制約の客觀世界に至る前に、先づ此の自由なる主觀の作用を認めねばならぬと共に、自由なる主觀に對してのみ、因果の連鎖が存するのである。斯くて、自然法則性は、究極に於ては、自發的意識的なる合目的性の一階段となり、因果性は自由性に依存すると云ふことが出来る。そして、其處に一切の生成の統一的連絡關係が貫かれることに成るのである。

併しながら、この因果的制約に先立つ所の自由なる主觀作用は、既に因果的認識の豫想であるから、因果的制約的の對象と成ることは出来ない。而して、それは消極的にみて、無原因とせられるわけであるが、併し、この自由の作用は、夫自身に於て働くものなるが故に、夫自身が原因と成り得るのである。斯くて、自由は現實的實在的なものに影響を及ぼす力であり、現實と妥當とを結合する主觀作用の態度の中に見出されるものである。因果的制約に基く純客觀

世界は、超意味的に取扱はれたものであるが、全體としての世界はかゝる超意味的であり得ない。即ち因果と共に、自由が認められねばならぬ世界である。自由を認めて、又自由の概念の中に、始めて現實と妥當との結合が導かれ、全體としての世界の統一が求められる。自由は、單に消極的なる無原因といふことのみでなく、又價值を評價するのみでなく、價值を其妥當のため意志する自律の働きである。こゝに、リツケルトの云ふが如く、自由が *Ursachlosigkeit* として、*Akt der Wertung* として、及び *Autonomie* としての三様の關係の中に言表はされ、自由の完全なる積極的意義が與へられるのである。而して、かく自律的に評價したる價值の内容は、單に倫理的領域に存するのみでなく、理論的、美的の領域にも存する。即ち自由そのものは、未だ如何なる内容に就いて言はれるかを問題としない。唯だ一切の因果的制約の世界の前に存する、そして、現實と價值との結合を導く主觀の態度の中に見出されるものである。リツケルトの所謂 *Vorderwelt* の中に存するもの、そして「形而前學的」(*prophysisch*)



に把握せられると云ふものも此意味である。倫理的に謂はれる自律の概念も此一般的な自由概念の一であり、此一般的な基礎に於て、自由の概念は「全體としての全體」を解する鍵鑰である。

大正十一年五月六日印刷  
大正十一年五月十五日發行

哲學概論上卷  
定價金參圓五拾錢



版權所有

著者 伊達保美

發行者 久野庄之助  
東京市牛込區早稻田鶴卷町四四三

發行者 角田次郎  
東京市牛込區早稻田鶴卷町四四三

印刷者 檜山定吉  
東京市神田區三崎町三丁目一番地

發行所

東京市牛込區  
早稻田鶴卷町四四三

泰文社

振替東京五八九〇一番

友文社印行



伊達保美著

哲學概論

上卷

定價參圓五拾錢  
送料拾八錢

伊達保美著

哲學概論

下卷

近刊

橫山有策著

文學概論

全

定價參圓  
送料八錢



503  
84



終