

始



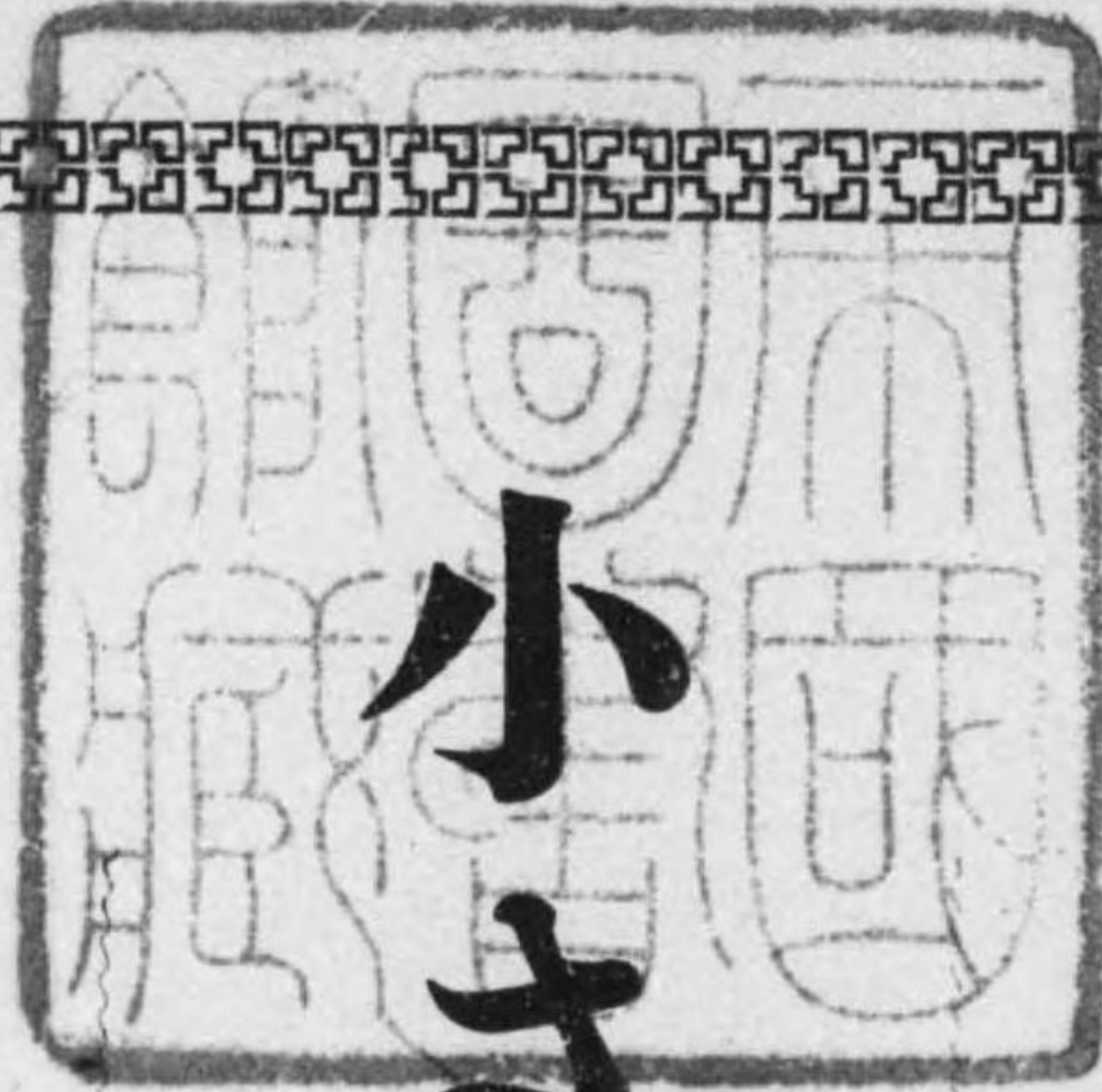
文學士 佐藤直丸著

小  
さい  
哲  
學  
概  
論

大正

14. 4 20

東京 廣文堂書店發行



## はしがき

この小著は始めて哲學を學ぶ人の爲めにものしたもので、概論書としてはもとより完璧を期し難い。そこでこの書の編述に當つて留意した主なる點を擧ぐれば、

一、先づ及ぶ限り叙述を平易簡潔にし初學者に哲學の概念を會得せしめようと試みたものであつて、この點は世に數ある哲學書と其の選を異にしてゐると云うてよからう。

二、次に本書の講述に就いて其の思想と行論とは普通の哲學概論の形式に據り哲學上の諸問題及び其の思想發展の概觀を解説し、最後にカントを中心として發展された現代の哲學に接觸し得るやうに叙述し、特に現代の主要なる思潮である文化哲學の意義を釋明せんとしたこと等である。

人がこの世に生存してゐる以上いかなる人も自己の生活に就いて漠然ながらも何等

かの信念を持たぬものはない。そこで人心に深く根差せるこの信念は知的反省が廣めらるゝにつれて漸次發育して統一ある人生觀や世界觀となる、茲に學としての哲學が生れる。最近の思潮として學術に生活に凡て哲學的精神によつて批判考察せんとする著しき傾向を示して來たことは否み難き事實である。この時運に際して小著は初學者にとつて一つは「哲學とは何ぞや」の問題を理解せしめ、進んで深く哲學的思索に入らんとする素地を作り、一つは哲學概論の講義に於て一般學生に筆記の煩を省かしめる爲に參考用に編述したものであるから、その意味で一般の需要を満す一助となり得ば著者が望外の幸とするところである。

山形にて  
著者記す

# 小さい哲學概論

## 目次

序 説……………一

第一章 哲學概論の目的……………一

第二章 哲學の概念……………七

第三章 哲學と科學……………一九

第四章 哲學と宗教……………二六

第五章 哲學の分類……………三二

第六章 哲學研究法……………四一

第一篇 知識の問題(認識論一般)…………… 九

第一章 知識哲學の概念…………… 九

第二章 認識の本質…………… 一五

一、獨斷論…………… 一五

二、懷疑論…………… 一七

三、實證論…………… 一八

四、批判論…………… 二〇

第三章 認識の起源…………… 二五

一、合理論…………… 二五

二、經驗論…………… 二七

三、批判論…………… 九

第四章 認識の對象…………… 一〇

一、實在論…………… 一一

二、觀念論…………… 一四

三、現象論…………… 一六

第一篇 實在の問題(形而上學一般)…………… 一三

第一章 形而上學の概念…………… 一三

第二章 實在の數量…………… 一六

一、單元論…………… 一六

二、多元論…………… 一八

第三章 實在の本質……………二六

一、唯物論……………二六

二、唯心論……………二四

三、二元論……………二四

四、同一論……………二五

第四章 機械論と目的論……………二六

第三篇 人生の問題(文化哲學一般)……………二七

第一章 文化哲學の概念……………二七

一、倫理學……………二七

二、美學……………二八

三、歴史哲學……………二〇

四、宗教哲學……………二二

第二章 定命論と非定命論……………二五

目次(終)

本書の主要なる参考書を下に列挙する。

Koerber : An Introduction to philosophy.

" : History of philosophy.

Kiilpe : Einleitung in die philosophie.

wündt : Einleitung in die philosophie.

Wegelhand : Einleitung in die Philosophie.

Rickert : System der philosophie.

# 小の哲學概論

文學士 佐藤直丸 著



## 序 說

### 第一章 哲學概論の目的

哲學概論は哲學の研究に對する豫備的知識を與へることを目的としてゐる。即ち哲學入門としての哲學概論 (Introduction to philosophy, Einleitung in die philosophie) は專問的に特殊な哲學上の諸問題を攻究せんとする者にとつては勿論、一般に自然科学や精神科學の研究に従事する者にとつても必要な學科であるのみならず、更に廣く人間としての眞の教養の爲に樞要なる知識を與へるものであると云ふことが出來よう。

蓋し人は理性的動物である限り何人も世界及人生に對して何等かの考察を爲さざるものはあるまい。即ち何人もある種の世界觀や人生觀を持つてゐる。この意味に於て何人も一種の哲學を有すと云はねばならぬ。吾人に耳目の感官を有する限り世界の出來事を経験せざるを得ざるが如く、意識の明かな人間にとつて哲學的思索を避けようとすることは、蓋し不自然のこと、云はねばならぬ。意識の未だ發達せざる小兒に於て、既にこの天性の萌芽を見出だされる。かの玩具を破壊して其の構造や其の内容を検せんとする無意識な本能の如きは一種の形而上學的要求の發現とも見られよう。或は素朴な未開人は天地自然の出來事に驚愕の念を抱き其出來事の原因を尋ね、之を隠れたる天地の理法や神の所業に歸し、茲に神話や宗教が生れる。神話や宗教は人々の心情を慰撫し行動を支配するもので、如何なる古代民族も之を持つてゐないものはない。そこでショーペンハウエルは宗教や神話を古代に於ける一種の形而上學と爲し、宗教を民衆形而上學、神話を民衆叡智と呼んでゐる。之に由つて之を觀れば哲學的思索

は人間と其の起源を一にし人性に通有するもの云はねばならぬから、ショーペンハウエルの所謂『人は形而上學的動物 (Animal metaphysicum) なり』とは蓋し真理と云はねばならぬ。

既に述べたことによつて知らるゝ如く、人文の發達せざる時代に於いて既に哲學的思索があつて一種の世界觀や人生觀があつたが、是等のものは悉く個人的で沒批判的であつて、所謂知的反省の上に立つたものではない。従つて其の所論は萬人に普遍妥當的に效力を有する真理としての權利を持つてないから、一個の學問として價值を賦與することは出來ない。そこで哲學は學問として價值を有する爲には普遍妥當なる真理を持つたものでなくてはならぬ。知的反省を缺いたところの獨斷的な世界觀や人生觀は所謂哲學以前 (Vorphilosophisch) のものであるから眞の哲學的知識ではない。哲學的思索は絶えず自省し批判して日常の實際生活を支配する常識を學問的知識に統整しなければならぬ。かゝる思索の深邃と徹底とを妨げる一切の先入見や諸々の獨斷



的思想は全然新なる光の下に消え去つて始めて茲に學問として哲學は生れる。それで哲學者は絶えず自己の抱懐せる思想の動搖を深刻に經驗しなければならぬ。哲學的思想を愈々深く強要するものは實に斯くの如き思想の動搖である。凡べて誠實なる生活に於て確かだと思つてゐたことが疑はしくなり、間違のない眞理と思込んだことが其の根柢から動搖して來る。然しながら如斯思想の反省より生ずる動搖は最後の確實に到達せんが爲に誠實なる内的生活の辿るべき道であつて、そこに懷疑の眞の使命はあり、眞の哲學的精神の生命が流れて居るのである。そこで哲學概論は日常生活の平凡な事實や自明な事柄の反省思索より始まり哲學の根本問題を開展すべき目的を持たねばならぬ。そして普遍妥當の眞理を要求する學としての哲學は一つの體系を構成しなければならぬ。一つの體系が構成せられ茲に統一ある世界觀や人生觀が現はれる。リツケルトの言葉を籍りれば、全體としての世界を理論的混沌 (Theoretische Chaos) より理論的秩序 (Theoretische Kosmos) に統一することを云はねばならぬ。

哲學は理論的混沌の一定の原理に基づいて體系の眞理の普遍妥當性を要求するのであるが、古來より歴史に現はれた哲學體系と云ふものは多岐多端であつて決して一樣でない。これ實に哲學の研究に際して望洋の嘆を起さしむる所以である。そこで哲學概論の目的を一層限定すると、哲學の一般的性質を説明し、哲學上の諸問題發生の動機や其の解決の方向を示さねばならないが、單に哲學史に現はれた原理や體系を示したのみでは其の目的を達することが出来ない。哲學概論は哲學者の思想、性格を背景とした哲學體系をも示さねばならぬ。そこで概論は上に述べた如く主觀的特殊的な方面と、客觀的一般的方面との両面とを包含したものでなくてはならぬ。然るに總べての哲學概論は悉く此の見地より論述されたものでなく、何れか一方に偏してゐる。即ち一つは自己の哲學上の見地に立ちて主要なる哲學問題を列擧し其の解決法を示し、讀者を哲學思索に導入することを眼目とするもので、一二の例を示せば、近世に於てヘルバルトの「哲學概論教科書」、パウルゼンの「哲學概論」、メルグソンの「形而上學入

門」等何れも己の哲學體系に對する豫備知識を與へることを目的としてある。他の一つの哲學概論の目的は個人の哲學體系を超越せしめて過去現在に亘り哲學思想發展の外延を讀者に與へんとするもので、近代に於てキユルペやヴントの「哲學概論」は之に近いものである。斯のやうに哲學概論の叙述に二つの方法があつて夫々長短は免かれない。概論として完璧を期するには常に上述の兩面を包括して論述されねばならぬ。グインデルバンドも彼の「哲學概論」に於て三の哲學的方法を述べて居る。即ち其の第一は歴史的方法 (Historische Methode) 第二組織的方法 (Systematische Methode) 第三批判的方法 (Kritische Methode) の三種に分類し、第一の方法は過去現在に亘る諸々の哲學的體系及原理を歴史的に叙述し哲學問題の大要を指示するに止め、第二の方法は自家獨特の體系を論述するものである。而して彼は是等二者の叙述には何れも一長一短あり哲學終極の目的と爲すことは出來ない、即ち前者は哲學問題の諸々の立場及其史的發展を考察するに其の特色を有して居るが、連絡統一を缺き散漫に陥るこ

とになる。然るに後者は自己の體系を示すのみにて哲學的思案を狹溢ならしめる弊がある。そこで是等の弊を救ふ最後の方法として第三の批判的方法が案出されるのである。この方法は認識論上の立脚地に立つて從來歴史上に現はれたる哲學的原理について理論的及實際的立脚地より其の發生の動機及發展の徑路を批判し各學說の關係價值を明かにし、所詮自己の要求に基づいた體系が建設されることになる。そこで本講に於ける哲學概論は歴史に現はれた主要なる哲學問題を解説し批判し、併せて現代哲學に入らんとする橋梁を系統的に示さんとするのを主眼とするのである。

## 第二章 哲學の概念

前章に於て哲學概論の目的を示したから、次に學としての哲學の概念を考察しようと思ふ。さて前章に概説せる如く哲學的思案 (to philosophise, philosophieren) の目的は世界の根源は何ぞ人生の眞相は何ぞと言ふ問題に對し、之を解決せんとするも

ので、その知的努力が茲に學としての哲學を生む。そこで哲學を知識の總和として世界及人生の一切に關する全體學と解釋するならば、世界及人生に關する特殊科學即ち數學、物理學、心理學、社會學等と云ふ、科學一般と哲學との境界が曖昧に成つて來る。随つて哲學は、全體を對象とすると言ふが、其の知識は個別科學は不斷に變遷進歩する以上、其の智識の總和である哲學も不斷に動搖し、一定不變の原理を把捉せんとすることは不可能である。従つて哲學は一種の空論に陥り、恰もリア王が家産を多くの子孫に分割し、已れ自らが乞食になつたと同様に、正に、哲學の破産を來すことになる。そこで哲學は諸科學の智識の總合統一といふのではなくして、何等かの原理によつて、諸科學の智識を總合統一するところの學でなくてはならぬ。即ちヴント (Wundt) の所謂、一般科學 (allgemeine Wissenschaft) の意味であつて、諸々の特殊科學に通有する原理を、研究の對象とするものでなければならぬ。随つて此の普遍的對象を考察するには、他の科學と異りある他の研究方法を必要とすることは勿論である

元來哲學といふ言語は、希臘の古代より使用せられたもので、希臘語の *philos* (愛) と *Sophia* (智識) との結合したもの、即ち愛智 (love to wisdom Weisheitsliebe) といふ意味である。プラトリーの言葉を籍りれば、眞の智識を愛慕 (*eros*) することである。そして古代希臘にあつて、此の哲學といふ言語はピタゴラス (*Pythagoras*) が使用したことも言ひ、ソクラテス (*Socrates*) が使用したことも云ひ、一定して居ないが、何れにしても「哲學」といふ語は、學問の總體の名稱であつて、其後科學は漸次、獨立したから哲學獨自の問題は形而上學を指示する事になつたのである。そこで哲學は形而上學であるが故に、プラトリーの言を籍りれば、感覺に依つて表象し得ずして全く感覺的事物の本源である眞の實在を吾人の理性に依つて捕捉しなければならぬ。アリストートルは哲學を定義して、第一哲學 (*Philosophia Prima*) と呼び、事物の原因及原理の學と爲し、凡べてのもの、究極原理といふ意味を示して居る。彼は後に哲學を形而上學 (*metaphysik*) と呼ぶに至つた其の後、中世に於て基督教の神學が萬能視

せらるゝに及び、哲學の概念は全く變化し、哲學は神學の下婢 (ancilla theologiae) となつた。近世に至り新哲學が勃興するに及び、再び希臘の精神を復興し、哲學は宇宙の責任を認識せんとする學として取扱はれるに至つた。最近世に至りカント (Kant) が所謂批評哲學を建設するに及び、從來の概念に大なる變化を示す様になつた。即ちカントは、知識批判の認識論より知識・道德・藝術・宗教の範圍に亘つて、其の根柢を批判し、所謂批評哲學を建設するに至つた。カントの今の立場は、實に哲學の概念に對する分水嶺を爲したものと云はねばならぬ。カント以後再々思辨哲學の勃興と共に、哲學は著しく辨證學 (Dialektik) の形相に於て、發展するに至り、ヘーゲル (Hegel) に於て其の絶頂に到達した。又一方ヘーゲル流の辨證學に反對して現實的、科學的態度に出で、再びアリストートルの昔に歸る傾向も現はれ、哲學を總合科學とする見解が現はれた。パウルゼン (Paulsen)、コムト (Comte)、ヴント (Wundt) 等が其の代表者である。然るに是等の學派に相對立して再びカントに立歸つて、カントの批評哲學

に立脚し、哲學の独自の領域を確定せんとする所謂新カント學派 (New-Kantianism) が現代哲學の中心を爲すに至つたのである。

さて從來の哲學問題とする所のものは、現象に對する實在の問題を攻究するに對し新カント學派は、價值評價を以て哲學を本領とした。即ち實在の領域以外に哲學としての任務は價值の學と稱するものを建設した。哲學の目的とするところは實在 (Sein) と價值 (Wert) との兩領域が相結合せられる第三域、即ち人生の意義と理想とを闡明するを以て、至高とするに至つたのである。

以上は哲學概念に對する史的概観である。此によつて之を觀れば學としての哲學は決して固定不變のものではなくして、不斷に進化發展するものである事を認めねばならぬ。現今の傾向より見ると、認識論の基礎に立たざる形而上學、或は科學的基礎を輕視する思辨哲學 (Speculative philosophy) 等は漸次其の價值を失ひつゝあるのである。そこで哲學独自の對象とする包括的世界觀、人生觀とは如何なるものであるか實在

と價值とは如何なる對立をなすものであるかといふ、此の問題に對し、新カント學派の所論を一瞥しようと思ふ。

學としての哲學の本領は世界全體を研究するもので、結局世界觀 (Weltanschauung) を建設するにある。そこで世界といふ言葉は廣狹兩面の意味を有して居る。即ち先づ人は世界を思考する場合に思考の對象たる世界に對し思考する者即ち自分自身を對立せしめる。換言すれば自己と世界との對立である。而して此の場合の世界は既に自己に對するものとして考へられる以上、世界全體を指示するものでないことは明かである。世界は如何に大なりと言ふも、自己を除外する以上は、正しく其の部分でなく、ではならぬ。而して所謂全體の學は廣義の世界、即ち自己と世界とを包括した處のものを言ふのである。此の自己と世界との關係を別の言葉で言ふならば、主觀と客觀との關係と言ふことが出来る。然らば如何にして主觀と客觀とは此の統一的な世界概念の中に融合することが出来るか、此の問題を解決するに二つの途がある。即ち其

の一つは世界全體を全然客觀本位に解釋して、自己即ち主觀を全然客觀世界の中に入れて、そこに統一を圖るか、それとも反對に主觀を基礎として自然を入れて所謂主觀的に統一するか、二つの相反する立場に立つ二つの世界觀が現はれるこれを客觀化並びに主觀化哲學といふことが出来る。そこでこの兩者の對立が如何に構成されたならば最も包括的な世界問題を眞に包括することが出来るか、又如何なる方向をとつたならばこの世界對立の調和を發見することが出来るか、問題である。先づ第一に主觀化哲學の原理に就いて考案するに、元來客觀世界は獨立自存のものではなく、主觀に依存するものである。自己即ち主觀は世界の眞理と本質との唯一の本源である。個別科學は世界の現象に付いて客觀的に取扱ひ、之を説明するけれどもそれは全く世界の表面の出來事に付いて因果關係を明かにするのみであつて、世界の眞相を説明することは出来ない。吾人は一度自己自身に眼を投ずれば、世界の現實は直接に認識せられて、心の奥深く不思議の道は通じ、世界精神の門戸を開く端緒を見出すことが出来る。こ

の目的を達するために、開かるべき門戸は、唯一に自我の反省に存すると云ふにある。そこで今主観主義的哲學の様式として意志哲學の主張を考索するに、吾人は自己自身を意志と觀じ、生々した活動の主體を直覺する。之に反して、客觀主義の哲學は、内部より不斷に湧き出づる生命即ち創造的發展を破壊して、一切のものを機械化する思想である。換言すれば、主觀を自動機械に化したことになる。斯の如き思想は自發的な人格的生命を全然無視する立場であるに反し主観主義の哲學は、活動の原理と自由とを人間に與へ、世界の一切のものを悉く生々した活動と見る。

扱、世界觀と言ふことの本來の意味は何であるか。それは世界觀に由つて吾人の一切の物を産出するところの眞の原因を了解し、すべての物を因果の必然性と云ふ方向より説明せらるべき外に、更に世界了解を得んとすることにあらねばならぬ。即ち人生の意義を發見しなければならぬ。然るに世界及び人生の意義の問題は世界の實在や或はそれを因果的に説明すること、は全然別個のものである。そこで人生の意義とは

何ぞ、吾人は世界に對して如何なる態度をとる可きかと云ふことの標準や目的、即ち吾人の意志や行動の基準を求めるとの謂である。吾人の努力する本來の歸趨は奈邊にあるか、吾人が生存をなす目的は何か、吾人は何をなさねばならぬか。——かゝる疑問こそ世界觀本來の問題である。そこで現實説明以上何にも釋明し得ない客觀主義ではこの意味の問題に觸れることは出来ない。實に客觀主義の哲學系統は、全世界を無意味なる存在に化し終ることになる。意味の問題は全く主觀を通じて始めて發生するものである。かゝるが故に、主観主義は意志と、其の意志が目的を達せんとする努力とを力説するのである。「自我」は發動的であつて世界は單なる物的存在ではなく行動(Act)である。と端的に會得するのである。生々躍々たる行動と考へずして、吾人は我々にとつて故郷となり得る世界、我々に親しく懐かしい世界といふものが成立する筈は無い。それで兩主義の爭論の核心が是の如き「意味問題」にあると云ふならば主観主義が自己の立場の正當なる所以を立證するに足る十分の理由を發見されたことになる。客觀

化哲學系統は實際人生の意義を釋明する力を持つて居らない、現實客觀としての世界は全然無意味である。

扱て客觀主義には包括的なる世界觀を樹立することは不可能であると云うて、直ちに主觀主義の思想に絶對の眞理を許すべきか。今少しく之を考索して見よう。先づ主觀主義の非難とも云ふべきは主觀主義の根本主張とすべき主意主義 (Voluntarismus) や、發動主義 (Aktualismus) のやうな主觀的の原理とは如何なるものであるか。世界は生々たる行動なりと云ふところで、客觀主義に對して満足せざるものを償はれたるか、即ち世界を意志や行動と云ふたのみでは世界觀と云ふものには何等の意味も無い。意志や行動には必ず其の志す所の目的や目標があるが、其の意志、行動の志向する目的、目標そのものが如何なる性質のものか。これ最も肝要な問題である。然らば世界の意義の何たるかを示す所の世界觀といふものを要求する場合に、吾人が眞に求める所のものは何ぞ。吾人の人生には價值 (Wert) ありや、又吾人は生をして價值多からしめんには、何をなさねばならぬか、と云ふ事を問題としなければならぬ。若し主觀の志す目標に價值が無いものとするならば、吾人の生活は何の意味を與へぬことになる。人生の意味は實に懸つて、その目的の價值如何にある。それで人生の意味問題に對しては第一に價值と云ふことが其の眼目とならねばならぬ。客觀主義は世界より價值を剝奪し去つた。然るに主觀主義も單に意志や行動を論じた所で客觀主義と何等の選ぶべき所はない。價值を論じて始めて存在の意義を有することになる。次に起るべきは、價值問題 (Axiomatische problem) に對して單に主觀の領域に止まつて居る間は眞に人生の意味問題を完全に解決したことはないならぬ。吾人は更に進んで一般に人生の意味を有効ならしむる價值とは果して如何なるものか、如何にして人生と價值とを相互に結合し得るかと云ふことに就いて疑問を發せねばならぬ。即ち最後には天上の價值を地上に實現する所の、所謂價值實現 (Wertverwirklichung) の問題に到達しなければならぬ。此の時に於て始めて意志や行動と云ふ概念は其の本質的の意味を

らしめんには、何をなさねばならぬか、と云ふ事を問題としなければならぬ。若し主觀の志す目標に價值が無いものとするならば、吾人の生活は何の意味を與へぬことになる。人生の意味は實に懸つて、その目的の價值如何にある。それで人生の意味問題に對しては第一に價值と云ふことが其の眼目とならねばならぬ。客觀主義は世界より價值を剝奪し去つた。然るに主觀主義も單に意志や行動を論じた所で客觀主義と何等の選ぶべき所はない。價值を論じて始めて存在の意義を有することになる。次に起るべきは、價值問題 (Axiomatische problem) に對して單に主觀の領域に止まつて居る間は眞に人生の意味問題を完全に解決したことはないならぬ。吾人は更に進んで一般に人生の意味を有効ならしむる價值とは果して如何なるものか、如何にして人生と價值とを相互に結合し得るかと云ふことに就いて疑問を發せねばならぬ。即ち最後には天上の價值を地上に實現する所の、所謂價值實現 (Wertverwirklichung) の問題に到達しなければならぬ。此の時に於て始めて意志や行動と云ふ概念は其の本質的の意味を

發揮することが出来る。即ち世界了解としての世界観は單なる主観了解より決して來るものでなく、價值了解から始めて來るものである。(以上リツケルトの「哲學の概念」参照)

之を要するに學としての哲學は世界全體を其の對象とするもので、結局世界全體の概念には實在と價值との二方面を包含せらるゝことを知り得た。即ち其の全體とは實在のみの概念ではなくして、實在以上にそれに結合せられたる價值問題の解決に依つて始めて哲學の目的を到達することが出来る。個別科學は與へられる事實を其の對象とするに對し、哲學の對象は正しく實在及びそれに結合せる價值問題を獨自の本領とする云ふ點に於て哲學と科學一般との區別ともなり得る。即ち哲學獨自の問題は、實存問題と區別して實在の價值を問ふこと、カントの言葉を以てすれば事實問題 (Questio facti) ではなくして、正しく權利問題 (Questio juris) であらねばならぬ。斯く哲學は全體の學として囑望せられる最高のものであるから、單に實在の問題に限ら

ず、吾人の情意の方面である道德、宗教、藝術等の問題も學として哲學問題となる。即ち理論と實際との兩面に亘つて、始めて學としての哲學の本領を完うすることが出来る。

### 第三章 哲學と科學

古代希臘にあつて、哲學と科學との範圍は同一視せられ、科學者は即ち哲學者であつた。ヘロドートス (Herodotos) は始めて「哲學する」(To physiosophise) の云ふ動詞を使用した。それは知識欲に驅られて事物を思索し攻究すると云ふ意味に使用せられて居つたのである。故に古代に在つては學の本質より見て、哲學と科學とを分離して居らないと云ふことが解る。それで智識の爲に智識を得んとする努力は、哲學の特質なると共に又科學の特質であつた。此の傾向はアリストートルに於て其の絶頂に達した。彼は自然及び人生を觀察するに科學的方法を用ひて、哲學體系を組織した。即ち



彼は一切の知識を分類して論理學・物理學・心理學・宇宙論・形而上學・倫理學・政治學・經濟學等とし、其の個々の部門の研究全體はやがて彼の哲學體系となる。爾來人文の發達と共に、以上の如き特殊科學は哲學の範圍より分科獨立し、人類の精神は不斷の努力に依つて漸次幾多の觀察實驗せる事實より種々の法則を歸納し、其の法則に依つて、自然界、精神界を解釋するやうになつた。

既に述べたやうに學としての哲學の本質如何といふ問題に就いては哲學上の立場より幾多の相異せる見解が發表された。先づ第一に哲學と科學との區別點を對象の差異に求めた。即ち認識論を以て哲學の特有なる領域となすものあり、或は一切の内的經驗を以て哲學の特有なる對象となすものあり、之に對し科學の研究する對象は外的經驗、或は事物の現象を研究するにありとなすものもある。次に哲學と科學との區別を研究の方法に依つて異にすといふ説がある。即ち哲學は思辨的方法を用ひ、科學は經驗的方法を用ふといふ點に於て異なる見解に立つ。即ち科學の任務は經驗を整理して、事

物に關する知識を得んとし、哲學の任務は經驗を度外視して専ら論理的思辨に依つて、事物の眞の本質を究明するといふにある。

次ぎに認識論上から、科學を現象の學、哲學を本體の學と定義することも出来る。或は又科學は現實の學であり、哲學は理想の學であると云ふ區別も立てられる理である。純粹の思辨即ち經驗を排除せる思考は全く思考の要素を缺如せる經驗と等しく、決して眞正の認識に到達することは出来ないから單に研究法の差異に依つて、哲學と科學一般とを區別することは妥當では無い。そこで今、歴史的に哲學と科學との關係を考察するに、二つの傾向を認められる。古代に於ては既に述べた如く科學と哲學との區別は、辨別せられて居らぬ。アリストートルの哲學體系に於ても諸々の特殊科學を以て哲學體系の一部と見做し、希臘の末期に於て、始めて漸次細密技藝の穿鑿に流れ、科學は哲學より分離する傾向を示すに至つた。近世に於て英のベーコンは、吾人の悟性の對象たる神、自然、人間の三者に相當して、哲學を自然神學、人性論、自然哲

學に區別し、其の内に一切の科學的知識を包括した。デカルトも亦その著「哲學原理」に於て哲學を定義して、人間知識の總和なりとし、之を大別して形而上學、物理學及び技術的科學の三者とし、以て一切の知識を包括した。此の思想を最も極點に進めたものは、ライプニッツである。或は英のスペンサー、佛のコムトも哲學を定義して一切の科學の總和と見做し、諸々の特殊科學に通有せる根本原理を研究するものであるとし、又最近に於てはヴントやパウルゼンも此の派の代表者である。次に今一方の傾向は近世に於て、カント以後思辯哲學の勃興と共に科學的知識は輕視せられ、哲學は全く科學と獨立に存在することを主張せられた。其の代表者はフイヒテ、シエリング、ヘーゲルである。彼等は徹頭徹尾、經驗的知識を否定し、一切の科學を離れ、純粹なる概念的思惟の方法に依つて世界の絶對的認識の體系を建設せんとした。即ちフイヒテはカントの自我の概念より出發し、純粹論理的思辨に依つて、一切の經驗を演繹し、世界を自我の活動と爲し、シエリングも又同一の方法に依りカントの自然の觀

念に出發して、世界の先天的考察から經驗を説明した。ヘーゲルに至つて思辨的研究法は其の極度に達し、物質界の諸現象より進んで、政治、法律、道德、藝術、宗教等の人事現象に至るまで、凡べて概念的思辨に依つて、論究するに至つた。茲に於て、哲學は經驗に依つて成立せる自餘の科學とは全く絶縁し去つた。然るに十九世紀の初頭、自然科學の勃興と共に單なる論理的思辨によつて、經驗を無視する方法が漸次衰運に向ひ、再び科學の權威と價值とは新に是認せらるゝに至つた。即ち、純乎たる科學者の立場より哲學上の問題を論究する學者が輩出するに至つた。近世に於てポアンカレ (Poincare)、マッハ (Mach)、オストワルド (Ostwald) の如きは其の重なる代表者である。彼等は自然科學の知識を基礎として、科學の一般問題を説明し、科學的方法並びに認識價值を研究することを目的とした。斯くして、科學者は、人類の知識といふのは凡べて共通の基礎と、共通の目的を有することを確信するに至つた。而して知識の基礎を研究し批判することは、カント以來、哲學の重要な任務とし、現

代の哲學は正に、此の重要問題を以て、哲學の任務として居る。凡べての科學は實際上の要求より生じたるもので、最高最後の目的は、人類の生活を豊富に、幸福にするにあるから、哲學も科學も共に眞理の探究である以上二者共通の目的を有することは明かである。シラーの語に「藝術家」と云ふ詩に就いて述べて曰く、此の詩は、詩より大なるものなるが故に、決して詩に非ずといふことなしと云つた。今、哲學と科學との關係について云ふならば、哲學も亦科學より大なるものなるが故に、決して科學に非ずと云ふことなしと云ふことが出来よう。哲學的知識と、科學的知識も同一の基礎と目的とを有する以上、決して兩者は異なるものでは無いが、特殊科學の對象は部分的なるに對し、哲學の對象は全體であつて、單なる知的所産に止まらず、情意の要求も同時に共働する點に於て、科學より大なりと云ふことが出来よう。

以上大體に於て哲學と科學との關係は明かにされたと思ふ。先づ哲學の對象とする所は世界全體であつて、極めて包括的なる世界觀を樹立するにある。それで、ヴント

が彼の哲學概論に述べて居るやうに、哲學は特殊科學に依つて賦與せられたる認識を矛盾なき體系に統一して、科學に使用せらるゝ一般の認識方法及び其の假定を其の原理に歸する普遍學 (Allgemeine Wissenschaft) として、現實或は經驗を對象とする個別科學とは、其の對象に依つて異なるが、其の全體と云ふことは、單なる部分との對立的意味ではない。若し多くの部分の集合が全體ならば、眞に世界の全體に達することは出来ない。部分と全體との關係は外的相對的のものでなくして、内的關係を有するものでなくてはならぬ。即ち全體と部分とは有機的關係を有するものでなくてはならぬ。眞の全體とは各部分の根柢に存する原理であつて、如何に多くの部分が存在するとも、悉く其の根源を根本原理に發生する底のものでなければならぬ。アリストートルは哲學を第一哲學と呼んだのも正しく此の意味である。それで特殊科學の對象たる部分を統一したゞけでは、其處に何等の内的統一が見出されないが、反對に諸々の特殊科學が、其の根據に依つて成立する所のものであるから、哲學の對象たる全體は

正しく此の科學成立の根本豫想でなくてはならぬ。斯くの如く考察すれば、哲學は現實以上に現實の成立する理由を考察し、即ち現實に結合せられたる價值を究明することになる。科學は現實に對する事實判斷であり、哲學は價值判斷の學であると云ふことに歸着する。それで哲學の對象たる全體は、單なる現實ではなくして、現實を通じて包含せられたる價值であり、その價值を究明するのが哲學の任務である。哲學の對象たる全體とは正しく此の意義に解決せらるべきである。茲に於て、哲學は人間の知情、意の三方面に於て、論理的、規範的根據が確定せられ、藝術、宗教の問題も參加し、全體としての世界觀及び人生觀が樹立せられることになる。

#### 第四章 哲學と宗教

哲學と宗教とは、其起源に於て、殆んど同一なる歩調を採つて居る。古代の文明史に就て考察するに、如何なる野蠻人と雖も、程度の差こそあれ、或る種の哲學、宗教

及神話を有せざるものは無い。是を以て見れば、哲學と宗教とは人文發達の基調を爲すものと云ふ事が出来る。ショーペンハウエルは宗教を民衆形而上學 (Volksmetaphysik) と云ひ、俚諺を民衆叢智 (Volkswisheit) と呼んで居るのは、蓋し妥當の見解と云はねばならぬ。それで古來より哲學と宗教とは甚だ密接なる關係を持つて居る。兩者共に其の初めに於て、素朴的な思惟構想作用の力を信賴し、自己の思惟構想作用の成果を確信する點に於て相一致して居る。プラトリーの如きは、彼のイデア論に、イデア(觀念)の眞實在を確信した點は、全然宗教で、プラトリー哲學はプラトリー教と云はるゝは實に此の理に基いて居る。殊に印度哲學は全く宗教と一致し、哲學即ち宗教、宗教即ち哲學となつて發達したものである。印度古代のあらゆる哲學は人生解脫の道を論結せざるものではなく、又反對に宗教は何れも、哲學的思索に基づいて發生したものである。佛教は一面宗教であると共に、他面に於ては哲學體系を有し、大乘佛教は實に東洋に發達した哲學體系である。然るに西洋に於ては哲學と宗教とは、其發生に於て

類似の點を有するが、東洋とは非常に趣を異にして居る。古代希臘に於ては、所謂希臘人の哲學的精神と云ふものは、事物を思惟説明するに當つて、是は「何か」What? と云ふ問題を動機として居るが、印度に於ては、「如何にして」How? と云ふ問題が動機をなして居る。即ち希臘人は事物を知的論理的に考察し、印度人は如何にして苦惱の人生を解脱する事が出来るかと云ふ動機に依つて哲學を構成した。故に印度哲學の特色は解脱哲學である、即ち宗教哲學である。然し何れにしても、世界及人生に對して考察し、思惟構想を爲す點に於て、共通の性質を有するものと云ふ事が出来やう。然し斯の如く種々の點に於て、通有する性質を有するにも不拘、古昔より哲學と宗教とは相互に相容れず、烈しき反對に立つ事は西洋歴史の證明する事實である。今其の一例を挙げると、古代にあつては、クセノフアースはホーマーの歌へる諸神が人間的にして、人間の弱點すら有する事を非難し、ソクラテスは當時の宗教（多神教）に對し異端を唱へて青年を惑はするものと見做され死刑に處せられた。プラトール

及アリストートルも又思辨的方法に依つて一神教を説いて多神教に反對した。ストア（Stoic）も從來の神話宗教に反對して、自我獨特の神の觀念を建設した。近世に於ては、哲學と宗教との衝突一層顯著になつた。即ち、ガリレオ、ブルーノ、スピノザ、ポツプス、カント等の哲學者は、悉く當時の基督教より異端視せられ種々の迫害を受けた。蓋し哲學と宗教とは斯くの如く、爭論の存する動因について兩者は其の發生の動機が親密の關係を有するに基づくものと見られよ。然乍人文の發達につれて、個人の自由思想勃興し哲學は漸次慣習的思想より獨立せんとし、從來の獨斷的敎權より覺醒せんとした、即ち個人の自由思想の所産たる哲學は傳説的民衆的思想信仰と相反する様になるのは自然の勢である。

然らば兩者は永遠に調和し得ざる運命の下に立つて居るか、永久平和の域に達し得ざるや否やを少しく考察しなければならぬ。吾人は茲に哲學と宗教との本質に就いて、

其の異同を吟味するに、先づ哲學は個體精神であり、宗教は集合精神の所産である。即ち哲學と云ふ以上は、或る個人の知的活動の所産である。プラトール哲學とか、カント哲學と云ふ時は、プラトールやカントの個人的な知的活動の結果建設せられたものである。然るに宗教や神話の起源を見ると傳説や國語と等しく、一個人が意識的に建設せしものではなく、多數人が多くの時日を費やして不知不識の間に胚胎發生せしものである。國語に一定の發明者なき如く、原始的な神話、宗教的世界觀には一定の創設者が無い。最古の宗教に於ては、一定の始祖がなく、基督教、佛教の如きも其の教祖を有すと雖も、從來傳つた思想信仰の眞精神を發揮した謂はゞ宗教改革者に過ぎない。基督の信仰の中にも、余はユダヤ教を破壊せんとして來たのでなくして、完成せんとして出現せりと云ふ自覺の上に立つて居り、釋迦の信仰にも殆んど是と同様の信仰を認むる事が出来る。勿論哲學と雖も從來の思想を全然排斥して、新哲學を組織すると云ふ事は絶えて無く、一哲學者の哲學體系は、必ず從來發達し來つた思想と、其

の時代の思想的背景とを基礎として、個人は獨特の思想を創作建設したものであることは、哲學史の證明する事實である。故に哲學は宗教に比して、獨創に富み、個人的精神の所産である事は兩者の發生を比較して、直に認むる事が出来る。次に哲學と宗教との比較として、哲學は知識の所産であり、宗教は信仰の所産である。即ち哲學は知的要求に基づくけれども、宗教、神話の發生は人間の情意の要求に基づいてゐる。勿論哲學の中にも宗教を取り入れ、宗教の中にも、哲學的根據を有する事は云ふ迄も無い。殊に中世紀に於ては、基督教は希臘哲學を以て一切の信條及教權を建設し、宗教と哲學とは全然調和せられた時代で、此時代は寧ろ哲學は宗教の奴婢となつたが、兩者の本來の意義を究明すれば、飽迄も知的所産であり、宗教は情意の所産である事は動かす事が出来無い。既に述べた様に、哲學も、宗教も共に人文の發生と共に、存在せる以上、吾人は何れも人間の内的要求によつて發生した事は云ふ迄もない。故に吾人は知的要求に依つて科學、哲學を有し、情意の要求に依つて、宗教、藝術を有する事は

何の不思議のない事實である。シライエルマッセル (Schleiermacher) の言ふて居る如く、世界は單なる機械的、盲目的の活動では無くして、純眞偉大なる精神的存在の顯現なりとの絶對的信賴は實に純粹なる感情の要求より發生する。又意志が願求するところの完全圓滿者が一切の事物の本質なりとの確信は總て宗教的信仰の本質である。哲學の基礎たる理性は、唯事物の眞偽を判斷する職能を有するが、人生の意義を釋明する事は不可能である。所謂人生の價值如何の問題に至つては、理性に依つてのみ釋明する事は出來ない。かるが故に吾人は知能と並行して意志や感情を有する以上、科學と哲學と並行して宗教を有し、知識と並行して信仰を有するは蓋し當然の事と云はねばならぬ。それで知と信とは各自、自己の領域を局守して、他の領域を犯さざる様に進まば、兩者は永久に調和し、人生の要求を充す事が出来る。此立場から兩者を調和した人はカントである。カントは知と信とは全然相違せる作用にして、各自固有の領域を有し、共に人性の根柢に存する要求に基いて、存するものである事を證

明した。而してカントの態度は、當時ヒュームの懷疑論 (Scepticism) に對して知を保護し、兩者をして固有の領域内に於て各自の權能を保有せしめんとするにあつた。カントは「純粹理性批判」に於て、從來の哲學が、神、靈魂及宇宙實在といふ形而上の問題を論理的に證明せんとしたのに對して、吾人の認識は超經驗的形而上の問題に對して、何等論議する權能を有せざる事を證明し、吾人は悟性以外の要求より是等形而上の問題を建立するには實踐理性、即ち意志の要求に基き信の領域に於て可能であるとし、超經驗的、形而上學的問題を知の領域より奪つて信の領域に移し、意志の要求に基きて建設せらるべき事を論證した。蓋しカント哲學の動機は、道德と宗教とに不動の立脚地を與へんとするにあつた。

是を以て觀るに、哲學と宗教とは精神官能の相違に依つて、夫々獨立の立場を有することは明である。吾人は世界及人生を理解すると共に至深なる意義を見出し、知的要求と共に情意の要求を満足し、完全なる意義を見出すには必ず兩者を併合しなければ

ばならぬ。兩者は決して兩立せざるものではない。哲學は知の世界である以上飽迄も知的活動に根據を置き、永遠に疑問の解決を以て進み、宗教は飽迄も情意の要求に基づいて始めて兩者の獨立發達を見る事が出来る。現今の哲學は最も良く、兩者の調和を企圖し且つ各々獨立の立脚地にあつて圓滿に發展せらるべき傾向を示して居る。

## 第五章 哲學の分類

曩に述べた如く、學としての哲學の概念は、決して一定したもので無いから、哲學の分類にも種々の立場がある。古代に於ては、哲學と科學とは明瞭に分離せられて居らぬから、哲學を學一般といふ意味に解釋せられてゐる。そこで學一般 (Wissenschaft überhaupt) を、古代に於ては如何に分類したかと云ふに、希臘の二大哲學者プラトールとアリストートルの分類は最も最初の試みで、而も爾來哲學分類の準據となつたもので後世に於ても、此の分類を基準參考として案出せられたものが多いから、次ぎ其の

大要を述べんに、先づプラトールは吾人の精神作用を分析して、推理、感覺、意欲とに三分し、此に相當して學を辨證學、物理學と倫理學との三部と爲した。而して第一の辨證學は、其の對象たる實在を論ずる方面で認識論と形而上學とを包含した、所謂プラトールの概念的認識の學である。第二の物理學は自然科學と自然哲學と倫理學とを含むもので、プラトールの所謂感性的認識の學であつて、物的及心理的自然現象に關する自然的知識を指示して居る。最後に倫理學は人生及社會生活に關する學問で、倫理學、政治學を包含して居る。次にアリストートルはプラトールの分類に準據して、一層科學的な分類を試みた、即ちプラトールの精神作用の三區分の外に、學の目的から二様の區別を立てた。即ち理論と實際との二分法である。而してプラトールの分類中辨證學と物理學とは前者に屬し、倫理學を後者に依屬せしめた更に細分して辨證學は認識の形式、方法を論ずる論理學と、事物の原理を論ずる形而上學とに分れ、物理學は物的自然現象の學たる物理學と、心的自然現象の學たる心理學とに分れる。數學は形而上



學と物理學との間にあつて、其の連結をなすものと爲した。次に實踐學と云ふものは倫理的行為に關する倫理學と、藝術的創作に關する詩學とに分れる。今プラトイの分類とアリストートルの分類とを比較對立して兩者の異同を明かにすれば次の様に表示する事が出来る。



以上兩哲學者の分類は永く後世の準據する所となつた。近世哲學の初期に於ては、全然新しい原理に立脚した分類が提供せられた。其れは英國新哲學の開祖となつた

ベーコンである。彼は一六二三年に「科學の尊嚴と増加」に曰く、總て心理的要求はあらゆる哲學の基礎を形成すべきものとし、知識の能力を三分して記憶と想像と理解とした。第一記憶力から歴史學、第二想像力から詩學、第三理性より 哲學が生れる、而して哲學其自身も其の題材に依つて更に分類せられる。神に關するものと、自然に關するものと、人間に關するものとして、神學、自然哲學、人類學と名づけられる三つの部門と是等の部門の各々に付いて、ベーコンは實際的研究と理論的研究との區別を立てた。此の分類は、當時の學界に大なる影響を與へたもので、有名なるダランベール(D/Lambert)の百科全書(Encyclopedie)に於て、此の分類を採用して居る。其の外注意すべき分類の二三を挙げると、近世の實證哲學の開祖と云はれた佛國のコムト(Comte)は從來の分類の誤謬を指摘して曰く、如何なる學問も其の精神作用は同一なもので、根本的に分類せらるべきものには無い。研究の對象は悉く自然の物象である。故に學問發達の順序に従つて排列すべきものであると爲した。之を表示すれば、

解析——幾何學——力學——星學——物理學——化學——生物學——社會學とし、學問の終極の目的は社會學に歸着することを力説してゐる。其他近世に於ける辨證學の代表者たるヘーゲルは特種の分類法を提出してゐる。即ち彼は絶對的智識の起源に關す學問を、其の内容の特殊なる説明より區別した。而して前者を心の現象學となし、知識の階段的發達に於て、三階級に排列し、遂に絶對的知識に於て、其最高點に達して居る。此の階級が發達せられる方法は論理的であつて所謂辨證法(方法論參照)である。ヘーゲルは論理學を絶對的知識の内容を取扱ふ科學なりと定義し、更に論理學は二つの特殊の學科、精神哲學と、自然哲學との分類、即ち哲學を論理學、自然哲學、精神哲學との三部に分類する事とした。次に最近に於て、自然科學と精神科學との立場を包容して、其處に、哲學の任務を個別科學に對して一般學(Allgemeine Wissenschaft) と云ふ名稱を付したヴント(Wundt)の分類を表示しよう



次に現代哲學の淵源をなした處のカント哲學は如何に分類したかと云ふと、彼は所謂三大批判書を著はして、哲學の分野を確定した。即ち第一批判といはるゝ純粹理性批判に於て純粹理性の能力を論じ、第二の批判、實踐理性批判に於ては、道德宗教の根本原理を論究し、第三批判に於ては自然の合目的即ち美學に關する問題を論じて居

る。 ヴァインデルバンドはカントの分類に準據して哲學を下の如く分類して居る。

- 理論問題 (一) 實在の認識——形而上學
- (二) 認識其物の研究——認識論及論理學
- 哲學 (一) 倫理學、社會學、歷史學
- 實際問題 (二) 美學
- (三) 宗教哲學

彼はアリストートルの昔に歸つて哲學の問題を、理論的と實際的と二分し、前者は眞理に關する問題を論じ、後者に於ては、人生の諸問題を論じ、最後に宗教問題を論じて居る。

以上は、古代より現代に亘つて哲學問題の重要な分類を示したものであるが、要之其の分類に於ての相違は哲學の立場によつて發生したのである。古代にあつてプラトンは學を分類する立脚地を吾人の精神作用の分野に基き、辨證學、物理學、倫理學

哲學の主要問題

の三分法を採用し、又近世に於いてカントも同様に、吾人の意識の作用を基準として、知、情、意の三方向に於て哲學が建設せらるべき所以を論じて居る。而して現今の哲學もカントに出發して哲學問題の主要なる題目とせられて居るから、吾人は學としての哲學の本質を基本として、宇宙の實在を論ずる所謂實在の問題と、實在を認識する主觀、即ち人生の問題、最後に吾人は果して世界及人生を眞に認識し得るや、若し可能なりとすれば如何なる根據に依つて可能であるかと云ふ認識其者の本質、限界等を究明する認識の問題とを以て、哲學の主要なる問題としなければならぬ。古來より哲學の問題は種々に分たれたが、要之以上の三部分の何れかに附屬すと見ることが出来る。

## 第六章 哲學研究法

哲學研究法は哲學研究に採用せらるべき推論の形式を云ふのである。先づ第一に學


の方法を研究法と組織法とに区分する事が出来る。此の方法を示した最初の人には古代にあつてはアリストートルで、近世に有つては英國のミル (Mill) である。前者は演繹論理の創設者であり、後者は歸納論理の創設者であつた。そこで哲學は主として、**演繹法**を採用し、科學の研究には**歸納法**を採用する事を普通とせられて居る。殊にミルは彼れの著「論理學體系」(System of Logic) の中に詳細に學問研究の方法を論じて居る。彼れに従へば科學研究の目的は、自然界に行はるゝ法則を發見すること、其の法則は一現象の因果關係を明らかにするにある。何となれば、自然の法則は自然現象の齊一を規定するものであるが、この齊一は因果の關係に於て最も確實に行はれるものとし、科學研究は因果研究にありと爲した。而して五種の因果測定法を提案した。契合法 (Method of agreement)、差異法 (Method of difference)、一致差異併用法 (Method of agreement and difference)、殘餘法 (Method of residues)、共變法 (Method of concomitant variation)、即ちこれである。彼は之を自然研究の唯一の方法と見做し

た。ベーコン (Bacon) に始まりヒューム (Hume) に終りを告げた英國の經驗派の哲學は主として歸納的、經驗的方法に依つて組織されたものである。又大陸に於ても、此の歸納法に依つて偉大なる哲學を組織した人は、ショーペンハウエルである。彼は深刻なる内省に依つて自我の本體を意志 (Wille) に有りとなし、それより歸納法中の比論法 (Analogy) によつて、萬有は意志の表現であると推論した。又近世の宇宙汎心論 (Universal parallelism) の如きも歸納法に依つて組織せられたる哲學の一例である。元來、此の種の研究法は哲學的知識と、科學的知識との調和を圖る點より考へて最も有効なれど、一般歸納法の缺點として、其の推論は不確實なるを免かれない。殊にミルは自己の歸納法とアリストートルの推論式との間に存する關係を明らかにせざる點や、研究法と組織法との關聯も十分徹底し居らざる點もあつて、研究法としては、種々の缺陷を有して居る。

次に、(其二) 演繹的方法 (Deductive method) に就いて概説するに、此方法は

歸納法と正反對に立つものであつて、論理的形式によるか、或は直觀的方法によつて、宇宙の根本原理を把握する事が出来るかと主張するものであつて、前者を辨證法 (Dialectische Methode) と云ひ、後者を直觀的方法 (Anschauungsmethode) と云ふ。そこで根本原理が、確定せられた後、如何なる方法に依つて必然的眞理を演繹すべきかと云ふ點に於ても種々の立脚地がある。今其の重なるものを述べんに大陸に於いてデカルトに依つて創設せられたる唯理學派 (Rationalismus) は幾何學の様に、自明の公理を根本とし定義を作り、次第に必然的の眞理を開展せんとする方法であつて、此を數學的唯理論 (Mathematische Rationalismus) と云ふ。或は又近世に於けるヘーゲルの採用せる方法の如く純粹論理的形式によつて演繹して哲學を組織したものがあつて、此を辨證法 (Dialectic) と云ふ。今演繹法の一例としてデカルトの採用した方法を概説せんに、デカルトは中世紀の傳統思想より目覺め一切の知識を疑ひ、最後に最早や疑ふ事の出來無い根本的の眞理「我思故我存」(Cogito ergo sum) に到達した。

而して此の意義は、ヴインデルバンドが彼の近世哲學史に釋明せる如く「我存す」は「我思ふ」の論理的結論ではなくて、我々の存在は我の思惟の中にある、即ち「我」は「思ふ」と云ふ事より離し得べき者に非ずして我思ふといふこと、我在りといふ事とは、吾が直接の自己意識に於て同時に認知せらるゝものである。思ふところのものは之を精神といふ故に我は精神として存在すといふ意義である。さて「我思故我存」といふ事は何に由つてしか明瞭であるか、其の時代の標語を以てすれば、それは全く明晰 (Klar) にして判明 (Deutlich) であるからである。それは自己意識と同様に明晰にして判明なものは確實即ち眞理ならざるべからず。是れデカルトの發見した眞理の標準である。更らに彼は此の根本的眞理より演繹して曰く「我思ふ」即ち疑はしく思ふといふ事は、我は不完全なりと云ふ事を意味する故に、「我思故我存」といふ事より「我」は有限的不完全の存在である事を知る。而して吾人は無限完全なる觀念を有す。然るに此の無限完全なる觀念は有限不完全なる我よりは發生するものではない。



若し然りとすれば「無」より「有」が生ずることとなり、因果律に違反することになる。而して吾人の有する幾多の觀念の中に神の觀念を有す。(デカルトは之れを本有觀念 (Innate Idea 呼んだ) 神とは何ぞ、無限なる、最も完全なる存在者也。然るに我は何ぞ、有限にして不完全なる者也。故に神は實在の度に於て遙かに我に優つて居る。かるが故に因果の原理に基づき我は神の原因たる能はず、従つて神の觀念は神自身が我に與へたる所のものならざるべからず、而して我は不完全なる者として存在する以上、神も亦完全なる者として存在する事明瞭であると云ふのが、デカルトの神の存在に關する證明である。次にデカルトは神の存在の證明より演繹して物質の存在を論證した、即ち曰く、神は完全なるが故は一切の徳を具備して居る、其の徳の中に誠實 (Veracitas) が存在す、神の屬性として誠實なれば吾人に與へたる理性の判斷にも誤謬は無い筈である。故に吾人の理性に現はるゝものは最早疑ふべからず然らば吾人の理性に現はるゝ明晰にして判明なる物理的自然は實在すと結論しなければな

らぬ。斯くしてデカルトは我の存在より出發して、神の存在及物質の存在との三の實在を確立し、彼れは是れを宇宙の實體となした。デカルトに依ると神のみが無限の實體にして精神と物質とは有限的の實體である。而して、精神の本質は思ふ (Denken) と云ふ事で、物質の本質は擴り (Ausdehnung) と云ふにある。思惟は精神の屬性であつて、延長は物質の屬性である。精神と物質とは其の性質に於て何等一致する點なく、互ひに相反する二種の實體である——此れ有名なるデカルトの二元論 (Dualismus) である。スピノザ (Spinoza) にあつては、デカルトの演繹法を更らに徹底して數學的形式と結合せしめた、即ち彼は一切の必然的推論の形を三角形の本質と、其の内角の和の二直角との間に存する關係に比した。スピノザは此の必然的論理關係を永恆的と云ふた。彼は哲學に課したる一切の有限物を神の本質よりして一系列に導き出さんとする形式としてユークリットの幾何學の過程を採用した。彼は其哲學體系を示せるエティカ (Ethica) に於て、彼の哲學思想を定義、公理、定理、證明、系と云ふ順序に

最初的前提よりして嚴密に論理的推論を展開せんとした。演繹法に對する非難は歸納法に立脚せる科學者の立場より不斷に向けられるが、茲で其の批評を認識論に譲り只其の形式の一般を示すにとゞめる。

次に辨證法 (Dialectic) の梗概を示さんに、此の言語は希臘語の *Dialeptomai* (問答、論争の意) より來たもので古代に於てはツエノン (Zeno) がアリストールに依つて Dialectic の祖であると稱せられて居る。辨證法の本義は概念を分析して、其の眞偽を論ずる方法である。ツエノンが辨證法と云はるゝ點も蓋し此の點にある。彼はパルメニデス (Parmenides) を論破せんとして採つた有名な難雜多論、難運動論は興味ある一例であるから、茲に其の概要を述べむ。彼は雜多。運動、變化等と云ふ概念は悉く矛盾を含有して居る故に思考する事能はず、實在は一にして運動なく、變化なきものでなければならぬと推論するのが本旨である。先づ雜多と大さに就いて述べんに若干の大きさは有限であると共に、無限なりと云はねばならぬ。何となげば若干と

云ふ時は有限である。然るに其れを分割すれば無限多となるが故に無限であること云はねばならぬ。有限にして無限なりと云ふは矛盾である。而して又、大きあらば如何に小さくとも分割し得らるゝものである。然れば結局最早や分割し得られざる即ち大きさの無いものになる、大きさ有るものは、大きさの無いものゝ集合であると言はねばならぬ。之も又矛盾である。又物が運動すと云ふ概念も同様である。甲より乙へ運動したと云ふ事は、有限の距離を示す、然るに甲より乙への距離は又無限に分割する事が出来るから甲より乙へ運動したと云ふ事は同時に無限の空間を通過したと云ふ事はねばならぬ。之又矛盾である。又運動するものは或る瞬間に或る場所に居らなくてはならぬ。然るに居ると云ふことを如何に多く集めても、運動と云ふ事にはならぬ。此に反して、其の瞬間に其處に居ないと云ふ時には「居ない」といふ事の連続は其のものゝ「無い」といふ事に歸着する。かるが故に運動と云ふ事を云はんとすれば、運動するものは同時に或る所に居つて又居ないといふ矛盾を許さねばならぬ。又同様に變化と云ふ時も同様

で若し甲が乙に變化すと云ふ時は或る所に於ては最早や甲に非ず、乙に非ざる状態を考へなければならぬ。甲に非ず、乙に非ざるものは最早無なる故に、「無」より乙といふ有は生ずる筈が無いから「有」と「無」とは矛盾である。

以上、論證の正否は別として、兎に角、概念を分析し其の自家撞着に陥ること不條理の歸結を來すことを示し、反對説を反駁したので、後世彼を辨證派の開祖と呼んで居る。近世に於て辨證法にて哲學を組織した代表者はヘーゲル (Hegel) である。即ち一概念より必然的に其の反對概念を喚起し、更に其の兩者を併合したる概念を作り、更に其れを基礎として同様の手續きを繰返す方法である。而して其の基本概念を正理 (Thesis) と云ひ、反對概念を反理 (Antithesis) と云ひ、兩者の總合を合理 (Synthesis) と云ふ。彼は此の正反合の三分法に依つて、思想を展開し、論理學から出發して自然哲學を建設し、更に精神哲學を一貫的に建設した。ヘーゲルに至つて辯證法は其の極度に進められた。此の方法は専ら論理的形式に基くを以て、一概念より

他の概念に移るに當つて少しも經驗を借らざるが、經驗界は必ずしも此辨證法の如き概念的關係を有せざる點よりして科學者の立場より反對せられる。が兎に角に此の方法に依つて哲學が建設せられる。

第三に先驗的方法 (Transcendentale Methode) に就いて述べん。此の方法は批判的方法 (Kritische methode) と云ひ、カント (Kant) に依つて創設せられたる新研究法である。蓋し批判的方法と云ふのは、心理的方法 (Psychologische Methode) に對立する語であつて、認識は如何なる順序手續を経て、吾人に認識せらるゝかと云ふ認識の心理的起源を探究するので無くして、認識を認識たらしめるもの、認識の普遍的にして必然的な條件を論證せんとするものである。而して先天的と云ふ意味は認識論的には、經驗を基礎づける原理で經驗を超越すると云ふ意味では無い。而して經驗を基礎づけるものは經驗で有り得ないから、經驗より來らずして、經驗より先立つと云ふ意味である。其の先立つと云ふ事は、時間的に先立つのでは無い。論理的



に先立つと云ふ意味である。次に批判的方法と云ふ意味を述べんに、批判と云ふことは、他人の説を批判すると云ふのでは無い。吾人の知識の成立は如何なる條件の下に可能であるか、又考へ得らるゝかを定める條件の論理的研究を云ふのである。而して此の如き意味に於ける批判的方法に對して、何等知識成立の條件について考察せざる哲學說、例へば上述の演繹法の如きものをカントは獨斷說 (Dogmatismus) と呼んだ。此の先驗的方法はカント以後一時は辯證法に壓迫せられて居つたが、現今再びカントの創設した精神に立歸つて更に徹底せんとするに至つた。そこで吾人はカントの先驗的方法は、如何なる目的と任務とを有するかを根本思想を吟味する必要がある。カントが先驗的方法を案出する以前に行はれた方法は上述せる所のデカルトに依つて創設せられた演繹法 (合理主義) と、ベーコン (Bacon) に依つて提出せられた歸納法 (經驗主義) との二方法である。カントは前者を獨斷主義 (Dogmatismus) と呼び、後者を懷疑主義 (Scepticismus) と名づけた。是等二つの學說は各々真理の一面を見て

全豹を見なかつたが爲に、認識論上、行詰りになつて居つた、カントは此の難關を切り抜けて、二つの方法に新生命を與へんとするのが、彼の所謂批判主義 (Kriticismus) と云ふのである。今、合理主義の立場を見るに、自ら認識を構成する力を有しながら、其れ自ら構成せられる内容を有せず、一方經驗主義の立場は、構成せらるべき内容を持つも自ら構成すべき力を缺如せるが爲め、其の結果獨斷論となり、懷疑論となる。前者の認識構成の力を有するものを、カントは「思惟の形式 (Form des Denkens)」と呼び、合理的であつて、後者は構成せらるゝ内容を「直觀の形式 (Inhalt der Anschauung)」と呼び、其の性質上分裂的のものである。前者の合理性は總てを統一する自發的、創造的のもので之れを思惟 (Denken) と云ふならば、後者は合理性に對し限り無き材料となるのである。此の關係をカントは先天的 (A priori) と、後天的 (A posteriori) との對立と爲した。是等の表現は勿論認識の起源に關する問題から生じたものである。而してこの A priori と A posteriori とは綜合せらるべき運命を有す

るものであるから、兩者の關係は全く内面的關聯を有して居る。そこでカントは概念のない直觀は盲目であり、直觀のない概念は空虚である (Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Gedanken ohne Inhalt sind leer) 云ふ表現を用ひて居るが、其の思想的の意味は單に形式と内容を結合する外面的意味ではなく、相互に相俟つて始めて自己の本性を發揮する事が出来る。即ち此の關係に於てア・プリオリは純粹形式の世界より豊富なる内容の世界に進み、ア・ポステリオリは純粹内容の世界より形式統一の世界に入ることが出来る。カントの先驗的方法是、實に此の關係に基いて發展せられたものである。

次に吾人は、是より如何にして認識は成立するかといふ先驗的方法の本質を考察するに當つて、再び合理主義と經驗主義の主張に就いて考察せねばならぬ。既に述べし如く、演繹法及歸納法の問題はア・プリオリとア・ポステリオリとを夫々獨立なものと見て何れか一方に重きを置き知識を統一せんとする所から起つた哲學上の爭論であ

る。然るに先驗的方法是ア・プリオリとア・ポステリオリとが相互に内面的關聯を保ちて、始めて可能である。然るに是等の關係を離れて各獨立に自己の裡より開展せんとする、即ち演繹法は、ア・プリオリから一切の經驗的要素を導出せんとし、歸納法は、ア・ポステリオリより先天的要素を導出せんとして、各自は自己の立場を以て實在と獨斷するに至る。以上の論斷は論理上誤謬である事は、先づ第一に相互に全く違つた要素を自らより演繹することである。即ち誤謬の本源は何れにあるかを云ふに以上陳述せし如く、ア・プリオリとア・ポステリオリとの内面的關係を無視した點に發して居る、演繹法はア・プリオリを單なる論理的形式と見ないで時間的に先在する形而上學的實在と考へたのである。デカルト學派の本有觀念の思想は即ち此の誤謬を犯したものである。經驗外にあつて經驗を律するものであるから、他律的 (Heteronomie) である。歸納法は之れに對し、ア・プリオリをア・ポステリオリより導出するのであるから、ア・プリオリを豫想しない限り、普通妥當性 (Allgemeingültigkeit) の認識を得

ることは困難である。そこで先験的方法は、此の二つの方法の行詰りを救ひ、認識論上新なる生命を發見したもので、カントは斯の如くして批評哲學を建設することが出來た。

そこでカントはア・プリオリは知識成立の基礎となるもので、ア・ポステリオリを統一するところの作用である云ふ。然るにカントの批評哲學に至る迄は此の方法の統一性は、種々の名稱によつて實體化された。古代にあつてはプラトローのイデア論も、近代に於ける實體論も悉く、實體化されたものである。此れ等しく、ア・プリオリの眞の意義を誤解した處より發生したものである。形而上學と批評哲學と混用されて居る間は是如き實體化を脱し得ない。カント以前に於けるア・プリオリの概念と、カント以後に於けるものとの間に如何に相違せるかを以上の説明に依つて洞察することが出来る。カントの認識論に於ては、飽く迄も、ア・プリオリの概念は論理上の一機能、或は一形式として作用するので、所謂客觀に對する一主觀の形式に過ぎ無い。斯るが故に、

ア・プリオリは超經驗的、形而上學的の實在物に非ざるものである。然るにカント以前の哲學にあつては、凡て實在的のものご考へざるを得なかつた「眞理は實在す」と云ふ命題に換質換位 (Contraposition) を施して、「實在せざるものは眞理に非ず」と云ふ哲學的信念を持つて居つた。是れ正しくア・プリオリの概念の誤用せられた動機である。然かるにカントは眞理にして而も實在せざるア・プリオリの本質的意義を論證した。ア・プリオリを實在的と思惟せらるゝ所以は、上述せる如く、ア・プリオリは經驗に依つて成立するものでなく、經驗を基礎付けるものであると云ふ其語本來の意義に由つて、超驗的實在と論結するに至つたのである。吾人は以上の如きア・プリオリの實體化によつて、如何にして形而上學的ア・プリオリ (Metaphysisch-a-prior) が成立するかとの論理的逕路を認めた。カントは眞理にして而も、實在ならざる世界を構成するところのものは、實在としてゝは無く、單に認識原理又は認識方法としてのア・プリオリの本質を明瞭に證明した。此の點はカントの事業をコヘルニツクス的回

轉 (Kopernikanische Wendung) と呼ばるゝもので、彼の事業を不朽ならしめた點である。

以上の推論によつて、先驗的方法に由る世界は形而上學的實在に非ず、「現象界」と云ふ點では合理主義には存在せず、又經驗其者でないと云ふ點で、經驗主義にも存在せざるものである。そこでア・プリオリは形而上學的ア・プリオリと區別されて、先驗的ア・プリオリ (Transcendentale a priori) と云ふべきである。従つて吾人の認識は先驗的方法に依つて成立するもので、其の認識は科學の範圍に限らるゝ事になる。此の意味でカントは、從來の形而上學を根本的に破壊した事になる。斯の如く、カントは純粹理性の批判に於て、形而上學が存立し得ざる理由を論證するに至つた。而してカントは超越的 (Transcendent) と先驗的 (Transcendental) とを嚴密に區別した點も上述の論據に基くもので、超越的とは經驗的 (a posteriori) に對し超越するとの意味で、先驗的とは經驗的なものを可能ならしむるもので、内在的に對立すると云ふ意味である。

斯くて成立せる哲學を批評哲學と呼び、其方法を先驗的方法 (Transcendental Methode) と呼ぶ所以である。

第四に、現代哲學の主要なる傾向の一つである直觀的方法 (Anschauungsmethode) の概要を説明するに、現代哲學は之を概括すると、認識論では先驗的方法を採用し、實在論では直觀的方法を採用して居るといふ事が出来る。最近の哲學史上、直觀主義を採用して實在問題を論じた最も代表的なる學者は、ベルグソン (Bergson) である。彼は從來の辯證主義や、先驗主義の哲學は概念的思辨に在るのに反して、藝術的直觀を以て實在を認識することが出来ること信じ、總て生命なき空疎なる抽象的概念を一網打盡し去つた所より見れば、彼は確かに反主知主義的傾向の絶頂と云ふ事が出来る。彼の哲學は、ショウベンハウエルの意志に類似したる不可思議なる、非合理的なる自然の衝動躍進に本づいたものである。ベルグソンの哲學は「生命の哲學」と謂ふ事が出来るが、生命と云ふても、生物學的生命の謂ではなく、極めて神祕的な力であつて

絶えず流動なる創造的進化である。實在は此の力に依つて創造せられ、物質より植物、動物と分化するけれども、其の根源は同一の生命から發生したものである。今、ベルグソンの所謂直觀的方法と云ふのは如何なる意義を有するかに就て、其の大要を考察しやう。ベルグソンに従へば、凡て事物の見方には二種類ある、即ち内部よりするのと、外部よりするのとである。然るに形而上學に對する種々の定義や絶對に對する諸々の概念を相互比較して見ると、諸々の哲學者は、其の所説に於て、表面上相違せるに係らず、一つの對象を認識するに當つて根本的に異つた二つの方法を區別することが出来る點に於て、皆一致して居る事を發見する。其の謂ふところの二つの方法と云ふのは如何なるものかと云ふに、一つは物の周圍を廻つて居るものであり、他は其の物の内部に入込むのである。第一の場合には着眼點や表現に用ひる符號の異なるにつれて其の物の見方が變る。後の場合には着眼點と云ふものが無く、又如何なる符號にも依らざるものである。而して前者の認識は相對的である、後者

の認識は絶對的である。即ち前者にあつては、自己が事物の外にあつて觀察するのであるから、着眼點や、又表現する符號に依つて見方が絶えず變化するのであるが、後者は事物其物を内部より把握して居るのであるから、着眼點や、符號の如何に依つては少しも變化しない。換言すれば、自己の認識して居るものは、事物其物であるから、此時正しく事物の絶對を把握して居るのである。今茲に一つの例を挙げると、或小説の中に、主人公が、色んな出來事やつた事が書いてあるとする。作者は、主人公の特性を出來る丈け精細に書き現はし、之れをして思ふ存分に喋らせたり、働かせたりする事が出來やう。然し作者の此の千萬言も我々が主人公と一瞬間融合同化して感ずるところの渾一の感情に決して等しいものでは無い。其時は主人公の行動、言語は自然に流露する様に見える。其人物全體が其儘、明瞭に現はれる。之れ果して如何なる理由に依るや作者は主人公に對して語る處は皆其人物を知るために種々の着眼點を提供したまでである。其の人物の總ての特徴は既知の人物又は事物と比較して

見て初めて、彼を知る所の特徴は凡て主人公を象徴的に表現する符號に過ぎない、故に、着眼點や符號は吾人をして主人公の皮相を窺はしめるに止まる。主人公の特徴、眞面目は本來内面的のものであるから符號を以て現はす事も出来ない。故に陳述し、分析することは吾人をして、相對の範圍に止まらしめる。只其人物と同化して始めて絶對は吾人に與へられる。此の意味に於て、絶對は完全と一致する。又あらゆる觀察點より撮つた都市の寫眞を出来るだけ完全に組合はせても、決して立體的原物には適合しない。かるが故に或る着眼點より見た觀念や符號を用ひた翻譯は其の原物に比較して、常に不完全である事はまぬがれ無い。同じ理由に依つて、例せば、ホーマーの詩句から得た單純な印象を、希臘語を知らぬ人に傳へやうとする。先づ其の詩句を翻譯し、次に之れに詳解を加へ、詳解を更に解釋する。斯くして説明に説明を加へて、次第に其の言ひ表はしたいと思つて居る意味に近づいて行くが、其の眞義を傳へることは出来ない。是に依つて見れば、凡ての物は分析で解るが、**絶對丈**は、直觀の裡

にのみ與へられるものである。直觀とは一種の知的同感 (Sympathie intellectuelle) であつて、吾人は物の無比、言絶の状態と一致するには、物の内部に這入らなければならぬ。斯く科學は分析の學であつて、哲學は、其の性質上、直觀の學で無くてはならぬ。從來の形而上學に於て試みた概念と概念とを組立て、實在其物に達せんとした一切の企圖は全然無効と云はねばならぬ。哲學唯一の目的は概念を放下して最も本源的なる實在其物に突入しなければならぬ。即ち直觀は哲學成立の唯一の方法である。換言すれば眞の哲學は概念を組立て、事物の直觀を得るのではない、逆に直觀より概念に到るのである。かるが故に、現實を深く内觀すればする程、深い實在の問題に接觸する事が出来る。そこで吾人は直觀に依つて内部より把握して居る實在は、少くとも一つは確實に持つて居る。それは時間を通じて流動する我々自身の人格である。吾人は外界の事物と知的直觀がよし出来ないとしても、吾人自身の人格には確かに同感する事が出来る。そこで吾人の人格を無活動と假定して、之れに内省 (Reflection)

を向けた時に、第一に眼に映するものは物質世界より人格に現はれて来る總ての知覺である。而して其知覺は丁度表面に凝固した硬皮の如く人格を被うて居る。更に内省を向けると之等の知覺に固着して、之を解釋する役目をなす記憶の存する事を認める。之等の記憶は、之に類似の知覺に由つて、周邊の方に引付けられ、我が人格の根底より引離されて居る。而して彼等は絶對的の意味に於て、眞實の自我では無くして、而も自我の表面に置かれて居る。最後に、是等の記憶及知覺に多少堅固に結付いた傾動、運動、習慣及び多數の潜在的活動あるを意識する。凡て此等の要素は益々眞實の自我とは區別あるもの、様に見えて来る。而して是等の意識要素は一團をし、一球體の表面の様なるものを造つて居る事が分る。而して此の球體たるや、漸次擴大し、遂に消滅して外界世界に這入る傾向を持つて居るのである。然るに外邊より中心へ意識を集中して最も均一的、最も恒在的、最も持続的な自我を自己の人格の奥底に探る時、吾人は其處に全然別種の新天地あるを發見する。而して、知覺なり、記憶なりの概念化さ

れたる結晶の裏には、此迄見た流動とは全く比較し得ざる流動の一連続あることを發見する。そこに自己の眞相即ち實在の眞相がある。ベルグリンは之を純粹持續 (Dureté pure) と云ふて居る所のものである。此の如き實在は、到底外部より概念によつて把握する事が出来ない。只自己の直觀に依つてのみ得らるゝ實在である。多くの形而上學者は學的知識の相對性を云爲するのは、全く此の直觀が一切の本源たる事を忘却した爲めである。故に概念を用ひて事物を分析する象徴的認識は相對的認識に止まる。然るに、流動の中に這入つて事物其物と一つになつた直觀は決して相對に止まるものではない。この直觀こそ正しく絶對に到達するのである。されば科學と形而上學とは、直觀に於て結合する。久しく渴望されたる科學と哲學との結合統一を實現するものは眞正の直觀哲學である。又一面、形而上學を實證科學の位置に置くと共に、他面には本來の實證科學をして、その眞の研究範圍を自覺せしむるものは、矢張り直觀哲學でなくてはならぬ。而して、事物を根本的に認識する方法は唯一無二な

る事、種々の科學は其の根底を形而上學に有する事は、古代哲學者に共通の確信であつた。唯彼等の誤まつた點は、變化は唯不變のみを表示し、開展するに過ぎぬとする、人性に極めて自然なる信仰に左右されて居つた所に存する。此の誤つた信仰あるが故に、活動を以て冥想の薄弱になつたものとし、持續を以て、永劫なる欺瞞的影像となし、又靈魂は觀念の墮落だとする謬見が現れて來たのである。プラトンに初まつてプロテーノス (Plotinos) に終つた、此の種の哲學は、次の如き一根本原理の開展した物たるに過ぎぬ。即ち不動は動よりも尙多くの實在性を持つて居る。と考へた。焉知らん、この反對こそ正しく眞理であらねばならぬ。以上はベルグソンの直觀哲學の態度方法の概説である。

是に依つて見ればベルグソンは飽迄も知的概念的な作用を派生的のものとし、意識の實際的態度より智識を導き出さんと試みて居る。彼の直觀と云ふのは、吾人の藝術的態度に外ならぬ。彼は此の態度に於て、自由創造自發性を體驗し、これを實在の眞相

となした。然し萬物の生命は創造であり、藝術的直觀であるならば、此の本源より理知と實際的な物質界とは如何にして發生するに至つたか、此れベルグソン哲學の難點である。彼の直觀的方法に於ても幾多の困難な點が存すとは云ひ、兎に角、哲學の研究に新たなる方向を示し、現代哲學の至要なる傾向の一つになつてゐる。(ベルグソンの

直觀の哲學參照)



## 第一篇 知識の問題(認識論一般)

### 第一章 知識哲學の概念

普通の語義で認識とは如何なる意味であるか、例之吾人は或る人を知つて居ると云ふ場合に、其人の姓名、職業、地位や人格を認知して居ると云ふ意味である、或は又、ある植物を知ると云ふ時には、其の植物の名稱、種類又は植物體系中に於ける位置を知るの謂である。そこで認識と云ふ事は認識其者と異なる内容を思维的に了解する事である。而して認識を得たりと確信する場合には認識せられたる對象が實際に存在するものなりと確信する。認識は認識者と異つて、獨立に存在する事物を常に豫想して居る。それで認識と云ふことは認識者即ち主觀と、認識せられるもの客觀との二つの要素或は能知對所知より成立する事が明かである。次ぎに吾人の感覺と云ふものは、自然界の有りの儘の相を模寫することが出来るか否か、と云ふ問題が起

る。心理學の示す所に依ると、認識作用と其の對象とは決して單純なるものでは無い。常識より云ふと吾人の表象は、表象された過程の模像なれども、少しく反省すること此の如き解釋は正當ではない。何故かと云ふに、吾人の表象は感覺を超越した心理的過程なるが故に、感官に依つて知覺せらるゝ物の模像たるを得ない。何者、吾人の表象は唯吾人より獨立に起る過程の符號たるに過ぎ無い。又表象は外界に依つてのみ規定せられ得るもので無いから、吾人の表象中に起る變化は、同時に其の對象たる事實の變化を示すものではない。心理學に依ると表象は吾人の性質、體制の如き心理的并に物理的條件の關係する所が非常に大である。例之熱病を煩ふ時は現實的には存在せざる種々なる影像を見る如き、或は又諸々の表象を結合して新たな想像を構成する如く、總じて吾人の知覺は幻覺又は夢に非ざるや否やといふ疑問が起る。故に吾人の所謂知覺は全く個人自身の經驗であつて、吾人より獨立に活動する過程に付いては何事

をも云爲する権利を持つて居らぬ。此の問題を學問的に反省思索し、吾人は果して外物の真相を認識する事が可能なりや否やと云ふ問題を論究するのが、即ち哲學上、認識論の問題が発生する所以である。殊に輓近に於て、認識論は哲學研究の中心問題となり、從來の形而上學を無視して、認識論即ち哲學なりといふ傾向を示して居る。されど哲學史に徴するに、哲學は認識論を以て出發せず形而上學を出發點として居る。哲學の目的は宇宙の實在、神の存在靈魂の不滅等總て形而上の問題であつたが、カントの言ふ如く此等の問題に對して昔より、全く相反した見解を示して居る。そこで果して吾人の理性は是等の問題を解決する權能を有するや否やを疑問となつてくる。故に哲學の研究には先ず第一は認識論の問題を解決して、然る後、形而上の問題に進まんとするのは自然の順序である。

さて、知識其物の科學的研究が発生したのは近世の事であるが、古代に於て、ソクラテス對詭辯學派 (Sophism) の爭論は認識論上注意すべきものがあつた。詭辯學派は曰

く、吾人の認識は凡て、知覺より發生するものである。而して、吾人の知覺の對象たる客觀及主觀も共に變化して止まない。吾人の認識し得るは事物の一時的、部分的の相に過ぎない。事物其物の本質に至つては、吾人は到底認知する事が出来ない。故に若し世に眞理なるものありとすれば、そは主觀的、個人的のものにして、普通妥當的の認識に非ず。曰く「人は萬物の尺度なり」とは、彼等の格律であつた。然るにソクラテスは之に對し普通妥當的眞理の存在を説明して曰く、吾人は知覺の外理性を有す、理性は萬人に通有したるもので、理性に依つて事物の概念を作り如何なる人にも、如何なる場合も、一般的に妥當なる眞理を認識する事が出来る。故に眞理は決して主觀的、個人的のものにあらずして、客觀的必然的のもので無くてはならぬとし、知覺的認識に對して、概念的認識 (Begriffliche Erkenntnis) を説いた。即ち前者は眞理を否定したるに對し後者は眞理を肯定して居る。ソクラテスに次で、プラトーン及アリストートルも又獨立的に認識を研究したのでは無いが、形而上學の一部として認識を攻究し、

ソクラテスの概念的認識より出發し、形而上學を組織するに至つた。其の後、比較的獨立した學として、認識論を取り扱つたのはピルロン (Pyrrhon) である。彼はギリシヤの末期に於て、懷疑論 (Scepticism) の主唱者で、其初め倫理の研考より出發して、認識論に入り、曰く、吾人の智識は、ソピストの説の如く主觀的相對的のものにして、絶對的認識は存在せぬ故、善惡、美醜、眞偽悉く決定的斷定を下す事が出来無い。故に一切の事物に對し、判斷を中止しなければならぬ。(Epoché 判斷中止) 所謂判斷中止に依つて吾人は一切のものより自由になり、心の平靜を保つことが可能であると云ふにある。認識論の科學的研究として現はれたのは、英のジョン、ロック (John Locke) である。彼思へらく、昔より形而上學に於ける種々の爭論は人間の智識其者に對する研究が排除して居るのに起因して居る。そこで形而上學を研究するに當つて、先づ第一に認識其者の本質を明にしなければならぬといふ自覺の上に立つ獨立の學問的研究として認識論を建設するに至つた。即ち彼は人間悟性論 (An Essay

concerning Humm Understanding) の著に於て、人間知識の本源及其確實性、信仰の根據についての論説を發表した。それでロックに依つて始めて、知識批判の意味に於て認識論が建設せられた。爾來獨立なる學として認識論に關する論議は著しくなつて來た。彼以來、ライプニッツ、バークレー及ヒューム等の研究は何れも認識論の大成を促進せしむる動因となつた。而して最も根本的形式に於て、認識論を建設したものは獨逸に於けるカントである。即彼は形而上學の批判として認識論を確定するに至つた、彼の告白によると、何人によつても未だかつて考へられた事の無い新しい學問として所謂批判論 (Kriticismus) を建設した。即ち彼は、理性意志及感情に關する三大批判書中第一批判即ち純粹理性批判及其の序説 (Prolegomena) は彼の認識論の根本經典と見做すべきものである。彼の認識論に依ると、一切の經驗に依屬せず、總ての認識に關する理性能力一般の批判であつて、従つて形而上學一般の可能不可能を確定し、其根源を決定し、一切の學問的研究の基礎を吟味し、認識論を以て哲學の主

要問題とするに至つた。其後ヘーゲルはカントの認識論に反對して、苟くも認識せずして認識を論議する事は水に入らずして水泳を習ふと同様であると云ふて、認識論を否認するに至つた。けれどもヘーゲルの思辯哲學が衰運に向ふと共に再びカントの精神を復興し認識論の研究勃興するに至つた。故に認識論は哲學研究の全部でなくとも少くとも重要な問題を爲すものと云はなければならぬ。

以上は認識論の意義及歴史的發展の梗概を示したのであるが、次に、認識論の問題は認識の本質、認識の起源及認識の對象と云ふ三つの問題に區分せられる。以下順次其大要を示そふと思ふ。

## 第二章 認識の本質

### 一 獨斷論

獨斷論 (Dogmatismus) と云ふ言葉は、カントに依つて始めて使用せられて以來凡て智識の普遍性 (Allgemeinheit) や必然性 (Notwendigkeit) に對する認識論的考察をせず、智識の普遍妥當性 (Allgemeingültigkeit) を確信し、一切の形而上學の認識を眞理と信する哲學體系を表示するに使用せられたのである。又この一般的意義に於て、諸々の特殊科學の知識も亦獨斷的 (Dogmatic) と云ふ事が出来る。何故かといふと認識論的の考察は、特殊科學の全體にも適用せられるのであつて、其等の假定に對して、論議せられるものであるからである。又獨斷論は經驗と超經驗的對象との規定に區別を設ける必要が無いとする學派を示すに用ひられる。即ち狹義の獨斷論は人間の知識に限界を設けない學派である。彼等は總て人間の眞の知識は理性から發生するものとするから智識に限界を設けない譯である。故に獨斷論者は近世に於ける合理學派 (Rationalismus) デカルト、スピノザ、ライブニッツ等は、此の種の學派に屬して居る。即ち彼等は演繹法によつて何等認識論的證明を提供せず、純粹なる概念か

ら論理的思辨に依つて形而上の諸問題を論證した。理性を以て知識の起源と確信した學派の外感覺を以て一切知識の起源と確信した近世の唯物論者も又吾人の感官知覺の本質を反省吟味する事なく、之れに依つて實在を認識することが可能であると確信するものも又獨斷論と呼ぶ事が出来る。何故ならば經驗を以て智識の唯一の源泉であるとなし、知識は經驗の範圍を越ゆることが不可能なりと云ふ假定の下に立つて居るからである。何れにしても獨斷論は知識其物の本質限界を吟味反省せずして、凡ての知識を直ちに眞理なりと斷定する學派であつてカントが此派の立場に對し綿密なる批評を下して以來純粹なる獨斷論は哲學上から其の姿を隠すことになつた。

## 二 懷疑論

懷疑論は獨斷論と正反對の立場に立つもので、後者は認識の確實性を肯定するに對し、前者は否定する立場である。そこで懷疑論の起源は古代ギリシヤに發して居る。

プロタゴラスも知識の普遍必然性を否定した點に於て、明かに懐疑論者である。一紀元前三世紀に於て、ピルロン (Pyrrhon) は創めて、認識論上の立場から懐疑説の實踐上の利益を力説して、「何も知らないものは、確かに、何かの疑が起つて心を亂される事はない、故に事物に對し判断をしない人は心の平靜を獲得する事が出来る。凡て吾人が判断する事の出来るのは「ソレハ何々デアアル (Es ist)」と云ふ事ではなく、(ソレハ何々ニ見エル Es scheint) と云ふに過ぎない」と云ふて、知識の普遍妥當性を否定した。次ぎに、ギリシヤの懐疑論者として注意すべきは、紀元一世紀、エネシデマス (Aeneside mus) と紀元二世紀のセクタス、エムピリカス (Sextus Empiricus) である。エネシデマスは知識の可能性を否定する十箇の理由を提唱して普遍的認識の存在を否定したのは有名な事である。近世に於ては、英のペーコンに始まり、ヒュームに終つた經驗論の結論も懐疑論に陥り、知識の普遍妥當性を否認するに至つた。然しヒューム自身が懐疑論者の名を使用して居つたが、彼の懐疑論は唯理性による知識のみであつて彼が人

生の事實や、感覺的經驗の事實を信ずる事の正常なことを否定はしなかつたが、兎に角彼は經驗論の基礎をなした因果律に對して鋭い批判をなし因果律の論理的必然性を否定し去つたのが有名である。元來懐疑論の發生を考察するに獨斷的形而上學の思惟や信仰に對して反動として生起したもので、智識の確實なる根據を獲得せんとする動機より發生したものであることに注意せねばならぬ。デカルトも其始め、一切を疑つて、始めて疑ふこと能はざる根本原理に到達した如く、懐疑論は吾人の認識に對する疑惑を起して確實なる知識に到達せんとする動機より發生したものである。然し懐疑論は認識に對し、其の確實性を否定したのであるが、若し獨斷説が知識に限界を定めないものとするれば、キユルベの言を籍りて言へば、懐疑論は無識に限界を設けないこととなる、即ち絶對的懐疑説は何ものも肯定する事が出来ないこと云ふことを肯定するのである。其の意味に於て、懐疑論は一種の獨斷論であつて。カントの批評論と共に没却せられたものと云ふてよからう。

### 三 實證論

認識論上、實證論は批判論と等しく吾人の知識には確實性の限界と、經驗の範圍内に於て、普遍妥當的認識の存在を肯定する學派である。此の學派は自然科学的精神に刺戟せられて、形而上學的思想に對する反動として勃興したもので、凡て形而上學的問題を排し、是等の問題に對しては、認識すること不可能なりとなし、知識は専ら經驗的の範圍に限定し、真理の標準は専ら經驗的事實に基礎を置き、經驗的事實に依つて論證せられざる一切の假定を否定する立場である。故に實證論は、一種の自然科学的認識論といふ事が出來やう。實證哲學 (Positive philosophy) といふ語を始めて使用した人は、佛のオーギスト・コンテ (A. Comte) である。彼の主張に依ると一切の科學は世の一切の事物や事件に打勝つ事の出來るやうに吾人に必要なる豫想を與へる事を目的として居る。それで總ての知識は自然界の事變に關する直接の法則であつて

専ら經驗に立脚するのである。此の實證的見地には、思惟が神學的状态や形而上學的状态を通過しないうちに、達する事が出來ないのであるが、神學も形而上學も經驗的知識に立脚して居らない。又何れも人間の目的には何等著しい影響を與へなかつたのであると云ふにある。彼の有名な三時代説に於て、人文發達の順序として、次の三時期を示して居る、即ち第一、擬人的神學的時代、第二抽象的形而上學的時代、第三實踐的時代である。現今は正しく第三時代であつて、最早や神學や形而上學の知識に信賴すべき時代では無い。正に自然の積極的事實に基づいて、普遍妥當的の法則を發見すべきであると云ふて、彼は此見地より社會學を哲學體系中最高位に置いた。古代に於てはプロタゴラスを始め、近代に於ては英の經驗派の哲學も矢張り經驗的事實を以て知識の基礎とする點に於ては、實證論に屬するものと云ふ事が出來る。又、實證論の思想は、現代の有力なる傾向の一つなる英米の實用主義 (Pragmatism) の淵源をなすものと言ふ事が出來る。即ち實證論に包含せらるゝ知識の有用論 (Utility) に立つ

のが實用主義にして、此の派も矢張り經驗的事實に根據を置き、而かも吾人の認識の目的は悉く直接間接に吾人の生活に有効なる爲めに、存在の意義を有するものであつて、然らざるものは知識として不用であるのみならず、真理に非すと斷定するのである。そこで今、實證論の立場に付て考察するに真理とよぶべきものは單に經驗的事實によつて證明せらるべきものでなくてはならぬ。故に其の知識は相對的で經驗の變化と共に變化すべき可能性を有するものである。従つて認識の普遍妥當性は承認せられざる結果となる。次に實證論は事實を唯一の基礎とするが、其事實間に存在する一般的法則は單に事實其物より抽象せらるべきものでなく、幾多の事實を整理統一する力即ち主觀の力が加はらねばならぬ。此意味に於て此の立場は認識論上より明瞭を缺いてゐる。故に實證論は經驗を無視する思辨哲學の反動として、科學的知識の價値を高調する點は認むべきも一個の認識論としては幾多缺陷を有するものと云はねばならぬ。

#### 四 批判論

上述の如く獨斷論は認識に限界を設けずして認識の確實性を肯定し、懷疑論は之に對し認識の確實性を否定したるに對し、是等兩者の缺陷を補ふて而かも兩者に對し、夫々真理の一面に立場を與へたのは批判論である。故に批判論は是等兩者の後に現はれたる真理觀である。而して批判論の立場を採つた最初の人ハカントである。始めカントはライプニッツ、ヨルフ (Leibniz-wolff) 學派に屬し、合理論の眞理を探究したが後にヒュームの纖銳なる批判に刺戟せられて、カントをして獨斷の微睡より覺醒せしむるに至り、所謂批判論は彼れに依つて提供せられた。嚴密の意味に於て、認識論はカントに依つて成立せられたといふてよい。そこで認識を經驗の範圍に限る點に於て批判論は實證論と同一である。又超經驗的形而上の問題に對する認識を否認する事も實證論と同一であるが、兩者間には根本的の區別が認められる、即ち實證論は形而上



學の問題を否認し去つたが、カントの形而上學に關する批判は全然不可能なる事を證明したので無くして、從來の形而上學の獨斷なる假定を非難し、其の成果の科學的價値を論じたにすぎない。カントの思想は吾人の悟性の能力は經驗界に限らると雖も而も此經驗の限界より超越せんとする抑へ難き形而上學的衝動の存在する事を認め「實踐理性批判」に於て、道德的主觀の中に超越的思索の立脚する確實なる根據を發見し形而上學の成立する所以を證明した。そこで批判論の立場は獨斷論は、無制限に認識能力の可能を許したのに對して、經驗の範圍に限るとなし、而かも經驗を認識するのには、それに對應する主觀の形式、即ち悟性の能力に依らねばならぬ。而して此の認識は、主觀との關係に於て可能であるから、事物其物の本體を認識する事能はずして、現象として認識するに止まる。而して悟性概念は普遍的なものであつて所謂超個人的のものであるから、従つて其の認識の成立も普遍的なもので無ければならぬ。如斯、カントは知識の普遍妥當性を主張し認識は、先天的悟性概念によつて、與へられたる經

驗的材料を論理的に整理統一して學的に規定せられるのであるから、知識として確實なるものは現象の學、即ち自然科學のみであつて、悟性によつては本體の學即ち形而上學は成立しない事になる、と云ふ根據を明かにしたのは、彼の純粹理性批判である。兎に角、批判論は獨斷論と懷疑論とが、夫々真理の一面のみを見て認識論上、行きつまれるに對し、批判論は是等兩者に對し新生命を與へ、又實證論は客觀的事實のみに依つて知識を成立せしめんとするに對し、事實を統一する原理即ち主觀的條件を提供し、自然科學に不動の基礎を與へ、一方道德的要求に立つて、形而上學の樹立を企及した事は、實に未だ曾つて、何人に依つても試みられざる不朽の大事業をなし遂げたこと云はねばならぬ。

### 第三章 認識の起源

此の章に於て論せんとするものは、知識の起源に關する問題である。即ち吾人の知識

は如何なる要素より成立するかと云ふ問題に對して三つの主要なる見解がある。第一は合理論(Rationalismus)と、第二は經驗論(Empiricismus)及第三批判論(Kriticismus)とである。今順を追ふて、其の論旨の概要を説明しよう。

## 一 合理論

合理論は先天的精神機能である理性(Ratio)を以て一切の知識の根源と見做し、知識の重要な二つの屬性、必然性(Necessity/Notwendigkeit)と、普遍妥當性(Allgemeinvaridty/gultigkeit)を肯定する立場である。従つて神、宇宙の本體、靈魂の不滅等、凡て形而上學の問題を認識する能力を有すと確信し、先天的概念より論理的に演繹して、經驗界の法則迄も説明する事が出来るとするのである。而して經驗を顧みず、徹頭徹尾、悟性によつて眞正の知識が成立すると主張する合理論に對して、パウルゼンは下の三つの區別を設けて居る。第一、形而上學的合理論(Metaphysische Rationalismus)、第

二、數學的合理論(Mathematische Rationalismus)、第三、形式的合理論(Formal Rationalismus)とである。第三形式的合理論はカントの批判主義(Kriticismus)の立場を指示するものである。故に一般に合理論と云ふ時には、前二者を指示して居るから、其の大要を論述する事にする。

先づ第一に形而上學的合理論と云ふのは、宇宙の實在其物は、思想的存在であるから吾人は經驗によらず、純粹思惟に依つて實在を認識する事が出来るかと主張する立場である。此の思想の代表者は、古代に於てプラトーンである。彼のイデア論は正に純粹思惟によつて構成せられた形而上學であつた。即ち彼に従へば、吾人の感性的認識の對象たる世界は、眞の世界に非ず、眞の實在は吾人の概念的認識(Begriffliche Erkenntnis)の對象たる所謂觀念(Idea)の世界である。然らば吾人は如何にして此實在即ちイデアの世界を認識する事が可能であるかと云ふ問題に對して、彼は認識論上よりせずして、形而上學の立場より論究して曰く、吾人の靈魂の本性は眞の實在と同

種のものであつて、實在の本質は純粹思惟 (Reine Denken) 即ち精神である。然るに此の現實の世界に於ては、靈魂は其眞實相を發現する事が不可能である。何故ならば、吾人の靈魂は肉體と結合して此世界に出現する以前より存在し、又肉體と分離した後と雖も永遠に存在するものであつて、靈魂は肉體を分離した時始めて、眞實相を發現する事が出来る。肉體と結合せる間は感官に暗まされて、完全に靈魂のイデアを觀する事が出来ない。實に肉體は觀念の獄舎である。吾人の感覺を以て認知する世界は實在の影像であり、模寫である。而して此の影像は實在の原像と縁なきものでなくして、其の面影であるから、吾人は其の面影を機縁として、イデアの相を想起するにあつて、(プラトンのエロース説) 吾人は感官の束縛を脱し、虚偽迷妄の世界より脱れ出でんとするは實に靈魂の本分であつて概念的思惟の形式である。辯證法は此の目的に達する唯一の手段である。要之、經驗に依らずして、純粹思惟による概念的認識は實在と契合するのは、實在其物は精神であるからである。プラトンの實在界即ちイデア

アの世界は精神の世界である。近世に於て、此の思想はヘーゲル哲學の根本概念となつた。勿論、種々の點に於て兩者異にすと雖も、實在と思考を同一視し論理的に思想を發展して實在を認識するを得と主張する點に於て、兩者歸を一にして居る。即ちヘーゲルは實在するものは合理的であり、合理的なるものは實在的であるとの立場であるから、プラト人もヘーゲルも認識の起源に關しては、先天的に本有する理性に歸し、之に依つて形而上學的實在を認識する事が出来るとの確信の上に立つものである。此種のもを形而上學的合理論と呼ばれてゐる。

次に近世に於ける數學的合理論の概要を述べやう。數學的合理論は英國の經驗論と對立した二大思潮の一つであつて、デカルトより出發し、ライブニッツ及オルフによつて完成されたものであつて、數學の原理及研究法を以て一切の認識の基礎とし又眞理の標準となし、自然科学、哲學の知識は、數學の原理と同様に、一定の原理より出發して、演繹推理によつて論證的體系を構成せんとする立場である。今デカルトの

根本思想に就いて考察するに、彼は認識の第一原理として生得觀念 (Innate Idea) (Angeborene Idee) と云ふ語を用ひた。此の語は本來古代の形而上學的合理論の代表者であるプラトリーの哲學より起因したものであるが、デカルトの使用した意味は靈魂の「前生」を説き、所謂本有觀念を想起する事に依つて、實在を認識する事が出來ると考へたのであるが、デカルトの本有と云ふ語は、生れながらにして有するといふ意味でなく、唯吾人の悟性には毫も經驗の保證を待たずして、悟性其物に普遍的認識の發生せらるべき要素ありと云ふにある。數學は即ち是の如き要素の存在する證據である。定義や公理は數學の第一原理であつて、其の確實なる事は、經驗の證明を俟たずして、悟性其者が直ちに確認し、而かも絶對的に自明なるものとして承認するのである。數學は實に此の原理を基礎として毫も經驗に依らずして、此を開展し、以て實證的真理の體系を構成したものである。而して一切の科學、哲學は悉く是の如き形式に基づいて構成されねばならぬと云ふのはデカルトの確信である。デカルトは先づ、物心二元の本體を定

義して、物體の本質は延長にあり、精神の本質は思惟にありとなし又實體保存の名題として、物質の量は増減せずとし、勢力存在の命題として一切の運動には生滅なし、物體と物體との接觸に依つて傳達せらるると云ふ如き公理を以て出發し、是等の定義、公理より、科學上一切の事柄を論證せんと試みた。次ぎに思考と實在との契合如何の問題に對して、デカルトは數學の概念は普遍妥當性の保證夫れ自身に具有し、毫も經驗の保證を要せざるものであつて、上述の命題も亦同種類の性質を有するものである。即ち「凡て一切の概念にして、夫れ自身が明晰 (Klar) にして、判明 (Deutlich) なるものならば、皆普遍妥當性を有するものなり、即ち吾人は明晰に判明に認識する事の出來るものは眞理として實在す」と。デカルトに次でスピノザは更に此方法を徹底的に發展し、彼の形而上學の著に「幾何學の順序に従つて、證明せられたる倫理學」と命名し、彼の形而上學も専ら幾何學的に研究した。而して思惟と實在との問題に關して、彼は物理界と精神界とは實在の兩面であつて、互に平行的存在を有するものである。

即ち物理界に於ける因果の法則は精神界に於ける論理上の理由と歸結として現はるゝものとした。彼の後繼者たるライプニッツは更に此の思想を完成し、ロツクの本有觀念説の駁撃に對して反駁し、眞理の標準として明晰判明の外に、妥當及直觀の二屬性を加へ、是等の四つの屬性を具備したものは普遍適當性を有するものとし、彼に於て合理論は絶頂に達した。

## 二 經驗論

認識論の立場より考察すると、經驗論は合理論の後に現はれたる認識論であつて、經驗論は合理論の立脚地を批判し、其の難點を指摘せんとする立場である。今其の主張の大要を述べんに、經驗論は合理論の正反對の立場に立ち、認識の起源に關して全然先天的要素、即ち本有觀念の如き存在を否定し、吾人の認識は専ら感官を通じて意識に發生すと出張するのである。即ち吾人の思考は何等創造的作用を爲すものでな

く、知識は經驗によつて與へられたる諸々の觀念を結合又分解によつて成立し、經驗に基かざる形而上學の事項は全く空論に過ぎず、經驗を離れたる思惟は單に經驗内容を整理するため思考經濟の爲めにのみ存すと主張する立場である。而して經驗論が、組織的に提唱せられたのは、近世に入つて英國に起つた新哲學の潮流であつてペーコンを以て其の開祖とする。彼は經驗論的研究を提示し、ロツクに於て始めて經驗論は組織的に建設せらるゝに至つた。ロツクはデカルトの合理主義を批判して曰く、デカルトは眞理の標準として、概念の明晰、判明にありとなし、明晰判明なる概念は同時に實在すと考へたるに對し、吾人は「黄金の山」と云ふ明晰判明なる觀念をもつてゐるが、果して事實存在するや否や疑問としなければならぬ。吾人の概念に存在するものが即ちに實在すとは斷ずる事が出来ない。總て科學上の定義の確否は専ら經驗に徴しなければならぬ。従つて吾人の知識は、一定不變なる眞理が存在せずして常に吾人の經驗と共に不斷に變化し行くものである。黄金と云ふ概念は、黄金と云ふ物體に關

する種々の特質を認識する、而も吾人は一層經驗觀察を廣めたる結果、從來認識せざる新たなる特質を發見する。然らば從來所有の黄金に對する概念を變更しなければならぬ。斯くの如く吾人の知識は、經驗が廣くなり、深くなるにつれて、不斷に變化するものであるとすれば、知識は全く經驗其物に基礎を有する事と云はねばならぬ。更らにロックは本有觀念説を批評して曰、合理論者の主張する如き神の觀念や、其の論理、倫理上の原理の如きものが、吾人の意識に本有すと云はゞ、小兒や野蠻人にも意識して居る筈である。然るにそれは事實に反して居る。小兒や野蠻人の意識は、唯個々の具體的の觀念を有するのみで、決して普遍なる觀念を有するものではない。又神や道德の觀念の缺如せる民族及び個人の存在する事は事實である。若し又是等の觀念は心の中に具備して居るが、只意識せざるのみと云はゞ、心の中にありとは意識するの意であるから、意識せられずして而も心に在りとは自家撞着と云はねばならぬ。上述の理由に依つて吾人は其の始め、何等の觀念も有せざりし者であつて、恰も白紙

(*Tabula rasa*) の如きものであつて認識は悉く經驗より發生しなければならぬと。然らば觀念は何處より發生するか、ロックは此を説明して曰く、其の起源は經驗である、而して經驗を内外二種に區別し、外的經驗は感覺であつて、内的經驗は反省である。感覺は外的感官より來り、反省は心の内省より來る。吾人の有する一切の觀念は、要之、是等の門戸を通じて入り來るものである。而して感官より得るもの、即ち外物に就きて感受する所のものは、通常外物の性質と稱せられるものであるが、其中延長性形狀、填充性等の如き外物其物に屬して離れざるものなれど、色、味、香等の如く、物體其の物に屬せざる性質と區別して、ロックは前者を第一性質 (*Primary quality*) とし、後者を第二性質 (*Secondary quality*) と呼んだ。後バークレーに至つて此の區別は取去られ、第一性質を第二性質と同様に見做し、實在的なるものは、悉く觀念のみと云ふ結論に達した。次いで英國の經驗論は、ヒュームに於て其の頂點に達した。彼が哲學史上に於ける功績は因果觀念の批評である。因果觀念は合理論者

の中心問題であつた、即ち果は因よりして論理上演繹する事が出来る。事實に於ける因と果との關係は論理上の理由と歸結との關係と同一なりと主張するに對し、ヒームは此を否定して曰く、因果律に依る推理は、論理上の矛盾律による推論とは全く異なつて居る。因果の關係は決して純粹思考によつて發見さるべき論理的關係では無い。心理學や物理學に於て、因果の關係を有すといふ事柄は、時間上繼續して起る事象を謂ふにすぎない、即ち事象と事象との必然關係と云ふものは認知する事が不可能である。一例を擧げると、玉突の球は、他の球に衝突して運動を生せりとせよ、甲球の運動と乙球の運動とは全く別物で、如何に前者を分析してもそれより決して後者は引き出すことは出来無い。論理的に考ふれば、甲球は如何に衝突しても乙球は平然靜止すること有るとも、決して矛盾を含むといふ事は出来無い。然らば吾人は經驗によつて因果の關係を認識するか、吾人の經驗する所は事物が相次で起るといふ事のみ。因果關係の要求する所は單に兩者間の必然性の存在といふことである、其の必然性は經

驗によつても知る事が不可能である。火を見て熱を感ずるは因果の豫想であつて必然的ではない。此の豫想は吾人の習慣より來るものである。吾人は二物の相次で起るを度々經驗するに連れて、習慣によつて甲乙間の聯想はいよゝ強くなり、甲の觀念を思ひ浮べると、乙の觀念をも思ひ浮べざるを得ない様になる。故に因果律は吾人の習慣より生ずる感情に根據を有するもので、全く主觀的のものである。事物其物の間に必然の關係が存するや否やは吾人の知り得ざる所である。故に吾人は理性に依つて事物の關係を推究すると云ふが、理性は上述の意味で、習慣に基づいた本能に過ぎない。之れヒュームの因果律に對す有名なる批評である。斯くして經驗論はヒュームに於て懷疑論に終結した。尙現代に於て、マツハ、マベナリウス等の唱導する經驗批判論と云ふ立場がある。彼等に従へば眞の認識とは、與へられたるもの又は發見せられたるもの、精確なる記述であつて純推思惟は將來經驗を豫言せんが爲の經驗的方法に於て、之を整理するに過ぎずとし、極力經驗的材料なき思推を排除した。マ

ツハは經驗を以て感覺の系列と考へ、之を結合するに生命と云ふ概念を以てした。此の立場を更に徹底的に開展したのは佛のベルグソンの純粹經驗の哲學である。現代に於ては、此の思想を基調として、種々の思想傾向が現はるに至つた。即ちマツハ、アベナリウス、其他ベングソンの如く概念に依つて實在を認識する事能はずといふ思想より、一般に純粹經驗派の哲學は主知主義の思想に反對して、反主知主義 (Antiintellektualismus) の思想勃興した。主意主義の運動は其の一つである。其の代表者はニイチエ (Nietze) やヴント (Wundt) 等である。又一方經驗主義より派出した一つの思想としてプラグマテズム (Pragmatism) が現はれ、ゼームスは其の代表者である。

そこで經驗主義一般に關し考察すれば、認識の起源は合理論の云ふ如く、空虚の概念では無くして、認識に對して、其の材料を提供する點に於て、合理論より一步の長あるとせねばならぬ。然し又其の反面、認識の材料を提供するのみでそれを如何に統

一するかと云ふ問題を十分説明する事が不可能であると云ふ點は正しく其の短所と云はねばならぬ。そこで認識成立の要素として外界の經驗とそれを統一、合理化する先天的要素とが必要になつて來る。經驗主義は先天的要素を看却したがために、懷疑論に終つたに對し、經驗主義と合理主義とを統一し、新しき認識論の立場として批評論 (Kriticismus) が成立することゝなつた。

### 三 批判論

認識論上の批判論は、カントに依つて提案せられたものであるが、カントは其の始め合理論者で、ライブニッツ、ヤルフ學派に屬して居つた。而して彼の主著なる三大批判の一つの純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft) が、一七八一年に出版せられ、彼の認識論が發表せらるゝに及んで、始めて批判論が成立する事になつた。吾人は此の年代より以降を近世哲學と呼ぶのである。今其の概要を論述しよう。



カントに依ると眞正の認識は、普遍性 (allgemeinheit) の必然性 (Notwendigkeit) を具備したものでなければならぬ。然るに經驗論の立場は、主觀的相對的であつて、普遍必然性を求める事が出来ない。又合理論の立場に就て見るに、凡ての經驗を度外視するのであるから、矢張り認識の客觀妥當性を期するわけには行かぬ。然らば眞の認識は如何にして可能であるかと云ふのはカントの認識論の出發點なのであつた。そこで認識成立に關して經驗より獨立なる要素即ち先天的要素 (a priori) と、經驗より發生した所の經驗的要素 (a posteriori) とを對立せしめた。カントは當時の數學及自然科学を信奉し、總て外界的權威を棄て、理性に總ての價值あの根底を求めんとする事は啓蒙思潮と同一であるが、彼は深く知識の根底を反省し、數學、自然科学の據つて立つ根底を明かに吟味した。此即ちカントの批判論の主意にして、所謂コペルニクスの回轉の偉業を爲しめた動因であつた。彼に依れば、自然哲學の世界は自我に依つて構成されたもので、自我は實に自然の立法者である。斯く考察すれば、人間の理

性は合理論者の云ふ様に、合理的自然の一部でなく、却つて自然界は理性によつて合理的に成立する事になる。即ち主觀は客觀に従屬するのでは無く、客觀は主觀に従屬する事になる。勿論、カントの自我は經驗的心理的自我ではなく、所謂超個人的先驗的自我である。若し個人的自我であるならば英のバークリーの立場に復歸しなければならぬ。而してカントは認識の普遍性、必然性に關して論究して曰く、斯くの如き認識は必ずしも其の認識と云ふ事が出来ぬ。眞の認識は單に論理的に矛盾を含まぬのみならず經驗界に適用されなければならぬ。論理上の判断は單に概念の内容を明かにするのみ、概念に該當する實物の存在に對しては全く顧慮する所は無い。それで、眞の認識は主觀的であると共に、客觀的でなければならぬ。カントは事實に於て、かくの如き認識が存在するや否やを考察した。彼はまづ數學に就いて見るに、數學は事實と離れたものではなく、客觀世界に効驗を有するものである。而して彼はヒュームの數學に關する謬見を匡さんとした。ヒュームは、數學の命題は論理的分析の所産とした

のは誤謬である。例へば、直線は二點間の最短距離なりといふ命題について見るに、只直線と云ふ概念を分析したのみで、最短と云ふ概念を見出す事が出来ない。然らば吾人は如何にして其の命題の眞なることを認識することが出来るか、最短といふことは、吾人は實際に於て直線を引くことによつて知ることが出来る。又  $7+5=12$  といふ算術の命題について見るに、實際計算をして始めて知る事が出来るので、 $7+5$  を如何に分析しても  $12$  と云ふ概念を見出すことが出来ない。是の如く、數學の名題はアプリアリに基礎を有し、主觀的にして而も客觀的である。其の他物理學上の問題に就て考索しても同様に主觀的にして而も客觀的に妥當なる効驗を有す。斯くの如く經驗より獨立して、而も經驗に通有し得らるゝ認識は如何にして可能であるか、カントは是の如き性質を有する認識を、先天綜合判斷 (Synthetische Urtheile a priori) と呼び、先天綜合判斷は如何にして可能なりやと云ふのはカントの認識論の出發點であつた。次にカントは認識成立の基礎として、感性の形成即ち時間 (Zeit)、空間 (Raum)

の二つの先天的形式を説いた時、空の二つは感覺的知識の基礎をなすもので、經驗よりあらゆる内容を抽去つて最後に残るもの、カントは之を直觀の形式と呼んだ。而して、カントは時、空の直觀は經驗より來たものでなく、先天性である事に就て、次の如く論證した。先づ第一に時、空の兩者は經驗より抽象されたものでなくして、却つて經驗を形成するものである。第二に時、空は、吾人が經驗する際に、必然的に有せざるべからざる表象である。吾人は現象より兩者を離して兩者を考ふる事が出来るが、兩者より分離して現象のみを考ふる事が出来ないといふのが、時、空の兩者が先天的のものであるといふことの論證である。而して時、空の形式に依つて、成立された直觀を更に統一して、客觀的認識を導く能力を悟性 (Understanding) と呼び、其の作用を思惟と名づけた。時、空の直觀は受動的のものであるに反し、思惟は自發的である。吾人は直觀に依つて得られた雑多なる認識材料を、更に悟性の形式に依つて統一するゝのであるが故に、悟性は自然に對する立法者となり、自然科学的世界の本源とな

る。此の思考の形式をカントは範疇 (Kategorie) と名づけ、所謂十二の範疇であつて純粹悟性概念即ち是である。

要之、カントに依れば、先づ經驗的に與へられたる感覺的材料を、時間、空間と云ふ直觀の形式に依つて排列せられ、更に悟性の自發性に依つて統一せられて認識は成立する。即ち認識は直觀と悟性との協同的產物によるのである。故に經驗的内容の缺如せる概念は空虚であり、概念の無い直觀は盲目であるから、認識は必ず主觀と客觀との二要素が必要とせられる。斯くの如く認識は意識の二つの能力、感性と悟性の先天的形式に依ることが明にせられたが、感性の原因である所謂宇宙の本體としての「物自體」(Ding an sich) は、悟性の範圍外にあるから不可認識である。カントに依り、以上の手續きによつて限定せられた認識の範圍は正に現象界 (Phänomenon) に限られ、物自體の世界に關しては、全く何等の判斷を下すことは出来ない。故にカントの認識論を現象論 (Phänomenalismus) と呼ばれる。此の立場よりカントは從來

の形而上學を根本的に排棄するに至つた。次に、彼は感性悟性の外に理性 (Vernunft) と云ふ認識能力を説き、無限なるものを統一する意識の傾向を説いて居る。感性に於ける時間空間、悟性に於ける範疇と同様に、理性の原理を理念 (Ideen) と名づけた。

理念は、無制約者或は絶對者の觀念である。そこでカントは三個の理念を立てた、即ち心的現象を統一する主體はこれを靈魂と云ひ、外的現象の主體は之を世界と云ひ、最後に内外一切を統一する原理を神と呼んだ。是等三つのイデーは單に理性の統一的原理であつて、認識の對象では無い。若し是等を認識の對象とするならば、所謂理性の二律背反 (Autinomie) となる。

以上はカントの批評主義の立場に就て其の大要を示したのであるが、要之、カントの認識論は、合理論と經驗論の立場を調和したもので、兩者の長所を採用して認識論上新しき途を開拓したものである。カント以後に於てカントの物自體の問題、

感性と悟性との對立、自我と自然との對立等、幾多の問題を解決せんとする所謂同一哲學が起り、又一方カントのア・プリオリの問題に對し認識論的に新しい解釋をなさんとする所謂新カント學派なるものが現はれた。今其の系統に付きて附記すれば、カントの所謂ア・プリオリに對し心理學的解釋をなすものと、論理的解釋をなすものとの二系統が興つた。前者はア・プリオリを吾人の內的經驗に依つて發見せらるると云ふ立場であつて、一方論理派と云ふのは、カントの本來の立場であるア・プリオリを純粹に論理的に徹底せんとするのである。新カント學派と呼ばれるものは即ち此である。此の學派にも色々の立場があるが、要するにア・プリオリの概念を發展して、純粹に論理主義の立場を取つて居る點に於ては共通である。其の重なる者は、コーエン (Cohen) を中心とするマールブルヒ學派 (Marburg 學派) にて合理的批評主義 (Rationalistische Kriticismus) と呼ばれるもので、キンデルバンド及リッケルト (Windelband, Rickert) を中心とする獨逸西南學派又はバーデン學派 (Baden 學派) であつて目的論的批評主義 (Tele-

ologische Kriticismus) と呼ばれるものである。先づコーエンの立場とする所のものは、數學的自然科學を基礎として概念の構成を純論理的に説明せんとするのである。この學派はカントの三大批判中、純粹理性批判 (Kritik der reinen Vernunft) の論旨を徹底せんとする立場である。彼はカントの「物自體」の假定を全然排斥し、時間、空間の形式よりも一層、根本的なる思惟 (Denken) に依つて時、空の對立を除去し、思惟其者は時、空の形式を生産するのである。感覺的内容も悉く思惟より生産するので決して外部よりの所産ではない。斯くして思惟其者は無限に連續せる生産過程であつて、認識の唯一の要素となる。カントに在つては認識成立の要素として合理論と經驗論と二方面が對立したが、コーエンにあつては全然經驗を排除してゐるから、コーエンの立場はヘーゲル哲學に接近して來たものと見る事が出来る。然し乍らヘーゲルの汎理論は形而上學で實在論であるが、コーエンは自然科學の概念構成に關する方法論を論ずるに過ぎないから、矢張りカントの批評的見地を脱したものでない。

今一方獨逸西南學派の立場とする所はカントの實踐理性批判の思想を繼承しものであつて、前者は知識の根底に理性を置いたのに對して、後者は意志を認識の根底とし、認識を單なる理性活動と見ずに、意志の目的即理想の實現と見做した。かるが故に前者が自然科學に基礎を置かんとするに對し、後者は文化科學に基礎を置いてゐる。ヴインデルバントに依ると認識には先天的なる規範意識 (Normbewusstsein) が在つて、此に依つて眞、善、美と云ふ様な眞理を決定する事が可能である。

彼は存在を論ずる前に價值を置き所謂規範意識の標準に依つて價值が認定せらるゝ事になる。故に眞理とは斯くあると云ふのではなくして、斯くあらねばならぬと云ふことによつて決定されるのである。かるが故に、哲學は存在の學ではなくして、價值の學でなければならぬと主張するのが此の學派の立場である。リッケルトは先驗的當爲 (Transcendental Sollen) を云ふ語を用ひたのは矢張りこの思想に基いたものである。先驗的當爲とは認識最高の規範であつて眞、善、美の價值判斷の基礎となる。

#### 第四章 認識の對象

認識の成立に關し上述せる如く主客の二要素を豫想するのであるが、認識の對象の問題は客觀の性質如何を論ずることである。認識と實在との關係に於て先づ最も幼稚な考察として素朴實在論 (Naive Realism) と呼ばれる立場がある。これは吾人の主觀より獨立に延長や色彩形狀等諸々の屬性を有する實體が客觀的に存在すと假定する立場である。従つて吾人の認識といふものは客觀的事物其儘を模寫するに過ぎないから認識上模寫説が成立する。次ぎに實在論と正反對に客觀的實在は吾人の認識主觀より獨立に存在するのでは無く其根源的性質に於て認識の對象は意識の内容に過ぎ無い、客觀の事物は全然主觀に依存し主觀がなければ同時に客觀の認識も成立しないこととなるといふ立場を觀念論 (Idealism) と呼ばれる。而して主觀の意識内容といふことを純粹に主觀的な過程に限るとするならば主觀的觀念論 (Subjective Idealism) 又は獨

我論 (Solipsism) といはれる。今一つは吾人の経験は常に觀念より成立すること、若くは理性は實在の普遍的形式であると主張するのみで理性や觀念が從屬する主觀について何等批判的考察を加へないところの立場を客觀的觀念論 (Objective Idealism) と呼ばれる。第三の立場といふものは認識の對象たる實在は假定せられ而かも其の認識の對象となる實在は主觀より全く獨立して其自身に存在するので無く認識主觀に制約されて成立するのである。換言すれば認識の對象は事物其者では無く其の現象にすぎないとするのであるから之を現象論 (Phenomenalism) と呼ぶ。そこで認識の對象を規定する以上三つの立場について以下考察することにする。

## 一 實在論

實在論の要旨を述べんに、此の立場は觀念や主觀の状態を顧みることなくして外的世界を認識するのであるからこの場合經驗内容は主觀的表號と考へられるのみならず

客觀的事物の表號又は結果とせられる。客觀的事物又は對象は現實に認められるもの其儘であるから吾人の認識は事物のありの儘を模寫するに過ぎずと見るのが實在論の立場である。かるが故に實在論は、事物其物の存在を認め、事物の認識に於て全く認識主觀との關係を顧みないから、是の如き認識論を模寫説 (Copy theory) と呼ばれる。斯くの如き形式の實在論を素朴的實在論 (Naive Realism) と云ふて居る。然るに哲學的に漸次反省を進むるに従つて、是の如き素朴實在論の不合理であることを發見し、認識の客觀たる對象は吾人の主觀に依つて變容せられると云ふことを認めるに至り素朴實在論の立場に批評的改修を加へられることになつた。之を批判的實在論 (Kritical Realism) と呼ぶ。先づ第一の素朴的實在論に就て考察するに、吾人の感官知覺に依つて、吾人より獨立に存在する外物を直接に認識する事が出来ることであるから、先づ素朴的實在論の難點は知覺の迷誤より發生することが指摘せられる。今一例を擧げんに棒を水中に挿入すれば棒が兩折せるが如く見ゆ。是れ視覺に於ける

迷誤である。或は熱病患者は種々の幻覺を知覺と誤り飽迄も實在と誤解するが、其の當時にあつては其の迷誤を意識することはない。第二感官の生理學によつて指摘される迷誤がある。即ち上述の錯覺、幻覺等は變態の現象で、其の誤謬は直に看破する事が出来るが、正態の感官と雖も眞に事物其物を示すものでないことが知られる。例へば「砂糖は甘し」と云ふ場合に素朴的實在論の立場より云はゞ、「甘し」といふ性質は砂糖に存しなければならぬ、然るに生理學に於ては「甘し」と感ずるのは全く吾人の主觀の状態であるから決して其物にあるのではない。その他音の感覺、光の感覺にしても同様である。要之、吾人は客觀の事物に存在すと考ふるものは只吾人の意識に一定の感覺を惹起する様に感官を觸發するところの力又は性質があるのみである。此の點より考察すれば、直ちに色、音、香、味等吾人が感ずる儘の相は事物其物の眞相なりとする素朴的實在論は維持し難き結果となる。

次に、批判的實在論を考察するに、外界は主觀より獨立に存在すると認むる點に

於ては素朴的實在論と同一であるが、素朴的實在論の如く、吾人の認識は全然外界の模寫とは見えず、外界は主觀によつて變容されたもの即主觀的要素又は觀念的要素が加味せらるゝ事を許す立場である。

近代哲學に於て素朴的實在論に打撃を與へ、批判的實在論への轉向を促進せしめたのは英のロックである。彼は事物の認識に關して、客觀的性質と主觀的性質との區別を明かにし事物に對し、第一性質と第二性質とに區分した、第一性質とは、廣延、不可透入性、運動、形狀等の性質であつて、是等の性質は事物其物に附屬し、如何なる事情があつても是等の性質を有せざる物體なしと云ふにある。第二性質とは色、味、音、香の如く吾人の主觀の作用に依つて發生するもので、事物其者に存在するに非すと云ふのである。然しロックの此の區分は、後バークレーに至つて除去せられた。形狀、延長等も矢張り吾人の主觀を離れて存在するものではない。悉く吾人の感覺を豫想して認識し得らるる故に、第一性質も第二性質に還元しなければならぬとし、結局世界の事物

は吾人の感覺より發生した觀念にすぎずと云ふ觀念論の結論に達した。更らに近代の自然科学の立場より一層科學的に論證せられ、外界の事物は感官や神經、腦髓を經過して知覺し得らるゝので、決して事物其物が直觀に表象さるゝものではないといふ同様な結論に到達するに至つた。兎に角批評的實在論は認識の主觀的要素を加味して、認識の對象其物が意識に直接に模寫せらるゝものでなく、主觀的條件に依つて變容せらるゝものであると云ふ點より考察すれば素朴的實在論より遙に進歩した立場と言はねばならぬ。

## 二 觀 念 論

觀念論の一つ形式として先づ主觀的觀念論 (Subjective Idealism) に就て論述する。此の立場は素朴的實在論に對立するものであるが、曩に述べた素朴的實在論にあつては外界の事物は主觀より獨立に存在すと云ふ豫想の下に建てられたものであつて物

質の存在を假定するに對し、觀念論は精神の存在を假定する立場である。前節に於ては實在論が物理学、心理学及認識論の立場より支持し難き結果、當然の歸結として觀念論の立場に推移せざるを得ないことを論結したが是の如き思想發展の結論として生れた觀念論の最も代表的の者は英のバークレーである。既に述べた如く彼はロックの第一性質、第二性質の區分を徹廢してロックが第一性質と名づけた不可透入性、延長、形狀運動なども色彩や音響と同様に全く主觀的狀態に過ぎず、不可透入性といふも畢竟吾人は手を以て觸るゝ時に起る抵抗の感にて、感ずる所の主觀以外に存すべきに非ずと結論した。即ち彼は心理学上の名著「視覺新論」(A new Theory of Vision) に於て、吾人は普通眼によつて直ちに物體の距離や大きさを見るが如く思へども、實は然らず視覺に於て直觀に與へらるゝは唯色の感覺あるのみ。然るに吾人は實際、眼で見たるのみで直ちに距離と大きさを知るは、感覺の外他の感覺即ち眼の運動の感覺が結びつくが上に又物體を手もて觸れ、脚もて歩き行きし以前の經驗が加はる所より來る



のである。かく視覺に觸覺、運動感覺等が結合するは久しき經驗と訓練の結果である。眼を以て距離や大きさを知ると云ふ事は、恰も人の顔色に於て悔恨又は羞恥の情を見ると同様である。故に距離や大きさと云ふものは唯習慣によつて多くの感覺を聯想するのみに關係にすぎないから距離や大きさと云ふものは事物其物に於ける第一性質ではなくして色、音、香と同様に第二性質、即主觀の状態にすぎないとした。故にバークレーは人間知識の原理 (A Treatise Concerning the Principle of Human Knowledge) の著に於て、事物の存在は知覺より成立つてゐるから存在は知覺に等しいといふ方程式を以て現はすことが出来ると論斷した。然るに知覺即存在也といふ立場より如何にして自己より大なる自然といふ觀念を生ずるかといふ問題を説明することが出来ないことを覺つて彼は其の説明を神の精神に求めた。即思へらく神が吾人の直觀に與ふる觀念は自然律である。自然律といふものは神の行動の秩序と規律とを信するに基くのである。と、次に彼は自己の以外の個人主觀の存在を認め、吾人は一度この世界より

消え失せなばこの世界も同時に消失するけれ共尙他人の主觀には依然として存存すと論じた。由之觀之バークレーは最初の所謂主觀的觀念論の立場に自ら疑念を抱き他の觀念論の形式に移つたものと云ふことが出来る。要之、主觀的觀念論は個人的、心理的の立脚地にあるから認識の普遍性を論ずる場合には他の形式をとらなければならぬのは蓋し自然の歸結といふべきである。

次に此の思想系統に屬する觀念論者はフイヒテである。彼の道德哲學に於て「絶對我」の觀念によつて相對的なる自我と非我即自我と自然との對立を統一せんとし觀念論的思辨より形而上學を建設したのであるが若し吾人の經驗し得るものは吾人の觀念であるならば「絶對我」などといふ超主觀的のものを假定したり規定することの可能性も必然性も無いことになる。故に主觀的觀念論の立場から客觀世界や絶對我などの認識に進むことは困難であると云はねばならぬ。

觀念論の今一つの形式として、客觀的觀念論 (Objective Idealism) といふは主觀的

觀念論と同様に認識論の範圍を超えた形而上學である、この派の代表者は近代ではヘーゲルであるが彼は理性的のものは存在であり、存在は理性的であるといひ、純粹なる論理的過程を以て存在のすべての起原を決定するのであるが要するに意識或は思惟をすべての存在の一般的特質であることを主張する立場である。そこで若し意識といふものは一般に心理學的のものと解釋するなら主觀的觀念論と同一な立場をとることになり認識論上の批難は茲でも繰り返さることになる。然し客觀的觀念論は存在を單に知覺と見ずして理性の形式と見るのであるから主觀的觀念論より遙かに高次の立場であるは勿論であるが、然し理性も亦認識論的批判に基づいて始めて認識の對象が規定せられねばならぬから、次に先觀的驗念論 (Transcendental Idealism) 或は現象論と呼ぶる、立場を考察しよう。

### 三 現 象 論

前章に於て述べし如く存在即知覺也といふ主觀的觀念論は觀念のみ存在すと主張するに對し素朴實在論にあつては主觀より獨立なる實在を承認するのであるが現象論の立場は實在論の如く認識の對象が外界の實在在者でもなく又觀念論の如く觀念在者でも無い、寧ろ兩者の立場を調和したものと云ふことが出来る。今其大要を説明せん、曩に認識論に於て述べし如く認識は主觀と客觀との結合によつて成立するのであるから認識の對象は吾人の主觀に制約された客觀即現象である。而して現象論は「物自體」の假定に立つてゐると云ふ點で實在論的でもあり又認識の對象は主觀の統一に基づくといふ點で觀念論的である、故に現象論は以上兩者の中間に立つ立場といふてよからふ。そこで現象論にも自然二つの傾向が現はれ一つは實在論的傾向を有するもの、之を客觀的現象論と云ふならば他は觀念論的傾向を有するもので之を主觀的現象論と呼ばれる。今二つの立場について其の要旨を説明しやう。

扱て主觀的現象論 (Subjective Phenomenalism) といふのはカントの立場であつて

彼は自己の立場をバークリーの觀念論と區別して批評的觀念論 (Kritische Idealismus) と呼んで居つた。といふのはバークリーの觀念論と混同することを恐れたからであつた。即ちカントによれば曩に認識論の起源の章下で述べた如く認識は時、空の直観と悟性概念の協同によつて構成せられる。そこで感性や悟性概念は主観の先天的形式であつて因果律、數學上の法則、實體概念等皆主観が自然界に賦與する形式に過ぎない。従つて其の適用せられたる範圍は現象界に限られ「物自體」の世界に對しては吾人は何者をも認知することが出来ない、此意味に於て數學や自然科学は學として成立するは理の當然であるが形而上學は學として成立しないことになる。而して「物自體」に關してカントは感覺の材料を與ふる原因と考へ、感覺の原因は現象に非るものに求めなければならぬと之れ即ちカントの「物自體」の思想である。茲に於てカントは現象と假象との區別を力説したのも「物自體」の假定に基づいてゐるからである。即ち假象 (Schein) とは主観と獨立なる實在を否定したる觀念論でバークリーの立場である

がカントの現象 (Phenomenon) は實在に對した言葉であつて現象は純粹理性の對象であり物自體は實踐理性の對象である。そこでカントの觀念論は「物自體」を假定する點に於てバークリーの立場と異り又認識の對象は主観に制約された現象に限るとする意味で主観的現象論といはるゝ所以である。然るにカント以後に於て「物自體」の假定を排除する傾向を示し現今の新カント學派に於て其の頂點に達した。曩に述べた如くコーエンを中心とするマールブルヒ學派は思惟其者を以て實在とするものであつて、實在とは與へられたるものではなく思惟其者が構成したものである。純粹思惟の外には何等存在といふものは無く、思惟と存在とは同一である。而して思惟の本質は生産であるから論理的に考察せられた科學に於ては其の豫想であり又學的方法である。故に思惟は科學を産出すればそれは認識の對象となる。斯くの如くカントの認識論中に現はれたる現象論は實在の觀念を排斥せんとする傾向に對し「物自體」の假定に立脚して、實在論的に現象論を解釋する一派が現はれた。即ち客觀的現象論 (Objective

phenomenalism) といはれる立場である。この立場は認識の對象は現象に限らるご云ふ點に於て主觀的現象論と同一であるが認識の對象を主觀の制約に求めずして「物自体」の中に求めんとする立場である、即ち主觀とは獨立せる實在を認めて認識との關係を規定せんとするのであつてカント以後の哲學系統に於て有力なる傾向となつたヘルバルドは其の代表者である。近代に於て此立場をとるものが多いが、然し是等は殆んど認識論的見地を離れて形而上學に進んだものである。

## 第二篇 實在の問題(形而上學一般)

### 第一章 形而上學の概念

哲學思想發展の歴史に就て見るに、實在の問題は認識の問題より以前に提出せられて居る。蓋し吾人の思索は其の初め自己の生存せる周圍の世界に向けられ、自己の立つて居る世界は何であるかを究明し、何等かの解釋を與へ、然る後自己の何者であるかを反省する様になつて認識論が研究せられることになる。古代希臘に於て、ミレトス學派が世界の本源に關して種々の考察をなし、種々なる世界原理が提出せられ、或は之を信じ或は之を疑ひ、世界の根源は果して認識することが可能であるか否か、若し可能なりとすれば如何なる根據に基づくやと云ふ如く認識の可能、不可能に就て攻究穿鑿を爲すに至つた。ソクラテスは世界の根源を知らんとする前に、先づ吾人の認識能力を反省することを力説してゐる。そこでソクラテスは先づ「汝自身を知れ」

(Know thyself) と云ふ語を以て、自ら戒め又他人を戒めた。蓋しソクラテスの本旨は自己の無智を知つて始めて眞に認識の事業に従事することが出来ること云ふにあつた。實在の問題は實に認識の問題と分離することが出来ない密接な關係に立つて居ることが知られる。嚮きに現象論の章下で述べし如く、實在と云ふのは、吾人の主觀の合法性に制約せられたもので、主觀と獨立なる實在は吾人の認識の對象にはならぬことを述べたが、今の問題は吾人の認識主觀と獨立した實在であつて、カントの所謂現象でもなく又は假象でもない「物自體」に關する問題である。斯くの如き問題は果して吾人の認識能力に依つて究明し得らるや否やは別問題として、古代より現今に至る迄何等かの方法に依つて實在其物の本質を把握し究明せんと努力したことは哲學史の證する事實である。故に實在の問題を取り扱ふ形而上學は理論哲學の主要問題である事は明である。吾人は世界の本質は果して何であるかと云ふ世界の絶對的實在を求めんとする止み難き要求を持つて居る。是れ正に一切の哲學的思索の根本的衝動であつて、カ

ントも「純粹理性批判」に於ては一切の形而上學を破棄したけれども實踐理性の要求に於て形而上學を再び建設し、超經驗の實在を確認するに至つたのは此の動機に基いたものである。希臘の哲學者も印度古代の哲學者も皆同様、この究理的衝動に基いて形而上學を建設した。そこで、形而上學と云ふ語はアリストートルが實在の學として哲學を「第一哲學」と呼んで彼の著述を遺稿編纂者が、自然科學や自然哲學に關する著述の後に置いたので「第一哲學」を形而上學、即物理學の後の書 (Ta meta ta physika) と呼ばるゝに至つた。此の排列は後に論理的にも正當と見做されて、其の後今日迄使用せらるゝに至つたのである。そこで昔より實在に關する見解を歴史的に考察するに種々なる形式をとつて現はれて居るが、今之を大別して實在の本質に關する問題と、實在の生成に關する問題との二つに區分せられる。更らに實在の本質に關して量と質との見地より考察すれば、前者は、實在の原理は單元論 (Singularism) なるか又は多元論 (Pluralism) なるかの問題となり、後者は其原理は物質的のものか精神的の

ものか云々の問題となる。由つて吾人は次章に量と質との見地より諸々の實在論を論述しやうと思ふ。

## 第二章 實在の數量

### 一 單 元 論

一元論は世界の原質を單一なる實在と爲す見解である。此の見解に就て述べるに、世界の存在物は吾人の經驗に對し無限に其の多様性を示して居る、而も此の多様性は世界の根底に於て一つの實在に統一せらるゝと考察する立場であつて、而して其の統一作用は吾人の認識に於て、無限の存在物を一個の概念に於て單一化せられた結果である。而してかゝる概念上の單一化は、吾人の認識の目的に應ずる原理に基づいて、事物の非本質的のものを抽象しながら其の目的が到達せられるのである。而して一元論は此の世界の限りなき現象の全體を統一する唯一の原理が存在すると云ふ根本豫想に

立つた形而上學說である。即形而上學的一元論に於て、唯一實在を「物質」と見做すものを唯物論的一元論 (Materialistic monism) と云ひ、又實在を「精神」と見れば精神的二元論 (Spiritualistic monism) と云ひ、或は實在を神と見れば一神論 (Monotheism) となる。古代希臘に於て最初に現れた形而上學說は、此の種の一元論の形相である。例へば、ターレスは水を以て宇宙唯一の原質となし、アナキシマンドロスはト・アパイロン (To apailon 無際限の意) を立て、アナキシメーネスは空気を、ヘラクリトスは火を以て、夫々世界の統一原理となした。而して古代の一元論者は物活論的見解を持って、萬有は生命を有するもの、單なる無機物の集合でないと思ふ思想は殆ど此の時代の形而上學に一貫した傾向である。そこで嚴密なる意味で古代の一元論は二元論的思想傾向と混同して居つた。何者、世界の實在を、物質的或者と假定しながら而も其の物質は生命を有するものであるから人間から類推して自然物に精神を與へることになる。そして機械的活動と精神的活動との關係に就て何等明瞭なる區別

をなして居らぬ。そこで稍進歩した一元論になるとアナキサゴラヌの如く、ヌースと云ふ精神的の原理を以て物質の運動を説明する様になれば、物質一元の外に他の原理が加はることになるから、最早や一元論の本質を失ふことになる。そこで此の具體的一元論 (Concrete monism) を何等の矛盾なく建設された例は今日迄殆んど無い理である。

近世に於ては所謂具體的一元論は姿を隠したと云ふてよからう。然るに抽象的一元論 (Abstract monism) の立場は、古代の具體的一元論の支持し難き難點を救ふもので、哲學體系の發展に於て重要な地位を有するものである。スピノザは最初の典型的代表者である。即彼は物質と精神とは世界の唯一實在 (Substanz) の屬性であつて、物質の屬性は延長であり、精神の屬性は思惟であるとなした。個々の現象は悉く此の唯一實在の様狀であつて、世界一切の原因であり根本であると云ふのである。而して此の唯一實在を彼は神と名づけた。而して神は「一」であると共に「一切」である。

何者一切の様狀は神に内屬するからである。一神論のこの形式は汎神論 (Pantheism) と呼ばれる。其の理由は同じく有神論と呼ぶるゝ形相の中で理神論 (Deism) と云ふのは神を超越的原因と見做し、實在と現象との關係を因果の範疇によつて理會せんとするのであるが、スピノザの立場は現象である「多」は實在なる「一」に内屬するから、「一即多」であつて所謂スピノザの神即自然 (Deus siva natura) の思想である。故に神は實在の超越的原因 (Transcendent) でなく、内在 (Immanent) なるものである。故に唯一單元を神とする見解には上述せし如く、汎神論 (Pantheism) と理神論 (Deism) との二つの關係が成立する譯である。前者は内在論であり、後者は超越論である。尙此の抽象的一元論を更に徹底したものはカント以後の同一哲學の思想系統であつて、ハイヒテ、シェリング、及ヘーゲル、ハルトマンは其の代表者である。即ち彼等は精神と物質との一致を主張し、或は理想と現實との一致を極端論理的に思辨して居る。次ぎに古代に於て進歩した抽象的一元論の形相を取つて居るものはエレア

學派の「有」の思想である。エレア派の開祖と云はるゝパルメニデスは「有」の思想を純論理的に説明して曰く、宇宙の原質は「有」(Seiende)のみにて、「非有」は存在せず、又思考することも出来ない、而して「有」は永久不變の實體であつて、不生不滅、無差別、平等で無始、無終只現在あるのみであると。然しながら彼の「有」に對する説明は論理的なものであつたが、まだ形而上學的説明と云ふ事が出来ない。何者彼の「有」は物質的のもので、一切の差別性を抽象し去つた概念に過ぎなかつた。此の思想は又ツェノン (Zeno) に依つて更らに徹底された。要之、彼の根本思想は統一が實在の本質であつて、此の統一を認識するものは知覺にあらすして理性であるから概念の分析を以て論證の唯一の機關としてゐる。扱て一元論の批判論考察は、實在の本質を論述する際に述ぶる事にするが、兎に角、嚮に述べし具體的一元論と呼ぶるものは、嚴密な意味に於ける一元論でなくして、言はゞ假裝した二元論である。物質の運動、變化を説明するためには、必ず何等か精神的存在を假定しなければならぬの

みならず、物質と精神とを統一する方法に關して、眞の説明を提供しない。是に反して抽象的一元論は、一つの實在より物質と精神とを統一し、唯物論的形相と唯心論的相とを遺憾なく包容した一元論的形而上學としては進歩した思想である事は勿論であるが、さりとて果して實在論として完璧なる價值を有するや否や、吾人は次章に於て考察しようと思ふ。

## 二 多元論

多元論は世界の原質を二つ以上の獨立した存在と見る立場である。而して多元論の中で實在を二つとするのを二元論 (Dualism) とす。吾人は先づ二元論の立場に就て以下考察する。古代の唯物論的一元論は、物質の運動を説明するに當つて行き詰りを生じ漠然たる物活論的見解を取つたのに對し、二元論は精神と云ふ原理を假定し來たつて世界を説明せんとする高次の形而上學である。希臘に於て此の見解を取つた最



初の思想家はアナキサゴラスである。彼は明瞭に精神的原理なるヌース (Nous) を立て、物質的原理なるスペルマタ (Spermata) と區別した。而して物質の秩序ある運動はヌースに依つて行はるゝものとし、物質は自己存在性、獨立性を有すと見るのである。次にプラトーンも二元論者であつた。彼は物質とイデア (理念) との二つの原理を立て、生滅の世界は物質で、實在の世界はイデアであるとし、現象界と實在界とを夫々異つた原理に依つて説明した。アリストートルはプラトーンの二元論の見解を修整して一元論的解釋を爲したけれどもやはり二元論的傾向を脱する事が出来なかつた。即彼のウヰア論 (實體の意味) は素材 (Stoff) と形式 (Form) との二つの對立に依つて説明して居る。二元論は近代に於てデカルトに依つて最も明瞭に建設せられた。彼は形而上學の基礎をなす物質と精神との概念的區別を設け、物體的なものは延長性を其の特質とし、精神的なるものは思惟を其特質とし、世界は延長を有するものと、反省を有するものとの二つの獨立した本體があつて互ひに相互關係に立つて居ると考

へた。然らば如何にして此の全然性質を異にした本體の間に相互作用が可能であるかと云ふ事はデカルトの二元論の死命を制する問題であつた。此の問題を解決せんとして彼の後繼者ジュランクスは物心相互作用の原因を神とし、精神と身體とが、夫々其の一方に起る變化を他におよぼすのは神の働きであつて、神が機會を與ふるものなりと説明した。此の説を機械偶因論 (Occasionalism) と云ふのである。然し其の機會を與ふる神とは何であるか、此の點に於て何等説く所がない。そこでスピノサの一元論の歸結として物心平行論 (Psycho-physische Parallelismus) の假説が提供せられ、物心の二元は因果の關係に立つのでなくして、平行關係に立つのであると云ふ新しい立場が開拓せられた。實際に於て形而上學的二元論は昔より物心の問題に就て、眞に價值ある説明を與へられて居らぬ。唯現代の如く經驗心理學や自然科学の立場より見るとの假定としては、當を得たものと見做さるゝが、實體論の形而上學としては種々の支持し難き多くの點をもつて居るが、此に就て後章に述べやうと思ふ。

次に實在の原理を二個以上とする多元論の立場を考察するに、世界の變化活動は數多の實體が結合又は分離することに依つて發生する見解である。古代に於てエムペドクレス (Empedokles) は始めて多元論を創唱した。即彼は本源的物質の混合に依り生起を説明し、分離に依つて消滅を説明した。其原質を地、水、火、風の四元素を以て萬有の根本となし、是等の元素は互に他に變ずることなく又相結合して新元素を生ずことなく、混合の際は一物體の微少分子が他の物體の間隙に入り、分離の際にはそこより脱出する。而して此の四元素は永恆不變の本性を有し、固く自性を保持するものなるが故に自ら動く事はない。此を動かす原理として更らに彼は愛憎の二原理を説いてゐる。

次に此の思想を最も徹底したものは原子論 (Atomism) である。此の派はエンペトクレスの質的差別を廢して悉く分量の差別に還元した。この無限なる原子が空間に於て運動し、互に衝突して實體を形成するのであつて、凡ての質的變化は量的に規定せ

られたる原子の相互關係によつて發生するものと考へた。かるが故にアトム論は近世自然科学の淵源をすに至つた。アトム論者に通有した思想は、アトムの本質を物質と見做し形而上學的唯物論をとつて居ることは云ふ迄もない。然るに近代に於てアトム論と殆んど同一なる思想系統に屬するものはライブニッツの單子論である。彼に依ると萬有は等しく生命内容を持つて居て、此の内容は夫々特殊の方法に於て發展すべき精神的個體であり、一つの力を有する絶對的單元である。彼は此をモナドと呼んだ。此の單子は相互に性質的に異なるのみならず、各々獨立に自發的に自己を發展し、自己を表現する力である。各モナドは世界を表象する鏡である。然し各モナドは各異つた視點より宇宙を表現するが故に單子は無數に存在するけれども各々のモナドは其表象の内容は全く同一であるから各々差別の中に統一が存在する。次ぎに彼の單子論に於て斯く無限に異つた單子が如何にして相互に關係するかと云ふ問題を彼は矢張り統一の思想に依つて説明してゐる。宇宙は多様の統一であつて全部は全體に等

しいと云ふ思想が生ずる。宇宙の同一生命内容は各部分に於て特有の結合をなし特殊の統一となる。之れライプニッツの豫定調和説と呼ばれてゐる思想である。次ぎにライプニッツの多元論の思想を復活したものと認めらるべきはヘルバルト (Herbart) である。彼はカントの物自體の思想より出發して現象は物自體なくしては考ふることはできぬ。彼はカントの現象に對應する夫々異つた實體が存在しなければならぬ。而して一切の實體は質的には同一ならざる各々獨立な實體と考へた。彼は之をレアル (Real) と名づけ多元論の形而上學を建設した。以上は多元論的形相の二三の代表者を擧げたのであるが、古代の原子論と近代の單子論とは思想上相違あることを認めねばならぬ。即ち古代の原子論は實體の本質を無限の物的原子によつて説明せんとするものであつて曩に述べし如く原子論は世界現象の質別差別を撤排して量的關係に於て説明せんとするのであるが、個々の獨立なる原子の運動は世界に於ける質的差別を如何にして説明することが可能であるか又原子論の立場より世界を説明する時は原子の

結合分離に依つてのみ行はるゝのであるから、凡て目的を有する活動を説明することは困難である。殊に人間の如き有意的存在に對しては機械的に説明することは到底不可能といふべきである。そこで原子を物質と見ず精神的存在と見た單子論の立場に多くの眞理を歸せねばならぬ。即ちライプニッツの單子論に於ては古代の原子論と其の形相に於て契合した立場であるが、モナドを精神的存在と爲し、獨立的のものでなく、内容は相即相入した一つの統一と見る點に於て、一方、一元論と結合した見解といはねばならぬ。それで嚴密の意味に於てライプニッツの單子論を普通の多元論と呼ぶのは妥當ではない。そこで以上の理由によつて所謂原子論なるものは到底形而上學としては維持し得られないから其の缺陷を補ふ爲に物質的原子に代るに力の單元を以てし、宇宙は力の活動的體系と見る點に於て原子論は單子論に推移しなければならぬ。

以上は實在の量に關する形而上學說の見解の大要であるが、次ぎに實在の質に關し

主要なる形而上學說を叙述し、併せて其の概評を爲さうと思ふ。

## 第三章 實在の本質

### 一 唯物論

ランゲは其名著「唯物論史」の劈頭に於て唯物論は哲學の發生と其年代を等しくすと言ふてゐる如く唯物論は最も古い形而上學說といふてよからふ。彼のターレスやアナキスマンドロス、アナキシメーネス等の立てた「水」無際限トライバロン「空氣」等の概念も悉く物質的のもので世界全體を説明する統一原理であつた。而して唯物論の最も組織的體系を具へたものは希臘に於てはデモクリトスの原子論である、世界に於ける一切の現象は原子の集散離合の法則に基づくことは勿論意識現象も圓滑なる原子の運動に還元した。この思想は近代の科學的唯物論に大なる影響を與へてゐる、十八世紀に於て佛國のラメットリ (La metrie) 及ドルバック (D'holbach) 等の如きも唯物論の著名

なる代表者である、即ち前者は「人間機械論」(L'homme machine) に於て人間は機械であつて意識は腦體狀態の作用から生ずと斷じ、後者は「自然體系論」(Systeme de la nature) に於て唯物論を力説してゐる。近世では爾來カントやヘーゲルの唯心論的系統の哲學によつて唯物論は一時壓迫されたが自然科學の勃興と共に科學的唯物論は著しく擡頭した、獨乙のカールフホーグト (Karl Vogt) モンシエット (Moleschott) ビュヒネル (Buchner) 等特に注目せられる、其他オストワルド (Ostwald) の勢力一元論 (Energie-monismus) ヘッケル (Haeckel) の一元論は何れも自然科學の立脚地より唯物論の根據を論證してゐる、上述した幾多の唯物論者の思想は必ずしも同一根據に立つたものではないが、今吾人は唯物論一般として通有した思想根據を考察して其批評を試みやうと思ふ。即唯物論の一般に通有する思想として意識現象を腦髓の機能に還元して人間の思想、感情悉く神經系統や腦の作用に歸するのであつて、是等生理的條件を缺く時は意識現象は同時に存在しないことになる。それ故に心理學は生理學

と成り吾人の身體と全然異つた精神を假定することは實に非科學的なものとして極力排斥するのである、そこで唯物論の根據として先づ第一に生理學と物理學とを以て證明するのである、其要旨を述べんに精神過程は必ず物質過程と平行する、吾人の體制に神経系統がなければ精神過程は無い、一切の精神作用は畢竟腦と神経系統の隨伴現象に過ぎずと言ふことに歸着する。又物理學上の證明として運動が外界より入り生理作用を惹起し意識現象となる例せば吾人は音響を感じる時先づ發音體より空氣の波動が起り神経を刺戟し中樞に達し音の感覺が起る如くすべて機械的にエネルギーが移動して意識となる、若し精神と云ふ特種な存在を許すならばエネルギー恒存の法則に矛盾する結果を來すと言ふのである、第二宇宙論的證明と云ふのは、宇宙は始め瓦斯體の星雲であつた故有機體は勿論意識現象も存在しなかつた、然るに其後地球冷却し漸次有機體が発生する條件が備つて生物發生し人類も同時に發生するに至つた。そこで精神現象は有機體發生と共に隨伴したのであるから有機體の生命が滅亡すれば當然の

結果として意識も消失しなければならない。かるが故に吾人の身體と獨立なる精神を假定することは正しく非科學的なものと論斷しなければならぬ。以上は唯物論の主要な根據となつたものである。

扱て吾人は次ぎに唯物論の一元論的見解が果して形而上學說として成立するや否や少しく考察しやうと思ふ。唯物論は近代自然科學の根本假定となり同時に自然科學の發達は唯物論の眞理を愈々確保した事實を否定することは出来ない、又自然科學は唯物論に立脚して大なる功績を挙げたことも認めねばならぬ、又唯物論は方法論としては確かに長所を有したものと云はねばならぬ。然乍種々の立脚地より形而上學として支持し難き幾多の缺陷を見出されると思ふ、其要點を挙げると、唯物論者として有名なカールフォードが人間の思想が腦髓より發生する過程は、恰も膽汁が肝臓に於ける、又尿が腎臓に於けると同様であると斷じ其の根據をエネルギー恒存の法則に依りて證明してゐる、然乍この論據は誤つ居る、何者、物理的過程は必ず物理的過程を結

果し移動するのみで物理的過程を全然其の性質を異にした精神過程を結果すると結論することこそ逆に非科學的の説明である、物理界のみに行はるゝエネルギー恒存の法則を精神界に適用するは明に失當と云はねばならぬ、腦髓の作用は飽く迄も腦の物理的運動で精神現象では無い。又生理學者ドウボア、レーモン (Du Bois Raymond) も生理學上より唯物論の根據を駁撃してゐる、彼によると腦髓の構造を如何に明にすとも發見さるゝものは神經系統の運動丈で意識現象では無い、物理的運動から全然性質を異にする意識現象は物質では説明が出来ないと論じてゐる、兎に角吾人は一步譲つて意識現象は神經系統の隨伴としても吾人の思想感情は飽く迄も思想感情で神經系統では無い。そこで意識現象即物理現象也と論結することはパウルゼンの言ふてゐる如く鐵は木材也と云ふに等しい。又吾人の意識現象は不斷の創造であるから、グントの云ふが如く意識内容の發達を見るならば、精神的エネルギーの増加を認めねばならぬ、それでエネルギー恒存則は物理界に限られて精神界に適用することは出来ぬ。

次ぎに宇宙論的證明の脊梁となる主張は精神現象は身體發生と其起源を共にすと斷ずるのであるが吾人は經驗によつて精神の起原及終末を認識すること不可能である。假令精神現象は物理過程に依存すと云ふ命題を承認しても物理過程の消滅は同時に精神の消失と爲すは甚しき獨斷の見である、何者、精神的生命は獨特の法則を有し無生物の法則より導出すことは不可能である。最後に認識論上の批評を述んに、唯物論の中心思想は物質及其運動によつて一切を説明するのであるが「物質」と云ふ概念は果して如何なるものであるか、吾人は「物質」と云ふのは認識論上では認識主觀に制約された抽象的な產物であつて一つの假定に過ぎない。主觀と獨立なる「物自體」は認識の範圍外に在る、然るに唯物論者は一般に「物質」を「物自體」として取り扱つてゐる、即ち現象的の「物質」を實體化した素朴實在論の立場に留つてゐる、是れ主要な誤謬である。其外唯物論の立場より眞善美等の價值意識を釋明すること全然不可能といはねばならぬ。

以上述べた處で唯物論は形而上學說として單に假定に留るのみならず、認識論及科學上より幾多の矛盾を發見された。今日に於て尙唯物論は科學者、經濟學者の間に非常な勢力をもつてゐることは事實であるが、それは學的方法論としてであつて形而上學としては支持し難いのは述べ來つた通りである。

## 二 唯 心 論

唯心論 (Idealism) は唯物論と正反對に立つ形而上學說であつて「精神」を以て世界の原質と爲す立場である。佛教の所謂萬法唯心心外無別法思想はよく這般の消息を現してゐる。そこで世界の原質は「精神」であるから感官によつてそれを認識することは出來無い専ら抽象的思惟によつて認識しなければならぬ。それだから唯心論が形而上學として現はれたのは唯物論より遅れてゐる、希臘に於て始めて組織的に唯心論の形而上學を建設した人はプラトーンである。彼は認識を二分して感官による認識と

概念による認識 (純粹思惟) となし感官的認識は物質界を對象と爲し概念的認識は非物質界即イデア (觀念界) の世界を對象とする。而してイデア界は眞の實在で吾人は概念的思惟によつてのみ認識せらるゝと説いた。然し嚴密な意味で彼を唯心論者と呼べない理由はイデアは精神ではあるが概念の實在を指示したもので、非精神的なもの即ちイデアに反對した物質界を認めてゐたから彼の形而上學は二元論といはねばならぬ。眞の意味で唯心論の典型はライブニッツの單子論 (Monadologie) である。彼に従へばモナードは精神の本質で物質はモナードの低度のものである。ライブニッツの思想の復活と云はるべきヘルバルトの「レアール」(Reale)、ロツツェの「絶對」の概念、悉く唯心論的形相を具備したものである。其外カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲル等の客觀的觀念論の思想も矢張り唯心論的思想系統に屬してゐる。次ぎに批判的觀念論は認識論の立場にあるから之れとは別論として認識批判によら

ざる形而上學説としての唯心論に付いて考察しやふと思ふ。この思想の代表は英のバークリーである。其要旨を述べんに既に認識論で述べた如く「物」が存在すと云ふは吾人の心に知覺せらるると云ふに外ならぬ、換言すれば、知覺より得られたる觀念である。普通には「物」が存在して後知覺せらるると考ふるけれ共「物」の存在は吾人に知覺せらるゝか否か二つの場合より以外に無い若し知覺せらるるとすればそれは吾人の觀念内容であり知覺せられぬとすれば眼に見えざる色や形が存在すると云ふことになつて無意味なことになる。そこでバークリーはロックの延長、形狀等の「物其者」に附屬した所謂第一性質も結局色や音などの第二性質と同様全く主觀の觀念に過ぎずとし要するに世界は吾の觀念の外何にも存在する「物」なし「存在即知覺」(Esse Percipi)と論結した。それで彼の立場からいふと物が存在するから抵抗の感があるのでなく抵抗を感ずるから「物」が存在することになり、抵抗の感は實に物が存在すといふ觀念の基礎であらねばならぬ、この思想を一層徹底した立場は獨我論(Solipsism)である。

以上の論述によつて見るに唯心論の主張は精神を以て世界の原質と爲し物的現象は精神の隨件現象に過ぎずとするのは唯心論に通有した思想である。扨て吾人は唯心論の功過について一瞥すると、曩に「哲學の概念」の章下に述べた如く唯心論が世界を意志や行動と觀じ世界及人生に意味を見出すことが出来ること云ふ點に於て唯物論より遙かに長所をもつた形而上學であるといふたが正しく唯心論は價值認識を可能ならしむる思想系統である。實在を「物質」と見做す説よりも「精神」と見做す説は世界の説明原理として一段進歩した思想と云はねばならぬ。然しながら唯心論を一個の形而上學として考察すればそこに吾人は曩に唯物論に與へた批難と同様な缺陷を見出すことが出来る。今それを概説すると、唯物論は意識現象を以て物的現象の隨件作用と見做し、生理學や解剖學等より種々の難點を見出されたが唯心論も同様の經驗を繰返されねばならぬ。即ち意識現象より物的現象を導出することは不可能であるのみならず、更らに認識論上重要な誤謬に陥つてゐる。何者、唯心論は吾人の精神即主觀を直ち



に形而上學的實在と假定してゐるから、曩に唯物論が物質を其儘實體化したのと同様な誤謬に立つてゐる、認識論上主觀は單に論理的の形式であつて一つ概念に過ぎない、それを實在と推論するのは唯心論であるからリツケルトの言ふが如く所謂「奇異なる形而上學」(Eine phantastische metaphysik)といはねばならぬ。認識論上の缺點は唯物論も唯心論も同様であつて何れか一方を實在と見做すところから生じたのであるが次ぎに是等二つの立場より更らに高次の形而上學的立脚地として精神と物質とを共に同一の實在と見る二元論について論述しやふと思ふ。

### 三二一元論

二元論は前章に述べた唯物論及唯心論が物心兩者の何れか一方に於て還元せんとする一元論に對して「物質」と「精神」との二つの實在を認むる立場である、古代人が素朴な思索によつて經驗的に世界を觀察して物質と物質でないものとの二つの原質によ

つて世界を説明し、其「物質ならぬもの」に對して精氣とか靈魂とか云ふ言葉を使用したのであつたが事實其靈魂の概念は極めて不明瞭で未だ明に物質の域を脱してゐない、希臘に於て二元論の創始者と呼ぼる人はアナキサゴラスであるが彼は精神を物質活動の原動力と爲しヌース(Nous)と名づけたが、然し其精神(ヌース)とは矢張は物質的のものであつた、次ぎにプラトンは比較的明瞭な二元論者であるけれども彼も又眞の實在はイデア(觀念)のみで物質はイデアの影像に過ぎぬと考へてゐるから之も嚴密の意味で二元論といふことは出来ない。近代に於て始めて二元論はデカルトによつて建設せらるゝに至つた。其要旨は既に略説した如く、彼は物質と精神とを全然異つた二個の本質とし物質の屬性は延長で精神の屬性は思惟である、即ち延長せるものと思惟するものとは性質を異にした實體であつて、精神と身體との關係について彼は腦の松果腺(Glans Pinealis)に交互作用が行はれると説いた、之を交互作用論(Wechselwirkungstheorie)又は相制論と呼ぶ。此假説は精神と物質とは相互に原因となり

結果となる云ふのであるが、曩にも述べた如く全然本質を異にせるものが其間に因果の關係があることは論理上認められぬから、そこでデカルト學徒ジュランクスは此假説を修正して曰く、身體に變化が起る凡ての機會に神は之に適應して精神に變化を生ぜしむと逆も又然り、一切の過程は神の干渉を促す機會原因であるといふ機會偶因論 (Occasionalism) を採るに至つた。然し二元論はデカルト以後一元論によつて一時姿を隠したが最近になつて再びキュルベやエルサレムによつて二元論の形而上學が擡頭した。

次ぎに二元論の立場について批評的に考察して見やふと思ふ。曩に唯物論も唯心論も一方に偏して兩者共に形而上學として支持し難い困難に出會したが二元論は物心兩者に立場を與へることになり其の困難を避けることが出來、其意味で前二者の立場より高次の見解と云ふてよかるふ。然し茲に二元論と云ふのは「物心」を實在とする形而上學を指すもので倫理宗教的即價值論的二元論と區別して置かねばならぬ、何者、古

代にあつては善と惡、理性的と非理性的と云ふ如く倫理宗教的二元論と混同されてゐるから今それと區別して、形而上學的二元論について一般的批判を試み様と思ふ。

先づ二元論の立場にあつては精神と物質とは其の本質を異にし精神の屬性は思惟であり物質の屬性は延長にありとし而して物心兩者は相互に因果の關係によつて作用するものと論結してゐる。然乍先きに論述した如く物心相互間に因果關係を認むることは困難である。例へば音響が物理的過程を遂て大脳迄傳達された場合物質の運動は飽く迄も物質の運動で意識の上の感覺や觀念では無い。若し物理的運動が音響と云ふ感覺になつたとすれば全然本質の異つた者に變化したことになる。然るに因果律は物理界内に於てのみ適用さるべきもので精神界に適用することは許されないから、茲に於てジュランクスの機會偶因論の假説が提供せられた理である。然し今神に活動の機會を與へると説明するならば其神とは如何なるものが新たな問題となり、又神を其の原因とすと云はく最早二元論の立脚地を離れることを示すものとなる。故身心相關

の事實は二元論の形而上學說に於て實に死命を制すべき問題となる。そこでスピノザはデカルトの二元論に改修を施しデカルトに於て精神と物質との實體間の對立を同一實體の屬性に引下げた。眞の實在は實體のみで物質と精神とは其の兩面に過ぎない、即ち物質と精神とは同一實體の兩面であるから思惟の方面に於て精神として存在するものは延長の方面で物體として存在し兩者間に因果關係を認めぬこととなる。そこで思惟の状態は常に他の思惟の状態を原因とし物體は常に他の物體に由つてのみ因果的に説明せらるる。精神界と物質界とに於ける二條の因果の鎖は互に交叉することなく全く獨立に走ることになるから觀念の順序及連絡は物體の順序及連絡と同一也。と云ふ命題となる。スピノザはこの命題の説明として圓の觀念と實體の圓とを擧げ兩者は同一物を異つた形に表はし出したもの也と考へた。この原理を心身關係に適用したものの所謂平行論の假說である。そこで今平行論の當否は別論として兎に角二元論は一元論に統一さるゝ過程にある立場と見てよからふと思ふ。

次ぎに認識論上の批判については既に認識論の章下で述べた如くデカルトの哲學的方法は獨斷論の下に包括せらるゝ立場であつて主觀と客觀とは認識成立の要素に過ぎないものを實體化した形而上學と論斷することが出来る。

要之二元論の形而上學說は尙科學上の假定として其の長所を有するけれどもギンデルバンドの所謂「實在の統一」と云ふ要求として必ずや一元論或は同一論に歸入すべき運命の下にあるものと結論せられるだろふ。次ぎに高次の一元論的形而上學として同一論の立場を考察しやふ。

#### 四 同 一 論

一般に一元論といふと廣義の意味で唯物論的一元論と唯心論的一元論等をも包括されるのであるが、茲に一元論又は同一論といふのは、狹義の意味で解釋せらるべき立場で前章に述べた物心兩者を共に同一實在とする二元論に對しこの二つの實在を同一

實在の兩面と見做し物質及精神の獨立性を否認し實在するものは唯一實體に限ると論ずる立脚地であつて一般に同一論又は同一哲學 (Identical philosophy, Identitätsphilosophie.) といふ名稱で呼ばれてゐる立場を指示してゐる。而して廣く同一哲學と云はば精神及物質の統一に止まらずしてカント以後、自我と自然、理想と現實の一致を主張する所謂獨乙觀念論の哲學思想も共に同一論の名稱の下に包攝せらるゝことになる。其の意味で一元論の形相も種々なる立場に區分せられ得る。然し茲に論述しやふと思ふのは同一論の最も一般的な形相について考察することに留める。

そこで、一元論を大別すると二つの立場即具體的一元論 (Concrete monism) と抽象的一元論 (Abstract monism) とであつて、前者は實在を具體的在在物と見て、それに物心の統一原理を求めんとする立場であるが、之は古代に於ける素朴な一元論は多くこの系統に屬してゐる。キユルペなどは古代の靈魂崇拜 (Animism) や物活論 (Hylozoism) の様に人間の立場から類推して天地萬物にも心靈を認むるところの曖昧

な一元論的見解をも同一論に包括してゐるけれども嚴密には曩に述べし如く一元論と二元論とを混同した思想といはるべきものであるから茲に論述する必要を認めない。のみならず實際この種の一元論は哲學思想發展と共に其姿を穩して了つた。そこで後者即抽象的一元論といふのは茲に論述せんとする同一論に當るのであるから以下この立場について論評しやふと思ふ。

近世哲學殊にカント以前に企てられた一元論の典型的代表者はスピノザ (Spinoza) であつた。彼によると宇宙の實在は唯一無限の實體 (Substanz) であつて、精神も物質も同一實體の兩面である、而して兩者は思惟と延長とを以て屬性とし夫々獨立の様式で表現せられる。彼は其の同一實體を神と呼んだ、そこで神と自然とは同一であるが神は無限の屬性を有するから其の本性は吾人に於て不可知である。そこで此の思想より當然の歸結として物心關係は平行論 (Parallelism) が現はれるのである、「物に於ける順序及關係は心に於ける順序及關係と同一也」といふ有名な命題となつて一切の

出來事は唯一實體即神の中に經過するを考へられ凡ての事物は同時に物體であり又同時に精神であると理解される。是れスピノザの同一論の要旨である。兎に角同一論は曩にも述べた通り二元論の形而上學說に對して絶對的存在を立て其難點を救濟し吾人の形而上學的の要求を満足する立場として思想發展の自然の過程をとつた見解といふことが出来る。次ぎにカント以後に於てこの思想は如何に開展せられたるかを考察しよふ。

カント以後の同一論は多くはカントの批評哲學に立脚して開展したものであるから同一論の諸問題は既にカント哲學の中に與へられてゐた譯である、カントは人間理性の全領域に亘つて其根柢を究明し所謂批評哲學を建設し、理論的、實踐的及美的認識等の夫々形式は結局理性の同一原理より派生す考へ認識の同一性を信じてゐたけれども事實認識の要素を同一原理より演繹せずには彼は認識能力を區別し感性、悟性、理性の三部分と爲した。然しかく認識を分類することは種々の不條理が生ずる

のでカント以降の哲學は認識能力の區分より發生する種々の問題を解決せんとして興つたのはカント以後の同一哲學の思想である。故に認識の問題はカント以後に於て擴張せられ深化せられて形而上學の形相をとつて現はれることになつた。故にカント以後の哲學は多少の例外を除く外はカント哲學に其源を發し直接間接にカント哲學に關係をもたないものは無いといふてよい。カント哲學を中心として二つの學派が發生した、一つは心理學派であつて他は形而上學派と呼ばれる、前者は認識を精神作用の事實に基づくものとする主張で認識はすべて吾人の經驗によつて説明することが出来るといふのである。而して此場合經驗と言ふのは知的活動の本性を心理的に研究し得らるゝといふ意味である。此派の代表者をフリース (Jacob Fries) といふ。第二の形而上學派と呼ばれるものは、カントが認識の條件として述べたア、プリアオリの思想を高調する學派であつて吾人の認識はア、プリアオリに基礎を有しア、ポステリアオリに基礎を有せずとする、換言すれば超經驗的、形而上學的に其の根柢を

求めんとするのである。要するに形而上學派の主張とするところは認識能力に於ては結局一つの理性より發生するものであるとし純粹理性、實踐理性の對立を除去せんとするのがこの派の眼目であつて、カントの直接の後繼者といはるゝフイヒテ (Fichte) やシェリング (Schelling) 等は此派の代表者である。即ちフイヒテはカントの「自我」の觀念を以て哲學の出發點としシェリングは「自然」を以て哲學の出發點とした。

次にカントの純粹理性批判に現はれた「悟性」と「感性」との對立を同一原理によつて演繹せんとするのであつて、この派の代表者をラインホルド (Reinhold) と云ひ、又自由と必然、精神と自然とを「絶對」の一元より演繹統一せんとする學派は近世殆んど凡ての哲學及科學の傾向であつて其重なる代表者はシェリング、ヘーゲル、シヨープンハウエル (Schopenhauer) ハルトマン (Hartmann) 等であつて、其外宗教の立場より同一哲學を組織した重なる人はシライエルマツヘル (Schleiermacher) やバーデル (Bader) 等である。

以上、カントを中心として其前後に於ける同一哲學の思想系統を略述したのであるが、如斯同一哲學といふものにも其の論旨には種々の立脚地が存在することを認めらる。曩に述べた如くスピノザは同一哲學の形相として最も典型的代表者と呼ばれたがスピノザの「實體」といふ概念は極めて形式的のもので何等活動性が無いのみならず吾人の認識を以て不可認識の存在である。故に形式的の實體概念より世界の活動といふことを説明することが出来無い、そこでライブニッツは宇宙の實體を活動する力と見てスピノザの「實體」を無限の單子に分割するに至つた。又スピノザ哲學の直接の影響を受けたといはるゝゲーテ (Goethe) もスピノザの變化なき實體概念に對し活動性を附與し其根本思想たる自然と神との統一に於て發展の觀念と結合せしめた。カント以後の同一論に於てスピノザの直系といはるべきものはシェリングであるが彼は自然と精神とを絶對顯現の形式とした點に於てスピノザと同一と見られるけれどもシェリングは自然と精神とを「絶對」の屬性と見ずして二つの極 (Pole) と考へ磁氣や電氣

の現象の如く兩極性の法則を宇宙の法則と同一視した。磁氣は中央に於て南北何れをも指すことなく兩方面に無關係なると同じく「絶對」も亦各別に自然と精神とに於て顯はるゝものであると考へた、而して彼は「絶對」の眞の本質は精神として存在すと考へてゐるから彼の同一哲學は唯心論的傾向を有するものといはねばならぬ。次いでヘーゲル (Hegel) にあつては即正反合と云ふ概念の自己發展を思辨的に追及すれば絶對的眞理に達することが出来るかと考へ最も包括的、統一的に同一論を徹底し思想と實在との同一を辨證するに至つた。

以上はスピノザより發した同一論の思想發展の過程を略述したのであるが由之觀るに固定的常住の實在としたスピノザの同一論はシェリングやヘーゲルによつて活動發展の實在となつたことを認知せられ得る。次に同一實體の概念を徹頭徹尾宇宙の「生成」の中に見出す同一論の形相がある。前者即スピノザの立場を實體一元論 (Monismus der Substanz) と呼ぶならば後者の立場を生成一元論 (Monismus des Ges-

chens) と呼ぶことが出来る。今其要旨を略述する。

この思想は古代希臘に於てヘラクライトス (Heraclitos) に其源を發してゐる。彼は世界活動の原理を生成 (Werden) に求め所謂「萬有は流る」(Panta rei) と云ふのが其標語である。ヘライクライトスに反對な立場はエレア學派であつて此派は世界の原理を不變不動なる永恆的實在とする思想である。そこで世界の眞相は不斷に流轉する永遠の流れであつて流轉の相を離れては實在はない。而かも永恆流轉の中に不變なる法則がある、この法則によつて流轉の世界は支配せられる、其法則とは即宇宙理性であつて之を彼はロゴス (Logos) と名づけた。而して萬有流轉の思想には發展の思想が伴つてゐる。宇宙の生成變化は常に低きより高きに發展する過程であるから發展といふことには闘争がなくはならぬ、そこで闘争を萬有發展の父と考へた。この思想は近世に於てヘーゲル哲學の淵源と成り又近世自然科學に影響を及ぼしたことは顯著である。近代の進化論者ラマルク (Lamarck)、スペンサー (Spencer)、ダーキン (Darwin)

等は生物學や心理學によつて生命の法則を研究し凡ての有機體は單純なる要素より複雑なる要素へ進化發展するものであることを論證し進化論の發見を爲すに至つた。

そこで進化論が眞理として承認せらるゝ以上更らに進んで意識現象と物的現象との結合點を發見し實際兩者を統一する概念を假定して、一つの概念より凡ての出來事を一元論的に解釋を下さんとする思想が最近科學者の間に輩出した、今其重なる代表者として獨のマツハ (Mach)、及アベナリウス (Avenarius) の思想の大要を述べやうと思ふ。

マツハ及アベナリウスの二人は各々獨立に異つた方法によつて一元論的解釋に到達した、即ちアベナリウスは唯物論的立脚地よりマツハは唯心論的立脚地より出發した點は兩者異にしてゐるが、何れも精神と物質との區別を徹廢して一元論を樹立してゐる。先づアベナリウスは「自我」の意識を分析して「自我」は元來個々の要素過程の複合したもので頗る鞏固なものではあるが又分解することも出來ると考へた。而して吾人

の「自我」を作る要素過程と環境過程との間に依存關係 (Abhängigkeitsbeziehung) が存在し此の依存關係は其性質が宇宙の他の諸過程との間に存する關係と全然同一であること云ふのである、そこで數學者は分量に於ける各種の依存關係を概括し、函數といふ普遍的概念を作り  $a$  は  $b$  の函數也といふことは  $b$  の變化は  $a$  の分量的變化と常に相關することを示してゐる、而して此の函數の概念を分量上の依存關係に限らず更に性質上にも擴張するならば宇宙に函數的關係の存在せざるものは一つもないこととなる。故に科學の任務は此等の要素と其函數的關係とを精細に記載すること以外には無いことになる。如斯く考へると宇宙は悉く一定の秩序的に配列せられたもので今迄實體と考へてゐたものも活動の系列中に没し去つて只此活動中にあつて規則的の繼起と並存とあるのみになる。そこで函數關係に支配せらるゝ要素はアベナリウスに於ては物質的のものであつて人間を環境と共に觀察し根本並存 (Prinzipialkoordination) 即ち最初より存する同等同質の相互關係となる。而して自我と環境とは一全體を構成し體



系c (System. C) と名づけられる脳髓は此の根本並存の中心部を爲すことになつて外界は人間が知覺する限りに於て自分の思想、感情と同一であり、「體系c」と依存物である。さて此の根本並存の概念を入れたること、又凡ての精神現象をば單に體系cの依存物と解したる處より考ふれば物的及心的現象の對立を没し同一類の活動のみ存在すこの世界觀に達したのであるが物質的なる腦を以て一元論的解釋の基礎としてゐるからアベナリウスの立場は唯物論的一元論と云はねばならぬ。然るにマツハは唯心論より出發してアベナリウスより一層嚴密なる理論的研究によつて一元論に到した。即彼に従へば宇宙を成立せしむるものは「感覺」であつて、感覺は元より精神的のもの、非實體的活動であるから、物質現象といふものは精密に分析すれば固定的實體では無く常に精神的な規則的關係によつて支配せらるゝものと考へた。そこで彼の思想の根本となつてゐる統一的概念は活動であるから要素過程は固定不變なる原子にあらずして函數的關係を有する過程に過ぎぬといふのである。故に宇宙は感覺なる要素の

相對的不變的複合があるのみで其以外實體と稱すべきものは無い、身體と自我との單一といふことは實踐的目的にとつていはれたことであつて身體は感覺を産出するのでなく感覺の複合は身體を形成するのである。故にマツハの一元論は物的現象及心的現象の區別の未だ存せざる純粹經驗の立場をとるのであるから唯心論的思想系統のものであることはいふ迄もない。曩にスピノザは物質と精神とを第三界の實體によつて綜合統一せんとしたのであつたがマツハやアベナリウス等は物質と精神との區分以前に於て立脚地を求め宇宙は唯一にして唯一の宇宙活動のみ存すと考へ精神界と物質界とに分離することは何等の根據を有せずと主張した。之即純粹經驗論の立場であつて、「自我」と「外界」との對立を極力排し物心未分の世界に於て世界觀を樹立し一元論的解釋を徹底するに至つた。以上は二氏の一元論的説明の概要であるが、尙此説の功過については認識論の立場より一層精密に深く考察吟味せらるゝ餘地が存してゐる。

右は狹義の一元論即同一哲學の種々の形相を系統的に一瞥した譯であるが、要する

に一元論は實在の統一的理解を得んとする吾人の根本衝動を満足せしめんとする成果として現はれた形而上學說であるから二元論に比して一段高次の學說であることいふ迄もない、又古代より偉大なる哲學體系の組織せられたものは、多くは此派の思想系統に屬するものである。即デカルトの二元論はスピノザの一元論に統一せられ、古代に在つてはプラトンの二元論的形而上學はアリストートルの一元論によつて統一せられた。如斯一元論は究極的世界原理となつたのは蓋し思想發展の自然の結果といふてよい。且又物心二元の事實に基づいて形而上學的二元論に複歸せんとする經驗的、方法論的二元論とも調和することも可能である。即方法論的二元論は精神と物質との二種の事實を實在と見ずに共に同一實在の両面と見れば形而上學的一元論に歸一せしめて實在の統一的理解を支持することが出来る。そこでスピノザの身心平行論は近代に於てフェヒネル (Fechner) によつて復活せられ自然科学の假定となつた譯である。以上の見地から一元論は他の形而上學說に比し吾人に最も多くの要請を懸けらるゝ立

場と云ふてよかるふ。次ぎに同一哲學の主要なる難點を指摘しよふと思ふ。

先づスピノザの立場に於て考察するに既に述べた如く實體を永恒固定的存在とし世界の變化發展を無視したから世界の活動性を説明することが出来ない。そこでライブニッツやゲーテは實體の概念を改修して「力」と爲し世界を不斷の生命發展と考へるに至つた。次いでカント以後の同一哲學に於て見るにフェヒテの「絶対我」、ハルトマンの「無意識」(Das Unbewusste)、何れも一元的の「絶対的實在」に究極するのであるからスピノザと其方向を一にしてゐる。如斯實在の本質を統一的に考へ其結果一切の事物は物的性質を有すると共に心的性質を有するもの也と云ふ平行論の思想が現はれ一先づ相制論の困難が救はれたのであるが、茲に問題となるは斯く事物を心的なものと物的なものと考へるところのものは吾人の知性の二元性に基づいたものであると説明するけれどもかゝる知性の二元的性質についてキンデルバンドも言ふてゐる如く何故に吾人の知性はかゝる二元的性質を有するかと云ふ問題は一層根本問題であつて

同一哲學は此根本問題を解決すべき先決問題を殘してゐる。それで結局實在の問題は宇宙生成の問題や認識の問題と分離しては完璧なる世界觀は樹立することが出来ないことになる。茲に於て始めて實在が價値に對し又反對に價値は實在に對する關係が哲學の最終最高の問題になり來る所以である。

#### 第四章 機械論と目的論

實在の問題を實在の本質に關する問題と實在の生成に關する問題と二つに區分せられる。前者は「在る」(Sein)もの本質を究明するのであつて、後者は「成る」(Werden)と云ふことの連絡統一に關する原理を究明する問題である。古代希臘の哲學者は宇宙に於ける根本原質 (Uristoff) を假定し、世界のあらゆる出來事を説明して世界の本質、起源、及最後の運命等を解釋した如く宇宙論 (Cosmology) の問題は形而上學の一部を成すものである。

扱て世界活動の生成變化と云ふことは何を意味するかと云ふに先づ甲乙丙といふ様に少くとも二つ以上の出來事の系列があつて而かも時間的に前後して發生する時、一つの狀態は他の狀態の後にのみ起るといふことは重要な要件である、例へば雷鳴があつて雨が降つたといふ一つの出來事に於て降雨は必ず雷鳴の後に起らねばならぬ、第二の條件として、かゝる時間的に繼起する諸々の狀態の間に連絡關係があつて、この必然的なる連絡關係によつて諸々の狀態が結合せられ生成變化といふ統一を形成するのである。故に「生成」といふ概念に必要缺くべからざるものは常に一義的に規定せられた時間上の前後關係である。若し此の時間上の要素を缺くときは如何なる「生成」も決して理解することは出来ない。故に「生成」を説明する因果關係から時間的要素を取り去つたならば「生成」を意味するものは何にも無く原因 (Cause) と結果 (Effect) との事實上の關係は無くなりて超時間的のものになり。只理由 (Ground) と歸結 (Consequence) との論理的關係のみになる。そこで時間的要素は「生成」とい

ふ概念にとつては必要缺くべからざる條件といはねばならぬ。然しこれのみでは其の意義を盡してゐない。例へば雷鳴のあつた後に汽笛が聞えたといふ場合。二つの出来事は時間的に前後してゐるが二つの出来事は決して一の「生成」ではない、兩者の關係は偶然的であつて必然的連絡はないからである。「生成」といふ概念には常に諸々の状態の一義的な交換の出来ない様に定められた時間繼起の必然性 (Necessity) を必要としなければならぬ。如斯「生成」といふ概念の一般的性質は明かにされたが次ぎにこの必然的繼起關係の統一を如何に理解するか就いて二つの反對な方向が考へられる。即時間のある點を中心としてそれから前後の二方向即過去と未來との二方向に考へる事が出来る。第一、甲が存在すれば乙が伴はねばならぬ、第二に、乙が存在する爲めには甲が必ず先行しなければならぬといふ二つの反對の場合である。前者は甲は「原因」で乙は「結果」であり後者は乙は「目的」で甲は其の爲めの「手段」である而して前者に在つては原因である甲があれば結果たる乙が必ず隨伴するといふ必然性

が存し後者に於ては目的たる乙になる爲めには手段たる甲を要すといふ必然性が存する譯である。前者は因果的依存關係であり、後者は目的々依存關係である。この關係を宇宙全體に及ぼして「生成」を純粹に因果性のみによると云ふ見解と目的を以て「生成」の終極とする二つの反對な立場が生ずる。前者を機械論 (Mechanism) と云ひ後者を目的論 (Teleology) と呼ぶ。

先づ機械論といふのは宇宙一切の生成變化は因果の必然性によつて悉く説明することが出来る主張する立場で、曩に述べし如く甲があれば必ず乙は伴はねばならぬと爲すので凡ての生成は純粹因果律によつてのみ生じ何等他の原理を必要としないのであつて、世界は畢竟因果の機械的活動に過ぎずと主張する。

古代希臘に於てアトム論者はこの立場の世界觀であるロイキッポス及デモクリトスは世界をアトムの機械的進行として考へた。近代では英のホッブス及佛のドルバック等もこの確信を持つてゐる。

次ぎに目的論について考察するに、この立場は生成の結果を標準として凡ての先行的原因は悉く結果の手段として存在するものと解釋するので、目的と手段との必然的關係を主張する立場である。この場合前者の作用原因に對し目的原因を以て説明原理とする。然し古來歴史上に現はれた目的論は多くは因果性を全く排斥するものではなくして因果性の上に更らに目的性を立て、生成の統一を理解せんとする立場が多い。希臘に於て最初の目的論者と云はるべきプラトンは宇宙萬有の發生や發展する過程は目的即萬有の原型たる觀念イデアに従ふてゐると説いてゐるが、一方に於いて物質界は因果によつて支配されると考へた。アリストートルに於ても此の思想は最も良く現はれてゐる、即ち彼は自然界に於ける變化は純粹に機械的一樣性に依存すといふけれども他方に於ては一切の發展の終極點は形相の實現也と見做してゐるから、此の方法に於て目的論的一樣性は、機械論的一樣性の上に位することになる。

近代に於て、ライブニッツ、及ロツツエも又アリストートルと同様に、機械論と目

的論とを調和した立場をとつて居る。

次にカントは、目的と云ふ觀念を批判的に考察し、一切の事物は因果論的であると共に目的論的であることを説いてゐる、彼の三大批判書中判斷力批判 (Kritik der Urtheilskraft) は即ち目的論に關する論說である、カントに依ると目的觀念は吾人の精神に存するものであつて、類推によつてのみ自然界は目的に従つて生成して居るかの如く考ふことが出来るといふのである。然し自然界其物に目的が存在するのではない、目的は悟性の概念でもなく又構成要素でもなくして單なる規制的原理 (Regulative prinzip) である。そこでカントはこの規制的原理を以て悟性概念の因果認識の擴張に使用して自然界は恰も目的があるかの様に考察する事が出来るといふのであるから機械論による解釋の不可能な場合例へば有機物を説明せんとする場合の如きに於て最も有益に適用せられるのである。故に目的觀念は一つの規制的原理として因果性を制限するものでなく寧ろ擴張することになり、結局二つの見解は調和せらる

ゝことになる。

由之觀之。因果性と目的性とは相容れざる概念では無くして調和し得らるゝ性質を持つてゐると云はねばならぬ。先づ因果律に於て要求するところを考ふるに原因と結果とは時間的に前後し且兩者間に必然的關係を有すと云ふ原理は既に認識論の章下で述べた様に吾人の認識主觀より獨立に存在する事物其者に存するのではないと云ふことはヒュームが因果律に對する有名なる批評によつても知られる。カントに至つて一層この關係を明かにした。即ち因果律は要するに主觀の形式であつて、悟性概念によつて一つの出來事に對して因果の結合を與へたのに過ぎない。この意味に於て確かに因果の機械的説明は現象界に於て最も確實に適用せらるゝのである。即ち茲に因果性の普遍妥當性が存在する譯である、又因果律の論理的形式として凡ての生成は因果的に制約せられる云ふ根據は吾人の認識意志の要求であつて一切の出來事は原因結果の關係に於て理解せんとする事は經驗成立の豫想として確信されるのである。然らば意志

は因果性の根源と見ることが出来るから、カントに在つては因果の普遍妥當性は目的性と矛盾するものではない。即ち機械論は決して目的論と兩立せざるものでないのみならず、機械論と目的論とは相互に補助し合ふて認識の目的を達する事が出来る譯である。

吾人はこの關係を明かにする爲めに更に目的觀と機械觀とを對立せしめる。曩に述べし如く一つの生成に對し甲を中心として甲の存在より乙が繼起することゝ、乙が生起する爲に甲は先行しなければならぬと云ふこととの二つの考察に於て、前者は原因結果の關係を規定したもの、後者は目的と手段との關係を規定したものであつて、前者は因果の必然關係であり後者は目的手段の必然關係である。そこで目的と手段との關係は、乙の生起するには必ず甲が先行しなければならぬと云ふ原理を逆に甲の存在には必ず乙が繼起しなければならぬと云ふ原理となるから只其の視點を換へたものに過ぎない。吾人の目的觀念は言ふ迄もなく吾人の意志活動の中に求められるが、意

志活動は決して因果の制約を破るものではないから因果律は事實を有りの儘に説明するが、意志には目的を有する限り、其の目的に従つて同一生成を目的的に説明する事も出来るのであつて因果と云ひ目的と云ひ、共に同一意志活動の結果と云はねばならぬ。それを客觀的に觀れば同一生成に對し視點を異にして一方を因果と云ひ、一方を目的と呼んだのに過ぎない。由之觀之、吾人は因果性と目的性とは其の本質に於て差異を見出す事は出来ないといはねばならぬ。

扱て、形而上學の立場より兩者何れに其の優越性を求むべきかを一言せんに、既にカントも述べた如く目的觀は規制原理であつて、世界の統一的説明をなす爲に因果的認識を擴張したのであるから自然界には目的があるかの様に考察する。そこで無機界の場合には因果の悟性概念を適用し因果的に生成を説明する事が出来るが、有機界に於ては目的觀念なくして説明する事が出来ない。茲に於て目的觀念は因果觀念以上に認識を擴張することが出来ることになる。例へば時計の様な一つの機械の如きも、時

計を構成する車輪等の部分の集合以上に、機械として其の目的觀念によつて理解することが出来る。かるが故に、形而上學は意志の要求に基づき人生の價值を規定せんとする場合、價值概念が其の根底に存在するから、價值意識は目的觀の上に立つて始めて理解せられるのである。而して目的の實現には、因果律を意識して達せられるが故に因果律は目的觀と矛盾せざるのみならず寧ろ目的觀に利用せられることになる。

### 第三篇 人生の問題(文化哲學一般)

#### 第一章 文化哲學の概念

嚴密な意味に於て文化哲學を建設した人はカントである。曩に同一論の章下で略説した如くカントは彼の批評哲學に於て人間の理性能力に關する凡ての方面に亘つて其の根柢を吟味した。即ち認識一般に關する根柢を理性の全範圍に亘つて其の根柢を究明し結局理論的、實踐的、及び美的、宗教的認識の分野に於て各々の認識は夫々獨立な根柢を有することを明かにした。この原理を論述したものは所謂彼の三大批判書即ち「純粹理性批判」「實踐理性批判」及び「判斷力批判」である、既にカントの現象論を論述する際に述べた如く純粹理性の能力は現象界にのみ限られ物自體の世界に於ては適用せられざる理由を説明し自然科學の知識を肯定すると共に形而上學の知識を否定した、斯くしてカントは知識の確立と制限との兩面を明かにして理性批判の目的を



達した譯であるが彼は尙形而上の問題である靈魂、實在、神等の觀念 (Idee) は學として論證せられないが依然我々の意識内に存在し活動する事實を認め何等かの根據より是等の問題を解決せんと試みた。そこで彼は先づこの問題の解決を道德の世界に看出し道德の根柢を實踐理性に置くことによつて、形而上學の世界を建設したのであつた、故に曩に純粹理性によつて否認せられた形而上學は茲に再び實踐理性によつて成立することになつた譯である。然し十八世紀の形而上學に復歸したのではない。カントは只實踐理性批判に於て「物自體」を積極的に考へ形而上學の根本概念を假定したのであるから古い形而上學の復活ではなくして自然科學的知識以外の他の學問的知識の確立を來さんが爲めであつた、而してカントはこの知識の中心を道德上の概念に置いたから實踐理性批判はこの如き知識の基礎となつたのである。この意味に於てカントは實踐理性を純粹理性より優越すと考へた譯である。

以上の陳述はカント自身の提出した形で問題を説明したが今この實踐理性の優位の

思想を釋明すると純粹理性に於ては知識が現象界のみに制限せられたが實踐理性即ち意志の要求の上に新なる知識の領域が開拓せられて來る。而して此の新しい領域では單に現象界に適用せられる概念や法則によつて規定することは出來ないから概念とは異なりたる範疇が必要となる、其の範疇とは何であるか之れ新カント派の哲學の對象である「價值」の概念である、價值の概念を學の對象とすることによつて知識は自然科學以外の領域に擴張せられ自然科學と根本的に異つた知識が自然科學的知識と同様に承認せられなければならぬことになる、即ち其價值、目的等の概念によつて物自體を規定することである、如斯價值を學の對象とする學問一般に對し新カント學派は自然科學に對し文化科學 (Kulturwissenschaft) の名稱を與へて居る。

そこでカントを文化哲學の創設者と呼ぶ所以のものは因果の機械的説明による自然科學的知識以外に目的觀念を知識の先天的基礎と爲す文化學的知識を確立したからである。即ち前者は事實に關する知識であつて純粹理性に基づいたものであり後者は理

想に關する知識で實踐理性即意志に基づいて居る、又前者は凡て物が「ある」こと即ち存在 (Sein) の法則であり後者は「せいん」(Sollen) 即ち當爲の法則である。故に目的觀念を認める時は之を伴つて價值の概念が重要な役目を爲して來なければならぬ。何せかと云ふと價值とは目的に十分適合したる場合を意味するからである、而してカントは此の目的や價值と云ふことは自然科学的説明に於ては必要な概念ではなく自然科学の限界以外「物自體」の世界に適用せらるるものと考へた、即ち彼は道德論に於て人は自然法を超越するものであつて理性と意志欲求との關係より生ずる當爲の法則に準則すべきことを證明した、換言すれば人を物自體として考察することであるから茲に價值の概念が伴つて來る。かくしてカントは目的觀念及價值觀念を自然科学の法則以外に取り入れたことによつて科學的知識以外に存在する別個の認識を認めた譯である、そこでカントは更らに歴史、藝術、法律、宗教等凡て文化と呼ぶべき全範圍は道德と同様に目的及價值の領域に於て論せられるべきものであると考へ、一切

の文化現象を批評哲學の上から理解する根據を確立した、斯くしてカントは物自體に關する知識は價值現象として文化哲學と爲し歴史、藝術、宗教等に對し夫々先天的要素を求めて是等の知識の可能を確認した、かるが故に文化哲學は實に文化現象に關する諸々の科學の先驗的基礎となるもので恰もカントの認識論は自然科学一般の先驗的基礎となつたと同様である。

カントによつて文化哲學の基礎が確立せられたのであるが更らに現今に於て所謂新カント學派によつて一層徹底せらるゝ事になつた。新カント學派の中コーエン (Cohen) を中心とする「マルブルヒ學派 (Marburg 學派)」はカントの「純粹理性批判」を根據として數學、自然科学を學の理想と爲せしに對し矢張り論理主義であつてカントに出發し「實踐理性批判」及「判斷力批判」を基礎として目的觀念や價值觀念を導き入れて文化哲學を建設せんとする獨逸西南學派と云ふのがあるキンデルハント、リツケルトは其の代表者である、今、哲學を價值の學とする西南派の主張について次ぎ

に其の要旨を述べんにキントは哲學を普遍妥當的價値の學と定義し價値は凡て規範意識 (Normbewusstsein) を離れては考へることは出來ないから所詮哲學と云ふものは規範の學と云ふことになる、そこで規範學として哲學は論理學、倫理學、美學の三部分になり人間の理想即ち眞善美の價値を論ずる學となる。茲に於て學問的知識の領域はカントよりも更らに擴張せられカントに現はれた文化概念は一層徹底せられたことになる。即ち「カントを理會することは之を超越すること也」とはこの學派の標語であつて自然科学に對し學的方法を異にする文化學を建設することになつた。

扱て文化哲學は價値を學問の對象とするのであるが價値とは本來如何なる本質を持つたものであるかを吟味せんに先つ凡ての知識は判斷の形式に於て表はされる、而して其の判斷は本質を異にせる二種の判斷即ち事實判斷と價値判斷との區別がある。例へば「これは白い」と云ふ判斷と「これは善い」と云ふ判斷とは文法上の形式は同一であるけれども實は根本的に違つた判斷である。前者は只理論的に存在する二つの内

容の關係を主語と客語との關係にて表はしたのである、故に事實判斷と呼ぶ然るに後者の判斷は客語に於て何等理論的意識内容を意味したものでなく主語に對し承認せられ或は否認せらるべき目的即ち價値に對する關係を意味して居る、換言すれば事實其者ではなくして事實に對する價値評價を爲したものであるから之を價値判斷と云ふ。而して凡て理論問題は事實判斷を基礎としたものであり價値問題は價値判斷を基礎としたものである。故に價値判斷は確定した目的を標準とするもので、かゝる目的を認めるものに對してのみ意義を有する。かゝる判斷こそ眞に哲學の對象となる、故に哲學の職能は正しく自然科学のやふに事實の自然的必然を規定するにあり、故に何人も等しく眞理と承認せねばならぬ當爲を規定する事となり、價値判斷は事實判斷と同様に普遍妥當性を有する爲めに普遍妥當的價値に關係しなければならぬ、かるが故に哲學の問題となる價値は個人的意識による評値でもなく快樂苦痛の感情でもなく實に普遍的規範に従ふ判斷である、由之觀るに價値と云ふのは事物其物の性質に存するので

なく吾人の意欲に於て要求を満足するもの又は感情に於て外界の影響に反應する評價的意識に對する關係に存するもので、意欲や感情がなければ最早價值はないことなる。而かもこの價值は人により處によつて價值標準を異にする場合に價值の絶對性を確立せんとする問題が起らねばならぬ、即ち「價值其者」を規定する規範的意識を示されねばならぬ、規範的意識は經驗的機縁を超越したものであるから茲にも矢張意識の先天的要素に求めらるべきである。そこでキンデルバンドもカントの批評哲學の區分に基づき論理學（理論哲學一般）倫理學、美學を哲學的規範學とした。最後に理論的世界と實際的世界との統一を神に求め、即ち「あり」と云ふ事實の世界と「あるべき」と云ふ價值の世界との終極の統一者を神と考へることによつて茲に宗教の問題が發生する、要之價值の學としての哲學は歸する處文化知識の先驗的基礎を求め茲に其の絶對的價值を確立するにあるから吾人は次ぎに文化學として主要な問題について只其の概念を與へよふと思ふ。

## 一 倫 理 學

吾人は前章に於て文化哲學一般の意義について略説したが其の根本義とするところはカントの所謂實踐理性の優位の思想より出發して吾人の知識は自然科学的でない立場即ち意志を根柢として目的や價值が論せられる。カントは先づ差當り道德の方面を考察してこの種の知識を確立した。即ち自然科学はカントの批評哲學によつて其先天的基礎を明にせられ學として確立されたが道德の問題も此批評哲學によつて始めて先天的基礎を明かにせられ學として確立された譯である。而して彼の道德論の根柢を爲すものは意志自由論である。即ち意志の自由は「現象界」にあつては否認されねばならないが「物自體」の世界に於ては肯定されねばならぬ換言すれば人の性格に於て經驗的と叡智的とに區別し前者に對しては因果の必然的法則に束縛せられるが後者に於ては全然自由である。かるが故に自由なる吾人は現象以上の本體と云はねばならぬ。そ