

無くてはならぬ一般概念を説明する事が出来ないのである。然し此處の實在論は一般的概念の實在を主張するもので、一般に哲學上の實在論即ち吾人の思考以外に實在の存在を主張するものとは相違して居るから、注意して置かなくてはならぬ。それで特に中世の此の實在論を普通の實在論と區別せんが爲めに、實念論と譯せらるゝ事もあるが、此の章の始めにも言へるが如く、原語に於ても區別のないものを強て譯語の上で區別する事の必要もない、否な其れが爲めに却て意義の損害を生ずる事があるから、余は強て區別しない。さて第二には此の實在論に對して主張せられた唯名論又は名目論であつて、個物の實在を主張し、一般概念は只名に過ぎない、音聲のみで、何等の實在がないとの考へ方である。勿論基督教の全盛時代には、唯名論は直らに壓伏せしめられて居つたが、アリストテレスの哲學が採用せらるゝに及んでは、プラトンの實在論は變化した、即ち一般概念は實在ではあるが、決して個物を離れてあるのではなく、個物の内に實在して居ると考へなくてはならなくなつたのである。此の考へ方を概念論又はアリストテレス流の實在論と名ける。然し個物の内に實在があると説くのと、唯名論との境界は

只一步に過ぎぬ、何故ならば、實在が個物の内にあるならば、個物に據てのみ實在が知り得られるわけではないか、神學的に言へば自然物の内に神が内存して居るのである、然らば實在を知らんと欲せば、個物を知らなければならぬ、否な個物ありて然る後に其の實在が知られる、換言すれば一般概念例へば、人は太郎次郎等あつて然る後に出來たもの、畢竟空名に過ぎないと言はなければならぬ。斯てアリストテレスを採用した以上は、其の歸結は再び唯名論になるべきが當然である。それで後に出て來た唯名論者は言ふ、神とか罪とか教會とか言ふ様なものは、信仰の對象であつて、決して知識の對象ではない、知識から言へば、此等一般概念は只だ名目に過ぎぬ。教會の哲學者は之れを無理に一致せしめんとして、却て神聖なるべき教會を汚濁せしめた。故に知は知、信は信と、全然別にせなければならぬと。斯る考へはスコラ哲學本來の面目たる知信合一論を根本的に破壊したもので、同時に知識を信仰の羈絆より脱せしめて、自由に思考するの路を與へたものである。即ち此の自由の精神は、やがて自然界を直接に研究せんとする精神となり、自由に希臘羅馬の古典を研究することとなり、史家の所謂文藝復興の時代を起して

來た。而て此結果は、個人意識の覺醒である、自由思想の勃興である、人道主義の開發である、新らしき國家建設への努力である。一面には懷疑思想の再生——然も此の懷疑は、ピルロニズムの様に、懷疑で以て満足するのではなく、進んで新らしきものを求めんが爲めの、舊思想に對する懷疑である。此れと同時に、自然界に關する知識は愈増して來る、新大陸の發見を始めとして、各種の方面に新發明新發見が續出する様になつた、殊に其の内にも、最も驚天動地の大變化を思想界に及ぼしたのは、本書の出發として述べた、コペルニクスの地動説である。從來地球を以て宇宙の中心と考へ、其の内でも人間を以て神の特寵を蒙つた特別のものであるとして居つた考へを、地動説は根本的に顛倒せしめたのである。此れを以て余輩は中世と近世との境界線とする。然し今直ちに近世に入るに先つて、其の文藝復興に次だ時代の特色を表して居る一大組織即ちギョルダノ・ブルノの實在に就て一言するであらう。

ブルノに從へば、無限的實在に二つあるべき理がない、故に宇宙即ち神である、宇宙を一として見た場合に、宇宙は即ち一切の變異を生ずる所の能産的自然である、宇宙を多様な變異即ち現象として見れば、自然界は所産的自然である。而て物質なるものは彼れに於ては、プラトーンやプロチノスの如く、非有にあらず、又物質論者の如く不動無力のものにあらずして、實に一切の力と形相とを内に包含し、現象としては無限に變化消長すれども、其れ自らは不變なる唯一の原理、即ち能産的自然たる神である。斯く物質を以て一切の根本原理と見たのは、一面に於ては近世の唯物論的特色を持って居ると同時に、宇宙以外に神なし、神即ち宇宙と見る點に於ては、近世の絶對論者の汎神論と一致するのである、故に彼れは實に古代と近世との橋梁を爲すものと言ふべきである。

乙 近世

近世哲學の始めをなすものはデカルトである。デカルトの哲學が無限者たる神と共に、物心の兩實體を立てた事は、既に前編第七章、哲學研究法の一例として述べて置いたのであるから、今茲に再述する必要はないが、彼の題句たりし、「我考ふ故に我あり」(Cogito ergo sum)の歴史的意義に就て、一言するであらう。前節の終りに述べた如く、文藝復興と言ふ新機運は、自我の力の意識と共に、他面には懷疑思想を生じ

たのであるが、近世の特色は全く此の傾向の繼承である。然るに *Cogito ergo sum* の三語は、最も明白に此の傾向を表明して居る。即ち考へる事は疑ふ事である。故に「我考ふ」はデカルト以前の懷疑思想を現し、次に「我あり」は、彼れ以後の思想の統一原理を表明して居るものである。デカルト以後は、哲學なり其他一切の思想活動の根本原理は、どこ迄も自我と言ふものを基としたものである。自我の自由、自我の理性、これが近世初期に於ける總ての活動の源泉であつて、其の自我の有する理性に基きて、舊來の陋習を破り、新らしき世界の建設を試みた、これが其の活動形式である。これを啓蒙思想といふ、百五十年乃至二百年間連續して、丁度獨逸のカント迄續くのである。斯くて此の思想運動よりして産出せられたものは、自然科学の發達であつて、自然は漸次に人間の爲めに征服せられた、即ちベークンが「自然は服従すること」に依て征服せられる」といふた事が、忠實に守られることになつたのである。斯く知によつて一切を建設し統一せんとさせる點に於ては、近世の思想も希臘思想の復活に過ぎない、即ち文藝復興の精神の繼續であるが、然し其の趨歸は大に異つて居る。希臘時代に於ては、**絶えず一大組織一大統一が求められたが、自我は其**

の内の一要素であつたので、其の自我の力は未だ十分發揮せられてゐなかつた。然るに近世のは、基督教を通しての、自我の力の意識であつたので、其の力に依つて、如何なるものにも分析を加へた、其れに依つて自然が、各其の方面に於る要素に分解せられ、其の上に、此も亦ベークンの言ふた様に、其の要素を人間の用の爲めに都合よく配列することに因つて、人間は自然を使用することが出来る様になつた。近世文明なるものは全く此の御蔭に外ならないのである。

さてデカルトは物心二元を嚴密に對立せしめた、從來の哲學に於ても、勿論物及び心といふ概念は既に十分にあつたのであるが、未だ彼の如く嚴密に相違したものはなつてゐなかつた。例へば靈魂といふが如きも、肉體を離れ得る、而も空間的なる存在物であつて、何か精微な物質の様に考へられて居た、乃ち斯くて靈魂の不滅といふ様な通俗の考へが起つたので、基督教の時期にも、未だ此の考へは通じて残つて居たのである。然るに物は廣延を以て唯一の屬性となし、心は思惟を以て唯一の屬性として居るといふ様に、嚴密に分離せしめた以上は、茲に起る大問題は、此の物心兩元が如何に關係して居るかと言ふ事である。全く相違した實體が

相關係するといふ事は不可解であるが、吾人が手を動かさんと欲する心が、手と言ふ肉體を動かし、肉體變化が感覺となりて、心に手の動いた事を知らしむると言ふ如く、兩者が相關係するは事實である。物心を分つこと曖昧である間は、此の事實を以て單に事實として置けば足るのであるが、デカルトの如く嚴密に分離せしめた以上は、此の事實を單に事實として置くわけには行かぬ、是非説明せなくてはならぬ。然るに容易に此の説明の道は見出されない、實にデカルト自身は出来なかつた、乃ち只事實として許して置いた彼の生理學は、彼の哲學とは調和してゐないのである。其れで此の問題は彼の繼承者の解釋を待つて居る。

デカルト派の二大學者をマレブランシュとジュランクスとなす、此の兩人は以上の問題を解して曰く、物の運動の原因結果はどこまでも物の運動であつて、心にはならぬ、心の活動は、物の運動の原因でも結果でもない、心はあくまで心である。然るに普通相關係して居るが如くに思はるゝ理は如何、即ち眞の原因は神である、神が肉體を動かし、神が心をして考へしむるのである、而て其の兩者が相一致するは、單に兩者が偶因又は機會因であるからである、(偶因に就ては一二九頁を見よ)。

手が動いたから其の感覺が出来たのでない、手の動いた事が機會原因になつて、神が其の感覺を起さしめたのである。又反對に手を動かさんとする心が原因になつて、手が動いたのでなく、神が手を動かしたのである、心は單に偶因に外ならずと説明した。之れを機會原因論又は偶因論と言ふ、又斯く説明するは、一切を神の内にあるものと見るのであるから、之れを萬有在神論とも言ふ。然し斯る説明は神と言ふ更に不可解なるものを以て説明したのであるから、眞の説明にはなつてゐない、更に之れを完成したのは大哲スピノザの任務であつた。

デカルトが物と心とを以て兩實體なりと見たのが抑も誤りである、實體とは其れ自に由て存在し、其れ自らに由て考へらるゝもの、即ち其を考へるに、何等他のものの概念を借るを要せないものである、(これは彼の定義なり、然らば斯る實體が二つあるべきでない、即ち神のみが實體である、而て物と心とは其の神の二屬性に過ぎない、一屬性とは彼の定義に従ふときは、知力が實體の本質を構成するものと考へる所のものである。一而て宇宙の森羅萬象は其二屬性の様式に過ぎない、一様式とは彼の定義によると、實體の變容即ち其れ以外の或るものゝ内にあり、又或る

ものに據て考へらるゝ所のものである。―其れ故に唯一の實有は神である、而て其の神の變容即ち森羅萬象であるから、其の神は自然以外にあるものではなく、ブルノの如くに此の自然を全一と見、能産者と見た場合が即ち神なり、―神即自然であるといふのがスピノザの解釋である。斯る考へを汎神論と言ふ。

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

らると考ふるを相制論と言ふ。

さて斯くの如く觀て、一切の物には必ず心ありとした所で、其の心の唯一の屬性は思惟である、然るに一切のものが皆な思惟しつゝ、あらざるは如何特に我等自身に於ても、常に思惟しつゝありと言ふわけには行かぬ、例へば睡眠中は考へてゐないではないか、考へてゐない場合には、心が無いと言ふべきか、然らば一切のものは必ず内面的には心ありとの説は直ちに不合理になる。又デカルト派の學者は、スピノザにした所で、物を以て只廣延せるのみものと見、何等の力もないものとして居るが根本的の誤りではあるまいか、何となれば如何なる物でも、少くとも對抗力を有て居るではないか。其れ故に一切のものは皆力の發現と見なければならぬ、物は勿論の事、心にしても一種の力である、其の力が廣延し又發展しては思惟ともなるのだ。而て其の力は幾何學の言ふ所の點の様なもので、數から言へば無數でなくてはならぬ、之れをモノイド (Monade) ―譯して單子とでも言ふべきか―と言ふ、而て此のモノイドは獨立自存の實體である、本來力であるから、多少意識を具備して居るが、其の意識には明暗の度合の差がある、明なるもの即ち通常言ふ心で

あり、暗なるものは單に廣延に止まる、即ち通常言ふ所の物である、即ち其の明暗の度合が個體原理即ち個々のものに差別を生ぜしむるのである。而て各モノイドは獨立自存的のものであるから、他のものが其の内に出入すべき何等の窓もない、然し各モノイドは皆な本來同一のものであるから、一モノイドは他の一切のモノイドを映し得る鏡である、即ち小宇宙であると觀る。是れがライブニッツのモノイド論の梗概である。

然らばライブニッツは物心の關係を如何に説明したか。明暗種々の度合のモノイド相集まりて、下は無機物より上は高等なる人類に至るまで、各種各様の事物を生ずるのであるが、本來其のモノイドには窓がない、自存獨立のものであるから、人の精神を爲す所のモノイドと、身體を爲す所のモノイドとの間に、又何等の關係もない、即ち吾人に於ける身心相關の事實は、モノイド論からは、しかく自明の事ではない。茲に於てライブニッツは不得止又神を借り、神の「豫定調和」に依つて然りと説明した。即ち各モノイド相互の間には關係がないが、相互に關係あるが如く見ゆるは、例へば時計の長短兩針が常に一致するが如くに、神が豫め左様あるべく構成

して置いたのだと説くのである。斯く神の力を借る事に於ては、偶因論者に逆戻りした様であるが、其れと相異なる所は、偶因論的考へにあつては、神は物心の活動に伴ふて絶えず動力因たらざるを得ないのであるが、ライブニッツにありては、神は最も熟練したる工人の様なもので、一度調和する様に構成した以上は、其の後は何等干渉せないと説くのである、此の點が前者とは相違して居る。

本來物心の關係し居る事は明白なる事實である、然し斯く物心を離して考へた以上は、此の事實は説明せなくてはならぬ事である、然し以上の諸論者の考へは、未だ眞の説明とはなつてゐない、これ實に大問題である、現在にても物心を區別する以上は、猶ほ學者の頭を悩まして居る問題である。然し其等の解釋或は批評は後に譲るとして、吾人は眼を轉じて英國に入り、其の實有觀を見るであらう。

唯名論の大將たるウィリヤム・オッカムを出した英國の學風は、大に大陸のものと相違して、哲學的思考は寧ろ其の長所ではなく、經驗的に忠實に自然界を觀察し、經驗を以て知識唯一の源泉と考ふる所の經驗論である。其れ故に英國の誇りとする所は、オッカムを出し、又兩ペーコンを出し、獨斷的なる中世紀の空虚無實なる哲

學を破壊して、新らしき科學的研究の基を拓いたと言ふ點にある。其れ故に英國學者の特色は、寧ろ實在何ぞやとの問題ではなくして、我等の認識能力の研究であつて、これが終局にはカントを呼び起したものである。從て問題が其れだけ大陸のものとは變つて居る。其れ故に認識論の問題としては、其れは後に論ずるとして、茲には其れから當然出て來る實有の考への大要を述べることとする。即ちロックの如きは認識論建設の元祖である。從て何が實在であるかと言ふ様な議論は、寧ろ所謂認識の範圍を越えたもので、彼が空虚なる哲學として破壊せんとした所のものである。而て彼は吾人の心を以て白紙の如きものとなし、經驗を以て知識の唯一の源泉と考へて居る。然し時代の知識は漸次分析能力を増して居る。素朴的思考に於けるが如く、我等の經驗する所のもの、即ち一切の感覺を以て其儘客觀的の實在とは考へてゐない。色や香や味や音は、主觀に存する性質で、客觀的のものではない。之れを彼は第二性質と呼んだ。運動不可透入性、可割性等は、物になくはならぬ。之れを第一性質と名づけた。換言すれば、ロックは其等第一性質を所有する物質の客觀的實在を認めて、或る場合には物質が思惟し得と迄極言して居る。

今此の點より言へば、彼れは唯物論者であると言はなければならぬが、一面には假令白紙の如しとなすも、心の存在を許して居るのであるから、後の唯物論者の如く未だ極端なるものではない。總て客觀的實在を許す所の經驗論者に、其の實在は何かと問はゞ、當然物質的のものと答へるであらう、即ち此の點に於て、ロックの先行者、ホブズも、ロックも共に唯物論者であるが、然らば其の實在たる物質の本性何かと言ふ様な事を考へる事は、彼等にあつては、經驗の範圍を超へたもの、從て認識の範圍を超へたもの、從て無益の議論に過ぎぬ。其れ故に、此れ等の人々を本當の意味で唯物論者とは言はれない。眞の唯物論者は、デカルト思想と、斯る認識論上の經驗論とを結合した所の佛國十八世紀の唯物論者である。序に佛國に趨いて其の方面の事を考へて見よう。

デカルトは斯様に言ふた、心の一切の事項は心で説明すべく、物の方面は物にて説明すべきである。而て人間には靈魂と言ふ特別のものがあるが、人間以外のものは、たとひ上等のものとも雖も、全く靈魂はない。單に複雑なる機械に過ぎぬ。故に物の運動と言ふ事で十分説明し得らるべきもの、又説明せなければならぬと。而て、ロ

クに従へば第一性質を有つた物が客觀的實在である。而て哲學的統一の要求は曖昧なる物心の二元論を避けて、一元論を取らなくてはならぬとして見れば、此の訟訴は最早明白であらう。抑も昔の唯物論者の考への足らなかつた點は、物を以て全然無活力不動の死物であり、心の遊戯舞臺の様に考へて居た事である。然るに物質は本來活動的のものである。ライブニッツにした所で、モナードは考へる力を持て居るとしたではないか、然らば死物ならざる物が發達進化すれば、思惟する様になるかと考へた所で、別に無理な考へ方ではあるまい。然らば「物ありて空間中に運動す」哲學の原理としては、此れ以外に何物をも必要としないと言ふ、純粹なる一元論が成り立つわけになる。斯くて、佛國のラメトリは「人間即機械」なりと論じ、更に極端にはオルバハは斯様に結論した。―物と運動、此の二つは一切を攝し得る根本原理である。宇宙は神に依て支配せらるゝにあらず、又偶然なるものは存在せない、只普遍必然の法則あるのみ、而て此等の法則は、其を變容し得る人格的力に依存するにあらず、然りとて又其の法則は普遍必然なりとも、我等に殘忍酷薄なる性質のものでもない、其は物の本來有する特性に過ぎぬ。從て又機械的説明

が一切の現象を説明するに十分である、自然界に何等かの目的があるのではない、眼は見んが爲め、足は歩まんが爲めにあるのでなく、眼あるが故に見、足あるが故に歩むのである、而て其の眼や足は只必然の法則に従つて、物質が或る一定の配列を爲したるものに過ぎぬ。神経系統以外に靈魂なるものあるなく、思考とは大脳の機能である。物質のみ不滅であるが、個物は皆な消滅生起する、從て不滅ではない。其れ故に宇宙は一である、精神界と物質界との區別もない、自然法も、倫理法も畢竟一である。―此れがオルバハの大體の議論であつて、唯物論の終極結論である。斯く近世即ち十八世紀に於て、吾人は再び古代希臘のデモクリトスの主張の復活を認めるのである。

吾人は再び英國に歸り、等しく經驗論の歸結である、然も唯物論の正反對に出たバークレーの唯心論に就て述べて見よう、即ち此の説は心の方面を實在と見る説で、物の第一性質第二性質と言ふ、ロックの區別の批評から進んだ結論である。ロックは色香音味等を以て、主觀に對して存する性質であり、運動重力不可透入性の如きは、客觀的實在としての物に附屬する性質なりとなしたのであるが、更によく考へ

て見るときは、第一性質と雖、第二性質と等しく、矢張主觀的のものと云はねばならぬ。例へば運動も眼及び筋肉の結合感官である(序に言ふ、眼其のものには物體の遠近大小形狀等を知覺する力なき事を明かにし、筋肉感覺が加はつて、此等の諸知覺は始めて成立するものなりとなし、心理研究上に大革命を及ぼしたのはバロクレの『視覺新論』であつた)重力とは觸覺及び筋肉感覺に依て知覺せらるゝもので、不可透入性も畢竟觸覺に還元する事が出来る。即ち如何なる性質も皆な吾人の感覺に歸着せしむる事が出来るのであるから、物ありと言ふは知覺せらるゝとの謂に外ならず、換言すれば物とは畢竟觀念に過ぎないといふべきである。然し斯る結論に就ては、人或は笑ふであらう、吾人は皆な觀念を喰ひ觀念を飲み觀念を衣て居ると言ふべきかと。此の批難は、若し吾人自らは一物體であつて、其れが觀念を喰ふなどと考へれば、如何にも正當であらうが、我等自身が觀念なのであるから、一向おかしくはないのである。斯くてバロクレに於て、始めて絶對的唯心論(是れは觀念論ではない)が成立した、即ち吾人が吾人の觀念を観る限り、其の觀念は自己の所産である、事物は即ち唯心の所産であると結論し得たのである。

然し斯く吾人の認識を個人主觀に即して研究し、個人の經驗を立脚地として考へる仕方には、大なる難點がある。一切のものは我が觀念である、我が精神の所産であるとした所で、吾人には視ざらんと欲して能はず、視んと欲して視る能はず、如何にしても吾人自身の力の及ばざる觀念があると同時に、幻覺錯覺夢の如き、其強き常住性及び規則立つた點に於て、甚だ薄弱なるもののあるのは、果して如何なるわけであるかと言ふ重大なる問題が起つて来る。此に於てバロクレは又遂に神を持ち出し、吾人の意志に依て如何んともする能はざるものは、神の精神中の觀念であつて、其れが神に由て吾人に付植せらるゝのであると言うた、此れは實に唯心論の大弱點である。佛教の内にも唯識宗と言ふのがある、此の派は三界唯心、心外無別法と唱へて、心が唯一の實在なりと説くのであるが、之れでは満足が出来なくして、個人の意識以上の第八識即ち阿賴耶識なるものを立て、其に依て矢張唯心論的説明を企てたのが、後に發達した佛教の哲學であつた。西洋の哲學史の上から於ても、之れと同様の發展があつた、即ちバロクレの唯心論は、認識分析の上から到達したもので、從て其の實在たる神或は觀念は個人的のものである、然し個人的

の心を以て唯一の實在となす時は、物の存在はともかく、他人の心を如何に考へるか、之れが唯一の難點になる。其れで個人的心を唯一の實在と主張するならば、其の結論はやがて詭辯論者と何の選ぶ所もなからう、即ち獨我論たるを免れないのである。それで單なる主觀的のものと、客觀的のものと、即ち吾人の意志にては如何んともする能はざるものとを區別する爲めに、バークレーは終に神の助けを借りて來たが、神を以て説明することは、眞に哲學的解釋とは言はれぬ、哲學的には、此の神を引き降して、或る一定の原理とせなければならぬ。然し此れを完成したのは、獨逸の絶對的觀念論者であつたが、ともかくバークレーは斯くの如くにして、絶對的觀念論への路を開いたのである。

既に述べて置いた如く、經驗論的精神は、形而上學的研究よりは、寧ろ批評的即ち認識論の研究に向て居つた、殊にバークレーに次で起つた蘇國のヒュームの如きは、カントの認識論を直接に誘起した事に於て至大の功績がある。勿論彼れは種々の方面に於て、大哲學者たるの資格を備へてはゐるが、實有論としては餘りに大切でない、而て認識論に關しては其の場合に述べるから、茲には彼れは因あれば必ず

果ありと言ふ事が考へられないと論じ、因果の範疇に對して批評を加へたので、歴史上には勿論初めてとは言はれないが、一有名であることを記憶し置けばよい。

古代に於ては希臘以太利といふ様に、思想の中心の活動舞臺が變じて來たが、近世初期の啓蒙思想の舞臺は英佛であつた。所が永く眠つて居た獨逸が漸次覺醒して、遂に普國のフリードリヒ大王に依て、全獨逸の統一が企圖せられた、斯くて世界の舞臺は一廻轉して、思想の中心も亦獨逸へ移つて、爾來今日迄これが中心となるのである。それで、我等は次に獨逸に轉じ、フリードリヒ大王と時を同じふしたカントに就て述べよう。勿論カントの主要なる點は、矢張認識論寧ろ批評哲學にあるので、其の方面は又後に譲るであらうが、彼れの實有何ぞやと言ふ事を知るに關して、必要なる點だけを茲に述べて置かう。カントはヒュームが因果必然の關係を疑ひし事を以て、一切の知識の成立を拒んだものと誤り解して、數學及び自然科學の可能なることを、知識其のものゝ研究によつて論證せんと試みた、此れが彼れの認識論の主題であつて、其の結論は斯様である。時間も空間も、因果其他の範疇も（範疇とは後に又説明せらるべきであるが、我等の悟性が認識するに當りて用ゐ

る、言はゞ、型である、もとは主觀の認識形式に過ぎない、即ち客觀的に實在するものではない、而て我等の知識は此等の諸形式に由て組織せられて、始めて知識として成立するのであるから、吾人は既に時間空間及び十二の範疇と云ふ、言はゞ、色眼鏡で以て實在を見て居るのである、故に吾人の知る所のものは、畢竟現象に過ぎないと考へた。即ち斯く一切の現象を以て主觀の協力による所産であるとなす事は、パークレーの唯心論に似て居る、而て又彼の用ゐた神の代りに、カントは「物其自」を置いて、以て我等の知識の客觀性の保證としたのである。然らば「物其自」とは如何なるものであるか。上述の如く吾人は吾人の認識能力の働いた結果を知り得るだけである、然し其の能力をして活動せしむる所以のものが無くてはならぬ、其れが即ち「物其自」である。然れども其は終に吾人の知識を以ては知る事が出来ぬ、知る事が出来ぬと言ふ事は、決して無いと言ふのではない、否、之れが無くては、吾人の知識其のものゝ起源を説明する事が出来ぬ、然し遂に何物たるを知る事の出来ないものである。既に其の何ものたるかを知る能はざるものを以ては、知識の客觀性を十分に保證することは出来ない、其處にカントの根本的難點があ

る。カントも實はこれには多年の苦勞と困難なる學說とを以てした。其處で彼は客觀的なる「物其自」を、更に認識する方へ持つて來て、認識條件の根源は、單に主觀的のものでない「意識一般」といふ客觀的のものとも見て居る。然し何れにしても難點には相違ないのである。

かくカントは認識の研究からしては、吾人の言ふ實有に當る所のもの、即ち彼の「物其自」或は「意識一般」は遂に知る能はざるものとしたのであるが、翻て道德の批評的研究からは、其れを以て吾人の實踐的理性即ち意志其のもの、或は少くとも其の基本的要求として認むべきものとなし、以て人格の根本原理と定めたのである。然し此の詳細の論も亦行爲編に譲つて置かう。蓋しカントは古來の哲學を十分に綜合して、後に發展すべき哲學の問題を提擧したのであるから、彼の學說を十分に理解せなければ、彼れ以後の哲學を又十分に了解する事が出来ぬ、それ故に自分分は各其の處に於て、比較的詳細に論じて置かうと思ふ。然し實有論としては、餘り論ずべき點がない、只認識論上には、知る能はずとした本體を、實踐的方面に於ては肯定し、現實世界を支配する因果必然の關係に對立せしめ、寧ろ其れ以上に意

義のあるものとした事だけを記憶して置けばよいのである。

然し如何に實有論はカント哲學の問題でなかつたとは言へ、只それだけでカントを見捨てることは出来ない、彼に依て起された哲學的思考の一大變動は是非述べて置かねばならぬ。然らば其は何かと言ふに、カントが時間空間を以て客觀的に存在するものでなくして、主觀が物を認識する形式であると定めた事である。カント自身此の發明を以て、コペルニクスの地動説の創唱に比較したが、如何にも同様の功績であつたのである。從來の學者は皆な時間空間を以て客觀的實在の様に考へて居つたから、其の實有を説き認識を説き、或は人間の自由を説くに就ても、議論が徹底しなかつた。例へばプラトンの觀念世界の考へ方は餘程大切なものであるが、時空を客觀的のものとして居たから、其れを此の世界を離れた者と考へなければならなくなつた。アリストテレスは又其の爲めに純形式と純資料の對立を餘儀なくせられて居る。デカルトに於ては、之れが爲めに物心相對立する事となり、次にスピノーザに於ては、之れに障げられて、有限なる吾人が無限なる實體に就て妥當なる見解を有すとの最も重要なる點、及び唯一なる實體と

多なる様式、即ち一と多との關係を、十分論理的に明かにする能はざるの弱點を顯はした。更にライブニッツにありては、之れが爲めに多數なる獨立無窓のモナードの相互の關係の爲めに、豫定調和と言ふが如き、苦しき時の神頼みをせなければならなくなつた。總て此等大なる哲學組織に存在する難點の重なるものは、時間と空間とを實在性なきものとする事に由て、大抵脱れることが出来るのである。今之れを細かに論じて居る暇はないが、此の考へにする時は、時間空間の支配を受けるものは、既に我等が科學的に考へ出した對象のみであつて、思考の働き其のものは、最早時間や空間で規定する事が出来なく、却て時空の規定を與へて行くものだと言ふ事になる。—科學としての心理學で、心の活動を時間的に測定したりするのは、純なる精神活動其のものを考へて居るのではなくして、心の働きを吾人の身體に關係せしめて考へて居るのである。近時ベルグソン氏が「純粹繼續」或は「純粹時間」を考へ出して、我等の今考へて居る時間なるものは、其れを空間的に翻譯し、例へば一延長として考へて居るので、純粹なる繼續其のものではないといふたが、實はカントの暗示を開展せるものである。其れでカント以後の思辨哲學者の考へを

觀るに於ても、先づ第一に、彼等の言ふ「絶対なるもの」活動は、既に時間及び空間的のものではない、換言すれば絶対論者の言ふ「絶対」は、精神的のものではあるが、最早デカルトやスピノーザに於けるが如く、物に對した個人の身體の上に現はれて居る心でない、故に其れを唯心論と名けるも不都合ではないが、既に注意して置いた如く、バロクレアの唯心論等とは、大に趣を異にして居ることを知らねばならぬ。

此れだけの注意をして置いて、カントに次で起つた獨逸の絶対的唯心論に移らう、而て其の劈頭に來るものはフイヒテである。フイヒテはカントが道德的意志を以て本體の顯現なりと觀た方面を、直ちに繼承して、自由を以て本質とする倫理的なる自我を以て實在と考へた。彼れに依れば、從來の哲學者の考へた實在は、畢竟空なる抽象であつて、眞の實在たる活動的意志に比較すれば、單に根もない浮草に過ぎない。本體たる自我の本質は自由である、活動的のものである、然し其の自由及び活動は、只單に自我たるに止まつて居つては現はれて來ない、其の本性を現はすが爲めには、即ち自我が自我たらんが爲めには、非我即ち客觀界を造り出し、其に對抗し、それに打ち勝つて行かねばならぬ。其處で吾人の知力は單に客觀に對し

た場合に、其の客觀即ち非我を考へるものである、而て考へるといふことは矢張其れに打勝つ手段に過ぎぬ、而て又考へる第一の働きは、時間空間を用ゐる事である、従て時間空間其のものも亦知の手段である。此の點に於て、自我の本性たる自由の顯現は、勿論時間と空間との内に於てせなければならぬが、其は畢竟自我が自我たらんが爲めの手段であるから、時間空間で見た所のもの、換言すれば單なる知の表象する所の世界は、實在の模寫たるに過ぎぬ、而て又眞の實在は、活動的なる自我にあると言ふのである。勿論フイヒテの自我は經驗的の自我、即ち今言ふ如く時間空間上に表はれて來る所の、通常心理學的に考へらるゝ所の自我ではない、斯る自我は矢張眞我の模寫たる價值よりないのである。斯くて眞我或は大我は、一切の統一者であるといふ思想は、爾來の獨逸哲學、否な思想界全體の中心となつて來る。次でセリングに移らう。彼れも其の始めはフイヒテの如く考へて居たが、後にはスピノーザに行き、次に新プラトイン學派に行き、次に又ボエティエに行き、終に一種の神祕主義に傾き、精數此の間の變化を分けると、五期に區別せなければならぬ程、絶えず態度を更へた人であるから、其の説を一口に言ふ事は六ヶ敷い。蓋し彼れは

フイヒテの如くに、我が我たらんが爲めに一切の物及び他の人格をも造り出すものとは考へる事が出来なかつた、自分は自分の愛する妻や子迄も、其れに打勝つ爲めに、自我が造り出した者であると言ふ様には考ふる能はずと明言した様な、詩人的性格を有た人であつたのである。其れ故に彼はフイヒテを批評して、非我なければ自我はない、自我と非我とは相關のものであるに拘らず、其の自我のみを絶対とする事は出来ぬと論じて、自我非我を超越した、絶対を實在と取つたのである。而て斯る絶対は矢張カントより出て、フイヒテに由て高められた原理、即ち一種の活動的のものに過ぎぬ、これが後にシヨウベンハウエルが「意志」として明言した所のものである、其處で彼れは此れを満足の出來る様な、何等かの方法で言ひ現はさんとして、或はスピノザ的の、物心の兩屬性を有つたものと解したり、或は新プラトイン學派の様に、言語思想を超越した無差別平等のものと考へたり、或はブルノアの如くに、自然を全體として見た所の能産的の自然と見たり、或はポエトメの如くに、自然の裏面にある力即ち神と觀、其の力は絶えず相對立する兩極性として發現するものと考へたり、種々に考へを更へて試たのであるが、終に満足に其れを言ひ

顯はす事が出来なかつた。然し根本に捉へて居る所のものは終始一貫して居ると言ふべきである。其れ故に最後の時期に於ては、純粹知の上に立つヘーゲルの哲學の如き、又自分の此れ迄の考への如きは、畢竟消極的哲學である、然るに此處に到達した絶対は、直觀的のもの、一切の根源である、明々白々なる働き其れ自らである、これは即ち積極哲學であると呼んで居る。(積極哲學の意義に就ては緒論第三章三三頁より三六頁迄を参照すべし)。其れで彼とフイヒテとの根本的相違は、後者は絶対を自我と見、前者は自我を離れて認めたと、言ふ點だけである、即ちセリングは自我を離れて絶対を見たから、彼是れ迷ひ出した、其の焦心の結果が彼の哲學である、と見ることが出来る。其れで彼は、言はゞフイヒテよりヘーゲルへの橋梁である。即ち斯く自我を離れた態度を、更に一步進めて、絶対を進化其のもの、過程其のものとして見て、古今一切の考へ方を一まとめに組織したのはヘーゲルである。其れでヘーゲルに至つて、純知的考察の上に立つ哲學は完成せられ、哲學の眞義が十分に發揮せしめられた。(自我を離れて絶対を見るが哲學であるといふ事は、第四章に明かにして置いた。)

カントは人性の能力として純粹理性と實踐理性と趣味の判断力との三を並べて置いた、又純粹理性の内に於ても、其の範疇を論ずるに當り、之れを四類に區別し、其の内に又三づゝを並べて置いた。然るに次にフイヒテは此の三を組織した、即ち一より他の二を演繹せんとした、即ち實有論としては、實踐理性即ち倫理的なる意志を根元とし、知識を以て其の手段なりと明言し、更に其の自我が自我として實現する過程として三段を分けた。即ち第一は自我が自我たらんとする爲めに自我を定める事、第二に其の自我は非我なしに自我たり得ざるが故に、非我を造る事、而して第三に其の非我を征服して、自我の本性たる自由を發揮する事、之れである。次にセリングに於ても、亦此の三段の發展は許されて居る、即ち無差別平等なるものが、心と物と言ふ様に兩極に分れ、後に同一に歸着すると説いた。(無差別平等 *Indifference* とは、未だ何等の區別なき者であつて、同一 *Identity* とは、既に差別を豫想して、而も其の差別が歸着して一となつた所のものであるから、之れを混同してはならぬ)。斯く三段的の發展其のものを以て、哲學的組織説明の方法とするのを、辯證法と言ふ、即ちヘーゲルは此の方法を完全に應用した比類なき唯一の哲學者である。

一體此の三といふ事は甚だ意味のあることで、其の意義を茲で精細に説明することは出來ないが、二三の事實を擧げて見よう。時間に三時あり、空間に三延長あり、我等の精神に知情意の三方面がある。易には太極陰と陽とを生じ、此れが更に四象を生ずと言ふ様に考へた。先づ分析的に言へば、何者でもこれを二つに分ければ満足が出来るが、二分法はソクラテース及プラトンの賞揚したる方法である(それでは未だ活動變化が顯はされない、其處で易でも此れを三とした(後に之れを天地人の三才に配當した)が故に、陰陽が六十四の變化をなし、其れを以て天地萬象を一切記號化し得たのである。試みに見よ、我等が事を爲すに、一で自我を定め、二で用意し、三で出發するといふが自然である、二では未だ行爲に着手することが出來ず、四では既に力が抜け去るのである。基督教には天父、神子、聖靈の神の三位一體があり、佛教には法應報の三身説がある。此れ等皆な神を普遍的のもの、而も活動態として見んが爲めに、自然に起された考へ方である。斯くて「三」は活動態を表象する唯一の方法と見なければならぬ、辯證法は即ち其れを取つたものである。斯くてヘーゲルは此の方法に依つて、一切抽象的のものを去り、具體的のもの、

即ち現實其のものゝ働きを哲學的に論じたものである、從てヘーゲルに由て實在或は實有の考へは全く變化せしめられた。

其處でヘーゲルに従へば、之れが實在であると執すべきものは何も無い、何故なれば辯證的に進化發展せざる實在は無いのであるから、是れなりとして執すれば、其は既に次に發展して行くからである。例へば「有」とは何かと捕へようと思ふと、有とは何とも言明すべからざるもの、即ち「無なり」と言はねばならぬ、斯く「有」を捕へんとすれば既に「無」である、「無」を捕へんとすれば既に「無」といふ「有」である、即ち「有」が無に成り、無が有に成つたのである故に、「有」と「無」とは「成」によりて綜合統一せられるのである。斯くて彼の實在は、希臘のヘラクライトロスと等しく「成化」其のものである、過程其のものである。之を閉づれば「有」に歸着し、之を開展せしむれば即ち一切となる。其處で斯る過程其のものを論ずるが、彼の論理學である、即ち未だ外的に發せざる迄の實在の活動其のものである。次に其れが開展すると自然界となる、之れが彼の自然哲學の研究すべき範圍である。更に最後に、其の自然が己れ自らに歸着し綜合する時は、精神となる。而て精神も矢張又三段の過程を経る。

其の第一は主觀的精神即ち例へば心理學の對象とする狹義の心で、其れが更に客觀的になれば、法となり、道德となり、人倫となりて、家族政治的團體及び國家と言ふ制度となる。而て其の最後には、精神が更に綜合統一して、絶對的精神となり、藝術宗教哲學の三段に發展すると説いたのである。

彼は彼の實在を希臘の名稱を取りロイコス即ち「法」或は「理」と名づけたが、此の理とは即ち斯る發展其のものを言ふのであるから、勿論感性や意志等に對したる理性の意味ではない。又彼の取りし所のものは、決して物に對した心でもない、斯る對立的のものは、皆な彼の抽象的なりとして捨て去つた所のものである。其れ故に彼の理とは、寧ろセリングの様に一切を包括し、同時に一切たり得る所の絶對である、故に彼は哲學を絶對の學なりと言うて居る、而も其の絶對とは、セリングの如く、暗夜に總の鳥が黒さが如き、抽象的のものではなく、具體的なる發展其のものであるから、無論現象を離れたものではない。即ちカントや其他古來の哲學者が實在に對せしめた現象界の各事各物、ヘーゲルにあつては、皆な自餘の一切の原理を包含したるもの、即ち進化の或る階段であるから、何れも實在性を有し居るのである。

其れ故に彼は斯る結論に達して居る、曰く、一切現實的なるものは理性的なり、理性的なるものは現實的なり」と。之れは絶対論の終局を顯はしたもので、アリストテレスの思考が、茲に於て完成せられ、古今の哲學は此に由て皆な殺してしまはれたと同時に、歴史的発展の一要素と見る事に於て、皆な活かしてしまはれたのである。—實にヘーゲル哲學の難解なる所以は、斯る生殺與奪の哲學本來の權利を、縦横無碍に振り廻される點にある。

ヘーゲルの哲學は一時官學と迄も認められた程に全盛を極めたが、他の方面に於て、經驗的積極的主義を奉ずる科學の成功も又偉大であつた。其れでヘーゲルが死んで、ヘーゲル學派が左右及び中間の三派に分れるや否や、思辨哲學は俄然其の勢力を失墜した。之に加ふるにヘーゲルの左黨と言へば、最も其の師の説を嚴格に信奉したものであるが、其の派の内のフイエールバッハの如きは、ヘーゲル思想も唯物論の思想も、根本には同じ事である、只其の方法が相違するだけである、然も尙ほヘーゲル流に考へて、何れの方法が正當であるかと言へば、唯物論の方法が正しいのであると唱へて、唯物論の軍門に降るものがあると言ふ様な有様であつたか

ら、思辨哲學に依て一時壓伏せしめられ居た唯物論が、獨逸の學界に於ても一時非常なる力を得るに至つた。然し吾人は茲にヘーゲルの對立者として、其の方法を異にした、二大哲學者、即ちヘルバルトとシヨウベンハウエルに就て述べて見ようと思ふ。

フイヒテ、セリング、ヘーゲルの思辨哲學者は、皆な絶対的同一者を求めて居る、故に之れを同一哲學といふ、而て此れ等は皆な論理的思辨的方法を取つたのである。而て其の内でも、特にヘーゲルは、ヘラクライトゥスの方法を襲用したのであるが、之れに對するエレア流の方法を取り、矛盾を取り去るを以て哲學の根本任務と考へたのがヘルバルトである。曰くヘーゲルは矛盾其のものを解決せずして、之を其儘許容したのであるが、矛盾せるものは考へられないと言ふのは、思考の根本原則ではないか。然るに吾人の常識的思考は、常に矛盾に充ちて居る、故に哲學は其の矛盾を取り去らなければならぬと。其れで彼は哲學を定義して、概念の修整であると言ふた。而て總てが矛盾して居るが、其の内でも根本的の矛盾は、一物が多數の性質を有つと云ふ如き、一と多との矛盾である、變化及び運動に存する、有と非

有との矛盾である。然らば哲學に由て此れ等所有る矛盾を取り去つて残る所の實在は如何なるものであるか。何等の限定或は否定を有する様なものは實在でない、多くの性質を有て居ては矛盾するから實在でない、又分割し得る様なものは實在でない、從て量もない、從て時間空間内のものではない、故に實在は只絶對的位置である。然し此の實在は決してエレア學派の如く唯一ではない多數である、何となれば唯一なるものが多數の現象と成るべき理がない、若し其を許せば矛盾であるからである。勿論多數なりと雖、空間的に廣延せるものではないから、決して相互に限界する様な事がない。斯くヘルバルトの實在は多なる事に於て、ライブニッツのモノイドに似て居るが、後者の如く、一實在が多數の性質を具有したり、又は多様に發展し變容するを許されてない、即ち永久不變のものである。而て各種多様の現象界は、斯る多數の實在の相互の關係から出で來るものと説明した。

余は前に文化の中心が獨逸に移つた事を述べたが、此の文化の運動は、一面には個人意識の徹底と、他面には全體としての統一態の顯現となつて顯はれて居る。そこでヘーゲルが統一の方面を顯はしたものとするならば、其の本來の性格より

切に感じた自我の力の方面を取つて哲學化したものは、ショウペンハウエルである。彼は時代の傾向たる科學の影響を十分に受けた人であつて、哲學的思考にも經驗的事實を離れる事は出來なかつた、其れ故に所有方面に於てヘーゲルに反對し且つ批評し、幻影の哲學である、夢を語る哲學であるとなし、思辨的方法に全然反對の態度を取つたのである。斯く科學的態度を採つたのであるから、彼れは自己を基とし、比喩法によつて形而上的實在の研究を始めた第一の人となつた。然し彼は猶ほカントを繼いだもので知識で見た限りは現象である、世界は我等の表象に過ぎないが、其の反面には、物其自の實在があるとし、其の實在を考へるに、一面にはフイヒテ、セリングの影響の下に、他面には小乗佛教の考を入れ、生存せんとする意志を以て其れと見たのである。即ち吾人にありて、眼は視んが爲めに、耳は聽かんが爲めに存在する、從て全身體は、生活せん爲めの意志に由て始めて存在する。其れ故に比喩法によりて、自己に於て知らるゝ本體即ち意志を萬有に及ぼし、宇宙の根底は等しく意志であると定めたのである。此の點に於ては彼はライブニッツ以來暗々裡に漸次發展しつゝ、あつた所の、近世思想の中心點たる意志即ち力

の方面を哲學的に完成したもので、ヘーゲルが知的方面の哲學を完成したのと等しく、兩横綱である。而て其れ以後には、多數の學者は、著しく意志的方面即ちシヨウベンハウエルに傾いたので、意志が如何なるものにも、其の根本と認められた。然し最近又ヘーゲルを復興し之を革新せんとする人も少くないので、此の兩者の調和が今後如何に成り行くかを見るのは、哲學者たる我等の任務であり、且つ最も興味のある所である。

ハルトマンは著しくシヨウベンハウエルの影響を受けた人である。然し純粹なる意志を根本の原理と見るときは、其の意志よりして、如何にして知力が出て來たかは説明に困難である。其處で彼は斯る主意的哲學とヘーゲルの如き主知的哲學とを合せ、未だ自己意識的ならざる心即ち、無意識を以て根本實在と立てたのである。此の無意識の考へは、一面には吾人の心的現象に於ける無意識活動なるものゝ存在する事實に依て助けられて居るのではあるが、形而上學的態度は、ライブニッツのモナードに存する「微小表象」説、即ち無意識説を引き繼ぐものと言ふべきである。

前にも述べた如く、ヘーゲルの死は思辯哲學の衰滅であつたと共に、哲學其のものゝの衰滅であつた。之に反して唯物論的假定の下に立つ科學は非常なる成功をなし、其れが哲學的要求によりて統一せられて、積極論となつた。而て此の積極論から言へば、哲學の時代は最早經過してしまつて、今日は科學の時代である。科學は日ならずして宇宙萬有の奧秘を知り盡すを得るであらうと迄に、信認せられる有様となつた。此に於て唯物論は最早大膽である、全く心といふ別種存在を否定し、物質を唯一の實在とするに到つた。そこでフーゲットの如きは、腎臓が尿を造るが如く、肝臓が胆汁を作るが如く、思考は大脳皮質の産物に過ぎぬと言つた。

勿論唯物論も左程長い命脈を保つたでもない、宇宙の秘奧が唯物論的即ち其を根據とする科學のみで、十分に闡明し得らると言ふが如きは、實に大膽に過ぎた言で、科學者の内から既に其の事に注意し、科學的研究では到底終局の解決は得られないと感ずる様になつた。而て斯る傾向を代表するものゝ内で、其始めは科學者であつたが、後に科學と哲學とを調和せんとし企てた二人の哲學者がある、即ちフエヒネルとロツツエである。

斯くフュヒネルは科學的態度に立つた人であつたから、哲學を研究するに於て採るべき方法は、當然ショウペンハウエルに由て開かれたる所の比論法であつた。此の方法の應用に就ては、緒論研究法の處に述べて置いた。――先づ心身の並行なることを唱へ、總の物の根底には心ありと定め、進んで萬有の統一、全體たる宇宙にも、其の根底たる宇宙靈魂即ち神ありとなし、吾人は其の神の内に存し、其の神の光明の内に生息するものである、從て色や響の如きも、現象論者の言ふ如くに、單なる主觀的のものでなく、むしろ客觀的のもの、即ち神の感覺なりと説いたのである。

次にロツツエはフュヒネルと同様に、萬有皆心を有すと主張し、物とは關係なりとの原理を擴張し、一切の事物は、スピノーザの如く、唯一本體の變容と考ふるにあらざれば、其等物の關係を説明し得ずとなして、本體即ち絶對を確立し、此の本體に倫理的宗教的内容を與へて、精神的人格の神の實在を主張した。

以上の學者の外に、等しく心理學的研究を哲學に應用して、寧ろカントの如く、認識論の研究と倫理道德との方面とを重視する、新カント學派と稱するものがある。即ち理想の研究即ち倫理の研究を以て哲學なりと迄極言して居る。日本によく

知られて居る、故パウエルゼンは、等しくフュヒネル、ロツツエの影響を受けた新カント學派の一人である。而て此の新カント派の思想が英國に入るや、カントと共に更にヘーゲル哲學の研究を加へ、之れに依て英國に於ける哲學を建てたのが、英國の新カント派である。

由來英國の思想は經驗的であると言ふ事は、既に述べた所であるが、獨逸の新カント學派やフュヒネル、ロツツエの如きは、本來經驗的思想に富んだ思索家であつて、科學と絶對論的の考へ方とを調和せんと企てたものであるから、是れならば英國の思想とも調和する。斯くて英國に於ても、獨逸哲學が取り入れられたのが、英國の新カント派である、而て其の代表者の一人がグライオンである。グライオンは吾人の認識の研究により、認識には自己意識の統一なくてはならぬ、而て今宇宙を見るに一大組織である。然らば吾人の認識に於けるが如く、宇宙全體としての神的自意識がなくてはならぬ、即ち吾人の認識作用も、實は此の神的自意識の顯はれである、從て吾人は其の神的自意識を標準とし目的とせなければならぬ、即ち自己の實現が道德の本義であると唱へた。グライオンは最も早く又最も廣く日本にも

紹介せられて、倫理學上の權威となつて居ることは、何人もよく知る所である。又英國には特にヘーゲルの影響を多く受けて、論理的なるブラッドレー氏も居る。

吾人は又英國の經驗的思想が産み出して、而も全思想界に一大變動を及ぼし、コペルニクス、カントに比すべき大功績を残したものの、ある事を、歴史的には忘れてはならぬ、即ち其れはダーウインに依て科學的に證明せられた、生物の種の變化が、生存競争に依る適者生存といふ事によりて起されると言ふ事實、簡単に言へば進化論の唱道である。進化といふ事の内に含まれて居る、遺傳と變化といふ事は、今日も猶ほ込入た評論のあることで、何れに結着したといふのでもないが、此の事實に就ては、中々多くの事が研究せられて居ることは勿論許さねばならぬ。然し進化論一たび出で、より、總ての科學的研究が面目を新たにした事は、否定すべき事ではない、これがやがて又哲學にも取り入れられて來た。―又今日に於ては、進化といふ事は、一部分の事實であつて、未だ哲學的原理となすに足らぬと言ふて居る人もある(新實在論者ラッセル氏の如き)。―而て英國に於て此の方面を代表するものは、グライソンと並稱すべきスペンサーである、彼れは進化論を取り入れる事に依て、綜

合哲學と云ふ大組織を企てたが、要するに其の哲學は英國の特色を表明したものの、文字通りに解すべき、諸科學の總和的體系に過ぎない。而て彼れに従へば、第一原理の存在は無くてはならぬが、遂に不可知であるとの事である。英國より轉じて佛に行けば、スペンサーの先驅者である、例のコントの積極哲學がある、既に述べた如く實在の如きものを論ずるは、最早不必要の時代なりと言うて居る。

近時に英國及び米國に起つた實用主義プラグマティズム或は人性主義ヒューマニズムは、從來の主知的哲學者が眞理は眞理の爲めに定まる、光明が光明と暗黒との標準であるが如く、眞理は誤謬と眞理自らとの標準であると言ふ様な態度に反對して、眞理は實用、勿論金錢といふ様な意味の實用ではないに依て定まる、人性に何等かの價值ありと言ふ事が眞理たるべき標準であると主張するのである。此の派は勿論認識論上の眞理論に就ては、新見解を與へたものであるが、實在其のものゝ議論をして居るのではない、米國の故ゼームス氏の如きは、實在の如きは思惟の限界點の様なもので、實在に眞偽があるのでない、我等の認識過程其のものに眞偽が存在する、即ち其の過程が我等に満足の様、其が指示する所に到達せしむれば、即ち眞なりとして居るのであ

る。英のシルラー氏は、實在を説かないではないが、其は永き人間進歩の所産であると見て居る。又此の兩主義(實は一主義)と相聯關して、人格の唯心論と言ふ一派もある。此の派は人格を心的に見て、人格の研究よりして宇宙の大原理にも到達せんと試みて居る。然し個人的人格、個人的の心を以て出發點とする限りは、とても大原理には到達し得られない。

最後に余は讀者に重大なる注意點を述べて置かねばならぬ。總て或る問題は或る點の特殊的なる抽象より起る、而て其の特殊的抽象とは、全體の働きから言へば、必然的のものではあるが、特別なる時代の影響によるものである、故に其の時代が變り條件が代れば、從來の問題は最早問題とはならない。此の事は少しく注意して世相の變化を考察して居る人ならば、何人にも氣付く事であらうと思ふ。此れと同様に、哲學の問題に於ても、絶えず其の中心點が變化して居る事に注意せなければならぬ。其の内最も今の問題である實有論として考へて置かねばならぬ事は、カント以前と以後との考への相違である。英國の經驗論が其の始めをなして起つた、批評的認識論的精神を完成した、カント以後に於ては、總てが其の精神で

支配せられて居るので、其れ以後の實有論は、其れ以前の實有論或は形而上學とは、全々其の意義が相違する。シヨウベンハウエルの意志だの、ハルトマンの無意識だのと言へば、如何にも形而上學的のものであるが、認識論的に考察せられて居る限り、其の原理に、從來のものとは相違した點のあることを見通してはならぬ。

上述の如く、實にカントはコペルニクスと同様に我等の思想を轉廻せしめた、而て我等は未だ其の一轉廻の大渦中を脱れ出てはゐない、否、或は現今が其の最高頂かも知れぬ。總ての知識の方面が、自然科學の方法を取り入れることに依て、一獨立の科學となり、以て哲學の範圍から脱した。然しながら其の科學的研究を總てに用ゐることの不満足なる事を表白したものは、カントに還れ、の聲でなつたので、カントに還つて、更に哲學の方法を考へて見ると、哲學の範圍、哲學の唯一の研究對象なるべき大なるものが、科學以外に現存して居ることが、更に明かになつた、即ち此の方面を高調して居る學者が、論理派即新しいカント派の現今の運動である。此の運動も、其の始めは單に科學に依て奪はれた哲學の範圍を回復しようとする、消極的のものであつて、一時は、例へばバウルゼンなどの考へからは、笑はれて

居たものであるが、只今では最早十分なる地盤を得て、積極的の運動となつて居る。即ち論理派と稱する人々の中には、コーヘン、ナトルプ、フッセル、ギンデルバンド、リッケルト氏等の獨逸の學者が居る。此等の人は各多少の相違はあるが、自然科学の影響を受けた心理學的の研究法に反對して、論理的に終局標準、即ち價值としての「絶對的不可不」を求めんとして居る、換言すれば眞とし善とし美として判斷せらるゝ、非主觀的なる標準を論理的に見出して、其れを以て統一原理としやうとして居るのである。同じ傾向ではあるが、「精神生活」といふ統一原理を始めから立て、其れが歴史的に如何に顯はれて居るかを論ずるを哲學として居るものはオイケン氏である。佛國の傾向は大分異つて居るが、自然科学や其の他抽象的概念的方法に反對して、一種の直觀に依つて得べき「純粹繼續或は時間」を以て統一原理とするのはベルグソン氏である。又英國のラッセル氏、米國大學の少壯有爲の哲學者中には、更に「新實在論」を主張する學者が居る。此方は勿論其の傾向が大分相違して居る、即ち唯心論的傾向に反對して、我等の思考に對するものゝ實在を説くのである。以上諸學者の主張は、現今のものであるから、これを簡單に述べる事は出来ないか

ら、總て省略しなければならぬが、其の學説は如何に相違して居ても、其の相違は主として本來の國民的特色の然らしむる所て、其の根本に流れて居る思想は、從來の如き抽象的方法に反對して、新らしき問題を提出して居るのである。

其れで例へばデカルト以來の問題にすれば、物と心との對立的抽象からは、此の二元を如何に解決すべきかが、哲學死活の問題であつたのであるが、カントの認識論から言へば、而も其の徹底的の意義から言へば、斯る抽象は現今の議論にはならぬ。斯くて自然科学精神科學の對立も、今日の問題からは、其の意義がなくなつて、自然科学對文化科學(歴史科學)の問題となつて居るといふ有様である。既に此の意味からするときは、唯物論や唯心論の議論は、最早我等に縁遠くなるのである。然し本書は哲學の概論である、よし過去の問題であるにしても、初歩的抽象には斯る區別も亦必然であり、又必要でもあるから、余は次に先づ唯物論から總括的に論評して見ようと思ふのである。ともかく時代の發展から、哲學の問題が自ら相違して來て、同時に統一原理が全く相違することを注意すると同時に、昔のものとの今のものとのよし其の語が同じであつても、統一原理の内容は、大に相違して居ること

を認めてかゝらねばならぬ。例へば近時流行したオイケン氏の「精神生活」でも、氏には氏特有の意義があるので、其れをよくも研究せずして、單に其の語の上から批評してはならぬのである。斯く今日の哲學は非常に豊富になり深くなつて居ることは、決して我等をして亂雜なる思考を許さないのである。此れが即ち現代が如何なる方面に於ても、批評的でなくてはならない所以で、只徒に學說を並べ立てた所が三文の價值もなし。

第二章 唯物論

甲 唯物論の根據と主張

最近に發達したるものは、唯物論だとして、素朴的單純なる考へでは、無論了解する事は出來ないが、然しながら畢竟唯物論は、常識及び經驗を基として立つて居るのであるから、先づ比較的の考へ易い立場と言はなければならぬ。即ち我等の外的經驗の上に顯はれて來る萬象を分析して、其れを最も一般的抽象的なる物質と言ふものに歸着せしめたのが唯物論である。然し第一章に述べた如く、古代デモクリトースの考へた所のものと、英佛に於ける十七八世紀に考へられたる所のものとは、其處に根本的差異がある。即ち古代に於て物質と考へられし所のものは、何等活動のないもので、力或は運動と言ふ様なものは、其れ以外のものであつた。其故に精神と言ふ様な特殊の力を許容する事は、唯物論の本來の主意には反對するが、さればとて物が運動すると言ふ事の何故、又如何にしてと言ふ事は、單に物だけでは説明が出來ない、從て物質間に起る最初の運動の説明の爲めに、アナクサゴ

「ラスの様に、*ヌース*」と言ふ特別のものを持つて来る餘地も存在したのである。近世に至つても、デカルトの如き物とは只空間に延長して居るもの、即ち只其れだけと見て居るのであるから、未だ運動と物質との考へも圓熟してゐない、只物あり空間中に運動すと言ふ事が、最後の假定であつたのである。即ち此等の考へにあつては、未だ物活論的たるを免れぬ、—物活論とは、物に活力がある、例へばターレスが水に一切を生成する力ありとなすが如く、或は庶物崇拜に於て、木片或は石に特別なる或る力が存在して居ると考へるが如きを言ふ。其れ故に只物質のみにては、現實の事實、殊に人間の生活を説明する事は到底出来ない、即ち此の難點を曝露したのは、デカルト哲學である、換言すれば物に對立した心を置かねば、到底満足し得なかつたのである。然るに十八世紀の初期に於ける、例へば英國のジョン・トランドの如き人に至つては、最早大に趣きを異にし、物質は最早無活動無生力の死物でない、即ち單に受働的のものでなくして、能動的のもの、運動を其の本性となしたものだといふ考になつた。即ち此に於て、始めて心的活動をも、唯物質の運動に過ぎない、少くも物質の運動に依て説明し得らるゝものと言ふ如き、眞の唯物論的根據が出て來たのである。

抑も矛盾原則を根本原理として考へ、古昔エレア學派が實有の論證に使用した論法を用ゐるならば、唯物論の根柢は直に破られてしまふ。即ち物とは空間に延長して居らねばならぬ、延長あるものは分割し得らるゝ、故に唯物論は、其の分割の極限を以て原子と名づけ、其の原子が或る特別なる結合方式を取つたのが、特殊の物體であると説明するのであるが、最早分割し得られないものは、廣延の無いものである、廣延の無いものを、如何に多く集めた所で、廣延あるものとなる事は出来ぬ、然らば原子には猶ほ廣延ありとなすべきか、廣延あるものが分割し得られずとなすは又矛盾である。其れ故に此の矛盾を免れんと欲せば、即ち原子は廣延ありと雖、然も分割し得られざるものたりと主張せんとすれば、勢いライブニツのモナドの様に、原子を以て力點とせなければならぬのである、而て實際最近に於ては、斯く考へられ、原子を以て或る力の勢力範圍と認められんとして居る。或は最近の假定によると、質の差を一切量の差に歸着せしめて、其の量の最早分割し得られざる單位を定めて、此れを原子の代りに「量子」(Quanten)と名づけた。然し斯く考へると、

物質は最早非物質的のものになる。

斯る論理的の矛盾はともかく、唯物論は前篇の終りに述べた如く、近代自然科学の根本假定となり、同時に其の自然科学の長足の進歩は、愈々唯物論の眞理たるを確證するが如き有様にあると言つてよい。此に於て、物質なるものゝ研究は、最早哲學的思辯の問題ではなく、實驗的物理学の研究問題に移されてしまつた。此に於て吾人も亦勢ひ物理学の範圍に這入て論述せなければならぬが、其は吾人の職分でないから、極く簡単に述ぶる事にする。物理学に於ては、宇宙に充實するエーテルなるものを假定する、エーテルとは完全液體で、簡単に言へば摩擦力の少しもない、従て一度其の内に運動が起るならば、永久に止まらない様な、液體と固體との中間位の状態にあるものと考へられて居る。而て此のエーテルの内に、物質の原子なるものが出來た。然らば其の原子は如何なるものであるかと言へば一時トムソン(ケルゲン卿)とかテードとか言ふ物理学者は、原子はエーテルの渦動である、エーテルは本來摩擦のないのであるから、一度出來た渦動は永久である、而て各渦動は其れだけの力の範圍であるからは、非貫透的であるとして、物質の不滅及不可

透入性等を説明せんとしたのである。而て其の渦動には又色々な種類がある、其れが各元素の種類の違いだけあるとした。勿論此の説では未だ總ての問題を解決するには十分ではなかつたが、更に近時に至つては、電磁氣研究の進歩と共に、X線やラヂウムの發見となり、物質觀にも至大の影響を及ぼすに至つた。即ち從來の原子は更に細分せられた、其極を陰性の電氣を帶んだ電子と呼び、各元素の原子は畢竟其内に含まるゝ電子の數の差に依て定まり、其の數の餘り多くなつたものは、最早保ちきれなくなつて流出する、ラヂウム元素の状態は即ち其れである、考へられるに至つた。——新プラトーン學者の流出説が物理学上に出て來たのは眞に面白い事と云はねばならぬ。——此の方面の事を知りたければ水野博士の『電子論』を見るがよい。——ともかく斯く考へることに依つて、眞の物質的一元論が成立し得るが如くである、何故ならば、從來の原子説にすれば、原子にも元素の數だけの種類の差を許さなければならぬのであるが、電子説にすれば、各元素の原子も畢竟或る意味の進化をなすものであるからである。然し勿論哲學的態度から見れば、電子物質觀も、從來の原子説も、大した相違はない、只原子が更に細分せられた

だけの事で、終局の力點と見る事に於ては、兩者同じ事なのである。其れで後來物理學で實驗的に論定すべき事は、其のエネルギーと空間との關係、例へばエネルギーを空間内にあるものとするか、エネルギーは空間其のもので、其れに種々の性質を與へるは、全く物質の説明に都合のよい様に、物理學的性質を附與したるに過ぎないかと言ふ様な事と、次には勢力とエネルギーの關係等とである。其他尙ほ問題は必然的に多く起されて居る。例へば物質の質量は不變とせられて居たものが、近頃では、其運動に依つて變化することになり、従て時間が物質の質量を定める一要素となるといふ事から、時間の事も考へに入れなければならぬ様な事になり、或る學者は時間とは空間の第四次元であると主張するものもある、最後に運動其のもの、概念等問題は愈々精微になりつゝある。

斯くの如く物質何ぞやとの議論は、物理學の方にて、愈々深く進入しつゝあるのであるが、哲學としての唯物論の根本主張は極く簡單である。曰く宇宙間に實在するものは、廣延と不可透入性とを有する原子、或は電子なるものが、其れ自らに運動の力を具有して、空間(或はエネルギー)内に運動して居る、此れ以外に實在はない、心

と言ふも決して別種の存在でなくして、神経系統特に大脳活動の所産に過ぎざる事、恰も肝臓が胆汁を製造するが如きものである、其れ故に心或は意識現象とは、大脳活動の内觀に過ぎないと。而て前より屢々言ふ如く、唯物論は自然科學の根本假定となつて居る、其れ故に精神作用迄も、物質の運動に過ぎない、少くとも其れによつて説明し得らるとの主張を助けて居るものは、實に科學的態度と、科學的事實とである。それで其の態度及び種々の事實に就て、實は餘り主要なる事でもないが、一應述べて置かう。

デカルトやスピノーザに於ても、既に物的現象はどこまでも物の運動と言ふ事で説明し得らるゝ、又説明せなければならぬと論じて居るが、他面に猶ほ心の存在を許し、心の方は心で説明せなければならぬとして居る、即ち二元論の態度である。哲學が若し一元論たるを要求する限りは、心の方面をも物質的方面で説明するか、物的現象をも心の方面のみで説明するか、何れかの一を選まなければならぬ。然るに心の方面のみで説明しやうと企てたのは、從來の哲學者が試みた事であるが、皆失敗に終つたのである。本來心と言ふ様な無形なものを以て説明しやうとす

るから、議論百出底止する所を知らざる様になる、殊に甚しいのは、人間の恐怖心と言ふ弱點に乗じて、宗教と言ふ様な迷信が出て来て、神或は來世と云ふが如き餘計なる心配を起した爲めに、却て此の人世を不幸ならしめたのである。然るに事實は明白でないか、吾人が日常の經驗に入つた來る所の、取り去らんと欲して、決して去る能はざる、物質の運動、是れより以外に何等別種の存在はないのである。換言すれば此の明白なる事實によつて、心てふ特別の働きを説明し得るにあらざれば、未だ眞の科學的説明が成立したとは言はれない。之に反して、若し此の明白なる事實以外に心なる別種の存在を許し、それを以て諸現象生起の原理となすならば、之れ一種の能力説で、何故に雷鳴するかの間に對して、雷神の所業なりと答へて居た、古代の神話的思考と何等の差異がない。我等は徹頭徹尾因果の法則で説明しなければならぬ、而て因果的説明と言ふことは、前行若しくは同時の他の事象との關係の上から、其を説明する事である。此の法は既に全然無機界に於て成功し、有機界の大多分を説明し得た、残るは人に於ける心といふ現象のみである。然るに今其の所謂現象なるものは、必ず身體と言ふ物質に伴うて居るのであるが故に、科

學的には、此の方面から説明しなければならぬ、其れ以外に説明原理を求むるは、空想的である、事實に基く科學的方法ではない。而も吾人は其の説明の可能を信ずべき幾多の事實を有する。

先づ廣く現象界を考へて見よ、無機物には心と言ふ特別の働きはない、有機物即ち生命あるものに至つて、稍や心と言ふ様なものがある様であるが、此等も只複雑なる機械と見て説明が出来ないのではない。近來生物學の上で此の考へを助けるものは、彼の生物の有する一定傾向、例へば向日性、向水性等の研究である。此の研究によると、例へば蠅が物に集まるは蛋白質の腐敗によりて起る香である。此の香さへあらば、蛋白質は無くても集まり來る。精蟲が卵に集まるは、一種の酸類の爲めである。又人間が美味なりとして食欲を起すものは、池田博士の取り出された「味の素」の爲めて、直接の目的たる蛋白質ではない。此の如く幾多の實驗からして推論すれば、心があると思ふのは、我等からの比論で、實は只機械的に動いて居るに過ぎない、從て人間の活動も亦然りと解決し得ることが出来るといふのである。然も又本來生物と無生物との間に截然たる區別がある如く考へたのは、學問

の未だ開けざる昔の事であつて、今日では、其の働きの上から到底區別が附くものでない。唯だ物質的に、無機物には蛋白質がない、有機物には其れがあると言ふだけの事である。其れ故に有機體の機官が更に複雑になる時は、此の蛋白質を尤も多く含んだ神経系統と言ふものが發達する、即ち此の發達につれて、所謂心の活動なるものが明了に表現して來る、即ち人間に於ては大脳と言ふ様な特別に發達した機官を具有して居るのである。而て此の機官は全く個體或は其の種が外界に順應する活動を統制するものである。此れを比較解剖學の事實に照しても、又病理解剖、殊に精神病者の解剖上の事實から見ても、心或は意識活動の高き或は低き度合は、全く此の神経組織に依存して居る事が判然するのである。其他心理學上明了になつた幾多の事實から見ても、身體の構造就中大腦組織が意識の働きの大關係のあることは最早争はれない事實である。此の如き事實から推して、終には心理學は高等なる生理學に過ぎないと考へて居る學者もある程で、中に一層極端には、人の如何なる人たるかは其の人が何を食ふかに因て決定せらるゝと迄論じた人もある。

斯くの如く若し吾人の認むる意識活動なるものが、神経組織の發達如何に依存するものとするならば、其の精神活動なるものは、唯物質の或る發展階段に於ける、宇宙全體から見れば、時間に於ても空間に於ても、甚だ狭少なる一時的現象であるのみと言はねばならぬ。三界唯心、心外無別法など、無謀大膽なる事を言ふ學者も、ほんの小さな頭で考へたものである、故に彼れが死んでも、彼れの心以外に實在するものは、依然として實在する、彼れの生死には無關係である。其れと同時に吾人人類乃至一切の生物が消滅しても、生物は一定の溫度と光線と水と空氣とに依存して居るが、何時否な明日にも、何等かの一關係の相違を生ずれば、最早一切の生物が存在し能はざる様になるとも考へられないのではない、—實在するものには何等の影響がない。更に一步を進めて言へば、此の地球も或は破壊せられるかも知れない、從て此の太陽系統も、又所有する星も、破壊するかも知れない、然し物質ありて空間中に運動す、是れのみは永恒不變である。其れ故に吾等は此の不變恒常の原理を以て、一切事物の説明は勿論の事、意識現象をも説明しなければならぬのである。—之れが唯物論の主張と根據の大要である。然らば此の世界は如何に

して成立せるものなりと説くか、即ち唯物論者は機械觀を取るのである。

乙 機械論

機械論とは、恰も機械の構成せらるゝが如く、原子の運動によりて此の現象界を生じ、而て其の現象相互の間には只機械的因果關係あるのみ、其れ故に諸現象は決して或種特別の目的ありて構成せられたるものにあらずと考ふる所の世界觀である。勿論、機械論を採るものは、單に唯物論のみでない、總て分析的に得たる抽象的原理の多數を許容するものは、皆な機械觀を取らなければならぬ約束がある。例へばライブニツのモナードの如きものは、物質的のものでない、微小表象を有つものとせらるゝ限りは、心的のものと言はねばならぬのであるが、各モナードは自存獨立のものにて、他のものの出入すべき窓がないのである。其れ故に吾人に於て靈魂意識或は心と稱するものは、モナード中に於て、表象の明かになつたもの、身體を構成するものは、不明瞭なるものたるに過ぎぬ。其處で心たるモナードは、身體となり居るものを支配して居るのでない、支配せられて居る様に思はれるものでも、己が本性上支配の下に集合したものに過ぎないと説くのである。其れ故に

諸現象は皆なモナードの機械的集合に依て出來て居ると見る見方である。然し他面に又ライブニツはモナードには、神に由て定められたる豫定調和がある、故に心となるもの、身體となるもの、皆な始めより定められて居る。此の點からはライブニツは純粹なる機械論とは言はれぬのであるが、これは神學的に神は宇宙を構成し此れを支配するものと説く以上は、有神論であつても、統一の原理を外に置くのであるから、我等が機械を構造するのと同様であつて、依然機械論の一種と見做さなければならぬと同様で、言はゞ曖昧なる態度である。然るにヘルバルトの實在は、全く無活動無生力のものである、よし其れは物質の如く不可透入性を本質としてはゐない、互に貫透し得るものとしてあるから、物質的のものとする事は出來ないが、相集まつて一切の現象を生ずとなす點に於ては、極端なる機械論と言はねばならぬ。然し此等形而上學者の所論は、今しばらく取除けて置いて、主として唯物論者の主張する機械論に就て考へて見ようと思ふ。

既に緒論第七章一三〇頁に述べ置いた如く、科學的研究には、成るべく豫想目的等の考へを取り去る必要がある、換言すれば事物が實際ある通りに、何等の内的目

的もなく、只外的因果の關係によりて成立するものとして、組織せんと欲するのである。其れ故に前にも述べた如く、眼は物を視る爲めに存するのでない、耳は聽くが爲めに存するのではない、眼あるが故に視、耳あるが故に聽くのであると言ふ様に考へなければならぬ、然るに之に反して、視んが爲めに、聽かんが爲めに、眼及耳ありとなすのは、畢竟自己を中心として考へる一種の偶像である。(偶像とはペーコンの用ゐた語である。彼は吾人には四種の偶像があるとしたり。其の一は市場偶像 (Idora fori) で、人が相集まりて噂さ話を生じ、遂に其れを事實なりとなすに至るが如き吾人の癖を言ふのである、言語に依て起さるゝ幾多の誤謬も此の内に屬する。次は洞窟偶像 (Idora specus) である、此れは「よしのずいから天井をのぞく」と言ふに當るので、所謂一面を見て全部と誤認する癖である。第三は劇場偶像 (Idora theatri) と言ふ、古人の眞似をする事、恰も役者が或る人物を眞似するが如き癖を指したのである。第四は種屬偶像 (Idora tribus) と言ひ、人が常に自分を中心として考へ、自分の考へた事を直ちに他にも推し及ぼす癖を指すので、人間種屬に特有のものである。其れでペーコンは眞の科學的研究には、先づ此等の偶像を去らねばならぬと論じた。

然らば眼或は耳一般に言へば有機體は、如何にして斯く成り來りしかと言へば全然外的の條件により、因果的に成り立つたものとするのである。其れで唯物論的傾向を有するものは、古代にありてはアナキシマンデル、エンペドクレス、アナクサゴラス、デモクリトース、十八世紀に至りては、例の英佛の唯物論者、皆全く一種の進化論を唱へて居る、即ち先づ最初には、原子相集まりて甚だ單純たるものを生じ、次に其等が又相互に因果的關係を保つ事よりして、相互に影響し、遂に今日見ることが如き萬象を生じ、後に人間の様な複雑なるものを生ずるに至つたと考へて居るのである。勿論ダーウインの進化論創唱以前の考へは、固より確固たる考へでは無かつた、殊に古代にあつては、甚だ空漠なものであつた。例へばデモクリトースの如きは、先づ毛が出来、尾が出来、頭が出来、足が出来、是等諸部分が相集まつて、一匹の獅子が出来たと様に考へて居たのである。然し斯る考へは、少しく考察すれば、最早考へ得られざることとなるであらう。何故ならば、一匹の獅子では子も出来ない、少くも雌雄二匹は居らなくてはならぬ、又獅子の食物たる他の動物も居らな

くはならぬ、然らば他の植物もなくてはならぬ、然らざれば雌雄二匹の獅子が幸に出來たにしても、生存する事は出來ないからである。其れ故に斯る説明は説明たる價值を有たぬと言ふべく、此に於て少くとも有機物の存在には、世界以外に神或は何等かの審知的の者があつて、之れが生命及び心なるものを吹込んだと假定せなければならぬ、其處で唯物論的考へは、超越的神の存在を説く有神論に一步を譲らなければならなかつたのである。然るに生物進化の理論が明かにせられて來た以來は、唯物論に伴ふ難點は大に減じて來た、何故なれば、現今あるが如き一切の生物が、一無機物界の説明には、唯物論は最早何等の難點のないものとして置いても、一突然に出來たと考ふれば、難解であるが、極く單純なる一生物より、外界の影響によりて進化し來れるものなりとの説が眞なりとすれば、單純なる生物が無機物より、或る機會に因つて出來たと考へるのは、何の困難もないのである。其れで唯物論の方では、生物進化の理論は、自説を確むる爲めの、よい根據を提擧した事になつたのである。されば實にダーウイン説が、他に若干の進化説(例へばラマルクの用不用説がある間に於て、唯一科學的思考と調和したるものとされた所以、即ち

進化論と言へば、直ちにダーウイン説だと思はるゝ様になつたのは、このわけである。然し茲に注意すべきは、同じ進化論にても、絶對論者例へばヘーゲルの如く、辯證法を取る進化論は、進化の力を内に置くのであるが、ダーウインの進化論、從て唯物論者の取る所のものは、全く外的である、即ち或るものが進化するといふのは、其者と周圍の境偶との關係の上に、最も生存に都合よきものが残つて行くと考へる即ち偶然にも、都合のよい變化が出來れば、其れが益々發達して行くと説くのであるから、當然機械的説明になるのである。(ダーウインとは少し後であるが、ド・フリリス如き、ダーウインに反對して、外界の影響に關せず、變化は自發的に起ると、多年の實驗觀察上から説いた人もある。)

斯くて唯物論は進化論を己が武器に取り入るゝ事に依て、其の上只今では又原素の進化といふ事が、分光器の應用による、諸恒星の研究事實によりて助けられ、其他自然科學に於ては、今一々記載する事の出來ぬ程多くある、直接に有機物發生の説明をも爲し得て、其れには何等不可思議なる或者の協力を待つ必要なしとなされ、進んで高等なる人類の機械的説明も、十分に其の可能なるを證し、其の有機體制

に依つて、意識活動をも説明せんと企てつゝある。斯くてデカルトが下等動物は複雑なる機械であると言へるに一步を進めて、人間即ち機械なりとの、ラメトリの説も無理ならぬ事と承認せられんとして居るのである。

丙 實有論としての唯物論の價值

實有論としての唯物論の根本難點は、認識の研究よりして起る唯心論又は現象論より提出せらるゝ反對である。第一章にも述べた如く、經驗論者たるロックでさへ、物の第二性質だけは主觀的のものであるとして居る、而て此の方の分析を進ましむるならば、第一性質も亦第二性質と等しく、主觀的のものであることは、バロクレーの唯心論が既に歴史的に證明して居るのである。カントの現象論から言へば、吾人に認識し得らるゝ所のものは現象に過ぎぬ、物其自と言ふ實在はあれども、認識以上である、故に唯物論者の言ふが如き物質も、畢竟現象に過ぎない、換言すれば抽象の所産である。又等しく認識論上からして、ジョン・スチュアート・ミルは、物體とは感覺が常住し得との可能を言ふに過ぎぬと斷言して居る。今此のミルの意を少し説明して見よう。今机の上に一冊の書物があるとす、其のあるとなす所

以は視れば視らるゝ、觸るれば一定の觸覺があるといふ事である。今自分が其の室内を去つたとす、而も吾等は其の書物ありと信じて居る、然し此の場合にありと言ふ事は、少し趣きが異つて居る、即ち其の室内に入りて机の上を見れば前刻と等しく、一定の視覺と一定の觸覺を得られ得と假定して居ると言ふ事が、書物ありと言ふ事である。其れ故今其の室内へ這入つても、其等の感覺を得る能はざれば、書物なしとせなければならぬ。然し其の場合には、未だ全く書物なしと言ふのではない、或は自分の記憶の誤りか、或は知らぬ間に何人か室内へ入り來りて、其書物を何れへか持て行つたと思ふであらう、即ち猶ほ書物はあると信じて居るのであるが、其の信ずる所以は、たとひ元ありし場所に於て、一定の感覺を得る能はず、又如何に探索しても見當らぬにしても、其がある所へ行けば、前と同様なる感覺を得る事が可能であると信じて居るからである。而て其の可能性が全くなくなる場合に於て、始めて全くなしと斷言するのである。同様に、一般に物ありと言ふ事は、一定の感覺あり得と信ずるに過ぎない。今此の見方よりすれば、唯物論者が物質の單元となす所の原子或は電子も、一定の機械装置に依つて、始めて云々の感覺を

生ずる所のものが常住なりと信じて居るだけの事、室内を去つて、机上に書物ありと考へて居るのと、同等の價値を有するに過ぎぬ。

本來認識するもの即ち主觀(認識論的に正當に言へば、能知者と認識せらるゝ所のもの、即ち客觀所知者)とは、相關概念であつて、互に他を待つて始めて其の意味のあるものである。子があつて始めて親、親あつて始めて子である、子の無い親は親でない、親のない子は、始めから子でない、と等しく、主觀ありて客觀なければ、主觀も主觀でなく、客觀ありて主觀なければ、客觀も客觀でない。然るに常識が認識する主觀がなくても、客觀の依然として存在するが如く考ふるは、上述の如く、たとひ自分居なくとも、自分と同様なる主觀があつて、其れに一定の感覺を生じ得との信仰である。又主觀のみあつて客觀がなければ、知らるゝものゝないのに、知るものがあると言ふのであつて、其實何等の意義をなさない。暗中に獨所して、視得べき聽き得べき物がなくとも、主觀が存在するではないかと、考へられないでもないが、其の場合にも、矢張我が身體と言ふ物がある、云々のものがあるであらうと、考へられた所の、換言すれば或る客觀的事物の代表たる所の觀念がある、則ち絶對的の無で

はないから、其處に主觀が存在するのである。莊子の齊物論の始めに、南郭子綦隱几而坐、仰天而嘘、嗒然似喪、其耦といふ句があるが、只「似たり」だけではないか、全然其の耦を失うたなれば、相手がなくなつたと同時に自分も亦無くなつたので、其處には今日流行の語で言ふならば「純粹經驗」のみは残るが、主客共にない。總て斯くの如く相對立してゐなくては意味を爲さないものを、只一方のみに就て考へる仕方を、抽象的と言ふのであるが、唯物論者は、先づ第一に此の大切な事を無視して、物のみありて心なしと説く、既に誤りである。宇宙の太初に物あり、其れが運動しつゝあつた間に、色々の關係から、今日の森羅萬象が出来、其の内には有機物と言ふ様なものが出来、其れが進化して、吾人の様なものが出来、其處に意識と言ふ様な一種靈妙なりと見ゆる働きを爲すものが出来た、然るに其の吾人は永久に生存すべきものでない、始めがあるから終もある、故に何時かは又本の渾沌たる單なる物質の運動に還るであらうとは、唯物論の主張する所であるが、さて左様に考へる所のものは、果して何であるか、心ではないか、心あつてこそ始めて斯る唯物論の主張其のものにも價値があるなれ。無際限の空間及び久遠の時間を考へるものは、心で

ある。吾人も吾人が今現在有するが如き心が宇宙の太初より存在したとは考へぬ、未來も亦今の心の儘が永存するであらうとも考へられぬ、苟も進化の事實を信する以上は、現在吾人が有する知識も感情も意志も、皆な過去より進化し來つた結果であつて、又未來に進化して行くべき種子であると信する。然りとて唯物論者の様に過去にありては物許りであつた、未來に於ても亦物許りの時代が來るであらうとも信じないのである、何故ならば唯物論者の言ふ所の過去に物質が云々の形狀に於てありしと言ふ事は、過去にも吾人と等しき心があつたならば、其れを知り得たであらう、未來に於ても亦吾人と同様なる心があつたならば、云々の形狀に於けるものを知り得べしと假定しての議論であるからである。此の點に於ては唯物論を信する能はざる吾人は、寧ろ唯物論者より小膽である、何故かとなれば、吾人の心も亦進化するのであるから、未だ進化せざりし過去の時代に於ける世界は、寧ろ何であつたか判らない、又未來一層進化した場合に、此の世界が如何に視らるるかも豫想する事が出來ないから、現在より直に推して、過去は云々、未來は云々と云ふだけの權利を有たないからである。畢竟唯物論者の過去を説き未來を言ふ

は、全く現在より考へた推論の結果で、然も其の推論の裏面には、吾人と同様なる心或は能知者が、永久に存在して居たならばと言ふ、大なる豫定が含まれて居るのである。

此に於て吾人は又繰り返して置く、唯物論の第一の謬りは、抽象的なるものを實在と考へて居る事である。物體の終局たる原子或は電子は、言はゞ物理學者の實在である、一定の方法を用ゐるならば、吾人の感覺に上らしめ得ると言ふに過ぎぬ。言はゞ唯物論者は顯微鏡や望遠鏡で見た世界のみを實在となして、却て此の天與の眼で見た世界を、第二次的派生的のものとなさんとして居る。然るに焉ぞ知らん、顯微鏡や望遠鏡を使用して居る眼は、矢張天與の此の眼であるのだ。此の大切な眼を捨てる、即ち主觀を無視して居るのは、誠に主客顛倒の至りであると言はねばならぬ。其れ故に唯物論が全盛を極めた時に於てでさへ、科學者の内にも、既に唯物論では満足する事の出來ない學者が輩出した。フュヒネル、ロツツエの二大家の如きは、哲學者であるから言はずもがなであるが、科學者の内でも、例へば、デッポア・レーモンの如きは、物質現象中にも、生理的現象の如きは、今日の物質的説明の方

法では、未だ十分に説明し得ないものが多くあるが、然し未來に説明し盡す時代が來るであらうと信じ得られる、然るに一步進んで、意識現象となれば、吾人は到底未來と雖も、説明し得ないものありと斷言しなければならぬ。如何に神経系統や腦の構造を精敷知り、其の運動の有様を知悉しても、其は腦の構造と其の運動を知つたゞけの事であつて、意識現象ではない、意識現象は到底物質の運動と言ふ事では説明が出来ないと言つて居る。又近頃生理學的に心理學を構成しやうとする學者も隨分多くある、而て此の立場に於ては、知力の方面は比較的容易であるが、感情殊に喜怒哀樂と言ふ様な情緒の方面になると、到底六ヶ敷いと言はねばならぬ、米國の故ゼームス教授や、丁抹のカールラング等の學者は、極端に、悲しきが故に泣くにあらず、泣くが故に悲しいのだと唱へて、生理的狀態より情緒の説明を企て居る學者もあるが、吾等から言へば、此の説明法には、一面には科學的説明として大切な功績を認めるにも拘らず、デッポア・レ・モンと等しく、生理的活動はどこまでも生理的活動であつて、意識現象ではない、即ち泣くと言ふ生理的狀態は、決して悲しいと言ふ事と同一でないと言主張しなければならぬ。

此に於て吾人は此のデッポア・レ・モンの自白と、第一章に述べて置いた、ヘーゲル左黨で唯物論に降つたフイエルバッハとを對照して考へる必要がある。即ち後者は十分に精神的方面の事を知り盡したから、唯物論の價値が認められた、即ち唯物論的科學者の方法が是認せられたのであるが、前者は唯物論的方法では、到底心の方が説明出来ないと言意識したから、心の方面を無視して居つた事に氣が附いたのである。即ち哲學的に考察する以上は、到底物心何れかの一面にのみ立つ事が出来ない事を、明了にしたものと言はねばならぬ。即ち哲學としての唯物論は、最早一面的見解たるに過ぎぬ、全然其の價値なしと言はねばならぬ。以上は主として認識論上の論究であるが、認識論からは、唯物論も唯心論も共に成立しないといふ事は甚だ簡單に論ずることが出来る。余の「認識論」第二編第一章「能知と所知」第二章「認識の材料」の參照を望む。

次に唯物論の機械觀に就て言ふ。此の考へは既に緒論に、哲學批判の原理として提擧して置いた部分と全體との關係の内に於ける、部分相集まつて全體を爲すとの一面的の考へであるから、最早彼是れ論ずべき事もない。抑も原子とは何ん

であるか、抽象的なる獨立なる單元である、其の獨立なるものが關係し合ひ、其の關係の上に進化するなど、唱へるは、既に矛盾なのである。即ち單元相集まりて、宇宙の森羅萬象を構成すると言へば、何故に斯る世界が出来得たと説くか、又斯る世界が出来て、他の世界が出来なかつた理由を何れに置くか。ライブニッツは、茲に於て窮策として神の豫定調和を説き、從て此の世界を可能的世界中での最上世界なりと説いたが、然し豫定調和を説く以上は、彼の單元即ちモナードは、最早自存獨立のものでない、神の意に従はねばならぬ。勿論ライブニッツは、八方美人的の哲學者であつて、神を超越的のものとして説きながら、神も矢張矛盾律と充足理由の原則には服従して居ると説いたり、中々遁げ路を多くこしらへて居つたからよいが、唯物論者は、神の存在とか豫定調和とか言ふ様な事は、到底許さないのであるから、尙ほ以て此の説明に窮せねばならぬ。

吾人の知力が提出する問題は、「何が如何にして」「何故」との三つである。「何が」間に對して、唯物論は物質と答へ、「如何に」との間に對して、因果機械的にと答へる。然し、何故に」との間に對しては、唯物論者は最早答へ得ぬ、否、其れに答ふるを以て

寧ろ耻と感じ、世界の事物には、何等の目的なしとして居る。然し彼等の否定する目的とは、超越的の神を立て、此の宇宙は神の手に由つて造られ、神の定めた所を以て目的となすと様に考ふる目的觀であるので、決して目的其のものでない。試みに進化論者に問へ、梅の實は何故に出来たかと。彼等にして其れも無目的なりと言へば、我等は最早議論をなすを欲せない、然し彼等にして進化論を唱ふる以上は、梅の種を永續せしむる爲めと答ふるに相違ない、若し無目的だ、梅の木があり、花が咲き、實が出来たから、出来たのである、と許りで満足して居るならば、進化論者の眼前には、只事物の成々化々あるのみであつて、其れを進化とも退化とも、最早判定する事が出来ない筈である。勿論物理學者の立場は一層抽象的であるから、最早全然目的觀を捨て、更に進んでは、力といふ概念も、人格化といふ心配があるからとて、捨て去つて居る程である。然しこれは物理學だからよいが、生物の事になれば、最早左様簡單には行かないのである。それで若し一步を譲つて、梅の實は梅の木になる爲めであると言はゞ、既に梅の實に目的を許した事になるので、目的的に觀ると言ふ事其の事を否定したのでない。抑も唯物論者の一面的見解は、目的觀と

機械觀とを、全く相反し相容れざるものかの如く考へて居る事であるが、超自然的
目的を言ふのと、機械觀とは或は反對すと見られるかも知れぬが、是れも決して反
對矛盾せないのであるが、(其れは三編に至りて明となる、又前にも一言した如く、
超越神の存在を説く場合は、實は等しく被造物を機械的に見る事であつて、其の點
では、唯物論と等しくなる)目的を内在的に考へるならば、例へば梅の實の内に梅の
木になる目的があると言ふ様に見れば、決して反對するものではない。物の存立
が機械的に出来て居ると言ふも、實は目的がないと言ふのではなく、只其の目的を
自ら意識してゐるか否かと言ふだけの事である。吾人にしても、食物を喰ひ
水を飲むは、生存せんが爲めなりと知つて居る場合は、甚だ少數で、然も僅かなる場
合に限られて居る、其他百般の行爲に就て、一々其の目的を意識して居るとは言は
れぬ、然し其の何故なるを知らずとて、生存せんが爲めの目的ありと言ふ事の否定
は出来ないであらう。機械例へば時計は、全く機械的の因果關係に依て構成せら
れて居る、時計自らに時を計る目的を知つて居るとは勿論言はれないのであるが、
其が存在理由は、矢張時を計ると言ふ目的にあるのだ。其れ故に機械觀と目的觀

とは、全く別なものである、別なるだけに全く反對矛盾するものでない、機械觀は事
物成立の過程を顯はし、正當なる意義での目的觀は、其が存在理由、即ち價値を表明
するのである。機械觀の否定する目的觀は目的觀の一種たる、超越的なる目的が
豫定的に存在して居て、時々因果必然の關係内に干渉すると考へる所のものを排
斥するので、目的觀其のものでない、然るに若し其の爲めに、目的觀全部を排斥する
とせば、角を直さんとして牛を殺すもの、事物の價値と存在理由を無視する、大なる
迷妄であると言はねばならぬ。總て目的の事に關する精細なる議論は、第三編の
行爲編に譲る。

其れで我等は哲學としての唯物論は全く排斥しなければならぬと主張するの
であるが、同時に科學の豫定として、唯物論の價値を又十分認許するのである。緒
論に述べて置いた如く、科學的態度は、當然目的觀を去らなければならぬ理由があ
る、即ち一定の目的と言ふ様な豫想を立て、研究する時は、事物有の儘の研究が出
來ぬ、有の儘の研究が出来なければ其の研究の結果を、人間の用の爲めに十分應用
する事が出来ぬ。抑も物を取り入れて、其れを我が爲めの用に立てんと欲せば、機

機械的に見なければならぬのである、事物其れ自らに目的あり、内的に或る力を具有し居るものとせば、一例へば吾人と親密なる他の同胞を見るが如くに、一其れだけ其のものを、我が任意に處分する事は困難、又は道德的には不可能である。例へば大きな石でも樹木でも、其れに神靈宿れりとなさるゝ場合には、人は手を觸れず捨て、置くのと同様である。然るに何等の神靈もなしとするならば、即ち機械的に見るならば、之を分析し、此れを其の要素に分けることが可能である、即ち其の石を截り、其の樹木を伐り倒して、此れを建築用にも使用する事が出来る。其れ故に、自然を機械的に見ると言ふのは、自然を征服せんが爲めの故で、自然界に征服し得られざる何等か残り居る限りは、機械觀も一の理想であつて、未だ現實の事實ではないのである。其れ故に唯物論的機械觀の價値は、目的を有つて居る全體が吾人の主觀である限り、其の意味を有する。尙ほ換言すれば、どこまでも我等自からが主となつて、自然界の事物を従として見て居るのが、唯物論的機械觀の立場である。即ち此の意味で唯物論の態度を見れば、十分其の意義を活かして見る事が出来る。先づ第一に自然界に目的ありと排する事も正當である、目的ありと見ては、勝手に

取扱ふ事が不可能になる。第二に分析的に得たものを實在と見、其れを機械的に任意に結合せんとするのは、吾人の想像力其のものを應用したのである、想像とは即ち過去の經驗を分析して、其れに或る理想を加へて結合したものである。第三には、總て現在を基礎として過去を考へ未來を推して居る、換言すれば抽象的に見て居るのも、我等が現在に活きて居るからである。其れ故に唯物論の價値は、機械的に取扱ひ得らるゝものゝ範圍に限られて居る、換言すれば自然科学の範圍内に限られて居る。此點に於て、吾人はどこまでもデカルトやスピノーザの言ふた如く、物的現象は機械的に説明して欲しい、又其の十分なる成功を祝福する。然し其はまだ理想である、勿論物理学では、此の理想の大部分は實現して來た、其れで近頃になつて、物理学の法則は何等説明の力を有するものにあらずして、單なる記述に過ぎないと論ずる學者も出たのである。と言ふは、説明には何等かの力が必然である、然るに物理学の爲す如くに、斯る人格的意義を取り去れば、物理的の法則も、單に烏の羽は黒し、鷺の羽は白しといふ記述と、何等の相違もなくなるのである。然し此れは只物理学のみで、生物学へ行けば、最早左様は行かない。故に言ふ、此の

學は猶ほ自然科学研究の依て導かるゝ理想である、現實ではないと。其れ故に哲學的態度から言へば、唯物論的考へは、科學の豫定たる價值は十分に認めなければならぬが、一切の現實を組織しやうとするには、十分なるものではない。唯物論者は科學の成功によつて、其が效驗ある世界觀であるが如く主張するが、科學は既に唯物論を基本要求として立つて居るものであるから、其れに依て得たる結論は、只自分の範圍内で有功なる事を自證したのみのものである、然るに世界の事項は尙ほ一層廣いのである。後に漸次わかるのであらうが、時間にしても空間にしても、唯物論者の豫定する所のものは、一種の約束上の時間空間であつて、眞の時間空間ではない、因果律だとして、唯物論の言ふのは、一面的の見方たるに過ぎぬ。科學は機械的方法で以て生命に似た活動を爲し得るものを作り得た、然し未だ同化力を有する生命はこれを作り得ないのである。然らば若し唯物論者が、生命其のものを作り得たならば如何んと言ふに、其れでも吾人は未だ驚ろかぬ、唯物論者にして若し詩歌藝術を有し、科學宗教哲學を樂む様な生命、即ち我等と同様なるものを作り得る時が來たならば、其の時始めて喜んで其の説に信服するであらう。

第三章 唯心論

次に吾人は唯物論の正反對に立つ所の唯心論、即ち主觀的觀念論に就て考察して見ようと思ふ。先づ此の説は如何なる事を主張するかと言ふに、東洋的に「三界唯心、心外無別法」と言ふ語が、最も簡單によく其の全意を表明して居る。即ち一切のものは皆な我が精神に映じてのみ始めて存在するので、心を離れて存在するものは一もない、心以外に或者が存在すと考へるのは、等しく我が心の働きたる記憶或は想像によるのであるから、畢竟我が心を離れたものでない、其れ故に萬法佛敎に言ふ法の語はアリストテレスの形式に當るもので、非常に廣い意義を有て居る、資料は色と呼んで居る、然し茲では現象の意味である、皆な我が心の所産である、と考へるのである。而て余が茲に主觀的と規定した所以は、其の實在たる心は彼の心或は「我の心」と言ふ様な差別を統一し組織したる大なる精神ではなく、此れを説くのは、後に論ずるであらう所の、抽象的絶對論である、—我が心或は觀念を以て即ち實在と説くものを指したからである。

抑も吾人の知りて以て外界となし居る所のものは、決して鏡面に映じた物影の如きものでない、即ち支離滅裂なる断片の集合ではない。其れ故に反省の力が少しにても出で来れば、我等が以て外界となす所のものには、我等の心的作用が加はつて居る、一步を進めて言へば、吾人の心の所産であると考へられる様になるのは決して無理のない事である。其れ故に、昔から哲學として偉大なる組織を建設したるものは、唯心論的の着色を有て居る、即ち、吾人の世界の構成に於ては、寧ろ心的方面を重視する事になつて居るのである。然し此の立脚地を採つた諸哲學の内に於ても、勿論種々の態度がある。或者は心の方面に立つては居るが、未だ其れのみを以て實在なりと許すだけの勇氣もなく、或は暗々の内にか、或はよく知つて居るにしても、仕方なしにか、心以外の存在を許して居るものもある。或は心のみの實在を主張するにしても、其の心は我が心であるか、或は彼我を超越した心であるか、不明なものあれば、又明白なものもあると言ふ様に、種々の態度がある。此れ等に關する説明は、漸次爲すであらうが、先づ一般に心の實在を主張するものを總括して、観念論と呼ぶのである。而て單に我が心の實在を主張するを唯心論と呼ぶ。

而て今論ずる所のものは、我が心の實在を主張する唯心論の事である。

唯心論の根據は、認識分析の結果であるから、更に認識論の場合に於ても論ずるであらうが、茲に其大略を述べるであらう。今此處に或者が存在すると言ふ事は、其が吾人の心に由て知覺せらるゝと言ふ事に外ならない、即ち知覺より得られた觀念に外ならない。通常の人は、物ありて而て後に知覺せらるゝなりと考へて居るが、然らば其の存在物は、我等に知覺せらるゝか、或は知覺せられないかの二途より外あるまい、然るに知覺せらるゝものとせば、今證明せんとするが如く、物とは知覺内容に過ぎない事になる。反對に、其の物が知覺せられないものとせば、眼に見へない色、觸れる事の出来ない堅さ等があると云ふのと同じ事で、本來無意味の事である。勿論唯心論だとて、吾人の見聞觸知する所の客觀的のもの、例へば山川草木家人日月等が、無なり幻影なりと言ふのではない、是等は畢竟諸種の感覺の集合に過ぎないと言ふのである。然るに普通の考へにする時は、眼を閉づるも其れ等のものは存在するではないか、耳なくとも音を生ずる本源は存在するではないか、乃至は自分がゐてもゐなくとも、此の山川國土は存在するではないか、其れ故に我

等の感覺器官に觸れて、其れくの感覺を起すものが心以外に存在する事は疑ふべからずと考へて居る。然し此く考へて居る事が矢張心の働きである、即ち記憶及び想像作用より起るものである、眼を閉ぢて而も物ありと思ふは、眼を開けば視るを得ると言ふ想像や、又實際其の想像が當つたと言ふ事の記憶やが助けて居るのである。我がゐなくとも、山川國土依然たりと思ふも、我と同様の人が居ると考へる所の、自分の心の働きに過ぎない、若し其れを取り去れば、よし後に残るものがあつたにしろ、其が何の意味をなすであらうか。即ち無意味なれば無存在と言はねばならぬ。(因に一言注意して置く、此の點は非常に大切なる點であつて、靈魂不滅問題に關係して來る。若し我が無くなる、即ち死ぬと同時に萬法が無くなるものとすれば、勿論靈魂も滅するのであるが、若し我の死と同時に、萬法が無に歸しないと考へる以上は、靈魂も亦不滅と立てなくてはならぬ、何故なれば何等かの状態に於て、我は猶ほ存在し、他の萬法の存在する事を知る、或は知るものありと、知るものとせなければならぬからである。然し此の問題に關しては、第三編に詳述するであらう。)

斯く我が心を離れて一物も存在するものがないとすれば、一切のものは我が心の所産に過ぎないと斷言せなければならぬ。然し斯く言ふ時は、常識は直に疑問を生ずるであらう。既にバークレイの唯心論を説明する場合に述べた事ではあるが、一切のもの我が心の所産たる觀念なりとするならば、我等は觀念を喰ひ或は飲み或は觀念を衣て生活して居るものと言はねばならぬ、不都合な結論ではないかと言ふが先づ第一の疑問であらう。然し此の疑問は、吾人の身體を以て觀念以外の何等かの實在と考へ、其の實在が觀念を衣食すると考へるが故に起る不都合であつて、我等の身體其のものが又既に觀念である故に、觀念が觀念を衣食すると言ふことは、身體と言ふ物質が、他の物質を衣食と言ふと、何等の差異、何等の不思議もない事である。又次に起さるゝ疑問は、我が前にある石も机も我が心の所産物に過ぎないとするならば、其の石塊或は机に、自分の頭を打ち着けて試よ、痛かるべき筈がない、何となれば其も我が觀念の所産であるから、痛からざらしむるを得べき筈であると非難する事も出來よう。而て此の非難は實際唯物論者によりて眞面目に提出せられた所のものである。然し前にも言へるが如く、唯心論者だと

て、決して我が面前にある石や机が幻影なりと言ふのではない、只其は我が觀念であると言張するのみの事である。故に其れに躓けば痛むのであらう、打てば抵抗を感ずるであらう。即ち非難者の考へ方が間違つて居る、何となれば存在するものを打つたから痛いと言ふ感じが起つたのではない、斯く考へるのは、始めから物の存在を豫定した論である。誰心論の立場から言へば、物が存在して居るから痛いのではない、痛くして、痛くから、一般に言へば抵抗の感じが、物の存在と言ふ事になるのである。其れ故に抵抗を感ずる、痛くと言ふ事實は、誰心論だとして決して否定するわけには行かぬのである、誰心論者は、机があるから抵抗するとは考へずして、抵抗の感が存在すると言ふ觀念の基礎となり、其れに加ふるに、視覚其他諸種の感覺が加はつて、其れで始めて石なり机なりの觀念が出来たのだと説明するのである。而て此の説明法は近來心理學の發達につれ、觀念の分析が愈々精密になつて、愈々確められる事になつて居る。

若し哲學の終局満足は一切の事象を完全に説明し得らるゝ一元的實在を捕らるにありとするならば、唯心論は唯物論よりは一層満足な見解と言はねばならぬ。

其の理由は、唯物論は單に外界のみの組織としては満足すべきであるが、心の上の事、即ち内的事實の説明に立ち入る事が出来ない、之に反して唯心論は、其の内的事實を以て出發點とするのであるから、吾人の目的性、即ち理想を追及すると言ふ方面にも満足を與へ、從て詩歌藝術宗教等の方面にも、十分なる解釋を與へる事が出来る。今は其の解釋方法の一々には立入るまい、然しよし其の解釋が出来るとしても、客觀界の説明が出来なければ、以て妥當なる見解となす事は出来ぬ。然るに以上論ずるが如く、客觀的に存在する具體的の事物とは何ぞやと言ふ説明も十分出来る、即ち唯心論から言へば、唯物論の言ふが如き「物」とは、畢竟説明に都合のよい様に考へ出されたる、心の抽象に過ぎない、換言すれば物とは畢竟感覺内容に分析せしめ得らるゝ觀念に過ぎない事になるから、甚だ便宜である。此の便宜は先づ第一に認識論上に現はれて来る。若し心以外に何ものかの實在を主張する實在論——唯物論も其の一である——にする時は、我等の心が果して實在の真相を知り得るや否やと言ふ、大問題が起つて来る、而て若し知られずとすれば、懷疑論と言ふ様な不都合なる考へも出てくるわけである。そこで唯物論は、認識問題に觸れざる

間、換言すれば、物あり、而て其は我等の心にて知るを得と假定して居る間こそ成立し得るなれ、一旦我等の認識能力に就て考察するならば、唯物論からは、何等の明答を與へる事は出来ないのである。然るに唯心論にすれば、皆な心の所産であるから、認識可能を主張する事になつて、我等は、只如何様に感覺或は觀念が結合して、如何様なるものが出来るかを、研究すればよい事になるのである、甚だ便宜である。

然し此の便宜は唯物論に對する長所であつて、主觀的なる唯心論が必ずしも全體としての觀念論の長所を完成したとは言はれないのである。先づ第一、認識論の上から、一切のものが我心の外に出でずとするも、吾人はどこまでも其れで満足が出来らるであらうか。王陽明が嘗て南鎮に遊んだ時、或る友が巖中の花樹を指して、先生心外に物なしと言ふと雖も、此の花自ら開き自ら落つるので、我が心と何等の關係がないではないかと尋ねた。吾人は最もなる質問と思ふ。其の時に陽明は汝が此の花を看ざる時は、此花汝の心と共に寂に歸す。汝が來り看た時に、此の花汝の心と共に始めて明白になつたのではないか、便ち知るべし、此の花汝の心以外にあらざるをと答へた。即ち陽明は主觀的唯心論の立脚地より答へたのである。

然し巖中の花、吾人の見ざる間は、吾人の心と共に、歸於寂と言ふ事、果して吾人は満足する事が出来るか。前述の如く、認識論上の理窟からは、如何にも其の然るべきを知り得るであらうが、終局に心の満足は其れでは得られない。即ち一切の客觀物が余の見ざる間は寂なりと言へば、余は畢竟空寂中に活動して居るものとなければならぬ。これを獨我論といふ。空寂中に我只獨り存在して居て、如何にして今突如として花の觀念に到達したか、其の觀念の起さるべきものを除いて置いて、而も觀念が出来たから、花の面目が自分といふ意識と共に、自ら明かになつたのだと言ふも、甚だ受取られない事である。王陽明は、儻然の心外に在らずと答へたが、同時に、我の心外に在らずと言ふ事も立言し得られる、言ふ意味は、多數の心の存在、即ち人間のあるだけ多數の心の存在を許さなければならぬ。其れで唯心論の好代表者たる英國のパークレーの如きは、無數の主觀、即ち心の存在を許して、之れに依て漸く我が死と同時に、此の世界の消滅せざるべきを保證して居る。即ち我は空寂中に活動して居るものならざる事を示したものと、言はねばならぬ。然らば此等多數の主觀、即ち心は、果して終局であるか、又何等か多數以上の一心より派

生して居るものであるか、哲學的の要求から言はゞ、後の方面を取らねば、終局の満足は得られまい、然るに若し其れを取るとすれば、最早主觀的唯心論の態度ではないのである。其れで王陽明の如き、一方には斯く、此の花爾的心外に在らずと言ふ様に、主觀的唯心論の態度であるかと思へば、他方には、草木瓦石にも其れくの良知あり、然れども其の良知は、人のとは同一でない、若し同一なれば、草木瓦石でなくして、人間たるべきだ、只其の根本に於て同じのみと言ふ様な議論もして居る、即ち此れは後に論ずるであらう所の、具體的唯心論の態度である。此の如く、彼れ自らに於て前後の矛盾がある。

前述の如く唯心論は主觀内部の事實より發足するが故に、人間の心的生活に關する方面の説明には都合がよい、其れ故に主として倫理宗教的方面にのみ著眼して、外界に關する知識即ち科學的知識を輕んじたる印度支那の思想に於ては、著しく唯心論的傾向が發達したのは當然の事である。三界唯心、心外無別法とは、佛敎の中心をなせる理論である、然し其れは主として宗教及び倫理的方面の事のみを説明して居るので、吾人の置かれて居る自然界に就ては、寧ろ眼を向けないか、或

は必要止むを得ぬ場合には、矢張或る實在性を許して居る。或は眞空俗有と説き、或は眞有俗空と説くなど、皆な心外に何等かの實在を許して居るから出て來る結論である。禪宗などになると、勿論一口には言はれないが大覺に至る向上の一路としては、極端なる心外無別法論を取つて居る、然し此れも矢張宗教的實踐的方面のみの議論であつて、此の山川國土が我が心からどうして出來たかななどの議論は少しもしてない、又唯心論から斯る説明は實は不可能なのである。其れで哲學的に、吾人から批評する時は、主觀的なる唯心論と絶對論とを如何に調和せしむるかの個人的努力が、即ち宗教的活動の餘地の存する所、即ち悟りの存在する所と見るべきである。それで禪宗の影響を受けた王陽明にも、主觀的唯心論と絶對的唯心論との兩方面の存在する事も、十分理解する事が出來るのであるが、是れは哲學組織として、主觀的唯心論の未だ吾人を満足せしめ得ぬ點のある事を、十分に表明したものとす事が出來る。

余は王陽明を東洋の代表者として取つたが、更に西洋に於て唯心論の好代表者と認められて居る、バークレーは如何であるかを見なければならぬ。既に歴史的

概觀の所に略述した如くに、彼れはロマンの第一性質第二性質の區別を破り、一切我が心の所産である物とは觀念なりと大膽に論じたのであるが、一面には無數の主觀の存在を許し、他面には神の存在を許して、我等の觀念中に、我等の意志に依て支配せられ得るものと、得ぬものと存する事の説明をなし、以て吾人の置かれたる世界の空寂ならざる事を保證した。彼曰く、我等の意志にて支配し得られない觀念、例へば日中太陽に面せば、眼をして見ざらしめんと欲するも能はざるが如きは、太陽が吾人よりも大なる心（即ち神）の觀念である、神の心の所産であるからである。而て其の大精神が依て以て吾人の心に感覺的に觀念を起さしむる法則を、自然法と名づく。これを佛教の語で以て言へば、眞法有を説いたのである。即ち彼れは一面には多數の心の存在を許した、然も斯く多數の心を許すときは、其等即ち我以外の心の存在は、如何にして知るべきや、又如何にして其の存在を許容し得るやとの、更に大なる問題が起るが、彼れは未だ其の解釋をせず終つた、其れと同時に、他面には大精神の存在を許したが、其れ等の間に、未だ十分なる調和のない事は、王陽明と同じ事である。

余が本編に於て論述する所の實有論の諸態度は、必ず歴史上に出でし總の哲學組織を、其れに依て包括し、且つ其れに依て十分に分類し得となすものでない、只論理的に可能なるものを示すに過ぎないのである。其れで今かりに唯心論の代表者として、王陽明とバークレーとを擧げて置いたが、此の兩人ともに、未だ十分徹底した唯心論者ではなく、言はゞ更に一步進んだ絶対論へ進み行くべき橋梁を爲して居るに過ぎないのである。勿論東洋の方では、組織的の哲學（即ち一種の學問）として生長しなかつたから、絶対論は宗教的の理論として、只其の内に生長したのみであつたが、英國に於けるバークレーは、更に獨逸に入りて燦然たる絶対論の美花を開かしめる基となつた。今之れを昔の希臘哲學の發達に比較して見ても、主觀的唯心論が、單に次に起る大哲學組織への橋梁であるに過ぎぬと言ふ事は明かであらう。「人は萬物の尺度なり」との、プロタゴラスの題句は、主觀主義の極端なるものである、然るに其の「人」なる語を主觀的個人的に解すべきか、或は差別を超越した全體の「人」即ち絶対的に解すべきかに依て、詭辯論者とソクラテースとの差異を生じた。而て吾人は何時も單なる主觀的のものでは満足出來なくして、絶対

的の思考に入るのである。

それで今唯心論の缺點を論理的に數へて置かう。第一に、認識する主觀を多とするか、極端に「我」人と取るか。若し我一人とすれば其れ迄であるが、然れば其處に大なる難點がある、即ち其は唯我説或は獨我論である、我儘勝手なる議論、禪などで云はゞ野狐禪である。獨我論は終に哲學としての學問的價値がないのみならず、天地の大法を受けて生存し現在して居る一人としての自己にも、終局の満足は其れに依て得らるゝものではない。然らば主觀を多とするか。然らば他の主觀を如何にして認識し得るか、其の相互の關係は如何と言ふ根本問題が起つて來る。而て多は終に一に統一せらるべきものとするならば、此の唯心論は當然絶對論への橋梁たるに過ぎないのである。第二に、若し心のみが實在であるならば、其の心が何故に身體と言ふ物を借りてのみ始めて顯現するか。此れを事實に就て考へて見るに、我等は初めから十分なる知識を持つて居るものでない、吾人の只今の知識は生れた時より漸次に集積した結果に過ぎないのである。其れ故に唯心論が倫理や宗教の範圍のみ隔まり居る間はともかく、自然界に關する詳細の認識に就

ては、十分の力を出す事が出來ない。即ち前述の如く、我が未だ看ざる間は虚なり寂なりと言ふ事では、我等は満足する事が出來ないのである。第三に、最も根本的なるものは、認識論上のもので、唯物論と共有の缺點である。認識には認識する主觀と認識せらるゝ客觀とを豫想する、主觀ありて客觀なければ認識は出來ない、反對も亦然り。然るに唯物論は客觀の方面のみを見て、主觀の方面を見ず、唯心論は主觀の方面を見て、客觀の方面を見ず、共に一面的見解である。其れ故に此の兩者は互に他の短所を己れの長所として居る事になるので、決して終局の見解ではないのである。若し吾人が更に一步進んだ組織を立てやうと思へば、是等兩思考の上一步踏み出さなければならぬ。其れで我等は一步進んだ絶對論に入らうと思ふのであるが、其れに入るまでに、寧ろ一步退いて、一層常識に近い考へ、即ち二元論―物と心とを終局として許す考へ方―の進み行きに就て、考察して見なければならぬ。

第四章 二元論並行論及具體的唯心論

常識の考へは、何れかと言へば物と心とを許す二元論である。何れの國民でも、必ず、心或は靈魂を意味する語を有て居つて、其れが肉體(一般に物)とは相違したものとして考へて居る。然し其の靈魂なり心なりは、果して如何なるものであるかと云ふ事に就ては、勿論明了ではない。元始人は、大方に吾人が呼吸する氣息の様なものと考へ居たらしい、即ち心は空氣或はエーテル(エーテルとは希臘語の精氣である)の様なもの、即ち精微な氣とした。新約全書に、精靈に感ずる時は何か大なる音がするといふ様に書かれてあるが、依然として物の様に考へて居たらしい。今日でも、初歩の心理學者には、心と言ふも猶ほ物と同様な存在物と考へられて居る。然し何れの場合にしても、物體(其の主なる性質は觸覺である)とは相違したものとして考へられて居る。其れ故に彼等の考へは、全く物心の二元を終局のものとして居る所の二元論と言ふべきである。而て此の二元論的思想は、永く人心を支配して、只其の間に、物及び心の概念が進歩し變化したに過ぎない。のみならず立

派な觀念論者にしても、前章の終りに述べた認識論上の理由の爲めに、各其の主とする實在の反面には、不識の間にか、或は十分識つてゐても、論述の結果として餘儀なくか(プラトロン及び其の傾向を帯びた學者他に物質の存在實在とは言はざるも)を許さなければならなかつたのである。而て尙ほ古代及び中世の思想に於ては、物心の兩者を許すとして、其の兩者は如何様に關係してゐるかと言ふ様な事は、未だ問題にはならなかつた。即ち物心の相關は事實として之を許し、物より心に影響を及ぼし、心は物に影響し得るものと豫定して居たのである。此の豫定は實際素朴なる二元論からは止むを得ぬことであつて、今日にても、科學としての心理學に於ては、猶ほ十分許容せられて居る。斯く物心兩者を許すものを總して二元論と言ふ、其二元に就て別に深く考察せずして許して居れば、常識的の二元論である、物心相關係するものと許容する點よりして、常識的の二元論は又相制論と呼ばれるのである。

然るに更に進んで、物とは何ぞや、心の究極本質何ぞと考へて見るときは、心身關係の事實は一の大なる謎である。二元論に據り、心と物とは終局の實在であると

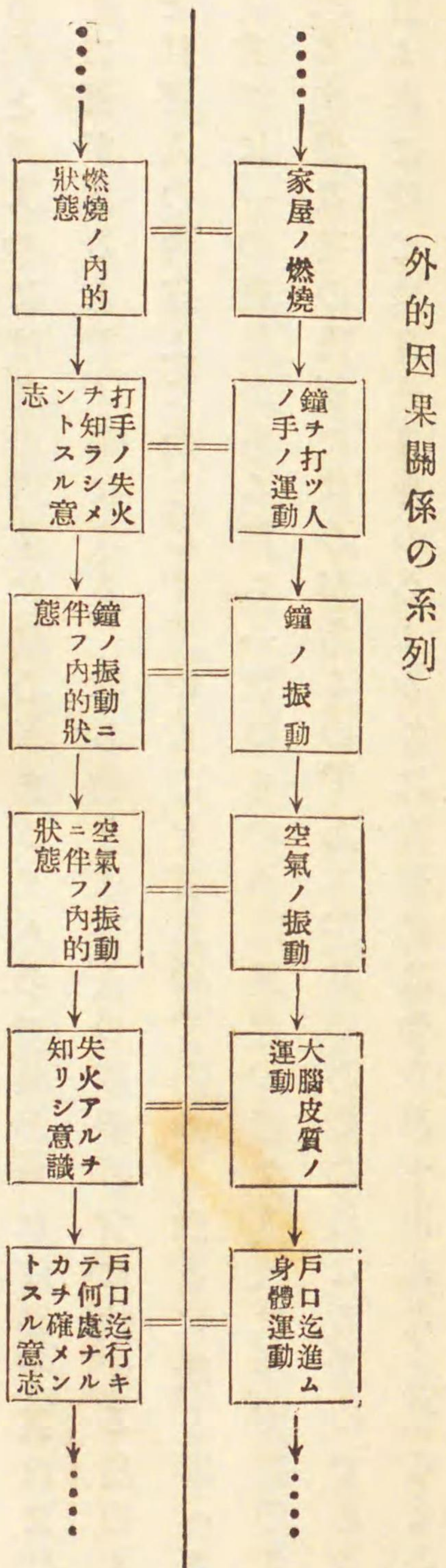
取りながら、然も相制論で満足するのは、畢竟物心二元の本質を定めないからの事である。若し其れを定める時は、物が心に影響し、心が物に影響すると言ふ事は、不可能の事にならなければならぬ。例へば今音を聴くとする、空氣の振動が鼓膜より内耳に傳はり、更に基礎膜の振動となり、其等物的運動が神經を通じて大脳迄行つたとする。是れはあくまで物質の運動である。然るに物質の運動はどこまでも物質の運動で、音と言ふ心の上の感覺ではない、若し運動が音と言ふ感覺となつたとすれば、或者が全然本質の違つた他者と成つたと許されなければならぬ。又反對に手を運動せしめんとする意志があるとする、意志は心の上の事である、心が全く本質の相違した物的神經の運動を起し、其れが手の運動を起すと言ふ事も、亦考へ得べからざる事になるのである。

讀者は既に第一章に於て、デカルトが物とは廣延を本質となし、心とは思考を以て本質となす實體なりと定めて以來、身心關係論は哲學の中心問題となり、色々の解釋が企てられ、終にスピノーザに至りて、物心とは一實體の兩面であるとし、物あれば心あり、心あれば體あり、然も兩者は相制關係を有するにあらずして、並行關係

あるのみと論決した事に就て記憶せらるゝであらう。相制論に對して此れを並行論と言ふ。此の思考の歴史上並に論理上の發展關係は、茲に再言する必要がないから、並行論は如何様に身心關係の事實を説明するかに就て、一層詳細にしようと思ふ。尙ほ一事注意すべきは、スピノーザは並行論の祖ではあるが、其の根本思想は並行論でなくして、一實體の實在を主張する、抽象的絶對論者である、只事實の説明として、並行論を立てたものである事を忘れてはならぬ。

例へば今警鐘の音を聞いて何處かに失火のある事を知つたとする、普通の考へから言へば、失火を知つたと云ふ心的事實の原因は、鐘の振動したと云ふ、物的事實であるが、並行論からは斯く言ふ事は出來ない、何故なれば、失火を知つたと云ふ心の働きと、警鐘が振動して空氣の波動を起したと言ふ事は、全く相違した事であるからである。空氣の振動は耳の器官を通して大脳皮質に何等かの活動を起したとするも、其れは大脳皮質の活動であつて、失火を知つたと云ふ意識ではない。又逆に失火と知つたから、何處であるかを確めんが爲めに、身體を戸口へ運び出したとする。心の上で何處であるかを見んと欲した所で、其は心の上の事であつて、神

經活動となつて、身體を動かす事は出来ない。然らば此の場合並行論では如何様に解するか。身體を動かした原因は意志でなくして、鐘聲に依て起された皮質の活動其のものである、即ち其の活動に伴うて、心の上には失火の意識が起り、其れが原因になつて、出て見ようと言ふ次の心が起つた同時に其れに伴うて皮質の方では相當の活動が起されて居るのである。其れ故に更に進んで言へば、失火を知つた心は之れを身體以外のものに就て原因を求むれば、空氣の波動に伴ふ、空氣の心が原因になるのである、其の心は更に遡れば鐘の振動に伴ふ心で、一層進めば又其の鐘の鳴らして居る人の心である。物的方面で言へば、鐘を鳴す人は、失火を知らさんとする意志に伴起して手の運動がある、其れが原因になつて鐘が或る方法で二ツ打か三ツ打か等振動する、其れが空氣の振動となつて衆人の耳に達はり、腦に達したから、其の腦の活動に伴ふて失火の意識が衆人の心に起つたのである。今解し易い様に圖で示せば次の如し。此の圖は心的變化の系列と、物的變化の系列とが互に並行伴起するを示した積りである。



先づ物と心とを全く相違したものとす以上は、斯様に見なければ解釋が出来ないのである。斯る見方は一見甚だ不自然である様に思はれるかも知れないが少し考へて見れば、別に不都合もない事である。即ち警鐘が既に無意味なるものでない、失火を知らしむる爲めと言ふ内的の意味を持つて居る、之れは單に外部から見ただけでは判らないものであるが、其れが鐘の心である。さて次に空氣の振動も、單に外的に言へば機械的の振動に外ならぬが、其内部即ち心の方面には、一ツ打、二ツ打、三ツ打等が其れ、失火の遠近を示して居る、其處で其れが鐘を打つ人

の心に應じたものであり、又それに因て聽く人の心に、其の人の心を知らしむるなりと解せば、別に不都合はないであらう。其れで吾人は正當には、鐘を打つ人の心が、我等の心に失火あるを知ると言ふ意識状態を起したのであると言はねばならぬ。勿論上述の如く、此の兩の心の間には、空氣の波動に伴ふもの、内耳の振動に伴ふもの、神経系統に伴ふもの等、いくらも細かに別ければ別ける事が出来る、而て其の一々の内部の心は、我等は勿論知り得ないが、最後に大脳皮質の活動に伴ふて、始めて失火といふ意識が起つたのである。

其れで斯くの如く並行論的に解釋する時は、前既に言へるが如く、如何なるものでも、物と言ふ物には、其の内面には心がある、又心の現象があれば、必ず其れに伴ふ物的方面があると言ふ事になる。即ち物とは吾人の感覺器官に映ずる所のもの、心とは吾人の内省上に知らるゝ所のものを言ふのである。然るに斯く考へる事には、其處に一の難點がある、即ち一切のもの小は塵埃の微より、大は宇宙其のものに至る迄、皆な其の内面には心があるのであるが、其の心の如何なるものであるかと言ふ事に就ては、自分自身の心より外に直接には知る事が出来ない、他のものゝ

心如何は、自個の身體と其の他の物との類似を基礎とする比論に依て知るより外に致し方がない。比論による方法に就ては、既に一三七頁以下に論述した事であるから、茲には再論を止めるが、ともかく推理の上で、よし其は意識的の推理でないにしても、知るのであるから、吾人以外のものゝ内的精神を知るは、皆な間接であると言はなければならぬ。其れ故に形態が自己と似て居るものゝ間に於ては、其の精神活動を比較的に精細に知る事が出来るが、漸次似ないものに至れば、漸次縁遠くなる。即ち吾人は最早石塊や塵埃の心を知る事は出来ない、只我等に比較して甚しく低度なるものとするより外はない。又反對に、更に吾人を包括し一切の有機物を生育せしむる地球の精神や、更に大なる此の宇宙の精神に至れば、其は吾人より一層複雑にして高等なる精神なりと言ふより外には、言ふ事が出来ないものである。然し茲に一つ注意して置くべき事がある。此の地球や又諸天體の關係を、單に地質學や星學からのみから考へて見ると、只其の仕掛けが大きいだけで、畢竟は機械的關係に過ぎない様に思はれる。從て其の精神も吾人と比較すれば低度のもものと言はねばならぬ様に思はれる。又絶對論者のヘーゲルの如きは、此の地

球は既に死骸であつて、今は其の生氣が絶えて居ると見て居る論者もあるのであるが、今吾人が説明しつゝある態度から言へば一切の有機物乃至人類を生育し、其れを包括して居る地球や宇宙は、尙ほ一層大なる活物である、吾等は只其の外的方面だけこそ知らないのであるから、其れを死物視するが、我等を包括して居るのであるから、一層大なる高等なる心でなくてはならぬと推理し得るのである。此く我等の心は更に大なる心の爲めに包括せられて居ると考へることは、是れに依て前記唯心論の陥らなければならぬ所の、唯我説は巧に免れ得ることになる、即ち我以外に他に多くの心が存在する、而も其は更に大なる心に由て包括せられて居るのであるから、我が心とは全く離れたものでなくして、相關係して居るものと見なければならぬからである。

並行論の歸結は、遂に一切のものに心があるといふ迄推しつめたのであるが、物の心の二元を許す間は、此の考へは近代發達した科學的知識ともよく調和する事が出来るが、然し哲學的要求からは、未だ十分でないと言はねばならぬ。即ち哲學的には、物と心とを更に何れかの一つに纏めなければならぬ、而も此態度からは、其を

物心以外の第三者と取る時は、科學と調和を缺くが故に、二者の何れかを本と立てねばならぬのである。乃ち此の要求に應じた考へ方をしたのは、シヨウベンハウエルであつた。彼れは上述比論的推及を哲學に用ゐる鼻祖であつて、自分自身に於ける事實を基礎とし、手は物を握らんが爲めにある、足は歩まんが爲めにある、畢竟我が身體は生存せんとの意志の顯現である、其れ故に一切の萬象は皆な我が表象に過ぎない、即ち現象で、實在は意志であると論じたのである。次に此の論法を襲用した哲學者は、シヨウベンハウエルの如く、意志が實在であると論ぜないにしても、皆な精神を以て實在とした、フエヒネル、ロツエの如き、バウルゼンの如き、其の有力なる代表者である。而て此等の人々は心を以て實在となしては居るが、一切のもの皆な其の實在たる心を内部に有つて居る、否な物的現象は其の實在の顯現である、然らざる限りは幻影であつて、實際に存在する事も出来ないと言つて、説くのであるから、之れを具體的唯心論と言ふ。

以上述べた人、殊にフエヒネル、ロツエの如きは、其のもと科學者であつた事は、吾人の大に注目すべき點である。今科學は常識を組織するもので、哲學が更に其等各

種の科學を根本的に組織するものとなすなれば、具體的唯心論は最もよく科學的思想と調和するものと言ふべきである。今其の理由を擧げて見よう。先づ第一に此の哲學系統は並行論から出て居るのであるから、所謂客觀的事物の實在を許し、從て其は徹頭徹尾機械的に説明し得らるゝ所のものとして許して居るからである。其れで今述べた通り、此の説は多くは科學者が科學的研究では満足する事能はざる爲めに立てたもので、謂はゞ物質的科學で説明の出來ない點だけを唯心論で修正した様なものであるから、第二に、甚だ穩健なる説だと評せなければならぬ、即ち唯物論唯心論と言ふ様な一方の極端に走らずして、各其の長處を活かした所の折衷説である。第三には、前に述べた通り、宇宙精神と言ふ様な大精神を立てるのであるから、獨我論たるを免れ、然も唯心論の長所たる、自己の直接意識を否定せず、反て其を以て實在の真相を示すものなりとなし、物的方面を只其れだけとして見れば實在でない、內的方面を有すとして、始めて實在なりと許したのであるから、物質科學の方面から、何等異存を言ふべき餘地が無くなつて居る。第四には、認識論上の議論であるが、實在は自己に於ては既に其の內的方面として顯はれて

居るのであるから、其の實在の真相は不可知のものではないとする點に於て、又巧に懷疑論に陥る事を免れて居る。先づ是れ等は其の主要なる長處であらうと思はれる。

然し是れ等の長處は長處として、吾等は猶ほ根本的の疑問を提出しなければならぬ、而て其の疑問は先づ並行論に對して加ふべきものである。スピノーザは物と心とは一實體の兩面であつて、內的に見れば心、外的に見れば物である、內的方面の理由と歸結との關係は、外的には物的因果の關係であると言ふ様に簡単に論じて居るが、其れには何の證據があるか、スピノーザは只然りと答へたのみである。後の並行論による具體的唯心論を主張する學者にしても、此の問題を不問に附して居る。論者の言ふ如くに、我自身は物心の兩面として現はれて居るが、其れが果して論者の言ふ様に、並行して居ると言ふ事は、直接の事實ではなくして、推論の結果である、直接の事實から言へば、寧ろ相制論が正當であらう。其の上並行論者は自己以外の他のものは、我が同胞妻子間にしても、其の心は直接に知れるのではない、直接に知れるのは物的活動であるとして居るのであるが、然らば更に一切のも

のに於て、心と物とが並行であると言ふには何の根據があるか。尙ほ例を取つて言ふならば、並行論者は心身の並行することは、恰も圓周を内から見れば凹で、外から見れば凸であるが、畢竟同一圓周であるのと同じ事なりとして居る。然るに此の例は當らない、何故ならば圓周の場合には、其を離れた第三者としての我等から見ると、凹と凸とは同一のものを言ふのであると斷言する事が出来るが、心身の場合は、我等は我等自を離れる事が出来ないものであるから、心と體とが並行である事は、我等以外の第三者が教へて呉れなければ知る事が出来ない、然るに其の第三者は何れにも無いのである。例へば甲乙丙の三圓周を各々甲乙丙の吾人とする、甲の人も乙も丙も、各々内外兩面ある事を知つて居る、然し甲から乙丙を見た場合は、只凸線として見へるだけの事で、凹線の方面は見られないのである。然らば如何ん、甲乙丙が各々自己には内外凹凸の兩面ある事を知つたとて、其れが同一の兩面であると言ふ事を互に知らしむる權利はない、甲も乙も丙も、互に他を見た場合には外的凸線として見られるだけである。斯く自己に於ても内外が並行して居ると言ふ事は知れない、況んや一切の場合に、内外が互に並行して居ると言ふ事

は何に因て知る事が出来るか。斯く第三者たる判定者なき以上、並行論は成立し難いといふ根本的の難點がある、然らば其れから出た具體的唯心論も、此の難點を免れる事は出来ない。絶對論は常に此の第三者から向下的に説明する、—スピノザに於ても、實は實體より向下的に説明したのである—故に此の難點を免れる事が出来るが、具體的唯心論は、科學と調和せんが爲めに、經驗的事實から出發して、最後に宇宙精神に及んで行くのであるから、先づ此の難點を解釋してからでなくては進めないのである。

今述べた點は實に大切なる點である。普通無思慮なる學者は、事實から向下的に進んで、最後の實在を立て、其れからすぐに又向下的に實際の事實の説明をしよと企てるのであるが、此れはよく注意せないと、論理學で言ふ循環論になつてしまつて、折角のものが何の役にも立たぬ事になる。具體的唯心論は、嘗て言つた如く、比論法を以て研究の方法として居る、然るに比論法による結論は蓋然的たるに過ぎないものである、故に、實在を云々する場合にも、矢張蓋然的のものである。即ち論者が事實より出發して、實在は云々のものであると言ふ間は、勝手に言うて居

るてよいが、然し其の實在から、向下的に事實の説明をすることはならぬ、何となれば斯様であらう。と言ふ事から、其れ故に斯様である。とは言へないからである。斯くて若し具體的唯心論者の提供する實在なるものが、實際の事實の説明に當りては、蓋然以上に出る事を得ずとすれば、其の實在は果して十分なる價值を有するであらうか。前に述べた通り、吾人の心意現象は宇宙精神と言ふ大なるものに包括し統一せられて居ると言ふ事だけは、具體的唯心論の議論から知り得たのである。然し我等は其の統一的精神の何たるかを、未だ正確に知り得たのではない。勿論論者は知られない性質のものでないと言ふが、何となれば自分と同性質のものであるから、只今直ちに知る事は出来ない、無限漸進的に、比論的研究の功を積んでから後に知られるだけの事であるから、畢竟は知られないと言ふのと、同じ事になるのである。世には何事を問ふても、研究せなければ判らないと答へる人があるが如何にも其れは穩健な説ではあるが、我等には其んな悠長な事を考へて居る暇のない場合がある。活世界の事は、時には獨斷でもよい、或る原理の實在を捕へて、直ちに其れを活用しなければならぬ事もある、即ち次に論ずべき獨斷論即ち抽象的

絶對論が猶ほ吾人の哲學思想中に於ける存在の理由を茲に有するのである。卑近なる例ではあるが、我等が日常生活に於て、親子兄弟の間ですら、相互の内心を知るに、此の説の様に、只比論によつて知るだけの事であるとするならば、果して日常生活が出来らるであらうか、實際は出来ないであらう。天地の心を以て心とするとか、神佛に融合するとか、其他同情慈悲と言ふ如き、實際の社會生活にては一日も無くてはならぬ様な大切な働きは、此の方法では皆な説明が出来なくなる。論者或は其は感情上の事である、知的説明の關係する事でないと言ふかも知れぬ、如何にも此れ等は感情と言ふべきであらう、然れども哲學は感情上の事だとして捨て、置く事は出来ない、其れを説明しなければならぬ。然るに具體的唯心論では、其れが出来ないのである。

由來折衷説は穩健ではあるが、力がないと言ふのは、知的方面にのみ偏し、只彼の長處を取つて是の短處を補ふのみであるからである。然るに長短相補ふと言ふ事は、極端に言へば單に言語上のみのものである、活力ある吾人の精神は、長短併せ取つて其れを消化する所に存する。具體的唯心論は折衷説である、唯物論と唯心論

とを巧みに調和したのであるが我等に活力を與へる事は出来ない、其れ故に所謂感情の方面の事は、實際感情として捨て、置く傾向があるのである。再言すれば知的方面だけの調和は是れに依て出来ては居るが、人生全體の統一は斯る考へ方の實在論からは未だ出来てゐないと評すべきであらう。ギンデルバンド氏は斯様に言うて居る。總ての科學は、自律的に各科學が全體よりして其材料を切り出して、其れを組織したものである。其れ故に各科學の研究結果を結合して、哲學(形而上學)を建設せんとするが如き近世の形而上學は、とにかく或る確かなるものを握つて、其れから組織的なる宇宙の内的關係を引き出さんとする、古き形而上學よりも、一層輕蔑すべきものである。然も此は最早人間の爲し得べき事でない。然り、然れども形而上學が果して人間より全く排斥せられたものであらうか。とも角我等は古式ながらも、獨斷的ながらも、形而上學の言はゞ本論である、絶對論に就て考察して見なくてはならぬ。

第五章 絶對論

甲 抽象的絶對論

絶對論とは一切の差別を超越せる一原理を捉へ、其を以て實在となす哲學組織を言ふのである。實在は即ち絶對である、一切の差別を超越したものであるから、只物的方面にのみ即して考へて居るものではなく、寧ろ其は第二次的のものとして捨てるのである、故に此の點より言へば、唯物論に對立して居るから、觀念論であるが、同時に主觀的の心も亦差別的のものであるから、直ちに其を以て實在としないのであるから、唯心論とも亦相對立するのである。絶對論は又別ちて二種とする事が出来る、即ち其の一は一切の差別を捨て、考へるもの、之れを抽象的、絶對論と言ひ、第二は絶對即差別、或は差別を包攝し、差別に内存するものとなす所のもの、之を具體的、絶對論と言ふ。先づ抽象的のものから論じて見よう。

既に第一章の始めにも述べた通り、哲學的思考が哲學的思考として其の特色を出したのは、希臘に於てはエレア學派の「有論」であつた。抑も此の現象世界即ち差

別界を觀る時は、到る所に矛盾がある、而も矛盾ある以上は、我等の考へ出したものでも、未だ以て根本的實在即ち絶對と見る事は出來ぬ、其れ故に矛盾のない唯一のものへ到達しようとするのは、哲學的思考の要求として避くべからざるものである。而て此の矛盾のない所に到達せんとする唯一の方法は、論理的思考、即ち理性必然の結論に依る事である、何となれば感覺に依る所の世界は、差別の世界即ち矛盾の世界であるからである。其れで此の方法に依る所の哲學組織は、常識とは一見大に相違する、否、全く相違したものと考へられて居るのである、從て科學とも相違するし、極く少數の人のみ斯る知識を享樂し得るものと思はれて居る。例へばエレア學派の「有は勿論、プラトンの實在界即ち觀念界の如き、何れも此の差別矛盾の世界とは全く別離したもので、此の思考に到らんとすれば、始めより特別の資格と特別の練習とによらなければならぬ」と考へられて居た。

斯く抽象的絶對論は、一面には此の差別界を超越し、矛盾せる一切の要素を捨て去つたものであるが、前章の終りにも述べた通り、實在が只實在として思考上に構成せられたゞけでは、未だ十分の價値がない、降つて其れに依て現實の世界を説明

せなければならぬ。其處で其の實在は寧ろ矛盾せる差別を捨てたのではなくして、實は其の内へ一切の矛盾を投入したものである、即ち現實を説明するに都合のよい様な諸性質を實在に附與して居る、—此の點に於ては、唯物論の言ふ「物の概念も同じ事である。—乃ち此の方面の消息を最もよく表明して居るものは、中世紀の哲學に於て、神を以て「一切矛盾反對の致一」(Coincidentia oppositorum)となせる事である。事實プラトン哲學の發展の跡を考へて見ても、彼れの觀念界なるものは事實の説明に都合のよい様に、絶えず考へ直されて居ることが知れる、又既に述べて置いた通り、近代に於てはセリングの哲學も亦同様である。斯く捨てるものは、捨て取るものは採つて、言はゞ都合よく出來上つた實在か、抽象的實在論の實在なのである。其れ故に斯る實在論は、若し其れに同情せなければ、それ限りの事であり、或は其の學者の考へに缺陷或は未熟なる點があれば、亦其れ限りの事であるから、又獨斷論と言ふ名が附けられて居る。

獨斷論と言ふ名稱は、カントが始めて彼れ以前に考へられた總ての抽象的絶對論に與へた名稱であるが、其の意味は斯様であつた。從來の哲學者が實在を捕捉

せんと企て、又實際色々の實在が論定せられたのであるが、其の何れも斯る實在を認識する力が、果して我等にあるか無いかと言ふ事を研究せずして、言うて居るのであるから、言はゞ砂上に立てられた高樓である、相手のない、血の出ない論争たるに過ぎぬ。若し我等の認識能力を研究して見て、其れが斯る超越的な絶対を知り得ないものであると言ふ結論に達したならば、其れ等の議論は皆壞れてしまはなければならぬ。其れ故に眞の哲學は、認識研究の上に建設せられなければならぬ、其れで我が哲學は從來の獨斷論を破て、新に立てられた認識の研究、即ち批評哲學であると言うたのである。カントの此の議論は、又認識論の部に於て詳論する。如何にもカントの議論は一應最である、然し認識を研究すると言ふ事にも、其れには又色々の態度があることが、今日では既に明かになつた、若し單に認識を認識する能知と、認識せらるゝ所知とに分けて、只其れを科學的に忠實に守つて行くならば、前章に述べた並行論より外に出路のない事になる。―實際具體的唯心論者は、カントより出て、然も自然科學と調和せんとした、カント學派と稱する人々の主として唱道する説である。―左すれば吾等は具體的唯心論で満足するより外に致

し方のない事となる、事實前述の如く、此の論の長所は其れであつたのである。然し其は認識論上、即ち單に知と呼べるゝ方面から見れば、從て折衷主義たるに過ぎない、之れも亦前章に述べた通りである。其れで今一應カントの認識論及び彼の哲學全體に就て考へて見る必要がある。彼の認識論の概略は、第二編の始めに述べる積りであるから、茲に其の必要なる部分だけを言へば、彼は認識が如何にして成立するか、の條件を研究し、其の結果は唯心論的に、總て主觀の働きにありと言ふ事に到着したのであるが、然し更に其の條件を運用せしむる所のものが無くしてはならぬので、彼れは此れを「超越的統覺」と名けた。其れと同時に、外界に於ても主觀を刺戟して認識を起さしむるものがなくてはならぬ、之れを彼は「物其自」と名け、其の如何なるものなるかは、何れも吾人の認識を以ては知る能はずとしたのである。其れ故に認識研究の上からは、根本の實在の何たるかを、畢竟定める事が出来なかつた。其れでカント自ら、斯る認識論のみで満足してゐたならば、平凡な學者で終つたであらうが、彼れは實際其れで満足する事が出来なくして、認識能力の上に、實踐理性即ち道德的能力を置いて、實在の何たるかを、此の理性の要求から規定し

たのである。而て彼は尙ほ更に一步を進めて、此等認識能力及び道德能力の調和として、吾人に存する美的判断及び合目的性の判断力なるものをも論じて居るのである。其れでカントの哲學全體を一言にて批評すれば、極くよい意味での折衷説である、一面には總てを唯心論的に、主觀能力の上に歸着せしむると同時に、他面には實在論的に、或る種の根本實在を許容して居る。其れで次に出て来る哲學の任務は、當然根本的統一原理即ち實在を、純然たる唯心論の上に立つて建設するか、或は又實在論の上に立つて、如何なるものなるかを定めるかの、何れかである、而も何れにした所で、最早内外の兩方面を超越したる絶對でなくては、承知が出来ないのである。其處で歴史上に前路を取つたものが、道德的なる自我を絶對と見たるフヒテである、後路を取つたものが、無差別平等の能産的自然を絶對と見たセリングであつた。然も此に於てカントの始めに豫期した所の方法、即ち認識能力の權限を定めた上に實在を立て様とする、所謂批評哲學なるものは捨てられてしまつた。勿論後の哲學はカントを通じたゞけ、其れだけ以前の哲學とは其の意義に於て相違して居るには違ひないが、謂はゞ彼の批評哲學を更に徹底せしめんが爲め

に、却て彼の排斥した獨斷論の昔しに還つてしまつた様な外觀になつたのである。此の點は哲學研究の上には、十分考へて置かねばならぬ、誠に重大なる點である。

余は今カントを経たるだけ、後のものは其れだけ以前の哲學とは相違して來たと言ふたが、其の意は斯様である。カントが稱して獨斷論と言へる、彼れ以前の實有或は實在なるものは、實は現實を抽象し、或は捨象し、現實を説明するに都合よい様に概念的に構成せられた者であるに關せず、其れを以て眞の實在である、萬古不易のものであると考へられた、即ち哲學者は皆な中世紀の實在論者が陥つた如くに、概念を實在となす誤りに陥つて居たものである。其れ故に甲論乙駁、哲學者が出れば出る程、事を六ヶ敷くする許りであつて、其の實眞の哲學的效力がなかつたのである。然るにカントに依つて覺醒せられたる我等から見れば、實在なるもの見方が、獨斷論者とは全く相違し、實在とは人生統一の原理に外ならない、統一さへ出來れば、實在の任務は足ると言ふ事になつて居る。茲に於て讀者は更に余が緒論第六章に述べて置いた事を思ひ出されん事を望む。時と處により、人間思想の發達につれて、實在の性質が如何に變化するも、又哲學者によりて實在が相違す

るも、哲學の可能には何等の苦痛とはならぬ、何故ならば其は全部の眞理ではないが、眞理たるに害なきが故である。プラトーンが何故に觀念界を以て實在としたか、中世哲學には何故に神が根本原理と見られたか、フイヒテが何故に大我を以て絶對と見、セリングが何故に無差別を考へ出したか、各其れ等の理由を考へるのが、畢竟哲學なのである。總て科學には豫定の入用なる事は、既に度々述べた所であるが、形而上學に於ける實在なるものは、畢竟其の豫定を更に包括的にしたものに過ぎぬ。其れ故に科學が進歩すると共に、形而上學の實在も亦變化するであらう、人々の感情や意志即ち時代を支配して居る所の意義が變化すれば、前代に大切なる要素と見られた部分も、次代には最早第二次的のものとなつて潜伏するかも知れない。要は哲學たる限り、一部分的でなくして、全體的の統一とならなくてはならぬ、尙ほ開陳すれば、單なる知的方面の満足許りではなく、感情的方面にも意志の方面にも満足し得らるゝ統一でなくてはならぬと言ふのである。更に之れを約して言はゞ、哲學は全自我の満足でなくてはならぬのであるから、フイヒテが其の自我を根本的のものと見たのも正當であらう、更に自我の自我たる所は全自然界を包

括するにあらぬのだから、其の自然を寧ろ實在と見たセリングも、亦等しく正當である、我等の自我は自然を離れ又此の社會を離れて存在するものでない。故に社會が腐敗し、遠大の理想の缺乏を感じた希臘の時代に、向上の一路を開いたプラトーンの觀念界も、亦立派なる統一原理である、自我の苦痛を取り去らんとする努力には、超越神論も亦十分なる統一原理たるを得るであらう。(總て之れ等は第三編に至つて明了になるであらうから、茲には如何なるものでも、統一さへ出來れば實在としての價値は十分なりと知り置けばよい)。

其れで更に人性に就て考へて見る必要がある。前章の終りに述べた如く、知の要求たる所の公平無私なる考へ方をしようと思へば、何事に關しても斷言する事を止めねばならぬ、研究してゝなくては知れぬと答へるのが最も穩當なのである。然るに日常の生活には、さる餘裕があるのではない論理上多少間違つて居つても、實踐の上に眞の統一が見出される場合がある。否な一步を進めて言へば實踐上の統一たり得ざるものは、本來其の理論が間違つて居るのだとも言はれ得るのである。近い例が、一貫の綿と一貫の鐵とは、實際吾等が手で持つた場合には異つた

感じがあるが、量器にて測れば、同じ事であると言ふ事から、其の方面のみで働いて居る鐵道の小荷物掛りを、もはや荷物の形ちの大小でゴマカス事は出来ない。其れと等しく、或る統一の原理を我がものとすれば、其れで少くも必要だけの統一は出来るであらう。之れが抽象的絶對論の立場である。論者はともかく其の時代に於ては圓熟せる經驗の上から、其の統一原理を定めるのであるから、不圓熟なるものは歴史上には残らない、其の時代若しくは其の人の世界だけは、其の原理によつて統一が出来るのである。勿論我等から見れば不十分に相違ない、否、其の次に出た、或は同時の他の學者にも、既に不十分なりと感ぜられたものであるといふ事は、歴史の上に見ても、偉大なる哲學組織の出来た場合は、大抵同時に反對者も澤山あつた事に依つても知られる、否、實際然か感ぜられたから、其が改造せられて、哲學全體の發達が出来たのである。然し其の統一原理は十分自我の満足し得らるゝ所のものであるから、其の哲學は折衷說の様に、無力なものでない、力として出て来る、從て其の哲學は他人にも感化を及ぼす事が出来るのである。我等の知識の活動も、善惡美醜の判斷も、何か根本に或る原理がなくては活動し得ぬもの

であるが、哲學者の考へ出せる實在は、即ち其の原理として、歴史上絶えず保存せられ且つ發達して行くのである。斯くて抽象的絶對論は獨斷論である、又抽象的、面的のものであるにしても、よく人性統一の原理となり、其の極は宗教ともよく一致するのである。其れで今茲に例として擧げた諸哲學者が、思想界に及ぼした影響は勿論の事、古代希臘に於けるエレア派の實在は、單に「有てふ」概念のみであつたに關せず、又最近に於けるヘルバルトの實在も、實在其のものとしては甚だしく不都合なものであるが、其れ等の思想界に及ぼした影響は、中々大なるものである。眞の哲學に志あるものは、常に斯る影響の存在する事が、那邊に基くかを見て行かねばならぬ。

以上抽象的絶對論の論理的存在理由、即ち長處を明かにしたのであるが、然し更に一層深き哲學の意義より言へば、尙ほ大なる缺點がある。抑も絶對とは何んであるか、之れを一切の差別を超越したるものとするが、抽象的絶對論である、然るに斯く差別を超越したるものを、差別としてゝなくては、知る事の出来ない認識能力で捕捉すると言ふは矛盾である、之れは第一に認識論から出る批難であらう。若

し此の批難を免れ得るとしても、其實在に何等かの規定を與へ、實在は「大我」なりとか「無意識」なりとか又は「意志」なりとか言へば、其は多様な現象中の一方面である、斯る一方面一部分のものを以て全體たる實在を定めんとするのは、緒論第七章に述べたる所の全體と部分との混同になるのである。即ち唯物論と同様の短處に陥つて居る。換言すれば抽象的絶對論は絶對と相對とを常に並べて考へると言ふ、大なる誤りに陥つて居る、絶對が若し相對に對立せしめらるれば、相對に依て限らるゝ事となるが故に、其れ自らの絶對性は失はれて、相對となれるものと言はねばならぬ。例へば「我」とは相對的のものである、即ち非我に對する部分的のものである、以て絶對となす事は出來ない。意志と言ふも、知に對立したものである、故に其れのみでは絶對でない。無意識又は無差別と言ふも、勿論相對的のものたるを免れぬ、以て絶對となす事は出來ぬであらう。茲に前に一度引用した『大乘起信論』の句を再び思ひ出して見よう、曰く「以不達一法界故、心不相應、忽然念起、名之無明」と。此の相應と言ふ語は甚だ深き意味を有て居るから、簡單に述べることは出來ないが、茲では眞理でないと思はればよい、即ち無明がそれである。無明を以て如何に一

法界を握まうと思つても、其れは無明の産物で、等しく不相應心であらう。斯く考へると、絶對は一見我等の知識に依つては知る事が出來ない、新プラトーン學派の神の如く、又起信論にも述べられてあるが如く、眞如の當體或は神其のものは最早言語や文字や乃至思慮の及ぶ所でないと言はねばならぬ。然るに若し眞の實在が斯るものでありとするならば、宗教的には最早我等の企及し得ざる所である、哲學的に言へば、最早實在たる價値のないものである。斯くて哲學者殊にカントの系統を引いた人は、其が心理學的方法を取ると、論理的方法を取るとに關せず、大方はカントが其等絶對は實在ではなくして、單なる指導原理たるに過ぎぬと言つた考を保持して、消極的に満足せんとして居るのである。然し果して其れで満足し居る事が出來ようか、其處に於て吾人は如何にかして、此れ等の論理的缺點を免れることが出來ないであらうか。然しともかく、カントを経た吾等は、一切現象の背後に存在し、其の根底となるものと言ふ意義にての實在なるものを捨てるより外に途がない。然し又全く捨てゝしまへば、哲學的要求其のものを捨てる事となる、從て哲學的に不合理となるのであるから、我等は茲に最後の道としては、斯る實在は

之れを捨て、而て更に活かす工夫をするより外には致し方がない。

乙 具體的絶對論

六波羅密經に、「一切法を求む是を方便と言ひ、法の性空を了解する是を知慧と名く、佛の色身を觀ずる是を方便と言ひ、佛の法身を觀ずる是を智慧と名く」と言ふ事がある、今正に説明せんとする具體的絶對論は、此の智慧と方便とを合致せしめた立場である。

抑も哲學は智慧の事である、智慧の到り得ぬものがあるなど、智慧の自殺を許さない、即ち哲學はどこまでも知の上に立つて、一切を説明し盡さねばならぬのである。而て若し知の上に立つて、其終局する所を究むれば、前節の終りに述べた如く、獨斷的形而上學者の言ふが如き、此の差別萬象以外に根底として存在する常住不變の絶對なるものは、絶對其のもの、性質からして、否定せなければならぬ。茲に於て知慧の眼から言へば、所謂法の法とすべきものはない、實在の實在とすべきものはない、老子の言ひけん如く、道の道とすべきは常道にあらず、畢竟之れ空無なりと言はねばならぬ。然れども若し又空を空として立てれば、之れ等しく抽象的

絶對論の立場である、本來空なるものならば、何故に我等人間は幾千年もかゝつて多種多様の哲學の花を開かせ、宗教の果を生ぜしめて、之を求めんとしたかの理由が解すべからざる事となる。故に實在は無ければならぬ、然らば實在は何であるか、我等は最早差別其のものに實在を求めよう外に致し方がない、否な嚴密に言へば、求むるべき特殊のものは空なのであるから、差別其のものを絶對とするより外にない、即ち求むる所の者は、差別相對をして差別相對たらしむる所の「法」なのである、理なのである、物とか心とか神とか言ふ特殊の實體ではない。而も此の「法」或は「理」は、差別相對をして差別相對たらしめて居るのであるから、明白に存在して居る、之れが佛の色身である。然し此の色身は知慧の方便から行かなければならぬ、然らば方便とは何か。方便は方便であるが故に、何と取つてもよからう、感情の方面なり或は意志の方面なりと解してもよからう、或は上述抽象的絶對論者の取つた絶對は、皆な其の人其の時代には或一面的の意義を有て居たのであるから、各皆な一方方便であると見てもよからう。前述「大乘起信論」佛敎全體が、此の方便を説く事甚だ精密である。ともかく我等は其の方便により、最初は導かれて行つて、

遂に法身を握む、即ち一法界に達するより外に道がない。然し一法界に達すれば、其の方便はやがて必然的の方便になるので、方便が方便でなくなり、法界自體の顯現となる。即ち知慧と方便、實在と現象、差別と平等、有限と無限、靈と肉、其の他、其名稱は何んでもよいが、總ての對立は一如となり、一過程になつてしまふのである。

先づカントに就て考へて見よう。彼れは認識研究の結果として神靈魂宇宙と云ふ終局實在に就ては、寧ろ懷疑的態度を取つた、即ち空なりと見たのであるが、其れを指導原理として進むことは、之を許容した。更に其の上實踐理性の上から實現し來るものとしては、曩に捨てたものを、却て之を證明し之れを建設して居る、即ち方便の上から其の有を主張したものと云はねばならぬ。カントが思想界の大廻轉を起した力は實に茲にある。斯くて我等に於ては、此の兩者を矢張知の方面より調和しなければならぬ。換言すれば、其方便を更に知の上から合理化さねばならぬ。然し其は最早抽象的なる概念では論し得らるべきものではない、各人の哲學的に思考する力の問題であるから、方便といふ概念を用ゐるならば、而て其が宗教的の方便でなく、哲學的のものである限り、以下に論ずる所のものは、知的哲學

の方便に過ぎないと思はねばならぬ。然し方便は法自體を離れて存するものではない事は、起信論に水と波との比喻がある如くである。考へなければならぬ、否な寧ろしか信ずるのが哲學的良心である。

茲に於て吾人は從來横的に統一原理たり得し所の實在を、更に縦的に考へて見なければならぬ。即ち抽象的の絶對は即ち方便的のものであつたのであるから、方便其自らの變化を縦的即ち歴史的に考へて見るときは、茲に方便其れ自らの意義を考へることが出来る。即ち法の性空なりとして、否定し破壊せられたものが、再び其の意義を有つて活きて來るのである。斯く歴史的に見るときは、ヘラクレスイトロスの言ひけん如く、變化が即ち真相である、變化すると以外に、別に實在として不變恒常なるものは無いのである。斯く考へる事に依て、變化に對する不變化或は又差別に對する平等、相對に對する絶對と言ふ様なものを求むると言ふ事より生ずる抽象的絶對論の論理的矛盾を、始めて脱することが出來て、變化其のもの、差別其のもの、相對其のものを以て、實在の真相となす事が出来るのである。其處で最早我等の求むる所のものは、或る特殊の實在でなくして、變化する所の現象を

統一する所の理法である、而も此の理法以外に果して何が存在するか、何ものも存在せないのである、若し存在するとせば、即ち抽象に陥り、抽象的絶對論の論理的難點を襲踏する事になる。斯くて此の現象其のものは再び我等の理性の面前に活きて來たのである。宇宙は一の大なる過程其の者である、或は物質的の過程となり、或は心意の過程となり、或は純論理的の過程となる等、其の過程には色々あるであらうが、畢竟は唯一理法の進化發展の過程其のものである。狭くは我が一心内の過程となり、廣くは全自然の過程となるも、其の實同じ過程なのである。其れ故に我に認め得らるゝ所のものは、やがて萬物一切の依て成立して居る原理其のものである、一塵の微を動かす所のものと、宇宙の大を動かす所のものに、相違せる原理があるのではない。茲に於て一即多の大原理は始めて實現したのである、佛教哲學に所謂萬法一如とは即ち是れである。

尙ほ實際の例を取つて萬法一如の理を説明するであらう。今茲に一個の堊筆があるとする、然らば其は何故に存在すとなすか。通常の分析的の考へ方にする時は、其の堊筆を一個獨立の存在であるとなし、白色細長脆弱等は、其のものが有す

る屬性即ち堊筆の性質であると様に考へるのであるが、其れ等の諸屬性の外に、果して何れに堊筆と云ふ獨立の存在があるか。而て今更に其等の諸屬性其のものに就て考へて見るならば、例へば白色は太陽の光線に因て始めて白色なのである、然らば次に太陽の光線は果して何によつて然るかと同様に、次第に推して考へて見れば、堊筆の白色其の事はやがて宇宙存在の理を示すものであらう。又堊筆の用に就て考へて見よう。其等の諸性質は黑板に文字を書く爲めに存在するものであらう、然らば次に何故に黑板に書畫を書くのかと考ふ様に、次第に尋推するならば、やがて人性其のものを説明せなければならぬ様になるであらう。然らば堊筆が白色、細長、脆弱等の諸性質を所有するものとして、茲に現じて居る事は、人生なり宇宙なりの一過程に過ぎない、從て其の存在の理法は、やがて全宇宙の理法其のものに外ならないであらう。

其れで此く縦的に存在理由を考へる思考方法は、餘程從來説明した様な哲學的考察とは相違して來るのである。然らば如何に相違するか、更に例を取つて説明するであらう。例へば運動といふ事を取つて見よう。運動と言ふ事は同時に或

る場所に「あつて而てない」と考へなければならぬ、即ち矛盾である、矛盾するものは考へる事が出来ない、故に實在には運動と言ふものなしと考へたのは、エレア學派の考へ方で、抽象的絶對論の據る所の思考方法である。次に運動を考へるには時間及空間關係を考へなければならぬ、其の關係を考へて見るときは、運動と言ふ事は決して矛盾して居るのでない、何となれば同時に同一場所に「あり且つない」と言はゞ矛盾であらうが、運動は或る時間には此處に居て、次の時間には次の場所にあると言ふ事であるから、矛盾ではない。我等はどうしても矛盾するものを考へ且つ行ふ事は出来ないが、斯く總てを説明して行けば、始めて正當に考へる事も出来、且つ其の考へた所のものを實行する事も出来るのである。斯く考へるのが科學の考へ方である、經驗論者、抽象的思惟の據城である。然るに是れ等は何れも矛盾其のものを捨てるか、矛盾せるものゝ一方を捨てるかして、抽象的なるものを考へる方法である、然るに抽象的なるものは、其の範圍に於て、各々統一原理たるを得る所のもの、即ち方便ではあるが論理の終局ではない。茲に於て我等には更に第三の考へ方がある、此の考へ方は、事物成立の過程を考へるのである、過程を考へる上

からは、如何なるものも捨てる事は出来ない。今運動に就て言ふに、同時に或る場所であり且つないと言ふのが運動である、即ち運動の内には斯る矛盾の要素が當然入つて居る、其の矛盾を保攝する所、即ち運動なりと見るのである。更に他の例を取つて見よう。第一の考へ方は感情意志の方面から見て行くので、若し茲に戸がある、其の戸は開いたり閉ぢたりする、即ち矛盾不都合を包含するから、眞の戸でないとして「完全なる戸」と言ふ理想に就て考へるのが其れである。第二の考へ方は同時に開いたり閉ぢたりは出来ない、必要の限り閉ぢ、必要の限り開かれるのである、其れと同様に、一切の現象は皆な或る必要條件の支配を受けて居るのであると説明する。次に第三の考へ方にすれば、開いたり閉ぢたりするのが戸である、戸の本質は即ち其の開閉と言ふ過程に外ならないのであると考へる。其れ故に此の第三の考へ方は、常に矛盾するもの、或は不都合なるものを保攝する所の、更に一層高い所より考察するのであるから、其の内に来る所の要素は、如何なるものも皆な必然のものとして、之れを活かすと共に、眞理性の低いものとして、之れを殺すのである。即ち斯る考へ方を絶對的の考へ方と言ふ、スピノーザは之れを神に

於て考へる「理性の働き方だ」と言うた、之れは即ち一層高い所に立つて考へると言ふ意味を表明したのである。即ち哲學をして眞に全體性を保有せしめんとせば、此の考へ方によるより外にないと言はねばならぬ。

斯くて我等は最早知の終局に達したのである、何となれば、斯くて吾人は知の圓轉滑脱なる働き其のものを見たから、最早哲學の終局に達したものと云はなければならぬからである。即ち此の見方に依て哲學を組織する時は、古來の諸哲學は勿論倫理も宗教も、其他自然的現象も、皆な各々其の所を得しめ、何ものと雖も捨つべきものがない様になるのである。然らば古來如何なる哲學者が斯る方法を取つたかと言ふに、古代のヘラクライトロスの萬法流轉説は、先づ其の先驅である、火を以て理法と見た點は、素朴なる抽象論と言はねばならぬが、吾人は其の火なるものに據て、彼が何を表明せんとせるかを見てやらねばならぬ。繼でプラトイン哲學にても、其が論理的の方面に於ては、十分に絶對的の考へを認むる事が出来るのであるが、彼の任務は其處になかつたのであるから、從て抽象的絶對論たるを免れぬ、次でアリストテレスには抽象的の方面もあるが、比較的此の方面に近よつ

て居る。西洋の中世紀や、東洋殊に佛教の發達した思想に於ても、此の考へは十分に存在して居るが、其は寧ろ宗教的方便に即して考へたから、哲學組織としては不十分であつた。吾人はスピノーザに於て抽象的絶對論の具體的絶對論へ到るべき橋梁を認める、即ち彼れは實體を豫想して居る限り抽象的であるが、而も他面に、實體は心と物との兩屬性を有し、其の屬性は常に變容して萬象を生ずと考へ、而も其等一切の現象を皆な必然となす點に於て具體的絶對論である。フイヒテヤセリングに於ても勿論胞芽としての具體的絶對論を認め得るのであるが、始めて此れに據つて哲學の大組織を完成したのは、ヘーゲルなりと言はねばならぬ、即ヘーゲルに由て古來一切の哲學は一先づ取纏められたと言うてよいのである。其れで我等は順序としてヘーゲル哲學の大綱を叙述すべきであるが、中々一朝一夕に論ずる事も出来ない、其の上尙ほ前途に論ずべき事が澤山あるのであるから、概論としては先づ止めて置かねばならぬ。

第六章 結論

余輩は實有何ぞやと云ふ搜索の長旅行を終つて、今や生れ故郷へ還つて來たのである。然らば其の穫物は何んであつたか、之れ最後に一括して置くべき事であらう。

吾人の知的活動は常に統一を欲する、其れ故に素朴なる時期よりして、既に何等かの實在を見出さんと努力するのである。然るに稍や成熟するときには此の差別現象の世界には矛盾反對の充滿せるに注意するに至り、論理的思考は愈々活潑に働いて、其の矛盾し反對する所のものを捨て、唯一の實在を求めんと焦り出す、斯くて本當の意味の哲學組織が出て來るのである。然るに其等諸種の哲學が謂ふ所の實在なるものは、又互に矛盾し反對するのであるから、茲に再び實在なるもの、性質如何んに就て反省し見なくてはならぬ様になり、哲學は一層廣く且く深くなり、吾人の能力、單に認識能力のみならず、其のもの、探求に入つて來る、斯くて哲學の内にも、認識論だとか心理學だとか、其他所謂精神科學の分業が出來て

來て、而も其れが、各獨立して科學となつたのであらから、一時は哲學其のもの、存在理由に就て疑はるゝ程にもなつたのである。然るに哲學的要求は知的活動の存在する限り止むべきものでない、其處で此れ等諸種の細かき研究は、我等に何を教へたかと言ふに、實在とは畢竟統一原理其のもの、即ち理である法である、千古不易の根底と云ふ意義にては、實在なるものは存在しない、從て或る時代に於て統一たり得たるものが、次の時代に於ては最早不足に感ぜらるゝと言ふ様な事は、決して心配するに足らないと言ふ様な事が明らかになつたのである。更に今日は哲學の對象は、超越的不可不、或は絶對的の價値であるといふ様に考へて、哲學を復活したが、此の對象は又只現代の統一原理であるのみ、未來永遠のものであるとの保證は、歴史的に證明することは出來ないのである。其れで又哲學研究の任務は、更に一變して來た、即ち哲學は更に一見矛盾反對する様な各種の實在を、善惡好憎の意味で捨てゝはならぬ、其れ等を更に組織統一せなければならぬと言ふ事である。然らば斯る意味での哲學研究の結果はどうであるかと言へば、理法は十方に貫通して不易である、而も差別現象を離れて存する特殊のものでなくして、世界の一切

の事物は皆な其の理法の過程たるに過ぎぬ。其れ故に今現に存在する萬象の内から、一物の微と雖、之れを除くわけには行かぬ、若し之れを除けば世界は今既にあるが如くにあり得ないのである。吾人は從來統一原理を現象以外に求めて居たのであるが、之れは誤りであつた、一物の微と雖も、一切の現象に關係して居るとして見れば、如何なるものでも皆な主たり得るので、若し主として見れば、其れが自餘一切を統一して居ると言はねばならぬのである。臨濟慧照禪師は言ふ、隨處作主、立處皆真、境來回換不得と、全く此の意味に外ならぬ。其れ故に世界其の儘が實在である吾人が此の世界を統一して居るとして見れば、吾人自らが實在である。然し勿論其の實在は、他のものと離れた自存獨立の意味で言ふのではない、一切のものと關係して居るので、無くてはならぬと言ふ存在理由即ち價値を有つて居ると云ふ意味で、實在である。其れで若し實在を自存獨立のもの、スピノーザの定義に従つて、己れ自らが自己存在の原因たるもの、他に待つことなきものとの意義で言ふならば、宇宙全體が實在であつて、個々の現象は其の部分なり（スピノーザの語で言へば、様式）と見ればよいのである。

斯くて我等の獲物は、畢竟全體と部分との關係を明かにしたと言ふ事である、尙ほ換言すれば、眞正の考へ方は、一切の事物を有機的に考へる事にありとの結論に達し得た事である。此の考へ方は、一面には生物學の研究からして、有機體の機能が一層明かになつて來たと云ふ事や、又他面には、社會學の研究から、此の社會的關係が又有機的であると言ふ事を明かにし得た事、更に實際に動いて居る社會活動の方面から言へば、自己意識の深化によつて、自覺せられた國家的統一の理想である、これは此の空前の大戦争によつて實際に表現せられて居る。即ち之れ等各方面が實際上の證明を與へた事になつて居るので、今や哲學のみならず、一切の考へ方に於て、ともかく現代に於ては、最早動かすべからざる方法になつたのである。斯くの如く總てを有機的に考へると言ふ事が正當であると言ふ事が、哲學上に保證せられ、全體の一部分であるとする事に於て、如何なるものも皆な實在であるのであるから、我等が如何なるものを研究するも、其の意味は皆な同一であると言ふ安心が始めて得らるのである。然し勿論考へて置かねばならぬ事は、如何なるものも皆な全體の一部分として實在性を有つて居るにした所で、全體性を表現

して居る程度には、其れ／＼の階級があるであらう。然らば何が最もよく其の全體性を表現して居るかと言へば吾人人間である事は勿論の事、人間と云ふも動物としての人類でなくして、人格としての人間、更に精密に言へば現代活動しつゝある、我等の人格である事は勿論の事である。其處で哲學研究に最もよき材料たるものも亦我等、而も只今の我等であると言ふべきである。汝自身を知れとの、ソークラテースの題句は、斯くて新らしき意味にて吾等の前に出て來たのである。

斯くてヘーゲルの具體的絶對論からして、プラグマティズムや人格的唯心論や、又最近の諸哲學の傾向の出て來た理由も又明了であるであらう。然し余の考へ方からすれば、其れ等は全く具體的絶對論を背景として、即ち吾人自らが最もよく實在性を表現して居ると言ふ點に於て、其の意味と根據とを有て居るのであるから、絶對論（ヘーゲルのものに、特に反對することは勿論不可なしとするも）を敵とする事は出來ない、否各は皆な其の内に包括せられて居る、時代的特色を帯びた諸傾向なるのみである。其れ故にプラグマティズムが、眞理は實用に依て定まると言へば我等が全體性を有て居るから、其の要求する所が眞理に叶ふと言ふ意義であつて、

自餘一切の關係を離れたる、自存獨立なる自我の要求する所が、其の儘で眞理と言ふのではない、斯る眞理は斷片的のもの、我儘勝手なものである、即ち古人の言へるが如く、無明の暗夜である。又「價值」といふも同様である。又人格的唯心論が若し誤つて、我が心其のものを實在と取るならば、之も又唯心論の昔に還つた論で、何等の歴史的價值を持つて居ないものと言はねばならぬ。眞理は唯一である、眞理を眞理として見れば動かすべからざる或るものを有つて居る。勿論人格は實在である絶對である、然も其は自餘一切の原理を包括するから、或は一切の主たり得るからであつて、決して獨立的に考へられた人格が實在であると考へるのではない、況んや物を捨てた所のもの、即ち心理學の對象たる意識の様な、抽象的のものが實在なりなど言ふは、無法の事と言はねばならぬ。人格の實在に就ては、更に第三篇に詳述する。

第二編 認識論

第一章 認識論の意義

哲學の根本動機は統一原理即ち實有を求めんとする努力にあるので、認識の本質及び起原に關する研究は、寧ろ第二次的のものである。即ち實有論上の考察が種々の異論を生じ、其の内に相互に矛盾反對する異つた見解のある事に注意し得るに及んで、始めて吾人の認識なるものが、果して根本統一の原理を認識し得る力ありやの問題を提起して來るのである。其れで古代に於ても又近世に於ても、認識研究の端緒は、向し様な關係を有て居る。先づ古代に就て言へば、所謂自然哲學者が續々種々の學說を立てた後に、更に内界に注意が向うて來た、所謂人性研究に入つたのである。而て其の劈頭に當つて、詭辯論者なるものが出て、我等の知識は人々に依て皆な相違して居ることを認め、褊狹なる主觀の上に籠城して、萬物の尺度は我なり」と言ひ、所謂客觀的眞理なるものは存在せず、存在するとした所が、認識

し得ず、認識し得らるゝとするも、之れを他人に傳ふる事は出來ないと結論したが、認識研究に向うて刺戟を與へたのである。勿論此の議論は單に認識研究に刺戟を與へたのみではなく、人性全體に關する研究の端緒を開いたもので、ソークラテース、プラトーン、アリストテレスと云ふ様な、大なる哲學組織を起す刺戟となつて居る。而て此れ等の哲學者にあつては、本より知識の何たるかを研究しないのではないが、主として實在の研究であつて、其の上から認識を説明して居つたのである。其れで認識研究を主とする様になつたのは、更に其の後に於けるプラトーン學派中のアカデミー派の懷疑論であつた。即ち此の派の學者は、プラトーンやアリストテレス、降てはエピクテリス、ストアイク派等の獨斷論に、認識研究の上から反對したのである。近世に於ても亦同様である。近世哲學の始祖と言はるゝ所のデカルトは、哲學の基礎を懷疑に置いたのであるが、認識のみの研究に身を任せたのではなく、直ちに進んで、根本原理を發揮せんとして居る、つゞいてスピノーザ、ライブニッツ等も、皆な實在を把握せんと努力して居る。其處で此等の獨斷論に對して、英國に於けるロックは、認識研究の上から、總て從來の獨斷論を批評した之が

即ち一の學問としての、即ち適當なる意義に於ての認識論の始めを爲したものである。ロックの此の書物を『人間悟性の研究』と言ふ。而て認識論の完成者たるカントは、方法に於ては全く新らしいものがあるにせよ、畢竟此の書物の精神を繼承したものに過ぎないのであるから、大體此の書の目的を述べて置くであらう。

中世の哲學や、又其の當時のデカルト及び其の他の形而上學者は、常に空虚なる概念のみを取扱ひ、只論理的形式的に實在を考へやうとして居るが、我等の知識は果して斯るものを云々する權能を有つて居るであらうか。抑も吾人の知識は何によつて成立するか、生れながらの赤子が高尚なる知識を具へて居るとは言はれない、デカルト學派の人々は、生得的觀念があると言ひ、然も其れを無意識のものなりと主張するが、吾人の悟性内に存在して、然も其れを知らずとするは、何の意味を爲すか、知らないと言ふ事は、即ち意識の内でない事である。其れで我等の精神は、其の本全く白紙であつて、其れに經驗が印象を與へるのである。知識の唯一の源泉は經驗である、我等は一面感覺によりて外界に關する觀念を得、他面反省に依つて自己内界に關する觀念を得、其等の觀念を結合せしめて知識が成立する。蓋

し知識とは、觀念の一致不一致の知覚である、一致する所の觀念を結合せしめたのが眞の知識である。勿論觀念を結合せしむる事は、色々に出来るであらうが、經驗にて得らるゝ觀念以外のものへは、一步も進み得ざるのみならず、我等が經驗で知る觀念でさへ、其の一致不一致に關して知る事の出来ないものが澤山あるのである。然らば從來の哲學者は、皆な吾人の經驗以上のものを取扱はんとして居ると言はねばならぬ、即ち我等の認識能力の限界を越えたものである。其れで哲學は吾人の認識能力其のものゝ研究と言ふ意味にするならば、猶ほ其の生命を保有する事が出来るが、從來の如き意味にするならば、最早其が存在の意味なきものと言はねばならぬ。是れが先づ本書大體の目的及び研究である、一言にして言へば、經驗論と言ふ立場で、從來の哲學を批評したのである。

斯くの如く認識論は從來の哲學の批評として生れ出でたものである、カントが認識論を自ら名づけて、批評哲學と言ひしも亦此の意味である。然らば如何なる點より從來の哲學を批評せるかと言へば、實有論的研究とは態度が相違して、現實の知識を分析して、其の分析の方法は、今日の新カント派の言ふ如くに、心理的論理

的の區別はしかく明了てはなく、否なカントにあつては、混同して居たと見るのが正當であらう、其が成立の條件を考察するのである、從て經驗の範圍から出發するのであるから、古代の懷疑論者、並にロック及びカントにても、當然實有論的研究には、寧ろ反對せる結果に到達して居るのは、注意すべき點なのである。換言すれば、認識の研究は、本より主觀客觀(認識論的に正當に言へば、主觀客觀と言ふ語は不妥當である、能知所知といふ語を以てしなければならぬが、本書に於ては、先づ解り易い様に、主觀客觀の語を用ゐて置く)の對立を許容しての議論であるから、如何にしても、其の對立以上に出る事は出来ない、故に其の結論は、其れ等を超越せる實有に就て云々する所の絶對論の否定となるのである。其れ故にカントが其序論に於て、哲學の建設は認識論の後にせなければならぬ、認識の研究は、丁度或る器物を製作する前に、其れに用ゐる道具が、果して其の器物を作るに堪ふるや否やを研究して見るのと同じ事である。鈍刀を以て強固なる材料を彫刻する事は出来まい、認識能力にして實在を知る事が出来ない者であるならば、從來の哲學は全く空論である哲學を以て認識論となすにあらざれば、最早成立しないであらう。其れ故に

如何なる條件の下に吾人の知識が成立するかを論究する者は、最も利口なる仕方であると様に論じて居るのは、少しく其の當を得ないと言はねばならぬ。其れでカントの此の考へに對しては、ヘーゲル及びロッエの手痛き攻撃が起つた。ヘーゲル曰く、希臘語の讀本の内に、シヨラスチクスと云ふ利口な小兒があつて、水に入らずして遊泳の術を知りたいと言ふた事があるが、認識を研究して、吾人の認識能力が實在を知り得るや否やを知らんと欲するは、全く水に入らずして水泳を覺へたいと言ふのと同じ事である。カントは器具を作るに用ゐる道具を例に取つて居るが、此の例は認識の場合には適當しない、何故ならば、認識は認識する事に依つて、なくては其の能力を檢査する事が出来ない、恰も水に入つてなくては、水泳の術を知る事が出来ないのと同じ事である。器具を製作する場合には、先づ製作に従事する前に、其の道具を試験する事が出来るが、認識研究の場合には、認識する事を一時中止して置いて、先づ其の力を試みると言ふ事は出来ないのである。之れがヘーゲルの意味であつたが、ロッエも大體其の通りの意見であつた。それで若し認識を研究して、吾人の認識が哲學を建てるに適當なりとの結論を得ば、其の研究

が實在建設の上に、果してどれだけの功用があるか、若し又反對に、其の能力なしとの結論に達した所で、其れでどれだけ我等の哲學的要求を防止し得るか。而て認識論者は、上述の如くに極端なる懷疑論の外は、常に科學的認識だけの可能を許して、哲學的認識を否定すると言ふ事になつて居るが、其れかとして、其の結論に由つて、從來の諸哲學が無意義なりと捨て去る譯にも行くまい、又カント自身だとして、其れで満足せなかつた事は、既に前編二九三頁にも述べて置いた事である。

斯くの如くヘーゲルやロッエの意味する所を採用すれば、如何にも認識研究は殆んど無用のものかの如く見られる、其處で余輩は如何様に考へて置けばよいか。如何にもヘーゲルやロッエの言へる如く、實在研究の豫備としての認識論なるものは無意味である。然しながら如何なる條件の下に吾人の知識は成立し得るものなるかを研究するのは、別に差支がない、否な水中に泳ぎつゝ、我は如何にして泳ぎを爲して居るかを研究するのは、却て有益なることであらう、即ち其の研究はやがて有効に泳ぐ方法を考へ出す基となるのである。其處で只々忘れてならぬ事は、我等は水即ち實在の内に於て始めて泳ぎ且つ認識しつゝあると言ふ事である。

科學的に研究する認識論は、始めから水の浮泛力を豫定し置いて、身體は如何様の態度に置き、四肢は如何様に動かせば、泳ぎ得らるゝかを研究するのであるから、如何にも疊の上の水練の様にも思はれるのであるが、之れを哲學的に考へる場合には、水と言ふ實有を絶えずに念頭に置いて、認識の依て以て成立する所以を考察するならば、認識の研究は哲學に向て大切なる部分となるであらう。余の此の議論はカントの認識論の歴史的の意味を考へたならば明かである、と言ふは、彼れを通して後始て絶對論が其の美花を開く様になつた事實を指すのである。然し哲學としての認識研究は、豫備的根本的の者でなくして、補助的のものである事を忘れてはならぬ。余は余の『認識論』の緒論に於て、認識論とは先づ知的反省の終局である、認識の研究といふ事は、知識上の窮通の路である事を述べて置いた。認識論は科學としては勿論一個獨立のものであるが、哲學的の科學である。而も現今諸科學の終局は、殊に認識研究に集注して、窮通の路を求めつゝあるのであるから、更に一層深き意義に於て哲學と接觸して居る。其の爲の認識論即哲學なりとの考へも、更に新らしき意義にて出て居る程である。然し認識論は認識論である、哲學

ではなし。

認識研究の起りは、上述の如く、哲學研究が、言はゞ自分を忘れて、寧ろ外にのみ心に向けて居たのを、更に内即ち自己に注意を向はしめると言ふ點にある、其れで認識論は大體には、啓蒙思想の特産物と言ふべきである。啓蒙思想と言ふは、從來の束縛を脱し、思考及び生活の獨立を企てる働きを言ふので、自己の覺醒を意味する。其れ故に啓蒙的時代は、宗教に於ても哲學に於ても、從來人心を支配し來りし教條に就て疑ひを起し、其を批評し、新らしきものを建設するよりは、寧ろ舊來のものを破壊する點に於て、力を盡すものである。其れ故に古來認識研究として著名なるものは、何れも懷疑的着色を持つて居る。古代に於けるものは勿論、十八世紀啓蒙思想の始めを爲す所のロクにして、其の殿將たるカントにしても、其の認識論に於ては、等しく懷疑的着色を有する。然しカントの全哲學に於て見るが如くに、認識論上の懷疑は、決して懷疑で終るべきものでない、新らしきものを建設せんとする爲めのものである。總て懷疑は哲學の母であるとは、古人も言へる所である、吾人が古代よりの認識研究の意義を見るに於ても、又此の心組で見なければならぬ

さて認識を研究するに就て、特に注意すべき事は、認識の普遍性と必然性である。普遍性とは何れ如何なる場合に於ても、常に然りと言ふ事、必然性とは、如何にしても、其の他を考へる事が出来ないと言ふ意味である、即ち此の兩性質がなくては認識ではない、單に意見或は憶見に過ぎないのである。それで懷疑論と言ふのは、畢竟認識の此の兩性質を拒むもの、換言すれば、一切の知識は意見或は憶見に過ぎないと言ふのである。然し眞の懷疑論なるものが、歴史上にあつたかと言ふ事は疑はしい、歴史上で最も極端なる者は、安心立命を目的とした、希臘末期の懷疑論であらう。彼等は吾人は本來普遍必然の認識を得る能はざるものである、然るに其を得んと欲するから、色々の苦痛が起る、故に一切の斷言を止むれば、自ら安心の地に至る事が出来るかと考へた。(而て何事に就ても斷言の出来ないと言ふ爲めの議論には、有名なるピルローが主張したと言はるゝ十句義なるものがあるが、其は要するに、時と所とにより、各人の經驗する所に相違ありと言ふ事を述べたるに過ぎない、然し其の爲め極端なる懷疑論をピルロー主義と呼ぶ)。然るに一步深く考へて見れば、斯る懷疑論だとして、一切を疑ひ盡すと言ふ事は勿論出来ない、矢

張或る種の學說に對したもので、或は安心立命に害あるものみに就て、懷疑的態度を取り、斷言するを憚ると言うたのである、若し一切を疑ひ盡すといふ事となすならば、何事に就ても斷言出来ない」と斷言する事も、又出来ない筈である。近代に於て自ら自分は懷疑論なりと公言せる人はヒュームである。彼れが自ら懷疑論と名乗つた事は、カントを誤解せしめ、其の他多少一般の學者を誤解せしめたものであるが、其の實懷疑の態度を取つたのは、或る種の知識に對しての事で、始より、數理學の普遍必然性を疑ふたのではない。彼は後にも説くであらうが如く、因あれば必ず果ありと言ふ事に就て疑うた、然し彼れが歴史を考究するに於ては、因果關係の必然を許し、英國歴史の建設者であつたのである。其れ故に知るべし、懷疑論と言ふも、決して一切の知識を疑ふのでない、否之れは始めより出来ない事である。換言すれば、我等の知識は或る立場にあつて他の立場にある知識を批評し得るだけの事である、斯くして又實際知識は進歩するのであるから、常に或る方面には懷疑的態度のある事は免るべからざる事である。今余が説明し行く間にも、自ら破壊的態度もあるであらうが、歴史上の懷疑論を見ると等しく、其の反面にある建設

的の部分を見て行かねばならぬ。此の意義に於ても認識は哲學の本論ではない、然し此の方面の研究がなくては、少くとも、特に又現今に於ては、哲學の組織は全然不可能になる。

第二章 認識論の問題

認識論を哲學的の一分科と見る場合には甚だ廣く且つ其の問題は色々あるであらうが哲學的なる部分の問題は、其が起源と本質との二つに要約する事が出来る。先づ起源の問題に關しては、相對立する二説がある、其の一は唯理論、純理論又は合理論とも云ふ、他は經驗論である。唯理論の根本的主張は、我等には理性と言ふ特別の天與がある、從て吾等人間は根本的の原理を先天的に有て居るのであるから、其の原理を理性本來の活動方式によりて開展せしむれば、普遍必然の認識を得べしと言ふのである。經驗論の主張は之れに反して、ロックの如く、我等の心は本來白紙の如きもので、何等先天的に與へられたる原理があるのではない、經驗によりて始めて若干の知識を集積し得るのであると説くのが、其のよい標本である。次に認識の本質に關する問題とは、認識の權限問題である。此れに就て先づ提擧せらるゝ問題は、吾人の認識は其が要求せらるゝが如く、普遍必然たり得るや、或は蓋然的のものなるや、又次に之れを實在に移して言へば實在なるものが吾人の

能力で知られ得るや否やの問題である。勿論此の本質の問題は、當然認識起源の問題と聯關しゐて、分つべからず従て非常に複雑して來るのである。先づ抽象的絶對論に就て言へば、其の起源に於ては唯理論を取るのは當然であつて、普遍必然の認識あり得、而て其の認識が又實在の真相を示すものなりと言ふ事に歸着する。何となれば、吾人に先天的に與へられたる理性なるものは、本來實在と同一のものである、其れ故に理性本來の面目を發揮すれば、實在の真相に達し得、従て其の認識は普遍なり必然なりと言ふ事が出来るのである。然し此は前述の如く、寧ろ認識論的研究から出た論でなくして、哲學的考察の結果で、實在の本質よりして、認識の説明をなせるものに過ぎないのである。前章に述べた如く、歴史上より見た認識の研究は、寧ろ斯る哲學組織の批評として、經驗論の方に於て成立したのである。然らば經驗論の方から出た、所謂認識論者の結論は如何にと言ふに、經驗を幾回繰返した所で、普遍必然の性質は得られない、故に吾等の認識は蓋然的のものたるに過ぎない、従て實在の真相は知られ得ずとなす、不可知論になるのである。然し勿論此の内にも色々ある、徹頭徹尾蓋然論を主張するものと、或る種の知識に關して

は普遍必然のものありと許すものとである。又等しく經驗の上から出て、徹底せない觀念論即ち唯心論にすれば、我等の心或は觀念が實在であるのであるから、吾人の知る所のものが實在其の儘であると言ふ様に、抽象的絶對論と同様の結論に達して居るものもある。更に此れ等の考へ方を、分り易い様に、漸次發達して來た跡により、理論的に組織して見よう。

先づ素朴的なる通俗の考へにするときは、漠然ながらも物心二元の對立を許し、而も直ちに心は思考し認識する主觀で、物は認識せらるゝ客觀であるとなし、而て心は客觀其の儘の真相を寫して居る事恰も鏡面に物が影ずると同様なりと考へて居るのである、之れを名けて素朴的實在論と言ふ、即ち吾人が見聞觸知する所其の儘が實在なりと考へて居るのである。然し此の考へに留て居る間は、未だ眞の哲學的思考に入らないものであつて、哲學的思考が漸次に出て來れば、我等の見聞觸知其の儘を以て實在なりと考へる事は、すぐに不都合と考へらるゝ様になる。先づ其の理由を擧げて見よう

第一に氣の付く事實は、我等の知覺と稱せらるゝ者には、幻覺錯覺又夢と言ふ様

な間違つたものゝある事である。極く野蠻未開の人間には、今日と雖現實と夢との區別の出來ぬ者があると言ふ事である。夢の間違つて居る事は勿論、覺醒時に於ても錯覺幻覺等間違つたものが澤山ある。水中に棒を入るれば、水面の處にて折れて見へる、斯る間違ひは、其他何れの器官に於ても澤山あるのであるが、殊に視覺に多い。尙ほ少しにしても身體や精神に異狀のある場合には、物無きに見へ、音なきに聽へると言ふ様な幻覺が盛に起つて來る。それで若し此の方面を過大視すれば現實の世界が是れ一種の夢ではないかと思はれる、莊子は夢に蝴蝶になつたと思ふたが、自分が夢に蝴蝶になつたのか、今蝴蝶が夢に自分になつて居るのか判らぬ、といふ事を言うたが、成る程之れは疑問である。此の世が果して夢であるか否かは、更に終局の研究に譲らなければならぬのであるが、ともかく斯る多くの事實は、感覺に表はれて來る其のまゝが直ちに實在でない様に考へしむるに十分であらう。

第二は論理學的に考察して見れば、我等の考へて居る世界は矛盾反對を以て充たされて居る事が判る。是の事は既に一五五六頁に、エレア學派の考へ出した事

であることを述べたから、茲には再びする必要はない。ともかく吾人の有する普通の知識には、斯る矛盾が澤山に存在するのであるから、其を免れんとて、哲學の組織は出て來たのである。其れ故に未だ斯る矛盾に氣の附かない思想には、哲學は眞に不可解にして、且つ無用の學問でもあらうが、苟も其れに注意せる以上は、哲學的考察は眞に止むを得ないのである。

第三には、科學殊に心理學及び生理學上から認めらるゝ事實である。今例へば色とは何であるかと尋ねて見るに、物理學者はエーテルの波動であるとして居る、然しエーテルの波動其のものは眼に見えない。又音は空氣の波動であるとは、科學者でなくともよく知り得る事であらうが、耳に感ずる所のものは、音であつて空氣の波動其のものではない。味及び香に就て言ふも、皆な同様に感覺器官上の事であることは、少し考へたならば明かであらう。例へば砂糖の甘き性質は、砂糖にあるか口にあるかを考へ見よ、如何にも舌の神經に甘味を起さしむる所の或る力は砂糖に存在するであらうが、舌に觸れずして砂糖其のものが甘いとは考へられないであらう。此に於いて色、音、香、味、及び快、不快等、又其の他觸覺にて知らるゝ或

る種の感覺は、よし其れを起すものは外にあるにしても、主觀の神經に關係せざる限りは、何等の意味を爲さないものと言はねばならぬ。其れで現在の科學者は、此れ等の諸性質を以て、皆な主觀のものとなし、運動、可割、不可透入性等の性質は、主觀に關係なくして、客觀的の物に存在する性質なりとなすのである。而て此の議論は實に認識論を始めて組織したるロック時代の諸學者の考へ方であつたのである。斯る態度を科學的實在論と言ふのであるが、ともかく之れに依るも、素朴的に見聞觸知其の儘が客觀的實在であると言ふ考へ方は破られてしまふのである。

然らば認識の分析は斯る科學的實在論で満足し得べきか。上に第一編第一章にも大要述べて置いた如く、運動、可割、不可透入性等を以て物に屬する第一性質となし、色、音、香味を以て物の第二性質なりと區別した考へは、バークレーの唯心論に由りて破られた、斯くて斯る立場から、ジョン・スチュアート・ミルの言へるが如き、物とは感覺の常住の可能なりとの(二四二頁)考へに至るは容易であらう。勿論容易なりと言ふは、現今吾人の立場から言ふ事で、ロック時代の哲學者は、デカルト、ホッブス、スピノーザの如き人々も、皆な斯る區別をして居つたので、物は我等の心を離れ

て存在し、其の運動が吾人に種々の感覺を起すものなりと考へて居つたのである。即ち物心の對立を説く以上は、假令今日の學者だとして、斯く考へるより外に道はないのである。然し第一編に於て、唯物論及び物心二元論が終局のものでない事を知つた以上は、斯る考への正當でない事を知るは、又容易であらう。然し先づ大體説明して見よう。

物の存在と言ふ意識を起す所の最も根本なるものは何かと言へば、抵抗の感即ち不可透入性である事は、極端なる感覺論者たるコンディヤック等の主張する所であるが、此の感覺は畢竟吾人の觸覺と筋覺とであると言ふ事は、少しく心理學を學べばすぐ分る事である。次に大切なものは、運動であるが、心理學の研究が吾人に示す如く、運動觀念の基となるものは眼及び眼筋、其の他筋肉の運動の感覺である。其れ故に吾人に觸覺なく筋覺なく又視覺なくば、之れ等第一性質も亦第二性質と等しく、客觀的に物に屬するものとは言はれない、即ち等しく主觀的のものである。而て言はなくてはならぬ。斯くて物の屬性なるものは、皆な主觀的のものである、而も客觀的に實在すと考へらるゝ所の物に、第一性質がないとすれば、之れ則ち物其

のもの、存在も既になくなつたのである、換言すれば物とは畢竟吾が心の内の觀念に過ぎない。斯くて認識論の研究からして、バークレーの唯心論は成立したものである。然らば又認識論は是で終局と言ふべきか。

如何にもバークレーの言へるが如く、我が心なくして物なし、現實に存する一切の物皆な觀念であると言ふ事は正しいのであるが、其の正しいと思はるゝ所以は、一切の認識は單に受動的に出来るのではなく、如何なるものでも皆な我が主觀が關係して居ると言ふ點に存する。然るに斯る態度より、直ちに我が觀念、我が心が其儘に實在なりと言ふ事は出来ない。即ち其の理由は、既に第一編に於て唯心論を評論する時に述べたのであるが、一切の物は皆な我が觀念なりとした所が、我等の觀念内にも亦ロックの區別したる如き區別、即ち眞の感覺的の物と想像上の觀念との區別が存在する、然らば總ての觀念其の儘が實在なりと言ふ事は出来ない、バークレーも此の區別の説明の爲めに神を持つて來る事を餘義なくせられた。本來認識論の立場は繰り返して述べた如く、主觀客觀を豫定して居るのであるから、如何に主觀の力に重きを置くと雖、何等か客觀的のものがなくては、認識其のもの

の根據が無くなつてしまふのである。其れ故に認識論の完成者たるカントに至つては、バークレーの唯心論と等しく、一切の現象は皆な我が主觀の所産である、吾人の知る所のものは、主觀が働いた結果に過ぎないとしたのであるが、他面には其の主觀を刺戟し、其の活動を起さしむる根本基礎として、「物其自」の存在を許して居るのである。其れ故にカントにあつては、實在は不可知であるが、吾人の認識が現象に限られて居る間は、普遍必然の性質を有すと言ふ結論となつて、唯理論と經驗論との折衷説が出来上つたのである。之れをカントの現象論と言ふ。彼れはヒュームが因あれば必ず果ありと言ふ事が考へられないと論結したるに對して、因果は主觀の働き方で、經驗を按排する所のもの、故に主觀の所産たる所の現象界に於ては因果關係は必然なりと説いた。然し茲に又カントの矛盾がある、即ち彼の言に従へば因果は現象界に限られたものである、然るに其れを又現象以上の「物其自」にも適用し、其れが主觀を觸發刺戟するに因て、主觀が働いて認識生ずと言ふが如きは、明かに矛盾すと言はねばならぬ。其處で彼れは「物其自」は不可知なりと言へるが、既に其の存在を許す限りは、可知的なりと言はねばならぬ、不可知のもの

ならば、始めより有とも無とも知らるべきものでない。(此れ等の議論に就ては、今日幾多の解釋がカントに就て爲されるが、多くは曲げての解釋であつて、矛盾は矛盾である。) 其れ故にカントの巧みなる工夫は、此の一個の矛盾で最早破られてしまふ、カント以後の絶對論は、簡單に言へば、此の矛盾を如何に處置するか、努力なのである。然し後の態度に於ては、或る根本原理よりして認識の説明をするけれども、最早所謂認識論なるものゝ意味がない、而て其の根本原理なるものは、勿論「イクレ」とは相違しては居るが、世界は觀念なり表象なりと言ふ事に就ては、(觀念或は表象の種々の意義に於て)多くの哲學者の一致して居る所である。

先づ論理的歴史的發達の順序は以上の如くであつたが、更に判り易い様に言つて見れば、認識と言へば主觀客觀の兩要素があつて、其の協力に由つて成立するものなりと言はねばならぬ。其處で素朴なる考へに於ては、主觀を全く受動的のものとし、何等の力をも之に與へない、換言すれば一切吾人の視る儘が實在なりと考へて居る。然るに少しく反省の力が出来れば、主觀にも若干の力を與へなければならぬと言ふ事に氣が附いてくる。其の代表者はロックであつた、即ち第一性

質だけは實在のものとし、第二性質を主觀のものとする。然るに更に一層深く考察して、此の區別の又專斷たる事に氣が付けば、其れから直ちに唯心論が出て來て、我が觀念以外に實在なしと言ふ事にもなる。然し認識論としては客觀を全く無くする事は出来ぬ、然も其には最早積極的の性質を與へることは出来ぬ、此に於て認識研究の結果は、全く素朴なる思考の正反對となるのである。然るに何等積極的性質のないものに、然も存在を許さなければならぬと言ふは矛盾であるから、此の矛盾を脱せんとせば、茲に再び主觀客觀を超越せる原理から出立して、只認識を説明せんとする所の、超越的哲學が又出て來る事になる。之れが先づ大體の順序である。實在に就ては前編既に述べたのであるから、吾人が當になすべき所の認識研究に於ては、實在即ち客觀の存在を許し、其れに對する主觀の働きを研究して見ると言ふ事である。且つ認識の本質に關しては、色々の解答はあるが、要するに認識の起源に關する考へと離すべからざるものであるから、更に次に唯理論と經驗論との對抗の議論を一層精しくするであらう。

第三章 唯理論と經驗論

唯理論の主張する所の根本は、前章にも述べた如く、我等には理性と言ふ特別の力がある、而て其の理性は本來實在の顯現或は其の一部分であるから、實在は感覺の助けを借らず、純粹に理性其のものゝ活動に由つて知るを得、從て其の認識は普遍必然なり得と言ふのである。今古代に於て此の代表者を求むれば、プラトロンである。彼の認識の根源に關する説明は寧ろ詩的である、今有名なる想起説を説明して見よう。其の要は吾人の靈魂は其の本、實在たる觀念界に居つたのであるが、出生の際に一切を忘却したのである、其れ故に若しよく理性を習練せば、又本の觀念界を思ひ出し得るなりと言ふのである。勿論此の説は一見無稽の様であるが、我等は茲に或る眞理を認めなければならぬ、其れに就ては更に第三編に譲るであらう。ともかくプラトロンの様に説かないにしても、唯理論は理性と言ふ特別の力の存在を許し、其を先天的なりとして居るのが、其の特徴であるから、此の態度に於ては、眞正の認識即ち普遍必然のものは、憶見意見想像等、其の他感官による所

の知覺とは、嚴密に區別せらるゝ、換言すれば普通の所謂經驗的知識は、寧ろ捨て、顧みないのである。勿論プラトロンは知覺的知識と眞正の認識との間に、今より言へば科學的假定と言ふ様なものを、半眞半偽のものとして許して居つた、而て其の事と聯關して、數學の如きものを、眞正の認識即ち哲學に入る豫備的の學課なりと考へて居つたのである。然るに更に近代に入り、唯理論が經驗論と對立して、認識論上の大爭論を惹起した時代には、唯理論者は數學を以て先天認識存在の事實上の唯一の證據とする様になつた、其はデカルト及びスピノザ等である。

デカルト等の面前によい手本となつたものは、ユークリットの幾何學であつた事は言ふまでもない。如何にも幾何學は若干の定義と公理とを本として、其が必然的關係を論理的に續釋する事に依て構成せられる様に思はれる。最近に於ては幾何學も勿論經驗を藉らずしては成立し得ない事が明かになつたのであるが、デカルト時代には未だ左様は考へられなかつた。幾何學の定義や公理は何人も承認し得る所の事、又經驗の助けを少しも借らずして、幾何學的の(而も純論理的に)續釋は出来るものと考へてゐたのである。其處で數學が吾人に先天的なる理性

の存在する證據とせられ、真正の認識は斯くして得らるゝものなりと考へ、斯くて彼れは哲學研究の章下に例として取つた如く、數學的續釋の方法を以て、彼れの哲學を組織したのである。而て更に此の方法を完成した人はスピノーザである。

スピノーザの主著を「幾何學の方法にて論證せられたる倫理學」と言ふ、而て此の名は倫理學と云ふも、其の實哲學なのであるが、ともかく其の名の示す如くに、全く幾何學の方法に據つたもので、公理あり定義あり定理あり系論あり、皆な必然的論理的關係に依て、續釋論證せられたるもので、一切の學科を此の方法で包括し且つ論證したのは、誠に立派なものと言はねばならぬ。

然らば是れ等數學的唯理論者は、如何なる標準に據つて認識の眞偽を判定するか、換言すれば如何なる者を以て、普遍必然の認識なりとなすかと言ふに、其最も特色を現はしたのは、スピノーザが、眞理は眞理の爲に眞理なりと言うた事であらう。光明は光明自らと闇黒とを分つ標準たるが如く、眞理とは眞理自らと誤謬とを分つ所以である、眞理には特別の自明性があると言うて居る。此の語は實に面白い語である、之れをプラグマティストが、眞理は實用に由つて定まると言ふに對照する

ときは、非常に興味ある事であるが、其は又第三編の問題として置く。ともかく眞理には特別の自明性がある、此の自明性をデカルトやライブニッツは判然 (clear) 明晰 (distinct) と言ふ語で表はして居る。判然とは甲が其の他の乙丙と分明明白に區別せらるゝ事を云ふ、明晰とは更に其れ以上、甲に存する各種の性質が判然し、其の諸性質相互の關係が十分知られた場合を言ふのである。即ち判然にして明晰なる認識は、其れ自ら眞なり妥當なり、何等經驗上の保證を要せずと爲すのである。然し此の點は直ちに經驗論の反駁を買ひし所のものである。

アリストテレスはプラトロンに對して言へば、寧ろ經驗論なりと言はねばならぬ。彼の哲學は現實主義であつた、即ち彼れは形式と資料と相離れずして現實個々のものを爲すと主張するのであるから、プラトロンの如く、實在を以て現實を離れたものとなすのとは、大に相違して居るのは勿論である。其れ故に他の點に於ても、彼は今日の諸科學の祖であるが如く、認識論に於ても、現今の科學的認識論の基礎を置いた人なりと言ふ事が出来る。即ち彼にあつては、現實其のものが實在なのであるから、プラトロンの如く、感覺を輕視せない、否な、感覺内にあらざるも

のは知の内にもなし」と唱道したとまで言はれて居る、—此語が果してアリストテレスのものなるや否やに就ては勿論異論がある、—然し又彼れは他面には理性の活動の重大なるを忘れた人でない。吾人の知覚は眞理であるが、其れだけでは眞正の認識は得られない、眞の認識は知覚以上の法則に依て活動する所の理性を要求すると考へて居つた、而て其の理性の働きと言ふは、彼の論理學に於て論ずる所のもの、即ち形式論理學の論ずる所のものが其れである。且つ又彼は理性は先天的のものであると考へて居るが、然し如何様の意味で先天的であるか、之れには古來色々の解釋がなされたので、六ヶ敷い事で、而も左程重要な事でないから、茲には省いて置くであらう。ともかく彼は認識の形式と共に其の内容の方面にも注意し、形式は理性の方面で、内容は感覺から得らるゝものといふ、甚だ穩當なる説である。而て總て經驗論は此の内容或は材料の方面に重きを置くから出て來る議論なのである。

古代のものはさて置いて、大陸の唯理論を批評せる英國のロックが經驗論者であつた事は、幾度も述べた事であるが、彼は經驗を離れては、我等の心は白紙である、如何に單純なる觀念にても、經驗に依らざれば心は勝手に之を造ることが出來ないと考へて居る、然し一面には、其單純なる觀念を無數の様式に結合する力は、心にありと許して居るのであるから、若し此の力を以て理性と名くるならば、ロックも理性即ち形式の方面だけは、先天なりと許せるものとせなければならぬのである。然し彼の批評的精神は、中世紀を支配せるスコラ哲學の無内容なる學問、即ち徒らに形式のみに抱泥した知識を排斥し、内容の方に注意したのであるから、先天的の知識は無しと斷言したのである。斯く經驗論者は、内容の方に重きを置くのであるから、我等の知識に二種の區別ある事に留意するに至つた。即ち其の一は形式的のもの、即ち概念的のもので、數學は其のよい例である、其の二は内容上のもの、即ち事實に關する物理學的及び心理學的の知識の如きものである。ロックは數學と倫理學とを前者に、心理學と物理學とを後者に屬せしめた。—倫理學を前者に屬せしめたのは可笑いが、其の理由は倫理學を以て單に善惡の概念を取扱ふものとしたからである。—然るに唯理論は此の區別を忘却して、一切の認識を數學の様にしやうと考へて居るのは大なる間違であらう。數學就中幾何學を例に取つて言へ

ば、線なり平面なり三角形なり圓周なり、其れは定義を定めた以上は、事實上其の定義に叶うた圓周又は三角形が、實際にあるか否かと言ふ様な事には無頓着である、只其の定義に含まれる所のものから、圓周なり三角形なりの諸性質を續釋する事に由て、幾何學全體の組織が出来るのである。然るに事實に關する知識は、徹頭徹尾經驗に依らなくては知る事が出来ない。例へば水と言ふ概念と、百度の溫度と言ふ概念から、如何に續釋しても、水を百度に熱すれば沸騰すると云ふ事實は出て來ないであらう。又普通は百度で沸騰するとしても、或る場合には其れ以下でも沸騰し、又其れ以上でなくては沸騰しない事もあらう、然らば其の場合若くは條件は、全く經驗に依らなくては知る事が出来ないのである。唯理論者は眞理は眞理なるが故に眞理なり、或は判然明晰なる知識は眞理なりと言ふが、若し眞理なりと思ふが故に眞理なりとせば、夢中の事や狂者の知識も眞であると言ふべきか。如何に黄金の山と言ふ概念を判然明晰に持て居たとて、其が果して存在するや否やは經驗の認許を待たなければいけないか。總て事實に關する知識は絶えず經驗に由りて改修せらるゝを要する。前述の水と言ふ概念にした所て、百度の溫

度にて沸騰する事を經驗して始めて、水は百度にて沸騰すとの知識となり、更に色々の實驗觀察を重ねて、氣壓の關係によりて、或は百度以下、或は其れ以上でなくては沸騰しないと云ふ知識をも得るのである。勿論此れ等の學問も、數學の様に作り得たならばよからうが、事實に關するものは、到底經驗を重ねるより外に致し方が無い。其れでヒームは次の如き結論に到達した、論理上に矛盾せるものを考へる事は出來ない、其れ故に純概念的の科學にては、其の反對矛盾は考へられないと言ふ如き、明白なる知識を得られるであらうが、事實の學問に至つては左様でない。例へば兒島高德が嘗て存在しなかつたと考へるのも、正當な史的材料さへあれば決して不都合ではない。其れと同じく、事實に關するものは、條件或は場合によりては、甲なりと同時に非甲なりとも考へ得られる、畢竟經驗に依つて相違するのであるから、嚴密なる意義にて普遍必然の認識なしと言はねばならぬと。此れは經驗論の終局である、此の結論の意義に就ては更に第五章に評論する。

余輩は尙ほヒームが哲學史上重要な位置を取る所以のものを説明して、一層深く經驗論の歸結に就て考へて置かうと思ふ。と言ふはヒームが因果關係に就

ての批評である。因あれば必ず果ありと言ふ事に就て始めて疑うたものは、古代に於てはピルロイ主義の完成者たるエネシデームスと言ふ人であつたが、其の思想は十分發達せしめられずに終り、ヒュームに到る迄は、未だ何人も因果必然の關係に就て疑はなかつたのである。即ち因果關係を以て、今日吾人の論ずる如く主觀的のものであるとか客觀的のものであるとか云ふ様な事は、少しも考へず、只因あれば必ず果ありとして疑はなかつたのである。其れで唯理論者の事實に關する知識の續釋も、亦全く因果と云ふ關係を根本に置いて論述したものである。例へばデカルトの神の存在の證明の如き、全くこれに依つて居る(一二八頁以下及一四二頁を參照すべし、更に又第三編にも評論する)、又スピノーザにした所で、内的心の方面に於て理由と歸結となり居る關係は、外的には因果關係であると、只假定して居る。然るに因あれば必ず果ありと云ふ事が、ヒュームの如くに疑はしくなるとして、たならば、唯理論の論述方法は、全く基礎石を掘り取られた家屋の様なものになり了るであらう。

ヒュームは經驗論者である、故に經驗から得た、例へば甲なる因ありと雖、必ず乙と

云ふ果がこれに繼ぐとは云はれぬ、例へば電光がしたから必ず雷鳴するとは云はれないとの結論に達したのである。吾人の認識能力は諸事物の前後左右といふ關係を経験に由つて知り得るのみで、或るものが他のものを生起せしむると言ふ必然の關係は、經驗に由て知る事の出来ないものである。然らば唯理論者の如く、先天的となすべきかと言ふに、吾人の力は事物を見て分析するだけの事である、雪を見て白いとか、寒冷なりとか判断する力はあるが、雪(因)が豊作を起す(果)と云ふ様な事は、先天的に知る事の出来ないものである。然らば經驗にも由らず、又先天的のものにあらずとせば、如何にして因あれば果ありと言ふ考へが出たかと言ふに、そは吾人の習慣であるとか答へたのが、ヒュームの有名なる解答である。電光するとか何時でも雷鳴する、雪の多かつた冬には豊作の秋がつぐから、幾度も繰り返す間に、電光すれば雷鳴するだらうと豫期する、雪が降れば豊作を豫期する様になる、而て其の豫期が適中するとき、漸次確信が出來て、終には電光と雷鳴、雪と豊作とが觀念聯合上離れられない關係に成て來る、之が所謂因果關係なのである。然し經驗は千回萬回同一のことを繰り返した所で、其は只數の多いと云ふだけの事で、必然

普遍にはならぬ。従て事實に關する事は、一切其の反對を考へてはならぬと言ふ事ではない、即ち何時反對の經驗が例へば電光するも雷鳴のない事、大雪があつても凶作が來ると言ふ様な事が、出て來るかも知れない、即ち普遍必然のものでないのである。因果の關係も其の通りで、畢竟此の後にあるから、此の爲に生ぜり (Post hoc ergo propter hoc.) に過ぎぬ、我等の習慣である。其れ故に吾等は、常に昨の非を知ると言ふ事は、いくらもあり得るのである。

ヒュームの結論は即ち經驗論の終局結論であつて、經驗論からは、嚴密なる意味の普遍必然の認識は出て來ないと言ふ事を示したものである。勿論ヒューム自身に於ては、幾多の知識の存立を許しては居るが、嚴密な哲學的意義にては、因果必然の關係は無いと云ふ事になつた。若し果してヒュームの懷疑論が正當であるとするならば、唯理論が根本的に破られると共に、吾等の知識其のものゝ威嚴も亦失はれる事になるのである、之れは吾人の堪へ得る所の事でない。其處でカントは「ヒュームに依て獨斷の眠りより醒まされた」と公言し、彼に由て失はしめられたる知識の

威嚴を回復せんとして立つたのである。勿論カントはヒュームを誤解して、數學の成立をも否定せるものゝ如く考へたのは間違であつたが、ともかくカントの議論に依て、彼れ自も又一般の學者も、一時は十分知識の威嚴を回復し得たものと考へて居たのである。カント果してよく其の目的を達し得たか、此に於て吾人は先づ比較的詳細に、カントの認識に關する意見を述べ、然る後に批評に入つて、ヒュームの大切なる點をも活し、認識の本質如何を考察するであらう。

第四章 カントの認識論梗概

カントが認識を研究せる書物を「純粹理性批判」と云ふ。先づ此の標題にある所の「純粹」とは、少しも經驗を混交せないと云ふ意味で、即ちカントは其れ自らは經驗に由て得られたものでなくして、經驗の條件となるものを、本書で研究せんと企てたのである。(此れが實に今日の論理派が特に重視する所のもので、カントはこれに依て認識の對象性を與へんと勉めたもの、カントの特點は茲にありとなす所のものである。) 其れで書中又同じ意味を「先天的」又「超越的」又は「先驗的」等と言ふ語で表して居る。其れで例へば「先天的續釋」等と用ゐた場合には、經驗を待たずに、其の正當なる所以を論證すと云ふ様な意味となるのである。それで先づカントが爲せる認識能力に對する區分法は次の如し

直觀……感覺等即ち認識の材料を作る力

認識能力 悟性……判斷力即ち直觀によりて得たるものを更に結合して科學的認識となす力

理性……悟性に依て組織したるものを更に普遍的即ち終局のものに統一する力

即ち彼れは直觀が認識根本の材料を供給し、悟性が之れを組織整理し、更に理性が根本的の「觀念」此の意は後に説明するに據つて、其を統一するものと考へたのである。其れで「純粹理性批判」は大別して二部とせられる。第一部は「超越的感性論」である。直觀の先驗的條件を論ずる。第二部を「超越的論理學」と云ふ。直觀より得たる材料を組織する悟性と、理性との先驗的の條件を論ずる、分れて又二篇となる。第一編は「超越的分析論」と言ひ、悟性の能力を論じ、第二編を「超越的辨證論」と云ひ、理性の批判である。余は先づ此の順序に従て、本書の内容の大體を述べるであらう。

先づ彼れは叙論に於て、知識とは何ぞやとの問題に答へる。單なる感覺より得られたるものは未だ知識ではない、例へば「地球」と云ふ觀念、「遊星」と言ふ觀念のみでは、未だ知識ではない、「地球は遊星である」と云ふ判斷となつて始めて知識である。然るに判斷には又二種ある、其の一種は、或る概念が始めより有つて居る屬性を單に分析するに止まれるもの、例へば「物體は延長を有す」と云ふ判斷の如き、延長と云ふ事がなければ、始めより物體と云ふ概念もない、故に此の判斷は唯物體と云ふ概念を分析したるに過ぎない、之れを「分析的判斷」と云ふ。従つて分析的判斷は判斷

といふ形ちにて成立するも、何等新らしき知識とはならないのであるから、勿論々外である。更に第二種の判断は、地球は遊星なり」と云ふ判断の如く、異りたる二概念を綜合するもので、之れを綜合的、判断と言ふ、此の判断が成立して始めて我等に新らしき知識を加ふるのである。然るにたとへ綜合的判断であるにしても、それが経験より得られたものである場合には、未だ普遍必然の性がない、何となれば如何に経験を集むるとも、普遍必然とはならないからである。故に眞正の認識、即ち普遍必然の認識ありとすれば、其は先天的のものでなくてはならぬ。之れがカントの解答である。茲に於て吾等は先づ始めよりヒュームの立場と相違して居る事を認めなければならぬ。ヒュームは始めより経験以外に知識の源泉なしとして居る、故に知識には、普遍必然のものなしとの結論に達した。然るにカントは、経験より得られたものには、普遍必然の性質がない、故に普遍必然のものは先天的のものでなくてはならぬと豫定し、果して斯る先天的のものなりやを尋ねたのである。又カントの分析的及び總合的判断と云ふ區別も、實は根本的の區別ではない、綜合的なりと思ふものも、後には分析的と見られる様にもなるので、斯る區別は不都合

であると言ふ論ずる學者もあるが、ともかく新らしき知識となるものと、單に舊知のものと言ふ區別のある事は、明かであるから、カントの意味する所も亦承認すべきであらう。斯くて先天的綜合判断、此れが眞正の知識である。然らば斯る判断は如何なる條件の下に成立するか、之れがカントの認識論の根本問題である。

さて綜合的判断を爲すには材料がなくてはならぬ、唯理論者は此の材料の方面を全く忘れて居る、眼なきものは色を知らず、聾者は音を知らぬ、故に此の方面を無視して、知識の全面を説明する事は出来ない。反對に材料のみでは、先天的綜合判断は成立しない、經驗論者は此の方面を無視し、感覺器官が備はつて居る痴人のあると言ふ事實を忘れて居る、故に亦一面である。斯く何れの方面も大切であるから、前述の如く材料を供給する直観と、判断する所の悟性とに分けて、先天的綜合判断の成立條件を論ずるのである。

第一部感性論に於て論究せらるゝ事は、時間と空間との先天性である。經驗論者は、感覺に由つて得られる直観は、全く受働的なりと思つて居るが、其は最早單なる素材ではなくして、既に時間空間上に配列せられて居る、即ち既に前後左右繼續

等の關係の上にあるものである。然らば其の根本的素料は何であるか、其は我等の知る能はざる所の「物其自」である、我等の直観は既に其の上に時間空間の配列を行つたものである。經驗論者は時間空間は他の概念と等しく、前後左右繼續等の關係より抽象的に得られたる概念であると考へて居るが、前後左右繼續と云ふ事が既に時間空間の働きに由て成るので、時間空間がなければ、前後左右等の判断が出来ないのである。若し時間や空間が概念であるとするならば、概念は抽象的のものであるから、一般の時間空間は、此の時間空間或は彼の時間空間よりは、一層内容の乏しいものでなくてはならぬ。然るに時間や空間は何處を取ても同じ時間、同じ空間である。而て時間や空間は無限である、經驗的に得られたものには、本來無限と云ふ性質はないのである、故に其の無限なるは先天的なる證據である。故に時間及び空間は實在性のあるものでない、主観的のもので、然も普通の意味での概念ではなくして、直観を成立せしむる形式である。其れで我等は「物其自」と云ふ本體を知る事は出来ない、我等の知り得る所のものは、既に直観の形式たる時間と空間の内に入つた所のもの、即ち現象であるのである。――之がカント自らコペル

ニクスの大功業に對比した所の、時間空間が觀念的のものたる事の證明である。既に時間空間が先天的であるならば、數學上の知識は當然先天的綜合判断たり得る事も亦明かである、何となれば算數學は時間上の連續に關する科學で、幾何學は空間上前後左右の關係に關する科學であるからである。斯くてカントは「ヒュームが數學の可能迄も疑へるものと誤解して、數學上の知識の普遍必然なる事を論證したのである。其れから尙ほ且つ注意すべき事は、時間と空間は前述の通り實在性を有せずして、主観の形式である、故に眼が自己を見る能はざるが如く、時間空間は知覺の對象ではない、知覺を起さしむる條件である。

次に材料が出来たから、其れを結合して判断となさしむるには、如何なる條件を要するかの研究、即ち超越的論理學に入らう。前述の如く、其の第一編は「超越的分析論で、判断能力の研究である。

彼れは判断を起さしむる力を範疇又は「純粹悟性概念」と名づけた、時間空間と等しく經驗より得られたものでなくして、科學的經驗を爲さしむる所の條件である。然らば斯る條件は數に於てどれだけあるか。カントは形式論理學で言ふ所の判

斷の形式を根本的のものに還元して、其れに相當するだけの範疇ありと考へた。即ち次の表に於て、上部のは判斷の根本的なるものを表し、下部なるは其れに應ずる範疇の名である。即ち彼の議論は、判斷を根本的のものに還元すれば、量質、關係様式となり、其の各に又た三つの相違したる判斷がある故に、其れに對する範疇ありと定められたのである。

(判斷の根本的分類)

(範疇)

量	普遍的判斷(總の人は可死的なり).....	統一態
	特稱的判斷(或る人は哲學者なり).....	多態
	單稱的判斷(八兵衛は農夫なり).....	量
質	肯定的判斷(人は可死的なり).....	實在
	否定的判斷(靈魂は可死的にあらず).....	否定質
	限定的判斷(靈魂は不可死的なり).....	制限
關係	斷言的判斷(地球は遊星なり).....	實體及偶有性
	假設的判斷(若し人學あれば人に敬せらる).....	原因及結果
	選言的判斷(三角形は直角三角形か或は非直角三角形かなり).....	相互作用

樣式 實然的判斷(地球は球體なり)..... 有及無

必然的判斷(神は正義ならざるべからず)..... 必然態及偶然態

蓋然的判斷(火星には恐らく人の如きもの存在せん)..... 可能態及不可能態

我等は斯の如く感覺より得たる材料を範疇の働きに依て更に結合して、先天的綜合判斷を作り得るのである。其れ故に科學の根本原理を爲す所の普遍必然の認識は、此の範疇の働きによつて出来る。何故なれば、吾人の認識する所の現象界は、既に時間空間に由て直觀となされ、更に其れ以上に範疇が働いて出来たものであるから、其の範疇に應ずる所の原理は、現象界に適用して普遍必然の價值を有する事無論の事であるからである。然し其の普遍必然性は現象界に限つて居る、物其自たる實在界には、範疇を應用する事の出来ない事は始めより注意して置かねばならぬ。然らば其の範疇より出づる原理は何であるかと言ふに、(第一)量の範疇より言へば、一切の現象は時間空間内にあるが故に、或る一定量として現はれる、換言すれば一定の廣延及繼續を有す、從て無廣延なりと考へらるゝ所の原子の如きものは存在せず。(第二)質の範疇より言へば、一切の現象皆内容を有す、換言すれば

一定の度合に於てあり、從て何等の度合をも有せざる所の「空虚」なるものあるなし。(第三)に大切なるものは關係の範疇であつて、之れより出る者は(甲)一切の現象皆な變化すれども、其の變化の内に不變の實體あり。(乙)一切の現象は皆な因果必然の關係に依て結合せらる。(丙)又相互に關係せり、從て一切現象中に偶然のものなく、運命の支配と云ふが如き事あるなし。―斯くてカントは現象間に於ける因果必然の關係あるを證明したのである、ヒュームの議論と如何に相違して居るかを注意する事が必要である。―第四様式の範疇から言へば(甲)材料上の經驗と合する現象は現實なり。(乙)時間空間の法則に適ふものは可能なり(尙ほ平たく言へば、云々の場合に、云々の時にと云ふ條件に叶へば、其はあり得と考へても正當なりと云ふ事である)。(丙)若し其のもの無しとすれば、時間空間の法則に背く様な場合は、其のもの即ち必然なり。―以上が科學の根本原理であつて、範疇の働きから當然出て來る所のものである。

さてカントは斯くの如くに吾人の認識を分析して、其が成立條件を明かにし、殊に科學認識の普遍必然を論證した。然るに其の條件としては、先づ第一客觀的の

方面には、物其自がある。次に主觀的方面に於て、直觀には時間空間の二形式あり、悟性には十二の範疇があるが、此れ等各種のものが、各勝手に働いて居ては、我等の認識は又支離滅裂になつてしまふのであるから、此れ等を統一する所のものがないてはならぬ。即ち彼は之れを「超越的統覺」と名づけ、客觀界に於ける「物其自」と等しく、内界主觀の方面に於ける「認識し得ざる所の論理的自我の本體」と考へたのである。嘗ても言へるが如く、物其自は認識以上のものであると爲しながら、其が吾人を刺戟して直觀を起さしむるものとなすは矛盾である。又此の統覺は論理的自我の本體なり、認識を超越せしものなりと言ひながら、又其れに或種珍妙なる力を與へなくてはならない様になつたのは、彼れの研究の態度上不得止事であつたのであるが、然し此れ等は矛盾は即ち矛盾で、カント認識論の最も弱點と認められたる點である。其の珍妙なる力をば、彼れは名づけて「生産的構想力」と言ひ、詳細なる點に至りては、分らぬと言うて居る。

抑もカントの茲に論ずる議論は、カントの最も苦心したる點で、十幾年間の心血を注いだ結果であるが、其れだけ認識論上の大問題大難所である、從てカントのも

のは、未だ徹底的ではない、従て其の後の哲學では、其れを徹底的にしようと努力して、色々の組織となつた。然し徹底的にしようとするだけ、カントを曲げて解せなければならぬといふ様になつて居る。而て今日の論理派は、成るべく其れを曲げずに、然も又形而上學にも入らずに、徹底的ならしめんと努めて居るが、然し余の考へでは、多少は曲げられなくてはならぬものである、何となれば、カントはカント時代の人であり、我等は現代の人であるからである、よく論理的なれば、曲げるといふ事は決して不都合ではない。其れは茲には餘論であるが、先づ問題は斯様である、感性は我等に材料を與へる、悟性は範疇を以て其れを結合し組織立て、科學的知識となすのであるが、悟性の範疇が如何にして感性的の材料に適用し得らるか、若し感性的現象の世界と範疇とが、全く別物であるとするならば、範疇を其の現象に用ゐる事は不可能であらう。然るに一寸考へた所、感性の所産たる現象と、悟性の働きとは相違して居る、——之れは古來の唯理論的哲學者も皆認めて、感性と悟性とは相違したものの、感性は寧ろ認識上からは誤謬の本、倫理上からは、惡の根原として捨てた程の事である、——若し果して相違したものとするならば、カントの認識

論も之れで止まつて、更に一步も進む事は出來ないのである、其れで、カントの苦心したと言ふも、彼の立場からは、最もな事と言はねばならぬ。其れで彼は之れを如何様に解決したかと言ふに、時間を以て兩者間の媒介に置いたのである。彼の考へによると、感覺の世界は時間と空間で出來上つたものである、而て悟性は時間上に働くのである故に、時間は悟性と感性とに共有であるから、之れが媒介となるものと考へ附いたのである。其れで此の媒介論に就ては、六ヶ敷い議論をして居るのであるが、其れは全く省略する。さて次の問題は、今述べた統覺の問題である。時間空間並に十二の範疇は、以上の議論だけでは、其の主觀的の形式であるといふ事だけが證明せられたので、それだけに據て、科學的知識を組織した所が、其れはどれだけ獨我論たるを免れ得るか。これは勿論大問題である。即ちカントは如何にして其の主觀性を脱して、客觀的効驗性を認識に與へ得たかの問題である。カントは茲に於て統覺或は意識一般なるものを、超個人的超主觀的のものとして、其れに據て、我等には既に客觀的に認識の對象となるものが與へられて居り、謂はば吾人は再び其れを範疇に依て認識するものなるかの如くに考へたのである。即

ち斯くて彼は上記科學の根本原理を定めたのである。然しカントの此の議論も甚だ困難であるから、省略しなければならぬ。

次に超越的辯證論に移り、本書の題目たる、理性の働きを考へて見よう。理性とは悟性で纏めたものを、更に根本的に統一せんとする働きを言ふのである。其處でカントは其の時代に行はれた哲學の分ちに從て、靈魂(内界を統一せるもの)宇宙(客觀界を統一せるもの)神(内外兩者を更に統一せるもの)の三つを以て、理性統一の觀念的の原理となし、此を觀念カントがプラトーンに習うて用ゐし特有の術語なりと名づけ、其の觀念は、感性に於ける時間空間、悟性に於ける範疇と等しく、統一原理或は統制的原理であつて、認識の對象でない^{と考へた}。斯く靈魂・宇宙・神は認識の對象でない、然るに從來の哲學、殊に唯理論の系統を引けるウオルフなどは、之れを認識の對象であるかの如く考へ、唯理的心理学(靈魂を論ず)唯理的宇宙論(唯理的神學が成立し得べし)と、獨斷的に考へて居るが、此れ等は皆な認識の範圍を超えたものである。故に正當なる結論には到達してゐないと論じたのが、辯證論である。

先づ唯理的心理学に就て批評せる部分を、純粹理性の誤謬推論と名けた。デカ

ルトの如きは「我考ふ故に我あり」と言へるが、「我考ふ」と言ふ「我」は論理的の主位である、それから直ちに「我あり」とは結論し得られない、何となれば「我あり」の「我」は實際的の「我」である。例へば「地球は遊星なり」と言ふ判斷の論理的の主は、此判斷を爲した所の「我」である、實際的の主は「地球」である、此の場合に、我が斯る判斷を爲したりとて、地球が存在すると言ふ事は、直ちに言はれない。其れと等しく「我考ふ故に我あり」と言ふが如きは、論理的の「我」と實際の「我」とを混同した所の誤謬である。論理的の「我」は常に認識の背後にあつて到底知れるものではない、畢竟「我」は統一原理たる觀念であつて、永久知れないものである。尙ほ其れからして靈魂不滅と言ふが如きも勿論言ひ得られない事である。

次に唯理的宇宙論の批評を、純粹理性の二律背反と名けた。宇宙と言ふも亦觀念である、故に認識の對象とはならぬ、然るに之れを認識の對象となすときは、量質關係様式の上から見なければならぬが、何れよりするも、二律背反になる。二律背反とは、同様の權利で全く反對の事を主張し得らるゝ事を言ふ。先づ量の上から言へば、宇宙は時間空間上に有限であるとも言はれ得、又無限なりとも言はれる。

次に質の上から言へば、宇宙は單純成素即ち原子より成るとも、又原子の如きものなしとも言はれる。換言すれば無限に分割し得らるゝとも、得られずとも、論結し得らるゝ。第三に關係の上より言へば、宇宙には自由原因ありとも、又一切は必然なり、自由なるものなしとも論ずる事が出来る。最後に様式の上より言へば、宇宙の内或は外に、宇宙の絶對原因(神)なるものありとも、又無しとも言はれ得るのである。今此れ等相對立する兩論を精しくする暇がない、又カントの議論が強ち正當とも言はれないから、茲には又略して置かうと思ふ。

最後に唯理的哲學に就ての批評を、純粹理性の理想と名づけた。古來神の存在の證明として有力なるものとせられたアンセルムやデカルトの實有論的證明、ライブニッツの宇宙論的證明、及び既に古代よりある目的論的或は物理神學的證明の何れも、皆な成立しない事を論じたのである。是等證明法及び批評に就ては、更に第三編に論ずる場所があるから、茲には又略する。然し茲に注意し置くべき事は、カントは二律背反論に於て、量と質に關するものは到底解決の見込がないが、關係と様式に關するもの、即ち一括して言へば、神及び自由の存在に關する有無論は、解

決が出来、即ち其の無しと言ふ議論を現象界に關する事となし、有りと言ふ議論を實在界即本體界の事とするならば、兩論とも正當であると云ふ様に論じて、更に道德論たる『實踐理性批判』に於て、神の存在の證明に餘地を與へて置いた事である。余はカントの如く直觀と悟性とを區別する事は專斷なる分ち方であると上に述べたが、茲に悟性と理性とを區別する事も、亦專斷と言はねばならぬと言ふ。何となれば宇宙と言ふ觀念は、全態と云ふ範疇の働きに過ぎず、又神と云ひ靈魂と言ふも、實體及び原因と云ふ關係の範疇を、更に一步進めたものたるに過ぎないのであるから、是れ等を以て、特別に理性の觀念なりと斷る必要がないからである。斯くてカントの直觀悟性及び理性の區別は正當でない、最下の感性の所産と稱すべきものにも、よく之れを分析すれば、所謂最高理性の働きも存する(例へば理性的としての吾人の知覺は、即ち其れだけ理性が混入して居ると見なければならぬ)、又理との所産性見るべきものにも、感性的の要素は認め得られるのであるから、例へば道德宗教の如きは、理性あつて始めてありと考へらるゝ所のものであるが、然し其の内容は等しく感性的のものと言はねばならぬ、茲に此等三者を嚴密に區別する

事の出来ないと言ふ事の上に、我等は認識の本質を開く鍵を求めなくてはならぬ。然し之れは次章以下の議論である。

以上大略「純粹理性批判」の原理論を敘述したつたのであるから、更に其の要を摘んで置かう。彼は認識成立の條件を研究し、直観には時間空間、悟性に範疇、理性には觀念と言ふ、先天的綜合能力のある事を證し、此等に據て、唯理論者の如く、認識の普遍必然たり得る事を許す事になつた。然し其は勿論現象の範圍に限られて居る。又他面には、經驗論者の如く、認識の材料は經驗に由つて充されなくてはならぬ形式、範疇、觀念は、只其の經驗を爲さしむる條件に過ぎない、故に其自らは認識の對象となるものではない。従て唯理論者の言ふが如き實在即ち靈魂、神、宇宙の如きものは、知る事が出来ない、否、正當に言へば、否定し又は肯定する權利のないものである、即ち此の點は經驗論の長處を認めて居るのである。かくてカントの認識論は、經驗論と唯理論との調和である。然し果して其の調和が出来たであらうか。

第五章 認識の本質

カントの認識論を終りしに就て、吾人は尙ほ一回經驗論の立場から、カントの説を考へて見る必要がある。カントは經驗論に加擔して、認識の材料は全く經驗によらざるべからずとして居るが、他面には又唯理論の立脚地を採用して、其の經驗をなさしむる所のものは、主觀的のもの、且つ先天的のものでなくてはならぬと論じて居る。而て彼れは何れかと言へば、後の方面に重きを置き、其の等主觀的、先天的條件をば、如何にも「純粹」に、即ち經驗を待たずして、研究し得らるゝものなるかの如き口調と態度とを取つて居るのである。其れで吾人が尙ほ考へて置かねばならぬ事は、果してカントの言へるが如く、經驗の力を借らずして、斯る認識の主觀的條件なるものが考へ得らるゝか、と言ふ事である。認識は認識しつゝ、研究するより外に道のない事、恰も水泳術は水中にあつてゐなくては、覺へる事が出来ないと同様なる事は、既に前に論じた所であるが、實際經驗なるものを離れて、認識の研究は出来ないのである。果して然りとすれば、認識の普遍必然性は、如何なる所に其

の認許を求むべきか、從てヒュームが普遍必然の性に就て疑うた眞意は、カントの説に依ては、未だ解決せられずにあると言はねばならぬ。尙ほもう少し詳細に論じて見よう。

先づ第一にカントは、此の現象界は時間空間の直観形式と、悟性の十二範疇とに由りて作り上げられたものである故に、時間的なる數學、空間的なる幾何學の根本的原理は、現象界に於ては普遍必然たり得、又科學の範圍にありては、範疇其のものに應ずる根本原理は、等しく現象界に於ては普遍必然たり得と爲したのであるが、之れが果してヒューム以上、どれだけ進んで居るかは問題であらう。何となればヒュームにした所で、經驗の或る範圍に於ては、即ち少くとも經驗上に反對矛盾せるものが出で來らざる限りは、經驗を綜合して得たる一般的認識の普遍必然性を許容して居るからである。其れで此の點に於ては、カントの普遍必然と言へるも、吾人にして只今の如き主觀的條件を有て居る間は、と云ふ條件が附隨して居るので、若し吾人の主觀的能力が變化するならば、今日普遍必然の認識なりと考へて居る所のも、當然又變化して來るであらう、何となれば吾人の主觀が生産する所の現

象なるものが、其の能力が變化すれば自ら相違して來るからである。況んやカントが定めたる時間空間及び範疇が、カント自らは、十二の範疇の發見に就ては、甚だ自慢であつたが、果して認識の條件として不變にして且つ妥當なるものであらうか、之に就ては後に論じて見るが、若し妥當でないとするならば、其れから出た普遍必然の認識なるものも、又甚だ疑はしくなるのである。若し此の如く見るならば、ヒュームが普遍必然の法則なしと言へるも、カントがありと言へるも、五十歩百歩である、否な根本的には、丙が丁なれば、甲は乙なりと言ふに過ぎないので、兩者の結論の意味する所は共に同じ事なのである。

第二にカントは、先天綜合判斷と云ふ事を言ひ、其れは經驗を待たずして存在すと言へるが、吾人は如何にして其の判斷が先天的綜合的なりとの認識に到達し得るか、經驗的にか將た先天的にか。彼れは如何にも先天的に到達し得らるゝかの如く装うて居るのであるが、彼の根本の議論から言ふも、斯る綜合的判斷の現はれるのは、經驗上であつて、經驗外にあるのでない、即ち經驗を分析して、然る後に是れが先天的綜合判斷なりと知るわけであるから、矢張經驗的に知るより外にない

のである。其れ故に實際彼れが範疇を見出せる方法は、現實吾人がなし居る判断の色々の種類を分類し、之を四類十二種となし、其れに應ずるものとして、範疇を定めたのである。其れ故に此の方法に就て、經驗論者をして言はしむれば、彼れの議論も亦經驗的である、然り經驗的であるとしたならば、經驗を如何に處分しても、普遍必然の認識は得られないのであるから、カントの先天的綜合判断ありと言ふ認識も、又普遍必然のものなりと判定する事は出来ないと言うであらう。——カントは、先天的或は「純粹」と言ふ事を常に言うて居るが、其の實は經驗的なのであるから、眞に認識の條件を研究せんと思へば、人性の研究或は心理的研究に據るより外なしとは、フリースのカントの著作に對抗した「新純粹理性批判」の主意であつたのである。其れで此の方面を漸次開展して行つたのが、所謂心理學派である。而て此の方面の發展は、心理學が自然科学の方法を取り入れることになつて、或る方面だけが、長足の進歩を來したと云ふ好景氣に促されて、愈々強められて來る様になり、甚だしきは、生理的に認識を研究すると云ふ様な主張も出て來た。然し斯る心理學は、意識現象の分析的研究であつて、認識の普遍性と必然性とを定むべき標準

の研究ではない。從てカントの眞意たるべしと思はるゝ所のもの、經驗を待たずして經驗に必然性と普遍性とを與へる所の條件を、更に論理的に（カントにも猶ほ存在して居た心理學的方面を脱却して）定めやうとするのが今日の論理派である。

——其れで此の點から言ふも、カントの立場は未だ曖昧たるを免れぬ。

吾等はカントの認識論其のものゝ批評を爲すのでないから、「純粹理性批判中」に存する幾多不備の點を一々指摘する事を止める。ともかく此れに由て顯はされたる重大なる眞理は、彼が吾人の認識は最低度の感覺的知覺の如きものすら、既に主觀的の力の加はつて居るものである事を證明したと言ふ點である、即ち彼が一切の認識には、先天的要素と後天的の要素、即ち經驗とがあると言ふ事を明かにしたのは、不朽の眞理である。然しカントは進化論の未だ唱へられない時代の學者である、勿論ダーウイン流の進化論に、或る學者の如く、哲學的の價値を與へることは出来ないが、ともかくカントは未だ發生的に考へる見方を缺いて居る、故に此の兩要素を全く別のものとなし、先天的の要素なるものは、昔も今も、又未來も、人間の存在せん限り不變にして同一の者なりと考へた事は、今日の吾人より見れば、直ち

に氣付くべき大なる缺點である。例へば時間にしても空間にしても、又範疇中の最も大切なる因果にしても、カントは不變なるものと考へて居るが、其の結果彼が言へる時間空間は、等質にして無限連続的なるユークリットの空間であり、因果に就ても、空なる形式のみの議論となつて居る。因あれば必ず果ありと言ふ様な形式なれば、親あれば必ず子あり、君あれば必ず臣ありと言ふのと、何等差別のないこと、若し彼の様な意味で、因果が先天的であるとなすが、正當ならば、親子、君臣も又先天的範疇であると言はねばならぬ。如何にも時間空間は認識にはなくてはならぬ條件であるが、カントの言ふ様な時間空間のみが唯一のものでない、換言すれば實際吾人に働いて居る時間空間は、古往今來決して同じものでない、時代により人の時期により、又其の學問の性質によつても、常に變つて居るのである。因果の關係の如きも、若し内容を入れて考へるならば、ヒュームの言へる如く、一個の經驗的に得らるる所の法則に過ぎないのである。見よ今日と雖、通常の人は因果の關係のない偶然の出來事のある事を許して居るではないか。實際ヒュームの言へるが如く、總ての場合に因と果とは必然の關係あり、偶然の事なりと思ふは、知らざるに由

るのだ、因ありて果のない、或は何等の因もない出來事のある様に思ふは、實は吾人の注意し得ざる間に、反對の因が働いた爲めなりと言ふ如き確信を得るに至るは、努力的になされた經驗、即ち觀察や實驗の結果である、簡単に言へば、科學進歩の御蔭であるので、始めから、即ち先天的に、因あれば必ず果ありと知つて居るのではない。其れ故に因果必然の關係は、科學に於いても理想である、今の處では單に假定に過ぎないので、カントの意味する如く、一切の出來事が始めより因果の關係に由て結び付けられて出て來るのでない、偶然の事、即ち其の因に就て、吾等の未だ知らざる所の事件は、實際に甚だ多い、其れ故に我等は、今も猶ほ研究を續けて居るのである。

我等は議論の行き掛り上、時間空間因果に就て、餘り多くを言ひ過ぎた、之れは後に一括して論ぜらるべきである。然しともかく之れに依て見ても、カントの先天後天の區別は成立しないと云ふ事は明かであらう。從て又前章にも既に一言せるが如く、直觀、悟性、理性の區別も、本來程度の差である、勿論溫度の差といふ事が氷と水と蒸氣との質的差別を生ずるといふ如き意味で、此の三者は質的にも相違す