

清沢満之『西洋哲学史講義』意識

カント

はじめに

私は『純正哲学』を意識した後、これを基礎として清沢の宗教哲学関連文献の解釈に取り組もうと思っていた。しかし、少し考えてみて、未だ清沢の哲学的背景を知ること充分でなく、清沢の使う哲学用語の意味合いを、もう少し掘り下げる必要があるということに気づいた。

その必要を満たしてくれる清沢の文献は何であろうか。今村先生の示唆(『清沢満之と哲学』の「序説 清沢満之研究の方向と目的」)や『純正哲学』意識時に知り得た峰島旭雄氏の論文(「明治期における西洋哲学の受容と展開」)の内容などを考え合わせた結果、西洋哲学史講義の「カント」と「ヘーゲル」の部を意識すれば、清沢が使う哲学用語の必要最低限の背景知識は得られるのではないかと踏んだ。そして作業に着手し、ここに先ず「カント」の意識を終えた。

意識してみると、ページ数が52ページで『純正哲学』(46ページ)より若干多めだった。しかし作業の実感には『純正哲学』の時よりもかなり面倒なものであった。時間的にもおそらく1.5倍程度はかかっている。カントを解説する清沢の文章には、どう解釈すべきか迷うものや、細部の意味が取れないものが結構多いのである。清沢におけるカントの扱いは、重要ではあるが非常に批判的なものとなっている。その姿勢が文章に表れているためだろうか。(講義録であるから、厳密には清沢が書いた文章とは言えないのだが、清沢の講義の姿勢が反映されているとは言えるだろう。)

私は自分の非力さの故に解釈が行き詰まる都度、清沢自身苦虫を噛み潰したような心境で講義原稿を書いていたのではないだろうか、とか、大毘婆沙論に注釈を加えていた世親も清沢と同様の心境ではなかっただろうか、などと妄想しつつ、半日休み、一日休みしては作業を続けた。(行き詰まった時はとにかく休むに限る。無理して続けようとしても死にたくなるだけだ。休んでいる間も心は問題の周りを逡巡する。それを傍らに置きながら、答えが熟して現れるのを待つ。)

清沢のカントに対する評価は最後の「総括批評」に明確に表れている。しかし、出来ればこの総括でもう少し詳しい批評を展開して欲しかった。特にここで出ている図の意味解説をきちんとやって欲しかったという憾みがある。この部分は清沢の解説がほとんど無いので、私の嵌め絵的解釈でのつじつま合わせとなった。

このような事情で、出来上がった意識を通読してみると非常に読みにくいものとなっていた。部分毎の文章に関しては、つじつまが合うよう骨を折ったつもりではあるのだが、全体の読みにくさは如何ともしがたい。これはカント自身の論の展開の仕方に起因するものと思う。この意識をお読みになる方には、最後の「総括批評」で溜飲を下げることを目標に、辛抱して通読されることを願います。

以下、凡例的注意事項を記す。

- ・適当に章節分けを行った。
- ・清沢は図解を積極的に用いているが、その表現はお世辞にも上手いとは言えない。よって私なりに再解釈して全く別の図で表現しているものがある。(私の表現が妥当かどうかは、別の問題である。)また、再解釈してもあまり意味が無いと判断した図は省略してある。
- ・清沢は「経練」という言葉を「経験」の意味で使っており、文章中にはこの二つの語句が混

在する。しかし、どうして二つの語句を使い分けているのかは分らない。私の訳では単なる同義語として扱っている。

・講義の筆記録という成り立ち上、文章には冗長な表現が各所に見られる。特に直前の表現の言い換えが結構出てくる。これらはそのまま現代文に置き換えても、意味が深まるものではなく、間延びするだけなので、場所によってはかなり削除している場合がある。

また意味が曖昧な部分、言い回しがおかしい部分も散見するが、適宜判断して取捨している。

・カント哲学の用語は、清沢の訳を表示した後、括弧表示で現代表現を補った。現代表現は岩波文庫版『純粹理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』による。ただし意識中の用語は基本的に清沢の訳語を使っている。

・[]内は私の注記、意見等である。

2009年7月7日 星 研良

緒論

1 導入

近世に入って、デカルト以来、次第に哲学者が輩出しそれぞれ説を立てては、それへの反論が起きるといった状況が続いた。バークリまでのこの状況を概括すると唯物論、唯心論の二つにくられる。唯物論はロック、ヒューム等が唱え、唯心論はライプニッツが唱え経験学派に反対した。しかし、どちらも心を本とする学派である。そしてどちらも完全ではなく欠点を免れなかった。よってこの唯物・唯心の心理学派の論は何故成り立たないかを研究するところから、カントの心理学派は起こり、唯物・唯心の中庸を取った。これを批判哲学と称する。

この「批判」とは検定の意味で、心の作用を検定する学派である。つまり、それまでの学派は唯物、唯心を唱えたがそれらが基礎にする「心の作用」で哲学が組織できるか否かを検定・批判するのがこの学派である。よってこの学派の説は心理学のようなどころがある。

心理学 ⊂ 唯物 ⊂ 批評 (批判) 哲学
└ 唯心 ┘

そしてこのことにより歴史に名を残すことになった。この説は唯物・唯心のどちらにも偏らない。心とは外物に刺激されて現に活動する「心の作用」とそれに対する「外物」があると説く。換言すれば主観と客観の二つが相対して心の作用が生ずると説くので、唯物・唯心の中庸になる。さらに換言すれば、我々が認める現象界は、唯物のみでは起らず、唯心でも起らず、物・心の二者が統合して、非物・非心の現象界を生起する。よって唯物・唯心の中となると説く。

ここで「現象」という言葉について注意を挙げる。「現象」という言葉を使えば、そこに「本体」という観念が生じる。この「現象」が非物・非心であるということは、その「現象」の「本体」はまた非物・非心でなければならない。本体と現象の関係を図解すると次のようになる。

物
本体 ———— 現象
心

[つまり、現象の側からは物・心の二者が不可欠であり、その向こうに本体が予測できる。本体の側からも物・心の二者が不可欠で、その向こうには現象がある。]
この唯物論、唯心論と批判哲学を歴史上の主な哲学者と対応させると、唯物論にはロック、ヒューム等、唯心論にはライプニッツ等が当る。そして批判哲学は、イマヌエル・カントである。

2 略歴及び哲学の概要

カント(1724年4月22日～1804年2月12日)はドイツの東北に当るケーニヒスベルクに生まれた。通常教育を受けてケーニヒスベルク大学の教授となった。この人はライプニッツのような多彩な経歴は無く、そういう面では地味であった。規則正しい生活を送り、隣人はカントが散歩に出る姿を見て、今何時か知ったという。

カントの哲学思想の起源は、その著書で述べられている通り、ヒュームの説に刺激されたところにはじまる。ヒュームは懐疑学を唱え、その中で特に数理・物理における「必然」を論破しようとした。はたしてヒュームの論ずるような数理・物理の必然が成り立たないとすれば、学問における理論と言うものも到底成立しないことになる。そして我々の思想は混乱を極めたものということになる。

この問題を解明するために、カントは数理・物理の必然を力を尽して研究した。すなわち、数理学・物理学は成立するか否かを解明することがカント哲学の問題であった。そしてこれを『純智の

批判(純粋理性批判)』で論じた。この書は専ら理論によって構成されている。

そして、この理論を實際上に及ぼし実践的に論及したものが『実智の批判(実践理性批判)』である。

さらに進んで、この二つの批判を統合したものが『判断力の批判(判断力批判)』である。

カントには他の著作もあるが、彼の哲学の主要部はこの三大批判の書に表されている。そして基礎部分は『純粋の批判』に書かれている。この内容は、数理・物理の必然は成り立つか否かを検定するところにある。

さて、この「数理・物理の必然」は経験的に定めることは不可能である。なぜなら、「必然」を経験で決定しようとしても、経験は完全ではない。そして必然を定めようという経験であれば、完全な経験を必要とする。

例えば、「Aは凡ての場合でBを生ずる。」という命題が成立しなければならないとする。このとき、万一、AがCを生ずればこの命題は成り立たない。

経験によってこの命題がありうる凡ての場合の始めと終わりを尽そうとすれば、始めは知りうることもあろうが、終りについては無限の場合を尽さなければならないのだから、知ることはできない。よって経験はどうしても不完全を免れない。

そうすると、経験に依るのではなく、思想に依って必然ということが成り立つかどうかを決定しなければならなくなる。

これをカントは先天的(ア・プリオリ)、後天的(ア・ポステリオリ)という語を用いて次のように説明する。必然というものは先天的なもの(思想)に依るのであり、後天的なもの(経験)に依るのではない、と。そして、必然ということは常に先天的なものに依るのである、と言った。

したがってカントは哲学の問題を表現して

「どのようにして先天的判断が成立しうるのか？」という問にまとめたといえる。

この先天的判断というのは、必然を表している命題において、その必然がどのようにして成立しているのかを明らかにするものである。これは先に言った数学上の命題の必然に避けようが無くつきまとう。

そして、この先天的判断の中に分析(分解)と総合とがある。

分析(分解)命題の成り立つことは無論で説明は必要無い。つまり、「数学は数量の学である。」というような命題は成立することが決まっている。このような「定義」はすべて分析的命題である。例えば「三角形は三個の角を有する形である。」と言え、これは一つの三角形を三つに分析しただけのものであるから、成り立つに決まっている。

次に総合命題というのは「三角形の内角の和は二直角である。」「直線とは二点間の最短距離である。」といった命題である。この種の命題の断定が成り立つか否かを考えると、これらの命題の主辞をどれだけ分析・分解しても賓辞(Predicate: 述部)における、二直角あるいは最短距離という述語は出てくるはずがない。すなわち、これらの命題は分析命題ではない。これを総合命題という。つまり、総合命題とは主辞にあるものと賓辞にあるものとがそれぞれ独立しており、それらが結びついているものである。

この総合命題が先天的に成り立つかどうかを研究するのである。総合命題の中でも、後天的に成り立つということが容易に確認できるものと、先天的に成り立つと確認することが難しいものがある。例えば「灰を吹けば蛇が出る」と「チョークで字を書くことができる」という二つの命題がある。初めの方は成り立たないことが明らかである。後の方は成り立つ。これは何に依って成り立つかといえ、実地にチョークを持って字を書いてみればよい。つまり、この命題が成立することは後天的すなわち経験によって確認できる。

カントが問題にするところの総合命題の成立可否は、後天的命題ではなく、先天的命題について研究するものである。

カントの有名著書と出版年

- 『純智の批判（純粹理性批判）』 1781
- 『実智の批判（実践理性批判）』 1787
- 『判断力の批判（判断力批判）』 1790
- 『純智限内の宗教（単なる理性の限界内における宗教）』 1793

この他にも天文、物理、地理、神学、哲学の小著が沢山あるが、哲学上の大著は上に掲げたもので、この中でも『純智の批判（純粹理性批判）』が基礎的で重要なものである。

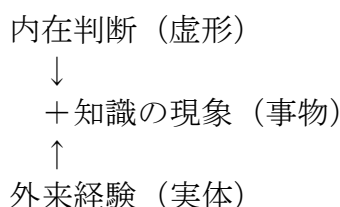
『純智の批判』での大問題とは、総合的命題が先天的にどうして成り立つのか、ということ論ずるところにある。経験学派に言わせれば、経験を抜きにして先天的に判断はできないと言う。また唯心学派に言わせれば、一切のことは先天的でなければならない。カントはこの二説とも成立不能であることを知り、総合的判断の先天的説明をせざるをえなくなった。その内容は次の通りである。

判断というものはたしかに経験を待たざるをえない。経験という元素を待ってはじめて知識というものが出来てくるのだが、判断における知識はすべてが経験から来るのではない。実は外来の経験的要素と内在の非経験的要素の二つがあって、この二つによりはじめて判断知識が出来上がる。よって経験論者も唯心論者もそれぞれ幾分かは正しい。

さて、この内在の部分（或いは元素）だけで出来る判断（或いは内在の元素だけに関する判断）は経験を介さなくてもできる。そしてこの判断は経験の元素を待ってはじめて事実となるのだから、そこから考えると経験の元素を得ていないときは、事実では無いという意味で「虚形」である。そこでこの虚形が実体となった場合でも、内在の元素に関する部分は先天的に判断が出来ると解釈するのである。知識は経験から「始まる」とは言うが「起る」とも「生ずる」とも言わない。

この内在の部分为例えれば煙草盆、座布団の用意をしているようなもので、客（経験）が来なければその用意の功用は顕れない。よって虚形である。主（内在）、客（経験）調和のところ初めて知識がある。そしてこの知識に総ての現象がある。実事・実物の本体は我々は知ることはできない。虚形に経験的要素の加わったものが現象である。我々が知るところのものは現象である。

カントが現象というときは、単なる事物を指しているのではない。我々の心に内在・外来の両元素が相俟って知識を生ずる、その知識の中に事物が入っているところを現象と言っているのである。これを図示すれば次の通り。



我々の知識の区域は経験に限られる。よって本体は知ることができない。従って、もし知識が経験の外に及ぶなどと言う場合は、それは妄想・誤論である。よって、従来の哲学者が心の本体学、

宇宙学、絶対本体学、合理心理学と言ってきたものは、知識が経験の外に及ぶものであるから全て誤っている。宇宙創造、靈魂不滅などは我々の学問では確認することはできない。しかし、それらを虚形だけのものとして扱うときは〔思想の展開のために〕幾分かの利用価値はある。しかしこれらを外来元素のあるもの(経験)と同じく扱うのは誤りである。実の知識とは内在・外来の両元素が結びついて成立するものである。

カントはこのような捉え方で批判に入っていくのであるが、心理学派に属する人なので批判の方針としては、心の能力を三つに分類しそれぞれに批判を展開するというを行う。三つの心の能力とは

一 知識、二 感情、三 意志 〔知、情、意〕
である。

第一の知識(或いは知力)について。この中に原理を保持する。保持すると言ったが原理全体が知識と言ってもいい。よって知・情・意全ての作用を支配する理法を持っている。この原理の中で知識のみに関するものは純粋理性である。

第三の意志について。第一の原理の中で意志及び行為に関するものは実践理性となる。

第二の感情について。第一の原理の中で感情に関するものは判断力となる。
よって、カントの三批判(『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』)はこの三種の原理を批判するものである。

第一章 純智の批判（純粹理性批判）

これは我々が 純智に依って得る知識を批判する。批判によってどれだけの種類のもの（元素）をこの知識に加えるか（あるいは与えるか）を研究する。このためにカントは感覚と知力の二つの作用を研究する。

感覚については、我々はどれだけを先天的に所有するのか、これに答える論を超絶的感覚論〔先驗的（超越論的）感性論〕という。

知力については、我々はどれだけを先天的に所有するのか、これに答える論を超絶的知力論〔先驗的（超越論的）論理学〕という。

この超絶的〔先驗的・超越論的（transcendental 無限洞 4 号 pp. 59 参照）〕という言葉は、経験の外に在ることを言う。前述した先天的元素に属することを研究することを超絶的という。

換言すれば感覚的知識の先天的原理を研究することを超絶的感覚論（先驗的感性論）といい、知力的知識の先天的原理を研究することを超絶的知力論（先驗的論理学）という。

感覚、知力を区別してみると、感覚は感受的〔受動的〕、知力は発動的〔能動的〕である。

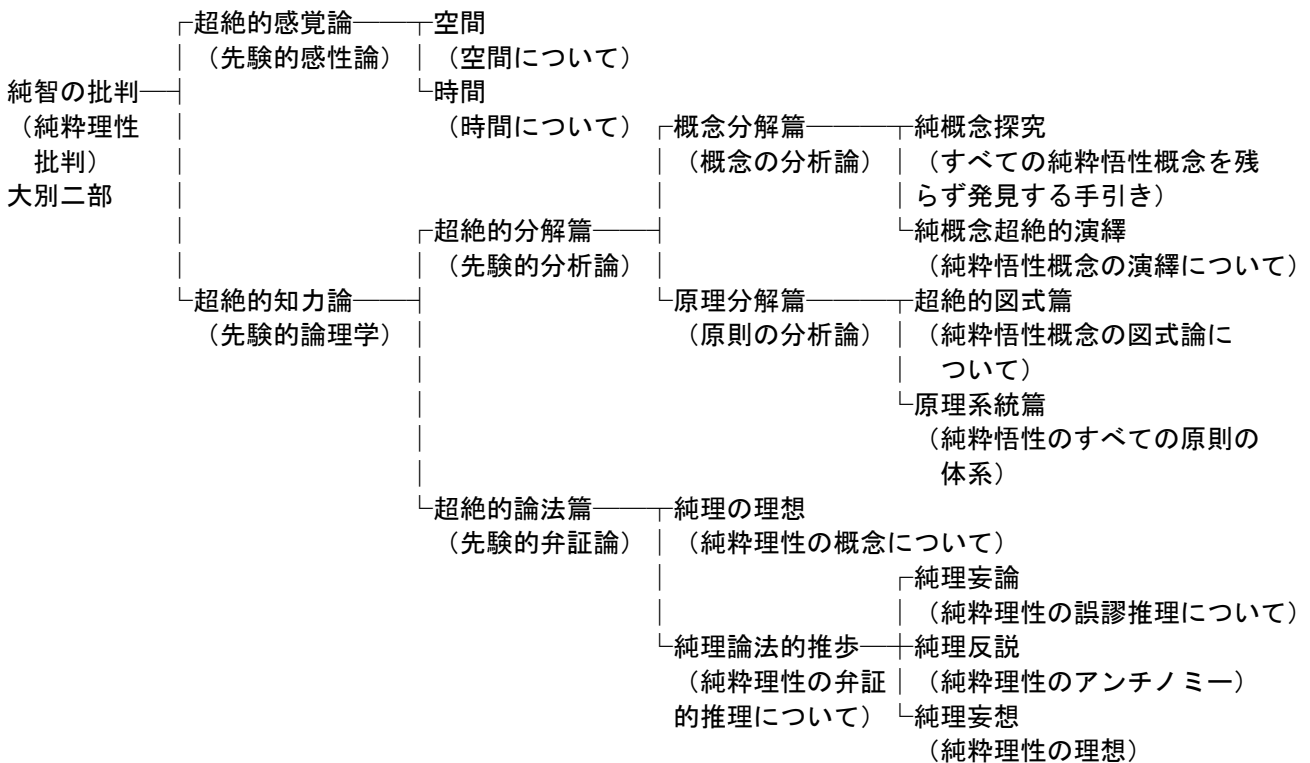
感覚は我々に事物を与えるものであり、その作用を直覚という。

知力は事物を思考するものであり、その作用を概念という。

感覚—受動—直覚

知力—発動—概念

※（）内は岩波文庫版『純粹理性批判』の対応目次の引用。



1 超絶的感觉論(先験的感性論)

この書の全体が知力の批判を為すものであるから、まず知識(認識)というものを考えなければならぬ。知識は感觉(感性)あるいは直覚に基づく。

直覚(直観)というのは我々が外来(対象)の刺激を感受することである。即ち感觉である。その感觉を基本にして色々な思想が起こる。その思想は我々が自発的・発動的〔能動的〕に為す作用による。

純覚とは純粹直覚(純粹直観)であり、外来の経練的内容が入らない。

経練的直覚(経験的直観)は純覚に外来の感觉が加わったものを言う。

この経練的直覚の対象となるものを現象という。つまり、現象は外来と内在の二つの元素からできている。

現象の外来の感觉を元質(質料 Materie)といい、内在の純覚を形式(Form)という。

また経練的直覚は主観的であるが、これを客観的に言えば現象となる。

┌直覚└外来└客観
知識└┌内在└主観
┌思想└元質
┌形式

経練的直覚└外来└感觉(元質)
┌内在└純覚(形式)

つまり、一つのものについて、主観的に言っても客観的に言っても外来と内在の二元素がある、ということである。

さて、ここまでで「内」「外」の字を使ったのは便宜のためであった。カントの言葉では次のようになる。

外来・・・経練的(経験的、後天的)

内在・・・先天的

(これまでは心の中を「内在」心の外を「外来」と表していたが、実は内・外という字は空間を指す言葉である。従って知識を批判するこの論では、内・外が根本の言葉に使われるはずは無い。よってこのように言い換える。)

通常、「先天的」という言葉の使い方は直接の経験に離れたものを指す。しかし先天的なものの中には、間接の経験を離れることができないものもある。

ところが、カントの場合の「先天的」という言葉の使い方は、直接の経験はもちろん、間接の経験をも離れたものを指している。この「先天的」の使い方の違いを表すために例を挙げる。

(例)「物が重い。」

通常使い方・・・物には必ず重さがある。そのことは直接に経験しなくても判っていることだから、「物が重い。」ということは先天的な知識である。

カントの使い方・・・「物が重い。」ということは自分より前の人、または他人が経験し、その知識が自分に伝わったものであるから、先天的とは言えない。

このカントのような捉え方をした場合、純覚すなわち絶対に先天的なるものはあるのだろうか？この疑問を解いてみよう。

まず、我々の知識というものから、知力の概念から起こされたもの全てを取り去ってみる。そうすると経練的直覚のみが残る。その経練的直覚から感覚を除去すると純覚が残る。これ即ち先天的なるもの、「形式」である。

この形式に空間と時間の二つがある。
よって空間と時間が本当に先天的純覚であるかどうかという研究に進む。

1.1 空間論(空間について)

1.1.1 形而上学的説明

我々が事物を観察するとき、そこには大小遠近等の種種の空間上の関係がある。その「空間」とは我々が観察する事物を離れて、別に「もの」としてある実物(物自体)であるのか、または事物間の関係なのか、またはただ直覚の形式なのか。もし空間が直覚の形式だとしたら、先の定義により先天的なものとなる。

これらの観点から空間というものを検討してみる。

(1) 空間は外部の経験から起こったものではない。

経験とは色々な物があるから起るのである。「色々な物」と言うときは、既に空間を前提にしている。「物」が自分の内にあるか、「外」にあるかを認めてから経験が生じる。経験が生じるとき空間は既に前提されており、実物としてあるのではない。実物を考える前に無ければならない。ましてや実物間の関係とは言えない。

また空間は必然なる再現(=観念)である、という。なぜこのように言うかという、我々は空間無しには外の物を考えることができない。物を考え、事物を認めるには是非とも空間を要する。すなわち空間は必然として要する。

そして空間を前提すれば、その中に物なしと考えることも可能である。

以上から、空間は物によって定められたものではなく、物よりも先にある、ということができる。すなわち、必然とは先天の知識であるといえる。よって感覚とは大いに異なる。感覚は必然のものではない。空間は感覚・経験からは生じない。

(2) 前項において空間は必然的・先天的のものと定められた。よって空間は純覚であることが明白である。

(3) 空間は概念に非ず。

空間は一種の「もの」である。空間はあらゆる物や対象に共通する部分を一括したものである。空間は一体であるから概念ではない。すなわち、彼の空間、此の空間と言ってもそれぞれ独立しているのではなく、一体の中で彼此と指す。「人」の概念のように独立の人があって、それらをまとめて「人」というようにあるのでは無い。

(4) 前項と別の意味で空間は概念ではない。

空間は無限のものである。仮に空間に境があるとしてみよう。しかし境の向う側を我々は考えることができ、それはまた空間である。従って空間は無限である。概念であればそうではない。概念と

は限りある別々のものについて生ずるのである。

この四つを以ってカントは形而上学的説明とする。

1. 1. 2 超絶的説明

空間が純覚でないとしたら数学は成立しない。数学の成立には空間が先天的形式であることが必要である。(先に言及したとおり数学は先天的な総合知識から成立する。それが潰れるかどうかを今考えているのである。)

数学の中で幾何学は総合的に空間の知識を決定するものである。そして、この知識は先天的である。そこで、もし空間が先天的でなければ幾何学という先天的学問は成立しない。今、現に幾何学が成立するのを見るのだから、空間が先天的であることは明らかである。というよりも空間を先天的に説明したことが幾何学の基礎である。

[どうも先天的であるべきだから先天的であるという論旨にしか見えないのだが。]

1. 1. 3 上の説明からの結論

(1) 空間は実物(物自体)の固有性を表すものではない。また、実物の関係を表すものでもない。何故なら事物の本体に属するものは、その事物が存在する前には覚知することができないからである。

(2) 空間は我々の外部を直覚する現象の形式にほかならない。すなわち、我々が外部を直覚するときの、主観的な事情である。また外部を直覚するときに必要な主観的事情である。

ここで「主観的事情」について注意する。これは人間の立場から言ったもので、我々人類にとってはこのようなものである。こう言えるのも実は一個人と他人とが類似のものであるという判断に依る。この判断を拡張して全ての動物にも通じるかどうかは、確定できない。(従来は距離というものは、経験によって生ずると思われていた。しかし、カントの場合はそうではない。経験が全く無い時からあるものである。それも外部にあるのではない。心の中に在るものを心の用きによって見るときには、こうでなければならない、という。我々の心にこのようにあるものである、と。そしてこれが他人にも当てはまると推測し、確認する時、やはりそうであると言わなければならない、と。)

カントは言葉を使う時も

「すべての事物が空間上に並んでいる。」

という言い方は悪い、これは次のように言わなければならないとする。

「主観の立場から外部に直覚する現象として、すべての事物が空間上に並んでいる。」と。

よって、空間は経験的には実体があるが、超絶的(先験的)には実体無く、ただの思想にすぎない。我々の経験には唯心的元素が雑っているが[経験的]実体があるために妄想ではない。しかし、その経験を離れて超絶的に言うとき、すなわち直ちに空間の本体について言うときは、ただの思想にして実体は無い。

1. 2 時間論(時間について)

1. 2. 1 形而上学的説明

(1) 時間は経験的概念ではない。経験にはその土台として事物が経験とともに存在する、あるいは経験において相続するということが必要である。

その存在・相続ということは経験に先立ってなければならない。よって[これらの意味を含む]時間と言うものは経験的ではない。

経験とは心の内と外が合して起るものである。その内と外が同時にあるところに経験が起る。内だけが前にあり、外が後では経験は起らない。つまり、ここに既に「同時」という考えがあるのだから、そうではない「異時」もまたなければならない。よって同時・異時、すなわち、経験とともに存在する(同存)、経験において存在し続ける(相続)、ということ「時間」である。この「時間」がなければならない。

(2) 時間は必然的な観念である。心の内外のあらゆる直覚の基礎となるものである。いかなる現象も時間の外にあることはできない。直覚は必ず時間を伴ってくる。直覚あるとき、既に時間は必然である。

あるいは、現象・事物を考えるときは、時間がなければならない。しかし時間の中に現象・事物が無いということは考えることができる。すなわち、時間は必然であって現象・事物は必然ではない。時間は普遍的であるが、事物はそうではない。空間は心の外の直覚のみに関係するが、時間は心の内外に関係する。よって時間はあらゆる直覚の基礎となる。

精神作用には時間はあるが空間は無い。[この断言は説明不足ではないか。]

(3) 時間においてはその先天的必然によって、原理が起る。

それは、時間は唯一の量(一次元の量)を持つ。(時間はただ一筋のものということ。これに対して空間は豎横あり。)

あるいは、時間はあの時間、この時間と並存するのではなく、一つとして相続するものである。

(4) 時間は直覚にして、概念ではない。これは空間の説明と同じ。

(5) 時間は無限のものである。これも空間の説明と同じと考えること。

1. 2. 2 超絶的説明

時間が先天的形式でなければ、種種の学問の基礎となる原理が成立しない。その原理とは変化、運動に関するものである。空間の場合は数学の原理となった。時間の場合は物理学の原理といってよい。そして物理学は現に成立している。とすれば、時間は先天的な形式、すなわち先天的知識であることが明白である。(変化・運動は時間がなければありえないからである。)

1. 2. 3 以上二説からの結論

(1) 時間は自ら成立するものではない。すなわち実物ではない。また実物に属する性質でもない。もし時間が実物に属するものであれば、経験から出てくるはずである。そうであれば、必然、すなわち先天的なものではなくなる。

(2) 時間は内在の純覚の形式に過ぎず、形や位置に関するものではない。我々は位置や形状から時ということを引き出すことはできない。

(3) 時間はあらゆる現象の先天的事情である。外来の感覚は時間に依らなければ、心の内に入ることができない。時間は内外の直覚に関係を持つ。内在の純覚に対しては直接の事情となり、外来の感覚に対しては間接の事情となる。この三つをまとめて言えば、時間とは経練的には実のあるものだが、超絶的には実体が無い。

〔「内」「外」が仮の喩であるといい、それらが指す言葉も示しながら、ずるずると「内」「外」に関している姿勢を感じてしまう。どうも例の反復で、それを論拠としてしまうような詰めの甘さである。〕

2 超絶的知力論(先験的論理学)

感覚が空間・時間の形式と結びついて経練的直覚となる。それを思想〔思惟〕するのは知力〔論理的思考能力、知性〕である。

その知力が先天的な元素を有するか否かを研究するのがこの超絶的知力論である。

その内容に入る前に、知力論と感覚論の関係を見てみる。

知力は直覚を待たなければ働きは無い。したがって必ず直覚に依る。また直覚は思考されなければ、その用きは無い。すなわち直覚は思考を待つ。よって思想と直覚は相並び相扶けて働きを表す。これによってはじめて知識が生じる。

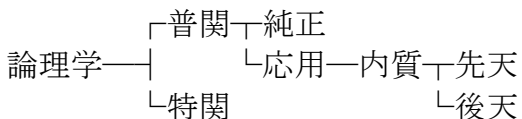
通常の心理学でも感覚と知力は別である。知覚レベルより上が知力に入る。ここでも感覚だけでは知識ではない。思想と相待って知識と言われる。

知力論〔論理学〕には二つの区別がある。「普関」の論理学、「特関」の論理学である。

普関の論理学は、あらゆる知識全般に関する論理、すなわち、あらゆる思想での必然の理法を研究する。

特関の論理学は、特殊な現象についての知識に関する論理、すなわち、特殊の思想での必然の理法を研究する。

また、普関の論理学は純正と応用に分かれる。純正は経験的な事情を離れて、理法を研究する。応用は経験の事情に合わせて理法を研究する。



超絶論理学(超絶知力論)は、経験的な事情の中の経練的直覚を除いた範囲を対象とする。すなわち、経験的事情(内質)の中の後天的なものを除いて先天的な部分に集中する。

外形〔経験の後天的事情を除去したもの? 形式論理の「形式」か?〕というのは純正論理学である。内質〔経験的事情〕は応用論理学である。

通常に応用論理学は後天的なものまで併せて研究する。そして重点は後天的なものの方にかかる。

ここで問題にしている論理学は、その後天的なものを除いて研究する。これを超絶的論理学と言

う。〔つまり、上図の普関の純正と、応用の中の先天の部分の対象となるということか。〕

「質」	「後天」	「質」	「後天」	「質」	「後天」
知識	「形」	「先天」	「形」	「形」	「先天」
	「形」				

感覚に属する部分である。
超絶的論理学（直覚に属せず、知力に属する形をいう）

超絶論理学について分解篇（分析論）と論法篇（弁証論）とがある。

通常的一般論理学にこの二つがあるため、超絶的論理学にもあるということになる。

通常論理学について、この二篇の区別を見てみる。一般論理学は思想の外形を研究して、一体の原理を確定するものである。

分解篇は、その研究方法の第一段階である。論理学の対象たる知力上の働きを、それを構成する元素に分解し、列挙する。

論法篇は研究の第二段階である。分解篇で列挙された元素は形式であるため、〔経験的な要素を含む〕内容と和合しなければ、その功用は無い。しかし、我々の思考はその内容を待たずに、分解篇で列挙された元素だけを組合わせて新しい知識を演繹しようとしてしまう。そうなってしまうと「元素の職分」を逸脱してしまうことになる。つまり、そうやって演繹されたものの中には本当の知識でないものがありうる。このような間違っただ働きを解明するのが論法（弁証）篇である。

これと同様に超絶的論理学でも、次の二部分がある。

超絶分解篇・・・知力の先天的形式を研究する部分。

超絶論法（弁証）篇・・・超絶分解で得られた元素を濫用して、新知識を得ようとする誤謬を検定する部分。

通常論理学では先に出した様に分解篇と論法篇があるのだが、学問の現状は、ただ形式上の分解法に重点を置いて論法篇は重視していない。

2.1 超絶的分解篇（先験的分析論）

この分解篇を概念分解篇（概念の分析論）と原理分解篇（原則の分析論）に分ける。

「知質」	「覚質」	(A)	経練的直覚・・・A+B
知識	「覚形」	(B)	経練的概念・・・A+B+C
	「知形」	(C)	純概念・・・C
			原理・・・・・・・・B+C

〔BとCを併せても、形式(Form)の範囲内なので、超絶的分解の対象に一致している。〕

2.1.1 概念分解篇（概念の分析論）

これは純概念の探究、純概念（範疇）の超絶的演繹の二部に分けられる。探究は形而上に相当し、演繹は超絶的に相当する。

2.1.1.1 純概念の探究（すべての純粹悟性概念を残らず発見する手引き）

我々の知識というものを反省してみると、沢山あって厩雑〔雑駁で入り混じる〕のようであるが、無規則なものではない。ちゃんとその中で系統が立って一致している。つまり、概念になっている。

この概念の探究は果てしなく、つかみどころが無いようであるが、元々我々の心は一つのものであるから、そこに基いて関係あるものを尋ねれば、十分に探究可能である。

さて、探究に当って先ず知力の一部分である論理的作用から見ていかなければならない。それはどういふことかという、この作用は直覚作用ではなく、概念作用である。この概念は直覚を離れたものではなく、必ず直覚に依る。この二つの関係は直覚は厩雑なものであるが、それに一致を与えるのが概念である。

概念は知力の自発的作用で、判断という形に表れる。すなわち判断には、そこに必ず一つ概念がある。その概念は他の多くの概念にも適用されながら、また、目前の観念を含む。その観念は外物に直接関係している。

例えば「すべての物体は可分的である」と言うとき、可分的の概念は他の多くの概念にあてはまるが、今、目前の物体にも適用されている、というように。

さて、物体という概念は、現象に関係がある。

(物体が現象であれば、現象が可分的と言ってもよさそうなものだが、判断の上ではそうではない。賓辞〔述部〕の概念〔可分的である〕は現象とは間接の関係である。主辞の物体という概念が賓辞の〔可分的であるという〕概念と直接の関係がある、と判断される。)

このようにして、判断は我々の観念において、一致を生ずる作用である。とすれば、我々の知力の働きは判断に表れている。すなわち、知力は判断の能力と言ってもよい。よって、概念を精密に調べるには、判断を精密に調べればよい。判断のありうるものを尽せば、知力の働きを尽すことになる。よって判断にどのような類別があるかを知るべきである。

判断には四種類あって、さらにそれぞれ三つに分かれる。

┌単関 (単称的) — (楠木) 正成は又磨墨 (名馬「するすみ」) は

1 分量十特関 (特称的) — 或る人は又或る馬は

┌普関 (全称的) — すべての人は又すべての馬は

[原文では普関、特関、単関の順になっているが後で出てくるカテゴリー表とその説明との対応を考えると単関、特関、普関の順になっていなければならぬと思われるのでこの順に直してある。]

┌肯定 (肯定的) — A は B なり。

2 性質十否定 (否定的) — A は B に非ず。

┌限定 (無限的) — A は非 B なり。

┌正説 (定言的) — A は B なり。

3 関係十仮説 (仮言的) — 若し A ならば B なり。

┌分意 (選言的) — C は A 或は B なり。

┌疑問 (蓋然・蓋然的) A は B なる可し。A は B なるを得

4 模様—十定説 (正然・実然的) A は B なり。

(様態) ┌確説 (必然・必然的) A は B ならざるを得ず。

[原文では 2 と 3 の順番が逆転しているが、おそらく転記ミスである。]

[判断の説明]

分量は主辞における分量〔ひとつ(固有)の、ある、すべての〕である。

性質は連辞〔賓辞？〕の方にかかる。〔～なり、～でない、非～なり〕
関係は主賓二辞の関係である。
模様(様態)とは、表し方のありさまで、知力の表れ方について言う。

関係の中で分意とは賓辞の方の意味を複数に分割して主辞に対応させる、すなわち選択命題である。

また模様の中の疑問は未決的な蓋然〔可能性〕で、AはBでありうる、またBならざることもありうるという意味である。

以上の判断ではアリストテレスの論理の形に納まればよろしい。

しかし、分量の単関の部分は他の論理学では「すべて」という意味の字のある普関命題と同様に扱う。ここでは単一のものに付くため普関とは異なる。

性質の限定は「無限の判断」と言ってもよい。通常論理学では肯定の部類である。〔～なり、と締めているからか〕ここでは肯定とは別にする。すなわち賓辞が異なる〔肯定は「Bなり」、限定は「非Bなり」〕ためである。しかし賓辞の意味から言えば〔非がつくので〕かえって否定に近い。

例えば「人は常住のものではない」という文は否定である。「常住のものではない」ということは、同時に人を「無常のもの」という限りない範囲内に置いていることでもある。〔これは「無常のもの」が無限だという意味ではなく、「常住」という限定された意味の否定であるものについては、常住の否定という操作では限定がかけられない、という点で無限だということであろう。〕

すなわち「人は無常のものである」と等しい。無常のものという無限の範囲内に人を容れる。すなわちこの文の賓辞の区域が無限であるため「無限の判断」という。無限ではあるが知識の確実なところで、限定を表して常住と無常との限界を押さえて言う。よって、この作用から言うと「限定の判断」となる。

第三の関係上の判断は、通常論理学で出る区別である。

第四の模様(様態)は、論理学ではあまり注意されない。その性質として蓋然、正然、必然の変化を表すのみ。

これから、いよいよ純概念の探求に入る。判断については上に述べたので、これによって探求する。

これまで述べたように、我々の知識の中で知力の働きに属し、不断に表れているものには、多くの種類があるが、その厩雑の中に一致するものが通じている。このようなものがどうして生じるのか。

そこで、知識の生起を尋ねる。

はじめに感覚があり、感覚の形式に結びついて経練直覚ができる。しかしそれらは厩雑である。その厩雑なものが、ある方法に従って結合されなければならない。そこに総合ということが働く。総合は後に出てくる想像力が行う。想像力が厩雑を総合し、それを受けて知力は思考し、総合的一致が出来上がる。よってその順序は三段階となる。

最初に厩雑の相、次に総合、次に総合を比較して概念を作る。

この概念において経練的要素の雑らないものを純正概念、あるいは範疇(カテゴリー)と名付ける。範疇は判断の分類に対応して十二個ある。

	「 単関 ————— 1 単一 「	
	分量 + 特関 ————— 2 多数 + 分量	
	「 普関 ————— 3 全体 」	
	「 肯定 ————— 4 実在 「	
	性質 + 否定 ————— 5 非在 + 性質	
判断十二種	「 限定 ————— 6 限定 」	範疇十二種
	「 正説 ————— 7 本体と偶性 「	
	関係 + 仮説 ————— 8 原因と結果 + 関係	
	「 分意 ————— 9 互働 」	
	「 疑問 — 10 蓋然と非蓋然 「	
	模様 + 定説 — 11 存在と非存在 + 模様	
	「 確説 — 12 必然と偶然 」	

※単関と普関の位置を入れ替えてある。

[カテゴリーの説明]

1の単一は我々の思想の中で一と見る。また2の多数、3の全体も我々の思想である。

4の実在、5の非在、6の限定は、限界はある、限界は無い、また限りという意味である。[この部分の原文は不明瞭。]

十二個の範疇は三つづつまとまって一組になっている。それぞれの組で一番目と二番目が組み合わされて三番目が生ずる。

カントの説では分量の範疇で2の多数を1の単一と考えたのが3の全体であるという。

4の実在と5の非在との結合が6の限定である。

7の本体(自存性)と偶性(付属性)について8の原因と結果を成すとき9の互働となる。

10の蓋然がそのまま11の存在となるのが12の必然である。

また、別の考えから言えば、三個組のうち、第一と第二があれば第三は不必要ともいえる。しかし、そうすると第三は根本では無いのかというと、そうではない。第三は第一と第二が結合するという、一種独特の働きが必要なので、第三を立てて根本の範疇に入れなければならない。

この十二範疇は知力の根本の働きである。この第一、第二が結合して第三になるという考えが後の哲学に影響を及ぼした。

AはBかCかDかという概念の働きがあるのは、互働(相互性)の知力があるからである。

[A、B、C、Dという異なる概念を比較して、そこに同一性を見出すのは判断の側からすると、分意という論理操作になるが、それが可能になるのは互働というカテゴリーが支えているからである、の意か。]

仮説[判断の8番目、原因と結果カテゴリに対応]命題の上でも「雨が降る」という原因と「私は行く」という結果があることについては、知力の作用[判断]があるからこそ、この仮説命題は起こる。

この十二範疇は判断から探究したものであるから、増減は無い。完全な根本の知力は十二範疇で決した、という。

なお、この他に範疇があるとしても、それはこの十二個から演繹したもので、根本はこの十二種に決定である。完全無欠の範疇であるとする。

例えば、勢力、発動、受動等を範疇としても、これらは8の原因の中に入る。

生起、生滅、変化は10、11、12すなわち模様の中に入る。その他の場合も同じくして基本の十二種に納まる。

2.1.1.2 純概念(範疇)の超絶的演繹(純粹悟性概念の演繹について)

これは、前に述べた空間・時間の超絶的説明に相当する。つまり、ここでは範疇というものの根拠を確かめて、その確実であることを証明する。なぜかといえば、範疇は基礎が確実でなければならないからである。

経験では必然的証明はできないのだから、範疇の経験的証明はできない。また範疇は概念だから直覚性に属するものではなく、知力に属するものである。よって誤用される危険性があり、適用してはならないところまで使われたりする。したがって範疇の適用の区域を明らかにすることが最も重要である。よって超絶的演繹の検討は最も大切な部分である。

ここでの証明で目的とするところは、思想の主観的事情がどのようにして客観的确实なものとなるかを、明らかにすることである。これを明らかにするためには最も基本的なところからはじめなければならない。

我々の知識が外物と符合するのは、知識が外物にかなう故か、または外物が知識にかなう故か、どちらかでなければならない。

それはどうしてかという、カント以前の説では外物のそのままを認める、という考えであった。そうだとすると、知識が外物に契合するということになる。そうすると、すべての知識は経験によって確かめられなければならない。そうすると、ヒュームが論破したように、必然ということはいえないうことになる。

そしてもし、外物、すなわち現象が知識に契^かなうものであれば、その知識の必然というものに根本的に主観的に依存しなければならない。この主観的の働きがあってはじめて経験が成り立ちうる、というわけになる。すなわち、空間・時間の説明の仕方と同じである。

故にまず心の主観的作用の根本を説明しなければならない。心の作用はまず厩雑を総合することが必要である。すべての知識は総合より成り立つ。外来の元素はすべて統一無く厩雑である。それを受け入れて認識し一つに集めるという、総合・統一が根本にあって、分解(分析)するとはその総合されているものを分解するのである。よって総合が根本である。

厩雑なものをとらえていくとき、三つのキーワードがある。一に厩雑なもの、二に結合、三に一致である。厩雑の総合的一致。この中で結合は想像力が行う。一致はこれとは別である。しかし、この一致が最重要で根本である。一致はどこから起きてくるか？

(結合と一致は同じように見えるが、結合は例えば十のものを二、三個づつまとめることも結合という。一致は与えられてあるものすべて、すなわち十は十ながら、一気に結合する。したがって結合と一致は言葉を分ける。)

この一致とは、分解のプロセスすなわち色々と分析した後それを一致させるというものではない。通常の場合で一ということは、前から一であったものが分からない現状を分解(分析)して、見つけて一と認める。[原文からここまでの文意を取るのは無理があるが、そうしないと後が続かない。]

今問題にしている一は何も無いところに一ということが出てくる。そしてその根拠は、自覚に属する本体の総合的一致というものに基く。

[カントの説の限界といえる傾向と思われるが、組織立った説明をしようとして多言を費やすのであるが、その基礎・根本の説明に至ると、どうしても同語反復(トートロジー)的な馬脚を露呈する。ここでもそうである。総合的一致の説明を企てているのに、「総合的一致だから総合的一致なのだ」という同語反復に陥っている。]

いかなる知識も観念も我(自己)の知識内のものであるから、すべて自己の思い(自己意識)に属している。この自己の思いというものは本源的なもので、すべての知識が出てくるべき本源に属していて総合を成すものである。

そして、この自己の思いというものが一である。これで総合的一致ということが可能となるのである。

AとBが同じという判断があるとする。Aは自己の知識、Bも自己の知識である。もしAは自己の知識で、Bは他の知識であれば同とも異とも言うことはできない。

同異という判断は、自己の思いの総合的一致である。通常、我(自分)ということは、とりたてて思わないけれども、実はすべての判断に付いて回っている。

眼に触れるところ、耳に聴くところ、すべて「自分の」知識である。自己というものに統合されている。よって自己が総ての知識の根本である。

いかなることでも総合して一致を与えるものは、自己の思いというものである。

自己の思い(自己意識)は、沢山の異なって存在する観念を貫いてある。沢山を一貫しているので一ということが分る。貫いて総合しているので扇の要の如し。この自己の思いがすべての経練的直覚に働く。これにより、厩雑の中に一致を生じる。この一致の働きが根本であり、知力の中の最上の原理である。なぜ最上の原理かという、知力が思想するすべてのものが、この一致の支配を受けて従わなければならないからである。

範疇はこの一致が作用する種類というべきである。それは何故かという、この一致を人に喩えれば、範疇は手足である。理由はものが知力に思想される以上は[自己の思いの一致が作用し]それは範疇に当てはめる、ということだからである。[人が物理的にもものを把握する場合に、足でそのものまで近づき手で掴むという機能を、範疇に喩えたようだ。]

したがって我々は知識というものの中に範疇に捕えられたところの事物を認めるのである。その認め方が十二種の範疇ということになる。

事物の色、形、重さ等[視覚における赤・青・黄の色、球・円柱・立方体等の形、触覚における重い・軽い・少し重い等]は厩雑である。これらを一致させ一つのものと認める力[赤いリンゴ、青い万年筆、黄色い本等と認める力]は自覚力(自己意識、統覚)である。

自覚の一致が直ちに客観の一致である。

範疇の種類において、自覚によって厩雑を認めると同時に、一致を与え、事物と認めるのである。これが客観である。

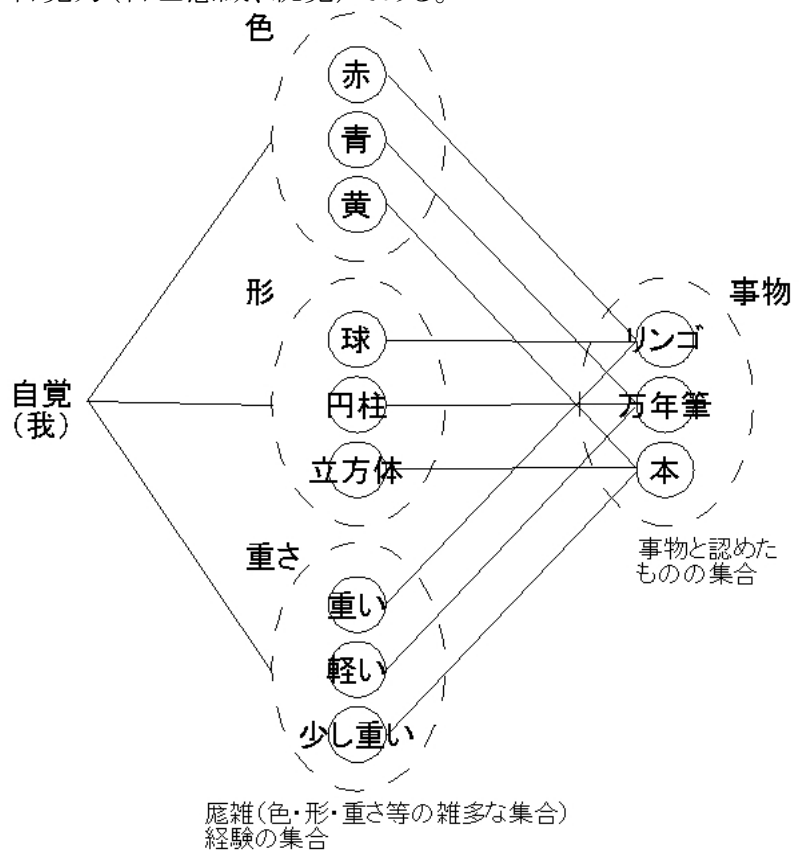
通常考えでは事物に色・形・重さ等がある、という。

ここでは、自覚が色・形・重さ等を統一して、事物(客観)と認める。ここに違いがある。

通常考えでは事物が先である。ここでは、次のようにとらえる。

「我」が一であるから、厩雑を貫通してまとめ、一つの外物として認める。

つまり外物が外物と認められる根本は、我というものが一つであるから、その我の顕れ方である、自覚の一つにまとめる機能(本源的自



覚の総合的一致)によって外物が一であることを認める。その認め方は十二範疇に従う。

何故なら十二範疇は自覚の一致に属するものだからである。つまり自覚の一致が十二通りに作用するのである。よって我々が「外物」をそういうものとして認める時には、そこに本体やら属性やらを認めざるをえない。すなわち「本体」「属性」といった認め方のパターンが外物に付着しているとせざるをえないのである。それが実は知力の働きというものである。

ところで、この知力の働きは経験の外に出ることはできない。何故なら経験というものに集積される厩雑があったればこそ、ここで説明した事情が明らかになったのである。それが経練的直覚がある、と言ったことの内容である。

よって、もし経練的直覚の外に、つまり経験に依らず範疇のみに依って知力が成り立つ、というような考えが起こったとすれば、それは大きな誤りである。つまり、あらゆる知識は経験に依って範疇の上に成り立つ。知力とは我(自己)の作用である。そして我というものは、通常は我々自身には知られないものである。

2. 1. 2 原理分解篇(原則の分析論)

この原理分解篇に二つある。超絶的図式篇と原理系統篇である。

範疇が働きをなして、知識を組立てるのであるが、範疇が直ちに経験の元素に働くのではない。範疇と経験との間に、先ず直覚の形式があり、次に直覚と知力との媒介を経て、範疇が経験の元素に働くようになるのである。この働きは判断となって顕れる。すなわち原理となって顕れる。

その原理が出来るには、先ず経験的直覚を範疇に合わせられるように計画しなければならない。そこでこの原理分解篇では計画を行う図式[超絶的図式]と原理の系統[原理系統]とを並べて示す。

[ここまでの段落は原文では図式篇の中の文章になっているが、内容は分解篇の導入なので場所を移した。]

2. 1. 2. 1 超絶的図式篇(純粹悟性概念の図式論について)

判断において、概念に随うべきものは、概念と同類でなければならない。

(例)

判断 概念

鉄は金属である。・・・鉄と金属は同類である。

犬は動物である。・・・犬と動物は同類である。

皿は円形である。・・・円形という概念に皿という同類を付随させる。

同類である故に随う。随うものは同類でなければならない。

範疇(=知力の純正概念)を経練的直覚と比較してみると、二者の性質は全く異類である。よって直覚を範疇(概念)に従えることはできない。従えようとするときは第三者を媒介としなければならない。この第三者は一方では範疇と同類で、また一方では直覚と同類でなければならない。

この第三者はどのようなものかという「超絶的図式」というべきもので、純正にして知力的なものである。また直覚的なものである。[このように都合がよい]このようなものとは何か?

それはすなわち時間である。

時間は純正直覚にして、しかも知力的のものである。図式となるべきものは時間である。この時間を超絶的に色々計画することを超絶的図式という。

時間が直覚と同類という意味は、如何なる直覚にも時間は付いて回るものだからである。(時間と言ったが空間と言っても良い側面があるのである。しかし、空間は外覚〔客観的直覚〕には付いて回るが内覚〔主観的直覚〕には付いてこない。)

ここでは前に時間・空間ということで説明した先天的のものを範疇に合わせる。時間を範疇に合わせるので、ただ一様の時間ということではなく、十二様に分れる。その分割の働きをするのが、想像力である。なぜなら想像でなければ時間を使用することはできないからである。すなわち、決して止まることなく流れてゆく時間を引き止めて考えることのできるものは、想像力である。

例えば、五本の指を順に立てて一、二、三、四、五と繰って読むに当って、時間は過ぎて一に止まらず、二にも止まらないが、流れるものを引き留めて想像において一から五に至るわけである。

この想像が自他に流通するものであれば、経練的想像ということになるが、ここで問題にしている時間に関する想像は違う。これは先天的な純粹の想像である。したがって自分の心の中に成り立つだけである。これを十二範疇の順序で追ってみる。

(1) 分量(1単一、2多数、3全体)の図式

心の外の直覚については空間が分量上に定められる。

これに対して時間は経過することで成立するものであるから、つまりは数である。

一つ一つのを順次に加えるという操作に時間がある。時間を経るというところに数が生ずる。

これを一般化して言えば時の連続がすなわち数である。連続の初めの一が一〔1単一〕でそこから続いて多〔2多数〕となり究極は全体〔3全体〕となる。

(2) 性質(4実在、5非在、6限定)の図式

時という経過の中に内容といえるものが充つるか充たざるか、ということである。

「充つる」ときは実在・実体〔4実在〕である。

「充たざる」ときは非在・非体〔5非在〕である。

充ちていると、充ちていないとの境が限界〔6限定〕である。

(3) 関係(7本体と偶性、8原因と結果、9互働)の図式

時間の順序である。

時間の経過において、物が不変に充実していることを本体〔7本体〕という。

時間の経過中に物がある、または無いというとき、これは偶性〔7偶性〕である。不変の反対である。

時間中に規則ある連続のあることが、原因結果〔8原因と結果〕である。(例えば前にAがあり後にBがあるということは、時間中に規則があることである。)

時間の同じところに連続があるのが互働〔9互働〕である。

┌ 永久一本体

時間├ 二瞬一原因結果

└ 一瞬一互働

(4) 模様(10蓋然と非蓋然、11存在と非存在、12必然と偶然)の図式

時間の全体である。

この中で自分の思いの観念が時間の事情に合致することを蓋然〔10蓋然〕という。(例えば「明日雨が降るだろう」というと、明日という時間に、雨の降るという観念が合致する。)

存在〔11存在〕〔原文では正然となっているが、これは存在に対応する判断であるので存在に直

す。]とは、ある一定の時に事実が存するを言う。

必然[12必然]とは、すべての時において事物が存するを言う。「原因があれば必ず結果がある」というのは必然である。[つまり「原因があれば結果がある」という「法則」という事物がすべての時において存する。]

このように図式が出来る。

┌分量—時間の相続
範疇—性質—時間の内容
└関係—時間の順序
┌模様—時間の全体

この図式は未だ時間と範疇を合わせただけである。ここに外来元素の厩雑を受ければ、そこで真の知識が生じる。

「受ける」とは範疇に厩雑が適合することである。

範疇と時間とが心の中であって、そこに外来の厩雑が入り込んで、実物である、と事物を認めたととき、知識となる。すなわち、厩雑を受けて心の中に実物を作り出すのである。それは知識が現象界となることである。

そして、別に言えば、時間と範疇が合したものを図式と言ったが、これは外来の厩雑が入り込んで来たときに同時に図式となる。

知識とはこのようにして有るために、外来の事物を、本体である、必然である等と認めることができる。これらのことは厩雑にはそもそも無いことで、つまり感覚には属していないことである。

よって、我々は外界に対する知識の原理とか、規範とかいうものを各自が先天的に具備しているということになるのである。

その原理の規範を論ずるのが、次の原理系統篇である。

2. 1. 2. 2 原理系統篇(純粹悟性のすべての原則の体系)

カントはこの原理を論じて分解(分析)判断の最上の原理と総合判断の最上の原理とを比較・対説する。

分解判断の最上の原理とは、自家撞着の原理・背反の原理[矛盾律「いかなる物にも、この物と矛盾する述語を付することはできない」(岩波文庫『純粹理性批判』上 pp.226)]である。

これはいかに重要なことが論じてあろうとも、その思想の内容にこだわらず、ただ、文の外形上で正・不正を決定する標準である。よって、すべての形式論理上、背反原理が最上の判定者である。

総合判断の最上の原理とは、彼の自覚の総合的一致(自己意識、統覚)である。この自覚の一致に順じないものは知識となることはできない。正しい知識はいつでもこれに支配され、作られている。自覚の一致があって知識が出来ている。これによって厩雑を総合する。これは先天的原理である。この原理は[範疇に対応し]大別すれば四通り、細別すれば十二種になる。

(先天的・後天的は知識の成立[すなわち総合]について関係する。知識の分解には先天的・後天的は関係ない。)

[以下、原文では原理の標記と原理の説明が別々の段落に分れているが、ここでは原理毎にまとめる。]

(1) 直覚の公理 [分量の範疇に対応]

すべての現象は空間・時間を離れては、認めることはできない。また「大きさ」「分量」というものがある。これらは、いくつにも分割でき、また積み重ねることができる。

〔説明〕

分量の範疇が時間・空間と結合して、感覚という元素と結合するときは、すべての外延上の分量が働いている。現象における事物には、外形上の大きさ、分量を有するという原理が働いている。この原理に適合しないものは真の知識ではない。

知識はすべて、幾何学上、数学上に顕れる関係を有す。すなわち幾何・数学の原理とは〔この直覚の公理が含まれる〕総合判断の原理の一部を説いたものにすぎない。

(2) 知覚の原理〔性質の範疇に対応〕

現象の内容に関して、また、大きさ、分量というものがある。直覚の公理では外形上の大きさ、分量であった。ここでは、内容についてである。

これはどういうことかという、知識の内容となるべき感覚の度が異なる。これに強弱がある。これは空間、時間には関係がない。

〔説明〕

すべての現象は内容上(内延的)、大きさ・分量を持つ。すなわち度が異なる。色にも濃淡がある。これも度が異なるということに入る。これを性質という。

(3) 経験の類似〔関係の範疇に対応〕

経験が「知覚の必然なる関係」の概念に依る。

経験というものは、何かがあるそこにある、ここにあると判断するときは、知覚に表れたものは彼此が必然たる関係として位置づけられている。経験はその関係の概念を依りどころとする。

〔説明〕

経験上、事物を認めるとき、既に認めるべき型(形式)がこちらにある。その型が働いているから、現象界で我々はその事物を認めることができる。この型〔=類似〕は次の三種ある。

(a) 現象の変化の中、本体は不変であるという原理

我々が事物を認めるとき、事物はすべて変化するものであると認める。しかし同時に事物の本体は不変である、とも認める。しかしこれは、そのような不変なる実物・実事があって認めるというものでは無いのである。

心の中に本体という原理があって、そこから事物を眺める故に偶性は変化しても本体は不変である、と認めるのである。この原理に応じないものは知識では無い。

変化は、一物の変化である、という。この言い方で「一物」がすなわち不変の本体なのである。つまり、この一物の偶性のところでは、変化が起きる。〔しかし、本体は変化しない。〕これが心の中にある原理である。これらは経験世界の根本の原理である。

・例

「水素と酸素が結合して水になる。」という言い方を考える。

「水素」「酸素」の外に「水」という物があるかもしれないが、水の「本体」は水素、酸素であるという観念があって、上記の言い方ができるのである。そこから「水素と酸素が結合して水になる。」という言い方が出てくるのである。

つまり「本体」の思想は文法(=思想)に深く関わっている。

また「重量は変わらないから物質は不滅である。」という言い方がある。

しかし、この重量はあてにならない。カントの言い方では、物質不滅は本体不変の原理を我々が心の中に観念して、そこから出てくる概念である、という。

すなわち、本体という範疇があるからこそ、出てくる概念である。

(b) あらゆる変化は原因結果の理法に順じる。

これは特別な説明は要しないだろう。宇宙の中のすべてのものは、原因結果の理法に従わないものはない。これは心の外の実物・実事に原因結果がある、ということではない。我々の心の中の範疇が感覚と結合して、原因結果を認めるのである。

ヒュームが原因結果を破した説に触発されてカントの哲学が開始した。ヒュームは因果必然の関係は無い、必然と認めるのは心の習慣に過ぎない、と言った。カントは心の作用には違いないが因果必然の範疇が心の中に在る、と言った。

(c) 互働原理。

あらゆる同時存在の本体は完全な互働をなし、互働において存在する。我々が山を見るとき、山と自分の目とが互働しているから見えるのである。よって知識となったもので、互働しないものはない。互働の無いものは知識とは認められない。(互働の範疇に時間が入っている。互働は時間の前後ではない。)

経験上の実の知識と、心の中の原理とが類似している故に、経験の類似という。実の知識になる前に、すでにこの原理が経験の知識に類似してある。

(4) 経験的思想の定説 [模様の範疇に対応]

模様の範疇の図式を原理に顕わしたとき、経験的思想の定説という。定説とは誰にも明瞭に分ることを指す。これが無ければ知識は成り立たない。

[説明]

(a) 経験の形式的先天的事情に合致するものは、取得可能な「有」か蓋然である。

(b) 経験の内容的事情に合致するものは現実あるいは存在[原文では正然]である。

(c) 経験の因果のような普遍的事情に合致するものは必然である。

以上によってカントは、現象世界というものは我々が範疇によって組立てているものである、と断言する。

2.2 超絶的論法篇(先験的弁証論)

英語のLogicは訳して論理である。Dialecticは論法である。ここで問題にするのはDialecticの方である。

論法というものは妄現(仮象)の論理、ということである。無いものが有るようにも現れ得るしくみを論理は含んでいるという意味である。

この場合、真と妄はどこにあるか、というと、直覚の領域には無い。判断の領域において、はじめて有るということになる。よって直覚論や感覚論のところには妄というものは無い。知力のところにはじめて妄と真が現れる。つまり妄と真のいずれかを判断するが故である。

さて、知力の認識で、知力が働くべき法則と合致するときは、過は無く、誤謬は無い。法則に合致しないとき、誤謬(妄)が生じる。この妄について、経験的妄現と超絶的妄現とがある。

経験的妄現とは遠い山を近く見たり、木の株を人と見たりすることである。

超絶的妄現とは、先天的原理において、誤謬があるものである。すなわち範疇を経験の範囲外に応用してしまうことである。

通常経験的妄現は、その妄現を起した実物・実事が明白になれば消滅する。しかし、超絶的妄現は、その妄現に対応する事物が無いから、事物に依って消すというわけにはいかない。ただ、その妄現の起源を明らかにして、その原理・範疇の働くべき限界を示すことにより、はじめて除くことができる。

例えば「神」というものは経練的には確認できない。それを[経練的に]あると思うのが超絶的妄想である。

我々の知識というものを省みると感覚に始まり、判断に進み、推理で終る。この三つはすべて知力といえは知力である。感覚は覚性(感性)、判断は悟性、推理は理性と名付ける。

この悟性と理性は知力の中に含まれ、前段にて悟性までを論じ終った。

理性にはどのような作用があるかという、悟性が行った判断のあれこれを組織して推理を行う。その推理に形式的部分と現実的部分とがある。

形式的部分とは通常論理学で表現される作用である。しかし、論理学そのものの様に、内容に無頓着に働くのではなく、先天的元素を加味して働く部分がある。ちょうど、前の悟性のところで先天的な部分があったと同じようなことである。

そこで、その部分[推理の形式的部分]の超絶的[先天的]部分の働きを確認しなければならない。これは、通常論理、すなわち形式的論理から検討すると、明瞭になる。

通常論理学には推論式に三段あって、大前提と小前提と断案である。大前提は規則といえる。小前提は規則に当てはめるべきものである。断案は当てはめた結果である。大前提に三通りの区別—正説、仮説、分意—がある。

大前提 すべて B は A である (正説)

小前提 この C は B である

断案 故にこの C は A である

大前提 もし B あれば A がある (仮説)

小前提 今 B がある

断案 故に今 A がある

大前提 A は B 或は C である (分意)

小前提 A は B ではない

断案 故に A は C である

以上の式で見られる通り、小前提と断案の命題の形式は正説になる。大前提が三種類あるため三段論法が三種類になる。

大前提・小前提・断案を生ずる場合を考える。大前提が正説の場合で考えてみよう。

すべてのBはAである。このCはBである。故にこのCはAである。

となる。

Cのことを言うのに「BはAである」という一般の規則に当てて、Cという個別のものの事情を明らかにする。この場合の大前提たる規則は、特別の事情を総合している。この定まった規則によって考えるということが理性の働きである。つまり、大総合を成している原理に基づいて考えるのである。それが理性の働きである。

この総合というものに色々ある。カバーする範囲が狭い総合では、その上位に総合原理が大前提となるようにある。そうすると、大前提の根本といえるものは、最上の原理、すなわち最上の総合でなければならない。この最上の総合・原理は先天的のもので、経練的内容が混じる余地はない。よって最上の原理は超感覚的である。

このような、原理に依って考えるという推理の働きを調べるのが論法篇である。ここで推論式の例を挙げる。

すべての人は動物である。孔子は人である。故に孔子は動物である。

この例の総合の原理は、孔子という個別例に注目したレベルにのみ適用されるものではなく、その上位レベルにも適用可能である。例えば

すべての動物は有機物である。すべての人は動物である。故にすべての人は有機物である。

このように、前の例の孔子という個別の人から、すべての人(人類)に原理の適用レベルが上り、範囲が拡大している。

そうすると、この考えを推し進めると、適用の範囲が最も広く、適用対象が最多になるものを「最上の原理」と言えることになる。

ここで挙げた二例は経験に依る原理であるが、最上の原理は先天的なものとなるはずである。よって確実なものとは、この最上の原理とならざるをえない。

これから展開する論法篇に二部ある。純粹理性の理想(略して「純理の理想」と純理論法的推歩である。

2. 2. 1 純理の理想(純粹理性の概念について)

知力	経練的要素	先天的形式	導出される思想
直覚	感覚	時間 空間	幾何
悟性	経練 直覚	範疇	判断
理性	—	理想	推理

感覚と時間・空間があつて幾何が生じ、経練・直覚と範疇があつて判断が生じ、理想によって推理が起るという順序である。

まず、この理想[イデア]という語句について見てみる。

はじめにプラトンがこの言葉を用いた。プラトンが与えた意味でも、経験から得た思想ではなく、むしろ経験を包括する、あるいは経験を超越する思想であった。

例えば「人間の理想」とは、人間というものに具わる「べき」ものが完全に揃っているものを指す。

カントがこの言葉を用いる場合でもプラトンと同じで、理想は感覚・経験に依るところが少しも無い。先天的で完全な原理を理想という。

この完全とはどういうことかという、事情を離れているということである。経験に属するすべてのものは事情に依っているが、理想は全く事情に依らず、絶対なるものである。換言すると理想は事情を悉く尽くしている。

例えば、天井から鎖を吊しているとする。一番下の鎖の輪〔事情〕はその上の輪〔事情〕によって保持されている。その上もまた然り。しかし、最上位の輪ではその先の輪は無い〔事情が尽きている〕。すなわち最上である。

その最上たるべき理想がどれだけあるか、という推論式の種類の分—正説、仮説、分意—の三つの理想がある。

〔以下の各論式でのA~Jの記号は原文では十干^{じっかん}の十文字である。

甲、乙、丙、丁、戊^ボ、己^キ、庚^{コウ}、辛、壬^{ジン}、癸^キ。これにA、B、C、D、E、F、G、H、I、Jの十文字を対応させた。この十文字の意味を次の様に解釈した。各文字は「事情」を表している。すなわち鎖の例でのそれぞれの輪であり、各論式での可能な命題のすべてを尽しうるものである。つまり、記号としては十個であるが、この十個で「世界を尽す」と考える。〕

正説論式

すべてのBはAである。

すべてのCはBである。

・

・

・

すべてのHはGである。

すべてのIはHである。

すべてのJはIである。

仮説論式

もしBがあればAがある。

もしCがあればBがある。

・

・

・

もしIがあればHがある。

もしJがあればIがある。

分意論式

AはBあるいはCあるいはD……あるいはJである。

・

・

・

AはBあるいはCあるいはDである。

AはBあるいはCである。

これらの論式の中のいずれの命題でも、大前提になりうる。[ただし、ある命題を大前提としたとき、それが各論式中の二番目以降の命題であった場合は、鎖の例における二番目以降の輪と同じく、その命題の上位命題が存在することになる。そうすると、三種類の論式の「頂上」命題は各論式の最初の命題である。]

三種類の論式の最上の命題は、それぞれの最初のものである。それらの最上命題が、各論式における理想ということになる。その意味を見ていこう。

・正説論式の理想

絶対の主^{あるじ}を顕す。「すべてのBはAである。」と言ったとき、Bが絶対の主である。[ということはAも同時に絶対の主となる。なぜなら、絶対とはA、Bというような可分的表現—すなわち、二個並ぶ。すなわち相対表現—では表わし得ないものである。それをBはAであると表現しているのだから、AとBは可分表現のまま、一つのもの(絶対)とならざるをえない。なお、この具体的意味の一例として私の論文「縁起」の「有」の段落における梵我一致の部分が提示できると思う。(無限洞5号 pp. 166)]

・仮説論式の理想

絶対の関係を顕す。「もし…があれば…がある。」という関係を極限までつきつめた場合、すべてを尽す関係[=絶対]となる。

・分意論式の理想

一系統の部分を顕す。あるいは系統的[=連続関連性]の部分を顕す。「AはBあるいはCあるいはD……あるいはJである。」のAが一系統である。B、CからJは部分である。すなわち、一对多の関係を表わしたものである。[従って、その頂上である最初の行はAの部分としてB以下を含むがそれは無限となる。]

正説論式では、すべての知識、すなわち主観・客観の両観の働きで絶対の主[=任意のもの(客観)をそれと認めながら、そのものと己の考え(主観)が一つになる=絶対、またその働きを「私」が把握している=主]となるものは靈魂[精神]である。

仮説論式では、「もし…があれば…がある。」という可能性の連続の総体の絶対の関係を顕すには、宇宙の万物の外には無い。

分意論式では「A[主]はB[客]あるいはC[客]あるいはD[客]……あるいはJ[客]である。」というとき、この一つの主と無限の客が合一しているわけであるが、この合一しているものが神である。神とは主客を一に収めるものである。

以上の意味において、

正説論式を研究する学を合理心学という。ペイン、スペンサーの心理学は心の働きのみである。カントの合理心学は心の体、すなわち靈魂[精神]を研究する。

仮説論式を研究する学は宇宙学(宇宙論)、

分異論式を研究する学は神学という。

以上の三つを図示する

┌第一、正説の理想	— 絶対主を顕す	— 靈魂 [精神]	— 合理心学
└第二、仮説の理想	— 絶対関係を顕す	— 万物	— 宇宙学 (宇宙論)
└第三、分意の理想	— 一系統の部分を顕す	— 神	— 神学

この三学を古来から形而上学という。そして、この三つを批判していくのがカントの哲学である。

2. 2. 2 純理論法的推歩(純粋理性の弁証的推理について)

これは合理心学、宇宙論、神学の三つを正しく検定することである。つまり、絶対の主(精神)、絶対の関連性(宇宙)、絶対の完全(真神)の三つの理想の学を検定するものである。

ところがこの理想は、ただ形式に属して実質の無いものである。したがって理想の根拠を検定して、どれだけの価値があるかを調べるのである。

さて、その検定の結果、それぞれの根拠は無い、という結論になったと[カントは]言う。なぜ根拠が無いかというと、精神・宇宙・神が有る、と論ずることが正しくないからである、と言う。その主張を三段に分けて、

第一段には、霊魂(精神)に関する論の妄を顕す。これを純理の妄論という。

第二段には、宇宙に関する論の不正を顕す。その展開で、或る説が自家撞着する故に、反対の説の正を論じ、さらにその正である根拠の無いことを示す。この部分を純理の反説という。

第三段には、神についての思想を破斥する。これを純理の妄想という。

2. 2. 2. 1 純理妄論(純粋理性の誤謬推理について)

妄論とは、通常論理学では議論の形式上不正なることを言う。ところがここでの妄論とは、形式上は少しも不正が無いのだが、その論の根拠が無いものを言う。そして形式上不正が無いために、避けることが出来ず、免れることができないものを指している。すなわち先天的に、誤謬に陥る基礎を有している妄論である。(論理学の妄論はこの段階では消えてしまう。)

それは、どのようなところから起るかという、一つの先天的概念からである。その概念は前に出た十二範疇と同性質のもの、すなわち先天的なものである。しかし範疇の中に入れるべきものではない。

これは何かというと、先天的な「我思う」という概念である。すなわち自覚である。この自覚というものは、あらゆる思想に付帯しているものである、というよりも、あらゆる思想の根本となるべきもので、これが無いときは思想は生じない。

この自覚をすべての経練的なものから切り離し「我思う」というものだけに注目すると、そこに経練的性質は少しも無い。その経練を離れた自覚について研究するのが合理心学(理性的心理学)あるいは合理霊魂論と名付けるべきものである。

この合理心学で言う自覚とはただの形式に過ぎない。つまりすべての思想に付いている形式に過ぎないという。その形式に過ぎないものから、どのようにして学を作るかという、次のようになる。

まず「我思う」という自覚がある。

これを「我」の本体がある、というように考える。

本体の性質は単純なものである。

その本体は前後の時間を貫いて単一なものである。多数ではない。前後を貫いて同一なる我というものである。その我が空間上では、他の有り得べきものと関係しているのである。

これを範疇にあてはめて考えると、次のようになる。

- (1) 本体[関係の7本体]である。
- (2) 実在[性質の4実在]で「単純」なる性質である。

(3) 単一〔分量の1単一〕である。

(4) 存在〔模様の11存在〕で空間上、他のもの関係している。

このように、まず範疇の大枠の四分類のどこに入るべきかを決定して、そこから演繹して合理心学という学問を組織する。

この学の要点は「本体」である。これを内覚〔内在の順覚〕の「物体」とすれば、そこに「無形」という概念が現れる。

また内覚で単純なる本体という、とらえ方が「不朽」という概念を生じる。

次に〔これらの概念を基礎とする〕思想では、本体が同一であるというとらえ方から「人格」の概念が生じる。

この「無形」「不朽」「人格」の三つを合わせると「靈性〔精神性〕」という概念を生じる。

また「〔我と〕外物との関係」というとらえ方から、物質を支配する精神、すなわち「活動の本源」という概念を生じる。この活動の本源に靈性上の関係を加えたとき「不滅」という概念を生じる。

このように合理心学は「我思う」という範疇から四箇条の考えを引き出して、そこから学的組織を組立てる。

〔この一文は解釈するのに注意を要する。数行前で「我思う」は範疇類似の先天的概念であるが、範疇では無い、と明言している。そして十二基本範疇から「我思う」を組立てる操作を行った。そうすると「我思う」は基本範疇では無いという意味で、先の「範疇では無い」という言い方が成り立つ。また基本範疇から組立てられた「応用範疇」というべき意味では、ここでの「範疇である」という言い方も成り立ちうる。しかし、このような判断をした上で、ここでの文章が書かれているものではないだろう。おそらく、論の展開順序としては、はじめに知力の先天なるものとして十二範疇を抽出した。その後ここで「我思う」の概念記述に及んだが、あくまで知力と我は別個のものとする立場を取る。そして私の分析をしてみると、範疇に非常に近いものであることが明らかとなった。そういう意味で我は擬似範疇といってよい、という考えから「我思うという範疇」という言い方になったと思う。〕そして一つの学問となるのであるが、その内容がすべて間違っている。まず、根本となる四箇条が妄論である。

その妄論たることを明らかにすると、我が思いというものは常に思想の主であって客ではない。すなわち常に主観的で、客観的ではない。

ところが、我々が「本体」とか「働き」とかを考える場合、つまり範疇で考えるものには客観的の元素がなければならない。もしそうでなければ、我々は思想を起すことができない。いかなる物でもその本体を考えると、それは客観的に顕れている。

ところが、この我という自覚は常に主観的であり、客観的ではない。従って我は範疇にはあてはまらない。それを四箇条のそれぞれについて以下に指摘する。

(1) 「本体である」への批判

〔合理心学が立てるところの〕靈魂〔精神〕が主観であるということは分析的判断である。すなわちこれは〔十二範疇が働くところの〕自覚の一致であることが明らかである。しかしこれでは〔言葉の言い換えに過ぎず、靈魂という新しい言葉を出してきても〕何等知識は増えない。

しかし、ここで「靈魂は本体である」と言うときは総合的判断となり、新しい知識が加わることになる。〔つまり十二範疇の一つである本体と同等のものとして、靈魂を認めたことになる。〕しかし、その加わるべき根拠が無い。〔つまり靈魂は本体に等しいと断言しているだけである。〕よって「靈魂は本体である」という言い方は不都合である。

また「本体」を使うときは十二範疇の本体が応用されるべき理由を具えなければならない。その

理由には「範疇と客観的要素が合致する」というルールが守られなければならない。ところがここでは客観的要素が無い。よって「本体」という言葉を使うことはできない。

すべての知識において我思うということは在るわけだが、その我というものは、ただ主位に立って統一するだけのもので、客位に立って認識されるものではない。ところが、本体という範疇を応用するところのものは客位に在って認識されるべきものである。よって我に本体は応用できない。

[次の(2)(3)は原文では順番が逆転している。]

(2) [「実在で単純なる性質である」への批判]

我というものが前後を貫いて、あるいは沢山のものを貫いて同一〔四箇条定義の方の「単純」に相当か〕であるということは、主位に在って統合するところに同一ということは無ければならないが、我という本体が同一ということは言えない。

[範疇の適用ルールで、本体を適用しようとして、我を客観的にとらえた場合、その時点で客観は「個別」になるが、個別なるものであるから、他のものを貫いて在るとは言えなくなる。]

(3) [「単一である」への批判]

我は主位にあって統一すると言うときは、単一が必要である。しかし、単一の本体が在るか無いかは判らないことで、そこに本体という範疇を応用すべきではない。

(4) [「存在で、空間上他のもの関係している」への批判]

「我が思い」が統一するところで、能思〔主観〕と所思〔客観〕とう区別はなければならない。この「我」は主位・客位の別はあって、それはそれで良いのだが、主位にあるのが我という「本体」で外物〔客観〕と相対しているというように考えることは誤りである。

[範疇のルールにより本体の使用は飽くまで客観において使用すべき。]

このように四箇条に基づいて立てられた合理心学は、詰まるところ主観である自覚の統一に基づいていると言える。自覚の統一を分析すると、主観、同一、単一、他との関係となる。しかしこれらのそれぞれの場合において本体があるというのは大きな誤りである。

よって自覚の一致はある、と言えるが靈魂があるという証明にはならない。まして、靈魂不滅の証明など不可能である。結局、靈魂というものは、不可知である。その有るとも無いとも言えないものを、有るもののように究明しようとすることは間違いである。

靈魂は決して現象にはならないが、我々の知識は現象に限る。したがって〔知識に基いた〕理論上は靈魂については分らない。

しかし、もし現象・非現象の区別が無く形と質が相寄って知識となるということも無く、その代わりに、我々の内に直接に絶対を認めるというような能力がある、というのなら、それはこれまでの論の立て方とは全く別になる。しかし、別の論になったとしても、その論へ本体という範疇を応用することはできないはずである。

また、実践上、道徳の根拠として靈魂の不滅を認め信ずるといようなことは、更に別の議論である。

2.2.2.2 純理反説(純粹理性のアンチノミー)

宇宙に関する説で、仮定命題に依ってできた観念である。これは前節とは様子がかかなり違う。合理心学は主観論を根拠とし、この宇宙論は客観を根拠とする。その客観に間違った考えが生じる。この考えの進展は次のようなものである。

先ず仮説論式で、ある事情 α に依っている A を表す。次にその A から事情 α に依らない B をもとめる。このやり方を繰り返して観念の拡大が進展していく。

そして仮説論式で求める際には範疇を規範としそれに従う。範疇の中には、このやり方に役に立つものも、役に立たないものもある。役に立つものとは連続的に適用できるものである。その観念の展開は次のようになる。

(1) 時間・空間から見ていくと

時間については、連続的に適用できるものとしては、その「経過」である。「いま」を基点としてその「先」が付いてくる。その究極まで考えると、そこに宇宙に関する観念が生じる。

空間についても、時間と同じく「ここ」という場所を基点として、そこから「他の場所」を考えていくと、宇宙に関する観念が生じる。

これを範疇に応じて考える。時間・空間の量について、それぞれの全体量〔分量の3全体〕を仮定する。そこで、

時間については、「いま」の現在の現象から推測して過去を遡っていくという推論の中で、その過去の全体が現在のための事情となる。

空間については、「ここ」の目の前の場所から十方に推測を行う中で、その十方の全体が目の前の場所の事情となる。

(2) 空間における実体〔性質の4実在〕とは、実体であるところの物質が空間の事情に依っているものである。

(3) 現象・事物の因果〔関係の8原因と結果〕とは、ここに一つの物がある、という事情は、その物の原因、さらにその原因と最初の原因まで遡る。

(4) 現に「いま・ここ」に在る物について、その成り立ちを考えていくと、それが存在するに付いての必然〔模様の12必然〕という考えにどうしてもなる。

(1) 分量—全体—

(2) 性質—実体—

(3) 関係—因果—〔範疇が適用された〕宇宙論上の思想となる。

(4) 模様—必然—

この四項目を更に換言すれば、

(1) は、現象の全体に付いての組成の充全を表す。

(2) は、現象の全体に付いての分割の充全を表す。

(3) は、現象の起原の充全を表す。

(4) は、現象中の変化すべきものの成立の従属の充全を表す。

この四項目の観念について、それぞれに正説(正命題)と反説(反対命題)が生ずる。以下、四項目のそれぞれで正説・反説を対にして挙げる。

(1) 正説

現象全体の成立について、世界は時間の始めがある。また空間の涯がある。

(1) 反説

世界は時間の始めが無く、空間にも涯が無い。時間・空間は無限である。

(1) 正説証明

世界の時間の始めが無いと仮定してみると、過去の時間が無限ということになる。その無限を理解しようとするためには、知識の連続的な総合に依らざるをえない。しかし、連続的に無限を総合していくということは[理性の力では]不可能である。故に無限を認めることは出来ない。したがって、我々が認めることが出来るためには、時間に始めが無ければならない。

空間についても同様である。空間を無限としてみよう。ところが、我々は無限を考え尽すことは、時間と同様出来ないのであるから、空間の無限を認めることはできない。よって空間には涯が無ければならない。

(1) 反説証明

時間の始めが有ると仮定してみると、時間の開始点から現在までの間の任意の経過点までという形で、有限なる万物を表わしうる。しかし、時間は無限である。なぜなら、有限であるとすれば、その開始点の前とは、時間に非ざる空虚の時があって、それ以後に万物が始まる、ということになるが、時間に非ざる空虚の時において、物が発生するべき理由はありえないから、物が発生したということが言えなくなる。しかし、現に万物が有るのだから、時間は無限であると言わなければならない。

空間については、涯があると仮定すると、涯の先は空間に非ざる空虚の空間としなければならない。しかし、空虚の空間というものは、ありえないわけだから、空間は無限であるとしなければならない。

(カントの批評は後で出る。)

(2) 正説

現象の全体について分割の充全ということは、世界のあらゆる複合体は単純な部分から成る。すなわち「もの」は単純な要素か、または、要素が複合してできている。

(2) 反説

複合物は単純な部分から成り立つものではない。したがって単一なる本体は無い。

(2) 正説証明

複合体は単純な部分からは成立しないと仮定する。この仮定はつまり、思想においてあらゆる合成を認めないことである。

ということは複合物も単純な部分も消失する。すると、本体とか事物とかいうものは一つとして無くなることになる。

しかし、我々が何かを「ある」と認めるとき、それを単とか複とか言わなければならない。それが「ある」ということであり、何もないと言うことはできない。よって思想においては合成を認めないということは不可能である。または、認めなかったとしたら、その「もの[世界全体]」を表わすのに単一なるものを認めなければならなくなる。これは仮定に反する。

さて、合成を認めない、という積極的な理由は無い。よって世界の複合体は単純な部分から成るとしなければならない。そうだとすると、世界の事物は悉く単純なものとしなければならない。また合成とは、単なる外見上の事情としなければならない。

よって、現象としては複合体を分解することは不可能だけれども、理論上は単純なものを根本とせざるをえない。

(2) 反説証明

複合体は単純な部分から成立すると仮定する。しかし、複合ということは空間においてのみありうることである。空間は複合物で充たされている。そうすると、複合物の部分があるだけ、空間の部分があるとしなければならない。

しかし、空間というものは単純な部分から合成されるものではない。我々が空間という言葉でとら

えるものは、その中に厩雑を含む全体である。そうすると、その空間の中にあるものは常に複合物でないものはない。〔宇宙全体という空間、日本という空間、人間という空間、細胞という空間・・・〕そして、単純な部分も、実は小さい複合体であるということになり、仮定が成り立たなくなる。

つまり「世界に単純なるもの〔単一なる本体〕は無い」ということの意味は、絶対に単純なるものの証明は、経験的にも、先験的にも出来ないということである。絶対に単純なるものは思想上の概念に過ぎない。よって現象の説明に応用することはできない。

(3) 正説

自然法則に従った因果のみが世界の現象を生起する理法ではない。自由の因果というものが、現象の説明のために必要である。

(3) 反説

宇宙に自由という作用は無い。すべてのものは自然法則に従う。

(3) 正説証明

自然法則に従わない因果は無い、と仮定する。自然法則における因果では、すべてのものはその前の状態、すなわち因を必要とする。そしてその因の前の状態は、さらにその前の状態を必要とする。つまり、すべての因はその前の因を必要とする。となると、あらゆるものの原始状態はありえないことになる。よって原因の充全を得ることはできなくなる。しかし、宇宙の事物は原初の原因がなければ、存在しえない。よって自己矛盾を起す。よってここでの仮定は成立しえない。

故に自然法則に従わない〔自由の因〕がなければならない。この原因はその前の原因を必要としないものである。すなわち絶対的自発の原因＝神の自由の原因、がなければならない。

(3) 反説証明

自由の因果がある、と仮定する。このときその最初の因〔自由の因〕は絶対の始でなければならない。つまり、この因を決定するものは、決してあってはならない。しかし、因が起る〔行動が起る〕ことは、その前に不動の状態を前提とする。また、因から果に向う関係が起る〔因が起る〕ことは、その前に無関係の状態を前提とする。〔つまり、不動・無関係の状態が因の因となる。〕しかし、不動・無関係の状態を認めると最初の因〔自由の因〕が起ることも認められなくなる。

そして、最初の因が発動できなくなるので、その後の自然法則の因果あることなく経験の一致もあることがないとなって、現象の説明が不可能となる。よって最初の因がある、という仮定は成り立たない。故に宇宙間の連絡秩序は自然法則の外には無い。

もし自由の因果があるとすれば、万有の規律を滅却してしまうことになる。さらにまた、その自由の因果も、その上位の絶対の理法に依らざるをえない〔すなわち自由の因果ではない〕という矛盾を引き起こす。

(4) 正説

世界の中、あるいは世界に関係して、絶対的必然の体がなければならない。(すなわち、世界の根本に必然的存在がなければならない。)

(4) 反説

絶対的必然の体は、世界の中にも、世界の外にも存在しえない。(根本の必然的存在などはなく、偶然的存在がある。)

(4) 正説証明

現象の全体は変化の連続を持つ。なぜなら、変化の連続がなければ時の連続は認知されず、時の連続が認知されなければ、現象は認められないからである。

さて、変化はその変化の前にそれを必然ならしめる事情を必要とする。そうして事情の連続を追っていくと、絶対的必然、すなわち事情の無いもの、に到達せざるをえない。よって絶対的必然の体

はなければならない。そして、この必然の体は世界に属さなければならない。何故かと言えば、必然の体が世界の外にあるとすれば、世界の現象は世界の外から必然という現象を得なければならないからである。これはあり得ないことである。何故なら、時間上で、連続の原始は、原始時間の前なるものに決定されるため、変化の連続の原始である最上の状態も、やはり時間上に存在しなければならない。よって必然者は世界を離れてはありえない。

(4) 反説証明

世界そのものが必然であるか、世界の中に必然なるものがある、と仮定する。このとき二つの場合を生ずる。

一には

万有変化の連続の中に、無事情的必然、すなわち無原因である原始を必要とする。そしてこれは時間上での現象決定の法則に反する。

二には

連続そのものが無始にして、その各部分は偶然的な事情であるということが可能だとしても、その全体は絶対的必然、すなわち無事情であるとせざるをえない。すなわち事情＝無事情となり自己矛盾である。何となれば、各部〔偶然的な事情〕に必然が無ければ、事情の全体にも必然があるとは言えないからである。ここまでは、世界の中に必然があると仮定した場合の矛盾である。

これに反して、絶対的必然なる原因が世界の外に離れてある、と仮定すると、それはやはり世界の変化の起原者でなければならない。とすると、この作用の始めでは時間に属さざるをえない。すなわち現象界に属さざるをえない。故に起原者は世界の外に在ることはできない、という自己矛盾を起す。

以上のように宇宙論上の観念を表した。しかし、いかなる経験もこれらの観念に対応する事物を与えない。しかしまた、これらの観念は単なる根拠の無い妄想でもない。

すなわち、理性が経練的な総合を成しつつ進展するときには、遂にはこれらの観念に達するのである。そして、観念の数はここに挙げたものより多くも少なくもない。その理由は経練的の総合を先天的に限る総合的仮説の連続は、ここに挙げたものの外にはあり得ないからである。

ここに説明した内容は要点のみを述べたもので、抽象的な項目だけを表した。これを詳しく明らかにしようとするならば、経練的知識と突き合わせなければならないが、それは省略している。しかし、経練的知識と突き合わせようとしても、前や後に障害が起り、その目的を達することができない。ただ理論上、〔正説、反説の〕相衝突する説が立つだけである。

よって、この上は何故このような正・反の衝突があるのか、その根元を明らかにするということだけが重要となる。それを明らかにしてみると、結局、一つの誤謬から起ったものと判る。

この誤謬を述べる前に、先の相反する説の中でどちらが好ましいかを考えてみる。

反説の方は、常に思想の展開の仕方が一様で、主義が一貫している。その主義とは経練的主義である。

これに反して、正説の方は経練的説明法の上に知力的命題が加わっているため、主義が単純でない。ここで、正説を独断論、反説を経験論と名付けそれぞれの利害を挙げる。

独断論

・实际的利益がある。

(1) 正説で世界に始めがあるというのは良い。

(2) 正説で靈魂は単一なりという[この部分は、正反を対比させた段落ではなく、その前の段落]のは良い。その方が好ましい。

つまりこれらは道德宗教の基本になるので、尊く思える。

・思弁上の利益がある。

正説の考え方は事情の連鎖を尽し、全てのものが起る始めを認める。

・人望上の利益がある。

経験論

・實際上の利益がない。

神も無く、世界の始めも無いという言い方では道德宗教の根本が崩れてしまう。

・思弁上は独断論よりはるかに勝れた利益がある。

経験を当てにして着実に進む。よってその研究はどこまでも行かなければならない、という方針は、学理探求の大きな刺激となる。こうして探り得た知識は確実な根拠があって大きな利益である。ただ注意すべきはこの成果に安住して独断論に陥らないようにすること。

・妙なことに非常に不人気である。

その理由は、いくら探求しても際限が無い、人間の知識の構成的性質に合わないためである。

ここでは、上記の利害は措いて両論を公平に批判してみる。まず日常の判断では状況に応じて独断論にも経験論にも傾く。

しかし、このようなどっちつかずではいけないから、何とか解釈しなくてはならない。その場合、独断的解釈はできず、批判的解釈しかできない。

批判的解釈の中で、先ず穏当なものは懐疑的解釈である。懐疑的解釈の立場で見ると、正・反の二説は大きすぎるか小さすぎるかのどちらかである。

(1) について見ると、反説の「世界に始め無し」という主張は、我々の思想には大きすぎる。なぜなら、始めが無いからどこまでも進み極めなければならない。ところが、到底過去である永劫を極めるわけにはいかないから、大きすぎる。

これに反して正説の「世界に始めあり」という主張は、我々の思想には小さすぎる。なぜなら原初というところに至れば、我々の思想はその前の時を想像してしまうからである。

この問題は、他の三組の正説・反説についても同様である。つまり、何れの場合でも宇宙論の観念が経練的総合の進歩に対して、大きすぎるか小さすぎるかである。たいていは反説の方が大きすぎる。

更に進んで、十分な解釈をするためには超絶的唯心論(先験的観念論)を明らかにしなければならない。

超絶的唯心論とは、我々の心に先天的元素があつて、現象世界を構成するという説である。よつて、現象世界のものは本体あるものではなく、心を離れて存在することはできない。さらには心も一現象にすぎない。本体は不可知的である。しかし、本体ではなく現象に注目するとき、事物が空間・時間上にあるということは確実で、その存在の様態は夢や妄想と違って、整然たる規律に随うもの

である。ただし、その事物は経験を離れて、あるいは経験の外では成り立ち得ない。

ここで例えば「月の世界に住民がいる」という命題はどう解釈すればよいか。——これは正しい説で、その意味は経験の進展において、未来にこの真偽を実地に確認しうるだろうということである。

純理反説を検討してみよう。これは一つの仮説論式に依ってある。すなわち、もし大前提において事情(条件)を具えたものがあるなら、その事情の全系列がある。

小前提は感覺的(經驗的)事物であり、事情を具えたものである。

よって断案には事情の全系列がなければならない。

大前提 もし B あれば A がある

小前提 今 B がある

断案 故に今 A がある

に同じ。

この論理において、大前提は超絶的意味になっている。すなわち、範疇だけに従っている。しかし、小前提は經驗的意味になっている。よって範疇を現象に応用したことになる。これは故意に作られた誤りではない。人間の理性が働く上でやむを得ない迷いである。

この迷いとは、大前提のところでは、事情が一遍に分るような考えになっている。分るための時間は少しも関係していない。しかし、小前提のところでは、時間を外しては表せない内容を提出している。その内容は時間上に有るべきことのため、大前提のところには達することができない。

にも関わらず、断案ではそのことを無視して結論を出している。時間などいかにも取るに足らぬことのようにである。

さて、このように言ってしまうと話はここで終わってしまうと思うかもしれないが、そうではない。大前提と小前提の二つの命題は、どちらも根拠がある。この二つは、どちらか一方だけが正しいということではない。よって、この上は大前提と小前提の双方の論者をして対立させるのではなく、それぞれの論拠を尽させるという方針で検討する外に道はない。

簡単に言えば、大前提は本体に言及している。小前提は現象に言及している。しかし、本体は我々が知り尽くすことは出来ないもので、それについて論を立てるのは無用のことである。現象は時間上で段々と形作っていくものであるから、経験の外に論点を挙げることはできない。このように言うと、それでは[本体に通ずる]全体に関する原理は無益なのか、という意見も出ようが、そうではない。この理性上立てるところの[大前提・本体に関わる]原理は、一つの規範的な働きをなす。

それはどういうことかという、[小前提の]現象の推移する状況を検討すると、その目的は[大前提]全体に行き渡るところの原理に到達しようとするところにある。その原理に達するまでは、經驗的進歩を中止してはならない。また[大前提は]その原理へ向って進むべきことを示す。これを規範的作用という。つまり、目的を設定して、そこに達せしめようという作用である。

この規範的作用とは構成的作用と区別して言う。構成的作用とは、原理によって經驗的でない知識を生ずることを言う。

これまでの形而上学の誤りは、規範的作用を構成的作用と取り違えたところにある。

規範的作用は、原理に達するまで經驗的進歩を中止せずに進め、と指示する。すなわち無限の連続を促している。無限の連続を無限の進歩という。

この無限の進歩[規範的作用]を不定の進歩[構成的作用]と取り違えてはならないのである。直線を例に取ってこの違いを見てみる。

「直線を無限に引き延ばすことができる。」この意味が無限の進歩と不定の進歩とは異なる。

・無限の進歩の場合の意味

「引き延ばすことを中止してはならない。」

・不定の進歩の場合の意味

「欲するだけの任意の長さに延ばせる。」

つまり、無限の進歩とは、その活動を持続する力について言うべき言葉である。これは、今有る事情から開始して、順次に進んでいくときに適用される。このときには、進むことのできる歩みが、無限にまで達するということである。

しかし、不定の進歩は、無限に達する連続の任意のある点を取りうる、ということである。

もう一つ、現在生きているある人を基点として、その祖先をたどるといって例を見てみる。これは、何代かを過去へたどったところで、その道に限りがないことを知る。〔実際には、家系の記録の調査で分ったところとなる。〕

そのとき、もし家系の連続がその全体において、経練的直覚に与えられる〔家系の記録が無限に与えられる、と解釈する。〕ならば、その連続をたどれば無限に進むわけである。〔無限の進歩〕

しかし、もし家系の連続の任意の一つ〔任意の過去までの一連〕が与えられてあるだけなら、不定に進むだけとなる。〔不定の進歩〕

〔無限の進歩も不定の進歩も、小前提すなわち経験的命題の適用の仕方に関する内容である。これを大前提の「無限という先験的概念」と混同してはならない。〕

これによって、先の四つの概念を解釈すれば次のようになる。

(1) 宇宙現象の合成の全体という観念がある。これは現象を順次にたどっていくと、その現象の始めあるいは限界というところへ達するか否か、というもので空間・時間に限りがあるかないかの論である。

ここで、その順次にたどることが無限進歩か不定進歩か、どちらであるかを考えてみると、無限進歩ではない。なぜなら無限進歩というならば、その連続の全体がたどる前から存在して、たどる場合はそれを順次に尋ねていくのでなければならない。しかし、我々の現象世界に対する歩みは、経験に依って一步ずつ進み、進んだ先を基点として更に歩みを重ねていくのである。その進む先は段々に見えて来るのであって、経験すべき現象の全体がはじめから与えられているのではない。よって無限進歩ではなく、不定進歩である。

そして経験の達する限りにおいて、知識を持つことができるのだから〔理性を〕経験の達しないところまで及ぼして、時間上・空間上、無限であるとか有限であるとかいうことはできない。よって我々は経験を推して進まなければならないと言えるし、そう言わなければならないが、その経験の全体について論ずることは出来ない。

したがって我々はただ、世界は時間上始めが無く、空間上際限が無い、と言わなければならない。それは何故かという、際限があるということが出来ない、つまり際限ということが覚知されないからである。これを更に論の正面から言えば〔際限を覚知することは〕不定の進歩である。つまり〔時間・空間の〕全体の分量が分からない。このように言うておかななければならない。

ここで注意しておくべきことは、世界現象全体という概念を問題にしたときは上記のようになるが、その現象の一々について言えば、始めがあるということも可能である、ということである。

例えば人類の始めというものは〔経験的〕探究の進展によって発見しうる、ということである。

(2) 経練的事物の分割の全体という観念がある。この進み方は無限進歩か不定進歩かという、無限進歩である。

なぜかという、ある経験的事物を直覚したとき、その内容には極限の部分までが籠っている。そこで、その極小部分の方へ、探究し進んでいく。故にこれは無限に進み行きて分割する。しかしながら、その物が無量の小部分から成る、ということではできない。なぜなら、その「小部分」は我々が

未だ到達していないところだからである。

このことは空間について言っても、物体について言ってもあてはまる。(よって極微所成論、微分子論は成り立たない。)ここで注意すべきは、このように段々分割して行つて際限が無い、ということは、その物が分割可能な部分から成り立っている場合に言える、ということである。

ところがその成り立ちが一種独特の組織になっているときは、どこまで分割していてもその組織がある、とは言えない。例えば有機物を分割していったとき、どこまで行つても有機物であるとは言えない。

ここでカントは注意を加えて四つの宇宙論的観念の中で、はじめの二つを数理的観念と呼ぶ。その理由は、同類のものゝ総合に属する観念だからである。後の二つを動学的観念と呼ぶ。その理由は異類のものゝ総合的観念に属するからである。

すなわち、はじめの二つは現象界の中の総合に関するが、後の二つは現象でないものを入れてくる観念である。

(3)原因・結果の解釈に二つある。すなわち、万有的自然法の因果と自由的因果の二つである。

現象界の事物では万有的因果が成り立たなければならない。しかし、現象ではない実物・実体では自由の因果が言われる。ここをカントは長く論じている。

因果は範疇であるから、現象世界ではどこでも行われるべきことである。よって現象世界では原因があれば結果がある。その原因にはまた原因がある、という風にどこまで進んでも止りようが無い。しかし、現象の外、経験の外について言うときは、そこに因果法があるとは言えない。しかし我々の世界の実際を考えると、現象でないものから起された結果がある。その結果の方から言うと現象でないものを原因とせざるをえない。しかしこの原因は現象界の原因のようなものではない。

すなわち、その原因は更に別の原因を要するものとは言えない。しかし、そのような原因が現象界に結果を表している。これは自由因果と言わなければならない。

よって我々の認めるところ、二通りの因果法がある、と言うべきである。よって彼の正反両説は少しも不都合はない。

人間にとって、特に道德上の問題は、現象世界ではない実物・実事に依つての自由因果で心で決定する。他より見るときは自然因果である。つまりこれは自然から実際の方から見るのである。〔この注意書の意味がもう一つ不明瞭。〕

(4)現象存在の従属の全体という観念である。現象世界を見ると、全ての物は偶然的存在である。そして、その偶然として従属するところを順次たどつていくと、根本に必然的なものが無ければならなくなる。その偶然的なことと、必然的なことの二つが矛盾してあるというのが、ここでの正反両説の主旨の困難である。これも動学的観念、すなわち異類の総合の問題である。この問題は難しいことではあるが(3)が明らかになった上は同様に考えれば良い。

すなわち、現象世界のものは全て従属的である。しかし、その現象世界とは独立して存在できないものである。そうだとすると現象世界の根本に、必然的なものが独立に存在していなければならない。一切の事物が偶然的である、すなわちすべてが事情に依つて存在している、とは現象界だけに言うことである。しかし、現象の外に在るものの根本について言うときは、必然的なものがある、ということになる。

このように見れば、偶然・必然とはそれぞれ違つた世界について言うのだから、少しも矛盾にならない。正反両説が正しいことになる。

ここで注意していることは、必然的なものが必ず有ると言い切つたのではない、ということである。むしろこのような物を論ずるのは、経験の外に渉ることで、我々には為し得ない領域に属する。し

かし(4)正反両説は相容れない物ではないということは説明したのである。

この必然的なものとは神の類で不可知である。

以上のように四概念の解釈を終った。ところで我々は経験というものに依って現象世界を組立てる以上、どこまでも経験に依って推し進まなければならない。しかし、その進みを為すとき、上に挙げた先天的概念、すなわち経験でないものが規範になるという仕組みである。特に(3)(4)では、経験の外に実物有りということも肯定するように論じている。

そこで、この実物が果して有るのか無いのか、その研究をすることが極めて重要である。これを行うのが、次の「純理妄想」である。

2.2.2.3 純理妄想(純粹理性の理想)

この妄想という言葉は理想という意味もあるので、理想とも訳す。つまり理想というものは妄想であるという論になる。

これまで心理学的観念、宇宙論的観念を見てきたが、これより神学上の観念に入る。これらの観念は事情的なものから進んで、無事情的なものに入った。無事情的とは経練的の元素を離れたという意味である。

ここで純理の妄想という観念に至ってみると、これはただの観念ではなく、理想である。どうかというと、観念とは抽象的なものであるが、理想とは具象的あるいは個別的なものである。すなわち経験を離れて観念のみに依って立てられた一個体である。

例で説明すると「人の性質」という観念の完全なるものは、全ての能力が十分に進歩したものであるとともに、それらの能力に関係する全てのことを具備したものである。これが「人の性質の理想」となると、この条件を全て持っている一個体を指すことになる。

理想には無論、総ての徳目が具わる。よって理想について相反する説などはない。また反面的の性質備えておらず、性質は全て正面的なものである。このような理想が人の智慧の中にある。人々は各々理想を立ててこれに支配される。

よって善とか悪とかいうことは、すべて理想によって判定することである。この理想は各人が持っているがこれを実地に顕わすことはできない。

小説ではこれを実地に顕わそうとするが、そこでも顕わし尽すことができず誤ることがある。とくに小説では経験上の感覚の形状にあてはめて書こうとするから、実地に顕わすことは困難になる。このように理想というものは、いくらでもあるものである。

さて、超絶的な理想とはどのようなものだろうか。

これは先天的にありべきものの総体、すべての実体の総体である。つまり、実体と言われるべきものの全ての観念を収め尽したものである。そこでこれを論式にあてはめると分意論式となる。例えば

「AはBあるいはCあるいはDである。」

主辞のAというものにBもCもDもすべて具している。このような「体」に名を付ければ原始体とか最上体と言うべきである。これが神学上の観念である。これはいくつもあるものではない。ただ一つである。この理想に対する実体、すなわち神がある。

これまでは、この神の観念の起原を述べてきた。そしてここに至って神という体の存在を認めるには、その証明法が無ければならない。神の存在証明は三通りある。存在論的証明、宇宙論的証明、自然神学的証明である。

(1) 存在論的証明

デカルトが言っていることと同じである。すなわち、神という観念には全ての存在という属性を含

む。ということは、必然的存在という属性も含んでいる。必然的存在を含んでいるのだから、神は必然に存在するべきである。

カントはこれを批評して、この論は成り立たないという。何故かというと、神の観念には全ての属性を含むけれども、今問題にしている属性、すなわち「必然の存在」とは、属性にあてはめるべきものではない。属性というものは、その有無によって体に増減があるものである。しかし「必然の存在」は、あってもなくても神の観念に増減が無い。

ちょうど、百匁(375g)の金は想像で思ったとしても、実際に目の前にあったとしても、百匁に変わりが無いわけで、百匁という属性が何等増減を与えないことと同じである。故に実在[必然の存在]ということは実の属性ではない。

(2) 宇宙論的証明

凡てのものを観察すると、千変万化極まりがない。つまり凡てのものは偶然的存在であり、事情(条件)に束縛されている。この偶然のものがあるからには[偶然を引き起こす]必然的なものが、なければならぬ。すなわち神がなければならぬ。

このような結論に達するのは、先ず有限の有様の観察推理からはじまって、無限に達し、その無限において必然的・無事情的なものを認める、ということになる。すなわち[有限の有様という]結果から、[無限という]原因に遡り、その極点に達したのである。

カントはこれを評して言う。この論も正確ではない。何故なら、結果から原因に遡ることはいくらかはできるけれども、無限に至ることはできない。無限に至るということになると、経験を超えていかなければならぬが、経験の外、現象の外は知ることができない。故にこの論は言葉の上ではつじつまが合うように見えるが、実は成り立たないものである。

(3) 自然神学的証明

万有を観察すると、総てにその意匠[存在目的]があり、それを達成するための計画に従ってある。万物が様々に美しいことは実に不思議である。これらの美が偶然に現れたとは思えない。必ず意匠を計画するものがあって現わしたに違いない。そうだとすると、意匠者すなわち神がなければならぬ。

カントはこれを評して言う。なるほど、意匠者があるようにも思えるが、そうだとしたらその意匠者は結果相応のものとしなければならぬ。すなわち、我々が感動する程度の美を創出するものということになって、最上至極のものとは言えなくなる。

さらにそういう意匠者としてあるとしても、そのものを創造者とすることはできない。ちょうど、机を作った大工は意匠者に違いないが机の本質を大工が創造したとは言えないように。とするとこの論は神の証明にはならない。

結論

このように三つの証明があるが、何れも成立しない。となると、神があるということは許されないことになる。そしてこの三つの外に証明法は無い。何故なら証明法は、純粹に先天的なものに依って立論するか、経練的なものに依って立論するかの二通りである。また経練的な立論は、特殊の経練に基づくか、一般の経練に基づくかの二通りになる。[都合三通り。]

そして、上の三証明はちょうどこの三通りで立論となる。[存在論的証明:先天的、宇宙論的証明:一般の経練、自然神学的証明:特殊の経練]これら三つが成り立たないのであるから、神の証明は出来ないとしなければならぬ。

三つの証明は存在論的証明からはじまって、それが形を変えて宇宙論的、自然神学的証明になったものであるから、順番を逆にたどって検討してみる。

先ず、自然神学的証明で言う、美しい精巧は我々の経験で観察される。しかし、経験には限りがある。無限の経験はありえない。よって、経験上だけの論拠に基づいて論じたとすると、神の存在ということは言えない。神は広大無辺、無限のものであるから。よってこの論が完全でないことが知れる。

さて、経験程度の美しさ、精巧さであると言っても、経験しただけのことはある。ある限りはその原因が必然になければならない。このように言うと宇宙論的説明になる。

他のことは分らないとしても、経験上確実に我が身というものがある。ここから遡って考えれば、必然の原因、無因の因、絶因の因、すなわち原因を更に要しない原因、すなわち神が必ずなければならないというのが宇宙論上の説明である。

この説明は我が身があるというところ〔個別経験〕から原因を更に要しない原因に到達して、それを神とした。しかし、よく考えると神というものは、個別の今現在にある我が身に対しての、原因を要しない原因であるばかりでなく、その個別にある全てを含んだもの、すなわち原因を要しない原因の全てでなくてはならない。つまり、あるべくしてあるもので、全てを含むものである。〔この段落は原意をかなり増幅している。〕

ここに至ると存在論の領域に入る。すなわち存在論上の証明とは、神すなわち全ての実体の総体は、必然の存在〔あるべくしてあるもののすべて〕を具えたものであるが、故に、あると言え、という論を立てた。

以上の様に三個の証明は別々であるが、つきつめてみれば存在論上の証明が根本となって宇宙論上の証明、自然神学上の証明と形を変えているだけである。

さて、その存在論上の証明が成り立たない。何故かというと、全ての実体の総体とは、ただの観念で、経験的なものではないからである。したがってこの中に含まれる必然存在もただの観念に留まるわけである。よってこの必然存在の属性が有ると言っても無いと言っても、全ての実体の総体というものに対して、益も損も無いことになる。もし損益が無いことは無い、必然存在によってその観念が現実になる、と言うならば、それは総合的な判断となる。総合的であれば経験に依らなければならない。ところがその経験は無いから、神が現に在るという証明にはならない。

「神は必ず存在する。」これが分析的判断であれば、神という語に意味の損益は無い。

以上のように批判した結果、神の理想はどのようになるかという、ただの理想に過ぎない、ということになった。その理想の通りのものが実在する、と言えば妄想になってしまう。しかし、実在するという証明は成り立たないが、この理想はただの妄想とは違う。我々にとっては必要な妄想である。よってその働きがある。

我々は経練的知識を総合し、統一することが必要である。その時はこの神の理想に依って、総合し統一する。そこであたかも神があるかのように、我々は行動し、段々と進む。経験は到底この理想に達することはできないが〔この理想があることにより〕経験をして途中で止まることなくどこまでも推し進める。その極限までもという思いを起させて進ませるのがこの理想の働きである。つまり規範的作用である。

故に我々は先ず、神があると前提して進む。その神がどのような性質・徳用があるか、ということは純粋理性の範囲では言えない。しかし、どのようなものか知れないが神はある、という前提で段々と経験を重ねていくのである。

神は「現象」としては可知的にはない。

「本体」としては不可知的にはある。

第二章 実智の批判（実践理性批判）

カントの実智批判は、道徳の原理を究明する極めて大切なもので、世界の倫理の諸説の中でこれほど清浄高潔なものはないとまで言えるものである。

この実智の働きにおいては、善ということが倫理上根本のもので、最も大切な問題であるという。よって善を研究することから始まる。善には絶対善と相対善がある。

相対善とは様々な種類の善である。

絶対善とは、善良なる意志である。この意志は道徳律〔道徳性の格律(Maxime)〕に対する純粋な尊敬から起る。したがってこの意志は、通常意志—喜怒愛憎の感情から起ったり、利の為とか、家の為とかいった動機から起るもの—とは違う。宇宙間に道義・法律がある、それに対する尊敬より起るものでなければならない。すなわち、良心に感ずるところの最も純粋な中で、かつ情より起るものでなければならない。

さて、この意志が起ったとして、しかしそれが外面に顕れる結果については、あまりこだわる必要はない。意志を起した本人に、才智とか都合の良い性質とかが備わっている場合は、この意志の助けになることもあるが、それらは付属的なもので、本当に必要なものではない。このような付属物は悪の助けになることもあるのだから。以上のような絶対の善ということをカントは大変やかましく言う。

この絶対善は意志であるから、心の中のものである。これに心の外のもので関係することは、却ってその純粋性を汚すようなものである。よってこの意志が善であるとすれば、それ自体のみで善であるので、何かの為に善いというものではない。幸福が絶対の善と相応し、善とみなされる場合はありうるが、幸福そのものは絶対善ではない。ただし義務という感情は大切である。この意志は道徳律に対する義務と言ってよい。

以上の次第であるから、道徳律は経練的なものではない。純粋に先天的なものである。全く経験に依らず、極めて普遍的なものである。また絶対的なものである。

カントはこれを正説的命(Categorical Imperative)〔定言的命(岩波文庫版 pp. 86)〕と言う。(道徳律というものはカントの神である。)

正説的命は極めて強いもので、我々の意志を支配する。その支配の仕方は絶対的に支配し命令する。苦しかろうと楽しかろうと、利も損も頓着することなく「このようにせよ」と命令する。

この命令は理性から出てくるもので、下等な心からは出てこない。すなわち純智の極点から出てくる。そして実智の働きを支配する。すなわち純智が実智となるところである。

これによって自由という必然が直ちに起ってくる。すなわち実智が絶対的命を下すからには、それに応じて働く自由がなければならない。

故に、純智の立場では「自由」は、確実にあるとは証明できない、むしろ現象界には無い、と見なされたのであるが、実践の知識では根本の観念となる。

すなわち、我々において、独立自由の能力があるということが道徳上の根本となる。

ところが、ここに問題が一つ明らかになる。実智が命令するという仕組は納得できるが、具体的に何を命令するのか、に注目すると、この命令は我々の経練的な面との関わりを抜きには考えられない。そして、経験的意志の性質とは目的に向うということである。目的に向うとは、苦楽の感情に支配されて向うということである。なぜ、苦楽に支配されるかということ、主観に苦楽を感ずる性質があるからである。

そうだとすると、経験的意志の働きとは感情の起伏に支配されるということになる。その感情の起

伏で意志に関係するものは快樂・幸福である。

しかし、この作用は〔個人に属するものなので〕普遍的な作用とすることはできない。よって〔普遍的な〕絶対的命令〔絶対善〕が、この作用を引き起すことはないはずである。絶対的命令が引き起すものは、それに相応して普遍的に作用するものでなければならない。快樂幸福に動かされるものでは、普遍的とは言えない。ある作用をAは快樂とし、Bは不快とすることがあるからである。

そうすると、普遍的な作用とはどのような働きか—これは一つの格律に従うということである。すなわち「汝の為すことが、普遍法の原理となりうるように為せ」という格律である。すなわち「自分の行為は他に施しても差し支えない」と判断できるとき、それを絶対的命令と受け取れ、ということである。このようにすれば、下等な刺激による妨害を防ぐことができる。この命令には誰でも従わなければならないから、すべての人の意志を一致させることができる。

この格律に従わせるものは何かというと、先の道徳律である。つまり、なぜこのような命令に従うかということ、別の何かのためということではない。道徳律に対する絶対的義務として、命令に従うのである。自分の為ということでもない。むしろ、そのような利己的・虚飾的感情を討ち滅ぼすような感情が起り、道徳律に従うのである。この感情は崇敬あるいは尊信と言うべきものである。

この感情は猥りに起るのではなく、純智の極点から起る。この感情は苦しくもあり、楽しくもある。なぜ苦しいかということ、圧倒されるからである。その圧倒する力はどこから出るかということ、我が純智より出る。我で我を支配する、これほど楽しいことは無い。

さて、このようにして到達するところはどこかということ、最高の善、無事情的な善である。通常、人の行う善は事情的な善であるが、最高の善はそんなものではない。絶対的善である。この善は徳と幸福の二つから成る。充分の徳義と充分の幸福がそこに顕れる。

徳義と幸福の関係について、分析的と総合的な様相がある。分析的とは、古代ギリシャの倫理学者が言うように、徳に幸福が伴うのか、幸福に徳が伴うのか、ということである。

ストア派は徳に幸福が具わるという。エピクロス派は幸福に徳が具わるという。つまり、どちらかが付属物となる。

カントはこの二つとも間違いであるとする。すなわち徳と幸福は総合的一致でなければならない。徳と幸福は相互に原因結果の関係にならなければならない。徳があればその結果として幸福がある、かつ、幸福があればその結果として徳がある、ということである。

ところが、実際はそうではない。徳と幸福の不一致が起る。それをカントは次のように批判的に解釈する。

徳と幸福とが一致しないという判断は、現象世界について言うことである。徳と幸福が相互に原因結果になるという判断は、本体世界について言うことである。よって本体世界で最高の善が得られる。その世界とは実地の世界〔物自体としてよいか?〕である。〔この後「即ち実際世界なり。」の文があるが、これだけでは本体を指す実際なのか、現象を指す実際なのかが分らないため、意識からは外す。〕

よって、この世界に来ると靈魂の不滅と神の存在ということが定説となる。靈魂不滅が何故なければならないかということ、完全の徳に達するには今のままではいけない。無窮に進歩していかねば完全には達し得ない。このような進歩は永久の存在の上において語り得ることである。故にどうしても靈魂不滅でなければならない。

神が何故なければならないかということ、完全の幸福を得るには、我々の徳義に応じて相当の幸福を与える主が居なければならない。故に神が居なければならない。

〔この段落の展開は、表面的かもしれないが大乗菩薩道、浄土門では法蔵菩薩・阿弥陀仏の体系と酷似している。ここでいう神は阿弥陀仏に置換可能である。これはつまり、仏教が有神論に陥っているかどうかの試験方法のヒントを提供していると言えないだろうか。〕

以上、実智批判の概要である。

先の純智の批判で壊滅させた宇宙論、靈魂論、神学をここで復活させたのである。しかしこれは、合理宇宙論、合理心学、合理神学を構築する意図を表明したものではない。ただどうしても、それらがないと行かない、ということを示すだけである。

この実智の批判、すなわち倫理哲学は宗教と同じような説を成している。その論調は宗教は倫理に帰する、と言わなければならない。カントの考えでは、道徳がすなわち宗教である、ということになる。

しかし、宗教と道徳の関係に二通りあるという。宗教が道徳に依るか、道徳が宗教に依るかである。もし、道徳が宗教に依るときは、恐怖と希望が徳行の原理となる。しかし、これは間違いである。よって宗教が道徳に依らなければならない。さらに言えば、宗教は必ず道徳に至る。

何故なら、最高善というものは、必然の理想である。その理想は、神無しには成り立つことができない。そこで宗教とはどういうものかという、我々の義務というものを、神の命令と認めるところで成立する。宗教とは[神というものを介在させる]それだけのことである。

道徳も宗教も[結果として我々に]義務を果たさしめる。その道徳律をすなわち神の命令と解釈するのが宗教である。

宗教には顕示宗教と自然宗教がある。

先ず神の命令を認めて、そこから義務を知ると言う場合が顕示宗教である。

先ず義務を認めて、そこから神命を知ると言う場合が自然宗教である。

そして、どちらの場合にしろ、神の命令を充分完全に顕し完成するために必要なものは教会である。教会とは道義的な会合である。教会には不可見の教会と可見の教会がある。

不可見の教会とは、経験上には顕れないものである。これはただ觀念上に存在するもので、正義に従う全ての人[経験上に顕れる各自の思想信条が千差万別だとしても]結束して神の道徳的支配に従う。このような人々の觀念的一致が不可見の教会で、カントはこれを極楽の有様という。

可見の教会とは、この世界に天国を顕す。それには必要条件がある。条件はちょうど範疇に合っている。

(1)分量

全体、あるいは普遍的であること。(万国同胞主義)

(2)性質

純潔でなければならない。すなわち道義という一点において集まり一致する。迷信や犯信が混入してはならない。

(3)関係

教会の構成員は各自の自由を尊重し、交際しなければならない。階級制度を設けるローマ法皇のようではいけない。

(4)模様

教会の制度は変化があってはならない。小事には変化を許しても、根本の制度は変化してはならない。

カントはこのように可見の教会を立てる。さて実際に[現象として]教会を立てるには、歴史的に成り立つべき根拠が必要である。よって教会には、いつでも二つの元素がある。一つは純道徳的信仰、もう一つは歴史に表れ伝承された教義に従った信仰である。

二つの信仰では道徳的信仰が大切である。しかし、実際にはこれだけで成り立つことは困難である。したがってその補完のために、歴史に表れた信仰も必要になるのであるが、肝要なことは歴

史上の信仰の構成要素を、純粹道德上の信仰の要素に常に一致させる努力を怠らないことである。よって〔歴史的に色々な形で表れた各宗教の〕教義を解釈する場合も、道德上の見解から進まなければならない。すなわち、その意味を取るには道理に合するようにしなければならない。

第三章 判断の批判（判断力批判）

前二章の批判において、二つの世界、知識と意志の部の内容を見終わった。必然の世界と自由の世界の二つを調べたことになる。しかし、この二つが別々のもののように離れている。その間の関係を付けるのが苦楽の感情である。これを判断の批判という書で述べている。

前の二批判では、純智の批判では悟性が主に、実智の批判では理性が主になっていた。ここでの判断力というものは、ちょうどこの中間の働きで、悟性の概念作用と理性の原理作用を結びつける働きである。

判断は特殊のものを普遍の規則に従え、色々沢山の概念を一原理に従えるという作用をなす。そして万有世界に意匠〔自然の合目的性原理(岩波文庫(上) pp. 40)〕を認めるのが、この判断力の作用である。(意匠とは沢山のものが別々になっている状況を、一つの大きいなる巧みによってまとめられていると、見なすことを言う。)

意匠を認めるには主観的、客観的の二種の認め方がある。

主観的部分で言えば、万有が我に対するとき、我々是一種の感情を起す。すなわち、快樂・苦痛の感情である。そして万有は我が為に作用していると感じる。我というところで万有と調和し、一体化しているのである。この時、美麗・壮大という喜びを感じる。

客観的部分で言えば、一つの事物に対して他の事物を考え、その一つの事物のために他の事物が働くことを認める。このとき、事物と事物が調和することを認める。そして、万有が相互に目的に応じてある、すなわち万有の間に意匠があると認める。

〔主観的部分の批判〕

主観的部分の作用を審美的能力という。審美的能力は美麗と壮大を感じる働きである。その美麗と壮大をそれぞれ四つの範疇に当てて説明する。

・美麗

(1)分量

美麗なるものは全ての人に例外なく満足を与える。例えばある絵が美麗というとき、自分一人が言うのではなく、誰が見てもそう思う。

(2)性質

美麗なる働きは純粋な私なき満足である。私あるとは、自己一人だけに満足の利益あることを言う。美麗は満足をもたらすのであるが、自己一人だけという制限が消滅する。通常は快いという場合は私というものが付いている。しかし、美麗の満足は無私である。

(3)関係

美麗なるものは、他の目的のために意味を持つのではなく、それ自身で意味を持っている。すなわち、それ自身の意匠を具えているのでなければならない。例えば美麗なる絵はそれ自身で美麗であって、他の為に美麗であってはならない。

(4)模様

美麗なるものは、必然に満足を与えなければならない。これは満足を与えるという意向などではなく、現前に与えるというだけではならず、必然に与えるということではなければならない。

・壮大

大なるものである。どのようなものと比較しても、それより大きく無限のもので、実物には無いものである。しかし、心には実物を壮大に似せる働きがある。すなわち心に無限の観念を思うを壮大と言う。これに二種類ある。

一つは数理的壮大。これは広がり到大なるものである。

もう一つは動学上の壮大。これは勢力の大なるものである。ナイアガラの滝、日光滝、養老滝等から連想されるものである。

壮大なるものは、どのようなものでも心を刺激してはじめは苦痛を生じて、そこから転じて快樂を生ずる。従って前の美麗を正面の愉快とすれば、この壮大は反面の愉快と言ってよい。

(1) 分量

壮大なるものは、他のものと比較して絶対的に大なるものである。何倍になるかと数えて大なるのではなく、直覺的に大なのである。

(2) 性質

壮大なるものは、純粹の愉快を与えるのではない。先ず苦痛を与え、次に愉快を与える。想像しようとしてもしきれないところに苦痛が生じる。想像はできないが、道理においていかなるものよりも勝れると知った時愉快を生じる。

(3) 関係

壮大なるものは、一つの勢力の形を持つ。我々はそれを知ったとき、それが他のいかなるものより勝れると感じる。

(4) 模様

壮大なるものは、美麗と同じく必然に満足を与える。しかし美麗ほどには誰でも一般的に得られるというものではない。〔最初に苦痛を与えるので敷居が高い。〕

しかし得られる愉快は必然的なものである。〔つまり苦痛を通過した場合は、必ず愉快を与える。〕

このように美麗と壮大の二つに対して働くのが審美の能力である。しかし、審美能力の判断について、自分の判断と他人の判断が一致するのは難しい場合が起る。何故かという、この判断は主観的であるから、人毎に異なると思われるからである。しかしまた、一つの判断を一般の共通認識として通さなければならない場合が出てくる。

そこで古来から審美的判断の争いは出来ないとやってきた流れがある。その一方で、審美判断は人毎に同じでは無いと言ってきた流れも併存した。よってこの背反を説明しなければならない。

この背反は、実は外見上そう見えるだけで、精密に見れば背反ではない。なぜなら、審美上の判断は一定の概念に依るものではないからである。したがって厳密に証明することができないものである。かつ明確でない概念に基づくものなので争いの出来ないものである。

これが一定の概念に基づくものであれば、論争ができる。各自が自分の持つ概念に依るときは、それぞれの立場で争えばよい。

審美の判断は基本的に不定概念のため、争いを生じないのであるが、しかし、それでも概念であるから、人毎に判断の差異が少しは認められる。

このように段々と批判してくると、事物が我々の判断力に対して適合すること—美麗とか壮大とか感じられること—が、事物自体の方にあるのか、それとも我々自身の方にあるのか、どちらであるかということが問題となってくる。

古来、この問題は審美上の実体論と唯心論(観念論)の二つに分れる。

審美上の実体論では、事物が我々の想像を刺激して美麗・壮大と感ずるように作られている。事物にそのような性質があるという。

審美上の唯心論(観念論)では、我々が事物を知覚するところで、美麗・壮大の感情を起すという。

そして、ここではこの二論の中間を取る。事物が我々の感情を動かす〔実体論〕、その感情は事物を知覚するところで起る〔観念論〕。

〔客観的部分の批判〕

判断の意匠的(目的論的)能力の批判

判断の意匠的能力とは客観的に意匠を見るのであるが、その見方に外面的と内面的の二つがある。

外面的な意匠の見方とは、一つの物が他の物の為になる、ということである。松の木が鳥が巣を作る為になる、藪が雀の為に宿となる、砂地が松林の生育の為にになる、というようなことである。しかし、このような「為になる」は偶然のことで、米が人間を養う為になる、と言っても、全人類が必ず米に依っているのではない、たまたまある人々にとって米が為になっているに過ぎない、というようなものである。

意匠の真の意味は内面的な見方にあつて、人間を含めた有機物の上に表れている。これらの有機物において、一つの部分が他の部分の為にになる。心臓が血を循環させることは脳髓の為にになる、脳髓の作用は心臓の為にになる。つまり有機体の機関は、機関各自の為ににはそれ自身が存続することが目的となり、他の機関の為ににはそれらが存続する為の手段となり方法となる、という有様である。それらの関係は、機械的な作用としては説明できない。また単なる物質運動としても説明できない。

そうすると、ここに二極に分れた見方が現れる。一方から見れば、万物間には機械的・物理的作用があるだけである。もう一方から見れば、有機物には意匠的・目的論的構造がある。この二極をどのように解釈すればよいか。

意匠的観念は規範的原理としてあり、現前の事物の構造は機械的である。そして我々はこの機械的な構造が作られたのは、意匠的計画によってであると思ふべきである。そうすると万有の組織とは一個の大なる全体で、それは意匠者の計画から出たものである、と万物を統一して考えることができる。(その場合でも、観念は規範的原理で、現前の事物は機械的組織として見て行かなければならない。)

総結批評

このように三大批判が、カントの哲学の主要を成す。その中でも根本は純智の批判である。カントの哲学を判断するには、純智の批判を検討すれば良い。この論の正・不正にカントの哲学全体の興廃がかかっている。

純智の批判でのカントの立場は懐疑学者である。ヒュームと同様の風で、絶対的なことに付いては何も分らない。本体は不可知である、という。しかしカントの懐疑は一種異様なところがある。

カントの懐疑は本体に対してのみであって、現象に対しては非常な独断家となる。すなわち、全ての学問は正確である、と、どこまでも主張する。〔例えば pp. 10「1. 1. 2 超絶的証明」の内容。〕

原因・結果についてはヒュームはこれを完全に排除したが、カントは本体についてはこれを排斥し、現象についてはその反対にいよいよこれを擁護している。

そして、その現象に付いて説を立て、そこでの論理を今度は本体に及ぼしているのであるから、先ずここで矛盾を起していると言わなければならない。

本体と現象をよく分けてはいるが、原因・結果の説は現象だけに応用すべきであるのに、本体にまで応用している。〔例えば pp. 38 自由の因果。pp. 43 徳と幸福の相互の原因結果。〕本体・現象を主張する論者にはこの過失が共通する。スペンサーにも通じる。カントのみならず、ロックからこの過失はある。「〔現象の〕外の物に対する経験」などということを使う。こんな本体・現象論はとても成立しない。ましてや〔本体に現象の用語を持ち込んで、色々言及しておいて〕本体は不可知である、というような主張はとても通用するものではない。

分り易く言えば「現象があれば本体がなければならない。」とカントは言うが、この場合のこの言い方における「・・・でなければならない。」は、一つの範疇であり、範疇は現象世界にのみ働くものである。しかしそれを本体に当てはめてしまって「本体がなければならない。」というのは、誤った用法である。「・・・でなければならない。」というのは、模様の中の必然の範疇である。

次に空間・時間の扱いも疑わしい。カントは「外物」という言葉を使うが、外とは空間上〔＝経験上〕のことである。それを経験でないこと〔＝本体、超絶的(先験的)なこと、また純覚(経練的内容が入らない直覚)〕に應用している。「外」すなわち現象〔＝経験的〕のものを本体に應用することは、不可である。〔例えば pp. 10「1. 2. 1 形而上学的説明」での心の内外等の記述。pp. 12 の外形、内質など。〕

また数も現象界のものである。〔そしてその数を使って〕「本体と現象の二つ」と言ったりする。〔数を適用できる〕現象の他に〔数を適用してはならない〕本体を〔数による勘定の対象として〕足して二という。〔應用すべきでないところに〕数を應用している。

また、現象というとらえ方については、それが正であるか不正であるかという立場の選び方がある。現象とは正しいものである、あるいは、現象とは正しくないものである、といったとらえ方の違いである。仏教では現象を正しくないもの、という。すなわち迷である。

カントは現象を正しいものと見なしているようである。〔例えば pp. 35 の最後の部分。〕しかし、現象が正しいものならば、それによって本体が知られなければならないはずである。〔それが正しいことの意味である。しかしまた〕現象と本体が同性質の〔正しい〕ものと見れば、現象と本体の区別が立たなくなる。

そうすると〔本体という正を立てるためには〕現象は不正なものと思えざるをえない〔しかし、そうしてしまうと、不正から正は〕分らない。

そもそもどこから不正のものが出てくるか？

正しくない能力がある故に不正が出てくるのである、とすれば、その能力は現象に属するのか、本体に属するのか、どちらにしても自家撞着である。〔現象に属するとすれば、どうして本体が知られるか、ということになるし、本体に属するとすれば、本体に不正の能力はありえない、ということになる。〕

また、能力を不正とすれば〔その能力によって知られる〕本体は不正になる。よって自家撞着を起す。

また、能力の不正が現象そのものである、とするならば、更に他に能力があることになる。そしてその能力こそ正というのであれば、更に他に不正の現象を起す不正の能力が必要となる。〔いづれにしる八方塞がりである。〕

また、自覚の総合的一致の成り立つところを、現象とするか、本体とするか、が、カントの説では分らない。〔2. 1. 1. 2 純概念の超絶的演繹 参照〕

また、本体・現象と主観・客観の関係の問題がある。

〔つまり主観・客観という「私が認識することと認識の対象」という立場と、本体・現象という「真(無限)と仮(有限)」というとらえ方を如何に統一するか、という問題である。現象が現在の生の世界、本体が死後の世界、といった二世界論に逃げを打たないかぎり、この問題は避けて通れない。〕

〔先ず、並列的な意味合いを述べると〕

- ┌本体的客観〔真の世界の対象〕
- | 本体的主観〔真の世界の我〕
- | 現象的客観〔仮(この)世界の対象〕
- └現象的主観〔仮(この)世界の我〕

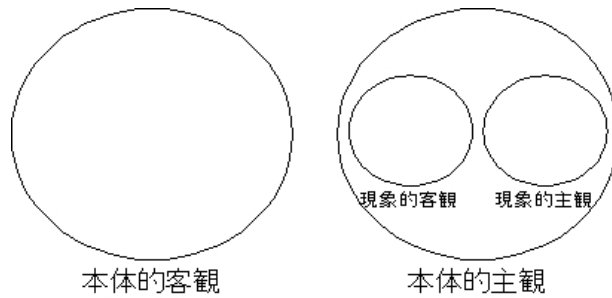
〔本体・現象と主観・客観の前提を当然のこととし「本体に言及」しようとする者は、次の矛盾に囚われる。〕

本体に言及しているこの自分自身の思想は

- (1) 本体であるか？
- (2) 現象であるか？

何故、これが問題になるかというと、「本体は不可知である」と言いながらそれに言及する＝可知として扱っている、自分がいるからである。つまり、自分自身の思想とは常識的謙虚さからすると、現象であるが、本体に言及しようとしたとたん、現象を越え、本体と同等以上のものにならなければならない。「語り得ないものを語る」という矛盾行為に及んでいるのであるが、さらにそこで本体・現象カテゴリを無理やり被せて解決を図ろうとするので、上記の問題が発生するのである。

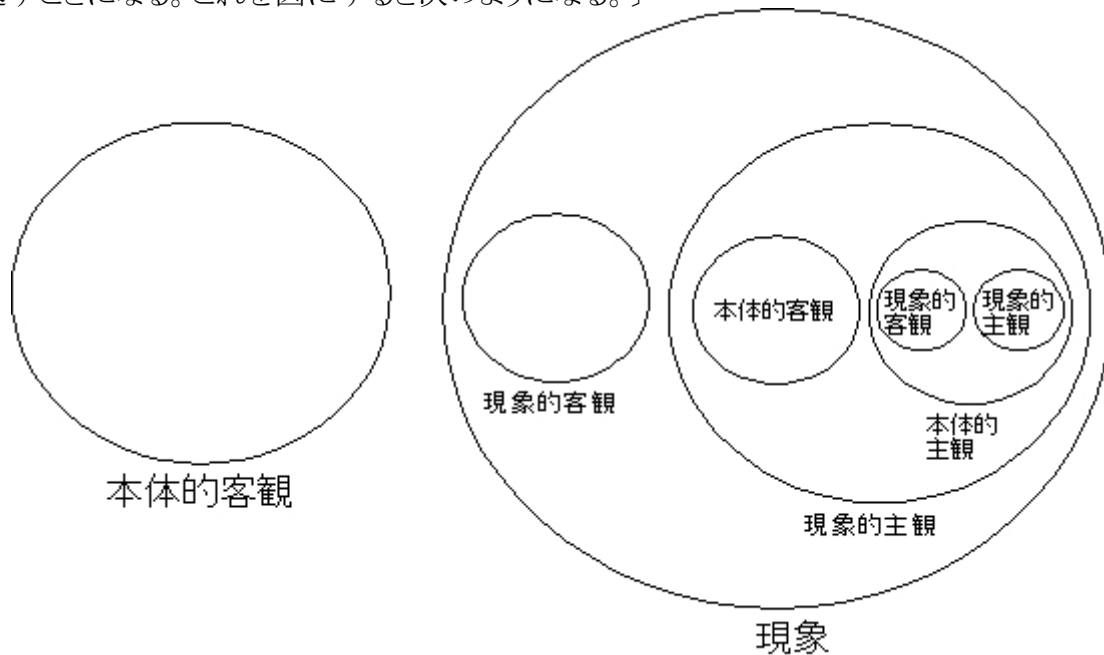
さて、自分自身の思想が本体だとした場合、思想はまた主観・客観で構成されるから、自分自身の思想とは本体的主観と本体的客観ということになる。そして本体的主観は現象界を全て内に含む。つまり、「世界全体のことが解った」という統一的把握である。しかし反面、自分は現象界に身を置いているのだから、具体的・経験的なものとしては自分自身の現象界での主観・客観である。従って本体的主観が、現象界の主観・客観を包摂することになる。それを図にすると〕



〔しかし、この統一的把握は現象界からの反撃で崩れる。そのような形で世界を捉え得たと言っても実証できないではないか。そして刻々と現に問題が発生し続けるではないか。これをどう解決するか？と。〕

そうして、自分自身の思想は経験(現象)根ざさなければならない、ということになり、本体は自分の思想から到達不能のもの(不可知)として置く(本体的客観)。そして自分自身の経験的思想で解決の道を探るのであるが、現象の説明を付けようとする、どうしてもまた、本体を出さざるをえなくなる。

そこでまた、最初に戻り、思想が本体であるか現象であるかの選択となる。この入れ子を無限に繰り返すことになる。これを図にすると次のようになる。〕



以上のように無窮の過失を招くのである。本体・現象という形の説はこの欠陥を必ず露呈する。これは論の中で先に本体と言っていたものが〔無意識のうちに本体・現象範疇を被せて〕後では現象と扱われてしまう〔構造上の欠陥とも言うべき〕ことから来る自家撞着である。

カントの言う範疇はどれを押さえてみても、このようになってしまう。範疇の説明が詳しければ詳しいだけ、多くの自家撞着が露呈することになる。

カントがこのような過失に陥った理由は、範疇を用いながら範疇を知らなかった為である。本体である、現象である、と言っていたものが本来は範疇だったのである。主観・客観も範疇である。範疇である以上は本来絶対である。範疇の上に立つものは無い。

範疇というのは、単に現象世界を組立てる力があるのみならず、本体世界をも組立てるのである。〔カントは〕範疇が世界を組立てるということを知っていたが、その世界を現象だけに止めたこと

ろに誤りがあった。範疇は本体世界をも組上げる。そうして組上げられた世界は、本体・現象の区別が無い故に絶対である。よって、その絶対世界を組上げる範疇も絶対である。これは広大なるものである。

よってカントの説を受け継いで哲学を説く者は、その絶対の範疇がどのようにして絶対の世界を構成するかを示さなければならなくなった。換言すれば絶対の哲学を起す外の道は無くなった。

カント自身は絶対的哲学の源泉を干し上げたと言ったが、決してそうではなかった。カントの後を承けて出た哲学者が絶対哲学を開始した。

この絶対哲学が絶対の範疇を以て絶対の世界を開発していくことは、非常に壮快なことである。

カントのところでは、現象の外に大変な本体があつて、それに圧倒される感があつたが、次の段階では範疇の翼が天空を飛翔する哲学が起るのである。

原文『韓図氏』

近世史に入りてデカール氏已来、漸々説を立てて哲学者輩出し、甲論し、乙駁し、一起一伏す。バークレー氏迄の間を之を概括するに、つまり唯物唯心の二つなり。唯物論はロック氏、ヒューム氏等頻りに首唱し、唯心論はライプニッツ氏出でて経験学派に反対して之を唱ふ。然れども共に心と云ふものを本とする学派なり。共に未だ完全の域に至らずして、欠点あるを免れず。依つて、この心理学派では何故成立たぬかと云ふことを討究して、この唯物唯心の中庸を取りて、カント氏の心理学派が生ぜり。之を批評哲学と称す。此の批評とは検定の意にして、心の作用を検定する学派なり。之を換言せば、今迄の学派は唯心唯物を唱へたが、この心の作用で哲学を組織することが出来るか否かと云ふことを、検定批評するが此の学派なり。故に此の学派は其の説心理学の様な処がある。さて此の説を唱へ出したので歴史的になりてある。此の説は唯物唯心の中道にして、心が外物に刺戟されて現起するものなり。即ち、心の作用には、其に対する処の物境がある。換言すれば主観客観二者相對して、心の作用が生ずると云ふので、唯物唯心の中道になる。更に語を換へて云へば吾人の認むる処の現象界は、唯物のみにも起らず、唯心にても起らず、物心二者統合して、非物非心の現象界を生起す。故に唯物唯心の中となる。

猶ほ現象と云ふに付いて注意を要することは、現象と云へば本体と云ふ觀念が生ずる。此の現象が非物非心なれば其の現象の本体なれば、本体亦た非物非心でなければならぬなり。

心理学—唯物—批評哲学
└唯心┘

本体と現象との關係は之を図解にせば、物心二者の中を取つて本体と現象とを豎に列ぬ。横には並ばぬなり。左図の如し。

物
本体—|—現象
心

この唯物唯心と批評哲学の論を、歴史上の主なる哲学者に当てて云ふときは、唯物論の説はロック氏、ヒューム氏等、唯心論はライプニッツ氏等なり。而して批評哲学はイマニエル・カント氏なり。

カント氏は独国の東北方に當るケーニヒスベルヒに生れたる人なり。先づ通途の教育を受け、ケーニヒスベルヒ大学の教授となれり。この人はライプニッツ氏の如き経歴なくして、極く規則ある教育を受けて之を實行し、氏の散歩に出るを隣人が見て、何時たるを知る程の規律の正しき人なり。年代は西洋耶蘇紀元一千七百二十四年四月廿二日生れで、一千八百〇四年二月十二日没せり。

氏の哲学思想の起原は著書にもある如く、つまりヒューム氏の説に刺戟されたり。其の故は、ヒューム氏は懷疑学を唱へて、其の中、殊に数理物理の必然を論破せんとせり。果してヒューム氏の論ずる如く、数理物理の必然が成立たぬものなれば、学理は到底成立せざるなり。吾人の思想は実に紛乱乱雑のものなり。依つてカント氏は先づ物理数理の必然を力を尽して論究せり。即ち数理学物理学は成立し得るや否やと云ふのが、カント氏の哲学の問題であるなり。其を純智の批判と云ふ書に論ぜり。この書は専ら理論を以て成り立てり。

其より其の理論の結果を實際上に及ぼして、実践的に論及したるを実智の批判と云ふ。其より進んでこの二つの批判を統合したるものを判断の批判と云ふ。其の他著書あれどもカント氏の哲学はこの三大批判にあり。即ち其の基礎は純智の批判にあり。而して其の本は物理数理の必然は成り立つや否やと云ふにあり。

さてこの必然は実は経験的に定め得る能はず。故は、必然を経験にて定めんとするも、経験は完全にあらず。然るに必然を定むる経験なれば、完全なる経験を要するなり。例へば、甲は凡ての場合に於いて、乙を生ずると云ふ命題が成立せねばならぬ。万一にも甲が丙を生ぜば非なり。依つて必然経験は前際後際に渡るものにして、前際のことは経験することを得れども、後際は経験すること能はず。故に経験は不完全を免れず。然れば経験に依らずして、思想に依りて必然と云ふことを定めねばならぬ。これをカント氏は先天後天と云ふ語を用ゐて、必然と云ふものは先天(思想)により、後天(経験)に非ず。故に必然と云ふことは常に先天的に依るものなりと云ふ。依りてカント氏は哲学の問題を顕すに、如何にして先天的判断が成立し得るやと云へり。この先天的判断とは、必然を顕して居る命題にして、其の必然が云何して成立してあるかと云ふことなり。其は先に云ふた数学上の命題にして必然的のことなり。而して此の先天的判断の中に分解と惣合がありて、この分解命題の成り立つことは無論のことにして、説明を要せざるなり。其の故は数学は数量の学なり、と云ふ如き命題は成り立つことは勿論なり。定義と云ふものは、すべて分解命題なり。例へば三角形は三角度を有する形なりと云はば、一つの三角形を三つに分解した丈のものなれば、成り立つにきまりたるものなり。次に惣合命題は、例へば三角形の内角の和は二直角なり。又直線は二点間の最近距離なりとの命題に於いて、断定が成り立つや否やと云ふに此の命題の主辞を何程分解しても、賓辞に二直角、或は最近距離と云ふ辞が出来る筈なし。然れば分解命題に非ずして惣合命題なり。これは主辞にあるものと賓辞にあるものとが各独立のものにして、これが結び付いてあるのがこの命題なり。

この惣合命題は先天的に成り立つものなりや否やを討究するなり。この惣合命題も、後天的に依りて定むることは容易なれども、先天的に定むることは不容易なり。例へば灰吹より蛇が出る又は白墨にて字を書くことを得るとの命題は、初の命題は成立せざること必せり。然るに後の命題は成り立つなり。何に依りて成立することを定むると云ふに、実地之をなすに、果して白墨を以て字を書くことを得るなり。然れば之を定むるは後天的即ち経験に依りて成り立つことを知るなり。然るにカント氏の惣合命題の成り立つや否やを論ずるのは、後天的に非ずして、先天的に於いて、惣合命題の成り立つや否やを論究するものなり。

韓図氏の有名なる大著書及び其の年代

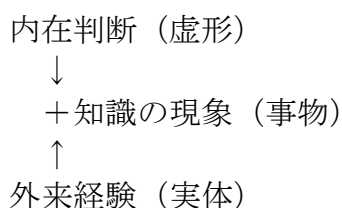
純智の批判	一七八一
実智の批判	一七八七
判断力の批判	一七九〇
純智限内の宗教	一七九三

此の他、天文、物理、地理、神学又哲学の小著沢山あれども、哲学上の大著は右に掲げたるものにして、此の中の純智の批判を肝要とす、最も根本なり。

純智の批判の大問題は、惣合的命題が先天的に如何にして成り立つかと云ふを論ずるにあり。経験学派に曰はしむれば、経験を待たずして先天的に判断は出来ぬと云ふ。又唯心学派で云へば、一切のことは皆な先天的と云はねばならぬ。カント氏はこの二説共に成立し能はざるを知りて、惣合的判断の先天的説明をなさざるを得ず。夫は如何と云ふに、成る程判断は経験を待たざるを得ず、経験の元素を待ちて、初めて知識と云ふものが出来るけれども、判断の知識は悉く経験より来るに非ず。実は外来の経験的要素と、内在の非経験的要素と二つありて、初めて判断知識が出来る。夫で経験論者も幾分かは正し、唯心論者も幾分かは正し。

さて、又問題に関しては云何と云ふに、此の内在の部分(或は元素)だけで出来る判断(或は内在の元素だけに關する判断)はいくらも経験を待たずして出来る。而してこの判断と云ふものは、

経験の元素を待つて初めて実となるもので、経験の元素を得ざるときは、虚形なり。そこで其の虚形が実体となりし処でも、内在の元素の方へ関するだけのことは、先天的に判断が出来る様に解釈せるなり。知識は経験より始まるとは云へども、起るとも、生ずるとも云はず。煙草盆座蒲団の用意は出来るけれども客来らずば、其の功用顕れず。故に虚形なり。主客調和の処に初めて知識あり。此の知識に惣ての現象あり。実事実物の本体は我々は知る能はず。虚形に経験的要素の加はりたものが現象なり。吾人の知るは現象なり。故に氏の現象と云ふは単なる事物を指して云ふにあらず。吾人の心内に、内在外来の両元素相依つて知識を生ず。其の知識の中に事物が入りてある処を現象と云ふ。これを図にあらはせば左の如し。



吾人の知識の区域は経験に限らる。故に本体は知る可からず。若し知識が経験以外に渉る時は妄想誤論とす。今迄の哲学者は心の本体学、宇宙学、絶対本体学、合理心理学と云ふ如きは皆な誤れり。宇宙創造、靈魂不滅などと云ふは、吾人の学問で確かに云はれない。併し虚形だけのものとして扱ふときは幾分の益はあり。然れども之を外来元素のあるものと同じく論ずるは誤なり。実の知識は内在外来の両元素相結び付いて実の知識となるなり。

次に純智の批判に入るに、全体氏は心理学派の人にして、先づ心の能力の分類を導きとする。其の能力と云ふものは、推し極めた処が三類に帰す。

一に知識、二に感情、三に意志是なり。

第一 知識(或は知力)。此の中に原理を持す。持すと云ふものの原理全体知識と云ふて宜し。故にすべての知情意の三つの作用を支配する理法を持ちて居る。其の原理の、知識のみの原理なるときは純智となる。

意志及び行為の原理となるときは実智となる。

感情を支配する処の原理としては、判断の能力となる。

故にカント氏の三批判は三種の原理を批判するなり。

第一 純智の批判

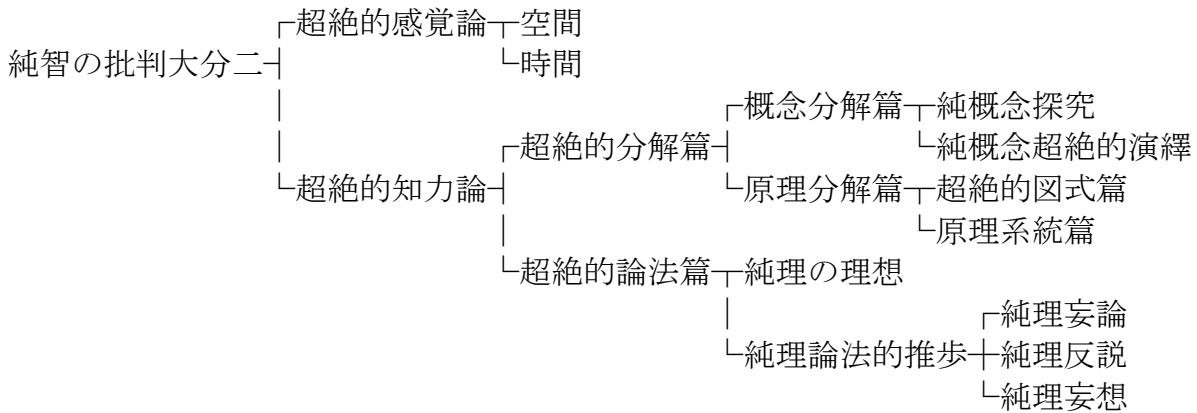
此は吾人が純智に依つて得る処の知識を批判するなり。其の知識に就いては、吾人は幾何の元素を加へるか(或は与へるか)と云ふことを尋ぬ。此が為にカント氏は所謂知力の二つの作用を研究す。即ち感覚と知力となり。其の第一に、感覚に就いて吾人は幾ばくの先天的に所有するあるか、第二に、知力に付いて云何と尋ぬる。其の第一に答ふる論を超絶的感覚論、第二に答ふる論を超絶的知力論と云ふ。

この超絶的と云ふ言は経験以外に在ることを云ふ。上に云へる先天的元素の方に属することを攻究するを、超絶的と云ふ。語を換へて云へば、感覚的知識の先天的原理を研究するを超絶的感覚論と云ひ、知力的知識の先天的原理を研究するを超絶的知力論と云ふなり。

この感覚知力の区別は、感覚は感受的、知力は発動的なり。感覚は吾人に事物を附与するもの

なり、知力は事物を思考するものなり。其の感覚に属する作用を直覚と云ふ。知力に属する作用を概念と云ふ。

感覚—受動—直覚
知力—発動—概念

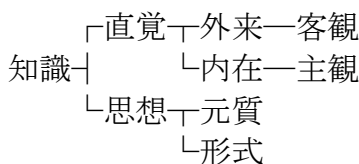


超絶的感覚論

先づ全体が知力の批判をなすものなれば、知識を考へねばならぬ。知識は感覚或は直覚に基づく。其の直覚と云ふのは即ち吾人が外来の刺戟を感受するなり。即ち感覚なり。其の感覚を本として色々と思ひが出来る。其の思想は吾人が自発的或は発動的に為す作用による。

純覚とは純粹直覚なり。経練的直覚は純覚に対して云ふ。即ち外来の感覚が加はりてあるなり其の外来の経練的の少しも雑らざるを純覚と云ふ。

この経練的直覚の所縁の境遇となるものを現象と云ふ。つまり外来と内在と二元素より出来てあるものなり。其の外来の感覚を元質と云ひ、内在の純覚を形式と云ふ。又更に云へば、経練的直覚は主観的なり。之を客観的にして云へば現象と云ふ。



経練的直覚 ─ 外来 ─ 感覚 (元質)
└ 内在 ─ 純覚 (形式)

つまり同一物にして、主観客観何れにしても外来内在の二元素はあるなり。さて、ここに内外の字を使ふたのは便宜の為に設けたるのみにして、実はカント氏の言では外来を経練的と云ひ、或は後天的と云ふ。内在と云ふ代りに、先天的と云ふ可し。(此れ迄は心内を内在と云ひ、心外を外来と云ひしが、実は内外は空間上のことなり。其が根本となる筈なし。故に今の如く云ふ可し。)

通途、先天的は直接経験的に離れたるものなれば、先天的と云ふなり。併し間接に経験を離ることが出来ぬことがある。然るにカント氏の処では、直接は勿論間接にも必ず経験に関係なきものを先天的と云ふなり。

物と云ふものは必ず重いと云ふことは、直接に経験せずとも先天的だと云ふ。これらは通途の云ひ方なり。カント氏は其の様な事は先天的に非ずと云ふ。物の重いと云ふことは前人又は他人が経験してあるゆへ間接の経験なり。故に先天的に非ず。

是の如く云ふ処で純覚即ち絶対に先天的なるものがあるか如何と云ふに、先づ吾人の知識の内からして知力の概念より起るものを悉く去れば、経練的直覚が残る。其中より又感覚を除去すると純覚が残る。即ち先天的の形式が残るなり。この形式に二あり、時間と空間となり。依りて空間時間が先天的純覚なるか云何を研究すべし。

空間論

第一、形而上学的説明。

先づ吾人が事物を観察するときは、大小遠近の関係等種々の空間上の関係がある。其の空間と云ふものは事物を離れて別体のある実物なるか、又実物間の関係なるか、又は只だ直覚の形式なるか。若しこれが形式ならばこれが先天的のものならざるべからず。其に付いて、先づ第一に、空間と云ふものは外部の経験より起りしものに非ず。故は色々の物がありて経験が起る。其の色々の物と云ふには、已に空間を前提することになる。内外の区別を認めてより経験生ず。経験より空間生ずるに非ず。已に前提してあり、空間は実物に非ず。実物を考へる前になければならぬ。況んや実物間の関係とは云はれぬ。又空間は必然なる再現(観念のことなり。)なりと云ふ。故は吾人は空間なしに外物を考へること能はず。物を考へ、或は事物を認むるには是非に空間を要する。即ち空間は必然に要するなり。却りて空間の内には物なしと考ふ可し。空間は物によりて定められたるものに非ず。物より先に空間はあるなり。実物より先にあるなり。即ち必然と云ふは先天の知識なり。故に感覚とは大いに違ふものなり。感覚は必然的のものに非ず。必然のものは先天的なり。以上第一の義には、感覚又は経験より空間は生ぜずと云ふ。

第二には、必然的先天的のものなりと定められたり。然れば空間は純覚なりと云ふこと明らかなり。第三に、空間は概念に非ずと云ふことを定むべし。即ち空間は一種のものなり。空間は多体多種の中より概括せしものなり。空間は一体なれば概念に非ず。彼の空間、此の空間と云ふても、皆な各々独立のものに非ず。一体の中を彼此と指すなり。各々已に独立の人を概念して、人と云ふ如きには同じからず。

第四に、更に一方よりして概念に非ずと云ふことを得べし。空間は無限のものなり。仮りに空間の境ありと云ふも、其の向ふは又空間なれば無限なり。概念ならば然らず。限ある別々のものに付いて生ずるなり。

この四条を以て、カント氏は形而上学的説明をなせり。

第二、超絶的説明。

空間若し純覚に非ざれば数学は成立せず。この成立には空間の先天的形式たることを要するなり。(前に云ふ如く、数学は先天的惣合の知識より成立す。其が潰れるや否やを攻究するなり。)其の数学の中で幾何学は惣合的に空間の知識を定むるものなり。而してこの知識は先天的なり。そこで若し此の空間が先天的ならざれば、幾何学と云ふ先天的の学問は成立せず。空間が先天的のものならば無論幾何学は成立するなり。現在幾何学が成立するを見れば空間は先天的なること明らかなり。否、空間を先天的と説明したのが幾何学の基礎なり。

第三、上説よりの推断。

これに二つあり。

第一、空間は実物の固有性を顕すにもあらず。又実物の関係を顕はすにも非ず。何となれば、凡て事物の本体に属するものは、事物の存在前には覚知せらるる能はざればなり。

第二、空間は外覚現象の形式に外ならず。即ち吾人が外部を直覚し得べき主観的の事情なり。又外覚に必要な主観的の事情なり。

猶ほ此の主観的事情と云ふに付いては、此が人間の上から云ふたので、吾人々類に於いては是の如し。其も実は一個人と他人とが類似なるものなりと云ふ認定より起れるによりて、推し拵めてすべての動物に通じてあることか云何と云ふことは、此に決し難し。(此れ迄は距離と云ふものは経験によりて生ずると思へり。カント氏は然らず。経験の一つもなき先よりあり、其が外部に在るに非ず。心の内に在るものを、心の用きに依つて見るときは、斯くなけねばならぬと云ふ。吾人の心に斯くあるものなりと。然れば其を他人に推驗するに、やはり然りと云ふ可しとなり。)

カント氏は言を遣ふにも、すべての事物が空間上に相並んでであると云ふては悪い、之を直して主観的より外覚的の現象としては、凡ての事物が空間上に相並んでであると云ふ可しとなり。故に空間は経験的には実体あれども、超絶的には実体なく、唯だ思想に過ぎず。吾人の経験には唯心的元素が雑りてある故に、実体ありて妄想にあらず。併し経験を離れて超絶的に云ふときは、即ち直ちに本体に就いて云ふときは、唯だ思想にして実体なし。

時間論

第一 形而上学的説明

第一に、時間は経験的概念に非ず。経験と云ふことには其の土台として事物同存或は相続と云ふことが必要なり。其の同存、或は相続と云ふことは、経験に先だちて存せねばならぬ。故に時間は経験的に非ず。経験は内外合して起るものなり。其の内外が同時にあるより経験が起る。内のみ先にありて、外が後では経験は起らぬ。已に同時と云ふ考あれば、異時あり。故に同時異時、即ち同存相続と云ふことは時間なり。此の時間なかるべからず。

第二に、時間は必然的の観念なり。内外のあらゆる直覚の基礎となるものなり。如何なる現象も時間已外にあること能はず。直覚は必ず時間を帯びて来る。直覚あるときは已に時間は必然なり。或は現象事物を考ふる時は時間がなければならぬ。時間中に現象事物なしと云ふことは考へられることもあり。即ち時間は必然なり。事物現象は必然に非ず。時間は普遍的なり。事物は然らず。空間は外覚にのみ関するも、時間は内外に關す。故に時間はあらゆる直覚の基礎となるなり。精神の作用にも時間はあり、空間はなきなり。

第三に、時間は此の先天的必至によりて、時間の關係に付いての必然の原理が起る。たとへば時間は唯一量を持つ。(ただ時間は一筋のものと云ふこと、空間は堅横あり。)或は時間は同在に非ずして、相続なるものなり。

第四に、時間は直覚にして概念にあらず。これは空間の処の説明と同じ。

第五、時間は無限のものなり。又空間上と比知す可し。

第二、超絶的説明。

此処では時間が先天的形式に非ずんば、種々の学問の基礎となる原理が成立せず。其の原理と云ふは変化運動に関する原理なり。空間の下は数学と云へり。今は物理学の原理と云ふて可なり。処が物理学は已に成立してあり。然れば時間は先天的の形式、即ち先天的の知識なることは確然なり。(変化運動と云ふことには時間が無くてはならぬなり。)

第三、以上二説よりの推断。

之に三あり。

第一に、先づ時間と云ふものは自ら成立せず。即ち実物でなし。又実物に属する性質にも非ず。若し時間が実物に属するものなれば、経験より出づ可し。若し経験より出でなば、必然的即ち先天的に非ざるなり。

第二に、時間は内覚の形式に過ぎず。時間は形や位置に関するものに非ず。吾人は位置や形

状に付いては時と云ふことは知る能はず。

第三、時間はあらゆる現象の先天的事情なり。外覚は時間に依らねば心内に入る能はず。時間は内外両覚に關係を有す。即ち、内覚に対しては直接の事情となり、外覚に対しては間接の事情となる。この三つを引括つて云ふときは、経練的には時間は実の有るものにして、超絶的には実体なし。

超絶的知力論

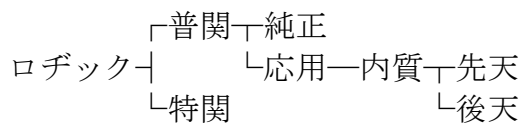
感覚が空間時間の形式と結び付いて経練的直覚となる。其を思想するは知力なり。其の知力が先天的の原素を有するや否やを研究するが、此の超絶的知力論なり。

今この論に入るに先だちて、この知力論と感覚論との關係を見るに、知力は直覚を待たずしては用なし。故に必ず直覚に依る。又直覚は思考せられねば用きなし。其の点より直覚は思想を待つなり。故に思想と直覚とは相並んで相扶けて行くなり。此の二者の用きに依りて、初めて知識が生ずるなり。通常の心理学でも感覚と知力とは別なり。知覚より已上を知力に入る。今も感覚では知識ではない、思想と相待ちて初めて知識と云はるるなり。

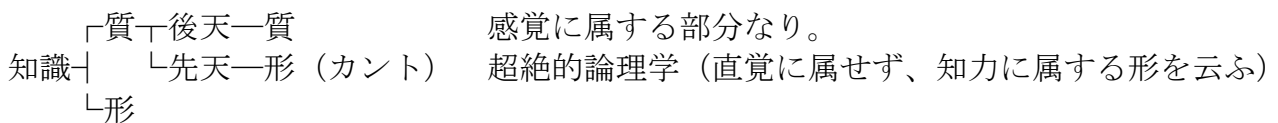
この知力論に二あり。一に、普関のロヂック、二に、特関のロヂックなり。

第一の方は、普く所有る知識の全般に関するもの、即ちあらゆる思想の必然なる理法を研究する学なり。第二の方は、特殊の現象に付いての知識に関する。即ち特殊の思想の必然なる理法を研究するものなり。

又第一普関のロヂックに付いて、又純正と応用とあり。純正は経験的の事情を離れて理法を研究す。応用は経験の事情に合せて理法を研究するなり。



今超絶論理学、即ち超絶知力論と云ふときは、この経験的の事情の中で、経練的直覚を除いて研究するなり。即ち、後天を除いて、先天の内質のもので研究するなり。即ち外形と云ふは、純正論理学なり。内質は応用論理なり。故に応用論理は後天までも併せて研究し、寧ろ後天の方が主となるなり。今は其の後天経験を除いて、先天の方を研究するを超絶的論理学と云ふなり。



この超絶論理学に付いて、分解篇と論法篇とあり。普通一般論理学にこの二つある故に、超絶的論理にもこの二つあり。

この二篇の區別は通常の論理学で見ると、思想の外形を研究して、一体の原理を確定す。其の方法は知力上の用きを其の元素に分解するので、元素に歸した処で、其の元素が幾何あると云ふのが、即ち分解篇なり。処がこの分解し得たるものは形式ゆへに、いつでも内容と和合するに非ざれば功用なし。然るに動むすると、内容を待たずして新しき知識を演繹せんとす。そうすると其の職分を違へることになる。即ち其の演繹し出した処のものは、本眞の知識に非ず。是の如き間違つた用きをする処を研究するは所謂論法(又弁証)篇なり。これと同様に、超絶的論理即ち超絶知力論に於いても先づ知力の先天的形式を攻究する部分と、この形式を濫用して、其だけで新知

識を得んとする誤謬を検定する部分との二部分ありて、即ち超絶分解と、超絶論法(弁証のこと)の二篇起るなり。通常の論理には、先にも云ふ如く、分解と論法とあれども、ただ形式上の分解法を用いて論法篇は研究せず。

第一 超絶的分解篇

この分解篇の中を概念分解篇と原理分解篇とに分ける。

知識	┌ 知質	└ 覚質 (イ)	┌ 経練的直覚	は (イ) と (ロ) と合す
	└ 知形 (ハ)	└ 覚形 (ロ)	└ 経練的概念	は (イ) (ロ) (ハ) 合す
		└ 純概念	└ 純概念	は (ハ) のみ
			└ 原理	は (ハ) と (ロ) と合す

今初めに(ハ)の概念を研究し、次に(ロ)と(ハ)との結合なる原理を研究すべきなり。

第一、概念分解篇。

概念篇に又二部あり。第一に純概念の探究、第二に純概念即ち範疇の超絶的演繹なり。探究は形而上に相当し、演繹は超絶的に相当するなり。

一 純概念の探求。凡て吾人の知識を反省して見るに、沢山ありて厩雑なる如くなれども、無規則なるものに非ず。ちやんと其の中に系統立ち、一致して居るものなり。即ち概念と云ふ風になりて居る。其の概念の探究は甚だ茫漠たる様なれども、元、吾人の心は一つのものであるから、其の一つに基いて関係のあるものを尋ねさへすれば、充分に分る訳なり。

さて其の探求をするに付いては、先づ知力の一斑、論理的作用から見て行かねばならぬ。其は如何と云ふに、この作用は直覚作用に非ず。概念作用なり。其の概念は直覚を離れたるものにあらず。必ず直覚に依りて居る。其処の関係を調べるに、直覚は厩雑なものである。其に一致を与へるが概念なり。この概念は知力の自発的作用にして、判断と云ふ形に於いて之を為す。即ち判断を見るに、必ずそこに一つの概念あり。其の概念は多くの他の概念にも適用され乍ら、又其の中に目前の観念を含む。其の観念は外物に直接関係して居るなり。例せば、凡ての物体は可分的なりと云ふときには可分的の概念が他の多くの概念にもあてはまるが、今の処では目前の物体に適せられて居る。

さてこの物体と云ふ概念は、現象に關係を有して居る。(物体が現象なれば、現象が可分的と云へさふなれども、今判断の上では然らず。賓辞の概念は現象には間接に關係あり。主辞の物体と云ふ概念は、直接に賓辞の概念と關係あり。)是の如くして、判断は吾人の観念に於いて一致を生ずる作用なり。して見れば、我々の知力の用きは判断に顕はれて居る。即ち知力は判断の能力と云ふても可なり。故に概念のことを精密に調べるには、判断を精密に調べるなり。判断のありだけを尽せば、知力の用きを尽すことになる。依つて判断に云何なる類別あるかを知る可し。即ち判断に四種類ありて、各々又三類に分るるなり。

┌ 普関 — すべての人は又惣ての馬は
分量 + 特関 — 或る人は又或る馬は
└ 単関 — (楠木) 正成は又磨墨 (名馬「するすみ」) は

┌正説—甲は乙なり。
関係十仮説—若し甲ならば乙なり。
└分意—丙は甲或は乙なり。

┌肯定—甲は乙なり。
性質十否定—甲は乙に非ず。
└限定—甲は非乙なり。

┌疑問(蓋然)甲は乙なる可し。甲は乙なるを得
模様十定説(正然)甲は乙なり。
└確説(必然)甲は乙ならざるを得ず。

分量は主辞の分量なり。性質は連辞の方にかかるなり。関係は主賓二辞の関係なり。模様とは頭はし方の模様にて、即ち知力の頭れ方に付いて云ふなり。

関係中、分意とは賓辞の方の意を幾つかに分ちて主辞につけるなり。即ち撰択命題なり。又模様の中の疑問は未決的蓋然にして、甲は乙なるをも得、乙ならざるも得と云ふ意なり。此の判断に於いては、皆なアリストール氏の論理の形に出れば宜し。併し単関には外の論理学ではすべてと云ふ字のある普関命題と同じ様に扱ふなり。今は単一のものにつく故に、普関とは違ふなり。

限定は或は無限の判断と云ふても可なり。通常の論理学では、肯定の部に入る。今は別にす。即ち賓辞が異なる故なり。併し賓辞の意味から云へば、却りて否定に近し。例へば人は常住のものに非ずと云ふは否定なり。処で常住のものに非ずと云ひたれども、同時に無常のものと云ふ限りなき範囲内に置くことが出来る。即ち人は無常のものなりと。無常のものと云ふ無限の範囲内に人を容れる。即ち其の賓辞の区域が無限のものゆへに、無限と云ふ。無限なれども、其の知識の確実なる処で限定を顕して、常住と無常との限界を押へて云ふ。故に其の作用から云ふて限定の判断と云ふ。

第三の関係上の判断は、常に論理学上に出る区別なり。

第四の模様、これは論理学では時によりて余り注意せられぬ。つまり其の性質より云へば蓋然、正然、必然の三つのかわる処を顕すのみなり。

さて、これより正しく純概念を探求す可し。判断のことは上に述べたるによりて、これによりて探求す。

此の如く、吾人の知識の中で、知力の用きに属して、不断に頭れて居るものには多くの種類あれども、通じて皆に尫(=厖)雑の一致と云ふことあり。この様なものはどうして生じたるかと云ふに、知識の生起を尋ねて行くべし。其には彼の感覚よりして、感覚の形式に結び付いて、経練直覚が出来る。けれども其ものは極く厖雑なり。其の厖雑なるものが、或る方法に順じて結合せねばならぬ。即ち其処に惣合と云ふことがあるなり。其の惣合は後に出る想像力がなすなり。其の想像力が厖雑を惣合し、其を受けて知力は思考する故に、今の惣合的一致が出来る。故に其の順序は三段あり。先づ厖雑の相、次に惣合、次に其の惣合を彼此比較して概念をつくるなり。其の概念の経練的の元素を雑へざるものを純正概念、或は範疇と名づくるなり。其の範疇は前の判断に応合するだけ、即ち十二あり。

	「普関———単一」	
	「分量十特関———多数十分量」	
	「單関———全体」	
	「肯定———実在」	
判断十二種	「性質十否定———非在十性質」	
	「限定———限定」	「範疇十二種
	「正説———本体及偶性」	(本体及び偶性は一の知力なり、
	「關係十仮説———原因及結果十關係」	原因結果に相離れざる一知力なり。)
	「分意———互働」	
	「疑問———蓋然及非蓋然」	
	「模様十定説———存在及非存在十模様」	
	「確説———必然及偶然」	

単一は吾人の思想中に一と見るなり。又多数、全体皆な吾人の方の思想なり。実在、非在、限定は限界はあるとないとの限りと云ふ意なり。

この十二の範疇皆な三つづつ相寄りて一組となりてあり。其の組の第一と第二との組合せで第三が生ずるなり。そこでカント氏の云ふには多数を単一と考へたのが全体なり。実在と非在との結合が限定なり。本体の彼此因果をなすのが互働にて、蓋然の其の儘が存在するのが必然なり。

又一つの考から云へば、第一、第二があれば第三は不必要なるべし。根本に非ずと云ふに、此の第三は第一と第二との結合すると云ふ一種特別の用きが必要ゆへに、第三をも立てて根本の範疇へ入れねばならぬなり。この十二範疇は知力の根本の働なり。この第一、第二が結合して、第三となると云ふことは後の哲学に影響を及ぼせり。甲は乙か、丙か、丁かと云ふ概念の働あるは互働の知力あるゆへなり。仮設命題の上でも、雨の降ると云ふ原因と、我は行くと云ふ結果とあるは、知力の作用あるゆへにこの仮説命題は起るなり。

この十二範疇は判断より探究せしものゆへに、増せず減ぜず。完全の根本知力は十二範疇に決せりと云ふ。猶ほ其の他に範疇あるべきも、其はこの十二より演繹せるもので、根本は此の十二種に決せり。完全無欠の範疇なりとす。

若し考へて勢力、発動、受動等の範疇生ずるも、原因の中へ撰すべし。生起、生滅、変化は模様の中へ存すべし。其の他にも皆な是の如く十二種を出でざるなり。

二 純概念即ち範疇の超絶的演繹。此は前の空間、時間の超絶的説明に相当するなり。つまり此の範疇と云ふものの根拠を確めて、其の确实なることを証明する。なぜかと云ふに、此の範疇と云ふものは其の基礎確然たらざる可からず。此の原理にして确实ならば、此の範疇は确实なる事勿論なり。此の範疇の経験的証明は出来ぬ。経験では必然的証明は出来ぬ。且つ又此の範疇は概念なるゆへに、直覚性に属するものに非ず。知力に属すべきものなり。故に誤用され易し。適用すべからざる処へ適用する故に、其の適用の区域を明らかにすることが最も必要なり。故に超絶的演繹は最も大切なる部分なり。

先づこの証明で求むる処は、思想の主観的事情が云何にして客観的の确实を持つ様になるかを証明し得れば可なり。其に就いては極く初から尋ねて行かねばならぬ。即ち我々の知識が外物と符合するのは、知識が外物に叶ふ故か、或は外物が知識に叶ふゆへか、何方かでなければならぬ。夫は如何と云ふに、カント氏より前の説では外物にある其の儘を認むると云ふ考なり。右の如くなれば、知識が外物に契合すると云ふ訳なり。さふすると、凡ての知識は経験によりて確かめられねばならぬ。さふするとヒューム氏が破せし如く、必然と云ふことは生ぜぬ。然るに、若し外物

即ち現象が知識に契ふべきものならば、其の知識の必然と云ふものに、本より主観的に存せねばならぬ。此の主観的の用きありて、初めて経験が成立ち得ると云ふ訳になるなり。即ち空間時間の方と同じ訳なり。

故に先づ心の方の主観的作用の根本から論ぜねばならぬ。さて其の心の作用を見るに、先づ扨雑を惣合することが必要なり。凡ての知識は惣合より成立つなり。すべての外来の元素は統一なく、扨雑なり。其を受け込みて認識し、一つに集めるこの惣合統一が根本にて、分解と云ふ方は惣合したるものより分解することなり。故に惣合は根本なり。

扨雑のものを引括るに三あり。一に扨雑なもの、二に結合、三に一致これなり。

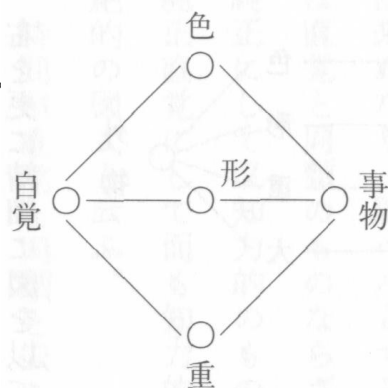
扨雑の惣合的一致。この中で結合と云ふことは想像力が之をなす。一致と云ふ事は夫と別なり。処が其の一致が最も重なり、根本なり。一致は何処から起きて来るかと云へば、(結合と一致と同じ様なれども、結合は十のものを二、三づつ結合するをも結合と云ふことあり。一致は十は十ながらを結合するなり。依つて別とす。)此の一致は分解的の一致に非ず。分解と云ふは吾人が色々に分析して一にするではない。何故かと云ふと、通常の一と云ふは、前から一になりてありしものが分らぬことに成りてありしを、見付けて一とするなり。今の一はなにもない処に一と云ふことが出るなり。其の根本は何処にあるかと云ふに、自覚に属する本源の惣合的一致と云ふものに基く。如何なる知識も、観念も、我が知識内のものならば、皆な我思に属して居る。此の我思と云ふは、本源のものにして、惣ての知識の出来得べき本源に属して、惣合をなすものなり。此の我思と云ふものが一なり。これで惣合的一致と云ふことが出来て来るなり。

甲乙相同じと云ふは、甲も我が知識、乙も我が知識なり。甲は我にして、乙は他の知識なれば、同とも異とも云はれぬなり。同異と云ふは我思の惣合的一致なり。平生我と云ふことは別に思はぬけれども、皆どれにも付いて居るなり。眼に触るる処、耳に聞く処、我が知識なり。伴ふてあるなり。我がと云ふものに惣合されてあり。故に我が惣ての知識の根本なり。何事も惣合して一致を与へるものは我思と云ふものなり。

我思と云ふものは、例へば沢山異なりて居る観念を貫いてあるものなり。沢山を一貫して居るので一と云ふことが分る。其が貫いて居るので惣合して居る扇の要の如し。此の我思と云ふものが都ての経練的直覚に用く訳なり。其れ故、其の扨雑の中に一致を生ずる。其の一致の用きが最も根本なり。此の一致が知力の中最上の原理なり。なぜかと云ふに、知力が思想する其の如何なる思想でも、此の一致の支配を受けて順はねばならぬ。

そこで彼の範疇と云ふものは、此の一致が用く処の種類と云ふべきものなり。夫は如何と云ふに、此の一致を人に喩ふれば、範疇は手足の如し。其の故は知力に思想さるる以上は、其の範疇に当て嵌めて来ねばならぬ。故に吾人は知識中の範疇に従ひたる事物を認める。其の認め方が今の十二種の範疇なり。

事物の色、形、重、等は扨雑なり。これらを一致さするは自覚力なり。自覚の一致が直ちに客観的の一致なり。其の一致は自覚の一致なり。これを自覚の客観的一致と云ふ。範疇の種類あるだけに、自覚より認むると同時に、一致を事物に与へる自覚が事物と踴れて在るが客観的なり。

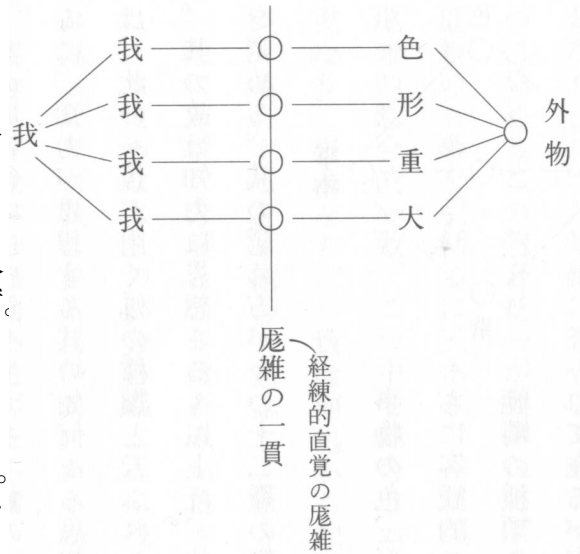


通常考では事物に色、形、重、等ありと云ふ。今は自覚が色、形、重を一致して事物と認めるゆへに、客観的一致なり。通常は事物が先なり。

(自覚の用き工合が十二の範疇になりてある。扨雑と云ふは経練的直覚の扨雑なり。)

右を更に精細に図を以て説明すれば左の如し。

我の方が一故に、厩雑を貫通して、外物の一を認める。其の外物の認められる根本は、我と云ふものが一故に、本源的自覚の惣合的一致に依つて、外物の一を認める。其の認め方が十二範疇に従ふ。なぜなれば、其の十二範疇は自覚の一致に属する事情なり。つまり自覚の一致が十二通りに用くなり。そこで、吾人が外物を見るときに、本体や属性やを認めざるを得ず。即ち本体属性が外物に附着しあることと認めてかかるなり。其の実は知力の用きより出でたるものに外ならず。是の如きものが知力の用きである。処で其の知力の用きと云ふものは、経験以外に渉ることは出来ない。なぜなれば、経練的厩雑ありて、今の事が明らかになりたるなれば、経験的直覚がありとして説明せしなり。



故に若し経練的直覚以外に、即ち経験に関せず範疇のみによりて知力が成立つと思へば、大なる誤なり。依つてすべての知識は、経験に依つて範疇の上に成立つ。知力は私の用きなり。我と云ふものは吾人に知られざるものなり。知力は其の知られざる私の用きなり。

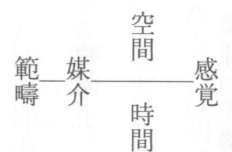
第二、原理分解篇。

この原理分解篇に二つあり。第一超絶的図式篇、第二原理系統篇なり。

一 超絶的図式篇。 範疇が用きをなして、知識を組立つるなれども、其の範疇が直ちに経験の元素に用くものに非ず。其の間に先ず直覚の形式と、直覚と知力との媒介を経て用く様になる。是の如き用きを顕すのは判断と成りて顕れる。即ち原理となりて顕れる。其の原理と云ふものが出来るには、先づ経練的の直覚をして範疇に合せしむる様に、計画をせねばならぬ。其で今原理分解篇が先づ第一に計画をする図式と原理の系統とを並べて示す。

其の図式の辺を云へば、先づ判断に於いて概念に随ふべきものは、其の概念と同類でなければならぬ。喩へば、鉄は金属なり、犬は動物なり、皿は円形なりと云ふ如く、円形と云ふ概念に皿と云ふ同類を附随す。鉄は金属の同類なり、犬は動物と同類なり、同類故に随ふ。随ふものは同類でなければならぬ。

範疇即ち知力の純正概念を経練的直覚と比較して見ると、全く性質異類なり。故に其の直覚を概念に随へることは出来ぬなり。随へんとするときは、第三のものを以て媒介とする。其のものは一方に於いては範疇と同類なり。一方には直覚と同類のものならざるべからず。さて其の媒介は云何なるものかと云ふに、超絶的図式と云ふ可きものにて、純正にして又知力的のものなり。又直覚的のものなり。即ち時間なり。是の如き用きをなすものは時間なり。時間は純正直覚にして而も知力的のものなり。図式となるべきものは時間なり。この時間を超絶的に色々計画する、之を超絶的の図式と云ふ。



時間が直覚と同類と云ふは、いかなる直覚にも時間は随伴するものなればなり。(時間と云へども空間と云ふてもよきなり。併し空間は普通的に非ず。外覚に行き渡れども内覚には渡らず。)此処は前の時間空間と云つた先天的のものに範疇を合せるなり。其で時間を範疇に合せるゆへに唯だ一樣の時間と云ふことでなく、十二様に別々に分れるなり。其の用きをなすのを想像と為てあり。夫は何故なれば、想像でなければ時間を使用することは出来ぬ。即ち少しも遅滞なく、流れて行く時間を引き止めて、想像するは想像なり。例へば五指を一、二、三、四、五と繰り読むに、時間は過ぎて二にも三にもあらざるを引留めて、想像で一より五に至るなり。其の想像が通途のものな

らば経練的想像なれども、今は然らず。先天的の純粹の想像なり。其の故ただ心の上に成りたつだけの事、今其を範疇の順序で云ふてみると、外覚に対して分量の図式と云ふものは、空間が分量上に定められる。其が時間は経過して出来上るものにして、所謂数なり。一つ一つのものを順次に加へる処に時間がある。其の時間を経て行く処に数が生ずる。

分量の図式を一般で云へば、時の連続が即ち数なり。其の初の一が一にして、其が続いて多となり、究竟は全体なり。

性質の図式に就いて云へば、時の内容に何物が充つるか、充たざるかなり。充つると云へば実在実体なり。充たざるは非在非体なり。其の充ちて居ると、居らぬとの境が所謂限界なり。

関係の範疇に依ずる図式は時間の順序なり。時間の過ぐる間に於いて、物が不変に充実してあるを本体と云ふ。原因結果とは、時間中に規則ある連続のあるが原因結果なり。(たとへば前に甲あり後に乙ありと云ふことが、時間中に規則あることなり。)時間の同じ処に連続がある。此が互働なり。本体及び偶性は時間の過ぐる間に於いて物のあり、或はなき、之を偶性と云ふ。不変の反対なり。

┌ 永久一本体

時間└ 二瞬一原因結果

└ 一瞬一互働

模様範疇に依じたる図式は、時間の全体なり。其の中で、こちらの思ふ觀念が時間の事情に合するを蓋然と云ふ。(たとへば明日雨降るべしと云ふ。明日と云ふ時間に雨の降ると云ふと、觀念が合する。)

正然とは或る一定の時に於いて事実が存するを云ふ。

必然とは凡ての時に於いて事物が存するを云ふ。原因があれば必ず結果ありと云ふは、即ち必然なり。

此の如く図式が出来る。

┌ 分量一時間の相続

範疇└ 性質一時間の内容

└ 関係一時間の順序

└ 模様一時間の全体

此の図式は時間と範疇と合したるのみの事なり。これより外来元素の厩雑を受くれば、即ち眞の知識が生ずるなり。即ち受るとは範疇に厩雑が適合すれば知識生ずるなり。範疇と時間とが心内に在りて、其処へ外来の厩雑が入り込んで来て、実物なりと事物を認める処で、知識となるなり。即ち厩雑を受けて、心内より実物を作り出すなり。其は知識が現象界となるなり。

又云へば時間と範疇と合したるものを図式と云ふ。此は外来厩雑の入り込んで来たときに、同時に図式となる。

かくの如く知識ある故に、外来の事物に於いて、此は本体なり、必然なり等と認める、これらのことは厩雑には無論なきことなり。即ち感覺には属して居らぬことなり。故に吾人はつまり外界に対する知識の原理とか規範とか云ふものを、各自に先天的に備具して居る訳なり。其の原理の規範を論ずるが即ち次の原理系統篇なり。

二 原理系統篇。 此の原理のことを論ずるに、カント氏は分解判断の最上の原理と、惣合判断の最上の原理とを比較或は対説して曰く、分解判断の最上の原理と云ふものは、自家撞着の原理にして背反の原理なり。此は中に心が論じて有りとも、思想の内容に拘らず、只だ外形上に於いて正不正を決定するの標準なり。其れ故、すべての形式の論理上に於いて背反原理が最上の判定者なり。

惣合判断の最上の原理は如何と云ふに、彼の自覚の惣合的一致なり。この自覚の一致に順ぜ

ざるものは知識となる能はず。正しき知識となるものは、いつでも此に支配せらる。進んで云へば此によりて作られて居る。即ち自覚の一致と云ふものがありて、知識が出来て居る。この一致によりて、厩雑を惣合する。是は先天的の原理なり。其の原理が大いに分ちて四通なり。細別せば十二種なり。(先天後天は知識の成立に就いて云ふなり。分解に先後のことは入らぬなり。)そこで色々の原理が生ずる。

第一に、直覚の公理。都ての現象が空間時間を離れて認められぬ。又大いさとか分量とか云ふものがあり、其の分量大いさが幾つにも分るべく、又積み重ねべきなど云ふ。是の理法を直覚の公理と云ふ。

第二、知覚の原理。現象の内容に関して又大いさ及び分量と云ふものがある。ここで云ふべきは前は外形上の大いさとか、分量とかなり。今は内容上なり。此は如何と云ふに、知識の内容となるべき感覚の度が異なる、これに強弱あるなり。これは空間上時間上に関係なし。此に属する処の理法が知覚の先見と云ふものなり。

第三に、経験の類似。関係の範疇に当る処、即ち関係の範疇の図式を原理に顕した処では、経験が知覚の必然なる関係の概念に依る。経験と云ふものは、凡て之が彼にある、此にあると判断するとき、いつも知覚に顕たる処が彼此必然なる関係に立つ。其の関係の概念を便りとするなり。其を便りとすることなければ、経験なし。之を経験の類似と云ふ。

第四、経験的思想の定説。模様の範疇に応ずる処、即ち模様の範疇の図式を原理に顕した処では、経練的思想の定説と云ふものなり。定説は誰にも明瞭に分るものを云ふ。之がなくては知識が成り立たぬなり。

以上四種の説明を与ふれば、

第一に、分量の範疇が時間空間と結合して、感覚と云ふ元素と結合するとき、凡ての外延上の分量が働いて居るなり。凡そ現象の事物は、外形上の大いさ、或は分量を有すると云ふ原理となるなり。此の原理に合せぬものは真の知識ならず。否、知識は必ず此の如きものなり。凡て幾何学上、数学上に顕る処の関係を有す。即ち幾何数学の原理と云ふものは、今の惣体の原理を説離したものに過ぎず。

第二、性質上で云へば、凡ての現象は内容上或は内延的の大いさ分量を持つ。即ち度が異なることなり。色にも淡濃あり。即ち度が異なるのみ。これ即ち性質と云ふ。範疇の用ひた処なり。

第三、経験の類似とは、経験上通常事を認むるに、認むべき型又形式が此方にある。其の型が用らいて居るから、現象界に於いて吾人が其を認むることが出来るなり。此の類似は三種に別る。一に、現象の変化の中、本体は不変なりと云ふ原理あり。吾人事物を認むる中に事物皆な変化するものなり。其の中に本体は不変なりと之を認むるは、実物実事ありて然るにあらず。心内に本体と云ふ原理ありて、其より事物を眺めるゆへに、偶性は変化しても本体は不変なりと認めるなり。此の原理に依ぜざるものは知識に非ず。変化は一物の変化なりと云ふ。この一物と云ふものは即ち不変の本体なり。其が偶性の処では変化なり。これが心中の原理なり。これらは経験世界の根本の原理なり。たとへば水素と酸素が結合して水となると云ふ如く、水素酸素の外に水があるかも知れぬが、其の本体は異ならずと云ふ觀念から見るゆへに、水酸二素は合して水となると云へるなり。又は重量は変らぬから、物質不滅と云へども、其の重量は当にはならぬ。カント氏の云ふ処には、物質不滅とは本体不変の原理を吾人の心内より觀念するが故なり。即ち本体と云ふ範疇から見るなり。

二に、諸有る変化は原因結果の理法に順ず。此は説明を要せず。宇宙間凡てのものは、原因結果の理に非ざるものなし。心外の実物実事に原因結果のあるに非ず。我々の心内の範疇が感覚と結合して認めるなり。ヒューム氏の原因結果を破せる説に引立てられて、カント氏の哲学の起る起点は茲にあるなり。ヒューム氏は因果必然の関係なし、必然と認むるは心の習慣に過ぎずと云ふ。カント氏は心に違ひなけれども、其の範疇が心内に在りと云ふ。

三に、互働原理。諸有る同在の本体は充全なる互働をなし、互働に於いてあるなり。吾人山を見るに、山と我が目と互働してあるから見えるなり。故に知識上では已に互働しないものはない。故に互働なきものは知識とは認められぬ。(互働の範疇に時間が入つて居るなり。時間の前後に非ず。)経験上の実の知識と、心内の原理とが類似して在る故に、経験の類似と云ふなり。未だ実の知識ならぬ前に、已に此の原理が経験の知識に類似してあるなり。

第四、経練的思想の定説。この原理に三あり。

一に経験の形式的先天的事情に合するものは可得有なり。或は蓋然なり。

二に、経験の内容的事情に合するものは現実なり。或は正然なり。

三に、経験の因果の如き、普通的事情に合するものは必然なり。

已上のカント氏の意によれば、現象世界は吾人が範疇に依つて組み立て居るものなりと断言せり。

第二 超絶論法篇

英語の Logic は訳して論理也。Dialectic は論法なり。今は Dialectic の方なり。

先づ、論法と云ふものは妄現の論理と云ふものなり。なきものがある様に現れて居るの論理なりと云ふの意なり。

其に付いて、真と妄と云ふことはいづれに在るやと云ふに、直覚の区域にはない、判断の区域に於いて初めてあるなり。故に直覚論や感覚論の処に妄と云ふことはなし。知力の処に於いて初めて妄と真とがあるなり。判断するが故なり。

さて其の知力の内で認識する処能く其の知力の法と和合するときは、過なく、誤謬なし。其の和合せざる内に、誤謬或は妄が生ずる。この妄に付いて経験的妄現と、超絶的妄現とあり。経験的妄現とは、遠き山を近く見、木の株を人と見たりすることなり。然るに、超絶的妄現とは先天的の原理に於いて誤謬のあるものなり。即ち先の範疇を経験の範囲外に應用するなり。通常経験的妄現は、其の妄現を起した処の実物或は実事が明白になればなくなりて仕舞ふ。超絶的妄現は到底其の事物がないから其を以て消す訳には行かぬ。唯だ其の起元を明らかにして、其の原理或は範疇の用くべき限界を示すに至りて、初めて除くことが出来る。たとへば神と云ふ如きをば、固迷すれば経練にあらず、其をある如く思ふが超絶的妄現なり。

先づ吾人の知識を見るに、感覚を以て始まり判断に進み、推理で終ると云ふ。この三、皆な知力と云へば知力なり、其の中で感覚とは通常感覚と同じくして、覚性と名づく可し。判断は悟性と云ひ、推理は理性なり。この後の悟性と理性とは知力の内にて、此れ迄終りし処は悟性までを論じ終れり。

この理性は云何なる作用ありやと云ふに、悟性の為した判断を彼此組織して推理を為すものなり。其の推理に形式的の部分と、現実的部分と両方あり。其の形式部分とは通常論理学で顕し居る作用なり。処があのように内容を少しも取らずして用くのでなく、又先天的の元素を以て用く様な部分がある。丁度前の悟性の処で、先天的部分ありたと同じきなり。依つて今其の部分の超絶的の用きの一つ見て行かねばならぬ。其の超絶的の作用はやはり通常論理、即ち形式的の理論より進んで尋ねれば分明なり。

通常論理学は、推理式に、三段ありて、大前提と、小前提と、断案となり。其の大前提は規則の如し。小前提は、其の規則の処へあてはまるべきものなり。其の当嵌つた処の結果が断案なり。其の大前提に又、三通りの区別あり。即ち正説、仮説、分意論式なり。

正 凡て乙は甲なり
 説 この丙は乙なり

故に此の丙は甲なり

仮 若し乙あらば甲あり
 説 今乙あり

故に今甲あり

分 甲は乙或は丙なり
 意 甲は乙ならず

故に甲は丙なり

この式の如く、小前提断案は正説なり。
 大前提に於いて異なる故に、三つの区別あるなり。

大小の前提で断案を生ずるときには、たとへば、すべての乙は甲なり、この丙は乙なり。故にこの丙は甲なりの命題の如く、丙のことを云ふに、乙は甲なりと云ふ一般の規則にあてて其の特別の事情を云ふなり。其の規則は特別の事情を総合して居るなり。其の定規則に依つて考へると云ふが、理性の用きなり。つまり大惣合をなして居る原理に基いて考へるものなり。其が理性の用きなり。其の惣合と云ふに色々ある訳で、大抵の低い惣合では、猶ほ其の上に、惣合原理が大前提となるべくあるなり。さふして見ると、其の根本は最上の原理、即ち最上の惣合ならざる可からず。其の最上の惣合或は原理は、ただ先天的のもので、とても経練的内容を得べからず。故につまり、最上の原理は超覚的にて、感覚を超えたるものなり。是の如き原理に依つて考へる理性の用きを調べるが、この論法篇なり。

今一つ例を挙げれば、すべて人は動物なり、今孔子は人なり、故に孔子は動物なり、と云ふこの惣合の原理は、孔子のみに非ざれば、この上の原理があるなり。例へば総ての動物は有機物なりすべて人は動物なり、故に人は有機物なりと。是の如く前より上の原理がある。然れば其の最も広く多含なるを、最上の原理と云ふなり。今此処に挙ぐる如きは経験なるが、其の最上は先天的のものなり。故に確実なるものは其の最上の原理ならざるべからず。

この論法篇に二部分あり。第一に純粋理性の理想、之を略して純理の理想と云ふ。第二に純理論法的推歩なり。

第一、純理の理想

	(経練的)	(先天的形式)	
直覚	感覚	時間 空間	幾何
悟性	経練 直覚	範疇	判断
理性	○	理想	推理

時間空間ありて幾何生じ、範疇ありて判断が出来る。
 理想によりて推理が発ると云ふ順序なり。

先づ此の理想と云ふ名義に付いて見るに、前にはプラトー氏が此の言を用ひたり。あの理想と云ふ意味も経験より得たる思想に非ずして、寧ろ経験を包括する、或は経験已上の思想でありて例へば、人間なれば人間と云ふ理想は、完全に人間と云ふ可く具はりたものを、理想と云ふ考なり。

今カント氏の用ゐるも其と同じく、理想は少しも感覺經驗に依るものに非ず。全く先天的の完全なる原理を理想と云ふ。其の完全は如何と云ふに、事情を離れて居るので、すべて經驗に属するものは事情に依りて居るが、今此の理想は少しも事情に依つて居らぬ、絶対なるものなり。換言せば、事情を悉く尽して居る。たとへば鉤鎖の下方の端は其上其の上の事情に依つて持たれて居る。其の一番本は何にもよるもののない処が事情の尽きた処なり。即ち最上なり。其の最上の理想が幾何あるかと云ふに、推理式の種類のあるだけあるなり。即ち推理式は三種類あり。故に理想が三つあり。則ち正説論式の理想と、仮説論式の理想と、分意論式の理想となり。

正説論式

凡て乙は甲なり

凡て丙は乙なり

.....

.....

凡て辛は庚なり

凡て壬は辛なり

凡て癸は壬なり

仮説論式

若し乙あらば甲あり

.....

.....

若し壬あらば辛あり

若し癸あらば壬あり

分意論式

甲は乙或は丙...或は癸なり

.....

.....

甲は乙或は丙或は丁なり

甲は乙或は丙なり

この論式中いづれでも大前提になるものなり。其の最上の高きものは三つあり。

そこでこの正説論式の理想はいかなるものかと云ふに、絶対の主を顕す。凡て乙は甲なりと云ふた乙が絶対の主なり。

又次に仮説論式の理想は絶対の関係を顕す。若し乙あらば甲ありと、若し有らばありと云ふが関係の頂上なり。

後に分意論式の理想は一系統の部分と云ふを顕す。或は系統的の部分と云ふを顕す。甲は乙、或は丙乃至或は癸なり、の甲と云ふが一系統なり。乙丙より癸は部分なり。即ち一多の関係を顕したのものなり。

都て知識即ち主観客観両観の用きで絶対主は靈魂なり。其の聯属したるものの惣体の絶対の関係を顕すには宇宙の万物より外なし。其の主客を一にして居るものが神なり。神は主客を一に収めて居るなり。前の三大提論式の絶対主と云ふものは靈魂なり。絶対の関係は宇宙万物なり。系統の部分と云ふが天帝なり。この第一を研究する学を合理心理学と云ふ。ペイン氏、スペンサー氏の心理学は心の用きのみなり。今カント氏は心の体即ち靈魂なり。第二を研究するを宇宙学、第三を神学と云ふ。此の三つを図に示す。

- ┌第一、正説の理想 — 絶対主を顕す——— 靈魂—合理心学
- └第二、仮説の理想 — 絶対関係を顕す——— 万物—宇宙学
- └第三、分意の理想 — 一系統の部分の顕す—神——神学

この三学を古来形而上学と呼ぶ。此の三つを批評し行くがカント氏の哲学なり。

第二、純理論法的推歩

此は正しく心学、宇宙学、神学の三つを検定することなり。此の三つを研究するのは、丁度今の絶対主、絶対の聯属、絶対の完全、即ち靈魂と宇宙と、真神との三つの理想の学を検定するものなり。処が此の理想はただ形式に属して、其の実質なきものなり。故に其の理想の根拠を検定して、どれだけの価値あるかを調べるなり。

扱(さ)て、其の結果と云ふものは、根拠なきなり。なき故は靈魂、宇宙、真神ありと論ずるは不正なりと云ふ。

夫を今三段に分ちて、第一段には、靈魂に関する論の妄を顕す。之を純理の妄論と云ふ。

第二段には、宇宙に関する論の不正を顕す。其の時には或る説の自家撞着するが故に、反対説の正を論じ、而も其の正の又根拠のなきことを示す。此の部分純理の反説と云ふ。

第三段には、真神のことに付いての思想を破斥する。其の部を純理の妄想と云ふ。

一 純理妄論。 妄論とは通常論理学では議論の形式上不正なることを云ふ。処が今云ふ処の妄論は形式上には少しも不正なけれども、其の根拠がない。併し形式上に不正なきによりて、実に避くることならぬ、免るることのなき妄論なり。

即ち先天的に其の基礎を有して居る処の妄論である。(論理学の妄論は消えて仕舞ふ。)夫は如何なる処から起るかと云ふに、つまり一つの先天的概念なり。其の概念は恰も前の十二の範疇と同性質のもの、即ち先天的なり。

けれども範疇の数の中に入るべきに非ず。唯だ性質が同じ。即ち先天的の我思と云ふ概念なり。即ち自覚なり。この自覚と云ふものは実に諸有る思想に附帯して居るものである。否、諸有る思想の根本基礎となるべきものにして、これがなきときは、思想生ぜず。今其の自覚を凡ての経練的部分より離してただ我思と云ふ自覚だけを取つて云ふときには、少しも経練的の性質はない。其の経練的を離れたる自覚に付いて研究するが、合理心学なり。或は合理靈魂論と云ふなり。この合理靈魂論に云ふ処の自覚は、ただ形式に過ぎず。云何となれば、凡ての思想に付いて居る処の形式に過ぎず。

其の形式からどふ云ふ風に論ずるか云ふに、我思と云ふ自覚がある。即ち其の本体があると云ふ風に考へる。其の性質は単純のものである。其が前後の時間を貫いて単一なものである。多数に非ず。前後を貫いて同じく我と云ふものなり。それが空間上に於いては、他のあり得べきものと関係して居るものである。これは彼の範疇に基いて考へるので、其中、本体の範疇に考へるは第一なり。次に性質上は単純、次に分量に考へて一であると云ふ。

次に其の存在の模様を考へて空間上他のものと関係して居る。如此、先づ四ヶ条を考へて此の四ヶ条から演繹論出して、つまり一つの合理心学と云ふ学問を組織するなり。

其の肝要の処は之を本体と云ふ。之を内覚の物体なりとしては、無形と云ふ概念を見る。同じく内覚上に於いて、単純なる本体と云ふ処から、不朽と云ふ概念を生ずる。次に又思想上に於いて、本体の同一なる処からして、人格の概念を生ずる。此の無形、不朽、人格の三つを合した処で靈性と云ふ概念を生ずる。

又外の物との関係の点よりして、其の物質を支配する精神、即ち活動の本源と云ふ概念を生ずる。其の活動の本源に、靈性上の関係を加へた処で、不滅と云ふ概念を生ずる。右の様に合理心学

は我思と云ふ範疇から、四ヶ条の考を引出して、其から総ての組織を立つる。そして一つの学問となる。其が皆な間違つて、先づ根本四ヶ条が妄論なり。右の妄論たる処を批評せば、我思と云ふものは常に思想の主なり、客ではなし。即ち、いつも主観的にして客観的のものに非ず。処が我々がすべて体あり、用ありと、範疇を以て考ふる処のものは客観的の元素ならざるべからず。客観的に頭れねばならぬ。若し客観的に頭れざるならば我々は其を思想する能はず。何物でもこう云ふ本体ありと云ふべきものは、客観的に頭れて居る。処が今この自覚はいつも主観的で少しも客観的のことなし。依つてこれには範疇は当て嵌らない。其を一々左に陳ぶ可し。

第一 霊魂が主観なりと云ふことは分解的判断なり。即ち自覚の一致と云ふことは明らかなり。其では何にも知識が増加せず。然るに今霊魂は本体なりと云ふときには、惣合的判断になる。即ち新しき知識が加はる事になる。其の加はる可き根拠がない。故に第一の本体なりと云ふことは不都合なり。又本体と云ふときは、十二範疇の中の本体と云ふ範疇の応用さるべき理由を具すべきなり。其の理由には、範疇は客観的の元素に合して、初めて正しく用ゐらるるものなればなり。然るに今は其の客観的の元素がなきゆへに、第一の本体と云ふは不都合なり。すべての知識に於いて我思と云ふことはあるけれども、其の我と云ふは、ただ主位に立つて統一するだけのことで、客位に立つて認識されるものでなし。処が今本体と云ふ範疇を応用すべき処のものは、客位に在つて認識せられるものならざるべからず。故に我と云ふ本体ありと云ふ範疇は応用すべからず。

第二、我と云ふものは単一と云ふ。成る程主位に統一すると云ふには、単一と云ふことが必要なり。けれども単一の本体があるかないかは分らぬことで、本体と云ふ範疇を応用する処でない。単一の本体と云ふことは云へぬ。

第三、其の我と云ふものが、前後を貫いて、或は沢山のものを貫いて同一なりと云ふ事も、主位に在つて統合する処に同一と云ふことがなければならぬけれども、我と云ふ本体が同一と云ふことは云へぬ。

第四、其の我思が統一する処で、この能思と所思と云ふ区別はなければならぬ。即ち主位客位の別はあるけれども、其の主位にあるのが我と云ふ本体で、外物と相對して居るとか云ふ様な工合に考へられるものでない。

右の如く四ヶ条に考へて、合理心学を云ふけれども、主位の自覚の統一に基いて云ふなり。自覚の統一はあるけれども、自覚の統一を分析して見れば、主、一、同、別となる。これに一々本体ありと云ふは大なる誤なり。

故に自覚の一致はあるにもせよ、霊魂があると云ふ証明は立たぬ。況んや不滅に於いておや。故に霊魂と云ふものは、つまり不可知的のものなり。其の分らぬ不可知的のものを、有るもののように究明せんとするは間違つたことなり。

霊魂は決して現象となりて来らぬけれども、吾人の知識は現象に限る。理論上に於いては霊魂のことは分らぬものなり。併し、若し現象非現象の区別もなく、形と質と相寄つて知識が成ると云ふ様なことがなくして、何か我々の内に直接に絶対を認めると云ふ様な能力があるならば、其は論が別になる。別になりても其へ本体と云ふ範疇を応用することは出来ない筈なり。又実践上に道德上の根拠として、霊魂の不滅を認信するが如きは是れ亦た別問題の議論なり。

二 純理反説。宇宙に関する説にて、仮定命題に依つて、出来たる觀念なり。此は前と大いに様子は異なれり。前は主観論を根拠とし、此は客観に対する様な都合で、其の客観上に間違つた考が生ずる。其の考が生ずるに付いて、先づ大体この仮説論式に基く処では、或る事情に依りて居るものがある。其の事情に依りて居るものより、事情によらぬものを求めるなり。其を求めて進み行くには、範疇に順ひ、範疇を規範として求め行くなり。其の範疇の中に役に立つと立たぬとあるゆへ、聯続風に行くものの規範となるものでなければ役に立たぬ。ゆへに、第一に、空間時間に依りて連属を考へるに、先づ時間を見るに聯続的に行く規範となるもの、現在からして段々其の先が附いて来る、其を極まる処迄考へて見ると、そこに宇宙に関する觀念が生ずる。

又場所或は空間でも時と同じく、茲と云ふ場所を以て推及して、他の場所を考へると、そこに連続的の考が行はるる。

そこで今範疇に応じて考へて来ると、先づ其の時間空間の量に付いて、時間空間の全体の量を考へる。先づ其の中で、時間に付いて現象から推して過去を考ふるに、其の過去の全体が現在の為の事情となる。空間の方で云ふと、この目前の処から十方に推及する、其の全体が目前の場所の事情になる。

第二に、空間上の実体を考へると、其の物質と云ふものが事情に依りて居るものなり。

第三に、現象の因果と云ふことを考へるに、或は事物の因果を考へるにここに一の物あり。其の原因の亦た原因、乃至最初の原因を考へ尽さねば、眼前の一切の事情が分らぬなり。

第四に、現にある処のものに付いて段々其の成り立ちを考へて見ると、何うしても必然に進んで行かねばならぬ。其の関係の必然と云ふことが一つの考になる。

分量—全体┘

性質—実体┘

関係—因果┘宇宙学上の考となるなり。今の四ヶ条是なり。

模様—必然┘

右の四種は更に換言せば、

第一は凡ての現象全体に付いての組成の充全。

第二は、現象の全体に付いて、分割の充全。

第三は、現象の起原の充全。

第四は、現象中変化すべきものの成立の従属の充全なり。

この四種の宇宙学上の観念に付いて、反説がありて生ずるなり。

以下正説反説を対挙して弁ず。

第一正説。現象全体の成立に付いては、世界が時間上始を有す。又空間上際限を有す。

第一反説。世界は時間上に始なく、空間上にも際限なくして、時間上空間上に於いて無限なり。

第一正説証明 先づ世界に時間上始なしと考へて見ると、過去の時間が無限なり。其の無限を限らんとするには、相続的の惣合に依らざるべからず。処が相続的無限の惣合と云ふことは出来ぬことなり。故に無限は認め難し。依つて我々が認むる処では世界に最初あるなり、なかるべからず。又空間も然り、世界が空間無限として見る、処が、我々は無限を考へ尽すことは今の通り出来ぬ。其れ故に世界に際限なしと云ふことは認められぬ。然れば世界は有限ならざるべからず。

第一反説証明。先づ始ありとして考へて見るに、甲より乙までと云ふは万物につく有限なり。然れども時間は無限なり、有限ならば其の限の前は空虚の時ありて、其の限以後に万物生まれりと云ふ可し。併し空虚の時に於いて物の発生すべき理由がないから、物の始まりとは云はれぬ故に世界の過去は無限とせねばならぬ。又空間上で云へば、空間上世界の際限ありとすれば、これ亦た際限の先は空虚の空間とせねばならぬ。けれども空虚の空間と云ふものはなきものゆへに空間は無限とせねばならぬ。

(カント氏の批評は後に出づ)

第二正説。現象の全体に付いて、分割の充全と云ふに付いては、世界の諸有る複合体は単純なる部分より成る。而して自ら単純なるか、或は単純なる部分より成るに非ざるものなし。

第二反説。世界の複合物は単純なる部分より成り立つことなし。而して世界に単一なる本体あることなし。

第二正説証明。複合体は単純の部分より成立せぬと仮定するに、若しあらゆる合成を思想に

於いて泯亡せば、複合物も単純なる部分も消失すべし。然るときは一の本体なく、一の事物なきに至る可し。何かあるとして見ると、単とか複とか云はねばならぬ。何もないと云ふことはない。故に思想に於いて合成を泯亡することは出来ざるか、或は泯亡し得たる処に、単純なるものなかるべからず。処で合成を泯亡せねばならぬと云ふ理由はない。故に世界の複合体は単純なる部分より成るとせねばならぬ。而して見れば、世界の事物は悉く単純なるものとせねばならぬ。又合成はただ外形上の事情とせねばならぬによりて、喩ひ実事上に於いては複合体を別離し能はぬとは云へ、道理上単純のものを以て、根本とせざるを得ざるなり。

第二反説証明。先づ複合物は単純なる部分より成り立つとする。然るに複合と云ふことは空間上にのみ有り得ることで、其の空間と云ふものは、複合物に充たされて居る。其の時には複合物の部分があるだけ空間の部分があるとせねばならぬ。併し乍ら空間と云ふものは、単純の部分から成り立つたものでない、如何なる空間でも其の中に厩雑を有したる全体なり。然れば其の空間中に在るものは常に複合物ならざる可からず。所謂単純なるものも小複合なり。世界に単純なるものなしと云ふは、其の絶対に単純のもの存在は、外覚上、内覚上経験から証明せられるものでなし。ただ思想上のものに過ぎず。故に現象の説明上には応用せられ能はざるものなり。

第三正説。自然法に順ひたる因果法のみが、世界の現象を生起する為の理法に非ず。自由の因果は又現象の充分なる説明の為には必要なり。

第三反説。宇宙間に自由と云ふべき作用なし。惣てのものは全く自然因果法に順ふ。

第三正説証明。自然法に順はざる因果なしと仮定するに、すべてのものは其の前状態即ち因を要す。然るに其の前状態は又其の前状態を要す。即ち惣ての因は又其の因を要す。是の如くするとき、物の原始はあることを得ず。夫れ故に原因の充全を得る能はず。然るに宇宙間の事物は充分なる原因なくんばあらずと云ふ。故に自家撞着す。故に此の説は成立することを得ず。故に世界に一の因果あり。其の原因は他に原因を要せざるものたらざるべからず。即ち世界に絶対自発の原因即ち天帝の如き自由の原因なかるべからず。

第三反説証明。因果中に自由の因果ありと仮定するに、其の自発の決定も亦た絶対の原始なかるべからず。其の自発を決定する処のものは、決してあるべからず。然るに行動の原始は常に不動の状態を前定す。而して行動の原始は無関係の状態を前定す。然るときは因果の関係あることなく、経験の一致あるを得ず。故に宇宙間の連絡秩序は自然法を離れて求むべからず。若し自由の因果法ありとすれば、万有の規律を滅却し、又其の自由因果法も亦た、絶対の理法に依つて決定さるとせざるべからず。

第四正説。世界の中か或は世界に関係してか、絶対的必然の体なかるべからず。(即ち根本に必然的存在なかるべからずと云ふなり。)

第四反説。絶対的必然の体は世界中にも、世界外にも存在し得ず。(必然的の根本などはなくして偶然的存在と云ふなり。)

第四正説証明。現象の全体は変化の聯続を持つ。如何となれば、是の如き聯続なしには時の聯続は認知せらるべからず。故に時の聯続なくしては、現象は認められ能はず。然るに変化は必ず其の前に在りて、之を必然ならしむる事情を要す。而して事情の充全なる聯続は、絶対的必然なる事情なきものに達せざるべからず。故に、絶対的必然なる体は存在せざるべからず。而してこの必然なる体は世界に属せざるべからず。如何となれば世界外にありとすれば、世界の現象は世界外より其の現象を得ざるべからざればなり。是れ有り能はざることなり。何となれば時間上聯続の原始は、時間其の前なるものに決定せらるるゆへに、変化の聯属の原始に属する最上の有様も、矢張り時間上に存在せざるべからず。故に必然者は世界を離れて有る能はず。

第四反説証明。世界其の物が必然なるか、或は世界中に必然なるものありとするに、二つの場

合を生ず。第一には万有変化の聯属の中に、無事情的必然なる、即ち無原因なる原始を要す。然るにこれは時間上現象決定の法に反す。第二に聯続其ものが無始にして、其の各部は偶然事情的なりとは云へ、其の全体は絶対的必然にして、無事情なりとせざるべからず。これ自家撞着を免れず。何となれば、其の各部に必然なくば、其の全体上にも必然ある能はざるなり。上に反して絶対的必然なる原因は、世界以外に離れてありとするに、又世界の変化の起原者たらざるべからず。然れば其の作用に始ありて、時間に属せざるべからず。即ち現象界に属せざるべからず。故に原因は世界外に在る能はず。これ仮定に矛盾するなり。

右の如く宇宙学上の觀念を顕せり。然るに如何なる經驗も彼等に応合すべき事物を与へず。然れども、亦た彼の觀念は唯だ無法なる妄念にも非ず。即ち理性が経練的の惣合をなして進むときは、遂に是の如き觀念に達するなり。而して其の觀念の数は彼より多くも少くもあること能はず。故は経練的の惣合を先天的に局る処の惣合的仮設の聯続は、此の外にある能はざるゆへなり。亦た已上に顕し来た処の説明ぶりは、極めて要領のみを述べたので、極く抽象的に条目だけを顕したり。若しこれを猶ほ明らかにせんとせば、経練的の知識と併せて云はねばならぬ。其は略してあるなり。しかし之を経練的の知識と引合せて見んとせば、どうしても前後より障害せられて、充分目的を達すること能はず。唯だ理論上に於いて、相衝突する説が立つのみ。依つて其の上は、何故に是の如き衝突があると云ふ本源を正すの一法あるのみ。其を正して見ると、畢竟一つの誤謬から起りしものと云ふに至る。然るに其の誤謬を顕はす前に、彼の相反する説の中で何方を好ましくあると考へて見るに、反説の方には常に思想の法が充分一様でありて、主義が一致して居る。即ち其の主義は経練的主義なり。其に反して正説の方は経練的の説明法の上に知力的の命題が加はりて居るに依りて、其の主義が単純ではない。其で先づ正説の方を独断説と云ひ、反説の方を経練的と名づけて、其の利害を云ふに、先づ独断説の方には、第一に實際的の利益がある。即ち最初正説の処で云へば、世界に始があると云ふ方が宜し。又二番の正説、靈魂は單一なりと云ふが宜し。どうも其の方が好ましい。つまり、正説の方のものは道德宗教の基本に成るので、実に大切に思はれる。又第二には、思弁上の利益がある。即ち此の正説の方の如く考ふれば、事情の連鎖を尽く渡り、惣てのものが其から起ることを認む。第三には、人望上の利益がある。これらは正説独断の方なり。次に反説の経練説の方では、第一、實際上の利益がない。神もなく、世界の初もないと云ふ方では、道德宗教の本根が崩れて仕舞ふなり。第二に、思弁上には大なる利益あり。独断説よりも遙に勝りたる利益あり。即ち經驗を当にして着実に進む。故に其の研究はどこまでも行かねばならぬ。と云ふのは、大変に学理の探求の大なる刺戟になる。而して探り得たる知識は、実に確実なる根拠ありて、大なる利益なり。唯だ望むらくは、此方で余り独断説に陥りさへせねば宜しい。第三には、経練説は妙なことには非常に不人望なり。其は如何と云ふに、幾ら尋ねても其の際限なきゆへに、どふも人知の構系的性質に合せぬ。

今先づ已上のことの如き利害は措て考へて見るに、公平に行ふには不断躊躇の有様に任せねばならぬ。即ち昨日は反説にあるかと思へば、今日は正説に就くと云ふ工合であらねばならぬ。処が是の如き躊躇ではならぬから、何とか解釈をせねばならぬ。夫には独断的の解釈は出来なくして批判的の解釈しか出来ない。其の内先づ穩当な批判的解釈は懷疑的の解釈になるなり。懷疑的の解釈で云ふと、彼の正反の二説は大き過ぎるか、小さ過ぎるかの二つなり。其を第一に就いて見ると世界に始なしと云ふのは、吾人の思想には大き過ぎる。なぜかと云へば、始がないから、何処迄も進み極ねばならぬ。処が到底過去たる永劫を極める訳には行かぬ故に、大き過ぎる。然るに其に反して、世界に始めありと云ふのは、我々の思想には小さ過ぎる。何故と云ふに初と云ふ処に至れば、吾人の思想は其の前の時を想像するが故に、小さ過ぎるなり。すべて余の三つの場合に於けるも又然り。つまり何れの場合にも、宇宙的の觀念が経練的惣合の進歩に対して、大き過ぎるか、小さ過ぎるかなり。大抵反説の方が大き過ぎるなり。

更に進んで、充分なる解釈をするには、超絶的の唯心論を明らかにせねばならぬ。超絶的唯心論と云ふのは、吾人の心に先天的の元素がありて、現象世界を構造すると云ふ説である。其の説ゆへに、現象世界のものは本体あるものではない、心を離れて存在することは出来ない。否、我々が心と云ふて居る其の物も一現象に過ぎず。本体は不可知的なり。けれども本体でなく現象につくときは、事物が空間上にあり、時間上にあると云ふことは確かなことで、其の存在する有様は夢や妄想の妄現とは違つて、整然たる規律に随ふものなり。唯だ其の事物は経験を離れて、或は経験以外に成り立ち能はぬなり。そこで喩へば、月の世界に住民があり得ると云ふときには、矢張り正しい説で、其の意味は経験の進歩中に於いて、未来に之を発見し得べしと云ふことなり。即ち、経験進歩の理法に従つて月世界の住民が認められることが有り得べきことなり。

先づ、純理反説を見るに、一つの仮設論式に依りてあるなり。即ち若しも大前提に事情を具したるものがあるならば、其の事情の全連がある。然るに小前提には、感覺的事物は事情を具したるものである。其れ故に断案は事情の全連があらねばならぬ。

若し甲あれば乙あり、今甲あり、故に乙あり、と云ふと同じ。仮設論式なり。此の論理を見るに大前提は超絶的意味に成つて居る。即ち範疇だけに従つて居る。然るに、小前提は経練的の意味になりて居る。其の故に範疇の現象に応用したことになりて居る。これは故らに考へて作りたる誤に非ず。通常人間の理性の用きに依つて自然止むを得ざる迷なり。即ち大前提の処では、事情が一時に分る様な考になりてある。時間には少しも関係がない。然るに小前提の処では、最も其の時間に関係あることを提出して居る。其の提出して居る処のことは、時間上に於いて必ず有るべきことゆへに、大前提の処には達することが出来ぬ。然るを今、一つの論式にして推断をして居る。これは如何にも取るに足らぬものと云ふ可し。さて右の如く云へば、更に研究すべきことなきかと云ふに、なきにあらず。何故と云ふに、二つの命題がありていづれも其の根拠がある。而して何れも唯だ一つが正しいと云ふことはない。其れ故、もう此の上は、大前提と小前提と両方の論者をして、つまり其れに依つて論ずる処のものがなきものなることを指示するより外はない。即ち簡単に云へば大前提の方は本体に付いて云ふて居る。小前提は現象に付いて云ふて居る。然れども、本体は我々の知り尽すことの出来ぬもの、其に付いて論を立つるは無用なり。現象は段々時間上に形造つて行くものなれば、経験以外に持ち出さんとするは非なり。然るに是の如く云へば、すべて全体に関する原理は無益かと云ふに、全く左に非ず。此の理性上立つる処の原理は、一つの規範的の用きをなすなり。其は如何と云ふに、現象を尋ねて其の進む処を見るに、其の目的とする処は、今の全体に行き渡る処の原理に達せんとするなり。其の原理に達する迄は、経練的の進歩を中止してはならぬ。又其の原理の処へ向つて進むべきことを示す。其を規範的の作用と云ふ。この規範的の作用と云ふのは、構成的の用きと區別して云ふので、構成的の用きと云ふは、其の原理に依つて、経験以外の知識を生ずるので、構成的知識と云ふ。此れ迄の形而上の学問の誤は、軌範的の用きを構成的と取違へたものなり。右の如く使ふてはならぬなり。(軌範的作用とは、向ふに目的を置いて、其に達せしめんとするが規範的の作用なり。)規範的の作用は原理に達するまで、経練的進歩を中止せずして進むべしと指示す。即ち無限の聯続をなすなり。無限の聯続をなすを無限の進歩と云ふ。この無限の進歩を不定の進歩と間違へてはならぬ。先づ直線に就いて云ふと、之を無限に引き延すことが出来ると云ふときは、無限と不定とが左程の違ひはない。けれどもこれを不定の進歩と云ふが可なり。其の故は、不定は欲する丈け延ばすと云ふことになる。無限とは其の延ばすことを中止してはならぬと云ふことになる。其れ故、其の語は延ばす力に付いて言ふべきことなり。この區別は今有る事情のものから進んで行くときに適用さるるなり。其の時には、進むことの出来る其の進みが無限迄達すると云ふことなり。然るに更に一つ外の場合に付いて見ると意味が変る。たとへば、今生きて居る人からして、其の祖先を尋ねて見るときは、いくら進んだ処で其の道に限りなきことを見て、其の上に猶ほいくらか進み行かねばならぬと云ふ意味になる。そこで今若し聯続が其の全体に於いて、経練的直覺に与へらるるならば、其の聯続

を推せば無限に進む訳なり。然れども若し聯続の唯一つを与へてあらば其の上に進むは、唯だ不定に進むだけのことなり。

これを前の四段の一々にあてて解釈すれば左の如し。

第一。宇宙現象の合成の全体と云ふ觀念あり。此は段々現象を尋ぬるに、其の現象の始と云ふ処へ達するか、或は限りと云ふ処へ達するか否やと云ふ処で、空間時間上に限りがあるかないかの論なりし。然るに其の段々進む処が、無限に進むか、不定進歩かどちらかを考へて見ると、無限進歩に非ず。なぜかと云ふに、無限と云ふならば、其の全体が先に存在してありて、其を段々尋ねて行くのでなくてはならぬ。然るに我々現象世界に対する進みは、経験に依りて段々進み行くので、其の進むには段々先がある。けれども、其の現象の全体が先よりあるではない。故に不定の進み方なり。然るに、経験の達する限りに於いて、知識を有つことが出来るので、其の経験の達せざる処に及ぼして、時間上、空間上に無限であるとか、有限であるとか云ふことは出来ない。故に我々は経験を推して進まねばならぬと云ふことはあるけれども、其の全体に付いて論ずることは出来ない。故に吾人は唯だ世界は時間上に始なく、空間上に際限なしと云ふて居ねばならぬ。其は如何と云ふに、際限があると云ふことは出来ぬ。つまり際限と云ふことが覺知せられぬからなり。其を更に正面の方から云へば、不定の進歩で、つまり其の分量が分らぬ。是の如く云ふて置かねばならぬ。ここに注意してあるは、世界現象全体で云ふときは、右の如くなれども、其の現象の中の一々に就いて云へば、始ありと云ふことを許さねばならぬと云ふてあり、例へば人の始は尋ねて見れば有り得べし。

第二。経練的事物の分割の全体と云ふ觀念あり。この進み方は無限進歩か、不定進歩かと云ふに、これは無限進歩なり。何故と云ふに、或る経験的事物を直覺した内に、其の極の部分までがこもりてある。其で其の極小部分の方へ尋ねて進んで行くのである。故に、これは無限に進み行きて分割するなり。さり乍ら、其の物が無量の小部分より成ると云ふことは出来ぬ。何故と云ふに、其の小部分と云ふは、吾人が未だ達せざる処なり。これは或る空間に付いて云ふても、物体に付いて云ふても宜しい。(極微所成論、又は微分子論は立たぬなり。)ここに注意すべきは、是の如く段々分割して行くに、際限ないと云ふは、唯だ其の部分から成り立ちて居ると云ふものに付いて云ふのである。処が其の成り立ち方が一種特別の組織になりてあるときには、其の組織がどこまでも分割してもありとは云へぬ。例せば、有機物を分割すれば何処までも有機物とは云へぬ。

茲にカント氏が注意を加へて、四つの宇宙学的觀念の中、初の二つを数理的觀念と云へり。其の故は、同類のものゝ惣合に属する觀念なり。以後の二つを動学的觀念と云ふ。其は異類のものゝ惣合的觀念に属するものとせり。即ち、前の二つは現象界の中の総合に関するが、後の二つは現象以外のものを入れて来る觀念なり。

第三。原因結果の解釈に二あり。即ち万有的自然法の因果と、自由的因果との二通りなり。それで現象界の事物に付いて云へば、万有的の因果が成り立たねばならぬ。けれども現象以外の実物実体に付いて云ふときには、自由の因果と云ふことが云はれる。ここにはカント氏は長く論ぜり。約(つまり因果と云ふものは範疇であるから、現象世界にはどこ迄も行はるべきことなり。依りて其の現象世界の上では、原因あれば結果あり。其の原因は亦た原因ありと云ふ風に、どこまで進んでも止り場がない。併し現象以外、経験以外に就いて云ふときには、無論因果法があるとは云へない。然るに、少し吾人の世界の実際を考へて見ると、現象以外から起されたる結果がある。其の結果の方から云ふときには、現象以外のものを以て、原因とせざるべからず。けれども、其の原因と云ふものは現象界の原因の如きものに非ず。即ち、其が更に其の原因を要するものとは云はれぬ。けれども其が結果を現象界にあらはして居る。之を自由因果と云はねばならぬ。即ち吾人の認むる上に於いて、今二様の因果法ありと云ふ可し。其れ故、彼の正反両説は少しも不都合はない。

人間上、殊に道德上に関しては、現象世界に非ざる実物実事の方で自由因果にして、心にて決定するなり。他より見るときは、自然因果なり。然るにこれは自然より実際の方から見るのなり。

第四。現象存在の従属の全体と云ふ觀念なり。凡ての現象世界を見るに、皆な偶然的存在なり。段々其の従属する処を尋ねると、根本に必然的のものがなくてはならぬ。其の偶然的と必然的と二つの事が矛盾して在ると云ふのが、第四の正反両説の主意の困難なり。これ又動学的觀念、即ち異類の惣合の方なり。これも六ヶ敷ことなれども、第三が明らかになりし以上は、其と同様に考ふ可し。即ち現象世界のものは、皆な悉く従属的のものなり。けれども其の現象世界と云ふものは、独立存在の出来ぬものなり。然らば其の現象世界の根本に、必然的のものが独立に存在して居ねばならぬ。一切の事物を以て、皆な偶然的のものと、即ち皆な事情に依つて存在して居るものと云ふのは、現象界だけに云ふのなり。けれども現象已外に在る処の根本に付いて云ふときには、必然的のものありと云ふことになる。

さう云ふ風に見れば、偶然必然と云ふのは違つた世界に付いて云ふのであるから、少しも背反にはならぬ。正反の両説共に宜しきことになる。

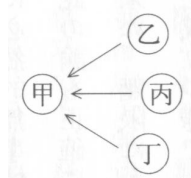
ここに注意してあるのは、必然的のものが必ず有ると云ひ切つたのではない。寧ろ是の如きものを論ずるのは、経験以外に涉ることで、作すべからざる部分に属する。けれども、唯だ其の第四の本反両説が、相容れざるには非ずと云ふことを説明せしのみなり。この必然的のものとは、神の如きものにて、不可知的なり。

是の如く四段に於いて解釈を畢りたり。処で、つまり経験と云ふものに依つて吾人が現象世界を組立て居る以上は、どこまでも経験に依りて推し進まねばならぬ。けれども、其の進みをなすに付いて、今の先天的概念、即ち経験以外のものが軌範になる都合なり。殊に第三、第四の処に於いては、経験以外に実物ありと云ふことも有る様に論じたり。

然れども、其の物が果してあるかなきか、其の研究をなすのは極めて必要なり。其は次の章の純理の妄想と云ふ処に於いて研究すべきことなり。

三 純理妄想。この妄想と云ふ字は理想と云ふ意あるゆへに、或は理想とも訳す。つまり理想と云ふが妄想なりと云ふ論になる。今まで心理学的の觀念、又宇宙学的の觀念と云ふものを見て来たり。今より次に神学上の觀念に入るなり。これらの觀念は事情的より進んで無事情に進みたる觀念なり。即ち孰れも経練的の元素を離れたる觀念なり。

けれども、今この純理の妄想と云ふに至りて見るに、ただの觀念でなく、理想なり。それは如何と云ふに、觀念と云ふは、抽象的のものなれども、理想になると具象的或は一個的なり。即ち経験を離れて、觀念のみに依つて立てられたる処の一個体なり。例を以て解釈すれば、人性と云ふ觀念の完全なるものは云何と云ふに、凡ての能力の充分に進歩したることのみならず、其に関係したる凡てのことの具備したることを含む。処が今理想になると、上に云ひたることを集め持て居る処の一個体を指すなり。この理想には無論総ての徳を具備して居る。依つて相背反する説などは具せず、又反面的の性質は備へて居らず。みな正面的のもののみなり。是の如き理想が人の智慧の中にある。人々各々に理想を立ててみなこれに支配される。それゆへ善とか悪とか云うことは、みな理想によりて判定することなり。此の理想は各人に有して居れども、之を實地に顕すことは出来ぬ。小説には之を實地に顕さうとするけれども、此にも又顕し尽すこと能はずして誤ることがある。特に小説等では、経験上の感覺の形状に当てはめて書かんとするゆへに、實地に顕すことは不能なり。此の如く、理想と云ふものは、いくらでもあるものなり。今超絶的の理想と云ふものは、如何なるものぞと云ふに、凡て先天的に云ふ処の可有性の惣体なり。之を指して超絶的の理想と云ふ。これはすべての実体の惣体なり。即ち実体と云はるべきもののすべての觀念を収め尽したるものなり。そこで之を論式に当てて見れば、分意論式に当る。たとへば左図の如し。



甲は乙或は丙或は丁等と云ふ如きもので、主辞の甲と云ふものに、乙も丙も丁も悉く具してあるなり。如此の体は名を施して云へば、原始体とか、最上体とか云ふべきなり。此が神学上の観念なり。此は幾つもあるものに非ず。ただ一つなり。此の理想に対する処の実体がある。即ち真神存在の証明を尋ねるに、三通りあり。今まで云ふて来たのは此の観念の起元を云ふて来たのである。然るに今其の真神と云ふ体の存在を認めるには、其の証明法が無ければならぬ。其の証明法と云ふが所謂三ヶの証明にして、实在学上(存在論敵)の証明、宇宙学上(宇宙論的)の証明、物理神学上(自然神学的)の証明なり。

第一、实在学上の証明とは、デカール氏が云ふて居ると同じことなり。即ち天帝真神と云ふ観念には凡ての存在と云ふ属性を含む。然れば必然的存在と云ふ属性をも含んで居る。其の必然的存在を含んで居るものなれば、必然に存在して在るべきなり。カント氏は之を批評するに、此の論は成立たぬ。何故と云ふに真神の観念には、すべての属性を含むけれども、今云ふ処の属性即ち必然の存在と云ふことは、其処へあて嵌るべき属性にあらず。実の属性と云ふものは、其の有無に依りて其の体に増減のつくものなり。処が今必然の存在と云ふことは、ありてもなくても其の観念に増減が付かぬ。丁度百匁の金はただ思想上に在りても、実地に在りても、増減のつかぬものなり。故に实在と云ふことは実の属性に非ず。

第二、宇宙学上の証明は、先づ凡てのものを見るに、千変万化極まりなきものにして、つまり偶然的のものなり。事情的のものなり。此の偶然のものがあるには、必然的のものなかるべからず。事情的のものある已上は、無事情的のものが無ければならぬ。即ち天帝でなければならぬ。此処は先づ有限の有様から丁度無限に達して、其の無限の処に必然的無事情的のものを認めたことなり。即ち結果より、原因に遡り、其の極に達したるなり。之を評して曰く、此の論も正確にあらず。何故なれば、結果よりして原因に遡ることはいくらか出来るけれども、無限に至ることは出来ぬ。無限に至るとは、経験を超えて行かねばならぬ。経験以外、現象以外のことは知れぬことなり。其れ故外面上成立つ様でも実は成立たぬものなり。

第三、物理神学上の証明。万有を見るに、総て各々意匠ありて計画に依りて居る。其の感賞すべきこと実に不思議なり、美妙なり。此の美妙なるものが、偶然に現れたりとは思はれぬ。必ず意匠者計画者ありて顕したに違ひない。然れば此の美妙の意匠者は必ずあるべくして、即ち真神がなくてはならぬなり。カント氏は之を評して曰く、成る程、意匠者ある様に思はれるけれども其の意匠者と云ふのは、結果相応の意匠者とせねばならぬ。即ち吾人に相応したる美妙の意匠者と云ふものにして、最上至極の意匠者とは云へぬ。よし又意匠者とした処が、創造者とはすることは出来ぬ。丁度机を造りたる大工は、意匠者に違ひなけれども、机の本質までを大工の創造とは云はれぬ。然れば此の論は真神の証明とはならぬなり。

結論 此の如く三つの証明ありても孰れも成立たぬ。然れば天帝がありと云ふことは許されぬことなり。然るに此の三つの外に他に証明法は立たぬなり。何故なれば、証明法は純粹に先天的に立論するか、或は経練的に立論するかなり。然るに経練的に論を立つる中には、特殊の経練に基いて立論するか、又一般の経練に基いて立つるかなり。処が今上の三証明は丁度この三通りに依りて立てたる論なり。然るに其が一つも成立たぬなり。之に依つて見れば天帝の証明は成立たぬとせねばならぬ。この三証明は先づ实在学上の証明より、其の形をかへて次第に生じたるものにして、宇宙学上、物理神学上の証明になるゆへに、遡つてこの三証明を責む可し。

先づ物理神学上で云ふ美妙の精巧は、吾人の経験に見る処ゆへに、此は経験に基いて立論せるなり。然れども経験に限りあり。無限の経験はなし。其れ故に、真に経験上だけの論拠に基い

て論じたならば、真神の存在とは云へない。真神は廣大無辺、無限のものなればなり。故に其の破るは知る可し。云何に論を立つるかと云ふに、経験上美妙でも精巧でも、経験するだけのことは云何にしてもあるなり。ある已上は其の原因は必然に無くてはならぬ。是の如く云へば、宇宙学上の説明になりて仕舞ふなり。外のことは分らずとも、経験上確かに我が身と云ふものあり、此より遡りて考ふれば必然の原因、即ち無因の因、又は絶因の因、即ち原因を更に要せざる原因即ち真神が必在なる可し。此が宇宙学上の説明なり。然るに更に之を推測するに、なるほどさう云ふ原因は必在とした処で、其が真神であるとは云へぬ。若し其が真神なりと云はんとすれば、其の真神は必然の存在と云ふことを含んだものならざるべからず。

即ち無因の因と云ふことを含まざるべからず。けれども真神は無因の因、必然の存在を含みたりといふは即ち実在学上の証明なり。即ち実在学上の証明は、真神即ちすべての実体の惣体と云ふものは、必然の存在を具するが故に、其の物ありと云ふ論を立てたるなり。其でこれは三ヶの証明の如くなれども、推しつめて見れば実在学上の証明の一つが根本となりて、宇宙学上の証明、又物理神学上の証明と形を変へて居るのみなり。

扱(さ)て、又其の実在学上の証明は成り立たない。何故かと云ふに、総ての実体の惣体と云ふことがただ觀念なり、経験上のことに非ず。処で其れに含んである必然存在と云ふことは、ただ觀念上に留るわけなり。其れ故に其の属性がありと云ふても、ないと云ふても、少しも惣ての実体の惣体と云ふ処に損益はない筈なり。若し損益なきに非ず、其に依りて其の觀念が現実になるとするならば、其は惣合的の判断とならねばならぬ。総合的ならば経験に依らねばならぬ。処が其の経験は無いから、真神が現に在ると云ふ証明にはならぬなり。

真神は必在すと。これが分解判断ならば真神に損益なし。

右の如く批評せし結果で、真神の理想は如何になるかと云ふに、ただ理想に過ぎず。其の理想の通りのものが実在すと云はば、妄想になりてしまふ。さう云ふ証明は立たぬけれども、この理想はただの妄想とは違ふ。吾人が必然の妄想なり。従つて其の用きがある。吾人は経練的知識を惣合し、統一することが必要なり。其の時は此の理想に依つて総合し統一する。そこで宛(あたか)もこの理想に応ずるものが在る如くにして、段々と進む。経験は到底此の理想に達することは出来ぬけれども、其の経験をして中途に止まらしめずに、何処までも進ましむる。其の極にまでもと思ふて進ましむるが、此の理想の用きなり。所謂規範的作用なり。故に先づ、神があるとして進む。如何なる性質、如何なる徳用ぞと云ふことは云へない。即ち純智の区域内では到底云へぬことなり。併し何様な物か知れぬが、あると云ふ処で段々経験を為す処なり。

真神は一現象としては可知的になし。

└本体としては不可知的としてありとする。

第二 実智の批判

カント氏の実智批判は、道徳の原理を究明する、極く大切にして世界倫理の諸説の中で、これほど清浄高潔なるはなしと云ふほどなり。

この実智の用きの上に於いて、最も大切なる問題は、善と云ふことは倫理上根本のものなりと。依つて其の善のことから研究を始める。

其の善に絶対善と相對善とあり。相對善とは色々ある処の善なれども、其の絶対善とは如何と云ふに、他に非ず。善良なる意志是なり。其は如何なる意志かと云ふに、道律に対する処の純粹なる尊敬より起るものなり。故に意志でありても、他の感情より起る意志、或は利の為とか、家の為とか云ふ様な意志ではいかぬ。宇宙間に道義法律がある、其の道律に対する尊敬より起るものでなければいかぬ。即ち此の良心に感ずる処の至誠の中、情より起る意志でなければならぬ。扱(さ)

て其の意志の外へ顕れる結果は、余りかまはない。他の才智とか性質とか云ふものは、助になることはあれども、夫はただ附属のもので、本真の必要なるものではない。是の如きものは又悪の助になることもある。右の如き絶対の善と云ふことを、カント氏は大変やかましく云ふなり。

此の絶対善は全く意志なれば、全く心内のものなり。其で心外のものが其に関係するのは、却つて其を害する様なものなり。故にこの意志が善いと云ひたれば、其れ自身のみ善いので、何の為に善いと云ふことはない。幸福と云ふことが絶対の善と云ふことあれども、其は絶対善と相応することあれども、其の物が絶対善にあらず。ただ義務と云ふ感情は大切である。何でも道律に対する処の義務と云ふより外になし。此の如くであるから、道律と云ふものは、経練的のものに非ず。純粹先天的のものなり。少しも経験に依らぬ、極く普通的のものなり。絶対的のものなり。カント氏はこれを正説的の命令と云へり。(道律と云ふものはカント氏の神なり。)

この正説的の命令(Categorical Imperative)は極めて強きものにして、吾人の意思を支配す。其の支配の仕方は絶対的に支配し、絶対的に命令す。苦しからうとも、楽しからんとも、利も損も何をもかまわずに、斯くせよと命令するなり。此の命令は理性より出る処のもので、下等の心よりは出でず。即ち純智の極点より出づるなり。純智の極点より出でて、実智上の用きを支配する。

即ち純智が実智となる処なり。是の如きに依りて、自由と云ふ必然が直ちに起つて来る。則ち実智が是の如き絶対的の命令を下す已上は、此に依りて用く処の自由がなければならぬ。故に純智の上では、充分確かに云はれぬ。寧ろ現象界になしとせられたものが、今実際の知識には根本の観念となる。即ち吾人に於いて独立自由の能力ありと云ふが、道徳上の根本となるなり。

然るに茲に一問題あるは、成る程実智が命令するが、何を命令するかと云ふに、此の事を尋めれば、先づ吾人の経練的の方面より進まねばならぬ。即ち経験的意志の性質はつまり、目的に向ふと云ふこと、其の目的に向ふには、苦樂の感情に支配せられて向ふなり。其の支配せらるるは云何と云ふに、主観の方は苦樂を感ずべき性質あるが故なり。

しかして見るとつまり、経験的意志の用きは動念に支配せらるる、其の動念は即ち快樂幸福なり。けれどもこの作用は普遍的の作用とすることは出来ない。故に絶対的の命令が是の用きを励ますことはなき筈なり。絶対的の命令に相応したる、普遍的に行はるるものでなければならぬ。今の快樂幸福に動かさるるものでは、普遍的とは云へぬ。甲は快樂とし、乙は然らずと云ふことあるゆへなり。然れば、普遍的に行はるるは、如何なる用きかと云ふに、一つの格言(格率)に従はねばならぬ。即ち「汝の為す処が、普遍法の原理となり得べき様に用らけ。」と云ふ格言なり。即ち汝の為す処、他に施して差支なきものを以て絶対的の命令とするなりと云ふ意なり。此の如くすれば、下等の刺戟に妨げられることを許さず。此には誰も従はねばならぬ故、都て意志を一致に帰せしむる。此の格言に従はしむるものは何かと云ふに、矢張り前の道律なり。即ち如何なることかと云ふに、なぜ其の様な命令に従はねばならぬかと云ふに、何の為に非ず。道律に対する絶対的の義務として、此に従ふなり。自分の為と云ふが如き為にあらず。寧ろ其の利己的、或は虚飾的感情を打ち亡す処のもので、其の道律に対する処の一片の感情よりして、道律に従ふなり。故に道律に対する感情は、崇敬或は尊信と云ふべき感情なり。其の感情は、猥りに起るに非ず。純智の極点より起る処の感情なり。其の感情はいくらか苦しく、幾らか楽し。苦しとは如何と云ふに、其に圧倒せらるる如きなり。けれども其の圧倒する力は、何処より出るか云ふに、やはり我が純智より出るなり。我で我を支配するなり。こんな愉快なことはなきなり。

扱(さ)て此の如くして達する処、何処なるやと云ふに、最高の善、無事情的の善なり。通常人の為す処は善と云ふべきも事情的善なり。そんなものに非ず。絶対的の善なり。其の善と云ふものは、徳義と幸福との二つより成る。其の故は充分の徳義と、充分の幸福がそこに顕るることになる。

扱(さ)て、其の徳義と幸福との関係を云ふに、分解的と惣合的との模様あり。分解的では古代希臘倫理学者の云ひし如く、徳には幸福が伴ふか、或は幸福に徳が伴ふかなり。ストア派には、徳と云へばそこに幸福が具はると、エピキュラス派では幸福に徳が具はると云ふ。つまりどちらか

が附属物になる。今カント氏は其を非なりとす。即ち惣合的一致でなければならぬ。即ち二つのものは原因結果の関係にならねばならぬ。徳があれば其の結果として幸福がある。

或は幸福あればそこに徳があると云ふ。処が實際然らず。そこで反対が生ずるなり。実際と理論の反対なり。其をカント氏は批判的に解釈をなす。如何して解釈をなすかと云ふに、此の二つ異なりた世界に属するもの、即ち徳と幸福とが一致せずと云ふは、現象世界に付いて云ふことなり。二つの者が原因結果となると云ふは、本体世界に付いて云ふことなり。其で本体世界に於いて、最高の善が得らるるものなり。其は如何と云ふに、取も直さず、実地の世界なり。即ち実際世界なり。故に此の世界に来ては、靈魂の不滅と真神の存在と云ふことが定説となる。

其の靈魂不滅は先づ完全の徳に達するには、此の儘には出来ない。無窮に進歩して行つた上でなくては完全に達せられぬ。此の如き進歩は、永久の存在の上に於いて語り得べきことなり。故にどうしても靈魂不滅ならざるべからず。

又真神存在は云何と云ふに、完全の幸福を得るには、真神がなくてはならぬ。即ち吾人の徳義に依りて相当の幸福を与へる主が居らざるべからず。先づ実智批判の大概は如此。

前の純智の批判で破潰したる、宇宙、靈魂、真神を此処で成したるなり。然れども合理宇宙論合理心理学、合理神学を成立する根蒂(たい:へた)を作りたるに非ず。ただどうしても実際にならねばならぬと云ふたのみなり。この実智の批判、即ち倫理哲学に於いては、宗教の説をなして居る。其を見るに、宗教はつまり倫理に帰する如きなり。

カント氏は道德が即ち宗教と云ふ風になるなり。然れども、宗教と道德との関係に二様ありと云ふ。宗教が道德に依るか、又其の反対かなり。若し道德が宗教によるときは、恐怖及び希望が徳行の原理となる。此は非なり。故に宗教が道德に依らねばならぬ。否、宗教は必ず道德に至る。云何となれば最高善と云ふものは、必然の理想なり。其の理想は天帝なしには成立つこと出来ぬ。そこで宗教となれば、どうなるかと云ふに、都て吾人の義務と云ふものを天帝の命令と認むる処で宗教となる。其だけのことなり。道德も宗教も義務を果すなり。其の道律即ち天帝の命令とするが宗教なり。此の宗教に自然と顕示とあり。其の區別は、先づ神の命令を認めて、其から義務を知るときには顕示教なり。夫に反して、先に義務を認めて、其から神命を認めるが自然宗教なり。兎に角に、其の命令を充分完全に顕し、完成する為に必要なものは教会なり。即ち、道義的の会合なり。其の又教会に可見不可見の區別あり。経験上に顕るることならぬが不可見の教会なり。これは唯だ觀念上に属するもので、すべて正義の人は結合して天帝の道德的支配に従ふ。これが不可見の教会にて、カント氏の云ふ極樂の有様なり。可見の教会とは、此の世界上に天国を顕すなり。其には必要の条件あり。其が丁度範疇に依りて、第一、分量に関しては全体、或は普遍的である可し。(万国同胞主義なり。)第二、性質に関しては、純潔ならざるべからず。即ち道義と云ふ一点を会合するなり。迷信犯信でありてはならぬ。第三、關係上には、教会の各員が自由の主義で交際せねばならぬ。階級制度を設けたりする如き羅馬法皇の如きではならぬとなり。第四、模様上には、其の制度が不可變的ならざるべからず。たとひ小事には變化あるも、其の根本の制度には不可變的ならざるべからず。是の如く教会を立つるなり。

其に就き、実際に教会を立つるには、歴史的成法上の根拠が必要なり。故に教会にはいつでも二つの元素あり。一つには純粹道德的信仰、一つは歴史的成法上の信仰なり。歴史的成法上の信仰とは、信仰の箇条を立てて相承を守る如きことなり。この中道德的信仰が大切なり。けれども実際には、其ばかりでは成立つこと困難なり。唯だ勉むべきは、歴史的成法上の原素をして、純粹道德上の元素に合せしめざるべからず。其れ故經文を解釈するに付いても、道德上の見解より進まねばならぬ。即ち其の意味を取るには、道理に合する意味を取らねばならぬ。

第三 判断の批判

前二の批判に於いて二つの世界の事を見たり。知識と意志の部となり。必然の世界と自由世界との二つを調べたり。然るに此の二つの部分が、丸々別のものの様に離れて居る。其の間の関係を付くるのが苦楽の感情の部分なり。其を研究するを判断力の批判と云ふ書に於いて悉く述ぶ。前の二批判では、純智批判では悟性が主になりて、実智の批判では理性が主になりてあり。今判断力と云ふものは、丁度其の間の用きで、悟性の概念作用と、理性の原理作用の中間で、両方を結び付くる様な作用なり。即ち判断では、特殊のものを普遍の規則に従へる、即ち色々の沢山の概念を、一原理に従へると云ふ作用をなす。其で万有世界に於いて意匠を認めるのが、此の判断力の作用なり。(意匠は沢山のものの別々になりてあるが、一つの大なる巧みより出来てあると、意匠に結び付くるなり。万有の中に意匠ありと認める。)其の意匠を認めるに、主観的、客観的の認め方あり。其の主観的の部分で云へば、万有と云ふものが我に対するとき、吾人が一種の感情を起す。即ち快樂苦痛の感情なり。而して此の万有は我が為に作用すと観ずる。我と云ふ処へ持ちて来て万有を調和する。其の時に美麗壮大と云ふ愉快を感じず。客観的の部に於いては、一の事物に対して他の事物を考へ、其の一の事物の為に他の事物が働くと認める。其の時は事物と事物とを調和する様な都合なり。此の時には、万物と云ふものが相互に目的に応じて居ると、即ち万物の間に意匠があると認める。

今其の主観的の作用を審美的能力と云ふ。審美的能力は美麗と壮大とを感じずる用きなり。其の美麗と壮大とは云何なるものなりやと云ふに就いて、其を一々に四つの範疇に当てて説明してあり。

先づ美麗は、第一、性質上に於いては、純粹なる私なき満足の目的である。私あるとは、自己一個人にのみ満足する利ある処を云ふなり。今は其の反対なり。通常快しと云ふには、私と云ふことが付いて居る。けれども美麗と云ふ満足には無私でなければならぬ。

第二、分量上に於いては、美麗は一般の満足を与へる処のもの、此は今のと大抵似たれども、分量上で云ふなり。たとへば此の画が美麗なりと云ふも、自己一人の美と云ふに非ず。誰が見ても美ならざるべからず。

第三、關係上には其の物が或る他の目的に対して意味あるに非ずして、唯だ其れ自身で意味を持つて居る。即ち其の意匠を具へて居るものでなければならぬ。其の画自身に美麗でなければならぬ。他の為に奇麗ではならぬ。

第四、模様上には、其の物は必然に満足を与へねばならぬ。唯だ満足を与へるならんと云ふ位ではならぬ。現然に与へると云ふ程でも足らぬ。もはや必然に与へるでなければならぬ。

これが即ち美麗なり。この美麗を認めるが審美的能力なり。

次に壮大とは大なるものなり。如何なるものと比しても、猶ほ其より大にて、無限のもので、実物上にはなき様なものなり。けれども我が心より実物を模す。即ち我が心に無限の觀念を浮べるを壮大と云ふ。其の壮大に二つあり。

一に數理的壮大、これは広がりの大なるもの、二に動學上の壮大、これは勢力の大なるを云ふ。ナイアガラの滝、日光滝、養老瀑等の如し。壮大は何れにしても心を刺戟して初は苦痛を生じて、其より轉じて快樂を生ずるなり。故に前の美麗を正面の愉快と云へば此は反面的愉快と云ふ可し。これも四範疇に応じて考へてあるなり。

第一、分量上には、外のものとは比して絶對的に大なるものなり。數へて大なるに非ず、直覺上に大なり。

第二、性質上に付いて云ふと、純粹の愉快に非ず、苦痛に続いて起る愉快なり。想像せんとしても、想像し切れぬ処が苦痛なり。想像は出来ぬけれども、道理の方で其れよりも勝ると云ふ愉快を感じず。

第三、關係上に於いては、一つの勢力の形を持つ、其の勢力に対して吾人は猶ほ勝れりと自ら感ずる処のものなり。

第四、模様 of 点に付いては、やはり前の美麗と同じく必然的なり。然れども美麗程に誰にても一般に得ること難し。けれども其の愉快は必然的のものなり。

右の如く美麗と壮大との二つに対して用くのが審美の能力なり。けれども、其の審美の能力の判断に於いて、いかにも一致が困難なり。何故と云ふに、其の判断は主観的なるゆへ、人々に依りて異なると思はれる。又一般に通さねばならぬと云ふこともある。そこで古来より、この審美上の争は出来ぬものと云ひたり。或は人々によりて、審美上の不同ありと云ふ。この背反を説かねばならぬ。其の背反と云ふものは、実は外見上の反対で、精密に見れば背反に非ず。何故なれば、この審美上の判断と云ふものは、一定の概念に依るものに非ず。厳密に証明することは出来ぬものなり。けれども又不判然、不定なる概念に基くもので、争の出来ぬものなり。これが一定の概念に基くものならば、争が出来る。即ち自身の概念に依るときは、各自に明らかに知るゆへに争が起るなり。今は不定の概念ゆへに争を生ぜず。然れども、概念ゆへに、人々に差異は少しあるなり。

此の如く、段々批判をして見ると、一体事物が吾人の判断力に対して適合すること、即ち美麗とか、壮大とか感ぜらるること、其が事物自体の方にあるか、或は吾人自身の方にあるか、如何と云ふに、古来此処の論は二途に分れてあり。丁度事物がちやんと吾人の想像を刺戟して、美麗とか、壮大とか感ぜらるる様に作られてある様に作られてあると云ふ。これは事物の方に性質があると云ふ。審美上の実体論と云ふなり。此に対して、審美上の唯心論と云ふ方は、吾人が事物を知覚する処に於いて感情を起す、と云ふ様に云ふて居る。今其の二つの中間になる様な都合なり。向ひの事物が丁度吾人の感情を動かす、其の感情は事物に依つて起るなり。両方を取り合せるなり。

判断の意匠的(結局的)能力の批判 即ち此は客観的に意匠を見る、其の客観的の意匠の中で外面的と内面的と両方あり。外面的とは一つのものが他のものの為になる、松の木が鳥の巢を作る為になるが如し。藪が雀の宿となるが如し。砂地が松林の為になるが如し。これは偶然のことで米が人間を養ふ為になると云ふても偶然にして、皆な人が必ず米に依るに非ざるが如し。真の意匠は内面的のものにして、これは人間或は有機物の上に顕れて居る。一つの部分が他の部分の為になる。心臓で血を作るのが他の脳髓の為になる。脳髓の作用は心臓の為になる。つまり有機体の機関は、各自の為には結局となり、他の為には手段となり、方法となると云ふ有様なり。其の關係と云ふものは、機械的作用では説明は出来ぬ。単に物質運動だけでは説明が出来ぬ。さうすると、そこに一つの反対が顕れる。即ち一方より見れば、万物間には唯だ機械的物理作用あるのみ。又一方より見れば、有機物には意匠的結局的の構造がある。

此の反対は云何して解釈するかと云ふに、此の結局的の觀念は唯だ規範的原理にて、現在の事物の構造は機械的なり。吾人は其の機械的の構造と云ふものが、根本は意匠的の計画より發してあると思ふ可きなり。さうすると万有の組織と云ふものは、一個の大なる全体で、其の全体と云ふものは、一つの意匠者の計画より出たものなりと、万物を統一して考へることが出来る。(此に於いても觀念は規範的原理で、現在の事物は唯だ機械的の組織と見て行かねばならぬなり。)

以上でカント氏の判断の批判を了る。

総結批評

かくの如く、三大批判がカント氏の主要を尽す。其の中、根本は純智の批判にあり。カント氏の哲学を批評するには、純智の批判を批評す可し。之が正と不正とに依りて、カント氏の説全体の興廢があるなり。

先づ純智批判の処で見るに、カント氏は懷疑学者なり。ヒューム氏と同様な風で、絶対的のことに付いては何も分らぬ、本体は不可知なりと云ふ処、懷疑的なり。けれども、又一種異なる処は即ち其の懷疑と云ふは、唯だ本体に付いて云ふのみ、若し現象に付いては、非常の独断家なり。即ち、すべての学問は正確なりと何処までも主張する。彼の原因結果の如き、ヒューム氏は全く之を排除せしが、カント氏は本体に付いては之を排斥し、現象に付いては却つて愈々之を確かにして居る。其の現象に付いて説を立てながら、又同じ論理を本体の上に及ぼして居るのが、大体の自家撞着と云はねばならぬ。其は能く分けて居るが、彼の原因結果の説の如き、現象のみに応用すべきを、現象以外に応用して居る。

本体現象を云ふ論者には此の過失は通じてあり。スペンサー氏にも通ずる。これはカント氏のみならずロック氏より此の過失はあるなり。外物に対する経験など、と云ふことを云ふ。こんな本体現象論は到底成立たぬ。況んや本体不可知的なりと云ふことの如きは猶ほ更いかぬ。其を平たく云へば、現象があれば本体がなくてはならぬ。其のならぬと云ふは、一つの範疇にて、範疇は現象世界にのみ用くものなり。其を本

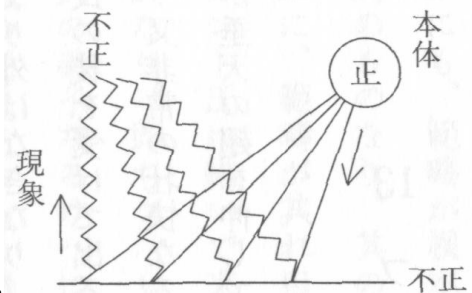
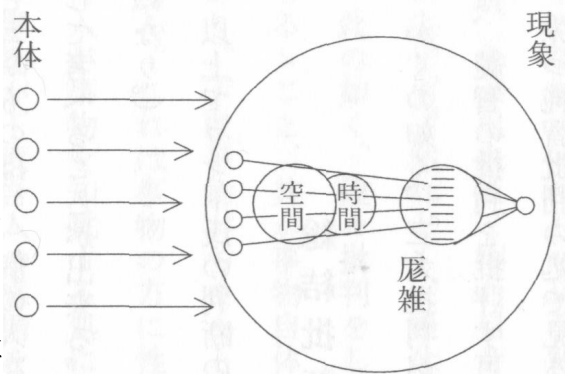
体へ当嵌めて、本体がなくてはならぬと云ふのは非なり。ならぬと云ふは模様の中の必然の範疇なり。其の外、空間時間もいぶかし。カント氏は外物と云ふときは、外とは空間上のことなり。其を経験以外の処に応用して居る。外の現象のものを本体に応用するは非なり。

又数でも現象界のものなり。本体現象二と云ふ、已に現象已外に、本体を入れて算して、二と云ふ。数を応用せるなり。又現象と云ふに付いては、正不正の考あり、正しき現象あり、不正の現象あり。仏教には現象を不正と云ふ、即ち迷なり。カント氏は現象を正とする如し。然れども正しき現象なれば、其に依りて本体が知れねばならぬ筈なり。

現象と本体と同性質のものと見れば、現象と本体の区別が立たぬ。しかして見れば、現象は正しくないものと見るか、不正と見れば、分らぬ。先づ何処から不正のものが出て来るか、此方に正しき能力あるゆへに、不正が出て来るなる可し。然れば其の能力は現象か本体か、どちらにしても自家撞着なり。

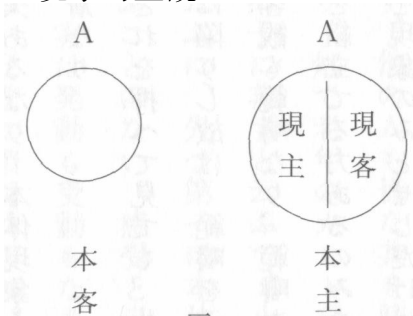
若し能力を不正とすれば、本体が不正となる。故に自家撞着なり。上図の如し。若し能力の不正は現象とすれば、他に能力はある可し。若し能力を正とせば、他に不正の現象を起す不正の能力を要す。

又自覚の惣合的一致の本源を現象とするか本体とするかカント氏の説では分らぬ。

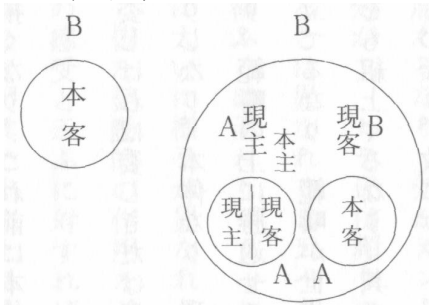


又本現象の主観客観。

┌本体的客観
| 本体的主観
| 現象的客観
└現象的主観



二つ区別するとき



となる。

右の如く無窮の過失あるなり。本現象と云ふ説は此の失を必ず招くなり。これ前に本体と云ひしものが、後には現象となり、自家撞着なり。

カント氏の範疇はどれを押へて見ても、此の如き風になるなり。委しければ委しきだけ自家撞着が多きなり。カント氏が此の如き過失に陥りし故は、範疇を云ひ乍ら、範疇を知らざりしなり。本体なり、現象なりと云ひしものが、本来範疇なり。主観客観も範疇なり、範疇なる以上は、もと絶対なり。範疇の上に勝過せるものなし。唯だ範疇と云ふものは、現象世界を組立てる力あるのみならず、本体世界をも組立てるなり。範疇が世界を組立てると云ふことを知れども、其の世界を現象のみとせしだけは悪し。範疇は本体世界をも組上ぐるなり。其の世界は本現象の別なきが故に、絶対なり。其の世界を組立てる範疇は絶対なり。広大なるものなり。故にカント氏の説を承継いで、哲学を云ふものは、其の絶対の範疇が如何に絶対の世界を構成するかを示さざる可からず。即ち換言せば、絶対の哲学を起すより外はなきなり。ゆへにカント氏は自らもはや絶対的哲学の源泉を乾干(2字で「ホ」と訓ず)し上げたと云へども、敢て然らず。カント氏の後を受けて出る哲学者は、絶対哲学を唱出せり。其の絶対哲学が絶対の範疇を以て絶対の世界を開発せしむるは、又非常の壮快なることあり。カント氏の処では、外にえらい本体ありて、其に圧倒せらるるの気味ありしが、範疇が垂天の翅を伸して飛揚翱(コウ:かける)翔するの哲学が次段に起るなり。