

ることを意味する。就中神の存在は、單に道德的な信仰のみでなく、同時にまた認識によつて眞理として證明されるものでなければならぬ。眞理の問題たらざるかぎり宗教は到底曖昧な現象たることを免れない。

勿論一面から觀れば、宗教は疑ひもなく道德に立脚してゐる。道德なしには宗教の地盤も無い。然しながら、宗教の地盤は、決して道德に限られたものでないことを、先づ吾々は明らかに理解し置かなければならぬ。然らば宗教が立脚する道德的地盤とは何ぞといふに、極めて簡単に言へば、彼の道德的發達の永遠といふことは是れである。道德は永久に無限に進歩して已む時が無い。無限の進歩又は永久の持續といふことは、其の中に絶對善の活動を含むことであつて、道德の永久性(Erfolg)そのものが神の實在を示してゐる。神なしに斯やうな永久性は實在すべき謂はれが無い。されど單にこれだけでは神の實在はまだ確實に證明されない。道德の永久性といふことは、たゞの理想や觀念ではなくして、飽まで現實的な積極的な事實であることが、一層的確に證明されなければならぬ。換言すれば、道德は人類や自

然などいふ實在を離れて存在すべきものでないから、道德の永久性が眞實であるためには、自然や人類の生活がまた永久的であり無限的であることが證明されなければならぬ。道德が永久的であると言つても、實在が同時に永久的でなければ、すべてが空虚な觀念に成つてしまふ。自然や人類やの實在をばコーヘンは簡単に自然(Natur)と呼んでゐる、故に自然の永久性といふことが茲で證明されるべき問題である。自然は果たして永久的な實在であるか。それが茲で決せらるべき問題である。而してコーヘンによれば、自然の永久性といふことは、最も確實に保存の原理(Gesetz der Erhaltung)によつて證明されてゐる。エネルギー不滅則は、單純な物理的原理であるのみならず、一切實在の不滅を保證すべき原理にまで高められる。此の原理の保證によつて吾々は人生が永遠に持續され保存される實在であることを認識する。

さて吾々はこゝで道德の永久といふことをば、自然及び人生の永久といふ事實に結びつけて考へなければならぬ。自然と人生との實在に於て、道德が無限に永久に

發達し開發するといふことは、既にそれみづから神秘的な宗教的事實である。道德と藝術と人生との永久的實在は、其のことみづから既に神秘的な宗教的對象であつて、神とは斯かる永久的實在の根據に外ならない。道德藝術人生の永久的進歩といふことが直に無限の神の實在を證明してゐる。超越的な神なしに吾々は斯やうな永久性を信ずることが出来ない。故に神の實在は道德と人生との窮極的統一の上に證明されると解釋される。いづれか一方面のみでは、それは確實には證明されないのである。

宗教は斯やうに道德や學術や藝術の窮極的統一の上に證明されるが、更にまた斯やうな宗教が倒に道德や藝術や學術に與へる力に至つては、極めて深刻且複雑であると言はなければならぬ。就中道德は宗教の力なしには到底完全に發達するものではない。斯くてまた人生に於ける全文化は宗教に統一されて、始めて完全な發達を遂げることが出来る。宗教の力なしには世界文化は到底十分な意味に於て開發することが出来ないのであると。

斯くてコーヘンは、今回の大戦争後の世界文化も、畢竟は世界の人類が宗教的に訓練されるにあらざれば、到底美果を結ぶことは出来まいと主張した。これがコーヘン最終の主張であつた。

第三節 西南學派の哲學

コーヘンによつて代表されたマルブルヒ學派に比較すれば、キンドルバンド及びリッカートによつて代表された西南學派は、同じ新カント派と言ひながら、コーヘンほどに體系的に又カントが用ひた形式によらず、寧ろカント哲學の中に隠れてゐる新精神を發揮し、カントの哲學的精神を現代的に活かさうとした點に特色を持つてゐると觀られる。故に西南學派の特徴は、主としてカント哲學の新らしい解釋に存したと觀られる。西南學派と比較すれば、コーヘンの哲學は、主としてカント哲學の徹底であつたとも解釋されやう。

西南學派が教へたカント哲學の新解釋は、勿論頗る複雑であつて、簡単に之れを概括することは困難であるが、然かも其の新解釋中の中心とも觀られるものは、カント哲學に立却して、哲學そのものに新らしい意義又は解釋を與へたことである。

元來哲學とは何ぞといふ疑問は、現代に於て頗る重要且切實な問題と成つたが、西南學派は、カントの批判主義に立脚して、此の問題に關して新らしい解釋を與へようとした。斯かる新解釋が何であるかは、つき／＼にこゝで説明さるべき問題であるが、先づ其の輪廓だけ挙げれば、カントがメタフィジックスを排斥して批判主義を取つた精神に立脚し、哲學は實在に關する學であるよりは、主として價值に關する學であると主張された。古來の獨斷的哲學は、主として宇宙とか實體とかの實在問題を中心としたものであつたが、斯くの如きは決して哲學の本領とさるべきものでない。斯く々々然か々々であるといふ實在問題よりも、然かあるべし斯くあるべしと教へる價值問題が、どこまでも哲學の本領でなければならぬ。哲學とは簡單に言へば「普遍的價值の學」で、此の外の何等の學であつてもならない。これが西南學派の哲學の根本精神である。價值とは何ぞ。普遍的價值とは何ぞ。こゝは下段に於て説明さるべき中心概念であるが、西南學派の中心思想は、明らかに價值概念に存したことが、先づ確實に記憶されなければならぬ。此の中心思想を軸として、西南學

派は哲學の各方面に涉つて古い問題を新らしい意味に解釋しようとした。即ち理想主義の新解釋がキンデルバンドやリッカート等の事業であつたと觀られる。此の點に於ては、西南學派は確に一種獨得な本領を備へてゐたと觀られる。マイルブルヒ學派の徹底的な論理的な傾向に對して、西南學派の清新な元氣に満ちた新解釋は、疑ひもなく一種獨自な本領を示したものである。

キンデルバンドの該博な雄辯な然かも新見に富んだ態度に較べて、リッカートは深くそして細かい思索力に富み、且一層徹底的に組織的に傾き、細かい點に於ては勿論異説を持つてゐるが、大體の根本思想に關しては、兩者は殆ど全く一致した見解を持つてゐた。即ち或特殊の點やこま／＼な個所に涉つては、勿論兩者の間にそれ／＼の相違は有るが、中心思想に至つては、兩者は殆ど全く同じ傾向を備へてゐた。故にこゝでは此の二人の哲學を一所にして説明し、たゞ互に違つてゐる點だけは簡單に之れを附記することに留める。

(一) 價值概念　　價值概念はカント哲學の中に發見された新解釋であること――

此の點が先づ明瞭に記憶されなければならぬ。道德上の法則や命令や規律やは、現に然かあり斯くある事實 (Parasit) ではなくして、斯くありたい又は然かありたいといふ要求に基づく價值である。換言すれば、道德上の理想は、現にそこに有る事實ではなくして、當に然かあるべき當爲 (Sollen) に外ならない。故に價值とは、たゞの事實に對して、主觀的要求によつて求められたものを意味する。單に道德上の理想や命令のみならず、論理上の規律や法則とて、主觀によつて斯くあるべく然かあるべしと規定された價值であつて、決してたゞの事實ではない。たゞの事實 (即ちたゞの觀念の聯想等) は寧ろ規律や法則に反するものが多い。故にカントは哲學を事實又は實在の學と觀ずして、主として價值の學又は當爲の學と觀たのであるといふが、キンデルバンドなどの解釋である。

カント以後價值といふことは屢々諸學者によつて取扱はれ、殊にロッツェなどによつて多少明瞭にされた概念であるが、これを哲學の中心概念と立てたは、主として西南學派の主張であると言はなければならぬ。先づキンデルバンドは價值をばほ

物ト
物ト
物ト

ゝ次のやうに説明してゐる。一口に判斷と言つても、それにはおのづから二種類ある。一は普通論理上の判斷即ち科學的判斷であつて、他は價值評價即ち價值の品評である。普通の判斷 (獨逸語の Urteil 英語の judgment) に對して評價 (獨逸語の Beurteilung 英語の Valuation) とすふ特殊の判斷がある。普通の判斷は物と物との關係を判斷する所以で、例へば此の書物はテーブルの上に有るといふ如く、テーブルと書物との關係を見分ける作用である。然るに評價に至つては、物と物との關係ではなく、判斷する主觀と判斷される物との關係を言ひ現はすはたらきである。例へば此の花は美しいと言へば、花を眺めてゐる我れと花との關係であつて、決して花と花との關係でない。美しいとか好ましいとかは、物に對する主觀の批判であつて、決して物みづからの性質ではない。故にまた此の二種類の判斷を更に他の一面から説明すれば、普通の判斷は科學的又は智識上の判斷であるに對して、評價は感情及び意志の判斷である。或物が善いとか美しいとかいふは、其の物の客觀的本質の判斷ではなくして、それが我が情意に取つてのねうちである。情意に取つて好

美しいものよ、いものは即ち價值であつて、價值とは簡單には情意に取つて好ましいものの意である。故に價值とは純粹に主觀に取つての現象であつて、主觀を離れて客觀的に存在するものではない。美しいとか尊いとかいふことは、決して客觀的な本質ではなく、純粹に主觀的な批判であると言はなければならぬ。故にまた普通の判断は事實 (was ist) の判断であるに對して、價值批判は然かありたい斯くあるべきだといふ當爲 (sollen) である。例へば道德的命令は、たゞの事實であるといふよりは、寧ろ要求であり當爲である。美醜はたゞの事實ではなくして同じくゾルンであり要求である。同じ意味でまた眞偽といふ判別も、一種の要求であり當爲であつて、決してたゞの事實ではない。即ち價值は常に事實に對して特殊な意味を持つてゐる。此の區別を表にすれば次の如きものである。

論理的判断

(Urteil)

物と物との關係

價值批判

(Beurteilung)

主觀と物との關係

智識判断

事實

(was ist)

客觀的

智識判断

當爲

(sollen)

主觀的

さて斯やうな價值にも相對的な特殊なものも有れば、また別に普遍的な絶對的なものも有る。或特殊な時代に於て、或特殊な人にのみ取つての價值は、制限されたもの特殊的な價值であつて、決して普遍的とは言はれない。すべての人に取つて、あらゆる時と場所とを通じて、普遍的に價值とされるもの、みが絶對的であつて、此の種類のもの、みが普遍妥當的價值 (allgemeingültiger Wert) であると言はれる。理想主義の哲學によれば、人類意識には、第一論理的方面に於て、第二倫理的方面に於て、第三美的方面に於て、それ、眞偽、善惡、美醜に關する普遍的妥當性を有する絶對價值が存すると信ぜられる。事實の上に於ては、吾々は絶えず眞偽の判断を誤り善惡の識別を誤るに拘らず、人類意識には

一定不變の價值判斷が備はつてゐて、斯かる普遍的價值判斷に合したものが眞實の判斷又は批判と信ぜられ、然らざるものは誤れる批判と信ぜられる。吾々は斯やうな普遍的價值意識が存在することをば毫末も疑ふことが出来ない。若し斯やうな價值意識が無いとすれば、吾々は判斷や批判の標準尺度を備へてゐないわけで、標準や尺度なしには、吾々は何等の判斷も批判も行ふことが出来ないわけである。斯かる價值意識をば吾々は假に論理上倫理上並びに藝術上にそれ／＼の良心 (Gewissen) と名づけることが出来る。斯やうな良心なしには吾々は何等の批判も判斷も行ふことが出来ない。故に論理哲學は眞偽に關する普遍的價值を取扱ふ學であり、倫理哲學は善惡に關する普遍的價值を取扱ふ學であり、更に藝術哲學は美醜に關する普遍的價值を取扱ふ學である。人類意識にはおのづから三種の普遍的價值意識が備はつてゐるのである。これが西南學派の根本主張である。

吾々は此の點に於て先づ次のやうな重要な事實を認めなければならぬ。西南學派

は、他の理想主義の哲學と同じく、飽まで絶対主義 (Absolutismus) の立場に立つものであつて、斷然相對主義 (Relativismus) を排斥するものであるといふことは是れである。眞偽善惡美醜に關する普遍的妥當性を有する價值意識 (良心) の存在を認めることは、取りも直さず絶対不變な價值批判の標準の存在を認める所以で、價值批判の絶対的標準を認める所以である。斯やうな絶対主義はすべての理想主義に共通な根本的確信であつて、此の根本的確信なしには理想主義は立たないのである。蓋し理想主義の確信によれば、事物を判斷するとか批判するとかいふことは、絶對的な普遍的尺度を以て之れを測る所以で、斯かる絶對的尺度なしには、吾々は全く事物を批判することも判斷することも出来ないといふことと確信される。既にカントは最初から斯やうな絶対主義の立場に在つた。彼れは事物を認識するといふことは、アプリアーに之れを認識する所以で、アプリアーな認識でなければ眞の認識ではないと主張した。アプリアーな認識とは普遍的な絶對的な認識で、絶對的な認識でなければ眞の認識ではないと信ぜられたのである。カントが普遍的妥當性を有する價

値意識の存在を信じて疑はなかつたは決して偶然でなかつた。さればリッカートの如きは明確に次のやうに主張してゐる。實證主義的な相對主義は現代に於ける流行思想であるが、智識はどこまでも相對的であつて、決して絶對的たり得ないと考へることは、智識そのものをしてことごとく相對的な不確實な眞偽いづれとも定まらないものに爲す所以でないか。相對的であるといふことは、智識は永久に不確實なるを免れないと主張する所以でないか、相對主義者は、智識はすべて相對的であつて絶對的でないと主張するが、さやうな主張そのものも、嚴格に相對主義の立脚地に立つかぎり、相對的なあやふやなものであると批判されるわけでないか。相對主義が飽までも眞實であるといふことは、此の判斷の中に既に絶對主義が豫想された所以で、絶對主義でなければ、相對主義が絶對的に確實であるとは批判することが出来ないわけである。故に相對主義者が認識の相對性を主張すれば主張するほど、彼れは絶對主義を假定し豫定する所以である。絶對的尺度なしには、事物の批判といふことは到底行はるべきものでなく、嚴密に相對主義を守らなければならぬか

ぎり、吾々はすべての判斷や批判を中絶しななければならぬのである。理想主義の絶對主義はいよ／＼明白である。普遍的妥當性を有する價值意識が確信されるは決して偶然でない。普遍的價值意識の確信なしには、理想主義は最初から成立することが出来ないものである。

(二) 規範と自然的法則　前段價值意識の説明に於て、價值意識は價值批判の標準又は尺度に基づく所以を説明した。換言すれば、眞偽や美醜や善惡やを批判すべき普遍的標準が人類意識に備はつてゐなければ、吾々はそれ／＼の價值の區別や等級やを批判し得る謂はれない。人類意識に普遍的標準が備はればこそ、絶對的意識に於て吾々は眞偽や善惡や美醜やを區別し得る所以で、斯やうな標準が備はらぬいかぎり、吾々は全く價值批判を行ふことが出来ないのである。斯くの如き價值批判の標準又は尺度をば、西南學派は特に規範(Norm)と名づけ、そしてそれがすべての時と人に通じて普遍的であるが故に、特に之れを普遍的規範と名づけた。認識、道德及び藝術の各方面を通じて人類意識には多數の普遍的規範が備はつてゐ

る。規範とは認識や道徳や藝術や、それ／＼因つて以て行はれる規律であり法則であつて、それなしには認識も道徳も藝術も成立することが出来ない底の根本原理である。例へば認識方面に於ける矛盾律 (*Satz des Widerspruchs*) は、此の種の普遍的規範であつて、此の法則なしには認識は全く成立しない。矛盾律とは、Aが同時にBでもあり又Bでもないといふことは有り得ないといふ法則であるから、例へば時計は同時に時計であつたり又なかつたりしては、認識は絶対に成立しない道理である。道徳方面に於ても同じことで、例へば人格は吾々に取つての最高目的であつて決してたゞの手段であつてはならないといふことは、如何なる場合に於ても、如何なる時代に於ても、又如何なる人に於ても絶対に普遍的な規律であつて、斯やうな普遍的規範なしには道徳は全く成立することが出来ないのである。同じことがまた藝術方面に就いても言へる。趣味は人によつて異なるとは言ふもの、美醜の批判の根柢には、同じく普遍的な規範が存することは到底疑はれない。斯くして人類意識には多數の種類の普遍的規範が備はつてゐることは遂に疑はれない。價值批

判は斯かる尺度又は標準によつてのみ行はれるのである。

さて斯やうな普遍的規範は、其の本質から観て、経験によつて外部から與へられるものでなく、全く生來的即ち先驗的であると判断される。経験によつて與へられた規律は到底普遍的又必然的ではあり得ない。普遍的又必然的であるためには、認識上道徳上及び藝術上の諸規範はすべて生來的に先驗的に意識に備はつてゐるものでなければならぬ。普遍的であることは、直に先驗的であることを豫定せざるを得ない。先驗的であるか故に、此等先驗的規範はまたトランツェンデンタルな規範とも解釋される。絶對的當爲とは斯かる先驗的規範に基づき現象に外ならぬ。

斯やうな先驗的又は普遍的規範と彼の必至的 (*notwendig*) な自然的法則 (*Naturgesetze*) との関係は如何。これが規範意識の本質を明らかにするために極めて必要な問題である。自然的法則は、全體の自然的事實を支配する法則であるから、すべて必至的な因果関係を基礎としてゐるものであるは言ふまでもない。必至的な因果

關係に支配されてゐるから、總ての自然的現象は、全然機械的な必至的な事實であつて、嚴密に因果の法則に支配されてゐる。然るに普遍的規範に合致する心理状態（例へば眞理とか道德とか言はれる心理状態）は、たゞ機械的な必至的な現象でなくして、一種特別な自由な意識状態であるとするれば、それは全く自然的現象とは離れた意識状態であると言へるであらうか。普遍的規範に一致する意識状態は、全く自然的法則の支配から離れた自然以上の状態であると言へるであらうか。カントはやゝこれに近い解釋を取り、リッカートはまた彼れ一流の特殊な見解を取つたが、キンドルバンドは此の點に關して次のやうに主張してゐる。例へば眞理とか善とかを構成する意識状態とても、彼れによれば、決して自然的法則を離れたものではなく、むしろ嚴密に此の法則の支配を受くべき現象である。すなはち所謂規範意識も一般の意識現象と全く別なものではなく、寧ろ其の中の一状態に外ならない。例へば實際に於ては、一眞理を構成すべき規範意識と信ぜられる觀念聯合の種類は頗る多い。一個の事物に關して、これこそ眞理であると信ぜられる觀念聯合の數は頗る多い。

然かも眞に眞理に一致する觀念聯合は其の中の一つのみであつて、他の觀念聯合はすべて眞理に一致しないと言はれる。即ち規範意識を構成する状態も、實は多數の自然的な觀念聯合中の一形式であつて、自然的な心理状態中の一つのみが規範意識と稱せられるのである。故に規範意識とても、實は自然的な因果律に支配される現象であつて、決して自然的法則から全く離れた現象ではない。随つて規範意識が自由であるといふことは、全く自然的法則の支配から離れた意味でなく、寧ろ斯かる自然的法則に支配されながら、尙其の範圍内に於て一種特別な自由を有するといふ意味に外ならない。自由はどこまでも因果律に限定された意味の自由でなければならぬ。即ち多數の自然的な觀念聯合の種類中、其の中からたゞ一種のみが撰擇されて、そのみが或は眞或は善或は美と批判されること、そこに限定された自由が有ると言はれる。規範意識は多數の中から撰擇された特殊の一意識状態を指すのであると。

(三) 哲學の定義

現代に於ける自然科学の發達が、哲學の本領に關して、一種

深刻な疑惑を起こさせたことは著名な事實である。ギリシヤの古代に於ては、哲學は全體の學の總稱であつて、個々の科學は後に至つて徐々哲學から分離し獨立した。十九世紀以降科學の異常な發達は、遠慮なく哲學の領分まで蠶食して、哲學の獨立をさへ危くするやうな感を與へた。何となれば、科學は宇宙人生の有らゆる現象を研究對象とするに至つたから、これまで哲學の研究對象と信ぜられた現象をさへ遠慮なく自己の領分に引入れるに至つた。例へば心理學の如きは、古來の哲學的形式を脱して、全く科學の形を取るに至つた。宇宙現象何一として科學的研究の對象となり得ないものはない。一切現象がそれ／＼科學によつて研究されるとすれば、特に哲學の研究對象として殘るものは全く無いのでないか。これのみは唯一の哲學の領野と考へられた論理とか倫理とかいふ現象さへも、これまた科學的に精確に研究し得られない理由は無い。故に自然科學の完全な發達は、遂に哲學の獨立をさへ滅ぼすものではないかと。これが十九世紀の半ば以後に於て學者の間で起こされた疑問であつた。

此の疑問に對して、屢々次のやうに考へる人が有る。研究對象に於ては、哲學を科學から區別することは出来ないが、研究法に於て兩者を截然區別することが出来る。普通の科學は、所謂科學的智識によつて事物を研究するのであるが、哲學は全然別種の哲學智即ち哲學的推究によつて之れを考察するのであると。されど今日に於ては、最早斯やうな舊式な考を持つてゐる學者は少ない。哲學智と科學智といふやうな區別が有り得べき筈は無い。哲學者が科學者と全然別種な智識や研究方法を所有してゐる筈も無い。哲學の研究そのものも、科學と同じく、どこまでも精確な觀察と考察とに基づかなければならぬ。故に研究方法から觀て、哲學を科學から分離しようとするは、到底舊式な考たるを免れないと。

然るにまた次のやうな方法によつて、哲學の本領を明らかにしようとする學者も有る。科學はそれ／＼分業的に自然現象の一部分々々々を研究するに過ぎないが、哲學は宇宙人生の全現象を其の對象とするといふ特徴を持つてゐる。即ち哲學は一切の科學的智識の最高統一であつて、宇宙人生を全體として取扱ふところに特別な

本領を持つてゐると。然るに斯やうな解釋に對しても、殊にキンデルバンドは、最も明確な反對を表してゐる。即ち一切の科學的智識の總合といふことは、諸科學がまだ發達しなかつた古代に於ては可能でもあつたであらうが、今日の如く、一科の専門の學に通ずるさへ容易ならざる時代に於て、能く全體を總合し統一しようとする如きは、全く不可能な無暴な學であると言はなければならぬ。他の専門學者の研究を各方面から蒐集して之れを總合しようとするのであるから、眞實の意味の創造ではなくて、借りものゝ寄せあつめか、甚しい場合には其のつぎはぎ細工かぼろ細工かに過ぎない。斯やうなものが哲學であるならば、さやうな哲學は滅びてしまつた方が寧ろましである。故に科學的智識の統一といふことも決して哲學の本領とはなり得ないと。

斯やうに考へて、キンデルバンドもリッカートも、哲學は到底實在のみを研究する學でなく、其の本領は如何にしても價值の研究でなければならぬと主張する。こゝに西南學派の特色が有る。科學は要するは事實の學であり實在の學である。ど

こまでも *was ist* が科學の本領であつて、此の本領を離れて科學は成立しない。然るにカント批判哲學の精神を解釋すれば、哲學は *was ist* の事實の學ではなくして、ひとへに *sollen* の當爲又は價值の學である。事實の學であるとしては、吾々は哲學をば到底科學から區別することが出来ない。哲學が科學から獨立して特殊の本領を備へてゐるためには、それは單に實在の學のみではなくして、主として當爲の學であり價值の學でなければならぬ。事實の世界と並んで吾々には價值の世界が有り意味の世界が有る。別に吾々はこれを文化の世界とも名づけることが出来る。人生は事實の土臺の上に立つてゐる價值生活、意味の生活、文化生活ではないか。斯やうな人生の大領域こそは、哲學の本領であつて、科學の世界ではないと言へる。即ち普遍的價值の世界が哲學の領域であつて、その點から哲學は、カントによつて教へられたとほり、(一)認識上の普遍的價值を論ずる認識哲學、(二)道德上の普遍的價值を論ずる倫理哲學、並びに(三)藝術上の普遍的價值を研究する美の哲學等の三種に區別される。而して普遍的價值は先驗的價值意識であり、又先驗的

規範に基づくものであるから、哲學はちのづからトランツェンデンタルたらざるを得ない。哲學は畢竟普遍的な先驗的な規範を取扱ふ學に外ならない。

哲學を値値の學と観る點に於て、キンデルバンドもリッカートもほゞ同じであるが、リッカートはキンデルバンドよりも更に一層精密に且組織的に哲學の概念を解釋してゐる。即ち彼れは哲學をば「全體としての世界觀」(Weltanschauung als Ganze)と解釋し、然かも此の世界觀といふことをば主として價值批判的に解釋してゐる。即ち全體としての世界と言へば、其の中には單に價值の世界のみならず、其の價值を擔つてゐる實在も含まれる。實在なしに價值は無い。即ち意味の世界と共に、事實の世界も存するのであるから、世界といふ概念の中には、必然此の二種の内容が含まれなければならぬ。随つて哲學は單に價值の世界のみならず、同時に實在の世界をも取扱はなければならぬ。たゞし實在を實在として取扱ふことは科學の仕事であるから、哲學は此の實在をも價值批判的に取扱はなければならぬ。哲學はどこまでも普遍妥當性を有する價值の批判でなければならぬ。故に斯やうな意味に於

て、哲學は生命の學 (Philosophie des Lebens) であるとも解釋される。蓋し生命は活動といふ實在であつて、然かも此の實在は其のまゝ價值批判を行ふものである。生命に於ては實在と價值とが一體として觀ぜられるのであると。リッカートはキンデルバンドよりも多少廣い意味に哲學を解釋してゐる。

(四) 自然科學と歴史　キンデルバンドによれば、廣い意味の科學は二種類に大別されて、自然科學と歴史とになる。此の二の學は全く其の本質を異にしてゐる。自然科學はジェネラルな一般的な普遍的な現象を取扱ふに對して、歴史はパティキュラーな特殊な事實を取扱ふことを本領とする。例へば物理學は廣い意味の電氣とか力とかを取扱ふに反して、歴史は時代々々の特殊な事相を取扱ふことを本領とする。自然科學は抽象的な概念的な對象を取扱ふに反して、歴史は常に具體的な個人的な事實を研究の對象とする。故に兩者の本質は全く違つてゐる。斯やうな自然科學と歴史との區別は、古來の慣習である彼の自然科學と精神科學との區別と同一されてはならない。自然科學と精神科學との區別は、古來の慣習ではあるが、今日に於

ては甚しく無意義である。兩者の間には學としての本質的區別が無い。例へば心理學の如きは、これまで精神科學の一として數へられたが、ジェネラルな抽象的な現象を研究する點に於て、他の自然科學と全く同じである。精神現象も廣い意味の自然現象として、抽象的に概念的に取扱はれる。心理學が取扱ふ現象は、歴史が取扱ふものとは性質が全く違つてゐる。

斯やうに學術は一般的な自然科學と特殊な歴史との二に區別されるとすれば、哲學もまたおのづから二門に分かれて、自然哲學と歴史哲學との兩面を備へなければならぬ。自然哲學とは單に從來の自然現象（精神現象と對立された自然現象）の哲學ではなく、すべての精神的並びに自然的現象を一般的に靜的方面から論究する哲學の意味で、これに對して歴史哲學とは、具體的な特殊な歴史的事實を哲學的に全體的に批判することである。哲學に斯やうな區別が存することをば、さすがのカントさへも氣がつかず、彼れは主として自然哲學（歴史的に一切現象を取扱はず、單に靜的に一般的にこれを取扱ふ哲學）だけを説いて、歴史哲學には全く想ひ及ば

なかつた。故に今後の理想主義は、カント哲學の此の缺點を補つて、自然哲學と並べて歴史哲學の發達を圖らなければならぬ。今後の理想主義の發達は、主として此の方面に存するとも觀られる。蓋し嚴密に謂ふ文化は歴史であり、歴史を備へたものでなければ文化ではないから、此の點から言へば、狹義の文化哲學は即ち歴史哲學であるとも言へる。歴史哲學は畢竟文化史哲學に外ならない。

西南學派の歴史哲學の主張は、決して此の學派の創意でもなければ、また全く斬新なものでもない。ドイツ理想主義の哲學は、古くから此の歴史哲學の思想を發達させ來たつたものであることは、既に近代理想主義發達の條下に於て概説したとほりである。レツシングやヘルダーを初めとして、一層降つてはシレル及びヘーゲルに至るまで、歴史哲學の思想は徐々に而も確實に今日まで發達し來たつたのである。殊にヘーゲルに至つて歴史哲學は劃然たる一定の形式を取つた。彼れが哲學は一種の歴史哲學であつたとも觀られる。故に西南學派の此の思想は、傳來の歴史哲學の思想を一層現代的に發達させたもので、これが理想主義の一進歩であることは

また疑はれない。

歴史哲學に關するリッカートの思想も、キンデルバンドのそれと大同小異であるが、彼れは更に次のやうに説明してゐる。歴史哲學は、個的事件を部分的に取扱ふのでなく、此れを全體的に取扱ふのであるから、それは先づ全體としての歴史の意味を明らかにしなければならぬ。全體としての歴史の意味を明らかにするとは、歴史全體を支配してゐる一般法則を抽象的に示す意味でなく、具體的な特殊な事實のまゝ、其の全體の意味 (Sinn) を明らかにすることである。抽象的に一般法則を明らかにすることは矢張自然哲學の本領であるから、歴史哲學は全文化史の活きた具體的な意味を闡明することを其の本領としなければならぬ。斯くして始めて歴史哲學は深い意義を備へてくるのであると。

(五) 認識哲學　先驗的な普遍的な規範意識といふことが全體の認識哲學の骨子である。それは到底カントの認識哲學に新しい解釋を下したものと觀られる。先驗的な規範が人類意識に備はつてゐることは、一切の認識を可能ならしめる根本條件

である。何となれば、斯やうな先驗的規範なしには、普遍的妥當性を備へた認識は全く不可能であり、普遍的認識の不可能は直に認識そのもの、不可能を意味するのである。蓋し普遍的ならざる認識は、嚴密には認識とは言ひがたい。さればすべての實在は此等の先驗的規範によつて造られるのであるから、總ての實在に先だつて規範意識は存在する所以で、實在が有つて後に規範意識が生ずるのではなく、規範意識が有つて然る後に實在が生ずるのである。斯やうにすべての實在は規範意識に基づくのであるから、眞理とは此の規範意識によつて是認された價值であり當爲である。故に實在もまた價值であり當爲であつて、決して普通に考へられるやうな、外物のたゞの摸寫ではない。

更に一層直接に言へば、一切の實在や經驗やは、ことごとく先驗的な範疇によつて構成されるものと解釋される。何となれば、先驗的範疇とは、判斷の先驗的形式であるから、此の範疇によつて判斷され肯定されて、そこに始めて實在や經驗やが可能となり成立するのである。此の點は普通の考、例へば經驗的實在論等の所説に對

照して見れば明白である。即ちリツカートはほゞ次のやうに論じてゐる。普通の經驗的實在論に従へば、認識は實在に従ふもの、即ち先づ實在が有つて、然る後に認識がこれに従つて起つてくるものと考へられる。例へば、事實的に與へられたものとか、又は事實的に知覺されたものとかは、普通の考によれば、飽まで與へられたものであつて、最早それ以上分析することの出来ない最も窮極的なもの、窮極的な意味に於て與へられたものとしか考へられない。然るに、リツカートによれば、普通の考によつて最も窮極的な與へられたものと思はれるものも、實は更に一層高い原理から引き出され得るものと主張される。即ち所謂最も窮極的な與へられたものも、リツカートによれば、矢張先驗的範疇によつて加工されたもので、此の範疇の加工なしには、所謂與へられた存在といふことも可能と成り得ないのである。この點に於て彼れの所謂「所與性の範疇」が主張される。リツカートによれば、すべての範疇のうち最も基礎的な根本的なものは先驗的「所與性の範疇」(Kategorie der Gegebenheit)である。所與性の範疇とは、簡単に言へば、一定した事實的なものが

與へられてゐることを始めて可能ならしめる範疇である。一定した與へられたものは、此の範疇によつて認識されるのであるから、此の範疇なしには、一定の與へられたものゝ存在は成立しないのである。此の一定した與へられたものとは、また一般的な存在ではなく、例へば單に「この赤がある」又は「この青がある」といふやうな純事實的な個別的な特殊なものに過ぎない。換言すれば、所與性の範疇は、決して一般的に與へられたものゝ形式ではなく、單に個別的な事實を肯定する形式であるから、飽まで純事實的な一度限りしか起こらないやうな個別的な事實を肯定する形式である。然しながら、苟も形式といへば一般的なことを要するから、所與性の範疇とても必ず一般的な形式でなければならぬ。随つて此の範疇は他の範疇と異なり、個別的であつて同時にまた一般的であると解釋される。何となれば、例へば「この赤」又は「この青」の赤とか青とかの定内容を除いて、單に「この」といへば、それは「この青」にも「この赤」にも共通な一般的なものと考へられる。斯く一般的であつて、然かも本來個別的なものゝ形式であるが所與性範疇の特色である。

故にまた所與性の範疇は、一般存在の範疇とは區別して、此のもの、範疇とも名づけられる。』さて斯く個別的に與へられた事實又は經驗は、更に種々な先驗的範疇によつて次第に科學的知識に發達するのであるが、先づ時間空間並びに因果等の範疇によつて一般的に實在化される。リツカートはこれを特に客觀的實在と名づけてゐる。此の客觀的實在はまだ科學的知識の材料であつて、それ等が科學的知識と成るには更に別種の先驗的形式によつて法則化される。リツカートによれば、客觀的實在を科學化する範疇は所謂方法論的形式 (Methodologische Forme) であつて、前の實在化の形式である構成的形式 (Konstruktive Forme) に對立する。方法論的形式は二種類に分かれて、第一種は一般化の範疇であり、第二種は個別化の範疇である。一般化の範疇とは事物を一般的にジエネラルに觀る方式であつて此の方式によつて吾々は自然科學的知識に到達する。又個別化の範疇とは、一般的にでなく、吾人をして事物を具體的に特殊的に觀させる方式であつて、斯やうな方式の力によつて、吾々は歴史學的智識に到達するのである。要するに先驗的規範が總ての普遍的智識を

造出すと教へられるのである。

(六)倫理哲學 認識方面に於けると同じく、道德方面に於ても先驗的な普遍的な規範が存することは明白である。否此の道德方面に於て價值意識は最も顯著であり又最も明瞭であると言へる。何となれば、普遍妥當的なゾルレンは道德の本質であつて、斯やうなゾルレンを取去つては道德の成立は考へられない。認識が絕對的又普遍的であるやうに、道德そのものはどこまでも絕對的であり普遍的でなければならぬ。どちらでも良いといふやうな相對的な道德は、嚴格な意味に於て道德とは言はれない。カントの所謂 *kategorische Imperativ* はどこまでも道德の本質でなければならぬ。

道德が斯やうに絕對的で普遍的である以上、それに先驗的な又普遍的な規範が備はつてゐることは明白である。先驗的規範が備はつてゐないかぎり、道德が絕對的又普遍的である理由がなく、絕對的又普遍的であるためには、それは必然的に先驗的規範を基礎とするものでなければならぬ。然らば斯かる先驗的又普遍的規範とは何

ぞといふに、道德生活が甚しく複雑であるだけ、それだけ意識生活に備はつてゐる先驗的規範もまた複雑であり多岐である。然かも此等複雑な規範意識中最も重要なもの——すべての道德的規範中の規範とも名づけられるべきものは何ぞといへば、それは窮極彼の義務 (Pflicht) 又は本務の意識であると答へなければならぬ。義務の意識は、殊更説明するまでもなく、道德を道德たらしめる根本的意識である。道德的命令に對しては、吾々は絶対に之れに服従すべきであつて、此の命令に背くことは、人間の生活を否定することであると確信する——斯やうな確信の意識が即ち義務といふ規範意識に外ならない。すべての道德的命令には服従すべきであつて、絶対に之れに背くべきでないといふが、此の規範意識から起る當爲の念である。故に此の規範意識が先驗的でもなく、また絶対的でもないとするれば、道德そのものは普遍的でもなく又絶対的でもないものに成つて、遂に道德そのものを不成立に終らしめなければ已まない。道德が普遍的又絶対的である所以は、主として義務といふ規範が先驗的に吾々に備はつてゐるからであると解釋されなければならぬ。

カントが此の義務と云ふ意識に最も重きを置いたは、決して偶然でなかつたのである。

されどこゝに起つてくる問題は、假令義務の意識はすべての規範意識中の中樞的なものであるとしても、單に義務の意識を義務の意識としては、それは尙形式的なものであるから、更に進んで其の内容が指定されなければならないといふことは是れである。換言すれば、義務意識といふ形式の中に盛らるべき内容——即ち道德の最高目的とは何であるか。更に此の要點が明らかにされなければならぬ。而して此の問題に關して、今日まで最も廣く行はれた主張は、所謂社會的、幸福乃至社會生活の幸福といふことであるが、此の解釋が果たして正當且自明なものであらうか、甚だ疑はしい。何となれば、一般的又は社會的、幸福と言つても、結局は多數個人の幸福の意味に成つて、個人の幸福が道德上の最高規範であると結論される。然るに個人の幸福とは畢竟個々人の快樂の意味であつて、斯やうな快樂が道德を總括する最高規範の目的であるとは如何にしても考へられない。故に道德上の最高目的は、此等社會

的幸福以外の他の内容でなくてはならない。然らば斯かるオイダイモニア以外に道德の最高目的——普遍的價值と認めらるべきものは何かと云へば、それは結局最も廣い意味の社會的文化と答へられなければならない。學術道德藝術宗教等の發達そのものが社會的文化であつて、道德の普遍目的は窮極斯くの如き文化の進歩そのものでなくてはならない。文化そのものが吾人に取つては最高の價值であつて、此の價值は他の何ものにも從屬すべきでない。道德とは結局斯かる文化の發達を促進すべき途に外ならない。

(七)藝術哲學　藝術哲學の方面に於ても、西南學派殊にキンデルバンドは、大體に於てカントの精神を繼承し、主として此の立脚地から藝術及び美の本質を論じてゐる。先づ美や藝術の特徴が如何なる點に存するかと云ふと、それは實際生活や道德生活やと違つて、現實以上の一種理想的な超自然的な尊い價值を示すものであると言へる。實際生活や道德やは、單に現實の不完全な價值を取扱ふに過ぎないが、美や藝術は現實生活に於て見出すことが出来ない超經驗的な尊い價值を示し得る特

權を持つてゐる。藝術の此の超自然性は、藝術そのもの、本質に根ざしてゐる。既にカントが明らかに説明したとほり、美や藝術は實際的な欲望や興味やに訴へられるものでなく、寧ろ此等の興味や欲望やを離れて、人生に普遍的な本然的な精神を味はふものであるから、現實以上の超自然性が其の特徴と成つてゐる。實際的若くは道德的欲望は、それが如何ほど高上であつても、常に現實的であり人間的であつて、到底それ以上に達することが出来ない。これに反して藝術や美は、常に普遍的な人間的以上の超自然的意味を示すものであるから、此の點から言へば、學術や眞と同じく、それは實際よりも道德よりも一層高い價值を備へてゐると言はれる。ヘーゲルが藝術、宗教及び哲學を絶對精神の顯現と觀たは決して偶然でない。藝術の本領はこゝに存し、藝術の價值もまたこゝに存するのである。

認識作用及び道德生活に先驗的な普遍的な規範が存するやうに、藝術生活にも同じく普遍的な先驗的な規範が存在する。人類の趣味とか美の批判とかは甚だしく個人的であつて、そこに何等の規律もないやうに思はれるが、然しながら一層徹底的に

考察すれば、此の間にも矢張一定普通の規律が存することを發見せざるを得ない。例へばこれも既にカントが教へたとほり、優美とか壯美とかリズムとかハルモニイとかは、決して亂雜不規律なものでなく、總ての時代と總ての場所とに通じて普遍的な價値を備へてゐる原理であると解釋されなければならぬ。隨つて美の判斷は、普通に思惟されるやうな、全く個人的又主觀的なものでなく、其の根本に於ては、矢張先驗的又普遍的なものであると言はなければならぬ。

斯くして美は具體的な有限物に於て超自然的な無限を示すものである。個性に於て普遍性乃至通性を示すが藝術である。斯かる本領を發揮し得ない藝術は、嚴格な意味に於ては眞の藝術ではないのである。

美と藝術とに關する思想が大體以上の如くであるから、キन्दェルバンドもリッカートも、藝術活動をば重に直觀的なもの、瞑想的なものに考へて、これを感情的にヘドニスチックに解釋することを避けてゐる。理想主義の美學の特徴がこゝにも現はれてゐる。

(八) 宗教哲學　　コーヘン哲學に於けると同じく、西南學派の哲學に於ても、全體の哲學體系中宗教哲學の位置如何といふことが、一種重大な問題として取扱はれてゐる。何となれば、認識哲學倫理哲學及び藝術哲學は、既に哲學體系の全體を盡したものであつて、宗教哲學は此等他の哲學と如何なる關係を有するものであるか、宗教は他の知識や道德や藝術やに對して如何なる關係を持つてゐるか、それが直に重大な問題であるからである。そして此の疑問に對しても、西南學派はコーヘンとほゞ同じやうな解釋を與へてゐる。宗教は認識や道德や藝術やを離れて全く獨立的な孤立的な地位を占めるものではなく、寧ろ此等三者に通じ此等三者を地盤として、それ以上に獨立特殊の本領を備へてゐるものである。即ち宗教は認識道德及び藝術の窮極的統一又は超自然的統一であつて、現實的に不完全な道德や認識や藝術やが窮極的な意味に於て理想化され統一化される。故に宗教は一切の超自然的統一であり、又一切の絶對的完成である。畫龍に點ぜられる睛が宗教であつて、宗教なしには總ては未完不完全であることを免れないのである。

超自然性といふことは宗教の根本特徴である。ひとへに超自然的な存在に頼るが宗教であつて、宗教的生活とは單純には超自然的生活を意味する。超自然的ならざるものは、決して宗教的とは言はれない。斯かる超自然的な存在又は絶對者とは何ぞといふに、それはこれまで數へた一切の普遍妥當的な規範乃至法則の維持者又は所有者であると解釋される。認識道德及び藝術の各方面に涉つて先驗的に存在する普遍的規範は、決して偶然な存在でもなければ、又無意義な實在であるとも信ぜられない。それは最も靈妙にして且嚴然たる大事實である。斯かる大規範や大事實が偶然に存する謂はれはなく、必ずこれを所有し維持し發達させる絶對者によつて支持されるものと確信されなければならぬ。勿論これは價值批判であつて普通の論理的證明ではない。絶對者の存在は人間生活に於ける根本確信でなければならぬ。事物の眞偽善惡美醜に關する價值批判は、根本に於て批判の絶對的標準を先定する所以で、斯かる絶對的標準なしには、總ての價值批判は決して行はれるものでない。故に宗教は一切の價值生活を可能ならしめる最高絶對の確信であり標準である。斯かる絶對

的確信なしには、總ての價值生活は成立たないのである。こゝに宗教の重大な意味が有る。

キントルバンドによれば、宗教の精髓は、有限者が絶對者に對する歸依の感情であつて、此の名狀すべからざる感情が、既にシュライエルマヘルが教へたとほり、宗教の基礎を成してゐる。斯かる絶對歸依の感情こそは、有限者に自然に且先驗的な傾向であつて、其の意味に於て、宗教は人生に普遍的な且最高の生活とも解釋されるのである。たゞ斯かる絶對歸依の感情は、それ自身に於て解釋しがたい意識であるから、其の對象となる絶對者が如何なるものであるかは、それ〴〵の宗教的經驗によつて相對的に決せられるべき問題であつて、哲學的には到底これを解釋することが出來ない。既成宗教がさまざまの形式や精神を取つて現はれたもこれが爲めである。

ソッカートが宗教に瞑想的方面と活動的方面とが存することを明示した點などに吾々の注意を引く。

第一一章

現代に於ける理想主義の哲學

第四 論理主義

フッザールの哲學

第一節 現代に於ける論理學派 廣い意味に於ける現代理想主義の分派は頗る複雑であつて、こゝには到底細密に其の全體を盡しがたい。然かも現代の理想主義として學界に勢力を維持するものの中には、前段概説した新カント派倫理的理想派等の外に尙論理主義派とも名づけられるべき別種の哲學が有る。こは必しも形ある一種の學派を成してゐるわけではなく、又前章に於て概説した新カント派のやうに、直接カント哲學を基礎として發生したものででもない。哲學的精神の系統から言へば、此の學派はカントよりは寧ろライプニッツからの影響を受けて、特に認識問題

に於て客觀的眞理とか絶對的眞理とか言はるべきものを確立せんとした人々である。故に此の學派——便宜上學派と言ひ得べくば——はカントの批判主義に頼つたといふよりも、寧ろ多分に古來の唯理學派の脈を受けついでたもので、今日の論理主義は、觀かたによつては、一種の新唯理派の哲學とも解釋されやう。今日斯やうな哲學的傾向を代表してゐるものは、現に今の學界に勢力を張りつゝあるフッザール (Edmund Husserl 一八五九——) その人で、所謂論理主義は此の哲學者によつて最も明確に發達されたと言はれる。此の論理主義的な又は新唯理主義的な傾向は、實は早く十九世紀の初に於て彼の *Wissenschaftslehre* を公けにしたボルツァーノ (Bernh. Bolzano 一七八一——一八四八) によつて基礎を置かれたもので、フッザールは、カントの外に、特にボルツァーノから深い影響を受けたのである。一層精確に言へば、フッザールは別に所謂オーストリア學派を代表した心理哲學者ブレンタノー (Franz Brentano) から直接な而して可なり深い影響を受けてゐる。此のブレンタノーは直に今日の論理主義を創造した者とは言へないが——正當には寧ろ心理主義

の人であつたから——今日の論理主義の發生には特殊な貢獻を爲したと言はれる。故に此等諸學者からの影響を受けて、又新カント學派とはおのづから別種な位置に立つて、今日の論理主義——新唯理主義の哲學を大成したがフッザールである。斯やうな論理主義の哲學は、單に論理主義的であるとか又は新唯理主義的であるとかに留まらず、實は認識問題の方面から、廣い意味の理想主義の根本精神を最も根本的に且最も徹底的に研究し發揮したものである。然り觀かたによつては、認識や眞理や論理やの問題をば、論理主義の人々は、カント其の人よりも一層徹底的に取扱つたとも言へる。故に此の論理主義の哲學は、認識問題とか論理哲學とかの狭い方面からではあるが、全體の理想主義の根本精神を發揮し明確にしたことは頗る深く且大きいと言はなければならぬ。今日ドイツ理想主義の哲學が、主として新カント學派と此の論理主義の哲學とによつて代表され、然かも新カント學派——殊にリッカートなど——がフッザールと根本精神に於て相通ずるところが有るは、最も注意さるべき事實である。こゝでは到底細かにフッザールの『現象學』(Phänomenologie)

を研究する餘地が無いから、たゞ極めて簡単に彼れの哲學の根本精神だけを記述することとする。彼れの主著は『論理學的研究』(Logische Untersuchungen)で、所謂『現象學』が其の大部分を占めてゐる。『現象學』とは、簡単に言へば、純粹論理的概念並びに法則乃至は先驗的な絶對的な認識の根本概念及び法則の記述的研究で、一種具體的な又記述的な論理(又は認識)哲學を意味する。

第二節 認識問題に関する理想主義と實證主義との根本爭議點

本講義へ體を

通じて明白であるとは、理想主義と實證主義とは、根本に於て互に相容れない別種な精神を有つてゐる。斯かる別種な精神は、勿論さまざまな方面から觀察されるが、先づ認識問題に於て最も著しい。即ち實證主義は嚴密に相對主義(Relativism)の地盤に立脚し、隨つて認識の本質に關しては、常に蓋然性を主張してゐる。然るに理想主義の立脚地はこれと全く違つてゐる。絶對主義(Absolutism)又は先驗主義(Apriorism)が常に理想主義の精神であつて、隨つて認識の本質に關しても、理想主義は常に普遍的妥當性を主張してゐる。實證主義が相對主義や蓋然主義やを主張

したことは、本書の初に於て既に一通り説明したとほりである。認識はすべて個々の経験に基づくものと考へられるから、經驗的事實に立脚するかぎり、認識は其の経験された事實の範圍内に於てのみ眞實であつて、決して普遍的に必然であるとは言はれない。故に認識は常に相對的なもので、決して絕對的又は普遍的又は必然的とは言はれないと。これがヒウム以來明確にされた主張で、スチュアート・ミル等に於て一層明瞭にされ、更にプラグマチズムによつて最も徹底的に主張された精神である。認識の相對性を主張することは、同時にまた其の蓋然性を主張することである。認識にも眞理にも普遍絕對の性質は無いと考へられるから、單にこれまでの經驗に徴してそは、おほかた左様であらうと想像されるだけで、如何なる智識も必然性を有つてゐないといふが、ミル等の根本主張であつた。實證主義の立脚地からは、認識や眞理やは、すべて蓋し或は然らんと推測される程度のものに過ぎないものである。

然るに理想主義に取つては、認識の根本性はどこまでも普遍絕對的でなければならぬ。認識の根本性質が普遍的必然的絕對的であることは、直に理想主義の根本精神であり又根本主張であつた。ヒウムの蓋然主義に對して、カントは先づ普遍的必然主義を主張した。アプリアーリな認識でなければ、そは眞の認識ではないとカントは主張した。因果律さへも普遍絕對であると彼は主張した。單に認識方面のみならず、道德藝術あらゆる方面にわたつて、普遍絕對的なアプリアーリな規範の實在を主張したがカント派の理想主義であつた。故に根本的認識の普遍絕對性といふ主張を取去つてしまへば、理想主義の哲學は根本から破壊されてしまふのである。理想主義の生命は實に此の點に存したと言つても差支ない。根本的な認識や眞理や規範やの普遍的必然性は實に理想主義の根本的信仰であつた。就中新カント學派が如何ほど熱心に此の點を主張したかは、前章に於て大略説明したとほりである。

認識問題に關する理想主義の主張は、主としてカント及び新カント學派によつて確實にされたのであるが、ホルツァノーやフッザール等は、カントや新カント學派とは異なる方面から理想主義の此の根本主張を確實にしようと力めた。恰も現實主

義の認識論が最近のプラグマチズムによつて一層確實にされたやうに、廣い意味の理想主義の認識論は、ボルツァノーやフッザール等の論理主義者によつて一層確實に根據つけられたのである。

第三節 論理主義 フッザールの論理主義の精神を明らかにするためには、既にボルツァノーや其の他の人々（例へば新カント派のリッカートなど）によつて主張された認識乃至真理の絶對的必然性といふ要點を一トとほり理解して置く必要が有る。先づ認識上の懷疑論に關しては、ボルツァノーやフッザールのみならず、すべての理想主義の哲學者はこれを一種の自滅説であると論じてゐる。即ち彼等はすべて懷疑論に反對してゐる。何となれば、ヨーロッパに於ては、古來既に明らかにされたとほり、懷疑論は到底一個の理論として成立しないと考へられる。例へば「認識はすべて疑はしい」と判斷すれば、此の判斷そのものが既に懷疑論を裏切つてゐる。「認識はすべて疑はしい」といふことが真理であるとすれば、少なくとも此の認識だけは真理であるから、それは懷疑論の主張に反するわけである。「認識が疑はしい

といふ判斷もまた疑はしい」と言ひ直しても、それが尙一種の肯定的判斷であるかぎりには、矢張懷疑論を裏切るものに過ぎない。故に懷疑論を徹底しようとするれば、既に古代ギリシヤの懷疑家が陥つたとほり、全然一切の判斷を中止しなければならぬ。而してそれは懷疑といふよりも寧ろ認識破壊であつて、破壊論やナイヒリズムは、最早正當な認識論ではないのである。

ボルツァノーは真理自體 (Wahrheit an sich) としふことを主張して 認識や真理は絶對的な必然的な又客觀的なものである所以を説明した。真理自體とは、一面に於ては真理を想浮べてゐる主觀的意識を離れ、他面に於ては其の真理に應ずると思惟される超絶的實在から離れて、純粹に真理を真理としてのみ考へたものである。換言すれば、真理自體とは、如何なる人がそれを考へやうと考へまいと、又如何なる時と處とを問はず、それは真理であり又あるべきもので、言はば絶對的な普遍的な一種客觀的な真理である。斯くの如き絶對的又普遍的な真理が存在することをば吾々は如何にして知るかといふに、先づ最も單純な經驗から之れを證明すること

が出来る。例へば「人生には真理は無い」と判断すれば、少なくとも其の真理が無いといふ判断だけは真理であると言はなければならぬ。若し此の判断も真理でないとするれば、初から斯やうな主張を爲す要はないのである。故に「真理は無い」といふ主張のもとに、既に立派な真理が存することが證明されてゐる。斯くしてあらゆる主張や判断は、其の中に必然的に真理の存在を證明してゐると観られる。故に苟も真理と言はれるものは、一定の時や場所や人々に限られた相對的なものでなく、如何なる場所に於ても、如何なる時に於ても、又如何なる人にとつても、普遍的に必然的に真理とされるものでなければならぬ。斯やうな一種客觀的な絶對的な真理自體が存することが、人類の認識の根本質を必然的に絶對的に成す所以で、認識を斯やうに解釋しないかぎり、吾々は遂に其の相對論や懷疑論や破壊論やに陥らざるを得ないのであると。

フッサールは明らかにホルツァーの真理自體（其の他文章自體 *Satz an Sich*）等の思想から深い影響を受けてゐる。彼れは斯やうな立場から進んで彼れ獨特の論

理主義を構成しようとした。然かもフッサールの此の根本精神を理解するに先だつて、吾々は矢張ホルツァーや其の他の理想主義者に普通な、随つてフッサールの論理主義の出發點と成つてゐる認識論上の反相對主義に注意しなければならぬ。フッサールは先づ論理主義に對して心理主義を論じてゐる。心理主義とは、論理學上其の他哲學上の概念乃至法則を論ずるに當たつて、心理現象そのもの——自然的事實としての心理現象又は經驗的事實としての心理現象そのものを最高の原理とする方法を意味する。論理主義はこれに反して、事實としての心理現象が如何にあらうと、論理的に當然然か／＼斯く／＼あるべき先驗的な普遍的な必然的な概念や法則やを原理と見做す方法で、言はゞ經驗的な心理的事實よりも先驗的な論理的規範を原理原則とする方法を意味する。フッサールの解釋によれば、ロックやヒウムから始まつてスチュアート・ミル等に極まつた實證主義はこと／＼／＼／＼の心理主義に過ぎない。何となれば、心理主義とは一種の經驗主義で、論理學上又は認識論上の經驗主義はすべて心理的事實を基礎とする心理主義に外ならない。心理的事

實といふ経験を一切の基礎とし最高の原理となすが實證主義である。然るに論理主義は全くこれと異なり、心理的な經驗的事實よりは、主として論理的に先驗的に普遍的に必然的に然かあるべき認識や法則やを純粹論理的又は哲學の研究對象とする。經驗的事實は自然科學の領分に屬するもので、論理的な普遍的な認識や法則のみが純粹論理學又は哲學の領域に屬するものであると、これがフッザールの根本精神である。

フッザールによれば、心理主義即ち經驗主義は認識哲學としては成立しない。心理主義を基礎とする論理學は全然誤つたものである。何となれば、心理主義は畢竟經驗主義であり、經驗主義はすべて認識論上の相對主義を採るものであり、而して相對主義は窮極懷疑主義に陥らざるを得ないからである。認識論上の相對主義が結局自滅的なものであることは、前章に於て説いたとほり、既にリッカートなどによつても主張された點である。「すべての認識や真理は相對的である」といふ相對主義の主張は、それみづから既に絶對的な判斷ではないか、何となれば、真理はすべ

て相對的であるといふが相對論者の主張であるから、此の主張が真理であるためには、それは相對的でなくして當然絶對的でなければならぬ、若し此の主張が絶對的でないとするれば、「真理が相對的である」といふことは、或は真理でもあり或は真理でないかも知れないことに成らざるを得ない。相對的といふことは、結局いづれとも定まらないアヤフヤな事ではないかと、フッザールもまたこれと全く同じ事を主張してゐる。實證主義者の相對主義（隨つてすべての心理主義）は、結局懷疑論に陥ることを免れない。「真理がすべて相對的であつて」絶對的でないとすれば、それはあるかも知れず、斯うであるかも知れない、いづれとも定まらないアヤフヤなものであつて、竟に歸結するところを知らない。懷疑主義は破壊主義であり虚無主義であつて、遂に正常な認識論ではないのであると。斯やうな立脚地に立つて、彼れは例へばスチュアート・ミルなどが矛盾律等を經驗主義即ち心理主義から説明したことを鋭く非難してゐる。矛盾律は——既にキンデルバンドなども主張したとほり——一切の經驗智を可能ならしめる根本律であつて、矛盾律なしにはすべての認識

は成立しないのであるから、斯やうな根本律が先づ經驗によつて造られる筈は無いのである。經驗を可能ならしめる知識が、先づ經驗によつて始めて造られる道理は無いではないか。すべて經驗的事實に基づいた知識は、其の經驗的事實の範圍内に於てのみ眞理であつて、如何なる時如何なる處に於ても普遍的に眞理であるとは言はれない。相對的な意味に於ての眞理は、眞理でもあれば又眞理でもないアヤフヤなものに過ぎない。吾々の認識や眞理は決して斯やうな不確實なものでない。一種絶對的な確實性が認識そのもの、本質に備はつてゐると。

第四節 現象學の要點

フッサールの現象學とは、既に前段に概説したとほり、純粹又は先驗論理作用の根本的經驗——所謂直接經驗又は體驗に溯つて、其の認識學上又は論理學上の哲學的意義を觀察し記述し説明せんとする特殊な學を意味する。彼れの此の現象學的研究は、認識論的に觀ても論理學的に觀ても頗る緻密な而して深い研究であるが、此の中最も重要と思はれる點のみを挙げれば、それはほゞ次の如きものである。先づ前段に擧げたホルツァーの眞理自體といふ如き思想が

フッサールに極めて深い影響を與へたものと思はれる。彼れはホルツァーとほゞ同じやうな意味で眞理とか理念とかイデーとかの普遍的存在乃至客觀性を主張してゐる。彼れの現象學が、これも既に前段に述べたとほり、直接ブレンタノーからの影響を受けたものであるは、彼れみづから公言してゐるとほりである。ブレンタノーは、普通の心理學者と異なり、すべての意識現象中特に表象(Vorstellungen)又は觀念に重きを置いた。即ち認識作用をば(一)表象そのもの(二)並びに表象する作用の二となし、而して表象はそれらの對象に應ずるものであるから、認識作用の特徴は、意識が對象に對するさまざまの關係を有することであると説明した。認識作用を分析して、ブレンタノーが對象と作用との二要素を明らかにしたことは、直接フッサールの思想に密接な關係を持つてゐる。フッサールは先づ思惟又は論理作用の直接經驗——まだ抽象的に分析されない與へられたまゝの統一體を取つて、それを有るがまゝに記述し説明しようとして試みた。そして彼れは先づ表言(Ausdruck)といふ事實を研究の出發點とした。表言とは言葉や文字を以て何等かの意味を言ひ

現はさんとする事である。そして表言は思惟といふことに極めて親密な關係を持つてゐる。表言作用を研究すれば、吾々はそれによつて思惟——論理作用——の本質を學ぶことが出来る。斯やうな意味で先づ表言作用を考察するに、これには明らかに二の要素が含まれてゐる。即ち(一)音聲とか言葉とか文字とかの物質的形式と、(二)表言そのものに意味(Sinn oder Bedeutung)を與へる作用とこれである。意味を與へるとは、言葉や文字による表言が、たゞ無意味な音聲や記號でなく、それ〴〵何等かの意味を表象せしめるものと爲す事である。「書物」といへば何等か學ぶべき意味を備へた言葉で、「ステッキ」といふ言葉の意味とは全く違つてゐる。而して此の表言作用(意味を與へる作用)を一層細かに分析すれば、それはおのづから(一)意味附與のはたらき(Bedeutungsverleihende Akte)と、(二)意味充實のはたらき(Bedeutungserfüllende Akte)との二要素に區別される。意味附與のはたらきとは、單に表言の形式(音聲等の物質的形式)にそれ〴〵の意味を與へて、其の表言をそれ〴〵意味あらしめるものと爲すはたらきである。フッザールはこれ

を單に *Bedeutungsintention* とも言つてゐる。然るに意味充實のはたらきとは、それ〴〵の表言をしてそれ〴〵の對象(Gegenstand)に關せしめるはたらき、即ち對象的關係を起こさせるはたらきである。表言はすべて「何物」にか關した表言であり、又「何事」をか示さんとする事である。それは必ず何等かの對象に關係を持つてゐる。例へば「書物」と言つても、又は「白さ」と言つても、必ず書物乃至白さといふ對象を想浮ばせる。多少はつきりと直覺(*Anschauung*)の上にそれ〴〵の對象を想浮ばせることが「意味の充實」である。それ〴〵の對象に關係を持つことによつて、それ〴〵の表言は意味あるものと成るのである。故に第一段の意味附與のはたらきとは、まだはつきりと斯やうな對象を直覺するに至らない作用——言はゞはつきりした對象的關係を想浮べさせるには至らない作用を意味する。

勿論表言の物質的形式(音聲等)と意味附與及び意味充實の作用とは、それ〴〵別々に作用するものではなく、すべて互に親密に關係してゐる統一體である。吾々は研究上それ〴〵を分離して考へるに過ぎない。而して此の意味附與及び意味充實

といふ作用は、フッザールの現象學的研究の中心概念であつて、彼れの論理主義も言はゞ此等の現象學的思想から發展してゐる。

斯やうに充實作用は表言をして對象的關係を起こさせることである。而して斯やうな對象には個的な又は特殊なもの、普遍的な又は *Species* に屬するものと區別が有る。其の時其の場所かぎりの個的對象はこゝで問ふところでない。純粹論理學に於て取扱はれる對象は必ず普遍的 (*allgemein*) であり又 *Species* に屬するものでなければならぬ。換言すれば、純粹論理學の領域に於ける對象は、特殊なもの此の物又は彼の物ではなくして、個々物に共通な一種理念的なイデアールな統一でなければならぬ。斯やうな普遍的對象をば、フッザールは特に *Die ideale Einleit der Species* と呼んでゐる。そして斯やうな普遍的對象又は概念に關して、フッザールは明らかにボルツァノ式な認識論を主張してゐる。

實例によつて斯やうな普遍性を考へて見る。1234等の數とか「赤色」といふ理念とか、幾何學的原理とか、普遍的な論理的判斷例へば矛盾律又は人はすべて死

すべき者である」とか、すべて此等の普遍的理念又は判斷に就いて考へるに、それは普通に考へられるやうに、決して抽象作用や概括作用によつて人為的に造られたものでなく、最初からそれみづからに於て存在する對象として吾々に與へられたものである。例へば「赤色」は、誰がこれを考へやうと考へまいと、いつ如何なる場合に考へられても、常に同一なイデーである。2や3や幾何學的原理や、誰がこれを考へやうと、要するに同一不二な理念に外ならない。すべて斯やうな普遍的理念は時や場所や人やを超越して *an sich* (自體として) に存する對象であつて、其の本質に於て先驗的であり絶對的である。故に此等は對象自體とか真理自體とか名づけられても差支ないが、フッザールは此等をプラトーン風なメタフィジカルな實在と観ることに、乃至普通の心理學者のやうに、たゞの意識内容 (抽象の結果としての意識内容) と解することにも反對してゐる。故に此等は思惟の上に考へらるべき理念ともイデーとも解釋さるべきであらうか。斯かる普遍的乃至先驗的對象が絶對的な必然的なものであるは言ふまでもない。

されば此の點に於てフッサールはまた強く心理主義の論理學に反對してゐる。ロツク以來バークレーを経てヒウムやスチュアート・ミルに至るまで、此等心理主義の論理學者は、すべて普遍的理念を否定して、たゞ抽象的な漠然たる人爲的概念のみを許してゐる。即ち彼等は純粹論理的な先驗的な普遍的な概念の代りに、經驗によつて造られた隨つて相對的な又必然性を缺いた觀念や判斷やを用ひてゐる。彼等の論理學そのものは相對的な懷疑的な觀念や判斷やの上に立てられてゐる。心理主義の論理學は、遂に絶對確實な地盤の上に立つことが出来ないのであると。

普遍的對象をば斯くの如く解釋して、さてフッサールは更に進んで認識とか眞理とかの論理學的概念を説明してゐる。先づ事物を認識するとは前に述べた意味を與へる作用と直覺とを結び附けることである。單なる表言作用即ち意味を與へる作用と、表言された意味を對象に關係させて、此れを直覺の上に多少明瞭に想浮べること、こはちのづから別々な作用であるから、前の表言作用と後の直覺とを結びつけて、表言された意味をハッキリ對象の上に直覺すること、それが認識に外ならな

す。一層簡單に言へば、表言と直覺との統一が即ち認識である。思惟された意味を對象的に明瞭に直覺するが其の認識である。例へば三角形の幾何學的性質をば對象的に明瞭に直覺の上に（又は知覺の上に）想浮べることが其の認識である。而して事物を對象的に直覺することは、前段に説明した意味充實のはたらきであるから、意味がいよゝゝ完全に充實することは、即ち認識がいよゝゝ完全に進むことである。認識が完全に充實すれば、そこに明確（Evidenz）といふ意識が成立する。故に認識がアデアアートに完全に近づく程度は、（一）意味表言の作用が（二）ますゝ多く意味充實（對象的直覺）と一致する程度を指すわけで、充實作用が完全であればあるほど、それはアデアアートな明確に近づくのである。

故にフッサールは認識をば別に同一意識とも呼んでゐる。意味表言の作用が意味充實の作用と同一であること、即ち思惟と思惟されたものとの同一が認識其のものである。換言すれば、意味と直覺との同一又は統一が、物の認識に外ならない。此の場合意味と直覺とが直に統一するやうな單純な認識作用は所謂靜的統一であつ

て、両者が直には統一せず、表言された意味が時間的に徐々に直覺の上に充實されるやうな多少複雑な認識作用は特に動的統一と名づけられる。斯くして事物の意味が十分完全に充實された統一の状態は即ち眞理に外ならない。眞理とは充實の客觀的統一を意味する。而してそれはアデクアチオンとエフィデントとを本質とするものであると。

フッサールが純粹論理學的認識をば如何に普遍的に先驗的に絶對的に考へたかは、以上の叙説によつてほとゝ明白であらう。彼れはまさしく新唯理主義の代表者と觀られる。

第一二章

結論

私はこゝに細かい結論を加へることを殊更避ける。其の理由は、第一章以下第一〇章に至るまで、既に批判的に現代哲學を取扱つたから、こゝで特に結論を加へる必要を感じない。そしてまた一方から言へば、私は特に讀者諸君の公平な結論や批判やを望むのである。

然かも尙特にこゝで簡単に注意されたいことは、現實主義哲學と理想主義哲學との總合といふ事である。現代哲學が現實主義と理想主義との交代錯綜對立反對であることは、本書全體の概説に於てほとゝ明白であらう。現實主義哲學と理想主義哲學とは、根本精神に於て互に相容れないところが有る。それは單に民族的關係乃至文化的關係からの影響のみではなく、哲學の根本精神に於て、両者は互に相容れない傾向

を備へてゐる。然かも一層深く兩派の哲學を研究すれば、現實主義と理想主義とは、最初から甚しく立脚地や態度やを異にするものであることが發見される。譬へて言へば、現實主義は實際的な基礎的な精神を保持して、常に事物を表面から特殊相の方面から考察しようとするに反して、理想主義は徹底的な窮極的な精神を保持して、常に事物を内面から普遍相の方面から考察しようとしてゐる。言はゞ一方は物の表面を眺めて、他方は其の内面を眺めてゐる。一方は眼前の足もとを眺めてゐるに反して、他方は主として高い理想や窮極やを眺めてゐる。現に一方現實主義は、主として政治經濟道德等の現實生活上の問題に重きを置き、他方理想主義は主として論理、道德、藝術、宗教等の文化生活問題に重きを置いてゐる。單に認識論上のみから觀ても、現實主義は常に經驗的事實の一方にのみ偏し、理想主義は常に先驗的認識又は普遍的眞理等の方面のみを取扱つてゐる。一方は極端に心理主義に傾いて、他方はどこまでも論理主義のみで進まうとする。一方はどこまでも相對主義で行かうとするに反して、他方は初から絶對主義を根本地盤としてゐる。つまり現實

主義と理想主義とは、全く物の違つた方面を眺めてゐるのである。故に或意味から言へば、兩派の哲學は必しも必然的に相争ひ相衝突すべきものでなく、寧ろ互に相補翼しあふ性質さへも持つてゐる。斯く言へばとて、私はこゝで兩派の折衷主義を主張する者ではない。およそ折衷といふことほど未熟不徹底なものはない。折衷はたゞのつぎ合せであり間に合せであつて、決して眞の総合でもなければ又統一でもない。私はこゝで妄に高い総合や統一やを主張するわけではないが、およそ現代哲學を學ぶ者は、現實主義の歸着と理想主義の歸着とを十分公平に且完全に考察して、そこから自然に結果する最も窮極的な意味を深く味はふべきであると思ふ。私は心理主義のみでは其の哲學は到底片輪であると思ふ。然かも論理主義は十分心理主義によつて根據つけられなければならぬ。理想主義は決して經濟生活を無視するやうな偏頗なものであつてはならない。

然かも翻つて現代理想主義の發達を概観すれば、それは前代前々代の理想主義を漸く最近に於て復活し發達させようと試みたもので、まだ決して十分に二十世紀的に

發達したものとは言はれない。新理想主義は今や漸く進歩發達の途上に登つたゞけで、まさにこれから大に發展せんとする新しい傾向に過ぎない。科學的理想主義や、新カント派の努力や、勿論深い尊敬を拂はるべきものであるが、然かも此等の哲學とても、決してまだ完成されたものではなく、更に尙これから發達せんとする新傾向であることを十分吾々は理解しなければならぬ。今日の新理想主義の哲學も、現在のまゝでは、まだ餘りにカント哲學の墨守に過ぎたり、又は前代の唯理主義の反復であつたりする缺點を免れない。新理想主義の哲學は、一層新しい刺戟と、一層新しい創造とによつて、一層根本的に創造され發達されなければならぬ。

哲學の發達や創造やは、生命又は人生の最も根本的な發達であり創造である。哲學の發達なしには人生の發達は到底望まれない。哲學は要するに人生全體に關する根本的確信である。ヨーロッパ哲學を學ぶことは、直に吾等日本人の生命を根本的に培養し修養する工風でなければならぬ、それは決して單純な外國哲學の觀察の

みであつてはならない。最も根本的な意味に於て、我等日本人は今や最も総合的に最も斬新な而も最も力ある哲學を所有することを必要とする時期に達してゐる。我々は最早世界哲學を離れて、單に孤立的な唇氣樓を建てることは出來ない。深くヨーロッパ哲學の精神を味はつて、更にそれ以上に新らしく大きい生命を造つて行くこと——それが現代日本人の最も根本的なミッションでなければならぬ。我々は今や新生命創造の門出に在ることを深く々々考へなければならぬ。世界哲學は我等に前途の進路を示す指南車に過ぎないのである。

大正十一年十二月二十五日
發行

現代哲學概論
定價二圓八十錢



著者 金子馬治

發行者 大野孫平

印刷者 橫田秀治

發賣所 東京市神田區
表神保町三番地
株式會社 東京堂書店
振替口座東京二七〇番

東京秀英會印刷

文學博士 金子筑水著

▼思想叢書第一編▲

歐洲思想大觀

四六版四百頁
總クロス函入
定價二圓八十錢
郵送料十二錢

- 第一章 キリシヤ思想
- 第二章 キリスト教
- 第三章 ルネサンス
- 第四章 唯理思想
- 第五章 ロマンチズム
- 第六章 最近代思潮
- 附錄 戦後の思想界

眞に歐洲思想を大觀せんには現時流行の近代思潮のみに頭を悩ましてゐたのでは無駄である。宜しく本書の如く古くは希臘の源泉に汲み中世のストア、エビクローヌを訪ね、キリスト教哲學を闡明し、近くルネツサンスを詳かにしてロマンチズムをも窺ひ、又最近時の現實主義自然主義、世紀末哲學の眞髓を究めねばならぬ。此容易ならぬ思想の變遷推移の跡を博士の老熟せる手練を以て簡潔明快に説き何人も一讀其全般に通ぜしむるものは本書である。

生田長江・本間久雄共著

▼思想叢書第二編▲

社會改造の八大思想家

四六判四百頁
總クロス函入
定價二圓八十錢
郵送料十二錢

- 一、マルク
- 二、クロポトキン
- 三、ラッセル
- 四、トルストイ
- 五、モリ
- 六、カアペンダ
- 七、イブセン
- 八、エレンケイ

現代の世界的不安と動搖との渦から現代の社會が如何に改造されるか。その改造の方向は如何。本書は夫々異つた立場からこの改造問題について最も興味ある暗示と適切なる解決を與へんが爲めに世界的先覺たる八大思想家の人格と其思想の眞髓とを正確明快に講述したるもの風に出づべくして出でなかつた生命ある現代思想の鳥瞰圖として眞に萬人必讀の書である。

早稻田大學教授 中島半次郎著

▼思想叢書第三編▲

教育思潮大觀

四六判四百頁
函入總クローズ
定價二圓八十錢
送料十二錢

- 第一章 人文主義
- 第二章 實科主義
- 第三章 宗教主義
- 第四章 理想主義
- 第五章 自然主義
- 第六章 機械主義
- 第七章 個人主義
- 第八章 社會主義
- 第九章 國家主義
- 第十章 國際主義

本書は古く唐虞三代の教學、希臘羅馬の人文主義より、近くヘルバルトの機械主義、ニイチエ、トルストイ、モンテツソリーの個人主義、ベルゲマン、デューイの思想に至るまで、あらゆる東西古今の教育思潮を、夫々其時代の哲學・宗教・科學・藝術及び政治經濟の文化運動に連關させて、平明に解説論究し以て將來の教育思潮の奈邊にあるかを暗示せんとしたるもの實に斯界空前の好著である。教育家は勿論、一般社會問題、思想問題に留意する人々に敢て一讀を薦む。

早稻田大學講師 森口多里著 口繪五十二枚

近代美術十一講

四六判函入
總クローズ美裝
定價三圓
送料十二錢

- ラファエル前派・印象派・新印象派・後期印象派・表現主義・立體派・ヴオリティシズム・未來派・新理想主義・ダダイズム

十九世紀迄の西洋美術を書いたものは澤山あつても、現代の意味深い諸運動や傾向を一括して記述した書は一冊も無い。本書はイギリスに起つたラファエル前派の運動と其の理論、フランス印象派、後期印象派を始め立體派、未來派表現派、ダダイズムに至る迄の諸運動と其の意義並びに各派畫家の作品と理論について、簡潔明快に講述したものである。五十二枚の鮮明な挿畫は、悉くこれ等の新しい繪畫を實際に話明すべく輯められた奇らしいもののみである。苟くも現代の生命ある美術を鑑賞せんとする人々は、必ず一讀すべき好著である。

全譯 世界名著叢書

ルナン著・慶大教授 廣瀬哲士譯

耶

蘇

四六判五百三十頁
函入總洋布特製
定價二圓八十錢
送料十八錢

「ルナンの『耶蘇』以上には最早耶蘇傳を書く餘地がない。」とは多くの批評家の一致した言葉である。耶蘇の後に耶蘇なきが如く、實にこの書以上に耶蘇の生涯とその思想とを書いたものは今日に至る迄遂に出でない。その典雅流麗、誠に耶蘇を語るにふさはしいルナンの名文は、佛文學の權威たる譯者の明快なる譯筆を得て、始めて原著直接の完全譯を見るに至つた。今日の混沌たる思想界に悩む者、來つて永遠に清新にして生命ある思想を、この偉大なる人格に酌め！

■ オ デ イ ッ シ イ

ホオマア作
生田長江譯

定價 三圓
送料 十八錢

■ 希臘悲劇六曲

中村吉藏譯

定價 三圓
送料 十八錢

■ ワレンシユタイン

シルレル作
新關良三譯

定價 三圓
送料 十八錢

505
1

~~~~~



終