

アプ  
リオリ  
なる  
純粹直  
観

観とは異なり、又た其直観的性質によつて論理上の概念とも異なり、而して直観であることは前者と共通であり、又た感覺で無いことは後者と共通である。仍てカントは之をアプ  
リオリなる純粹直観と名づけた。純粹とは感覺の混入しないとの義である。故に、時空の  
純粹であると云ふのは概念的メタ要請であつて、只だ譬喩的に幾分近似的に實現され得るのみ  
である。要するに、時空は感覺から獨立なる其自身の構造と法則性とを有し、従つて感性  
的經驗に本づかず、却つて感性的經驗を形式的方面に於て規定するものであると云ふので  
ある。故に、時空は一切の經驗に先立つと云ふは、時間的に先立つの意では無くして、一  
切の經驗によつて先想されて居ると云ふ義である。換言すれば、時空は一切の經驗に妥當  
して、其特性によつて經驗を形式的に規定すると云ふのである。即ち時空は普遍的且つ必  
然的に、即ちアプ  
リオリに、妥當するのである。時空のアプ  
リオリと云ふのは總ての感性  
的表象の必須的制約 (Conditio sine qua non) であると云ふのであつて、決して時空の表象  
が他物の表象に時間的に先立つの謂では無い。従つて、時空と云ふ直観形式と未形成と考  
へられる感覺質料との關係を以て、我々の意識に於ては、時空と云ふ何か大きな空虚な容  
器のやうなものがあつて、感覺内容が其中へ入れられると云ふやうに思つてはなら無いの  
である。時空がアプ  
リオリであると云ふことは、經驗的直観には合法的關係があるが、  
此等關係は感覺から導き出されるもので無くして、其形式的方面に基づくものであるとの

時空の  
アプ  
リオリ

謂である。

數學はア  
プ  
リオリ  
なる  
綜合  
判斷

偕て時空の何であるかは以上の通りであるが、然らば時空は認識構成に對して如何なる  
關係があるか、如何なる役目を働か、之を明らかにするのが『先驗的釋明』と稱するの  
である。蓋し純粹直観としての時空に關係するものは數學のアプ  
リオリなる綜合判斷であ  
る。純粹空間は幾何學の對象である。又た算數學は其數概念を時間に於て單位を繼續的に  
附加へることによつて生ずる以上は、時間算數學の對象である。而してアプ  
リオリなる  
運動論即ち純粹力學は此等兩者に基づく。若し時空が其本性上感覺に基づくとすれば、數  
學的認識の必然性と普遍性とは理解することは出来ない。何となれば、必然性と普遍性と  
は決して經驗から來らないからである。又た若し時空が抽象的概念であるならば、數學的  
判斷の綜合的性質は説明することは出来ない、何となれば、一の概念からは既に其定義中  
に存するもの外は導き出されないからである、即ち分析的である。之に反して、時空が  
純粹直観であつて、其自身固有のアプ  
リオリの性質と合法則性とを有するとせば、時空に  
就てのアプ  
リオリなる命題を作ることが出来る筈である。逆に言へば、時空のアプ  
リオリ  
なることは數學的判斷のアプ  
リオリなることによつて確められる、何となれば、前者がな  
ければ後者は不可能であるからである。  
又た數學的命題の綜合的性質は我々は數學的形象を直観に於て構成することによつてわ

數學の綜  
合的性質



かる。數は數へることによつて生じ、又た幾何學的圖形は何等か空間に於て印づけしるることによつて生ずる。今まこれをもう少し説明するに就ては、便宜上、ユウクリッド幾何學の直接基礎としての純粹なる空間直觀に就て述べよう。ユウクリッド空間の三次元性は、或る一點に於ては三以上の線が直角的に互に切ることが出来ないと言ふ直觀に本づき、又た、二つの圖形が合致することの證明は、其等二箇の圖形が重なり合ふと言ふ直觀に基づき、又た空間及び時間が無限に廣がることを考へねばならぬとの要求は空間直觀の無際限なることによる。(テロレゴメナ第十二節)。固より此等の場合に於て、我々の經驗的直觀にはアプリアリなる純粹直觀が根柢になつて居る、若くは根柢になつて居ると先想せられる、と言ふのみでは不十分である。却つて、此純粹空間直觀は亦た我々の意識に於て現在せねばならぬ、而して我々は之をアプリアリに意識に於て再現することが出来なければならぬ。従つて、我々の直觀的表象の形式が亦た此形式の直觀的表象に變らねばならぬのである。蓋し感覺的空間そのものに於ては幾何學的規定の何ものも與へられて無い、従つて、此から得た空間表象は全く經驗的であつて、ユウクリッド幾何學が先想する唯一、性質性及び無限性を有して居ない。經驗的意識の無規定な空間表象が幾何學的認識の爲めに役立つ爲めには、何物か我々から附加はら無ければならぬ。我々は空間形象をアプリアリに立案することが出来なければならぬ、而して何等かの概念的指示、即ちユウクリッド幾何學の定義及び公

理に含まれてあるやうな規則に従うて立案することが出来なければならぬ。それ故に、幾何學的空間は一の概念的構成である、而かも此概念的構成は直觀的の性質を有することによつて論理學上の抽象的概念とは區別すべきものである。換言すれば、幾何學的空間はアプリアリに構成する、——従つて概念的規範に遵うて營まられる——構想力の所産である。従つて、幾何學的空間はアプリアリに與へられた直觀の雜多に就ての綜合を先想するものである。而して此綜合は、此場合に於ては、感覺的空間の内容充填を少しも顧みないのであるから、其點に於ては「純粹」と云ふべきである。此綜合の對象たる純粹直觀の雜多は感性的知覺によつて與へられるもので無く、アプリアリなる生産的構想力によつて生ぜられるものであつて、固より經驗から獨立ではあるが、併かし尙ほ直觀の能力として感性に屬せしむべきものである。然るに、カントによれば、總て綜合は悟性、即ち精神の自發性から生ずる知力的要素の仕事である。故に幾何學の空間はアプリアリなる直觀的要素と概念的自發的要素との共働の成果であつて、其限りに於ては經驗的直觀の空間と異なるものである。

我々自らが事物の中へ容れる所のもののみを、我々が事物に就てアプリアリに認識する(K. d. F. V., 2. Auf. Vorrede. XVIII.) のであるから、アプリアリなる數學的判斷の對象を造るものは我々自らであると云はねばならぬ。ここに數學的判斷のアプリアリなる理由があ



るのである。従つて幾何學によつて現はされるやうな事實を我々は何等かの仕方にて創作するのである。併かし乍ら、斯く云へばとて、幾何學の基礎を設定することは決して任意氣儘によるものでも無く、又た單に習慣によるものでも無く、而かも又た數學的認識の全内容が初めからそこに具つて居るものでも無い。全く直觀に於ける綜合的構成によつて多くの事實や關係が暗に設定せられるのであつて、我々があとから之を見出して意識に持來たすのである。例へば、圓の構成は、たとひ圓周と中心角との或る一定の關係を意識し無くとも、其定義に従うて邊と中心との一定の關係が制約せられるのである。又た、二直角以上の内角の和を有する平面三角形を構成することは、たとひ其定義から直ちに現はれずとも、不可能であることが證明せられる。丁度ここに數學的認識の綜合的性質が基づくのである。而して是れが亦た一種の經驗であつて、我々が我々自らの構成的形象に於て共に、設定する推論を發展させる時に、我々が其形象に就て經驗を爲すのである。只だ其經驗は感覺の經驗では無くして、構成的構想力の經驗なのである。斯くて、我々は感性的知覺に對する關係に於ては自由である、併かし同時に我々自らの構想力の内在的法則によつて拘束されて居る。斯様な譯であるから、數學のアプリオリ性と云ふのは更に何等の經驗を待たないと云ふのでは無く、一種特別の經驗によるのである、其一種特別の經驗と云ふは純粹直觀に就て經驗するのであるから、亦た純粹と名づくべきであらう。

直觀的な幾何學的構成の關係する空間と感性的經驗の營まれる空間とは同一である。幾何學に於ては、内面的法則性に於て知らるべきものと、感性的經驗に於て感性的直觀の形式的方面として所與の如く我々に對立するものと、は同一なるアプリオリな純粹直觀である。心理學的に云へば、數學者の空間と感覺的空間とは異なり得るが、認識論的に云へば、兩方とも共に同一のアプリオリ性を示すのであるから、原理的差別はないのである。心理學的に見れば、我々が意識的に幾何學的形像を概念的指示に従うて自由に構想力に於て立案する時に、此アプリオリ性が明らかになるのであるが、認識論的に云へば、先驗的考察によつて初めて純粹形式と經驗的内容とを分離して考へるのである。感覺的空間と幾何學的空間との此同一性は特に數學のアプリオリな綜合判斷を経験的現實に應用することが出来ることによつて慥かに證明せられるのである。固より幾何學は初めは埃及人の測地術に於けるが如く實用上から發達して來たにせよ、又た數學者が考へる時に幾分經驗的の助を待つことがあり得るにせよ、其爲めに數學は經驗的基礎に基づくと云ふことは無く、其對象を觀念化することに於て感性的知覺を超越するものであることは争はれないのである。然るに經驗論者が數學的思惟を全く現實から區別して、彼等の考へる世界を以て只だ任意的なる若くは全く習慣的なるものと考へるのは、蓋し精密なる數學的形像は決して經驗には現はれず、而かも數學に就ては必然的に確實なる命題を爲し得ると云ふ事實に基づ



くのである。ヒュームの如き經驗論者に取つては、數學は固よりアプリアリ的のものではあるが、然かし其は既成的概念を分析して得來るものと見做すのであつて、彼等の立場からすれば、數學を現實界に應用することは如何にして出來るかは遂に解らない筈なのである。而して彼等は之を意識しなかつたのである。全く經驗から離れた數學的命題が物理學や工學に應用することが出來る通りに、理論的にも實際的にも現象界に當嵌めることが出來ると云ふことは、若しカントのやうに同一なるアプリアリな純粹空間直觀及び純粹時間直觀が經驗の基礎でもあり數學の基礎でもあると考へたならば、何等の困難も無く説明することが出來よう。我々が數學を現實に應用して何等の矛盾に出會はないこと、及び幾何學的空間の關係法則に就ての總ての判斷は直ちに知覺空間に適應することは、若し外面感覺の形式と幾何學のアプリアリに立案した空間直觀とが一致するならば、能く理解することが出來るであらう。

然るに、若し我々を取巻く所の知覺的空間の絶對的に獨立であるとか又は實體であるとかと説く通例の實在論の立場を取るとすれば、カントの云ふが如き感覺的空間と概念的に規定せらるべき構想的空間との同一なることは理解することは出來ない。従つて亦た我々の主觀的空間直觀に就ての概念的の仕事が如何にして我々以外の絶對空間に妥當すべきかはわからないであらう。それ故に、空間直觀及び數學のアプリアリ性と云ふことは時間

#### 實在論の立場

及び空間の認知的評價に關して、従つて亦た時空間の間に現はれる經驗的なる内外の世界に關して實に重要な結論を生じて來る。先驗哲學は是に始めて批判的問題の解釋の爲めの基礎を得たことになるのである。

#### 模寫主義

偕て以上の如く、カントが時空間を先驗的直觀形式であると云ふのは、時空間は決して認識意識から獨立な絶對的な實在ではないと云ふことである。若し時空間が認識意識から獨立に存在するとすれば、認識意識に於ては時空間を模寫することになり、感覺の時空間は實在の時空間では無くなり、只だ單に模寫若くは主觀的表象となるであらう。さうすれば、時空間は經驗によつて制約せられることになり、従つて經驗の意味に於て主觀的觀念的のものとなるであらう。斯くなれば、數學のアプリアリ性と確實性とは失はれるであらう。是れカントが一面にはニュートン等の時空間の絶對性を取る考に反對すると同時に、他面にはバークレーのやうな經驗的な主觀的な觀念論に反對する所以である。カントは時空間の先驗的に觀念性なることを説くのである、經驗の先驗的形式的制約なることを主張するのである。即ち時空間は感性的直觀形式であるから、其意味では絶對的實在では無いが、同時に經驗的存在者として時空間内に存在する我々に取つては實在的のものである。我々の經驗は意識の直接の證據によるのであるから、時空間は實在的であつて、時空間は我々の經驗の全範圍に妥



先験的  
觀念性  
と  
經驗的  
實在性

當するのである。故に時空は經驗的には實在的である。時空の先験的觀念性と經驗的實在性とは同一思想の両面である。先験的觀念性とは心理學的の主觀性と云ふ意味では無く、又た經驗的實在性と云ふは形而上學的な實在性の意味では無い。

既に時空が先験的直觀形式であり、先験的觀念性のもつれば、而して我々の内外經驗の全界は時空の形式を離れないものとするれば、我々の全經驗界は時空の形式内に現はれるもの、即ち現象であると云はねばならぬ。現象と云ふは、一面には形而上學的實在でないといふことを意味すると同時に、他面には決して假現とか虚像とかの意味では無い。現象は經驗的には實在するものを云ふのである。而して我々の認識は現象界に限るのである。現象でないもの、即ち時空の形式的制約を受けないものは好しや考へることが出来るにしても、認識することは出来ない。現象の奥底若くは背後にある本體とか物其自(物自體)とか云ふが如きものは決して現象の概念と相待つ所の相關的概念では無いであらう。併かしカントの物其自(物自體)と云ふ概念に就ては別に少しく考察することを要するであらう。

現象

## 第十二章 カントの批判主義

(純粹自然學の可能性)

### (1) 物自體

物自體  
先験的  
客體  
本體

カントに於いては、物自體(Ding an sich)と、先験的客體(transzendentale Object)と本體(Noumenon)との概念が、時によつては殆ど同一にも見られ、時によつては區別して考へられたやうである。カントは、現象と云ふ概念は、それ自らが現象ならざる或物に對應せねばならぬ、と云つてゐる。此或物即ち現象に對應すべく、しかもそれ自らは現象ならざるもの、感性ならざるもの、従つて其自身は單に對象たるもので、感性的でない直觀のみ與へられ得ると思はれる或物と云ふ概念は、やがては本體と云ふ概念になる。併かし此概念は、カントの云ふ所に據れば、決して積極的のものでは無い。簡單に云へば、「現象で無いもの」(Nichterscheinung)と云ふべきであつて、單に限界概念(Grenzbegriff)に過ぎ無い。即ち認識を現象に限る爲に用ふる消極的のものにすぎ無い。従つて、本體と云ふ概念は對象無き概念(ein Begriff ohne Gegenstand)であり、而して又た與へられたる直觀

限界概念



可想的  
對象

に對應するものが無いのであるから、此概念の對象は全く無 (Nichts) である。然かし本體と云ふ概念は、全く疑問的概念 (Problematische Begriff) として許容せらるべきである。否、感性を制限すると云ふ意味に於いては必要である。併かし只だ疑問的の意味であることを忘れてはならぬ。此概念は、我々の悟性に對しての可想的對象 (intelligible Gegenstand) であつて、此意味に於いて、本體と云ふ概念は、其自身一の疑問として、悟性の要求する所のものであらう。

カントに於ては現象と本體との區別は決して現象と物自體との區別と合致するものではない。リーブル (Reil) は本體と物自體とは決して同一では無いと云つて居るが、本體は決して現象に關係なく、只だ非現象 (Nichterscheinung) を言現はすのみである。物自體も固より非現象ではあるが、只だ單に非現象に止まらず、現象の條件であると云ふ意味に於いて現象では無いのである。

本體と  
物自體

カントは本體を一の課題 (Aufgabe) の單なる表象 (blosse Vorstellungen einer Aufgabe) (プロレゴメ) と云つてゐるが、物自體は決して單なる課題では無い。固よりカントは或所では『本體の概念即ち感覺の對象で無く、物自體そのものとしての物の概念』(K. d. r. V. B. 296) と云ふ語を用ひてゐるので、『即ち』と云ふ語によつて見れば、本體と物自體とは全く同一視されてゐるやうである。併し乍ら、これは只だ單に消極的に感覺の對象でないことを云つ

先驗的  
對象

て居るのみである。カントは、物自體は現象として見られざる限りに於いては、本體と名付けると明らかに云つて居る。それ故に、理論的哲學に於いては非現象である本體が、實踐的哲學に於いては物自體として積極的本體に高められ、實踐的の意味に用ひられることになるのである。理論的哲學に於いては非現象は現象ならざる『或るもの』に關係するが、此『或るもの』は一般的の意味に於いては先驗的對象 (der transzendente Gegenstand) 又は先驗的客體 (das transzendente Object) となるのである。併かし、此先驗的對象は決して本體では無く、先づ第一に、單に『或るもの』即ち X に外ならぬ。此『或るもの』に感性的直觀の對象として我々の表象が關係せしめられる。而して感性的直觀の雜多の統一に對する統覺の統一の相關者として、是によつて悟性が雜多を統一して一の對象と云ふ概念となすのである。さうして先驗的對象は全然感性的素材から引離し得ないのである。何故ならば、引離せば何等の對象も残らないであらうからである。ここに於いて先驗的對象は本體と明らかに區別される。従つて、所謂先驗的對象は認識自體の對象では無く、對象と云ふ概念の下に現象が表象されるのである。而して先驗的對象は、雜多の統一に對する統覺の統一の相關者であるが故に、決して、對象的になし遂げられた統一では無く、雜多そのものを、統覺の統一に持來し得ることを可能ならしめるものである。此點に於いて、先驗的客體と物自體との關係を理解せねばならぬ。先驗的統覺が意識の統一である

統覺の  
統一



現象の  
原因

と同じく、先驗的對象は對象の統一である。故にこれをカントは現象の原因 (Ursache der Erscheinung) と名付けたのである。先驗的對象の意味は二つの規定から明らかにされ得る。即ち一は對象の概念の下にある現象の表象として、他は現象の原因として見られ得るのである。故に先驗的對象は現象の表象と云ふ時には、只だ單なる表象といふ意味では無く、現象の雜多によつて規定され得ると云ふ意味に於てであつて、即ちXとしては單に規定せられ得るのみで、規定したものでは無い。それ故に、先驗的對象は現象の表象せられたるもの (das Vorstellte der Erscheinung) としてでは無く、表象に於いて現はれるものである。即ち『現象の原因』であつて、決して其自ら現象では無い。現象することは表象に於ける機能 (Funktion) であつて、先驗的對象そのものは、現象の下にあるXである。さうして、 $E = f(X)$  と云ふ形式 (Form) に持ち來され得るものである。而して先驗的客體が現象の原因であると規定しなければ、従つて、他のこと、即ち現象の表象が雜多によつて規定せらるべき對象の概念の下にあると云ふことも理解され無いであらう。先驗的客體は認識自體の對象で無いにしても、而も先驗的客體といふ概念は認識自體の概念になるやうにも思はれるが、併かし、認識自體の對象と云ふことと對象自體と云ふこととは、全く判然と區別せられねばならぬ。對象自體そのものは決して認識對象とはなり得ない。是は全く對象そのものの現象である。ここに至つて先驗的對象の概念が、對象自體の概念、若くは

物自體の概念、になつて來る。丁度先驗的客體も物自體も本體と同一視すべからざると同じく、先驗的客體と物自體とを直ちに同一視することは出来ないのである。物自體と云ふ概念は、其論理的起原を無規定の雜多に求むべきでは無く、雜多を規定することに求むべきである。雜多を綜合的に結合して對象となすと云ふことが、やがて「現象の原因となるのである。是が物自體であつて、物自體の或る觸發 (Affektion) によつて規定せられた現象が原因的に規定せられるのである。物自體は現象の原因と云ふ性質を先驗的客體と共に共有するやうに見えるが、併かし物自體は決して只だの無規定のXでは無く、其自體には認識すべからざるものである。一般的に云へば、物自體は既に規定せられたる先驗的客體であつて、先驗的客體は規定せられざる物自體とも云はれ得るであらう。先驗的客體は只だのXとしては總ての現象に對して一樣であるが、物自體は或る一定の雜多を綜合して或る規定せられたる對象となすと云ふことに、其根據を有するであらう。

カントが單數の物自體 (Ding an sich) と複數の物自體 (Dinge an sich) とを區別するに至つた理由はここにあるであらう。それ故にカントは先驗的客體を單に現象の原因と名づけ、物自體を規定せられたる現象の規定根據と名づくべき筈であつたらう。前に先驗的客體の形式を  $E = f(X)$  と云つたが、物自體の形式を  $E = f(D)$  と云ふことも出来るであらう。ここにDと云ふは物自體を言現はしEbは定められた現象と云ふ意味である。然らばD/D

單數の  
物自體  
と  
複數の  
物自體



等の複数の物自體 (Dinge an sich) に  $Eb = F(D)$ 、 $Eb' = F(D')$ 、 $Eb'' = F(D'')$ 、 $Eb''' = F(D''')$  と云ふことが出来るであらう。

ここに於いて種々の困難が現はれて来る。思惟の合法性は範疇の形で現象にのみ用ひられねばならぬ筈である。何となれば、是等は可能的経験の條件として只だ経験の對象にのみ應用され得るのである。従つて現象ならざるものは経験の對象になり得ない。即ち物自體 (複數) に應用することは出来ない筈である。ここに於いてカントの時より以來今日に至るまで、是に對して種々の疑問が起つて來たのである。先づ第一に單數の物自體と複數の物自體との區別の如き (分量の範疇)、第二に其等の存在を肯定する如き (存在の範疇)、第三に現象の原因 (因果の範疇) の如き、は常に屢々指摘せられた矛盾である。其矛盾たる所以は、カントによれば總て範疇は現象にのみ用ひらるべきもので、物自體に用ひられてはならぬ筈だからである。此の如き矛盾は一見して直ちに明瞭であつて、カントの如き鋭い人が氣付かぬ筈は無であらう。カントの認識論の根本問題たる質料 (Material) と形式 (Form) は、「與へられてある」 (das Gegebensein) の概念によつて言現はされてゐる。カントは認識の概念に於いて對象が與へられねばならぬと云つてゐる。そして何等かの仕方に於いて觸發せられて雜多が與へられ得、其雜多は感性及び理性の形式によつて結合せられて現象となり、かくして現象が與へられると云ふことがあり得るのである。是が

認識の先驗的制約として要求せられる。従つて雜多も對象も純粹悟性に基づくのである。換言すれば、雜多が「我々」に與へられると云ふことは純粹悟性の先驗的法則である。雜多と云ふことは、「與へられてある」ものの先驗的根據を要求する所のものである。此先驗的根據は雜多と同じく「我々から」獨立であらねばならぬ。然らざれば、一種の主觀的觀念論になつて了ふであらう。故に、この先驗的根據は「我々の理性」から出るのではなく、純粹悟性から出るのである。然らざれば、先驗的根據は一般に、規定根據 (Bestimmende Grund) としては考へられないであらう。此の如く見れば、物自體は純粹悟性によつて經驗的主觀に要求せられたる現象の統一根據の法則となるであらう。かくて此現象は純粹悟性から獨立な絶對的な物自體では無くして、先驗的規定の法則として先驗的批判的「意識一般」の規定と考へられるであらう。認識の對象は對象自體では無いと云ふ理性批判の出發點は、かくして純粹悟性に對象自體が對立する事では無く、却つて對象自體が純粹悟性に基づくのである。換言すれば、物自體は純粹悟性から獨立なのではなく、「我々の悟性」から獨立なのである。而して「我々の悟性」は純粹悟性によつて可能なのである。即ち物自體は我々の悟性に對して獨立なものとして純粹悟性に基づくのである。以上は決して文字通りのカントの言葉では無いが、併かしカントの精神が現はす所の傾向であると考へられる。此の如く解することによつて、カント以後の所謂獨逸理想主義の發達し來れ



る筋道を理解し得るであらう。

(ロ) 經驗世界の成立

主観と  
対象

總て認識は能知の主観によつて所知の対象を知ることである。それ故に純論理的に云へば認識と云ふ概念には認識の主観と対象との相關關係がある。カントが認識と云ふ時には、一方に於いて対象が我々に與へられ、又た他方に於いては対象が與へられてあると云ふことが無ければならぬと云つた所以である。対象が與へられてあると云ふことは、カントによれば我々の心意 (Gemüth) が或る仕方によつて觸發されると云ふことによつてのみ可能であり、而して此觸發せられる能力を感性と名づけるならば、カントの先驗的哲學の最初の出發點に於いて、既に先驗的批判的要素と先驗的心理學的要素とが同時に含まれてあると云はねばならぬ。感性を與へられることの可能性として見れば先驗的批判的であり、觸發せられる能力として見れば先驗的心理學的である。対象が感性即ち感覺に於いて與へられると云ふ時には、認識の論理的範圍に於いて対象の論理的位を指示することになり、対象が表象能力に働きかけ、表象能力が觸發せられる、と云ふ時には先驗的心理學的に云ふことになる。故に感覺と云ふ時は対象に對する關係を云ふのである。併かし單に感覺のみではまだ何等規定せらるる所がないのであつて、批判的の見方よりすれば感覺は未だ規定せ

先驗的批  
判的要素  
先驗的  
心理學的  
的要素

質料

られざる対象を指示するものと云はねばならぬ。此規定せられざる対象を質料 (Materie)、即ち質料的雜多を云ふのである。併かしながら、対象を認識する爲めには、感覺の雜多は統一されねばならぬ。さうして感覺を整へ、これを統一することは、感覺そのものには無い。一切現象の質料は只だ後天的のみ與へられる。其現象の形式とは現象の雜多を何等かの關係に於いて秩序付けるものを云ふ。さうして其形式は先づ最初には、時間と空間とである。

直観の  
先驗的  
法則性  
先驗的  
思惟の  
法則性

併かし時間空間は前述の如く單に認識対象の制約に過ぎ無いのであつて、時空を離れては總ての認識は出立し無い。併かし時空のみでは認識の全體を盡くさ無い。直観の先驗的法則性は、我々の対象が現はれる制約である。認識の対象が規定せられるには思惟の先驗的法則性によるのである。即ち直観と思惟とは互に相俟つものである。対象が我々に現はれること無くしては対象たり能は無いのである。又た対象は規定せられること無くしては現はれ無いのである。かくして直観と思惟とは初めから關係し合つて居るのであるが、しかも特に思惟に於いて關係が定められる。思惟あつて始めて與へられたる感性内容が其對象の意味を得、始めて對象的に規定され得るのである。又た規定せられ得る爲めには先づ現はれねばならぬ。直観と思惟とは、かくして交互に關係して居るのである。思惟の對象の規定なくして只だ感性の認識のみならば、自然科学及び自然科学的經驗の意味に於け



自然

る經驗判斷 (Erfahrungsurteil) は不可能である。經驗判斷は思惟の對象的規定に基づくのであつて、思惟の規定無しには、單に知覺判斷 (Wahrnehmungsurteil) のみが可能であるに過ぎないことになる。知覺判斷は決して自然科学の意味に於ける自然 (Natur) では無い。自然はカントの言によれば、一般法則によつて規定せられたる經驗の對象の總體である (プロレ)。知覺判斷とは時空に於いて先驗的に制約せられ、しかも知覺體驗の偶然的連續に過ぎないものである。各の人は知覺判斷に於いては時空形式に従ふとはいへ、單に知覺の主觀的範圍に於いて個人的主觀的に感覺するものである。それ故に、自然科学が普遍的命題、例へば、エネルギーの法則とか、物體落下の法則とか、を言現はす時には、單に個人の主觀的體驗を言現はすのみでなく、總ての人に、總ての時に、妥當するものを言現はさねばならぬ。感性形式に含まれたる知覺的經驗より以上の命題を言現はさねばならぬ。即ち先驗的感性制約 (時間空間) を超越せる思惟の先驗的認識制約であつて、自然科学の經驗判斷が知覺に統一を齎らし、而して對象的自然認識となすのである。かくして經驗世界は成立つ。

對象的  
然認識

悟性の  
法則

時空に於いて直觀のアプリオリの法則性を見たと同時に、可能的經驗の爲の思惟の制約として、思惟の規則即ち悟性の法則を見なければならぬ。今ま此問題を精密に決定し、さうして此決定を明らかにし得る爲に、思惟の根本の働きを研究の頂點に置かねばならぬ。

然るに思惟の此根本の働きは雜多を纏めて、一の認識となす統一の機能の綜合である。此綜合は直觀に統一を齎らし、思惟そのものの直觀に對する力を確かめ、従つて先驗的論理學が感性に對して、其基礎たる意味を確かめるものである。かくてカント哲學に於ける感性と悟性との初めよりの對立に統一を齎らすものである。固より綜合そのものは未だ先驗論理學的要素になら無いので、先づ初めには唯だ認識の爲めの先驗心理學的の道具に過ぎ無いのである。此先驗心理學的の意味に於いて、カントは綜合を以つて、「構想力の單なる働き、即ち精神の盲目的な、しかも缺くべからざる機能であつて、此機能なくしては一般に認識とはなり得ないものである」(純粹理性批判) と云つた。綜合そのものとしては認識の爲めの缺くべからざる道具ではあるが、併かし未だ認識とはなら無いのである。綜合が認識となる爲めには、綜合がアプリオリの綜合的統一の根據に基づき、而して此綜合を概念に持ち來し得る時にのみ限るのである。然る後我々は始めて純粹綜合即ち綜合の法則に到著するのである。故に、アプリオリの綜合的統一の根據と綜合そのものとは判然と區別すべきものである。前者はアプリオリの根據としては先驗的批判的であり、後者は精神の單なる機能の働きとしては先驗心理學的である。前者は綜合に妥當なる統一を與へる根據であつて、これを純粹綜合と名づける。

純粹綜合

綜合の  
四要素

綜合については四つの要素が區別せられる。第一、綜合せらるべき雜多、第二、綜合す



る機能としての綜合、第三、綜合を特色づける雑多の綜合の規則、第四、雑多の綜合の規則の統一の先驗論理學的の根據、即ちこれである。是等四つの契機の中、第四の契機に於いて、先驗的論理學が先驗的感性論を完成するものである。固より前の三種の契機も矢張、統一根據の要求によつて感性論に屬するものである。統一根據あるが爲めにアプリアリの規則があるのみならず、アプリアリの規則の爲めの條件の規則を含むと云ふ規定がある。是によつて思惟の先驗的合法則性と直觀の先驗的合法則性との關係が、制約すると云ふ意味に於いて明らかにせられるのである。直觀の先驗的規定に關しては、カントはアプリアリの法則に基づくと云つてゐる。然るに今まここでは、アプリアリの法則の制約そのものは、アプリアリの法則そのものに屬するのである。

此根本的の説明及び區別は、一の可能的經驗の爲めに思惟が如何なる制約をなすかと云ふ問題を決するのは極めて重要である。何となれば、是等の制約の意味がアプリアリの綜合的統一の根據として、又アプリアリの規則の爲の制約として、明らかになるからである。今ま此綜合的統一の根據を見出す爲めには、一の發見の原理を立てなければならぬ。是についてはカントは十分明らかであるのみならず、此の如き原理を見出すことについては頗る誇らしげに云つてゐる。これ即ち範疇の問題である。範疇とは純粹悟性概念を云ふのである。純粹悟性概念が統一根據であつて、是等の統一根據が見出されねばならぬので

ある。其爲には我々は先驗的思惟の統一的働きの根本形式から出發せねばならぬ。此根本形式が判斷である。故に、思惟の統一機能が判斷に於いて言現はされねばならぬ。カント曰く『我々は悟性の總ての働きを判斷に還元することが出来るが故に、判斷する能力として悟性を表象することを得る』(粹理性批判 第二版九四頁) 今ま此「判斷する能力」といふ概念には、先驗的心理學的要素がある。併かし此「能力」そのものが判斷する能力になるには判斷そのものの論理的法則性を先想する。而して此法則性といふ言葉が悟性の先驗論理學的の意味であつて、悟性そのものが「法則」の意味を有してゐる。此の意味に於いて悟性は純粹悟性である。而してこれは綜合的統一の法則である。「能力」としての悟性を可能ならしめるのは此の意味に於いてである。さうして只だ單に能力のみならず、判斷の可能性をも意味する。従つて統一の機能を判斷に於いて十分に現はすことが出来るならば、「綜合的統一の法則」の機能も亦た明らかにされ得る。何となれば、此最高の統一根據——種々の表象を一々の表象に、一々の判斷に、於いて統一を與へる所の統一根據——は又た種々の表象の單なる綜合を一の直觀に於いて統一を與へる所のものである。故に、アプリアリの綜合的統一の根據は判斷に於ける統一の機能から認識することが出来る。此アプリアリの綜合的統一の根據そのものは純粹悟性概念即ち範疇と名づけられるものである。ここに於いてカントは純粹悟性については、『純粹悟性は範疇に於いて一切現象の綜合的統一の法



則である。かくして經驗が其形式の點からして根本的に可能になる。』それ故に、範疇そのものは經驗的ではないが、可能的經驗のアプリアリの制約で無ければならぬ。  
かくの如き仕方に於いて、一切の可能的判斷に於ける論理的機能があるだけそれだけ多くの純粹悟性概念があるべき筈である。かくて判斷の分量、性質、關係、及び樣態、とに現はれる。判斷の分量の點からは、一、普遍的、二、特殊的、三、個別的判斷、となる。性質の點からは、一、肯定的、二、否定的、三、無限的及び制限的である。關係の點からは、一、直言的、二、假言的、三、選言的、樣態の點からは、一、疑問的、二、斷定的、三、必然的、である。

さて是等の「判斷に於ける統一の機能」から範疇即ち純粹悟性概念を悟性の統一の機能として認識することが出来る。かくて範疇は分量の原理に基づいては、第一、「一」、第二、「多」、第三、「全」、となり、性質の原理に基づいては、第一、「實有」、第二、「否定」、第三、「制限」、となり、關係の原理に基づいては、第一、「内屬及び成立」、第二、「因果及び從屬」、第三、「交互作用」、となり、樣態の原理に基づいては、第一、「可能不可能」、第二、「存在非存在」、第三、「必然偶然」、となる。カントによれば、これがアプリアリの綜合の根原的に純粹なる概念である。故に是等は單に綜合のみならず、又た單に純粹に客觀的規則のみならず、又た時空直觀の規則であるのみならず、實に綜合の純粹概念であつ

て、是等無くしては如何なる對象も考へることは出来ないものである。此意味に於いて、是等は綜合の統一根據であり、綜合の規則の統一根據であり、直觀に規定性を與へる所のものである。かくの如く見れば、範疇は單に判斷のみならず、直觀に統一を與へるもので無ければならぬ。

かくして範疇は認識の對象を可能ならしめるものであつて、範疇の對象的即ち客觀的妥當性があつて、始めて經驗が可能になり、かくして對象が思惟せられ得るのである。  
かくの如く見れば、對象の問題と經驗の問題とは互に相關するのみならず、一になるのである。經驗は學的對象的認識である。此對象の問題については、先づ初めに二つの可能性が現はれる。即ち對象が表象を可能ならしめるか、若しくは表象が對象を可能ならしめるか、である。第一の場合に於いては、此關係は經驗的にして經驗及び對象の可能性についての問題には觸れず、それはアプリアリにして對象の可能性及び經驗の基礎に關するものである。カントは「純粹理性批判」の第一版に於いては對象との關係を説明する時に、單に主觀的のものであるかの如く云つて居るが、第二版に於いては客觀的妥當的の制約からして範疇の對象的の意味を力説してゐる。此主觀的根原の説明を先驗心理學的に解すべきものとすれば、對象の最後の根據を見出すことは先驗論理的に解すべきものである。是は「純粹理性批判」に於いて直觀にては會得 (Apprehension)、構想力にては再生



(Reproduction)、概念にては認識 (Recognition)、を論ずる章に於ける意味である。會得は一定の直観されたもの (Angeschautes)、再生は多くの表象を一に纏め、認識は總て是等を綜合するのである。さうして此根本的の先驗的制約が即ち先驗的統覺である。

かくの如くなるを以つて、對象とはそのものの概念が綜合の必然性を含むものであるとして、根據を定められるものである。何となれば、對象は認識の對象たるべき限りに於ては與へられたる雑多に限らず、又た直観せられる爲めの雑多の綜合に限らず、先づ第一に、雑多を綜合し、統一するのである。そして此統一が其必然的及び對象的意味の爲めに、アプリアリの統一根據を要求するものである。カントは客觀を定義的に定めて曰く、「客觀とは其概念に於いて與へられたる直観の雑多が綜合せられるものを云ふ」(純粹理性批判 第二版一三七頁)。此短き文章の中に二つの契機が注意せらるべきである。其一は直観の雑多の綜合と云ふことのみならず、最も深き意味に於いて、此綜合を概念に於いて定めるのである。而も是は結合を可能ならしめるアプリアリの條件を要求するのである。さうして此のアプリアリの條件は先驗的統覺の意味に於ける意識の統一である。是を統覺の先驗的統一といふ。今ま此先驗的統覺の對象的の意味からして、我々が理解し得ることは、如何にして對象が綜合的表象をなし得るかといふことでは無く、如何にして表象が對象を可能ならしめ得るかといふことである。而して此事から此規定 (Bestimmungen) が明らかになる。一は、對象が

認識の客觀的條件として定められ、客觀を認識する爲めに要するのみならず、客觀が予の爲めの客觀となる爲めには各の直観に従はねばならぬのである。若し然らずして、此綜合無くば雑多そのものが意識に於いて綜合せられたであらう。故に、此結合によつて客觀の爲めの意味が十分定められ擴げられるのである。従つて又た、カントの第二の規定があるのである。曰く、「統覺の先驗的統一とは、直観に於いて與へられたる雑多が客觀の概念に於いて結合せられたる統一を云ふ」(純粹理性批判 第二版一三九頁)。

かくの如くして、先驗的統覺が經驗的意識の主觀的統一から異なつて「客觀的」と名づけられるのである。此根本的にして且つ中心的なる概念に基づいて、カント認識論の問題と方法とを、はつきり掴まねばならぬのである。經驗の可能性及び對象の可能性を、此中心問題から捉へ來つて、單に客觀認識のみならず、認識客觀の根本制約を明らかにせねばならぬ。先驗哲學の問題と方法とを更に擴げて、其内容の意味を掴まねばならぬ。先驗的統覺が認識の客觀的制約として現はれるが故に、先驗的統覺は單に主觀的なる意識の統一から區別せられねばならない。カントは主觀的なる意識の統一を、單に内面感覺の規定として定義したのであつて、單なる内面感覺の規定では、直観の雑多は單に經驗的に與へられるのみである。故に、自己意識の主觀的統一は單に經驗的なる事實であつて、主觀的なる事實としては、經驗的事情によつて制約せられるものである。故に、經驗的主觀は客觀



ものそれが對象的に對立せしめられ得る爲めには、常に先驗的統覺が先想せられる。カントが經驗的意識を「意識一般」と對立せしめた時は、此「意識一般」は單に心理的抽象概念の意味では無い。單に心理的の抽象概念では、何か人間の種類意識 (Gattungsbewusstsein) とでも云ふものであらう。故に、意識一般と云ふ時は恰かも人間一般とか運動一般とか云ふが如き意味であつて、單に經驗的抽象概念として見るべきでもあらう。併かしそれは經驗的意識一般とでも云ふものであらう。併かし今カントが經驗的意識と意識一般とを明らかに對立せしめる時は、意識一般といふ概念から全く經驗的規定を取除かねばならぬのであつて、其眞の意味は一切認識の論理的先驗的先想である。従つて各の認識は意識一般を必ず先想しなければならぬ、それは認識の最普遍的なる法則であり、純粹理性、純粹思惟であつて、經驗的悟性、經驗的思惟とは全然區別せられねばならぬ。而も總ての認識は客觀的に綜合的統一を先想する以上は、意識一般といふことは統覺の客觀的統一として定義せられねばならない。固より直觀も其下に隸屬し、統覺の客觀的統一によつて意識一般に持ち來されねばならぬ。それは直觀の雜多を結びつける判斷が、統覺の客觀的統一の下に従はねばならぬと同様である。

以上述べた如く、範疇は統覺の綜合的統一の分れたものである。故に先驗的統覺の外には何物も無いのであつて、それが發して範疇となる所の法則である。先驗的統覺が範疇と

なつて、其法則性が十分に定められる。先驗的統覺が究竟の統一根據であつて、是が純粹悟性の法則性である。而して範疇が悟性の純粹法則であり、總ての經驗的の諸法則は此純粹法則の一々の規定であつて、是が純粹法則の爲めの定めであり、妥當の基礎である。カントの言葉では「規範」(Norm)である。此規範があつて、直觀の材料が客觀的對象となる、即ち經驗の對象となるのである。かくして批判哲學の根本の原理が樹てられるのである。併かし乍ら、カントの認識論は經驗の可能性を問題としながら、同時に又た最高の實在根據をも問題とし無かつたであらうか。従つて又た其究竟の所にては、實體論的では無かつたらうか。自己認識と實在認識とが結合して離るべからざるものとせられたのでは無いであらうか。其限りにては、先驗論學は又た實體論的形而上學的の性質を持た無いのであらうか。是等の諸問題は一般に肯定せられたものであつて、カントの思想を深く理解する爲めの洞察を増すものであらう。カントの有名なる言葉、「經驗一般の可能性の制約は、同時に經驗の對象の可能性の制約である」(純粹理性批判 第二版一九七頁) といふ命題は、カントの理論的哲學の眞髓を含むものであつて、此命題から推知せられることは、カントは結局實在制約と認識制約とを互に同一視して居ることである。而して其點に於いては、又た彼の思惟が論理的本體論的である。實在が如何にして認識せられるかと云ふ根本問題に對しては、カントは認識の可能性と實在認識とは同一の究竟の根據に基づくからであると考へた。



認識と  
實在

睿智的  
實體

論理的  
本體論的

實在認識

本質の  
實體

認識の或る論理的要素が認識と實在に共通である。併かし乍ら、是等の要素は實在を可能になすと云ふ理由を以つて、それ自ら實在的であると云はれ無い。ここにカントと昔の形而上學的思惟との大なる相違がある。若し是等の要素自らが實在的對象であるとせば、認識論的問題は答へられずに残るだらう。其問題とは睿智的實體が、如何にして認識を感覺的になすべきであらうかといふことである。此問題に答へることは出来ないのみならず、却つて睿智的實體の認識について新しき問題が起つて來るであらう。しかのみならず、實體と實體とが如何にして互に關係するかといふ他の本體論的問題が起つて來るであらう。是は昔しの本體論が幾度か解釋を試みんとして、終に徒勞に終つた問題である。カントは理性批判に於いて形而上學的論理學を先驗的論理學に變じた。カントは、論理的要素は實在を可能ならしめる條件であると同時に、實在認識を可能ならしめる制約である、併かしそれだからと云つて、論理的たると同時に實在的本體と考へる、ことを否定したのである。却つて其逆に、總て實在者は其可能の條件として論理的要素を持つてゐるが故に、又た持つてゐる限りに於いては、論理的のものである、といふことを説いたのである。昔の形而上學では論理的のものは又た實在的のものである、と考へた。即ち本體論的に考へたのであるが、カントは、實體的のものは論理的のものである、即ち、それは論理的本體論的のものである、と考へたのである。先驗的認識論の根本思想に於いては、思惟が回轉

して、それ自身に戻つて來たのである、カントは實在的の物を見たのでは無く、實在的の「物」の經驗すべきことを説いた。經驗せられるといふことは、「物」の認識せられたる性質に基づいて自らを規定するので無く、却つて、「物」の概念が「物」の經驗せられ得ることに基いて、規定せられる。對象が經驗せられ得るといふことそのことが、對象の論理的本質を成立させるのである。カントの論理學は認識の自己省察である。實在認識が認識せられ、そして此實在認識の認識そのものは實在認識で無く、認識の認識、認識の理論、認識の批判、認識の論理學、である。

かやうにして、先驗論理學の新しき思想が明らかになり、同時に、古き形而上學と本體論的實體とが形を潜めたのであつたが、併かし、更に新しき疑問と困難とが起つて來たのである。如何にも、昔し實在認識と是を論理的に反省することとの異なる視點を混同したことは、今ま明らかになつたには違ひないが、併かし先驗論理學は果して實在の認識たることを止めたのであらうか。經驗を可能ならしめる制約にして且つ實在認識の最高根據たる論理的のものを、何か實在的のものと考へる誤りには最早や陥らないであらうが、併かし是等の制約が同時に對象を可能ならしめるといふことを知るのは、又た對象の認識になるのではあるまいか。實在者を可能ならしめる制約が研究せられるならば、それによつて實在者の本質が哲學的に認識せられるのでは無いか。本質は最早や昔しの意味に於い



て實體として考へられることは無いであらうが、併かし対象を可能ならしめる條件に於いては、対象についてあるもの、即ち対象を論理的に対象たらしめるもの、換言すれば、対象についての論理的實體が捉へられるであらう。さうして若し対象をして対象たらしめる所以のもの即ち本體的のものが、認識の分析によつて見出され得るならば、然る時は認識の分析は同時に實在者の論理的分析即ち論理的實在認識ではあるまいか。

カントに於いては時間空間が主観的のものであることが説明せられた。次ぎには其時間空間の中にある経験内容は如何なるものであるかを説明せねばならぬ。経験内容に就いてカントの云ふ所は、要するに、経験をして経験たらしめるものは経験的のものであつてはならぬ。即ち経験が経験となり得るには、必ず先驗的のものがなければならぬ。例へば物を物として表象し得る爲めには、形状、色彩等のものが一に結合せられねばならぬ。即ちそこには先づ第一に先驗的概念が働いて、是等形状、色彩等を結合するものが無ければならぬ。カントは是を規則 (Regel) と云つて居る。

ここにカントの云ふ経験 (Erfahrung) と云ふ言葉を説明せねばならぬ。カントの云ふ経験は單に経験的のものでは無くして、それは認識のことである。單に経験的ではまだ経験にならぬ。カントの云ふ経験は客観的に妥當するものであつて、單に経験的なるものは只だ主観的のことに過ぎ無い。例へば「太陽が照してゐる」と云ふことと「石が暖まる」

と云ふこととだけでは、直に経験の判断とはいはれないが、併かし「太陽の熱によつて石が暖まる」といへば、客観的に妥當する経験の判断である。それは「太陽が照らす」と云ふことと「石が暖まる」といふこととの間の因果の連続である。而して因果といふことは経験より來らざる概念である。是と同様に、経験より來らざる先驗的概念が働いて客観世界即ち自然 (Natura) が出來上る。而して先驗的の純粹な概念を範疇と名付ける。

カントの頃には、客観世界即ち自然の説明をする最確實な認識即ち自然科学はガリレオから引いてニュートンに至つて大成した物理学である。然るにニュートンの物理学では、先づ第一に、重力とか引力とかの概念が働かねばならぬ。これ等の概念を基礎として、自然の機構を作り上げるのである。これがニュートンの理論的物理学若くは數學的物理学である。

前に述べたカントの所謂規則は、可能的経験の純粹なる制約を含むもので、従つて純粹綜合の形式である。是無くしては経験の対象が不可能である、然るに純粹に綜合する働きは、結局純粹意識若くは純粹自我で無ければならぬ。

然るに、是等の純粹概念とか若くは規則とか云ふものは、總て形式的のものであつて、一々の音響、一々の形状、一々の色彩、を綜合する働きである、即ち形式である。是等の



形式の反面又は一々の感覺内容がある。各の此感覺内容に就いては、カントは或は外界から來る刺戟であるかの如く云つたり、又はさうでないやうにも云つてゐる。ここに於いてカントの物自體の問題が困難に陥る所以である。

從來屢々カントの本意が誤解せられて、其主觀主義を多少心理學的に説明し、認識主觀が經驗的に自己に立還つて反省することを心理學的の出來事と見做し、而して只だ如何にして認識主觀が經驗に達するか、又た感性的印象が悟性に於いて學的概念及び判斷に變ずる過程が如何にしてなされるか、と云ふ問題を論ずるものやうに考へられた。かかる問題は經驗論の（ロック、ヒュームなどの）回答せんとしたものであつた。然るにヒュームの研究によれば、認識はかくの如き遣り方では決して確實性に達すること無く、只だ單なる過程、出來事として見るべきであつて、認識の名に値せざるものであることは明らかにせられた。心理學的の認識論の結果は、いつでも懷疑論になるに違ひ無い。ヒュームの功績は此結論を抜き出して、此説の矛盾に陥ることを説明したことである。總て認識は對象と關係して、是と一致すること、即ち眞であること、を要求する。此認識の特色は單なる表象過程で無くして、判斷の意味ある結合である。即ち心理學的でなく、論理的である。此問題は決して表象構成の説明では理解せられるものではなく、最高の論理的條件を反省することによつてのみ解せられるものである。カントにあつては、存在する事物の世界は、

つまり自我と云ふ結び目に還元せられる。

然らば自我は先驗論理學にあつては、如何なる役目を務めるか。今ま簡単に云へば、それは經驗及び對象を可能ならしめる最上最高の原理である。認識の判斷を下す所の自我、それに對して判斷が妥當する所の自我、若くは判斷の主概念と賓概念とが結び付けられる所の意識、さうして此結合が眞理の價值を有する所の意識が、無ければ、經驗も認識も經驗の對象も物の存在も思惟することは出來ないのである。認識する意識は物を寫す寫眞では無く、只だ表象があると云ふだけでは未だ認識とは云はれ無い。認識と云ふ時は、表象に價值を附與する意識、對象に就いて是が眞理であると云ふ意識、が無ければなら無い。

然らば意識は如何にしてそれ自身から出發して對象に達するのであらうか。意識は如何にして對象の意識になり得るのであらうか。此問題は決して心理學的の答へる所では無い。心理學にあつては、單に心理的過程あるのみである。然るに對象の意識は決して心的過程では無い。對象は心的内容として意識に内在するのでは無く、意識が對象を認識せんとする時は對象に關係するのである、對象の方へ自ら向ふのである。意識が對象を認識する爲めには自ら超越して對象へ達せねばならぬ。此對象の超越が認識論の中心問題である。

然らば超越するといふことの意味は何か、意識は對象に關係するといふことの意味は何か。若し對象は意識を超越して意識の達し得べからざるものならば、認識と對象の一致は



決して得られる筈が無い。若し然らば超越的對象は認識すべからざるのみならず、認識は對象の方へ向は無いのであるから、超越的問題の起る筈は無い。絶對的に超越せる對象は對象にはなら無い。かかる意味で對象といふは全く無意味なことになる。故に、對象は絶對的に超越せるものでも無く、又た絶對的内在的のものでも無い、是に就いて、カントは對象は經驗的意識に對しては超越的で、先驗的意識に對しては内在的であると云つて居る。然らば先驗的意識とは何であらうか。

若し認識が對象の方へ向ひ、是と一致すべきものとするれば、認識論的に云へば、逆に對象の概念は認識の概念に従つて規定されねばならぬ。認識は判断であるが故に、認識には主概念と賓概念との結合がある。只だ單なる表象では無く、判断のみが眞若くは偽である。故に、對象も亦た對象的即ち客觀的結合を示さねばならぬ。對象に於いて主概念と賓概念とは模範的に結合されねばならぬ。然るに結合は意識に於いてのみ在り、而して客觀的結合は客觀的意識に於いてのみ在るのである。此意識が先驗的なのである。對象性即ち客觀性は模範的客觀的結合で、其結合せられる要素は經驗的意識に於いては、模範的に結合せられるのである。經驗的意識は眞理に適ふやうに認識する爲めには、模範（典型）は模範と同一條件の下に立たねばならぬ。認識判断が従ふ所の最高の條件は判断する意識であつて、若し判断する意識無くば、判断は考へることが出来ぬ。又た判断する意識無くば、主

先驗的  
意識

模範と  
模寫

先驗的  
自我

概念と賓概念との結合は事實上生起せざるのみならず、論理的に妥當し無いのである。故に、模範も亦た判断する意識の條件の下にあらねばならぬ。意識一般といふ考へが對象性といふ考へから離すことが出来ぬのは、結合又たは綜合の考へと同じである。かくして經驗的意識及び對象の基礎には一般的な先驗的意識がある。これ無くば經驗的意識は對象に關係することは出来ず、又た對象が經驗的意識に對して模範たり得ないのである。認識する主觀と認識せられる客觀との結合は、先驗的意識によつて構成せられるのであつて、これは先驗的としては客觀的であり、意識としては主觀的である。併かし此くの如き超越性を立てるにしても、全く意識を超越する世界があると云ふのでは無く、其世界が認識に對して客觀性を有する以上は、意識内在的即ち主觀に制約せられるものと考へねばならぬのである。存在は先驗的自我に依存するのである。それ故に結局、對象が觀念的でなければならぬ。即ち對象は自我に依存しなければならぬ。

併かし經驗的意識と先驗的意識とは引離すことは出来ない。經驗的意識が眞なる判断を下す以上は、さうして又た認識をなし得る以上は、それ自らが先驗的でなければならぬ。若し然らざれば、經驗的可能、認識的可能、は考へられ無い。經驗的自我は對象に従ふ時に、先驗的自我を自らの内に實現せんとする。而してそれが眞理的に判断する程度に應じて實現するのである。先驗的自我即ち先驗的自覺は經驗の最高の條件にして、同時に經驗



對象性

の最高規則となる。總て認識は先驗的意識によつて、經驗的意識に與へられる規則に従はんとする努力に基づくのである。認識は此規則に従ふことによつてのみ客觀的となる、即ち對象性を得るのである。眞理として認識せられたものには、對識的の判斷即ち先驗的意識によつて下されたる判斷には——經驗的判斷が眞理であり得る爲めには、即ち先驗的意識の判斷であり得る爲めには——必ず主概念と賓概念との經驗的結合に先立つて、根元的の結合がなければならぬ。即ち或る經驗以前の、或る判斷が、眞理として承認されねばならぬ。固より時間的意味に於いて經驗に先立つといふのではなく、論理的の意味に於いて經驗の基礎には先驗的の、理念的の結合があつて、是に基づいて經驗的の結合がなされるのである。

經驗的判斷の可能

先驗的意識の根元的の結合形式は、アプリアリのものである。此アプリアリの論理的要素が働いて應用する所の論理的作用は判斷の働きである。總て經驗的認識にありては、先驗的判斷作用即ち綜合作用があり、是によつて先驗的の素材即ち概念無き素質 (Material) が始めて經驗的判斷になるのである。如何やうに經驗的に判斷するにしても、とにかく判斷を可能ならしめる條件は、感性的要素の非論理的に與へられたる素材が、前以つて經驗の對象となつて居る、即ち先驗的意識によつて或る規則に従つて結合されて居る、のである。是によつて始めて對象の客觀性が成り立ち、是れによつて始めて雜然たる混沌が一つ

自然

結合形式

の世界即ち自然 (Natura) になるのである。經驗的意識が此規則に従ふ時にのみ、先驗的になるのである。總ての經驗及び總ての對象の最高制約、即ち先驗的自我は、素材の根元的アプリアリなる結合形式に於いて實現せられる。此の如き結合形式とは時間空間及び悟性概念 (範疇) である。此の如くして我々の經驗の内に入り、我々に依つて判斷せられる對象は、種々雜多の屬性を持つ後天的の素質が觀念的に結合せられる時にのみ、對象となるのである。即ち時空内に一つの場所を有し、物の屬性であり、存在の原因及び結果となる時に、始めて對象となる。是等時空、因果、等の規定は、素材に固著するので無く、經驗を可能ならしめるものである。故に、存在するものの認識が判斷するものは、論理的のものである。併かし全然論理的では無く、意識に與へられる非論理的の素材は、先驗的意識に於いて、或る法則に従つて結合され、かくして主概念と賓概念とが經驗的判斷になる如き論理的の支配を受ける。故に、存在するものあらゆる認識は經驗である。此事をカントは先驗的演繹と題する章に於いて論證して居る。

論理的形式と非論理的素材

以上は、カントが經驗を論明し、認識の性質を明らかにせんとしたのであるが、併かしカントに於いては、意識の本質、對象の本質、等については、未だ幾多説明を要する餘地がある。其後の所謂新カント派の解釋に至つても、動すれば極端なる形式主義に流れて全體を捉へ得ない憾がある。今ま一段運んで一つの新しい立場に突入することが必要では無い



だらうか。

加之、元來哲學の本質そのものから云へば、生活全體を捉へて、生活そのものを根本の問題としなければならぬであらう。殊に輓近、生活を重んずる思想が有力に現はれて來た。併かし乍ら、從來は生活を重んずると云ふことからして、動すれば生活を經驗的事實以外に何物も無いかの如く考へ、結局、經驗的心理主義的に一切を説明し去らんとする風が寧ろ多かつた。併かし經驗的心理主義的の説明は、眞に徹底的のものでは無く、只だ皮相的で取るに足らぬものであることは、前述の通りである。ここに於いて先驗的立場に立つて、而も生活の具體的事實に眼を注ぎ、單に抽象的で無く、具體的生活の根本に溯つて見ることが必要では無いであらうか。例へば、リッケルトなどは専ら判断を重んずるが、併かし判断は表象を離れて成立し無い。元來、リッケルトの判断論はヴェインデルバンドを通してブレンタノに似た所が頗る多いのであるが、ブレンタノは總ての精神現象は、其自身表象であるか、又は表象を基礎とするものである、と考へたに反して、リッケルトは表象が判断に基づく本質的關係のあることを無視して、總て表象を離れて判断を説明せんとした。従つてリッケルトは、表象には判断の如く主と客との區別が無いと云ふ。併かし表象作用と表象せられたものとを分ける時は、表象にも主觀客觀の別があるとも考へられ得る。又た表象には眞理は含まれて居ないと云ふが、併かし何物かを考へる作用としての

リッケルト

現象學の仕方

知覺表象と云ふが如きものはある。是は明らかに判断では無く、矢張、表象に屬するものであらうが、常に眞なるものがある。然るに此の如きものを度外視して只だ判断のみに於いて認識を求めんとするのは、餘りに抽象的の見方と云はねばなるまい。此の如くして特殊の對象に特殊の仕方で關係する表象作用と判断作用とが互に連續し、其對象的關係が相合する共通の地盤としての意識を、具體的に分析して見ることを要する。此の如く對象に對する意味的關係の統一としての意識を研究せねばならぬのであらう。此の如き意味に於いて意識を研究することが現象學の仕方である。

抑々何々主義と云へば、既に其主義を豫想して居るのである。例へば、經驗主義と云へば、既に其主義を豫想し、先驗主義と云へば、又た其主義を豫想するものと云はねばならぬ。何々主義と云ふ前に、先づ考へて見るべき問題が無いであらうか。即ち根本の具體的事實としての意識に突當つて、是をまともに凝視めて、其本質を掴み出すことが現象學の仕事であらう。蓋し、現代は何事によらず總て根本に突きつめて、其眞隨を掴まねば止ま無い風がある。

現象學は屢々批判主義とは全然別種のものであるとして取扱はれて居るが、併かし其精神に於いては、現象學は批判主義、若くは先驗論理主義を排するもので無く、寧ろ其缺點を補つて是を完備しようとするものと云ふべきであらう。現象學は批判主義若くは先驗論

現象學と批判主義と若くは先驗論理主義



次の段階  
への推移

理主義が、一層自己反省を徹底しようとしたものと云ふべきである。批判主義若くは先驗論理學が更に其根柢を反省せんとすれば、現象學に至らなければならぬ。従つて現象學を以つて批判主義若くは先驗論理主義の今ま一段高い、若くは深い段階に進まねばならぬであらう。依つて今ま次ぎの段階としてフツセルの現象學を見ねばならぬ。

### 第十三章 哲學的思想の第五段階

#### (1) 現象學への門

現象學  
の語義

現象學 (Phänomenologie) といふ語は十八世紀にウォルフ學派が始めて用ひたものらしい。後ちカントはヘルツに與へた有名な書翰に於いて此語を用ひて、「一般現象學 (Phänomenologie generales) は總ての形而上學に先立たねばならぬ」と云つた。ヘーゲルが又た此語を用ひて「精神の現象學」といふ有名な書物を著してゐる。後ち屢々プロテスタントの神學に於いても此關係を見るのである。それからブレンタノが、形而上學の講義に就いて此語を用ひたといふので、フツセルは此語を採用するに至つたのである。只だ現象と云へば、動すれば、本體と相表裏する語のやうに解せられる恐れがある。邦語に於いては、現象學 (Phänomenologie) と現象論若くは唯現象論 (Phänomenalismus) とを判然區別せねばならぬ。現象論は人間の知識は只だ現象のみを知るのであつて、本體といふが如きものは、全く知ることが出来ないとい説くのである。是に反して、現象學は本體から區別した現象のみを説くと云ふのでは無く、只だ現はれるもの、示されるもの、を取扱ふ學といふ意味である。



根本主義

フッセルは嘗て、其論文「嚴密なる學としての哲學」(Philosophie als strenge Wissenschaft)に於いて、哲學的の學は根本的の學 (radikale Wissenschaft) であり、又たあるべきである、と云つて、殊に近代の世界觀哲學に對して徒らに、深奥なる意義 (tiefe Sinn) を説くことを攻撃して、眞の哲學的學問の本質は根本主義 (若くは直接主義) (Radikalismus) であることを述べ、哲學は根本の學である、根本的の學たる哲學は其方法に於いても、亦た根本的でなくてはならぬと云つた。總て根本主義 (Radikalismus) は現代の精神に透徹して、各方面に互つて喚び覺されたる意識で、何事にも根本的でなければならぬと云ふやうに思はれる。それにつけても、エツカルト・フォン・ジドフが獨逸表現派の繪畫について述べてある所を見るに、彼は曰く、『表現主義は一言にすれば頽廢主義に反對してゐる。頽廢主義は一面には否定である。近代の頽廢派にあつては、否定は自己目的である。それは絶對性の價値を有するのである。否定の體驗の意識に深入することが頽廢主義の文化である。而して他の一面には、又た個人主義が極端になつて、人々を互に引離して孤立せしめた時に頽廢がある。個人主義と云つても本當のよき意味でのそれでは無く、個人的利害が激しく別れる時であつて、模範的ブルジョア社會に於いては、個人個人の安寧幸福より尊いものはないと云ふのである。固より是は否定より出て來るのである。』(Czyrow, Die deutsche christliche Kultur und Malerei, S. 16.) 『かかる頽廢に反對のものは、生活意志を根本的に立て

ジドフ

ることである。改良では無く、根本的革進の豫想としての革命である、最根本的のものに立戻ることである。そしてより高く、より正しき文化に達せんとするのである。(同書二) 又た曰く『表現主義的宗教は單に神に没入して安靜になるのでは無く、自己の本質の深き所に潜まつてゐるものを、更に新たに現代生活に喚び覺まさんとするのである。』(三〇) 『故に今日の人は、靜かに絶對者に向ひ、自分の身體、自分の首を粘土のやうに曲げて、改進すること、及び深められたる勞作の爲めの準備と意志とを現はすのである。』(三一) 以上はジドフの云ふ所である。若し然りとすれば、今日は總て根本的に云ひ、行ひ、考へんとするのではないか。固より現象學は直接に表現主義には何等の關係も無いのであらう。フッセルも雜誌「改造」(大正十二年三月號) に寄せた「革進」(Erneuerung, ihre Problem und ihre Methode) と云ふ論文にて曰く、『此悩み多き時代に於いて革進は一般の叫びである。』と。又た曰く、『一つの新たなものが生成しなければならぬ。』と。又た曰く、『それは嚴密なる學が確實なる方法と確固たる成果を齎らす、云々』と。而してフッセルは根本的な原理の學を立てねばならぬことを切言して居る。ここに於いて、フッセルは意識の本質を説き、本質の觀察を説くのである。

事實自體

現象學の根本の努力は、事實自體 (Sache selbst) に突か當ることである。フッセルは下



のやうに云つてゐる。「現實が露呈する所のものを單純にそれがある通りに受け取らねばならぬ。併かし只だそれが露れる所の範圍に於いてのみ受取るべきである。それ故に單なる説明及び精密に適合した意味によつて、此の如き所爲に表現を與へるだけのことをなす所の言葉は、本當の意味に於いて土臺になる始まりである」(Husserl Ideen, S. 43.)。而も注意すべき一事は、我等は我等の視點から忠實に記述することを努めねばならぬ。(Ideen, S. 201.) 現象に於いて直觀せられたものを改めて解釋 (umdeuten) せず、單に其儘に受取りそれを如何に與へられてあるかを、正直に記述する勇氣がなければならぬ。總ての理説 (Theorien) はそれによつて導かれねばならぬ (Ideen, S. 231.)。此現象學的哲學の態度は事物の直觀内容に歸順するのである。謂はば、手を開いて指示し、眼を大きく廣く開いてゐるのである。それ故に、現象學は世界及び其内容を公平に見なければならぬ。又た何等の理説によつても影響されぬやうに見なければならぬ。かくて哲學の門戸には純粹な自明性がある。哲學はわかり切つたことの學である。而も其背後に非常な困難が隠れてゐるのであるが、多くの人は是を氣付か無いのである。

かやうに云へば、或は經驗主義及び實證主義のやうに思はれるかも知れない。併かし乍ら、經驗主義は或る固定的の意味に於いて、總てのものが外界の事物又は自我の状態と云ふやうな有様で、與へられてあると云ふことを期してゐる。經驗主義にとつては、印象

確實なものであると云ふことは自明的の如くに思はれるであらう。總て妥當するものは印象に基づくので、一切のものは悉く印象から取つて來なければならぬ。併かし乍ら、經驗主義では、此の如き印象が果して自明的のものであるか、否か、は全く研究せられ無いのである。要するに、經驗主義では定在 (Dasein)——即ち時空内の或る一定の場所に現存すること——を根本的のものと立てるのであるが、併かし定在は存在 (Sein) の本質では無い。却つて定在は即ちかやうに在ること (Sosein) に基づくのであらう。而して此の如き所與、即ち眞正の究竟者に至る爲めには、自然的の意味に於いて與へられたものから眼を轉ずることが必要である。而して現象學の云ふ如き所與の爲めの眼界を自由にせねばなら無い。此意味の所與こそ、嚴密なる意味に於いて、所與と云はるべきものである。多くの所與と云ふは只だ假現に過ぎ無い。此の如きものは、更に附加したものは、又は我等によつて眺められたもの、であつて、決して事物から其儘に取出されたものでは無い。例へばかの「理説」は事物に固有のものでは無くして、思惟の細工したものに過ぎ無いので、屢々事物の眞の相を隠蔽するものである。現象學は「理説」に反對するものである。固より現象學に於いても、種類、概念、範疇、論理的法則、等を云ふのではあるが、併かし此の如きものは總て直接の所與に就いて見出されねばならぬ。決して初めからは等の概念を利用するものでは無い。恰かも經驗主義が印象を以つて最後のものとするやうに、



現象學は是等のものを以つて最後のものとするのでは無い。例へば「 $x+y+z$ 」の命題が真である」と云ふのは、「此テーブルは赤くある」と云ふのと同様に明白であると云ふ。たとひ「2」「+」「=」は「テーブル」及び「赤い」が知覺せられると同様に知覺せられ無くても明白であると云ふ。此場合に於いて、「2」「=」等は、直觀が「テーブル」「赤い」とは異なつた作用をなすのであるが、併かし是をしつかりと把握せねばならぬ。如何なる點まで對象——ここでは數——が固有の「存在」を有するか、感性的存在とは全く別種の「存在」を有するか、を研究せねばならぬ。如何にして特別な有様に於いて表象的になるかを證明せねばならぬ。而して「 $x+y+z$ 」と云ふ根本事實の如く、最も明瞭にしなければならぬ。しかのみならず、此の如き根本事實は尙ほ進んで研究することによつて、より深く基礎付けられねばならぬ。何等の假定や先想無しに研究を進めねばならぬ。而して少しも穿鑿せられ無い所謂「直接自明」といふことによつて、初めから眼界の自由を狭められてはならぬ。蓋し宇宙はあれか、これか、何れかで無くしてはならぬといふものでは無い。總て存在するものは、實證主義の云ふやうに、心的か、物的か、何れかであると云はねばならぬことは無い。

理想的の對象に就いては、現象學は方法としては、最も廣く用ひられるのである。哲學の主なる問題——殊に實體論及び認識論の諸問題——は、現象學の現はれるまでは眞に方

法的に研究せられなかつたと云つてもよい、從來は物とか、實體とか、の本體論の問題があり得るか、否か、に就いては、只だ漠然と考へられてゐた。是を明らかに示すといふことを嚴密に研究しなかつた。謂はば是等の概念に對しては臆病であつた。認識論に於いても亦たさうであつて、思惟の思惟、知覺の知覺、等は、如何程の廣さに於いてあり得るかを説明することは、先づ最初の問題でなければならぬ。

現象學は直接に事實そのものに溯るのである。而して感性的及び非感性的直觀の聯絡及び思惟と直觀との關係、心的と物的との關係、を自ら與へられた如くに明白にせんことを求めるのである。茲に於いて現象學は種々の方面に於いては、先づ以つて最初になされねばならぬ仕事である。現象學は對象そのものがあるか、否か、を研究するのみならず、又た如何にそれがあるかを研究するものである。種々の範圍の對象がそれぞれ異なつて、直接に與へられたるものとならねばならぬ。さうすれば、從來貧弱なる若干の概念で間に合せられると思つてゐた所に、なかなか豊富な對象や本質關係があることがわかつて来る。

哲學と特殊科學との關係は、今は古るめかしい問題である。特殊科學が發達して以來、哲學を容れる餘地が無い、哲學の研究すべき對象が無いかといふことは屢々言はれたことである。併かし乍ら、實は特殊科學はそれ自ら解釋すべき諸問題を避けて取扱は無いのである。それ故に、哲學は特殊科學のかかる殘物を研究するのであるなどと云ふ意見は通用



し無いのである。かかる見方をなす外は、特殊科學は如何に精密であつても、絶對眞理を疑ふ所の懷疑に抵抗することは出来ない。又た特殊科學相互の關係、例へば數學と物理學との關係、心理學と自然科學との關係、等の如き問題を徹底的に研究し無い。例へば今ま數學を見るに、數を單に先想し、それから直ちに其特質や關係等を説明する。併かし乍ら、數そのものは何んであるか。又た一の數について其特質、例へば不可分割性と云ふ時は、數は物と同様の意味で屬性を有するのであるか、又た、 $x^2 + 1 = 0$ の方程式に於いて、初めの2と次の2とは如何に異なるか。かかる問題を説明し無くとも、それは代數學の缺點とは云はれ無い。數學者はかかる問題に就いては意見を異にすることがあつても、數の系統の全き成立に關しては一致してゐる。此の如き研究は、更に數學的關心の關する所では無い。數學は此の如き諸問題を閑却しても、常に新しき發見をなし得るのである。併かし乍ら、ここに懷疑が起り得る。例へば數は心的のものである、従つて、數學は一つの人間學的科學であると主張した時は、數學のみにては、其絶對的妥當を證明することは出来ない、何となれば、數學は決して數は本當は如何なる位置にあるものか、に就いて考へて居ない、又た數學の對象性そのものの意味を考へて居ないからである。

物理學に於いても亦た然り。物理學は、自然人の物は物理學のアトム、イオン等に對して如何なる關係があるか、又た如何なる意味に於いて事實の確立以上に出ることは出来ないか、又た知覺は絶對的又たは相對的妥當を有するか、又た物理的存在は認識に對しては超越態であることを要求するのであるがそれが認識に於いては對象になると云ふのは如何にしてか、又た此關係が相互關係であると云ふのは必然的か若くは偶然的か、此の如き諸問題は物理學の研究する所では無い。是等の諸問題は現象學的に捉へ得べき、又た決定し得べきものである。併かし乍ら、それであるからと云つて、現象學は既に存在する科學から問題を取つて來ると云ふのも無く、又た従つて、既存の諸科學に依存して居ると云ふのも無い。

諸々の科學の全體系は一の大きな理説であるが、併かし理説は究竟のものではない。故に今ま一步を進めて新らしき境に突入せねばならぬ。即ち物的なもの及び心的のものを見ねばならぬ。物的及び心的のものは一切諸科學の基礎になつてゐる。従つて究極のやうに見える。固より心的及び物的のものは一切の理説の基礎になつてゐる。併かし今ま我等はもつと深く掘り込んで行けば、總て事實的のものは既に一の理説であることがわかる。物及び心は總ての事實の總體であり、物理的及び心理的の學の資料ではあるが、是等は既に理説である。決して究極のものでは無い。是等のもつと深い所から築き上げられるものである。然らば眞に究極的のものは何かと云へば、それは純粹意識である。純粹意識は深く掘り込むで行つたどん底のものである。



併かし深く掘るといふことは語弊があるかも知れ無い。唯だ純粹に見ればよい。我等は長い習慣の結果として遠くばかり見、最も手近い所を見無いで居る。是を純粹にせねばならぬ。さうすれば「先驗的に純化せられた意識」が得られる。是が現象學的還元 (Phänomenologische Reduktion) によつて出来るのである。是は通常見て居る世界を、謂はば壞すやうなものである。通常は知覺體驗に於いて、或る事實が空間に於いて「外的」にあると思ひ、而して「そこに」存在して居るものとして措定する。學的思惟は進んで是を物理學上の「物」とする。而も尙ほ眞にそこにあるものとして見る。即ち或る特有の仕方に於いて、意識に於いて、構成せられるのである。併かし現象學の新しき見方からすれば、かやうな實在構成に對しては素朴的に満足することは出来ない、もつと深く考へねばなら無い。其他、心理學で取扱ふ表象、感情、などは矢張、直接なもので、それ自ら確かであり、而も亦た實在の物である。而して實在のものは、其自身で成立するものでは無く、純粹意識に於ける構成によるものである。それ故に、現象學的還元の結果、そこに残るものは純粹意識に於ける實在の構成要素である。かやうにすれば、總ての實在そのものが括弧に入れて取出され、排除 ("ausschalten" "enklammern") せられる。(Ideen, S. 103, 92; 14) 是等の構成要素の或る集合に基づいて、立てられる措定、又は定立は未だなされ無い。是等の構成要素が集つて、一つの構成體になる時に、それがそこにある時は、或物が「眞にそ

こにある」と判斷するのであるが、今まは是を差控へる。而して我等は只だ單に諦視し、此世界を實在的として措定する自然の一般定立は、作用の外に措定 (ausseraktion setzen) せられる。併かし其爲めに何も無くなるのでは無い。「自然」としての世界が排除せられるが、併かし異なつた符號を以つて世界が再びそこに置かれる。即ち純粹意識に於いて種に集合せられた構成要素の所産として現はれる。ここに現象學的研究の廣い領分があるのである。此世界を諦視し乍ら、深まり而して直觀したもの (das Geschaute) を、一義的に言現はさねばならぬ。

かるが故に、現象學的還元は、總ての學を顧み無いと云ふことになる。現象學は独自の道を進むものであり、此の如く先行するものであるが故に、又た一切の諸科學から全然獨立なものである。故に、現象學は何等の先想の無い第一哲學 (Prima Philosophia) たらんとするもので、そして翻つて又た一切爾餘の諸科學に對して、最後の批判を與へんとするものである。而して總ての諸科學の批判にならんとするには、諸科學の成果に基づいてはならぬ。固より既定の諸科學の認識命題を取り來つて仕事をせねばならぬが、併かし是に括弧を與へて取り出すのである、即ち判斷を排除する變容的意識に於いて是を取るのである。かくして純粹意識の純粹作用を見る。是が現象學的還元の要求せられる意味である。然らば現象學的還元を其目標に押し進める、即ち本質的領域にまで擴げると「形相的還



元」(eidetische Reduktion)である。是は時空的に箝め込まれた事實を、其基礎となつて居る「或物」、本質、形相、に還元するのである。(Heidegger, S. 114) それによつて事實の構造の複雑なることが根本的に見通される。事實を其根本の相に於いて見ようとすれば、其實在性及び個體性を剥ぎ取らねばならぬ。若し事實を研究する學問があるならば、又た本質を對象として是を記述し、其間の關係を跡付ける學問もある。而して本質が立法的に事實の基礎になつて居るのである。それと同じく事實の學は本質の學に形相的に依存する。現象學はかかる本質學である。先驗的に純化せられた意識は事實として研究せられず、本質について研究せられるものである。現象學は純粹意識を凝視し、本質を見つめるものである。個別的經驗的直觀に於ける個別的所與の諦視があるのみならず、本質の直觀に於いて純粹本質の諦視がある。『本質直觀は其本質をそのあるがままの自己性に於いて掴む所の、原始的に與へる所の、直觀 (originärer gebende Anschauung) である。又た他方には本質直觀は全然新しい種類である』。(Heidegger, S. 11)

フッサールが「イデー」に於いて云ふ此本質直觀は、其『論理的研究』に於いて云ふ範疇的及び一般的直觀 (Logische Untersuchungen, III, VI, 6) を擧げたものである。『論理的研究』にては、認識作用は志向と其充實とが合致したものである。即ち作用の單に意圖する部分が直觀に於いて充實せられるのである。意味的のもの (das Signifive) と直覺的のもの (das

意圖作用

Intuitive) 一致が認識作用となる。意圖作用 (das Meinen) の空虚が直觀の充實によつて擴張せられる。故に、充實せられた直觀に於いては、意味的に意圖する努力が休止せられ、さうして意識によつて立てられた抱合作用を以つて認識を構成するのである。

直觀的に與へられる個別的對象にさし向けられた意圖作用が、如何にして充實せられるかと云ふに、此對象を與へるものは個別的直觀である。個別的直觀が意味の材料を與へる。此意味の材料が、意圖作用に於いて活き活きと掴まれ、而して個別的對象がそこに用立てるのである。

もう一つ本質に就いて説明しよう。數學者の考へる直線は紙上に描かれて、個別的直觀によつて志向せられる直觀では無い。紙上の直線は只だ一の例示する直觀に過ぎ無い。是に基づいて眞の數學的志向がある。故に、形相的還元にも亦た個別的直觀は只だ單なる基礎的根據に過ぎ無いのであつて、基礎付けられたる直觀は是に基づくのである。而して基礎付けられたる直觀は、個別的對象を超越して本質を捉へるのである。かくして例示する直觀から觀念作用 (Ideation) 即ち本質直觀の成就が始まる。例示する直觀として作用するものは固より知覺的所與には限ら無い。想像 (Fantase) の所與も同じ働きをなす。寧ろ想像は最も自由なものであるから一層都合がよいのである。フッサール自らも、『想像的假作は實際の知覺及び經驗の所與よりも一層よき土臺となる』(Heidegger, S. 153) と云つてゐる。

觀念作用

想像的假作



そして又た『想像的假作は他の本質學と同じやうに現象學の活き活きさせる要素である。想像的假作は永遠真理の認識が育て上げられる所の源である。』(Tleer, S. 133) と云つて居る。固より想像の作用はそれから築き上げられる所のより高き段階の作用の爲めの下積に過ぎ無い。想像の作用を通過して、始めて志向が新しき對象を見るのである。作用の綜合的の働きは基礎付ける作用を超越して何か新らしきものを掴む。かくて一般者即ち本質を諦視するのである。是が『論理的研究』に於ける本質直觀の先史である。

純粹なる本質は只だそこにあるのであつて、我等は是を見るを要するのである。然るに經驗主義や自然主義は理念を見ないが故に、現實の領域以上のものを認め無い。彼等にとつては一般者は名目に過ぎない。(T. Eisenhans, "Kunststudien" Bl. XV, Heft 2 D. 3, 1915, E. v. Astor, Prinzipien der Erkenntnislehre, 1913 参照) 此名目論的見解によれば、理念や本質にはそれ自ら固有なる實在は無い。只だ抽象作用の産物であり、思惟作用の依存的變數(dependent variable)である。又た他の一方では、自然科学的態度にては事實に止るのみで、實在は突き通し得ないものと考へ、總ての事實の如く實在も亦た意味附與(Sinngebung)によつてのみ存在するものなることを知ら無い。又た實在には法則を與へる核が基礎となり、是あるが爲めに偶然に墮せ無ことを知ら無い。此法則を與へる核が本質である。かくして名目論的及び自然科学的のかかる考へ方にては、理念は只だ單なる心理的、若くは自然的存在になつ

てしまふ。然る時は彼等にとつては只だ心理の學あるのみで、只だそれを經驗的に研究するのみである。彼等の研究の補助たるものは只だ觀察と歸納とがあるのみ。

本質を論ずる學問は事實を確定する學に先立たねばならぬ。何となれば、本質がなければ事實が無いからである。嚴密に云へば、本質は確定(Konstatieren)とは云はれ無い。何となれば、確定とは、通例は限定せられたる『此處と今まと』を、固定することであるからである。本質は事實の如く此處と今ま在るものとは無い、故に、現實の存在では無い。本質を私はエルシャウエン諦視するけれども、事實を諦視し無い。事實は直觀に基づいて今ま此處に立てられたものである。そして此直觀が基礎になつてゐることを意識し無いのである。事實の確定には本質直觀が對應することは、亦た本質があり得るといふことである。従つて我々は直接なるもの、究竟的のもの、に赴かんとする傾向は、事實を確定することを以つて満足せず、本質の本質直觀を要求するのである。かくして二つの領域の間には本質的差異があつて、是は同一の手續では處理することは出来ないのである。

心的存在 (Psychisches Sein) は一の現實の存在である。是は意識の流れに於いて構成せ

られるものである。他方に於いては現實の物の存在は意識によつて存在するのである。而してかかる現實の物は矢張り心的の量である。經驗的心理學は、事實の學として是を論じ、是を現實に存在するものとして觀察し、比較し、或る規則を其間に見出すものである。是



から心理學は心理學的因果の考へをとつて心理學的法則を立てるのである。かくして心的量が説明し盡されるやうに思はれ、經驗的心理學が總てのものを説明するやうに見える。併かし乍ら、第一に、心的存在は其自身に意味を附與することによつてのみ存在するのであるが故に、其起原を跡付けることが一の可能的問題でなければならぬ。而して是は明らかに經驗的心理學の問題では無い。第二に、心的存在即ち現實の存在は、心的のものにはなら無い。心的のものに於いては、何物かが意圖せられる。表象は表象せられたものになり、感情は感ぜられたものになる。此表象せられたものなどは、表象作用の仕方について與へられ無い心的のものが向ふ所の對象は、現實に意識に存在するのでは無くして、思考的なものである。若し心理學が現實に存在する心的のものを取扱ふものとすれば、其他にもう一の領域がなければならぬ。或る心的のものにして、而も非心的のものがある。それが只だ心的包被を以つて蔽はれて居る。其包被を取り扱ふのが經驗的心理學であつて、それ以前のものは經驗的心理學の關する所では無い。經驗的心理學は、例へば表象を心的量として取り扱ふ。此目的の爲めに、一の數の表象、又は一の木の表象を見る。併かし此際には、表象が表象するもの、即ち表象の内容、を全く無視するのである。即ち經驗的心理學の研究するものは、單に心的のもの、其れ自ら、言ひ換へれば、内面的存在の實在形式である。併かし意味、内容、は其關する所では無い。

我々が内容を取り扱ふ以上は、即ち我等が意味として是を捉へる以上は、内容の中に生活するのである。謂はば事實は只だ單に外から見られたものである。併かし我々は生き活きと生活する。意味は他處他處しく我々に對立するものでは無く、我々は意味を體驗するのである。事實は外から見られるものであるが故に、總て現實の存在は決して全部として與へられるものでは無く、只だ部分のみが見られるのであつて、立脚地が變れば現實の存在は變つて見える。故に、一の現實の存在は限を描いてゐる (anschauen)。是に反して、全部として十全に與へられるものは理念である。理念が物の直觀に於いて限りなき進行の爲めに一の規則を與へる (Ideen, S. 77. 313.)。心的存在に於いても亦た然りで、心的存在も或る意味では限を描くものである。心的存在は決して十全には與へられず、只だ限り無き進行に於いてのみ捉へられる。而して一の理念が其進行の規則を與へる。此意味に於いて、純粹意識は絶對的である。

もう一つ考へて見るべきことは、心的實在といふ時は、それと共に物的のものが考へられることである。心的事實は常に身體に基づいて居る。併かし又た心的事實に於いては、身體の領域を超えて一の或物がある。凡そ心的生活は二様に見られる。(一)は身體を中心として見る見方で、其時は本質の様態は心的事實として見られる。(二)は身體を離れて見る見方で、其時は本質の様態そのものが見られる。(一)の場合は經驗的心理學的の



見方であり、(二)の場合は現象學的の見方である。(一)本質の様態の存在は身體に結付いて居る限りは、それは經驗的心理學的の法則即ち因果法に従ひ、(二)然らざる限りに於いては、本質の様態は意味の聯關に従ふ。即ち機能的に、當爲的に、聯關されるのである。心理學的の法則は、機能的聯關とは一致するものでは無い。故に意味の聯關を研究せんとする時には、心的實在の心理學的の法則から離れねばならぬ。

心的實在は本質的必然的に身體に結付いて居る、即ち一の個體に結付いて居る。併かし理念や本質は個別的の自我の關係を離して考へねばならぬ。又た心的出來事は時間の中に因果的法則性に従つて經過するのであるが、因果的法則性は時間的である。併かし意味や内容は時間的では無い。

經驗と知覺とを混同してはならぬ。知覺そのものは未だ中立的のもので、經驗的觀察にも、非經驗的の本質を確立するにも、共に等しく基礎になつて居る。前者にあつては何れも同様ならざる交換すべからざるもので、歸納法の序列の基礎になるものであり、後者にあつては本質直觀の只だ單なる例示の基礎である。

蓋し一般者と云ふのに兩義がある。(一)精密なる狹義の意味での一般者は本質の義である。(二)廣義の意味に於ける一般者は單に歸納法の結果であつて、經驗的の色彩を帯びて居る。そこで今ま若し現象學的手續があることを許すとせば、歸納法から離れるこ

とを許さねばならぬ。従つて亦た歸納法の結果、即ち本質は歸納法によつて得られる如き經驗的の一般的概念であると云ふ結果、からも離れることを許さねばならぬ。然るに第一の一般者即ち本質は歸納的の一般者の中に先想として入つて居るが故に、而して歸納的の一般者は經驗的に生起するが故に、此先想に經驗的に性質を與へることは誤りであると云はねばならぬ。例へば我々は音響に就いて、強さ、高さ、及び音色、の共在 (zusammensein) を經驗するが、併かし其強さ、高さ、及び音色、の共屬 (zusammengehören) を經驗し無いのである。共屬は本質的結合であるが故に、是を諦視せねばならぬ。何となれば、推論では此共屬を生ずることが出来ないからである。

フツセルの本質直觀はそれ故に經驗的心理學的の取扱ひによつて得られるものでは無く、一切經驗の彼岸に動くものである。故に是を先驗的心理學的方法と名づけてもよからう。此名稱は少くも矛盾を含ま無い。何となれば、此方法は一々の直觀に基づくものとしての心的事實から出發するからである。其限りに於いては心理學的である。併かし其等一々の直觀は、固有の作用——全體を規定し是に其特質を捺印する所の作用——の基礎に過ぎ無い。其限りに於いて、他の見方をせねばならぬ。何となれば、經驗的態度に於いては、個別的直觀を通じて事實そのものを見るのであるが、今ま現象學にては事實を通じて其本質を見る。即ち本質の自己構成を直觀するのである。従つてここでは、問題は對象では無



く認識の種類である。是はカント以來先驗的見方と云ふのである。かくして先驗心理學的と云ふ名稱は是認せられるであらう。

従つて所與と云ふ言葉を最も廣い意味で理解するのである。經驗的と所與とは決して同一では無い、經驗的所與の語は決して重複言では無い。是に就いて想起すのはエルゼンハンス (Ersenhans, Kantstudien, XX, S. 236) が、現象學は一方には所與に就いての研究をなすと云ひ、他方にては總ての經驗を離れると云ふのは、甚だしき弱點であると論じたに對して、リンケ (Linke) は、是は却つて現象學の特に強い點であると論じた。何となれば、單なる經驗的所與を超越して其基礎になつて居る本質を見出すからである。かく見れば經驗的に確立することの出来ない所與がある。従つて經驗的で無い一の確立する方法がある。ここに於いて現象學は生活及び實在の一層大なる領域に進まんと努力するものである。

體驗構成の根本の特質は、志向性の契機即ち意識が或物に向つて居ること、即ち或物の意識 (Bewusstsein „von“) である。此契機が現象學的還元を可能にするのである。總てを排除しても、此向つてゐること即ち志向は残るに違ひ無い。志向性即ち向つて居ることが純粹意識そのものの上にあるのである。故に、純粹意識を見ることが於いて諸々の理説に就いて、志向的契機を見ることが出来る。併かし乍ら、此志向的契機は實有的に意識の中に

在るのでは無い。例へば、木は意識の中に、そこに在るのでは無く、單に意圖せられたものである。而して單に意圖せられることに於いて、木が我々の觀察の客體となるのである。(Ideen, S. 183, 191, 193.) 此純粹に意圖せられてゐることは「ノエマ」であつて、それに指し向けられたる意圖は「ノエシス」である。此二つは常に互に對應する。故に意識のノエシス的、ノエマ的、の並行的構成と云ひ得る。(Ideen, S. 179, ff., S. 207.)

根本の構造が共通であるにも拘らず、種々の意識態度は本質的に分れてゐる。例へば、意識が意圖的に一の對象に向ひ、而して一の事象を構成するか、又たは意識が評價的に一の價値を掴まんとするか、否か、等によつて意識の態度が異なるのである。總て是等を一の根本の態度に還元せんとすることは出来ない。例へば、他の意識態度は其志向性に於いて理論的態度から借ることあるだらう。感情は間接に表象を経て對象に關係し、表象の助を以つて始めて自己を越えて、感ぜられた對象を指示す。かくて理論的態度が其力を貸すことによつて始めて、他の態度を意識的(或物の意識といふ意味に於ける意識)になし、そして理論的態度の優勢を立てるであらう。ブレンタノは二つの志向の相互に交錯することを説いてゐる。(一) は基礎になる志向であつて、表象せられた對象を與へる志向、(二) は或物を基礎とする志向であつて、感ぜられたる對象を喚起す志向である。かくて感情には其獨立性が保證せられるのである。我々に對する世界は、事象の世界と同じく價



23  
値の世界、實踐的世界と同様の直接性に於いて存立するものである。(Ideen, S. 50.) 此命題は其根本に於いては「論理的研究」に於ける論證よりも以上のことを云へばしないであらうか。「論理的研究」によれば、感情は感ぜられたものに關係する點に於いては表象のあつてを示す。基礎になる表象の志向が無ければ、それを基礎とする價値の志向も無いのである。さうすれば、嚴密なる直接性及び獨立性を有するものは、只だ表象のみとなるであらう。

(ロ) 純粹意識

併かし乍ら、今まは此問題に入るに先立つて、フツセルの説の他の方面を見よう。先に言つた純粹なる意圖即ち「ノエシス」、及び純粹に意圖せられてあること「ノエマ」即ち「意味」の特質の一つは信念の性質、若くは實在の性質である。此兩者は意識の並行的構成に於いて相關關係をなしてゐる。信念には表象せられたものの現實の存在が對應する。(Ideen, S. 214) 併かし此性質は自ら變容することが出来る。或る信念の仕方は、強請又は推測、若くは疑問の仕方に移ることがある。それによつて現象がそれぞれ可能的、蓋然的、疑問的、等の實在の仕方を有するのである。(Ideen, S. 214—5) フツセルの用語では此「ノエシス」「ノエマ」的の性質を信念の様態 (die doxischen Modalitäten) とし、(Ideen, S. 225) 而

信念的性質  
實在の性質

信念

して最初の第一のものは信念的根本定立 (doxische Urthese) である。(Ideen, S. 210) 爾餘のものは此それぞれの變形に過ぎ無い。而して此信念的根本定立を成就すべき可能性が常にある。(Ideen, S. 231) 例へば推測の定立の相關者は蓋然性であつて、是が一つの信念的定立の主體になる。信念的定立は對象になすものである。それからして、其後は各の定立的の作用一般、即ち作用志向、例へば評價する作用は再び其特別の定立的性質を有し得るのであるが、此の定立的作用は、それを包被する所の定立的性質に變形せられ得る。何となれば、各は其本質に於いては、或る仕方に於いてそれと合致する信念的定立といふ性質を其自らに有するからである」。(Ideen, S. 237) 「各の定立を信念的に置きかへることの本質的可能性は疑ふべからざるものである」。(Ideen, S. 217)

總ての定立の上に一の新らしき層を置く。即ち論理的表現的である。ここに始めて言表の領分に達する。(Ideen, S. 256, 264) 此新らしき層は總ての意味に適合し、是を概念の領域即ちロゴスの領域に高める。一般にいへば、論理の意味は一つの言表である。(Ideen, S. 257) かくロゴスの領域に高めること即ち此論理化を一の信念的定立に持ち來せば、一の信念的論理的定立といふ。(Ideen, S. 239, 290)

言表

是が學の意味を構成するのである。(Ideen, S. 263) 何となれば、學は信念的論理的定立の系統であるからである。評價的定立も亦た信念的に入れ替へ得るから、學は評價的契機を



のものをも包括するのである。

「ノエマ」は意味即ち内容を有するものである。其意味によつて其対象に關係してゐる。対象とは客観であり、自同的のものであり、其可能的賓概念の定めらるべき主概念であり、又たあらゆる賓概念を除いた純粹なるXである。一の客観に雑多の意識の仕方、即ち作用——即ち作用「ノエマ」が聯合する。而して種々の作用「ノエマ」は種々の核を有し、それを集めて自同的統一となすのである。自同的統一は規定すべき或物を自同的として意識せられるものである。それ故に一々特色付けられた核は變異的であるが、賓概念の純粹なる主體は自同的である (Ideen, S. 211)。ここに於いて対象といふ概念は二通ある。(一)は單なる「ノエマ」的対象そのものであり、(二)は其定められ方、即ち與へられ方の如何に於ける対象である。

抑、個人的意識は自然的世界と二重に交錯して居る。それは或る人間又は動物の意識である。而して此世界に就いての意識である (Bewusstsein von dieser Welt)。さて、此の如く現實世界のと交錯を顧みる時は、意識には特有の本質があり、他の意識と共に一の聯關をなして居る。今まここで云ふ意識とは、廣く體驗といふのと同様であるが故に、是は體驗の流れ及び其一切の組織要素 (Komponente) の特有の本質に關係するのである。先づ第一に物質的世界は、那邊まで體驗の特有の本質から除外せられた別種のものであるべきか。

若し物質的世界が意識に對してよそよそしき他在であるならば、如何にして意識はそれと共に交錯し得るのであるか。物質的世界は自然的世界の根本層であつて、他の現實的存在は本質的に是に關係してゐることは、誰でも信んずる所である。ここに於いて、意識と新らしきこと (即ち物性) (Dinglichkeit) とは結付いて一全體をなして居る。即ち結付いて動物 (Animalia) と呼ぶ各個の精神物理的統一をなしてゐる。而して又た世界全體の現實的統一に結付いて居る。

偕て、一全體の統一は、其部分が異種のものでなく、何等かの本質的共通性があつて、此特有の本質によつて一になつて居るのでは無いか。今ま是を明らかにする爲めに、自然的態度に於ける一般の立て方 (Generalthesis) が生ずる所の究竟の源を求めよう。私は私に對立するものとして、意識的に現存の物界を見出し、私が此世界に於いて一の肉體があると思ひ、私自身を世界の中にあるものと考へるのは一般の立て方であるが、此立て方の究竟の源は何であらうか。

此源は明らかに感性的經驗である。今ま先づ感性的知覺を見よう。知覺的意識の特色は一の個別的品物が現に其物だけで存在して居ると云ふ意識である。客観は又た純論理的意味に於いては個體 (Individuum) である。今ま感性的知覺即ち物的知覺に於いては、論理的個體は物である。而して我々の自然的なる自我生活は、絶えざる現實的若しくは非現實



的なる知覺作用である。物界及び其中の我々の肉體は知覺的にそこに存在してゐる。然らば如何にして意識そのものと、其意識に於いて意識せられたもの、即ち知覺せられたる存在、とは引分けられ得るか。

自然的  
即ち  
素朴的  
見方

我々は初めは素朴な人として考へる。我々は現存のままの物を、見及び捉へる。而して知覺せられたものは現實的で其儘與へられてある。かく見れば、知覺作用は單に意識として肉體から離して見れば、何の本質の無い空しき自我が空しく客觀を見ることのやうに見える。

科學的  
見方

次に、我等が素朴人としてよりも一歩進んで學的の人として考へる時は、所謂第一性質及び第二性質を區別して、特殊なる感性的性質は單に主觀的で、幾何學的物理學的性質のみが客觀的であるといふ。併かし物理學者のいふ所によれば、此の如き説は言葉通りにとつてはならぬ。恰かも知覺せられたものに就いては、特殊なる感性的性質は單に現象に過ぎ無いもので、是等を取り去つて後に残る第一性質のみが客觀的に實在するものに屬するといふやうには言はれ無い。却つて知覺せられたる物の全き本質内容、従つて在るがままに存在するものは「單なる現象」であつて、「眞實の物」は物理學上の物である。今ま若し物理學が與へられたるものを原子、イオン、エネルギー、等によつて規定し、且つ空間を充す過程として規定すれば、物理學の謂ふ所のものは、そこに在るがままに存在す

る現實界を超越するものである。物理學では物を自然的感性的空間に於いて在るものとは思は無い。換言すれば、物理學の物理的空間は具體的の知覺世界の空間では無い。然る時は、眞の實在は具體的現實界としての知覺に於いて與へられるものでは無いであらう。經驗的の物は只だ單なる此もの (das bloße "Dies")、即ち空しきXを與へる。是が數學的に規定せられるものである。さうして是は知覺的空間に於いて存在するもので無く、客觀的。空間に於いて存在するものである。知覺的空間は客觀的空間の單なる記號である。即ちエークリッドの三次元を只だ象徴的に表象すべきものの記號である。かく見れば、一切の知覺のそのまま與へられたるものは單なる現象で、原理的には「單に主觀的」である。併かしそれは決して空しき假現では無い。知覺に於いて與へられたるものは、物理學の嚴密なる方法に於いては、超越的實在の妥當の規定の爲めに役立つものである。固より知覺的所與の感性的中味は、其れ自らで實在する眞實のものでは無いが、併かし知覺せられたる規定の土臺、若くは負荷者、即ち空しきXは、物理學的賓概念に於いて規定せられたるものとして妥當する。今ま是を逆に云へば、各の物理學的認識は可能的經驗の流れに對する指標として役立つ故に、物理學的認識は、我々が生活し行動する現實經驗の世界に於ける案内として役立つのである。

偕て、總て是等を先想して、意識作用としての知覺的のもの——Cognitatio——具體的實



有的状態に屬するものを見よう。それは固より物理學的の物では無い。又た「現象世界」に對して超越的なるものでも無い。併かし「現象世界」が「如何に單に主觀的」であるといつても、それは知覺の實有的成立には屬し無い。それは知覺作用に對しては「超越的」である。今ま此事をもつと精密に考へて見よう。我々は既に物の超越と云ふことを云つた。今まは其超越的のものが、如何にして意識に對してあるか、此相互關係を如何に理解すべきか、をもつと深く見ねばなら無い。従つて、物理學全體及び理論的思惟の全領域を排除しよう。さうして我々は平明なる直觀及びそれに屬する綜合を見よう。然る時は直觀と直觀せられたもの (Angeschautes)、知覺と知覺物 (Wahrnehmungsding) とは固より其本質に於いては互に關係しては居るものの、併かし原理的必然性に於いては實有的では無い。又た本質から云へば結合したる一者では無い。例へば、私は今ま此机を諸方面より見る。さうして私は其同一の机のあるがままの存在の意識を有する。然るに机の知覺は絶えず變つて居る。變る知覺の連續である。併かし机のみは同一である。而して新しき知覺を記憶と結付ける綜合的意識に於いて、自同的として意識せられるのである。此知覺せられたる物は、知覺せられずとも、又たは隱然と意識せられずとも、存在し得るのである。併かし知覺作用そのものが絶えず流動的である。又た見られたる物の色は原理的には色の意識の實有的契機では無い。色は現象する。併かしそれが現象して居る間に現象は絶えず變化する

のである。同一の色が色の陰影の連續する。雜多に於いて現象する感性的知覺及び空間的形態に就いても亦た同様に云はれ得る。同一の形態は絶えず違つて現象する。絶えず異なる形態の陰影を呈する。同一物に就いての經驗的意識には、それ故に本質の必然的に連續する現象の雜多及び陰影の雜多が屬する。而して一々の規定は、現實的知覺の連續の流れに於いては、中絶することがあるにも拘らず、捕捉する所の意識、即ち記憶、及び新しき知覺、を綜合的に結合する意識に對しては、同一者として成り立つのである。

此の如く見れば、物知覺といふ具體的體験的實有的成立に屬するものがわかるであらう。物は思想的統一であり、絶えず流れる雜多の知覺に於いて自同的統一的に意識せられるのであるが、此雜多そのものは常に規定せられたる記述的成立を有し、此成立が本質的に其統一に組入れられるものである。各の知覺の面を見れば、色の陰影、形の陰影、等に就いての一定の中味が必然的に屬するのである。是等は「感覺の與件」(Empfindungsdaten) である。一定の種類の特有なる領域の與件であつて、是等の種類は合流して具體的なる體験統一になる。是等は知覺の具體的統一に於いては捕捉作用によつて活かされ、而して此の活かすことに於いて「現示する機能」(darstellende Funktion) を働かすのである。即ち我等が色形等の現象と呼ぶ所のものを指すのである。是が同一物の意識である。知覺の實有的成立である。此知覺は會得 (Auffassung) の本質に於いて、本質に基づけられた合



體驗として  
物の存在

流によつて會得の統一になり、又た此の如き種々の統一の本質に基づくことによつて、自  
同化作用 (Identification) の綜合になるのである。但しここに注意すべきことは、色の陰影、  
形の陰影、等の作用をなす感覺與件は、原理的には色々のもの、形そのもの、等、即ちあ  
らゆる種類の物的契機から區別すべきことである。陰影する作用と陰影したものと同一  
の種類では無い。陰影は體驗である。體驗は只だ只だ體驗としてのみ可能であつて、決し  
て空間的のものではない。是に反して、陰影したものは原理的に空間的のものとしてのみ  
可能である。即ちそれは本質に於いては空間的で、決して體驗として可能なものでは無い。  
故に形の陰影、例へば、一つの三角形の陰影を何の空間的のもの、若くは空間に於いて可  
能なもの、と思ふのは矛盾である。此誤りを犯すものは陰影と陰影したもの、即ち現はれ  
た形、とを混同するものである。此故に、物と其知覺とは、判然と別である。物は決して  
可能的知覺に於ける實有的内實的としては與へられるものではない。従つてここに體驗と  
しての存在と物としての存在との區別を生ずるのである。即ち意識と實在との別である。  
實在は自ら陰影する單に偶然的なる總體的なる存在であつて、決して絶對的に與へられ無  
いものであり、意識は必然的で絶對的な存在である。

我々は此世界の中に居るといふことは確かに根據のあることではあるが、併かし意識は  
其純粹性に於いて見れば、其れ自らで纏まつた存在聯合であり、絶對的存在の聯合であつ

現象學的  
的還元  
的殘餘

て、何物も加へることも除くことも出來ず、又た其中に時空的の聯合もない。何物に就い  
ても因果を経験せず、又た何物に對しても因果を働かさ無いものである。他方には時空的  
世界があり、我々はその中の個々の實在である。是は其意味から云へば、單に思考的存在で  
ある。意識に對する存在といふ單なる第二次的總體的意味を有するのみである。是は意識  
が其經驗に於いて定立する所の存在である。併かし是を超越しては何も無い。

ここに於いて存在といふことの普通の意味は逆轉する。我々にとつて第一なる存在はそ  
れ自らには第二の存在である。即ち第一のものに關係してのみ存在するのである。實在は  
それが個々に考へられたる物の實在でも、又たは全き世界の實在でも、共に本質的には獨  
立性が無い。そこで自然的態度に反對して一の新しき態度が可能で無ければならぬ。精神  
物理的自然を排除してもなほ後に残るものがある。即ち絶對意識の全き領分である。是が  
現象學的還元を施して得たものであつて、自然を構成する意識に屬する作用などを排除す  
れば、純粹意識の絶對的固有性が残る。是を現象學的殘餘 (Phänomenologische Residuum)  
と云ふ。

再言すれば、(一) 自然的態度に於いては、我々は acts through which the world is there  
for us 世界を我々に對立せしめる作用をなすのである。(二) 自然學に於いては、我々は  
經驗的論理的に組織せられたる思惟作用をなす。自然學にあつては現實界は思惟的に規定



せられるのである。(三)現象學的態度にては、我々は此の如き一切の思惟的定立を結合する。而して是を括弧に入れる。其中にあつて生活する代りに、是を反省してそのものを掴み、絶對的存在を捉へるのである。我々は全く第二次的の作用に於いて生活する。其第二次的の作用によつて與へられたるものは、絶對的體驗の限りなき場所であり、現象學の根本の場所である。

總べて内在的知覺は必然的に其對象の存在を保證するものである。私の體驗を反有的に掴めば、そこには一の絶對的自我 (Selbst) が掴まれる。其存在は原理的に除去すべきものではない。體驗の流れは廣い範圍に於いては捉へられず、過去及び未來にあつては知られ無であるかも知れ無い。我々は流れる生活の現實なる現在を眺めて、我自身を此生活の純粹なる主體として捉へ、「私がある」と言ふ時は、此生活は私が生活するのである。つまり Cogito である。總ての體驗の流れ及び自我そのものは、此明證を得ることが出來、各の體驗は其れ自らに於いて可能なるものとして其絶對的存在を保證するものである。

然るに一の自我の體驗の流れは、一つ假作に過ぎ無いとも考へられると云ふ者があるかも知れ無い。併かしそれは明らかに矛盾である。思ひ浮べるものは單なる假作物であるとしてみても、思ひ浮べることそのこと、即ち假作物を作る意識そのものは假作物では無い。而して各の體驗に於けると同様知覺することも、絶對的存在を捉へる反省も、出來るので

ある。他の意識が無いことはあり得るといふことには矛盾は無い。併かし他の意識を定立する私の感情移入、及び私の意識一般、本原的に且つ絶對的に與へられて居る。是に反して、物の世界にあつては、本質的には如何に完成なる知覺でも絶對的のものはない。而して所與のありのままの自己現在に絶えざる意識あるにも拘らず、存在し無いことがあり得る。本質的法則的にいへば、物の存在は所與によりて必然的に要求せられたものではなくして、常に偶然的である。此意味は、經驗が益々進み行くに従つて、既に經驗的權利を以つて定立せられたものを、捨つるべく餘儀くせられることがあり得る。而して此の如きものは後では迷妄等であつたのである。

ここに於いて明瞭なることは、總て物世界に於いて私に對して存在するものは、原理的には只だ假定的現實に過ぎ無いのである。是に反して自己そのもの——物世界が對立する所の自我即ち私の體驗の現實——は絶對的現實である。無制約的な單に排除すべからざる定立によつて與へられたものであるが故に、偶然的に存在する所の世界の定立に對立するものは疑ふべからざる必然なる私の純粹自我、及び自我生活、の定立である。總てありのままに與へられたる物的のものは實在し無いとも云ひ得る。然るに如何にありのままに與へられたる體驗でも、實在し無いとは云ひ得ない。是が本質的法則であつて、是があるが爲めに、一方の必然性及び他方の偶然性を定めるのである。勿論、現實的體驗の實在必然



性は純粹なる本質の必然性では無い。即ち本質の法則の純形相的分派では無い。それは事實の必然性である。何となれば、本質の法則は事實に、ここではその存在に、加へて居るからである。純粹自我及び體驗一般の本質を基礎として反省の觀念的可能性——除去すべからざる存在定立の本質たる性質を有する可能性——があるのである。此の如く見れば、經驗の見方からは何等確實なことは證明せられ無い。

以上の事どもを見れば、是等からして意識の場所、即ち驗體の存在領域、から自然世界を引離すといふ結論が出て來るのである。

(ハ) 現象學的的時間と時間意識

現象學的的時間即ち一の體驗の流れに於けるあらゆる體驗の統一的形相と、客觀的時間、即ち宇宙的時間との區別をよく注意するを要す。意識は現象學的還元によりて、物質的現實との關係を離れ、そして空間の中へ入れられることは無くなる。本質的に體驗そのものに屬する時間は、其過去、現在、未來、の所與性の様態と共に時計によつて計られる時間では無い。宇宙的時間と現象學的的時間との關係は、丁度具體的感覺内容の内在的本質に屬する廣さ (Ausbreitung) と客觀的空間延長——現象する、而して此感覺的與件に於いて視覺的に「陰影する、一物象の延長——との關係である。偕て今ま色または延長の如き感

覺の一契機を、物の色 (Dingefarbe)、または物的延長の如き陰影する物的契機と共に、同一の本質の種類の下に持來すことは矛盾であると同様に、現象學的的時間と世界的時間とを同一の本質の種類の下に持來すことは矛盾である。體驗及び體驗契機に於いては、超越的時間は現象的に現はれる。然れども原理的には、「現はれることと現はれたもの」との間に類同性 (bildliche Aehnlichkeit) を假定することは無意味である。

體驗の時間性と云ふことは、一々の體驗に屬するのみならず、體驗と體驗とを結合する必然的形式を云ふのである。總て體驗は必然的に持續的である。而して持續的でありながら限りなき連續、即ち充實せられた連續、をなしてゐる。體驗はあらゆる方面に無限的な充實せられた時間の地平線 (Gethorizont) を必然的に持つてゐる。體驗は一々の限りなき體驗の流れに屬するのである。而して一々の體驗は始めもあり終りもある。例へば喜びの體驗と云ふが如きである。然るに「體驗の流れ」は始めも終りも無い。一々の體驗は時間的存在としては特殊の純粹自我の體驗であり、而して自我は其體驗の中に純粹自我を瞥見し得る。是を現實的に存在するものとして、若くは現象學的的時間に於いて持續的のものとして捉へるのである。

又た事態の本質からすれば、自我は時間所與の仕方を瞥見し、而して持續的體驗が可能なる爲めには、體驗が過去、現在、未來、の統一態としての連續的の流れ、即ち持續に於



いて構成されねばならぬ。而して又た時間的體驗の所與態そのものは再び一の體驗である。例へば喜びは始まり、而して終り、其間は持續する。先づ私は是を純粹に瞥見し、其時間的の形と同伴する。然るに私は又た其所與の仕方にも注意することが出来る。其時の「今」の様態に注意し、而して此「今」に常に新しき「今」が連續して、一つになつて各の現實的「今」が「丁度今」に變る。「丁度今」が又新しき「丁度今」に續いて行く。現實の「今」は一の點の如きものである。常に新しき質料の永續的の形である。「丁度今」の連續も亦た如の如くであつて、それは常に新しき内容の形式の連續である。

換言すれば、喜びの持續的體驗は、持續的の形の意識連續に於いて「意識的」に與へられるのである。印象と云ふ一の面 (Phase) は把住の連續の限界面であつて、連續的志向的に相互に關係して居る。把住と把住との連續的の交錯である。形式は常に新らしき内容を得る。従つて連續的に各の印象に融合する印象に於いては、「今」と言ふ體驗が與へられるが、印象が連續的に把住に變り、把住が連續的に變容せられた把住になる。併かし連續的變異の對向的の方向がある。過去には未來が對應し、把握の連續に期待 (前望) の連續が對應する。

總て體驗の「今」には必然的に過去の地平線がある。是は空しき過去では無い。それは必然的に過ぎ去つた「今」の意味がある。過ぎ去つたる或物、過ぎ去つたる體驗、である。

一の體驗には時間的には過ぎ去つたと云ふ體驗がある。體驗の過去は連續的に充實せられて居る。又た各の體驗には必然的に今後の地平線もある。而して是も亦た空虚では無い。

一の體驗の「今」は、新しき「今」に變り、而してそれは充實せられた「今」である。

それ故に「今」の意識には、「丁度過ぎ去つた」と云ふ意識が結びつく。此意識そのものは又た一の「今」である。如何なる體驗も止まる、及び止つた、と云ふ意識無くしては止まら無い。而して是は新らしく充實せられた「今」である。體驗の流れは一の限り無き統一である。而して流れの形は純粹自我の一切の經驗を包括する形である。一々の體驗は時間的連續の形に於いて見られるのみならず、又た同時の形に於いても見られる。純粹自我と、過去、現在、未來、の三つの次元に於いて充實せられ、内容的に連續的な體驗の流れとは、必然的な相關者である。

偕て意識の原形に就いては、純粹なる自我瞥見が反省的に或る體驗を見る時、此瞥見は他の體驗に對することが出来る。而して或る仕方に於いては直觀的に捉へられるものである。即ち内在的直觀が固定したる體驗から其體驗の水平線の新らしき體驗へ限り無く進んで行く。ここに體驗の水平線といふのは、單に現象學的時間性の水平線を云ふのみで無く、新らしき種類の所與様態の差別をも亦いふのである。自我瞥見の目的物となり、従つて瞥見せられたるものと云ふ様態を有する體驗には、瞥見せられざる體驗の水平線がある。例



體驗の  
周邊

へば、注意といふ様態に於いて促へられたものには、明暗の差別ある背景的不注意といふ水平線がある。ここに「瞥見しなかつたもの」を純粹瞥見に齎らす本質的可能性に基づくのである。そして經驗から經驗へと連續的に進行して、體驗の流れを統一として見るのであるが、是は單一なる體驗として見るのでは無く、カントの意味に於ける理念と言ふやうな意味で會得するのである。是は漫然と立てられ、肯定せられたるもので無くして、全く疑の無い直觀に基づくが、併かし内在的知覺に於いて純粹所與になる體驗の存在の源流とは全く別な源流があるのである。さてカント的「觀念」を諦視する觀念作用の特色として、其内容は十全に規定することは出来ない。體驗の流れ及び其要素には區別し得べき所與の様態がある。是を組織的に研究することが現象學の一の主要問題である。

如何なる具體的體驗も全く孤立的なものとは云はれ無いので、總て補足を要するものである。例へば、或る一定の家の知覺には體驗の周邊がある。是は必然的のものであるが、併かし本質的で無いものである。即ちたとひ是が變つても體驗の固有なる本質體驗は變ら無い。周邊のもの變化につれて知覺そのものが變る。然るに知覺といふ種類の最低差異即ち内面的固有性は同一と考へられ得るのである。此固有性に於いて本質的に同一なる知覺は又た周邊の規定に關しても同一であるが、併かし此知覺は個別的に一の知覺ではあり得ないのである。従つて同一の本質内容を有する此體驗の流れ、即ち二の純粹我の意識の

體驗の  
特色

領分があるといふことは考へられ無いのである。一の流れの規定せられたる體驗は決して他の流れに屬するといふことはあり得ないのである。只だ同一なる内面の體驗が是等に共通であり得るが、併かし一の絕對的に等しき範圍を有する二の體驗はあり得ないのである。今ま進んで體驗の特色を見よう。其特色は客觀的に方向付けられた現象學の一般の題目と云はれて居るものである、即ち志向性である。是は意識の特色であつて、意識は何物かの意識 (Bewusstsein von) である。そして志向性は意識の流れ、従つて又た一の意識の統一と云はれ得るのである。

體驗の流れは意識の統一であるが、體驗の中で志向的として見做し得ないものがある。

感性的  
質料

即ち意識の最後の暗き深みにまで下り、統一的時間的過程として内在的反省に現はれる通りの體驗を認めることが出来るであらう。其時には、(一)は統一的感性的體驗即ち感覺内容、例へば與件としての色、音、等であつて、是は現象する物的契機、即ち有色性、有音性等、と混同され無いものである。具體的體驗は全體としては志向的であるが、其契機としては前の如き具體的の與件がある。(二)是等感覺は契機の「謂はば活き活きたる」意味附與の層がある。此層によつて感性的——其れ自ら志向性を持た無いもの——が具體的志向的體驗となるのである。即ち質料と形式とである。質料を志向的體驗に形成して、志向性の特色を齎すものがノエシスである。是を心的 (Psyche) と云ふも宜しいが、種々

志向的  
形式



の誤解を招く恐あるが爲めに、今ま是をノエシスといふのである。要するに、現象學的存在の流れは質料的及びノエシスの層を持つて居る。特に質料に關する現象學的觀察を「質料的現象學的」(hylaische Phänomenologische)と名づけ、ノエシスの契機に關する研究を「ノエシ斯的現象學的」と名づける。而して後者は最重要である。

ノエシスの内容に相關的にノエマ的内容、即ちノエマがある。例へば知覺にはノエマがある。即ち知覺の意味がある。知覺せられたるものそのものがある。記憶には記憶せられたるものそのものがあり、判斷には判斷せられたるものそのものがある。ノエマの相關者、即ちここに意味と云つたものは知覺等に内在して居る。例へば、花咲ける林檎の木を快適を以つて眺める。此時に知覺及び是に伴ふ快適は、同時に知覺せられたもの及び快適を感じたるものでないことは明らかである。自然的見方に於いては、林檎の木は超越的空間の現實界に於ける一の存在であり、知覺及び快適は人間に屬する心的状態である。二つの實在物、即ち現實の人若くは現實の知覺と現實の林檎の木との間に現實の關係が成立して居る。然るに或る場合には、それが錯覺である。其時は以前にあつたと思はれた現實の關係は攪亂せられる。只だ残るものは知覺のみで、其知覺の關する現實の物は無いのである。ここに於いて我々は現象學の見方に移つて行くのである。而して超越世界を括弧に入れ、其現實存在に中止を働かし、只だ知覺及び快適のノエシ斯的體驗に於いて本質的に現はれ

本質の  
所與

るもののみを見る。總て現實的なものを排除するのである。而もそこには知覺と知覺せられたものとの間に一の關係が残る。此關係は本質の所與である。

偕て「知覺せられたるものそのもの」は如何なる本質契機が此知覺のノエマとして其中に含まれて居るか。

知覺の  
意味

現象學的に純粹な體驗に於いて還元せられた知覺には、其本質に屬するものに、「知覺せられたるもの自體」があつて、是を質料的の物、植物、樹木、等といふ。自然界に於ける物、例へば單に樹木といふのは決して此「知覺せられたるもの自體」では無い。「知覺せられたるもの自體」は、知覺の意味として知覺に内在するものである。例へば單に樹木といふものは燃焼することが出来る、化學的に元素に分解し得る、併かし必然的に其本質に内在する意味といふものは燃焼され無い、何等の化學的元素を持た無い。知覺のみならず、總ての志向的體驗は、志向的目的物即ち對象の意味を有する。換言すれば、意味を有すると云ふことは、總ての意識の根本特質である。それ故に常に一般の體驗であるのみならず、亦た意味を有する體驗である。即ちノエシス的である。而して志向的體驗のノエシス的方面は單に「意味附與」の契機のみから成立せず、其相關者として意味があるのである。是がノエマである。

次により高き意識範圍の構造を見よう。より高き意識領域に於いては、具體的體驗の統



一にあつては、多くのノエシスがだんだんに築き上げられ、而してノエマ的相關者が立てられるのである。そして亦たノエマ的契機が無ければノエシス的契機は無いのである。判断作用即ち具體的の判断體驗のノエマは「判断せられたるもの自體」である。是が通例單に判断と呼ぶものである。判断せられたるものと判評 (Beurteil) と混同してはならぬ。判断作用が知覺作用若くは他の單に「措定」する表象作用に基づく時は、表象作用のノエマが判断作用の全き具體化の中に内在し、それに於いて或る形をとるのである。表象せられたるもの自體は陳述せられたる即ち意味なる主觀若しくは客觀等の形をとる。此「對象に就いて」 (Gegenstand wörter) 殊に主觀對象は判評せられたるものである。

是等から形づくられた全體、即ち全き、判断せられたるもの (das gesamte, beurteilte Was) が全きノエマ的相關、即ち判断全體の「意味」である。是は體驗に於いて、本質が意識せられた所の所與の仕方にて、ノエマ的相關者になる。今ま現象學的還元をなし、判断を下すことを括弧入とすれば、それに對立するものは判断體驗の全き具體的本質、即ち本質として具體的に摺られたる判断ノエシス、及び必然的にそれに屬する判断ノエマ、である。かくて次第に追究することによつてノエシス及びノエマ、意識體驗及び意識相關者の本質の關係といふ廣き範圍が開けて來るのである。

判断に於ける  
ノエシス  
とノエマ

以上はフツセルの現象學の方法の概要である。併かしフツセルの立場は、意識を見るに今まは頗る靜的に傾き、従つて勢ひ行きつまりになる恐れがあるといふので、近來ハイデッガー (Heidegger) が意識の動的方面を考へ、デイルタイの或る方面を取り入れ、所謂解釋學的現象學を打立んとして居る。近來、哲學的立場を動的方面と靜的方面とに分ける人が頗る多いが、ハイデッガーにあつては、此兩者を總合して、其何れの方面をも満足せしめんと圖るものと云ふことが出来るであらう。今後、如何に發展し得るか未だわからぬが、とにかくフツセルよりも一步進めたものと考へることが出来る。

上來、哲學的認識を第五の階段に分けて、是を階段的に其異同を述べたのであるが、結局哲學的認識の最究竟地は先驗的なる、純粹なる、普遍的なる、意識であらう。

以上述べた所は主として理論的哲學の發達を跡づけて、其内面的意味の發展を段階的に見て來たのであつた。初めは自然的、唯物論的思想であつたものが、其内面的、必然的、論理的の發展をなし、やがて實證主義的、唯心論的、批判主義的の段階を経て、やがて現象學的のものに開發進展すべき論理的必然性のあることを略敘したのである。従つて、あらゆる哲學問題を平面的に羅列する見方と異なつて、哲學的思想の發達を一筋道の進歩發



達として見たのである。故に、より低き段階をより高き段階によつて打破するのではなく、より高き段階のためにより低き段階が止揚アウフヘーベンせられるのである。最後の現象學の見方によつても亦た發展の有様も見えるのであるが、兎に角、最究竟の先驗的純粹意識の所まで行つたのであるから、一般の哲學問題はこれにて終ることによしよう。

附録  
新カント派



カントの哲學がフイヒテに於て一回轉を爲し、『批判』が轉じて辨證法となり、所謂獨逸觀念論の形而上學的體系を發展することになつて來たが、ヘーゲル歿後、さすが勢力のあつた獨逸觀念論も頓挫するやうになつた。固よりヘルバルト及びシヨペンハウエルの如き、一若くは他の仕方にて、直接にヘーゲルに反對したものもあつたが、併かし其當時勃興し來つた自然科學の勢力はどうしても看過することは出来ない。自然科學の勃興によつて先づシェリングやヘーゲルの思辨的な自然哲學が疑はれ、やがて哲學（形而上學）全體が疑はれるやうになつて來た。而して自然科學の勢につれて其の方法と成果とを以て世界の解釋を試みるやうになつて唯物論の興隆を見るに至つたのである。然るに唯物論では満足なる世界解釋が得られるもので無く、さればと云つて自然科學の價值と効果とは飽くまで承認せざるを得ない。是に於て、一面には自然科學を承認して而かも唯物論にならず、他面には思辨的な形而上學にならずに、満足な世界解釋を得ようとする處からして、新カント派が起つて來たのである。固よりロツツエ、フェヒネル、のやうな思想も現はれたのであるが、是等は自然科學の基礎の上に立つ觀念論的形而上學的體系であつて、新カント派と云はるべきで無い。新カント派はカントの批判主義に立歸らんとするものである。



斯様な次第であるから、當時の自然科学の興隆と唯物論の潮流とを見なければ、十分に當初の新カント派の努力の意味を察することは出来ないであらう。蓋し過去三世紀に互りて自然科学は長足の進歩を爲して來た。ガリレオ、ニュートンの物理学は云ふ迄もなく、化学、生理学、地質學、古生物學、等も非常の進歩を爲して、新しき研究と發見とが續々と現はれた。殊に十九世紀の中頃ダーウインの進化論が出でて一層の盛運を促がした。此等自然科学の發見、發明、が實際生活に這入り込み、一般の世界觀に大なる影響を與へたのである。

今、ダーウインの外に、著しきものを擧げるならば、先づ、ヨハネス・ミユラー (J. Müller, 1801—1858) は新しき生理學の基礎を立て、又た、生理學に於ける物理化學的方法の途を開いた。彼れは感覺神經の特別のエネルギーの説を唱へたが、此説は認識論に少なからざる影響を與へた。彼れは經驗的外界の感性的性質は我等の感性の觸發に外ならざること説いた。而して此影響によつて觀念論的世界觀を唱道した自然科学者も尠くは無かつた。ローベルト・マイヤー (Julius Robert v. Mayer, 1814—1878) は初めて仕事と熱との當量の概念を明らかにし、エネルギー保存則を見出し、フラダイ (Michael Faraday, 1791—1867) は自然力の交互作用、從つて其統一を説明し、ジョール (James Prescott Joule, 1818—1889) は、マイヤーの如く、熱の力學的當量を規定し、所謂ジョールの法則を立てて電流によつて

生ずる熱を精密に規定した。

ヘルムホルツ (Hermann v. Helmholtz, 1821—1894) に至つては最も多方面な思想家であつて、自然科学と哲學とが協同すべき必然性を認め、特に哲學の方面に於ても著るしき地歩を占め、少なからずカントの影響を受けた。一八五五年、彼れはケニヒスベルグに於けるカント記念碑の爲めの講演に於て、カントの思想は今尙ほ生きて居り、恐らくは其效果の思ひもよらぬ處に於てすらも發達して居ると説き、自然科学と哲學との對立は、哲學其ものに觸れるもので無く、只だシェリング及びヘーゲルの如き或る體系のみに關することであつて、總ての學を結び付けるべき結紐は毫も新しき自然科学によつて破られるもので無いことを論じた。ヘルムホルツの考によれば、科學は外界のあらゆる對象を二様の抽象によつて考察する、一は物質であつて、是は其存在の方面のみを考へ、他の物及び感覺器官に對する作用は考へないのである。而して今一は力であつて、是は作力を及ぼす能力に就て考察するものである。物質に就ては空間的分割と分量とを區別し、分量は永久不變として定められる。質的差別は物質其ものにあると考へてはならぬ。何となれば、若し異質的の物質と云ふ時は、其差別は常に其作用の別、即ち其力に於てのみ定められるからである。故に物質其ものには空間的變化即ち運動あるのみである。自然界の對象は作用なきものは無い、我等が對象を認識するのは其作用によるのみである、作用は對象から出て我等の感



官に及ぼすのであつて、我等は此等作用から作用する物に推論して外物を知るのである。従つて、物質の概念を現實界に適用せんとするならば、我等が曩きに抽象したものに第二の抽象、即ち作用を及ぼす能力、を附加する時、即ち同一の力を割附する時、に初めて出来るのである。故に物質と力との概念は自然界に適用する時は不可分離のものである。純粹なる物質は決して我等の感官に於ける變化を制約しないものであるから、全く無關心インディフェレントのものであらう。又た、我等は存在するものを物質と名づけるのであるから、純粹なる力とは存在すべくして未だ存在せざる或ものを云ふことになるであらう。物質を現實なものと做し、力を現實でない單なる概念と做すは誤である。兩者は現實からの抽象であつて、同じ仕方に於て構成されたものである。我等は物質を知覺するのは其力によるのであつて、決して物質其自らを知覺しない。自然界全體に於ける力は不滅である。物理的過程及び化學的過程の研究によつて見れば、自然全體は作用し得べき力を貯へて居るが、此力は不増不減である、故に自然に於ける作用し得べき力の量は物質の量と同様に永久不滅である。自然に於ける一切の變化は「働く力」が其量を變ぜずして其形式と場所とを變へるのである。即ち總ての變化は宇宙に貯へられた不變量のエネルギーの現はれ方の變化に過ぎ無い。或る處では、エネルギーの一部分が運動する質量マッセの動力として現はれ、或る處では、光及び音に於ける規則正しき振動として現はれ、又た或る處では、熱として、即ち見えない小

體の不規則運動として現はれる。又た、エネルギーは時には互に相引く二個の質量の重力の形式に於て現はれ、時には彈力體の內的緊張及び壓力として現はれ、又た時には化學的親和力として、若くは荷電量として、若くは磁氣の配分として現はれる。一方に消滅すれば他の一方に現はれる。而して一新形狀に於て現はれるを見る時は、其は他の現はれ方に於ては消盡したことを知るべきである。自然に於ても、感覺活動に於ても、すべての過程は力學の原則に従ふもので、如何なるものも此規則を免れることは出来ない。然れども、此機械制は只だ從屬的の意義を有するに過ぎ無い。而して之に打勝つには、之を否定すべきでは無く、唯だ道德的精神の目的に従はしむべきである。人間は高尚なる道德的任務を有し之を完成することを以て其本分とすべきものである、然れども、我等自身の意志に従つて世界を支配し得る爲めには、必ず機械制の桎梏を知らねばならぬ。物理學的研究が人類の文化に對して大なる意義を有するのは此處にあるのである。

以上はヘルムホルツの思想であつて、彼れは偉大なる自然科学者であると同時に哲學者であり、科學と哲學との關係を十分に認め、殊にカントに對して密接なる關係があり、生理學の結果が理性批判の結果と一致することを認め、カントが、範疇は可能的經驗の限界を超えては用ひてはならぬ、と云つたことに賛同し、又た、カントと共に因果律のアプロオリなることを認め、因果律は自然現象を十分に理解し得べき信念を云ひ現はせるもので



あると説いて居る。只だ、カントと違ふのは、幾何學の公理はアプリアリの先驗的命題でなくして經驗的のものであると云ひ、カントの純粹直觀の概念は生來説的ナトイヴァイスアイニユのものとし、形而上學的殘物であると考へた點である。ヘルムホルツは、リーマンと同様に、空間表象は經驗的であると説いたのである。

斯様に自然科学者であつて同時に觀念論的哲學、殊にカントに近親なる世界觀を取るものもあつたのであるが、他の一面に於ては亦た自然科学者の間から極端なる唯物論を唱へるものが現はれたのである。唯物論的思想はいつでも在るものではあるが、丁度獨逸觀念論の衰頹と共に赫耀たる新しき自然科学の勃興に推されて、更に、唯物論の復興を見るに至り、嘗て以前にラメットやホルバツハなどの説いた思想が再び現はれるやうになつた。

此等唯物論者の中で最も顯著なものは通例、モレシヨット (Jakob Moleschott, 1822—1892)、フォークト (Karl Vogt, 1817—1895)、ユハヒネン (Ludwig Büchner, 1824—1899)、クッホルン (Heinrich Czolbe, 1819—1873) の四人が指名せられる。殊に一八五四年ゲツチンゲンに於ける自然科学者の會合に於て激しき唯物論争のあつたことは著しき出來事であつた。此論争は動物學者生理學者たるルドルフ・ワーグネルと生理學者たるフォークトとの間、及び化學者たるリーヒツヒと生理學者たるモレシヨットとの間に行はれた。ワーグネルは人類は一祖先より出たことは科學上、疑ふことは出來ないと云つて、科學の新しい成果は、聖

書と矛盾するもので無いと説き、又た自然科学は精神の性質問題に就ては決定を與へることとは出來ないのみならず、特別な心的實體を立てることは生理學の如何なる定理にも衝突しないと論じた。之に對して烈しき反對を爲したのはフォークトの唯物論である。フォークトの考によれば、通例、心的活動と稱するものは腦髓の機能に過ぎ無い。聊か粗雑な云ひ方をすれば、思想が腦髓に於ける關係は猶ほ膽汁が肝臓に於ける、尿が腎臓に於けるが如きものである。又た、人類が同一祖先より來ると云ふことはあり得ない。此點に於て聖書と科學とは全く相反す。又た、人間は其根本の本性に於ては動物と何等異なる所は無。靈魂の不滅と云ふが如きは單なる假説に過ぎ無いので、如何なる事實も此の如き實體の存在を證するに足るものは無い。而かも此の如き假説は全く何物をも説明するものに非ざるが故に、全然無用のものである。フォークトはやがて道德的世界秩序を否定し、總て罪惡は病的の身體構造から生ずると考へた。ビュヒネルは唯物論の思想を通俗的に擴めたものである。然るに又た他の一方に於ては唯物論的論争を調和せんとする思想が現はれた。其著しきものは所謂細胞病理學の祖たるウイルヒョウ (R. Virchow, 1821—1904)、解剖學者生理學者たるデュ・ボア・レモン (Du Bois-Reymond, 1816—1896) 等であるが、此等はやはり自然科学者であつて、其言ふ認識は自然認識であり、而して自然認識は感性的知覺に基づくものと考へた、唯だ自然認識に限界あることを認めたのは前記の純粹なる唯



物論と異なる所である。斯様にして自然科学の興隆は所謂科學萬能の時代を構成し、宗教の方面に於ても、聖書の文字通りの信仰と精神の屈從とに反對して、嚴密なる科學の武器を以て教會の傳説を訂正せんとするチュービンゲン派が起つた。哲學も是に於て其様子を一變するに至つたのである。リールが其著『現代の哲學』に於て、現代の哲學は自然科学者の著書に於て見ることが出来ると言つたのは尤もなことである。

新カント派は、此の如き時代に現はれたのである。蓋し、唯物論に對して批評を加へたものは當時に於て幾らもあつたのであらうが、其最も顯著にして効力のあつたものはランゲの『唯物論の歴史』を推さざるを得ない。ランゲは唯物論を批評して、其れに正當なる位置を與へ、同時にカントを繼承することによつて、學問、道德、藝術の統一的基礎を定めて、能く時代の要求を充たすことが出来ると思へた。是れより先き、クローネー・フィッシャーのカントに關する著書が現はれて、カント研究の新機運を促がすに與つて力があつた。蓋し新らしき自然科学の興隆につれて所謂獨逸觀念論が衰へて唯物論が起つて來た時に、唯物論の對角線的の反對なる唯心論（觀念論）を以て正面攻撃を爲しても、容易に唯物論を克服することは出来ない、又た自然科学の基礎に基づける形而上學的體系も、其他、現實哲學と稱せられるものも、進化論的哲學と稱せられるものも、孰れも其れ其れの特色を具へ、重要な哲學的思想を含んで居るが、能く時代の要求を満足させることは出来

ない。是等は孰れも哲學的に最も重要な方法的の先要條件を缺いて居る。其方法的先要條件とは即ち認識論的の考である。認識論の刃を以て科學の成立する所以の根據を吟味せねばならぬ。さうすれば快刀を以て亂麻を斷つことが出来るであらう。是に於て八十年前のカントが喚起されて、千八百五十年の交に『カントへ歸れ』（Zurück auf Kant）の叫聲が喧傳せられた所以であらう。此時代の傾向を特に強く言ひ現はしたのはリープマンの『カント及び其亞流』（Kant und die Epigonen, 1865）であつて、此書の出たのはランゲの『唯物論史』の出た前年であつた。此書に於ては、各章ごとに『それ故にカントに歸らねばならぬ』（„Also muss auf Zurückgegangenen werden!“）の語が繰返されてある。是れよりカント運動が盛んになつて、漸次、新カント派の勃興を見るやうになつた。

併かし乍ら、ランゲやリープマンの時代に在ては、カント哲學そのものの解釋もまだ至らざる所があり、又た哲學全體の盛運にもならず、依然として自然主義や實證主義が跋扈して居たのであつたが、併かし、此カント運動が他の哲學的傾向と共にやがて哲學復活の大潮流となるやうになつたのである。蓋し哲學は一時は衰頹を極め、假死の状態に在るとまで言はれたのであつたが、恰かも冬の霜枯はやがて春の芽生を來たすやうに、哲學は遂に蘇生したのである。千九百〇七年にシュトゥンプが『哲學の復活』と云ふ題で講演を爲したが、是は其徴候を言ひ現はしたものであつた。



今まは哲學全體に互らず、眼を新カント派に局限するのであるが、新カント派を鳥瞰圖的に一瞥しようとするに當つては、便利の爲めに、前期と後期とに別けて見よう。是は必ずしも年代の前後では無く、寧ろ内容の上から分けたのである。前期とはランゲ、リープマン、ファイヒンガー、リール、を云ひ、後期とは所謂マルブルグ派（今まは此名稱は不適當であるが、從來一般に斯く云はれて居たもの）と所謂南西獨逸派若くはバーデン派（此名稱も今まは適當で無いが）とを云ふのである。

廣く新カント派と云へば、神學の方面に於てはリツチュエル及びリプシウスがあり、又た自然科學の方面に於ては前に述べたヘルムホルツ、ツエルネル、等があるのであるが、今まは此様な方面を省略して、専ら純粹な哲學的方面にかぎつて重なるものだけを述べることにしよう。

## 甲 前期

### (イ) 唯現象論的傾向

(一) ランゲ (F. A. Lange, 1828—1875)

ランゲは一面に於ては思辨的獨斷論に反對すると同時に、他の一面には唯物論の世界觀

に反對するものである。思辨的獨斷論は理想主義の美名を僭するが、全く非科學的なるが故に取ることは出来ない。唯物論は自然科學的特殊研究の範圍に於ては格率として認むべきではあるが、世界全體の組織的説明としては取るべきでは無い。唯物論は直接に經驗的現實に執著するが故に、低級乍らも比較的堅實なる最初の（哲學的）階段である。只だ唯物論は其限界を意識せねばならぬ。ランゲの哲學はカントの基礎に基づける觀念論的批評主義である。ランゲの考では、カントは認識の根幹を感性と悟性との二と做し、此二つは共通の、我々には知られ無い、本源に基づくものと考へたが、此推測は正しい。常識では感覺印象は最も直接なるもので、何等思惟の働が無い様に見えるが、併かし生理學の證明する所によれば、感覺印象に於ては、或る論理的媒介を除斥若くは補充することによつて、意識的思惟の推論若くは謬論に非常に能く一致するやうな過程が共に働いて居るのである。カントが、我々の概念は對象に従ふので無く、對象が我々の概念に従ふのである、と云つたのは其偉績である。ランゲはカントと同様に、我々の認識の基礎をアプリアオリの直觀形式（時間と空間）と悟性形式（範疇）とに求めた。併かし、カントが總ての範疇を一原理から導出したのは誤つた手續きであると考へた。只だ經驗（認識）は若干の基礎概念の所産であると云つたのは正しいのである。精密に云へば、概念は經驗に先立つて存在するので無く、外界からの働きかけが結合せられ整理せられる或る仕掛<sup>しかけ</sup>があるのである。



物質、原子、力、物、等は物其自では無く、我々の精神から發する科學的補助概念に外ならぬ。

カントは純粹悟性概念たる範疇を普通の論理學の判斷形式から導出したと同様に、亦た純粹理性概念たる理念を推論式から見出した。是等の理念が唯物論に反對して是認せられるのは、高等なる不磨の眞理を立てると云ふ爲めでは無く、却つて、外界（物其自）認識の範圍に於ける理論的妥當を斷念するが爲めである。理念が妄想と異なる所は、其は單に現はれるので無く、人間の自然の素質に基づくアンライグと云ふ點である。ランゲは我々の理性を以て自然の素質と做し、此素質は必然的に理念を生ずるのであるが、併かし此等理念は經驗的認識には何の關係も無いと云ふのである。斯様にして、すべて經驗認識は我々の體オルガニザチオン制（構造）カインハイニケルベルリッヘオルガニザチオン精神的身體的構造と我々に知られざる或物（物其自）との所産である。アブリオリは結局は認識主觀の本質、我々の體制（構造）、に基づくものとなる。我々の思惟は主觀的形式の中にのみ働くものであつて、其絶對的妥當は固より立てられない。従つて形而上學は學としては不正當である。要するに、ランゲは物其自を排斥し乍ら、暗に之を認め、又たアブリオリのものを我々の體制（構造）に求めたのである。

然れども、ランゲは美的満足と道德的高上との爲めに、理想の世界を考へて、之によつて現實界を補はんとした。我々の現實界は嚴格なる法則に従ひ、我々の任意に従はざるも

のではあるが、要するに、現象であると考へねばならぬ。此考によつて詩歌と科學とを調和することが出来る。ランゲはカントと異なつて、倫理學の學的基礎を疑つた。彼れは主として理想を詩歌に求めた、而して存在の世界と價值の世界（理想の世界）とを結合せんとした。

(11) リーフマン (O. Liebmann, 1840—1912)

當時の獨逸に於て認識論的研究が起つたのであるが、此方に於て主導者の地位を占めるものはリーフマンである。リーフマンは物其自を排斥する點に於てはランゲよりも一層徹底的であり、又た其思想は一層精緻で整合である。其說によれば、各の特殊な客觀も現實界全體も只だ種々の意識内に於て表象として現はれるもので、我々の認識能力に現はれる限りに於て世界を認識するのである。カントの理性批判の深奥なる眞理は、時空及び範疇は知性の機能であり、主觀と客觀とは經驗世界の不可離の成素であることを證明したものである。リーフマンの考では、經驗的直觀空間は其中に在る經驗的感性的世界と共に我々の叡知インテリゲンツの所産であり、我々の感性的意識に於ける大きな光學的現象である。時間の觀念は我々の叡知の體制（構造）と確かに結付いて離れない様に思はれる。是がカントの用語に於て時間のアブリオリと云はれる所以である。知性の最高法則も亦然りであつて、是れ



が主観の認識作用に於ても、又た認識せられる客観、即ち經驗的現象的世界に於ても等しく標準とならねばならぬ。我々自身をも含めた現象界が客観として現はれる必須の媒介は表象し認識する意識である。此意識が經驗的實在の根本制約である。蓋し我々は意識の知性的特殊機能、例へば知覺、直觀、想像、判斷、推理を區別し、或る程度まで此等を説明することが出来る、又た心理學の對象たる觀念聯合や再現の法則を見出す。然れども、若し意識の事實を一の論理的形而上學的根概念の下に攝容せんとする時は、意識は表象し認識する主観の機能として理解せられるのみであつて、主観其もの自身は固より知ることは出来ない。我々は認識そのものを穿鑿して其精神的機能を精密に知るところ迄行くことは出来ない。其背後に何ものが潜んで居るかは我々には知られ無いのである。

自然界に就ても亦然りである。我々は造られたる世界を見、其中の一々の事物を區別することは出来る、又た一切を網羅する統一のあることを感ずることは出来る。我々は世界統一を考へることは出来る。然れども、一方には理性に於て、他の一方には宇宙の合法性に於て、世界統一のあること( das Dasein )を知ることが出来ようが、其が如何に( das Wie )又た何で( das Was )あるかは知ることは出来ない。例へばダーウインの進化論が經驗によつて證明し得られるとしても、而かも原始細胞は如何にして生來したか、生命が如何にして世界に出現したかは説明することは出来ない。人間の身體に於ける物質的過程若くは運

動が如何にして變じて意識と表象とになるかは永遠にわから無い。又た、類推によつて、人間の叡知を極度まで擴げることによつて、絶對的叡知のあることは考へられ得るであらうが、併かし其は理論的に證明することは出来ない。只だ、冷靜なる悟性の批判に對立して宗教的心情があつて、是れが萬物の究竟的根據が存在すると思ふ、併かし乍ら、我々は其根據を知ることが出来ない。形而上學は超人に在ては知識であらうが、人間に在ては一問題である。

故に眞理研究は現實の境に限る。之に反して、美學及び倫理學は理想の域に逍遙するものであつて、此等は在るものを示さずして、在るべきものを示すのである。美學的及び倫理的の價值判斷は美學的に及び倫理的に高尚なる人々の判斷に従ふべきである。而して、萬物の中で人類が完成の最高度を占め、又た人類の中ではインド・ゲルマニシユ民族が最高である。故に最高度に發達したる叡知の美學的及び道德的標準を以て一切の人類に妥當すべきものと做すも、決して利己的偏頗心から出でたので無く、全く客觀的なる善良なる動機に基づく規則である。道德的秩序の理念を尊崇し神化すれば宗教である。宗教は通俗的譬喩的な形而上學である。眞の宗教は道德的良心の成果である。

リープマンの思惟の規範と心理學の自然的法則とを區別して居る。思惟の規範は眞理を探究する際に我々の案内となる所の規則であつて、心理學の自然的法則は、對象が表象せ



られ、思惟が來往し、意識の經驗的内容が變形せられる、處の法則である。アプリアオリは本有概念の義で無く、感性的經驗及び思辨の世界の基礎となるものを云ふのである。此點に於てはリーブマンはランゲよりも遙かに進んで居ると云はねばならぬ。

然れども、要するにリーブマンとランゲと同じく、やはり物其自を斥けんとするものであるが、併かし物其自は不可知的な不思議な或物として現象の背後に現はれて居る。而して其間の説明は尙ほ大に不十分な所がある。新カント派の哲學は一段の深化を要するのである。

#### (ロ) 實證主義的傾向

##### (1) リール (Alois Riehl, 1844—1924)

リールはカントの認識論的方面を最も強く高めた。理論的哲學は認識の論であり、實踐的哲學は智慧の論である。科學は人間を自然の結果、自然の一般法則の成果として考察する、而して實踐哲學は人間を自然に於ける原因として、即ち自然の法則の認識に基づき合目的に自然に働きかけ得るものとして考察する。認識論の出発點は感覺である。感情の統覺によつて主觀が生じ、感覺の統覺によつて表象の客觀が生ずる。感覺の存在は同時に非我の共存を含む。是に於て外界の實在が與へられる。表象の制約は意識の統一であつて、

意識の統一は等しき表象の同等性及び等しからざる表象の差別性の標準であり、あらゆる經驗觀念の綜合の根據であり、經驗の形式の連續性の根據であり、従つてすべてアプリアオリなる概念の源泉である。感覺の共在と繼起との實的關係と此關係を考へる時に、直ちに働く意識の統一とは時間及び空間の表象の生起と屬性との必然的基礎であつて、此統一の概念は經驗の一般的なる論理的原理であり、又た量、實體、因果、交互作用、等の如き經驗の統一概念の唯一の源泉である。故に科學的哲學は感覺から出發する認識論である。此哲學は形而上學にも非科學的哲學にも反對する。此等は研究の對象を考へる仕方にてのみならず、其體系を組立てる方法に於ても、科學に比すれば古風な考方を現はすものである。今日、科學の進歩は熱論及び遺傳論を生ずるに至つたのであるが、此等科學は益々擴がり且つ益々深められて停止する所を知らない、従つて思辨的形而上學的の考を容れる餘地は益々少なくなるのである。此進歩に伴うて哲學體系を構成すべきである。自然の發達及び精神の發達は物質から始まる。精神は生ぜられたものである。我々が物質として知覺するもの、若くは物の性質的効力にして外面的感覺には運動として現はれるものは自ら高まつて意識の要素たる感情及び感覺となる。此等要素から發達して人間に至り、其精神的歴史となる。精神の存在は科學の認める所ではあるが、併かし經驗的なる認識基礎を缺くやうな處には科學は精神の作用と存在とを否認するのである。



リールは斯様にして全く實證主義的方向を取るものであるから、彼を純粹なる新カント派と見做さざる哲學家もある。併かし或點から見て、彼を新カント派の中に列するも甚しき失當ではあるまいと思ふ。只だ彼には學派と云ふが如きものは無いやうであつて、孤立して居るやうである。(此處に想出す一挿話がある。嘗てグライフスワルド大學の哲學の講師ヤコビが來遊した際、話が偶まりールに及んだ時、ヤコビは「彼れは只だ「教授」である。遊き無いが、亦た以てリールの位置の一端を窺ふことが出来ないであらうか。」)

(II) ファイヒンガー (H. Vaihinger, geb. 1852)

ファイヒンガーは夙にカントの純粹理性批判の註釋 („Kommentar zu Kants Kritik d. r. V.“, I 1881 f., II 1892) を著して一般に知られ、千九百十一年に『かのやうにの哲學』 (Philosophie des Als ob.) を出して一層廣く知れ互つた。此書はおそく現はれたが、彼れの思想は早く出た他の著書によつて見れば、大體に於てランゲの思想を取り、而して此世界及び我々の體制 (構造) の説明は不可能であると云ふ一種の主觀主義的な懷疑論にさへもなつて居たのである。我々の認識は結局は主觀的現象の領域に限り、而かもやがては矛盾に陥ると云ふのである。『かのやうにの哲學』は、ランゲが物質、物其自、原子等は實物では無く、人間の思惟の「補助概念」に外ならぬと云つたのに、結び付くものであるが、尙ほ進んで、學問、道德、宗教、は人間の假作 (Fiktionen) である、と説くものである。其言ふ所によ

れば、假作は人間の思惟のあらゆる領域に於ては、補助概念よりも遙かに多大の意義を持つて居る。例へば、原子、無限者、自由意志、物其自若くは絶對者、等の概念は假作であるのみならず、範疇、力、物質、と云ふやうな確定的と思はれるものも亦た假作である。分析、綜合、抽象的概括、等は假作である。意識的に誤つた考であつて、而かも正當なものに達することは屢々である。此等の場合には假作は有用であるのみならず、亦た必要である。總ての學問に於けると同じく、哲學の歴史に於ても、假作は重要な役目を務めたのである。ファイヒンガーは此説はヴントやパウルゼンの主意説、マツハやアヴェナリウスの生物學的認識論、其他、ニーチエ、實用主義、等の現代の種々の學說と關係があるやうに言つて居るが、是はたまたま以て其淺薄なるを露はすものでなくて何であらうか。

以上は或は唯現象論的に或は實證主義的に説くものであつて、今日から見れば、十分にカントの精神を會得したものとは云はれないであらう。其中でリープマンは最も精しく且つ深きやうであるが、尙ほまだ殘滓があつて、本當に淨化されないやうに思はれる。仍て此等を前期とする。之に對して、カントの深き理解から、進んで獨得の哲學を立てて理想主義を鼓吹するものを後期として述べよう。



## 乙 後期 理想主義的傾向

### (イ) 純粹思惟の哲學

コーヘン及びナトルフ (H. Cohen, 1842—1918; P. Natorp, 1854—1924)

コーヘンは、苟もカントに就て判断を爲さんとするものは先づ文獻學的の検討を施してカントの精神を能く會得し、且つ部分的で無く、全體を見渡し、全體からカントの眞意の在る所を洞察せねばならぬと考へた。蓋しナトルフも云ふ通り、當時『カントへ歸れ』の聲があつて、人間の認識が獨斷論の係蹄わづらひに懸つて窒息せんとする危険から免れん爲めに確實なる方向を得んとする努力に對しては無感覺では無かつた。併かし乍ら、カントが哲學を基づけんとした『學の確かな途』を、カントは那邊まで現實に證明し、堅實なる歩みを爲し、たとひ終極的ならずとも或る決定を爲すに至つたかに就ては未だ明らかに知られて居なかつた。コーヘンはカントに就て根本的研究を爲して先づ『カントの經驗の理論』(Kants Theorie der Erfahrung, 1871)を著はして、餘蘊なくカントの純粹理性批判の意義と内容と範圍とを闡明した。然らば、コーヘンに於ける新しきものは何であつたか。其は、客觀其自身及び主觀其自身は認識の外にある二個の絶對者で、認識に先立つて互に對立し、

認識によつて兩者が繋ぎ合せられると云ふやうなものでは無く、認識が兩者の間の繋ぎ合せによつて可能にせられると云ふやうな兩者間の關係を假說的に構成することは出来ない、と云ふことを認めたことであつた。而して哲學は、認識の哲學としては、認識其ものの活した現實の活動に於て、而して夢のやうな體驗の主觀性から客觀を造り出す具體的な學的努力に於て、否、學的のみならず、道德的、美的、の努力、而して全體の人間文化に於て、立脚せねばならぬ。認識自身が勞作し創造し客觀を造出す法則性を研究し、認識自身が各種の對象界を創造する自己の所行を意識し、其創造の意味と範圍とを明らかにせねばならぬ。是れがカントの批判的先驗的方法の眞髓であり、動力であり、而して此方法をすべて哲學的思索の眞髓であり、動力である、と認め、一般に哲學の唯一正當なる學的意義として認め、之を精細に規定する、是がコーヘンの努力であり功績であつたのである。コーヘンは此意味に於ける批判的先驗的方法によつて、彼自身の體系を造り上げた。

コーヘンの哲學は、一言にして云へば、論理的觀念論である。カントは受容性の能力としての直觀と自發性の能力としての思惟とを別けたが、コーヘンは之を取らない。又た、カントは感性の論を先に立てたが、コーヘンは之に反して純粹思惟の論理を基礎的と立てた、而して純粹思惟の自律を説いた。論理の思惟は自らを産み出す學の思惟であり、論理は根據のの論理であつて、根據の原理からすべての純粹認識を導出すのである。根源を純



粹思惟に求め、根源の原理を一切の學の基礎となし、一切の純粹認識は皆な此原理の變化 („Abwandlungen“) であると説く。蓋しコーヘンに在ては實有と思惟とは一であつて、實有は思惟の實有であり、思惟は實有の思惟である、思惟は實有の基礎を造り出す。固より思惟は心理學的の作用と解してはならぬ、此の如き心理主義は極力排斥する所であつて、思惟は全く純粹思惟である。此觀念論は固より主觀的若くは唯心論的觀念論では無く、論理的方法的觀念論である。此觀念論は認識の合法的基礎を見出すものであるから、本當の「實在論」でもある。

純粹思惟は特殊化して科學の思惟となる。もろもろの科學は其れ其れの方法によつて定められ、又た方法によつて諸科學の聯絡關係が明らかにせられる。而して一切の科學の先想 (先要條件) たる一定の學的方法が必要である。此基礎的な學的方法は數學的自然學 (物理學) の方法である。従つてコーヘンの論理學は數學的自然學の論理學である。茲に方法と云ふは思惟の進行の性質を言ひ現はす。Fieri である。根源と云ふは自然學の論理的方法の意味にて云ふのである。此派の立場を汎方法主義 (Panmethodismus) と云ふはかう云ふ意味である。

カントの云ふ思惟の「綜合」 („Synthesis“) は、コーヘンに於いては「産み出すこと」 („Erzeugen“) になつた。思惟は其根源を自らの内に具備し、方法的に其自ら及び其對象を産み出すのである。而して産み出すこと (Erzeugung) 其自身が産み出されたもの (Erzeugnis) である。コーヘンは根源及び産み出しの概念の意味を數學的自然學に關係せしめて證明しようとした。コーヘンは「無限者の假定」 („Hypothese des Unendlichen“) の意味を考へたのであるが、無限者を狭く數學的自然學の意味に解した。而して根源の原理は微分の原理として現はれ、論理は微分の論理となつた。微分解析は數學的自然學の正當なる「器具」即ち決定的原理である。學の確實性はすべてここに基づく。斯様にしてコーヘンは運動を數學的に産み出し、又た是によつて自然を數學的に産み出すことは純粹思惟の勝利であるかと考へた。

扱て、思惟、従つて亦た實有、の根本形式は、産み出しの説、思惟の活動の説、によつて、判斷である。判斷が自ら成就する所の根本方向が範疇である。判斷は分離と結合との交錯として、認識の基礎的統一を意味するのである。思惟の活動は内容を産み出すが故に、感覺によつて與へられたるものを含み無い。判斷の統一は認識の統一に於て對象の統一を産み出すことである。斯くて『物』の問題は、自ら産み出す所の思惟對象の問題となつた。思惟には、自ら産み出すものの外何物も與へられ無いのである。無 (Nichts) から何物かが見出されねばならぬ。認識の統一は其創造的本質に従うて、多數の認識、多數の法則、を働き出す。判斷の種類が純粹認識の方向と原理とを與へる、従つて存在の種類を與へる



のである。是に於てコーヘンは判断を四類に分け、各類を三つに細分して居る。此方法的基礎に基づき、此分類によりて、すべて學の根本問題及び根本概念を微細に互つて究明して居る。要するに純粹認識の論理は觀念論的なる判断の論理として現はれる。此觀念論は何等の所與を立てず、只だ課題 (Aufgegebenes) のみである。而して課題は假定 (ヒポテシス) (基底にあるもの) としての觀念 (理念) に於て基礎付けられる。學的思惟の方法、即ち觀念論的意味に解釋せられたる數學的自然學的思惟に創造する力があつて、對象を自己の内から常に新たに産み出すのである。斯くてカントの先驗的觀念論は方法的觀念論となるのである。コーヘンの哲學體系は認識の論で終るので無く、文化意識の諸原理の方向が見出されたのである。此等諸原理は離れ雜れでは無く、意識の各領域が一致する所、統一綜合する所がある、即ち文化意識の統一に於て此等が統一されねばならぬ。是に於て倫理學、美學及び宗教が説かれて居る。

ナトルプはコーヘンの歩趨を追ふものであつて、やはり初めに根源の原理を立てるが、併かし其は論理學の問題としてのみであつて、論理學の解釋原理としてでは無い。ナトルプに在ては根源は集合統一、相互關係、である。又た、ナトルプは判断にコーヘンの様な顯著な地位を與へ無い、ナトルプでは判断は論理的なるものの根本的機能の結合によつて生起するが、併かし根本機能其ものは判断では無い。従つてコーヘンのやうに根源の判断

を立て無い。ナトルプの考では、認識の根本作用は綜合的統一の作用、即ち分離と結合との根本的相關作用である。論理學の問題は論理的機能の各方面に於ける發展である。思惟の根本作用から範疇が生ずる。論理的には、思惟に先立つて何ものも無い、根源的な實有は論理的のもので、規定の實有である。固より論理的思惟は心的作用では無い。心的作用の法則が問題では無く、思惟されたもの、思惟され得るもの、の法則が問題なのである。併かし、思惟されたものは與へられた對象で無く、認識の方法に於て課せられたる問題である。是れが對象的實有を解釋する方法主義である。方法とは進行である、認識は無限の過程である。固より純粹論理的考察は實有に止まるべきでは無い、實有は當爲と相關である、カントの意味の「理念」は認識の單なる「概念」の上に位するものである。此學派に屬する學者は頗る多いやうであるが、最も有力で顯著なものはカッシーラーであらう。

### (ロ) 價値の哲學

ウインデルバンド及びリッケルト

(W. Windelband, 1847—1915; H. Rickert, geb. 1863.)

ウインデルバンドはカントの批判主義の意味に於て、哲學を定義して『普遍妥當的價値



の批判的學』であると云つた。「普遍妥當的價值」は哲學の對象を言ひ現はし、「批判的學」は其方法を言ひ現はす。ウインデルバンドは、哲學の純粹なる理論、單なる學、のみで無く、其人生に於ける意義をも強めた。哲學は知識のみで無く、亦た生活でなければならぬ。哲學は理論的世界知識としては認識の包括的體系を與ふべく、實踐的生活知識としては生活の爲めの支柱を與ふべきである。ウインデルバンドはカントに於ては哲學の此兩方面の聯絡關係が十分に見られると考へて、先驗哲學を文化哲學として見たのである。ウインデルバンドは夙とにロツツェから妥當性の概念を取り來り、此概念によつて理論的認識を基礎付けたのであつたが、後ち『哲學概論』を著して、實有の問題と價值の問題とを別けた。是れがリツケルトの非難を受けた所である。然れども、兩方の問題の必然的結合が示されて居るやうである。

ウインデルバンドによれば、存在の基礎的範疇は内屬の範疇である。此範疇によつて知覺の契機を整へて物的統一となし、やがて屬性を有する眞實なる「物」としての實體を假定するやうになる。又た出來事の基礎的範疇は因果の範疇である。

先驗哲學の立場から見れば、問題の先頭に立つものは、存在及び出來事の問題では無く、認識の問題である。蓋し認識の可能と云ふことが、實在問題及び生成問題に先立たねばならぬからである。而して認識の問題に於ては、根本概念として現はれるものは眞理の概念

である。眞理、眞の認識、は決して何等かの外物の模寫若くは符號では無い、又た實有論者の云ふが如く、實行の爲めの單なる方便でも無い。眞理は全く思惟の對象及び合法則性にある根據に基づくものである。従つて眞理價值の生起し來ることに就て心理學的に考察すべきでは無く、其論理的妥當を論ずべきである。心理學的に云へば、妥當及び價值は主觀的意識に關係せしめられるに違ひ無い。然れども眞理の意味は主觀意識に關係無く、妥當其自身を要求するのである。何となれば、妥當の論理的意味の基礎には、妥當は意識内容の實的成立に於て基礎付けられてあると云ふことが一般に承認せられるとの根本要求があるからである。眞理は其自身に妥當するものであつて、個々の主觀に於て承認と云ふ心的作用の有無には全く無頓著である。眞理は論理的な意識一般に關係せしめらるべきである。

認識の對象は、意識の綜合によつて形づくられ、選擇せられ、整理せられる。斯くて、實在界から、云はば、切り出すのである。對象は形式内容ともに實在性を附與せられる。其形式は實在界に附著するのであるが、併かし乍ら認識の選擇的綜合によつて、意識に於ける構成として産み出される。認識の綜合的性質は特に著しく合理的の學即ち數學及び論理學に現はれる。然れども經驗的諸學に在ても亦た現實の雜多から選擇するのである。

經驗的諸學は其認識目的に従つて分類せられる。今ま之を大別すれば(1)自然科學と(2)歴



史科學となる。自然科學は一般の法則を見出すを以て目標となすが故に、<sup>モチイニ</sup>法則的である。歴史科學は一回限りの個別的實在を見るを以て目標となすを以て、之を個性記述的<sup>イデオグラフィシユ</sup>と云ふ。従来は自然科學と精神科學とに別けるのが普通のやうであるが、是は認識の對象によつて別けるのであつて、不穩當である。科學の分類は其方法<sup>メソッド</sup>によるべきであつて、對象によるべきでは無い。例へば、心理學の如きは其對象は精神であらうが、今日の心理學の方法は全く自然科學の方法であつて、恰かも自然科學が自然現象を取扱ふのと同方法によつて所謂心理現象を取扱ふものである。自然科學は一般法則を見出すのが其目標であるから、價値を離れて見るものである。歴史科學は之に反して個性を見るを目標とするものであつて、價値を關係せしめて見るものである。但し價値を關係せしめると云ふは、其對象を直ちに評價すると云ふ意味では無い。

理論的問題に對立するものは價值論的問題である。<sup>アキシヨロギヅシユ</sup>理論的問題に在ては、意識内容と判斷との關係が論ぜられるが、價值論的問題に在ては、目的若くは價値に對する關係が論ぜられる、而して此價値は主觀によつて承認若くは否認せられる。ウインデルバンドは價値付ける意識との關係を評價判斷 (Beurteilung) と云ひ、此等の評價判斷が事實判斷と同様に、普遍的妥當を要求する以上はやはり普遍的價値に基づけられねばならぬと云ふのである。従つて價値を個人的な評價意識に於ける要求満足若くは快感を惹起するものとして心

理學的に説明することは不可である。個人を超越して、或る總體意識に關係せしめられる新しき價値がある。此のごとき總體意識の時間的形式以上に、規範意識、意識一般、を認定せねばならぬ。此意識一般に價値其自身が關係せしめられる。此規範意識は個別的主觀の心理學的關係に溶解することの出来ない一の實的の境涯があることを意味するものである。此規範は人間的評價に對しては絶對的のものであり、人間が評價する經驗的の機縁を超越するものである。而して此様な規範のあることを確信するには、其基礎には包括的な統一的な大なる理性的秩序が支配して居ると云ふことが無ければならぬ。今ま、我々の意識が其對象と價値とに對する關係から類推して、此等秩序をより高き意識の内容として考へる時は、此等秩序は絶對理性即ち神の内容的規定として考へねばならぬ。而して此等の關係は結局は、認識の問題も亦た價值論的問題の本質を具へて居ると云ふ事實に基づくのである。何となれば、認識論に於ては表象の眞理價値及び其定義が論ぜられるからである。加之、肯定判斷及び否定判斷に於ては、倫理的及び美的判斷の肯定及び否定と同様に、選擇的の契機があるのであるから、或る關係に於ては、論理的、倫理的、及び美的評價は同等格のものである。而して是によつて哲學の三つの基本學、即ち論理學、倫理學及び美學は成立つのである。是はカントの批評哲學の編制の根本となつて居る普遍妥當價値の區分である。然るに又た、論理的世界秩序と實踐的世界秩序との關係は最後の綜合を要求す



る、而して宗教問題が起つてくる。斯様にしてウインデルバンドは文化の哲學を高唱したのである。

リッケルトは先づ價值論の爲めに包括的な論理的認識の基礎を造らんとした。リッケルトによれば、哲學は特殊科學と異なつて、世界の部分に關するものでは無く、全體に關するものである、哲學は普遍的の學であつて、世界の完了的統體 (die „vollendliche Totalität der Welt“) を規定することを以て課題とするものである。即ち結局は所謂世界觀を達成する任務を持つものである。ウインデルバンドが哲學を理論的世界知識と實踐的生活知識とに別けたのに反對して、謂へらく、價值の問題は實踐的領域に局限するもので無く、理論的領域に於ても亦た價值としての眞理を承認することが必然的な先要條件である、と。リッケルトは一方には哲學の知識たる性質を強調すると同時に、他方に於ては哲學の世界觀的意味を捨て無かつた。固より彼れは豫言者のな主觀的な世界觀及び人生觀を哲學から排斥するのではあるが、而かも理論的に世界及び人生に就て説明することは哲學の任務であると考へた。従つて、彼に在ては、哲學は學的な世界觀論であり、而して學的世界觀論としては哲學は價值哲學で無ければならぬ。

リッケルトによれば、全體——世界全體——はそれ自ら絶對者として立てることは出来ないが、さればと云つて、相對主義に同じて、すべて絶對者を否定することも出来ない。

却つて、哲學が普遍的の學である爲めには、絶對者を相對者に相關的のものとして考へねばならぬ。リッケルトは自分の立場をカントの意味に於ける先驗的觀念論と稱するのであるが、又總てのものを一が他に對する關係として規定し、絶對者を關係者として考へるのであるから、此處から關係主義 (Relationismus) とも名づける。

リッケルトでは認識論は一般の價值論の一部分である。認識の意味は理論的價值に基づいてのみ解き明すことが出来る。認識の對象は超越的にも內在的にも實在として考へてはならぬ。認識の對象は何か存在的のものとして「與へられてある」ものでは無い。認識は實在の模寫では無く、判斷である、而して判斷のみが眞である。判斷の論理的意味は肯定若くは否定、即ち價值の承認若くは否認である。判斷に於ては當爲が方向を與へるものであつて、當爲は判斷必然性に於て直接に示される。眞理は當爲を承認することに於て成立つ。當爲は現實的にあるので無く、無時間的に妥當するものである。従つて、當爲の超越性を説くも、其超越は存在としての超越では無い。超越的當爲と云ふは、其妥當に於ては現實の意志から引離されたものであつて、肯定する主觀から獨立當爲である、此の如き當爲を疑ふことは論理的矛盾に陥らねばならぬ。判斷する心的作用から獨立な判斷の意味は現實的のものでは無く、超越的に妥當する理論的價值構成である、従つて超越的當爲を先想する (先要條件となす) ののである。存在の規定は、判斷としては、必ず超越的當爲に關係



せねばならぬ。超越的當爲及び其承認の意味は現實的存在の論理的先想に屬する。即ち概念的には内在的實在より先立つものである。此當爲は認識主觀に關係しては規範となる。是に於て客觀的現實を構成する所の形式、範疇、法則は、もはや超越的な所與的な存在形式では無く、判斷主觀に關係する規範である。而して客觀的現實の統體は現實的に存在するもののやうに考へてはならぬのであつて、一のあるべきもの (ein Sinsollendes) と考へねばならぬ。現實統體の問題は斯くて亦た一の價值問題となる。是に於てウインデルバンドに於て見るが如き、理論的と實踐的との對者は無くなるのである。

リツケルトは「認識論の二途」を先驗心理學的即ち主觀的の途と先驗論理學的即ち客觀的の途とに別ける。認識論は心理學的的主觀からで無く、認識論的主觀即ち判斷する意識一般から進むべきである。而して當爲には主觀との關係が含まれる。之に反して、對象を主觀から分離して、其れ自ら妥當するものとして考へる時は、對象は理論的形式に於て客觀的なる理論的價值によつて構成せられる。價值其ものは主觀及び客觀を超越したる領域、即ち非現實者の領域である、併かし其爲めに體驗し得られる現實に對立するものではない。此非現實者は認識の先想である、寧ろ、非現實者を承認することによりて、現實者を認識するのである。超越的價值を立てる點に於ては客觀的の途が主觀的の途より優つて居る。併かし、對象の認識が問題である限りに於ては、對象が主觀に向へる方面 (即ち主觀的の

途) が肝要である。

認識即ち判斷の形式及び規範には決して個別的のものがあるのでは無いが、併かし個別的のもの形式及び規範がある。是に於て認識即ち學問を一般化的のものの特種化的のものに別ける。一般化するものは自然科学であり、特殊化するものは歴史學である。此點に於てリツケルトはウインデルバンドの考を繼承して一層精緻に論究し、自然科学的概念構成の限界を論じ、歴史學は價值を關係せしめて見るものであると云ふ點から、文化科學といふ概念を導き來り、而して從來一般に用ひられた自然科学と精神科學との對立に代ふるに、自然科学と文化科學との對立を以てしたのである。

以上は新カント派と目せられべきものを瞥見した。是によつて見れば、前期と後期との間に著しく思想の相違、問題の相違、があることに氣が付くであらう。現今の哲學に於ては後期の理想主義が頗る効力のあるものであつて、各々其大成に努めて居るやうである。而して此等の思想が他の潮流と如何なる關係があるかの問題は今まは度外に置かねばならぬのであるが、併かし此等の思想其れ自身が如何なる方向に開展するであらうか、又はは轉回せねばならぬであらうか、と云ふことは興味ある問題である。是れまでマルブルグ派



と稱せられたるものは一方にはカッシラーがコーヘン、ナトルプの衣鉢を繼いで居るやうであるが、又た他方にはニコライ・ハルトマンは既に一轉回を爲して新機軸を出さんとして居る。又た西南派と呼ばれたものはラスクに於て既に一轉回を爲さんとして居る。只だラスクは前年ガリシヤに於て戦歿したるが爲めに、其後の發展を見ることの出来ないのは遺憾である。ラスクを尋ね、ハルトマンを尋ね、やがて進んでは今日の哲學は一般に如何なる趨向を取りつつあるかを見ることは興味あり且つ重要なることであらう。



612  
44

見本

哲學講話

昭和五年九月十二日印刷  
昭和五年九月十五日發行

千八百部

定價二圓五十錢

著者 得能文

刊行者 長谷川巳之吉

刊行所 東京市麹町區一番町五  
第一書房

振替東京六四二二三  
電話九段三三四四

印刷者 荻原芳雄  
製本者 橋本久吉



第一書房刊行圖書目錄

昭和五年八月現在

土田杏村著	文學論	定價 一圓
土田杏村著	現代哲學概論	定價 一圓五十錢
土田杏村著	日本支那 現代思想研究	上製三圓五十錢 普及版一圓
土田杏村著	國文學の哲學的研究第一卷	二圓五十錢
土田杏村著	國文學の哲學的研究第二卷	二圓五十錢
土田杏村著	國文學の哲學的研究第三卷	定價 三圓
土田杏村著	戀愛論	定價 一圓
土田杏村著	隨筆集 草煙心境	定價 一圓八十錢
土田杏村著	生産經濟學より信用經濟學へ	二圓五十錢
土田杏村著	失業問題と景氣恢復	二圓五十錢
土田杏村著	マルキシズム批判	普及版一圓
得能 文著	現今の哲學問題	一圓八十錢
得能 文著	哲學講話	近刊
得能 文著	隨筆集 淺人零語	二圓五十錢
金田 廉著	フイールドル藝術論	二圓五十錢
外山卯三郎著	詩學概論	定價 二圓
辰野 隆著	ボオドレエル研究	二圓五十錢
故片上伸著	露西亞文學研究	三圓五十錢
山内封介譯	露西亞革命の豫言者	二圓五十錢
矢野峰人著	近代英文學史 改訂版	三圓八十錢
矢野峰人著	詩學雜考	一圓五十錢
三木露風著	露風詩話	一圓五十錢
渡邊吉治著	現代美學思潮	定價 三圓
萩原朔太郎著	虛妄の正義	二圓五十錢
萩原朔太郎著	詩の原理	上製本賣切 普及版一圓
萩原朔太郎著	萩原朔太郎詩集	定價 六圓
西條八十著	西條八十詩集	定價 六圓
茅野蕭々譯	リルケ詩抄	定價 六圓
三富朽葉遺著	三富朽葉詩集	三圓八十錢
佐藤春夫著	佐藤春夫詩集	四圓五十錢
上田敏遺著	上田敏詩集	特製本賣切 普及版一圓
三木露風著	三木露風詩集	普及版一圓八十錢
室生犀星著	室生犀星詩集	三圓八十錢
室生犀星著	抒情詩 鳥雀集	二圓五十錢
木下杢太郎著	木下杢太郎詩集	一圓八十錢
田中冬二著	詩集 青い夜道	四圓八十錢
野口米次郎譯	ゴンクウルの歌麿	二圓五十錢
野口米次郎著	歌麿北齋廣重論	定價 五圓

野口米次郎著	春信清長寫樂論	定價 二圓
野口米次郎著	人生詩集	二圓五十錢
野口米次郎著	抒情詩集(第一、第二、第三、第四)	各二圓八十錢
野口米次郎譯	フラウニンク詩集	二圓八十錢
堀口大學著	堀口大學詩集	定價 六圓
堀口大學著	歌集 男ごころ	一圓五十錢
堀口大學譯	新篇月下の一群	三圓五十錢
堀口大學譯	アポリネエル詩抄	二圓五十錢
堀口大學譯	コクトオ詩抄	二圓八十錢
堀口大學譯	グウルモン詩抄	二圓八十錢
堀口大學譯	ジャム詩抄	二圓八十錢
堀口大學譯	ヴェルレエ又詩抄	特製本賣切 普及版一圓
堀口大學譯	青・白・赤	近刊
ジャンコクトオ著	戯曲 オルフエ	一圓八十錢
ボオル・モオラン著	小説 彼と彼女	定價 二圓
ボオル・モオラン著	小説 戀の歐羅巴	定價 二圓
ボオル・モオラン著	小説 三人女	豪華版一圓 普及版一圓
アンドレ・ジイド著	小説 パリュウド	近刊
堀口大學譯	小説 詩人のナブキン	一圓八十錢
マルセル・シュオア	短篇 古希臘風俗鑑	一圓八十錢
モルナル著	戯曲 開かれぬ手紙	一圓八十錢
モルナル著	戯曲 芝居は詠向き	定價 二圓
モルナル著	小説 お互に愛したら	一圓八十錢
モルナル著	小説 町のをんな	一圓八十錢
モルナル著	戯曲 男の流行	近刊
マクラウド著	短篇 悲しき女王	一圓八十錢
アトオル・ランス	エビキユウルの園	定價 二圓
岸田國士譯	葡萄酒の葡萄作り	一圓八十錢
松岡 讓著	隨筆 日中出現	一圓八十錢
松岡 讓著	小説 憂鬱な愛人	一圓八十錢
松岡 讓著	短篇 田園の英雄	上製本賣切 普及版一圓
岸田國士著	戯曲 牛山ホテル	一圓八十錢
岸田國士著	戯曲 落葉日記	一圓八十錢
岸田國士著	戯曲 屋上庭園	一圓五十錢
岸田國士著	戯曲 子ロルの秋	一圓五十錢
柴田天馬著	小説 聊齋志異	定價 三圓



大田黒元雄著 歌劇大観 . . . . . 普製 定價二圓  
 大田黒元雄著 名曲大観 . . . . . 品切 絶版  
 大田黒元雄著 洋楽夜話 . . . . . 上製本賣切 普及版一圓  
 大田黒元雄著 露西亞舞踊 . . . . . 定價 十圓  
 大田黒元雄著 雄鶏とアルルカン . . . . . 定價 五圓  
 大田黒元雄譯 近世音楽の黎明 . . . . . 三圓五十錢  
 大田黒元雄譯 過ぎし日の音楽家 . . . . . 定價 五圓  
 大田黒元雄譯 今日の音楽家 . . . . . 二圓五十錢  
 アダム・カス著 管絃樂及び 歴史的的研究 . . . . . 上製 五圓 普及版二圓五十錢  
 大田黒元雄譯 管絃樂法の . . . . . 二圓八十錢  
 セシル・クレイ著 音楽藝術史 . . . . . 二圓八十錢  
 大田黒元雄譯 現代音楽概観 . . . . . 近刊  
 田部重治著 山と溪谷 . . . . . 二圓五十錢  
 冠松次郎著 立山群峯 . . . . . 二圓五十錢  
 冠松次郎著 剣岳 . . . . . 二圓五十錢  
 冠松次郎著 黒部 . . . . . 二圓五十錢  
 冠松次郎著 双六谷 . . . . . 二圓五十錢  
 ヤシダハヅレ著 エヴェレスト登山記 . . . . . 二圓五十錢  
 田邊主計譯 歌舞伎細見 . . . . . 定價 五圓  
 飯塚友一郎著 日本の浮世繪師 . . . . . 定價 十圓  
 山名格藏譯著 釣魚秘傳集 . . . . . 三圓九十錢  
 大橋青湖編

豫約刊行書

東京帝大獨逸文學會編 年四回刊  
 獨逸文學研究 第一輯—第四輯 . . . . . 定價各一圓  
 東京帝大美學談話會編 年四回刊  
 美學研究 第一輯—第三輯 . . . . . 定價各一圓  
 外山卯三郎編 年四回刊  
 藝術學研究 第一卷—第三卷 . . . . . 定價各二圓  
 土田杏村編 年二回刊  
 哲學年報 第一輯 . . . . . 定價 一圓  
 土田杏村編 年二回刊  
 國文學研究 第一輯 . . . . . 定價 一圓

近代劇全集 全四十五卷 現在配本  
 小泉八雲全集 第一回豫約 第三十八回  
 小泉八雲全集 第二回豫約 完了  
 小泉八雲全集 全十八卷 現在配本  
 浮世繪板畫名作集 第一期豫約(每月 現在配布  
 全三十二枚)(二枚) 第十五回  
 浮世繪板畫名作集 第二期豫約(每月 九月開始  
 全三十枚)(二枚) 三  
 「山中常盤」繪卷 全十二卷 會費 三百五十圓



612  
44







