

教は人類の最高生活であつて、宗教なしには道德も藝術も學術も終にな不完全なものであることを免れない。オイツケンと同じくコヘンは、最近代に於て宗教に最も重きを置いた一人である。そして彼れの血液がユダヤ人類に關係あるためか、全體の宗教觀が甚しくユダヤ的であつて、此の點に於て彼れは最近の思想界に於て一種獨得な地歩を占めてゐる。

前にコヘンは哲學を體系と觀て、體系といふことに非常に重きを置いたことを説明した。純粹認識哲學純粹倫理哲學並びに純粹美學の三哲學は、全體の哲學的體系を構成する要素であつて、哲學體系は此の三者を以て盡きてゐるとすれば、宗教哲學は全體の哲學體系上如何なる位置を占むべきものであるか。そはコヘンに取つて可成り重大な問題であつた。蓋し彼れに取つては、宗教は學術や道德や藝術やと並んで優に獨得無二の本領を備へてゐるものと考へられたからである。若し宗教が他の道德や藝術や學術やと並んで對等の位置を占むべきものであるとすれば、宗教哲學は道德哲學や藝術哲學と並んで、平等な位置に於て哲學體系中の一部分を構成すべきである。然るにコヘンによれば、此の點に於ては西南學派もほゞ類似な考を持つてゐるが、宗教は他の道德や學術や藝術やと對等的に並列するものではなくして、寧ろ此等三者の窮極的統一を示すものである。即ち宗教は此等三者のいづれにも共通な根據を備へて、然かも此等三者を超越する絶對窮極の統一であると觀られる。故に宗教哲學は、道德哲學や認識哲學の附屬ではなく、寧ろ此等三哲學を總合し統一する最終窮極の哲學であると解釋される。即ち宗教哲學によつて全體の哲學體系は初めて完全な形を取るのである。

コヘンは認識道德並びに藝術の窮極的統一の上に宗教の本領を求めたが、主として道德と實在との統一の上に其の眞實性を證明しようとした。カントは宗教的信仰をば道德的假定と解釋して、認識や眞實等の範疇から離れた實際的信仰であると解釋した。然るにコヘンは、此の點に於ては先づカントに反對して、宗教は須べからく眞理 (Wahrheit) の問題たるべしと主張した。眞理の問題とは、單に實際的な道德的な信仰 (Glaube) であるばかりでなく、同時に實在に關する認識問題であ

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、極めて簡單に言へば、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己む時がない。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 (Ewigkeit) 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ない。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、ただ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ない。換言すれば、道德や人類や自

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、すべてか空虚な觀念に成つてしまふ。自然や人類やの實在をばコヘンは簡單に自然 (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。而してコヘンによれば、自然の永久性といふことは、最も確實に信存の原理 (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、其のこゝ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。斯くし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ゝとが出来ないのであると。

斯くてコヘンは、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。これがコヘン最終の主張であつた。

第三節 西南學派の哲學

コヘンによつて代表されたマールブルグ學派に比較すれば、キンデルバントやリッケルト等によつて代表された西南學派は、同じ新カント派とは言ひながら、コ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。前段略説した如く、西南學派の特徴は、主としてカント哲學によつて新に文化歴史を解釋した點に存する。西南學派の哲學は、言葉どほり文化哲學であり、又價值の哲學である。

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、簡單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第一に數へらるべきものは、文化的價值概念に立脚して、哲學に新らしい意義又は解釋を與へたことであらう。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、ロツツェの價值概念に立脚して、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、先づ其の輪廓だけ舉げれば、勿論カントの批判主義に立脚し、ロツツェの價值概念を再び復活し來たつて、哲學は實在に關する學であるよりは、主として價値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ごあつたが、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當爲即ち普遍的價值問題が、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と。これが西南學派の哲學の根本精神である。價値とは何ぞ。普遍的價值とは何ぞ。こ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、明らかに價値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トやリッケル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。マールブルグ學派の徹底的な論理的な傾向に對して、西南學派の文化的價値に關する新解釋は、疑ひもなく一種獨自な本領を示したものである。

キンデルバントの該博な雄辯な而も新見に富んだ態度に較べて、リッケルトは深くそして細かい思索力に富み、更にラスクに至つては、一方面的ではあるが、此の學派の思想を深く發展させてゐるが、根本思想に關しては、おのづから相通ずる共通の點が有つた。殊にラスクの新しい思想が、逆にリッケルトやキンデルバントに影響したやうな點も有るが、中心思想に至つては、勿論共通な類似した傾向を備へてゐた。故にこゝでは此等諸家の哲學を一所に説明し、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) 價値概念　こはカント哲學の中に發見されたロツツェ式新解釋であること！

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則やは、現に然かあり、斯くある事實 (Was ist) 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も、主觀によつて斯くあるべし然かあるべしと規定された當爲であつて、決してたゞの事實ではない。たゞの事實 (即ちただの觀念の聯想等) 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、キンデルバントのロツツェ式新解釋である。

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、殊にロツツェなどによつて一層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つたと言はなければならぬ。先づキンデルバントは價值をばは

ば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) といふ特殊な判斷がある。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方面から説明すれば、普通の判斷は科學的又は知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

ましいものよ、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。故にまた普通の判斷は事實 (was ist) の判斷であるに對して、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、ただの事實であるといふよりも、寧ろ要求であり當爲である。美醜はただの事實ではなくして同じゾルンであり要求である。同じ意味でまた眞僞といふ判別も、一種の要求であり當爲であつて、決してただの事實ではない。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。

論理的判斷

(Urteil)

物と物との關係

價值批判

(Beurteilung)

主觀と物との關係

知識判斷

事實

(was is)

客觀的

情意判斷

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、また別に普遍的な絕對的なものも有る。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ゝみが絕對的であつて、此の種類のものゝみが普遍適當的價值 (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〴〵眞僞、善惡、美醜に關する普遍的適當性を有する絕對價值が存すると信せられる。事實の上に於ては、吾々は絶えず眞僞の判斷を誤り善惡の識別を誤るに拘はらず、人類意識には

一定不變の價值判斷が備はつてゐる。斯かる普遍的價值判斷に合したものの、みが眞實の判斷又は批判と信せられ、然らざるものは誤れる批判と信せられる。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、標準や度尺なしには、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) とも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
値的を取扱ふ學であり、倫理哲學は善惡に關する普遍價值老を取扱ふ學であり、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、飽きで絶対主義 (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
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
値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、絶対
的な普遍的尺度を以て之れを測る所以で、斯かる絶対的尺度なしには、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
オリに之れを認識する所以で、アプリオリな認識でなければ眞の認識ではない
と主張した。アプリオリな認識とは普遍的な絶対的な認識で、絶対的な認識でな
ければ眞の認識ではないと信せられたのである。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。さればリッケル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され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、彼ら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ければならぬのである。リッケルトは強く斯やうな絶對主義を主張してゐる。普遍的妥當性を有する價値意識が確信されるは決して偶然でない。普遍的價値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のである。

(二) 規範と自然的法則 前段價値意識の説明に於て、價値意識は價値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、吾々はそれらの價値の區別や等級やを批判し得る謂はれがない。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、吾々は全く價値批判を行ふことが出来ないのである。斯くの如き價値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

る。規範とは認識や道德や藝術やがそれごとく、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德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。道德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だ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德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ゝ、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 of 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、其の本質から觀て、經驗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。經驗によつて與へられたる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、認識上道德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く現象に外ならぬ。

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 (Naturgesetz) 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關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、リッケルトはまた彼れ一流の特殊な見釋を取つたが、キントルバント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、實を言へば、決して自然的な法則を離れたものでなく、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せ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せられる觀念聯合の数は頗る多い。

然かも眞に眞理に一致する觀念聯合は其の中のとゞ一種のみであつて、他の觀念聯合はすべて眞理に一致しないと云はれる。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たゞ一種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せ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残るものは全く無いではないか。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、研究法に於ては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。科學はそれぞ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る細工かに過ぎない。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ケルトも、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。科學は要するに事實の學であり、實在の學である。ど

こゝでも *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、哲學はおのづからトランツェンデントたるを得ない。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。

哲學を價值の學と觀る點に於て、キンデルバントもリツケルトもほゞ同じであるが、リツケルトはキンデルバント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 Ganzes)」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、其の中には單に事實又は實在のみならず、これと共に必ず種々な價值が含まれる。世界は決して實在のみでない。實在の世界と共に、價值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。随つて哲學は單に實在の世界のみならず、同時に價值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。

(四) 自然科學と歴史 以上價值概念や哲學に關する解釋に於て、西南學派が如何に文化概念を基本としてゐるか、明白である。即ち認識價值も道德價值も藝術價值も、すべて人類文化そのものであつて、他の何ものでもない。而して斯かる文化價值は、すべて歴史的に發達する歴史的價值である。斯くて西南學派は歴史の解釋に轉ずる。キンデルバントによれば、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、これまでに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、彼れの認識論は主として自然哲學（數學及び數學的自然科學の基礎づけである自然哲學）だけを説いて、一方の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はりである。レッ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。又西南學派がヘーゲル哲學に近い所以も此の點に存する。

歴史哲學に關するリッケルトの思想も、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、具體的特殊的な事實のまゝ、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ら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ゝ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。例へばリッケルトは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こつてくると考へられる。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、最早それ以上分折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考へられない。然しながら、一層精確に言へば、普通に最も窮極的な意味に於て與へられたと思はれるものも、その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。即ち窮極的な意味に於て與へられたものも、リッケルトによれば、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。リッケルトによれば、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と。

以上は全然カント先驗論を一層精密に言ひ現はしたものであるが、さて此の點に於て注意されることは、カントの物自體に關する西南學派の態度である。マールブルグ學派が斷乎として此の物自體の概念を排除したことは、既に前節に於て概説したとほりであるが、西南學派も同じやうに最初から強くカントの此の思想に反對した。實在と言はるべきものは、すべて先驗的規範によつて構成されるのであるから、規範意識に先だつて物自體が實在するといふことは、如何にしても矛盾した考に外ならないと。併しながら、恰も此の點に於て認識論的に困難な問題が起こつてくる。先驗的規範はすべて形式的であり形式であつて物の内容ではないから、個々特殊な物の内容は如何にして起こつてくるかといふ疑問これである。此の疑問に關して、マールブルグ學派が實在化又は論理化の資料としての諸感覺を假定したこと

は、これも既に前節に於て説明したとほりである。西南學派は此の疑問を如何に解釋したかといふと、此の點に於て、諸家の意見は必ずしも一致してゐない。たゞ先驗意識に對立して、それによつて形式化される根本資料を假定した點に於ては、すべて一致してゐる。先づキンデルバントは、科學的知識によつて科學的に形式化され概念化され又限定せられる無限の素材世界といふ如きものを假定してゐる。科學や哲學によつて規律つけられない無限に豊富な素材が先づ存在し、それへ先驗的規範がはたらきかけて、科學化され規律つけられた世界が生ずるのであると説明される。リッケルトは、普遍的價值(先驗的規範)をば明瞭に形式であると説明し、此の先驗的形式によつて構成され意味づけらるべき資料の存在を假定した。リッケルトに取つては、普遍的價值の世界は、意味(Sinn)の世界であり形式(Form)の世界であり、妥當性(Geltung 第八章第二節ロツェ哲學參照)の世界である。妥當性の世界とは、時空的な實在ではないが、無始無終に無時間的に存在する意味の世界である。價值や意味は、普通に考へられるやうに、たゞ抽象的な無ではなくして、嚴乎

として無始無終に存するものである。價值や意味は無時間的に妥當する。故に價值や意味の妥當性の世界は、主觀意識が之れを考へようと考へまいと、絶對超越的に存在する一種特別な存在であると觀られる。普遍的價值(先驗的規範)の世界は、それみづからに於て存在する絶對超越(Transzendenz)の世界である。而もリッケルトに取つては、價值や意味の世界は、純粹に先驗的な形式的な妥當性の世界であるから、斯かる先驗的形式がはたらきかける資料——形式化され實在化されて始めて實在となるべき素材が無ければならない。リッケルトは明らかに斯やうな素材の世界を假定してゐる。所謂「科學以前の存在」又は規範以前の存在これである。科學以前の存在とは、先驗的形式によつて實在化され規律つけられる以前の無規律な非實在を意味する。斯かる科學前の世界を假定せずしては、リッケルトも實在の世界を説明することが出来なかつたのである。

形式と素材との困難な問題に關しては、世界戰爭のために早逝した天才ラスクは、最も精密な又最も徹底した解釋を與へた。否、彼れは此の形式對素材の關係問

題から、現代の哲學をば、再びプラトーン及びアリストテレースの昔に引戻し、こゝに最も困難な形而上學的問題を觀ようとした。即ち彼れはリッケルトの所謂「形式—素材關係」(Form-Stoff = Verhältnis)の問題に主力を注ぎ、まづプラトーンに返へつて、所謂「二世界說」(Zweiweltentheorie)一層精しくは「二要素說」(Zwei elemententheorie)を主張した。二要素とは、一方意味又は價値の形式と、他方純粹の素材とを意味し、實在は必ず此の二要素の結合を要すると主張した。純粹の素材は、ギリシヤ人の所謂ヒュレ(Hyle)であつて、そは思議すべからざる又思議を許さざる原素材の議である。斯かる素材を假定せずしては、すべての實在を説明することが出來ないと。ラスクは此の形式と素材との關係をば、可なりアリストテレース式に説明した。普遍的な價値(又は意味)は超感性的形式として感性的な素材と對立する。超感性界と感性界との對立これである。超感性の世界として、價値の世界は超越性を保持する。絶對超越が普遍價値の世界である。然るに、此の超感性界と感性界との關係は極めて密接である。感性的なヒュレ(素材)は、超感性的な形式と結

合して、始めて意味を持ち又一定の形相を具備するのである。即ち素材は形式化され意味化される自然の傾向と特質とを持つてゐる。又形式もそれが形式であるから、感性的な素材と結合し、これにはたらしかけようとする自然の傾向を具へてゐる。新しく二の要素が結合して、そこに始めて現實な實在の種々相が發生するのである。而して價値又は形式には、高い普遍性と低い普遍性と無數の高低の種類が存するわけであるから、低い形式の種類から數へて、漸次高い種類の形式を數へることが出る。而も低い形式は一層高い形式に對して素材たる位置を取り、又此の一層高い形式も更にそれよりも一層高い形式に對しては一素材たる位置を取るのであるから、「形式の形式の又その形式」といふ如く漸次高い種類を數へ得るのである。又一方素材は、實在の内容と特質とを決定するもので、價値形式によつて形式化されるとはいへ、其の感性的な特質を決定する基本である。即ち、素材なしには、感性的特質は生れない。ラスクは更に進んで、純粹な超越性の世界——純粹價値の世界に關する形而上學を建設しようとして試みた。純粹妥當性の世界に關する解釋これで

ある。妥當性世界の絶対超越性は、ラスクによつてリッケルトよりも一層形而上學的に説明された。

(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。認識が絶対的又普遍的であるやうに、道德そのものはどこまでも絶対的であり普遍的でなければならぬ。どちらでも宜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。

道德が斯やうに絶対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、道德が絶対的又普遍的である理由がなく、絶対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。然らば斯かる道德の最高目的は何かと云へば、それは永遠に發達して已まない最高義の世界文化であると答へられる。こゝにキンデルバント獨得の文化主義が存する。個人は變化し、社會は交代し、民族は推移しても、永遠に常住な而も發達して已まない不滅なものこそは世界文化である。學術道德藝術宗教等の無限の發達そのものが世界的文化であつて、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。斯かる文化は吾人に取つては絶對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絶對文化の發達に貢獻するそれだけの努力に外ならない。

(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トは、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た。先づ美や藝術の特徴が如何なる點に存するかと云ふと、それは勿論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、それが如何ほど高尚であつても、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。

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值を備へてゐる原理であると解釋されなければならぬ。随つて美の判斷は、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、キンデルバンドもリッケルトも、藝術活動をば重に直觀的なもの、瞑想的なものに考へて、これを感情的にへ

ドニステ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はこゝにも現はれてゐる。

(八) 宗教哲學　コ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ヘンとほぼ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制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ある。

キンドルバントによれば、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な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来ない。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。リッケル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特に吾々の注意を引く。

第一章

現代に於ける理想主義の哲學

第四 フッサール現象學及現象學派の哲學

第一節 現象學の由來及び位置

フッサール (Edmund Husserl 一八五九——)

によつて建設された現象學 (Phänomenologie) は、其の本質と意味との斬新なる故を以て、二十世紀の初めに於て、忽ち學界注目の的となり、新カント學派の後に現はれて、多數の現象學徒さへ輩出し、今や學界の中心地歩を占めるほどの勢力を張つてゐる。フッサールは此の新らしい現象學に基礎と輪廓とを與へ、そして多數の學徒はそれ〴〵特殊な方面に現象學的研究を進めてゐる。また充分完成された學ではなく現象學は今尙發達の途上に在るものと言はれやう。ヘーゲルは先きに『精神の現象學』 (Phänomenologie des Geistes) を出して、精神生活の歴史的發展を叙説

したが、フッセルの現象學は、むしろ純粹意識の本質を觀察し記述せんとする學である。意識生活の本質學が此の新らしい現象學である。現象學はすなはち意識現象の本質學である。フッセルは、下段に説明する如く、一面斬新な現象學的研究法を示すと同時に、(彼れの現象學が今までは主として特殊な學的研究法であることが注意されねばならぬ)、他面意識作用の根本特質(意識の構成作用と志向性の問題)を指摘したもので、まだ必ずしも哲學問題の全領域に涉つてゐるわけではない。しかも其の斬新な研究法と、意識生活の本質的考察とは、尙斯學の前途に異常な發達と進歩とを豫想させる所以で、此の意味に於て、今日の現象學は、尙大なる前途を將來に有するものとして期待される。

フッセルは、最初まづ純粹論理學の建設を目的とした。心理主義を排して論理主義を採つたことは(下段に説明)、ひとへに純粹論理學建設のためであつた。初期の主著『論理學的研究』(Logische Untersuchungen)は此の研究の結果であつた。論理學研究時代に於て、彼れは十九世紀の初めに於て『學問學』(Wissenschaftslehre)

を後世に残したボルツァノ(Bernh. Bolzano 一七八一——一八四八)から最も深い影響を受けた。こゝに吾々はフッセルの新理性論的傾向を發見する。而して現象學は、彼れが論理學研究の際、徐々に之れを發見し、又其の創設の必要を次第に痛感したのである。論理研究に際して、彼れが意識作用の特質に注意しつゝあつた際、恰もブレンタノの心理論の感化が強かつたため、ブレンタノが直接現象學を創造したわけではないが、其の強い暗示のもとに、新現象學の創設に進んだのであつた。ブレンタノの志向性の説(第八章第六節参照)は、現象學建設の直接的刺戟であつた。併しながら、又他方面から觀れば、フッセルは明白にカントの先驗主義に立脚し、殊にカントに倣つて、意識の先驗作用又は構成作用を明らかにしようといふてゐる。彼れの現象學がカントが放棄した先驗的心理學の復活であると批評せられることは、決して偶然的な思ひつきではないのである。カントからの深い影響は、フッセルみづから明白にこれを公言してゐる。斯くて『論理學的研究』の第二卷には、明白に新現象學の萌芽が現はれ、更に多年の研鑽を積んだ後、フッセル

は、其の主著の第一部『現象學及び現象學的哲學に關する想念』(Ideen zur Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie)を公けにして、此の新らしい學の一般研究法と輪廓とを示した。同時に此の新らしい學は、殊にドイツ諸學者の共鳴を受け、此等諸學者は、或は倫理方面から、或は認識論方面から、或は美學方面から、或は宗教方面から、それ〴〵現象學的に意識の諸活動を研究し若くは研究しようとしてゐる。マックス・シェラー(Max Scheler)ハイドッカー(Martin Heidegger)等が主なる現象學徒である。

第二節 論理主義

現象學の敘述に入るに先だつて、吾々は先づフッセルの論理研究の基礎と成つた論理主義の意味を一ト通り解釋して置く必要が有る。而して論理主義は、認識乃至真理の絶對的必然性の確信に立脚するものであるから、すべての理想主義殊に理性派の哲學に獨得な認識の絶對的必然性の意味を吾々は一とほり理解して置かなければならぬ。先づすべての理性主義の哲學者は、懷疑論は一種の自滅論であるとして之れに反對する。即ち懷疑論は到底一個の理論としては成

立しないと考へられる。例へば「認識はすべて疑はしい」と判断すれば、此の判断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」といふことが眞理であるとするれば、少なくとも此の認識だけは眞理であるから、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断もまた疑はしい」と言ひ直しても、それが尙一種の肯定的判断であるかぎりには、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、全然一切の判断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。

ボルツァノは文章自體(Satz an Sich)又は眞理自體(Wahrheit an sich)を主張して、認識や眞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。文章又は眞理自體とは、一面に於ては文章や眞理を想浮べる主觀的意識を離れ、他面に於ては其の文章や眞理に應ずると思惟される超絶的實在から離れて、純粹に文章を文章として又は眞理を眞理としてのみ考へたものである。換言すれば、文章又は眞

理自體とは、如何なる人がそれを考へようと考へまいと、又如何なる時と處とを問はず、それは文章であり眞理であり又あるべきもので、言はば絶対的な普遍的な眞理又は意味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「人生には眞理は無い」と判断すれば、少なくとも其の眞理が無いといふ判断だけは眞理であると言はなければならぬ。若し此の判断も眞理でないとすれば、初から斯やうな主張を爲す要はないのである。故に「眞理は無い」といふ主張のもとに、既に立派な眞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、其の中に必然的に意味や眞理の存在を證明してゐると觀られる。故に苟も意味とか眞理とか言はれるものは、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、又如何なる人に取つても、普遍的に必然的に眞理とされ意味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対的な眞理自體又は文章自體の存することが、人類の認識の根本質を必然的に絶対的に成す所以で、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。

以上の立脚地から、フッセルは次のやうに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。フッセルの解釋によれば、ロックやヒウムから始まつてストアート・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。心理的事實といふ經驗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學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。これがフッセルの論理主義である。

フッセルによれば、心理主義即ち經驗主義は認識哲學として成立しない。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、他の理想主義の學者の主張するところである。フッセルもまた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」絕對的でないとすれば、それはあゝであるかも知れず、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、遂に正當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。

斯やうな論理主義の立脚地に立つて、真理自體といふ如き意味や對象の存在を主張したから、フッセルは最初から普通の感性的事實とは異なる非感性的なイルレアール(irrauel)な觀念的(ideel)な存在又は對象又は客觀を常に念頭に置いたことが明白である。ボルツァノの絕對的な文章自體真理自體と同じく、此等の對象又は存在は、一種特別な絕對的存在——觀念的な絕對的存在であると思惟されたのである。斯かる觀念的存在は、漸次現象學に於ける對象の概念に發達し、そして一層複雑な形を取るに至つた。

第三節 現象學……事實と本質及本質直觀 現象學の本質及び其の研究法を明らかにするには、先づ事實と本質との區別を明らかにしなければならぬ。事實(Fact

sache)は普通に言ふ經驗的事實であつて、空間的乃至時間的な特殊性を具へることが其の特質である。即ち或一定の時間内に於て、又は或一定の空間内に於て、或特殊な時空的變化を行ふものが事實である。これに反して、本質(ギリシヤ語の *Eidos* ドイツ語の *Wesen*)とは、事實を事實たらしめる事實の精髓、それなしには事實が成立する能はざる特質を意味する。例へば、諸の事實的な赤には青にもあらず黄にもあらずる赤一般といふ本質が具はつてゐるので、若し全體に共通な赤一般といふ本質が無ければ、特殊な此の赤も彼の赤も初から無いはずである。故に個々の事實を事實たらしめるもの、即ち個々の事實を可能ならめしめるものが本質に外ならない。「さればまた本質は、事實を離れて存在するものではなく、事實の存するところには、必ずそこにそれ〴〵一定の本質が存するのである。事實が經驗的、個的、特殊であるに反して、本質は普遍性と必然性とを其の特質とする。一定の本質は廣い又は狭い又は高い或は低いそれ〴〵の普遍性を具へて、其の種類は無數であると言はなければならぬ。猫屬よりも動物といふ本質が一層高い普遍性を有し、生物

はさらに動物よりも高いといふ如きこれである。

事實はそれ〴〵時空的なレアルなものであるに對して、本質はイルレアルであり時空を超越する觀念的なイデルなものであることが注意される。レアルな事實と、イデルな本質とは、決して混同されてはならない。しかも、事實の知覺と本質の知覺とは同一である。事實が知覺によつて認識されるやうに、本質もまた直接な知覺によつて認識される。吾々が事實を知覺する場合には、其の本質をも知覺する所以で、本質を知覺せずしては、事實をも知覺することが出来ないのである。赤の本質を知覺せずして、此の又は彼の赤を知覺し得る筈が無い。故に本質の知覺はすなはち「本質直觀」(*Wesensanschauung*)に外ならない。イデルな本質を觀念の上に想浮べることであるから、本質直觀はまた *Ideation* とも呼ばれる。勿論諸の本質は、或は充分明瞭に、或は不充分に不明瞭に、さまざまな状態に於て直觀されるのである。

諸の事實を取扱ふものが科學であつて、物理學や化學や心理學や、すべてそれぞ

れの事實の學である。これに反して、例へば、純粹物理學、純粹數學、純粹力學、論理學等は、すべて本質學である。哲學一般も勿論特殊な本質學であるから、現象學は經驗的科學ではなくして、特殊な本質學であることが明かである。

第四節 現象學……現象學的エポケー及び現象學の領域 現象學の本領を明らかにするため、先づ現象學に屬せざる他の領域や研究法やが排除される。即ちフツセールはデカルトに倣つて、現象學研究の方法として、自然的態度(Natürliche Einstellung)に屬する一切の自然的實在を考察の外に排除する。自然的態度とは吾々の日常普通の態度の意味で、此の態度に取つては、すべて自然の若くは心的の事實は、完全な超越性を保つて、客觀的に超越的に實在するものと考へられる。現象學者は、必ずしも自然物の超越性を否定するわけではないが、斯かる超越性や自然的態度や、現象學的態度とは全く異なるものであるから、すべてこれを現象學的研究の外に排除する。フツセールは之れをギリシヤの學者が用ひたエポケー(Epöche)といふ言葉で言ひ現はさうとしてゐる。エポケーは懷疑家の所謂判斷中止の意味で

あつて、物に括弧をつけて除外することである。現象學の本領を明らかにするため、すべての自然物や自然現象や自然的態度やは、便宜上括弧を附して研究外に排除されるのである。精神現象さへも、それが時空的なレアールなアニマリスチシな現象と考へられるかぎり、やはり自然物であるから、現象學外に排除される。

斯かる現象學的エポケーを行つて、そこに残る領域——現象學の本領として残るものは何であるか。簡単に言へば、自然的現象としてではなく、むしろ本質としての普遍的な必然的な意識の全體験(Erlebnis)これである。即ち個人的な個的な諸體験(精神的乃至必的經驗)ではなく、すべてに普遍共通な又必然的な全體験これである。言はゞ、カントの意識一般の如きものが、エポケーの後に残る領域である。フツセールはこれを便宜上「純粹意識」と呼んでゐる。勿論此の純粹意識(全體験)は自我意識といふ特殊な現象によつて必ず伴はれる。自我(自我一般)とは何であるかは、哲學上重要な問題である。斯かる純粹體験又は純粹意識こそは、求められた現象學の領域であり本領であつて、現象學は本質としての此の純粹意識を觀察し記

述する學に外ならない。斯かる學はデカルト以來徐々に用意された學ではあるが、精確には全く新しい學であると言はなければならぬ。斯くてまた前の自然的態度に對して、本質的な純粹體驗を本質的に考察する態度をば、特にこれを現象學的態度(Phänomenologische Einstellung)と名づける。

現象學の本領である意識諸體驗は純粹意識内の問題であつて、自然現象の超越的實在とは、全く面目を異にしてゐる。體驗はそれみづからで絶對的な作用であるに反して、自然現象は、決して全的には現はれず、部分的にのみ現象するに過ぎない。殊に體驗は意識内の作用即ち内在的(Immanent)な作用であるから、それみづからに於て、絶對確實であり必然的である。然るに、自然現象は超越的であるから、甚しく不確實であり偶然的である。現象學の本領は即ち絶對確實であり又必然的であると言はなければならぬ。

フッサールは屢々「現象學的還元」(Phänomenologische Reduktion)と云ふことを主張する。現象學的還元とは、一面に於ては現象學的エポケーを意味し、他面に於

ては、一旦排除された自然現象が、すべて再び本質として現象學的領域に取入れられることを意味する。此の梅の木も此の鳥も、自然的態度に取つては、自然的現象として、すべて現象學的に排除されるものであるが、梅乃至鳥がそれ／＼本質として意識體驗となる場合には、再び現象學の領域に取入れられる。斯くして現象學的エポケーによつて失はれたものも、すべて純粹體驗として、再び現象學内に取入れられるのである。

第五節 現象學……純粹意識の作用論と對象論 現象學の一般考察をばフッサールは、

純粹意識の作用方面の研究と、其の對象との研究とに分けてゐる。勿論まだ一般的な考察であつて、全體の細かい問題にまでは進んでゐない。フッサールは純粹意識をば先づ主觀方面と客觀方面とに大別して觀察する。主觀方面とは、純粹な作用方面であつて、意識に本具な根本的作用の方向を意味する。而して意識作用はすべて或ものに關する意識作用である。何ものにか關係しない作用といふものは無い。例へば、一表象はそれが指示する或もの、表象であり、判斷は何事かに關す

る判斷であり、感情は同じく何事にか關する感情であり、又欲望も何ものかにか關する欲望である。意識はすべて「何ものかの意識」(Bewusstsein von etwas)であるところふことが其の根本的特徴である。布伦タノが意識の此の特徴を中世紀のスコラ學者に倣つて、特に「志向性」(Intentionalität)と名づけたことは、布伦タノに關して前に説明したとほりである。現象學に關する布伦タノからフッセルへの暗示は、主として此の志向性の説明に存したことを想へば、フッセル現象學に取つては、此の志向性の問題は、最も重要な又中心的な問題であつたことが、容易に想像されるであらう。意識はすべて客觀的な或ものに志向するといふが所謂志向性の根本的な意味である。此の志向性の問題から現象學上の喧しう「對象」(Gegenstand)の問題が起こつてくる。意識作用が志向する或ものは、意識作用がこれに關係しこれに對立する對象である。作用と對象とは、フッセルによれば、一種必然的な對立(Korrelat)であつて、作用は對象に關し、對象は作用によつて意識される。兩者は互に分離しては考へられない。意識の客觀方向とは、すなはち作用に對立する對象

の方面を意味する。斯くて一般現象學は、先づ作用論と對象論とに分類される。而も此の作用論と對象論とは、同じく必然的な對立關係を成すのである。

先づ作用方面に就いて言へば、そはまたおのづから二の層に分類される。下層は作用の素材(Materie)たる純粹な感覺であつて、斯かる素材なしには意識は作用することが出来ないのである。無數の感性的素材——これが意識の基礎でありベシスである。而して其の上層は意識の構成作用そのものであつて、意識の作用とは感性的素材を用ひての純粹構成作用即ち先驗作用に外ならない。意識の先驗的構成作用とは、フッセルによれば、主として先驗的に其の對象に意味(Sinn)を附與すること、其の對象を意味あらしめる作用である。意味附與の作用すなはち是れである。對象は一定の意味に限定されて、始めてそは對象の形を取るものであるから、意味附與の作用によつて、そこに始めて確定的對象が構成されるのである。フッセルはすべて此の主觀方面の作用をば、特にノエシス(Noesis)と名づけ、ノエシスによつて意識される對象をばすべてノエマ(Noema)として概括してゐる。ノエシスは認識

作用であり、ノエマは認識されたものを指す。即ちノエシスを離れてノエマなく、ノエマを除外してはノエシスも考へられない。作用と對象とが必然的對立關係を成す如く、ノエシスとノエマは同じく相關的對立關係を有し、互に分離しては之れを考へることが出来ないのである。

眞實な事物のみが對象となるのではなく、實際には有り得ない全然空想的なものでもノエマ的對象の性質をもつてゐる。例へば、全然空想的な神話中の怪物でも、又は圓い角とか四角い圓さなどでも、單なる對象としては立派に成立するので、ノエシスに對するノエマたるに於て、少しも妨げないのである。

フッセルは、前段述べた一般ノエマ的對象の外に、別に絶對的な對象を數へてゐる。即ち一般對象は、「如何なる意味かの對象」(Gegenstand im Wie)と「絶對的な對象」(Gegenstand Schlechthin)とに分類される。何等かの意味をもつてゐる對象とは、上來説明した意味を附與された對象であるが、此の外に單に對象たることが知られるだけの絶對的な對象が存すると言はれる。即ち絶對的な對象とは、それ／＼の

屬性を所有する主體として、端的に客觀的に存すると考へられ、而もこれに就ては全然又としか形容することの出来ないもの、單純にたゞ對象としか考へられないものを意味する。ノエマ的對象は、ノエシスと相關々係に立つたものであるから、勿論イムマネントな内在的なものと考へられるが、端的な對象に至つては、フッセルによれば、絶對的に客觀的なものと考へられるから、超越的なもの超越性(Transzendenz)でなければならぬといふ。此の至難な問題に關しては、フッセルはまだ記分明確な説明を與へてゐない。こゝに至難な形而上學的問題が存する。

尙フッセルの一般現象學に於て特に注意されることは、「現象學的時間」(Phänomenologische Zeit)に關する思想である。現象學的時間とは、本質としての純粹意識體驗が因つて以て存在する形式であつて、純粹體驗の流れは斯かる現象學的時間の上に成立すると主張される。こゝに謂ふ現象學的時間は、普通の物理學的乃至宇宙的時間(普通時によつて計られる時間)とは全く異なり、本質としての意識體驗の流れを成立せしむる時間を指す。即ちそれは普通のレアールな時間ではなく、本質的

なイルレアールな時間である。全意識體驗の流れは、斯かる本質時間——過去、現在及び未來の内に流れるのである。現象學派の學者は、純粹體驗の存在を斯かる特殊な時間^〇を以て説明せんと試みる^〇ところから、フッセルの以上の思想は、最も注目さるべきものと言はれてゐる。

第六節 シェラーの内容倫理説

ミュンヘン現象學派を代表したマックス・シェラーは、認識論上に於ても、宗教哲學上に於ても、重要な現象學的意見を發表した學者であつた。こゝでは彼れの著名なカント形式倫理説の批判だけを簡単に記述するに留める。カントが倫理説は、すべて倫理内容を排除して、純粹に形式を立て、善はひとへに形式にのみ成立すると主張したことは、著名な事實である。カントによれば、内容(例へば快樂とか成功とか)はすべて經驗的でありアポステリオリであるから、アプリオリな普遍的な道德法とは成り得ないといふ。然るに、シェラーによれば、カントの此の主張は、普遍性と内容とは決して兩立しないといふ根本的誤解に基づいた説である。シェラーによれば、すべての倫理内容は

必ず普遍性と矛盾するとは決つてゐない。否、普遍性と内容とは必ずしも矛盾しない。例へば、廣い意味の愛は一定の内容であつて、而も一定の普遍性を與へてゐると考へられる。勇にもさまざまの勇が有る。而もそれがまた一定の普遍性を與へてゐることは明白である。斯くて倫理學上の純粹形式説は無意味であるから、絶對最高の倫理内容(倫理目的)が立てられなければならぬと。これが學界に一種の刺戟を與へたシェラーの主張である。

第七節 ハイデッガー

フッセルに師事し、ベルリン大學に轉じたフッセルに代つて、フライブルグに移つたハイデッガーは、フッセルの現象學を更に他の方面に發達させようと試みてゐる。今日まで公けにされた論文の中では、現象學年鑑中の『有と時』(Sein und Zeit)が最も主要なものであらう。既に前段に略説したとほり、フッセルは、意識體驗の存在形式——本質的存在形式——をば特殊な現象學的時間であると斷定した。ハイデッガーの以上の論文は、存在又は有は、普通の物理的時間に於てはなく、本質的な又は根元的な時間の上に成立する所以を主

張したものである。ハイデッガーへは、ベルグソンの純粹持續論の影響も有つたやうであるが、フッサールの現象學的時間の説は、最も直接的な深い暗示を與へたものではあるまいか。そはともあれ、フッサールは現象學をば純粹意識の本質的觀察であると解したに對して、ハイデッガーはまづ一層廣い人間存在を觀察の對象とし、人間存在の存在（又は有）を研究するオント・ギー（存在學）を現象學と解し、其の研究法を現象學的たるべしと主張してゐる。存在又は有とは何ぞや。存在又は有の本質如何。これが哲學の中樞問題であると主張される。而して斯る存在一般の本質を明らかにするため、ハイデッガーは、すべての存在者中の存在者である人間存在を取り來たり、これを分析考察して、そこから存在の眞義を探り出さうと力めた。そして人間存在に於ける純粹存在は、本質的に根元的な時間に於て成立するものであるといふが、此の哲學者の結論である。

ハイデッガーの人間存在(Dasein)の分析は、勿論本質觀察を目的としたものであつて、普通の心理的觀察ではない。しかし全體の觀察が、著しく南方ドイツの舊敎的特色を帶び、又中世スコラ風な色彩の濃厚であることは到底拒まれない。こゝで此の哲學者獨得の人間存在の分析を細かに紹介する餘地は無い。先づ彼れは、人間存在をば「世界の中に在ること」(In der Welt Sein)と解釋してゐる。本質的な意味に於ては、世界の中に在ることとは、世界と實踐的に關係してゐることを意味する。世界と關係してゐるとは、世界に關心してゐる意味であつて、實際的に世界と交渉することである。實際的交渉又は交際(Umgang)が人間の生活である。而して世界とは、要するに實際的に交渉されるもの、實踐的な意味に於ての「そこに用意された」ものに外ならない。(存在するとか實在するとかは、後に理論的に説明した言葉に過ぎない)。

然るに、此の實際的交渉は、特に我等人類の場合に於ては、なだらかな無限交渉ではなくして、死に直面しての前進である。死に向かつての前進は、未來に向かつてのあらかじめな行動(Das Sich Vorweg)である。こゝに時間性の根本義が在る。物理的時間は後に人爲的に造られたものであるが、人間存在は本質的に此の純粹な時

間の中に現はれてゐる。未來の豫想は時間性の根本的な特徴であつて、此の未來こそは同時に過去と現在とを豫定するのである。死に向かつての人間存在（實際的交渉）は、うれはしい關心（Sorge）であつて、此のゾルゲこそは人間存在の總稱であり總合である。人間存在は直にゾルゲそのものである。而して、斯る人間存在は、根原的な時間に於てのみ成立する所以で、人間存在が時間を産出し、此の時間が人間存在の存在を可能ならしめるものである。即ち人間存在を取つて分析するかぎり、存在一般は純粹時間に於て成立し、純粹時間が存在を可能ならしめる基礎であると考へられると。これはハイデッガーの未だ完結されない論文の要旨である。

哲學の根本問題が現象學的に特殊な方面へと發展されたさまが明白であらう。存在一般は、今日まで單純に説明不可能な最後の假定概念であると考へられたのである。

第八節 マイノング對象論

フッセル現象學中の對象論に類似するマイノング（Alexius Grün）やはりブレンタノを受けて特に價值心理學に専念したマイノング（Alexius

Meinong 一八五三—一九二〇）の「對象論」(Gegenstandstheorie) がこゝで注意されねばならぬ。マイノングの對象論も、フッセルのそれと同じく、意識の志向性問題から發達したもので、マイノングのは、フッセルよりも狭く、單純意識の對象を對象として研究したものである。マイノングは、一層明確に、單にすべての實在的なものばかりでなく、非實在的な又は純粹空想的なものでも、或はまた更に事實有り得べからざること、例へば圓い四角などでも、それ等が意識に想ひ浮べられるかぎり、立派に對象たる特質をもつてゐると主張した。即ち對象は全く「存在は無關係な」(Daseinsfrei)ものと主張された。

尙こゝに附記されることは、マイノングの「假想」(Annahme)に關する説である。確信を特徴とする判斷でもなく、さればとてまだたゞの表象でもなく、恰も其の間を占めるやうなものに「假想」といふ特殊な意識過程が有るといふのである。「今日天氣が良ければ」といふ假想は、確信でもなければ、また單純な表象でもないといふのである。

第二章

現代に於ける理想主義の哲學

生命學派の哲學 新實在論 新形而上學

附 唯物史觀の再興

第一節 總說

新カント學派及び現象學派の哲學は、おのづから最近ドイツ哲

學の中心勢力であるが、全體的には此の外にも尙種々な流派や傾向やが有つて、其の全體を概括することは容易でない。其の中殊に目だつたものだけを挙げれば、第一には先づ所謂生命學派の哲學を數へることが出来る。たゞし一概に生命の哲學と言つても、決して單純一様ではなく、此の中にも既に種々な傾向が有つた。ドイツの哲學は、既に著しく生命本位なもの、自然科學本位の知識に對して、一層神

秘な生命力を主張したものであつて、ジムメルやスプランガー等は、直接ドイツの脈を繼承した人たちである。此のドイツ學派の外に、勿論ドイツにも關係が有るとも見られるが、主としてはフランスのベルグソンの生命哲學の刺戟を受けて、そこから出發した多數の生命學派の人たちが有つた。カイゼルリンクやラーテナウ等が此の傾向を代表してゐる。此等の人々は、ベルグソンの直觀主義に刺戟されて、さまざまイラチョナールな傾向を取つたところから、別にイラチョナリスト(非理性主義の人)とも呼ばれた。尙こゝでラーテナウ等が代表した新社會主義思想が注意されねばならぬ。

此等生命學派の人たちと前後して、而も此等とは全く無關係な進路を取つて、學界の注意を引いた傾向に、所謂リアリスムス(Realismus 實在主義)の勃興が有る。精確には批判的實在論これである。こは既に前世紀の後半期以來次第に顯著に成つた傾向で、從來のイデアリズムが一切現象を主觀精神の所産であると主張したに反して、純粹客觀的な實在を確信せんとする傾向である。批判的實在論は、例へ

ば、アロイス・リール (Alois Riehl 一八四四—一九二四) 等によつて建設されたやうに言はれるが、一層精確には、既にエドゥアルト・ハルトマン (Eduard von Hartmann) ロッツェ及びヴント等によつて徐々基礎を確實にした傾向であつた。たゞ最近の實在論は、新カント學派等の純粹イデアリズムに對抗して、特に新らしい形を取つて現はれたものに過ぎない。斯かる新實在論は、ドイツに於てはキュルペ、ニコライ・ハルトマン其他多數の自然科学派の人々によつて代表され、イギリスに於てもラッセル等によつて代表されてゐる。こゝでは主としてキュルペやハルトマン等の實在論を概観することに留める。

此の新實在論と密接に聯關して、而も最近哲學界の一傾向と觀られるものに、所謂新形而上學建設の風潮が有る。殊に強く十九世紀に於て排斥された形而上學が、不思議にも最近の新實在論と聯關して、新らしく建設され基礎を置かれんともがいてゐる趣が見える。形而上學は再び世界の問題たらんとする勢ひを示してゐる。生命哲學のドリーシユは別としても、認識論方面から形而上學に進まんとするフォル

ケルトやニコライ・ハルトマン等の努力は充分注意されなければならぬ。形而上學を排斥した新カント學派さへも、漸次形而上學的に傾き、現象學派のフッセルさへも同じ傾向を取り、更に現在に於ては、多數の學者が形而上學を問題としてゐることは争はれない。

最後に、現代の理想主義哲學に屬するものとしてではなく、むしろ之れに反對して再興した最近の純マルキシズム、殊に其の唯物史觀の發達が注意されねばならぬ。ロシヤやドイツに於ては、今や唯物史觀は、漸次純粹な學的傾向——哲學的傾向を取りつゝある。吾々は其の中心精神を充分明らかにしなければならぬ。

第二節 生命哲學

先づディルタイ派の生命哲學を簡單に概説する。ディルタイ (Wilhelm Dilthey) 一八三三—一九一八は、自然科学及び其の研究法である因果的又は機械的研究法に對立して、一般精神科學 (Geisteswissenschaften) の獨立と本領とを示さうと試みた。即ち一般精神科學の特殊な歴史的發展——因果的機械的發展とは異なり、むしろ詩的に情操的に、生命的に發展成長する過程——を明らか

にしようと試みた。藝術、詩歌、宗教、學術、道德等は、個人を超越する普遍絶對の生命の發現であつて、此の生命の神秘的歴史的発展が即ち一般精神科學の進歩に外ならない。藝術殊に詩は生命の直接な現はれであつて、知識や自然科學やは、僅に生命力の外皮に過ぎない。斯かる立脚地に立つて、デイルタイは、事實的に諸精神科學の歴史的発展をば、詩人風な深い直觀の眼を以て觀察し記述したのである。

デイルタイに聯關して彼の著名な貨幣論の著者ジムメル (Georg Simmel 一八五八—一九一八) が記憶されねばならぬ。カントとデイルタイとの脈を受けた彼れは、一時アメリカのプラグマチズムの刺戟のもとに、認識をばすべて實行の産物——自然從服の道具の如く解釋しようとしたが、更に生命本位の立脚地に進んで、生命の本體から觀れば、普通の認識の如きは、生命の精髓からは遙に遠ざかつたもので、最高の認識とか體驗とか言へば、生命を生活することであり、生命みづから生命の本體を體驗することであると主張した。生命そのものの充實發展にのみ人生の意義は存すると觀ぜられたのである。

現在の樂界に於てデイルタイ派を代表するものは、ベルリン大學のスプランガー (Ed. Spranger 一八八一—) である。彼れは、デイルタイの立脚地に立つて、一般精神科學の發展乃至人文歴史學の深い研究に専念してゐる。

一層嚴密な意味に於ける生命本位の哲學は、直接ベルグソンの刺戟のもとに、先づカイゼルリンク等によつて代表された。カイゼルリンク (Hermann Keyserling 一八八〇—) には二十世紀の初め以來種々な著述が有つたが、一九一八年始めて公けにされた『一哲學者の旅行日記』(Reisetagebuch eines Philosophen) は、異常な刺戟を學界に與へて、一躍最もポピュラーな學者の一人となつた。東洋印度、支那日本等を遍歴して、特殊な東洋精神の特徴の會得に彼れは異常に深い才幹を示したのである。西洋文明と東洋精神との融合は、彼れの哲學の結論でもあつた。自然哲學から徐々に發達した彼れの哲學の全體を説明することは困難であるが、極めて概括的に言へば、全的世界の半面をば、カントに従つて、規律的に決定され限定された現象界であると觀じ、他の半面乃至其の根抵には、學的認識を以てしては遂に會

得されない、ひとり直接體驗によつてのみ體驗される神秘的な大生命の意味が有る。ウバニシャツドは、直に此の生命的意味を體驗せんとしたものであり、日本人の藝術的天才は、みづから識らずして、直に直觀的に具體的に此の大神秘に迫らうとするものである。ヨーロッパ人によつて解釋された現象世界は、嚴密に因果的であり規律的であつて、完全な限定(Determination)そのものである。數學殊に幾何學は、全世界を支配する。世界は完全に幾何學的規律を反映する。而も全世界の奧義は、經驗的認識を以てしては遂に把握し得られない神秘的な生命である。形而上學的認識は、生命の直接體驗そのものであつて、斷じてそれ以外の何ものでもない。藝術家は殆ど無自覺的に此の大神秘に迫るのである。カイゼルリンクの非理性的傾向が顯著にこゝに現はれてゐる。彼れはダルムスタットに「聖賢の學校(Schule der Weisheit)」を創立し、學生の個性心理に注意し、人間性の根本に存する實有を其のまゝ、自發的に開發させ、因つてドイツ教育の舊弊をたゞさんとする意圖を持つてゐると言はれる。

カイゼルリンクと並べて、同じくポピュラーな學者として、大戰後社會黨の外相として政敵のために倒れたラーテナウ(Walter Rathenau 一八六七——一九二二)の名が記憶されねばならぬ。廣い意味に於ける生命哲學の主張者として、彼れは先づ直觀(Intuition)を主張し、情操を強調した。普通の知識や科學的知識は、單に自然征服のための道具であつて、人生を構成する價值そのものを評價することが出来ない。價值評價はひとへに直觀によつてのみ行はれるもの、直觀を除いては、價值評價は全く不可能なのである。人生の精髓はインテレクトではなくしてハートそのものの精操そのものである。キリスト教の根本である愛が直に人生の精髓である。斯かる愛は斷じて理知の問題ではなくして、直に直觀の問題であり愛情そのものゝ問題である。

廣い意味の生命哲學を主張したラーテナウは、哲學的立脚地から觀て、普通の社會主義思想に満足することが出来なかつた。なぜならば、社會主義は、普通の意味に於ては、たゞの經濟政策であり生産の供給及び分配に關する規定にしか過ぎない。

人間生活の目的は、たゞの經濟(乃至物質)生活のみではなくして、むしろ精神的な情操的な價值生活に存する。經濟生活は斯かる價值生活のための手段であつて、決してそれみづからに於ける目的であつてはならない。故に高貴な價值生活を目的としてのみ社會主義は意味深い思想となり制度となる所以で、價值生活を無視しての社會主義——たゞの物質主義は到底無意味な主張たるを免れないと。

同じやうな新社會主義思想が大戦後多數ドイツの學者や社會主義者やによつて主張された。ムックル(Friedrich Muckler)の如きは其の代表者であらう。『社會主義の文化的理想』(Das Kulturideal Des Sozialismus)に於て、彼れは、社會主義は決してたゞの拜金主義であつてはならず、ドイツ傳統の理想主義的文化的理想が、どこまでも將來の眞の社會主義の理想であり目的でなければならぬと主張してゐる。斯かる文化的理想は眞の社會主義によつてのみ成就される所以で、此の目的を缺いた社會主義は眞の社會主義ではないと主張されてゐる。こゝに明らかに社會主義思想の進歩が觀られる。

第三節 新實在論及新形而上學

素朴實在論はもはや今日の哲學ではないが、十九世紀末以來新しい批判的實在論(Kritischer Realismus)が徐々に勃興し、現在の哲學界に於ても、此の意味の實在論が、ますます根據を固めつゝあることは、前段既に概説したとほりである。こゝには實在論の由來を精確に叙述する餘地が無いが、フイヒテ以後の理想主義の哲學が、専ら理性の先驗作用を主張し、理性によつて産出される精神文化の解釋に重きを置いて、カントによつて残された「物自体」といふ純客觀性又は純超越性(Transzendenz)の問題を故意に不問に附したことは、歴史的に觀察して、明白な事實である。フイヒテ以後ヘーゲルに至るまで、主として主觀的な理性作用だけが解釋されて、超越的な實在に關しては、殆ど全く顧みられなかつた。十九世紀に於て勃興した自然科學及び自然科學者の確信によれば、理性によつて研究される自然現象は、たとへ強く主觀的(理性的)色彩を帯びるものとしても、全く主觀理性によつて「産み出された」(Erzeugen)されたもののみではなく、根底的には純客觀的なもの、主觀理性や認識から獨立して存する實

在、従つて主觀認識に「與へられた」實在に外ならない。自然科学者は、すべての自然現象（精神現象を含めて）をば、決してたゞの理性の所産などとは考へず、飽までも理性から獨立する實在であると信じてゐる。此の常識的な自然科学者の立場こそは、すべての實在論の根本であつて、今日の新實在論と雖も、やはり此の立脚地に立つてゐる。此の自然科学的假定が如何に必然的であるかは、新カント學派の先驗哲學に於て明白に證明されてゐる。西南學派も強くカントの物自體の概念を排斥しながら、尙キンデルバントの如く、無規定的な客觀的なものを假定したり、リッケルトやラスクの如く、科學前の存在や純客觀的なヒュレを假定せざるを得なかつた。又マールブルグ學派にしても、あれほどまで實在はすべて理性の所産であると説きながら、尙コヘンは與へられた若くは「課せられた諸感覺」を假定せざるを得なかつた。勿論今日の實在論は、素朴實在論の如く、現に見へるまゝの現象世界が其のまゝ實在であるとは考へず、多分の主觀作用が現象世界を色づけてゐることを承認しながらも、尙此の現象世界の根柢には、單に理性の所産ならざる從客觀的實在が存することを主張せんとするものである。十九世紀末に於て、既にリールやツントやフォン・ハルトマン等によつて、此の批判的實在論が主張されたことは、序説に於て述べたとほりである。リールもツントも又はデイルタイなども、所謂客觀的現象（自然的及び精神的現象）は、主觀意志を以て自由に勝手に造つたり無くしたりすることが出来ないといふ理由を、新しい實在論の最も主要な根據と立てた。今日の實在論者には、前世紀末に於けるやうな著名な學者は缺けてゐるが、自然科学が普及してゐるだけ、それだけ實在論は目だゝない形に於て廣い範圍に普及してゐる。一方に於てはキェルペ（Oswald Külpe 一八六二——一九一五）及び其の一派がこれを代表し、他方に於てはニコライ・ハルトマン（Nicolai Hartmann ケルン大學現任教授）等がこれを代表してゐる。十九世紀末の實在論は、いづれかと言へば、唯心論的に傾いて、實在は即ち心的實在であると解釋したが、今日の新實在論は、未だ心的實在とか物的實在とか、その邊までは明確に論入せず、むしろ眞實在をイラチョナル（非理性的）な又神秘的なものとして考へる傾向が著しい。

實在論が斯やうに超越的な實在を立てようとするため、認識論的な今日の新實在論は、おのづから同じく認識論的に形而上學に進まんとする傾向をもつてゐる。今日の新實在論はまさしく新形而上學と密接不離な關係をもつてゐる。前段の生命派の哲學は、それみづから一種の實在論であつて、同時に形而上學的傾向を具へたものであることは、前節の叙説に於ても明白である。生命派のドリーシ^H(Hans Driesch 一八六七——)の哲學なども、此の意味に於ては注意される。たゞし今日の認識論的な實在論と形而上學との密接な關係は、最もよくニコライ・ハルトマン等によつて代表されると觀られる。カント以來、又新カント派以來形而上學は極端に強く排斥されたのであるが、新實在論の普及と共に、今日また新らしい形而上學的傾向が、新らしい勢力を以て復活したのである。たゞしまた新らしく復活したばかりな主張であるだけ、それだけまだ新形而上學が甚しく未熟不完全であることは、已むを得ない現象であらう。

キェルペは、其の主著『實在化』(Die Realisierung)に於て、詳細に内在論——

切現象は意識内在又は意識内容であつて、我等は意識外には一步もふみ出すことが出来ないと言ふ説——を駁撃し、更に進んで實在論の根據を明らかにしようとした。ニコライ・ハルトマンの實在論も、認識論的にはキェルペのそれと大同小異であるから、こゝでは各種の實在論を概括して、其の要點を指摘することとする。内在論によれば、一切の所謂客觀的現象は、要するに主觀意識の内容であつて、主觀意識を超越して獨立に存する實在といふ如きは、全く無意味であると言はれる。すべての實在は、意識の上に意識される實在であるから、意識を超越する實在とは、意識されない實在を指すことになる。斯かる實在は有るべき筈が無い。これが内在論の主意である。然るに、キェルペ等によれば、内在論の此の主張は全然誤つてゐる。すべて實在は意識の上に想ひ浮べられることを要するといふ事實は、少しも意識を超越する實在を意識することは出来ないと言ふ強要する所以ではない。我々の意識に取つて、意識を超越する實在をば意識することが出来ないといふ理由は少しも無い。全く意識されないこと、單に超越的なこととは、斷じて同じではない。超越的

なものは意識されないとはいふ理由は全くどこにも無いのである。自然科学の立脚地から言へば、それらの自然現象が、常に一定の「恒久性」(Konstante)を具へて不變であるといふこと——水銀は一定の重量を保持し、又一定の温度によつて或は膨脹し或は收縮するといふ如き不變性を有すること——は、決して主観理性が客観物に與へる性質ではなくして、純粹に客観的なものが主観に與へる性質であらねばならぬ。如何ほど努力しても我々は斯かる恒久性を單に主観的なものとはどうしても考へることが出来ない。客観性は我々を必^ズ的に強要する特殊な力をもつてゐる。

内在論者は、獨我主義^{ソリプシズム}の立場を捨て、カントの「意識一般」の立場に立てば、内在的なものも立派に客観的と言はれ得るのであるから、客観物を内在的と観ることに少しも障りは無いではないかと主張する。然るに、實在論者によれば、内在論者が獨我主義の立場を捨て、意識一般又は普遍意識の立脚地に立つことは、純粹自我——獨我——を超越する客観的な普遍的な意識を立てること、内在論みづから實在論の立場を假定する所以であるといふ。獨我主義が哲學的に支持すべからざる

立場であるといふことは、其の事みづから既に實在論の可能を證明するものである。さればニコライ・ハルトマンの如きは、内在論に立脚した新カント派のリッケルトなどが普遍妥當性といふ一種の超越體——それは普通に謂ふ實在ではないが、一種價値的な超越體——を認めたことは、既に實在論の領域に進んだ學說であると批評してゐる。否、ハルトマンは、斯かる妥當性的超越體の樹立は、直に超越的實在の認識を立證する所以であると主張してゐる。

超越的實在は、直に物自體であり、一切客観的現象の眞實體であるから、實在論は、此の超越體の主張に於て、直に新しい形而上學の形を採らざるを得ない。カントは、人間認識の到達する限界は現象世界に存して、物自體の世界は絶対に不可知の世界であると主張した。然るに、新形而上學によれば、現象世界はやがて物自體のあらはれであるから、我々は、現象世界に於て其の眞實體を経験し認識し得るはずである。物自體が此の經驗世界に現象するものであるから、現象世界を通して我々は眞實體の本質を徐々に又多少にても認識し得るはずであると。ハルトマンは

明白に斯やうな意味の形而上學の可能を主張してゐる。

ドローシユの形而上學は、精確な認識論的根據を缺いてゐるため、必ずしも今日の新形而上學の代表とは觀られない。そはむしろ新生命主義 (Neovitalismus) の形而上學化に過ぎない。即ちドローシユは、まづ自然の有機界は、到底純機械的には説明されず、必ず活きた生命力を以て解釋すべきであると觀る。又彼れの「秩序の學」(Ordnungslehre) 萬有を秩序づけられたものと觀る説は、直に論理學であると主張されながら、認識論的には餘りに單純素朴であるといふ缺點をもつてゐる。即ち獨我主義の立場に在る秩序學は、我々を導いて普遍意識の世界又超個人の世界へと進ませるのだといふ。形而上學の世界は、ドローシユによれば、經驗によつて類推される一種の憶説に過ぎないと觀られる。斯かる形而上學の世界は純粹認識又は思惟の世界に外ならないと。

ドローシユの形而上論に比較すれば、ニコライ・ハルトマンのそれは、一層多く認識論的であり、又直接に現代哲學の傾向をも示してゐる。彼れの形而上學は、其

の著書が示すとほり、直に『認識の形而上學』(Metaphysik der Erkenntnis) であつて、認識論的に形而上學が建設されてゐる。認識論的とはいへ、ハルトマンの形而上學がまだ可なり單純な粗奔なものであることは拒まれない。觀念的内在論に反對して、超越的な實在を立つべきことは、前段實在論の條下に概説したとほりである。客觀は主觀の所産ではなく、主觀によつて見出だされたものが客觀であらねばならぬといふがハルトマンの主張である。彼れは現象學をば哲學の正しい研究法と解して、哲學の現象學的研究の結果は、内在論ではなくして實在論でなければならぬと主張する。新カント學派が普遍妥當性といふ觀念的超越體を立てたことは、たとひそれが觀念的であるにもせよ、認識は超越體に達せなければ已まないことを證明するものである。ハルトマンは斯かる超越體をば先づ主客の兩方面から立證しようとする。超客觀的實在(普通に所謂實在)と超主觀的實在とこれである。超主觀的實在は主觀意識の實在を意味する。然るに、此の二種の超越的實在は、實在たることに於て、若くは存在たることに於て、まさしく一であり同一である。兩者を総合し統

一するものは**絶對的存在**又は**絶對的實在**である。超客觀的實在と超主觀的實在とは此の絶對的實在の兩面であつて、兩實在は根原的に統一され結合されてゐると觀ぜられる。即ち主觀と客觀とは、根本的には統一せられて、彼我相通するものと觀られる。これを先驗的範疇に就いて言へば、元來普遍妥當的な範疇は絶對的實在に本具なものであるから、斯かる普遍的範疇は超主觀的實在に取つては先驗的範疇であり、又同じ普遍的範疇が超客觀的存在に取つては直に存在形式であると觀られる。客觀は主觀によつて認識され、主觀は客觀によつて規定され、兩者相通する所以がこゝから明白である。客觀は主觀によつてのみ規定されると觀たカントの立論はあつて、斯かる形而上學的實體をば、ハルトマンは無限に複雑神秘なものと考へて、絶對的實在の**非理性的**(irrational)といふことに非常に重きを置いてゐる。非理性的とは、單に理知を以て明確に理解し得ざるのみならず、或は價值的或は感情的等の意味に於て、理知的には把握すべらざることを意味する。人智は徐々に此の無限の神の**秘**を開發し行くものであるが、絶對的實在は所詮最も強い意味に於て非理性的なものに外ならないと。

尙現在の**新實在論**及び**新形而上學**に就いて注意すべきことは、此等の新哲學は、單に超越的實在を主張することに留まらず、從來の理想主義哲學の精神を没却せず、理性によつて創造される一般精神文化の哲學的解釋に依然重きを置くといふことと是れである。これは前段の生命主義の哲學に於ても明白である。今日の**新實在論**は、決してこれまでのイデアリズムから離れたものでなく、むしろ其の特殊な發達とも觀らるべきものである。ドイツ學派が精神科學の歴史に重きを置くやうに、例へば、ハルトマンの如きも、マックス・シェラーと共に、形式倫理説を斥けて、文化主義的な内容倫理説を主張してゐる(ハルトマン倫理學)。

附 唯物史觀の再興

在來の哲學、殊にドイツ理想派の哲學は、主として精神文化に注意して、殆ど全く經濟生活を看過した傾きが有る。こゝに確に理想

主義哲學の缺點が在る。實際的な英國に於ては、哲學者は大抵經濟生活に重きを置いて、學者と言へば大抵經濟學者を兼ねるが普通の場合であつた。アダム・スミスやスチュアート・ミル等が其の代表者であつた。十九世紀産業革命後實際上の生活問題はますます重大となり、世界經濟の問題がいよいよ深刻を加へ、更に大戦争以降經濟問題がいよいよ重大さを増すにつれて、哲學上にも此の問題を根本的に取扱はうとする傾向が増加した。新カント派マルブルグ學派のナトルプなどは、卒先經濟價值を一般文化價值の根柢に置いて、其の哲學的意義を明らかにしようとして試みた。經濟價值を論じた學者は、此の外にも尙多數あつた。たゞし深刻な經濟問題は、最近に至つて更にマルクス經濟學の復活を促し、殊にソヴェト・ロシヤの政治的革命は、一般マルキシズムの復活及び發展の動機となり、其の唯物史觀的哲學は、たゞの哲學としてよりも、むしろ煽動的な信仰として、世界の各方面に傳播した觀が有る。ドイツの一部や我日本などには、此の傾向は殊に著しい。哲學的には、唯物史觀はマルクス主義の中心であり、而も最近のロシヤに於ては、純粹理論的に學的に

マルクス式唯物史觀を建設し發展させんとする氣運さへ動いてゐるらしい。唯物史觀が哲學的な形を取つて今日復活されてゐる以上、而も唯物史觀的哲學が劃時代的な新哲學であるとして主張されてゐるかぎり、吾々はこゝでも一度今日の唯物史觀を概観して置く必要が有る。

今日再興の唯物史觀とても、畢竟はマルクス唯物史觀の復活に過ぎない。政治も宗教も、すべて物質生活によつて根本的に制約されるイデオロギイであつて、いづれのイデオロギイたるを問はず、すべて實際的な生産形式によつて根柢的に制約される。唯物史觀に反するものは在來の唯心史觀(觀念史觀)である。唯心史觀は、政治や藝術や宗教をば、純粹イデオロギッシンに説明せんとするもの、物質的基礎から解釋することを忘れて、他の政治や藝術や宗教の力を以て、全く觀念的に唯心的にこれを説明せんとする主張である。例へば藝術を取つて見る。これまでの觀念論者は、一藝術をば他の藝術や政治や宗教や道德の力を以て——それ等からの影響として——これを純粹觀念的に解釋しようとした。然るに、政治や宗教や其の他のイデ

オロギョーは、すべて其の基礎を物質生活に置いて、物質生活によつて根本的に制約されるものであるから、一藝術を觀念的に解釋することは全く無意味であつて、當然物質的に唯物史觀的にそれに相當する物質生活によつて解釋すべきであると。これが新興藝術論者を以て任ずるブレハーフ（ロシアに於けるマルクス主義藝術論者の代表）等の主張である。

ブレハーフは、形式上はドイツのグロッセ (Ernst Grosse) 主著 *Anfänge der Kunst* 等の藝術の人類學的研究に立脚し、藝術の起原をば純粹に實利的に唯物史觀的に生産形式的に説明し、更にヨーロッパ藝術の發達をも、全然唯物史觀的に説明しようと試みる。從來の藝術の觀念的説明を全然排除して、ひとへに物質生活の基礎から一切の藝術的變遷及び發達を解釋しようとする。斯かる唯物史觀的解釋は、單に藝術に應用されるのみでなく、政治も宗教も道德も學術さへも、すべて同一適用を受くべきものである。宗教も道德も、ことごとく唯物的に解釋されるべきものであると主張される。

唯物史觀が如何なる長所と又短所とを具へてゐるかは、これまで近代哲學の歴史を概觀した吾々に取つては、明瞭又確實な問題であつて、特にこゝで精しく細論する需要が無い。實際上の經濟問題が切迫してゐるかぎり、唯物史觀はいつまでも支持され又普及するであらう。唯物史觀の長所又強味は、既に第四章第四節に批判したとほり、すべての精神生活が物質生活によつて根柢的に制約され限定される所以を明確にした點に存する。恰も近代心理學に於て、すべての心理作用が生理作用によつて根柢的に制約され限定される所以が明らかにされたと同じである。物質生活の基礎を缺き、從つて物質生活から遊離した精神生活は考へられない。斯くて唯物史觀は明らかに從來の理想主義哲學の缺點を補はんとするものである。たゞ精神生活が如何なるさまに又如何なる程度に物質生活によつて制約されるものであるか、其の制約の哲學的意義如何は、今日まだ甚しく不明瞭な問題である。

再興された唯物史觀は、學的に考察すれば、依然としてマルクスの唯物史觀と同じ短所をもつてゐる。物質生活のみが積極的な力に考へられて、精神生活はすべて

物質生活の影のやうな又はうつしのやうな甚しく消極的なものに考へられてゐる。政治も道德も、たとひ物質生活によつて制約されながらも、やはり一種積極的な生活であり力でもあることが看過される。自然科学が、勿論物質生活によつて制約されながらも、尙自然界を征服する特殊な力であり積極的なはたらきであることは、何人も否定することが出来ない。政治は經濟生活のたゞの規定のみはなくして、積極的に經濟生活にも他の精神生活にもはたらきかける特殊な生活形式である。制約は單に制約であつて決して産出ではない。物質生活は精神生活を制約はするが、決して之れを産出するのではない。量的な物質生活が全然異なる質的な精神生活を産出する力は斷じて無い。物質生活に制約されながらも、精神生活は獨自な本領と積極的な力とを具へたものであつて、斷じて物質生活のたゞのうつしではない。科學といふイデオロギイは、勿論物質生活によつて制約されるが、科學が科學的知識が物質生活のたゞの反映であるとかううつしであるとかとは、斷じて主張することが出来ない。積極的なはたらきを持つてゐる精神生活は、勿論物質生活によつて制約さ

れながらも、苟もイニシアチヴを取つて積極的に他にはたらきかけるかぎり、他の精神生活に積極的變化を與へ、又物質生活をも制約する力を持つてゐると言はなければならぬ。精神生活が互に他の精神生活にはたらきかけ、又それが物質生活を制約し限定するものであることは、到定否定すべからざる事實である。

故に唯物史觀が充分其の長所を發達させるためには、充分確實に精神生活の獨自な又は積極的な本領とはたらきとを認めなければならぬ。精神生活の獨自な本領を認めてこそ、唯物史觀の長所はいよ／＼確實に發達する所以で、然らざるかぎり、唯物史觀は、少なくとも理論としては、充分發達するものとは考へられない。理想主義哲學と唯物史觀とは、正當に確實に調和され統一さるべき運命を具へてゐると考へられる。

現代哲學概論終

昭和五年十一月^{廿八}日增補改訂印刷
昭和五年十一月三十日增補改訂發行

現代哲學概論
定價壹圓八拾錢



著者 金子馬治

發行者 大野孫平

印刷者 橫田秀治

發行所

東京市神田區
錦町三一八

株式會社

東京堂

振替東京二七〇番

(刷印舍英秀)

改訂普及版

金子馬治博士の二名著

歐洲思想大觀

四六判 函入上製
定價一圓八十錢
送料十錢

眞に歐洲思想を大觀せんには現時流行の近代思潮にのみ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思想より近くロマ
ンチズム、自然主義、世紀末哲學の眞髓を究め、然る後マルキシズム
を再吟味すべきである。今や、大戰後の多端な思想界の解説を増補して
普及版成る！

現代哲學概論

四六判 函入上製
定價一圓八十錢
送料十錢

本書は複雑多岐を極めた現代哲學を系統的組織的に講述した名著とし
て既に増版に増版を重ねてゐたが、今回現象學派、其他最近時の哲學思
想を増補して普及版を發行した。文化の潮流としての哲學を概觀せんと
する士、及び大學、専門學校の教科書參考書として絶好の書である。

文學博士 金子馬治著

藝術の本質

四六判五〇〇頁
函入クロス装
定價二圓八十錢
送料十錢

藝術とは何ぞや、人生に於ける藝術の價值如何、更に一般文化の上に於ける藝術の
位置如何、本書は博士が新しい理想主義の立脚地から考察してこの問題を解説論究し
その本體を明らかにしたものである。パベルの塔を築く程に困難とされた藝術の本質
も、今や漸く博士の手によつて吾々にまで平易に解説せらるゝに至つた。學界等しく
推薦の名著。

島村民藏著 戯曲の本質

劇藝術及び演劇の原理

定價二圓五十錢
送料十錢

キユルペ著 文學士 藤井 照譯

美學原論

四六判 函入洋裝
定價二圓五十錢
送料十 二 錢

本書は初めに古代よりフェヒネルに至る美學史の概説を與へた。之は甚だ便宜な點である。次に美術研究の方法論を述べ、美的對照、美的態度、美的原理に就て公正な説明をなした。殊に美的原理の中では音樂の美的效果や、優美、崇高、悲壯、滑稽等美の異態に就てかなり詳細な敘述をなしてゐる。よく纏つた美學原論として一讀を薦める。

ベルグソン著 慶大教授 廣瀬哲士譯

笑の哲學

四六判 函入洋裝
定價二圓二十錢
送料十 二 錢

現代哲學の權威アンリ、ベルグソンの喜劇と笑に就ての研究である。笑の原因を、幾多の例を索いて説き、進んで喜劇と悲劇の本質的差別について透徹した哲學を述べてゐる。讀者はアリストテレス以來の哲學者の哲學的思索に對して、其掌をくぐり抜け、遁げ廻り、生意氣にも挑戦的態度を取つた道化役者「笑」が遂に帽子をぬいで我々の前にひざまづいたのに氣が付くであらう。譯文明快、原文の妙を寫し得て遺憾がない。

早大教授 中島半次郎著

教育思潮大觀

四六判函入洋布裝
定價二圓八十錢
送料十 二 錢

本書は、古く唐虞三代の教學、希臘羅馬の人文主義より現代に至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。

日本女子大學教授 河野清丸著

兒童教育學概論

四六判函入洋布裝
定價二圓五十錢
送料十 二 錢

著者は教育上、知育よりも徳育を重しとする立場から、意志教育に力を置き、訓育を中心として説述せられてゐる。所謂穩健平明、然もあくまで深さを失はない。形式論理學を平易に常識化した點など、參考書、教科書としての用意を十分に備へてゐる。

東京堂出版書目

本間久雄著	本間久雄著	本間久雄著	ウイリアム・モリス著	本間久雄著	生田長久雄著	廣瀬哲士譯著	廣瀬哲士譯著	昇メレチニコフスキイ
滯歐印象記	婦人問題十講	生活の藝術化	吾等如何に生くべきか	社會改造の八大思想家	使徒	蘇	徒	トルストイとドストエーフスキイ
上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上四六判
定價二圓二十錢 送料十二錢	定價二圓五十錢 送料十八錢	定價一圓八十錢 送料十二錢	定價一圓八十錢 送料十二錢	定價二圓八十錢 送料十二錢	定價二圓八十錢 送料十二錢	定價二圓八十錢 送料十二錢	定價三圓 送料十八錢	定價三圓 送料十二錢

東京堂出版書目

坪内士行者著	森口多里著	高橋禎二譯述	西宮藤朝著	關榮吉著	加藤朝鳥譯著	廣瀬哲士著	新城和克著
舞踊及歌劇大觀	近代美術十二講	文學原論	教育と遺傳	文化社會學概論	世界は動く	新フランス文學	結婚の契約
上四六判	上四六判	上四六判	上四六判	上菊判	上四六判	上菊判	上四六判
定價三圓 送料十二錢	定價三圓 送料十二錢	定價二圓八十錢 送料十二錢	定價二圓八十錢 送料十二錢	定價二圓五十錢 送料十八錢	定價一圓五十錢 送料十二錢	定價二圓五十錢 送料十八錢	定價二圓八十錢 送料十八錢

文學博士 川合貞一校閲 文學士 西谷謙堂譯

ヴントの哲學と心理學

四六判函入布裝
定價一圓八十錢
送料十二錢

ヴントの名は我學界に普く知られてゐるが、而も彼の全思想を一目に知り得る良書はなかつた。然るに幸ひホイスナー博士あつて、其博大の識を傾けてヴントの全哲學を紹介説述せるもの本書である。即ちヴントの個々の主著に導かれて讀者自身が漸次歸納的に自己の體系を建てるやう刺戟を受けるの道を選んだものである。

第四高等學校教授 高橋禎二譯述

文學原論

四六判函入洋裝
定價貳圓八拾錢
送料十二錢

本書はマールブルヒ學派の碩學エルスタア博士の名著に基いて文學批評の原理を或は心理學の上に置き、或は哲學の上に、或は美學の上に据えて縱横の論をやり、博大の識を預けて説述したるものである。本書一卷は、よく文學の本質と、文藝批評の原理とに通ぜしめるであらう。

早稻田大學教授 西村眞次著

日本文化史概論

菊判函入麻布裝
石版コロタイプ數圖入
定價三圓五十錢
送料十八錢

文化人類學的方法を以て國史を研究せる西村教授の新著で、所謂「概説」と異つて、批判しつゝ事實を論述してある。先づ總論に於て民族史の四要素たる**環境、人種、國家、時代**を論述し、各論に於て**言語、宗教、技術、經濟**を論述し、四千年間に亘る日本文化發展の過程を闡明し、當來日本の世界に於ける位置任務を峻示してある。着眼清新、論斷明快、挿畫豊富、一般讀物として、教科書、參考書として唯一無二の好著である。

西村眞次著 人類學汎論

定價三圓五十錢
送料十八錢

西村眞次著 萬葉集の文化史的研究

定價三圓二十錢
送料十八錢

早稲田
大學教授

本間久雄著

文學概論

菊判四二〇頁
函入洋布裝
定價三圓二十錢
送料十八錢

空前の名著

文學博士 佐々木信綱氏評

本間氏の文學概論は、廣く文學に就いて概論的に

講ぜられたもの、文學の本質、社會的現象としての文學、文學各論、文學批

評論の四篇に分れ、根本的問題から文學鑑賞の方面まで整然と論及されてゐ

る。その理論には、廣く東西の文學論を涉獵し、泰西の近代美學の傾向を參

照しつつ、實例には、主として我が國の紀記の古歌から近松の作までが引用

されてゐて、自分などにとつては親しみの多い好參考書である。(心の花)

文學博士 五十嵐力氏評 既に夏目氏、厨川氏、松浦氏、その他の著述がある

が、それ等には概して一種の偏した癖がある。(中略)自家の癖を出さずに、

多くの權威を公平に紹介し、説明し、位付けたものとして、本書はわが國空

前のものであらう。(東京日日新聞)

505
14

