

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第二卷

一九六六年十一月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「帰著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「帰着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によって異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヰ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。■による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシャ文字はTekniaGreek fontを使っている。但しσは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

榊田啓三郎

久野 収

三木清全集 第二卷 史的觀念論の諸問題・他

目次

史的觀念論の諸問題

序

批判哲学と歴史哲学

附録

歴史的因果律の問題

個性の問題

デイルタイの解釈学

ヘーゲルの歴史哲学

危機における理論的意識

ボルツァーノの「命題自体」

スピノザに於ける人間と国家
ゲーテに於ける自然と歴史

【以下ドイツ語論文は別pdfに】

Die Logik der individuellen Kausalität

Wahrheit und Gewissheit

Der Objektivismus in der Logik

Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie

ドイツ語で書かれた論文の翻訳

個別的因果律の論理

真理と確実性

論壇学における客観主義

日本の哲学に対するリツカートの意義

【解題】

史的観念論の諸問題

序

三

序

これらの諸論文はおおむね旧稿に属する。なかにも最初の『批判哲学と歴史哲学』は私の大卒卒業論文であつた。それらのものは私にとつて「歴史的なもの」であるが故に、私は今それらのものを訂正すべき理由をもたなかつた。ただ『ヘーゲルの歴史哲学』だけは最近に書いたものであるので、ここに収録するにあつて私はそれに若干の修補を行つた。

近來マルクス主義思想の普及と共に「非歴史的な」見方を習としていたこの国の人々の思惟にも歴史の理論が重要な問題のひとつとなるに到つた。このとき従來の觀念論がこの問題を如何に提出し、如何なる方法によつて、如何に解決しようと企てたかを一応理解することは、あながち無駄ではないであろう。然るに我々はこの方面に関する文献を今日なお殆ど全くもつていない。これが私をしてこの書を編むにいたらしめた動機のひとつであつた。然しながらそれの更に重大なる動機は他のところにある。私はこの書と共に私の過去を決算しようと思う。人間は彼の生涯に於て幾度か、彼の過去が自分のものでなく寧ろ他人のものであるかの如くに見える時

機を経験する。いな、彼は時として彼の過去を単に他人のものとしてでなく、却つて敵のものとして経験することさえあるのである。私は今まさに斯くの如き機会に遭遇しているのを感じる。それはひとつの危機である。私はそれに対して批判的に、革命的に、行為するために、この書に於て私の過去をして十分に自己を語り、自己を主張せしめようと思う。

今日正直に思索しようとする限り、何人も、激烈に、執拗に相對峙し、相闘争する思想の流れの自己に押し寄せて来るのを見ざるを得ないであろう。まことに彼は異常なる難局に際會する。ここに私はヘーゲルの言葉を想い起す。「世界歴史は幸福の土地でない。幸福の時期は世界歴史に於ける書かれざるページである。なぜならそれは調和の、対立の欠乏の時期であるからである。」対立と矛盾とに充ちた現代は、よし我々にとつて幸福の時でないにしても、恐らく最も重大なる世界的時期である。我々はこの時期の意義を把握し、実現するために、覚悟するようにならなければならない。然るにこの覚悟を固めるためには、我々は危機に関する理論的意識を獲得しなければならない。蓋し我々の直面するこの最も意味深き時期は恰も危機あたかとして現れているからである。それ故に、ここに、本年一月号の雑誌『改造』のために書いた『危機における理論的意識』を再録することは、この書にとつてまさに跋文を作ることの意味するであろう。

史的觀念論の諸問題

千九百二十九年五月十二日

東京に於て

三木
清

批判哲学と歴史哲学

哲学史上におけるカントの並びなき地位は啓蒙の完成とその克服とによつて規定されている。彼がなお呼吸した啓蒙思想の特色は、その主知的もしくは主理的傾向である。数学と自然科学とが哲学のオルガノンであつたのみでなく、文化の諸問題の解決でさえもが合理的形而上学と経験の心理学との方向に求められ、かくて歴史は一般に哲学者の関心の外に残されるか、または輕蔑の対象であるかであつた。しかるにカント以後のドイツ觀念論の諸体系においては如何であるか。ロマンテイクと呼ばれるこれらの哲学は、理性の体系を發見すること、言い換えると、文化人の一切の生命活動の目的論的聯関を理性の中心において體驗し理解すること、に力を傾けたのである。全人類に分たれているものを私は私一己において享受しよう、といったゲーテの人格は、この時代の具象化であつた。歴史が哲学のオルガノンであつたのみでなく、理性の実現の過程としての歴史の意味を認識することが哲学的思索の凡てであつた。ヘーゲルは考える、哲学は哲学史である、と。自然科学から歴史へ、抽象的普遍から具體的普遍へ、これが啓蒙からロマンテイクへの推移である。ところどころでかかる目覚しい変化が実に、少なくとも外面的には精彩に乏しいカン

トを旋廻点として行われたということは、一見謎の如く思われまいであろうか。

一

汝みずからによつて汝自身を規定せよ、——嘗てこのように矜持に充ち、しかも謙虚に溢れた言葉が語られたことは稀であろう。我の自覺に基づいた我の自律の眞の觀念は、ここにもはや人間の脳裡から消え去り難く明瞭に宣言された。外的所与や自然的性向や感覺的快適から解放されて、理性は白日の光の中に自己を見出した。カントに従えば、認識が対象に一致するのではなく、対象が認識に一致するのである。外的實在として我々の認識によつて模写さるべく究極的に存在すると考えられる個々の事實は、その基礎付けをこれらの個々の事實に求めることができぬ多くの一般的予想を俟つて定立されたものである。単なる感覺やその堆積が客觀性を要求する經驗であるのではなく、經驗とは却つて直接の自明性と確實性とをもつて妥当する原理や前提のもとに構成されたものに過ぎぬ。眞理は思惟の必然性と普遍性、即ち思惟の規範性を意味している。かようにして嘗ては我の外に求められたものが今は我の根柢において、いわゆる先驗的統覚において発見された。与えられたものとして受取るに我々の慣れているものも、それが客觀的なもの

である限り、そこに意識一般の法則的な綜合が存在するのである。しかしながら自然界の立法者として自己を主張する理論理性は同時に謙虚であるべきである。それは自己の立法の普遍妥当性を可能な経験の範囲に局限することによって、自己の自律を主張すると共に、或はむしろ主張するが故に、他のものの自律を承認する。なぜならもし理論理性の自律、従つて立法が否定されて、真理が表象と実在との一致に存すると考えられるならば、真理はただ知性の世界においてのみ求められねばならぬであろうから。このような一致を道徳的行為や美的感情について考えることは滑稽なことであろうから。しかるにもし真理をカントと共に理性の規範性として理解するならば、我々は道徳的真理や美的真理についても語ることができる。美や道徳の範囲においても我々は必然性と普遍性即ち規範性を要求する。かようにしてカントが『純粹理性批判』殊にその強靱な思索の跡を示しているその先驗的分析論において成し遂げた認識論上の模写説の克服は、やがて哲学上の主知主義の克服ともなるであろう。人間は根柢から思惟的な生類であり、またあるべきであつて、感情や意志は背後に退くべきである。哲学的労作の理想は、純粹に学問的な考察に専念して、悟性に対して維持され得ぬ凡てのものの妥当性を拒むにあると考えると、啓蒙思想の主要契機であつた主知主義は、学問の範囲内で知性の客観性の要求を権利付けたカントその人

によつて却つて克服さるべき運命をもつていた。いまや感情や意志は知性に対して少なくとも並立の關係に立つことになつた。しかしながら我々の理性は、その本質に屬する統一の要求に促されて、このような並立の關係に止まることに満足しないであらう。どこまでも分析的であつて、なお啓蒙的臭味を脱し得なかつたカントが、テーテンス【Tatens】の心理学上の三分法に依じて分離した理性は、放胆なフイヒテを俟つて統一されねばならなかつた。フイヒテは考えた、我々が知性と呼ぶものの根柢にも意志があり当為がある、と。思惟の基礎には真理への意志が存在する。即ち知性の本質の徹底的な理解は、目的觀をもつてカントの批判主義を補うことによつて、理性を統一の相において眺めることを可能にしたのである。かようにしてカントによつて一旦征服された主知主義は、彼における実践理性の優位の思想を發展させたフイヒテを俟つて、再びそして最後決定的に打ち克たれたのである。⁽¹⁾

ここに我々はカントの哲学が歴史哲学と密接に關係している所以を理解することができよう。如何にして先驗的綜合判断は可能であるかと問うて、認識の事實問題と權利問題を區別し、認識の客觀性の根柢を求めることにおいて発見された意識一般の概念は、文化が眞の自己認識に到達したことを意味する。蓋し文化とは人間が理性の自律的規定によつて与えられたものから生産

するものの一切の名である。普遍妥当なものを要求し、産出する理性の自由なはたらきにおいて文化的活動はその中心を見出す。カントはかような理性の活動の範囲を残りなく探求してその悉くを尊重した。また次に、歴史は理性価値の次第に高まりゆく実現の過程であるとすれば、歴史の意味を理解するためには、先ず何が理性価値であるかを知らねばならぬ。或は理性を歴史の中に指し示そうとする者は、先ず理性そのものの明瞭な意識に達しなければならぬであろう。そうでなければ我々は結局歴史の意味を否定するか、または相対的、懐疑的、虚無的歴史観であるところの歴史主義に陥らなければならない。人生に価値を拒み、一切の意欲の厭うべきことを説いたショーペンハウアーにとつては、人類の歴史上の行為は、同じ不幸を異なる衣裳によつて演ずる悲喜劇に過ぎなかつた。歴史的過程の自然必然的経過をそのまま進歩もしくは改善と考へて、歴史の相対的な意味を認めようという試みは不可能である。単により後なるものはより善きものではない。また単なる変化は進歩ではない。歴史の過程を發展の過程として理解するためには、發展を超越したものの、即ち超歴史的なもの、或は絶対的妥当性をもつた原理が必要である。それ故にカントが理性の本質は如何に考えらるべきであるか、何が理性価値として普遍妥当性を要求し得るかを明らかにしたのは、歴史哲学に対する不朽の功績であるということができよう。

彼は彼の人格の内奥において理性そのものを体験し自覚することによつて、ロマンティクの哲学への旋廻点に立つたのである。

第二に、彼は認識論上の模写説を破壊することによつて、近頃歴史哲学の名のもとに論議されつつある学としての歴史の方法論の問題に対して貢献した。もちろん彼は経験科学としての歴史の認識批判を問題にしていない。むしろ彼は、あらゆる学問は数学を含む限りにおいて本来の意味で学問といわれ得ると考えたのであるから、歴史に学としての独立性を拒んだ、とも見られるであろう。彼の努力は主としてニュートンの自然哲学即ち数学的物理学を確実な基礎の上に置くことに向けられた。少なくとも我々が直接に知り得る限りにおいては、彼は歴史の認識目的を自然科学と同じ方向に定めようとしたらしい。尤も、彼にとつても歴史的经验と自然科学的经验とは同一ではない。前者は人間の自由に基づく現象であること、或はその非合理性によつて後者から区別される。地上に如何にして或る自由な行為が起るか、もしくは起らないかの原因に関しては、我々は我々の探究の貫き得ぬ闇の中に残されなければならない、しかし歴史としては、それが自由から出たものであるにしても、原因と結果の法則に従つて理解さるべきである、と彼は考えた。それ故に今日新カント派の人々の、經驗的学問を自然科学と文化科学、或は法則定立的

学問と個性記述的学問とに分つ思想と、カント哲学との親密な関係は、他の方面に、言い換える
と、批判哲学の根本精神そのものに求められなければならない。模写説の説くように、真理が表
象と実在との一致であるとしたならば、正当に客観性を要求し得る学問は唯一つしかあり得ない
筈である。しかるに認識を構成であると考えれば、認識は認識目的によつて規定されることにな
るから、認識目的の異なるに依じて異なり、しかもいずれも普遍妥当性に対する要求の権利をも
つ学問が同時に可能になるであろう。このような認識目的が普遍化と個性化との二つあり得るか、
または二つに限られているか、については論じないにしても、このような学問の分類がカントの
認識批判の精神を徹底することによつて基礎付けられることは明らかである。ここでもカントを
理解することは彼を超越することである。

私は批判哲学と歴史哲学との関係をカントの理性批判から直接に考え得る範囲において極め
て一般的に考察した。進んでは私は歴史哲学の根本問題がカントにおいて如何なる光に照し出さ
れているかを一層詳細に眺めようと思う。その際私は理路の明確を期するために、彼の歴史哲学
の思想の個々の点に立ち入ること、またその歴史的発展の跡を辿ることは、暫らく私の関心から
遠ざけられることに満足しなければならぬ。

二

聖書を地図として想像力の翼に乗つてなす慰みの旅に譬えた『人間歴史の臆測的端初』（一七八六年）という短い論文の中で、カントは驚くべき思想を述べた。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は悪から始まる、人の業なるが故に。」と。それはちょうど彼の道徳論に根柢を置いた『道徳形而上学基礎』が出た翌年のことである。この論文はカントの歴史哲学に対して一七七〇年の就職論文が彼の認識論に対してもつと同様の関係をもつのみでなく、それはまた啓蒙思想とロマンティクの哲学との中間に重要な位置を占めていると見ることが出来る。今引用した一句の意味は、私の論文の全体において十分な説明を与えられるであろう。差し当つてはただ彼が自由の概念を歴史哲学の中心に持ち出したことを注意すれば足りる。

それではカントは自由というものを如何に理解したか。彼における自由の概念の諸相を悉く顧みることをやめて、私の問題に直接必要な範囲において考えるならば、ここにその二つの概念規定を挙げる事ができると思う。一は先験的自由 *transzendente Freiheit* の概念であり、他は実践的自由 *praktische Freiheit* の概念である。

先験的自由、詳しく言うと、先験的理念としての自由、或は宇宙論的意味における自由は、自然法則に従つて経過する一列の現象をみずから始める原因の絶対的自発性を意味している。⁽¹⁾その結果は現象の中に現れ、そしてそれ故に他の現象によつて必然的に規定されはするが、その原因に関しては決して他の現象によつて制約されることなき因果性を先験的自由という。先験的自由の本質は非合理性にある。それは悟性の法則や概念をもつては理解することができぬ。それではこのような自由は如何にして可能であろうか。カントは彼の認識論の結果である批判的觀念論の立場からその可能性を証明しようとした。もし現象が物自体であるならば、『純粹理性批判』の先験的分析論において普遍妥当性を保証された因果律に対して「自由に因る因果性」*Kausalität durch Freiheit*を救う道はないであろう。しかるにもし現象の觀念性が疑い得ないとすれば、自然必然性の支配は可能な経験の範囲に限られることになり、物自体に関しては自由を認め得る筈である。先験的觀念論の見地から、「自然に従う因果性」*Kausalität nach der Natur*と「自由からの因果性」*Kausalität aus der Freiheit*を、時間の規定を受けるか否かという根本的な差異において、図式化された因果性 *schematisierte Kausalität* と図式化されぬ因果性 *nichs-schematisierte Kausalität* として区別するならば、時間の規定を全く脱した物自体について後者を認めることは理論的に可能

である。かようにして純粹理性の理論的使用において可能性を証明された先験的自由は、その実践的使用によつて客観的實在性を獲得して実現されるのである。私はこの場合、「純粹理性の實踐的使用」というものと「実践理性」というものとを特に区別して考えておくことが必要であると思う。即ちカントが第二批判書で分離した理論理性と実践理性との対立は、第一批判書では理性の統一の見地から、「純粹理性の理論的使用」と「純粹理性の實踐的使用」という言葉で表され、そして或る箇所では明瞭に「或る實踐的即ち道德的使用」⁽⁵⁾ ein gewisser praktischer, nämlich der moralische Gebrauch とやえいつて、純粹理性の實踐的使用の中には道德的ならぬもの、或はいわゆる実践理性と直接に同一視し得ぬ使用の存在することを少なくとも暗示しているのは、先験的自由の齊合的な概念規定を求めようとする我々にとつて注目すべき事柄である。もちろんカントは、殆ど凡ての場合、純粹理性の實踐的使用というものとその道德的使用或は実践理性というものとを同意語的に用いている。しかしながら実践的と道德的とが同じ範圍を同様に蔽う概念でなければならぬ理由は存在しないであろう。道德的はむしろ實踐的の一部分であり、その他になお、後に我々の示すが如き、歴史をもその中へ包括して考えることができる。先験的自由の概念は一切の価値的見方から離れて純粹な非合理性ということにその本質を見出すのである。そしてカ

ントが彼の道德観の明瞭な意識に達していなかったとき、即ちかの『道德形而上学基礎』のまだ書かれなかつた以前に發表したひとつの歴史哲學的論文、『世界市民的見地における一般歴史考』（一七八四年）に現れた自由の觀念は、實にこのような單なる非合理性としての自由であつた。尤も、非合理的といふことは必然性を全く拒むということではない。もし如何なる意味の必然性をも許さないのならば、彼が「叡智の性格は經驗的性格に相應して考えられなければならぬ。」と云つたことは理解し得ようもないであろう。また因果概念は正当には法則性の概念を含まねばならぬに拘らず、彼が法則的ならぬ先驗的理念としての自由といふことの代りに、「自由に因る因果性」若くは「自由からの因果性」などといつて、ひそかに因果概念を転用したのは、因果概念の意味する必然性が、少なくとも概念的には、法則性の必然性とはたらきの必然性ヴァイルケンとに區別され得るところから、言葉の感じの上で起つたことと解釈するほかないであろう。先驗的自由の非合理性は概念的 understanding 即ち悟性の普遍的關係による理解を超越するということである。それは法則的必然關係を辿り得ないといふことであつて、凡ての必然性を排斥するといふ意味ではない。かような自由を私は個々の自由と呼ぶことが出来る。なぜならば、個体は第一に定義し得ぬもの、法則によつて規定することの出来ぬものとして我々の概念的 understanding を超えて非合理的なものである。

から。第二に個体に於ては全体がいつでも現実的なものとしてはたらいて部分を規定するという内面的必然性がつねに存在しているのであるからである。若し我々の個々の意欲にして全く無原因であるとするならば、我々の衷うちに生起する意志はただ受動的に我々によって体験されるのみであつて、原理的には我々と何等の關係をもつことがないであろう。我々は謂わばその活動する舞台であるに過ぎない。然るに個体の自由、神聖にされた言葉を用いれば、個体の *Asellat*【それ自体性】ということ、等しく神聖にされた言葉を借りれば、*causa sui*【自原因】ということである。この神秘を悟性をもつて貫こうとするのは由なき試みであろう。なぜかなら、悟性がそれを理解するためにそれに与え得る一切の内容の規定は、畢竟經驗界からとつて来なければならず、そしてその限りに於て自然必然性の支配を脱することが出来ないからである。カントが物自体を限界概念と考えたように、個体の自由は我々の理論的思索にとつては到底到達し得ぬ限界概念である。我々はただ現実的意志の立場に立つて内より直ちにこれを体験し得るばかりである。

さて実践的自由とは何を謂うか。実践的理念としての自由、若くは実践的意味に於ける自由とは、意志の感性の刺戟による強制からの独立性である。この概念は『純粹理性批判』ではまだ考え貫かれていなかった道徳法しんすいの概念が、『実践理性批判』に於て明確に規定され、深遂しんすいに洞察

されるに到つて、同時に明確深遠にされた。後者によれば、意志が内容即ち欲望の対象から独立にはたらくということは消極的な意味に於ける自由に過ぎない。積極的な意味に於ける自由とは、純粹でそれ自身実践的な理性の自己立法の謂である。⁽⁷⁾それは純粹意志が如何なる外的な刺戟や目的にも影響されないで、ただ自己みずからの与える法則に従つて活動するところに成立する。自由な意志ということと道徳法の下にある意志ということとは同一である。然らばかかる自由の客観的實在性はどうして示されることが出来るか。カントがこの問に対して与えたと考えられる二通りの答のうち、『純粹理性批判』の「先驗的弁証論」及び『実践理性批判』の或る部分に見ゆる先驗的觀念論の帰結を辿る証明は暫らく措いて、私はここで特に後者に現れている他の一つの証明を注意したいと思う。既に前者に於ても彼は云う、「先驗的自由の問題は単に理論的知識に關係しているのみであつて、実践的な事柄を考える場合には我々はそれを全然無關係なものとして顧慮しないでおくことが出来る。」⁽⁸⁾『純粹理性批判』の如く純粹理性をその理論的使用と実践的使用とに分つて理性の統一の立場にとどまる限り、先驗的自由と実践的自由とは必然的な聯繫に於て考えられねばならぬであろうが、『実践理性批判』のように理論理性と実践理性とを截然と區別する見方からすれば、実践的自由は先驗的自由から独立に論ぜられ得るわけである。カン

トは道德法の存在をもつて我々に直接意識される事実であるとして出発した。道德法が主観的な格率または制約された仮言的命令であるのでなく、法則であり、断言命令であるためには、それは一切の經驗的内容から離れて純粹な形式に於て考えられなければならない。道德は意志の自律或いは法則による意志の自己規定の根柢を得て、従つて自由の基礎の上に成立する。然るに道德法の存在は疑い得ないことであるから、それ故に自由の事実もまた確實でなければならぬ。我々は何事かを為すべきであると思つたとき直ちに、それを為し能ふこと即ち意志の自由を認識する。この証明をカント自身が擬したと思われるように、道德的生活はひとつの事実である、しかるにこの事實は自由を条件として可能となる、従つて自由は存在する、というのが如き理論的証明と考えることは出来ない。寧ろ我々はそれを目的論的証明と解釈して、ひとつの *argumentum ad hominem* 【対人論証】として承認すべきであらう。汝は道德法の必然性と普遍妥当性とを信ずる、それ故に汝はそれが可能となる凡ての条件を信ぜねばならぬ、さてその条件は自由である。従つて汝の道德的確信が危くさるべきでない限り、汝はまた必然的に自由の實在性を信じなければならぬ、と右の証明は主張するのである。かくして規範としての道德法の存在に直接に基づけられる自由はまた当然規範としての自由であるべきである。実践的自由が規範または理念でなければ

ばならぬということは、実践理性批判に特有な問題が起ることからも明瞭にされるであろう。先験的自由の問題は、現象としては自然必然性の支配を遁れることの出来ない行為が、如何にして自由のもとに為されたと考へ得べきかということであつた。そしてその解決は批判的觀念論の立場から与えられた。詳しく言えば、現象としての經驗的性格を無時間性の故に因果關係を脱した物自体としての叡智的性格にまで還えずことによつて、先験的理念としての自由は弁護された。けれど実践的自由については、その一様性が自然的聯繫を示す一列の行為は、叡智的性格の時空中に於ける必然的な活動としてこれと規律的な關係をもつと云わねばならないが、このよくな一列の行為が如何にして道德的評價の対象となり得るかが問題となる。或いは同一の叡智的主体といずれも規律的な關係をもち従つて相互に自然的聯繫をなす一列の行為の中で、何故に或るものは自由として善と呼ばれ、他のものは制約的として惡と称えられて區別されることが出来るかが問題となる。先験的觀念論はいま提出した問題に説明を与えてくれぬであらう。何故ならばこのような區別は、叡智体と現象とを別つて、前者を自由と見、後者を必然とすることと關係するのでなくて、叡智的活動そのものについても現象の中に於てと同様に存在するところのものであるからである。然るに若し自由ということを含規範的、不自由ということを反規範的という

意味に解するならば、先験的觀念論の立場から観て一樣に自由な行為の中にも、自由と必然との別を設けることが出来るわけである。先験的自由が凡ての価値的規定から離れて純粹な非合理性イラチヨナリテート【Irrationalität】にその本質を見出したに反して、実践的自由は理性との全き關係に於て純粹なフェルエンフツェンカイト合理性【Vernünftigkeit】にその核実を發見する。一は没価値的概念であるに反して他は価値概念である。かく考えれば、実践的自由については叡智界と經驗界との關係はまた必然的に本體論的ではなくて目的論的とならなければならない。理念または価値としての自由の維持者である叡智的性格は、理念または価値として理解さるべきである。その無時間性は理念または価値の永遠性の謂である。一は悟性界に他は感性界に属する叡智的性格と經驗的性格との關係は、カントによれば *natura archetypa* 【原型的自然】と *natura ectypa* 【模倣的自然】との關係である。彼は云

う、「悟性界の単なる一員としての私の一切の行為はそれ故に純粹意志の自律の原理に完全に一致しているであろう。」⁽⁹⁾即ち叡智的性格は一の理想概念である。然しながら我々は我々の有限な本性に迫られて感性の束縛を純粹に脱し得ないのであるから、実践的自由は要するに我々が現実に享受する自由であることが出来ない。道德の完成のために、自由の全き實現のために、不死のポステューラート請を樹てねばならぬとカントの云つた如く、実践的自由は我々には到底到達の恵まれ得ぬ理

想である。それ故に私はこれを永遠者の自由と名づけよう。

先験的自由は個体の自由として、実践的自由は永遠者の自由としてそれぞれの概念規定が与えられた。若し自由概念が歴史の基礎付けをすれば、かかる歴史の根柢となる自由は如何なる意味の自由であるべきであろうか。

三

非合理性若くは絶対的自発性を本質とする没価値的概念と考えられた個体の自由は歴史を基礎付け得るか。個体の単なる気随と無拘束とに基づく行為を我々は歴史的活動と呼ぶことが出来るか。カントの言葉を用いれば、「人間意志の自由の戯」(das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens)を我々は歴史的過程として理解し得るであろうか。見渡し得ぬ時の流の中に経過する人類の活動の意義をこのような人間行為の中に尋ねようとする者は、寧ろ我々の哲学者と共に次の如く語らざるを得ないであろう、「我々は我々の行為が大いなる世界舞台の上で演ぜられるのを見るとときには、或る種の不快の念を禁ずることが出来ない。そして個々の場合には此処彼処に智慧が現れているかのように見えるに拘らず、全体としては結局、痴愚、子供らしき虚栄、屢々

また子供らしき悪意と破壊欲とから織りなされているのを見出すとき、かくて終には優秀なものと想像せる我々の種族を如何に觀念すべきかを知らないとき、我々は或る種の不快の感を抱かずにはいられない。」⁽¹⁰⁾人間の規制なき恣^{ほしまま}なる活動のうちに進歩を跡づけようとして、人々は却つて慰めもなく云わねばならないであろう、「哀れなる死すべき者よ、汝等の中にあつて常住なるは、常住ならざることのほかない。」かようにして人間及び人間意志の自由な戯^{たわむれ}の全体に於て「人間の理性的な意図」を予想することが出来ないのであるから、歴史の意味を發見しようとする哲学者は、人類事象のかかる無意味に見ゆる進行の中に「自然の意図」を見出し得ないかを試みるよりほか道を知らない。即ち「目的論的自然論」(teleologische Naturlehre)こそ歴史の意味を救う唯一の可能なる方法である。

カントによれば、一造物の自然的素質の一切はいつかは完全にまた合目的々に發達し得るやうに定められている。自然が人間に解決を迫る最大問題は一般に法治的な公民社会に到達することである。そして完全な公民的憲制に到達することの問題は、合法的な外部的國家關係の問題に依存し、後者を解決することなしには前者を解決することが出来ない。我々は人類の歴史を一括して、内部的に完全な、そしてこの目的のためにまた外部的に完全な國憲を現出し、これによつ

て人性の一切素質を十分に發展させようとするところの自然の隠された計画を完成することと見做すことが出来る。然るに一般世界公民的狀態を現出するために自然が用いる手段は、つまり社会の合法的秩序の原因となるような社会に於ける人間素質の敵対關係である。自然は狡猾にも自己の意図を遂行するために我々に「非社交的社交性」(ungesellige Geselligkeit) という葛藤を与えた。後にヘーゲルが「理性の狡智」(List der Vernunft) と云つたように、自然は人間の名誉心や支配欲や所有欲やの絶えざる争闘を通して自己の計画を実現する。

『世界公民的見地に於ける一般歴史考』の右の思想と批判哲学との關係は明白である。単に非合理的な自由が歴史の意味を到底基礎付け得ないのを見て、カントは人類の涯しなき活動の中に自然の意図を探ろうとした。若しかくしないならば、我々はショーペンハウアーの厭世觀か、メンドルスゾーンの *Abdertismus* かを歴史觀の正しき帰結と見做さねばならなくなるであろう。後者は考えた、「我々は人類が全体として小さな動揺をなすのを見る。そして人類は嘗て直ぐ後に二倍の速さをもつて前の状態へ還ることなしに少しでもの進歩をしたことがなかった。」カントが「自然の意図」といい、「自然の計画」という場合の自然概念と彼の認識批評の結果である自然概念との相違は論ずるまでもなく明瞭である。『純粹理性批判』によれば、「自然とは現象のそ

れの存在に於て必然的な規則即ち法則に従つての聯関である。⁽¹⁾『プロレゴメナ』に説くところでは、「自然とはそれが一般法則によつて規定されている限りに於ける物の存在である。」⁽²⁾然るに『世界公民的見地に於ける一般歴史考』では彼は目的論的自然論の立場に立ち、人間の非社交的社交性に於て「智ある造物者の整序」(Anordnung eines weisen Schöpfers)を見出し、それが導く法治的公民社会の中で自然の人類に与えた一切の芽が十分に發育してその任務を遂げること、「自然の弁護、或いは寧ろ摂理の弁護」(eine Rechtfertigung der Natur, oder besser der Vorsehung)を承認し得ると考えた。ここに謂う自然がひとつの形而上学的な觀念であつて、ロマンティクの詩人、思想家の考えたものと全く類似していることは疑われ得ない。カントの深さが彼の方法論上の徹底を破らねばならなかつたとき、彼は屢々このような思想について語つた。かかる歴史哲学の中心觀念である發展の概念、即ち理性は心理的機械的衝動から自己を自覚めさせ、そしてそれを、次第に高まりゆく成功をもつて、自己のために役立たせ、終に理性が完全に自分自身を現すに到る、という思想はまた明らかに目的論的進化論的形而上学に属するものである。

さてかかる自然觀念を導き入れることによつて歴史の意味を一応確めることが出来るとしても、何よりもそれは個体の自由ということと矛盾しないか。人々は自己の絶對的な自發性をもつ

て恣に行動しつつも、結局は摂理の目差す目的を実現するために協力することにしかならないのであるから、個体の自由はただ幻想として人々に与えられたものに過ぎないことになりはしないか。或いは各人は各自の意欲が赴くままに活動していると考へながら、畢竟摂理の意志する文化に必然的に貢献せねばならないのであるから、彼等の自由はつまりは迷妄に終りはしないか。ここでは人類は終に摂理の道具であり、傀儡である以上の意味をもつことが出来ぬであらう。自然は我々に我々自身の氣隨が定めた目的を遂げるのであると想像させて、謂わば我々と戯れているのである。自然の更に狡猾にして皮肉なるは、我々に名誉心や支配欲や所有欲を与えて我々の目的を屢々他の人の目的に反して追求せしめることによつて、我々には意識されぬ自然の計画のために我々をはたらかせるのである。かような自然概念が批判哲学の根本精神であるところの自我の自律の觀念と究極的に矛盾することは言うまでもない。

第二にたとひ個体の自由ということが迷妄に終らないにしても、個性の価値とか意味とかいふものを、このとき、我々はいつたい何処に求め得るであらうか。自由が個性の価値の根柢をなすことを認めねばならぬにしても、単なる氣隨という意味での自由をもつことが直ちに個性の価値を形造るものであるとは恐らく何人も考へぬに相違ない。それのみでなく、惟うに、各の個体

は全体の体系と必然的な關係に這入つて大いなる体系の中で他をもつて代えることの出来ない位置を占めることによつて自己の意味を獲得するのである。個体は普遍的なものに唯一なる仕方である。然るに我々は純粹に非合理的な自由を本質とする個体の集合の間に内面的な意味の關係で成立する全体の体系というものを考え難い。たとい摂理が全体の意味を与えてくれるにしても、無意識的若くは受動的にそれと与つてゐる限り、個性の価値は要するに偶然的なものであるに過ぎない。或いは我々の非社交的社交性が完全な公民的社会を実現して自然の課した任務を十分に遂行した場合に我々がその社会の一員になると想像しても、我々の価値は畢竟外面的であるより以上であることが出来ないのである。外面的な全体の体系に於て比くらびなき位置を占めることは、内面的に若くは自我の根柢に於て普遍にして永遠なるものに唯一なる仕方である。これを俟つて初めて満足な意味と価値とを獲得する。先験的自由は実践的自由と結びついて初めて眞の自己を見出すことが出来るのである。

第三に右のような自然概念が歴史に意味を与え得たとしても、その意味はいつたい誰に与えられたのであるか。勿論人間に対してではあり得ない。歴史は我々にとっては全く無意味なもの

であるがただ我々がその道具であり傀儡であるが如き摂理に對してのみは意味に充ちたものであることが出来る。「遊星は地球から見れば時に退行し、時に静止し、時に進行する。けれども立場を太陽にとれば、それはひとり理性のみがなし得ることであるが、彼等はコペルニクスの仮説に従つて規則正しい進行をするのである。」^(一三)恰もそのように、歴史も我々の悟性に對しては非合理的なものであるにしても、更に高い悟性或いは摂理にとつてはそうではない筈である。即ち人間歴史の意味が内在的でなくて超越的でなければならぬのは、このような考え方の免れ難い帰結である。

最後に歴史の意味が単に摂理にのみ示されるばかりでなく、この場合摂理そのものでさえもが超道徳的である。自然は人類社会に於ける自然的素質の葛藤ということを手段として自己の意図を実現するとカントは考えた。もとより自然の計画が「一の道徳的全体」(ein moralisches Ganzes)にあることは私のいま主として問題にしている『世界公民的見地に於ける一般歴史考』に於ても既に暗示されている。然しながら、摂理そのものが超道徳的な手段を用いる超道徳的なはたらきである以上、その目的が人類の道徳化にあるにしても我々人類は如何にしてこの道徳化に貢献すべきかを知ることが出来ないであらう。従つて我々が自然の意図の成就のために尽し

得ることは、たかだかその消極的条件である完全な法にもとづいた公民的社会とか国家関係とかを設立することに過ぎない。経験の中に辿り得る立法的社会的關係の進歩のために努力することが我々に許された唯一の文化的活動であつて、経験からも示されず、また摂理そのものが超道徳的である限りその本質を考えることによつても明らかにされない摂理の究極目的である道徳の完成への直接の協力は、我々には閉された、従つてただ摂理に於て信頼さるべき事柄である。

上の考察は私を大体下のような結論へ導いてゆくように思われる。非合理性または絶対的自発性としての没価値的な先驗的自由若くは個体の自由は、それ自身では歴史とか個性とかの意味を確立することが出来ない。そのためには自然の意図或いは摂理というが如き概念が導き入れられねばならぬが、かかる概念もそれが歴史に真に内面的な意味を与え得るためには、歴史的過程そのものに内在的なものとして理解されなければならない。カントの『世界公民的見地に於ける一般歴史考』または『大学分科の争』などに見ゆる思想は、後者が既に著しくその傾向を示しているように、一層神秘化され形而上学化されることによつて却つて一層論理的に徹底して、歴史とは「時間に於ける精神の解明」(die Auslegung des Geistes in der Zeit)であるというヘーゲルの考にまで到達する必要がある。けれどそれはまたそれが受くべき他の多くの非難を看過するにし

ても、形而上学への飛躍として批判哲学の自殺を意味するであろう。

四

個体の自由がそれ自身では歴史を基礎付け得ないことは明らかにされた。それでは理念としての実践的自由若くは永遠者の自由に関しては如何であるか。この問題は二つに分つて提出されなければならない。第一、理念は裸のままて実現され得るか。第二、上の問が肯定をもつて答えられるとして、このことは歴史の意味を保証し得るか。私は『実践理性批判』を検べつつこれらの問題について考えてみようと思う。

主知主義の名をもつて屢々称せられているように、カント哲学はその実践的部分に於ても認識論的である。認識批判に於ける合理主義的臭味を脱し得ない先驗主義アプリオリスムと平行して、カントは道德に関しても理性の先驗的必然性とその帰結に於てのみ我々が認識し得る規範的真理を見た。然かもこの場合合理性が抽象的形式的なものと考えられたため、普遍妥当的は単なる一般グス・ゲネラール的【*das generelle*】に於てのみ承認された。法則の概念と普遍性の概念及び形式性の概念とが自明にして必然的な結合をなすという予想に彼の道德論は基礎を置いている、と云われることが出来るの

である。普遍性を要求する道徳法は必ず形式的でなければならぬ。道徳法は形式的でなければならぬが故に、一切の内容的なもの、個別的なものの混入を、自己の品位と威厳とを危くするものとして、絶対に排斥する。従つて道徳法が存在するということは、純粹理性が「それ自身のみで実践的であつて」、「実践的規則の単なる形式によつて意志を規定し得る」ということを意味する。カントはかく語る、「道徳的法則の表象からそれが感官に勧め得る一切のものを奪い去るとき、それが冷かな命なき是認に過ぎなくなり、そして人を動かす力若くは感動をもたないであろうと考えるのは、全く間違つた懸念である。」⁽¹⁴⁾蓋し「道徳的法則はそれ自身で我々に於て十分にまた原本的に規定的であるのであつて、そのほかに規定根拠を求めようとするのは許されもしないことである」⁽¹⁵⁾からである。彼が理念を単なる仮象とみず、一方では評価の規範であると共に他方では規定の原理であると考へたのは、直ちにプラトニスムスの堂奥に参するものとして彼の天才的な深さを現す。それは何よりも理性に対する信仰を意味する。然しながら理念は裸のまま、或いはその抽象的普遍相に於て、己れ自身を現実界に実現し得るであろうか。形式的で抽象的でそしてその意味で普遍的なる理性法則は、我々を内面から揺り動かして我々の實際の生命活動を支配することが出来るであろうか。現実を支配する理念、経験を規定する規範はかような

抽象的普遍的なものでなく、真の具体的普遍従つて真に個性的なものでなければならぬのではない。それはまさに「表象の形式に於ける理念」であるべきである。実践的自由は先験的自由と結びついて初めて生活の規定原理となることが出来るのである。勿論理念が感性的なものを単に混入され附加されることによつて力を得て来ると考えるならば、我々はその品位と威厳とを感性に対して維持し得ないに相違ない。理念は寧ろ自己の内面的必然性に従つて自己を特殊化し個性化してゆくのである。我々が規範に拠つて目的の実現に向うときには、その実現の過程をなす継起的な活動は内面的に必然的な結合をなすものと考えることが出来る。かような必然継起の關係は、因果律のように外面的な普遍的關係によつて成立するのではなくて、規範の本性上全く個別的でしかも必然的な内面的結合であるのである。「理性の因果性」というのはかかるものでなければならぬ。即ち理念の個性化は単に人性論的若くは心理的に必然であるのではなく、その本質にもとづいて内面的に必然なのである。

カントの思想の中でも道德の形式的原理がそれのみでは十分な規定根拠となることが出来ず、必ず内容を得て来なければならぬということを暗示する部分を指摘することが出来る。⁽¹⁶⁾「凡ての意欲が対象を、従つて内容をもたねばならぬということは否定することが出来ない。」格率の内

内容は存在し得るが、ただそれが法則であるためには内容はその条件となつてはならない。「内容を制限する法則の単なる形式は、同時にこの内容を意志に付け加える根拠でなければならぬが、しかし内容を予想しない。」「実践理性の規定は、ただ欲望の多様を道徳的法則に於て命令する実践理性若くは純粹意志の意識の統一の下に先験的に持ち来すために存在することが出来る。」「かくカントは考えた。けれども甚だ多くの場合彼は形式と内容との關係を絶対に排斥的なものとして見て形式的な理性法則はそれ自身直接に実践的であるとしている。そしてそのことは当然彼の倫理説を消極的なものとせねばならなかつた。有名な言葉によれば、何等の制限もなく善と考へ得るはただ善き意志のみである。カントの倫理説は現実界を形成し、自然を加工し、文化財を産出するということとは全く無關係であつて、単に「本体人」(homo noumenon)が傾向性の危険から自己を防禦するという消極的な意味しかもたないのである。然しながら歴史の根柢となるためには、実践理性は自然を積極的に支配することに於て自己を現し、倫理説はこの場合、シュライエルマツハーの語を借りれば、「生産的な性質」(produktiver Charakter)を得て来なければならぬ。或いは義務の意識から発する心情の道徳である *virtus noumenon* は何等かの意味で *virtus phenomenon* と結合しなければならないのである。

さて仮に理念が裸のままでも即ち抽象的普遍の相で実現され得るとしても、このことは個性の意味と価値とを確立し得るであろうか。このように問うことは恐らく奇異の感を惹き起すであろう。蓋し嘗て我々の哲学者ほど人格の尊厳について多くの感動をもつて語つた者がないことは周知の事実である。カントによれば、事物が値打しかもたないのに人格は品位を有し、事物が手段として用いられるに反して人格は自己目的である。私も彼と共に個性が真に個性であるためには、単に一あつて二ないという意味での個体 (Individuum) であつたり、若くは単に他に対してのみ自己の価値を負う個別体 (Individuiertheit) であつたりするばかりでなく、永遠なる価値に与ることによつてそれ自身に於て価値を担う人格 (Persönlichkeit) でなければならぬことを承認する。然しながら、私はカントの倫理説の形式主義が彼のそれほど高調した人格の価値を結局否定してしまひはしないかを懸念する。人格の価値はそれが凡ての人に妥当する格率に従うところに、或はその意志が普遍的に立法的な意志である場合に存在する、と彼の道徳論は教える。カントは云つた、「或る人に対する一切の尊敬は、本来ただ彼が我々にそれについて例を示すような法則に対する尊敬である。」⁽¹⁷⁾即ち個性の価値の本質は個性的差異にあるのでなくして、つねに同一な理性的要素に於て成立するのである。然しかような考え方は、個性は終に普遍的合理的価値の

伝達器若くは標型としてより以上の意味をもち得ないであろう。或は個性は自己の完全な価値を獲得するためには全く個性を失つてしまわねばならぬことになるであろう。このとき個性に於ける積極的なもの、特殊なもの若くは非合理的なもの固有価値は認められることが出来ないのである。けれど個性はそれが普遍的な価値を担うという点で価値があるばかりでなく、またその獨一性によつて価値をもたなければならぬ。個性の評価は直ちにその全体に向うべきであつて、具体的に与えられたものを越えた形式的なるものを目差してはならないのである。然るにそのためには特殊なもの、非合理的なもの理性必然性の演繹されることが必要である。論理的には非合理的であり偶然的であるものの価値的若くは目的論的必然性が証明されて、単なる *das Historische* は価値に充ちた *das Geschichtliche* とならなければならぬ。そしてかような意味で個性的なものこそ真に自由なものであるということが出来よう。ここに謂う自由とはそれ故に、一方では一般的な概念や法則によつて規定されないものの謂であり、他方ではその自己規定がそれ自身に於て価値あるものの謂である。それは先験的自由と実践的自由との結合したものである。

若し右の考察にして誤っていないならば、私が最初に掲げた二つの問が共に否定をもつて答

えられることによつて、理念または規範としての実践的自由はそれのみで歴史を基礎付け得ないことを暴露した。けれどそれはあまりに容易に予想し得る帰結ではなかつたか。『実践理性批判』は現実とは無関係に何よりも理性価値そのものを対象とする。それは歴史を超えて永遠なるものの本質を明らかにしようとするのであるから、歴史に於ける永遠なるものを問題とすべき歴史哲学であることが出来ない。然しながらリツカートなどの考えるように、歴史的宇宙とは個性化的に把握された歴史的全体のことであり、そして価値に関係させるということが個性化的理解の必須条件であるとすれば、普遍妥当な価値を再び見失われ得ぬ高さと同純粋さに於て明瞭にしたこの書の、歴史哲学に対する関係の重要さは決して看過されてはならない。人々が永遠なるものについて語ることを忘れない限り、カントの『実践理性批判』は人間思想の至宝として幾度となく想い起されるであらう。

五

先験的自由も実践的自由も共にそれ自身では歴史を基礎付け得ないことは大体明らかになつたと思う。かくて唯一つ我々の採り得べき可能なる道が残されているかのように見える。即ち先

験的自由と実践的自由とを何等かの仕方で結合して新たなる自由概念を導き入れることによって歴史に根柢を置き得ないであろうか。それではかかる結合は如何にしてなされることが出来るか、またこのような自由概念の性質は如何に考えらるべきであるか。私は再び『純粹理性批判』に還つてその思想を吟味することをもつて私の研究を始めよう。

カントはこの書の「先験的弁証論」をば我々の認識活動の本質のうち横たわる或る悲劇的なものの考察から出発した。我々の認識活動はその内面的矛盾に迫られて、経験界に於ける制約者の認識を完結するために、自己の正当な領域を越えて無制約者を把握しようとする。けれども無制約者は要するに我々の認識能力をもつては到底現実解くことの出来ぬ課題の解決の表象であるに過ぎない。それは決して実現されることがない認識の理想である。かかる無制約者の表象を理念と名づけるならば、理念とは理性自身の本性によつて課せられた人間認識の課題の必然的な表象である。カントはかような理念の一種である宇宙論的理念の第三の場合として先験的自由の理念を掲げた。さて実践的自由は先験的自由に根柢を置き、先験的自由を否定することは同時に凡ての実践的自由を破壊することを意味する。カント自身の言葉を用いれば、「自由の先験的理念にその実践的概念は基礎を置き、そして前者が後者に於て後者の可能に関する問題に以

前から付き纏っていた困難の主な契機をなしている。⁽¹⁸⁾しかして彼は先験的觀念論こそこの困難を征服して、実践的自由の可能性の問題に十分な解決を与えることが出来ると信じた。けれど私は問おう、先験的觀念論は果たしてこの重大な任務の遂行に堪え得るのであるか。

理論的にはその客観的實在性を証明することも否定することも出来ない先験的自由は、実践的意趣によつて実現されるとカントは考へる。然しながら純粹理性の理論的使用が經驗の制約の連鎖の全体を完結するために必要とする自由の理念と、その実践的使用が実現する自由の理念とは同一であろうか。若し同一であるならば、実践的自由もまた先験的自由がそうであるように、現象の一切に関して語られ得る筈である。然るにカントが事實考へたように実践的自由はただ人間の行為についてのみ可能であるのだとすれば、他の一般現象と人間行為とを区別する原理が示されなければならない。単に現象と物自体とを別つ先験的觀念論がかかる原理を与えないのは明白である。何故かならばこの立場からは人間行為も現象としては自然必然的であり他の一般現象も物自体としては自由であるのであつて、その間に何等の差異をも認めることが出来ないからである。カントは一層徹底して、人間行為と雖も道德的に悉く自由であるのではない、道德法に対する尊敬から或いは義務の意識から為された行為のみが自由であると論じた。先験的觀念論は

無論かような区別の原理を見出し得ぬであろう。要するに我々が先驗的觀念論の立場にとどまり先驗的自由と実践的自由、認識論的自由と道德的自由とを結合すること若くはその一方から他方を導くことは不可能である。実践的自由は独立に、他の立場から樹立されなければならない。そしてカントは『実践理性批判』に於て道德法の存在の事実から直ちに自由の客観的實在性を論証した。それでは先驗的觀念論はこの自由概念が関係する凡ての問題を解決してくれるであろうか。彼はこの書に於て道德の完成が現実界で行われ難いところから不死の要請ポステュラートを設けた。然しながら、自由の完全な実現を期するために我々の叡知界に於ける存在を要請するということは、叡知界へ發展従つて時間の觀念を導き入れることとなり、そしてこのことは時間の現象性を主張する批判的觀念論と原理的に矛盾しないか。しかのみならずカントの先驗主義の範囲内で先驗的理念と実践的理念とを結合することが如何に困難であるかは、第二批判書に於て彼がそのために試みた企てが如何に無理なものであつたかを指摘することによつても明瞭にされよう。即ちそこでは自由の理念は先ず『純粹理性批判』の「先驗的弁証論」に示された方法に従つて実現され、しかる後にこの理念を基礎として不死及び神の二つの要請は樹立されそして実現された。ところがこの二つの要請が実現されると共に最初それ自身は要請でなく却つて他の二つの要請の予想で

あつた自由の理念は、その地位を低められてこれらと並立的な一つの要請となり、そしてこの三要請は理論理性の先験的理念の道德化されたものの如くにして示された。かような唐突な思想の転換が実践理性の批判の理路をみずから破壊することは云うまでもない。かくて今は先験的自由と実践的自由とは結合を断念して別れるのほか道を知らぬであろう。けれどこの別離はやがて深き根柢に於ける統一を意味する。そしてカントの「実践理性の優位」の思想の徹底が導く批判的目的論は、実にかくの如き分離と結合とを媒介してくれるように思われる。先験的理念にして絶対的なものであるならば、我々は実践的理念をそれと全く独立に考えることが出来ない。然るに若し前者が目的論的意味のものであるとすれば、我々は後者をそれとは無関係に理解し得る。この点についてカントは既に先験的理念が超驗的實在^トではなくて超驗的当為^トであると考えた。認識活動も道德活動と同じように目的論的活動である。従つてそれはその理想である統一若くは完全の理念に指導され、統制されて活動する。若しそうでないならば、我々の認識作用は現象の涯しなき連鎖をただ涯しなく認識することに満足して、体系に対する要求をもち得ないであろう。前科学的認識の段階から目覚めて科学的認識の段階へ進むとき、建築家的な理性は統一または完全^{アーキテクトニツユ}ということを指導理念若くは統制原理として自己に課してはたらくようになるのである。カン

トの考えたように、理論理性の範囲に生れて其処では安住の地を見出し得なかつた理念が、実践理性の領域に来て住家を与えられるのではない。認識論的自由と道德的自由とは全然家系を異にしたそしてそれぞれ独立の意味と価値とをもつた二つの理念である。

理論理性も実践理性も共にそれ自身の立場にとどまる限り、終に先験的自由と実践的自由とを結び付けることが出来なかつた。そのためには新しい理性が発見され、新しい自由概念が見出されなければならぬ。さてカント哲学はこのような新しい理性と新しい自由概念とを我々に提示、少なくとも暗示し得ないであろうか。私は先ず自由概念の問題を考えてみよう。

彼の宗教哲学の名著、『単なる理性の範囲内に於ける宗教』*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. によれば、自由からの行為と反対するという意味での自然を道德的に善若くは悪と呼ぶのは矛盾である。人間の自然とは彼の自由一般の使用の主観的根拠であつて、この主観的根拠はまたそれ自身自由の作用である。「従つて意志を傾向性によつて規定する対象の如何なるものに於ても、自然衝動の如何なるものに於ても悪の根拠は存在するのでなく、却つてそれはただ意志が自分自身彼の自由の使用に対して作る規則の中に即ち格率の中に存在するのである」⁽¹⁹⁾。単に自然法から起る行為は自由の法則である道德法とは無関係であつて、道德的には無記

である。自然衝動は我々がそれを我々の格率のうちに取り入れる限りに於て、意志の絶対的自発性即ち自由と関係する。即ちこの書では悪ということが悪しき格率を自由に採るという意味に解せられ、従つて感性が悪と必然的な関係をもたねばならぬ理由は消滅した。我々の衷に於ける悪への性向も、善への素質も、共に自由なる活動であつて、善き原理と悪しき原理とは我々の衷で互いに他を絶対に排斥しつつ闘争する。カントはかかる自由概念と関聯して、根本悪と更生との自由論を説いた。さて『純粹理性批判』、『実践理性批判』などの教えるところでは、叡智界は時間の規定を離脱し、感性の影響を超越する。然るに右の自由概念は悪をもつて悪しき格率を採るということに解し、そしてその主觀的根拠を叡智界に求めて悪を為すの自由を定めるが故に、それは感性を叡智界へまで導き入れることを意味する。またそこでは、時間の表象が取り入れられることなしに、叡智界に於ける我々の善き若くは悪しき格率を選ぶという意志の決定行為の考えられることが必要である。しかのみならず、カントは一方で善と悪との対立を積極消極の対立または多少の対立でなく、心情全体の絶対排斥的対立であると考え、他方で根本悪と更生との自由を説くのであるから、そのことはやがて叡智界へ發展、従つて時間の觀念を持ち込むこととなるであろう。それ故に右の自由概念が時間の現象性を主張する批判的觀念論及び理性の自律の自由

を説く先驗主義と乖離せねばならないのは明白である。我々は寧ろかような自由概念を理論的に説明することを断念すべきではなからうか。それではいつたい私はそれを何処に求めねばならないのか。個体の自由と永遠者の自由とは私の衷に深く湛える闇に於て抱き合う。単に非合理的なものと同様に理性的なものとは更に不思議な世界に於て親しく結合する。しかも一層驚くべきことにはこのような神秘的な世界が私の現実の体験そのものではないか。個体の自由と永遠者の自由との結合という論理的には解き得ぬ謎は、私の直接の経験に於てはあまりに明白な事実として与えられていたのでなからうか。それは論理以前のものとして却つて論理の根柢をなすもの、具体的時間として却つて経験世界構成の範疇である時間の基礎をなすもの、直接的意識として却つて概念的に考えられた感性の根源をなすものである現実的意志そのものである。カントが『世界公民的見地に於ける一般歴史考』や『実践理性批判』などで説いた自由はいずれも抽象的概念に過ぎない。これに反して、ここでは現実的なものが十分に尊重されている『単なる理性の範囲内に於ける宗教』に見ゆる自由の概念こそ、真に具体的な概念であると言わなければならない。かくて私はこのような自由を現実的自由と名づけよう。

現実的自由は特に人間的な自由である。我々の師プラトンは語つた、神の如何なるものも学

間に身を委ねない、なぜかなら彼等は既に知識をもっているのであるから。また全く無知なもの
の何者もそれをしない、なぜならば彼は知識への欲望をもたないのであるから。我々の師カント
は考えた、道徳はただ理性と感性とを共に有する人間に於てのみ存在する。現実的自由は理性的
動物と呼ばれている人類ばかりが与るところの自由である。一層深く考えるならば、人間を理
性的動物というもおおらないであろう。カントの説いたように、善と悪とが単に天と地との関
係でなく、天国と地獄との関係であるとすれば、善と悪とに対して共に自由であることが出
来る人間は、神と動物との中間的存在ではなくて、却つて神と悪魔との結合である。先験的自由
が一切の現象に関して可能であり、実践的自由が凡ての理性的存在について妥当するに反して、
現実的自由は特に人間的な自由である。私は善を為すの自由と共に悪を為すの自由を有し、善き
原理と悪しき原理とは私の衷でつねに積極的な鬭争の状態に置かれているが故に、現実的自由は
悩しき自由である。けれどそれは何等か新しきものを産もうとして健康に孕める者の悩しさであ
る。即ち現実的自由はまた創造的自由である。人格の根源性として歴史の中に新たなるもの、独
自なるものを与えるために歴史的思惟から要求される自由は、蓋しこのような自由にはかならな
い。現実的自由若くは創造的自由は殊に文化人の自由なるが故に、我々はやがてそれを歴史的自

由とも呼び得よう。さて斯くの如き自由からの行為が悪をもって、少なくとも悪と見做されるものをもって始まるのはあまりに当然なことであろう。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は悪から始まる、人の業なるが故に。」それ故にカントが原人の墮落をもって人間歴史の臆測的端初と考へたのは甚だ興味ある思想であると云わなければならぬ。人間が造られたものの単なる一標型であることに満足せず、自己の自由を意識しそして実現したとき、彼は墮落した。けれどヴァインデルバントも云っているように、このことは人間歴史の最初にただ一回起つた事実でなく、個性がその属する社会の一標型以上のものとして自己を現そうとする限り、日々の歴史に於て絶えず繰り返される事実であつて、我々個性の歴史的活動の本質のうち横たわる悲劇的なるものである。我々にして自己の解放を求めてはたらくとき、我々若くは我々の社会の悪と考へるものをもって始めざるを得ないということは、歴史的経験のまことに数多く示す事実である。「ひとは努力する限り誤つ。」それは悲しき運命である。然しながらレッシングが云つたように、神から真理そのものでなく真理を求め心を受けた人間にとつては、それはまた避け難き運命である。けれど私は慰めをもつて云おう、「絶えず努力しつつ苦しむ者を我々は救ふことが出来る。」

それではかような慰めは如何にして権利づけられるか。我々は如何にして歴史的宇宙の中に世界理性の次第に高まりゆく実現を認識し得るか。或いは我々は如何にして *Mythos* の中に *Logos* の漸次まさりゆく実現を理解し得るか。歴史の進歩は経験的には確めることが出来ない。なぜならばそのためには可能なる歴史的经验の全体が我々の認識の対象とならなければならぬのに、事実我々の支配することが出来るのはその一部分に過ぎないからである。しかのみならずこの僅少な部分でさえもが極めて動搖的な答を我々に与え得るのみである。「曲れる木からは全く直きものを決して作り得ない」とすれば、根本悪を具え、つねに否定する精神メフィストを宿す人間の活動の歴史から、我々はそもそも何を期待すべきであろう。また歴史の進歩が自然法の概念によつて基礎付けられないのは明瞭である。進歩ということは第一に価値の向上を意味し、次にそれは新しきものの生成を意味する。然るに自然法は存在の法則であつて価値とは無関係であり、またそれは任意に繰り返し得るもののみを含んで新しきものを除外するのであるから、進歩ということも自然法にもとづけようとするのは二重の論理的矛盾を犯すこととなる。それ故に若し歴史の進歩が正当づけられ得るとすれば、それは先験的に、しかして理論以外の立場からでなければならぬであろう。さて歴史は理性的存在としての人間の現象であるから、我々は我々が

何を為すであろうかを予言することが出来なくても、我々が何を為すべきであるかは、先験的に理解することが出来る。Sollen【当為・為すべき】はしかしながら Können【能力・可能】を意味する。人類の道徳的目的に関して一層善きものへの進歩がときに中断されつつも決して断絶することがないということは、我々に生具し子孫に遣伝する義務の意識によつて確立される、とカントは考えた。⁽²²⁾ 歴史の進歩の確信は理性の優越の信仰、ヘーゲルの有名な言葉を想い起せば、「精神の力に対する信仰」である。カントは云う、⁽²³⁾ 道徳のために感性的性質に大なる犠牲を払わしめる能力を我々がもっていること、我々が全く容易にまた明瞭に為すべきであると理解することを我々が為し能うこと、我々の衷に於ける超感性人の感性人を超えてのこの優越、人性と離し得ないこの道徳的素質は、最も高きしかして絶えず高まりゆく驚異の対象である。然しながら人類の究極の実践的目的である最高善が実現されるためには、後に示されるように、神の概念が導き入れられなければならない。かくして理性の実践的信仰が定める神及びそれと関係する一切のものに対する信仰こそ歴史の進歩を基礎付ける最後のものである。歴史的活動の究極の意味は純粹な宗教的信仰によつて確められる。歴史哲学の最後の問題は宗教哲学に於て解決の安定を得るのである。

六

歴史の根柢となるような新しい自由概念は『単なる理性の範囲内に於ける宗教』の中に暗示された。しからば新しい理性については如何であるか。私は『判断力批判』をとつて考えてみよう。

カントがこの書に於て合理主義から一步非合理主義へ移つたことは我々の特に注意すべき事柄である。附庸美 (anhängende Schönheit) や崇高 (das Erhabene) は、美としては純粹でないに拘らず、彼はそれらのものの価値と権利とを十分に承認し尊重した。『判断力批判』のうちで恐らく最も美しい部分をなす天才論に於て、彼の非合理的傾向は一層高い程度に達したと云われることが出来る。天才的活動は我々の理解を超えて独創的である。彼の創作の貫き通し得ない非合理的活動から真に勝れた芸術的作品は生れて、芸術に規則を示し、美的觀照に満足を与える。天才の制作作用に於て個性的なものと普遍妥当なものとは全き調和に抱擁し、非合理的なものとの性的なものとは美しき一致に協力する。更にカントがこの書物で発見した反省的判断力は個性的なものの意味を幾分基礎付けることが出来た。「自然の特殊化」(Spezifikation der Natur) はただ経験によつて意識されるのみであつて先驗的認識に対しては偶然的なものである。ライプニッツが「事實真理」をもつて不尽数【無限小数】に譬えたように、個々の現象や法則は普遍的必然

的認識に対していつでも非合理的なものとして残される。反省的判断力はこのような論理的に偶然的なるものを、経験の全体系と合目的々聯関にあるものであるかのように考察する能力である。

然しながら我々にとって一層重要な問題は、カントが『判断力批判』に悟性と理性、自然概念と自由概念、を結合する任務を負わせたことと関係する。判断力の批判は果たしてこの課せられた任務を遂げ得たか。若し遂げ得たとすればそれは如何様にしてなされたか。

先ず美的判断力については如何であろう。これに対する答は彼が美に与えた定義をただ言葉通りに思い浮べることによつて直ちに与えられ得ると思う。「美は、その評価は単に形式的な合目的性即ち目的なき合目的性を基礎にもつのであるが、善の表象から全く独立である。なぜならば後者は客観的な合目的性即ち対象の一定の目的に対する関係を予想するのであるから」⁽²⁴⁾即ち美は実践理性や自由概念と絶縁するところに却つてその本領を發揮するのである。けれどこのことは美が善と共に一の理性価値であることを思い、理性の自律を信ずる者にとっては、あまりに明白なことであろう。先験的原理をもち、「事物を規則に従つて評価する特殊な能力」であり、その「或る種の対象についての美的判断が快若くは不快の感情に関して構成的原理である」という点でカントが目的論的判断力から区別した美的判断力⁽²⁵⁾は、美的理性として理論理性や実践理

性に対立するものでなければならぬ。それ故に最高の道徳的存在としての人間が「美の理想」(Ideal der Schönheit)とせられたときには、それは最早自由美 (freie Schönheit) 若くは純粹美ではなくて附庸美であると考えられた。然らば彼が純粹な美的判断と分たるべき理由があるとした崇高についての判断力に関しては如何であるか。自然の崇高についての判断はその根柢を人間の性質、しかも彼の実践的または道徳的理念に対する感情への素質にもつてゐる。それは判断主体の道徳の規定を根本的な条件とする。従つて崇高に關係しては判断力は理性の能力と原理的には同一となつて、もはや特殊の能力であることが出来なくなる。かようにして第三批判書に抛つて美と崇高とを察するとき、カント自身もときに告白せねばならなかつたように、我々は「美を不定なる悟性概念の表現として、崇高をしかしながらかかる理性概念のそれとして考えさせられるように見える。」⁽⁶⁾ 悟性と理性との統一は終に絶望され、前者は美の判断を、後者は崇高の判断を各自己の領域へ取り入れようとして、両者の媒介者または結合者を引き裂いてしまふことに協同した。

目的論的判断力は自然的対象を自由の範圍に属する合目的性の立場から考察する。それは自然を悟性によつて生産されたものであるかのように理解する。かかる目的論的考察と雖ももとより我々の理性にとつては必然的である。我々は単に受容的な直観をもつのであつて、内容を直観

によつて生産することが出来る知的直観若くは直観的悟性は我々のものではない。従つて一方では我々の認識に対して偶然的な「自然の特殊化」ということの理由を思惟すべき要求が必然的にして普遍的であり、また他方では我々の道德的意識がもつ感性的及び超感性的世界の創造者としての神的な直観的悟性の实在性についての実践的信仰が必然的にして普遍的である以上、理性は世界過程の全体を悟性に因る生産即ち合目的々生産として考えるべき先験的な権利を有するわけである。目的論的判断力はかようにして自然概念と自由概念との媒介者として自己を推薦し得るかの如く見える。然しながらカントに従えば、反省的判断力とはそれによつて我々が対象をひとつの考察の立場の下におく能力である。その原理は対象そのものの認識から取り出されるのではなく、我々が対象へ向つて持つてゆくところのものである。目的論は反省的判断力に属する統制的原理であつて、規定的判断力に關係する構成的原理ではない。若しこのようにして目的論的判断力がひとつの主観的な見力の能力に過ぎないならば、我々はそれをもつて自然概念と自由概念とを真に結合するものであるとは考え難いであろう。それでは判断力は一般に悟性と理性との媒介という自己に負わされた任務を結局放擲しなければならぬのだろうか。

カントの考えたように自然科学の範囲では目的論は *heuristisches Prinzip* 【発見的原理】としての

主観的な意味しかもつことが出来ぬにしても、我々はそれ以外に目的論が客観的な意味をもち得るような範囲を考え得ないであろうか。彼は云つた、「因果性の特殊な種類としての自由の理念の実在性は、純粹理性の実践的法則によつて、そしてこれに相応して、実際の行動に於て、従つて経験に於て証明される。——それは純粹理性の一切の理念のうちで、その対象が事実であり、そして *scilicet* 【知の対象】の中に算えられねばならない唯一つのものである。」⁽²⁷⁾ 即ち自由が事実であるような現象の領域に關しては、目的論的考察と雖も客観的であることが出来るわけである。蓋し自由とは自己の目的を自分自身で決定してそれに従つてはたらくことを意味する。然るにカントによれば、「生ける自然の体系に於て人間を特色づけるものは、彼が自分みずから作つた性格をもつていることにほかならない。彼は自身で採つた目的に従つて自己を完全にすることが出来る。それによつて彼は、理性能力を稟^うけた動物 (*animal rationabile*) として、自分自身を理性的動物 (*animal rationale*) にすることが出来る。」⁽²⁸⁾ 即ち自然を文化にまで高める自由なる存在である人間の行為に關しては、目的論的考察も客観的な意味をもち得るわけである。理性的存在としての人類の活動はしかるに歴史的現象にほかならぬ。それ故に私は人間の自由活動の範囲に於て客観的意義を見出した目的論的判断力を、一の独立にして特殊なる能力として、多分正当に歴史

的、理性と呼ぶことが出来よう。若しこの場合にも目的論的判断力が主観的な意味しかもたないというのならば、それは歴史的理性が美的理性と同じように特に人間の理性であるという意味でなければならぬ。理論理性が人間もその一部分である凡ての自然界を支配し、実践理性が人間以外の理性的存在の一切についても妥当するに反して、美的理性はただ感性的理性的存在である人間にのみ関係する。「快適は理性なき動物にも妥当する。美はただ人間、即ち動物的にしてしかもまた理性的なる存在に対してのみ妥当する。善はしかし一切の理性的存在一般に対して妥当する。」とカントは云つた。歴史的理性もまたただ人間にばかり関係する。美が特に人間の与る経験であるように、歴史は非合理的自由と合理的自由との結合なる自由をもつた人類のみが参与するところの現象である。人間は理性的動物であるという古き定義をば、我々は一層適当に、人間は歴史的存在であるという定義をもつて置き換え得るであろう。

新しい理性は発見された。歴史的理性が自然概念と自由概念とを結合するというのは如何なる意味であるか。私は再び『判断力批判』に教えられつつこの問題に答えよう。目的の因果性によつて作られたと考へ得る有機体に関して是我々はそれが何のために存在するかを問うべき理由をもつてゐる。一切の自然物についてその存在の意味を尋ねてゆくならば、そこに一の目的論的

体系が成立する。このような自然の目的論的体系の統一が完全であるためには、統一の中心として単に目的であるばかりでなくまたそれ自身終局目的（Endzweck）であるが如きものが存在せねばならぬ。然るに自然に於ける凡ての存在は畢竟相対的な目的以上であることが出来ないのであつて、我々は自然界を見渡して自然としてそれみずから終局目的であるという権利を要求し得るものを見出すことが出来ない。それのみでなく我々は、我々の考え得べき如何なる性質や規定を具えようとも、それが自然物である限り自然の終局目的であり得ないことを先験的に証明することさえ出来るであらう。人類と雖もそれが自然的生類として考えられる限り、若くは自然的目的である幸福を求める存在として考えられる限り、彼もまた絶対的な終局目的であることは不可能である。要するに終局目的は自由の王国に属するものであつて、自然の産出し得ないところのものである。従つて人間は彼が道德の主体であるという点で、一切の自然がそれに従属せしめられる終局目的であることが出来るのである。人間が自己みずから目的を決定し、そしてその目的の決定に於て自然から独立なものととして自然を自己の自由なる目的に適合させてそれを手段として用いる主体である場合には、彼は自然の終局目的である。目的は自然の範圍に於て有機体の原因として根本理念であるが、自己目的である終局目的は自由の王国に属し、自然に於ける一切の

合目的々なるものを手段として用いることによつて自然と關係する。自然は人間が自己の自由なる活動の舞台として「目的の国」を建てるために用いたとき初めて眞の意味と価値とを獲得する。道徳的存在としての人間こそ創造の終局目的であるとカントは考えた。かようにして人間が羊に向つて、「汝のもてる毛皮は自然が汝のために与えたのではなく我がために与えたのである」、と云つてその毛皮を剥いで自分に着けたのと、狼が羊を嘯み殺して食つたのとの意味の相違はおのずから明らかであろう。⁽³⁰⁾ 即ち人間は文化の創造のためにし、狼は自己の自然的衝動の満足のためにしたのである。人類が自己の自由に意志した目的のために自然を利用することの正当な権利は、彼の行為が普遍妥当な価値に關係していることに基づくのである。

かくの如くにして我々は物理的目的論から倫理的目的論へまで導かれた。それでは目的論的判斷力は如何なる根拠から倫理的目的論的考察をなし得るのであるか。目的論的判斷力が現実の事象の一切を道徳的な理性目的の実現に役立っているかのように考えるべき先験的理由は、神が一方では道徳的立法者として、他方では世界の創造者として考えらるべきことに基礎を置くのである。さてカントはかかる思想を旋廻点として物理的の神学から倫理的の神学へ移つたが、私は右の思想をもつて批判的目的論から歴史哲学への道を拓くものとして理解し得ようと思う。カントは

ここに於て歴史の批判的な見方を見出したと云うことが出来る。多様な現象と経験とを人類の倫理的に必然な終局目的に役立つものの如く考えると、或いは現象と経験との多様を歴史に於て実現されつつある目的理念に関係させて考えるところの歴史哲学は生れた。目的論的判断力の発見は、摂理若くは自然の意図などという概念によつてその意味を認めようとした心理的なもの、経験的なものの意味と目的とを批判的に確める方法を教えてくれた。そしてカントの歴史哲学が当時の英仏思想家のそれと異なる重要な特色はまた実に彼が歴史を彼の批判的倫理学の示す普遍妥当的な価値に関係させて考えた点にあるのである。ヘルダーの歴史哲学に彼が満足し得なかつたのも主としてこれによるのである。もとより彼は歴史的这个ということを、後に述べられるように、主として心理的ということと同意義に解し、次に彼は目的論をもつて要するにひとつの主観的な見方に過ぎないと考えたのであるから、我々は右の倫理的目的論を直ちにそれ自身で十分な歴史哲学とは見做し難いであろう。然しながら目的論的判断力を客観的な意味をもつ歴史的理性と解釈した私は、倫理的目的論が暗示する思想の帰結を追究して、私の提出した問題、即ち歴史的理性は如何にして自然概念と自由概念とを結合し得るか、ということに対して次の如く答え得ようと思う。自然は理性的存在である人間の活動によつて文化となるときその意味と価値

とを獲得する。人類の歴史的活動に於て、自然は自己の中に永遠なる理念としての自由を実現させることによつて自己を高め、永遠なる理念としての自由は自己を自然の中に実現することによつて自己を豊かにする。非理性的な自然は普遍妥当的な価値を孕んで意味に充ちたものとなり、普遍妥当的な価値は非理性的な自然を呑んで力に充ちたものとなる。實現という概念こそ自然概念と自由概念とを結合するものである。實現ということによつて理念は個性化され自然は永遠化される。さてかような実現の過程が歴史であり、それを理解するのが歴史的理性であるから、歴史的理性はまた自然概念と自由概念とを結合する。かくて『純粹理性批判』と『実践理性批判』とを媒介するものは「歴史的理性の批判」でなければならぬであろう。

七

歴史の成立するためには理念が現実のうちに実現されねばならぬことについては屢々語られた。それでは永遠な理念は如何にして非合理的な現実と関係するか。これがカント哲学に向つて私の問おうとする最後の問題である。

カントに於ては、「歴史的」(das Historische)と「心理的」(das Psychologische)とが十八世紀

流の考え方に従つて密接に關聯して理解されていた。⁽³⁾ 歴史的とは心理的なもの、純粹に与えられたもの、偶然的なもの若くは非合理的なものの謂である。彼の創始した批判的方法の重要な意味が、あらゆる文化活動に互つてその先驗的内容を發見しようとした点にあるとすれば、このよ
うな歴史的が批判的方法と關係し得ず、寧ろ乖離せねばならなかつたのは当然である。『実践理
性批判』は先驗的方法と歴史的とのかかる乖離の徹底的な歸結を辿つてゐる。そこでは感性的な
もの、經驗的なものの一切は絶対に斥けられて、何等の意味をも見出し得なかつた。そして理念
は裸のままて現実のうちに実現されると考えられた。かような思想の不十分なことについては、
私はさきに究明した。第二に、歴史的は目的論的、自然論の立場から「自然の意図」なる理念の実
現のために役立つものとして理解された。この場合特に注意しなければならぬのは、人間種族
という概念の導き入れられて、歴史的が社会的關係に於て評価され、意味づけられたことである。
然しながら『世界公民的見地に於ける一般歴史考』などに現れたこの思想の不満足な所以につい
ても私は既に論述しておいた。第三に、『判断力批判』に於ける目的論的、判断力の發見は、倫理
的、目的論の立場から、偶然的なもの、非合理的なものを単に合目的であるばかりでなく、また
倫理的に合目的々なものとして、理性理念の実現のために手段となると考えることの先驗的な權

利を確立した。けれどカントによれば、目的論は結局ひとつの主観的な考察の仕方過ぎない。第四、『単なる理性の範囲内に於ける宗教』は歴史的の理性理念に対する意味を最も高く評価しているものように見える。我々の心理的性質は裸なる理念が衣を着けることを必然的に要求する。凡ての人間に存在する人性論的欲求は、理性が感性化されること、そして宗教的理念が人性化されること、またそれが「比論の図式」(Schematismus der Analogie) によつて人間生活への類似を通して明らかにされることを求める。このような象徴的擬人化ということは、それが社会心理学的に考察されるに到つて、一層重要さを増すのである。若しそのことがないならば、社会は成立することが出来ず、若し組織された社会がないならば、純粹宗教は生命力も持続性ももち得ないのである。「見える教会」(unsichtbare Kirche) は「見ゆる教会」(sichtbare Kirche) を必要とする。即ちカントはこの書に於て歴史的の理念に対する人性論的必然性と人性論的意義とを十分に承認した。然しながら、そのことは歴史的の意味と価値とを本当に基礎付けることが出来るであろうか。理念は本質上裸のまままで実現さるべきであるが、ただ現実の人間の弱さがその衣を着けることを要求するというのならば、歴史的は要するに純粹理念の抽象的普遍的内容の単なる伝達器であるに過ぎないではないか。理性宗教は理想的にはその先験的内容をそのまま実現

さるべきであるが、そこに到る段階として人性の果無さがその感性化を必要とするのであれば、歴史的は畢竟「人間教育」(Menschenerziehung)としての意味しかもち得ないではないか。非合理的なもの、経験的なものがそれ自身価値に充ちたものであるためには、その理性必然性と理性的意義とが演繹されるのでなければならぬ。歴史的なもの、個性的なもの固有価値が保証されるためには、理性理念の個性化ということの内面的必然性が証明されることが必要である。永遠なる理念は如何にして現実の中に墮して来るか、普遍妥当な価値は如何にして個性のうちに実現されるか、これが我々の根本問題である。第五、カントの宗教哲学の主著は然しながら、他の方面から見られるとき、歴史哲学的研究に対して甚だ暗示に富んだものとなるように思われる。この書物は「単なる理性の範囲内に於ける宗教」と名づけられた。即ち、それは成立宗教に理性宗教をもつて置き換えようとするのではなくして、成立宗教の意味を十分に承認し尊敬しつつ、その中について理性が先験的に解釈し得る部分を明らかにしようとするのである。その任務は経験的に成立した教会の信仰を純粹宗教の実践的信仰と比較すること、或いは歴史的なるものを理性価値に関係させて理解することにある。ここにいう歴史的とは勿論、心理的なもの、単に与えられたものことではなく、人類の文化的活動が産出したところの価値を孕んだものの意味であ

る。それは *das Historische* ではなく *das Geschichtliche* の謂である。かかる歴史的を普遍妥当的な価値に關係させて理解しようというのであるならば、カントが基督教を最高の宗教とみて、その他の一切の宗教を蔑視したところの偏見を度外視して考へるとき、彼の宗教哲学の主著は歴史哲學的研究に対して確にひとつの方向を暗示するものと云い得るであらう。

理念は如何にして自己を個性化するか、これが右の考察の我々に与えた根本問題であつた。私は他の方面から再び理念と現実との關係についてカント哲学に尋ねてみたいと思ふ。

カントの思想として有名であり、そして『実践理性批判』に於て殊に明確に規定されている「最高善」(*das höchste Gut*) は、徳と福との完全な一致という意味である。完成された道徳と完成された幸福とは異なつたものであつて、前者は後者を必然的に結果しないから、両者の關係は偶然的、間接的であるに過ぎない。ここに神の存在の要請さるべき理由がある。そしてこの場合最高善は個々の人格によつて実現さるべきものであると考えられたが故に、その実現の場所が叡智界に求められたことは、特に我々の注意を要する事柄である。なぜならかような思想に対しては、我々は、何故に理念は個人、の各に於て完全に実現されねばならないか、また理念は叡智界、でなければ決して実現されないか、と問ひ得るからである。既に『判断力批判』に現れた最高善

の新しい概念規定は、これらの間に否定をもつて答えるかのように見える。そこでは最高善は「道徳的法則の下に於ける理性的生類の存在」⁽³²⁾として把握された。或いは「道徳的法則がそれに向つて努力するように我々に義務を負わせるところの終局目的が、この世に於ける、最高の、自由によつて可能なる善である」⁽³³⁾。『単なる理性の範囲内に於ける宗教』では、一層明確に、「地上に於ける神の国」として最高善の概念は規定された。或いはそれは「全人類を包括する倫理的社會の完成」である。即ちこれらの場合、最高善は人間種族の全体と關係して考えられたが故にそれは現実界と密接な關係をもつこととなつた。カントによれば、「倫理的共同体 (das ethische gemeine Wesen) の概念はつねに一切の人間の全体の理想に關係していて、そしてその点で政治的共同体の概念から区別される」⁽³⁴⁾。自然状態から法律的關係に這入るのは、個人が個人に対する義務であるに反して、「倫理的共同体に於て我々がもつ独自の義務は、個人の個人に対するそれではなく、却つて人間種族がそれ自身に對する義務である」⁽³⁵⁾。さて悪しき原理が滅ばされて善き原理が勝利を得るために、道徳法に従つて結合された道徳的社會を打ち建てるということとは、理性によつて課せられた義務である。然るに道徳的社會に於ては、その法則は合法性 [Legalität] でなく道徳性 [Moralität] でなければならぬから、凡ての眞の義務がその者の命令として表象されるところの最

高の道德的世界支配者が考えられなければならない。また最高善の理念は人間自身のみでは実現することが出来ないのであるから、道德的世界支配者の協同若くは監理に対する実践的信仰が必要である。いまかような思想についても、我々はまた次の如く問わねばならぬであろう。最高善の理念が人類全体の歴史的発展の最後に於てのみ実現されるものであるならば、この発展の過程の中ではたらく個々の人々は、結局相対的な価値しかもち得ないではないか。理性理念が人類の共同的活動の究極に於てしか実現されないというのならば、歴史的過程の中ではたらく一々の個性は、つまりは手段としての意味以上を要求することが出来ないではないか。かくして私はひとつの悲しきデイレンマに陥らねばならないかのように見える。第二批判書の示すように、理念が個々の人格に於て実現さるべきであるとすれば、それは現実界ならぬ叡智界で実現されることとなり、若しまた宗教哲学の主著の説くように、理念が現実界で実現さるべきであるとすれば、それは個人ならぬ人類全体によつて歴史的発展の最後に実現されることとなる。然るに我々の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程の全体に於て実現される理性価値が同時にまたこの過程の中ではたらく一々の個性に於て実現されるものとして理解されることを要求するのである。そこでこのような歴史的思惟の要求に満足を与えようとして、右のデイレンマの根源を尋ねるならば、我々

はそれが実に理念をもつて抽象的普遍者であると見做し、そしてかかる理念が裸のままて実現されねばならぬと考えるところに横たわるのを見出すであろう。若し理念の個性化ということが保証されるならば、人類の歴史的活動の理想として種族全体によつて実現さるべき普遍妥当的な価値は、また個人の文化的活動の理想として、自己を個々の人格のうち各独自な仕方て実現させることが出来る。かくてこそ初めて、歴史全体の意味も、個性の価値も、絶対的に確立され得るのである。即ちここでも我々の最後の問題は、理念は如何にして自己を個性化するかということである。理念は如何にして自己を個性化するか、——[ignorans, ignorabimus. 【知らない、知ることはないだろう】]

私はカントの歴史哲学的思想を批判哲学と特に密接に関係した部分について考察した。さて私の結論は次のようである。歴史哲学的研究の一つの方向は、『判断力批判』に暗示される歴史的理性の批判を出発点として、『実践理性批判』の問題を指針とし、『単なる理性の範囲内に於ける宗教』が歩んだ道を一層堅実に進むことに定められる。——(一九二〇・三)——

附注——

1. H. Rickert, *Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie*. Kantstudien IV. 参照。
2. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. VI. S. 243. 参照。(以下三批判書はレクラム版、その他は凡て八巻のハルテンシュタイン版に拠って引用す。)
3. *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*. IV. S. 321.
4. *Kritik der reinen Vernunft*, S. 370 u. 428. 参照。
5. Op. cit. S. 612.
6. Op. cit. S. 433.
7. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 39. 参照。
8. Kritik der reinen Vernunft, S. 609.
9. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, IV. S. 301.
10. *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. IV. S. 144.
11. Kritik der reinen Vernunft, S. 20.
12. *Prolegomena*. IV. S. 43.
13. *Der Streit der Fakultäten*. VII. S. 397.
14. Kritik der Urteilskraft, S. 133.

15. Op. cit. S. 33.
16. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 40—41u. 79. 参照°
17. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. IV. S. 249 Anm.
18. Kritik der reinen Vernunft, S. 429.
19. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. VI. S. 115.
20. W. Windelband, *Einführung in die Philosophie*, S. 339.
21. Die Religion u. s. w. VI. S. 198.
22. Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. VI. S. 342.
23. Der Streit der Fakultäten. VII. S. 376.
24. Kritik der Urteilskraft, S. 73.
25. Op. cit. S. 33—38. 参照°
26. Op. cit. S. 96.
27. Op. cit. S. 370.
28. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. VII. S. 646.
29. Kritik der Urteilskraft, S. 51.

30. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. IV. S. 320. 参照。
31. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (Kantstudien IX).
32. Kritik der Urteilskraft, S. 339.
33. Op. cit. S. 347.
34. Die Religion u. s. w. VI. S. 193.
35. Op. cit. S. 195.

〔批判哲学と歴史哲学〕 附録

カントは啓蒙の完成とその克服とによつて思想史上に於ける比びなき任務を遂げた。彼が一部分その中に呼吸した啓蒙思想の著しい特色は、主知的若くは主理的傾向である。数学と自然科学とが哲学のオルガノンであつたばかりでなく、文化の諸問題の解決でさえもが合理的形而上学と経験的心理学との方向に求められて、歴史は一般に哲学者の関心の外に残されるか、または輕蔑の対象であるかであつた。しかるにカント後に栄えた独逸觀念論哲学の諸体系に於ては如何であつたか。ロマンティクの哲学と呼ばれているこれらの諸体系は、理性の体系を見出すこと、即ち文化人の一切の生命活動の目的論的聯関を理性の中心に於て体験し、理解することにその全努力を向けている。「全人類に分たれてゐるものを私は私自身一個に於て享け樂しまう」としたゲーテの輝ける人格はこの時代の具象化であつたのである。歴史が哲学のオルガノンであつたばかりでなく、理性活動の実現の過程としての歴史の意味を認識することが哲学的思索の凡てであつた。ヘーゲルは考へる、哲学は哲学史である。自然科学から歴史へ、抽象的普遍者から具体的普

遍者へ、これが啓蒙思想からヘーゲルへの推移である。けれどもかかる目覚ましい変化が、少なくとも外面的には何等の精彩も光輝もない生涯を生きたカントを旋廻点として行われたということは、謎の如く思われぬであろうか。

一

「汝みずからによつて汝自身を規定せよ。」嘗てこのように矜持に充ち、しかも謙虚に溢れた言葉の語られたことは稀であろう。自我の眞の自覚に基づいた自我の自律の正しき觀念はここに再び人間の脳裡から消え去り得ぬ明瞭な意識に於て決定された。外的所与や自然的性向や感覺的快適から解放されて、理性は白日の光の中に自己を見出したのである。カントに従えば、認識が対象に一致するのでなく、対象が認識に一致するのである。外的実在として我々の認識によつて模写されるように究極的に存在すると考えられる個々の事實は、その基礎付けをこれらの個々の事實に於ては求めることが出来ぬ多くの一般的なる予想を俟つて初めて定立される。単なる感覺やその堆積が客観性を要求する経験であるのでなくて、経験とは却つて直接の自明と確實とをもつて妥当する原理や前提のもとに構成されたものに過ぎない。真理とは思惟の必然性と普遍性、

即ち思惟の規範性の謂である。かくて、嘗ては自我の外に求められたものが今は自我の根柢に於て、或いは先驗的統覚に於て見出された。与えられたものとして受取るに我々の慣れているものも、それが客観的なものである限り、そこに意識一般の法則的な綜合が存在するのである。然しながら、自然界の立法者として自己を主張する理論理性はまた必然的に謙虚であるべきである。理論理性は自己の立法の普遍妥当性を可能なる経験の範囲に限ることによつて、自己の自律を主張すると共に、正しく言えば、主張するが故に、他の自律を十分に承認する。なぜなら若し理論理性の自律、従つて立法が否定されて、真理が表象と実在との一致に存すると考えられるならば、真理はただ知性の世界に於てのみ求められねばならぬであろうから。このような一致を道徳的行為や美的感情について考えるのは寧ろ滑稽なことであろうから。けれど若し真理をカントと共に理性の規範性として理解するならば、我々は誤ることなく道徳的真理や美的真理について語り得る。我々は、美や道徳の範囲に於ても必然性と普遍性即ち規範性を要求する。カントが『純粹理性批判』、殊に思索の恐しきまでの執拗と強力を示しているその「先驗的分析論」に於て成し遂げた認識論上の模写説の征服は、かくしてやがては哲学上の主知主義の克服ともなるであろう。人間は根柢から思惟的な生類であり、またあるべきであつて、感情や意志は背後に退くべきであ

る、我々の哲学的労作の理想は、純粹に学問的な省察に沈潜して悟性に対して維持され得ぬ凡てのものゝ妥当性を拒むにある、と考へるところの啓蒙思想の主要契機であつた主知主義は、学問の範圍内で知性の客観性の要求を権利付けたカントその人によつて却つて克服さるべき運命をもつていた。いまや感情や意志は知性に対して少なくとも並立の關係に立つこととなつた。然しながら我々の理性は、その本質に属するところの統一の要求に迫られて、このような並立關係のうちにとどまることに満足しないであろう。どこまでも分析的であつて、なお啓蒙的臭味を脱し得なかつたカントが、テーレンスの心理学上の三分法に相應して分離した理性は、放胆なファイヒテを俟つて統一されねばならなかつた。ファイヒテは考へた、我々が知性と稱ぶものの根柢にも意志があり當為がある。思惟の基礎には真理への意志が存在する。即ち知性の本質の徹底的な理解は、目的觀をもつてカントの批判主義を補うことによつて、理性を統一の相に於て眺めることを可能ならしめたのである。かくてカントによつてひとたび征服された主知主義は、彼の「実践理性の優位」の思想を發展させたファイヒテを俟つて、再びそして最後決定的に打ち勝たれたのである。

我々はいまカントの哲学が歴史哲学と特に密接に關係している所以を理解することが出来る。如何にして先驗的綜合判断は可能なるか」と問うて認識の事実問題と権利問題をを區別し、

認識の客観性の根拠を求めることに於て発見された「意識一般」の概念は、文化が眞の自己認識に到達したことを意味する。蓋し文化とは人間の意識が理性の自律的規定によつて与えられたものから生産するものの一切の名であるからである。普遍妥当なものを要求し、産出する理性の自由なるはたらきに於て文化的活動はその中心を見出す。カントはかかる理性活動の範囲を残りなく探求してその悉くを十分に尊重した。更に次に、歴史を理性価値の次第に高まりゆく実現の過程であるとするならば、歴史の意味を理解するためには、先ずなによりも、何が理性価値であるかを知らねばならぬ。或いは理性を歴史の中に指し示そうとする者は、なによりも先ず、理性そのものの明瞭な意識に達しなければならぬであろう。若しそうでないならば、我々は結局歴史の意味を否定するか、または相対的、懐疑的、虚無的歴史観であるところの歴史主義ヒストリスムスに陥らなければならぬ。人生に価値を拒み、一切の意欲の厭うべきことを説いたショーペンハワーにとつては、人類の歴史上の活動や行為は、同じ不幸を異なつた衣裳によつて演ずる悲喜劇に過ぎなかつた。歴史的過程の自然必然的経過をそのまま進歩若くは改善と考へて、歴史の相対的な意味を認めようという試みは不可能である。単に一層後なるものは一層善きものでない。また単なる変化は進歩ではない。歴史の過程を発展の過程として理解するためには、発展を超越したもの、即

ち超歴史的なもの、或いは絶対的妥当性をもった原理が必要である。それ故にカントが理性の本質は如何に考えらるべきであるか、何が理性価値として普遍妥当性を要求し得るかを明らかにしたのは、歴史哲学に対する不朽の功績であると云わねばならない。彼は彼の人格の深き内奥に於て理性そのものを体験し自覚することによつて、ロマンティクの哲学への旋廻点に立つて自己を生きる事が出来たのである。

第二に、彼は認識論上の模写説を破壊することによつて、近頃歴史哲学の名のもとに論議されつつある学としての歴史の方法論の問題に対して貢献した。勿論彼は経験科学としての歴史の認識批判を問題としていない。寧ろ彼は、あらゆる学問はそれが数学を含んでゐる限りに於て本来の意味で学問と見做し得ると考えたのであるから、歴史に学としての独立性を拒んでゐる、とさえ云われることが出来るであらう。彼の努力は主としてニュートンの自然哲学即ち数学的物理学を確実な基礎の上に置くことに向つてゐる。少なくとも我々が直接に知り得る限りに於ては、彼は歴史の認識目的を自然科学と同じ方向に定めようとしたらしい。彼にとつても歴史的経験と自然科学の経験とは同一ではない。前者はそれが人間の自由に基づいた現象であること、或いはその非合理性によつて後者から区別される。地上に如何にして或る自由な行為が起るか、若く

は起らないか、についての原因に関しては、我々は我々の探究が貫き通し得ぬ闇黒の中に残されなければならない、しかも歴史としては、それが自由から出たものであるにせよ、原因と結果の法則に従つて理解さるべきである、と彼は考えた。それ故に、例えば新カント派と目せられる西
南学派の人々の、経験的学問を自然科学と文化科学、若くは法則定立的な学問と個性記述的な学
問とに分つ思想と、カント哲学との親しき関係は、他の方面に、換言すれば、批判哲学の根本精
神に於て求められなければならない。模写説の真理概念が教えるように、真理が表象と實在との
一致であるとしたならば、正當に客観性を要求し得る学問は唯一つしかあり得ない。しかるに認
識を構成であると考えれば、認識は認識目的によつて規定されることになるから、認識目的の相
違に依じて全く異なつた、しかもいづれも普遍妥当性への要求の権利をもつた学問が同時に可能
であることは明らかである。このような認識目的が普遍化と個性化との二つあることが出来るか、
または二つに限られているか、に關しては論じないにしても、かくの如き学問の分類がカントの
認識批判の精神を徹底することによつて基礎付けられることは疑われない。ここでもまた「カン
トを理解することは彼を超越することである。」

私は批判哲学と歴史哲学との關係をカントの理性批判から直接に考え得る範圍に於て極めて

一般的に考察した。進んで私は歴史哲学の根本問題がカント哲学に於て如何なる光に照し出されているかを見ようと思う。そしてこの場合理路の明確を期するために、彼の歴史哲学的思想の個々の点に立ち入ること、またその史的発展の跡を辿ることは、暫らく私の興味の中心から遠ざけられることをもつて私は満足する。

二

聖書を地図として想像力の翼に乗つてなす慰みの旅に著者みずからが譬えた『人間歴史の臆測的端初』*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*、という短い論文に於て驚くべき思想が語られたのである。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は悪から始まる、人の業なるが故に。」それは恰も彼の道徳論に根柢を置いた『道徳形而上学基礎』*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1782. の出た翌年のことである。この論文は単にカントの歴史哲学に対して千七百七十年の就職論文が彼の認識論に対してもつと同様な関係をもつばかりでなく、それはまた啓蒙思想とロマンテイクの哲学との中間に重要な位置を占めていると見做されることが出来る。私がいま引用した句の意味は、私の論文の全体に於て十分な説明を与えられるであろう。

ここではただ彼が自由概念を歴史哲学の問題の中心にまで持ち出したことを注意すれば足りる。

それではカントは自由ということを如何に解しているか。多くの動揺のうちにある彼の自由概念の諸相を悉く展開することをやめて、私の問題に直接必要な範囲に於て考えるならば、私はその二つの概念規定を挙げる事が出来ると思う。一は「先験的自由」(transzendente Freiheit)であり、他は「実践的自由」(praktische Freiheit)である。

先験的自由、詳しく言えば、先験的理念としての自由、若くは宇宙論的意味に於ける自由とは、自然法に従つて経過する一列の現象を自ら始める原因の絶対的自発性である。その結果は現象の中に現れ、そしてそれ故に他の現象によつて必然的に規定されるが、その原因に關しては決して他の現象によつて制約されることなき因果性を先験的自由という。先験的自由の本質は非合理性にある。我々はかような自由を悟性の普遍的な法則や概念をもつては理解することが出来ない。しからば非合理的な先験的自由は如何にして可能であるか。カントは彼の認識論の結果である批判的觀念論の立場からその証明を与えようとした。現象が若し物自体であるならば、「先験的分析論」に於て普遍妥当性を十分に保証された因果律に對して「自由に因る因果性」(Kausalität durch Freiheit)を救うの道はないであろう。けれど若し現象の觀念性が疑い得ないとすれば、自

然必然性の支配は単に可能なる経験の範囲に限られることとなり、我々は物自体に關しては自由を許すことが出来るわけである。先驗的觀念論の見地から、「自然に従う因果性」(Kausalität nach der Natur)と「自由からの因果性」(Kausalität aus der Freiheit)とをそれらが時間の規定を受けるか否かという根本的な差異に於て、「図式化された因果性」(schematisierte Kausalität)と「図式化されぬ因果性」(nicht-schematisierte Kausalität)として區別するならば、時間の規定を全く脱した物自体について後者を認めることは理論的に可能である。さて、純粹理性の理論的使用に於てその可能性を証明された先驗的自由は、その実践的使用によつて客觀的實在性を獲得して實現されるのである。私はこの場合、純粹理性の實踐的使用ということと實踐理性ということとを特に區別して考えておくことが必要であると思う。即ちカントが第二批判書で分離した理論理性と實踐理性との対立は、第一批判書では理性の統一という見地から、「純粹理性の理論的使用」と「純粹理性の實踐的使用」という言葉で現され、そして或る箇所では明らかに、「或る實踐的即ち道德的使用」(ein gewisser praktischer, nämlich der moralische Gebrauch)と「純粹理性の實踐的使用の中には道德的ならぬもの、或いはいわゆる實踐理性と全く同一視し得ぬ使用の存在することを少なくとも暗示しているのは、先驗的自由の齊合的な概念規定を求めつつ

ある我々にとつて注意すべき事柄である。勿論カントは、ほとんど凡ての場合、純粹理性の実践の使用ということとそれの道徳的使用或いは実践理性ということとを同意語的に用いている。けれど実践的と道徳的とが同じ範圍を同様に蔽う概念でなければならぬ必然なる理由は存在しない。道徳的は寧ろ実践的の一部分である。我々はなおその他に、後に我々の示すが如き、歴史をもその中へ包括して考えることが出来る。寧ろ先験的自由は一切の価値的な見方から離れて純粹な非合理性ということにその本質を見出すのである。そしてカントが彼の道徳觀の明瞭な意識に達していなかったとき、即ちかの『道徳形而上学基礎』のまだ書かれなかつた以前に發表したひとつの歴史哲学上の論文、『世界公民的見地に於ける一般歴史考』Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. に現れた自由の觀念は、實にかような単なる非合理性としての自由であつた。然しながら非合理性ということとは必然性を全く拒むということではない。若し如何なる意味の必然性をも許さないのならば、彼が「叡智的性格 (intelligibler Charakter) は經驗的性格 (empirischer Charakter) に相應して考えられなければならぬ。」と云つたことは理解し得ようもないであろう。(昭和四年岩波書店刊行『史的觀念論の諸問題』一〜一四頁所収)

歴史的因果律の問題

一

人類の運命について我々は何を知るか。永久回帰の教師ツアラツストラの云った如く、存在の齒車はとわに廻り、存在の年はとこしなえに転じ、一切の事物は今あるように嘗てあり、今後もまたあるのであるか。歴史は繰り返すという言葉はまことに屢々道德的な目的のために語られてゐる。しかし誰もこの命題の真理を証明しなかつた。實際、我々の支配し得る経験は論証の具となるには余りに貧しい。歴史の過程のもつ特殊な魅力は、それが我々をかの運命の愛に鍛えるためでもなく、それが我々に教訓的実例を示すためでもなく、却つてその一層芸術的な性質の故ではないのであるか。悲劇の理念なしに歴史は一般に理解されぬ、と哲学者の考えたように、歴史は我々を一度は在りそして永久に失われたものの悲しく美しき觀照に佇ませる。あらゆる事象は流転して息まないのか、若くは凡ての事物は幾度となく還り来るのであるか。かかる間に答えるためには、我々は対象に向けられた眼を翻して自我の根柢に向わしめ、歴史的思惟そのものの本質を究明せねばならないのである。

歴史的思惟も、それが思惟である限り、我々は疑いもなく歴史的範疇について論ずることが出来る。然るに範疇の全体が相異なる系列に分位され、その間に或る種の対応関係の存在することは、多くの人々によつて注意された。⁽¹⁾カントは純粹悟性概念の全体系を四個に分ち、その各が三分法的進展をなすと考へている。範疇のこの性質に形而上学的或いは認識論的意味をもたせるならば、我々はこのような分位を認識領域若くは實在範圍の区分と見做すことが出来るであらう。プロチノスは既にアリストテレス的範疇のほかには睿智的世界の範疇を樹てた。ヘーゲルは理念の自己發展を弁証法的關係に、そしてまた自然的及び精神的經驗世界の根本規定に配當している。いまかくの如き理性の機制に注目するならば「我々は自然的範疇と歴史的範疇との間に何等かの対応を予想することが出来る。ところで自然科学の範圍に於て最も重要な意義をもつのは言うまでもなく因果の範疇である。我々は自然的因果律に準じて歴史的因果律の問題を考察すべきでないであらうか。

しかし歴史的ということと因果律ということとを結合して、そもそも意味ある語を作り得るであらうか。蓋し歴史の目的は特異なもの、一回的なもの、具体的なるものの叙述にある。個性の把握が歴史の任務であることは、哲學者の鋭い洞察力によつて明らかにされたばかりでなく、

歴史家の深い事実感の明瞭に語っているところである。彼等の一人は、歴史学は現実の個々の事実から出発し、そしてまさにこれらの個々の事実をもつて終る、と云っている⁽²⁾。しかるに因果律の必然性はその法則性に依存する。因果律は現象が時間上一般的規則に従つて継起することを意味する。若し因果律の概念にして法則性を含むとすれば、因果律の行われる限り、そこにはただ古きもの、平等なるもの、繰り返し得るもののみが存在する。法則が普遍化を意味する以上、因果律は個性化的理解と考えられた歴史の認識目的と原理的に矛盾しはしないか。我々が歴史的因果律について語るのは畢竟 *contradictio in adjecto* 【形容矛盾】に過ぎないのでなからうか。人々はこのように尋ねたのである。それ故に歴史的因果律ということが何等かの正当さをもつべきであるならば、必然性の必ずしも適法性でないこと、因果性のつねに因果普遍性であるを要しないということが示されねばならない。かくして歴史的因果律の問題は、先ず特殊なるものの真理性的問題として、次に個別的因果律の問題として提出される。

カントの見出したアプリアリの概念は真理の新しい概念を確立した。我々が直観の多様に於て総合的統一を成し遂げたとき我々は対象を認識する。認識の客観性は必然的にして普遍妥当なる、即ち先験的なる総合の形式によつて保証されるのである。けれどもこの真理概念は、彼の思

想の合理主義的傾向のために、彼が数学的自然科学にのみ特に学たるの構成を認めたために、カントにあってはひとつの制限に苦しまねばならなかった。特殊はそれを自己の下に包摂する普遍に於て基礎付けられているのであって、それ自身真理性をもたない。知覚判断は一般的なる経験判断に従属して初めて真理価値を獲得する。真理価値の実現されるためには単にアプリアリが必要であるばかりでなく、また包摂性が要求されねばならぬ、とカントは考えた。然しながら客観性は法則にのみ存し、形式は普遍的なるものの形式しかないのであるか。普遍妥当性の概念がつねに普遍性の概念と結合し、妥当を意味する先験的普遍性が必ず包摂を現す類的普遍性でなければならぬというのは独断である。恰もカントの発見した真理概念の精神を純粹に徹底するとき、我々は寧ろ特殊なもの、個別的なるものの形式に思い及ばないであろうか。そして近來著しく発達した歴史学は事実かくの如き認識論を要求するもののように思われる。「我々は今日経験をして、彼がなしたよりも、甚だ高く上に自己を拡張させるのであるから、我々に対してアプリアリは甚だ深く下に自己を拡張するのである。」⁽³⁾さてカントの知識説の帰結を追究して個別的経験の基礎付けを試みたもののうち、ここでは主としてリッカートの学説を論議しよう。

経験科学にとって直接与件であり、発足点であるところの純事実的なるものも、認識論的に

は最も究極的なる、もはや何等の抽象をも容れぬものと見做すことが出来ない。当為はあらゆる存在に概念上先行し、従つて直接に与えられた実在にも論理上先行すると考えられる。与えられるとか、知覚されるとかいう言葉は、ただ肯定または否定に於てのみ意味をもっている。知覚されたものとはつねに真と認められたものであらねばならず、真と認められたものとしての知覚はいつでも当為の是認を含んでいる。リツカートはこのような是認の形式を所与性の範疇と名づける。所与性の範疇は一般的に与えられるものの形式ではなくて、個別的に与えられるものの肯定形式である。なぜなら与えられるものはつねに個々のものであり、従つて所与の概念は必ず特殊の概念を包むからである。然しながら科学の前提たる、種々の認識主観に共通なる、それ自身確立せる世界は、単に所与性の範疇のもとに入り来る事実の世界ではない。客観的実在 (objective Wirklichkeit) は一の空間中に存在し、一の時間中に連続的に変化し、属性を有して、相互に作用を及ぼす事物から成立している。与えられたもの、知覚されたものがかく紐帯ちゆうたいによつて結合されるためには、絶えず成壞する事実の動乱を実在として保証する所与性の範疇のほかに、この事実を認識主観から独立なる秩序に斉整する新しい範疇が必要である。かかる範疇をリツカートは構成的範疇と呼んでいる。我々は所与性の範疇及び他の範疇をもつて構成された客観的実在を直

ちに自然と同一視してはならぬ。カントは与えられたものの概念から「自然」のそれへあまりに遠く移つていった。客観的實在の概念若くは範疇的に形成された意識内容一般の概念はただ科学的認識の材料を保有するばかりである。一般法則によつて規定されている限りに於ける物の存在というカントの自然概念の成立するには、客観的實在が經驗的認識主観の把握を通じて加工されること、従つて實在形式から区別さるべき概念形式としての方法論的形式の附け加わることがなければならぬ。カントは科学の概念を自然科学のそれと等置し、自然科学の前提即ちひとつの方法論的形式を同時に客観的實在の範疇と見做した。構成的範疇と方法論的形式とを區別することによつて、我々は、一方個別的なるものの形式を明らかにしてその客観性を確立し、他方自然科学に対して歴史の可能性と独立性とを基礎付け得る、とリッカートは考へるのである。

然し私は、彼の論構は余りに巧妙なるが故に余りに多くの無理を含み、余りの態とらしさのために却つて事實の真を逸することになりはしないかと思う。私は先ず彼にとつては一の形而上学的確信であり、それ故に彼の一切の論理の出発点である所与の絶対的個別性という問題を問題にしよう。与えられたものが個別的なものであり、直接与件の結合体としての客観的實在が個別的なるものの世界であることは、リッカートには証明を要しないことであつた。ここに個別的と

いうのは、例えば千七百八十九年のフランス革命が一回的であつたり、有名なフーコーの實驗が一回的であつたりするのと同じ意味ではない。かの歴史的觀念の一回性は普遍妥当的な文化価値に關係し、この實驗的事実の一回性は一般的な法則の集合点の謂である。然るに客觀的實在の個別性はむしろ單なる特異性 (blosse Andersartigkeit) ということである。所与はそれが外延的及び内包的多様である限り個別的存在である。けれどもかかる思想は我々はこれを徹底し得るであらうか。若し客觀的實在にして絶対に個別的なものであるならば、これを加工し変容して科學的概念が構成されるというリツカートの主張は終に維持され難くはなりはしないであらうか。蓋し概念が抽象作用をもつてしては作られないことは既にジグワルトも十分に明らかにしているところである。⁽⁴⁾或る表象された対象が個々の表徵メルクマールに分解されるためには、その賓辭が一般表象であるが如き判断が必要であり、しかもこの一般表象は抽象の過程を初めて可能にするものであるから、それ自身は抽象以外の仕方を得られたものでなければならぬ。しかのみならず抽象の過程は比較される対象の範囲が何等かの方法で決定されていることを予想し、比較される対象が一定の内容を共有し相互に類似することが最初から認識されていることを必要とする。かくして与えられたものから概念が構成されるためには、与えられたものが単に個別的なものでなく却つてそのうちに普遍

者を宿しているが如きものでなければならぬのは明瞭であろう。所与はただそれが一般的なるものの分化発展であるという意味に於てのみ個別的であることが出来る。概念の *causa immanens* 【内在原因】としての直観は普遍者をもつて貫かれ、普遍者によつて生かされているのでなければならぬ。この普遍者こそあらゆる生命活動の *punctum saliens* 【跳躍点】である。学的思惟はかくの如く特殊なものの本質であり真理である一般的なるものの無限なる追求であるといわれることが出来る。それは、リツカートの考える如く、實在から遠ざかるのでなくて、却つて實在の根源を果てしなく究めようとする。「思想が物について概念を作ろうとするとき、この概念はその物に没交渉で外面的である規定や関係から成立つことが出来ぬ、反省的思惟は物の普遍者にまで導く、このものがそれ自身概念契機の一である。」⁵⁾とヘーゲルは云う。固よりかような具體的一般者は直接与件に於ては単に潜在的若くは含蓄的にはたらいっているに過ぎぬであろう。この潜在的なもの、含蓄的なものを何処までも顕在的にし、明示的にしようとする⁶⁾こと、そこに経験科学の努力は横たわっている。

ここに特に注意すべきは、然しながら、我々の謂う普遍者が実に方法的意義のものであるということである。若しそうでないならば、所与の中に普遍者を観ることは我々を概念實在論

(Begriffsrealismus) に、そして普遍者の追求を学的思惟の本質と考えることは我々を方法論上の自然科学的一元論に誘わずには措かないであろう。事実、与えられるというのは問題として与えられるということである。思惟に対して与えられたものは思惟自身によつて要求せられたものである。与えられたものは見出さるべきものである。果たしてそうであるならば、歴史的思惟の直接与件と自然科学的思惟のそれとはそれぞれ異なつたものでなければならぬ。方法論的形式は個人主観の實在把握の形式という以上に實在構成の意味をもたねばならないのである。我々はむしろヘーゲルと共に、方法はその内容の内面的自己運動の形式についての意識であると言ふべきであろう。⁽⁶⁾ 我々は一つの客観的實在と二つの科学的概念構成とを論ずべきではなく、一層進んで自然科学的實在と歴史的事在との二つの客観的事在を語らねばならないのである。従つて所与の生命、真理である具体的一般者も、これらの實在に於て各異なつた性質のもでなければならぬのは勿論である。それぞれの範圍に於ける普遍者はそれぞれの学問のアプリオリを内在の意味若くは原理として自己の中に含んでいると考えらるべきである。このことをまた私は次のように論ずることも出来よう。方法論的形式にしてリッカートの云うように二次的なものに過ぎないならば、我々はただ科学がその成立上二元的方法論的形式の孰れかに、或いはその各部分に於

て双方に与ることを要すると主張し得るのみであつて、各の科学は必ずただその一方にのみ係わらねばならぬとは論結し得ない。何故かならばこの場合構成的範疇と方法論的形式との間には何等の内的必然的關係も存在しないのであるから、各の科学はその科学に特有なる認識対象、従つて認識目的によつて制約されることがないからである。實際リツカートは一方では力学、物理学、他方では歴史という、相異なる認識目的を有する、相互に独立なる学問の中間領域 (Mittelgebiete) に生物学、経済学等の位置をば定めた。⁽⁷⁾ 然しながら一箇の学問が学として自立し得るためには、一箇の確定したる、独立したる認識目的が存在し、この認識目的が構成的範疇を通じて実現されるのでなければならぬ。理の立場に立つ限り我々は方法の優位を信ぜねばならず、方法の優位を信ずる限り我々は実在一元論 (Wirklichkeitsmonismus) を棄てて、実在二元論を採らねばならぬのである。若し一切の科学に共通に与えられるものとして実在が考えらるべきであるとしたならば、それは如何なる構成をも脱した、従つてあらゆる範疇を蔑する直接経験そのものに於て求めらるべきであろう。そうでないならば、実在一元論はただ学問的に分化され、純化されていな常識の段階に於て意味を有するに過ぎない。けれど我々はこのような常識はまた科学的事実と芸術的事実とを同一視することさえ出来るのであるを注意すべきであろう。いま私が自然科学的

實在及び歴史的事實について語るのは、真に具体的なる實在を二重にするためではなくて、却つて歴史の世界も自然科学の世界も等しく抽象的なる實在であることを特に明瞭にするがためである。リッカートが種々なる範疇によつて構成された客觀的事實を純粹に概念以前のものの如く見做し、屢々これを直接經驗と同じく取扱おうとしたのは忌むべき誤謬である。そればかりでなく我々は歴史的事實の概念も自然科学的事實のそれも、我々にとつては共にカントの意味に於ける理念であることを忘れてはならない。それらは皆解決されることなき課題の解決の表象である。

かくて私はまたリッカートが構成的範疇に判断意識一般を、方法論的形式には然しながら經驗的認識主觀を対応させ、實在形式と概念形式との区別から延いて認識主体の差別をも設けたことの不当を明らかにすることが出来ようと思う。彼の論ずる如く、方法論的形式にしたとい經驗的認識主觀の把握形式に過ぎないにしても、彼の主張する如く、科学的概念構成の形式が超越的なる規範の承認によつて確立され、且つかくの如き規範が有限なる認識主体に対して絶対的な妥当性を有する以上、我々は科学的認識主觀が判断意識一般とは本質的に異なつた構造のものであるとは考え難いのである。しかるを学的意識が一層經驗的なるものであるかのようにいうのは、畢竟科学的概念構成を一種の擬人説と見做すことではなからうか。しかるに我々は一般に擬人説

を徹底することが出来ず、殊にリッカートの如く超越的当為、普遍妥当的価値を論ずる立場に於ては到底これを維持し得ないのである。学的思惟は所与態の核実であり生命である普遍者の根源の限り無き追求の過程である。それ故にそれは構成的思惟が己に還ることであるとも、またその自覚であるとも云うことが出来よう。みずから与えた果てし無き課題の解決に努力することによつて自己の本質を絶えず自覚してゆくこと、それはあらゆる理性活動の根本的意義であつて、学的思惟の自律性と客観性との基礎もここに存在する。

要するに個別的なるものの真理性はリッカートの謂う構成的範疇の概念をもつては確立されない。若し確立さるべきであるならば、それは歴史的範疇の概念を俟つてであることは右の論議がおのずから我々に暗示するであろう。私はかような歴史的範疇のひとつである歴史的因果律の概念に関して考察を試みようと思う。けれどそれに先立つて、一つには前の論旨を補うために、一つには後の論構に備えるために、私は歴史論理学の重要な問題として討議されつつある個別の因果律 (*individuelle Kausalität*) の問題について究明すべきである。実際人々は歴史的因果律の概念はただ個別的因果律の概念の確立によつてのみ基礎付けられ得ると考えたのである。

リッカートはこの問題を次の如く述べる。客観的實在の要素と認められる客観的時間的継起

は因果律の範疇を俟つて初めて成立するものであるから、凡ての客觀的時間的變化は因果的に規定される経過であるとしても、一の出来事が他の出来事に必然的に相繼いで起るといふことを、つねに、直ちに、法則的に繼起するものであると見做すことは出来ない。蓋し所与性の範疇の下にある一切のものは一回的個別的のものであり、そして因果律の範疇が所与性の或る一定の齊整にほかならぬとすれば、このとき如何なる因果關係もまた一回的個別的のものでなければならぬいからである。因果律にして若し構成的範疇に屬するならば、客觀的實在の知るところはただ個別的なる因果結合のみであり、それ故に各の事實的因果結合は他の事實的因果結合と性質上異なつたものであるべき筈である。即ちリッカートは實在範疇 (Wirklichkeitskategorie) として法則的ならぬ因果律を考え、もつて個別的なる歴史的因果律の可能性を保証しようと試みたのである。然し私は實在範疇としての個別的因果律の問題はなく、それはただ歴史的範疇の問題としてのみ意味を有することを明らかにしたいと思ふ。

我々は先ず右の主張に対して三箇の論点を提供することが出来よう。第一、客觀的實在にして、リッカートの云う如く、純粹に概念以前のものであり、直接に經驗され具体的に體驗される世界と同一であるとすれば、その間に因果の範疇を経過せしむることは不可能である。⁽⁸⁾ 蓋し直觀とは

異質的なる内面的統一をなせる多様の連続的なる無限なる発展の名である。この発展は一が他の中へ融入し他が一中から滲出するという自足的統一であるから、そこでは時間空間というのが如き外面的分離関係を思惟することが出来ない。従つて我々は一を他の原因と見、他を一の結果と考へて区別すべき截断点を純粹持続の中に於ては定めることが出来ないのである。直観的な客觀的實在界に一回的個別的因果関係を想定するのは、畢竟比量的な概念的經驗界の投射若くは射影の産物ではないであらうか。第二、たとい個別的因果律が客觀的当体的に成立することを許すにしても、我々によつて認識さるべきである限り、如何なる因果律も必ず因果法則の形式を採らねばならないでなからうか。⁽⁹⁾空間及び時間の一定の位置にある甲が或る場合には乙を因果的に生起し、他の場合にはしかし丙を継起するということは、我々にとつて強ち考え難いことではないように思われる。けれども我々はかような因果結合をそれ自体に於て認識すべき術を知らないのである。個別的因果律はただ一般的法則の形式のもとにのみこれを認識し得るといふのが人間認識の避け難い制約であるのではないか。しかのみならず我々は更に進んで、第三、仮に因果律が事實上一回的個別的であるとしても、概念的論理的には斯くの如き因果律も法則性を意味せねばならぬと云うべきではなからうか。⁽¹⁰⁾因果関係が事実として繰り返されるか否かの問題は、その論

理的形式、認識論的意義には無頓着である。或る特定の結果に対して必要条件がただ一回的で繰り返し得ぬように完全に充足されたにせよ、その結果が普遍的合法的に決定されたと論ずるに何の妨もないのである。偶然的継起と必然的継起との区別は経験に於ける繰り返しの如何に依属せずして、それが本質上一般的法則に包摂され得るか否かに關係するといわねばならぬ。

リッカートが史的因果の必然性の問題について述べるところは、右の第二の論点に対する彼の承認を意味するものの如く思われる。彼の考えた⁽¹⁾歴史家は単に原因と結果との時間上の継起を示すばかりでなく、如何にして一つの個別的で繰り返さない原因から一つの個別的で繰り返さない結果が生じたかの必然性を理解せねばならぬが、そのために彼は因果關係そして結局は因果法則という一般概念への迂回 (Umweg über allgemeine Begriffe) を避けることが出来ない。勿論因果結合も經驗的実在もそれ自身普遍的である⁽²⁾と見做さるべきではないが、それらの必然性を学問的に表現するには、我々は到る処そして凡ての場合 (überall und immer) という空間的時間的図式によるのほか道を知らない。そして歴史家は必然的結果として把握さるべき個別的对象の概念を一般的なる諸要素に分解し、これらの要素を個別的原因の概念の等しく一般的なる諸要素と結合し、これらの概念要素の結合の各の必然的なる因果聯関を明らかにし、しかる後に斯くの如

き要素を再び元に還して集成することに於てこの目的を遂げるのである。然しながら若しこのように論ずるならば、それは恰も右の第三の非難を同時に許容することになりはしないか。因果関係の必然性を理解するに科学が唯一つの方法即ちこれを一般的法則の下に包摂することしか知らないとすれば、如何なる個別的不再起的因果聯関も自然法則的普遍性をその内在的前提、その論理的構造としてもたねばならぬことになりはしないのであるか。

リッカートの弟子ヘッセン (Sergius Hessen) はこの問に答えて云う¹²⁾。かくの如きは先ず歴史の目的とそれの手段とを区別しないものであり、次にそれは歴史的因果律と實在因果律 (Wirklicheitskausalität) との差別を知らないものである。歴史の目的が価値に關係させて個性を理解することである以上、歴史的因果律が個別的因果律であるべきは疑いようもない。けれども科学は因果關係の必然性を認識するに一般的法則の下に包摂するのほか方法をもたないのであるから、史的因果の必然性の理解もまたこの道によらずにはいられない。しかし一般概念への迂回は目的でなく、単なる手段に過ぎないのである。いま歴史的概念構成の目的と手段との間に存在するこのような矛盾を除くものは、歴史的因果律と實在因果律との区別である。歴史的对象が個別的である以上、歴史の個性的形象が概念でなく實在であるならば、換言すれば、我々にして若

し歴史的概念實在論 (historischer Begriffstreanismus) から遁れることを知らないならば、歴史の概念構成が一般概念への迂回をなすこと、即ち個別的なる歴史的原因結合が普遍的なる因果法則性をその認識手段とするということは最も許し難いことであろう。然し歴史は概念である。それ故に我々は歴史的概念を實在の源にまで還元することが出来る。この實在の間にはもとより因果聯繫が存在するが、それはまだどのような概念構成によつても触れられていないのであるから、このような因果聯繫は普遍化若くは個性化、価値に關係して若くは無關係に、その孰れの方法をもつても把握されることが出来る。我々は歴史の個性の概念をそれが實在の一部をなすが如き諸要素に分解し、この諸要素を一般的經驗的法則の下に包摂してその存在の必然性を認識し、その上でこれらの要素を再び個性化的に統一し、かくして我々は歴史的發展の系列に於ける各項の間の必然性を理解し得るのである。然しながら若しこのように主張するならば、それは恰も右の第一の非難に適當な機会を見出させることになりはしないか。歴史的概念構成の帰趣と手続との乖離は實在因果律の概念によつて調和されると云うが、一切の外面的分離の關係を無意義ならしめると考へべき實在そのものの中へ因果性を引入れるということは不可能なではなからうか。

この疑いに応じてヘッセンは云っている。實在因果律もしくは第一次的因果律 (primäre

Kausalität)とは實在截片の時間的繼起の必然性 (Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke) の謂である。必然性の概念は勿論到る処そして凡ての場合という図式、それ故に繰り返しの概念を予想するけれども、第一次的因果律にあつては我々は後の概念を反省しない。なぜなら我々にとつては實在の繰り返しのことはあり得ないことであるからである。ここに實在が個別的であるといふのは、それが外延的及び内包的多様であつて、その各の部分^{ツツ}が各の他の部分から異なつていふ意味である。若しそうであるならば、實在截片の概念は先ず實在の内包的全体、更にその外延的全体、従つて必然的に實在の總体の概念を含まねばならぬ。第一次的因果律の概念はかく矛盾した實在截片の概念をもつて成立つていふ故に、それ自身また矛盾を含むものとなり、そしてこの矛盾から遁れるためには、我々はこのよゝな因果律を客觀的實在の全体に關して考ふるほかないのである。しかるに有限なる認識主觀に對しては客觀的實在はその全体に於ては到底解決されることなき課題たるに過ぎない。この課題にして解決されたとすれば、客觀的實在は一の連続的なる、自足的なる、常住的なる全体として我々に示されるであらう。そこでは時間も凡ての意義を失ひ、時間的繼起の因果必然性も一の常住なる必然的なる連合存在^{ツツ}となつてしまふであらう。かようにして第一次的因果律の概念を徹底的に思惟し、

その中に隠された矛盾を除こうとするとき、我々は終に因果律そのものを破壊するという結果に陥らざるを得ないのである。いまこのような結果に陥るに到つた所以を尋ねて、我々はそれが単に経験に対してのみ妥当する因果律の概念を、経験の対象となり得ぬ實在の全体に適用したことにあるのを知ることが出来よう。それでは我々はひとつの形而上学をなしたのではないか。しかしそれは嘗てカントがかの「先験的弁証論」(Transzendentaler Dialektik)に於て試みたが如き「意識された形而上学」であつた。そして我々がかかる *reductio ad absurdum* 【背理法】によつて、第一次の因果律が構成的原理でなく、却つて実に統制的原理であることを明らかにすることが出来たのである。

客観的實在及び實在因果律を統制的原理若くは理念と見做して、右の第一の難点を避け得たと考えるとき、なおそこに問題は残されていないか。理念が人間認識の課題の必然的な表象であるとするれば、個別的な第一次の因果律を必然的な課題として自己に課するものは、歴史的理性であるか、それとも自然科学的理性であるか、或いはその兩者なのであるか。この場合兩者に共通な認識の理想として第一次の因果律を考えるならば、我々はそれを直接経験の中に定めるほか道を見出さないのであろう。しかし如何なる字間も直接経験と等しくなり得ず、またなることを欲し

ないのである。もとより自然的思惟も歴史的思惟も自己の統制原理若くは指導理念として實在因果律を要求するということは否定されるべきでない。然し自然的思惟の理念である自然科学的實在の中に考えられる實在因果律は、個別的でなくて法則的であり得るばかりでなく、また必ず法則的でなければならぬのである。この場合實在の繰り返しということは我々にはあり得ないという理由をもつて、如何なる實在の因果関係も必ず個別的でなければならぬと抗弁するならば、私は云おうと思う。因果の範疇によって構成された客觀的實在が一回的個別的であるのは、既に一の特定なる認識論上のアプリアリを俟つてのことではないか。個別的因果律の概念を基礎付けるものは實在の個別性ではなく、却つて實在を初めて個別的ならしめる特殊の當為、従つてこの當為の承認の形式としての歴史的範疇の概念である。然しながらこのように、歴史的因果律の階に第一次的因果律を置くことを拒むとき、一般概念への迂回は不可能となり、我々は個別的なる歴史的因果関係の必然性を理解すべき手段を失うことになりはしないであろうか。ここに私は右の第二の論点へ私の考察の中心を移さねばならないのである。

この考察を始めるに私は問おうと思う。一般概念への迂回は果たして個別的なる歴史的因果関係の必然性の合理的なる理解を確立し得るであろうか。いま論者の欲する通り、歴史的因果結

合を形づくるべき原因結果の二概念が各その要素に解体されたと考えてみよう。この際これら凡ての要素の間に法則的なる因果関係が悉く決定されるためには、原因概念の諸要素と結果概念の諸要素との間に一々の対応が存在しなければならぬ。けれど個人的な歴史的概念の間においてもこのような関係の成立することが出来るか、また成立することが必要であるかが先ず疑わしい。歴史的概念構成には価値の見地を欠き得ないが、この価値の見地と因果の説明との間には乖離の介在するを免れ難いのである。因果的に重要なものと価値的に意義あるものとは屢々合致しない。若し必ず合致すると考えるならば、我々は目的を同時に原因と見る形而上学的目的論に陥っているのである。この場合、例えば第二次的歴史的对象 (sekundär-historische Objekte) といった觀念を導き入れることによつて、上のような対応関係を認めることが出来るにしても、歴史的因果律の成立するためには、論者の説く如く、これらの諸要素が再び統一的に構成されねばならぬとすれば、我々にとつて最も重要な問題はかかる構成に於ける綜合の原理が何であるかということである。このとき例えば、 a と b 及び c と d との間に各一般的なる因果結合が成立するならば、 $a + c$ と $b + d$ との関係もまた法則的なる因果律をもつて規定されるか否かが問題となる。若し規定されないならば、個別的な史的因果の必然性を理解するになされた一般概念

への迂回も結局無意味となり、我々は歴史的因果律の必然性を認識すべき術を失わねばならなくなるであろう。然しながら若し規定されるとすれば、歴史的なる因果の概念も畢竟一般的法則性をその内在的根拠とせねばならず、従つて個別的なる歴史的対象も要するに普遍性の切断点(Schnittpunkt von Allgemeinheit)に過ぎなくならねばならぬであろう。歴史的因果律の必然性を基礎付けるものは、究極に於ては、普遍的合理的法則であることが出来ない。次に我々は、論者の云う如く、歴史的個性の概念を分解して原始的な實在に還元したのであるから、我々にはもはや概念界の一義性と限定性とは失われており、また我々は、上述の如く、史的因果の必然性を確立するために無数の第二次的歴史的対象を導入したのであるから、我々には再び見渡すことの出来ぬ多様が提供されているのを注意せねばならぬ。即ち歴史的因果律にとつて重要なのは単なる綜合ではなく、選択的綜合ということである。因果結合の限りを知らぬ豊富について選択を行うところの原理は何であろうか。この場合価値に関係させるということだけでは不十分である。なぜなら因果的には疑いもなく重大な事実でありながら、指導的価値と何等直接の關係をもつていないものも存在するからである。我々はここに他の幾分没価値的な選択の標準を採らねばなら

ない。そしてこのとき我々は普遍性の概念に思い及ぶのである。⁽¹³⁾ 我々によって定められた因果の聯関が一層一般的であり、一層広い範囲の現象を包括すればするだけ、我々は或る現象の因果的必然性を一層深く認識し、その説明は一層多く我々を満足させる。ポロデイノ¹⁾に於けるフランス勢の失敗は、その日のナポレオンの個人的状態によつてよりも当時のフランス軍隊の一般的状況によつて一層よく、一層明らかに理解されるのである。然しかかる普遍性は如何なる種類のものであろうか。ポロデイノの戦の結末は、この日太陽は輝き、この夜月は廻つたという、疑いもなく一層一般的なる原因をもつては説明されることが出来ない。歴史の論理にあつては、我々はいつても類的普遍性と個性的普遍性との根本的區別を顧慮しなければならぬのである。普遍的概念の下に包摂することなく、個性的普遍的概念の中に正しく定位するということが因果聯関の選択を規定する原理である。然るに個性的普遍を可能ならしめるものは歴史的範疇の概念であり、そしてこのような普遍とそれに相応して考えられる特殊との關係は包摂的でもなく、また法則的でもない。歴史的因果律の必然性を基礎付けるものは、根柢に於ては、類的合理的普遍性であることが出来ない。然らばいったい何がそれを確立するのであろうか。私はいま正面からこの問題

i モスクワ郊外に位置する

を提起すると共に、もはや何の迂回もなく、歴史的因果律の本質について論ずべき場合となつたのを思うのである。

二

一般に因果ということは生成の觀念を俟つて初めて考えられる。然るに生成ということは実體の思想なくしては考えることが出来ない。それ故に変化の中に於ける常住なるものが如何に考えられるかに従つて、因果律の概念がまた著しい特質を得て来るであろうとは我々の容易に想像し得ることであろう。原因結果同一の原理は自然科学の根本的前提である。原因と結果とが等量であること、因果の關係は同種のもの間に成立すること、それが機械的自然觀の基本的要請である。この要求を徹底するとき、我々は、一方では世界の自己同一の仮定、例えばデカルトの運動恒存律、或いは現代科学のエネルギー恒存則に導かれるであろう。そして因果律は、自然には新しきものなし、という觀念を最も明瞭に表現することになるであろう。この要求を追求するとき、我々は、他方では生成の過程から實在若くは実体を驅逐せねばならず、因果關係は一の出来事と他の出来事との間にのみ定立することが出来るという思想に達するであろう。この場合な

お実体の概念から離れ得ないのは、因果が作用【Wirken】^{ワイルン}または活動【Handlung】^{ハントルン}、従つて力【Kraft】^{クラフト}の概念を含むとみる一種の擬人説に執することであろう。因果律の必然性を基礎付けるものは作用の主観的体験ではなく、客観的なる法則性、特殊の普遍に對する依属という論理的意味である。事物概念（Dingbegriff）でなく關係概念（Relationsbegriff）を認識目的とする自然科学の領域では、実体は単に現象の背後に想定されるに過ぎない。それ故に自然の合法性の帰結を求める科学者は実体を限りなく分析し、単純化し普遍化して一切の性質的差異を一樣なる実体、例えば電子の数量的差別に還元しようとする。このような立場に立つとき、個体は要するに一般的法則の集合点、普遍性の切断点、リッカートの言葉を用いれば、量的個性（quantitative Individualität）にほかならなくなるであろう。⁽¹⁴⁾

然しながら我々は実体の概念を異なつて考えることが出来る。ライプニッツの区別に従えば、右の如きは種別的観念（notion spécifique）として実体考えたのであつて、我々はその他に個別的観念（notion individuelle）として実体を考え得る。彼は個別の実体を定義して、「若干の客語が一の同一の主語の客語であり、且この主語が他の何物の属性でもないときには、これを個別の実体と名づける」⁽¹⁵⁾と云つてゐる。種別的観念が或る物の存在に関する特殊の事情を顧慮するこ

となく、ただその抽象的一般的性質しか含まないに反して、個別的觀念はその中に或る物に生じた、また生ずる凡ての事件を悉く含んでいる。実体はその中に無限の多を許すものでなければならぬが、互いに分離的で何等の内面的統一をもたない雑多若くはかかる雑多の単なる総和は実体であることが出来ない。ens et unum convertuntur. 【有と一の互換性】実在はむしろ多様を統一し限定する力である。真の統一は可分的で受動的な物質には求められず、却つて心的なるもの、連続的なる、無限なる自足体に於て見出される。このような実体ではその發展の一つの段階は必ず次の段階へ移りゆくべき契機を自己の中に蔵し、その各相はつねに全体の意味を現し、その全体はいつでも各部分を規定しているのである。かかる内面的活動によつて個性的統一を維持するものは、然しながら、価値の実現に向う主体である。ライブニッツの言葉を借りれば、*identité physique et réelle* 【物的実的同一性】を有するばかりでなく、また *identité morale ou personnelle* 【道徳的または人格的同一性】を具えるものにして初めて、真の個別的実体であることが出来る。ショーペンハワーの考えたように時間や空間を *principium individuationis* 【個性化原理】として成立するものは、所詮普遍性の切断点としての量的個性に過ぎぬであろう。真の個性は自己の活動によつて自己を他から区別するもの、従つて価値意識によつてはたらくものでなければならぬのである。さてこの

ように実体を解するとき、我々は歴史的事実の概念即ち歴史的範疇としての個性の概念に到達したのでなからうか。人格の統一——個人的若くは社会的——ということは明らかにこれなくしては歴史的事実の理解も秩序もあり得ない一の方法的前提である。それは歴史を可能ならしめるア priori である。⁽¹⁶⁾ 歴史的範疇としての人格の統一の概念は上の如く考えらるべきであると思う。

右の個性概念の著しい特質はそこでは全体がつねに部分を規定するという関係の成立していることである。然るに部分を規定する力を有する全体は具体的なものではなければならず、現実にはたらく力を有する全体は個性的なものでなければならぬ。なぜかなら、抽象的普遍は部分より高次であり得ず、従つてそれ自身一の特特殊たるに過ぎないからである。しかのみならず我々はかような實在に於ては部分をまたそれ自身一の個性として考えることも出来よう。何故かならば、この場合部分はその中に全体を宿しているのであつて従つてヘーゲルのいわゆる *die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit* 即ち *Einzelheit* であるからである【*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Einleitung, §7】。単なる特殊は抽象的一般と何の選ぶところもない。果たしてそうであるならば、歴史的個性にあつては一の大なる個性の中に無数の小なる個性が存在を保ち、後者は前者に内面的関係をもつて依属しながら、しかもなお能く固

有の意味と独立とを持するといふことが出来る。換言すれば、歴史的現象はその凡ての部分に於て實在性を有するのである。我々は歴史的個性の概念を、個人、家族より初めて、社会、国家、民族、人類に至るまで種々なる段階に別つて考え得る。そしてこのような個性の各について右の如き関係を認めることが出来ると思う。一個の人間は例えば彼の芸術家としての活動に於て一の個性であると同時に彼の全人格をもつて一の個性であるが如く、一個の社会はそれみずから一の個性でありながら他の多くの社会と共に一層大なる個性たる民族の中に存在する。いま個性の段階の究極に一の理念として神の概念を設けるならば、歴史的思惟は神が実に人格的であることを要求する。このとき凡ての個別の実体は神が全宇宙についてなした決意を含んでおり、一切の個性は神の自由なる命令によつて全世界と予定調和に立ち、あらゆる他との無限の關係に這入つていると考えられねばならぬ。それ故に個性の眞の理解に達せんと欲する者はシュライエルマッハーの如く語るべきであらう。¹⁷ „Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren.“ 然しながら神の理念は歴史的思惟にとっては要するに解決される

ことなき課題の表象に過ぎない。この課題にして解決されたとするならば、自然と文化との根本的対立もなくなり、歴史もその独自の意義を失わねばならぬ。歴史は神の思想に於ける叙事詩であるというのは我々はただこれを一の理念として觀念し得るのみである。「理性的なるものは現実的であり、そして現実的なるものは理性的である。」という有名な言葉は、歴史的認識の究極の理想を現したものと解すべきであろう。世界の *Gesetzmässigkeit* 【合法則性】ということが自然科学的の思惟の統制的原理である如く、世界の *Vernünftigkeit* 【合理性】ということは歴史的思惟の指導的理念である。

さて歴史的個性の本質を右のように定めるとき、歴史的因果律の概念は如何に考えらるべきであろうか。歴史的因果律も一の歴史的範疇である限り、それが歴史の認識目的に応じて個別的因果律でなければならぬは論ずるまでもない。歴史の世界に行われる因果関係は如何なる意味で個別的であろうか。歴史の世界は個性の世界である。歴史の世界が個性の世界であるというのは、屢々誤つて解せられるように、歴史が現実そのまま、事実そのままの認識であるということではない。歴史的個性は特殊の認識論上の當為、従つてこの當為の承認の形式としての歴史的範疇によつて構成された概念的規定的産物である。いまかかる個性の間には存在するのは、全体がつねに

部分を規定し、しかもこの場合全体も部分も共にそれ自身個性であるという関係であるのを思うならば、歴史の世界に支配する関係を個別的因果律と考えるに何の無理があろう。加えるに歴史的因果律は一層固有なる意味に於て個別的である。なぜなら第一に、歴史的因果律は単に個性と個性との関係若くは同次的個性の相互関係でなく、普遍的個性と特殊の個性との関係を表現する。そしてヘーゲルの極めて深遠に洞察した通り、特殊と特殊との結合が真の特殊を作るのでなくて、真に個性なるものは普遍と特殊との内面的結合によつて生れるのである。特殊の個性と特殊の個性との関係も両者が一の同一なる普遍的個性に対して共に内面的依属の關係に立つことによつて初めて個別的であることが出来る。自然的因果律が現象と現象との函数的關係を立言する現象の因果律であるに反して、歴史的因果律は實在と實在との個性的關係を表明する實在の因果律である。自然科学的実体が一般的法則の集合点であるに異なつて、歴史的現象はそのいずれの部分も意味的全体をもつて貫かれ、従つて實在性を有するものと考えられねばならぬ。第二に歴史的個性は価値の實現に向う主体である。かかる主体は自己の目的を達するために特殊の個性を要求する。例えば国家は自己の意義を實現するためにその意義を身に体せる個人を必要とする如く、個人が自己の人格を實現するためにはその一々の行為に全精神を傾倒すること即ち一瞬々々の自

己を独立なる特殊の個性に分化させることが重要である。歴史的個性は強大なる旺盛なる個性でなければならぬ。普遍的個性と特殊の個性との間に真に内面的なる、個性的なる関係を成立せしめるものは、価値の実現ということである。

歴史の因果律をこのように考えて来るとき、私はむしろそれを一層適当に目的論と呼ぶべきであるかのように思う。蓋し全体が目的として部分に先立ち、部分が手段として全体から規定されるということが目的論の意義であるとすれば、我々は恰も斯くの如き関係を歴史的個性の間に定めたのであつたからである。然しながら歴史に於ける目的論は特殊なる目的論である。歴史にあつては、有機体に於てのように、全体と部分との相互的依属によつて一の個体が成立つばかりでなく、かような内面的聯関に入り来る全体と部分との孰れもが、十分なる、固有なる意味に於て個性である。そしてかかる関係を歴史に於て可能ならしめるものは歴史的個性が価値的主体であり、歴史の現象が価値実現の過程であるということである。いま価値の見地に立つて考えるならば、既に個人的歴史的個性ということさえもが、単に与えられたものでなく、まさに獲得すべき理念である。従つて多くの特殊の個性を含んでしかもそれ自身一箇の個性をなすが如き普遍的個性は、一層大なる程度に於て理念としての性質を具えるべきであろう。それ故に歴史的個

性が低次より高次への段階をなし、そして普遍的個性が特殊の個性を規定する目的論は、一の理想的状态として考えらるべきは勿論である。この理想的関係を直ちに現実的關係と見做すことは、価値と實在とを同一視し、そして普遍的なるものほど価値に於てと同様に實在性に於てもまた大であるとする、即ち概念的系列と實在的連続と価値的段階とが一義的に決定されるとする、形而上学的立場に於てのみ可能である。我々は固よりかかる形而上学的前提の真理性を論証し得べくもない。いま右の目的論を歴史的的目的論と呼ぶならば、我々はむしろ歴史的目的論に関して次の如く論ずべきであろう。カントが目的論を自然科学の regulatives Prinzip【規制原理】としてこれに heuristisch【発見的】な意味を与えたように、歴史的目的論はまことに歴史学の regulatives Prinzipとして heuristisch な意味を担うべきである。

それにしても我々は歴史的事象の必然性を認識すべき方法を知らないのであろうか。歴史的事象の必然性を理解せんとして因果法則に通れるならば我々は歴史の立場を去るのであり、若しまた目的論に依るならば我々は形而上学をもって事実にも暴力を加えることになる。若し、我々は結局歴史を偶然なるものとして眺めるほかないのであるか。然し若し歴史にして偶然なるものとして過ぎないならば、それが我々の認識の領域へ這入って来ることさえ不可能では

ないか。我々の認識の領域へ這入つて来る以上何等かの必然性をもたねばならぬとすれば、歴史の世界に支配する必然性は如何に理解さるべきであるか。歴史的现象はその究極の意味に於て価値実現の過程である。従つて歴史的個性は何等かの仕方では価値と実在の連絡をもたなければならぬ。然るに歴史的個性の段階の最後に設けられた神の觀念は、絶対的価値と絶対的実在との合一としての絶対的個性であると考えられる。それ故に如何なる歴史的個性もその本質に於ては神との内面的關係にあるといわねばならぬ。特殊の個性が自体の価値をもち得るためには普遍的個性と結合すべきことは上に述べたが、凡ての歴史的個性は絶対的個性なる神との連絡によつて独自の価値を購うのである。ランケが「jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst.」¹⁾と云つたのはこの意味であろう。普遍的個性の特殊の個性を規定する關係が真に内面的なる、個性的なる關係であるべきことは前に論じた通りであるが、一切の歴史的個性は絶対的個性なる神に対して真に内面的なる、個性的なる關係に立っているのである。しかのみならず特殊の個性と特殊の個性との關係を個性的、内面的ならしめるものはまた、両者に対して個性的、内面的關係にある普遍的個性としての神である。神の觀念こそ歴史的事象の一回的個別的關係の必然性を基

礎付け得る最後のものである。フンボルトが“Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich.”と云つたのはこの意味であろう。神の統治の内容、神の計画の實行、それが世界歴史である。

かくて我々は歴史的因果律の概念を、最も一般的に、普遍的個性が特殊的個性を規定することとして定義し得ようかと思う。この場合現実の歴史に於て屢々見受けられるところの、特殊的個性の普遍的個性に対する優越なる支配、例えば天才が時代を作るというが如き若くは人が全く新たに生れ更るといふが如き事実に対して甚しき不正をなさないために、普遍的個性ということとは絶対的個性である神と同一視されねばならぬ。あらゆる歴史的個性は、個人にせよ、國家にせよ、または民族にせよ、神に対しては等しく特殊的個性であると考へられる。従つて神が自己と特別な關係に置ける個性、神の愛子、神の選べる者は特殊的個性にしてなおよく普遍的個性を支配し得ることもあり得よう。いま神の觀念が歴史的象の個別的必然的關係を確立することの出来るためには、次の二点は特に注意されねばならない。第一、世界歴史は神若くは世界理性の内容の實現の過程、ヘーゲルの語によれば、*die Auslegung des Geistes in der Zeit*【時における精神の解釈】である。個性は神の無限なる価値内容の實現に積極的消極的に、意識的無意識的にあずかる限り

に於て歴史的個性としての意義を獲得する。歴史的対象の關係が個別的內面的に必然的であり得るのには実にそれが価値実現の過程であるがためである。価値実現の過程の継起關係は因果法則の如き外面的な普遍關係によつて成立するのでなく、個別的にしてしかも內面的必然的なる結合をなすのである。かく歴史的因果律の本質を価値の実現ということに求めて來るとき、それはカントの所謂 *Kausalität durch Freiheit* となり、そしてそれ故に我々はそれを一層正当に歴史的自由と呼ぶべきであるかと思う。然しながら神の觀念が歴史的自由の概念を基礎付け得るためには、第二に、神は永久に自己同一なるものの無時間的なる不変性——それが絶対なる実体として信ぜられるにせよ、若くはそれが絶対なる法則として信ぜられるにせよ、——として考えられてはならぬ。歴史的思惟は神が人格的なることを要求する。歴史的自由の認識とは創造的なる神の意志の認識であるということが出来る。有限なる人間の悟性的思惟はもとより神の意志活動の過程を規定し得べくもないであろう。この場合自然法則は単に手段として、目的論はただ *heuristisches Prinzip* として役立つに過ぎない。歴史的自由を理解せしむるものはむしろ *amor fati* 【愛の運命】ということである。自己の衷なる神の光の顯れ來るに従つて、過去はつねに異なる、新たななる光景を展開する。"Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an." (18) 歴史が永

久に失われたものの世界としてその本質に於て悲劇的でありながら、我々を絶えず振向かせる魅力をもつて輝いているのはこのためであろう。

私は進んで他の方面から歴史的自由の意義をせんめい闡明したいと思う。歴史的個性の発展は内面的連続をなすと考えられるが、歴史的個性に於てこのような連続が成立するのは全体が現実にはたられてつねに部分を規定するがためである。そこでは各の現在は過去を負い未来を孕み、各の段階は全体の意味を具体的に表現している。それ故にかかる個性の発展の形式はもはや自然科学上の時間概念をもつては規定されない。自然科学の時間は空間化された時間である。自然科学の世界では原因は結果に於て消滅し、結果が生じた以上原因は解除されてしまう。ひとむきな、ただ前進するのみなる時の因果律が支配する処では、原因結果不可逆の原理から遁れることは不可能である。歴史的時間が自然科学的時間と異なつた構造のものでなければならぬことは、後者に於ては第二次的な持続ということが前者の場合では中心の意義を有することによつても明らかであろう。「過去の過程のうち歴史的といわねば、その過程の効果がその出現の瞬間に消えず、却つて次の時間にまで引續いて作用を及ぼしそしてそこに新しい過程を作り出すところのものである。」⁽¹⁹⁾単なる去来若くは継起の關係のみで我々は歴史的对象を構成することが出来ない

い。然し歴史的持続は勿論ポアンカレのいわゆる物理的連続に比較されるが如きものではなくて、却つて、全体が絶えず部分を規定するということに成立する。全体が絶えず部分を規定して両者の間に内面的な相互作用の存在する限り、我々はそれを一の歴史的現在と考えることが出来る。従つて歴史的現在はずねに一の持続である。歴史に於ける時代 (Zeitalter) の觀念はかようにして成立し得ると思う。歴史的持続或いは歴史的現在の中では時間の背進と雖も可能である。なぜならこの場合全体が遍在的なのであるから全体の立場を去らない限り、概念的分離的には如何なる部分を前とし、如何なる部分を後とするかは任意であるからである。我々は寧ろ歴史的時間の特質をそれが予料的でなく却つて回顧的であるということに求めることさえ出来よう。けれど全体と部分との内面的なる相互作用を可能ならしめる価値實現的主体としての歴史的個性の概念は、我々にとっては要するに一の理念たるに過ぎない。それ故に經驗的歴史的個性の發展が歴史的持続の形式から歴史的継起の形式に移らねばならないのは必然である。個性の段階の究極に位する絶対的価値と絶対的實在との同一としての神に於てのみ永久の今は存在する。普遍的なるものほど遍在的であるという思想は神の觀念に於て最後の安定を見出すのである。しかして如何なる特殊の歴史的個性も絶対的普遍的個性としての神との内所的連絡に立っていると考えら

れるから、歴史の過程はその根柢に於ては持続的であると云わねばならぬ。我々が歴史的事象の個別的なる継起の必然性を理解し得るのはこれがためであろう。「意志は過去から直線的に歩み来り、又未来に向つて直線的に歩み去るのではない、意志の進行は或一点を中心として円状に広がりゆく波動的進行である。意志は何時でも同一の中心から働く、意志の中心即ち眞の自己は何時でも現在であるのである。」⁽⁵⁶⁾一切の歴史的活動は凡て神の意識のうちに於て相互的滲透、相互的聯関に於て保たれ、はたらし、生きると信ぜられる。従つてあらゆる歴史的形象は必然的關係に立ち、如何に遙かなる過去も、如何なる遠き未来も内面的連絡をなすと考えられねばならぬ。經驗的歴史的認識はこの表象を自己の指導的理念とする。かくて我々はゲーテが「自然」について云つた言葉を一層適切に歴史に關して語り得ようかと思う。—— Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder. Alles ist neu und doch immer das Alte. [*Poetische und prosaische werke*, 第一卷、第一部 Naturwissenschaft im Allgemeinen, Die Natur.] —— (一九二一・二) ——

附注——

1. Vgl. W. Windelband, *Die Prinzipien der Logik*.

2. Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*. Einleitung.
3. G. Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3te Aufl. S. 6.
4. Vgl. Sigwart, *Logik*, I. 4te Aufl. S. 334—335.
5. Hegel, *Encyclopädie*. § 24.
6. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Einleitung.
7. Vgl. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 2te Aufl. S. 160 ff.
8. 左右田喜一郎博士「個別的因果律の論理」(哲學雜誌三百七十六号)【『文化価値と極限概念』173〜221】参照。
9. Vgl. Simmel. Die Probleme der Geschichtsphilosophie.
10. Vgl. Windelband, Normen und Naturgesetze (*Prävidien*).
11. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie.
12. Vgl. S. Hensen, *Individuelle Kausalität*.
13. Ebd. S. 43.
14. Vgl. Rickert, Kulturwiss. u. Naturwiss. S. 120. ff.

15. Leibniz, *Discours de métaphysique*. VIII.
16. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 26.
17. Schlegelmacher, *Monologen*. I. Die Reflexion.
18. Hegel, Philosophie der Geschichte. Einleitung. [*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*]
19. Meyer, *Geschichte des Altertums*. Einleitung.
20. 西田幾多郎博士、自覚に於ける直観と反省。三十九。

個性の問題

—

個性の問題は特殊の問題から出発する。然しながら、特殊が若し、何等かの仕方では普遍の中へ悉く帰入してゆくか、または普遍に全く還元されてしまうと考えられるならば、固より特殊の問題は存在し得ない。特殊が特殊の問題を形づくるためには、特殊は普遍に対して或る頑なるもの、或る寛ぎ難きものをもっているでなければならぬ。即ち個性の問題は特殊の非合理性の問題に始まるのである。私は私の問題を人間認識の根本的制約の考察から出発しよう。

普遍と特殊とは我々の悟性の前には互いに一もつて他に帰し能わぬ二つの量としてのこざれている。特殊は普遍から論理的に導くことの出来ぬもの、従つて我々の認識に対しては非合理的と呼ばれるべきである。特殊とは、カントも云つたように、普遍に關して或る偶然的なものを含んでいるが如きもの、また普遍によつて規定されずにあるものである。⁽¹⁾人間悟性は比量的な概念の能力であるから、我々にとっては如何ようなそして如何に多く異なつた特殊があるかは偶然的で

ある。一般の自然法則から特殊な自然法則は誘導されず、特殊な自然法則から個々の事實は演繹されない。我々は「自然の特殊化」を概念的合理的に認識すべき途を知らないのである。またたとい存在が一般に制限によつて成立することの必然性が論証され得るにしても、このことから或る存在の特殊なる規定を派生することは出来ない。私が可能なる理性的存在のうちで特に人間であり、私が人間のうちに特にこの特定の人格である、などという單純な原始的な事實に面しては、如何なる論理的演繹も歩みを停めねばならぬであろう。世界過程の個々の時間の特性を完全に残なく計量し得る如何なる「世界公式」^{ウエルトホルム}も我々は見出さないのである。尤も^{もつと}あらゆる個別的なものが、理想上は、その最も小さきものに至るまで、法則の支配を受けるといふことは承認されねばならぬ。然し普遍の下に^{おさ}摂められるといふことと普遍の中に含まれるといふことは同じでない。凡ての特殊は法則の下に包摂されるが、法則の下に包摂される特殊がその限りなき特殊性に於てこの法則そのものから直接に導き出されるとか、或いは概念上その中に含まれているとか、とはいえないのである。寧ろ特殊は一般法則的合理化の過程に上る刹那の特殊性を失つて、もはや単に一個の類の見本とならねばならぬ。法則科学の与える概念は丁度出来合の着物のようなものである。それは甲にも乙にも合わせて作つてないから甲乙共に合うことが出来る。我々はこ

ここに我々の知識の認識論的構造に制約せられるところの自然科学的概念構成の限界を思わざるを得ないのである。ライプニッツは人間認識のこのような体制を永久真理と事実真理との名をもつて表し、両者の関係を尽数と不尽数【無限小数】とのそれに譬えた。

然しながらこれと同時に注意すべきことは、私の謂う非合理性または偶然性の概念が物理的若くは形而上学的意義のものでないということである。それは全く先驗論理的な、換言すれば、我々の認識能力及び普通の論理的構造に関する概念である。若し特殊が独断的絶対的に非合理的、偶然的であるならば、特殊の問題が我々にとつて苟も意味ある問題を形づくるとは考え難い。特殊の問題が我々の思索に対して意味をもつのは、その非合理性または偶然性が批判的相対的意義のものであるからである。ここに我々はカントの知的直観或いは直観的悟性の觀念に出会うかのように見える。直観的悟性に於ては自覚と共に一切の多様が自動的に与えられるのであるから、そこでは認識の全体と各の個体とが剩すところなく、またひとつおもいに、打抜かれ、打勝たれてゐる。人間悟性の極なき遙かに横たわる理念として、直観的悟性は特殊の非合理性の課題の解決の表象である。ライプニッツも神の思惟にあつてはあらゆる事実真理が永久真理のうちに十分な理由を見出すと考えた。かくして特殊の非合理性の問題に始まつた個性の問題は、特殊の非合理

性の合理化の問題に移つてゆかねばならぬ。非合理的な特殊を合理化する合理性は何であるか。偶然的と見られる特殊は如何にして必然的意義を与えられることが出来るか。これが個性の問題の核心である。

さて自然の概念が特殊を基礎付け得ないのは明瞭である。具体的現実の特殊性と個別性とは自然の立場からは顧られない。自然認識の本質は一般化にある。それは色あり響ある世界からあらゆる地の匂いを脱した普遍的関係の体系を作ろうとする。カントは最も簡単に、最も適切にこれを定義して、自然とはそれが一般的法則によつて規定されている限りに於ける物の存在であると云つた。⁽²⁾動かぬもの、変らぬもの、共通なもの、平等なものの世界では、特殊は単にひとつの、従つていつでも「第二のもの」となり得る、類例として語られるのみであろう。けれど私は普遍を愛しない。普遍は私はこれを利用する。私はただ個性を愛する。私が個性を愛するのは私の価値感情がつねに比ぶものなき、代るものなき対象のうちに根差しているからである。特殊にして我々の関心となるためには、それは価値を抱き、孕み若くは生かしていると考えられねばならぬ。然るに自然認識は価値の見地を除外する。私を誘い、私を奪い去る、如何なる愛らしきもの、美しきものも、自然の立場から眺めるならば、絶えず繰り返す形式と絶えず廻り来る節奏とに操ら

れるところの同じ姿の亡霊に過ぎぬであろう。現実を一般化して価値に無關係に認識する自然科学は、生ける、自己のうちに安らえる特殊の理解を恰も破壊するような方向に動いている。我々はここに自然科学とは異なつた学問の存在すべき理由をみるのであり、そして人々はかかる学問を普通に歴史と呼んでいる。すぐれた歴史家ランケに抛れば、歴史の企図は如何に「それ」が本來あつたかをただ叙述するにある。過去を裁き、或いは未来の歴史の利益のために同時代を論ずというが如き仕事を歴史は背負おうとはしない。一定の運命をもち、独自の生命を生きた人間及び人間生活の豊かな個性を鮮かに描き出すところに我々は歴史の任務を認めるのである。自然科学に於ては思惟は特殊の措定から普遍的關係の把握にまで進んでゆくに反して、歴史にあつてはそれは特殊の麗しき姿態のかたわらに停ろうとする。個性の記述が歴史の認識目的であるならば、歴史は我々の問題に対して如何なる意味をもつてであろうか。

特殊の基礎付けは他の何処にでもなくまさしく歴史に求めらるべきであるという主張を私はヒストリスムス歴史主義と名づけよう。歴史に於て成つたものは成つたものとして価値づけられねばならぬ。歴史の中に起つたことは歴史を超えてあるものに關係して評価さるべきではない。我々は、歴史的事実が超越的価値に対して如何なる意義を有するか、如何なる役目を演ずるか、を問うを要しな

い。なぜならば、超越的価値などというものはもともと存在しないのであり、また歴史的事実は凡て在りしもの、生き得たもの、自己を保存し得たものであるから、単にその理由で凡て積極的なるもの、権利あるもの、価値あるものと判断されることが出来るからである。即ち歴史主義は事實に満足して事實以外に出ようとはせず、事實の基礎は事實の中に与えられていると信ずるが故に、それは明らかに一種の実証主義である。

歴史の実証主義に対する最初の懸念は歴史的事実の特異な性質から生れて来る。自然科学で取扱われる事實は我々の目前に絶えず繰り返されているか或いは我々が実験によつて任意に繰り返すことが出来るが、歴史的思想に与えられる事實は帰らぬ過去に属するもの、従つてただ古人の記録に俟つべきものである。しかるに人間の記憶にのこるということは、甚だ多くの場合、偶然の事情に依属する。そればかりでない、根本史料ともなるべき過去の記録がそこに記された事件のあつたとほぼ同時代の人の手から出ねばならぬということは、私の危惧を一層重大なものにするであらう。歴史的真理は——フンボルトの巧な比喻を想い起すならば——恰も遠くより望むとき初めて我々の眼に姿をとつて映る雲の如きものである。乱舞し狂奔する事實の混沌の中に身を置く者にとつては、一部分彼が同時代の人としてもたねばならぬ熱情から、一部分彼が実行の

人としてとらねばならぬ偏見から、自己の周囲に相倚り相闋ぐ無数の事実を全き聯関に於て眺め、正しき評価に於て量るといふことは困難である。また我々の価値意識にして進歩するものである以上、嘗ての人にとつては無駄なもの、語るに足らぬものとして伝えられなかつたものにも、今の人にとつては却つて重要なもの、意味深きものもあり得たであろう。かくて起り易き偶然と避け難き自然とのために、過去の記録が不完全と不正とを免れないならば、我々は我々の問題をもつて *fable convenue* 【月並みな寓話】としての歴史に遁るべきではないのである。個性の基礎付けが可能であるべきならば、我々は寧ろ歴史的真理の問題を實証主義とは反対の方向に解決すべきであろう。歴史的真理は、人間の追憶や想像が欠けていようとて、或いは誤つていようとて、變りもせねば、動かされもしない。それは忘却の力によつて奪われもしないし、また我々によつて認識されたとて強められもしないのである。歴史的真理は存在と事実とを超越した世界に安住する。そして我々は斯くの如き永遠なる妥当の國に於て特殊を基礎付ける合理性を見出すべきであるかの如く見える。

歴史主義に對する更に注目すべき非難は歴史的知識の認識論的考察から起つて来る。歴史は屢々事實の學と呼ばれているが、それは歴史が事實のあるがままを叙述し、記載するという意味

ではない。實際このようなことはなし得ないことであり、またなし得たとしても要するに無用なことであろう。事実という概念はひとつの目的論的概念である。各の手当次第の現実が学問に対して事実であるのでなく、却つてそれから我々が何ものかを学ぶことの出来るもののみが事実であるのである。歴史に於ても認識は選択的綜合を意味する。所与の材料について、本質的なものと非本質的なものとを区別し、選択し、進んでそれを組織し、体系化するところに我々の学問は成立する。果たしてそうであるならば、我々にとつて重要なのはかかる識別の原理、選択の標準が何であるかということである。しかるに歴史的知識が客観性を要求するものである以上、このような原理や標準はまた必ず客観的性質のものでなければならぬ。私はいま或る人々に従つて歴史に於ける認識のこの根本予想を文化価値と見做そうと思う。見渡すことの出来ぬ多様な現実の中から、直接間接に、積極的消極的に文化価値と関係するもの、換言すれば、普遍妥当的な価値の見地より観て記すに足り、物語るに足るものを捉え来つて、その具体的なる個性的なる変化発展の跡を辿らうとするのが歴史学の目的である。然るに歴史主義は絶対的価値の觀念に対して望なき根本的な反対に立っている。なぜかならば、歴史主義の立場では、凡て在りしものは、それが在りしものであるという理由で、そして単にその理由で、それぞれ価値づけられるのであ

るが、在りしものは要するに在りしものであつて永遠に在るものではないから、如何なる在りしものも他の在りしものに向つて自己の優越なる妥当を誇り得ないからである。価値の問題を事實に訴えて決しようとする限り、我々は到底相對主義の範圍を出で得ないのである。相對主義の道は、懷疑主義の迷路に、更には虚無主義の深淵につらなるであらう。永劫なる時の流の中にみずから身を投じて、波のまにまに浮き沈みする限りなき事象を臨むならば、我々もまた、嘗てディルタイが告白したように、「価値の無政府状態」を嘆かずにはいられぬであらう。事實の外に足を踏み出そうとしない歴史主義は、畢竟自己の踏むべき如何なる足場もないのに氣附かないのである。普遍妥当的なる価値は、我々はこれを歴史を超越した領域に於て求め得るばかりである。

右の考察は私をおのずから永遠なる妥当の国、超越的なる価値の世界へ導いてくれた。ここに我々はこのような価値が存在するか否かを議することを要しない。規範の樹立は自体に於て妥当する価値の実現に対する我々自身の義務の感情から出發するのであり、そしてそれ故にかかる価値の承認はただこの義務の承認そのものからしてのみ基礎付けられることが出来る。この義務それ自身について争うことは無意味である。それはただ承認されるか、若くは単に否認されるかである。しかし私はなおも問わねばならない、普遍妥当的価値の概念は私が提出した個性の問題

を十分に解決するであろうか。

価値の普遍性と必然性を特に高調したのは、知らるる通り、カントである。彼は経験的歴史的研究に学的性質を認めなかったため、それだけ強く価値の客観性を主張した。カントは理性の先験的必然性とその帰結にのみ我々が認識し得る規範的真理をみた。しかもこの場合理性が抽象的、形式的なものと考えられたため、普遍妥当的なものは一般的なもの、法則的なものだけにのみ承認された。彼の価値概念の構成は著しく合理的傾向を示しているということが出来る。個性の問題に關してもカントは結局この合理主義の範圍を脱し得なかつたのである。人格の価値はそれが凡ての人に妥当する格率に従うところに、或いはその意志が普遍的に立法的であるとところに存在する、と彼の倫理説は教える。カントは云つた、「或る人格に対する一切の尊敬は本來ただ彼が我々にそれについて例を与えるような法則に對する尊敬である。」³⁾個性の価値の本質は個性的差異にあるのではなくて、つねに同一なる理性的要素に於て成立する。即ち個性はそれの特殊性と個別性とに於て評価されずして、却つてそれが無数の他の同種のものと共に共有する部分に於て自己の価値を見出すのである。若しそうであるとすれば、個性に於ける積極的なもの、非合理的なもの固有価値は認められることが出来ず、個性は終に抽象的価値の運搬者、価値普遍

性の伝達器に過ぎなくならねばならぬであろう。カントでは「歴史的」(das Historische)とはそれ自身価値なき心理的なもの、純粹に与えられたもの若くは偶然的なものとの謂であつた。然しながら、個性はそれが普遍的な価値を担うという点で価値があるばかりでなく、またその獨一性によつて価値をもたなければならぬ。個性の評価は直ちにその全体に向うべきであつて、具体的に与えられたものを超えた形式的なものを目差すべきではないのである。⁽⁴⁾尤も我々は、リツカートなどの考えるように、単なる特殊と意味ある個性とを別つ原理を普遍妥当的価値の概念に定むべきであるかも知れない。けれどかくして選び出された複雑な歴史的形象を価値づける標準を普遍妥当的価値の概念におくということとは困難である。特殊なもの、偶然的なるものが真に「歴史的」(das Geschichtliche)として意義に充ちたものであるためには、それらのものがみずからの価値をみずからの中から汲み取る途が示さるべきである。

個性の基礎付けを抽象的普遍的価値に求めようとする主張は、更に第二の重大な制限に出会わねばならぬであろう。個性の意義が抽象的価値との適合に於て承認されるところでは、各の個性は同一の価値普遍性のもとに、単にその類例として、他の無数の個性と同列に従属するに過ぎない。このとき互いに滲透し作用する文化対象の具体的なる聯関は解きほぐされて、あらゆる

個々の対象はつねにただ普遍的価値に対する同一なる関係について反省されるばかりである。この場合個性は一の同一の図式若くは類概念の下に包摂される標型として、相互の緊密な連絡を欠いた集合を形づくる以上に出で得ないであろう。抽象的価値の基礎の上では我々は文化哲学的原子説アトミスムに陥らなければならない。そして我々はこのような原子説または個人主義をカント哲学に於て見出すのである。我々は勿論カントに於ても「道德的全体」或いは「倫理的共同体」などの概念に出会うのではあるが、彼はこれらのものに――単に形而上学的意義に於てばかりでなく、また倫理的、社会哲学的見地からも――特殊な實在性を認めなかつた。それらは独自の文化内容を与えられず、却つて個人の個人としての自由を實現すべき任務を負わされた。その限り共同体は畢竟倫理的原子の集合であつて、独立なる、實在的な文化形象ではなかつたのである。⁽⁵⁾しかし個体の意義は同時に個体以上のものを指し示すべきであろう。ここに個体以上のものというのは、個体の一回性と単一性とに無関係な普遍者のことではなく、個体をそれのなくてはならぬ部分として自己の中に含んでいるが如き全体を意味するのである。個体はそれが一の価値全体に於て必然的位置を与えられることによつて初めて価値個体であることが出来る。即ち個性は己れみずから他との無限の關係を保ちながらそれが全体のうちに於て占める比びなき地位のために個性

なのである。かようにして個性の基礎を討ねつつある者はおのずから具体的普遍 (das Konkret-Allgemeine) 若くはカントの所謂綜合的普遍 (das Synthetisch-Allgemeine) の思想に思い及ぶであろう。

カントは人間的な比量的悟性が分析的普遍 (das Analytisch-Allgemeine) から特殊に向つてゆかねばならぬに反して、神的な直觀的悟性にあつては綜合的普遍から特殊への道が与えられていると考えた。人間悟性に於ては普遍は特殊の共通相が分析されて生れる抽象的普遍であるが、神の悟性にとつてはそれは全体として部分に臨む具体的普遍を意味する。直觀的悟性の論理の著しい性質は、そこでは特殊の非合理性の問題が残なく解決されているということである。あらゆる特殊が一の完了した、統一ある全体の中で一義的な、必然的な位置を保っているところでは、我々はもはや如何なる非合理性をも思う余地をもたない。このとき各の部分は全体を要求し且つ部分部分を互いに要求する。それと共に全体はまた部分を要求し且つ各の部分をして互いに要求せしめる。一切の特殊は一個の統一体の必要なる成素として、それぞれ全体から、また互いに他から、要求せられ、制約せられるが故に、相率いて合理化の系列に這入っていると考え得られよう。この場合全体の内包と外延とは等しくなり、外延が拡まるに應じて内包も充ちてゆき、従つて普遍

的なものほど具体的であると見做されることが出来る。直観的悟性のこのような論理を最も模範的に説いたのは言うまでもなくヘーゲルである。

ヘーゲルは分析的論理によつては概念は空虚となり、形式から内容への移行は不可能であり、特殊の非合理性は打勝たれないのを明らかに洞察した。然しこのとき、ひとおもいにスピノザの实体或いはシェリングの絶対者の觀念に趨^まるのは、凡ての特定の内容を全く無駄なものとして自己の中に吞込んでしまふ、暗き形なき淵に落ちてゆくことである。あらゆる有限なるものはその中へ迎え入れられはするが、如何なる現実のものもその中から出て来ない。特殊の非合理性が分析的論理の解き難き謎であるように、有限者の問題は無世界論的形而上学の越え得ざる蹟^{つまずき}である。同時にこの謎を解き、この蹟を越えるためには、一方では抽象的普遍の思想をすてて具体的全体の原理を樹て、他方ではこの原理を動かぬもの、出来上つたものとみず、却つてそれに原始的運動、本原的發展を認めなければならぬ。ヘーゲルが弁証法的發展を遂げると考えた「概念」は恰も斯くの如きものであつたのである。概念そのものが全世界過程、その頂上に立つ人間文化を實現する力である、そして世界を生産し展開する力としての概念の運動の節奏は、自己を實現する思想の論理的弁証法に従う、とヘーゲルは論じた。それではこのような具体的普遍を基礎とし

て個性の成立は如何ように考えられるであろうか。既にカントは直観的悟性の論理の構造を有機体に於てみた。有機体に於てはその部分の如何なるものも無用なものはなく、凡てそれ自身目的であつてまた同時に互いに手段である。論理と事実とを合一し、更にそれを価値と同一視したハーゲルが、文化的個性的形象を有機的統一的に組織したのは最も自然なことであろう。国家は有機体である。即ちその差別相への理念の發展である。国家は実在的である。そしてその実在性は全体の関心が特殊の目的の中に自己を実現するところに成立する。実在性とはいつでも普遍性と特殊性との統一、特殊性に於ける普遍性の顕現である、などと彼は語つて⁽⁶⁾いる。然し私はいま一度問わねばならない、具体的普遍の概念は果たして完全に個性の基礎付けをなし得るであろうか。

具体的普遍の思想に対して誰もが先ず想い起すのは、カントの我々にいいのこした注意である。一切の雑多をば総合的普遍の立場から直観的に統一するところの *intellectus archetypus* 【原型⁽⁷⁾的知性】は、所与の多様をただ抽象的普遍に従つて綜合するところの人間の比量的なる *intellectus ectypus* 【模倣的知性】にとつて単に一の理念であるに過ぎない。具体的全体は、無制約者としての原理を定立する能力である理性の、必然的ではあるがしかし解決されることなき課題の表象とし

てのみ可能である。目的の実現に統一される實在の全体ということは、我々はただこれを統制的原理として考え得るばかりであつて、^{にわか}遽にこれをもつて構成的原理とすることは出来ない。若しそうであるならば、具体的普遍の觀念を導き入れて普遍と特殊との当体的なる相互的依属の關係を定め、特殊を剩すところなく合理化しようとする企ては、疑いもなく一個の形而上学である。

論理学は自然と有限精神との創造以前に於ける神の永遠の本質を展開する。このロゴス自体の發展をもつて直ちに創造された現実の世界へ踏み入ろうとするとき、我々は我々を遮る如何なる溝渠にも出会わぬであろうか。個性は何等かの意味で価値形象と考えられねばならぬ。従つて個性の問題にとつて特殊の非合理性を悉く合理化し得るものは、単に特殊の論理的非合理的を合理化し得るにとどまらず、またその価値的非合理的をも合理化し得るのでなければならぬ。人類の歴史を顧みるとき、我々は多くの反価値的なるものを見る。歴史に意味を与えた多くの人々に於て、我々は自然的なもの、人間的ならぬものを知る。「舞踏する星を産むことが出来るためには、ひとと自己の中に混沌をもたねばならない」とニーチェの云つたように、嫉妬や憎悪、名譽心や競争心などの暗き、形なき情欲の中から、屢々歴史に於ける大いなるもの、目覚ましきものは輝き出でた。「悪こそ最も高き創造者にとつて最も堅き石である。」ディオニソスのものが

創造的なものであり、創造的なものの意志は悲劇的なものへの意志である。ヘーゲルもまた「世界に於ける如何なる偉大なるものも情欲ライデンシヤフト【Leidenschaft】なしには成し遂げられなかつた」と語つて⁽⁸⁾いる。そして彼は個人が自己の氣随な、特殊な目的を求めそして満足させながら、終極は一層高きものの道具若くは傀儡かいらいとしてその客観的な計画の実現に協力することを理性の狡智ジ（die der Vernunft）と呼んだ。普遍的な理念は個体の意欲の対立や闘争を通して自己を害うことなく自己の企図を成就するのである。現実の歴史に現れるこのような非合理性は如何に考えらるべきであらうか。この問題が論理的に解決さるべきであるとしたならば、ヘーゲルの弁証法はこの非合理性を合理化し、それを概念の必然性の中に取り入れ得るのでなければならぬ。然しながら特殊の論理的非合理的にあるべき位置を示し得た具体的普遍の觀念も、その価値的非合理的に安らうべき住家を与えることは不可能であらう。我々も固より普遍がただ特殊を介してのみ実現され得ることを承認する。けれど合理的理念が何故に反価値的特殊的を通して自己を貫徹せねばならぬかの必然性は、我々はこれを理解することが出来ないのである。この場合摂理の表象に遁れることは許されない。なぜなら摂理或いは摂理の計画という言葉は、ヘーゲル自身も云つたように、要するに我々には認識し得ぬもの、把握し難きものを言い表すに過ぎないからである。⁽⁹⁾理性の狡

智ということは、たといそれが理性のものであるにしても、狡智はやはり狡智であつて、我々はそれを概念的合理的に演繹すべき途を知らない。あらゆる神義論テオデイツユ【Theodizee】が失敗に終つたように、彼もまた歴史的の神義論に躓かねばならなかつたのである。「神の悟性の中には体系がある。しかし神自身は体系ではなく、却つて生命である」とシェリングが云つた。神の悟性は人間の悟性に対しては遙かなる理念である。我々の直接に交わるのが出来るのは生命としての神である。それ故に世界の全き Vernünftigkeit【合理性】ということとはただ生ける信仰として、若くは人間認識の指導的理念としてのみ可能であるであらう。

しかのみならず具体的普通の概念は結局個性の意義と權威とを抑圧し否定することになりはしないか。個体は具体的普通の立場からは、自体に於て完了せる統一形象とは考えられず、超個體的全体の形而上学的根柢から切離されては、独立せざる部分形象であるに過ぎない。このとき特殊は普通の制限として成立するが故に、有限なる個体に対して絶対的標準と本体論的基礎とを与えるものは無限なる超個體的全体である。個体はそれみずからでは空虚であり、消極的である。この空虚と消極性とを避けるためには、ひとは全き隷属に甘んずる奴隷に身を卑しめて、客観的な普遍的な精神的有機体の中に這入つてゆくことが必要である。個人の価値はそれが民族の精神に

適従しているところに、これの代表者であるところに、全体の仕事の一つの位置を分たれているところに存在する。寧ろ我々は進んで、「誰も地球を飛び越えることの出来ぬように、如何なる人も彼の民族の精神を飛び越えることが出来ない」、と論ずべきであろう。あらゆる個人は一層高き必然性の「赤き糸」に揺られる傀儡である。有機的全体の美と優越とが称えられる限り、個体はその自由と独立とを奪われて、終に民族精神若くは国家の手段または道具としての意味しかもち得なくなるであろう。然しながら、現実の歴史に於ける幾多の天才と英雄とは国家を蔑する自由と時代を嘲ける独立との祝日を祝った。我々は偉人が歴史を作り、時代を産んだのを知っている。更に価値の見地に立つならば、ヘーゲルの云つたように、個人は他の多くの個人よりも聡くはあり得るが、民族精神に優ることが出来ぬ、とは考え難いのである。我々の歴史的經驗は理念が、常にそして必ず、個人の意識に於てよりも民族の精神に於て特に勝れて現れるということを保証しないであろう。理念は、或る時には初めはあるかなきかの影をひき、ようようにして鮮かになりゆき、終には異なつた場所、異なつた境遇にあるあらゆるものと同じ光に照し出す見紛うべくもない全体の傾向として、他の時には然しながら、その広さに於て、その高さに於て、それに随いつつある諸の事情もろもろからは明らかにされぬ孤獨なる生産力として、自己を啓示する。我々

は寧ろ個人の社会に対する独立、個人意識の社会意識からの解放が最も勇しく要求せられ、主張せられるときこそ、理念が最も力強く輝き出るときであると云うべきである。カントが原人の墮落をもつて人間歴史の臆測的端初と見做したのは単なる神話の解釈以上の意味をもっているであろう。

普遍妥当的価値の観念も具体的普遍の概念も共に十分に個性の概念を基礎付けることが出来なかつた。それでは我々はいつたい如何すべきであろうか。私は暫らく迂回した道を辿つて私の考を進めてみたいと思う。

二

個性の根柢に何等かの意味で価値の概念を欠き得ないのは恐らく何人も承認するところであろう。然るに価値に関して我々にはそれら相互の相違、敵対乃至は二律背反アンチノミーの問題が課せられている。芸術と道徳との反対は「芸術のための芸術」という主張と「人生のための芸術」という主張との対立となつて屢々論ぜられた。道徳が在るものと在るべきものとの絶えざる反目を語つて人々を限りなき奮闘に誘おうとするとき、宗教は存在と当為とのあらゆる矛盾を超越した聖

処に於て自足せる統一と円満なる調和とに安らうべきを説く。宗教が把握し難きもの、探求し得ぬものを静かに崇めようとするに反して、学問は凡ての神秘と闇黒とを概念の力によつて貫こうとする。学問と芸術とが歴史的活動と文化的生産とを重んずるに對して、道德殊に宗教は多くの場合内面的完成と自然的静觀とを貴んでゐる。⁽¹⁾種々なる価値の間に存在するこのような關係に注目するならば、我々はおのずから価値の体系の問題に思い及ばねばならぬであろう。諸の価値の間に存在する一切の矛盾をひとつの論理的弁証法的矛盾と考へてこれを組織し統一すること、我々はヘーゲルの哲学の如くにすべきであろうか。或いは我々は価値相互の間に如何なる次序も段階も設けることが出来ぬと論じて、その間に單なる並立關係のみを認むべきであろうか。⁽²⁾文化哲學的考察にとつて興味ある、しかし困難なるこの問題について、私はいまその全般に互つて論議することを得ないが、少なくとも種々なる価値を結合し得べきひとつの中心を求め、その結合せらるべき根拠を尋ねることは、私の当面的問題に重要な關係をもつてゐるかの如く見える。

我々は凡ての對象に關してその作用の方面を考へることが出来る。しかるに普遍妥当的な価値を要求し産出する能力は通常理性と呼ばれてゐる。あらゆる理性的活動の共通の本質はその自律性に存在する。ここに自律性というのは則ち自由ということにほかならない。一切の自由な

る、自律的なる作用は、然しながら、ひとつの人格的統一に於て結合されることが可能である。絶対に自由にして自律的なる作用は、他から限定し能わぬ、それ自身に於て無限なる、従つて完全なる作用であつて、我々はこれを対象化することが出来ない。苟も対象化され得るものは他によつて限定されたものである。我々が分析し定義することの出来ぬ凡ての完全なる作用は一つの主体に結合すると考えることが可能である。なぜなら二つのものが両立しないといひ得るには、この二者を分析し限定してみなければならぬ。しかし絶対なる無限なる作用を分析し限定することは許されない。それかといつて一を他と比較することなくしてそれ自身に於て二つのものが両立し得ないということを知ることも出来ぬ。自由なる作用相互の間の矛盾は論理的に証明もされず、また直観的に理解もされないから、一切の自由なる作用は一つの主体に結合することが可能である。我々はこのような主体を神若くは世界理性と見做すことが出来よう。それ自身の種類に於て (*in suo genere*) 無限なる種々なる当為の意識は、絶対に無限なる神若くは世界理性に於て自由なる統一を遂げるのである。⁽¹⁾ 諸の価値の間の矛盾や対立はそれが文化形象として対象化された場合に現れるのであつて、客観化されることなき純粹主観の方面にあつてはそれらは凡て完全に調和され結合されていると考えられる。人間の文化活動の最後の目的は、自体に於ては同時に

ありそして一つである学問や宗教や芸術が、それらの分離と闘争との永い歴史を通して、再び最初の完全な統一に到達するのにあると云い得よう。ヘーゲルも世界歴史とは自由の意識に於ける進歩であると語った。

世界理性のあらゆる内容の実現は、然しながら、個人の仕事ではなくて人類の事業である。神はただ人類に於て自己の一切を啓示する。神の意識は人類の意識にのみ直接にそして全体として結合する。ここに謂う人類とは固より *homo sapiens* と名づけられる動物学上または生物学上の種の統一を意味しはしない。人間種族の統一的起源の問題が動物学や生物学、乃至は言語学や人類学に於て如何に決定されたにしても、歴史哲学にとつては要するに無関係である。全地球に亙り全世紀を通じて行われる人間生活が、ひとつの自然科学的類概念のもとに包摂される集合体であるということではなく、同じ意味内容に結合される価値的全体であるべきであるということが、我々にとつては重要なのである。即ち人類の概念は実在として与えられたものではなく、却つて理念として課せられたものである。神の無限なる内容の実現に向う理性的存在の統一的全体ということとは、過去の歴史によつて初めて意識されたもの、しかして未来の歴史によつてまさに獲得さるべき理念である。寧ろ我々は人類の概念こそ歴史の概念を可能ならしめるアプリオリで

あると云うべきであろう。「歴史はただ、一つの理想が限りなく多くの迂回の後に実現されるところに、しかも個々のものではなく、ただ全体がその理想と合一するところに存在する」、とシエリングは述べた。歴史の意義は個人によつては決して到達されない理想が種族の共同の努力によつて成就されるにある。一々の人、個々の民族が如何なる相違を示し、如何なる岐路にさまよふにしても、終極は同じ永遠の理想によつて結合されていると考えるとき、我々は初めて歴史の概念を理解し得るのである。

さて、人類の理念の内面的構造は如何に考えらるべきであろうか。先ずそれが無数の個体をもつて成立し、しかもこれらの個体がそれぞれ自由なる主体であるべきことは明らかであろう。そしてこれらの主体は絶対無限に自由なのではなく、それ自身の種類に於て (*in suo genere*) 自由であると見做されることが必要である。いまこのような個体の概念を理解するために、私はカントの叡智的性格 (*intelligibler Charakter*) の概念を想い起してみよう。カントは彼の先験的觀念論の見地から個体についても現象としての經驗的性格 (*empirischer Charakter*) と物自体としての叡智的性格とを区別し、そして叡智的性格は經驗的性格に相応していると論じた。經驗的性格が現象として悉く因果必然性に制約されているに反して、叡智的性格は物自体としてあらゆる

時間の規定を脱して自由である。然るにかかる本体論的意義を担う先驗的自由 (transcendentale Freiheit) の觀念に對して、目的論的意義を有する実践的自由 (praktische Freiheit) の觀念が明確に深邃に意識されるようになって、彼は叡智界と經驗界との關係をまた本体論的ではなく目的論的に解するようになった。悟性界の一員としての私の一切の行為は純粹意志の自律の原理に完全に一致している、とカントはいう。理念としての実践的自由の維持者である叡智的性格は同じく理念と見做さるべきである。それが時間を超越するというのは価値が永遠であるという意味でなければならぬ。叡智的性格が自由であるというのは、一方ではそれが互いに他から區別される個性として一般的な概念や法則によつて定義されないということであり、他方ではその特殊的な自己規定がただそれ自身に於て価値に充ちたものであるということである。叡智的性格は絶対的な個性でありながら同時に絶対的な価値を有すると考えられる。然しこのことは如何にして可能であろうか。

私はカントのように叡智的性格の概念が普遍的な道德法概念によつて基礎付けられるとは思わない。若しそうであるならば、フィヒテも考えたように、凡ての人間が完全になり得たならば、彼等が彼等の最高のそして最後の目的を達することが出来たならば、彼等は互いに全く等し

くなり、従つて各の人間はもはや個性であることをやめねばならなくなるであろう。個性の意義が超個人的価値に求められる場合には、純なる自我とは個人から個人への一切の差別を失つたもの、単に人間性という一般概念から成立つたものであると見做されねばならぬ。そればかりではなく普遍的法則をもつてしては我々はたかだか個々の行為を抽象的、分離的に評価し得るのみであつて、個性の全体を価値づけることは不可能である。一々の行為が一般的価値の立場から判断されるためには、それはその主体から抽象され分離されることによつて一般化されねばならず、この主体もそれがこのような普遍的な類型的なる行為の単なる集合と考えられる限りに於てのみ一般的価値によつて基礎付けられることが出来る。然しながら個性は個々の行為の有機的統一或いは創造的綜合の上に成立するのであり、一々の行為はその源である主体の全体の意味をつねに現実に現しているもの、そしてそれ故に主体との具体的個性的關係に於て評価さるべきものである。⁽¹³⁾ 叡智的性格もそれが完全な個性である以上、連続的なる、無限なる、みずから完了せる主体でなければならぬから、凡ての統一を分離することなしには自己を主張するを得ない普遍的価値にその根柢をおくことは許されない。實際、個体は自己の基礎となるべき普遍者を自己の外に出て尋ねべきではなく、却つて自己の根源に還つて求むべきであろう。そして我々はこのよう

な普遍者として人類の理念を見出すのである。

若し人類の理念が叡智的性格の概念を基礎付け得たとしたならば、あらゆる叡智的性格は自己の個性を維持しながら人類の理念の根柢のうちに共存すると考えられるから、我々は最初に一切の叡智的性格が相互に矛盾することなく存在し得ることを示さなければならない。然るにこのことは可能である。叡智的性格は凡て完全に自由であると解された。完全に自由なるものは自己の中に自己の活動の系列の連続の法則または自己の発展の充足理由の原理を含んでいる。従つてそれは積極的絶対的であつて、それ自身によつて立ち、他から限定することが出来ないから、我々はそれを分析して他と比較し二者が両立し難いことを証明することも出来ず、さりとてそれを分析せずして他との不両立を直覺的に認識することも出来ぬが故に、凡ての自由なる主体は完全に共立し得るといわねばならない。真に独立にして自由なるものはまたよく他を立て、他に譲るものである。尤もこのように云うならば我々はもはや叡智的性格をもつて一の対象的存在と見做すことは許されないであろう。苟も対象化されたものは既に他によつて限定されたものである。他から限定されない完全なるものは対象的存在ではなくて、却つて対象構成のアプリオリの如きものでなければならぬ。叡智的性格は個性的対象を可能ならしめる當為である。勿論それ

は唯一つの自由なる作用とは考えられず、種々の作用を自由に結合して個性的対象を構成する、西田教授の所謂「作用の作用」ともいふべきものであろう。叡智的性格は自然の一般的關係を初めてその動かし難い特殊性に於て綜合する先験的人格である。フィヒテが、„Unsere Welt ist das vernünftige Material unserer Pflicht“と云つた如く、經驗的性格は叡智的性格の具象化である。我々は個性的対象を機縁としてその根柢にある叡智的性格を認識することが出来る。然しながら我々の根源であるところのものはやがて我々の經驗界に於ける行為によつて実現さるべき理念である。我々は我々の現実の自我を喜ばしき愛をもつて肯定し、そしてそれに即して我々自身の義務を自覚することが必要である。義務は普遍的形式的のものでなく、却つて具体的個性的なるものである。汝の意志の格率がつねに同時に一般的立法の原理として妥当し得るように行爲せよ、というカントの定言命令をフィヒテが、汝の本分に従つて行爲せよ、という言葉をもつて置換えたのも強ち無意義なことではなかつたであらう。あらゆる人間は彼に固有な、彼以外の誰にも属せぬ分前を超感性的存在に於てもつており、そしてこの分前は彼に於て、彼の絶えざる活動として現れながら、他の者に於けるとは異なつた仕方とこしえに發展する。私は私の感性的個性のうちに私の理想的個性を成長させなければならない。この意味で個々の人々の叡智的性格はフィヒ

テが *der individuelle Charakter seiner höheren Bestimmung* と名づけたものである。⁽¹⁴⁾

人類の理念が叡智的性格の概念を基礎付け得るためには、一切の叡智的性格は単に互いに矛盾することなく共存し得るのみならず、また互いに補足し合つて人類の理念の構成的要素とならねばならない。人類の理念と叡智的性格との関係はこの際全体と部分との関係と見做される。特殊者はそれ自身に於て絶対であるが故に、まさしくその理由でまた絶対者に於てこれを完成する組成的部分であらねばならぬ。然しこのことは如何にして可能であろうか。神は無限なる自由の作用の統一主体と解せられた。それ自身の種類に於て自由なる無数の作用の統一主体は必然的に絶対自由でなければならぬ。神は絶対自由をもつて無限なる作用を結合し、限定し、特殊化する。神は極なく自由であり、しかして純粹なる作用はその数を知らないから、神が自由の作用を個人的に限定し、特殊的に統一する仕方は無限に多く可能である。叡智的性格は神の斯くの如き限定、特殊化として成立する。種々なる作用が互いに結合されて特定の統一を形づくる仕方は無限に多く可能であつて、その如何なる結合統一が実現されるかは先験的に予想し得ぬが故に、我々は叡智的性格をただ經驗的性格に即して知るよりほかに道を知らないのである。⁽¹⁵⁾ 歴史に於ける偶然性も終極はこれに基づくと考えられる。叡智的性格は限定的結合として生れるものであるから、そ

れは自己の中に対象化への堪え難き欲求を宿しており、当為としての存在から直ちに対象としての存在の実現に向つてゐる。従つて一切の個性的対象はそれぞれ an sich【即自・自身】に於ける叡智的性格を現しているということが出来よう。ここに我々が我々の現実の自我の肯定から我々の義務の自覚に進むべき根拠は存在する。

Das Ewige regt sich fort in allen,

Am Sein erhalte dich beglückt.

とゲーテも歌つた【Goethe, „Vermächtnis“】。叡智的性格は神の無限なる内容の自己制限であるが故に、神と叡智的性格との関係は全体と部分との関係と見做される。神は全体としてその部分である個々の個人精神に各特有な仕方で自己を実現し、部分としての諸の個人精神はいずれも独自の立場からその全体である神を自己の中に表現する。叡智的性格と神とのこのような関係はやがてそれと人類の理念との関係でもあるであらう。なぜなら神と人類の理念との関係はフィヒテの知的直観としての自我 (das Ich als intellektuelle Anschauung) と理念としての自我 (das Ich als Idee) との関係のごとく考えられ得るからである。⁽¹⁶⁾ 知的直観としての自我は時間の彼方にあり、みずからはいまだ個性に限定されることなく、しかして凡ての個性の出発点である。これに反し

て理念としての自我は、あらゆる個性が時間の此方に於ける完成と共に自己から解放されて還りゆくべき帰着点である。一は経験内容に係わることなく表象せられ、他は現実内容の理想として観念せられる。恰もそのように、人類の理念とは個性と歴史とに關係して表象せられた神の観念である。

右の如く論ずるならば、叡智的性格の体系の内面的構造はライブニッツのモナドロジーの世界形象に似たものがあるであろう。この世界形象について特に注意すべきことは、そこでは個々の個体が広き聯関の中に於て考えられ、それが他のいかなるものとも等しくない必然的な位置を占めている点である。一切の叡智的性格は、大いなるもなく、小さきもなく、悉くそれ自身の仕方に於て人類の理念を現している。各のものはみずからは足らぬことなき個性でありながら、みずからがあらぬところのあらゆる他のものに向つて眼を見開いている。一々の個性はただ他のための補足としてあり、そしてそれぞれの中にまた他は含まれている。個人は人類という価値全体に對して、よしその部分であるに過ぎないにしても、しかもなお欠くべからざる、換えるべからざる部分として、その必然的位置を定められ、その絶対的価値は保証される。自然に於ける經驗的差別が個体の唯一性の意義をなすのではない。個性の独自性の価値はそれが全体の文化の中で

尽す任務の唯一性に於て基礎付けられるのである。要するに、個性の本質は、ライプニッツが「個体は無限を含んでいる、無限を理解し得る者は個別化の原理を理解し得る」と云つた如く、その無限性に存在する⁽¹⁷⁾。然るに個性は二重の意味で無限であると云うことが出来る。第一に個性は自己の中に全体の秩序を宿して、無数の他のものと必然的な関係に這入つてゐるという意味で無限である。一切の叡智的性格は価値の宇宙を各それ自身の視点に従つて映す生ける鏡である。それ故に自己の意義を現し、自己の本質を貫き得た者が全く孤独であることは不可能である。眞の生活を遂げ得た者は、如何に遙かなる過去にある者も、如何に遠き未来に属する者も、互いに内面的なる聯関に立つてゐると云わねばならぬ。第二に個性は自己の中に自己の活動の系列の連続の法則を含んでゐるという意味で無限である。眞に自由なるものは完全に自足的なものであり、完全に自足的なものとはその発展のひとつの段階から次の段階へ必然的に導かれる限りなき創造的活動である。個性の独立は他を排除することによつて獲得されるのではなく、却つてその内面的連続若くは自律的活動に於て成立する。各の個人は唯一つの、しかしながら果てなく発展する課題を負うものである。

我々は自由の高き調和、叡智的性格の永遠なる共同の世界を考へて来た。価値の宇宙の斯く

の如き構成が可能であるためには、理念の無限なる個別化、或いは何故に絶対完全の価値主体たる神が自己を制限して無数の個体に別れるかが説明されねばならない。然るにこのことたる、固より知識の立場からは断念さるべきである。我々はただそれを神の無限なる愛としてのみ理解することが出来る。我々は神の愛によつて独立なる個性として存在し得るのである。経験的と個別的、超驗的と普遍的とを同一視する思想から解放されて、理念そのものを個別的とみるところの睿智の性格若くは超驗的個性の觀念が設定されて初めて個性の基礎付けは可能となる。凡ての価値は個別化されぬ一般的理性のうちに成立すると考えるとき、——たといその具体的実現のために経験的特殊的自我の欠くべからざることが承認されたにしても、——個々の実現の場合に於てその個別性を顧みぬ普遍性についてその価値が評価さるべきであるとするとき、個性の積極的意義は肯定されることが出来ない。個性の価値の根柢は価値の世界へ個別化の原理を導き入れることによつて、更にはかかる価値個性の宇宙の中に睿智的秩序を定めて各の価値個性を一定の位置に就かしめることによつて与えられるのである。このことと関聯して次の二三の点は特に注意さるべきであろう。我々はあらゆる価値が終極は人格的であることを主張する。従つて絶対無限の価値主体たる神も人格的であると信ぜられねばならぬ。勿論この主張は価値の普遍妥当性

の觀念を無意義にするのでなく、却つてその補足または完成として附け加わるのである。普遍的價值の觀念は人格的價值の内容を先驗的分析的論理に従つて抽象的形式的に思惟するところに成立する。普遍的形式的價值は他との対立に於て反省された *für sich* 【対自】の段階に於ける人格的具體的價值である。それ故にこの立場では諸の價值の間に如何なる次序も段階も存在し得ず、ただ單なる並立の關係のみが認められるのは当然であらう。然し凡て反省の作用は創造的な自我の内面的發展の本質に属するのであつて、我々は客觀的價值の觀念の反省を通じて人格的價值の本質の自覺に到ることが出来る。一切の客觀的價值はそれぞれ純粹なる作用として悉く自由なる人格に繋がつてゐる。若し種々の價值の間に何等かの位階を設け得るとしたならば、それはこのような人格の立場に於てであるであらう。この立場では客觀的價值は單に理念の形式として消極的と考えられ、手段と見做される。新しきもの、嘗てあらざりしものを生産する積極的な理念は性質的なる、實質的なる理念である。我々は普遍妥当性の概念をつねに直ちに普遍性または形式性の概念と結び付けることをやめねばならない。真に普遍妥当なもの、絶対必然的なものは普遍的、形式的なものではなく、却つて具體的、個性的なものである。その基礎付けのために他の何等の意味をも要しない先驗的なるものは、内容的なる意味によつてみずから立つ

ところの人格的価値である。かくの如く我々は普遍者の情熱(Passos des Allgemeinen)を征服して、理念そのものを個別的従つて人格的と考えるとき、個性の完全なる権利を獲得する。

我々は既に完全に自由なる叡智的性格が対象的存在でなくて、個性的対象を構成する「作用の作用」であるべきことを述べた。叡智的性格は自然の一般的關係をその特殊性に於て結合する立場である。相闘ぎ、相争う我々の一切の感情や欲望も、この立場に於ては悉くその意味を与えられて内面的に統一される。「なぜなら自然的理性は自然的理性みずからが触れない何ものも必要としないからである。」(Nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit.) 概念的に考えられる限り相矛盾する性質も反省の出来ぬ作用としては一つの人格に結合される。個性は反対の一致(coincidentia oppositorum)である。この真面目は自己の根柢に還つて、純粹なる、無限なる、創造的活動の中に自己を見失つた者にして初めて理解することが出来る。特殊を合理化する叡智的性格の理念が完全なる実現を見出すのは天才に於てである。天才とは与えられた自由(gegebene Freiheit)にほかならない。天才に於て理念は肉となり、永遠の言葉は全き感性的なる表現を得る。価値と非合理性とは天才に於て綜合される。この關係を我々は「啓示」の概念によつて最も適当に現すことが出来よう。なぜかならば啓示の思想は一方では新らしきもの、概

念をもつては予料し得ざるものの出現として非合理性を、他方では神的なるもの、超驗的なるものの顕現として絶對的価値を示すからである。もとより斯くの如き対象に於ける啓示も自己の内面に於ける啓示なしには理解され得ないであろう。叡智的性格は人類の理念のうちに成立する。叡智的性格が天才に於て実現されたように叡智的性格の体系は歴史に於て実現される。歴史とは与えられた自由の世界である。神的なるものは歴史に於てその皮殻を脱する。歴史は神の国のある神秘である。神は絶對無限に自由であり、叡智的性格の体系はもちろん概念的論理的に構成されないから、我々はただそれを歴史に於て認識するよりほかに術を知らない。ところで個々の叡智的性格は人類の理念の總体によつて基礎を得る。従つて歴史に於ける個性の全き理解もいずればそれを一の歴史の全体の中に正しく定位することによつて可能である。精神生活はすべて構造聯関 (Strukturzusammenhang) をもつていとディルタイが考へたように、歴史も各の時期、各の時代に於て、また全体として、それぞれ構造聯関をもつていたのであつて、個々の歴史的個性はこのような構造聯関の中に於て初めて正当に評価されることが出来る。歴史に於ける構造聯関は個別的なる価値の内面的聯関を明らかにすることによつて理解されるが、個別的なる価値の斯くの如き内面的聯関はまたそれ自身歴史的事實の中に最も公平に、最も注意深く沈潜すること

によつて把握されるのである。歴史的個性を支配する因果律は自然的因果律ではない。それは、——スピノザの語を借りて云うならば、——有限なる因果律ではなくて、無限なる因果律である。睿智的性格は神の自己限定として成立するが故に、あらゆる歴史的個性はその本質に於ては、いづれも直接に神の傍にある。神は一切の歴史的個性を己自身との、そして互いに他との必然的なる関係におく。ここに個性の永遠性は保証されるのである。歴史もまた永遠である。歴史が無始より無終に向つてひとむきにただ前進するのみなる過程であるならば、それは畢竟無意義な悲喜劇に過ぎないであろう。このとき如何に素晴らしきもの、目覚ましきものが世界舞台の上で演ぜられようとも、我々は結局、*Welch Schauspiel! aber ach! ein Schauspiel nur!*¹⁸と叫ばずにはいられないであろう。然しながら歴史は世界理性が己より出でて己に還る過程である。自然としての理性が自由としての理性になる過程が歴史である。それ故に哲学者達が歴史的発展に弁証法的性質を認めたのも偶然ではない。フイヒテの掲げた有名な歴史の発達の五段階は、根本に於ては、理性本能から理性科学を経て理性芸術に到る弁証法的発展であつた。¹⁸ シェリングも自然、運命、摂理の三つの段階を歴史の発展の中に定めた。¹⁹ 人類はみずからの力をもつてみずからが最初にあつたものにみずからをなそうとする。一回的な、繰り返さぬ運動でありながら、しかも絶えず自己のう

ちへ還りゆき、つねに自己のうちに安らえる運動であるところに歴史の意義は保証される。円環こそ永遠と完全との象徴である。「人間は彼の歴史によって神の存在の証明を絶えず進めてゆく、この証明はしかしただ全体の歴史によって完成されることが出来る」、とシェリングが云つた。⁽²⁰⁾我々是我々の歴史的活動によって限りなく拡がりゆく神の讚美の合唱に加わるのである。――（一九二・一一）――

附注――

1. Vgl. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Volländers Ausgabe), S. 270 ff.
2. Kant, *Prolegomena* § 14.
3. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (Vorländers Ausgabe), S. 20 Anmerkung.
4. Vgl. E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, S. 11.
5. Vgl. op. cit. S. 14ff. u. 242ff.
6. Hegel, *Philosophie des Rechts*, § 269 Zus. u. §270 Zus.
7. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 274.
8. Hegel, *Philosophie der Geschichte* (Hrsg. v. Lasson), Einleitung, S. 63.
9. Hegel, *Philosophie des Rechts* § 343.

10. Vgl. G. Mehlis, *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*, S. 51ff.
11. 左右田喜一郎博士、価値の体系（哲学研究、第四十四、四十五号）。参照。
15. 西田幾多郎博士、ライプニッツの本体論的証明（『意識の問題』二百九十四頁以下）。参照。
13. Vgl. G. Simmel, Das individuelle Gesetz (Lebensanschauung, S. 154ff.)
14. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*. S. W. V. S. 531.
15. 田辺元博士。ライプニッツ哲学の意義（哲学研究、第三十二号）。参照。
16. Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. 11.
17. Leibniz, *Nouveaux Essais*. Liv. III. ch. III.
18. Vgl. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
19. Vgl. Schelling, *Methode des akademischen Studiums*.
20. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*. Werke (Hrsg. v. Weiss) II, S. 277.

デイルタイの解釈学

—

複雑な思想組織の中へ這入つてゆくために我々は單純な基礎概念の上に立とう。私は先ず「理解」の概念を最も一般的に、且つ最も形式的に規定しておかねばならぬ。理解と呼ばれるのは、外部より感性的に与えられた記号からして内部を把握するところの過程である。それがこの言葉の用語法である。それ故に、純粹に外的な、感性的なる本質に関しては、我々はただ譬喩^{ひよ}的な意味に於てのほか、これを理解することが出来ない。かような存在、例えば、自然科学の意味に於ける自然は認識^{しんし}されはするけれども、理解^{りかい}されはしないと考えられる。若しひとが自然の理解について語り、そしてそのことが有意味であるとするならば、この場合、自然はもはや外的な、自然科学に謂うような自然ではなくて、却つて或いは美的な、或いは道德的な意味に於ける如き自然が意味されているのである。同じように、純粹に内面的なるものに関しても、我々は、本来の意味ではこれを理解するとは云い得ないであろう。私が私自身を理解する、などと云うと

き、それはただ派生的な意味に於て語られているのである。もしそうでないならば、そのときには、私の本質の感性世界に現れた表現が私にとって恰も他の人間の表現であるかの如く対立し、そして私がそれをかかるとして理解しようとしているか、または私がそれを他人の状態であるかのように凝視するところの或る状態に陥っているかである。このようにして理解は、外面的なものとの内面的なもの、感性的なものとの間の関係の成立しているところのみに存在する過程である。しかるにこの関係は最も内面的なものでなければならぬ。もしそれにして緊密でないならば、そのとき関係の二つの項は、その一方にいわゆる精神的なものが立っているにしても、それは名のみであつて、相互に共に外的なものとなるほかなく、それ故にこの場合には、最初の規定に従つて、理解の過程は成立することが出来ない。理解の存在するところでは、むしろ外的なものとの内的なものとは一の全体に統一されており、我々はただ抽象的にのみこれを分離し得るのであつて、真実を言えば、外的なものが直接に内的なものであり、精神的なものが直接に物質的なものである。このことと共にまたひとつの他のことが結果する。即ち理解の作用そのものはまた何等か外面的なものとして理解されるものに対して外面的な関係に立つことを許されないのである。なぜなら、外面的な関係に於て関係させられるところの二つの項は相互に外面的であ

らざるを得ないから、理解の作用そのものと共に理解されるものも凡て純粹に外面的なるものとなり終るがためである。それだから理解は内から理解するという過程でなければならぬ。然しながら単に内からというだけでもまた不十分である。外なるものを通じて内なるものを把握するというのがまさに理解の本質規定であつたからである。むしろ理解は理解されるものと必然的に一の全体をなしており、理解そのものが謂わばこの全体の顕現であり、發展でなければならぬのである。ここに於て私は既に二つの重要な概念が我々にとつて明瞭になつたと思う。第一には全体の概念である。内部と外部とがそこでは全体の統一に於てあることが要求されている。しかも理解の作用はこの統一に対して外に立つことが出来ず、却つてそれみずからこの全体の中に入り込み、むしろそれがこの統一を成立せしめるものとして内から働くと考えられねばならない。第二には組織または構造の概念である。もし全体が単なる全体として、そのうちに外面的なものとの内面的なものとの構造をもたないのであるならば、そこには、何等かの他の直観があるにしても、特に理解の過程と名づけられるべきものは存在のしようもないであらう。しかるに理解はこの構造の外部にあることが出来ないから、却つて理解そのものがその發展の過程に於て内からこの構造を形成してゆくものとして明らかにされる必要がある。

さて、理解は人間の生活の極めて広汎な範圍に亙つてゐる。それは幼児の片言の理解からハムレットや理性批判の理解にまで及んでゐる。我々は身振、音楽の音、彫刻された大理石、書かれた文字、その他、行為や經濟的秩序や社会制度などに於て、凡て人間精神を理解するのである。これらの場合つねに理解の過程は共通なる条件によつて定められており、共通なる手段を用いており、従つて共通なる特徴を具えてゐると考えられる。理解は、それが特に學問的なる自覺にまで持ち來されて、方法的なる統制のもとに於て行われるとき、「解釈」(Auslegung oder Interpretation)である。理解が解釈にまで高まり得るためには、理解の対象となるものには既に一定の性質が要求される。このとき対象はいつも固定されたものであり、そしてかくして我々が絶えずそれに還つてゆき得るものでなければならぬ。もしそうでなくして、それがつねに動揺し変化するか、或いは須臾にして消え去つてゆくかであるならば、我々は我々の理解を統制し若くはそれを吟味して、その客観性を確立するに到るべき手懸と支持点とをもち得ないからである*。ところで解釈なる語はもともと特に言語と關係しており、解釈の方法学たる「解釈学」(Hermeneutik)は歴史に於て従来主として言語学と關係して發達させられ、發展して來た。いま我々が解釈及び解釈学なる語を言語と文字の世界から、政治、經濟、社会の諸組織、諸制度等の

領域へまで拡張して使用するには、理由がなければならぬ。その最も一般的な理由は斯うである。先ず書かれ記された文字と言語に於て人間の生活の一切は最もよく固定され、保存されることが出来る。そればかりではない、人間の内面はひとり言語に於てのみ、その完全な、包括的な、客観的な表現を見出す。ここに最も広き意味に於ける文学が精神生活及び歴史の理解に対して有する甚だ重要な意味が横たわっている。文字をもつて伝えられたものと関係して初めて、歴史上の記念物、事件の動機などの解釈は満足な結果に導かれることが出来るのである。古代の器具、絵画、彫刻などを研究するところの、フリードリッヒ・アウグスト・ウォルフ [Friedrich August Wolf, 1759-1824] によつて考古学的解釈学の名を与えられた学科も、これを遂行するに努めたプレツラーが既に注意しているように、言語、文学からの解釈を前提し、且つこれに指示を求めているのである。そこで文書に於て保存された人間の存在の遺物の解釈があらゆる解釈の技術と方法の中心点を占めて来た。然るに解釈学は言語学にあつても歴史のうちに漸次に発展したのであつて、この発展が一定の段階に到達したとき、それが他の種類の存在にまで自己の領域を拡張して、一般に「現実的存在の解釈」(Interpretation der Wirklichkeit)の方法論となる可能性と共に根拠も与えられた。この発展に於ける決定的なるものは何であつたであらうか。

* アリストテレスは學問的知識が「絶えず在るもの」(το αἰετιόν) についてのみ成立することを論じている。これは瑣末なことではないのである。Aristoteles, *Metaphysica* E. 2.

その第一のものは、言葉そのものの本質に関する深い洞察が開かれたことであつた。ヘルダー、ハマン以来開かれたこの方向はフンボルトに至つて著しく完成に近づいた。フンボルトに従えば、「言葉は諸民族の精神の外的顯現である、彼等の言葉は彼等の精神であり、彼等の精神は彼等の言葉である、両者はどれほどまで同一と考へられてもなお足らぬほど同一である。」^{*} 言葉は、その最初の、最も欠くべからざる要素であるところの、発音された音に於てさえ既に、人間の精神的性質のうちに基礎をもつてゐる。各の言葉はひとつの民族が到達したところの世界觀の一定の段階の産物である。それ故にそれを単なる物質的欲望からしてのみ生れたものの如く見做すほど誤つたことはない。むしろ人類は彼等の精神的なる力を發展させるために、一の世界觀を獲得するために言葉が必要としたのである。人間は彼の思惟を他の人間との共同の思想に於て、即ち言葉を通じて、明瞭と規定性とに持ち來たすことによつてのみ世界觀に到達し得る。思想は言葉を作る、しかし言葉はまた思想を作る器官である。そして個性に於て言葉はその最後の造形と規定性とを獲得する。しかも眞の個性はいつでも語ることに於て成立し成長する。ところでまた

各の人間は彼の個性が愈々鮮かになつてゆくに従つて益々全体性への、民族への、人類への転向とそれに向つての努力とを深めてゆく。個人の活動は、それが国民のうちに宿る精神によつて運び上げられ、そして再びこの精神に新しい衝動を与え返すところの程度に應じて一層浸透的であり、一層持続的である。このような動的關係を媒介するものは言葉である。ヘルダーは、言葉をもつて人間の任意の、作為的な、便宜上の發明であると考えたり、或いは反対に、神來の、超人間的な起源のものであると考えたりすることに反対して、それらの見解を覆した。フンボルトにあつては言葉は全体の人間性の表現である、その裡にはたらいっているのは固より単なる知力のみではない。言葉に於て「人間の二重の性質は具象化される。」それは人間の有限なる及び無限なる性質の間の、外界と内界との間の、個人と国民との間の、現在と過去との間の媒介者である。言葉は、「人間の感性的・精神的性質」(die sinnlich-geistige Natur des Menschen)の最も具体的な表現である。それに於て個人は普遍化され、理念的なるものは個性化されるのである。

* Wilhelm von Humboldt, Einleitung in die Kawisprache (VII, 1, 42).

第二に、言葉が外的な道具ではなく、却つて人間の生の内奥、彼の精神生活の最深處の顕現であることが次第に明らかにされてゆくにつれて、言語学はまたその課題とその解決の方法と

に關する自覺に於て著しい進歩を遂げ得るに到つた。この進歩を根本的に規定したのがシュライエルマツハーの解釈学史上に於ける比びなき事業であつたのである。彼以前の解釈学は主として、普遍妥当な解釈の目的のために必要とされる個々の規則の集積から成り立つていた。然るにシュライエルマツハーはこれらの規則の背後に突き進んで、理解そのものの分析、この目的活動そのものの認識にまで溯り、この認識からして彼は普遍妥当な解釈の可能性、その補助手段、限界、規則等を導き出した。そして彼は更に理解をその文学的製作そのものの過程に対する生ける關係に於て分析した。生命ある文学的作品を産むところの創造的過程の生ける直觀のうち、彼は文字の記号からして作品の全体を理解する他の過程の認識に對する諸条件を見出した。かくして理解の分析は解釈の規則を与えるための基礎であり、そして理解の分析は作品の制作の分析と結びついてのみ行われ得るが故に、理解と制作との關係の上に初めて解釈学は、その手段であるところの規則を樹てることが出来る。シュライエルマツハーの弟子としてベックはこの思想の方向に於て活動した。ベックによれば、言語学の本来の課題は「人間精神によつて生産されたものの認識」にある。まことにその通りである。然るに彼はすぐそれを即ち、「認識されたものの認識」(das Erkennen des Erkantten) という人口に膾炙する語をもつて書き換えている。これは

正確でない、なぜならこの有名なパラドックスは認識されたものと生産されたものが同一であるという間違つた前提の上に立つてゐるからである。現実には制作に於ては人間の精神的なる力の一切が協働してゐる、例えばパウロの書簡の如きは単なる認識以上のものである。そこでいまや我々は言語学の概念を正当に拡張して、「言語学とはそれによつて歴史的なるものが理解に持ち来されるところの諸活動の聯関以外の何物でもない」(V, 336)*と云うことが出来よう。近代の言語学の意識は実にこの点にまで到達したのである。ウーゼナーに従えば言語学は歴史学のひとつの方法であり、しかも基礎的な、基準的な方法である。「その課題は人間的、殊に精神的存在の全体の拡がり」と深さの上に互つてゐる。それ故に言語学者の正しい格言はテレンティウス【Publius Terentius Afer】の詩句である、「——私は人間である、如何なる人間的なるものも私にとつて縁のないものでない (Ein Mensch bin ich, nichts Menschliches bleibt ferne mir.)」——彼の国は人間の生活と営為、思索と欲求、行為と創造の及ぶ限り拡がつてゐる。」*と云うところでもまたシュライエルマッハーの明らかに見たように、理解に於ては享受と独立の制作とは分離されることが出来ず、従つて理解に於ては自己の個性を他の個性の直観によつて補足しようという、人間に本質的な、満されることなき欲望がその根源に横たわつてゐる。理解と解釈とはかくして生そのもののうち

に絶えず動いており、働いているのであつて、これの完成は方法的な道に従つて生命ある作物とそれの聯関とを作者の精神に於て理解し解釈することによつて達成される。そこでベックもまた云つている、「言語学は実に生の第一の諸条件のひとつである、それは最も深い人間性のうちにそして文化の連鎖のうちに根源的なるものとして発見されるところのひとつの要素である。それは教養ある民族のひとつの根本衝動に基づいている。教養なき民族もまた $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ (哲学する) し得る、しかし $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ (言語学する) することは出来ない。」^{***}このようにして言語学は生そのものの表現であり、発展である。

* この種の引用符はすべてトイプナー版の『ウイールヘルム・デイルタイ著作集』の巻と頁とを示すものである。

* * H. Usener, *Philologie und Geschichtswissenschaft* (Vorträge und Aufsätze, S. 27).

* * * A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, S. 11—12. ウーゼナ―も同じく記している、「 $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ 即ち優越なる人間が我々以前に感じまた考えたことを追感しまた追考する努力は、 $\phi\lambda\alpha\sigma\sigma\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ 即ち真理の探求に劣らず、人間に生具する欲望である。各の人間は、故意なしにまた技巧なしにであるにせよ、絶えず言葉の解釈の技術を行っている。言語

学は人間の人間に対する興味と共に永遠である。」 op. cit. S. 23—24.

第三に、言語学の歴史学或いは精神科学一般への拡張は歴史、的、意識 (geschichtliches Bewusstsein) の覚醒によつて大いに誘発されると共に基礎付けられた。文化は諸目的の聯関の織り合わせである。その各のもの、言語、法律、神話、宗教、詩、哲学等は一の内面的な法則性を有し、これがその構造を規定し、またこの後のものがその発展を規定する。あらゆる文化現象は歴史に於て發展する。例えば、言葉は出来上つた道具もしくは物ではない、却つてそれは各の瞬間に生成し、發展しつゝあるものである。それは死せる所産ではなく、むしろつねに活動しつゝある生産である、εργον【エルゴン・作品】ではなくして ἐνεργεια【エネルゲイア・現勢態】である、というのがフンボルトの根本思想のひとつであつた。然るにこのような發展説はまた個々の文化の体系の間に一定の内的な聯関を樹立し、このものに於てそれらの各の相対的な役割を規定する。精神生活の大いなる諸形態は交互作用の關係に於て歴史的に結合されているのである。歴史的意識はヘーゲルやシュライエルマツハーによつて明確な学問的認識にまで揚げられた。広い意味でのドイツ歴史学派 (die deutsche historische Schule) の人々、例えば、ニーブール、グリム、サヴィニイなどはこの意識をもつて活動した。またこの意識のもとにランケなどの普遍的な物の見

方は健かに養われたのである。これらの人々によつて、既に自然成長的に一の聯関に立ち、知識の世界の一の半球を形造つているところの一群の認識、即ち、法律学、国家学、経済学、宗教学、詩学などが、その他の半球なる自然科学に対して、学問的に自己の独立性を獲得し、自己の固有性を証明し、そして同時に相互の間の親和性を自覚したのである。^{*}かくて言語学はそれらの歴史的諸科学に対する共通な、基本的なる方法となり得たのである。

* デイルタイは哲学史の学問的な研究が第十八世紀の後半に於て歴史のこの部分へ二つの新しい契機の這入つて来たときに初めて生れたことを述べている。ドイツの言語学と歴史的意识とがそれである (N.V. 577)。我々は進んでこの二つのものこそ偉大なる哲学史家であつたデイルタイの哲学そのものの生長の地盤であつたと云い得るであらう。

二

解釈学はデイルタイの哲学の中心的な位置を占めてゐる。このことは彼の哲学が何よりも歴史学の土台の上に据えられていることによつて必然であり、当然である。けだし解釈学は「哲学」と歴史的諸科学との間の重要な結合の鎖であり、諸精神科学の基礎付けの主要なる部分であ

る。」デイルタイの哲学的努力の最大の目的は精神科学の基礎付けにあった。この仕事に対して彼は彼の性向や天分によって規定されているばかりでなく、また実に彼の学問的活動の歴史的地位によつて必然的にされている、と彼は考えた。哲学は科学、芸術、社会などとひとつの法則的な聯関に於てつなぎ合わされている。この聯関からして哲学にとつてその課題は必然的に生れて来る。生産的であらうと欲する限り、哲学はいつも自己の任務を歴史的に把握せねばならぬ。この思想からデイルタイは云う、「我々の課題は我々にとつて明瞭に予示されている、カントの批判的な道を辿つて、人間精神のひとつの経験科学を他の諸領域の研究者達との協同に於て基礎付けることがそれである」(V, 22)。即ち彼はカントが自然科学に対してなしたと同じ仕事を精神科学について引受けようとするのであつて、この課題はドイツに於ける千七百七十年から千八百年に至る詩的並びに哲学的運動、レッシングからシュライエルマツハー及びヘーゲルまでの発展、近くは歴史学派の活動が彼に負わせたところのものであつた。然るに解釈学は精神科学にとつて最も普遍的なそして最も基礎的な方法である。「解釈学的及びそれと結合した批判的方法は、単に言語学者や歴史家によつて実際に使われているのみでなく、むしろそれなくしては如何なる精神科学も成立し得ない」(V, 26)。従つて解釈学の構造の研究が彼の哲学の中心となら

ざるを得なかつたのである。

デイルタイの解釈学は彼の一生の学問的研究の過程に於てそれと共に成長した。彼は抽象的概念的に、現実に対する親密なる感情をもつことなく、向こう見ずの学問的建築欲からしてのみ思索することをなによりも排斥した。彼は哲学の精神が実証的な経験科学のうちに内在すべきことを信じていた。「現実に対する飽くことなき熱望は現代の学問の強大なる魂である」、とデイルタイは云つてゐる。この激しき魂は彼を体系哲学者とする前に特殊研究者とせずにはおかなかつた。我々は彼の樹てる概念や原理が歴史科学の領域に於ける多年に互る彼自身の特殊的専門的研究そのものから生れたものであることをつねに忘れてはならない。殆ど凡ての第一位を占める哲学者、学問上の分業のいまだ行われていなかったギリシアの古代のことは挙げるまでもなく、例えば、デカルト、ライブニッツ、ヒューム、カント、ヘーゲル、シュライエルマツハーなどが、新しい方法もしくは原理を哲学に導き入れることの出来たのは、デイルタイの記しているように、彼等がそれぞれ特殊科学の範圍に於てみずから獨創的な仕事をなし得るまでにそれを熟知していたためであつた。デイルタイ自身もまたこのような思想家たちの仲間である。「哲学的見地からの歴史的研究」は彼の生涯を貫く方針であつたのである。然るに、デイルタイの概念と方法とは

単に歴史的特殊科学のうちにその誕生の地をもつばかりでなく、彼はそれらのものを発展せしめて一般化し、法則化するに際して、斯くの如く哲学的になつた形式に於てそれらのものが果たして特殊科学にとつて一層有効に、一層確實に役立つ得るか否かを吟味し、検証することを怠つていない。彼の哲学が特殊研究そのものの過程に於て実り多きものとして確められるということは彼の最も大いなる関心に属した。そこに於て收穫多産なるものとして証し得られるものにして初めて厳密なる学問としての哲学であり得ると彼は考へる。単に論理的に徹底していること、体系的に斉合していることでなく、むしろ実証的な科学的研究と交わつて、それを豊かに孕まし得る力を示すということが哲学の眞の学問性の標準である。我々が彼の著述に於て特殊研究についての恐しきまでの確かさと共に、体系的的思想に關して何か落ち着かぬもの、或る控え目と躊躇とに屢々出会うのは、彼のこのような学問的確信とそれに対する良心的なる忠実とに由来するのである。然しながら、ひとつの概念または原理を特殊科学の中から誘い出し、そして更にその普遍性もしくは法則性の力をこの学問に於て検証するのみでは、それが特に哲学の仕事であると云うことが出来ない。デイルタイの学問は、彼の告白する如く、ドイツ歴史学派の雰囲気の中でその影響のもとに成長し、彼の哲学の原理や方法はその少なからぬ部分に於てこの学派と共通のもの

であつた。しかし彼は同時にこの学派には哲学的な或いは認識論的な基礎付けの欠けていることを非難し、そしてこの点に於てロック、ヒューム及びカントの歩んだ道を辿らねばならぬことを繰り返し主張している。歴史学派によつてひとたび独立の学問として解放された精神科学の認識論的基礎付けは彼の一生の労作の根本の動機であり、不変のテーマであつた。デイルタイはこの仕事をカントに倣つて「歴史的理性の批判」(Kritik der historischen Vernunft)と呼んでいる。彼の解釈学に於ける最も独創的なものは、それが一層包括的な歴史的理性の批判の課題に於て形成されたところにあると云われ得るであらう。

デイルタイの歴史的理性の批判の、従つてまた解釈学の根本概念は「生」である。その根本命題は「生を生そのものから理解する」(das Leben aus ihm selber Verstehen)といふことにある*。デイルタイはそれが「私の哲学的思惟に於ける支配的な衝動」であると述べている。(Ⅴ, 4)。思惟は生の背後に溯り得ない。「生そのもの、私とその背後に溯り得ぬ生命性は諸聯関を含んでおり、これに於て更に一切の経験と思惟とが顕になる」(Ⅴ, 83)。けだしただ、生と経験のうち思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇に於て現れるところの全き聯関が含まれているが故に、またただ、この聯関が生と経験に於て分析的に明らかにされ得るが故に、現実的存在の認識はあるこ

とが出来る。生を仮象と見做すことはひとつの *contradictio in adjecto* 【形容矛盾】である。なぜなら生の過程のうちに、過去からの生長と未来への進出のうちに、我々の生の作用聯関と価値とを形造るところの実在性は横たわっているからである。このようにして、デイルタイの解釈学の根柢をなすものは、かの此岸性 (*Diesseitigkeit*) の思想、彼がルネサンス以来、ブルーノよりゲーテへの発展の研究に於て確めて来たところの、「超越的な諸表象を除外して、世界を世界そのものから解釈する」という思想、であつたのである。

* この根本観念は彼の著作の到る処に見出される。既に『体験と詩歌』の中で、彼はゲーテについて云う、「それは一切の宗教と形而上学から独立なる、現実的存在の現実的存在そのものからの解釈 (*eine Auslegung des Daseins aus ihm selbst*) である。」 (*Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 231)。彼が「生の哲学」に多くの意味を認めたのも主としてこの根本観念のためである——「この時代の如何なる他の思想家よりも徹底的に彼 (ショーペンハワー) は世界の世界そのものからの解釈を遂行することを企てた」 (IV, 262)。——「生は生そのものから解釈されるべきである」ということがニーチェなどの生の哲学に於ける「大いなる思想」であつたのである (V, 370)。

然るに生を生そのものから理解するということが空虚なタウトロギー **【tautology】** であるべき

でないならば、それは一切の文化、歴史的世界、即ちヘーゲルの謂う客觀的精神 (der objective Geist) が生の表現もしくは發展として生そのものから解釈さるべきであるということ为先ず意味しなければならぬ。「歴史的世界に於てこの生そのものの表現をその多様さと深さに於て把握するという飽くことなき努力のうちに私は成長した」(K, 4)、とデイルタイは自己の学問的生涯を回顧しつつ記している。しかるにあらゆる文化の所産を生そのものから理解するということはデイルタイが特にシュライエルマツハーから学んだところであつて、前者はこれをもつて後者の最も偉大なる功績に属すると考えた。デイルタイは云つて、「さてシュライエルマツハーの宇宙的直觀に於ける最も深きものは、恐らく、この宗教的體驗が自己のうちに諸宗教の多様性に対する説明根拠とその正当性に対する權利根拠とを含んでいるということにある」(VI, 296)。正当に、独立に、根源的に、打ち毀し難く精神生活のうちに働いている宗教的體驗がある、そしてこの體驗が一切の教理、儀禮並びに宗教的共同的生活の組織の根源であるということ、それがシュライエルマツハーの宗教論に於ける大いなる発見であつたのである。一般に文化の理解の原理は生のうちに与えられている。然しながら斯くの如き理解の課題が方法的に遂行され得るためには、生、その體驗そのものが学問的な分析に堪え得るものでなければならぬ。も

し生にして単に直接的なる、神秘的なる直観によつてのみ捉えられ得るものであつたならば、それが学問の原理となり得ることはないであろう。「生は我々に直接的にはなく、却つて思惟の客観化によつて解明されて与えられている」(V, 5)。生が思惟の分析によつて顕にされ得るのはその如何なる性格によつてであるか。生の歴史性 (die Geschichtlichkeit des Lebens)こそまさにこの問に応ずるものである。生は本質的に歴史である。生そのものはいつでも歴史的に規定されており、人間は徹底的に歴史的である。「人間の歴史的性質は彼のより高い性質一般である」(Die geschichtliche Natur des Menschen ist seine höhere Natur überhaupt. IV, 560)。生は歴史的であるからして、生の理解は分析的であり、客観的であり得る。恰もこの根源的な性質のために、生は客観的精神にまで発展するのであり、そしてこの故に、文化の歴史は生そのものから解釈さるべきであるという、かの根本的な要請は基礎付けられているのであり、またこの故に、歴史的世界の理解が則ち生そのものの理解であるということが帰結する。実際、歴史を通じてのみ生は認識されることが出来る。「人間が何であるかはただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を断念することである」(IV, 529)。「人間が何であるか、それを彼は実に、自己についての臆想によつて知るのでもなく、また心理学的実験によつて知るのでもなく、却つて歴

史によつて知るのである。ところで、心的聯関の生成、その諸形式及びその活動を洞見しよう
と欲するところの、人間精神の諸所産のこの分析は、歴史的諸生産物の分析に、そのうちに
かかる聯関が形造られるところの歴史的諸過程のあらゆる捕えられ得る碎片の觀察と集成とを
結びつけなければならぬ」(V, 180)。我々が哲学に課する一切の問題は、我々の認識能力の固結
したアプリオリを想定することによつてではなく、「我々の存在の全体から発する發展史」(die
Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht, I, XVIII.)を追跡することに
よつてのみ残りなく解決されることが出来る。全き人間性の構造に於て限定されている生の發展
史のうちに、歴史科学的認識の起源、その妥当性、その限界等の基礎は横たわっている。デ
イルタイはこの思想をもつてカントに反対した。彼もまた意識が世界の形式を産み出すという先
験哲學的思想の上に立つてゐるけれども、カントの意識一般の概念はなお抽象的、構成的である
としてこれを斥ける。カントの認識主観の血管の中には現実の血が流れていない。單なる思惟活
動としての主観は、意志感情表象の作用の悉くを自己の契機として含む現實的なる、全体的なる
生の發展の過程によつて置き換えられなければならぬ。學問の原理は生そのもののうちに横たわ
つてゐる。この意味でデイルタイは彼の認識論を特に「自省」と名づけている。しかるに生はそ

の根本的なる規定に於て歴史的存在であり、生の認識は歴史を通じて初めて与えられるのであるから、自省は必然的に歴史的存在 (die geschichtliche Selbstbestimmung) でなければならぬ。かくて認識論はデイルタイにとって純粹なる理性の批判でなくして、むしろ歴史的存在の理性の批判であったのである。哲学と歴史との最も深き且つ最も本質的なる結合はここに成立する。「歴史的存在なきが如き、如何なる現実的なる哲学的思索も存在しない。体系的哲学と歴史的存在との間の分離は本質的に正しくないのである。」(Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck v. Wartenburg, 1877—1897, Hrsg. v. Sigrud v. d. Schulenburg, S. 251.)

三

生とは先ず自我と彼の環境との間の作用聯関である。生にあつては私にとって私の自我はその環境の中に与えられている、そこに於て私は私の存在の感情をもち、私の周囲の人間及び事物に關係し、それらに対して或る態度をとる。それらのものは私の上に圧迫を及ぼし若くは私に力と存在の喜びを注ぎ込む。それらのものは私に向つて要求をもちかけ、そしてそれらのものは私の存在のうちに位置を占める。かくて各の物、各の人は私の生の交渉 (Lebensbezug) によつて

ひとつの固有なる力と色彩とを享ける。即ち存在は環境として単に対象であるのではない。環境として私に対して圧迫と促進、欲求と拘束、或いは親しさと疎さを含まぬが如き如何なる人間も事物も存在しないのである。生の交渉はそれらのものを幸福、私の存在の拡大、私の力の高揚の担い手とする、またはそれらのものは私の存在を制限し、私の力を減少せしめる。環境 (Milieu) の概念は生の交渉によつて成立する、即ちそれは「交渉的存在」の概念である。そしてこのように物が生の交渉に於て私に対して獲るところの諸規定に、生の交渉からして産れる私自身の衷に於ける状態の変化は相応する。この場合凡ての物が自我に対して位置を有する如く、自我の状態は物の彼に対する關係に従つて絶えず変化する。そしてかかる自我と彼の環境との間の作用聯関 (Wirkungszusammenhang) は恰も生の歴史性の最初の規定と考えられ得るであらう。

生の第一の方面もしくは契機は体験 (Erebnis) である。体験とは存在が私にとつてそこに在る特殊な仕方である。凡て私にとつてそこに在るものは、私の意識の事実であるという最も一般的なる条件のもとに立っている。各の外的なる事物と雖もまた、私にとつてはただ意識の事実もしくは過程の結合として与えられているのである。デイルタイはこの事態を原理的に「現象性の命題」(Satz der Phänomenalität) の名をもつて表現する。然しながらひとは現象性の命題を、従

來の經驗主義的また一部分は先驗哲學的認識論がしたように、主知主義的に転釈してはならぬ。單なる表象的、思惟的活動のうち存在の最高の制約が与えられているのではない。却つてそれは衝動、意志及び感情の中に含まれた聯関のうちに横たわつていたのである。デイルタイは斯くの如き思想から『外界の實在性についての我々の信仰の根源並びにその權利の問題の解決に対する寄与』を書いた。單なる表象にとつては外界はどこまでもただ現象に過ぎぬであらう、我々の意欲、情感、表象の全体的なる聯関に於て初めて、我々の自我と共に外界の實在性は確實に基礎付けられるのである。我々は我々の内部に於て多様な過程、感覺、表象、感情、衝動、意志等を感じする。これらの諸過程は相互にひとつの「構造聯関」(Strukturzusammenhang)に結合される。愛する者の死は構造的に特殊な仕方をもつて痛みと結びついている。私がそれについて痛みを感ずるものと關係させられて、知覚または表象と痛みとのこの構造的なる結合が體驗である。ひとつの實在として私のうちに現れるこの構造的聯関が實在として含む一切のものが體驗なのである。そして我々の精神的構造の中心をなすものは、デイルタイに従うとき、諸衝動と諸感情の束である。諸の印象はこの中心から与えられた感情の色取によつて、注意のうちに引き上げられて、知覚とその記憶及び思想系列との結合は形成され、次にそれらのものに存在の高揚或いは苦

痛、恐怖、憤怒が結びつく。かくて我々の存在の深奥の一切は動かされる。そして恰もここからして更に、苦痛より希望への推移、更にこのものの欲求への、有意的行為を喚び起すところの他の系列の情緒への推移が行われる。この際最も決定的なことは、一の状態から他の状態への諸推移、一から他へ導くところの作動がまたそれ自身内的経験そのものに属するということである。構造的聯関は体験される。このように全体的なる聯関がつねに現実的であり、そしてまさにそれによつて規定されているが故に、外的世界が実在として与えられるが如く、恰もまた全体的なる聯関が絶えず個々の心的過程のうちに働くが故に、このものは体験として実在であるのである。体験は単なる現象ではなく、精神生活 (Seelenleben) として充実した現実性を有する。一般に構造の概念が中心に持ち来されることによつて現象性の命題は現象主義 (Phänomenalismus) の誤謬から免れ得るのである。そして構造が体験された聯関であるところに、精神生活が最も優越なる意味に於ける統一であるところの根拠は横たわつてゐる。心的生活過程は根源的にそして到る処、その最も原始的なる形態からその最高の形態に至るまで、一の統一である。精神生活は部分から合成されたものでない、それは要素から組成されているのでない。それは合成物でなく、感覺原子或いは感情原子の協働の結果ではない。それは根源的にそしてつねに優越なる統一である。

精神生活に於ては聯関は第一次的に与えられている、我々はこの聯関の背後に溯ることが出来ぬ。聯関は実に「生そのもののうちに含まれる概念」(der im Leben selber enthaltene Begriff)であつて、我々の思惟がそこに持ち込んだ若くは附け加えた概念であるのではないのである。精神生活の構造が絶えず我々のうちに活動し、意識の中に見出される表象や状態がつねにこのものに於て制約されることによつて、各の心的過程は孤立され分離された要素でなく、却つて全体に於ける一の機能または動作 (Leistung) となる。我々はただ抽象によつてそれを固定せる、それ自身として存立する要素として把握し得るばかりである。現実にあつては精神に於ける一の過程はつねに同時に一の「形成過程」(Bildungsprozess) である。それは精神生活の全体の聯関によつて規定され、このものに作用されて、ひとつの内的なる変化と生長を成就する。かくて現実にはひとつの知覚或いは表象が現れるとき、それは感情によつて貫かれ、色取られ、生かされている、感情と興味の分配、これによつて制約された注意が、他の原因と共に、その出現、その保存の程度、その消滅を規定する。一の心象の運命は感情と注意の分配に依存するのである。このようにして心象もまた「ひとつの衝動的な力」(eine triebartige Energie) を獲る。それは生命であり、過程である。それは生成し、発展し、消滅する。

全体の構造聯関が体験のうちに作用することによって、私の現在の体験はそのうちに含まれる諸契機の故に、私の過去に於て構造的にこれらの諸契機と結合していたところの体験へと連れゆく、また他の諸契機は未来へと導く。体験されたものの憶起されたものへの、並びに希望、期待、配慮、欲求に於て現れる未来的なるものへのこの関係は、私を後方へまた前方へ牽いてゆく。この牽引 (Forgezogenwerden) ——それは単なる意志と混同さるべきでない——によって、聯関にあつて力として働くものは現前性 (Präsens) として固有なる性格を獲得する。体験は一の動的統一である。その構造はいつでも過程によつて媒介されている。それは単なる現在ではなくして、却つて現在の意識の中に既に過去と未来とを抱く。現在の具体的なる意識はつねに過去と未来とを自己のうちに含んでいるものである。生の基本的なる、範疇的なる規定としての時間性はまさに斯くの如きものを謂う。かくして我々はまた体験がつねに与えられた特殊から全体へと進むのを知ることが出来よう。ここに生の範疇 (Kategorie des Lebens) として最も包括的なる「意味」(Bedeutung) の範疇が与えられる。生の範疇というのは先験的に生に対して適用されるものでなく、却つてまさしく生そのものの本質のうちに横たわつてるところのものである。かかるものの一として意味の範疇は、生の本質のうちに基礎付けられておるところの、生の

部分の全体に対する関係を表す。この意味をば我々は、ちょうど文章に於ける単語の意味がその前後の関係からして理解されるように、記憶と未来の可能性によって認識する。意味関係の本質は、時間の経過のうちに横たわっているのである。しかるに生の構造の中心をなすものは衝動の束ころの諸関係のうちに横たわっているのである。このものは謂わば凡ての方面に、不快と欲望の感情、努力と意欲との聯関に於て、自己を放射する。この構造に於てはその諸部分はその結合が衝動の満足と幸福を喚び起し、苦痛を禦ぎ妨げるように結び合わされている。即ちここでは聯関はひとつの目的聯関であるのである。このようにして精神生活の基本的編制をなすところの、部分と全体との各の關係は、「合目的性」(Zweckmässigkeit)を担う。合目的性はひとつの自然概念ではない。却つてそれは衝動、快、苦痛に於て体験されるところの、人間の存在に於ける生の聯関の存在の仕方である。「実に精神的構造に於てのみ合目的性の性格は根源的に与えられている、そして我々が有機体または世界に合目的性を属せしめるが如きことがあるならば、この概念はただ内面的なる体験からして移し込まれているに過ぎないのである」(V, 207)、とデイルタイは記している。生にあつては現在を過去によつて充され、そして未来をそのうちに孕む。然るにこのような生の経過のうちに合目的的関

係は内住する。ここに「発展」(Entwicklung)が生の範疇のひとつとして与えられる。発展もまた構造の聯関が根柢にあるところに於てのみ可能である。

生の第二の方面または契機は表現(Ausdruck)である。体験が生を謂わば内化の方向であるに反して、表現はその謂わば外化の方向である。デイルタイはこの後のものをまた生の客観化(die Objektivierung des Lebens)とも呼んでいる。生は自己自身の中に無限なる内化の傾向と共に無限なる外化の傾向を蔵している。そこでは最も縁なきものと見ゆる外物も体験に引き入れられる可能性を有すると共に、また意識の照し能わぬ最も深き内奥も表現に顕れる可能性を有する。蓋し生は自体に於ては一の精神物理的統一である。ひとが心理的なるもの及び物理的なるものとして分離し慣わしているところのものは、生の事実に於ては分割されずにある。生は両者の生ける聯関を含む。我々は我々自身自然である、そして自然は我々の裡に、無意識的に、暗き衝動に於て、はたらく。意識の諸状態は身振、顔付、言語などのうちに絶えず自己を表現する。生は単なる精神でなく同時に身体であるが故に、まさにその故に生の原始的なる、根本的なる構造は、人間と彼の環境との間の作用聯関であるのである。精神生活の構造は生の統一体が、それがそのうちに生活する環境によって制約され、そして更にその環境の上に作用し返し、そこから生ずる

内的状態の編制を意味する。しかるに人間が環境と構造的聯関に立つてゐることによつて彼の表現は特殊なる形態をとることとなる。我々は先ず人間が自然から規定されてゐるのを見出す。個々の人間の発達、並びに地上に於ける人類の分布及び歴史に於けるその運命は、自然的諸条件によつて制約されてゐる。精神物理的統一体にとつてはそれだから諸目的そのものの形成に關して自然過程とその性質とが指導的である。しかし他方では、この統一体によつて自然の全聯関はそれら諸目的の成就に対する手段の体系として協働する。目的はその手段を自然の条件の中に求める。精神の創造力が外界に於て生産する変化が如何に瑣々たるものであるにせよ、しかもこのものに於てのみ、それを通じて斯く創造された価値がまた他の諸精神にとつても存在するところの媒介は可能となるのである。地動説の方向に於ける古代人の最も深き思惟勞作の物質的殘滓として遺された数葉がコペルニクスの手に這入つたとき、それは我々の世界觀に於ける革命の出発点となつた。このようにして、自然的諸条件が地球面に於ける精神生活の発達と分布とを規定するということ、そして、人間の目的活動が自然の諸法則に拘束され、かくてその認識と利用とによつて制約されてゐるということ、この二重の依存關係の基礎の上につねに生の客觀化は行われる。

個人から個人へ物質的過程の媒介を通じて放射する作用のうちいと小さきものと雖も失われ

ることはないであろう。然しながらただ社会的世界に於ける同形的な結果が結び合う場合にのみ、我々に明瞭な力強い言葉をもつて話し掛けるところの事実が生成する。個人の中の持続的な関係から産れ出る事実のひとつの恒常なる形態をとることが出来る。斯くの如きものうち或るものは、人間性の一の要素に基づき、従つて持続的なる目的が、個々の個人に於ける心的活動を相互関係に立たせ、かくて一の目的聯関に結合するときに生成する。そして他のものは、持続的なる原因、それが自然の編制のうちにあるにせよ若くは人間性を動かす目的のうちにあるにせよ、その原因が諸の意志を一の全体への拘束に結合するときに生成する。初めのものを「デイルタイは「文化の諸体系」(die Systeme der Kultur)と名づけ、これには芸術、学問、宗教などが属せしめられる。次のものは人類が自己みずからに与えた「外的組織」(die äussere Organisation)であつて、支配と隷属、及び共同などの如き根本關係に於て組織されているところの、国家、教会、家族などがそれである。固より文化の諸体系と外的組織とはただ相對的に独立であつて、現實に於ては兩者は生ける聯関に立っているのである。諸の具体的なる文化形態は多数の主観のうちに存在する一の事態を、従つてこれらの主観のうちにあつて繰り返される同形的なもの、一般的なものを表すばかりでなく、同時にまたそれらの個人がまさにこの事態によつて相互に結合されているところ

の内の的聯関を表す。例えば、宗教は一の一般的なる事態、見えざる力に対する心的聯関の生ける關係というのが如きものを意味するのみではなく、同時に諸の個人が宗教的行為のために結び合わされているところの共同的聯関を意味している。

私は更に生の表現のうち特に重要な「文化の体系」を分析しよう。各の体系は人間の一定の、諸の変容のうちに繰り返される要素に基づいている。例えば、芸術は人間性のひとつの個々の要素としての想像の能力に基づいている、しかもその創造の中には人間性の全体の富がはたらいている。しかしこの体系はその十分な実在性と客観性とを、外界が速かに過ぎ去りゆく個人の活動を永続的に保存し媒介し得ることによって初めて、獲得することが出来る。この体系の目的に従って価値あるように形造られた外界の諸要素と、生々とした、けれど過ぎ去りゆく個人の活動とのこの結合こそは、この体系の個人自身から独立なる外的持統と客観性の性格とを生産する。かくして文化の体系はディルタイの謂う「歴史的社会的実在」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)に属することとなるのである。かく呼ばれた世界はまことに精神生活の表現であり、そしてかかる客観化は、本来、多くの個人の精神活動を貫き互る同形性(Gleichförmigkeit)または同質性(Gleichartigkeit)によって可能である。個人は生の舞台に現れてはまた消える、しか

るに文化の諸体系は絶えず存立する、各の時代に於て人間性の内容と富とはこのものに注ぎ込まれる。ところで歴史的社会的實在は我々にとって自然の如くにあるのではない。自然は我々に対して黙している。歴史的社会的實在は我々はこれを我々の全本質の一切の力をもつて体験する、なぜなら我々は我々自身のうちに於てこの實在の体系を作り上げる諸の状態と力とを、最も生々した不安に於て、感知するからである。このようにして我々と歴史的社会的實在との間にはつねに最も密接なる、最も力強き作用聯関が成立している。「我々が生の經驗に於て所有する人間世界は、我々には、芸術、歴史及び抽象的諸科学によつて、高上された意識に持ち来される。我々のうち各の者の生は、その最も深き諸交渉に於て、ただ造形美術、物語、詩、歴史叙述及び科学的思惟のこの雰囲氣に於てのみ休憩し、生長し、自己を形造り得る。それだから生そのものは、我々がそのことをみずから明らかにすることなしに、つねに歴史的に制約されている。人間の顔付を讀み、姿や身振を判ずることに於て、画家が我々の教師であつた。詩人は人間を理解するための我々の器官であり、そして彼等は如何に我々が恋愛や結婚に於てまた友達に対して振舞うかという仕方に影響を与える」(V, 275) とはデイルタイの言葉である。

生の第三の方面もしくは契機は理解 (Verstehen) である。体験は生の内化の方向であり、表

現はその外化の方向であったが、理解は生の統一の方向であると云い得よう。蓋し理解は外的なるものの内的なるものへの帰入であり、内的なるものの外的なるものへの移入であるからである。いまこれを一層動的に見るならば、内的なる生は自己を表現に於て外化し、斯く外化した生は理解に於て再び内化されるが故に、理解は生の自己自身へ還りゆく過程と見做されることも出来るであらう。

理解は生に対して外から持ち込まれた観方に基づくのではない、それは生そのもののうちに基礎付けられているのである。先ず生は本質的に客観化の傾向を有するから、理解という生の特殊なる傾向は必然的に要求される。我々の精神物理的本質の中に我々にとつて内と外との關係は与えられており、これを我々は到る処へ移し込む。我々は我々の状態を外的なる状態によつて暗示し若くは感性化する、そして我々は外的形象を内的なる状態によつて生命あらしめ若くは精神化する。ここに神話や形而上学、然し何よりも詩の力強い根源がある。かくして次に一切の客観的歴史的形態は実に体験の表現であるから、外から内への理解の過程は現実的に可能である。「なぜならこの体験され得るものの中に生のあらゆる価値は含まれており、このものの周りを歴史の全き外的なる騷擾は回転する」(VII, 82)。個人のうちには内的知覚によりその全内容に於て意識

されている事象と、彼の外部に於てこの歴史的社会的實在を作つた事象とは、同一である。「人間歴史に於て働いている凡てのものは人間の内面に於てもまた働いている」、とフンボルトも言つた。人間歴史に於て感性的に与えられたものからして理解は、感性に決して現れることなく、しかも外面的なものうちに自己を實現し表現するところのものへ還つてゆく。いな、むしろ外部及び内部という一対の概念の意味は我々にとつて理解によつて初めて解明されて与えられるのである。これらの概念は、理解に於て、生の感性的現象とこのものを生産しそしてこのものうちに自己を顕現するところのものとの間に、成立する關係を表す。ただ、理解の達する限りに於てのみ、外部と内部との關係は存在する。ここに注意すべきことは、理解が単なる知的活動でないということである。そこでは全体の人間がはたらく。理知の単なる強力ではなく、人格的生活の強大が要求されるのである。

かくて理解は外化した生を取り戻す。「歴史及び社会の諸現象を研究する者に対して抽象的な諸本質 (die abstrakte Wesenheiten) が到る処に現れて来る、芸術、学問、国家、共同社会、宗教は斯くの如きものである。それらのものは、我々の眼の實在に貫き入ることを妨げ、しかも自己を捕えしめぬ、かの叢り合つた雲霧に似ている」(I, 42)、とデイルタイは云う。従来多くの哲

学者がそれを処理するために様々な冒険を敢てしたこれらの抽象的な諸本質をデイルタイは如何に取扱つたであらうか。彼はそれらのものを生の客観化として把握することによつて、先ずそこに生の歴史性 (die Geschichtlichkeit des Lebens) を見た。こゝでは一切のものは精神的行為によつて生成しており、従つて歴史性の性格を担う。それは歴史の所産として感性世界のうちに織り込まれている。公園に於ける樹木の配置、市街に於ける家屋の配列、手職人の道具からして、法廷に於ける罪の判決に至るまで、我々の周りに於て時々刻々歴史的に生成したものである。精神が今日彼の性格からして彼の表現のうちへ入れ込むところのものは、明日の歴史である。歴史は生から分離された何物でもない。ところで生の客観化が我々にとつて理解されたものとなるとき、それはかかるものとして到る処外と内との関係を含む。この客観化は理解に於て到る処体験へ関係させられている。理解によつてかの抽象的な本質として我々に縁なきものであるかの如く見えた客観化は生の客観化として把握される。即ちそこに歴史の生命性 (die Lebendigkeit der Geschichte) と云ふべきものが成立する。理解によつて、歴史にまで外化した生は再び生として発見される。生の歴史性と歴史の生命性、これがまさに理解に於ける外と内との関係の具体的な意味である。このようにして理解は生の自己発見であり、自己認識である。デイルタイは

ノヴァーリス【Novalis, 1772-1801】について云つている、「彼は、歴史の最高の内容が、人間は彼自身何であるか、の秘密を顕にするという無限なる課題の解決である、ということを見出す。彼はここに、一切の歴史の最高点は人間精神の生長してゆく自己認識である、というヘーゲルの思想を完全に予科している」(Das Erlebnis und die Dichtung, S. 307)。しかるに我々はデイルタイ自身が一層ヘーゲルに接近して立つてゐるのを見出さないのであろうか。デイルタイに於ける「生」の三つの契機、体験、表現、理解と、ヘーゲルの謂う「精神」の発展の三つの契機、主観的精神、客観的精神、絶対的精神との間に、我々は或る類似と対応とを見出すことは出来ないであらうか。ヘーゲルにあつては、主観的精神は個人精神の多様であり、このものは法律、倫理、道德なる客観的精神にまで対象化さるべく規定されている、中にも道德は普遍的理性的意志を家族、市民社会及び国家に於て実現する。絶対的精神に於て主観的及び客観的精神は統一され、これらのものを通じて発展した精神は自己認識に到達する。デイルタイにあつては、主観的なる生の体験は表現に於て客観化され、そして両者は理解に於て統一され、そこに於て生の自己認識は成立する。デイルタイにあつても、ヘーゲルに於てと同じく、生は歴史を通じて自己を認識する。然しながら同時に我々はこの二人の思想家の間の差異をまた無視してはならぬであらう。ヘーゲルの精神

ることが出来、また這入らねばならぬであろう。精神科学の対象として人間は、彼の諸状態が体験される限りに於てのみ、このものが生の諸外化のうちに表現に達する限りに於てのみ、そしてこれらの諸表現が理解される限りに於てのみ成立する。しかも体験、表現及び理解のこの聯関は、単に人間が自己を伝達する身振や顔付や言葉を包括するばかりでなく、また社会的諸形態に於ける精神の諸客観化をも包括する。かくてここに全く原理的なる命題がある、曰く、「このようにして到る処に於て体験、表現及び理解の聯関は、それによつて人類が精神科学的なる対象として我々にとつてそこに在るところの手續である」(VII, 87)。精神科学はまさにこの聯関に於て基礎付けられているのである。実にそこに於て初めて我々は精神科学を他の種類の科学から決定的に區別し得る明瞭なる標識を把握することが出来る。ひとつの科学は、その対象が我々に体験、表現及び理解の聯関のうちに基礎付けられているはたらきによつて与えられる場合に於てのみ、精神科学に属するのである。

しかるに対象が如何に与えられるかということは、その対象が如何に研究されるかということの規定する。換言すれば、対象の存在様式は対象の研究方法を規定する。そこで精神科学は、対象が体験として与えられる限りに於てこれを研究する心理学、そして対象が表現として

与えられる限りに於てこれを研究する歴史学、これら二つの学問の方法に俟たねばならぬ。ところが体験と表現とは理解によつて統一され、それによつて対象は現実的になるのであるから、精神科学にとつては「歴史的分析和心理学的分析との結合」(die Verbindung geschichtlicher mit psychologischer Analysis, I, 79)が要求される。この結合が精神科学の具体的なる方法としての解、積学である。

ここに謂う心理学はもとより自然科学的心理学ではない。自然科学的心理学——デイルタイはそれを「説明的若くは構成的心理学」(die erklärende oder konstruktive Psychologie)として特性づけている——は、精神現象を一義的に規定された要素の一定数によつて因果關係に従属せしめようとする。例えば一切の精神現象を感覚及び感情なる二つの級の要素をもつて構成することによつて因果的に説明しようとするが如きがそれである。斯くの如き心理学に対してデイルタイは「記述的並びに分析的心理学」(die beschreibende und zergliedernde Psychologie)の理念を樹てる。この心理学は既にセネカ、マルク・アウレル、アウグスチン、マキアヴェリ、モンテーニュ、パスカルなどの生についての反省のうちに現れている。記述的分析的心理学の目標は精神生活の構造聯関にある。この学問はそれ自身に於て基礎付けられている。精神生活では聯関が第一次的に

与えられているというところに、心理学的認識と自然認識との間の根本的差異は成立する。この聯関の背後に我々は溯ることを許されていない。むしろこのものが生及び認識の統一的なる条件である。従つてそれは心理学に対する確実なる出発点を含んでいる。思惟みずからがそのうちに於てはたらしき、それからして出発し、それに依存するところのこの聯関こそは動かし難き前提である。このようにして諸機能の聯関は内的經驗によつて内から与えられているから、心理学的認識の一切はただこの聯関の分析でのみあり得る。ここでは構造が直接に与えられているから、この領域に於ける記述は疑うことの出来ぬ基礎をもっている。

それにも拘らず体験はつねに主観的である、それは絶えず変化する、従つて体験の觀察は畢竟主観的たらざるを得ないのである。このとき心理学的方法に対して重要な補いとなるものは心的生活の対象的なる生産物の利用である。言語、神話、文芸、美術などに於て、一般に一切の歴史的なる形成物に於て、我々は謂わば对象的となつた心的生活を我々の前にもっている。これらの固定された客観的なる諸形態は心的作用によつて、その法則に従つて作り上げられたものにはかならない。我々が我々の衷に於て觀察する諸過程は絶え間なき変転のうちにあるが故に、固定した輪廓をもつた永続的な諸形態を我々の前にもつということは我々にとって重要であ

る、なぜなら我々の観察と分析とは絶えず繰り返しのものに還つていつて、その正しさをつねに検証し得るからである。そこでデイルタイは含蓄深き言葉をもつて次のように語る、「人間の精神が何であるかは、ただ歴史的意識が、その精神の生活したそして生産したところのものに於て、認識に持ち来すことが出来る、そして精神のこの歴史的自己意識が我々をしてひとり、人間についての学問的にして体系的なる思惟を漸次に作り出すことを可能ならしめるのである」(27, 28)。このようにして歴史的研究が心理学的研究に結びつかなければならない。いま或る詩的作品を研究するとせよ。先ずこの作品はひとつの歴史的なる生産物であるから、その研究は歴史的社会的實在の全体の認識に依存する。しかし次にそこにはこの創作を産出した精神的活動がある。「従つて文学及びその歴史の研究の基礎であるべき眞の詩学は、その概念と命題とを歴史的研究と人間性のこの一般的研究との結合からして獲得せねばならぬ」(188)。心理学的研究と歴史的研究との聯関は相互的である。心理学的分析が歴史的分析に結びつかねばならぬように、歴史的分析は心理学的分析に結びつかねばならない。けだし、経済、法律、宗教、芸術、学問などの文化の諸体系、並びに家族、組合、教会、国家等の諸結合に於ける社会の外的組織は、人間精神の生ける聯関から産れ出ているが故に、それらものは終局はまたこの聯関からして理解され得

る。心的事實はそれらのものの最も重要な構成要素をなし、それ故に心理学的分析なくしてはそれらのものは認識され得ないのである。この意味で心理学は歴史的生活の一切の認識の基礎である。

ここに我々はデイルタイの歴史哲学的思想を見ることが出来るであろう。彼自身の言葉で云えば斯うである、「精神生活の構造は、精神的諸統一体の協働から生ずる一切の歴史的過程に対する図式 (Schema)」、謂わば輪廓 (Gerüst) を自己のうちに含んでいる」(IV, 559)。「生は芸術、宗教、その他のものに於て自己を分化して来た」(I, 383)。生とはこの場合精神生活であり、精神生活は一の聯関であるが故に、芸術、宗教、その他の文化形態は歴史に於てつねに構造的聯関に立っている。かくてデイルタイは、例えば哲学について、その歴史上の諸形態は「それに於て哲学が文化の聯関のうちに於けるその位置の諸の可能性を歴進して来たところの内的弁証法」(die innere Dialektik, in welcher die Philosophie die Möglichkeiten ihrer Stellung im Zusammenhang der Kultur durchlaufen hat, V, 344) への洞見を開くと考える。然るに文化の聯関は精神生活の聯関によつて基礎付けられている。従つて「哲学の歴史は人間の精神生活の諸の態度の継起を頭にする」(IV, 561) ことが出来る。デイルタイはこのような思想の上に立つて、精神生活の存在に対する

可能なる態度に基礎付けて世界観の類型を樹てた。存在に対する主として、認識の態度から「実証論」(Positivismus)が、感情生活の態度から「客観的観念論」(objektiver Idealismus)が、意志活動の態度から「自由の観念論」(Idealismus der Freiheit)が、各類型として導かれた。世界観のこれら三つの類型は精神生活の構成要素としての知情意を代表すると思われる。ここに於て我々はまたデイルタイとヘーゲルとの間の類似を見遁し難いであろう。我々はただヘーゲルの論理学を心理学と、ヘーゲルの「概念」を生もしくは精神生活と置き換えさえすればよい。ヘーゲルでは論理学が歴史の図式であつたように、デイルタイでは心理学がそれである。前者に於て歴史の過程が概念の弁証法に従うとき、後者に於てはそれは精神生活の聯関の内的弁証法に従う。一方では客観的なる歴史は論理的なる概念の可能なる諸契機の実現であり、他方ではそれは内的なる精神生活の可能なる諸契機の表現である。実際ヘーゲルは、普通考えられているように、概念的哲学者でなく、むしろ生の哲学者であつたのである。そして我々はこのことを何よりもデイルタイの著作『ヘーゲルの青年時代』によつて学ぶであらう。

さて解釈学は心理学的分析と歴史的分析との結合である。ここに於て解釈学にとつて種々なる、アポリアが現れる。デイルタイは斯くの如きものを三つ挙げてゐる。

第一、各の者は彼の個人的意識のうちに閉じ込められている、彼の体験は個人的である。如何にして個性は彼に感性的に与えられた他人の個性的なる生の表現を自己にとつて普遍妥当なる理解に持ち来すことが出来るであろうか。この可能性の条件は、他人の個性的なる表現の如何なるものうちにも、これを把握する者のうちに含まれていぬが如き何物も現れ得ない、ということである。凡ての個性のうちには同一の機能と構成要素とが存在し、ただそれらのものの強さの程度によつて種々なる人間の素質の区別が生ずる。個性の相違は根本的には質的でなくて量的であるから、我々は我々の機能の或るものを増大し、或るものを縮小することによつて、他人の個性を客觀的に把握し得る。

第二、理解に於ては個々のものから全体が理解され、しかもまた全体から個々のものが理解されねばならぬ。例えば、個々の言葉とそれの結合からしてひとつの作品の全体は理解さるべきであり、しかも個々の言葉の意味の十分な理解は既にその作品の全体の理解を前提する。この循環はまた個々の作品のその作者の全体の発展に対する關係に於て繰り返され、そして更に同様に、この作品のそれが属する種類の文学全体に対する關係に於て、再び現れて来る、というのは比較的研究は私をしてそれを一層深く理解せしめるからである。然しながら斯くの如き循環は次のこと

を想い起すとき、単に見せかけのものに過ぎなくなるであろう。文学上の作品、その他この種のものは、凡て精神生活の表現であり、従つてこのものからして理解されねばならぬ。しかるに精神生活に於ては全体の聯関が第一次的に与えられている。そこでは個々のものはただこの聯関の分析によつて見出されるのであつて、それ自身第一次的なもの、根源的なものであるのではない。それ故に個々のものは、最初に我々に知られている全体へ還り關係させられて理解されねばならぬ。固より全体は分析されることによつて愈々明らかに認識されはするが、しかしそれは既に知られているものの發展以外の何物でもない。このようにして循環と見ゆるものは実は發展であるのである。

第三、體驗に於て与えられたものについての我々の認識は生の客観化の理解によつて完成されるのであり、しかも他方ではこのものの理解はただ體驗の主観的な深みからして可能である。ここにも循環が存在するか如く思われる。かかる外と内との間の關係の循環は次のようにも現れる。既に各の個々の精神的状態は我々によつてただそれを喚び起したところの外的刺戟からしてのみ理解される。私は憎悪を生への有害な侵害からして理解する。この關係なくしては色々な情念は我々にとつて少しも表象し得ぬであろう。このように環境は理解にとつて欠くべからざる

ものである。しかるに環境は生の交渉によつて成立つのであつて単なる自然概念ではない。従つて環境の認識はまた体験の理解の完成を前提する。これらの問題の解決は人間が一の精神物理的統一体であり、理解の原理が全体の人間性にあることを把握することによつて可能であらう。人間は精神物理的統一体であるが故に、彼にとつては内と外とは構造的な聯関に於て、直接に根源的に与えられる。全体の聯関は分析されることによつて一層學問的に認識されるけれども、それは既に知られているものの發展に過ぎないのであり、従つてそこには何等の循環も横たわつていないのである。——さてアポリアの解決によつて明瞭になつたのは、デイルタイの解釈学の根本命題としての生は生から理解されるということである。——（一九二八・二）——

ヘーゲルの歴史哲学

一

在るところのものを把握することが哲学の課題である。これは哲学に関するヘーゲルの最も単純なそして最も根本的なテーゼであった。「在るところのもの」とは何を謂うのであろうか。我々はこの概念を二つの方面から規定することが出来る。それは先ず単なる事実ではない。ただ直接に体験されたもの、経験的に与えられたものがヘーゲルにとって在るところのものではないのである。それ故にひとが屢々ヘーゲルをもつて、なまの事実、経験的所与をそのまま思弁的に擁護し、讚美する者であるとするのは正しくない。歴史の与える単なる経験的なるものに、それがまさに歴史的に生成したものであるという理由で、絶対的価値を賦与するところのいわゆる歴史主義は、凡ての誤解にも拘らず、ヘーゲルのものではない。経験的事実が彼の理論に一致していないという非難に対し、「それだけ事実にとつて悪いことだ」(desio schlimmer für die Tatsachen)と憚る

ところなく答えた思想家に対して、現実に対するあまりに弱々しき友情、歴史的なるもの的事实的な力に対するあまりに打ち込んだ愛の責めを負わせることは出来ない筈である。単に然か存るもの、ただ斯く歴史的に成つたものはむしろ哲学にとつて最も没交渉なものである。個々の経験的歴史的事実はヘーゲルによれば最も抽象的なもの、最も空虚なもの、即ち最も在らぬところのものである。フリードリッヒ・テオドル・フィッシャーがヘーゲル哲学の説明のために用いた比喩を借りるならば、かくの如き事實は下層に属するものであつて、真に在るところのものはその上に建てられた「二階」(das obere Stockwerk)に安らつているのである。然しながら次に、在るところのものがヘーゲルに於て事實でないからといって、それは事実に対立するものと考えられているところの当為ではない。在るところのものは固より在るべきところのものではないのである。「単に在るべきであつてそしてそれ故にそこには在らぬが如きものは哲学のあざかり知らなるところである」、とヘーゲルは云つてゐる。かく当為の思想に反対し、ただ在るところのものを認識しようとする点では、哲学はむしろ經驗論と態度を同じくする。反省的思惟がそれを自慢にし、それをもつて現実と現在とを輕蔑するところの当為なるものは、単に主觀的悟性のうちにその座、その存在をもつてゐるに過ぎぬ。ヘーゲルはかくの如き悟性を嘲笑して云う、「悟性は、

世界が如何にあるべきであつて、併しないかを知るために、自分を待つてでもいたかのように、當為を自慢にする、世界にして若しそれがあるべきようであつたとすれば、彼の當為の早熟の才智は何処に存し得るであらうか。*當為もまた抽象的なものであつて、真に在るところのものではないのである。

* Encyclopädie § 38.

* * Ebd. § 6.

かくして在るところのものは事実でなく、ヘーゲルによれば、まさにイデーである。哲学は、「イデーの光輝」(Glanz der Idee)に關係する、と彼は云つてゐる。この光輝によつて哲学は圧倒され、それによつて目を眩まされて下層の現象の暗黒を見おろすことをしないのである。イデーは日常の、外的な、消滅する対象の如きものではない。「イデーは現在のであり、精神は不死である。精神のそこには在らざりしが如きもしくは在らぬであらうが如きいかなる時もない、それは過ぎ去つてゐるのでなくまたなお在らぬのでなく、却つて絶対的に今在る。*ここに今というのは絶対的な現在の謂である。「哲学は、真なるものを取扱うものとして、永遠に現在のなるものに関係する」、とヘーゲルは語る。*我々はこのイデーの意味を規定しなければならぬ。イ

デーは何等かのまやかし物または幻想でなく、影の如き思想物 (Gedankending) ではない。経験論者のいうように、個々の経験的事実のみが在るのであつて、イデーは人間の思惟の産物である、のではないのである。却つてイデーこそ優越な意味で在るところのもの、プラトンの謂う、「真に在るもの」(to ovras ov) である。イデーはヘーゲルにあつて、それが思想物でないという意味に於てでばかりでなく、更に一層高き意味に於て主観性を脱している。一般にイデーと呼ばれるものは二重の仕方で受取られることが出来る。一は「範型」(Vorbild) として、他は「原型」(Urbild) として。換言すれば、イデーは或る場合には課題として、他の場合にはより高き秩序の存在として解されている。我々は第一のものをカント的として、第二のものをプラトンの存在として、特性づけることも出来るであらう。カント並びにフイヒテはイデーをもつて我々のまさに実現すべき当為もしくは規範とした。従つてそこではイデーは主観性との最も深き、最も密接なる聯関に於て把握される。主観の自由なる活動によつて、当為をそれに対立し、抵抗する事実のうちに実現すること、規範によつて物質を貫徹し、支配してゆくこと、この無限なる過程に於てイデーは自己の本質を見出す。カント及びフイヒテの思惟にあつて重大なる、この限りなき過程、超感性的なものとの感性的なものとの間の絶えざる闘争の、いわゆる「悪しき無限」(schechte Unendlichkeit)

に對して、ヘーゲルはつねに侮蔑をもつて向つてゐる。かかる意味に於けるイデーはヘーゲルにとつてはなお主観的であり、なおあまりに多くの人間の存在に縛られてゐるものである。彼はイデーを最高の客観性に於て見る。それは「在るところのもの」以外の何物でもない。イデーとは人間精神のあらゆる運動に先立つて存在し、このものによつて単に追考されるのみなる、事物の理性内容である。一切の主観的なもの、個人的なものはその前に身を屈して、それをただ承認するばかりである。恰もプラトンに於ての如く、ヘーゲルにあつてイデーを表現する言葉は「安らゝ」(Ruhe)と「永遠」(Ewigkeit)であるときえ云われ得るであらう。ヘーゲルは記す、「世界精神の緩慢についていえば、それが切迫してゐないこと、まさにそれ自身は時間の外にあるが故に、それは永遠であるが故に、それが充分に時間をもつてゐることを、考えるべきである。」このようにしてイデーはヘーゲルにとつてまことに在るところのものであるから、我々は彼のイデーアリスムスをまさしく存在論的観念論 (ontologischer Idealismus) として性格づけることが出来るであらう。

* Die Vernunft in der Geschichte, Hrsg. v. Lasson, S. 165. [*Vorlesung über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd. I*]

** * *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, S. 120. ヘーゲルの著作は、特にことわらない限り、H. Glockner 刊行の Jubiläumsausgabe に拠つて引用する。さてここに引用されたこれらの言葉が実に彼の『歴史哲学』の中に見ゆることは特に注目すべきである。

私はいまこのような觀念論を歴史上の聯関に於て評価することが出来る。啓蒙思想は歴史的に生成したものに對する理性の懷疑と拒絶、現存するものの非理性に對する常識の反抗であつた。啓蒙は「自然的に」即ち理性的に妥当するもの、歴史的伝統の一切の歪みを脱したものについての反省であつた。かくてそれは歴史的に成立した教会、国家、慣習等に反對して、「自然的」宗教、「自然法」、「自然的」經濟等を擁護する。このとき自然的なものがなお屢々「常識」に求められ、たにせよ、或いはまた何よりも幸福というが如く經驗的な人間の「自然」と解されたにせよ、啓蒙運動の大いさと深さ、その世界史的意義は、人々をして事實的なものに対する惰性的な崇拜、現存するものについての遲鈍な満足から分離せしめ、与えられた状態の批判と克服とに向わしめたところに横たわつてゐる。そして恰もこのことが啓蒙時代とカント並びにフィヒテの時期とを結びつける。なぜなら、世界及び生活は受動的にそして無批判的に單純に受取らるべきでなく、却つてそれに従つてあらゆる現実が裁定される絶対的規範、それに於てこのものが評価され吟味

される無制約的価値の存在するということは、後者の確信に属していたからである。ヘーゲルは絶えず啓蒙思想を攻撃した。しかしそのために彼をもつて単なる事実で満足し、単なる現実を愛護する者と見做すことは許されない。既に述べたように、「在るところのもの」は彼に於てただ与えられたもの、単に歴史的に生じたものを意味しなかつたのである。経験的ならぬ、一層高き意味に於ける「現実」は、ヘーゲルにあつて、諸の価値形態の富或いは「具体性」、諸の意味の層、理念的諸聯関の国を意味した。それ故に啓蒙に對するヘーゲルの敵對は事実と価値との對立を彼が單純に排棄したというが如きものではない。却つて価値概念の構成の仕方そのものうちに、啓蒙に對するヘーゲルの、そしてまたこの構成に於てなお啓蒙的であつたカント及びフィヒテに對するヘーゲルの、敵對の眞の根拠は横たわつてゐる。^{*}カントやフィヒテは価値をただちに當為または規範と同一視する。価値は絶対的にあるべきものとして説明される。しかしながら當為もしくは規範の性格は価値のひとつの賓辭、その一定の方面を現すのみであつて、価値そのものと同一の意味のものではないのである。ひとりでにそしていつでも価値を充すのでなく却つて屢々それに反して行為する者、即ち「聖ならぬ」者にとつてのみ、価値は當為となる。換言すれば、価値が規範と呼ばれるとき、ひとは価値の純粹なる本質のみを見ているのでなく、却つて

同時に価値の実現、価値の現実に対する関係が顧みられていたのであり、しかもこのとき価値に對する經驗的存在の不適合性が一緒に考えられているのである。しかるにヘーゲルは価値の概念から規範の概念へ移つてゆかない。かかる移りゆきを拒否するところに究極は十八世紀の考え方に對する彼の敵對的な態度の根柢が存在する。彼は価値そのものの純粹なる觀照、価値を時間性の中から擲き上げ、觀て取ることをもつて満足する。在る世界に在るべきものを對抗せしめ、未來のために革命的闘争に従事するという十八世紀風な態度に彼は同情し得ない。當為に結びつく「否定的な」態度を嫌つて、ヘーゲルは「肯定的な」情熱をもつて、現象の多様性の中から眞実に在るところのもの、永遠なる理性内容を読み取ろうとする。このようにして我々は、一方ではカント並びにフイヒテ、他方ではヘーゲルに於ける価値またはイデーの概念構成の仕方を、前者を「実践的」として、後者を「觀想的」として、各その特性を規定し得るであらう。イデーはヘーゲルにあつて觀想的な構造をもっている。彼のイデアリスムスは觀想的觀念論 (kontemplativer Idealismus) である。

* E. Lask, Hegel in seinem Verhältnis zur Weltanschauung der Aufklärung. 参照。

これらの理解の上に立つて我々は初めてヘーゲルの歴史哲学の種々なる特殊性を把握し得る

であろう。先ずそのカントやフイヒテに対する特殊性である。これらの人々の歴史哲学にあつてはつねに未来がその主なる問題になつてゐる。蓋し彼等に於ては実践的な當為が関心の中心であり、そしてまさにこのものの見地から歴史が考察されたためである。これに反して既にハイムやトレルチなどの注意しているように、ヘーゲルは彼の歴史哲学に於て如何なる瞬間と雖も人類の臆測的な未来について語つていない。彼は在るところのものに固執して、単に可能なるものに關係する一切の思弁を断念する。この点に於て彼は、観念論者たるにも拘らず、如何なる唯物論者よりも慎しみ深く、遠慮勝ちであつた。次に歴史哲学がヘーゲル自身の体系の中で有する特殊性である。彼の歴史哲学の序説に於てヘーゲルは明らかにこの事態を述べてゐる。哲学は或るもの、を歴史へ持つてゆく。それは如何なるものであろうか。「哲学が持つてゆく唯一の思想は、しかるに、理性が世界を支配するという、それ故にまた世界歴史も理性的に生起したという、理性の單純なる思想である。この確信と洞見は歴史自体一般に関する前提である。」*即ちヘーゲルはその歴史考察にあつて、理性の世界統治の謂わば仮説的なる信仰をもつてのぞんだ。この仮説または前提は世界歴史そのものの十分透徹した考察によつて初めてそれから再び結果すべきである。恣なる思弁或いは「先験的な作り事」によつてではない、なぜなら「我々は歴史をそれが

あるがままにとるべきであり、我々は歴史的に、經驗的にやつてゆくべきである^{*}からである。却つて歴史的なるものの「忠実なる把握」によつて、かの前提は検証されまたは具象化されるべきである。然るに、固よりこの前提は「哲学そのものに於ては何等前提ではない。哲学に於てはそれは思弁的認識によつて証明される。」哲学そのものにあつて前提でないところのものが、何故に歴史の考察に於て仮説的なものの意味をもつのであろうか。上に明らかにしておいたように、哲学の対象は「在るところのもの」であつたが、これは単に事実的なもの、歴史的なものとは等しくなかつた。それはイデーであり、理性内容である。しかるに歴史はまさに歴史として、事実的なもの、与えられたもの、經驗的なものの性格を担わざるを得ない存在である。かくの如き相異なる事情がヘーゲルをして哲学そのものと歴史哲学とに於て相異なる行き方をさせたところのものである。ヘーゲルの歴史哲学が彼の体系の爾余のものの如く先驗的構成的でないこと、少なくともかかる要素の僅かであることについて多くの人々が注意している。例えばトレルチは、それは「世界過程の先驗的構成でなく、却つて經驗的研究の諸結果の最高の観点のもとに於てなされたる思索である」、と率直に云つている^{**}。ヘーゲルは彼の歴史哲学に於て実に「世界歴史の地理的基礎」について詳細に語つている。またマルクス主義者の指摘しているように、彼はそこで

は経済的諸関係の重要性をも決して看過しなかつたのである。^{***}このようにして、ヘーゲルの先験的論理学、彼の弁証法に反対する者も彼の歴史哲学のみは最も高く評価さるべきであると考えた。然しながら我々は恰もそこに於てこそ彼の歴史哲学が、その名にも拘らず、哲学的なものと歴史的なものとを分離させているのを見ないであろうか。まさにここに我々の問題の出発点が横たわっているのである。

* Philosophie der Geschichte, S. 34.

** Ebd. S. 36.

*** Historische Zeitschrift, Bd. 119, S. 414. 【その頁には Troeltsch の論文はない。147にあるが】

**** 川内唯彦氏訳、プレハーン著『史的二元論』、参照。

二

歴史の考察のためにヘーゲルが持つて来る根本前提は理性の世界支配の思想であつた。彼はこの思想を宗教上の摂理の信仰をもつて説明している。ここに明瞭である如く、歴史的世界に対する彼の態度はその根柢に於て宗教的であつたのである。この關係に於て彼は神の認識について

語っている。「神は彼の子供として狭量な心の者や空虚な頭腦の人を欲しない。却つて彼はひとが彼を認識することを求める。彼はその精神がみずからは貧しく、しかし彼の認識に於て富み、そして神の認識に一切の価値をおくところの子供をもつことを求める。」この言葉はまさしくヘーゲルの最も深き魂を現すものである。デイルタイの尊敬すべき研究が示しているように、彼は宗教から歴史へ来た。フランクフルト時代の青年ヘーゲルを悩ましたのは主としてキリスト教の歴史の問題であつた。これらの年の成果についてデイルタイは云う、「彼がこの時期に贏ち得た最も重要なそして最も確実な収得は、あらゆる以前の歴史叙述を遙かに越えたところの、歴史的世界の内面性への沈潜に存した。ヘーゲルが宗教性から歴史的世界へ押し入つたということは恰も、彼がヨーロッパの学問のために成し遂げた最も偉大なものに対して決定的であつた。」「彼は人間精神の内面性の歴史の創設者として立つている。」^{*＊}若きヘーゲルの魂は彼が概念哲学者として現れるに到つた後にも失われることなく、その生命として絶えずはたらいていたのである。「まことの謙虚はまさに、神を一切に於て認識し、彼を一切に於て光榮あらしめ、そして特に世界歴史の舞台に於てそのことをするとところに存する。」神の智慧を自然のうちに、動物や植物に於て認識しようというのは以前からの伝統であつた。摂理にしてみればこれらの対象のうちに啓示され

るとするならば、それは何故に世界歴史に於て、全体の民族や帝国のうちに啓示されないであろうか。世界歴史の材料が摂理にとつてあまりに大に過ぎると思うのは間違ひである。蓋し神の智慧は大なるものに於ても小さきものに於ても同一である。「然のみならず自然は世界歴史よりも下位の舞台である。自然は、そこでは神的なるイデーが無概念性の要素に於てあるところの領域である。精神的なものに於てイデーはその固有なる地盤のうちであり、そしてそこに於てまさにそれは認識され得るのでなければならぬ。」^{***}ここに我々はヘーゲルの歴史哲学の最も深き意図を発見するであろう。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 24.

** Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 157. 【デイルタイ全集第8巻「ヘーゲルの青年時代」】

*** Die Vernunft in der Geschichte, S. 19.

「歴史的世界の内面性」(die Innerlichkeit der geschichtlichen Welt)を説明するためにヘーゲルの用いた最初の概念は、実に「生」(Leben)の概念であつたのである。この概念をもつてヘーゲルは一般に啓蒙思想の二元論的な見方、特にカントの道徳的な立場を超越した。自律と他律、義務と傾向性との分離は彼にとつては生ける人間の分裂を意味した。自律的な義務感情に従う人間と

外部から来る法則に服する人間との區別は、ヘーゲルによれば、此の者が自由ならぬ奴隷であつて彼の者が自由であるということではなく、却つて、彼の者が「その主人を自身のうちにもち、しかし同時に彼自身の奴隷である」ということである。エス【イエス】が山上の説教に於てユダヤの古き律法の代りに、そしてヘーゲルがカントの道德法の代りに樹てようとするのは、新しき律法というが如きものでなく、却つてひとつの一層高き立場、そこからしてひとは法則を遂行しはするが、しかし法則としては止揚するところの立場である。新しき立場は分離を超越した道德的存在からの行為であり、そしてこのものはただ「生のひとつの樣態」(eine Modifikation des Lebens)である。^{*}否、義務の遂行の意識でさえヘーゲルには行為の不純粹性を見えた。なぜなら「私が単に私の意識を若くはまた他人の稱讃をも享受するかどうかはまことに何等大なる相違ではない」からである。自己の義務適合性についてのみずからの反省をばヘーゲルは、それが存在からしての、直接的な生からの行為を不可能にするの故をもつて、斥けた。このようにして彼が生概念によつて求めたのは全体性と統一性とであつた。「ただ客観について、死せるものについて、全体は部分と異なるものである、ということが当て嵌まる。生けるものに於てはこれに反してその部分は全体と同じくまた一である」、と彼の断片のひとつに記されている。一切を包括し、

あらゆる対立を結合するところの究極的な存在が「生」である。しかしてヘーゲルはかかる統一を作る紐帯を、その当時「愛」(Liebe)という言葉で現していた。愛とは生けるものの感情であり、一切の生を貫き、生の凡ての形態のうちに脈打つ力である。生並びに愛という二つの表現をもつてヘーゲルは彼の宗教的体験を示そうとしたのである。しかるに我々はそれが彼の時代に於ける共通なる汎神論的感情であったのを知っている。シュライエルマツハーは「無限なるものの感情」及び「宇宙の直観」をもつて真の宗教とした。「あらゆる個々のものを全体のひとつの部分として、あらゆる制限されたものを無限なるもののひとつの表現として受取ること、それが宗教である。」と彼は『宗教論』の中で説く。またヘルダーリンは『ヒュペルイオン』【“Hyperion”】のうちに云う、「世界の不調和は愛する者たちの不和の如くである。争いのまなかに和解があり、そして凡ての別れたるものは再び相会する。」ところでヘーゲルに於ける特異性は斯くの如き感情がもともとから歴史的、世界に向けられていたということである。「民族の精神、その歴史、宗教、政治的自由の程度は——それら相互の影響に従つて、またそれらの性質に従つて分離されて考察されない——それらのものはひとつの帯に織り合わされている。」*
到るところ彼はあらゆる歴史的特殊態を結ぶ統一を求める。然しながら更に注意すべきことは、かかる全体性及び統一性としての生

が既にこのときヘーゲルに於て弁証法的なものとして把握されていたことである。「愛にあつてこの全体は多くの特殊なもの、分離されたものの総和のうちに含まれるものとしてあるのではない。愛に於て生は自己自身の二重化並びに自己自身の統一として、自己を見出す。生は未発展の統一から、環の形成を通じて完成された統一へと歴進した。」生は単に統一化であるばかりでなく、それはまた対立化である。かくてヘーゲルは生に「結合と非結合との結合」(Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung) という特異なる定式を与える。しかるにこのとき彼はまたこのような弁証法的統一に於てある生の性格として「今」(IZ) という概念を掲げている。愛に於て生けるものは自己を「今」として感じると彼は云う。この現性の概念、後のヘーゲルの言葉によれば、「無時間的な現在」(zeitlose Gegenwart) の概念もまた生の弁証法的な概念と共に彼の思想の最も重要なものに属していたのである。

* H. Nohl, *Hegels theologische Jugendschriften*, S. 266.

* * Ebd. S. 27.

* * * Ebd. S. 379.

* * * * Ebd. S. 348.

さて無限なるものに対する人間の関係は最初ヘーゲルにあつても、シュライエルマツハーに於けるが如く、宗教として把握された。けれども既にフランクフルト時代に於てさえ彼はシュライエルマツハーに反対して云っている、「有限なものに於て無限なものを感じた神的感情は、反省が附加わり、このものが感情の上に留まることによつて初めて完全にされる。*」同じように彼はまたこの時分シェリングに宛てた手紙の中で、「青年時代の理想は反省の形式に、体系へ転化せねばならぬ」と書いている。数年の後には更に積極的に、「形而上学は自己自身を見出した精神の契機である、」とヘーゲルは語る。* ロマンティクの汎神論的体験は方法的に、弁証法的方法によつて学問的に、体系的に解明されねばならない。然しながらこの方法は決して外部から持ち込まれるのでない、却つてそれは潜在的なものが顕在的になる過程にほかならぬ、とヘーゲルは考へる。彼によれば、弁証法は「唯一つ真なる方法である。このことは既に、それがその対象及び内容とは何等区別されたものでない、ということからおのずから明らかになる。——蓋しこの方法は内容自体であり、内容を動かすものは内容がそれ自身に於てもつてゐる弁証法である。」しかるにこのように方法的なものが中心に持ち出されるに到つて、ヘーゲルにあつて従来生きたは愛と呼ばれたものは今や一層含蓄的な言葉たる、「精神」(Geist)によつて代られることとなつ

た。このことはまことに重要である。精神という表現はもとよりこれまでに於ても欠けてはいない。彼の青年時代の最も美しき断片のひとつは語る、「ひとは無限なる生を、抽象的な多数性に対立させて、精神と名づけることが出来る。蓋し精神は、その形態としての多様なものに対して、それから分離された、死せる、単なる多数性としての多様なものに対してではなく、多様なものの生ける統一である、なぜなら後の場合には精神は、法則と呼ばれて単に考えられたもの、生きておらぬものであるところの単なる統一であるであろうから。精神は多様なものとの結合に於けるそれを生かす法則である、多様なものはこのとき生かされたものである。人間がこの生かされた多様性を多数の集合として同時に立て、しかもそれを生かすものとの結合におくならば、そのときこれらの個々の生は器関となり、無限なる全体は生の無限なる総体となる」***。デイルタイはこの箇所の大きいなる意味を指摘し、ここに「ヘーゲル哲学の根本思想」が初めて語られたと見做している。「この重要な箇所は、ヘーゲルがもともとから精神の本質を全体、総体性なる論理的範疇からして規定していることを示す。それはその前提として、多様なものとの統一に於ける総括がまさに精神の本質であり、並びにそのものが個々の精神の聯関に於て体験され、そしてしかる後にこの体験から分離されて論理的諸関係のひとつの形式として到る処精神の表徴

を形造つていゝるということをもつていゝる。」と彼は解釈する。

* Nohl, a. a. O. S. 349.

* * Jenenser Logik, S. 148. [*Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*]

* * * Nohl, S. 347.

* * * Dilthey, a. a. O. S. 141—142.

然しながら精神の概念がその全き深さと輝きとをもつて現れたのはかの最も天才的なる著作『精神の現象学』に於てであつたであろう。この書に於て、単にヘーゲル自身の思想の歴史にとつてでばかりでなく、またドイツ乃至はヨーロッパの学問の歴史にとつて、精神の概念は再び見失われ難い高さと豊かさとをもつて規定されたのである。上に述べた如く、精神という概念は生及び愛なる言葉に代つたのであつた。然るにかかる表現の交替はただ外面的なものでなくて、また概念内容の本質的な規定の変化に関係しているのでなければならぬ。精神は愛の一層高き表現である。ところでヘーゲルは云う、「神の生と神的認識はまことに愛の自己自身との戯れとして語られ得るであろう。この觀念はもしそこに否定的なるものの真面目さ、苦しみ、忍耐と労作とが欠けているならば、神信心に、そして遅鈍にさえ墜落してゆく。」* それ故に精神の概念にあつ

ては何よりも否定的なものの重要性が認められねばならぬ。生の概念は特に統一性の概念としてそれに対立するものは主として「多様なもの」と見做され、このものは特に全体性の概念としての生に於て和解された。然るに精神の概念に於ては我々は絶えず「否定的なもの」の最も積極的な意義が重要視されているのを見ることが出来る。このようにして精神は先ず優れて弁証法的なるものを表現すべき概念として存在すべきである。それは直接的な「即自」に於ける存在から自己を反省して「対自」になそうとする、それは彼の「他在」を作り、彼の内面を外部に措定し、そして更にこのもののうちに自己を認識することによつてこの対象を自己のうちへ取り戻し、このものに於て自己に環り来り、そして「即自対自」に、「媒介された直接性」になる。精神は自己みずからを定立して他のものに移りゆき、然るにこの他のものに於て自己を自己みずからとの同一性にあるものとして認識する。「ただこの自己を回復する同一もしくは他在に於ける自己内参照——根源的な統一そのもの、もしくは直接的な統一そのものでなく、が真なるものである。それはそれ自身の生成、その終末をその目的として前提し、その端初にもち、そしてただ遂行とその終末とによつて現実的であるところの円環である。」^{* **}とはヘーゲルの言葉である。

* *Phänomenologie des Geistes*, S. 23.

* * Ebd.

ここに於て我々は我々の研究の端緒を回顧しておこう。我々はヘーゲル哲学の關係するものが單なる事實にも當為にもあらぬ他のもの、即ちイデーであることを述べた。いまや我々はこのイデーの意味を一層具体的に規定することが出来る。イデーはヘーゲルにあつて實に精神である。私は最初ラスクに従つてヘーゲルのイデーを一応ギリシア的に、特にプラトンのに規定した。ここに我々はそれを精神として表現することによつて、そしてこのものの宗教的起源を明らかにすることによつて、イデーをそのキリスト教的本質に於て理解し得るに到つた。精神は、ヘーゲルによれば、「イデーのより高き表現」(der höhere Ausdruck der Idee)である。かくしてイデーは単に実体であるのではなく、却つて「生ける実体」(die lebendige Substanz)である。そしてヘーゲルは云う、「真なるものがただ体系として現実的であるということ、或いは実体が本質的に主体であるということは、絶対者を精神として言い表すところの表象のうちに表示されている、——この精神たるや最も崇高なる概念であり、そして近代に、その宗教に属する概念である。*」イデーは「主体」(Subjekt)である。そして「イデーはそれ自身弁証法である。*」然しながらいつも忘れてはならないのは、イデーが主体として規定されているからといつて、我々はヘーゲルにあ

つて絶対者が何等か我々の意識に依存するものであつたと考へてはならぬことである。単に我々の意識のうちに存在するというが如き絶対者をばヘーゲルは決して承認しない。彼の形而上学の最初の命題は、絶対者は在るところのもの、即自対自的に在るものである、という。それは恰も即自対自的に在るが故に、それが我々によつて意識されるか否かということから独立に存在する。それは何よりも *ens realissimum* 【最も現実的な存在】である。イデーを主体として規定することは彼にあつて何等主観主義を意味するのではなく、却つてその主なる意味はイデーの生命性、その運動性の表現にある。そしてヘーゲルは、ひとりの思想家にとつて「精神よりも一層高きが如き、彼の対象であるに値するところの如何なるものも存在しない」と考へた。

* *Phänomenologie des Geistes*. S. 27.

* * *Encyclopädie* § 214.

三

さてヘーゲルにとつて「絶対者の最高の規定」を意味するところの精神は、自己を特殊なる諸契機、諸形態に分化し、これら凡てのものに於て自己同一にとどまりつつ、現実のうちに啓示

される。精神は超越的なものでなく、却つてそれは一切の現実内に在し、本来現実的なものである。即ちヘーゲルは汎神論の立場からイデーの内在性を確信する。かくて哲学的なもの、と歴史なもの、との聯関は彼にとつてもともとしてひと息に汎神論の見地から与えられていると見える。宇宙の悉くに於て自己を啓示するイデーが歴史に於てのみそれを拒む理由はあり得ない。むしろ歴史こそヘーゲルによればイデーが自己を顕示する最も固有なる領域である。「偶然的な歴史真理は必然的な理性真理の証明とは決してなり得ない」、と嘗てレッシングは云つた。この言葉は全く啓蒙思想の精神に於て語られている。即ちそれはひとが「非歴史的」として性格づけるところの啓蒙思想の特徴を示している。ヘーゲルは斯くの如き啓蒙思想を克服して歴史的意識を確立したのである。いわゆる歴史的意識とは何を意味するのであろうか。歴史的意識は第一に、各の時代、各の民族、各の事件及び各の人格をそのもの自身からして理解しようとする。それは超歴史的な理性の与えるが如き標準を拒否する。それは自分の立場から歴史を評価しようとする。ことなく、各の民族、各の時代等がそれぞれ特殊なものであることを信ずる。歴史的意識は第二に、現在とあらゆる過去との結合についての意識である。それは自己の時代が歴史的生成の結果であることを知つてゐる。ひとは彼の時代、彼の民族をその歴史を通してでなければ把握し得ないことを理

解する。第三に、歴史的意識は歴史に於ける精神の斯くの如き過程を「發展」の概念のもとにとらえる。換言すれば、それはこの過程をみずからは絶えず同一でありながら、しかもその際自己を変化し絶えず純粹なる形態と完成とに向つて運動してゆく過程として捕捉するのである。更に第四に、歴史的意識はあらゆる現実と歴史との彼方に、謂わば固定したる、転化することなき規範として横たわっているが如き超歴史的な理性を樹てることを断念する。むしろそこには理性または神が絶えず自己を歴史に於て啓示するという、歴史を動かす力がイデーであるという、絶対的なもの或いは規範的なものはつねにただ歴史そのものから理解され得るという信仰が支配する。かくて最後に歴史的意識は、一切の歴史に於て、ランケの語を借りれば、聖なる象形文字の如く、神の名とはたらぎとを読むところの内在的な生の感情、ひとつの宗教的態度である。然しながら歴史的意識はヘーゲルの立場に於て純粹に、齊合的に、徹底的に維持され得るであろうか。

先ず最初に次のことを考えねばならぬ。ヘーゲルに従えば、經驗的、歴史的、叙述の対象としての歴史はただ過ぎ去つてしまった、消え失せてしまった、他のものによつて推し除けられてしまつた諸形態の系列であるに過ぎない。これらの諸形態については、「汝を追い出してしまふ人々の足が既に戸口に立っているのを見よ」、という言葉こそふさわしいものであると彼は云う。経

驗的方法によつて考察される限り、歴史は、「単に外面的な継起に於て浮び上つては再び沈んでゆく諸の特殊なる姿の系列に過ぎず、かくしてそれらの中には個性的な統一と結合とが欠けている。」特に哲学的なる歴史考察にとつては、歴史は個々の事件、偶然的な出来事の集成でなくして、却つてそれは時間的な生成と差異とのうちに一の内面的なる統一、あらゆるもののうちに現存的であるところの永遠なるものを見る。ヘーゲルにあつては歴史は凡て現在性に向つて解釈されている。現在性への關係が欠けている限り、彼にとつては本来の歴史性はあり得ない。哲学的なる歴史考察とはかくの如き現在性への解釈を意味する。この認識は極めて重大である。歴史に於て追求される一般的な見地は「単に外面的な系、外面的な秩序ではなくして、諸事件及び諸行為そのものの内面的な指導的な魂である。」「哲学的な世界歴史の一般的な見地は抽象的的一般的でなく、却つて具体的に絶対的に現在のである、なぜならそれは精神であり、このものは永遠に自己のところにあつて、このものにとつては如何なる過去も存しない。」とヘーゲルは語る。従つて彼の歴史的意識のうちには、現実的な歴史的意識の必ず含まねばならぬところの、過去、現在、未来という時間の三つの契機は現実的には存在しないのである。そしてこのことは根本的には彼に特に未来の意識の欠けていたことに由来するであらう。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 177.

* * abt.

然るにかくの如き現在性を保証すべきものは発展の概念であつた。ヘーゲルに於けるこの概念の著しい特性は、それがテロス【Telos】的であること、即ちそこでは端初と終末とが同一であつて、運動は全体として自己完結的であるということである。イデーは発展しはするが、まさに現在のなものとして、永遠なるものとして時間の外にある。ここに於てヘーゲルの歴史哲学にとつて最も固有なる問題が生れて来ざるを得ない。精神は自己自身のうちに発展を、それ故に最も特殊な意味に於て歴史をもつてにしているにしても、事實的なもの、歴史的なもの、時間的なものに対しては謂わばこれを超越する。従つて精神の歴史は事實の歴史に対してひとつのアプリオリとなるのほかないのである。ヘーゲルは精神の歴史の内容として自由を挙げてゐる。精神の実体、本質は自由である。「自由は精神の唯一の真なるものである。」自由の発展の第一の段階はなお直接的なる、精神が自然性のうちに沈める状態である。第二の段階に於て精神はこの状態から出て自己の自由の意識へ移つてゆく。しかしこの最初の直接的な自然性からの分離はなお不完全であり、部分的である。第三の段階はこのなお特殊なる自由からその純粹なる普遍性への高昇を現す。

これは精神のその精神性の本質の自己意識である。かくの如く精神の歴史を叙述し、そしてヘーゲルは云う、「さてこれら凡ては歴史のアプリオリ的なものであり、それに経験が相応せねばならぬ。」*このようにしてヘーゲルの歴史哲学の問題は、人類発展の経験的な、時間的な経過がそれに平行する無時間的な聯繫に相応するか否かということとなるであろう。それは、文化現象の一回的な発展に、この一回性に何等かの仕方で適合する絶對的な意味が相応するか否か、を中心とする。しかるに問題をこのように定式化し得る他のひとつの根本的な理由は、ヘーゲルに於て、自由の概念そのものがまさしく観想的な構造のものであったところに横たわつてゐると思われる。自由はカント及びフィヒテにあつては、一の実践的な概念、即ち自律的な意志を意味した。しかるにヘーゲルはかくの如き自由については何処に於ても語つていない。むしろひとは彼が恰もそれを排斥したと云い得るであろう。それはヘーゲルによればただひとつの通過点、青年の特権ではあるがまた無遠慮でもある。自己みずからの知見、世界についての洞察に到達した成人の特徴は、イデーの天国を地上に移し植えようとする理想主義的な青年の焦躁ではなく、自己の処へ静かに還り着くこと、既に夙くより存在する現実の理念的なる内容に身を委せることである。ヘーゲルに於ては自由の反対は非自由であるというよりもむしろ愚鈍である。それは精

神が自己みずからを知らぬこと若くはなお自己みずからを知らぬことを意味する。それ故にそれはひとつの知的な状態、詳しく云えば、知的な不完全の状態である。かくて自由とはヘーゲルによれば知的な成熟または内容に充ちた自己認識である。ヘーゲルの自由は精神の明透と合致する。それだからそれは主として理論的な意味に於ける自己意識であつて、そこでは第一に自己認識が意味されている。彼は云う、「私が依存的であるならば、私は私ならぬ他のものに私を關係させる、そしてかかる一の外面的なるものなしには存在し得ない。私が私自身の処にあるとき、私は自由である。」^{***}即ちヘーゲルは自由を「自分自身の処に在ること」(Bei-sich-selbst-seyn) という最も特徴ある言葉をもつて定義する。それ故に彼が「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である」と定式化するにしても、それは相類似したカントまたはフイヒテに於ける定式とは全く意味を異にして、「如何に精神がその自体に於て在るところのもの知識に達するに到るかという、精神の叙述」にほかならないのである。^{***}さてこのような意味に於て自由なる精神は如何なるものであろうか。そのことについては我々は直接にこれをヘーゲル自身から学び得るであらう。「精神が自己の中心に向つて努力するとき、それは自己の自由を完成するために努力するのである。そしてこの努力は精神にとつて本質的である。即ちひとが、精神はある、と云うとき、それは先ず

精神が或る完成したものである (er ist etwas Fertiges) という意味をもっている。然し精神は或る活動するものである (er ist aber etwas Tätiges)。活動はその本質である。それはその生産物である、そしてかくしてそれはその端初でありまたその終末である (er ist sein Produkt, und so ist er sein Anfang und auch sein Ende。)* ** * * * * * これらの注目すべき言葉に於て我々はヘーゲルに於ける精神の概念のアリストテレス的なる規定を紛う方なく認識し得るであろう。詳言すれば、彼を謂う精神の Fertigkeit【熟練】の本来の意味はアリストテレスの τελειον【完成】である。そしてまた前者の Tätigkeit【活動】は後者に於ける ενεργεια【エネルギー・現実態】である。かくして精神の最高の表現はかの ενεργεια【エンテレケイア・現実態】であつて、アリストテレスはかかるものの特性として「自足的」(αὐτοπρεσ) をあげている。まことに我々はヘーゲルの精神がアリストテレスの νοος (精神)、従つてまた θεος (神) と同一の規定を受けているのを見る。アリストテレスもまた神を「思惟の思惟」として定義する。そして神は更に「第一運動者」として定義される。第一運動者は他によつて運動させられない、然し他を運動させるにあつてもこのものに実践的に働きかけて運動させるのではなく、他のものに全く触れることなくしてそれを動かすと考えられた。このようにして我々はキリスト教的体験がギリシア的なる、アリストテレス的なる概念によつて

解明されたのを見出す。そしてまさにそこに我々はヘーゲルに於ける生の概念から精神の概念への転化の最も重要な意義と最も重大なる帰結とを思わねばならないのである。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 137.

** a. a. O. S. 32.

*** a. a. O. S. 39.

**** a. a. O. S. 32.

しかるに精神の自足性の存在する以上、事実的なものは勢い全く消極的なものにされねばならぬであろう。事実的なものは「無なるもの、消え去るもの」であり、「ただ世界の表面をなす」に過ぎないのである。ここに現実的な、歴史的意識は失われざるを得なくなるに到ると思われる。そしてそれと共に必然的にひとつの最も困難なる問題が生れて来る。経験的一回的なものについてひとつの超経験的な、しかもそれ自身一回性の本質を保つところの意味聯関は存在するであろうか。ヘーゲルはこの問を肯定する。ここに於てヘーゲル哲学の問題はいわゆる具体的なる、従つてまた内容的なる価値の体系の超経験的な演繹に集中するに到る。然しながらヘーゲルの驚歎すべき努力にも拘らず、具体的なる価値の体系の先験的演繹が彼に於て成功しているとは何

人も信じないであろう。価値体系を構成すべきであるとしても、我々はただ経験的な歴史そのもののうちに沈潜して、ただこのものからそれを再構成し得るばかりである。然るに斯くの如く純粹に内在的な研究に従事すべきであるならば、そのときもはや神の概念も精神の概念も無用なものとなり終りはしないであろうか。

今や我々は我々の叙述を再び回顧して、ヘーゲルの歴史哲学に於ける二面相を理解し得るであらう。この二面相を包括的に現すものは「生の概念」と「精神の概念」である。彼の歴史哲学は絶えずこの二面相の間を往来している。その初期に現れ、そして後に至るまで決して姿を隠さなかつた生の概念は、全く現実的な意味に於て全体性の概念である。従つてこの概念にあつては歴史的意識の要求するところの歴史の内在的解釈が徹底的に遂行され得るように見える。「真なるものはそこでは如何なる肢体も酔わぬことなきバツカスの陶醉である」という彼の有名な言葉は、このときこそその十分な意味に於て妥当するであらう。しかも生は全体であるが故に、全体としては、その個々の肢体の如何なる運動にも拘らず、永遠の安らいにあると見做されることが出来る。然しながら生は生としてはひとつの神秘的な概念にとどまらざるを得ない。シュライエルマツハーやゲーテに於ても究極はそうであつた。そこでヘーゲルはこれを概念化して精神の概

念をもつて規定する。かくすることによつてそれ自身超價値的であり、従つてまた没價値的でもあり得た生の概念は一の価値概念に転化する。かく転化することはもともと期待されていたのである。なぜならヘーゲルにあつて生は最初から一の宗教的体験の内容であつたからである。精神も固より全体である、けれどもそれはそれ自身に於て完結的なる、統一のなる價値的全体であつて、現実的に包括的なる全体ではない。しかるにこのように精神の概念が価値概念として現れるとき、歴史の内在的なる解釈は、上に述べた如くにして破壊され、従つて歴史的意識の要求もまた拒否されるに到る。かくの如きヘーゲルの歴史哲学に於ける二面相に關係するデイレンマは我々に二つのことを教えるであらう。その一つは言うまでもなく、汎神論は宗教として一の矛盾のものであるということである。蓋し汎神論はこれを徹底するとき自然主義とならざるを得ないからである。その他はキリスト教的体験とギリシアの概念との間の乖離である。この乖離は、他の場合に述べておいたように、「生の概念」と「自然概念」との間のものとして一般的に現すことが出来る。あらゆるキリスト教神学がこの結合を企てて失敗に終つた如く、ヘーゲルもまたこの結合に失敗すべき理由があつたのである。存在の内在的なる解釈はヘーゲル以後に於て二つの方向に於て行われたと見られることが出来る。ひとつはショーペンハワー及びニーチェなどの生、

の哲学の方向に於て。しかし生の哲学は存在の歴史性について深く理解することがないという根本的な欠陥をもっている。歴史的存在の内在的な解釈は実にマルクス主義によって行われたのである*。

* マルクス主義に於ける歴史的意識については拙者『社会科学の予備概念』の中で比較的詳細に論究しておいた。「ヘーゲルとマルクス」については拙者『唯物史観と現代の意識』(本全集第三巻収録)参照。この論文に於て取扱われなかつた諸点に関してこれらの書物が補つてくれるであらう。

さてマルクス主義がヘーゲルの歴史哲学から遺産として受け継いだものは次の通りである。第一にヘーゲルは、多くの哲学者たちや歴史家たちの考へて来ており、また現に考へているように、文化の諸形態は交互作用をなす、というが如き説明をもつて満足しない。彼は例えば、法律は宗教に働きかけ宗教は法律に、両者のいずれもがまた両者が一緒になつて哲学や芸術に、哲学や芸術はまたそれらで相互に影響し合い、同時にまた法律や宗教にも働きかける、などという説明に満足しないのである。むしろ彼はかくの如く交互に関係するものの根柢に「第三のもの」が横たわつていてと考へる。即ちそれらのものは、自己自身の存在を規定し、従つてまた交互作用の可能性をも規定するところの、一層高きものから闡明されるべきである。「政治的歴史、国法、

芸術、宗教の、哲学に対する關係はそれ故に、それらのものが哲学の原因であるというが如き、もしくは反対に、このものがそれらのものの根源であるというが如き關係ではない。却つて寧ろそれらのものは凡て一の同一の共通なる根——時代の精神——をもっている」、とヘーゲルは云う。イデーこそ、その特殊なる規定性としての時代精神或いは民族精神こそ歴史の根柢であり、種々なる歴史現象の交互作用の根柢である。マルクスはかくの如き「第三のもの」としてイデーに代えるに時代の經濟的構造をもつてした*。

* プレハーノフ著、『史的一元論』参照。

第二に各の歴史的時代はそれぞれ特殊な原理もしくは法則をもつというのがヘーゲルの確信であつた。「ここに我々はただこのこと——とヘーゲルは云う、——即ち各の段階が他の段階から異なるものとしてその特定の固有なる原理をもつということを承認せねばならぬ。かかる原理は歴史にあつて精神の規定性——特殊なる民族精神である。このものうちに精神は具体的なものとしてその意識及び意欲、その全体の現実性のあらゆる方面を表現する。それはその宗教、その政治的制度、その道徳、その法律体系、その慣習、またその学問、芸術及び技術の共通なる特質である。」*マルクス主義もまた歴史的発展の各の段階がそれ自身の特有なる法則をもち、そ

れの一つの段階から他の段階へ移りゆくや否や、歴史はひとつの新しい法則によつて支配され始めると説くのである。

* Philosophie der Geschichte, S. 101.

第三、ヘーゲルは歴史を支配する原理が個人の意識から独立にはたらくと考へている。いな、個々の人間は最も多くの場合自己の意志に反してイデーのためにはたらくこととなるのである。人々は自己の特殊な、主観的な情欲の満足のために活動する、しかも彼等是否応なしにその際の名譽と光榮のために仕えるべく余儀なくされている。これがヘーゲルの「理性の狡智」と名づけたところのものである。理性は個人をして「情欲のあらゆる狂熱をもつて彼等自身の目的を遂行せしめる、しかも理性は単に自己を害うことなく保つばかりでなく、却つて自己自身を生産する。情欲は互いに破壊し合う、ひとり理性のみはその目的を守り、追求し、そして自己を主張する。」マルクス主義にあつても同じように歴史を支配しつつあるものは個人の意識から独立である。レニンに記している、「社会的存在と社会的意識とが同一でないのは、一般に存在と意識とが同一でないのと同様である。人間が意識ある者として社会的交通に這入るといふことから、社会的意識が社会的存在と同一であるといふことは決して帰結しない。彼等が相互に交通に這入るとき、

人間は一切の或る程度まで複雑した社会形成に於て——そして特に資本主義的社会形成に於て——如何なる社会的諸関係がそれによつて形造られるか、如何なる諸法則に従つてそれらが發展するか、などということを意識していない。^{*} 在るところのものは、それが意識されると否とに拘らず、自己の法則に従つてその必然的なる發展を遂行する。

——(一九二九・三)——

* Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, S. 328. 【『唯物論と經驗批判論』】

危機における理論的意識

思想の問題は今や思想の危機の問題として現れている。人々は到る処、あらゆる機会に於て、思想の危機について語り且つ叫ぶ。しかし彼等は自己の語りつつあるもの、叫びつつあるものが何であるかを理解しない。いな、みずから理解することなく、理解しようと欲することなく、語り且つ叫ぶということがそれ自身また思想の危機のひとつの特徴である。思想の危機の叫びのうちに表現されるところのものは、理論的意識の欠乏であり、まさに「思想の貧困」である。けだし事物の本質を明らかにして思想を發展せしめることが斯く叫ぶ者の目的でなく、彼等の目的は却つて正反対のものである。思想の危機を叫ぶことによつて恰も思想を窮迫せしめ、空虚ならしめ、かくて思想そのもののためでなく、寧ろ全く他の意図のために謀ろうとすることが彼等の目的である。このときにあつて眞実に思想を求める者は、彼等の叫びに迷わされ、驚かされ、恐れさせられることなく、自己の理論的意識を愈々鋭利ならしめ、果敢ならしめねばならぬ。そのためには思想の危機が本来如何なる意味のものであるかを明瞭にすることがなによりも先ず必要である。

思想の危機とは、これを純粹に理論的に見るならば、一定の思想が自己の反対の思想へ転化してゆくことを意味する。この転化そのものはその思想にとつて危機として現れる。思惟が一定の思想を真理としてそれに固執し、それを永久に自己同一的なものとしてどこまでも維持しようとするとき、この固執され、固定された自己同一性は、自己がまさに在るところのもの、即ち一面性として、制限性としてみずからを現すに到る。換言すれば、その思想は自己の偏見であることを顕にするのである。然るに一面性と制限性とは、恰も一面性として、制限性として、虚偽である。かくて最初の真理は虚偽であることが分る。この自己批判によつて一定の思想はその反対のものへ移つてゆく。この推移が思想の危機であり、従つて危機的とは批判的ということである。斯くの如き危機はまことに思想そのものにとつて価値あるものでなければならぬ。なぜなら、それによつて初めて思想は運動し、発展し得るからである。思想はその対立者によつて否定されると同時に、このものの媒介によつて自己の一面性と制限性とを脱して自己を止揚する。抽象的なものは具体的となる。かかる過程を通して対象は初めて全面的に把握されるに到るのである。このようにして危機こそ思想の富を作るものであり、生命をなすものである。危機のないところには、ただ凝固と死がある。

若しそうであるならば、真理を求める思想家にとっては、思想の危機はまさに歓迎すべきものである。自己の思想を否定するもの、それに矛盾するものが現れるとき、彼は徒らに悲しんだり、恐れたり、憤おったりすることをしない。彼はそこに自己の思想の批判の契機を見出し、喜んでこの契機を捉え、それを媒介とすることによって、自己の思想を発展せしめ、具体的ならしめることを知っているからである。彼の思想家としての活動がこのとき最も活動的となる。思想家たる彼はこのとき最も生き甲斐を感じるであろう。彼の思想は固定したもの、死んだものから、運動するもの、生命あるものとなったからである。真実に人生を生きようと欲する者は、生活に於ける危機の経験が却って人生を豊富ならしめ、一層真実ならしめることを知っている。恰もそのように、真理を追うてやまぬ者は、思想の危機がまさしく思想を具体的ならしめ、一層真理ならしめることを理解する。かくて、思想の危機の必然性とその意味とを認識せる人にとっては、危機はもはや危機として、単なる危機としては現れないであろう。必然の洞見は自由である。思想の危機の必然性を透察した思想家は自由なる思想家であり、彼の前には危機はいわゆる危機としては存在し得ないのである。ところで、思想を発展するものとなし、しかもこの発展が自己に矛盾するものへの転化によつて、即ち危機を通して行われると考えるのは、弁証論者である。弁証

法的思惟は思想の危機を現実的に克服する道を我々に教える。それ故に我々は言うことが出来る、思想の危機が叫ばれるときにあつて、唯一つ現実的なる理論的意識は弁証法的思惟である。

しかるに抽象的思惟にとつては、思想の危機は克服されることなくしてどこまでも危機としてとどまる。真理の普遍妥当性——それは抽象的な永遠性である——を信奉する者、真理の自己同一性——それは形式的な不変性である——を主張する者、総じて真理が矛盾を媒介として發展する生命であることを把握しない者、斯くの如き人々は、自己の思想に反対し、対立する思想の現れるとき、それはただ彼の思想にとつてのみ危機であることを忘れて、却つてそれが一般に思想そのもの、真理そのものの危機であるかの如く見做し、徒らに思想の危機を叫ぶのである。彼等にとつて否定は単なる否定であり、矛盾は単なる矛盾の意味しかもたない。彼等は抽象的思惟に固着して言う、真理は真理であり、虚偽は虚偽である。そして彼等は他人だけが誤謬と錯誤に陥る者であつて、自分はこれに反して最後究極的な、絶対決定的な真理の所有者であると考えている。このような人々が、自己の思想に矛盾する思想に出会つたがために、思想の危機を叫ぶべきほど彼等は思想そのもの、真理そのものを愈々抽象的ならしめ、非現実的ならしめ、かくてその生命を奪つて死滅せしめるのである。思想そのもの、従つて彼等自身の思想をも危機に沈

ませる者は、思想の危機を単なる危機と見ることしか出来ぬ彼等である。思想の本質的な相対性を認識している者こそ却つて思想の生命の發展の絶対性を肯定する者である。かかる人間が自己批判的であるに反して、彼等は独断論者である。彼等は自己の思想を絶対化し、永遠化する。彼等は恐らく人類歴史のなお初端にある者であり、従つて今後彼等の思想を訂正するであろう人間は、彼等自身がその思想を訂正した人間に比し、その数に於て比較にならぬほど多いであろう、ということも彼等は思つてみない。思想の危機の叫びをもつて我々に向つて来るのはいつでもこのような独断論者である。しかるに独断論と共に我々は純粹に理論的な領域から他の領域へ移されて見出す。我々は独断論が本質的には理論的な立場でないことを発見するであろう。純粹に思想する者である限り、何人も自己批判的ならざるを得ない危機に際して、思想の危機の問題に関して何故にかくも独断論者がなお存在するであろうか。

私はこれまで思想を主として真偽という方面からのみ考察して来た。真理と虚偽は、哲学上の用語法に従うならば、思想の「価値」である。恰も美醜が芸術に属する価値であり、善悪が道徳の担う価値であるように、真偽は思想の有する価値である。しかもそれはこのもののみ固有

な価値である、と哲学者は考えている。従つて或る思想は真であつたり偽であつたりするが、我々はそれを善い思想であると云つたりまたは醜い思想であると云つたりすることを許されない。近代の認識論はこのように説くにも拘らず、現実の生活に於ては、我々は絶えず、一定の思想を善い思想であると呼び、または悪い思想であると称している。それが現実である。むしろ真なる思想、偽なる思想という言葉よりも、善い思想或いは悪い思想という言葉を人々は一層多く實際生活のうちでは用いているように見える。例えば、かの思想善導という語をとつて考えてみよう。思想善導というのは、真なる思想へ人々を善く導くということではなく、却つて善い思想へ人々を導くということを意味している。若しそれが真理へ向つて善く誘導するということであるならば、それはそれが今現実にとつているような形態をとつて現れ得ない筈である。如何なる思想が真理であるかはただ研究を俟つてのみ決定され得ることであるが故に、その場合には、ひとが思想善導の名のもとに思想の自由なる研究を取締つたり、禁止したりするばかりでなく、更に進んで思想の研究そのものに対する興味を種々なる方法でほかへそらそうなどとすることは出来ない筈である。しかるに思想善導が實際に於てはこのような形態のものであるとするならば、そこで問題となつてゐるのは、なんら思想の真偽ではなく、却つて思想の善悪であるのでなければならぬ。即ち、

或る思想は取締られ、圧迫さるべきであると考えられるのは、それが悪い思想であり、危険な思想であると、人々の見做しているのに因るのである。このように現実の生活の中に於ては、思想は真偽という理論的価値のほかになお善悪というが如き規定を具えている。これは明らかである。私にかかる規定を思想の「価値」と區別して思想の「性格」と名付けようと思う。思想の性格を表現する言葉には、善、悪以外に、危険、穩健、反動的、過激的など、その他のものがある。思想は現実には於て凡て性格的である。否、我々の日常の生活にあつては、真理と虚偽なる思想の価値は蔽い隠されてしまつて、思想は凡て性格的なものとして生きているのがつねである。

ここに注意すべきは、思想の価値と性格とが必ずしも相応しないということである。善い思想が必ずしも真なる思想であるわけではなく、危険な思想が必ずしも偽なる思想であるわけではない。しかしながら實際生活に於ては、思想の価値規定は埋没されて認識されることなく、思想は単にその性格に従つてのみ理解されているが故に、まさしくこのことから容易に、人々が善い思想をもつて直ちに真なる思想であると考えるに到る、ということが屢々生ずる。善い思想だから、それは真でなければならぬ、という風に、無意識的にあるにせよ絶えず推論されている。かくの如きことは真理ということのみひたすらに問題とすべき筈の学者の間にあつてさえ存在する

のである。彼等は自己の思想を真という価値に於てでなく却つて善という性格に於て意識していることが屢々である。それだからこそ或る者は彼の思想が理論的に反駁されればされるほど、理論的にその欠陥が指摘されればされるほど、却つて益々これを弁護するに到る。彼はこの弁護に於て或る種の道徳的義務を感じて愈々興奮する。彼の議論は義憤に変わる。学者は今や憂国の志士として現れる。彼は自己と反対の思想を有する者をもつて何等か危険な者、下劣な者、不道徳な者であると思ふに至る。我々は我々の経験に於て独断論者が最も多くの場合このような現象形態をとつて出現するのに出会うであろう。このとき叫ばれるのはいつでも思想の危機である。思想の危機の叫びは、斯くの如く、現実には思想の性格ということに最も多く関係している。思想の危機の叫びのうちに表現されるものは、思想に於ける理論的なものでなくて性格的なものである。

思想の性格というのはひとつの実践的な概念である。それは思想が思想である限りの思想に属するのでなく、思想が人間社会に働きかける関係についての規定である。私が思想の性格の名のうちに数えたところの善悪という概念が道徳的、実践的な概念であることがそれを示している。若しそうであるならば、思想の性格の中には社会の構成そのものが反映されているのでなければ

ならぬ。この社会が階級的構成のものであるとするならば、思想の性格は階級的な言葉である筈である。社会の階級的構成は支配階級と被支配階級とに分れている。そしてこの支配被支配の關係が思想の性格としての善悪をおのずから定める。換言すれば、支配階級の利益を表現する思想は、思想として、善き思想であり、そして反対に被支配階級に仕える思想は、思想として、悪き思想である。即ち、一定の階級の社会上の優越がその階級の思想の性格上の優越を規定する。支配階級の思想が支配思想であるからである。従つてこの階級の社会的地位が安定している限り思想の危機は現れない。思想の危機の出現するのは、社会に於ける階級の間、そして矛盾が尖鋭化し、もはや蔽うべからざるものとなつたときである。このとき支配階級は、自己の社会的地位の不安と動揺とを知り、自己にとつて悪しき思想の出現を直接に思想の危機として感ぜざるを得ない。社会上の危機が思想の危機として表現されるのである。危機にあるのは思想そのものではなくて、却つて社会そのものなのである。悪しき思想の排撃によつて維持さるべきものは思想そのもの、真理そのものでなく、まさに支配階級なのである。それだから思想の普遍妥当性を説くことはこの階級の永遠性を主張する意味をもつて来る。それだから従来の思想の弁護はこの階級の弁護となつて来る。思想の危機の叫びのうちに表現されるものは階級的なるものであつ

て、思想的なるものそのものではない。否、思想の危機が叫ばれば叫ばれるほど思想は反対に益々空虚になつてゆく。それは階級的独断論の叫びであるからである。そして善い思想と真なる思想とは合致するのではなく、却つて背致しているからである。思想そのものの立場から云えば、社会に於ける批判的な階級、即ち新興階級の有する思想が却つて批判的であり、それ故に一層真理であり、従つて悪しき思想の出現こそまさに歓迎すべきものであり得る。それにも拘らずこのとき、支配階級が思想の危機を叫ぶことが必要になればなるほど、この階級は益々危機に迫つているのであり、従つて自己をあらゆる手段をもつて維持することが愈々必要となつているのであるから、この階級を代表する思想もまたそれ故に愈々独断的となるのである。

独断論は最も多くの場合階級的な意味のものである。しかるに独断論は、まさに独断論として、思想的には無力である外ない。思想の危機に際会しては、独断論は必然的に最も独断的とならざるを得ないから、思想的には愈々無力となり、かくて独断論は思想そのものの立場から他のものへ転化してゆく。最初には、思想に対するに思想をもつてすべきであると主張した独断論は、思想の危機が激成し、拡大するに立ち到るや、今は、あらゆる実践的な手段に訴えることとなる。独断論に於て、理論的なものは実践的なものに必然的に転化する。しかるにこの転化は、この場

合、実に理論そのものの否定を意味する。思想の危機が本来階級の危機であるからである。独断論が本質的にはなんら思想そのものの上立つのでないからである。このようにして、一定の階級によって階級的な立場から、実践的に思想の否定が行われるに到つて、思想の危機はまさしく思想そのものにとつての危機となる。

我々は思想の危機にあつて理論的なものが実践的なものに推移してゆくのを見た。しかも同時に我々はそこに於て理論そのものの否定が実行されているのを知つた。かくの如き場合に於ては、理論的意識はもはや単なる理論的意識としてとどまることが出来ない。独断論に於ける理論より実践への転化がまさにそのことを教えるのである。実践を理論から分離することが純粹に理論的意識を維持する所以であるとする見方は、思想の危機にあつては、なんら現実的な理論的意識であることが出来ぬ。思想の危機にあつては、このような見方こそ却つて理論的意識そのものを死滅させることとなる。それはこのとき、思想そのものにとつてはむしろ「危機の思想」であるのである。ここに私はかかる非現実的な危機の思想として現れている一二のものを挙げておこう。

そのひとつは形式主義である。形式主義者は考える。理論は理論としていつでも形式的なものである。従つてそこには階級性などはあり得ない。彼等は階級を超越した理論を求める。しかるに理論は、それが現実的な理論として、現実の社会と連絡をもちそれに働きかけ得るものである限り、現在の階級社会ではつねに階級的な性格をもたざるを得ないから、そこで彼等は非現実的な理論を意識的に求めることになる。そして彼等は彼等の理論の非現実性に、普遍妥当性または永遠性などというが如き美しき札を張りつける。例えば、彼等は、普遍妥当な真理があるということ論理的に証明し得ると称して、——相対主義は自己矛盾に陥る、なぜなら相対主義を苟も意味あるように主張し得るためにはこの主張そのものが絶対性をもたねばならず、従つて少なくともひとつは絶対的な真理がある、と云う。かくの如く形式的には、真理の普遍妥当性は証明されることが出来よう。絶対的な真理はある、しかしそれでおしまいだ。その真理が内容的には何であるかを我々は知ろうと欲しているのである。形式主義は形式を説くことによつて我々の認識を豊富にすることなく、形式に固執することによつて我々の認識を貧困ならしめる。形式主義は最も多くの場合我々の認識活動を停止せしめることを我々に命ずる。かくしてそれは我々の具体的な理論的意識を満足させることなく、思想の危機に際してはそれは、我々の認識を

窮乏ならしめる論理であることによつて、却つて反動的な役割を演ずる。——他のものは自由主義である。今日、自由主義者は行為の自由と研究の自由とを区別する、そして思想研究の自由は認めるもそれを行為に於て実現することはこれを認めることが出来ぬ、と考える。然るにかかる自由主義は現在の社会に於て我々はこれを徹底し得るであらうか。なるほど、危険思想の研究が自由に許されているとする、そこでいまひとりの者がこの思想を研究しているとする、しかし彼はまさに危険思想の研究なる故をもつて、会社でも、銀行でも備つてくれず、否、大学に於てさえ使つてくれない。研究の自由は彼にとつて貧困の自由を意味する。彼の研究の自由はかたつぱしから彼の行為の自由によつて否定されてゆく。行為の自由を得ようと思えば、彼は研究の自由を否定しなければならぬ。自由主義は階級社会の中では現実的に存在し得ないのである。

思想の危機にあつては、理論的意識は実践と結びつくことによつてのみ現実的であることが出来る。このとき実践は固より単なる理論の否定ではない、それは独断論者のことである。実践は理論にまで高められ、理論は実践にまで深められ、かくて理論と実践との弁証法的統一がなければならぬ。理論と実践との弁証法的統一の上に立つ理論的意識のみが、思想の危機に際して、唯一つの現実的なる理論的意識である。しかるに斯くの如き理論的意識は今や社会的に危機にあ

る階級、即ち支配階級の中では獲得されることが不可能である。彼等は危機を絶対的なる危機として受取らざるを得ないが故に、弁証法的に危機を思惟することが出来ない。この危機を弁証法的に把握し、そこにむしろ未来の発展に対する展望を認め得るものは、未来を約束されているところの新興階級である。

これが思想の危機の理論である。

—— (二九二八・一二二) ——

ボルツァーノの「命題自体」

—

ボルツァーノは「命題自体」の名によつて論理の対象を規定している。命題自体という概念は論理の支配する特殊の対象を他の様々な対象から区別する概念である。論理の対象は命題自体として規定される時、いかなる特性を得てくるであろうか。

ボルツァーノは論理の対象をあらゆる意味における現実の存在から区別する。命題自体は事実存在しないものである。それは音や字によつて表される言語、文章の如きものではない。我々は命題自体をここにあり、かしこにありと指し示し得ず、またそれがいつ始まり、いつ終るともいい得ないのである。もとより我々は現実の存在に就いて命題をたてている。しかし事実存在するものとこのような存在に「就いて」の命題とは同じでない。樹の枝の林檎は甘いが、「この林檎は甘い」という命題は甘くもなく、苦くもないのである。命題自体は現実の存在と異なるばかりでなく、永遠の存在を有すると考えることも許されない。我々は命題自体が手の触れ眼の視る

存在でないからといって、直ちにこれを超感性的な存在と同一視すべきでない。ボルツァーノは命題自体がヘーゲルの如き「概念」と異なることを明らかに注意している。むしろ命題自体は感性的なものと超感性的なものとの中間に位する。^{*} 論理の対象は現実的存在でも形而上学的存在でもなく、あたかもその中間の領域に位置を占めるもの、いわば第三帝国に属するものである。

* Bernard Bolzano, *Wissenschaftslehre*, 1837, I, S. 67 Ann., S. 78.

命題自体と呼ばれる特殊の領域は消極的には感性的存在と超感性的存在との中間の領域として限定されたが、我々は如何にこれを積極的に規定し得るであろうか。ロツツェ [Rudolph Hermann Lotze, 1817-81] はプラトンのアイデアを「妥当」[Gültigkeit]と解釈した。私はボルツァーノの命題自体はロツツェの妥当の名に最もふさわしいものであると思う。蓋し妥当するものは何よりも存在するものに対立する。ここに存在するものというのは、時空因果の關係に縛られる感性的なものである。なるほど我々は或る命題が他の命題に「随う」とか、「喚び起される」とかいう。しかしこれら時空因果の關係を表す言葉は命題自体の間に成立している当体的な關係の比喩に過ぎぬ。また我々は真理は「永遠に」妥当するという。しかしここにいう永遠は時の持続の果てなく極みなぎことを意味しない。絶えずあるもの、成らざるもの、失せざるものなどということが、

時間を超越するということの単なる象徴であることは、既にプラトンが明らかにしたことである*。我々は永遠の二つの意味、即ち時間の無限ということと無時間性ということ、スピノザの言葉を用いると、*semperiternitas*【限りなき】と *aeternitas*【永遠】とを区別せねばならぬ。更に我々は感性的ならぬものを妥当するものと直ちに同一視することを避けなければならない。妥当するものは感性的ならぬと呼ぶべきもののいわば一部分である。論理の領域以外芸術や道徳や宗教に関するもの、一步を進めていうと論理の対象の根柢にあつてこれを成立させているものなどは、等しく感性的ならぬものと考えられるが、我々はこれらのものが妥当するとは邊にいい得ないと思う。むしろこれらの超感性的なものは妥当するものと区別されることが必要である。非感性的なものという概念は超感性的形而上学的と妥当的論理的との二つの範囲を蔽う概念である。かくしてロツツエによつて妥当の名を与えられた特殊の領域は、感性的存在と超感性的存在との中間にあつて第三帝国を形作る*。ところで我々はボルツァーノの命題自体がまたこのような第三帝国に属することを知っている。命題自体は妥当と見られることによつて積極的な規定を得てくる。ボルツァーノはみずから命題自体は「意味」であるといつてゐる。「命題自体は言葉の結合」ではなく、言葉のある結合が表すことのできる意味である**。

* Platon, Timäus 37 D, 38 B f. 【『ティマイオス』岩波版全集第12巻】

* * 非感性的なものを直ちに妥当するものに看做すことに対して、等しく価値哲学の立場に立ちながら、反対したのはラスクである。私は妥当の領域以外に形而上学の問題を認めようとする彼の思想に多く の同情をもつことが出来る。Emil Lask, Die Logik der Philosophie, 1911. 【“Die Logik der

Philosophie und die Kategorienlehre”】

* * * Wissenschaftslehre I, S. 121.

論理の対象は命題自体として規定されることによつて更に第二の特性を得てくる。自体において成立しているものは命題自体に限らない。ボルツァーノに依ると表象自体もまた自体において成立するものである。表象自体は表象する主観の中に存在するものでもなければ、このような主観に対立する現実の存在に附属するものでもない。それはあらゆる意味において存在することのできぬものである。等しく存在の範囲に属せぬものでありながら、命題自体と表象自体との間に本質的な相違のあるのは、一が組織態であるに反して他は組織をもたぬ故である。命題自体はつねに複合されたものである。このことはそれが言葉に表される部分を、主語とか客語とかいう要素を有するということではない。却つて言葉で表された命題は、非人称命題或いは存在判断の

如く、部分をもたぬ単一なものであり得るにも拘らず、かような命題も命題自体としては原理上或る要素から成立すべきことを意味している。^{*} 表象自体は命題自体を構成する要素に過ぎない。

* Wissenschaftslehre I, S. 222 u. 11 S. 4 ff.

組織態と考えられるとき、命題自体は特殊の性質を有することができる。構造も編制もたぬ表象自体は真でもなく偽でもない。体制と組織とを具える命題自体にして初めて真もしくは偽であり得るのである。^{*} 我々は命題自体は妥当するといひ得るが、表象自体については妥当するとはいひ得ない。妥当の概念を彼の哲学的思索の中へ導き入れたロツツエも、妥当するものは相異なる要素の関係を表す命題であることを明瞭に述べている。ロツツエに依ると、表象要素の結合態のみが妥当【*gelten*】するのであつて、要素そのものは単に何物かを意味【*bedeuten*】するに過ぎぬ。彼が妥当の範囲を判断の範囲と等しく考へているのはこれに依るのである。^{**} 個々の要素は、それ自身として、真でもなく偽でもない。個々の要素の結合の上に、その相互の関係、調和と不調和との上に見、価値と反価値との対立は成立する。アリストテレスが判断の真と偽とはその要素のシムプロケー【*συμπλοκή*、網】或いはシムテシス【*συνθεσις*、構成】によつて現れるといつてゐるのは、論理的対象の構造について決定的な思想を言ひ表したものであると考へられる。^{***} ボルツ

アーンにおいても命題自体は判断の「内容」である。判断はつねに命題自体を含んでいる。彼は命題自体が特殊の組織態であることを力説してこういつている、個々の表象の単なる総和が判断であるのではなく、これらの表象が全く特有害な結合或いは相互関係に入つて来るとき、我々は判断を下すのである。^{****}かくして我々は論理の領域が妥当であり、論理の対象が組織態であることをボルトアーンによつて教えられる。

* Wissenschaftslehre I, S. 221.

** Hermann Lotze, *Logik*, S. 521.

*** Aristoteles, *Metaphysica* VI, 4, 1927 f.

**** Wissenschaftslehre III, S. 109.

二

命題自体の特殊の性質を明らかにするために、我々は論理学に関して普通行われている定義をとつて考えてみよう。論理学は通常思想の学或いは思惟の法則の学といわれている。思想といふのは、思惟されたもの、思惟された命題、思惟された真理という如きものである。しかるに思

惟されたものはつねに或る思惟する主体を予想し、ただこのような主体の中において存在する。思想は思惟の作用と生成消滅を共にする。思惟の作用は時間の中に経過し、個人の精神と結び附いている。論理の対象が思惟されたものであるとすれば、論理学が命題や真理について教えることは、或る個人の心における存在に関するもの、従つて主観的な判断、主観的な認識について妥当するに過ぎなくなつてしまふ*。しかし真理は或る時点に妥当し始め、他の時点に妥当を失うとか、或る個人の中の存在している間しか妥当しないとわらるべきものではない。そこでポルツァーノは命題自体が「思惟された命題」から区別されねばならぬことを繰り返して述べている。思惟された命題はいつでも或る心の中に「存在」するが、命題自体は如何にしても存在しないものである。一個の命題が二つの心によつて或いは二つの場合において思惟されたとき、「思惟された命題」は疑いもなく二個であるけれども、命題自体としてはつねに一個である。命題自体は多くの人が思惟したからといつてその本質を変化するものでなく、また誰にも思惟されないからといつてその成立を破壊されもしない。それは絶えず生滅する存在、各相異なる存在から離れて、常に同一の自体において成立する意味内容である。

* Wissenschaftslehre I, S. 62.

論理の対象が思惟されたものであると考えられる限り、法則という概念をもつて来て、論理學は思惟の法則の學であると定義するにしても、無駄である。多くの論理學者は、例えば、充足理由の原理を論理の最高法則の一つに数えている。けれども理由と帰結との關係に立つのは存在を有する事物ではない。現実の事象を繋ぐものは却つて原因結果の關係であると考えられねばならぬ。それ故にボルツァーノはいう、我々は思惟されたすべてのものが充足「理由」を有することを要求すべきでなく、むしろそれについては充足「原因」を有すべきを要求するのが当然である。存在を有する各の思想、思惟されたあらゆる命題は、つねにその生成の原因を有している。^{*}多くの主体において様々に生滅する諸の心像の中に等しくはたらき、必ず繰り返される節奏が論理の法則であるならば、論理學者が何よりも真と偽との區別を設けることは無意味とならねばならぬ。一切を共通に支配する原因の法則の前には真理も自己の固有価値を主張することができぬ。偽もまた真と同じく合法的に生成し、存在することができる。ボルツァーノに依ると、論理の法則は一般に存在するもの、思惟のはたらきや思惟されたものの法則でなく、却つて存在の領域に属せぬもの、命題自体の間に成立する客觀的關係そのものを意味する。思惟の作用が必然的に従うからでなく、命題自体の間に自体において成立している關係である故に、論理の法則は思惟の作

用に対して必然性を有し得るのである。^{*。*}

* Wissenschaftslehre I, S. 208.

* * op. cit. II, S. 128 ff. u. S. 341.

多くの者は論理の法則が因果の法則でなく規範の法則であるという。しかし私は規範の法則といつても命題自体の間の当体的な関係を意味しない限り無意味であると思う。論理の対象が思惟されたもの、従つて或る種の存在と看做されている限り、論理の法則が規範の法則であるといつても、これと因果の法則との関係は、要するに前者を後者の特殊の場合と考えるほかあるまい。ヴァインデルバント【Wilhelm Windelband, 1848-1915】のいうように、規範は自然法則の実現の特別の場合になつてしまふ。^{*} 思惟の法則は自然必然的に生起する過程において可能な表象結合の数ある形式の中で或る特定の結合の形式になつて来る。真理は多くの黒い玉の中の唯一つの白い玉であり、規範は多くの緑の糸の中の唯一つの赤い糸であるといわれる。真理が自然の存在の中で選ばれた者、規範が選ばれた場合であるというならば、このようにして選り上げられなかった他の自然の存在は、真理や規範に対して如何なる関係に立っているのであらうか。我々は選り残されたかかる自然の存在が真理や規範に対して少しも関係の無いもの、一般に価値と全く没交渉なものと考

えることができるか。もしそうであるとすれば虚偽や反規範性は如何なる領域に属するのであるか。虚偽や反規範性は真理や規範性と対立するもの、従つてまたその限りに於いて一般に価値に關係するものであるから、これらの消極的価値も、真理や規範性などの積極的価値と同一の領域に属するものと考えられねばならぬ。それ故に今もし真理や規範性が自然の範圍における選ばれた部分であるとすれば、虚偽と反規範性とは等しく自然の範圍において選び残された部分をなしているとは看做されなければならない。かくてもし積極的価値と消極的価値とが自然の全領域を分つ二つの部分であるということになれば、この場合自然の領域は、価値に全く無關係であるといふ本来の特性を失つて、すべて価値の領域になってしまう。真理が多くの黒い玉の中の唯一一つの白い玉であるならば、虚偽もまたかかるものであり、規範性が多くの緑の糸の中の唯一つの赤い糸であるというならば、反規範性もまたかかるものであるといつて我々は少しも矛盾しないであろう。しかし我々は価値が存在するものでなく、妥当するものであることを知つてゐる。従つて虚偽は存在するを要することなく、却つて妥当の領域に属するものであるといわねばならぬ。ここに我々はボルツァーノの「虚偽自体」の思想に出会うのである。

* Windelband, Normen und Naturgesetze (*Präludien* II).

ボルツァーノに依ると、虚偽自体は命題自体の一種である。我々は命題自体の規定する対象の領域を妥当の領域として解釈してきたから、我々はまた虚偽自体が実に妥当の領域に属することを主張しなければならない。普通には真理が、そして真理のみが妥当するといわれている。そこで今我々が虚偽も妥当の国に属すると主張するとき、それは虚偽が真理の世界に属するという逆説を説くことになりはしないか。我々がかような逆説をまたボルツァーノにおいて見出す。彼は命題自体を定義して、我々はこの場合それが真であるか偽であるかを問うを要しない、という*。しかるに他の場合には、真理性が命題自体に属する性質であることを彼は述べている*。かような逆説が単に見せかけのものに過ぎないことを知るためには、ボルツァーノが真理性という言葉の有する多くの意味を論じて、特に次の二つの区別を挙げてすることに注意すれば足りる。第一に真理性とはあらゆる命題自体の特性を規定する概念である。従つて命題自体に属してその領域の一部を占める虚偽自体も、この意味においては、真理性を有し、真理の世界に属すると見ることが出来る。この場合という真理は虚偽の上位にあるもの、虚偽を自己のうちに包括する概念である。即ちこのとき真理に対立するものは虚偽の概念ではなく、むしろ存在の概念である。かように存在に対立する真理の概念を我々は妥当という言葉によつて最も適当に置換え得ると思う。虚

偽が真理の世界に属するという逆説は、それが存在界のものでなく、実に妥当の国に属するということを意味する。もし虚偽が単に自然的存在に過ぎぬとするならば、我々はこれを虚偽と呼ぶことさえできぬであろう。自然的存在は、この概念の本質上、価値に関係のないもの、従つて真偽の問題の圏外にある。虚偽がその概念の本質上価値に関係するものである限り、それは必然的に妥当の領域に位置を占めるものと考えられなければならない。ボルツァーノが虚偽自体は命題自体の一種であるというのは、これに依るのである。

* *Wissenschaftslehre I*, S. 77.

* * *op. cit.* I, S. 108.

しかるに第二の意味においては、真理は虚偽と対立し、相互に排斥する。この場合真理と虚偽とは同等の地位にあり、相率いて第一の意味における真理に従属する。ボルツァーノが命題自体の一般的规定に虚偽が問題とならぬというのは、かかる第二の意味における虚偽であると解されねばならぬ。前にいう真理は一般に命題自体の属する「領域」を規定する概念であつたに反して、後にいう真理は個々の命題自体の「内容」を指示する概念である。もとよりこの場合においても真理は存在するといわなければならない。そこでボルツァーノはここにいう真理が「認識

された真理」と異なることを主張する。認識された真理は認識する主体の存在を予想し、このよ
うな主体の中で或る時点に存在を始め、他の時点に存在を失つてしまう。しかるにここにいう真
理はあらゆる存在から独立であつて、認識されると否とに拘らず自体において成立する*。即ちそ
れは「真理自体」として存在の範囲にでなく、命題自体の領域に属すると見られなければならな
い。ボルツァーノは真理自体は命題自体の一種であるといつてゐる。真理は主観の認識を俟つこ
となく自体において妥当するという意味である。かくして命題自体は真理自体と虚偽自体との二
つの部分に分たれる。思惟の作用から独立に自体において真なる意味内容が成立すると同じよう
に、認識する主観を超越して客観的に偽なる組織態が成立してゐるのである。我々はいわゆる「永
遠の真理」と共に「永遠の虚偽」の成立を信じなければならぬ。

* Wissenschaftslehre I, S. 112.

私はボルツァーノの虚偽自体の思想に深い意味を認めざるを得ない。ここに初めて私は虚偽
に関する純粋な論理的解釈を見出し得ると思う。虚偽の問題については神義論と関係して古くか
ら様々な形而上学的解釈が行われている。虚偽は實在性の欠乏であるといわれ、消極的な存在に
過ぎぬなどといわれている。このような思弁を避ける者は無雑作に虚偽は心理的産物であるとい

つてしまふ。もし虚偽が人性に伴う自然の出来事に過ぎぬとすれば、それは本質上価値と全く没交渉なもの、ひとがそれを虚偽と名附けることさえすでに不当である。従つて虚偽の問題は理論的価値を対象とする論理学の固有の領域から追いやられなければならない。論理学において問題となる限り、虚偽は形而上学的存在でなく、自然的存在でもなく、妥当するものの領域に属すると看做されることを要する。即ち論理の対象としての虚偽は虚偽自体であり、命題自体の一種である。

虚偽自体の説はボルツァーノの思想の中でも最も多く誤解されている。例えばベルクマンは命題自体の中に真偽の対立を設けるのは認識論にとって無価値であると論じている。^{*}彼はいう、命題自体の認識論上の意義は、正しい判断に客観的对象を与えるにある。しかるに正しい判断の対象となり得るものは、真なる命題自体即ち真理自体のほか考え得ない。いかにも事実正しくない判断も存在するのであるが、それはそれに対応する真理自体をもたぬ判断と看做せば宜いのであつて、この場合虚偽自体の概念を導き入れることは、ボルツァーノみずから思惟された命題を命題自体と混同しているというべきである。ベルクマンのこの非難に対して我々は次の如く論じることができよう。いわゆる正しい判断とは如何なる判断であるか。我々は正しい判断の中に、

正しい肯定判断と共に、また正しい否定判断が存在することを知っている。否定判断も、判断として、客観性を要求するものである以上、我々は正しい否定判断についてもその客観性の根拠を問うべきであろう。我々はヘーゲルと共に否定を實在の本質に横たわる根源的契機と考えて、このような客観性に基礎を与えるべきであるか。もし否定というものをかくの如く形而上学的に解することを欲しないならば、正しい否定判断の根拠は、自体において否認されるべき、従つて認識主観に対して否認されることを要求する組織態が、認識主観から独立に、しかも形而上学的存在としてではなく、一般に存在するを要することなくただ妥当するものとして、客観的に成立しているということに求めるのほかないであろう。否認を要求する客観的組織態が妥当の領域に自体において成立している故に、このような組織態に向う否定の作用は初めて「正しい」という理論的価値を獲得することができる。虚偽自体というものはまさにかくの如き組織態を意味している。否定判断は自己の向うべき対象として虚偽自体をもつとき客観的に正しくあり得る。もし客観的に成立するものがベルクマンのいう如く真理自体のみであるとすれば、真理自体というものはつねに承認を要求する組織態にはかならぬから、このような組織態に向う否定の作用は、自体において承認されるべきものを否認する作用として、いつでも正しくなく、従つて正しいと呼ぶべき

否定判断は存在のしようがないのである。もしまたこの場合否定の作用は真理自体に向うのではないというならば、真理自体以外に論理の対象はないという仮定に依つて、否定の判断は、あらゆる「対象性」を失つて、何等の価値ともかかわりのない仮初の心理現象として、これを正不正と呼称するのさえ不当なことになるであろう。命題自体を存在と解するベルクマンの如き者にとつては、虚偽が自体において存在するということは、解されぬこと、恐るべきことであるかも知れない。しかし我々はボルツァーノが命題自体をどのような意味においても存在であると考えていないことを知っている。虚偽自体の概念こそ否定判断を論理的に基礎付けるためになくしてはならぬものである。^{**}

* H. Bergmann, *Das philosophische Werk Bernard Bolzanos* 1909. パラギイもこの説の意味を見出すことができなかった。M. Palágyi, *Kant und Bolzano*, 1902.

* * 虚偽自体の説については後に判断の問題を取扱うとき再び論じたい。ボルツァーノのこの思想を各独自の仕方で発展させたのはフッサールとラスクとである。Husserl, *Logische Untersuchungen*,

1922. 【『論理学研究』】Lask, *Die Lehre vom Urteil*, 1912. 【『判断論』】

命題自体の成立に対しては実際それが誰かの心によつて把捉されるか否かは無関係である。思惟されるということは命題自体の概念の中に含まれぬ、とボルツァーノはいつている*。命題自体が思惟の作用から独立であるというのは如何なる意味であらうか。パラギイは命題自体のこの独立性はその抽象性に基づくとして解している。命題自体は二重の抽象の過程によつて、即ち先ず言葉を、次に思惟されたということを、思惟された命題から抽象することによつて得られる、と彼は考へている*。もしそうであるならば、抽象されるものは抽象されたものによつても先立たねばならないから、パラギイの主張する如く、思惟された命題はつねに命題自体に先行せねばならぬこととなり、従つて客観的な命題は却つて主観的な命題に従属することになつてしまふ。このときなお命題自体が思惟の作用から抽象されたものであるという意味において、それは思惟の作用から独立であり得るということができたにしても、かかる独立性は要するに無力なもの、無意味なものに過ぎぬであらう。命題自体の地位は主観的な思惟に客観的な意味を与えるところにある。しかるに抽象されたものは如何にして抽象されるものに対して意味を与える力を有し得るのであるか。抽象的概念を直ちに実在と看做す極端な概念実在論の上に立たない限り、それがかかる力

を有すると信じることは不可能である。命題自体は思惟の作用の理論的価値を規定するものである。しかるに他のものの価値を規定し得るものは、それ自身また価値でなければならぬ。ところが自然に生起する思惟の作用、価値に無関係な精神現象から抽象されたものが命題自体であるとすれば、命題自体は価値であることができない。どれほど抽象の度を高めても、価値に無関係なものから価値の生れる途はないのである。もし思惟された命題から抽象の過程によつて価値としての命題自体、即ち真理自体または虚偽自体が出てくると考えられるならば、この場合思惟された命題そのものが、正しい命題或いは正しくない命題として、既に一定の価値を含んでいると看做されることを要する。それでは思惟された命題のこのような正不正の価値に標準を与えるものは何であろうか。単なる存在の立場から見られる限り、あらゆる思惟の作用は平等であつて正不正の区別はあり得ない。思惟された命題の正不正を規定するのは存在するものではなく、妥当するものでなければならぬ。そして命題自体はかような妥当にほかならない。妥当するものは論理上存在するものに先行し、存在するもの間における価値の区別を初めて可能にする。命題自体は思惟された命題から抽象されたものではなく、却つてこれに先立つて思惟された命題の価値的抽象の論理的基礎をなすものである。それ故にポルツァーノはいう、「もし命題自体が成立して

いないならば、我々は思惟された命題をもためであろう^{***}」他の箇所では彼はまたこうもいつて
いる、「けれど我々は明らかに命題の概念を再び思想の概念によつて説明することができないで
あろう^{***}」思想とは思惟された命題にはかならない。命題自体が思惟の作用から独立であるとい
うのは、何よりもそれが妥当の領域に属すること、更に妥当が存在に論理上先立つことを意味し
ている。

* Wissenschaftslehre I, S. 113.

* * M. Palágyi, Kant und Bolzano. ボルツァーノの弟子ネプリオンスキーは命題自体や真理自体を抽
象の産物と解することに反対している。(Bergmann. op. cit. S. 41.)

* * * Wissenschaftslehre I, S. 86.

* * * * op. cit. S. 93.

右の主張を確かめるために私はボルツァーノの認識主観に関する考えを調べてみよう。この
時私は次の如き注目すべき言葉に出会うのである。「我々は命題自体 (Satz an sich) を思うとき、
何か定立されたもの (Gesetzes) を考えてはならぬ。定立されたものはそれを定立する主体の存
在を予想する^{*}。命題自体は思惟する主体の活動によつて生じたものではない。命題自体の成立

に対しては作用とか主体とかは不要である。^{*.*}更にまた私は次の如き意味深い言葉を見出す。「物自体と我々の思维とのほかにあつて第三のものである真理自体は、我々の思维によつてただ単にアウフアツセン【aufassen】^{*.*.*}されるところのものである。」ここに我々はボルツァーノのいう認識主観が、自発的、生産的或いは構成的と呼ばれる如何なる性質をもたないのを知ることができる。認識主観は、思维の内容を生産する形而上学的原理でもなければ、対象の構成に形式を与える先験的原理でもない。それは純粹活動もしくは創造的綜合の作用ではなく、対象に随従して、対象を志向し、把捉する作用である。認識の主観は認識の対象の成立に少しも与るところがない。むしろ認識主観は個人の体験する事実である。単なる体験の事実として主観は対象の現れる場所であるに過ぎぬ。命題自体は未だ主観の触れざるもの、主観によつて成立するものではないのである。

* Wissenschaftslehre I, S. 77.

* * * op. cit. I, SS. 81, 82, 110.

* * * op. cit. II, S. 23.

認識主観が体験の単なる事実であるとすれば、認識作用が個人の体験する事実であることはもとより明らかである。ボルツァーノによると、認識作用は判断作用にほかならない。認識とは

正しい判断のことである。判断は存在するもの、しかも自体において存在するものではなくて、判断すると呼ばれる主体の心の中にのみ存在するものである。判断が単なる体験の事実に属するということは、判断には確かさゲワイズハイト【Gewissheit】が伴い、この確かさには無数の程度の差があるということによって知られる。我々は一の同一の対象について、或いはより確かな或いはより不確かな多くの判断の存在するを経験する。しかるにかかる程度の差というものはただ感性的なもの領域において存在することであり、感性的なものとはつねに主観的な体験と結びついている。客観的なものは絶対的に成立していて、程度の差を許さない。そこでボルツァーノは確かさは命題自体に属する性質ではないといっている。ただ判断のみが確かなものと不確かなものとに分たれるのである。命題自体はこれに反して真なるものと偽なるものとの区分をもっている。真偽には本来程度の差がないから、判断は固有の意味においては真だとか偽だとか呼ばれることができな。真と偽とは命題自体のみの有し得る属性である。かくてまた我々は真理というものと認識というものとを区別しなければならぬ。真理は命題自体の一種として、これを思惟する者があるとないとに拘らず、自体において成立し、何等の程度の差もまために反して、認識とは正しい判断のことであり、これはつねに体験の事実と結びついている故に、認識には無数の程度がある*。

* Wissenschaftslehre I, SS. 116, 117.

私はボルツァーノのいう判断を体験の事実として解釈した。そこで判断という事実の特性を今少し立入って調べてみよう。判断の事実が感性的な一面をもっていることは、判断に確かさの無数の程度の差のあることによつて明らかである。しかるにボルツァーノはまた判断は命題自体を含むとも、命題自体は判断の「材料」であるともいつている。更に彼はいう、「認識された真理という概念は、真理自体の概念と判断の概念との結合されたものである。」^{*}即ち判断の事實は二つの全く異なる要素から結合された事實である。それは命題自体と現実の体験、叡智界に属するものと感性界に属するものとの結合である。プラトンが我々の住む事実の世界、いわゆるゲネシスの世界を中間的なもの、^{ミクトン}混合【*Mixton*】されたものと考えたように、ボルツァーノにとつても認識主観の体験する事實は中間的なもの、混合されたものである。ただ、プラトンのいうゲネシスの世界は超感性的なものと感性的なものとのミクトンであるが、ボルツァーノの考える判断の事實は妥当するものと感性的なものとのミクトンである。命題自体が主観の作用の中に現れるとき判断は成立するのである。

* Wissenschaftslehre I, S. 116.

判断の作用は命題自体を志向するにある。主観的な認識の体験は命題自体を志向することによって客観的な意味を得てくる。しかるに判断の命題自体に対する関係は、前者の志向が後者に適合しているか、もしくは適合していないか、のいずれかである。ところで一般に作用は単なる作用としては論理的意義をもつことができなから、志向の体験において論理的に意味あるものが作用の「意味」として作用から解き離され、作用はかかる意味を担うものと考えられることが必要である。しからば判断と呼ばれる志向の体験において作用から解き離すことのできる意味とは如何なるものであろうか。ボルツァーノは判断の志向作用が真理自体に適合しているとき、この作用の意味を「正」【Richtig】といい、適合していない場合、これを「不正」【unrichtig】と名付けている。^{*}従って判断は意味の上から正と不正とに別れ、作用の上から適合性と不適合性とに分たれる。ボルツァーノはまた判断を種とする二つの類として「認識」と「錯誤」とを区別しているが、認識とは正しい意味を含む判断をいい、錯誤とは正しからぬ意味を含む判断をいうのである。^{**}

* Wissenschaftslehre I, SS. 109, 154.

** op. cit. I, SS. 109, 116.

ここに注意すべきはポルツァーノが正不正という対立と真偽という対立との間に区別を設け、次序を定めていることである。彼によると、判断は固有の意味で真或いは偽と呼ぶべきではない。それは正当には正または不正という意味を担うのみである。正不正は判断の作用が判断の対象に対する適合性もしくは不適合性と共に生れる価値であり、そしてその限りにおいて現実の主観に依属する価値である。もとより正不正も理論的価値であるから客観性を要求すべきであり、従つてそれは何等か客観的なものにその標準を求めねばならぬ。主観の作用に内在する意味としての正不正は、何等か超越的なものを標準としてこれに規定されることを要する。かかる客観的なもの、超越的なもの、判断に対して標準となるものは、まさに判断の対象であり、判断の対象は命題自体である。それ故に我々は命題自体の範囲を原型的な領域といい、判断の範囲を模象的な領域と名附けることもできる。しかるに真と偽とは真理自体、虚偽自体として命題自体に属する。真理と虚偽とは原型的な領域に属する故に、模象的な判断の領域に属する正と不正とに対して標準となり得る。命題自体は現実の主観を超越して成立する組織態であるから、真理と虚偽とはまた判断の作用を超越して自体において成立する価値であると考えられる。正不正が作用から解き離された「意味」であるのに反して、真偽は作用に少しも係わることのない「価値」である。

かくして真と偽、正と不正は、一は原型的領域、他は模象的領域に属するもの、一は超越的価値、他は内在的意味として、一は他の標準として、間隔をもち次序をなして対立している。

ボルツァーノの判断に関する思想を調べてきた我々は、今一度翻つて判断の対象の問題について考えてみよう。判断の対象は普通に「表象の關係」であると考えられている。近世の論理学において多くの功績をのこしたロツツェの如きも、この考えを出していない。判断の対象は表象の間の単なる關係或いは表象の単なる結合であつて、未だ如何なる価値的性質をも帯びぬものである。我々の前に浮ぶこのような価値と没交渉ないわゆる「材料」に我々の判断の作用が加わつて来るとき、そこに初めて判断における価値の要素が現れて来る。判断における真偽、不正という如き価値の要素は、判断の作用の側において、作用に内在する意味であつて、作用の向う当のもの、判断の対象の側には価値の要素はなく、一般に価値に対して無記なものが存在するのみである、と普通には説かれている。しかしながらもし価値の要素がただ主観の作用に内在するものとすれば、このような主観的な価値は自己の客観性の標準を何処に求むべきであらうか。この標準を再び主観の作用の側に求めること、即ち判断の標準を再び判断に求めることは、単に無限の繰り返しを要求することに過ぎないから、我々はそれを判断の対象の側に求めるほかないであら

う。ところが作用から独立に成立する判断の対象が、価値に無関係な単なる表象の結合であつてみれば、それは作用の意味に対して標準を与えることができぬ。他の価値の標準となり得るものはみずから価値でなければならぬ。判断の対象そのものが価値であるとき、初めてよくそれは判断の作用に内在する意味に対して標準たるの位置に立つことができる。それ故にボルツァーノが命題自体を価値に没交渉なものと看做さないで、これを妥当の領域に据え、判断の正と不正とに標準を与えるものは命題自体であると考えたのは、判断の対象に関する深い洞察を語るものでなければならぬ。

命題自体は真理自体と虚偽自体とに分れる。即ち判断の対象は単に価値であるばかりでなく、みずからのうちに価値の「対立」を含むものである。ここにまた我々は判断の対象についてボルツァーノの鋭い洞察に出会う。命題自体は判断の作用から独立に成立する故に、真理自体と虚偽自体との価値の対立が、我々の判断の作用によつて初めて命題自体の領域の中へ持ち込まれるものでないことは明らかである。むしろ判断の作用は自体において成立する価値の対立をみずからの中へ引き入れようと試みるに過ぎない。判断の作用の材料または基礎そのもののうちに既に含まれる価値と反価値とが、この作用のうちにおける価値と反価値との根源である。判断の対象に

おける一層高次のな、原本的な価値の対立の故に、この対象を獲得しようとする作用はまたそれに相応して自己のうちに価値の対立を表すべき当為の要求を感じるのである。内在的な価値の対立は原型的な価値の対立の模象に過ぎぬ。更にこれを反対の側から考察すると、判断の作用の意味はつねに正と不正との対立を表すから、我々は必然的にこのような対立の存在理由を問うべきである。しかるに判断を再び判断に「就いて」の判断として定義することが明らかな背理である以上、判断の作用の意味の対立に存在理由を与えるものが再び判断の作用に内在する意味、即ち正不正の対立であり得ないことは明瞭である。それは必ず判断の対象そのものにおける価値の対立、命題自体のうちに含まれる真偽の対立でなければならぬ。かくして真理自体と虚偽自体との対立は、正しい判断と正しからぬ判断との対立の前提であると共に標準である。そしてこの際我々は特に虚偽自体の思想を強調して、次の如く言わねばならぬ。虚偽は、普通に考えられるように、主観の作用の錯誤によつて初めて生れるものではなく、むしろ反対に自体において否認さるべき組織態の成立していることが主観の作用の錯誤を惹き起す理由である。判断を判断に「就いて」の判断として考えることが不可能である限り、正しい否定の判断の作用の向うところのものはこの作用に内在する意味である不正であり得ず、主観の錯誤から独立に成立している虚偽自体でな

ければならぬ*。

* ラスクはボルツァーノの命題自体を解して、判断の作用から解き離された「意味」であつて、作用から超越して自体において成立するものではないといつてゐる (E. Lask, *Die Lehre vom Urteil*)。プレントナー及びフツサールの影響のもとにある人々がボルツァーノをまたこのように解しているのは言うまでもない。ゴッタルト (Gothard, *Bolzanos Lehre vom "Satz an sich."* 1909) 【*Bolzanos Lehre vom "Satz an sich" in ihre methodologischen Bedeutung*】。コムペルツ (H. Gomperz, *Weltanschauungslehre II*, 1908) などの解釈も大体同様である。しかし私はボルツァーノにおけるプラトニスムスが強調され、その意義が理解されねばならぬと思う。多くの点においてプラトニケルであつたラスクとボルツァーノとの間に類似の見出されるのは当然である。ラスクは彼自身信じていた以上にボルツァーノに接近していた。この二人の思想の異同を比較研究して我々の態度を定めることは興味と利益とのある仕事であろう。ここではただ我々のボルツァーノ解釈がラスクの思想によつて多くの光を与えられたことを告白しておこう。

四

ボルツァーノのいう認識主観は個人の体験の単なる事実である。それは対象の現れる場所に過ぎない。主観は対象を構成することによって自己の活動をみずから基礎付けてゆくものではなく、ただ単に対象を受け容れる受動的な作用である。対象の超越性と内在性とは、対象の側からいうと、自己の成立している場所の変化であつて、その本質には何等の影響もないのである。却つて対象は主観がこれを思惟すると否とに拘らず、自体において、あらゆる存在から離れて、プラトンの比喩を用いると、天上の世界に安住する。かくの如く考えるならば、主観と対象との關係は畢竟偶然的とならざるを得ない。主観がたまたま対象を把握し得たとしても、それは幸福な偶然に属すると見られねばならぬ。対象が如何にして思惟される位置に来るか、思惟が如何にして対象を認識する境遇に会うかは要するに謎となつてしまふ。

右の如き主観の一般的な性質に附随して、我々はまた特に判断の作用について次の如き特別の困難に逢着する。ボルツァーノによると判断の正と不正とは命題自体に対する適合と不適合とに依つて定まる。ところで主観は一般に受動的なものと考えられているから、判断の作用にしても単に命題自体を受け容れるのみである。ボルツァーノが判断は命題自体を含むというのはこの意味である。判断の作用は命題自体を「志向する」作用であつて、命題自体に対して「態度を決

定する」作用ではないのである。従つて判断が命題自体に適合しているとか適合していないとかいうことは、命題自体に向う志向の作用がこれに十全であるか、不十全であるかを意味するのほかない。ここに一つの困難が起りはしないか。虚偽自体もまた命題自体の一種であるが、虚偽自体に適合している判断を我々は如何に呼ぶべきであろうか。虚偽自体に対する適合もまた明らか
に一種の適合であるから、このような判断は、その「適合性」の故に正しい判断であり得るが、
しかしもし判断の作用が志向の作用であるとすれば、このような判断はまさに「虚偽自体」に十全であるという意味でまた正しからぬ判断であるとも考えられる。更に我々は虚偽自体に適合して
いない判断をどのように名附くべきであろうか。かかる判断は、一方、それが疑いもなく一つの「不適合性」であるという理由で正しからぬ判断であるべき筈であろうが、しかし他方、かかる判断の志向の作用の不十全であるものがまさに「虚偽自体」であるところから正しい判断と見られないでもなからう。さてこのようなパラドックスの原因が適合性不適合性を志向の十全不全と同一に視ること、根本的には、判断の作用を志向の作用と解することにあるのは、誰も容易に看取し得る。このパラドックスを遁れるためには、判断の作用が能動的なもの、即ち対象に対して「態度を決定する」作用と考えられることが必要である。かく判断の自発性を認めて来る

とき、現代の多くの論理学者によつて注意された、判断におけるいわゆる実践的要素が重要な意味を得ることができる。判断の作用は一つの意志決定であつて、肯定もしくは否定、諾または否ということにおいて判断の特色は發揮される。判断に内在する意味は肯定と否定とによつて構成される意味である。正と不正とは諾と否との意味である。もしそうであるとすれば、虚偽自体即ち自体において否認さるべき組織態を否認或いは否定する判断、従つてこの意味における対象に對する適合は、まがいもなく正しい判断である。同じように虚偽自体を是認または肯定する判断、従つてこの意味における対象に對する不適合は、疑いもなく正しからぬ判断である。判断を単に志向の作用と見ないで決定の作用と見るとき初めて、この作用に内在する正不正の意味が明確に規定される。このとき初めて肯定否定と正不正との二つの対立の交錯が一義的に限定されて、適合性不適合性と正不正との対応が確立されるのである。真理自体を価値として肯定すること及び虚偽自体を反価値として否定することは、いずれも対象に適合する決定として正であり、真理自体を反価値として否定すること及び虚偽自体を価値として肯定することは、共に対象に適合せぬ決定として不正であるといふことができる。

かくて我々は正不正の問題から更に真偽の問題へ移つて考えてみよう。正不正の標準は真偽

であつたが、真偽の標準は何であるかを我々は問わねばならぬ。ボルツァーノは命題自体の要素として表象自体を挙げている。表象自体というのは現に我々の心の中にある表象でなく、また実際に存在する対象に附屬しているものでもない。それはむしろ嘗てライブニッツが考えた如き言葉の理想的な意味の統一である。かかる表象自体の結合から、一方では真理自体、他方では虚偽自体という対立の生れるのは、如何なる標準によつてであるかを我々は問題としなければならぬ。この場合一つの命題自体の中に含まれる表象自体相互の調和とか不調和とかが、その命題自体の真偽の決定的な標準であると考えることは不可能である。それは単に形式的な、消極的な標準にとどまり、このような標準は他に実質的な、積極的な標準を求めて、これによつて規制されねばならぬ。しからば我々は命題自体における価値の対立に対するかかる高級の標準を何処に尋ねべきであろうか。ボルツァーノは真理自体を定義して、真理自体とは物のあるがままにその通りに言い表している命題である。^{*}我々はこの言葉から、ボルツァーノが命題自体の真偽の標準を対象そのもの、固有の意味における「対象」においているのを察知することができる。ここにいう対象は、我々がこれまで対象と呼んで来たもの、即ち「判断の対象」ではない。判断の対象は命題自体であつて、ここにいう対象は命題自体の標準となるもの、普通に「實在」と呼

ばれているものである。対象との一致或いは不一致に従つて、命題自体は価値と反価値とに區別される。命題自体の領域は対象の領域と判断の領域との恰も中間に位置を占める。正不正という判断の意味に対して標準を与えるものは真理自体虚偽自体であり、これらのものに対してまた標準を与えるものは対象である。命題自体は判断の意味に対しては第一次的であるが、対象に対しては第二次的となる。判断の領域に対して原型的な命題自体の領域も、対象の領域に対しては模象的な領域である。

* Wissenschaftslehre I, S. 112.

さてボルツァーノは対象を如何に考えているか。彼の思索はこの問題については無雑作で単純である。彼の考えるところは普通行われる實在論の範囲を出ていない。今かかる實在論に伴う種々の困難を指摘することは我々にとつて不要である。ここではただボルツァーノにおいても対象は論理的なものの背後にあるもの、論理の支配の範囲外にあるものであったということに注意すれば足りる。かくて我々は問わねばならない、もし対象が論理的なものの如何なる要素もたぬとすれば、論理的なものと同等の関わりもない対象は、如何にして論理的なもの、命題自体の標準となり得るのであるか。我々はもとよりこれを理解し得べくもない。むしろ我々はそれ自身

論理的なものと必然的な関係にあるものにして初めてよく他の論理的なもの標準となり得ることを知っている。それ故にもし対象が命題自体に対して標準としての資格をもつべきであるならば、対象そのものもまた論理的なものの支配する領域へ引き入れらるべきである。我々は判断の論理と共に対象の論理を考えなければならぬ。尤も対象の領域と判断の領域とは異なる平面に属するのであるから、対象的論理的なものと非対象的論理的なものとはどこまでも区別されることを要する。一は原型的論理的なものであつて、他は模象的論理的なものである。ところで論理的なものは対象の領域へ導き入れられることによつて如何なる意味を得て来るであらうか。

ボルツァーノが問題としていない対象の論理を哲学の主要問題としたのはカントである。カントはボルツァーノにおいて論理的なものの背後にあつたものの上に論理の光を注ごうとする。カントは論理的なものの重要な区別として総合判断と分析判断との区別を挙げてゐる。この区別が心理的な区別でないことは言うまでもない。従つて、例えば教師には分析判断であるものも生徒には総合判断であるなどといつて、この区別を非難することは無駄である。またこの区別が形式論理学の範囲における区別でないことは明らかである。それ故にあらゆる分析は総合を予想し、すべての総合は分析を予想するといつて、この区別に反対することも的なきことである。カント

もみずからこの区別が形式論理学においては無意味であることを認めている*。総合的と分析的とはむしろ論理的なものの二つの領域を区別する名である。即ち総合的とは先験的論理的なものの領域を示す言葉であり、分析的とは形式的論理的なものの領域を表す言葉である。一は対象的論理的なものの特性を指し、他は非対象的論理的なものの特質附ける。カントもまた対象的論理的なものが原型的領域であり、非対象的論理的なものは模象的領域であると考えている。それ故に彼は綜合判断が必ず分析判断に先行することを説き、前者が後者の前提であることを主張する*。ところで対象的原型的領域を特質附ける綜合とは如何なるものであろうか。カントによると綜合とは同種のものとの結合ではない。それはいつでも相異なる、各違つた生れをもつ、全く異質的な二つの要素、即ち形式と内容或いは範疇と範疇素材との結合を意味する*。素材は感性的なものとの領域に属して非論理的なものであるが、形式は先験的なものの領域に属して論理的なものである。対象の領域の特質が綜合であるとすれば、対象はつねに論理的なものとは非論理的なものとの結合であると思われねばならぬ。従つて論理的なものは対象における「一つの要素」であつて、対象そのものではないのである。そこでカントは、単なる範疇からは如何なる綜合命題も作られない、^{***}という。論理的な範疇は非論理的な範疇素材と相俟つて初めてよく対象を構成し得る一片である

に過ぎない。かようにしてカントによつて対象の領域へまで支配を拡げることのできた論理的なもの、同時にその自足性を失つて、対象における一つの要素としてのみ意味をもち得ることになつたのである。

* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 2te Aufl., S. 193.

* * * op.cit. S. 130.

* * * op.cit. S. 327.

* * * * op.cit. S. 289.

対象的総合的なものが原型的領域として非対象的分析的なものの尺度と標準とであるならば、この模象的領域における対象の構造も原型的対象の構造と等しく見らるべきではないであろうか。判断の対象もまた形式と内容、範疇と範疇素材との結合から成立する組織態と考えらるべきではないか。従つてポルツァーノのいうように判断の対象は全く論理的なものではなく、むしろ論理的なものとは非論理的なものとの結合であり、論理的なものはここにおいても対象の「一つの要素」であるのではなからうか。もとより命題自体を構成する形式や素材は、対象そのものの領域における原型的形式、原型的素材という如きものに対しては、模象的形式、模象的素材とも呼

ばるべきものであろう。けれどカントも既に暗示している如く、判断の二つの要素、主語と客語とは、一は素材の、他は形式の位置を占めると解さるべきではないか*。この興味ある問題、更に他のいくつかの重要な問題、——判断の意味の構成に主観の作用がはたらくと同様、判断の対象の構成に主観の作用が与るか、もし与るとすればこの作用もまた判断と呼ばれるべきであるか、進んでは対象そのものの構成に主観が関係するか、もし関係するとすればこの主観もまた判断主観と呼ばれ得るか、——一般に認識論において判断中心の思想を徹底することができるか、論理の領域における実践理性の優位の思想は維持されることができるか、ボルツァーノの客観主義が我々に課するこれらの問題について思索をめぐらすために、私は一応私の議論を打ち切ろう。

* Kant, Kritik der reinen Vernunft, 2te Aufl., 129.

スピノザに於ける人間と国家

一

スピノザはその政治論文において、彼の意図は国家に関する理論を人間的本性の状態そのものから導き出すにあると述べた。かような人間的本性の研究を人間学と呼ぶならば、スピノザの国家論は人間的基礎の上に立っていると見られることができよう。いな、寧ろスピノザは人間的基礎の上に国家論を樹てようとした一の模範的な場合を現している。「この科学の領域を数学の領域と同様な公平無私をもつて探究せんがために、予は人間的諸活動を笑わず、歎かず、また蔑むことなく、認識することに熱心に努めた。そこで予は愛、憎、怒、嫉妬、功名心、同情及びその他の心の激動の如き人間的諸情念をば、人間的本性の過誤としてではなく、却つて恰も熱、寒、嵐、雷及びその他この種のものが空氣の本性に属するように、人間的本性に属する性質として觀察した。」と彼はこの書の序論 (*Tractatus politicus*, I, 4) の中で云っている。即ちスピノザは特に情念 *affectus* についての科学的研究をもつて国家論の基礎と考えた。そして彼の主著倫理学

において見られるように、情念論は彼の人間学の一の主なる部分であつた。

この人間学の一般的性質は如何なるものであつたであらうか。我々はそれを単に心理学と解し、時に云われる如く、スピノザは国家の諸問題に対して心理学的説明を与えたと考えてはならぬ。この人間学は先ず、デイルタイの云つたように、人間の本性的内容性そのものを、生の諸内容及び諸価値がそのうちにおいて表現に達する生の聯関を、研究するという点で、近代の心理学から區別される。然し次にこの人間学は、かかる全き内容性における人間の本性もしくは生を全存在との関聯において、就中^{なかんずく}中間的存在の存在根拠であるものとの關係において研究するのである。従つてこの人間学は単なる心理学でなく、寧ろ一の存在論であつた。スピノザの情念論は存在論的前提の上に立つのみでなく、それ自身根本的に存在論的に説明されており、かくて人間学を基礎とする彼の国家論の如きも、その存在論的前提から捉えられることによつて初めて根本的に説明され得る。それ故に彼の政治論文及び神学・政治論文の如きは当然彼の倫理学との関聯において理解されるべきものである。^{*}それによつて初めて、例えば彼の国家論の最も重要な内容の一をなす自然法乃至自然権思想が、この思想の歴史において占める独自性も把握されることができ

* 近くはアドルフ・メンツェルの詳細な研究 *Adolf Menzel, Die Staatslehre Spinozas* (Beiträge zur *Geschichte der Staatslehre* 1929) も、この点に關してはなお甚だ稀薄である。スピノザは倫理学第二部の終に、「この教説は、それが如何なる仕方でも市民を統治し且つ指導すべきか、即ち彼等が奴隸的に服従するのではなく自由の動機から最善なることをなすように統治し且つ指導することを教える限り、国家的共同体にとつても少なからず有用である。」と書いている。彼の政治國家論が彼の主著と内的な連繫を有することはこれを見ても明瞭であつて、この点が今我々にとつて特に問題である。

かような人間学の基礎の上に立つてゐるスピノザの國家論は、デイルタイの語を借りて多分適切に精神科学の自然的体系として特色付けられ、かような体系の最も偉大なるものの一つと見做され得よう。然るにこのとき精神科学の自然的体系といふことは、単に精密自然科学の方法を精神科学の領域へ移入するといふことにとどまるのではない。ひとり両者の方法の同一のみでなく、寧ろ何よりも対象の原理的な同一性が信ぜられたのである。自然は二つの科学の共通の活動範圍を形作ると見られ、そしてそこから方法の共通性も考えられた。情念の起源及び性質を取扱つた倫理学第三部の序説において、スピノザは次のように書いている、「自然はつねに同一であ

り、そしてその力及び活動力は到る処一にして同一である、換言すれば、凡てのものがそれに従つて生じ且つ或る形相から他の形相へ変ずるところの自然の法則及び規則は到る処つねに同一である、従つてまたあらゆる物の本性を認識する仕方は一にして同一でなければならぬ、即ち自然の一般的法則及び規則によつての認識でなければならぬ。」精神科学の対象界も総体の自然の一部分にほかならない。これはスピノザの力説した点であつて、その政治論文の中でも、人間は自然のうちにあつて「国家のうちにおける国家」*imperium in imperio* の如きものではないといふことを特に述べている (Tr. pol. II, 6.)。自然はスピノザの全存在論の根本概念であり、自然は存在を現す最も包括的な名であつた。それ故に精神科学の自然的体系としての彼の国家論の特殊性は、このような自然概念の全体の基本的構造の解明を通じてでなければ十分に把握され得ない。

然るにいまこの点を考慮に入れるならば、スピノザの国家論が単に経験的 *empirisch* 立場に立つものでないことは言うを俟たないであろう。彼の国家論の立場は経験的と云われないまでも、しばしば現実主義的 *realistisch* として特徴付けられている。実際、彼の政治論文の序論的部分を見ると、それが決して不当でないことを思わしめる。スピノザはそこにおいて、人間があるがままに捉えず、却つて人間をかくもあれかしと彼等の希望する通りに考える非現実的な理論家た

ち乃至哲学者たちを甚だ鋭い口調をもつて非難した。このような人々は嘗て有用な国家論を書いたためしがなく、ただユートピアを描いたに過ぎぬ。政治家たちが寧ろ勝れたものを書いて、「なぜなら彼等は経験を教師にもち、實際から掛け離れたような何事も教えなかつたから。」研究者たちの示した如く、スピノザのかような思想は直接にマキアヴェリに結び付き、その影響下に立つている。即ち既にかの特異なフイレンツエ人も、ユートピア的国家を様々に考案した哲学者たちを嘲り、有効な政治論を書こうとする者は、まさにあるべき人間の生活でなく現にあるところの人間の生活に依準せねばならぬということ述べた。然しながら我々はスピノザをマキアヴェリと同じ意味における現実主義者と見ることはできない。政治論文のこの序論的部分は人々の注意した如く一方マキアヴェリの君主論第十五章に連なりはするが、然し同時に他方倫理学第三部序説に繋がり、二つの箇所の間には多くの文字通りの一致が見出されるのである。それ故に初めに云つた如く、スピノザの政治論文はどこまでも彼の倫理学との関係を離れて理解さるべきでない。彼の国家論における現実主義は、マキアヴェリの場合の如く政治的実践に関する現実主義を目差すのではなく、却つて彼の哲学的現実主義の帰結に過ぎない。そしてこの哲学的現実主義は彼にあつて神即自然 *Deus sive natura* という汎神論的立場の現れであつた。「愈々多く個物を認識

すればするほど、我々は愈々多く神を認識する。」(Ethica, V, 24.)とスピノザは云う。在るものを、我々が在るべきものと空想するところに従つて罵り、^{呪い}呪いなどするのでなく、在るがままに認識するということが、彼のひたすらに求めたことであつた。認識は彼にとつてより高きものであり、実践でなく観想が彼の立場であつた。彼の国家論の現実主義にあつては究極において政治的現実主義が問題であるのでなく、却つてそれはスピノザの究極的な諸前提のうちに基礎付けられている非政治的現実主義の一発現であると云われよう。従つて我々はスピノザの現実主義的立場がマキアヴェリに類似するよりも、寧ろ種々なる意味においてヘーゲルに接近していると考えることができらるであらう。

ヘーゲルは、彼のエナ【イエナ】時代、自然法の学問的な取扱方に就いてという論文において、既存の諸体系及び諸方向に対立してこの領域における彼の新理論の説明を企てた。かかる取扱方にここでは三つのものが区別された。第一は経験的取扱方であり、第二は反省的取扱方と呼ばれ得るものであり、ヘーゲルはこれらを批判した後、彼自身のとる第三の立場について論じた。これは即ち思弁的取扱方にほかならない。自然法の反省的取扱方とは云うまでもなくカント・フイヒテの哲学的立場を指したのであつて、この立場をヘーゲルが却けたのは、スピノザがユート

ピア的考え方を排したのに相応するとも見られなくてはなからう。なぜなら當為の思想は一の最高の意味におけるユートピアとも見做され得るからである。自然法の經驗的取扱方については、ヘーゲルは特にいわゆる自然状態に関するホッブスの學說を模範の場合として眼中においていた。ところで自然法思想の歴史においてホッブスとスピノザとは一緒に語られるのがつねである。けれども我々は兩者の間の或る類似にも拘らず決定的な差異を見逃すことができない。ホッブスの經驗論が抽象的であつたのに比して、スピノザの立場は寧ろ現實主義的であつた。スピノザの國家論の意図は「經驗または実践と合致するもの」「実践と最もよく一致するもの」を確かな、疑うべからざる仕方で開催することであつた。然るにこの点に関してはヘーゲルも現實主義的であつたと云われ得る。ヘーゲルは右の論文の中で、經驗的立場は、その凡ての理論的欠陥にも拘らず、經驗にオリエンテーレンするという大なる利益を有し、全体の直觀に生かさされ、實際上の法律的实际によつて理論の欠点を認識し、従つてそれが哲學者や形而上學者の非實際的な諸理論を輕んずるのは正当である、と述べている。或はまた彼は、法律哲學綱要の序の中で書いています。「哲學的著作として本書は、在るべきさまの一國家を構成すべきことから最も遠く離れていなければならぬ。本書のうちに存し得る教えは、國家にそれが如何にあるべきかを教えるということ

を目差し得ず、却つて寧ろ倫理的宇宙たる国家が如何に認識さるべきかを教えるのである。」我々はヘーゲルのかかる態度とスピノザが特にその政治論文の序論で明らかにした態度との間に或る一致を認めずにはいられないであろう。「ひとが哲学することを始めるとき、ひとは先ずスピノザ主義者であらねばならぬ。」とヘーゲルは云つた。今この小論の目的は、如何なる点において、また如何なる程度まで、スピノザが「思弁的」、従つて弁証法的であつたかを示し、従来スピノザの国家論について行われて来た見解に対し若干の補正を試みることにある。

二

精神科学の自然的体系にとつての根本命題は次のように表される、——*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (Eh. III, 6.) 即ち自己の有に固執せんとする努力、いわゆる自己保有の努力 *conatus* が人間の一切の道徳的生活の中心を形作つてゐる。スピノザによれば、この努力こそ各々の物の本質 *essentia* にほかならない。そして彼は人間に關してその本質とその力 *potentia* とを同一に考へた (Eh. IV, 53, Dem.)。更に彼は徳 *virtus* と力を同一であると定義した (Eh. IV, Definit. 8.)。総括して云えば、人間の本質は彼の力であり、彼の力は彼の

徳であり、そして彼の自己保存の努力は凡てこれらのものを現すのである。このことはスピノザの存在論の根本思想から従つて来る。蓋し物の本質は神の様態 *modus* であり、神の本質を或る一定の仕方では表現し、然るに倫理学第一部定理三十四によれば、神の本質と力とは同一であるが故に、神の力を或る一定の仕方では表現する。法もしくはは権利 *ius* についての思想も全く同じ関係にあるのである。自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は神の力そのものにほかならないから、我々は自然権が何であるかを容易に理解し得る、とスピノザは云う。いずれの自然的な物もそれが存在及び活動に対して力を有するだけそれだけ自然権を有する、なぜなら自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は絶対に自由なる神の力以外の何物でもないからである (Tr. pol. II, 3)。そこでスピノザにあつては力と権利とは一致する、然し単に力と権利のみでなく、力と徳とも一致すると考えられた。

それ故にスピノザにおける自然法概念が先ず何等の当為をも意味しないことは明白である。各人は能う限り自己の存在を維持しようと努力し、そして各人は彼が力を有するだけそれだけ権利を有するのであるから、各人は、賢愚を問わず、彼が何を試み何を為すにせよ、自然の十分な権利をもつてそれを試みまた為すのである。自然法は何人もが欲せず何人もが為し得ないことの

ほか何事をも禁じない。それは争い、憎み、怒り、苦痛、凡そ一の衝動が促す何物をも非難しない。単に理性のみでなく、諸々の情念も、人間の自己保存の努力と結びついている限り、自然権をもっている。凡ての人間は理性に従つて生活しているわけでなく、欲望に動かされて活動しているのがつねであるから、人間の自然権は理性でなく寧ろ欲望と力によつて決定されている。情念に自然権を認めるということは、我々の自然の法則の見地からすれば不条理であるにしても、全自然の *onus naturae* 法則の見地からすれば不条理ではない。人間の領域における一切の不調和、笑うべきこと、不合理なこと、悪しきことも、宇宙の調和のうちに解消されるであらう。人間は全自然の一部分であり、この自然の必然性によつてのみあらゆる個体は或る一定の仕方で存在し且つ活動するように決定されるのである (*Tractatus theologico-politicus* XVI)。即ちスピノザの自然法思想は宇宙的なものにオリエンテーションしている。自然権は人間から規定されるのでなく、却つても全自然の中で基礎付けられて、人間において特殊化される。従つて彼は自然権に関して、元来、人間と例えば魚の如き他の自然の個体との間に、理性的な人間と精神的に病的な人間との間に何等の差別も認めない。あらゆる個体は如何にかして自己の有に固執せんことを努め、且つそれは自然の権利をもつてそのことを為すのである。その権利の限界は、ただその力の

限界によつて限られるだけである。このようにして宇宙的なものにオリエンテーレンした自然法の概念がもともとの法律概念でないのは明らかであろう。

かくてスピノザは人間の自然権から出発していわゆる自然状態を規定した。人間生活の自然状態から出発して自然権を規定するのではなく、その逆の仕方をとつたところに彼の自然法の取扱方が単に経験的でないことが見られよう。その仕方は彼の国家論の特殊性を、就中ホッブスに対する関係において理解するため記憶されなければならない。人間は自然の一部分に過ぎない、けれども自然であるところの自然のこの部分は勝れた意味において自然、力でなければならぬ。蓋し人間は人間として他の凡ての動物に詭計や狡智において、従つて力においてまさっている(Tr. pol. II, 14)。彼は動物よりも一層多くの力を有し、従つて一層多くの権利を有する。然るに人間はかくも狡智と詭計とに長けているが故に、互いにとつて最高の程度において危険である。私が最も恐れ、それに対して最も保護されねばならぬものは、私の最大の敵にほかならない。人間は普通に怒り、妬み、憎みなどの諸情念に自然的に従つていたのであるから、人間は自然上互いに敵である。かくて人間生活の自然状態においては各人は各人に対して敵である。尤もこの場合忘るべからざること、人間生活のかかる自然状態は人間の特定の存在、即ち動物の存在より

もより、**高き量**の存在と共に与えられるということである。万人に対する万人の戦争を現すこの自然状態は既に人間のより、**高き程度**の力の表徴であり、この自然状態に相関して与えられる国家の必然性はそれ故に動物の存在よりもより、**高き人間の存在**、力、従つて権利を現すと考えられねばならぬ。

自然状態にあつては人間は全く「自己の権利のもとに」*su]uris* ある。然るに権利は力と一致するから、自然状態においては各人は彼が自己を他人の侵害に対して保証し得るあいだ自己の権利のもとにあるに過ぎない。自然状態においては一切人【万人】は一切人に対して敵である故に、各々の個人は自分だけで他の凡ての個人に対して唯徒らに空しく自分を守り得るのみである。「かくて個人の自然権は、それが単に個人のそれでありそして彼の力によつて決定されるあいだはゼロに等しい。その維持の確実性が何等存しないのであるから、それは現実においてよりも寧ろ空想において存するに過ぎぬ。」(Tr. pol. II, 15)。スピノザによれば、人間生活の自然状態は個人の自然権から従つて来る、しかも個人の自然権は自然状態においては無に等しい。ここに我々はこの自然状態の弁証法的性質を認め得るであろう。自然状態にあつてはいずれの個人も全く「自己の権利のもとに」ある。けれどもかかる個人の絶対的な自然権はヘーゲルの云えば全然「抽

象的」である。それは他人によつて絶えず危くされ、現実においてはゼロである。そこでは各人が全く「自己の権利のもとに」あるということは全く「他人の権利のもとに」*alienius juris* あるということと同一である。抽象的に絶対的に自己の権利のもとにあることは絶対的に他人の権利のもとにあることと一致する。

なお次のことがある。人間は互いに敵であり、他を恐れる理由をもっている。けれども我々は我々の存在の保存のために我々以外の何物をも要することなしにやつてゆけず、我々の外にある物と交わることなしに生きてゆくことができない。固より我々の外には我々にとつて有用であり、従つて求むべき種々様な物がある。「その中で考え得べき最も価値あるものは我々の本性と全然一致するところのものである。」「それだから人間にとつて人間ほど有用なものはない。」「*Homini igitur nihil homine utilius.* (Eh. IV, 18, Schol.)」——かくて人間にとつて最悪の敵である人間は、同時に人間にとつて最大の必要である。それだからまたあらゆる人間には孤独に対する恐怖が生具している。

既に云つたように、自然状態における個々の人間の自然権は全く抽象的であり、無に等しい。「人間種族に固有なるものとしての自然権に就いては、本来ただ、人間が共同の権利を有し、彼

等が一緒に彼等の住み且つ耕し得る土地を自分のものとして要求し、自分を守り、一切の暴力を斥けそして全体の共同の意志に従つて生活することのできる場合においてのみ、語られ得る。蓋しより多くの者がかかる仕方で一に結合すれば、それだけより多く彼等は全体に権利を有することとなる。スコラ哲学者たちが人間は自然状態においては殆ど全く自己の権利のもとにあり得ないという理由で人間を社会的動物 *animal sociale* と呼ぼうと欲するならば、予は彼等に反対すべき何物も有しない。」(Tr. pol. II, 15)。人間の力は、ただ国家または社会の力としてのみ、人間の力として存する。個人の自然権は個人のものとしては全く抽象的であつて、ただ「共同の権利」*jus commune* としてのみ現実的である。国家を離れては人間の権利、力、存在は何等現実的でないのであるから、人間は本性上社会的動物であると云わねばならぬ。国家内においては固より従来しばしば不和や叛乱などが起りはしたが、それらと雖も嘗て国家そのものを廃止してしまつたことがなく、単にこれの形態を変化せしめたに過ぎぬ (Ibid. VI, 2)。「人間は法的共同体の外では生活し得ぬように作られている」のである。

この意味における人間の存在の社会的規定から国家の存在は自然的に従つて来る。国家は自然の外に立つのでなく、どこまでも自然的な全体である。ホッブスは云う、「動物にあつての一

致は自然の業である、人間のあいだでは然し一致は人為の業であり、諸契約の結果である。」ホッブスは国家を法律的規範的に構成した。彼は *status naturalis* と *status civilis* との間に絶対的な区別をおいた。彼の国家はスピノザの言葉を用いるならば「国家のうちにおける国家」であつた。然るにスピノザにとっては国家は単なる法律行為の結果成立するのではなく、却つて一の自然的なものである。彼は国家の法律的規範的構成を試みたのではなく、彼の企ては飽くまで「国家の原因及び自然的基礎を人間の共通の本性もしくは状態から導き出す」(Ibid. I, 7) ことに存した。それだから彼においてもかの「契約」なる語は見出されるにしても、それは彼にあつて、ホッブスにおいてのように中心的位置に立つていたのではなくして、副次的意味のものであつたと見られねばならぬ。「個人の自然権は正しく考えれば国家生活においてもなくなるらない。」(Ibid. III, 3) という彼の思想が既にホッブス流の国家契約説と一致し得ない。そして実際スピノザ自身書簡第五十の中で政治学に就いてのホッブスと彼との見解の相違が、彼は自然権が国家においても存続すると見るところにあることを指摘している。契約説は社会に関する機械論的な考え方の模範的な場合を現すであろう。それ故に契約の思想がスピノザにおいてさほど重要な意味を有しなかつたとすれば、このことから既にスピノザの国家論をもつて機械論的な考え方であるとする最も普

通の解釈に対し或る制限が加えられねばならぬということが察知されよう。スピノザによれば、国家は力の社会的結合として成立する。然しながら個人は契約行為によって自己の自然権を完全に国家に譲渡するというのではない。寧ろ根本的に見れば自然状態における個人の自然権の上に述べたが如き矛盾から、即ちそこでは個人は絶対に「自己の権利のもとに」とあり、共に絶対に「他人の権利のもとに」とあるということから、自然権は必然的に国家へ移り行くのである。自然権は機械的に国家へ譲渡 *übertragen* されるのではなくて、却つてヘーゲルの弁証法の言葉の意味において国家へ移行 *übergehen* するのである。人間生活の自然状態はそれの含む矛盾によって必然的に社会状態へ移行する。国家は単なる機械的産物でなく、寧ろ弁証法的結果である。従つてスピノザにおいてはホッブスにおいてのように自然状態と社会状態とは抽象的絶対的な対立であり得ない。国家は人為でなくて自然であり、一の「自然物」*res naturalis* である。個人の自然権は国家において単純に否定されてしまうのではなく、寧ろ弁証法的に否定され、従つて肯定されるのである。

三

スピノザによれば国家と個人との関係は根本的には力の関係である。尤も力と権利とは一致するから、この関係はまた権利の関係でもある。二人の結合された力は彼等の各々の力よりも大きい。多数人の結合された力は個々別々の多数人の力よりも大である。個人に対する国家の権利は個々別々の多数人に対する結合された多数人の力と同一である (Tr. pol, II, 13)。「人間が共同の権利を有しそして凡ての者がいわば一つの精神によつて導かれる場合には、個人はたしかに他の者が全体として力において彼にまさるだけそれだけ少くなく権利を有する、換言すれば、彼は實際には共同の権利が彼に認めるもの以外の何等の権利も自然に対して有しない。のみならず彼は一般の意志が彼に命ずるものを遂行するように余儀なくされ、法によつてそのように強制される。」(Ibid. II, 16)。国家は多数人の結合された力として *persona maxime sui juris* である。個人は今や彼自身の主でなく、国家が彼の主である。従つて個人は国家に対しては「他の権利のもとにある。」

然らば個人は国家のうちにおいて何等「自己の権利のもとに」ないのであるか。否、他の見地からしては、即ち爾余の人間に対する関係において先ず彼は自己の権利のもとにある。彼は自然状態においてのように他人から無制限に侵害される危険にもはやさらされていない。自然人

を支配する恐怖の情念は秩序ある国家のうちでは除かれる。国家は市民に彼の安全を保証する。個人はもはや彼自身の力に委されるのではなくて、国家の強大な力が彼を保護している。それ故に彼は自然状態における最も強力な人間よりも事実上はるかに強力である。国民は国家に対する関係では他の権利のもとにあるのであるが、その他の関係では自然人よりも一層高い程度において自己の権利のもとにある。云うまでもなく彼の権利は自然状態においてのように無制限ではあり得ない。彼の権利の範囲は共同の権利によって定められる。「罪過は唯、そこでは全体の国家の共同の権利によつて何が善であり何が悪であるかが定められ、そしてそこでは何人も全体の決定もしくは同意に従つて為すことのほか何事をも合法的に為し得ない国家のうちにおいてのみ考へられることができる。」罪過又は不法はただ国家生活のうちにおいて考へられ、自然状態においては存しない。それは自然法の範囲になく、国家の決定に依存する市民法 *Jus civile* の範囲に属し、このいわゆる法律に対する違反として考へられるのである。

然しながら、もしも国家にして全く気俣に行動し得るものであるならば、個人の権利はないに等しいであろう。国家は最高の権力として何等の法則にも束縛されず全然肆意的であり得るのでなからうか。もしひとがそのように考へるならば、それはスピノザによれば国家を自然物とし

てでなく、空想的怪物として考えているにほかならぬ (Tr. pol. IV, 4)。国家もそれ自身一の自然物として自然の法則を離れて存在し得るものでない。いま或る人が彼の権利のもとにある或る物を彼の欲するままに処理し得るという場合、この権力は単に、働きかける彼の力によってのみでなく、また働きかけられるその物自身の性質によって決定される。例えば、私はこの机に對しそれを私の思うままにする権利を有するとしても、そのことは私がこの机をして草を喰うようにする権利を有するということの意味し得ない。同じように国家は、よしその国民に對して絶大の権力を有するにせよ、彼等をして彼等の本性に全然反したことを為さしめまた忍ばしめることができぬ。国家と雖も人間をして彼等の本性を失わしめることができず、この本性に反して自己の権力を行使する限り却つて自己の存在そのものが危くされるであらう。

それ故に国家においては個人の権利と共同の権利とが調和させられなければならない。個人の自然権は国家のうちにおいてもなくならないのであるから、このことは国家自身の生存のためにも必要である。またそうでなければ、個人も臣民 *subditus* とは云われず、ただ奴隸 *servus* に過ぎぬ。奴隸は命令者の利益をのみ眼中におく主人の命令に服従せねばならぬ者であるに反して、臣民とは最高の命令によつて一般人に、だからまた彼自身にとつても有用なることを為す者であ

る (Tr. theol-pol. XVII)。その国民が凡て奴隸的であるならば、そのような国家はもはや国家と云われるに値しない。「その平和が恰も家畜の如く単に奉仕することをのみ学ぶように導かれる国民の無氣力に依存する国家は、国家というよりも寧ろ荒野と呼ばれ得る。」とスピノザは云う。「国家生活の目的は生活の平和と安全以外の何物でもない。従つて人間が和合して生活し、彼等の権利が侵害されることなく維持される国家が、最上の国家である。」「人間の生活というのは血液の循環、その他あらゆる動物に共通な機能をいうのでなく、却つて何よりもひとが理性、精神の眞の徳及び生活と呼ぶものをいうのである。」(Tr. pol. V, 3, 5)。かようにしてスピノザは神学・政治論文第二十章においては次の如く書いた。「国家の終局目的は支配することではなく、人間を恐怖せしめることでもなく、他の権力のもとに従わしめることでもなく、却つて反対にひとを恐怖から解放し、かくて彼ができるだけ安全に生活するようにすること、換言すれば、生存に對する彼の自然権をば自身及び他人の損害なしに最もよく維持するようにすることにある。国家の目的は人間を理性的なものから動物または自動機械にすることではなく、却つて反対に彼等の精神及び身体がその力を安全に発達させ、彼等自身が自由に理性を使用し、そして彼等が憎みや怒りや詭計をもつて互いに争うことなく、互いに敵対心をもつて對することのないようにすることである。

国家の目的は実に自由である。」人間は自然状態においては自由であることができない。なぜならそこでは彼は絶えず恐怖に脅かされ、彼の自然権は幻想的であるに過ぎないから。人間はただ国家のうちにおいてのみ自由であることができる。しかも彼は理性に従い、彼自身の権利と共同の権利とを一致せしめるときにのみ国家において本来自由なのである。そのとき彼は「他の権利のもとに」あると共に「自己の権利のもとに」ある。自由とは *sui juris* と *alieni juris* との一致を意味するであろう。そして国家の力はその国民の性質によって決定されるとすれば、かくの如き自由なる個人から成る国家はその基礎が最も鞏固であり、その権利は最も大である筈である。「蓋し国家の権利は恰も一つの精神によつての如く導かれる多数人の力に従つて決定される。」(Tr. pol. III, 7) エスピナス [Alfred Espinas] がその重要な意味を認めたように、スピノザは国家をもつて、それ自身個体から結合され、自然におけるいずれの他の個体とも同一の法則に従い、その精神は権利の共同もしくは意志の一致であるところの一の個体と考へた。「然るにこのような精神の統一は、国家が主として、健全な理性があらゆる人間に有用であると教へるものを追求する場合にのみ、考へ得る。」(Tr. pol. II, 7)。国家はルソー的な *volonté générale* を現すものとして真の統一であり、かような統一として強力であり得る。「理性に基礎を有し、理性に導かれる国家は最

も力があり、最も独立的である。」(Ibid. V. 1.)。

かくの如きが実にスピノザの思想であつた。この思想は倫理学の次の文章において極めて美しく表現されている。「人間にとつて人間ほど有用なものはない。予は云う、凡ての人の精神と身体とが一緒になつていわば一つの精神、一つの身体を形成し、凡ての人が共に能う限り彼等の存在を維持することに努め、且つ凡ての人が共に凡ての人に共通に有用なるものをみずからにとつて求めるように、凡ての人が凡ての点において一致することほど、人間は彼等の存在の維持に対して価値あることを希うことがいぎなう。」(Eth. IV, 18, Schol.)。或はまた曰う、「或る物の本性にその物と同じ種類の他の個体ほど一致し得るものはない。従つて人間にとつて彼の存在を維持し且つ理性的生活を樂しむために、理性に導かれる人間ほど有用なものも存しない。更に我々は個物のうちにおいて理性に導かれる人間ほど価値あるものを知らぬが故に、従つて何人も彼の有する技能及び天分の程度を、彼が人間を彼等が遂に彼等自身の理性の支配に従つて生活するように教育することにおいてより以上に顯に示し得る如何なる他のこともないのである。」(Eth. IV, Append. 9.)。それだからスピノザの賢者はストアの賢者のように孤独なる賢者ではあり得ないであろう。「理性に導かれる人間は、彼がただ自分自身にのみ服従する孤独においてよりも、

彼が共同の決定に従って生活するところの国家において、より多く自由である。」(Eth, IV, 73.)
そして知性改善論の中では、「最高の目的、即ち人間の完成を、ひとは単に自分自身のためにのみでなく、また他の人々のために得ようと努める。それ故に能う限り多数の人が確実にこの目的に達するために社会を作らねばならぬ。」とスピノザは述べた。

ひとは恐らくスピノザの国家論がかくの如き思想に終っていることを奇異に感ずるであろう。或る者はそこから無造作にスピノザの国家論における現実主義と理想主義、存在と当為、その他の矛盾を指摘しようとする。然しながらこのような矛盾の指摘が、彼の国家論をその形而上学的乃至存在論的基礎から離して考え、その現実主義を単なる経験主義、実証主義、さては功利主義、実用主義などと等しきものの如く理解するのに由来することは稀でない。「国家は自然的なものである。」*τὸν φύσει ἢ νομῶς ἐστίν.* という語をもつてアリストテレスの古典的な思想は言い表された。それとは意味を多少異にするにせよ、スピノザにとつても国家はどこまでも「自然物」*res naturalis* であつた。国家は決して何等かの当為もしくは理想を現すのではない。「人間はそれの強力が人間的力または徳を遙かに越えたる諸情念に服している。そのために彼等は屢々相反する諸活動に引き入れられ、かくて彼等は相互の扶助を必要とするに拘らず相互に敵対的に立つて

いる。」互いに最も必要とし合うものが互いに最も敵対的である。このような人間の状態の矛盾の解決は社会においてのほかに不可能であり、寧ろこのような矛盾が人間の社会形成の基礎であつて、このような矛盾の故に人間の自然状態は必然的に社会状態へ移行する。自然状態においては個人の力即ち権利は絶対的に肯定されると同時に絶対的に否定されている。このような矛盾のために人間の自然状態は必然的に社会状態へ移行する。然るに今度は国家と個人とが対立することとなる。個人が情念に従つて生活している限り、国家が恐怖、希望の如き情念に訴えて支配している限り、この対立は存続する。この対立は個人が理性的となり、且つ国家が理性的となるに至るまでは、調和され得ない。いわば自然国家が文化国家にまで発展し終るまでは、個人と国家との矛盾は何等かの仕方、何等かの程度において存続する。或は寧ろヘーゲルのに、「市民社会」は「国家」にまで発展しなければならぬ、とも云われることができよう。ところでスピノザによれば、凡ての場合に同一の自然法則がはたらいている。この根本法則は如何なる物も能う限り自己の存在を維持しようと努力するということであつて、この根本法則は情念のうちにも理性のうちにもはたらいており、個人に就いても国家に就いても語られることができる。この根本法則は飽くまでも自己を貫徹する。「それによつて人間が働きかけると云われ、そして働きかけ

られると云われるものは一の同一の欲求であるということは何よりも注意せねばならぬ。」(Eth. V, 4, Schol.)。即ち理性と情念とにおいて現れるのは一の同一の自己保存の欲求であり、それだからスピノザは、「我々が受働なる情念によって決定される凡ての行為に、我々はそれなくとも理性によって決定され得る。」(Eth. IV, 59.)と云う。蓋し自己保存の欲求は理性においては純粋にそして完全に、情念においては単に不純にそして弱められて発現し発展するのである。理性が情念よりもより高きものである理由はここにある。そこでまた、理性に導かれる人間はスピノザによれば「最も多く自己の権利のもとにある」*maxime sui juris esse*ということになる (Tr. pol. II, II.)。同様に彼は国家に就いても、「国家は理性の命令に従って行動する場合 *maxime sui juris* である。」(ibid. IV, 4)と記している。理性的であるとき個人の権利と共同の権利とは一致する。「各々の人間が彼にとって有用なものを最も多く求める場合、人間は相互に最も多く有用である。なぜなら各人が彼にとつて有用なものを求め、そして自己を維持しようと努めることの多きに従つて、彼は愈々多く徳を具える、同じことを言い換えれば、彼の本性の法則に従つて活動すること、即ち理性の指導に従つて生活することに対する力を愈々多く具えるのである。然るに理性の指導に従つて生活する場合、人間は本性上最も多く一致する。それ故に各人が彼にとつて有用なものを

最も多く求める場合、人間は相互に最も多く有用であるであろう。」(Eth. IV, 35, Coroll. 2)。

スピノザは「自己の権利のもとに」と「他の権利のもとに」との関係を一の国家の他の国家に対する関係に就いても適用した。「二つの国家は相互に自然状態における二人の人間と同様の関係にある、相違はただ、国家は他から圧迫されないように自己を護り得るということであつて、これは自然状態における人間の為し能わぬことである。」(Tr. pol. III, 11.)。自然状態における人間が互いに敵であるように、二つの国家は自然上敵である (Ibid. III, 13.)。個々の国家は無制限に自己の権利のもとにあるのではない。「国家は、それが自己のために計りそして他から圧迫されないように自己を護り得る限り、自己の権利のもとにある、そしてそれは、それが他の国家の力を恐れる限り、或はそれがこれによつて自己の意志の遂行を妨げられる限り、或は最後に、それがこれの助を自己の保存乃至増大のために必要とする限り、他の権利のもとにある。蓋し相互にその助を与えようとする二つの国家は、その各々が単独である場合よりも、一緒により多くのことを為し得且つより多くの権利を有するであろうことは、何等疑い得ないことである。」(Ibid. III, 12.)。かくて恰も自然状態における人間が国家を形成するに至るように、国家は国家聯合 *confederatio civitatum* を作るべき傾向を有する。より多くの国家が平和を結べば、より少なく

他の国家を恐れてよいことになる、換言すれば、各々の国家はより少なく戦争を始める力を有することとなる、反対にそれは平和の諸条件をより多く維持せねばならぬ、即ちそれはより少なく自己の権利のもとにあり、より多く聯合せる国家の共同の意志に自己を一致せしめねばならないのである (ibid. III, 16)。このようにして、ひとは既にスピノザにおいて国際聯盟の思想を見出し、またカントの永久平和の思想が先取されているのを見ることができよう。彼は個々の国家の法律に対する国際法の上位を認めたと云われる。尤もその基礎付けの仕方において、彼はカントよりも寧ろストアに多くの点で類似した。汎神論的基礎の上に立ったストアの古典的な自然法の思想は西洋における最大の汎神論者たるスピノザにおいて復活されたと見做される。スピノザが道徳生活の根本と考えた「自己保存」 *sum esse conservare* ということは、ストアの *οἰκτιρωτός* と同じである。それはスピノザにとつても「自然に表して生きる」 *οἰονομογενέως τῷ φύσει ἔχειν* とにほかならない。自然法は両者において当為法則ではなく、存在法則である。スピノザの情念論とストアの情念論との類似も哲学史家たちによつて認められて来た。然しストアが世界市民主義に終つたに反して、我々はスピノザのうちに寧ろ国家倫理の思想をみることができよう。スピノザの賢者はコスモポリタンであつてはならぬ。スピノザは却つてヘーゲルの立場に接近していた

と考へらるべきであろう。

フリードリヒ・マイネッケは云つた、「何よりも先ず国家が生きねばならず、そして国家倫理——それをひとはスピノザから読み取ることができ——は個人倫理に対して優越を有する。」我々はかような評価が必ずしも全く誤でないことを上において示し得たと思う。「スピノザはヘーゲルの序曲であつた、然し彼は彼の世紀の諸制限を克服することができなかつた。」と彼はまた云つてゐる。「然るとき既にスピノザの汎神論が企て、然し彼の時代の機械的な非歴史的な思惟手段をもつては成就し得なかつたものが到達された。歴史的世界そのもののうちに含まれる理性が把握され、そしてこの世界の核心として理解された。神・自然の統一は今や歴史的世界のうちに顕現される。それはヘーゲルの劃期的な業績であつた。」たしかにスピノザの思惟方法は非歴史的であつた。彼は人類の経験というものを完結したものと考へた。「人間の和合せる共同生活のために考へられうる一切の国家形態を、ひとは経験によつて學んで來たと予は確信する、既に試みられまたは知られていない何かある実行し得べきことが案出され得るとは予は信じない。」とスピノザは書いてゐる。彼は社会の概念と国家の概念とを厳密に區別しなかつた。身分とか階級とかいふものを顧慮しなかつたことはなおさらである。彼の国家論が現実主義と理想主義との

混淆であるかの如く見られるのも、歴史的、發展的、或は段階的見方が彼に欠けていたことにもよるのである。彼の哲学のうちには国家倫理的思想が含まれていたに拘らず、彼の体系的著書論理学の中で国家論に正当な位置が与えられなかったというのも、そのためであると見られ得るであろう。固より観想的なスピノザの体系において国家が最高の位置を占め得ざること、恰もヘーゲルの体系において国家が宗教へ移行行かねばならぬと同様であろう。然し弁証法を欠く前者にとつては後者のように客観精神と絶対精神とを区別する道が存しなかつたであろう。尤もヘーゲルに於ても絶対精神と客観精神とは全く異なるものでなく、寧ろ一つのものの両断面の如く見らるべきものであつた。

それでは機械論的な見方については如何であろうか。スピノザ哲学が機械論的であるとは一般に云われることである。その国家論も普通に純粹な機械論と見做され、例えばクーノー・フィッシャーは、スピノザは国家に対して機械論者として対する、と述べた。我々も固よりスピノザにそのような方面のあることを十分認めなければならぬ。然し問題は単にそれだけでは片付けられない。スピノザの哲学が汎神論的であるということも一般に承認されるところである。然るに汎神論は汎神論として既に、おのずから全体論的な見方を含まざるを得ないであろう。そして実

際、もしひとが多少注意深くあるならば、ひとはスピノザの哲学の到る処に全体性の思想が含まれているを見出すことができる。既に我々は彼の自然権の思想が全体論的な見方の上に立っているのを見て来た。認識の最高の段階は彼によつて全体性の認識として特色付けられた。我々自身その一部分であるこの宇宙は、全体的規模において肯定され、部分の不幸は全体の完全性のうちに解消されると考えられた。全体論的な見方は特にかの短論文を著しく色取つてゐる。ここでは彼は実体を全体として規定した。実体は概念的抽象としての一般的存在というが如きものでない、それは単なる *ens rationis* ではない。実体はまた種々なる諸部分の和というが如きものでない、有限なる、分離されたる諸部分の集合によつては我々はつねにただ *natura naturata* (所産的自然) の範囲にとどまるのみであつて、実体即ち *natura naturans* (能産的自然) に決して到達することはできぬ。機械論的な見方をもつては所詮、所産的自然が考えられ得るのみである。然らば機械論的な見方と全体論的な見方とはスピノザにおいて内面的に統一されているであらうか。かかる統一が存しないが故に、スピノザの哲学は、一方では極端な機械論であるという非難、他方ではヘーゲルによつて有名にされた無世界論であるという非難、を受けねばならなかつたのでなからうか。我々はかかる問題を今の場合に關係する限り少し追求してみようと思ふ。

四

スピノザは理性から国家を導き出すことを非現実的として斥け、国家の自然的基礎を情念においた。一国家を形成する大多数の人間は現実において理性に従わず情念に従って生活しているのがつねである。ところで彼は情念を二重に評価した。即ち彼は情念において一方「人間的無力」を見ると共に、他方「自然の共通の力」或は「自然の必然性と徳」を見た (Eih. III, praef.)。情念は *impotentia* を現すと同時に *potentia* もしくは *virtus* を現すとせられる。デイルタイの語を借りればかくの如き「両面性」*Zweiseitigkeit* はスピノザ哲学の根本的性格をなしている。それは彼における「矛盾」であろうか。それともそれは、コーヘンの云う如く単なる「両義性」*Zweideutigkeit* であろうか。それとも、かかる両面性は何等か深き意味を含むものであろうか。惟うに、このような両面性はカメーラーなどのいうスピノザにおける「二重の因果」に基礎をもっている。カメーラーによれば、二重の因果の思想は恰も赤き糸の如くスピノザの全哲学を貫いている。

国家の自然的基礎と考えられた人間のつねなる情念とは、恐怖、希望、嫉妬、等々、それ故

にスピノザに従えば特に受働 *passiones* としての情念であつた。何故に受働的情念は人間の常態であるのであるか。スピノザは云う、「情念（パッション・オネス）は、精神が否定を含む或るものを有する限りにおいてのみ、或は他の部分なしにそれ自身では明晰判明に知覚され得ない自然の一部分として考えられる限りにおいてのみ、精神に関係する。」（*Eth. III, 3, Schol.*）。情念は、人間が外的原因をして自己の存在の否定を惹き起させるような状態にある限りにおいて、人間に属している。人間がかような性質をそれ自身において具えているのは、彼が自然の一部分として自然の聯関のうちに差し込まれているがためである。この聯関、或は *ordo naturae* は、そこでは如何なる物も他の物の作用なしに存在し得ず、外部からの影響を離れて孤立し得ぬ、物の因果的連鎖にほかならない。人間は有限なる物として、或は個物もしくは個体として、かくの如き因果的連鎖のうち立っている。即ちスピノザは云う、「いずれの個物もしくは有限で決定された存在を有する物も、同様に有限で決定された持続を有する他の原因から存在し且つ活動するように決定される場合にのみ、存在し且つ活動するように決定されることができる。そしてこの原因たるものもまた、同様に有限で決定された持続を有する他の原因から存在し且つ活動するように決定される場合にのみ、存在し且つ活動するように決定されることができる。かくして無限に進む。」

(Eth. I. 28)。一の有限なる物はその存在と活動とにおいて他の等しく有限なる物によって決定され、かくて凡ての有限なる物は相互の間に且つ全体として因果的連鎖を形作る。人間も有限なる物として実にかかる状態にあるのである。かかる因果が「有限なる因果」と呼ばれる。いま先ず次のことを考えねばならぬ。有限なる因果は、個体が個体である限りにおいて従う必然性である。それは個々の特殊な物の総体としての世界、短論文にいう *natura naturata particularis* (特殊の所産的自然) のうちに支配する因果である。それは個体が個体として存在し且つ活動するための条件である。個物は他の個物から存在し且つ活動するように決定されるのでなければ存在することも活動することもできない。然るにいずれの個物も他の個物に対して外に立っている。その一は他にとつて外的原因 *causa externa* である。有限なる因果は外的因果にほかならぬ。それはかかるものとして個物の存在と共に滅亡を制約する。「如何なる物も外的原因によつてでなければ滅され得ない」(Eth. III, 4)。かくて個物として存在する物には、その存在の理由と同じ理由によつて滅亡が属し、個物は消滅的である。即ち個物は有限で限定された持続 *duratio* を有し、従つてまた、有限なる因果は時間的因果である。かような持続が物の現実的に存在する *actu existere* ということをなしている。持続すると云われる物にして現在の現実的存在 *praesens actualis existentia* を有

すると云われ得る。人間的個体も自然の一部分である限り、他の無数の個体（人間的及び人間的ならぬ）と有限なる因果の連鎖をもつて繋がれ、それらの外的な物の作用及び影響から孤立して存し得ない。そこから自然的に人間にはパッションオネスたる諸情念が属するということが起つて来る。従つて情念は我々の無力を現す(Em. IV, Append. 1. 2.)。有限なる因果は個体の因果であり、個体は限定を含み、然るにスピノザによればあらゆる限定は否定にはかならない。情念は有限なる因果に制約されているから、それ自身また有限的、時間的、消滅的である。かくの如く有限なる因果は個体にかかわる原理であるが故に、それがそもそも成立する前提として、何等か否定の原理が予想されるのでなければならぬ。

ところでスピノザは倫理学第二部定理四十五において、現実的に存在する個物の観念はいずれも神の永遠にして無限なる本質を必然的に含むという命題を掲げ、その証明において現実的に存在する個物の観念はこの物の本質並びに存在を必然的に含むと述べ、その注解において次の如く云っている。「ここで予のいう存在は持続、即ち抽象的にそしていわば一種の量として考えられる限りにおける存在のことではない。蓋し予は、神の本性の永遠なる必然から無限なるものが無限なる仕方で *in finitius modis* 従つて来るといふことのために、個物に賦与されるところの存在

の本性そのものに就いて *de ipsa natura existentiae* 語っているのである。繰り返して云えば、予は、神のうちに在る限りにおける *quatenus in Deo sunt* 個物の存在そのものに就いて語っているのである。なぜなら各々の個物は他の個物から或る一定の仕方である *certo modo* 存在するように決定されるけれども、各々がそれによつて存在に固執する力は神の本性の永遠なる必然から従つて来るからである。」——最初に述べたように、情念もまた各々の個物が自己の存在を維持せんとする努力に関係する限り、神の力にもとづくものとしてそれ自身力を現し、それには自然権が認められなければならない。——かくて「持続によつて説明され時間によつて定義され得る現実的な存在」 *actualis existentia, quae per durationem explicatur et tempore definitipotes* (Eth. V, 23, Dem.) が、「神のうちに在る限りにおける存在そのもの」から区別される。前者を規定するものは有限なる因果であり、然るに後者を規定するものは「無限なる因果」と云われるものにほかならない。無限なる因果については、就中倫理学第一部定理二十一から二十三において説かれている。即ち、神の或る属性の絶対的本性から従つて来る凡てのものは、常に且つ無限に存在せねばならぬ、もしくははこの属性によつて永遠且つ無限である。そこで必然に且つ無限に存在する様態があり、その凡てのものは、神の或る属性の絶対的本性からか、然らざれば必然に且つ無限に存在するような変

容によつて変容されたる或る属性から必然的に従つて来なければならぬ、といふのである。

このようにして二重の意味における存在、即ち一方では永遠にして無限なる神のうちにおける存在、他方では有限にして時間的なる現実的存在に相応して、二重の因果、即ち無限なる因果と有限なる因果とが區別される。前者はいわば縦の因果、後者はいわば横の因果である。いままもスピノザのうちに無限なる因果の思想しか存しなかつたならば、凡てのものは神のうちに在ることとなり、無世界論という非難は免れ難いであろう。倫理学第一部定理二十九注解の中でスピノザは、スコラ哲学者たちの間で用いられて来た *natura naturans* 及び *natura naturata* という概念に解釈を与え、能産的自然とは自由なる原因と考えられる限りにおける神、所産的自然とは神の本性の必然から従つて来るものをいい、前者は「自己のうちに在り且つ自己によつて理解されるもの」であるに反して、後者は「神のうちに在りそして神なしには在ることも理解されることもできぬところの物と見られる限りにおける一切の様態」と考えた。この場合所産的自然が「限りにおける」*quatenus* ということを除いて単に「神のうちに在る」*in Deo esse* と考えるならば、無世界論に陥ることはやむを得ないであろう。然るにかくの如く神の無限なる因果によつて従つて来るところの、神のうちに在る限りにおける、所産的自然は現実的な個物の世界とは考えられな

い。それは短論文の中で *natura naturata particularis* (特殊の所産的自然) から区別せられた *natura naturata generalis* (一般の所産的自然) にとどまる。スピノザはこの箇所 (*Tr. brev.* I, 8) において、一般的所産的自然は神に直接、依存する様態一切から成り、特殊の所産的自然は一般の様態によつて制約されたる凡ての特殊なる物から成ると説明している。スピノザはつねに個物は個物としてはただ間接にしか神を原因としないと考へた。それは絶対に神を原因としないのではない。かくの如きことは云うまでもなく彼の根本的立場、即ちいわゆる汎神論的立場においては考へられない。有限なる因果も固より神の有限なる因果である。然しながら個物はただ間接にしか神を原因としないのである。「現実的に存在する個物の觀念は、神が無限なる限りにおいてではなく、却つて彼が現実的に存在する個物の他の觀念によつて作用されたと考へられる限りにおいて、神を原因に有し、後者の原因もまた彼が他の第三の觀念によつて作用された限りにおいて神である。かくて無限に進む。」 (*Eth.* II, 9)。個物にとつての直接の原因は寧ろ他の個物である。このようにして現実的に存在する個物の世界は神に対して相対的独立性を有しなければならぬ。そうでない限り横の因果としての、外的因果としての有限なる因果の思想は成立し得ないであろう。特殊の所産的自然は単に神のうちに在るのでなく、神に対して相対的独立性を有すると考へられね

ばならない。然るにそのためには有限なる因果において予想される否定の原理には今や或る積極性が認められることが必要である。ヘーゲルの哲学における「自然」は、もとかくの如き積極的な否定の原理であるべきであつたであらう。

このように解釈して否定の積極性を認めて来るならば、スピノザの神は単に *An sich* にとどまらないうで、*Für sich* に転化しなければならぬ。「神のうち在る限りにおける」世界は、なおヘーゲルのいわゆる「自然及び有限なる精神の創造以前のその永遠なる本質における神」、即ち彼の論理の世界に比すべきものであらう。かかる即自におけるイデーはヘーゲルにあつては自己の他者としての自然と成る。然るにスピノザにおいては、このような弁証法は存せず、従つて無限なる因果と有限なる因果との聯関も真に内面的に打ち建てられていない。有限なる因果も無限なる因果も共に神の因果である限り、両者の間の内面的な關係が明らかにさるべきであり、このことは弁証法によつてのみ可能であらう。かくてまた、神が自己自身に還り來たるヘーゲルの絶対精神の段階にも比すべき、スピノザのいう「永遠の相のもとにおける」認識の内面的構造も十分に解き明かされていない。却つてスピノザの哲学は究極において一種の神秘主義に終らねばならなかつたのである。スピノザの *quatenus* の概念は弁証法的概念となるべきであつたであらう。へ

ーゲルの次の批評は適切である。「スピノザにあつては無限は単に物の絶対的な肯定である。従つて単に動かざる統一に過ぎない。それだから実体は対自有 *Fürsichsein* の規定にすらも達しない、主体の、精神の規定に達しないのはなおさらである。」然しまた他方から見れば、ヘーゲルの体系においても自然は単に途中に出て来るのでなく、根源的な否定の原理として本来弁証法の根柢に、あらゆる場合に、含まれていると考えられねばならぬ限り、今度は反対に、ヘーゲルのイデーに対し、スピノザ哲学のいわゆる唯物論的方面に重要な意味を認めねばならぬであろう。かくの如き根源的な意味における自然は、普通にいう自然とは異なつたものでなければならぬ。それは、スピノザ的に云えば、様態としての自然でなく、実体の属性としての延長の如き意味に解さるべきものである。云うまでもなく我々はヘーゲルのように実体を同時にまた主体として捉えることを要求されている。しかもかかる主体を単なるイデーと考えるのでなく、スピノザが思惟と共に延長を実体の属性と見做したように、主体における自然を考えることが必要であらう。それはなおシェリングのいう「神における自然」の如きものである。実体の属性の意味における思惟が普通にか意識とか——それは凡て様態であつて属性ではない——であるのではないように、この自然はまさに主体的なものの属性の如く見られ、これを何等かその様態の如く解

することがあつてはならぬ。しかもそれはまさに弁証法的否定的契機として捉えらるべきであつて、スピノザの心身平行論から察せられる如く、思惟と延長とは単に平行的と見られてはならない。かくてスピノザの実体と様態、或は能産的自然と所産的自然とは、私のいう「事実」と「存在」との如き意味のものであるべきであつたと思われる。

弁証法においては否定の積極性が承認される。然るにこの点に関して、スピノザはなおアリストテレス的、スコラ的存在論の、従つてその論理学の範囲にとどまつていた。その根本原理は、有は有であつて無ではない、というにある。有と無とは如何なる意味においても一致しない。矛盾律といわれるものはこのことを現す。しかもこの原理は単に論理的意味のものでなく、却つてもと存在論的意味のものであつた。矛盾律はまさに有もしくは存在の本性、その最も内的な本質、今日いうところの存在の意味を言い表し、従つて存在の本性、本質、意味は、それが無もしくは非存在と相容れないということにあると考えられた。然るにこのような存在論においては非存在は単に存在の欠乏と見られるのがつねである。スピノザは実体を無限として規定したが、このとき無限という語はその否定的な前綴にも拘らず全く肯定的な概念であつた。それは完全ということと同じである。実体の概念は存在の純粹な肯定を意味する。あらゆる限定こそ否定である。

スピノザは *nonesse* を *defectus* いな、最大の不完全と見做した。凡てかくの如き考え方が単に彼の存在論、思惟方法のみでなく、彼の倫理学的思想、人間学に至るまで支配している。この点でスピノザはまことに驚嘆すべく徹底的であった。各々の物は自己の有に固執せんことを努めるといふ、かの彼の根本命題も、有は有であつて無ではなく、有と無とは相容れぬということを行い表す矛盾律の一形態とも見られることができる。いずれの有限なる存在も、よし有限であるにせよ、存在である限りにおいて肯定であつて否定でなく、かかる肯定は純粹な肯定であるところの神から従つて来るとせられる。否定の積極性、否定の媒介性の思想はスピノザには存しない。その帰結は到る処に示されている。たしかにそのために、能産的自然（神）と所産的自然（世界）との関係も十分に明らかにされ得ず、無世界論的傾向が現れねばならなかつた。彼は実体の属性として延長を認めたのであるから、もし一步進んでこのものの弁証法的否定の意味を考えたならば、神に対する世界の弁証法的意味における相対的独立性を説明することもできたであろう。身体と精神との関係についての彼の考え方が抽象的な平行論に終つたのも、同じ理由によつてである。またそれ故に個物も眞の個物たり得ず、普遍も眞の普遍たり得なかつた。然しながら彼の云うように、いずれの個物もその存在において無限なる因果及び有限なる因果という二重の因果に

制約されているとすれば、そのことは既に個物の弁証法的性格を形成しなければならなかつた筈であろう。彼が情念において人間の無力と共に自然の共通の力を見た如く、人間の存在は或る弁証法的な構造を含んでいるのである。スピノザの国家論は単なる機械論にとどまることなく、ヘーゲルの序曲とも見られる方面を有したが、然し両者の差異は決してただ程度上のものでなかつた。即ち弁証法的思惟への基礎と機縁を豊かに含んでいるに拘らず、伝統的な論理学と絶ち得なかつたスピノザにおいては、全体論的な見方と機械論的な見方とは遂に統一されるに至らなかつた。彼の国家論が個体から、従つて有限なる因果の方面から出発した限り、――然るに国家論に關しかくの如き出立をする哲学的前提として既に、彼は神に対する個体の世界の相対的独立性を一層明瞭に説明しておくべきであつたし、そのためには弁証法的思惟が必要であつた、――それが機械論以上に多く出ることを得なかつたのは当然であろう。

ゲーテに於ける自然と歴史

—

ゲーテの歴史に対する関係は単純に規定し得ぬものを含んでいる。或る者はこの問題に否定的に答え、ゲーテは歴史的意識を有しなかつたと主張する。そして彼等はその証拠としてゲーテが歴史について折にふれて語つた言葉の中から種々のものを挙げる事ができる。この関係で知られているのはルーデンとのゲーテの対話である。彼はこの若い歴史家に向い、歴史に対する彼の不信、軽蔑をすらも隠すところなく述べた。歴史的伝来物から我々が事物の眞実の姿を受取り得るものと彼は信じない。かくの如き懷疑は固より理由のないことではなからう。歴史は伝来物即ち史料といわれるものの上に立たねばならぬ。然るに殆ど凡ての史料は不純にされている、それはつねに党派的で、つねに作為的で、つねに或は熱中により、或は盲目的な憎みもしくは愛によつて、だから私欲によつて無意識的に歪められている。そればかりでなく、それは故意の虚言や良心なき欺瞞によつて、曲飾や中傷のために意識的に捏造されている。よしんばそうでないにせ

よ、歴史家はつねにあまりに遅くやつて来る。彼等が始めるとき、判断は既に作られ、既に出来上っており、彼等は知らず識らずこの判断によつて先入見を抱かさせられ、それを反駁しようと試みる場合ですら、彼等はなおその束縛から離れ難い。また、ひとは我々に出来事の現実的な記録を供しないであらう。記録の多くは生々とした記憶の既に消え失せた後に初めて作られたものである。しかもこれらの記録は、必ずしも、つねに主要事を伝えるものではないのである。歴史の基礎をなす史料が純粹でなく、完全でもないということは、このようにして争うことができぬ。然しながら近代の歴史学は、歴史的批評の方法を確立し發達させることによつて、史料の不純性と不完全性とに打勝とうと努力した。今日我々は歴史的批評の熱心な、忍耐的な、そして方法的な仕事の中から、如何に輝かしい成功がもたらされたかを知っている。批評は云うまでもなく批評として破壊の方面を含まざるを得ない。ところでゲーテはニーブル風の歴史的批評が破壊的であるという故をもつて、これを輕蔑した。もしも批評によつて偉大な伝説的な事実が否定されたならば、どうなるのであるか、と彼は尋ねる。「古人がかかるものを創作するに足るだけ偉大であつたとすれば、我々はそれを信すべく十分に偉大であるべきであらう。」このように彼は歴史に対して、殊に批判的従つてまさに科学的であらうとする歴史学に対して、不信を表明したの

である。「凡ての歴史は不確かで曖昧である。然し誰かがあなたに或ることが疑わしいと内々で知らせるなら、あなたはその人をすぐ却けてよろしい。」と彼は他の場合に語った。歴史はその拠つて立つ伝来物が不確かであると云つて、彼は歴史を信じない。そして歴史的批評が確かな事實を決定しようとするれば、批評は破壊的であると云つて、彼は歴史学をさげすむ。かようにしてゲーテは歴史に対し全然離反的關係に立つているかの如く見える。

然るに、いまもし他の方面から眺めるならば、問題は全く違つた姿をとつて現れて来る。嘗てランケは云つた、「ゲーテはまた大歴史家になることもできたであろう。けれどもシラーは歴史家たるの天分を有しなかつた。」と。偉大なる歴史家ランケのこの証言に対し、我々は信頼を寄せてはならないであろうか。寧ろ反対に、ランケの言葉は単なる仮定にとどまらなかつた。ゲーテは実際にいくつかの勝れた歴史的伝記的作物を残している。『ヴィンケルマン』【*Winckelmann*】、そして何よりも『詩と眞実』【*Dichtung und Wahrheit*】、これは第一級の伝記と見られ得る。「既にこの業績のためにゲーテはまた、よし彼にはもと歴史的感覚が欠けていたにせよ、ドイツの偉大なる歴史家のうちに数えらるべきであろう。」とグンドルフも云つている。ゲーテはまた色彩論史を書いた。これは「眞にその名に値する精神史の最上の模範」として評価される。

色彩論のこの歴史的部分において彼は、後にデイルタイが精神史の目標として意識し且つみずから歴史家として到達しようとして企てたところのものを、断片的に、けれど原理的には既に完全に仕遂げたのである。もし彼の歴史的作物をかくの如く価値付けることが正しいならば、ゲーテの歴史に対する関係は積極的に打建てられなければならない。それは外面からでなく、内面から、彼の精神の本性と活動との特質からして理解されねばならぬ。理論でなく業績がゲーテにおいてこのことを要求する。そして単に彼の歴史的伝記的作物の内在的価値からばかりでなく、更に彼の与えた影響の方面からしても、我々はゲーテの歴史に対する関係のうちに或る内面的なもの、積極的なものが含まれていたことを十分に察知し得るであろう。ゲーテは彼の愛好者、研究者たちを教育し、彼等を立派な歴史家に仕上げるにあずかつて力があつた。ヴィクトル・ヘーンの場合、デイルタイやグンドルフなどにおいて、そうであると云われよう。或はまたシュペングラ、チザルツの如きもそれぞれ自己の歴史の方法のゲーテに対する関連を説いている。かくてその業績及び影響の方面から見て、ゲーテの精神の本質と活動とのうちには歴史に対する或る親和的なもの、積極的なものが含まれていたと考えられる。

そこで問題を一層深め、ゲーテの歴史に対する関係を彼の全精神、全世界観の聯関の中から

示そうとするならば、今度は却つて反対にこの關係における離反がいよいよ本質的に、いよいよ内面的に現れて来るかのである。ゲーテの世界觀における根本概念はまさに自然であつて、歴史ではなかつたのでないか。グンドルフは彼をスピノザと共に、自然汎神論者と称し、ヘルダーが歴史汎神論者であつたのに対立せしめている。ゲーテはシュトゥルム・ウント・ドウラングの運動を経験した。個性的なものの強調はこの運動の重要な要素であつた。彼はヘルダーから影響を受けた。ヘルダーはその生成の大いなる觀念によつてドイツにおいて歴史的意识を有した最初の人であつた。それにしてもゲーテにおける根本概念は、もともとこまでも自然であつたのであるか。青年ゲーテは彼の『ゲッツ』を「戯曲化された歴史」と呼ぶ。然るにこれの背景をなしたのはルソー的な自然の思想と見られ得、このものは新興市民階級の政治的意識と結び付いていたが、それが非歴史的な觀念であつたことは云うまでもない。ゲーテが古典的人間として成熟するに従い、歴史に対する疎隔は益々顕になつたようである。グンドルフによると、ゲーテのイタリア旅行は彼に二つの否定的な結果、即ち一方歴史に対する、他方政治に対する、決定的な離反をもたらした。これらのものの嫌悪は、ゲーテの本性のうちにもともと存していたのであるが、イタリア旅行によつて自覺されると共に基礎付けられるに至つた。この見方は尤もあまりに一面

的であると云われよう。その第二部においてファウストはまさに社会的実践家として現れており、またひとは『ヴィルヘルム・マイスター』の中から社会的政治的思想を読み取るに困難でない。然しながら、古典的は本来どこまでも歴史的と相背反するのではなからうか。その手法はグンドルフと甚だ相違するにせよ、シュトリヒも同じく古典的と歴史的との乖離を説いている。シュトリヒは歴史への相反する関係のうちに浪漫的と古典的とのひとつの明確な対立点を見出す。浪漫主義が歴史に対し親和的であつたに反し、古典主義は歴史に対して真に敵対的な態度をとつた、前者が特殊な時間の感情をもつて浸潤せられていたに反し、後者は無時間的な持続を、ゲーテは原型を、シラーは法則を求めた、と彼は論じている。けれども古典的人間としても、ゲーテの精神とシラーのそれとの間には或る本質的な相違があつた筈である。誰よりもシラー自身がこれを意識し、かの一七九四年八月二十三日附のゲーテへ宛てた有名な書簡の中でこれについて見事に述べている。そしてこの相違は丁度、ランケの云つた如く、歴史に対する二人の精神の相反する關係を基礎付けるのではなからうか。或はゲーテにおける古典主義は何等か浪漫主義を包括するに至らなかつたであらうか。一般にドイツの古典主義は古典主義としても浪漫的色彩を多分に含み、特にゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』の如きは単に古典的でなく、十分に浪漫的です

らある。それだからと云つて、我々はゲーテの世界観における根本概念が嘗て自然から歴史へ移つたことがあると考えることを許されない。かの比類なきロマンのうちに好んで描かれたのは、ヘーンの語を借りれば、何よりも「人間生活の自然形態」であつた。もし自然と歴史とが相對立する二つの根本概念であるならば、ゲーテにおける發展は、その自然概念そのものにおける發展であつて、自然概念から歴史概念への移動乃至転化ではなかつたのである。古典的ということもそれ自身の意味における自然概念を基礎とするのであつて、このことはギリシア思想とキリスト教思想とを對照することによつて明瞭に理解されよう。然しながら、もしまたゲーテが汎神論者であつたとすれば、汎神論はまさに汎神論として、その基礎の上では自然と歴史とは鋭い對立をなし得ず、却つて両者は連続的融合的に考えられるのほかないから、たとい彼がいわゆる自然汎神論者であつたとしても、彼はなお或る仕方では歴史に對するつながりを有することができたであらう。丁度、反對に歴史汎神論者といわれるヘルダーが、歴史において特に自然的要素を重要視し、現代の人文地理学の發達を促すこととなつたように、自然汎神論者といわれるゲーテが今日、自然科学に對してよりも却つて歴史學に對して特殊な、顯著な影響を及ぼしつたあるということ、興味がなくはない。ゲーテにおける自然概念は、その青年時代のルソー的な自然概念から、

古典的な自然概念を経て、晩年における最も含蓄的な自然概念にまで發展した。とりわけ彼はその晩年深い情熱をもって自然研究に従事した。そして歴史学が今日ゲーテに負う方法上の新しきものは、特に彼のこの時期の自然哲學的研究のうちに含まれている。そうだとすれば、少なくとも彼の晩年の自然概念には歴史と内面的に交渉する或るものがあつた筈である。我々はこのような自然概念の特殊性のうちにその歴史に対する特殊な関係を見なければならぬ。それによつて我々はゲーテが単なるスピノザ主義者にとどまらなかつたことを知り得るであろう。代表的な自然汎神論者たるスピノザは歴史に対して何等の關係をも含まないに反し、ゲーテには歴史への通路が開けていた。然しそれにも拘らずゲーテにおける根本概念が依然として自然であつて歴史でなかつたことを考えるならば、そこにはまた或る制限と限界とが存するのでなければならぬ。

かくてゲーテは歴史に対し一面親和的に他面敵対的に、両重の關係に立つていたということが推察されよう。既にゲーテと歴史の問題は、單純にゲーテにおける歴史の問題であり得ず、却つてゲーテにおける「自然と歴史」の問題でなければならぬ。そして我々の研究はおよそ次のような意味を有するであろう。一、我々はそれによつて現実的な歴史的意識が相矛盾する二つの契機を含む弁証法的構造のものであることを示すことができる。その一つの意味ではゲーテは十

分豊かに歴史的意識を具えていた。然しそれだけ、他の意味では彼は非歴史的であつた。一つの意味における歴史性を彼において明らかにすることは他の意味における彼の非歴史性を明らかにすることとなり、他の意味における彼の非歴史性を明らかにすることは一つの意味における歴史性を彼において明らかにすることになる。ゲーテと歴史の問題についての議論はこれまで、歴史的意識の本質が明確に把握され、規定されていないために、虚空に彷徨している場合が少なくなかつた。二、自然と歴史とは固より相対立する概念でありながら、しかも現実的な歴史の概念は、その弁証法的要素として、単に外面的にのみでなくまた内面的に、或る特殊な自然の概念を含まなければならない。かくの如き歴史における内面的に自然的なものが何であるかは、ゲーテについて明瞭に示され得るであろう。然し第三に、我々の研究は、ゲーテに親和的に感じ、その伝統を継がうとする現代の歴史学の或る傾向に対する批判の意味を含むであろう。ゲーテは自然概念をもつて歴史を考ふる最も模範的な且つ最も豊富な場合を現している。然しながら、彼の明示もししくは暗示したものが歴史学にとって如何に魅惑的であるにしても、それはなお自然を基礎とし、従つて歴史と自然とが相対立するものである限り、固有なる歴史概念ではあり得ない。或は逆に現代の歴史学の或る傾向における根本概念をゲーテにおいて根源的に解明し、それがもと自

然を基礎とするものであることを示すことによつて、我々はそれを批判し得るであらう。

二

ゲーテは直観の人、眼の人間であつた。明瞭な、形態ある、限定された、体的な直観が彼にとつては實在性の尺度である。ただ直観的なもののみが實在的である。歴史に対する彼の不信も、歴史が伝来物によらねばならぬ限り、彼の眼に向つて語らず、彼の思惟に訴えねばならぬためであつた。伝来物は出来事についてのものであり、そしてしばしば出来事についてですらなく、寧ろ伝来されたものについてのものであり、これを基礎とする限り歴史は、自然及び芸術の諸形態の如く、直接的な体的な直観を供しない。直観の欠如ということがゲーテの歴史に対する關係の乖離であつた。それだから反対に、間接的な、そして多くは疑わしい、従つて歴史的批評への迂回を経ねばならぬような史料の上に立つことを要せず、体験と直観とから造形し得るような領域、即ち自己自身の生涯については、彼は第一流の歴史家であることができた。『わが生涯から、詩と眞実』がこれを証している。

然しまたゲーテが直観の人間であつたことは却つて、彼を歴史と親和的ならしめるのではな

かろうか。「私の全歴史研究は、私の風景スケッチ及び私の美術研究と同じく、直観に対する甚大な渴望から生れた。」と歴史家ブルックハルトが書いたことがある。如何に多くの、断片的な、無味乾燥な史料の中を潜らなければならぬにせよ、歴史家の求めるものは結局、歴史的事象そのものの直観ではないであろうか。歴史と自然科学との相違は、一方が特殊から普遍的な法則の設定へ進むに反し、他方は経験に与えられた特殊の傍にとどまる点にあると云われ、そして歴史を一種の芸術と見る理論家もある。シラーは上に記した有名な書簡の中で、ゲーテの精神を思弁的精神に対する直観的精神として規定し、思弁的精神が統一から出発するに反して、直観的精神は多様から出発すると述べている。歴史的なものは固より単なる特殊でなく、普遍によつて貫かれたものでなければならぬであろう。そうすればゲーテの精神はいよいよ歴史と内面的に結び付き得た筈である。「個々のものの上に光を得るために、あなたは全自然を総観される、自然のもろもろの現象の仕方の全体のうちに、あなたは個体に対する説明根拠を探り出される。」「直観的精神が天才的であり、そしてそれが経験的なもののうちに必然性の性格を探り出す場合、それはもとよりつねに個体を、しかし類の性格と共に作り出すであろう。」とシラーは述べている。かような天才はゲーテにおいて、ランケの云つた如く、大歴史家となり得る素質を形作つていたで

あろう。それは少なくとも彼を、ヘーゲルを思弁的として排斥したランケ、或は歴史を一種の芸術と見做したブルックハルト流の歴史家となすことができたであろう。ゲーテが自然における個々のものの丹念な観察からその中に横たわる普遍的なものの直観を得たように、ランケは歴史における個々のものの、個々の過程に関する史料の申立ての正確な訊問から普遍的なものの直観にまで自己を高めた。「対象を観察するにあたってはつねに、ひとつの現象がそのもとに現れるあらゆる条件を精細に調べ、現象をできるだけ完全に捉えることを志すというのが、この上ない義務である。なぜなら現象は結局互いに連繋を有し、或は寧ろ互いに錯綜し合うように余儀なくされるのであるから。そして研究者の直観にも一種の組織を作り、その内部的な総生命を顕示するのではなくてはならない。」これは、ゲーテの物理的研究に際し彼に迫つて来た確信であつた。然るにこれはまた、ランケの世界史的構想の標語ともなることができたであろう。

ゲーテの直観は個々のものを個々のものとして捉えるのでなく、特殊のうちに同時に普遍的なものを見た。色彩論への序文の中で彼は書いてゐる。「物を単に一瞥することは我々に役立ち得ない。あらゆる瞥見は観察へ、あらゆる観察は熟思へ、あらゆる熟思は結合へ移行行き、かくて、我々は世界のうちへ注意深く眺め入る凡ての場合において既に理論してゐるのである、と

云われ得る。」また彼は他のときに云つた、「あらゆる事実的なものが既に理論であるのを理解することは最高のことであろう。空の青色は我々に色彩学の根本法則を啓示する。ひとは現象の背後に何物をも決して求めてはならぬ、現象自身が理説である。」普遍は特殊のうちにすでに現れている。ひとはそれを、現象を超えて、現象の背後に、現象から離れて、求めることを要しない。自然が「精神に啓示しないものを、汝は槓杆や振り子^{ネジ}をもつてむりやりに取つて来ることはできぬ。」単なる計量によつては生命ある普遍は捉えられない。眞の普遍は特殊のうちに含まれ、特殊において直観される。今日、歴史学において重要な意味を有する *Typus* という概念はもと、かくの如き普遍を指すであろう。歴史を *Typologie* と見る見方はゲーテにおいて教師を見出さねばならぬ。或は寧ろ、ゲーテ的な直観、体験及び世界観の基礎の上に初めてテュポロジーは、その固有なる意味において成立することができる。テュプスはゲーテの形態 *Gestalt* もしくは原現象 *Urphänomen* の意味のものでなければならぬ。かかる原現象とは何を謂うのであるか。「我々が経験のうちに認めるものは多くの場合いくらか注意すれば一般的な経験的命題のもとに持ち来たされ得るような事例のみである。この経験的一般命題は更に科学的命題のもとに従属させられ、それは一層高いものを予想する。そしてその場合、現象しているものの若干の欠くべからざる条

件がより詳しく我々に知られるようになる。かくて凡てが漸次に高次の規則や法則に従属させられて行くのであるが、それらの規則や法則は言葉や仮説を通じて悟性に開示されるのでなく、いわば現象を通じて直観に現示されるのである。我々はそれらを原現象と名付ける。」即ち原現象とは或る普遍的なものである。然しそれは抽象的、悟性的なものでなく、この意味で法則というよりもイデーもしくはエイドス（形態）であり、しかもこの場合イデーは経験から離れたものでなく、経験に即して直観され得るものである。それはイデー的なものとしてゲーテにおいて完全性または合目的性の感情と結び付いていた。「人間が到達し得る最高のものは驚異であり、そして彼を原現象が驚異せしめるとき、彼は満足すべきである。より高きものをそれは彼に与え得ず、またより先きなるものを彼はその背後に求むべきでない。ここに限界がある。」もしテュプスがかような原現象の意味のものであるならば、それが単なる型或は類型を意味し得ないことは明らかである。テュプスは寧ろ生ける普遍として形成法則 *Bildungsgesetz* と解せらるべきであろう。我々はこの概念がゲーテ的な原現象の意味を失つて、抽象的形式的な型もしくは類型の意味のものとなる時、それが歴史にとつて外的なものとなり、従つて何等生産的でないものとなつてゐるのをしばしば見ないであろうか。今日人々はテュプスの概念をかかる墮落から救い、歴史の内

面的形式として開示しようと努めている。形態の概念も、例えばフリーデマンの『プラトン、彼の形態』（一九一四年）、或はシュペングラーの『西洋の没落』（第一巻「形態と現実」一九一八年）などにおいて歴史の領域へ導き入れられた。

然るに我々はかくの如き直観がまたまさにゲーテを歴史から離反せしめたということに注意しなければならぬ。特殊と多様とのうちに見られる普遍的なものはゲーテにとつて必然的なもの、従つて繰り返すものを意味した。かかるものは自然のうちには見出され得るとしても、歴史は自由なもの、肆意的なるもの、一回的なるもの、奇異なるもの、絶えず新しきものを現しはしないか。浪漫主義者はそのためにこそ歴史によつて誘惑される。「詩人は偶然を熱愛する。」とノウァーリスは云つた。ゲーテは反対に必然性が欠けている故をもつて歴史から眼を背ける。歴史は彼にとつて「誤謬と強力との混淆物」と見えた。彼の直観は歴史的なものにおいて自己に好ましく、ふさわしき対象を見出し得ない。このものは既にあまりに多くの素材、あまりに少ない形式を含んでいる。歴史は、それが普遍的なもの、常住なものを現している限りにおいてのみ、彼の興味を惹くことができた。或る時彼はエッケルマンに向つて語つた。「イギリスの歴史は詩的描写にとつてすばらしいものである、なぜならそれは或る立派なもの、健全なもの、それだから

繰り返されるところの普遍的なものであるから。フランスの歴史はこれに反して詩に適しない、なぜならそれは再びやって来ないひとつの生の時期を現すから。」かくの如く歴史のうちに恒常なもの、繰り返すものを求める心も、固より或る種の歴史家にとつては縁のないものではなからう。上に云つた如く歴史において直観の渴望を充たそうとしたブルックハルトは書いている。「歴史哲学者たちは過去のことを我々発展したものに對する対立及び前階として觀察する、——我々は繰り返すもの、恒常なもの、テュプスのものを、我々のうちにおいて共鳴するもの、理解し得べきものとして觀察する。」然しながら、恒常なもの、繰り返されるものは、本来歴史的でなく、寧ろ自然的なものでないか。まことにゲーテの世界観の根柢をなしたのは自然の概念であり、自然の生産物として歴史的なものもゲーテを関心せしめたのである。歴史的人間的なものは、彼がそれを自然的なものとして表象し得た限り、彼の興味を惹いた。従つて我々がゲーテにおけるテュポロギーについて語るならば、それは特殊の意味を含まなければならない。ひとはそのことを、例えば、ゲーテの『ヴィルヘルム・マイスター』とヘーゲルの『精神の現象学』とを比較することによつて理解し得るであらう。もしも前者を伝記と見るならば、後者もひとつの伝記、ほかならぬ世界精神の伝記である。ヘーゲルの現象学も一の最高の意味におけるテュポロギーであつた。

そこに叙述されたのは意識の諸形態 *Gestalten des Bewusstseins* 即ち意識の発展における種々なるテュプスのな段階であつた。そしてそれらはヘーゲルにおいては意識の歴史形態であり、その材料も多くは思想の歴史から取つて来られている。然るにゲーテが好んで描いたのは「人間生活の自然形態」、「我々の種族の常住な自然形態」である。ヘーゲルの美しい言葉を借りれば、「これらの形態は単純で直接的であり、快活であると共に真面目で、喜劇的でも悲劇的でもない、それは最も遠い古代と最も近い現代とを結合し、実にそれは高等な動物世界と人間世界とに共通である。凡ての特殊なものは、かようにそしてこの基礎の上で観察されて、容易にそして抑止なしに普遍的なものへ解消する、それはこのものによつて絶えず繰り返して引戻される。風習や社交的秩序の諸要求は単に自然的な生活の諸過程として現れる、その支配は判定されるのでない、それは感ぜられない、それは凡てのものを、そうあるほかなく、それに反抗することは無意味であるように、いとも静かに包むのである。」かくの如き態度がノヴァーリスをして『ヴィルヘルム・マイスター』に不満を抱かせた。そこには奇跡的なものがない、それは散文であり、「市民的家庭的物語」に過ぎない、と彼は考えた。ゲーテの心は歴史の領域においても人間の本性における普遍的なもの、恒常なもの、自然的なものに向つたが故に、いわゆる歴史的或は政治的事件に対し

て多くの興味を感じなかつた。それらのものうちには或る無理なもの、香具師的なものが含まれており、「誤謬と強力との混淆物」と彼には思われた。「私は世界史のことを意に介するほど年寄っていない、それはおよそ最も不合理なものである。此の人または彼の人が死し、此の民族または彼の民族が減ぶかは、私にとつてはどうでもよいことだ。それを意に介するとすれば、私は馬鹿であろう。」と老年のゲーテはフォン・ミュラーに語っている。彼の捉えたのは時間存在としての人間であるよりも空間存在としての人間であつた。ゲーテに比してはヘーゲルも時間の哲学者であつたと見られよう。「彼の直観及び方法そのものの形式は単に排他的な時間であつて、同時にまた寛容的な空間でない。彼の体系は従属及び継起を知るのみであつて、並列及び共在の何物も知らない。」とフォイエルバッハはヘーゲルの思想を、シェリングの同一哲学と対照して評した。この意味ではゲーテはヘーゲルよりもシェリングに一層近く立っていた。然るに空間と時間とは自然と歴史とを区別する最も根本的な表徴である。そこで我々はゲーテについて時間の問題を考察してみよう。

三

人口に膾炙する『自然』についての小論の中で、ゲーテは云う、「過去も未来も自然は知らない。現在はその永遠である。」このようにゲーテにとつて時間は現在であり、現在はまた永遠を意味する。彼は直観の人間としてただ現在を見、そして現在のみが彼には時間の果てしなき経過のうちにおいて本来実在的であつたのである。それ故に彼は時間の停止することなき「流れ」に対して現実的な感情を有しない。時間の流れから直接に生れ、我々が追憶と呼ぶところの感情をゲーテは却けた。彼は嘗てミューラーに次のように話した、「私はあなたの意味での追憶を何等認めない。我々の出会う或る偉大なもの、美しきもの、重要なものは、外部からして初めて再び追憶され、いわば獮り取られねばならないのではない。それは寧ろいわば最初からして我々の内部に織り合わされ、これと一つになり、かくて永久に形成しつつ我々のうちにおいて存続し且つ創造しなければならぬ。」また彼は他の人に、「ただ永遠なもののみが我々にとつてあらゆる瞬間において現存的であり、かくて我々は過去の時間について悩まない。」と書いている。彼には過去も苦痛とはならず、未来も不安の種とはならぬ。或は彼は、彼自身の云つた如く、事物の永続的な諸関係を取扱うことによつて自己のうちに永遠を作り出そうとしたのである。然しそのことがどうであれ、永遠は無時間的もしくは超時間的であらう。そして歴史的なものはその本性上時

間的であるとすれば、ゲーテにはもと歴史的意識が存しなかつたように考えられる。

この点において浪漫主義は著しい対照をなしている。それはその特殊な時間の感情のためにとりわけ歴史的事から乃至はその影響のものに如くである。そしてアダム・ミュラーを始め、近代の歴史学が浪漫主義の中から乃至はその影響のもとに発達したということは周知の事実に属する。「時間に対する感覚、歴史に対する才能」は幸いである、とノヴァーリスが云つたとき、彼は浪漫主義の基調を言い表したのである。最大の幸福において浪漫主義者たちは時間の限りなき「流れ」を体験した。彼等は無時間的に持続する現在というものを知らず、却つて時間の無限に生成する旋律を感じた。あらゆる遠きもの、過去及び未来の遠きものが彼等を誘惑する。言い換えれば、浪漫主義とつねに結びついていたのは、時間についての就中二つの感情であつた。――過去のうちへ忍び入る追憶、その魅惑的な月光に、ひとは心を傾け尽した。未来のうちへ尋ね入る憧憬、ひとは青い花を求めて限りなくさまよい、そして決して目的に達することがない。

然るにかかる浪漫的な時間の感情は、他の方面から考えるとき、それ自身また非歴史的であつたであろう。それは何よりも過去の追憶と未来の憧憬との感情であつて、そこには現在の堅固な把持が欠けている。しかも現在という時間契機こそ現実的な歴史的意識の最も重要な要素であ

るべきである。まさに今日我々は歴史のかくの如き現在性の方面を力説すべき場合である。この点からすれば、ゲーテは浪漫主義者たちよりも却つて歴史的であつたと云われ得る。浪漫主義は遙かなるもの、臃ろなるもの、仄かなるものに心をひかれる。従つてそこに見られるのは主観的傾向であつて、ここに先ず既に、客観的であることを本質とする歴史的意识と浪漫主義との乖離がある。ゲーテは同時代のかような浪漫的傾向から離れて立つていた。彼は自己の時代を回顧しつつ、「私の全時代は私からかけ離れていた、なぜならそれは全然主観的な方向のうちにあつたし、然るに私は私の客観的な努力において孤立してゐた。」と述べている。そのみでなく彼は、主観的であるか客観的であるかということにおいて、時代が後退的であるかそれとも前進的であるか、ということの表徴を見出し得ると信じた。「後退と解体とのうちにある凡ての時代は主観的である、これに反し凡ての前進的な時代は客観的な方向をもつてゐる。我々の今の全時代は後退的である、なぜならそれは主観的であるから。」我々はここに彼の歴史哲学の最も重要な思想のひとつを読み取らなければならない。彼の内的發展が進むに従つて、ゲーテの見方はいよいよ深く客観的となつて行つた。彼の感情は、彼自身が彼の対象的思想もしくは彼の思想の対象性と呼んだものによつて補われ、統一された。「自己を対象と最も親密に同一となし、それによつて

本来の理論となるやさしい経験 *zarte Empirie* がある。精神的能力のこのような高昇は然るに教養の高い時代に属する。」と云うかか「やさしい経験」こそ歴史家にとつて最も必要なものである。この点からしても、浪漫的詩人でなく、寧ろゲーテが歴史家の精神に通ずるものを具えていたと云わるべきであらう。

ゲーテは現在を重要視することによつて更に深い意味で歴史と交渉する。それによつて彼は歴史を理解する立場でなく、却つて歴史そのものを作る立場に立つたのである。歴史の問題に関する考察は従来主として理解の立場からのみなされて来たが、それを行為の立場からなすことが特に大切である。ファウストは先ず享樂の人間として現在が彼にとつて凡てであつた。「私はただ世の中を駆け抜けた。」瞬間から瞬間へ、未来に悩むことなく、過去に煩わされることなく、ただ現在の享樂を知っている。次にファウストは行為の人間として現れる。「彼はしつかりと立ち、そして此処で見廻す。彼には永遠のうちへさまよう何の必要があらう。」行為の人間は現在に生き、現在は彼にとつて永遠というよりも寧ろ勝れて瞬間の意味を有する。現在に活動する者は未来について配慮することを要しない。ひとはゲーテが不死の觀念を活動の觀念によつて基礎付けようとしたのを知っている。彼の精神は現在の活動に集中される。ノヴァーリスは、「凡てのも

のは遠く離れることによつて詩となる。遠い山、遠い人間、遠い出来事。凡てのものは浪漫的となる。」と云う。然るにゲーテにとつては「瞬間が永遠である。」遠さの魔力のもとに立つことは生ける生命を失うことである。彼が浪漫的を病的なものと考えたのは当然である。歴史が単に過去のもの、滅びて行つたものを意味する限り、それは彼にとつて何のかかわりもたぬ。事物の消滅性、その意味での歴史性について仰々しく語る人々のために彼は悲しみ、「我々は実に消滅的なものを不滅的ならしめるために生れているのでないか。」と云う。力説されるのは飽くまで現在の行為である。歴史への関心が過去への単なる憧憬である限り彼はそれを却ける。「ひとが振り返つて憧れねばならぬような如何なる過去のものも存しない。ただ過去の拡大された諸要素から形作られる永遠に新しきものが存するのみである。そして真正の憧憬はつねに生産的であり、新たなるより善きものを作り出さねばならぬ。」ここに生産的憧憬という語をもつて表現された如く、ゲーテにとつて歴史への通路はただ生の見地からのみ開けている。歴史的なものは、それが現在の生へのはたらきかけ、これを生産的ならしめる限り、彼に対して意味を有することができ。それ故にランケの「私は唯それが如何に本来在つたかを示そうと欲する」という言葉が歴史的意識の本質を現す限り、——それはたしかにそのような本質的な一面を現す——ゲーテには

歴史的意識が欠けていたと云つてよい。なぜなら本来在つたものの認識は、それが一般に現在の生に対し促進的生産的な關係を有しない限り、それ自体としては彼にはどうでもよいことであつたから。然しながら他方、歴史の生命性の意識が現実的な歴史的意識の重要な要素であるべきである限り、ゲーテこそ十分に歴史的意識を有したと云わねばならぬであらう。歴史と生との關係を強調して、彼は、「我々が歴史についてもつ最も善きものは、それが喚び起す感激である。」と記した。

尤も、我々はゲーテが徹頭徹尾藝術家、殊に詩人であつたことを忘れてはならない。従つて彼にとつて行為はもと社会的歴史的な実践というよりも却つて芸術家的な直観＝造形＝生産——かかる芸術的活動も固より広い意味においては行為に相違ない——を意味したのみでなく、本来の実践も主としてかくの如き形式のもとに捉えられた。我々はゲーテを、しばしば見られるように、あまりにフィヒテ的に解釈することを慎しむべきであらう。行為も彼にあつては直観と離れず、それ故に未来によつて特殊にアクセント付けられた実践でなく、寧ろ体現的な現在のものであつた。そして直観は彼においてつねに造形的、生産的性質のものであつた。然しながら、固有なる歴史的意識を与えるものは根本において観想でなく実践であるとすれば、ゲーテには歴史

的意識が欠けていたと云われるのはまた当然であろう。歴史的意志はまさに一回的なものを意欲する。それによつて歴史的意志は消滅的なものを意欲するのでなく、却つて永遠なるものを意欲するのである。かくの如く矛盾せる歴史的意志は、瞬間に集中されることによつて自己を徹底する。瞬間は現在であるが、永遠の現在ではない。寧ろ瞬間は未来によつてアクセント付けられた現在である。実践を根柢とする歴史的意識にとつて現在は瞬間であるに反し、観想の立場を離れないゲーテにとつては現在は永遠であつた。歴史への通路は彼にはただ生の側からしてのみ開けていたが、生とはこの場合直観的なもの、現在のなもの、生産的なものを意味する。かかるものがまた彼にとつて真理と實在とを意味した。伝来物は直観を与えず、単に過去のものであつて、生産的でない故に、彼はそれに實在性と真理性とを認めることに躊躇する。然るに偉大な伝説は直観に訴え、現在の生にはたらきかけ、生産的ならしめるために、彼はそれを歴史的批評の破壊的暴露に委ねることを好まない。このような態度は科学にとつては云うまでもなく、実践の立場にとつても不十分であり、ただ芸術的直観及び生産の立場において徹底され得るであろう。このような態度からして、歴史はゲーテにとつて過去の出来事の叙述 *Geschichte* でもなく、過去の説話 *Sage* でもなく、却つて最も特有な意味における *Mythos* となる。我々はさきに歴史はゲー

テにとってテュポロギーであると述べたが、今やそれは *Mythologie* を意味する。歴史は彼において、彼がその自伝を名付けたように「詩と真実」である。ベルトラムがその『ニーチエ』（一九二二年）の書を「ひとつのミュトロギーの試み」と称した如く、ミュトロギーはたしかに歴史に対するひとつの關係の仕方を現している。ミュトロギーとは何を意味するであろうか。ミュトロギーの哲学を展開したシェリングによれば、「眞のミュトロギーはもろもろのイデーの一の *Symbolik* である。」シウムボルとは何を謂うであろうか。シウムボルは「形象の如くまことに具体的で、唯自己自身と等しく、しかも概念の如く一般的で、意味に充ちている。」シウムボルという語は文字通りに意味形象 *Symbolbild* を現す。シウムボルはそれだからミュトロギーにおいて確固たる位置を占める。なぜなら「特殊なものにおける、普遍的なものと特殊なものとの絶対的な無差別をもつての、絶対的なものの叙述は唯シウムボルのにのみ可能である。」とシェリングは云う。ところでゲーテは「凡てはかなきものは唯たとえのみ。」と書いている。時間に属するもの的一切は、永遠に現在のなもの、反映に過ぎない。ゲーテは歴史のうちにおいても、自然の凡ての生産物のうちにおいてのよう、原型的なもの、テュプス的なものを求めた。原現象とはかかるものにほかならぬ。『ファウスト』第二部における有名な「母たち」*Mutter* の観念はこのよう

な原現象の無時間的な国の象徴的表現と見られてよいであろう。まことに母たちという語はゲーテの根本思想を表すに最もふさわしい。母たちは永遠に現在のなもろもろのイデーである。イデーは母たちとして、概念的なものとしてでなく、直観的なものとして表される。それはロゴスでなく、ミュトスである。イデーは彼にとつて抽象的形式的なものではない。「イデーの如く、豊富で生産的」、とゲーテは云う。母たちは孕むもの、産むもの、生産的なものの象徴である。然しまた母たちは特に人間生活の自然形態を表し、その歴史形態を表すものではない、女性も男性に比してより自然的なものとも考えられるであろう。云うまでもなくプラトンの二元論はゲーテのものでない。原現象はいわば飛躍なしに自然的に時間のうちへ発展して行く。イデーは経験の背後にでなく、却つて経験そのもののうちに与えられているのである。「色どられたる影像において我々は生命をもつ。」イデーは内的なもの、純粹に精神的なものである。歴史的に触れられ、見られ得るものにおいて初めて具象化に達するといふのでなく、寧ろもともと或る自然的なもの、感性的なものを含み、従つてそれだけ直観的であり、そのもの自身において具象化されている。かくの如く具象化されたイデー、イデーの自然形態とも云うべきものがミュトスにほかならない。我々はミュトスの概念が既にプラトンの哲学において如何に重要な位置を占めていたか

を知っている。しかもミュトスの概念がこのように重要な意味を有したのは、思想史上殆ど凡ての場合、一般に生成、従つてまた歴史の問題に關してであつたといふことは興味深きことであらう。かくてゲーテにおけるミュトロギーとしての歴史の概念の特殊性を理解するために、彼における生成乃至發展の概念が究明されねばならぬ。

四

生成と運動の思想は夙にゲーテに含まれていた。「自然のうちにあるのは永久の生命、生成と運動である。自然は永久に転化し、そのうちには如何なる瞬間にも静止がない。」と既に二十二歳のゲーテは書いている。この思想は『植物の変態』、その他の彼の晩年の自然研究において完成されるに至つた。然るにこのときその基礎には、つねに形態或はテュプス、或は原現象の觀念が存していた。植物の場合ではそれはかの「原植物」である。發展の思想はこのように形態の思想またはテュポロギーと結び付くことによつて *Morphologie* の思想となる。モルフオロギーの思想とテュポロギーの思想とはもともと離るべからざるものである。原現象とは、それにおいて生成のイデーが純粹に眼前に横たわるところのものである、とシュペングラーは説明している。現

代の歴史家たちがゲーテから汲み取ろうとするのは、特にこのモルフォロギー的思想である。シユペングラーはその書物を「世界史のモルフォロギー」と名付ける。ゲーテにおける変態の思想は特殊なるテュポロギーを基礎とするのであるから、それはダーウィン流の進化論との関係において見らるべきであるよりも、寧ろライブニッツの *Monadologie* の思想に近く立っていたと云われよう。モルフォロギーは彼にあつてモナドロジー的である。これらの点で我々は、ゲーテにおける有名なスピノザ主義なるものに少なくとも重大な制限を加えなければならぬ。ゲーテ自身モナスもしくはモナドという語を使つてゐる。それは彼がアリストテレスに従つて好んで用いたるところのエンテレヒーにまで発展するものであり、個体または人格の本質を表すためのものであつた。「我々が神即ち自然から受けた最高のものは、生命、換言すれば、休息も静止も知らぬモナスの自己自身の周りを廻転する運動である。生命を養い育てる衝動は各々のものに毀ち難く^{こほ}生具している、しかもその特有性は我々及び他のものにとつてどこまでも秘密である。」——「動物の本能に関する問題は唯モナド及びエンテレヒーの概念によつてのみ解決される。各々のモナスは或る一定の条件のもとにおいて現象に現れる一のエンテレヒーである。」このようにしてゲーテにとつてもモナドは破壊され得ぬ個体的統一を意味し、この統一は活動的発展的統一であつ

た。然しまたかような個体は彼にとつてつねにテュプスの意味のものであつた。「特殊は種々なる条件のもとに現れている普遍である。」個体の発展といふのはそれがテュプス的となることにほかならない。

かくてゲーテの自然は、先づ一の發展史を含むことによつてスピノザの自然から區別される。ゲーテをスピノザと共に自然汎神論者と呼ぶにしても、ゲーテの汎神論はデイルタイの語を借用すれば發展史的汎神論であつた。次にゲーテは全自然の生成のうちにはいわば個体化の衝動がはたしているのを見た。すでに動物と植物との相違は、前者においてはより完全な仕方での動的中心をなす有機的形成力が個体化の方向に向つて活動するところにある、と彼は考えた。個体的統一たるモノダの發展は最大の完成に達することが可能であり、各々のモノダの間にはそのエンテレヒーの量に従つて無限の程度の差異がある。人間は最高度のモノダを現し、人格は「地の子等の最高の幸福」である。「何物も在るのでなく、何物も成つたのでなく、凡てはつねに成りつつある、変化の永久の流れのうちには何等の静止もない。人間は各々の瞬間と共に他のものである、しかも変化の中において不思議に自己自身と同一であり、不変である。これはより高き存在の長所である。」不斷に活動し、変化し、しかもそのうちにあつて自己をつねに維持し、持続せ

しめ得る程度に應じて存在はより完全である。人間は自然の個体化の最高の場合である。然し固より人間と他の自然の存在との間の差異は程度上のことであり、そこにはどこまでも連続性が存する。人間は自然の最高点を現すにせよ、なおひとつの自然である。シラーは右に引用した書簡の中でゲーテに云った、「あなたは単純な組織から一步一步より多く複雑な組織へ昇られる、かくて最後に凡てのうち最も複雑な組織即ち人間に至り、これを発生的に全体の自然の建築物の諸材料から築き上げられる。」ゲーテは人間と自然との間に内面的なアナロジーを見、それに従つて歴史と社会の構造をも考えたのである。「同一の法則は一切の他の生けるものに適用され得るのであろう。」とゲーテはナポリから、自己の発見に就いて伝えるに際し、ヘルダーへ宛てて書いている。

然しゲーテのモナドには窓がないのではなく、その窓は広く世界に向つて開いている。彼は事物の本質が何であるかはその全体のはたらきにおいてのみ認識されると考えた。「我々が一の事物の本質を言い表そうと企てても無駄である、我々の目にとまるのは、はたらきであつて、これらのはたらきの完全な歴史がとにかくの事物の本質を包括するのである。我々が一人の人間の性格を描こうと努力しても無駄である。反対に彼のもろもろの行動、彼のもろもろの行為を総括

するがよい、そうすればその性格の形象は我々に対して現れて来るであろう。」と色彩論への序文の中に書かれている。人間が何であるかは、彼の全歴史を通じて顕になる。人間は彼の環境、世間、過去及び現代の歴史と交渉することによつて初めて自己の本質を形成し、發展せしめ得る。「我々が我々の欲する何処に身をおくにせよ、我々は凡て根本において集団的存在である。我々の有し、我々の在るところのものにして最も純粹な意味で我々の財産と呼ばれるものは如何に少ないか。我々は凡て我々の前にあつた人々から並びに我々と共にある人々から受け且つ学ばねばならぬ。最大の天才ですらも、もしも彼が凡てを彼の内部に負おうと欲したならば、それほどにならなかつたであろう。」生とは自己の周囲との關係を育てる能力である。ゲーテは彼自身についても、彼の作品が多くの人々から榮養をとつたこと、他の人々が種子を蒔いておいた処で彼が收穫したこと、を述べた。彼も、彼の語を用いれば、「收穫の天才」であつた。「性格はただ世界の流れのうちにおいてのみ形成される。」「孤立しては、人間は決して目的に達することがない。」なぜなら「人間が何を捉え、何を作すにせよ、個人は自分だけでは十分でない、社会はつねに立派な人の最大の必要である。凡ての有能な人間は相互の關係に立つべきである。」人間は歴史と社会の中において自己を形成し、發展せしめねばならぬというのが彼の思想であつた。

Mein Erbeil wie herrlich, weit und breit !

Die Zeit ist mein Besitz, mein Acker ist die Zeit.

【わたしの相続した遺産は、なんとすばらしく、大きいことだろう。】

【時間がわたしの財産だ。わたしの耕地は時間だ。『西東詩集』】

かような思想を彼は就中『ヴェイル・ヘイルム・マイスター』において具象化した。その遍歴時代の中には「時間は神と自然の最高の賜物である。」と云われる。これら凡ての思想が最も健全な歴史の見方である限り、ゲーテに歴史的意志が欠けていたとは単純に考えられない筈である。彼は歴史を単に歴史として尊重することを知らない。彼は「生産的なものを歴史的なもの」と結合せんとするのである。我々は過去に寄食すべきでない。過去は現在によつて生かされ、現在の立場から新たに獲得されねばならぬ。「汝が汝の祖先から相続してもつものを、それを所有せんが為に、自分の力で獲得せよ。」固より人間は歴史と社会に交渉することによつて自己の本質と独立性とを失つてはならぬ。「生あるものはもろもろの外的影響の最も多様な条件に自己を適應させ、しかも或る一定の獲得された決定的な独立性を失わないという天賦を有する。」このようにしてかの *Bildung* の思想がゲーテの世界観の中心に立っている。それは一切のものと接触し交

渉することによつて自己を教養し豊富になし、その際自己は拡散し解消されることなく、却つて自己の本質を發展させ發揮するという過程である。それによつて人間はテュプス的な人間、いわゆる全人となり得る。このようなビルドアップの過程は単に人間の教養に限られず、寧ろゲーテはそれを全自然における根本過程と見做した。

發展はゲーテによれば分極性 *Polarität* の關係において行われる。「自然の忠実な觀察者は、他の点で如何に異なる考え方をしようとも、次の点では互いに一致するであろう。即ち現象する一切、我々に現象として出会う一切のものが、或は根源的に二分してそれが合体し得る場合か、或は根源的に統一してそれが二分し得る場合か、のいずれかなることを暗示し、かかる仕方で自己を顕示している。一にされたものを二分し、二分されたものを一にすること、それが自然の生命である。それは我々が棲息する世界の永久の心臓収縮と伸張、永久の集成と分解、吸気と呼気である。」同じようにゲーテは人間的・自然的うちに分極性、諸衝動の間における反対を見——特に『ファウスト』における「二つの魂」の思想は有名である——それからして彼は人間的發展の諸段階、社会の諸形態を展開した。相反する極に分化したものはおのずから第三のものに近づく傾向を具えている。これを彼は高昇 *Steigerung* と呼ぶ。發展とは分極化を通じての高昇を

意味する。高昇は凡ての存在の根本的衝動である。

Wohin? Ach, wohin?

Hinauf! Hinauf strebt's

Aufwärts!

ゲーテはガニメード【“Ganymed”】の伝説のうちに人間の上へ上へと向おうとする衝動を見た。然るにこの衝動は既に自然のうちに「純なる太陽に向う」、「色どられたる地上に向う」衝動として含まれる。分極性と高昇とは自然の二つの大きな旋条である。「前者は物質を物質的に考えた場合それに属し、後者はそれを精神的に考える限りそれに属する。前者は不断の牽引と反撥であり、後者はつねに努力する登攀である。」自然の蔵する絶えず高昇してやむことなき衝動はゲーテには精神性への限りなき衝動を意味した。

発展は内なるものの漸次的な展開である。それは革命的でなく進化的である。「自然は飛躍をなさぬ。」というのが彼のモットーであった。固よりゲーテを単なる保守主義者と見做すことは当らないであろう。ひとが彼を「現存物の味方」と呼んだとき、彼は抗議して云った。「然しそれは私を不愉快にする甚だ曖昧な名称だ。現存するすべてのものがすばらしく善く且つ正しいな

らば、私はそれに対して何等反対せぬであろう。然しながら多くの善きものと並んで同時に多くの悪しきもの、正しからぬもの、不完全なものが現存するのだから、現存物の味方ということは、旧びたもの、悪しきものの味方にほかならぬことがしばしばである。然るに時代は永久の進展のうちにある。そして人間の事物は五十年毎に姿を変ずる。かくて一八〇〇年には完全であった制度は、既に一八五〇年には恐らく不具物であるだろう。」彼は社会を発展において眺める。けれども彼はそこに漸次的な、連続的な、自然的な発展を見るのであつて、革命は暴力的なもの、破壊的なもの、不自然なものを含むとしてそれを却け、また彼はかような飛躍的な発展が可能であるとは信じない。或る時彼は語つた、「輿論においてひとが誤解され易いには実に驚く。私は嘗て民衆に対してどのような罪を犯したおぼえもない。然るに今ではすっかり民衆の味方でないと云われている。むしろ私は掠奪や殺人や放火を企てそして公共の安寧のいつわれる楯にかくれて最も卑しい利己的な目的をねらつてゐる革命の輩の味方ではない。私はそのような人々の味方でもなければ、ルドウイヒ十五世の味方でもない。私は一切の暴力的革命を嫌う、というのはそれによつて多くの善事が獲得されると同様にまた破壊もされるからだ。私は革命を実行する人も、革命に動機を与える人も共に嫌いだ。然しそれだからとて私は民衆の味方でないのであるうか。

正しい感情をもつた人は誰でもこれとは違つた考え方をするであらうか。「我々に未来を期待させるような改良はどんなものでも私が非常に喜ぶということをあなたは知つていられる。然し既に云つたように、一切の暴力的なこと、飛躍的なことは私の性質に合わない、それは不自然だからである。」彼は却つて「自己自身のうちに救済手段を一緒に含んでもつている自然的な発展行程」に信頼し、そしてそれがまた社会生活の上にも適用されることを希望した。そこでゲーテは全く原理的に、各々の国民はただ自己の自然に従つて、自己の自然的に制約された諸要求に従つてのみ生きることができ、生きるべきであり、また生きるのほかないことを力説したのである。「一の国民にとつて、他の国民の真似をすることなしに、自己自身の中心及び自己自身の要求から出たもののみが、善いものである。なぜなら或る一定の年齢にある一の民族にとつて有益な栄養であり得るものも、恐らく他の民族にとつては毒となるであらう。それだから何等かの外国の改革を移植しようとする凡ての企ては、それに対する要求が自己自身の国民のより深い中心のうちに根差していない場合、馬鹿なことである。」更にゲーテは、国民的生活は本来自然的な発展を遂げるものであり、これに対して不自然なこと、暴力的なことを為し、もしくは為す動機を与えるのは政治家であり、政府であると考へた。要するに、ゲーテは革命主義者でなく改良主義者であり、

急進主義者でなくて漸進主義者であつた。社会と歴史に關しても、「それは自然的でない」ということが彼にとつて一切の批判と評価との根本的な基準であつた。凡ての種類の飛躍は彼には自然的ならぬものと見えた。彼はあらゆる場合において、何等かの事物または過程が示すように感ぜられる間隙もしくは飛躍を充たし、それを結び付ける移り行きを探し出そうと努力することを特に喜んだ。

右の如き思想の根柢をなしているのは明らかに *Organologie* の思想である。我々はゲーテにおいて有機的發展の思想の模範的な場合に出会う。歴史及び社会は一の有機的自然と見られた。彼の社会哲学の最後の言葉は凡ての人間が有機的に仕事と活動とによつて結合する社会ということであつた。社会と自然とは連続的に捉えられ、社会は一の高次の有機体と考えられる。次の言葉はこのことを甚だ明瞭に言い表しているであろう。「植物は節から節へと生長し、最後に花を開き実を結ぶ。動物界でも変りはない。幼虫、条虫と節から節へと進化し、最後に一つの頭が出来る。高等な動物及び人間においては脊椎骨が次第に結合して行つて、最後に頭が出来、そこに力が集中する。団体の場合に起ることも総じて個体の場合と変りがない。互いに結び付く個体の系列なる蜂は、総体として、また最終をなす或るものを作り出す、即ち女王蜂は全体の頭と見らるべき

ものである。どうしてこうなるかは不思議で、明言することが困難だ。然し私はそれについて私の思想をもっていると言つてもよい。このように民族は、半神の如く先頭に立つて守護と安寧となるような民族の英雄を作り出す。かくてフランスの詩的能力はヴォルテールに集中した。一族のこのような頭はそれが活動している世代にあつては偉大である。後々まで持続するものも多いが、大部分は他の頭と取り換えられ、次の時代からは忘れられる。」ゲーテの社会観が族長的社会主義ともいふべきものであつたことも、このような考え方と符合するであろう。然るにこのような考え方は一の Analogistik と見らるべく、そしてこのものは一般に有機体説の特徴のひとつをなしている。或は寧ろ、アナロギステイクは有機体説の基礎の上において初めてその十分な意味と内面性とを有すると考えられるべきであろう。ところでゲーテにおいては、人間及び社会が自然と見られたように、自然もまた或る人間的なもの、文化的なもの、精神的なものと考えられた。かの『自然の体系』に見られるが如きフランス唯物論の自然観に対してゲーテは夙に強い反感を感じた。自然は機械的なものでなく、生ける生命である。自然的形成過程も一種の人文的形成過程、即ち教育乃至教養と見られた。人間的自然の研究が彼においてつねにいわば教育学的観点によつて方向付けられていたのは当然である。然しまた人間の教養の過程も一の自然的形成過

程として、従つて根本的にはかの分極性と高昇との關係において捉えられた。否、一般的に云つて、ビルドゥングという思想は、有機體說的世界觀の基礎を俟つて初めて、その固有な且つ十分な意味において成立するものである。

「ひとが周囲の對象を認めるや否や、彼はそれを自己自身に關係させて見るのである。そしてそれは当然だ。」とゲーテは云い、「自然の核心は人の心の中にあるのではないか。」とも、「感情は一切である。」とも彼は書いた。彼の直觀、芸術家的制作的な想像力のうちに自然と人文とは統一され、連続的として現れる。けれども我々は彼を單なる主觀主義者と見做してはならない。ゲーテ自身が自然であり、自然そのものの如く活動した。彼は芸術をも自然のように觀察した。彼は自然によつて自己の眼を養ひ、それをもつて一切を見ようとした。「私が自然科学の研究をしなかつたら、私はありのままの人間に通じなかつたであらう。」と彼は云つた。「自然は全然洒落を解しない、それはつねに眞実で、つねに眞面目で、つねに厳格である。」従つて自然は我々の物の見方にとつての試金石でなければならぬ。けれどもそれだからと云つて、ゲーテは單なる客觀主義者であつたのでもない。寧ろ彼が嘗てヘーゲルに就いて語つたという次の言葉が、彼自身の立場を甚だ適切に言い表している。「客觀と主觀とが相触れるところに生命がある。ヘーゲ

ルが彼の同一哲学をもつて客観と主観との間の中間に身をおきそしてこの位置を動かぬならば、我々は彼を称讃しようと思う。」ひとはこのような立場を中間の立場 *mittlerer Standpunkt* とも呼んでいる。ゲーテにとつて中間の立場は彼の直観の立場において可能にされ、保証されていた。一七九八年六月三十日附のシラーへの書簡の中で、ゲーテは、上から下へ降る自然哲学と、下から上へ昇る自然研究者とについて述べ、そして「私は少なくともその中間に立つ直観のうちにおいてのみ私の安心を見出す。」と書いている。彼は自然哲学者及び自然研究者に対して自己を自然観照者として性格付けた。

かかる意味での自然観照者としてのゲーテの眼に映じた自然は、有機的發展をなすものであつて、弁証法的なものでなかつた。弁証法は彼には寧ろ思弁的なもの、また詭弁的なものと感じられたであろう。エッケルマンの録するところによれば、ヘーゲルがゲーテに向つて、「弁証法は根本において整理され方法的に訓練された矛盾の精神にほかならず、この精神はいずれの人間にも内在しており、その能力は真偽の区別にあたり偉大さを現すものである。」と云つたとき、ゲーテは、「そういう精神的技倆と才幹とがしばしば濫用され、偽を真とし、真を偽とするために用いらねばよいが。」と疑い、——そしてヘーゲルが、「そういうこともあるが、それはただ

精神的に病的な人々がやるだけだ。」と答えたとき、ゲーテはなお次のように語っている。「私は自然を研究したため、そういう病気が起らなくて幸福だ。というのは、自然の研究では無限に且つ永久に真なるものを取扱い、このものはその対象の観察及び取扱にあたり全く純粹に且つ正直にやらない人を無能力者として排斥する。そして私は多くの弁証法的病人は自然の研究において有効な治療を見出し得るであろうと信じている。」ゲーテの有機的世界観にとつてはどこまでも自然がその地盤であった。これに反し弁証家ヘーゲルにとつては歴史がそのエレメントであったのである。弁証法の欠くべからざる要素をなす飛躍乃至非連続の思想の如きは、ゲーテには堪え難きものであつたに相違ない。彼はヘーゲルの哲学を有機體説的に解釈し得た限り――それは實際このように解釈され得る方面を多分に含んでいる――それを尊重した。

かくして我々はゲーテにおける歴史の概念を探り、それを *Typologie*、*Morphologie*、*Monadologie*、*Organologie*、*Mythologie* 等の概念によつて性格付けて来た。これらの概念は彼において相互に繋り合い、貫き合つてゐる。それらの地盤をなすものはまさに自然であり、それらはまた人間の観想的態度と内面的に結び付いてゐた。かかる自然概念の哲学的特質は、私の歴史哲学の中で明らかにしておいたように、それにおいては「存在」と「事実」とが単に内在的連続的

に見られて、同時にまた超越的非連続的に捉えられないということである。換言すれば、そこでは存在と事実との関係が弁証法的に把握されていない。歴史的意識が彼に存した限り一面的であったのもこのためである。却つてゲーテの自然はこの場合スピノザ的自然と落ち合うであろう。自然は「自己自身を享受せんがために、自己を分化展開した。」神の無限なる本質はただ生成の不断の流れにおいてのみ自己自身を享受し、自然はそれにおいて我々がかかる展開を我々人間の認識にとつて達せられ得る文字において、即ちシュムボルの、読み取ることのできる開かれた書物である。「そしてあらゆる絆めき、あらゆる闘いは主なる神における永遠の安らいである。」

五

尤も我々の信ずるところによれば、現実的な歴史の概念は或る自然の要素を欠くことができない。しかもそれは単に外的な自然という意味においてのみではないのである。現実的な歴史は、我々の用語に従えば、自然の「存在」と交渉するばかりでなく、「事実」としての自然的なものを含んでいる。我々はこのような「事実」としての自然的なものを一般に運命の概念をもつて言い表した。そこで問題は、かかる意味における自然的なもの、運命的なもの概念がゲーテの

うちに見出され得ないかどうかということである。我々はこの問題に肯定的に答えて、かの *das Dämonische* の概念が恰もかかるものに相応することを示そうと思う。デモーンニッシュなものとは一般的に云つて歴史における自然的なものを意味した。ゲーテがこの概念について述べたのは、彼の自然哲学上の諸著作においてではなく、却つてつねに歴史に關係してであつた。この語は所々に現れているが、特に詳細に説明されているのはゲーテの自伝なる『詩と真実』の中においてである。

『詩と真実』の第二十章に記すところによれば、デモーンニッシュなものとはただ矛盾においてのみ運動し、顕現され、従つて何等の概念、如何なる言葉のもとにも捉えられ得ぬものである。曰く、「それは神的でなかつた、なぜならそれは非理性的に見えたから。それは人間的でなかつた、なぜならそれは悟性をもたなかつたから。それは悪魔的でなかつた、なぜならそれは慈悲的であつたから。それは天使の如きものでなかつた、なぜならそれは往々他の不幸を愉快がるのが見えたらから。それは偶然に似ていた、なぜならそれは何等の帰結も示さなかつたから。それは摂理に似通つていた。なぜならそれは聯関を示唆したから。我々を制限すると見えた凡てのものもそれにとつては貫き通し得るものであつた。それは我々の存在の必然的な諸要素を気促に処理するよ

うに見えた。それは時間を収縮し、時間を延長した。ただ不可能なものうちにあつてのみそれは得意であり、可能なものを軽蔑して斥けるように見えた。」かかるデモーニッシュなものは「主として人間と最も不思議な関係を持ち、そして道徳的世界秩序と相対立せぬまでも、それと相交叉する力を形作つており、かくて一を経とし、他を緯と見做すこともできよう。」即ちゲーテによれば、デモーニッシュなものはイデー的なものではなく、寧ろ自然的なものであり、偶然的なものでありながらなお且つ必然的なものである。また彼はそれを或る全体的なものと考え、建築の効果の説明に際して、「全体の効果はつねに我々がそれに服するデモーニッシュなものである。」とも云つている。更に彼はデモーニッシュなものはあらゆるライデンシャフトに伴うのがつねであると述べた。それはもちろん或る否定的なものの意味を離れないけれども、決して単に破壊的に否定的なのではなく、却つて「全く積極的な活動力のうちに現れる」ものである。従つてメフィストフェレスはデモーニッシュではない。ところでこれらの規定はそれをもつて我々が本来の運命的なものを最もよく規定し得るものではなからうか。ゲーテによれば、デモーニッシュなものはず個人に結び付いて現れる。然し凡ての個性的なもの、特性的なものがデモーニッシュなものではなく、寧ろそれは歴史的に重要なものにおいて出会われるのがつねである。それは「好んで

重要な個人に、殊に彼等が高い地位を有する場合、結び付く。「人間がより高く立つておればおるほど、それだけ益々多く彼はデモンの影響のもとに立っている。」ゲーテは個々の人間について、例えばフリードリヒ大王、ペテロ大帝、ナポレオン、カール・アウグスト、バイロン、ミラボオなどをデモーンニツシュと呼んだ。デモーンニツシュなものはこのように特にいわゆる世界的個人において顕現する。然しそれは単に個々の人間においてのみでなく、出来事においても経験される。ゲーテは彼とシラーとの機会をかかると考えた。「かようにして私のシラーとの知り合いには全く或るデモーンニツシュなものが支配していた。我々はもつと早くも、もつと晩くも際会することができた。然るにそれが丁度、私がイタリア旅行を終えそしてシラーが哲学的思弁に倦き始めた時代であつたといふことは、重要なことであり、二人にとつて最も大きな効果のあることであつた。」そればかりでなく、デモーンニツシュなものは更に社会的なものとしても経験されるのである。即ちゲーテはかの自由戦争について、「一般的な窮迫と一般的な侮辱の感情とが或るデモーンニツシュなものとして国民を捉えた。」と云つている。我々のいう「事実」としての自然的なものは単に個人的なものでなく、また社会的なものである。そして我々はそれが個人的としては「ライデンシヤフト」に、社会的としては「パトス」に伴うという風に区別することもで

きよう。

このようにしてデモーニッシュなものは特に歴史と関係をもっている。それは自然的なものであると云つても、それなくしては歴史の概念も現実に構成され得ないような歴史における自然的なもの、即ち運命的なものを意味した。またそれは自然的なものであると云つても、外的世界に属せずして、却つて内的自然として捉えられた。外的世界も我々にとつて或る意味では運命的なものであり、ゲートもそのように考えた。然しそれはダイモンと云われずして、彼によつてテューケーと呼ばれた。このものは本来的な運命ではなく、寧ろ非本来的な運命であり、本来的な運命はデモーニッシュなものである。デモーニッシュなものも或る意味では偶然的なものであるけれども、然しそれはテューケー即ち外的な偶然でない。外的世界は固より我々にとつて単なる偶然ではなく、却つて必然的なもの、強制的なものを含んでいる。かくの如き外的な必然もしくは強制をゲートはアナンケー【Ananke】という語をもつて現した。デモーニッシュなものも或る意味では必然的なものであるけれども、それはアナンケー即ち外的必然ではない。アナンケーも固より運命のひとつの形態であるが、然しそれは非本来的な運命の形態であつて、本来的な運命即ちデモーニッシュなものではないのである。

かくて我々はデモーニッシュなもの概念を現実的な歴史の概念の欠くべからざる要素として獲得し得るとしても、それはまさにかかるものとして上に述べたが如きゲーテの根本思想とは明らかに一致し得ないものを含むであろう。従つてそれはゲーテにとつて当然哲学的に深められ、彼の根本思想と調和され、統一さるべきものでなければならなかつた。そして我々は彼の詩“Urwort—Ophish”をもつてかような統一を最もよく表現せるものとして理解することができよう。ゲーテはもとヴィンケルマンの美的觀念を通じてギリシアの古代についての明朗な形象を形作つていた、この形象の本質的な要素は、オリュムピアの輝ける神々の世界の「高貴な単純さと静かな偉大さ」であつた。然るに一八一七年十月九日附で彼はクネーベルへ宛て、彼がヘルマン、クロイツァ、ゼガ、ヴェルカー等の神話学者により「オルフィクの闇」の中にまで陥つたということを書いてゐる。これらの神話学者の仕事はその發展においてシェリングの『サモトラケーの神々』についての論文から、バコーフェンの『古代世界の女性支配』、ローデの『アシュヘー』そしてニーチエの『悲劇の誕生』にまでつらなるものである。二つうまでもなく、「かの憂鬱な秘密」をそのままにしておくことはゲーテの本性にふさわしからぬことであつた。彼は「漠然とした古代を再び精粹化し」、「死んだ文句を自分自身の経験の生命性から再び生新ならしめた」のである。

ところでオルフィクの根源語としてゲートの挙げたのは δαίμων, τῦσῆ, ἐπος, ἀνορέκν, ἐκρίτς といふ五つの言葉であつた。この場合テュケー及びアナンケーが運命的なものと思はれたところのいわゆる「世界」、前者が偶然と見られる限りのそれを、後者が必然と思はれる限りのそれを意味したことは、我々のさきに述べた通りである。然るにここに第一の根源語として掲げられたデモンの見方は、かのデモーニッシュなものの概念と直ちに同じでなく、却つて前者において後者はゲートの根本的立場から深められて解釈されている。デモンは固よりここでも運命、しかも内的な、本来的な運命の意味に理解されている。然しそれは同時にエンテレヒー的モナドの意味と直接に結び付けられる。「デモンはこの場合必然的に誕生に際して直接的に言い表された、個人限定された個性、特性的なものを意味し、それによつて個人は、なお甚だ大なる類似性にも拘らず、いずれの他の個人からも区別される。」とゲートは説明した。それは「内からして」限りなく発展するものであり、しかもそれは「厳密な限定」である。

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt,

Gepäigte Form, die lebeld sich entwickelt. 【“*Urworte, Orphisch*”】

という甚だしばしば引用される有名な句は、実に、このようなデモンの解釈として、このデ

モンのスツタンツェの中に立っているのである。それはエンテレヒー的モナドの内面的発展の内面的必然性を意味する。デモンはこのときもはやかのデモーニッシュなものの担っていた或る偶然性の性格を何等含まない。偶然的なものの意味をもつのはデモンではなく、寧ろ内的なデモンに對立する外的世界である。「この世界の組織は必然と偶然とから成っている。」そこにはテュケーとアナンケーとがある。然るにかかる外的世界乃至外的運命と内的世界乃至内的運命との對立はゲーテにとつて弁証法的矛盾を意味するのではない。却つて両者の關係を支配するのは第三の根源語、エロス（愛）であつた。然しながら道は困難である。世界の運命が偶然である限り愛の力は自由であろう。それが必然として自己の力を現すとき、愛もまた必然に縛られねばならない。このとき愛もまた一の運命である。かくの如き全運命から解放されるためにエロスにはエルピス（希望）が結び付かねばならない。希望によつて存在は完成に到達し得る、とゲーテは考えた。

Eng ist das Leben fñhrwahr,

aber die Hoffnung ist weit. 【“*Gedichte*”, Kapitel 303】

解題

編者梶田啓三郎によると、本巻は、『史的觀念論の諸問題』1929（昭和4）年6月刊を原形のまま収録し、他三篇の論稿と、ドイツ留学中に書かれたドイツ語論文四篇よりなる。加えて、編者による訳文が収録されている。収録論文の発表年次は、

- 批判哲学と歴史哲学 1920（大正9）年9月 『哲学研究』第五四号
歴史的因果律の問題 1921（大正10）年4月 『哲学研究』第六一号
個性の問題 1922（大正11）年1月 『哲学研究』第七〇号
デイルタイの解釈学 1928（昭和3）年2月 『哲学講座』近代社刊
ヘーゲルの歴史哲学 1929（昭和4）年3月 『思想』第八三号
危機に於ける理論的意義 1929（昭和4）年1月 『改造』

——以上は、『史的觀念論の諸問題』収録論文。

附録「批判哲学と歴史哲学」は、単行本に於いて字句修正がなされたので、それ以前
の物を附録として収録。

ボルツァーノの命題自体 1923(大正12)年12月『思想』第二六号 後、『知識哲学』(1942年小山書店刊)に収録。

スピノザに於ける人間と国家 1932(昭和7)年7月 『スピノザとヘーゲル』国際ヘーゲル連盟日本版 岩波書店刊 後、『人間的文学論』(1934年改造社刊)に収録。

ゲーテに於ける自然と歴史 1932(昭和7)年5月 『ゲーテ研究』日独文化協会編ゲーテ百年祭記念論集 岩波書店刊 後、『人間的文学論』(1934年改造社刊)に収録。

底本：三木清全集 第二卷 1966年11月17日 岩波書店発行

作成者：石井彰文

作成日：2019.7.13