

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第四卷

一九六七年一月十七日 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。
- ・「婦著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「婦着」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・ギ」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 ρ 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

梶田啓三郎

久野 収

三木清全集 第四卷 知識哲学・弁証法・現代思潮・他

目次

知識哲学

認識論

一 存在と真理

二 直観と判断

三 主観と客観

四 認識と生

五 認識論

論理と直観

弁証法

弁証法に於ける自由と必然

弁証法の存在論的解明

現代思潮

現代哲学思潮

# 知識哲学

## 認識論

- 一 存在と真理
  - 二 直観と判断
  - 三 主観と客観
  - 四 認識と生
  - 五 認識論
- 論理と直観

## 認識論

## 一 存在と真理

真理の概念は知識の問題の中心概念である。それだから我々は先ずこの概念の検討から始めよう。

いわゆる模写説 (Abbildtheorie) ほど今日不評判なものはないであろう。誰も自分の考え方が模写説であるといわれることを極端に恐れている。模写説といわれているのは、我々の表象と実在との一致をもつて真理と考える思想である。心の外にある物が心の中に映じ、この映像が物に一致しているとき、それが真理であるというのである。かかる模写説は到底維持され得ないと評せられる。第一、我々の感性知覚が外的実在の意識のうちにおけるそのままの繰り返しであり得ないことは、心理学の知識を俟つまでもなく、日常の経験において何人にも分っていることである。第二に、真理といわれるものの中には外界の実在と一致しないものがある。数学的真理の如

きはそれである。例えば、円は一定点から等距離にある点の軌跡であるというが、このような円は実際には何処にも見出されることができない。第三、我々が表象と実在との一致をどれほど真面目に確かめようとしても、つねにただ表象と表象との一致が知られるのみであつて、表象と物そのものとの一致は決して知られない。我々は直接体験の表象と記憶表象或いは想像表象とを比較し、両者を同一の対象に關係させることができる、しかし我々はこの対象そのものと表象とを比較することはできないのである。この種の批評が模写説に対して普通に行われている。

模写説は超越的真理 (*transzendente Wahrheit*) の見方をとつてゐる。即ち意識の外にそれを超越する実在を認め、これとの關係において真理の概念を規定するのである。しかるにこのような超越的真理の見方は極めて執拗なものであつて、到る処にその影をとどめてゐる。それは、模写説の難点を免れようとする内在的真理 (*immanente Wahrheit*) の見方、即ちひとえに表象相互の一致をもつて真理を規定しようとする場合にも、そのうちに隠されて横たわつてゐる。この場合、二つの表象が相互に一致すべきであるという要求は、両者が共に同一の対象に關係させられるということに基礎をもたねばならない。二つの表象が相互に等しいとせられるのは、それらが第三の、それ自身は表象ならぬものに等しい故でなければならない。我々が科学的理論において形作

る諸表象は、我々が経験によつて得る諸表象と一致するべきであるといわれるとき、そこにはその根柢として、両者において同一の實在が精神に現れている筈であるという思想がはたらいている。このように模写説は甚だ根源的な、甚だ影響の多い認識理論である。

近代の認識論は模写説について、第一に、それは素朴な考え方であるばかりでなく、第二に、カント以前の哲学はその認識理論においてすべて模写説であつたと看做している。このように見ると、模写説はおよそ非認識論的な考え方を代表することになるであらう。なぜなら普通に認識論的な考え方はカントによつて確立されたものであり、カントに始まるとさえ見られているからである。惟うに、この認識論的な考え方と模写説的な考え方との最も根本的な対立はこうである。即ち前者にとつては、真理は知識の性格であつてそれ以外のものを意味しないのに反して、後者にとつては、真理は第一次的には存在そのものの性格であり、そして第二次的に知識の性格を意味している。これは甚だ重要な点である。しかるに近代の認識論はこの点を無視していわゆる模写説に対して批評を行っているのである。それが批評の対象としているような模写説はむしろ何処にも存しないのであり、いわば単なる認識論的構成物に過ぎない。この事情をはつきりさせることは近代の認識論的偏見を打ち破るために必要なことであるから、更に立入つて論究してみよ



うと思う。

我々の認識の素朴な態度は果たして模写説的な考え方に立っているであろうか。ここに素朴というのは、前哲学的ということであつて、単に我々日常の経験ばかりでなく、また科学の立場もいうのであり、従つてそれは一層適切に自然的な態度 (natürliche Einstellung) と名付け得るであろう。ところでこの自然的な態度一般に模写説としてよりも、むしろヘーゲルにおいての如く思弁的 (spekulativ) として特性付けられねばならぬ。このような態度のうちには、ヘーゲルがいったように、真なるものは現実のうちであり、知覚にとつて現にそこに在るといふ大いなる原理が横たわつてゐる。この原理は抽象的な反省が自慢にする当為 (Sollen) の思想に対立する。この態度においては、真なるものは現実的なものであり、従つて真理は第一次的には存在に附けられる名である。故にそこでは追考 (Nachdenken) によつて「真理は認識され」、対象の真に在るところのものが意識の前にもたらされると信じられてゐる。かようにして自然的な態度は思弁的な真理の概念を含むのであつて、いわゆる模写説の立場に立つものではない。

プラトンは知識 (episteme) と意見 (doxa) とを対立させた人として知られてゐる。このプラトンの認識理論も近代の認識論によつて模写説のひとつと見られてゐる。しかしながら、たとい

プラトンが認識の作用を模写的と考えたにしても、彼にとつてはどのような存在の模写でもが知識の意味をもつていたのではなく、ただイデアの、言い換えると、真に存在するものの模写のみが知識であつたのである。我々の感性的表象も或る意味では存在を模写するであらう。けれどもこの場合存在といわれるものは真に存在するものでなく、生成し消滅するところのものである。かくの如きものの模写は、プラトンによると、知識ではなく、意見であるに過ぎない。ただ真に存在するもの即ちイデアについてのみ真の知識は可能である。このようにプラトンは世界を、イデアの世界とゲネシス（生成）の世界との二つに分ち（いわゆる二世界説 *Zweiweltheorie*）、知識と意見とを両者にそれぞれ一義的に属せしめ、更に人間における二つの活動、理性と感性とをまたこれらのものにそれぞれ一義的に属せしめた。このように三つのもの間に一義的な帰属関係が結ばれているということは注目すべきことであつて、そこから我々は彼の認識理論の意味を学び取らなければならぬ。そこに我々は、等しきものは等しきものによつて知られるというあの尊敬すべき原理がはたらいているのを認めることができる。天才を知る者は天才のみである、とひとは屢々いつている。ヘーゲルもいつた、侍僕にとつてはなんらの英雄も存しないというのはよく知られた諺である、私はこの諺に次のように附け加える、けれどもそれは此の者がなんら

英雄でないためでなく、彼の者が侍僕である故である、と。恰もそのように、人間精神の諸活動のうちただ一定のもののみがすぐれて認識の作用であり得るとプラトンは考えた。純粹なイデアを知るものはそれ自身純粹な理性でなければならぬ。認識は人間のどのような精神の状態においても可能であるのではない。そのただ特定の場合だけが認識に適する、認識にとつて充実な態度を可能にする。従つて認識は一定の道德的条件を前提している。そのためには、我々は情欲を去り、實際的な目的から離れなければならない。一言でいうと、我々は我々の現実的な存在から我々を自由にしなければならぬ。地上の肉体的な生活を脱することによつて天上の、物的ならぬイデアの認識は可能になるのである。もしかくの如くであるならば、プラトンの認識理論が少なくとも単なる模写説でないことは明瞭であろう。我々の心におけるどのような対象でもの模写ではなく、ただ一定の対象の模写のみが、まさにこの対象即ち真に存在するものの模写である故に認識であり、しかもかかる模写はただ人間の存在における一定の状態並びに態度においてのみ可能であると考えられたのである。認識に関するプラトンの研究の全努力はかかる一定の対象、そしてそれに十全な作用の性質を純粹に取り上げることに向けられている。

イエスは真理を宣べ伝えるためにこの世に來たといつた。ピラトはこれに應じて、「真理とは

何か」という。聖書に現れたこの有名な物語の深い意味を汲んで、ヘーゲルは、ギリシヤの世界においてプラトンが意見と知識とを対立させたのと同じことが、ここにローマ的世界において現れた、といっている。キリスト教的哲学にとって真理とは第一次的に存在、しかも最も實在的な存在であるところの神そのものである。神は絶対的な真理である。人間の認識は第二次的に真理といわれるに過ぎない。しかも如何にして人間にとって真理を認識することは可能であろうか。神の被造物としての人間は神との相似(similitudo)においてある存在であるからである。等しきものは等しきものによつて認識される。神と人間との関係は能産的自然(natura naturans)と所産的自然(natura naturata)との関係である。この関係は二つのことを意味するであろう。それは一方では神と人間とが相等しいということ、そして他方では両者の同等がしかし絶対的な同一でないということを意味している。このような存在論的關係がまた人間の認識の性質を規定する。即ち一方では、人間は真理としての神に等しいから彼にとつて認識は可能である。けれども他方では、創造者としての神が無限なものであるのに反して被造物たる人間は有限なものであるから、人間の認識は制約的であり、そしてただ一定の条件のもとにおいてのみ彼にとつて認識は可能である。この条件はプラトンにおいての如く道徳的な条件である。もろもろの欲念から離脱

することによつて初めて眞の認識は可能になる。そこには、ひとつの情操的な活動がなければならず、このものは、プラトンがすでに愛 (*eros*) といつたように、特に愛である。ひとはスピノザの有名な言葉、神の知的愛 (*amor Dei intellectualis*) を想い起すであろう。ところで歴史の発展の過程において概括的という次のが生じたと見ることができ。プラトンにおいて認識の対象であるところのイデアは超越的なものであつた。しかるに既にストア哲学において、大宇宙 (*Makrokosmos*) と小宇宙 (*Mikrokosmos*) との、言い換えると、世界全体と人間との類比 (*Analogie*) が説かれ、それと共に魂の概念が深められるに及んで、イデアは魂に内在的なものとされるに到つた。キリスト教的哲学においてはイデアは第一に神の内容として表象される。ルネサンス時代の新プラトン主義者たちは、ストアの模範に倣つて、この根源的な認識即ちイデアは精神に本性上属するものであつて、誕生と共に神からそれに賦与されているものであると考えた。デカルト及びその学派においてこの思想はいわゆる生具觀念 (*ideae innatae*) の思想として発展させられたのである。デカルトは觀念に三つの種類を区別した。一、生具觀念、二、外来觀念 (*ideae adventitiae*)、三、虚構觀念 (*ideae factae*)。第一のものは我々の意識そのものの本質から発し、そのうちに座をもつてそれと離れ得ぬものである。第二のものは、私がいま音を聞き、

太陽を見、火の熱を感じるとき、外部から私の心のうちに生ずる観念である。第三のものは我々の氣隨に従つて作られる観念である。ギリシア神話における海のニンフたるセイレーネスの如きはこれである。デカルトは真理 (veritas) の観念そのものを、物 (res) 及び意識 (cogitatio) の観念と共に、生具観念のなかに数えている。そしてデカルトによると、このような生具観念こそ本来の認識の源泉である。他の箇所では彼はまたこうもいつている。すべて我々によつて表象されたものを、我々は、物或いは物の属性としてか、もしくは思惟の外部ではなんらの存在もたぬところの永久真理としてか、見る。いま我々が無から或る物が生ずることは不可能であるということを認める場合、そのとき、無からは無が生ずるという命題は存在する物或いは物の状態ではなく、むしろ我々の精神のうちに座をもち、共通概念 (notiones communes) または公理 (axiomata) と呼ばれるところの永久真理である。ここで共通概念といわれたのは、一方それが物的なものとの心的なものに共通なものの概念であることを意味するばかりでなく、他方それがすべての者によつて等しく認識されるものであることを意味している。それはあらゆる意識に具わる、この意味で共通な思想である。かような共通概念を認識する作用はデカルトによつて自然的光 (lumen naturale) と呼ばれた。この場合、自然的光が本来の認識に十全な作用とされるのである。もし

かくの如くであるとすれば、デカルトの認識理論が不十分にしか模写説といわれ得ないことは明らかであろう。彼は実体を物と心とに分ち（いわゆる二元論 *Dualismus*）、真理は第一次的には心のうちに座をもつものとし、この内なるものに向けられた自然的光が真なる認識の作用であると考えたのである。認識が彼においてよし模写を意味したとしても、それはただ一定の対象について、しかもただ一定の作用によつて可能であると考えられたのである。

このようにしてカント以前の認識理論を一般に模写説と見ることができるとしても、我々はその深い動機を理解することを怠つてはならない。その意味については後に述べることとして、ここにおお近代の認識論に対して、そのいわゆる模写説に関して概括的に次のように言つておきたい。第一に、この考え方は認識の理論を存在の理論のうちに排列する。真理も第一次的には存在そのものに属し、第二次的に人間の認識の性格であるに過ぎない。従つてここでは虚偽は単に欠乏 (*privatio*) と見られるのがつねである。デカルトやスピノザなどもそのように考えている。そしてスピノザはいう、恰も光が自己自身と闇とを共に頭にする如く、真理は自己自身と虚偽との標準である (*Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.*)。第二に、かくてこの見方は人間の存在についての一定の解釈をそのうちに含んでいる。人間と真理である

ところの存在との間には存在的に相等の関係がある。そこでギリシア人は真に存在するものと人間の本質的な活動とを共にロゴスという語をもつて表した。キリスト教的哲学の根本前提も、被造的存在 (*ens creatum*) としての人間が神の像と相等に従つて (*ad imaginem et similitudinem*) 造られているということであつた。もとより人間と神とは同一ではない。プラトンにおいても人間は全智のものと無智のものとの間の中間者 (*metaxu*) と看做された。デカルトもスコラ哲学に従つて人間を神と無との間の、即ち最高存在と非存在との間の中間者 (*medium inter Deum et nihil, sive inter summum ens et non ens*) と考へている。かような存在即ちそのうちに非存在を含む存在である故に、誤謬も人間に属するのである。

さてデカルトにおいてのように人間の意識、殊に理性に具わる觀念に認識の源泉を求める思想は、普通に合理論 (*Rationalismus*) と呼ばれている。合理論に対して経験論 (*Empirismus*) というものがある。経験論もその起原はもとより古いが、特に近代の経験的自然科学の影響のもとに栄えるに到つた。経験論の根本思想は、誤つてアリストテレスのものとなせられてスコラ哲学において定式化され、そして近代の経験論者によつて繰り返されたひとつの命題、先に感性のうちになかつたところの何物も知性のうちにない (*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*) と



いう命題をもつて表される。かようにして経験論は生具概念というものを認めない。反対に、一切の認識を経験から説明しようとする。我々はその古典的な例をロックの哲学において見ることができよう。生具觀念に反対するロックの論証は次のようであつた。論理の根本原理である同一律や矛盾律の如きをひとは生具觀念に数えている。しかるにこれらの原理は子供たちや學問的教養をもたぬ人々には知られていない。そして精神に真理が生れながらに具わつていて、しかもそれについて精神がなんらの意識、なんらの認識をもたぬということは、ひとつの矛盾を許すことになるであらう。むしろ精神はもとなんらの觀念も具えざる、いわば白紙 (tabula rasa) の如きものである。一切の觀念は経験から生ずる。ロックは觀念を單純なものと複合したものとに分けて、後者はすべて前者から生ずると考えた。ところで單純觀念の由来する経験は二種のものに、外的と内的と、ロックの言葉によると、感覺 (sensation) と反省 (reflection) とに區別される。感覺は身体の感覺器官によつて媒介される物体界の表象であり、反省はこれに反してこのものによつて喚び起される精神そのものの活動についての知識である。心理的發生的に見ると、感覺は反省にとつて機縁であり、前提である。感性知覚においてロックが第一次的性質 (primary qualities) と第二次的性質 (secondary qualities) とを區別したことは有名である。第一次的性質

というのは真に物体そのもののうちであり、物体からそのあらゆる状態において離れ難く従つて来る諸性質、延長、形状、不可入性、運動、静止及び数の如きがこれである。二次的性質というのは色、音、味、匂、温覚の如きものであつて、これらの性質は物体そのものうちになく、我々の心のうちにあるのみである。眼を閉じると色は消え、耳を塞ぐと音は失われ、このときなお残るものは物体の大きさ、形状及び諸部分の運動である。そして例えば温覚は物体の知覚し得ぬ極めて小さい諸部分の甚だ活発な運動によつて惹き起される。このように二次的性質は第一次的性質から派生されたものである。ところで反省は感覚から生ずる表象内容について行われる精神そのものの諸機能の意識を含んでいる。これらの機能には、記憶、区別、比較、結合、命名、抽象等のものがある。単純観念から生ずる複合観念としては、様態、実体、関係などがロックによつて挙げられている。

いま経験論における真理の概念がまた模写説的なるものであることは明らかである。経験が何故に認識の源泉であるかといえ、それが實在の模写であるためである。しかしここに注意すべきことは、近代の認識論の端初に立つといわれるロックの哲学において既に、真理の概念が存在の概念との関係を離れ始めるに到つたことである。ロックによると、我々の認識にとつて与えられ

た材料は専ら感覺及び反省から來るところの單純觀念であり、我々の認識即ち我々の判断もただこれらの我々の觀念に關係し得るのみである。肯定判断においては一致せるものとして、否定判断においては一致せざるものとして、相互に關係させられるのはただ我々の觀念であり得るのみである。ロックは知識 (knowledge) 或いは認識は我々の諸觀念のこの一致もしくは不一致の把握 (perception) において成立すると定義している。しかるに判断はすべて言語上の命題をもつて表される。このようにして真理の二重の概念が生ずるであらう。ひとつの判断の命題は、その言語がそこに思念された諸觀念相互の間に存するのと同じ肯定的もしくは否定的關係におかれてゐるとき、真である。しかるにこのような名目的真理については、我々はまた我々の判断の思想そのものの真理について問うであらう。この問に対しては、我々の觀念と我々の意識の外に實在する事物とが、言語と觀念との間に存するのと同じ關係におかれ、諸觀念の結合は、それが諸觀念によつて表された事物の結合に一致してゐるとき、真であると答えられるであらう。けれどもこのとき、如何にして我々は我々の觀念と事物との一致を認識するのであるか、ということとは答えられない。ロックに始まるイギリスの經驗論の哲学はこの問を無用にする方向へ進んでいった。先ずバークレイは自体において存在する物体界の實在は間違つた想定に過ぎない

とする。外的な事物も、それが存在する限り、観念以外の何物でもない。存在するとは知覚されることである (*esse est percipi*)、というのは彼の有名な命題である。物体はただ表象の複合であり、その存在は知覚されることと同一であるならば、心の外に実在する物体を考えるのは誤でなければならぬ。しかしバークレイはなお心的な実体を認めた。彼は自我をもつてそれに一切の表象活動が属するところの実在であると考えている。ヒュームは一步を進めて、バークレイが桜の実についていったことは、自我についてもいわれ得るとした。我々の内的知覚も自我の実体についてなんら教えるのでなく、ただその諸活動、諸状態、諸属性を示すのみである。これらのものをすべて取り去るならば、そこには自我について何物も残存しない。自我もまた単に諸表象の束である。かようにして存在は意識内容に解消されてしまう。ヒュームは我々の意識内容を印象 (*impression*) と観念 (*idea*) とに区別した。一は原型的なものであり、他はこの原型的なものの模象である。一切の観念はそれだから印象の模写であり、印象の模写によって生ぜぬが如きなんらの観念もなく、印象から汲み取られる以外の内容を有するが如きなんらの観念もない。それ故に観念の認識価値は印象における原型に従って評価されねばならない。もしこのようであるならば、諸観念を関係させる我々の判断の真理は、我々がそこに諸観念に与える関係がその原型であ

る諸印象の間にも支配しているということによつて、認識されるであろう。

しかるにヒュームはみずから経験論の批判者の位置にまで進まざるを得なかつた。元素的な諸印象の間の一定の関係はヒュームによると直観的な確実性をもつて認識されることができ。その空間的或いは時間的關係、即ち感覺内容の同時存在もしくは繼起の如きはこれである。感覺内容が現れる空間的秩序は直接的にその内容と共に確實に与えられており、また同じように我々は種々の内容が同時的にもしくは相前後して知覚されているかどうかについての確実な印象をもっている。ところが我々の認識において極めて重要な役割を演じている因果の認識においては事情が全く違つてゐる。因果の關係は知覚されない、それは個々の感覺のうちにもその諸關係のうちにも内容として見出されない。感覺の全領域においてその要求される原型として如何なる印象をも発見することのできぬこの因果の觀念は如何にして可能であろうか。因果の認識は、一定の結果が一定の原因によつて必然的に惹き起されるということの認識である。けれどもこのものによつて (propter hoc) ということは知覚されず、知覚されるのはこのもの後に (post hoc) ということだけである。我々は或るものが他のものの後に起るといふ時間的關係を知覚し得るのみである。この關係を一が他によつてといふ關係に転移することは、このように因果的に關係させられ

た表象内容そのものにおいては基礎附けられていない。そこでヒュームは次のように説明する。表象の同じ継起の反覆によつて、それらが相繼いで起るのを見る習慣によつて、一の後には他を必ず表象し、期待するように内的に強要されるようになる。一の表象が他の表象を喚び起すといふかような心理的必然性が實在的必然性として把握されたものが、因果の觀念にほかならない。しかるにもしこのようなものであるとすれば、表象内容の因果的結合は客観性を有することなく、単に蓋然性を有し得るに過ぎないであろう。ひとつの現象が現れるとき、我々はその習慣的な随伴現象を予期し、このものが実際にまた現れるであろうと信ずるに過ぎないのであつて、因果の普遍妥当な認識はあり得ないこととなる。これヒュームの認識論が遂に懐疑論 (Skeptizismus) に陥つたといわれる所以である。

さて合理論と経験論とが、いわゆる模写説の二つの形態として、相異なる方向をとつていふことは明らかであろう。プラトンはイデアの世界とゲネシスの世界とを区別した。この区別はあの叡知的世界 (mundus intelligibilis) と感性的世界 (mundus sensibilis) という名をもつてその後永く思想の歴史のうちにはたらいっている。合理論と経験論との両者が、一は主として叡智の世界に、他は主として感性的世界に、その認識の対象を求めていることは論ずるまでもないであろう。言

い換えると、両者において認識の対象として優越な意味で存在と考えられるものがそれぞれ異なっているのである。そしてそれに応じてまた人間において優越な意味で認識の作用としてとらえられるものが両者において相異なっている。一は知性的な直観を、他は感性的な直観をかようなものと看做している。しかしながら、近代の認識論の初めとせられる経験論とそれ以前の合理論との考え方における重要な相違は、前者が認識の問題から出発して存在の問題へ行くのに反して、後者においては認識の理論が存在の理論のうちに排列されているということである。

## 二 直観と判断

ギリシア人は既に人間の知的な作用を感性 (aisthesis)、悟性 (dianoia) 及び理性 (nous) の三種の種類の区別している。これらのうち感性知覚は言うまでもなく直観的であり、理性も思惟はありながら直観的なものと考えられた。ひとり悟性的思惟は直観的 (anschaulich) でなく、却って比量的 (diskursiv) である。このような見方は後の哲学の歴史を絶えず支配してきた。ところで模写説と呼ばれるものはいつでも、なんらかの意味での直観的な作用を特にすぐれた認識の作用として取り上げることが特色としている。合理論は知性的な直観を、経験論は感性的な直観

を、かような優越な作用であると考える。そしてこれらの作用はそれぞれ認識の源泉であると看做されている。しかるにかような考え方は近代の認識論の或るものによつて非難されるところのものである。それは要するに認識の起原の問題にかかり、そして認識の起原の問題は畢竟心理的発生的な問題であつて、認識の本質にはかかわりのないことであるといわれる。しかしながら我々はこのような認識の起原の問題が実に認識の本質の問題に密接に関係していることを認めざるを得ないであろう。なぜならそこで問題になつてゐるのは、我々の如何なる作用が特に優越な認識の作用であるかということであり、そしてこれは如何なる存在が特にすぐれて認識の対象と見られるかということと内面的に結び附いてゐることであるからである。

知性的な直観を優越な認識の作用と見た人々が認識のための道德的条件について語つたことは、さきに記しておいた通りである。しかるに近代の認識論はもはやかような条件について何事も考えようとはしない。このことは、それが一方では直観的ならぬ作用を、そして他方では直観的なものを考える場合にも感性的な直観を、特にすぐれた意味における認識の作用と看做すことによるのである。けれども今日知性的な直観を優越な認識の作用と考える場合にもなお道德的条件を認識のために必要な前提として考えないということは何によるであろうか。我々はこの場合



デカルトの哲学の劃期的な意義に思い及ばなければならぬ。デカルトにおいて有名なのは彼の懐疑である。すべてのものについて疑うべきである (*de omnibus dubitandum*) ということを彼は方法とした。懐疑というのは動かし難いものを揺り動かし (*evasio*)、迫り来るものを押しやる (*trenotio*) ことである。私は極めて自然に私の周囲の物が現実存在を知っている。感官を通して受け容れられる世界は私の意志の左右し得ぬものである。いま私が煖炉に近づくと、私は欲するにせよ欲しないにせよ熱を感じなければならず、従つて熱の感覚が私とは違つた物体、私の前の煖炉から来ると考えざるを得ない。同じように私はこの煖炉に向つて私の存在することをいわば自然的衝動によつて信じている。懐疑は我々の自然的態度において動かし難く思われるこのような現実の存在を揺り動かそうとする。懐疑は、しばしば誤つて解されるように、定立に対する反定立もしくは肯定に対する否定ではない。むしろそれは、デカルトによると、ひとつの仮定 (*suppositum*) であるに過ぎない。私は私の單純な、原始的な体験に現れる世界に対して、そのあるがままに任せておきながら、しかもその固有の力を失わせることができる。そのために私は暴力を用いることを要せず、その虚偽であることを示すことも不要である。むしろ私は私に力をもつて迫つて来る存在をそのままに押しやつて、これに対して同意することを差し控

えねばならぬ。ところで懐疑が方法的意義を得るためには、懐疑は一般的に遂行されなければならない。しかし次に懐疑はまた秩序をもつて遂行されなければならない。方法的な懐疑は、疑わしく見える個々のものを一々吟味するという如き報いられぬ仕事をやめて、かようなものの基礎と原理とに向うことを我々に要求する。更にこれらのものについても我々を段階的に導いてゆかなければならない。デカルトは驚くべき確かさをもつてこの段階を辿っている。彼の懐疑の最初の対象となつたのは一般に感官と関係する存在、一は感官から (*a sensibus*) 直に受け取られるもの、他は感官を通して (*per sensus*) あるものである。前者は音や色の如きものであり、後者は中世の学者が *imagines* と呼んだもの、記憶像の如きものである。デカルトは感官と関係する特殊 (*particularia*) の存在を疑つた後に、懐疑を一般 (*generalia*) の存在に向けた。例えば、私がいま眼を開き、頭を動かし、手を伸しているという特殊な事実が真でなく、私がこのような手や体をもっていることは仮幻であるに過ぎないとしても、ちょうど画家がサティル [Satyr, 半人半獣] を描くにあたってそのすべての部分を全く新しく作ることは不可能であり、却つて彼は現実に存在する動物の肢体を組み合せてあの怪物を作らねばならぬように、少なくともこの一般、眼や頭や手そのものの存在は確実らしく見える。デカルトはかような一般の存在を押しやつた後に、懐

疑の次の段階へ登つて尋ねた。たとい画家が彼のサティルを實際の動物になんら類似することなく全く空想的に描き出すとしても、彼は少なくともまことの色を用いて制作しなければならぬように、これらの一般、眼や頭や手などが仮幻的なものであるとしても、我々の意識の中にあるこれらの心像を作り出すために欠くことのできぬまことの色ともいふべき普遍 (universalia) は眞実に存在するものと考えらるべきではないであろうか。ここに普遍というのは、物体の普遍的な性質、延長、形状、数、空間、時間などである。従つて複合的な物体を考察する物理学、天文学、医学などの学問が疑わしくあるとしても、最も単純で最も普遍的な対象を取扱ふところの、算術や幾何学の如き学問は確實であると結論され得ないであろうか。デカルトは最後に数学の教える命題もまた一般的な懐疑のうちへ引き入れられねばならぬと考えたのである。

ここに我々はデカルトの懐疑の目的がどこにあつたかを知ることができるであろう。第一に、彼は懐疑を物の超越的存在に向けた。知覚や記憶はこれらの心像に類似し相応する物が我々の意識の外に実在するかのように我々に告げる。デカルトは我々のこのような自然的な考え方を押しやるために夢の仮説を用いている。私はしばしば夢において私が現に見たり触れたりする事実と同じ事実を同様に明らかに意識することがある。そして仔細に考えると、私は夢と現とを分つべ

き確かな指標を知らないものであるから、私は私の生涯の現実がひとつの夢幻でないということをあかしするすべを知らない。もしそうであるなら、我々の自然的な態度において確実に見える心の外の存在は十分に疑われるべき理由をもっている。かようにしてデカルトの懐疑の目的の一つは超越的なものを排してすべてを内在的に考察し得る如き立場を発見することにあつた。第二に、デカルトは懐疑を数学的対象にまで拡げる。このとき夢の仮説はもはや用をなさぬ。算術や幾何学の対象は私の心の外にあるものでなく、むしろ私の意識に生具しているものである。私は数学を考えると、私の取扱う対象が自然的現実のうちにあるか否かを問わない。そのみでなく、二と三との和は五である、などという命題は、私が眠っているにしても私が覚めているにしても少しも変らないのである。かような命題を揺り動かすために、デカルトは有名な悪魔の仮説を用いた。仮に万能で、しかも悪意をもった悪魔がいて、私を誤らせるために全力を使っているとしたならば、私が二と三とを加える毎に、自分では完全な認識をもっていると信じているにも拘らず、そのたび毎に私をつねに誤らせていないとは保証し難いであろう。何故にデカルトは悪魔の助を借りてまで、我々に自明のものと見える数学的認識を懐疑の中へ引き入れたのであろうか。数学の命題が確実であるということは我々にとって先ずいわば事実であつて、我々はこの一

般的な事実についてその根源を問わねばならぬ。懐疑は事実を否定するのではなく、事実の根源に関する問を可能にするために、事実を揺り動かすのである。そこで我々はデカルトの求めるものが単なる真理ではなく、基礎付けられた真理であることを認めることができるであろう。我々はあの夢の仮説をもこの意味に解することができる。かようにしていわゆる懐疑論者としてのデカルトはどこにも見出されない。彼は真理の存在を疑つたことはなかった。むしろ我々は彼が懐疑の存在によつて真理の存在を論証しているのを見出すのである。私が疑うというのは何物かが私に欠けているためである。しかるにもしそれとの比較において私の欠乏を知る如き完全な實在の觀念が私のうちにあるのでなければ、私は自己が疑い、従つて自己が欠けていることを知り得る理由はない、と彼は論じている。完全な實在というのは神であり、神は真理の宝庫である。

デカルトは懐疑によつて発見された原理を「私は考える、故に私は在る」(*cogito ergo sum*) という命題で現した。この場合コギト(私は考える)というのには単に思惟することではない。表象し、思惟し、感情し、意志するすべてが含まれている、一言でいうと意識することである。またそれは私が考える故に私が存在するという推理でもない。意識するもの (*res cogitans*) としての私の存在がそこに自証されるのである。私が散歩に行くということは私が夢に空想していることかも

知れない。しかしそれを私が意識しているということをお私に空想することができぬ。なぜなら空想もそれ自身意識の一種であるからである。同じように、私が疑うとしても、疑うという意識は私にとつて確實である。かようにしてデカルトのコギトは二つのことを意味するであろう。第一、それはあらゆるものを内在的にする存在の領域である。私は意識されたものを意識する (*ego cogito cogitationes*) という関係がそこにあるからである。これに關聯して、第二に、それは彼の言葉を用いると明晰判明に (*clare et distincte*) 知られる存在の領域である。デカルトは意識の存在の確實性を統一的な基本的な真理と考へた。そして私の自己意識のように明晰判明に知られる一切のものは真でなければならぬ、ということをお彼は學問的方法の原理として据へたのである。デカルトにおけるコギトの發見によつて我々はもはや認識の道德的条件について語ることを要しないように思われる。なぜならそれは方法的な懷疑によつて見出されるものであるからである。フッサールはデカルトのコギトは彼のいう純粹意識 (*reines Bewusstsein*) の領域にほかならないといつてゐる。この領域を見出すための方法をフッサールは現象學的還元 (*phänomenologische Reduktion*) と呼ぶ。この還元が行われるためには、先ず自然的な態度 (*natürliche Einstellung*) が排去 (*ausschalten*) されねばならぬ。超越的な事實はそれによつて直接な意識に内在的となる。

次にまた超越的な事実ばかりでなく、超越的な本質が内在的とならなければならない。本質というのはこれまでイデアといったものである。フッサールは現象学的還元のもとに超越的自然のみでなく、超越的本質をも、従つてこの本質を研究の対象とする本質学をも引き入れる。我々はそれが如何にデカルトの方法的懐疑に類似しているかを見通し得ないであろう。フッサールは還元を古代の懐疑論者の用語に従つて現象学的エポケー（判断中止）とも称している。

意識の本性は志向性 (Intentionalität) にある。フッサールはこの考えをブレントラーノから得た。ブレントラーノは精神現象が独自の領域をもち、自己を物理現象から区別する特性を求め、これをスコラ哲学に倣つて、対象の志向的内在 (intentionale Inexistenz eines Gegenstandes) として規定した。即ち精神現象はなんらかの対象を指示し、或るひとつの内容に関係することをもつて特色とする。我々はすべての心的作用において或るものが対象としてそのうちに含まれているのを見出す。ブレントラーノはこの関係を内在的对象性 (immanente Gegenständlichkeit) とも名附けた。即ち、表象においては或る物が表象され、判断においては何物かが是認もしくは否認され、愛においては愛される何物かを、憎みにおいては憎まれる或る物を、欲望においては欲せられる対象を、我々はそれぞれの心的作用において見出すのである。フッサールはこのような思想を承けて

純粹意識のノエシス・ノエマ的構造を明らかにしようとした。これは何をいうのであろうか。我々はすでにフッサールが現象学的還元を行うために先ず自然的態度を排去することを述べた。しかるに彼においてはこのような排去は同時に積極的なものに対する準備の意味をもっている。このものは本質化作用 (Ideation) である。これは本質の直観であり、本質の直接的で具体的な把握を意味している。本質は個物の中にあつてしかもこれを超越する。事實は本質化作用によつてその本質または形相 (Eidos) にまで還元され、ここにフッサールのいわゆる本質的還元或いは形相学的還元 (eidetische Reduktion) が行われる。しかるに本質は一種の超越的なものであるから、更に現象学的或いは先験的還元によつて内在的なものとされねばならない純粹意識の領域はかような二重の還元によつて得られるものである。それはアイデアの純粹内在の世界である。フッサールはプラトン以来アイデアと結び附いているヌース (理性的直観) の語をとつて、純粹意識をノエシス・ノエマ的構造のものとして規定した。ブレントラーノのいうように、意識の志向性が認められるならば、如何なる意識の作用にも必ず対象が含まれている。ノエシスとノエマとはひとつの意識においてかような主観的側面と客観的側面とを構成する。如何なる意識についてもつねにこの二つの側面が見出され、この二つのものはつねに相関的な關係を保っている。このような相関



性は意識のノエシス・ノエマ的構造の第一の原則である。その第二の原則とも見らるべきものは、それと関聯して、ノエマ的側面のどのような低度の変化にも必ずノエシスの側面において一々に照応する要素が認められるということである。

我々はフツサールの現象学においてあの生具觀念の問題が巧妙に解決されているのを見るであろう。ここに模写説的な考え方の本来の意図が、模写説に陥ることなしに頭にされるに到つたと見ることもできるのであろう。この場合次のことが注意されねばならない。第一、ここでは真理の基準は明証 (Evidenz) に求められる。デカルトが既にこの道をとつている。彼は明晰にして判明なる知覚 (*clara et distincta perceptio*) をもつて真理の標準とした。明晰とは精神にとつて直観的に現前するもの、判明とはそれ自身において明晰にして、且つ判然と限定されているものをいう。この意味において明晰判明であり、その明証がいかなる他のものからも導かれるのではなく、専らそれ自身において基礎附けられているものが元来、彼の生具觀念と称するものであつたのである。第二、明証をもつて真理の基準とするのは根本的には知覚説として特色づけられることができる。しかるにここにいう知覚はもとより感性知覚のことではない。デカルトは知覚に二つのものを、感性からの知覚 (*perceptio sensu*) と知性による知覚 (*perceptio ab intellectu*) とを区別した。

明証を伴うのは明らかに後のものであつて、それはギリシア人がヌースといつたものにほかならぬであらう。アリストテレスはヌース即ち理性は知覚の如きものであるといつてゐる。かような理性的な知覚において事物の本質即ちイデアは十全に与えられ (adäquat gegeben)、かようなものにして初めて明証的に措定されることができ (evident-sezbar)、そのようなものが真理であるのである。いわゆる合理的な模写説の本来の意味はここにおいて明らかであらう。

経験論的な模写説も一種の知覚説であることには変りはない。しかしここでは知性的な知覚でなくて感性的な知覚が問題になる。それは二つの場合において問題となつてゐる存在が異なるためである。一はあの叡智の世界を、他は感性的世界を認識の対象として定立する。先に述べたように、ヒュームは諸印象が直観的な確実性をもつてゐるとした。これは経験論的な認識論の根本前提であらう。しかるにこの根本前提が既に疑わしい。なぜならそこでは純粹に内在的な立場に立つことが許されていないからである。それのみでなく、感性的な直観において与えられるのはつねに個々のものであり、しかるに我々の知識はつねに普遍的な、必然的な関係の把握を求めるのである。このものは何処から来るのであるか。感性知覚において与えられる諸内容と共におのずからまたその一切の関係が与えられると考えるならば、経験論は感覚論 (Sensualismus) となる。

感覺論はあらゆる認識はただ外的な、感性的な知覚からのみ由来すると説く。それは意識における諸要素の単なる共在から認識においてこれらのものの中に存在するすべての関係をも導き出すとうとする。それは諸内容の間にどのような関係が妥当し得また妥当すべきであるにしても、このものはどこまでもそれらの諸内容に依存するといおうとするのである。けれども感覺論に反対してひとはいうことができる。最も原始的な関係、例えば比較或いは区別の如きでさえ、個々の内容のいかなるものうちにも、またその和のうちにも与えられておらず、むしろそれは与えられた諸内容に対して或る新しいもの、他の種類のものとして附け加わるのである。それだからロックの如きも諸要素を関係づける諸活動、記憶、区別、比較、結合等のものを精神の諸能力 (faculties) と称し、これらの精神みずからの機能の仕方は感覺によつてでなく、反省によつて意識されると考えた。しかしロックは經驗論者としての制限のために、これらの諸活動をも受動的なものとし、感覺の内容に束縛されていると見た。

ロックが精神の諸能力に帰したものに我々は自己活動性を与えねばならぬように思われる。このような自己活動的な能力は直観に対して普通に思惟と呼ばれている。しかもここにいう思惟はギリシヤ的なヌースでなく、むしろディアノイア即ち比量的な悟性 (Verstand) としての思惟で

ある。かようにして思惟をもつて特にすぐれた認識の作用と見る思想が現れる。カントの如きはこれに数えられることができよう。カントにとつても認識の対象として問題になったのは経験的な存在であつた。直観は彼においても主として感性的な直観を意味する。そして彼は感性を受容性 (Rezeptivität) として特性附ける。これに反して悟性は自発性 (Spontaneität) を本質とするといわれる。悟性のはたらしは何よりも判断である。そこでカントの如きも判断をもつて特にすぐれた認識の作用と考えた。

認識は判断であるという思想は現代の新カント学派によつて継承されているところである。判断は表象とは異なるものである。判断においては表象においてよりも音が一層明瞭に、一層鋭く表象されるというのではない。或る音曲に聞きとれている場合、私の全努力はその音の何物も聞き落すまいとするけれども、その音について判断を下す必要は必ずしもないのである。それのみでなく我々が判断を下すと、判断された内容は明かると鋭さにおいて却つて減退するのがつねである。また我々は極めてぼんやりした微弱な音についても、強い、確かな、はっきりした音についてと同じように判断を下すことができる。二つの音が相継続すると判断される場合に我々の表象する音と音との関係は、判断を下すことなしに音の相継続するのを聞くときのそれと、な

んの変りもない。この事實は、判断においては、表象された音に、その表象から判断を構成すべき何物かが加わらねばならぬことを証してあまりあるであろう。しからば判断を形作るこの新しい要素とは何であろうか。多くの人がかような新しい要素のなければならぬことを注意している。判断は一般的にいうと主語表象と客語表象との結合である。ロツツエによると、判断においては主語と客語との関係の上に、この関係の妥当如何を言い表すべき第二の判断が存在しなければならぬ。この第二の判断といわれる要素がそれ自身表象的なものであつてはならぬことは明らかである。なぜならもしこの副判断にして単に表象された関係しか含まないとすれば、その妥当性を言い表すべき新しい第二の判断が更に必要となり、かくて副判断の無限の系列がなければならぬからである。ベルクマンは判断における肯定と否定を、主語と客語との間に表象された関係を化して判断となすところの批評的態度であると考へた。この見解から彼は判断を單なる理論的態度と見ないで、実践的性質を帯び、意欲的能力の共存する精神の発現と見なければならぬという結論を引出している。またヴェインデルバントは判断 (Urteil) と価値判断 (Beurteilung) とを区別する。判断というのは価値判断によつて初めて眞偽が判定されるところの純理論的な表象結合である。我々の思惟にして認識を、従つて眞理を目差している限り、我々の判断はすべて

価値判断のもとに従属する。認識の命題はつねに判断と価値判断との或る種の結合を含んでいる。それは表象の結合ではあるが、その真理価値は肯定または否定によつて決定される、とヴィンデルバントはいつている。ところで判断の本質に関するこれらの見方がなお幾分心理学的であるのに対して、リッカーは判断の本質を純粹に論理的に考察するには、判断をもつて問に対する答と見れば最も適當であると考ええる。問に対する答は、その問の答えられることが可能であり、延いては求められた判断が可能であるときには、必ず肯定または否定の形をとつて現れる。判断の論理的本質は問のうちにある表象的要素の肯定或いは否定なしには考えることができない。いま認識は判断であり、判断の本質は肯定と否定であるから、認識するといふことは、その論理的本質において見ると、肯定または否定することである。ところで肯定或いは否定において我々はつねになんらかの価値に対して態度をとつている。純粹な理論的認識の場合においてもなんらかの価値に対してとるべき態度が問題になつているのである。しかるに苟も認識の名に値する判断は必然的な、普遍妥当な判断であるべき筈であるから、ここに問題となつている価値も單なる快樂の如き個人的なものでなく、超個人的な、永遠なものでなければならぬ。それは時間的な心象として終始するところの個人的意識内容に属することができず、これを超越すると考えられな

ければならぬ。かような超越的価値こそ、リッカートによると、判断の対象であり、そしてそれが認識の対象なのである。認識の対象であるかような価値は如何なる意味においても存在するといひ得るものではない。それはなんらか物理的な或いは心理的なものではない。またそれはなんらかの形而上学的存在でもない。或るものが存在するということを我々は如何にして認識するのであるか。判断によつてでなければならぬ。しかるにあらゆる判断の真理は肯定のうちには是認された価値にもとづき、専らこの価値の肯定に存するのであつて、存在の認識を含む判断も、この例に漏れることができない。それ故に価値は論理上存在に先行すべきである。価値は存在するものでなく、却つてロツツェがプラトンのイデアを存在することなくただ妥当 (*selten*) するものと解したのに倣つて、妥当するといわれ得るのみである。価値は妥当の国に故郷をもつている。これは感性的世界と叡智的世界とのほかにあつて、いわゆる第三帝国を形作つている。

### 三 主観と客観

ライプニッツはその『人間悟性新論』(*Nouveaux essais sur l'entendement humain*) においてロツクイデオロギーを一步一步批評した。ロツクが生具観念の説を攻撃した諸論拠の中には、精神

のうちにはそれについて精神が知らぬところの何物もあり得ないということがあつた。彼はこの原則をまた他の側から言い表して、精神はつねに思惟するものでないともいつている。これによつてデカルトの *res cogitans* としての精神、言い換えると自己の内容をつねに明晰判明に意識しているという精神は疑わしいものにされたように見える。ライプニッツは彼のモナドロジーの思想をもつてロックとデカルトとの間に立つて独特の位置を占めている。彼が世界の实体と考えたモナドは表象する力であつた。それだからモナドはそのあらゆる瞬間において表象 (*perceptions*) をもつていなければならぬ筈である。しかるに一切のモナドは、従つて物質を構成するところのモナドも、心的なものであるとすれば、これらの表象がすべて明晰にして判明であるということとは不可能である。そこでライプニッツは微小表象 (*petites perceptions*) の説を持ち出した。微小表象というのは意識されぬ表象である。あらゆるモナドは心的なものとしてつねに表象をもつてゐる、けれどもつねに意識された、つねに明晰判明な表象をもつてゐるわけではない。しかしその生命は、無意識的から意識的への、闇冥にして混雑せる表象から明晰にして判明なる表象への発展にある。かようにしてライプニッツは精神が単に諸表象をもつてゐる状態と精神がそれらのものを意識してゐる状態とを区別した。前者を表象 (*perception*) といい、後者を統覚 (*apperception*)



と称する。従つて統覚は無意識的な、闇冥な諸表象が明晰にして判明な意識に高められ、かくて精神によつて自己自身のものとして認識され、自覚によつて占有される過程である。ところでライプニッツによるとモノイドは窓をもたない。モノイドには窓がない故に、感性知覚を物の心に対する作用と解することは許されない。感性表象はむしろ精神が予定調和 (*harmonie préalable*) によつて、即ち諸実体の間には調和が予定されていて、モノイドの各々はただみずから活動しつつもそのあらゆる瞬間においてすべての他のモノイドと完全に相互に一致しているという原理によつて、闇冥にして混雑せる仕方で微小表象として展開するところの活動と考えられねばならぬ。そして感性表象について行われる変化はただその明晰化、自覚への摂取、統覚と見られ得るのみである。

このようにして感性和悟性との区別は、ライプニッツにおいて、明晰性と判明性との種々の程度ということと合致するであろう。両者は同一の内容をもつのであつて、ただ一は他が明晰に判明に所有するものを闇冥に混雑に表象するというだけである。精神のうちへは何物も外部から入つて来ない、それが意識的に表象するところのものは既に前に無意識的にそのうちに含まれてあつたものである。精神はその意識的な表象においてもとそそのうちになかつたものをなら作

り出さない。かようにしてライプニッツは、或る意味では、即ち無意識的には、あらゆる表象は生具するものであり、そして他の意味では、即ち意識的には、人間の精神にはなんらの表象も生具していないと考えた。感性与知性とはこのようにして結合される。ライプニッツによると、悟性即ち関係附ける思惟の一般的命題も知覚のうちに微小表象として含まれている。既に感性的表象のうちに、後には一般的根本命題として悟性の把握の明晰性と判明性と共に持ち来されるところの精神の活動諸形式は、不明晰に混雑して隠されている。感性与知性とのかような結合を表現してライプニッツはいう、知性そのものを除いて、先に感性のうちになかったところの何物も知性のうちにない (*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu nisi intellectus ipse.*) と。

カントもまた悟性と感性との、従つて叡智的世界と感性的世界との結合を企てた人と見ることができであろう。もとより我々はカントとライプニッツとの間の根本的な差異を見逃してはならない。ここに先ず二つのことを注意しておこう。第一に、ライプニッツは感性与悟性との結合を考えながら、彼において問題になつてゐるのはなおどこまでも悟性の真理であり、叡智的な存在であつて、ただこのものためにその結合を考えたのである。物質も彼にとつては心的本質のものにほかならなかつた。彼が永久真理 (*vérités éternelles*) と事実真理 (*vérités de fait*) とを区

別したことは有名である。前者は無時間的な妥当性を、後者は一回的な妥当性をもっている。両者に共通であるのは、それらが共に直観的に、言い換えるとそれ自身において、なんらか他のものからの演繹によつてではなく、確實であるということである。故にそれらは第一真理 (primae veritates) とも呼ばれる。ライプニッツは第一真理の二つの種類、合理的真理と經驗的真理とに、デカルトの明晰及び判明の概念を結びつける。これらの概念は二人の哲学者において多少違った意味で使われている。ライプニッツの規定によると、明晰な表象とはすべての他のものから確かに区別され、その対象の再認に役立つものである、判明な表象とはその個々の要素に至るまで、このものの結合に至るまで、明晰であるところのものである。いま永久真理もしくは幾何学的乃至形而上学的真理と呼ばれるものは明晰にして且つ判明である。これに反して事實真理は明晰ではあるが判明ではない。第一のものにはその反対は不可能であるという確信が結びついているけれども、第二のものにおいてははその反対が考えられ得る。前者においてはその直観的確實性は矛盾律にもとづき、後者においてはその事實的現實性によつて保証された可能性はなお充足理由律に従つての説明を必要とする。ところでライプニッツはこのような差別はただ人間悟性の不完全にのみ関係すると考えた。合理的真理においては我々はその反対の不可能を明視する、經驗的真理

理においてはそうでなく、我々は現実の認定に満足しなければならぬ。しかし後者にしても物の本性のうちに (*in natura rerum*) あるのであつて、神の悟性にとつてはその反対は不可能であるように基礎附けられているのである。このような考え方とは違つて、カントにとつては固有の意味において認識といわねべきものは経験的認識であつた。彼は数学的認識の如きもいまだ十分な意味においては認識とはいひ得ぬとした。なぜならそれは経験に関わるものでないからである。彼の認識論の問題の中心は経験にあつたのである。第二に、そして最も決定的なことは、次のことである。カント以前の思惟は、ライプニッツも含めて、すべて世界の思惟であつた。それは自我無き世界哲学 (*Welt-philosophie*) であつた。神を把握しようとする試みでさえ、神を一の自我無き実体、一の存在するイデアとすることに到達したまでに過ぎぬ。それは神を自我の深みに求める代りに、神をひとつの世界に、此方の世界の外にあるとはいへ、なお彼方の世界においてもである。シェリングがライプニッツの神の概念についていつている、ライプニッツにおいてはそこにあるすべてのものは非我である、一切の否定以外のあらゆる實在性を結合してゐるところの神ですらもそうである、批判的体系に従えば、自我がすべてである、と。まことに批判的体系といわれるカントの哲学の中心は自我であつた。ここに世界哲学との対立において自我哲学

(Ich-philosophie) が生れた。自我を自我ならぬすべてのものに対立させることはカントによつてなされたのである。自我はもはやなんらかの実体 (Substanz) ではなく、主観 (Subjekt) である。主観に対するものは客観 (Objekt) である。自我はあらゆる意味で客観ならぬもの、却つてあらゆる客観の根柢である。

カントの認識論の中心問題は、如何にして認識が対象または客観に関係し、対象性或いは客観性を得るかということにあつたのである。このことは次の二つの前提のもとにおいてはいはずれも不可能である。第一に、もし対象が主観の外にそれ自体において独立に存在し、我々の認識がただこれに従わねばならないのであるとすれば、我々の認識は到底対象性をもつことができない。なぜならこの場合認識は対象の模写を意味するほかに、しかるに主観における模写が客観そのものと一致しているか否かということを確かめ得るところの基準はこのとき見出されない。我々は単に表象と表象とを比較してその間の一致または不一致をいい得るのみである。ひとつの表象と物そのものを比較することは、物そのものがまたひとつの表象でない限り不可能であろう。第二に、もし我々の認識がすべて経験から (a posteriori) 来るものであるとすれば、我々の認識は対象性或いは客観性をもつことができない。なぜなら経験は単に然かあるということとその場

合について教え得るだけであつて、あらゆる場合に必ず然かなければならぬということを示し得ない。即ちただ経験にのみもとづく認識は蓋然性を有し得るにとどまり、普遍性と必然性とを有し得ない。しかるに認識の対象性或いは客観性はその普遍性と必然性とを意味している。かようにしてカントの認識論は右の二つの前提をくつがえそうとしたのである。

綜合の概念はカントにとつて最も重要な意味を有するものの一つである。綜合とは多様の統一をいう。既にライブニッツはモナドを多様の統一として規定した。各々のモナドはそのあらゆる状態において、一切の爾余のものを表象し、そして表象の本質にはつねに多様の統一化が属している。カントにおいても認識とは多様の統一である。その統一において統一される多様は感覺の多様である。これは認識の内容をなすものであつて、感性によつて与えられる。認識の内容に対してこの内容を一定の關係に秩序づけて統一するには統一の形式がなければならぬ。ところでカントによると、感覺内容が与えられるとき、このものは既に一定の形式において与えられるのである。直観には直観の形式がある。空間と時間とがそれである。これらのものは物に具わつてゐる性質ではない、従つて經驗的直観にもとづくものではない。ライブニッツは空間がつねに物体の知覚において現れることを知つたが、彼はデカルトなどのように空間または延長を物体その

ものと同一視しなかった。物体の実体は彼にとつてむしろ力であつた。そこで彼は合理的な、明晰かつ判明な認識は物体を力として把握するに反して、闇冥にして混雜せる、感性的な認識はそれを空間として把握すると考えた。空間は実体ではなく、むしろ心における存在 (*ens mentale*) として現象ではあるけれども、諸実体の力の生産物としてよく基礎附けられた現象 (*phaenomenon bene fundatum*) である。時間についても同様にいわれ得る。このことから物体のこの空間的な現象の仕方に関係するところの力学の諸法則はなんら合理的な、幾何学的な真理でなく、却つて偶然的な、事實的な真理であるということが帰結されねばならぬ。カントはライブニッツのようにならぬ。算術、幾何学、力学などの認識の普遍性と必然性との根拠は明らかにされ得ないことを考へては算術、幾何学、力学などの認識の普遍性と必然性との根拠は明らかにされ得ないことを知つた。空間及び時間は經驗的直観ではなくて純粹直観 (*reine Anschauung*) であると彼はいう。その意味はそれらが直観の形式として先驗的 (*a priori*) なものであるということである。従つて認識の内容となる直観そのものが既にカントにおいてはひとつの綜合概念であると見ることもできる。即ちそれは二つの全く相異なる要素、感覺素材とこれを結合する時間並びに空間の形式、一は經驗的なもの、他は先驗的なものから成立つてゐる。

カントによると認識は本来論理的なもの即ち判断である。判断は思惟または悟性の作用にもと

づく。カントは、我々が直観の多様のうちに綜合的統一を作り出すとき、我々は対象を認識する、といっている。判断の能力である悟性がかような統一を作り出すのである。この統一において統一されるもの即ち認識の内容は思惟みずからの作り出すものではなく、直観に俟たねばならぬ。しかし直観のみでは認識の内容が与えられるのみであつて、認識はない。認識はこの内容が悟性の形式によつて統一されたとき初めて成立するのである。かくてカントの有名な言葉がある、内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である、と。直観の多様を綜合的統一において思惟する悟性の諸形式をカントは純粹悟性概念 (reine Verstandesbegriffe) 或いは範疇 (Kategorien) と呼んでいる。このものは先験的なものである。もしそうでないならば、我々の認識の客観性即ち普遍性と必然性とは保証されることができない。ここに我々は経験論という経験とは根本的に異なるところのカントにおける経験の概念を理解することができるであらう。カントの認識論の中心問題も経験であつたのである。カントはいう、経験一般の可能性の諸条件は同時に経験の諸対象の可能性の諸条件である、と。カント理論哲学の核心をなすこの命題は、存在の諸条件と認識の諸条件とが相互に一致するということを言い表している。これは何を意味するのであらうか。カントは知覚判断 (Wahrnehmungsurteile) と経験判断 (Erfahrungsurteile) とを区別したことがある。



知覚判断というのはただ諸感覺の空間的・時間的関係が個人の意識にとって言い表されるところの判断である。これに反して經驗判断はこのような関係を客觀的なものとして、あらゆる認識する意識にとって妥当するものとして、言い換えると、対象のうちに与えられたものとして主張するところの判断である。両者の認識論的相違は、經驗判断においては諸感覺の空間的或いは時間的關係が範疇によつて、即ち概念的な聯関によつて規則付けられ、基礎付けられており、しかるに知覚判断にはこのことがないのである。かようにして例えば、二つの感覺の継起は、その一が他の原因であるということによつて基礎付けられているものとして思惟されるとき、對象的となり、客觀的或いは普遍妥当的となる。ところで因果の概念は範疇の一つである。諸感覺のあらゆる個々の空間的・時間的綜合態はこのような悟性の形式によつて規則的に結合されるとき初めて對象となる。經驗の對象は思惟によつて構成されるものである。それだから對象の經驗或いは認識は可能である。我々の概念的綜合の諸形式が自然そのものを規定してそれを初めて自然として成立させる諸条件である故に、自然についての我々の普遍的にして必然的な認識は可能である。我々の認識が對象に従うのでなく、對象が我々の認識に従うのである、とカントはいつてゐる。かようにしてすぐれた意味での經驗は、諸感覺の空間的・時間的綜合が悟性の形式によつて規

定されているところの体系である。

ところでこのように経験の対象界を構成すると考えられる意識は個人的な意識であることができない。もしそうであれば、認識は対象性即ち普遍性と必然性をもつことができないからである。カントはそのような意識を意識一般 (Bewusstsein überhaupt) と称している。これは自我とも呼ばれ、超個人的なものである。このような自我の概念は人間の存在についての一定の解釈の仕方を予想して成立するであろう。それはルターの宗教改革の精神の上に立っているものと考えることができ、ルターは神を人格の最も内面において見出した。人間が神と自由に、密接に交通し得るのは彼の人格の核心においてである。ひとは神を外に求むべきではなく、自己のうちに求むべきである。自己の精神のうちに神は宿つていたのである。個人の本質をかくの如く神的な超個人的なものとして把握するとき、自我は初めて対象界の構成者と看做されることができ、であろう。尤もカントの自我は直ちに神と同一視されるべきではない。人間的認識の唯一の対象は彼にとつて経験である。経験を超越するところの物自体 (Ding an sich) の認識は我々にとつては不可能である。蓋し認識はいつでも内容と形式との綜合であつて、形式は思惟の自発的な活動に属するけれども、内容は思惟みずからの生産するものでなく、却つて思惟はこれを直観に仰がね

ばならぬ。しかるに直観は我々においてただ受容的感性的である。いままし感性的ならぬ種類の直観があるとするれば、このものにとつては範疇の助けによってまた他の種類の諸対象が存在するのである。しかしながらかかる人間的ならぬ直観の諸対象は、この直観がまた与えられた感覚諸内容をなんらかの仕方で秩序づけるにとどまる如きものであるとするれば、物自体ではなく、どこまでも単に現象であるであろう。しかるにもし受容的ならぬ種類の直観、それ故に単に形式ばかりでなく、内容をも総合的に生産するような直観があるとするれば、このとき直観の諸対象はもはや現象ではなく、物自体でなければならぬであろう。かくの如き能力はカントによつて知的直観(intellektuelle Anschauung) 或いは直観的悟性(intuitiver Verstand) と名附けられた。それは人間においては分離して現れるところの二つの認識力、感性と悟性との統一である。知的直観は人間のものではなく、ただ神のものである。もとより感性と悟性とは人間において分れてゐるにせよ、さきに表示されたように、両者はここでも互いに他を指し示し合うことによつて、その隠された共通の根源を暗示している。かようにしてカントにとつても、既にプラトンやデカルトなどについて述べておいた如く、人間は一個の中間的存在である。人間は叡智的なものと感性的なものとの中間者である。ただカントにおいては神は深く内面化されている。人間を神そのものの位置にま

で進めたのは、或いは神そのものを自我として、絶対的自我として敢て把握するに至ったのは、フイヒテやヘーゲルの哲学であつた。かくて彼等においては、カントのばあい人間的認識の限界の外におかれた物自体はもはや解消されてしまふことができた。彼等の哲学は、一言でいうと、知的直観乃至直観的悟性の哲学である。

カントの哲学は現代に対して最も決定的な影響を与えた。新カント学派の有力な諸傾向はそれを主として認識論上の論理主義 (Logicism) の意味に徹底して解釈して自己の哲学を立てようとした。いまかかる哲学の帰結をひとつの例をもつて示しておこう。前にいったように、リツカートは認識の対象を価値であると看做した。カントにおいては認識の対象はどこまでも経験であり、従つて存在であつた。しかるにリツカートは存在の概念を全くぬきにして認識の対象を規定する。カントのいう認識の対象性は、一方そして根源的には、認識は存在としての対象に関係するということを、そして他方その論理の意味として認識の普遍性と必然性とを意味した。従つてそれは単に論理的な意味のものでなく、却つて存在論的な (ontologisch)、むしろ論理的・存在論的な (logisch-ontologisch) 意味のものであつた。カントが自己の哲学的立場を名附けたところの先驗哲学 (transzendente Philosophie) という語は、根源的にはギリシア語の *ontologia* (存在

論)のラテン語訳なる *philosophia transcendentalis* と関係している。しかるにリッターは対象性というものを全く論理的な意味に解する。そして主観の概念についても同じことが行われる。リッターは主観の概念を三様に区別している。これに客観の三様の概念が相応する。第一に、我々は普通に外界を客観と看做している。外界とは、我々の理解するところでは、自己以外の空間中にある世界を意味する。そしてこの外界に対立させられるものは我々の身体である。ここにいう身体は、その中にはたらくと考えられる精神をも含めていうのである。それだからこの場合には我々の精神をも包括する身体が主観であり、この身体を圍繞する空間的世界が客観となる。第二に、更に身体と、これを我々に意識させる表象とを区別してみると、我々の身体もまた外界に数えられることができる。かくて自己の意識から独立に存在すると考えられる一切のもの、即ち全体の物理的世界及びすべて他人の精神生活などは外界に含め得る。この場合外界に属しないものと見られるのは自己の精神的自我があるばかりである。このとき自己の意識とその内容とが主観となり、客観とは自己の意識内容以外の、或いは意識そのもの以外のすべてである。第三に、更に第二の場合において主観そのものであったところのものを主観と客観とに分析することができ。ここにいう客観とは自己の意識内容、即ち自己の表象、知覚、感情或いは意欲等のものであ

り、この内容を意識するものが主観となるのである。ところでリッカートは真に認識主観と考えらるべきは第三のものをどこまでも推し進めたものでなければならぬとした。それは客観となし得るものは尽くこれを客観となし、如何にしても客観とすることのできない最後の主観である。それは如何なる意味でも存在でなく、むしろ単に一の概念、一の限界概念 (Grenzbegriff) である。リッカートはカントの意識一般をかく解した。それは純粹に論理的な主観であり、リッカートによつて判断意識一般 (das urteilende Bewusstsein überhaupt) として規定される。我々はここにカントにおける自我の内面性或いは精神性が全く失われてしまったのを見出すのである。

ついでながら我々はカントの自我或いは意識一般をフッサールのいう純粹意識の如く解することを避けねばならぬ。純粹意識はフッサールにおいて超個人的なものでなく、また全く形式的なものでもなく、内容に充てる個人的主観性である。そして彼によると、世界の客観性にかかる純粹意識のただ一個によつて還元し尽すことはできぬものであつて、これを残りなく還元するには多数の主観の共同的還元を俟たなければならぬ。かかる多数主観への還元をフッサールは間主観的還元 (intersubjektive Reduktion) と称している。なおカントとの差異は次の点にも認められる。フッサールの説はもと知覚説である。これに反してカントは認識は判断であると考え。そこで

前者においては純粋な受動性が、後者においてはむしろ純粋な能動性が重んじられている。またこのことと関係して、前者において問題となっているのは主として、あのライブニッツの区別に従えば、永久真理の世界であるに反して、後者においてはむしろ事実真理の世界が問題となっているのである。カントの関心は事実真理の普遍性と必然性とを基礎付けることに存したのである。フッサールでは永遠な本質存在 (Sosein) が問題であるに対して、カントでは経験的な現実存在 (Dasein) が問題であった。

#### 四 認識と生

我々は認識に関する諸理論が一定の構造を示しているのを見てきた。どのような存在が問題となつていくかということに、どのような心的作用がその認識にとつて根源的と考えられるかということが相応している。更にそれらのことに認識そのものの理念が相応している。例えば知覚説においては真理の概念にとつて明証の概念が決定的な意味をもっている。しかるにどのような存在が問題になるかということは人間がどのような態度に現実に規定されているかということによつて決定される。例えば実践的な態度にとつては主として時間的空間的に限定された存在が問

題になる。これに反して観想的な態度にとつては空間や時間を超越する本質またはイデアが主として関心される。なお我々は認識の理論でさえも絶えずその根柢に人間の存在についての一定の解釈即ち一定の人間学をもつていふことを注意しておいた。ここでは先ずこのことに多少立入ってみよう。

あらゆる理論は、従つて最も無前提的であると考えられる認識理論でさえもが、つねに人間の自己解釈の一定の仕方をその基礎に含んでいる。このものはいわば自明の前提として、多くの場合無意志的に、すべての理論の根柢に横たわつていふのである。人間は彼等の歴史において種々の仕方で自己の本質を解釈してきた。そのうち二つのものは特に重要である。我々はその一を理性人間 (*homo rationalis*) の人間学と、他を制作人間 (*homo faber*) の人間学と名附けることができよう。これら二つの人間学の対立は認識理論にとつても決定的な意味をもつていふと思われる。理性人間の人間学はもとギリシア市民の発見したものである。それは人間の本質をヌース或いはロゴスと見る思想である。それはアナクサゴラス、プラトン、アリストテレスなどによつて概念的に、哲学的に形作り上げられた。後にそれはキリスト教と同化し、かくてヨーロッパの思想を永い間、強力に支配するに到つた。この人間学は人間と動物一般とを決定的に区別する。しか



しそれは人間と動物とを比較して、その形態学的、生物学的乃至心理学的特徴を取り出し、これによつて両者を区別するという如きことではないのである。その区別はむしろ先験的に行われる。それは既に前提された神の思想、及び人間の神への相似 (Gottähnlichkeit des Menschen) の説の帰結である。生物学的にはギリシア人は種の不変を信じた。不変な人間を人間たらしめているものを彼等は人間の形相 (eidos) と考え、これは永遠なロゴスと解せられた。人間におけるヌース (理性) は、この世界を動かし、その秩序を作つておられるところの神的なヌースのひとつの部分機能である。いま我々はこのような人間学の主要思想を次のように纏めることができる。一、人間は自然の如何なるものも有せぬ神的力量をみずからのうちに具えている。人間は理性によつて他のすべてのものから自己を区別する。二、人間におけるこの力は、世界を世界に、コスモス (秩序ある世界) に永遠に形作つておられるところの力と、存在論的に、或いはその原理において、同一のものである。まさにそれ故に人間におけるこの力こそまた世界の認識のために真実に適応せる力を有するものである。三、ロゴス即ち人間理性としてのこの力は、人間が動物と共通に具えているところの衝動や感性の助けを借りることなしに、自己のイデア的な諸内容を実現し得る力を有している。四、この力は歴史を超越し、民族とか身分とかの別なく、つねに恒常である。それ

は絶対に不変である。

この人間学は、デカルト、スピノザ、ライブニッツ、カント、その他において、その思想の差異にも拘らず、根本ではすべて同じである。右の四つの点のうちただ一つについてヘーゲルが変革を行った。他の三つの点ではヘーゲルも同じ思想であつたばかりでなく、むしろ彼は人間の理性と神的理性との同一を説くことによつてそれらの諸点を極端にまで押し進めたのである。ヘーゲルは理性の歴史を超越する恒常性を否定した。理性そのものが歴史を有し、歴史において発展する。理性は動かぬものでなく、却つて運動と変化がその本質に属している。これは理性人間学の内部における極めて重要な、決して見遁してはならぬ変革である。歴史の概念がここにおいて最も強力な基礎の上におかれることとなつた。

第二の人間学即ち制作人間の人間学は、比較的新しい誕生のものである。ダーウインの種の変化の学説がこれに対して顕著な影響を与えたと見ることができ、この人間学は人間と動物との間に本質的な差別を認めない。人間もひとつの特殊な動物の種類であつて、両者の間には単に程度上の差異があるに過ぎない。人間のうちには他の一切の生物におけると同様の諸要素、諸力、諸法則がはたらき、ただ一層複雑な組織形態をとつてゐるまでである。理性といわれるも

のもなら形而上学的根源のものではない。それはなら自律的な法則性ではなく、すでに類人猿においても見出される高等な心理作用の一層発達したものであって、技術的知性 (technische Intelligenz) というべきものである。技術的知性というのは環境的世界の構造の予料によつて新しい状況に活動的に適応する能力である。この技術的知性には神経系統の諸機能が一義的に相応している。我々の認識というものは有機体における刺激とその反応との間に絶えず一層豊富に入り込んで来るところの形象系列にほかならず、従つてまた我々の認識というものは活動のため我々自身によつて作られた物の記号である。認識による活動は、本能が直接的にしていた仕事を間接的に、しかし一層効果的になし遂げるといふに過ぎない。それらの記号及びその諸結合は、生活を増進するような反応を惹き起すことに成功するとき真であつて、反対の場合は偽である。かくして人間とは何かという問は、ここでは次のように答えられる。一、人間とは記号動物 (Zeichentier) である。かような記号として彼は特に言語をもっている。二、人間とは道具動物 (Werkzeugtier) である。彼は道具を作る動物であつて、記号、言語認識もまたひとつの、しかも最も精巧な道具である。三、人間とは脳髓的存在 (Gehirnwesen) である。彼においては他の動物とは格段の相違でエネルギーが脳髓のために費される。このような人間学は極めて徐々に理性

人間の人間学を破つて、哲学の方面ではとりわけ近代の自然主義的及び実証主義的傾向のうちにおいてその基礎として承認されるに到つた。我々はいまこのような人間学を根柢としている認識理論に注意を向けよう。

先ずプラグマティズム (pragmatism) について述べておこう。プラグマティズムは主としてアメリカの哲学であつて、ジェームズがその代表的理論家である。イギリスのシラーのいわゆるヒューマニズムなどもこの傾向に属している。プラグマティズムという言葉は、ギリシア語のプラグマ即ち行動を意味する言葉から派生されたものであつて、ひとつの観念或いは理論の真理性を、その論理的帰結によつてではなく、その実践的帰結 (practical consequences) によつて判定しようとする思想である。世界は一であるか多であるか、決定されているか自由であるか、物質であるか精神であるか。このような形而上学の問題についての論争は終結することなく絶えず繰り返されている。プラグマティズムはかくの如き場合そのおの観念をそれぞれの実際上の効果を跡づけることによつて解釈しようと試みる。他の観念でなく一の観念が真であるとすれば、それは我々にとつて実際上どのような差異をもたらすであらうか。相容れない二つの観念がもし実践的帰結においてなんらの差異をも示さないとすれば、両者は畢竟同一のことを意味する

のであつて、そのときには一切の論争は無駄である。もし論争が真面目なものであるならば、そこに或る実際上の差異が生じ得る筈であり、そして我々はそれによつていずれの觀念が正しいかを定めることができる。真理の標準となるのは人間の實際的生活によつての有用性 (utility) である。ひとつの思想の意味を展開しようと思えば、我々はただそれが如何なる行為を作り出すに適用しているかを決定しさえすればよい、その行為が我々によつてその思想の有する唯一の意味である。物についての我々の思想において完全な明瞭性に達するためには、我々はただそれが考え得べき如何なる実際上の効果を含んでいるかを考へてみることを要する。このような効果についての我々の觀念が、苟もそれが我々にとつて積極的な意味をもっている限り、その物についての我々の觀念の全体である。かくてプラグマティズムは、あの倫理學上の功利主義 (Utilitarianism) が効果の倫理 (Ethik des Erfolgs) であるのに対して、効果の論理 (Logik des Erfolgs) であるといひ得るのである。プラグマティズムにとつては認識は要するに我々の行為のための道具にほかならないから、それはまた道具主義 (Instrumentalismus) として特色づけられる。

プラグマティズムは特に近代的な理論であり、その形跡は現代の種々の哲学において認められる。例えばフランスのベルグソンの哲学がまたこのようなプラグマティズムの見方をそのうちに

含んでいる。ベルグソンはおよそ事物を考察するに二つの見方があると述べている。第一の方法は物を外から、一定の観点をとつて見る。この場合観点の異なるに依じてその見解も違つてこなければならず、しかるに観点は無数に可能であるから、このときまた物について無数の見解が可能であろう。或る観点から見るということは、物を他との関係において見ることであり、従つてその方法は分析の方法である。分析というのはひとつの物を他の物によつて言い表すことであつて、ベルグソンの比喩によると、ひとつの翻訳である。それは符号を用いて物を言い表すのである。第二の方法は物を内から、直観的に見る。このとき外面的な観点は悉く退けられて、なんらの符号も用いられることなく、我々は直接に物と合一する。第一の方法は、どのように精密になるにしても、即ち、如何に多くの観点を次から次へととり、また如何に多くの符号を使うにしても、要するに物そのものの外廓を廻つてゐるばかりであつて、物の絶対的状态を把握することができぬ。ひとり第二の、直観の方法によつてのみ我々は物そのものの真相に味到し得る。二つの方法の相違はちやうど或る町を種々の方面から写した写真とその町の実見との相違である。写真をどれ程多く集めても町そのものの真の知識は得られないであらう。第一の方法は科学の用いる概念的方法であり、第二のものは絶対の学問たる哲学の方法である。ところでベルグソンは科学的

しくは概念的知識についてプラグマティズムの見解を抱いている。我々の知識は主として行為にとって有用なもの、利用し得べきものの製作を目的とすると看做されている。知性は道具、殊に道具を作る道具を製造する能力である。概念的知識は、ベルグソンに従えば、純粹に知るために知るのではない。我々の知力はつねに或る利益のために、或る実際上の要求を満足させるために知ろうとしている。それはいつでも行為との関係において物を見ている。それだから概念というものには我々が物に対して行為するための一定の型であつて、我々の行為及び態度の種々の種類があるだけ、それだけの種類の概念的な方向があるということが出来る。概念は行為にとってその物が如何なる意味を有するかを表すためにその物に貼りつけられたレットルの如きものである。

いまプラグマティズムの意味を正しく評価するために、とりわけ次の二つの点に注意すること忘れてはならない。第一に、ジェームズやベルグソンは認識の問題をただそれだけとして取扱うことなく、それを具体的な存在の問題の中に排斥しようとしている。ジェームズはこのことを彼の根本的經驗論 (radical empiricism) と称する立場によつて意図している。ここにいう經驗は自己包括的な一の全体である。知ることにおいて、知るものと知られるものとは共に經驗の部分である。従来の認識論の根本概念である主観客観はこのように見られねばならぬ。それみ

ずから経験の部分であるところの観念は、我々を助けて経験の他の部分と満足な関係に入らせる限りにおいて真となる。いな、我々が真とする思想は、まさに我々の経験のひとつの契機である故に、我々はその指導によつて我々の経験の他の契機と有効な結合をなし得るのである。ベルグソンもまた知識の理論は生の理論と分離さるべきでないと考ええる。彼はいう、知性を生の一般的進化のうちに置かぬ知識の理論は、如何に知識の框が構成されているか、如何にして我々がそれを拡張或いはそれを越え得るかを我々に教えぬであろう、と。知識は生のひとつの現れ方にほかならない。ベルグソンは生を純粹持続に象どる。純粹持続というのは連続的な創造的な発展であつて、その本質において緊張である。緊張があれば、その反面に弛緩があろう。弛緩があるとき、生は自己を拡散して、横断的な空間的な関係に並置せしめられる。このようにして成立するものが物質の世界である。ところで概念的知識は物を並置的な、空間的な関係において見ることを本性としている。それ故に概念的知識と物質の世界とは同じ根源のものであつて、共に純粹持続の弛緩にもとづく、とベルグソンは考へる。第二に、ベルグソンの生及びジェームズの経験はいずれも原子論的 (atomistisch) に把握されていないことを特色としている。従来イギリスの経験論哲学の基礎にはいつでもヒューム流の心理学が横たわつていた。ヒュームにおいて経験はばら



ばらの感覺的要素から構成された奇木細工に過ぎない。この經驗要素たる印象は物理的な原子のように各自独立の存在と明確な輪郭とをもっている。そしてこれらの印象の色褪せた模写であるところの觀念も同じように相互に分立的である。諸印象並びに諸觀念の間になんらかの關係があるとすれば、それは単に考えられた關係であつて、實在するところの關係ではない。因果關係の如きも屢々反覆して繼起するところの現象を期待する精神の後天的な習慣の結果である。等しくプラグマティズム的な見方を含む思惟經濟 (Denkonomie) の學説は、まさにこれに類する考への上に立つている。思惟經濟説はマツハやアヴェナリウスなどによつて唱えられ、主として自然科学者の間に追従者をもっている。認識の目的は最も經濟的に思惟するにある。マツハはいう、學問は最小限の思惟消費をもつて能う限り完全に事實を記述することを目的とする。キルヒホフの有名な言葉によると、自然科学の任務は、自然において行われる現象をできるだけ完全に、できるだけ簡単に、記述することである。クライビヒも、思惟作用は、思惟対象の最大量が思惟内容の最小量をもつて表象され、評価され、推論式で組み立てられるように、計画的に行わるべきである、といつている。ところで直観は単に一々の個物を捉え得るにとどまる。概念によつて一挙にして多くの事物の考察に達するということは思惟の仕事である。個物の直観に代えるに概念

の思惟をもつてすることによつて我々は一々の個物を相手にするという不経済から免れることができる。しかしそれと同時に概念を思惟することにおいて我々のもつものはつねに個物の直観でなければならない。もしそうでないならば、我々の認識は事実を離れることになつてしまふであらう。しからば直観的個物から如何にして概念的な思惟に到達し得るのであるか。思惟経済説の見方によると、我々はひとつの個物によつて他の多くのそれと類似の物を代表させるのである。存在するのはただ直観的な個々の表象のみであつて、あらゆる思惟はそれにおいて或いはそれを通して行われる。そしてこれらの個々の表象をすべてに互つて考えるということとは實際に不可能であるばかりでなく、よし可能であるとしてもこれを行うということは極めて不経済であるから、我々はひとつの表象を特に選んで他の多くの表象の代表者にする。かくして選ばれた個物は他の表象を代表する限り同時に一般的でなければならぬ。一般的なものはこのようにして思惟経済の必要から生じた人工概念に過ぎない。この種の考え方とは違つて、ジェームズのいう経験は相互に独立な感覚要素の寄り集まつたものではなく、それみずからにおいて根源的な関係を含む諸感覚の結合である。関係も感覚と同じく根源的に与えられる直接の経験に属している。ベルグソンにおいても純粹持続の各々の瞬間は過去を含み未来を孕むと考えられている。

これら二つの思想はまたデイルタイに共通しているであろう。デイルタイによると、感覚の多様は結合の意識から離れては単に表象され得ないばかりでなく、むしろ存在し得ない。シュトゥンプもいう如く、諸感覚のうちには直接にまたその秩序が内在的な特性として共に与えられているのでなければならぬ。我々の経験の内容の内における秩序或いは形式の内在ということは経験の事実そのものの示すところである。比量的な思惟作用の第一次的な形式の根源を尋ねて、我々は知覚のうちに含まれ、このものの知的性質を形作つておける諸過程にまで溯ることができる。このような諸過程は比較、区別、結合、分離の如きものである。これらのものは基本的な論理的諸作用である。一般的にいつて、私とその背後に溯り得ぬ生そのものは、それにおいてやがて一切の経験及び思惟が顕になるところの諸聯関を含んでゐる。そして実にそこに認識の全体の可能性にとつて決定的な点が横たわるのである。生と経験のうちに、思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇において現れる全聯関が含まれる故にのみ、この全聯関が生と経験において分析的に示され得る故にのみ、現実の認識は存在するのである。もし現実的に表象過程が思惟過程から全く区別されておるとしたならば、論理的諸形式及び諸原理の単なる分析でさえもがすでに不可能であろう。表象と思惟とは二元的に対立するものでなく、そこには一つの発生的な過程がある。形

式論理学は表象と思维という我々の認識根源の二元性を前提している。デイルタイが分析的論理学 (analytische Logik) と称するところの論理学の目的は、現実の経験の構造聯関を分析することによつてかかる二元的な見方を越えるにある。

デイルタイはあらゆる存在は我々の体験の事実として与えられると考える。およそ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条件のもとに立っている。如何なる外的な物も私にとつてはただ意識の事実或いは過程の結合として与えられているのである。デイルタイはこのことを現象性の原理 (Satz der Phänomenalität) という言葉で表している。ところでこの原理は、従来 of 経験論的また一部分は先験論的認識論がしたように、主知主義的に解釈されてはならない。単なる表象的思维的活動のうちに、存在の最高の制約が与えられているのではない。それは衝動、意志及び感情の中に含まれる聯関のうちに横たわっているのである。外界の实在性という如き問題もここから解かれることができる。もし我々にして単に表象的な主体であるならば、我々にとつて外界はどこまでもただ現象であるに過ぎないであろう。我々の意欲、情感、表象の全体的な聯関において外界の实在性は基礎附けられるのである。デイルタイはカントの意識一般の概念を抽象的、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。単なる思惟活動としての主観は、表象感情意志の作用の悉くを自己の契機として含む現実的な、全体的な生によつて置き換えられなければならない。学問の原理は生そのもののうちに横たわっている。この意味でデイルタイは彼の認識論は自省 (Selbstbestimmung) の立場に立つものであるといっている。彼はこのような思想にもとづいて特に歴史の問題を解こうとした。歴史は彼によると生または精神生活の表現にほかならぬ。従つてフンボルトのいつたように、人間歴史においてはたらしている一切のものは人間の内面においてもはたらいている。それ故にまた精神生活に関する研究即ち心理学は、あらゆる歴史科学にとつて基礎でなければならぬ。かくの如き心理学はもとより自然科学的な心理学であることができぬ。自然科学的な心理学は説明的或いは構成的心理学 (erklärende oder konstruktive Psychologie) として特性付けられる。それ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関係に従属させようとする。例えば、一切の精神現象を感覚及び感情という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はそれである。かような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 (beschreibende und zergliedernde Psychologie) を打ち樹てようとした。このものの目標は精神生活の構造聯関である。この学問はそれ自身において基礎付けられている。自然現

象においては聯関は後から与えられるものであるに反して、精神生活においては聯関そのものが根源的に、第一次的に与えられている。ここでは構造が直接に与えられているのであるから、この領域の分析と記述を仕事とする心理学は動かし難い、疑うことのできぬ基礎をもっている。そこに自然認識と心理学的認識とにおける方法上の根本的な差異の根柢が存するであらう。前者の方法が説明 (Erklären) という構成的なものであるに反して、後者の方法はむしろ分析的な理解 (Verstehen) の方法である。

マルクス主義の認識論もまた一見プラグマティズムであるかのようなものである。哲学者は世界を種々に解釈しただけだ、世界を変革することが問題であろうに、といったマルクスは、その認識論において実践の要素を甚だ重要視した。彼はいう、人間的思惟に対象的真理が適合するか否かの問題は、なんら理論の問題でなく、実践的な問題である、と。実践において人間は真理を、即ち彼の思惟の現実性と力、此岸性を証明せねばならぬ。思惟、実践から游離された思惟の現実性或いは非現実性に関する争は、全くのスコラ的問題である。一個のプディングの存在は、これを食うことによつて確証することができる。このように真理の基準を實踐に求める点でマルクス主義はプラグマティズムに類似しているように見える。しかしながら我々は次の点に注意するこ

とが肝要である。第一に、存在の概念における本質的な差異がそこに横たわっている。ジェームズという経験は心理学的なものであり、意識の流にほかならない。ベルグソンにおいても純粹持續はその本質において意識的なものである。そしてこれら二人の思想家においては存在の歴史性ということについての理解が欠けている。デイルタイは生の歴史性について誰よりも明瞭に認識した。人間の歴史的性質は彼のより高い性質一般である、と彼は語っている。しかし彼にとつても生は本質的に意識的なもの、精神生活として把握された。マルクスは経験を重んずる。けれども、経験は彼において心理的主観的なものではなく、客観的歴史的に規定された存在である。従つて、意識は彼にとつて経験と等しくない。彼は意識を単に現実的な生ける諸個人の意識として考察する。即ち意識は歴史において活動する人間の存在のひとつの契機に過ぎず、それ自身社会的歴史的に規定されている。マルクスもまた実践を強調している。けれども彼のいう実践は主観的な心理的な活動ではなく、却つてそれは労働として、現実的な人間の歴史的社会的に規定された活動である。そしてマルクスは、意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定するのである、と主張する。即ち他のものが観念論の立場にあるに對して、マルクス主義は唯物論の立場に立っている。これは最も決定的な相違である。第二に、マルクス主義はその唯物論的基礎のた

めに、必然的に感覚乃至感性をその認識理論において重んじなければならぬ。しかるにこれまでの唯物論は、経験論もまた、感性を単に受動的な、受容的なものとのみ解してきた。そこでマルクスは記している、あらゆる従来唯物論の主欠陥は、対象、現実、感性がただ客観の或いは直観の形式においてのみ把握されて、感性的・人間的な活動、実践として把握されず、主観的に把握されていないところにある。活動的な方面は抽象的に唯物論との対立においてむしろ観念論（このものはもちろん現実的な感性的な活動そのものを知らないのであるが）によつて展開された。しかるにマルクスは感性を能動的な、実践的な性質のものとして把握する。そしてこれは感性が彼において単に心理的な作用と考えられず、人間の存在のひとつの現実的な、具体的な存在の仕方と見られることによつて可能であつたのである。第三に、意識を歴史的社会的に規定されたものと解し、且つ存在が意識を規定するのであると説くことによつて、マルクス主義は認識の社会的規定性、進んでその階級性を主張する。認識は社会的意識として必然的に社会的存在を反映している。そして人間の社会的存在を最も包括的に表現するところの名は階級であると考へるのである。



## 五 認識論

認識論という言葉は今日多くの人々にとつて不思議な響をもっている。それは何か極めて特別なものであり、しかしそれは何か非常に難しいものであり、しかもそれは何か恐しい力をもつたものであるかのように思われているのである。誰もそれに近づこうと願う、しかし同時に誰もそれから遠ざかつていたいと思う。言葉の魔術から自由になるということはあらゆる科学的研究の出発点である。そこで我々は先ず認識論という言葉のもっている魔術性を取り除かねばならぬ。

認識論と訳されている言葉の原語を見ると、ドイツ語では普通 Erkenntnistheorie であり、英語では theory of knowledge という。これをギリシア語から構成して、ドイツ語の Epistemologie のまた英語の epistemology というような言葉も出来ている。ところでこれらの言葉は古いものではない。Erkenntnistheorie という語はエルンスト・ラインホルトがその『人間の認識能力の理論及び形而上学』（一八三二年）において初めて用いたといわれている。当時普通に「認識能力の理論」(Theorie des Erkenntnisvermögens) もしくは「認識能力の批判」(Kritik des Erkenntnisvermögens) というような言葉が使われていた。ここに見られるように、認識の理論は一般に認識についての批判的研究を意味したのである。まことに批判的ということとは認識論の最

も一般的な特徴である。そこで Erkenntnistheorie という語のほかに Erkenntniskritik (認識批判) という語もあり、或る人は後者をもって前者に置き換えている。その他ボルツァーノなどは知識学 (Wissenschaftslehre) という語を用い、それに従っている者も見受けられる。

認識論という言葉が比較的新しいものであるように、その表す内容をなすところの学問もまた近代のものであると見られている。それは普通には、イギリスのロックやヒュームに始まり、ドイツのカントによつて根柢をおかれた、と考えられる。この方面のロックの書物は『人間悟性論』(An essay concerning human understanding, 1690. 【八太訳『悟性論』])、ヒュームの著書は『人性論』(A treatise of human nature, 1739-1740.)、カントのそれは『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, Erste Auflage 1781, Zweite Auflage 1787.) と呼ばれた。何故に彼等によつて認識論という特殊な学問が初めて建設されたものの如くに見られるのであるか。一般的にいうと、それは彼等が認識の批判的研究を開始した人々であるからである。単に認識に関する理論ならばそれ以前にもないではなかった。それは実にギリシア哲学以来のものである。しかし彼等以前の哲学における認識の理論はすべて十分に批判的ではなかった。それは独断論 (Dogmatismus) であったといわれる。独断論と批判的研究との相違は、ロック、ヒューム及びカントが認識の限界の問題を意識的に提出

したといふところに、最も簡単に、最も明瞭に、現れているであろう。独断論は人間の認識は無限に可能であり、従つて実在そのものを認識し得るといふ立場である。それ故にこのような立場では、認識の理論が説かれるとしても、それは実在に関する理論即ち形而上学 (Metaphysik) と結びついて説かれているのがつねである。古代のプラトンの哲学、近世のライブニッツの哲学などはそのよい例であろう。認識の理論が特に認識論といふ含蓄ある意味において成立するに到つたのは、形而上学に対する不信が一般的になつたことによるのである。近代の自然科学がかかる不信のために次第に道を開いた。経験的科學として自然科学は次第に形而上学に反抗し、それから解放されることを求めた。このような自然科学の刺戟なくしては、認識の理論は特に認識論として現れなかつたであろう。そこで認識論は近代の経験的自然科学の影響のもとに生れたイギリスの經驗論 (Empirismus) の哲学の内部において先ず成立した。それは非形而上学的なもしくは反形而上学的な啓蒙思想の産物と見られることができる。ここに認識の理論は実在についての理論から分れて、認識論といふ特殊な學問として独立するようになった。ロックはいつてゐる、「我々の研究はそれ故に、我々の知識の起原、確實性及び範圍を研究し、それと共に信仰、意見及び承認などの根拠並びに程度等を研究する。この研究のために、心の物的条件は何であるかといふこ

とには今は関与しない。また心の本質が何であるかということにも立ち入らないであろう。心の如何なる運動、或いは肉体の如何なる変化が感官に如何なる感覚を生ぜしめるか、またそれが悟性に如何なる觀念を生ぜしめるか。さては觀念は全部物質なるものに依存しているか、それともただ一部分であるか。これらの問題に関する議論は、ともかく面白いことではあるが、事は思弁に属するから、我々のなすべきことでない。」認識論が認識の問題を従来 of 形而上学の問題から離れて研究しようとしていることはこれらの言葉によつて明瞭であろう。そしてまたそこに認識論そのものの問題がロックによつて規定されている。それは就中、一、認識の起原の問題、二、認識の確実性、従つて妥当性の問題、三、認識の範囲、従つて限界の問題である。これらの問題はそれ以来つねに認識論の固有な問題としてとどまつている。そしてその研究の結果において一つのことはいわば既に予め定められていた。我々はそれを認識論の先取的結論とも呼ぶことができよう。かかる結論というのは形而上学の不可能ということである。認識論はこの結論を先取する。即ち逆説的にいえば、認識論における認識の批判的研究によつて初めて形而上学の不可能が証明されるようになったのではなく、むしろ形而上学の不可能が他のところで、特に自然科学において、明らかになつたために、認識の批判的研究としての認識論、単に認識の理論でなく含蓄

ある意味における認識論、は初めて可能になったのである。このようにして認識の限界の問題は認識論の成立にあたって重要な意味をもっていたのである。

認識論にとって非形而上学的或いは反形而上学的結論は先取的である。そこでカント以後の哲学、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルなどのいわゆるドイツ浪漫主義の哲学において再び形而上学的傾向が勃興して来たとき、固有な意味で認識論と呼ばれるものは姿を消してしまった。これらの哲学において認識の問題が論じられなかったというのではなく、いな、そこには極めてすぐれた認識の理論が含まれているのであるけれども、認識論というものは存在しなかつたのである。なぜならそこでは認識の理論は實在の理論と再び密接な聯関において述べられたからである。ヘーゲルにおいて最も雄大な体系に組織された形而上学は、彼の死と共に瓦解し始める。そしてこのとき現れた形而上学の批判者のうち最も有力なものはまだ自然科学であつたのである。かくして再び認識論は擡頭して来た。認識の問題が實在の問題から離れて論ぜられることになつたからである。認識論が形而上学の不可能を証明すべきものとして要求されることになつたのである。自然科学と認識論とのこのような因縁を考えるならば、従来の認識論が主として自然科学に定位をとり、かくして自然科学的であつたことの歴史的必然性は容易に理解され得るであろう。口

ツクやヒュームなどの認識論が既に自然科学的であつた。カントの『純粹理性批判』もまた自然科学、特に数学的自然科学に定位をとつている。自然科学がルネサンス以来夙に形而上学の支配を脱して、独立に發展して來たのに反して、歴史及び社会に關する科学はその後もなお永い間形而上学の羈絆を脱せず、その影響のもとにあつた。この事情が認識論における歴史科学または社会科学の無視乃至輕視という、一般的傾向のひとつの重要な理由であつたであらう。いずれにせよ、認識論の自然科学への偏向という事實は注意されなければならない。

認識論の非形而上学的或いは反形而上学的傾向からして、そのひとつの他の傾向、むしろ偏向が随つて來るであらう。認識論は認識の問題を實在の問題から分離することによつて成立した。そしてこれは認識の限界の問題と自然的に結びついていた。認識には限界があるという思想を積極的に述べるとき、不可知論 (Agnosticism) が生じる。不可知論というのは實在或いは絶對者は不可認識的な (unknowable; unerkennbar) ものであるという主張である。絶對者は我々の知り得ざるものであるという思想は昔からないではなかつた。その顯著な例としてニコラウス・クザーヌスの哲学を挙げることができるであらう。彼によると、無限な存在としての神は一切の矛盾の一致、即ち *coincidentia oppositorum* である。かかる無限な存在は人間の心の三つの形態、感性、

悟性、叡智のいづれによつても理解され得ない。神は我々有限な者の認識にとつて單純に限界としてとどまつている。それは認識を絶した直観をもつて、いわゆる無知の知 (docta ignorantia) による神秘的な直観をもつてのみ、理解され得るものである。ところでクザーヌスその他の場合と近代の認識論上の不可知論の場合とは相違がある。前の場合には絶対者の規定から人間の認識への道を取つている。絶対者については信仰或いは神秘的直観などによつて既に理解されているのである。従つてそこには本来の不可知論はない。しかし絶対者の諸規定は人間の認識の尺度によつては測られぬものであると主張されるのである。しかもこのような不可測性の根源は絶対者の存在と人間の存在との間の存在的な関係そのもののうちに横たわつていると考えられる。無限な神と有限な人間との間には存在上如何なる比例もないところに、人間の神に対する関係も定められている。このような考え方とは反対に、認識論上の不可知論は認識の規定から絶対者への道を取る。カントはかかる道において物自体 (Ding an sich) は知り得ないという不可知論的な方向を示している。イギリスの学者ハミルトンは、カントの影響のもとに、内的経験という意識の事実においてはつねにただ有限なものが有限な諸関係において我々の認識に達するのみであり、この意味において人間の知識は有限なものを経験に限られるとした。無限なもの、絶対的なもの

は認識すべからざるものである。この不可知論は一方ではマンセル、他方ではスペンサーなどの哲学においてひとつの重要な役割を演じ、イギリスの哲学の上に絶えず投げられている顕著な陰影である。ところで我々にとって重要なことは、認識論的哲学がこのように認識の問題を實在の問題に必ず先立つべきものであるとし、前者の解決を後者の解決に欠くべからざる先決条件とするところから、進んで、實在の問題に対する、いな、一般に存在の問題に対する無頓着を示す傾向をおのずから含んでいるということである。存在の問題への無関心、延いてはその積極的な除外が認識論的哲学における注意すべき偏向であると見ることが出来る。

かくて存在からの距離ということはいわゆる認識論の一般の特徴である。これは認識論という語に論理学 (Logik) という語が置き換えられるとき最も鋭く現れるであろう。この置き換えはしばしば行われ、現代において論理学というとき、認識論を意味していることはしばしばである。例えば、ヘルマン・コーヘンの『純粹認識の論理学』(Logik der reinen Erkenntnis) という書物は認識論の書物である。このように論理学と認識論とが同義の学問と看做されることは極めて普通になつてゐる。

さて右の叙述から我々は次のようにいふことができる。第一に、含蓄ある意味における認識論



は自然科学と絶えず密接な関係をもつて構成された。そこで同じ認識の理論であつても、その理論の構成の地盤が自然科学でなく、歴史的社会的存在に関する科学の方へ移されることになれば、認識論という特殊な意味の学問はもはや次第にその存在の独立性を失つてゆくことになる。そして実際ヘーゲルの後、彼の形而上学は勢力を失墜しはしたが、彼の哲学の精神は科学の座標において分解され、かくして歴史科学及び社会科学の著しい発展を喚び起した。ここにこれらの科学の認識の理論が特に問題にされることとなり、それと共にいわゆる認識論は次第に解消されることとなった。ヴィルヘルム・ディルタイの生の哲学 (*Lebensphilosophie*) がこの傾向を代表するであらう。しかるに第二に、認識論においては認識の理論が存在の理論から游離するという自然的な傾向がそのうちに含まれていた。それだから、いまもし何等かの意味で存在の問題が再び重要視されるに到るや否や、いわゆる認識論という特殊なものは、他のものに変形してゆかねばならぬ。カント以前の哲学、特にデカルトの哲学に接近を求めていったところのエドムント・フッサールの現象学 (*Phänomenologie*) において我々は既にかかる傾向のひとつを見出し得るであらう。

これまでに明らかにして来たことは、認識論の歴史性ということに尽きる。最近に至るまで哲

学において支配的であつた認識論的傾向はそれ自身ひとつの歴史的なものである。従つてそれはそれ自身のうちに或る前提、或る先入主見、或る偏向を含んでいる。これらのものを明るみに出すことが今や哲学そのものの発展のために要求されていると思われる。私のこの小さい解說的研究はその目的のために許される限りにおいて仕えねばならなかつた。もし認識論というものを広い意味に解し、その歴史的制約を除いて考えるならば、かかる意味での認識の理論一般はいわば哲学と共に古く、いつの時代にも、いかなる哲学のうちにもつねに包まれていたところのものである。それは理論哲学一般とその範囲を同じくする。それは例えばギリシアの学問が物理学、倫理学及び論理学の三つに区分したといわれる場合の論理学にあたるものであるが、このとき論理学はギリシアの学問において近代におけるそれとは全く違った意味をもつていたのである。

いまや我々は認識に関する理論をいわゆる認識論の偏見から解放しなければならぬ。そのためには我々は存在の問題に深く入つてゆくことが必要であると考え。認識の問題を存在の問題のうちに排列するという方向へ我々は進んでゆくべきであらう。

## 論理と直観

我々が物に行くのは直観によつてである。これは如何なる物であろうとそうである。ただ物に行くというのみではない、直観によつて我々は物の中に入り、物と一つになるとさえいわれるであろう。故に知識というものが元来何等かの物の知識である限り、如何なる知識も直観に依るところがなければならぬ。直観のない思惟は、如何に形式を整えるにしても、空転するのほかない。直観を嫌悪する論理主義者は、物を嫌悪するものといわれるであろう。論理はただ論理として価値があるのでなく、物に關係して価値があるのである。物に対して論理が押附けられるのでなく、むしろ物の中に論理が入っているでなければならぬ。しからば物の論理というものには何等か直観的なところが無いであろうか。他方もとより直観もただ直観である故に尊重されるのではない、直観に対する情熱は物に対する情熱でなければならぬ。しからばまた物の直観には何等か論理的なところが無いであろうか。

およそ論理には差当りカントのいつた如く二つのものが考えられるであろう。カントはそれを一般論理と先験論理という言葉で区別した。一般論理は認識のあらゆる内容から抽象して、言い換えると、対象に対するあらゆる関係から抽象して、思惟の単なる形式を取扱うもの、つまり形式論理である。この論理に合っている場合、我々の認識は正しいといわれる。しかしそれは未だ真ということとはできぬ。なぜなら真理とは我々の認識と対象との一致であり、真であるためには我々の認識は対象に関係しなければならぬ。形式論理は未だ真理の論理ではない。カントが一般論理に対して先験論理というものを考えたのは、真理の論理を明らかにするためであった。先験論理は真理の論理と見られた。我々の認識は如何にして対象に関係するかということが、その根本問題であった。真理の論理は単に形式的なものでなく、内容の論理、物の論理でなければならぬ。かようなものとして真理の論理は直観の問題を離れ得ないであろう。形式論理は単なる思惟の問題であるにしても、真理の論理はつねに思惟と直観の問題である。カントが一般論理と先験論理とを区別して、一般論理の対象は思惟の分析的手續であるに反して、先験論理の対象は綜合的手續であるというとき、やはり同じ問題が含まれている。「種々の表象は分析によつて一つの概念のもとにもたらされる（これは一般論理の取扱う仕事である）。しかるに表象ではなくて表

象の純粹綜合を概念へもたらすことを教えるものは先驗論理である」(Kt. d. I. V. B. 104)。綜合と  
いう場合、直觀の多様が予想されている。單なる論理的反省がただ概念に関わり、分析的である  
に反して、先驗的反省は直觀の問題と結び附いている。「我々が單に論理的に反省するとき、我々  
はただ我々の概念を悟性において相互に比較する、即ち二つの概念はまさに同一のものを含むか  
どうか、両者は矛盾するかそれともしないかどうか、或るものが概念のうちに内的に含まれるの  
かそれともそれに附け加わってくるのかどうか、また両者のいずれが与えられたものとして、い  
ずれが与えられた概念を思惟する一つの仕方に過ぎぬものとして、認めらるべきであるか、と」  
(Kt. d. I. V. B. 335)。これに反して先驗的反省は、我々が取扱うのは感性的対象であるかそれとも  
悟性の対象であるかということに関わり、そして單に悟性の対象が問題である場合、それによつ  
ては何物も認識されないのである。認識は綜合であり、先ず直觀の多様が与えられねばならぬ。  
分析は我々がついている概念を明瞭にするにしても、それによつて我々の知識が増したというこ  
とはできない。真の意味における認識は、それによつて我々の知識が増すのでなければならぬ。  
言い換えると、真の認識は創造的或いは発見的である。かような認識は綜合的である。創造的な  
ものは綜合的なものである。ところでカントに依ると多様の綜合は悟性の所作ではなくて構想力

の所作である。表象の純粹綜合は生産的構想力に属している。多様の綜合を概念的統一へもたらずものはもとより悟性もしくは先驗的統覚であるが、綜合そのものは構想力の作用であり、統覚の統一はこれを前提しなければならぬ。統覚は悟性として構想力の綜合の上に働くのである。現象の多様は構想力の綜合によつて統覚の統一に合致するように覚知される。「多様の、統覚の統一に対する關係によつて、概念が生ずる、概念は悟性に属する、しかしそれが感性的直観に關して成立し得るといふことは構想力の媒介を俟つて初めて可能である」(Kr. Pr. V. 12)。かようにしてカントは構想力は感性和悟性とを媒介するものと考えた。形式論理において主語が述語に包摂されるというような述語的綜合とは異なる真理的綜合は感性和悟性との綜合でなければならず、かような綜合は構想力によつて可能になるのである。論理と直観との結合は構想力において見出されるといふ得るであろう。構想力そのものは直観的である、それは直観的であつて論理的であるといふ得るであろう。創造的或いは発見的であるべき認識は構想力の媒介に俟たなければならぬ。

元來、思惟とは如何なるものであらうか。思惟が可能であるためには、ラシユリエのいつた如く、二つの条件が必要であると考へられるであらう。第一の条件は、我々の感覚の各々から區別され

る主観というものの存在である。なぜなら、もしこれらの感覚だけが存在するとしたら、それらは悉く現象と混じ、従つて我々自身或いは我々の思惟と呼び得るような何物も残らないであろうから。第二の条件は、我々の感覚の同時的並びに継起的多様のうちにおけるこの主観の統一である。なぜなら、各々の現象と共に生れまた滅びる思惟は我々にとつてやはり現象でしかなく、そしてこれらの分散した一時的な思惟のすべてを真の思惟の統一にもたすために我々は新しい主観を必要とするであろうから (Oeuvres de Jules Lachelier, I 49)。ラシュリエが挙げた第一の条件は我々自身の統一を意味している。そしてカントのいう先験的統覚はまさにこの条件に應ずるものである。先験的統覚は自己意識であり、自己の同一性の意識である。これなしには如何なる認識も不可能であるとカントは考えた。しからば我々は如何にしてこの我々自身の統一の意識を有し得るであろうか。ここに我々はデカルトを思い起すことができるであろう。デカルトが「私は考える、故に私は在る」というとき、そのような自己意識或いは自覚を意味したと見ることができであろう。そしてこのデカルトの命題は推理ではなく直観的に自証されるものとすれば、かかる直観がおよそ思惟の可能になる条件でなければならぬ。しかしデカルトの自己は論理的に見ると未だ分析的統一であるといわれるであろう。思惟の可能の条件として要求されるものはこれ

に反して総合的統一である。如何にして我々は我々自身の統一の意識を有し得るかを説明するだけでは足りない。同時に如何にしてこの統一が、分割されることなしに、我々の感覚の多様のうちに拮げられ、そしてかくして単にそれ自身の思惟でなく、更に宇宙の思惟であるところの思惟を構成するかが示されなければならぬ、とラシュリエは述べている。そしてカントも、先験的統一は元來総合的統一であり、その分析的統一は総合的統一を前提すると考えた。「私が与えられた表象の多様を一個の意識に結合し得ることによつてのみ、これらの表象における意識の同一性そのものを表象することが可能である、即ち統覚の分析的統一は何等かの総合的統一を前提してのみ可能である」(K. d. L. V. B. 133)。ところでその場合、思惟は自己自身の存在に対して解き難い謎に面するかのように思われるとラシュリエはいう。なぜなら、思惟は我々の感覚が感覚そのものとは区別される主観において結合されるのでなければ存在し得ず、そして感覚そのものから区別される主観はまさにそのことによつてそれらを結合することが不可能であるように見えるから。しかるにこの困難を逃れる手段はラシュリエに依ると唯一つある、即ち「それは、我々が我々自身の眼に構成する統一が作用の統一ではなくて形式の統一であること、そして我々の感覚の間に外的な不自然な聯関を立てるのではなくて、その統一がこれらの感覚そのものの自然的な一種



の親和と凝聚から結果することを認めるということである」(a. a. O. 51)。ところで知覚の多様のかくの如き自然的な親和はカントが「現象の親和」と称したものである。そして現象の親和はカントに依ると構想力における綜合の必然的な結果である。かように考えてくると、自己というものも綜合的統一として、構想力に基づくと考えられはしないであろうか。そのことは、自己というものを単に知的なものとしてでなく、また情意的なものとして考える場合、そう考えられるであろう。構想力によって我々の感情的な能力と知的な能力との間に絶えざる一致が立てられる、とメーヌ・ドゥ・ビランもいつている。更にそのことは、自己というものが単にいわゆる精神でなく、精神と身体との構造的統一であると考えられる場合、そう考えられるであろう。構想力は矛盾する性質を結合することのできる我々の唯一の能力である、とフンボルトはいつている。自己は綜合的統一である、一における多であり、多における一である。構想力の論理は元来かようなものなのである。

いつたいカントの自己は何処にあるのであろうか。自己はつねに環境にあるといわねばならぬ。主観に対して客観と考えられるものが単に身体的自己に対する外界のみでなく、また単に意識的自己对する身体のみでなく、意識内容もまた客観と考えられ得るように、環境というものもど

こまでも内に考えてゆくことができるであろう。いずれにしても、自己はつねに環境にある。自己が総合的統一であるということもこれに基づいている。ホルデーに依ると、有機体は環境に、或いは、環境は有機体に同格化され、これによつて生命が維持される。かくて環境は有機体の構造において表現され、逆に有機体の構造は環境において表現されている。そして構造と作用とは分離することができぬ。そこに論理の根本形式がある。ラシュリエが統一は作用の統一としてではなく形式の統一として見られねばならぬというとき、それは作用が構造と不可分のものであることを意味するのでなければならぬ。主体が環境において表現され、逆に環境が主体において表現されるということが、カントのいわゆる総合的統一の意味でなければならぬであろう。ライプニッツは知覚は統一において多様を表現すると考えた。自己はモナドとしてかかるものである、各々のモナドは自己において世界を映す鏡である。論理は物のうちに、世界のうちにある。物のうちにある論理は何等か直観的でなければならぬ。直観から分離して論理を考えようとするのは、構造から分離して作用を考えようとするにほかならない。構造と作用とが分離し得ぬ限り、直観と論理とは結び附いたものでなければならぬ。

自己は環境においてあり、環境が自己において表現され、逆に自己が環境において表現される

ところに、多様における統一、統一における多様という論理の根本形式が与えられているのであるが、かような自己は単なる表象的自己ではなくて行為的自己である。環境が我々に働き掛け、逆に我々が環境に働き掛ける。環境が我々を限定し、逆に我々が環境を限定する。自己というものもそこに形成されるのである。我々は環境を形成することによって自己自身を形成してゆく。そこに一般に技術というものがある。自己も技術的に形成されたものである。行為的自己は技術的自己である。知識の問題もかかる行為的自己に関係して考えるべきであろう。そこで技術というものの論理的構造を見なければならぬ。すべての技術は先ず自然法則を前提している。如何なる技術も自然法則に反して存在することができぬ。この自然法則はいわゆる運動原因に関するものであり、因果の法則と呼ばれている。ところで次に技術には目的が加わらねばならぬ。そこには目的原因があり、技術は因果論と目的論との総合であるということが出来る。しかもこの総合は客観的に、技術的に作られたものにおいて現れるのである。自然法則は客観的なもの、目的は主観的なものであつて、技術は主観的なものと客観的なものとの統一であると考えられる。かようなものとして技術的に作られたものは表現的である。しかし技術における目的は単に主観的なものであつてはならないであろう。単に主観的な目的、単に肆意的な意欲をもつては、我々は何

物も作ることができぬ。技術は却つて我々に単に主観的な目的を離るべきことを教えるのである。技術における目的は客観的なものでなければならぬ。しかしそれは目的原因としていわゆる運動原因とは異なるものであり、単なる因果論によつては説明することのできぬものである。目的論はそれ自身の論理的構造をもっている。それは全体性の概念を基礎とし、全体が部分を規定し、部分が全体の分化であるという有機的關係である。技術においてはこのような關係が見られるのであつて、そのために技術は表現的といわれるのである。表現においてはつねに全体と部分の目的論が存在している。それは論理的には「体系」と称することができる。カントは人間理性は本性上建築的であるといい、その「体系の技術」によつて知識は一つのイデーのもとに、全体と部分の必然的な關係において、建築的な統一にもたらされると考えた。それは一つの目的論的構造であり、そこに技術が考えられるのである。ところで全体はもと構想力に関わり、従つて何等か直観的に与えられるものである。これを純粹に論理的に考えると、全体即ちイデーはカントのいうように決して到達されることのない課題と考えるのほかないであらう。しかし全体が単に課せられたものでなく、与えられたものでなければ、少なくとも表現というものはない。それは構想力によつて与えられるという特殊な仕方与えられるものである。その場合、概念的に体系と呼

ばれるものは表現的に形と呼ばれるであろう。すべて表現的なものは形を有している。全体は論理的であると共に直観的なものである。カントは人間理性は建築的であるといったが、構想力こそ技術的なものといわねばならぬであろう。

技術は因果論と目的論との統一であるが、かような統一がまた我々の思惟の基礎であると考えられるであろう。ラシュリエは『帰納法の基礎』【*Du fondement de l'induction*】の中で、自然法則の概念は二つの区別される原理に基づくと論じている。その一つの原理は、それによつて諸現象が系列を形作り、この系列において先行のものの存在が後続のもの存在を決定する。いま一つの原理は、それによつてこれらの系列がまた体系を形作り、この体系において全体のイデーが諸部分の存在を決定する。ところで他の現象をこれに先行することによつて決定する現象は運動原因と呼ばれるものであり、そしてその諸部分の存在を作り出す全体は、カントに依ると、目的原因である。かくて帰納法の可能性は運動原因と目的原因との二重の原理に基づく、とラシュリエは論じている。もとより二つの原理が別々に自然のうちにあるわけではないであろう。そこで自然のうちにも因果論と目的論との統一があるとすれば、自然も技術的であるということができらるう。カントも「自然の技術」というものを考えた。経験的法則は甚だ多様であり、それに合す

る自然の形態も極めて異質的である、けれども我々はそこに一個の体系を前提し、経験的法則の体系的聯関を考える。かようにして判断力にとって特殊なものを、同じく経験的な、しかし一層一般的なものに包摂してゆき、遂に最高の経験的法則及びそれに合する自然の形態に包摂するということが可能になる、かようにして特殊な経験の堆積を経験の体系として考察するということが可能になる。そこに自然の合目的性が考えられるのであつて、自然は技術的であるといわれるのである。ラシュリエのいう帰納法の基礎もそこに考えられるであらう。尤もカントに依ると、自然の合目的性は、先験的原理であるにしても、範疇の如く自然の成立の根拠になるものではなく、我々が自然を考察する仕方に關係している。それは規定的判断力ではなくて反省的判断力に属している。しかし既にラシュリエの如く目的原因に運動原因と少なくとも同等の権利を認めるとすれば、自然の技術というものにも實在的意味が認められるであらう。自然の技術もカントにおいては主として知識の立場から考えられた。しかるに技術そのものは行為の立場から捉えられることを要求している。知識の問題も元來行為的・形成的立場において見らるべきものである。自然の技術というとき、自然そのものが形成的であるのでなければならぬ。そしてもし技術の論理が構想力に属するとすれば、構想力の論理は世界形成の論理であることになるであらう。

このような世界の論理は論理的であつて直観的である。

## 弁証法

## 弁証法に於ける自由と必然

—

事物をそれぞれの秩序に於て捉えることは事物を真実に理解するための条件である。このことは弁証法を正しく把握するために必要であるばかりでなく、却つてまさに弁証法そのものによつて要求されている条件である。我々は弁証法をば秩序の論理とも呼ぶことが出来よう。<sup>○\*</sup>

\* ここに謂う秩序の意味を具体的に認識するために我々はパスカルの「三つの秩序」の思想を想い起すことも出来よう。拙著、『パスカルに於ける人間の研究』（全集第一巻収録）参照。

既に弁証法自身が悟性の論理とは異なるところの、他の一層高き秩序のものである。嘗てヤコビはカントの批判をもつて「理性を悟性に持ち来す企て」であると評した。理性を理性に、即ち自己みずからに持ち来すことがヘーゲル哲学の意図である。彼は弁証法の論理を「思弁的」とし



て悟性的なものに對立せしめた。いま弁証法に於ける自由と必然の問題を取扱うに際しても、その自由がカント的な、悟性の意味に於ける自由とは異なる秩序のものであり、そのいわゆる必然が悟性の意味に於ける必然、即ち因果の必然とは他の秩序のものであることを忘れてはならない。弁証法に加えらるる非難は多くの場合、かくの如き秩序の相違を無視し若くは抹殺することに基づいている。それはまことに屢々「理性を悟性に持ち来す企て」の中から發したものである。

固より弁証法は悟性の論理を全く否定しはしない。その必然は因果的必然を完全に拒絶し、その自由はカント的自由を單純に排棄するのではないのである。むしろ弁証法は、それぞれの特殊性に従つて、それぞれの秩序に於ける、事物の權利を十分に承認する。しかもそれは同時に低き秩序のものが一層高き秩序の原理としては無力であることを主張する。低次のもものは單純に否定されるのでなくして、却つて高次のものに於て「止揚される」。かくて兩者の間にはひとつの原理的な關係が存在している。即ち、低次のものから高次のものへの行程は非連続的であり、これに反して、高次のものから低次のものへの道筋は連続的である。換言すれば、高次の秩序は低次の秩序に対して超越的であり、しかるに低次の秩序は高次の秩序にとっては内在的である。秩序の論理としての弁証法はまさしくこのことを規定しているのである。そして惟うに、弁証法に

於ける自由と必然の問題は恰もこの原理的なる關係に於て一般的に解決されているであろう。弁証法的發展の過程が、展望的には、非連続的または超越的であるところに「自由」があり、しかもそれが、回顧的には、連続的乃至内在的であるところに「必然」が横たわっている。これが私の論旨の骨子をなしている。

ヘーゲルは絶えず弁証法的發展がそのうちに非連続性を含むことを説いた。例えば、彼は云う、「常識は生成または消滅を理解すべき場合、漸次的な生成または消滅として表象することによつて、これをば理解し得たりと考える。しかるに一般に存在の變化は単に或る量から他の量への推移を意味するのでなく、量的なるものから質的なるものへの推移またはその逆を意味するのであつて、つまり漸次的なるものの中斷であり、前行の定在と質的に異なるところの化成である」\*。そして發展過程の漸次性が中斷されるときにはつねに飛躍が存在する。ところでかくの如き事柄は、弁証法的論理学に於ける特に「質」及び「量」の範疇に關してのみ云われ得るのでなく、却つて弁証法的發展に於けるひとつの秩序の他の一層高き秩序に対する關係について一般に妥当すると思われる。それ故にマルクス主義者がいわゆる量から質への飛躍の命題を弁証法の一般命題と解しているのは尤もである。ヘーゲルから我々に最も訴える言葉を引こう。「我々の時代が

誕生の、新しき時期への推移の時代であるのを知ることにはなおまた困難ではない。精神はその存在並びに表象の従来の世界と絶縁し、それをば過去の中へ沈没せしめようとし、自己の革新の労作のうちにある。もとより精神は決して休息するものでなく、却つて絶えず進展する運動のうちにある。然しながら丁度子供の場合、永い静かな養育の後に（母胎内に於けるそれを謂う、筆者）、最初の呼吸作用が単に増大するのみなる行程のかの漸次性（Allmähigkeit）を中断し、——一の質的なる飛躍（ein qualitativer Sprung）、そして今やその子供が生れるという如く、自己を形作りつつある精神は徐々にまた静かに新しい形態に向つて成熟し、その以前の世界の組織の小部分を次から次へとほぐし棄てる、この世界の動揺はただ個々の徴候によつてのみ暗示される、現存するものうちにはびこつているところの軽率と退屈、未知のもの定かならぬ予感、或る他のものが近づきつつあることの先触れである。全体の相貌を変化させることなきこの漸次的な切り崩しは、恰も電光の如く、忽ちにして新しい世界の像を現出する飛躍の上昇によつて中断されるのである。」我々はここに一の秩序の世界から他の一層高き秩序の世界への転化の過程がいつも美事に描き出されているのを見る。この過程は展望的にはひとつの飛躍を意味する。高き秩序はこのとき一層低き秩序の中にある者にとつては超越的であるのほかない。けれどもひとたび到達

された秩序の上に立つて一層低き秩序を回顧するならば、それは凡て自己に到達するための必然的な段階として理解される。在るものを成つて在るものとして把握することが弁証法の根本であるからである。このとき低きものは高きものによつて単に否定されるのではなく、却つてそれへ高め揚げられ、そのうちに保存され、そこに於て綜合される。一語をもつて云えば、前者は後者にとつて内在的である。このようにして、一の發展過程は超越と内在との、飛躍と連続との二重の意味を担っている。恰もその故に弁証法は自由と必然との矛盾の統一であるのである。しかるにこのことは、最も根源的には、現在の弁証法的なる構造によつて基礎付けられている。現在は回顧の方向に於て過去からの過程の結果であると共に展望の方向に於て未来への過程の出発点である。そして我々は、立つにせよ、行くにせよ、現在にあるのほかないからである。回顧も展望も現在のうちにあつて行われる。

\* *Wissenschaft der Logik*, S.313.

\*\* *Phänomenologie des Geistes*, S.18.

問題を正しく理解するために、ひとは先ずヘーゲル並びに彼の弁証法に付き纏つてゐるところの伝説めいた誤解から自由になることが必要であろう。ヘーゲル哲学が構成的な思惟の代表であり、その弁証法が範疇の先験的な演繹の最も模範的な例であるといふことは殆ど通り言葉となつてゐるようである。それはまさに通り言葉として根本的に吟味されることなくして信ぜられてゐる。<sup>\*</sup>この伝説の魔術から自由になるには、私は、普通になされるように、『論理学』によつて弁証法に近づくよりも、『精神の現象学』を通してそれに到ることが順序であり、また必要でもあると思う。弁証法をば何よりも「論理」として取り上げて問題にすることは、最近まで流行して来た方法論主義 (Methodologismus) の偏見に基づいてゐる。<sup>\*</sup>今や我々は方法論主義を棄てて、正直に、厳密に、物 (Sache) に対するように命ぜられてゐる。そして弁証法は、ヘーゲル自身の考えた如く、何よりも物、そのものの運動形態である。このことが確認されねばならぬ。もちろん弁証法を論理として見る事がそのこと自身として間違つてゐるのではない、しかしそれを先ず論理として問題とすることによつてひとが知らず識らず誤つた方向に連れて行かれてしまふといふことを最も警戒せねばならぬ。弁証法を何よりも物そのものの運動形態であると考え限

に於ては、ヘーゲルとマルクスとの間には、人々の想像するが如き相違は少しも存在しない。問題は「物そのもの」を何であるとするかということにある。観念論者ヘーゲルはそれを精神であると考え、唯物論者マルクスはそれを物質であると見た。弁証法にして物の運動法則であるとするならば、弁証法的唯物論者たちが現実の経験の研究を最も重要視する故をもって、彼等を哲学上の実証主義者として非難するの当たらないことは明らかであろう。否、ヘーゲルの精神の現象学もまた実に精神の「経験」の叙述であつたのである。

\* この誤解は幸いにも今日次第に除かれつつある。ロイスは彼に適わしき深い洞察をもつて正しい方向に歩むことを知つていた。そして彼はヘーゲルの弁証法を理解するために最も適当な書物が『精神の現象学』であることを意識していた。Josiah Royce, *Lectures on Modern Idealism*, 1919. 私はこの小著を読者の繙かれることを勧めずにはいられない。ところでこの方向のために確実な基礎を置いたの言うまでもなく、ディルタイの劃期的な研究『*Die Jugendgeschichte Hegels*』, 1906.であつた。最近には、Nicolaï Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel*, 1929. もまた同じ方向を辿つているものと見られ得る。【この注は二個所の\*に対応するのだろうか。】

次のことを想い起すべきである。ヘーゲルの最大の関心がつねに歴史的世界の追体験

(*Nacherleben*)に向けられていたこと、この世界が彼によつて一の全体的なる、内面的なる「生」または「精神」として体験され、そしてこの歴史的なる生の構造聯関を彼がまさに弁証法的なものとて体験したということを考えるべきである。弁証法とはそれ故に、根源的には、歴史的、世界的、内面的に於て体験せられたる生の構造聯関である。しかしてそれはしかる後この体験から分離されて論理的なる、形式的なる、しかもそれ自身生または精神のひとつの表現形態たる、諸関係として定立されたものである。弁証法は体験せられた聯関であり、そしてこの体験せられた聯関を論理的諸関係として定立するというのがまたその体験の本質的な方向に属しているのである。——生はもともとヘーゲルにあつて全体性並びに統一性として理解されているからである。

——弁証法が「具体的論理」(*konkrete Logik*)であるといふのはこのこと以外のことを意味するものではない。論理学はヘーゲルにとつて精神の形式的諸関係に従つての精神の叙述、ヘーゲルに固有なる意味に於ける *Darstellung des Geistes* を意味するのでなければならぬ。弁証法にして精神の体験せられた構造聯関であるとするならば、そして精神生活の構造聯関は体験されるということがデイルタイの記述的・分析的心理学の根本命題であつたことを思うならば、我々はヘーゲルの「論理学」は一層深き意味に於て「心理学」であると云い得るであろう。それが単なる悟

性の論理であり得ないことは明らかである。むしろそれは「一層高き論理」、パスカルの語を思い出せば、「心臓の論理」(logique du cœur) 即ち感情の論理である。蓋し感情は全体性に向うことを特徴とし、それは追体験の最も勝れた器官であるからである。ヘーゲル哲学がそれに属せしめられる客観的觀念論という世界觀型式はデイルタイによるも人間の感情的態度と根源的に繫つている。このようにして我々はヘーゲルの弁証法の直觀的性質を見逃すことが出来ないであろう。ひとは「弁証法的思惟」と云うかわりに「弁証法的直觀」(dialektisches Schauen) と云え云うことが出来よう。ヘーゲルの弁証法的直觀は現代の現象学などで謂う「本質直觀」にも比較さるべきものであるけれども、しかしその最も著しい特色は、ばらばらに觀るのでなく、技巧的に分離された特殊内容に向うのでなく、却つて広き、全き内容聯関に向い、共觀的(konspektiv)に觀るところにある。それ故にそれは動的でなければならぬ。かくてヘーゲルの弁証法にあつては、フイヒテに於けるが如き意味に於て、諸範疇の一の原理からの「演繹」(Ableitung; Deduktion)ということは一 generally 存在しないであろう。弁証法は演繹ではない。それは却つて対象の分化されたる、種々に組織されたる構造に沿うてそれに適合してゆく運動である。この運動を貫いているものは全体の構造聯関である。その諸聯関は一切の特殊なもの、遊離されたものに対して形而上



学的な優位をもつて臨む。我々がヘーゲルの弁証法の中へ打ち勝ち難く引き入れられるように感ぜざるを得ないのは、まさしくこの諸聯関そのものが個々のものに対して有する形而上学的な圧力のためであろう。弁証法に於けるいわゆる演繹的・先験的なものについての偏見は振り落されなければならぬ。むしろ我々は、反対に、そのうちに記述的性質を見出さずにはいられないのである。概念から先験的に演繹することなく、却つて概念をば体験されたもの、直観されたもの、生けるものに形作り上げることがヘーゲルの仕事であった。しかるに精神の全体の聯関は第一次的に、根源的に体験される。そこからして弁証法の分析的性質のものであることとなる。弁証法は「分析的論理学」(analytische Logik)である\*。

\* かかる「分析的論理学」をデイルタイはその注目すべき論文「Erfahren und Denken」の中で企てている。ヘーゲルとの差異はデイルタイにとつてはもはや形而上学的な、絶対的な体験が失われていたということである。

弁証法の直観的、記述的、分析的性質はもとより唯物弁証法に於ても失われていない。却つてそれらの諸性質は恰もそこに於てこそ十分に發揮され得たのである。なぜかならば、ヘーゲルに於て、弁証法のかくの如き諸性質の貫徹されることを、到る処に於て抑制し、妨害せねばなら

なかつたところの、汎神論的前提は、マルクス主義的唯物論に於ては排除されているからである。ヘーゲルに於ける直観は形而上学的、絶対的直観であつた。彼の弁証法はシェリングの「知的直観」の内容的解決である。これに反してマルクス主義に於ける直観は經驗的な、感性的な直観である。そこに両者の根本的な差異があり、そこからして重大な諸帰結が伴つて来る。

ヘーゲルが彼の最初の体系的な著述を『精神の現象学』と名付けたのは意味深きことであつたであろう。これによつて我々は彼の弁証法が演繹でなかつたのを最も簡単に、明瞭に知ることが出来る。現象学は、フイヒテの「知識学」に於けるが如き意味での「学問の基礎付け」とは異なる、或る他のものである。それはまたピストルから弾丸を打ち出すように直接に絶対的知識をもつて始めるところのシェリング風な「感激」でもない。現象学はむしろ意識を下から始めてそれが最高の段階にまで、換言すれば、「論理学」の出発点へまで昇りゆく過程を跡付ける企てである。本来の知識、若くは純粹なる概念に於てある学問のこの領域にまで到達するためには、意識は長き旅路を彷徨せねばならない。現象学は学問がその本来の目的地に辿り着くまでの意識の「遍歴」(Durchwandern)の諸の姿の叙述である。それはこの道程に於て「現象する知識の叙述」(Darstellung des erscheinenden Wissens)にはかならないのである。かくてヘーゲルは云う、「それ

(現象学)はこの立場からして、真なる知識にまで推し進むところの自然的意識の道程と解される、或いはそれは、その諸形態の系列をば自己の本性によつてみずからに指定された一列の諸駅として遍歴する魂の道程と解されることが出来る、かくて魂 (Seele) は、それ自身についての完全な経験によつてそれがそれ自身に於てあるところのものに知識に到達することによつて、自己を精神 (Geist) に純化する。<sup>\*</sup>かくの如き道程の学問としての現象学は、それ故に、意識が経験する経験の学問である。<sup>\*</sup>“Die Wissenschaft dieses Weges ist Wissenschaft der Erfahrung die das Bewusstsein macht.”このようにして弁証法の性質もおのずから明らかであろう。先ずヘーゲルから引用すれば、「意識がそれ自身に於て、その知識並びにその対象に於て行うこの弁証法的運動は、それからして意識にとつて新しい、真なる対象が生ずる限りに於て、本来経験と呼ばれるところのものである。<sup>\*</sup>」弁証法は、ヘーゲルによつて経験と同一視される。問題はただ彼の謂う経験が何であるかに關して存するのみである。彼は同時代の汎神論的体験に基づいて客観の現象形態は主観の現象形態であるという、いわゆる「同一性のテーゼ」(Identitätsthesen)の上に立っていた。そこで彼はまた云う、「意識は自己の経験のうちにあるもの以外の何物をも知らずまた理解しない、蓋しこのものうちにあるものは、ただ精神的なる実体であり、しかもその自己の対象と

しての実体であるからである。精神はしかるに対象となる、なぜならそれはこの運動、即ちみずからにとつて一の他のもの、換言すれば、その自己の対象となり、そしてこの他在を止揚するところの運動である。そしてまさにこの運動が経験と名付けられる。\*\*\*  
に於けるこの同一性のテーゼを直ちにフィヒテに於けるそれと同一視することを慎しまねばならぬであろう。なぜかならば、前者にあつては後者に於ける如く、主観はそれが為すところのものに於て描かれるのでなく、却つてそれが自己について知るところのもの、それにとつて自己について与えられてあるところのものに於て叙述されるのであるからである。この意味に於て我々はヘーゲルに於ける同一性のテーゼのうちにむしろ、ギリシア哲学以来絶えず生きていたところの、かの「等しきものは等しきものによつて知られる」(ἴσῳ ἀξίῳ τῷ ὀνόματι τῷ ὀνόματι)【3 語目の下にレ点】という古き原理の異なる姿を見出し得るであろう。この原理は恰も同時代のゲーテに於て、眼が太陽的なものでないならば、眼は太陽を見ることが出来ぬ、という有名な句をもつて表現されている。同じように、精神は精神的内容を対象に於て把握する。対象の認識は対象の精神的内容の認識である。対象の精神的内容は精神の発展に依じていよいよ顕になつて来る。或いは、意識の運動の進み行くに従つて対象の新しい、真なる内容が次第に見出されて行く。この

過程はそれ故に精神が自己自身についてなす経験である。そしてかかる経験の可能性は、神は世界のうちに啓示されてあるという、従つて現実の存在は本質上精神的内容のものであるという、汎神論的信仰によつて与えられている。かくて主観の現象形態は客観の現象形態であり、精神の現象学は対象の現象学である。弁証法は「内容論理学」(Inhaltslogik) 以外の何物でもないのである。意識の運動、ヘーゲルの謂う経験の最高段階に於ては対象と認識との完全なる同一性が到達される。そこに於てイデーの純粹なる自己認識が始まる。「これをもつて精神の現象学は閉じられる。」しかしながらそこに到るまでの「長き道程」を現象学は遍歴しなければならぬ。それは「真ならぬ知識」または「仮象」を通しての真なる知識への道程である。

\* *Phänomenologie des Geistes*, S.71.

\* \* a. a. O. S. 78.

\* \* \* a. a. O. S.36.

現象学の地盤はヘーゲルにとつてなによりも歴史的世界であつた。「かくて歴史的現実の具体的な理解に於てその当時彼によつて獲得されたところのものが、彼の精神の現象学の基礎を形作っている。そのものが屢々言葉のはしに至るまでヘーゲルのこの最も巨大なる著作を規定した」\*、

とデイルタイは云っている。ロイスは、彼もまた、「現象学は、現実の生活を論理学の抽象的な諸範疇に誤つて翻訳する方法によつてというよりも、むしろ思惟過程を現実的な言葉 (pragmatic terms) に還元する方法によつて、論理と歴史とを結合する」、と語る。即ち弁証法の諸範疇は、歴史的な生そのもののうちに含まれている概念であり、それ自身歴史的な範疇である。ロイスはヘーゲルの現象学はジェームズがその著書の表題とした「宗教的経験の種々相」という語によつて性格付けられ得るとも云い、更にそれをゲーテの「ウイルヘルム・マイスター」にも比較している。これらの比喩は恐らく適切であろう。現象学は「世界理性の自叙伝」である。しかもゲーテがかのロマンに於て描き出したものが個人的なものでなく、却つて典型的なものであつたと同じように、ヘーゲルの精神の現象学のうちに叙述されたものは歴史的發展に於ける典型的なものであつた。弁証法の諸範疇は歴史の典型概念である。ヘーゲルが「意識の諸形態」(Gestalten des Bewusstseins)と云つたものは意識の發展に於ける種々なる、典型的なる段階にはかならない。そして我々は如何に彼が芸術家的な確かさをもつてそれらの諸形態を鮮かに個性化しているかを見てまことに驚嘆せざるを得ないのである。なお見逃すべからざることは、ヘーゲルが歴史の解釈にあたつてそれを彼にとつての現代の見地からして、解釈しているということであろう。彼の現象

学は意識または世界理性の一般的発展の跡を辿り、そして恰も観念論的体系の門口にまで辿り着いて終っているが、このことはとりもなおさずヘーゲルが観念論哲学をもって現代の典型概念であると考へ、その見地から過去の発展を解釈したことを意味する。デイルタイは青年ヘーゲルの著作『エス伝』<sup>1</sup>について語り、そして次の言葉を記す、「これは、ヘーゲルが、なお現在のなる歴史的生として彼を取巻いているところのものからして過去を一層深く理解せんとする彼の方法を、適用する最初の場合である。この方法は彼の歴史的方法のひとつの重要な部分を形作るであろう」<sup>\*\*\*</sup>。否、歴史的方法はそれ以外の仕方を知らないであろう。なぜなら、他の箇所を繰り返して述べておいたように、現代の意識がつねに過去を根源的に規定しているからである。

\* W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, S.157.

\*\* J. Royce, *Lectures on Modern Idealism*, p.145.

\*\*\* a. a. O. S.22.

次のことを附け加えておこう。ヘーゲルにあつて弁証法の諸範疇は歴史的範疇であつたけれども、しかしその汎神論的前提のために、歴史はやがて彼にとってまた永遠の現在であり、弁

i H. Nohl, "*Hegels theologische Jugendschriften*", "Das Leben Jesu"

証法はまた永遠なる諸範疇を意味することとなった。ところが唯物弁証法に於てはそれの諸範疇は完き意味で歴史的範疇である。それらが歴史的であるというのはそれらが一回的な、繰り返すことなき発展過程の概念であり、次にそれらがこの過程の典型的なものの概念であるということの意味する。マルクスは自己の樹てる諸範疇をば明らさまに「歴史的諸範疇」(historische Kategorien)と呼んでいる。なお大胆なる類推が許されるならば、次の如く云うことが出来よう。ヘーゲルの現象学は「自然的意識の道程」(Weg des natürlichen Bewusstseins)であつた。それは絶えず自己解放に向いつつも未だ自由ならざる知識の遍歴の叙述であつた。それ故にそれは或る前駆的な、暫時的なもの (etwas Vorläufiges) である。「自由なる知識」即ち「その固有なる姿に於て運動する学問」の始まる時は現象学の終る時である。現象学は自由なる精神の謂わば「前史」(Vorgeschichte) である。ところでブハーリンはその『転形期の経済学』の冒頭に於て云つてゐる。「生産が無秩序であり同じく生産物の分配も無秩序である社会に於てのみ、社会的生活の法則性は個人または共同体の意志とは無関係な『原素的自然法則』の姿を取つて現れる。即ちそれは『家屋が人の頭上に倒れかかる時の重力の法則』と同一の『盲目的』必然をもつてはたらく法則である。マルクスは率先して商品生産のこの特殊性を挙げ、彼の商品拜物教論【商品の物神性】に於て



理論経済学に対するすばらしい社会学的手引を与えて、理論経済学を歴史的に局限された学科として樹立した。事実、組織されたる社会的経済を観察するときは、経済学の一切の基礎的『問題』、即ち価値、価格、利潤等の問題はすべて消えてしまふ。その場合に於ては『人と人との関係』が『物と物との関係』となつて現れることなく、社会的経済は市場及び競争という盲目的勢力によつて左右されずに、意識的に実施されるころの計画によつて左右されるのである。従つてこの場合は、一面に於て記述の或る体系と、他面に於て規範の体系とが存立し得る。が、かかる社会の中には市場そのものが存在しないのだから、従つて市場の『盲目的法則』を研究する学の存在する余地はない。こういう具合に、資本家的商品生産を基礎とする社会の終焉は、同時にまた経済学の終焉を意味することになる。\* 人と人との関係が物と物との関係に於て疎外されてあることなき、マルクスのいわゆる「自由の王国」の到来と共にいわゆる経済学は閉じられる。「自由の王国は」、と彼は云う、「實際、強要と外的合目的性によつて規定されている諸労働が止むところに於て初めて始まる、従つてそれは物の本性上本来の物質的生産の領分の彼方に横たわつてゐる」\* 経済学はかかる自由の王国に到るまでの「長き道程」の叙述であり、『資本』はその最も重要な一齣であるであろう。恰もヘーゲルの現象学が「自由なる知識」に達するまでの「自

「自然的意識」の發展の叙述であるが如く、マルクス主義の経済学は「自由の王国」に到るまでの「自然必然性の王国」(Reich der Naturnotwendigkeit)の發展の叙述である。自由なるものと自然的なるものとのこのような區別は弁証法に於ける自由と必然の問題の包括的な論究にとつては決して見逃すべからざる事柄であるであらう。人額の「前史」たるいわゆる「自然必然性の王国」の研究は、それがまさに自然必然性の領域の研究であるが故に、マルクスの云うように「自然的に」研究されなければならない。マルクスもまた明らかに現代の見地からして歴史を把握した。ヘーゲルとの相違は、この人が現代をもつて終結的なものと考え、従つてそこに弁証法的綜合の完成を見たに反して、マルクスは現代をば過渡的なものと見、それ故にここにむしろ弁証法的矛盾の完成を考えたところにある。しかしこのことについては私は既に種々なる機会に論及しておいた。<sup>\*\*\*</sup>ヘーゲルは彼の觀念論哲学と共に「自由なる知識」の世界は到来していると、マルクスはこれに反して彼の経済学によつて人類の前史の終末が解剖されたと考える。

\* N. Bucharin, Oekonomik der Transformationsperiode. 佐野文夫氏の訳文に拠る。

\*\* Kapital, 3. II. S. 355.

\*\*\* 例えば、拙稿「ヘーゲルとマルクス」(『唯物史観と現代の意識』一三六頁以下)(全集第三

卷一四〇頁以下【「ヘーゲルとマルクス」「発展が絶えず自己完了的全体を」以下】参照。

さて、右の如く弁証法の性質を考えると、ひとは反問するであらう、それではヘーゲルの「論理学」はどうするのだ、このものは演繹的であつて、記述的性質を全くもっていないではないか。然しながら私は反対の意見である。彼の論理学の根柢には、全体の哲学史が横たわつて、ひとはそこに現れた諸範疇が内容的には何等ヘーゲルの新しい発見に属するものではないことを見出すであらう。個々の諸範疇は既によく知られているものであり、一部分は哲学にとつての古からの財産であるものである。ソクラテス以前の哲学者たち、プラトンやアリストテレス、その他数多くのその後の人々の諸原理が、正確な歴史的順序に従つてではないけれども、意味の上からでは歴史的行程に相応したところの系列に従つて現れている。<sup>\*</sup>我々はヘーゲルの論理学に於て哲学史の全体の財産目録を見ることが出来るのである。しかも単なる目録ではなく、一切のものが一の唯一なる、大いなる、有機的秩序の構造に結合されている。フオイエルバッハは云う、「真の弁証法は孤独なる思想家の独白ではない、それは我と汝との対話である。<sup>\*\*</sup>」けれども弁証法がヘーゲルにあつて決して孤独なる思想家の独白でなかつたことは明らかである。ヘーゲルは現象学の終るところで論理学は始まると考えた。しかし現象学が過去から現在までの歴史的世界の

叙述であつて、論理学が未来の歴史的世界の叙述であるというが如きことを意味しないのは勿論である。一般に未来の歴史を叙述するということは不可能である。論理学もまたもとより過去から現在までの歴史的世界の記述であるのほかない。然しながら如何にして論理学に現れた哲学的諸範疇が歴史的世界の叙述の意味を担い得るであろうか。各の歴史の哲学は各の歴史の時代の時代精神の概念的表現である、ということはヘーゲルの確信であつた。一定の哲学は一定の時代の時代精神の自己認識としてその時代の最高の華であり、「時代の実体的なるものの知識」である。かくて哲学はその時代と全く同一であるということになる。<sup>\*\*\*</sup>もしそうであるならば、哲学の全体の歴史は全歴史そのものの最も優越なる表現でなければならぬ。従つて哲学的諸範疇の全体の体系は全歴史そのものの發展の鏡である。かくして論理学は、in nuce に於ける歴史である。またこのようにして、我々はヘーゲルが『エンチクロペディ』に於ける論理学の『予備概念』の部分に於て哲学的意識の歴史的・弁証法的發展について詳細に記述していることの深き意味を探り得るのである。論理学は現象学に於ける自然的意識の發展の最高の段階に於て到達されたる、自由なる、絶対的知識の立場から、現実的にはヘーゲル自身の觀念論的意識の立場からして把握されたる哲学の歴史、進んでは歴史そのものであると解釈され得るであろう。もとより彼の弁

証法的論理学が構成的要素を含んでいるのは事実である。然しながら我々は歴史家ヘーゲルのためになおマルクスの次の文章を思い起すべきであろう。「研究は材料を詳細に占有し、その材料の種々なる発展諸形態を分析し、これら諸形態の内的紐帯を探し出さねばならない。この仕事が完成した後、はじめて現実の運動は適応的に叙述されうる。かかる叙述が成し遂げられ、今や材料の生命が観念的に反映することになれば、それは吾々が先験的構成で事を済ましたものなるかに、見えもするだろう。」<sup>\*\*\*</sup>かくの如くにして弁証法そのものについての予備的、一般的理解を得た後に、我々は自由と必然の問題へ移つてゆこう。

\* Vgl. N. Hartmann, Hegel, S.156. ハルトマンに於ても未だ明らかにされていないところの現象学と論理学との関係について私はその解明のための若干の指針を与え得たと信ずる。

\*\* Feuerbach, Sämmtliche Werke, II, S.345. ついでながら、土田杏村氏はその「河上肇論」(中央公論、昭和四年七月号)の中で、「また『辨証法』なる語をマルキシストは一般に『辯証法』と書くけれども、これは誤字である」と云われているけれども、もともと我々が辯証法と訳する言葉はギリシア語の διαλεκτική から来たのであり、このものは διαλεγεσθαι (sich unterreden, besprechen) 即ち談話する、対論するということが、に基づいている。それ故に辯証法と書くことに何の妨げもない。

これを辨証法とすれば、ヘーゲルが辯証法をもつて「思弁的」(spekulativ)として特徴付けた意味が一層明瞭に現されるであろうけれども、元來觀念論的思弁を排斥するマルキシストにあつては、辯証法と記すに毫も差支ないばかりでなく、むしろその方が一層適切であろう。私自身としては、土田氏の注意にも拘らず、依然として辯証法なる文字を用いてゆこう。

\*\*\* ヘーゲルの哲学史講義の序論をなす美しい文章が再読さるべきである。

\*\*\* 岩政文庫版『資本論』第一巻、第一分冊、三〇頁。【第二版後書き】

## 三

卓越せる歴史家ヘーゲルは宗教改革をば「近代の原理」と呼んでいる。<sup>\*</sup>それは中世の終に於ける暁紅に随つて現れたところの「万象を明らかにする太陽」であつた。宗教改革の地盤となつたものは「ドイツ精神の内面性」、または「純粹に内面的なる精神性」、ひとが“deutsches Geni<sup>us</sup>”と呼ぶところのものである。宗教改革といわれるのは神的なるものの外面的、感性的なる物化に對する抗議である。神的なるもの若くは精神的なるものの物化、そしてそれから生ずる非自由のうちヘーゲルはカトリック教会の本質を見た。「ルターの單純なる教義は自由の教義である」、

と彼は語る。「精神的自由の原理は此処（ドイツ）に於て保有されており、単純にして素朴なる心臓からして変革を成就した。」「これによつて」とヘーゲルは云う、「そのまわりに諸民族が集まる新しい、最後の旗が、自己自身の処にあり、しかも真理に於てありそしてただ真理に於て自己自身の処にあるところの自由なる精神の旗が現れたのである。これこそ、そのもとに我々が仕え、そしてそれを我々が担うところの旗である。その時以来我々に至るまで、この原理を世界のうちに実現することよりほかに何等他の仕事を為す必要がなかつたしまた為す必要がない。」まことに自由なる精神という旗は、恰もそのもとに我々が仕え、そしてそれを我々が担うところの旗である。ヘーゲル自身は言うまでもなくこの旗のまわりに集つて来た人々のうち最も偉大なる一人であつたのである。

\* *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Lasson, S. 877ff.

宗教改革の原理を初めて哲学の内部に於て生産的なものにしたのはカントであると見られてゐる。彼に於ける人格及び自由の概念がそのことを最も勝れて示すであろう。次にフィヒテは、彼もまた、「私の体系は端初より終末に至るまでただ自由の概念の分析である」と述べた。更にシエリングも、「自由は我々の最高なるもの、我々の神性である、このものを我々は一切の事物の

終局的な原因として欲する、」と熱情をもつて語る。そしてヘーゲルは、「哲学は、精神の凡ての性質がただ自由によつて存し、凡てはただ自由に対する手段であり、凡てはただこのものを求め且つ作り出すということを、我々に教える。このこと、即ち自由は精神の唯一の真なるものである」といふことが思弁的哲学の認識である。」と論ずる。「精神の実体は自由である。」このようにして自由がドイツ観念論哲学の諸体系にとつて、単にその思惟の対象であつたばかりでなく、またその原理であつたということは明瞭であらう。

そこで今の場合我々に対して一群の問題が自由の概念を囲んで現れる。先ず自由が一般にドイツ観念論に於て、カントにあつても、ヘーゲルにあつても、共通の中心概念であつたことを考えてその共通なる内容を定め、その上で次に、特にカントとヘーゲルとに於ける自由の概念のそれぞれの特殊性を究め、かくて進んで、我々は「歴史と実践」との問題のために両者のいずれの側に加担すべきであるかを論議することがそれである。

観念論の思想家たち、就中フイヒテ及びヘーゲルが自己をルターの「後裔」として意識していたということは、彼等の著作を通して明らかに窺い知り得られる。疑いもなく彼等は宗教改革に對して親和の關係を感じていた。いま歴史的事實的聯関の問題が如何にあるにしても、我々は彼



等のこの感情を無視し、全く故なきものとすることは出来ぬであろう。ルターに於ける自由が如何なるものであつたかはなお解決されていない問題に属する。<sup>\*\*</sup>然しながら我々は彼の改革が為された物から為す者への、聖なる事物から人格的なる良心への転向に存したと見做して恐らく誤つていないだろうと思う。換言すれば、彼の自由の思想は、少なくともその本質的な傾向に於て、「自律」を意味したのである。ルターは有名なひとつの説教を次の語をもつて始めた、「我々は凡て死に迫られており、そして如何なる者も他の者の代りに死せないであろう。却つて各の者は自己の人格に於て自己自身の為めに悪魔と死と闘うべく甲冑を着けて用意していなければならぬ。なるほど我々の一人は他の者に向つてその両耳に叫び、彼を慰め、また忍耐と闘争とを勧告するこゝとは出来る、然しながら彼に代つて我々は戦うことも争うことも出来ないのである、そこでは各の者はみずからその危険に投じ、そしてその敵、悪魔と死とみずから渡り合ひ、唯ひとり彼等と戦わねばならぬ。そのとき予は汝の側にあることなく、汝は予の側にあることがないであろう。」各の者は自己自身のためにただ自己の人格に於て立たなければならぬのである。ここに我々はカントの謂う人格の自律の品位を想い起すであろう。いずれにせよ、「自律」という本質的な内容に於て自由の概念はドイツ観念論の諸哲学の中へ這入つていたのである。それらにとつて自

由の概念は一般に自律の概念であつた。このことが先ず確認されねばならぬ。しかるに注意すべきことは、この自律の地盤がドイツ観念論に於て甚しく拡大されたことである。それは主としてガリレイによる方法論的基礎付け以来の自然科学の興隆に起因している。ルターの自由はなによりも意志の自由であり、ニコライ・ハルトマンが彼の『倫理学』の中で区別したところの適切な用語を使うならば、「人格の自由」(Autonomie der Person)であつて、「原理の自由」(Autonomie des Prinzips)ではなかつた。ところでカントは夙くも彼の第一批判の仕事をもつて要約している。即ち従うのでなく却つて対象が我々の認識に従うのである、という言葉をもつて要約している。即ちそこで為された仕事は実に理論性の自律の確立の方向をとつている。かくの如き拡大が宗教改革そのものによつて好都合にされたことは言うまでもない。我々はカントの先験的論理学を特色付けて云うことが出来る。「カントは自我の自省の思想を論理学へ導き入れた最初の人である。彼はそれによつて一の新しい論理学の創造者となる。自然哲学的思惟を論理学の思惟のうちへ帰入することによつてイデア説の再生は可能にされる。論理学と自我の自省との融合によつてこの説はその新しい特質を得る。」<sup>\*\*\*</sup>しかるにまさにここに我々は自律が実に原理の自律への傾向を担うに到るところのひとつの根源を見出すことが出来よう。カント以来ドイツ観念論の諸体系にあ

つて、自由は多かれ少なかれ、原理の自律の意味をもっている。このことは心掛けておかねばならぬ。

\* 宗教改革とドイツ観念論との歴史的関聯はドイツの学界の大きな問題になっている。この観念論を宗教改革の「後裔」と考える見方に対して多くの異論が持ち出されたのである。トレルチはこの問題を「近代世界」(die moderne Welt)の成立に対する宗教改革の意義の問題として提出した。そして彼は本来の、ルター主義及びカルヴィン主義の、彼の謂う、*Alprotestantismus* をば、十七世紀の末以来、近代国家の地盤の上へ移されたる、*Neuprotestantismus* から区別すべきことを主張する。前者はなお厳密に教会的なる、超自然的なる文化の概念のもとに属するものであり、むしろそれは中世的文化を中世の制度が可能ならしめたよりも一層厳密に、内面的に、人格的に、自己の方法をもつて貫徹しようと試みたのである。これに反して後者は、啓蒙 (*Aufklärung*) と観念論とによって前者から分たれており、これらのものによつて変形されている。かくて近代的世界の成立史に於ける決定的なる転換期は、トレルチによれば、宗教改革にあるのでなく、却つて啓蒙時代にある (Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*)。トレルチがカントを啓蒙思潮との聯関に於て見たのはいふまでもない (例えば、Troeltsch,

*Das Historische in Kants Religionsphilosophie* (参照)。それにも拘らず、彼は宗教改革の二つの層の連続性を信じ、「ドイツ観念論に於けるルター的要素」について語ることを忘れない。「如何なる法則、如何なる技巧的作為も知らぬルター主義の内面性から、それにとつては真の本性は人間と神との統一であるところの彼の人格神論的な神秘主義からして、自然的・精神的世界過程の、精神の自由なる自己發展的自律の、思想を有する偉大なるドイツの思弁が現れ出た。」と彼は記している (*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit. Kultur der Gegenwart I, IV, 1, S. 552.*)。バールト、ゴガルテン、ブルンナーなどの神学者たち——彼等の神学は時として「弁証法的神学」(*dialektische Theologie*) と呼ばれている——にとつては、観念論と宗教改革とは相互に完全に対立したものである。嘗てデイルタイもまたそのレッシング論の中で、宗教改革時代の全生活理解は近代の自律の思想によつてもはや古物にされてしまつてゐる、と云つた。ところでデイルタイが宗教改革に対する観念論の優越を信じたに反して、今日かの神学者たちは、反対に、後者に対する前者の優越を主張する。

\* \* \* このとき問題になるルターの主要なる著作は“*De seruo arbitrio*” 1526. である。ゴガルテンの出版した独訳書がある。Martin Luther, *Vom unfreien Willen, Nach der Uebersetzung von Justus Jonas,*

herausgegeben und mit Nachwort versehen von Friedrich Gogarten, München 1924.

\*\*\* Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I, S. 39.

#### 四

一層重要な事柄はカントに於ける自由の概念とヘーゲルに於けるそれとの間の相違について或る見通しをつけることである。我々は両者が単に相異なるのみならず、却つてまた相対立しているのを見出すであろう。この場合カントの自由の概念に種々なる差別、就中「先験的自由」と「実践的自由」との主なる差別のあること、そしてそれらが相互に如何に交渉し、否、屢々如何に矛盾するかということに関しては、もはや知られているものとしてここでは触れずにおかれねばならぬ\*。

\* それについて私は拙稿「批判哲学と歴史哲学」（『史的觀念論の諸問題』）の中で比較的詳細に取扱つた。（全集第二巻収録）

第一、カントの自由は終極は可能なる自由であつた。これも二通りの意味に於てである。先ず彼は因果法則によつて決定されている自然秩序に対して自由は可能であるか否か、また如何にし

て可能であるかを問題にした。この問題は現象と物自体とを区別することによって解決された。かくて次に自由はカントにあつて叡智的自我の自由であつた。それは存在に対する當為の自律、現実的なものに対して内面的なるものの自由である。しかるにヘーゲルは単に内面的なるものは可能なるものに過ぎないと考える。ヘーゲルの問題にしたのは現実的な自由である。単に在るべきであつてそれ故になおそこには在らぬものを彼は悟性的なものとしてそれを輕蔑している。また彼はカントに於ける二元的な見方に反対して、義務と傾向性との分離の如きは生けるものを破壊するものであるとした。當為の思想に対して彼のとる立場はむしろ分離を超越した道德的存在からの行為である。このものは、彼によれば、まことにただ「生のひとつの様態」にほかならない。生けるものとは全体的なもの、統一的なものであり、かかるものにして初めて自由なるものと云われ得る。即ちヘーゲルの謂う自由はカントの當為の概念を止揚すると共に、またカントの倫理主義の立場をも止揚する。

第二、カントの自由は主として個人（イ）の自由であつた。これに反してヘーゲルの自由は共同體（ア）、主として關係する。固より後者と雖も前者の説くが如き主觀的な自律の概念を排斥するのでなく、却つて云つている、「ヨーロッパ的な意味で自由と云われるのは、主としてこの主觀的な若くは

倫理的な自由である。「道德的並びに宗教的諸規定は単に外的な法則及び一の權威の命令として彼に對して要求をなし、彼によつて遵奉さるべきではなく、却つて彼の心臓、心情、良心、知見、等々に於てその同意、承認若くは基礎付けさえをもつべきである。彼自身に於ける意志の主觀性は自己目的であり、絶對的に本質的なる契機である。」\*然しながらヘーゲルはかくの如き主觀的道德 (Moralität) は客觀的道德 (Sittlichkeit) によつて止揚されねばならぬと考える。人格的なもの、特殊なものとは全体的なもの、一般的なものと結びつき、そこに於て具體的となり、現実的となる。「眞の良心」及び「生ける善」は家族、市民社会、国家に於て形作られる。客觀的道德の最高の形態としての国家は、「一般的意志と主觀的意志との統一」として、理性的なものであり、それが眞に自由なるものである。

\* *Encyclopädie* § 503.

かくて第三に、ヘーゲルは自由の概念を目的論 (Teleologie) の概念に於て思惟する。ここに目的論というのは普遍と特殊との有機的統一のことである。彼の自由の概念は一の有機的全体の高き聯関の中への主体の有意的なる組織化を意味する。全体から分離された特殊体の自由は彼にとつてまさに自由の反対のものであり、その眞の本質に於ける自由とは民族のうちに生ける精神

の実体的なる力に服従することであり、一切の特殊体を担い且つ維持する国家という有機体の一構成員であることである。

いま歴史を問題とする限りに於てヘーゲルの自由の概念がカントのそれよりも一層有用であり得ようということは、容易に思い付かれることであろう。なぜなら前者は自由の現実的な概念をつねに問題としており、そして歴史とはまさしく現実的なもの名であるからである。カントの自由の概念は叡智的自我の自由であった。従つて彼の道徳法の概念もまた全く形式的であるのほかなかつた。我々の実践にあつてはつねにそれが内容的に規定されるのが必要であるけれども、この場合カントの立場に於てはそれはどこまでも無限定なものであるのほかない。それを内容的に規定するためには何等かの意味で経験に結びつけて規定されざるを得ないのであるけれども、彼の立場にあつてはかかる規定の原理となるものが存在し得ない。それは単に主観的感情に従つて規定されるのほかなく、従つてあらゆるユートピアがそこに這入つて来る事が出来る、――そして一切のユートピアは、ユートピアでありながら、つねに経験的内容のものである。当為の内容が何であるかはカントの立場に於ては決定し得ざる、また決定すべからざることであるが、しかし現実の実践に際してはつねに、内容的な当為が要求されているのである。そののみならず、



カントは彼の道徳法の法則性が如何なるものであるかについて明確な概念を与えていない。単なる自律の概念によつてはそれの法則性についての洞見を得ることが出来ないのである。カントは彼の道徳法の法則性をば、或いはその当時の自然法 (Naturrecht) の見方に従つて、或いは自然法則 (Naturgesetz) を範型として、或いはまた矛盾律の論理的法則に従つてさえ、考えていたように見える。若しそうであるとするならば、それこそ一回的なる、繰り返さざる過程としての歴史なもの、実践的なものの意味を全く否定するの結果とならう。しかるにヘーゲルにあつては自由の實質たる自律の法則性は目的論によつて規定されている。それは普遍と特殊との有機的統一に関する目的論的法則性である。個体は自己の自由を実現するために全体の中へ這入つてゆき、そこに於て自己の自由の客観的内容を見出さなければならぬ。「市民的生活が義務の地盤を形成つてゐる。個人は彼等の指定された任務、従つてまた彼等の指定された義務をもつてゐる。そして彼等の道徳性はこのものに適合して行動するところに存する。」\* しかるに普遍と特殊との関係はヘーゲルの哲学に於て一の發展的体系に秩序付けられている。従つてその發展の各の段階に於て特殊に対する普遍の意味はそれぞれ個性化されている。ここでは目的論が抽象的に問題になるのではなく、却つて普遍と特殊との目的論的關係は各の歴史的阶段の特殊性に従つてそれぞれ具

體的に規定されているのである。かくて我々の歴史的行為の内容となるべきものは一々歴史的に規定されたものである。ヘーゲルにあつて目的論は弁証法的発展の体系に構造づけられていたからである。

\* *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*: S.73.

然しながら自由の概念の目的論的構成こそまさに自由を否定することになりはしないかという疑問は依然として起り得る。なぜならそれは普遍的なもののために主観的なものを犠牲にすることとなり、しかるに自由の本質は飽くまでも主観性にあると考えられるからである。ハイムは既にかくの如き疑問を表白した。「彼（ヘーゲル）の実践的諸概念はまたただ平らな地に根を張る植物のしなびたる姿をもっている。個人の生の全き深みのうちに、具体的な内面性のうちに、道徳の力強き衝動と内容とが横たわっている。生ける現実のこの最も豊饒なる坑の中へ降りて行くことを絶対的観念論は軽んずる。彼は主観的なものを、それが主観的なものであることをやめ、そして自己を普遍的なものに浄化する限りに於て、尊重することを知るのみである。」\*ところで我々はヘーゲルもまた決してカント的な、主観的な自由を無視する者でないということを上述べておいた。けれどもかかる主観的道德は、ヘーゲルの体系に於て、抽象的な法律と客観的道德

との丁度中間に立ち、この後のものへの単なる通過点に過ぎぬように見える。然しながらヘーゲルによれば国家は個人に対して縁なきもの、外部から強制するものでない。「蓋し国家は市民に對立する抽象的なものではない。却つて市民は、そこでは如何なる成員も目的でなく、如何なる成員も手段でないところの有機的なる生に於ての如く諸契機である。」「国家の本質は道德的生命性である。このものは普遍性の意志と主觀的意志との結合に存する。」<sup>\*\*</sup>ヘーゲルはカントの主觀性の概念を單純に排斥するのではなく、却つてカントのいわゆる定言命令が形式的原理にとどまり、具体的義務は個人の氣隨に委ねられるのほかなきを見て、かかる「形式的内面性」に反對して、具体的義務を客觀的に規定しようとするのである。「主觀的道德の形式的立場にあつては良心はこの客觀的内容なきものである。」「眞の良心は即自對自的に善であるところのものを欲する心情である。それは従つて確固たる諸原理を有する、そしてしかもそれにとつてこれら諸原理は對自的に客觀的なる諸規定及び諸義務である。」<sup>\*\*\*</sup>然しながらそれら凡てのことにも拘らず、我々は個性的なもの、人格的なものがヘーゲルにあつて絶えず抑圧されているのを見ざるを得ないということもまた争うべからざる事實である。苦しうであるとするならば、それは単に自由の概念の目的論的構成によるのでなく、むしろ主として他の条件に起因するものであると見られなければ

ならないであろう。そこで次のことが注意さるべきである。

\* R. Haym, *Hegel und seine Zeit*. S. 375.

\*\* *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. S. 91.

\*\*\* *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 137.

第一、カントは自由の問題を神の問題から全く切り離していると見られ得る。従つて彼は、如何にして人間の自由は神に対して可能であるか、ということをも、何処に於ても尋ねようとはしなかつたのである。むしろ彼にとつては神はひとつの“Ideal”であり、理性のひとつの“regulatives Prinzip”であつた。『実践理性批判』に於てもまた神の存在はカントにとつてなおひとつの“Postulat”にほかならない。カントのなお啓蒙的な神の概念を打ち破つて、単なる「限界概念」としての神から根源的に規定的なる根源的実在としての神へ移つていったのは言うまでもなくフイヒテである。ヘーゲルでは哲学の対象は宗教と同一であり、唯一絶対なる真理としての神である。神は十分な意味に於て“ens realissimum”であり、それが「即自対目的に存在する真理」である。カントの神の思想が規制的原理であつたに反して、ヘーゲルに於けるそれは全き意味に於て構造的な性質をもっている。ヘーゲル哲学の汎神論的前提が恰もこのことを要求するのである。そし

てヘーゲルはカントとは反対に、自由の概念をば神の思想との全く直接的な関係においた、神は何よりも自由なるものとして規定され、自由の考察は彼にあつて主として神の自由の考察であつたとさえ云われることが出来る。そこからしてヘーゲルに於てもまた、カントとは別の意味で、如何にして人間の自由は神に対して可能であるか、という問題は、甚だ色褪<sup>さ</sup>めた姿をもつて現れ、むしろ闇の中に残されていたのである。カントは自由の概念を神の思想から分離することによつてそれを純粹に主觀的に規定することが出来た、ヘーゲルはそれを神の思想の中へ運び込むことによつてそれを純粹に客觀的に規定せざるを得ない。もちろん両者に於て自由が共に自律を意味したということは何等変らない。それにも拘らずこのような相違のためにカントの自由が人格の自律の、ヘーゲルの自由が原理の自律の、性格を一層多くもつに到るといふこともまた固より明白であろう。神に対して人間の自由が如何にして可能であるかという問題は、それが意識的に取扱われる限り、ヘーゲルはそれを弁証法的に解決しようとした。人間の自由は彼にとつて神の自己運動の一の契機である。しかも神は彼に於て汎神論的な神であるから、人間の自由は要するに「止揚され」てしまうことになる。自然の出来事の、歴史の出来事の、芸術、宗教、哲学の過程のうちで本来遂行されているものは神の自己發展の過程である。神は、しかも神がひとり真

に自由なるものである。一切の有限なるものはただ神の目的のための手段、神の道に於ける階段、神の目的地への通過点、彼の旅行のための車である。世界史的な人格と雖も遂に「世界精神の事務執行人」(Geschäftsführer des Welteistes) に過ぎないのである。

第二、ヘーゲルにとって世界は完結したる、目的論的なる、体系を成している。これがまた自由を疑わしきものにせざるを得ないようである。しかるにそのことはまた彼の哲学の汎神論的前提のために必然的にされているのである。汎神論にとっては全体は与えられている。全体の所与性、性によって弁証法は、ヘーゲルに於て——唯物弁証法に於てではなく——流出論的性質を粧うこととなる。全体の所与性によって弁証法は、ヘーゲルにあつて、目的論への、有機体説への傾向を含んでいる。若し世界の体系にして既に完結しているとすれば、いまこの到達された究極的なる全体の立場に立つてそれに至るまでの一切の弁証法的発展の過程を回顧するとき、凡ては有機的合目的的に構造づけられているものとして現れることが全く可能であり、かくて我々はそこにただ美しき大いなる必然を見出し得るのみであろう。世界過程が現在に於てなお終結していないが故に、従つて全体は我々にとつてつねにまさしく課題であるが故に、即ち我々は歴史の弁証法的発展を展望的に、未来へ向つて見ざるを得ないが故に、自由は存在するのである。全体の

課題性が弁証法に於ける自由の根源である。そして全体の課題性ということが唯物弁証法のひとつの重要な特色であった。このようにヘーゲルに於て自由がないとすれば、それが弁証法そのものの性質に由来するのでないことは明らかであろう。むしろ私はヘーゲルの弁証法が著しく有機体的であり、そして有機体説が弁証法に於ける「弁証的なるもの」を否定するに到るということを示しておいた。<sup>\*</sup>

\* これらの点については拙稿「有機体説と弁証法」(『社会科学の予備概念』(全集第三卷収録)参照)第三、ヘーゲルの自由は究極は一の知的な状態である。自由は彼に於て知的な成熟という意味で精神の明徹と一致する。この自由の概念の背景をなすのはギリシア的、アリストテレス的思想である。然しヘーゲルに於けるヘレニスムスについても私は他の場合に論じ及んだ筈である。<sup>\*</sup>「良心をば従つて彼は知識にまで薄め、そして善をば彼は現存する国家秩序にまで外面化する。」とハイムは云う。かくてかの宗教改革の原理、ヘーゲルの謂う世界史に於ける「ゲルマン的原理」は勢い背後に退けられることとなるう。「内面性の深さがそのために犠牲にされるところのものは、古典的なる、感性的現象の美に向けられたる理想である。これをば個人主義を超えて運んで行くものは調和主義である。法律哲学の中に於てまさに前者に対する後者の、近代的原理に対す

る古代的原理の、ゲルマン的原理に対するローマ的・ギリシア的原理の勝利は頂点に達している。\*  
このハイムの文章を理解するために我々は既に準備されていると思う。まことに我々は到る処へ  
ーゲルに於て古典的審美主義の面影を見出し得る。かかる観想的、回顧的性質のために弁証法は  
へーゲルにあつてそれがひたすらなる必然性の論理であるかの粧いをなしているのである。

\* 拙稿「へーゲルの歴史哲学」(『史的觀念論の諸問題』)〔全集第二巻収録〕、その他に於て。

\* \* R. Haym, a. O. S. 377.

## 五

自由と必然の問題は純粹に二元的な立場に於てはもとも十分な意味で問題とはなり得ない。  
物自体と現象とを区別している限り、或いはまた理論理性と実践理性とを分離している限り、カ  
ントにとつて、自由の可能性、可能なる自由が問題にされ得るにとどまる。自由と必然の問題は  
理性の統一の立場に立つたフィヒテに於てその全き力をもつて迫り来る問題となつた。ここでは  
自由の現実性、現実的なる自由が問題とならねばならない。カントにあつても、自由の王国と自  
然の王国との結合が問題となつた第三批判に於て初めて十分な意味に於ける自由と必然の問題が



現れたのである。この問題をカントは自然を道徳的に合目的なものとして考察する反省的判断力を設けることによって解決しようとした。然しながら反省的判断力にかかわる合目的性は彼によれば飽くまで規制的原理であつて、構成的原理ではない。即ち彼にあつては自由と必然の問題は単に主観的に解決されているに過ぎないのである。

さてヘーゲルは云う、「必然の真理が自由である。」彼はまた自由を「頭にされた必然」(enthüllte Nowendigkeit)として定義している。「尤も必然はそれ自身としてなお未だ自由でない、しかし自由は必然をその前提としてもち、このものを止揚されたものとして自己のうちを含む。道徳的な人間は彼の行為の内容を一の必然的なものとして、即自対的に妥当するものとして意識しており、しかもそのことによって彼の自由は毫も損害を蒙ることなく、却つてむしろこのものはこの意識によつて初めて、なお内容なき、単に可能なる自由としての氣随から區別されて、現実的なる、内容に充てる自由となる。」この注目すべき文章によつて極めて明白であるように、ヘーゲルが必然に基づいて自由を規定したのは――フィヒテはこれに反して自由に基づいて必然を規定したと見られ得る――「現実的なる、内容に充てる自由」が彼にとつて何よりも問題であつたが故である、そして我々は現実の実践に於てはつねにかくの如き自由、ヘーゲルの他の表現を用

いるならば、「具体的にして積極的なる自由」が問題になるのである。「内容なき、単に可能なる自由」は、よしそれが哲学者の問題となり得るとしても、現実の、歴史的なる実践にあつては無関係である。ヘーゲルが、そしてそれを継いでマルクス及びエンゲルスが、必然に基づいて自由を規定したのは深き意味あることでなければならぬ。蓋し我々は必然の認識によるのほか自由の内容を認識すべき途を知らない。自由と必然とを相互に全く排斥し合うと考えるのは間違つたことである。

\* *Encyclopädie* § 158 Zusatz. 【本文中に指示対象を欠く。小論理学 § 158 に「必然の真理」云々】

ここに意味された必然は単なる因果的必然でなく、固より弁証法的必然である。しかるに弁証法は物の運動形態である。弁証法は論理学として特に運動する物に於て適用を見出す。それは何よりも「運動論理学」(Bewegungslogik)である。興味あることは、弁証法批評家たちによつて弁証法が運動論理学であることの最も屢々忘却され若くは無視されているということである。物が運動している限りに於て一般に実践はあり得る。しかも弁証法的運動は歴史的なる、即ち一回的にして繰り返さざる運動をいうのであるから、このとき実践は歴史的实践であることが出来る。弁証法的必然は因果的必然の如く原理的には無限の繰り返しを含むところの自然法則の必然性で

なくして、却つてそれぞれの發展段階に於て特殊なる歴史法則の必然性であるが故に、その必然の透察は内容に充てる、現実的なる自由の地盤であり得るのである。尤もヘーゲルにあつては、その汎神論的、觀念論的前提のために、弁証法的運動が運動としては止揚されてしまつていたことを注意せねばならぬ。彼に於ては弁証法的運動は完結せる、目的論的なる、体系のうち閉ざされており、従つて全体は所与であつたために、運動と雖も、既に他の場合に度々述べておいたように、「無時間的なる現在性」、その完全性を表現すべきものにほかならなかつた。イデオの本来の名は安らいまたは永遠であつたのである。

弁証法的過程は展望的には飛躍の契機を含んでいる。それ故に我々は現在から未来を残りなく認識することが出来ない。固より我々は飛躍の必然性を把握し得る。この必然性の認識は現在の認識を愈々完全ならしめることによつて益々完全になることは出来る。けれどもそれはどこまでも飛躍の必然性の認識であるのほかない。そこに我々は必然的にして、必然的ならぬものを見る。そしてこれが我々の謂う自由である。また弁証法的發展に於て我々にとつて未来であるものに対して、我々は、我々の現在であるものを次第に完全に認識してゆくことによつて、我々の見通しを次第に完全にしてゆくことが出来、またそのことは現実の実践のためにまさに要求されている。

然しながら両者の間にはつねに一の質的な飛躍が存在する。それだから未来に対する見通しはどこまでも見通しであつて、それが必然的な内容の認識とはなり得ないのである。そこに依然として自由の契機が横たわっている。ところで実践的でないとところに真に展望的な態度はあり得ないのである。それだから弁証法的自由はただ実践的弁証法のものである。

このようにして唯物弁証法のために地盤を獲得して来るにしても、なお問題が残されているようである。唯物弁証法は如何にしても人格の自由を基礎付け得ないではないか、とひとは反問するであろう。まことにそうであるかも知れない。しかし先に記したように人と人との関係が物と物との関係に於て疎外されている現代社会にあつては人格の自由は現実的な問題とはなり得ないことが注意されねばならぬ。マルクスが『ユダヤ人問題』の中で明らかにせる如く、人間的自由の問題は今では政治的自由の問題に集中せねばならぬ。そこでひとは、人格の自由を考えることなくして実践を基礎付け得るか、と問うであろう。このとき我々は人格の自由が何等問題となることなしに強大なる実践がなお存在するという事実を指し示そう。原始キリスト教に於ては人格の自由は問題にならなかつたのでなからうか。現代のいわゆる弁証法的神学にあつてもそれは背後に退いていのではないか。人格の自由の問題はただヒューマニズムの人間学的前提のもとに

於てのみ最前面に現れて来る。しかるにこの人間学形態そのものが今は批判されつつあるのである。歴史的発展の過程に於ける最も大いなる飛躍に直面するとき、そこにはただ「此れか彼れか」(Entweder-order)があるのみであり、そしてまさにそこに自由の契機があるのである。

——(一九二九・九)——

## 弁証法の存在論的解明

## 一

或るものが現存する *Aliquid existit* ということは矛盾の原理を越えている。なぜなら現存するものについてはその反対はそれ自身として矛盾を含まないからである。一七七〇年八月二七日シユトウツトガルトでヘーゲルが生れたということは一の事実であるが、他の時、他の処において彼が生れたとしても、従つて一般に彼が生れなかつたとしても、そのこと自身として何等矛盾ではない。その反対が矛盾を含まないものは必然的ではなく、偶然的であると云われる。この意味において凡て現存するものは偶然的である。然し或るものが既に現実に存在するからには、何故にそれが存在しないよりも寧ろ存在するかということの十分な理由があるべきである。この理由は固より、その反対が矛盾を含む、ということではあり得ない。このように考えてライブニッツは「矛盾の原理」から区別して、「十分な理由の原理」を立てたのである。二つの原理の区別に關する思想がライブニッツにおいて初めて現れたと見られる『結合法論』の附録の中で、彼は

次のように書いてある。「根本原理は二つある。その一つはあらゆる必然的な定理もしくは命題の原理で、在るものは（こうで）あるか（こうで）ないかどちらかである *Quod est (tale) id est seu non est (tale) vel contra* ということ、いま一つはあらゆる観察もしくは偶然的な命題の原理で、或るものが現存する *Aliquid existit* ということである。\* 即ち理由の原理は或るものが現存することの原理であり、「事物の現実存在の原理」である。然るに現存するものはその反対が矛盾を含まず、偶然性であるから、ライプニッツは理由の原理をまた「事物の偶然性の原理」であるともしている。

\* *Dissertatio de arte combinatoria*, Geh. IV 41 Anmerkung.

現実的に存在するものが矛盾の原理を越えているのはまさにその存在においてである。ライプニッツが矛盾の原理と並べて理由の原理を二つの「大原理」の一つとしたのも、もと、本質と存在、或は本質存在 *essentia* と現実存在 *existentia* との間の、存在における差別を考えたからであった。前者が可能的なものであるのに対して後者は恰も現実的なものであると考えられる。現実的に存在するものが矛盾の原理を越えているのは、その存在そのものの現実性に基づくのであって、最初には何等かの論理的根拠に由るのではないのである。こうしてライプニッツは理由の原

理をもつて「論証以前の根拠」fundamentum praedemonstrabiliaであるとし、それを「理由なしに何物も存在しない」Nihil est sine ratione という言葉で定式化した。<sup>\*</sup> 論証以前の根拠であるところから理由の原理はまた「あらゆる観察の原理」principium omnium observationum であるとも見られた。このようにして矛盾の原理と理由の原理との区別は、最初にそして根源的には、何等かの論理的根拠に基づくのではなく、寧ろ本質と現実存在、可能的なものと現実的なもの、必然的なものの領域と偶然的なものとの間の、存在における差別に根拠をもつのである。

\* Theoria motus abstracti, Geh. IV 232.

然しながら我々はライブニッツにおいて現実存在の偶然性の概念が既に論理的な側面から規定されているのを見出す。即ち偶然的とはその反対が矛盾——論理的矛盾を含まないことであつた。同じようにライブニッツは現存するもの即ち事実を問題にするにあつて、これを「事実の真理」の問題として、論理的な側面から問題にしたのである。そして真理とは彼においてつねに「命題の真理」を意味している。かくて理由の原理は事実の真理に、換言すれば、経験的判断の真理に関わることとなる。いまもし真理が命題の真理を意味する場合には、事実の真理が理由をもつべきことは言うまでもなく自明のことであるであろう。その場合には、何故に現実的に存在するも



の、例えば、この私の存在はその存在が理由をもたないよりも寧ろ理由をもつのであるか、などと問うこと——多くの思想家を真面目に苦しめた問——は無意味であるであろう。然しながらまたその場合においては、理由の原理は単に事実の真理に関してばかりでなく、本質の真理、ライブニッツの所謂「永久的真理」についても要求されるのが当然である。凡ての命題の真理は理由をもたねばならぬと考えられるからである。実際、ライブニッツ自身このことを認めた。彼は記している、「両原理（矛盾の原理と十分な理由の原理）とも単に必然的真理にばかりでなく、更に偶然的真理にも行われねばならぬ、十分な理由をもたないものは現存しないということが既に必然的である。\*」即ちもし真理が命題の真理の謂であるならば、必然的真理と偶然的真理との間に何等本質的な相違のあるべき筈はなく、一方の原理が同時に他方の原理であるべきことは明瞭である。然るになおライブニッツにおいて理由の原理が事実の真理との関係において初めて掲げられたのは、もしこの原理がないならば、「真理の本性」に一般に反する真理があり得ることになる、と彼が考えたためである。真理の本性とは、彼によれば、述語は凡て主語のうちに含まれている *incase* ということにほかならない。事実の真理も真理の本性に反するものでないから、従つてまた矛盾の原理に反するものとは考えられない。このときなお事実の真理と永久的真理と

の区別が意味をもつとすれば、それは或る認識論的なものであるであらう。ライプニッツは『アルノとの往復書簡第十』の中で書いている。「何でも理由のないものはない。即ち凡ての真理はその名辞の概念から引出されて来るア・プリオリな証明をもつ。唯この分析に達することがいつでも我々の能力にあるとは限らない。」<sup>\* \* \*</sup>「彼が永久的真理を尽数に、事実の真理を不尽数に譬えたのも我々の認識能力に関係してのことであつたと思われる。

\* *Remarques sur le Livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre*, Gerh. VI 414.

\* \* Gerh. II 62. 河野与一氏訳、ライプニッツ『形而上学叙説』一二六頁。

けれどもそれだからと云つて、ひとは理由の原理がライプニッツにおいて単に論理の意味のものであると考えることを許されていないのである。彼が真理の本性と見做したところの、述語は凡て主語のうちに含まれている、ということが既に、彼がそれをもつて所謂「個体的実体」を定義したところのものであつたのである。論理的なものと同形而上学的なものとのライプニッツにおけるかかるとの一致は、我々を必然的に彼の存在論の根本思想へまで導いて行くであらう。この根本思想というのは、現実的なものの根柢には可能的なものが、或は現実存在の根柢には本質が横たわつていゝとする見方である。蓋し現実存在 *existentia* はその *ex* を原理的な規定にもち、それ

は「出て来てしまった」*existi*（現存する）ものとして在る。従つてそれにとつてはつねに「それの出て来るもと」が予想され、かかるものとして本質 *essentia* が考えられたのである。いまラ イプニッツは『事象の根本的起原』という論文の中で次のように論じた。無でなしに或るものが現存する *Aliquid potius existit quam nihil* という事実から見て、可能性もしくは本質そのもの うちには或る「現実存在への要求」*exigentia existentiae* いわば「現存せんとする抱負」*praetensio ad existendum* があるということ、換言すれば、本質は自分の力で現実存在に向う *per se tendere ad existentiam* ということを認めなければならぬ。もし本質にしてかくの如き要求を含んでい ないならば、可能的なものはいつまでも唯可能的にとどまっているのほかないであろう。本質 が自己自身において懐くところの現存せんとする抱負の大きさの程度は、すなわち「本質の量」 *essentiae quantitas* の程度を表す。然るに本質の量は、ライプニッツに従えば、「完全性」にほか ならぬから「可能的なものは凡てその完全性の程度に應じて現実存在に向うと云われる。そこで ライプニッツは「本質の程度」*essentiae gradus* は「現実存在の原理」*principium existentiae* であ ると述べている。<sup>\*</sup> 本質の量を規定するものは単なる可能性ではない。内に矛盾を含まぬもの即ち 可能的なものは必ずしも他と互いに相容れるとは限らぬ。他と互いに相容れる可能性即ち「共可

可能性」*la composition* が本質の量、完全性を規定するのである。完全性の程度は共可能性の程度である。無数の可能的なものうちただ共可能的なものが、しかも共可能的なものの系列として考えられる無数なる可能的世界のうちただ最も完全なるもののみが、神によつて実現されて、現実的となる、とライプニッツは云っている。このような実現の十分な理由は彼によつてまた適合 *la convenance* もしくは最善なるものの選択 *le choix du meilleur* とも呼ばれたのである。

\* Vgl. *De rerum origine radicali*, Gerh. VII 303 sqq. 【事物の根本的起源について】河野与一氏訳、ライプニッツ『单子論』四五四頁以下、参照。

ここにおいてライプニッツの存在論における現実存在の理由或は根拠 *Grund* を、彼の用語法にかかわらないで見るとき、我々はそこに三つのものを見出し得るであろう。第一に、この理由は本質である。本質は現実存在が「それから出て来るもと」という意味においてたしかに現実存在の理由乃至根拠と考えられることができねばならぬ。凡て現実的なのは本質の実現にほかならず、現実的なものの世界の根柢には可能的なものの世界がある。第二に、現実存在の理由は共可能性または適合である。単に可能的なものでなく、共可能的なものにして初めて現実的であり得る。ライプニッツが理由の原理のもとに理解したのは主としてこのものであった。第三に、現

実存在の根拠は神である。現存するものはライプニッツにおいて「造られて存在するもの」*ens creatum* を意味した。寧ろ彼は事物が現存するということからア・ポステリオリに神の存在を証明し得ると云つて、次のように書いている。「既に偶然的なものも現存している。それらのものは必然的なものの中にしか自分の最後の理由即ち十分な理由をもつことができなからう。この必然的なものは自分の現存在の理由を自分自身のうちにもっているのである。\* 現存するものは悉く偶然的である。従つて現存するものの理由が他の現存するものである限り、現存するものの理由を求めてどれほどその系列を溯つて行つても、我々はただ偶然的なものに達するのみであつて、最後の理由もしくは十分な理由に到ることがないであらう。この理由は偶然的なものも系列の外にある必然的なもの即ち神であり得るばかりである。ところで現実的なものの根拠にはつねに可能的なものがある。この可能的なもの即ち本質は、ライプニッツによれば、現存在への要求を担っている。然るにかかる要求そのものがまた神に基づいているのである。「神がなければ可能性のうちには何等事象的などころがないことになつて、現存するものがなくなるばかりでなく、可能的なものすらなくなつてしまふ」\* 可能性のうちには存する事象的などころとは、現存在に到達しようとする傾向のことである。凡ての現実性の根拠にいつでも予想される可能

性の有する事象性 *la réalité* は、現実的なものとしての神に基づくのほかない。

\* *La monodologie* § 45. 河野氏訳『単子論』三七一一二頁。

\*\* *Op. cit.* § 43. 同訳書三六五頁。

然るに右の三つの意味における理由の概念のうちライプニッツの存在論にとつて最も重要で、決定的なのは、第一のものである。このものに向つて他の二つのものも集まつて来るようにさえ思われる。神の現実存在の根拠が既にその可能性であると見られている。固より神にあつてはその存在と存在の根拠とが一つである。この場合本質は現実存在を含んでおり、それが現実的であるためには唯可能的でありさえすれば足りる。従つてその現実的存在は可能的存在の単純な帰結 *une suite simple de l'être possible* であると考えられる。<sup>\*</sup> 必然的に現実的なもの即ち神と他の現存するもの即ち偶然的に現実的なものとの相違は、現実存在と現実存在の理由とが一つであるか否かというところにある。神の現実存在の理由は自分自身のうちにある。神は彼自身に依存する存在者 *ensae* である。これに反して彼以外の現実的なものはその存在と存在の理由とが一つでなく、存在の理由は自己の外にある。次に現存するものは矛盾の原理を越えているにしても矛盾の原理に反するものではない。ライプニッツが事実の真理に関して理由の原理を立てたのはもと

もとそれが偶然的なものとして真理の一般的本性に、従つてまた矛盾の原理に反することがないためであつた。ところでもし如何なる現実存在も本質から出て来たものであり、前者は凡て後者の実現にほかならないとすれば、現存するものが矛盾の原理に反することのないのは当然である。それ故に現実的に存在するものが矛盾の原理を越えているということはライブニッツにおいてそれが矛盾の原理にのみ支配されていないということの意味するだけである。自分のうちに矛盾を含まないということだけではなお現実的となり得ない。現実的となり得るためには共可能的でなければならぬ。然しながら共可能的なものは既に可能的でなければならぬ。従つて矛盾の原理は現実存在の「十分な」条件ではないにしても、その「必要な」条件である。この意味において矛盾の原理は理由の原理の根柢をなしている。否、共可能性を表すものとして理由の原理は世界的規模における矛盾の原理であるとも見られることができるであらう。なぜなら共可能性は、内に矛盾を含まないばかりでなく、外に向つて他の無数の可能的なものに対してもまた矛盾しないということの意味するからである。このようにして理由の原理はライブニッツにあつて何等根本的に矛盾の原理に対立するものでなく、却つてこれの拡大であるとも考えられよう。尤も理由の原理は存在論的意味をもつていた。然し矛盾の原理と雖もライブニッツにおいて単に論理的なも

のでなく、また存在論的なものであったのである。現実存在の根柢には本質があるとする存在論にとつて、理由の原理が矛盾の原理に対抗し得るものでないことは固より当然のことであつたであらう。

\* *La mondogie* § 40. 河野氏訳書、三六一頁。

## 二

さて弁証法の存在論的解明にあたり我々にとつての根本的想定は、それぞれの論理学はそれぞれ自分に固有な存在の領域をもっているということである。私は既にこの想定のもとに、普通には形式論理学といわれるアリストテレス的論理学が元来決して形式的なものでなく、その固有な存在の領域として本質存在をもち、このものに関係しては実に内容的な論理学であることを述べておいた。<sup>\*</sup> 蓋し一定の存在はつねに一定の論理と結び付き、一定の存在論を成立せしめ、それに応じて一定の論理学を成立せしめている。論理学と存在論とは共生え *co-existent* である。従つてどのような論理学も根源的には存在論的なものである。カントの先験的論理学がまたそうであつた。もともと *philosophia transcendentalis* (先験的哲学) なる語はスコラ的用語においては



ὄντολογία (存在論) のラテン訳以外のものではなかった。カントはその先験的論理学の説明に際して、一定の表象が「如何にしてア・プリオリに経験の対象に関係し得るかという可能性」の認識が先験的と呼ばれる、と云っている。先験的論理学において示されるものは、単に論理的なものでなく、却つて経験の対象に係わる限りにおける論理的なもの、従つて或る存在論的なものである。そしてカントによれば、このものはまさに経験の対象を対象たらしめるところのものであるから、経験の対象もまた単に存在的なもの *das Ontische* ではなく、却つて存在論的なもの *das Ontologische* である、と云われ得る。このように見るならば、カントこそ初めて十分な意味における存在論を可能ならしめる立場を発見した人であるとさえ考えられることができるであらう。アリストテレスの論理学もカントの論理学も本来存在論的なものであるとしたならば、弁証法の存在論的解明の仕事が、弁証法は存在論であるということを示すだけのことにとどまり得ないのは勿論である。唯それだけのことでは実際何事も語られなかつたに等しい。なぜなら弁証法が存在論であることは、自己の論理をもつて単なる形式でなく同時に内容そのものの魂であると考えられる弁証法にとっては、寧ろその最初の定義のうちに含まれているからである。我々の課題は弁証法に内面的に結び付く存在論が如何なるものであるかを明らかにすることではなければならぬ。弁

証法はそれに固有な存在の領域をもち、それに固有な存在論を含んでいる筈だからである。恰もこのような自己の地盤を離れるとき、内容の論理学たる弁証法と雖も畢竟形式的なものとならざるを得ないに相違ない。かくて我々の仕事が或る任意の存在論、例えばニコライ・ハルトマンにおける如く觀念論と實在論との此方にあると考えられた存在論の見地を、ヘーゲルの体系のうち特にその『論理学』の中へ持ち込んで、そこにおいてハルトマンがなしたようにその最初の二巻が特別に存在論であるなどと論ずることとは、全く別な事柄であるのは明白であろう。<sup>\*\*</sup>我々の仕事<sup>\*</sup>がヘーゲルに対して批判的であるとすれば、それは遙かに根本的な意味においてである。我々は弁証法を存在論的に説明することによつて、ヘーゲル自身の存在論がその根柢において弁証法と一致し得ないことを示すであろう。これによつて我々は何故に人々がヘーゲルの弁証法的体系をなお形式的であると感じ且つ語らねばならなかつたかをその根源から明らかにするであろう。

\* 拙著『觀念形態論』における「形式論理学と弁証法」〔全集第三巻収録〕参照。

\* \* Nicolai Hartmann, Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil: Hegel, S. 18 ff.

然しながら私は何故にライプニッツをもつて始めたのであつたか。ライプニッツとヘーゲルとは哲学史上同じ系統の哲学者に数えられる。彼等は甚だ偉大なるアリストテレス主義者であり、

ともに發展の思想をその雄渾なる体系において表現した人として知られている。このライプニッツが本質と現実存在とをその存在において区別し、後者は矛盾の原理を越えていると考え、それに関して理由の原理を立てたのである。いま弁証法の根本的な特色が矛盾の原理を認めないところにあるとすれば、かくの如き現実存在こそ恰も弁証法にとつてその固有な存在の領域ではないであろうか。ライプニッツが現実存在の領域を支配するものと見做した理由の原理は何等か内面的な仕方では弁証法に關係していないであろうか。このような予想をもつて始められた我々の研究は結果において丁度その反対のことに到達した。然し我々は同時にこの結果の理由をも認識することができた筈である。即ちその理由は、最も根本的には、現実存在の根柢につねに本質を考へるといふ思想のうちに横たわつていた。もしこの認識にして我々にとつて決定的な意味をもつものであるとすれば、我々は云い得る、現実存在の理由或は根柢にして本質であると思はれる限り、弁証法は成立することができないのである。この場合發展の概念を持ち出してもそれだけでは無駄であろう。ライプニッツの体系は最も模範的な發展の哲学のひとつであった。アリストテレスの哲学の中心概念も運動または發展であつた。万物は流れると考へたヘラクレイトスについてヘーゲルは、「この人にあつて初めてその思弁的な形態における哲学的イデーに出会われる」、と述

べている。然るにアリストテレスはその『形而上学』第四卷において、矛盾の原理に関して論述するに際して、生成の問題並びにヘラクレイトスの思想に立入り、そして矛盾の原理は、それに他の凡ての原理が基づくところの、「あらゆる原理のうち最も確かな原理」であるという結果に到達したのである。<sup>\*</sup> 弁証法は単に一般に発展の論理であるのではない。如何なるものの発展であるかがそれにとつて問題なのである。そしてイデーの発展としての弁証法はあり得ないように見える。

\* *Metaphysica* I. 3. 1005 b 18.

現実存在の根本的規定は偶然性である。現実性は偶然性である、と云われることができよう。現実的に存在するものが偶然性であるのはまさにその存在においてである。従つてライブニッツがこの偶然性を単に論理的な意味に解して、その反対が矛盾を含まぬこととしたのは、現実存在の偶然性そのものにとつては寧ろ第二義的なことであると云わなければならぬ。この偶然性は、本来、現実存在が現実存在 *existentia* としてその  $\text{Ox}$  なる根本的性格のために含むところの規定である。然るに現実的に存在するものこの根本的な  $\text{Ox}$  は、そのものにおいては存在と存在の理由もしくは根拠とが一つでないことを表す。現実存在にとつてはその存在の理由は自己以外の

ものうちにあつて、自己のうちにはない。このようなものはその存在において偶然的であるのほかになく、かくの如き偶然性はそれの反対が矛盾を含まないというライブニツツ的、論理的な意味における偶然性よりも一層根源的なものであり、寧ろこれの根柢をなしている。ライブニツツも神はその現実存在の理由を自分自身のうちにもつから必然的なものと云つたとき、それに対してかくの如き偶然性を考えていたのでなければならぬ。現実存在が弁証法的であるのはそれがまさにかくの如き偶然性を担っているためである。その存在と存在の理由とが一つでないところに、或る現存するものが弁証法的である根源が存している。かくて偶然性は弁証法の始源であり、その意味において弁証法は偶然性の論理にほかならない。それが偶然性の論理であるところに、弁証法の最も本質的な特色は横たわつていたのであつて、かかるものとしてまさに弁証法は歴史の論理であると云われ得る。現実的に存在するものにとつてはその存在の理由は自己以外のものの中にあるのであるから、それは自己によつて存在するものではない。「自己によつての存在者」*ens per se* においてはその存在と存在の根柢とが一つであり、このような存在は無限なる存在である。これに反してその存在の理由が自分のうちにはない現実存在はその本性上有限的である。ただ有限なるもののみが弁証法的である。

それでは現実存在の理由とは如何なるものであろうか。我々はこのものを就中弁証法の核心をなすところの矛盾の概念を通じて明らかにしなければならぬ。弁証法は自己自身のうちに矛盾を含むものが現存することを前提すると考えられている。然るにこの場合重要なことは、或るものが自己自身のうちに矛盾を含んでいるとすれば、それはそのもの自身との関係においてそうなのではなく、却つてそのものの理由であるものとの関係においてそうなのである、ということである。蓋し自己自身のうちに矛盾を含むものは、既にその直接性を脱しているのでなければならぬ。直接性とは即ち、ヘーゲルの云つた通り、自己自身への抽象的な関係付け *die Unmittelbarkeit d. i. die abstrakte Beziehung auf sich* のことである。或るものは、自己を自己自身へ抽象的に関係させる限り、自己のうちに矛盾を含むことがない。然しまたそれが他の自己と同様なものに自己を抽象的に関係させる限りにおいても、そのものにとつて弁証法的な矛盾はない。なぜなら弁証法的な矛盾は内在的な矛盾であり、かかるものは或るものの、及び他の同様なものの存在の理由へ自己を関係付けることによつて初めてそのものにとつて生ずるのである。矛盾はそれが内在するもの理由であるものによつてそのものに内在せしめられるのである。従つて或るものが自己自身のうちに矛盾を含んでいるということは、それが自己の存在の理由をもつており、且つこの理由

が自己の存在と一つでないということの証拠である。

然るに現存するものの中に矛盾を成立せしめるものとして、現実存在の理由は何等かの本質、何等かのイデー的なものであることができない。もしそれがイデーであるとすれば、それに自己を関係させることによつて或るものの中に矛盾が内在せしめられるということは不可能である。その場合には寧ろ、矛盾ももはや真の「対立」*ἐναντιότης*ではなく、却つて或る「差別」*διαφορά*であり、単なる「反対」*ἐπιπορίη*であるに過ぎない。即ちアリストテレスは云つていゝる\* *διαφορά γὰρ τῆς ἐναντιότητος, ἢ δε διαφορά ἐπιπορίης*。相矛盾するものは単に或る一つの点に關して相矛盾するのではない。相矛盾するものは寧ろあらゆる点に關して相矛盾するものとして相矛盾するものなのである。このことは現実存在の理由であるものが決してイデーではなく、却つて質料、寧ろ自然であることを表す。尤も弁証法は矛盾の統一されることを予想する。或る現存するものの中に含まれる矛盾を統一するものは、そのものの存在の理由もしくは根拠であるもののほかないであらう。然るに矛盾はそれがどこまでも矛盾としてとどまつている限り統一されることができない。それが統一された限りにおいては矛盾は単なる反対となつていたのでなければならぬ。従つて或るものの中に含まれる矛盾を統一するものである限りにおいては、その

ものの存在の理由であるものは何等かイデー的なものであると考えられる。然しながらまたそれが何等かイデー的なものである限りにおいては、それは或る自己自身のうちに矛盾を含む現実的なものの存在の理由であることができない。現実存在の概念のうちに含まれているかくの如き矛盾は、いったい何を意味するであろうか。

\* *Metaphysica* Γ. 2. 1004 a 21.

第一、かくの如き矛盾は或る現実的なものの存在の理由が依然として他の現実的なものであることを意味する。このものは固より或るものの理由としてそれよりは高次なものである、しかもそれ自身なお一の現実的なものであり、従つてその現実存在と現実存在の理由とは一つでない。右に述べた矛盾は或るものの理由であるものそのものにおいて、その存在と存在の理由とが一つでないことを表している。そしてこのことは或るものの理由が、そのものに含まれる矛盾を成立せしめるものとしてそのものの理由であることができ、然し同時にかかる矛盾を統一するものとしてそのものの理由であることができるという、それ自身矛盾のものであることを表すのである。我々は現実存在の理由が現実存在である限り弁証法は成立するということを知り得るのである。或る現実的なものの理由をどれほど尋ねて行つても、その理由であるものにおいて存在と存在の



理由とが分れている限り弁証法はあるのである。ここに我々はシェリングの思想の深い意味を見出すことができる。彼は『人間的自由の本質』に関する論文の中であからさまにライプニッツの名を挙げて批評しているが、我々はこれを特にヘーゲルに対する批評として読まねばならぬ。そこでシェリングは、現存する限りにおける存在者 *das Wesen, sofern es existirt* と単に現存の根拠である限りにおける存在者 *das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist* とを区別することが重要であると説き、そして云っている。神の前もしくは外には何物もないのであるから、神はその現存の根拠を自己自身のうちにもたねばならぬ。然しながら神が自己のうちにもつ彼の現存のこの根拠は、絶対的に見られた神即ち現存する限りにおける神ではない、なぜならそれは実にただ彼の現存の根拠に過ぎぬからである。それは自然——神のうちにおける自然 *die Natur in Gott* である、一の固より神から分離すべからざる、しかもなお区別された存在者である。<sup>\*</sup>我々はシェリングの神が神の名にふさわしいか否かを問わない、いずれにせよ、現存するものの理由がたとい神であるとしても、その神においてなお彼の現実存在と現実存在の理由とが区別される限りにおいて、且つこの理由が自然である限りにおいて弁証法は成立し得るのである。

*\* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit*

*zusammenhängenden Gegenstände*, W.W. I. Abt. Bd. 7, S. 357 ff. なおこの点に関係して、ヘーゲルの体系の出発点は神は原質 *Urstoff* と同一であるという教説であると云ったニンクの解釈を参照。Vgl.

Caspar Nink, *Grundlegung der Erkenntnistheorie*, S. 103 ff.

第二、或るものの現実存在の理由は、それがそのものうちに矛盾を成立せしめるものである限り、質料的なもの、自然であり、闇である。然しそれがこの矛盾を止揚するものである限り、それは或るイデー的なものであり、光である。それが或るイデー的なものであるというのは、現実存在の理由であるものがみずから現実存在に到達したということである。然しそれは現実存在に到達しても、なお現実存在として自己の現実存在の理由をまたもっているでなければならぬ。さて或る現存するものは自己自身のうちに含まれていた矛盾が止揚されることによつて自己を實現したのであるか。否、決してそうではない。弁証法は現存するものの自己実現の論理ではないのである。弁証法的発展において、もし何物かが自己を實現したとすれば、それは少なくとも現存するものそのものでなく、却つて現存するものの理由であつたものである。即ちそのとき或る現存するものの単なる理由であつたものがみずから現実存在に到達するという意味において、それは自己を實現したと云われることができよう。然しながらかく高次の現存するものの出現に

よつて最初の現存するものは必然的に没落しなければならぬ。弁証法は現存するものの凡てが没落に値するということを確立する。弁証法的発展の過程において現存するものは自己を実現するのでなく、却つて無限に自己を克服してゆくのである。

第三、或るものの理由であるものは普通にそれに先立つものと考えられている。従来の論理学においては前件 *antecedens* が後件 *consequens* の理由であるとされている。アリストテレスは、凡ての *aitia* (原因、理由、根拠) は *axiōi* (原理) の意味をもち、凡ての原理に共通な意味は「最初のもの」*to p̄rotov* であるということであると述べている。ところで現実存在の理由は何等かの最初のもの即ち或る *axiōi* (principium, Anfang, 端初) であるであろうか。ここでも弁証法は従来のアリストテレス的な論理学と正反対である。現存するものの理由が端初という意味での原理でないというところに弁証法は成立する。もし現存するものにとつて自己の理由であるものが自己の原理であるとすれば、そのものは弁証法的ではあり得ない。それが弁証法的であるのは、自己の理由が、それから自己の出て来たもとであるのでなく、却つて自己がそれに向つてゆくものであるためである。それにとつては前件が自己の理由であるのでなく、却つて後件こそ自己の理由なのである。もしも或るものの存在の理由が端初もしくは原理であるとすれば、そしてあらゆる

る有限なものとは時間的なものであるから、これを時間的に云つて、或るものの存在の理由が過去のものであるとすれば、この理由はそのものに全く内在的であるであらう。然るに純粹に内在的な立場においては一般に弁証法は成立することができない。内在と共に超越があるところに弁証法はある。理由が端初であるならば、如何にして超越があるかは説明されぬであらう。然しながら或る現存するものの理由は、既に述べた如く、それがこのものうちに含まれる矛盾を統一するものである限りにおいて即ちその理由がみずから現実的になる限りにおいては、このものは既に没落しているのである。それ故に或るものの存在の理由はそのものにとつてその限りにおいて、未来に属し、超越的である。それが超越的であるのは、弁証法が現存するものの自己実現の論理でないからである。最も屢々誤解されているように弁証法が自己実現の論理であるならば、何故に超越があるかは説明されない。弁証法は却つて、自己超越の論理である。パスカルの「自己は厭悪すべきものである」*Le moi est haïssable* ということを痛感しない者には弁証法は分らないであらう。現存するものに対して限りなき憎悪、憤怒をもたぬ者には弁証法は理解されない。弁証法は絶えず自己を踏み越えてゆく者の弁証法である。従来多くの形而上学を特色づけていたものが背進的思惟であつたとすれば、弁証法はそれとは反対に前進的思惟である。自己の存在の理

由を自己の背後に求めるのでなく——それは要するに自己実現の論理となる——、却つてこれを自己の前方に求める思惟が弁証法である。固より単なる超越のみあつて内在のないところには弁証法はないであろう。或るものの現実存在の理由は、そのものにとつて超越的でありながら、しかもそのもののまさに理由であるという意味において内在的である。未来は現在のうちへ深く喰ひ入つていたのである。しかもそれが内在的であるのは単にそのものの理由として、即ちそのものの「現実存在」とは区別された「現実存在の理由」としてである。現存するものにおいてはその現実存在と現実存在の理由とが区別されているところに、弁証法における内在と超越なる困難な問題を解くための鍵があるのである。

### 三

ヘーゲルの論理学の体系において理由の範疇は本質の領域のうちに位置づけられている。しかも『エンチクロペディ』においては、それは「実存性の理由としての本質」*das Wesen als Grund der Existenz* の項のもとに示される。普通に大論理学と呼ばれている書物の中では理由の概念は矛盾の概念に続いて説明されている。矛盾にあつては対立する二つの側は先ず区別された契機と

してその独立性をもっている。このような独立性はそれらのものがなお即自的であることを表す。然しながらそれらのものは全く無関係なのでなく、却つてその一者のその他者に対する否定的な関係によつて独立的なのである。その独立性はこのような仕方方で措定されているのであるから、それらのものは対自的にある独立的なものである。かくて自己を独立的として措定するものは、この措定を被措定となすに到り、「それらのものは理由に向つて行くのである。」然るに矛盾するものが「理由へ行く」Zu-Grunde-Gehen ということは二つのことを意味している。それは先ず対立が「滅びる」zu Grunde gehen ということである。けれども同時にそれは対立が「自己の理由へ行く」in seinen Grund gehen ということを意味する。<sup>\*</sup>そこで矛盾するものは前の意味においてなくなるのであるが、それは同時に後の意味において自己の本質に還り、このものから新たに生れるのである。有限なものは自己自身において矛盾するものとして、かような二重の意味において理由へ行くものである。有限なものは暫に矛盾的であるのみならず、また偶然的である。「偶然的なもの」das Zufällige は、その語の表す通り、「落ちて行く存在者」fallendes Sein である。このものがそれに向つてもしくはそれのうちへ落ちて行くものは理由であり、本質的なものである。ところでヘーゲルにとつて自己の理由へ行くということは恰も自己の理由へ還る、ということ

を意味した。即ち理由であるものはまさに自己のうちにあり、物は理由へ行くことよつて自己に還り、自己のうちに自己を見出すのである。即ちヘーゲルの哲学は我々が弁証法の本性はそれではあり得ないとしたところの「自己実現」の意味をもつてゐる。従つて理由づけられたものと理由とは本来一つであると考えられる。ヘーゲルは記している、「理由はそれが理由づける限りにおいてのみ理由である、然しながら理由から現れ出たものは理由自身であり、そしてこの点に理由の形式主義が横たわつてゐる。理由づけられたものと理由とは一にして同一なる内容である、そして両者の間の差別は自己への單純な關係づけと媒介もしくは措定されて在ることとの單なる形式上の差別である。」<sup>\*＊</sup>理由はヘーゲルによれば矛盾を解消するものである。然るにもし理由づけられたもの即ち矛盾するものと、理由即ち矛盾を解消するものが一つであり、両者の差別が単に形式上の差別に過ぎないとすれば、如何にして理由づけられたものうちに眞面目な矛盾が内在し得るであろうか。かかる矛盾そのものの理由は何処にあるのであろうか。この場合理由そのものが矛盾を自己自身のうちに含んでゐると考えるのほかあるまい。實際ヘーゲルはその通り、矛盾の止揚として現れる理由はひとつの新しい矛盾である、と云つてゐる。それではこの新しい矛盾そのものの理由は何であるであらうか。このように尋ねて溯るとき、我々はヘーゲルの全存

在論の基礎に眼を向けざるを得なくされるのである。

\* *Wissenschaft der Logik*, W.W. IV, 61.

\*\* *Encyclopdie* § 121 Zusatz.

さきに我々は現存するものの現実存在の理由もしくは根拠がそれからそのもの出て来たところのものでなく、却ってそのものがそれに向って行くところのものであることを述べた。根拠は結果であつて、端初ではない。ところでヘーゲルは結果は同時に端初であると説く。そして彼は書いて、「結果は唯、端初が目的 Zweck である故をもつてのみ、端初であるところのものと同じである。」\* 我々はここにヘーゲルの全存在論の基礎を見出し得ると信ずる。端初と結果との同一はヘーゲルにあつて目的の概念を介して打ち建てられる。然るに目的はヘーゲルにおいて或る主観的なもの、意志的なもの、当為であるところのものを意味したのでなく、一の存在論的な根本規定を現していたのである。その意味は次の文章から明瞭である。「然るに知識にとつて目的は、進行の系列と同じく必然的におかれてゐる。目的は、それが最早自己自身を越えて行くことを要しないところに、それが自己自身を見出すところに da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet. そして概念が対象に、対象が概念に相応すると」



ろにある。<sup>\*</sup>即ち目的は或るもの、この場合には知識が、「最早自己自身を越えて行くことを要し  
ないところに」、「自己自身を見出すところに」ある。この目的概念は恰もアリストテレスにおい  
て模範的に展開された *telos* の概念に一致している。『形而上学』第五巻の中に定義されている<sup>\*\*\*</sup>  
*telosion legetai en men ou mh estin ego ti labein mhde en hōpion, oion xronos telosios eχaraton*  
*ouros ou mh estin ego labein xronon ti va os tourou mepos esti tou xronou.* 即ち目的的なもの  
とは、その外にそのひとつの部分であるが如き或るものが何等見出され得ないものである。  
このような規定が純粹に存在論的なものであることは、彼が死を目的的なものとしていることに  
よつても分る、なぜなら死 *τελευτη* は恰も生の終末 *το εσχιστον* としてその外には生の何物  
も決して見出されないからである。また曰う、*telos de xai to ou epecha escharon.* 理由はその理  
由であるものがその外にはやない場合目的である。一般に目的とは最後のもの、終末的な  
ものを意味する。もしそうであるならば、ヘーゲルの云つた如く、端初が目的であるとき、結果  
が端初と同一であることはおのずから明らかである。

\* *Phänomenologie des Geistes, WW, II S. 17.*

\*\* *Ibid. S. 65.*

\*\*\* *Metaphysica* Δ. 16.

このような目的概念がヘーゲルの全体の体系を支配し、構成している。このものこそまさしく、存在論の見地から云つて、彼の哲学を觀念論たらしめ且つその觀念論の特殊性を規定するものである。「かくて端初 Anfang は絶対的な端初、或はここでは同じ意味だが、抽象的な端初でなければならぬ。それはこのようにして何物も前提すべきでなく、何物によつても媒介されず、また一の根拠をもつてはならない。端初は寧ろそれ自身全体の学の根拠 Grund であるべきである」、とヘーゲルは書いている。「前進は根拠のうちへの、根源的なもの、真なるものへの背進であり、このものにそれをもつて端初がなされたものは依存し、このものから実に生産されるのである。」「かくの如く端初と根拠もしくは理由とは一致し、寧ろ同一であるから、学の全体は必然的に一の円環行程 Kreislauf を成す。「学にとつて本質的なものは、一の純粹に直接的なものが端初であるということよりも、却つて学の全体が一の自己自身のうちにおける円環行程であつて、そこでは最初のものがまた最後のものとなり、そして最後のものがまた最初のものとなるということである。」\* 我々はさきに弁証法的なものにあつては結果或は根拠が同時に端初であり得ないことを述べた。——これとは反対のことを主張するヘーゲルの哲学は果たして弁証法的な体系で

あり得るであろうか。——両者が一致し得ないのは、そのものにおいてその存在と存在の理由とが分れているからである。かかるものは有有限のと云われる。然るにヘーゲルのいうような根拠と端初とが一致するものにあつては究極においてその存在と存在の根拠とは一つである筈であり、かかるものは絶対的なものであるのほかない。いま我々は絶対的という語について、とりわけ二つの意味を区別することができよう。近代的思想にとつては、因果の範疇の優勢な支配のもとに、絶対者は無制約者 *das Unbedingte* を主として意味している。それは因果の連鎖の外に立てるものである。カントにおいての如きがそうであつた。ところがラテン語の *absolutum* は、多くの場合 *absolutum atque perfectum* と連ねて用いられたように、もとギリシア語の *ἐν τῷ ἑαυτοῦ* の訳語であり、完結的 *vollendet* なもの、自己のうちに終末を有するものをいつた。ヘーゲルにおける絶対的なものとは恰もかくの如きものを指したのである。ヘーゲルの体系は、このような絶対的なものの体系として、閉鎖的であり、自己完了的であることを要求されている。然るに絶対的なものが一の自己完結的な「全体」である場合、そこには純粹な内在のみあつて如何なる超越もあり得ないのであるから、如何にして弁証法はそこにあり得るであろうか。ヘーゲルの論理学の端初には「有」が、そして「無」が立っているのをひとは知る。ところで彼は云う\*<sup>\*</sup>「絶対的な

ものは有である。」そしてまた云う、「絶対的なものは無である。」端初と根拠とが一致しているならば、このように語られるのほかなく、且つその場合有も無も端初に立つものとして、ヘーゲルの考えた如く、無規定性と直接性以外のものを現し得なかつたであろう。かかる端初の見地から眺めるならば、その後の諸範疇は凡て絶対的なものの自己限定として現れるべきである。然るにこの自己限定の過程が直ちに弁証法的過程の意味をもつためには、ヘーゲル自身「限りなき重要性」を有すると認めたところのスピノザの「一切の限定は否定である。」*omnis determinatio est negatio* という命題が妥当するものでなければならぬ。もし或るものにとつてあらゆる限定が否定を意味し得るとすれば、それはそのものが絶対的なもの以外のものでないからであろう。なぜなら有限なものにおいて何故にあらゆる限定が否定であるかを我々は理解し得ない。然しそのものが絶対的なものであるとしても、それが純粹なイデーであるならば、限定は如何にして矛盾として自己の影をそのものうちに写し得るであろうか。且つまたその存在と存在の理由とが一つである絶対的なものが自己自身のうちに矛盾を含むということは一般に不可能でなければならぬ。

\* *Wissenschaft der Logik*, W.W. III, 63 ff.

\*\* *Encyclopaedie* § 86 u. § 87.

絶対的なものは無限なものである、とヘーゲルは云っている。ここにいわれた無限なものとは有限なもの他者であるが如きものではない。かかるものとしては無限なもの「悪しき無限なるもの」であるに過ぎぬ。有限なもの本性は、それがそのうちに内在的であるところの限界においてあるということが矛盾とされ、この矛盾によつてそれが自己を越えて送り出されるということである。「自己の内在的な限界をもつて自己自身の矛盾として措定され、この矛盾によつて自己を越えて出て行けと命ぜられ、放逐される一者は、有限なものである。」\*このような一者の他者である限り、無限なるものは彼岸 *das Jenseits* であると考えられる。「唯悪しき無限なるもののみが彼岸である、なぜならそれは単に実在的として措定されたる有限なもの否定であるからである。」無限なものが有限なもの他者としてこのものの彼岸である限り、有限なものが自己の本性に従つて自己を越えて駆り立てられて行く過程はただ限りなき進行であるのほかない。このとき無限なものはまさに彼岸として到達され得ぬものであるからである。「然るにこのような到達され得ないということはその高さであるのでなく、却つてその欠陥である。」「真ならぬものは到達され得ぬものである *Das Unwahre ist das Unerreichbare*. そしてかくの如き無限なものが真ならぬものであることを洞見すべきである。」\*無限なものは到達されたものとして、無限な

ものへの進行は直線をもつて象どられるような限りなき進行の無限性を表すことをやめ、「完結せる、自己閉鎖的な運動」となる。円環こそ「真に無限なるもの」の象徴である。真に無限なるものは無限定なものではなく、却つて内に限定を含むもの、その意味で有限なものでもあろう。然しそれは有限なものではなく、有限なもの他者としての無限なものでもなく、却つて有限性と無限性との統一である。我々はここにもまたかの目的の概念、アリストテレス的なテロスの概念がはたらいっているのを見ることが出来る。無限なものとはヘーゲルにおいてカント的な無制約者とは全く別なものを意味している。無限なものとは限界なきものでなく、却つて内に限界を含むものである。アリストテレスが既に *τέρας* (限界) の概念と *τέλος* (目的) の概念とを結び付けて、前者に次のような定義を与えている。<sup>\*\*\*</sup> *τέρας λέγεται τὸ τε ἑσχατόν ἐκαστοῦ καὶ οὐ ἐξω μὴδὲν ἐστὶ λαβεῖν πρῶτον καὶ οὐ ἐσω πάντα πρῶτον, καὶ ὁ ἄν ἢ εἶδος μὲγέθους ἢ ἔχοντος μὲγέθους, καὶ τὸ τέλος ἐκαστοῦ. 或るものの限界とはその外部にこのものの何物も見出されず、その内部にこのものの凡てが見出されるところの最後のもの、従つてまた最初のものである。アリストテレスにあつても無限に進行する *πρῶτοι ἐπὶ ἀπειρον* ということは、単に論理的不可能をばかりでなく、また存在論的不可能を意味したのである。優越な意味における存在とは、ヘーゲルにお*

いてもアリストテレスにおけると同じく、テロスのな、ペラス的な存在のことであつた。

\* *Wissenschaft der Logik*, III, S. 137.

\*\* *Ibid.* III, S. 163.

\*\*\* *Metaphysica* Δ. 17.

全く同じ見地から我々はヘーゲル哲学のどのような根本概念をも解明し得る。否、まさにかくの如き存在論的な解明を有するということが彼の体系の根本的な性格を形作っているのである。例えば「精神」の概念をとつてみよう。ヘーゲルは云う、「精神の概念は、自己を対象とするという、自己自身への還帰である。それ故に進行は何等無限に向つての無規定的な進行でなく、却つてそこには目的、即ち自己自身への還帰がある。それ故にまたそこには或る円環行程がある、精神は自己自身を求める。」<sup>\*</sup>次にヘーゲルが「自由」の概念を規定して「自分自身の処に在ること」*Bei-sich-selbst-sein*としたのも固より同じ構造を示すものにほかならないであろう。ここから我々は更に彼の全体の体系の構成に眼を転じよう。このとき就中「客観的精神」から「絶対的精神」への移行は困難な問題を含んでいるように見える。蓋しヘーゲルによれば国家の理念は主観的精神と客観的精神との自覚的な統一を表す。「そのとき客観的意志と主観的意志とは和解されてお

り、一にして同一なる曇らざる全体である。\*しかしらばここに既に精神の最高の段階は到達されている筈であり、ここからしてなお国家を絶対的精神、即ち宗教、芸術、哲学に対して分つことは不可能ではないであろうか。\*精神の発展が自己自身との媒介であるならば、両者の区別はただ媒介の仕方のうちのみ存するのでなければならぬ。客観的精神は一の外的な世界の形成を通しての精神の自己自身との媒介である。それは国家の形態においては一の外的現実、衝動の体系及びその満足の手段に関係せる意志であつて、その限りにおいてなお有限性の契機に纏われている。客観的精神は「単に世界のうちにおける、現実のうちにおける自由」である。絶対的精神はこれに反して自己自身によつての精神の自己自身との媒介である。媒介はこの場合もはや一の外的な世界の形成ではなく、却つて精神の自己自身のうちにおける証である。精神はもはや自己自身から出て行くことなく、純粹に自己自身の処に在る。ここにおいて精神はそのテロスに到達する。その場合絶対的精神を表す名としては、ヘーゲルが彼の『哲學的準備學』の中でこのものを表したところの、「その純粹な表現における精神」der Geist in seiner reinen Darstellung であるのほかないであろう。

\* Philosophie der Weltgeschichte, Hrsg. v. Lasson, I, S. 163.



\*\* Ibid. I, 94.

\*\*\* Vgl. Lassons Einleitung zur Rechtsphilosophie, S. XXIV ff.

#### 四

然しながら我々は「その純粹な表現における精神」が如何にして弁証法的であり得るかを理解することができない。そこではヘーゲル自身も認めているように「移行」*Uebergehen* があり得ないのは固よりである。ただ有限なもののみが移行する。そこでは発展ということも十分な意味では語られることができず、寧ろ唯ヘーゲルが屢々用いたところの「表現」*Darstellung* なる言葉こそ適切であるであろう。単に絶対的精神の段階のみではない、彼の全体系と雖も、これを彼の欲する如く理解するならば、精神の自己表現の哲学でしかないと思われる。絶対的なものは限りなく出て行くことにおいて限りなく自己においてとどまっている。なぜなら絶対的なものは自己自身において完結せるものとしてその出て行く如何なる外もそれにとつて存在しないからである。かくてテロスの存在の根本的規定のひとつはその「現在性」である。精神は永遠に現在のなものである、とヘーゲルは云う。「現在のな精神の生命は、一方においてはなお並

立的に存続し noch nebeneinander bestehen としてただ他方においてのみ過ぎ去つたものとして現れる als vergangen erscheinen と)の諸段階の円環行程である。精神が自己の背後にもつと見える諸契機をば、精神はまた彼の現在の深みのうちにもつている。\*「一から他への移行、継起の關係は単に一面、しかも現象的な一面にしか過ぎず、本質的な一面においては凡ては並立的な關係にあると考えられるのである。このときなお発展について語るならば、その意味は「表現」Manifestation 以外のものであり得ないであろう。ここにおいて我々はキエルケゴールがヘーゲルの哲学を「美的」ästhetisch として特色付けたことを想い起す。美的な哲学はその本性上弁証法的であり得ない。何故にヘーゲルの哲学は体系として弁証法的なものであることができないのであるか。それにおいては有限なものとの無限なものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされているからである。キエルケゴールはこの点に、またとりわけヘーゲルにおける内的なものとの外的なものとの、主観的なものと客観的なものとの一致——これが美的なものとの意味である——の思想に反対した。彼の見るところでは、ヘーゲルの本来の罪過はキリスト教をも美的なものとの範圍のうちへ推しやつたにある。彼はヘーゲルにおける真に無限なるものもしくは肯定的に無限なるものの概念を非難する。「有限な存在者——人間は実にかかるものである——に

とつては、彼が時間のうちに生きてゐる（ひととは彼の学校教科書をめくつてみるがよい）限り、否定的な無限が最高のものである、そして『肯定的なもの』は一の覚束ない安心である。」即ちヘーゲルの軽蔑したところの悪しき無限、限りなき進行の無限性こそキェルケゴールによれば有限なる存在者にとつて最高のものなのである。「精神的生存 Geistes-Existenz とりわけ宗教的生存は、容易ではない。信仰者は絶えず七万尋ばんじんの深さの上を泳いでいる。」<sup>\*\*</sup>しかも彼がいくら泳いでも彼の下に横たわつてゐる水は陸地に変ることなく、最後の瞬間に至るまで彼は七万尋の深さの上を泳いでいるのである。かくてキェルケゴールの説くものは「性質的弁証法」 die qualitative Dialektik である。「宗教的なものは専ら性質的に弁証法的であつて、美学がそのうちに自己の課題を有するところの量を軽蔑する。」<sup>\*\*</sup>彼の眼に映じたところでは、ヘーゲルの弁証法は美的弁証法であり、主観的なものを量化することによつてなくしてしまい、神と人間との間の永久の、本質的な、性質的な差別を止揚してしまふ。性質的弁証法はこの差別が固持されるところにある。それは有限なものの悪しき無限の弁証法である。言うまでもなく、有限なものが唯有限なものだけであつて、無限なものの何等の関係ももたないならば弁証法的であることは不可能である。弁証法は有限なものにとつて無限なものが自己の現実存在の理由であるところに、然しこの無限

なものがまさに自己の単なる理由として自己とは一ならぬものであり、自己の現実存在にとつてはどこまでも闇の要素をもっているところにある。

\* Philosophie der Geschichte, IX, S. 98. なおテロスの現在の存在性 Gegenwärtigkeit, *rapovotia* については、拙稿「ヘーゲルの歴史哲学」(『史的觀念論の諸問題』)〔全集第二巻収録〕参照。

\*\* Sören Kierkegaard, *Stadien auf dem Lebensweg*. Ausg. Diederichs IV, S. 411.

\*\*\* Ebd. IV, S. 409.

私は他の場合においてヘーゲルの弁証法がつねに弁証法の構造について肯定、統一、従つて保有の方面に重心をもっていることを論じた\*。そしてそのことがまたテロスの存在論と関係のあることを私は明らかにしておいたつもりである。ところでキエルケゴールは書いている、「宗教的なものの地盤においては何等の結果もなく、しかも宗教的なものがより高いものであるとすれば、それから帰結されることは、否定的なものは肯定的なものよりも一層高いということである。\*\*\*」有限なものの性質的弁証法にあつては否定的なものは肯定的なものよりも一層高いのである。そして彼はヘーゲルの「弁証法的曲芸」を批評して云う、「それは一切のものを存続せしめる、しかし全体の現実存在を一の両義性に転化してしまつたのである。かくして一切のものはそ

の事実性において存続する、然るに弁証法的瞞着は最もひそかに——それは存続しない、という内密の読方を偽造するのである。<sup>\*\*\*</sup>無限なもの弁証法としてヘーゲルの美的弁証法は「あれもこれも」Sowohl-als-auchであるに反して、有限なもの弁証法は「あれかこれか」Entweder-oderである。性質的弁証法は「現実存在における両義性」die Zweideutigkeit im Daseinを許さない。然るに我々は如何にして絶対的なもの弁証法が弁証法であるかを理解しないであろう。なぜならそこでは純粹な内在のみあつて超越が認められぬからである。若きヘーゲルも、キエルケゴールと同じく、生の哲学者として出発した。けれども彼における人間学は、キエルケゴールそれとは異なつて、かのシュライエルマッハーにおいて最も直接的な且つ明瞭な表現を見出したところのロマンティクの間学であつたのであり、かかる人間学が彼の全哲学の根柢的前提としてそれを最後に至るまで根源的に規定しているのである。ロマンティクの間学にあつては有限なもの無限なもの、人間と神とは一つに融け合つている。かかる人間学からヘーゲルを弁証法に駆り立てたものは、その青年期の著作『キリスト教の精神とその運命』に現れている如く、「運命」Schicksalの概念であつたと見られ得る。まことに運命は弁証法的なものである。<sup>\*\*\*</sup>然しながら同時に、最初から彼において見出され、そして彼の全思想を決定した他のひとつの重要な概念

があつた。それは実に「愛」Liebeの概念であつたのである。右の著作の中でヘーゲルは宗教を「愛による運命の和解」として規定している。キェルケゴールの弁証法が限りなき「悔い」のそれであるとするれば、ヘーゲルのそれは恰も無限なる愛の弁証法としてその最も重要な特徴を具えている。

\* 拙稿「ヘーゲルとマルクス」(『唯物史観と現代の意識』)及び「有機体説と弁証法」(『社会科学の予備概念』)(共に全集第三巻収録)参照。

\* \* Kierkegaard, Op. cit., S. 410.

\* \* \* Derselbe, *Kritik der Gegenwart*, Uebersetzt v. Haecker, S. 17 ff.

\* \* \* \* *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (Hegels theologische Jugendschriften, Hrg. v. Nohl, S. 243 ff.)

我々は以上において如何にヘーゲルの弁証法が体系的に制限され、かくして或る他のものに転化すべく余儀なくされているかを見ることができた筈である。私は嘗て他の箇所において、「有機体説」Organologieをかかるとして示した\*。それについて私はここに繰り返すことなく、ただ簡単に次のことをこの関聯において述べるにとどめよう。思弁的哲学の核心をなすもの

は、合理的なもの、論理的な概念、思想、理念がまさに経験的現実のうちにあるということである。もしそうであれば、アリストテレスの哲学が思弁的であったことは明らかである。「アリストテレスは最高の立場に立っている、ひとはより深き何物も認識しようと欲することができぬ」とヘーゲルも云っている。後には形式論理学の中心概念となった γένος (genus) 、 εἶδος (species) などの概念は、ギリシア語においてもとと有機的な生活者に関係した言葉であった。前者は言うまでもなく、後者も単に数学的な死せる形 (σχήμα) とは異なり、主として或る生けるものの姿を意味していた。アリストテレスは概念の本質を説明するに際して絶えず生命的なもの、就中生殖過程に例をとった。「人間は人間を生む」 ἀνθρώπος ἀνθρώπων γέννα, という命題は彼がそのために好んで用いたところのものである。この命題は恰も「生成及び思惟の円環」 κύκλος γενέσεως καὶ νόου を一つに包括する。思惟はこの場合永遠に自己を新たに生産する生と同じく一の自己のうちへ還帰する円環である。そしてアリストテレスはこのような生殖過程は「できる限り永遠なもの、神的なものに与らんがため」 ἴσα τού αἰεὶ καὶ τού θεῖου μετέχουσιν ἢ δύνασται であると述べている。\* \* \* ところでヘーゲルはイデーを説明して云う、「概念とそれの現実存在 der Begriff und seine Existenz とは、丁度精神と肉体との如く、分たれていると共に合一せる二つの側

面である。身体は精神と同一の生命であるが、しかも両者は相分れたものと呼ばれ得る。肉体なき精神は何等生けるものでないであろう、そしてその逆も同様である。このようにして概念の現実存在はその身体であり、且つこのものはこれを作り出した精神に従う。芽は、たといなお樹そのものでないにしても、樹を自己のうちにもち、その全き力を含んでいる。樹は全く芽の簡単な形象に相応する。身体が精神に相応していないならば、それはまさに或る惨めなものである。現実存在と概念との統一 *die Einheit des Daseins und des Begriffs* 身体と精神との統一はイデーである。それは単に調和であるばかりでなく、却つて完全な浸透である。何等かの仕方イデーでない何物も生命をもたぬ。<sup>\*\*\*</sup>「この文章においてヘーゲルは概念の思弁的性質、即ちその現実存在との一致、かかるものとしてのイデーを恰も生命において説明している。我々はもちろんヘーゲルがカントの後に出て来たことを忘れようとは思わない。然しながら彼の哲学の初期にあつてその中心に立っていたのは生命の概念であつたのであり、それは後に至つて精神の概念によつて代られはしたが、この精神そのものがまた思弁的な生命の概念をもつて把握されたのである。彼の哲学の最高頂においてアリストテレスは云う、「思想の活動は生命である」*τὸ νόον οὐκ ἐπέχειται κατὰ*、そしてヘーゲルは、ひとの知る如く、彼の全体系の叙述をアリストテレスの『形而上学』



第十二卷第七章における「思惟の思惟」及び生命と思惟の同一についてのかの有名な言葉の引用をもって結んだのである。然しながら我々はまさにかくの如き生の思弁的解釈こそ弁証法を一般に不可能ならしめるものではないかを疑わねばならなかった。

\* 前掲拙稿「有機体説と弁証法」〔全集第三巻収録〕参照

\* \* De anima B. 4. 415 a 29.

\* \* \* Zusatz zur Rechtsphilosophie, Ausg. Lasson, S. 284 ff.

## 現代思潮

## 一

我々に課せられたのは困難な問題である。我々はこの困難を先ず最も一般的に叙述することをもつて我々の研究を始めよう。あらゆる事件は、これを一定の距離に於て観察するのでなければ、その輪廓を正しく捉えることが出来ぬ。夏の日の空に動きまた佇まう雲は、これを遠くから眺める者には、或いは菩薩の相を、或いは夜叉の姿をなして現れる。けれどひとたび雲の中に身を置くととき、そこには何の形姿もなく、ただ模糊たる水蒸気の見出されるばかりである。恰もそのように、みずから現代そのものに属し、絶えずそのものの中に棲息する我々にとつては、我々の時代の定かなる形相を描き出すことは、殆ど全く不可能である。我々はただ相對立し相矛盾する様々の思想の流れの相搏ち相撃して渦巻をなせるを見るのみであろう。この渦巻は私に迫り、私に挑みかける。その中に立つて、私はそれら諸の流れに對して、或いはこれを愛し迎え、或いはこれを憎み斥けるといふが如く、感情と情熱とをもつて對すべく余儀なくされているが故に、それを

冷静に、純粹に、客觀的に認識するということは、いよいよ不可能にされている。このようにして、いつの時代に於ても、その時代をもって、分裂と乖離、混沌と錯綜の時代となし、無政府的狀態をその特徴と見做すところの思想が、必然的に繰り返して現れるには理由があるであろう。かかる思想は認識を含むことなきセンチメンタリズムであつて、我々が我々の研究の当初に於て排撃すべきはまさにこのものである。然しながら現代に生活する者にとつて、如何にしてこの現代について、単に断片的にまたは単に感情的に、その片影を象るにとどまらず、その全体の特徴を一定の聯関に於て方法的に把握することは可能であるか。むしろ斯くの如きことは絶望され、断念さるべきではなからうか。

このとき我々にとつてひとつの思想が手近かに横たわつている。もし現實にして雑多であるならば、我々は現實ならぬ「他のもの」に於て手懸を求むべきである。他のものとは理性である。即ち「單なる理性の範圍内に於て」我々の研究は認識に到達すべきであらう。フイヒテはこのような考えからその『現代の特徴』(*Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*)を書いた。限り無きはただ經驗のみである、と彼は言う。純粹に先驗的なる一切の學問は完成され、その討究は終結されることが出来る。單なる經驗家は、彼が或る時代の記述を企てるとき、彼の偶然の觀察に

這入つて来る多くの目星しい現象を捉え、数え上げるばかりであつて、彼がこの種の現象の凡てを残りに網羅したという保証はかくては与えられることが出来ず、またそれらのものが丁度同一の時に同居しているという以外の聯関を示すことは彼には許されない。哲学者は、あらゆる經驗から独立に、如何なる經驗のうちにも決して見出され得ぬ概念として、「時代の概念」(Begriff des Zeitalters)を尋ね、この概念が經驗のうちに見られる諸の仕方をこの時代の必然なる諸の現象として示さねばならぬ。かくて彼は概念的にそれらの現象を悉く尽し、それらを相互の聯関の必然性に於て共通な根本概念から演繹するであらう。

この立場にあつてはそれ故に我々の課題は斯うである。先ず、我々にして經驗に於て可能なる諸現象を我々の概念の統一から演繹すべきであるならば、我々は我々の仕事のために經驗を全く必要とせず、如何なる經驗をも顧慮することなしに絶対に先驗的に我々の仕事をし、従つて全体の時とそれの一切の可能なる時期とを先驗的に叙述し得るのでなければならぬ。次に、全体の時の各の個々の時期は一の特殊なる時代の根本概念である。しかるにこれらの諸時期並びに種々なる時代の諸根本概念は、全体の時に対するその聯関を介してのみ、根本的に理解されることが出来る。そこで我々が単に唯一つの時代、例えば我々の時代を正しく特性付けようと欲する場合

に於ても、なお我々は全体の時とそれの一切の可能なる時期とを絶対に先験的に理解し洞見して  
いるのでなければならぬことは明瞭である。更に、全体の時のこの理解はそれ自身またこの時の  
一の統一概念を前提する。それは予め定められた、そして各の項がそれに先立つものによつて制  
約されて、漸次に発展してゆくところの、この時の実現の概念である。即ちひとつの「世界計画」  
が前提されるのである。統一的に把握されたこの世界計画からして地上の歴史の主なる時期は完  
全に演繹され、その根源に於て、並びにその相互の聯関に於て、判明に洞見される。この世界計  
画が全体の人間生活の統一概念であり、この生活の主なる時期が各の特殊なる時代の統一概念で  
あつて、そしてこの後のものからしてその時代の諸現象はまた演繹さるべきである。

フイヒテは世界計画を掲げて云う、人類の地上生活の目的は、彼がその生活に於て彼の一切の  
關係を自由をもつて理性に従つて打ち立てることである。自由は人類種族の全意識のうちに現る  
べきである、それはこの種族自身の自由として、眞の現実的なる活動として、その生活に於ける  
この種族の所産として出現すべきである。そこで人類の地上生活は、この根本概念に従つて、先  
ず二つの主なる時期または時代に分れる。一つはこの種族がなおまだ自由をもつて彼の諸關係  
を理性に従つて打ち立てることなしに生活し存在する時期であり、他は彼がこの合理的な建設

を自由をもつて成就する時期である。しかるに、人類がなおいまだ自由な活動をもつて彼の諸關係を理性に従つて打ち立てない、ということから、これら諸關係が一般に理性に従わない、ということとは帰結しない。理性が自己みずからによつて、自身の力をもつて、人間的自由の加わることなしに、人類の諸關係を規定し秩序付けることは固より可能であろう。けだし理性は人間の生活の根本法則である。この法則のはたらきなしには、人間種族は現実の存在に來ることなく、それなしには、一瞬間と雖も存続し得ない。従つて、第一の時期に於てのように、理性がなおいまだ自由を介して働き得ぬ場合には、それは自然法則若くは自然力として働く、それ故にそれは意識のうちに、理由の認識を伴うことなく、暗き感情に於て現れそして働くのである。普通の仕方ですべてこれを表現すれば、理性は、それが自由によつて働き得ぬところでは、暗き本能として働く。このように第一の時期を規定するならば、それとの対立によつて、同時にまた地上生活の第二の主なる時期が規定されている。本能は盲目で、理由の知見なき意識である。自由は、本能に對立するものとして、その行動の理由を明らかに意識する。しかるに自由の行動の全理由は理性であるから、それは理性を意識する。こうして単なる本能による理性支配と、自由による同じ理性の支配と、両者の間に今はひとつの新しい中間項、即ち「理性の意識または科学」が現れ

る。ところで、本能は、盲目的衝動として、科学を排する。だから科学の生産は本能の影響からの解放を既に出来たものとして前提する。ここに理性本能 (Vernunftinstinkt) の支配と理性科学 (Vernunftwissenschaft) との間に更にまた新しい項が中間に現れる、即ち「理性本能からの解放」がそれである。然しながら如何にして人類は、隠れたそして快き暴力をもって彼を支配する彼の生活の法則であるところの理性本能から自己を解放しようと思ひ及ぶことが出来るであらうか。他の言葉で云えば、如何にして、本能に於て語り、そしてその本能から自己を解放しようとする衝動に於て同様にはたらいっている一の同一の理性が、自分自身と闘争しまたは分裂するに至るであらうか。固より直接にはたらいではない、そこで理性本能の支配とそれから自己を解放しようとする衝動との間に更に再びひとつの新しい中間項が現れねばならないであらう。それは斯うである。理性本能の結果が、人類のうちに一層強力なる個人、彼等の衷にはまさしくそれ故にこの本能の最も声高く叫んでいるところの個人によつて、極めて自然な欲望であることから転じて、全種族を自分にまで高めようという、否むしろ自分自身を種族として樹てようという急迫な欲望として、ひとつの外的に命令する権威にまでなされ、そして強制手段をもつてそれが維持される。このときその余の個人にあつては、理性は先ず、その形式に於て、自己みずからの本能の穩かな強制に

対しては決して反抗することはないがしかし彼の権利を侵害する他人の本能の強要に対しては反抗するところの人格的自由の衝動として目覚める、そしてこの覚醒によつて、理性本能自体の桎梏ではないけれども外的な強制機関にまで加工されたところの他の個人の理性本能の桎梏を破碎する。かようにして個人的理性本能の強制的權威への転化は、理性本能の支配とこの支配からの解放との間に現れる中間項である。さて、理性本能からの解放によつて理性の科学は可能となる。この科学の諸規則に従つて今や人類の自由なる行為によつてその一切の關係は打ち立てらるべきである。しかるに、この任務の遂行のために、ただ科学によつてのみ与えられ得る諸規則の知識では充分でないことは明白である。それがためにはなお、ただ習練によつてのみ通達されることの出来るところの、「行為の固有なる科学、」一言で云えば、芸術が必要である。人類の全体の關係を予め科学的に把握された理性に従つて打ち立てるこの芸術は、人類が理性に於けるその永遠の原型の完全なる模像として現出するに至るまでは、人類のあらゆる關係の上に余すところなく適用され、貫徹さるべきであらう。そしてかくして地上の生活の目的は到達され、人類は永遠の領域に踏み入るであらう。

このようにフィヒテは人類歴史の究極目的に従つて全地上生活を五つの根本時期に区分し得る



と考へた。一、本能によるところの理性の無制限なる支配の時期、即ち人間種族の無邪悪の状態。二、理性本能が外的に強制する權威に転化するところの時期、そこでは理論並びに生活体系は、最後の理由にまで溯られることなく、従つてひとを説得し得ることなく、却つてただ強制することを欲し、盲目な信仰と無条件の服従とを要求するところの時代、即ち罪惡の始りつつある状態。三、直接には命令的なる權威からの、間接にはあらゆる形態に於ける理性本能及び理性一般の指令からの、解放の時期、一切の真理に対する絶対的なる無関心、何等の指針もなき全然の無拘束の時代、即ち罪惡の完成した状態。四、理性科学の時期、ここでは真理が最高のものとして認められ、最高度に愛される時代、贖罪の始りつつある状態。五、理性芸術 (Vernunftkunst) の時期、人類が確かな誤つことなき手練を以て自己自らを理性の模像に作り上げる時代、贖罪の完成した聖化の状態。——然るに斯くの如くにして人類がこの世に於て歩む全体の道は、彼がそもそも最初に立つていた点に復歸することに外ならず、その根源への歸還以外のことを目指すものでない。ただ人類はこの道を彼自身の足をもつて歩むべきである。自己みずからの力をもつて、人類は、彼が彼の力を加えることなしにあつたところのものに、再び自己をなすべきである。それ故に彼は無邪気な状態からひとたびは罪に陥らねばならないのである。

もしこれら五つの根本時期にして人類歴史の全体を残なく包含しているとすれば、現代はそのうちのいずれかを代表せねばならぬであろう。フイヒテは彼の属する現代がその第三のもの、即ち全体の時の恰も中点に相当すると見做したのであつた。それは「解放の時期」(die Epoche der Befreiung) もしくは「罪惡の完成した状態」(der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit) である。私はこの時代の特徴を若干フイヒテに従つて叙述してみよう。ここでは理性本能が加工されて成立したところの盲目的構成からの解放が行われる。この權威の束縛し拘束するものに関して、人間種族は、或いは此の、或いは彼の個人に於て、或いは此の、或いは彼の事柄から、自己を初めて次第に自由にする、けれども既に全く自由であるのではない。この解放の道具は概念である、というのは概念に対立する本能の本質は盲目であるところにあり、權威の本質はそれがまさに盲目的信仰と服従とを要求するところに成立する。かくてこの「時代の原理」(Prinzip des Zeitalters) は、こうである、「ひとが理解しそして明らかに把握するところのもの以外の何物をも全然存在するとして、また拘束するとして妥当せしめない。」この根本格率に関して、この第三の時代はそれに随うべき第四のもの、即ち理性科学の時代に全く等しく、そして實際この類似によつてまさにこのものを準備する。ただこの原理の適用に関しては二つの時代の間には根本的

な対立がある。空虚なる自由の時代とも呼ばれるべき第三の時代は、既に有合わせた、出来上つた概念を存在の標準とする。これに反して科学の時代は逆に存在そのものを、既に与えられているのでなく却つて彼に要求さるべき概念の標準とする。前者にとつてはそれがいま丁度理解するところのもの以外に何物も存在しない、後者はそこに在るところの一切のものを理解しようとし、そして理解する。空虚なる自由の時代は、ひとが苦痛と勤勉と技術とをもつて初めて理解することを学ばねばならぬ、ということについては何事も知らない。それは、少しの労力も要せずして謂わば生れながらに具わつているところの或る程度概念、一定の常識が出来上つたものとして手近かに持合せており、この概念と常識とを凡て存在するものと妥当するものとの標準とする。それは、嘗て何事も学ぶことなくして、一切の物を知つており、目前に来るあらゆる事柄について、直に、簡単に、吟味することなしに判断することが出来るという点で、科学の時代に異なる大なる長所をもつている。私が直接に私に具わつている概念によつて理解しないところのものは存在しない、と空虚なる自由は言う。これに反して、私が絶対的な、自己の根源にまで到達した概念によつて理解しないところのものは存在しない、と科学は言うのである。即ち第三の時代は既存の概念及び生具の悟性、一語で表せば、「常識」の上に立つているのを特徴とする。さ

てこの時代は理性本能から自己を解放する。然るに理性本能は、如何なる形態に於ける理性でもが一般にそうであるように、ただ全く種族の種族としての諸關係及び生活を目差し、決して単なる個人の生活を目的とすることがない。従つて理性本能から自己を解放し、しかも他の形態に於ける理性即ち理性科学をその代りになお獲得することなき時代にとつては、個人の生活、そしてそれと聯関しそれに関係するもの以外に実在的なものは全然あり得ない。そこでは、全体に於て種族の生活として現れる理性の一の自己同一なる生活は承認されずして専ら個人が、唯それのみが、存在するもの、支配するものとして承認される。「単なる裸かなる個性」(die blasse nackte Individualität) が一切の生活体系の原理である。種族は、それが真に存在する唯一のものであるに拘らず、或る個人の力によつて技巧的に作られたこの個人概念に於てのほか存在しない、単なる空虚なる抽象に化してしまふ。それ故にこの時代は、諸部分から縫い合わされた全体以外の他の全体をもたず、またそれ以外の他のものを考え得ず、従つてそれ自身に於て完成した有機的な全体を決して知らないのである。かようにして個人の生活のみが実在性を有するところでは、道徳に關して言えば、ひとが彼自身の利益を増すことが唯一の徳として認められ、彼の利得を捕え誤ることが唯一の不徳として難ぜられるであろう。宗教については、このものは単なる幸福説

とかわり、神はただ我々の幸福を配慮するためにのみ存在せねばならず、単に我々の不足が神を求め、そしてそれが神をして存在すべく決意せしめたのである、と考えられる。そして学問に關しては、個人的生存の手段である「經驗」が、一切の認識の唯一の可能なる源泉として承認されるであらう。

さてここに述べられたフィヒテの思想に対して、私はいま私の研究に道を拓くために必要である限り、批評を試みなければならぬ。先づフィヒテの主張する如く、人間歴史の五つの時代が純粹に先驗的に演繹され得るとしても、彼の属した現代がまさにその第三の時代であるといふことは絶對的に先驗的に決定されることが不可能であらう。そのことが決定されるためには、いづくにせよ現実の經驗を先驗的に演繹された時代の諸特徴と照合せしめることが必要である。然るに現実の經驗は恰もその中にある我々にとつては、既に最初に記しておいたように、つねに分裂と乖離の時代として映ずる必然性をもっている。フィヒテが彼の現代を「罪惡の完成した状態」と呼んだのは、一面から見れば、いつの時の現代に於ても不平や詠歎や慷慨といふ非合理的な形態に於て存在するところの、私の謂う認識を含むことなきセンチメンタリズムの合理性のなる表現に過ぎないようにも見え得るであらう。従つて我々の時代に於てもまた現代を、フィ

ヒテに做つて罪惡の完成した状態と見做す者も少なくはなからう。現実の経験は無限に豊富である。それは我々が如何なる標準をもつて臨むにしても中にはいつもこれに適合したものが見出され得るほど豊富である。そこでフィヒテは、彼が『現代の特徴』（千八百四年より千八百五年にかけての冬学期）を講義してからやつと三年の後、千八百八年同じベルリンで『独逸国民に告ぐ』（Reden an die deutsche Nation）の大獅子吼をなすに當つて、地上の歴史の第三の時代は少なくとも独逸にあつては既に完全に流れ去り終結したと叫び得たのである。我々にあつては世界歴史の如何なる時代よりも時は偉大なる進歩をなす、三年の間に單なる感性的な我利を一切の生活の過程及び運動の動力とする時代は過ぎて、我欲はその完全な發展によつて自己みずから否定し、獨立性を失ひ終つた、と彼は告げる。その獨立性を失つたものは同時に時の流れのうちに干渉し、そしてその内容を自由に規定するという能力を失う、従來の世界がその自己活動的なる干渉を奪われた状態に陥つた独逸にとつては、若しこの状態にとどまるならば、その歴史を他の民族に服屬せしめる外なく、若しまたこの状態から脱しようとするならば、新しい世界を創造すべきである、と彼は教える。フィヒテのこの態度の意味を理解することは、我々の後に論ずる方面からは可能ではあるが、とにかく今の場合、二つの問題にした講義の間に於ける現代について

の彼の解釈の相違は、純粹に理性の範圍内に於て、先験的な立場から、合理的に、一義的に現代の特徴を規定することが不可能である、ということを示し得るであろう。同じことはヘーゲルに關しても言うことが出来る。このとき注意すべきは、フイヒテの第三の時代、即ち「空虚なる自由の時代」(Zeitalter der leeren Freiheit)の諸規定とヘーゲルの所謂「市民社会」(die bürgerliche Gesellschaft)のそれとの間に、著しい類似が見出され得る、ということである。ヘーゲルは市民社会をば規定して云っている、「実体は、精神として抽象的に、独立なる自由に於てそして特殊者として独立に存在するところの、多数の人格(家族は単一の人格である)、諸家族または諸個人に自己を特殊化することによって、先ずその道德的規定を失う、これらの諸人格はかかる者として絶對的な統一でなくして却つて彼等自身の特殊性とその独立性とを彼等の意識のうちにして彼等の目的として有するからである、——原子論の体系」(Encyclopädie, § 523)。ここにヘーゲルが原子論の体系(das System der Atomistik)として考へた社会は、フイヒテが、単なる裸かなる個性が世界体系並びに信仰体系の原理であるとなした社会と同じ構造をもつであろう。抽象的な特殊性としての個々の人格が支配原理であるところでは、ヘーゲルによるも、個人の自然的欲望の解放が先ず要求される。けだし「特殊性は先ず意志一般の普遍者に対して限定された

ものとして主観的なる欲望である。」ところでフイヒテに於て我欲の解放は遂に空虚なる自由であつたように、ヘーゲルにあつても「この解放は形式的である、なぜなら特殊性がどこまでも目的であり根柢に横たわる内容であるからである。」かかる市民社会の範疇をもつてヘーゲルは主として啓蒙時代を思惟した。彼の謂う客観的精神に於ける道徳の段階は家族から市民社会を経て国家に到る。同時に国家に於て精神の社会的客観的なる表現形態はその発展の終局に達して完成する。ヘーゲルはかかる国家の範疇の現実の体現を当時興隆したプロイセンに於て見得ると信じたのであつた。然るに更にヘーゲルより後に出たマルクスにあつては如何であつたか。マルクスもまた市民社会なる言葉を用いる。それは彼にとつても、先きの二人の哲学者に於てと同じように、抽象的な自由主義の社会である。具体的には、資本主義的社会或いは商品生産社会の謂である。ところがマルクスは、フイヒテやヘーゲルと異なつて、この抽象的自由の時代が過ぎ去つたとは考えず却つて現代こそその支配する時代であると考え。そして二人とは反対に、資本家的生産社会の発展に於て独逸がまさにライン河の彼方の英吉利や仏蘭西に遅れていると判断する。彼に従えば、ヘーゲルが国家の範疇に於て思惟したが如き、有機的に組織された全体はまだ何処にも現れていない。我々の目前に於て日々行われつつある資本家的生産方法は社会に於ける分裂即



ち階級闘争の日々激しくなりゆく原因をなすものであるとマルクスは主張した。さて、いま我々の比較して来た三人の優れた思想家にあつて如何に各相異なつて現代が把握されているかを見るならば、事実として、フイヒテが天才的なる單純さをもつて信じたように、現代の特徴を規定するに際して理性からの先驗的演繹が決定的な意義を有する、とは考え難いであろう。このことと關係して、我々は一層原理的に問題を掴んで、次の如き疑問を提出することが出来る、歴史の全過程が理性若くは精神の發展に於ける諸契機として先驗的に示され得るとしても、この超經驗的なる發展の永遠の順序がまさしく現実の經驗に於ける歴史の時間上の順序に合致する、という保証は何処にも与えられていないのではなからうか。人類歴史の究極目的に關して我々は論者に同意するとしよう、そして更にこの究極目的に到達するために彼の掲げる凡ての段階を履まねばならぬとしても、我々の經驗する歴史の事實に於て彼の先驗的に演繹したそれらの段階が凡て、第一のものから第二のものへという風に、その順序に従つて實現されるところの必然性は誰もこれを論理的に証明し得ぬであろう。即ちここでもまた經驗がその言葉を十分に語り尽さない限り最後の判定は与えられることが出来ぬ。

それのみでない、フイヒテの挙げた世界計画の概念と雖も、彼の言う如く、理性の思弁の産物

ではないのである。既に歴史の概念そのものでさえもが、シェリングが明らかに洞察したように、基督教の宗教生活の中に於て初めて生れて人間思想の歴史に与えられたのである。世界計画の概念もまた、一般に形而上学及び形而上学的概念がそうである如く、宗教的体験のうちにその根を張っており、それとの連絡から引離されるとき、ひからびて枯死するものである。人間歴史の統一的計画の思想は神学によつて創造された。神学にとつては斯くの如き構成に對して、あらゆる歴史の最初と最後とに於て固定した点が与えられていた。即ちそれにとつては原人の墮落と最後の審判との間を結ぶ糸を歴史的世界過程を通じて引くという、解決の可能なる課題が存在したのである。我々はこの解決の最も模範的な例をアウグスティヌスの『神の国』(de civitate dei)に於て見出すであろう。その他の種々なる歴史哲学的試みは、ボッシュエ、チュルゴー、ヴィコなどから初めて、レッシング、カント、ファイヒテ、ヘーゲルなどに至るまで、凡て古き神学的体系の、或いは一層合理的ならんとする、或いは一層經驗的ならんとする、変形に外ならないのである。ただこれらの学問的であろうとする哲学的企図にとつては、アウグスティヌスの立場からは極めて単純に理解され得たところのものが、解け難き謎となつたに過ぎないのである。所謂理性の源泉は宗教的体験である。我々は後に到つてこの体験そのものの意味を審かに規定し、評価し

よう。しかし今の場合何よりも学問的な研究を目差しつつある我々にとつては、無雜作に理性の信仰を根拠として出発することは不可能である。既に世界計画の概念が純粹に論理的に演繹された概念でないとするれば、更にそれから派生されたところの諸時代の概念が先驗的に論理的に生成せしめられぬということは言うまでもないであろう。その如何なる一つの時代と雖も、何等の經驗の要素も混ざることなくして誰もこれを構成し得ない。實際フィヒテやヘーゲルもまた彼等の空虚なる自由の時代若くは市民社会の範疇を、具体的なる歴史的經驗、例えば啓蒙時代の歴史の助を借りて初めて規定し得たのである。

我々は最早他の一層専門的哲學的議論に這入ることなしに、現代の特徴を認識するためには先驗的立場にとどまり得ず却つて現実の經驗の中へ降りて来なければならぬ、と断言することが出来る。しかるにこの世界へ降りて来るや否や、我々は再び無限なる多様と混沌のうちに身を置くこととなる。私は一層詳しく表現しよう、一定の時代の文化は科学、芸術、宗教、哲學などから織り合わされて形造られている、これらの諸文化形態のうち、そのいずれのものに、その時代の特性的なる本質、人々の用い慣わした語を使えば、その時代の「時代精神」(Zeitgeist)は最もよく表現されるのであろうか。あるいは、時代精神の研究にとつて最も確実な手懸となり得るが

ごとき特定の文化形態は存在しないのであるか。斯くの如く問うことによつて、我々はヘーゲルの思想に突き当る。哲学の体系は各の時代の文化の概念的表現であるという思想がこれである。むしろ或る体系の真理と生命とは、それが一定の時期及び一定の精神の概念的表現であるところに存する。哲学の歴史に於て、全体の發展に於ける一の現実的なる、實在的なる契機として妥当し得るための、本質的なる条件は、ひとつの体系にとつて、それが以前の理論の単なる再生産によつて成立せずして却つてそれ自身のうちに自己の存在理由を有するということ、即ち各の時代の文化の独立なる表現であるということである。ヘーゲルはこの思想を彼の種々なる著作の中で、殊に哲学史の中では『その時代の思想としての哲学』(Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit)の表題のもとに、明瞭に語つている。哲学は時代と最も親密な聯関に立つている。ひとつの民族のうちには一定特殊の哲学が現出する、「そして思想の立場のこの規定性は、民族精神の一切の他の歴史的方面を貫徹し、それらのものと最も内的なる聯関にあり、それらの基礎を形造る規定性と同一のものである。」ひとつの民族のまたは時代の生活に於けるあらゆる方面の間には、ひとつの特性的な内面的な聯関、或る一定の相関性が成立しており、それが時代精神を形成している。「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、若くは反対に、このものがそれらのものの根源であるというが如き関係ではない。却つて寧ろそれらのものは凡て一の同一なる共通の根——時代精神——をもつてゐる。凡ての方面に貫き互り、自己を政治その他の種々なる要素のうちに表現するところの本質がある、一切の部分を自己のうちに結び纏め、それが如何に多様にまた偶然的に見えるにせよ、悉くを自己のうちに包み藏めて、何等剩すところなき実体的本質がある。かかる本質の様々な表現のうち哲学は最も優越なる形態である。それは最高の華である、精神の全体の姿の概念、全体の状態の意識または精神的本質である。多姿なる相に分化した全体はそのうちに恰も一の単一の焦点に向つての如くに反映する。これが諸形態のうちに於ける哲学の位置である。そこからして、哲学はその時代と全然同一である、というひとつのことが帰結する。哲学は、ヘーゲルによれば、「その時代の実体的なるものの知識」(das Wissen des Substantiellen ihrer Zeit)である。哲学はそれ故に彼にとつては一の体系に於ける一定の時代精神の知的沈澱または結晶である、そしてそこに哲学的体系の真理性と意味とが成り立つ。若し果たしてそうであるならば、我々が我々の時代の時代精神を把握しようとするとき、我々は必然的に現代の哲学に於て我々の研究の手懸と共に基礎を捉え得る。この方針は如何であらうか。

私は右の思想を分析してみよう。ヘーゲルに従えば、一定の時代に於て、その時代の種々なる文化現象、哲学、芸術、宗教、などは、各孤立した、相互に無関係な現象であるのではない。然しまたそれらのものは、一が他の或いは他の凡ての原因であるというが如き因果の關係に立っているのではない。そこに支配するところの關係はむしろ相関性 (Korrelativität) 若くは相互作用 (Wechselwirkung) の關係である。けだしヘーゲルの論理学によるならば、因果關係の眞理性は相互作用である。普通の意味に於ける因果關係はその中に無限に向つての進行を含んでいる。ひとつの事件の原因が見出されるや否や、更にその原因の原因の見出されることが要求され、このようにして無限の進行が要求される。この悪しき無限、不終結と無完成とに対してヘーゲルは、他の到る處に於てと同じく、ここでもまた反抗する。そして彼はそれを止揚するために因果の關係を相互作用の關係に転化する。「相互作用に於て、原因と結果との無限への進行は進行として眞実なる仕方」に於て止揚されている、原因から結果へのまた結果から原因への直線的な外出は自己のうちへ曲げ入れられ、曲げ還されるからである。」そこに於て直線的な關係は自己自らのうちに閉じ込められた關係となる。ところがヘーゲルの因果關係の斯くの如き解釈は、原因と結果の關係のうちに元々から変化の過程よりも一層多く変化を通ずる持続の状態を眺める、というこ

とによつて可能である。ヘーゲルは因果にあつてつねに原因と結果のうちに自己同一にとどまり、持続する統一なる量を見る。そしてこのことは、後に立入つて闡明せられるが如きヘーゲル哲学の最も内的なる本質と聯関する。彼にとつては、全体の存在は一の完結した統一態であり、その諸の特殊態は純粹に従屬的な諸の完結した統一態から成立している。これが、ここに再び後にその意味を規定さるべき概念を先取すれば、ヘーゲルに於ける「存在のモデル」である。今の場合に於ても、ヘーゲルが或る時代の諸文化現象の間に因果の關係でなく相互作用のそれを樹てたのはそれらのものの根柢にあつてそれらのものに現れるところの自己同一なる持続的なる量としての「時代精神」を考えたによるのである。彼にとつて種々なる文化圏（宗教、芸術、政治、科学、哲学）は、一のその基底に横たわる超越的なる時代精神もしくは「時代段階」(Zeistufe)の凡て独立なる、しかも相互に結合された現象状態である。若しそうであるならば、あらゆる文化形態が現実相互作用の關係に立っているならば、何故に、ヘーゲルの主張した如く、特に哲学に於てのみ時代精神は華を開き、集中的に表現されるのであろうか。斯く主張することによつて、彼は自己矛盾を犯す者であらうか。我々は何故に一の時代精神が哲学に於てと同じく完全にまた完全に、芸術、政治その他のものに於て自己を現すとは考え得ないのであるか。あるいは寧ろ、

各の時代精神は、夫々の特殊なる構造に従つて、或るものは宗教に於て最も充全なる、他のものはしかし科学に於て最も完全なる、夫々の表現に到達する、と看做さるべきでないであらうか。凡てに拘らず、ヘーゲルが哲学に特に優越なる位置を与えたのは、彼の哲学の根本的前提に基づくのである。歴史の全過程は、彼によれば、理性の自覚若くは自己認識の次第に高まりゆく過程である。各の時代精神は理性のこの発展の各の段階に外ならない。歴史の目的が本質的に論理的なる理性の自己認識におかれる以上、哲学に特殊な重大さが属することは当然である。歴史に於て発展する理性の「時代段階」としての時代精神は、固より直接的に若くは無意識的にまたは表象の形態に於ては芸術、宗教等に於て自己を表現しはするが、それが反省された若くは自覚されたまたは概念に於ける表現に達するのは特に哲学に於てである。そこに於て時代精神は初めて自己を認識する、そしてそのことがヘーゲルにとつてまさに何よりも重要であつたのである。逆説的に述べるならば、歴史を通じて自己を実現する理性は本質に於て哲学的であつたが故に、その各の発展の段階に於て恰も哲学のうちに最もよく自己を顕現するのである。これに反してシェリングに於けるが如く理性が本質上芸術的であるとされた場合には、哲学そのものの器官が却つて芸術的直観であると考えられたのであつた。かくて、我々にしてヘーゲルの諸前提を凡て單純に



承認しない限り、我々が哲学に於て我々の研究の最も優れた手懸を求め得ると信ずるといふのは理由なきこととなるであろう。

然しながら仮にヘーゲルの指示に従つて現代の哲学に一瞥を与えてみよう。我々はまことに多趣なる風景を見る。新カント主義、新ヘーゲル主義、新デカルト主義、新スコラ学派から新カトリック主義、乃至は先驗哲学、生の哲学、新實在論、根本的經驗論、等々。いつたい誰が、他の者の反対に逢ふことなしに、それらのうちの一つが現代精神の最も完全な表現である、と主張し得よう。またその孰れが、現代文化の他の諸形態と最も緊密な相互作用の關係に立っているのであるうか。むしろ哲学が斯くの如き相互作用を離れて孤立しているということがまさしく現代の特徴をなすのではないか。例えば、如何なる哲学体系が、現代歴史の運動に於て重要な役割を演じつつあるマルクス主義を、その生命に於て把握し、評価し、止揚し得たのであるか。我々は例えばロシヤ革命に關して嘗てフイヒテが、フランス革命について遺したが如き卓越した書物をまだ哲學者によつて提供されていないのである。現代歴史の現實の進行に対する無關心、他の文化形態、中にも今の時代に於て最も關心さるべき社会科学からの游離、それが現代の哲学の著しい兆徴でないのであらうか、ヘーゲルの謂う文化諸形態の相互作用の關係は、我々にとつては、現

実ではなく、却つて一の要求であり、警告であり、まさに実現さるべき任務である、かのように見える。そして哲学がこのように客観的歴史的現実から抽象され、遊離しているところに、その雑多なる諸傾向が統一に到達しないということの根本的な理由が隠されているようにも思われるのである。それとも現存の哲学諸体系は「死せる神々」でもあるのか。ツアラツストラが山を下つて街に行かんとするとき、哲学者たちは彼等の死せる神々になお愛着せんがために街を逃れて森に隠れんとするのであるか。それでは時代の子供は新しく産れたのであるか。我々はまだそのことを聞かないのである。現代哲学の斯くの如き状態はそもそも何を意味するのであるか。ヘーゲルに従えば、哲学は一定の時代精神の自己認識である。然るに自己認識は、その性質上、この時代精神がその外的なる発展に於て、それが既に謂わば「その多面性の全体の富を顕現しそして展開する」に及んだ段階に到つたときに初めて、その時代精神がその生命に於て外に向つては既に謂わば自己を汲み尽したところの段階に達したときに初めて、可能である。そのとき初めてその時代精神の外的なる道行をひとつの哲学的体系に於て表現に持ち来そうという欲望が現れるのである。ひとつの民族が彼の具体的な生活から一般に離れ出て、そしてその民族が彼の没落に近づいた場合、そのとき初めて哲学される、とひとは言うことが出来よう。「哲学は実存

的なる世界の没落と共に始まる、それがその諸抽象性をもって、灰色を灰色で描きながら、現れるとき、青年の、生命性の新鮮さは既に過ぎ去っている。」私は更にヘーゲルの『法律哲学綱要』(Grundlinien der Philosophie des Rechts)のうちから次の美しき言葉を引用しておこう、「哲学がその灰色を灰色で描くとき、生の姿は老人となつている、そして灰色を灰色でもつてしてはその姿は自己を若返らしめるのでなく、却つてただ認識せしめるのである。ミネルヴァの梟は侵い来る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」哲学的認識は一定の時代が成熟し終つて、その外的なる騷擾の全体が既に過ぎ去つた後、これを回顧し観照する立場にある者にとつてのみ可能である。若しそうであるならば、現代哲学の諸状態は、その孤立性、抽象性、游離性、乃至はその折衷主義的または混合主義的傾向に至るまで、我々の時代がなお成長しつつかつて未だ完結に到らざる、過渡的なる時代の兆徴として把握され得ることも出来るであらう。現在の我々にとつては、我々の時代が生命に漲り、若さに溢れているが故に、まさにその故に我々のまのあたり進行しつつかつてある歴史の現実の本質を把握しこれを哲学的に表現することは全く許されていないのであるか。そうであるならば問題は極めて単純である。私は一切の哲学的認識の努力を放棄しよう、そして喜んで他の仕事に着こう。緑の青春に幸いあれ。然しながら果たしてヘーゲルの言うが如くである

か。ヘーゲルの思想に対する反対はただ次の一二の事柄を簡単に考えてみることによつても産れ得る。

現在という時の契機の本質はそれが過程的なるところにある。今は刻々に過ぎ去つてとどまることがない。かかる現在を認識し得るものがひとり弁証法的思惟のみであり、そしてそれが如何なる弁証法であるかは、後に到つて述べるであろう。ここに指摘するには、我々は現在を直接に認識にもたらずべき手段を有せぬということだけで十分である、——弁証法の本質は実に事物を媒介性に於て把握するところにある。しかるに我々は現在の認識を媒介するものとして過去と未来との二つの契機を考え得るであろう。現在は過去によつて媒介されるとき、即ち回顧的に把握されるとき、如何にあるか。この場合現在は過去の延長としてまたは過去の結果乃至は終結として現れるであろう。即ちこのとき現在はそれ自身過去に属し、少なくとも過程としてあることをやめるであろう。かくては現在の本質は把握され得ない、なぜなら現在の本質はまさにそれが過程であるところに存するからである。これに反して現在が未来の媒介によつて、即ち回顧的にでなく寧ろ展望的に把握されるときは、如何にあるか。言うまでもなくこの場合現在は未来への傾向として、手続として、即ち一般に未来への過程として現れる。かくして現在はまさしくその現

在性に於て把握されることとなる。けだし現在性とは恰も過程性を意味するが故である。現在は過去を媒介とすることによつてではなく、却つて未来を媒介とすることによつて初めて、本質的に認識され得る。ところで人間の生活態度に於て、一般に、観想的 (kontemplativ) なるそれは過去への關係を主として含み、従つて回顧的であり、実践的 (praktisch) なるそれは未来への關係を主として含み、従つて展望的である、と云われることが出来よう。かくて現在をその本質に於て捉え得るものは、観想でなくて却つて実践である。然るにヘーゲルの哲学的態度は根本的に観想的であつた。彼には未来の認識がない。それ故に彼は現在を知らなかつたとも言ひ得るであらう。この点に於てフイヒテは彼に優れていたように見える。フイヒテは未来の認識をもち、少なくともこれをもとうと努めたかの如く見えるからである。フイヒテの哲学的態度はつねに実践的であることを欲したが故である。——けれどこれらの問題を追求して決定することは後の事柄である。第二に、右のことと關係して次のことが注意されねばならぬ。精神科学は歴史に於て生の実践そのものの中から生れて来た。この学問の分化は生の実践の領域に於ける課題の分化そのものによつて規定されて来た。その対象の認識は單なる知的作用にのみよつて行われるのではないのである。若し我々にして單に表象し思惟するのみの存在であるならば、我々は戦争や戀愛

の事件を、戦争として、恋愛として、認識し得ないであろう。我々は我々の意志、感情、思惟の悉くを、我々の全体の存在をはたらかすことによつて初めて歴史的对象を認識することが出来る。そこでは単に知力の優越が要求されているのではなく、むしろ全体の人格的生活の強大が要求されているのである。それ故に過去に於て精神科学の上の偉大なる業績を成し遂げた人々は多くの場合、単に優秀な思索家であつたばかりでなくまた同時に卓越した実践家であつた。既に歴史そのものの思想でさえが実に実践的な生活態度そのものの中から生長した概念である。観想的態度をもつて人生の最高の存在様式としたギリシア人の思想世界にあつては、歴史の概念はいまだ意識されず、一切は自然であつた。彼等の哲学者のうち最も豊富な歴史観をもつていたアリストテレスと雖も遂にこの制限を脱していない。歴史の概念はユダヤの予言者たちの実践的態度のうち於て初めて誕生した。この事実が明らかに示すように、純粹に観想的であるかぎり、歴史は現実的に歴史として把握され難いのである。このようにして、もし極端を恐れないならば、我々はヘーゲルがそれほど高調したところの歴史も、彼に於ては究極は自然であつた、とも言うことが出来るであろう。彼自身少なからずヘーゲルの影響を受けたところのテーヌは云う、「ヘーゲルはアリストテレスによつて倍されたスピノザである」(Hegel est un Spinoza multiplié par

Aristote)。この正しき特性付の意味については、我々は他の聯関に於て詳説するであろう。ここではただこれだけのことを述べれば足りる。汎神論者スピノザ——凡ての汎神論は觀想的である、スピノザに於ても人間の存在の最高の可能性は認識である——にとつて、その哲学の根本命題の一つは「神即自然」(Deus sive natura)であつた。ヘーゲルはスピノザにアリストテレスの發展の思想を結合した。しかしそれによつて直に歴史の概念が生成し得ぬことは、同じように發展的アリストテレス的スピノチストであつたゲーテの思想に於ける根本概念が最後まで自然であつて歴史ではなかつたことによつて明瞭であろう。しかしこれらの事柄に関するヘーゲル問題については後に立入つて論究されるであらう。

## 二

斯くの如くにして学問的に現代へ接近すべき二三の通路の困難が指摘された後に、我々は如何すべきであろうか。我々はこの状態にあつてそのために少なくともひとつの確実なる手懸を見出し得ると信ずる。現代の特徴は、現代が如何に過去の歴史を理解し、これに対して如何なる態度をとるかといふところに、恐らく最も一般的に、最も包括的に現れるであらう、と私は考える。

蓋し過去とは既に過ぎ去つてしまつたものではなく、現代のうちになお在り、なお絶えずはたつきつつあるところのものである。若しそれが絶対に過ぎ去つたものであるならば、我々は過去があつたとも言ひ得ぬであらう。そして過去が如何に在り、如何にはたらくかということとは、つねに現代の意識によつて規定されている。現代の意識は過去を規定する。まさしくそれ故に、現代が如何に過去を見、如何にこれに對するかというところに、現代そのものの特徴は現れることが出来る。そしてこのように現代が直接に現代そのものからではなく、却つて過去との關係に於て、このものの媒介を通じて認識され得るところに、恰も我々の課題が學問的に、方法的に解決され得るところの最初の最もよき手懸は横たわつてゐる。簡単に言えば、現代が如何なる歴史觀を有するかということが現代の特徴を最も全面的に、普遍的に表現する。固より一定の時代がひとつの歴史觀をもつということは、この時代がそれ自身を一の歴史的存在として把握するということと直ちに同一ではない。過去の時代にあつては、その時代みずから永遠のものと思ふし、それを一の歴史的存在として歴史の過程に於て理解することを知らなかつたこともあつたであらう。事物を歴史に於て認識しないということがそれらの時代の特徴をまさに形造つていたのである。私はそれらの時代をもつて特に「歴史的世界觀」なき時代と呼ぼうと思ふ。さて、右の如き見地



に立つて現代の特徴を考察しようとするとき、我々は再びヘーゲルへ還つてゆかねばならぬであろう。なぜならヘーゲルの歴史観は単に現代の歴史観と著しい対立に立つことによつて後者の固有性を鮮かに描くために役立つばかりでなく、また同時にそれは後者に深い影響を与えたことによつてこのものの成立史を明らかに辿るためにも必要であるからである。

この場合我々はひとつの特殊な方法に由らうと思う。一般に或る哲学が吟味されるとき普通には二つの観点が用いられている。それは一方では体系の見地から観察され、そして他方では方法の見地から論議されることになつてゐる。かくてヘーゲルを判断するに際しても、従来ひとびとは、彼の哲学はその体系のうちにまことに貴重な宝を多く蔵していはするがその方法に関しては、全然誤謬であると論じ、或いは反対に、彼の体系は既に廢れたものであるに拘らず彼の方法はつねに強力な武器であると語り、とところでヘーゲルについては二つの観点のこのような分離をなすことがそもそも不可能である。このことはヘーゲル自身がかかる分離に対して反対しているからばかりではないのである。普通に自然哲学はヘーゲルに於ける最大の弱点であると言われている。ヘーゲルの自然哲学は自然の研究を促進させないのみか、却つてそれを幾世紀もの以前に、例えばパラケルススの時の状態に引き戻すものである。彼は自然を先験的に絶対精神の必然的な

る自己疎外として演繹し得ると信じ、そして忠実なる經驗的研究をば「精神なき」仕事として輕蔑する。ヘーゲルの自然哲学は決して真面目にはとらるべきではないところの概念の遊戲であり、それはただ、偉大な精神が誤るときには小さい誤謬をもつて満足しないということに対するひとつの証明として役立ち得るのみである、と評せられている。然しながら、ひとはヘーゲルの体系そのものを破砕することなしに、更にこのものを作り出したところの彼の方法そのものを排除することなしに、ヘーゲルの自然哲学を彼の体系から取り去ることが出来ぬ。けだし自然哲学はどこまでも彼の体系の構成的要素であり、彼の方法の正統な産物であるからである。哲学の課題は、ヘーゲルの根本思想に従えば、存在の全体の領域に於て絶対精神の現実性と遍在性とを顯にするにある。この課題にして正直に受取られるや否や、それは先ず自然を絶対精神の「生の形態」(Lebensform)として理解され得るものにするという避け難き要求を含んでいる。絶対精神にして自然を貫徹するとき初めてその普通の現在の性について語られ得るが故である。然るにこのことをなし得るためには、絶対精神は明らかにその反対に転化しなければならぬ、なぜなら苟も自然が精神のひとつの生の形態として解釈されることが出来るならば、それは原理的にただ精神の精神なき、生命なき存在形態であることが出来る。この帰結は自ら生じて来る、そし

てヘーゲルは大胆にもこの帰結を徹底した。かくて自然は彼にとつて精神の自己疎外であらねばならず、それ以外のものであり得ない。彼は実にそれを斯くの如くに取扱つた。ところでこのよ  
うな取扱を可能ならしめるものはただ弁証法的方法のあり得るばかりである。弁証法は精神が自  
己の反対のものに転化することの必然性を明らかにする。それは精神が自らの対立者を定立する  
過程を経ることなしには自己自らに來ることが出来ぬことを示す。自然は弁証法によつて自覚し  
ゆく精神の必然的なる通過点として把握される。絶対的精神の絶対性並びにその經驗的現實に  
於ける内在性というヘーゲルの根本觀念から出立する限り、自然は精神の一形態であらねばなら  
ず、そしてその限り、自然は精神の自己疎外である外なく、そしてその限り、自然は精神の弁証  
法的發展の一契機でなければならぬ。或いは反対に、絶対的精神の本質が弁証法的發展にある限  
り、精神は必然的に自己をその反対に外化せねばならず、そしてこの外化は自然であるの外ない  
であろう。このようにして、これら三つの契機、即ち体系、方法、自然哲学は相互に緊密に聯関  
している。その如何なるものも他のものなくしては考えることが出来ない。体系はこの、ひとり  
この自然哲学を要求する、そして自然哲学はこの、ひとりこの方法を要求する。ヘーゲル哲学が  
かくも厳密に齊合的であるとところにそれを批評することの困難は横たわつてゐる。我々はそれを、

普通に行われるように、単に形式的に、或いは体系の見地から、或いは方法の見地から批評することが出来ない。それでは我々は彼の哲学をただ単純にそのまま排斥し若くは受け容れるべきであらうか。だがそのことの出来ないのも我々はこれを謂わば本能的に知っている。単純に斥けられるにはそれはあまりに多くの魅力をもち、単純に容れられるためにはそれはあまりに多くの反撥力をもっているのを我々は感ぜずにはいられないのである。斯くの如くにしてヘーゲルの批評は我々に向つて批評のひとつの新しい方法を必要とせしめるかのように見える。この新しい方法は少なくともその傾向に於ては既に発見されてある。フリードリヒ・ニーチェがショーペンハウアーについて「時代はずれの考察」【『反時代的考察』 *Unzeitgemäße Betrachtungen*】を書いたとき、彼はショーペンハウアーの体系若くは方法について書くことは考えなかつた。二つのものは彼の視点の外にあつた。体系と方法とを度外視して、彼はその代りに哲学の「性格」を描き出そうとした。哲学的性格に於てショーペンハウアーは彼にとつて「教育者」であり、そして教育者として彼はショーペンハウアーをその考察の中へ引き入れている。同じような仕方にてニーチェはまたティトウス・リヴィウスを觀察した。彼はリヴィウスの思想並びに実践の一切を「雄弁家」としての性格から解釈している。ニーチェはこのような性格を「主長的能力」(faculté maîtresse)と名附けた。

理論をこのような意味に於て性格から解釈する方法を我々は一般に理論の性格学と呼ぶことが出来るであろう。私は既に他の箇所に於て（拙著『唯物史観と現代の意識』）理論若くは概念をこれらのものの生産の根源であるところの基礎経験から解明し、基礎経験の発展として理論若くは概念を闡明することを試みた。私は今性格という言葉を一チエやテーヌに於けるよりも一層原理的に把握して、それをもつて私の謂う基礎経験の歴史的特殊性を表現する名称として用いようと思う。ただし概念や理論はそれ自身に於て在るのではなく、却つて現実の土台との一定の聯関に於て成つたものである。基礎経験の構造は生ける聯関に於て概念や理論の構造を規定する。従つてこれらのものを根本的に理解しようとするならば、これらのものの基礎経験からの由来を究めなければならぬ。恰もひとりの人間を使おうと欲する人は、この者の履歴を知ることによつてのみ彼を有効に使い得るように、概念または理論はその成立の由来を認識することなしにはそれを有効に若くはあるべきように用い得ず、否、正当に批評することさえも不可能である。我々は各の理論の特殊なる由来を究明するところの研究を理論の系譜学——私はこの語を一チエの「道德の系譜学」（Genealogie der Moral）という言葉から思い付いた——と名附ける。かくて理論の性格学は理論の系譜学の中に含まれる。そしてこのようにして我々の性格学は一定の理論を論

ずるにあたって単純に体系や方法の見地を除外するのではなくして、むしろこれらのものの形式的な取扱を避け、その根源的な生命から、その謂わば衝動から、これらのものを統一的に発展的に展開することによって理論の形成過程を理解することを企図するのである。

さてヘーゲル哲学の性格は次の三つの点に於て表現されているものの如くである。一、哲学の生に対する関係に関する一定の見解に於て。二、哲学の歴史に対する関係に関する一定の見解に於て。三、哲学が現実の原理的なる解釈に対する一定の見解に於て。

多くの場合ひとはヘーゲル哲学を、弁証法をもつて抽象的な領域に於て構成に構成を重ねるところの生からの遠隔 (Lebensferne) の故をもつて非難している。この非難は彼の弁証法がそのものとして喚び起すところの最初の印象に係している限り正当である。この印象は生の代りに概念的諸抽象の幽冥界を髣髴せしめる。然るに若しひとがこのような概念の背後に踏み入るならば光景は全く変化する。我々は既にヘーゲルが哲学の本質を「思想に於て把握されたその時代」として特性付けたのを知っている。この規定のうちには二つの傾向が含まれている。そのひとつは哲学の時間的、性格に係し、その他は哲学の具体的内容に係する。これら二つの見方は哲学の概念規定に於て嘗て到達されたことのなかったところの生への近接 (Lebensnähe) を現す。哲

学にして各の時代の思想に於て把握された自己意識であるならば、このことは何よりも、各の世  
代が哲学的思索の課題をつねに新しい力をもつて捕捉せねばならぬ、ということの意味する。外  
面的なる意味に於ける如何なる「永続的な哲学」(philosophia perennis)も存在しないが故に、真  
実なる思惟の仕事は絶えず絶えず根柢から新たに始められなければならない。哲学の時間的性格  
はヘーゲルにあつてその時間的更生に相応する。ヘーゲル以前の如何なる思想家もかくも大胆  
に哲学を生る流の中へ運び入れなかつたのである。彼等はただ岸に立つてこの流の上に永遠に向  
つてひとつの橋をかけることをもつて彼等の課題であると見做した。少数の、しかし決して偉大  
であるとは称し難い、思想家はこれとは違つて考えはしたが、けれども彼等は単なる懐疑論者、  
単なる相対主義者で終つた。ヘーゲルの偉大は前者のエレアティスムスと絶交しながらなおかつ  
後者の如き究極的な意味に於ける懐疑論または相対主義に陥らなかつたところにある。ヘーゲル  
は相対主義的思想に考え得べき最高の生命性を賦与した。それは撓たわむことなき、倦むことなき、  
造られたものの改造であり、かかる改造の追求をゲーテの謂う「永遠の生命的なる行為」(ewiges  
Iebendiges Tun)から解することである。ここに哲学の時間的性格の全き意義は顕現する。それ  
ではヘーゲルの哲学概念の実体的内容とは何の謂いであろうか。一の時代にとつて生命的な重大

さを有する一切のものを哲学が包括する、ということがそれである。それは一定の時代の精神が自己を表現するところの如何なる現象をも哲学が見そらさない、ということの意味する。かくて哲学者は謂わばその時代の最も豊富な人間でなければならぬ。彼は単なる心理学者あるいは認識論者であろうとしてはならず、却つて彼の時代の全体の生を自己のうちに集中せねばならない。このような集中には単に最も大なる包括力ある精神が必要であるばかりでなく、また最も高き程度の識別力、見識が要求される。なぜなら、哲学者が譬えば彼の時代の受動的な鏡である、というが如きがヘーゲルの意見ではなかつたのである。哲学者は彼の時代を達観しなければならぬ。彼は意義あるもの、生産的なものを偶然的なもの、実質なきものから區別せねばならぬ。かくて彼はまさに時代の批判者であるべきである。包擁と批判との二つのものの結合のみが哲学をして時代の実体的なるものの表現であらしめる。

ヘーゲルは哲学の時間的性格に生産的な意味を与えると同時に歴史に対する最も実り多き態度を見出した。それはヘーゲルに於ける最高の業績であつて彼に対する反対者と雖もこの功績を彼から奪おうとは欲しないとある。それは実に劃期的な業績であつて今日に至るまで歴史が研究され、歴史について論議される限り、それはいつでもヘーゲルの影響のもとに立っている



といつても決して過言ではないのである。アリストテレスとライプニッツ、彼等の大いなる傾向は実にヘーゲルに於て頂点に達しているのであるが、彼等以後にあつて歴史を一般に哲学にとつて生産的なものたらしめた最初の人はヘーゲルであつた。哲学はヘーゲルによれば一の時代の自己意識であるのであるが、このことは彼に従えば、哲学が同時に過去からして現在の中へ喰ひ入り、そして生命的なる契機としてこのものうちに於て働き続けているところの一切のものを止揚し得るときにして初めて可能である。ただこの前提のもとに於てのみ哲学は現実における時代の表現であることが出来る。他の言葉をもつてすれば、哲学は一切の過去によつて豊富にされた現代の文化の闡明である。この見方によつて獲取されたものは言うまでもなく「連続性の原理」である。我々は哲学の歴史に於てこの原理がヘーゲルに於てほど徹底的に遂行されそしてそれが成功しているのを見ない。それによつて原理的に保証されているのは過去の把握であり、そしてそのことが決定的なことなのである。なぜなら今や問題は現在の手近かな前提を究めそしてただ一種の仮橋を過去に向つて架けるといふことにあるのではなく、人間精神の全体の過去を、それが現在のうちになお生存し続けている限り、哲学のうちに甦らせるということが問題となるのである。各の個人は、彼が如何なる時代に属しようとも、彼の時代の子供であるに先立って、人類

の諸時期を、経めぐらねばならぬ。かくの如き強大なる歴史的課題のために、哲学者は単に彼の時代の最も豊富なる人間の一人であるのみならず、また最も持続的なる人間の一人でなければならぬ。ヘーゲル自身はまことにかくの如き人であった。彼は彼の考察する凡てのものをその対象にふさわしい器官をもつて捕えた。彼は宗教に対して繊細な感情を有した、しかも彼は芸術の本質、芸術家の秘密のうちへ深く入り込むことが出来た。そればかりでない、全く他の領域、社会的なる生の形態、法律や社会や国家などの粗野なる現実に対しても彼はそれを穿ち貫く眼をもつていた。彼はギリシア人をヘルダーリンの如く感じ得た、ローマ人に対して彼は不朽の記念碑を建て、そして彼がキリスト教について語ったところのものは嘗てその本質について語られたもののうち最も美しきもの、最も意味深きものに属している。彼はいずこに於ても単にプログラムを作ることに満足しない、彼は直ちにその実行に取り掛り、それを展開し、伝承された全体の材料を彼の世界観の意味に加工した。

更にヘーゲルは生来の観念論者であった。彼は精神の力を信じ、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」と考えた。ヘーゲルに於て不死なるものは彼が精神の哲学者として成し遂げた仕事のうちに横た

わつていふと思われ。カントは「精神」(Geist)の概念についてはなお啓蒙時代の見方の規定のうちにとどまつてゐる。ノヴァーリスを初めとして、ロマンティカーがこの概念の意味の深遠しんずい化のために多くのことを成した。ゲーテは固よりである。然し最も多くのことを成就したのはヘーゲルである。彼の「精神の現象学」なる書名に於て「精神」は思想の歴史に於ける劃期的なる、最も含蓄的なる意味をもつて初めて現れたのである。言うまでもなくヘーゲルは彼自身の仕方しほうで精神を把握した。この把握の仕方しほうが彼の觀念論の性格を規定し、この觀念論の構造によつて現実的なるものに対するヘーゲルの原理的なる態度は制約されている。けだし従來の觀念論は觀念若くはイデーをおおむね二重の意味に於て把握してゐる、即ち或いは範型(Vorbild)として、或いは原型(Urbild)として。第一は課題(Aufgabe)としてのイデーを、第二は高次の事態(Vorfall)または存在としてのイデーを意味する。第一はカント的なる概念であり、第二は特にプラトンの概念である。ヘーゲルのイデーはプラトンの概念でありはするが、しかしプラトンがイデーをなお或る意味では課題と解し、そしてかかるものとしてそれをカントの如く超越的なるものと見做したののに反して、ヘーゲルは両者と対立して現象に於けるイデーの絶対的なる内在を説いた。「イデーは現在のであり、精神は不死である。精神があらゆるしが如きまたあらゆるが如き如何な

る時も存在しない、精神は過ぎ去ってしまふことなく、またなおあらぬということなく、却つてそれは絶対にある。」ひとは斯くの如き観念論をカント風またはフイヒテ風の「目的論的観念論」(teleologischer Idealismus) に対して「存在論的観念論」(Ontologischer Idealismus) として特性付けることが出来るであろう。——デイルタイはカント・フイヒテ的観念論を「自由の観念論」(Idealismus der Freiheit) と名付け、これにシェリング並びにヘーゲルの観念論を「客観的観念論」(objektiver Idealismus) として対立せしめている。——カントがイデーを現象の彼岸においたのに飽き足らずして、ヘーゲルはイデーを現実的なるものの深みのうちに見た、そこで彼はそれをまた現実のうちに跡づけ示そうと欲した。人間精神の全歴史はこの最高の意味に於てイデーの歴史として理解され得るものとなされねばならなかつた。このようにして、イデーがヘーゲルにとって影の如き思惟物ではなくて「最も実在的なる存在」(ens realissimum) であることは明らかであろう。「生に於て真であり、偉大でありそして神的であるところのものは、イデーによつてそうなのである。」ヘーゲルのイデーは単なる思惟物の水準を高く越えているばかりでなく、カントの道徳的創造的なる理性概念からも、またフイヒテの世界形成的なる思想からも區別される。両者はヘーゲルにとつてなお主観的である。彼はイデーを最も高き客観性に於て見る。ヘー

ゲルの意味に於けるイデーは、客観的な、人間精神の一切の自己運動の前に存在する、このものによつてただ捕えられ追考されるところの、事物の理性内容である。斯くの如きイデーの見方に相応して、精神はヘーゲルにあつて形成的なる、生産的なる原理ではなくして、最高の能力ある認識器官である。それは宇宙の鎖された本質を、その富と深さとを<sup>あは</sup>発ぎ<sup>あは</sup>拡げて最も高き観照と享受に持ち来すために、開くところの力である。この意味に於てヘーゲルの観念論は「観想的観念論」(kontemplativer Idealismus)と呼ばれて、その性質の故にカントやフイヒテの「実践的観念論」(praktischer Idealismus)に対立せしめられることが出来る。ヘーゲルの観念論の観想的性格は現実なるものの原理的なる解釈に対する彼の態度にとつて決定的な意味をもっている。我々はさきに観想的な態度が未来への認識を含み得ないことを述べておいた。既にハイムが注意し、また最近にはトレルチが指摘したように、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未来のことを問題としなかつた。彼に未来の認識がなかつたといふことは、一面から見れば、現実に対する仮借することなき情熱または忠実を現す。それは凡ての臆測、単なる可能性に関する思弁の排斥を表現する。かく彼はただひたすらに「成つたところのもの」に於てイデーなるものを求めることに努めた。ゲーテは嘗てハーマンに関して、最高の観念性に於てある人間はまさ

に小心なる羞恥をもつてあらゆる空想的なるものに対して用心すると語つた。ヘーゲルは実に斯くの如き種類のイデアリストであつたのである。

さて、このようにヘーゲル哲学の性格を叙述した後、我々は彼が如何にギリシア的世界の人に属していたかを思はずにはいられないであろう。我々は一般にロマンテイクに於て多くの場合ヘレニズムに出会ふ。そしてヘーゲルに於けるヘレニズムを見定めておくということは、後に到つて次第に明らかにされるように、極めて重大である。ヘーゲルは絶対精神の發展に於て哲学をその最高の段階に据えた。彼はまた各の時代精神が哲学のうちに自己の実体的なるものを表現すると見做した。この思想が既にギリシア的である。ギリシア人は生を三つに分つた。第一、享樂的なる生 (*Bios arōlakōtikos*)、第二、社会的なる生 (*Bios politikos*)、第三、観想的なる生 (*Bios theōntikos*)、がこれである。彼等はこれらのものうち第三のものをもつて生の最高の段階と見たのであつて、そこにギリシアの人間学の全特質は現れている。オリュンピアの祭に集つて来る人々の中で如何なる者が最も優越なる生を示すのであるか。それは固よりそこで飲食を楽しむ者でもなければ、またそこで店を張つて金銭を儲けようとする者でもない。しかしまたそれはここで催される種々なる競技に自ら参加し勝利を占めて名誉を得ようとする人々でもない。最高の

生の姿を現す者はこれらの光景を純粹に觀るために来た者、即ち見物人である。今日の我々とつては多少とも奇異の感を抱かせるこの考え方がギリシアに於ける人間の存在の解釈の基調をなしている。そこでは觀想的なる理論的なる生の形態が社会的なる実践的なる生の形態の上におかれる。そして我々はヘーゲルの絶対精神の發展の段階がまさにこれに照応しているのを見出すことが出来る。

次に我々はヘーゲルの歴史の概念をとつてみよう。我々はここに於てもまたそれがギリシア的、特にアリストテレス的であるのを知り得るであろう。ヘーゲルの謂う歴史とはアリストテレスに於ける最も含蓄深き表現のひとつに属する *ἐπίδοσις ἐν αὐτοῖς* に外ならぬ。「自己自らへの高昇」とは何を意味するのであるか。それはひとつの性質上の変化 (*ἀλλοίωσις*) であり、しかもアリストテレスが注意しているように、しばしば反対の状態からの変化である、この変化はまたひとつの受動 (*παθητικόν*) とも見られる。例えば、ひとりの人間は、彼が人間という種族に属するの故をもって、本性上知ある者となる可能性 (*δυναμικόν*) を有する。しかし若し彼が学ぶことがないならば、彼の可能性は現実性 (*ἐντελέχεια*) となることなく、彼は無知にとどまるであろう。学ぶということは無知よりその反対なる知識への変化である。ところで学ぶには教える者があり、

この者によつて働きかけられるということ、即ち受動の過程がある。しかるに教える者は単に既にその知識を所有する (εχειν) —— このことは単に可能性に在ることである —— ばかりでなく、またその知識を現に活動させる (εργαζειν) —— これが現実性に在ることである —— のでなければ、教えることが出来ない。ただ現実的なるもののみが可能なるものを現実的となす。かくて彼は学ぶことによつて受動し、変化しはするが、その受動は、他の場合では破滅 (σθρα) を意味し得るにしても、この場合では彼の知識ある者であり得る本性が却つて救済と保存 (σωτηρια) を得ることであり、従つて普通の意味では受動とも語られることの出来ぬものである。受動と変化とはこのとき消極的ではなくて、むしろ本性へ向つての、自己自らへの高昇である。そこに於て彼の本性は發揮されるのである。このようにして、現実的なるものによつて可能なるものが現実的となる過程に於てつねに等しきものが自己を維持する。教える者に於て現実的に活動しているところのもの、まさにそのものが学ぶ者に於て現実的になるのである。この全体の過程に於て最後に到達されるものは恰も最初に在るところのものである。アリストテレスが εως と呼ぶところのものは実に斯くの如きものである。ゲーテは、全くアリストテレス的なる思想の上に立つて、太陽 (Some) を見得る眼はそれ自身太陽的 (sonnenhaft) でなければならぬ、と云つた。眼が火



を見得るのはそれが火的であるからである。もとより眼は外に火がないならば、それ自身は火的でありながら、火を見ることが出来ぬ。眼が火的であるのは可能性に於てであるからである。現実的なる火によつて眼は現実的に火となり、即ち火を見る。「等しきものは等しきものによつて」(τὸ ὅμοιον ὑπὸ τοῦ ὁμοίου) という本質的にギリシア的なる原理をアリストテレスは斯くの如く現実的なるものによつて可能なるものが現実的となる過程と解し、そこに於て現実的なるテロスの連続的現在を見た。アリストテレスに於ける目的論 (Teleologie) とはこれ以外のことを意味し得ず、まさしくこのことである。ドロイセンはアリストテレスの εἰσδοτικὴ εἰς αὐτὸ の概念をもつて歴史に於ける時間を考えた。ヘーゲルにあつても実にその概念が歴史の原型である。そして我々がこの概念の説明にあつて学ぶという過程を例にとつたのは単にアリストテレスに従つたのみではないのである。既に夙くからキリスト教の歴史哲学的思想のうちには歴史を「人間教育」と見る思想が存在していた。レッシングがこの思想に最も古典的なる表現を与えた。いま人間教育をアリストテレスの謂う「自己自らへの高昇」として解するならば、我々は恐らく誤なくヘーゲルの歴史の概念を捉えることが出来るであらう。この概念に於て決定的なるものはテロスの思想、即ち結果が端初であるところのものと同一であるという思想である。ヘーゲルが歴史を

一の目的論であるとみるとき、それは全然アリストテレスのテロスを意味するのであって、従つて我々はそれをカント的またはフイヒテ的なる意味に於ける目的論と決して混同すべきではないのである。両者の差異は、根本的には、一が観想的であるのに反して、他は実践的であるところにある。観想の本質は事物を現在の的に所有することにある。現在性 (Gegenwärtigkeit) が完全であるためには、それは単に所謂現在ではなく、過程を通じて常住に現在でなければならぬ。観想的意味に於ける目的論はかかる現在の表現である。それがアリストテレスに於て最も意味深き言葉 *ἡμετέροια* によつて表されたところのものである。この現在性の概念はギリシア哲学に於ける根本概念であり、そしてそれは如何にギリシア的世界が本質的に観想的であつたかを示す。アリストテレス及びヘーゲルの最も特質的なる概念は運動である。しかし我々はこの場合、誤解され易いように、これら二人の思想家に於ける運動の概念をもつて何等か実践的なるもの、従つてまた意志的なるものを理解してはならないのである。彼等にあつて運動は観想的意味のものであり、現在性の他の表現であるに過ぎない。むしろ現在性は運動としてのみ完全であり得る。この運動が如何に観想的であるかは、アリストテレスが最も完全な運動者とした神の概念を思い起すことによつて明らかとならう。彼によれば、神は「思惟の思惟」(νοητικὸς νοησεως) である、

即ち観想を純粹なる本質とする。このものは更に「第一運動者」(то первое движение)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、しかし他を運動させるにあつてもそのものに働きかけて実践的に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。運動の概念に於て力というが如きもの、即ち意志的なる如何なるものも考えられていないのである。思惟を本質とするヘーゲルの絶対精神についても我々は究極は同様のことを考えることが出来るであらう。

ヘーゲルの精神が如何に観想的本質のものであつたかは、彼に於ける自由の概念を思い起せば明瞭とならう。——アリストテレスの *vous* もまた観想を本質とし、事物の本質を現在のに所有することの最も完全な仕方であつた。——ヘーゲルの自由はカント的な意味、即ち自律の意味に解されてはならぬ。カントの自由概念を継承したのはフィヒテであつて(シェリングではなく)、またヘーゲルではもとよりのみである。自律的なる意志としての自由についてはヘーゲルに於ては何処にも語られていない。むしろ反対に彼はこのような概念を排斥したと云われることが出来るであらう。それにも拘らずヘーゲルは歴史をもつて自由の意識に於ける進歩と見做した。このとき自由が何を意味したかを知るために我々はヘーゲルにあつて自由の反対が何であつたかを

考えてみよう。自由の反対は非自由というよりもむしろ愚鈍である。それは精神が自己自らを知らぬこと若くはなお自己自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。かくし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。自由は精神の明透と一致する。それは観想的または理論的な意味を主とするところの自己意識あるいは自覚である。ここでは実践的な自己感情はつねに第二次であり、何よりも自己認識が主内容をなしている。彼は論理学の第二版の序文の中で云っている、「知的なるそして自由なる活動は、それが意識をもつて行われる、ということによつて、本能的な活動から区別される。内容が主観との直接的な統一から主観に対する対象性に持ち来されることによつて、精神の自由は始まる。」自由とは精神の自己認識である。それ故に精神の本来の行為はそれがそれ自らを把握するところの思惟である。自己意識の内容は精神の自己享受 (Selbstgenuss des Geistes) である。

まことに精神の自己享受こそはヘーゲル哲学の魂である、そしてそれが究極はヘーゲルに於ける最も魅力あるものである。精神は自己の一切の歴史を現代的に観照する。そこでは元々完き没落 (Untergang) がない。没落はヘーゲルの史観にとっては過渡 (Übergang) として映ずる。精

神は無限なる形成と変態の過程に於て自己自らと共に語り楽しむ永遠の意味である。嘗て在りし如何なるものも精神にとつて失われない。凡てのものは、禍も悪も矛盾も、和解され、救済され、保存される。このような思想を、ひとのするように、保守主義の名をもつて呼ぶのは不当であろう。我々はそこに観想的なる生の最も雄大なる姿を見出して驚嘆せざるを得ない。またこのような思想を単なる楽天主義と解するのはあまりに軽浮であろう。「世界歴史は幸福の土地でない」、とヘーゲルの歴史哲学のひとつの命題は語る。彼が我々に教えるのは、歴史に於ける最も暗きものの上にさえも我々がつねに保持すべきところの光を拡がらせる見方である。

### 三

ヘーゲル哲学に於けるヘレニズムが簡単ながら指摘された後に、我々は一般に次のように言うことが出来る。ギリシア哲学の諸根本概念は西洋思想の全体の歴史を殆ど宿命的に支配しており、ヘーゲルに至るまでそれから自由でない。ところでギリシア哲学は究極はひとつの最も優越なる意味に於ける存在論である。ギリシア人の思索はどこまでも存在論に視野を限定され、その範囲内に於て活動している。従つて彼等にとつては存在が客観としてこれに対立するものとしての所

謂主観の概念は存在しない。今日主観客観の關係として取扱われている認識論の問題も彼等にあっては根源的には存在論の意味に解され、かく解されて取扱われていたのである。近代の意味に於ける「主観」(Subjekt)に当る言葉をギリシア語はもっていない。これに対応するものとして既に古くから、エレア学徒やデモクリトスに於て、「我々」(ἡμεῖς)という語が用いられ、このものは後にアリストテレスに於て「我々に対して」(ἄπὸς ἡμῶν)という術語に規定された。この場合「我々」とは主観でもなく、また近代の哲学用語に於ける「自我」(Ich)でもなく、まさに我々であり、この現実的なる、社会的なる存在としての我々である。同じように、存在ならぬもの、存在を超越するものとしての「価値」の概念もギリシア人には思惟し難きものであつた。プラトンのイデアは種々なる価値的规定を含むに拘らず畢竟存在である。ひとは屢々プラトンのイデア説に於ける「価値の実体化」(Hypostasierung der Werte)について語る。けれども価値がそこに於て初めて実体となされるのではない。ギリシア人にとつて、従つてまたプラトンにとつても、価値の問題は最初から存在論の視野の中に現れ、それ以外の領域に於て現るべき根拠が現実存在しなかつたのである。他の展望は元々与えられていなかつたのである。それ故にアリストテレスは原理的に規定して言う、「善は存在と同じだけ多くの意味に於て語られる」(τὰ πολλὰ ὅτι

τοῦ ἀποδείκναι τὸ ὄντι)。善の語られる諸範疇は存在の語られる諸範疇に等しいと考えられたのである。アリストテレスの倫理学は善の存在論とも呼ばるべきものであって、これを近世の倫理学、当為の倫理学の意味に解して、その立場から解釈し批評することは全然誤った道を辿るものである。ところで、第二に、ギリシア哲学は存在論としてまたひとつの特性をもっている。即ちその諸根本概念は一般に自然概念(Naturbegriff)であつたと言ふことが出来る。古代に於ける存在の解釈は、固より此処彼処に少数の例外はあるが、概ね、「世界」、従つて広い意味に於ける「自然」にオリエンテーレンし、それに指導されている。それ故に人間の存在即ち生を解釈するところの根本概念も、根源的には、生そのものの中に含まれている概念ではなく、却つて自然の領域のうちに産れ、そして生の領域へ移入されたものであつた。自然の存在がギリシア人の存在解釈に於て「存在のモデル」の意味を担っている。彼等は多くの場合恰も太陽に於て存在の最高の可能性の姿を見た。プラトンの『ポリテイア』の中の有名なる文章に於て、太陽は実に神(θεός)と呼ばれている。プラトンのイデア―それはまことに在る存在、真の存在以外のものでない―を理解しようと欲する者は、アクロポリスに登つて輝く太陽を望まねばならぬ、と言われているのは、まさに単なる比喩以上の意味を含蓄する。アリストテレスが『形而上学』その

他に於て神について語るとき、それは神話的なる、または神学的なる意味をもつていたのでなく、却つて主として存在論的なる意味に於て語られているのである。これらの場合神とは、輝く天体殊に太陽に於て具象化されているところの、存在の最高なる存在の仕方に対する表現であつた。ギリシア人はそこにまた彼等の生の最高の可能性を見た。このようにして、ギリシアの存在論の諸根本概念が究極は自然概念であつたところに、それらのものをキリスト教の神学の内部へ移入する試みが、つねに最後には、宗教的意識そのものの神学に対する反抗、従つて後者の破滅をもつて終つたといふことの、最も深い理由は横たわつてゐる。蓋し宗教的意識にとつて関心事は何よりも人間の存在、生である、従つてこの意識は自然概念によつてでなく、却つてただ「生の概念」(Lebensbegriff)によつてのみ完全に表現され得るからである。ギリシアの存在論からのこの本質的なる転換は倫理に關してはアウグスティヌスに於て、学問の上ではデカルトに於て、初めて企てられたと見做されることが出来るであらう。しかしこの転換を普遍的に、包括的に遂行しようとしたのは、近代に於ける所謂「生の哲学者」(Lebensphilosophen)の仕事であつたであらう。ところで、第三に、ギリシアの存在論は更にまた他のひとつの特殊な性格によつて鮮かにさされてゐる、観想的といふことがそれである。然るにこの観想的存在論はその観想の特殊性——ひ



とびとは屢々これを彫刻的と名付けて特性付けた——のためにそれ自身特殊な根本規定を担つて  
いる。ギリシア的存在の根本規定の一つ、即ち現在性 (Gegenwärtigkeit—*ἰσχυρία*) については  
既に述べられた。ギリシア人にとって優越なる意味に於ける存在は未来的なる存在ではなく、却  
つて現在のなる存在として解釈されたのである。しかるにこの存在論のいま一つの根本規定は限  
定性 (Begrenztheit—*πέρας*【ペラス】) である。無限定なるもの、また無限なるものではなくして、  
却つて限定されて在るものがギリシア人にとって優越なる意味に於ける存在であつた。彼等の存  
在論の右の二つの根本規定はまさにその観想的性格を表現するものであり、この存在論の代表  
者たるアリストテレスの哲学に於ける *λογος* の重要な位置を定めるところのものである。蓋  
しロゴス、従つてまたヌースは、観想的なる生の最も優越なる存在の仕方に属し、このものに於  
て恰も存在の右の二つの根本規定は顕にされる。語るといふことは存在を優越なる意味に於て現  
在的に所有することであり、そして語るといふことの根本的なる機能は存在を限定することにあ  
る。然しながらこれら二つの根本規定はアリストテレスの哲学に於ける、そしてまたヘーゲルの  
哲学に於ける、かの *περας* の思想に於て頂点に達する。蓋し優越なる意味に於ける現在性は、先  
にも記しておいたように、過程を通じて、即ち運動に於てつねに現在のであることを意味すべき

であるが、この運動に於けるペラスがまさにテロスの意味であるからである。かくの如き限定である、テロスのなる運動は、唯ひとむきの運動ではなく、却つてかの天体の運動の如く、円運動でなければならぬ。既にアリストテレスは完全なる存在の姿を円運動に於て見、ヘーゲルはまた言うまでもなくこの思想を承け継いでいる。その姿が永遠性の姿であつたのである。

かくて今や我々の問題は斯うである。一体ギリシアの存在論の諸概念をもつて本来の「歴史」は把握され、表現され得るであろうか。我々はこの問題を問うことによつてまたヘーゲルの哲学、特にその歴史哲学を批判することが出来る。ヘーゲル批判は彼の思想と本質的なる類縁を有するヘレニズムの批判をもつて始めることが出来、そしてこの批判は、西洋の従来の諸思想がギリシアの影響のもとに立っている限り、一般にこれらのものに対する批判の意味を有する。我々は先づ概括的に次の如く言つても差支ないであろう。ギリシアの存在論の概念はおおむね自然概念である、しかるに歴史は人間中心的概念、むしろ根源的には人間の存在そのものの歴史性を意味する、歴史の概念は究極は生の概念であり、従つて唯このものからしてのみ完全に解釈され得べきであるが故に、ギリシアの存在論の概念とはむしろ対立すべきである。ギリシア人が自然の存在の領域の中から産れた概念をもつて人間の存在の領域を解釈しようとしたのとは反対に、

我々は後者のうちに含まれている概念をもつてむしろ前者を解釈すべきである。ヘーゲルの存在論に於てギリシアの概念の使用が完全であればあつたほど、それはそのもの前提であつたところの汎神論に内在する宿命的なる傾向である自然主義へ次第に深く陥つて行つたのであつた。歴史の概念は人類の思想の歴史に於て、ギリシアに於てではなく、シェリングが注意したように、却つてキリスト教の地盤のうちに産れた。次に、我々はヘーゲルに於ける歴史的時間が特に優越なるギリシア的時間、即ち「現在性」、ドロイセンが明らかに自己を告示しているように、特にアリストテレスの *enidion eis aion*、であることについて述べた。このギリシア的時間概念はまた実にヨーロッパの思想を、その最近の形態に至るまで、浸透し貫徹し來つたところのものである。そして殊に歴史的なる時間の問題となるや否や、ひとびとは最も普通にこの時間概念にその説明を求めている。然しながら我々はギリシア的なるこの概念に対して全く他の時間概念を所有してはいないのである。恰も歴史概念の誕生の地盤であつたところのキリスト教に於けるかの終末観 (Eschatologie) の中にはひとつの他の最も特異なる時間概念が含まれている。ここに現れる時間概念は、ギリシアのそれが現在性を意味するのと違つて、特に「未来性」を意味するのである。前者が特に非連続性を示しているのは、後者が既に云つた如く連続性を含んでいる

のに対して著しい対立に立っている。何故に、ギリシア的なる現在性が歴史的時間の範疇であつて、未来へあらゆる重みが集中されるところの時間は、背後に退けらるべきであらう。むしろ未来性にこそ歴史的時間の本質的なるものが宿つていないのであらうか。かく考えることはギリシアの時間が究極は一の自然概念であり、これに反してキリスト教の概念は、歴史の概念も含めて、生の概念であつたことを思えばまことに当然であるであらう。しかるに現在性の根源が観想にあつたように、未来性は人間の存在の実践に基礎付けられている。原理的なる意志決定が問題となるところ、そこに初めて未来なる時間はその全本質に於て現れる。そこでは連続性でなくまぎに非連続性が決定的なる契機として意味を有する。このことに關聯して更に次のことがある。ギリシアの意味に於ける現在性は究極は一の自然概念である。この自然概念が生ノ解釈のうちへ導き入れられるとき、現在性はもはや現在性の本質を維持し得ない。このとき生の現実の現在に単に過去からの過程の結果乃至は終結として現れ、従つてそれ自身過去に属することとなる。蓋しかの自己自らへの高昇がかのテロスの運動として構造付けられている限り、現在は過去の終末であるの外ないからである。このとき現在は単に過去の結果であるのみであつて、それが同時に未来への過程であるということの意味を亡失する。そして現在の本質的なる現在性は、それが

最も具体的に過程的なるものであること、即ちそれが過去からの過程の到着点であると同時に未來への過程の出発点であること、むしろ両者の統一であることのうちに横たわっている。かくして自然概念としての現在性は、それが生の解釈のための概念となるとき、却つて生そのものの現在性を否定することとなる。ところで歴史という語は根源的に過程ということと聯関している——ドイツ語の *Geschichte* (歴史) という言葉が *Geschehen* (出来事) という言葉と語源的に連絡しているのを考えてみるがよい。我々が歴史の概念のもとに表象するところのものが最初にそして原始的に「過程」であるならば、歴史と呼ぶべきものは本質的には既に過ぎ去つたものでもなく、またなお在るところのものでもなく、却つて現に在るところのものでなければならぬ。最も優越なる意味に於て歴史であるところのものは、普通に考えられているように、過去ではなくして、却つてまさに現在である。若しそうであるならば、現在をなお過去に転化してしまうところのギリシア的なる現在性の概念によつて歴史の現実的なる概念の基礎付けられ得ないということとは明瞭であろう。このことは更に、前にも云つたように、次のことに關係する。ギリシアの存在論の諸概念はその根源を觀想のうちにもつてゐる。然るに歴史については我々は本来これを觀照するとか、觀察するとかと語ることが出来ぬ。歴史に向うとき、我々は、我々自身が実に歴史

の一片であり、従つて我々自身が我々の存在をもつてそのうちに織り込まれているところの一の聯関——作用聯関に向うのである、と語らなければならない。我々が歴史について語る各の言葉のうちに或る意味で我々は自己自身について何事かを語っているのである。歴史について単なる独語<sup>モノログ</sup>はあり得ない。我々は自ら歴史として歴史に対してはただ対話<sup>ダイアログ</sup>をなし得るのみである。歴史的研究の必然性はまさに我々自身がその存在に於て歴史的存在であるということにある。恰も我々が自ら歴史的存在であるが故に、我々は真面目に歴史と対質することなしには——固より単に歴史を觀照することではない——具体的に現実に生活することが不可能にされている。歴史に出会う——これをただ美的に眺めることでなく——ことを避けようとするところの生活は畢竟もはや地盤なき、従つて抽象的な生活である。そこでは生は自己疎外に於てあるのである。ところどころの如き歴史的研究の唯一の前提は、我々自らが我々の存在そのものの問題によつて動かされているということである。換言すれば、我々自らが危機にある (kritisch) ということが歴史的研究の現実の出発点である。然るにかかる出発点を有する歴史の研究は言うまでもなく批判的 (kritisch) であるのほかないであらう。観想的なるヘーゲルは遂に批判のこの意味を解することが出来なかつた。彼には批判的歴史的研究の必然性を生そのものの地盤から理解することが許されなかつた

のである。ここに我々は歴史哲学者としてのニーチェの意味の重大さとその思想の射程の遠さとを見るのである。

先ず簡単に一般的なることを記しておこう。自然概念から生の概念への転化の過程にあつて思索したのは所謂生の哲学者達であつた。ショーペンハウアー、キエルケゴールなどから、英米のプラグマチズム、フランスのベルグソン哲学に至るまで、凡てこの列に属しており、ニーチェは勿論その一人、その最も有力なる代表者である。これらの思想は凡て、哲学の概念を生そのものの中から導き出そうとする努力と苦闘との、或いは意識的なる、或いは無意識的なる表現である。固より彼等の思索はその行き詰るところ多くの場合再び自然概念に助けを求めようとしたため、彼等の哲学は最も屢々運命的なる悲劇の表現でもあつたのである。彼等の破滅の原因が何処にあつたかについて一々論ずることは此処では許されていない。然し彼等に共通なる、そして最も根本的なる原因の一つを挙げねばならないとすれば、実に斯うである。人間の生は、彼等が徹底的にこれを把握しようとする限り、やはり生の哲学者の一人であるジンメルが特徴付けたように、「断片の性格」をもつて現れる。ところで学問はその学問性として体系を要求するかの如く見える。それ故に彼等がパラドックスをもつて断片的にそれ自身断片の性格を有する生の表現を

企てている限り、彼等の概念は生の概念であることが出来た。然るにひとたび彼等が体系的であろうと欲するや否や、彼等に対して断片的なる生はもはや概念を提供し得なかつたのである。それでは生は現実には断片の性格を有するのであるか。この問は生が単に個人的なものとして体験され、把握されて、それが社会的に把握されない限り、肯定をもつて答えられねばならぬであろう。従つてその限りに於ては生の研究はただ天才的なる、しかし断片的なる、直観に俟つのほかないであろう、けれども若し生にして社会的に把握されるならば、そこにはもはや断片の性格は現れることが出来ぬ。このとき初めて我々は自然概念を借りることなしに生の研究を学問的に、体系的に進め得るのである。いずれにせよ生の哲学者、中にも今我々の取り出したニーチェの意味は、生を自然概念によつてではなく、生そのもののうちに含まれている概念によつて解釈しようとしたところに横たわつてゐる。かく言うとき、恐らくひとはニーチェの生の概念がひとつの生物学的概念であり、そしてその限りに於てそれも畢竟一の自然概念であると言つて反対するであろう。然しながら、たといそれが生物学的なものであつたにせよ、ニーチェが彼の生の概念によつてあらゆる努力をもつて保証しようとしたものはまさに生の生命性または生ある生 (Lebendigkeit des Lebens; lebendiges Leben) であつたのであつて、彼の哲学の意義は恰もこゝ



に求められなければならない。生の生あること、その生命性を保証しようとすることによつて、ニーチェが破壊したところの最も大いなるものは——生の哲学の他の偉大なる天才キエルケゴールに於てもそうであつた如く——所謂有機体説 (Organologie) であつた。有機体の概念は特に生の概念、その最も優越なる概念であるといふまで見做されており、今日もなお見做されている。人々はこの概念をもつて歴史的共同体或いは歴史的对象一般の原型と見做した。この見方は所謂ドイツ歴史学派の中で最も愛育されて来た。サヴィニー、アダム・ミュラー、ウィルヘルム・フォンボルト、その他ドロイセンに至るまで、有機体説を懐いていた。ヘーゲルもその仲間である。有機体説に於て重要なのは全体の概念と発展の概念である。有機的なるもの世界にあつては一切の個々のものは全体に依屬して発展する。ヘーゲルによれば、哲学はそれ自身ひとつの歴史的過程に於て発展する有機体である。哲学の歴史に於て個々の体系は全体に於けるその位置によつて規定されており、その特殊性に於てはただ「真理の契機」、即ち全体への発展の必然的なる段階である。恰も芽は花が開けば消え失せ、花は実が結べば滅び、かくしてこれら植物の諸形態は単に相互に相異なるばかりでなく、また相互に推退け合うかの如く見えるに拘らず、それらの消滅的なる本性はそれら凡てを同時に植物なる有機的統一体の契機となし、一切の必然性

が始めて全体の生を形作る。そのように歴史に於ける哲学の、た啻に相異なるのみならず、また相矛盾するところの諸体系は、哲学の全体の理念の発展の必然なる諸契機としてこのものによって規定されている、とヘーゲルは考えた。斯くの如くにして有機体説に於ける全体と発展との二つの概念は、保存の概念、アリストテレスの謂う救い (σωτηρια) 、ヘーゲルの謂う止揚 (Aufhebung) の概念に於てその頂点に達して合する。後者は記す、「哲学の歴史の全体は一のそれ自身に於て必然的なる齊合的なる進行である。この進行たるやそれ自身に於て、その理念によって規定されてゐるが故に、合理的である。……第二の規定は、各の哲学は必然的であつたしまたなお必然的であり、それ故に如何なる哲学も没落し終ることなく、却つて凡ては一の全体の契機として肯定的に哲学のうちに保存されている。」さて如何なる意味でニーチェは有機体説に対立しているのであるか。有機体説に於ける決定的なるものは、右の叙述から窺われるように、アリストテレス的なるテロスの思想であり、そしてそれは観想的性質のものである。ところがかくては現在の過程性、その歴史性——そして生の生命性はまさにこれらの規定によつて規定されることが出来る——は、既に述べておいた通り、保証さるべくもないのである。現在を一の過渡、未来への道程として把握することがニーチェの生の概念にとつても最も重要であつたのである。普通に言

われる彼の現実の生の肯定の思想もまさしくこの現在の過渡性の最も真実なる把握の要求のあらわれにほかならない。けだし過渡的なるものは過渡的なるものとして見逃され易く、捕捉され難い性質をもっているが故に、却つてその肯定が明らかに要求されるのである。ドイツ歴史学派の有機体説は、コントやスペンサーなどは異なつて、生物学的なる生の概念からではなく、「民族精神」の概念から発しながら、しかも遂にアリストテレス的なる自然概念をもつて終つた。これに反して、ニーチェは生物学的なる概念から出ながら、却つてこのものを生の概念の意味に解釈し直すことを知つていたのである。

かくてニーチェにとつてはもはや保存の概念が歴史に於て決定的であるのではなく、むしろその反対である。我々が歴史の知識を必要とするのは生活と活動のためであつて、生活と活動から背くためではない。「ただ歴史が生に仕える限り、我々は歴史に仕えることを欲する」、とニーチェの原理的なる命題のひとつは言う。「なお私は、私の活動を増大し、若くは直接に活潑にすることなしに、単に私を教えるのみであるところのあらゆるものを、嫌悪する」、というゲーテの言葉はニーチェにとつて歴史批判の基準である。このようにしてニーチェは次の如き結果に達する、非歴史的なるものと歴史的なるものとは、個人の、民族の、文化の健康にとつて同様に必要

である。我々は、生が歴史の奉仕を必要とするということと、そして歴史の過剰が生けるものを害するということを、同様に明晰に理解せねばならぬ。ところで三つの点に於て歴史は生けるものに属している、即ち活動する者、努力する者としての生に、保管する者、崇拜する者としての生に、悩める者、解放を要する者としての生に。この三つの見地に於て歴史は生けるものに属することが出来る。これら三様の關係に於て三つの種類の歴史が區別され得る、即ち紀念物的歴史 (die monumentalsche Geschichte)、古物的歴史 (die antiquarische Geschichte) 及び批判的歴史 (die kritische Geschichte) がそれである。第一に、歴史は何よりも活動的なる者、強力なる者、大いなる戦を戦う者、模範と教師と慰安者とを必要としてしかも彼の仲間、彼の時代のうちに見出し得ぬ者に属する。彼は歴史のうちから偉大なる行為、偉大なる人間の理想を読みとり、それによつて強大なる刺戟を受ける。彼はそこから、偉大なるものが一回は嘗てあり、いづれにせよ一回は可能であつたが故に、その故にまた再び可能であるであろうということを探り知つて、彼は勇敢に彼の道を進む。第二に、歴史は保管する者、崇拜する者、忠実と愛とをもつて彼の由来、彼の系統を回顧する者に属する。弱小なるもの、制限されたものは、古物を尊敬する人間の魂がそれらのものを保管し、そこに彼の巢を作つて棲むことによつて、その品位と尊嚴とを維持する

ことが出来る。またかかる人間は彼の故郷や先輩に結びつけて自己を考えることによつて自己を安定せしめる。然しながら我々は第三に、ひとつの他の歴史、即ち批判的歴史を必要とする。しかもこのものも生のために必要なのである。悩める者、解放を求める者は、生き得るために、過去を破壊する力をもたねばならぬ、しかるにこのことは彼にとつて、彼が過去を法廷に引き出し、それを拷問にかけ、最後に罪に処することによつて達せられる。蓋しあらゆる過去は罪せられるに価する、これに価せぬが如き人間の事物の如何なるものも存しないのである。この場合判決を下すものは正義というが如きものでない、固より恩寵ではない、却つてそれはただ生、かの暗き、衝動する、飽くことなく自己を意欲するところの力である。過去を必要としたその同じ生がここでは過去の否定を要求する。これが歴史の生に対してなし得る奉仕である。このようにして、各の個人、民族はその目的、その力、その必要に依つてつねに若干の過去の知識を、或いは記念物的歴史として、或いは古物的歴史として、或いは批判的歴史として、必要とする。然しその知識は、純粹なる、生を単に觀照するのみなる、知識の蓄積を目的とせる人々のための知識ではなく、却つてただ生の目的のための、従つて生の支配と指導のもとに立っているところの知識である。歴史が純粹の學問であるべきことの要求されるや否や、それは生にとって最も危険なるものとなる。

今や生はもはや支配することなく、過去の知識を束縛することがない、嘗てありし一切のものが人間に襲いかかる、人間は過去の重荷を負わされ、この眼に見えぬ、暗い重荷は彼の生の歩行を困難にするばかりである。我々は純粹なる認識、学問に仕えるために、歴史を取扱うべきではない、生の拘束のもとに立つていない限り、歴史は我々の生ける生そのものを知識の過剰と贅沢によつて圧迫するという結果となる。歴史を覚醒するということは、それから単に物語(Geschichte)のほか出て来ず、如何なる出来事(Geschehen)もまさに産れないということであつてはならぬ。単に過去の認識の増加をのみ求める者を、ニーチェは「教養ある俗人」(Bildungsphilister)と呼んでつねに最も軽蔑している。一切の行動には忘却が属する、生には光のみならずまた闇が属している。それ故にヘーゲルに於けるが如き、一切の過去を明るみに於て保存するという歴史の概念、従つてまた生の概念をニーチェは破碎する。束縛されることなく支配し、あらゆるその帰結を導くところの歴史感、未来の地盤を奪い去るということをニーチェは洞察した。活動と生活には非歴史的なるもの、即ち忘却し得る能力が必要である。固よりそのためには歴史的なるものも要求される、しかしこのものも畢竟活動と生活とに仕える限りに於てのみ意味を有するのであるから、歴史的なるものの限界は非歴史的なるものによつて定められるということが出来る。

さて、同じく生の哲学者の列にならんでいる、デイルタイはニーチエを評して云っている、ニーチエの偉大は彼が生を生そのものから解釈しようとしたところにある、けれど彼の制限は彼が生の歴史性について理解しなかつたところに横たわっている。我々はこの言葉を捉えることによつて現代に対するニーチエの意義を明瞭にすることが出来るであらう。彼の業績が自然概念に対して生の概念を樹てたところにあると見た我々は、彼の偉大としてデイルタイが掲げているところに全然賛同せざるを得ない。然しながら問題はデイルタイがニーチエの弱点として挙げたところのものに係わっている。果たしてニーチエは生の歴史性に関して何事も知らなかつたのであるか。我々はデイルタイにも拘らず否と答えようと思う。デイルタイが我々とは反対に考えたのは彼に於けるヘーゲル主義的思想、即ち観照的歴史観、彼がドイツ歴史学派と共に分つている思想、即ち歴史観に於ける審美主義エステティスムに基づくのである。歴史の本性にして若しかの保存にあるとするならば、ニーチエは最も非歴史的思想家であつたであらう。然しながら歴史を否定し、破壊しようということもまた歴史的意识に属する。しかもニーチエは単純に、或いは現代を永遠のものとするために、歴史を否定するのではない。むしろ彼は生の歴史性を知るが故に、我々の生が過去によつて退引ならず規定されていることを痛感するが故に、まさにそのために歴史を否定する

のである、彼の文明批評は凡て恐らくこの意識から出發してゐるであらう。私が右に叙述した思想の現れてゐる文章『生に対する歴史の益と不利』をニーチェは「時代はずれの考察」と名付けた。即ち歴史をそれ自身歴史的なる生、換言すれば時代との關係に於て評價することが目的であつたのである。彼はこの文章を余りに知的な、理論的樂天的な、學問を神化しつゝあるところの彼の時代、ひとつのアレキサンドリアの時代に対する抗議として書いた。それのみでない、彼は歴史的意識がひとつの理論的、學問的意識であるばかりでなく、また實に生そのもののうちに根差してゐる意識であることを誰よりもよく理解してゐた筈である。なぜなら、彼が學問としての歴史に対立せしめたところの、紀念物的、古物的、批判的という三つの種類の歴史は我々の生そのもののうちに含まれてみる歴史的意識の表現に外ならないからである。固よりこれらの歴史的意識と雖もそれが過剰となる場合には、生から産れて単に仕えるというその本来の機能を果さなくなり、却つて生を抑圧するに到ることをニーチェは注意してゐる。そしてこのことは何よりもニーチェが生の歴史性に於て現在、そしてそれに關係して未來に重心を見出したということを示す。歴史的知識の過剰と過度を彼が非難するのはそれが未來の地盤を奪い去ること、それが生の未來へ向うところの實踐的活動を無力にすることのためであつた。観想的より實踐的へ、保守



的より破壊的へ、歴史的意識の斯くの如き転換にあつて、ニーチェは実に現代の意識の最も重要な発端に立つている。

現代思想の歴史に於てニーチェが斯くの如き位置を占めてゐるに拘らず、デイルタイはそれを十分に理解することが出来なかつた。彼はニーチェの半面を正しく評価したのみであつて——勿論これだけでもデイルタイの功績は少なくない——、他の半面を理解し得なかつた。これがデイルタイの——彼は言うまでもなく最近に於ける最も優れた歴史家であつたけれども——制限である。若し我々がニーチェの制限をたづねようとするならば、我々はこれをデイルタイとは違つた方面に求めねばならぬ。デイルタイは生の歴史性 (*Geschichtlichkeit des Lebens*) をまことに誰にもまして明らかに理解したが、歴史の生命性 (*Lebendigkeit der Geschichte*) についてはそれをその固有なる意味に於て把握し得なかつた。デイルタイに歴史の生命性の思想が單純に欠けてゐるのではない、或る意味ではこの思想もまた彼に於て最も鮮かに現れてゐる、と言われることが出来る。然しながら歴史の生命性は、デイルタイにあつては、歴史が生表現であるということ、生の表現ならぬが如き歴史はないということを意味してゐる。しかるに我々がここに歴史の生命性と謂うのは、単にそのことばかりではなく、却つてまた歴史の歴史性が過程性にあるということ

と、そして特に現代を過去の過程の結果であると同時に未来への過程として把握するということを意味するのである。一言にして云えば、歴史とは、普通に考えられているように、過去の歴史のみを意味するのでなく、却つて特に現代の歴史を意味する。歴史の歴史性は現代の歴史に於て顕になる。斯くの如き固有なる意味に於ける歴史の生命性をデイルタイは遂に把握することが出来なかつた。彼の哲学の根本命題は「生を生そのものから理解する」ということであつた。この根本命題の遂行にあたつて彼が解明したところの所謂「生の範疇」は従來の哲学を支配していた多くの自然概念を破壊したのであつて、この点に於ける彼の功績はもはや争われることが出来ない。然しながら、生を生そのものから理解するという彼の哲学的思索の支配的なる衝動にも拘らず、彼の思索の観想的性質は彼の哲学にいま述べたような制限をおいた。この制限を彼に与えたのは彼に於けるヘーゲル主義であつたと考えられる。ヘーゲル主義はドイツ歴史学派を通じて彼に影響した。そしてドイツ歴史学派を含めた最も広い意味に於けるヘーゲル主義は、苟も歴史について語られるところでは、今日もなおその影響する力を弱めていないように見える。そこで我々の次の課題は、この観想的、審美主義的歴史観を、デイルタイを始めとして、その他一二の有力なる現代の思想家の中に追究することにある。

#### 四

デイルタイの哲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」ということである。これが彼の哲学的思惟に於ける支配的なる衝動であつた。思惟も生の背後に溯ることが出来ない、却つて生そのものうちに思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇に於て現れ、顕になるところの全き聯関が含まれているが故に、現実的存在の認識はあるのである。然しながら生を生そのものから理解するということは如何にして学問性を有し得るのであるか。生は生そのものにとどまるときには、ジンメルの謂うかの「断片性」の性格を担い、従つて我々はフリードリヒ・シュレーゲルやフリードリヒ・ニーチェのようにただパラドックスをもつて断片的に我々の認識を表現するのほかないのではないであらうか。この点に関してデイルタイはこれらの生の哲学者達にまさに一步を進める。生は An sich にとどまることなく、却つて文化の諸客観態にまで自己を表現する。生のこの Für sich に於ける客観的なる表現が恰も歴史の内容である。デイルタイが生を歴史性と謂うとき、それは単に An sich に於ける生の性格について語っているのではなく、却つてまさにその Für sich への、客観化への傾向を意味している。それ故に生は生そのもの

のから理解さるべきであるという命題は、彼にあつては、一方では、生は生の客観的形態としての歴史を通じて理解さるべきである、ということ、そして他方では、文化の歴史の理解は根源的なる体験としての生そのものからなさるべきである、ということに対する表現である。彼の教師であつたのはまさしくシュレーゲルでなく、またニーチェでもなく、むしろ実にシュライエルマッハーであり、またヘーゲルであつたであらう。シュライエルマッハーの研究はデイルタイが生涯の事業として自己に課したものであつた。ところで彼は云う、「さてシュライエルマッハーの宇宙的直観に於ける最も深きものは、恐らく、この宗教的体験が自己のうちに諸宗教の多様性に対する説明根拠とそれの正当性に対する権利根拠とを含んでいる、ということにある。」精神生活のうちに根源的に働いている宗教的なる体験が一切の教理、儀礼及び宗教的共同生活の組織即ち教会、教団等の根源であるということ、これがシュライエルマッハーの宗教論に於ける偉大な発見であつた、とデイルタイは考へる。しかるにニーチェは生の歴史に於ける客観化に深い問題を認めず、従つて生そのものが客観的なる歴史を通じて解明され得る可能性に重大な意味を認めなかつた。これに反してデイルタイは主張する、「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。」「人間が何であるか、それを彼

は実に、自己についての瞑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。」とこゝで若しこのように生の理解が歴史的客観態の媒介を通じてなされるとするならば、その認識は分析的であり、客観的であり、学問的方法的であることが可能であろう。

さてデイルタイによれば全体の生は次の如き構造を有する。生の第一の契機は体験 (Erlernis) 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条件のもとに立っている。各の外的なる事物と雖も私にとつてはただ意識の事実若くは過程の結合としてのみ現実的に与えられる。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。けれども我々はこの命題を、ロック流、ヒューム流の経験主義的認識論またはカント流の先験哲学的認識論がなした如く、主知主義的に転釈してはならない。単なる表象的、思维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、意志並びに感情の中に含まれた聯関そのもののうちにこそ横たわっているのである。単なる表象にとつては外界はどこまでもただ現象であるのみに過ぎぬであろう、我々の意欲、情感、表象の全体的なる聯関に於て我々の自

我と共に外界の实在性は確實に基礎付けられる。我々の精神的構造の中心をなすものは、ダイヤに従うとき、諸衝動と諸感情の束である。諸の印象乃至表象はこの中心からして与えられた感情の色どりによつて注意のうちに引き上げられ、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喜び或いは苦痛、恐怖、憤怒が結びつく。かくて我々の存在の一切の深奥は動かされる。そして恰もそこからして更に苦痛から希望への推移、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。その際最も決定的なことは、一の状態から他への諸推移、一から他へ導くところの動作が内的経験そのものに属するということである。構造的なる全体的なる聯関そのものがまさに体験されるのである。かく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っている。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おらぬ。それは合成物でなく、感覚元素或いは感情元素の協働の結果ではないのである。精神生活にあつては聯関がつねに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ない。聯関は「生そのもののうちに含まれる概念」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なのではない。このように精神生活の構造が絶えず活動し、我々の意識のうちに見出される表象や状態がいつも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、全体に於ける一の機能または動作となる。我々はただ抽象によつてのみそれを固定した、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成長を成就する、かくて現実に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、彩られ、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は、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。このようにして心象もまたひとつの衝動的な力を獲る。それは生命であり、過程である、それは生成し、發展し、消滅する。しかるに全体の構造聯関が体験のうちに作用することによつて、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てゆく、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

的なるものへのかかる関係は、私を後方へまた前方へ牽いてゆく。この牽引 (Fortgezogenwerden) ——それは単なる意志ではない——によつて聯関に於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。その構造は過程によつて媒介されている。それは単なる現在ではない、現在の意識のうちに既に過去と未来とを含んでいる。現在の具体的なる意識は過去と未来とを自己のうちに宿す。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である。かくして体験はつねに与えられた特殊より全体へと進む。ここに生の範疇として最も包括的なる「意味」の範疇が与えられる。生の範疇は先験的に生に対して適用されるものではなく、生そのものの本質のうちに横たわっている。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いるところの、生の部分の全体に対する關係を表す。この意味を我々は、恰も文章に於ける単語の意味がその前後の關係から理解される如く、記憶と未来の可能性によつて認識する。意味關係の本質は、時間の経過のうちにあって、生の構造の基礎の上に於て、ひとつの生の過程の形成が含むところの諸關係のうちに横たわっている。ところで生の構造の中心をなすものは衝動の束である。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、苦痛を防ぎ妨げない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。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」の性格を担う。合目的性は一の自然概念ではない。「實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。」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。しかるにこの生の経過のうちに合目的關係は内住する。ここに「發展」が生の範疇の一つとして与えられるのである。發展もまた構造的聯関が根柢にあるところに於てのみ可能であるであらう。

生の第二の契機は表現 (Ausdruck) である。体験が生を謂わば内化の方面であるに反して、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觀化とも呼んでいる。生は自己自身のうち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顯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、生の事実には分割されずにある。それは両者の生ける聯関を含んでいる。我々は我々自身自然であり、そして自然は我々のうちに無意識的に、暗き衝動に於てはたらく。意識の諸状態は身振、顔付、言語などに於て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、生の基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。精神生活の構造は生の統一体が、それがその中に生活する環境によつて制約され、そして更にその環境の上へ作用し返し、そこから生ずるところの内的状態の編制である。人間が環境と構造的聯関に立つていることによつて彼の表現は特殊なる形態をとる。先ず人間は自然から規定されているのを見出す。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いる。精神物理的統一体によつてはそれ故に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諸条件のうちを求める。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、ただそれを通じて斯く創造された価値がまた他の諸精神によつても存在するものたらしめ

るところの媒介は可能となるのである。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最も小さきものと雖も失われることがない。然しながらただ社会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事実が生成する。個人の間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。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統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)と名付け、これには芸術、学問、宗教などが属する。次のものは人類が自己自らに与えた「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関係から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。ここでは生の表現のうち特に重要と見做された文化の体系について、多少し立入つて述べておこう。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、しかもその創造のうちに

は人間性の全体の富がはたらいっている。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つて初めて、獲得することが出来る。この体系の目的に従つて価値あるように形作られた外界の諸要素と、生々したけれど過ぎ去りゆく個人の活動とのこの結合は、この体系の個人自身から独立なる外的持続と客観性の性格とを生産する。かくして文化の体系は「歴史的社会的存在」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)に属することとなる。この世界は精神生活の表現であり、そしてかかる客観化は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) によつて可能である。個人は生の舞台に現れては消える、しかるに文化の諸体系は持続的に存立する、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存在は我々にとつ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。歴史的社会的存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実在の体系を作り上げるところの諸の状態と力とを、最も生々した不安をもつ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存在との間に最も密接なる、最も力強き作用聯関が成立する。「我々が生の経験に於て所有する人間世界は我々には芸術、

歴史及び抽象的學問によつて高められた意識に持ち來される。我々の各の者の生は、その最も深き諸交渉に於て、ただ造形美術、物語、詩、歴史叙述及び學問的思惟のこの雰圍氣に於てのみ休憩し、生長し、自己を形作り得る。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。人間の顔付を読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對して振舞うか、という仕方について我々に影響を与える」と、とデイルタイは美しく述べている。

生の第三の契機は理解 (Verstehen) である。體驗は生の内化の方向であり、表現はその外化の方向であつたが、理解は生の統一の方向であると言ひ得よう。蓋し理解は外的なるものの内的なるものへの歸入であり、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。理解は生に對して外から持ち込まれた觀方に基づくのでない、それは生そのもののうちに基礎付けられている。先ず生は本質的に客觀化の傾向をもつてゐるから、理解という生の特種なる傾向

は必然的に要求される。我々の精神物理的本質のうちに我々にとって内と外との関係は与えられており、これを我々は到る処へ移し込む。我々是我々の状態を外的なる形象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、しか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の形態は実に体験の表現であるから、外より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うち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。」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実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、」とフンボルトも既に云つている。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の中に自己を実現し、表現するところのものへ還つてゆく。否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

部との関係は存在する。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。ここでは全体の人間がはたらく、従つて単に理知の強力ばかりではなく、人格的生活の強大が要求されるのである。さて、このように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る諸本質 (die abstrakten 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、我々の眼が実在に貫き入ることを妨げ、しかも自己を捕えしめぬ、かの叢もろがり合つた雲霧に似ている」、とディルタイは云う。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る諸本質をディルタイは如何に取扱つたであろうか。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を見た。ここ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。精神が今日彼の性格からして彼の生の表現のうちへ入れ込むところのものは、明日は歴史である。歴史は生から分離された何物でもない。ところで生の客体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る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態はまさに生、の客観化として把握される。即ちそこに特殊な意味に於て歴史の生命性とも云わる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のである。生の歴史性と歴史の生命性、恰もこれが理解に於ける外と内との関係の具体的なる意味である。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。

今や我々は如何なる意味に於てデイルタイがヘーゲル主義者であつたかということを我々にとつて明らかにすることが出来る。デイルタイがノヴァーリスについて云つてゐる、「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ゆく自己認識である、というヘーゲルの思想を完全に予料する。」しかし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。生の三つの契機、体験、表現、理解、と、ヘーゲルの精神の発展の三つの契機、主観的精神、客観的精神、との間に我々は或る類似と対応とを見出すことは出来ぬであらうか。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、道德の客観的精神にまで対象化さるべく規定されている、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精



神と客観的精神とは統一され、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、ヘーゲルにあつてと同じく、生は歴史を通じて自己を認識する。もとより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ろう。ヘーゲルの精神は本質的に合理的であるが、デイルタイの生は表象、感情、意欲の構造聯関である。主観的精神、客観的精神、絶対的精神は精神の論理的なる、体系的なる発展の段階であるに反して、体験、表現、理解は生ける聯関のうちにつねにとどまつている。ヘーゲルに於ては精神の自己認識の原理は弁証法的思惟であるのと異なつて、デイルタイに於てはそれは単なる思惟でなくして却つて全体の生である。そこで後者に於ては生の自己認識は特に生の自己解釈 (*die Selbstausslegung des Lebens*) と一層適当に呼ばれ得るであろう。デイルタイは理解を「自省への方向」(*die Richtung auf die Selbstbesinnung*) と云つてゐる。然しながら、それにも拘らず最も決定的なことは、デイルタイとヘーゲルとの間の歴史哲学的思想に関する類似である。「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)、謂わば輪郭 (*Gerüst*) を自己のうちも含んでいる」とデイルタイは云う。「生は芸術、

宗教、その他のものに於て自己を分化して来た。」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つてゐる。かくてデイルタイは哲学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) への洞見を開く、と考ふる。しか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ゐる。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顕にする。」デイルタイはこのような思想上に立つて、精神生活が存在に対するところの諸の可能なる態度に基礎付けて、世界觀の類型を樹てたのである。存在に対する認識の態度から「実証論」(Positivismus) が、感情生活の態度から「客觀的觀念論」(Objektiver Idealismus) が、意志活動の態度から「自由の觀念論」(Idealismus der Freiheit) が、それぞれ類型として導かれた。歴史に現れた世界觀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。若し斯くの如くであるならば、心理学は最も十分な意味に於て歴史的生活の一切の認識の基礎であり、そのオルガノンでなければならぬ。ここに於て我々はデイルタイとヘーゲルとの間の類似と共通性ともはや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——「それ故にひとは、この内容（純粹なる思想の国たる論理学の内容）は、自然並びに有限精神の創造以前の、その永遠なる本質に於ける、神の叙述である、と表現することが出来る。」——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。實際ヘーゲルは、普通に考えられてゐるように、概念の哲学者でなく、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』によつて学び得るであらう。ヘーゲルの論理学と雖も、既にヴァインデルバントが注意してゐるように、まことは心理学であつたのである。彼の論理学は精神の構造的聯関のほかのものではない。この聯関の把握に際して、ヘーゲルはフイヒテなどの影響のもとに立ち、従つて思惟の自覚を中心におこうとしたに反して、デイルタイはドイツ歴史学派の影響のもとに立つてゐる、ということが両者の差異をなすばかりである。蓋しこの学派のひとつの著しい特殊性は、生をその具体的な聯関に於て、それ故に例えば社会的経

濟的生活を生活過程の他の諸方面から、殊に法律や道德から全然分離することなく記述することを目差したところにあるからである。かくて我々はデイルタイ自身が、彼がその類型のうちにヘーゲルを包摂したところの、客觀的觀念論の世界觀に属していることを知ることが出来る。客觀的觀念論は宇宙の説明に精神の聯関をその基礎におこうと企てる。客觀的觀念論の課題は、外的なる現実のうちに精神的なる聯関を指し示し、このものによつてこの現実の意味を理解し得るものとなそうと試みることにある。「自己みずからに來りそしてただ自己のうちに在るところの思惟の靜かなる場所に於て、諸民族及び諸個人の生を動かすところの諸関心は黙している、」とヘーゲルも云う。かの課題の解決の方法が、ヘーゲルにあつてはその汎神論的前提の故に一層綜合的であることが要求され、しかるにデイルタイに於てはその實証的傾向のために一層分析的であることが要求されたということが二人の哲學者の差異を形作つてゐる。然しながら、それにも拘らず両者の間の本質的なる親和と類似は他の処から現れて來る。ヘーゲルによれば存在は凡て弁証法的なる構造をもつてゐる。一般に弁証法は正、反、合の三つの契機を含んでゐるが、そのうち正と反とは矛盾であり、合はこの矛盾の綜合であるをもつて、弁証法には矛盾と綜合の二つの方面があると云われても差支えない。ところでヘーゲルの弁証法ではいつでもこれらの二つの方面

のうち綜合に重心が落ちて来る。彼の認識の究極の目的は矛盾するものが次第に肯定と調和とに昇つてゆき、かくして遂に完全なる調和をこの現実のうちに肯定しようとするにある。彼は彼の歴史哲学的考察がひとつの「神義論」であることを述べている。それは世界に於ける禍を概念的に把握し、思惟する精神と悪とを和解せしめ、かくて思惟をもつてこの世の罪を贖うべき、ひとつの *versöhnende Erkenntnis* 【調和する認識】である。斯くの如き罪を贖うところの、和解せしめるところの認識は、何処に於ても世界歴史に於てほど甚しく要求されはしない、とヘーゲルは信じた。「この和解はただ、そのうちではかの否定的なるものがひとつの従属的なるもの、征服されたものになまで消え失せるところの肯定的なるもの認識によつて、一部分は、真理に於てあるものが世界の究極目的であるところの、一部分は、この目的が世界のうちに実現されてあり、そして悪はそれとは究極は競い得なかつたというところの意識によつて、到達されることが出来る。」恰も同様のことがデイルタイに於てであると我々は見做し得る。そしてそのことはまさに理解が彼によつて生の構造の中心的なる位置におかれたということによつて必然的であるであらう。理解は生の内と外との統一に於て成立つ。ところでこの内と外とが、詳しくは生の歴史性と歴史の生命性とを意味するということについては既に述べられた。或いは我々はこの両者を一層

鋭く表現して、歴史と生という言葉をもつて表すならば、理解のあるところではつねに歴史と生との統一がある。しかるにこのことをまた一層鋭く表現するならば、そこにはいつでも生の歴史による肯定、殊に歴史の生による肯定があつて、両者の矛盾が予想されていない。しかるにニ―チェが最も高調しようと欲したところは、まさしく生と歴史との矛盾、即ち歴史が生を圧迫するということであつた。『現代文化の争闘』について興味深き論文を書いたジンメルがそのうちで指摘しようとしたのもやはりこの生と歴史との間の矛盾であつたのである。ジンメルは斯く考へる。生が単に動物的なるものを越えて精神の段階に、そして精神がまたそれみずから文化の段階にまで進み来るや否や、そのうちにはひとつの内面的なる矛盾が顕になる。ここに文化と謂われるのは生の創造的なる運動がその実現として、その実現の形式として生産したところの或る一定の客観態のことである。ところで生の過程の生産物はそれ自身の論理と法則性とを、それ自身の独立性と抵抗力とを示し、それが創造される瞬間には多分生に相応し適合していたにしても、その発展が進むにつれてそれは生に対する疎隔、否、反対にさえ陥るのがつねである。ここに文化が歴史をもつということの究極の根源がある。生が作り出すところの斯くの如き形成物は自己みずからに於て存立し、持続性、否、永遠性に対する要求を担っているとすれば、我々はそれを

生が着けるところの形式と名付けることが出来る。しかるに生そのものは絶えず流れ進み、固定した形式の持続に反対し、これと戦つて不断に新しい形式を創造する。歴史とはこのような文化形式の変遷である。生は生成として、運動として、既に強張つた自己の生産物に堪えることが出来ず、それを休みなく喰ひ破りはするが、しかもみずからの存在を何等の形式もなしに見出すことが出来ないから、従つて歴史の從來の發展の過程は新しい形式による古い形式の排除の過程として現される。ところがこの過程は遂には文化の全体の危機にまで集積し得る、即ちそこでは生は自己の直接性を回復するために此れ若くは彼れの形式を碎き破ろうとするのではなく、却つて形式を形式そのものとして、形式一般を凡て彼に対する圧迫として感ずる。ジンメルは恰も現代がかかる状態によつて特性付けられていると考へる。今日戦われているのは、もはや、古い、生命のなくなつた形式に対する、新しい、生命に充されている形式の戦いではなくして、却つて形式一般に対する、形式の原理に対する生の戦いである。流動的であろうとする生と常住的であろうとする形式との間のいつの時代に於ても存在する対立は、ここに於てひとつの究極的なる、絶對的なる争闘にまで尖鋭化する。現代のこの状態は、ジンメルによれば、今日世界の哲學的解釈に於て生の概念が支配的な地位を占めて来たことによつて明らかに暗示されている。即ち各の大

いなる、特徴ある文化の時代にあつて、我々は、そこから精神的諸運動がでて来り、そして同時にそこへそれらのものが向い行くところの、夫々の中心概念を認めることが出来る。ギリシアに於ける斯くの如き中心概念は存在の概念であつた。中世に到つてそれに代る中心概念として神の概念が位置を占めた。ルネサンス以来漸次に自然の概念が最高のものとなり、十七世紀の終には自我の概念が中心概念として作り出され、十九世紀に到つて初めて社会の概念が宣べ伝えられ、二十世紀への変り目から生の概念が中心概念として拡がり始めたのである。哲学の方面ではショーペンハウアーとニーチェとがそれを代表する。それ以後の現代の特徴は、従来は一切の文化の変遷にあつてはつねに新しい形式への要望が古い形式を破壊したのに反して、我々は今到る処形式一般に対する反対を見出すというところにある。芸術上の表現派、思想上のプラグマチズムなどに於て、ジンメルはこの主要傾向を認めることが出来ると考えた。私はここにジンメルの主張を一々論評することを必要だとは思わない。ここではただ、生と歴史とが矛盾に立ち得ることを理解しさえすれば十分である。人間の生産したものが却つて人間を圧迫し束縛するに到る、というひとつの洞察は、生や歴史ということをジンメルとは全く違つて解したところのマルクスにあつても、彼の思惟のひとつの根本動機としてはたらいっている。このことはデイルタイの把握し得



ないことであつた。そしてそれは何よりも理解と解釈が彼によつて生の最も根本的なる契機とされたことに関係する。それは、ヘーゲルに於けるが如く、彼の哲学の観想的性質に関係する。

## 五

現代に於ける最も豊富な歴史観を蔵するところのデイルタイの哲学の一般的特徴について語つた後に、私は進んで現代に於て最も影響多き歴史哲学であるところのドイツ西南学派、その一般の代表者たるリツカートの思想を吟味しておこうと思う。尤もリツカートは従來の意味での歴史哲学、即ち歴史的世界観としての歴史哲学を排斥する。歴史哲学は、彼に於ては、歴史科学の認識論、即ち彼の謂う文化科学の論理的性質の究明を中心とするのである。然しながら、何等かの世界観なしに苟も歴史または社会について論ずることが不可能であるといふことは既に歴史科学そのものの歴史がこれを証明している。それ故にひとはポリビオスの歴史哲学若くはマキアヴェリの歴史哲学について語り、ブルクハルトの歴史哲学或いはランケの歴史哲学について述べる。歴史的社会的存在に関する学問がその根柢に一定の世界観、従つて史観をもたねばならぬところの必然性は、次のことから理解し得るであらう。社会及び歴史に関する学問は一般に三つの部

分を含んでいる。例えば経済現象についての学問には、先づ理論経済学、普通にいわゆる経済原論があり、次に経済史または経済学史があり、最後に経済政策がある。即ちそこには理論、歴史及び政策の三つがあるのである。デイルタイも精神科学は自己のうちに三つの種類の立言を結合していると云っている。歴史的方向に於ける理解と理論的方向に於ける認識と実践的方向に於ける把握との間の関係は、ひとつの共通なる根本関係として、諸の精神科学を貫く。精神科学の理論的部分、歴史的部分、並びに実践的部分の間の聯関は、ひとつの偶然的な関係でもなく、また全く新たに建てようとする学問上の大胆なる建築家の設計図の上だけに存在することでもなく、却つてデイルタイの言葉に抛れば、「精神科学の歴史のうちに働いていたところの、物の理性によつて」存在するのである。若しそうであるならば、理論、歴史及び政策の三者の聯関は一の統一的なる表現を得ることを要求するであろう。この要求の必然性は多分次のことから理解されるであろう。デイルタイによれば、精神科学にあつて認識主観といわるべきは、單なる表象もしくは思惟の作用ではなく、却つて具体的なる、即ち表象し、思惟し、情感し、意志するところの全体の人間である。そこでは人間の知、情、意の三つの機能が全体として働いている。若しひとりの人が單純に表象し、思惟するのみの者であつたならば、彼は例えばひとつの恋愛事件をまさに

恋愛事件として理解することが不可能であるであろう。我々は恰も我々の肉を躍らせ血を湧かせることによつて初めて戦争をまさに戦争として理解し得るのである。斯くの如く社会的歴史的現象の把握に當つて働くものが知、情、意の全体であり、しかもこれら三つのものが現実 に於て各分離したものでなく却つてつねに統一を成しているとすれば、精神科学の認識の主体としての人間はおのずから一個の統一的なる、全体的なる認識を求めずにはいけないであろう。蓋し、形式的にみるならば、精神科学に於ける理論的部分は特に人間の知的作用に、歴史的部分は特に彼の感情の作用に、そして実践的部分は特に彼の意志的活動に關係しているからである。人間の存在に於ける知情意の統一的構造は精神科学の構造に於ける理論歴史政策の統一的なる表現を要求するであろう。かかる統一的なる、全体的なる表現はただひとつの世界観に於てのみ到達されること出来る。このような世界観は歴史的社会的存在に關係しているから今の場合我々はこれを「史観」と呼ぶことが出来る。かくして一般に精神科学、文化科学、歴史科学、または社会科学と名付けられる種類の学問は、その根柢に一定の史観をもつてのがつねである。経済学について云えば、単にマルクス主義の経済学のみが特に史観によつて担われているのではない、イギリス古典学派の経済学と雖もまた特定の史観をその基礎としてしているのである。言うまでもなく、

或る學問が歴史的世界觀を有するということは、それがその屬する時代を特に歴史として、即ち過程として、未來への過渡の段階として、把握しているということをも意味するものではない。過去の時代にあつては、その時代を永遠のものと思ふ、それを一の歴史的存在として歴史の過程に於て理解することを知らない學問的意識も存在した。事物を歴史に於て認識しないということが、まさしくその學問的意識に於ける歴史的世界觀の特徴に屬している。更にまた同じように、史觀はいつでも理論と歴史と政策との統一を學問的に意識し、自覺的に表現するとは限らないのは固りである。否、或る場合にはまさに理論と歴史との分離、あるいは理論と政策との分離そのものが頭に主張されるのである。この場合に於ては、恰もかかる分離の主張そのものに於てこそ、その歴史的世界觀、歴史哲學的思想の一定の特徴が頭になつてゐると云い得るであらう。

我々はいまリツカートの場合をとつてみよう。彼にあつては、理論と歴史との分離が主張されてゐるように見える。蓋し理論とは何等か一般的なるものの概念である。然るにリツカートによれば、歴史は個性的なるものの認識である。現実には、我々がそれを一般的なるものを見地から考察すれば自然となり、それを特殊なるものまたは個別的なるものを見地から考察すれば歴史と

なる。それに応じて、自然科学の普遍的把握に歴史の個別化的把握が対立せしめられる。歴史の認識目的は個性にあるが故に、如何なる意味に於ても一般的理論をその目的に結合することが出来ぬ。理論と歴史とはその究極の目的に於て相容れぬものである。歴史は法則もしくは普遍概念を求めるものではない、それはただ自然科学のことである。かくしてリツカートは、現実に於て何等か一般的なるものを求めつつあるところの歴史及び社会に關する学問を見出すとき、これをもはや純粹なる認識目的をもたぬものと見做し、それをもつて自然科学と歴史的文化科学との中間を徘徊しつつあるところの「混合形態」に過ぎぬとなし、またなさざるを得ないのである。かくするときは、恐らく凡ての文化科学は、それが在りまた働きつつあるさまに於て、凡て「中間領域」に属するところの或る中途半端の認識たらざるを得ないであろう。リツカートは構成された論理をもつて所与の事実に暴力を加えようとする。彼は恰も歴史を論議しながら学問の歴史そのものを否定しようとするのである。しかしながら、このように歴史的認識の目的を個性的なるものにおくという彼の思想が既に歴史上の一定の学問的態度と聯関している。換言すれば、彼の歴史理論はまさしくドイツ歴史学派の学問的意識の地盤の上に立っている。この学派は歴史的研究の目標を具体的なるもの、個性的なるものの叙述として定めた。しかるに個性的なるものに

向うところの人間の活動は彼の芸術的活動につながる。感情の活動としての芸術はつねに個性を  
目差している。従つてドイツ歴史学派の特徴はその審美主義的傾向にあるということが出来る。  
このことはこの学派に重要な影響を与えた人々がヘルダーやハーマンの如き詩人的思想家であつ  
たことによつても明らかである。それ故にドイツ西南学派の歴史理論の創始者であつたヴィ  
ンデルバントの如き人が、歴史叙述はひとつの芸術家の活動である、といったのも当然である。  
所で斯くの如く特殊的なるもの、個別的なるものに向う審美的傾向はおのずから観想的性質を帯  
びざるを得ない。ブルクハルトやランケなどの歴史家は、その性格に於ても、その活動に於ても、  
審美的乃至は観想的であつた。このようにしてリツカートがその理論の出発点とするところの歴  
史が既に観想的な傾向のものであつたことを知るのは大切である。人間の観想的審美的活動は個  
性を対象とする。これに反して、彼が実践的であろうとするときには、彼は法則的なるもの、一  
般的なるものを要求せざるを得ない。自然科学は自然を単に観照しようとするのでなく、却つて  
これに働きかけ、これを變化し、これを支配しようとする人間の交渉の仕方と關係して初めて生  
れた。支配し得るためにはこれを予測し得るのなければならぬ。従つて自然科学は因果法則と  
いう一般的なる法則を要求する。社会に關しても同様である。歴史的存在を單純に観照するの

なく、却つてこれに働きかけ、これを變革し、克服しようとする場合に於ては、マルクス主義に於て最も明らかに現れているように、一般的なる、それ故に何等かの意味に於て法則的なる認識が必要とされるのである。尤もリツカートの歴史理論と雖もただ特殊的なるもの、個性的なるものにとどまるのではない。学問というからには無限に豊富にして多様な現実の中から或る抽象を行わねばならぬ。しかるにこの抽象が随意の仕方によるのでなくて、学問としての妥当性を有し得るためには、そこには或る客観的な標準がなければならぬ。かかる標準は、リツカートによれば、普遍的なる価値である。この価値によつて歴史的個性の概念は構成されるのであり、それに関係させられることによつて、特に歴史的なる意味を有する個性は、単に他と異なるというのみの個別性から選び出されるのである。ところで価値は、リツカートにあつては、ギリシア的なイデアの如く、活動的なる意味をもたぬもの、現実を超越した永遠の本質であつて、自然科学に於ける法則の如く、活動的なるものであるのではない。それは現実の人間の歴史的活動から獨立に妥当するところのものである。価値の普遍性はそれ故に価値の超歴史的なる妥当性以外のことを意味しない。このようにしてリツカートは超歴史的なるものによつて歴史的なるものを基礎づけようと試みる者である。この試みは、歴史の問題を論ずるにあたつてそれを超歴史的なるも

のへ導き移すことであつて、問題の解決ではなくして問題の回避であると云われねばならぬであらう。なぜなら歴史の歴史たる所以、その歴史性はまさに**事実性** (Tatsachlichkeit) にあるのであつて、我々がこれを妥当性の問題に還元し得ないところにその本質があるのであるからである。このようにしてリツカートの試みは究極はひとつの自己矛盾に陥らざるを得ないかのように見える。価値は永遠に変わらぬ自己同一なる本質である、これに關係させること、即ちリツカートの謂う「**価値關係**」によつて初めて歴史的個性の概念が成立するとするならば、各の歴史的個性は凡て一の同一なる価値の事例に過ぎなくなるのではなからうか。かくては各のものは単なる事例という意味のものととなり、従つてまさに個性たる所以、他によつて換え難きものであるという意味を失つてしまひはしないであらうか。リツカートが個性の概念のために樹てた価値の概念は却つて個性そのものを滅すものである。彼が非理論的なるものとして排斥したところの実践的なる「**価値判断**」こそまさに個性の概念の成立に必要なものではなからうか。

リツカートの歴史理論の観想的性格は、彼と多くの程度に於て共通の思想の上に立つているマックス・ウェーバーの考え方に於て一層顕になる。ここでは特に理論と政策との間の絶対的なる分離が主張される。マックス・ウェーバーの有名なる社会科学の「**没価値性**」 (Wertfreiheit) の



説がそれである。理論家は、苟も彼が純粹なる理論家であろうとする限り、実践的なる価値判断に身を委せてはならない。ひとは彼からだ知的な説明を要求することが出来る。事実の確立、諸文化財の数学的もしくは論理的関係或いは内面的構造の確立はひとつのことであり、そして、文化の価値またはその個々の内容の価値の問題に答えること、或いは文化社会または政治結合のうちに於てひとが如何に行動すべきであるかについて答えることは、他のことである。両者は全然性質を異にする事柄である。学者は如何なる意味でも予言者であるべきでない。彼には種々なる文化価値相互の間に一定の次序を決定することも許されていないのである。然しながら、斯くの如く理論を實踐または政策から全く切り離して考えるということは、単にひとつの学問理念に従つてのみ必然的なことである。それはテオリアをプラクシスから完全に分離したところの、実践をも究極は観想的なるものへの方向に於て解明しようとしたところの、ギリシア的なる学問理念にとつてのみ必然性を有する。この学問理念は観想的であることを特質とする。しかるに既に自然科学に於てさえ全く新しい学問理念が存在していた。自然科学はその成立と発展の歴史に於て、その理論が技術と手をつないでいた。技術は、ウエーバーなどの云うように、純粹に理論的観想的なる学問のあとからの随伴的な応用に過ぎぬというのが如きものでない。むしろ現実の存

在の一定の領域に向けられた支配及び制御の意志は根源的に原理的に学問的思惟の方法並びにその目的を規定することにあずかるのである。このことを自然科学の歴史が我々に教えるばかりでなく、今日社会科学、特にマルクス主義が最も明らかにしている。社会の変革をそれ自身の内在的なる目的としているところのマルクス主義的社会科学にとつては理論と実践とは決して分離することの出来ぬ二つのものである。それ故にマルクス主義はなによりも理論と実践との統一、その弁証法的なる統一を説く。

さて現代哲学に於ける有力なる歴史理論の観想的性格を暴露した後に、私はついながら簡単にこれもまた現代に於ける流行哲学に属するところの現象学の具えている観想的性質を明らかにしておこうと思う。現象学はフッサールによれば純粹意識の学である。そこで私は現象学の学問的性質を闡明するにあつて、謂わば純粹意識の歴史ともいうべきものの一齣二齣を叙述しよう。意識の存在は本来の存在としては言うまでもなくキリスト教の宗教的体験に於て初めて発見されたのである。内面性を最も重んじ、内面的生活に最高の価値をおく宗教的態度によつて、意識の世界は固有なる独立性を有する、無限に豊富なる内容の世界として見出されたのであつて、アウグスティヌスはこの発見の歴史に於ける最も重要な思想家である。しかるに人間の存在を

もつて本質的に社会的なものと考へたギリシアの思想世界にあつてはロゴス即ち言葉が意識の位置を占めていた。語られざるロゴスの概念はキリスト教に於て發展したのである。それにも拘らず、既にギリシアに於てさえ、純粹意識の概念は存在していた。しかもそれが人間の存在の観想的なる態度と關係していたということは注目し値する。我々はこのことを、フッサールの現象学を生んだプレントラーノが絶えず研究することによつて刺戟を受けていたところのアリストテレスに於て明らかにしよう。アリストテレスは或る意味では現象学の祖である。今日フッサールから出たハイデッガーの如き人が特にアリストテレスの研究を重要視するのも当然であらう。アリストテレスは知覚されるものに三つのものがあると云つてゐる。第一には各の知覚に固有なるもの (τὸ ἴδιον)、第二には凡ての知覚に共通なるもの (τὸ κοινόν)、第三には附帶的に知覚されるもの (τὸ κατὰ συνβητικὸς αἰσθητόν)。固有なるものとは、視覚に於ける色、聴覚に於ける音、味覚に於ける味の如きものがそれである。そして注意すべきことには、それらの固有なるものに関しては知覚は決して誤つということがない。色は眼によつて見得るのみである、音は耳によつて聞き得るのみである。ところで眼は色そのものについて、耳は音そのものについて、誤らない。誤が起り得るのは、色ある物が何であるかまたそれが何処にあるかについて、音ある物が何であ

るかまたそれが何処にあるかについてである。共通なるものとは運動、静止、数、形、大いさの如きものである。例えば運動は我々はこれを触覚によつて知覚することも出来れば、また視覚によつて知覚することも出来る。それは或る感覚作用にのみ固有なものでなくて、却つて凡てのものに共通なるものである。附帶的なものと云われるのは、例えばディアロスの息子が白い着物を着ているのを見る場合の如きである。このとき白い色に附帯してまさにディアロスの息子が見られ、知覚されるのである。アリストテレスのこの分析をとつて考えてみよう。なるほど我々は純粹に色そのものを見、音そのものを聞くことが出来る。しかしそれは我々の純粹に観想的なる態度にとつて初めて可能である。これに反して、我々が通常経験するところは、純粹なる色そのものを見るのでなく、花の色、壁の色を見ることであり、純粹なる音そのものを聞くことでなくして、時計の音、靴の音、自動車の音を聞くことである。即ちアリストテレスの謂う附帶的なるものの知覚が我々の日常の経験に属している。従つて屢々「偶然」という語をもつて訳されている *κατὰ συμβεβηκός* なるアリストテレスの術語は何等偶然的なるものを意味するのでなく、却つて通常または日常のことを意味するのである。人間の日常の生活に於て、従つてまた彼の実践的生活に關係しては、観想の立場からは純粹ならぬもの、即ち音そのものではなく、却つて時計

の音、人の足音というが如きものの知覚が必要であり、また有意味でもあるのである。若し我々が街道に於て音を音として凡て聞くのみであつて、或いは電車の音、自動車の音として聞くことがないならば、我々は直にひき殺されてしまふであらう。このようにして純粹なる知覚作用、従つて純粹意識ともいふべきものが観想的本質のものであることは明らかであらう。ところでアリストテレスは固有なるものをもつて優越なる意味に於て知覚されるものとなし、そのものに対して各の知覚の本質 (*ousia*) が本性上属すると考へている。このことは彼の人間解釈の傾向が如何に観想的であるかを語るものであらう。アリストテレスは人間の存在の存在性なる精神の發展の段階を次の四つの段階に考へて見られることが出来る。精神は先ず知覚 (*αἰσθησις*)、次に記憶 (*μνήμη*)、更に經驗 (*ἐμπειρία*) を経て學問 (*ἐπιστήμη*) にまで發展する。しかも學問のうち実践的なものに関する知識から區別されて事物の永遠に現在のなる本質を觀想するところの知識、即ち *σοφία* がある。そしてソフィアは恰も人間の發展のテロスであり、ソフィアの能力、即ち永遠なる本質を直觀するところの作用たるヌースは人間の存在の仕方の最高の可能性に属する。我々はここに於てもまたアリストテレスとヘーゲルとの間の類似に氣付かずにはいられないであらう。ヘーゲルの精神の現象學に於ては精神はやはり感性知覚からして發展して種々なる段

階を経て遂には理性の絶対的なる知識としての哲学、即ちフィロソフィアに終る。私はアリストテレスの『デ・アニマ』をもつてヘーゲルの『精神の現象学』に比較さるべきものだと思う。ところで人間の存在の発展は純粹に観想的なるソフィアをテロスとするが故に、それに到る凡ての段階はまたおのずから観想の方向に於て解釈されているのである。かくて知覚の解釈に於てもまたそうである。然るに知覚が観想的に解釈されることによつて、この解釈にあたつても特に作用としての知覚は問題とされず、却つてこの作用に於て志向された対象——アリストテレスの語を用いれば、*τὸ ἀντικείμενον* ——、従つて知覚されたものが中心的なものとなる。それ故にアリストテレスは視覚の分析にあつては色の分析、聴覚の分析にあつては音の分析を行つてゐる。このことはまた或る意味ではフッサールの現象学についても云われることが出来るであらう。現象学は彼にあつては存在論への方向をもつてゐる、即ち *Phänomenologie* は *Eidetik* 【形相学】へ傾く、これ彼の現象学がマイノングの現象論、更にはボルツァーノの論理学と好んで結びつけられる所以である。或いは彼の認識論が模写説に近き感あらしめる所以である。凡てはフッサールの哲学的観念の本質に究極はもとづいてゐると云われることが出来る。彼の思想は哲学上のカトリチスムス【Catholicismus】である。このことはまた次のことと関係する。

フッサールの現象学の他のひとりの先蹤者はデカルトである。純粹意識の歴史に於て重要な意味を有するデカルトの *cogito* は如何にして発見されたであろうか。彼の『方法論』または彼の『省察』を読む何人にとつても明らかであるように、デカルトの哲学的思索の根本的な関心は認識の確實性 (*certum*) であつた。しかもそれは数学的認識の確實性に対する関心であつた。フッサールが数学の研究から哲学へ来たのと同じである。数学的なる認識は歴史性なき永遠の妥当性を有すると見える。この確實性または妥当性に対する根源的なる関心そのものがまさにデカルトをしてコギトの領域を発見せしめたのである。凡ての存在は発見された存在である、この発見に導いたものは、デカルトに於ける確實性に対する関心そのものである。確實なる認識とはこの場合認識された認識もしくは基礎づけられた認識の謂である。認識された認識に対する関心 (*die Sorge um die erkante Erkenntnis*) はその方法としてデカルトに於て懐疑 (*dubio*) を見出さしめた。デカルトの方法的懐疑は方法としてフッサールの「還元」と同一の意味を有する。この方法によつて初めてコギトの領域は発見されることが出来る。それは現実を恰もその現実性から、事実をまさにその事実性から浄めるところの方法である。このようにしてフッサールにあつても、妥当性に対する関心は存在を凡て理念的存在へ還元するの傾向をとつてゐる。彼にあつて固より意識の

「作用」は無視されてはいないけれども、理念的なる、従つて永遠なる存在に向う関心は意識の作用を凡て志向的作用として解釈するに到らしめる。作用の志向性はそれが理念的なる本質に向うところにあると考えられるからである。認識の妥当性のためにどこまでも理念的なる本質を維持しようとして、彼はブレントアーノの根本的な考えに属していたところの、凡ての作用は表象によつてもとづけられている、という思想をブレントアーノから受け継ぐのである。このように超歴史的な永遠の本質の場所として純粹意識はあるのである。それは恰もアリストテレスの謂う「エイドスの場所」(τόπος εἰδῶν)としての精神(ψυχή)である。若しこのようであるならば、單なる認識の確實性ではなく、却つて人間の全体の存在の不安に安定を与える確實性に対して根源的なる関心をもつていたパスカルの如きが、デカルトの確實をもつて却つて不確實となしたのも当然であろう。また最近にはハイデッガーがその現象学を展開するにあたつて、フッサールでは意識の最も本質的な規定と見做された志向性の概念を断然排斥したのも無理からぬことであるであろう。蓋し彼にあつてはもはや基礎づけられた認識が中心問題とならない、数学、論理学などの種類の知識が中心問題ではない。彼は現実をその現実性に於て、事実をその事実性に於て解明しようとするのである。彼の展開するのは純粹意識の現象学ではなくして、具体的なる人間の存在、



即ち彼のいわゆる *Dasein* の現象学である。このようにしてまたそこでは超越的なものへの關係は排棄されて、純粹に内在的な解釈の方向がとられる。そしてダーザインの最も本質的な規定としてまさに時間性、従つて歴史性が見出されるのである。歴史的なる規定を根源的に有するものとしての人間の存在あるいは生の内在的な解釈である点に於て、ハイデッガーの現象学はデイルタイの生の哲学、進んではヘーゲルの精神の現象学につらなるのである。デイルタイが自己の仕事を歴史的理性の批判と名づけて、なおカント的な批判の意義、即ち認識の基礎付けを目標としたのに反して、そしてかくして彼が殊に晩年に於てはフッサールの現象学への接近をさえ示したのに反して、ハイデッガーはデイルタイに於けるカント主義を克服することによつて一層ヘーゲルに接近してると考えられることが出来る。そしてまた彼はヘーゲルに於けるヘレニスムスを克服することによつて、ニーチェやキエルケゴールに接近しているように見える。ハイデッガーの仕事はニーチェやキエルケゴールが天才的に、断片的にしたことを学問的に、体系的にするものとして特徴づけられることが出来るであらう。

さて我々は一般に現代の哲学が如何に観想的性質のものであるかを見た。そしてそれと同時に若くはそれと附帯して、歴史が問題となるところでは、到る処ヘーゲルへの關係があることを知

った。歴史について語られる限り今日もなおヘーゲルは我々の師である。我々にはヘーゲルの制限を除くことだけが問題であるようにさえ思われる。そして我々はかくの如き制限の最も重要なもののひとつが現代の哲学の共通の特徴であると思える観想的性格にあることを知った。観想的なる思想は今や急激に変化しつつある現代に対して地盤を失いつつあるもののものである。それはまさに擡頭し、進出しつつある、革命的なる、実践的なる階級にとつて必然的なる聯関なき思想である。プロレタリアートの進出の運動の過程そのものにあつては従来の観想的なる世界観は機能を有することが出来ない。プロレタリアートの發展と共に社会に於ける階級の対立は激成され、矛盾は愈々尖鋭化する。社会は二元的なる構成を有することとなる。しかるにかくの如く矛盾と対立の顕なる時代は、ヘーゲルの論理学が説いているように、特に過程的なる、過渡的なる時代である。しかるに歴史的意識とはまさに過程または過渡の意識である。かくてヘーゲルは特に現代に於て生きる地盤をもっている。しかしそれと共に彼の制限はいつでも制限として排斥されねばならぬ。歴史的運動の理論としてのヘーゲルの弁証法は現代の理論たるべき性質をもっている。けれどもそれにも拘らず彼の弁証法に於ける制限は制限として承認されねばならぬ。即ち弁証法は、エンゲルスの言葉を用いれば、そのヘーゲルの形態に於ける保守的性質を脱して、

革命的性質のものとならなければならない。蓋し弁証法は矛盾の綜合の論理である。ところで現代の如き矛盾の時代、過渡的なる時代にあつては、弁証法に於ける二つの方面または契機のうち特に矛盾にその重心が落ちて来なければならぬ。ヘーゲルにあつては弁証法に於て特に重んぜられるのはその綜合の方面である。綜合に重心をおくことによつてヘーゲルの弁証法的哲学はおのずから一元的傾向を帯びて来る。それは彼の哲学の観想的なる、汎神論的なる性質と一致する。汎神論が一元論であることは言うまでもなく明らかである。観想はまたもとより一元に於てその完成を見出す。ヘーゲルの哲学に於けるこのような特質は、根本的に、既に他の機会に述べておいたように、彼が彼の時代をもつて完結し、終結したものと見做したのに由来する。これヘーゲル主義が、ヘーゲルの説いたままの形では、現代に於て現実的な意味を有し得ぬひとつの理由である。現代はあたかも二元的なる構成、従つて過渡的なる性質をもつてゐる。このような時代にあつて現実性を有する思想は、いづれにせよ、またそれ自身二元論的性格を具えなければならぬ。人間思想の歴史に於て二元論と一元論との明確な対立はプラトンとアリストテレスとの対立として初めて現れた。しかるに後の歴史に於て、新しい時代の開始にあつてはつねにプラトン主義が、そして時代の完成期にあつてはつねにアリストテレス主義が榮えるのをつねとしてゐる。

ように見える。例えば、キリスト教の歴史に於ては、初代のキリスト教はプラトン主義的傾向をもつていたに反して、中世の完成期にあつてはアリストテレス主義が支配的な勢力であつた。中世からルネサンスの新しい時代への過渡期にあつて勢いを得たのはプラトン主義である。近くはドイツ観念論の発展をみても、それが初めてカントに於て現れたときにはプラトン主義と結びつき、ヘーゲルに於て完成したときにはアリストテレス主義に接近した。フリードリヒ・シュレーゲルは、ひとはその本性上プラトン主義者であるか、アリストテレス主義者であるかであり、これらの思想家は人間を二つに分類する、と云つた。単に個人についてばかりでなく、同じことは時代についても語られることが出来るであらう。歴史上の時代は凡てプラトンの時代であるか、アリストテレス的であるかである。そしてプラトンは特に過渡的なる時期を代表し、アリストテレスは特に完成の時期を代表する。ヘーゲル主義とマルクス主義との対立はまた或る意味ではこれら二人のギリシアの思想家の対立に比較することが出来るであらう。もとよりマルクスはプラトン主義と同じ意味での二元論者でない。苟も歴史が問題となる限り、既に述べられたように、内在論的なる立場は守られねばならず、従つて何等かの仕方で一元論的傾向が維持されねばならぬ。純粹なプラトン主義によつては歴史は基礎づけられることが出来ぬ。かくて内在論の範囲内に於

ける二元論が要求されることとなる。しかるにかかる要求を満すものはまさに弁証法的思想、しかも弁証法の構造に於て矛盾と対立とに重心をおく思想であるであろう。マルクス主義はこのような性質を有する。このような性質を有するものとして、それは現代の二元的なる、過渡的なる構成の現実的なる表現であることが出来る。二元的歴史的世界観こそまさに現代思潮の特徴をなすと云われることが出来るであろう。そしてこのような世界観は実践的なる、革命的なるプロレタリアートに対して現実的なる意義を有することが出来る。なぜなら実践は本質的に二元的構造をもっているからである。いまこのように現代思潮の特色を二元的歴史的世界観に於て見出すとき、等しく生の哲学者でありながら、ヘーゲル的でとどまったデイルタイよりも却つてニーチェなどの方が現代的であることが分る。ニーチェの思想はフランスのサンディカリズムの理論家ソレルに於て多くの類似をもつて現れていると考えられる。ソレルの思想の特色もまた距離の思想、Entweder-oder【二者択一】の思想にある。この思想は全く異なつた方向に立つてはいるが、デンマークの哲人ゼエレン・キエルケゴールの思想にも属している。ニーチェ、キエルケゴール、ソレルなど、各その間に相違はありはするが、我々は彼等を凡て、神と人間の距離を説き、かの有名な賭を説いたパスカルの徒、パスカリザンと呼んでも差支えないであろう。我々はこの同じ傾向

をまた近年スイス、一部分はドイツに於て盛んになりつつあるカルヴィニスムスの運動に於ても認めることが出来る。カール・バルトはこの運動の最も有力な代表者のひとりである。この運動は、プロテスタンティスムスがその発展につれて次第に汎神論的乃至は神秘主義的傾向を帯び、従つて人間と神との接近または合一の方面を高調することになった傾向に対して、神と人間との絶對的な距離を説こうとするものであると見られることが出来る。同じ思想は我々はこれをまたドストエフスキーなどの文芸作品に於て認めることも出来るであらう。かくの如く二元主義的思想は孤立したものでなく、却つて現代思潮の重要な特質を形造つて見るように見える。そこで我々は更に進んでこれらの思想に対するマルクス主義の特徴を見究めねばならぬと思う。

## 六

ひとの注意を惹くに足るところの現代思潮に於ける二元性の特徴を有する見方のうち、マルクス主義の第一の特質は存在の歴史性の把握にある。我々は既にこれまでの叙述から歴史性という概念が精密には二つの契機を含まねばならぬことを知り得るであらう。そのひとつのものは、現存の事物が凡て過去からの由来をもつということである。「在るもの」は悉く「成つて在るもの」

である。そしてこれが普通に謂う歴史的意识である。例えば、ここに直接に与えられたものとしてまのあたり私に映ずるこの机も、真実を云えば、何等直接のものではなく、また永遠の昔から在るものでもなく、却つて一定の時に於て大工によつて制作され、商業によつて売買されて初めて直接に私の眼に這入るに到つたものである。私の話すこの言葉も固より過去から伝えられたものだ。我々の住む世界、我々がその中で活動する社会は人間の歴史的活動の生産物としてここに在るのである。我々自身もまた既に或る履歴を具えた存在である。このように直接的なるものと見ゆる一切の存在は、凡て過程を経て成立したものであり、種々なる媒介の「結果」である。否、ヘーゲルが洞察したように、存在は、それが一層多くの過程を履んで来たものであればあるほど、それが一層複雑な媒介を経て来たものであればあるほど、却つて愈々直接的なものとして我々に与えられるであろう。歴史的意识とは斯くの如き直接的なるものをその過去の由来に於て把握する意識である。この意味の歴史的意识は何よりもドイツ歴史学派の活動によつて哺育され、発展させられたものであつて、ドイツ人は現代哲学に於けるその最も正統なる後継者である。リッカーはこの学派からただ歴史の考察に於ける個性の概念を承け継いだのみであつて、生成の概念、過程の概念を重要視せず、従つてこの学派の根本精神を逸してしまつていと評せられ

ることが出来る。リツカートの歴史哲学に於ては、歴史的意識の最も大切なものに属する發展の概念がむしろ背後に推し退けられている。然しながら、在るものを成つて在るものとして理解するということは、歴史的意識の半面、もとよりこのものも欠くべからざる、重要なものではあるが、單なる半面に過ぎない。十分なる歴史的意識には更に他のひとつの契機が含まれていなければならぬ。前の契機を特に「生の歴史性」と呼ぶならば、存在の歴史性にはなお「歴史の生命性」とも名づけられるべき他の契機が属すべきである。在るものは単に成つて在るものとしてばかりでなく、却つて同時に「成りつつ在るもの」として把握されるべきである。現存の事物はひとり過去の過程の結果であるのみでなく、また未来へ向つての過程のまきに出発点である。この後の意識を私は特に歴史の生命性の意識と名付ける。蓋し生命とはいつでも過程的なるもの、運動的なるものの謂であるからである。現存の事物は過去の結果としてもはや完結し、完了し終つたものであるのではない。それはむしろ我々の未来に向う活動の足場たるに過ぎぬ。従つてそれは完成された、永遠のものとして保存されるべきではなくして、却つて我々の將來の發展を可能ならしめるために克服されるべきものである。歴史的意識とは保存の意識であるばかりでなく、同時に克服の意識であるべきである。そこに十分な歴史的意識が横たわっている。歴史の生命性という



ことがニーチエによつて鮮かに把握されたことについては前に述べておいた。然しながら、彼は現在を未来への過渡として高調することにあまりに急にして、歴史的意識のかの契機、即ち生の歴史性ということについては深く意を用いなかつた。デイルタイとニーチエとは各の半分を表す。両者は綜合され、統一されねばならぬ。言葉を換えれば、在るものは成つて在るものとして同時に成りつつ在るものとして理解されることが必要である。この矛盾の統一的把握を歴史は恰も要求しているのである。そして若し我々のように歴史的意識を右のように規定するならば、我々は本来歴史と呼ぶべきものが、普通に考えられている如く、単なる過去のもの、もはや過ぎ去つてしまつたものでなく、却つてむしろまさに「現代」こそ本来の歴史であることを知り得るであらう。なぜなら斯うである。ライブニッツが云つたように、現在には過去を含むと共に未来を孕む。現在は過去からの過程の到達点であると同時に未来への過程の出立点である。それは最も過程的なものである。過去から由つて来る、そして未来へ向つて行く、ところの過程的なものは、恰も現在のうちに集中され、そこに於て集約されている。しかるに歴史ということとはつねに過程ということと結びついている。最も過程的なものとして、現在こそは、最も歴史的なるものと云わるべきであらう。マルクス主義に於ける歴史的意識はこのことと関係している。そこでは現代

の研究が歴史的、研究の主なる意味をなしている。現代社会の由来、成立、その発展と成熟、そしてその崩壊と未来の新しい社会による代位、これらの過程の必然性の理解がマルクス主義科学の中心の題目である。現代そのものを、永遠なるものとしてでなく、却つてこのものを歴史として把握するところに、この科学の第一の特徴は横たわっているのである。

然しながら第二に、既に初めに述べた如く、現代を過程として把握し得るものは、人間の態度のうち特に未来に向うところの実践である。実践に重心をおくということはマルクス主義の根本である。屢々引用されるマルクスの言葉は我々に語る、「哲学者は世界を種々に解釈しただけだ、世界を変革することが問題なのだ。」斯くの如く実践と結びつくことによつて存在の歴史性を極めて尊重しながらもマルクス主義は所謂歴史主義の弊に陥ることから完全に免れることが出来るのである。歴史主義の弱点と欠陥との由来するところは、それは存在の歴史性をもつてただ生の歴史性の意味にのみ解し、その他の契機たる歴史の生命性の意味を捉えることが出来ぬにある。しかるにこのような認識の欠如の由来するところは、そこに実践的態度の存在しないことにある。事物の歴史的必然性を単に認識するのみが問題なのではない。必然性の認識はそれがただ認識にのみとどまるならば、却つて現存の事物を肯定、承認し、弁護することとなる。従つてこのもの

をその暫時的な方面から、その没落の契機から把握することが出来ない。認識と実践との結合によってのみ、現代は過渡的なものとして現れ得るのである。マルクス主義の重要な思想のひとつは理論と実践との弁証法的統一にある。ところで理論と実践との弁証法的統一のあるところでは、研究と分析との対象はつねに現在の現実の段階であるのほかないであろう。マルクス主義が特に現代の歴史の闡明を問題とするのは、それが実践的な理論であることにともづくのである。

かくて第三に、マルクス主義は弁証法的な構成をもっている。我々は既に歴史の概念が超越的なもの概念によつては基礎づけられることの出来ないことを知っている。しかしそれだからといって現代を表現すべき理論は純粹な内在論の立場にとどまり得ない。ひとは現代に於ては到る処矛盾と対立とを見る。それらのものは現実には階級闘争という形態をもつて最も包括的に、具体的に表現されている。ブルジョアジーとプロレタリアートとの二大陣営の対立と矛盾とはまのあたり、日々に激成されている。このような現実を反映するイデオロギーはまた必然的に二元主義的構成を自己のうちに含まねばならぬであろう。もとよりかかる二元論はプラトン主義的な、超越的な二元論であることが出来ない。なぜならかくては歴史的意識そのものが全く犠牲

にされねばならないからである。対立的な構造を有する歴史的時代の歴史的意識によつて貫かれた理論は、内在的なるものうちに二元的なるものを包む理論でなければならぬ。そしてこのよきな理論は実に弁証法的な理論であるのほかないであろう。蓋し弁証法にあつては矛盾するもの、否定的なるものの積極的な意味がなによりも承認されている、しかもそこでは対立的なるものは一が他の全く外部にあるというが如き関係にあるのではなく、両者の矛盾は必然的に止揚さるべきもの、綜合さるべきもの、従つてこの場合矛盾は謂わば内面的である。かくてマルクス主義は現代歴史の現実的なる理論として一箇の弁証法的理論である。我々はこの弁証法の特性を簡単に研究しよう。

近代の歴史に於ける弁証法の発展について我々は恐らく三つの段階を區別することが出来るであらう。その第一のものは、カント $\parallel$ フイヒテの弁証法であり、第二のものは、シェリング $\parallel$ ヘーゲルの弁証法であり、第三のものは、マルクス $\parallel$ レーニンの弁証法である。その特徴を一般的に表せば、第一のものは主観的 $\parallel$ 観念的であり、第二のものは客観的 $\parallel$ 観念的であり、第三のものは現実的 $\parallel$ 唯物的である。多少の冒険を恐れないならば、我々はこれら三つのもを、デイルタイの所謂世界観の類型たる、自由の観念論、客観的観念論、実証論にそれぞれ配当することが

出来るであろう。ドイツ観念論は主観主義に始つた。それはルターの宗教改革と共通の根をもっている。或は人々の云うように、カントはプロテスタンティスムスの哲学者である。ルターに於ける基督教的な内面的自由の思想はカントの哲学に於て継承された。カント並びにフイヒテに於ける弁証法は「意志の弁証法」である。意志は明らかに弁証法的構造のものである。意志の本質はそれが必ず自己に対立し、抵抗するものをもち、そしてこれを克服することによつて自己に同化し、統一し、かくして次第に具体的になつてゆくところにあるからである。しかるにプロテスタンティスムスはルターからシュライエルマッハーへの発展の過程に於て遂に汎神論的傾向をとるに到つた。恰もこの過程に相応してカントからヘーゲルまでへの発展がある。シェリング、ヘーゲルに於て汎神論的なる観念論の哲学は成就された。ヘーゲルは内面的なる自由をもつてなお抽象的であるとして世界的なる自由を説いた。弁証法は意志の弁証法から「客観的精神の弁証法」へと転化したのである。自由なる意志の外部に於て実現された形態と見做された社会、国家などというが如き歴史的宇宙が弁証法的に把握され始めたのである。しかしながら汎神論は、スピノザやゲーテに於て殊に著しく看られるように、自然主義と表裏をなす。若し世界にして凡て神の顕現であるならば、世界は即ち神である。Deus sive natura とスピノザは云う。このように

してフオイエルバッハは、神学の最も徹底したものは汎神論であり、そしてヘーゲルの思弁哲学の本質的内容はかくの如き神学であり、そして汎神論的神学は必然的に唯物論となると考えた。フオイエルバッハの宗教批判は唯物論への道を掃除した。そしてマルクスの唯物弁証法は生れたのである。唯物弁証法は、シェリング、ヘーゲルに於てのように、單純に客觀的弁証法ではない。客觀的觀念論の主なる特性のひとつが觀想的なところにあることはもはや述べられている。しかるにマルクスは従来の唯物論が客觀主義であつたことを非難する。「あらゆる従来の唯物論の主欠陥は、対象、現実、感性がただ客觀の或いは直觀の形式に於てのみ把握されて、感性的、人間のなる活動、実践として把握されず、主觀的に把握されぬにある。従つて活動的な方面は抽象的に唯物論との対立に於て觀念論——それはもちろん現実的な、感性的な活動そのものを知らないのであるが——によつて展開された」、と彼は云つている。マルクス主義唯物論は実践的唯物論として主觀的にして且つ客觀的、即ち現実的である。

ここで問題となるのは主としてヘーゲルの弁証法とマルクスの弁証法との相違であろう。私はいまこの問題を包括的に論究することをやめて、ただ若干の点だけを指摘するにとどめておこう。ヘーゲルの弁証法的体系は永遠の体系であらうと欲する。それはその汎神論的前提に依じて、世

界の全過程を神が自己より出て自己に還り来る過程としての叙述であろうとする。それはもとよりひとつの歴史的發展であるが、しかもその發展に於て端初と終末とは同一であり、従つて自己完結的である。この体系は閉ざされた体系である、ヘーゲルはそれを屢々円に喩えている。かくの如く端初と終末とが同一なる運動はテロスのなる運動であつて、それ故にそこでは凡ては畢竟現在であり、従つて本来の意味に於ける歴史はそこに存在しない。ヘーゲルはこのような体系を、現実には、彼の哲学をもつて、神の次第に高まりゆく自己認識の發展と見做された歴史の過程の終局に立つものと見做すことによつて、完結せしめた。自己及び自己の属する現代の永遠化こそはこの体系を現実的に可能ならしめたところのものである。しかるにマルクスは永遠なる体系を構成しようと欲する者ではない。却つて彼の問題となつたのは現代そのものである。しかも現代を永遠化しようと欲するのではなく、却つてこれを特に過程として、過渡として歴史として、把握する。現代社会の批判が彼の体系を成す。この意味で彼の体系は完結した体系であろうとするのではなくて、むしろ開かれた体系である。この体系の終末となるものは何等究極的なものでない。それはまさに過渡的なもの、一時的なものである。従つて彼の弁証法は、その体系の結末に来るところのものが絶対的なものではなくして、まさに転化の過程のうちにある暫時的なものである

ということを示すことを目的としている。これに反してヘーゲルの弁証法にあつては、終末の絶対性と究極性とを明らかにすることが目的であると考えられることが出来る。マルクス主義の弁証法では終末にあるものこそ、我々にとつて理論的に問題であるところのもの、実践的に克服せらるべきものである。それは最も優越な意味に於て問題的なるものである。しかるにヘーゲルにとつて結尾のものは絶対的に承認され、かく承認されるためにまさにその必然性を認識され、確認さるべきものである。このような両者の差異は、ヘーゲルにては弁証法に於ける統一に重心があり、それ故に矛盾が暫時的なものであつて、統一が絶対的なものであるに反して、マルクス主義の弁証法では却つて統一が暫時的なものであつて、統一でなく矛盾がむしろ絶対的なものであると見做されるところに、現れている。かくして後者に於ては端初と終末との間に何等同一の関係があるのでない。問題的なるもの、即ち弁証法的展開の到着点にあるものを分析してゆくということが科学的研究の課題であるのである。ヘーゲルの觀念弁証法が先験的構成的であるのに異なつて、マルクスの唯物弁証法が経験的分析的であるということは、後者のもつところのひとつの特性である。問題であるところのものが唯物弁証法にとつて、マルクスの言葉を用いれば「現実の出発点」である。現実の出発点であるところのものは一の渾沌たる全体として我々の



表象に与えられている。科学的研究はこの渾沌たる全体の分析をもつて現実的には出発せざるを得ない。それ以外経験的に出発すべき点をもたないからである。しかるにこの分析はやがて抽象の過程である。抽象と分析、分析と抽象とが不可離的に結びついているということは、またマルクスの弁証法的研究のひとつの特色であるであらう。抽象の過程の進行の結果、我々は最も単純な範疇に到達する。最も簡単な範疇とここに謂われるものは最も抽象的な範疇のことではない。なぜならこの場合抽象は同時に分析であるから、抽象の過程がいかに進行していったにしても、かくして見出されるものは、我々が現実のうちに同時に分析的に発見し得るものでなければならぬ。第一等であるからである。最も単純な範疇もまた一箇の「歴史的範疇」でなければならぬ。マルクスが資本家社会の分析に於て発見したところの最も簡単な範疇たる商品はひとつの歴史的範疇であつて、従つて何等最も抽象的なもの、それ故に非歴史的・非現実的な範疇であるのではないのである。尤も最も簡単な範疇であるということだけでは不十分であらう。最も簡単な範疇は、純粹に論理的にみれば、そのことだけで、体系の叙述の出発点として役立ち得るであらう。しかしながら唯物弁証法は、まさに唯物弁証法であるが故に、単に純粹な論理に満足するものではない。かくして最も簡単な範疇は同時に最も包括的な範疇であることを要求される。そしてまさしく商

品は資本家社会に於けるかくの如き最も包括的な範疇であるのである。それは恰も現代社会に於けるあらゆる対象の、対象一般の対象性の範疇である。この社会では、一切のものが、社会的存在としては、商品として現れる。我々人間の存在と雖もこの例に漏れない。商品はこのようにして、最も簡単な、しかしながら同時に最も包括的な、一箇の歴史的範疇としてマルクスにとつて資本論の体系の叙述の出発点となつたのである。恰もヘーゲルの論理学に於て有なる範疇が最も簡単なそして最も包括的な範疇としてその端初に立っているのと同様である。ヘーゲルにあつても彼の弁証法の諸範疇はまた悉く同時に歴史的範疇であつたのである。彼の論理学に見ゆる諸範疇と雖も、単に論理的なる、従つて抽象的なる範疇であつたのではない。それらは凡て特に哲学の歴史に於て哲学的思惟の範疇として現れたところのものである。いまヘーゲルが述べたところの、歴史的発展の順序は論理的発展の順序と同一である、という言葉の指針に従うならば、彼の論理学の端初をなすところの、有という範疇は、人間歴史に於ける哲学的思惟の最初の範疇であつた筈である。それは古きギリシアに於ける哲学の最も初めの範疇であつた。そこでは何より有が問題であり、有が思惟されたように見える。さて、このようにしてマルクスは研究の順序は叙述の順序とは逆であると考へた。資本家社会の分析の結果到達された商品が、今度はまさに出発

点となつて、資本論の全体系は叙述されている。

弁証法はかくして歴史的発展の法則である。それが、ヘーゲルの弁証法に於てのように永遠の体系でなく唯物弁証法に於てのようになつて一定の歴史的時代の法則である場合には、最も優越な意味に於てそれは歴史的法則であることが出来る。なぜならこのとき、それはあらゆる時代を通じて妥当する法則を表現するのでなく、却つて一定特殊の歴史的時代の法則を意味する。そして歴史の概念には本質的に特殊性の概念が属するからである。更にまたこのときには、弁証法は現代そのものを過程として、歴史として表現する。そして歴史として最も優越な意味で語らるべきは恰も現代であつたからである。従来如何なる歴史的研究の方法と雖も、斯くの如く真実に歴史を把握しなかつたのである。嘗て人々は歴史を学問の位置にまで高めるために自然科学的方法を導き入れ、歴史について自然科学と同じような法則を発見せねばならぬと考へた。然しながらたゞこのようなあらゆる時あらゆる場所を超越して妥当するところの法則が歴史現象についてあるとしても、それはあまりに一般的、抽象的であつて、一定特殊の歴史的時代を現実に説明するには役立ち得ない。この場合一切を説明し得るということは何事も説明し得ぬということを意味する。従つてそれはまさに歴史的法則としては意味をもたないのである。これとは全く反対に、

リツカートの場合に於てのように、歴史学の目的が個性の叙述にあると見做されることもあつた。しかるにリツカートに於ては次の二つのことが注意されねばならぬ。先ず、彼の歴史の概念はドイツ歴史学派の見方を伝えるものであるが、リツカートはこれを発展させるに當つて、凡て自然科学的概念構成を標準として、それとの対立に於て凡て歴史科学の性質が規定されている。自然科学は法則の学である、それだから反対に歴史科学は個性の学である。自然科学の認識は没価値的である、それだから反対に歴史科学は価値に關係させて事物を認識する。彼は恰もこのように語つて見るように見える。即ち歴史の概念規定に際して、歴史そのものが根源的には何であるかを問ふことなく、却つて絶えずその指針を自然科学に求めている。次に、リツカートは彼の歴史の概念をドイツ歴史学派から継ぎながら、単にその個性の概念を受け取るのみであつて、他の恐らく一層重要なもの、この学の根本概念に属していたところの、発展の概念を放棄している。発展の概念はリツカートにあつてはその本来の重要さと意味とを失い、因果性の概念に解消されてしまつてゐる。しかるに発展をその根源的な意味に於て維持するのでなければ歴史概念の優越な意味は保存されることが出来ぬように見える。これら二つの点に於て、リツカートの歴史学の理論はその不十分さ、その不生産性を示していると考えることが出来る。あるいは進んで、現代

の流行のひとつに属するところの形式社会学をとつてみよう。形式社会学の諸法則はまたあまりに形式的であり、従つてあまりに抽象的であつて、何等現実の社会、殊に最も特殊なる形態を有する現代社会を現実的に説明しない。形式社会学に於ける諸概念は、歴史性を具えることなく、却つてあらゆる歴史的限制を超越したものである。なお特に次のことに留意せねばならぬ。従來の歴史概念は凡て現代そのものを完結的なもの、目的的なもの、それ故に何等か永遠なるものと見做すという共通の誤謬に陥つてゐる。例えばコントの三段階説をとつてみよう。コントは人類の歴史の發達を、神学的、形而上学的及び実証的の三つの階梯に区分した。実証的とは彼みずからの属している時代の特質である。しかるにこのとき、彼は恰も実証的なものをもつて歴史發展に於ける究極的なもの如く見做し、このものの見地からそれに先立つあらゆる過去の時代を理解し、凡ての過去の歴史のうちの実証的なもの、それへの萌芽、それへの發達の途上にあるものを見出そうとしている。かくて一切の過去はただ一面的にしか把握されていないのである。そしてこのことによつて彼は二重の誤謬を犯す。第一には、このようにあらゆる歴史のうちの実証的なものを見ようとすることによつて、各の歴史的時代は一樣の色をもつて彩られ、夫々の有する特殊性は抹殺されてしまう。神学的と呼ばれ、形而上学的と称せられるにしても、それら

は要するに実証的なるものの未発達の状態に過ぎず、このものへ到達するための手段とも考えらるべきものであつて、決してそれ自身の本源的なる特殊性を有するのではないのである。特殊性が承認されぬところには如何なる歴史もない。第二にそれは、現代そのもの、この最も過程的なもの、発展的なものとして理解されるべきものを、何等か究極的なもの、完結的なものと考えるところによつて発展の概念を破壊する。かくして、コントの三段階説は自己を歴史発展の法則として主張することによつて、却つて自己矛盾に陥らざるを得ない。従来の史観に対立して、マルクス主義は時代の自己批判的なる認識であることを著しい特色とする。即ちそれはその属する時代そのものの崩壊の必然性の認識として自己批判的である。現代をまさにその反対物への転化の過程にあるものとして把握するのが現代の弁証的認識である。しかるにこのことは恰もプロレタリアートの実践的本質の理論的表現にほかならない。

このようにしてマルクス主義は現実の歴史の上に立つところの理論である。しかしひとはその故をもつて、これをひとつの所謂歴史主義として非難してはならない。従来歴史主義は凡て観想的であつた。それだからそれらは歴史主義に、歴史的相対主義に、かくして懐疑論の沼の中へ落ち込まねばならなかつた。歴史主義に反対する従来思想もまた空虚な言葉であつた。それは、

それらが凡て、科学としての歴史の問題から出発して、存在としての歴史を全く顧慮しないからである。人々は云う、学問的認識は妥当性をもたねばならぬ、歴史科学もまた、それが苟も学問である限り、普遍妥当性をもつべきである。そして彼等はこの普遍妥当性を保証すべきものとして永遠なる、超歴史的なる価値を樹てた。しかしながら歴史科学の研究の結果はまさしく斯くの如き永遠に妥当する価値の概念を否定する。そこで人々は事実の問題と価値の問題とを区別すべきことを主張し、更に価値の形式性を説く。しかるにこのようにして真理の永遠性が明らかにされ得たにしても、それは要するに何等内容をもたぬ真理であるのほかないから、我々の学問的認識の内容を少しも豊富にすることがない。永遠な真理はある、だがそれでおしまいだ。このようにして形式主義的な哲学は何等我々の知識を生産的になし得ることなく、却つて我々の認識を貧弱ならしめるに役立ち得るばかりである。現実の存在は絶えざる発展の過程にある。如何なる価値哲学者、如何なる形式主義者と雖もこのことを否定し得ないであろう。従つて認識が存在の認識としてのみ初めて真の認識である限り、認識もまたそれ自身発展の過程にあるのでなければならぬ。否、単に存在の認識そのものばかりでない、超歴史的と考へられているところの認識の形式もまた歴史的であるのである。従つて認識の形式の学問という意味で、哲学の形式性、そして

普遍妥当性が主張されるとしても、それは全く非現実的なことである。例えば、純粹に形式的と見做されている形式論理学をとつてみよう。形式論理学は既にアリストテレスに於て大成されていたと云われている。しかしながらアリストテレスは彼の所謂論理学をもつて形式的なものとは見做さなかつたのである。存在と思惟との統一の思想は、ギリシアの尊敬すべき伝統に属するものであつて、アリストテレスもまたプラトンやパルメニデスと同じくこの思想の上に立つている。彼の論理学はギリシア的なる規定を有する存在の認識に対するオルガノンであり、かかる規定を有する存在との関聯と統一とに於て打ち建てられたのである。論理はいつでも現実的には存在と統一をなすものであり、従つて新しい存在が発見されるか若くは存在に対する新しい交渉の仕方が要求されるかに従つて、それに応じてまた新しい論理が生れて来る。論理は、形式論理学にいたるまで、単なる形式ではなくてオルガノンである。かくてルネサンスの時代にあつて自然の発見と共に新しいオルガノンとして新しい論理学が作り出された。弁証法の論理と雖もまたかくの如き性質のものである。それは本質的には歴史的社会的存在と聯関する。一般に云つて、各の論理はそれぞれの固有なる存在の領域をもつ。このことは言うまでもなくひとつの論理がその固有なる領域以外へ拡張されるということ、またかく拡張されることの必然性を自己のうちに含



んでいるということ、を妨げるものではない。いづれにせよ、人間認識は相対的である。しかしこのことはそれが存在に対して、相対的であるということの意味するのであつて、存在に対して相対的なる認識は、具体的な、現実的な意味に於て、かの永遠性の概念に於けるが如き抽象的な意味に於てではなく、やがて客観的であり、絶対的である。けだし存在そのものがまさに發展するものであるからである。マルクス主義はひとつの実践的な理論であるから、そこでは存在が何よりも問題であり、現実に対して忠実であることが必然的に要求されている。かくの如き理論は、自己が抽象的に永遠なる理論でなく、却つて現代の理論であることを承認することによつて、自己の客観性を獲得する。歴史に忠実であるということは決してかの悪しき相対主義を意味しないのである。理論もまたひとつの歴史的使命を有する。理論の研究に従う者は自己の任務をその歴史的使命に於て把握しなければならぬ。この特定の国、この特定の時代に生を享けたる者は、必ずや特定の使命を有するであろう。歴史的使命の自覚の上に立つてこそ彼の理論は彼の生活に属し、生と学とは離れることなく結合される。抽象的な永遠性を求める者は却つて永遠性を失う者である。我々は我々の生活が現代そのものうちにあるように、我々の理論を現代に属せしめなければならぬ。然るに現代を現代として把握するということが根源的な意味で実践的

な態度によって初めて可能であるということは、すでに屢々述べた通りである。現代の実践のうちからのみ現代の理論は生産されることが出来る。

## 現代哲学思潮

現代の哲学と結びつく最も大いなる名はカントである。この時代に於て哲学する者は凡て、何かの仕方、また何等かの意味に於てカントに対して態度をとつてゐると云うことさえできる。ここに我々が最初に注意しようとする思想は、明らさまにカントの名に於て主張されたのである。前世紀の中葉以後、ヘーゲルの哲学が嘗ての榮譽と信望とを失墜して、所謂「死せる犬」の如く顧みられなくなるに及んで、哲学そのものも亦一時は暗黒の内に閉じ込められたが如き觀があつた。この状態から哲学を再び光の中に救い出したのは、「カントに帰れ」と云う叫びであつた。このひとに知られた言葉は新カント学派の先驅者の一人であるオットー・リープマンによつて繰り返されたものである。カントの名と共に人々の当然思い起すべきはプラトンの名である。蓋しカントこそは近世に於けるプラトンの繼承者であり、歴史に於ける最も輝けるプラトン主義者であつた。かくして一方ではプラトンのイデアを「妥当」と解釈したロツツェの流れを汲んで、ヴインデルバントを宗師とする所謂独逸西南学派の哲学が、新カント派の哲学の重要な一傾向と

して現れ、そして他方では又プラトンのアイデアを「純粹なるもの」、即ち無限なる自己の根源を求め、意識の活動として解釈するコーヘン、ナトルプ等の一派は、新カント学派の他の重要な一傾向を形造つた。我々は是等の流派についての考察を以て出発しよう。

妥当とは如何なる概念であるか。それは先ず存在ではない。それは物理的なる意味に於ても、心理的なる意味に於ても、単なる事実と同じくない。たとえば「この花は赤い」と云う判断を取つて見よう。現実の花は赤くはあるが、然しこの判断の意味そのものは赤くもなく青くもないのである。又この判断の意味は、それを判断する人間の心理作用から独立している。個人の心理作用としては、判断は種々なる色合もしくは陰影を持つている。或いは意識の明瞭の程度、注意の緊張の程度、感情の濃淡の程度などに於て、この判断作用に關係して種々なる差別もあり得るのである。然し「この花は赤い」と云う判断の意味そのものは、かくの如き程度の差を許さぬものである。その意味は如何に相異なる人々によつて心理的に意識されようとも、常に自己同一に留まる。このようにして判断の意味は事実として存在するものではない。然し第二に判断の意味は何等かの形而上学的な存在とも等しくない。それは超感性的存在という意味に於ても存在するものではない。事実としての存在と形而上学的存在と、感性的なるものと超感性的なるものとの二

つの国のほかにあつて、意味は第三帝国を形造る。あたかもこの第三帝国をばロツツエは妥当と名づけたのである。

妥当は存在ならぬ意味として又価値と呼ばれることができる。妥当とは寧ろ価値の領域の特殊なる性格を表す言葉である。ヴィンデルバントはカント主義者として、この妥当の概念を主観の概念に結びつけた。もとよりかくの如き結合は、それ自身として必然性を有するわけではない。たといプラトンのアイデアを妥当と云う意味での価値と解するにしても、アイデアはプラトンにあつては凡ゆる主観性から離脱したものであつた。それはもとより思惟の産物と云うが如きものでなく、主観はこの自体に於て成立せるものに対して只受動的に関係し、その前に身を屈してそれを只受け入れるばかりのものである。価値の概念を直接に主観の概念と結びつける処に、新カント学派の特色がある。かくして価値は特に当為として、又は規範として特性づけられるに到るであらう。ヴィンデルバントに於ては価値意識は規範意識に他ならない。それは在るものに対する在るべきものの意識、後者を前者の内に実現すべきである<sup>と云う</sup>、若くは前者を後者によつて評価すると云う意識である。従来の言葉で表せば、価値意識とは理性に他ならない。ヴィンデルバントによれば、哲学は発生的方法によるのではなく、批判的方法によるべきである。彼はカントが事

実の問題と権利の問題とを区別した処に、發生的方法からの批判的方法の分離を見た。發生的に見れば我々の知識はもとより普遍妥当性を持っていない。イギリスの經驗論者ロック等が詳細に論じて居るように、人間の知識は処により時代により又は民族によつて種々なる相異を示し、凡ゆる時凡ゆる場所凡ゆる人間によつて事実上普遍的に真理として承認された如きものは嘗て無かつたであらう。然しながら我々が何事かを真理として主張する時には、権利としてはそれが普遍妥当性を要求すべきことを確信している。この確信、ヴィンデルバントの云う「真理の意志」は、苟くも認識の成立する為の条件である。蓋し認識にして客観性を要求せぬものは自己矛盾である。客観的なる認識の存在することを疑うということできえも、既に何等かの客観的なる真理の意識の上に於て、初めて意味をもつて主張されることが出来る。我々があることを疑わしいとして主張するや否や、この主張が意味ある為には、既にこの主張そのものが単に個人の意見でなく、客観的なものでなければならず、従つて少なくとも一つだけは客観的な真理の存在することを要求しているからである。単に知識に関してばかりでなく、道徳や美についても我々は普遍性と必然性との要求を持つている。この要求は一般に規範性の要求であつて、この要求の意識が規範意識に他ならない。ヴィンデルバントはこの意味で、凡ゆる判断は本質上価値判断であると云つ

ている。判断は表象の単なる結合ではなく、この結合に対して或はそれを承認し或は否認すると云うが如き態度の決定を含んでいる。この承認と否認、即ち或る意志的なるものが、判断の、表象作用とは異なる認識としての、決定的なる要素である。既にストアの認め、後にはデカルト等によつて説かれ、近くはベルクマン等の主張した処の、判断に於ける承認と否認が、ヴィンデルバントによれば、判断の本質をなす価値判断である。即ちそれは当為の承認を意味する。かくてヴィンデルバントは哲学の固有なる領域として価値判断、従つて規範意識を考えた。

規範意識の活動の最も一般的なる特性は綜合の作用にあると云うことができよう。カントは我々が経験の雑多に於て統一を作り出した時我々は認識すると云っている。カントはかくの如き綜合に三段の過程を考えたと思われる。経験によつて与えられたものは先ず想像力によつて綜合されて居る。経験の思惟が単なる思惟に留まらずして、正に経験の思惟であるのは、思惟の綜合に先立つて想像力の綜合のあるが為である。この綜合が思惟を制約してその綜合をば任意の綜合ではなく、正に経験の要求するが如き綜合たらしめるものである。第二のものは判断による思惟の綜合である。判断も亦一つの綜合であつて、この綜合の形式としてカントの所謂範疇がある。思惟の綜合を可能ならしめる条件は自我の先験的統覚である。カントは凡ゆる思惟に「我思う」

と云うことが伴うと云つてゐる。特に悟性と云う意味での思惟の生産した認識を更に高き綜合へと導くものは理性である。理性の最も本質的なる活動は、カントが「建築家的」と呼んだもの、即ち統一の要求である。悟性の認識は制約されたものの領域に留まる。たとえば悟性は因果の範疇に従つて経験を統一するが、因果の連鎖は無限に連なることができる。我々は一つの原因について更にその原因をたずねると云う風に限りなく進むと共に、又結果の方向に於て一つの結果のも更にその結果を求めて限りなく進むことができる。経験界に於ける凡ゆるものは制約されたものであるが故に、それに関する認識も亦不終結的なる連鎖であるの他ない。かくの如き連鎖を終結せしめ完了せしめるためには、無制約的なるものの表象が必要である。そして理性が是を与える。カントはかかる無制約者の表象をイデーと呼んだ。イデーは人間の経験に関する認識が到底到達し得ざる、しかも絶えずそれに向つて努力しつつかある処の課題の表象であつた。ヴィンデルバントの云う規範的意識とはかくの如き綜合的統一の意識である。もとよりカントの自我或は意識一般が経験的な個人的なものでなかつたように、規範意識も経験的でなくして先験的であり、個人的でなくして超個人的である。この綜合が価値である為には、綜合は規則性を意味しなければならぬ。規範意識は実質的には規則性を意味する。此処に云う規則性とは云うまでもなく自然必



然るな、従つて因果法則的な規則性ではない。自然科学的に見れば真なる認識も偽なる認識も、善き行為も悪しき行為も、凡て等しく因果の法則に従つて必然的に生起する。其処には価値の區別、詳しく云えば真偽、善悪、美醜の対立を考へることができぬ。規則性と云われるのは自然必然性でなく当為の必然性である。このような当為の必然性を表すものは自律の概念である。即ち価値意識又は理性が自己自らに与えた規則に従つて活動し、経験の与える処のものをこの規則を以て統一することである。カントはこの必然性を自由と名づけた。然るに理性が自律的に生産するものは、一般に自然に対立して文化と呼ばれる。従つて価値意識はヴィンデルバントが云つたように「文化への意志」を意味する。彼の価値哲学は文化哲学である。ヴィンデルバントは価値の領域として真、善、美を掲げ、更に聖を立てた。聖とは宗教的価値の名である。価値は彼によれば当為又は規範を本質とし、従つて存在に対立して存在の内に自己を絶えず実現して行くものである。然るに既にカントが理性の意識を決して解決されることなき課題の表象としてのイデーと解したように、当為としての価値は存在の内に自己を貫徹しつつも、決して存在と等しくなることがない。然し当為は当為として完全なる実現、換言すれば存在と合一することを本質的に要求する。存在と価値との合一としての絶対的価値、若くは絶対的存在の表象が神である。神にあ

つては当為と存在との乖離が完全に融和されている。神は存在と当為との合一であるばかりでなく、更に真、善、美の統一として表象される。是等三種の価値の実現の無限なる過程の極限に、其等を統一するものとして神がある。真、善、美は、真は偽に対し善は悪に対すると云う風に、尚対立に纏われた価値であるに反して、神は対立を超越した、その意味に於て絶対的なる、価値として聖と呼ばれる。カントは宗教の価値を一個の独立した価値として把握せず、その本質的内容を道德と等しく考え、所謂道德宗教の立場に立つていた。宗教を以て知識と異なるばかりでなく、又道德とも異なる独立のものにしたのはシュライエルマツハーの功績に属する。シュライエルマツハーによつて独立性を獲得した宗教は、ヴィンデルバントに於てカントの精神に合致した方向に於て基礎付けを得たのである。

さてヴィンデルバントの規範意識の概念は、尚心理的性質を脱していないと見ることが出来る。彼が是をたとえば真理の意志と云う言葉によつて置き換える時、其の心理的性質は一層明瞭に現れるであろう。たとえば純粹な心理主義の立場に立つジェームスの如きも、認識の根源に信ずる意志と云うが如きものを考えている。独逸西南学派のその後の發展は、其の創始者たるヴィンデルバントに於ける心理主義的殘滓の克服を一つの重要な契機として見做すことができよ

う。他の言葉を以て云えばヴィンデルバントは尚擬人說的要素を残している。彼が規範意識を以て目的意識と考え、たとえば認識は認識目的を俟つて成立すると考えたが如きは其である。かくてリッカートは認識主観の概念の論理化を試みた。リッカートによれば主観と客観との対立は三通りに理解されることができ。第一に自己の肉体とこの肉体外の物体界との対立という意味に於て、第二には自己の意識とこの意識外の超越界との対立という意味に於て、第三には自己の意識とその内容との対立という意味に於て。是等三つの対立のうち第一のものは我々の日常生活に於て理解している処であつて、認識論とは何等の交渉もない。認識の対象が超越的でなければならぬと云う時、其は第二の対立の意味に於て、我々の意識を超越した客観でなければならぬ。然しこの意識たる主観が心理的主観、即ち我々の意識内容と云うが如きものであつたならば、この者は更に第三の対立の立場に於て尚内在的な対象と見ることができ。従つて尚真に主観と云うことができぬ。第二の意味の主観に対しては超越的でなくとも我々の意識に属せぬ存在は、凡て客観として対立することができるのである。それ故に真の主観と云わるべきものは、第三の意味に於ける主観でなければならぬ。この時認識の超越的对象となるものは何等の意味に於ても内在的对象、即ち意識内容となることのできぬものである。従つてそれは我々の知覚、感情、意

志と関係するものであつてはならぬ。知覚や感情や意志の如きものも眞の認識主観から見れば、既に内在的对象であるに過ぎぬ。かくして認識主観とは凡て内在的对象となり得るものを悉く対象とし、どのようにしても対象化されることのできぬ最後の主観である。従つて其は實際に存在することのできない一の限界概念である。リッカートはこのような純粹に論理的なる主観を判断意識一般と呼んでいる。このものが何等心理的性質のものでないことは明らかである。リッカートはかくの如き主観の概念を論理化することによつて、ヴェンデルバントの目的論的批判主義のなお含んでいた心理主義を脱却しようとした。彼は「認識論の二途」なる論文に於て、先驗心理主義の立場と先驗論理主義の立場を區別し、次第に先驗的論理学の立場に重要な意味を置くに到つた。先驗的心理学は、事実上の認識作用を分析して眞と云われる認識の対象を明らかにし、是によつて超越的对象に達する途である。リッカートはかくの如き心理現象を出発点とする途によつては充分に超越的对象に到達することができず、寧ろ超越的对象そのものを直接に分析する先驗的論理学によつて、認識の意味は明らかにされ得るに到ると考えたのである。

さて認識が客観的なものである為には、何等か超越的なものがなければならぬ。超越的なものに関係することによつて初めて認識は客観的であることができる。此処に超越的なものと云うの

は、もとより我々の心の外に存在すると考えられる物自体の如きものではない。其は如何なる意味に於ても存在するものではない。存在するものは其が在ると云う判断、即ち存在判断によつて初めて存在すると云うことができるのである。リッカートはこの事を意味は存在に先行すると云つてゐる。即ち判断、従つて判断の対象となる価値の承認なくしては、存在も存在として定立されることがない。單純に我々に与えられたものと雖も、リッカートの所謂所与性の範疇を俟つて初めて存在として与えられるのである。今判断の対象とは如何なるものであろうか。既にカントは凡ゆる認識は形式と内容との綜合であると考えた。有名な言葉に「内容なき形式は空虚であり、形式なき内容は盲目である」と云う。然るに形式と内容とは一を他に還元することのできぬものである。両者は二つの全く相異なる世界に属する。伝統的な表現を用いれば、内容は感性的世界に、形式は叡智的世界に属する。換言すれば内容は經驗から来るもの、従つて存在的なるものであるに反して、形式は決して存在ならぬものである。此処からしてリッカートは、形式を以てかの第三帝国たる妥当の領域に属するものとした。哲学の対象となるものは形式であつて、この形式を明らかにすることにリッカートも哲学の中心を置いている。内容と形式とを綜合するものはリッカートの所謂判断意識一般である。このとき特に注意すべきことは、彼が形式を以て価値と

同一視したことである。形式は存在ならぬものとして妥当の領域に、即ち価値の領域に送られた。かくて対象の分析の立場は、リツカートに於て形式主義となつて現れたのである。それと共に認識主観の有する重要な意味は、次第にその影を薄くするに到つた。主観客観の対立から出発する傾向は次第に背後に退いて、形式内容の概念が中心の位置を占めるに到つた。ヴィンデルバントに於て主観は規範意識として価値の根源であつたに反して、今や形式そのものが価値と考えられるに到つた。是がりツカートに於ける先驗論理的考察の帰結であつた。蓋し其処では認識の対象が重心を占め、対象の認識が顧みられなかつたからである。この傾向はリツカートに於ける主観の概念が単に限界概念として一の論理的構想物となつたことに關係する。我々はこの方向に於ける徹底した帰結をやがてラスクに於て見るであらう。リツカートに於けるこの傾向の表現として、我々は彼が彼の体系の根本原理として掲げた処の「他立的原理」(heterothetisches Prinzip)を理解することができよう。思惟の最高の制約と考えられたこの原理は、思惟が一を思惟するや否や、必ず他を立てて是を思惟することを意味する。たとえば主観の思惟は是に対する他のものなる客観を予想し、是を予想することなしには主観は思惟され得ない。内容と形式との關係も亦同様である。然るにこの關係は一者と他者との關係であつて、他者が一者の位置を占める時には

一者は他者の位置に立つこととなり、かくして一者と他者との関係は、一方から他方へ全く移り行くこともなく、又両者が必然的に高きものへ綜合されると云うこともなく、常に動かぬ関係として成立する。リッカートの他立的原理は是をヘーゲルの弁証法と比較する時、その性質を明瞭にするであろう。ヘーゲルにあつては相對立する二つのものは単に一者と他者としてあるのでなく、反つて相矛盾するものであり、この矛盾によつて両者は運動し發展して一層高きものに於て必然的に綜合される。弁証法は矛盾を契機とする運動の思惟である。然るにリッカートはかくの如き弁証法を以て形而上学に属するものとなし、思惟の最高原理は単に一者と他者との分離的連関に於て存在すると主張する。今この他立的原理が中心を占める時、主観と客観との関係も亦単に一者と他者との関係となり了る。かくして主観も亦一個の論理的構想物に過ぎなくならざるを得ない。カント哲学に於て尚最高の意味を有し、客観を初めて客観として構成する原理であつた主観は、リッカートに於て形式論理的な意味しか与えられなくなつて了つたのである。リッカートに於ける形式主義は此処に到つてその極に達したと見ることができるであろう。

西南学派の認識論上の最も重要な功績と見るべきは、歴史科学の認識論的基礎付けを試みた処にある。この点に於てこの学派はカントを超越したのである。蓋しカントは認識を一般に自然

科学的なる、従つて法則的なる認識の意味に解した。其故に彼に於ける範疇は凡て自然科学の範疇であつた。歴史的なるものの積極的意味は彼に於て認められていない。是を承認し主張したのは誰よりもヘーゲルであつた。カントにとつて理性が所謂純粹なる理性であつたに反して、ヘーゲルに於ては理性は本質的に歴史的であつた。ヘーゲルの影響の下に活動した独逸歴史学派の人々は、歴史科学をば自然科学に対立し、其とは独立にして固有なる認識の領域であることを事実として証明した。この事実の認識論的解明の仕事を引受けたものの内、西南学派は最も特色あるものである。既にヴィンデルバントは自然科学と歴史学との相異を論じて、前者が法則定立的な認識目的を有するに反して、後者は個性記述的な学問であると考えた。自然科学は一切の現象を時と処とを超えて妥当する一般的法則の下に、特に因果の法則の下に包摂しようとする。この法則の支配する処に於ては如何なる特殊なもの、新しきものも有り得ない。「陽の下に新しきものなし」と云う古き諺は、自然科学の關係する限りに於ける存在の特性を語るであらう。在るものは凡て繰り返し得るものである。然るに歴史学はかくの如き法則の認識を目的としない。それは一回的なもの、繰り返さぬもの、個性的なもの側に留つて、それを離れようとはしない。もとより此処に個性と云うのは単に一あつて二なきもの、たとえば地球の北極と云うが如きもの



を意味するのではない。個性とは寧ろ何等かの仕方で価値と関係するものでなければならぬ。歴史学も一個の認識である限り、現実そのままを模写するものでない。かくの如きは一般に不可能なことであり、若し又可能であるにしても無意味なことであるであらう。認識は選択である。与えられたものに就いて本質的なものと本質的ならぬものとを区別し、意味あるものをその中から選び出すことなしには認識はあり得ない。歴史学にとつて選択の原理となるものは価値である。此処に価値と云うのは、快不快と云うが如きもの又は物の値段と云うが如きものではなく、普遍妥当性と必然性とを要求するものの謂である。このような価値は文化価値と呼ばれる。文化価値の見地から見ると重要なもののみが選び出されて、初めて客観的認識としての歴史は成立する。リッカートはヴェインデルバントの示唆に従つて、論理的にこの問題を闡明することを企てた。彼はこの場合構成的範疇と方法論的形式とを区別する。構成的範疇とは経験科学にとつて等しく所与の材料となる経験的事実の世界を成立せしめる形式である。彼はこの世界を「客観的實在」と呼んでいる。リッカートによればカントの最も重大な制限はこの客観的實在を直ちに自然、即ち一般的法則に関する限りの存在と同一視した処にある。自然は寧ろ客観的實在として成立する世界を、更に我々が方法論的形式によつて加工したものに他ならない。然るに方法論的形式は、一般

に二つの方向に區別されることができ。一は普遍的把握の方向であり、他は個性化的把握の方向である。前者に従つて自然科学的概念構成が成立し、後者に従つて歴史科学的、リツカートの所謂文化科学的概念構成が成立する。両者の差異は更に次の点に於て現れる。自然科学的に構成された存在は没価値的なるものである。此処に没価値的と云うのは無価値若くは反価値を云うのでなく、反つて全く価値に没交渉なることを意味する。是に反して歴史又は文化の世界は価値に關係する世界である。此処に価値に關係すると云うことは価値を評価することとは同じでない。歴史上の一定の現象を非難し若くは称讚すると云うが如く一定の実践的なる価値評価をすることは、歴史科学の任務に属しない。否かくては科学の客観性は危くされるのみであらう。価値に關係させると云うのは純粹に理論的な態度であつて、是によつて価値の見地から見て本質的なものと然らざるものとが區別され、選択されるのである。さてかくの如く歴史科学の独立性を保證するものは、カントの批判哲学によつて明らかにされた真理の概念に他ならない。カント以前の哲学の説くようにもし真理と云うことが心外に在る實在を模写すると云うことであるならば、真理価値を要求し得る学問は實在に關して只一つしか在り得ない筈である。然るにもしカントの明らかにしたように認識が構成であり、与えられたものとして我々が受取る處の事実と雖も、範疇に

よつて構成された世界であるに過ぎないとすれば、構成の先験的原理の異なるに従つて何れも客観性を要求し得る二つ若くは其以上の種類の学問が可能であり得る筈であろう。ここに文化科学的概念構成の独立性と客観性との基礎が与えられるのである。

我々は新カント学派の他の一の重要な傾向としてマルブルク学派の在ることを既に述べて置いた。この学派の宗師たるコーヘンは明らかにさまにカントの研究を以て彼の学的生涯を出発した。『カントの経験理説』を初めとする彼の三つの書は、カントの知識哲学、道徳哲学、芸術哲学の原理的に新なる解釈であり、又発展である。彼はカントの研究にプラトンを初めとしてパルメニデス、ガリレオ、デカルト、ライプニッツ等の一列の哲学者達の思想を結びつけた。既に注意すべきは彼にあつて興味を惹起した哲学者達が特に数学的自然科学与密接な関係を持った人々であつたことである。コーヘンがカントから受継いだのは何よりも彼の先験的方法であつた。この方法の純化を数学的自然科学の最近の發達の要求する方向に展開することが彼の主なる問題であつた。その為にはコーヘンはカントを次のように發展させようとした。カントは範疇と時間空間とを區別している。前者が思惟の形式であるに反して、後者は直観の形式である。時間空間の形式によつて与えられた經驗的直観が悟性の判断形式たる範疇をもつて更に組織されることによつて、

我々の客観的知識、即ち経験が成立するとカントは考えた。然るにかくの如き見方は尚物自体の考えを予想するものであり、認識の原因として尚物自体を立てる思想を脱するものでない。カントは直観が物自体を感觸することによって知識の内容が与えられるとした。コーヘンは時間空間と云うが如き直観の形式よりも思惟の綜合が一層根本なることを明らかにした。彼によれば思惟そのものが生産的であつて時間空間の形式も亦思惟そのものから必然的に發展するに他ならない。思惟の機能は単に統一的綜合にあるのではない。若しそうであるならば、統一は統一せらるべき多様を予想せねばならぬ。この多様は思惟に対して外から与えられると考えられる他ない。然るに我々の認識の根柢となる思惟は、コーヘンによれば創造的であつて、その内容として与えられるものは外から来るのではない。思惟に対して与えられるものは思惟によつて要求されたものである。与えられたものは課題として与えられたものであるとコーヘンは云つている。思惟の作用そのものが思惟の内容である。生産そのものが生産物である。知識の發展は新たな内容を外部から与えられることによつて發展するのではなく、寧ろ思惟がその根源に還ることを意味する。かくすることは不純なる内容が純化される過程に他ならないのである。即ちカントでは思惟とは異なる根源を有して内容と直接に結びつくと考えられた時空の形式が、コーヘンに於ては純粹思

惟の發展の形式の一つになることによつて内容と思惟との最も緊密なる關係が打ち立てられたのである。普通に知識の内容は感覺的なものと見られている。然るに感覺的なものは尙未だ実在の知識ではない。それは実在の知識の單なる指標たるに過ぎないのである。感覺的な内容が客觀性を要求し得るためには思惟の範疇に当てはまらねばならない。コーヘンの所謂内包量の原理に従つて内包量と見做されて初めて感覺的内容は客觀性を得るのである。既に此処に於て明らかであるようにコーヘンは連続の原理を根本として存在を考えた。思惟と存在との關係は近世数学に於ける微分の原理に従つて把握された。即ち存在と思惟とは二つの全く異なる世界として対立するのではなく、苟くも存在が客觀的なものである限り、思惟によつて要求せられてあるものとして極微の思惟を含み、思惟も亦それが苟くも客觀的なものである限り、存在の思惟として極微の存在を含むと見られることができる。コーヘンは常に思惟と存在との同一を説いている。思惟を離れて存在はない。コーヘンは右のように自己の根源に還り行くことによつて客觀性を要求して發展する思惟を純粹思惟と名づけている。彼に於ける意識の概念も亦此処から理解される。意識とは純粹なるものに他ならない。意識の本性は運動である。もとより此処に云う運動は外的世界に於ける運動の如きものではない。外的世界に於ける運動は、却つて思惟によつて基礎づけ

られたものに他ならない。純粹思惟に於ては生産自身が所産であり、それ自らによつて自己の内容を作つて發展して行くと云う意味に於て運動性が意識の一般的なる性質である。コーヘンが主觀的、客觀的と云う場合、この区別は意識内容が思惟によつて統一される程度の相異と考えられている。未だ思惟によつて貫かれざる意識内容、換言すれば只課題として与えられた状態が主觀的であつて、それが統一された状態が客觀的である。コーヘンは前者を「意識性」と呼び、後者を特に「意識」として区別している。コーヘンは純粹なるものの方角として純粹思惟の外に、純粹意志及び純粹感情を問題にした。純粹思惟が連続の原理によつて自己自身から發展して純粹意識を構成して行くように、純粹意志は己れ自身の中から發展し己れ自身に内容を作つて行く行為でなければならぬ。思惟に対して内容が外から与えられるのでなく、反つて思惟が是を内から要求するものであるように、意志は外から動かされる時には本来の意志ではない。この時それは単に自然であるのであつて自我ではない。感覚が直ちに知識でないように、欲望も亦直接に意志ではない。感覚が内包量の原理に従つて知識の体系の中へ入つて来るように、欲望が我々の意志となるのは、コーヘンの所謂「傾向」のアプリオリによるのである。傾向とは欲望の純粹なるものである。それは他から出て来るのではなく意志自身から出る処の努力のための努力を意味する。

このものの対象となるのは当為である。コーヘンは純粹感情に就いても同様に論じている。感情も思惟や意志と同じくそれ自ら内容を生産する意識の一方に属する。美的判断の客観性は其処に成立する。美醜の判断と快不快の判断とは同一でない。後者は単に主観的な意識状態であつて未だそれ自身に独立な客観的内容を持つていないのであつて、美的判断として普遍妥当性を要求することができぬ。感情とは運動を本性とする意識の本源的形式である。意識は從來の心理学が説いているように感覚を以て始まるのでなく、却つて感情を以て始まるのである。感情と運動とは二つのものでなく感情は寧ろ運動に常に附帯するものである。意識の運動は単に無限なる直線運動でなく、連続の原理によつて自己自身に還り行く円運動であつて、その始まる処に又終りがあると思はれる。感情とはかかる形態に於ける意識発展の段階としての意識統一の意識である。従つて我々は感情を以て意識が意識自身に対する態度であると云うことができよう。今我々は純粹意識の三つの方向を簡単に次のように特性づけることができる。認識に於ては客観的対象の生産が眼目であつて主観は注意されない。是に反して意志に於ては意識の運動の中心たる自我が意識される。然し純粹意志にあつては自我はその初めでもなければその終りでもなく、其処では自我の焦点は云わば無限の距離にある。個人は無限の問題に於てその焦点を持つてゐる。純粹感情

に於ては是に反して自己そのものが目的である。自己の問題を目的とするのでなく、直接に自己そのもの即ち個人そのものを目的とするのである。

さて右に述べた新カント学派の二つの流れがその発展の行方に於て共に主観主義から客観主義への方向を辿つたと云うことは注目すべきである。我々は既にリツカートに於てかくの如き傾向を見た。西南学派の一層若き代表者であつたラスクは、更に徹底的に客観主義へ進んで行つた。ラスクはカントのコペルニクスの転回に於て主観の自律の意味を考えず、反つて是を全く形式内容の問題と解し、カントの功績を以て形式を妥当と考えたことにあるとした。ラスクに依れば主観はその総合作用によつて初めて認識の対象が成立すると云うが如き根源的なる活動ではない。対象となるものは主観がそれに関係するに先立つてそれ自身自体に於て成立する。この成立態は価値と呼ばれる。価値は普通に対立的なものと考えられている。即ち眞は必ず偽に對し、善は必ず悪に對するが如きである。価値の対立性は従来多くの哲学に於ける価値問題の究明に當つての根本的予想であつた。然るにラスクによればかくの如き対立的なる価値は、価値の窮極的なる絶対的なる姿ではない。自体に於て成立する価値は、超對立的なものである。価値の対立は寧ろ主観が価値に触れることによつて初めて生ずる第二義的なものに過ぎぬ。このようにして主



観は絶対的なる価値対象を變形し、若くは歪める処のものとされるに到つて、カントに於けるが如きその絶対的なる位置から墜しめられることとなつたのである。今理論的価値に就いて云うならば彼が真偽と云う価値対立と、正不正と云う対立とを區別し、両者を二つの相異なる層に属するものとしたことは、特に注意すべきである。認識の対象は形式と内容との、若くは存在するものと妥当するものとの結合態たる意味である。意味は従つて一定の構造の上に成立する。然るにこの構造に於て形式と内容との結合が在るべきように在る場合と無い場合とを考え得る。この二つのものは我々の主観の判断作用を俟つて初めて成立すると云うが如きものでなく、自体に於て主観の作用に先立つて存立する。ラスクは是を真偽の価値対立と考える。かくの如き価値に対して主観が是を判断する時、換言すれば一定の態度を取る時、その態度に關係して新なる価値対立が生まれる。このものは真偽の対立に比してなお一層主観的である。かかる対立をラスクは正不正と名づける。即ち真偽が主観から超越して成立する価値対立であるに反して正不正は主観に内在する価値対立である。詳しく云えば真なるものとして自体に於て成立する価値を真として判断する時、並びに偽なるものとして成立する自体に於ける価値を偽なるものとして判断する時には、共に正なる内在的価値がその判断作用に含まれていることとなる。之に反して真なる価値を偽と

して偽なる価値を真として判断する時には、共にその判断は不正と云わねばならぬ。価値に関するかくの如き見方に於て西南学派の価値哲学そのものは最も徹底した形態を取つて見ると見ることが出来る。ヴィンデルバントは真理は規範意識若くは価値意識によつて成立するものと考え、と同時に、虚偽は何等か自然的なるもの、自然的意識によつて成立するもの如く考へている。彼によれば我々の種々なる表象結合の内、或るものは合規範的として真であり、他のものは反規範的として偽である。それ故にこの見方を徹底すべきであるならば、虚偽も亦真理と同一の領域に在るものでなければならぬ。真のみが価値の領域に属し、偽は是に反して価値とは関係なき領域に属すると考えることはできない。かくして真偽は即ち価値と反価値とは共に価値の領域に属することとなる。此処に価値の領域と云われる場合の価値は、単なる価値、即ち積極的価値、たとえば偽に対する真と云うが如きもののみを指すのであつてはならない。何故ならこの領域には反価値も亦その一員として座を占めるからである。領域の名としての価値は妥当と云う名を以てラスクの呼ぼうと欲する処のものである。それ故に我々は虚偽も妥当すると云う一見逆説的な言葉を用いることができる。かくして我々は又超対立的価値を立てねばならぬ理由をも自ら理解し得るであらう。従来の価値の見方はラスクに従えば余りに主観的である。価値はヴィンデルバン

トやリッカートに於て當為として又は規範として性格づけられ、そしてこれと直接に同一視された。然るにこのことは既にカントやフイヒテに於ける思想に於ても現れていたのであるが、當為若くは規範と云う言葉は価値の主観に対する關係を特に表すに過ぎない。価値はそれを実現すべき、しかし事実としては屢々実現しないところの主観に対して初めて當為の意味を持つ。もとよりそれは価値の有する一面を表すに相違ないが、然し価値そのものをその純粹な姿に於て表現することができない。価値の性質を表す言葉は、ラスクによれば當為でなくして妥当である。かくしてロツツェに始まつた妥当の言葉はラスクに於てその全哲学の中心を占めるに到つた。然し同時に主観の力は極端にまで奪い去られるに到つたことも忘れられてはならない。

ラスクの他の一つの仕事は哲学の論理の建設の企てであつた。従来の認識論に於て問題となつたのは、主として科学としての認識であつた。カントはもとよりそうである。彼に於ては特に数学的自然科学、即ちニュートンの物理学がその認識批判の中心問題であつた。西南学派の重要な発展が自然科学に対して一の独立の領域を形造る歴史科学の認識論を打ち立てたことにあるのは、既に述べて置いた。ラスクは今や問題を進めて哲学的認識そのものの認識論的研究に向うべきことを提唱した。哲学の認識対象となるものは、經驗科学に於けるが如く存在ではなくして、

反つて妥当である。この事をカントが発見したと考えられる。然るに妥当するものとはラスクによれば形式である。哲学はこの形式に就いての研究であり認識である。然るに凡ゆる認識に妥当性を与えるものが形式であるとすれば、哲学的認識の妥当性も亦形式を俟つて初めて得られるわけである。形式の認識たる哲学的知識の形式はかくして形式の形式と呼ばれることができる。この形式の形式の分析と究明とが哲学の論理の主なる仕事である。このような形式はもとより存在の範疇の如きものではない。形式は存在するものでなく、妥当するものであるからである。妥当の形式が哲学の認識の主なる要素である。妥当するものは感性的世界に属するのではなく、睿智的世界のものである。嘗てプロチノスは感性界の範疇と全く異なる範疇として睿智的世界の範疇を考えた。ラスクが形式の形式と呼ぶものは誠にかくの如き睿智的世界の範疇である。一般に我々は近代の哲学者の内ラスク程ギリシア的な考え方をした哲学者は無かつたと云い得るであらう。主観に重要な位置を与えない点に於て、主観の彼方に自体に於て安らう価値を立てる点に於て、更に又睿智的世界の範疇を問題にする点に於て、ラスクは明らかにギリシア哲学の正系の子供であつたと云い得るであらう。

西南学派がラスクに於て極端な客観主義へ移つて行つたと同じように、マールブルク学派も亦

客観主義への道を辿った。既にコーヘンの見方に於てもその主観が著しく客観性を持つてゐることを知り得るであろう。彼によれば認識過程そのものが客観である。何故なら認識は対象を生産する思惟であるからである。コーヘンの立場と著しく類似して居るナトルプは、先験心理学の方向へ進んで行くように見えたが、その後のカッシーラーその他に於てこの方向は継承されずして、人々は遂に客観主義の方向へひたすらに向つて行つたのである。我々はその事を特にこの学派から出た最近の人であるニコライ・ハルトマンに於て一瞥するであろう。ハルトマンはその思想に於てヴォルフの哲学の影響を多く受けてゐると見える。彼の哲学的思惟に於て最も特色あるものは、彼が問題学と名づけた処のものである。彼はこの問題学を体系論に対して対立せしめる。体系的思惟は全体から出発する。其処では構成的思惟が第一のものであり、支配的なものである。立場はこの時研究の結果として現れるのでなく、反つてそもその最初から先取せられてゐる。この立脚地から問題が取られ、是と適合しない問題は拒否され、恰かもその問題が誤つた問題であるかの如く認められる。研究者は問題そのもののために問題に従つて、又問題が彼を導くがままに忠実に進むのではない。問題に連れられて行くことでなく、反つて一団の思想を予め定まつてゐる目標へ連れて行つて先取されてゐる全体の統一を証明することが彼の関心事である。諸々

の問題は只体系思想に仕え、それを遂行し確保すればそれでよいのである。是に反して問題学的思惟にとつては何よりも先ず問題が絶対なものである。一定の立場のために問題を撰び出すことでさえもが問題に対する冒瀆と考えられる。其は問題そのものの追求自身の外に何等の下心も有しない。問題と共に行動して行きつく処まで行こうとするのである。問題学的思惟は一定の世界觀に到達するか否かを重要なことと見做すことなく、むしろ思弁的先入主見によつて煩わされることを怖れる。若し一切の問題の研究が完結するならば、其処に初めて体系はおのずから求められ得るであろう。然しながらかくの如き完結は到底その到達を期待さるべくもない。問題学的思惟が立つ処の立脚地は常に只差当りの暫定的な、その都度々々の問題連関の立脚地であるに過ぎない。それ故にかかる思惟はその立場を何時でも他に移すことを躊躇しない。もとよりこの事たる単に気紛れから若くは随意に行われるのではなく、正に問題そのものの連関の必然性の為にその研究が進歩するに比例して行われるのである。従つて問題学的思惟は体系の存在していることを決して疑うものではない。又体系が恐らく自己自身の内に潜在的には其を規定する力として働いていることを疑おうともしない。たとい自らは体系を把握せずとも体系の存在をば確く信じているのである。ハルトマンによれば従来の哲学者は体系的思惟と問題学的思惟との何れかを特に

すぐれて持つていた。プロチノスやトマスの哲学、又スピノザ、フイヒテ、ヘーゲルの哲学に於て我々は体系的思惟の模範を見出し得るであらう。是に反してプラトンやアリストテレス、又ある意味ではカントにあつては問題学的思惟が充分力強く働いている。是等二つの思惟の方向はもとより純粹に現れることなく、多くの場合混合して哲學者の内に働いて来た。此処に於て重要なのは、この両者を意識的に區別し従つて凡ゆる体系的思惟の前に問題学的思惟を先立たせるといふことでなければならぬ。即ち我々は凡ゆる哲学上の立場、たとえば觀念論、實在論等と云うが如き立場の此岸に立つて純粹に問題そのものの構造を研究し、立場の方向に於てその要求する限りに於てのみ、問題を取扱ふと云うことがあつてはならないのである。立場の此岸と云うことはハルトマンの哲学的研究の最も根本的な関心であると云われることが出来る。ところでハルトマンの所謂問題学はその取扱ふべき問題を哲学史上の種々なる問題に求めているのであつて、もとより彼自身が特に問題として撰び出したものではない。然しながらこの場合注意すべきことは問題がその成立した具体的な、歴史的な地盤から分離されて取扱われていることである。従つて問題の分析が單なる概念分析に終り、立場の此岸ということが折衷主義に陥るといふ危険に曝されている。此の意味に於て彼の哲学は彼自身の尊敬するヴォルフの哲学に似通つてゐるのである。

う。ヴォルフの哲学は中世のスコラ哲学に於て生産された諸概念を分析して秩序づけることを眼差している。この時其等の概念はもとより概念ではあるが、中世の基督教的神学乃至哲学に於ては宗教的体験と結びつき其によつて活かされて居たものであつたに拘わらず、ヴォルフはかくの如き体験の地盤を全く離れて、概念を概念としてのみ分析し、統一した。ハルトマンに於ても我々は同様の傾向を見得るであらう。さて従来 of 哲学に於て概念の活ける地盤となるものは常に主観の意識であつたが故に、いまこの地盤から離れることによつて、意識又は主観の概念がハルトマンに於ても既にラスクに於て見られたように影を薄くしていることは争われないであらう。

さて客観主義の方向を辿つて来た我々は近世に於けるその最も注目すべき代表者たるボルツァーノのことに思い及ぶであらう。十九世紀の前半に出て哲学者であると共に数学者であつたボルツァーノは当時勢を得たカント学派の傾向に反対して寧ろ溯つてライプニッツの考えに基づきカントの如く認識の根柢を自我の綜合作用に置くのを尚心理主義に陥るものであるとした。彼は考えられた真理と真理自体とを峻別する。論理学は考えられた真理から全く離れて純粹に真理自体について研究すべきものである。論理学の取扱う対象は一般に命題であると考えられている。然るにこの場合命題は思惟された命題として取扱われて居るのが常である。従つて人々は論理学を



以て思惟の法則の学とする。是に反してボルツァーノはかかる心理作用を超越して寧ろこの作用の対象となるものを命題自体と呼んでいる。思惟された命題は主観的な色合いを持ち、従つて明証の程度その他を個々の場合に於て異にする。然し命題自体はかくの如きものでなく、寧ろロツツェの言葉を用いれば妥当するものである。真理と云うのはかくの如き命題自体の中の一に過ぎない。命題自体はもとより真理のみではない。虚偽の命題自体もあり得る。即ちラスクが虚偽を以て我々の主観から独立に成立する妥当の領域に属せしめたように、ボルツァーノも亦虚偽自体を以て命題自体の世界に属するものとした。命題自体は真理自体と虚偽自体とを含む領域の名である。普通に判断は表象の結合の上に成立つものであるとせられてゐる。即ち表象のみでは真または偽と云われることが出来ず、この結合の上に立つ判断にして初めて真偽の性質を有する。ロツツェはこの事を表象は単に「意味する」に反して、判断は「妥当する」と云つてゐる。判断の対象となる命題自体の構成要素としてボルツァーノは又表象自体なるものを立てた。表象自体はもとより心理的のものではない。表象された林檎は赤くあり得るが表象自体としての林檎は赤くも青くもない。命題自体が真理自体のみでなく、反つて虚偽自体をも含んでいたように、表象自体にも亦たとえば円き三角形と云うが如きボルツァーノの所謂対象なき表象もあり得る。その

当時その獨創的な価値を認められなかつたボルツァーノの思想は今日に於て極めて重要な位置を占めるに到つた。彼は認識作用の分析を全然棄てて純粹に論理的に出發した。ボルツァーノとは違つた出發点を取りながら、相似た思想に到達した人として我々は先ずブレントラーノの名を挙げねばならぬ。彼は心理現象の内省的分析から出發した。ブレントラーノはアリストテレスやトマス等の影響の下に自分の思想を築き上げたと云つてゐる。ブレントラーノの心理学の根本思想は精神現象と物体現象との區別であつた。彼によれば両者の區別は現象そのものの中に対象を含むと否とにある。即ち精神現象の特徴はスコラ学者が云つてゐるように、対象の内在或は内在的对象性にある。意識すると云ふことは対象即ち意味を自己自身の中に含むと云ふことである。凡て精神現象は二つの方向から成立つてゐると考えられる。一は色とか音とかと云うが如き所謂意識内容、即ち内在的对象であつて他は表象、判断、感情、意志の如き所謂作用の方面である。凡ゆる意識はこの両方面を備へてゐる。精神作用の種類の區別は対象に対する關係の種類の區別に他ならぬ。我々は同じ一つの色を表象することもできれば、判断することも情感することも意志することもできる。ブレントラーノは表象作用を以て凡ゆる精神現象の内最も根本的なものと考え、判断、感情、意志の如きはこの表象作用の基礎の上に成立すると考えた。従つて彼は判断を愛又は憎み

の如き情意と同一種類のものとなし、是等のものと表象作用とを根本的に対立せしめている。判断を情意の作用と同種とする見方はデカルトに於て既に現れている処であつて、彼はこの考えと同様の見方を取つた。このようにして我々はブレントアーノが内在的对象、即ち内容と云つてゐるものはボルツアーノの表象自体又は命題自体を内在的に考えたものと見做すことができよう。マインングなどの所謂対象論は、ブレントアーノの思想の、善かれ悪かれ、発展と見るべきであらう。ボルツアーノが意識の作用を超越した命題自体を明らかにし、ブレントアーノが意識の内容と作用とを区別したのを考える時、我々はこの二つの思想を結合すべき思想を求めらるであらう。この結合はポーランドの人トワルドスキーの『表象の内容及び対象に就いての理論』【川村安太郎訳『表象の内容と対象』と云う書物に於て見出され得るであらう。トワルドスキーは表象に於て作用と内容と対象とを厳密に区別する。作用と云うのは心理的な主観的なものであり、内容と云うのはこの作用に内在する処のもの、即ちブレントアーノの所謂内在的对象のことである。普通に対象と内容とは同一のものゝの如く考えられてゐるにも拘らず、トワルドスキーによれば其は全く同一のものではない。対象が超越的であるに反して、内容は内在的であつて、両者は区別されねばならぬ。例を取れば等辺三角形と等角三角形とは、意識内容としてはもとより異なつたものであるにも拘

らず、対象としては同一である。トワルドスキーは単に表象に於てのみならず、判断についても是と同様に三つの区別がなされねばならぬと考へた。思惟の対象は思惟の作用とは何等關係なき超越的のものであるが、思惟の内容は云わば対象の符号として意識の内に現れ、判断作用によつて肯定又は否定さるべきものである。

フッサールは近来独逸哲学界に於て最も有力なる傾向の一に属する現象学の創始者として知られている。彼は布伦ターノに学んだ。布伦ターノからフッサールが承継いだ思想は第一に内在的对象の思想である。凡ゆる意識は何物かの意識である。或は机の表象であり、或は赤の感情である。意識が意識たる所以は其が何物かの意識たる処にある。第二にフッサールは表象作用が爾余の意識作用の基礎となり、其によつて基礎づけられていると云う思想を布伦ターノから取り入れた。我々が感情と呼び意志と呼ぶものも、表象と結びついてその上に於て初めて成立する。フッサールは意識の概念を三つに区別した。第一に經驗的自我の全体の實在的な統一としての意識、或は体験の流れの統一に於ける心理的諸体験の織合わせと云う意味での意識である。第二に自己自身の心理的諸体験の内部知覚としての意識、第三に「心的作用」又は「志向的体験」と云う意味での意識。第一の意味に於ける意識は例えばジェームズが「意識の流れ」と云つた場合

の意識である。換言すれば個人の体験の刻々に変化しつつ種々なる結合と浸透する全体を意味する。知覚、想像、喜び、苦痛、希望、意志等は所謂体験と呼ばれるもの、若くは普通に意識内容と呼ばれるものであつて、是等のものの全体が第一の意味に於ける意識を形造つてゐる。第二の意識概念は内的意識と云う意味である。学問的な言葉では「内的知覚」と呼ばれて来たものである。意識の第三の意味はプレタノノによつて初めて明らかにされた意識の概念であつて、此処に作用と云われるのは特に対象を志向する作用のこと、簡単に云えば何物かの意識である処の作用を云うのである。フッサールが排斥する意識の概念は特に第二の意味の意識の概念、即ち内的知覚と云う意味での意識の概念である。内的知覚の概念はそれに伴う明証が、その知覚の充全なることを示すことである。然しフッサールは内的知覚と充全なる若くは明証ある知覚とは混同さるべきでないと考える。充全不充全と云う知覚の性質は、内的知覚外的知覚と云う区別と同じくあることができない。純粹に現象学的な立場から云うならば、外的知覚と雖も又充全であり得る。否意識は凡て対象の意識であるが故に意味では内的知覚と云うが如きものは存在しないと云うこともできよう。かくしてフッサールが学問的なる意識として許容するものは第三の意識の概念のみである。現象学はかくの如き志向的体験又は作用に関する研究である。フッサールは意識体

験に於て志向されるものが本質的な統一をなすと考える。ここに本質と謂うのは事実でない。本質は寧ろ理念的な存在を持つもの、従つて妥当性を持つものであつて、事実と異なる。彼は本質に関する学問と事実に関する学問とを区別する。前者は例えば論理学、数学の如きものであつて、後者は所謂経験科学である。そして彼によれば本質学は事実学から独立に存在するが、事実学は本質学に依存する。現象学も本質学の一つであるけれども、其は他の種々なる学問の成立する処の見方を凡て除去して、純粹意識の立場に立つものである。現象学は純粹に記述的な学問である。其は凡ゆる見方を除去して其等のものによつて云わば不純にされた意識を純化し、元に還すことによつて、純粹なる意識そのものを研究しようとする。かくの如く我々の自然的生活及び経験科学の立場を棄てると云う意味に於て、フッサールは現象学の研究は判断中止の上に可能であると云つている。

我々はこれまで述べ來つた処を回顧して恐らく次の如く云うことができよう。一般に西洋思想の歴史はギリシア哲学と基督教思想とによつて規定されている。ギリシア思想を代表する名は、プラトンとアリストテレスとである。基督教の二つの大いなる傾向をなすものはプロテスタントイスマスとカトリチスマスとである。そして極めて大まかに云えばプラトンの見方はプロテス

タンテイスムスに結びつき、アリストテレス的な見方はカトリチスムスに結合する傾向を持つて  
いる。今この見地に立つならば、カントは既に述べた如くプラトン主義者であり、カントはルタ  
ーの宗教改革の思想を曳くものである。凡ゆる外的権威や伝統を離れ、人格の内奥に於て神と直  
接に交通すべきことを説いたルターは、人格の自律とその尊厳とを誰にも増して高調した。カン  
トに於ける自律の思想、並びに人格の尊嚴の思想は宗教改革と結びつく。人々はそれ故にカント  
を以てプロテスタントの哲学者と呼んでいる。新カント学派はまさにこの系統に属するものと見  
られることができよう。其処では理性の自律的なる活動、人格の絶対的価値が高調力説されてい  
る。もとよりこの学派の発展に於て主觀の意義は次第に薄れて行きはしたが、其の辿りついた処  
はアリストテレス的な思想ではなくして実にプラトンの又は新プラトン学派的思想であつたので  
ある。我々は先にラスクに於て是を見た。存在するものと妥当するものとの絶対的距離を説く  
は、まさにプラトンの二元主義の表現であろう。新カント学派に対立する現象学の流れは、是と  
は反対にカトリック主義、アリストテレス主義に連なつて見られる。ブレンターノがその  
思想を汲みとつたのはアリストテレスであり、中世に於けるアリストテレス主義者としてカトリ  
ック神学の完成者として最大の名誉を有するトマスであつた。フッサールが絶えず尊敬している

デカルトも亦カトリチスムスの栄えるフランスの哲学者であつたのである。新教が精神の實踐的なる純粹なる活動を尊ぶに反して、旧教は事物の永遠なる本質の觀照を重んずる。魂を觀想によつて淨化すると云うことがその根本の態度である。かくて新カント学派が人格の自律的活動を重んじたに反して、現象学派は意識の本質の諦視を眼差している。フッサールの現象学がしばしばファイヒテなどの先驗的心理学と同一視される傾向があるに拘らず、両者に於ける最も根本的なる相異は右の如くにして明らかである。ファイヒテは何よりも新教的な、プラトンの、寧ろ新プラトン学派的な哲学者であつた。我々は晩年のファイヒテが殊にプロチノスに近づいているのを見ることが出来るであろう。然るにフッサールに於ては意識の絶対的活動の方面は重要視されず、従つて彼の認識説はしばしば非難されるように模寫的色彩を含んでいのである。彼の現象学とナトルプの心理学との相違も、根本的には此処からして理解されるであろう。プラトンとアリストテレス、新教と旧教とは、人間思想の歴史に於て絶えずその位置を争いつづけて來たが、我々は又この争いを現代に於ても見得るであろう。人々は或る場合には現象学を初めとする一団の學問を「カトリック的學問」として特色づけているのである。この學問の傾向に属するものとして我々はマックス・シェーラーを挙げる事が出来るであろう。一般的に云つて世界大戰以前の独逸は



その社会興隆に応じて実践的活動的世界観を含む新カント学派が榮えたが、この戦争に於ける敗北の結果として観想的な見方を尊ぶカトリック的学問が優勢な地位を占めるに到つたと云われることができるであろう。

我々は進んで更に他の方面から現代哲学の概観を試みよう。現代の哲学は凡てある意味ではロマンティクの哲学に対する反抗、若くはそれの克服と云う共通の意志を持つていると考えられることができる。この反抗と克服とは種々なる方向に於て現れた。ヘーゲルに於て完成したと見られる独逸ロマンティクがその信用を失墜するに到つた主なる動力の一つが、自然科学の其に対する反抗にあつたことは誰も知る処である。ヘーゲルの体系に於て自然哲学は其の「傷つける点」をなしていた。ヘーゲルが最も強力なものであるのは歴史及び精神の領域であつて自然の領域ではなかつた。この点に於てカントはヘーゲルに対する優越を示すことができる。蓋し彼の哲学はもともと自然科学との密接な連関に於て形造られたものであつたからである。かくてロマンティクに反抗する自然科学者の一派がカントに対して結合を求めたのは自然の勢である。ヘルムホルツを初めとする十九世紀の有力なる自然科学者は哲学上新カント派の一部を形造ると見られる。自然科学者の内でも既に批判的精神を失つて、彼等は彼等自身の仕方では形而上学の沼に陥込む者

もないではなかつた。彼等はロマンティクに、従つて精神の形而上学に反対しながら、自然の形而上学に囚れたのである。ヘッケルやオストワルトの一元的自然的形而上学はその例である。純粹に哲学の方面に於ける前述の新カント学派がロマンティクに反抗したことは明らかである。西南学派は云うまでもなく、その考え方に於て著しくフィヒテとの類似を示している処のコーヘンやナトルプ等に到るまで、彼等はこの類似にも拘らずフィヒテと同一視されることを極端に嫌つたのである。フッサールを初めとする現象学の一派は最初からカントに始まる独逸觀念論の哲学との絶縁を期している。この哲学が新教主義的なものであつたに反して現象学は旧教と結びついていた。フッサールはカントを出発点とすることなく、溯つてデカルトやライブニッツ、ヒューム等に於て自己の先驅者を求めた。彼は哲学を嚴密科学として打ち立てようとする意図を述べ、明らかにヘーゲル哲学を攻撃して、このものは純粹なる哲学理念を不純にし、破壊するものであると云つてゐる。是等の諸傾向と反対する二つの流派は、全く独自の仕方に於てロマンティクの哲学と關係を結んでゐる。その第一のものはマルクス主義の哲学である。フオイエルバッハはヘーゲルから唯物論へと移つて行つた。彼によれば思弁哲学の秘密は神学である。彼は宗教を批判しこのものの秘密を人間に於て見出すことによつて同時に、思弁哲学を解消して唯物論への

道を造つた。フオイエルバッハの影響の下にマルクス及びエンゲルスは、この唯物論を一層自然科学的に展開したが、然し注意すべきことは彼等は独逸観念論の哲学、殊にヘーゲルの哲学からその弁証法を救い出そうとしたのである。彼等は従来は一切の哲学は弁証法に於て尽きるとし、この弁証法を彼等の方法として取り入れることによつて、一定の仕方にて於てではあるがヘーゲル哲学との密接なる關係を自白している。第二の方向は一般に生の哲学と名づけられる処のものである。既にシヨールペンハウアーやニーチェ等はロマンティクの哲学に反対して、生を根本概念とする哲学を企てた。この時生は宇宙の存在の内に於ける一つの存在ではなく、反つて絶対的なる存在の意味を持つに到つた。この方向を辿つて種々なる哲学の流派が現れたが、その内最も注意すべきものは、ジンメルジンメルの哲学であるであらう。生の哲学の他の一つの傾向はデイルタイによつて代表されている。この学派は更に親密にロマンティクの哲学と結合する。デイルタイはロマンティクの哲学、殊にヘーゲルの影響の下に立つ独逸歴史学派の人達との連関に於て哲学した。さて新カント学派、殊に現象学派がその精神に於て非ロマンティクであるに反して、ニーチェやデイルタイ等は、彼等の内奥の精神に於てはロマンティカーでありながら、ロマンティクの克服を企てようとした処に彼等の思想の特色は窺われる。

デイルタイの生涯の仕事は終始更なることなく精神科学の基礎づけの問題に向けられていた。彼はこの学問の基礎を与えるべき基礎学として心理学を立てようとした。ここに云う心理学はもとより経験科学的心理学ではない。十九世紀の末に学問の世界へ著しく進出して来たヴァント等の心理学を、デイルタイは構成的心理学として特色づける。即ち是等の自然科学的心理学は精神現象を構成すべき二三の要素或は原子とも云うべきものを立てる。例えばそれは感覚原素と意志原素と云うが如きものを立てて、是等のものの法則的なる結合連関から凡ゆる精神現象を構成しようとする。恰かも自然科学が若干数の原子を立てて其等の数量的関係から自然現象を説明しようとするのと同じである。かかる構成的心理学に反対して、デイルタイは記述的分析的心理学を目標みた。彼によれば我々の精神生活に於ては全体が第一次的なもの、根源的なものである。全体は要素の和によつて成立つのでなく、反つて要素と云うべきものは現実的な全体からの抽象の産物として全く派生的に構成されるに過ぎない。それ故に具体的に精神現象を研究しようとするものは、全体から出発せねばならぬ。この全体はデイルタイによれば一の構造連関をなしている。例えば一の表象は必ず感情又は衝動と結びついて居り、或は又他の記憶像と繋がっている。かくの如く必然的に連関することによつて如何なる個々の精神活動と雖も常に孤立したものでな

く、全体によつて活かされ、全体の上に於て自己を特殊化したものである。構造連関が現実的に具体的に個々の精神作用を規定している処に精神生活の特色がある。このような連関はもとより思惟の構成物ではないから是を具体的に把握しようとする限り、我々は只其を分析し記述する外途を知らない。デイルタイはかくの如き仕方にて於て事物を認識する仕方を、説明に対する理解として特色づけた。理解の概念は彼の思想の中心概念の一つである。説明の最も完全なる形態は数学的自然科学に於て見られる如く一定の要素の数量的法則的關係によつて事物を明らかにするにある。是に反して理解の根本的方法はそれ自身現実的なる全体から部分を理解すると云うことである。もとより全体は我々にとつて根源的に与えられてはいるが、然しこれを明晰にする為には部分を知ることなしには不可能である。全体はある意味では部分から又理解される。全体から部分を、そして部分から全体を、理解すると云うことが理解に於て常に要求されている。

さて如何なる意味でかくの如き心理學は歴史的社会的存在に關する學問の基礎となるのであるうか。デイルタイは歴史的に成立し發展して来たこの種の科學の分析によつて、その内に絶えず人間が基礎に働いていることを見出した。歴史的社会的實在は實に人間が作る処の世界である。哲學的な言葉で表せばそれは人間の表現として在る。此処に云う人間は現實の具体的な人間、云

わば肉体と精神とからなる人間である。然るにかくの如き具体的なる人間に於てその構造のために根源的に精神生活の世界が独立なるものとして自ら抽象され得る可能性がある。この可能性を与えるものはデイルタイによれば例えば意志の自由の意識の如きものである。この意識は精神の物質に対する優越を自証する。それ故にもしこの意識にして現実的なものであるならば、我々は精神生活の世界を独立の世界として考察することができるとある。基督教の宗教的体験は実にかくの如き精神の世界を発見した。この世界は普通意識と名づけられているものであるが、デイルタイによれば従来の哲学は、カントの先験哲学も又ヒューム等の経験哲学も、共にこの意識を余りに主知的に解釈して来た。デイルタイによれば精神生活は単なる表象や思惟ではなく、又それを中心とするものでもなく、反つて表象、思惟、感情、意志等の織合わせであり、そこに於て中心の位置を占めるものは実に情意である。彼は衝動の束が精神生活の連関の中心をなしていると云うている。個々の表象活動の如きも、凡て衝動によって活かされ彩られている。一つの表象は共に結びつく注意力、感情、意志等によつて、自己の運命を支配される。注意によつて初めて一の表象は精神生活の舞台に現れて来るのであり、又それによつてその持続する長さ、及び消滅する速さは規定される。単に精神活動のみではない。外界の实在と雖も実に情意によつて初

めてその実在性を獲得するのである。たといカントの云うように主観を離れて外界の存在はないにしても、この主観にしてみれば表象思惟の活動に限られるとしたならば、外界は単に現象として与えられるに留まつて実在性をもつことはないであろう。これが実在性を持つのはこれが我々の意志に対して一の抵抗として感じられるからである。既にフィヒテが感性界の存在を意志に対する抵抗によつて基礎づけしようとしたように、デイルタイも亦我々の精神生活の中心をなす情意に対する抵抗として外界は実在性を担うに到ると考えた。若しかくの如くであるならば、我々が外的世界として歴史的に与えられたものと見做している社会、其の諸制度、諸組織の如きものの根柢にも我々の精神生活が働いて居り、後者によつて前者は規定されて居ることは明らかである。簡単に云えば社会、国家、教会等の如き諸制度、更に云えば芸術、科学、哲学の如き諸文化は、凡て精神生活の表現である。精神生活は自己を外的歴史に於て表現する必然性を自己自身の内を持つている。かくの如き表現に達することなしには我々の内部に生起する種々なる活動も須臾にして消え去るであろう。内的なるものは外的なるものと結びつき、それに於て表現されることによつて云わば自己を完成する。かくの如く精神生活の表現として成立する外的なるものからその中に表現されている内的なるものを把握することが理解の方法である。我々は此処に於てデ

イルタイの心理学が歴史的研究に結びつくことを知り得るであろう。彼はしばしば人間が何であるかは只歴史を通じてのみ知ることができると云っている。

デルタイの企てた天才的なる仕事は只天才を以て為し得るかの如く見える。彼の弟子達の活動は多くの光彩を遺憾にも持っていない。我々は只シュプランガーの名を挙げ得るのみである。シュプランガーはデルタイの見方に新カント派的な見方を結び付けた。我々は既にリツカート等が文化と云われ歴史と云われるものは価値を内在的な意味として成立すると説いたのを知っている。従つて自然科学の方法から区別される歴史学の方法は此処でも亦意味の理解にあることは明らかである。リツカートとデルタイとの異なる処は、前者が主として意味そのものの解明に向つて、意味を理解する作用そのものの動的な過程の研究を無視したのに反して、デルタイは理解そのものの動的発展的過程を全体の連関に於て捕えようとしたところにある。リツカートの影響の下にマックス・ウェーバーの如きも社会学の方法として意味解釈を目的とする理解の方法を説いている。シュプランガーはデルタイから出ながら、意味そのものを中心に置き、意味を理解する理解の過程そのものを動的発展的に見ることを重きとしない点で、マックス・ウェーバー等に接近していると云うことができよう。生の哲学者として代表的なるジンメルは、その功績



がいわゆる形式社会学の確立にあることを除いて、哲学そのものの立場から見れば、尚著しくニ  
ーチエ的傾向、ショーペンハウアー的方向を取っていると見られる。即ちデイルタイとの根本的  
な相異は、ジンメルに於て生の歴史性の考えが充分強力でないと言うところに横たわっている。  
生に歴史性を認めず、従つて生の理解を生を客観化としての歴史を通してなそうとしない限り、  
生の研究は直観的であり、従つて断片的であつて、体系的科学的であることはできぬであろう。  
ジンメルの生の哲学が直観の輝きを随所に於て示しているに拘らず、しかも断片的、時としては  
尚理智の光に照し出されぬ闇そのものであるのは、主としてこの理由によるのであらう。デイル  
タイの哲学は固有なる哲学以外の領域に於て、殊に新しき文学史の研究に著しい、又実り多き影  
響を与えた。哲学に關係する限り、デイルタイと最も生産的な關係を結んだのは、ハイデッガー  
であつたと云うことができるであらう。

ハイデッガーの哲学は最も一般的に云えば、フッサールとデイルタイとの総合にあると云い得  
るであらう。フッサールの現象学の主なる目的が凡ゆる概念的構成を排斥して物そのものを明ら  
かにするにあつたことは明瞭である。彼は先ず論理学的研究を以て彼の哲学を出発したのである  
が、それは従来の論理学があまりに形式的に流れ、形式そのものの概念そのもののみを問題として

かくの如き形式や概念が如何にして由来し如何にしてその妥当性を持つかの根源を究明することを忘れていたのに反対して、是等の形式や概念を純粹意識そのものの根源から成立する姿を明瞭にするためであつた。物そのものへと云うことは単に現象学のみならず、現代哲学の大いなるモットーの一であろう。然るに物そのものとは何であるか。フッサールは是を純粹意識に於て、この意識の領域を形造る志向的体験又は作用に於て見た。然るにハイデッガーは是を批評して云う、かくの如きは尚数学的自然科学的関心によつて禍いされているものである。凡そ関心は存在の一定の領域を初めて捕え来る処の根源である。純粹意識が最も根本的な存在の領域となるのは確実なる認識、換言すれば認識された認識、又は基礎づけられた認識に対する関心によつてである。既にデカルトはコギトの領域の重要な特性として其処では意識が自己を意識するという、簡単に云えば、反省又は自覚の可能性のあることを説いている。例えば私は自分が疑うと云うことを自分で意識することができる。そしてこの事がデカルトに於て凡ゆる確実性の保証となるものであつた。恰かもそのように純粹意識は確実性、カント的に云えば普遍妥当性に対する認識の関心が初めて捕え来る領域である。このような関心を離れては純粹意識も何等最も根源的な領域ではなく、反つてそれ自身抽象的なものであるに過ぎない。かくてハイデッガーが彼の現象学に於

て問題にしたのはフッサールの如き純粹意識ではなく、反つて現時的なる存在、即ち人間の存在又は生であつた。

生とは現時的存在である。このものは他の種類の存在に對して如何なる特性をもつてあろうか。生と對立する存在は一般に對象的存在と呼ばれ得る。かかる存在に對して生は自己の内に自己自身に對する關係を含むと云う特性を持つてゐる。現時的存在はそのあると云うことが理解しつあると云うことを意味する。其処にある樹木は単に在るのであつて自己の存在を理解してゐないに反して、我々は常に自己の存在を理解しつある。このような現時的存在を説明すべき概念は従来の哲学に於ける範疇とは全く異なつたものでなければならぬ。蓋しこれまでの諸範疇は凡て對象的存在に關する範疇である。然るに現時的存在に關する範疇は理解的なるものの範疇でなければならぬ。例えば物と性質、実体と属性と云うが如き最も重要な範疇と雖も、生に對しては用ゐることができない。知覚すると云うことは我々の存在の属性と云うが如きものでなく、ハイデッガーによれば、我々の存在の仕方である。對象的存在とは異なつて我々は我々を「私」と呼び、之に對するものを「汝」と呼び、そして更に「我々」と云う。かくの如き關係は最も原始的な根源的な關係であつて、對象的存在には見出されないものである。私が在ると云うことは、

私はその側にある、それを熟知していると云うことを含む。即ち私は世界の内に在るのであつて、このことを離れて私の在ると云うこともないのである。世界の内に在る我々の存在の仕方の最も根源的な一般的性質は関心すると云うことである。かく関心することの内最も重要なものは、死に対する関心であろう。生はそれ自身の内に死を含む。それ故に人間の最も根源的な意識として未来の意識が生まれる。ハイデッガーはこのように関心から人間の存在の最も根本的な規定としての時間性を説明した。この時間性こそが現実的存在の最も根本的な規定であつて其処にこの存在の歴史性がある。

ハイデッガーとデイルタイとを比較する時、我々は次のことに気付かずにはいられないであらう。ハイデッガーの現象学は人間の生に於ける内面的な構造の内に留まらうとするに反して、デイルタイは大いなる客観的世界に目を向ける。ハイデッガーが歴史を語る時、それはヘーゲルの所謂客観精神の世界を意味するものではなかつた。この点に於て彼はヘーゲルよりも寧ろニーチエやキェルケゴール等に接近していると考えられ、デイルタイの方が一層多くヘーゲルに接近しているであらう。ハイデッガーの研究は此処に一つの大いなる制限を見出さずにはいられない。デイルタイに尚残存する心理主義的傾向を排斥して純粹なる存在の問題に重心を置く処に彼の哲

学の特徴はあつたけれども、然しこの存在が尙大いなる歴史的世界に於て見られていないことは注意せねばならぬ。さて我々は我々の従来の叙述を回顧して次の如く語ることができるであらう。即ち我々は認識の問題から次第に存在の問題へと近づいて行つた。ハイデッガーは明らかに現代の哲学が存在の問題を無視していることを攻撃している。ギリシア哲学に於て唯一の問題であり、プラトンやアリストテレスに於て精細に研究されて来た存在の問題は哲学の歴史に於て次第に見失われ、近世に於てはヘーゲルが只一人この問題を根本的に論じようとしたのみであつて、この忘却された存在の問題を再び哲学の題目とすることが急務であるとハイデッガーは述べている。我々は新カント学派に於て研究の中心となつたのが、認識の問題であつて存在の問題でなかつたのを見るであらう。フッサールに於ても認識の解明が何よりの関心事であつた。デイルタイに到つて存在の問題は多少とも前面に現れて来たが、然し彼も亦彼の主なる目的を精神科学の認識論的基礎づけに置いたがために、存在そのものを充分に捕えることができなかつた。存在の問題を明らかに取扱おうとした処にハイデッガーの哲学の重要な意義はある。我々は今この問題を以て独逸哲学の領域から一たび離れて、フランスの哲学へ移つて行こう。

生の哲学の重要な功績の一つが、存在の問題の解明にあつたことは明らかである。この哲学

は認識の問題をも、存在の問題の内に包括せしめるものである。デイルタイによれば学問は生の表現の一つであり、ハイデッガーによればそれは生の存在の仕方の一つである。フランスの哲学に於て輝ける人物たるベルグソンの哲学も亦同じ方向に属すると云い得るであろう。ベルグソンは凡て事物を考察するに二つの見方があるとした。一つは物を外から見るのであり、一定の観点から見るのである。観点の異なるに従つて見方も變つて来なければならず、然るに観点は無数にあり得るから又見方も無数にあり得る。このようにある見方から物を見るのは、物を他との關係に於て見るのであり、従つてその方法は分析の方法である。此処に分析と云うのは物を他の物によつて云い表すこと、ベルグソンの比喻を用いれば一つの翻訳である。それは符号によつて物を云い表すのである。いまひとつの他の見方は物を内から見る。即ち直観的に物を見る。この時外面的な立場と云うものもなく、又符号を用いるということもない。第一の見方は如何に詳細になるにしても、即ち如何に多くの観点を次から次へと取り、如何に多くの符号を用いるにしても、要するに物そのものの外廓を廻つているのみであつて、物の絶對的狀態を把握することができない。唯第二の方法によつてのみ我々は物の真相に味到することができる。二つの見方の差異は、ある町を種々なる方面から写した写真と、町そのものの実見との差異である。写真を如何ほど多

く集めても町そのものの知識は出て来ない。第一の方法は科学の用いる概念的な方法であり、第二のものは絶対の学問たる哲学的直観である。概念的知識はベルグソンによれば知るために知るのではない。我々の知力には常に利益のために、ある要求を充たすために知るのである。所謂知識とは我々が自己の實際上の利益を中心としてこの方面から物を見たものであり、換言すればそれは自己の行為との関係から物を見たのである。それ故に概念と云うのは、我々が物に対して行為する一定の型であつて、我々の行為及び態度の種々なる種類があるだけ、それだけの種類の概念的傾向があると云われることができる。概念は行為に対してそのものが如何なる意味を有するかを表すレットルの如きものである。従来は一切の哲学の誤謬はこのような分析的方法から直観に到ろうとしたことであつた。然るにかくては各の立場から種々なる学説が成立し、種々なる学派が分れ、甲論乙駁遂に知識の相対性を帰結せざるを得なくなる。是に反して直観から出立すれば我々は絶対に唯一なる知識に到達することができる。眞の哲学的方法は分析から直観へ到ることなく、反つて直観より分析へと行く。例えば我々が運動を分析によつて理解しようとする時には、我々は運動を先ずできるだけ多く静止の状態即ち点に分析して、然る後それを点から点への推移と云う風に理解しようとする。然しかくの如くにしては嘗てゼノンが運動について述べた如

き困難に出会わざるを得ない。運動の理解は運動そのものより出立して初めて理解することができる。

ベルグソンの思想の根柢となつてゐるものは純粹持続の觀念である。このものは普通に經驗と云われているものと同一ではない。經驗と云われているものは、却つて思惟によつて作られたものである。ベルグソンに従えば我々の直接經驗の事實、即ち意識現象は本来性質的なものであつて、量的なものではない。是を量的に見るのは物体界との対比から第二次的に生まれるのである。例えば普通に感覺の強弱、感情の深淺などと云われているのは、決して量的な關係を意味するのではなく、反つて性質的な差異を表すのである。このように意識が性質的であるとすれば、それは何時でも同時に一つの状態でなければならず、独立した二個の意識の同時存在ということも許すことができぬ。意識は決して並置の關係に立つことなく、従つて是に空間的關係を當てはめることができない。このように性質的であつて、何時でも一つである意識の変化は不斷の連続であり、連続的發展でなければならぬ。ベルグソンは是を純粹持続又は内面的持続と呼んでいる。純粹持続は單なる時間と同一ではない。普通に云う時間とは連続的發展を反省して、是を並置的關係、即ち空間的關係に翻訳したものに他ならぬ。この場合は例えば時計で時間を計るのに似てい



る。時計に於ては針の進行を指針盤の上の空間的關係に移して時間を計るのである。即ち時間的關係の背後には空間的關係が横たわっている。然るにベルグソンの云う純粹持続は不斷の進行であつて、一の創造的發展である。我々の現在を決して單なる現在ではなく、過去が自ら發展して來た現在である。未來もまたこの現在が自ら發展して行く未來である。我々の背後には我々の過去がつながり、我々は常に我々の歴史を負うて立つている。我々はかくの如き純粹持続の向う未來について知ることができない。未來を予見し得ると云うことは、是を過去と比較することによつて初めて可能になるものであるが、かくの如き比較は創造的進化にあつては考えることができぬ。ところで純粹持続は連続的創造であるが故に、或は過去と未來とを現在の一点に集中しているが故に、その本質に於て緊張であると云うことができる。既に是が緊張であるとすれば、緊張には程度の差がある筈である。即ち緊張の他面には弛緩がなければならぬ。かくて純粹持続には緊張と弛緩との両方向が含まれている。その緊張の方向に於て我々の生命があり、自由があり、やがて又實在の真面目がある。然るに一度この緊張が弛むとき、我々の自己は忽ちにして拡散し、過去の歴史は個々独立せる無数の記憶の並列的關係に配置されて、我々の人格は空間的關係に陥つて了う。かくの如く連続せる縦線的經驗を個々独立せる横斷的、即ち空間的關係に並置せしめ、

外部よりこの並列的相互関係を見るものが概念的知識であつて、このようにして成立したものが即ち物質の世界である。それ故に概念的知識と物質の世界とは同じ根源のものであり、共に純粹持続の弛緩に基づくものと云うことができる。物質世界と云われるものは純粹持続の緊張が極度にまで弛められたものに他ならない。もとより緊張と弛緩とは表裏をなす二面であつて絶対的緊張、絶対的弛緩と云う如きものはないに相違ないけれども、精神と物質とはこれらの相反する二つの方向を表現するものである。我々の精神即ち純粹持続は空間的横断的並置的關係を突破して發展しようとする。ここに於てかかる外面的並置的世界を克服するために並置的關係についての知識を必要とするに到る。かくて外界に関する知識は純粹持続の尖端がこの横断面に衝き当る時に生ずるものと見られる。ベルグソンに従えば我々の身体と雖も単に行動のための道具であつて、精神と平行的に存立するものではない。それは単に右に述べたが如き接觸面を表すに過ぎないのである。ベルグソンによれば宇宙の本質はかくの如き純粹持続であつて、それには緊張と弛緩の両方向が属し、この持続が自己を緊張して進む處に生命がある。生命は云わば宇宙發展の形式である。弛緩の極度に達し、殆んど全く生命力なきものが所謂無機物と云われるものである。生物とはこの持続が既にこの弛緩の横断面を破つて自己を發展させた形態に他ならない。即ち生命の

創造的なる衝動が一様なる物質を破つて個性を樹立したものである。然し生物は未だ尚全く物質の束縛を脱したものでない。生命は自己を一つの中心から四方へ押し流すのであるが、あるものはその内少しの障礙に遭つて止まり、他のものはこれを乗り越えて進んでゆく。ところでベルグソンはかくの如く生命の流れ出る方向を分つて眠生【*torpeur*】、本能及び知識の三つとしてゐる。そして第一のものは植物の生活、第二のものは動物の生活、第三のものは人間の生活を表す。これら三つのものはもとより一つの生命の分化であるが故に相混じて存在し得る、しかるに只人間の生命に於てのみ純粹持続は全く物質に打ち勝つて自由に到達することができる。かかる自由は人間の創造的天才に於て表現を見出すのである。

我々はベルグソンに於て知識が實際的行為のためのものであることを知つた。この見方は一層發展した包括的な形態に於てプラグマチズムと呼ばれる哲学の一流派の内に見出される。プラグマチズムは、主として英米に於て栄えた哲学である。イギリスのシラー【*Ferdinand Canning Scott Schiller, 1864-1937*】の所謂ヒューマニズムはこの傾向に属している。プラグマチズムの最も深い思想はアメリカの心理学者として有名なジェームズに於て現れている。我々の認識の作用を以て全体的なる生の一方面または一方向となし、且つこの生の本質を意識的なるもの、その意味で精神

的なるものと考える点、更に生の真相を以て流動的發展と考える点等に於て、プラグマチズムは明らかにベルグソンの哲学と共通のものを持つている。ジェームズに依れば、我々の知識の眞性はその実践的帰結に於て判断されることが出来る。従來の諸哲学が實在を或は一と説き、或は多と説き、それを以て或は理性或は絶対者或は物質等と呼んで、相互に他を排斥し合い、その學說の歸一する處のないのは、理論を純粹に理論的に見るためである。純粹な理論の立場からは、我々は一の事柄について相反する二つ以上の、しかも理論としては矛盾のない思想を構成することが可能である。反対の側から云えば理論としては二つのものも、それが共に同じ實際的效果をもたらすとすれば、本質的には一つのものである。かくしてプラグマチズムは相反する種々なる理論の實踐的帰結を検討することによつてそれらのものの調停者となることが出来る。この意味に於てプラグマチズムは何等それ自身の一定の立場に立つのでなく、反つて單なる方法であると考えられる。この方法は眞理の標準をそれが生に対する實際的有用と云うことに求める。眞理は絶対的な仕方で確立しているものではなく、それが生の中に入つて生を指導することに於て自己を確認し、かくして眞となるのである。プラグマチズムはこのようにして眞理を生成するものとして、過程的なるものとして考察する。かくの如く眞理の本性が生に対する有用と云うこと

にあるとすれば、我々は真理をも亦善の一種と見做すことができる。ジェームズは真理の根柢に意志的なるものを考えた。即ち真理を信ずる意志の上に置いた。然らば所謂生とは如何なるものであろうか。それは純粹経験と呼ばれる。従来の英国の経験論哲学の基礎には毎時もヒューム流の心理学が存在していた。ヒュームによれば経験はちりぢりの感覺的要素から構成された寄木細工に過ぎない。この経験要素たる印象は物理的な原子の如く、各自独立の存在と明確なる輪廓とを持つている。そして是等の印象の色褪せた模写なる觀念も亦同じく相互に分立的である。諸印象並びに諸觀念の間に何等かの關係があるとすれば、それは単に考えられた關係であつて実存する關係ではない。因果關係の如きもしばしば継起し反覆する現象をば期待する精神の後天的習慣の結果である。ヒュームは時間空間的關係をも亦實在的なものとは考えなかつたのである。このように分離的に要素を考え、關係をば仮想的なものと考えた処の所謂聯想心理学に対して、ジェームズの心理学は全然異なつたものである。彼が直接経験と云うものは相互に没交渉な感覺要素の寄り集まりと云うが如きものではなく、根源的なる關係を有する諸感覺の集合である。關係も亦感覺と同じく根源的に与えられた直接経験である。關係の實在を認める点に於て彼の心理学は、連関を以て根源的なものと考えるデイルタイなどの心理学に近いものがあるであらう。ジェーム

ズはこのような考え方を進めて行つて、従来の認識論の根本概念であつた主観客観の概念をも改造しようとした。関係そのものが純粹経験の一部分であるのであつて、関係の項の一つが主観或は知識の持主、即ち知り手となり、他のものが知らるる客体となる。従来の認識論は主観客観を二元的に見て、認識を主観と客観との合成であると考えている。然るにジェームズによれば経験はかくの如き二元性を持たない。意識する主観と意識される内容とが、二つのものに分れるのは、引き去られることによつてではなく、つけ加わることによつてである。即ち具体的な経験の一部と他部とがつけ加わつて来る関係に於てかく分れるのである。詳しく云えば与えられた分割されない経験の部分が、一方の關係に取られると、知り手とか精神状態とか意識とか云う役目をなし、他の違つた關係に取られると、その同じ分割されない経験の一片が知られるものとか客観的内容とかの役目を勤める。一つの組に於ては経験が思想として象られ、他のものに於ては物として象られる。然るに同時に両者の組に於てかくの如く象られることができるのであるから、分割されていない経験の一片を、我々は同時に主観的とか又客観的とか云つて差支えないわけである。一つの分割されない具体的の経験の部分が、その他の部分と相結ぶ關係の如何によつて、或は主観的とも見られ或は客観的とも見られるのである。

我々は転じて簡単にシラーの思想を紹介しよう。シラーによれば思惟や観念はそれに先行する経験の結果生成したものであるから、既にその存在に於て相対的である。経験の結果として発生したものである以上、思惟や観念は感覺的な所与から独立なものであることはできない。更にそれらのものの価値は、その成し遂げる処の仕事の結果によつて初めて決定される。そしてこの時窮極は主觀的満足をもつて評価の標準とするのである。それ故に観念は確實性の程度に於ても相対的でなければならぬ。實用主義の重んずる目的や結果は、個々の目的であり個々の結果である。もとよりこのことは、目的と目的、興味と興味等の間に、又結果相互の間にも一種の關係統一の存在することを否定するものではない。従つて我々は全体に於ける真理を考へるべきである。かくすることによつて現在の真理をその都度都度によつて訂正して行かねばならぬ。そこで真理に程度上の區別が生じて来る。絶対の真理と云わるべきものは存在しないのである。このようにシラーは相對主義の立場に立つてゐる。嘗てプロタゴラスの云つたように、人間は万物の尺度である。プラトンの云うが如き超個人的絶対的真理が存在するにしても、それは正に超個人的絶対的であるが故に、人間の真理とは全く種類を異にし、従つて人間的な現實的な真理に対して保証を与えることができぬ。絶対的真理は我々人間の到達し得ぬ真理であり、よしそれに到達し得た

にせよ、我々はこれを絶対的真理として確認すべき術を知らないのである。それ故に絶対的真理は無益である。単に無益であるばかりでなくそれは更に有害である。何となれば若しそれが人間の認識と異なるものである時は、人間的認識を蔑視せしめる傾向を生ぜしめ、若し又それが人間的知識と同一なる時は信念の変更、改善を不可能ならしめ、或は知識の生長と云うことを不可解なものにする。若し絶対的真理が何等か実用的価値を有するとすれば、それはそれが真理構成の理想として解せられる場合のみである。シラーによれば凡て真理は人間によつて作られた製作品である。主観的活動に無関係なる真理は存在せず、真理の要求する妥当性は只我々の實際の経験によつてのみ証明されるばかりである。発見せられた真理は発見されない以前にも既に独立に存在していたのでなく、発見せられることによつて初めて真となつたのである。このようにしてシラーのヒューマニズムは真理の標準をば実在との一致と云うことから次第にこれを結果の便益や興味又は目的の満足と云うことに移すことによつて相對主義となつてゐる。

プラグマチストの内特にデュイイは、論理学の研究に於て特色を持つてゐる。彼の論理説は方便論、又は器具説と呼ばれる処のものである。思惟作用が発生すべき原因あつて発生した經驗的作用であるとすれば、是を誘発した先行状態は、如何なるものであろうか。ロツツェはこれを次



のように説いている。思惟作用の發生するに先立つて、外的刺戟によつて觸發された感覺的印象がある。このものはそれ自身に於ては、我々の心的状態であつて、眞又は偽という価値上の差別を持つていない。是等の印象は聯想作用の援けによつて、その原因であつた外的原因の存在しない場合にも意識中に再現されることが出来る。かくて同時的又は繼起的に相結合する印象は觀念又は觀念の流れを形造る。然し此処にも尚論理学的価値の區別は存在しない。然るにこの觀念の流れの中にあつて単に同時的な結合と統一的調和的な眞の結合との區別ができ、そしてこの二者の混在状態は反省的思惟に問題を提供するに到る。思惟の仕事はこの眞の調和的結合を發見し又確實にし、單なる同時的結合をば排除するにある。このようにして一方では思惟と他方では單なる心的現象及び聯想作用との間に明確なる區別が生まれて来る。後者は事實に関する問題であり、前者は価値に関する問題を含む。ロツツエは先驗的論理学の主張をこのように緩和しつつも、しかも尚今述べた區別を設けることによつて純經驗的論理学の結論に陥ることを避けようと力めた。是に反してデューイは純粹に經驗的に論理学を建設しようとする。ロツツエの如き見方を批評してデューイは云つてゐる。思惟はその材料までも製造し得るであろうか。もしそうであるとすればそれは余りに實在を離れることになる。その反対に思惟は与えられた材料を受け入れるだ

けであろうか。もしそうであるとすれば偶然的結合と調和的結合とを如何にして区別し得るのであるか。それは思惟自らの作用に基づくのであるか、或は単に外的に与えられたものを受け入れるだけのことであるか。後の場合には思惟は無用となる。このようにしてこの困難を免れる方法は唯一つだけあることができる。即ち偶然的結合と調和的結合との区別は後に到つて初めて知られるもので、思惟を刺戟する先行状態といわるべきは両者を含む経験の全位置であると考えることがそれである。換言すれば、ある与えられた全体的経験と他の全体的経験とが相衝突し、そして一層大なるある経験中にその部分として撰取せられしかも相互に調和せざる場合、其処に初めて思惟作用が起るのである。思惟を刺戟するものは単なる偶然的結合でもなく、また単なる調和的結合でもなく、或いはまた単なる二者の和でもなく、自己の内に相争う部分を含むところの動的経験位置である。かくて一層包括的な経験中に存続する能力あるものが眞の調和的なものとされるのである。思惟の先行者はロツツエの考えるように心的印象又は觀念でなく、この全体としての経験位置であり、是に対する思惟の反動の結果、諸々の觀念や印象の間に調和的と偶然的の区別が発生する。思惟の状態はかくの如き先行状態を調和的に再構成しようとする不断の活動に他ならないとデューイは考えている。

さて英米の哲学に於て有力な代表者を有する他の一の傾向は、新實在論と呼ばれるものである。新實在論は精神から独立な實在を立てる点に於ては、古い實在論の復活とも見られる。けれどもそれが特に新實在論と呼ばれる以上、旧實在論から區別される点が無ければならぬ。この新實在論はヒュームの思想に類似したものを持つていると考えられている。この思想の所有者のいうところによれば、ヒュームは心理的分析の結果として、事物は我々の精神から独立の存在を有すると共に、それが我々の精神に現れる限りに於ては知覚と同一物であると考へた。寧ろ彼は対象と知覚との同一を信じ、是を出発点として後に対象の独立に説き及んだのである。この点に於て彼の見解とリード、ハミルトン等のスコットランド学派の自然的實在論との間には差異がある。是等の實在論者は實在物を精神に於ける觀念に歸して了う懷疑論的歸結を恐れて、精神と自然なる二つの本体を立て、この本体とそれを指示する觀念とは違つたものであると見做した。彼等はかくの如き二元的傾向を持つていたに反して、ヒュームは寧ろ觀念一元論に近い思想を懐いていた。新實在論は凡ての實在論と同じく、精神に対する事物の独立を一面に於て主張すると共に、他面に於ては事物が我々によつて知られる際には、矢張りそれは精神の有する觀念であることを主張するのである。即ち事物は直接に精神に入つて來ることが出来る。そしてかく精神に入つて來た

時に観念と呼ばれる。それ故に観念はある關係に於ては事物であり、事物は又知られていると云う方面から見れば観念であると論ずるのである。それ故に新實在論は二つの部分から成立つていると見られる。一つは内在説である。是はあるものが知られる時には、そのものが精神に關係して精神の一観念となり、一内容となることができると主張する。他は獨立説である。即ちそれは、一つのもものは精神の内に入つて來ることができ、精神内容としての位置をとることができなければならない、そのものの存在及び本性はこの位置關係に依存するものではないと云うことを主張する。内在説は先ず精神と物体との二元論に反對する。精神と云い物体と云うものも、決して世人の普通に考えているように不可分の本体ではなく、一層根本的な要素に分析し得る複合体である。そして多くの場合に於ては、両方に属しているそれらの根本的要素は交換することのできるものである。感覺的性質や論理的範疇は両者にとつて共通である。物的複合体の如何なる要素も精神的複合体に入り得ないと云うことを主張する十分な論拠はあり得ない。物的複合体と精神的複合体とは感覺的要素を共通に持つてゐるばかりでなしに、時間因果等の一層根本的な形式的な諸關係をも共有しているのである。内在論は同一の諸要素が精神と物体とを構成し、是等の共通要素は感覺的諸性質並びに論理的抽象概念を二つながら包含すると見做すのである。かくて實在は相互

に侵すことのできぬ二つの範圍に分裂せず、相互に貫徹し合うことのできる一範圍を表すのである。かく考えれば物体知覚の問題は容易に解決される。何故なればある經驗要素はある關係に於ては物的であると共に、ある他の關係に於ては知覚の内容となることができからである。内在説は更に又知識と事物との二元論を修正して次のように説いている。知識と事物との相違は精神と物体との相違と同じく、内容の相違でなくて只關係の相違に過ぎぬ。我々は直接的知識と間接的知識との區別を立てている。然るに直接的知識の場合に於ては事物と知識とは明らかに同一であつて、唯その關係が異なるだけである、例えば我々が火星を見る時には、我々の知覚作用への關係及び我々の有する他の知覚、記憶、感情等への關係によつてその火星は知識である。そしてその容積、太陽からの距離等の關係によつて火星は物自体でもあるのである。次に間接的知識又は理論的知識に於ては知識と事物との區別が一層明瞭であるように見える。知識と事物とが只わずかの共通要素しか持たない場合がある。例えば我々はあるものを考えるに他のものを以てすることができ。火星を考えるのに我々は火星太陽等々の「言語」によることができるのである。内在説はこのような場合を説明して、考えられた事物も表象も、共に經驗的事実であるとする。事物は思想を超越する。けれども知覚し得るものである。又はある他の方法で直接に知ること

できるものである。そしてそれはかかる直接的知識によつて知られる性質を實際所有するものであると新實在論は論ずる。もとより新實在論はプラグマチズムのように純粹なる内在説に止まるものでない。ジェームズも亦一切の間接的知識は直接的知識に帰着すると云つてゐる。然し彼はこの場合純粹に内在論に留まらうとするに反して、新實在論に於ける内在説は二種の超越を認める。第一に事物はその内的本性によつて、又は他の物理的關係の如き關係によつて、認識關係を超越する。第二に事物は認識そのものの範囲内に於てもその表象作用を超越する。一般に實在論は獨立説を含んでゐる。この時獨立とは先ず次の如きことを意味する。事物は成程直接に知られることができるけれども、その事物の存在又は本性はこの知られると云う特殊な事情に依存するものではない。かくして經驗せられ又經驗せられ得る事物は必ずしも經驗せらるるを要しないと新實在論は説くのである。この事は關係が外面的なものであると云うことによつて知られることができる。反對説によれば關係はその諸項に貫徹し是を所有するもので、關係から切り離す時は、それらの關係項は破壊されて了う。是に反して外的關係の説によれば諸項はその新しい關係から附加的性質を得て來ることができなければならない、この附加的性質は諸項が既に有する性質の存在条件でもなく、又必然的に是を變更するものでもないのである。新實在説はかくの如き關係に就い

ての見方を事物と意識との関係の上に適用する。そして事物は意識との関係に入ることによつてそれ自身の具有する本来の性質を変更されるものでないと説くのである。

さてこのようにして我々は現代哲学に於ける主要なる傾向について若干の叙述をなし得たと思ふ。しかるに最後に注意すべきことは、それら凡ての哲学をもつてブルジョア哲学として一般に特性づけ、それらの一切を向こうにまわして自己をプロレタリアの哲学と称して勇敢に闘争しつつあるところのマルクス主義の哲学の存在するということである。この哲学はみずからは唯物論であるとなえて他のあらゆる観念論哲学に対抗する。唯物論と観念論との根本的相違は、物質または存在を第一次的なものとしてそれから精神または意識へ行くか、若くは精神を根源的なものとしてそれから物質へ行くかにある。マルクス主義は存在を第一次的と見做し、あらゆる意識はそれによつて規定されると説くのである。それはこの一般的なる唯物論哲学の上にいわゆる史的唯物論を打ち建ててゐる。史的唯物論の根本命題は人間の社会的存在が彼等の社会的意識を規定するといふにある。哲学はもとより一箇の社会的意識である。それ故にそれはまた必然的に社会的存在を反映する。しかるに人間の社会的存在を最も包括的に表現するところの名は階級である。かくて一般に意識形態の階級性に應じて、哲学もまたそのうちに階級的性質を含まざるを得ない。

階級のうちに於て一つのはみずから直接に物質的生産に従事することなく、却つて他の階級の物質的労働の剰余価値を搾取して他の階級の上に寄生し、この他の階級はみずから直接に物質的生産に従事する。前者はその物質的生産からの游離の故に、その寄生的性質の故に、物質を離れたる、物質なき、いわゆる「純粹なる」意識の觀念を所有するに到るに反して、後者はその労働のために、その生産的性質のために、物質をもつて根源的なものとしておのずから把握せざるを得ないのである。

このようにしてマルクス主義の唯物論は従来の唯物論と異なる。それは先ず生理的唯物論と等しくない。恰も肝臓が胆汁を分泌し、腎臓が尿を排泄するように、思想は脳髓の分泌物である、などとこの唯物論は説くのではない。次にそれは倫理的唯物論とも同一視さるべきではないのである。個人の生活の最大の目的をもつて彼の物質的欲望の満足にあるとマルクス主義は主張するのではないのである。マルクス主義唯物論は実践的唯物論である。従来のあらゆる唯物論は感性をもつて単に受容的なものとなした。人間の活動的、能動的方面は却つて觀念論によつて主張されて来たのであつた。しかるにマルクスは感性をば感性的活動として把握する。それと共に彼は真理の基準を人間の総実践に於て定める。人間の思惟が对象的真理であり得るか否かということ



は、彼によれば、何等理論の問題ではなく、却つて一の実践的問題である。一箇のプディングの存在は我々はそれを喰うことによつて確証し得る。かく実践に於て真理の基準を求める点でマルクス主義はプラグマチズムに似ているように見えるに拘らず、全然これと等しくないのである。なぜならプラグマチズムにとつては存在とは直接経験または純粹経験であり、更にこのものは意識を意味するに反して、マルクス主義は何よりも意識から独立なる若くは意識以前の存在を説くからである。従つてそれは、プラグマチズムのように、相対主義に陥ることがない。ここでは意識ではなく却つて存在が根源的なものであり、そしてこの存在は意識に依存することなく絶対的に存立しているからである。マルクス主義は従來の觀念論のように人間の活動的方面を重んずるばかりでなく、それはまた従來の觀念論から、特にヘーゲルの哲学からその弁証法をとりいれる。それは弁証法的唯物論である。さてヘーゲル主義の復興は種々なる意味に於て近來の哲学の注目すべき傾向であるように見える。それはいわゆるブルジョア哲学の範圍内に於ても最近の著しい現象であるのではなからうか。このことは一般に認識論から形而上学への転向、特にプラトン主義からアリストテレス主義への転向と手を携えて起つたことであり、そしてそれは現在に於ける主なる哲學的關心の中心が内容的なる文化哲學的或いは社會哲學的、歴史哲學的問題に移つて來

たことによつて必然的に行われたのである。けだしヘーゲルの如く豊富なる文化哲学者は我々の嘗てもたなかつたところである。数十年の昔ヴィンデルバントが「ヘーゲル主義の復興」について語つたことが、今や時代の現実の生活の要求からしてまさに実現されつつあるかの如くに見える。哲学は、ヘーゲルの云つた如く、時代の子である。

## 解題

第4巻編者梶田啓三郎による各論文の発表時期は、

「認識論」：『大思想エンサイクロペディア』第二巻「哲学」1930（昭和5）年1月（春秋社発行）の「認識論」として発表されたが、『知識哲学』1942（昭和17）年3月（小山書房発行）に字句修正の上収録された。本稿はそれを基にしている。

「論理と直観」：『知性』（河出書房刊）1941（昭和16）年3月号に発表され、後に『知識哲学』に収録された。

『知識哲学』の後記には次のように記されている。

「この『認識論』は昭和五年の執筆にかかるものであるが、今なおこれを求められる人々があるというので、新たに版に附することにした。初めの計画ではこれを序論として、次に現在私の抱いている思想を展開する予定であったが、今遽かに長途の旅にのぼることになったため、後日の増訂に期することにした。附録二篇のうち『論理と直観』は単に覚書として書いたものであるが、現在私が試みようとしている知識哲学の企図の一端に触れるところがある

ので、特にここに収めておいた。他の一篇『ボルツァーノの命題自体』はハイデルベルク大学に留学した当時、ヘリイゲル氏のゼミナールで行った報告であつて、本文において簡単にしか述べられなかつた認識論上の一つの立場についてやや詳しく論じたものである。この書がこの形においても今日比較的閑却されている哲学の一つの重要な領域に対して読者の関心を幾分でも喚び起し得るならば幸いである。

昭和十七（一九四二）年一月廿日

なお、梶田氏によると、「右の後記中「今遽かに長途の旅にのぼることになつた」とあるのは、著者が一九四二年一月、太平洋戦争のみぎり報道班員として徴用されてフィリッピンへ赴いたことを指しているものであり、著者はこの書の内容を出版書肆に手渡し一切を書肆に委ねて旅立つたのであつた。」

「弁証法に於ける自由と必然」・ 1929（昭和4）年10月『思想』第八九号に発表された。

「弁証法の存在論的解明」・ 国際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』（一九三一年五月、岩波書店発行）のために執筆され、後に、論文集『危機に於ける人間の立場』（一九三三年、鉄塔書院発行）に収録された。

「現代思潮」… 岩波講座『世界思潮』第二、第四、第五、第八、第九の各冊（1928年4、7、7、  
11、12月）に連載されたものである。

「現代哲学思潮」… 岩波講座『世界思潮』第一二冊（1929年5月）編集部稿として発表された  
ものである。予定されていた執筆者の原稿ができなため、著者が編集部の依頼で口述筆記  
したものである。

作成者：石井彰文

作成日：2019.7.26