

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第五卷

一九六七年二月十七日 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」（ういよ）「益」（ます）も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヰ・ヴ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れているが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。〇による注記、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。

・ギリシヤ文字はTekniaGreek fontを使っている。但しφは作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

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

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

榊田啓三郎

久野 收

三木清全集 第五卷 哲学諸論稿

目次

哲学諸論稿

危機意識の哲学的解明

形而上学の将来性について

世界観構成の理論

人間学と歴史哲学

表現に於ける真理

解釈学と修辞学

ヒューマニズムの哲学的基礎

人間主義

ヒューマニズムの倫理思想

精神史方法論

充足的経験論

自然主義の倫理思想

形而上学の現象学

倫理と人間

道徳の理念

【解題】

危機意識の哲学的解明

—

思想の危機に際して問題になるのは思想の性格である。思想がその性格において問題にされるということが思想の危機の時代のひとつの特徴である。思想の性格の概念は思想の価値の概念から区別されるであろう。思想の価値を表すものとして普通に真理、それに関係して虚偽という言葉が用いられる。価値の見地からみると、或る思想について問題になるのはただ、真であるか偽であるかということである。しかるに思想の危機の時代においては一定の思想について何よりもその真偽が問題にされるのでなく、むしろ主としてその思想が善いか悪いか、穏健か危険か、進歩的か反動的か、等々が問題にされる。すべてこの種の言葉は思想の性格を表すものと見ることができる。思想の価値判断よりも性格批判ともいべきものが特にこの時代においては問題になるのである。ここに危機意識のひとつの性質が現れる。

思想の性格を作り出すものは思想の効果であると考えられるであろう。それは思想そのものに内在する性質ではなくて、思想の外部に対する影響の仕方を現すものと見られるであろう。確かにそのような方面がある。しかしそのとき思想の外なるものというのは精密には何を指すであらうか。思想の外部にあるものというとき、普通に存在が、客体が、対象が考えられる。けれどもそれがただ単に存在、客体、対象の意味であれば、それとの関係において思想が特に性格という如きものを得ると考えることは困難であろう。客体との関係において顕になるのはむしろ思想の真偽即ち価値であると考えられるからである。クラシカルな定義によると、真理というのは物（客体、対象）と観念との一致——*adequatio rei et intellectus*——である。思想の客体的効果として現れるものは究極においてその真偽でなければならぬ。思想の性格から区別される限りにおける思想の価値はこのような客体的真理或いは対象的真理を意味している。私はいまこれを存在的真理 *ontische Wahrheit* という言葉で術語的に規定しようと思う。ところでそのような客体的価値から区別される限りにおける思想の性格は根本においてその主体的意味にかかわるのでなければならぬ。即ち根源的には客体でなく主体に対する、従つて私の『歴史哲学』における言葉を用いると、「存在」でなく「事実」に対する関係において、思想の性格は作り出されるのである。思想の性

格は自然に対する関係においてでなく、人間、階級、社会等に対する関係において思想に賦与されるといわれる。このとき自然は単に客体と見られ、人間、階級、社会等は単に客体としてでなく主体として理解されているのである。思想の外にあるものが単に客体として外部でなく、却つて主体として内部であるのでなければ、それとの関係において思想が一定の性格を得てくることはできないであろう。思想の性格は思想の単なる外的性質ではない。自己の外なるものに対する効果として担わされる思想の性格がその外的性質でなくて内的性格であると考えられるのは、この外なるものもと内なるものであるためである。思想の性格は内的な意味賦与によつて生ずる。しかしこの内なるものは実は真に外なるものであるともいわれ得るであろう。主体と称するものは意識と同じでない。私のいう事實は意識よりも更に内なるもの、従つて真に外なるものである。意識は客体と主体との双方に対して極限の意味をもっている。对象的価値から区別される主体的意味としての思想の性格はその単なる心理的效果をいうのではない。主体は内において意識を超越する。いわゆる心理は主体的意味のインデックスと見らるべきものであろう。思想の性格を表すために用いられる言葉がすべて何等か主体的な表現であるということが右の事情をおのずから示している。しかし思想の外なるものはどこまでも存在或いは客体であり、これとの関係におい

て思想が一定の性格を得てくるのは、この存在或いは客体が固定し静止するものでなく運動し変化するのであるためであると考えられるであろう。しかるにもしその運動し変化するものが単に客体の意味のものであるとしたならば、これとの関係において顕になるのはまたどこまでも思想の価値即ちその真偽であつて、性格という如きものであることはできないであろう。歴史は変化する、これを変化するものと見る思想は進歩的であり、反対にこれを変化しないものと考ええる思想は反動的であるといわれる。その場合もし歴史というものが単に客体的なものであるとしたならば、一方は対象に一致する思想として明らかに真であり、他方は対象に一致しない思想として疑いもなく偽であり、従つて進歩的及び反動的という思想の性格はその実質において思想の価値にほかならぬことになるであろう。それだから思想についてその性格がその価値とは異なる独自の意味で語られる限り、そのような変化し運動するものは単に客体的なものでなく、却つて主体の意味を有するのでなければならぬ。或いは思想の性格はその実践的意味を表すといわれるであろう。しかしながらもし実践というものが単に客体的に考えられるならば、実践によつて明らかにするのはまさに思想の对象的真理性即ちその価値である。思想の性格はその実践的意味であるにしても、このとき実践というものは主体的なものとして理解されるのでなければならぬ。

思想の危機の時代には思想はその価値においてよりもその性格において問題にされる。しかるにちやうどこの事情のために、またこの時代ほど無性格な思想の横行することもないのである。かように甚だしく無性格な思想が跋扈するというのは、そこではあらゆる思想が性格的なのとして受取られる傾向の遍在しているためである。無性格な思想というのは主体的真実性のない思想である、確信を欠く思想である、運命的でない思想である。無性格な思想というのはただ他人に対する効果のみあてこんだ思想である。他人における主体的効果でなく、単なる心理的效果をあてこんだ思想である。そのような思想はその心理的效果によつて他人を面白がらせ、景気付け、饒舌にするにしても、主体的効果を欠く故に、彼等を実践に駆り、或いは彼等において彼等自身の思想の生産を促すことはできない。自己自身にとつて主体的真実性を有する思想のみが他人において主体的効果を現すことができる。単なる心理的效果と眞の主体的効果とは区別されねばならぬ。思想は外部に対する効果によつてはじめて性格を得るのではなく、主体的真実性を有する思想は内においてそれ自身既に性格を具えているのである。そしてかようにそれ自身に性格を有する思想はまたおのずから他に対して主体的にはたらきかけ、そのことを通じて自己自身の性格を現実化する。単に内的な性格というものはあり得ない、そのはたらきかきの全歴史に

おいてはじめて性格は現実的に認識され得るのである。尤も主体的眞実性のない無性格な思想も、客観的価値の見地においてはそれ自身真理であるということもあり得るであろう。そのような思想もなお存在的真理であることが可能である。ここにおいて存在的真理の概念に対して先ず主体的な意味における眞実性の概念が区別されねばならぬであろう。思想の性格は対象的な意味における眞理性 Wahrheit によつて規定されるというよりもむしろ主体的な意味における眞実性 Wahrhaftigkeit によつて形作られる。しかるにそのような眞実性は、実をいうと、より根本的な事理的眞理もしくは存在論的眞理 ontologische Wahrheit の主観的な、即ち意識における規定を現すのである。ちやうど存在的眞理の主観的な、従つてロゴス的な面を現すものとして、存在的眞理即ち普通にいう眞理の概念から区別されて正しき Richtigkeit の概念が規定されるのと同様である。そのような正しさとまこと或いはほんとは即ち主体的眞実性とは同じでない。或ることを正しく知るといふこととそれがほんとに分るといふこととは別である。一方は客体的な関係を、他方は主体的な関係を意味するであろう。いずれにしても正しき及びまことは認識の内在的な面を表している。これに対して存在的眞理及び存在論的眞理の概念は認識の超越的關係を指すものと理解しなければならぬ。他の場合に論じた如く、意識に対して二重の超越が、一面では客体的に「存

在」が、他面では主体的に「事実」が考えられるのに相応して、二重の意味における真理の概念が与えられる。超越的なものへの関係を離れて真理はない。正しさが存在的真理の内在的インデックスであるように、まことは事実的真理の主観的インデックスである。真实性はもとより心理的なものでありながら単に心理的なものと考えられないのは、それが超越的な事実的真理のインデックスにほかならぬためである。意識は外において存在によつて規定されるのみでなく、内において事実によつて規定されている。正しいと知つただけではなお行為的に動かされない、ほんとは分つたときはじめて主体的にはたらかかけられ、かようにして実践に促され、或いは自己において自己自身の思想を孕まされるのである。

そこでまた理論の概念と思想の概念とが区別されるであろう。そして思想の危機というように、危機の時代において問題にされるのは特に思想であり、理論も思想として問題にされるといふのがこの時代の特徴である。かように思想と理論とを区別するとき、理論は主として存在的真理に、これに反して思想は主として存在論的真理に関係すると見ることができ、それに応じて理論は性格と特に関係のないものであり、しかるに思想は本来性格的なものである。そのような意味で自然科学は高い程度において理論的であり、社会科学、哲学へののぼるに従つて、より思想的に

なるといわれるであろう。尤も思想の危機の時代においては自然科学の如きもいわゆる思想問題のうちに入られる。蓋し如何なる理論も何等かの程度で思想的要素を含んでいる。思想的要素は理論の主体的制約を現すものであり、従つて理論のイデオロギー的性質を現すものにほかならない。イデオロギーという語は、厳密に考えると、理論が単に客体的にでなく、却つて同時に主体的に制約されていることを意味しなければならぬであろう。理論はイデオロギー的である限り性格的である。思想の危機の時代においては芸術、哲学等はもとより科学の如きもイデオロギーとして問題にされるのである。我々の思想はただ単に客体的に規定されると考えることはできない。もし絶対にそうであるとしたならば、例えば一定の階級に属しない人間がこの階級の思想を獲得し、生産しさえするということは不可能でなければならぬであろう。それが可能であるのは人間の哲学的な根本的規定として、彼において主体と客体との分裂があり、従つて自己自身において客体から主体への超越があるからでなければならぬ。このような超越はおよそ認識の可能になるための条件である。それによつて我々は存在を對象化し、これをその客観性において知ることができる。即ちそれは対象的知識、存在的認識、従つて理論的認識の条件である。それのみでなく、それは存在論的認識の条件でもある。そのことのあるために我々の思想は単に時代に

束縛されないで時代を超越し、時代に先駆するということも可能である。存在的認識と存在論的認識との概念上における相違は、後者のこのような先駆性——その論理的意味では予料性——において認められ得るであろう。思想は思想として何等か先駆性を含むことが要求されているともいわれるであろう。そこからあのマックス・ウェーバーなどのいう予言者の哲学の理念も理解することができる。思想は主体的に規定されるものであるところに、それが文芸などと同じように創作的であるということも生ずるのである。客体的存在の模写という方面からは創作というものも考えられない。ところで思想の危機の時代においては、後に示されるような事情のもとに、思想の先駆性に対する要求が顕著になり、その結果としてユートピアの如きものも生産されることになる。これがまた危機の時代における思想のひとつの特徴である。

しかしながら存在論的認識の主観的性質を脱することの困難が注意されねばならぬ。従つてそれはつねに存在的認識に媒介されて客観的になることを要求されている。これは哲学などの如き特に思想といわれる種類の認識にとつて格別に必要であつて、哲学的認識は存在的認識と存在論的認識との弁証法的統一でなければならぬ。もと存在と思想という如き二つのものが弁証法的関係に立つとは考え難いであろう。弁証法的な関係において運動するのはむしろ存在的認識と存在

論的認識とである。しかもこのような弁証法は私のいう存在と事実との弁証法、客体と主体との弁証法を認めてその根柢においてはじめて考えられることができる。他の場合に述べたように、人間は主体と客体との弁証法的統一である。人間は単に主体でなく、同時に客体的存在の秩序に属している、そして主体は客体によつて規定される方面がある。そこで認識の主体的条件、従つてまた存在論的真理或いは主体的真实性は、人間の客体的条件によつて決定されるということがあるであらう。それだから一定の時代において、その客観的社会的条件に従つて、或る階級は認識の主体であり得るのに反し、他の階級はそうではないということも生じ得る。ところでこのようにいわれる場合の主体は単に主体的なものでなく、却つて主体的・客体的なものである。この意味における主体を我々は第二次の主体の概念と名附け得るであらう。第一次の主体の概念が、いわば単純に主体を意味するのに対し、これは却つて主体的・客体的なものである。例えば自然に対して人間が主体といわれる場合、かような主体が理解されている。この意味の主体もすでに主体的・客体的といわれる以上、主体と客体との対立を予想している。両者が単純に同一もしくは合一であるならば、それが認識の主体であることもできないであらう、自己における客体から主体への超越が認識の条件である。そのとき主体的・客体的なものが客体としてでなく主体とし

て捉えられるのである限り、主体と客体との関係において主体の優位が認められるのでなければならぬ。これは主体を、嘗て論じた如く、存在の根拠ともいべき事実と考えることによつて可能である。しかるにかような主体的・客体的なものとしての主体が固有の意味における実践の主体であるであろう。ここにおいて我々は行「*Tat*」というものと実践「*Praxis*」というものとを区別しなければならぬ。主体は事実即ち行的なもの「*Tat*」である。実践的主体は主体的・客体的なものという意味の主体として客体に対する主体を、そして主体の優位を予想するのであるから、その限り行は実践の根柢である。しかし行的はなお実践的ではない。実践には必ず客体的意味が加わり、実践的なものは主体的・客体的なものでなければならぬ。それだからといって実践的主体は主体と客体との同一もしくは合一であるのではない。私はあの主客合一の立場において主体と客体を問題にしているのではない。主客合一というものはいわゆる自覚の形式において考えられる。即ち自覚においてはわれがわれを省み、かように省みられたわれ（客）と省みるわれ（主）とが共にわれとして同一であるということがある。かような自覚の形式において物を考えるならば、観念論が帰結するであろう。私はその意味における自覚の形式を世界形式にまで高めまた拡張げるところの観念論の立場に同意することができない。実践においてはその意味の自覚における

のとは反対に、私のいう二重の超越が明らかになる。実践的主体は主体・客体の弁証法的なものである。それだから実践は認識と内面的につながり、存在的認識と存在論的認識との弁証法は実践を通じて現実的になると考えられねばならぬ。

思想の危機の時代には思想は主としてその性格において問題にされる。そこでひとは或る思想について客観的に真であるか否かを吟味することなく、ただその性格をのみ論議するようになる。そしてまたかような事情においては上に述べた如くひとは無性格な思想を撒き散らして恥じることを知らない。ひとは自己の思想の主體的眞実性について顧みることをしなないにも拘らず、徒らに他人の思想の性格を問題にする。かくの如きを我々はソフィストと呼ぶ。ソフィストには思想の存在的眞理性も存在論的眞理性も共に何等根本的に問題にならない。彼等は正しく知ろうとも、ほんとに理解しようともしない、彼等にとつては実践が問題でないからである。ソフィストの輩出、殊に彼等が批判家、批判の批判家の名において出現するということは思想の危機のひとつの徴候である。ソフィストはただロゴス（言葉）のうちに立て籠り、ロゴスをのみ楯とするものである。彼等には超越の問題が顕でない。超越は実践の立場において二重の超越として現実的になる。実践は一切のソフィズムを粉砕する。

危機意識の性質をよりよく理解するために、危機というものが何であるかを明らかにしなければならぬ。一般的にいうと、危機は特定の情勢を指すであろう。危機といわれる特定の情勢の、その特殊性の何であるかを規定するに先立って、いったい情勢というのは何であるかが哲学的に究明されねばならぬ。しかるに情勢が何であるかは、その概念を環境の概念と関係させながらこれと区別することによつて適切に説明されるであろう。環境、情勢、危機という三つの概念は一定の聯関において考えることができる。歴史的なものはずべて環境のうちにある。情勢は或る意味では環境と同じである。けれども環境という場合と情勢という場合とは区別がある。そこで先ず環境の概念と情勢の概念との聯関は次のように規定されねばならぬであろう。

第一、環境の概念がいわば静態的であるのに対して、情勢の概念は動態的である。言い換えると、情勢といううちには運動及び変化が含まれる。情勢は動き、変化する、動くもの、変化するものとして情勢なのである。情勢に関しては特にその動態が強調されているところから、環境というところと普通直ちに自然的環境もしくは環境的自然が考えられるのに反し、情勢という場合には社

会的情勢とか歴史的情勢とかが考えられるのがつねである。情勢のかような運動性乃至変化性はその歴史性を意味するのでなければならぬ。しかるに歴史性の最も根本的な規定は時間性である。従つて時間的ということが情勢の概念にとつて構成的であつて、これに対して環境の概念はむしろ空間的と考えられるであろう。環境が歴史的、時間的でないとはいえない、ただ、環境の概念においては頭でないそのような規定が情勢の概念においては前面に現れているのである。情勢はすべて時期的 epochal である、ひとはいつでも一定の時代、一定の時期の、特に現代の、現下の情勢について語る。歴史的時間的規定を離れて情勢は考えられない。この規定と関係して情勢の一回性ということが考えられる。情勢は一回的な、繰り返さぬものとして現実的に情勢の意味をもっている。

第二、私は『歴史哲学』【第6巻収録】のなかで、環境といわれるものが客体的な存在を意味しながら主体的な事実を予想するということを、種々の方面から明らかにしておいた。ミリユウ【Milieu】（環境）にとつてミリユウ（中心）であるものもと客体の秩序に属するのでなく、客体とは秩序を異にする主体でなければならぬ。このことは情勢の概念において更に一層明瞭になるであろう。情勢は或る客体的なものである、ひとは客観的情勢という。しかしながら単なる客

体の秩序もしくは立場において情勢というものは考えられない。環境と情勢とを概念上区別するとき、後者においては前者にとつて予想されているものが正面に現れ、前者にとつて外にあるものが内に喰い込んでいる、かようなものは主体にほかならない。主体の概念を含めてでなければ客体的なものとしての情勢は考えられない。いわゆる主体的条件を除いて客観的情勢というものは情勢の意味においては存しない。環境は主体にとつて外に或いはそばにある。これに反して情勢においては主体はその内に、一緒にある、しかも内に或いは一緒にいることは、この場合静的な、融合的な関係を現すのではなく、動的な、対立的な関係を現すのである。それ故に情勢は主体と客体との弁証法の上に立ち、この弁証法が客体の方面から捉えられたものが情勢である。私は情勢を運動的として規定したが、それは単に客体的なもの運動をいうのではなく、主体と客体との弁証法の意味において運動的ということが基礎的である。そしてかような弁証法は存在の歴史性の一般的規定である故に、情勢はすべて歴史的情勢といわれる。客観的情勢はもと歴史的情勢として情勢なのである。

第三、客体の方面から情勢として捉えられる弁証法は、主体の方面から捉えるとき実践である。具体的な意味における実践はつねに一定的情勢における実践であり、現実的な意味における情勢

は実践を離れて考えることができぬ。情勢の概念にとつて実践が構成的である。それだから植物や動物については環境のうちにあるといわれるにしても、情勢においてであるとはいわれない。植物や動物の運動は実践とは考えられないからである。人間の運動が実践であるのは、人間においては主体と客体との分裂、従つて自己自身における客体から主体への超越があるためである。宇宙における人間の位置、その特殊地位は、これによつて与えられている。かようにして自己自身を対象化することのできる人間は、自然の一部分として自然の内になりながら自然の外に立つてこれを対象化することができる。人間は自然の弁証法的対立物である。そしてかような人間の自己自身における超越は同時に人間のロゴスを可能にするであらう。或いはロゴスの媒介を通じて人間には客体から主体への超越が属している。そこでまた本来の意味における実践はアリストテレスがいつたように *ἐργασίᾳ μετὰ λόγου* という規定をもっている。この *μετὰ λόγου* ということは厳密に考えられねばならない。それはもと何等かの既成の理論をもつてということではない、むしろ我々は実践するときロゴスの間にあるのである、実践と一緒にロゴスが生れるからである。というのは、ロゴスの可能になる条件は同時に実践の可能になる条件であり、そしてそれは人間における客体から主体への超越である。単に客体的な運動は実践でなく、実践にはロゴスをもつ

て或いはロゴスの間においてということがなければならぬ。実践は主体と客体との弁証法の上に立ち、この弁証法が主体の方面から捉えられたものにほかならない。環境の概念も根柢において主体と客体との弁証法を予想するのであるが、いまだ顕でなく、情勢の概念において、実践が構成的であることによって、それが顕になるのである。

かくて要するに、環境の概念にとつて予想されながらなお外的、抽象的であったものが、情勢の概念においては内的、現実的になると見られるであろう。しかるにいま危機の概念を分析するとき、我々は更にこの概念において、情勢の概念を環境の概念に対して特色附けたものが一段と顕になつてくるのを見出すであろう。

一、情勢が或る意味では特定の環境であるように、危機は特定の情勢である。客観的情勢といわれるように、客観的危機といわれる。しかしすでに述べたように情勢の概念は単に客体的なものとしては考えられず、主体と客体との弁証法を根柢として考えられる。危機の概念についても同様である。そのみでなくここでは、客体と主体或いは存在と事実との弁証法において、事実の存在に対する非連続的、超越的関係が顕になる。これがちょうど危機といわれる特定の情勢の特殊性をなしている。コントなどに倣つて歴史的時期を区別すると、危機的時期 *époque critique*

は有機的時期 *époque organique* に対し、後の場合その弁証法における存在と事実との連続的、内的的關係が顕になると反対の特徴をもっている。およそ危機は変化を離れては考えられず、しかもその変化が全く有機的なものである限り考えられず、それが考えられるには変化乃至發展のうち非連続或いは飛躍が存しなければならぬ、従つてその変化乃至發展は弁証法的なものではない。危機は歴史の弁証法的發展における矛盾或いは対立の時期を意味している。しかしもしその弁証法が単に客体的に捉えられるならば、危機というものはあり得ないであろう。なぜなら単に客体的に見ると、危機的時期も一つの単なる過渡期に過ぎず、そのとき歴史の絶えざる推移の過程においていずれかの時期を特に危機としてこれに或る絶対性を認めるということはできない。単に客体的に見てゆく限り、アリストテレスの考えた如く、矛盾は反対として、反対は差異として、理解されることが可能であろう。絶対的な矛盾は主体との關係においてのみ考えられる。存在において現れる矛盾の根源は、他の場合に論究した如く、存在と事実との矛盾である。過渡期というものはどこまでも相対的なものである。これに反して危機は或る絶対性の要素、矛盾の、非連続の絶対性を除いては考えられない。そしてこのような絶対性はただ主体的のみ捉えられることができる。危機は特定の情勢と見らるべきものであるから、その限りそれは

客観的なものでなければならぬけれども、危機が特に絶対的な矛盾或いは矛盾の絶対性を意味する限り、それは根源的には存在と事実との弁証法における矛盾乃至対立を意味しなければならぬ。そこからして危機として理解される特定の情勢のもとでは、客観的情勢のうちに現れる矛盾において、客体に対する主体の超越的、非連続的方面が一面的に強く意識されるといふことがある。これがまさに危機意識の根本的な特質をなしている。

二、危機の概念はつねに或る全体性の概念と結び附いている。危機は全体にかかわるものとして危機なのである。単なる個々の変化、個々の変化の量的増加でさえもが、いまだ危機の本質を語るものでない。そこには必ず全体にかかわる意味がなければならぬ。単なる量的増加でなく、いわゆる量から質への転化の意味がなければならぬ。危機のかかわる全体は単に量的な意味のものであることができない。量的な見方は客体的な見方である。客体的な存在はどこまでも量的に見てゆくことができるであろう。量的な客体的な見方に立つ限り、過渡期という如きものは考えられても、危機は考えられない。キェルケゴールがいったように、単に客体的に捉えられた弁証法は量的弁証法であり、量的弁証法においては危機は考えられず、危機は主体的に捉えられた性質的弁証法においてのみ考えられ得る。存在としての歴史は不斷の生成変化のうちにあり、我々

はつねにその途上にあるのであつて、終局的な全体は与えられておらず、また仮に与えられておるとしても我々はそれを認識することができないであろう。歴史についての単なる客観主義は要するに単なる相対主義に終るのほかない。しかるに危機は全体の立場においてのみ考えられ得るとすれば、かような全体は何等かの客体的な、従つてまたイデーとしての意味においても客観的な、全体であることができぬ。危機の概念にとつて構成的な全体の立場というのはそれだから客体的存在とは秩序を異にする主体的事実の立場でなければならぬ。事實は存在とは秩序を異にするものとして存在に対して各々の瞬間において全体性のもつてゐる。この全体はそれぞれの瞬間における性質的全体である。かような事実的全体の立場において存在が限定されるとき、存在も全体性の意味を担うことができる。その立場において限定されるのは弁証法的全体であつて、実践にかかわるのはかような弁証法的全体である。それは有機的全体と混同されてはならぬ。有機的全体の概念をもつては危機は考えられない。有機的発展において危機が考えられないように、イデーの見方においても危機は考えられない。イデーはいわゆるノエマ的なもの、従つてすでに客体的意味を含むからである。主体が私という事実の意味のものであるところに危機も考えられ得るのである。

三、私は情勢の概念が時間的であり、时期的であることを述べた。ところで時期の概念は既に或る全体の意味を含んでいる。蓋し *Epoche, époque* (時期) などいう近代語はギリシア語の *εποχή* から出ており、その動詞の形は *επέχειν* であつて、これは前統詞 *επι* (時間的にはあいだを意味する) と持つ、把持する *habere* という意味の動詞 *εχειν* とから成つている。それだからエポックは不断に流れてゆく時間を或るひとつの全体として把持することを意味するであろう。直線として表象されるような客体的時間を主体的に中断し、円環的に把持するという意味がなければエポックは考えられない。従つてそれは私のいう意味での歴史的時間、即ち事実的時間によつて構造付けられた存在の時間である。しかるに危機においては存在に対する事実の超越と非連続にアクセントがおかれるところから、危機は时期的というよりも瞬間的である。元来いわゆる危機的時期があるのでなく、危機的瞬間 *moment critique* があるのみであるといわれるであろう。この瞬間は元來客体的時間における極小を意味するのではない。危機はつねに現在の危機であり、この現在は事実的時間の現在であつて、瞬間として規定されるのである。危機がいつでも歴史的時間における現代と結び附いて考えられるのも、もとそれがこのような現在に属することを反映していると見られるであろう。現代は危機として捉えられることによつて最もよくその現在性を

顕にすることができる。フイヒテは『現代の特徴』の中で地上生活の五つの根本時期を分ち、そして彼の現代をそれらの諸時期のちようどまんなかの時期、即ち人類歴史の第三の時期にあたるとなし、これを「罪惡の完成した状態」として特徴付け、かようにして現代を危機と見ることによつてその実践的重要性を力説しようとした。しかしながらもフイヒテのいう如く人類歴史の全時期が先驗的に構成され得るものとしたならば、その中で特に現代が危機的時期であるということは理解され難いであろう。そこでは全体の時期が既にイデー的に与えられているのであるから、その中において現代は一つの過渡期であるにしても、特に危機という如き意味を有し得ない。現在が絶対的な意味を有するときはじめに危機も考えられる。危機は瞬間から瞬間へと飛躍する非連続的な時間において考えられ得るのであり、このような時間は主体的な事実的時間にほかならない。それ故に危機意識は存在に対する事実の超越の關係の一面的な意識として生じ得るものである。

三

かようにして危機を根本的に特徴付けるものは、主体と客体との弁証法において、主体の客体

に対する超越或いは非連続が一面的に強調されるといふことである。矛盾の集中的表現といわれる特定の情勢としての危機において顕になるのは、主体と客体との矛盾であり、両者の対立的関係である。従つて危機意識の最も根源的な規定は、私のいうミュトスの意識であるといふことである。ミュトスはいわゆる神話、単に神々や英雄たちの物語をいうのではない。ミュトスの意識の根本的性質はおよそ次の如きものである。一、ミュトスは対立もしくは矛盾の意識である。しかもこの対立が単に客体における対立でなく、主体と客体との対立であるところにミュトスの意識は生れる。二、ミュトスはずねに生成及び変化の觀念と結び附いている。しかもこのような変化が全体にかかわる意味を有し、単に連続的でなく、非連続的飛躍的であるとところにミュトスの意識は生れるのである。生成乃至変化の觀念と結び附く故に、時間の觀念がミュトスにとつて構成的である。この時間の觀念はもちろん客体的な存在の時間の觀念ではない。むしろそこでは存在に対する事実の超越性が一面的に意識されることから、この時間の觀念は事実的時間の表現である。ミュトスの意識は現在性の意識であり、そしてこの現在はもと瞬間として未来がそのうちに喰ひ入れる現在である故に、それはまた特殊な未来性の意識である。三、ミュトスの意識は客体に対する主体の超越の意識である故に、それは本来直観的である。直観的といつても、それ

は客体的直観的であるのでなく、主体的直観的である。それは形あるものの形を見るのではなく、形なきものの形を見るのである。それはイデー的な直観でもない、却つて主体が根源的に自然的なものの意味を含むところに、ミュトスは生れるのである。主体が事実であつてイデーでなく、むしろ第一次の自然ともいふべきものであるから、ミュトスは生れるのである。ミュトスについて深い思想を述べた人は、シェリングでも、バコーフェンでも、ニーチェでも、すべてかような「事実」を根柢としたといひ得るであらう。

ミュトスの哲学に深入りすることは他の機会を待たねばならぬ。ここで特に問題になるのは、右の如き根源的なミュトスの意識の発展形態である。なぜなら我々の見るところによると危機意識はつねに何等かこのような根源的なミュトスを含むのであるから、ミュトスの意識の種々の発展形態において、ひとが危機に対して如何なる態度を取るかが明瞭に認められ得るからである。Mythos の発展形態は一般的に Mythologie と呼ぶことができる。ミュトスの発展はロゴスの客体的存在の表象と結び附いて行われるのほかないであらう。私はここでそのようなミュトロギーのすべての種類について論ずることはできない。いま思想の危機の問題に対して特に関係があるのは、ミュトロギーのひとつの種類としてのユートピアである。

あらゆるユートピアはミュトスの意識から出てくる。ユートピアは純粹なミュトスではなくて Mytho-logie としてロゴスの加工物である。即ちユートピアは思惟の生産物である。ミュトスがミュトロギーにまで発展させられるには客体的表象と結び附くのはかないのであるから、あらゆるユートピアは存在の秩序において加工されたものである。しかるに危機意識としてのミュトスの意識はすぐれた意味において時間的であり、その時間は瞬間として本来の未来性によつてアクトメント附けられた現在であるところから、ミュトスがユートピアとなるとき、ユートピアはおのずから未来の像として構成される。このような未来は存在の時間における未来であり、かようなものとして「既に」の意味を担い、従つて本来的な未来ではない。その限りすべてのユートピアは過去の像であるといわれ得るのである。未来はこのとき瞬間的に限定されているのでないから、本来ただ無限定な彼方を意味することになり、従つてユートピアは遠い未来においてのみでなく、遙かな過去において求められてもよいことになる。ユートピアにおいては現実的な時間の意識は失われる。かくていまやユートピアは時間の觀念から独立ならしめられ、永遠なるイデーとして構成されるに至る。懐古的なユートピアも、未来憧憬的なユートピアも、永遠なるイデーとしてのユートピアも、現実的な歴史的時間の意識の失われていることにおいては同じである。現実的

な歴史的時間というのは事実的時間によつて限定された存在の時間である。このようにして我々はユートピアにおいて本来のミュトスがその反対物に転形するのを見るであろう。ミュトスが根源的な時間意識から生れたものであるのに反し、ユートピアにおいては現実的な時間意識は失われる。ミュトスが対立または矛盾の意識から生れたものであるのに反し、ユートピアは均衡と調和の像であるのがつねである。ミュトスが行為的意識から生れたものであるのに反し、ユートピアは単なる知的産物である。かようなことの生じたのはみな当然であつたであろう。なぜならユートピアは危機の産物であるが、その危機を単に意識において、思想の上だけで克服しようとするところに生れるものであるからである。

それだからといつてミュトスは單純に斥けらるべきものではない。重要なのはそれを弁証法的に止揚するということである。實際、人間と動物との區別は先ずミュトスを有するか否かにあるといつてもよいであろう。歴史的に見ても哲学や科学はもとミュトスから生れた。少なくとも理論から區別される限りにおける思想の發展の根源は何等かミュトス的なものであるといわれ得るであろう。その意味で危機の経験なしには思想は生れないともいえる。或いはまた思想はミュトスの要素を含むことによつて実践的であり得るといわれるであろう。ミュトスは主体的意識であ

る。主体は事実即ち行的なもの *Tat-sache* である。従つてミュトスは或る行的意識である。そしてさきによつた如く実践 *Praxis* は主体的・客体的な活動として主体的な行を前提する限り、真に実践されつつある思想は何等かミュトスの要素を含んでいるといわれ得るであろう。ミュトスの要素を含むことによつて思想は信の性格を得てくる。客観的に知られるだけでなく、主体的に信じられるのでなければ、思想は実践的とはならない。真に実践されつつある思想を或る人々のように直ちに宗教的であると考へるのは間違ひであるにしても、それはミュトス的であるといわれ得るであろう。かような意味においてソレルの社会的ミュトス *mythe social* の思想は或る真理を含んでいる。しかしそれだからといつてソレルの直接行動論には賛成することができない。真の實踐は直接的でなく、媒介的でなければならぬ、それは理論によつて媒介されねばならない。實踐はつねに一定の客観的情勢における實踐として理論的であることを要求されている。ユートピアにおいてミュトスの意識は弁証法的に止揚されるのでなく、却つて既に述べた如くそこでは根源的な行的時間的意識としてのミュトスの意識は單純に否定されてしまふのである。ミュトスは存在論的認識と存在的認識との弁証法に止揚されるべきものであり、認識のかような弁証法は弁証法的な實踐において現実的になる。かような實踐においては危機は単に危機としてでなく同時

にただ過渡期として捉えられる。或いは危機が情勢として、しかし情勢がまた危機として捉えられるところに真の実践があるともいい得るであろう。存在と事実との弁証法としての歴史の弁証法が真に弁証法的に、言い換えると、事実と存在とが単に非連続的としてでなく同時にまた連続的として捉えられねばならぬ。かような弁証法的な自覚がすぐれた意味におけるロゴスである。かようなロゴスは性格的である。しかしそれは価値から抽象的に区別された意味で性格的なのでなく、真に歴史的に性格的なのである。生ける思想はすべて歴史的な性格を有し、歴史的な性格において生きる。

形而上学の将来性について

一

人類が作り出した諸文化のうち、現今、二つのもの即ち宗教と形而上学とは、その存続が問題にされている。将来社会において宗教が消滅するに至るか否かということについては、わが国でも数年このかた盛んに論争されてきた。しかるに考えてみると、形而上学（哲学）もまた同じ事情にあるのである。尤も、形而上学の不可能は、これ以前においても、嘗ていわゆる認識論によって唱えられたことがある。^{*}しかしそれは今度は、宗教消滅論と同じように、現代において種々の理由から勢力となつてゐる弁証法的唯物論の立場において主張されている。宗教と形而上学とは同様の運命におかれてゐる。そのことは形而上学と宗教との間に何か密接な関係のあることを語るものであろうか。そして事実、哲学（形而上学）はもはや不可能にされたのであろうか。この問題について私はここに簡単に私の意見を述べてみよう。

* 前世紀の六七十年代から始つた新カント主義の運動は主としてカント哲学の精神を形而上学に対

する否定に見たのであるが、注目すべきことには、歴史は今日異なる潮流のうちにある。一九二五年におけるカント協会の総会はその一般的テーマとして「形而上学」を選ぶに至った。そしてその理由を説明している。「これは外的な興味或いは時事的必要によつて起つたことではなく、現代の哲学を新たに形而上学に従事するに導いたところの切実な内的動機のために生じたことである。教養ある国民にして形而上学をもたぬは、色とりどりに飾り立てられていようとも最も聖なるものを欠ける神殿に等しい、というヘーゲルの言葉に従つて、今や、哲学の現状にとつて特徴的な形而上学の復興が行われている。」(Vgl. Kantstudien XXX, S. 629.)。このように現代の哲学は種々の方向において形而上学に対する要求を新たに示しているのである。マックス・ヴェントの著書の表題『形而上学者としてのカント』(一九二四年)によつて象徴的に表されているような、カント解釈の新傾向も生じている。

この関係において今日先ず挙げられるのは、エンゲルスの『反デューリング論』(一八七七年)における次の文章である。「近代的唯物論は本質的に弁証法的であつて、もはや他の諸科学の上に立つ哲学というものを必要としない。事物及び事物の知識の全体的聯関のうちにおける自己の地位について理解しようとする要求があらゆる個別科学に現れるや否や、全体的聯関についての

如何なる特別の科学も不用である。そのとき従来の全哲学のうちなお独立して存続するのは、思惟とその法則に関する学——形式論理学と弁証法である。他のすべては自然と歴史とに関する実証的科学に解消される。* 即ち弁証法的唯物論によると、従来の哲学は実証的な個別科学に解消されてしまい、そのときなお個別科学から独立に存続し得るのは広義の論理学（認識論及び方法論を含めて）のみである。たしかに、エンゲルスのいう如く、あらゆる個別科学に対して弁証法的であるべき、言い換えると全体との関係において自己を知るべきであるという正当な要求が持ち出される場合、個別科学の全体的聯関を打ち建てることを任務とするというようなヴェイルヘルム・ヴント風の哲学の理念は不用にされねばならぬであろう。それだからといって哲学は論理学に尽きることになるであろうか。私はこの問題に関する現代の哲学の種々の見解をここに一々検討することができない。いま特に弁証法的唯物論との関係において眺めると問題は次のような姿を取るであろう。一、従来の哲学の主要な内容は形而上学或いは存在論であつた。哲学が取扱うのは存在でなく価値であるという如き、いわゆる価値哲学の立場は姑らく措き、存在の問題に関する限り、哲学は形而上学として不可能にされたのであろうか。二、弁証法的唯物論が形而上学を否定するのは、このものが観念論であるというためである。それではどのような形而上学もす

べて觀念論に終るべき運命を負わされているのであろうか。三、エンゲルスは右の書物のなかで形而上学的という語をしばしば弁証法的という語に対立させて用いている。この意味においては唯物論の或るもの、例えば十八世紀のフランス唯物論は、唯物論でありながら形而上学である。しからばあらゆる形而上学は非弁証法的という意味においてつねに形而上学的であるのほかないであらうか。

* Fr. Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, S. 11.

すぐれた歴史家で哲学者であったデイルタイはその『精神科学概論』（一八八三年）の中で、科学の歴史的發展において形而上学が先ず自然に関する科学の範囲から、次いで歴史及び社会に関する科学の領域から次第に追放された過程を叙述し、結論として書いている。^{*}「形而上学的科学はひとつの歴史的に制限された現象である、人間の形而上学的意識 *das meta-physische Bewusstsein der Person* は永遠である。」即ちデイルタイによると、科学としての形而上学はもはや不可能になったが、「しかし人格的経験としての、言い換えると道徳的・宗教的真理としての我々の生の形而上学的なもの *das Meta-Physische unseres Lebens* は残存する。」「これらの経験はいとも人格的、意志にとつていとも固有なものであり、無神論者ですらこの形而上学的なものを生きたる

ことができる。」デイルタイは我々の生の経験或いは体験のうちには永久に「形而上学的なもの」が含まれると考えるのである。しかるにもしそうであるとすれば、科学としての形而上学もまた、少なくとも人間の努力[、]としては、永久に存続するのではなからうか。いったい如何なる人間の科学がすでに完成され、もはや努力の形において存在することをやめたというのであろうか。アリストテレスなどもいつているように、学問の本性はまさに探求にあるのである。デイルタイはこの形而上学的なものが宗教的なものであると考えた。しかるに宗教を単に体験と見ることは特に現代において、たとえば弁証法的神学の人々によつて、攻撃されて^{＊＊}いる。それと同様に、形而上学を単に体験の問題と考へることには種々の反対があり得るであらう。形而上学的なものは単に体験的なものではない。そして更にデイルタイが形而上学を生のこととし、科学としての形而上学を否定したのは、彼の哲学乃至心理学の根本原理と自家撞着するものといわねばならない。なぜならその根本原理によると精神生活は構造聯関或いは作用聯関を含み、従つて情意の作用も表象及び思维の作用と内面的に結合する必然性をもつて[、]いる、そうであるなら、「意志に固有なもの」としての形而上学的なもの^の経験も表象及び思维において[、]解明さるべき内面的要求を含まねばならず、それ故に何等かの姿で形而上学[、]に形成されるに至らねばおかないであらう。

* Wih. Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, SS. 384, 385, 386.

* * 例えば Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 1924. その他を看よ。

しかしながらいずれにしても、形而上学を問題にするにあたって人間の現実の状態についての考察から出立するというのは正しいことであるように思われる。これはもちろんさしあたり研究の手續に關することであつて、形而上学の原理に關することではない。もし形而上学の原理そのものが単に人間的なものであるとしたならば、それはとりもなおさず形而上学の不可能を意味することになるであらう。カントの如きもほかならぬ『純粹理性批判』のなかで、形而上学は「自然的素質」*Naturanlage* としては「あらゆる人間において現実的である」と書いてゐる。^{*}この言葉は人々に注目され、たとえばハイデッガーのカント解釈の出立点ともなつた。^{* *}我々も形而上学は人間の本性のうちに含まれると考える。それではいつたい人間の存在の如何なる根本的規定のうちに形而上学の可能性と必然性は横たわつてゐるであらうか。人間が中間者 *medium* であるといふことのうちに、と我々は答えるであらう。人間とは何かという問に対して種々の哲学が種々に答えてきた。従来考えられた種々様々の人間の本质規定をマックス・シェーラーの試みたようにいくつかの根本類型に分類するということも有益であらう。シェーラーはその五つの根本類型

を区別している。しかしまたかような分類と並んで、むしろそれよりも重要であるのは、これまでに哲学者によつていろいろなされた人間定義の、よしすべてにでなくとも、その大部分に共通な、人間に関する何等かの根本的規定が存在しはしないかを探ねるということである。そして我々は従来現れた人間についての哲学的な定義の大多数に共通な規定を中間者ということに見出し得るように思う。この中間者ということは人間に関する単に最も一般的な哲学的な規定であるばかりでなく、我々の見るところではまた最も根本的な最も意味の深い規定である。実際もし我々が、人間とは何かと問われた場合、我々は恐らく、人間は中間者であると答える以外、哲学的には、より一般的な、より適切な答を与えることが困難であろう。尤も人間が中間者であるということ、は、哲学者によつて発見されたことというよりも、もと我々の現実の生活における基礎経験に属することであつて、種々の哲学はむしろこの基礎経験の種々の仕方における理論的説明に過ぎないと見らるべきであろう。ところで中間者としての人間の根本的規定から哲学そのものの可能性と必然性が導き出された最も顕著な例を求めると、プラトンの場合であろう。プラトンは人間は存在と非存在との中間者 *μεσότης* であるとし、これが人間的認識の性質を規定すると見、従つてそれは「知の愛」(*φιλοσοφία* 即ち哲学)の形をとると考えた。哲学者は「知者と無知者との中

間者」^{**}である。既に知を所有するものの何者も、また全く知を所有しないものの何者も哲学しないであろう。哲学即ち知に対するエロス（愛）は所有と無所有との中間であって、後者の前者への憧憬、努力、推移である。エロスはポロス（富）とペニア（貧）との間の子供である、それは非存在の真の存在への運動である。かくしてプラトンは哲学を中間者としての人間の優越な存在の仕方であると考えた。私はこのような考え方のうちに或る全く深いものが含まれていると思う。

* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 21.

** Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929.

*** Symposium, 204. b. 【饗宴】

二

人間は中間者であるということを一般的に認めるとして、その意味は種々に説明されてきたし、また種々に説明し得るであろう。そしてもし中間者としての人間の根本的規定のうちに形而上学の必然性が横たわっているとすれば、この中間者ということの可能な説明の仕方の種類のうちに世界観の可能な種類を認めることができるであろう。言い換えると、この中間者ということの可

能な根本的意味方向を区別することによつて、デイルタイ流の世界観説とは違つた仕方だ、そして我々の信ずるところではより原理的に、世界観の根本類型を明らかにすることができる筈である。私は今その問題に立入つて論ずることができない。我々がここで問題にしているのは最初に掲げた三つの点である。この場合我々の方針は、中間者といふことの意味を説明してゆくうちに、その中間者である意味がいつしか失われてしまうことのないように、反対にその中間者である意味が愈々顕にされるように、説明することではなければならぬ。

ところで中間者といふことは先ず或る二つのものの混合 *compositum* を意味するよう思われる。右に例示したプラトンにおいて実際に混合 *mixton* といふことが語られ、存在と非存在との中間者である人間は両者の混合から成るものと理解されている。このようなプラトン主義的理解のうちに含まれる最も一般的なものは、非連続或いは超越の考え方であろう。即ち中間者といふことが混合といふ意味に解されるのは、二つのものが単に非連続の、或いは単に超越の關係にあると考えられるからでなければならぬ。このような考え方はあらゆる姿におけるプラトン主義の特色であり、従つて近代のプラトン主義者であるカントにおいてもその痕跡をとどめている。カントによつて現実の人間は本体人 *homo noumenon* であると同時に、現象人 *homo phaenomenon*

であり、従つて一種の中間者であるが、それは彼においてなお両者の混合という意味を含んでい
るように思われる。尤もカントの場合（プラトンの場合も既に）両者の関係は存在論的、形而上
学的にでなく、価値論的、目的論的に理解されたともいえるが、そのような価値論、目的論にし
ても、存在論的或いは形而上学的根柢なしに成立し得るか、疑問である（ここで価値哲学の批評
に入ることはできない）。それはともかく、単なる超越の、或いは単なる非連続の見方に立つ限り、
中間者という意味は要するに何等かプラトンのいうミクトン（混合）の意味を脱することができ
ないであろう。しかるにそのような見方の欠点は、混合ということでは中間者の中間者である意
味が十分に現れないで、むしろ失われてしまうところにある。

そして人間は中間者であるということの哲学的理解が従来多くの場合において觀念論に陥つて
いるということも注意されねばならぬであろう。

人間は身体と精神とから成るということは極めて普通に行われる見方である。しかるにこの全
く普通の見方は、実際には何等か、物質から意識が出てくるというような見方——いわゆる唯物
論的テーゼ——を含むのでもなければ、また逆に意識から物質が出てくるというような見方——
いわゆる觀念論的テーゼ——を含むのでもなく、むしろほんとをいうと、人間が単なる物或いは

身体でもなく純粹な心或いは精神でもなく、その間の中間者であるということの意味している。物心的存在という人間定義も中間者としての人間規定のひとつの場合を現しているであろう。ところで次に人間の意識乃至精神についても、それが中間的であるという見方が昔から哲学者たちによって広く行われてきた。古典的な心理学は人間の意識を根本的には二つの方向に、即ち能動作用 *actio* と受動作用 *passio* とに分つている。パッシオというのは身体または物体に関係し、それに規定される意識、特にいわゆるパッション（感情、情緒、情念）であり、これに反してアクチオというのとはもと身体や物体に制約されることなく、それから独立に自律的に活動する意識の作用、即ち思惟の活動である。人間の意識が中間的であるということをおのづから意味でアクチオとパッシオとから成ることと解するならば、それはおのづから觀念論的立場につらなるであろう。その場合アクチオは身体的に制約されない純粹な精神としてのヌース或いは理性であり、人間における神的部分であり、しかもそのさい神は純粹に觀念化されている。人間は理性的動物であるというギリシア以来伝統的な人間定義は、人間を中間者として規定しているひとつの重要な場合であるが、それはいま述べたような前提の上に立つているのである。そのような場合理性と感性（このものは身体と物体とに依存するひとつの受動である）とは切り離され、非連続的と見

られ、しかも理性に優越が認められることから、認識論としてはおのずから合理論が従ってくる。ところでカントの認識論のテーゼは、人間的認識は二つの要素即ち感性と悟性との協同を俟って成立するものであつて、両者のいづれをも欠くことができぬということであつた。そしてカントによると、感性の本性は受容性 *Receptivität* であり、悟性の本性は自発性 *Spontaneität* であるが、この受容性はあの古典的な心理学にいうパッシオに、また自発性はアクチオに相応すると見ることができであろう。そのように見ると、カントの認識論の意義は、あの合理論が感性を蔑視して人間が中間者であることを忘れたのに対し、感性と悟性との両要素の共に必要なことを主張して人間が中間者であることの帰結を認識論において徹底させたところにあると考え得るのである。ただ、前述の如きカントにおけるプラトン主義は中間者ということの眞の意味の徹底を妨げ、従つてその認識論も究極において合理論、そして観念論に終らざるを得なかつたのである。

単なる非連続の、或いは単なる超越の見方において中間者ということの意味が十分に確立され得ないのと同様に、単なる連続の、或いは単なる内在の見方においてもそれは不可能であろう。アリストテレスはあらゆる具体的な存在は「二つのものから」*ἐκ αὐτῶν* 成つていると考えた。二つのものというのは形相と質料である。人間の存在も同様であつて、人間は身体と精神と

から成るが、アリストテレスは精神を形相の意味に、身体を質料の意味に解した。そして彼は兩者を連続的に理解しようとし、質料従つて身体を可能性の意味に、形相従つて精神をその現実性の意味に理解した。可能性と現実性との關係は連続的として理解されることができらるであらう。しかしながらこのような見方においては中間者であることがそれ自体として或る絶対的意味を有しなければならぬということがなくなり、要するに程度上の、量的の意味を有するに過ぎなくなる。アリストテレス主義のこのような弱点は彼の倫理説において最も簡單明瞭に暴露されているであらう。アリストテレスが人間的諸徳の根本的規定として中間 *mesotē* を考えたのは周知のことである。たとえば勇氣の徳は過ぎたる暴勇と足らざる臆病との中間である。人間の行為はその常態において或いは多過ぎ、或いは少な過ぎるといふことの間を動いている。そこで徳は過不及なきこと、過剰と過少との中間、程よいことにある。かような説明は道徳の事実にとつてあまりにペダンティック【pedantic 銜学的】であるであらう。連続的な見方は量的な見方と結び附いている、しかるに道徳の事實は決して単に量化することのできないものである。なおかような見方の認識論的帰結について一言附け加えておくと、スコラ哲学において誤つてアリストテレスのものとして定式化され、近代の経験論者によつて繰り返されたところの「感性のうちにはない何物も悟性の

うちにない」 nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu. という命題こそ、かような連続的な見方の認識論における帰結である。およそ如何なる認識論的立場もその根柢において或る一定の人間学、そしてまた存在論との内面的なつながりを含んでいるのである。^{*}

* 「抽象の最も深い根柢は身体と精神との実体的結合である。これら二つの本質的部分がアリストテレスの教えたように相互に密接な関係に立つ場合においてのみ、何故により高い認識がより低い認識とかくも不思議に関聯をなすかということも分るのである。」 (M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitskenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin*, 1924, S. 25.)

かようにして簡略ながら明らかにしたことは、単なる非連続或いは超越の見方によっても、また単なる連続或いは内在の見方によっても、中間者ということの意味が十分に顕になり得ず、むしろ反対であるということである。そこで必然的に弁証法的な見方が要求されてくるであろう。弁証法は内在と同時に超越を、非連続と同時に連続を考える。実に弁証法的な見方のみが中間者の中間者である意味を最も根本的に且つ最も内面的に表明することができる。中間者である人間をそれらに対して中間者であらせると二つのものは性質的対立乃至矛盾の關係に立っている。人間が中間者であるということはまさに人間が矛盾に充ちた存在であることを現している。中間的と

いうことは弁証法的矛盾的ということである。中間者としての人間的存在の意味について最も深く考えたパスカルはかような弁証法的見方にまで到達した。私は私の書物『パスカルに於ける人間の研究』の中でこれらのことを示したつもりである。

ところでもし我々の考えるように哲学（形而上学）の可能性と必然性が人間の中間者であることのうち横たわつているとすれば、そこからまた哲学的思惟の方法は必然的に弁証法でなければならぬということが従つてくるであろう。哲学的思惟の方法は人間の存在の根本的規定に制約されている。哲学が弁証法的に思惟するということは哲学にとつて偶然ではなく、哲学そのものの可能性と必然性がそのうちに与えられているところの中間者であるという人間の根本的規定によつて必然にされているのである。

三

しかし人間は如何なるものの中間者であるか。私はこの問に対して、人間は主体と客体との中間者であると答える。人間は単に客体でも単に主体でもなく、両者の中間者である。そして両者は弁証法的対立をなしている。この場合特にしばしば生じているひとつの誤解を除いておくこと

が必要であろう。弁証法的な対立にあるものは決していわば同一の力において対立するのではない。同一の力において対立するものは平衡の関係にあるにしても、弁証法的な関係にあるとはいえない。相対立し相矛盾するものにおいて一方の他方に対する根源性がなければ弁証法的運動は考えられない。従つて主体と客体との関係において前者の後者に対する優越が認められねばならぬ。そこでまた中間者としての人間における矛盾を止揚し得るものは、究極の意味においては、客体としての人間ではなく、主体としての人間である。しかしながらもより主体は単に人間的なものではない。人間の本性は全く真面目な意味において中間者ということであつて、主体ということではないからである。客体に対する主体の優越は伝統的な形而上学の用語に従つて存在に對する存在の根拠ということでも宜い。眞の意味における存在の根拠は再び何等かの存在に即ち客体的なものであることができぬ。如何なる意味においても客体的なもの即ち存在であり得ないところから、主体は存在の有に對して無といつても宜いであろう。私が主体というのはいわゆる主観 *Subjekt* のことではない、主観というものは觀念論的に捉えられるのがつねであるからである。しかしまた私のいう主体はいわゆる実体 *Substanz* でもない、実体というものは何等か客体的に考えられているのがつねであるからである。主観でもなく実体でもなく、実体の意味を

有すると同時に主観の意味を有するものが、私のいう主体である。

人間が中間者であるということは、人間が究極において自己自身からは理解され得ないということの意味している。我々人間が自己を理解しようとすれば、人間以外のもの、かようなものとして特に人間以上のものを考えるように余儀なくされるということは、中間者としての人間の本性によるのである。そこに形而上学の根源が横たわっている。生を生そのものから理解するということは現代の生の哲学の情熱である。しかしながらもしそのようなことが可能であるとすれば、その場合生というものが現実の人間でなく単に「体験」というようなものの意味に理解されるためであり、或いはまた既に人間以上の無限なものを考えながら、これと有限な人間とをただ単に連続的融合的に考えるというロマンティックな見方に立っているためである。

由来、哲学は全体の学と定義されている。個別科学がそれぞれ存在の一部分を対象とするに反し、哲学はその全体を研究するといわれている。しかるに個別科学の対象となるのは「存在」即ち客体であつて、もし哲学がそのような客体の全体についての学であるべきであるとしたならば、最初に挙げたエンゲルスの文章の如く哲学（形而上学）はけつきよく個別科学に解消されてしまわねばならないであろう。哲学はそのような意味における全体に関する学であることができ

ない。哲学的な問は真に全体にかかわる問でなければならぬということは、その問においては、問われたもの（客体）と一緒に、問うもの（主体）が問われるというように、問われねばならぬことを意味している。近代の認識論において認識されるもの（客観）よりも認識するもの（主観）の性質が吟味されねばならぬと考えられたのも、哲学のこのような要求の現れであると見られるであろう。しかしながら認識論は主観の研究に急にして客観即ち存在の研究を忘れてしまい、そこで主観も意識として単に觀念論的に捉えられるという傾向があつた。今や我々は認識論において現れた正當な要求、即ち哲学的な問においては、問われたものばかりでなくまた問うものが、客観ばかりでなくまた主観が、問われねばならぬという要求を、単に認識論的な意味においてばかりでなく、特に存在論的な意味において現実化しなければならぬ。このことは先ず上に例示したように認識論と存在論とは密接な聯関に立っているということから考えても必要であろう。その場合我々は、我々の問が哲学的な問として真に全体にかかわるものであるために、主体と客体とがいつでも一緒に問われるように問われねばならぬ。しかるにこの「一緒に」ということは中間者としての人間にとつてはつねに弁証法的意味のものでなければならぬ。全体は我々にとつていわゆる主客合一という如きものであることができぬ。人間はその本性において中間者である

から。哲学的認識が人間的認識である限り、それは中間者の立場を離れることができぬ。あの全人の立場というものも、中間者ということをも真に弁証法的に捉えないで有機体的に理解したものにほかならないであろう。

我々のいう主体は形而上学的なものである。蓋し形而上学的なものとはあらゆる意味において存在を越えるもの、従って客体的意味における自然はもとよりノエマ的に捉えられたアイデアをも越えるもの、それ故に主体でなければならぬ。主体はそのようなアイデアでもまた意識でもなく、何等観念的なものではない。客体が外において意識を超越するのに対し、主体は内において意識を超越するともいい得るであろう。意識というものも人間存在の超越性即ち自己自身における客体から主体への超越によって基礎付けられている。意識はいわば主体と客体との中間にあるもの、否むしろ人間が中間者であることを意識させるところに人間的意識の根本的性質がある。意識は人間の一部分であるようにしても、人間の構造のうちにおける意識の特殊性が理解されねばならぬ。意識の媒介によって人間は主体と客体とに分裂するのである。意識の媒介がなければ、人間は自己を客観化することも、自己を主体として知ることができない。しかも意識は客体的にと共に主体的に規定されている。そこでまた従来の哲学的心理学が改造され、真に弁証法的に形作

られることが要求されている。例えばパッシオは単に外的物体乃至外的身体によつて規定されるものでなく、むしろ主体的に内から規定されるものが真のパトスであり、かようにしてそれはその主体性に従つて単に受動的なものとすることができないであろう。そしてこれまでの形而上学において形而上学的なものが多くは動かぬものと考えられたのとは反対に、我々のいう主体は最も動的なものであり、これに対して客体は却つて固定的なもの、惰性的なものということができ。しかしまた主体が如何なるものであるかは、それ自体においてよりも、客体との弁証法的関係において、客体を通じて、客体的知識になり得るということが注意されなければならない。

主体と客体との対立は、心と物、形相と質料、イデアと存在、等々のいずれの対立とも等しくなく、むしろこれらの諸対立は第二次的のものとして主体と客体との根源的な対立から導き出さるべきものであろう。しかしながら我々の立場はあの *Realidealismus*（実在的観念論）の立場ではない。その論証は他の機会に譲らねばならぬが、リアルイデアリスムスはけつきよく観念論の立場においてのほか成立しないであろう。そのような絶対的イデアリスムスに対して我々の立場はむしろ絶対的レアリスムスと呼ばれてよいであろう。もとよりこの場合絶対的というのは主客合一を指すのではない、主客合一の立場はそれ自身ひとつの観念論に過ぎないであろう。客体的

なもののみをレアルと考える立場に対して我々の立場は絶対的といわれるのである。単なる客観主義は自己の客観性をも基礎附けることができない。我々の立場は或る客観主義でありながら客観主義が自己の基礎を弁証法的に自覚する立場であることを欲する。弁証法は観念論と相容れぬものをそれ自身のうちに含んでいる。形式論理学が形式（形相、イデア、イデアの同一、意味的同一）の論理学であるのに対して、弁証法は内容の論理学であるといわれるが、この内容はアリストテレス風の形相に対する質料ではなく、また一般に形式と内容という場合における内容でもなく、むしろ形式と内容を共に超越する、従つて存在を超越する——なぜならあらゆる存在は形式と内容とから成っている——もの、即ち第一次的な自然、いわゆる *natura naturans*（能産的自然）の意味のものであり、これを予想するのだから弁証法は成立しないであろう。主体を *natura naturans* と見ると、これに対して客体は *natura naturata*（所産的自然）と考えられる。能産的自然は所産的自然とは違った意味でのリアリティをもっている。能産的自然は客観的自然の一部分でないのももちろん、その総和でもなく、それとは秩序を異にするものである。そしてここにいる所産的自然が普通にいう自然ばかりでなく社会をも含むように、能産的自然はまた主体的意味における社会性を具えていると見られねばならぬ。いな本来二つのリアリティがあるので

なかろう。主体と客体とは別個独立のものでなく、一方のリアリティを離れて他方のリアリティは考えられない。主体と客体との弁証法のうちに現実のリアリティはあるのである。

遺憾ながら私はいまあまりにプログラムのうちに語らねばならなかった。「中間者の哲学」を展開することは将来に期しなければならぬ。

世界観構成の理論

一

他の言葉と同じく世界観 *Weltanschauung* という言葉も歴史的起原をもっている。クレメンス・ボイムケルによると、この概念はもとロマンティクの時代に、ロマンティクの精神において作られたものであつて、ヨゼフ・ゲレスが一八〇七年に初めてその『ドイツ国民文学書』の中で“*Weltanschauung*”という概念を用いた。^{*}当時この概念は個々の専門の特殊な見方に対し、その限界を越えて世界の全直観への視野の拡大を意味した。かような世界観的要求が例えばシュライエルマッハーの『宗教講演』において如何に大きな役割を演じているかは周知のことであろう。世界の全体的な意味を統一的に理解し体験しようという態度がロマンティクを特徴付けていた。

* Vgl. Clemens Baumbach in: *Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 1921, S. 51. [Bd. 2.]

世界観の概念がこのようにロマンティクの精神から生れたということは、世界観の問題が今日おかれている精神的情况を知るために注意を要する。それによつて我々は、何故に例えば今日、

ロマンテイクに対し、その代表者としてのシュライエルマッハーに対し、彼の子供としての文化プロテスタント主義に対し、徹底的に戦いつつある弁証法的神学の如きが、世界観というものを排斥して無世界観的 *weltanschauungslos* であるべきことを主張しているか、の事情を理解することができよう。^{*} 弁証法的神学が世界観というとき、それは特定の意味即ちロマンテイクの意味における世界観をいつている。我々はもちろん、この弁証法的神学もあらゆる意味で無世界観的であるのでなく、却つてそれは一定の世界観即ち世界の創造したものであると見るキリスト教的な世界観を有するといふことができる。しかしながら現在においても、世界観という知識らずにロマンテイクの見方の分担されていることが稀でないのを考えると、無世界観的であるべきことを主張する弁証法的神学の態度も理由のないことでなく、むしろ痛切な時代批判の意味をもっているであろう。我々は世界観の概念と一緒にロマンテイクの哲学的諸前提をも無批判に受け容れることのないように警戒しなければならない。ロマンテイクは世界観的であろうとした、そこにそのひとつの特色があった。これに対して、いま神学的問題には立ち入らないにしても、世界観的といふことを拒否する弁証法的神学によつて、世界観の問題に関して投ぜられた重要な問題として、我々はなかでも次の如きものを挙げることができるであろう。――一、世界観は究

極において理性の思想であるか。弁証法的神学は文化プロテスタント主義がキリスト教をも理性的文化であるかのように看做し、その信仰内容をも理性の自律的な支配に従属させ、これをひとつの理性量として思惟することに抗議する。かような理性量がそこでは世界観と呼ばれて排斥されている。それ故に世界観の問題にとつて、世界観におけるいわば特に世界観的なものは理性の思想であるか否かが問題になるであろう。二、世界観というとき、多くの場合なにか統一的なもの、体系的なものが考えられる。そして実際ロマンティックの哲学は世界の全体的聯関の調和的な、完結的な体系であることを期した。しかるに弁証法的神学によると、キリスト教の神の思想、人格の思想並びに創造者の思想は、ひとつの調和的な、完結的な世界理解の意味における「統一的な世界観」を基礎附けないばかりでなく、むしろこれを排除するものであり、キリスト教の神の信仰はまさにこのような世界観に対する意識的な、決然たる断念を意味している。創造されたものであるということは、これを正しく理解すると、絶えず新たに不安であるということ、「全体の意味」のうち逃避し得ないということではなければならない。被造物である世界は原理的に全体として思想において把握することのできぬものであると考えられる。かようにして問題は、世界観におけるいわば特に世界観的なものの本性は体系性と完結性であるか否かということである

う。三、弁証法的神学は宗教哲学的にでなく原理的に神学的に考えることを欲する。文化プロテスタント主義における宗教哲学的考え方は重点を根本において人間の側に置くものであり、従つてこのものは人間的思惟の規範に対しては責任を負うにしても、神との関係においては無責任な——*verantwortungslos*——即ち神の呼び掛けに、かくてまた隣人の呼び掛けに応えることのない——思惟であるとして非難されるのである。故に問題は、現実の人間は世界における存在である限り、弁証法的神学の考えるのとは反対に、あらゆる現実的な思想は何等かの世界観を含まねばならぬにしても、ロマンテイクにおいての一切の超越的なものを排して世界を世界そのものから解釈することができるか、或いは後にデイルタイがロマンテイクの精神を継いで定式化したように「生を生そのものから理解する」ことが可能であるか、ということでなければならぬ。以上の如き根本的な問を、美的な乃至神秘的なロマンテイク並びに観念論的な乃至理性主義的なオプティミスムスを却けて、「世界観」の否定を通じて根源的に問うたところに、世界観の問題に対する弁証法的神学の批判的（危機的）意味が認められるであろう。

* 例えば Fr. K. Schumann, *Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne*, 1929. を見よ。

かようにして我々は今日、世界観とは何かという問を新たに問うことを要求されている。現

代のいわゆる世界観学 Weltanschauungslehre は我々の間に果たして満足な解答を与えるであろうか。この場合先ず我々はこの世界観学がやはりロマンティクの子供であることに注意しなければならぬ。世界観学というものが問題として自覚されるに至ったのはとりわけデイルタイの業績に負うところであり、彼の説はその後に現れた種々の形態の世界観学に比して今も依然として模範的な価値をもっている。しかるにデイルタイの哲学はその系統からというロマンティクに連なるものである。彼は世界観の根本類型として自然主義（実証論）、自由の観念論、客観的観念論の三つを区別したが、そのうち彼自身はロマンティクの哲学がそうであつた客観的観念論に最も近く立つていた。そこで彼の世界観学も根本においてロマンティクの諸特徴を含んでいる。「世界観の究極の根源は生である」、とデイルタイはいう。彼によると、生は多面性でありまた全体である。もろもろの哲学体系はこのような生の歴史におけるそれぞれ一面的な表現にほかならない。生の構造の諸主要契機の相交替する一面的な強調の結果として、世界観はあらゆる場合にもろもろの対立において現れる。けれどもこのような諸対立はつねに一つの共通の地盤の上にある。諸体系の間の諸矛盾は自己をその諸主要形態において表現する生命の多面性にもとづくのであるから、もしひとがこれらの諸主要形態を生命の種々の方面の相対的な表現として捉えるなら

ば、それらの諸矛盾は矛盾でなく単なる差異に過ぎないことになる。かようなデイルタイの世界観論の中心思想の根柢に見られるのは明らかに、有機体説的、連続観的、表現論的、類型学的等の、ロマンテイクと共通類似の思想であつて、我々の單純に与し得ないものである。その点についてはこれまで屢々批評を加えておいたから、ここではもはや繰り返さないであらう。言うまでもなく我々はロマンテイクを決してただ非難するものではない。ロマンテイクの特に大きな功績は歴史的意識を發達させたことにある。デイルタイの世界観学は成熟した歴史的意識の所産として、その意図においても、その方法においても、その内容においても、たしかに多くの貴重なものを含んでいる。歴史的意識はつねに世界観学の基礎になくはならぬものである。マックス・シェーラーなどの世界観論はこの点において欠けていると思う。しかしながらデイルタイにおいて歴史的意識は先ずいわゆる歴史主義に、詳しくいうと歴史的相對主義に陥つている。オスワルト・シュペングラーの形態学的な世界観論の如きにおいてはこの傾向は更に甚だしいであらう。歴史的意識をかような相對主義から救い、しかも歴史的意識の否定としての絕對主義にも陥ることなく、歴史的意識の本来あるべき相對と絕對との弁証法の上に世界観学を据えることが、今日我々の課題でなければならぬであらう。次に歴史的意識はデイルタイにおいてその相對主義的傾

向とも関係して解釈学的立場と結び附いている。それはもろもろの世界観を全体的な生のそれぞれの表現として理解することによって生の豊富な内容を楽しむにとどまる。それは単に理解的、従つて観想的であつて、実践的見地を含んでいない。しかるにもし世界観学がただ世界観を解釈するだけのものであるとしたならば、我々の今日の問題は、シェーラーの言葉を借りると、世界観学 *Weltanschauungslehre* ではなくむしろ世界観定立 *Weltanschauungssetzung* であるといわねばならぬであらう。^{*} 私は絶えず本来の歴史的意識は実践の立場に立つべきことを主張してきた。もとより哲学は科学である限り世界を解釈しなければならず、理論は実践にとつて重要である。哲学は世界観の問題についても一定の解釈を与え、理論を提供しなければならぬ。世界観の定立 *Setzung* にしても、歴史的出来事として歴史的状況において行われるものである限り、歴史上に存在する種々の世界観に対する批判的対質 *Auseinandersetzung* をつねに予想している。そしてこのような対質にとつて世界観学は必要な理論となるべきものである。

* Vgl. M. Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung* (Moralia, 1923).

しかるに現代の世界観学の多くが世界観定立に関して消極的乃至懐疑的或いは否定的態度をもつて出発していることは注目に値するであらう。そのことが実は世界観学と呼ばれるものの特徴

をなし、まさに世界観学の立場を形作るかのようにさえ思われる。世界観学の問題及びその解決は或る意味ではデイルタイよりもむしろヘーゲルにおいて一層深遠雄大な形をとつて現れていると見ることもでき、また前者の世界観学はその発展において次第に後者の現象学の立場に接近していったと解することもできる。デイルタイは世界観学の課題を特に「哲学体系の現象学」とも称している。しかしながら彼は当時勢力を有した実証主義によつて弱められたロマンティケルであつた。彼は独自の形而上学的体系の建設の熱情に燃えていたヘーゲルなどは反対に学的体系としての形而上学はもはや不可能であると考えた。デイルタイによると、「形而上学的科学」は歴史的に制限された現象である。言い換えると、過去において可能であつたような形而上学的組織は以後もはや不可能にされてしまつてゐる。尤も人間の内奥もつとにおける人格的経験としての「形而上学的意識」は将来も永久に存続するものと見られる。そこで哲学が形而上学に関して現在なお為すことができ、また為すべきことは、みずからひとつの形而上学を樹立することではなく、たかだか形而上学についての歴史学的心理学的理解を得ること、形而上学の作られる歴史的心理的諸条件を探るということである。全体として彼においては諦めと懷疑の気分が支配している。彼は、ルードルフ・ハイムなどと同じように、独創的な積極的な形而上学の組織の時代はもはや

過ぎ去つて喚び戻し難く、歴史的考察が構成と建設とに代るべき場合であるという意見であつた。このようにしてデイルタイにおける世界観学は、独自の世界観的哲学の樹立を断念した結果、もろもろの世界観の歴史的・心理的諸条件を説明するという企図に出たものと解することができる。しかしながらそれにも拘らず彼の世界観学も実をいうと世界観的に無前提であるのではない。その基礎とされる生の哲学そのものがまさにひとつの世界観を表している。同様の事情はカール・ヤスパースの世界観学の場合にも見出されるであろう。ヤスパースにとつては世界観学は世界観の心理学にほかならず、本来の哲学には属しない。哲学者は静かな、責任をとらない観察者ではなくて、世界を動かす者、形成する者である。真に哲学の名に値する哲学は予言者的哲学である、哲学はかようなものとして価値表を掲げ、世界の意味と目的とを示し、人間生活に衝動を与え、即ち一言でいうと世界観を樹てる。世界観の心理学はこのような予言者的哲学とは反対の性質のものである。それは没価値的な、世界観的に無前提な、普遍的な観察であつて、世界観の定立のために一定の態度をとるべきものでない。このヤスパースの見方はマックス・ウェーバーの思想に影響されているが、しかるにウェーバーが哲学を予言的なものと考えることによつて、哲学との区別において確立しようとした科学の理念そのものもすでに一定の世界観の上に立っている

といわれるであろう。マックス・シェーラーも述べた如く、今日ひとの一般に科学と呼ぶものがすでにそれ自身唯一つの、即ち西洋的な世界観の所産であり、ただこのような世界観の支配のもとにおいてのみ可能であるとも考えられるであろう。科学と世界観との制約関係を明らかにすることは世界観学のひとつの重要な課題でなければならぬ。ヤスパースの世界観の心理学も世界的に無前提なのでなく、いわゆる実存哲学の基礎に立っているのであつて、彼の世界観論の面白さもこれにかかつてゐる。かようにして一般に如何なる世界観学も、それがヤスパースのいうように世界観の心理学であるにしても、或いはマンハイムなどにとつての如く知識社会学の一領域であるにしても、それ自身一定の世界観に制約されており、そしてその制約関係を解明することがまさに世界観学の問題でなければならぬとすれば、世界観学は究極において心理学でも社会学でもなく、——それらの価値はもとより否定さるべきでないが、——デイルタイのいうような「哲学の哲学」でなければならぬであろう。哲学の哲学は言うまでもなくひとつの哲学である故に、世界観を考察する立場はそれ自身世界観的に規定されている。ここにおいて世界観学はデイルタイのいう歴史的自省 *geschichtliche Selbstbesinnung* の意味をもたねばならぬ。自省は単なる自省でなく、どこまでも歴史的自省でなければならぬ。けれども歴史的自省はデイルタイにおいての

ように単に観想的、解釈学的な立場にとどまるべきでなく、批判的、実践的な、マルクスの意味した如き自己了解 *Selbstverständigung* というところがなくてはならない。そうでなければ世界観と世界観定立との間に積極的な関係は成り立たないであろう。簡単にいうと、歴史的自省は弁証法的でなければならぬ。弁証法的に自覚することによつてはじめて世界観学は循環的であるという、即ち世界観学はみずから一定の世界観的前提に立つていふという非難に打ち克ち得るのである。しかしこの場合弁証法的というのは如何なることであろうか。私はそれをここに世界観の構成を究明することによつて具体的に示そうと思ふ。

二

さて世界観 *Weltanschauung* のもと如何なるものであるかを明らかにするために、先ずこの概念を世界像 *Weltbild* の概念と区別することから始めるのが便宜であろう。二つの概念を明瞭に区別して用いたものにデンネルトの如きがある。^{*}デンネルトは世界像の概念を自然科学によつて得られた自然或いは世界についての経験の全体という意味に規定した。従つてそれは自然科学と同じ範囲のものであつて、自然科学の成果或いはむしろ自然科学の目標を表すことになる。世界

像のかような意味に相応して、我々が現在もっている世界像は、もしなにか新しい経験によつてその或る誤謬が発見されるや否や、いつでも訂正されるものである。即ち世界像は動揺する性質のものである。これは悲しむべきことでなく、世界像そのものの本性のうちに理由を有することであつて、それがまた研究の進歩に対する刺戟ともなるのである。ところでデンネルトによると、世界像は世界の説明ではない。この点彼は、自然科学の任務は自然のうちに行為さ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と考へたキルヒホフの見方に従つてゐる。しかるに世界観においては問題の提出が根本的に別種のものであり、即ち形而上学的である。世界観は世界をその形而上学的根拠から展開し説明するのであつて、このような説明に対する欲求は、デンネルトの意見によると、すべての思惟する人間のうちに存し、従つてそれを満足させることはまたまことに正当な努力である。世界観の思惟動機も思惟手段も自然科学におけると同じでなく、形而上学的のものである。世界像は「世界についての感覺的経験のまさに現在の総量」を含み、これに反して世界観は「世界像から供せられた材料をいわば形而上学的に一つの世界説明にまで加工する」のである。その世界説明は記述的である自然科学の領分を超えた自然哲学にほかならないと考へられる。

自然科学の仕事は自然現象の説明でなく記述であるとするキルヒホフ流の考え方についての議論は姑らく措くとしても、デンネルトの規定した如き世界像及び世界観の概念は第一に狭きに過ぎる。彼が世界像というのは自然科学の範囲のものであり、従つてそれをどのように高めるにしてもプランクのいわゆる物理的世界像の如きものであるのほかに、それに対応する世界観の概念も彼においては自然哲学のことと考えられた。しかるにディルタイによつて道を開かれた世界観学の明らかにしたことは、単に理論的な哲学のみが世界観の担い手であるのではなく、あらゆる領域の文化が世界観を含むということであつた。かように包括的な世界観の概念に対応するものとして同様に包括的な世界像の概念が要求されるであろう。また実際ひとは物理的世界像という以外、芸術的世界像などという言葉を用い、更に哲学的世界像という言葉をさえ用いている。かような事情において私は、世界像とはロゴスの意識の形態であるという定義を与えようと思う。ここにロゴスの意識というのは思惟とか理性とかいうものに限らず、すべて対象もしくは客体を志向し、いわば対象を含み、対象性もしくは客観性を有する意識或いは観念の形態である。あらゆる人間の意識はかくの如きロゴスのな方向、象面、契機を含んでいる。それだから単に自然科

学者のみでなく、社会学者も、芸術家も、みな何等かの世界像をもち、そして日常の人間も、彼等は彼等で自然的な世界像をもっている。世界像は対象的意識の諸内容の総体である。これに對して世界観は如何に区別され、また何故に区別されねばならないであろうか。この場合デントルトが自然哲学を世界観と看做したのを拡張して、哲学を一般に世界観と考へ得るであろうか。しかしそれは少なくとも不精密であることを免れないようである。論理学の如きものは除くにしても、哲学そのものにおいてなお世界像的なものと世界観的なものとを区別し得るのである。いわゆる厳密科学としての哲学の理念において求められているのはひとつの世界像、即ち哲学的世界像であるともいい得るであろう。ロゴスの意識の与えるものはどこまでも世界像であつて、それがよしイデア的世界即ちいわゆる *nundus intelligibilis* (可想界) にまで至るにしてもなお世界像と考へらるべきである。フッサールは『厳密科学としての哲学』という論文の中で、デイルタの批判に關聯して「世界観的哲学」と「科学的哲学」とは飽くまでも区別されねばならない二つのイデーであると論じている。しかしながら我々はいわゆる科学的哲学、フッサールの現象学の根柢にもなお世界観的なものを見出し得るであろう。重要なのはむしろ世界像と世界観とを區別し、両者の統一と共に、世界像(哲学的世界像をも含めて)の世界観に對する相対的独立性乃

至自律性を基礎附けるといふことである。哲學的世界像は自覺的な世界觀、シェーラーのいう教養の世界觀 *Bildungsweltanschauung* の定立と特別の關係があるにしても、哲學的世界像がすなわち世界觀であるのではないであろう。世界觀的であるといふことは哲學にとつて避け難い必然的な要求であるにしても、哲學と世界觀とを直ちに同一視することはできないであろう。そしてまた或る民族、或る時代の世界觀は必ずしもつねに哲學のうちに最もよく表現されているとは限らぬであらう。

ところでデイルタイは、世界觀は單なる思惟の産物でなく、我々の心的全体の構造から發すると考え、世界觀の構造について次のように述べている。「すべての世界觀は、生の謎の完全な解決を与えようと企てる場合、規則的に同一の構造を含んでいる。この構造はいつでも、世界像の基礎の上に世界の意義及び意味に関する問題が決定され、そしてそこから行動にとつての理想、最上の善、最高の原則が導き出されるといふ一つの聯関である。それは心的法則性によつて規定されているのであつて、これによると生活過程における現實の把握は状態及び對象の快不快、適不適、認否認における価値判断の土台であり、そして次にこの生の評価はまた意志決定にとつてその下層を形作っている。」* 世界觀は單なる認識の要求から發生するのでなくて生の全体のうち

にその根源をもつていふというデイルタイの説は認められねばならぬであろう。世界観の理解は当然この根本的見地から出立せねばならぬにしても、問題はどのような生を如何に見るかということである。そしてその場合我々はデイルタイに追従することができない。一、デイルタイは生を有機体的に解釈した。しかるに我々の哲学的規定によると、人間は弁証法的なもの即ち主体と客体との弁証法的統一である。またデイルタイが生というとき、それは心理的なものと理解されたのに反して、我々にとつては意識はいわば主体と客体との中間に位し、主体と客体とを媒介して人間が主体と客体との弁証法的中間者であることを自覚させるものである。意識は客体の主体への方向における極限であると共に主体の客体への方向における極限である。意識は極限の本質のものである。従つてそれは主体でもなければ客体でもなく、同時に主体とも客体とも見られることができる。二、このことに相応して意識そのものの構造が哲学上弁証法的に規定されねばならない。デイルタイは心的全体を構造聯関として捉えた。構造聯関というのは彼においてひとつの有機体的概念である。我々はもとよりヒュームなどの心理学の如き原子論的な見方を却けねばならないが、またかくの如き有機体的な見方を取ることもできない。我々の哲学的人間学の弁証法的な立場は人間の意識そのものを弁証法的に、即ちそれを対立物の統一として理解す

ることを要求する。そして我々は意識の構成をロゴ斯的意識とパト斯的意識との弁証法によって考える。ロゴスとパトスとは意識の相反する方向、象面、契機を表す対立物である。前者が客体をその客観性において顕にするものであるとすれば、後者は主体をその主体性において顕にするものである。ロゴ斯的意識は高まるに依りて次第にいわば対象を含み、対象性を得るのに反して、パト斯的意識は深まるに従って次第にいわば対象を失い、無対象となる。对象的なロゴ斯的意識には種々の段階が考えられ、ギリシア哲学以来普通に感覚から始めて、構想力、悟性、理性というような区別が認められているのである。それと同様に、そして恐らくそれに相応して、パト斯的意識にも種々の段階を区別することができ、例えばこれを感じ、感情、意志、直覚というように考えることができるであろう。しかもロゴスとパトスとはつねに弁証法的に結合している。それだから我々は客体と直接に結び附いたロゴ斯的方向の意識を感じと呼ぶと共に、また同様のパト斯的意識を感じというわけである。即ち感覚的ということは、一方では客体から受取る最初の对象的な意識を表すと同時に、他方では客体に直接結び附いた主体的な意識、欲情の如きものを表している。ドイツ語の *Sinnlichkeit* などにしても同様であつて、この語は例えばカントの第一批判書と第二批判書とは違ったニュアンスをもつて使われていると思われる。かように最初の

段階において直接的統一的であつたロゴスの意識とパトスの意識とは次第にその間の対立を明瞭に現してくるように見えるが、両者が全く無関係になつてしまふのではないことは、例えば思惟の活動に属する判断の根柢にも、現代の判断論においてやかましく論じられたように、肯定もしくは否定、承認もしくは否認の決定として意志が存在するということによつても知られるであろう。構想力 *Einbildungskraft* が特別に感情と関係のあることは、これが芸術の能力と考えられることから理解されるであろう。ところでその最高の段階においてロゴスとパトスとが如何なる関係にあるかは、既に古くから存する認識と愛の問題、或いはまたいわゆる知的直観の問題等に関係して考えることができるであろう。对象的なロゴスの意識も高まるに従つてカントの純粹理性批判におけるイデーの如く或る主観性を得てくるし、主体的なパトスの意識も降るに従つて感覚においての如く直接に客体を内容とするようになる。主観性に昇ることが前者の要求であるとすれば、对象的になることは後者の要求であるともいえる。そこに弁証法的中間者である人間の意識の眞の姿が見られはしないか。そこに意識の本性である緊張ということも考えられるであろう。ロゴスの意識とパトスの意識との弁証法を基礎とする新しい精神現象学の建設は世界観学にとつても重要な意味をもっている。しかし我々がここで指摘しようとするのはただ一般に意識の弁証

法的な構造であつて、それによつて我々は意識に關する原子論、特に有機體説に反対しようと欲するのである。三、意識の有機體説的な解釈に關聯して、デイルタイは「世界觀の土台はつねに一の世界像である」といつている。彼はなお傳統的な、表象(思惟)、感情、意志という「三つの意識の層」を考え、如何なる世界觀もその最初の層の形作る世界像を土台にすると見るのである。このような考え方は有機體説と結び附いた觀想的な態度とも無關係ではないであらう。これとは反対に、我々は世界觀における土台的なものとはパトスのなものであると考へる。世界觀におけるいわば特に世界觀的なものはロゴスの意識の形態である世界像ではなくてパトスの意識の形態である。しかるに既に述べた如く、パトスは深まるとき無対象となるものであり、従つてそれはそれ自体としては形像的 *bildlich* なものではない。原罪の意識、運命の意識などは本来かような無対象なパトスとして、或いは「無」のパトスとして説明さるべきものであらう。もとより意識の弁証法に従つてパトスはロゴスと結び付き、そのようなパトスも形像的になる必然性が存している。従つて如何なる世界觀もつねに世界像を含むことが必然的であるにしても、世界觀に就つて土台は世界像であるのではない。その土台は對象的な意識ではなくむしろ主体的な意識である。故にもし世界というものが単に客體的なものをいうならば、世界觀における本来的なものは

何等世界観ではないということもできるであろう。更にまたデイルタイのように意識の構造を有機的連続的に考えたのでは、世界像の世界観に対する相対的独立性も十分に考えられず、かくては科学が相対的には世界観から独立に自律的に自己自身の世界像を作る可能性も満足に説明されないであろう。それにはロゴスとパトスとの弁証法的な非連続を認めることが必要なのである。

* Vgl. Dilthey, Weltanschauungslehre, WW. VIII, S. 82ff.

このようにして世界観が世界像を含む必然性と共に世界観における固有なものが主体的な意識であることが示された後に、我々は世界観の本来の性質を世界像と対立する方面から規定してこう。一、世界像はロゴスの意識の形態である。ロゴスの意識は、もとロゴスという語が示す如く——なぜなら λόγος は λέγω (私は集める) から出ている——、結合するという性質を有し、結合或いは統一の方向において高まってゆく。さきにもいった如く、ロゴスの意識は普通に感覚、構想力、悟性、理性というように順序附けられるが、この区別はカントにおいても統一の程度の区別を意味したと見ることができる。カントによると認識の最高の統一の能力は理性である。理性の統一を表すものはイデーと呼ばれる。そしてただイデーのみが全体性に関係する。イデーはカントによると「一切の自然認識の体系的統一の規制的原理の図式」である。^{*}ここでカントがい

デーに与えた図式としての深い意味を解釈することは措くにしても、ともかく我々のロゴスの認識はイデーの図式的意味に従つて体系的統一を求める。体系性は世界像の理念であり、また実際に世界像は客体的認識としてつねに何等か体系性を含んでいる。しかるに世界觀的なものの固有の性質は、普通に考えられるのとは反対に、靜的な体系的統一性にあるのではなく、むしろ根源的な動性にあるといわねばならぬ。「我々の世界觀的な經驗は、およそ我々がなおそのような經驗をしている限り、不斷の運動過程である。我々が世界、現実、目的を固定的に且つ自明のものとして有するとき、我々は未だ嘗て世界觀的諸可能性の何等の經驗もしなかつたのであるか、それとも我々は殻の中で堅くなつて、もはや何等そのような經驗をしないのであるかである。」^{*二}、世界像は客体に関するものとして客体の担う根源的な「既に」の性質に従い、本来的な現在性、それ故にまた未來性を含まない。私が今日或る物理の法則を発見するとしても、それは「既に」その通りであつたところのものであり、また私が今日或る数学の定理を初めて学んだとしても、私はその定理がその時から妥当し始めるとは考えないで、「既に」それはその通りであつたと考える。そこにプラトンのいうイデアのアナムネーシス説【想起説】の深い意味がある。かような世界像に対して世界觀こそ眞の現在に、また眞の未來にかかわるものである。それこそ眞に行爲

と結び附いたものである。三、世界像はその本性において性格的であるべきものではない。これに反して世界観は本来性格的なものである。性格的なものはパトスのなものである。性格的と個人的とは同じでなく、我々は他とパトスを共にすること *Sympathie* によつて真に性格的となるのである。世界観は決して単に個人的なものでなく、或る団体の、或る民族の、或る階級の世界観でもある。ひとが如何なる哲学をとるかはその性格にかかつている、という風なことをフイヒテがいった。これは我々が説明したような意味では全く正しい。しかし哲学はそのあらゆる部分において世界観的であるのではなく世界像的部分もあり、またひとは他とパトスを共にし得ぬものではないということに附け加えねばならぬであらう。

* Vgl. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 702.

* * K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 2te Aufl. 1922, S. 7.

もとより世界像と世界観とは単に抽象的に区別さるべきものでなく、重要なのはむしろ両者の弁証法的關係を把握するということである。先ず世界像は何等かの仕方世界観によつて制約されている。尤もこれはすべての場合に自覚されていることではない。蓋し世界像との差別の方面から見る限り、世界観は根源的には主体的事実によつて規定されるものであるが、他の場合に述

べた如く、主体的事実は単に意識において自己を表出するばかりでなく、むしろそれに先立つて意識を超出して存在としての歴史（ロゴスとしての歴史に属する世界像もこのとき存在としての歴史の一種と看做し得る）において自己を表現するものであるからである。そこでまたひと己の有する世界観をつねにみずから意識しているわけではなく、彼の世界観が実際に如何なるものであるかは却って彼の行うところにおいて最もよく知られるということもできる。次に現実の世界観は何等かの世界像を含むのがつねである。従つてそれはその時代の有する世界像によつて制約されている。哲学的世界観についていうと、それは特にその時代の科学の状態によつて制約されている。そしてまた現実的であろうとする世界観は何よりもその時代の科学的世界像に結び附かなければならない。人間は単に主体的事実でなく同時に客体的存在である故に、この要求は根本的であり必然的である。それによつて世界観は初めて真に体系的となることもできるであろう。従つて世界観の発展のためには科学的世界像の発展が必要であるが、それには世界像の世界観からの相対的独立が確保されねばならぬ。科学がこのような独立を要求することは正当であり、それによつて科学は却つて真に世界観の発展に役立つことができる。自然的な世界観においては世界像と世界観とは直接的な統一をなしている。その統一の破れることが世界観の発展の契機とな

るのである。更に歴史的に見ると、社会の均衡の時期においてのように世界像と世界観との間に有機的連続が与えられている場合、世界観はドグマ的形態をとり、社会の危機的時期においてのように世界観が世界像から超越する傾向の存する場合、世界観はミュトスの形態をとるといふこともあるであろう。しかしここではもはやこれ以上内容的な問題に立ち入ることをやめて、最後に再び世界観学の立場について一言述べておこう。既に明らかになったことは世界観の弁証法的構成である。それはパトスの意識とロゴスの意識との弁証法によつて制約されている、言い換えると世界観は世界像との弁証法的関係において構成され且つ発展するのである。しかるに人間の意識が弁証法的であるというのは人間が主体と客体との弁証法的統一であるからであり、かようなものとして人間は我々の言葉によると存在としての歴史に属すると共に事実としての歴史に与る。この二重の意味における歴史は弁証法的関係に立っている。歴史的自省はかくの如き弁証法の自覚でなければならぬ。もと歴史的自省というものが可能であるのも、二つの意味における歴史の関係が弁証法的、即ち単に連続的でなく、連続的であると共に非連続的であるからである。世界観は根本において事実としての歴史と存在としての歴史によつて規定されているのであつて、そこからそれは世界像と世界観との弁証法的構成を含み、そしてそのような弁証法のため

にもと歴史的自省というものも可能であり、また必然に要求されるのである。デイルタイの如く世界像と世界観との関係を単に有機的連続的に見たのでは、何故にそこに歴史的自省が可能であるかも十分に説明され得ないであろう。

人間学と歴史哲学

一

人間学の性質が学問上如何に考えられるにしても、この学問の意図が現実的人間の研究にあることは、今日殆ど一致して認められていると云つてよいであらう。意見の相違は現実的人間というものを如何に見るかに関わつてゐる。我々に就いて云えば、現実的という語はこの場合一般にはただ歴史的という語をもつて置き換へることが出来、人間の現実性とは歴史性にほかならないと考へる。現実的人間の研究を目標とする人間学は歴史に於ける人間の研究でなければならぬといふのが我々の見解である。人間学のかくの如き理念を私は以前歴史的人間学と名付けておいた。現実的という語は固より哲学の根本概念の一つとして従来種々の立場から種々に理解されてゐる。やがて我々自身この語の意味を哲学的に規定すべきであるにしても、最初に考慮に入れねばならないのは、そのような学究的意味の如何なるものでもなく、却つてその語が世間一般に使用されてゐる意味である。現実的と云えば、普通には「實際的」という意味に理解されるであらう。

それが哲学の歴史に於て負わされて来た種々の学究的意味にも拘らず、かくの如き世間的意味をつねに記憶することが人間学にとつてはこの学問の性質上大切である。ところで實際的とは先ず「行為的」という意味である。現実的人間を研究する人間学はこのように行為的人間の研究であり、何よりも行為の立場に立つことを要求されている。次に實際的は「日常的」という意味を含むであろう。特別の人間の特別の場合に關することではなく、日常の人間の日常の場合に關することが實際的と云われる。そして人間学に就いて語るとき当然その人々のことが真先に想い起される。フランスのモラリストたちが彼等の觀察に於て重んじたのは、多くはそのような日常的なものであつた。この尊敬すべき伝統に従つても日常的なものは人間学にとつて重要な主題であるべき筈である。人間学は自己の研究の足場を絶えず日常的なものの中に求めなければならぬ。私が現実的という語の意味に關して先ずその世間的、従つて日常の意味に注意を向けたのも、実はそのためであつた。哲学に於て他の場合には無視乃至輕視されるのをつねとする日常的なものこそ人間学の耕鋤すべき土地であり、その豊富さはまさにひとの想像以上である。我々の「実生活」と云われるのは行為的な且つ日常的な生活のことであるが、かかる実生活の意味を明らかにすることが人間学の任務でなければならぬ。

かくて人間学は、カントが彼の書物を名付けたように「實際的見地に於ける人間学」*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*であるべく、その理念は實際的人間学であると云われるであろう。この人間学はカントによれば「自由に行爲する者」としての人間を考察する。それは「自然の所作に属する産物としての人間種族に就いての知識」のことではなく、「世界市民としての人間の認識」を謂うのである。尤もカントは人間学のうちに實際的人間学と並べて自然学的人間学をも含めて考へた。然し後のものはその實質に於て要するに人類学、乃至民族学、乃至生理学、乃至自然科学的心理学、等の諸科学にほかなるべく、従つてこれら人間に関する各名称の諸科学から区別されて「人間学」なる固有の名を保持し得るものは、實際的人間学のみとなるであろう。ところで我々にとつてカントの人間学に於ける主要な欠点と感ぜられるのは、歴史的見地の欠如である。「世界市民としての人間の認識」という彼の規定は、今日人間学に与えられている種々なる定義に比して遙かに適切なものであるに拘らず、我々はこの、倫理学を初めカントの全哲学に對して基礎的意義を有する「世界市民」*Weltbürger*なる概念そのものの非歴史性を考へざるを得ない。そして我々は歴史的見地を人間学の根本的な見地となし、人間学は歴史に於て行爲する人間の研究でなければならぬと主張する。そこで問題は、實際的見地と歴史的見地とは矛盾せ

ず、歴史的人間学は自家撞着に陥ることなしに實際的人間学の見地に承認を与え、それと結合し得るかということである。

ここにアポリアがある。實際的人間学本来の見地が日常的なものを重んずることに存するとすれば、それは歴史的人間学の主張と相容れぬかの如く見える。歴史と云えば、何か偉大なもの、非凡なもの、およそ何か非日常的なものが理解されるのがつねである。歴史的なものは創造的なもの、革命的なもの、日常的なものとは習慣的なもの、自然的なものと考えられる。歴史的なものは独自のもの、個性的なものとして規定される（ヴァインデルバントその他）に反し、日常的なものとは凡庸なもの、平均的なものとして規定されている（ハイデッガーその他）。日常的行为は歴史的实践とは見られず、日常的人間は歴史的人物とは云われない。その差異が学問的原理にどのような規定されるにせよ、両者の間に一定の区別が認められるのでなければ、歴史学も成立し得ぬことになるであろう。歴史学にとっては、無数の人間及び人間的活動並にその生産物の中から特に歴史的なもの、das spezifisch Historische を区別し選択することが必要である。歴史学の認識目的が無駄でない以上、歴史的なものと日常的なものとの間には決して抹殺してしまうことを許されない差異が存するのでなければならぬ。その限り、日常的なものは歴史的でなく、却つてま

さに日常性がその本質規定である筈である。然しながら、かくの如き意味に於て日常性に対立する歴史的なものの歴史性は恰も世界歴史性として術語的に規定さるべきものであり、これと概念上区別して本来の歴史性が考えられ得、また考えられなければならない。そしてこのような歴史性に関して、歴史的（世界歴史的）なものが歴史的であるのは勿論、日常的なものも歴史的であると云われるのである。日常的人間は世界的人物ではないけれども、なお歴史的人間である。本来の歴史性と世界歴史性とを区別することは重要であり、これによつて人間学に於ける実際の見地と歴史の見地との間に存するかのように見える撞着も除かれ得るであろう。日常性、世界歴史性及び歴史性という三つの概念は我々の人間学に於ける一聯の根本的範疇である。その区別並に聯関は具体的な問題に就いて展開さるべきことであるが、差当り人間学の課題の方面から簡単に次の如く考えてみよう。

人間学は歴史に於ける人間の研究であると云つても、それが所謂人間歴史 *Menschengeschichte* の研究でなく、寧ろ従来屢々云われたように、人間性もしくは人間の自然 *Menschennatur* の研究でなければならぬことは明らかである。その際、人間の自然は従来多く人間心理の意味に解され、人間学は心理学と同じに見られて来た。かような見方に我々は容易に同意し得ないにしても、人

間学が単に外的人間の考察でなく、心理と云う如き内的人間的なものの研究であるべきことは承認しなければならぬ。人間の自然と呼ばれるのは人間の内的自然であつて、外に見られる一切の人間の活動並にその生産物にかかる人間の自然に制約され、また前者は後者を表現するという風に見られている。然るに我々は実にかくの如き人間の自然の一般的な根本的な規定が歴史性であると主張する。人間の自然は歴史的自然である。歴史性が人間の内的な本性一般であるとすれば、所謂歴史がかかる歴史性に制約され、またそれを表現することは云うまでもなく、日常的なものも人間的なものとして既にそれに制約され、またそれを表現し、従つて歴史的思考えられ得る筈である。歴史的なものとは區別される日常的なもの根柢にも人間的自然の歴史性が認められるのでなければならない。それ故に人間を歴史性の見地から——世界歴史の見地からでなく——説明する人間学を歴史的人間学と名付けるとき、それが我々にとつて人間学の一に過ぎぬが如きものでないことも明瞭であろう。我々は固より人間的自然を直に心理と考えることが出来ない。人間的活動並にその生産物のうちに表現されるのは単に心理のみでなく、また身体性（内的身体）でもあり、即ち人間が表現されるのである。然し人間と云つても外的人間のことではなく、内的意味のものであるであろう。一般に内と外と云う如き関係の存しない場合には表現なるもの

も存しない。内的人間と呼ばれるものは心理よりも根源的であつて、心理は既にその表現とも見られ得るであろう。ともかく人間がいわば一重のものでなく、内的人間及び外的人間と云うが如く二重のものと考えられねばならぬところに、歴史性の概念と世界歴史性の概念との區別される最初の理由がある。実際、人間という語は絶えず二重の意味に語られている。「彼の身振は彼の人間をいかにもよく現している」、などと日常始終出会う言い廻しに於ても、外的人間と内的人間とが區別され、一が他の表現と見られているのである。然るに他方、人間はその存在に於て二重のものである故に、もと歴史的存在であるのでもある。歴史も二重のものであり、二重に語られねばならぬ。私はこれを歴史哲学の書物では事実としての歴史及び存在としての歴史という風に規定しておいた。いま歴史性と世界歴史性との區別もそれに相応して考えられよう。歴史性が主体としての人間の規定であるとすれば、日常性と世界歴史性とは寧ろ客体的な區別に關係すると云うことも出来る。固より世界歴史的なものも日常的なものも、それらがそのようなものとして理解される限り、唯客体的にでなく既に主体的に把握されているのである。世界歴史的なものの歴史性が人間の根源的な歴史性から明らかにされる如く、日常的なものもこの根柢から理解されることによつてその歴史性が示されるであろう。そのみでなく、日常性と世界歴史性との

区別の基礎が歴史性そのもののうちに含まれているのでなければならぬ。然しながらまた注意すべきは、単なる内的歴史性もそれ自身現実的な歴史性でないということである。内と外とが結び付くところにのみ歴史は現実的に考えられる。従つて歴史的人間の研究或は現実的な人間の歴史性の研究を目差す人間学はまた単なる内的人間の研究に留り得ない。内的人間 *l'homme intérieur* と外的人間 *l'homme extérieur* との区別を彼の人間学の基礎としたメーヌ・ド・ビランも、全体的人間 *l'homme tout entier* の研究をもつて人間学の究極の目的と考えた。人間の歴史性はその全存在に関わる。それは日常性、世界歴史性及び歴史性という三つの概念の生命的な聯関を展開することによつて現実的に解明され得るのである。

人間の歴史性は云うまでもなく「歴史哲学」と名付けられるものの根本問題でもある。然し歴史哲学の場合、研究の手引となるのは何よりも歴史（世界歴史）であるばかりでなく、その目的となるのも歴史、それ故にまた歴史学的認識の問題の究明である。かくて歴史哲学によつておのずから埒外に置かれて来た日常的なものを人間学は特別に取上げることが要求されている。歴史哲学の課題がデイルタイのいう「歴史的理性の批判」にあるとすれば、日常性の批判は人間学の特殊な課題である。しかもこの批判は日常的なものの根柢に歴史性を究明することによつてのみ

可能である。人間の歴史性の問題は人間学の中心をなすべきであるが、この場合考察の地盤となるのは勿論、或る意味ではその目的となるのもまた日常性である。かかる点から、歴史哲学が世界歴史性の哲学であるに對して、人間学は日常性の歴史哲学であると云い得るでもあろう。我々は固より、このように日常性と歴史性とを關係付けることによつて、かの所謂實用主義的歴史觀即ち凡ての歴史的事件を日常的な心理上の動機及び原因から説明することに味方しようとするのではなく、乃至は歴史に於ける英雄や天才の役割を無視する所謂集團主義的歴史觀に無條件に賛成しようとするのではない。然しながら我々は、歴史哲学が絶えず閑却して来た日常的なものの内奥に歴史性を探求することによつて、日常性の一層深い意味を發見し得るであらう。またそれによつて我々は、歴史的なものと日常的なものとの抽象的分離を排して、両者を具體的な聯関に於て把握し得るであらう。このような抽象的分離は、歴史並に人間の歴史性の問題が従來の歴史哲学に於ての如く専ら歴史学に定位して考察される限りおのずから生じて来る。なぜなら歴史学は、認識は事實の選択であるという、認識の單純な基礎的な条件から云つても、そのような分離抽象を余儀なくされている。然しながら哲學的に云えば、歴史の問題は優先的に歴史學的認識の方面から考察さるべきでなく、却つて人間の歴史性の問題として根源的に問われなければならぬ。か

かる根源的な歴史性に於て世界歴史性と日常性とは相関聯して、その区別に於ける統一に於て把握されることが出来る。

かくて人間学は日常性を重んずると云つても、それが立場として乃至は主義として日常性の上に立つということではあり得ない。そして日常性と世間という概念とが密接に結び付いているとすれば、人間学は単なる世間学ではあり得ない。もし我々の人間学の立場に就いて訊ねられるならば、我々は歴史性の立場に立つと答えるべきであろう。そのような意味では、日常性の概念も一の方法論的意味のものである。蓋し人間の本性は単に所謂歴史からのみでなく、また日常的なものから解明されることが必要である。これら二重の方面から考察されるのでなければ、その理解は不十分に終り易い。既に日常的なものとは歴史のものとが区別される限り、両者に於て人間の歴史的本性の同じ方面が同じ仕方で見現れているとは考えられないであろう。人間の根源的な歴史性の完全な理解は、歴史的なものからのその理解と日常的なものからのその理解とが相互に照明し、相互に批判し合うことによつて達せられる。先ず世界歴史性は日常性を通して批判される。これによつて何よりも世界歴史の虚栄とも云うべきもの——「クレオパトラの鼻がもつと低かつたとしたら、地上の全相貌は變つていたであらう」とパスカルは云つた——が暴露され

るであろう。次に日常性が世界歴史性によつて批判されなければならない。これによつて何よりも日常的なものに纏わる非歴史性の外観——というのは、日常的なものは或る自然的なものと思はれる性質を自己自身のうちに具えている——が排除されるであろう。しかもかかる批判にあつては、相對して區別される歴史的なものと日常的なものとが直接に批判し合うというよりも、兩者が人間の歴史性の根源に於て對質するということが大切である。かくて初めてそのような相互批判乃至相互照明も深さと確かさとを得るのである。人間学は日常性を特別に取上げると云つても單に日常的なものうちに留るのでなく、却つてこのものをその歴史性から理解しなければならず、人間的自然の歴史性の解明が人間学の問題であるとすれば、世界歴史的なものへの關係付けはまたそれにとつて欠くことの出来ぬ方法論的意味をもっている。尤もこの場合、もしも人間の本性が内的直観によつて全く直接に知られ得るものであるとしたならば、この種の迂廻は無用であるとも考えられるであろう。けれども人間の理解にはその表現を通ずることが必要である。「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。」とデイルタイは云つた。まことにその通りである、然しながらただ所謂歴史のみではない、日常的なものも人間の表現として人間学にとつては極めて重要な研究の手引である。

日常的なものと歴史的なものとの相互批判乃至相互照明によつて人間の本性を究明するというのが我々の道である。おおまかに云えば、世界歴史性に定位するのをつねとするドイツ流の歴史哲学と日常性に定位するのを慣わしとするフランス風のモラリストの哲学との総合によつて人間学は新しい基礎に立たねばならぬであらう。

二

一、日常性は或る意味では歴史の地盤と考えられ得る。歴史に記載されているが如き行為も日常生活に属するものに支えられており、その地盤に於て動いている。日常性は我々の生活のより永続的な状態である。我々は我々の生存のこのような、より単純な、より恒常な条件に就いては殆ど反省しないのがつねである。ひとは「事件」を好み、事件によつて刺戟されることを欲する。このことは人間の存在がその内的本質に於て如何に不安であるかを示している。日常的なものは事件性に乏しく、事件と云うよりも状態と云われるようなものである。然るに歴史のアマチュアが歴史のうちに求めるのは事件である。歴史は我々を容易に「事件によつて思考する」*penser par événements* (ヴァレリイ) ように習慣付ける。所謂政治史的歴史はとりわけそうである。政治そ

のものが屢々虚栄で無益であるのも、政治的思惟が事件によつて思考する傾向を有するがためにほかならない。歴史はそのアマチュアをして日常的なものを軽蔑させ、このものの深い意味の理解を妨げがちである。けれども元來歴史的事件に属せず、歴史に於ては寧ろただ「逸話」として伝えられるに過ぎぬものに関する領域が却つて人間の実生活であつて、歴史の出来事にとつてもその一般的な条件となつている。逸話は特に歴史的なものの範圍から逸した日常的なものに就いて語られる。世界的人物が日常的なものに於ては如何に行爲したか、そして彼等が如何に我々凡庸の者と同じ人間らしさを有したか、などということを知らせるところに、逸話の主なる興味がある。モンテーニュがプルタルコスを愛したのも、プルタルコスが英雄たちの稀なる運命に就いて物語りながら、彼等に於て日常的人間の生活を顕し、彼等を「その日常性に於て」*en leur âmes les jours* 示すことを好んだがためであつた。日常性は歴史の平凡な、自明な前提であるだけ、歴史家の眼から逃れ易く、また歴史叙述から抽象される。二、然るに日常的なものとはただ歴史の地盤というのみでなく、それ自身既に歴史性を有する。それは決して単なる状態でなく、却つて「出来事」であり、かかる意味に於て既に歴史性を具えている（歴史 *Geschichte* のもとの意味は出来事 *Begebenheit* である）。それは歴史的事件に比して事件とは云われぬが如きものであるに

せよ、なお行為的なものである。日常的人間と云つても千篇一律の人間ではなくて、皆それぞれの性格、めいめいの運命を有する独自の、個性的な人間である。彼等もまた屢々逸話の持主である。彼等の逸話は固より直に歴史的価値を有するものではなからう。然し逸話は、一方世界的な人物及び事件に於ける或る日常的なものに關する如く、他方日常的な人間及び出来事に就いて或る歴史的意義を含むものに關している。歴史的なものとの日常的なものとの相接するところに逸話の領域があると云われることが出来る。逸話は人間の世界に於て決して稀なものでなく、注意と理解とに富める心は到る處に逸話的なものを發見するであらう。そこで逸話という語に附帶する稀少性の意味を離れ、且つその語 (anecdote, *ἀνεκδοτὸν, ἱστορίαι*) が歴史叙述の、従つて世界歴史性の立場から考えられているのを日常性の立場から考えるとき、逸話の概念に代つて「時事」という概念が現れて来る。時事という場合、日常的なものとはただ日常性に於て考えられるのでなく、却つて出来事としての歴史性が顕にされている。日常的と歴史的とが相接するところに時事的なものがある。人間の実生活の現実性は、*actualité* という語が同時に意味するように、*時事性* である。しかも我々がかかる時事性を所謂事件性としてでなく、時間性、変化性、出来事の原始的な意味に於て理解することが必要である。三、然しながらまた日常的なものとの世界歴史的なものとの間

にはどこまでも区別があり、そして前者が後者の地盤であると云つても、前者がそのまま後者の原因乃至動機であると考えることは出来ないであろう。もしそのように考えるならば、ひとは所謂實用主義的歴史觀 *pragmatische Geschichtsauffassung* に陥るのほかない。事實、日常性を重視する實際的人間学はその歴史觀に於て従来しばしば實用主義的歴史觀に終つていたのである。我々をはかかる歴史觀を承認することが出来ぬ。日常的なものと歴史的なものとは原因結果の關係に立っているのではない。前者は後者にとつて直接の原因でないばかりでなく、ただ間接の原因ではないと考えられる。日常的なものとは歴史的なものとは直線的に繋がるのでなく、却つて円環的に結び付くのである。日常的なものは一方確かに歴史的なものから区別され、且つそれ自身既に歴史性を有するものでありながら、他方またどこまでも歴史的なものから区別され、このものの直接乃至更に間接の原因とも見られ得ないとすれば、両者が円環的に結び付くということは、ただ如何なる意味を有し得るのであろうか。

右の如き問題情況に相応して更に他の方面から新たにアポリアが見出される。一、日常性は歴史の地盤と考えられるのみでなく、寧ろ或る意味ではその目的ですらある。従つて両者が円環的に結び付くということは単に、世界歴史的なものが歴史の中心であつて、日常的なものはその周

辺であるというが如き関係にあるのではない。単にかくの如く見ることはなお、いわば歴史哲学的偏見を脱しないものと云わねばならぬ。歴史と文化とは屢々同一視されている。リツカートの如き、歴史的なものを爾余のもの、つまり日常的なものから区別する規準として文化価値の概念を掲げた。このようにして歴史を重視する者は一切の人間のなものを偏に文化価値の見地に於て、文化中心の立場から評価する傾向を有し、従つて日常的なものはそれ自身の価値に於て彼等から正當に取扱われないのがつねである。日常的なものは固有の文化的なものに対しては寧ろ或る自然的なものと思われる性質を具えているからである。然しながら文化を日常的なものにするといふことは重要な歴史的活動でなければならぬであらう。歴史の意義は文化の創造に存すると見做されるにしても、文化は日常性を得ることによつてその意義を完うすると考えられ得る。文化の担う普遍妥當性という論理的価値は日常性という生の意味に達することが必要である。我々は歴史哲学が従来屢々陥つたが如き、日常性から切離された抽象的な文化主義に同意することが出来ない。寧ろ日常性が人間の実生活として歴史の目標であるべきものと考えられるであらう。一、二ところで日常的なものと云つても不変のものでなく、変化する。しかもそれは歴史の変化する限りに於て根本的には変化する。歴史的なものは日常的なものに作用する限り真に歴史的なもので

もあるのである。かくの如き意味に於ては世界歴史のものがどこまでも歴史の中心であつて、日常的なものはその周辺であると見られるであらう。日常的なものを意欲する者は先ず世界歴史的なもの、文化的なものを意欲しなければならぬ。三、然るに文化固有の立場と日常性の立場とは同一でない。そこには科学と常識との間に於けるが如き相違がある。科学は常識の単なる延長でないように、常識も科学の単なる延長でなく、そこにはアリストテレスが *erōtikon* と *gōgikon* とに關して述べたが如き相違がある。常識が常識として固有の価値を有するのは自然の世界に於てでなく、人間的且つ日常的行為の領域に於てである。即ち常識は日常性と有機的に結び付いた知識であつて、常識の性質、その価値、その限界は、日常性の本質を究めることによつて明らかされる。ここに従來の認識論が科学的知識の批判として取残して來た常識の批判の問題がある。科学の立場と常識の立場とが異なる如く、文化の立場と日常性の立場とは同一でない。これをば同一であるかの如く考えるとき、ひとは文化に關して悪しき功利主義に陥らねばならぬであらう。またそのときには二つの立場の相違に基づいて生れる文化に固有な悲劇性は見失われ、安価な啓蒙主義に陥らねばならぬであらう。かくて我々は日常性から切離された抽象的な文化主義に反對して日常性が或る意味では歴史の目的であると考えるにしても、日常的なものは根本的には歴史

的なものが変化する限り変化するのであつて、しかも文化の立場と日常性の立場とは同じでなく、一を他の延長として考えることは不可能である。日常的なものと歴史的なものとは直線的にでなく円環的に結び付くと云つても、この関係は単なる相互作用の関係とは見られ得ない。相互作用をなすものの基礎には連続性、共通性が存しなければならぬ。固より確かに、日常的なものは歴史的なものに作用し、歴史的なものは日常的なものに作用し、そこに相互作用の関係が認められる。然しながら唯それだけが一般的な関係であるのでなく、両者の間には全く相絶ち、相通せざるものがある。凡てかくの如き事態は如何に説明さるべきであらうか。

三

日常的なものも歴史的である。然るにかくの如く考え得るためには、歴史の概念そのものうちへその内的要素として或る自然の概念を導き入れることが要求されるであらう。蓋し日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎付けられ得ぬように思われる。嘗て日常性の深い意味を考えた思想家は、モンテーニュにせよ、またゲーテの如きにせよ、それぞれ自然概念を基礎とした。東洋思想は歴史の見方を欠くと云われるだけ日常性を重んずることを特徴としているが、

この場合に於てもその根柢となつてゐるのは特殊な自然概念であらう。我々は日常的なものに纏わる自然性の外観を排除すべきであるだけ、それだけ深く歴史そのもののうちに根源的に自然を認めざるを得ない。この点、自然科学と歴史学との対象的認識の区別から出発する現代の多くの歴史哲学が自然と歴史とを抽象的に分離し、また分離せざるを得ぬのとは反対である。我々の云うのは、固より自然と歴史とが客觀的に如何に關係するかでなく、却つて歴史の内的な契機としての自然である。単なる自然の概念によつて歴史が基礎付けられないことは勿論であるが、また単なる自由の概念によつても歴史は基礎付けられることが出来ぬ。カント的な道德主義の行為論は、行為をただ自由の概念によつて基礎付けようとした。かくては行為の「出来事」としての意味は理解されず、従つてまた歴史的行為の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出来事ということである。出来事の意味を有するには、行為は私が為すものであると共に私にとつて成つたものという意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。その運動の原理は自己自身のうちにあると共にまた自己自身のうちにないところがあればならぬ。アリストテレスは自然的なものを定義して、自己自身のうちに運動の原理を有するものと云つたが、行為が植物の生長の過程の如き自然的なものから區別されるということのう

ちには、その運動の原理が自己自身のうちにならないという意味が含まれている。このことは勿論それが外的原因によつて規定されているということではない。我々の行為は凡て因果の連鎖に繋がれていると考えられるが、もしどこまでも唯そうであるとすれば、行為と云うべきものはなくなつてしまふ。行為は内的に規定されたものでなければならぬ。然し内と云つても単に意識のことではない。真に内なるものは単なる内を超越したものである。およそ行為は単なる内在の立場に於ては考えられず、超越の概念を必要とするが、かかる超越は、嘗て「二重の超越」という語をもつて現した如く、外に於ける超越と共に内に於ける超越でなければならぬ。行為はかくの如き意味に於ける内と外との統一である。内に超越したものは有とは考えられ得ぬものであつて、客体の有に対しては無と称せられるのほかないであろう。人間の行為はかかる無によつて規定され、そこでその運動の原理が自己のうちにないというところがある。無からの規定性、この受動性が我々のいう *passiv* である。パトスとは無から打たれることである。このようにして行為は運命の、出来事の意味を有するのである。歴史的行為が単なるプラクシス【行為】でなくポイエシス【創作】であると云われるのも、かくの如き意味によつてである。

然しました、どのような自然的な行為の根柢にも自由が予想されねばならぬ。習慣は日常性の基

礎に属すると見られ、日常的なものは習慣的なものと考えられるほどである。ところで習慣は機械的である。その運動の系列を形造る一と他とは必然的に決定されている。それは自然のうちへ挿し込まれ、自然と一致する我々の部分である、それは自然そのものであると云われるであろう。然るに全く機械的で単なる外的必然性に支配される物体は習慣というものを有しない。習慣を有し得るものは変化し得るものでなければならぬ、けれども変化し得る凡てのものが唯それだけの理由で習慣を有し得るものであるのではない。物体は場所を變ずる、然しひとつの物体を百度続けて同じ方向に同じ速度で投げたとしても、それはこのために習慣を作るといふことはいであらう。習慣は単に一の状態でなく、却つて一の傾向性である。それは最早存しないまた未だ存しない変化にとつて、即ち可能なる変化に対して存続する一の傾向性である。習慣は単に可変性を含むのみでなく、傾向性もしくは内的能力に於ける変化を前提している。従つて可能性と現実性、内と外というが如き区別がその物の本質的構造に属するものにして習慣を作ると云うことが出来る。直接性と同質性の世界即ち機械的秩序の世界に於ては習慣は存し得ない。習慣を作り得るものは内的自発性を有するものでなければならぬ。習慣は觀念聯合というような機械的原理によつて説明されるものでなく、逆に觀念聯合ということも習慣の原理から説明されなければ

ならぬ。固より絶対に自発的なもの、能動的なもの、絶対に自由なものも習慣を作らないであろう。ラヴェッソン【Félix Ravaisson-Mollien, 1813-1900】の云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。自然は意識のうちへ喰い入っている、然しまた自由は自然のうちへ流れ込んでゐる。そこでは自然の底に自由が見られると共に意識の底に自然が見られるのである。ただ習慣を破り得るもののみが習慣を作り得る。習慣と云つても唯靜的なものでなくて動的なものである。それは自然と自由、受動性と能動性との中間であり、従つて習慣は反対と運動との領域のうちに閉じ込められている、とラヴェッソンは考えた。我々はそこに習慣そのものの歴史性を認め得るであらう。歴史は反対と運動とに於てあり、自然と自由との結合である。習慣は自然である。けれどもそれは直接性と同質性の世界即ち機械的秩序に於ける自然には属せず、習慣を有し得るものは内と外というが如き構造を含むものである。このような内と外との関係は可能性と現実性との関係と考えられる。習慣は一の内的傾向性であり、習慣的行為はかかる内的傾向性の実現として可能性と現実性との関係に於て考えられることが出来る。然るにそのように考えられるのみでは、習慣は依然として単に自然と見られるほかないであらう。可能性と現実性との関係は、機械的自然の概念ではないにしても、有機的自然の概念と見られ得るからである。アリストテレスは自然的な

のをまさに可能性及び現実性の概念によつて解明した。然るに習慣は単に自然でなく、行為的なものである。行為的なものは自由なものであり、習慣を作り得るものはまた習慣を破り得るものでなければならぬ。内と外との関係が単に可能性と現実性の関係と考えられるとき、内はなお何等かの有として客体的に捉えられているのである。

ところで歴史の原理は時間であり、自然の原理は空間であつて、空間と時間とは自然と歴史との区別を現すものと見做されている。それ故にもし歴史の内的な契機として自然を考えるならば、空間性の規定を歴史のうちに認めることになることと云われるであらう。歴史的なものは単に時間的なものでなく、時間的・空間的なものである。然しながら自然と歴史との区別がどこまでも認められねばならぬ限り、歴史の原理はどこまでも時間であつて空間ではないと云わねばならぬ。単に時間的・空間的と云うならば、歴史ばかりでなく自然もまたそうであらう。日常的なものも歴史である限り、根本に於て時間的でなければならぬ。その基礎に考えられる自然と雖も、どこまでも歴史的自然である。歴史は単に時間的・空間的と云われるのでなく、空間は歴史的空間性として寧ろ時間の一方と見られることが必要である。そしてかかる方向を有することが、所謂「空間化された時間」乃至物理的時間に対して現実的な歴史的時間の特徴である。時間の標識

として継起が考えられるように歴史的時間は単に直線的なものでなく、また空間の標識とされる共在の如き意味を含んで円環的なものである。歴史的時間的なものは直線的にと同時に円環的に限定されている。現実の歴史的時間は直線的限定と円環的限定との二つの方向を包んでいる。それは *Zeitraum* という意味を有する。かかる意味に於てそれは持続的であるが、決して単なる持続でなく、却つて相反する二つの方向を含むものとして本来動的である。現実的な歴史的時間は固よりつねに二つの方向を含みつつ、しかもいづれかの方向に於て充実される。その方向の異なるに依じて、我々はそれぞれの時間概念を有するのである。例えば *période* と *époque* の区別がある。一方は円環的限定の、他方は直線的限定の方向を現すであろう。しかも円環的限定が単なる円環的限定でなく、直線的限定が単なる直線的限定でないことは、ペギ **【Charles Peguy】** の如きがこれらの語を寧ろ反対に、即ちペリオードを歴史の過渡期、エポックを円熟期の意味に用いたところからも知られよう。歴史的時間は円環の外に円環を作りつつ進む。円環の結ばれるところは却つて既に新たな円環に移りつつあるところであり、円環の毀れるところは却つて既に新たな円環の結ばれつつあるところである。円環的限定と直線的限定の方向の区別は、また世代 *Generation* と時代 *Zeitalter* との区別に於ても認められるであろう。世代の概念に於ては寧ろ共在

の関係が、時代の概念に於ては寧ろ直線的推移の関係が現されていると見ることが出来るであろう。

歴史の構造をこのように考えるならば、それに相応して日常性と世界歴史性との区別も考えられよう。即ち日常性は円環的限定の方向に見られ、世界歴史性は直線的限定の方向に見られる。歴史が直線的に考えられる場合、主として世界歴史のものが問題にされる。フオイエルバッハはヘーゲルとシェリングとを対照して、ヘーゲルの特徴的な要素は、同一哲学の東洋主義に對して、差異の要素であり、彼の直観及び方法そのものの形式は単に排他的な時間であつて、同時にまた寛容的な空間でなく、彼の体系は從屬及び継起を知るのみであつて、並列及び共在の何物も知らない、と述べたが、日常的なものは空間的限定の方向に於て考えられる。かかる空間的限定は円環的限定として歴史的時間の一つの方向にほかならない。直線的限定と円環的限定とがつねに結び付いているように、世界歴史性と日常性とはつねに結び付いている。日常性は歴史の淀みであり、溜りである。けれどもまた世界歴史性と共に絶えず流れるのである。然しながら、如何なる歴史のものもつねに直線的限定と円環的限定とを含むとすれば、日常的なものとは世界歴史のものとの區別は如何にして可能であろうか。我々は歴史的時間がつねに二つの方向を含みな

がら、いずれかの方向に於て充^ち実^{じつ}すると述べた。時間は「熟する」*zeitigen*ものであり、歴史は熟する時間に於て考えられねばならぬ。かかる時熟もしくは時間充^ち実^{じつ}の意味に於て方向の区別が考えられる。出来事は「充^ち実^{じつ}された時間」*erfüllte Zeit*として生ずる。出来事には時熟の意味が含まれている。かような充^ち実^{じつ}された時間、熟する時間を我々は *καιρός* という語をもつて現すことが出来る。カイロスは瞬間の意味を有するが、単なる内的時間ではない。却つて内と外とはカイロスに於て結び付くのである。行為は出来事の意味に於てカイロスに於て時熟するのである。カイロスは運命の意味を有するが、然しそれは単なる外的運命を現すのではないように、また単なる内的運命を現すでもない。内と外とが結び付く歴史的時間の充^ち実^{じつ}がカイロスである。世界歴史的なものとの日常的なものとの区別はカイロスの時間から考えられる。然しながら我々は未だ問題論究の単なる端緒を見出したに過ぎぬ。我々の問題が更に具体的に取扱われるためには「世界」の意味の闡^{せつめい}明^{めい}されることが必要である。蓋し世界歴史的性の概念は固より、日常性の概念も「世界」*Welt*（世界）と繋がつており、共に世界概念と不可分であるからである。そこに両者の共通性がある。世界と云えば、客体的なもの、特に自然的対象界が考えられるようになってゐるが、その本来の意味に於ては、*Welt*=*welt*, *weralt* (*wēr* “Mann” + *alt* “Alter” “Generation”) の示す如く、人

間的世界が、しかも時間性の見地に於て理解されねばならぬ。かかる世界の概念に関して、日常性と世界歴史性とは何を意味するかに就いては、稿を更めて論ずることとして、ひとまず擱筆する。

表現に於ける真理

一

これまで美学と呼ばれているものは、根本に於てクラシック芸術の様式心理学的な解釈にほかならない。かようなクラシックの芸術現象の前提として美の概念が考えられ、美学はその考察方法の相違にも拘らずいずれも美の概念を定義することにのみ努力して来た。かような美学がその結果を芸術の全範囲に推し及ぼし、かの美の概念とは全く異なる前提を含む芸術上の諸事実をも説明し得たと信ずるとき、その利益は害悪となり、その支配は越権となる。それ故に美学と客観的な芸術理論との決定的な分離は、真面目な芸術的研究にとつて生命に関わる必要でなければならぬ。かくの如くウォリンガーはゴシック芸術の形式の問題を論ずるにあたって述べている。所謂美学はクラシックという特定の様式の芸術を基礎として作られたものであるから、それをもつて他の様式の芸術を律することは出来ない。ゴシック芸術の眞の偉大さは、美の概念に於て頂点に達する普通の芸術観念と何等関わりあるものでなく、ゴシック的価値を現すものとして美の概

念を取り入れることは却つて混乱を惹き起すことになる。客観的な芸術理論は自己を美学から分離することによつて新しい根柢の上に立たねばならぬとウオリンガーは論じている。^{*}

* Wilhelm Worringer, *Formprobleme der Gotik*.

いま同様のことが更に一般的に表現の問題に關しても云われ得るであろう。従来の表現論は主として芸術を基礎とし、また特に美学に定位をとつて建てられていた。それだからこの理論の局限性は、とりわけそれが芸術的表現とは異なる表現の諸事実にまで拡張されるとき明らかに成つて来る。しかも従来の表現論が芸術そして美学に定位をとつていたということは、単に外に現れた關係に於てのみでなく、その理論の内的構造そのものに於て見らるべきことである。換言すれば、その理論は根本に於て美的として特徴付けられ得る構造を含んでいる。ここに美的と云うのは、後にも論ずる如く、表現に於ける内と外との關係を連続的に考えること、乃至表現を可能性と現実性との關係に於て考えること等である。現代の表現論に最も大きな影響を与えたデイルタイは、ヘーゲルの所謂客観的精神に比すべき「生の客観化」の概念に於て、表現の問題を広く芸術以外の領域に就いても考へたに拘らず、その根本理論はやはり美的であつた。ヘーゲルの立場もキェルケゴールの評した如く美的であつた。勿論新しい芸術理論が自己の根柢から、美学の対

象とされるクラシック様式の芸術をも十分に説明し得るものでなければならぬように、新しい表現理論は当然自己の基礎に於て芸術的表現の問題をも適切に取扱い得るものでなければならぬ。

ところで美学と芸術理論との決定的な分離を要求したウオリンガーは、このような要求を基礎付け且つ代表するということがコンラット・フィードラー【Konrad Fiedler】の生涯の仕事であったと云っている。然るにかくの如き見地からフィードラーを顧みる時、我々は従来のもとの根本概念が「美」であつたに對しフィードラーの芸術理論の中心概念は寧ろ「真」であるということを見出すであろう。^{*}彼は屢々「芸術的真理」(Künstlerische Wahrheit)に就いて述べている。例えば遺稿の中で曰う、「芸術のあらゆる考察、あらゆる理解、あらゆる評価にとつて方向を定める中心点としての芸術的真理の概念。それを種々なる種類の芸術に於ける一系列の例に於て展開しなければならぬ。それは今日単に外面的に体系的であつて内面的には方法的でない芸術史の本来的課題にとつても規準的である。芸術的真理に於ける実質のみが芸術作品の永続的価値を決定する、あらゆる他の性質は副次的であつて、一時的な効果を基礎付けるに過ぎない」。かくの如くフィードラーの芸術理論は美の概念よりも芸術的真理の概念を中心とすることによつて従来

美学から自己を区別しようとした。丁度そのように新しい表現理論は美的な見方をして来た従来の表現論に対して表現に於ける真理の概念を問題にすることによって自己を確立しなければならぬと考えられる。

* 特に *Modernen Naturalismus und künstlerische Wahrheit* [in "Konrad Fiedlers Schriften über Kunst", vol. 1] とうとう論文及び遺稿 Aphorismen 中の *Künstlerische Wahrheit* [in "Konrad Fiedlers Schriften über Kunst", vol. 2] の項を見よ。

表現に於ける真理の問題は表現理論一般にとつて方法論的に重要な意味をもっている。およそ表現理論の意義を方法論的に価値付けたことはデイルタイの功績であるが、彼に於ては表現の問題は主として理解の方面から捉えられ、彼の表現論は解釈学的であつた。この場合解釈学的といふことは特定の含蓄のものである。嘗て論じた如く、かような解釈学は、歴史的起原から云つても、理論的実質から云つても、有機体説を基礎とし、従つて内在論的な、また美的な立場に立っている。我々は固より表現理論から理解乃至解釈の問題を抽象してしまふ一面性に陥つてはならないが、他方我々はその場合に於ても所謂解釈学的立場の内在論的な見方を取ることが出来ない。然るにこのような内在論的な見方は何よりも理解もしくは解釈の真理性の問題を提起することに

よつて破られねばならなくなるであろう。蓋し真理の概念は超越の概念を含み、真理はつねに超越的なものに關係付けられている。かくの如き超越的なものは先ず意識の外に存在する物と考えられるであろう。真理は物のうちにあるのでなく、却つて思惟のうちに、特に判断のうちにあると云われて来た。アリストテレスの語を用いれば、真としての存在 (ως ἀληθές οὖν) は外部の存在 (ἐξω οὖν) でなくて思惟の状態 (νόσος τῆς σιωπῆς) に過ぎない。然しながら、真理は單純に判断に属するというのでなく、却つて判断が物と一致する限りに於て判断に属すると考えられるのである。真理は思惟と物との一致に存するというのが、真理に就いての古典的な見解である。アリストテレスは、分離されているものを分離されていると、結合されているものを結合されていると考える者は真を語り、物があるのとは反対に考える者は偽を語る、と述べた。近世に於て認識理論を變革したと称せられるカントも、差当りこれと異なることを考えたのではない。彼は純粹理性批判の先驗的論理学への序論の中で、「真理とは何か」と問い、そして答えて云つている、「真理という名辭の規定、真理は則ち認識とその対象との一致であるということ、ここでは与えられたものとして前提される、けれどもひととは各々の認識の真理の普遍的な且つ確實な規準が如何なるものであるかを知らうと欲する」。真理が認識とその対象との一致に存するこ

とは、カントによつて否定されたのではなく、寧ろ当然のこととして前提されたのであつた。彼は続けて曰う、「真理が認識とその対象との一致に存するとすれば、そのことによつてこの対象は他のものから區別されねばならぬ。なぜなら認識は、それが関係付けられる対象と一致しない場合には、たといそれが他の対象に就いては妥当し得るような或るものを含んでいても、偽である」。カントも真理は判断と物との一致に存するというアリストテレスの規定を認めたのであつて、彼の問題は寧ろその後のことにあつた。真理は単に意識の内部で考えられ得るものでなく、つねに意識を超越するものへの関係を含んでゐる。真理が人生にとつて有する厳しさも、それがこのように我々の意識を超越するものに関係するところにある。然し真理は他方我々と全く無関係に考えられ得るものでなく、却つてまた我々の思惟に属するところに、それが人生にとつて有する厳しさもあるのである。理解や解釈に就いても同じように云われよう。理解や解釈に就いてもその真理とは如何なるものであるかと訊ねることによつて、我々はもはや単なる意識の内在の立場に留まることが出来ないであろう。真理はここでも何等か超越的なものへの関係を含まねばならぬと考えられるからである。然しながら、この場合にも真理は思想と物との一致と見られ得るであろうか。たといそうであるとしても、そのことは精密には何を意味するであろうか。

* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 82, 83.

真理の概念に於ける *äußere* (外部の存在) への関係は表現の場合或る意味では遙かに大きい。なぜなら表現的なものは本来単なる観念でなく、寧ろ、観念の物質化 (materialisation) であり、そしてそれに就いては、単にその理解や解釈ばかりでなく寧ろ根源的には表現的なもの、そのものが真或は偽と語られるからである。尤も既にアリストテレスも、判断でなくて物が真或は偽と語られることを認めた。彼は真及び偽は種々の意味で語られると見、これにおよそ四つの根本的な意味を、詳しく云えば、一、結合と分離を含む判断が真或は偽と云われる場合、二、単純な知覚または概念が真或は偽と云われる場合、三、真なる物或は偽りの物というように物が真もしくは偽と云われる場合、四、真なる人或は偽りの人というように人間が真乃至偽と云われる場合を区別した。ところでこれらのうち後の二つの意味、即ち物と人間とが真と語られるということは、物や人間が表現的なものと考えられる場合特に適切な意味をもっている。ブレンターノ等のアリストテレス学者は、物や人間即ち存在が真と語られるのは、固有な意味に於ける真、言い換えれば判断の真に対するアナロジーに従つてであると解しているが、アリストテレス解釈の問題は別として、物や人間が表現的なものの意味に於て真と語られるということは、単にかくの如きアナ

ロジによるものとは云われまいであろう。表現的なものとして物や人間はそのものが直接に、根源的に、本来的な意味に於て真と語られるのである。所謂命題の真理とは異なる存在の真理の問題はこのようにして何よりも先ず表現の問題に関わつてゐる。しかも表現をそのものとして真と語るとは特に、それを理解の立場からでなく制作の立場から考えるとき必然的に要求されてゐる。一般に表現の問題、特殊的には表現に於ける真理の問題は、根本的に制作の立場から考察されるのが大切である。理解は一の意識過程であつても、制作はそうでない。制作はただ知ることではなくて作ることであり、作るとは単に意識の内部に於て起り得ることではなく、作るためには我々は身体を必要とし、外部の存在に働きかけて、我々の外部に作品が出来上るといふことが問題である。そして我々は作られたものそのものに就いて真であるとか偽であるとかと語るのである。

然らばかくの如き表現の真理に就いても、真理は物と思想との一致であるといふ見方は妥当するであろうか。この場合その見方は、表現は単なる觀念でなく觀念の物質化として或る客観的なものであるといふ理由から既に、アナロジの意味のものとならねばならぬように見える。固より表現は単に客観的なものでなく、我々によつて作られたものとして主観的な意味をもつてゐる。

真理はかかる主観的なものと客観的に存在する物との一致であると考えられるであろう。芸術の眞理性を強調し、芸術は自然科学の如く客観的でなければならぬと思惟した十九世紀の自然主義の芸術家は、そのように考えた。もしそうであるならば、芸術は畢竟自然の模倣となるのほかない。けれども一個の作品が「眞に迫る」と云うとき、それは単に外的現実の正確な模倣であるためであろうか。却つてただ与えられた現実を忠実に模倣したに過ぎないようなものは眞に迫るとも感ぜられないであろう。表現の迫眞力は表現と外的現実との一致からは説明されず、そしてかような迫眞力を除いて表現に於ける真理は考えられぬ。また芸術はその本質上創作であり、嘗て存在しないような新しい作品を作り出すものとすれば、それはいつたい如何なる外部の存在と一致すると云われるであろうか。科学的知識は対象的な認識としてどこまでも外部の存在の模写という意味を離れ得るものでなく、構成主義と称せられるカントの認識論にあつてすら、問題は思维と対象との一致が如何にして可能であるかということであり、ただ彼はこの問題が従来模倣写説の前提に於ては解決されないことを明らかにしたのであつて、この問題そのものを認めなかつたのではないとも見ることが出来る。然るに芸術的真理の場合、如何にしてもかくの如きことは云われ得ないのではなからうか。フィードラーは自然主義の芸術家に刺戟されて真理の概念を彼

の芸術理論の中に据えるようになったが、然しまた彼ほど明瞭に芸術が現実の模倣であるという思想に反対した者もない。フィードラーによれば、芸術は現実の觀念化でないと共に、現実の模倣でない、却つて芸術は「現実の生産」(Produktion der Wirklichkeit)である。芸術的活動の原理は、芸術的活動に於て現実が一定の方向に於て存在を、換言すれば形態を獲得するという意味に於て、現実の生産である。芸術はこれを生産する芸術的活動から出発して考えられねばならず、そしてこのものから出発するとき美は芸術一般の原理と見られることが出来ず、寧ろその第二次的な効果を現すに過ぎない。芸術は現実の生産であるとすれば、「芸術的に真であることは意図の、意欲 (Wollen) の問題でなく、却つて才能の、能力 (Können) の問題である」。芸術的活動の本質は外的現実の模倣にあるのでないから、それに於て生産される現実の真理が外的現実との一致に存すると考えられ得ぬことは云うまでもなからう。然しひとは、芸術家の活動に於て表現に達する世界が我々の知っている現実と一致しないからと云つて、それが非現実的であるとか超現実的であるとかと考えてはならぬ。それはどこまでも現実的なものである。この現実には外部に自己と一致するものを有せずしてそれ自身が真理である。それは現実的なものとして固より客観的なものである。けれども他方それが芸術的活動に於て生産されるものである限り、この現実には単に客

觀的なものとは考えられぬ。芸術作品は内部から理解されねばならぬと云われるのも、それが単に客觀的なものでないからである。尤もフィードラーの云つた如く、「芸術作品は感情で作られるのでない、だからそれを理解するにも感情では足りない」であろう。作品はこれを作つた芸術的活動そのものから、その担う内的法則性に従つて理解されねばならぬ。然しながらフィードラーのいう芸術的活動もウォリンガーのいうが如き芸術的意欲を離れて考えることが出来ぬ。唯一つの様式の芸術が存在するのでなく、種々なる様式の芸術が存在するのであるとすれば、芸術理論にとっての中心問題は能力 (Können) でなく、却つて意欲 (Wollen) であり、意欲の差異である、能力に関しては寧ろ、ひとは彼が欲した凡てのことを為し得たのであつて、ただ彼の意欲の方向に存しなかつたことをのみ為し得なかつたのであるということが公理として認められねばならぬ、とウォリンガーは論じている。芸術は意欲というが如き主觀的なものによつて限定され、かかる主觀的限定を含むが故に芸術は表現的なものである。それでは芸術的真理は作品とその根柢にある意欲との一致に存するのであろうか。然しもし意欲が主觀的なものであるとすれば、かくの如き主觀的なものと一致することが如何にして真理と考えられ得るのであろうか。そのみでなく、ウォリンガーが公理として認めねばならぬと云つたように、芸術家は彼の欲する凡てのこ

とを為し得るものとすれば、彼の意欲は凡て作品に於て顕になり、芸術作品を離れてその根柢に芸術的意欲が存在するとは考えられ得ないであろう。芸術的意欲と芸術的活動とは、Wollenと Können とは、別のものでない。意欲はいわば剩すところなく作品のうちに入り込み、そのほかに何等残存しない。従つて表現とその意欲との一致に就いて語ることも無意味にされている。あらゆる芸術はそれ自身の表現である。真理と呼ばれるものは、この表現を離れても存在するが如き或るものの表現でない、とフィードラーは云つている*。それ自身の表現であるものが真理なのである。表現は外部であつて、それとは別に内部の体験があるというのではない。そこには外部でないような内部もなく、内部でないような外部もない。表現的なものはそれ自身に於て主観的、客観的なものである。かかるものとしてそれは独立なものである。表現的なものは、その外部に自己の一致すべきものを有せずして、またその内部に自己の一致すべきものを有せずして、真理である。然しながら、もしかくの如くであるとすれば、真理の概念にとつて欠くべからざるものと主張された超越的なものは何処にあり、そして如何にこのものに關係付けられているのであろうか。この根本的な問題に答えるために、我々はそれに先立つて表現的なものが独立なものであると云つた意味を一層突込んで考えてみる必要がある。

* 遺稿 *Wirklichkeit und Kunst* [in "*Konrad Fiedlers Schriften über Kunst*", vol. 2] を参照せよ。

二

分り易くするために、結論に於ては違わねばならぬに拘らず、表現の代表として芸術の場合をとつて考察を進めよう。芸術は制作であり、従つて芸術的に真であることは意欲の問題でなく、能力の問題であると云われた。然るにかかる能力にとつて技術は最も重要な要素をなすであらう。芸術に於ける技術の重要性はヴァレレイやアランの如きも努めて力説したことであつて、芸術家は職人のようであればならぬ、天才はただ作品に於てのみ知られる、職人氣質なしには如何なる詩的天才もない、と彼等は述べた。技術は物に就いての客観的知識を予想する。大理石に働きかける芸術家は——「堅い石を装う者は幸いである」(アラン)——この石の性質に就いて、それと彼の活動との間の因果關係に就いて客観的知識を有しなければならぬ。芸術は觀念の物質化であるという意味に於て、且つ表現に於て素材と形式とを、また形式と内容とを抽象的に區別することが不可能である限り、芸術にとつてこのような知識の真理が要求されるという場合、その真理は思惟と存在との一致を意味すると考えられるであらう。技術は無制約に自然法則に依存し

ている。然しながら、技術と科学とは（如何に兩者の間に密接な関係があるにせよ）區別され、芸術と技術とは（如何に芸術にも技術的なところがあるにせよ）異なり、更に技術と云つても工芸に於ける技術と芸術に於ける技術とは（如何に兩者の間に類似があるにせよ）同じでないであろう。表現の本質を把握するためにはこれらの區別、差異を明らかにすることが必要である。

既に工芸的技術に於ても、技術は固よりつねに自然法則の遂行であるけれども、単にそれだけではない。自然はそのままにしておかれても自己の法則を遂行しはするが、回転する車の如きものを生ぜしめはしないであろう。技術の存在には自然法則の要素のほかに第二の要素として人間の意欲が加わらなければならぬ。技術家は自然法則と彼の意欲との綜合を求め、そして技術は自然の加工であり、この加工ということが技術の存在の第三の要素である。技術はつねに人間の活動と結び付き、その限りその知識も主体化され、既に行為的知識の意味があるであろう。このようにして技術の本質は「発明」であると云われる。^{*}自然法則は発明されるものでない、それはただ「発見」されるのである。技術に就いても発見と云われることがあるにしても、その意味は自然法則が発見されるというのとは異なり、寧ろ発見に対し発明として區別されねばならぬ。技術の本質は発明であり、これまで存在しなかつた新しい性質の獲得である。それは地上を豊富な

らしめる。その基礎となつてゐるのは既知の自然法則であるとしても、その発明は意想外のもの、ひとを驚かすものをもつてゐる。技術は単なる発見でなくて発明の意味を有する故に、技術によつて作られたものが既に表現の意味を有し得るのである。しかもひとは制作的に働くことによつてのほか何事も発明することが出来ぬ。

* Vgl. Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik.

工芸的技術も発明として既に或る創造的性質を具えてゐる。けれども技術はなおどこまでも「発明」としても「創造」と云われる芸術の如きものから區別される。創造物である芸術作品は発明物である技術的形態よりも表現的なものと認められてゐる。本来の意味に於て表現的であるのは創造されたものであつて、技術的形態が表現的と見られるのも、技術が既に或る創造的性質を有するためである。ところで表現的なものは独立なものである。そしてただ独立なものの生産のみが創造と云われることが出来る。工芸に於ける技術は、その根源に溯ればいづれも発明であるにしても、繰り返され得ることに於て意味をもつてゐる。発明は一回的でなく、工場に於て繰り返され得る技術として、かく繰り返されることに重要性があるのである。それ故に技術の過程並びにその生産物は個性的なものでなく、却つて一般の例の意味を有するに過ぎぬ。然るに芸術的

なもの、個性的なものである、そして個性的なものが独立なものであり、かかるものが表現的であるのである。技術と芸術との差異は、技術的に生産される道具と創造的に生産される芸術作品との区別を観察するとき、次の如き点に於て認められるであらう。

一、道具は一定の技術的課題に応ずる技術的形態である。このものはデッサウエルの云うようにその課題にとつて予定された唯一の形態に向つて完成されるものであるとしても、かかる完成への途上にある種々の形態に於ける道具も、みな道具の意味を有し、それぞれの歴史的時代に於てそれぞれ道具としての機能を営むことが出来る。言い換えれば、道具は真の完璧性を有するものでない。完璧ならぬ道具も道具である、寧ろ一個の道具は動かし難い完璧性に達した場合、既に古びてしまい、他の新しい道具によつて追い越されるのがつねである。道具はなお改良の余地を有する限り道具であるとも云い得よう。かくの如きことは道具の機能が主として有用性に関わること示している。有用性を目的とする道具は一般性を具えたものでなければならぬ。工芸的技術も既に行為的なものとして単に一般的なものであり得ず、道具はいずれも個別的な形態のものであるけれども、真に個性的なものでなく、却つてなおつねに他の例として存在する。これに反し芸術作品は個性的な、一回的なものであり、かようなものとしてそれぞれの完璧性をもつて

いる。

二、道具は一定の目的活動の一部分が客観化されたものである。一個の道具は全体の聯関ある過程の一部分をその形態の意味内容としている。その意味内容が或る根源的な目的活動の一部分であるというところに道具の一般的性格が認められる。このことは道具並びに技術の関わる制作が客観的對象的な過程であつて、まさにかようなものとしてそれから一部分を抽象すること、或はそれを諸部分に分割することが有意味であり、可能であるのみでなくまた必要ですらあるということによるのである。かくの如く道具の形態のうちに客観化されている意味は根本に於て部分的である故に、道具は道具としてどこまでも手段たるの性質をもつてゐる。これに反し芸術作品の如きものの表現する意味はつねに全体的であつて、部分に分割され、部分として抽象されては毀されてしまわねばならぬ。

三、固より技術は目的活動であり、一の道具と他の道具、或はそれと人間の身体的活動とは、合目的々な聯関によつて結ばれている。然しこの合目的性は芸術的制作活動の如きに比して外面的であり、目的論はそこでは外面化されている。技術の目的論は外面化された目的論である。このような場合には目的論は因果論の逆であるという見解も成立し得るであろう。技術に於ては目

的論は外面化されている故に、その全体の聯関の部分部分を切離してこれの意味を道具に於て客観化することが可能である。然るにかくの如きことはとりもなおさず技術の対象界がベルグソンのような如き空間化された時間の世界であることを示している。所謂技術的知性の関わるのはもとこのような世界である。「我々が幾何学者として生れるように我々は職工として生れる。いな、我々が職工であるという理由によつてのみ我々は幾何学者であるのである」、とベルグソンは書いている。技術と科学との間には本質的な聯関が存在する。それらは客観的世界に關係し、然るにこの世界の性格は或る根源的な過去性であると見られることが出来る。客体とは、我々が何を始めるにせよ、既にそこにあるものである。物と云われ対象と云われるのは、かくの如きものである。この世界に於ては原理的に「凡ては与えられている」のであつて、本来の意味に於ける創造ということは考えられない。眞の創造は過去からのものでなく、現在からのものである。芸術的創作の如きが一の目的活動であることは云うまでもないが、この場合の目的論は内面的であつて、そして眞に内面的な目的論は「目的なき目的論」である。それは何等因果論の逆と云われ得るようなものでない。職人は彼の頭の中に予め存在するイデーに従つて仕事をする、彼の製作は对象的製作である。然るに芸術家の仕事は、それが純粹であればあるほど、無からの創造である、

彼のイデーは作ることのうちに於て生れて来るのである。

右の論述を通じて明らかにしたことは、技術に於ける客観への拘束である。技術はどこまでも客観に拘束されている。固より技術は生産として既に行爲的なものであり、また人間的意欲と結び付かない技術は存在しない。然るに客観への拘束から自由でない技術は同時に主観への拘束を脱却しないものである。技術的形態はそれを作った人間からどこまでも離れ得ないものである。道具はその本性上完璧性を有しない故に、一旦作られるや否や、もはや動かし難いものとなるのでなく、寧ろ絶えずそれに改良が加えられる。技術家は発明家であると共に改良家である。彼は自分の作ったものを始終改良して行く。ところで表現的なものが独立なものであるということは、かくの如き種類の客観への拘束並びに主観への拘束から自由であるということの意味している。芸術は現実の模倣でなく、世界の変更を直接に目差すのでなく、実際上の有用性を目的とするのでなく、却つてそれ自身が目的である故に、客観への拘束から自由である。それはまた一旦作られるや否や、作者自身ですらもはや動かし難き独立なものとなる故に、主観への拘束からも自由である。然るにこのように主観への拘束から自由であるということは、実はその反面に於て、表現的なものが真に主観との結合を含むということを現している。一人の芸術家の作った完璧な

作品は他の者が手を加えることを許さず、全くその芸術家と内面的に結び付いている。それはただ一般に彼と結び付くというのでなく、彼の生の歴史の個別的な時間と個別的に結び付いている。これに反し一個の技術的形態は、その発明者自身によつては固より、同時代または後世の他の人々によつても改良されることが出来、また多かれ少なかれそのように改良されることを待っている。言い換えれば、それはその作者との真に内面的な結合を含まない。そして主観と真に内面的に結合せるものが真に表現的なものである。かように表現に於て、主観に拘束されないことが却つて真に主観と結合する所以であるとすれば、客観に拘束されないことがまた却つて真に客観との結合を含む所以でもあるであらう。技術の関わる現実はお抽象的であつて、芸術の生産する現実は一層具体的であると云われている。それにしてもその場合主観との結合と云い客観との結合と云うのは、如何なる意味であらうか。またかくの如き結合を含むものが如何なる意味に於て独立なものと考えられるのであらうか。

表現的なものは創造されたものである。かような創造の主体は人間であると考えられるであらう。芸術は人間の作るものである。単に芸術のみでない、ディルタイなどの表現論に於て云われるように、人間のあらゆる生産物が表現の意味を有することが出来る。それではかくの如く表現

的なものを作る人間、そのものは如何であろうか。人間そのものがまさに表現である。人間は表現的なものを作るというのみでなく、人間自身が表現的なものであるのである。表現の性質に就いて上に述べて来た凡てのことが何よりも人間の存在に当嵌まるのをひとは見出すであろう。人間こそ根本的規定に於て主観的∥客観的なものである。人間こそ本来の意味に於て個性的なものである。人間こそ原理的に独立なものである。各々の人間は自己自身の表現である。ところでもし人間が表現であるとするならば、人間は創造されたものの意味を有するのでなければならぬ。表現的なものは創造されたものである。このように人間を創造の見地に於て捉えることは人間把握にとつて根本的に重要なことである。人間は主体的に把握されねばならぬと屢々云われているが、ただ主体的に把握すると云つても曖昧を免れない。人間の主体的把握は創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ、主体的に把握すると云つても、単に主観的に理解するということと異なることなく、また少なくとも一面的であることを避け難いであろう。人間を主体的に把握することは主観的∥客観的なものとしての人間を全体として把握することでなければならず、このように人間を全体的に把握することは創造の見地に於て可能である。然し人間が創造されたものであるというのは如何なる意味であろうか。それは先

ず人間が与えられたものでなく、行為に於て作られるものであるという見解を含んでいる。行為は凡て制作的活動（ποίησις）の意味を、また表現作用乃至形成活動（Bildung）の意味を担う。教育とか教養とか考えられる人間のビルドゥングもかくの如き形成活動もしくはポイエシスの根源的な意味から理解されるのでなければならぬ。恰も芸術作品が芸術的活動の過程に於て作られるように、人間そのものも行為に於て作られ、行為がポイエシスの意味を有する故に、表現的なものである。かかる行為に於て凡ての偶然的なものとは必然化され、凡ての外的なものは性格化され、乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。フィードラーが「芸術作品の完結性の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは芸術的活動の過程に於て発展し、且つただその場合にのみ価値を有する」と云つた如く、人間も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行為に於て絶えず発展的に形成されて行くのである。芸術作品が芸術的活動の本質から理解されねばならぬと云われるように、人間の存在もかような行為の本質から把握されねばならぬ。人間を行為の立場に於て捉えるというには行為がポイエシスの意味のものでなければならず、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉えることでなければならぬ。人間を全体として捉えることは、人間が生れるところから捉えることでなければならぬ。主体的把握と云う

もこれ以外のことを謂うのではない。人間はもともと主観的∥客観的なものとして生れるのである。我々がこのように語るのは、人間の存在を芸術作品とのアナロジーに従つて考えようとするのではなく、却つて人間の行為は根源的にポイエシスの規定を有し、芸術的活動の如き表現作用も行為が凡てポイエシスの規定を有する故に可能であると見らるべきである。

然るに人間は主観的∥客観的なものとして表現であるとすれば、その主観的というのは既に行為の意味でなければならぬであらう。人間が主観的∥客観的なものであるということは単に人間が意識と身体とから成るといふが如き意味であり得ない。主観的とは単に意識のことではなく、行為的のことでなければならぬ。人間は主観的∥客観的なものとして彼に於て行為と存在とは不可分であり、かかる全体的人間が創造されたものの意味を有するとすれば、人間的行為にも既に何等か創造されたものの意味が、即ち行為は固より行為として彼が為すという意味をどこまでも有しながら同時に彼にとつて為されるという意味をどこまでも含むのでなければならぬ。言い換えれば、人間の行為には「他のもの」から規定される場所がある。いまもしこの他のものが客観的な存在或は「有」であるとするならば、行為には主体的意味がなくなり、従つて行為とも云われ得ない。主観的∥客観的なものは単に客観的なものから生れることが出来ぬ。またもしこ

他のものがイデーの如きものであるとするならば、行為には創造の意味がなくなり、従つて芸術的活動の如きものも考えられ得ない。かくして他のものというのは「無」であるのほかないであらう。主観的＝客観的なものは無から生れる、能産的自然 (natura naturans) は無の意味のものでなければならぬ。かかる無からの規定性が我々のパトスと称するものである。人間の行為の底にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味がなければならず、無からの創造はつねにパトスの規定されている。パトスというのは単に主観的なものでなく、却つて主観への拘束から自由になることによつて我々は真にパトス的になるのである。行為が真にパトス的になることは真に主観との結合を含む所以である。そのとき行為は真に主体的と云われ得るからである。蓋し人間が主体であるという意味は従来の主観主義の哲学に於けるが如き考え方から離れて理解されることが必要である。我々の行為はどこまでも我々が為すという意味を有すると共に他面どこまでも我々にとつて為されるといふ意味を有することが却つて主体的ということであり、そこに主観的と主体的との区別も考えられねばならぬ。且つこのように行為を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行為はそれに規定されることに於て主体的意味を失わず、またその意味に於ける客観性を除いて主体的と

いうことも考えられぬ。或は寧ろ行為は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて外の超越も可能にされる。その超越は固より単なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがないならば、為されることが同時に為すという行為の意味を有し得ず、この行為が表現作用であることも不可能でなければならぬ。パトスはパトスとして受動性であると共に能動性である。

三

然しここでは人間論を展開することが目的でなく、我々の問題に戻つて考えよう。表現に於ては存在が、物や人間が、そのものとして真と語られる。この真理の概念は従来の哲学に於て普通に考えられた真理の概念と異なっている。このような場合時として「純粹」という語が特別に起用され、かくて純粹性 (Echtheit) の概念は現代哲学に於ける一題目を現している。^{*} 純粹性の概念は真理の概念と対照されるが、純粹というのはなお真というが如きものであり、我々が表現に於ける真理というのと同様の意味に理解することが出来る。シュテルンは純粹性の概念に於ては価値論的と存在論的とが結び付き、存在と意味との分ち難い統一として「存在意味」(Seinsinn)

を現すと述べているが、表現とはかくの如きものである。シュテレンは純粹であるということとは領域的に中立的であつて、判断、生命あるもの、芸術作品等、種々なる領域の凡てに属し得ると云つてゐるが、これら凡てのものにそれが属するのは、これらのものが表現的なものとしてであると云うのが正確であろう。更にシュテレンは純粹性の概念は作用と対象とのアルテルナティヴ【alternative】の外に立ち、対象並びに対象を持つ作用に属し、従つて存在論的∥論理的中立性を有すると論じてゐる。然しこのような中立性は積極的に捉えられて、表現的なものは主観的∥客観的なものであり、純粹性にかかるものに就いて語られると見らるべきであろう。一般的に云つて、シュテレンに於ても純粹性の問題は理解の立場から取扱われ、それに纏わる欠陥をもつてゐる。表現の真理を所謂命題の真理から区別して純粹性の概念で表すことは不適當ではないにしても、それによつて表現の真理に含まれる根本的な問題が見逃されることのないように注意しなければならぬ。

* カール・ヤスパース、ニコライ・ハルトマン、その他。特に Gunther Stern, *Ueber das Haben*. を見よ。表現的なものは主観的∥客観的なものとして、その真理は固より根本に於て一つの真理しかないのであるけれども、それを二つの要素に分つて考えることが出来る。アランは書いてゐる、「そ

れから一つの真理を作るために、いわば、二つの真理が、物の真理 (vérité de la chose) と人間の真理 (vérité de l'homme) とが必要である。そしてこれら二つの真理が一つの真理しかなさなことが必要である。規則は人間の真理である。規則を忘れることは自分で自分を忘れることであり、そしてやがて凡てを忘れることである。物に就いて叩いても無駄である。物は君を必要としない、それは作り直すことを要しない、これに反して人間は彼自身を大いに必要とする*。人間の真理というのは制作的活動に関して云われているのであるが、かような活動は無に接するものとして、その根柢に於て真実性 (Wahrhaftigkeit) が要求されるであろう。真実性というのは既に述べた意味に於て真にパトス的であることである。それは内に於て何物とも一致することなくして真であることをいうのである。固より単に主観的なことではない。パトスとは無からの規定性であるが、ただその関係付けられるものがどこまでも無の意味を有する故に、そこでは一致に就いては語られないのである。無は内に於て主観的∥客観的なものを超越してこれを包むという意味では如何なる客観的なものよりも更に客観的である。従来真理の概念は単にロゴスとの関係に於て考えられて来たけれども、またパトスとの関係に於て考えられることが必要である。それは真理に就いての対象的な見方の制限を破つて、真理そのものを行為の立場に於て捉えるために

必要である。眞実性はポイエシスの根本的な倫理である。凡て表現的なものはパトスの意味を含んでいる。そのことは単に表現が感情の表現であるというが如きことを意味するのではない。芸術作品は感情の表現であるとすれば、人間が表現であるという場合、人間は何の表現であるのであろうか。そのような見方からしては、身体は心の表現であるというショーペンハワー的乃至クラゲスの観念論が帰結せねばならぬであろう。然るに身体が心の表現と見られるとすれば、心は身体の表現であるとも見られ得る。実を云えば、身体的 \parallel 精神的なものとしての人間が表現的なのである。作品のうちに表現されるのは作家の心理のみでなく、また作家の身体が、かくて作家の人間が表現される。しかも作家は自己を表現しようとするのでなく、却つて自己を出来るだけ虚しくしてなおおのずから表現されているものが作家の人間である。内部と云われる意識もなお眞の内部でなく、それ自身既にひとつの表現であるとも見られ得る。いな、表現的なものは主観的 \parallel 客観的なものとして本来ただ自己自身、表現である。表現的なものは独立なものとしてただ自己自身の表現であることが出来る。このようにただ自己自身の表現であるものがなお表現と考えられるのは、それが無の表現の意味を有するからにほかならない。かくて形あるものは形なきものの影であるとも云われ、また凡て表現的なものは象徴であるとも云われる。蓋し何物かの

象徴と考えられるものは真の象徴でなく、却つて比喩であるに過ぎない。あらゆる比喩的意味を越えた真の象徴は形なきものの影として、自己の外に一致すべき何物をも有せず、ただ自己自身の表現である。表現を感情もしくは体験の表現と見ることは、表現を理解の立場に於て考えることに伴う誤謬、少なくとも一面性である。また作品とは別個に作家の人間というものがあつて、それが作品のうちに表現されるといふのでもない。作家の人間は制作的活動そのものに於て作られるものであり、まさにそれ故にこそ彼の人間はおのずから彼の作品のうちに現れるのである。

* Alain, *Propos de littérature*.

それ故に真実性と云つても、制作的活動を離れてあるのではなく、この活動に於てあかさされるのである。アランが人間の真理を規則と云つているのもそのためである。規則と云つても、一般的真理と云うが如きものではない。表現の真理はその本質上つねに個別的なものである。そこにはゴーガルテンが福音 (Botschaft, Verkündigung) に就いて述べているのと同様の意味があるであろう。^{*}即ちゴーガルテンによれば、一般的真理もしくは本質必然性に就いては福音は存しない。それに就いては認識、しかも理性の認識がある。この場合伝達は原理的に必要なことではない。伝達乃至福音を必要とするのは時間上空間上一定の点に起つたこと、言い換えれば歴史的なもの

である。福音は歴史の福音であり、歴史とはその根本的な意味に於て出来事 (Ereignis) である。ところで凡ての行為は出来事の意味をもっている。それが出来事の意味を有するのは為すことが同時に為されることであるからである。単に為すというだけでは出来事という意味はない。主観主義或は自律主義の哲学によつては歴史は考えられない。行為にはパトス的なところがあるから、行為は歴史的であり、また表現的であるのである。表現を要求するのは一般的真理でなく、歴史的な個別的真理である。かかる真理はそれ自身が象徴の意味をもっている。象徴とは個別的なものが一般的なものを象徴することではない、かくの如き意味の象徴は真の象徴でなく、寧ろ比喩に過ぎぬ。表現はただ自己自身の表現である。しかも表現は孤立したものでない。「あらゆる出来事は象徴である、そしてそれは自己自身を完全に表現することによつて、爾余のものを示唆する」(ゲーテ)。他の如何なるものの表現でもなくただ自己自身の表現であるものが、なお表現として、凡て無の表現の意味を有することによつて、爾余のものを示唆し得るのである。表現とは底を割ることであり、しかも割られた底に何物もあるのではない。このように公であること (Offenheit) に於て表現的なものの世界性が生ずるのである。

* Friedrich Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott.

凡そ表現の真理は表現の活動を離れて考えることが出来ぬ。「真理はこの活動の産物、即ち一度作り出されるとそれ自身の存在を有するものでなく、却つて活動そのものが真理と呼ばれ得るものの表現である」とフイードラーも云っている。表現的なものは主観的∥客観的なものであるが、作られたもののみでなく、作る行為そのものが既に主観的∥客観的なものである。制作的活動は純粹に精神的なものでなくて身体と結び付いたものである。純粹な精神を考えることは却つてただ観想の立場に於てのみ可能であろう。作家は単に頭をもつて書くのでなく、寧ろ「身をもつて」書くのである。アランがその芸術論に於て、芸術家の能力とされる創造的想像力(imagination creative)に就いて身体性を力説しているのも意味あることであろう。身体的意味を有しないような行為はない。勿論身体と云つても主体的意味のものでなければならぬ。ところであらゆる制作に技術が必要であることは知られている。原理的に考えるならば、人間の一切の行為が技術的なものであつて、行為が凡てポイエシスの意味を有するというのもそのためである。技術がロゴス的事であることは明らかであるけれども、それはつねに行為と結び付いたものとして理論的知識とは異なつてゐる。技術はもと魔術と一緒にされたように、工芸的技術の根柢にも既に或るデモンニッシュなものがある。またデーモンの協力なくして如何なる芸術作品もないと云われている。

かくの如く技術的なものの根柢にはパトスのものがあり、技術のロゴスはパトスによつて規定されている。技術的な、そして実現的なロゴスであるところのレトリックのロゴスに於てこのことは特に分明である。^{*} 表現的なものは技術的なものであり、表現の真理の問題は技術の真理の問題と或る意味で同じである。技術は単にロゴス的でないにしてもつねにロゴス的である故に、表現の真理は単に真実性のみからは考えられない。アリストテレスは技術によつて作られるものに於て思惟（*vóησις*）と制作（*ποίησις*）との二つの過程を区別したが、ポイエシスはノエシスの逆の過程というが如きものでなく、創造の意味を有するポイエシスに於ては、ノエシスとポイエシスとはつねに一つに結び付いている。かようなノエシスには直観的なところがあるが、それに於てはロゴスとパトスとが結び付いている。かくの如き行為的直観は、行為が単に主観的なものでなくて既に主観的 || 客観的意味を有し、換言すれば行為が同時に出来事の意味を有し、或は行為が単に精神的のものでなくて既に精神的 || 身体的意味を有する故に、ロゴスの || パトス的である。技術に於て習熟乃至習慣というが如き或る自然的なものもしくはパトスのものが重要な意味を有するのめかくの如き関係から理解される。このようにして技術にはつねにメチエ【技能・流儀】の意味があり、またアランの云うようにあらゆる行為には「メチエの保証」(assurance de

métier) が必要である*。

* 拙稿「レトリックの精神」(『人間学的文学論』(全集第十二巻収録) 参照。

* * Alain, *Entretiens au bord de la mer*, p. 251.

ところで人間は主体的なものとして無へ超越せるものである。意欲がデモニーシユな性格を有するのも、これに基づいている。人間の「動物的衝動」などと云われるけれども、人間の如何なる衝動と雖もまさに人間的であつて、そのデモニーシユな性格と人格性とによつて区別される。然るにかくの如き無への超越或は主体的超越によつて同時に客、体、の超越は可能にされるのである。我々にとつて客観的世界がまさに客観的であるのは、我々が主体的に無へ超越せるものであるが故である。超越は同時的、に二重の超越である。行為はつねにこのような二重の超越に接している。制作は単に内から動かされるのではなく、また外から動かされる。普通に私が主観として他の凡ての客観に対すると考えられている。然しながら人間が人間に対する場合、私が単に主観として他の人間が単に客観であるのではない。私が主体であるならば、私の対する者も主体である。客観に対することが主観の規定であるとするならば、寧ろ主体は主体に対するということが主体の規定である。行為の主体としての私に対するものは単なる客観というが如きもので

なく、既に主体的意味を有するもの即ち既に表現的意味を有するものである。行為の立場に於て我々に対する客観的世界と云われるものは既に表現的世界である。この世界に於て物は個別的なもの、独立なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼び掛ける。この呼び掛けに絶えず応ずることによつて我々の表現的活動は現実性を、従つて真理性を得るのである。かかゝる意味に於て現実には忠実であればあるほど表現は真となる。そのことは固より現実を単に模倣することではない。寧ろ既に表現的なものとして我々に呼び掛ける現実を解放して表現的なものとして完成させるのである。芸術が「第二の創造」と云われるのもその意味である。

解釈学と修辞学

ギリシア人の産出した文化の一つに修辞学がある。それは就中なかんずくアテナイ文化に於て——プラトンの伝えるようにアテナイ人は言葉を愛し、多く語ることを好んだ（φιλολογία τε καὶ ῥητολογία）——極めて重要な位置を占めていた。しかし今日、修辞学は殆ど全く閑却されている。アリストテレスの諸著作のうちでも修辞学に関する書は恐らく最も研究されないものに属している。これに対して現代の哲学に於て甚だ大きな意義を獲得するに至ったのは解釈学である。解釈学はもと文献学の方法であるが、今日それは哲学の一般的方法にまで拡張られ高められている。解釈学もギリシアの啓蒙時代に修辞学と結び附いて成立したものであるが、それが独立の学として発達するに至ったのはアレクサンドリア時代の文献学に於てである。言い換えれば、修辞学がギリシア文化の開花期の産物であるに反して、解釈学はギリシア文化の発展が一応終結した後その黄昏にいわゆるミネルヴァの梟として現れたのである。そのことは解釈学の性質に相応している。即ち解釈学は既に作られたもの、出来上った作品に対して働く。すぐれた文献学者ベック

【August Böckh】の言葉を借りれば、それは「認識されたものの認識」(das Erkennen des Erkannten)を目的としている。一般的に云えば、解釈学は過去の歴史の理解の方法である。これに反して修辞学はギリシアの活潑な社会的実践的生活のさなかに発達させられたものである。解釈学が主として書かれた言葉、誌された文書に向うに反して、修辞学は主として話される言葉に属し、且つそれは法廷、国民議會、市場等における活動と結び附いて形成された。かくして解釈学も修辞学も共にロゴス(言葉)に関係するにしても、おのずからその性格、その実質を異にしている。

現代に於ける解釈学の哲学への導入によつて多くのことが為し遂げられたのは否定することができぬ。それは特に、従来の、自然科学に定位した方法乃至論理によつては考えられない人間及び歴史に関する哲学の方面に於て功績があつた。しかしまた今日、解釈学的方法に対する不満が広く感ぜられるようになってきたことも事実である。我々は解釈学の立場を超えることを要求されてゐる、固より我々は解釈学によつて為された貴重な諸発見を無視することを許されない。かくの如き状況に於て、久しく忘却されてきた修辞学に再び注目することは何等かの意義を有し得ないであらうか。修辞学を導き入れることによつて現代の哲学に何等かの新しい道を拓くことが期待され得ないであらうか。我々が問題とするのは云うまでもなく方法としての修辞学、或は修

辞学の論理そのものである。この場合、解釈学が哲学的方法としては言葉の解釈から現実の存在の解釈にまで転化発展させられたように、修辞学も哲学的論理としては単に言葉のみでなく現実の存在そのものに關係附けられることが必要である。

解釈学的方法に対する主要な反対は、それが理解の、従つてまた観想の立場に立つて、行為の、乃至は実践の立場に立つものでないところにある。この反対は、解釈学がもと既に作られたものの理解の方法として發達させられたものである限り、当然である。解釈学は過去の歴史に對する場合自己の固有の力を感じることができ、解釈学が歴史の方法であるという場合、歴史とは出来上つたもの、過去の歴史を意味している。然るに歴史といふべきものは本来現在の歴史であり、我々自身が現在の行為に於て作るものであるとするならば、解釈学は歴史の論理として不十分であることを免れないであろう。解釈学は存在の歴史性について語っているが、歴史性とはこの場合主として過去から生成してきたといふことを意味している。解釈学は歴史的なものは表現的なものであるといふことを明らかにしたが、それは表現についても理解の立場に立つて行爲もしくは制作の立場に立つのではない。表現の概念は理解乃至観想の立場とつねに結び附くと云ふことはできぬ。ただ解釈学の立場に於ては前者は後者と密接に結び附いている。デイルタイ

は体験、表現、理解という三つのものの内的な結合を考えたが、しかし表現そのものは単なる体験とは異なる行為の立場から、また単なる理解とは異なる制作の立場から考えられることができ。歴史性の意味が過去の歴史とその理解の立場から現在に於て歴史を作る行為の立場に移して考えられねばならぬように、表現の意味も解釈学的立場から離れて表現作用そのものの立場に於て捉えられねばならぬ。

この場合修辞学は我々に必要な手懸りを与え得るように思われる。修辞学は端的に表現に関係している。我々は表現するために修辞学を用いるのである。修辞学は表現の理解に関係するのでなく、却つて表現の作用に関係している。そこに元来ともにロゴス（言葉）に関係するものでありながら解釈学と修辞学との性格的な相違が認められる。次に修辞学は表現作用の立場に立つものとして表現の技術性について知らせる。修辞学は何よりも技術である。それは表現的であるためには技術的でなければならぬということを我々に教える。表現的なのは技術的であるということとは、修辞学にとつて謂わば公理である。そしてそれは実に表現の本質に関わる重要な認識でなければならぬ。単に表現的な言葉のみではない、あらゆる表現的なのは技術的に形成されたものである。自然の如きも表現的なものとして技術的である。かの自然美の問題の如きも、自然

の技術性を基礎とすることによつて考えられ、且つこれと芸術美との統一も考えられることができるであろう。しかし修辞学は固より単に美を目的とするものではない。修辞学はギリシアに於て単に言葉の裝飾や美化のためのものであつたのではなく、寧ろ社会的実践的な目的を有したのである。それはもと芸術と特殊の關係があつたのでなく、寧ろ社会的政治的活動と密接に結び附いていた。市場や法廷や国民議會がギリシアに於ける修辞学の固有の場所であつた。表現論と審美主義とは分離することができ、また分離して考えられねばならぬ。修辞学は何か特別のものであるのではない。我々の言葉はすべて修辞学的である、言い換えれば技術的である。言葉は本来技術的なものである故に表現的なのである。修辞学は意識的に用いられるのみでなく、日常の言葉も無意識的にせよつねに何等か修辞学的である。言葉は人間の本質に属すると云われるが、そのことは表現性が人間存在の根本規定であること、そして人間存在の表現性はその技術性と一つのものであることを意味するのでなければならぬ。

ところで人間は技術的であることによつてデカダンスに陥る危険を有している。この關係は修辞学に於て何よりも明瞭に認められるであろう。言葉のデカダンスとは、言葉がその本性即ち存在を存在そのものから頭にするという性質を逸して、存在との内的な繋がりを失うことである。

言葉は技術的であることによつて空虚になり易い。プラトンは哲学者の眼をもつて、当時の文化のうちに浸潤した修辭學に伴う種々の弊害を洞見し、仮借することなく批判した。しかし彼は、就中パイドロスに於ては、ただ修辭學を非難するに止まらないで、自分自身、哲學的な根柢に立つ新しい修辭學の綱要を描いている。これに依れば、修辭學は一方では弁証論に、他方では心理学に基礎をおくことによつて説得の技術としての目的を達することができる。話す人は先ず、彼がそれに就いて話す物に関する眞の認識を有しなければならぬ。この認識は弁証論によつて得られるのである。修辭學が詭弁を意味すべきでないならば、弁証論は修辭學にとつて自己の論拠の発見のために欠くべからざるものである。話す人は次に、聴く人の心理を理解しなければならぬ。彼は人間の心の差別、その性質の相違を知り、これに應じて説得に最も適した言葉を用いるように心掛けねばならぬ。修辭學は聴く人の心を言葉によつて一定の方向に導くこと（*παραγωγή τῆς δὲα λόγου*）であり、人間心理の把握はその基礎である。かくてプラトンに依れば修辭學は論理であると同時に心理であると云うことができる。かかるものとしてそれは具体的な論理である。修辭學は心理と論理との統一として、言い換えれば主観的なものと客観的なものとの統一として技術に属すると云うことができる。

プラトンがパイドロスの中で与えた示唆は、修辞学に対する一層積極的な評価のもとに、アリストテレスによつて具体的に展開された。アリストテレスに従えば、修辞学は政治学——彼に於ては倫理学と政治学とは一つのものである——の孫である。修辞学は人間の社会的存在と密接な關係を有している。言葉は本来社会的なものであるとすれば、すべての言葉は本性上修辞学的でなければならぬ。現実の言葉は、一、話す人、二、それに就いて話されるもの、三、聴く人、という三要素を含み、これに構造附けられた一全体である。私がその人に向つて話す相手が言葉のテロス（目的）である。言葉のテロスは私でなく、却つて聴き手即ち汝である。私は聴き手を説得すること、その信を得ることを求め、そのために修辞学を必要とする。修辞学に於ける信憑の根拠としてアリストテレスは三つものを區別した。一、話し手のエートス（性格）に依る証明。その人の心根、性格が立派である場合、我々は容易に彼の言葉を信じる。言葉の有する信憑力は話し手の性格、その倫理性の如何に關係している。そこで話し手は言葉の技術によつて自己のエートスに対する相手の信を作り出すように努める。二、聴き手のパトスに依る証明。聴き手に於てパトスが言葉によつて動かされるとき、聴き手自身が証明の手段となる。話す人は言葉の技術によつて相手を心の一定の状態におくように努める。三、ロゴスそのものに依る証明。語ること

は或るものに就いて語ることである限り、修辞学も一定の論理的証明を含まなければならぬ。修辞学は倫理学もしくは政治学の孫であると共に弁証論の孫である、とアリストテレスは云つてゐる。ところで演繹法と帰納法とは論理の二つの形式であるが、これに相応して修辞学に於ては ἐπιχειρηματικὴ ἀπόδειξις とがある。前者エンチウメマは修辞学的な推理（シユロギスモス）であり、後者パラダイグマ即ち例による証明は修辞学的な帰納法であると見られる。純粹な論理と修辞学的な論理との間に差異が存在するのは、修辞学が主として行為に關係し、行為は必然的なものでなくて大抵はそうある（ὡς ἐστὶ τὸ ποιεῖν）ものであるのに基づいてゐる。修辞学は行為に關して、一、勸告し若くは諫止すること、二、告訴し若くは弁護すること、三、称讚し若くは非難すること、を主題とする。かように行爲に關係することによつて修辞学には時間が屬してゐる。即ちアリストテレスに依れば、右の第一の種類は未來に、第二の種類は過去に、第三の種類は現在に關係してゐる。そしてこれら三つの種類のものに於て問題にされるのは、右の順序に従つてそれぞれ、一、利と害、二、正と不正、三、善と悪である。修辞学に就いてのアリストテレスの分析が如何に具体的な点に觸れてゐるかが知られるであらう。

かくして修辞学が單なる論理でないことは明らかである。言葉が單にロゴスのなものであるな

らば修辞学は存しない。修辞学は一面論理であると共に他面心理である。ここに心理というのはパトスのなものである。修辞学は心理と論理との総合であり、論理としては具体的な論理である。このような具体的な論理については、論理の基礎に関するかの心理主義と論理主義との論争の如きは無意味でなければならぬ。この論争そのものが抽象的であると云える。修辞学は心理的に、言い換えればパトスの的に制約されている。ひとが誰かを相手に話すとき、ひとは相手が如何なる心の状態にあるかを、彼の感情とか気分とかを殆ど無意識的に考慮し、言葉はこれによつて規定される。ひとは単に相手のロゴス(理性)にでなく、また彼のパトス(情意)に訴える。ひとは相手を自分の意見に対して受取り易く、注意深く且つ好意的ならしめる——この三つの点は古代の修辞学者の掲げた伝統的な規則に属している——ために、言葉を技術的に用いる。アリストテレスが模範的に示した如く修辞学はパトス論と密接な関係を含んでいる。修辞学は聴く人のパトスによつて規定されるのみでなく、他方話す人自身のパトスによつて規定される。それは各人のパトス、またエートスによつて規定され、性格的なものである。性格というものは主としてパトスのなものである。かようにパトス乃至エートスに基づくものとして修辞学は表現的である。修辞学は何よりも話す人の人間、性格、即ち主体的なものを現す。文は人なりというのはよ

く知られた格言である。修辭学を単に言葉の問題としてでなく思考の問題として見て——思考の仕方と言表の仕方との間に於ける内面的な一致なしに眞の修辭学は存しないであらう——、これと純粹に論理的な思考とを概念上區別するとき、論理的思考が對象的に限定された思考であるに反して、修辭学的思考は主体的に限定された思考である。前者が眞理性 (Wahrheit) に関わるに反して、後者は眞実性 (Wahrhaftigkeit) に関わる。即ち修辭学に於ては単に論理性のみでなくまた倫理性が問題である。表現に於ては眞理性でなくて純粹性 (Echtheit) が問題であると云われるのも、表現が主体的眞実性に関わることに依るのである。パスカルは書いている、「自然的なスタイルを見るとき、ひとは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見ると思っていたのに、ひとりの人間に出会うからである」。一冊の書物を読んで、ひとりの著者でなくひとりの人間を見出すとき、我々の悦びは大きい。修辭学は抽象的な論理でなくて人間的な論理であり、それは心理と論理との統一であるように論理と倫理との統一である。そしてかくの如くそれが主観的なものと客観的なものとの統一であるところに、修辭学が技術であるべき理由がある。蓋し技術に於ては主観的なものが客観化され、客観的なものが主観化され、主観的なものと客観的なものとの統一ということが技術の本質である。

修辭學は固より単に心理の技術ではない。それはすでに言葉という或る物質的なものを支配しなければならぬ。しかも修辭學は単に言葉の技術でなくて同時に思考の技術である。プラトンが考えたように修辭學の根柢には論理がなければならず、アリストテレスが云つたように修辭學は弁証論の孫である。言葉と思考とはも一つのものである。思考の真に基づかないようなものは眞の修辭學ではない。パスカルは雄弁について云つてゐる、「快適と眞とが必要である、しかもこの快適はそれ自身眞から取つて來られたのでなければならぬ」。眞であるためには、ひとは論理的に思考せねばならぬ。しかし修辭學は論理を包む外套の如きものでなく、眞の修辭學は言葉の形式と思考の形式との内面的統一に存するとすれば、修辭學的思考は純粹に論理的な思考から概念上區別されることができる。アリストテレスは修辭學の主題は行為であるという極めて重要な見解を述べてゐる。修辭學は物についての思考であるよりも行為についての思考である。言葉は元來社会的な行為に關するものである。物についての思考も社会的に伝えられることを欲する限り、就中それが人間の行為に關係するものである限り、何等か修辭學的であることを要求されている。修辭學的思考にとつて固有な領域は物でなくて行為である。ただアリストテレスは行為を十分主体的に捉えず、なお對象的客体的に見た。そのために彼は、行為は必然的なものでなく

て大抵そうあるものであり、修辭學的推理即ちエンチュメーマも必然的なものからの推理でなく、蓋然的なもの（*το εἰκός*）からの推理であると考えざるを得なかつたのである。しかるに行爲は單に客觀的に捉えられ得るものでなく、却つて行爲は主觀的にして客觀的なものであり、かかるものとしてその本質に於て技術的なものである。行爲は技術的なものである故に、行爲に關わる修辭學は技術的なものであり、修辭學の論理は行爲の論理そのものを現すと考えることができる。しかし修辭學は論理でなく、直觀に屬すると云われるであらう。論理の根柢には直觀がなければならぬとすれば、何よりも修辭學的論理の根柢には直觀がなければならぬであらう。具體的な論理は論理と直觀との綜合であり、もしくは直觀そのもののうちに既に論理が含まれてゐるのでなければならぬ。右に述べた如く修辭學はロゴス的なものとパトス的なものとの統一であるが、かかる統一は如何に与えられるであらうか。両者は對立物の統一として弁証法的統一をなすと云つても、弁証法の根柢には弁証法的直觀がなければならぬと考えられるであらう。修辭學の論理は行爲的直觀の論理を現すと云うことができる。ところでロゴスとパトスとの統一は構想力に於て与えられている。フンボルトに依れば、構想力は矛盾する性質を結合し得る我々の唯一の能力である。それは矛盾する本性を突然の奇跡によつての如く驚くべき調和にもたらし、且つそ

これはイデーから借りて来られたのでなくて感性の中から生れた然もイデー的な形像を作り出すことによつてそのことを為すのである。修辭学の論理は根本に於て構想力の論理でなければならぬ。そしてこれは言葉の根源が構想力に関わるということに相応している。フンボルトに依れば、言葉は人間の感性的・精神的本性の現れである。言葉と一つのものと考えられる精神というのは彼に於て構想力のことであると云い得る。そして修辭学がその端初の本質に従つて芸術の領域から行為の領域へ連れ戻されねばならぬように、構想力の論理も美学の領域から倫理学（政治学）の領域へ連れ戻されねばならぬ。行為的直觀の論理は構想力の論理であるであらう。かくの如き修辭学の論理の構造を解釋学の論理に対して更に一層明瞭に規定することが要求されている。

私は従来種々の場合に現代哲学に於ける解釋学の論理が有機体説にほかならぬことを論じて来た。これはその成立の歴史的事情から考えて既にそうである。解釋学はその対象である表現の構造を有機的なものと見るのみでなく、表現と理解、表現と体験の關係をも連続的融合的に見ている。理解の概念は体験の概念と、従つてまた經驗の概念と結び附く、故に客觀である表現と主觀に属する理解乃至体験との間には眞の意味に於ける關係が存しない。即ち經驗という場合客觀をどこまでも自我に引寄せて考えることが可能であるに反し、關係という場合關係するのは本来独

立のものでなければならぬ、或は経験という場合その関係は出来事の意味を有しない、出来事は独立のものとの間の関係として生じる。解釈学の論理がなお経験の論理であるに反して、修辭学の論理は関係の論理であり、出来事の論理である。修辭学は私と汝の関係を基礎としている。私に對して汝が独立のものでないならば修辭学というものはないであろう。また私に對する汝が独立のものでないならば修辭学が技術であるということはないであろう。ひとは技術によつて対象を支配すると云われるが、支配という言葉は対象が否定的に（敵對的に）對立することを現している。固より技術は単に対象を支配するのではない、技術に於て対象を支配することは対象と協同することである、対象との協同なしには如何なる技術も存し得ない。技術は支配であると共に協同である。技術に於ける支配と協同との弁証法的統一は技術的に形成される形、この超越的なもの、このイデー的なものに於て成就されるのである。

修辭学は人と人との関係の上に立つものとして根源的に社会的である。それ故に修辭学は単に論理的でなくてまた倫理的であり、その証明は倫理的証明を含むと云うことができる。かような証明の要素は眞実性である。「ひとつの理由は屢々論理的なものとしてでなく寧ろ劇的なものとして、言い換えれば、それが主張する者の性格を有するという故で、それが彼自身の奥底

から生れたという故で、好いということがある。なぜなら ad hominem の論証が存するように homine の論証が存するからである」、とジョーベール [Joseph Jobert] は書いている。その思考が性格的 (ex homine) であつて、彼の人間の真実を現しているとき、ひとは説得される。一般的な理由はひとを屈服させることができるにしても、心服させることはできぬ。修辞学はつねに一般的なものの特殊化を求め、一般と特殊との綜合としてそれは表現的である。我々は自分の理由によつて他の者を屈服させることができるにしても、彼自身の理由によつてのほか他の者を心服させることができない。従つて修辞学は相手の人間の心理や性格を考慮し (ad hominem)、彼等がそこに彼等自身の理由を見出すようにしなればならぬ。この場合他の者に於て前提されるのは彼等の真実性である。そして我々の真実性のみが彼等の真実性を喚び起し得るであろう。しかしながら如何なる根拠に基づいて話す人と聴く人とは一致し得るであろうか、その一致が単に主観的なものに過ぎぬものでないということは如何にして可能であろうか。もしも問題が非人格的な対象的な真理に関わるのであるならば、かような一致の根拠は対象そのものの有する客観性に存すると考えることもできるであろう。けれども問題が人間的な行為的な真理に関わりその思考が性格的であることを本性とする修辞学の場合にあつては、解決は単にその方面に求められるこ

とができぬ。話す人と聴く人とが社会的にパトスを共にするということは一致のひとつの根拠であるに相違ないが、そのみでは客観性の保証は与えられていないであろう。修辭学的思考の客観性、単なる客観性以上の、単に論理的な思考の客観性よりも更に深い意味に於ける客観性の根拠は何処に存するのであろうか。それは社会のうちにあると考えるのみでは不十分である、一致の客観性の根拠は、聴く者がただ聴く者でなくまた語り得る者であり、そして逆に語る者がただ語る者でなくまた聴き得る者であるというところに存している。語る者に対して聴く者は単に聴くのみでなく、みずからも語り得る者、即ち独立のものでなければならぬ。汝とはただ聴く者でなく同時にまた自身語り得る者のことである。聴く者が同時に語り得る者であるということは、彼が語る者に対して否定の可能性を有する者であるということの意味している。かくの如き汝に對してのみ私は真に私であり、従つて語る者は単に語るのみでなくまた聴き得る者であり、かくしてまた自己否定の可能性を有する者でなければならぬ。即ち修辭学の論理は弁証法である。人間はどこまでも社会的であると共にこの社会に於てどこまでも独立のものであるということが修辭学的思考の基礎である。

修辭学は弁証法を根柢とする形の論理である。修辭学的な形は弁証法的な形である。かかるも

のとしてそれは単に私に属することなき超越的なものである。「魂が語るや、すでもはや魂は語らない」(Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr)。言葉がロゴスといわれるのは、それがパトスに対する意味に於けるロゴスであることを謂うのでなく、却つてそれが超越的なイデー(形)であることを意味するものでなければならぬ。解釈学はデイルタイに於ての如く全体性の概念を明らかにしたが、その全体性は、その内在論の立場とも関聯して、自我乃至体験の全体性の領域に近く止まっていたに反し、最近のゲシュタルト心理学に於ては全体性は対象的なもの、客観的なもの、従つてまた或る超越的なものと見られていると考え得るとすれば(Vgl. Martin Scheerer, Die Lehre von der Gestalt, 1931.)、修辞学の論理はかくの如く解釈学的立場の内在論を破つて超出するものでなければならぬ。言葉は人と人との「間に」落ちる、それは私と汝との間に於ける出来事である。言葉は単にロゴスのものでなく、却つてエルトマンが言葉についてその概念的内容、副意味、感情的価値或は気分的内容という三つのもを区別しているように(Karl Otto Erdmann, *Die Bedeutung des Wortes*, Dritte Auflage 1922.)、言葉は根本に於てロゴスの意味とパトスの意味とを含むことができ、また言葉は純粹な精神でなく、却つてシュナイデルの云うように言葉に於て言葉の体(Wortleib)と言葉の心(Wortseele)とを区別することも

じやく (Wilhelm Schneider [1885-1979], Kleine deutsche Stilkunde, Dritte Auflage 1929)。まよにかかるとして言葉は表現的である。言葉の精神と考えられる構想力はロゴスとパトスとの統一を謂わばロゴスの勝利としてイデー的なものに於て形成する作用であり、かくの如き構想力は本来超越的なものでなければならぬ。言葉は私に属し或は汝に属するというよりも私と汝との「間に」於ける出来事として、汝と私とを関係付ける一般者と考えられる社会の表現である。社会は語るものであると共に聴くものである、言葉は社会から出て社会に落ちる。しかし社会は自己を言葉に於て表現することによつて自己を個人に於て表現する。人間は言葉と共に社会から、しかも独立のものとして生れるのである。人間は社会であると同時に個人である如く、言葉は社会的なものであると同時に個人的なものである。言葉は人間存在の社会性の基礎であると共にその個性の基礎である。私は汝に対して語り、汝に対して自己を表現するのであり、汝は私に対して表現的なものである。すべて表現的なものは表現的なものに対して表現を行うというのが表現の根本的構造である。然るにこのような表現の根本的構造は単に人と人との関係に於てのみでなく、また人と物との関係に於ても存在している。修辞学に於ける現実の言葉の要素として話す人、聴く者、それについて話される物が挙げられたが、この第三の要素即ちそれについて話されるもの

も本来他の要素と共に表現的なものであり、表現作用の関係のうちに入っている。表現的なものが表現的な我々の言葉を喚び起すのである。認識といわれるものも根本に於ては表現作用の一つにほかならない。全く無意味な物に向つて我々の認識作用が働くということは不可能であつて、物は何等かの意味——それが物理学の意味の如きものであるにしても——を表現するものとして我々に呼び掛けるところから我々の認識作用が始まるのである。すべての認識 (Eikennen) はかくの如き表現的なものの承認 (Anekennen) である。認識が承認であるというには、その対象は認識作用から独立のものでなければならず、表現的なものはかかるものとして認識である表現作用を喚び起すのである。表現的なものは承認の要求を含み、汝の性格を具えている。修辞学の固有の領域は単なる物でなくて行為であるということによつて斯くの如き関係は最も具体的である。修辞学に於ては論理と倫理とは一つのものである。かくして表現的なものは表現的なものに對し、表現は表現を喚び起し、凡ては表現的世界に於てある。表現的なものは自己を表現すると同時に凡て世界を表現し、かくして相互に表現し合っている。表現的世界というのは単に芸術的世界というのが如きものでなく、却つて日常的世界が表現的世界であるのである。修辞学は日常的世界である。歴史的世界といつても日常的世界を離れてあるのではない。解釈学は歴史的意识を明

らかにしたと称せられるが、しかしそれは理解の立場に立つて行為の立場に立つことなく、出来事としての歴史の意味を明らかにすることができなかった。修辞学の論理は解釈学に欠けていた社会的意識を獲得するのみでなく、修辞学の論理は歴史的世界の論理を具体的に解明するであろう。

ヒューマニズムの哲學的基礎

一

現代に於けるヒューマニズムの根本問題は、人間再生の問題である。私はこのことを数年来繰り返し説いてきた。かようにヒューマニズムの根本的な意味を人間再生の問題のうちに捉えろということとは歴史的に見ても理由のないことでない。ヒューマニズムと云えば歴史的には差当りルネサンスのことが考えられるが、「ルネサンス」は何よりも人間の再生を意味し、かかる根本的な意味に於てそれはヒューマニスティックであつた (Vgl. K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1926.)。現代に於けるヒューマニズムもまさにこの人間再生の要求乃至課題から根源的に把握さるべきであつて、ヒューマニズムに関するあらゆる論議はこの中心点に結合されねばならぬ。かかる人間再生の要求乃至課題は歴史的社会的に規定されている。あのルネサンス時代のヒューマニズムが封建社会の崩壊に伴う近代的人間の誕生と繋がるように、現代ヒューマニズムは近代的社会の解体に伴う新しい人間の誕生と関係をもっている。

かくて今日ヒューマニズムは最初にそして根源的に人間再生の要求乃至課題を意味する。この要求乃至課題が今日の歴史的社会的状況に於て絶対的である限り、ヒューマニズムも無制約的である。現代に於けるヒューマニストはかかる人間再生の歴史的な要求乃至課題を無制約的に承認する者のことである。ヒューマニズムに種々の制限を加えた上でヒューマニズムを承認しようとする態度は、人間再生の要求乃至課題の絶対性を遺失し、隠蔽し或は制限することであつてはならぬ。それは固より抽象的に絶対的であるのではない。それはあらゆる歴史的行為が絶対的であるという意味に於て絶対的であるのである。云うまでもなくヒューマニズムの概念は思想的文化史的に特定の意味を有し、その意味も歴史的に種々変遷しているが故に、今日ヒューマニズムを主張しようと欲する者はそのヒューマニズムが正確には如何なる意味のものであるかを限定することが必要である。併し同時にヒューマニズムは特に現代に於て単に思想や文化に就いての論議ではない。それは何よりも人間再生の問題として人間の存在そのもの、我々の生と死とに關わる問題である。思想や文化の問題も人間再生の根源的な要求に關聯して人間的に、主体的に捉えられねばならぬ、思想は人間化され、文化は主体化されねばならぬ。問題をかくの如く主体的に捉えるというところにヒューマニズムの本質がある。もしそのことが主観主義と称せられるなら

ば、主観主義はヒューマニズムにとつて決定的な要素でなければならぬ。種々の形態に於ける現代の客観主義、特に問題をただ客観的社会的に説明して個人の人格的責任に於て引受けようとはしない客観主義、またその實際的帰結に於て人間の能動性を抹殺してしまふ所謂現実主義や弁証法に對して、ヒューマニズムは主観性の昂揚を今日の重要な任務と考ふる。人間再生の要求が飽くまでも主体的なものであり、そして凡ての問題はこの要求に關係付けられる限り、現代の客観主義に對してヒューマニズムはその主観主義を強調しなければならぬ。

ヒューマニズムの實體が人間再生の要求に根差すとすれば、ヒューマニズムは理論以前の問題である。併しヒューマニズムは決して理論、思想や文化を輕視するものでなく、却つてそれに大きな意味を認めるといふことがヒューマニズムの本来の立場である。即ちヒューマニズムは理論以前のヒューマニティを重んずると共に、理論をヒューマニティの重要なモメントと考ふる。非文化的野蛮は單に文化の敵としてのみでなく、まさに人間性に對する敵として排斥されねばならぬ。ヒューマニズムは文化に對して人間を重んずることに於て單なる文化主義であり得ないと同時に、文化を人間性の欠くべからざる要素と認めることに於て單なる生命主義でもあり得ない。人間再生の問題そのものが既にひとつの理論的な、文化的な問題である。新しい文化は新しい人

間によつて生れると共に、新しい人間が作られるためには新しい思想が生れなければならぬ。現代に於けるヒューマニズムはその実体が人間再生の要求に根差すという意味に於て「人本主義」と云われ得るにしても、かかる人本主義は必ずしも人間主義乃至人間中心主義であることを要しない。またそれは根源的には人間再生の見地から文化を重んずるとすれば、かかる意味に於ける「人文主義」は普通に考えられる文化主義と同じでないであろう。現代の歴史的状況の特殊性に相應して現代のヒューマニズムが過去の如何なるヒューマニズムとも等しくあり得ぬことは当然である。伝統的なヒューマニズムを如何様に批評し、制限するも好い。併しひとはヒューマニストとして現代に於ける人間再生の歴史的命令を無制約的に承認することが必要である。

固より現代のヒューマニズムもヒューマニズムとして過去の種々の形態に於けるヒューマニズムと思想的に何等かの共通点を有するのでなければならぬ。その間の類縁と差異とが問題である。しかもそれはヒューマニズムの根本的立場に従つて、人間の本性及び世界に於ける人間の位置に就いての考察のうちから明らかにさるべきことである。ヒューマニズムの哲學的基礎はそこに求められねばならぬ。ところでこの場合世界というものは Welt (world) という語が語原的にはもと自然でなくて人間世界を意味したように社会の意味にも理解されることが出来る。従つて世界

に於ける人間の位置の問題はやがて社会と個人との問題ともなり、ヒューマニズムは今日特にこの問題に就いて自己の見解を要求されている。もしも世界というものが単に存在者の全体を意味するのでなく、また存在者の存在の仕方、を意味するとすれば、人間の集団たる社会もまさにかような世界の性格を有するが故に他の動物の集団とは区別されて「社会」と呼ばれ得るのである。

二

実際、世界という概念はヒューマニズムにとつて重要な根本概念である。それは先ず何等ヒューマニズムが所謂世界主義であることをいうのでなく、却つて世界の概念こそ人間の本性を現すものである。所謂世界主義もかくの如き人間の本性に基づくものとして説明され、限定されねばならぬ。

人間は環境に於てあり、環境は人間の存在から分つことのできぬものである。併しながら独り人間のみでなく凡て生命あるものは環境に於てあるとすれば、その際人間の特殊性は如何なるものであろうか。かように人間存在の特殊性に就いて問うことは人間主義乃至人間中心主義と同じでない。ヒューマニズムはヒューマニズムとして飽くまで人間存在の特殊性の承認の上に立つこ

とが必要である。従来のヒューマニズムがそのために人間主義の誤謬を犯したからと云つて、我々は人間存在の特殊性の問題を提起することを怠つてはならぬ。人間存在の特殊性に就いて問うべき動機を有せずまた事実その特殊性を認めないものは広義に於ける自然主義であつて、ヒューマニズムはかような自然主義に対立する。世界の概念を一つの中心概念とするという意味に於て新しいヒューマニズムの哲学は「世界哲学」と呼ばれ得るにしても、それは人間存在の特殊性の抹殺に終つている従来の世界哲学乃至実体哲学に反対する。蓋し人間はあらゆる生命あるものと同様に環境に於てあるのであるが、環境は人間にとつて特に世界の性格を有している。環境が世界の性格を有するということは、直立して自由に運動すること、手を有すること、言葉を有すること、等、相互に關聯している特性によつて他の動物から區別される人間の特殊性に属している。人間にとつて環境は *Umwelt* (周囲の世界) として一つの世界であるが、他のものにとつては環境はこれと區別して寧ろ *unfeld* (周囲の場) と云うべきものである。かように世界の概念と場の概念とを區別するとき、前者は開いたものの性格を有し、後者はこれに反して閉じたものの性格を有すると考えることができる。開いたものと閉じたものとの差異は量的でなくて質的である。それは人間にとつて環境が動物にとつてよりも一層広いということが如きことを意味するのでなく、

却つて両者の存在の構造に於ける性質的な相違を現している。閉じたものは一つの中心を有する円として表象され得るように、動物の生き方は中心的である。しかも場に於ては中心と周囲とは同じ秩序に属するものと見られる、動物はその環境と融合的に生きると云われている。然るに開いたものには中心がなく、もしそれを円として表象するならば、それは到る処が中心であり得るような円である。言い換えれば、人間の生き方は単に中心的であるのでなくて、一派の人々の用語に従えば寧ろ離心的である (Vgl. H. Plessner [1892-1985], Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928.)。人間は環境に於て中心でありながら、この中心を離れて謂わば環境の外に立つことができる。彼は環境に対して単に融合的でなく、距離の關係に立っている。かくして環境は、世界として見出されるのである。人間は自己の意識をすら内的「世界」として見出すことができる。かように離心的であること或は距離の關係に立つということは人間に於ける客体から主体への超越を意味している。これによつて人間は世界に開かれた *weltoffen* ものとなり、世界は開いたものとなるのである。人間は単に存在的中心であるのでなく、却つて離心的であることによつて存在論的中心である。かかるものとして人間は環境に対して独立のものとなり、存在的中心としての自己の位置を自由に決定し得るに至る。人間は環境に対して距離の關係に立つが故に彼の

活動には「態度を取る」とか「関係する」とかいうことが属し、かくの如きことが行為の性質に
とつて構成的である。

然るにこのように考えてゆく場合、世界は単に客観的なもの、単に対象的なものと考えられる
であろう。そのとき人間は主観として世界の外に立ち、世界の中に入っていないことになり得る
であろう。併し先ず確認さるべきことは、人間に於て現れる主体と客体との対立乃至分裂の存在
論的意味である。主客同一もしくは主客相即の哲学は動物の哲学でなければ神の哲学である。ヒ
ューマニズムの哲学はかようなものであることができぬ。このものは主客同一もしくは主客相即
の哲学から見れば一見抽象的であろう。併しともかく抽象的になり得るといふことが人間の動物
や神とは異なる特性である。環境が人間にとつて世界として開かれるといふことは人間が環境を
客観的に認識し得るといふことであり、それは同時に反面に於て人間が環境の外に出て主観的に
なり得るといふことである。客観主義と主観主義とは考えられるほど遠いものではない。人間は
客観主義的乃至主観主義的抽象性に陥り得るものであるが故に、弁証法的に真の具体性に達する
こともできる。弁証法は人間にとつて現実であると共に課題である。ひとは先ず対象的なもの、
客観的なものの意味を十分に認めねばならぬ。客観性は世界が開いたものであるといふことの欠

くべからざる要素である。また対象論理を含み得ないものは真に弁証法的な論理であり得ないであろう。問題は、上に述べたような人間存在の所謂離心性からのみでは客観的な世界の概念は基礎付けられ得ないということであらねばならぬ。人間は離心的であることによつて世界の外に立つ、そのことは人間が有の上に立つのでなく却つて虚無の上に立たされているということである。離心性を説く哲学はかくして現代の虚無主義に動機を与えている。ヒューマニズムはかかる虚無主義からの人間再建の哲学でなければならぬ。離心性の哲学は世界の客観性を明らかにすることができぬ。世界がその客観性に於て示されるためには、逆に人間が主体として、我々の謂う存在論的中心として確立されることが必要である。このことは人間を単に世界超越的と考えることによつては不可能である。人間はどこまでも世界の中に入らねばならぬ。併しそれは人間が場の存在になることでなく、場に対してどこまでも超越的であり得る人間を自己の中に包み得るような世界の概念が明らかにされることが要求されるのである。真に開いたものとはかような人間を自己の中に成立せしめるものでなければならぬ。

併しながら人間の具体的な存在の仕方が明らかにされるためには先ずその抽象的な存在の仕方の意味が明らかにされなければならない。なぜなら既に云った如く抽象的になり得るということ、人間の存在の特殊性に属している。そしてヒューマニズムは人間の存在の特殊性の認識の上に成立つものとすれば、かかる抽象性の意味を理解することがそれにとつて何よりも必要である。人間の達し得る具体的な存在の仕方、彼のそのような特殊な存在の仕方によつて制約されているのである。動物の存在は即自的には人間の存在よりも具体的である。人間の存在の抽象性に若し何等特殊の、重要な意味が存しないと見たならば、ヒューマニズムというものは成立し得ないであろう。

一般に人間の存在の特殊性は客体から主体への超越として規定される。かように主体へ超越したものと、人間存在は抽象的である。即ち人間は純粹に主観的になり得るものである。併しそのことは同時に人間が純粹に客観的になり得るということをも含んでいる。世界は我々に超越的である故に我々は世界を客観的に認識することができる。しかも世界が我々に超越的であるのは我々が世界に超越的であるからである。世界の超越性の根拠は人間存在の超越性である。人間に於ける客体から主体への超越は世界がその客観性に於て人間に開かれる根拠である。世界が

我々に超越的であるということは単によく云われるように存在が我々の意識を超越してその外部にあるというのが如きことを意味するのではない。唯物論者によつてそのテーゼとして掲げられるかような見解は、自己自身すでに觀念論的な意識哲学と偏見を共にするものであり、且つ自己自身すでに認識論的偏見に囚われたものである。認識の主観は単なる意識と考えられることもできるであろう。併し行為の主體は身体的なものでなければならぬ。身体的な自己に対して世界が超越的でないならば行為はないであろう。なぜなら行為には「關係する」とか「態度を取る」とかということが屬するからである。行為の立場に於ては存在は單に我々の意識のみでなくまた我々の身體を超越するものでなければならぬ。世界の超越性は我々の全體の存在の存在の仕方によつて基礎付けられているのでなければならぬ。世界が我々に超越的であるという根拠は我々に於ける客體から主體への超越ということである。主観的になり得るものでなければ客観的にもなり得ない。純粹に主観的になり得るものにして初めて純粹に客観的になり得る。かくして従來の哲学に於て云われているように主観と客観とはどこまでも相関的である。併しながらこの相関は單なる相関關係としてでなく、弁証法的な相関關係として捉えられねばならぬ。ひとは主観的であることをやめるのでなければ客観的になることができない。この点全く客観主義者の力説する通り

である。ただ客観主義者はその主張に於て、主観的になり得るものでなければ客観的にもなり得ないという根源的な関係を屢々忘れてゐる。主観的になり得るものにして初めて、その自己否定を通じて、客観的になり得るのである。

ところで世界が我々に超越的であるということは単に所謂存在が意識の外部にあるという意味に理解さるべきでないように、客体から主体への超越に於て人間が主観的であるということも認識論的のみ理解さるべきことではない。それは人間の全存在に関わることであり、あらゆる人間のものはそれに規定されている。それによつて我々は客観的に、従つてロゴス的になり得るのみでなく、我々のパトスも凡てそれによつて特殊な性質を担っている。即ち人間のパトスはどこまでも主観的であり、それ故に抽象的である。抽象的な欲望、抽象的な感情を有し得るということが人間の特殊性に属している。人間の欲望は抽象的である故に、動物の欲望のように環境に於て見出されるものによつて直接的に満足させられない。それは与えられた如何なるものによつても決して直接的に満足させられないという無限性を有している。かかるものとして人間の欲望はデモーニッシュである。蓋しデモーニッシュなものとは無限性を有する感性的なものであることである。あらゆる人間のものはかくの如き性質を有している。ひとは人間の動物的衝動、人間の

動物的欲望などと云う。併し如何なる人間の衝動も欲望も本来決して動物的でなく、却つてどこまでも人間の、である。かような根本的見解に立つところにヒューマニズムの基礎がある。例えば若し芸術の起原を人間の性的欲望から説明することに何等かの真理があるとすれば、それはこの欲望がよく云われるように動物的であるのでなくてまさに人間的であるということ、言い換えればそれが抽象的であるということ、従つてすでに人間存在の超越性に制約されているということによるのでなければならぬ。またアウグスティヌスやパスカルなどのなしたように宗教の根源を人間の幸福に対する欲望から説明することは必ずしも間違つていないであろう。然るにかくの如きことも、人間の幸福に対する欲望が決して動物に於けるものと等しくなく、人間的なものの特性として抽象性、無限性等を有する故に考えられ得ることである。

四

かようにして主観的と客観的とが抽象的に分裂し対立するということが人間存在の特殊性に属する故に、人間に於てはまた主観的と客観的との統一、綜合に対する要求もそれだけ激しいのである。生とは主観的と客観的との統一である。主観的と客観的との統一が存する限り、またその

統一が打ち建てられる限り、生はある。そこから人間の生が根本的に技術的であるということが生ずる。蓋し技術とは主観的と客観的との統一であり、客観的なものを主観的にし、主観的なものを客観的にするということが技術である。如何に動物的といわれる欲望も、人間はそれを技術的に満足させようと求める点に、それが動物の欲望とは異なる特殊性が見出される。何故に技術に対する要求は人間に於てかくも甚だしいのであるか。人間は抽象的な存在であるからである。彼に於ては主観的と客観的とが抽象的に分裂し対立しているからである。人間が生に、具体的な存在に達する方法は技術であると云われるであろう。

技術の存在は二重の制約のもとに立っている。その一方のものは誰もが注意し強調しているけれども、その他方のものは閑却され忘却されがちである。技術が存在し得るためには事物の客観的な認識が必要であることはいうまでもない。事物に就いての客観的な認識を有すること、技術の第一の条件である。人間が技術的であるということは人間の有する知識の性質を示すものである。併し技術とは本来主観的なものと客観的なものとの統一であり、技術の存在には第二にその主観的条件が必要である。技術は物と人間の意欲、目的との統一を求める。人間が技術的であるということは人間の意欲の性質を示すものでなければならぬ。人間の意欲が一定の性質を

有するのでなければ技術は存在し得ないであろう。即ちまさに人間の意欲は抽象的である故に技術は存在するのである。技術は人間のデモニツシユな性質に基づいている。技術は主観的と客観的との統一であるが、それはどこまでも弁証法的である。主観的なものが自己を否定し、客観的なものに於て却つて自己を見出すということがなければ技術は真に存在しないのである。

ところで生とは主観的と客観的との統一であるが、この統一は人間に於て勝れて技術的なものであることによつて、生は *Bildung* である。これがヒューマニズムの根本思想に属している。外的なものをも内的にし、内的なものをも外的にし、かくして自己を形成してゆかなければならぬ。ヒューマニズムにとつて生とはかくの如き自己形成を意味している。然るに自己形成は同時に世界形成であり、人間は世界形成に与ることによつてのみ自己を形成することができる。人間の自己形成の要求がすでに単に内在的なものでない。この要求は人間と世界との一定の関係、世界に於ける人間の一定の存在の仕方によつて規定されている。即ちそれは人間存在の所謂離心性、抽象性によつて規定されている。人間は離心的である故に、彼が世界のうちにあるということは単に在るのでなく出てきてあるという意味を有し、彼はその出てきた場所を直接に自己の棲家とするのでなく却つてこれを変化し形成してゆくことによつて自己の棲家を作るのである。世界は

我々にとつて単に与えられたものでなく却つて我々の作るものである。世界の形成は自己の形成にとつて必要であり、世界を形成することによつてのほか我々は自己を形成し得ない。自己形成の要求そのものが世界に於ける人間の特殊な存在の仕方によつて規定されているからである。人間は離心的存在性を有する故に、彼が世界のうちへ出てくるということは彼の自由の行為である。併し一方我々はすでに、謂わば自ら決意することなしに世界のうちへ出てきてしまつてゐる。言い換えれば我々は世界のうちに投げ出されているのであつて、その限り我々が世界のうちにあるということは我々の自由でなく却つて運命である。世界のうちへ出てきたものとして我々が世界に於て出会うものは *τύχη* (もと出会うという意味の語に由来する【運命・ギリシャの運命の女神】) の性格を担つてゐる。然るに世界に於けるあらゆる必然的なものがテュケー即ちある偶然的なものの意味を有するということは、他面に於て、我々が自覚的に、自ら決意して世界のうちへ出てくることのできる自由な主体であるということの意味している。かかる自由な主体として我々は外的偶然的なもの、外的運命的なものを内的必然的なもの、内的運命的なものに変じてゆく。これによつて人間は世界を自己の表現となし、真に現実的に自由なものとなるのである。世界の外に出ることは人間の抽象的な自由である。抽象的な自由は死に等しい。生とは世界のうちへ出る

こと、真に外へ出ることである。併し死を離れて人間の生は考えられない。世界の外に出ることのできるものにして世界のうちに真に自由に生きることができるのである。

人間は世界を作ることによって世界のうちに生きる。自己形成は同時に世界形成であり、世界形成は同時に自己形成である。世界は主観的と客観的との統一として表現的なものであり、文化的世界である。かような世界はデイルタイに従って「生の客観化」と呼ばれるであろう。然るに生の客観化としての文化的世界は、先ずそれがまさに生の客観化であるという意味に於て単に客観的なものでなく、却つて主観的なものと客観的なものとの統一として表現的なものである。しかもこの場合主観的なものが一定の性質、即ち前に述べた抽象性、無限性等を具えている故に、そこに文化というものが生れ得るのである。次に生の客観化は、それがまさに生の客観化であるという意味に於て、それにとつてはデイルタイの所謂「对象的把握」(gegenständliches Auffassen)が基礎でなければならぬ。それが对象的把握を含む故に生の客観化は文化と云われ得るのである。ところで第三に、文化的世界は単に我々に対してある世界ではない。却つて我々はそのうちに棲むために世界を形成して種々の文化を作るのである。それにも拘らず文化がなお生の客観化と考えられるのは、人間は自己がそのうちに棲む世界の外に出る根源的な可能性を有す

るからである。人間は単に文化的なものでなく、また文化超越的なものである、単に世界的なものでなく、また世界超越的なものである。ここに例えばルネサンスのヒューマニズムがその根柢においてレフォルマチオンの思想と結び付いていた理由も理解されるであろう。人間は文化を作りつつ文化を越えたものである。文化を越えたものにして初めて文化を作ることまでできる。彼はどこまでも世界のうちにあると同時にまたどこまでも世界を越えたものである。世界を越えたものにして初めて世界の形成者であることもできる。ヒューマニズムは決して単なる文化主義ではない。文化破壊者と見做されるニーチェの如きが却つて眞のヒューマニストであるとも考えられるのである。文化は生の客観化としてそれ自身生でありながら人間はこれを越えたものである。生は生を越える。しかも内に越えることは外に越えることである。人間は無限に人間を超越する。人間は世界を形成し、文化を生産することによってそのうちに棲家を見出し、生を得る。文化は生の存在形式であり、生の發展形式である。けれども生そのものは文化よりも根源的である。生の發展形式であつたものはやがて生の否定となり、生に対する桎梏となる。文化は生の客観化というよりも所謂人間の「自己疎外」となる。文化を作ることによって自己の形成的統一に達した生は今や再び分裂と対立とに陥る。形成された人間のタイプは破壊される。ヒューマニズムと

はかようにして人間の自己疎外に對する人間解放の要求である。人間の生産したものが人間に對立し、人間にとつて桎梏になるということの必然性のうちにヒューマニズムへの要求は基礎を有するのである。文化が一方人間存在の發展形式であると共に他方その桎梏に転化するといふ弁証法的な關係に於てヒューマニズムの文化に對する關係が規定される。もし人間が世界の外に出ることのできるものでないならば人間は世界を變革することもできないであろう。併しただ世界の外に出ることは死を意味する。真に内に超越することは外に超越することである。古い文化を越えて新しい文化を生産し、古い世界を越えて新しい世界を形成してゆくとところに眞の生がある。

五

同様の仕方ではヒューマニズムの立場から人間と社会との關係も考えられるであろう。人間は孤立したものでなく、つねに社会的に結合されたものである。それはまさに団体主義者の云う通りである。抽象的な人間があるのでなく、彼はつねに親に對する子、妻に對する夫、友人に對する友人、學生に對する教師、売手に對する買手、等々である。即ち人間はつねに一定の間柄、關係、一定の資格、役割に於ける人間である。このことは全くその通りであるのであるが、併しも

し人間が単にそのようなものであるならば、ヒューマニズムというものは考えられないであろう。そのような関係に於ける人間が世間もしくは世の中を作っているとするれば、人間は単に世間的でなくて世間超越的であるところからヒューマニズムは考えられるのである。世間の人であることが人間の具体的な存在の仕方であるとすれば、人間は世間の外に出て、抽象的になり得るといふことがヒューマニズムの最初の基礎でなければならぬ。蓋し間柄に於ける人間、役割に於ける人間はそれ自体に於ては *personage* であるにしても未だ真の *personality* とは云い得ない。彼は所謂 *prosopon* (*persona*) であつて、面を被つて一定の役割を演ずる俳優の如きものである。俳優のことをギリシア語では *troukphig* というが、この語は新約聖書に於てヒポクリットという言葉が現在普通に用いられているような意味、即ち偽善者という意味に転化した。この転化は甚だ重要である。役割に於ける人間は謂わば偽りの人間であり、あらゆる役割、資格を脱し、すべての間柄、関係の外に出て、赤裸々な人間として神に対するとき人間は真の人間、人格であると考えられたのである。もし人間が世間の外に出ることのできるものでないならば、人格というものは考えられないであろう。人格は人間の世間超越性、世間の外に出る可能性、間柄を否定し得る自由から考えられねばならぬ。その限りヒューマニズムは個人主義であり、団体主義と対立してい

る。ヒューマニズムは人間存在の抽象性にそれ自身の重要な意味を認めるものである。

併しながら人間は社会を離れて生きることができない。生きるためには我々は社会の中に出てゆき、関係に入らなければならぬ。関係の外に考えられる人格は抽象的であつて真の人格とは云い難く、真の人格は同時にまた役割に於ける人間でなければならぬ。人間は団体の外に出ることのできる自由な主体として自ら結合の関係を限定し、団体を形成し得るものである。社会は人間にとつて単に与えられたものでなく、却つて人間の作るものである。社会を超越し得るものにして初めて社会を形成することができる。関係の外に立ち関係を否定し得る自由を有するものにして初めて人格的結合を形作ることができる。団体主義者は団体を自然的なものと考え、それが歴史的に人間によつて形成されるものであることを考えないのがつねである。然るに社会形成は同時に人格形成である。社会の形成を離れて人格の形成は存し得ない。人格形成はただ社会形成に於てのみ可能であり、ただ社会形成を通じてのみ人格は実現される。真に独立な人格はただ社会の中に於てのみ存し得るのである。ところで社会は人間の存在形式、発展形式であるが、併しそのような社会がやがて人間の否定、人間に対する桎梏に転化することに注意しなければならぬ。ヒューマニズムはこのように桎梏に化した社会からの人間の解放の要求として現れる。固より単

に社会から解放されることによつて人間は現実に自由になり得るものでない。人間が真に解放されるためには古い社会を変化して新しい社会を形成することが必要である。併し新しい社会を形成するためには人間は古い社会から解放されねばならぬことは勿論、凡そ社会から自由になり得るものにして、従つてまた社会の外に出ることのできるものにして初めて真に社会を変化し形成することができるのである。一定の社会形態が人間の自己疎外として人間に對立し、人間が抽象的な存在になるということが社会変化の出立点である。かような意味に於てヒューマニズムは人間が社会から自由になり得るといふ抽象的なことに重要な意味を認める。それがヒューマニズムの恰も個人主義であるかのように見られる所以である。併しながら社会から自由になるということがそれ自身目的であるのではない。それは死を目的とするに等しいであらう。社会から自由になり得るものにして初めて社会を形成し得るといふことがヒューマニズムの認識である。人間解放のために社会を変化する必要のあることはヒューマニズムも当然認めねばならぬことである。人間は社会のうちに於てのみ現実的に自由になることができる。ただそのような社会の変化はその前提として、謂わばその内在的条件として、人間が社会から自由になり得るといふことを含まねばならぬとするところにヒューマニズムの特殊な立場があるであらう。固より我々が単に

社会の外にいてまた社会の中にいないならば、我々は社会を変化することができぬ。どこまでも社会の中に入っていると共にどこまでも社会の外に出ることのできるものにして初めて社会を変化し、社会を形成し得るのである。

尤も人間は絶対に自由であるのではない。社会は単に我々の自由の所産であるのでなく、却つて我々にとつて運命である。我々は社会の中に産れ落ちる、我々は既にある社会のうちへ投げ出されるのである。かような運命と考えられるものはとりわけ「運命共同体」といわれる民族社会の如きものであろう。社会が運命であるのは我々自身が自由でなく運命であるからである。運命とは必然的なもの、我々がそれから脱することのできぬものである。併しながら単に必然的なものは運命とは考えられぬ。運命はテューケーとして我々が世界へ出てくることに於て偶々出会うものである。固より単に偶然的なものも運命ではない。必然的なものが偶然的なものの意味を有し、そして偶然的なものが必然的なものの意味を有するところに運命はある。運命と自由との関係も同様に考えられるのであつて、もし我々が全く自由でないならば我々は運命であることもないであろう。自由の中に必然が喰い入り、必然の中に自由が流れ込んでいるところに運命は考えられる。かようにして運命は自然的なものでなく、却つて歴史的なものである。シェリングの云つた

ように単なる自由によつても単なる必然によつても歴史は考えられないとすれば、運命は歴史の原理であり、歴史的なものは運命的であると云い得るであらう。民族社会の如きも自然的なものでなくて歴史的なものである。それが運命である限り、それは「場」の意味をもっている。併しそれが同時に自由に属する限り、それは「世界」の意味をもっている。人間にとつて環境と考えられる如何なるものも現実にはこのように場と世界との弁証法的な統一である。歴史的な形成作用の意味は場を世界に変化すること、場に於て世界が実現されることに存すると云い得るであらう。ヒューマニズムの理念は世界である。

六

然るに場と世界とは秩序を異にしている。そこにはベルグソンのいう「閉じた心」と「開いた心」との間に於けるが如き根本的な差異があるであらう。場はそれを如何に拮据しても世界とはならぬ。社会は諸個人の和に過ぎぬものでなく、また諸個人の關係に尽きるものでもないように、世界は諸国家の和或いは諸国家の關係にほかならぬものではない。社会には諸個人の和或いは諸個人の關係以上の實在性が認められねばならぬように、世界には諸国家の和或いは諸国家の關係以上の

實在性が認められねばならぬ。世界主義は國際主義とは同一でない。國際主義という自由主義的
理念はたかだか世界主義の実現の一つの形式に留まつている。ヒューマニズムにとつて本質的な
立場は世界主義であつて、必ずしもつねに國際主義であることを要しないのである。

ところで我々はこれまで文化と社会とを同様の仕方で取扱つてきた。そしてまた多くの哲學者
によつてそれらは同様の仕方で取扱われていたのである。併しながら嚴密に考えるならば、兩者
の間には同等と共に差異が存し、この差異を考えることが重要である。文化は所謂生の客観化で
あり、かかるものとして生に対立するということが謂わばその本性に属している。これに反し
て社会の本質は人間に対するというよりも寧ろ人間を包むというところにある。實際、社会が社
会としての本質的な機能を發揮している限り、人間は社会のうちに包まれ、その有機的な部分と
してその中に含まれているのである。固より前に述べた如く人間は社会の外に出ることのできる
可能性を有している。併し彼が社会の外に出るのはその社会が社会としての本質的な機能を営み
得ない場合である。従つてその社会が崩壊しつつある場合である。それのみでなく人間は究極に
於て社会の外に出ることのできないものである。なぜなら特定の社会の外に出たと考えられる人
間もなお「世界」のうちに包まれている。世界は主観的な人間よりもなお内のものであり、それ

故にまた絶対以外のものである。ヘーゲルが云つた如く人間は彼の民族を飛び越えることができぬ。我々がそれを超越し得る社会は世界の表現として、世界の客観化として世界のうちに客観的に限定された社会であつて、世界そのものではない。個人主義者と云われるニーチェも「世界は深い」と叫ばねばならなかつた。我々がここで意味する「世界」は勿論普通に云われる世界のこゝではない。後者は却つて前者の一つの歴史的限定であるに過ぎない。所謂世界はあの世界史の示す如く一つの時代から他の時代へ歴史的に変化し發展してゆく。かような世界史の發展を通じて實現されてゆくのは「世界」である。ヘーゲルは世界史は自由の意識に於ける進歩であると云つたが、我々は世界史とはまさに「世界」の實現の過程であると云い得るであらう。

特定の社会は、それが社会としての本質的な機能を發揮している限り、何等かの世界性を有している。即ち独立な人間がその中に包まれ、その中に於て自由に働いている。人間はその外に出るということはない。然るに個人と社会との關係は弁証法的である。個人と社会との間の矛盾から社会は動いてゆく。併し社会の運動と發展は単にそれのみからは考えられない。ただ無数の独立な個人が社会の中に存在するというこのみから社会の運動の弁証法は考えられぬ。無数の絶

対に独立な個人が社会の中に含まれるということは寧ろ、あの哲学者が *coincidentia oppositorum* 【対立するもの一致】といったようにそれ自身一つの調和にほかならず、最大の調和と一致を意味している。社会のうちに現実的に矛盾が現れ、運動の過程が生ずるというには、多数の人間が相対立する二つの階級の如きものに否定的に統一されて相対立するということがなければならぬ。階級は人間の否定的統一である。それが否定的統一である故に階級の対立は社会の運動の推進力となるのである。階級社会は人間の自己疎外という意味をもっている。しかも人間は単に階級的なものではなくまた階級を越えたものである故に階級の対立ということが社会の発展の契機となるのである。階級に於て人間は否定的に統一されている、弁証法はかくの如き否定に重要な意味を認める。併しこの否定的なものが否定的なものとして歴史の動力となり得るのは、階級がまさに人間の否定的統一として人間はつねにこれを越えたものである故である。現実の人間はどこまでも階級のうちにあると同時にどこまでも階級を越えたものであつて、さもなければ階級が社会の発展の力となるとは考えられない。階級の対立から社会が変化される場合、そこに生ずる社会は再び多数の独立な個人がその中に於て自由に働く社会でなければならぬ。かくしてこの社会は一層高い段階に於て世界性を有するものである。個人の否定的統一は同時に個人と社会との矛盾を

意味し、階級と階級との対立はその反面に於てつねに社会と個人との矛盾を含んでいる。

かようにして社会は社会を越えて形成されてゆく。そのことは世界の自己形成にほかならない。世界は自己自身のうちに社会を形成してゆくのである。人間は社会的であると同時に社会を越え得るものとしてかくの如き世界の自己形成に参加することができる。社会的にして個人的である弁証法的存在としての人間の自己形成は世界の自己形成に参加することによって実現される。歴史の発展は人間の社会化への道であると共に個人化への道である。真に個人的になることが真に社会的になることでないとしたならば、ヒューマニズムの理念は無駄であろう。

人間主義

一

人間主義というのはヒューマニズム (humanism, Humanismus, humanisme) という語の訳語であり、この語はまた人本主義などとも訳されている。人間主義即ちヒューマニズムにとつて基礎をなすのは人間性即ちヒューマニティ (humanity, Humanität, humanité) の概念であり、もとラテン語の *humanitas* から出ている。ヒューマニティという語は二重の意味に用いられる。それは先ず、あらゆる人間的なもの、人間に自然的に属する一切のものを意味している。このような意味においてテレンティウス (Terentius, 190—159 B. C.) の有名な、「私は人間である、人間的なもの何一つとして私に無関係であると思わない」(*homo sum; humani nihili a me alienum puto.*) という句は、ヒューマニスト即ち人間主義者のモットーであるといわれ得るであろう。人間主義者はあらゆる人間的なもの、従つて「人間的な、余りに人間的な」もの、人間の弱さや醜さを現すようなものをも、人間的なものである故をもつて、なおかつ愛することを知れる者でなければならぬ。しか

し次に、ヒューマニティという語は人間の現実から進んで人間の理想を意味している。人間性とは人間を人間となすもの (*quidditas, qua homo est, quod est*) 即ち人間の本質 (*hominis essentia*) であると考えられるところから、それは人間が人間として動物から区別されるより高い存在である所以のもの、従つて人間の人間としてあるべき姿、人間の価値と品位とを形作るもの、一言でいうと人間理想を意味することになるのである。かようにして人間性という語は、一方、人間の自然、現実を意味すると共に、他方、人間の当為、理想を意味する。これら二重の意味は、一は他へ推移し、互いに交錯することができ、そしてそこから人間主義の多彩な像が描き出されるのである。

ところで一つの問題が中心概念として現れ、一つの思想が形成されるというには歴史的事情がある。ヒューマニズムも歴史の一定の時期に出現し、一定の歴史的条件にもとづいて発展したものである。ヒューマニズムはもと古典的古代の概念と密接に結び附いており、ヒューマニティの概念そのものも元来ひとつの古代的概念である。それは何よりもギリシアの生活文化のうちにその源泉を有している。しかしそれはギリシアにおいて成立したのではなく、却つてローマにおいて、しかもキケロ時代のローマにおいて、即ちギリシア的教養に対する欲求がローマにおいて

広汎に現れ始めた時代に、成立したのである。キケロ (Cicero, 106—43 B.C.) はヒューマニティ (humanitas) の概念の本来の創造者であつたと見られている。この時代及びキケロにとつてそれはローマの生活理想としてのギリシアの生活文化を意味した。このギリシアの生活文化はギリシア人自身にあつては反省の対象とはならなかつた。ギリシア人はギリシアの人間を生きたのである。ギリシアの人間の内的な高さから距つていてのを感じたローマ人が初めて、ギリシアの人間を人間理想として感じ、それから崇拜の対象を作り出したのである。ヒューマニティとは教養の乏しさを認めたローマ人がギリシア人のうちに見出した教養ある人間性の総体のことであつた。この総体はキケロによつて体系化され、またその具体的要素に分解された。キケロのヒューマニティの哲学は、彼の時代のより高いものを求めつつあるローマ人が高貴な意味における人間であるためには何に向つて努力せねばならぬかという問、言い換えると、人間の高い理念を実現するために人間は何であらねばならぬかという問に対する答である。

実にヒューマニティの理念はキケロの哲学論文の中心をなしている。例えば彼は、二つの種類の戦がある、という。一は動物においてのように力の直接的な使用である、他は人間に特有なものであつて、誓約に対する尊敬を含むところの宣言に先だたれた正義の戦争である。或いはま

た二つの種類の社会、動物的社会と本来の人間の社会とがあり、後者の最も強い二つの紐帯は、理性 (ratio) と言語 (oratio) である。更に快樂に対する抵抗は動物には知られないものであり、反対に人間を品位あらしめるものである。雄弁を濫用することは非人間的である、とキケロはいふ。また宴会で物を考えることは公の場所で唄を歌うのと同様ヒューマニティに反することである、と彼はいつている。一言でいうと、ヒューマニティとは、礼儀作法から初めて、敵の間でも守られねばならぬ正義の規則に至るまで、動物的本能を文化的慣習に変ずる一切のものを意味している。かくてキケロにあつてヒューマニティは人間の単なる自然のことではなく、却つて人間の理性的理念もしくは理性的人間の理念に適應するもののものであつた。この場合、教養——ギリシア人の中で極めて重要な位置を占めたあの *paideia*——が重視され、しかも教養とは主として人文的教養、即ち古典的な詩人、修辞学者、歴史家等の諸著作の理解及びその理解に必要な諸知識から生ずる教養のことであつた。フマニタスという語はこのような教養並びにその結果としての高尚な趣味、品格を意味したのである。ここに我々はヒューマニズムがすでにキケロにおいて特に人文主義といふべき意味を有することを見出すであろう。かくの如き人文主義の觀念はルネサンスのヒューマニズムにおいて発展させられ、後には就中ドイツにおけるヒューマニズムの精

神から生れた人文主義的ギムナジウム(Humanistisches Gymnasium)の教育理想のうちに継承され、今日に至るまでヒューマニズムを多かれ少なかれ特徴付けているところのものである。一般的に解すると、キケロのいうヒューマニティは教養によつて浄化された人格の理想であり、ギリシア的・ローマ的文化人の理想であつた。

かようにしてヒューマニティの概念はギリシアの生活文化に対するローマ人の反省から形成されたものであるが、そこに何物も付け加えられなかつたのではなかつた。普遍的人間性の意味におけるヒューマニティの理想はむしろ実にストア哲学(stoicism, Stoicismus, stoïcisme)によつて基礎を与えられたのである。ギリシア人は、アリストテレス(Aristoteles, 384—322 B.C.)によつてなお代表されている如く、自己と野蛮人との間に、また市民と正當視された奴隷との間に、人間の価値の区別を立てたのであるが、ストア哲学者はかような区別を克服されたものとして排除した。当時の社会的政治的事情に相応して、ストア哲学者は世界主義を唱え、世界市民の理念を樹て、人間性の共通普遍を主張した。かくしてヒューマニティの概念はあらゆる人間に通ずる人間性を意味し、そこからまたその語は普遍的な人間愛(Philanthropia)、博愛を意味することになつたのである。歴史的概念としてのヒューマニズムに含まれるこの世界主義的傾向、人類的傾向

にもまた注意しなければならぬ。しかるに、かくの如くストア哲学によつて作られた人類の意味におけるヒューマニテイの理念は実にキリスト教の影響によつて一層深い意味と一層大きな力とを獲得するに至つた。

普通にヒューマニズムはギリシア主義即ちヘレニズムとしてキリスト教精神と対立させられ、特に今日の弁証法的神学 (Dialektische Theologie) の如きは神学的立場と人間主義的立場との差異を力説することに力を注いでいる。確かに両者の間には種々の根本的な区別があるであろう。キリスト教が超越論的立場に立つに反して従来 of ヒューマニズムは内在論的立場に止まつている。世俗的文化を重んずるヒューマニズムは超世俗的な宗教と相容れないように見える。原罪を説くキリスト教と人間性に対する信頼の上に立つヒューマニズムとは相矛盾するように思われる。しかしこれら及びその他の点におけるヒューマニズムとキリスト教との対立が如何に考えられるにせよ、西洋の歴史における二大勢力としてのヘレニズムとキリスト教とは事実において相互に影響し合うことによつて発展してきたということは明らかである。いまヒューマニズムの側について見ると、すでに人類の理念の意味におけるヒューマニテイの理念はキリスト教に、そして政治的現実的にはローマの世界的帝国の成立に負うている。

二

しかしヒューマニズムが世界史的な意味を得るに至ったのは、ルネサンス以来である、ヒューマニズムの基本的な概念規定はこの時代に求められるのがつねである。ルネサンスは近代社会の成立期にあたり、ヒューマニズムは近代的思想の先駆であった。それは中世の封建的社会における人間性の抑圧、歪曲に対する人間性の尊重、人間性の解放の思想であったのである。

この時代のヒューマニズムのうちにまず認められるのはキケロ的ヒューマニティの理想の復活である。ルネサンスは学芸の復興 (Revival of Learning) といわれるように、古代の、ギリシア及びローマの文化の復興であり、そのヒューマニストは真の教養を得るために古代に還ろうとしたのである。ペトラルカ (Petrarca, 1304—1374) は書いている、「私には私自身の時代があまりにも気に入らない故に、私は古代を研究する。現代を忘れるために、私は心のなかで他の時代にも置き換えようと努める。」即ち人文主義者は中世的封建的要素がなお多く残存していた彼等の現代を却けるために、古代を呼び起したのである。彼等は熱情をもって古典の発見と蒐集とに努めた。しかし重要なのは、彼等が如何にそれを読んだかという態度である。聖アンブロシウス

(Ambrosius, C. 340—397) と人文主義者エラスムス (Erasmus, C. 1466—1536) とが知っていたのはキケロの同じ『義務論』(De officiis) である。けれどもアンブロシウスはそこに聖職者のための規則を求め、エラスムスはそこに自律的な、キリスト教から独立な道徳を見出す、このテキストを聖書の説明に一致させることはもはや問題でなく、それをそれ自身において理解することが問題であつたのである。このような根本的な態度の相違はルネサンスを単に学芸の復興と解するのが不十分であることを知らせるであろう。ルネサンス (Renaissance, Rinascimento) という語はもと「再生」を意味している。しかもこの語をその時代に最初に用いた人々は、ギリシア的・ローマ的古代の再生のことを特に考えたのでなく、死したる文化の復興、破壊されたる世界の再興のことを思つたのではない。その人々はむしろ自分自身のことを、自身の自己と自身の現在の生のことを、自身の人間的再生、自己の人間性の革新のことを考えたのである。従つてルネサンスは何よりも人間の理想的タイプに向つての、新しい人間の価値、新しい人間像に向つての努力であり、そしてそれがまた実にヒューマニズムの運動の本質にほかならなかつた。ダンテ (Dante, 1265—1321) の一作品が名附けられたような「新生」(Vita nuova) の像は夙にこの時代を支配していた。新しい人間性の探求、発見、確立がヒューマニズムの、またルネサンスの根源的な要求

であつたのである。それ故に古代文化の復興なくしても、ルネサンスとヒューマニズムとは当時における社会の変化と人間の意欲とに促されて現れたに相違ない。もとより事実として古典的古代がこれらの運動を指導し、そして多彩な影響を及ぼしたことは無視されない意味をもっている。

新しい人間は旧い桎梏から、人間性を歪曲するものから自己を解放することによって生れねばならない。かくしてヒューマニズムは解放の精神であり、多かれ少なかれ反抗的精神を含んでゐる。すでに教養に関しても、ルネサンスは単に学芸の復興であつたのでなく、同時に学芸の解放であつたのである。従来久しく僧侶に独占されていた学芸はいまや解放され、市民にとつて自由に享受され得るものとなされた。この時代における印刷術の発明は特権階級による学問の独占を打破し、教育の方法を一変し、知識の普及に貢献したであろう。しかるに学芸の解放はまた特に教會的權威からの世俗的文化の解放を意味している。キケロの時代のヒューマニティの理想とルネサンスのヒューマニティの理想との間には、心理的に見ても、歴史的に見ても、根本的な相違がある。即ちその間におけるキリスト教の成立という世界的な出来事が両者を全く拒てゐる。ルネサンスのヒューマニズムはキリスト教の生の解釈、生の評価に対して私かに、また顕に反抗する。それはその新しい人間観、人間理想をキリスト教との対立において古代と結び附くことに

よつて形成しようとしたのである。かかるヒューマニズムが如何なるものであつたかを我々は少し詳しく見ておこう。

ヒューマニストは自己の個性を重んじ、自己の生の価値を意識した。ペトラルカは「最初の近代的人間」と呼ばれているが、彼はわが名の不朽を望み、彼の仕事の目標が名誉に存することを率直に述べている。彼は自己自身について、自己の身体的特徴、自己の知的性質、自己の才能について語っている。「ひとは各々その容貌、身振、声、言葉に、何か個人的な特殊なものをもっている。これを変更するよりも、これを育成することが容易であるばかりでなく、それはまた必要で、善い考である。」かようにヒューマニストは「特殊な人間」(l'uomo singolare)であつて、自己の個性に価値を認めてこれを尊重し、これを強大ならしめることに努めた。謙遜や節制や禁制を掟とした中世的人間とは反対に、現世の肯定、自己の力に対する信頼、高い自己感情、他に卓越しようとする名誉欲などが近代的人間を性格附けている。ヒューマニストは強大な個性であるろうとすると共に多面的な人間であらうとした。ペトラルカは同時に抒情詩人、叙事詩人、歴史家、地理学者、モラリスト、宗教作家、論争家であり、その上なお美術の愛好者、素人画家、歌い手としてその才能を示している。リオナルド・ダ・ヴィンチ (Lionardo da Vinci, 1452—1519) の驚

嘆すべき多方面な天才はあまりにも有名である。かようにして個性の発展に努めたヒューマニストは「普遍的人間」(l'uomo universale)の理念を生み出したのである。教養は多面的であること、普遍的事であることが求められ、自己をいわゆる「全人」に作り上げることが目的となされた。専ら神にのみ沈潜しようとした中世における「聖者」の理念とは異なる新しい人間理想がそこに認められるであろう。

中世的人間とルネサンスのヒューマニストとは人間の解釈の仕方を異にしている。ヒューマニストはあらゆる超越的な表象を排して、生を生そのものから理解しようとしたのであつて、これは中世的人間には存し得ないことであつた。中世的人間にとつては生も死も或る他のもののうちにある意味を有する。病み悩みもそれ自身から理解され得るようなものでない。彼が自分について知ること、彼の自己認識は、人類の超越的に定められた運命の直観において初めてその真の意味に達する。言い換えると、彼の生は人間の普遍的本質、アダムのとの関聯においてのみ理解されることができる。ひとりの個人の生と死とは、彼の生、彼の死でない、それは自分固有のものでなく、あらゆる者の一の生、一の死であり、人間が共通の運命によつて結合された共同体の一員として感ずるときにのみ理解され得るものである。中世的人間にとつては自己の認識は自己の運命をア

ダムの子孫たる人類の普遍的運命から認識することを意味した。そこから中世文学の顕著な特色、その一様性、匿名的傾向、不動性等を理解することができる。しかるに新しい人間は自己の生を直接に捉え、自己の体験を神及びアダムの子孫としての人類という超越的なものに関係させることなく、それ自身に関係させる。生は生そのものから内在的に理解されるのであつて、かような内在論的傾向が中世の人間解釈における超越論的傾向と対立している。ルネサンスの人間も運命の暗い力を感じなかつたのではなく、むしろ「運命」(fortuna)の概念はこの時代の文学や思想における重要な概念となつている。しかし彼の心はそれから超越的な摂理の思想に出てゆくことをしない。生はそれ自身において有意味なものとして体験せられ、かようなものとして自己表現に達すべきものと考えられた。例えばボツカチオ (Boccaccio, 1313—1375) にとつては、運命は一方人間の不幸を醸す暗い力であると共に、他方それは人生の出来事をその豊富な多様性において現し、その芸術的叙述に対して新しい刺戟を与え、尽きせぬ材料を提供するものである。

新しい人間は個人の自己意識、自己感情をもつて生れた。かような自己感情から主観性の詩、新しい抒情詩が現れた。主観的な、抒情的な流がまず新しい時代のうちに漲り、それが特殊な価値領域を形作つていたということは注目されねばならぬ。ヒューマニズムは限定されたイデオロ

ギーとして生れたのでなく、却つてまず特殊な生の感情、生の雰囲気として現れたのである。個人の自己意識にもとづいて、この時代においてはまた数多くの自叙伝的作物の書かれているのが見出される。各人は彼の特殊な生を有し、いづれもみな語るべきものを有すると考えられた。かような意識から出発する「人間の解剖」の文学としてルネサンスを代表しているのはモンテーニュ (Montaigne, 1533—1592) の『エッセ』(Essais) であろう。彼は形而上学者や神学者の説く超越的なもの、超自然的なものに対して適度な懐疑を向ける。「私に何が分つていよう」、と彼はいう。彼にとつては人間はひとつの自然であり、自然以下のものでも自然以上のものでもない。しかしそのことは彼にとつて人間を自己の生の体験における意味に従つて理解することである。「私が描くのは自己である。……私自身が私の書物の材料である。」「世間の人は対^{むか}い合つて見る。私は、私の眼を内部に向ける。……各人は自分の前を見る。私は、私の内部を見る。」「モンテーニュの描くのは対象的に見られた人間ではなくて、主体的に捉えられた人間の内的な自然である。各個人は「彼の形式」をもっている、しかもこの彼の形式はまた「人間的状態の全体の形式」であるという思想にモンテーニュは達したのであった。

自己の個性的なものに対する関心はおのずから他の人間において見られる特性的なものに対す

る興味と結び附くであろう。かようにして人間の感情、氣質、性格等の生き生きとした特性的表現を含む種々の文学が出現し、キケロやセネカ (Seneca, C. 4 B.C.—65) の意味における道徳哲學的論文が流行した。新たな現実的な感覚をもつて人間、その心的生活の生理的制約、諸激情の力、諸氣質、個人の性格の相違等が研究され、そこから實際生活上の諸帰結が導き出される。古代の著作家たちは絶えず引用され、単にストア哲学者のみでなく、中世にとつては異教的不信仰の典型の如く考えられるエピクロス (Epikouros, C. 341—270 B.C.) までが復活するようになった。すべにポヂオ (Poggio, 1380—1459) はストアの嚴格主義とエピクロスの快樂主義との中間を歩もうとしたが、ヴァアラ (Laurentius Valla, 1406—1457) は更に徹底して、人生の最高の善が快樂にあることを説き、しかもその快樂は単に精神的快樂のみでなく、実にまたあらゆる種類の肉体的快樂をも意味したのである。このようにして我々は人間のよろもろの情念 (passion) に対する新しい評価が現れたのを見出す。中世においては情念は人間を神から遠ざけ、救済と善行とを妨げる悪と考えられた。しかるにヒューマニズムにおける生の肯定は何よりも情念の積極的評価となった。情念もまた人間の自然という意味で認められ、その積極性が肯定されるに至つたのである。かようにして超越的な表象を排して生を生そのものから理解しようという生の内在的解釈は、

人間を人間の自然から理解しようという生の自然的解釈となつて来る。そして最初の、生の体験的主観的な、自己反省的な立場は、人間の歴史的社会的な、客観的な観察に移ることが可能にされる。ペトラルカが人間の自己解剖の文学の先駆者であるとすれば、マキアヴェリ (Machiavelli, 1469—1527) は後の立場の代表的人物といわれ得よう。マキアヴェリは古代の歴史家ポリュビオス (Polybios, C. 200—120 B.C.) を愛読し、自己の時代の社会に対して鋭い観察を下した。彼は同時代の人文主義者の多くのように完全に完全に異教徒であつた。彼はキリスト教の意識的な反対者であり、これに対して犀利な歴史的批判を加えた。「キリスト教は我々をして世間の名誉を軽く評價させ、それによつて我々を温順柔和ならしめる。しかるに古代人はこの名誉を最高の善と考え、そのために彼等の行為と彼等の犠牲とにおいて大胆であつた。のみならず古代の宗教は、軍隊の統帥者や国家の支配者の如き、世間的榮譽に充ちた人間のみが幸福であるとした。我々の宗教は行動的人間よりも謙遜な観想的人間を輝かしめる。それは最高の善を謙遜、下賤、地上的なものに軽蔑におき、古代の宗教はこれを精神の偉大、身体の強力、その他すべて人間を勇氣あらしめるに適したものであった。我々の宗教は強者が勇氣ある行為を為すよりも苦惱することを要求する。かようにして世界は悪人どもの獲物となつた、人間は天国に入らんがために彼等に復讐する

よりも彼等の虐待に堪え忍ぶことを考えているが故に、彼等は確実に世界を支配することができ
る。」マキアヴェリは宗教を、内面的な生に対する意味に従つてでなく、ただその国家並びに
国家の必要とする道徳に対する作用に従つて評価した。宗教は何等超自然的なものでなく、却つ
て人間の案出したものに過ぎぬ。彼は道徳も国家から与えられると考えた。道徳も政治も仮借す
ることなく世俗化される。彼によると、社会は諸情念のメカニズムである、しかし諸情念は計算
されることができ、なぜなら人間的自然は同一であるから。人間性（人間的自然）の同一とい
うことが彼の根本思想であつた。「如何になるかを予見するためには、如何にあつたかを考察せ
ねばならぬ。蓋し世界の大舞台において行動する人物、人間はつねに同一の諸情念を有する、従
つて同一の原因はつねに同一の結果を生ぜねばならぬ」。この根本思想の上に政治的科学的可能
性は基礎附けられており、従つてまた歴史を利用することも、将来を予言することも可能にされ
ている。ポリュビオスに見られる歴史の「実用主義的」pragmatischな解釈はマキアヴェリによ
つて繰り返された。道徳、法律及び宗教の原理は、幸福への関心から人間の共同生活における諸
情念の活動機構を計算する知性のうちにある。人間の本性の核心をなすのは諸衝動、諸情念であ
る。国家を支配せんとする者は、それらの自然的諸力をよく計算して、ひとつの情念を、他の一

層強い情念を惹き起すことによつて、抑制するように心がけねばならない。かように人間的自然の同一性の思想はマキアヴェリの学説の基礎であつたが、しかし彼の関心は体系家であることなく、むしろ彼は体系的演繹的思惟に対して嫌惡を抱いていた。彼の新しい見方は政治的に行動する人間の實務のうちで發達させられたものにもとづいている。彼の見出したのは實際的悟性の「實務の論理」であり、それは生と歴史の材料についての觀察、歸納、比較、一般化のうちにある。彼は現実的な觀察者として、人間性の同一にもとづいて生の出來事の有する規則性にも拘らず、そこになお一般的に計り得ぬもの、合理的に捉え難いものの存在することを見た。運命の偶然、不思議についての意識はマキアヴェリの人生觀の背景をなしている。けれども人間は運命に對して全く無力なのではない。人間は彼に供せられた歴史的狀況が如何なるものであるかを規定することができる。眞の政治家は与えられた歴史的位相を認識し、機会に應じて行動する勇氣をもつてゐる。運命は我々の行為の半分を支配するが、他の半分を我々自身に委ねる、とマキアヴェリは述べた。

ここに我々はルネサンスのヒューマニズムにおける一つの極めて重要な特色を見出すことができるであらう。ヒューマニストは行動的人間を思想的人間の上においてゐる。中世における聖者

の理想は禁欲によつてあらゆる情念を鎮め、ひたすら神的なものの観想に没頭することであつた。観想が行動に対して上位を占めている。しかるにルネサンスのヒューマニストは行動的人間、あらゆる種類の實際家、芸術家、工作人、技術家を、観想家や思弁家に対して重んじている。人間の新しい観念はひとが考えることよりもひとが実行することにおいて示されるであらう。固有の意味における哲学者は、当時、政治家や芸術家に比して甚だ光彩に乏しい存在であつた。しかもヒューマニストにとつて行動的人間はずねに何等かの意味における技術家として理解されたといふことに特に注意しなければならぬ。同時に画家、技師、数学者、物理学者であつたりオナルド・ダ・ヴィンチはそのような人間の最も完成したタイプを現している。しかし当時、同時に医者或いは少なくとも占星学者——技術の魔術的形態に属する——でなかつたような哲学者はほとんど存しなかつた。この時代における多くの技術的發明が芸術家によつてなされたといふことは顯著な事實であり、芸術家は同時に工作人であつたのである。人文主義者は、思索家である前に、古典のテキストを復旧する方法に心を煩わした文献学の技術家であつた。ブルックハルト (Jakob Bruckhard, 1818—1897) はルネサンスの国家を「芸術品としての国家」として叙述しているが、国家も芸術品の如く見られ、政治家はこれを造形する芸術家のように考えられ、芸術家は技術家

であった。マキアヴェリの政治学はイタリアの君主のための技術にほかならなかった。かくの如くルネサンスのヒューマニズムにおいて我々は技術的思惟の浸透を到る処に認めることができる。技術家とはもとよりただ単に行為する者のことでなく、知識をもつて行為する者のものである。「知は力である」という言葉はまことにこの時代の標語としてふさわしい。知識に対する渴望が漲っていた。しかるに技術にとつて用をなす知識は物をそれ自身において認識することによつて達せられる。中世の神学者が古代人の書を聖書の立場から読むに反して、人文主義者はそれをそのものとして研究し、かくして文献学の新しい方法が発達した。また特に、神学の支配のもとに最も甚だしく圧迫されていた自然研究がいまや解放されるに至った。そして古代人の概念的方法に対して新しい自然研究の方法としての実験の意味を見出したのは実にリオナルド・ダ・ヴィンチであったのである。ルネサンスの哲学はカルダーノ (Cardano, 1501—1576)、テレシオ (Telesio, 1508—1588)、ブルーノ (Bruno, 1548—1600)、カンパネラ (Campanella, 1568—1639)等の自然哲学的諸体系によつて代表され、ここに哲学史上ギリシアの自然哲学期に対して第二の自然哲学期を現出したが、他方この時代の中からコペルニクス (Copernicus, 1473—1543)、ケプラー (Kepler, 1571—1630)、ガリレオ (Galileo, 1564—1642)等によつて近代自然科学が発展し

つつあつた。

三

十四世紀から十六世紀にかけて主としてイタリアで花を開いたヒューマニズムについて述べた後、新人文主義或いは第二のヒューマニズムと称せられる十八世紀末のドイツにおけるヒューマニズムについて語るに先だつて、その間に立つ啓蒙(Aufklärung)時代の思想について簡単に論じておくことが必要である。特にイギリス及びフランスのものといわれる啓蒙思想はルネサンスのヒューマニズムの発展であつて、いわゆる「近代思想」の代表的な特徴はこの啓蒙思想のうち求められねばならぬ。しかしながら、そのことから逆に啓蒙思想とヒューマニズムとを同一視し、前者の特徴をそのまま後者のうちへ持ち込んで後者の本質を規定しようとすることは間違つてゐる。むしろヒューマニズムと啓蒙思想とは區別することが必要である。とりわけヒューマニズムの現代的意義を考えようとする場合、この區別は大切である。今日ヒューマニズムに対する非難はヒューマニズムと啓蒙思想とを混同するところから生じていることが少なくない。けれども啓蒙思想とヒューマニズムとは同じでない。啓蒙思想は一方ヒューマニズムを發展させはした

が、他方またこれを抽象化した。啓蒙思想の抽象性に反対して現れたのがドイツにおける第二のヒューマニズムであつた。そこからしてもヒューマニズムと啓蒙思想とを同じに見てヒューマニズムを論ずることが思想の歴史的聯関を無視したものであることは明らかであろう。ヒューマニズムはルネサンスにおいて限定された思想体系として現れたのではなく、むしろ生活感情、生活意欲として現れたのである。それは封建的なものから自己を解放しつつある近代的人間の心的態度であつた。かようなものとしてそれは明確な論理的規定を欠いているが、しかしそれだけ豊富で、生命的で、動的で、具体的であつた。啓蒙思想において如何にそれが抽象化されたかを、いま二三の点について見ておこう。

まずヒューマニズムは個性を尊重し強大な個人を求めはしたが、必ずしも「個人主義」ではなかつた。それが個人主義の思想にまで発展したのは啓蒙思想においてである。ルネサンスは人間の解放の時代であると共に民族の解放の時代でもあつた。イタリアのすべてのヒューマニストは彼等の時代のめざましい文化運動を蛮民からのイタリア国民の解放として理解している。ヒューマニズムの出現はイタリア人の国民的意識の覚醒と結び附いていた。中世を支配したのは地上における神の国の観念、あらゆる民族的、社会的、文化的差異を超えた統一のカトリック教会的な

普遍的文化の觀念である。ルネサンスにおける現象はかような神の国の觀念の没落と統一的カトリック的文化の互いに競い合う独立の國民的文化への分裂である。中世の普遍的言語であつたらテ、言語に対して國語の解放——ダンテの『俗語論』(De vulgari eloquentia)——が始まつた。かくしてヒューマニズムの時代は「國民文學」の誕生の時代であつた。ヒューマニズムを單なる個人主義と見ることはできない。この時代の求めたのは個人の自由であると共に國民の自由であり、従つてヒューマニズムはまた單なる「自由主義」でもなかつた。自由主義の思想は資本主義の發達に伴つて啓蒙思想の發展のうちに形成されたのである。

啓蒙思想の特徴とせられるのは「合理主義」である。しかるにヒューマニストはもとより知性を重んじ、知識を愛しはしたが、單なる合理主義者ではなかつた。人間的な感情と情念との解放を求めたヒューマニズムが單なる合理主義者であることは不可能であらう。ヒューマニズムにとつては人間の抽象的本質が問題であるのでなく、全体的な「人間像」が問題であるのである。抽象的な理性を人間の本質と考へたのは啓蒙思想であつた。悟性が十七・八世紀の啓蒙主義者の能力であるとすれば、ルネサンスのヒューマニストの能力はその豊富な想像力(構想力)である。ここに何よりも文學、美術の花が開いたのみでなく、ルネサンスの文化は全体として美的文化と

特徴付けられるものである。服装や流行、社交や祝祭、あらゆるもののうちに美的要求が現れ、人間形成の理想が美に求められたのみでなく国家の如きも芸術品と見られた。そして芸術と技術とが分離されなかつたように、直観と知性とも分離されず、また科学と技術とも分離されなかつた。直観と知性とを対立させ、科学を技術から引き離すという抽象的な見方は啓蒙時代のものである。ルネサンスの代表的な哲学は放胆な構想に成る自然哲学であつた。この自然哲学は機械論でなくて目的論を原理としている。またルネサンスの時代は、「発明と発見の時代」といわれるこの時代の環境によつて想像力を刺戟されて、社会に関しても多くのユートピアが描かれた時代である。カンパネラの『太陽国』(Civitas Solis)、トマス・モーア(Thomas More, 1478—1535)の『ユートピア』(Utopia)、フランシス・ベーコン(Francis Bacon, 1561—1626)の『ニュー・アトランティス』(New Atlantis)等は有名であり、これらのユートピアのうちに社会主義的傾向の認められることも注意しなければならぬ。

ところでドイツにおける第二のヒューマニズムは啓蒙思想の抽象的悟性、その機械的世界観に反対して現れたものである。いまこのヒューマニズムについて述べるにあたり、ヒューマニズムと宗教改革(Reformation)との関係を一応顧みる必要がある。すでにいつた如くヒューマニ

ズムの人間中心主義、その内在論は、キリスト教の超越論、その原罪説や恩寵説と対立している。しかしルネサンスと同じく中世から近世への推移を現す宗教改革はルネサンスと如何なる關係にあつたであろうか。北方の宗教改革も南方のヒューマニズムと同様、むしろ更に露骨な、熱烈な、教会に対する反対者であつた。宗教改革の人々も封建的なものからの解放のために闘つたのである。前にいつた如くルネサンスという語は「再生」を意味するが、再生の觀念は元來宗教的なものである。それ故にルネサンスのヒューマニズムはその最も内面的な感情において宗教改革と一致するということもできるであろう。もとより宗教改革とヒューマニズムとの間には根本的に相容れないものがある。両者の対立は北歐の人文主義者エラスムスとルター (Martin Luther, 1483—1546) との対立において極めて性格的に象徴されている。しかしながら良心と内面的自由を説く宗教改革の精神はヒューマニズムの發展にとつて決定的に重要な契機となつたのである。近代における自由の哲学、人格の哲学、内面性の哲学は宗教改革の影響なくしては考えられない。啓蒙を完成すると共に克服したと称せられるカント (Immanuel Kant, 1724—1804) の主観主義の哲学、人格の哲学はルターの宗教改革の精神と相通ずるところがあるが、このカントの哲学、特に美と自然目的論の問題を論じた彼の『判断力批判』 (Kritik der Urteilskraft) はドイツのヒュー

マニズムに深い影響を及ぼしている。

ルネサンスのヒューマニズムが思想体系というよりも新しい生の感情であつたように、ドイツのヒューマニズムも新しい生の感情から出ている。即ちその初めにあるのはシュトゥルム・ウント・ドゥラング (Sturm und Drang) と呼ばれる運動である。この運動は新興市民階級の政治意識と結び附いた封建的なものからの人間性の解放の青年的な、感激的な、浪漫的な運動であつた。ここに生の新しい評価が始まつた。啓蒙思想にとつてヒューマニティはその価値をその合理性のうちには有している。それは理性の前においてその合理性によつて正当とせられる。しかるに生そのもの、人間の自然的素質、個性は単に合理的でないのみでなく、合理的概念をもつては捉えられない。それでは何によつてこれらすべてのものはその価値を得るのであるか。ここにシュトゥルム・ウント・ドゥラングの運動における生の本質の最も内面的な体験がある。それは即ち、生とその個性的な表現とが価値を有するのは、生がそのものとして神的性質を有し、そのあらゆる根源的な個性のうちに神的なものへの啓示を有する故である、生は単に生としてでなく、更にまた神的なものとして体験され、他方神そのものも生として理解された。ここに「生」(Leben) の概念は最も含蓄的な意味をもつて現れた。生の無限性の体験、生の宗教、この浪漫主義がドイ

ツのヒューマニズムの前提となった。カントの主観主義を徹底させたフィヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814) の自我哲学が浪漫主義に大きな影響を与えた。ヒューマニズムはこの場合もとより浪漫主義を克服して古典主義であろうとはしたが、なお浪漫主義の色彩が濃厚である。このヒューマニズムの前提となっているのは主観主義、観念論であり、しかも生と世界との神化の宗教から生れた汎神論的観念論である。ただレッシング (Gottfried Ephraim Lessing, 1729—1781) のヒューマニズムはこれに対し文学上において、あたかも哲学上におけるカントが後の浪漫主義の観念論或いは汎神論に対するのと同様の位置に立っている。ルネサンスのヒューマニズムにも主観的などころ、浪漫的などころさえもあつたが、それは「主観主義」ではなかつた。ルネサンスのヒューマニズムは宗教との対立を感じたに反し、ドイツのヒューマニズムはその主観主義と汎神論とにおいて宗教と融合したのである。しかし勿論ヒューマニズムはヒューマニズムとして単なる主観主義、浪漫主義であり得ない。そこには主観主義から客観主義への、浪漫主義から古典主義への移行行きがなければならぬ。この場合ドイツのヒューマニズムにとつて重要な契機となつたのは、やはり古代文化の新しい認識、古代的人間理想の再生、キケロ的なヒューマニティの復活であつた。

さてレッシングからフンボルト (Wilhelm von Humboldt, 1767—1835) に至るドイツのヒューマニズムにおいても人間性の尊重が中心となつてゐることは言うまでもない。とりわけここでは人格の觀念が形作られた。ゲーテ (Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832) によると、人格は「地の子らの最高の幸福」である。人間は自己自身のうちに内面的な形成法則をもつてゐる。各々の者は内から限りなく發展しつつ厳密な限定に達する個性である。個性とは、再びゲーテの言葉によると、「生きて發展する特質的な形」(Geprägte Form, die lebend sich entwickelt) である。かような形の思想、彫塑的といわれるギリシアの古典哲学の中心をなした形 (idea, eidos) の思想を生命化しつつ導き入れることによつてヒューマニズムは浪漫主義に打ち克つた。この時代にとつて古代への新しい眼を開いたのは誰よりもヴィンケルマン (Johann Joachim Winckelmann, 1717—1768) であり、彼の古代文化の解釈——古代的形式は「高貴な単純さと静かな偉大さ」(edle Einfalt und stille Grösse) であるという彼の規定は有名である——はこのヒューマニズムの古典主義にとつて指導的な関係に立つてゐる。普通にその代表者として挙げられるフンボルトは、いわゆる人文主義的教育思想を述べてドイツの教育に深い痕跡をとどめるに至つた。ヒューマニズムは教養を重んじたが、教養とは単なる博識のことではなく、却つて人間の形成を意味したのである。

ゲーテの『ヴイルヘルム・マイステル』(Wilhelm Meister [Wilhelm Meisters Lehrjahre])はこのような教養小説の金字塔である。彼にあつて特に注意すべきことは、彼が技術の教養的価値に目を留めたことである。「人間の自然的素質の規整された発展を助ける手工業、技術が存在するのを知ることが早ければ早いだけ人間はそれだけ幸福である、」とゲーテは書いている。ゲーテやフンボルトにとつての人間理想は個性ということと共に全体性ということであつた。完全な個性は「全人」でなければならぬ。人間のあらゆる心的能力は発達させられて調和ある全体的な統一に形成されねばならぬ。ヒューマニズムにおける人格の観念はこの個性と全体性との観念によつてなお抽象的な理性を人格の本質と見たカントにおける人格の観念から区別される。特に倫理的なカントの人格主義に対してヒューマニズムの教養的人間の観念は特に美的として特徴附けられ得るであろう。ところで個性とは単なる特殊のことではない。「特殊は種々なる条件のもとに現れている普遍である、」とゲーテは書いている。かような思想にもとづいてこのヒューマニズムにおける普遍人間の観念は理解されねばならぬ。それは抽象的な普遍でなくて生ける普遍をいうのである。ヘーン (Viktor Hehn, 1813—1890) によると、ゲーテが好んで描いたのは「人間生活の自然形態」、「我々の種族の常住な自然形態」である。「これらの形態は単純で直接的であり、快活

であると共に真面目で、喜劇的でも悲劇的でもない、それは最も遠い古代と最も近い現代とを結合し、実にそれは高等の動物世界と人間世界とに共通である。すべての特殊なものは、かようにそしてこの基礎の上で観察されて、容易にそして抑止なしに普遍的なものへ解消する、それはこのものによつて絶えず繰り返して引き戻される。風習や社交的秩序の諸要求は単に自然的な生活の諸過程として現れる、その支配は制定されるのでない、それは感ぜられない、それはすべてそのものを、そうあるほかに、それに反抗することは無意味であるように、いとも静かに包むのである。」ゲーテの関心したのは人間性における普遍的なもの、恒常なものであった。かくして我々はゲーテの人間観が彼の自然哲学につらなっていることに注目しなければならぬ。

ルネサンスの時代が自然哲学の時代でもあつたことはすでに記しておいたが、ドイツのヒューマニズムの時代がまた新しい自然哲学の時代であつたことは興味深い事実である。ゲーテの自然哲学とシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854) の自然哲学とはその最も重要なものである。これらはすでにあのブルーノにおいて見られるような発展的汎神論の上に立っている、詩人ゲーテが自然哲学へ移つていったに對して、哲学者シェリングは哲学の器官は芸術であると考え、美的観念論を樹てた。シュトウルム・ウント・ドゥラングの運動におけ

間性の解放はルソー (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778) 的な自然の觀念と結び附いていたが、ゲーテはその自然哲学においてこの浪漫主義をヒューマニスティックな自然哲学において克服した。その青年時代にみずからシュトゥルム・ウント・ドウラングを体験したゲーテは抽象的な悟性と機械的な自然觀とに強い反撥を感じていた。彼は直觀と思维とを抽象的に分離することを欲しない。「世界のうちへ注意深く眺め入るすべての場合において我々はすでに理論しているのである。」「自己を対象と最も親密に同一となし、それによつて本来の理論となるやさしい經驗がある。精神的能力のこのような高昇はしかるに教養の高い時代に属している。」彼は自然を目的論的なものと見、また形の変化 (Metamorphose) の思想によつて自然を發展史的に捉えた。彼の自然哲学そのものがヒューマニスティックであつた。「自然の核心は人の心のうちにあるのではないか、」と彼はいう。彼は自然のうちにも形成の衝動 (Bildungstrieb) が根本的に働いていると見た。自然的形成過程も一種の人文的形成的過程、即ちいわば教養と見られ、しかしまた人間の教養の過程もひとつの自然的形成過程と見られたのである。

ゲーテのヒューマニスティックな自然哲学に対しヒューマニストとして歴史哲学を書いたのはヘルデル (Johann Gottfried Herder, 1744—1803) である。その歴史哲学的理念はほかなら

ぬ「人類」の理念である。すでにレッシングは人類の歴史を「人間種族の教育」(Erziehung des Menschengeschlechts)として統一的に把握しようとした。ヘルデルの『人類の歴史の哲学考』(Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit)において特徴的なことは人間の哲学を自然の人間の解釈の上に、或いはヒューマニテイの哲学をヒューマニスティックな自然観の上に築こうとしたことである。彼は天文学的諸関係から地球の本性を、地球の本性からその生物の本性を展開し、生物の内部における人間の位置から人間の本性を、人間の本性から彼の本来の規定を演繹しようとした。この規定は人間の単に自然的な存在でなく却って彼の歴史の過程において初めて人間はこの規定の高さに達するのである。ヘルデルによると、諸民族の歴史は個性的に異なる出発点ととりながら一つの同じ大きな目標即ち人間の一般的规定、言い換えるとヒューマニテイの実現に向うのである。このヒューマニテイの内容はヘルデルによると理性である。しかしそれは啓蒙哲学の抽象的な理性とは異なり、生命的な理性である。けれどもこの理性を哲学的に解明することはヘルデルにとって不可能であった。それは却ってカントの行つた理性批判を通じて可能であったのである。尤もカントの理性も、特に実践理性に関して、感性和抽象的に対立させられており、かような抽象性はカント主義的であつたシラー(Friedrich von Schiller, 1759—1805)によつてす

でに感ぜられた。感性と理性、傾向性と義務とがおのずから調和して一つになった性格を意味するシラーの「美しき魂」(Schöne Seele)の思想は、ヒューマニズムの人間理想を現している。美しき魂においてはその一々の行為が道徳的であるというよりも全性格が道徳的であると考えられる。カントの理性はドイツ思想において極めて含蓄的な意味を有する「精神」(Geist)の概念において生命化され、内容化されるに至った。精神は感性から抽象的に分離されたものではない。フンボルトによると人間は感性的・精神的本質のものであるが、矛盾する諸性質を結合し得る我々の唯一の能力は構想力(Einbildungskraft)であると彼は考えた。認識及び意志規定のうちに無制的に支配する理性と直観及び感覚とを突然の奇蹟によつて驚くべき調和にもたらし、二つの避け難く矛盾する本性を一つの形に統一するものは構想力である。フンボルトにとつて精神とは構想力のことであり、それは悟性と直観、精神と自然との二元論的分離の間に橋渡しをしたカントの本来の「天才的な」著作『判断力批判』の思想を發展させたものと見られ得るであろう。ところでフンボルトはその歴史哲学において、歴史的に重要な人物というのは、彼の民族の特徴的な諸性質を特別な強さと純粹さにおいて表現する者のことであり、彼は「民族精神」(Volkgeist)の具現であると考えた。各々の民族はそれぞれの個性である。個性の価値に対するフンボルト

の感覺は、その形而上学的確信においてはヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831) との間に一致が存するにも拘らず、後者の思弁的歴史哲学に、即ち「現実の生の美しい多様性を若干の少数の理性的理念のうち沈没させようとする」ことに反対した。民族精神の概念は彼の歴史哲学と言語哲学とを結び附ける。言語は何よりもそれによつて国民が完全な個性として現れるところのものである。言語は諸民族の精神の外的な現れである、彼等の言語は彼等の精神であり、彼等の精神は彼等の言語である、とフンボルトはいつている。かようにしてまた我々はヒューマニズムが単なる個人主義というが如きものでないことを認め得るであろう。

四

さて過去において現れたヒューマニズムの代表的な形態について述べた後、いまや我々は現代におけるヒューマニズムについて考察しよう。すでにヒューマニズムそのものが多彩である上に、現代のそれはなおさら明確な形を有していない。それが明確な形を有している場合、それには却つて特に現世的なものが乏しく、現代文化の諸根本問題に対する普遍的な關係を欠いている。例えばアメリカのバビット (Irving Babitt, 1865—1933) の提唱した「ニュー・ヒューマニズム」(New

Humanism)である。これはルソーの自然の自然主義的人間観と浪漫主義とを排斥して、伝統の權威と古典精神における節度と限定とを強調しているが、そこには本質的に新しいものが認められない。また例えばドイツのイエーゲル(Werner Jaeger, 1888—[1961])の説くヒューマニズムも、古代の精神的現在を論じて、現代の教育乃至教養の理念をギリシアの古典的文化のうちに求めようとするものであるが、これも人文主義的教育思想の伝統につながるものであつて、現世紀的色彩は稀薄であるといわねばならぬ。

そこでまず注目すべきものは、十九世紀末から今世紀の初めに現れ、トルストイ主義と称せられるトルストイ(Leo Nikolaevitch Tolstoi, 1828—1910)によつて唱えられた人道主義的ヒューマニズムである。彼は西欧のブルジョワ文化の諸害悪を経験し、人生の問題について苦悩を重ね、また農民に対する愛から人道主義を唱えた。それは原始福音キリスト教によつて無抵抗と隣人愛とを説き、無政府主義的傾向をもっている。それは「封建的社會主義」とも評せられている。トルストイの人道主義的ヒューマニズムにおいて注目すべきことは、第一に、それがともかく資本主義文化の諸弊害に対する批判から出発しているということである。けれども彼はその諸弊害の原因をこの社会の科学的分析によつて明らかにしようとはせず、従つてまたその諸弊害を除去す

べき科学的方法を知らなかった。ただ彼は無抵抗の愛のうちに救済を求めたのである。「愛は人間の唯一の理性的な活動である、愛は魂の最も理性的な、最も光に充ちた状態である。……愛は真の善、最高の善であり、生のすべての矛盾を無くし、死の恐怖を払うのみでなく、また人間をして他人のために自己を犠牲にせしめる。……愛は自己を犠牲にする場合にのみその名に値する。そして純粹な愛は個人的な幸福が彼にとつて達し得られないということ人間が理解する場合にのみ現実になる。」次にトルストイは資本主義文化を否定することからあらゆる文化の否定に至り、素樸な原始的な生活を憧憬した。これはもとより間違っているにしても、ヒューマニズムが単なる教養主義、文化主義に陥り易いことに対して反省を与えるであろう。「もしお前がお前のギリシア人に凝り固まっているならば、お前は決して健全にならないであろう。お前にとつて今日の生活に対するこの不安とこの無関心との原因となっているのは彼等である。ギリシア語が死語と呼ばれるのは理由のないことでない、その影響は精神を殺すものである。」第三に、トルストイの反文化的なヒューマニズムはヒューマニティを民衆において見た。すでにルネサンスのヒューマニズム、またドイツのヒューマニズムは教養の貴族主義或いは精神の貴族主義(Aristokratie des Geistes)といわれる文化的貴族主義の傾向を具えていたのに対し、トルストイのヒューマニ

ズムが民衆に関心したことは重要である。彼は「仕事にいそしむ民衆の生活が生活そのものであり、この生活に含まれる意味が真理である」ことを理解した。「今日の一切の悪は、いわゆる文化人が——学者や芸術家が彼等を助けているのであるが——僧侶と同様、一の特権階級であるということに由来する。そしてこのカスト【 casteカスト】はいずれのカストでものあらゆる過失を有している。」しかるに「将来の芸術は現在の芸術を継続しないであろう。それは他の基礎の上に立てられるであろう。」未来においては「すべての才能ある人間が芸術家であり得るであろう。」「私は私の話し方や書き方を変えた。民衆の言葉は詩人が語るべきすべてのことを表現するために音をもっている、私はそれを非常に愛する。それは最良の詩人の測度器である。」そして「芸術は暴力を抑圧せねばならぬ、ただそのみがこれを為し得る。芸術の使命は神の国或いはむしろ愛の国を復活させることである。」トルストイの人道主義的ヒューマニズムは世界の各国において人々の良心に訴えたが、なかにも今日の代表的なヒューマニストの一人ロマン・ローラン (Romain Rolland, 1866—[1944]) はトルストイから影響されている。ローランにおいても平和主義、人類愛、民衆からの芸術の新しい基礎附けが唱えられており、なお彼のヒューマニズムは理想主義的傾向を有している。

しかし現代のヒューマニズムの問題にとつて最も内面的な關係を有するのはニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) である。蓋し現代のヒューマニズムにとつての問題はギリシア的な人間觀がもはや自明のものでなくなつたところから生じている。ギリシア的な人間觀は理性 (ロゴス) をもつて人間の本質となすいわゆる理性人間 (*homo sapiens*) の人間觀である。しかるにいまやこの人間觀の動搖が始まつた。ドイツ觀念論哲学の伝統に種々につらなつてゐるデイルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) であつたお次の如く書いてゐる。「合理主義的立場は今日カントの学派によつて主として通用せしめられてゐる。この立場の父はデカルトであつた。彼が最初に知性の主權に勝利にみちた表現を与えた。この主權はその支持者を彼の時代の全体の宗教的または形而上学的立場のうちにもつていた。そしてそれはガリレオやデカルトにおいてと同様にロックやニュートンにおいて存した。このものに従うと理性はまさに世界の構成の原理であつて、挿話的な地上の事實ではない。けれども今日では、この宏大な宗教的・形而上学的背景がもはや自明でないということは何人の眼も遁れ得ない。多くのものがこの方向においてはたたらいた。自然の分析はその原理としての構成的理性を漸次不必要ならしめるように見える。ラプラスとダーウィンは最も簡明にこの変化を代表する。また人間の自然の分析は同様に今日の科学的常識

にとつてこの自然のより高い秩序との聯関を不必要ならしめるように見える。二つの変化のうち
に第三のものとして、創造者と被造物との間の宗教的聯関は我々にとつてもはや何等証明力ある
事實ではないということが含まれている。これらすべてのことからして、デカルトの主権的
な知性を地球及び恐らく他の星の表面における自然の一の暫時的な、単一な生産物と見る見解は、
もはや最初から却けらるべきものでないということが生ずる。多数の我々の哲学者たちはこの見
解を駁撃する。しかしながら彼等の如何なる者にとつても全体の世界の聯関の背景としての理性
は自明でないのである。かくて實在を思惟することによつて支配するというこの理性の能力は仮
説もしくは要請となる。」このように理性人間の人間観にかわつて現れてきたのは一つの実証主
義的な人間観即ち工作人間 (homo faber) の人間観である。このものは人間をば「道具を作る動
物」として規定する、人間の本質は生産と技術とにある。人間は何等か神的な理性によつてでなく、
却つて生産によつて動物から區別される。知性とは純粹に知識のために知識を求め、永遠の真
理を觀想する叡智的知性でなくて「技術的知性」(Technische Intelligenz) である。このような工
作人間の人間観は十九世紀後半に現れ廿世紀に大きな影響を与えたマルクス (Karl Marx, 1818—
1883) の思想のうちに、明瞭に認められる。しかるに現代のヒューマニズムにとつてニーチェの

有する意義は、彼が新しい人間観を確立したことにあるのでなく、むしろ理性人間の人間観の崩壊を内面的に体験し、かくして来るべき世代を予言したところにある。彼の理性批判——カントにおいて理性批判とは理性の主権の基礎附けであつたのに反し、ここでは理性批判とは理性の批判的破壊を意味している——はダーウイン説に影響され、生物学的実証主義の色彩が濃厚であるにしても、彼の哲学の有するヒューマニスティックな意味は理性の崩壊による人間の危機を主体的に根源的に体験したところにある。

ニーチエのヒューマニズムもまず時代批判と結び附いている。彼は現代社会の弊害を主として抽象的な理性の支配とデモクラシーの支配とのうちに見た。これらの支配のために抑圧され或いは歪曲された人間性を回復しようとするところに彼のヒューマニズムがある。ヒューマニズムは彼にとつても根本的には人間の再生の要求であつて、教養主義や文化主義のことではなかつた。彼は却つて教養ある俗物（フィリステル）を嘲笑し、文芸上のエピソード（亜流者風）を非難し、現実とその問題を回避するエステーテントウム（唯美主義者風）及びリテラーテントウム（文士風）を排斥した。彼のデモクラシー批判がキリスト教批判と結び附けられていることは特徴的である。キリスト教は生の価値を否定し、弱者の道德、奴隷の道德を説くものとして攻

撃される。これに対して彼は生がただ生として有する価値を肯定し、強大なる個人、高貴なる個人を要求し、その倫理的理想を超人の神話のうちに表現した。彼のヒューマニズムもまた古代ギリシアに源泉を見出そうとした。ここにヴェインケルマン的な古代解釈とは全く異なる古代解釈が現れる。ドイツにおける古代解釈はヴェインケルマン——ヘルダーリン (Friedrich Hölderlin 1770—1843) ——ニーチエへと変化を経ている。ニーチエが理想としたのは特にソクラテス (Sokrates, C. 470—399 B.C.) 以前のギリシア、言い換えると、アテナイのデモクラシー以前の貴族主義的な古代ギリシア、偉大なる個人の時代である。彼は古代解釈においてアポロンのもの (das Apollinische) に対してディオニソスのもの (das Dionysische)、即ち、知的なもの、ロゴス的なもの、形あるもの、彫塑的なものに対して情意的なもの、パトス的なもの、自然的なもの、形なきもの、悲劇的なもの、音楽的なものを強調した。あらゆる形式を破つて自己を増大する根源的生、形式によつて馴らされていない原始的生の価値が主張された。理性も生の価値に従つて評価され、実用主義的なものと解釈された。理性とはむしろ言語であり——ギリシア語のロゴスはもと言語を意味している——、言語は衝動の記号にほかならないと見られた。

ニーチエの「生の哲学」はヨーロッパにおいて「生」の概念を普及させるに最も力があつた。

彼のいう生は無限定なものであっただけそれだけ人々の心を多面的に捉えることができた。この生の概念のヒューマニスティックな意義は、あらゆる固定した形式から人間性を解放しようとしたところにある。現代文化の病的なものから癒されるために原始的なものに健康を求める人々にとつてニーチェの哲学は刺戟となり、基礎となった。かようにしてそれは現代のヒューマニストの一人アンドレ・ジード (André Gide, 1869—1951) に影響して、彼の「美的無道德主義」となつて現れ、或いはまた文化の病弊に感染されていない無産大衆のうちにニーチェ的な根源的生を認め、その解放からブルジョワ文化の革新を期待するソレル (Georges Sorel, 1847—1922) のサンディカリズムに影響した。一般に知識の反省と精神の形式とによつて歪曲されていない原始的自然的なものうちに完全な、靈肉合致の人間性を求めようとする傾向は現代のヒューマニズムの一つの流として広く存在している。ローレンス (David Herbert Lawrence, 1885—1930) の異教主義の如き、その注目すべきものの一つであろう。そしてそれは現代文化の頹廢に対する顕な乃至暗黙の批判を含んでいる限り、重要な意味をもっている。ヒューマニズムは健康への要求である。

生の哲学は十九世紀の終りから廿世紀の初めにかけて流行哲学となつた。しかし生の哲学、必

ずしもヒューマニズムであるのではない。ヒューマニズムといわれるためには、人間性の解放の立場から現代社会に対する批判を含み、人間理想を一つの像として描き出そうとするものでなければならぬ。デイルタイの哲学は生の哲学の最も豊富なものの一つである。「生を生そのものから理解する」という内在論をとり、人間の個性と全体性とを重視し、全人的立場に立たうとした限り、彼は明らかにドイツのヒューマニズムの伝統につながってはいるが、しかし彼をヒューマニストと呼ぶことには困難がある。彼の哲学は人間主義ではあるが、固有名義におけるヒューマニズムとはいい得ないであろう。ドイツの古典的ヒューマニズムは却つてデイルタイにおいて「人間学」(Anthropologie)に解消された。しかるにまたすべての人間学がヒューマニズムであるわけではない。かのヒューマニズムにおける人間の無限性の意識は彼においてもはや失われ、人間学はより経験的な記述的・分析的心理学或いは理解心理学となつた。この人間学は何等か人間の理想的なタイプを構想しようとするものではない。人間の歴史性を強調したことはデイルタイの功績であるにしても、彼は歴史におけるヒューマニティの理念を何等か構想しようとしたのではなく、却つて彼の歴史哲学は歴史的相対主義に終つたのである。

人間学は今日の流行哲学となつている。我々はそれが如何なる事情から生じたかを顧みなければ

ばならぬ。マックス・シェーラー (Max Scheler, 1874—1928) はこの点について明瞭に書いている、「如何なる時代においても人間の本質及び起源に関する見解が我々の時代におけるよりも一層不確かで、曖昧で、多様であつたことはない。——永年精細に人間の問題を研究した結果は著者 (シェーラー) にかく主張する権利を十分に与える。我々はほぼ一万年に亙る歴史において人間が徹底的に『問題的』になつた最初の時代である。この時代において人間は彼が何であるかをもはや知らない、しかし同時にまた彼がそれを知らぬということを知っている。」即ちあらゆる人にとつて自明のものとして前提され得るような人間の本質規定が失われたところから人間学が「人間学」として特殊な意味を有し得るに至つたのである。人間のタイプは崩れ人間像は分裂し、ここにニーチェの予言した「ヨーロッパのニヒリズム」(Der europäische Nihilismus) が到来した。「嘗てひとは彼の神のために人間を犠牲にした。……次に人類の道徳的な時代においてひとは彼の神のために彼の有した最も強い諸本能を、彼の『自然』を犠牲にした。……最後に、何がなお犠牲にすべく残つたか。……ひとは神そのものを犠牲にし、そして、自己自身に対する冷酷さから……重力を、運命を、無を崇拜せねばならなかつたのでないか。無のために神を犠牲にする——終局の冷酷さのこのパラドキシカルな秘密が今まさに現れて来る種族に貯えておかれた。我々

すべての者はそれについてすでに少しは知っている。」かような虚無主義はとりわけ世界大戦後ヨーロッパにおいて普遍的な現象となつたが、これを予感したところにニーチェの現代ヒューマニズムの問題に対する最も深い関係がある。人間像は形を消し、人格は分解し、その自意識のうちに与えられた虚無主義から、いわゆる「不安の哲学」が現れた。

ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889—[1976]) の人間学的哲学はあたかもかような情況に相応している。デイルタイがドイツの古典的ヒューマニズムの伝統につながるに對してハイデッガーはニーチェやヘルダーリンを通じて古代につらなっている。しかし彼も十分な意味においてはヒューマニストとはいひ難い。ニーチェと共にキェルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813—1855) が彼に深い影響を与えた。キェルケゴールは現代の弁証法的神学においてその意義を発見された思想家である。ハイデッガーの哲学における根本概念は、不安、関心、歴史性、無等と共に、人間存在の有限性の概念である。この点においてすでに彼はドイツのヒューマニズムの伝統と離れているのであるが、人間存在の有限性と無限性という問題は現代のヒューマニズムにとつて重要な問題の一つである。しかもハイデッガーは弁証法的神学の如く超越論的立場に立つのであるが、むしろデイルタイと同様に内在論的立場に立っているのであるが、この内在と超越の問題

も現代のヒューマニズムにとって重要な問題の一つでなければならぬ。ニーチェがあらゆる価値の転換を叫び、結局は虚無主義にほかならなかつたとはいえ、ともかくも超人の神話において人間の新しいタイプを考えようとしたのに対し、ハイデッガーはまたデイルタイと同様に解釈学的立場に止まっている。しかし真のヒューマニストは単に理解し解釈するに止まり得ないであろう。

ヒューマニストはフランスの批評家クレミュー (Benjamin Crémieux, 1888 — [1947]) の言葉を藉れば「不安から再建へ」の道を歩む者でなければならぬ。彼は新しい人間のタイプを発見し確立する者でなければならぬ。ヒューマニズムは情熱と知性との間に正しい秩序を見出し、それらを全体的に調和し統一するものでなければならぬ。ヒューマニズムはクレミューにとつても人間の全体性を求める全体主義 (totalisme) である。不安の思想は一面的にパトス的であることを特徴としている。その克服のためにはロゴスが加わらねばならぬことはいうまでもなく、この情況においてヒューマニズムは特に今日知性を重んずることが要求されている。しかしながら知性と情熱との統一は如何なる哲学的基礎において可能であるかが問題である。フェルナンデス (Ramón Fernández, 1894 — [1944]) は、現代の哲学の大部分は認識の哲学を装う創造の哲学であるといっている。認識の要求にもとづく哲学がロゴス的であるに對して、創造の要求にもとづく哲学はパ

ト斯的であり、創造にはまたつねに無からの創造という意味がある。「私には認識の哲学と創造の哲学との間に何等かの関係が可能であるかどうか分らない。だがこういうことはよく分つてゐる。即ち、価値の創造者としての情熱の機能、絶えずその定義から逃れる一の世界における理性の機能、この二つの機能を解剖し、測定してしまわない限り、如何なる秩序も哲学的宇宙を支配し得ないであろう。」と彼は書いてゐる。もとよりヒューマニズムにとつて単に理性と情熱とを解剖し測定することが問題であるのでなく、両者を如何にして統一し、人間を一全体として形成し得るかが問題である。フェルナンデスはいわゆる行動的ヒューマニズムを唱えた。世間は人物をまず彼の外的行為によつて知り、彼自身はまず彼の内部生活の様態によつて自分を知る、しかるに彼の現実性（リアリティ）は、彼の行為によつても、彼の内面的テーマによつても、それらが互いに分離されている限り、完全に表現されない。彼の現実性はいわば両者の間の媒介もしくは両者の組立の結果である。この組立を実現するためには、観客の誤と役者の誤とを互いに相殺し得るような或る理想的な場所に坐することが必要であろう。なぜなら役者はつねに多かれ少なかれ彼の感情によつて欺かれ、観客はまず彼の眼に映る外的行為によつて多かれ少なかれ騙されるから。ところで小説家は彼が小説家である限りこの問題が解決されたものと前提する。小説家

は役者の自分自身についての意見及び観客の役者についての意見と共に、これら二つのものから組立てられた第三の意見を我々に伝える。この第三の意見は決して余計に付け加えられた判断でなくて、創造の行為そのもの、人物の本源の行動である。小説の人物は彼の内部生活と外に見られる生活との間に一致が存在しない以上、存在しない。真の小説家はこの一致を本能的に打ち樹てているものである。フェルナンデスはかように考えて、そこから小説上の人物のみでなく、我々の現実の人格に関しても、人間の存在の両面、外部と内部とを同時に見得る一つの観点、いわば「小説的観点」が存在すると論結する。かような観点は行動にとって重要である。「この行動の観点は個的人間を彼の全体性においてと同時に彼の独自の現実性において統覚し得る唯一の観点である、」とフェルナンデスは主張している。いま彼のいう小説的観点とはまさに構想力に属するものと考えねばならぬであろう。ヒューマニズムが行動の立場に立たねばならぬことはフェルナンデスのいう通りであるが、ただ彼のいう行動はベルグソン (Henri Bergson, 1859—[1941]) 的な内在論に立っており、しかるに内在論からは現実の行動は考えられず、そこに彼の思想の制限が存するように思われる。

五

ここにおいて我々は右の叙述を回顧しつつ現代のヒューマニズムの問題について若干の点から要約しておこう。

一。ヒューマニズムというのは人間性と人間理想とにかかわる一定の思想である。それは人間の尊厳を考え、人間の品位を重んずる。しかしこれだけでは歴史の意味におけるヒューマニズムを規定することはできぬ。ヒューマニズムがヒューマニズムとして現れるのはつねに一定の歴史的时代もしくは一定の歴史的情况においてである。蓋し人間の作つたものが人間に対立し、やがて人間を束縛し抑圧するに至るということは歴史の根本法則である。人間が作るものはもと人間の発展のために作られるのであるが、それがやがて人間にとって桎梏に転化するに至る。このとき人間の解放が要求されるのであつて、ヒューマニズムはそのような時代における人間の態度である。ルネサンスのヒューマニズムは封建的なものからの人間の解放であつたし、ドイツのヒューマニズムも新興市民階級の政治意識と結び附いたシュトゥルム・ウント・ドウラングの運動から出たのである。現代のヒューマニズムは現代が社会の一つの転形期であるという事情に相応するのであろう。ヒューマニズムは解放の要求であるところから、解放さるべき人間性は「自然」

と考えられ、人間主義であるヒューマニズムにとつての根本概念が却つて「自然」であるということも生じ、かくして単なる人間主義はヒューマニズムでないというようなことも生じる。なぜなら解放はつねに何物かからの解放であり、それから人間性の解放さるべきものは既存の伝統形式、文化であるに対して人間そのものはむしろ自然と考えられるからである。我々はヒューマニズムが絶えず自然の思想と結び附いて現れたことに注意しなければならぬ。自然についての新しい見方が新しいヒューマニズムの基礎になるとさえいえるであろう。自然と人間とを抽象的に分離して単なる人間主義としてヒューマニズムを考えようとすることはヒューマニズムの伝統に反するともいえるであろう。

二。ヒューマニズムは人間の解放を求めるのであるが、解放を求めるのは少数者の特権階級に対する大衆であるのがつねである。ルネサンスのヒューマニズムは市民階級の擡頭と結び附いている。従つてヒューマニズムはその本来の精神において民衆の側に立つのでなければならぬ。ゴリキー (Maksim Gorkii, 1868—1936) 等のプロレタリア・ヒューマニズムというものが考えられるのもそのためである。しかしヒューマニズムは単なる人間解放の要求でなく、人間再生の要求であり、この要求は一の内面的な主体的な問題である。ヒューマニズムが単なる政治主義であ

り得ないのもそのためである。もとより人間は孤立して存在するものでなく、人間は環境から作られるのである、或いは人間は社会から生れるのである。従つて人間が新たに生れるためには社会が新たにならねばならぬ。しかるに人間は単に社会から規定されるのみでなく、独立なものとして逆に社会に働きかけ、これを變化する。もしも人間が環境の産物に過ぎないならば、ヒューマニズムのいうような人間の品位は考えられないであろう。人間は社会から作られると共に、逆に社会を作る。かようにして人間が新たに生れるためには社会に働きかけてこれを變化し、この新たになつた社会から人間は新たに生れるのでなければならぬ。ヒューマニズムは人間の革新と社会の革新とを弁証法的統一において把握することが必要である。

三。ヒューマニズムの問題は人間形成である故に、それは単なる解釈の立場でなくて行為の立場に立つのでなければならぬ。人間は行為することによつてのみ真に自己を形成することができ。しかも人間が自己を形成し得るのはつねに社会においてである。「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される」とゲーテはいつている。けれども社会的になるところはヒューマニストにとつて自己を失うということではない。「生あるものはもろもろの外的影響の最も多様な条件に自己を適應させ、しかも或る一定の獲得された独立性を失わない」と天賦を有す

る。」とゲーテはまた書いている。ヒューマニズムがとすれば非行動的になるということは注意を要する。もとよりヒューマニズムは単なる闘争主義でなく、平和や調和を愛するけれども、ヒューマニズムを単なる平和主義と見ることは間違っている。しかしまたヒューマニストにとつて如何なる行動もつねに内面的な人格的な意味をもっている。そこには良心と正義の問題がある。ところで行為の立場は単なる内在論であり得ない。この点において従来のヒューマニズムの哲学には重大な制限があり、それが行動的でなくて観想的であつたということもこの点に関係しているであろう。自己の外にしかも単に自己の意識の外にというのみでなくむしろ自己の身体の外に超越的なもの、独立なるものを認めるのでなければ、行為というものは考えられない。しかるにかように外において超越があるのは自己が内において主体へ超越しているためである。内における超越がなければ主体的ということは考えられず、主体的なところがなければ行為というものは考えられない。行為は二重の超越において可能になる。しかも内における主体への超越は外における客体の超越の根拠であり、両者は対立であると共に統一である。そこからしてまた内在と超越とが弁証法的に対立であると共に統一であるということが考えられるのである。人間存在の有限性と無限性ということも同じようにして弁証法的に把握されねばならぬであろう。

四。先に述べた如く、ヒューマニズムは当初一定の思想形態としてでなくむしろ一定の生の感情、一定の心的態度として現れるのがつねである。従つてそれはまた何等か主観的なところ、浪漫的なところをもつてゐる。この意味においてすでにヒューマニズムを古典主義と同一視することはできない。もとよりヒューマニズムはかような主観的なもの、浪漫的なもの、無限定なものに限定を与え形を与えることによつてこれを客観的にしようとする要求を含んでいる。その意味においてそれは古典的であり、さもなければ、それはヒューマニズムとはいわれまいであろう。しかしながら求められる形は必ずしもギリシアの古典主義であることを要しない。ルネサンスにおいても人々は単に古代の再生のことを考えたのではない。ヴァサーリ (Vasari, 1511—1574) は、ジヨットー (Giotto, C. 1266—1337) がイタリア美術を再生せしめたのは、古代の作品を模倣したためでなく却つて自然を模倣したためであると述べてゐる。問題は自己自身の再生であり、古代もまたこの現在から初めて蘇らされるのである。そしてギリシア的形式のみが芸術の唯一の完成形式でないことはリーグル (Alois Riegl, 1858—1905) 一派の美術史家の論じてゐることであるが、形は歴史において変化するものであり、形の変化するところに歴史は考えられるのである。ヒューマニストは人間、社会、文化の新しい歴史的な形を求めてゆかなければならない。旧い形

に固執することは真のヒューマニストの態度でないであろう。しかしながら従来のヒューマニズムが古代的形式につながろうとしたことにも意味があるのであつて、そこにヒューマニズムと伝統の問題がある。伝統を全く否定することは文化を否定することであつて、ヒューマニズムの立場であり得ないであろう。けれどもヒューマニズムはもとより伝統主義ではない。伝統と創造との相撃つ激しい場面に身をおいて新しい形を形成してゆくことがヒューマニストの正しい態度でなければならぬ。

五。ヒューマニズムはつねに教養を重要視して来た。けれども教養は単に博識や趣味のために求められるのではなく、人間形成という根本的立場において求められるのである。そして従来のヒューマニズムが陥りがちであつた教養の貴族主義に対して注意することが大切である。真のヒューマニズムは却つて教養乃至文化の解放を目的としなければならぬ。ルネサンスのヒューマニズムの意義は、それまで僧侶という特権階級によつて独占されていた学芸を市民の間に解放したところにある。ところで教養に関して特に現代的教養といふべきものは科学的教養である。従来のヒューマニズムがいわゆる人文主義的教育の思想に囚われて科学を蔑視して来たことは間違つてゐる。サートン (George Sarton) などが新しいヒューマニズムとして特に科学的教養の必要を力説

しているのは正当であるといわねばならぬ。とりわけ非合理的なものが力を得ている時代においては、ヒューマニズムは科学的精神を強調しなければならぬ。そしてヒューマニズムは文化の諸領域が孤立することなく相互の間に聯繫を打ち樹てつつ發展することを求める。過去における代表的なヒューマニズムの時代が実にそうであつたのである。ヒューマニズムは文化を重んずるけれども単なる文化主義であり得ない。それにとつては何よりも人間の解放が問題であるのである。しかしヒューマニストは文化が人間の品位を形作るものであることを堅く信じ、単なる政治主義に反対し、文化を破壊する野蛮に対して文化擁護の立場に立つてであろう。ヒューマニストはまた文化の国際性を信じる。「世界文学」の理念を述べたのはほかならぬゲーテであつた。彼は一八二七年に次のように書いている。「私がフランスの諸雑誌から与えた諸報告は単に私及び私の仕事に対する記憶を喚起するための意図をもっているわけではない。私は一つのより高いものを目的とし、差し当りそれを指示しようと欲するのである。ひとは到る處で人間種の進歩、世界關係及び人間關係のより広い展望について聞きも読みもしている。それが果たして全体において如何なる状態であろうとも、それを検討して精密に決定することは私の職分ではない。しかし私が私の側面から諸友に注意を喚起したいことは、我々ドイツ人に名譽ある役目が保留されてい

ること、一般的世界文学が形成されることを、私が確信しているということである。すべての国民が我々の方を顧みている。彼等は我々を称讃し、非難し、撰取し、排除し、模倣し、醜化し、理解し或いは誤解し、彼等の心を開き或いは閉ざす。我々はこれらすべてのことを沈着に受取らなくてはならない。我々には全体が大きい価値のあるものであるから。我々は実際これと同じことを我々自身の同国人から経験しているとすれば、そして同市民が相互に一致しないとすれば、どうして諸国民が相互の間に一致しなくてはならぬ理があろう。我々は文学的意味においては遙かに他国民に優つている。彼等ほもつと多く我々を尊重することを学ぶであらう。たといそれが感謝なき借用であり、認知なき利用に過ぎぬとしても。しかし一国民の軍事的物理的の力がその内面的統一から発展するように、また道義的審美的な力が同様の一致から漸次に発生せずにはいられない。しかしこれはただ時間によつて成就され得るのみである。私は多年の間一当事者として如何にドイツ文学が、矛盾扞格たがひしないまでも、なお異種類の要素から組成されるかを回顧しまた観察している。これは本来ただ一つの言葉によつて綴られているということのみによつて一つになつてゐる。それは全く異なる素質や才能、思念や行為、批判や創始から漸次に民族の内部を明らかにして来ているのである。」即ちゲーテは自己が親しく参加し、また観察して来たドイツ国

民文学の成立から一步を進めて世界文学の成立を考えたのである。種々異なる個人の素質、才能、思念、批判のうちから漸次に一族一国民の統一的な内的生命を開示するような国民文学が成立して来る如く、各国民文学は差し当りそれぞれ異なる性情、才能、思想にもとづき、それぞれ異なる出発点を有するように見えるにしても、やがて漸次にそれが人類に共通普遍的道義的審美的な力から生れる世界文学の成立に向つて發展すると考えられたのである。ヒューマニズムは個性を重んずる。従つてそれは抽象的に文化の国際性を考えるのでなく、却つて各民族の文化がめいめい個性を有することを認めるのであるが、しかし各々個性を有する人間を包む民族の中から統一的な国民的文化が現れて来るように、各々個性を有する民族を包んでこれを超える世界的文化の現れて来る可能性を信じ、その到来を展望するのである。歴史は「世界」の理念の実現されてゆく過程であるというのがヒューマニストの信念であるであらう。

六。従来のヒューマニズムは審美主義的であつた。これはもとより全体性を重んずるといふその正しい態度と結び附いているのであるが、そこにその一つの制限の存することも明らかである。しかし我々はすでにルネサンスのヒューマニズムにおいて、またゲートにおいて、技術が重要な意味を有したことを特に記しておいた。ヒューマニズムにおける審美主義の弁証法的止揚は技術

の概念の正しい把握と拡張とに俟つべきものであろう。技術の意味を正しく理解することは、今日、技術の発達はまさに人間性の歪曲を来すものであると主張する思想が繰り返し現れており、かくしてポイメル (Gertrud Bäumer [1873-1954]) などが技術的文化的問題の解決のうちに新しいヒューマニズムの出発点をとっているような事情に鑑みて特に必要である。このとき技術と社会との関係が考えられ、技術の概念の社会的技術への拡張が考えられ、更に理性人間と工人間との統一が考えられねばならぬ。また全体性の概念に関して構想力が重要な意味を有することについては、すでに二三の箇所において暗示しておいたが、構想力はこの場合何よりも技術のうちに求められねばならぬ。しかし人間のあらゆる行為を根本的に制作的表現的と見る「制作人間」——理性人間と工人間との統一として——の哲学並びに構想力の哲学によつて新しいヒューマニズムの基礎を明らかにするといふ我々の見解を展開することはここでは断念しなければならぬ。ただ私はゲーテ以後恐らく西田哲学がこの問題に関して最も深い思想を述べているということに對して読者の注意を喚起しておこう。

ヒューマニズムの倫理思想

一

ヒューマニズムの倫理思想の中心をなすのはいうまでもなくヒューマニティの思想である。その特色は次のような観点から考察されることができよう。

ヒューマニティというのは人間性或いは人間の自然である。そこでヒューマニズムは人間の自然を抑圧するもの、歪曲するものに対して、人間性の擁護を主張し、人間性の解放を要求する思想である。人間の自然を抑圧乃至歪曲するものと考えられるのは、一般的にいうと、人間を超えたものである。そしてまず宗教、特に超越的なもの、彼岸的なものを強調する宗教がかようなものと見られるであろう。これに対してヒューマニズムは此岸的な或いは内在的な立場に立つであろう。この内在的な立場というものが従来のヒューマニズムの一般的な特徴である。この特徴は、神という如きものを考える場合においてもヒューマニズムの特徴として保存されている。即ちその場合、神は超越的なものとしてでなく、内在的なものとして理解されるのである。神は人間の

うちにあるものと見られ、人間性と神性とは連続的融合的に考えられる。

次に人間を超えたものと見られるものに社会があるであろう。少なくとも既存の社会や制度は人間性の自由な発現と発達を阻害するものと考えられ、それに対する批判としてヒューマニズムが主張され、そしてそのものからの人間性の解放を要求するのである。その際ヒューマニズムはおのずから個人の価値と自由とを力説する個人主義の形をとるのである。ヒューマニティの尊重は個人の尊重となる。個人は自由なものである。この自由は全く肆意的しゐていなものと考えられることができる。とりわけ既存の社会秩序から解放されることを求める立場においてはおのずから個人の絶対的な自由が強調されることになるであろう。自由を単に全く肆意的なものと考えることなく、そこに必然性、法則性を認める場合においても、このものを超越的なものとは見ないで、内面的な必然性、内在的な法則性と考えるのがヒューマニズムのつねである。それは自己必然性、自己法則性であつて、かようなものが自由と考えられる。人間はそれぞれ特殊なもの、個性的なもの、多様なものである。人間性の解放を要求するものとしてヒューマニズムが重んずるのは人間の個性、多様性である。

もとよりヒューマニズムにとって社会が全く問題でないのではない。そのようなことはおよそ

不可能である。しかしヒューマニズムにおいて特に強調されるのは人類或いは人類社会である。ヒューマニティは人類を意味している。ヒューマニズムは個々の民族を超えて世界同胞性を主張するのである。それは世界主義、人道主義、博愛主義等の形をとるであろう。ヒューマニズムは単なる個人の立場に立つのではなく社会の立場に立つにしても、その社会は何よりも人類社会であり、しかもこのものはヒューマニズムに本質的な内在的見方において捉えられ、かくして各々の個人に内在的なものと見られる。即ちヒューマニズムは人間の人類性を力説するのである。社会は個人のうちにあると考えられ、或いは社会と個人とは連続的融合的に見られ、或いは社会と個人とは一つであると考えられる。人間性を意味するヒューマニティはかくして普遍人間性を意味することになる。ヒューマニティは単に人間の自然を意味することから進んで、人間の人間である所以のもの、人間の本質を意味することになり、かような本質はあらゆる人間に共通のもの、普遍的なもの、人類的なものと考えられるのである。その際もとよりヒューマニズムは個性の概念を抛棄しないであろう。そこで個性は単に特殊なものと考えられるのではなく、却つて真の意味における個性は特殊なものとの統一であると考えられねばならぬ。ヒューマニズムは必ずしも民族という如きものを無視するのではない。いな、自然を尊重するヒューマニ

ズムは、社会のうち自然的な社会という特質を有する民族という如きものを或る意味では大いに尊重するのである。民族の生活の中で自然生長的に発達した文学の価値と重要性を発見したのはヒューマニストであつたヘルデルであつた。しかしヒューマニズムは民族を重んずるにしても、このものにおいて強調されるのはその個性であり、その単なる特殊性ではなくてその人類性、普遍人間性である。

ところでヒューマニティは人間の人間であるものを意味するのであるが、かようなものと考えられるのは文化である。人間は文化を有することによつて人間である。そこでヒューマニティは学芸或いは文化を意味することになる。ヒューマニズムはいわゆる人文主義となるのである。文化は普遍性を有するものとしてヒューマニズムの根本的な要求と合致するであろう。ヒューマニズムは既存の社会に対して人間性の解放を主張するのであるが、それはもとよりあらゆる伝統を無視し否定することではない。かくの如きはおよそ無意味である。むしろヒューマニズムは或る点においては極めて伝統主義的である。即ちそれは何よりもギリシア・ローマの伝統につながり、この伝統の復興を図るのである。一つの伝統と戦うものは他の伝統によつて戦うのがつねである。ヒューマニズムがギリシア・ローマの伝統において見た古典的な文化は特に人間的な文化である。

これによつてヒューマニズムは先ず超越的な觀念を基礎とした中世の宗教的文化と戦つた。それは文化についても超越的な見方を排して、人間的な、内在的な立場をとつてゐる。ヒューマニズムの中心はつねに人間である。そこでまた人文主義としてのヒューマニズムにおいて重んじられるのは教養であり、それは教養人の理想をもつてゐる。しかるにヒューマニズムは普遍人間性を重んずるのであるから、教養において重んじられるのは専門や職業を超えた普遍的教養である。普遍的教養というものは二重の意味に解されることができよう。それは一方普遍的に教養をもつこと、即ちあらゆる種類の人間的文化的なものについて教養をもつことを意味すると共に、他方普遍的なものについて教養をもつことを意味する。このように普遍的なものと考えられるのは何よりも哲学である。従つてヒューマニズムは専門的な、實際的な諸科学に対して哲学を偏重するという傾向をもつていたのである。

ヒューマニティは人間の自然を意味するのであるが、人間の自然というものにも種々のものが考えられるであろう。感性も人間の自然であれば、理性も人間の自然である。理性は啓示の如き超自然的なものに対して自然的なものである。既存の社会や秩序に対して人間性の解放を求めるとき、まず主張されるのは感性の権利であろう。ヒューマニズムは感性の解放を要求する。しか

し理性も人間の自然であり、特に人間の人間である所以のものを重んずる立場においては理性が重んじられなければならぬ。かくしてヒューマニズムの特色は、人間において感性を^{へん}貶することなく、感性と理性とを共に人間のなものとして重んずるということ、しかも両者を絶対的に対立し絶対的に相容れないものと見ることなく、却つて両者を連続的・融合的に考えるということにある。理想とされるのは感性と理性との調和である。しかし理想といつても超越的な當為とか規範とか考えられるのではなく、理想というものもやはり内在的なものと考えられるのである。理想は人間の自然に対立するものでなく、却つて人間の自然を發揮することが理想である。ところで感性を重んじ、とりわけ感性と理性との調和を説くことにおいてヒューマニズムは美的な立場に立つことができる。それは人間のあらゆる能力が美しい調和において發達することを要求するのであつて、これはまた普遍的教養の理想と一致する。ヒューマニズムは美的・哲學的文化の理念と結び附いている。しかるにこの美的な立場は芸術的な立場として形成作用を中心として考えることができるであらう。ヒューマニズムにおいて重んじられる教養乃至教育は形成を意味し、ヒューマニズムは人間の形成、特に新しい人間の形成を意味することになるであらう。人間は一個の芸術作品の如く見られる。完全な個性或いは全体的な人間の形成がヒューマニズムの理

想である。

二

歴史的に見ると、ヒューマニズムが大きな現象として現れたのは、まずルネサンスのヒューマニズムであり、次に第二のヒューマニズムとも呼ばれているドイツの浪漫主義の文学及び哲学と結び附いたヒューマニズムである。ルネサンスのヒューマニズムはヒューマニズムの根源的な形を示すものとして代表的であるが、ヒューマニズムの一層体系的な思想はドイツのヒューマニズムにおいて求めねばならぬであろう。

ルネサンスのヒューマニズムは中世の社会及び文化に対して人間性の解放を求めたのであるが、ドイツのシュトウルム・ウント・ドゥラングの浪漫主義的運動も元來封建的なものに対する近代市民的社会の意識を地盤としたものであつた。ルネサンスのヒューマニズムが個性の獨自性、根源性の自覚から天才崇拜となつたように、ドイツの浪漫主義も天才運動の形をとつた。かような天才崇拜は主観的なもの高い評価を意味している。ドイツのヒューマニズムにとつてはカントによつて確立され、フイヒテによつて發展させられた主観主義の哲学がその世界觀的基礎とな

り、他方ライプニッツのモナドロジーがその個性尊重の思想に対して哲學的基礎を与えた。ヒューマニズムは根源的に体験された生の感情から出てくるのであるが、ドイツのヒューマニズムの特色は、生がそのものとして無限なものの、神的なものの性格を有し、あらゆる根源的な個性は無限なものの、神的なものの顕現であると考えられたことである。生は単に生としてでなく更に神的なものとして感じられ、神そのものはしかし生として理解されたのである。ルネサンスのヒューマニズムにとつてそうであつたように、ドイツのヒューマニズムにとつても自然の思想が重要な基礎となつた。シュトゥルム・ウント・ドゥラングの運動はルソー的な自然の思想に拠つて封建的なものからの解放を求めたのであるが、やがてヘルデルの自然哲學において体系的な形をとるようになった。ヘルデルは自然の人間の解釈の上に人間の哲學を建てた、言い換えると、ヒューマニスティックな自然觀の上にヒューマニティの哲學を建てた。ヘルデルによると、諸民族の歴史は個性的に異なる出発点をとる一つの世界過程であり、一つの同じ大きな目標即ち人間の普遍的な規定、ほかならぬヒューマニティに向うものである。ルネサンスのヒューマニズムが元來ひとつの哲學であるよりもひとつの抒情的な心情から出立したように、ドイツのヒューマニズムもシュトゥルム・ウント・ドゥラングの浪漫的な心情から出立したが、やがて次第に浪漫主義を

克服して古典的な形をとるようになり、それと共に哲学的にも完成された。このヒューマニズムに哲学的完成を与えたのはヴィルヘルム・フォン・フンボルトである。そこで我々は特にフンボルトについてヒューマニズムの倫理思想が如何なるものであるかを見ることにしよう。

フンボルトの倫理学の出発点はカントであった。カントは倫理的価値を一切の外的なものから離れて人間自身の内部においた。彼は人間が倫理的な自己目的であることを説いた。そしてフンボルトは「人間の目的は人間のうちに、彼の内的な形成のうちに存する」といつている。しかしフンボルトはこの思想に他の思想を付け加える。まず力強く発達させられた感性の価値が強調される、感性は窒息させらるべきものではなく、反対に個性的に強化されなければならぬ。これと関聯して次に、フンボルトはカントのように感性的傾向性と道徳的当為との間に自然必然的な闘争関係を認めない。むしろ彼は感性的なものと同道的なものとの間の美的な予定調和を信ずる。この点において彼は根本悪の思想を認めず、全くオプティミスティックである。実際この根本悪 *das Radikal-Böse* の問題は、ひとが単なるヒューマニズムの立場に止まれ得るか否かにとつて決定的に重要な問題であろう。フンボルトは根本悪というものを信じなかった。この問題についてヒューマニズムにおける自然の思想はオプティミズムをとっているのがつねである。フンボルト

はシャフツベリやルソーと同じように書いている。「徳は人間の根源的な傾向性と一致し、愛や協調や正義の感情は或る甘美なものを有し、かくして有徳の行為のためには、ただすでにおのずから心のうちに存するものに自由な、妨げられない活動を与えるほか、新しい動機を捜し出すことを少しも必要としないのである。」カントは道徳を最高の純粹性において示すために幸福説を斥けた。しかるにフンボルトはカントがそのように幸福の関心と徳とを対立させ、彼岸において初めて一致すべきものであると考えたことに反対する。「各人にとって彼の本性上固有であるものは、彼にとって最も善いもの、最も甘美なものである。従つてまた理性に従う生活は、その点に最も多く人間が成立する以上、人間を最も幸福にするものである。」尤もフンボルトはそこに分裂の可能性があることを全く否定したのではない。しかし彼は、カントが徳と幸福との一致を彼岸に求めるといふ超越的な道をとつたのに反して、他の調和の道即ち美的教育の道を認めたのである。道徳的完成は「冷い理性」からは、倫理的・個性的なことから対してつねにあまりに粗野な悟性からは期待することができぬ。道徳法に対する人間的力の不適合の感情は、この倫理的関係を崇高 *Erhobenheit* という美的理念のもとに人間に対して表現することによつて緩和されなければならぬ。

かようにしてフンボルトの倫理学は、その方法においてもその内容においても、美的 *aesthetisch* として特色附けることができる。それは先ず感性の価値を強調し、感性と理性との調和を説く点において美的であつた。カントの倫理学における形式主義は問題の論理的な取扱い方の必然の帰結と見ることができらるであらう。形式的な道徳法を諸衝動において与えられた内容に適用するという問題は、カントにおいてはそのままにして残された問題であつた。しかるにフンボルトは、まさにこの問題を彼の倫理学の目標とした。しかも彼にとつて一般的法則のもとへの特殊な場合の包摂は単に論理的でなく、却つて美的であつた。言い換えると、彼は実践理性を感情と結合しようと企てたのである。シラーはいつてゐる、「私の信ずるところによると、美的理想と道徳的理想との区別は、前者は多様な例において、これに反して後者はただ唯一の例において実現されるという点にある。ここに私が美的理想を広い意味に解することはいうまでもない。」この場合倫理は全くカント的な意味に捉えられている、即ち何人も遁れることのできぬ合理的な根本性格を有する無制約的な道徳的命令が存在し、この命令の実現が道徳的価値を形作つてゐる。しかしこの条件を認めた上で、シラー並びにフンボルトにとつて、この単に倫理的な価値を超える一つの価値が存在する。このより以上のもものは美的性質のもの、美的根源のものである。「義務を

超える道德的な超え方はないが、美的な超え方がある。」とシラーはいつている。カントの倫理学を超えるものは個性である。そしてフンボルトが強調するのも個性にほかならない。個性は独立の権利を有する存在であり、概念によつて否定され得るものでもなければ、概念によつて把握され得るものでもない。それ故に現実的に道德的なものはつねに必然的に美的性質のものである。なぜならそれはつねに必然的に構成することのできぬ一般的法則を具体的直観において表現するものであるから。倫理的立場の規範性は芸術的創造のそれと同じく先験的に証明することができぬ、それはかくの如き人間が現に存在するという事実と共に与えられるものである。そこに倫理的生産の天才性が存するのである。道德的価値は人間の品位を形作るけれども、なお我々の本質の一部分に過ぎない。それは人間性の理想の全体を尽すものではない。人間性の形成は単に道德的形成と見ることができぬ。真に理想的な形成は道德的形成を超えるものである。理想的性格はひとつの芸術作品である。個性の研究は倫理学者にとつても大切であると考えられた。

かようにしてフンボルトの倫理学は心理学或いは人間学と結び附いている。個性もしくは性格は先験的に構成され得るものでなく、与えられた事実についての心理学的乃至人間学的研究によつて認識され得るものである。人間学の任務は個性もしくは性格の研究にある。しかもそれは歴

史的研究と結び附かねばならぬ。人間学の研究は我々を倫理的に豊富にするものとして重要である。フンボルトはこのような意味においてギリシア研究が大切であると考えた。それは人間の認識を拡張するのみでなく、また彼の性格を向上させ、改善する。そこに歴史的研究の倫理的価値が存している。「知ろうとする者はつねに或る仕方で自己を彼が知ろうとするものに等しくなさねばならぬ。」ひとつの国民の知識は人間の個々のエネルギーを豊富にするのみでなく、彼の全体の主観の本質を動かし、かくしてヒューマニティへの準備となる。従つてそれは「個々の努力を一つの全体に、そしてまさに最も高貴な目的の統一に、人間の最も高い且つ最も調和した発達に結合するために」特に必要である。「人間のあらゆる個々の研究と教養のほかに、なお一つの全く独特な、いわば全体の人間を結合し、彼を単にこのもしくはかの方面においてより有能に、より強く、より善くするのみでなく、むしろ一般により偉大な、より高貴な人間にするところの教養が存在する。この教養は、惟うに、偉大なそしてまさにこの点において驚歎すべき人間の研究、一言でいうとギリシア人の研究によつて最もよく促進されることができ。」物を知るためには我々はその物と等しくならねばならぬ、従つて物を知ることができ。」物を知るためヒューマニティの模範であるところのギリシア人の研究は倫理的にも極めて重要である。

かくしてフンボルトにとつてヒューマンティイは個性、普遍性、全体性を意味している。個性と普遍性とは相反するものではない。精神の本質は多様の統一である。「より多くの内容を形式に転化すればするだけ、より多くの多様を統一に転化すればするだけ、彼はより豊富で、より生命的で、より力強く、より生産的である。」このようにしてカントの倫理学の中心概念であつた人間の自己目的性はフンボルトにおいて美的に転積されたのである。カントの倫理学が人間の活動を強調したのに対して、フンボルトは活動性と共に感受性を強調し、二つの方面を統一的に見ようとした。ヒューマンティイの理念は抽象的な同一性を求めるのではなく、もろもろの個性的な完全性の豊かさを求めるのである。かような人格の社会が最高の倫理的社会である。人類の理念は諸個人の全体のうちにおいてのほか現れることができないであらう。「ただ総体の人間のみが自然を認識する、ただ総体の人間のみが人間的なものを生活する。」とゲーテはいつた。しかるにこのようにして個人の拡張は同時に人類の拡張を意味することになるであらう。そこでまたフンボルトはいつている。「ただ社会的にのみ人類はその最高の頂上に達することができる。そして人類は、単に力の増加によつてより大きな、より持続的な仕事をなすためにばかりでなく、むしろまた主として、素質のより大きな多様性によつてその本性をその真の豊富さにおいて、その全

体の拡がりにおいて示すために、多数人の結合を必要とするのである。」このように空間的・社会的に拡張された人類の理念は時間的・歴史的にも拡張されねばならぬであろう。「人類の全体の歴史から人間の精神と性格の形像は引出されるであろう、このものは如何なる個々の世紀にも、如何なる個々の国民にも決して等しくなく、しかしすべてのものはこのものに対して協働するのである。」

フンボルトによると、宇宙のうちには一つの形成的な原理が働いている。有機体のうちに、また芸術作品のうちに働いているのと同じものが精神的個性のうちにも働いている。「生命が不断の創造として、そして性格がその結果として現れる限り、生命は芸術の如く、性格は芸術作品の如く、見られることができ、また見られねばならない。」宇宙の諸形成における生命的原理はイデーである。イデーは動かぬ存在としてでなく、却つて衝動として捉えられた。全宇宙はこの衝動によつて存在する。人間の核心である生命衝動は、人類のイデーを表現しそして自覚することに向つている。それは全体的に充實的に人間であろうとする衝動であり、ヒューマニテイへの衝動にほかならない。この衝動は無限なもの、神的なものへの形而上学的憧憬である。「性格の理性性は、彼を感動させる憧憬の深さと種類に最も多く依存している。」しかるにこの無限なもの

への憧憬は形成的な作用であり、個性的完成に対する衝動である。個性の形成は宇宙の究極の目的である。

このようにして我々はフンボルトにおいてヒューマニズムの諸動機が洗煉されて一つの調和ある組織に統一されているのを見出すことができたであろう。しかしヒューマニズムは元来一つの体系であるよりも一つの生感情であり、一つの心的態度である。それは体系としてよりも、むしろその根源的な発現において重要であるといえるであろう。それは根源的な生感情として、人間価値の自覚として、人間性を抑圧するもの、歪曲するものに対して、人間性の解放を要求するものであり、かような解放の思想として、従つてまた反抗の思想として重要である。社会も文化も人間の作り出すものである。しかるに人間が自己の生の発展のために作り出したものがやがて逆に人間にとつて桎梏となり、人間を圧迫するに至るといふのが歴史の法則である。かくして新しい社会や文化に対する要求はまず人間性の解放に対する要求として現れるであろう。一般的にいうと、そこにヒューマニズムの根源がある。それは死滅せんとする形式に対する生の内容の根源的な体験に発するのである。ヒューマニズムの根本概念はヒューマニティである。ヒューマニティというものはもとより種々に理解されることができらうし、すべての哲学、

すべての世界観はつねにそれぞれヒューマニティについてそれぞれの解釈を含むということもできるであろう。しかしながらヒューマニティのあらゆる解釈がヒューマニズムであるのではなく、ヒューマニズムはヒューマニティについて一定の解釈をもっている。それが如何なるものであるかについてはすでに初めに一般的に述べておいた。この解釈に対しては種々の批判を行うことができるであろう。従来のヒューマニズムに種々の制限があることは確かである。しかしそれが理論として如何に批判されるにしても、それは根源的な生感情として人間のうちに毀し難く存在している。もしヒューマニズムを一般に歴史の法則に従つて人間の作つたものが人間を圧迫することに對する人間の解放を意味すると考えるならば、ヒューマニズムは歴史の発展において具体的に種々の形をとると考えることができるであろう。従来ヒューマニズムと呼ばれたものは、中世的全体主義的文化に對する人間性の解放を意味した。その場合ヒューマニズムが内在論とか、主観主義とか、個人主義とか、文化主義とかの形をとつたのは当然であつた。しかるに現代においては、まさにそのようにして發達した近代的文化が却つて人間を抑圧するものになつてゐるとすれば、今日のヒューマニズムは従来のヒューマニズムとは全く異なる新しいものでなければならぬと考えることができるであろう。この場合なお何故に我々はそれをヒューマニズムと稱し得

るのであるか。それはまず人間の解放の思想であるからである。次に今日近代的文化の転換期にあたつて反動的に封建的全体主義的文化の復活する傾向があるのに対して、それはその点に関して近代ヒューマニズムと同様の立場に立たねばならないからである。かようにして第三に、新しいヒューマニズムが如何なるものであるにしても、それは近代ヒューマニズムのすぐれた遺産を継承しなければならないのであつて、その限りそれはまたヒューマニズムと称せられることが可能である。

精神史方法論

精神史という言葉は普通には種々の意味に使われているようである。従つて先ずその意味を區別することが、精神史の概念を明確にするために必要であると思う。精神史という言葉は差当り歴史の一領域を表すために用いられる。即ち政治史、経済史などと並んで精神史というものが歴史の一つと考えられるのである。この場合、区分の原理が内容に関わることは明らかである。そういう場合、なるほど政治史とか経済史とかと精神史との區別は一見明瞭であるにしても、精神史と文化史との區別は如何であろうか。とりわけ觀念的な文化即ち精神文化と称せられるものの歴史、特に哲学史とか思想史とかと精神史との區別は如何であろうか。哲学史とか思想史とか、或いはまた宗教史とか文学史とか美術史とかは特殊史であり、これに対して精神史は一般史の關係にあるといわれるならば、かかる精神史と一般文化史との關係は如何なるものであろうか。更に文化の概念を徹底して広く解するならば、経済史はもとより、政治史も文化史の一つと見るこ
とができるであろう。その場合、政治史と文化史との區別はなお如何なるものであり得るであらう。

うか。ここに単に内容上の区別のほかに、方法論上の区別が重要なものとして現れてくる。そのことは、逆に文化史の問題は政治史の埒内で解決されることができ、政治史が歴史学の本来の領域であるという主張が存在するところから見ても、明らかであろう。実際、政治史か文化史かという問題は、往年史学界において活潑に闘われた一つの方法論的論争であったのである。今その論争に立入ることはできないが、そういう場合、精神史の概念が政治史の概念よりも文化史の概念に接近していることは容易に想像されることであろう。更に注意を要するのは、すべての方法論的論争が究極は哲学に、史観と称せられるものに関係することである。政治史か文化史かという論争にしても、歴史を動かす力を主として個人と見るか、それとも主として集団と見るか、また歴史を一層多く活動的なものと見るか、それとも一層多く状態的なものと見るかというような歴史哲学的問題に関係していたのである。精神史の概念も単に内容に関わるのみでなく、一定の方法論的、従つてまた哲学的立場を含み、これによつて他の歴史概念から区別されるのである。

精神史の概念にとつて基礎的な関係を有するものが精神の概念であることは言うまでもないであろう。しかるに精神の概念に最も含蓄的な意味を与えたのはヘーゲルである。これによつて彼は後の時代の歴史学に対して極めて大きな影響を及ぼした。ヘーゲルに依ると、精神はイデーの

より高い表現である。かくてイデーは単なる実体でなく、生ける実体である、それは精神として実体というよりも主体である。イデーが主体であるというのは、それが単に主観的なものであるということではなく、それが生命的なもの、運動するものであることを意味している。元来、ヘーゲルのいうイデーは我々の意識に依存するものでなく、絶対的に在るものである。精神といつても単に主観的なものでなく、自己を客観化するということが却つて精神の本質に属している。精神は自己を客観化することによつて豊富にされて自己に遷る、自覚ということには客観化がその必然的契機として含まれる。かようにしてヘーゲルのイデーもしくは精神は先ず何よりも全体性の概念である。それは多様なものに対してこのものから分離された抽象的普遍ではなく、多様なものとの結合においてこのものを生かしている統一としての具体的普遍である。多様なものの統一における総括が精神の本質である。次にヘーゲルのイデーもしくは精神は運動するもの、運動において自己を実現するものである。言い換えると、それは弁証法的なものである。精神は自己の内面を外部に措定し、そうしてこのものうちに自己を認識することによつてこの対象を自己のうちへ取り戻し、これにおいて自己に還つて来るのである。第三に、このような精神は超越的なものでなく、世界に内在するものである。精神は、自己をもちろの特殊な契機、形態に分

化し、そのすべてにおいて自己同一にとどまりつつ、現実のうちに啓示される。歴史はイデーが自己を顕現する最も固有な領域である。「世界史は時間における精神の開示である」、とヘーゲルはいつている。かような歴史観は一つの宗教的前提、即ち汎神論的前提をもっていた。その具体的な表象におけるイデーは神である。「神は世界を支配する、その支配の内容、その計画の遂行が世界史である。」このものを哲学は把握しようとする。神的イデーの純なる光の前には、世界が気違染みた、愚かな出来事であるかの如き外観は消え失せる。哲学は神的イデーの現実性を認識し、賤しめられた現実を弁明すると考えられた。

ヘーゲルの精神の概念は精神史の概念の成立に大きな寄与をなしたであろう。精神は実在的なものとして歴史における根本的な力であるという思想はここに明瞭に言い表された。精神史の概念にとって重要なことは先ず、精神が単に内部のものでなく、自己を外化するということである。ヘーゲルのいわゆる客観精神の概念は精神史の概念の成立に基礎を与えたものといえる。次に重要なことは、精神が運動するものと見られるということである。理性を超歴史的なものと考え従来の見方に反対して、ヘーゲルが理性そのもののうちに歴史を持ち込んだことは精神史の概念に対する基礎的な貢献である。ヘーゲルの精神の概念及びその歴史哲学は方法論

的にも精神史の発達に対して種々の寄与をなしたということができ得るであろう。先ず精神は全体的なもの、普遍的なものである。精神史においては歴史上の個々の特殊な事実はばらばらなものとして見られるのでなく、そのすべてを貫く普遍的なもの、全体的なもの、即ちまさにその精神が問題である。事実の羅列が問題でなく、一つの事実を他のもろもろの事実との結合において統一するものが問題である。精神は統一であると共に区別である、それは全体であると共にもろもろの肢体のうちに現れる。それ故に第二に、精神史においては種々の文化がそれぞれ孤立的に見られるのでなく、それら相互の聯関を、しかもその根柢にある精神の統一から考察するのである。かような精神の統一としてヘーゲルは民族精神或いは時代精神というものを考えた。それは歴史における精神の規定性である。この規定性において精神は具体的なものとしてその意識と意欲の、その全体の現実性のあらゆる方面を表現する。即ちそれは民族の宗教、その政治組織、その道徳、その法律体系、その慣習、またその科学、芸術及び技術の共通の特質である。種々の文化は相互に聯関をもっている。この聯関はそれらが一つの共通の根柢即ち時代精神を表現するところにあると考えられたのである。第三に、精神は全体的なもの、普遍的なものを意味することによつて、精神史の概念は普遍史もしくは世界史の概念につらなっている。ヘーゲルは民族精神に甚だ重要

な意味を認めた。しかし彼は浪漫主義者の民族精神の概念にとどまることなく、世界精神というものも考えた。各々の民族精神は世界精神の発展におけるそれぞれの契機或いは段階を現している。ヘーゲルに依ると、世界史の各々の時代において普遍的精神のその時々^の発展段階を担っている世界史的民族というものがある。そうしてこれによつてその民族は絶対的権利をもつていであろう。しかしそれに対しては他の諸民族の諸精神は何等の権利ももたないであろう。しかもその民族にせよ、世界史の新しい時代が来ると、世界精神の新しい段階が現れると、もはや自己の任務を終つたものとして世界史の舞台から退場して他の新しい世界史的民族に席を譲らなければならぬのである。言い換えると、民族精神は世界精神の計画の遂行のための道具に過ぎないことになる。個人についても同じようにいえるのであつて、実際ヘーゲルは世界史的個人を「世界精神の業務担当者」と称している。そうであるとすれば、歴史における個性的なものの独自の価値、固有の権利は奪われてしまふであろう。精神史は世界史的考察でなければならぬ。しかしながらヘーゲルの歴史観におけるかような欠点は訂正を要するのである。第四に、精神史が発展史でなければならぬことは明らかである。精神は運動するもの、発展するものである。ヘーゲルはこの発展を弁証法の論理に従うものと見、その汎論理主義の立場から歴史の発展過程が純粹に

論理的に構成され得るものの如く考えた。そこで彼にとつては現実の歴史はイデーの發展の影の如きものとなり、その論理的諸範疇の凶解に過ぎぬものとなるであろう。經驗的事実は論理的構成のために暴力を加えられ、歪曲されることとなるであろう。精神史は發展史的考察でなければならぬが、それはヘーゲルの如き論理的構成的立場を去つて、經驗を尊重し、經驗的事実のうちに沈潜しなければならぬ。

精神史の概念の成立にとつて重要な関係があるのは、いわゆる歴史的理想論である。このものはイデーを歴史的力と考える。しかしながらそれはヘーゲルの論理的構成が現実の歴史と乖離したのに対して、一般により經驗的な態度をとっている。このような歴史的理想論の代表者として特に挙げねばならぬのは、ヴィルヘルム・フォン・フンボルトである。フンボルトにとつて、その名に値する歴史家とは、あらゆる出来事を一つの全体の部分として叙述する者である。これが歴史一般の形式である。歴史の目標は、人類を通じて現れるイデーの、あらゆる方面に向つての、あらゆる形態においての、実現である。歴史家の課題は、その最後の、しかし最も単純な解決において、イデーが現実のうちに存在を獲得しようとする努力の叙述である。このイデーは豊富な出来事そのものの中から現れねばならぬ、言い換えると、純粋な歴史的感覺をもつてなされた

出来事の考察を通じて我々の心に浮び出てくるのでなければならぬ。歴史に対して外部から何等かのイデーを押し附けるといふことは、哲学的歴史と称するものの陥つた誤謬である。イデーは出来事の聯関のうちにおいてのみ示され得る。イデーとは關係の全体性を意味している。その本質は、形式原理として多数のものを連結し、これを統一に形成し、かようにして多数のものを初めて全体になすということにある。イデーは全体の形態であり、同時に一つの發展の必然性とその性格をなすものである。そうしてすべての与えられたものは究極は一つの根源的な根柢を有するのであるから、あらゆるイデーは唯一の根源的イデー（ウルイデー）のもろもろの特殊化、諸表現、諸内容である。「世界史は世界統治なしには理解されない」、とフンボルトはいっている。イデーの概念は全体の世界史の統一的な見方を可能にするのである。フンボルトの歴史的イデー論の根柢にも神学的觀念が存することは右の言葉からも察せられるであらう。しかし彼はイデーを生命的なものと見ることによつてヘーゲルの論理的構成的態度を斥けてむしろ芸術的直觀的態度をとつた。「あらゆる關係の根元の点」であるところのイデーの把握は芸術的統覚の作用である。歴史はシェリングのいわゆる「歴史的芸術」、經驗的特殊なものとの絶對的整体的なものとの綜合であり、フンボルトに依ると「觀照」によつて全体は捉えられ、「必然性を呼吸する形式」

のうちに注ぎ込まれるのである。豊富な諸関係を「少なくとも瞬間的にその根源的な統一に結合することは、ただ構想力にのみ許されている」、とフンボルトはいう。諸関係の複合の全体性の直観としてのイデーに相応する唯一の方法は芸術的統覚であるとされた。

次にフンボルトの歴史的イデー論は、ヘーゲルに対して、個別的なものに独自の歴史的意義を認めようとした。イデーは個性のうちに現れる。この場合、個性というのは、単に個人をいうのではなく、また個々の国民乃至国家をいうのである、国民乃至国家も個性的なものである。そしてあらゆる個性は現象のうちに根差しているイデーである。しかも若干の個性にあつては、イデーは、恰もそのうちに自己を顕現するために個性の形式をとつたかのように、特に勝れて輝き出る。これは一つの力の産出であり、随伴している諸情況から導来することのできぬ天才的なものである。このような偉大な個性は「その独自性の力によつて人間精神にそれまで発見されずにいた方向への新しい飛躍」を与える。あらゆる時代に、芸術や科学や哲学において自己の民族に一つの違った方向を与えた個人、宗教や法律や道徳に突然の変化を生ぜしめた改革者が現れた。しかるにフンボルトに依ると、イデーはこのように個性として現れると共に、他方においては「イデーの形態」として現れる。個性とイデーの形態とはイデーが自己を現す二つの道である。前の

場合においてはイデーはいわば突然に、優越的に現れるのに反して、後の場合においては最初は微かに、しかし次第に明らかに、そして遂には多くの場所、違った事情のうちに不可抗的に侵入するのである。イデーの形態は純粹な個性に対して型（タイプ）的なものと見ることができであろう。それは人間的個性そのものでなく、ただ間接にこのものに関係する。例えば言語はイデーの形態の一つである。そして言語は精神の活動の産物というよりもその無意的な流出物であり、民族の仕事というよりもその内的運命によつて与えられた賜物である。このようにしてフンボルトは歴史家に対して、如何なる場合にもイデーを探るべきこと、しかしこのイデーは出来事そのものにおいて認識され得ること、自分の手で作ったイデーを現実に対して想定してはならぬこと、そしてまた全体の聯関の探求のために個々のものの生命的な豊富さの何物をも犠牲にしてはならぬことを要求した。

ランケがヘーゲルに反対したのも、ヘーゲルの見解においては、あらゆる人間はイデーの影もしくは凶解に過ぎぬものとなり、人類の継起する諸時代は相互にいわば中和されて、それ自身の意義をもたぬことになることであつた。「しかるに私は主張する、あらゆる時代は直接に神のもとにあり、そしてその価値はそれから出てくるものに存するのでなく、その存在そのも

のに、その自身の自己に存するのである」と、とランケはいつている。もとより彼も単なる個性の叙述をもって満足するものではない、彼の世界的眼光はそこに止まることを許さないであらう、彼もまた歴史のうちに内在するイデーを捉えようとした。「歴史は、出来事の系列的継起をできるだけ鋭く且つ正確に展示し、そうしてその各々の色彩と形態とを再現しようと、如何に甚だ努力するにせよ、それはこの仕事に止まるのでなく、人類を導く生命の最も深い最も秘密の活動（フンボルトのイデー）にまで貫き入ることを求めるのである。」このようにして彼もまた歴史の「指導的イデー」、「各々の時代における支配的傾向」を捉えようとした。もちろん歴史家はどこまでも客観的でなければならぬ。「ひとは歴史に、過去を審判し、将来の利益のために同時代の人々に教訓するという役目を与えた。この試みはかくの如き仕事を敢えてしようとするものではない、それはただ元来如何にあつたかを語ろうとするのである」、とランケは述べている。即ち歴史家の仕事は歴史を評価することではなく、ただそれを認識することである。歴史の指導的イデー或いは支配的傾向に関しても、彼はそれを評価しようと欲することなく、ただそれを理解することに努むべきであると考えられた。

いつたい歴史のイデーの見方は、従つてまた精神的見方は、何処にその根拠をもっているで

あろうか。嘗てサヴィニイ【Friedrich Carl von Savigny】はいつた、「私が正しいと考える方法に依ると、歴史が提供する多様なものうちに、より高い統一、個々の現象がそれから説明さるべき生命原理が探求され、そうしてかようにして物質的に与えられたものは絶えずより多く精神化されるのである」。このような方法が経験的因果の表面を通じて形而上学的本質の深みへ導き入れられる探針である。経験主義は、シェリングに依ると、有限なものを因果性に従って現実として考察する、しかるに単なる因果性の追求は本質に導かない、これはただ絶対的な認識の仕方のみが為し得ることである、経験主義、因果性、悟性に対して、本質、知的直観、イデーが立っている。単なる因果の見方は全体というものを捉えることができない。全体と部分との関係は単なる因果性によって説明されることができぬ、そこに自然的因果性に対して形而上学的因果性ともいうべきものが考えられねばならぬであろう。フンボルトにとってイデーとは部分を全体に形成する原理、聯関を建立する原理であり、個々のものの全体からの理解の機関である。それは機械的、生物学的或いは心理学的説明を伴わねばならないが、しかし決してこれに解消され得るものではない。イデーの見方は全体的見方であり、この全体というものが機械的因果的に捉えられ得るものでないところにその根柢があるのである。

さてドイツ歴史学派の伝統を同化しつつ現代において精神史方法論に最も重要な影響を及ぼしたのはデイルタイである。彼の精神科学論のモットーとして、我々はフンボルトの次の言葉を掲げることができよう。「世界史のうちに働いている一切のものはまた人間の内部において動いている」、と。そうであるとすれば、歴史におけるあらゆるものは精神の表現であるということになる。またそうであるとすれば、歴史的なものの一切を通じて我々の内部において体験されるものが理解されるということになる。およそ歴史の理解は、歴史のうちに働いている一切のものがまた人間の内部において動いているものであるということによって可能である。デイルタイは歴史的世界の構造を体験、表現、理解という三つのものの聯関において捉えた。体験、表現、理解の聯関は到る処において、それによって人類が精神科学的対象として我々にとつてそこにあるところの手続である。精神科学はまさにこの聯関において基礎付けられているのである。ドイツ歴史学派におけるイデー論は、いわゆる記述的・分析的心理学を基礎とするデイルタイの精神科学論によつて一層經驗的な基礎におかれるようになった。精神科学の方法は理解の方法、解釈的方法である。理解とは外部から内部を捉えることであり、外部というのは表現であつて内部というのは体験である。体験は外部に表現される、表現は理解によつて内部に關係付けられる、

そうして体験は表現という客観的に現れたものの理解によつて拡大され、またその客観性を得るのである。歴史は精神科学的方法に依るべきものであるとすれば、歴史は精神史であるということになるであらう。

精神はデイルタイにとつて全体的なものを意味している。全体が概念的に構成されたものでなく、却つて第一次的な事実として体験されるということが、我々の精神生活の根本的事実である。そうしてフンボルトにおいてイデーが関係の全体性を意味したように、この精神的全体はデイルタイに依ると構造聯関もしくは作用聯関である。それは要素から合成されたものでなく、聯関は精神生活において根源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できぬ。聯関は実に「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た概念ではない。精神生活の構造が絶えず作用し、意識のうちに見出される諸過程はつねにそれに制約されることによつて、これらの諸過程は孤立され分離された要素でなく、全体における一つの機能或いは仕事である。このように全体が体験される事実であり、そうして精神的構造の中心をなすのは諸衝動と諸感情の束であるところから、精神生活の基本的関係としての全体と部分の関係は、意味の範疇や合目的性の範疇を基礎附ける。生の範疇としての發展の概念もそこ

に与えられる、発展もまた構造の聯関が根柢にあるところにおいてのみ考えられる。意味、合目的性、発展等が「生の範疇」と呼ばれているのは、それらが先験的に生に対して適用されるものでなく、生そのものの本質のうちに横たわっているものであるということである。従来の説明的もしくは構成的心理学は、精神現象を一義的に規定された一定数の要素によつて因果關係に従属させようとした。精神生活の構造聯関はこのような認識方法を拒絶する。このものはただ分析され記述され得るのみである。精神生活においては聯関が第一次的に与えられているという点に、自然認識と心理学的認識との根本的差異がある。

しかるに内部において体験される精神生活は外部において表現に達する。デイルタイはこのものを「生の客観化」と称した。生は自己のうちに無限の内化の傾向を含むと共に無限の外化の傾向を蔵している。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、意識の照し得ぬ最も深き内奥も表現に顕れる可能性を有する。一切の歴史的なものはこのような生の客観化にほかならぬ。言語、神話、文芸、美術その他一切の歴史的形造物において、我々はいわば对象的となつた心的生活をもつている。これらの客観的な諸形態は心的作用によつて、その法則に従つて作り出されたものである。デイルタイは、「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、いわば輪廓を自己のうちに含む」、といつて
いる。精神生活は一つの聯関である故に、芸術、宗教その他のものは歴史においてつねに構造的
聯関に立つている。デイルタイは生の客観化において文化の諸体系と外的諸組織とを区別したが、
両者はただ相対的に独立であつて、現実においては生ける聯関をなしている。ところでこのよう
にあらゆる客観的歴史的形態は精神生活の表現であることによつて、外から内への理解は現
實的に可能である。理解は生に対して外から持ち込まれた見方に基づくのではなく、生そのもの
うちに基礎附けられている。我々は單なる精神でなくて身体を具え、いわゆる精神物理的統一であ
るといふところに我々にとつて内と外との關係は与えられており、これを我々は到る處に移し入
れる。外部と内部という一對の概念の意味はむしろ理解によつて初めて説明されて与えられる
のである。これらの概念は理解において生の感性的現象とこのものを生産しそのうちに自己を顕現
するものとの間に成立する關係を意味している。ただ理解の達する限りにおいてのみ外部と内部
との關係は成立する。理解にとつて物的なものとの心的なものとの対立は外部と内部との対立にな
るのである。歴史において感性的に与えられたものから理解は、感性に現れることなくしかも外
的なものの中に自己を表現するものに還つてゆく。理解するとは追体験すること、共に体験す

ることである。ところでデイルタイに依ると理解の対象は型（タイプ）である。理解は型の認識である。型は一般的なものでなくて個性的なものである、もとより単に特殊的なものでなく、むしろ特殊なものとの一般的なものととの統一である。型は一般と特殊との概念的対立の彼方にあり、物的と心的との内容的対立の彼方にある。それは外的であると同時に内的なもの、一般的であると同時に特殊的なものである。しかもこのような規定は、概念の産物ではなく、生の産物である。かようにしてデイルタイにとって精神史は次の如きものとなるであろう。先ず精神とは、その内在的な合目的性に従って、自己自身から限定し、形成し、客観化する生である。精神は發展する生そのものにおいて捉えられるのであり、その方法は理解の方法即ち解釈学的方法である。生は構造聯関であつて、精神はその諸客観化の聯関のうちにおいて認識されることが出来る。理解の方法は一般化的方法でなくて型の認識である。このような型は精神の構造のうちに含まれるものもろの可能性として精神の構造そのものにおいて基礎付けられている。そうして精神史としては宗教、哲学、文芸、美術等の歴史は聯関をなし、一般精神史の一部分と見られるであろう。「美術は単に形式的な課題や問題の解決と發展に存するのではない、それはまたつねにそして何よりも人類を支配するイデーの表現であり、その歴史は、宗教、哲学或いは文芸の歴史に劣らず、一

般精神史の一部分である」、とドゥヴオルシャック【Max Dvorák】はいつている。

ところで精神史といわれるものは二つの主要な方向において研究されている。その一つは問題史であり、他の一つは型の歴史、形式或いは様式の歴史である。

既にヘーゲルは問題史の方向をとっている。彼に依ると、イデーは弁証法的に発展するものであるが、その動力となるのは矛盾であり、かようなものとして矛盾は最も生命的なものである。この思想は問題史的精神史の基礎となるであろう。しかるにもし問題及びその解決の仕方が物そのものの本質に従つて若干の可能な型に分たれるとすれば、問題史は類型史の見方と結び附くであろう。ヘーゲルの影響のもとに多くの問題史的歴史が書かれた。例えばヴィンデルバントの哲学史の如きはそれである。またウンゲルは、文学は生の解釈であるというデイルタイの思想から出発して、問題史としての文学史の主張を掲げた。もしも文学が生の諸問題についての形成的解釈或いは解釈的形成として現れるならば、文学史もこれら諸問題についての学以外の何物でもない、と彼はいつている。

問題史としての精神史が精神の意味を特に内容的に解するとすれば、型の歴史、形式或いは様式の歴史としての精神史はそれを特に形式として捉える。精神は一方勝れて内容であると共に他

方勝れて形式である。しかも内容と形式とは抽象的に分離することができぬ限り、問題史が同時に型の歴史であるように、形式史乃至様式史も精神史としては同時に問題史的であるであろう。形式はまさに精神の形式として単なる形式であることができぬ。形式或いは様式は単なる種類を表す概念でなく、寧ろイデーであり、イデーの型である。精神史としての様式史の意味を理解するため、ここにリーグルの「芸術意欲」の理論を取上げることができよう。芸術意欲の概念は様式（スタイル）という全く具体的な現象の説明のために導き入れられたものである。およそ美術史の方法の問題は、材料として与えられた美術作品の生成の根源を明らかにするという課題から生ずる。作品は、創造的な精神の過程から切り離して単にそれだけとして見れば、死せる産物に過ぎぬ。それは根源的な体験統一の一つの極に過ぎず、その他の極が問題である。そうしてこれが作品の根源であつて、美術史は美術作品の現象をその根源から基礎付けなければならぬであろう。芸術意欲というものはこの問題に關聯している。我々は美術の歴史において形式が変化すること、その性格、その様式が変化することを直接に見ることができる。如何なる力が形式を変化させるのであろうか。様式の表面が変化する場合、何がその根柢において変化するのであろうか。様式というものは従属変数であるとすれば、何が独立変数であるのであろうか。リーグ

ル【Alois Riegl】が外面的な様式性格と様式原理とを区別したように、二つの問題は同等ではない。そうしてリーゲルはその独立変数は芸術意欲の方向であると答えるのである。様式はこの内面的な構造原理の従属変数である。リーゲルはかような芸術意欲の本質上可能な諸方向、その根本的な型を考えようとした。それはデイルタイが精神生活の構造に基づいて世界観の本質上可能な型を考えようとしたのに類似している。様式史は精神史として単なる形式の歴史であることができず、その根柢にリーゲルの芸術意欲の如きものが考えられねばならぬであろう。類型学的研究は、或る場合にはより形而上学的であり他の場合にはより経験的比較論的であるという別はあるにしても、現代における精神史の最も大きな方向を現している。

ところでリーゲルの芸術意欲の理論は精神史の問題にとつて更に他の重要な示唆を与えているといえるであろう。既にヴォリンゲルはその理論を基礎にして、従来の美学の殆ど自明の前提になつていた古典的美の觀念を批判して、それはただ芸術意欲の一つの方向を現すものに過ぎず、それとは違つた芸術意欲の方向においては古典的美とは全く別の芸術性が考えられ得ると主張している。かようにして彼は人間の外界に対する関係或いは態度の相違に従つて、人間性の根本的な型として、原始的人間、古典的人間、東方的人間の別を考えた。それらにおいて芸術意欲がそ

れぞれ別のものであるとすれば、それぞれ別の様式の発展が考えられるであろう。精神史は世界史の見方に立たねばならないが、従来世界史といわれたものはヨーロッパ文化の歴史であり、従って精神史もヨーロッパ精神の歴史を中心としたものであった。東洋精神はその発展の低い段階に属するものの如く見られ、根本的に異なる型とは見られなかつた。今やこのような見方が破られなければならない。しかしながらそのことは、東洋精神と西洋精神とを単に抽象的に対立させてその優劣を論ずるといふが如きことであり得ないのもちろん、その単なる比較類型学的研究に止まることであつてはならぬ。本来世界史であるべき精神史は、東洋精神と西洋精神とにおいて根本的な型の相違を認め、それぞれの独自の法則性を尊重しなければならないが、同時にそれらをまさに人間精神の型として、人間精神の根本的構造から統一的に把握することに努力しなければならないであろう。

充足的經驗論

一

近代哲学の根本問題は經驗であるということができよう。ロックやヒュームの問題がそうであつたし、カントの問題もそうであつた。今ベルグソンの哲学の問題もまたそうであるといふことができる。その『形而上学入門』の最後に、哲学は充足的經驗 *expérience intégrale* と定義され得ると彼は書いてゐる。充足的とは完全もしくは全的の意味である。そこで我々は彼の哲学の立場を充足的經驗論 *empirisme intégral* と呼んでもよいであらう。實際パロディやパコット【Julien Paoulet】などはそのように名付けてゐる。充足的經驗論は、ベルグソンとジェームズとの間に類似が存在する限り、ジェームズのいわゆる根本的經驗論 *radical empiricism* に類似するであらう。それは經驗の哲学の発展と見られることができる。ベルグソンは、眞の經驗論は眞の形而上学である、ともいつてゐる。

經驗論の祖と称せられるのはベーコンである。しかるに彼において經驗は外的經驗に過ぎな

つた。人間精神がその能力を自然に対して適用する場合、その観念はこの自然の対象に適合し、これによって規制され限定されるが、それが網の巣を作る蜘蛛のように、自己自身に還り自己を反省する場合、何物もそれを制限せず、その観点を限定しない、それが組立てる説は織目の美しさと細かさに驚かれる蜘蛛の網に似ているが、薄くて用をなさぬ細工物に属する、とベーコンは学問の進歩についての彼の著作の中でいつている。このように彼には、反省の作用、内的な観点或いは自己、デカルトがそこにあらゆる明証の本来のそして唯一の源泉を見出したものは、一種の眩暈、無益な観念の遊戯と思われた。彼は学問が経験或いは観察の方法に基づいて大きな成功を収め得ることに注目したが、それに氣を取られてそのような外的経験とは全く異なる内的経験の考察に対して無関心で、輕蔑をさへ示した。彼は先ず初めに知識の一切の根源が外的経験のうちにあることを前提して、それを証明することに努力しない。原理を説明し分析することよりも、その適用の廣くて有効であることをア・ポステリオリに論証することが彼には重要であった。経験の原理を説明し分析しようとしたロックは、観念の源泉として感覚と反省との二つを考えた。しかし彼の理論においては、反省は根柢をもつことができぬ。メーヌ・ドウ・ピランに依ると、^{*}ロックは先ず我々の観念の二つの源泉を十分な理由なしに余りに分離している、彼が感覚

の單純觀念と稱するものうちに本質的に反省的な部分が含まれており、これが感覺そのものにおける觀念を形作つてゐるのを知ることが困難ではない。次に彼は屢々二つの源泉を混同し、彼自身が單純なものと認めそして反省のみによるほかさうであり得ない觀念において感覺と反省とを協力させている。更にロックの説は一方の根源と他方の根源とから来る要素の間に何等積極的な境界線を設けていない。反省の單純觀念から出發するといひながら、實際にはなおそれが何処から来るかと尋ね得るような觀念から出發してゐる、即ち彼はそれを原始的事実として示さなしか、それともかく告げるとすれば、その権利を十分に正当附けないのである。尤も彼の説は部分的には先驗的哲学と經驗論の哲学とを調和させる正しい道程にある、とビランは認めてゐる。『人間悟性論』の著者は感覺の限界に止まらないで、感覺の單純觀念のうちにも内的統覚を考えた。精神は、感覺し或いは活動するのは自己であると現実に意識する限りに於いてのほか、感覺するとか活動するとかといわれず、この現実的もしくは可能的統覚の限界外にある一切のものは精神に属せしめることができぬ、と彼はいつてゐる。ここにベーコンの經驗論には存しないデカルト的な純粹に反省的な観点が始まる。しかしながらロックはそこに踏み停まらないで、直ちに外的經驗の場に移つていたのである。もし彼が分析を究極まで推し進めたならば、彼のいう知

識の二つの源泉が唯一つの源泉のうちに、一つの同じ原始的事実のうちに結合されているのを見たであろう、とビランは論じている。ロックは内的経験と内的感覚の事実を認めただけでも、その優位 *primauté* を認めなかった。ビランが彼の心理学或いは形而上学の基礎としたのはこの内的経験 *expérience intérieure* 或いは内的感覚の事実 *faits de sens intime* である。人間は単に感覺する或いは知覚する *percevoir* 能力を有するのみでなく、彼が感覺している事を統覚する *apercevoir* 能力を有している、——即ち人間は自己意識を有し、自覚的である、——そして我々の内的感覺は、そのみが直接的なものとして、物を内部から捉えるものとして、物を知る最も完全な仕方であり、これに反して我々の感官から来る知識は間接的で表面的である、とビランは書いている。デカルトは「私は考える、故に私は在る」ということをあらゆる知識の原理とした。ビランが出発点としたのもこの自覚の事実である。しかし彼はデカルトを抽象的であるとし、「私は考える」*Je pense* を、「私は欲する」*Je veux* 或いは「私は動く」*Je meus* によつて置き換えた。内的感覺の真の原始的事実 *fait primitif* は努力 *effort* と呼ばれるものであつて、自己はこの活動的な力 *force agissante* と全く一つである。ところでこの力の存在はそれが働く限りにおいてのほか自己にとつて事実でなく、そしてそれは抵抗するもしくは惰性的な極に適用される限りにおいてのほか働か

ない。即ち力はその適用の極に対する関係においてのほか限定乃至現実化されず、同じく後者はそれを動かす現実的な力に対する関係においてのほか抵抗するもしくは惰性的なものとして限定されない。この傾向の事実が努力と呼ばれるものであり、この事実のうちに主観と客観との原始的二元性も与えられている。デカルトが原理とした「私は考える」における根本的な意識はサンチマン sentiment (感知) である。この全く内面的なサンチマンは個性或いは人格的存在のそれである。我々にとつての原始的事実は単なる感覚でなく、感覺的印象が自己の人格的個性と協力する限りにおいてのほか存在しない感覺のイデア (觀念) である、とピランは述べている。彼に依ると、カントの先驗的統覚もしくは先驗的自己は反省よりも抽象に基づくものである。カントは知識の形式の現実的な起原を尋ねる代りに、それを先驗的自己也しくは思惟する叡知体へ送り返し、そしてそれは経験に先立つて存在すると仮定されたにも拘らず、外的経験においてのほか働きもせず知られもしないと考えられた。カントの自己は現実的な個人的自己からの抽象物であり、彼は意識の事実の分析のうちに一にして同一なる主観と多にして変化する客観との原始的二元性を明らかにしないで、単に主観と客観との二つの抽象物を設定するに止まっている。統一性、同一性、実体、因果等の觀念はいずれも内的感覺の原始的事実の表現であり、種々の抽象的な名目

のもとに再生された同じ事実からの直接的演繹である。従つて原理の学はこの事実の学に解消され、心理学は形而上学となる。このような心理学の立場においてピランは、デカルト、ライプニッツ、カントなどの先験的哲学とベーコン、ロック、コンデイヤックなどの経験の哲学とを調和させることができると考えた。内的経験を基礎にするものとしてピランの立場はそれ自身一個の経験論と称し得るであらう。いわゆる経験論は、カントの経験理論も、一般的に見て、外的経験の哲学に過ぎなかつた。そしてピランの哲学は、内的感覚の事実を基礎にするという意味で、実証主義と呼ぶこともできるであらう。それはもとよりコントの実証主義とは異なつてゐる。コントのそれはむしろベーコンの立場に逆戻つたものといわれるであらう。テーヌやミルのいわゆる経験論に反対してベルグソンが眞の経験論と称するものは、このようなピランの経験論もしくは実証主義に連らなつてゐる。

* Maine de Biran, *Essai sur les fondemens de la psychologie et sur ses rapports avec l'étude de la nature*.
Œuvres, par Tisserand, VIII, IX.

十九世紀を通じてフランスにはデカルトの Cogito の心理学的解釈に出発点をとつた一つの顕著な哲学的潮流が存在する。それは我々が我々自身において、意識の固有な作用のうちに見出す或

る直接的な直観を、あらゆる哲学の唯一の原始的所与として認めるのである。特にメーヌ・ドゥ・ビランがその方法を深化した。ラヴェツソンがそれを拡張し、ラシュリエによって継承された。ベルグソンの哲学もこの伝統を継ぐものである。彼の最初の著作が『意識の直接所与に関する論』と名付けられたのも偶然ではないであろう。彼の哲学はラヴェツソンが将来の哲学の一般的性格として予言した現実主義或いは唯心論的実証主義 *réalisme ou positivisme spiritualiste* の最も輝かしい形態である。この「新しい実証主義」が充足的経験論にほかならぬ。

二

哲学は実在の認識を目差している。哲学において経験というものも実在の捕捉でなければならぬ。真の経験論はできるだけ近く原物そのものに接近し、その生命の中に深く入り、一種の精神的聴診によって、その魂の脈搏を感じることを企てるものである、とベルグソンはいう。この仕事は甚だ困難である、なぜなら思惟が日常の用務に使っている出来合いの概念の如何なるものもはや役に立たないから。自己は多様であるとか、自己は統一であるとか、乃至、自己は多と一との綜合であるとか、と言うことほど容易なことはない。統一性や多様性はこの場合物に合わせ

て裁たねばならぬ表象ではなく、既に製造されていて、その堆積の中から選びさえすればよいものである、それはビールにもボールにも合う既製品の服である、それが彼等に合うというのは、それが二人のいずれの体にも合わせて作られていないためにほかならぬ。しかるにその名に値する経験論、体に合わせてしか裁縫しない経験論は、その研究する各々の新しい対象に対して、全く新たな努力を要するのである。それは物に対してその物にのみ適合する概念を裁つのであつて、かような概念はその物にしか適用されぬ故に、殆ど概念ともいい得ないものである。それは商売されている觀念の組合わせで処置するのではなく、その目差すのは固有の、単純な表象である。尤もこれが一度形作られると、何故にこれが統一性、多様性等々の枠にはまり得るかは容易に理解し得ることである、これらの枠のすべてはその表象よりも遙かに広いものであるから。かように充足的経験と定義される哲学は、概念を選択したり或る学派に味方したりするのでなく、固有の直観を求めてゆくのである。人格が統一を有することは確かである、しかしかような断定は人格といわれる統一の固有の性質について何等教えるところが無い。我々の自己が多であることは否定されない、しかしこの多様性が如何なる他のものとも共通に有しないものを知ることが問題である。哲学にとつて真に重要なことは、それが如何なる統一であるか、如何なる多様であるか、

人格における多様の統一が抽象的な一と多を超えた如何なる実在であるかを知ることである。そしてこれは自己による自己の単純な直観によって捉えるのでなければ知られないであろう。この直観の頂上から再び降りてゆくと、ひとが人格の動的生命をそれによって定義することを企てる統一性とか多様性とかの概念に達するにしても、これらの概念の如何なる混合も持続する生命に類似する何物をも与え得ないのである。「直観から分析に移ることはできる、しかし分析から直観に移ることはできない」。哲学は充足的経験として直観に依らねばならぬ。「形而上学は觀念の遊戯に過ぎないか、それとも、もし精神の真面目な仕事であるならば、直観に達するために概念を超越しなければならぬ」、とベルグソンは『形而上学入門』の中で書いている。同じ思想は到る処に見出される。ベルグソンの哲学は、彼自身の如く、サンチマンという語を十七世紀がそれに与えた意味に取り、そこにあらゆる直接的で直観的な知識を理解するならば、サンチマンの哲学であるといひ得る。^{*}直観は知的共感 *sympathie intellectuelle* であつて、これによつて我々は自己を物の内部に運び込み、物の固有なもの、従つて言表することのできぬものと一つになるのである。これに反して概念的知識は物の周囲をまわるのみで内部に入ることなく、その場合ひとが取る観点とひとが用いる記号とに依存し、従つて相対的なものに止まっている。分析の与え

るのは翻訳であつて原典ではない。思惟は分析し、しかる後結合することによつて認識しようとするのが慣わしである。「哲学するといふのは思惟の仕事のこの習慣的な方向を逆にするこゝである」。真の経験論は既製の概念に頼つてならぬように、既製の直観に頼つてはならぬ。既製の直観というものもあるのである。^{**} 真の直観は創造的であり、発明的である。かようにして固定した概念は動的にされ、範疇は絶えず鑄直され、實在をそのあらゆる曲折において追跡し、物の内の生命の運動そのものを捉えることができる。そのとき哲学は、学派間の争から解放され、問題を立てるためにひとが選んだ人為的な言葉から自由になることによつて問題は自然に解決されて、前進的な哲学 *philosophie progressive* になる。そのとき哲学は、実証科学と同じように、一度得られた成果を一つ一つ加えることによつて絶えず進歩することができらるであらう。かようにして哲学は大なる綜合であると僭称することなしに、大なる綜合的努力であるということになるのである。

* Pascal, *Pensées*, 282. 「我々は真理を、単に理性によつてのみでなく、また心情 *cœur* によつて知る。我々が第一原理を知るのはこの後の仕方によつてである。そして理性がそれに支えられ、そこにそのすべての議論を基づけねばならないのはこの心情と本能の知識である」。

* * 「確かに大多数の人間は既製の観念によつて思考する。習い覚えた観念によつて。しかしまた確かに、同じようにそして到る処、大多数の人間が既製の直観によつて見ると見ることがも確かである。習い覚えた直観によつて。普遍的なそしていわば疲れを知らぬ怠惰が存在する。それは疲れれる仕事である、しかし怠惰は、しかし疲労は、疲れぬ。この怠惰の、この疲労の、この不断の主知主義の告発がベルグソンの入口にある」。Charle Péguy, Note sur M. Bergson, [NOTE SUR M. BERGSON ET LA PHILOSOPHIE BERGSONNIENNE] 1914, p. 36.

いわゆる経験論も合理論も、ベルグソンに依ると、同じ幻想に欺かれている。それらはいずれも分析の観点と直観の観点とを混同している。前者が心理的分析は自己において、心理的諸状態以上の何物も発見しないというのは当然である。それが実に分析の機能なのであり、定義でさえあるのである。心理学者は人間を分析して諸状態に解消する、彼は高々これらの状態に「自己」という札を貼つて、「自己の状態」というに過ぎない。かかる心理学の平面においては「自己」は記号であり、言葉であつて、この平面に止まりながら、言葉の背後に物を見出し得ると信じるのは大きな誤謬である。これらの状態を如何に並べようとも、自己は常に取り逃がされる。ヒュ

ームにとって自己は觀念の束に過ぎなかつた。經驗論の哲学は翻譯のうちに原典を求めらるるものであり、それが翻譯のうちに見出されないと口実のもとに原典を否定するにいたるのである。しかし合理論も經驗論と同じ混同から出発している。經驗論と同じように、合理論は心理的諸状態をばそれを再び統一する自己の切り離された断片のように見る。いずれも部分的觀念を實在的部分のように考へている。經驗論と同じように、合理論もそれらの断片を互いに結び直すことによつて人格の統一を作らうとする。しかし如何に努力を繰り返しても、人格の統一は幽霊のように限りなく逃げてゆくであらう。ところで經驗論が戦ひ疲れて遂に心理的諸状態の多様以外何物も存しないと宣言するに反して、合理論は人格の統一を肯定し続ける。けれどもそれにとつては人格の統一は純粹に消極的な或る物、あらゆる限定のないものになるのほかない。その分析においては、心理的諸状態は必然的なものと見られ、内容と考へられる一切のものであり、「自己の統一」は内容のない形式に過ぎぬものとならざるを得ないのである。それは絶対的な無限定、空虚であるであらう。この「形式」は実は無定形であつて、生きた具体的な人格を性格附けることができず、ピエールとポールとを區別することができぬ。そこで人格からこの「形式」を分離した哲學者は、それが一人の人間を限定し得ないのを見て、彼等の空虚な自己をポールにもピエ

ールにも属しないところの、或いは全人類、或いは神、或いは存在一般に対する無底の托【台座】と考へるに至つたのである。テーヌのその如きいわゆる経験論とドイツの思弁哲学との距離は想像されるほど大きくはない。生命的自己はただ直観によつてのみ捉えられることができる。もし私が持続 *durée* を分析しようと企てるならば、即ちそれを既製の概念に分解しようと企てるならば、私は概念と分析との本性そのものによつて、持続一般について二つの相反する見方を取り、次にそれを再び結合するというのほかない。例えば、私は、一方意識の継起する諸状態の多様が存在するといひ、他方それらを結び附ける統一が存在するというであらう。持続はこの統一性とこの多様性との「綜合」であるであらう、この綜合は実に神秘的な作用であつて、しかもそれが如何にして種々の陰影や度合いを容れるかは理解することができぬ。そこには持続一般という唯一つのもがあるのみである。抽象的な多様性と抽象的な統一性との間に結合が可能であるとしても、それは算術における与えられた数の加算と同じように何等のニュアンスも容れないものである。しかるに持続を分析する——それは概念で綜合することである——と称する代りに、直観の努力によつて先ずその中に身を置くならば、我々は全く限定された緊張のサンチマンをもつのであり、この限定そのものが可能な持続の無限のうちの一つの選択の如く思われるのである。我々

は無数の持続のすべてがそれぞれ全く異なっているのを感じず、ただそれを概念に還元する場
合、即ち外面から相反する二つの観点において見る場合、その各々がつねに多と一との同じ無限
定な結合に帰するのである。「固定した概念は我々の思惟によつて動く実在から抽出されること
ができる、しかし概念の固定性をもつて実在の動性を再構成する如何なる手段も存しないのであ
る」。

このようにベルグソンは実在の完全な認識は直観に依らねばならぬと考えたが、彼は決して科
学を排斥したのではない。却つて哲学は絶えず科学と接触しなければならぬというのが彼の意見
であつた。既製の概念や範疇やいわゆる問題を將某の駒のようにいろいろと並べたり組合せたり
している哲学とは異なり、科学はつねに物に觸れて、經驗的に、実証的に研究している。でき
るだけ近く物に接近しようとする哲学、眞の經驗論の哲学は、科学と接觸してゆかねばならぬ。
自己の自己との直接の接觸の如き単純な、特別の場合においてさえ、判明な決定的な直観の努力
は、多くの心理学的分析を統合し全面的に対質させるのでなければ不可能である、と彼は述べて
いる。しかし形而上学的直観は、科学的知識と結び附くことによつてのほか達せられ得ないに
しても、科学的知識の要約とも綜合とも全く異なるものである。形而上学が充足的經驗といわれる

のは、經驗を科学よりも更に一般化するという意味ではない。科学と哲学とは、ベルグソンに依ると、經驗の二つの異なる仕方である。もしも經驗が二つの異なる様相のもとに、即ち、一方では互いに並列し、殆ど繰り返し、殆ど互いに量られ、判別されるところの多様性と空間性の方向に展開される事実の形式のもとに、他方では法則と計量を拒むところの純粹持続である相互透過の形式のもとに我々に現れるのでなければ、科学と哲学という二つの認識の仕方は存在し得ないであろう、と彼は論じている。二つの場合、經驗は意識を意味する、しかし第一の場合において意識は外部に拡散し、外的な物を並列的に見る範囲において自己を自己自身に対して外化する、第二の場合においては意識は自己に還り、自己を再び捉え、自己のうちに深化するのである。經驗の二つの相反する方向は言い換えると精神と物質とである。形而上学は精神を対象とし、科学は物質を対象とする。しかも精神と物質とが相触れるように、形而上学と科学とは相互の接触を俟つて生産的になる、とベルグソンはいつている。哲学は直観であり、生命的跳躍である、科学は概念的分析的であり、空間化されたもの、量的なもの、繰り返すものの認識である。科学的知識のこの性質は、それが行動と実用とに關係するのに依るのである。しかしながら科学もその根源に溯ると直観であつて、運動と持続に近づくことによつて進歩する。近代科学は運動を独立な

實在として立てた時に始まった。それはガリレイが高みから低みへの運動を、高いとか低いとかの概念に、アリストテレスが運動をそれによつて説明し得ると信じたような二つの不動のものにその原理を求めないで、そのものとして、それ自身において研究することを決心した時に始まった。これは科学の歴史において孤立した事実でなく、多くの大発見、少なくとも実証科学を變形させ或いはその新しいものを創造したような大発見は、いずれも純粹持續のうちに測深錘を投げ入れたのである。科学の用いる一定の方法の根源には直観がある。近代数学における微積分は既製のものに出来つつあるものを置き換え、大いさの生成を追跡し、運動を外部からその並べられた結果においてでなく、内部からその変化への傾向において捉えようとする努力である。しかしそれは一定の記号の發明によるのほかその驚くべき適用に達することができぬ。その發明の根源には直観があるのであるが、その適用には記号が介入してくる。科学は行動のための有用性を目的とするからである。そこで一度直観が得られると、科学は我々の思惟の習慣に適合し、固定した概念において我々が行動のために必要とする固定した支点を供するところの表現や適用の様式を見出さなければならぬ。この一般化と論理的完成の仕事は幾世紀もの間追求されるが、かの方法の生成作用は一瞬間しか持続しない。そのために我々はその根源にある直観を忘れて、科学の

論理的裝備を科学そのものの如く考えているのである。この直観の忘却から科学的知識の相対性が語られるようになる。固定したものから動くものへゆく既存の概念による記号的認識は相対的であるが、動くものの中に腰を据えて物の生命そのものを掴む直観的認識はそうではない。この直観は絶対的なものに達する。科学と形而上学とは直観において結び附く、とベルグソンは書いている。斯様にしてベルグソンにとつて真理は発明であるということになるであらう。彼はジエームズについて述べて、伝統的な見方に依ると、真理は既に存在するものとの一致として定義されるが、ジエームズにとつては真理は既に存在するものを摸写するのではなく、発明である、と云っている。コロンブスがアメリカを発見したように、真理は発見されるのではない。他の説にとつては新しい真理は一つの発見 *découverte* であるが、プラグマティズムにとつてはそれは一つの発明 *invention* である。発明は創造的であり、発見は既に存在するものただ覆われていたのを顕にするに過ぎない。またベルグソンはクロード・ベルナルについて述べた際にも、発明は到る処に、事実の最も謙虚な探求のうちにまで、最も単純な経験のうちにまで存在する、といっている。人格的な、独自のな努力の存在しない処には、科学の始めさえ存在しないのである。

三

ところでベルグソンのいう経験は意識であり、従つて彼の哲学は心理学であると考えられるであろう。この心理学は如何にして宇宙論的意味を有するに至るであろうか。パロデイは、ラシュリエが心理学を形而上学に還元したのとは反対に、ベルグソンは形而上学を心理学に連れ戻そうとした、と述べているが、もしそうであるとすれば、それは如何にして考え得るであろうか。ここに我々はカントの経験理論における図式論を想起する。カントの図式論は時間を図式として経験の構成を論ずるものである。カントに依ると時間は内官の形式であるが、その図式論の出発点となっているのは、我々のあらゆる表象は心の変様として時間の形式の制約のもとにあるという思想である。ベルグソンにおいて意識を意味する経験は時間である。経験の二つの様相といわれるものは時間の二つの様相、流れる時間と流れた時間、純粹持続としての時間と空間化された時間こゝにほかならぬ。そこで我々はカントの図式論を媒介にしてベルグソン哲学の問題を追求してゆこゝう。^{0*}

* ベルグソンが実際にカントの図式論から影響されたか否かは決定することのできぬ問題である。

「すべての起原は秘密である。」 *Toutes les origines sont des secrets.* (アミエル)。

我々の表象は、それが如何なる根源を有するにせよ、それを惹き起すものが外物の影響であるにせよ内的原因であるにせよ、その成立が先験的であるにせよ経験的であるにせよ、心の変様として内官に属し、そしてかようなものとして我々のすべての認識はけつきよく内官の形式的制約即ち時間に従属している、それはすべて時間において整序され、結合され、互いに関係させられねばならぬものである、とカントは書いている。そしてこれが彼の図式論の基礎的な出発点であった。カントの図式論は時間の規定を図式として感性与悟性との結合を企てるものであるが、彼にとつては経験がこのように図式化された悟性概念即ち範疇によつて構成されているということ、我々の可能な経験の範囲が現象であつて物自体ではないということを意味している。物自体は時間の制約を脱したものである。カントのいう経験は単に現象に関わるものであつた。充足的経験論は経験のこのような見方に止まることができぬ。尤もカントが概念的知識の範囲を現象に局限したということは、ベルグソンに依ると、一つの新しい哲学、直観の最高の努力によつて知識の知性外の内容のうちに腰を据える新しい哲学に道を開いたものである。この直観は物自体を、絶対的なものを捉えることができる、そこにカントのいう経験とは異なる種類の経験があるのである。しかるに「カントの眼には、経験は二つの異なるそして恐らく反対の方向に、即ち一は知

性の方向に適合する、他はこれと反対の方向に、動かない。彼にとっては一つの経験しか存在しない、そして知性はその全範囲を覆うのである。カントが我々のすべての直観は感性的である、或いは、他の言葉でいうと、知性下のものである、というのは、このことを表している」。知性とこの直観そのものとの間には本質的な差異は存しない。感性的知識の内容とその形式との間の、並びにまた感性的の「純粹形式」と悟性の範疇との間の柵は低くなる。知性的知識（その固有の対象に制限された）の内容と形式とは、知性は物体性に調子を合わせ、物体性は知性に調子を合わせ、互いに適應することによって、互いに他を生むのである。^{*} かようにして、カントは時間の規定を図式として直観と概念との結合を企てたが、この結合はベルグソンに依ると当然約束されていることであり、そしてそれはその時間が実は空間化された時間であるのに基づいている。悟性の概念が働くのはかように空間化された時間、流れる時間ではなくて流れた時間においてである。カントは時間は現象の制約であつて、物自体は時間の形式を脱したものであるというが、物自体が時間の形式を脱しているということは空間化された時間の形式を脱しているということであつて、物自体は却つて本来の時間そのもの、純粹持続である。この絶対的なものは直観によつて捉えられる。この直観は超知性的なものである。従つてそこに二つの異なる秩序の直観が存在すること

になる、超知性的直観は知性下の直観の方向の逆転によって得られるのである。しかるにカントが直観のこのような二元性を認めることを欲せずまた認め得なかつたのは、彼のいう経験が科学の客観的経験に限られ、彼にとっては一つの経験しか存在しなかつた——しかも彼は科学を数学的自然科学としてのみ考えたことに基づいている。『純粹理性批判』を注意深く読む者は、カントにとって科学であるのは一種の普遍数学 *mathématique universelle* であり、この僅かに修正されたプラトニスムが彼にとつての形而上学である、とベルグソンはいつている。實際、普遍数学の夢はすでにそれ自身プラトニスムの名残である。普遍数学は、イデアは物のうちにでなく關係或いは法則のうちに存すると仮定するならば、イデアの世界になるのである。そしてもし我々の科学がそのあらゆる部分において同等の客観性を現しているとするならば、感性的即ち知性下の直観しか認められないであろう。しかし反対に、科学は、物理的なものから、生命的なものを通つて、心的なものに行くに従つて、次第に少なく客観的になり、次第に多く象徴的になるとするならば、その場合には、物を象徴するに至るためには物を何等かの仕方によく知覚しなければならぬから、そこに心的なもの、より一般的には生命的なもの直観が存在するであろう、この直観は、知性はもとよりそれを翻訳するであろうが、知性を超越するであろう。即ちそこに超知

性的直観が存在するであろう。この直観が存在すれば、精神の自己自身による把握、そして単に外面的で現象的でない知識は可能である。

* *L'évolution créatrice*, pp. 387—390.

ところでもしこのようにして、カントが経験の外に、内官の形式である時間の外に残したと見える物自体をも、カントのいう直観や時間や経験とは反対の方向においてであるにせよ、直観や時間や経験であると考えるならば、ここにあらゆる實在論の影は失せて純粹な觀念論が生ずるようになってしまうであろう。實際ベルグソンの充足的経験論は或る意味においてイギリスの経験論のうちに存した觀念論的傾向を徹底したものと見ることができであろう。「あらゆる實在が意識と親縁性、類似性、要するに關係を有することは、我々が物を『形像』imagesと呼ぶまさにそのことによつて、我々が觀念論に譲るところである。のみならず如何なる哲学説も、自家撞着に終らざる限り、この結論を免れることはできぬ」、とベルグソンはいつている。^{*}彼に依ると、バークリーが物質の二次的性質は一次的性質と少なくとも同じだけの實在性を有することを立証したとき、哲学は一つの大きな進歩をなした。しかるにロックにおける一次的性質と二次的性質との區別は、経験論の合理論或いは先験的哲学に対する讓歩に基づくと見られ得る故に、バークリー

ーに依るその区別の撤廃を大きな進歩と見るベルグソンの哲学は経験論の徹底であるとい得るであろう。しかし彼に依ると、バークリーの誤謬は、その区別の撤廃のために物質を精神の内部に移し、それを単なる観念にしなければならぬと信じた点にある。ところでもし我々がヒュームに注目するならば、ヒュームの実体概念の批評は、バークリーが校の実について考えたことを精神についても考え、精神というものも観念の束にほかならぬとしたのであるから、彼にとつては物質を自己の内部に移し入れ得る精神の如きものはや存在し得ないのを見出すであろう。彼にとつては物質も精神も、一切が観念であり、そして観念そのものはもはや物的とも心的ともい得ぬものになる。この結論は近代哲学の発展にとつて重要な関係を有している。そこからいわゆる経験批判論 *empirio-criticism* も考えられ、ジェームズの根本的経験論も理解され、ベルグソンの充足的経験論も説明されるであろう。しかしジェームズやベルグソンが最も強く排斥したのは、ヒュームの「判別され得るものは分離され得る」 (*What is distinguishable is separable.*) という根本思想に基づく原子論的心理学であった。ジェームズの根本的経験論の根本原理は、経験を結合する関係もそれ自身経験された関係であるということである。知るものと知られるもの、主観と客観と呼ばれるものは、経験のコンテキストとして経験のうちに含まれ、知識というものは

その経験された関係にはかならぬ。いまベルグソンの充足的経験論において重要な意味を有すると思われるのは、彼が特に彼の最も豊富で最も示唆的な著作『物質と記憶』の中で論じているイメージ (image) (形像) の説である。物は形像である、と彼はいう。我々の身体も環境にある物と同じく形像であり、形像の中の形像以外のものではない。世界は形像の世界である。かように物が形像であるということは、既に記した如く、観念論に類似するが、単なる観念論ではない。物は我々の観念或いは表象に過ぎぬのではない。ベルグソンが形像と称するものは、彼のいうところでは、観念論者が表象と呼ぶものよりはより多い、しかし實在論者が物と呼ぶものよりはより少ない或る存在であり、いわば「物」と「表象」との中途に位する存在である。そして物は実はかような形像であるというのである。我々が赤い薔薇を見るとき、赤い色は単なる観念として我々のうちにあるのではなく、薔薇のうちにあるのである、それは我々の精神の状態でなく、薔薇の存在を構成する要素である。この色や形などの背後に物を考えることはできぬ、形像が直ちに物なのである。これは観念論ではなく、直接経験のレアリスムである。充足的経験論は唯物論でも観念論でもない。「唯物論を反駁する一つの、そして唯一一つの手段がある、それは物質が絶対にその現れるが如くであるということを立証することである」、とベルグソンは書いている。尤

もこれは厳密には彼が純粹と稱する知覚についていわれ得ることである。我々の知識は何よりも行動のための実用的な目的を有している、我々は我々に利害關係を有する部分、言い換えると、我々において或いは我々の側からの行動を喚び起し得るものしか注意しない、これが我々の意識的に知覚するものである。知覚は權利上は全体の形像であるが、事実上は我々に利害關係を有するものに限られている。我々の意識的な知覚はこのように我々の行動の必要に従って切断され、聯合され、組織された直観である。かくて「物質のうちには、現実に与えられたものよりもより以上の或る物が存在するが、それとは異なる或る物は存在しない」。ベルグソンに依ると、我々の知覚のうちにはつねに記憶が入っている。物質は、その本質的なものにおいて、純粹知覚と一致するが、しかし記憶が、実際には知覚と不可分のものであつて、過去を現在のうちに挿入し、また唯一の直観のうちに持続の多様の瞬間を収縮し、かくて記憶はその二重の操作によつて、我々が權利上は物質をそのものにおいて知覚する場合に、事実上はそれを我々において知覚する原因である。記憶のない意識は存在しない、現在の直観に過去の瞬間の記憶を加えることなしに一つの状態の連続は存在しない。現在のうちにおけるこの過去の残存なしには持続は存在せず、単なる即時性 *instantanéité* が存在するに過ぎないであろう。ライブニッツが *mens instantanea* といつ

たように物質は持続とは没交渉の *instantanéité pure* であり、これに反して意識は記憶であるということができる。しかし意識は単に記憶でなく、また未来の予料である。「持続は未来を咬んで前進しながら膨脹するところの過去の連続的進行である」。過去は自分自身で、自働的に保存される。記憶は意識の底において外部に出る機会を待っているであつて、その条件が与えられるや否や、感覚と結び附いて自己を現実化する。「我々が物を見る場合我々が我々に与えるのは、現実の框の中へ挿入された一種の幻覚 *hallucination* である」、とベルグソンはいつている。そうであるとするれば、まさにその意味において直観はイマジージュであるということができ、彼の哲学はイマジナシオンの哲学であるということができ、尤も今いう構想力は記憶の方向に考えられるものであり、再生的であつて、創造的ではないであらう。創造的構想力はむしろ未来の予料の方向に考えられるのであり、そしてやがて述べる如くベルグソンはかようなものを考えていると思われる。彼の時間哲学は構想力の哲学であるということができ、であらう。

* *Matière et mémoire*, p. 256.

* * 拙著『構想力の論理』第一、七六頁（全集第八卷）以下【第一章「神話」第九項】参照。

ここに我々は先ず再びカントを想起しよう。カントは『純粹理性批判』の先験的演繹論におい

て、あらゆる認識に対して先験的に根柢に存するところの人間の心の根本能力として純粹構想力を考えた。感性と悟性という両端は構想力のこの先験的機能を媒介として必然的に聯関しなければならぬ。そしてカントにおいて構想力は時間のいわば生成的原理であり、図式は構想力の図式であつて、一方知性的であると共に他方感性的であり、かようなものとして悟性と感性とを媒介する表象であると見られた。「現象とその単なる形式に関する我々の悟性のこのシエマティスムスは人間の心の深底における隠れた技術であり、その眞の技巧を自然から探知し、それをまのあたり頭にすることは我々にとつて困難である」、と彼は書いてゐる。ところでもし、カントは彼の経験理論の上に述べたような制約乃至制限に基づいて構想力を一方悟性に從属させはしたが、しかし他方その固有の機能をも認めてゐるという我々の解釈が正しいとすれば、この構想力の固有の機能は何よりも彼の『判断力批判』のうちに尋ねらるべき理由があるであらう。實際、我々はそれをこの書における「自然の技術」の思想のうちに、また特に天才論のうちに追求することができる^{*＊}。構想力は人間における——単に少数の天才的人間のみにでなく、少なくとも権利上はあらゆる人間における——本来天才的な能力である。天才は、カントに依ると、構想力の獨創性である、天才には獨創的な構想力が属する、構想力のみが創造的である、と彼は述べてゐる。

尤も構想力の自由な戯れは、それが概念と一致する場合、言い換えると、悟性に適っている場合、規則に合っている場合、天才と称せられるのであつて、そうでない場合には単なる空想もしくは妄想に過ぎぬ。しかしその一致は決して悟性或いは規則の拘束のもとに立てられたものでなく、全く自由に、全く自然的に立てられているのであつて、悟性は天才の作品を分析することによつて後からそこに規則を認識するのである。天才は自然として芸術に規則を与えるのである。カントは第三批判書において天才を芸術に關してのみ認めしたが、人間學においてはあらゆる發明——發見と發明との上にいつたような區別はすでにカントも明瞭に述べている——に關して天才を認めた。ベルグソンが直観は創造的であるといい、或いは眞理は發明であるというとき、それはかような構想力の獨創性であると考えることが出来る。ベルグソンは直観は超知性的であるというが、それは反知性的ということではない、直観は単に非合理的であるのではない。もしそれが単に非合理的なものであるとすれば、彼は科學の根柢に直観を認めることができなかったであろう。多くの点においてベルグソンと類似するセアイユは、天才の概念を彼の生命の哲學の中心に置き、そして創造的構想力を内面的天才と稱している。イマジナシオンは自然と思惟との絶えざる交通を、その一方から他方へ導く不斷の運動を我々に示す、それは延長と非延長との間の深い溝を突

破し、精神と身体との関係についての解決し難い問題を解決する、精神は身体となり、身体は精神となる、イマジユはなお感覚である、しかもすでにそれから区別される、その起原に依ると物質であり、その全く内面的な生命に依ると精神である、それは世界と思惟とを結合する、とセアイユは論じている。^{***}このような構想力がベルグソンの哲学の根柢にあるとすることができる。

* 拙稿「経験」、本誌二月号及び続稿〔全集第八卷〕参照。

** 簡単には拙稿「論理と直観」〔「知性」三月号〕〔全集第四卷収録〕及び「天才論」〔同四月号〕〔全集第十四卷収録〕を看よ。

*** Gabriel Scailles, *Essai sur le génie dans l'art*, p. 124.

四

ベルグソンは、直観から分析に移ることはできるが、しかし分析から直観に移ることはできぬとか、固定した概念は我々の思惟によつて動く実在から抽出されることができぬが、しかし概念の固定性をもつて実在の動性を再構成する如何なる手段も存在しないと、か、といつてゐる。尤も彼も持続を分析すると、一方それは多様性であり、他方それは統一性である、即ちテーゼとアン

チテーゼとが出てくることを認めている。そこで持続はそれら相反するものの綜合であるといわれるであろう。多くの場合ひとはかような概念的分析和再構成を弁証法と称している。そして運動は相反するものの綜合として弁証法的であるという。しかしベルグソンに依ると、運動そのものは分析によつては捉えることができぬ、それは直観によつて初めて理解されるのである。アンチノミーのテーゼとアンチテーゼを同時に、同じ平面において承認する如何なる手段も存在しない。それは直観によつて超えられるのである。哲学するとはまさに、カントの批判がそれについて外部からテーゼとアンチテーゼとの二つの相反する見方をしたところの具体的實在の内部に、直観の努力によつて、身を置くことである、とベルグソンはいう。しかるに一度直観が得られると、それを反省して分析的に思惟する場合そこから弁証法的概念が出て来ざるを得ないものとすれば、かような直観は弁証法的直観として規定することができないであろうか。そして分析的或いは反省的弁証法の根柢にはつねに弁証法的直観が存在し、これによつてそのものは成立するといふことができなからうか。そのみでなく我々は更に進んで、かような直観のうちにそれ自身の論理、分析的論理に対する原始論理、反省的弁証法に対する原始弁証法ともいふべきものを考え得ないであろうか。ベルグソンは、我々の概念は固形体の形像に従つて作られており、

我々の論理は何よりも固形体の論理 *logique des solides* である、といっている。しかし弁証法は自己の主張する如く運動の論理であるとすれば、しかしまた運動はベルグソンの主張する如く直観によつてのみ捉えられ得るとすれば、弁証法は概念的論理であるに先立つて直観の論理であり、概念的弁証法は直観的弁証法の分析的反省から出てくると見られ得ないであろうか。そしてこの直観的弁証法として構想力の論理が考えられないであろうか。

ベルグソンはかような見方を認めないであろう。彼にとつては論理は知性の論理であり、固形体の論理である。知性は惰性的な物体、特に固形体に関係する、そしてそれは知性が行動に関係し、行動にとつて有用な知識を求めためである、固形体において我々の行動は支点を、我々の労働はその仕事の道具を見出すのである。しかし我々の行動はつねにただ有用性のみを目差すものであろうか。さしあたり我々は芸術的制作の如き有用性とは関わりのない行動の存在を知っている。ベルグソンは生命の最も具体的な姿を意識或いは精神において見た。意識は純粹持続であり、「動くもの」と考えられた。この動くものは真に具体的に動くものであるか。真に具体的に動くものは物質に触れて動くもの、行為的なものでなければならぬ。ベルグソンが純粹に動くものと考えたのは却つて抽象的なものである。彼に依ると、物質は精神に対する「逆の運動」

である。精神が緊張であるのに対して物質は弛緩であり、精神が上昇するのに対して物質は下降する。物質は精神の解体である、即ちそれは不動化され、分割され、反覆される。精神が時間であるのに対して物質は空間である。「時間は発明である、さもなければそれは全く何物でもない」、と彼はいう。しかし物質に触れることのない精神は発明的であることができないう。単に流れるのみの時間は形をとることができぬ。しかるに生命は形のあるものを作り出す、創造というは形のあるものを作り出すことである。生命的な形は動的・静的なもの、時間的・空間的なもの、精神的・物質的なもの、要するに弁証法的なものである。単に動くものは動くともいい得ないであろう。生命は単に時間的なものでなく、同時に空間的なものである。真に時間的なものは永遠に触れたものでなければならぬ。生命的なものは動いて止まるもの、止まって動くものである。このような生命の論理は直観的弁証法的である。ベルグソンは固形体の論理、物質の論理のみを認めて、精神の論理を認めなかった。そのことは彼のいう精神、「動くもの」が抽象的なものであったことに依るといわねばならぬ。物質に触れて形成的に働く精神の運動は直観的論理的でなければならぬ。

彼自身、或る箇所では物質と意識との関係について次の如く述べている。^{*}物質は先ず分割し、厳

密化するものである。思想そのままでは要素の相互的内包であつて、その要素が一であるか多であるかはいうことができぬ、それはひとつの連続であり、そしてあらゆる連続のうちには混乱がある。思想が判明になるためには、思想は言語において拡散しなければならぬ。かように物質は生命の根源的跳躍のうちに混在していた諸傾向を区別し、分離し、個別性に、そして遂に人格性に解体する。他方、物質は努力を喚び起し、それを可能にするものである。思想でしかない思想、構想でしかない美術作品、夢でしかない詩は、未だ労苦を要しない。努力を要求するのは、詩の言語における、美術的構想の彫刻或いは画幅における物質的実現である。努力は苦痛であるが、しかしまた尊い、それはその達する作品よりもなお尊いものである、なぜなら、努力のおかげで、ひとは自己から自己が有したより以上のものを引き出したのであり、自己を自己自身の上に高めたのである。ところでこの努力は物質なしには可能でない。物質が反対する抵抗によつて、我々がそれをそこへ連れてくることができる従順によつて、物質は障礙であると同時に、道具であり、刺戟である。物質は我々の力を試練する、その形跡を保存し、その強度化を促すのである。生命というものはまさにこのような努力、「自己から自己が有するより以上のものを引き出し、自己を自己自身の上に高める」努力である。まことに人生は労苦である。しかし物質に撞着してそこ

に自己の形跡を遺すこの努力こそ真に創造的といひ得るのである。

* *L'énergie spirituelle*, pp. 23, 24.

ところでベルグソンは他の箇所でも、知的努力についてまた次の如く論じている。知的努力のサンチマンは図式 *schema* から形像 *image* への道程において生ずる。この過程の発端にあるのは図式である。図式は全体の表象である、それは抜抄でもなければ要約でもない、それは概念の如きものではない。しかしそれはやがて形像がそれを互いに並列的な外的諸部分において展開するところのものを相互的含蓄の状態において含んでいる。知的努力が図式から形像への仕事であることはとりわけ発明の努力について明瞭に認められる。リボーが『創造的想像力』の中でいつているように、想像的に創造することは問題を解決することであるが、問題は、それを先ず解決されたものとして想定することによつてのほかに如何にして解決されるであろうか。リボーに依ると、ひとは先ず理想を、即ち或る獲得された結果を表象し、そして次に如何なる要素の結合によつてこの結果が獲得されるであろうかを尋ねる。ひとは先ず一躍して完全な結果に、彼が実現しなければならぬ目的のうちにも身を運び込む、あらゆる発明の努力はそのときひとがその上を飛び越えた中間を充滿させ、そして新たに、今度は手段の連続的な糸を辿つてその同じ目的に達しようとする。

する試みである。しかし如何にしてこの場合手段なしに目的が表象され、部分なしに全体が表象されるであろうか。それは形像の形式のもとにおいてであり得ない、なぜなら結果が成就されつつあることを我々に見させる形像は我々に、この形像そのものに内面的に、この結果を成就する手段を示すものであるから。それ故に全体は図式として提供されるのでなければならぬ、そして発明はまさにこの図式を形像に転化することに存するのでなければならぬ。しかし図式は既にいった如く知性の概念とは異なっている。図式は直観的なものである。「図式は、開いた状態において、形像が閉じた状態においてあるところのものである。それは生成 *devenir* の言葉において、動的に、形像が既製 *out fait* のものとして、静的状態において我々に与えるところのものを現す」、とベルグソンはいつている。^{*}今このように概念的にでなく直観的に全体の表象を予料的に与える図式はまさに構想力に属すると考えられねばならないであろう。ここに創造的構想力がある。ベルグソンが経験に二つの経験を、直観に二つの直観を考えたように、構想力にも二つのものがある、即ち一方にはこのような創造的構想力が、他方には物質の形像を与える構想力があると考えられるであろう。そして両者は形成的創造において結び附くのである。図式から形像への転化は、ベルグソンに従うと、精神から物質の方向における転化である、知性はこの種類の形像の上に働

き、その上にしか働き得ない。ところでベルグソンのいう物質は自然的物質であつて歴史的物質ではなかつた。歴史的物質は表現的であり、そのうちには精神が表現されている。ベルグソンは、図式は形像を喚び起す仕事のうちに現在して働き、そして一度形像が喚び起されると、その仕事を終つたものとして、背後に消え失せるといふが、むしろ反対に、図式は物質のうちに形として表現されて生きるのである。物質は精神化され、精神は物質化される。そこに歴史的経験がある。そこにセアイユの如く構想力が考えられる。ベルグソンが「動くもの」というのは物を作る運動ではなかつた。彼の直観の哲学は根本において観想的に止まつている。カントは天才を、物を理解する能力についてでなく、物を作る能力についてのみ認めしたが、構想力はそのように形成的なものと考えられねばならぬ。充足的経験論は歴史的経験の経験論とならなければならぬ。

* *L'énergie spirituelle*, p. 199.

自然主義の倫理思想

一 近代思想としての自然主義

自然主義の流れは思想の歴史を貫いて存在する。それはデイルタイの如く世界観の一つの根本類型と見ることもできるであろう。自然主義はもとより単に近代のものではなく、古代においても存在した。例えばソフィストの倫理思想、或いはデモクリトスの倫理思想、或いはストアの倫理思想等は、それぞれの意味において自然主義と呼ばれている。自然という言葉は種々の意味を有し、それに従つて自然主義にも種々の傾向が認められるであろう。しかし自然主義は特に近代において最も含蓄的な意味をもつて現れた。自然はいわば近代の合言葉である。何故にそのように自然主義は近代において特殊な重要性を有するに至つたのであろうか。

自然という言葉は何よりも啓示という言葉に対してしている。啓示は超自然的なものである、超越的なものである。中世の思想が原理としたのはかかる超越的な、超自然的な、啓示の真理であつた。これに対して近代への転換期をなすルネサンスにおいて基礎的な意味を有するようになった

のは自然の思想である。そのヒューマニズムの中心概念は自然である。その古代復興において再生したのは古代哲学における自然の思想であった。ルネサンスは自然哲学の時代であった。あらゆる超越的な表象を排して世界を世界そのものから理解するということがこの自然哲学の一般的な特徴であった。自然の思想はかように内在的な見方に立っている。ルネサンスにおける倫理思想の根柢となつたのも自然であつて、我々はその一つの代表的な場合をモンテーニュにおいて見ることができるのである。

しかしもとよりルネサンスは古代の単なる再生ではない。その自然の思想のうちには全く新しいものが含まれていた。この新しいものは実に近代の自然科学において展開されたのである。そこには先づ世界観的な転換があつた。近代科学は自然から神性を除き去つた。この世界観的な変革はしかるに同時に方法論的な変革を意味した。ガリレオその他の近代科学の先駆者たちによつて発見され確立された自然研究の方法は従来の思弁的な方法に対して全く新しいものであつた。近代自然科学の成立は世界的な出来事であるが、これによつてもたらされた新しい自然観こそ近代の自然主義に動機を与え、その絶えざる源泉となつたのである。かようにして、正当にせよ不当にせよ、近代自然科学との結合が近代における自然主義の根本的な特徴をなしている。

自然科学の目覚ましい成功は近代哲学に全面的に影響を及ぼした。すべての哲学は何等かその方法から学び取ろうとした。ところで自然科学の方法は二つの要素から成り立っていると見ることが出来る。近代科学は経験科学であると共に数学的科學であろうとする。一方どこまでも経験的であると共に他方どこまでも経験の数学化を求めぬ。一方どこまでも実証的であると共に他方どこまでも合理的或いは論理的であろうとする。即ち近代自然科学における方法は経験的実証性と論理的合理性とから成り立っていると見ることが出来るであろう。そこで近代科学からその方法と精神とを取り入れようとした哲学は、一方ではその経験的或いは実証的方面を力説することになり、他方ではその数学的もしくは合理的方面を強調することになった。近代哲学における経験論と合理論との対立はかくの如きものと見ることが可能であろう。そして自然主義の思想は特にそのような経験論の方向において発展したのである。

イギリスの経験論哲学はその倫理思想においてすでに自然主義的であったということが出来るであろう。それはベンサムやミルの功利主義に発展していったのであるが、功利主義は広い意味においては自然主義に数えることができる。しかしそれはすぐれた意味においては自然主義とはいわれない。経験論の哲学はその認識論的出发点とも関係して元來人間学的であった。この人間

学は実質的には心理学であった。その人間学或いは心理学は、先験哲学的立場から見ると、自然主義的といわねばならぬものを含むにしても、その哲学が人間学的或いは心理学的に止まつてゐる限りなおすぐれた意味においては自然主義とはいひ難いであろう。すぐれた意味における自然主義が成り立つたためには、いわば人間学的見地から宇宙論の見地への転換が必要である。かような意味においてヒューム乃至ミルよりもホッブスの思想が自然主義と呼ばれるにふさわしいであろう。

ここにおいて我々は近代の自然主義が先ず特に唯物論の形態をとつて現れたのを見ることができ。ホッブスの哲学がすでにこのような唯物論に数えられるであろう。ロッキの認識論における感覚論的傾向はフランスに渡つて大きな影響を与え、コンデイヤック等のいわゆるイデオロジ（観念学）を展開させた。このような感覚論と結び附いて十八世紀におけるフランス唯物論が現れた。ラ・メトリー、エルヴェシウス、ドルバック、デイドウロ、等がその代表者である。『精神の自然史』の著者ラ・メトリーによると、あらゆる表象は感覚に由来する。「感覚がなければ観念もない。」「感覚が少ければ少ないほど観念も少ない。」かくして精神は本質的に身体の器官に依存している。経験と観察は我々の唯一の指導者でなければならぬ、とラ・メトリーはいう。

我々はそれを哲学者であつたところの医者において見出すのであつて、医者でなかつたところの哲学者において見出すことができぬ。「人間はすなわち機械」l'homme machineである。人間は専ら言語を有することによつて動物から區別される。しかし言語とは何であるか。恰もヴァイオリンの弦を撃つと音を発するように、脳髓の弦は音の感覚で打たれると言語を生ずるのである。かくして種々の物の記号が与えられるや否や、脳髓は、よく組織された眼が見ざるを得ないので同じ必然性をもつて、これらの記号を比較し、その關係に注意し始める。種々の対象の類似はその概括を生ぜしめ、そしてこれによつて数を生ぜしめる。我々のあらゆる観念はそれに相應する言語或いは記号と固く結び附いている。心において生ずるすべてのものは構想力の活動に帰することができる。最も多くの構想力を有する者は従つて最大の精神と見られねばならない。即ちヒュームにおいての如くラ・メトリーにおいても精神或いは悟性は構想力と同じに考えられた。この感覺論は機械論的であつた。そして一般に機械論的ということがこの時代における自然主義或いは唯物論の特徴である。『自然の体系』の著者トルバックによると、「人間はただ自然を知らない故にのみ不幸である。」あらゆる出来事は自然の根本的力に帰せられる。引力と斥力とはこのような力であり、物体における諸部分の結合と分離の一切はそこから生ずる。それらは、既にエ

ンペドクレスが考えたように、道徳的世界においては愛と憎みの如き關係に立つている。そしてこれらの結合と分離はまた嚴格な法則に従つて規制されているのである。

ところで近代における自然主義は自然科学そのものにおける劃期的な発見によつて新たに動機を与えられるに至つた。ダーウインの進化論がそれである。進化論の刺戟のもとに新しい自然哲学が現れた。それはあのルネサンスにおけるブルーノなどの自然哲学、デイルタイのいわゆる発展史的汎神論から、その神性を去りつつ全く科学的に宇宙の發展史を考えることを可能にするように見えた。ここにおいて近代の自然主義は進化論の形態をとるに至つたのである。進化論は人間を生物進化の過程において生じたものと見ることによつてすぐれた意味における自然主義の基礎となるであろう。ダーウインの進化論におけるいわゆる生存競争説は直接に倫理学に適用されるものと信ぜられた。尤もダーウインはマルサスを読んでその説に想到したと伝えられるように、生存競争の思想は直接に社会現象の觀察から既に何程か得られていたものであろうが、ダーウインの進化論はこれに科学的な一般的な基礎を与え得るように思われた。かくして生存競争と適者生存とかいふことの上に倫理上の諸原則が樹立されねばならぬと考えられるようになった。そしてそこから何よりも社会における進歩、道徳における進歩でさえもが説明され得るもの

と看做された。尤も進化論者のすべてがいわゆる弱肉強食の極端な自然主義的個人主義の道徳を認めたのではない。進化論の普及に大きな功績のあつたハックスリーは『進化論と倫理』の中でむしろ次の如くいつている。「しかるに社会の進化に対する宇宙的過程の影響はその文化が原始的であればあるほど大きい。社会の進歩はあらゆる一步において宇宙的過程を抑制すること、これを倫理的過程とも呼び得るところのものをもつて代替することを意味している。その目的は現存する諸条件の全体に関して、たまたま最適の者の生存ではなく、倫理的に最善の者の生存である。」「法律や道徳的教訓は宇宙的過程を曲げて、個人をして社会に対する彼の義務を想起させるという目的に向けられている。」「社会の倫理的進歩は、宇宙的過程を模倣することにはなく、同様にまたそれから逃避することにもなく、却つてそれと戦うことに依存している。」しかしながらそのことは如何にして可能であろうか。もし適者生存が宇宙的過程の法則であるとしたならば、この過程における一産物に過ぎぬ人間、自然の一物にほかならぬ人間が、この一般的法則を脱却し得ると考えることは矛盾ではないであろうか。自然と倫理との間におけるこの矛盾は、ノヴィコフのいつたように、社会を一つの有機体と見ることによつて解決することができるように思われる。その場合には、自然の法則に反することなしに、生存競争説の示唆する利己主義と

倫理の要請である利他主義とは調和させられることができると考えられるであろう。

かくして進化論的自然主義の一つの代表的な形態はスペンサーにおいて見られるような有機体説的な自然観並びに社会観である。その論理は機械論ではなくて有機体説である。ミルの功利主義の倫理学の基礎はヒューム以来の根強い伝統であつた聯合説 associationism 或いは聯想心理学であつた。聯合説は原子論的、従つてまた機械論的である。今や道徳的感情の生長に関する聯合説的説明は、有機的進化の思想によつて変更されるのみでなく、行為の善いまた悪い傾向を決定するためのベンサム基準や方法は押し退けられる。即ちそれは「苦痛を超過する快樂のバランス」という觀念に或るより客観的な生物学的觀念、例えば「人類社会の保存」或いは「人間種族」の保存、或いはより一般的に、「生命の量」の増大という如き觀念を置き換え、行為や性格はこの目的に向つて評価される。經驗心理学的基礎に立つ功利主義に対して、進化論的自然主義は生物学的、かくてまた宇宙論的基礎を持つことによつて、より客観的な、より科学的な学説であると考えられた。經驗心理学的な功利主義的推理は生物学的或いは社会学的法則からの道徳的規則の演繹をもつて置き換えられる。この手続は「科学的基礎における道徳の樹立」とも称せられるものである。もとより進化論的自然主義も經驗的であることを主張する。しかし宇宙論的な

スペンサーの進化思想は厳密にいうと帰納的でもなく演繹的でもなかった。それはむしろ類推 analogy によつて組織された総合的体系であつたといわねばならぬであらう。経験的直観的な有機体説の論理は類推の論理であるのがつねである。この自然主義は生物進化の思想を基礎とするところから根本において生物学主義である。ここに倫理の根本概念として「生命」の概念が現れる。この生命はもとより元來は生物学的意味のものである。従つてそれはまた功利主義における如き快樂とか幸福とかいふものと結び附けて考えられた。功利主義における快樂説乃至幸福説はもと自然主義的な觀念であるといわねばならぬであらう。スペンサーによると、生命とは「外的諸關係に対する内的諸關係の連続的な適応」である。有機体とその環境との間における作用と反作用は如何にして効果的な適応をもたらすのであるか。この問に対してスペンサーは、あらゆる変化は力の均衡に向つており、力の均衡が達せられるまではやまない、と答える。「集合体が従えらるる不均衡な力は、それを全然滅す種類のものでない限り、均衡がもたらされるに至るまで、その集合体の状態を変更し続けなければならぬ。」かようにして「あらゆる有機体において、機能と構造の一定の変化——それらに附随する力における変化に直接伴うところの——が生ずる、この内的変化によつて外部の変化は均衡化され、そして平衡が再建されるのである。」ここに見ら

れるように、有機体説においては平衡或いは均衡、従つて調和の觀念が支配的である。そしてこれは有機体説の論理の然らしめるところである。進化もこの場合調和による進化である。自然淘汰の説もスペンサーによつてまさにかくの如き意味に解釈された。自然淘汰と呼ばれる過程は適者生存を意味している。しかるにそれは「外部の諸作用に対する諸機能の運動的な均衡 *moving equilibrium* の維持である、そしてそれは生存し得ないもの不安定な均衡と対照して相対的に安定した均衡の所有を意味するのである。」スペンサーは「社会有機体」*social organism* という觀念を普及するに最も力があつた。社会を有機体と見ることは或る意味においてプラトンやアリストテレスと共に古いが、スペンサーはそれを最も綿密に生物学的細目との類比において論じた最初の人である。彼は政治を動物の中樞神経系統と、農業や産業をその栄養系統と、交通や交換をその循環系統と結び付け、そして個体的有機体と同じように社会は生長し、より複雑になり、増大してゆく相互關係、その諸部分の間における分業及び相互依存を示し、そしてその構成單位の生命に比較すると遙かに長い生命をもつていと考へた。尤もスペンサーは社会現象の記述に當つて「超有機的」*super-organic* という語を導き入れ、生物学的範疇は社会学において使用される場合変更を要すると述べているが、彼の哲学が既にいつた如く生物学的な類推或いは類比の論理

によつて貫かれていることは争われないであろう。かくして彼は社会と個体的有機体との間に次の四つの主要な平行関係を指摘した。一、小さな集合体として出立して両者はいずれも大きくなる。二、それらが生長するに従つて最初比較的単純であつたものが次第に複雑な構造のものになる。三、分化が増大するに従つて、構成部分の相互依存も増大し、かくて各部分の生命と通常の機能は全体の生命に依存するようになる。四、全体の生命は構成単位の生命から独立になり、このものよりも遙かに長いものになる。全体と部分との間におけるかくの如き有機的關係を含むものとして社会は有機体と考えられるのである。

スペンサーの進化論的自然主義は普遍性を求めた。彼の企図したのは「綜合哲学」 synthetic philosophy である。それはドイツ觀念論におけるシェリングやヘーゲルの發展史的汎神論哲学のイギリス的対照物と見ることができらるであらう。或いはそれはパウ・バルトの言葉に依ると「社会学としての歴史哲学」である。スペンサーは恐らく、哲学の課題は諸々の特殊科学によつて得られた知識を齊合的な体系に統合するにあると考えたヴントの見解に賛成するであらう。かくの如き綜合性においてすでに彼は正統の經驗論者と違つていた。ミルはコントが諸科学の統一を企てたのを非難したことがある。彼の見地においては、彼の先蹤者ヒュームが明らかに見た如く、

そのような普遍的綜合は不可能であつたであろう。スペンサーはまた經驗論者と違つて、知識をカントが主觀の先驗的形式と呼んだもの——彼はハミルトンの著作を通じて批判哲學から影響を受けていた——によつて基礎附けようと企てた。我々のすべての知識は思惟の基本的機能を前提しており、これらの機能は個人的經驗の結果ではない。しかしスペンサーは、進化論を適用して、それらを種族的經驗の產物として説明し、かくて直覺說と經驗論との調和を経験論の側から試みた。思惟の過程は關係、差別及び類似を基礎とし、これらを容れないものは認識することのできぬものである。従つて絶対者、第一原因、無限者は認識することができない。なぜならそれは何物にも類似せしめることができず、何物からも差別することができないから。もとより我々は事物をつねに絶対者に関係附けることができる、否、相對的なもの、有限なものは絶対者をつねに前提しなければならぬ。しかし絶対者そのものは何物にも關係附けられることができぬ。従つてそれは知るべからざるものである。かようにしてスペンサーがハミルトンと同様に不可知論 agnosticism を述べたのは注目すべきことであらう。

ところでスペンサーがいわゆる綜合哲學の体系を樹立したのに対して、既にフランスにおいてはコントが「実証哲學」philosophie positive の体系を建設していた。実証主義はまた近代の自然

主義の代表的な形態である。このものも普遍性を目差している。コントは諸科学を分類して階層的に系統立てることによつてその綜合を企てた。スペンサーの体系がより自然哲学的であるのに対して、コントの体系はより歴史哲学的であるということもできるであろう。このものはドイツ観念論の歴史哲学に対するフランス的対照物である。コントは人類歴史の進歩は人間知識の進歩において最も明瞭に現れると考え、いわゆる三段階の法則を樹てた。即ち人間知識は神学的状態、形而上学的状態を経て、今や実証的段階に達すると見られる。実証的とは何を意味するであろうか。それは先ず神学者や形而上学者がその解決を空しく求めたような問題の立て方を変更することである。我々は如何なる現象の「何故に」をも知ることができないであろうし、「如何なる存在の内的本性」をも知ることができないであろう。従つてこれを探ねることをやめて、我々の努力を人間的に可能なことに局限すべきである。我々は我々の精神が表象するままの現象の法則を引き出すことができる。法則というのは「継起と類似の不変の關係」であつて、我々の精神が捉えるままの対象を結合するところのものである。それは規則性と恒常性を現す。それは絶対性を僭するものではない、それを立てるために用いられる方法はかかることを許しはしないであろう。そこで第二に実証性の条件としての方法は、計算と経験との二つである。計算は、与えら

れた原理から結果する帰結が問題である場合に使用され、経験は、法則の決定の依存する事実が問題である場合に実行される。先験的推理は想像と同じように避けられねばならない。もとより科学は事実の単なる堆積ではなく、統制された法則の全体である。しかしその法則は経験によって示され且つ検証され得るものでなければならぬ。第三に、実証性の徴表は法則の相対的性質である。法則には相対的価値以外のものを与えるべきではない。世界は客観的なものである。そして我々がそれについて表象するものは主観的なものである。ところで「知的均衡は主観的なものを客観的なものに従属させることに存している。」「この従属が如何なるものであろうとも、我々の理論は決して外界を完全な正確さをもって現すものでなく、のみならずそのようなことは我々の欲望の要求しないことである。」「我々のすべての知識は、一方では、我々に対して作用し得る限りにおける環境に相対的であり、そして他方では、この作用に感じ得る限りにおける有機体に相対的である。第四に、知識の探求はその目的をそれ自身において有するものではない。知ることが関心すべきことであるのは、知ることが予知することであり、予知することによって有効に行動し得るためである。コントは学問における不生産的な博識、利用すべからざる煩瑣に反対した。実証的であるためには、人間として適用し得るもののほかに心を煩わしてはならない。我々

は「我々の實際的必要の全体によつて命ぜられた正確さの程度」を求めさえすればよいのである。かようにして実証性を力説したコントの説のうちにもスペンサーにおいてと同じく一種の不可知論的乃至相對主義的思想が含まれていることに注意しなければならぬであらう。しかしそれにも拘らず、コントが知識の実証性の一つの特徴として、「見ることは予見することであり」(voir c'est prévoir)、『また「知ることは能うことである」(savoir c'est pouvoir)』という近代科学の根本精神を捉えて、理論と実践とを結び附けたということとは重要である。

しからば綜合的体系としての実証哲学は社会を如何に見たであらうか。コントにとつて社会学は科学の階層的体系において最高の地位を占めるものであるが、彼はそれを「大いなる存在」le Grand Être の科学と呼んでいる。社会学は生物学の延長であるであらうか。コントも社会と有機体との間に種々のアナロジーを認めた。有機体は、一、生ける要素、二、結締組織、三、器官、を含んでいる。社会も同様に、一、眞の社会的要素であるところの家族、二、社会的結締組織であるところの氏族或いはカスト、三、社会的器官であるところの都市、を含んでいる。このように社会と有機体とを關係附けることは有益で、示唆的ではあるが、これを無理に押しはならぬ。實際、第一に、生物学的有機体を作っている要素は抽象によつてのほか分離することが

きない。しかるに社会を作っている要素は実在的な仕方で分離することができるのである。第二に、有機体においては意識は唯一つのものである。これに反して社会においては個人の数があるだけそれだけ多くの意識がある。これは最も重要な差別である。かようにして社会学は「生物学の単なる附録」であつてはならない。それは「それに固有な基礎の上に直接立てられた全く別の科学」でなければならぬのである。ところで「大いなる存在」の科学である社会学はコントに依ると社会静学と社会動学とに分れる。先ず社会静学 *statique sociale* とは如何なるものであるか。既に述べた如く社会は社会的要素、社会的結締組織、社会的器官の三つのものから作られている。それらのものに関係して、各時代において、多様な組織が開される。あらゆる社会に或る一定の分業が生じ、種々の部分の連帯性を作り出す。同時に政治的、経済的、宗教的、法律的、軍事的諸制度が作られる。これらすべてのものは、歴史の各々の時期において、各々の集団において、多かれ少なかれ持続的な一定の秩序、一定の均衡を形づくっている。社会静学はこの意味における「秩序の学」である。各々の社会において芽生える種々の組織は相互作用の關係に立つており、そこに社会的生命を保存するところの交感 *consensus* が存在している。静学の対象はこの交感の研究である。しかし人類は単に秩序をのみ目的とするのではない。社会は絶えざる

進歩のうちにある。そして社会の運動はあらゆる他のものと同様に法則をもっている。社会動學 *dynamique sociale* が研究するのはこの法則である。社会静學が秩序の理論であるに対して、社会動學は進歩の理論である。実にコントは社会において秩序 *ordre* と進歩 *progrès* との二つのものを求めたのであつて、秩序と進歩とを調和させることが彼の関心であつた。如何にしてその調和は可能であらうか。それはコントにとつて有機體説的立場をとることによつて可能であつたのである。

ところで他方ヘーゲルにおいて絶頂に達したドイツ觀念論は、いわゆる青年ヘーゲル派において唯物論的傾向に転化するようになった。フォイエルバッハの哲學はこの傾向に属している。彼の哲學も自然を根本概念とし、感覺論的であつた。フォイエルバッハの影響を受けてマルクス主義が出てきた。このものも或る意味では自然主義の一つの代表と見ることができらるであらう。しかしこの唯物論は機械論的でも、或いは有機體説的でもなく、その論理はヘーゲルの觀念弁証法を裏返しにしたといわれる唯物弁証法である。そこにその決定的に重要な特色が存している。弁証法的唯物論はむしろ、近代における自然主義が行き着いたところの、自然主義の上に立ちながら同時に自然主義を超えたところの一つの代表的な形態であるといわねばならぬであらう。

進化論的自然主義はドイツにおいて新しい形態をとった。ヘッケルのモニズムがかかるものである。既にコントやスペンサーの思想のうちにもモニズムを見ることができよう(De Roberty, *Auguste Comte et Herbert Spencer*)。更にドイツにおいてはニーチェが進化論の影響を受けて独特の自然主義的倫理学を述べた。しかしニーチェの哲学も単純に自然主義と見ることはできず、むしろ現代のいわゆる「生の哲学」或いは実存哲学につながっている。生命の概念はすでにスペンサーの倫理学において重要な位置を占めていたが、ニーチェは進化論的な生物学主義的傾向を含みつつ同時にその生命を遙かに内面的に、実存的に把握した。一般に現代の「生の哲学」は自然主義から出て同時に自然主義を超えたものの一つの代表的な形態である。この方向に属するものにフランスのベルグソンの哲学がある。ベルグソンの哲学もスペンサーの進化論的哲学の影響を受け、その中には生物学主義があるにも拘らず、単なる自然主義を超えたものである。ニーチェはその生物学的自然主義において、コントやスペンサーなどとはむしろ逆に、非合理的なもの強調したが、それが現代におけるファッシズムの哲学に影響していることも注目すべきであろう。ファッシズムの民族主義的倫理の根柢には生物学主義が含まれている。

近代における自然主義のうちに現れた一つの重要な変化は人間観の変革であり、その倫理思想

はこの人間観の変革によって根本的に規定されている。この変革は理性人間 *homo sapiens* の人間学から工作人間 *homo faber* の人間学への推移である。もとよりそれは近代の自然主義の発展において徐々に前面に現れてきたのであつて、この変革の意義が明確に把握されるようになったのは比較的新しいことである。我々はかような工作人間の人間学を特にマルクス主義において明瞭に認めることができるであらう。この人間観の変革も近代科学及び技術を地盤にして現れてきたものである。工作人間の人間学を根柢にする哲学は一般的にいつてプラグマティズムの傾向をとるであらう。ニーチェやベルグソンの哲学を初め、現代の生の哲学のうちにはつねに何等かプラグマティズムの傾向が認められる。プラグマティズムはアメリカの主流哲学であり、それはイギリスの経験論を継承し発展させたものである。プラグマティズムは実に近代自然主義が辿りつた一つの代表的な傾向である。

近代自然主義は近代自然科学と結び付き、そこにその特色もあれば、その根強さもある。それは科学の上に立ち、科学的方法に拠るべきことを説いた。そしてそれは従来の形而上学に対する不信、更に否定を宣言するようになった。しかしながら形而上学を否定した実証主義の如きもそれ自身一つの形而上学に終っている。かくして実証主義はその発展において世界観的な要求を断

念し、純粹に科学的な考察に自己を制限するという方向をとった。道德についていうと、道德を社会的に与えられた事実と見て、これを飽くまでも実証的な科学的な方法で研究することを目的とする、いわゆる「道德科学」の思想が現れた。この科学は主として社会学的傾向をとった。道德的事象に関する研究が純粹に科学の範囲にとどまっている限り、それはもちろん自然主義と称せらるべきものではない。しかしながら人間とか社会とか道德とかに関する科学がそのように純粹に科学的にとどまるといふことは困難であろう。その科学は自然に関する科学に比して一層直接に世界觀と結び附いている。かくして純粹に科学となる代りに科学主義 *scientisme* が、科学主義的 *scientific* 自然主義 *naturalisme* *scientiste* が生じた。テーヌがその第一人者である。彼はミルやペインなどイギリスの心理学者の例に倣って、觀察と經驗に基づいて彼の知性論を立てた。とりわけ彼は人間の形成についての十八世紀の觀念を革新しようとした。すべての人間は生れたとき持つてきた遺伝と、彼に対して作用する自然的並びに社会的環境と、彼の生活する處における人文的要素との協働から説明することができる。そこで彼は「人間の植物学」を建てることが可能であると見た。尤も起原の問題や世界の運命の問題の如きが解決すべからざるものであると考へた点において、彼は不可知論の実証主義と同じである。しかし彼は徹底した決定論をとり、これを自然

界に對してと同様に道德界に適用した。彼によると徳や悪は究極の分析においては「砂糖や硫酸塩の如く」説明されるものである。科学主義的自然主義と進化論的自然主義乃至実証主義との差異は、後者が形而上学的なモニズムの傾向を有するのに對して、前者は自然科学の帰結と考えられた決定論の普遍的な適用を企てたところにあるといひ得るであらう。一方が諸科学の内容的な綜合を求めたのに對して、他方はむしろその方法的帰結と思われたものの普遍的な適用を試みた。そこでとりわけ道德の説明にあたつて遺伝決定論とか環境決定論がとられたのである。

自然主義は近代思想における主要な潮流の一つである。我々は右にその綜合的な体系として実証主義と進化論的自然主義とを挙げ、別に唯物論と科学主義的自然主義とを挙げた。もとより自然主義の潮流はそれら四つに限られることなく、むしろ極めて多岐に互つて近代思想のうちに入り込んでいる。例えば、我々はスピノザにおいて一つの代表的な形而上学的自然主義を考えることもできるのであらう。自然という語はそのように種々の意味をもつてゐる。そのことはまた例えば、自然主義が一方ニーチェの如き非合理主義或いはベルグソンの如き創造の哲学となるに至つたと共に、他方科学主義——唯物論も或る意味ではこれに加えられ得る——の如き決定論或いは合理主義となるに至つたということからも知られるであらう。

二 自然主義と社会思想

既にいつた如く自然の概念はルネサンスにおいて中世思想との対立において重要性を獲得した。かくして近代においてはデイルタイのいわゆる「精神科学の自然的体系」が現れた。すでにマキアヴェリ思想、或いはホッブスの思想、或いはスピノザの思想等はかくの如きものであった。これらの人々の思想は後の自然主義の倫理思想にいずれも大きな影響を及ぼしている。

精神科学の自然的体系の特色は、人間を全く自然物の如く取扱うところにある。その際人間の自然として特に注目されるのは情念 *affectus* である。従つて情念論がその倫理学、或いは政治学、或いは国家論の基礎となつてゐる。そしてその場合人間性の考察は全く因果論的立場に立つのである。例えばいわゆる現実政治 *Realpolitik* の首唱者と見られるマキアヴェリの政治学の根本概念は「国家の理性」*ragione di stato*, *Staatsräson* であるが、これは何等観念論哲学において考えられる理性の如きものでなく、むしろ国家の利害の関心 *Staatsinteresse* という如きものである。それは何等規範的当為的なものでなく、むしろ自然的必然的なもの、国家の必然性 *Staatsnotwendigkeit* である。それは国家の自己保存と自己発展の自然的な生命力である。もと

よりそこに倫理的なものが全く考えられなかったのではない。マキアヴェリの思想において徳 *virtù* の概念は重要な地位を占めている。しかし徳は彼にとつて力 *potenza* を意味した。もちろん、徳は力であるにしても、徳そのものが一つの力であり得るのであつて、国家は力を求める上からいつても道徳的でなければならぬと考えられるであろう。マキアヴェリもそのことを理解した。かくして「国家の理性」は力と道徳との間の、権力欲に従つての行動と道徳的責任に従つての行動との間の、橋である。それは、それぞれの時においてその生存の最上を達するために国家は何を為さねばならぬかの考量である。しかるにこの考量は現実的な基礎の上に立たなければならぬ。それは何よりも人間の自然、即ち情念に注目し、このものがつねに同一であることを考えて、その因果関係の認識を基礎にしなければならない。「未来を予見しようと欲する者は過去を見なければならぬ、なぜなら地上における一切のものはつねに過去のものとの類似を有するから、と利口な人々がつねをつねとするのは、無思慮なことでも理由のないことでもない。それは、それらのものがつねに同一の情念を有しまた有した人間によつて為されるといふこと、従つて結果もまたつねに同一でなければならぬといふことに依るのである。」そこに科学としての政治学の可能性、未来の予言及び歴史の利用の可能性が存している。かくの如き経験科学的・歴史的認識

に基づいてマキアヴェリは「国家の技術」を考えようとしたのである。

スピノザの政治学も精神科学の自然的体系の一つの場合である。彼もまた人間学的基礎の上に国家論を立てようとした。「この科学の領域を数学の領域と同様の公平無私をもって探究せんがために、私は人間的諸活動を笑わず、歎かず、また蔑むことなく、認識することに熱心に努めた。そこで私は愛、憎、怒、嫉妬、功名心、同情及びその他の心の激動の如き人間的諸情念を、人間の本性の過誤としてではなく、恰も熱、寒、嵐、雷及びその他この種のものが空気の本性に属するように、人間的本性に属する性質として観察した。」とスピノザは『政治論文』の序論の中でいつている。人間も自然の一部分にほかならず、そして自然の法則及び規則は到る処つねに同一である。従つてまたあらゆる物の本性を認識する仕方も同一でなければならぬ。スピノザにとつては国家も一つの自然物 *res naturalis* にほかならなかつた。ところであらゆる物はできる限り自己の有に固執しようと努める。このいわゆる自己保存の努力が人間の一切の道徳的生活の中心をなしている。スピノザによると、この努力は各々の物の本質であり、本質と力とは同一であり、更に徳と力とは同一である。このことはスピノザの存在論の根本思想から従つて来る。即ち物の本質は神の様態として神の本質を或る一定の仕方では表現するが、神の本質と力とは同一である故

に、それは神の力を或る一定の仕方では表現する。法もしくはは権利の觀念もそこから考えられる。いずれの自然物もそれが存在及び活動に対して力を有するだけそれだけ自然権を有する、なぜなら自然物がそれによつて存在し且つ活動する力は絶対に自由な神の力以外の何物でもないから。神即自然 *Deus sive natura* というのがスピノザの形而上学の根本思想であつた。かくて各人は力を有するだけそれだけ権利を有するのであるから、各人は、賢愚を問はず、何を為すにせよ、自然の十分な権利をもつて為すことになる。自然法は何人もが欲せず何人もが為し得ないことのほか何事も禁じない。単に理性のみでなく情念も、人間の自己保存の努力と結び附いている限り、自然権をもっている。情念に自然権を認めるということは、我々の自然の法則の見地においては不条理であるにしても、全自然の法則の見地においては何等不条理ではない。即ちスピノザの自然法思想は宇宙的なものに定位をとっている。彼は人間の自然権から出発していわゆる自然状態を規定した。人間は自然の一部分に過ぎないが、自然のこの部分はすぐれた意味において自然力である。人間は詭計や狡智において、従つて力において他のすべての動物にまさっている。それだからまた人間は互いにとつて最大の程度において危険である。彼等は怒、憎、嫉妬などに自然的に従つているのであるから、人間は自然上互いに敵である。人間の自然状態においては各人

は各人に対して敵である。自然状態においては人間は全く「自己の権利のもとに」*sui juris*ある。しかるに権利は力と一致するから、その場合各人は自己を他人の侵害に対して保証し得る限り自己の権利のもとにあるに過ぎない。自然状態においては一切人は一切人に対して敵である故に、各々の個人は自分だけで他のすべての個人に対して空しく自己を守り得るのみである。かくて個人の自然権は、それが単に個人のそれでありそして彼の力によつて決定される間は、ゼロに等しい。自然状態においてははずれの個人も全く「自己の権利のもとに」あるのであるが、かかる個人の絶対的な自然権は全く抽象的である。それは他人によつて絶えず危くされ、現実においてはゼロに等しい。その場合各人が全く「自己の権利のもとに」あるということは全く「他の権利のもとに」*alienus juris* あるということと同一である。人間は互いに敵であり、他を恐れる理由をもっている。しかし我々は我々の存在の保存のために我々以外のものを必要とする。我々の外には我々にとつて有用な種々のものがある。その中で考え得べき最も価値あるものは我々の本性と全く一致するところのものである。「それだから人間にとつて人間ほど有用なものはない。」人間にとつて最大の敵である人間は、同時に人間にとつて最大の必要である。

既にいつた如く、自然状態における個々の人間の自然権は全く抽象的であつて、無に等しい。「人

間種族に固有なものとしての自然権については、本来ただ、人間が共同の権利を有し、彼等と一緒に彼等の住み且つ耕し得る土地を自分のものとして要求し、自分を守り、一切の暴力を斥けそして全体の共同の意志に従つて生活することのできる場合においてのみ、語られ得る。蓋しより多くの者がかような仕方で一に結合すれば、それだけより多く彼等は全体に権利を有することになる。スコラ哲学者たちが人間は自然状態においては殆ど全く自己の権利のもとにあり得ないという理由で人間を社会的動物 *animal sociale* と呼ぼうと欲するならば、私は彼等に反対すべき何物も有しない。」とスピノザは書いている。人間の力は、ただ国家または社会の力としてのみ、人間の力として存在する。個人の自然権は個人のものとしては全く抽象的であつて、ただ「共同の権利」*jus commune* としてのみ現実的である。「人間は法的共同体の外では生活し得ぬように作られている」のである。かような意味において人間は社会的動物であるところから国家の存在は自然的に従つて来る。国家は自然の外に立つのでなく、どこまでも自然的な全体である。ホッブスはいった、「動物においての一致は自然の業である、人間のあいだではしかし一致は人為の業であり、諸契約の結果である。」ホッブスは国家を法律的規範的に構成した。彼は *status naturalis* と *status civilis* との間に絶対的な差別を考えた。彼の国家はスピノザの言葉を用いると「国家の

うちにおける国家」imperium in imperioであつた。しかるにスピノザにとつては国家は自然物であり、彼の企てはどこまでも「国家の原因及び自然的基礎を人間の共通の本性もしくは状態から導き出す」ことに存した。個人の自然権は機械的に国家へ讓渡 übertragenされるのでなく、むしろ弁証法的に国家へ移行 übergehenするのである。即ち自然状態において人間は絶対に「自己の権利のもとに」あると共に絶対に「他の権利のもとに」あるという矛盾から、自然権は必然的に国家へ移り行くのである。個人に対する国家の権利は、個々別々の多数人に対する結合された多数人の力と同一である。個人は国家に対して「他の権利のもとに」ある。それならば個人は国家のうちにおいて何等「自己の権利のもとに」ないのであろうか。国民は国家に対する関係では他の権利のもとにあるのであるが、その他の関係では自然人よりも一層高い程度において自己の権利のもとにある。国家においては個人の権利と共同の権利とが調和させられなければならない。「国家の終局目的は支配することではなく、人間を恐怖せしめることでもなく、他の権力のもとに従わしめることでもなく、反対にひとを恐怖から解放し、かくて彼ができるだけ安全に生活するようにすること、換言すれば、生存に対する彼の自然権を自身及び他人の損害なしに最もよく維持するようにすることにある。国家の目的は人間を理性的なものから動物または自働機械にする

ことでなく、反対に彼等の精神及び身体がその力を安全に発達させ、彼等自身が自由に理性を使用し、そして彼等が憎や怒や詭計をもつて互いに争うことなく、互いに敵愾心をもつて対することのないようにすることである。国家の目的は実に自由である。「人間は理性に従い、彼自身の権利と共同の権利とを一致せしめるときにのみ国家において本来自由なのである。その場合彼は「他の権利のもとに」あると共に「自己の権利のもとに」ある。自由とは *sui juris* と *alieni juris* との一致を意味するであろう。そして国家の力はその国民の性質によって決定されるとすれば、かように自由な個人から成る国家はその基礎が最も鞏固であり、その権利は最も大きい筈である。「蓋し国家の権利は恰も一つの精神によつての如く導かれる多数人の力に従つて決定される。」「しかるにこのような精神の統一は、国家が主として、健全な理性があらゆる人間に有用であると教えるものを追求する場合にのみ、考え得る。」「理性に基礎を有し、理性に導かれる国家は最も力があり、最も独立である。」とスピノザは書いている。

かようにして我々はスピノザのうちにルソーの一般意志 *volonté générale* に類する思想を見出すことができるであろう。ルソーの思想の根柢をなしているのも一つの自然の概念である。彼は文化と自然とを対立させ、自然を擁護した。「物の創造者の手から出たときすべては善かつた、

人間の手の間ですべてのものは墮落する。」という句で『エミール』は始まっている。しかしルソーの生徒であるエミールは社会の中で生活しなければならぬ。人間の自然状態は如何に自由で、如何に善いにしても、人間にとって社会状態は必然的である。そこで問題は、如何にして社会状態の一定の利益と自然状態のそれとを統合するかにある。『エミール』の問題は、自然状態のあらゆる無邪気と徳、人間に生れついたあらゆる善意を失わせることのないような教育制度を見出すということである。同様に人間は結合しなければならぬ。そこで『社会契約論』の問題は、個人が自然によつて有する平等と自由とを保存するような結合の形式を見出すということである。『エミール』に依ると、自然の状態においては、人間は人間にでなく物にしか依存しない、そしてこの依存は彼の自由を害するものではない。かくして「人間の代りに法律を置き換え、一般意志をすべての特殊な意志の活動に優越する現実的な力によつて武装しなければならぬ。もし国家の法律が、自然の法則と同様に、如何なる人間の力も打ち克つことのできぬ不屈性を有するならば、人間への依存は再び物への依存になるであろう。そのときとは国家において自然状態のすべての利益を社会状態のそれに結合し、悪を離れた人間の保有する自由に彼を徳に高める道徳を結合するであろう。」エミールの教師は彼の生徒が「物の力」*force des choses* によつてのほか

教えられないように一切を処置するのである。ルソーは社会についても、あらゆる情念とそれから生ずる争を有する個人と個人との直接的な関係を除いて、これを物の如く没人格的で固定した法則に対する共同の關係によつて置き換えようとした。ルソーはあの有名な百科全書の中のディドゥロの執筆に成る『自然権』Droit naturelの項において一般意志という觀念を見出した。これによると、一般意志は「各個人における情念の沈黙において思慮する悟性の純粹な作用」である、それは「つねに善い、それは決して欺かなかつたし、また決して欺かないであろう」、それは「我々のすべての義務の限界を決定する」。ルソーにとつて一般意志はつねに共同の利害に従うものである、それ故につねに正しく、決して誤り得ない。彼において一般意志は総体意志 *volonté de tous* から区別される。後者は特殊的意志の総和に過ぎず、特殊的利害に関心するのに反して、前者は一般共通の利害を目差すものであり、相剋する個人的差異を除いて残るものである。しかるにもしこのような一般意志を認めるならば、彼が彼の本の全体の表題としたような社会契約の思想は如何なる意義を有するであろうか。一般意志の觀念は契約説に關係なしに完全に理解し得るものである。スピノザにおいても契約という語は現れているにしても重要性を有していない。ルソーは百科全書の『自然権』における説を批評して、それは一般意志の觀念ではない、それは単

に反省された利己主義の戯れによつて勝たしめられるような觀念に過ぎない、といつてゐる。そこで問題は、如何にして一般意志を効果的に活動的にするかである。契約説はこの間に対する答である。もし種々異なる利害がないなら、ひとは共同の利害を感じるべきでないであらう、なぜならこのものは障礙に出会うことがないから。すべてはおのずから行われ、政治は技術であることをやめるであらう。そこで一般意志を自由に働かせるためには障礙を除けば足りるのであるが、契約はルソーにとつてまさにこの障礙を除くものであつた。かくしてルソーの社会契約は、このものをもつて予め存在する社会的關係を強めるに過ぎないとするロックや百科全書家たちのそれと異なつてゐる。社会契約によつて個人的意志は自己を棄てるのである。我々自身を一般意志の最高の指導のもとにおくことによつて、契約は、特殊の意志から生ずる障礙を除き去るのであり、かくしてそれは社会的体を作り、これにその自己を与えるのである。

同時代の唯物論者にとつても社会の觀念は重要であつた。ドルバックによると、人間は物質の集合である。彼の活動の唯一の法則は、快樂を愛し苦痛を恐れるということである。彼は彼とは異なりそして彼等の間において同じでない感覺的存在によつて取巻かれてゐる。しかるにこのように人間はそれぞれ違つてゐる故に互いに他を必要とする。もちろん、彼等が他人の幸福に寄与

するのは、ひとが彼等を快樂によつてそのように決定する場合であり、彼等を苦しめるや否や彼等はそれに寄与することを拒むであろう。道徳は他人の幸福を意欲することにある。しかるにそれは、ドルバックによると、社会的作用の自然的な結果ではない。反対に地上の権力が報酬と苦痛とによつて道徳に助けを出さなければならぬ。道徳の問題はそれ故に行政の問題である。即ち人間を快樂によつて道徳的な行為、言い換えると他の人々にとつて有用な行為を為さしめるように駆り立てる組織を作らなければならぬ。従つて道徳の問題は政治上の再組織を前提する、そしてそこでは特に教育権が僧侶の手から離れて、人間の行為の動機と共に社会的有用性を認識しているところの啓蒙された、偏見をもたぬ俗人の手に渡されねばならぬ。社会的拘束なしに道徳はない。この見解は、ドルバック及びその一統を、外見上の類似にも拘らず、社会から全く孤立していたエピクロス主義から完全に分離するものである。それらの唯物論者たちは社会的見地から何よりも宗教に鋭い批判を向けた。そして彼等は教育の意義を強調した。とりわけエルヴェシウスはその『人間論』において教育の力を力説している。彼によると、無知（宗教的偏見を意味する）は国民の忠誠を保証するものではない。真理を知ることとはつねに有益であり、真理を示すことは決して国家の害になるものではない。人間の精神は教育に依存し、教育によつて作られる。

ところでデイドウロ、ルソー等の思想はあのフランス革命に影響を及ぼした。この革命以来、フランスの社会は悩んでいる、とコントは我々にいう。それは「次第に拡がった深い無政府状態」の餌食になっている。如何にかして「革命的時期を閉じ」なければならぬ。かくしてコントの実証哲学の目的は社会の再組織に存した。そしてそれを可能にするものは知的革新であると考えられた。彼によると、フリーエヤサン・シモンの徒が欲するような直接的な実践的活動は間違つた手続である。何よりも先ず知性に、人間精神の進歩の状態に適合した新しい習慣を与えなければならぬ。即ちコントは社会の統一を精神における統一、思想の統一によつて達しようとしたのである。この思想は彼にとつては言うまでもなく実証哲学である。社会の再組織に成功するために、秩序と進歩とが同時にもたらされねばならぬ。或る人々はアンシャン・レジームの神学的、政治的、軍事的諸觀念の復活によつて社会に必要な均衡を求めている。これは大きな誤解である。それらの觀念はもとより歴史の一定の時期においては価値をもっていた。しかし今日の要求にはもはや適合しなくなっている。彼等は秩序を救わねばならぬこと、そのためには精神を一致させねばならぬことを理解した。けれども如何にして「すでに久しい以前から、その最もすぐれた注釈者たちにすら、もはや十分に理解されなところの老衰した理論によつて、社会を再組織する」

ことができるであろうか。他方、革命主義もまた同様に間違っている。革命の理論や方法は破壊するためにはすぐれていた。しかし建設するためには無価値である。言論の無制限な自由は、過去の制度を顛覆しなければならなかった時代においては、たしかに欠くべからざるものであった。それなしには、「如何なる真の再組織も準備され得なかつた。」しかしそれで建設はできるか。コントは「個人的理性以外の精神的權威を、とりわけ本質的な問題に関して、「承認しない」ことをもつて「西欧的病氣」であるとした。そこに「種族に対する個人の精神的反逆」がある。この病氣が癒らない限り社会の均衡は再建されないのであろう。かようにしてコントはドウ・メーストル、ボナール流の伝統主義或いは復古主義とサン・シモン流の革命主義とが調和されねばならぬと考へた。前者は秩序の、後者は進歩の觀念を持ち出した限りに於いて正しい。しかしそのいずれのためにも他が犠牲にさるべきでなく、却つて秩序と進歩とが調和させられねばならぬ。そしてこの問題を解決するものは実証哲学である。その基本となるのは「進歩は秩序の發展である」という思想である。ところで実証的な道徳は想像にではなく観察に基づかねばならぬ。それは人間があるがままに考察する。それは歴史の教える幾世紀もの間に人間がその傾向と行動の動機とについて与えた証拠を基礎とするのである。この実証的な道徳は相対的である。我々の知識の相対性

から必然的に道德の相対性が従ってくる。

人類は進歩の法則に従つて時間において發展する。従つてカントが考えたような普遍妥当的な道德は存し得ない。コントはその進歩の思想から道德の相対性の觀念を引き出したのである。相対的であるからといって、善悪の区別がなくなるわけではない。我々の知識は相対的であるにも拘らず、真偽の区別が存在するように、善は神学的な或いは形而上学的な最高の実在でなく、却つて無限定に接近される終局に向つての「進歩」と考えられるにしても、善悪の区別は存在する。相対主義は実証的方法にとつて必然的な帰結であるであろう。実証的な道德は新しきも獨創性も要求するものではない。すでに実証的科學は「公衆の理性の延長」である。それはその本性において單純な良識と異ならない。それはこのものにその本質的な觀念を負うのであつて、ただそれらの觀念は科學において一層抽象的な性格と体系的な嚴密性を得るのである。同じように実証的な道德は自然的な道德の延長である。實際、秩序と進歩とを調和させようとしたコントの倫理學は一種の常識主義に陥つたといふことができるであろう。道德の問題はコントにとつて、同情的或いは利他的本能を利己的衝動に、社会性 *socialité* を個人性 *personnalité* に勝たせることによつて両者を調和させることにあつた。人間の本性は利他的本能を含んでいる。これは要請ではな

く、事実である。この本能なしには社会は存続することができぬ。人間を特に理性によつて活動する存在と考へた形而上学者は、社会を契約者の一致の上に成立するものと考へた。しかし事実として人間は何よりも彼等の傾向性に従つて生活するのであつて、彼等が社会において生活しているとするれば、それは彼等の感情によつてそこにもたらされたのでなければならぬ。利他的傾向性がないならば、社会はなく、道徳もない。もとより利己的本能が存在し、且つ甚だ強力である。これに利他的本能を對抗させ、後者によつて前者を支配するためには好都合な条件によつて助けられることが必要である。しかるに人間が社会において、即ち同類のものとの不斷の關係において、生活するという事実そのものは、社会的感情を發達させる結果になるのである。社会的生活の發達と利他主義の發達とは、互いに条件となり結果となる。更に利他的感情はそれ自身において尽きることのない満足をもっている。ひとは働くことに倦む、ひとは考へることにさえ倦む、しかし人は愛することには倦まない、とコントはいつてゐる。道徳的完全性は、他人のために生きるという原理に従つて、相互的な善意によつて、すべての人間のあいだに實現される調和であり、それはまた同時に各個人の問題において利己主義を利他的感情に従へることによつて實現される調和である。

コントにとつてのように、スペンサーにとつても、道徳は個人と社会との間の調和に存する。しかしこの調和の内容は文化の發展の各々の段階において変化する。しかもそれは個人が絶えず一層完全になりそして相互の依存が絶えず一層大きくなるという方向に向つてゐる。コントに比してスペンサーはより多く個人主義的色彩をもつてゐる。彼は社会と個人との間の有機的聯関を力説したが、ミルの『自由論』に似た確信を有した。社会主義的理想については、スペンサーは、それが人間の諸關係を愈々多く機械化し、社会倫理的なものに対して社会技術的なものを重視するのを見て、これに反対した。彼は人類が發達すると共に個人的自由に対する社会或いは国家の干渉が次第に減ずること、そしてそれと共に幸福が愈々増してゆくことを、歴史的に証明することができると考えたのである。

元來自然主義は近代思想として封建的なものの束縛に対して人間の自然の解放を求めた。封建的全体主義に対して人間の自然の解放への要求は先ず個人主義として現れた。その場合人間の自然と考えられたものがさしあたり本能、衝動、情念の如きものであつたにしても、自然主義は封建的な思想や制度を克服するものとしてつねに進歩的意義を有した。しかしその進歩は主として破壊に存した。建設的であろうとするや否や、コントの言葉によれば、進歩のみでなく秩序が問

題になるや否や、自然主義もその本能主義や個人主義から何等かの転換を求めねばならないであろう。個人はつねに環境のうちに生きている。かくて個人と環境、個人と社会の関係が問題にならざるを得ない。この関係を単に個人と個人との機械的關係と見れば、ホッブスの如き社会契約説が従ってくるであろう。コントやスペンサーはそれを有機體的に理解した。しかしルソーにおいて一般意志の思想が現れた。この思想はすでにヘーゲルの社会倫理を準備したものと見られるであろう。

形而上学の現象学

——現代に於ける世界観説の歴史と理論——

—

アドルフ・トレンデレンブルクの名は今日我々一般にとって力強い響をもっていない。彼の弟子ディルタイはその七十の誕生日にあたって、その當時を回顧し、師について語って曰う、「私は今ここに、私に最も大きな影響を与えたところの私の教師トレンデレンブルクを何よりも想い起す。彼の権勢についてひとは今日もはや何等の観念ももたない。この権勢は、彼が哲学の歴史の注意深く研究された諸事実を一の全体に結合し、かくてそれが活ける力として彼の聴講者たちのうちに作用したところに存した。彼は自己のうちに、哲学の全体の歴史が、事物の理念的聯関に関する意識を基礎付けるために、これまで存在したし、なお進行するという確信を具現した。アリストテレスとプラトンとがそれについての根柢であった。」彼の人格と学説との影響は多方

面に及んでいる。キエルケゴールは、近代の哲学者のうちトレンデンブルクほど私を益した者はない、と告白した。そして彼はこの人を「健全に思惟し、ギリシア的精神によつて仕合せに影響されている人」として特性付けている。トレンデンブルクの生涯の業績、そしてそれに關聯して近代に於けるアリストテレス研究の歴史、アリストテレス主義の運命を一般的に追求することは他の場所に譲られねばならない。ここでは、私は彼が千八百四十七年ベルリンのアカデミーで読んだ『諸哲学体系の終局的差異について』^{*}という論文に向つて人々の注意を促したいと思う。

* Adolf Trendelenburg, *Ueber den letzten Unterschied der philosophischen Systeme (Historische Beiträge zur Philosophie, II. Bd. 1855, S. 1—30.)*

我々に対して現れる甚だ多様な哲学体系に面して、我々は、単に歴史家としてばかりでなく、また体系家としても、それらのものを一定の秩序に整え纏める必要に迫られるであろう。このとき先ず種々の外面的見地が導き入れられる。ひとは諸の哲学を、国や民族に従つて、更に年代の順序に従つて、区分する。次に体系そのものの内面的性質を何等か特徴付けるために、様々な名称が用いられる。ここに於て人々は、例えば、名目論と實在論、唯物論と唯心論、經驗論と先驗哲学、二元論と一元論、有神論的と無神論的、人格神論的と汎神論的、独断論的と懷疑論的、

批判的と弁証法的体系、等々について語る。それらのものは、或いは個々の結論または前提の、或いは方法の、或いは神学的標準の見地から取つて来られたところの、謂わば合言葉である。それらのものは合言葉として、その内容の何であるかが厳密に把握されているというよりも、むしろそれらのものでもつて体系に対する評価の方が明らかに表現されているのが普通である。それらの名称が多かれ少なかれ判明に諸哲学体系の特性を顕にしているとしても、それらのものによつて諸哲学体系の終局的な差異が示されていると見做すことは出来ぬであらう。トレンデレンブルクの求めるのは「終局的な」差異である。終局的な差異とは、最も一般的な要素並びに関係に於て基礎付けられ、爾余の諸差異をみずからのうちに取り入れそして支配するところのものである。このものからして初めて諸哲学体系は一の有意義なる秩序に纏められ、通覧されることが出来る。

かかる終局的な差異が見出されるためには、諸の体系は先ず歴史的経過の外面的な諸聯関の中から取り上げられ、その内面的な親和性に於て問題にされねばならない。そして次にトレンデレンブルクは哲学の諸の方法のうちに横たわつているところの諸差異を退けようとする。方法は単に我々が如何に物に到るかの道に關係しており、しかるに道はつねに物に於てその目的をもつて

いる。方法はそれが捕捉し若くは保証しようとする対象のためにそこにある。従つて我々が諸体系の終局的な差異を求める場合には、我々はこのものを方法に於てではなく、「物の要素のうち」(in den Elementen der Sache) 求めなければならない。物の要素というのはトレンデレンブルクにとつては諸根本概念というのに等しい。一の哲学の全体の体系を一の概念に還歸させることの可能であるということ、ひとが一の哲学をその終局的な核心に還元しようとするとき、ひとがその最も深き處に於て出会うものは概念であるということ、は彼にとつて何等疑わしきことではなかつた。「哲学の種々なる形態のうちには、種々なる根本概念を終局的なものとして、また創造的なものとして主張し、それらの力を相互に試そうという企圖が横たわつてゐる」、と彼は云つてゐる。それらの概念は実に「実存的な原理」である。しかるに我々の対立 (Gegensatz) と呼ぶものに於てつねに概念の最も離れたる差異が現れる。普遍的なもの内部に於て対立は最も隔つた終点を現す。それ故に他の諸概念を制約し、生産し、かくて一の体系の中心であるに適するところの、かくの如き諸概念のうちに於ける最大の対立は、諸哲学体系の終局的な差異を規定するであろう。体系の間の種々なる対立は二つの対立する根本概念の間に行われる終局的な闘争に歸せられることが出来る。なぜなら、多くのこのような対立を仮定しよう、その場合それらのも

ののうちにあつて互いに何等直接的な対立に立たぬが如き諸概念は、哲学そのものの有する普遍的な課題の故に、互いに牽引し従属するという努力を示し、その結果、種々なる対立は二つの終局的な概念に集中され、このものにその力を移渡するに到るであらう。

トレンデンブルクはかくの如き終局的な対立を定めるために就中三つの例を取り上げた。第一はアリストテレスの哲学である。そこでは質料と形相、運動と目的なる四つの概念、そして二つの対立が現れている。けれどもこれらのものは終極は力と思想なる一の対立をなす二つの概念に帰せられ得る、とトレンデンブルクは考える。第二はカント以来のドイツ哲学である。ここでは主観的なものと客観的なものという概念に於て一の大きいなる対立が形作られている。しかるにトレンデンブルクによれば、この対立は認識と世界、或いは、思惟と存在とのそれにほかならぬ。思惟にとつてその対象はそのもの自身が思惟によつて形成され若くは規定されている程度に依つて一層親和的である。それが思惟によつて生産されているとき、それは思惟にとつて一層よく認識され得るものである。これに反して存在は思惟から最も遠き距離にある、そこに於てそれは思惟に対して他人として立ち、思想からではなく自己自身から規定されているという要求を担っている。我々は存在をこの關係に於て盲目なる力と名付ける。このようにして主観的なもの

と客観的なものとの対立は思想と力との対立を意味することとなる。これら二つの概念の対立の第三の例となるものは、トレンデレンブルクに従えば、物理学と倫理学との対立である。物理学にあつて我々は単に力を我々の前にもつ、しかもこの力たるや、その本質を思想は写しはするが、その本質そのものは思想ではないところのものである。倫理学に於ては反対の關係にある。そこでは活動はそれを指導する思想から分離されることが出来ない。一般に力と思想との根本關係に歸入せざるが如き如何なる対立も示され難いであろう。例えば、感官の領域に現れる諸対立、明と闇、固体と流動體、の如きはかの根本關係に於ける一の項たる力の範圍に属する。他の項即ち思想のうちに見れるものには、思惟と知覚、普遍者と個別者、等の諸対立があるであろう。

かくて上に述べた意味に於て思想と力 (Gedanke und Kraft) は最も包括的な、終局的な対立である、そしてそこに同時に諸哲学体系の終局的な差異が横たわつてゐる。いま我々が力と思想(盲目な力と意識された思想)を対立せしめ、そしてその統一の方向を前提するならば、それら相互の關係の三つの可能性が生ずる。或いは、力が思想の先に立ち、かくて思想は根源的なものでなく、却つて盲目なる力の結果、産物、属性であるか、——或いは、思想が力の先に立ち、かくて盲目なる力はそれ自身根源的なものでなく、却つて思想の流出物であるか、——或いは最後に、

思想と力とは根柢に於て同一であり、ただ我々の見解に於てのみ區別されるものであるか。思想と力とのこれら三つの地位があり得るばかりである、とトレンデレンブルクは考える。そして注意すべきことには、彼は、「これら三つの可能なる地位のうち唯一つのもののみが現実的なもの、真なるものであり得る。従つてそれらは相互に鬭争のうちに横たわつている。」という文章を附け加えて記している。

かの第一の可能性、力を根源的なものとして思想の先におく立場は、唯物論的諸体系に当て填まる。それらは思想を否定するのではないが、しかし思想をば、それ自身物質的な力の産物たる人間のうちに於て、物質的要素から結合されたものとして、生成すると見做す。古代の原子論的諸体系、就中デモクリットがこの立場を代表するであろう。思想を根源的なものとして力の先に立てるところの他の可能性は、觀念論的諸体系に於て実現される。その一部分はただ思想の力のみを認め、物質の力をもつて単にこのものの反映に過ぎぬとする。プラトンを尖端に有する大部分の哲学者たちは世界を神的なる思想の實在的な反映、イデーの実現乃至表現と見做し、力の方向の根柢に形成的、建築家的なる思想を据えるのである。第三の可能性、即ち思想と力との同一性の上に立つ立場はスピノザ哲学に於て代表的に現れている。スピノザは延長と思维とを一の実

体の属性として把握し、両者は相互に因果の関係にあることなく、単に悟性が無限なる実体の本質を表象するところの二つの必然的なる仕方であると説いた。このような見方にあつては本来力は延長せる思想であり、思想は緊張せる力である。かくてトレンデレンブルクはこれら三つの可能性を、各々の歴史的代表者の名に従つて、それぞれ、デモクリット主義 (Demokritismus) プラトン主義 (Platonismus) スピノザ主義 (Spinozismus) と呼んだのである。

さてこれら三つのもものは哲学のいわゆる理念型 (Idealtypus) を表現する名と見做されること出来る。それが実際に諸体系の終局的な差異であるとするならば、一方では一切の体系がそのうちに落ち来り、凡てが一若くは他の立場に帰属させられねばならず、そして他方ではこれらの最も一般的な差異のうちに特殊なる発展の萌芽、新しき分化の可能性が横たわつていたのでなければならぬ。このようにしてトレンデレンブルクは哲学の歴史に現れた主要なる諸体系、殊にその所属の疑わしきものを一々検閲し、三つの立場のうちいずれかに配属した。個々の場合に於てそれが無理なしに成功しているか否かはいま我々にとつて問題にならない。我々の問題にしてゐるのは原理的なものに関係する。力と思想との二つの根本概念をそれぞれ基礎とする力の体系と思想の体系とは哲学の両極の可能性を形作り、そして原理的には第三の可能性として思想と力

とを同一視する体系型式が存在することについては既に述べた。この第三の可能性は原理的には他の二つのものと同列にあると見做され得る筈である。しかるにトレンデンブルクによれば、このものはそれにも拘らず現実の形態に於ては、その遂行に當つて退引ならず、この固有なる立場を放棄させられ、時としては第一の可能性の側に、時としては第二の可能性の側に傾く。彼はこの立場に於て或る種の「一層高き統一」を認めたにも拘らず、しかもなおそれをもつて謂わば或る第二的なものと見做したのである。スピノザは決定論を唱える、ヤコビは彼の哲学をその最も徹底したのものとして目的原因を説く諸体系に対立させた。その限りに於てスピノザはデモクリット主義の範疇に這入る。けれどもスピノザの学説はかの「神の知的愛」に於て頂点に達するものであり、そこに於て理想的なものを再び獲得しようとしている限りでは、それはプラトン主義的傾向を含んでいる。かくて哲学の歴史は究極は力の体系と思想の体系との大いなる闘争である。若しひとがこの闘争を追求し、しかもそれを単に完結せる体系に於てでなく、むしろ更に多くこのものが人間の頭脳に及ぼすはたらきに於て辿るならば、それは、トレンデンブルクに従えば、おしなべて物理学と倫理学との間の闘争と見られることが出来る。力の体系は倫理を自然のうちへ組み入れ、そして思想の体系は自然の形成物を倫理的なものの前曲と考える。一方は

倫理を自然化し、他方は或る意味で自然を倫理化するのである。

二

トレンデレンブルクの右の論文は現代に於ける世界観説 (Weltanschauungslehre) の先蹤をなすものとして極めて重要な歴史的意義を有する。^{*}我々はそれを他の世界観説と関係づけるに先立つて、その特殊性を示し、同時にその限界を明らかにすることによってそれを批評しておかねばならぬ。

* Vgl. J. Wach, Die Typenlehre Trendelenburgs und ihr Einfluss auf Dilthey, Tübingen 1926.

第一、トレンデレンブルクが諸哲学体系の核心をなすと見做した力と思想なる根本概念は根源的にはアリストテレスのものであった。それはアリストテレスの *δύναμις* と *λόγος* を現す。そしてアリストテレスに於てデュナミスは *ὕλη* (物質) と、ロゴスは *ψυχή* (精神) と本質的につながっていた。即ち我々はここでは哲学体系の類型学 (Typologie) がそれ自身一定の類型に属すべき体系の見地に於て、換言すれば、アリストテレス主義者たるトレンデレンブルクの場合ではアリストテレス的哲学の見地に於て、形作られていることを先ず確認せねばならぬ。ここに既に

この類型学が構成的であるところのひとつの理由がある。このことはアリストテレス主義者トレンデレンブルクがアリストテレスよりも一層構成的な哲学者であつたことによつて更に甚しくなる。彼は物の要素を概念と同一視した。彼によれば哲学の終局的な核心は概念である。世界のうちには二つの原理の極をなす対立が存在論的に——方法論的にはなく——存在する。如何なる哲学もそれに対して態度を取り、二つの原理のうちの一つに優位を認めることに傾かねばならぬ。このようにして我々はトレンデレンブルクにあつて世界観の類型学が一定の形而上学と結び付いて構成されているのを見出すのである。

第二、既にかかる特殊性に応じて、我々はこの類型学のもとに歴史上の一切の哲学体系を所屬せしめる困難を考えざるを得ない。それはギリシア的な、存在論的な、形而上学の基礎の上で構成されたものであつた。従つてそれは認識論的問題を中心とする哲学に対して行詰り、少なくとも或る窮屈さを感じざるを得ない。例えばトレンデレンブルクがロックの哲学を如何に取扱つてゐるかを見よう。ロックはキリスト教に対する彼の見解に従つて——この關係に於ては彼は第二の類型に属する——ではなく、却つて彼の經驗論の理由と帰結に従つて測らるべきである、とトレンデレンブルクは云う。ロックの如く、人間の精神を白紙となし、外物をもつてそれに字を書

く者となす人は、かくてロックの如く、物質的な力に権力を与える人は、思想をもつて物を根源的に規定するものと見ることは不可能である。ロックの諸原理がヒュームに於て懷疑論に、そしてフランスの哲学者たちに於て遂には「自然の体系」(système de la nature)にまで導かれたことを見れば、ロックの見方の本来の衝動がデモクリット主義的方向にあつたことは明瞭である。然しながら我々は観念論者バークリー、さてはコンデイヤックの方向に於てロックを眺めることも出来るであろう。また我々はロック、ヒューム、カントの方向を辿ることも出来るであろう。トレンデレンブルクはカント以後のドイツ観念論の根本概念を主観的なもの (das Subjective) と客観的なもの (das Objective) との二つの概念に於て見、それらを彼の根本概念たる思想と力とに還元する。かくてはカントの劃期的な事業の意義も見失われ、その認識論的動機も埋没してしまふ。近代に於ける主観・客観の概念の意味がギリシア的な思想・力の概念のそれと如何に異なるかは、前者が哲学の歴史の過程に於て蒙つた意味の転化を見ても明らかであろう。主観的なもの、即ちラテン語の *subjectum* に当るギリシア語は *υποκειμενον* であり、このものこそ *υλη* (物質)、また *δυναμις* (力) を意味したのである。カントに於ける主観の概念は単に思想の概念でなく、却つて実に「自我」の概念であり、それはまた認識論の意味を離れて捉えられることが出来ない。

彼以後の形而上学は自我の形而上学であり、また或る意味では批判的形而上学であつたのである。そればかりでなく、それ自身ギリシア的な形而上学を根柢とするトレンデレンブルクの類型学は、ヨーロッパの哲学の歴史に於て、ギリシア思想と並んで最も決定的な影響を有したところの、キリスト教の意義をば、正当に理解し、評価することが出来ない。彼にあつてはキリスト教的哲学はいわゆるプラトン主義の一種であるに過ぎない。いかにも中世のキリスト教的哲学はギリシア的諸概念を用いることによつて宏大なる体系に組織され得たものではあるけれども、それによつて同時にキリスト教的信仰の本来の深さ、その固有なる内面性が哲学的世界観の内部に於て表現されることが制限され、抑圧されねばならなかつたのも事実である。イデーの哲学でなく、自我の哲学にして初めて、キリスト教的体験を哲学的に表現するという世界的課題を解決し得るように見える。この事情を考慮するとき、クローナーが一切の哲学を「自我哲学」(Ichphilosophie)と「世界哲学」(Weltphilosophie)とに分つたことには多くの理由があるであろう。^{*}彼に従えば、カント以前の哲学は凡て自我無き世界哲学である。プラトンやアリストテレス、中世並びに近代に至るまでの彼等の後継者たちの、神を把握しようという企ては、単に神を一の自我無き実体、一の存在するイデーになすことに終つている。ライプニッツの神の概念についてシェリングは正

当にも云つてゐる、「ライプニッツにあつてはそこに在るところの凡てのものは、それに於て一切の否定のほかなるあらゆる实在性が結合されてゐるところの神ですらも、非我である。批判的体系に従えば自我が凡てである。」^{**}同じことはカント以前のあらゆる神の概念について云われ得るであろう。カントが初めて自我哲学を確立した。そこに「内面性の哲学」の地盤がその十分なる拡がりに於て開拓されたのである。従つて哲学の全体の歴史に於てカント以前の哲学とカント以後の哲学とを区別することは、単に認識論的見地から、独断哲学と批判哲学とを区別すること以上の更に重大なる意味を有するであろう。ヘーゲルは、「私の意見によれば、凡ては、真なるものを実体としてでなく、却つて恰もまさに主体として把握しそして表現することにかかつてゐる」と云つた。我々はクロウナーに倣つて、カント以前の哲学を実体哲学 (Substanzphilosophie) と呼び、彼以後の哲学を主体哲学 (Subjektphilosophie) と名付けて区別することも出来るであろう。

* Vgl. Richard Kroner: *Von Kant bis Hegel*, I. Bd. Tübingen 1921. SS 35—45, なお拙稿「唯物論とその現実形態」(『社会科学の予備概念』一九四—一九六頁〔全集第三卷三四九—三五二頁〕)「唯物論とその現実形態」第三項】参照。尤も哲学を自我哲学と世界哲学とに区別する見方に対しては、それが既に一定の宗教的立場と關係して可能であることを我々は指摘せねばならぬであろう。そこに

この分け方の制限がある。カントは特にプロテスタントイスマスの哲学者であった。彼の自我哲学はルターの宗教思想と本質的につながっている。(例えば B. Bauch, *Kant und Luther*. 参看)。それだから、カトリチスマスの色彩を有するフッサールの純粹意識の現象学の如きはクローナーの図式の中へ入れることが困難であろう。それは世界哲学、自我哲学のいずれの範疇へも扱められることを拒絶するよう思われる。

* * *Schelling, Sämtliche Werke*, I, Bd. S. 215.

第三、トレンデレンブルクの学説を哲学体系の類型学と見るとき、それは更に次の如き欠陥をもっている。先に述べたように、彼の掲げた三つの可能性は、本質的には凡て同等の位置にあるのではなく、却つてそのうち第三の可能性は他の二つに比して謂わば第二次的なものと考えられた。純粹に類型学的な見地に於てかくの如く考えることの許されないのは言うまでもないであろう。しかのみならず、トレンデレンブルクは進んでこれら三つの立場について究極は、唯その一つのもののみ権利または真理性が属し得るといふ確信をもつて貫かれていたのである。彼の叙述の中ではデモクリット主義的立場に対する貶黜へんちゆうの響が聞えている。彼が彼自身それに傾いていたと

ころのプラトン主義の形而上学に於て真理を承認したということは疑われないようである。^{*} 然しながら純粹に類型学的な立場にとどまる限り、哲学体系の種々なる可能性についてその一を賞し、その他を貶するということは理由なきことであり、許し難きことであるであらう。

* トレンデンブルクはアリストテレス主義者であつた。そして彼はアリストテレスをいわゆるプラトン主義的体系のうちに数えた。しかるに人々は時としてプラトン主義とアリストテレス主義とを哲学に於ける二大対立者を現す名として用いる。——ひとは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る、とシュレーゲルは云つた。——ディルタイはトレンデンブルクを彼の謂う「客観的觀念論」の思想家の列に入れており、そしてこのものは、後にも説くように、トレンデンブルクのいわゆるスピノザ主義に相應するものである。ディルタイがかく見ることは、アリストテレス主義がスピノザ主義と親和し易く、そしてトレンデンブルクがアリストテレス主義者であつたことを思えば、無理もないことであらう（なお *Trendelenburg, Logische Untersuchungen, II. Bd. Kap. XXIII. Idealismus und Realismus* 参照）。しかしトレンデンブルクはアリストテレス主義者ヘーゲルに比してなお一層プラトン主義的であつたのも事実であらう。

第四、しかるにかくの如き関係はトレンデレンブルクの求めたものが諸哲学体系の「終局的な差異」であつたということにも連繫するであろう。そこでは終局的な差異が問題であるが故に、哲学の歴史に於ける連続性の方面は顧みられることなく、却つて歴史上の諸形態は勢い分離的に比較されるに過ぎない。トレンデレンブルクの類型学は、発展史の見地を全く除外している。それは一般に歴史的な方法に従つて分析的に出来ていたのでなく、むしろ形而上学的に構成されているのである。それは歴史によるのではなく、却つて概念によつてゐる。ところで問題は果たして概念が、トレンデレンブルクの考える如く、哲学体系にとつて「創造的」なものであり、生産的な力であるか否かということである。彼は「物の要素のうち」(in den Elementen der Sache) 諸体系の終局的な差異が基礎付けられていと云う。しかるにここに謂う物とは何であるかが問題である。彼はこの物そのものを根源的に吟味することなく、哲学の諸根本概念を恰もそれらが直接に物の諸要素であるかの如くに取扱つてゐる。然しながら我々はこれらの諸概念にとどまることなく、却つて実に、現代の現象学の要求するように、「物そのものに還つてゆく」(auf die "Sachen selbst" zurückgehen) ことが必要である。物とは一般にそこから概念の発する源泉である。我々はそこに於て概念が誕生し、生長するに到るところの概念の地盤を考え、このものとの関係に於

て哲学を認識すべきではないであろうか。かかる地盤から游離されているために、トレンデレンブルクの考察は更にまた他の欠陥をもっている。彼の考察の仕方は諸の哲学を分離的に見ることになるばかりでなく、また哲学そのものを科学、芸術、宗教等の他の諸の文化形態との生ける聯関から全く切り離して見ることとなっている。かくしてトレンデレンブルクの「Typologie(類型学)は単なる Schematismus (図式) となり、Morphologie (形態学) とはならぬ。發展史的見地と結びつくことなき類型学に於て哲学の Metamorphose (転態) が問題となり得ないのは勿論である。

さてトレンデレンブルクに対する右の批判によつて我々は彼の弟子デイルタイのいわゆる「形而上学の現象学」(Phänomenologie der Metaphysik) の意義を理解し、評価するための準備をなし得たと思う。そこで我々は次にデイルタイの形而上学の現象学の内容を闡明し、特にこのものとデイルタイの世界観説との關係を究め、それらの批判に移つてゆかねばならぬ。

——(未完)——

倫理と人間

—

倫理は普通なにか義務を意味している。それは強制を含み、命令として存在する。このような倫理は格率において示されるのがつねである。我々はこれを格率的倫理と称することができる。倫理と通常いわれるものは諸格率の一体系として与えられている。

このような倫理をその純粋な姿において観察するならば、その特性は、それがまさに格率的であつて、没人格的であるところに見出される。格率的な倫理は二重の意味において没人格的或いは没人間的であろう。先ず一方において、それにとつては実際に我々に向つて或る格率に服従することを命ずる者自身が倫理的に如何なる種類の人間であるかは問題にならない。不徳の人も有徳の人も他に対して同じように命令することができる。命令する人間の人間如何は、そこでは多くの問題にならない。このことは、それを命令するものが究極においては個々の人間ではなく社会であつて、個人はいわばただこの社会を代表する資格で命令するに過ぎぬということを

現しているであろう。格率は非人称的な命題である。そして他方において、格率的な倫理は個々の人間、個性に対してそれぞれ個性的な関係を含むのではなく、すべての人間に向つて一様に命令する。人間は個性としてでなく、むしろ社会として見られている。かような社会的人間として人間は「ひと」である。「ひとはしかじかのことを為さねばならぬ」というように格率は命じている。格率的倫理においては「ひと」という範疇が支配的である。この「ひと」はハイデッガー的なる *Das Man* であつて、日常性における、或いは平均性または凡庸性における人間である。格率的倫理はその意味で日常倫理にほかならない。かようにして格率的倫理はまさにその没人格性のために法則性もしくは普遍性を示している。

このような倫理の命ずるところのものは、仔細に見ると、個々独立でなく、相互に繁り合うのである。もろもろの義務はひとつの有機的組織を形作る。個々の義務は、もしそれをそれだけとして離して考えるならば、その強制力は微々たるものに過ぎないであろうが、つねにかような組織の一部分として、組織の全体によつて力と權威とを賦与されている。格率的倫理は諸命令の一体系として存在する。体系といつても、それは本来決して合理的な、論理的関係における組織を意味するのではない、倫理はその根源に従えばパトスのなものに属し、ロゴスのことではないか

らである。もろもろの義務或いは命令がひとつの体系をなしているのは、かような倫理はもと社会的諸要求に応ずるものであり、そしてかような社会はひとつの有機的組織であるためである。その意味においてそれはベルグソンのいう社会的倫理にほかならず、彼の意味における社会的倫理は格率的であるということが出来る。

この場合、社会的ということとは正確に規定されることが必要である。ベルグソンは倫理的強制の根柢には社会があると考えるが、その社会というものは、彼によると、諸習慣の体系と見る事が出来る。倫理的とされる種類の習慣は、直接的にか間接的にか、社会的必要或いは要求に應ずるものである。それらはすべて相互に支持し合い、かくて相倚つて一塊を成している。ひとつびとつとしては小さいものに過ぎぬ習慣による強制の沢山のものが一般的社会的強制の全体を形成する部分となり、そしてこの全体がその各部分に全体として有する権威を授け、「それは義務だ」という形式を与えるのである。人間の社会は蟻や蜂の巣と比較されて宜いものである、とベルグソンは考える。ただ、かしこでは本能に委ねられることが、ここでは習慣に委ねられる。倫理的といわれる習慣の各々は、それだけとしては偶然的と考えられるにしても、その総体、いわばそれらの諸習慣を養う習慣は、社会の根柢にあつてその存在を制約し、その強度においても、その

規則性においても、本能のそれに比すべき力をもっている。このものが強制の全体を意味し、それが個々の義務の基礎となつている。従つて強制の本質は理性の要求とは別のものである、とベルグソンはいう。主知主義的乃至合理主義的見解の如何なるものも倫理の事実合致するものではない。

このように社会の成立において習慣が甚だ大きな役割を演ずるということは注目を要する事実である。一般にフランス思想の流において重要な位置を占める習慣の問題について深く研究することは興味のあることであると思う。我々はここにそれらの問題に立ち入ることはできないが、当面の関聯においては恐らく次の如く考えられねばならぬ。本能と等価的に見られる習慣は、もと、広い意味におけるパトス的なものの一形態に属するであろう。パトスは主体性の意識である、しかるに習慣というような場合においては、主体はいわば客体のうちに縛られもしくは埋れて、両者は有機的融合的な関係にある。人間は単に主体でなく同時に客体であり、そして習慣的であるのはいわば主体と客体とが有機的融合的な場合である。そのとき人間は固有な意味において「世界」のうちにあるといひ得る。ところで世界の「うちにある」inter-esse (sich dazwischen befinden, beiwohnen) ということは、人間にとつて Interesse (関心、インテレスト) をもつとい

う仕方においてあるということの意味している。これは、世界のうちにある人間が単なる客体でなくて同時に主体であることを現す。しかしまたインテレストというものは「生の被制約性の感情」(イエーリング)、言い換えると主体的な生の客体的「世界」(特に「世間」という意味においても)への依存を現すであろう。かようにして習慣は存在的・存在論の意味におけるインテレストと結び附いている。従つてベルグソンのいう社会的倫理、我々の言葉では格率的倫理の根柢にはつねにインテレストがある。インテレストというと、普通に全く個人的なものと考えられる傾向があるけれども、必ずしもそうでなく、それは根本的には人間が世界のうちにある *interesse* ことこの存在的・存在論の意味を現すものとして、むしろもと社会的なものと考えられねばならぬ。このような倫理は強制を伴っているが、その強制は正確にいうと決して単に外部から来るのではない。我々の各々の者は自己自身に属すると同様に社会に属している。ベルグソンのいうところによると、我々の意識は、深みに探り入ることによつて、降れば降るほど、愈々独自の、他の者と通約することのできぬ人格を我々に顕にするにしても、我々は我々自身の表面によつて、互いに類似し互いに依存し互いに結合されている他の人々と連続的である。社会は外面化された諸人格から織り合わされた目の詰んだ織物のようなものであつて、我々の自己はその表面においてそ

れに接合されているのである。このように結び附けられている点において我々自身は社会化されている。従つて我々が人間のあいだの連繋として表象する倫理的義務は、先ず我々の各々の者を彼自身に繋ぐのであつて、単なる外部に繋ぐのではない。もしも我々のうちに社会の何物もないならば、社会は我々を捉えることができないであらう。即ち、格率的倫理は社会的倫理であるが、その場合にいう社会がベルグソンの言葉によると「外面化された諸人格の目の詰んだ織物」であり、我々は「我々の表面において」それに織り合わされているというのは、そこでは人間において主体と客体とが有機的融合的であつて、主体がいわば客体のうちに縛られ、埋れているという意味でなければならぬであらう。それに応じて人間は「ひと」という性格を得てくる。「ひと」というのは個人のことではなく、世間、社会のことである。「ひとがしかじかのことを言っている」といえば、世間でそう言っている、ということである。そのような意味で格率的倫理は「ひとの道」である。そのような倫理はすべて我々のインテレストに結び附いている。格率的倫理の根柢をなすものは *interesse* という人間の存在的・存在論的規定である。「ひと」というのは社会もしくは人間の社会性を現す一つの範疇である。しかしながら社会の範疇的關係は単に「ひと」ということに限られず、ほかに「われわれ」及び「我と汝」という如き社会的範疇を考へることがあ

きるし、また考えなければならぬ。従つて我々は社会を単に我々の表面においてのみ考えることに賛成することができないであらう。それだから我々は社会的倫理という語を避けて格率的倫理という語を用いてきた。社会は客体的方向においてばかりでなく、主体的方向においても考えられねばならぬ。

ところでもし右に述べた如くであるとすれば、格率的倫理は根本においてドクサ的倫理にほかならない。ドクサというのは我々の定義によると、主体と客体との有機的融合的統一の状態における人間意識の形態である。ドクサ的倫理は、いずれの者も他の者に類似し、互いに依存し合う人間、即ちベルグソンの意味で社会化された人間を繋ぐ。このような社会に結び附いた人間は安固である、彼の安固性 *solidité* はこのような連帯性 *solidarité* のうちにある。ひとがその倫理に従う限り、また従い得る限り、彼は安固であるというところに、その倫理のドクサ的性質が現れる。この安固は安易ともなる、ドクサ的倫理には精神的な不安も内面的な懷疑も属しない。既にいつた如く、ドクサ的倫理もその根源は理性の要求というようなものでなくむしろパトスである。パトスは本来主体的な意識であるが、しかしこの場合にはパトスはいわば客体的なものに近く、それに接続している。 *Intresse* は真に主体的な結合を現すのでなく、インテレストは深いパトスと

はいい得ない。従つてこの倫理においては、ベルグソンも述べているように、理智のはたらきが多く加わり、多くの理智が混じている。この倫理は種々のロゴ斯的意識の要素を含んでいる。かようにして特に悟性のはたらきによつてドクサ的倫理は容易にドグマ化され、そこからそれは種々の格率の形をとつて存在するに至るのがつねである。あらゆる倫理が本質的に格率的なものであるのではなく、ただこの種の倫理は、ドグマ化されて格率的なものとして現れるに至る自然的な必然的な傾向を含んでいるのである。この倫理は悟性的に合理化されて存在するにしても、もと合理的であるのではなく、その根柢にはつねにインテレストが横たわつてゐる。

格率的な倫理のドクサ的性質はそれが関係するものからも知られることができる。倫理的強制の底には社会的要求がある、しかしその社会は如何なる社会であろうか。その社会はベルグソンの言葉によると「閉じた社会」*la société close*であつて、家とか国とかいう如きものである。社会的倫理はつねに、それがどれほど広いものであるにしても、ひとつの閉じた社会を目標としてゐる、とベルグソンは考える。それはそれ自体としては全人類を目標とするものではない。国家と人類との間には有限から無限へというような距離がある、閉じたものと開いたものとの差異がある。人類はいわば「開いた社会」*la société ouverte*である。市民的道德の修行は家庭において行われ、

同様に、彼の祖国を愛することによつて人間種族を愛するように準備される、という風にひとはよく語っている。我々の同情心はこのように連続的な進歩によつて拡まり、同じものにとどまりながら大きくなり、遂に全人類を擁護するに至るもののように考えられている。しかしながらからように考えることは単にア・プリオリの推論に過ぎず、心についての全くの主知主義的な見解から出たものに過ぎない、とベルグソンは主張する。閉じたものはどれほどその周辺を拡げても開いたものにはならない。「閉じた心」と「開いた心」とはどこまでも性質的に区別されねばならない。ひとは家族及び国家を越えて段階的に人類に達することはできぬ、そこには飛躍がなければならぬのである。格率的倫理は閉じた社会を目差している、そこからそのドクサ的性質が従つて来るであらう。この倫理はいわゆる家族倫理であり、いわゆる国民道徳である。国民道徳等々のものはおしなべてドクマ的倫理にほかならない。ここではつねに種々の格率が掲げられ、数えられる。その倫理はドクマ化されて我々に与えられている。いわゆるひとの道として説かれるものも真に人類的な倫理でなく、実はドクマ的倫理であるのが普通である。

いま歴史的社会的見地を導き入れて見ると、ドグマ的倫理は社会の均衡の状態に相応している。それは歴史における有機的時期に一致する。そのような状態、そのような時期においては、格率

的倫理はそのドクサ的性質に従つて或る自明性をもつて妥当する。それは常識的な自明性を担つてゐる。しかるにひとたび社会における矛盾が激化し、危機的時期が来ると、ドクサ的倫理はその自明性を喪失する、そしてそれに対する懷疑や否定が生じて来る。その自明性は元来イデア的な明証性に基づくのでない。その倫理の根柢はパトス的なものである。我々が習慣的に繰り返される仕方で行動し得るのは常態を有する社会、従つて均衡ある社会においてである。即ちドクサ的倫理は静的倫理であつて動的倫理ではない。ベルグソンのいつてゐる如く「社会的倫理」と「人類的倫理」との間には静止と運動というような区別があるであろう。静止をいくら加えても運動にはならぬ。格率的倫理と人間的倫理と——ベルグソンのいう人類的倫理を格率的という語に対して「人間的」と呼ぼう、——の差は程度上のものでなく、性質上のものである。それでは人間的倫理とは如何なるものであろうか。

二

格率的倫理が没人格的或いは没人間的であるのに反して、人間的倫理の中心にはまさに人間 *personnes* が立っている。いつの時にもこの倫理を具現しているような人間が存在する。イスラ

エルの予言者、ギリシアの賢人、キリスト教の聖者などはその著しい例である。格率的倫理は、それが没人格的な定式に帰せられるに依じてより純粹で、より完全であるとすれば、人間的倫理は、それが十分に自分自身であるためには、模範となるような特別の人格において化身されることが必要である。前者の一般性は一つの法則が人々によつて普遍的に受け容れられるところに存し、後者の一般性は一人の模範に人々が共通に従うということにかかつている。ベルグソンの言葉を用いると、格率的倫理は「没人格的 *impersonnelles* な社会的諸要求によつて命ぜられた命令 *ordres* の体系」であるのに対して、人間的倫理は「人間性のうちに存する最も善いものを現す人間によつて我々の各々の良心に投げられた呼び掛け *appels* の総体」である。

これまで大部分の倫理学は主として格率的倫理を問題にしてきた。そこでは多くは、ドグマ的倫理が問題であつた。これに対してベルグソンが命令ではなく人間を中心とするような倫理を取り上げ、その重要な意味を認めたのは注目すべきことであると思う。倫理は一般に格率的なものであると見るのは偏見に過ぎない。また命令的でなければ倫理的でないと考えてはならぬ、命令はむしろ特定の倫理のとり形である。人間的倫理はベルグソンのいうように命令ではなくて呼び掛けである。あらゆる倫理が強制もしくは圧迫 *pression* を含むのではない、人間的倫理は却つてべ

ルグソンのいうように希求 aspiration である。我々にとつて模範であるような人間は、我々に向つて命令するというよりも、ただ彼がそこに在るということで我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まろうと憧れ、彼に等しくなろうと求め、彼に応じ、彼に従う。彼は命令によつて我々に倫理的にはたらしきかけるのではない、彼の存在そのものが我々のうちに倫理的な希求を喚び起すのである。このような彼の間、彼の存在は、格率の体系に分解してしまうことの到底できないものである。人間的倫理が抽象的一般的なものでなくて性格的なものであることは明らかである。もとより格率的倫理も抽象的一般的なものではなく、いわゆる閉じた社会の倫理として性格的なものである。国民とか民族とかいうものもそれぞれ性格的である。およそ倫理は性格的なものとして倫理的である。エートスという語はもと性格を意味した。性格的なものはパトスのなものであつて、単にロゴスのものではない。格率的倫理も人間的倫理も共にパトスを根柢としている。しかし二つの倫理が区別される限り、そこに何等かパトスの種類の区別がなければならぬ。この区別は如何なるものであろうか。

ベルグソンは感情 emotion に二つの種類もしくは変化、もしくはは表出形態を区別している。第一のものにおいては、感情はひとつの観念または表象に継続する。この場合感情的状態は、これ

に何等負うことなく自分自身で足りているひとつの知的状態から従ってくる。それはそこに落ちてきた表象によって喚び起された感受性の震動である。しかるに表象によって決定されるのではない他の種類の感情がある。それは、それに伴う知的状態に対する関係において、結果でなくむしろ原因である。それは表象を産むものであつて、表象から生れたものではない。第一の性質の感情は知性下 *infra-intellectuelle* のものと呼ばれ、第二の性質の感情は超知性 *supra-intellectuelle* のものと称せられる。即ち、表象の結果であり、表象に附け加わる感情のほかに、表象に先立ち、表象を潜在的に含みそして或る点まで表象の原因であるような感情がある、とベルグソンはいつている。彼の種類の感情は創造的である。創造は何よりも感情を意味する。単に文学や美術のみでなく、科学上の発見についてもそのようにいうことができる、そして倫理に關してもまたそうである。ベルグソンによると、人類的倫理はこのような起知性的な感情にかかわり、これに反して社会的倫理はむしろ知性下の感情に關係している。そこで我々の言葉を用いて説明するとこういうことになる。倫理はパトスのうちにある、パトスは客体とはどこまでも秩序を異にする主体の主体性の意識として根源的であり、従つて深いパトスは表象によつて土台附けられているという如きものではない。人間的倫理は本来このような深いパトスに根差すのでなければならぬ。

けれども主体は客体と弁証法的な関係にあり、主体の側に根源性は存しながらしかも主体が客体から規定される方面があるように、パトスの意識にはまたロゴ斯的意識によつて規定される方面がある。このような関係においてパトスにも段階、その深淺の別があるであろう。主体的になることによつてパトスは愈々深くなり、これに反して知性下のといわれるような感情は客体の方向に浮んだ、表面化された浅いパトスである。格率的倫理も倫理である限りパトスにかかわるものであるが、この場合パトスはむしろ知性下のなものである。主体と客体とはもともとどこまでも秩序を異にしている。従つて、主体がいわば客体に縛られ、そのうちに埋れているような場合、格率的倫理の場合においては、パトスは知性下ののであるのに反して、超知性的といわれるような深いパトスに根差した人間的倫理の場合においては、主体は客体に対して内在的連続的でなく、超越的非連続的關係に立っていると考えられるであろう。ベルグソンは社会的倫理と人類的倫理との差別は程度上のものでなく、閉じたものと開いたものというような性質上のものであり、両者の關係は飛躍的非連続的であると論じているが、そのことは原理的には主体と客体とを全く秩序の異なるものと見ることによつて初めて理解され得るであろう。

そこで明らかになつたことは、人間的倫理においては主体の客体に対する超越或いは非連続の

關係が含まれるということである。かような意識を私はミュトスの意識と名附ける。格率的倫理がドクサ的倫理であるとすれば、人間的倫理はミュトスの倫理であるといふことができるであらう。人間的倫理の中心に立っている模範の意味を有するような人間はつねに多かれ少なかれミュトス化されている。かような人間は英雄（この語の伴い得る種々の通俗的意味を離れて）と呼ばれ得る。人間的倫理はベルグソンのいうように英雄の呼び掛け *l'appel du héros* によつて生ずる。英雄というのは客觀的に与えられたままの存在ではない。例えばソクラテスが今も我々にとつて模範の意味を有する限り、彼は単に過去の存在でなく、現在なお生きているのでなければならぬ。しかるにこのことがあるのはミュトス化が行われるからである。我々は我々の模範を我々の間に求めることもできれば、千年も前の過去に見出すこともできる。このようなことが一般に可能であるのは、他の機会に論じた如く、主体と客体とが、従つて私のいう事実としての歴史と存在としての歴史とが、単に内在的連続的でなく、また超越的非連続的であつて、そのためにひとと彼の生命の燃焼せる事実としての歴史の立場から存在としての歴史の秩序における如何なる時へも自由に降り立ち得るからのことでなければならぬ。パトスによつてミュトス化が行われるのはこのような關係においてである。英雄は単に客觀的に与えられたものでなく、同時に主体的に、我々

の深いパトスから創造されたもの、つねに新たに創造されつつあるものである。かようなものとして彼は現在に生きている。パトスはその深みにおいて真に動的なもの、真に現在のなものである。ベルトラムはニーチェに関する彼の書物のなかで、あらゆる出来事のうち歴史として存続するのは、つねに究極は——教会的な、浪漫的な、或いは伝奇的な附随的意味を離れて、レゲンデ（ミユトス）【Legendレジェンド】である、といっている。「かくの如き教会的意味を離れた意味でのレゲンデは、歴史的伝承の最も生命的な形態である。その最も原始的な同時にその最も究極的な、同時にまたその最も古い、そしてその最も深い形態である。ひとりそれのみが、つねにはたらけるものとして、太古と今日とを真に結合する、ただそれのみが聖者と民衆とを、英雄と農民とを結合する、予言者と後代とはただここにおいてのみ出会う。」ベルトラムによると、過去の人格は、過ぎ去つたものの知識及び認識としてではなくただミユトスとしてのみ生きて歴史に伝わるのである。かような見方はもとより科学としての歴史の立場においてはそのまま承認することは許されないであろう。しかしそれは少なくとも倫理の立場にとってはより真であり得るように思われる。ただ、我々はベルトラムの如き根本において有機体的な歴史観——そこでは歴史も結局自然となる——を承認することができないと共に、ミユトスを歴史的伝承の形式という風にのみ考

えることができぬ。真に倫理的な意味を有するミュトスは単に歴史的伝承的なものではなく、むしろベルグソンのような前進的 *la marche en avant* のものであるべきであろう。ミュトスはパトスから生れるのであるが、パトス的なものは動的なもの、現在のなもの、未来がそのうちに喰い入れる現在のものである。パトスは根源的には客体的存在によつて規定されるのでなく、真に深いパトスは主体的事実を根源的に表出する。しかるに事實は存在に對して存在の根拠の意味をもっている、それ故に倫理的なミュトスは生成した人間を現すよりもむしろ人間の生成原理を現すと考えることができる。「人類 *l'humanité* を愛する力を汲み取るとひとが感じたのはつねに人類の生成原理 *le principe générateur de l'espèce humaine* との接触においてである」、とベルグソンもいつている。人間の倫理は深まるに従つて存在の根拠ともいふべき主体的事実、事實としての歴史に接触する。かようなものとしてそれはその純粋な姿においては伝統的であるよりも創造的である。

ここに社会的歴史の見地を入れて見ると、人間的倫理のミュトス的性格は一層明瞭になるであろう。ミュトスの意識は社会の危機における、歴史の転形期における意識形態として特殊な意味をもっている。この時期においては倫理は多くミュト斯的形態をとる、そしてそれがおのずから

英雄主義的なものになるということは、我々の屢々現実の歴史において経験することである。多難の時代には英雄が現れる、という風にいわれる。これは種々の意味に解釈することができるであろうが、その理由のひとつが、かような時代には人間のミュトス化の傾向が著しくなるところにあるということは否めないであろう。そのときひとは彼等の行動において何人かに呼び掛けられ、彼に従い、彼についてゆくことを欲する。何人かが多かれ少なかれミュトス化されて英雄になる。倫理は格率的でなく、人間的になるのである。危機の意識において格率的倫理が揺り動かされると、人間的倫理が求められることになるのである。倫理的なミュトスはどのようなミュトスでもなく、人間のミュトス、ミュトス的人格であり、そこにこのミュトスの倫理性がある。尤もどのようなパトスの意識もロゴスの意識と結び附いている、従つて深いパトスから発した倫理もやがて或る教義に、知性における説明的な表象にまで展開されるに至る方面のあることは当然であろう。

人間的倫理はつねに性格的である。もとよりそれが単に個人的であるという意味ではない。それは人間のミュトスを求めるという意味においてすでに個人的であることができぬ。多数の者がひとつの世代、ひとつの民族がひとりの人間を模範として行動することがある。その場合も、む

しるそのような場合こそ倫理は性格的である。パトスは本来性格的であり、性格的なものはパトス的なものである。そして単に個人的なものには真に性格的でなく、ひとは他とパトスを共にすることによつて真に性格的となる。その意味では倫理はパトスのうちにあるというよりもシユムパテア（パトスが共なること）のうちにあるといふべきであらう。ところでパトスは根源的なものとして人間に属している。人間はその根本的規定において単に客体でなく、同時に主体であるからである。従つてパトスに深淺の別があり、そのミュトス化に程度の差があるにしても、我々はつねに多かれ少なかれ他の人間をミュトス化しているのである。倫理的小英雄はつねに我々の傍にある。子供の親に対する場合が既にそうである。ミュトスの倫理は一定の歴史の場合において特に顕著になるにしても、それはつねに何等かの仕方で日常の生活のうちに含まれ、自覚しているか否かに拘らず、それによつて我々の現実の倫理的な生活は生命的なものとなつてゐる。ベルグソンのいうように習慣を基礎にする格率的倫理が生命的なものとなり得るのも、それが人間の倫理と結び附くからのことであらう。格率的倫理が創造性を欠くのに反して、人間の倫理は創造的である。創造の根源はパトスである。従来の倫理学において多く問題とされてゐない倫理的文化における創造性に注意を払うことが大切であると思う。倫理も歴史的なものである。倫理的英

雄たち、小英雄たちのジーニヤス——彼等のパトスが彼等のジーニヤスである——によつて倫理上の大小の諸創造はつねに行われてきたし、また絶えず行われつつある。タルドも模倣論の中でいつている、「諸義務は、久しい以前からそれを実行している者にはいかにも単純なものに見えるにしても、すべてその出発点においては個人的な独創的な発明であつた。これらの発明は他の発明と同じように次々に現れ、そして次々に伝播したのである。」ドグマ的となつて格率として存在する倫理にもその根源に溯ると創造的なものがあつたであらう。人間的倫理はつねに何等かの程度において創造的である。そこでは模範となる人間が模倣されるようにいわれるが、それが人間的倫理である限り模倣は決して単なる模倣でなく、必ずそこには創造の方面が含まれている。根源的なパトスの創造性が何等か動いていない限り倫理は真に人間的であることができぬ。単なる模倣の過程においては倫理は反対にドクマ化され、格率化されることになるであらう。

しかしながら右に述べた限りでは人間的倫理というものがなお種々の曖昧さをもっていることは争われない。そしてそれは、一方では英雄主義的乃至ニーチェ流の超人的倫理に、他方では神祕主義に陥る危険を免れ難い。ベルグソンが人類的倫理として説くところのものに実際にかような曖昧さ、かような危険が含まれていることは見逃せないであらう。むしろ彼はみずから進んで

その倫理の英雄主義及び神秘性について語っている。倫理に関するこのような見方が全部は間違っていないにしても、それだけでは不十分であると思う。それ故に我々は格率的倫理に対する関係において人間的倫理というものを一般的には認めながら、このものをいまま少し仔細に考察しなければならぬ。

すでに述べたように人間的倫理はその本性において強制ではなく希求である。ベルグソンは人間的倫理は義務の倫理でなくて希求の倫理であるといっている。しからば希求的であるようなパトスは本来如何なる種類のものであろうか。それはプラトンのエロスであると我々は考える。人間的倫理のパトスは格率的な倫理の場合のように単なるインテレストではない。ここでは人間の在り方は単にあの *interesse* でなく、すでに主体的な方向に深まっている。客体に対する主体のなほどうかの超越の関係がないところでは、倫理は一般に人間的であることが不可能である。インテレストの倫理は人間的倫理であることができぬ。このものはエロスの倫理でなければならぬように思われる。エロスの根本的性質はプラトンもいったように希求である。人間的倫理はと命令するのではなく、説教するのですらない。ここでは「人間」は自分を示すだけでよいのである。彼の現在はそれだけで他の人間を倫理的に動かすに足りる、人々は彼の状態に向って希求す

る。すべてこれらのことはインテレストよりも深いエロスのはたらきに属している。ところで更にエロスの根本的性質は、これまた、エロスについて嘗て最も深い思索をめぐらしたプラトンが論じているように、その中間者の性質である。エロスは中間者の性質を有するものとして、その根本的規定において中間者であるような存在の優越な在り方を現している。そして人間はまさに中間者である。かようにして人間的な倫理はエロス——我々はこの語をつねにプラトンのな広さと深さにおいて理解する——にもとづくと考えることができであろう。しかしながら中間的ということとはあたかも中間的として或る曖昧さを含むであろう。人間というものは曖昧な存在である。我々が人間的倫理といつてきたものが曖昧であるのも偶然ではなく、むしろ人間の存在の根本的な曖昧さ、そしてエロスの中間者の性質にもとづくのである。人間的倫理は単なる人間的倫理としては曖昧であることを免れない。格率的倫理は或る自明性を担っている、けれどもそれはまさに格率的であつて人間的ではない。エロスはインテレストとは異なっている、エロスにはすでに客体からの主体の、主体の方向における超越もしくは深化が含まれている。しかしまたエロスは主体のどこまでも主体的なものに向う愛ではなく、主体のすでに客体的なものに向う愛である。

三

右の如く人間的倫理には或る根本的な曖昧さが含まれるのに反して、格率的倫理は何か明瞭なものであるかのように見える。ここでは倫理はドグマ化され、概念化されて、いくつかの徳目、従つてまた不徳目が数えられ、明示されている。この倫理は格率において類型化されており、人間を類型化する。そのことはいわゆる倫理的文学即ち勸善懲惡の文学における人間のタイプを見てもわかるであろう。この種の文学においては徳目、それ故にまた不徳目に従つて、それを原理として、人間のタイプが構成される。そしてこのようにして構成されたタイプは類型的なものであるのがつねである。かような文学が善い意味においても悪い意味においても通俗性を有するのは、その基礎となつている倫理が格率的倫理であつて、このものが上に述べた意味において通俗倫理であるためである。格率的倫理は人間を類型化するが、それは主体の側面から見るとやはりまた曖昧なものである。この範疇は「ひと」であつた。「ひと」とは誰であるか。我のこともなく汝のこともなく、そして我のこともあり汝のこともある。そこにこの倫理の曖昧さがある。この倫理は格率において客観的な概念的な明瞭性を与えられているとはいえ、その根源は

ベルグソンの説くように習慣である。格率的倫理はコンヴェンショナルなものである。コンヴェンションが成立するためには、人間の生活は単に本能に委ねられることなく、知性のはたらかぎ加わらねばならないであろう。けれどもこのとき知性は倫理の明瞭性を規定するものでなく、主として実用主義的なものである。習慣はインテレストにもとづき、コンヴェンションはパトスに担われることによつて通用するのである。格率的倫理は家族とか国民とかに関係している。それはいわゆる閉じた社会として客観的に見ると限定されたものであるが、主体的に見るとなお限定されぬものを含んでいる。それはパトス的な結合である。例えば民族というものは血とか地とかを基礎として考えられるが、血や地は単に客観的自然的なものとしてでなく、或る主体的自然なもの、従つてパトス的なものとして理解されるのである。

格率的倫理における「ひと」が曖昧なものであるように、人間的倫理における「人間」も曖昧なものである。それは英雄という意味でミュトス化され、神秘化されている。この倫理も主体的に見るとなお曖昧なものであつて、我々はその根柢としてエロスを見出した。エロスは如何にして限定され得るであろうか。エロスはプラトンにおいてのようにアイデアに向うものとされ、アイデアの限定によつて限定されると考えることができる。しかしアイデアの限定は要するに対象的な限

定にほかならず、そのような限定によつては倫理は人間の倫理としての特性を失うばかりでなく、主体的には依然として限定されぬものを残している。プラトンによるとエロスはデモンである。主体的限定の根拠が明らかにされるのでなければ倫理は根本において限定され得るものでない。そこで对象的にイデア的なものを考えるのではなく、カントにおいてのように主観的に実践理性というものを考えたならば、如何であろうか。カントは何等のインテレストにも関わらない純粹な意志の倫理を確立しようとした。しかし彼の説く人格の倫理にも不十分なところがある。カントはなお倫理は一般に格率的でなければならぬという偏見に囚われ、倫理をいわゆる断言的命令の形で現した。断言的命令は、「汝の意志の格率がつねに同時にまた一般的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」という。かような形式によつては倫理は非個性的、従つて没人格的とならざるを得ず、人格の意味はカントの意図に反して否定されてしまわねばならないであろう。カントにとつて人格とは理性的存在を意味するが、理性はすべての人間において共通な普遍的な要素であるから、これを基礎としてはそれぞれの人格の固有性或いは独自性は考えられないのである。自由な人格の結合と考えられたカントのいわゆる目的の王国の基礎は単なる理性に求めることができぬ。

このようにしてイデアの限定によつても、理性の限定によつても、倫理は限定され得ないとすれば、如何に考えるべきであろうか。倫理の含む根本的な曖昧さは客観的な限定によつては克服され得ないものである。真に主体的なものの方向における倫理的限定は如何に考えらるべきであろうか。ここにエロスの愛よりも深いアガペの愛の問題がある。アガペはパトスのものであるが、また同時にロゴスのものである。ちやうど感覚という場合、それは一方原初的な対象的意識を現すと同時に、他方感覚的ということとは肉欲的というように対象と直接に結び附いたパトスのものを現すのと同様である。感覚が客体的方向の極限におけるロゴスとパトスの統一であるとすれば、アガペは主体的方向の極限におけるパトスとロゴスの統一である。このようなアガペの限定によつて初めて倫理は真に限定され得るようになる。アガペは主体的に限定された我と汝の関係として成立する。エロスが対象に連続的融合的に結合しようとするのに対して、アガペは我に附いたものとして汝を内容に、対象にもつというのではない。我と汝は絶対に非連続的である。アガペは私の体験という形式に入るものではない。アガペは我と汝の間に生ずるのである。このようなアガペに至るまでは人間的倫理はどこまでも曖昧にとどまるであろう。

道徳の理念

—

マックス・ウェーバーは『職業としての政治』という講演の中で政治と倫理との関係を論じ、そのさい心情倫理 *Gesinnungsethik* と責任倫理 *Verantwortungsethik* とを区別している。心情倫理は行為における心情の純粹性を重んじ、行為の結果については問わない。しかるに責任倫理は行為の結果を問題にし、これに対して責任を負うべきものと考ええる。ウェーバーによると、すべての倫理的行為は二つの根本的に異なる格率のもとに立つことが可能である、即ちひとは彼の行為において心情倫理的立場をとることもできるし、責任倫理的立場をとることもできる。心情倫理的な格率のもとに自己が正しいと信ずる行いをして結果は顧みないか、それとも責任倫理的な格率のもとに自己の行為の結果に対して責任を負うかということとは、我々の道徳的態度において深い対立を形作っている。

ウェーバーの責任倫理の観念は重要な意味を有し得るものである。それは従来の倫理学におい

て結果説といわれるものの新たな評価を可能にするであろう。即ちそこでは行為の結果は単なる功利主義の立場を離れて、責任という道徳の根本概念のもとに置かれる。そしてこれは自己の行為を社会的に理解することによつて必然的となるのである。我々は社会的存在である故に我々の行為の結果に対して責任を負わねばならぬ。結果を慮るということは個人的立場において必要とされるのでなく、自己の行為の他の人々に及ぼす影響を考える社会的立場において要求されるのである。人間は社会的存在として社会に対して責任を負うている。しかるに行為の結果を問わない心情倫理は社会に対して無責任になり易い。自己の心情の純粹性を守ることのみが問題であるならば、為すよりも為さぬことの適当である場合が尠くないであろう。かくして心情倫理は歴史の重大な瞬間において自己に逃避し、何等の行動にも出ないということになる。行為の結果が全く問題でないならば、我々は何故に行為しなければならぬかの理由も理解し難いであろう。しかるに本質的に実践的な社会の立場から見ると、或る事を為さないのは結果において他の事を為したのに等しく、従つてひとはその為さないことに対して責任を有することになる。心情倫理が行為の結果を問わないのは、結果は種々の外的な事情に依存すると考えるためである。善い意志にも拘らず悪い結果の生ずることは我々のしばしば経験するところである。善いものから善いもの

が、悪いものから悪いものが結果するとは限らない。結果は我々の意志にとって外的なものに左右され、従つて結果を考へる行為は他律的にならざるを得ないといわれるのである。確かに結果は意志にとつて外的なものに依存している。しかしこの外的なものがまた決して単に外的なものでないことに注意しなければならぬ。我々の行為の結果を左右すると考へられるのは一般に我々の環境であり、しかるに環境は生命を有するものの存在に欠くことのできぬものである。人間はつねに環境において生きてゐる。環境は彼の歴史的存在にとつていわば構成的である。行為の結果をただ外的なものと考へることはこの根本的な事実を理解しないものといわねばならぬであらう。結果は意志の内容である。それ故に結果を問わない心情倫理はカントにおいての如く、——制限なしに善と考へられ得るものは善き意志のみである、とはカントの有名な命題である、——形式主義に陥らざるを得ないのみでなく、人間を具体的に環境における存在として把握してないという欠点をもつてゐる。

しかしながら他方ウェーバーが心情倫理と責任の觀念とを分離したことは事実合致しないであらう。心情倫理も責任を重視することはカントの倫理学等において見られる通りである。ただこの場合、いわゆる責任倫理が他に対する、社会に対する責任を問題にするのに反して、心情倫

理は自己に対する、自己の良心に対する責任を重んずるといふ差異があるのである。カントの道徳論のリゴリズムの示す如く、心情の純粹性を尊ぶといふのはセンチメンタリズムではなく、自己の良心に忠実であることに基づいている。しかるに結果を重視する責任倫理はこの点においては却つて無責任になり易い。もし結果のみが問題であるならば、ひとは必ずしも良心的に行爲することを要しないであろう。良心的であろうとするとむしろ悪い結果になることも少なくないのである。結果は手段を神聖にすることが我々の道徳であるならば、所期の結果に達するためにはあらゆる非良心的な手段を用いて差支えないことになる。しかしそれは自己の人格を抛棄して自己を単なる物として取扱ふことである。良心的であるといふことは自己の人格に対して責任を負ふということを意味している。結果は未来に属する。しかるに人格は現在のものである。未来のために現在を問わないことは自己の人格を無視することになるであろう。人格は責任の主体であつて、人格的な行爲といふのは自己に対して責任を負う行爲である。心情倫理が行爲の自律性を原理にするのも、自己に対する責任を重んずるためである。

責任は道徳の根本觀念である。ウェーバーの責任倫理と心情倫理との區別は、一方が責任を問題にするのに反して他方はこれを問題にしないということにあるのでなく、前者が社会に対する

ある。人間は働くことによつて作られる。ところで環境の形成が同時に自己の形成であるというには、人間は環境に働き掛けることにおいて同時に環境から働き掛けられるという関係が存在するのみでなく、このように環境から働き掛けられながら同時に自己を失うことなくどこまでも独立な、自律的な、自己集中的なものであるという関係が存在しなければならぬ。言い換えると、人間の行為は一方環境に対する適応であると同時に他方自己自身に対する適応である。一方は自己と環境とが一つになることであるとすれば、他方は自己が自己と同一に留まることである。前の関係のみあつて後の関係がないならば、我々は独立の個体であることができないであろう。これらの同一の関係は共に単に静的なものでなくて動的発展的なものである。環境に適応してゆくことが環境を形成してゆくことであるように、自己に適応してゆくことは自己を形成してゆくことである。人間の行為は環境形成的であると同時に自己形成的である。

いま行為はすべてかくの如き性質のものであるとすれば、ひとは古典哲学において徳 *dein* と仕事 *ergon* が結び附けて考えられたということに重要な意味を認め得るであろう。プラトンの『ポリテイア』の中でソクラテスは先ず眼の徳について語り、眼は自己に属する仕事を善く為す場合、即ちすぐれた視力を有する場合、徳を有するといわれる、と述べている。各々のものには固有の

徳がある、なぜなら視ることは眼のみの為し得る仕事である如く、各々のものは自己のみが、或いは他よりも自己が最も善く為し得る仕事を有するからである。このように語るソクラテスによると、生命は靈魂の仕事である。自己に属する仕事を善く為す靈魂は善い靈魂であり、その固有の徳を欠く靈魂は悪い靈魂である。為さぬことは徳であり得ず、徳とは為すこと、善く為すことである。徳は活動と、活動は仕事、自己に固有の仕事と結び附いている。徳と活動或いは行為がこのように仕事と結び附けて考えられるところから、徳と技術とがまた結び附けて考えられた。『ゴルギアス』の中でソクラテスは、建築術、造船術、医術等に絶えず関係附けながら、善とは何であるかを説明している。例えば善い建築家即ち徳を有する建築家というのは、自己の形成するものに正しい形 *εὖ* を与える者である。彼は役に立つ家を作ることができ、役に立つ家というのは秩序を有する家のことである。身体や靈魂についても同じように考えられる。身体のうち秩序が具わることによつて健康その他の身体の徳を作り出し得る者が善い医者である。靈魂の徳というのも靈魂のうちで作られる秩序にほかならぬ。ところでこのように行為もしくは実践と技術的領域における仕事とが同様の構造を有するとすれば、徳は知であるというソクラテ斯的命題の決して抽象的なものでないことが理解されるであろう。善い建築家はたまたま秩序を有す

る家を作るといふのでなく、知識に基づいてつねにこのような家を作り得るのであつて、それが建築家の徳である。徳は仕事における有能性にほかならず、知識の有無は建築家の徳不徳にとつて決定的である。プラトンに見られる右の如き考え方はアリストテレスによつて一層發展させられた。アリストテレスにおいても徳は活動と、そして仕事と結び附けられ、更にそれは目的 *telos* の概念と結び附けて考えられた。目的というのは、例えば建築家が形成する煉瓦、木材等のうちに実現してくる家の形であり、この目的に達するとき彼の制作的過程は終末に達する。過程の終末にあるものが目的である。その活動が終末に、従つて結果に達することのない建築家は悪い建築家である。善い建築家、徳のある建築家というのは現実に家を作り上げて結果に達し得る者のことである。

ところであらゆる行為がすでに述べた如く形成的な意味を有するとすれば、かように行為と制作 *poiesis* とを關係附けて考えることは單なる比論以上の意味を有しなければならぬであらう。無内容な、それ故に仕事でないような行為はただ抽象的に考えられ得るのみである。仕事における有能性を離れて道徳を考えることは抽象的である。環境形成的にせよ、自己形成的にせよ、形成の意味を有しないような、従つて制作の意味を有しないような行為があるであらうか。我々の

現実の生活は環境形成的であり、自己形成的であり、これなしには生命は存続し得ない。環境の形成は同時に自己の形成であり、自己の形成は同時に環境の形成である。自己の仕事善く為すことに努力するよりも自己の形成にとつて大切なことはないであろう。人間と仕事を別のものと考えたことは抽象的である。もとより我々の行為のすべてが家や寢床の如き物を作る行為であるというのではない。しかし物を作るとはいわれぬ行為も人間を作るといわれ得るであろう。それは我々自身の人間を作るのであり、また他の人々に働き掛けて彼等の人間を作るのであつて、その意味において形成的と考えられる。その際他の人々は自己の環境と見ることができ、この環境に働き掛けることにおいて自己は逆にこの環境から働き掛けられ、環境の形成は同時に自己の形成となるであろう。

かように我々の行為をすべて制作的或いは形成的活動と考えることに困難を感じる者もないではない。尤もその困難は右に述べた二つの点に注意することによつて差当り除かれ得ることである。即ち先ず生命あるものはすべて環境に適応すると共に自己に適応することによつて生活するということが、次に人間の形成も根本的な意味においてはひとつの制作であるということを考えなければならぬ。しかしそれにしても実践と制作とはなお区別を要するのではなからうか。なるほ

どアリストテレスの如きも両者の差異について論じている。それらは先ず共に観想から区別される。アリストテレスによると、観想の対象が恒にあるもの、不変なものであるのに反して、制作と実践とは他のようにでもあり得るもの、変ずるものを対象とする点において同じである。後の二者の差異は、制作においては目的は活動そのものではなくて他のもの即ちそれによつて作られる作品であるのに反して、実践においては活動そのものが目的であるところにある。前の場合目的は活動の外にあるのに反して、後の場合それは活動の内にある。しかしながら実践と制作とはその対象の性質が同じである以上、如何にしてこのような差異が考えられ得るであらうか。

『形而上学』第九卷第六章においてアリストテレスはキネシスとエネルギーとを区別している。キネシスは運動を意味するが、それはテロス（終末、目的）にない運動である。例えば、家を建てることはひとつの運動である。家を建てたときこの運動はテロスに達するのであるが、それと共にこの運動は終り、これが運動にある限りテロスにないのである。従つて家を建てると同時に建てたということはできぬ。しかるにエネルギーと呼ばれるすぐれた意味の運動においては、例えば、視ると同時に視た、考えると同時に考えたということが出来る。この場合、視ることの目的は視ることのほかになく、考えることと目的は考えることのほかになく、即ち活動そのもの

のほかに活動の目的はないからである。これに反して家を建てる活動においてはこの活動そのものではなく建てた家が目的である。かようにしてアリストテレスが実践と制作とを区別して実践においては活動そのものが目的であるという場合、その実践は視るとか考えるとかいうこと、要するにテオリア（観想）を意味するであろう。まことにアリストテレスは、観想はひとつの実践であるのみでなく、最高の実践であると考えたのである。制作と実践とを区別しようとした彼は観想そのものを実践と見ることになつたのである。その際行為と見られるものの対象は他のようにでもあり得るものではなく、不変なもの、永遠なものでなければならぬ。我々はむしろ観想をも制作的活動の一種と見ようと欲するものである。今そのことは別にして、少なくとも実践の対象が制作の対象と同じく他のようにでもあり得るもの、変ずるものである限り、行為はすべて制作的行為であると考へて然るべきではなからうか。実践は人間を対象とするといつても、人間もまた他のようにでもあり得るもの、変ずるもの、即ち可塑的なものである。

それにも拘らず、実践を制作と考えることにはなお困難が感じられるようである。そしてその困難の最も深い理由は、人間は主体であり、実践は本質的に主体的なものであるという点に横たわつてゐる。ギリシア哲学は実体哲学であつて、主体哲学ではなかつた。技術と実践との区別に

関してアリストテレスは、実践は「人間にとって善なるものと悪なるもの」の見地に立つと述べているが、このような善とか悪は人間と行為を主体的に捉えることによつて考えられ得るものである。アイデアの哲学は主観の哲学に代られなければならない。この点においてカントの倫理学は重要な意味をもっている。しかしながらカントの人格の概念はなお抽象的である。彼のいう主観と我々の意味する主体とは同じではない。主体は単なる主観をいうのではなく、むしろヘーゲルのいわゆる実体にして主観であるものが主体である。即ちいわば主観の概念と実体の概念との統一として主体の概念が考えられ、これによつて行為と制作とを一つに考えることが可能になり、すべての行為は制作の意味を有するといひ得るのである。人間が単に主観的なものと考えられる限り、道徳的行為と制作とは別のものと考えられるのほかない。しかし制作も決して単に客観的な過程でないように、道徳的行為も決して単に主観的な作用ではない。制作は主観的なものと客観的なものとの統一であるとすれば、我々の行為にはすべてそのようなところがある。制作における主観と客観との統一も決して単に直接的なものではない。道徳的行為は自覚的であるといわれるとすれば、制作もまた自覚的であるといわねばならぬであらう。

三

我々は主体として独立なもの、自律的なもの、自由なものである。かような主体は何よりも責任の主体である。我々は自己の如何なる行為の責任をも脱れ得るものではない。自己の行為の責任を他に転嫁することは自己の人格を抛棄することである。我々はつねに自己に対して責任を負っている。我々は自己の行為において良心的でなければならない。真の良心は自己の行為の動機についてのみでなく、その結果についても責任を感じるであろう。結果に対する責任を除いて真の責任というものは考えられない。行為の動機に対してのみ責任を負おうとする者は完全に責任を負う者でなく、真に良心的であるとはいえぬ。行為の結果に対して責任を負うということは単に自己の外部に対して責任を負うことでなく、また自己自身に対して責任を負うことである。なぜならすべての行為は自己を形成するという意味をもっているから。自己に対して責任を有するということは自己の形成に対して責任を有することである。人間は歴史的なものとして不変なものでなく、行為において形成されるものである、行為は制作の意味を有する故に人間は行為において形成されるのである。行為を制作的行為と解することに反対する者は、人間を歴史的なものとは見ないで、永久に不変な人格というようなものがあるかの如く考えているのである。行

為は自己を形成するものである故に、為すこと、善く為すことに対して我々は責任を有している。もし行為の結果が自己の人格に関わりのないものであるならば、我々の良心は行為の結果に対して責任を負うことを要しないであらうし、また何故に一般に為すことが為さぬことよりも善いかの理由も理解し難いであらう。

ところで人間は環境を形成することによつて自己を形成することができる。行為するというのは心のうちに留まることでなく、身体を介して外へ出てゆくことである。人間はつねに環境における存在であり、環境は彼の存在にとつていわば構成的である。環境は絶えず我々に影響を及ぼし、我々の存在と行為とを規定する。従つて環境を形成することは自己を形成することであり、環境を形成することなしには自己は形成され得ない。我々の行為によつて環境は変化されて新たになり、かように新たになつた環境は逆に我々の人間を新たに形成することに働くであらう。しかしながら何故に我々は環境に対して責任を負わねばならぬであらうか。環境の形成なくして自己の形成はあり得ず、従つて自己の形成に対して責任を有する者は環境の形成に対しても責任を有するといわれるにしても、かくの如き意味における環境に対する責任は結局自己に対する責任以外のものでなく、環境そのものに対する責任とはいひ得ないであらう。自己に対する責任を通

じてのほか我々は環境に対して責任を有しないのであろうか。

もし環境がただいわゆる環境の意味のものに過ぎないとすれば、我々は環境に対して本来的な責任を有しないであろう。環境に対して我々が責任を有するというには、環境は単なる環境でなく却つて主体の意味を有しなければならぬ。主体は他の主体に対してのみ責任を有する。我々の環境は我々と同様に主体であるところの他の人間、他の人格であり、これに対して我々は責任を有すると考えられるであろう。しかしながら彼等は主体として独立なもの、自律的なものであり、かくて彼等は彼等自身に対して銘々責任を有するといわれるにしても、或いはいわれる限り、何故に我々は彼等に対して責任を負わねばならないのであろうか。そしてたとい我々は彼等の個々の個人に対して責任を有するとしても、そのことは我々が社会に対して責任を有するということと同じであらうか。社会は各々の個人のいづれとも、諸々の個人の和とも等しくない。社会を単に個人と個人との関係と考えることも、社会からその実体性を奪つてしまふことになるであらう。社会は我々の存在の根拠である。言い換えると、人間は社会から形成されるものである。恰も家や寢床が我々によつて作られたものであるように、人間は社会から作られたものである。作られたものによつて運動の原因は自己のうちでない。家が作られる場合、運動の原因は家にあるので

なくて人間にある。しかし他方アリストテレスもいったように家は家から生ずると見ることができ。技術によつて出てくるのはその形が技術家の心のうちにあるようなものである。ところで形は各々のものの本質である。従つて家は家から生ずるといわれる。家は建築家の活動から生ずるといわれると共に家は家から生ずるともいわれるのである。恰もそのように、人間は自己自身から形成されるといい得ると共に人間は社会から形成されるともいい得るのである。人間は作られたものとして家の如きものでなく、独立な主体である。このように独立な主体を作るものは環境と見られる社会でなく、主体としての社会でなければならぬ。普通に我々が主体であつて社会は我々の環境であると考えられている。けれども我々が作られたものである限り我々は主体であるよりも客体であり、環境といわれる社会の一部分に過ぎない。我々はすべてこの環境的社会ともいふべきものに属しており、その際主体と考えらるべきものはむしろこの環境的社会を作る社会である。環境的社会に属するものとしての我々にとつてそのような主体的社会は超越的である。しかしながら人間は独立なものとして作られ、作られたものであると共に作るものとして働く主体である。かくの如き主体としての我々にとつて環境的社会はまさに環境であり、我々の作るものである。即ち環境に対して形成的に働くことによつて我々は主体的社会或いは創造的の社会の一

要素として働くのである。そのとき我々は自己の主体的超越の根柢において創造的社會と一つである。かくの如き超越なくして主体は考えられず、行爲も考えられない。そして人間が社會に対して責任を有するというのは何よりもかくの如き創造的社會に対してである。なぜならその場合社會に対する責任は同時に自己に対する責任であるから。その場合我々は自己に対する責任を介して社會に対する責任を有するのではなく、むしろ社會に対する責任を介して自己に対する責任を有するのである。我々が他の個人に対して責任を有するものも、かような社會に対する責任を介してである。言い換えると、我々は創造的社會の要素として互いに対して責任を負うており、互いの呼び掛けに應える義務を有している。他の人間の呼び掛けに應えることはこの社會の呼び掛けに應えることである。我々は社會の創造に参加すべき責任を有している。環境的社會を変化し形成してゆく主体的社會の創造に参加し、環境的社會を変化し形成してゆくことが我々の行爲の課題である。もとより環境的社會と創造的社會とは抽象的に分離さるべきものでなく、存在するのは一つの社會の自己形成であり、自己發展であつて、我々の自己形成、自己發展もその中に含まれている。かような社會の發展に協力することが我々互いの任務である。それは人格の問題であると共に仕事の問題であり、良心の問題であると共に有能性の問題であり、意志の問題であると

共に知性の問題である。

解題

第五卷編者久野収によると本巻は、「マルクス主義の哲学的把握をとおることによって、逆に自分の哲学に目ざめはじめた著者が、『歴史哲学』を出発点として、ずっと向こうに自分の哲学体系の成立を予想しながら、書きつづけた試論的諸著作が収められる。」著者の三十歳代後半から四十歳代前半までの、壮年期の哲学論文である、と言うことです。

各論文の初出は、

危機意識の哲学的解明：『理想』第35号（「思想的危機の検討」特集）1932（昭和7）年11月、後、
論文集『危機に於ける人間の立場』1933年6月（鉄塔書院）、『哲学ノート』1941（昭和16）年11月（河出書房）に再録。

形而上学の将来性について：『宗教研究』第10巻第1号1932（昭和7）年12月、原題「形而上学の将来性の問題」。後、論文集『危機に於ける人間の立場』、『哲学ノート』に再録。

世界観構成の理論：『理想』第39号1933（昭和8）年4月。『哲学ノート』に再録。

人間学と歴史哲学：『理想』第55号1935（昭和10）年5月。

表現に於ける真理：『思想』第160号1935（昭和10）年9月。

解釈学と修辞学：波多野精一先生献呈論文集『哲学及び宗教と其歴史』1938（昭和13）年9月（岩波書店）。

ヒューマンイズムの哲学的基礎：『思想』第173,174号（「ヒューマンイズム」特集）1936（昭和11）年10、11月。

人間主義：『廿世紀思想』第七卷「人間主義」1938（昭和13）年5月（河出書房）。後、『新版現代哲学辞典』（日本評論社）の一項目「ヒューマンイズム」として、および『続哲学ノート』に再録。なお辞典収録時に、
一、起源 二、ルネサンスのヒューマンイズム 三、ドイツのヒューマンイズム 四、現代のヒューマンイズム 五、現代のヒューマンイズムの問題 という目次が付け加わった。

ヒューマンイズムの倫理思想：岩波講座『倫理学』第15冊1941（昭和16）年12月。『続哲学ノート』1942（昭和17）年4月（河出書房）に再録。

精神史方法論：理想社刊『世界精神史講座』第二卷「世界精神史の諸問題」1941（昭和16）年3月。

充足的経験論：『思想』第227号（ベルグソン特集）1941（昭和16）年4月。

自然主義の倫理思想：岩波講座『倫理学』第14冊1941（昭和16）年12月。

形而上学の現象学：『理想』第12号（「現代思想研究」特集）1929（昭和4）年10月。

倫理と人間：『思想』第133号（「ケーベル先生記念」特集）1933（昭和8）年6月。論文集『人間学的

文学論』1934（昭和9）年7月（改造社『文芸復興叢書』）、『哲学ノート』に再録。

道德の理念：『理想』第79号1937（昭和12）年12月。原題「新道德の理念」、『哲学ノート』に再録。

底本：三木清全集第五卷 1967年2月17日岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2019.8.3