

三木清全集
第二卷

岩波書店刊より

目次

史的觀念論の諸問題	一
序	三
批判哲學と歴史哲學	七
附 録	六九
歴史的因果律の問題	八〇
個性の問題	一二〇
デイルタイの解釋學	一五九
ヘーゲルの歴史哲學	二〇五
危機における理論的意識	二四一

ボルツァーノの「命題自體」	二五五
スピノザに於ける人間と國家	二九二
ゲーテに於ける自然と歴史	三三四

以下は収録せず。ドイツ語論文は別ファイルとする。#

Die Logik der individuellen Kausalität	1
Wahrheit und Gewissheit	15
Der Objektivismus in der Logik	27
Rickerts Bedeutung für die japanische Philosophie	42
ドイツ語で書かれた論文の翻譯	
個別的因果律の論理	四三三
眞理と確實性	四四四
論壇學における客觀主義	四五四

日本の哲學に對するリツカートの意義	四六六
後記	四七三

目次

史的觀念論の諸問題

序

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

近來マルクス主義思想の普及と共にともと「非歴史的な」見方を習としてゐたこの國の人々の思惟にも歴史の理論が重要な問題のひとつとなるに到つた。このとき從來の觀念論がこの問題を如何に提出し、如何なる方法によつて、如何に解決しようと企てたかを一應理解することは、あながち無駄ではないであらう。然るに我々はこの方面に關する文獻を今日なほ殆ど全くもつてゐない。これが私をしてこの書を編むにいらしめた動機のひとつであつた。然しながらその更に重大なる動機は他のところにある。私はこの書と共に私の過去を決算しようと思ふ。人間は彼の生涯に於て幾度か、彼の過去が自分のものでなく寧ろ他人のものであるかの如くに見える時

機を経験する。いな、彼は時として彼の過去を單に他人のものとしてでなく、却つて敵のものとして經驗することさへあるのである。私は今まさに斯くの如き機會に遭遇してゐるのを感じる。それはひとつの危機である。私はそれに對して批判的に、革命的に、行爲するために、この書に於て私の過去をして十分に自己を語り、自己を主張せしめようと思ふ。

今日正直に思索しようと欲する限り、何人も、激烈に、執拗に相對峙し、相闘爭する思想の流れの自己に押し寄せて來るのを見ざるを得ないであらう。まことに彼は異常なる難局に際會する。ここに私はヘーゲルの言葉を想ひ起す。「世界歴史は幸福の土地でない。幸福の時期は世界歴史に於ける書かれざるページである。なぜならそれは調和の、對立の缺乏の時期であるからである。」對立と矛盾とに充ちた現代は、よし我々にとつて幸福の時でないにしても、恐らく最も重大なる世界史的時期である。我々はこの時期の意義を把握し、實現するために、覺悟するやうに促がされてゐる。然るにこの覺悟を固めるためには、我々は危機に關する理論的意識を獲得しなければならぬ。蓋し我々の直面するこの最も意味深き時期は恰も危機として現はれてゐるからである。それ故に、ここに、本年一月號の雑誌『改造』のために書いた『危機における理論的意識』を再録することは、この書にとつてまさに跋文を作ることの意味するであらう。

千九百二十九年五月十二日

東京に於て

三

木

清

序

五

批判哲學と歴史哲學

哲學史上におけるカントの並びなき地位は啓蒙の完成とその克服とによつて規定されてゐる。彼がなほ呼吸した啓蒙思想の特色は、その主知的もしくは主理的傾向である。數學と自然科學とが哲學のオルガノンであつたのみでなく、文化の諸問題の解決でさへもが合理的形而上學と經驗的心理學との方向に求められ、かくて歴史は一般に哲學者の關心の外に残されるか、または輕蔑の對象であるかであつた。しかるにカント以後のドイツ觀念論の諸體系においては如何であるか。ロマンティクと呼ばれるこれらの哲學は、理性の體系を發見すること、言ひ換へると、文化人の一切の生命活動の目的論的聯關を理性の中心において體驗し理解すること、に力を傾けたのである。全人類に分たれてゐるものを私は私一己において享受しよう、といったゲーテの人格は、この時代の具象化であつた。歴史が哲學のオルガノンであつたのみでなく、理性の實現の過程としての歴史の意味を認識することが哲學的思索の凡てであつた。ヘーゲルは考へる、哲學は哲學史である、と。自然科學から歴史へ、抽象的普遍から具體的普遍へ、これが啓蒙からロマンティ

クへの推移である。ところでかかる目覺しい變化が實に、少くとも外面的には精彩に乏しいカントを旋廻點として行はれたといふことは、一見謎の如く思はれないであらうか。

—

汝みづからによつて汝自身を規定せよ、——嘗てこのやうに矜持に充ち、しかも謙虛に溢れた言葉が語られたことは稀であらう。我の自覺に基いた我の自律の眞の觀念は、ここにもはや人間の腦裡から消え去り難く明瞭に宣言された。外的所與や自然的性向や感覺的快適から解放されて、理性は白日の光の中に自己を見出した。カントに従へば、認識が對象に一致するのではなく、對象が認識に一致するのである。外的實在として我々の認識によつて模寫さるべく究極的に存在すると考へられる個々の事實は、その基礎付けをこれらの個々の事實に求めることができぬ多くの一般的豫想を俟つて定立されたものである。單なる感覺やその堆積が客觀性を要求する經驗であるのではなく、經驗とは却つて直接の自明性と確實性とをもつて妥當する原理や前提のもとに構成されたものに過ぎぬ。眞理は思惟の必然性と普遍性、即ち思惟の規範性を意味してゐる。かやうにして嘗ては我の外に求められたものが今は我の根柢において、いはゆる先驗的統覺におい

て發見された。與へられたものとして受取るに我々の慣れてゐるものも、それが客觀的なものである限り、そこに意識一般の法則的な綜合が存在するのである。しかしながら自然界の立法者として自己を主張する理論理性は同時に謙虛であるべきである。それは自己の立法の普遍妥當性を可能な經驗の範圍に局限することによつて、自己の自律を主張すると共に、或はむしろ主張するが故に、他のものの自律を承認する。なぜならもし理論理性の自律、従つて立法が否定されて、眞理が表象と實在との一致に存すると考へられるならば、眞理はただ知性の世界においてのみ求められねばならぬであらうから。このやうな一致を道德的行爲や美的感情について考へることは滑稽なことであらうから。しかるにもし眞理をカントと共に理性の規範性として理解するならば、我々は道德的眞理や美的眞理についても語ることができる。美や道德の範圍においても我々は必然性と普遍性即ち規範性を要求する。かやうにしてカントが『純粹理性批判』殊にその強韌な思索の跡を示してゐるその先驗的分析論において成し遂げた認識論上の模寫說の克服は、やがて哲學上の主知主義の克服ともなるであらう。人間は根柢から思惟的な生類であり、またあるべきであつて、感情や意志は背後に退くべきである。哲學的勞作の理想は、純粹に學問的な考察に專念して、悟性に對して維持され得ぬ凡てのものの妥當性を拒むにあると考へるところの、啓蒙

思想の主要契機であつた主知主義は、學問の範圍内で知性の客觀性の要求を權利付けたカントその人によつて却つて克服さるべき運命をもつてゐた。いまや感情や意志は知性に對して少くとも竝立の關係に立つことになつた。しかしながら我々の理性は、その本質に屬する統一の要求に促されて、このやうな竝立の關係に止まることに満足しないであらう。どこまでも分析的であつて、なほ啓蒙的臭味を脱し得なかつたカントが、テレンスの心理學上の三分法に應じて分離した理性は、放膽なフィヒテを俟つて統一されねばならなかつた。フィヒテは考へた、我々が知性と呼ぶものの根柢にも意志があり當爲がある、と。思惟の基礎には眞理への意志が存在する。即ち知性の本質の徹底的な理解は、目的觀をもつてカントの批判主義を補ふことによつて、理性を統一の相において眺めることを可能にしたのである。かやうにしてカントによつて一旦征服された主知主義は、彼における實踐理性の優位の思想を發展させたフィヒテを俟つて、再びそして最後決定的に打ち克たれたのである。¹⁾

ここに我々はカントの哲學が歴史哲學と密接に關係してゐる所以を理解することができよう。如何にして先驗的綜合判斷は可能であるかと問うて、認識の事實問題と權利問題とを區別し、認識の客觀性の根據を求めることにおいて發見された意識一般の概念は、文化が眞の自己認識に

到達したことを意味する。蓋し文化とは人間が理性の自律的規定によつて與へられたものから生産するものの一切の名である。普遍妥當的なものを要求し、産出する理性の自由なはたらきにおいて文化的活動はその中心を見出す。カントはかやうな理性の活動の範圍を残りなく探求してその悉くを尊重した。また次に、歴史は理性價值の次第に高まりゆく實現の過程であるとするならば、歴史の意味を理解するためには、先づ何が理性價值であるかを知らねばならぬ。或は理性を歴史の中に指し示さうとする者は、先づ理性そのものの明瞭な意識に達しなければならぬであらう。さうでなければ我々は結局歴史の意味を否定するか、または相對的、懷疑的、虛無的歷史觀であるところの歴史主義に陥らなければならない。人生に價值を拒み、一切の意欲の厭ふべきことを説いたショーペンハウアーにとつては、人類の歴史上の行爲は、同じ不幸を異る衣裳によつて演ずる悲喜劇に過ぎなかつた。歴史的過程の自然必然的經過をそのまま進歩もしくは改善と考へて、歴史の相對的な意味を認めようといふ試みは不可能である。單により後なるものはより善きものではない。また單なる變化は進歩ではない。歴史の過程を發展の過程として理解するためには、發展を超越したもの、即ち超歴史的なもの、或は絕對的妥當性をもつた原理が必要である。それ故にカントが理性の本質は如何に考へらるべきであるか、何が理性價值として普遍妥當性を

要求し得るかを明かにしたのは、歴史哲學に對する不朽の功績であるといふことができよう。彼は彼の人格の内奥において理性そのものを體驗し自覺することによつて、ロマンティクの哲學への旋廻點に立つたのである。

第二に、彼は認識論上の模寫説を破壊することによつて、近頃歴史哲學の名のもとに論議されつつある學としての歴史の方法論の問題に對して貢獻した。もちろん彼は經驗科學としての歴史の認識批判を問題にしてゐない。むしろ彼は、あらゆる學問は數學を含む限りにおいて本來の意味で學問といはれ得ると考へたのであるから、歴史に學としての獨立性を拒んだ、とも見られるであらう。彼の努力は主としてニュートンの自然哲學即ち數學的物理学を確實な基礎の上に置くことに向けられた。少くとも我々が直接に知り得る限りにおいては、彼は歴史の認識目的を自然科學と同じ方向に定めようとしたらしい。尤も、彼にとつても歴史的經驗と自然科學的經驗とは同一ではない。前者は人間の自由に基づく現象であること、或はその非合理性によつて後者から區別される。地上に如何にして或る自由な行爲が起るか、もしくは起らないかの原因に關しては、我々是我々の探究の貫き得ぬ闇の中に残されなければならない、しかし歴史としては、それが自由から出たものであるにしても、原因と結果の法則に従つて理解さるべきである、と彼は考へた。

それ故に今日新カント派の人々の、經驗的學問を自然科學と文化科學、或は法則定立的學問と個性記述的學問とに分つ思想と、カント哲學との親密な關係は、他の方面に、言ひ換へると、批判哲學の根本精神そのものに求められなければならない。模寫說の説くやうに、眞理が表象と實在との一致であるとしたならば、正當に客觀性を要求し得る學問は唯一つしかあり得ない筈である。しかるに認識を構成であると考えれば、認識は認識目的によつて規定されることになるから、認識目的の異なるに應じて異り、しかもいづれも普遍妥當性に對する要求の權利をもつ學問が同時に可能になるであらう。このやうな認識目的が普遍化と個性化との二つあり得るか、または二つに限られてゐるか、については論じないにしても、このやうな學問の分類がカントの認識批判の精神を徹底することによつて基礎付けられることは明かである。ここでもカントを理解することは彼を超越することである。

私は批判哲學と歴史哲學との關係をカントの理性批判から直接に考へ得る範圍において極めて一般的に考察した。進んでは私は歴史哲學の根本問題がカントにおいて如何なる光に照し出されてゐるかを一層詳細に眺めようと思ふ。その際私は理路の明確を期するために、彼の歴史哲學的思想の個々の點に立ち入ること、またその歴史的發展の跡を辿ることは、暫らく私の關心から遠

ざけられることに満足しなければならぬ。

二

聖書を地圖として想像力の翼に乗つてなす慰みの旅に譬へた『人間歴史の臆測的端初』（一七八六年）といふ短い論文の中で、カントは驚くべき思想を述べた。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始まる、人の業なるが故に。」⁽³⁾と。それはちやうど彼の道徳論に根柢を置いた『道徳形而上學基礎』が出た翌年のことである。この論文はカントの歴史哲學に對して一七七〇年の就職論文が彼の認識論に對してもつと同様の關係をもつのみでなく、それはまた啓蒙思想とロマンティクの哲學との中間に重要な位置を占めてゐると見ることができる。今引用した一句の意味は、私の論文の全體において十分な説明を與へられるであらう。差し當つてはただ彼が自由の概念を歴史哲學の中心に持ち出したことを注意すれば足りる。

それではカントは自由といふものを如何に理解したか。彼における自由の概念の諸相を悉く顧ることをやめて、私の問題に直接必要な範圍において考へるならば、ここにその二つの概念規定を擧げることができると思ふ。一は先驗的自由 *transzendente Freiheit* の概念であり、他は實

實踐的自由 *praktische Freiheit* の概念である。

先驗的自由、詳しく言ふと、先驗的理念としての自由、或は宇宙論的意味における自由は、自然法則に従つて経過する一列の現象をみづから始める原因の絶對的自發性を意味してゐる。^④その結果は現象の中に現はれ、そしてそれ故に他の現象によつて必然的に規定されはするが、その原因に關しては決して他の現象によつて制約されることなき因果性を先驗的自由といふ。先驗的自由の本質は非合理性にある。それは悟性の法則や概念をもつては理解することができぬ。それではこのやうな自由は如何にして可能であらうか。カントは彼の認識論の結果である批判的觀念論の立場からその可能性を證明しようとした。もし現象が物自體であるならば、『純粹理性批判』の先驗的分析論において普遍妥當性を保證された因果律に對して「自由に因る因果性」*Kausalität durch Freiheit* を救ふ道はないであらう。しかるにもし現象の觀念性が疑ひ得ないとすれば、自然必然性の支配は可能な經驗の範圍に限られることになり、物自體に關しては自由を認め得る筈である。先驗的觀念論の見地から、「自然に従ふ因果性」*Kausalität nach der Natur* と「自由からの因果性」*Kausalität aus der Freiheit* を、時間の規定を受けるか否かといふ根本的な差異において、圖式化された因果性 *schematisierte Kausalität* と圖式化されぬ因果性 *nicht-*

chematisierte Kausalität」として區別するならば、時間の規定を全く脱した物自體について後者を認めることは理論的に可能である。かやうにして純粹理性の理論的使用において可能性を證明された先驗的自由は、その實踐的使用によつて客觀的實在性を獲得して實現されるのである。私はこの場合、「純粹理性の實踐的使用」といふものと「實踐理性」といふものとを特に區別して考へておくことが必要であると思ふ。即ちカントが第二批判書で分離した理論理性と實踐理性との對立は、第一批判書では理性の統一の見地から、「純粹理性の理論的使用」と「純粹理性の實踐的使用」といふ言葉で表はされ、そして或る箇所では明瞭に「或る實踐的即ち道德的使用」⁵⁾ *ein gewisser praktischer, nämlich der moralische Gebrauch* といつて、純粹理性の實踐的使用の中には道德的ならぬもの、或はいはゆる實踐理性と直接に同一視し得ぬ使用の存在することを少くとも暗示してゐるのは、先驗的自由の齊合的な概念規定を求めようとする我々にとつて注目すべき事柄である。もちろんカントは、殆ど凡ての場合、純粹理性の實踐的使用といふものとその道德的使用或は實踐理性といふものとを同意語的に用ゐてゐる。しかしながら實踐的と道德的とが同じ範圍を同様に蔽ふ概念でなければならぬ理由は存在しないであらう。道德的はむしろ實踐的の一部分であり、その他になほ、後に我々の示すが如き、歴史的をもその中へ包括して考へる

ことができる。先驗的自由の概念は一切の價值的見方から離れて純粹な非合理性といふことにその本質を見出すのである。そしてカントが彼の道德觀の明瞭な意識に達してゐなかつたとき、即ちかの『道德形而上學基礎』のまだ書かれなかつた以前に發表したひとつの歴史哲學的論文、『世界市民的見地における一般歴史考』（一七八四年）に現はれた自由の觀念は、實にこのやうな單なる非合理性としての自由であつた。尤も、非合理的といふことは必然性を全く拒むといふことではない。もし如何なる意味の必然性をも許さないのならば、彼が「叡智的性格は經驗的性格に相應して考へられなければならぬ^⑥。」と云つたことは理解し得やうもないであらう。また因果概念は正當には法則性の概念を含まねばならぬに拘らず、彼が法則的ならぬ先驗的理念としての自由といふことの代りに、「自由に因る因果性」若くは「自由からの因果性」などといつて、ひそかに因果概念を轉用したのは、因果概念の意味する必然性が、少くとも概念的には、法則性の必然性とはたらきの必然性とに區別され得るところから、言葉の感じの上で起つたことと解釋するほかないであらう。先驗的自由の非合理性は概念的理解即ち悟性の普遍的關係による理解を超越するといふことである。それは法則的な必然關係を辿り得ないといふことであつて、凡ての必然性を排斥するといふ意味ではない。かやうな自由を私は個體の自由と呼ぶことが出来る。なぜな

らば、個體は第一に定義し得ぬもの、法則によつて規定することの出来ぬものとして我々の概念的理解を超えて非合理的なものであるから。第二に個體に於ては全體がいつでも現實的なものとしてはたらいて部分を規定するといふ内面的必然性がつねに存在してゐるのであるからである。若し我々の個々の意欲にして全く無原因であるとするならば、我々の衷に生起する意志はただ受動的に我々によつて體驗されるのみであつて、原理的には我々と何等の關係をもつことがないであらう。我々は謂はばその活動する舞臺であるに過ぎない。然るに個體の自由、神聖にされた言葉をを用ゐれば、個體の *Asseität* といふことは、等しく神聖にされた言葉を借れば、*causa sui* といふことである。この神祕を悟性をもつて貫かうとするのは由なき試みであらう。なぜかなら、悟性がそれを理解するためにそれに與へ得る一切の内容的規定は、畢竟經驗界からとつて來なければならず、そしてその限りに於て自然必然性の支配を脱することが出来ないからである。カントが物自體を限界概念と考へたやうに、個體の自由は我々の理論的思索にとつては到底到達し得ぬ限界概念である。我々はただ現實的意志の立場に立つて内より直ちにこれを體驗し得るばかりである。

さて實踐的自由とは何を謂ふか。實踐的理念としての自由、若くは實踐の意味に於ける自由

とは、意志の感性の刺激による強制からの獨立性である。この概念は『純粹理性批判』ではまだ考へ貫かれてゐなかつた道德法の概念が、『實踐理性批判』に於て明確に規定され、深邃に洞察されるに到つて、同時に明確深邃にされた。後者によれば、意志が内容即ち欲望の對象から獨立にはたらくといふことは消極的な意味に於ける自由に過ぎない。積極的な意味に於ける自由とは、純粹でそれ自身實踐的な理性の自己立法の謂である。⁽⁷⁾それは純粹意志が如何なる外的な刺激や目的にも影響されないで、ただ自己みづからの與へる法則に従つて活動するところに成立する。自由な意志といふことと道德法の下にある意志といふことは同一である。然らばかかる自由の客觀的實在性はどうして示されることが出来るか。カントがこの問に對して與へたと考へられる二通りの答のうち、『純粹理性批判』の「先驗的辯證論」及び『實踐理性批判』の或る部分に見ゆる先驗的觀念論の歸結を辿る證明は暫らく措いて、私はここで特に後者に現はれてゐる他の一つの證明を注意したいと思ふ。既に前者に於ても彼は云ふ、「先驗的自由の問題は單に理論的知識に關係してゐるのみであつて、實踐的な事柄を考へる場合には我々はそれを全然無關係なものとして顧慮しないでおくことが出来る。」⁽⁸⁾『純粹理性批判』の如く純粹理性をその理論的使用と實踐的使用とに分つて理性の統一の立場にとどまる限り、先驗的自由と實踐的自由とは必

然な聯關に於て考へられねばならぬであらうが、『實踐理性批判』のやうに理論理性と實踐理性とを截然と區別する見方からすれば、實踐的自由は先驗的自由から獨立に論ぜられ得るわけである。カントは道德法の存在をもつて我々に直接意識される事實であるとして出發した。道德法が主觀的な格率または制約された假言的命令であるのでなく、法則であり、斷言命令であるためには、それは一切の經驗的内容から離れて純粹な形式に於て考へられなければならない。道德は意志の自律或ひは法則による意志の自己規定の根柢を得て、従つて自由の基礎の上に成立する。然るに道德法の存在は疑ひ得ないことであるから、それ故に自由の事實もまた確實でなければならない。我々は何事かを爲すべきであると意識するとき直ちに、それを爲し能ふこと即ち意志の自由を認識する。この證明をカント自身が擬したと思はれるやうに、道德的生活はひとつの事實である、しかるにこの事實は自由を條件として可能となる、従つて自由は存在する、といふが如き理論的證明と考へることは出来ない。寧ろ我々はそれを目的論的證明と解釋して、ひとつの *argumentum ad hominem* として承認すべきであらう。汝は道德法の必然性と普遍妥當性とを信ずる、それ故に汝はそれが可能となる凡ての條件を信ぜねばならぬ、さてその條件は自由である。従つて汝の道德的確信が危くさるべきでない限り、汝はまた必然的に自由の實在性を信じな

ければならない、と右の證明は主張するのである。かくして規範としての道德法の存在に直接に基づけられる自由はまた當然規範としての自由であるべきである。實踐的自由が規範または理念でなければならぬといふことは、實踐理性批判に特有な問題が起ることからも明瞭にされるであらう。先驗的自由の問題は、現象としては自然必然性の支配を通れることの出来ない行爲が、如何にして自由のもとに爲されたと考へ得べきかといふことであつた。そしてその解決は批判的觀念論の立場から與へられた。詳しく言へば、現象としての經驗的性格を無時間性の故に因果關係を脱した物自體としての叡智の性格にまで還へすことによつて、先驗的理念としての自由は辯護された。けれど實踐的自由については、その一様性が自然的聯關を示す一列の行爲は、叡智の性格の時空中に於ける必然的な活動としてこれと規律的な關係をもつと云はねばならないが、このやうな一列の行爲が如何にして道德的評價の對象となり得るかが問題となる。或ひは同一の叡智的主體といづれも規律的な關係をもち従つて相互に自然的聯關をなす一列の行爲の中で、何故に或るものは自由として善と呼ばれ、他のものは制約的として惡と稱へられて區別されることが出来るかが問題となる。先驗的觀念論はいま提出した問題に説明を與へてくれぬであらう。何故ならばこのやうな區別は、叡智體と現象とを別つて、前者を自由と見、後者を必然とす

ることと關係するのではなくて、叡智的活動そのものについても現象の中に於てと同様に存在するところのものであるからである。然るに若し自由といふことを合規範的、不自由といふことを反規範的といふ意味に解するならば、先驗的觀念論の立場から觀て一樣に自由な行爲の中にも、自由と必然との別を設けることが出来るわけである。先驗的自由が凡ての價值的規定から離れて純粹な非合理性にイラチヨナリテート
フェルニユンフチツヒカイその本質を見出したに反して、實踐的自由は理性との全き關係に於て純粹な合理性にその核實を發見する。一は沒價值的概念であるに反して他は價值概念である。

かく考へれば、實踐的自由については叡智界と經驗界との關係はまた必然的に本體論的ではなくて目的論的とならなければならぬ。理念または價值としての自由の維持者である叡智的性格は、理念または價值として理解さるべきである。その無時間性は理念または價值の永遠性の謂である。一は悟性界に他は感性界に屬する叡智的性格と經驗的性格との關係は、カントによれば *natura archetypa* と *natura ectypa* との關係である。彼は云ふ、「悟性界の單なる一員としての私の一切の行爲はそれ故に純粹意志の自律の原理に完全に一致してゐるであらう。⁽⁹⁾」即ち叡智的性格は一の理想概念である。然しながら我々は我々の有限な本性に迫られて感性の束縛を純粹に脱し得ないのであるから、實踐的自由は要するに我々が現實に享受する自由であることが出来る

い。道德の完成のために、自由の全き實現のために、不死の要請^{ポスチュラート}を樹てねばならぬとカントの云つた如く、實踐的自由は我々には到底到達の恵まれ得ぬ理想である。それ故に私はこれを永遠者^{ノイム}の自由と名づけよう。

先驗的自由は個體の自由として、實踐的自由は永遠者の自由としてそれぞれの概念規定が與へられた。若し自由概念が歴史の基礎付けをするとすれば、かかる歴史の根柢となる自由は如何なる意味の自由であるべきであらうか。

三

非合理性若くは絶對的自發性を本質とする没價値的概念と考へられた個體の自由は歴史を基礎付け得るか。個體の單なる氣隨と無拘束とに基づく行爲を我々は歴史的活動と呼ぶことが出来るか。カントの言葉を用ゐれば、「人間意志の自由の戲」(das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens)を我々は歴史的過程として理解し得るであらうか。見渡し得ぬ時の流の中に經過する人類の活動の意義をこのやうな人間行爲の中に尋ねようとする者は、寧ろ我々の哲學者と共に次の如く語らざるを得ないであらう、「我々は我々の行爲が大いなる世界舞臺の上で演ぜられるのを見る時には、或る種の不快の念を禁ずることが出来ない。そして個々の場合には此處彼處に智

慧が現はれてゐるかのやうに見えるに拘らず、全體としては結局、痴愚、子供らしき虚榮、屢また子供らしき惡意と破壊慾とから織りなされてゐるのを見出すとき、かくて終には優秀なものと思像せる我々の種族を如何に觀念すべきかを知らないとき、我々は或る種の不快の感を抱かずにゐられない。」人間の規制なき恣なる活動のうちに進歩を跡づけようとして、人々は却つて慰めもなく云はねばならないであらう、「哀れなる死すべき者よ、汝等の中にあつて常住なるは、常住ならざることのほかない。」かやうにして人間及び人間意志の自由な戲の全體に於て「人間の理性的な意圖」を豫想することが出来ないものであるから、歴史の意味を發見しようとする哲學者は、人類事象のかかる無意味に見ゆる進行の中に「自然の意圖」を見出し得ないかを試みるよりほか道を知らない。即ち「目的論的自然論」(teleologische Naturlehre)こそ歴史の意味を救ふ唯一の可能なる方法である。

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

て、内部的に完全な、そしてこの目的のためにまた外部的に完全な國憲を現出し、これによつて人性の一切素質を十分に發展させようとするところの自然の隠された計畫を完成することと見做すことが出来る。然るに一般世界公民的狀態を現出するために自然が用ゐる手段は、つまり社會の合法的秩序の原因となるやうな社會に於ける人間素質の敵對關係である。自然は狡猾にも自己の意圖を遂行するために我々に「非社交的社交性」(ungesellige Geselligkeit) といふ葛藤を與へた。後にヘーゲルが「理性の狡智」(List der Vernunft) と云つたやうに、自然は人間の名譽心や支配慾や所有慾やの絶えざる争鬭を通して自己の計畫を實現する。

『世界公民的見地に於ける一般歴史考』の右の思想と批判哲學との關係は明白である。單に非合理的な自由が歴史の意味を到底基礎付け得ないのを見て、カントは人類の涯しなき活動の中に自然の意圖を探らうとした。若しかくしないならば、我々はショーペンハウアーの厭世觀か、メンドルスゾーンの Abderitisismus かを歴史觀の正しき歸結と見做さねばならなくなるであらう。後者は考へた、「我々は人類が全體として小さな動搖をなすのを見る。そして人類は嘗て直ぐ後に二倍の速さをもつて前の狀態へ還ることなしに少しでもの進歩をしたことがなかつた。」カントが「自然の意圖」といひ、「自然の計畫」といふ場合の自然概念と彼の認識批評の結果である

自然概念との相違は論ずるまでもなく明瞭である。『純粹理性批判』によれば、「自然とは現象のその存在に於て必然的な規則即ち法則に従つての聯關である」⁽¹⁾。『プロレゴメナ』に説くところでは、「自然とはそれが一般法則によつて規定されてゐる限りに於ける物の存在である」⁽²⁾。然るに『世界公民的見地に於ける一般歴史考』では彼は目的論的自然論の立場に立ち、人間の非社交的社交性に於て「智ある造物者の整序」(Anordnung eines weisen Schöpfers)を見出し、それが導く法治的公民社會の中で自然の人類に與へた一切の芽が十分に發育してその任務を遂げることに「自然の辯護、或ひは寧ろ攝理の辯護」(eine Rechtfertigung der Natur, oder besser der Vorsehung)を承認し得ると考へた。ここに謂ふ自然がひとつの形而上學的な觀念であつて、ロマンティクの詩人、思想家の考へたものと全く類似してゐることは疑はれ得ない。カントの深さが彼の方法論上の徹底を破らねばならなかつたとき、彼は屢このやうな思想について語つた。かかる歴史哲學の中心觀念である發展の概念、即ち理性は心理的機械的衝動から自己を目覺めさせ、そしてそれを、次第に高まりゆく成功をもつて、自己のために役立たせ、終に理性が完全に自身を現はすに到る、といふ思想はまた明かに目的論的進化論的形而上學に屬するものである。さてかかる自然概念を導き入れることによつて歴史の意味を一應確めることが出来るとして

も、何よりもそれは個體の自由といふことと矛盾しないか。人々は自己の絶對的な自發性をもつて恣に行動しつつも、結局は攝理の目差す目的を實現するために協力することにしかならないのであるから、個體の自由はただ幻想として人々に與へられたものに過ぎないことになりはしないか。或ひは各人は各自の意欲が赴くままに活動してゐると考へながら、畢竟攝理の意志する文化に必然的に貢獻せねばならないのであるから、彼等の自由はつまりは迷妄に終りはしないか。ここでは人類は終に攝理の道具であり、傀儡である以上の意味をもつことが出來ぬであらう。自然は我々に我々自身の氣隨が定めた目的を遂げるのであると想像させて、謂はば我々と戯れてゐるのである。自然の更に狡猾にして皮肉なるは、我々に名譽心や支配慾や所有慾を與へて我々の目的を屢他の人の目的に反して追求せしめることによつて、我々には意識されぬ自然の計畫のために我々をはたらかせるのである。かやうな自然概念が批判哲學の根本精神であるところの自我の自律の觀念と究極的に矛盾することは言ふまでもない。

第二にたとひ個體の自由といふことが迷妄に終らないにしても、個性の價值とか意味とかいふものを、このとき、我々はいつたい何處に求め得るであらうか。自由が個性の價值の根柢をなすことを認めねばならぬにしても、單なる氣隨といふ意味での自由をもつことが直ちに個性の價值

を形造るものであるとは恐らく何人も考へぬに相違ない。それのみでなく、惟ふに、各の個體は全體の體系と必然的な關係に這入つて大いなる體系の中で他をもつて代へることの出来ない位置を占めることによつて自己の意味を獲得するのである。個體は普遍的なものに唯一なる仕方であること即ち或る意味では自己を否定することによつて、却つて個性としての自己の價值を見出すのである。然るに我々は純粹に非合理的な自由を本質とする個體の集合の間に内面的な意味の關係で成立する全體の體系といふものを考へ難い。たとひ攝理が全體の意味を與へてくれるにしても、無意識的若くは受動的にそれに與つてゐる限り、個性の價值は要するに偶然的なものであるに過ぎない。或ひは我々の非社交的社交性が完全な公民的社會を實現して自然の課した任務を十分に遂行した場合に我々がその社會の一員になると想像しても、我々の價值は畢竟外面的であるより以上であることが出来ないのである。外面的な全體の體系に於て比びなき位置を占めることは、内面的に若くは自我の根柢に於て普遍にして永遠なるものに唯一なる仕方であることを俟つて初めて満足な意味と價值とを獲得する。先驗的自由は實踐的自由と結びついて初めて眞の自己を見出すことが出来るのである。

第三に右のやうな自然概念が歴史に意味を與へ得たとしても、その意味はいつたい誰に與へられ

たのであるか。勿論人間に對してではあり得ない。歴史は我々にとつては全く無意味なものであるがただ我々がその道具であり傀儡であるが如き攝理に對してのみは意味に充ちたものであることが出来る。「遊星は地球から見れば時に退行し、時に靜止し、時に進行する。けれども立場を太陽にとれば、それはひとり理性のみがなし得ることであるが、彼等はコペルニクスの假說に従つて規則正しい進行をするのである」¹³⁰。恰もそのやうに、歴史も我々の悟性に對しては非合理的なものであるにしても、更に高い悟性或ひは攝理にとつてはさうではない筈である。即ち人間歴史の意味が内在的でなくて超越的でなければならぬのは、このやうな考へ方の免れ難い歸結である。

最後に歴史の意味が單に攝理にのみ示されるばかりでなく、この場合攝理そのものでさへもが超道徳的である。自然は人類社會に於ける自然的素質の葛藤といふことを手段として自己の意圖を實現するとカントは考へた。もとより自然の計畫が「一の道徳的全體」(ein morales Ganzes)にあることは私のいま主として問題にしてゐる『世界公民的見地に於ける一般歴史考』に於ても既に暗示されてゐる。然しながら、攝理そのものが超道徳的な手段を用ゐる超道徳的なたらきである以上、その目的が人類の道徳化にあるにしても我々人類は如何にしてこの道徳化に貢獻すべきかを知ることが出来ないであらう。従つて我々が自然の意圖の成就のために盡し

得ることは、たかだかその消極的條件である完全な法にもついた公民的社會とか國家關係とかを設立することに過ぎない。經驗の中に辿り得る立法的社會的關係の進歩のために努力することが我々に許された唯一の文化的活動であつて、經驗からも示されず、また攝理そのものが超道德的である限りその本質を考へることによつても明かにされない攝理の究極目的である道德的完成への直接の協力は、我々には閉された、従つてただ攝理に於て信賴さるべき事柄である。

上の考察は私を大體下のやうな結論へ導いてゆくやうに思はれる。非合理性または絶對的自發性としての沒價值的な先驗的自由若くは個體の自由は、それ自身では歴史とか個性とかの意味を確立することが出来ない。そのためには自然の意圖或ひは攝理といふが如き概念が導き入れられねばならぬが、かかる概念もそれが歴史に眞に内面的な意味を與へ得るためには、歴史的過程そのものに内在的なものとして理解されなければならない。カントの『世界公民的見地に於ける一般歴史考』または『大學分科の争』などに見ゆる思想は、後者が既に著しくその傾向を示してゐるやうに、一層神祕化され形而上學化されることによつて却つて一層論理的に徹底して、歴史とは「時間に於ける精神の解明」(die Auslegung des Geistes in der Zeit)であるといふヘーゲルの考にまで到達する必要がある。けれどそれはまたそれが受くべき他の多くの非難を看過するにし

ても、形而上學への飛躍として批判哲學の自殺を意味するであらう。

四

個體の自由がそれ自身では歴史を基礎付け得ないことは明かにされた。それでは理念としての實踐的自由若くは永遠者の自由に關しては如何であるか。この問題は二つに分つて提出されなければならぬ。第一、理念は裸のまままで實現され得るか。第二、上の問が肯定をもつて答へられるとして、このことは歴史の意味を保證し得るか。私は『實踐理性批判』を檢べつつこれらの問題について考へてみようと思ふ。

主知主義の名をもつて屢稱せられてゐるやうに、カント哲學はその實踐的部分に於ても認識論的である。認識批判に於ける合理主義的臭味を脱し得ない先驗主義と平行して、カントは道德に關しても理性の先驗的必然性とその歸結に於てのみ我々が認識し得る規範的眞理を見た。然かもこの場合理性が抽象的形式的なものと考へられたため、普遍妥當的は單なる一般^{ダス・ゲネレレ}的に於てのみ承認された。法則の概念と普遍性の概念及び形式性の概念とが自明にして必然的な結合をなすといふ豫想に彼の道德論は基礎を置いてゐる、と云はれることが出来るのである。普遍性を要求す

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

なく、眞の具體的普遍從つて眞に個性的なものでなければならぬのではないか。それはまさに「表象の形式に於ける理念」であるべきである。實踐的自由は先驗的自由と結びついて初めて生活の規定原理となることが出来るのである。勿論理念が感性的なものを單に混入され附加されることによつて力を得て來ると考へるならば、我々はその品位と威嚴とを感性に對して維持し得ないに相違ない。理念は寧ろ自己の内面的必然性に從つて自己を特殊化し個性化してゆくのである。我々が規範に據つて目的の實現に向ふときには、その實現の過程をなす繼起的な活動は内面的に必然的な結合をなすものと考へることが出来る。かやうな必然繼起の關係は、因果律のやうに外面的な普遍的關係によつて成立するのでなくて、規範の本性上全く個別的でしかも必然的な内面的結合であるのである。「理性の因果性」といふのはかかるものでなければならぬ。即ち理念の個性化は單に人性論的若くは心理的に必然であるのではなく、その本質にもとづいて内面的に必然なのである。

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

容は存在し得るが、ただそれが法則であるためには内容はその條件となつてはならない。「内容を制限する法則の單なる形式は、同時にこの内容を意志に附け加へる根據でなければならぬが、しかし内容を豫想しない。」「實踐理性の規定は、ただ欲望の多樣を道德的法則に於て命令する實踐理性若くは純粹意志の意識の統一の下に先驗的に持ち來すために存在することが出来る。」「かくカントは考へた。けれども甚だ多くの場合彼は形式と内容との關係を絶対に排斥的なものと見て形式的な理性法則はそれ自身直接に實踐的であるとしてゐる。そしてそのことは當然彼の倫理説を消極的なものとせねばならなかつた。有名な言葉によれば、何等の制限もなく善と考へ得るはただ善き意志のみである。カントの倫理説は現實界を形成し、自然を加工し、文化財を產出するといふことは全く無關係であつて、單に「本體人」(homo noumenon)が傾向性の危險から自己を防禦するといふ消極的な意味しかもたないのである。然しながら歴史の根柢となるためには、實踐理性は自然を積極的に支配することに於て自己を現はし、倫理説はこの場合、シュライエルマッハーの語を借れば、「生産的な性質」(produktiver Charakter)を得て來なければならぬ。或ひは義務の意識から發する心情の道德である *virtus noumenon* は何等かの意味で *virtus phaenomenon* と結合しなければならないのである。

さて假に理念が裸のままでも即ち抽象的普遍の相で實現され得るとしても、このことは個性の意味と價值とを確立し得るであらうか。このやうに問ふことは恐らく奇異の感を惹き起すであらう。蓋し嘗て我々の哲學者ほど人格の尊嚴について多くの感動をもつて語つた者がないことは周知の事實である。カントによれば、事物が値打しかもたないのに人格は品位を有し、事物が手段として用ゐられるに反して人格は自己目的である。私も彼と共に個性が眞に個性であるためには、單に一あつて二ないといふ意味での個體 (Individuum) であつたり、若くは單に他に對してのみ自己の價值を負ふ個別體 (Individuertheit) であつたりするばかりでなく、永遠なる價值に與ることによつてそれ自身に於て價值を擔ふ人格 (Persönlichkeit) でなければならぬことを承認する。然しながら、私はカントの倫理説の形式主義が彼のそれほど高調した人格の價值を結局否定してしまひはしないかを懸念する。人格の價值はそれが凡ての人に妥當する格率に従ふところに、或はその意志が普遍的に立法的な意志である場合に存在する、と彼の道徳論は教へる。カントは云つた、「或る人に對する一切の尊敬は、本來ただ彼が我々にそれについて例を示すやうな法則に對する尊敬である。」⁽¹⁷⁾ 即ち個性の價值の本質は個性的差異にあるのでなくして、つねに同一な理性的要素に於て成立するのである。然しかやうな考へ方では、個性は終に普遍的合理的

價値の傳達器若くは標型としてより以上の意味をもち得ないであらう。或は個性は自己の完全な價値を獲得するためには全く個性を失つてしまはねばならぬことになるであらう。このとき個性に於ける積極的なもの、特殊なもの若くは非合理的なものの固有價値は認められることが出来ないのである。けれど個性はそれが普遍的な價値を擔ふといふ點で價値があるばかりでなく、またその獨一性によつて價値をもたなければならぬ。個性の評價は直ちにその全體に向ふべきであつて、具體的に與へられたものを超えた形式的なるものを目差してはならないのである。然るにそのためには特殊なもの、非合理的なものの理性必然性の演繹されることが必要である。論理的には非合理的であり偶然であるものの價値的若くは目的論的必然性が證明されて、單なる *das Historische* は價値に充ちた *das Geschichtliche* とならなければならない。そしてかやうな意味で個性的なものこそ眞に自由なものであるといふことが出來よう。ここに謂ふ自由とはそれ故に、一方では一般的な概念や法則によつて規定されないものの謂であり、他方ではその自己規定がそれ自身に於て價値あるものの謂である。それは先驗的自由と實踐的自由との結合したものである。

若し右の考察にして誤つてゐないならば、私が最初に掲げた二つの問が共に否定をもつて答へられることによつて、理念または規範としての實踐的自由はそれのみで歴史を基礎付け得ないこ

とを暴露した。けれどそれはあまりに容易に豫想し得る歸結ではなかつたか。『實踐理性批判』は現實とは無關係に何よりも理性價值そのものを對象とする。それは歴史を超えて永遠なるものの本質を明かにしようとするのであるから、歴史に於ける永遠なるものを問題とすべき歴史哲學であることが出来ない。然しながらリツカートなどの考へるやうに、歴史的宇宙とは個性化的に把握された歴史的全體のことであり、そして價值に關係させるといふことが個性化的理解の必須條件であるとすれば、普遍妥當的な價值を再び見失はれ得ぬ高さと純粹さとに於て明瞭にしたこの書の、歴史哲學に對する關係の重要さは決して看過されてはならない。人々が永遠なるものについて語ることを忘れない限り、カントの『實踐理性批判』は人間思想の至寶として幾度となく想ひ起されるであらう。

五

先驗的自由も實踐的自由も共にそれ自身では歴史を基礎付け得ないことは大體明かになつたと思ふ。かくて唯一つ我々の採り得べき可能なる道が残されてゐるかのやうに見える。即ち先驗的自由と實踐的自由とを何等かの仕方で結合して新たな自由概念を導き入れることによつて歴史

に根柢を置き得ないであらうか。それではかかる結合は如何にしてなされることが出来るか、またこのやうな自由概念の性質は如何に考へらるべきであるか。私は再び『純粹理性批判』に還つてその思想を吟味することをもつて私の研究を始めよう。

カントはこの書の「先驗的辯證論」をば我々の認識活動の本質のうちに横はる或る悲劇的なものの考察から出發した。我々の認識活動はその内面的矛盾に迫られて、經驗界に於ける制約者の認識を完結するために、自己の正當な領域を越えて無制約者を把握しようとする。けれども無制約者は要するに我々の認識能力をもつては到底現實に解くことの出来ぬ課題の解決の表象であるに過ぎない。それは決して實現されることがない認識の理想である。かかる無制約者の表象を理念と名づけるならば、理念とは理性自身の本性によつて課せられた人間認識の課題の必然的な表象である。カントはかやうな理念の一種である宇宙論的理念の第三の場合として先驗的自由の理念を掲げた。さて實踐的自由は先驗的自由に根柢を置き、先驗的自由を否定することは同時に凡ての實踐的自由を破壊することを意味する。カント自身の言葉を用ゐれば、「自由の先驗の理念にその實踐的概念は基礎を置き、そして前者が後者に於て後者の可能に關する問題に以前から附き纏つてゐた困難の主な契機をなしてゐる。」⁽¹⁸⁾しかして彼は先驗的觀念論こそこの困難を征

服して、實踐的自由の可能性の問題に十分な解決を與へることが出來ると信じた。けれど私は問はう、先驗的觀念論は果してこの重大な任務の遂行に堪へ得るのであるか。

理論的にはその客觀的實在性を證明することも否定することも出來ない先驗的自由は、實踐的意趣によつて實現されるとカントは考へる。然しながら純粹理性の理論的使用が經驗の制約の連鎖の全體を完結するために必要とする自由の理念と、その實踐的使用が實現する自由の理念とは同一であらうか。若し同一であるならば、實踐的自由もまた先驗的自由がさうであるやうに、現象の一切に關して語られ得る筈である。然るにカントが事實考へたやうに實踐的自由はただ人間の行爲についてのみ可能であるのだとすれば、他の一般現象と人間行爲とを區別する原理が示されなければならない。單に現象と物自體とを別つ先驗的觀念論がかかる原理を與へ得ないのは明白である。何故かならばこの立場からは人間行爲も現象としては自然必然的であり他の一般現象も物自體としては自由であるのであつて、その間に何等の差異をも認めることが出來ないからである。カントは一層徹底して、人間行爲と雖も道德的に悉く自由であるのではない、道德法に對する尊敬から或ひは義務の意識から爲された行爲のみが自由であると論じた。先驗的觀念論は無論かやうな區別の原理を見出し得ぬであらう。要するに我々が先驗的觀念論の立場にとどまる

限り先驗的自由と實踐的自由、認識論的自由と道德的自由とを結合すること若くはその一方から他方を導くことは不可能である。實踐的自由は獨立に、他の立場から樹立されなければならない。そしてカントは『實踐理性批判』に於て道德法の存在の事實から直ちに自由の客觀的實在性を論證した。それでは先驗的觀念論はこの自由概念が關係する凡ての問題を解決してくれるであらうか。彼はこの書に於て道德の完成が現實界で行はれ難いところから不死の要請ポスチュラートを設けた。然しながら、自由の完全な實現を期するために我々の叡知界に於ける存在を要請するといふことは、叡知界へ發展從つて時間の觀念を導き入れることとなり、そしてこのことは時間の現象性を主張する批判的觀念論と原理的に矛盾しないか。しかのみならずカントの先驗主義の範圍内で先驗的觀念と實踐的觀念とを結合することが如何に困難であるかは、第二批判書に於て彼がそのために試みた企てが如何に無理なものであつたかを指摘することによつても明瞭にされよう。即ちここでは自由の觀念は先づ『純粹理性批判』の「先驗的辯證論」に示された方法に従つて實現され、しかる後にこの觀念を基礎として不死及び神の二つの要請は樹立されそして實現された。ところがこの二つの要請が實現されると共に最初それ自身は要請でなく却つて他の二つの要請の豫想であつた自由の觀念は、その地位を低められてこれらと並立的な一つの要請となり、そしてこの三

要請は理論理性の先驗的理念の道德化されたものの如くにして示された。かやうな唐突な思想の轉換が實踐理性の批判の理路をみづから破壊することは云ふまでもない。かくて今は先驗的自由と實踐的自由とは結合を斷念して別れるのほか道を知らぬであらう。けれどこの別離はやがて深き根柢に於ける統一を意味する。そしてカントの「實踐理性の優位」の思想の徹底が導く批判的目的論は、實にかくの如き分離と結合とを媒介してくれるやうに思はれる。先驗的理念にして絶對的なものであるならば、我々は實踐的理念をそれと全く獨立に考へることが出来ない。然るに若し前者が目的論的意味のものであるとすれば、我々は後者をそれとは無關係に理解し得る。この點についてカントは既に先驗的理念が超驗的實在^トではなくて超驗的當爲^トであると考へた。認識活動も道德活動と同じやうに目的論的活動である。従つてそれはその理想である統一若くは完全の理念に指導され、統制されて活動する。若しさうでないならば、我々の認識作用は現象の涯しなき連鎖をただ涯しなく認識することに満足して、體系に對する要求をもち得ないであらう。前科學的認識の段階から目覺めて科學的認識の段階へ進むとき、建築家的な理性は統一または完全といふことを指導理念若くは統制原理として自己に課してはたらくやうになるのである。カントの考へたやうに、理論理性の範圍に生れて其處では安住の地を見出し得なかつた理念が、實踐

理性の領域に來て住家を與へられるのではない。認識論的自由と道德的自由とは全然家系を異にしたそしてそれぞれ獨立の意味と價值とをもつた二つの理念である。

理論理性も實踐理性も共にそれ自身の立場にとどまる限り、終に先驗的自由と實踐的自由とを結び付けることが出来なかつた。そのためには新しい理性が発見され、新しい自由概念が見出されなければならぬ。さてカント哲學はこのやうな新しい理性と新しい自由概念とを我々に提供、少くとも暗示し得ないであらうか。私は先づ自由概念の問題を考へてみよう。

彼の宗教哲學の名著、『單なる理性の範圍内に於ける宗教』*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. によれば、自由からの行爲と反對するといふ意味での自然を道德的に善若くは惡と呼ぶのは矛盾である。人間の自然とは彼の自由一般の使用の主觀的根據であつて、この主觀的根據はまたそれ自身自由の作用である。「従つて意志を傾向性によつて規定する對象の如何なるものに於ても、自然衝動の如何なるものに於ても惡の根據は存在するのでなく、却つてそれはただ意志が自分自身彼の自由の使用に對して作る規則の中に即ち格率の中に存在するのである」⁽¹⁹⁾。單に自然法から起る行爲は自由の法則である道德法とは無關係であつて、道德的には無記である。自然衝動は我々がそれを我々の格率のうちに取り入れる限りに於て、意志の絶對的自發

性即ち自由と關係する。即ちこの書では惡といふことが惡しき格率を自由に採るといふ意味に解せられ、従つて感性が惡と必然的な關係をもたねばならぬ理由は消滅した。我々の衷に於ける惡への性向も、善への素質も、共に自由なる活動であつて、善き原理と惡しき原理とは我々の衷で互に他を絶対に排斥しつつ鬭争する。カントはかかる自由概念と關聯して、根本惡と更生との自由論を説いた。さて『純粹理性批判』、『實踐理性批判』などの教へるところでは、叡智界は時間の規定を離脱し、感性の影響を超越する。然るに右の自由概念は惡をもつて惡しき格率を採るといふことに解し、そしてその主觀的根據を叡智界に求めて惡を爲すの自由を定めるが故に、それは感性を叡智界へまで導き入れることを意味する。またそこでは、時間の表象が取り入れられることなしに、叡智界に於ける我々の善き若くは惡しき格率を選ぶといふ意志の決定行爲の考へられることが必要である。しかのみならず、カントは一方で善と惡との對立を積極消極の對立または多少の對立でなく、心情全體の絕對排斥的對立であると考へ、他方で根本惡と更生との自由を説くのであるから、そのことはやがて叡智界へ發展、従つて時間の觀念を持ち込むこととなるであらう。それ故に右の自由概念が時間の現象性を主張する批判的觀念論及び理性の自律の自由を説く先驗主義と乖離せねばならないのは明白である。我々は寧ろかやうな自由概念を理論的に説

明することを斷念すべきではなからうか。それではいつたい私はそれを何處に求めねばならないのか。個體の自由と永遠者の自由とは私の衷に深く湛へる闇に於て抱き合ふ。單に非合理的なもの、單に理性的なものとは更に不思議な世界に於て親しく結合する。しかも一層驚くべきことにはこのやうな神祕の世界が私の現實の體驗そのものではないか。個體の自由と永遠者の自由との結合といふ論理的には解き得ぬ謎は、私の直接の經驗に於てはあまりに明白な事實として與へられてゐるのでなからうか。それは論理以前のものとして却つて論理の根柢をなすもの、具體的時間として却つて經驗世界構成の範疇である時間の基礎をなすもの、直接的意識として却つて概念的に考へられた感性の根源をなすものである現實的意志そのものである。カントが『世界公民的見地に於ける一般歴史考』や『實踐理性批判』などで説いた自由はいづれも抽象的概念に過ぎない。これに反して、そこでは現實的なものが十分に尊重されてゐる『單なる理性の範圍内に於ける宗教』に見ゆる自由の概念こそ、眞に具體的な概念であると言はるべきである。かくて私はこのやうな自由を現實的自由と名づけよう。

現實的自由は特に人間的自由である。我々の師プラトンは語つた、神の如何なるものも學問に身を委ねない、なぜかなら彼等は既に知識をもつてゐるのであるから。また全く無知なものの

何者もそれをしない、なぜならば彼は知識への欲望をもたないのであるから。我々の師カントは考へた、道徳はただ理性と感性とを共に有する人間に於てのみ存在する。現實的自由は理性的動物と呼ばれてゐる人類ばかりが與るところの自由である。一層深く考へるならば、人間を理性的動物といふもなほ當らないであらう。カントの説いたやうに、善と惡とが單に天と地との關係でなく、天國と地獄との關係であるとするならば、善と惡とに對して共に自由であることが出来る人間は、神と動物との中間的存在ではなくて、却つて神と惡魔との結合である。先驗的自由が一切の現象に關して可能であり、實踐的自由が凡ての理性的存在について妥當するに反して、現實的自由は特に人間的な自由である。私は善を爲すの自由と共に惡を爲すの自由を有し、善き原理と惡しき原理とは私の衷でつねに積極的な鬭争の状態に置かれてゐるが故に、現實的自由は惱しき自由である。けれどそれは何等か新しきものを産まうとして健康に孕める者の惱しきである。即ち現實的自由はまた創造的自由である。人格の根源性として歴史の中に新たなるもの、濁自なるものを與へるために歴史的思维から要求される自由は、蓋しこのやうな自由にはかならない。現實的自由若くは創造的自由は殊に文化人の自由なるが故に、我々はやがてそれを歴史的自由とも呼び得よう。さて斯くの如き自由からの行爲が惡をもつて、少くとも惡と見做されるもの

をもつて始まるのはあまりに當然なことであらう。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始まる、人の業なるが故に。」それ故にカントが原人の墮落をもつて人間歴史の臆測的端初と考へたのは甚だ興味ある思想であると云はなければならぬ。人間が造られたものの單なる一標型であることに満足せず、自己の自由を意識しそして實現したとき、彼は墮落した。けれどウインデルバントも云つてゐるやうに、このことは人間歴史の最初にただ一回起つた事實でなく、個性がその屬する社會の一標型以上のものとして自己を現はさうとする限り、日々の歴史に於て絶えず繰り返される事實であつて、我々個性の歴史的活動の本質のうちに横はる悲劇的なものである。我々にして自己の解放を求めてはたらくとき、我々若くは我々の社會の惡と考へるものをもつて始めざるを得ないといふことは、歴史的經驗のまことに數多く示す事實である。「ひとは努力する限り誤つ。」それは悲しき運命である。然しながらレッシングが云つたやうに、神から眞理そのものでなく眞理を求める心を享けた人間にとつては、それはまた避け難き運命である。けれど私は慰めをもつて云はう、「絶えず努力しつつ苦しむ者を我々は救ふことが出来る。」

それではかやうな慰めは如何にして權利づけられるか。我々は如何にして歴史的宇宙の中に世

界理性の次第に高まりゆく實現を認識し得るか。或ひは我々は如何にして Mythos の中に Logos の漸次まさりゆく實現を理解し得るか。歴史の進歩は經驗的には確めることが出来ない。なぜならばそのためには可能なる歴史的經驗の全體が我々の認識の對象とならなければならないのに、事實我々の支配することが出来るのはその一部分に過ぎないからである。しかのみならずこの僅少な部分でさへもが極めて動搖的な答を我々に與へ得るのみである。「曲れる木からは全く直きものを決して作り得ない⁽²¹⁾」とすれば、根本惡を具へ、つねに否定する精神メフィストを宿す人間の活動の歴史から、我々はそもそも何を期待すべきであらう。また歴史の進歩が自然法の概念によつて基礎付けられないのは明瞭である。進歩といふことは第一に價値の向上を意味し、次にそれは新しきものの生成を意味する。然るに自然法は存在の法則であつて價値とは無關係であり、またそれは任意に繰り返し得るもののみを含んで新しきものを除外するのであるから、進歩といふことを自然法にもとづけようとするのは二重の論理的矛盾を犯すこととなる。それ故に若し歴史の進歩が正當づけられ得るとすれば、それは先驗的に、しかし理論以外の立場からでなければならぬであらう。さて歴史は理性的存在としての人間の現象であるから、我々は我々が何を爲すであらうかを豫言することが出来なくても、我々が何を爲すべきであるかは、先驗的に理解す

ることが出来る。Sollen はしかしながら Können を意味する。人類の道德的目的に關して一層善きもののへの進歩がときに中斷されつつも決して斷絶することがないといふことは、我々に生具し子孫に遺傳する義務の意識によつて確立される、とカントは考へた。^(2,2) 歴史の進歩の確信は理性の優越の信仰、ヘーゲルの有名な言葉を想ひ起せば、「精神の力に對する信仰」である。カントは云ふ、^(2,3) 道德のために感性的性質に大なる犠牲を拂はしめる能力を我々がもつてゐること、我々が全く容易にまた明瞭に爲すべきであると理解することを我々が爲し能ふこと、我々の衷に於ける超感性人の感性人を超えてのこの優越、人性と離し得ないこの道德的素質は、最も高きしかし絶えず高まりゆく驚異の對象である。然しながら人類の究極の實踐的目的である最高善が實現されるためには、後に示されるやうに、神の概念が導き入れられなければならない。かくして理性の實踐的信仰が定める神及びそれと關係する一切のものに對する信仰こそ歴史の進歩を基礎付ける最後のものである。歴史的活動の究極の意味は純粹な宗教的信仰によつて確められる。歴史哲學の最後の問題は宗教哲學に於て解決の安定を得るのである。

歴史の根柢となるやうな新しい自由概念は『單なる理性の範圍内に於ける宗教』の中に暗示された。しからば新しい理性については如何であるか。私は『判斷力批判』をとつて考へてみよう。カントがこの書に於て合理主義から一步非合理主義へ移つたことは我々の特に注意すべき事柄である。附庸美 (anhängende Schönheit) や崇高 (das Erhabene) は、美としては純粹でないに拘らず、彼はそれらのものの價值と權利とを十分に承認し尊重した。『判斷力批判』のうちに恐らく最も美しい部分をなす天才論に於て、彼の非合理的傾向は一層高い程度に達したと云はれることが出来る。天才的活動は我々の理解を超えて獨創的である。彼の創作の貫き通し得ない非合理的活動から眞に勝れた藝術的作品は生れて、藝術に規則を示し、美的觀照に満足と與へる。天才の制作作用に於て個性的なものとは全き調和に抱擁し、非合理的なものとは美しき一致に協力する。更にカントがこの書物で發見した反省的判斷力は個性的なものの意味を幾分基礎付けることが出来た。「自然の特殊化」(Spezifikation der Natur) はただ經驗によつて意識されるのみであつて先驗的認識に對しては偶然的なものである。ライプニツが「事實眞理」をもつて不盡數に譬へたやうに、個々の現象や法則は普遍的必然的認識に對していつでも非合理的なものとして殘される。反省的判斷力はこのやうな論理的

に偶然的なるものを、経験の全體系と合目的々聯關にあるものであるかのやうに考察する能力である。

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

先づ美的判斷力については如何であらう。これに對する答は彼が美に與へた定義をただ言葉通りに思ひ浮べることによつて直ちに與へられ得ると思ふ。「美は、その評價は單に形式的な合目的性即ち目的なき合目的性を基礎にもつのであるが、善の表象から全く獨立である。なぜならば後者は客觀的な合目的性即ち對象の一定の目的に對する關係を豫想するのであるから。」⁽²⁴⁾即ち美は實踐理性や自由概念と絶縁するところに却つてその本領を發揮するのである。けれどこのことは美が善と共に一の理性價值であることを思ひ、理性の自律を信ずる者にとつては、あまりに明白なことであらう。先驗的原理をもち、「事物を規則に従つて評價する特殊な能力」であり、その「或る種の對象についての美的判斷が快若くは不快の感情に關して構成的原理である」といふ點でカントが目的論的判斷力から區別した美的判斷力⁽²⁵⁾は、美的理性として理論理性や實踐

理性に對立するのでなければならぬ。それ故に最高の道德的存在としての人間が「美の理想」(Ideal der Schönheit)とせられたときには、それは最早自由美(freie Schönheit)若くは純粹美ではなくて附庸美であると考へられた。然らば彼が純粹な美的判斷と分たるべき理由があるとした崇高についての判斷力に關しては如何であるか。自然の崇高についての判斷はその根柢を人間の性質、しかも彼の實踐的または道德的理念に對する感情への素質にもつてゐる。それは判斷主體の道德的規定を根本的な條件とする。従つて崇高に關係しては判斷力は理性の能力と原理的には同一となつて、もはや特殊の能力であることが出來なくなる。かやうにして第三批判書に據つて美と崇高とを察するとき、カント自身もときに告白せねばならなかつたやうに、我々は「美を不定なる悟性概念の表現として、崇高をしかしながらかかる理性概念のそれとして考へさせられるやうに見える。」⁽²⁶⁾悟性と理性との統一は終に絶望され、前者は美の判斷を、後者は崇高の判斷を各自己の領域へ取り入れようとして、兩者の媒介者または結合者を引き裂いてしまふことに協同した。

目的論的判斷力は自然的對象を自由の範圍に屬する合目的性の立場から考察する。それは自然を悟性によつて生産されたものであるかのやうに理解する。かかる目的論的考察と雖ももとより

我々の理性にとつては必然的である。我々は單に受容的な直觀をもつのであつて、内容を直觀によつて生産することが出来る知的直觀若くは直觀的悟性は我々のものではない。従つて一方では我々の認識に對して偶然的な「自然の特殊化」といふことの理由を思惟すべき要求が必然的にして普遍的であり、また他方では我々の道德的意識がもつ感性的及び超感性的世界の創造者としての神的な直觀的悟性の實在性についての實踐的信仰が必然的にして普遍的である以上、理性は世界過程の全體を悟性に因る生産即ち合目的々生産として考ふべき先驗的な權利を有するわけである。目的論的判斷力はいかにして自然概念と自由概念との媒介者として自己を推薦し得るのかの如く見える。然しながらカントに従へば、反省的判斷力とはそれによつて我々が對象をひとつの考察の立場の下におく能力である。その原理は對象そのものの認識から取り出されるのではなく、我々が對象へ向つて持つてゆくところのものである。目的論は反省的判斷力に屬する統制的原则であつて、規定的判斷力に關係する構成的原理ではない。若しこのやうにして目的論的判斷力がひとつの主觀的な見方の能力に過ぎないならば、我々はそれをもつて自然概念と自由概念とを眞に結合するものであるとは考へ難いであらう。それでは判斷力は一般に悟性と理性との媒介といふ自己に負はされた任務を結局放擲しなければならぬのだらうか。

カントの考へたやうに自然科學の範圍では目的論は *heuristisches Prinzip* としての主觀的な意味しかもちつことが出來ぬにしても、我々はそれ以外に目的論が客觀的な意味をもち得るやうな範圍を考へ得ないであらうか。彼は云つた、「因果性の特殊な種類としての自由の理念の實在性は、純粹理性の實踐的法則によつて、そしてこれに相應して、實際の行動に於て、従つて經驗に於て證明される。——それは純粹理性の一切の理念のうちで、その對象が事實であり、そして *scibilia* の中に算へられねばならない唯一のものである」⁽²⁷⁾。即ち自由が事實であるやうな現象の領域に關しては、目的論的考察と雖も客觀的であることが出来るわけである。蓋し自由とは自己の目的を自分自身で決定してそれに従つてはたらくことを意味する。然るにカントによれば、「生ける自然の體系に於て人間を特色づけるものは、彼が自分みづから作つた性格をもつてゐることにほかならない。彼は自身で採つた目的に従つて自己を完全にすることが出来る。それによつて彼は、理性能力を禀けた動物 (*animal rationabile*) として、自分自身を理性的動物 (*animal rationale*) にすることが出来る」⁽²⁸⁾。即ち自然を文化にまで高める自由なる存在である人間の行爲に關しては、目的論的考察も客觀的な意味をもち得るわけである。理性的存在としての人類の活動はしかるに歴史的現象にほかならぬ。それ故に私は人間の自由活動の範圍に於て客觀的意義

を見出した目的論的判斷力を、一の獨立にして特殊なる能力として、多分正當に歴史的理性と呼ぶことが出来る。若しこの場合にも目的論的判斷力が主觀的な意味しかもたないといふのならば、それは歴史的理性が美的理性と同じやうに特に人間的な理性であるといふ意味でなければならぬ。理論理性が人間もその一部分である凡ての自然界を支配し、實踐理性が人間以外の理性的存在の一切についても妥當するに反して、美的理性はただ感性的理性的存在である人間にのみ關係する。「快適は理性なき動物にも妥當する。美はただ人間、即ち動物的にしてしかもまた理性的なる存在に對してのみ妥當する。善はしかし一切の理性的存在一般に對して妥當する。」とカントは云つた。歴史的理性もまたただ人間にばかり關係する。美が特に人間の與る經驗であるやうに、歴史は非合理的自由と合理的自由との結合なる自由をもつた人類のみが參與するところの現象である。人間は理性的動物であるといふ古き定義をば、我々は一層適當に、人間は歴史的存在であるといふ定義をもつて置き換へ得るであらう。

新しい理性は發見された。歴史的理性が自然概念と自由概念とを結合するといふのは如何なる意味であるか。私は再び『判斷力批判』に教へられつつこの問題に答へよう。目的の因果性によつて作られたと考へ得る有機體に關しては我々はそれが何のために存在するかを問ふべき理由を

もつてゐる。一切の自然物についてその存在の意味を尋ねてゆくならば、そこに一の目的論的體系が成立する。このやうな自然の目的論的體系の統一が完全であるためには、統一の中心として單に目的であるばかりでなくまたそれ自身終局目的 (Endzweck) であるが如きものが存在せねばならぬ。然るに自然に於ける凡ての存在は畢竟相對的な目的以上であることが出来ないであつて、我々は自然界を見渡して自然としてそれみづから終局目的であるといふ權利を要求し得るものを見出すことが出来ない。そのみでなく我々は、我々の考へ得べき如何なる性質や規定を具へようとも、それが自然物である限り自然の終局目的であり得ないことを先驗的に證明することさへ出来るであらう。人類と雖もそれが自然的生類として考へられる限り、若くは自然的目的である幸福を求める存在として考へられる限り、彼もまた絶對的な終局目的であることは不可能である。要するに終局目的は自由の王國に屬するものであつて、自然の產出し得ないところのものである。従つて人間は彼が道德の主體であるといふ點で、一切の自然がそれに從屬せしめられる終局目的であることが出来るのである。人間が自己みづから目的を決定し、そしてその目的の決定に於て自然から獨立なものとして自然を自己の自由なる目的に適合させてそれを手段として用ゐる主體である場合には、彼は自然の終局目的である。目的は自然の範圍に於て有機體の原因

として根本理念であるが、自己目的である終局目的は自由の王國に屬し、自然に於ける一切の合目的々なるものを手段として用ゐることによつて自然と關係する。自然は人間が自己の自由なる活動の舞臺として「目的の國」を建てるために用ゐたとき初めて眞の意味と價值とを獲得する。道德的存在としての人間こそ創造の終局目的であるとカントは考へた。かやうにして人間が羊に向つて、「汝のもてる毛皮は自然が汝のために與へたのではなく我がために與へたのである」、と云つてその毛皮を剥いで自分に着けたのと、狼が羊を噛み殺して食つたのとの意味の相違はおのづから明かであらう。⁽³⁰⁾即ち人間は文化の創造のためにし、狼は自己の自然的衝動の満足のためにしたのである。人類が自己の自由に意志した目的のために自然を利用することの正當な權利は、彼の行爲が普遍妥當的な價值に關係してゐることに基づくのである。

かくの如くにして我々は物理的目的論から倫理的目的論へまで導かれた。それでは目的論的判斷力是如何なる根據から倫理的目的論的考察をなし得るのであるか。目的論的判斷力が現實の事象の一切を道德的な理性目的の實現に役立つてゐるかのやうに考ふべき先驗的理由は、神が一方では道德的立法者として、他方では世界の創造者として考へらるべきことに基礎を置くのである。さてカントはかかる思想を旋廻點として物理的神學から倫理的神學へ移つたが、私は右の思

想をもつて批判的目的論から歴史哲學への道を拓くものとして理解し得ようと思ふ。カントはここに於て歴史の批判的な見方を見出したと云ふことが出来る。多様な現象と経験とを人類の倫理的に必然な終局目的に役立つものの如く考へるところの、或ひは現象と経験との多様を歴史に於て實現されつつある目的理念に關係させて考へるところの歴史哲學は生れた。目的論的判斷力の發見は、攝理若くは自然の意圖などといふ概念によつてその意味を認めようとした心理的なもの、經驗的なものの意味と目的とを批判的に確める方法を教へてくれた。そしてカントの歴史哲學が當時の英佛思想家のそれと異なる重要な特色はまた實に彼が歴史を彼の批判的倫理學の示す普遍妥當的な價值に關係させて考へた點にあるのである。ヘルダーの歴史哲學に彼が満足し得なかつたのも主としてこれによるのである。もとより彼は歴史的目的といふことを、後に述べられるやうに、主として心理的といふことと同意義に解し、次に彼は目的論をもつて要するにひとつの主観的な見方に過ぎないと考へたのであるから、我々は右の倫理的的目的論を直ちにそれ自身で十分な歴史哲學とは見做し難いであらう。然しながら目的論的判斷力を客觀的な意味をもつ歴史の理性と解釋した私は、倫理的目的論が暗示する思想の歸結を追究して、私の提出した問題、即ち歴史の理性は如何にして自然概念と自由概念とを結合し得るか、といふことに對して次の如く答へ得

ようと思ふ。自然は理性的存在である人間の活動によつて文化となると、その意味と価値とを獲得する。人類の歴史的活動に於て、自然は自己の中に永遠なる理念としての自由を實現させることによつて自己を高め、永遠なる理念としての自由は自己を自然の中に實現することによつて自己を豊かにする。非理性的な自然は普遍妥當的な価値を孕んで意味に充ちたものとなり、普遍妥當的な価値は非理性的な自然を呑んで力に充ちたものとなる。實現といふ概念こそ自然概念と自由概念とを結合するものである。實現といふことによつて理念は個性化され自然は永遠化される。さてかやうな實現の過程が歴史であり、それを理解するのが歴史的理性であるから、歴史的理性はまた自然概念と自由概念とを結合する。かくて『純粹理性批判』と『實踐理性批判』とを媒介するものは「歴史的理性の批判」でなければならぬであらう。

七

歴史の成立するためには理念が現實のうちに實現されねばならぬことについては屢語られた。それでは永遠な理念は如何にして非合理的な現實と關係するか。これがカント哲學に向つて私の問はうとする最後の問題である。

カントに於ては、「歴史的」(das Historische)と「心理的」(das Psychologische)とが十八世紀流の考へ方に從つて密接に關聯して理解されてゐた。⁽³⁾ 歴史的とは心理的なもの、純粹に與へられたもの、偶然的なもの若くは非合理的なものの謂である。彼の創始した批判的方法の重要な意味が、あらゆる文化活動に互つてその先驗的内容を發見しようとした點にあるとすれば、このやうな歴史的が批判的方法と關係し得ず、寧ろ乖離せねばならなかつたのは當然である。『實踐理性批判』は先驗的方法と歴史的とのかかる乖離の徹底的な歸結を辿つてゐる。そこでは感性的なもの、經驗的なものの一切は絶対に斥けられて、何等の意味をも見出し得なかつた。そして理念は裸のままで現實のうちに實現されると考へられた。かやうな思想の不十分なことについては、私はさきに究明した。第二に、歴史的は目的論的、自然論の立場から「自然の意圖」なる理念の實現のために役立つものとして理解された。この場合特に注意しなければならないのは、人間種族といふ概念の導き入れられて、歴史的が社會的關係に於て評價され、意味づけられたことである。然しながら『世界公民的見地に於ける一般歴史考』などに現はれたこの思想の不満足な所以についても私は既に論述しておいた。第三に、『判斷力批判』に於ける目的論的判斷力の發見は、倫理的、目的論の立場から、偶然的なもの、非合理的なものを單に合目的々であるばかりでな

く、また倫理的に合目的々なものとして、理性理念の實現のために手段となると考へることの先験的な權利を確立した。けれどカントによれば、目的論は結局ひとつの主觀的な考察の仕方によらない。第四、『單なる理性の範圍内に於ける宗教』は歴史的の理性理念に對する意味を最も高く評價してゐるもののやうに見える。我々の心理的性質は裸なる理念が衣を着けることを必然的に要求する。凡ての人間に存在する人性論的欲求は、理性が感性化されること、そして宗教的理念が人性化されること、またそれが「比論の圖式」(Schematismus der Analogie)によつて人間生活への類似を通して明かにされることを求める。このやうな象徴的擬人化といふことは、それが社會心理學的に考察されるに到つて、一層重要さを増すのである。若しそのことがないならば、社會は成立することが出來ず、若し組織された社會がないならば、純粹宗教は生命力も持續性ももち得ないのである。「見えざる教會」(unsichtbare Kirche)は「見ゆる教會」(sichtbare Kirche)を必要とする。即ちカントはこの書に於て歴史的の理念に對する人性論的必然性と人性論的意義とを十分に承認した。然しながら、そのことは歴史的の意味と價值とを本當に基礎付けることが出来るであらうか。理念は本質上裸のまま實現さるべきであるが、ただ現實の人間の弱さがその衣を着けることを要求するといふならば、歴史的は要するに純粹理念の抽象的普

遍的内容の單なる傳達器であるに過ぎないではないか。理性宗教は理想的にはその先驗的内容をそのまま實現さるべきであるが、そこに到る段階として人性の果無さがその感性化を必要とするのであれば、歴史的は畢竟「人間教育」(Menschenziehung)としての意味しかもち得ないではないか。非合理的なもの、經驗的なものがそれ自身價值に充ちたものであるためには、その理性必然性と理性的意義とが演繹されるのでなければならぬ。歴史的なもの、個性的なもの固有價值が保證されるためには、理性理念の個性化といふことの内面的必然性が證明されることが必要である。永遠なる理念は如何にして現實の中に墮して來るか、普遍妥當的な價值は如何にして個性のうちに實現されるか、これが我々の根本問題である。第五、カントの宗教哲學の主旨は然しながら、他の方面から見られるとき、歴史哲學的研究に對して甚だ暗示に富んだものとなるやうに思はれる。この書物は「單なる理性の範圍内に於ける宗教」と名づけられた。即ち、それは成立宗教に理性宗教をもつて置き換へようとするのではなくして、成立宗教の意味を十分に承認し尊敬しつつ、その中について理性が先驗的に解釋し得る部分を明かにしようとするのである。その任務は經驗的に成立した教會の信仰を純粹宗教の實踐的信仰と比較すること、或ひは歴史的なるものを理性價值に關係させて理解することにある。ここにいふ歴史的とは勿論、心

理的なものの、單に與へられたものことではなく、人類の文化的活動が產出したところの價值を孕んだものの意味である。それは *das Historische* でなく *das Geschichtliche* の謂である。かかる歴史的を普遍妥當的な價值に關係させて理解しようといふのであるならば、カントが基督教を最高の宗教とみて、その他の一切の宗教を蔑視したところの偏見を度外視して考へるとき、彼の宗教哲學の主著は歴史哲學的研究に對して確にひとつの方向を暗示するものと云ひ得るであらう。

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

カントの思想として有名であり、そして『實踐理性批判』に於て殊に明確に規定されてゐる「最高善」(*das höchste Gut*)は、徳と福との完全な一致といふ意味である。完成された道徳と完成された幸福とは異つたものであつて、前者は後者を必然的に結果しないから、兩者の關係は偶然的、間接的であるに過ぎない。ここに神の存在の要請さるべき理由がある。そしてこの場合最高善は個々の人格によつて實現さるべきものであると考へられたが故に、その實現の場所が叡智界に求められたことは、特に我々の注意を要する事柄である。なぜならかやうな思想に

對しては、我々は、何故に理念は個人⁽³¹⁾の各に於て完全に實現されねばならないか、また理念は叡智⁽³²⁾界でなければ決して實現されないか、と問ひ得るからである。既に『判斷力批判』に現はれた最高善の新しい概念規定は、これらの間に否定をもつて答へるかのやうに見える。そこでは最高善は「道德的法則の下に於ける理性的生類の存在⁽³²⁾」として把握された。或ひは「道德的法則がそれに向つて努力するやうに我々に義務を負はせるところの終局目的が、この世に於ける、最高の、自由によつて可能なる善である⁽³³⁾」。「單なる理性の範圍内に於ける宗教⁽³⁴⁾」では、一層明確に、「地上に於ける神の國」そして最高善の概念は規定された。或ひはそれは「全人類を包括する倫理的社會の完成」である。即ちこれらの場合、最高善は人間⁽³⁵⁾、種族の全體と關係して考へられたが故にそれは現實⁽³⁶⁾界と密接な關係をもつこととなつた。カントによれば、「倫理的共同體 (das ethische gemeine Wesen) の概念はつねに一切の人間の全體の理想に關係してゐて、そしてその點で政治的共同體の概念から區別される⁽³⁴⁾」。自然狀態から法律的關係に這入るのは、個人が個人に對する義務であるに反して、「倫理的共同體に於て我々がもつ獨自なる義務は、個人の個人に對するそれではなく、却つて人間種族がそれ自身に對する義務である⁽³⁵⁾」。さて惡しき原理が滅ぼされて善き原理が勝利を得るために、道德法に従つて結合された道德的社會を打ち建てるといふ

ことは、理性によつて課せられた義務である。然るに道德的社會に於ては、その法則は合法性でなく道德性でなければならぬから、凡ての眞の義務がその者の命令として表象されるところの最高の道德的世界支配者が考へられなければならない。また最高善の理念は人間自身のみでは實現することが出来ないのであるから、道德的世界支配者の協同若くは監理に對する實踐的信仰が必要である。いまかやうな思想についても、我々はまた次の如く問はねばならぬであらう。最高善の理念が人類全體の歴史的發展の最後に於てのみ實現されるものであるならば、この發展の過程の中ではたらく個々の人々は、結局相對的な價值しかもち得ないではないか。理性理念が人類の共同的活動の究極に於てしか實現されないといふのならば、歴史的過程の中ではたらく一々の個性は、つまりは手段としての意味以上を要求することが出来ないではないか。かくして私はひとつの悲しきディレンマに陥らねばならないかのやうに見える。第二批判書の示すやうに、理念が個々の人格に於て實現さるべきであるとすれば、それは現實界ならぬ叡智界で實現されることとなり、若しまた宗教哲學の主著の説くやうに、理念が現實界で實現さるべきであるとすれば、それは個人ならぬ人類全體によつて歴史的發展の最後に實現されることとなる。然るに我々の歴史的思惟は、人間種族の歴史的過程の全體に於て實現される理性價值が同時にまたこの過程の中で

はたらく一々の個性に於て實現されるものとして理解されることを要求するのである。そこでこのやうな歴史的思惟の要求に満足を與へようとして、右のディレンマの根源を尋ねるならば、我々はそれが實に理念をもつて抽象的普遍者であると見做し、そしてかかる理念が裸のまま實現されねばならぬと考へるところに横はるのを見出すであらう。若し理念の個性化といふことが保證されるならば、人類の歴史的活動の理想として種族全體によつて實現さるべき普遍妥當的な價值は、また個人の文化的活動の理想として、自己を個々の人格のうちに各獨自な仕方で實現させることが出来る。かくてこそ初めて、歴史全體の意味も、個性の價值も、絶對的に確立され得るのである。即ちここでも我々の最後の問題は、理念は如何にして自己を個性化するかといふことである。理念は如何にして自己を個性化するか、——*Ignoramus, ignorabimus.*

私はカントの歴史哲學的思想を批判哲學と特に密接に關係した部分について考察した。さて私の結論は次のやうである。歴史哲學的研究の一つの方向は、『判斷力批判』に暗示される歴史的理性の批判を出發點として、『實踐理性批判』の問題を指針とし、『單なる理性の範圍内に於ける宗教』が歩んだ道を一層堅實に進むことに定められる。——（一九二〇・三）——

附註——

1. H. Rickert, Fichtes Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Kantstudien IV. 參照。
2. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. VI. S. 243. 參照。(以下三批判書は「クラム版」その他は凡て八卷の「ハルテンシュタイン版」に據つて引用す。)
3. Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte. IV. S. 321.
4. Kritik der reinen Vernunft, S. 370 u. 428. 參照。
5. Op. cit. S. 612.
6. Op. cit. S. 433.
7. Kritik der praktischen Vernunft, S. 39. 參照。
8. Kritik der reinen Vernunft, S. 609.
9. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV. S. 301.
10. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. IV. S. 144.
11. Kritik der reinen Vernunft, S. 20.
12. Prolegomena. IV. S. 43.
13. Der Streit der Fakultäten. VII. S. 397.
14. Kritik der Urteilskraft, S. 133.

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

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

〔批判哲學と歴史哲學〕 附 錄

カントは啓蒙の完成とその克服とによつて思想史上に於ける比びなき任務を遂げた。彼が一部分その中に呼吸した啓蒙思想の著しい特色は、主知的若くは主理的傾向である。數學と自然科学とが哲學のオルガノンであつたばかりでなく、文化の諸問題の解決でさへもが合理的形而上學と經驗的心理學との方向に求められて、歴史は一般に哲學者の關心の外に残されるか、または輕蔑の對象であるかであつた。しかるにカント後に榮えた獨逸觀念論哲學の諸體系に於ては如何であつたか。ロマンティクの哲學と呼ばれてゐるこれらの諸體系は、理性の體系を見出すこと、即ち文化人の一切の生命活動の目的論的聯關を理性の中心に於て體驗し、理解することにその全努力を向けてゐる。「全人類に分たれてゐるものを私は私自身一個に於て享け樂しまう」としたゲーテの輝ける人格はこの時代の具象化であつたのである。歴史が哲學のオルガノンであつたばかりでなく、理性活動の實現の過程としての歴史の意味を認識することが哲學的思索の凡てであつた。ヘーゲルは考へる、哲學は哲學史である。自然科学から歴史へ、抽象的普遍者から具體的普遍者へ、これが啓蒙思想からヘーゲルへの推移である。けれどもかかる目覺しい變化が、少くとも

外面的には何等の精彩も光輝もない生涯を生きたカントを旋廻點として行はれたといふことは、謎の如く思はれぬであらうか。

—

「汝みづからによつて汝自身を規定せよ。」嘗てこのやうに矜持に充ち、しかも謙虚に溢れた言葉の語られたことは稀であらう。自我の眞の自覺に基いた自我の自律の正しき觀念はここに再び人間の腦裡から消え去り得ぬ明瞭な意識に於て決定された。外的所與や自然的性向や感覺的快適から解放されて、理性は白日の光の中に自己を見出したのである。カントに従へば、認識が對象に一致するのでなく、對象が認識に一致するのである。外的實在として我々の認識によつて模寫されるやうに究極的に存在すると考へられる個々の事實は、その基礎付けをこれらの個々の事實に於ては求めることが出来ぬ多くの一般的なる豫想を俟つて初めて定立される。單なる感覺やそれの堆積が客觀性を要求する經驗であるのでなくて、經驗とは却つて直接の自明と確實とをもつて妥當する原理や前提のもとに構成されたものに過ぎない。眞理とは思惟の必然性と普遍性、即ち思惟の規範性の謂である。かくて、嘗ては自我の外に求められたものが今は自我の根柢に於て、

或ひは先驗的統覺に於て見出された。與へられたものとして受取るに我々の慣れてゐるものも、それが客觀的なものである限り、そこに意識一般の法則的な綜合が存在するのである。然しながら、自然界の立法者として自己を主張する理論理性はまた必然的に謙虛であるべきである。理論理性は自己の立法の普遍妥當性を可能なる經驗の範圍に限ることによつて、自己の自律を主張すると共に、正しく言へば、主張するが故に、他の自律を十分に承認する。なぜなら若し理論理性の自律、従つて立法が否定されて、眞理が表象と實在との一致に存すると考へられるならば、眞理はただ知性の世界に於てのみ求められねばならぬであらうから。このやうな一致を道德的行爲や美的感情について考へるのは寧ろ滑稽なことであらうから。けれど若し眞理をカントと共に理性の規範性として理解するならば、我々は誤ることなく道德的眞理や美的眞理について語り得る。我々は、美や道德の範圍に於ても必然性と普遍性即ち規範性を要求する。カントが『純粹理性批判』、殊に思索の恐しきまでの執拗と強力とを示してゐるその「先驗的分析論」に於て成し遂げた認識論上の模寫説の征服は、かくしてやがては哲學上の主知主義の克服ともなるであらう。人間は根柢から思维的な生類であり、またあるべきであつて、感情や意志は背後に退くべきである、我々の哲學的勞作の理想は、純粹に學問的な省察に沈潜して悟性に對して維持され得ぬ

凡てのものの妥當性を拒むにある、と考へるところの啓蒙思想の主要契機であつた主知主義は、學問の範圍内で知性の客觀性の要求を權利付けたカントその人によつて却つて克服さるべき運命をもつてゐた。いまや感情や意志は知性に對して少くとも並立の關係に立つこととなつた。然しながら我々の理性は、その本質に屬するところの統一の要求に迫られて、このやうな並立關係のうちにとどまることに満足しないであらう。どこまでも分析的であつて、なほ啓蒙的臭味を脱し得なかつたカントが、テテンズの心理學上の三分法に相應して分離した理性は、放膽なフィヒテを俟つて統一されねばならなかつた。フィヒテは考へた、我々が知性と呼ぶものの根柢にも意志があり當爲がある。思惟の基礎には眞理への意志が存在する。即ち知性の本質の徹底的な理解は、目的觀をもつてカントの批判主義を補ふことによつて、理性を統一の相に於て眺めることを可能ならしめたのである。かくてカントによつてひとたび征服された主知主義は、彼の「實踐理性の優位」の思想を發展させたフィヒテを俟つて、再びそして最後決定的に打ち勝たれたのである。

我々はいまカントの哲學が歴史哲學と特に密接に關係してゐる所以を理解することが出來よう。「如何にして先驗的綜合判斷は可能なるか」と問うて認識の事實問題と權利問題とを區別し、認識の客觀性の根據を求めることに於て發見された「意識一般」の概念は、文化が眞の自己認識

に到達したことを意味する。蓋し文化とは人間の意識が理性の自律的規定によつて與へられたものから生産するものの一切の名であるからである。普遍妥當的なものを要求し、產出する理性の自由なるはたらきに於て文化的活動はその中心を見出す。カントはかかる理性活動の範圍を残りなく探求してその悉くを十分に尊重した。更に次に、歴史を理性價值の次第に高まりゆく實現の過程であるとするならば、歴史の意味を理解するためには、先づなによりも、何が理性價值であるかを知らねばならぬ。或ひは理性を歴史の中に指し示さうとする者は、なによりも先づ、理性そのものの明瞭な意識に達しなければならぬであらう。若しさうでないならば、我々は結局歴史の意味を否定するか、または相對的、懷疑的、虛無的歴史觀であるところの歴史主義ヒストリスムに陥らなければならぬ。人生に價値を拒み、一切の意欲の厭ふべきことを説いたショーペンハウアーにとつては、人類の歴史上の活動や行爲は、同じ不幸を異つた衣裳によつて演ずる悲喜劇に過ぎなかつた。歴史的過程の自然必然的經過をそのまま進歩若くは改善と考へて、歴史の相對的な意味を認めようといふ試みは不可能である。單に一層後なるものは一層善きものでない。また單なる變化は進歩ではない。歴史の過程を發展の過程として理解するためには、發展を超越したもの、即ち超歴史的なもの、或ひは絕對的妥當性をもつた原理が必要である。それ故にカントが理性の本

質は如何に考へらるべきであるか、何が理性價值として普遍妥當性を要求し得るかを明かにしたのは、歴史哲學に對する不朽の功績であると云はねばならない。彼は彼の人格の深き内奥に於て理性そのものを體驗し自覺することによつて、ロマンティクの哲學への旋廻點に立つて自己を生きることが出来たのである。

第二に、彼は認識論上の模寫説を破壊することによつて、近頃歴史哲學の名のもとに論議されつつある學としての歴史の方法論の問題に對して貢獻した。勿論彼は經驗科學としての歴史の認識批判を問題としてゐない。寧ろ彼は、あらゆる學問はそれが數學を含んでゐる限りに於て本來の意味で學問と見做し得ると考へたのであるから、歴史に學としての獨立性を拒んでゐる、とさへ云はれることが出来るであらう。彼の努力は主としてニュートンの自然哲學即ち數學的物理学を確實な基礎の上に置くことに向つてゐる。少くとも我々が直接に知り得る限りに於ては、彼は歴史の認識目的を自然科学と同じ方向に定めようとしたらしい。彼にとつても歴史的經驗と自然科学的經驗とは同一ではない。前者はそれが人間の自由に基づいた現象であること、或ひはその非合理性によつて後者から區別される。地上に如何にして或る自由な行爲が起るか、若くは起らないか、についての原因に關しては、我々は我々の探究が貫き通し得ぬ闇黒の中に残されなけれ

ばならない、しかも歴史としては、それが自由から出たものであるにせよ、原因と結果の法則に従つて理解さるべきである、と彼は考へた。それ故に、例へば新カント派と目せられる西南學派の人々の、經驗的學問を自然科學と文化科學、若くは法則定立的な學問と個性記述的な學問に分つ思想と、カント哲學との親しき關係は、他の方面に、換言すれば、批判哲學の根本精神に於て求められなければならない。模寫說の眞理概念が教へるやうに、眞理が表象と實在との一致であるとしたならば、正當に客觀性を要求し得る學問は唯一つしかあり得ない。しかるに認識を構成であると考へれば、認識は認識目的によつて規定されることになるから、認識目的の相違に應じて全く異つた、しかもいづれも普遍妥當性への要求の權利をもつた學問が同時に可能であることは明かである。このやうな認識目的が普遍化と個性化との二つあることが出来るか、または二つに限られてゐるか、に關しては論じないにしても、かくの如き學問の分類がカントの認識批判の精神を徹底することによつて基礎付けられることは疑はれない。ここでもまた「カントを理解することは彼を超越することである。」

私は批判哲學と歴史哲學との關係をカントの理性批判から直接に考へ得る範圍に於て極めて一般的に考察した。進んで私は歴史哲學の根本問題がカント哲學に於て如何なる光に照し出されて

るかを見ようと思ふ。そしてこの場合理路の明確を期するために、彼の歴史哲學的思想の個々の點に立ち入ること、またその史的發展の跡を辿ることは、暫らく私の興味の中心から遠ざけられることをもつて私は満足する。

二

聖書を地圖として想像力の翼に乗つてなす慰みの旅に著者みづからが譬へた『人間歴史の臆測的端初』*Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte*. といふ短い論文に於て驚くべき思想が語られたのである。「自然の歴史は善から始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は惡から始まる、人の業なるが故に。」それは恰も彼の道德論に根柢を置いた『道德形而上學基礎』*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. 1782. の出た翌年のことである。この論文は單にカントの歴史哲學に對して千七百七十年の就職論文が彼の認識論に對してもつと同様な關係をもつばかりでなく、それはまた啓蒙思想とロマンティクの哲學との中間に重要な位置を占めてゐると見做されることが出来る。私がいま引用した句の意味は、私の論文の全體に於て十分な説明を與へられるであらう。ここではただ彼が自由概念を歴史哲學の問題の中心にまで持ち出したこ

とを注意すれば足りる。

それではカントは自由といふことを如何に解してゐるか。多くの動搖のうちにある彼の自由概念の諸相を悉く展開することをやめて、私の問題に直接必要な範圍に於て考へるならば、私はその二つの概念規定を擧げることが出来ると思ふ。一は「先驗的自由」(transzendente Freiheit)であり、他は「實踐的自由」(praktische Freiheit)である。

先驗的自由、詳しく言へば、先驗的理念としての自由、若くは宇宙論的意味に於ける自由とは、自然法に従つて經過する一列の現象を自ら始める原因の絶對的自發性である。その結果は現象の中に現はれ、そしてそれ故に他の現象によつて必然的に規定されるが、その原因に關しては決して他の現象によつて制約されることなき因果性を先驗的自由といふ。先驗的自由の本質は非合理性にある。我々はかやうな自由を悟性の普遍的な法則や概念をもつては理解することが出来ない。しからば非合理的な先驗的自由は如何にして可能であるか。カントは彼の認識論の結果である批判的觀念論の立場からその證明を與へようとした。現象が若し物自體であるならば、「先驗的分析論」に於て普遍妥當性を十分に保證された因果律に對して「自由に因る因果性」(Kausalität durch Freiheit)を救ふの道はないであらう。けれど若し現象の觀念性が疑ひ得ない

とすれば、自然必然性の支配は單に可能なる經驗の範圍に限られることとなり、我々は物自體に關しては自由を許すことが出来るわけである。先驗的觀念論の見地から、「自然に従ふ因果性」(Kausalität nach der Natur)と「自由からの因果性」(Kausalität aus der Freiheit)とをそれらが時間の規定を受けるか否かといふ根本的な差異に於て、「圖式化された因果性」(schematisierte Kausalität)と「圖式化されぬ因果性」(nicht-schematisierte Kausalität)として區別するならば、時間の規定を全く脱した物自體について後者を認めることは理論的に可能である。さて、純粹理性の理論的使用に於てその可能性を證明された先驗的自由は、その實踐的使用によつて客觀的實在性を獲得して實現されるのである。私はこの場合、純粹理性の實踐的使用といふことと實踐性といふことを特に區別して考へておくことが必要であると思ふ。即ちカントが第二批判書で分離した理論理性と實踐理性との對立は、第一批判書では理性の統一といふ見地から、「純粹理性の理論的使用」と「純粹理性の實踐的使用」といふ言葉で現はされ、そして或る箇所では明かに、「或る實踐的即ち道德的使用」(ein gewisser praktischer, nämlich der moralische Gebrauch)と云つて、純粹理性の實踐的使用の中には道德的ならぬもの、或ひはいはゆる實踐理性と全く同一視し得ぬ使用の存在することを少くとも暗示してゐるのは、先驗的自由の齊合

的な概念規定を求めつつある我々にとつて注意すべき事柄である。勿論カントは、ほとんど凡ての場合、純粹理性の實踐的使用といふこととそれの道德的使用或ひは實踐理性といふことを同意語的に用ゐてゐる。けれど實踐的と道德的とが同じ範圍を同様に蔽ふ概念でなければならぬ必然的な理由は存在しない。道德的は寧ろ實踐的の一部分である。我々はなほその他に、後に我々の示すが如き、歴史的をもその中へ包括して考へることが出来る。寧ろ先驗的自由は一切の價値的な見方から離れて純粹な非合理性といふことにその本質を見出すのである。そしてカントが彼の道德觀の明瞭な意識に達してゐなかつたとき、即ちかの『道德形而上學基礎』のまだ書かれなかつた以前に發表したひとつの歴史哲學上の論文、『世界公民的見地に於ける一般歴史考』*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. 1784. に現はれた自由の觀念は、實にかやうな單なる非合理性としての自由であつた。然しながら非合理性といふことは必然性を全く拒むといふことではない。若し如何なる意味の必然性をも許さないのならば、彼が「叡智的性格 (intelligibler Charakter) は經驗的性格 (empirischer Charakter) に相應して考へられなければならない。」と云つたことは理解し得やうもないであらう。

行『史的觀念論の諸問題』一〜一四頁所收)

(昭和四年岩波書店刊)

歴史的因果律の問題

一

人類の運命について我々は何を知るか。永久回歸の教師ツアラツストラの云つた如く、存在の齒車とはに廻り、存在の年はとこしなへに轉じ、一切の事物は今あるやうに嘗てあり、今後もまたあるのであるか。歴史は繰り返すといふ言葉はまことに屢道德的な目的のためにも語られてゐる。しかし誰もこの命題の眞理を證明しなかつた。實際、我々の支配し得る經驗は論證の具となるには餘りに貧しい。歴史の過程のもつ特殊な魅力は、それが我々をかの運命の愛に鍛へるためでもなく、それが我々に教訓的實例を示すためでもなく、却つてその一層藝術的な性質の故ではないのであるか。悲劇の理念なしに歴史は一般に理解されぬ、と哲學者の考へたやうに、歴史は我々を一度は在りそして永久に失はれたものの悲しく美しき觀照に佇ませる。あらゆる事象は流轉して息まないのか、若くは凡ての事物は幾度となく還り來るのであるか。かかる問に答へ

るためには、我々は對象に向けられた眼を翻して自我の根柢に向はしめ、歴史的思惟そのものの本質を究明せねばならないのである。

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

しかし歴史的といふことと因果律といふこととを結合して、そもそも意味ある語を作り得るで

あらうか。蓋し歴史の目的は特異なもの、一回的なもの、具體的なものの敘述にある。個性の把握が歴史の任務であることは、哲學者の鋭い洞察力によつて明かにされたばかりでなく、歴史家の深い事實感の明瞭に語つてゐるところである。彼等の一人は、歴史學は現實の個々の事實から出發し、そしてまさにこれらの個々の事實をもつて終る、と云つてゐる。⁽²⁾しかるに因果律の必然性はその法則性に依存する。因果律は現象が時間上一般的規則に従つて繼起することを意味する。若し因果律の概念にして法則性を含むとすれば、因果律の行はれる限り、そこにはただ古きもの、平等なるもの、繰り返し得るもののみが存在する。法則が普遍化を意味する以上、因果律は個性化的理解と考へられた歴史の認識目的と原理的に矛盾しはしないか。我々が歴史的因果律について語るのは畢竟 *contradictio in adjecto* に過ぎないのでなからうか。人々はこのやうに尋ねたのである。それ故に歴史的因果律といふことが何等かの正當さをもつべきであるならば、必然性の必ずしも適法性でないこと、因果性のつねに因果普遍性であるを要しないといふことが示されねばならない。かくして歴史的因果律の問題は、先づ特殊的なるものの眞理性の問題として、次に個別的因果律の問題として提出される。

カントの見出したアプリアリの概念は眞理の新しい概念を確立した。我々が直觀の多樣に於

て綜合的統一を成し遂げたとき我々は對象を認識する。認識の客觀性は必然的にして普遍妥當的なる、即ち先驗的なる綜合の形式によつて保證されるのである。けれどこの眞理概念は、彼の思想の合理主義的傾向のために、彼が數學的自然科學にのみ特に學たるの構成を認めたために、カントにあつてはひとつの制限に苦しまねばならなかつた。特殊はそれを自己の下に包攝する普遍に於て基礎付けられてゐるのであつて、それ自身眞理性をもたない。知覺判斷は一般的なる經驗判斷に従屬して初めて眞理價值を獲得する。眞理價值の實現されるためには單にアプリアリが必要であるばかりでなく、また包攝性が要求されねばならぬ、とカントは考へた。然しながら客觀性は法則にのみ存し、形式は普遍的なるものの形式しかないのであるか。普遍妥當性の概念がつねに普遍性の概念と結合し、妥當を意味する先驗的普遍性が必ず包攝を現はす類的普遍性でなければならぬといふのは獨斷である。恰もカントの發見した眞理概念の精神を純粹に徹底するとき、我々は寧ろ特殊なもの眞理、個別的なるものの形式に思ひ及ばないであらうか。そして近來著しく發達した歴史學は事實かくの如き認識論を要求するもののやうに思はれる。「我々は今日經驗をして、彼がなしたよりも、甚だ高く上に自己を擴めさせるのであるから、我々に對してアプリアリは甚だ深く下に自己を擴めるのである。」⁽¹⁾さてカントの知識説の歸結を追究して個

別的經驗の基礎付けを試みたもののうち、ここでは主としてリッカートの學說を論議しよう。

經驗科學にとつて直接與件であり、發足點であるところの純事實的なものも、認識論的には最も究極的なもの、もはや何等の抽象をも容れぬものと見做すことが出来ない。當爲はあらゆる存在に概念上先行し、従つて直接に與へられた實在にも論理上先行すると考へられる。與へられるとか、知覺されるとかいふ言葉は、ただ肯定または否定に於てのみ意味をもつてゐる。知覺されたものとはつねに眞と認められたものであらねばならず、眞と認められたものとしての知覺はいつでも當爲の是認を含んでゐる。リッカートはこのやうな是認の形式を所與性の範疇と名づける。所與性の範疇は一般的に與へられるものの形式ではなくて、個別的に與へられるものの肯定形式である。なぜなら與へられるものはつねに個々のものであり、従つて所與の概念は必ず特殊の概念を包むからである。然しながら科學の前提たる、種々の認識主觀に共通なる、それ自身確立せる世界は、單に所與性の範疇のもとに入り來る事實の世界ではない。客觀的實在 (objektive Wirklichkeit) は一の空間中に存在し、一の時間中に連續的に變化し、屬性を有して、相互に作用を及ぼす事物から成立してゐる。與へられたもの、知覺されたものがかく紐帶によつて結合されるためには、絶えず成壞する事實の動亂を實在として保證する所與性の範疇のほかに、この事實

を認識主觀から獨立なる秩序に齊整する新しい範疇が必要である。かかる範疇をリツカートは構成的範疇と呼んでゐる。我々は所與性の範疇及び他の範疇をもつて構成された客觀的實在を直ちに自然と同一視してはならぬ。カントは與へられたものの概念から「自然」のそれへあまりに遠しく移つていつた。客觀的實在の概念若くは範疇的に形成された意識内容一般の概念はただ科學的認識の材料を保有するばかりである。一般法則によつて規定されてゐる限りに於ける物の存在といふカントの自然概念の成立するには、客觀的實在が經驗的認識主觀の把握を通じて加工されること、従つて實在形式から區別さるべき概念形式としての方法論的形式の附け加はることがなければならぬ。カントは科學の概念を自然科學のそれと等置し、自然科學の前提即ちひとつの方法論的形式を同時に客觀的實在の範疇と見做した。構成的範疇と方法論的形式とを區別することによつて、我々は、一方個別的なるものの形式を明かにしてその客觀性を確立し、他方自然科學に對して歴史の可能性と獨立性とを基礎付け得る、とリツカートは考へるのである。

然し私は、彼の論構は餘りに巧妙なるが故に餘りに多くの無理を含み、餘りの態とらしさのために却つて事實の眞を逸することになりはしないかと思ふ。私は先づ彼にとつては一の形而上學的確信であり、それ故に彼の一切の論理の出發點である所與の絶對的個別性といふことを問題

にしよう。與へられたものが個別的なものであり、直接與件の結合體としての客觀的實在が個別的なるものの世界であることは、リッカードには證明を要しないことであつた。ここに個別的といふのは、例へば千七百八十九年のフランス革命が一回的であつたり、有名なフーコーの實驗が一回的であつたりするのと同じ意味ではない。かの歴史的概念の一回性は普遍妥當的な文化價值に關係し、この實驗的事實の一回性は一般的な法則の集合點の謂である。然るに客觀的實在の個別性はむしろ單なる特異性 (blosse Andersartigkeit) といふことである。所與はそれが外延的及び内包的多樣である限り個別的である。けれどもかかる思想は我々はこれを徹底し得るであらうか。若し客觀的實在にして絶対に個別的なものであるならば、これを加工し變容して科學的概念が構成されるといふリッカードの主張は終に維持され難くはなりはしないであらうか。蓋し概念が抽象作用をもつてしては作られないことは既にシグワートも十分に明かにしてゐるところである。⁽⁴⁾或る表象された對象が個々の表徵メルクマールに分解されるためには、その賓辭が一般表象であるが如き判斷が必要であり、しかもこの一般表象は抽象の過程を初めて可能にするものであるから、それ自身は抽象以外の仕方得られたものでなければならぬ。しかのみならず抽象の過程は比較される對象の範圍が何等かの方法で決定されてゐることを豫想し、比較される對象が一定の内

容を共有し相互に類似することが最初から認識されてゐることを必要とする。かくして與へられたものから概念が構成されるためには、與へられたものが單に個別的なものでなく却つてそのうちに普遍者を宿してゐるが如きものでなければならぬのは明瞭であらう。所與はただそれが一般的なるものの分化發展であるといふ意味に於てのみ個別的であることが出来る。概念の *causa immanens* としての直觀は普遍者をもつて貫かれ、普遍者によつて生かされてゐるのでなければならぬ。この普遍者こそあらゆる生命活動の *punctum saliens* である。學的思想はかくの如く特殊なものの本質であり眞理である一般的なるものの無限なる追求であるといはれることが出来る。それは、リッカードの考へる如く、實在から遠ざかるのでなくて、却つて實在の根源を果しなく究めようとする。「思想が物について概念を作らうとするとき、この概念はその物に沒交渉で外面的である規定や關係から成立つことが出来ぬ、反省的思想は物の普遍者にまで導く、このものがそれ自身概念契機の一である⁽⁵⁾。」とヘーゲルは云ふ。固よりかやうな具體的一般者は直接與件に於ては單に潜在的若くは含蓄的にはたらいてゐるに過ぎぬであらう。この潜在的なもの、含蓄的なものを何處までも顯在的にし、明示的にしようとする⁽⁶⁾こと、そこに經驗科學の努力は横はつてゐる。

ここに特に注意すべきは、然しながら、我々の謂ふ普遍者が實に方法的意義のものであるといふことである。若しさうでないならば、所與の中に普遍者を觀ることは我々を概念實在論(Begriffsrealismus)に、そして普遍者の追求を學的思惟の本質と考へることは我々を方法論上の自然科學的一元論に誘はずには措かないであらう。事實、與へられるといふのは問題として與へられるといふことである。思惟に對して與へられたものは思惟自身によつて要求せられたものである。與へられたものは見出さるべきものである。果してさうであるならば、歴史的思惟の直接與件と自然科學的思惟のそれとはそれぞれ異つたものでなければならぬ。方法論的形式は個人主觀の實在把握の形式といふ以上に實在構成の意味をもたねばならないのである。我々はむしろヘーゲルと共に、方法はその内容の內面的自己運動の形式についての意識であると言ふべきであらう。^⑥我々は一つの客觀的實在と二つの科學的概念構成とを論ずべきではなく、一層進んで自然科學的實在と歴史的實在との二つの客觀的實在を語らねばならないのである。従つて所與の生命、眞理である具體的一般者も、これらの實在に於て各異つた性質のものでなければならぬのは勿論である。それぞれの範圍に於ける普遍者はそれぞれの學問のアプリオリを內在的意味若くは原理として自己の中に含んでゐると考へらるべきである。このことをまた私は次のやうに論ず

ることも出来よう。方法論的形式にしてリッカードの云ふやうに第二次的なものに過ぎないならば、我々はただ科學がその成立上二元的方法論的形式の孰れかに、或ひはその各部分に於て雙方に與ることを要すると主張し得るのみであつて、各の科學は必ずただその一方にのみ係はらねばならぬとは論結し得ない。何故かならばこの場合構成的範疇と方法論的形式との間には何等の内的必然的關係も存在しないのであるから、各の科學はその科學に特有なる認識對象、従つて認識目的によつて制約されることがないからである。實際リッカードは一方では力學、物理學、他方では歴史といふ、相異なる認識目的を有する、相互に獨立なる學問の中間領域 (Mittelgebiete) に生物學、經濟學等の位置をば定めた。^⑦然しながら一箇の學問が學として自立し得るためには、一箇の確定したる、獨立したる認識目的が存在し、この認識目的が構成的範疇を通じて實現されるのでなければならぬ。理^{ロゴス}の立場に立つ限り我々は方法^{メトード}の優位^{プリマート}を信ぜねばならず、方法の優位を信ずる限り我々は實在一元論 (Wirklichkeitsmonismus) を棄てて、實在二元論を採らねばならないのである。若し一切の科學に共通に與へられるものとして實在が考へらるべきであるとしたならば、それは如何なる構成をも脱した、従つてあらゆる範疇を蔑する直接經驗そのものに於て求めらるべきであらう。さうでないならば、實在一元論はただ學問的に分化され、純化されて

ゐない常識の段階に於て意味を有するに過ぎない。けれど我々はこのやうな常識はまた科學的實在と藝術的實在とを同一視することさへ出来るのであるを注意すべきであらう。いま私が自然科學的實在及び歷史的實在について語るのは、眞に具體的な實在を二重にするためではなくて、却つて歷史の世界も自然科學の世界も等しく抽象的な實在であることを特に明瞭にするがためである。リッカートが種々なる範疇によつて構成された客觀的實在を純粹に概念以前のものの如く見做し、屢これを直接經驗と同じく取扱はうとしたのは忌むべき誤謬である。そればかりでなく我々は歷史的實在の概念も自然科學的實在のそれも、我々にとつては共にカントの意味に於ける理念であることを忘れてはならない。それらは皆解決されることなき課題の解決の表象である。かくて私はまたリッカートが構成的範疇に判斷意識一般を、方法論的形式には然しながら經驗的認識主觀を對應させ、實在形式と概念形式との區別から延いて認識主體の差別をも設けたことの不當を明かにすることが出来ようと思ふ。彼の論ずる如く、方法論的形式にしたとひ經驗的認識主觀の把握形式に過ぎないにしても、彼の主張する如く、科學的概念構成の形式が超越的な規範の承認によつて確立され、且つかくの如き規範が有限なる認識主體に對して絕對的な妥當性を有する以上、我々は科學的認識主觀が判斷意識一般とは本質的に異つた構造のものである

とは考へ難いのである。しかるを學的意識が一層經驗的なものであるかのやうにいふのは、畢竟科學的概念構成を一種の擬人説と見做すことではなからうか。しかるに我々は一般に擬人説を徹底することが出來ず、殊にリツカートの如く超越的當爲、普遍妥當的價值を論ずる立場に於ては到底これを維持し得ないのである。學的思维は所與態の核實であり生命である普遍者の根源の限り無き追求の過程である。それ故にそれは構成的思维が己に還ることであるとも、またその自覺であるとも云ふことが出來よう。みづから與へた果し無き課題の解決に努力することによつて自己の本質を絶えず自覺してゆくこと、それはあらゆる理性活動の根本的意義であつて、學的思维の自律性と客觀性との基礎もここに存在する。

要するに個別的なるものの眞理性はリツカートの謂ふ構成的範疇の概念をもつては確立されない。若し確立さるべきであるならば、それは歴史的範疇の概念を俟つてであることは右の論議がおのづから我々に暗示するであらう。私はかやうな歴史的範疇のひとつである歴史的因果律の概念に關して考察を試みようと思ふ。けれどそれに先立つて、一つには前の論旨を補ふために、一つには後の論構に備へるために、私は歴史論理學の重要な問題として討議されつつある個別的因果律 (individuelle Kausalität) の問題について究明すべきである。實際人々は歴史的因果律の

概念はただ個別的因果律の概念の確立によつてのみ基礎付けられ得ると考へたのである。

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

我々は先づ右の主張に對して三箇の論點を提供することが出來よう。第一、客觀的實在にして、

リツカートの云ふ如く、純粹に概念以前のものであり、直接に經驗され具體的に體驗される世界と同一であるとすれば、その間に因果の範疇を經過せしむることは不可能である。⁽⁸⁾蓋し直觀とは異質的な内面的統一をなせる多様の連續的な無限なる發展の名である。この發展は一が他の中へ融入し他が一の中から滲出するといふ自足的統一であるから、そこでは時間空間といふが如き外面的分離關係を思惟することが出来ない。従つて我々は一を他の原因と見、他を一の結果と考へて區別すべき截斷點を純粹持續の中に於ては定めることが出来ないのである。直觀的な客觀的實在界に一回的個別的因果關係を想定するのは、畢竟比量的な概念的經驗界の投射若くは射影の產物ではないであらうか。第二、たとひ個別的因果律が客觀的當體的に成立することを許すにしても、我々によつて認識さるべきである限り、如何なる因果律も必ず因果法則の形式を採らねばならないのでなからうか。⁽⁹⁾空間及び時間の一定の位置にある甲が或る場合には乙を因果的に生起し、他の場合にはしかし丙を繼起するといふことは、我々にとつて強ち考へ難いことではないやうに思はれる。けれども我々はおやうな因果結合をそれ自體に於て認識すべき術を知らないのである。個別的因果律はただ一般的法則の形式のもとにのみこれを認識し得るといふのが人間認識の避け難い制約であるのでないか。しかのみならず我々は更に進んで、第三、假に因果律が事

實上一回の個別的であるとしても、概念的論理的には斯くの如き因果律も法則性を意味せねばならぬと云ふべきではなからうか。⁽¹⁰⁾ 因果關係が事實として繰り返されるか否かの問題は、その論理的形式、認識論的意義には無頓着である。或る特定の結果に對して必要條件がただ一回的で繰り返し得ぬやうに完全に充足されたにせよ、その結果が普遍的合法的に決定されたと論ずるに何の妨もないのである。偶然的繼起と必然的繼起との區別は經驗に於ける繰返の如何に依屬せずして、それが本質上一般的法則に包攝され得るか否かに關係するといはねばならぬ。

リッカートが史的因果の必然性の問題について述べるところは、右の第二の論點に對する彼の承認を意味するものの如く思はれる。彼の考へた⁽¹¹⁾、歴史家は單に原因と結果との時間上の繼起を示すばかりでなく、如何にして一つの個別的で繰り返さない原因から一つの個別的で繰り返さない結果が生じたかの必然性¹²を理解せねばならぬが、そのために彼は因果關係そして結局は因果法則といふ一般概念への迂回 (Umweg über allgemeine Begriffe) を避けることが出来ない。勿論因果結合も經驗的實在もそれ自身普遍的であると見做さるべきではないが、それらの必然性を學問的に表現するには、我々は到る處そして凡ての場合 (überall und immer) といふ空間的時間的圖式によるのほか道を知らない。そして歴史家は必然的結果として把握さるべき個別的對象の概

念を一般的なる諸要素に分解し、これらの要素を個別的原因の概念の等しく一般的なる諸要素と結合し、これらの概念要素の結合の各の必然的な因果聯關を明かにし、しかる後に斯くの如き要素を再び元に還して集成することに於てこの目的を遂げるのである。然しながら若しこのやうに論ずるならば、それは恰も右の第三の非難を同時に許容することになりはしないか。因果關係の必然性を理解するに科學が唯一つの方法即ちこれを一般的法則の下に包攝することしか知らないとすれば、如何なる個別的不再起的因果聯關も自然法則的普遍性をその内在的前提、その論理的構造としてもたねばならぬことになりはしないのであるか。

リッカートの弟子ヘッセン (Sergius Hessen) は¹²⁾この問に答へて云ふ。かくの如きは先づ歴史の目的とそれの手段とを區別しないものであり、次にそれは歴史的因果律と實在因果律 (Wirklichkeitskausalität) との差別を知らないものである。歴史の目的が價值に關係させて個性を理解することである以上、歴史的因果律が個別的因果律であるべきは疑ひやうもない。けれども科學は因果關係の必然性を認識するに一般的法則の下に包攝するのほか方法をもたないのであるから、史的因果の必然性の理解もまたこの道によらずにはゐられない。しかし一般概念への迂回は目的でなく、單なる手段に過ぎないのである。いま歴史的觀念構成の目的と手段との間に存

在するこのやうな矛盾を除くものは、歴史的因果律と實在因果律との區別である。歴史的對象が個別的である以上、歴史の個性的形象が概念でなく實在であるならば、換言すれば、我々にして若し歴史的概念實在論 (historischer Begriffrealismus) から遁れることを知らないならば、歴史の概念構成が一般概念への迂回をなすこと、即ち個別的なる歴史的因果結合が普遍的なる因果法則性をその認識手段とするといふことは最も許し難いことであらう。然し歴史は概念である。それ故に我々は歴史的概念を實在の源にまで還元することが出来る。この實在の間にはもとより因果聯關が存在するが、それはまだどのやうな概念構成によつても觸れられてゐないのであるから、このやうな因果聯關は普遍化若くは個性化、價值に關係して若くは無關係に、その孰れの方法をもつても把捉されることが出来る。我々は歴史的個性の概念をそれが實在の一部をなすが如き諸要素に分解し、この諸要素を一般的經驗的法則の下に包攝してその存在の必然性を認識し、その上でこれらの要素を再び個性化的に統一し、かくして我々は歴史的發展の系列に於ける各項の間の必然性を理解し得るのである。然しながら若しこのやうに主張するならば、それは恰も右の第一の非難に適當な機會を見出させることになりはしないか。歴史的概念構成の歸趣と手續との乖離は實在因果律の概念によつて調和されると云ふが、一切の外面的分離的關係を無意義ならし

めると考ふべき實在そのものの中へ因果性を引入れるといふことは不可能なではなからうか。

この疑ひに應じてヘッセンは云つてゐる。實在因果律もしくは第一次的因果律 (primäre Kausalität) とは實在截片の時間的繼起の必然性 (Notwendigkeit der zeitlichen Aufeinanderfolge der Wirklichkeitsstücke) の謂である。必然性の概念は勿論到る處そして凡ての場合といふ圖式、それ故に繰返の概念を豫想するけれども、第一次的因果律にあつては我々は後の概念を反省しない。なぜなら我々にとつては實在の繰返といふことはあり得ないことであるからである。ここに實在が個別的であるといふのは、それが外延的及び内包的多様であつて、その各の部分が各の他の部分から異つてゐるといふ意味である。若しさうであるならば、實在截片の概念は先づ實在の内包的全體、更にその外延的全體、従つて必然的に實在の總體の概念を含まねばならぬ。第一次的因果律の概念はかく矛盾した實在截片の概念をもつて成立つてゐる故に、それ自身また矛盾を含むものとなり、そしてこの矛盾から遁れるためには、我々はこのやうな因果律を客觀的實在の全體に關して考へるほかないのである。しかるに有限なる認識主觀に對しては客觀的實在はその全體に於ては到底解決されることなき課題たるに過ぎない。この課題に於て解決されたとすれば、客觀的實在は一の連續的な、自足的なる、常住的な全體として我々

に示されるであらう。そこでは時間も凡ての意義を失ひ、時間的繼起の因果必然性も一の常住なる必然的な連合存在（コンシステンツ）となつてしまふであらう。かやうにして第一次的因果律の概念を徹底的に思惟し、その中に隠された矛盾を除かうとするとき、我々は終に因果律そのものを破壊するといふ結果に陥らざるを得ないのである。いまこのやうな結果に陥るに到つた所以を尋ねて、我々はそれが單に經驗に對してのみ妥當する因果律の概念を、經驗の對象となり得ぬ實在の全體に適用したことにあるのを知ることが出來よう。それでは我々はひとつの形而上學をなしたのではないか。しかしそれは嘗てカントがかの「先驗的辯證論」(Transzendentaler Dialektik) に於て試みたが如き「意識された形而上學」であつた。そして我々はかかる *reductio ad absurdum* によつて、第一次的因果律が構成的原理でなく、却つて實に統制的原理であることを明かにすることが出來たのである。

客觀的實在及び實在因果律を統制的原理若くは理念と見做して、右の第一の難點を避け得たと考へるとき、なほそこに問題は殘されてゐないか。理念が人間認識の課題の必然的な表象であるとするれば、個別的な第一次的因果律を必然的な課題として自己に課するものは、歴史的理性であるか、それとも自然科學的理性であるか、或ひはその兩者なのであるか。この場合兩者に共通な

認識の理想として第一次的因果律を考へるならば、我々はそれを直接経験の中に定めるほか道を見出さないのであらう。しかし如何なる學問も直接経験と等しくなり得ず、またなることを欲しないのである。もとより自然的思维も歴史的思维も自己の統制原理若くは指導理念として實在因果律を要求するといふことは否定さるべきでない。然し自然的思维の理念である自然科学的實在の中に考へられる實在因果律は、個別的でなくて法則的であり得るばかりでなく、また必ず法則的でなければならぬのである。この場合實在の繰返といふことは我々にはあり得ないといふ理由をもつて、如何なる實在的因果關係も必ず個別的でなければならぬと抗辯するならば、私は云はうと思ふ。因果の範疇によつて構成された客觀的實在が一回的個別的であるのは、既に一の特定なる認識論上のアプリオリを俟つてのことではないか。個別的因果律の概念を基礎付けるものは實在の個別性ではなく、却つて實在を初めて個別的ならしめる特殊の當爲、従つてこの當爲の承認の形式としての歴史的範疇の概念である。然しながらこのやうに、歴史的因果律の前階に第一次的因果律を置くことを拒むとき、一般概念への迂回は不可能となり、我々は個別的なる歴史的因果關係の必然性を理解すべき手段を失ふことになりはしないであらうか。ここに私は右の第二の論點へ私の考察の中心を移さねばならないのである。

この考察を始めるに私は問はうと思ふ。一般概念への迂回は果して個別的なる歴史的因果關係の必然性の合理的なる理解を確立し得るであらうか。いま論者の欲する通り、歴史的因果結合を形づくるべき原因結果の二概念が各その要素に解體されたと考へてみよう。この際これら凡ての要素の間に法則的な因果關係が悉く決定されるためには、原因概念の諸要素と結果概念の諸要素との間に一々の對應が存在しなければならぬ。けれど個性的な歴史的觀念の間にいつでもこのやうな關係の成立することが出来るか、また成立することが必要であるかが先づ疑はしい。歴史的觀念構成には價值の見地を缺き得ないが、この價值の見地と因果の説明との間には乖離の介在するを免れ難いのである。因果的に重要なものと價值的に意義あるものとは屢合致しない。若し必ず合致すると考へるならば、我々は目的を同時に原因と見る形而上學的目的論に陥つてゐるのである。この場合、例へば第二次的歴史的對象(sekundär-historische Objekte)といった觀念を導き入れることによつて、上のやうな對應關係を認めることが出来るにしても、歴史的因果律の成立するためには、論者の説く如く、これらの諸要素が再び統一的に構成されねばならぬとすれば、我々にとつて最も重要な問題はかかる構成に於ける綜合の原理が何であるかといふことである。このとき例へば、 a と b 及び c と d との間に各一般的なる因果結合が成立す

るならば、 $a + c$ と $b + d$ との關係もまた法則的な因果律をもつて規定されるか否かが問題とならう。若し規定されないならば、個別的な史的因果の必然性を理解するためになされた一般概念への迂回も結局無意味となり、我々は歴史的因果律の必然性を認識すべき術を失はねばならなくなるであらう。然しながら若し規定されるとすれば、歴史的なる因果の概念も畢竟一般的法則性をその内在的根據とせねばならず、従つて個別的なる歴史的對象も要するに普遍性の切斷點(Schnittpunkt von Allgemeinheiten)に過ぎなくならねばならぬであらう。歴史的因果律の必然性を基礎付けるものは、究極に於ては、普遍的合理的法則であることが出来ない。次に我々は、論者の云ふ如く、歴史的個性の概念を分解して原始的な實在に還元したのであるから、我々にはもはや概念界の一義性と限定性とは失はれてをり、また我々は、上述の如く、史的因果の必然性を確立するために無數の第二次的歴史的對象を導入したのであるから、我々には再び見渡すことの出来ぬ多様が提供されてゐるのを注意せねばならぬ。即ち歴史的因果律にとつて重要なのは單なる綜合ではなく、選擇的綜合といふことである。因果結合の限りを知らぬ豊富について選擇を行ふところの原理は何であらうか。この場合價值に關係させるといふことだけでは不十分である。なぜなら因果的には疑ひもなく重大な事實でありながら、指導的價值と何等直接の關係をも

つてゐないものも存在するからである。我々はここに他の幾分沒價値的な選擇の標準を採らねばならない。そしてこのとき我々は普遍性の概念に思ひ及ぶのである。⁽¹³⁾我々によつて定められた因果の聯關が一層一般的であり、一層廣い範圍の現象を包括すればするだけ、我々は或る現象の因果的必然性を一層深く認識し、その説明は一層多く我々を満足させる。ボロディノに於けるフランス勢の失敗は、その日のナポレオンの個人的狀態によつてよりも當時のフランス軍隊の一般的狀況によつて一層よく、一層明かに理解されるのである。然しかかる普遍性は如何なる種類のものであらうか。ボロディノの戰の結末は、この日太陽は輝き、この夜月は廻つたといふ、疑ひもなく一層一般的なる原因をもつては説明されることが出来ない。歴史の論理にあつては、我々はいつても類的普遍性と個性的普遍性との根本的區別を顧慮しなければならないのである。普遍的概念の下に包攝することなく、個性的普遍的概念の中に正しく定位するといふことが因果聯關的選擇を規定する原理である。然るに個性的普遍を可能ならしめるものは歴史的範疇の概念であり、そしてこのやうな普遍とそれに相應して考へられる特殊との關係は包攝的でもなく、また法則的でもない。歴史的因果律の必然性を基礎付けるものは、根柢に於ては、類的合理的普遍性であることが出来ない。然らばいつたい何がそれを確立するのであらうか。私はいま正面からこの

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

二

一般に因果といふことは生成の觀念を俟つて初めて考へられる。然るに生成といふことは實體の思想なくしては考へることが出来ない。それ故に變化の中に於ける常住なるものが如何に考へられるかに従つて、因果律の觀念がまた著しい特質を得て來るであらうとは我々の容易に想像し得ることであらう。原因結果同一の原理は自然科學の根本的前提である。原因と結果とが等量であること、因果の關係は同種のもの間に成立すること、それが機械的自然觀の基本的要請である。この要求を徹底するとき、我々は、一方では世界の自己同一の假定、例へばデカルトの運動恆存律、或ひは現代科學のエネルギー恆存則に導かれるであらう。そして因果律は、自然には新しきものなし、といふ觀念を最も明瞭に表現することになるであらう。この要求を追求するとき、我々は、他方では生成の過程から實在若くは實體を驅逐せねばならず、因果關係は一の出來事と他の出來事との間にのみ定立することが出來るといふ思想に達するであらう。この場合なほ實體

の概念から離れ得ないのは、因果が作用^{ウエルケン}または活動^{ハンデルン}、従つて力^{クラフト}の概念を含むとみる一種の擬人説に執することであらう。因果律の必然性を基礎付けるものは作用の主觀的體驗ではなく、客觀的な法則性、特殊の普遍に對する依屬といふ論理的意味である。事物概念 (Dingbegriff) ではなく關係概念 (Relationsbegriff) を認識目的とする自然科学の領域では、實體は單に現象の背後に想定されるに過ぎない。それ故に自然の合法性の歸結を求める科學者は實體を限りなく分析し、單純化し普遍化して一切の性質的差異を一樣なる實體、例へば電子の數量的差別に還元しようとする。このやうな立場に立つとき、個體は要するに一般的法則の集合點、普遍性の切斷點、リッカートの言葉を用ゐれば、量的個性 (quantitative Individualität) にほかならなくなるであらう。⁽¹⁴⁾

然しながら我々は實體の概念を異つて考へることが出来る。ライプニツの區別に従へば、右の如きは種別的觀念 (notion spécifique) として實體を考へたのであつて、我々はその他に個別的觀念 (notion individuelle) として實體を考へ得る。彼は個別的實體を定義して、「若干の客語が一の同一の主語の客語であり、且この主語が他の何物の屬性でもないときには、これを個別的實體と名づける⁽¹⁵⁾。」と云つてゐる。種別的觀念が或る物の存在に關する特殊の事情を顧慮すること

なく、ただその抽象的一般的性質しか含まないに反して、個別的觀念はその中に或る物に生じた、また生ずる凡ての事件を悉く含んでゐる。實體はその中に無限の多を許すものでなければならぬが、互に分離的で何等の内面的統一をもたない雑多若くはかかる雑多の單なる總和は實體であることが出来ない。*ens et unum convertuntur*。實在はむしろ多様を統一し限定する力である。眞の統一は可分的で受動的な物質には求められず、却つて心的なるもの、連續的なもの、無限なる自足體に於て見出される。このやうな實體ではその發展の一つの段階は必ず次の段階へ移りゆくべき契機を自己の中に藏し、その各相はつねに全體の意味を現はし、その全體はいつでも各部分を規定してゐるのである。かかる内面的活動によつて個性的統一を維持するものは、然しながら、價値の實現に向ふ主體である。ライプニツの言葉を借れば、*identité physique et réelle* を有するばかりでなく、また *identité morale ou personnelle* を具へるものにして初めて、眞の個別的實體であることが出来る。ショーペンハウアーの考へたやうに時間や空間を *principium individuationis* として成立するものは、所詮普遍性の切斷點としての量的個性に過ぎぬであらう。眞の個性は自己の活動によつて自己を他から區別するもの、従つて價値意識によつてはたらくものでなければならぬのである。さてこのやうに實體を解するとき、我々は歴史的實體の概念即ち歴史的範疇

としての個性の概念に到達したのでなからうか。人格の統一——個人的若くは社會的——といふことは明かにこれなくしては歴史的事實の理解も秩序もあり得ない一の方法的前提である。それは歴史を可能ならしめるアプリオリである。⁽¹⁶⁾ 歴史的範疇としての人格の統一の概念は上の如く考へらるべきであると思ふ。

右の個性概念の著しい特質はそこでは全體がつねに部分を規定するといふ關係の成立してゐることである。然るに部分を規定する力を有する全體は具體的なものでなければならず、現實にはたらく力を有する全體は個性的なものでなければならぬ。なぜかなら、抽象的普遍は部分より高次であり得ず、従つてそれ自身一の特殊たるに過ぎないからである。しかのみならず我々はいかなる實在に於ては部分をまたそれ自身一の個性として考へることも出來よう。何故かならば、この場合部分はその中に全體を宿してゐるのであつて従つてヘーゲルのいはゆる *die in sich reflektierte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit* 即ち *Einzelheit* であるからである。單なる特殊は抽象的一般と何の選ぶところもない。果してさうであるならば、歴史的個性にあつては一大なる個性の中に無數の小なる個性が存在を保ち、後者は前者に内面的關係をもつて依屬しながら、しかもなほ能く固有の意味と獨立とを持するといふことが出来る。換

言すれば、歴史的現象はその凡ての部分に於て實在性を有するのである。我々は歴史的個性の概念を、個人、家族より初めて、社會、國家、民族、人類に至るまで種々なる段階に別つて考へ得る。そしてこのやうな個性の各について右の如き關係を認めることが出來ると思ふ。一個の人間は例へば彼の藝術家としての活動に於て一の個性であると同時に彼の全人格をもつて一の個性であるが如く、一個の社會はそれみづから一の個性でありながら他の多くの社會と共に一層大なる個性たる民族の中に存在する。いま個性の段階の究極に一の理念として神の概念を設けるならば、歴史的思惟は神が實に人格的であることを要求する。このとき凡ての個別的實體は神が全宇宙についてなした決意を含んでをり、一切の個性は神の自由なる命令によつて全世界と豫定調和に立ち、あらゆる他との無限の關係に這入つてゐると考へられねばならぬ。それ故に個性の眞の理解に達せんと欲する者はシュライエルマッハーの如く語るべきであらう。⁽¹⁷⁾ "Mein ganzes Wesen kann ich wieder nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermessliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlieren." 然しながら神の理念は歴史的思惟にとつては要するに解決さ

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

さて歴史的個性の本質を右のやうに定めるとき、歴史的因果律の概念は如何に考へらるべきであらうか。歴史的因果律も一の歴史的範疇である限り、それが歴史の認識目的に應じて個別の因果律でなければならぬは論ずるまでもない。歴史の世界に行はれる因果關係は如何なる意味で個別的であらうか。歴史の世界は個性の世界である。歴史の世界が個性の世界であるといふのは、屢誤つて解せられるやうに、歴史が現實そのまま、事實そのままの認識であるといふことではない。歴史的個性は特殊の認識論上の當爲、従つてこの當爲の承認の形式としての歴史的範疇によつて構成された概念的規定的產物である。いまかかる個性の間に存在するのは、全體がつね

に部分を規定し、しかもこの場合全體も部分も共にそれ自身個性であるといふ關係であるのを思ふならば、歴史の世界に支配する關係を個別的因果律と考へるに何の無理があらう。加ふるに歴史的因果律は一層固有なる意味に於て個別的である。なぜなら第一に、歴史的因果律は單に個性と個性との關係若くは同次的個性の相互關係でなく、普遍的個性と特殊的個性との關係を表現する。そしてヘーゲルの極めて深邃に洞察した通り、特殊と特殊との結合が眞の特殊を作るのでなく、眞に個性的なるものは普遍と特殊との内面的結合によつて生れるのである。特殊的個性と特殊的個性との關係も兩者が一の同一なる普遍的個性に對して共に内面的依屬の關係に立つことによつて初めて個別的であることが出来る。自然的因果律が現象と現象との函數的關係を立言する現象の因果律であるに反して、歴史的因果律は實在と實在との個性的關係を表明する實在の因果律である。自然科學的實體が一般的法則の集合點であるに異つて、歴史的現象はそのいづれの部分も意味的全體をもつて貫かれ、従つて實在性を有するものと考へられねばならぬ。第二に歴史的個性は價值の實現に向ふ主體である。かかる主體は自己の目的を達するために特殊的個性を要求する。例へば國家は自己の意義を實現するためにその意義を身に體せる個人を必要とする如く、個人が自己の人格を實現するためにはその一々の行爲に全精神を傾倒すること即ち一瞬々々

の自己を獨立なる特殊の個性に分化させることが重要である。歴史的個性は強大なる旺盛なる個性でなければならぬ。普遍的個性と特殊の個性との間に眞に内面的なる、個性的なる關係を成立せしめるものは、價值の實現といふことである。

歴史の因果律をこのやうに考へて來るとき、私はむしろそれを一層適當に目的論と呼ぶべきであるかのやうに思ふ。蓋し全體が目的として部分に先立ち、部分が手段として全體から規定されるといふことが目的論の意義であるとすれば、我々は恰も斯くの如き關係を歴史的個性の間に定めたのであつたからである。然しながら歴史に於ける目的論は特殊なる目的論である。歴史にあつては、有機體に於てのやうに、全體と部分との相互的依屬によつて一の個體が成立つばかりでなく、かやうな内面的聯關に入り來る全體と部分との孰れもが、十分なる、固有なる意味に於て個性である。そしてかかる關係を歴史に於て可能ならしめるものは歴史的個性が價值的主體であり、歴史の現象が價值實現の過程であるといふことである。いま價值の見地に立つて考へるならば、既に個人的歴史的個性といふことでさへもが、單に與へられたものでなく、まさに獲得さるべき理念である。従つて多くの特殊の個性を含んでしかもそれ自身一箇の個性をなすが如き普遍的個性は、一層大なる程度に於て理念としての性質を具ふべきであらう。それ故に歴史的個性が

低次より高次への段階をなし、そして普遍的個性が特殊的個性を規定する目的論は、一の理想的状態として考へらるべきは勿論である。この理想的關係を直ちに現實的關係と見做すことは、價值と實在とを同一視し、そして普遍的なるものほど價值に於てと同様に實在性に於てもまた大であるとする、即ち概念的系列と實在の連續と價值的段階とが一義的に決定されとする、形而上學的立場に於てのみ可能である。我々は固よりかかる形而上學的前提の眞理性を論證し得べくもない。いま右の目的論を歴史的目的論と呼ぶならば、我々はむしろ歴史的目的論に關して次の如く論ずべきであらう。カントが目的論を自然科學の *regulatives Prinzip* としてこれに *heuristisch* な意味を與へたやうに、歴史的目的論はまことに歴史學の *regulatives Prinzip* として *heuristisch* な意味を擔ふべきである。

それにしても我々は歴史的事象の必然性を認識すべき方法を知らないのであらうか。歴史的事象の必然性を理解せんとして因果法則に遁れるならば我々は歴史の立場を去るのであり、若しまた目的論に依るならば我々は形而上學をもつて事實に暴力を加へることになるとすれば、我々は結局歴史を偶然なるものの世界として眺めるほかないのであらうか。然し若し歴史にして偶然なるものの世界に過ぎないならば、それが我々の認識の領域へ這入つて來ることさへ不可能ではな

いか。我々の認識の領域へ這入つて来る以上何等かの必然性をもたねばならぬとすれば、歴史の世界に支配する必然性は如何に理解さるべきであるか。歴史的現象はその究極の意味に於て價値實現の過程である。従つて歴史的個性は何等かの仕方で價値と實在的連絡をもたなければならぬ。然るに歴史的個性の段階の最後に設けられた神の觀念は、絶對的價値と絶對的實在との合一としての絶對的個性であると考へられる。それ故に如何なる歴史的個性もその本質に於ては神との内面的關係にあるといはねばならぬ。特殊的個性が自體の價値をもち得るためには普遍的個性と結合すべきことは上に述べたが、凡ての歴史的個性は絶對的個性なる神との連絡によつて獨自の價値を購ふのである。ランケが "Jede Epoche ist unmittelbar zu Gott, und ihr Wert beruht gar nicht auf dem was aus ihr hervorgeht, sondern in ihrer Existenz selbst, in ihrem eigenen Selbst." と云つたのはこの意味であらう。普遍的個性の特殊的個性を規定する關係が眞に内面的なる、個性的なる關係であるべきことは前に論じた通りであるが、一切の歴史的個性は絶對的個性なる神に對して眞に内面的なる、個性的なる關係に立つてゐるのである。しかのみならず特殊的個性と特殊的個性との關係を個性的、内面的ならしめるものはまた、兩者に對して個性的、内面的關係にある普遍的個性としての神である。神の觀念こそ歴史的事象の一回的個別的關係の

必然性を基礎付け得る最後のものである。フンボルトが "Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." と云つたのはこの意味であらう。神の統治の内容、神の計畫の實行、それが世界歴史である。

かくて我々は歴史的因果律の概念を、最も一般的に、普遍的個性が特殊の個性を規定することとして定義し得ようかと思ふ。この場合現實の歴史に於て屢見受けられるところの、特殊の個性の普遍的個性に對する優越なる支配、例へば天才が時代を作るといふが如き若くは人が全く新たに生れ更るといふが如き事實に對して甚しき不正をなさないために、普遍的個性といふことは絶對的個性である神と同一視されねばならぬ。あらゆる歴史的個性は、個人にせよ、國家にせよ、または民族にせよ、神に對しては等しく特殊の個性であると考へられる。従つて神が自己と特別なる關係に置ける個性、神の愛子、神の選べる者は特殊の個性にしてなほよく普遍的個性を支配し得ることもあり得よう。いま神の觀念が歴史的象の個別的必然的關係を確立することの出来るためには、次の二點は特に注意されねばならない。第一、世界歴史は神若くは世界理性の内容の實現の過程、ヘーゲルの語によれば、*die Auslegung des Geistes in der Zeit* である。個性は神の無限なる價值内容の實現に積極的消極的に、意識的無意識的にあづかる限りに於

て歴史的個性としての意義を獲得する。歴史的事象の關係が個別的內面的に必然的であり得るのは實にそれが價值實現の過程であるがためである。價值實現の過程の繼起關係は因果法則の如き外面的な普遍關係によつて成立するのでなく、個別的にしてしかも內面的必然的な結合をなすのである。かく歴史的因果律の本質を價值の實現といふことに求めて來るとき、それはカントの所謂 *Kausalität durch Freiheit* となり、そしてそれ故に我々はそれを一層正當に歴史的自由と呼ぶべきであるかと思ふ。然しながら神の觀念が歴史的自由の概念を基礎付け得るためには、第二に、神は永久に自己同一なるものの無時間的な不變性——それが絕對なる實體として信ぜられるにせよ、若くはそれが絕對なる法則として信ぜられるにせよ、——として考へられてはならぬ。歴史的思惟は神が人格的なことを要求する。歴史的自由の認識とは創造的な神の意志の認識であるといふことが出来る。有限なる人間の悟性的思惟はもとより神の意志活動の過程を規定し得べくもないであらう。この場合自然法則は單に手段として、目的論はただ *heuristisches Prinzip* として役立つに過ぎない。歴史的自由を理解せしむるものはむしろ *amor fati* といふことである。自己の衷なる神の光の顯はれ來るに従つて、過去はつねに異れる、新たな光景を展開する。⁽¹⁸⁾ "Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an." 歴史が永久に

失はれたものの世界としてその本質に於て悲劇的でありながら、我々を絶えず振向かせる魅力をもつて輝いてゐるのはこのためであらう。

私は進んで他の方面から歴史的自由の意義を闡明したいと思ふ。歴史的個性の發展は内面的連續をなすと考へられるが、歴史的個性に於てこのやうな連續が成立するのは全體が現實にはたらいてつねに部分を規定するがためである。そこでは各の現在^{（10）}は過去を負ひ未來を孕み、各の段階は全體の意味を具體的に表現してゐる。それ故にかかる個性の發展の形式はもはや自然科学上の時間概念をもつては規定されない。自然科学の時間は空間化された時間である。自然科学の世界では原因は結果に於て消滅し、結果が生起した以上原因は解除されてしまふ。ひとむぎな、ただ前進するのみなる時の因果律が支配する處では、原因結果不可逆の原理から遁れることは不可能である。歴史的時間が自然科学的時間と異つた構造のものでなければならぬことは、後者に於ては第二次的な持續といふことが前者の場合では中心的意義を有することによつても明かであらう。「過去の過程のうち歴史的といはるべきは、その過程の効果がその出現の瞬間に消え失せず、却つて次の時間にまで引續いて作用を及ぼしそしてそこに新しい過程を作り出すところのものである。」^{（10）}單なる去來若くは繼起の關係のみで我々は歴史的對象を構成することが出来ない。

然し歴史の持續は勿論ポアンカレのいはゆる物理的連續に比較されるが如きものではなくて、却つて、全體が絶えず部分を規定するといふところに成立する。全體が絶えず部分を規定して兩者の間に内面的な相互作用の存在する限り、我々はそれを一の歴史的現在と考へることが出来る。従つて歴史的現在はずねに一の持續である。歴史に於ける時代 (Zeitalter) の觀念はかやうにして成立し得ると思ふ。歴史の持續或ひは歴史的現在のの中では時間の背進と雖も可能である。なぜならこの場合全體が遍在的なのであるから全體の立場を去らない限り、概念的分離には如何なる部分を前とし、如何なる部分を後とするかは任意であるからである。我々は寧ろ歴史的時間の特質をそれが豫料的でなく却つて回顧的であるといふことに求めることさへ出來よう。けれども全體と部分との内面的なる相互作用を可能ならしめる價值實現的主體としての歴史的個性の概念は、我々にとつては要するに一の理念たるに過ぎない。それ故に經驗的歴史的個性の發展が歴史の持續の形式から歴史的繼起の形式に移らねばならないのは必然である。個性の段階の究極に位置する絶對的價值と絶對的實在との同一としての神に於てのみ永久の今は存在する。普遍的なるものほど遍在的であるといふ思想は神の觀念に於て最後の安定を見出すのである。しかして如何なる特殊の歴史的個性も絶對的普遍的個性としての神との内所的連絡に立つてゐると考へられるか

ら、歴史の過程はその根柢に於ては持續的であると云はねばならぬ。我々が歴史的事象の個別的なる繼起の必然性を理解し得るのはこれがためであらう。「意志は過去から直線的に歩み來り、又未來に向つて直線的に歩み去るのではない、意志の進行は或一點を中心として圓狀に廣がりゆく波動的進行である。意志は何時でも同一の中心から働く、意志の中心即ち眞の自己は何時でも現在であるのである。」⁽²⁰⁾一切の歴史的活動は凡て神の意識のうちに於て相互的滲透、相互的聯關に於て保たれ、はたらし、生きると信ぜられる。従つてあらゆる歴史的現象は必然的關係に立ち、如何に遙かなる過去も、如何なる遠き未來も内面的連絡をなすと考へられねばならぬ。經驗的歴史的認識はこの表象を自己の指導的理念とする。かくて我々はゲーテが「自然」について云つた言葉を一層適切に歴史に關して語り得ようかと思ふ。——Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder: Alles ist neu und doch immer das Alte. ——
(一九二一・一一) ——

附註——

1. Vgl. W. Windelband, Die Prinzipien der Logik.
2. Ed. Meyer, Geschichte des Altertums. Einleitung.

3. G. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 3te Aufl. S. 6.
4. Vgl. Sigwart, Logik, I. 4te Aufl. S. 334—335.
5. Hegel, Encyclopädie. § 24.
6. Hegel, Wissenschaft der Logik. Einleitung.
7. Vgl. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 2te Aufl. S. 160 ff.
8. 左右田喜一郎博士「個別的因果律の論理」。(哲學雜誌三百七十六号) 參照。
9. Vgl. Simmel. Die Probleme der Geschichtsphilosophie.
10. Vgl. Windelband, Normen und Naturgesetze(Präludien).
11. Vgl. Rickert, Geschichtsphilosophie.
12. Vgl. S. Hessen, Individuelle Kausalität.
13. Ebd. S. 43.
14. Vgl. Rickert, Kulturwiss. u. Naturwiss. S. 120 ff.
15. Leibniz, Discours de métaphysique. VIII.
16. Simmel, Die Probleme der Geschichtsphilosophie, S. 26.

17. Schleiermacher, Monologen. I. Die Reflexion.
18. Hegel, Philosophie der Geschichte. Einleitung.
19. Meyer, Geschichte des Altertums. Einleitung.
20. 西田幾多郎博士、自覺に於ける直觀と反省。三十九。

個性の問題

一

個性の問題は特殊の問題から出發する。然しながら、特殊が若し、何等かの仕方で普遍の中へ悉く歸入してゆくか、または普遍に全く還元されてしまふと考へられるならば、固より特殊の問題は存在し得ない。特殊が特殊の問題を形づくるためには、特殊は普遍に對して或る頑なるもの、或る寛ぎ難きものをもつてゐるのでなければならぬ。即ち個性の問題は特殊の非合理性の問題に始まるのである。私は私の問題を人間認識の根本的制約の考察から出發しよう。

普遍と特殊とは我々の悟性の前には互に一もつて他に歸し能はぬ二つの量としてのこされてゐる。特殊は普遍から論理的に導くことの出來ぬもの、従つて我々の認識に對しては非合理的と呼ぶべきである。特殊とは、カントも云つたやうに、普遍に關して或る偶然的なものを含んでゐるが如きもの、また普遍によつて規定されずにあるものである。⁽¹⁾人間悟性は比量的な概念の能力

であるから、我々にとつては如何やうなそして如何に多く異つた特殊があるかは偶然的である。一般の自然法則から特殊な自然法則は誘導されず、特殊な自然法則から個々の事實は演繹されない。我々は「自然の特殊化」を概念的合理的に認識すべき途を知らないのである。またたとひ存在が一般に制限によつて成立することの必然性が論證され得るにしても、このことから或る存在の特殊なる規定を派生することは出来ない。私が可能なる理性的存在のうちで特に人間であり、私が人間のうちに特にこの特定の人格である、などといふ單純な原始的な事實に面しては、如何なる論理的演繹も歩みを停めねばならぬであらう。世界過程の個々の時間の特性を完全に殘なく計量し得る如何なる「世界公式」^{ウエルトフォर्मル}も我々は見出さないのである。尤もあらゆる個別的なものが、理想上は、その最も小さきものに至るまで、法則の支配を受けるといふことは承認されねばならぬ。然し普遍の下に攝められるといふことと普遍の中に含まれるといふことは同じでない。凡ての特殊は法則の下に包攝されはするが、法則の下に包攝される特殊がその限りなき特殊性に於てこの法則そのものから直接に導き出されるとか、或ひは概念上その中に含まれてゐるとか、とはいへないのである。寧ろ特殊は一般法則的合理化の過程に上る刹那その特殊性を失つて、もはや單に一個の類の見本とならねばならぬ。法則科學の與へる概念は丁度出來合の着物のやうな

ものである。それは甲にも乙にも合はせて作つてないから甲乙共に合ふことが出来る。我々はここに我々の知識の認識論的構造に制約せられるところの自然科学的概念構成の限界を思はざるを得ないのである。ライブニツは人間認識のこのやうな體制を永久眞理と事實眞理との名をもつて表はし、兩者の關係を盡數と不盡數とのそれに譬へた。

然しながらこれと同時に注意すべきことは、私の謂ふ非合理性または偶然性の概念が物理的若くは形而上學的意義のものでないといふことである。それは全く先驗論理學的な、換言すれば、我々の認識能力及び普遍的論理的構造に關する概念である。若し特殊が獨斷的絶對的に非合理的、偶然的であるならば、特殊の問題が我々にとつて苟も意味ある問題を形づくるとは考へ難い。特殊の問題が我々の思索に對して意味をもつのは、その非合理性または偶然性が批判的相對的意義のものであるからである。ここに我々はカントの知的直觀或ひは直觀的悟性の觀念に出會ふかのやうに見える。直觀的悟性に於ては自覺と共に一切の多樣が自動的に與へられるのであるから、そこでは認識の全體と各の個體とが剩すところなく、またひとつおもひに、打抜かれ、打勝たれてゐる。人間悟性の極なき遙かに横はる理念として、直觀的悟性は特殊の非合理性の課題の解決の表象である。ライブニツも神の思惟にあつてはあらゆる事實眞理が永久眞理のうちに十分な

理由を見出すと考へた。かくして特殊の非合理性の問題に始まつた個性の問題は、特殊の非合理性の合理化の問題に移つてゆかねばならぬ。非合理的な特殊を合理化する合理性は何であるか。偶然的と見られる特殊は如何にして必然的意義を與へられることが出来るか。これが個性の問題の核心である。

さて自然の概念が特殊を基礎付け得ないのは明瞭である。具體的現實の特殊性と個別性とは自然の立場からは顧られない。自然認識の本質は一般化にある。それは色あり響ある世界からあらゆる地の匂ひを脱した普遍的關係の體系を作らうとする。カントは最も簡單に、最も適切にこれを定義して、自然とはそれが一般的法則によつて規定されてゐる限りに於ける物の存在であると云つた。⁽²⁾動かぬもの、變らぬもの、共通なもの、平等なものの世界では、特殊は單にひとつの、従つていつでも「第二のもの」となり得る、類例として語られるのみであらう。けれど私は普遍を愛しない。普遍は私はこれを利用する。私はただ個性を愛する。私が個性を愛するのは私の價值感情がつねに比ぶものなき、代るものなき對象のうちに根差してゐるからである。特殊にして我々の關心となるためには、それは價值を抱き、孕み若くは生かしてゐると考へられねばならぬ。然るに自然認識は價值の見地を除外する。私を誘ひ、私を奪ひ去る、如何なる愛らしきもの、美

しきものも、自然の立場から眺めるならば、絶えず繰り返す形式と絶えず廻り来る節奏とに操られるところの同じ姿の亡靈に過ぎぬであらう。現實を一般化して價值に無關係に認識する自然科学は、生ける、自己のうちに安らへる特殊の理解を恰も破壊するやうな方向に動いてゐる。我々はこの自然科学とは異つた學問の存在すべき理由をみるのであり、そして人々はかかる學問を普通に歴史と呼んでゐる。すぐれた歴史家ランケに據れば、歴史の企圖は如何に「それ」が本來あつたかをただ敘述するにある。過去を裁き、或ひは未來の歴史の利益のために同時代を諷すといふが如き仕事を歴史は背負はうとはしない。一定の運命をもち、獨自な生命を生きた人間及び人間生活の豊かな個性を鮮かに描き出すところに我々は歴史の任務を認めるのである。自然科学に於ては思惟は特殊の措定から普遍的關係の把握にまで進んでゆくに反して、歴史にあつてはそれは特殊の麗しき姿態のかたはらに停らうとする。個性の記述が歴史の認識目的であるならば、歴史は我々の問題に對して如何なる意味をもつであらうか。

特殊の基礎付けは他の何處にでもなくまさしく歴史に求めらるべきであるといふ主張を私は歴史主義ヒストリスムと名づけよう。歴史に於て成つたものは成つたものとして價值づけられねばならぬ。歴史の中に起つたことは歴史を超えてあるものに關係して評價さるべきではない。我々は、歴史的

事實が超越的價值に對して如何なる意義を有するか、如何なる役目を演ずるか、を問ふを要しない。なぜならば、超越的價值などといふものはもとと存在しないのであり、また歴史的事實は凡て在りしもの、生き得たもの、自己を保存し得たものであるから、單にその理由で凡て積極的なもの、權利あるもの、價值あるものと判斷されることが出来るからである。即ち歴史主義は事實に満足して事實以外に出ようとはせず、事實の基礎は事實の中に與へられてゐると信ずるが故に、それは明かに一種の實證主義である。

歴史的實證主義に對する最初の懸念は歴史的事實の特異な性質から生れて来る。自然科学で取扱はれる事實は我々の目前に絶えず繰返されてゐるか或ひは我々が實驗によつて任意に繰返すことが出来るが、歴史的思惟に與へられる事實は歸らぬ過去に屬するもの、従つてただ古人の記録に俟つべきものである。しかるに人間の記憶にのこるといふことは、甚だ多くの場合、偶然の事情に依屬する。そればかりでない、根本史料ともなるべき過去の記録がそこに記された事件のあつたとほぼ同時代の人の手から出ねばならぬといふことは、私の危惧を一層重大なものにするであらう。歴史的眞理は——フンボルトの巧な比喻を想ひ起すならば——恰も遠くより望むとき初めて我々の眼に姿をとつて映る雲の如きものである。亂舞し狂奔する事實の混沌の中に身を置く者

にとつては、一部分彼が同時代の人としてもたねばならぬ熱情から、一部分彼が實行の人としてとらねばならぬ偏見から、自己の周圍に相倚り相聞ぐ無數の事實を全き聯關に於て眺め、正しき評價に於て量るといふことは困難である。また我々の價值意識にして進歩するものである以上、嘗ての人にとつては無駄なもの、語るに足らぬものとして傳へられなかつたものにも、今の人にとつては却つて重要なもの、意味深きものもあり得たであらう。かくて起り易き偶然と避け難き自然とのために、過去の記録が不完全と不正とを免れないならば、我々は我々の問題をもつて *fable convenue* としての歴史に遁るべきではないのである。個性の基礎付けが可能であるべきならば、我々は寧ろ歴史的眞理の問題を實證主義とは反對の方向に解決すべきであらう。歴史的眞理は、人間の追憶や想像が缺けてゐようとて、或ひは誤つてゐようとて、變りもせねば、動かされもしない。それは忘却の力によつて奪はれもしないし、また我々によつて認識されたとして強められもしないのである。歴史的眞理は存在と事實とを超越した世界に安住する。そして我々は斯くの如き永遠なる妥當の國に於て特殊を基礎付ける合理性を見出すべきであるかの如く見える。

歴史主義に對する更に注目すべき非難は歴史的知識の認識論的考察から起つて来る。歴史は屢事實の學と呼ばれてゐるが、それは歴史が事實のあるがままを敘述し、記載するといふ意味では

ない。實際このやうなことはなし得ないことであり、またなし得たとしても要するに無用なことであらう。事實といふ概念はひとつの目的論的概念である。各の手當次第の現實が學問に對して事實であるのではなく、却つてそれから我々が何ものかを學ぶことの出来るもののみが事實であるのである。歴史に於ても認識は選擇的綜合を意味する。所與の材料について、本質的なものと非本質的なものとを區別し、選擇し、進んでそれを組織し、體系化するところに我々の學問は成立する。果してさうであるならば、我々にとつて重要なのはかかる識別の原理、選擇の標準が何であるかといふことである。しかるに歴史的知識が客觀性を要求するものである以上、このやうな原理や標準はまた必ず客觀的性質のもでなければならぬ。私はいま或る人々に従つて歴史に於ける認識のこの根本豫想を文化價值と見做さうと思ふ。見渡すことの出来ぬ多様な現實の中から、直接間接に、積極的消極的に文化價值と關係するもの、換言すれば、普遍妥當的な價值の見地より觀て記すに足り、物語るに足るものを捉へ來つて、その具體的な個性的なる變化發展の跡を辿らうとするのが歴史學の目的である。然るに歴史主義は絶對的價值の觀念に對して望まざる根本的な反對に立つてゐる。なぜかならば、歴史主義の立場では、凡て在りしものは、それが在りしものであるといふ理由で、そして單にその理由で、それぞれ價值づけられるのである。

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

右の考察は私をおのづから永遠なる妥當の國、超越的な價值の世界へ導いてくれた。ここに我々はこのやうな價值が存在するか否かを議することゝ要しない。規範の樹立は自體に於て妥當する價值の實現に對する我々自身の義務の感情から出發するのであり、そしてそれ故にかかる價值の承認はただこの義務の承認そのものからしてのみ基礎付けられることが出来る。この義務それ自身について争ふことは無意味である。それはただ承認されるか、若くは單に否認されるかである。しかし私はなほも問はねばならない、普遍妥當的な價值の概念は私が提出した個性の問題を

十分に解決するであらうか。

價値の普遍性と必然性を特に高調したのは、知らるる通り、カントである。彼は經驗的歴史的研究に學的性質を認めなかつたため、それだけ強く價値の客觀性を主張した。カントは理性の先驗的必然性とその歸結にのみ我々が認識し得る規範的眞理をみた。しかもこの場合理性が抽象的、形式的なものと考へられたため、普遍妥當的なものは一般的なもの、法則的なものに於てのみ承認された。彼の價値概念の構成は著しく合理的傾向を示してゐるといふことが出来る。個性の問題に關してもカントは結局この合理主義の範圍を脱し得なかつたのである。人格の價値はそれが凡ての人に妥當する格率に従ふところに、或ひはその意志が普遍的に立法的であるところ⁽³⁾に存在する、と彼の倫理説は教へる。カントは云つた、「或る人格に對する一切の尊敬は本來ただ彼が我々にそれについて例を與へるやうな法則に對する尊敬である。」個性の價値の本質は個性的差異にあるのではなくて、つねに同一なる理性的要素に於て成立する。即ち個性はその特殊性と個別性に於て評價されずして、却つてそれが無數の他の同種のものと共に共有する部分に於て自己の價値を見出すのである。若しさうであるとすれば、個性に於ける積極的なもの、非合理的なものの固有價値は認められることが出來ず、個性は終に抽象的價値の運搬者、價値普遍

性の傳達器に過ぎなくならねばならぬであらう。カントでは「歴史的」(das Historische)とはそれ自身價值なき心理的なもの、純粹に與へられたもの若くは偶然的なものの謂であつた。然しながら、個性はそれが普遍的な價值を擔ふといふ點で價值があるばかりでなく、またその獨一性によつて價值をもたなければならぬ。個性の評価は直ちにその全體に向ふべきであつて、具體的に與へられたものを超えた形式的なものを目差すべきではないのである。⁽⁴⁾尤も我々は、リッカードなどの考へるやうに、單なる特殊と意味ある個性とを別つ原理を普遍妥當的價值の概念に定むべきであるかも知れない。けれどもかくして選出された複雑な歴史的形像を價值づける標準を普遍妥當的價值の概念におくといふことは困難である。特殊なもの、偶然的なるものが眞に「歴史的」(das Geschichtliche)として意義に充ちたものであるためには、それらのものがみづからの價值をみづからの中から汲み取るべきである。

個性の基礎付けを抽象的普遍的價值に求めようとする主張は、更に第二の重大な制限に出會はねばならぬであらう。個性の意義が抽象的價值との適合に於て承認されるところでは、各の個性は同一の價值普遍性のもとに、單にその類例として、他の無數の個性と同列に従屬するに過ぎない。このとき互に滲透し作用する文化對象の具體的な關聯は解きほぐされて、あらゆる個々

の對象はつねにただ普遍的價值に對する同一なる關係について反省されるばかりである。この場合個性は一の同一の圖式若くは類概念の下に包攝される標型として、相互の緊密な連絡を缺いた集合を形づくる以上に出で得ないであらう。抽象的價值の基礎の上では我々は文化哲學的原子説アトミズムスに陥らなければならぬ。そして我々はこのやうな原子説または個人主義をカント哲學に於て見出すのである。我々は勿論カントに於ても「道德的全體」或ひは「倫理的共同體」などの概念に出會ふのはあるが、彼はこれらのものに——單に形而上學的意義に於てばかりでなく、また倫理學的、社會哲學的見地からも——特殊な實在性を認めなかつた。それらは獨自な文化内容を與へられず、却つて個人の個人としての自由を實現すべき任務を負はされた。その限り共同體は畢竟倫理的原子の集合であつて、獨立なる、實在的な文化形象ではなかつたのである。⁽⁵⁾しかし個體の意義は同時に個體以上のものを指し示すべきであらう。ここに個體以上のものといふのは、個體の一回性と單一性とに無關係な普遍者のことではなく、個體をそのなくてはならぬ部分として自己の中に含んでゐるが如き全體を意味するのである。個體はそれが一の價值全體に於て必然的位置を與へられることによつて初めて價值個體であることが出来る。即ち個性は己れみづから他との無限の關係を保ちながらそれが全體のうちに於て占める比びなき地位のために個性

なのである。かやうにして個性の基礎を討ねつつある者はおのづから具體的普遍 (das Konkrete-Allgemeine) 若くはカントの所謂綜合的普遍 (das Synthetisch-Allgemeine) の思想に思ひ及ぶであらう。

カントは人間的な比量的悟性が分析的普遍 (das Analytisch-Allgemeine) から特殊に向つてゆかねばならぬに反して、神的な直觀的悟性にあつては綜合的普遍から特殊への道が與へられてゐると考へた。人間悟性に於ては普遍は特殊の共通相が分析されて生れる抽象的普遍であるが、神の悟性にとつてはそれは全體として部分に臨む具體的普遍を意味する。直觀的悟性の論理の著しい性質は、そこでは特殊の非合理性の問題が残なく解決されてゐるといふことである。あらゆる特殊が一の完了した、統一ある全體の中で一義的な位置を保つてゐるところでは、我々はおもはや如何なる非合理性をも思ふ餘地をもたない。このとき各の部分は全體を要求し且つ部分部分を互に要求する。それと共に全體はまた部分を要求し且つ各の部分をして互に要求せしめる。一切の特殊は一個の統一體の必要なる成素として、それぞれ全體から、また互に他から、要求せられ、制約せられるが故に、相率ゐて合理化の系列に這入つてゐると考へ得られよう。この場合全體の内包と外延とは等しくなり、外延が擴まるに應じて内包も充ちてゆき、従つて普遍的

なもののほど具體的であると見做されることが出来る。直觀的悟性のこのやうな論理を最も模範的に説いたのは言ふまでもなくヘーゲルである。

ヘーゲルは分析的論理によつては概念は空虚となり、形式から内容への移行は不可能であり、特殊の非合理性は打勝たれないのを明かに洞察した。然しこのとき、ひととおみにスピノザの實體或ひはシェリングの絶對者の觀念に趨るのは、凡ての特定の内容を全く無駄なものとして自己の中に吞込んでしまふ、暗き形なき淵に落ちてゆくことである。あらゆる有限なるものはその中へ迎へ入れられはするが、如何なる現實のものもそこから出て來ない。特殊の非合理性が分析的論理の解き難き謎であるやうに、有限者の問題は無世界論的形而上學の越え得ざる蹟である。同時にこの謎を解き、この蹟を越えるためには、一方では抽象的普遍の思想をすてて具體的全體の原理を樹て、他方ではこの原理を動かぬもの、出來上つたものとみず、却つてそれに原始的運動、本原的發展を認めなければならぬ。ヘーゲルが辯證法的發展を遂げると考へた「概念」は恰も斯くの如きものであつたのである。概念そのものが全世界過程、その頂上に立つ人間文化を實現する力である、そして世界を生産し展開する力としての概念の運動の節奏は、自己を實現する思想の論理的辯語法に従ふ、とヘーゲルは論じた。それではこのやうな具體的普遍を基礎とし

て個性の成立は如何やうに考へられるであらうか。既にカントは直觀的悟性の論理の構造を有機體に於てみた。有機體に於てはその部分の如何なるものも無用なものではなく、凡てそれ自身目的であつてまた同時に互に手段である。論理と事實とを合一し、更にそれを價值と同一視したヘーゲルが、文化的個性の形象を有機的統一的に組織したのは最も自然なことであらう。國家は有機體である。即ちその差別相への理念の發展である。國家は實在的である。そしてその實在性は全體の關心が特殊の目的の中に自己を實現するところに成立する。實在性とはいつても普遍性と特殊性との統一、特殊性に於ける普遍性の顯現である、などと彼は語つてゐる。⁽⁶⁾然し私は一度問はねばならない、具體的普遍の概念は果して完全に個性の基礎付けをなし得るであらうか。具體的普遍の思想に對して誰もが先づ想ひ起すのは、カントの我々にいひのこした注意である。一切の雜多をば綜合的普遍の立場から直觀的に統一するところの *intellectus archetypus* は、所與の多樣をただ抽象的普遍に従つて綜合するところの人間の比量的なる *intellectus ectypus* にとつて單に一の理念であるに過ぎない。⁽⁷⁾具體的全體は、無制約者としての原理を定立する能力である理性の、必然的ではあるがしかし解決されることなき課題の表象としてのみ可能である。目的の實現に統一される實在の全體といふことは、我々はただこれを統制的原理として考へ得るば

かりであつて、遽にこれをもつて構成的原理とすることは出来ない。若しさうであるならば、具體的普遍的觀念を導き入れて普遍と特殊との當體的なる相互的依屬の關係を定め、特殊を剩すところなく合理化しようとする企ては、疑ひもなく一個の形而上學である。

論理學は自然と有限精神との創造以前に於ける神の永遠の本質を展開する。このロゴス自體の發展をもつて直ちに創造された現實の世界へ踏み入らうするとき、我々は我々を遮る如何なる溝渠にも出會はぬであらうか。個性は何等かの意味で價值形象と考へられねばならぬ。従つて個性の問題にとつて特殊の非合理性を悉く合理化し得るものは、單に特殊の論理的非合理的を合理化し得るにとどまらず、またその價值的非合理的をも合理化し得るのでなければならぬ。人類の歴史を顧みると、我々は多くの反價值的なるものを見る。歴史に意味を與へた多くの人々に於て、我々は自然的なもの、人間的ならぬものを知る。「舞踏する星を産むことが出来るためには、ひとは自己の中に混沌をもたねばならない」とニイチエの云つたやうに、嫉妬や憎惡、名譽心や競争心などの暗き、形なき情欲の中から、屢歴史に於ける大いなるもの、目覺ましきものは輝き出でた。「惡こそ最も高き創造者にとつて最も堅き石である。」ディオニソスのものが創造的なものであり、創造的なものの意志は悲劇的なものへの意志である。ヘーゲルもまた「世界に於け

る如何なる偉大なるものも情欲^{ライデンシャフト}なしには成し遂げられなかつた」と語つてゐる。⁽⁸⁾そして彼は個人が自己の氣隨な、特殊な目的を求めそして満足させながら、終極は一層高きものの道具若くは傀儡としてその客觀的な計畫の實現に協力することを経性的狡智⁽⁹⁾ (List der Vernunft) と呼んだ。普遍的な理念は個體の意欲の對立や鬭爭を通して自己を害ふことなく自己の企圖を成就するのである。現實の歴史に現はれるこのやうな非合理性は如何に考へらるべきであらうか。この問題が論理的に解決さるべきであるとしたならば、ヘーゲルの辯證法はこの非合理性を合理化し、それを概念の必然性の中に取入れ得るのでなければならぬ。然しながら特殊の論理的非合理的にあるべき位置を示し得た具體的普遍的觀念も、その價值的非合理的に安らふべき住家を與へることは不可能であらう。我々も固より普遍がただ特殊を介してのみ實現され得ることを承認する。けれど合理的理念が何故に反價值的特殊的を通して自己を貫徹せねばならぬかの必然性は、我々はこれを理解することが出来ないのである。この場合攝理の表象に通れることは許されない。なぜなら攝理或ひは攝理の計畫といふ言葉は、ヘーゲル自身も云つたやうに、要するに我々には認識し得ぬもの、把握し難きものを言ひ表はすに過ぎないからである。⁽⁹⁾ 理性的狡智といふことは、たとひそれが理性のものであるにしても、狡智はやはり狡智であつて、我々はそれを概念的合理的

に演繹すべき途を知らない。あらゆる神義論テオディツユが失敗に終つたやうに、彼もまた歴史的な神義論に蹶かねばならなかつたのである。「神の悟性の中には體系がある。しかし神自身は體系ではなく、却つて生命である」とシェリングが云つた。神の悟性は人間の悟性に對しては遙かなる理念である。我々の直接に交ることが出来るのは生命としての神である。それ故に世界の全き *Vernünftigkeit* といふことはただ生ける信仰として、若くは人間認識の指導的理念としてのみ可能であるであらう。

しかのみならず具體的普遍の概念は結局個性の意義と權威とを抑壓し否定することになりはしないか。個體は具體的普遍の立場からは、自體に於て完了せる統一形象とは考へられず、超個的全體の形而上學的根柢から切離されては、獨立せざる部分形象であるに過ぎない。このとき特殊は普遍の制限として成立するが故に、有限なる個體に對して絶對的標準と本體論的基礎とを與へるものは無限なる超個的全體である。個體はそれみづからでは空虚であり、消極的である。この空虚と消極性とを避けるためには、ひとは全き隷屬に甘んずる奴隸に身を卑めて、客觀的な、普遍的な精神的有機體の中に這入つてゆくことが必要である。個人の價値はそれが民族の精神に適從してゐるところに、これの代表者であるところに、全體の仕事の一つの位置を分たれてゐるところに存在する。寧ろ我々は進んで、「誰も地球を飛び越えることの出来ぬやうに、如何なる人

も彼の民族の精神を飛び越えることが出来ない」、と論すべきであらう。あらゆる個人は一層高き必然性の「赤き絲」に搖られる傀儡である。有機的全體の美と優越とが稱へられる限り、個體はその自由と獨立とを奪はれて、終に民族精神若くは國家の手段または道具としての意味しかもち得なくなるであらう。然しながら、現實の歴史に於ける幾多の天才と英雄とは國家を蔑する自由と時代を嘲ける獨立との祝日を祝った。我々は偉人が歴史を作り、時代を産んだのを知つてゐる。更に價值の見地に立つならば、ヘーゲルの云つたやうに、個人は他の多くの個人よりも聴くはあり得るが、民族精神に優ることが出来ぬ、とは考へ難いのである。我々の歴史的經驗は理念が、常にそして必ず、個人の意識に於てよりも民族の精神に於て特に勝れて現れるといふことを保證しないであらう。理念は、或る時には初めはあるかなきかの影をひき、やうやうにして鮮かになりゆき、終には異つた場所、異つた境遇にあるあらゆるものを同じ光に照し出す見紛ふべくもない全體の傾向として、他の時には然しながら、その廣さに於て、その高さに於て、それに随ひつつある諸の事情からは明かにされない孤獨なる生産力として、自己を啓示する。我々は寧ろ個人の社會に對する獨立、個人意識の社會意識からの解放が最も勇しく要求せられ、主張せられるときこそ、理念が最も力強く輝き出るときであると云ふべきである。カントが原人の墮落をもつ

て人間歴史の臆測的端初と見做したのは單なる神話の解釋以上の意味をもつてゐるであらう。

普遍妥當的價値の觀念も具體的普遍的の觀念も共に十分に個性の觀念を基礎付けることが出来なかつた。それでは我々はいつたい如何すべきであらうか。私は暫らく迂回した道を辿つて私の考を進めてみたいと思ふ。

二

個性の根柢に何等かの意味で價値の概念を缺き得ないのは恐らく何人も承認するところであらう。然るに價値に關して我々にはそれら相互の相違、敵對乃至は二律背反アンチノミーの問題が課せられてゐる。藝術と道德との反對は「藝術のための藝術」といふ主張と「人生のための藝術」といふ主張との對立となつて屢論ぜられた。道德が在るものと在るべきものとの絶えざる反目を語つて人々を限りなき奮闘に誘はうとするとき、宗教は存在と當爲とのあらゆる矛盾を超越した聖處に於て自足せる統一と圓滿なる調和とに安らふべきを説く。宗教が把握し難きもの、探求し得ぬものを靜かに崇めようとするに反して、學問は凡ての神祕と闇黒とを概念の力によつて貫かうとする。學問と藝術とが歴史的活動と文化的生産とを重んずるに對して、道德殊に宗教は多くの場合

内面的完成と自然的靜觀とを貴んでゐる。⁽¹⁰⁾種々なる價值の間に存在するこのやうな關係に注目するならば、我々はおのづから價值の體系の問題に思ひ及ばねばならぬであらう。諸の價值の間に存在する一切の矛盾をひとつの論理的辯證法的矛盾と考へてこれを組織し統一すること、我々はヘーゲルの哲學の如くにすべきであらうか。或ひは我々は價值相互の間に如何なる次序も段階も設けることが出来ぬと論じて、その間に單なる並立關係のみを認むべきであらうか。⁽¹¹⁾文化哲學的考察にとつて興味ある、しかし困難なるこの問題について、私はいまその全般に互つて論議することを得ないが、少くとも種々なる價值を結合し得べきひとつの中心を求め、その結合せらるべき根據を尋ねることは、私の當面の問題に重要な關係をもつてゐるかの如く見える。

我々は凡ての對象に關してその作用の方面を考へることが出来る。しかるに普遍妥當的な價值を要求し產出する能力は通常理性と呼ばれてゐる。あらゆる理性的活動の共通の本質はそれの自律性に存在する。ここに自律性といふのは則ち自由といふことにほかならない。一切の自由なる、自律的な作用は、然しながら、ひとつの人格的統一に於て結合されることが可能である。絕對に自由にして自律的な作用は、他から限定し能はぬ、それ自身に於て無限なる、従つて完全なる作用であつて、我々はこれを對象化することが出来ない。苟も對象化され得るものは他によつ

て限定されたものである。我々が分析し定義することの出来ぬ凡ての完全なる作用は一つの主體に結合すると考へることが可能である。なぜなら二つのものが兩立しないといひ得るには、この二者を分析し限定してみなければならぬ。しかし絶對なる無限なる作用を分析し限定することは許されない。それかといつて一を他と此較することなくしてそれ自身に於て二つのものが兩立し得ないといふことを知ることも出来ぬ。自由なる作用相互の間の矛盾は論理的に證明もされず、また直觀的に理解もされないから、一切の自由なる作用は一つの主體に結合することが可能である。我々はこのやうな主體を神若くは世界理性と見做すことが出来よう。それ自身の種類に於て (in suo genere) 無限なる種々なる當爲の意識は、絶對に無限なる神若くは世界理性に於て自由なる統一を遂げるのである。⁽¹²⁾ 諸の價值の間の矛盾や對立はそれが文化形象として對象化された場合に現はれるのであつて、客觀化されることなき純粹主觀の方面にあつてはそれらは凡て完全に調和され結合されてゐると考へられる。人間の文化活動の最後の目的は、自體に於ては同時にありそして一つである學問や宗教や藝術が、それらの分離と鬭爭との永い歴史を通して、再び最初の完全な統一に到達するのにあると云ひ得よう。ヘーゲルも世界歴史とは自由の意識に於ける進歩であると語つた。

世界理性のあらゆる内容の實現は、然しながら、個人の仕事ではなくて人類の事業である。神はただ人類に於て自己の一切を啓示する。神の意識は人類の意識にのみ直接にそして全體として結合する。ここに謂ふ人類とは固より *homo sapiens* と名づけられる動物學上または生物學上の種の統一を意味しはしない。人間種族の統一的起源の問題が動物學や生物學、乃至は言語學や人類學に於て如何に決定されたにしても、歴史哲學にとつては要するに無關係である。全地球に互り全世紀を通じて行はれる人間生活が、ひとつの自然科学的類概念のもとに包攝される集合體であるといふことではなく、同じ意味内容に結合される價值的全體であるべきであるといふことが、我々にとつては重要なのである。即ち人類の概念は實在として與へられたものではなく、却つて理念として課せられたものである。神の無限なる内容の實現に向ふ理性的存在の統一的全體といふことは、過去の歴史によつて初めて意識されたもの、しかして未來の歴史によつてまさに獲得さるべき理念である。寧ろ我々は人類の概念こそ歴史の概念を可能ならしめるアプリオリであると云ふべきであらう。「歴史はただ、一つの理想が限りなく多くの迂回の後に實現されるところに、しかも個々のものではなく、ただ全體がその理想と合一するところに存在する」、とシェリングは述べた。歴史の意義は個人によつては決して到達されない理想が種族の共同の努力に

よつて成就されるにある。一々の人、個々の民族が如何なる相違を示し、如何なる岐路にさまよふにしても、終極は同じ永遠の理想によつて結合されてゐると考へるとき、我々は初めて歴史の概念を理解し得るのである。

さて、人類の理念の内面的構造は如何に考へらるべきであらうか。先づそれが無数の個體をもつて成立し、しかもこれらの個體がそれぞれ自由なる主體であるべきことは明かであらう。そしてこれらの主體は絶對無限に自由なのではなく、それ自身の種類に於て (*in suo genere*) 自由であると見做されることが必要である。いまこのやうな個體の概念を理解するために、私はカントの睿智の性格 (*intelligibler Charakter*) の概念を想ひ起してみよう。カントは彼の先驗的觀念論の見地から個體についても現象としての經驗的性格 (*empirischer Charakter*) と物自體としての睿智の性格とを區別し、そして睿智の性格は經驗的性格に相應してゐると論じた。經驗的性格が現象として悉く因果必然性に制約されてゐるに反して、睿智の性格は物自體としてあらゆる時間の規定を脱して自由である。然るにかかる本體論的意義を擔ふ先驗的自由 (*transcendentale Freiheit*) の觀念に對して、目的論的意義を有する實踐的自由 (*praktische Freiheit*) の觀念が明確に深邃に意識されるやうになつて、彼は睿智界と經驗界との關係をまた本體論的ではなく目的

論的に解するやうになつた。悟性界の一員としての私の一切の行爲は純粹意志の自律の原理に完全に一致してゐる、とカントはいふ。理念としての實踐的自由の維持者である叡智的性格は同じく理念と見做さるべきである。それが時間を超越するといふのは價值が永遠であるといふ意味でなければならぬ。叡智的性格が自由であるといふのは、一方ではそれが互に他から區別される個性として一般的概念や法則によつて定義されないといふことであり、他方ではその特殊的な自己規定がただそれ自身に於て價值に充ちたものであるといふことである。叡智的性格は絶對的な個性でありながら同時に絶對的な價值を有すると考へられる。然しこのことは如何にして可能であらうか。

私はカントのやうに叡智的性格の概念が普遍的な道德法の概念によつて基礎付けられるとは思はない。若しさうであるならば、フィヒテも考へたやうに、凡ての人間が完全になり得たならば、彼等が彼等の最高のそして最後の目的を達することが出来たならば、彼等は互に全く等しくなり、従つて各の人間はもはや個性であることをやめねばならなくなるであらう。個性の意義が個人的價值に求められる場合には、純なる自我とは個人から個人への一切の差別を失つたもの、單に人間性といふ一般概念から成立つたものであると見做されねばならぬ。そればかりではなく

普遍的法則をもつてしては我々はたかだか個々の行爲を抽象的、分離的に評價し得るのみであつて、個性の全體を價值づけることは不可能である。一々の行爲が一般的價值の立場から判斷されるためには、それはその主體から抽象され分離されることによつて一般化されねばならず、この主體もそれがこのやうな普遍的な類型的なる行爲の單なる集合と考へられる限りに於てのみ一般的價值によつて基礎付けられることが出来る。然しながら個性は個々の行爲の有機的統一或ひは創造的綜合の上に成立するのであり、一々の行爲はその源である主體の全體の意味をつねに現實に現はしてゐるもの、そしてそれ故に主體との具體的個性的關係に於て評價さるべきものである。⁽¹⁾ 叡智的性格もそれが完全な個性である以上、連續的な、無限なる、みづから完了せる主體でなければならぬから、凡ての統一を分離することなしには自己を主張するを得ない普遍的價值にその根柢をおくことは許されない。實際、個體は自己の基礎となるべき普遍者を自己の外に出て尋ねべきではなく、却つて自己の根源に還つて求むべきであらう。そして我々はこのやうな普遍者として人類の理念を見出すのである。

若し人類の理念が叡智的性格の概念を基礎付け得たとしたならば、あらゆる叡智的性格は各自己の個性を維持しながら人類の理念の根柢のうちに共存すると考へられるから、我々は最初に一

切の叡智的性格が相互に矛盾することなく存在し得ることを示さなければならぬ。然るにこのことは可能である。叡智的性格は凡て完全に自由であると解された。完全に自由なるものは自己の中に自己の活動の系列の連續の法則または自己の發展の充足理由の原理を含んでゐる。従つてそれは積極的絶對的であつて、それ自身によつて立ち、他から限定することが出来ないから、我々はそれを分析して他と比較し二者が兩立し難いことを證明することも出來ず、さりとてそれを分析せずして他との不兩立を直覺的に認識することも出來ぬが故に、凡ての自由なる主體は完全に共立し得るといはねばならない。眞に獨立にして自由なるものはまたよく他を立て、他に譲るものである。尤もこのやうに云ふならば我々はもはや叡智的性格をもつて一の對象的存在と見做すことは許されないであらう。苟も對象化されたものは既に他によつて限定されたものである。他から限定されない完全なるものは對象的存在ではなくて、却つて對象構成のアプリオリの如きものでなければならぬ。叡智的性格は個性的對象を可能ならしめる當爲である。勿論それは唯一つの自由なる作用とは考へられず、種々の作用を自由に結合して個性的對象を構成する、西田教授の所謂「作用の作用」ともいふべきものであらう。叡智的性格は自然の一般的關係を初めてその動かし難い特殊性に於て綜合する先驗的人格である。フイヒテが、"Unsere Welt ist das

versinnlichte Material unserer Pflicht"と云つた如く、經驗的性格は叡智的性格の具象化である。我々は個性的對象を機縁としてその根柢にある叡智的性格を認識することが出来る。然しながら我々の根源であるところのものはやがて我々の經驗界に於ける行爲によつて實現さるべき理念である。我々是我々の現實の自我を喜ばしき愛をもつて肯定し、そしてそれに即して我々自身の義務を自覺することが必要である。義務は普遍的形式的なものでなく、却つて具體的個性的なるものである。汝の意志の格率がつねに同時に一般的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ、といふカントの定言命令をフィヒテが、汝の本分に從つて行爲せよ、といふ言葉をもつて置換へたのも強ち無意義なことではなかつたであらう。あらゆる人間は彼に固有な、彼以外の誰にも屬せぬ分前を超感性的存在に於てもつてをり、そしてこの分前は彼に於て、彼の絶えざる活動として現はれながら、他の者に於けるとは異つた仕方とこしへに發展する。私は私の感性的個性のうちに私の理想的個性を成長させなければならない。この意味で個々の人々の叡智的性格はフィヒテが *der individuelle Charakter seiner höheren Bestimmung* と名づけたものである。

人類の理念が叡智的性格の概念を基礎付け得るためには、一切の叡智的性格は單に互に矛盾す

ることなく共存し得るのみならず、また互に補足し合つて人類の理念の構成的要素とならねばならない。人類の理念と叡智的性格との關係はこの際全體と部分との關係と見做される。特殊者はそれ自身に於て絶對であるが故に、まさしくその理由でまた絶對者に於てこれを完成する組成的部分であらねばならぬ。然しこのことは如何にして可能であらうか。神は無限なる自由の作用の統一主體と解せられた。それ自身の種類に於て自由なる無數の作用の統一主體は必然的に絶對自由でなければならぬ。神は絶對自由をもつて無限なる作用を結合し、限定し、特殊化する。神は極なく自由であり、しかして純粹なる作用はその數を知らないから、神が自由の作用を個性的に限定し、特殊的に統一する仕方は無限に多く可能である。叡智的性格は神の斯くの如き限定、特殊化として成立する。種々なる作用が互に結合されて特定の統一を形づくる仕方は無限に多く可能であつて、その如何なる結合統一が實現されるかは先驗的に豫想し得ぬが故に、我々は叡智的性格をただ經驗的性格に即して知るよりほかに道を知らないのである。⁽¹⁵⁾歴史に於ける偶然性も終極はこれに基づくと考へられる。叡智的性格は限定的結合として生れるものであるから、それは自己の中に對象化への堪へ難き欲求を宿してをり、當爲としての存在から直ちに對象としての存在の實現に向つてゐる。従つて一切の個性的對象はそれぞれ *an sich* に於ける叡智的性格を現

はしてゐるといふことが出来よう。ここに我々が我々の現實の自我の肯定から我々の義務の自覺に進むべき根據は存在する。

Das Ewige regt sich fort in allen,

Am Sein erhalte dich beglückt.

とゲーテも歌つた。叡智の性格は神の無限なる内容の自己制限であるが故に、神と叡智の性格との關係は全體と部分との關係と見做される。神は全體としてその部分である個々の個人精神に各特有な仕方で自己を實現し、部分としての諸の個人精神はいづれも獨自の立場からその全體である神を自己の中に表現する。叡智の性格と神とのこのやうな關係はやがてそれと人類の理念との關係でもあるであらう。なぜなら神と人類の理念との關係はフィヒテの知的直觀としての自我 (das Ich als intellektuelle Anschauung) と理念としての自我 (das Ich als Idee) との關係のごとく考へられ得るからである。⁽¹⁶⁾ 知的直觀としての自我は時間の彼方にあり、みづからはいまだ個性に限定されることなく、しかしして凡ての個性の出發點である。これに反して理念としての自我は、あらゆる個性が時間の此方に於ける完成と共に自己から解放されて還りゆくべき歸着點である。一は經驗内容に係はることなく表象せられ、他は現實内容の理想として觀念せられる。恰もその

やうに、人類の理念とは個性と歴史とに關係して表象せられた神の觀念である。

右の如く論ずるならば、叡智的性格の體系の内面的構造はライプニツのモナドロヂーの世界形象に似たものがあるであらう。この世界形象について特に注意すべきことは、そこでは個々の個體が廣き聯關の中に於て考へられ、それが他のいかなるものとも等しくない必然的な位置を占めてゐる點である。一切の叡智的性格は、大いなるもなく、小さきもなく、悉くそれ自身の仕方に於て人類の理念を現はしてゐる。各のものはみづからは足らぬことなき個性でありながら、みづからがあらぬところのあらゆる他のものに向つて眼を見開いてゐる。一々の個性はただ他のための補足としてあり、そしてそれぞれの中にまた他は含まれてゐる。個人は人類といふ價值全體に對して、よしその部分であるに過ぎないにしても、しかもなほ缺くべからざる、換ふべからざる部分として、その必然的位置を定められ、その絶對的價值は保證される。自然に於ける經驗的差別が個體の唯一性の意義をなすのではない。個性の獨自性の價值はそれが全體の文化の中で盡す任務の唯一性に於て基礎付けられるのである。要するに、個性の本質は、ライプニツが「個體は無限を含んでゐる、無限を理解し得る者は個別化の原理を理解し得る」、と云つた如く、その無限性に存在する⁽¹⁷⁾。然るに個性は二重の意味で無限であると云ふことが出来る。第一に個性は自

己の中に全體の秩序を宿してゐて、無數の他のものと必然的な關係に這入つてゐるといふ意味で無限である。一切の叡智の性格は價値の宇宙を各それ自身の視點に従つて映す生ける鏡である。それ故に自己の意義を現はし、自己の本質を貫き得た者が全く孤獨であることは不可能である。眞の生活を遂げ得た者は、如何に遙かなる過去にある者も、如何に遠き未來に屬する者も、互に内面的なる聯關に立つてゐると云はねばならぬ。第二に個性は自己の中に自己の活動の系列の連續の法則を含んでゐるといふ意味で無限である。眞に自由なるものは完全に自足的なものであり、完全に自足的なものとはその發展のひとつの段階から次の段階へ必然的に導かれる限りなき創造的活動である。個性の獨立は他を排除することによつて獲得されるのではなく、却つてそれの内面的連續若くは自律的活動に於て成立する。各の個人は唯一つの、しかしながら果てなく發展する課題を負ふものである。

我々は自由の高き調和、叡智の性格の永遠なる共同の世界を考へて來た。價値の宇宙の斯くの如き構成が可能であるためには、理念の無限なる個別化、或ひは何故に絶對完全の價値主體たる神が自己を制限して無數の個體に別れるかが説明されねばならない。然るにこのことたる、固より知識の立場からは斷念さるべきである。我々はただそれを神の無限なる愛としてのみ理解する

ことが出来る。我々は神の愛によつて獨立なる個性として存在し得るのである。經驗的と個別的、超驗的と普遍的とを同一視する思想から解放されて、理念そのものを個別的とみるところの叡智の性格若くは超驗の個性の觀念が設定されて初めて個性の基礎付けは可能となる。凡ての價值は個別化されぬ一般的理性のうちに成立すると考へるとき、——たとひその具體的實現のために經驗的特殊的自我の缺くべからざることが承認されたにしても、——個々の實現の場合に於てその個性を顧みぬ普遍性についてその價值が評價さるべきであるとするとき、個性の積極的意義は肯定されることが出来ない。個性の價值の根柢は價值の世界へ個別化の原理を導き入れることによつて、更にはかかる價值個性の宇宙の中に叡智的秩序を定めて各の價值個性を一定の位置に就かしめることによつて與へられるのである。このことと關聯して次の二三の點は特に注意さるべきであらう。我々はあらゆる價值が終極は人格的であることを主張する。従つて絕對無限の價值主體たる神も人格的であると信ぜられねばならぬ。勿論この主張は價值の普遍妥當性の觀念を無意義にするのでなく、却つてその補足または完成として附け加はるのである。普遍妥當的價值の觀念は人格的價值の内容を先驗的分析的論理に従つて抽象的形式的に思惟するところに成立する。普遍的形式的價值は他との對立に於て反省された *für sich* の段階に於ける人格的具體

的價值である。それ故にこの立場では諸の價值の間に如何なる次序も段階も存在し得ず、ただ單なる並立の關係のみが認められるのは當然であらう。然し凡て反省の作用は創造的な自我の内面的發展の本質に屬するのであつて、我々は客觀的價值の概念の反省を通じて人格的價值の本質の自覺に到ることが出来る。一切の客觀的價值はそれぞれ純粹なる作用として悉く自由なる人格に繋がつてゐる。若し種々の價值の間に何等かの位階を設け得るとしたならば、それはこのやうな人格の立場に於てであるであらう。この立場では客觀的價值は單に理念の形式として消極的と考へられ、手段と見做される。新しきもの、嘗てあらざりしものを生産する積極的な理念は性質的なる、實質的なる理念である。我々は普遍妥當性の概念をつねに直ちに普遍性または形式性の概念と結び付けることをやめねばならない。眞に普遍妥當的なもの、絶對必然的なものは普遍的、形式的なものではなく、却つて具體的、個性的なものである。その基礎付けのために他の何等の意味をも要しない先驗的なものは、内容的な意味によつてみづから立つところの人格的價值である。かくの如く我々は普遍者の情熱 (Pathos des Allgemeinen) を征服して、理念そのものを個別的従つて人格的と考へるとき、個性の完全なる權利を獲得する。

我々は既に完全に自由なる睿智的性格が對象的存在でなくて、個性的對象を構成する「作用の

作用」であるべきことを述べた。叡智的性格は自然の一般的關係をその特殊性に於て結合する立場である。相闘ぎ、相爭ふ我々の一切の感情や欲望も、この立場に於ては悉くその意味を與へられて内面的に統一される。「なぜなら自然的理性は自然的理性みづからが觸れない何ものも必要としないからである。」(Nihil enim lumen naturale exigit, quod ipsum lumen non attingit.) 概念的に考へられる限り相矛盾する性質も反省の出來ぬ作用としては一つの人格に結合される。個性は反對の一致 (coincidentia oppositorum) である。この眞面目は自己の根柢に還つて、純粹なる、無限なる、創造的活動の中に自己を見失つた者にして初めて理解することが出来る。特殊を合理化する叡智的性格の理念が完全なる實現を見出すのは天才に於てである。天才とは與へられた自由 (gegebenen Freiheit) にほかならない。天才に於て理念は肉となり、永遠の言葉は全き感性的なる表現を得る。價值と非合理性とは天才に於て綜合される。この關係を我々は「啓示」の概念によつて最も適當に現はすことが出來よう。なぜかならば啓示の思想は一方では新らしきものの、概念をもつては豫料し得ざるものの出現として非合理性を、他方では神的なるもの、超驗的なものの顯現として絶對的價值を示すからである。もとより斯くの如き對象に於ける啓示も自己の内面に於ける啓示なしには理解され得ないであらう。叡智的性格は人類の理念のうちに成立

する。叡智的性格が天才に於て實現されたやうに叡智的性格の體系は歴史に於て實現される。歴史とは與へられた自由の世界である。神的なるものは歴史に於てその皮殻を脱する。歴史は神の國の聲ある神祕である。神は絶對無限に自由であり、叡智的性格の體系はもちろん概念的論理的に構成されないから、我々はただそれを歴史に於て認識するよりほかに術を知らない。ところで個々の叡智的性格は人類の理念の總體によつて基礎を得る。従つて歴史に於ける個性の全き理解もいづれはそれを一の歴史的全體の中に正しく定位することによつて可能である。精神生活はすべて構造聯關 (Strukturzusammenhang) をもつてゐるとディルタイが考へたやうに、歴史も各の時期、各の時代に於て、また全體として、それぞれ構造聯關をもつてゐるのであつて、個々の歴史的個性はこのやうな構造聯關の中に於て初めて正當に評價されることが出来る。歴史に於ける構造聯關は個別的なる價值の内面的聯關を明かにすることによつて理解されるが、個別的なる價值の斯くの如き内面的聯關はまたそれ自身歴史的事實の中に最も公平に、最も注意深く沈潛することによつて把握されるのである。歴史的個性を支配する因果律は自然的因果律ではない。それは、——スピノザの語を借りて云ふならば、——有限なる因果律ではなくて、無限なる因果律である。叡智的性格は神の自己限定として成立するが故に、あらゆる歴史的個性はその本質に於

てはいづれも直接に神の傍にある。神は一切の歴史的個性を己自身との、そして互に他との必然なる關係におく。ここに個性の永遠性は保證されるのである。歴史もまた永遠である。歴史が無始より無終に向つてひとむきにただ前進するのみなる過程であるならば、それは畢竟無意義な悲喜劇に過ぎないであらう。このとき如何に素晴らしきもの、目覺ましきものが世界舞臺の上で演ぜられようとも、我々は結局 "Welch Schauspiel! aber ach! ein Schauspiel nur!" と叫ばずにはゐられないであらう。然しながら歴史は世界理性が己より出でて己に還る過程である。自然としての理性が自由としての理性になる過程が歴史である。それ故に哲學者達が歴史的發展に辯證法的性質を認めたのも偶然ではない。フィヒテの掲げた有名な歴史の發達の五段階は、根本に於ては、理性本能から理性科學を経て理性藝術に到る辯證法的發展であつた。⁽¹⁸⁾ シェリングも自然、運命、攝理の三つの段階を歴史の發展の中に定めた。⁽¹⁹⁾ 人類はみづからの力をもつてみづからが最初にあつたものにみづからをなさうとする。一回的な、繰返さぬ運動でありながら、しかも絶えず自己のうちへ還りゆき、つねに自己のうちに安らへる運動であるところに歴史の意義は保證される。圓環こそ永遠と完全との象徴である。「人間は彼の歴史によつて神の存在の證明を絶えず進めてゆく、この證明はしかしただ全體の歴史によつて完成されることが出来る」、とシェリング

が云つた⁽²⁰⁾。我々は我々の歴史的活動によつて限りなく擴がりゆく神の讚美の合唱に加はるのである。——（一九二一・一一）——

附註——

1. Vgl. Kant, Kritik der Urteilkraft(Voländers Ausgabe), S. 270 ff.
2. Kant, Prolegomena § 14.
3. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten(Vorländers Ausgabe), S. 20 Anmerkung.
4. Vgl. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, S. 11.
5. Vgl. op. cit. S. 14ff. u. 242ff.
6. Hegel, Philosophie des Rechts § 269 Zus. u. §270 Zus.
7. Kant, Kritik der Urteilkraft, S. 274.
8. Hegel, Philosophie der Geschichte (Hrsg. v. Lasson), Einleitung, S. 63.
9. Hegel, Philosophie des Rechts § 343.
10. Vgl. G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, S. 51ff.
11. 左右田喜一郎博士「價值の體系（哲學研究、第四十四、四十五號）。參照。

15. 西田幾多郎博士、ライプニッツの本體論的證明（『意識の問題』二百九十四頁以下）。參照。
13. Vgl. G. Simmel, Das individuelle Gesetz (Lebensanschauung, S. 154ff.)
14. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben. S. W. V. S. 531.
15. 田邊元博士。ライプニッツ哲學の意義（哲學研究、第三十二號）。參照。
16. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. 11.
17. Leibniz, Nouveaux Essais. Liv. III. ch. III.
18. Vgl. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
19. Vgl. Schelling, Methode des akademischen Studiums.
20. Schelling, System des transzendentalen Idealismus. Werke(Hrsg. v. Weiss)II, S. 277.

デイルタイの解釋學

一

複雑な思想組織の中へ這入つてゆくために我々は單純な基礎概念の上に立たう。私は先づ「理解」の概念を最も一般的に、且つ最も形式的に規定しておかねばならぬ。理解と呼ばれるのは、外部より感性的に與へられた記號からして内部を把握するところの過程である。それがこの言葉の用語法である。それ故に、純粹に外的な、感性的なる本質に關しては、我々はただ譬喩的な意味に於てのほか、これを理解するといふことが出來ない。かやうな存在、例へば、自然科学の意に於ける自然は認識されはするけれども、理解されはしないと考へられる。若しひとが自然の理解について語り、そしてそのことが有意義であるとするならば、この場合、自然はもはや外的な、自然科学に謂ふやうな自然ではなくて、却つて或ひは美的な、或ひは道德的な意味に於ける如き自然が意味されてゐるのである。同じやうに、純粹に内面的なるものに關しても、我々

は、本來の意味ではこれを理解するとは云ひ得ないであらう。私が私自身を理解する、などと云ふとき、それはただ派生的な意味に於て語られてゐるのである。もしさうでないならば、そのときには、私の本質の感性世界に現はれた表現が私にとつて恰も他の人間の表現であるかの如く對立し、そして私がそれにかかるものとして理解しようとしてゐるか、または私がそれを他人の狀態であるかのやうに凝視するところの或る狀態に陷つてゐるかである。このやうにして理解は、外面的なものと内面的なものと、感性的なものと精神的なものと間の關係の成立してゐるところにのみ存在する過程である。しかるにこの關係は最も内面的なものでなければならぬ。もしそれにして緊密でないならば、そのとき關係の二つの項は、その一方にはゆる精神的なものが立つてゐるにしても、それは名のみであつて、相互に共に外的なものとなるほかなく、それ故にこの場合には、最初の規定に従つて、理解の過程は成立することが出来ない。理解の存在するところでは、むしろ外的なものと内的なものとは一の全體に統一されてをり、我々はただ抽象的にのみこれを分離し得るのであつて、眞實を言へば、外的なものが直接に内的なものであり、精神的なものが直接に物質的なものである。このことと共にまたひとつの他のことが結果する。即ち理解の作用そのものはまた何等か外面的なものとして理解されるものに對して外面的な關係に立つことを

許されないのである。なぜなら、外面的な關係に於て關係させられるところの二つの項は相互に外面的であらざるを得ないから、理解の作用そのものと共に理解されるものも凡て純粹に外面的なるものとなり終るがためである。それだから理解は内から理解するといふ過程でなければならぬ。然しながら單に内からといふだけでもまた不十分である。外なるものを通じて内なるものを把握するといふのがまさに理解の本質規定であつたからである。むしろ理解は理解されるものと必然的に一の全體をなしてをり、理解そのものが謂はばこの全體の顯現であり、發展でなければならぬのである。ここに於て私は既に二つの重要な概念が我々にとつて明瞭になつたと思ふ。第一には全體の概念である。内部と外部とがそこでは全體の統一に於てあることが要求されてゐる。しかも理解の作用はこの統一に對して外に立つことが出來ず、却つてそれみづからこの全體の中に入り込み、むしろそれがこの統一を成立せしめるものとして内から働くと考えねばならない。第二には組織または構造の概念である。もし全體が單なる全體として、そのうちに外面的なものとの面的なものとの構造をもたないのであるならば、そこには、何等かの他の直觀があるにしても、特に理解の過程と名づけらるべきものは存在のしやうもないであらう。しかるに理解はこの構造の外部にあることが出來ないから、却つて理解そのものがその發展の過程に於て内

からこの構造を形成してゆくものとして明かにされることが必要である。

さて、理解は人間の生活の極めて廣汎な範圍に互つてゐる。それは幼兒の片言の理解からハムレットや理性批判の理解にまで及んでゐる。我々は身振、音樂の音、彫刻された大理石、書かれた文字、その他、行爲や經濟的秩序や社會制度などに於て、凡て人間精神を理解するのである。これらの場合つねに理解の過程は共通なる條件によつて定められてをり、共通なる手段を用ゐてをり、従つて共通なる特徴を具へてゐると考へられる。理解は、それが特に學問的な自覺にまで持ち來されて、方法的なる統制のもとに於て行はれるとき、「解釋」(Auslegung oder Interpretation)である。理解が解釋にまで高まり得るためには、理解の對象となるものには既に一定の性質が要求される。このとき對象はいつも固定されたものであり、そしてかくして我々が絶えずそれに還つてゆき得るものでなければならぬ。もしさうでなくして、それがつねに動搖し變化するか、或ひは須臾にして消え去つてゆくかであるならば、我々は我々の理解を統制し若くはそれを吟味して、その客觀性を確立するに到るべき手懸と支持點とをもち得ないからである。^{*}ところで解釋なる語はもともと特に言語と關係してをり、解釋の方法學たる「解釋學」(Hermeneutik)は歴史に於て從來主として言語學と關係して發達させられ、發展して來た。いま

我々が解釋及び解釋學なる語を言語と文字の世界から、政治、經濟、社會の諸組織、諸制度等の領域へまで擴張して使用するには、理由がなければならぬ。その最も一般的な理由は斯うである。先づ書かれ記された文字と言語に於て人間の生活の一切は最もよく固定され、保存されることが出来る。そればかりではない、人間の内面はひとり言語に於てのみ、その完全な、包括的な、客觀的な表現を見出す。ここに最も廣き意味に於ける文學が精神生活及び歴史の理解に對して有する甚だ重要な意味が横はつてゐる。文字をもつて傳へられたものと關係して初めて、歴史上の紀念物、事件の動機などの解釋は満足な結果に導かれることが出来るのである。古代の器具、繪畫、彫刻などを研究するところの、フリードリッヒ・アウグスト・ウオルフによつて考古學的解釋學の名を與へられた學科も、これを遂行するに努めたプレツラーが既に注意してゐるやうに、言語、文學からの解釋を前提し、且つこれに指示を求めてゐるのである。そこで文書に於て保存された人間の存在の遺物の解釋があらゆる解釋の技術と方法の中心點を占めて來た。然るに解釋學は言語學にあつても歴史のうちに漸次に發展したのであつて、この發展が一定の段階に到達したとき、それが他の種類の存在にまで自己の領域を擴げて、一般に「現實的存在の解釋」(Interpretation der Wirklichkeit)の方法論となる可能性と共に根據も與へられた。この發展に於

ける決定的なるものは何であつたであらうか。

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

その第一のものは、言葉そのものの本質に關する深い洞察が開かれたことであつた。ヘルダー、ハマン以來開かれたこの方向はフンボルトに至つて著しく完成に近づいた。フンボルトに従へば、「言葉は諸民族の精神の外的顯現である、彼等の言葉は彼等の精神であり、彼等の精神は彼等の言葉である、兩者はどれほどまで同一と考へられてもなほ足らぬほど同一である。*」言葉は、その最初の、最も缺くべからざる要素であるところの、發音された音に於てさへ既に、人間の精神的性質のうちに基礎をもつてゐる。各の言葉はひとつの民族が到達したところの世界觀の一定の段階の產物である。それ故にそれを單なる物質的欲望からしてのみ生れたものの如く見做すほど誤つたことはない。むしろ人類は彼等の精神的なる力を發展させるために、一の世界觀を獲得するために言葉を必要としたのである。人間は彼の思惟を他の人間との共同の思想に於て、即ち言葉を通じて、明瞭と規定性とに持ち來たすことによつてのみ世界觀に到達し得る。思想は言葉を作る、しかし言葉はまた思想を作る器官である。そして個性に於て言葉はその最後の造

形と規定性とを獲得する。しかも眞の個性はいつでも語ることに於て成立し成長する。ところでまた各の人間は彼の個性が愈鮮かになつてゆくに従つて益全體性への、民族への、人類への轉向とそれに向つての努力とを深めてゆく。個人の活動は、それが國民のうちに宿る精神によつて運び上げられ、そして再びこの精神に新しい衝動を與へ返すところの程度に應じて一層浸透的であり、一層持續的である。このやうな動的關係を媒介するものは言葉である。ヘルダーは、言葉をもつて人間の任意の、作爲的な、便宜上の發明であると考へたり、或ひは反對に、神來の、超人間的な起源のものであると考へたりすることに反對して、それらの見解を覆した。フンボルトにあつては言葉は全體の人間性の表現である、その裡にはたらいてゐるのは固より單なる知力のみではない。言葉に於て「人間の二重の性質は具象化される。」それは人間の有限なる及び無限なる性質の間の、外界と内界との間の、個人と國民との間の、現在と過去との間の媒介者である。言葉は、「人間の感性的・精神的性質」(die sinnlich-geistige Natur des Menschen)の最も具體的な表現である。それに於て個人は普遍化され、理念的なるものは個性化されるのである。

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

第二に、言葉が外的な道具ではなく、却つて人間の生の内奥、彼の精神生活の最深處の顯現であることが次第に明かにされてゆくにつれて、言語學はまたその課題とその解決の方法とに關する自覺に於て著しい進歩を遂げ得るに到つた。この進歩を根本的に規定したのがシュライエルマッハーの解釋學史上に於ける比びなき事業であつたのである。彼以前の解釋學は主として、普遍妥當的な解釋の目的のために必要とされる個々の規則の集積から成り立つてゐた。然るにシュライエルマッハーはこれらの規則の背後に突き進んで、理解そのものの分析、この目的活動そのものの認識にまで溯り、この認識からして彼は普遍妥當的な解釋の可能性、その補助手段、限界、規則等を導き出した。そして彼は更に理解をその文學的制作者そのものの過程に對する生ける關係に於て分析した。生命ある文學的作品を産むところの創造的過程の生ける直觀のうちに、彼は文字の記號からして作品の全體を理解する他の過程の認識に對する諸條件を見出した。かくして理解の分析は解釋の規則を與へるための基礎であり、そして理解の分析は作品の制作の分析と結びついてのみ行はれ得るが故に、理解と制作との關係の上に初めて解釋學は、その手段であるところの規則を樹てることが出来る。シュライエルマッハーの弟子としてベックはこの思想の方向に於て活動した。ベックによれば、言語學の本來の課題は「人間精神によつて生産され

たものの認識」にある。まことにその通りである。然るに彼はすぐそれを即ち、「認識されたものの認識」(das Erkennen des Erkannten)といふ人口に膾炙する語をもつて書き換へてゐる。これは正確でない、なぜならこの有名なパラドックスは認識されたものと生産されたものが同一であるといふ間違つた前提の上に立つてゐるからである。現實には制作に於ては人間の精神的なる力の一切が協働してゐる、例へばパウロの書簡の如きは單なる認識以上のものである。そこではいまや我々は言語學の概念を正當に擴張して、「言語學とはそれによつて歴史的なるものが理解に持ち來されるところの諸活動の聯關以外の何物でもない」(V, 336)*、と云ふことが出來よう。近代の言語學の意識は實にこの點にまで到達したのである。ウーゼナーに従へば言語學は歴史學のひとつの方法であり、しかも基礎的な、基準的な方法である。「その課題は人間的、殊に精神的存在の全體の擴りと深さの上に互つてゐる。それ故に言語學者の正しい格言はテレンティウスの詩句である、——私は人間である、如何なる人間的なるものも私にとつて縁のないものではない (Ein Mensch bin ich, nichts Menschliches bleibt ferne mir.)、——彼の國は人間の生活と營爲、思索と欲求、行爲と創造の及ぶ限り擴つてゐる。」*ところでまたシュライエルマッハーの明かに見たやうに、理解に於ては享受と獨立の制作とは分離されることが出來ず、從つて理解に於

ては自己の個性を他の個性の直観によつて補足しようといふ、人間に本質的な、満されることなき欲望がその根源に横はつてゐる。理解と解釋とはかくして生そのもののうちに絶えず動いてをり、働いてゐるのであつて、これの完成は方法的な道に従つて生命ある作物とそれの聯關とを作者の精神に於て理解し解釋することによつて達成される。そこでベックもまた云つてゐる、「言語學は實に生の第一の諸條件のひとつである、それは最も深い人間性のうちにそして文化の連鎖のうちに根源的なものとして發見されるところのひとつの要素である。それは教養ある民族のひとつの根本衝動に基いてゐる。教養なき民族もまたで φιλοσοφείν (哲學する) し得る、しかし φιλοσοφείν (言語學する) することは出来ない。」このやうにして言語學は生そのものの表現であり、發展である。

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

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

* * * A. Boeckh, Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, S. 11—12.

ウーゼナーも同じく記してゐる、「φιλοσοφείν 即ち優越なる人間が我々以前に感じまた考へたこ

とを追感しまた追考する努力は、*φιλοσοφία* 即ち眞理の探求に劣らず、人間に生具する欲望である。各の人間は、故意なしにまた技巧なしにであるにせよ、絶えず言葉の解釋の技術を行つてゐる。

言語學は人間の人間に對する興味と共に永遠である。」*op.cit.* S. 23—24.

第三に、言語學の歴史學或ひは精神科學一般への擴張は歴史的意識 (*geschichtliches Bewusstsein*) の覺醒によつて大いに誘發されると共に基礎付けられた。文化は諸目的聯關の織り合はせである。その各のもの、言語、法律、神話、宗教、詩、哲學等は一の内面的な法則性を有し、これがその構造を規定し、またこの後のものがその發展を規定する。あらゆる文化現象は歴史に於て發展する。例へば、言葉は出來上つた道具もしくは物ではない、却つてそれは各の瞬間に生成し、發展しつつあるものである。それは死せる所産ではなく、むしろつねに活動しつつある生産である、*ἐργον* ではなくして *ἐνέργεια* である、といふのがフンボルトの根本思想のひとつであつた。然るにこのやうな發展説はまた個々の文化の體系の間に一定の内的な聯關を樹立し、このものに於てそれらの各の相對的な役割を規定する。精神生活の大いなる諸形態は交互作用の關係に於て歴史的に結合されてゐるのである。歴史的意識はヘーゲルやシュライエルマッハーによつて明確な學問的認識にまで揚げられた。廣い意味でのドイツ歴史學派 (*die deutsche*

historische Schule)の人々、例へば、ニーブール、グリム、サヴィニイなどはこの意識をもつて活動した。またこの意識のもとにランケなどの普遍史的な物の見方は健かに養はれたのである。これらの人々によつて、既に自然成長的に一の聯關に立ち、知識の世界の一の半球を形造つてゐるところの一群の認識、即ち、法律學、國家學、經濟學、宗教學、詩學などが、その他の半球なる自然科學に對して、學問的に自己の獨立性を獲得し、自己の固有性を證明し、そして同時に相互の間の親和性を自覺したのである*。かくて言語學はそれらの歴史的諸科學に對する共通な、基本的なる方法となり得たのである。

* デイルタイは哲學史の學問的な研究が第十八世紀の後半に於て歴史のこの部分へ二つの新しい契機の這入つて來たときに初めて生れたことを述べてゐる。ドイツの言語學と歴史的意識とがそれぞれある (IV, 557)。我々は進んでこの二つのものこそ偉大なる哲學史家であつたデイルタイの哲學そのものの生長の地盤であつたと云ひ得るであらう。

二

解釋學はデイルタイの哲學の中心的な位置を占めてゐる。このことは彼の哲學が何よりも歴史

學の土臺の上に据ゑられてゐることによつて必然であり、當然である。けだし解釋學は「哲學と歴史的諸科學との間の重要な結合の鎖であり、諸精神科學の基礎付けの主要なる部分である。」
デイルタイの哲學的努力の最大の目的は精神科學の基礎付けにあつた。この仕事に對して彼は彼の性向や天分によつて規定されてゐるばかりでなく、また實に彼の學問的活動の歴史的地位によつて必然的にされてゐる、と彼は考へた。哲學は科學、藝術、社會などひとつの法則的な聯關に於てつなぎ合はされてゐる。この聯關からして哲學にとつてその課題は必然的に生れて來る。生産的であらうと欲する限り、哲學はいつも自己の任務を歴史的に把握せねばならぬ。この思想からデイルタイは云ふ、「我々の課題は我々にとつて明瞭に豫示されてゐる、カントの批判的な道を辿つて、人間精神のひとつの經驗科學を他の諸領域の研究者達との協同に於て基礎付けることがそれである」(V, 27)。即ち彼はカントが自然科學に對してなしたと同じ仕事を精神科學について引受けようとするのであつて、この課題はドイツに於ける千七百七十年から千八百年に至る詩的並びに哲學的運動、レッシングからシュライエルマッハー及びヘーゲルまでの發展、近くは歴史學派の活動が彼に負はせたところのものであつた。然るに解釋學は精神科學にとつて最も普遍的なそして最も基礎的な方法である。「解釋學的及びそれと結合した批判的方法は、單

に言語學者や歴史家によつて實際に使はれてゐるのみでなく、むしろそれなくしては如何なる精神科學も成立し得ない」(V, 262)。従つて解釋學の構造の研究が彼の哲學の中心とならざるを得なかつたのである。

デイルタイの解釋學は彼の一生の學問的研究の過程に於てそれと共に成長した。彼は抽象的概念的に、現實に對する親密なる感情をもつことなく、向ふ見ずの學問的建築慾からしてのみ思索することをなによりも排斥した。彼は哲學の精神が實證的な經驗科學のうちに内在すべきことを信じてゐた。「現實に對する飽くことなき熱望は現代の學問の強大なる魂である」、とデイルタイは云つてゐる。この激しき魂は彼を體系哲學者とする前に特殊研究家とせずにはおかなかつた。我々は彼の樹てる概念や原理が歴史科學の領域に於ける多年に亙る彼自身の特殊的研究そのものから生れたものであることをつねに忘れてはならない。殆ど凡ての第一位を占める哲學者、學問上の分業のいまだ行はれてゐなかつたギリシアの古代のことは擧げるまでもなく、例へば、デカルト、ライプニツ、ヒューム、カント、ヘーゲル、シュライエルマツハーなどが、新しい方法もしくは原理を哲學に導き入れることの出來たのは、デイルタイの記してゐるやうに、彼等がそれぞれ特殊科學の範圍に於てみづから獨創的な仕事をなし得るまでにそれを熟知してゐた

ためであつた。デイルタイ自身もまたこのやうな思想家たちの仲間である。「哲學的見地からの歴史的研究」は彼の生涯を貫く方針であつたのである。然るに、デイルタイの概念と方法とは單に歴史的特殊科學のうちにその誕生の地をもつばかりでなく、彼はそれらのものを發展せしめて一般化し、法則化するに際して、斯くの如く哲學的になつた形式に於てそれらのものが果して特殊科學にとつて一層有效に、一層確實に役立ち得るか否かを吟味し、檢證することを怠つてゐない。彼の哲學が特殊研究そのものの過程に於て實り多きものとして證し得られるといふことは彼の最も大いなる關心に屬した。そこに於て收穫多産なるものとして證し得られるものにして初めて嚴密なる學問としての哲學であり得ると彼は考へる。單に論理的に徹底してゐること、體系的に齊合してゐることでなく、むしろ實證的な科學的研究と交つて、それを豊かに孕まし得る力を示すといふことが哲學の眞の學問性の標準である。我々が彼の著述に於て特殊研究についての恐しきまでの確かさと共に、體系的思想に關して何か落着かぬもの、或る控へ目と躊躇とに屢出會ふのは、彼のこのやうな學問的確信とそれに對する良心的なる忠實とに由來するのである。然しながら、ひとつの概念または原理を特殊科學の中から誘ひ出し、そして更にその普遍性もしくは法則性の力をこの學問に於て檢證するのみでは、それが特に哲學の仕事であると云ふことが出來

ない。ディルタイの學問は、彼の告白する如く、ドイツ歴史學派の雰圍氣の中でその影響のもとに成長し、彼の哲學の原理や方法はその少なからぬ部分に於てこの學派と共通のものであつた。しかし彼は同時にこの學派には哲學的な或ひは認識論的な基礎付けの缺けてゐることを非難し、そしてこの點に於てロック、ヒューム及びカントの歩んだ道を辿らねばならぬことを繰返し主張してゐる。歴史學派によつてひとたび獨立の學問として解放された精神科學の認識論的基礎付けは彼の一生の勞作の根本の動機であり、不變のテーマであつた。ディルタイはこの仕事をカントに倣つて「歴史的理性の批判」(Kritik der historischen Vernunft)と呼んでゐる。彼の解釋學に於ける最も獨創的なものは、それが一層包括的な歴史的理性の批判の課題に於て形成されたところにあると云はれ得るであらう。

ディルタイの歴史的理性の批判の、従つてまた解釋學の根本概念は「生」である。その根本命題は「生を生そのものから理解する」(das Leben aus ihm selber Verstehen)といふことにある。^{*}ディルタイはそれが「私の哲學的思惟に於ける支配的な衝動」であると述べてゐる。(p. 2)。思惟は生の背後に溯り得ない。「生そのもの、私がその背後に溯り得ぬ生命性は諸聯關を含んでをり、これに於て更に一切の經驗と思惟とが顯はになる」(V, 83)。けだしただ、生と經驗

のうちに思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇に於て現はれるところの全き聯關が含まれてゐるが故に、またただ、この聯關が生と經驗に於て分析的に明かにされ得るが故に、現實的存在の認識はあることが出来る。生を假象と見做すことはひとつの *contradictio in adjecto* である。なぜなら生の過程のうちに、過去からの生長と未來への進出のうちに、我々の生の作用聯關と價值とを形成するところの實在性は横はつてゐるからである。このやうにして、デイルタイの解釋學の根柢をなすものは、かの此岸性 (*Diesseitigkeit*) の思想、彼がルネサンス以來、ブルノーよりゲーテへの發展の研究に於て確めて來たところの、「超越的な諸表象を除外して、世界を世界そのものから解釋する」といふ思想、であつたのである。

* この根本觀念は彼の著作の到る處に見出される。既に『體驗と詩歌』の中で、彼はゲーテについて云ふ、「それは一切の宗教と形而上學から獨立なる、現實的存在の現實的存在そのものからの解釋 (*eine Auslegung des Daseins aus ihm selbst*) である」 (*Das Erlebnis und die Dichtung*, S. 231)。

彼が「生の哲學」に多くの意味を認めたのも主としてこの根本觀念のためである——「この時代の如何なる他の思想家よりも徹底的に彼 (ショーペンハウアー) は世界の世界そのものからの解釋を遂行することを企てた」 (IV, 262)。——「生は生そのものから解釋さるべきである」といふこと

がニイチェなどの生の哲學に於ける「大いなる思想」であつたのである（V, 370）。

然るに生を生そのものから理解するといふことが空虚なタウトロギーであるべきでないならば、それは一切の文化、歴史的世界、即ちヘーゲルの謂ふ客觀的精神（der objective Geist）が生表現もしくは發展として生そのものから解釋さるべきであるといふことを先づ意味しなければならぬ。「歴史的世界に於てこの生そのものの表現をその多様さと深さに於て把握するといふ飽くことなき努力のうちに私は成長した」（*メサ*）、とデイルタイは自己の學問的生涯を回顧しつつ記してゐる。しかるにあらゆる文化の所産を生そのものから理解するといふことはデイルタイが特にシュライエルマツハーから學んだところであつて、前者はこれをもつて後者の最も偉大なる功績に屬すると考へた。デイルタイは云つてゐる、「さてシュライエルマツハーの宇宙的直觀に於ける最も深きものは、恐らく、この宗教的體驗が自己のうちに諸宗教の多様性に對する説明根據とそれの正當性に對する權利根據とを含んでゐるといふことにある」（VI, 296）。正當に、獨立に、根源的に、打ち毀し難く精神生活のうちに働いてゐる宗教的體驗がある、そしてこの體驗が一切の教理、儀禮並びに宗教的共同的的生活の組織の根源であるといふこと、それがシュライエルマツハーの宗教論に於ける大いなる發見であつたのである。一般に文化の理解の原理は生の

うちに與へられてゐる。然しながら斯くの如き理解の課題が方法的に遂行され得るためには、生、その體驗そのものが學問的な分析に堪へ得るものでなければならぬ。もし生にして單に直接的なる、神祕的な直觀によつてのみ捉へられ得るものであつたならば、それが學問の原理となり得ることはないであらう。「生は我々に直接的にではなく、却つて思惟の客觀化によつて解明されて與へられてゐる」(V, 5)。生が思惟の分析によつて顯はにされ得るのはその如何なる性格によつてであるか。生の歴史性 (die Geschichtlichkeit des Lebens)こそまさにこの間に應ずるものである。生は本質的に歴史である。生そのものはいつでも歴史的に規定されてをり、人間は徹底的に歴史的である。「人間の歴史的性質は彼のより高い性質一般である」(Die geschichtliche Natur des Menschen ist seine höhere Natur überhaupt. IV, 560)。生は歴史的であるからして、生の理解は分析的であり、客觀的であり得る。恰もこの根源的な性質のために、生は客觀的精神にまで發展するのであり、そしてこの故に、文化の歴史は生そのものから解釋さるべきであるといふ、かの根本的な要請は基礎付けられてゐるのであり、またこの故に、歴史的世界の理解が則ち生そのものの理解であるといふことが歸結する。實際、歴史を通じてのみ生は認識されることが出来る。「人間が何であるかはただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人

間の認識を斷念することである」(IV, 529)。「人間が何であるか、それを彼は實に、自己についての瞑想によつて知るのでもなく、また心理學的實驗によつて知るのでもなく、却つて歴史によつて知るのである。ところで、心的聯關の生成、その諸形式及びその活動を洞見しようと欲するところの、人間精神の諸所産のこの分析は、歴史的諸生産物の分析に、そのうちにかかる聯關が形造られるところの歴史的諸過程のあらゆる捕へられ得る碎片の觀察と集成とを結びつけなければならぬ」(V, 180)。我々が哲學に課する一切の問題は、我々の認識能力の固結したアプリオリを想定することによつてではなく、「我々の存在の全體から發する發展史」(die Entwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht. I, XVIII.)を追跡することによつてのみ残りなく解決されることが出来る。全き人間性の構造に於て限定されてゐる生の發展史のうちに、歴史科學的認識の起源、その妥當性、その限界等の基礎は横はつてゐる。デイルタイはこの思想をもつてカントに反對した。彼もまた意識が世界の形式を産み出すといふ先驗哲學的思想の上に立つてゐるけれども、カントの意識一般の概念はなほ抽象的、構成的であるとしてこれを斥ける。カントの認識主觀の血管の中には現實の血が流れてゐない。單なる思惟活動としての主觀は、意志感情表象の作用の悉くを自己の契機として含む現實的な

る、全體的なる生の發展の過程によつて置き換へられなければならぬ。學問の原理は生そのもののうちに横たはつてゐる。この意味でデイルタイは彼の認識論を特に「自省」と名づけてゐる。しかるに生はその根本的な規定に於て歴史的存在であり、生の認識は歴史を通じて初めて與へられるのであるから、自省は必然的に歴史的存在、自省（die geschichtliche Selbstbesinnung）でなければならぬ。かくて認識論はデイルタイにとつて純粹なる、理性の批判でなくして、むしろ歴史的存在、理性の批判であつたのである。哲學と歴史との最も深き且つ最も本質的な結合はここに成立する。「歴史的でなきが如き、如何なる現實的な哲學的思考も存在しない。體系的哲學と歴史的敘述との間の分離は本質的に正しくないのである。」（Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul York v. Wartenburg 1877—1897, Hrsg. v. Sigrid v. d. Schulenburg, S. 251.）

三

生とは先づ自我と彼の環境との間の作用聯關である。生にあつては私にとつて私の自我はその環境の中に與へられてゐる、そこに於て私は私の存在の感情をもち、私の周圍の人間及び事物に

關係し、それらに對して或る態度をとる。それらのものは私の上に壓迫を及ぼし若くは私に力と存在の喜びを注ぎ込む。それらのものは私に向つて要求をもちかけ、そしてそれらのものは私の存在のうちに位置を占める。かくて各の物、各の人は私の生の交渉 (Lebensbezug) によつてひとつの固有なる力と色彩とを享ける。即ち存在は環境として單に對象であるのではない。環境として私に對して壓迫と促進、欲求と拘束、或ひは親しさと疎さを含まぬが如き如何なる人間も事物も存在しないのである。生の交渉はそれらのものを幸福、私の存在の擴大、私の力の高揚の擔ひ手とする、またはそれらのものは私の存在を制限し、私の力を減少せしめる。環境 (Milieu) の概念は生の交渉によつて成立する、即ちそれは「交渉的存在」の概念である。そしてこのやうに物が生の交渉に於て私に對して獲るところの諸規定に、生の交渉からして産れる私自身の裏に於ける状態の變化は相應する。この場合凡ての物が自我に對して位置を有する如く、自我の状態は物の彼に對する關係に従つて絶えず變化する。そしてかかる自我と彼の環境との間の作用聯關 (Wirkungszusammenhang) は恰も生の歴史性の最初の規定と考へられ得るであらう。

生の第一の方面もしくは契機は體驗 (Erlebnis) である。體驗とは存在が私にとつてそこに在

る特殊な仕方である。凡て私にとつてそこに在るものは、私の意識の事實であるといふ最も一般的な條件のもとに立つてゐる。各の外的なる事物と雖もまた、私にとつてはただ意識の事實もしくは過程の結合として與へられてゐるのである。デイルタイはこの事態を原理的に「現象性の命題」(Satz der Phänomenalität)の名をもつて表現する。然しながらひとは現象性の命題を、從來の經驗主義的また一部分は先驗哲學的認識論がしたやうに、主知主義的に轉釋してはならぬ。單なる表象的、思维的活動のうちに存在の最高の制約が與へられてゐるのではない。却つてそれは衝動、意志及び感情の中に含まれた聯關のうちに横たはつてゐるのである。デイルタイは斯くの如き思想から『外界の實在性についての我々の信仰の根源並びにその權利の問題の解決に對する寄與』を書いた。單なる表象にとつては外界はどこまでもただ現象に過ぎぬであらう、我々の意欲、情感、表象の全體的なる聯關に於て初めて、我々の自我と共に外界の實在性は確實に基礎付けられるのである。我々は我々の内部に於て多様な過程、感覺、表象、感情、衝動、意志等を感じ取る。これらの諸過程は相互にひとつの「構造聯關」(Strukturzusammenhang)に結合される。愛する者の死は構造的に特殊な仕方をもつて痛みと結びついてゐる。私がそれについて痛みを感じるものと關係させられて、知覺または表象と痛みとのこの構造的なる結合が體

驗である。ひとつの實在として私のうちに現はれるこの構造的聯關が實在として含む一切のものが體驗なのである。そして我々の精神的構造の中心をなすものは、ディルタイに従ふとき、諸衝動と諸感情の束である。諸の印象はこの中心から與へられた感情の色取によつて、注意のうちに引き上げられて、知覺とその記憶及び思想系列との結合は形成され、次にそれらのものに存在の高揚或ひは苦痛、恐怖、憤怒が結びつく。かくて我々の存在の深奥の一切は動かされる。そして恰もここからして更に、苦痛より希望への推移、更にこのものの欲求への、有意的行爲を喚び起すところの他の系列の情緒への推移が行はれる。この際最も決定的なことは、一の狀態から他の狀態への諸推移、一から他へ導くところの作動がまたそれ自身内の經驗そのものに屬するといふことである。構造的聯關は體驗される。このやうに全體的なる聯關がつねに現實的であり、そしてまさにそれによつて規定されてゐるが故に、外的世界が實在として與へられるが如く、恰もまた全體的なる聯關が絶えず個々の心的過程のうちに働くが故に、このものは體驗として實在であるのである。體驗は單なる現象ではなく、精神生活 (Seelenleben) として充實した現實性を有する。一般に構造の概念が中心に持ち來されることによつて現象性の命題は現象主義 (Phänomenalismus) の誤謬から免れ得るのである。そして構造が體驗された聯關であるところに、

精神生活が最も優越なる意味に於ける統一であるところの根據は横はつてゐる。心的生活過程は根源的にそして到る處、その最も原始的なる形態からその最高の形態に至るまで、一の統一である。精神生活は部分から合成されたものでない、それは要素から組成されてゐるのでない。それは合成物でなく、感覺原子或ひは感情原子の協働の結果ではない。それは根源的にそしてつねに優越なる統一である。精神生活に於ては聯關は第一次的に與へられてゐる、我々はこの聯關の背後に溯ることが出來ぬ。聯關は實に「生そのもののうちに含まれる概念」(der im Leben selber enthaltene Begriff)であつて、我々の思惟がそこに持ち込んだ若くは附け加へた概念であるのではないのである。精神生活の構造が絶えず我々のうちに活動し、意識の中に見出される表象や狀態がつねにこのものに於て制約されることによつて、各の心的過程は孤立され分離された要素でなく、却つて全體に於ける一の機能または動作 (Leistung) となる。我々はただ抽象によつてそれを固定せる、それ自身として存立する要素として把握し得るばかりである。現實にあつては精神に於ける一の過程はつねに同時に一の「形成過程」(Bildungsprozess) である。それは精神生活の全體の聯關によつて規定され、このものに作用されて、ひとつの内的なる變化と生長を成就する。かくて現實にひとつの知覺或ひは表象が現はれるとき、それは感情によつて貫かれ、色

取られ、生かされてゐる、感情と興味の分配、これによつて制約された注意が、他の原因と共に、その出現、その保存の程度、その消滅を規定する。一の心象の運命は感情と注意の分配に依存するのである。このやうにして心象もまた「ひとつの衝動的な力」(eine triebartige Energie)を獲る。それは生命であり、過程である。それは生成し、發展し、消滅する。

全體の構造聯關が體驗のうちに作用することによつて、私の現在の體驗はそのうちに含まれる諸契機の故に、私の過去に於て構造的にこれらの諸契機と結合してゐたところの體驗へと連れてゆく、また他の諸契機は未來へと導く。體驗されたものの憶起されたものへの、並びに希望、期待、配慮、欲求に於て現はれる未來的なるものへのこの關係は、私を後方へまた前方へ牽いてゆく。この牽引(Fortgezogenwerden)——それは單なる意志と混同さるべきでない——によつて、聯關にあつて力として働くものは現前性(Präsenz)として固有なる性格を獲得する。體驗は一の動的統一である。その構造はいつでも過程によつて媒介されてゐる。それは單なる現在ではなくして、却つて現在の意識の中に既に過去と未來とを抱く。現在の具體的な意識はつねに過去と未來とを自己のうちに含んでゐるものである。生の基本的なる、範疇的な規定としての時間性はまさに斯くの如きものを謂ふ。かくして我々はまた體驗がつねに與へられた特殊から全體

へと進むのを知ることが出來よう。ここに生の範疇 (Kategorie des Lebens) として最も包括的な「意味」(Bedeutung) の範疇が與へられる。生の範疇といふのは先驗的に生に對して適用されるものでなく、却つてまさしく生そのものの本質のうちに横はつてゐるところのものである。かかるものの一として意味の範疇は、生の本質のうちに基礎付けられてゐるところの、生の部分の全體に對する關係を表はす。この意味をば我々は、ちやうど文章に於ける單語の意味がその前後の關係からして理解されるやうに、記憶と未來の可能性によつて認識する。意味關係の本質は、時間の経過のうちにあつて、生の構造の基礎の上に於て、ひとつの生の過程の形式が含むところの諸關係のうちに横はつてゐるのである。しかるに生の構造の中心をなすものは衝動の束であつた。このものは謂はば凡ての方面に、不快と欲望の感情、努力と意欲との聯關に於て、自己を放射する。この構造に於てはその諸部分はそれの結合が衝動の満足と幸福を喚び起し、苦痛を禦ぎ妨げるやうに結び合はされてゐる。即ちそこでは聯關はひとつの目的聯關であるのである。このやうにして精神生活の基本的編制をなすところの、部分と全體との各の關係は、「合目的性」(Zweckmässigkeit) を擔ふ。合目的性はひとつの自然概念ではない。却つてそれは衝動、快、苦痛に於て體驗されるところの、人間の存在に於ける生の聯關の存在の仕方である。「實に精神的

構造に於てのみ合目的性の性格は根源的に與へられてゐる、そして我々が有機體または世界に合目的性を屬せしめるが如きことがあるならば、この概念はただ内面的なる體驗からして移し込まれてゐるに過ぎないのである」(V. 207)、『とデイルタイは記してゐる。生にあつては現在を過去によつて充され、そして未來をそのうちに孕む。然るにこのやうな生の経過のうちに合目的關係は内住する。ここに「發展」(Entwicklung)が生の範疇のひとつとして與へられる。發展もまた構造の聯關が根柢にあるところに於てのみ可能である。

生の第二の方面または契機は表現(Ausdruck)である。體驗が生の謂はば内化の方向であるに反して、表現はそれの謂はば外化の方向である。デイルタイはこの後のものをまた生の客觀化(die Objektivation des Lebens)とも呼んでゐる。生は自己自身の中に無限なる内化の傾向と共に無限なる外化の傾向を藏してゐる。そこでは最も縁なきものと見ゆる外物も體驗に引き入れられる可能性を有すると共に、また意識の照し能はぬ最も深き内奥も表現に顯はれる可能性を有する。蓋し生は自體に於ては一の精神物理的統一である。ひとが心理的なものと及び物理的なものとして分離し慣はしてゐるところのものは、生の事實に於ては分割されずにある。生は兩者の生ける聯關を含む。我々は我々自身自然である、そして自然は我々の裡に、無意識的に、暗き衝動

に於て、はたらく。意識の諸状態は身振、顔付、言語などのうちに絶えず自己を表現する。生は單なる精神でなく同時に身體であるが故に、まさにその故に生の原始的なる、根本的なる構造は、人間と彼の環境との間の作用聯關であるのである。精神生活の構造は生の統一體が、それがそのうちに生活する環境によつて制約され、そして更にその環境の上に作用し返し、そこから生ずる内的状態の編制を意味する。しかるに人間が環境と構造的聯關に立つてゐることによつて彼の表現は特殊なる形態をとることとなる。我々は先づ人間が自然から規定されてゐるのを見出す。個々の人間の發達、並びに地上に於ける人類の分布及び歴史に於けるその運命は、自然的諸條件によつて制約されてゐる。精神物理的統一體にとつてはそれだから諸目的そのものの形成に關して自然過程とその性質とが指導的である。しかし他方では、この統一體にとつて自然の全聯關はそれら諸目的の成就に對する手段の體系として協働する。目的はその手段を自然の條件の中に求める。精神の創造力が外界に於て生産する變化が如何に瑣々たるものであるにせよ、しかもこのものに於てのみ、それを通じて斯く創造された價值がまた他の諸精神にとつても存在するところの媒介は可能となるのである。地動說の方向に於ける古代人の最も深き思惟勞作の物質的殘滓として遺された數葉がコペルニクスの手に入つたとき、それは我々の世

界觀に於ける革命の出發點となつた。このやうにして、自然的諸條件が地球面に於ける精神生活の發達と分布とを規定するといふこと、そして、人間の目的活動が自然の諸法則に拘束され、かくてその認識と利用とによつて制約されてゐるといふこと、この二重の依存關係の基礎の上に、つねに生の客觀化は行はれる。

個人から個人へ物質的過程の媒介を通じて放射する作用のうちいと小さきものと雖も失はれることはないであらう。然しながらただ社會的世界に於ける同形的な結果が結び合ふ場合にのみ、我々に明瞭な力強い言葉をもつて話し掛けるところの事實が生成する。個人の間の持續的な關係から産れ出る事實はひとつの恆常なる形態をとることが出来る。斯くの如きもののうち或るものは、人間性の一の要素に基き、従つて持續的な目的が、個々の個人に於ける心的活動を相互關係に立たせ、かくて一の目的聯關に結合するときに生成する。そして他のものは、持續的な原因、それが自然の編制のうちにあるにせよ若くは人間性を動かす目的のうちにあるにせよ、その原因が諸の意志を一の全體への拘束に結合するときに生成する。初めのものをデイルタイは「文化の諸體系」(die Systeme der Kultur)と名づけ、これには藝術、學問、宗教などが屬せしめられる。次のものは人類が自己みづからに與へた「外的組織」(die äussere Organisation)であつて、支配

と隸屬、及び共同などの如き根本關係に於て組織されてゐるところの、國家、教會、家族などがそれである。固より文化の諸體系と外的組織とはただ相對的に獨立であつて、現實に於ては兩者は生ける聯關に立つてゐるのである。諸の具體的な文化形態は多數の主觀のうちに存在する一の事態を、從つてこれらの主觀のうちにあつて繰り返される同形的なもの、一般的なものを表はすばかりでなく、同時にまたそれらの個人がまさにこの事態によつて相互に結合されてゐるところの一の内的聯關を表はす。例へば、宗教は一の一般的なる事態、見えざる力に對する心的聯關の生ける關係といふが如きものを意味するのみではなく、同時に諸の個人が宗教的行爲のために結び合はされてゐるところの共同の聯關を意味してゐる。

私は更に生の表現のうち特に重要な「文化の體系」を分析しよう。各の體系は人間の一定の、諸の變容のうちに繰り返される要素に基いてゐる。例へば、藝術は人間性のひとつの個々の要素としての想像の能力に基いてゐる、しかもその創造の中には人間性の全體の富がはたらいてゐる。しかしこの體系はその十分な實在性と客觀性とを、外界が速かに過ぎ去りゆく個人の活動を永續的に保存し媒介し得ることによつて初めて、獲得することが出来る。この體系の目的に従つて價值あるやうに形造られた外界の諸要素と、生々とした、けれど過ぎ去りゆく個人の活動との

この結合こそは、この體系の個人自身から獨立なる外的持續と客觀性の性格とを生産する。かくして文化の體系はデイルタイの謂ふ「歴史的社會的實在」(die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit)に屬する」ととなるのである。かく呼ばれた世界はまことに精神生活の表現であり、そしてかかる客觀化は、本來、多くの個人の精神活動を貫き互る同形性(Gleichförmigkeit)または同質性(Gleichartigkeit)によつて可能である。個人は生の舞臺に現はれてはまた消える、しかるに文化の諸體系は絶えず存立する、各の時代に於て人間性の内容と富とはこのものに注ぎ込まれる。ところで歴史的社會的實在は我々にとつて自然の如くにあるのではない。自然は我々に對して黙してゐる。歴史的社會的實在は我々はこれを我々の全本質の一切の力をもつて體驗する、なぜなら我々は我々自身のうちに於てこの實在の體系を作り上げる諸の状態と力とを、最も生々した不安に於て、感知するからである。このやうにして我々と歴史的社會的實在との間にはつねに最も密接なる、最も力強き作用聯關が成立してゐる。「我々が生の經驗に於て所有する人間世界は、我々には、藝術、歴史及び抽象的諸科學によつて、高上された意識に持ち來される。我々のうち各の者の生は、その最も深き諸交渉に於て、ただ造形美術、物語、詩、歴史敘述及び科學的思惟のこの雰圍氣に於てのみ休憩し、生長し、自己を形造り得る。それだから生そのもの

は、我々がそのことをみづから明かにすることなしに、つねに歴史的に制約されてゐる。人間の顔付を読み、姿や身振を判ずることに於て、畫家我々の教師であつた。詩人は人間を理解するための我々の器官であり、そして彼等是如何に我々が戀愛や結婚に於てまた友達に對して振舞ふかといふ方に影響を與へる」(V, 275)、とはデイルタイの言葉である。

生の第三の方面もしくは契機は理解 (Verstehen) である。體驗は生の内化の方向であり、表現はそれの外化の方向であつたが、理解は生の統一の方向であると云ひ得よう。蓋し理解は外的なるものの内的なるものへの歸入であり、内的なるものの外的なるものへの移入であるからである。いまこれを一層動的に見るならば、内的なる生は自己を表現に於て外化し、斯く外化した生は理解に於て再び内化されるが故に、理解は生の自己自身へ還りゆく過程と見做されることも出来るであらう。

理解は生に對して外から持ち込まれた觀方に基くのではない、それは生そのもののうちに基礎付けられてゐるのである。先づ生は本質的に客觀化の傾向を有するから、理解といふ生の特種なる傾向は必然的に要求される。我々の精神物理的本質の中に我々にとつて内と外との關係は與へられてをり、これを我々は到る處へ移し込む。我々是我々の狀態を外的なる形象によつて暗示し

若くは感性化する、そして我々は外的形象を內的なる状態によつて生命あらしめ若くは精神化する。ここに神話や形而上學、然し何よりも詩の力強い根源がある。かくして次に一切の客觀的歴史の形態は實に體驗の表現であるから、外から内への理解の過程は現實的に可能である。「なぜならこの體驗され得るもののうちに生のあらゆる價值は含まれてをり、このものの周りを歴史の全き外的なる騷擾は回轉する」(VII, 82)。個人のうちに內的知覺によりその全内容に於て意識されてゐる事象と、彼の外部に於てこの歴史的社會的實在を作つた事象とは、同一である。「人間歴史に於て働いてゐる凡てのものは人間の内面に於てもまた働いてゐる」、とフンボルトも言つた。人間歴史に於て感性的に與へられたものからして理解は、感性に決して現はれることなく、しかも外面的なものの中に自己を實現し表現するところのものへ還つてゆく。いな、むしろ外部及び内部といふ一對の概念の意味は我々にとつて理解によつて初めて説明されて與へられるのである。これらの概念は、理解に於て、生の感性的現象とこのものを生産しそしてこのものうちに自己を顯現するところのものとの間に、成立する關係を表はす。ただ、理解の達する限りに於てのみ、外部と内部との關係は存在する。ここに注意すべきことは、理解が單なる知的活動でないといふことである。そこでは全體の人間がはたらく。理知の單なる強力ではなく、人格的生活

の強大が要求されるのである。

かくて理解は外化した生を取り戻す。「歴史及び社會の諸現象を研究する者に對して抽象的な諸本質 (die abstrakte Wesenheiten) が到る處に現はれて來る、藝術、學問、國家、共同社會、宗教は斯くの如きものである。それらのものは、我々の眼の實在に貫き入ることを妨げ、しかも自己を捕へしめぬ、かの叢り合つた雲霧に似てゐる」(1, 42)、とデイルタイは云ふ。從來多くの哲學者がそれを處理するために様々な冒險を敢てしたこれらの抽象的な諸本質をデイルタイは如何に取扱つたであらうか。彼はそれらのものを生の客觀化として把握することによつて、先づそこに生の歴史性 (die Geschichtlichkeit des Lebens) を見た。ここでは一切のものは精神的行爲によつて生成してをり、従つて歴史性の性格を擔ふ。それは歴史の所産として感性世界のうちに織り込まれてゐる。公園に於ける樹木の配置、市街に於ける家屋の配列、手職人の道具からして、法廷に於ける罪の判決に至るまで、我々の周りに於て時々刻々歴史的に生成したものである。精神が今日彼の性格からして彼の表現のうちへ入れ込むところのものは、明日の歴史である。歴史は生から分離された何物でもない。ところで生の客觀化が我々にとつて理解されたものとなるとき、それはかかるものとして到る處外と内との關係を含む。この客觀化は理解に

於て到る處體驗へ關係させられてゐる。理解によつてかの抽象的な本質として我々に縁なきものであるかの如く見えた客觀化は生、客觀化として把握される。即ちそこに歴史の生命性（die Lebendigkeit der Geschichte）とも云はるべきものが成立する。理解によつて、歴史にまで外化した生は再び生として發見される。生の歴史性と歴史の生命性、これがまさに理解に於ける外と内との關係の具體的な意味である。このやうにして理解は生の自己發見であり、自己認識である。デイルタイはノブリスについて云つてゐる、「彼は、歴史の最高の内容が、人間は彼自身何であるか、の祕密を顯はにするとはいふ無限なる課題の解決である、といふことを見出す。彼はここに、一切の歴史の最高點は人間精神の生長してゆく自己認識である、といふヘーゲルの思想を完全に豫料してゐる」（Das Erlebnis und die Dichtung, S. 307）。しかるに我々はデイルタイ自身が一層ヘーゲルに接近して立つてゐるのを見出さないであらうか。デイルタイに於ける「生」の三つの契機、體驗、表現、理解と、ヘーゲルの謂ふ「精神」の發展の三つの契機、主觀的精神、客觀的精神、絕對的精神との間に、我々は或る類似と對應とを見出すことは出来ないであらうか。ヘーゲルにあつては、主觀的精神は個人精神の多樣であり、このものは法律、倫理、道德なる客觀的精神にまで對象化さるべく規定されてゐる、中にも道德は普遍的理性的意志を家族、市民社

會及び國家に於て實現する。絶對的精神に於て主觀的及び客觀的精神は統一され、これらのものを通じて發展した精神は自己認識に到達する。デイルタイにあつては、主觀的な生の體驗は表現に於て客觀化され、そして兩者は理解に於て統一され、そこに於て生の自己認識は成立する。デイルタイにあつても、ヘーゲルに於てと同じく、生は歴史を通じて自己を認識する。然しながら同時に我々はこの二人の思想家の間の差異をまた無視してはならぬであらう。ヘーゲルの精神は本質的に合理的であるが、デイルタイの生は表象、感情、意欲の構造、聯關である。主觀的精神、客觀的精神、絶對的精神は精神の論理的なる、體系的なる發展の段階であるに反して、體驗、表現、理解は生ける聯關のうちにとどまつてゐる。ヘーゲルに於ては精神の自己認識の原理は辯證法的思惟であるのと異つて、デイルタイに於てはそれは單なる思惟でなくして却つて全體の生である。それ故に生の自己認識は生の自己解釋 (Selbstauslegung) と一層適當に呼ばれ得るであらう。デイルタイは理解を「自省への方向」(die Richtung auf die Selbstbesinnung) とも言つてゐる*。

* ヘーゲルの客觀的精神とデイルタイの謂ふ生の客觀化との異同については後者がみづから記してゐる (VII, 148ff.)。

四

精神科學は「自然生長的に、生そのものの課題からして」發展して來た。その對象は一般に人間である。然しながら人間と雖も、それが知覺と表象に於て捕へられて與へられるならば、我々にとつてひとつの物理的事實であり、そしてそれはかかるものとして自然科學的認識に這入ることが出來、また這入らねばならぬであらう。精神科學の對象として人間は、彼の諸狀態が體驗される限りに於てのみ、このものが生の諸外化のうちに表現に達する限りに於てのみ、そしてこれらの諸表現が理解される限りに於てのみ成立する。しかも體驗、表現及び理解のこの聯關は、單に人間が自己を傳達する身振や顔付や言葉を包括するばかりでなく、また社會的諸形態に於ける精神の諸客觀化をも包括する。かくてここに全く原理的な命題がある、曰く、「このやうにして到る處に於て體驗、表現及び理解の聯關は、それによつて人類が精神科學的な對象として我々にとつてそこに在るところの手續である」(VII, 87)。精神科學はまさにこの聯關に於て基礎付けられてゐるのである。實にそこに於て初めて我々は精神科學を他の種類の科學から決定的に區別し得る明瞭なる標識を把握することが出来る。ひとつの科學は、その對象が我々に體驗、表

現及び理解の聯關のうちに基礎付けられてゐるはたらきによつて與へられる場合に於てのみ、精神科學に屬するのである。

しかるに對象が如何に與へられるかといふことは、その對象が如何に研究されるかといふことを規定する。換言すれば、對象の存在様式は對象の研究方法を規定する。そこで精神科學は、對象が體驗として與へられる限りに於てこれを研究する心理學、そして對象が表現として與へられる限りに於てこれを研究する歴史學、これら二つの學問の方法に俟たねばならぬ。ところが體驗と表現とは理解によつて統一され、それによつて對象は現實的になるのであるから、精神科學にとつては「歴史的分析和心理學的分析との結合」(die Verbindung geschichtlicher mit psychologischer Analysis, I, 79)が要求される。この結合が精神科學の具體的な方法としての解釋學である。

ここに謂ふ心理學はもとより自然科學的心理學ではない。自然科學的心理學——デイルタイはそれを「説明的若くは構成的心理學」(die erklärende oder konstruktive Psychologie)として特性づけてゐる——は、精神現象を一義的に規定された要素の一定數によつて因果關係に従屬せしめようとする。例へば一切の精神現象を感覺及び感情なる二つの級の要素をもつて構成すること

によつて因果的に説明しようとするが如きがそれである。斯くの如き心理學に對してデイルタイは「記述的並びに分析的心理學」(die beschreibende und zergliedernde Psychologie)の理念を樹てる。この心理學は既にセネカ、マルク・アウレル、アウグスチン、マキャヴェリ、モンテエニユ、パスカルなどの生についての反省のうちに現はれてゐる。記述的分析的心理學の目標は精神生活の構造聯關にある。この學問はそれ自身に於て基礎付けられてゐる。精神生活では聯關が第一次的に與へられてゐるといふところに、心理學的認識と自然認識との間の根本的差異は成立する。この聯關の背後に我々は溯ることを許されてゐない。むしろこのものが生及び認識の統一となる條件である。従つてそれは心理學に對する確實なる出發點を含んでゐる。思惟みづからがそのうちに於てはたらしき、それからして出發し、それに依存するところのこの聯關こそは動かし難き前提である。このやうにして諸機能の聯關は內的經驗によつて内から與へられてゐるから、心理學的認識の一切はただこの聯關の分析でのみあり得る。ここでは構造が直接に與へられてゐるから、この領域に於ける記述は疑ふことの出來ぬ基礎をもつてゐる。

それにも拘らず體驗はつねに主觀的である、それは絶えず變化する、従つて體驗の觀察は畢竟主觀的たらざるを得ないのである。このとき心理學的方法に對して重要な補ひとなるものは心

的生活の對象的な生産物の利用である。言語、神話、文藝、美術などに於て、一般に一切の歴史なる形成物に於て、我々は謂はば對象的となつた心的生活を我々の前にもつてゐる。これらの固定された客觀的な諸形態は心的作用によつて、その法則に従つて作り上げられたものにはかならない。我々が我々の衷に於て觀察する諸過程は絶え間なき變轉のうちにあるが故に、固定した輪廓をもつた永續的な諸形態を我々の前にもつといふことは我々にとつて重要である、なぜなら我々の觀察と分析とは絶えず繰返しこのものに還つていつて、その正しさをつねに檢證し得るからである。そこでデイルタイは含蓄深き言葉をもつて次のやうに語る、「人間の精神が何であるかは、ただ歴史的意識が、その精神の生活したそして生産したところのものに於て、認識に持ち來すことが出来る、そして精神のこの歴史的自己意識が我々をしてひとり、人間についての學問的にして體系的なる思惟を漸次に作り出すことを可能ならしめるのである」(IV, 528)。このやうにして歴史的研究が心理學的研究に結びつかなければならない。いま或る詩的作品を研究するとせよ。先づこの作品はひとつの歴史的なる生産物であるから、その研究は歴史的社會的實在の全體の認識に依存する。しかし次にそこにはこの創作を產出した精神的活動がある。「從つて文學及びその歴史の研究の基礎であるべき眞の詩學は、その概念と命題とを歴史的研究と

人間性のこの一般的研究との結合からして獲得せねばならぬ」(I, 88)。心理學的研究と歴史的研究との聯關は相互的である。心理學的分析が歴史的分析に結びつかねばならぬやうに、歴史的分析は心理學的分析に結びつかねばならない。けだし、經濟、法律、宗教、藝術、學問などの文化の諸體系、並びに家族、組合、教會、國家等の諸結合に於ける社會の外的組織は、人間精神の生ける聯關から產れ出てゐるが故に、それらのものは終局はまたこの聯關からして理解され得る。心的事實はそれらのものの最も重要な構成要素をなし、それ故に心理學的分析なくしてはそれらのものは認識され得ないのである。この意味で心理學は歴史的生活の一切の認識の基礎である。

ここに我々はデイルタイの歴史哲學的思想を見ることが出来るであらう。彼自身の言葉で云へば斯うである、「精神生活の構造は、精神的諸統一體の協働から生ずる一切の歴史的過程に對する圖式 (Schema)、謂はば輪廓 (Gerüst) を自己のうちに含んでゐる」(IV, 559)「生は藝術、宗教、その他のものに於て自己を分化して來た」(I, 383)。生とはこの場合精神生活であり、精神生活は一の聯關であるが故に、藝術、宗教、その他の文化形態は歴史に於てつねに構造的聯關に立つてゐる。かくてデイルタイは、例へば哲學について、その歴史上の諸形態は「それに於て哲學が文化の聯關のうちに於けるその位置の諸の可能性を歴進して來たところの内的辯證法」(die

innere Dialektik, in welcher die Philosophie die Möglichkeiten ihrer Stellung im Zusammenhang der Kultur durchlaufen hat. V, 344) への洞見を開くと考へる。然るに文化の聯關は精神生活の聯關によつて基礎付けられてゐる。従つて「哲學の歴史は人間の精神生活の諸の態度の繼起を顯はにする」(IV, 561) ことが出来る。デイルタイはこのやうな思想の上に立つて、精神生活の存在に對する可能なる態度に基礎付けて世界觀の類型を樹てた。存在に對する主として、認識の態度から「實證論」(Positivismus) が、感情生活の態度から「客觀的觀念論」(objektiver Idealismus) が、意志活動の態度から「自由の觀念論」(Idealismus der Freiheit) が、各類型として導かれた。世界觀のこれら三つの類型は精神生活の構成要素としての知情意を代表すると思はれる。ここに於て我々はまたデイルタイとヘーゲルとの間の類似を見通し難いであらう。我々はただヘーゲルの論理學を心理學と、ヘーゲルの「概念」を生もしくは精神生活と置き換へさへすればよい。ヘーゲルでは論理學が歴史の圖式であつたやうに、デイルタイでは心理學がそれである。前者に於て歴史の過程が概念の辯證法に従ふとき、後者に於てはそれは精神生活の聯關の內的辯證法に従ふ。一方では客觀的な歴史は論理的なる概念の可能なる諸契機の實現であり、他方ではそれは內的なる精神生活の可能なる諸契機の表現である。實際ヘーゲルは、普通考へられ

てゐるやうに、概念的哲學者でなく、むしろ生の哲學者であつたのである。そして我々はこのことを何よりもデイルタイの著作『ヘーゲルの青年時代』によつて學ぶであらう。

さて解釋學は心理學的分析と歴史的分析和の結合である。ここに於て解釋學にとつて種々なる、アポリアが現はれる。デイルタイは斯くの如きものを三つ擧げてゐる。

第一、各の者は彼の個人的意識のうちに閉ぢ込められてゐる、彼の體驗は個人的である。如何にして個性は彼に感性的に與へられた他人の個性的なる生の表現を自己にとつて普遍妥當なる理解に持ち來すことが出来るであらうか。この可能性の條件は、他人の個性的なる表現の如何なるもののうちにも、これを把握する者のうちに含まれてゐぬが如き何物も現はれ得ない、といふことである。凡ての個性のうちには同一の機能と構成要素とが存在し、ただそれらのものの強さの程度によつて種々なる人間の素質の區別が生ずる。個性の相違は根本的には質的でなく量的であるから、我々は我々の機能の或るものを増大し、或るものを縮小することによつて、他人の個性を客觀的に把握し得る。

第二、理解に於ては個々のものから全體が理解され、しかもまた全體から個々のものが理解されねばならぬ。例へば、個々の言葉とそれの結合からしてひとつの作品の全體は理解さるべきで

あり、しかも個々の言葉の意味の十分な理解は既にその作品の全體の理解を前提する。この循環はまた個々の作品のその作者の全體の發展に對する關係に於て繰り返され、そして更に同様にて、この作品のそれが屬する種類の文學全體に對する關係に於て、再び現はれて來る、といふのは比較研究は私をしてそれを一層深く理解せしめるからである。然しながら斯くの如き循環は次のことを想ひ起すとき、單に見せかけのものに過ぎなくなるであらう。文學上の作品、その他この種のもの、凡て精神生活の表現であり、従つてこのものからして理解されねばならぬ。しかるに精神生活に於ては全體の聯關が第一次的に與へられてゐる。ここでは個々のものはただこの聯關の分析によつて見出されるのであつて、それ自身第一次的なもの、根源的なものであるのではない。それ故に個々のものは、最初に我々に知られてゐる全體へ還り關係させられて理解されねばならぬ。固より全體は分析されることによつて愈明かに認識されはするが、しかしそれは既に知られてゐるものの發展以外の何物でもない。このやうにして循環と見ゆるものは實は發展であるのである。

第三、體驗に於て與へられたものについての我々の認識は生の客觀化の理解によつて完成されるのであり、しかも他方ではこのものの理解はただ體驗の主觀的な深みからして可能である。こ

こにも循環が存在するかの如く思はれる。かかる外と内との間の關係の循環は次のやうにも現はれる。既に各の個々の精神的狀態は我々によつてただそれを喚び起したところの外的刺激からしてのみ理解される。私は憎惡を生への有害な侵害からして理解する。この關係なくしては色々な情念は我々にとつて少しも表象し得ぬであらう。このやうに環境は理解にとつて缺くべからざるものである。しかるに環境は生の交渉によつて成立つのであつて單なる自然概念ではない。従つて環境の認識はまた體驗の理解の完成を前提する。これらの問題の解決は人間が一の精神物理的統一體であり、理解の原理が全體の人間性にあることを把握することによつて可能であらう。人間は精神物理的統一體であるが故に、彼にとつては内と外とは構造的な聯關に於て、直接に根源的に與へられる。全體の聯關は分析されることによつて一層學問的に認識されるけれども、それは既に知られてゐるものの發展に過ぎないのであり、従つてそこには何等の循環も横はつてゐないのである。——さてアポリアの解決によつて明瞭になつたのは、デイルタイの解釋學の根本命題としての生は生から理解されるといふことである。——（一九二八・二）——

</p>

ヘーゲルの歴史哲學

一

在るところのものを把握することが哲學の課題である。これは哲學に關するヘーゲルの最も單純なそして最も根本的なテーゼであつた。「在るところのもの」とは何を謂ふのであらうか。我々はこの概念を二つの方面から規定することが出来る。それは先づ單なる事實ではない。ただ直接に體驗されたもの、經驗的に與へられたものがヘーゲルにとつて在るところのものではないのである。それ故にひとが屢ヘーゲルをもつて、なまの事實、經驗的所與をそのまま思辨的に擁護し、讚美する者であるとするのは正しくない。歴史の與へる單なる經驗的なものに、それがまさに歴史的に生成したものであるといふ理由で、絶對的價值を賦與するところのいはゆる歴史主義は、凡ての誤解にも拘らず、ヘーゲルのものではない。經驗的事實が彼の理論に一致してゐないといふ非難に對し、「それだけ事實にとつて悪いことだ」(desto schlimmer für die Tatsachen)。

と憚るところなく答へた思想家に對して、現實に對するあまりに弱々しき友情、歴史的なるものの事實的な力に對するあまりに打ち込んだ愛の責めを負はせることは出来ない筈である。單に然かたるもの、ただ斯く歴史的に成つたものはむしろ哲學にとつて最も沒交渉なものである。個々の經驗的歴史的事實はヘーゲルによれば最も抽象的なもの、最も空虚なもの、即ち最も在らぬところのものである。フリードリッヒ・テオドル・フィッシャーがヘーゲル哲學の説明のために用ゐた比喻を借るならば、かくの如き事實は下層に屬するものであつて、眞に在るところのものはその上に建てられた「二階」(das obere Stockwerk)に安らつてゐるのである。然しながら次に、在るところのものがヘーゲルに於て事實でないからといつて、それは事實に對立するものと考へられてゐるところの當爲ではない。在るところのものは固より在るべきところのものではないのである。「單に在るべきであつてそしてそれ故にそこには在らぬが如きものは哲學のあづかり知らないところである」、とヘーゲルは云つてゐる。かく當爲の思想に反對し、ただ在るところのものを認識しようとする點では、哲學はむしろ經驗論と態度を同じくする。^{*}反省的思惟がそれを自慢にし、それをもつて現實と現在とを輕蔑するところの當爲なるものは、單に主觀的悟性のうちにその座、その存在をもつてゐるに過ぎぬ。ヘーゲルはかくの如き悟性を嘲笑して云ふ、「悟

性は、世界が如何にあるべきであつて、併しないかを知るために、自分を待つてでもゐたかのやうに、當爲を自慢にする、世界にして若しそれがあるべきやうにあつたとすれば、彼の當爲の早熟の才智は何處に存し得るであらうか。^{*}當爲もまた抽象的なものであつて、眞に在るところのものではないのである。

* Encyclopadie § 38.

** Ebd. § 6.

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

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

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

* Die Vernunft in der Geschichte, Hrg. v. Lasson, S. 165.

* * Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, S. 120. ヘーゲルの著作は、特にことわらな

限り、H. Glockner 刊行の Jubiläumsausgabe に據つて引用する。さてここに引用されたこれらの言葉が實に彼の『歴史哲學』の中に見ゆることは特に注目すべきである。

私はいまこのやうな觀念論を歴史上の聯關に於て評價することが出来る。啓蒙思想は歴史的に生成したものに對する理性の懷疑と拒絶、現存するものの非理性に對する常識の反抗であつた。啓蒙は「自然的に」即ち理性的に妥當するもの、歴史的傳統の一切の歪みを脱したもののについての反省であつた。かくてそれは歴史的に成立した教會、國家、慣習等に反對して、「自然的」宗教、「自然法」、「自然的」經濟等を擁護する。このとき自然的なものがなほ屢「常識」に求められたにせよ、或ひはまた何よりも幸福といふが如く經驗的な人間の「自然」と解されたにせよ、啓蒙運動の大いさと深さ、その世界史的意義は、人々をして事實的なものに對する惰性的な崇拜、現存するものについての遲鈍な満足から分離せしめ、與へられた狀態の批判と克服とに向はしめたところに横はつてゐる。そして恰もこのことが啓蒙時代とカント並びにフィヒテの時期とを結びつける。なぜなら、世界及び生活は受動的にそして無批判的に單純に受取らるべきでなく、却つてそれに従つてあらゆる現實が裁定される絶對的規範、それに於てこのものが評價され吟味される無制約的價値の存在するといふことは、後者の確信に屬してゐたからである。ヘーゲル

は絶えず啓蒙思想を攻撃した。しかしそのために彼をもつて單なる事實に満足し、單なる現實を愛護する者と見做すことは許されない。既に述べたやうに、「在るところのもの」は彼に於てただ與へられたもの、單に歴史的に生じたものを意味しなかつたのである。經驗的ならぬ、一層高き意味に於ける「現實」は、ヘーゲルにあつて、諸の價值形態の富或ひは「具體性」、諸の意味の層、理念的諸聯關の國を意味した。それ故に啓蒙に對するヘーゲルの敵對は事實と價值との對立を彼が單純に排棄したといふが如きものではない。却つて價值概念の構成の仕方そのもののうちに、啓蒙に對するヘーゲルの、そしてまたこの構成に於てなほ啓蒙的であつたカント及びフイヒテに對するヘーゲルの、敵對の眞の根據は横はつてゐる*。カントやフイヒテは價值をただちに當爲、または規範、と同一視する。價值は絕對的にあるべきものとして説明される。しかしながら當爲もしくは規範の性格は價值のひとつの賓辭、その一定の方面を現はすのみであつて、價值そのものと同一の意味のものではないのである。ひとりでにそしていつでも價值を充すのでなく却つて屢それに反して、行爲する者、即ち「聖ならぬ」者にとつてのみ、價值は當爲となる。換言すれば、價值が規範と呼ばれるとき、ひとは價值の純粹なる本質のみを見てゐるのでなく、却つて同時に價值の實現、價值の現實に對する關係が顧みられてゐるのであり、しかもこのとき價值に

對する經驗的存在の不適合性が一緒に考へられてゐるのである。しかるにヘーゲルは價值の概念から規範の概念へ移つてゆかない。かかる移りゆきを拒否するところに究極は十八世紀の考へ方に對する彼の敵對的な態度の根據が存在する。彼は價值そのものの純粹なる觀照、價值を時間性の中から掬ひ上げ、觀て取ることをもつて満足する。在る世界に在るべきものを對抗せしめ、未來のために革命的闘争に従事するといふ十八世紀風な態度に彼は同情し得ない。當爲に結びつく「否定的な」態度を嫌つて、ヘーゲルは「肯定的な」情熱をもつて、現象の多樣性の中から眞實在るところのもの、永遠なる理性内容を讀み取らうとする。このやうにして我々は、一方ではカント並びにフィヒテ、他方ではヘーゲルに於ける價值またはイデーの概念構成の仕方を、前者を「實踐的」として、後者を「觀想的」として、各その特性を規定し得るであらう。イデーはヘーゲルにあつて觀想的な構造をもつてゐる。彼のイデアリスムスは觀想的觀念論 (kontemplativer Idealismus) である。

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

これらの理解の上に立つて我々は初めてヘーゲルの歴史哲學の種々なる特殊性を把握し得るであらう。先づそのカントやフィヒテに對する特殊性である。これらの人々の歴史哲學にあつて

はつねに未來がその主なる問題になつてゐる。蓋し彼等に於ては實踐的な當爲が關心の中心であり、そしてまさにこのものの見地から歴史が考察されたためである。これに反して既にハイムやトレルチなどの注意してゐるやうに、ヘーゲルは彼の歴史哲學に於て如何なる瞬間と雖も人類の臆測的な未來について語つてゐない。彼は在るところのものに固執して、單に可能なるものに關係する一切の思辨を斷念する。この點に於て彼は、觀念論者たるにも拘らず、如何なる唯物論者よりも慎しみ深く、遠慮勝ちであつた。次に歴史哲學がヘーゲル自身の體系の中で有する特殊性である。彼の歴史哲學の序説に於てヘーゲルは明らかにこの事態を述べてゐる。哲學は、或るものを歴史へ持つてゆく。それは如何なるものであらうか。「哲學が持つてゆく唯一の思想は、しかるに、理性が世界を支配するといふ、それ故にまた世界歴史も理性的に生起したといふ、理性の單純なる思想である。この確信と洞見は歴史自體一般に關する前提である*。」即ちヘーゲルはその歴史考察にあたつて、理性の世界統治の謂はば假説的な信仰をもつてのぞんだ。この假説または前提は世界歴史そのものの十分透徹した考察によつて初めてそれから再び結果すべきである。恣なる思辨或ひは「先驗的な作り事」によつてではない、なぜなら「我々は歴史をそれがあつてまゝにとるべきであり、我々は歴史的に、經驗的にやつてゆくべきである*」からである。却

つて歴史的なるものの「忠實なる把握」によつて、かの前提は檢證されまたは具象化さるべきである。然るに、固よりこの前提は「哲學そのものに於ては何等前提ではない。哲學に於てはそれは思辨的認識によつて證明される。」哲學そのものにあつて前提でないところのものが、何故に歴史の考察に於て假説的なものの意味をもつのであらうか。上に明かにしておいたやうに、哲學の對象は「在るところのもの」であつたが、これは單に事實的なもの、歴史的なものとは等しくなかつた。それはイデーであり、理性内容である。しかるに歴史はまさに歴史として、事實的なもの、與へられたもの、經驗的なものの性格を擔はざるを得ない存在である。かくの如き相異なる事情がヘーゲルをして哲學そのものと歴史哲學とに於て相異なる行き方をさせたところのものである。ヘーゲルの歴史哲學が彼の體系の爾餘のものの如く先驗的構成的でないこと、少くともかかる要素の僅かであることについて多くの人々が注意してゐる。例へばトレルチは、それは「世界過程の先驗的構成でなく、却つて經驗的研究の諸結果の最高の觀點のもとに於てなされたる思索である」、と率直に云つてゐる。^{***}ヘーゲルは彼の歴史哲學に於て實に「世界歴史の地理的基礎」について詳細に語つてゐる。またマルクス主義者の指摘してゐるやうに、彼はそこでは經濟的諸關係の重要性をも決して看過しなかつたのである。^{***}このやうにして、ヘーゲルの先驗的論理學、彼の辯證法

に反對する者も彼の歴史哲學のみは最も高く評價さるべきであると考へた。然しながら我々は恰もそこに於てこそ彼の歴史哲學が、その名にも拘らず、哲學的なものと歴史的なものとを分離させてゐるのを見ないであらうか。まさにここに我々の問題の出發點が横はつてゐるのである。

* Philosophie der Geschichte, S. 34.

* * Ebd. S. 36.

* * Historische Zeitschrift, Bd. 119, S. 414.

* * * * 川内唯彥氏譯、ブレハノフ著『史的一元論』、參照。

二

歴史の考察のためにヘーゲルが持つて來る根本前提は理性の世界支配の思想であつた。彼はこの思想を宗教上の攝理の信仰をもつて説明してゐる。ここに明瞭である如く、歴史的世界に對する彼の態度はその根柢に於て宗教的であつたのである。この關係に於て彼は神の認識について語つてゐる。「神は彼の子供として狹量な心の者や空虚な頭腦の人を欲しない。却つて彼はひとが彼を認識することを求める。彼はその精神がみづからは貧しく、しかし彼の認識に於て富み、そ

して神の認識に一切の價值をおくところの子供をもつことを求める*。」この言葉はまさしくヘーゲルの最も深き魂を現はすものである。デイルタイの尊敬すべき研究が示してゐるやうに、彼は宗教から歴史へ來た。フランクフルト時代の青年ヘーゲルを悩ましたのは主としてキリスト教の歴史の問題であつた。これらの年の成果についてデイルタイは云ふ、「彼がこの時期に贏ち得た最も重要なそして最も確實な收得は、あらゆる以前の歴史敘述を遙かに越えたところの、歴史的世界の内面性への沈潜に存した。ヘーゲルが宗教性から歴史的世界へ押し入つたといふことは恰も、彼がヨーロッパの學問のために成し遂げた最も偉大なものに對して決定的であつた。」「彼は人間精神の内面性の歴史の創設者として立つてゐる。」^{**}若きヘーゲルの魂は彼が概念哲學者として現はれるに到つた後にも失はれることなく、その生命として絶えずはたらいでゐたのである。「まことの謙虚はまさに、神を一切に於て認識し、彼を一切に於て光榮あらしめ、そして特に世界歴史の舞臺に於てそのことをするとところに存する。」神の智慧を自然のうちに、動物や植物に於て認識しようといふのは以前からの傳統であつた。攝理にしてもしこれらの對象のうちに啓示されるとするならば、それは何故に世界歴史に於て、全體の民族や帝國のうちに啓示されないであらうか。世界歴史の材料が攝理にとつてあまりに大に過ぎると思ふのは間違ひである。蓋し神

の智慧は大いなるものに於ても小さきものに於ても同一である。「然のみならず自然は世界歴史よりも下位の舞臺である。自然は、そこでは神的なるイデーが無概念性の要素に於てあるところの領域である。精神的なものに於てイデーはその固有なる地盤のうちにあり、そしてそこに於てまさにそれは認識され得るのでなければならぬ。」ここに我々はヘーゲルの歴史哲學の最も深き意圖を発見するであらう。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 24.

* * Ditley, Die Jugendgeschichte Hegels, S. 157.

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

「歴史的世界の内面性」(die Innerlichkeit der geschichtlichen Welt)を説明するためにヘーゲルの用ゐた最初概念は、實に「生」(Leben)の概念であつたのである。この概念をもつてヘーゲルは一般に啓蒙思想の二元論的な見方、特にカントの道徳的な立場を超越した。自律と他律、義務と傾向性との分離は彼にとつては生ける人間の分裂を意味した。自律的な義務感情に従ふ人間と外部から來る法則に服する人間との區別は、ヘーゲルによれば、此の者が自由ならぬ奴隸であつて彼の者が自由であるといふことではなく、却つて、彼の者が「その主人を自身のうち

にもち、しかし同時に彼自身の奴隸である」といふことである。エスが山上の説教に於てユダヤの古き律法の代りに、そしてヘーゲルがカントの道徳法の代りに樹てようとするのは、新しき律法といふが如きものでなく、却つてひとつの一層高き立場、そこからしてひとは法則を遂行しはするが、しかし法則としては止揚するところの立場である。新しき立場は分離を超越した道徳的存在からの行爲であり、そしてこのものはただ「生のひとつの様態」(eine Modifikation des Lebens)である。否、義務の遂行の意識でさへヘーゲルには行爲の不純粹性と見えた。なぜなら「私が單に私の意識を若くはまた他人の稱讃をも享受するかどうかはまことに何等大なる相違ではない」からである。自己の義務適合性についてのみづからの反省をばヘーゲルは、それが存在からしての、直接的な生からの行爲を不可能にするの故をもつて、斥けた。このやうにして彼が生の概念によつて求めたのは全體性と統一性とであつた。「ただ客觀について、死せるものについて、全體は部分と異なるものである、といふことが當て嵌る。生けるものに於てはこれに反してその部分は全體と同じくまた一である」、と彼の斷片のひとつに記されてゐる。一切を包括し、あらゆる對立を結合するところの究極的な存在が「生」である。しかしてヘーゲルはかかる統一を作る紐帶を、その當時「愛」(Liebe)といふ言葉で現はしてゐた。愛とは生けるものの感情であ

り、一切の生を貫き、生の凡ての形態のうちに脈打つ力である。生並びに愛といふ二つの表現をもつてヘーゲルは彼の宗教的體驗を示さうとしたのである。しかるに我々はそれが彼の時代に於ける共通なる汎神論的感情であつたのを知つてゐる。シュライエルマッハーは「無限なるものの感情」及び「宇宙の直観」をもつて眞の宗教とした。「あらゆる個々のものを全體のひとつの部分として、あらゆる制限されたものを無限なるもののひとつの表現として受取ること、それが宗教である。」と彼は『宗教論』の中で説く。またヘルダーリンは『ヒュペルイオン』のうちに云ふ、「世界の不調和は愛する者たちの不和の如くである。争ひのまなかに和解があり、そして凡ての別れたるものは再び相會する。」ところでヘーゲルに於ける特異性は斯くの如き感情がもとから歴史的世界に向けられてゐたといふことである。「民族の精神、その歴史、宗教、政治的自由の程度は——それら相互の影響に従つて、またそれらの性質に従つて分離されて考察されない——それらのものはひとつの帶に織り合はされてゐる。^{*}^{*}」到るところ彼はあらゆる歴史的特殊態を結ぶ統一を求める。然しながら更に注意すべきことは、かかる全體性及び統一性としての生が既にこのときヘーゲルに於て辯證法的なものとして把握されてゐたことである。「愛にあつてこの全體は多くの特殊なもの、分離されたものの總和のうちに含まれるものとしてあるので

はない。愛に於て生は自己自身の二重化並びに自己自身の統一として、自己を見出す。生は未發展の統一から、環の形成を通じて完成された統一へと歴進した。^{***}生は單に統一化であるばかりでなく、それはまた對立化である。かくてヘーゲルは生に「結合と非結合との結合」(Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung)といふ特異なる定式を與へる。^{***}しかるにこのとき彼はまたこのやうな辯證法的統一に於てある生の性格として「今」(Jetzt)といふ概念を掲げてゐる。愛に於て生けるものは自己を「今」として感じると彼は云ふ。この現在、性の概念、後のヘーゲルの言葉によれば、「無時間的な現在」(zeitlose Gegenwart)の概念もまた生の辯證法的な概念と共に彼の思想の最も重要なものに屬してゐたのである。

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

** Ebd. S. 27.

*** Ebd. S. 379.

**** Ebd. S. 348.

さて無限なるものに對する人間の關係は最初ヘーゲルにあつても、シュライエルマッハーに於けるが如く、宗教として把握された。けれども既にフランクフルト時代に於てさへ彼はシュライ

エルマツハーに反對して云つてゐる、「有限なものに於て無限なものを感じた神的感情は、反省が附加はり、このものが感情の上に留まることによつて初めて完全にされる。」同じやうに彼はまたこの時分シュリングに宛てた手紙の中で、「青年時代の理想は反省の形式に、體系へ轉化せねばならぬ」と書いてゐる。數年の後には更に積極的に、「形而上學は自己自身を見出した精神の契機である、」とヘーゲルは語る。ロマンティクの汎神論的體驗は方法的に、辯證法的方法によつて學問的に、體系的に解明されねばならない。然しながらこの方法は決して外部から持ち込まれるのではない、却つてそれは潜在的なものが顯在的になる過程にほかならぬ、とヘーゲルは考へる。彼によれば、辯證法は「唯一つ眞なる方法である。このことは既に、それがその對象及び内容とは何等區別されたものでない、といふことからおのづから明かになる。——蓋しこの方法は内容自體であり、内容を動かすものは内容がそれ自身に於てもつてゐる辯證法である。」しかるにこのやうに方法的なものが中心に持ち出されるに到つて、ヘーゲルにあつて從來生または愛と呼ばれたものは今や一層含蓄的な言葉たる「精神」(Geist)によつて代られることとなつた。このことはまことに重要である。精神といふ表現はもとよりこれまでに於ても缺けてはゐない。彼の青年時代の最も美しき斷片のひとつは語る、「ひとは無限なる生を、抽象的な多數性に

對立させて、精神と名づけることが出来る。蓋し精神は、その形態としての多様なものに對して、それから分離された、死せる、單なる多數性としての多様なものに對してではなく、多様なものの生ける統一である、なぜなら彼の場合には精神は、法則と呼ばれて單に考へられたもの、生きてをらぬものであるところの單なる統一であるであらうから。精神は多様なものと結合に於けるそれを生かす法則である、多様なものはこのとき生かされたものである。人間がこの生かされた多様性を多數の集合として同時に立て、しかもそれを生かすものとの結合におくならば、そのときこれらの個々の生は器關となり、無限なる全體は生の無限なる總體となる。^{***}デイルタイはこの箇所の大きいなる意味を指摘し、ここに「ヘーゲル哲學の根本思想」が初めて語られたと見做してゐる。「この重要な箇所は、ヘーゲルがもともとから精神の本質を全體、總體性なる論理的範疇からして規定してゐることを示す。それはその前提として、多様なものの統一に於ける總括がまさに精神の本質であり、並びにそのものが個々の精神の聯關に於て體驗されそしてしかる後にこの體驗から分離されて論理的諸關係のひとつの形式として到る處精神の表徴を形造つてゐるといふことを、もつてゐる。」と彼は解釋する。^{***}

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

* * Jenenser Logik, S. 148.

* * * Nohl, S. 347.

* * * Diltthey, a. a. O. S. 141—142.

然しながら精神の概念がその全き深さと輝きとをもつて現はれたのはかの最も天才的な著作『精神の現象學』に於てであつたであらう。この書に於て、單にヘーゲル自身の思想の歴史にとつてでばかりでなく、またドイツ乃至はヨーロッパの學問の歴史にとつて、精神の概念は再び見失はれ難い高さと豊かさをもつて規定されたのである。上に述べた如く、精神といふ概念は生及び愛なる言葉に代つたのであつた。然るにかかる表現の交替はただ外面的なものでなくて、また概念内容の本質的な規定の變化に關係してゐるのでなければならぬ。精神は愛の一層高き表現である。ところでヘーゲルは云ふ、「神の生と神的認識はまことに愛の自己自身との戯れとして語られ得るであらう。この觀念はもしそこに否定的なるものの眞面目さ、苦しみ、忍耐と勞作とが缺けてゐるならば、神信心に、そして遲鈍にさへ墜落してゆく。」^{*}それ故に精神の概念にあつては何よりも否定的なものの重要性が認められねばならぬ。生の概念は特に統一性の概念としてそれに對立するものは主として「多様なもの」と見做され、このものは特に全體性の概念とし

ての生に於て和解された。然るに精神の概念に於ては我々は絶えず「否定的なもの」の最も積極的な意義が重要視されてゐるのを見ることが出来る。このやうにして精神は先づ優れて辯證法的なるものを表現すべき概念として存在すべきである。それは直接的な「即自」に於ける存在から自己を反省して「對自」になさうとする、それは彼の「他在」を作り、彼の内面を外部に措定し、そして更にこのもののうちに自己を認識することによつてこの對象を自己のうちへ取り戻し、このものに於て自己に環り來り、そして「即自對自」に、「媒介された直接性」になる。精神は自己みづからを定立して他のものに移りゆき、然るにこの他のものに於て自己を自己みづからとの同一性にあるものとして認識する。「ただこの自己を回復する同一もしくは他在に於ける自己内反照——根源的な統一そのもの、もしくは直接的な統一そのものでなく、が眞なるものである。それはそれ自身の生成、その終末をその目的として前提し、その端初にもち、そしてただ遂行とその終末とによつて現實的であるところの圓環である。」^{***}とはヘーゲルの言葉である。

* Phänomenologie des Geistes, S. 23.

* * Ebd.

ここに於て我々は我々の研究の端緒を回顧しておかう。我々はヘーゲル哲學の關係するものが

單なる事實にも當爲にもあらぬ他のもの、即ちイデーであることを述べた。いまや我々はこのイデーの意味を一層具體的に規定することが出来る。イデーはヘーゲルにあつて實に精神である。私は最初ラスクに従つてヘーゲルのイデーを一應ギリシア的に、特にプラトンの規定した。ここに我々はそれを精神として表現することによつて、そしてこのものの宗教的起源を明かにすることによつて、イデーをそのキリスト教的本質に於て理解し得るに到つた。精神は、ヘーゲルによれば、「イデーのより高き表現」(der höhere Ausdruck der Idee)である。かくしてイデーは單に實體であるのではなく、却つて「生ける實體」(die lebendige Substanz)である。そしてヘーゲルは云ふ、「眞なるものがただ體系として現實的であるといふこと、或ひは實體が本質的に主體であるといふことは、絶對者を精神として言ひ表はすところの表象のうちに表現されてゐる、——この精神たるや最も崇高なる概念であり、そして近代に、その宗教に屬する概念である。」イデーは「主體」(Subject)である。そして「イデーはそれ自身辯證法である。」^{**}然しながらいつも忘れてはならないのは、イデーが主體として規定されてゐるからといつて、我々はヘーゲルにあつて絶對者が何等か我々の意識に依存するものであつたと考へてはならぬことである。單に我々の意識のうちに存在するといふが如き絶對者をばヘーゲルは決して承認しない。彼の形而上

學の最初の命題は、絶對者は在るところのもの、即自對自的に在るものである、といふ。それは恰も即自對自的に在るが故に、それが我々によつて意識されるか否かといふことから獨立に存在する。それは何よりも *ens realissimum* である。イデーを主體として規定することは彼にあつて何等主觀主義を意味するのではなく、却つてその主なる意味はイデーの生命性、その運動性の表現にある。そしてヘーゲルは、ひとりの思想家にとつて「精神よりも一層高きが如き、彼の對象であるに値するところの如何なるものも存在しない」と考へた。

* *Phänomenologie des Geistes*, S. 27.

* *Encyclopädie* § 214.

三

さてヘーゲルにとつて「絶對者の最高の規定」を意味するところの精神は、自己を特殊なる諸契機、諸形態に分化し、これら凡てのものに於て自己同一にとどまりつつ、現實のうちに啓示される。精神は超越的なものでなく、却つてそれは一切の現實に内在し、本來現實的なものである。即ちヘーゲルは汎神論の立場からイデーの内在性を確信する。かくて哲學的、歴史的な

のとの聯關は彼にとつてもとそいてひと息に汎神論の見地から與へられてゐると見える。宇宙の悉くに於て自己を啓示するイデーが歴史に於てのみそれを拒む理由はあり得ない。むしろ歴史こそヘーゲルによればイデーが自己を顯示する最も固有なる領域である。「偶然的な歴史眞理は必然的な理性眞理の證明とは決してなり得ない」、と嘗てレッシングは云つた。この言葉は全く啓蒙思想の精神に於て語られてゐる。即ちそれはひとが「非歴史的」として性格づけるところの啓蒙思想の特徴を示してゐる。ヘーゲルは斯くの如き啓蒙思想を克服して歴史的意識を確立したのである。いはゆる歴史的意識とは何を意味するのであらうか。歴史的意識は第一に各の時代、各の民族、各の事件及び各の人格をそのもの自身からして理解しようとする。それは超歴史的な理性の與へるが如き標準を拒否する。それは自分の立場から歴史を評價しようと欲することなく、各の民族、各の時代等がそれぞれ特殊なものであることを信ずる。歴史的意識は第二に、現在とあらゆる過去との結合についての意識である。それは自己の時代が歴史的生成の結果であることを知つてゐる。ひとは彼の時代、彼の民族をその歴史を通してでなければ把握し得ないことを理解する。第三に歴史的意識は歴史に於ける精神の斯くの如き過程を「發展」の概念のものととらへる。換言すれば、それはこの過程をみづからは絶えず同一でありながら、しかもその際

自己を變化し絶えず純粹なる形態と完成とに向つて運動してゆく過程として捕捉するのである。更に第四に、歴史的意識はあらゆる現實と歴史との彼方に、謂はば固定したる、轉化することなき規範として横はつてゐるが如き超歴史的な理性を樹てゐることを斷念する。むしろそこには理性または神が絶えず自己を歴史に於て啓示するといふ、歴史を動かす力がイデーであるといふ、絶對的なもの或ひは規範的なものはつねにただ歴史そのものから理解され得るといふ信仰が支配する。かくて最後に歴史的意識は、一切の歴史に於て、ランケの語を借れば、聖なる象形文字の如く、神の名とはたらぎとを讀むところの内在的な生の感情、ひとつの宗教的態度である。然しながら歴史的意識はヘーゲルの立場に於て純粹に、齊合的に、徹底的に維持され得るであらうか。

先づ最初に次のことを考へねばならぬ。ヘーゲルに従へば、經驗的歴史的敘述の對象としての歴史はただ過ぎ去つてしまつた、消え失せてしまつた、他のものによつて推し除けられてしまつた諸形態の系列であるに過ぎない。これらの諸形態については、「汝を追ひ出してしまふ人々の足が既に戸口に立つてゐるのを見よ」、といふ言葉こそふさはしきものであると彼は云ふ。經驗的方法によつて考察される限り、歴史は、「單に外面的な繼起に於て浮び上つては再び沈んでゆ

く諸の特殊なる姿の系列に過ぎず、かくしてそれらのものには個性的な統一と結合とが缺けてゐる。」特に哲學的なる歴史考察にとつては、歴史は個々の事件、偶然的な出來事の集成でなくして、却つてそれは時間的な生成と差異とのうちに一の内面的なる統一、あらゆるもののうちに現在のであるところの永遠なるものを見る。ヘーゲルにあつては歴史は凡て現在性に向つて解釋されてゐる。現在性への關係が缺けてゐる限り、彼にとつては本來の歴史性はあり得ない。哲學的なる歴史考察とはかくの如き現在性への解釋を意味する。この認識は極めて重大である。歴史に於て追求される一般的な見地は「單に外面的な絲、外面的な秩序ではなくして、諸事件及び諸行爲そのものの内面的な指導的な魂である。」^{*}「哲學的な世界歴史の一般的見地は抽象的一般的でなく、却つて具體的に絶對的に現在的である、なぜならそれは精神であり、このものは永遠に自己のところにあつて、このものにとつては如何なる過去も存しない。」^{**}とヘーゲルは語る。従つて彼の歴史意識のうちには、現實的な歴史意識の必ず含まねばならぬところの、過去、現在、未來といふ時間の三つの契機は現實的には存在しないのである。そしてこのことは根本的には彼に特に未來の意識の缺けてゐたことに由來するであらう。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 177.

* * * abt.

然るにかくの如き現在性を保證すべきものは發展の概念であつた。ヘーゲルに於けるこの概念の著しい特性は、それがテロスのであること、即ちそこでは端初と終末とが同一であつて、運動は全體として自己完結的であるといふことである。イデーは發展しはするが、まさに現在のなものとして、永遠なるものとして時間の外にある。ここに於てヘーゲルの歴史哲學にとつて最も固有なる問題が生れて來ざるを得ない。精神は自己自身のうちに發展を、それ故に最も特殊な意味に於て歴史をもつてゐるにしても、事實的なもの、歴史的なもの、時間的なものに對しては謂はばこれを超越する。従つて精神の歴史は、事實の歴史に對してひとつのアプリオリとなるのほかないのである。ヘーゲルは精神の歴史の内容として自由を擧げてゐる。精神の實體、本質は自由である。「自由は精神の唯一の眞なるものである。」自由の發展の第一の段階はなほ直接的なる、精神が自然性のうちに沈める状態である。第二の段階に於て精神はこの状態から出て自己の自由の意識へ移つてゆく。しかしこの最初の直接的な自然性からの分離はなほ不完全であり、部分的である。第三の段階はこのなほ特殊なる自由からその純粹なる普遍性への高昇を現はす。これは精神のその精神性の本質の自己意識である。かくの如く精神の歴史を敘述し、そしてヘーゲ

ルは云ふ、「さてこれら凡ては歴史のアプリオリ的なものであり、それに経験が相應せねばならぬ*」このやうにしてヘーゲルの歴史哲學の問題は、人類發展の經驗的な、時間的な経過がそれに平行する無時間的な聯關に相應するか否かといふこととなるであらう。それは、文化現象の一回的な發展に、この一回性に何等かの仕方で適合する絶對的な意味が相應するか否か、を中心とする。しかるに問題をこのやうに定式化し得る他のひとつの根本的な理由は、ヘーゲルに於て、自由の概念そのものがまさしく觀想的な構造のものであつたところに横はつてゐると思はれる。自由はカント及びフィヒテにあつては、一の實踐的な概念、即ち自律的な意志を意味した。しかるにヘーゲルはかくの如き自由については何處に於ても語つてゐない。むしろひとは彼が恰もそれを排斥したと云ひ得るであらう。それはヘーゲルによればただひとつの通過點、青年の特權ではあるがまた無遠慮でもある。自己みづからの知見、世界についての洞察に到達した成人の特徴は、イデーの天國を地上に移し植ゑようとする理想主義的な青年の焦躁ではなく、自己の處へ靜かに還り着くこと、既に夙くより存在する現實の理念的なる内容に身を委せることである。ヘーゲルに於ては自由の反對は非自由であるといふよりもむしろ愚鈍である。それは精神が自己みづからを知らぬこと若くはなほ自己みづからを知らぬことを意味する。それ故にそれはひ

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

活動するものである (er ist aber etwas Tätiges)。活動はその本質である。それはその生産物である、そしてかくしてそれはその端初でありまたその終末である (er ist sein Produkt, und so ist er sein Anfang und auch sein Ende.)^{***}」これらの注目すべき言葉に於て我々はヘーゲルに於ける精神の概念のアリストテレス的な規定を紛ふ方なく認識し得るであらう。詳言すれば、彼の謂ふ精神の *Fertigkeit* の本来の意味はアリストテレスの *τέλειον* である。そしてまた前者の *Tätigkeit* は後者に於ける *ἐνέργεια* である。かくして精神の最高の表現はかの *ἐντελέχεια* であつて、アリストテレスはかかるものの特性として「自足的」(*αὐτάρκης*) をあげてゐる。まことに我々はヘーゲルの精神がアリストテレスの *νοῦς* (精神)、従つてまた *θεός* (神) と同一の規定を受けてゐるのを見る。アリストテレスもまた神を「思惟の思惟」として定義する。そして神は更に「第一運動者」として定義される。第一運動者は他によつて運動させられない、然し他を運動させるにあたつてもこのものに實踐的に働きかけて運動させるのではなく、他のものに全く觸れることなくしてそれを動かすと考へられた。このやうにして我々はキリスト教的體驗がギリシア的な、アリストテレス的な概念によつて解明されたのを見出す。そしてまさにそこに我々はヘーゲルに於ける生の概念から精神の概念への轉化の最も重要な意義

と最も重大なる歸結とを思はねばならないのである。

* Die Vernunft in der Geschichte, S. 137.

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

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

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

しかるに精神の自足性の存在する以上、事實的なものは勢ひ全く消極的なものにされねばならぬであらう。事實的なものは「無なるもの、消え去るもの」であり、「ただ世界の表面をなす」に過ぎないのである。ここに現實的な、歴史的意識は失はれざるを得なくなるに到ると思はれる。そしてそれと共に必然的にひとつの最も困難なる問題が生れて来る。經驗的一回のなるものについてひとつの超經驗的な、しかもそれ自身一回性の本質を保つところの意味聯關は存在するであらうか。ヘーゲルはこの問を肯定する。ここに於てヘーゲル哲學の問題はいはゆる具體的な、従つてまた内容的なる價値の體系の超經驗的な演繹に集中するに到る。然しながらヘーゲルの驚歎すべき努力にも拘らず、具體的な價値の體系の先驗的演繹が彼に於て成功してゐるとは何人も信じないであらう。價値體系を構成すべきであるとしても、我々はただ經驗的な歴史

そのもののうちに沈潜して、ただこのものからそれを再構成し得るばかりである。然るに斯くの如く純粹に内在的な研究に従事すべきであるならば、そのときもはや神の概念も精神の概念も無用なものとなり終りはしないであらうか。

今や我々是我々の敘述を再び回顧して、ヘーゲルの歴史哲學に於ける二面相を理解し得るであらう。この二面相を包括的に現はすものは「生の概念」と「精神の概念」である。彼の歴史哲學は、絶えずこの二面相の間を往來してゐる。その初期に現はれ、そして後に至るまで決して姿を隠さなかつた生の概念は、全く現實的な意味に於て全體性の概念である。従つてこの概念にあつては歴史的意識の要求するところの歴史の内在的解釋が徹底的に遂行され得るやうに見える。「眞なるものはそこでは如何なる肢體も酔はぬことなきバツカスの陶酔である」といふ彼の有名な言葉は、このときこそその十分な意味に於て妥當するであらう。しかも生は全體であるが故に、全體としては、その個々の肢體の如何なる運動にも拘らず、永遠の安らひにあると見做されることが出る。然しながら生は生としてはひとつの神祕的な概念にとどまらざるを得ない。シュライエルマツハーやゲーテに於ても究極はさうであつた。そこでヘーゲルはこれを概念化して精神の概念をもつて規定する。かくすることによつてそれ自身超價值的であり、従つてまた沒價值的で

もあり得た生の概念は一の價值概念に轉化する。かく轉化することはもとと期待されてゐたのである。なぜならヘーゲルにあつて生は最初から一の宗教的體驗の内容であつたからである。精神も固より全體である、けれどもそれはそれ自身に於て完結的な、統一的な價值的全體であつて、現實的に包括的な全體ではない。しかるにこのやうに精神の概念が價值概念として現はれるとき、歴史の内在的な解釋は、上に述べた如くにして破壊され、従つて歴史的意識の要求もまた拒否されるに到る。かくの如きヘーゲルの歴史哲學に於ける二面相に關係するデイレンマは我々に二つのことを教へるであらう。その一つは言ふまでもなく、汎神論は宗教として一の矛盾のものであるといふことである。蓋し汎神論はこれを徹底するとき自然主義とならざるを得ないからである。その他はキリスト教的體驗とギリシアの概念との間の乖離である。この乖離は、他の場合に述べておいたやうに、「生の概念」と「自然概念」との間のものとして一般的に現はすことが出来る。あらゆるキリスト教神學がこの結合を企てて失敗に終つた如く、ヘーゲルもまたこの結合に失敗すべき理由があつたのである。存在の内在的な解釋はヘーゲル以後に於て二つの方向に於て行はれたと見られることが出来る。ひとつはショーペンハウアー及びニイチェなどの生の哲學の方向に於て。しかし生の哲學は存在の歴史性について深く理解することがないと

いふ根本的な缺陷をもつてゐる。歴史的存在の内在的な解釋は實にマルクス主義によつて行はれたのである*。

* マルクス主義に於ける歴史的意識については拙著『社會科學の豫備概念』の中で比較的詳細に論究しておいた。「ヘーゲルとマルクス」については拙著『唯物史觀と現代の意識』（本全集第三卷收録）参照。この論文に於て取扱はれなかつた諸點に關してこれらの書物が補つてくれるであらう。

さてマルクス主義がヘーゲルの歴史哲學から遺産として受け繼いだものは次の通りである。

第一にヘーゲルは、多くの哲學者たちや歴史家たちの考へて來てをり、また現に考へてゐるやうに、文化の諸形態は交互作用をなす、といふが如き説明をもつて満足しない。彼は例へば、法律は宗教に働きかけ宗教は法律に、兩者のいづれもがまた兩者が一緒になつて哲學や藝術に、哲學や藝術はまたそれらで相互に影響し合ひ、同時にまた法律や宗教にも働きかける、などといふ説明に満足しないのである。むしろ彼はかくの如く交互に關係するものの根柢に「第三のもの」が横はつてゐると考へる。即ちそれらのものは、自己自身の存在を規定し、従つてまた交互作用の可能性をも規定するところの、一層高きものから闡明さるべきである。「政治的歴史、國法、藝術、宗教の、哲學に對する關係はそれ故に、それらのものが哲學の原因であるといふが如き、

もしくは反對に、このものがそれらのものの根源であるといふが如き關係ではない。却つて寧ろそれらのものは凡て一の同一の共通なる根——時代の精神——をもつてゐる」、とヘーゲルは云ふ。イデーこそ、その特殊なる規定性としての時代精神或ひは民族精神こそ歴史の根柢であり、種々なる歴史現象の交互作用の根據である。マルクスはかくの如き「第三のもの」としてイデーに代へるに時代の經濟的構造をもつてした*。

* プレハノフ著、『史的一元論』參照。

第二に各の歴史的時代はそれぞれ特殊な原理もしくは法則をもつといふのがヘーゲルの確信であつた。「ここに我々はただこのこと——とヘーゲルは云ふ、——即ち各の段階が他の段階から異なるものとしてその特定の固有なる原理をもつといふことを承認せねばならぬ。かかる原理は歴史にあつて精神の規定性——特殊なる民族精神である。このもののうちに精神は具體的なものとしてその意識及び意欲、その全體の現實性のあらゆる方面を表現する。それはその宗教、その政治的制度、その道徳、その法律體系、その慣習、またその學問、藝術及び技術の共通なる特質である*。」マルクス主義もまた歴史的發展の各の段階がそれ自身の特有なる法則をもち、その一つの段階から他の段階へ移りゆくや否や、歴史はひとつの新しい法則によつて支配され始め

ると説くのである。

* Philosophie der Geschichte, S. 101.

第三、ヘーゲルは歴史を支配する原理が個人の意識から獨立にはたらくと考へてゐる。いな、個々の人間は最も多くの場合自己の意志に反してイデーのためにたらくこととなるのである。人々は自己の特殊な、主觀的な情欲の満足のために活動する、しかも彼等是否應なしにその際神の名譽と光榮のために仕へるべく餘儀なくされてゐる。これがヘーゲルの「理性の狡智」と名づけたところのものである。理性は個人をして「情欲のあらゆる狂熱をもつて彼等自身の目的を遂行せしめる、しかも理性は單に自己を害ふことなく保つばかりでなく、却つて自己自身を生産する。情欲は互に破壊し合ふ、ひとり理性のみはその目的を守り、追求し、そして自己を主張する。」マルクス主義にあつても同じやうに歴史を支配しつつあるものは個人の意識から獨立である。レーニンに記してゐる、「社會的存在と社會的意識とが同一でないのは、一般に存在と意識とが同一でないのと同様である。人間が意識ある者として社會的交通に這入るといふことから、社會的意識が社會的存在と同一であるといふことは決して歸結しない。彼等が相互に交通に這入るとき、人間は一切の或る程度まで複雑した社會形成に於て——そして特に資本主義的社會形成

に於て——如何なる社會的諸關係がそれによつて形造られるか、如何なる諸法則に従つてそれらが發展するか、などといふことを意識してゐない。^{*}」在るところのものは、それが意識されると否とに拘らず、自己の法則に従つてその必然的な發展を遂行する。

——（一九二九・三）——

* Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus, S. 328.

危機における理論的意識

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

る。

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

ころには、ただ凝固と死がある。

若しさうであるならば、眞理を求める思想家にとつては、思想の危機はまさに歓迎すべきものである。自己の思想を否定するもの、それに矛盾するものが現はれるとき、彼は徒らに悲しんだり、恐れたり、憤ほつたりすることをしない。彼はそこに自己の思想の批判の契機を見出し、喜んでこの契機を捉へ、それを媒介とすることによつて、自己の思想を發展せしめ、具體的ならしめることを知つてゐるからである。彼の思想家としての活動がこのとき最も活動的となる。思想家たる彼はこのとき最も生き甲斐を感じずであらう。彼の思想は固定したもの、死んだものから、運動するもの、生命あるものとなつたからである。眞實に人生を生きようと欲する者は、生活に於ける危機の經驗が却つて人生を豊富ならしめ、一層眞實ならしめることを知つてゐる。恰もそのやうに、眞理を追うてやまぬ者は、思想の危機がまさしく思想を具體的ならしめ、一層眞理ならしめることを理解する。かくて、思想の危機の必然性とその意味とを認識せる人にとつては、危機はもはや危機として、單なる危機としては現はれないであらう。必然の洞見は自由である。思想の危機の必然性を透察した思想家は自由なる思想家であり、彼の前には危機はいはゆる危機としては存在し得ないのである。ところで、思想を發展するものとなし、しかもこの發展が自己

に矛盾するものへの轉化によつて、即ち危機を通して行はれると考へるのは、辯證論者である。辯證法的思惟は思想の危機を現實的に克服する道を我々に教へる。それ故に我々は言ふことが出来る、思想の危機が叫ばれるときにあたつて、唯一つ現實的な理論的意識は辯證法的思惟である。

しかるに抽象的思惟にとつては、思想の危機は克服されることなくしてどこまでも危機としてとどまる。眞理の普遍妥當性——それは抽象的な永遠性である——を信奉する者、眞理の自己同一性——それは形式的な不變性である——を主張する者、總じて眞理が矛盾を媒介として發展する生命であることを把握しない者、斯くの如き人々は、自己の思想に反對し、對立する思想の現はれるとき、それはただ彼の思想にとつてのみ危機であることを忘れて、却つてそれが一般に思想そのものの、眞理そのものの危機であるかの如く見做し、徒らに思想の危機を叫ぶのである。彼等にとつて否定は單なる否定であり、矛盾は單なる矛盾の意味しかもたない。彼等は抽象的思惟に固着して言ふ、眞理は眞理であり、虚偽は虚偽である。そして彼等は他人だけが誤謬と錯誤に陷る者であつて、自分はこれに反して最後究極的な、絶對決定的な眞理の所有者であると考へてゐる。このやうな人々が、自己の思想に矛盾する思想に出會つたがために、思想の危機を叫べば

叫ぶほど彼等は思想そのもの、眞理そのものを愈抽象的ならしめ、非實現的ならしめ、かくてそれの生命を奪つて死滅せしめるのである。思想そのもの、従つて彼等自身の思想をも危機に沈ませる者は、思想の危機を單なる危機と見ることしか出来ぬ彼等である。思想の本質的な相對性を認識してゐる者こそ却つて思想の生命の發展の絕對性を肯定する者である。かかる人間が自己批判的であるに反して、彼等は獨斷論者である。彼等は自己の思想を絕對化し、永遠化する。彼等は恐らく人類歴史のなほ初端にある者であり、従つて今後彼等の思想を訂正するであらう人間は、彼等自身がその思想を訂正した人間に比し、その數に於て比較にならぬほど多いであらう、といふことを彼等は思つてみない。思想の危機の叫びをもつて我々に向つて來るのはいつでもこのやうな獨斷論者である。しかるに獨斷論と共に我々は純粹に理論的な領域から他の領域へ移されてゐるのを見出す。我々は獨斷論が本質的には理論的な立場でないことを發見するであらう。純粹に思想する者である限り、何人も自己批判的ならざるを得ない危機に際して、思想の危機の問題に關して何故にかくも獨斷論者がなほ存在するであらうか。

私はこれまで思想を主として眞偽といふ方面からのみ考察して來た。眞理と虚偽は、哲學上の

用語法に従ふならば、思想の「價值」である。恰も美醜が藝術に屬する價值であり、善惡が道德の擔ふ價值であるやうに、眞偽は思想の有する價值である。しかもそれはこのものにのみ固有な價值である、と哲學者は考へてゐる。従つて或る思想は眞であつたり偽であつたりするが、我々はそれを善い思想であると云つたりまたは醜い思想であると云つたりすることを許されない。近代の認識論はこのやうに説くにも拘らず、現實の生活に於ては、我々は絶えず、一定の思想を善い思想であると呼び、または惡い思想であると稱してゐる。それが現實である。むしろ眞なる思想、偽なる思想といふ言葉よりも、善い思想或ひは惡い思想といふ言葉を人々は一層多く實際生活のうちでは用ゐてゐるやうに見える。例へば、かの思想善導といふ語をとつて考へてみよう。思想善導といふのは、眞なる思想へ人々を善く導くといふことでなく、却つて善い思想へ人々を導くといふことを意味してゐる。若しそれが眞理へ向つて善く誘導するといふことであるならば、それはそれが今現實にとつてゐるやうな形態をとつて現はれ得ない筈である。如何なる思想が眞理であるかはただ研究を俟つてのみ決定され得ることであるが故に、その場合には、ひとが思想善導の名のもとに思想の自由なる研究を取締つたり、禁止したりするばかりでなく、更に進んで思想の研究そのものに對する興味を種々なる方法でほかへそらさうなどすることは出來な

い筈である。しかるに思想善導が實際に於てはこのやうな形態のものであるとするならば、そこで問題となつてゐるのは、なんら思想の眞偽ではなく、却つて思想の善惡であるのでなければならぬ。即ち、或る思想は取締られ、壓迫さるべきであると考へられるのは、それが悪い思想であり、危険な思想であると、人々の見做してゐるのに因るのである。このやうに現實の生活の中に於ては、思想は眞偽といふ理論的價値のほかになほ善惡といふが如き規定を具へてゐる。これは明かである。私はかかる規定を思想の「價値」と區別して思想の「性格」と名付けようと思ふ。思想の性格を表現する言葉には、善、惡以外に、危険、穩健、反動的、過激的など、その他のものがある。思想は現實に於て凡て性格的である。否、我々の日常の生活にあつては、眞理と虚偽なる思想の價値は蔽ひ隠されてしまつて、思想は凡て性格的なものとして生きてゐるのがつねである。

ここに注意すべきは、思想の價値と性格とが必ずしも相應しないといふことである。善い思想が必ずしも眞なる思想であるわけなく、危険な思想が必ずしも偽なる思想であるわけはない。しかしながら實際生活に於ては、思想の價値規定は埋沒されて認識されることなく、思想は單にその性格に従つてのみ理解されてゐるが故に、まさしくこのことから容易に、人々が善い思想をもつて直ちに眞なる思想であると考へるに到る、といふことが屢生ずる。善い思想だから、

それは眞でなければならぬ、といふ風に、無意識的にであるにせよ絶えず推論されてゐる。かくの如きことは眞理といふことをのみひたすらに問題とすべき筈の學者の間にあつてさへ存在するのである。彼等は自己の思想を眞といふ價值に於てでなく却つて善といふ性格に於て意識してゐることが屢である。それだからこそ或る者は彼の思想が理論的に反駁さればされるほど、理論的にその缺陷が指摘されればされるほど、却つて益これを辯護するに到る。彼はこの辯護に於て或る種の道德的義務を感じて愈興奮する。彼の議論は義憤に變る。學者は今や憂國の志士として現はれる。彼は自己と反對の思想を有する者をもつて何等か危険な者、下劣な者、不道德な者であると思ふに至る。我々は我々の經驗に於て獨斷論者が最も多くの場合このやうな現象形態をとつて出現するのに出會ふであらう。このとき叫ばれるのはいつでも思想の危機である。思想の危機の叫びは、斯くの如く、現實に於ては思想の性格といふことに最も多く關係してゐる。思想の危機の叫びのうちに表現されるものは、思想に於ける理論的なものでなくて性格的なものである。

思想の性格といふのはひとつの實踐的な概念である。それは思想が思想である限りの思想に屬するのでなく、思想が人間社會に働きかける關係についての規定である。私が思想の性格の名の

うちに數へたところの善惡といふ概念が道德的、實踐的な概念であることがそれを示してゐる。若しさうであるならば、思想の性格の中には社會の構成そのものが反映されてゐるのでなければならぬ。この社會が階級的構成のものであるとするならば、思想の性格は階級的な言葉である筈である。社會の階級的構成は支配階級と被支配階級とに分れてゐる。そしてこの支配被支配の關係が思想の性格としての善惡をおのづから定める。換言すれば、支配階級の利益を表現する思想は、思想として、善き思想であり、そして反對に被支配階級に仕へる思想は、思想として、惡き思想である。即ち、一定の階級の社會上の優越がその階級の思想の性格上の優越を規定する。支配階級の思想が支配思想であるからである。従つてこの階級の社會的位置が安定してゐる限り思想の危機は現はれない。思想の危機の出現するのは、社會に於ける階級の間の對立、そして矛盾が尖鋭化し、もはや蔽ふべからざるものとなつたときである。このとき支配階級は、自己の社會的位置の不安と動搖を知り、自己にとつて惡しき思想の出現を直接に思想の危機として感ぜざるを得ない。社會上の危機が思想の危機として表現されるのである。危機にあるのは思想そのものではなくて、却つて社會そのもののなのである。惡しき思想の排撃によつて維持さるべきものは思想そのもの、眞理そのものでなく、まさに支配階級なのである。それだから思想の普遍妥當

性を説くことはこの階級の永遠性を主張する意味をもつて来る。それだから從來の思想の辯護はこの階級の辯護となつて来る。思想の危機の叫びのうちに表現されるものは階級的なるものであつて、思想的なるものではない。否、思想の危機が叫ばれば叫ばれるほど思想は反對に益空虛になつてゆく。それは階級的獨斷論の叫びであるからである。そして善い思想と眞なる思想とは合致するのでなく、却つて背致してゐるからである。思想そのものの立場から云へば、社會に於ける批判的な階級、即ち新興階級の有する思想が却つて批判的であり、それ故に一層眞理であり、従つて惡しき思想の出現こそまさに歡迎すべきものであり得る。それにも拘らずこのとき、支配階級が思想の危機を叫ぶことが必要になればなるほど、この階級は益危機に迫つてゐるのであり、従つて自己をあらゆる手段をもつて維持することが愈必要となつてゐるのであるから、この階級を代表する思想もまたそれ故に愈獨斷的となるのである。

獨斷論は最も多くの場合階級的な意味のものである。しかるに獨斷論は、まさに獨斷論として、思想的には無力である外ない。思想の危機に際會しては、獨斷論は必然的に最も獨斷的とならざるを得ないから、思想的には愈無力となり、かくて獨斷論は思想そのものの立場から他のもののへ轉化してゆく。最初には、思想に對するに思想をもつてすべきであると主張した獨斷論は、思想

の危機が激成し、擴大するに立ち到るや、今は、あらゆる實踐的な手段に訴へることとなる。獨斷論に於て、理論的なものは實踐的なものに必然的に轉化する。しかるにこの轉化は、この場合、實に理論そのものの否定を意味する。思想の危機が本來階級の危機であるからである。獨斷論が本質的にはなんら思想そのものの上に立つのでないからである。このやうにして、一定の階級によつて階級的な立場から、實踐的に思想の否定が行はれるに到つて、思想の危機はまさしく思想そのものにとつての危機となる。

我々は思想の危機にあたつて理論的なものが實踐的なものに推移してゆくを見た。しかも同時に我々はそこに於て理論そのものの否定が實行されてゐるのを知つた。かくの如き場合に於ては、理論的意識はもはや單なる理論的意識としてとどまることが出来ない。獨斷論に於ける理論より實踐への轉化がまさにそのことを教へるのである。實踐を理論から分離することが純粹に理論的意識を維持する所以であるとする見方は、思想の危機にあつては、なんら現實的な理論的意識であることが出来ぬ。思想の危機にあつては、このやうな見方こそ却つて理論的意識そのものを死滅させることとなる。それはこのとき、思想そのものにとつてはむしろ「危機の思想」で

あるのである。ここに私はかかる非現實的な危機の思想として現はれてゐる一二のものを擧げておかう。

そのひとつは形式主義である。形式主義者は考へる。理論は理論としていつでも形式的なものである。従つてそこには階級性などはありません。彼等は階級を超越した理論を求める。しかるに理論は、それが現實的な理論として、現實の社會と連絡をもちそれに働きかけ得るものである限り、現在の階級社會ではつねに階級的な性格をもたざるを得ないから、そこで彼等は非現實的な理論を意識的に求めることになる。そして彼等は彼等の理論の非現實性に、普遍妥當性または永遠性などといふが如き美しき札を張りつける。例へば、彼等は、普遍妥當的な眞理があるといふことを論理的に證明し得ると稱して、——相對主義は自己矛盾に陥る、なぜなら相對主義を苟も意味あるやうに主張し得るためにはこの主張そのものが絕對性をもたねばならず、従つて少くともひとつは絕對的な眞理がある、と云ふ。かくの如く形式的には、眞理の普遍妥當性は證明されることが出來よう。絕對的な眞理はある、しかしそれでおしまひだ。その眞理が内容的には何であるかを我々は知らうと欲してゐるのである。形式主義は形式を説くことによつて我々の認識を豊富にすることなく、形式に固執することによつて却つて我々の認識を貧困ならしめる。形式

主義は最も多くの場合我々の認識活動を停止せしめることを我々に命ずる。かくしてそれは我々の具體的な理論的意識を満足させることなく、思想の危機に際してはそれは、我々の認識を窮乏ならしめる論理であることによつて、却つて反動的な役割を演ずる。——他のものは自由主義である。今日、自由主義者は行爲の自由と研究の自由とを區別する、そして思想研究の自由は認めるもそれを行爲に於て實現することはこれを認めることが出来ぬ、と考へる。然るにかかる自由主義は現在の社會に於て我々はこれを徹底し得るであらうか。なるほど、危険思想の研究が自由に許されてゐるとする、そこでいまひとりの者がこの思想を研究してゐるとする、しかし彼はまさに危険思想の研究となる故をもつて、會社でも、銀行でも傭つてくれず、否、大學に於てさへ使つてくれない。研究の自由は彼にとつて貧困の自由を意味する。彼の研究の自由はかたづけしから彼の行爲の自由によつて否定されてゆく。行爲の自由を得ようと思へば、彼は研究の自由を否定しなければならぬ。自由主義は階級社會の中では現實的に存在し得ないのである。

思想の危機にあつては、理論的意識は實踐と結びつくことによつてのみ現實的であることが出来る。このとき實踐は固より單なる理論の否定ではない、それは獨斷論者のことである。實踐は理論にまで高められ、理論は實踐にまで深められ、かくて理論と實踐との辯證法的統一がなけ

ればならぬ。理論と實踐との辯證法的統一の上に立つ理論的意識のみが、思想の危機に際して、唯一つの現實的な理論的意識である。しかるに斯くの如き理論的意識は今や社會的に危機にある階級、即ち支配階級の中では獲得されることが不可能である。彼等は危機を絶對的な危機として受取らざるを得ないが故に、辯證法的に危機を思惟することが出来ない。この危機を辯證法的に把握し、そこにむしろ未來の發展に對する展望を認め得るものは、未來を約束されてゐるところの新興階級である。

これが思想の危機の理論である。

——（一九二八・一二）——

ボルツァーノの「命題自體」

一

ボルツァーノは「命題自體」の名によつて論理の對象を規定してゐる。命題自體といふ概念は論理の支配する特殊の對象を他の様々な對象から區別する概念である。論理の對象は命題自體として規定されるとき、いかなる特性を得てくるであらうか。

ボルツァーノは論理の對象をあらゆる意味における現實の存在から區別する。命題自體は事實存在しないものである。それは言や字によつて表はされる言語、文章の如きものではない。我々は命題自體をここにあり、かしこにありと指し示し得ず、またそれがいつ始まり、いつ終るともいひ得ないのである。もとより我々は現實の存在に就いて命題をたててゐる。しかし事實存在するものとこのやうな存在に「就いて」の命題とは同じでない。樹の枝の林檎は甘い、「この林檎は甘い」といふ命題は甘くもなく、苦くもないのである。命題自體は現實の存在と異なるばかり

でなく、永遠の存在を有すると考へることも許されない。我々は命題自體が手の觸れ眼の視る存在でないからといって、直ちにこれを超感性的な存在と同一視すべきでない。ボルツァーノは命題自體がヘーゲルのいふ如き「概念」と異ることを明かに注意してゐる。むしろ命題自體は感性的なものと超感性的なものとの中間に位する*。論理の對象は現實的存在でも形而上學的存在でもなく、あたかもその中間の領域に位置を占めるものの、いはば第三帝國に屬するものである。

* Bernhard Bolzano, Wissenschaftslehre, 1837, I, S. 67 Anm. S. 78.

命題自體と呼ばれる特殊の領域は消極的には感性的存在と超感性的存在との中間の領域として限定されたが、我々は如何にこれを積極的に規定し得るであらうか。ロツツェはプラトンのイデアを「妥當」と解釋した。私はボルツァーノの命題自體はロツツェの妥當の名に最もふさはしいものであると思ふ。蓋し妥當するものは何よりも存在するものに對立する。ここに存在するものといふのは、時空因果の關係に縛られる感性的なもののことである。なるほど我々は或る命題が他の命題に「隨ふ」とか、「喚び起される」とかいふ。しかしこれら時空因果の關係を表はす言葉は命題自體の間に成立してゐる當體的な關係の比喩に過ぎぬ。また我々は眞理は「永遠に」妥當するといふ。しかしここにいふ永遠は時の持續の果てなく極みなきことを意味しない。絶

えずあるもの、成らざるもの、失せざるものなどいふことが、時間を超越するといふことの單なる象徴であることは、既にプラトンが明かにしたことである。^{*}我々は永遠の二つの意味、即ち時間の無限といふことと無時間性といふこと、スピノザの言葉を用ゐると、*sempiternitas* と *aeternitas* とを區別せねばならぬ。更に我々は感性的ならぬものを妥當するものと直ちに同一視することを避けなければならない。妥當するものは感性的ならぬと呼ぶべきもののいはば一部分である。論理の領域以外藝術や道徳や宗教に關するもの、一步を進めていふと論理の對象の根柢にあつてこれを成立させてゐるものなどは、等しく感性的ならぬものと考へられるが、我々はこれらのものが妥當するとは遽にいひ得ないと思ふ。むしろこれらの超感性的なものとは妥當するものと區別されることが必要である。非感性的なものといふ概念は超感性的形而上學的と妥當的論理的との二つの範圍を蔽ふ概念である。かくしてロツツエによつて妥當の名を與へられた特殊の領域は、感性的存在と超感性的存在との中間にあつて第三帝國を形作る。^{**}ところで我々はボルツァーノの命題自體がまたこのやうな第三帝國に屬することを知つてゐる。命題自體は妥當と見られることによつて積極的な規定を得てくる。ボルツァーノはみづから命題自體は「意味」であるといつてゐる。「命題自體は言葉の結合ではなく、言葉のある結合が表は

すことのできる意味である」。

* Piaton, Timäus 37 D, 38 B f.

* 非感性的なものを直ちに妥當するものに看做すことに對して、等しく價值哲學の立場に立ちながら、反對したのはラスクである。私は妥當の領域以外に形而上學の問題を認めようとする彼の思想に多く の同情をもつことができる。Emil Lask, Die Logik der Philosophie, 1911.

* * * Wissenschaftslehre I, S. 121.

論理の對象は命題自體として規定されることによつて更に第二の特性を得てくる。自體において成立してゐるものは命題自體に限らない。ボルツァーノに依ると表象自體もまた自體において成立するものである。表象自體は表象する主觀の中に存在するものでもなければ、このやうな主觀に對立する現實の存在に附屬するものでもない。それはあらゆる意味において存在することのできぬものである。等しく存在の範圍に屬せぬものでありながら、命題自體と表象自體との間に本質的な相違のあるのは、一が組織態であるに反して他は組織をもたぬ故である。命題自體はつねに複合されたものである。このことはそれが言葉に表はされる部分を、主語とか客語とかいふ要素を有するといふことではない。却つて言葉で表はされた命題は、非人稱命題或ひは存在判斷

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

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

組織態と考へられるとき、命題自體は特殊の性質を有することができる。構造も編制もたぬ表象自體は眞でもなく偽でもない。體制と組織とを具へる命題自體にして初めて眞もしくは偽であり得るのである。^{*}我々は命題自體は妥當するといひ得るが、表象自體については妥當するとはいひ得ない。妥當の概念を彼の哲學的思索の中へ導き入れたロツツエも、妥當するものは相異なる要素の關係を表はす命題であることを明瞭に述べてゐる。ロツツエに依ると、表象要素の結合態のみが妥當する^{ゲルアン}のであつて、要素そのものは單に何物かを意味する^{ベドイラン}に過ぎぬ。彼が妥當の範圍を判斷の範圍と等しく考へてゐるのはこれに依るのである。^{**}個々の要素は、それ自身として、眞でもなく偽でもない。個々の要素の結合の上に、その相互の關係、調和と不調和との上にのみ、價值と反價值との對立は成立する。アリストテレスが判斷の眞と偽とはその要素のシユムプロケー或ひはシユムテシスによつて現はれるといつてゐるのは、論理的對象の構造について決定的な思想を言ひ表はしたものであると考へられる。^{***}ボルツァーノにおいても命題自體は判斷の「内容」

である。判断はつねに命題自體を含んでゐる。彼は命題自體が特殊の組織態であることを力説してかういつてゐる、個々の表象の單なる總和が判断であるのでなく、これらの表象が全く特有な結合或ひは相互關係に入つて來るとき、我々は判断を下すのである。^{***}かくして我々は論理の領域が妥當であり、論理の對象が組織態であることをボルツァーノによつて教へられる。

* Wissenschaftslehre I, S. 221.

* Hermann Lotze, Logik, S. 521.

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

* * * * Wissenschaftslehre III, S. 109.

二

命題自體の特殊の性質を明かにするために、我々は論理學に關して普通行はれてゐる定義をとつて考へてみよう。論理學は通常思想の學或ひは思惟の法則の學といはれてゐる。思想といふのは、思惟されたもの、思惟された命題、思惟された眞理といふ如きものである。しかるに思惟されたものはつねに或る思惟する主體を豫想し、ただこのやうな主體の中において存在する。思想

は思惟の作用と生成消滅を共にする。思惟の作用は時間の中に經過し、個人の精神と結び附いてゐる。論理の對象が思惟されたものであるとすれば、論理學が命題や眞理について教へることは、或る個人の心における存在に關するもの、従つて主觀的な判斷、主觀的な認識について妥當するに過ぎなくなつてしまふ*。しかし眞理は或る時點に妥當し始め、他の時點に妥當を失ふとか、或る個人の精神の中に存在してゐる間しか妥當しないといはるべきものではない。そこでボルツァーノは命題自體が「思惟された命題」から區別されねばならぬことを繰返し述べてゐる。思惟された命題はいつでも或る心の中に「存在」するが、命題自體は如何にしても存在しないものである。一個の命題が二つの心によつて或ひは二つの場合において思惟されたとき、「思惟された命題」は疑ひもなく二個であるけれども、命題自體としてはつねに一個である。命題自體は多くの人が思惟したからといつてその本質を變化するものでなく、また誰にも思惟されないからといつてその成立を破壊されもしない。それは絶えず生滅する存在、各相異なる存在から離れて、常に同一の自體において成立する意味内容である。

* Wissenschaftslehre I, S. 62.

論理の對象が思惟されたものであると考へられる限り、法則といふ概念をもつて來て、論理學

は思惟の法則の學であると定義するにしても、無駄である。多くの論理學者は、例へば、充足理由の原理を論理の最高法則の一つに數へてゐる。けれども理由と歸結との關係に立つのは存在を有する事物ではない。現實の事象を繋ぐものは却つて原因結果の關係であると考へられねばならぬ。それ故にボルツァーノはいふ、我々は思惟されたすべてのものが充足「理由」を有することを要求すべきでなく、むしろそれについては充足「原因」を有すべきを要求するのが當然である。存在を有する各の思想、思惟されたあらゆる命題は、つねにその生成の原因を有してゐる。^{*}多くの主體において様々に生滅する諸の心像の中に等しくはたらき、必ず繰返される節奏が論理の法則であるならば、論理學者が何よりも眞と偽との區別を設けることは無意味とならねばならぬ。一切を共通に支配する原因の法則の前には眞理も自己の固有價值を主張することができぬ。偽もまた眞と同じく合法則的に生成し、存在することができる。ボルツァーノに依ると、論理の法則は一般に存在するもの、思惟のはたらきや思惟されたものの法則でなく、却つて存在の領域に屬せぬもの、命題自體の間に成立する客「#底本では「容」」觀的關係そのものを意味する。思惟の作用が必然的に従ふからでなく、命題自體の間に自體において成立してゐる關係である故に、論理の法則は思惟の作用に對して必然性を有し得るのである。^{**}

* Wissenschaftslehre I, S. 208.

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

多くの者は論理の法則が因果の法則でなく規範の法則であるといふ。しかし私は規範の法則といつても命題自體の間の當體的な關係を意味しない限り無意味であると思ふ。論理の對象が思惟されたもの、従つて或る種の存在と看做されてゐる限り、論理の法則が規範の法則であるといつても、これと因果の法則との關係は、要するに前者を後者の特殊の場合と考へるほかあるまい。ウインデルバントのいふやうに、規範は自然法則の實現の特別の場合になつてしまふ^{*}。思惟の法則は自然必然的に生起する過程において可能な表象結合の數ある形式の中で或る特定の結合の形式になつて来る。眞理は多くの黒い玉の中の唯一つの白い玉であり、規範は多くの緑の絲の中の唯一つの赤い絲であるといはれる。眞理が自然の存在の中で選ばれた者、規範が選ばれた場合であるといふならば、このやうにして選り上げられなかつた他の自然の存在は、眞理や規範に對して如何なる關係に立つてゐるのであらうか。我々は選り残されたかかる自然の存在が眞理や規範に對して少しも關係の無いもの、一般に價值と全く沒交渉なものと考へることができるか。もしさうであるとすれば虚偽や反規範性は如何なる領域に屬するのであるか。虚偽や反規範性は眞理

や規範性と對立するもの、従つてまたその限りに對して一般に價值に關係するものであるから、これらの消極的價值も、眞理や規範性などの積極的價值と同一の領域に屬するものと考へられねばならぬ。それ故に今もし眞理や規範性が自然の範圍における選ばれた部分であるとすれば、虚偽と反規範性とは等しく自然の範圍において選び殘された部分をなしてゐると看做されなければならぬ。かくてもし積極的價值と消極的價值とが自然の全領域を分つ二つの部分であるといふことになれば、この場合自然の領域は、價值に全く無關係であるといふ本來の特性を失つて、すべて價值の領域になつてしまふ。眞理が多くの黒い玉の中の唯一つの白い玉であるならば、虚偽もまたかかるものであり、規範性が多くの緑の絲の中の唯一つの赤い絲であるといふならば、反規範性もまたかかるものであるといつて我々は少しも矛盾しないであらう。しかし我々は價值が存在するものでなく、妥當するものであることを知つてゐる。従つて虚偽は存在するを要することなく、却つて妥當の領域に屬するものであるといはねばならぬ。ここに我々はボルツァーノの「虚偽自體」の思想に出會ふのである。

* Windelband, Normen und Naturgesetze(Präudien II).

ボルツァーノに依ると、虚偽自體は命題自體の一種である。我々は命題自體の規定する對象の

領域を妥當の領域として解釋してきたから、我々はまた虚偽自體が實に妥當の領域に屬することを主張しなければならない。普通には眞理が、そして眞理のみが妥當するといはれてゐる。そこで今我々が虚偽も妥當の國に屬すると主張するとき、それは虚偽が眞理の世界に屬するといふ逆説を説くことになりはしないか。我々がかやうな逆説をまたボルツァーノにおいて見出す。彼は命題自體を定義して、我々はこの場合それが眞であるか偽であるかを問ふを要しない、といふ^{*}。しかるに他の場合には、眞理性が命題自體に屬する性質であることを彼は述べてゐる^{*}。かやうな逆説が單に見せかけのものに過ぎないことを知るためには、ボルツァーノが眞理性といふ言葉の有する多くの意味を論じて、特に次の二つの區別を擧げてゐることに注意すれば足りる。第一に眞理性とはあらゆる命題自體の特性を規定する概念である。従つて命題自體に屬してその領域の一部を占める虚偽自體も、この意味においては、眞理性を有し、眞理の世界に屬すると見ることが出来る。この場合にいふ眞理は虚偽の上位にあるもの、虚偽を自己のうちに包括する概念である。即ちこのとき眞理に對立するものは虚偽の概念ではなく、むしろ存在の概念である。かやうに存在に對立する眞理の概念を我々は妥當といふ言葉によつて最も適當に置換へ得ると思ふ。虚偽が眞理の世界に屬するといふ逆説は、それが存在界のものでなく、實に妥當の國に屬するとい

ふことを意味する。もし虚偽が單に自然的存在に過ぎぬとするならば、我々はこれを虚偽と呼ぶことさへできぬであらう。自然的存在は、この概念の本質上、價值に關係のないもの、従つて眞偽の問題の圏外にある。虚偽がその概念の本質上價值に關係するものである限り、それは必然的に妥當の領域に位置を占めるものと考へられなければならない。ボルツァーノが虚偽自體は命題自體の一種であるといふのは、これに依るのである。

* Wissenschaftslehre I, S. 77.

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

しかるに第二の意味においては、眞理は虚偽と對立し、相互に排斥する。この場合眞理と虚偽とは同等の地位にあり、相率ゐて第一の意味における眞理に従屬する。ボルツァーノが命題自體の一般的規定に虚偽が問題とならぬといふのは、かかる第二の意味における虚偽であると解されねばならぬ。前にいふ眞理は一般に命題自體の屬する「領域」を規定する概念であつたに反して、後にいふ眞理は個々の命題自體の「内容」を指示する概念である。もとよりこの場合においても眞理は存在するといはるべきものではない。そこでボルツァーノはここにいふ眞理が「認識された眞理」と異なることを主張する。認識された眞理は認識する主體の存在を豫想し、このやうな主

體の中で或る時點に存在を始め、他の時點に存在を失つてしまふ。しかるにここにいふ眞理はあらゆる存在から獨立であつて、認識されると否とに拘らず自體において成立する。^{*}即ちそれは「眞理自體」として存在の範圍にでなく、命題自體の領域に屬すると見られなければならない。ボルツァーノは眞理自體は命題自體の一種であるといつてゐる。眞理は主觀の認識を俟つことなく自體において妥當するといふ意味である。かくして命題自體は眞理自體と虚偽自體との二つの部分に分たれる。思惟の作用から獨立に自體において眞なる意味内容が成立すると同じやうに、認識する主觀を超越して客觀的に偽なる組織態が成立してゐるのである。我々はいはゆる「永遠の眞理」と共に「永遠の虚偽」の成立を信じなければならぬ。

* Wissenschaftslehre I, S. 112.

私はボルツァーノの虚偽自體の思想に深い意味を認めざるを得ない。ここに初めて私は虚偽に關する純粹な論理的解釋を見出し得ると思ふ。虚偽の問題については神義論と關係して古くから様々な形而上學的解釋が行はれてゐる。虚偽は實在性の缺乏であるといはれ、消極的な存在に過ぎぬなどといはれてゐる。このやうな思辨を避ける者は無雜作に虚偽は心理的產物であるといつてしまふ。もし虚偽が人性に伴ふ自然の出來事に過ぎぬとすれば、それは本質上價值と全く沒交

渉なもの、ひとがそれを虚偽と名附けることさへすでに不當である。従つて虚偽の問題は理論的價値を對象とする論理學の固有の領域から追ひやられなければならない。論理學において問題となる限り、虚偽は形而上學的存在でなく、自然的存在でもなく、妥當するものの領域に屬すると看做されることを要する。即ち論理の對象としての虚偽は虚偽自體であり、命題自體の一種である。

虚偽自體の説はボルツァーノの思想の中でも最も多く誤解されてゐる。例へばベルクマンは命題自體の中に眞偽の對立を設けるのは認識論にとつて無價値であると論じてゐる。^{*}彼はいふ、命題自體の認識論上の意義は、正しい判斷に客觀的對象を與へるにある。しかるに正しい判斷の對象となり得るものは、眞なる命題自體即ち眞理自體のほか考へ得ない。いかにも事實正しくない判斷も存在するのであるが、それはそれに對應する眞理自體をもたぬ判斷と看做せば宜いのであつて、この場合虚偽自體の概念を導き入れることは、ボルツァーノみづから思惟された命題を命題自體と混同してゐるといふべきである。ベルクマンのこの非難に對して我々は次の如く論じることができよう。いはゆる正しい判斷とは如何なる判斷であるか。我々は正しい判斷の中に、正しい肯定判斷と共に、また正しい否定判斷が存在することを知つてゐる。否定判斷も、判斷とし

て、客觀性を要求するものである以上、我々は正しい否定判斷についてもその客觀性の根據を問ふべきであらう。我々はヘーゲルと共に否定を實在の本質に横たはる根源的契機と考へて、このやうな客觀性に基礎を與ふべきであるか。もし否定といふものをかくの如く形而上學的に解すること欲しないならば、正しい否定判斷の根據は、自體において否認さるべき、従つて認識主觀に對して否認されることを要求する組織態が、認識主觀から獨立に、しかも形而上學的存在としてではなく、一般に存在するを要することなくただ妥當するものとして、客觀的に成立してゐるといふことに求めるのほかないであらう。否認を要求する客觀的組織態が妥當の領域に自體において成立してゐる故に、このやうな組織態に向ふ否定の作用は初めて「正しい」といふ理論的價值を獲得することができる。虚偽自體といふものはまさにかくの如き組織態を意味してゐる。否定判斷は自己の向ふべき對象として虚偽自體をもつとき客觀的に正しくあり得る。もし客觀的に成立するものがベルクマンのいふ如く眞理自體のみであるとすれば、眞理自體といふものはつねに承認を要求する組織態にほかならぬから、このやうな組織態に向ふ否定の作用は、自體において承認さるべきものを否認する作用として、いつでも正しくなく、従つて正しいと呼ぶべき否定判斷は存在のしやうがないのである。もしまたこの場合否定の作用は眞理自體に向ふのでないといふならば、眞理自體以

外に論理の対象はないといふ假定に依つて、否定の判断は、あらゆる「對象性」を失つて、何等の價值ともかかはりのない假初の心理現象として、これを正不正と呼稱するのさへ不當なことになるであらう。命題自體を存在と解するベルクマンの如き者にとつては、虚偽が自體において存在するといふことは、解されぬこと、恐るべきことであるかも知れない。しかし我々はボルツァーノが命題自體をどのやうな意味においても存在であると考へてゐないことを知つてゐる。虚偽自體の概念こそ否定判断を論理的に基礎附けるためになくはならぬものである。^{**}

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

** 虚偽自體の說については後に判断の問題を取扱ふとき再び論じたい。ボルツァーノのこの思想を各獨自の仕方で發展させたのはフッサールとラスクとである。Husserl, Logische Untersuchung 1922. Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912.

三

命題自體の成立に對しては實際それが誰かの心によつて把握されるか否かは無關係である。思

惟されるといふことは命題自體の概念の中に含まれぬ、とボルツァーノはいつてゐる*。命題自體が思惟の作用から獨立であるといふのは如何なる意味であらうか。パラギイは命題自體のこの獨立性はその抽象性に基くと解してゐる。命題自體は二重の抽象の過程によつて、即ち先づ言葉を、次に思惟されたといふことを、思惟された命題から抽象することによつて得られる、と彼は考へてゐる*。もしさうであるならば、抽象されるものは抽象されたものにいつでも先立たねばならないから、パラギイの主張する如く、思惟された命題はつねに命題自體に先行せねばならぬこととなり、従つて客觀的な命題は却つて主觀的な命題に從屬することになつてしまふ。このときなほ命題自體が思惟の作用から抽象されたものであるといふ意味において、それは思惟の作用から獨立であり得るといふことができたにしても、かかる獨立性は要するに無力なもの、無意味なものに過ぎぬであらう。命題自體の地位は主觀的な思惟に客觀的な意味を與へるところにある。しかるに抽象されたものは如何にして抽象されるものに對して意味を與へる力を有し得るであらうか。抽象的概念を直ちに實在と看做す極端な概念實在論の上に立たない限り、それがかかる力を有すると信じることは不可能である。命題自體は思惟の作用の理論的價值を規定するものである。しかるに他のものの價值を規定し得るものは、それ自身また價值でなければならぬ。ところ

が自然に生起する思惟の作用、價值に無關係な精神現象から抽象されたものが命題自體であるとするれば、命題自體は價值であることができない。どれほど抽象の度を高めても、價值に無關係なものから價值の生れる途はないのである。もし思惟された命題から抽象の過程によつて價值としての命題自體、即ち眞理自體または虚偽自體が出てくると考へられるならば、この場合思惟された命題そのものが、正しい命題或ひは正しくない命題として、既に一定の價值を含んでゐると看做されることを要する。それでは思惟された命題のこのやうな正不正の價值に標準を與へるものは何であらうか。單なる存在の立場から見られる限り、あらゆる思惟の作用は平等であつて正不正の區別はあり得ない。思惟された命題の正不正を規定するのは存在するものではなく、妥當するものでなければならぬ。そして命題自體はかやうな妥當にほかならない。妥當するものは論理上存在するものに先行し、存在するものの間における價值の區別を初めて可能にする。命題自體は思惟された命題から抽象されたものではなく、却つてこれに先立つて思惟された命題の價值的抽象の論理的基礎をなすものである。それ故にボルツァーノはいふ、「もし命題自體が成立してゐないならば、我々は思惟された命題をもたぬであらう。」「他^{***}の箇所では彼はまたかうもいつてゐる、^{***}「けれど我々は明かに命題の概念を再び思想の概念によつて説明することができないであらう。」

思想とは思惟された命題にほかならない。命題自體が思惟の作用から獨立であるといふのは、何よりもそれが妥當の領域に屬すること、更に妥當が存在に論理上先立つことを意味してゐる。

* Wissenschaftslehre I, S. 113.

* M. Palggyi, Kant und Bolzano. ボルツァーノの弟子ネブリオンスキーは命題自體や眞理自體を抽象の產物と解することに反對してゐる。(Bergmann. op.cit, S. 41.)

* * * Wissenschaftslehre I, S. 86.

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

右の主張を確かめるために私はボルツァーノの認識主觀に關する考へを調べてみよう。この時私は次の如き注目すべき言葉に出會ふのである。「我々は命題自體 (Satz an sich) を思ふとき、何か定立されたもの (Gesetztes) を考へてはならぬ。定立されたものはそれを定立する主體の存在を豫想する*。命題自體は思惟する主體の活動によつて生じたものではない。命題自體の成立に對しては作用とか主體とかは不要である*。更にまた私は次の如き意味深い言葉を見出す。「物自體と我々の思惟とのほかにあつて第三のものである眞理自體は、我々の思惟によつてただ單に把捉アッファツツンされるところのものである*。ここに我々はボルツァーノのいふ認識主觀が、自發的、生

産的或ひは構成的と呼ばれる如何なる性質をもたないのを知ることができる。認識主観は、思维の内容を生産する形而上學的原理でもなければ、對象の構成に形式を與へる先驗的原理でもない。それは純粹活動もしくは創造的綜合の作用ではなく、對象に隨從して、對象を志向し、把捉する作用である。認識の主観は認識の對象の成立に少しも與るところがない。むしろ認識主観は個人の體驗する事實である。單なる體驗の事實として主観は對象の現はれる場所であるに過ぎぬ。命題主體は未だ主観の觸れざるもの、主観によつて成立するものではないのである。

* Wissenschaftslehre I, S. 77.

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

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

認識主観が體驗の單なる事實であるとすれば、認識作用が個人の體驗する事實であることはもとより明かである。ボルツァーノによると、認識作用は判斷作用にほかならない。認識とは正しい判斷のことである。判斷は存在するもの、しかも主體において存在するものではなくて、判斷と呼ばれる主體の心の中にのみ存在するものである。判斷が單なる體驗の事實に屬するといふことは、判斷には確かさ^{ゲワイツシャイト}が伴ひ、この確かさ^{ゲワイツシャイト}に無數の程度の差があるといふことによつて知ら

れる。我々は一の同一の對象について、或ひはより確かな或ひはより不確かな多くの判斷の存在することを經驗する。しかるにかかる程度の差といふものはただ感性的なものの領域において存在することであり、感性的なものはつねに主觀的な體驗と結びついてゐる。客觀的なものは絶對的に成立してゐて、程度の差を許さない。そこでボルツァーノは確かさは命題自體に屬する性質ではないといつてゐる。ただ判斷のみが確かなものと不確かなものとに分たれるのである。命題自體はこれに反して眞なるものと偽なるものととの區分をもつてゐる。眞偽には本來程度の差がないから、判斷は固有の意味においては眞だとか偽だとか呼ばれることができない。眞と偽とは命題自體のみの有し得る屬性である。かくてまた我々は眞理といふものと認識といふものとを區別しなければならぬ。眞理は命題自體の一種として、これを思惟する者があるとないに拘らず、自體において成立し、何等の程度の差もまたぬに反して、認識とは正しい判斷のことであり、これはつねに體驗の事實と結びついてゐる故に、認識には無數の程度がある*。

* Wissenschaftslehre I, SS. 116, 117.

私はボルツァーノのいふ判斷を體驗の事實として解釋した。そこで判斷といふ事實の特性を今少し立入つて調べてみよう。判斷の事實が感性的な一面をもつてゐることは、判斷に確かさの無

數の程度の差のあることによつて明かである。しかるにボルツァーノはまた判斷は命題自體を含むとも、命題自體は判斷の「材料」であるともいつてゐる。更に彼はいふ、「認識された眞理といふ概念は、眞理自體の概念と判斷の概念との結合されたものである。」即ち判斷の事實は二つの全く異なる要素から結合された事實である。それは命題自體と現實の體驗、叡智界に屬するものと感性界に屬するものとの結合である。プラトンが我々の住む事實の世界、いはゆるゲネシスの世界を中間的なもの、混合されたものと考へたやうに、ボルツァーノにとつても認識主觀の體驗する事實は中間的なもの、混合されたものである。ただ、プラトンのいふゲネシスの世界は超感性的なものと感性的なものとのミクトンであるが、ボルツァーノの考へる判斷の事實は妥當するものと感性的なものとのミクトンである。命題自體が主觀の作用の中に現はれるとき判斷は成立するのである。

* Wissenschaftslehre I, S. 116.

判斷の作用は命題自體を志向するにある。主觀的な認識の體驗は命題自體を志向することによつて客觀的な意味を得てくる。しかるに判斷の命題自體に對する關係は、前者の志向が後者に適合してゐるか、もしくは適合してゐないか、のいづれかである。ところで一般に作用は單なる作

用としては論理的意義をもつことができないから、志向の體驗において論理的に意味あるものが作用の「意味」として作用から解き離され、作用はかかる意味を擔ふものと考へられることが必要である。しからば判斷と呼ばれる志向の體驗において作用から解き離すことのできる意味とは如何なるものであらうか。ボルツァーノは判斷の志向作用が眞理自體に適合してゐるとき、この作用の意味を「正」といひ、適合してゐない場合、これを「不正」と名附けてゐる。^{*}従つて判斷は意味の上から正と不正とに別れ、作用の上から適合性と不適合性とに分たれる。ボルツァーノはまた判斷を種とする二つの類として「認識」と「錯誤」とを區別してゐるが、認識とは正しい意味を含む判斷をいひ、錯誤とは正しからぬ意味を含む判斷をいふのである。^{**}

* Wissenschaftslehre I, SS. 109, 154.

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

ここに注意すべきはボルツァーノが正不正といふ對立と眞偽といふ對立との間に區別を設け、次序を定めてゐることである。彼によると、判斷は固有の意味で眞或ひは偽と呼ぶべきではない。それは正當には正または不正といふ意味を擔ふのみである。正不正は判斷の作用が判斷の對象に對する適合性もしくは不適合性と共に生れる價值であり、そしてその限りにおいて現實の主

觀に依屬する價值である。もとより正不正も理論的價值であるから客觀性を要求すべきであり、従つてそれは何等か客觀的なものにその標準を求めねばならぬ。主觀の作用に内在する意味としての正不正は、何等か超越的なものを標準としてこれに規定されることを要する。かかる客觀的なもの、超越的なもの、判斷に對して標準となるものは、まさに判斷の對象であり、判斷の對象は命題自體である。それ故に我々は命題自體の範圍を原型的な領域といひ、判斷の範圍を模象的な領域と名附けることもできる。しかるに眞と僞とは眞理自體、虚僞自體として命題自體に屬する。眞理と虚僞とは原型的な領域に屬する故に、模象的な判斷の領域に屬する正と不正とに對して標準となり得る。命題自體は現實の主觀を超越して成立する組織態であるから、眞理と虚僞とはまた判斷の作用を超越して自體において成立する價值であると考へられる。正不正が作用から解き離された「意味」であるのに反して、眞僞は作用に少しも係はることのない「價值」である。かくして眞と僞、正と不正は、一は原型的領域、他は模象的領域に屬するもの、一は超越的價值、他は內在的意味として、一は他の標準として、間隔をもち次序をなして對立してゐる。

ボルツァーノの判斷に關する思想を調べてきた我々は、今一度翻つて判斷の對象の問題について考へてみよう。判斷の對象は普通に「表象の關係」であると考へられてゐる。近世の論理學に

において多くの功績をのこしたロツツェの如きも、この考へを出てゐない。判斷の對象は表象の間の單なる關係或ひは表象の單なる結合であつて、未だ如何なる價值的性質をも帶びぬものである。我々の前に浮ぶこのやうな價值と沒交渉ないはゆる「材料」に我々の判斷の作用が加つて來るとき、そこに初めて判斷における價值の要素が現はれて來る。判斷における眞偽、正不正といふ如き價值の要素は、判斷の作用の側において、作用に内在する意味であつて、作用の向ふ當のもの、判斷の對象の側には價值の要素はなく、一般に價值に對して無記なものが存在するのみである、と普通には說かれてゐる。しかしながらもし價值の要素がただ主觀の作用に内在するものとすれば、このやうな主觀的な價值は自己の客觀性の標準を何處に求むべきであらうか。この標準を再び主觀の作用の側に求めること、即ち判斷の標準を再び判斷に求めることは、單に無限の繰返しを要求することに過ぎないから、我々はそれを判斷の對象の側に求めるほかないであらう。ところが作用から獨立に成立する判斷の對象が、價值に無關係な單なる表象の結合であつてみれば、それは作用の意味に對して標準を與へることができぬ。他の價值の標準となり得るものはみづから價值でなければならぬ。判斷の對象そのものが價值であるとき、初めてよくそれは判斷の作用に内在する意味に對して標準たるの位置に立つことができる。それ故にボルツァーノ

が命題自體を價值に沒交渉なものと看做さないで、これを妥當の領域に据ゑ、判斷の正と不正とに標準を與へるものは命題自體であると考へたのは、判斷の對象に關する深い洞察を語るものでなければならぬ。

命題自體は眞理自體と虚偽自體とに分れる。即ち判斷の對象は單に價值であるばかりでなく、みづからのうちに價值の「對立」を含むものである。ここにまた我々は判斷の對象についてポルツァーノの鋭い洞察に出會ふ。命題自體は判斷の作用から獨立に成立する故に、眞理自體と虚偽自體との價值の對立が、我々の判斷の作用によつて初めて命題自體の領域の中へ持ち込まれるものでないことは明かである。むしろ判斷の作用は自體において成立する價值の對立をみづからの中へ引き入れようと試みるに過ぎない。判斷の作用の材料または基礎そのもののうちに既に含まれる價值と反價值とが、この作用のうちにおける價值と反價值との根源である。判斷の對象における一層高次のな、原本的な價值の對立の故に、この對象を獲得しようとする作用はまたそれに相應して自己のうちに價值の對立を表はすべき當爲の要求を感じるのである。内在的な價值の對立は原型的な價值の對立の模象に過ぎぬ。更にこれを反對の側から考察すると、判斷の作用の意味はつねに正と不正との對立を表はすから、我々は必然的にこのやうな對立の存在理由を問ふべ

きてある。しかるに判断を再び判断に「就いて」の判断として定義することが明かな背理である以上、判断の作用の意味の對立に存在理由を與へるものが再び判断の作用に内在する意味、即ち正不正の對立であり得ないことは明瞭である。それは必ず判断の對象そのものにおける價值の對立、命題自體のうちに含まれる眞偽の對立でなければならぬ。かくして眞理自體と虚偽自體との對立は、正しい判断と正しからぬ判断との對立の前提であると共に標準である。そしてこの際我々は特に虚偽自體の思想を強調して、次の如く言はねばならぬ。虚偽は、普通に考へられるやうに、主觀の作用の錯誤によつて初めて生れるものではなく、むしろ反對に自體において否認さるべき組織態の成立してゐることが主觀の作用の錯誤を惹き起す理由である。判断を判断に「就いて」の判断として考へることが不可能である限り、正しい否定の判断の作用の向ふところのものはこの作用に内在する意味である不正であり得ず、主觀の錯誤から獨立に成立してゐる虚偽自體でなければならぬ。

* ラスクはボルツァーノの命題自體を解して、判断の作用から解き離された「意味」であつて、作用から追越して自體において成立するものではないといつてゐる (E. Lask Die Lehre vom Urteil)。ブレンターノ及びフッサールの影響のもとにある人々がボルツァーノをまたこのやうに解してゐる

のは言ふまでもない。ゴッタルト(Gothardt, Bolzanos Lehre vom "Satz an sich." 1909)。ゴムペルツ(H. Gomperz, Weltanschauungslehre II. 1908)などの解釋も大體同様である。しかし私はボルツァーノにおけるプラトニスムスが強調され、その意義が理解されねばならぬと思ふ。多くの點においてプラトニケルであつたラスクとボルツァーノとの間に類似の見出されるのは當然である。ラスクは彼自身信じてゐた以上にボルツァーノに接近してゐた。この二人の思想の異同を比較研究して我々の態度を定めることは興味と利益とのある仕事であらう。ここではただ我々のボルツァーノ解釋がラスクの思想によつて多くの光を與へられたことを告白しておかう。

四

ボルツァーノのいふ認識主觀は個人の體驗の單なる事實である。それは對象の現はれる場所に過ぎない。主觀は對象を構成することによつて自己の活動をみづから基礎附けてゆくものではなく、ただ單に對象を受け容れる受動的な作用である。對象の超越性と内在性とは、對象の側からいふと、自己の成立してゐる場所の變化であつて、その本質には何等の影響もないのである。却つて對象は主觀がこれを思惟すると否とに拘らず、自體において、あらゆる存在から離れて、プ

ラトンの比喩を用ゐると、天上の世界に安住する。かくの如く考へるならば、主觀と對象との關係は畢竟偶然的とならざるを得ない。主觀がたまたま對象を把握し得たとしても、それは幸福な偶然に屬すると見られねばならぬ。對象が如何にして思惟される位置に來るか、思惟が如何にして對象を認識する境遇に會ふかは要するに謎となつてしまふ。

右の如き主觀の一般的な性質に附隨して、我々はまた特に判斷の作用について次の如き特別の困難に逢著する。ボルツァーノによると判斷の正と不正とは命題自體に對する適合と不適合とに依つて定まる。ところで主觀は一般に受動的なものと考へられてゐるから、判斷の作用にしても單に命題自體を受け容れるのみである。ボルツァーノが判斷は命題自體を含むといふのはこの意味である。判斷の作用は命題自體を「志向する」作用であつて、命題自體に對して「態度を決定する」作用ではないのである。従つて判斷が命題自體に適合してゐるとか適合してゐないとかいふことは、命題自體に向ふ志向の作用がこれに十全であるか、不十全であるかを意味するのほかない。ここに一つの困難が起りはしないか。虚偽自體もまた命題自體の一種であるが、虚偽自體に適合してゐる判斷を我々は如何に呼ぶべきであらうか。虚偽自體に對する適合もまた明かに一種の適合であるから、このやうな判斷は、その「適合性」の故に正しい判斷であり得るが、しか

もしし判断の作用が志向の作用であるとすれば、このやうな判断はまさに「虚偽自體」に十全であるといふ意味でまた正しからぬ判断であるとも考へられる。更に我々は虚偽自體に適合してゐない判断をどのやうに名附くべきであらうか。かかる判断は、一方、それが疑ひもなく一つの「不適合性」であるといふ理由で正しからぬ判断であるべき筈であらうが、しかし他方、かかる判断の志向の作用の不十全である當のものがまさに「虚偽自體」であるところから正しい判断と見られないでもなからう。さてこのやうなパラドックスの原因が適合性不適合性を志向の十全不全と同一に視ること、根本的には、判断の作用を志向の作用と解することにあるのは、誰も容易に看取し得る。このパラドックスを通れるためには、判断の作用が能動的なもの、即ち對象に對して「態度を決定する」作用と考へられることが必要である。かく判断の自發性を認めて來るとき、現代の多くの論理學者によつて注意された、判断におけるいはゆる實踐的要素が重要な意味を得ることが出来る。判断の作用は一つの意志決定であつて、肯定もしくは否定、諾または否といふことにおいて判断の特色は發揮される。判断に内在する意味は肯定と否定とによつて構成される意味である。正と不正とは諾と否との意味である。もしさうであるとすれば、虚偽自體即ち自體において否認さるべき組織態を否認或ひは否定する判断、従つてこの意味における對象に對する

適合は、まがひもなく正しい判断である。同じやうに虚偽自體を是認または肯定する判断、從つてこの意味における對象に對する不適合は、疑ひもなく正しからぬ判断である。判断を單に志向の作用と見ないで決定の作用と見るとき初めて、この作用に内在する正不正の意味が明確に規定される。このとき初めて肯定否定と正不正との二つの對立の交錯が一義的に限定されて、適合性不適合性と正不正との對應が確立されるのである。眞理自體を價值として肯定すること及び虚偽自體を反價值として否定することは、いづれも對象に適合する決定として正であり、眞理自體を反價值として否定すること及び虚偽自體を價值として肯定することは、共に對象に適合せぬ決定として不正であるといふことができる。

かくて我々は正不正の問題から更に眞偽の問題へ移つて考へてみよう。正不正の標準は眞偽であつたが、眞偽の標準は何であるかを我々は問はねばならぬ。ボルツァーノは命題自體の要素として表象自體を擧げてゐる。表象自體といふのは現に我々の心の中にある表象でなく、また實際に存在する對象に附屬してゐるものでもない。それはむしろ嘗てライブニツが考へた如き言葉の理想的な意味の統一である。かかる表象自體の結合から、一方では眞理自體、他方では虚偽自體といふ對立の生れるのは、如何なる標準によつてであるかを我々は問題としなければならない。

この場合一つの命題自體の中に含まれる表象自體相互の間の調和とか不調和とかが、その命題自體の眞偽の決定的な標準であると考へることは不可能である。それは單に形式的な、消極的な標準にとどまり、このやうな標準は他に實質的な、積極的な標準を求めて、これによつて規制されねばならぬ。しからば我々は命題自體における價値の對立に對するかかる高級の標準を何處に尋ぬべきであらうか。ボルツァーノは眞理自體を定義していふ、眞理自體とは物のあるがままにその通りに言ひ表はしてゐる命題である*。我々はこの言葉から、ボルツァーノが命題自體の眞偽の標準を對象そのもの、固有の意味における「對象」においてゐるのを察知することができる。ここにいふ對象は、我々がこれまで對象と呼んで來たもの、即ち「判斷の對象」ではない。判斷の對象は命題自體であつて、ここにいふ對象は命題自體の標準となるもの、普通に「實在」と呼ばれてゐるものである。對象との一致或ひは不一致に従つて、命題自體は價値と反價値とに區別される。命題自體の領域は對象の領域と判斷の領域との恰も中間に位置を占める。正不正といふ判斷の意味に對して標準を與へるものは眞理自體虚偽自體であり、これらのものに對してまた標準を與へるものは對象である。命題自體は判斷の意味に對しては第一次的であるが、對象に對しては第二次的となる。判斷の領域に對して原型的な命題自體の領域も、對象の領域に對しては模象

的な領域である。

* Wissenschaftslehre I, S. 112.

さてボルツァーノは對象を如何に考へてゐるか。彼の思索はこの問題については無雜作で單純である。彼の考へるところは普通行はれる實在論の範圍を出てゐない。今かかる實在論に伴ふ種々の困難を指摘することは我々にとつて不要である。ここではただボルツァーノにおいても對象は論理的なものの背後にあるもの、論理の支配の範圍外にあるものであつたといふことを注意すれば足りる。かくて我々は問はねばならない、もし對象が論理的なものの如何なる要素もたぬとすれば、論理的なものと何等の關はりもない對象は、如何にして論理的なもの、命題自體の標準となり得るのであるか。我々はもとよりこれを理解し得べくもない。むしろ我々はそれ自身論理的なものとは必然的な關係にあるものにして初めてよく他の論理的なものの標準となり得ることを知つてゐる。それ故にもし對象が命題自體に對して標準としての資格をもつべきであるならば、對象そのものもまた論理的なものの支配する領域へ引き入れらるべきである。我々は判斷の論理と共に對象の論理を考へなければならぬ。尤も對象の領域と判斷の領域とは異なる平面に屬するのであるから、對象的論理的なものと非對象的論理的なものとはどこまでも區別されることを要す

る。一は原型的論理的なものであつて、他は模象的論理的なものである。ところで論理的なものは對象の領域へ導き入れられることによつて如何なる意味を得て來るであらうか。

ボルツァーノが問題としてゐない對象の論理を哲學の主要問題としたのはカントである。カントはボルツァーノにおいて論理的なものの背後にあつたものの上に論理の光を注がうとする。カントは論理的なものの重要な區別として綜合判斷と分析判斷との區別を擧げてゐる。この區別が心理的な區別でないことは言ふまでもない。従つて、例へば教師には分析判斷であるものも生徒には綜合判斷であるなどといつて、この區別を非難することは無駄である。またこの區別が形式論理學の範圍における區別でないことは明かである。それ故にあらゆる分析は綜合を豫想し、すべての綜合は分析を豫想するといつて、この區別に反對することもなきことである。カントもみづからこの區別が形式論理學においては無意味であることを認めてゐる。^{*}綜合的と分析的とはむしろ論理的なものの二つの領域を區別する名である。即ち綜合的とは先驗的論理的なものの領域を示す言葉であり、分析的とは形式的論理的なものの領域を表はす言葉である。一は對象的論理的なものの特性を指し、他は非對象的論理的なものを特質附ける。カントもまた對象的論理的なものが原型的領域であり、非對象的論理的なものは模象的領域であると考へてゐる。それ故に

彼は綜合判斷が必ず分析判斷に先行することを説き、前者が後者の前提であることを主張する。^{**}
ところで對象の原型的領域を特質附ける綜合とは如何なるものであらうか。カントによると綜合とは同種のものとの結合ではない。それはいつでも相異なる、各違つた生れをもつ、全く異質的な二つの要素、即ち形式と内容或ひは範疇と範疇素材との結合を意味する。^{**}素材は感性的なものの領域に屬して非論理的なものであるが、形式は先驗的なものの領域に屬して論理的なものである。對象の領域の特質が綜合であるとすれば、對象はつねに論理的なものとな非論理的なものとの結合であると見られねばならぬ。従つて論理的なものは對象における「一つの要素」であつて、對象そのものではないのである。そこでカントは、單なる範疇からは如何なる綜合命題も作られない、^{**}といふ。論理的な範疇は非論理的な範疇素材と相俟つて初めてよく對象を構成し得る一片であるに過ぎない。かやうにしてカントによつて對象の領域へまで支配を擴げることのできた論理的なものは、同時にその自足性を失つて、對象における一つの要素としてのみ意味をもち得ることになつたのである。

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

** op.cit. S. 130.

*** op.cit. S. 327.

*** op.cit. S. 289.

對象的綜合的なものが原型的領域として非對象的分析的なものの尺度と標準とであるならば、この模象的領域における對象の構造も原型的對象の構造と等しく見らるべきではないであらうか。判斷の對象もまた形式と内容、範疇と範疇素材との結合から成立する組織態と考へらるべきではないか。従つてボルツァーノのいふやうに判斷の對象は全く論理的なものではなく、むしろ論理的なものと非論理的なものとの結合であり、論理的なものはここにおいても對象の「一つの要素」であるのではなからうか。もとより命題自體を構成する形式や素材は、對象そのものの領域における原型的形式、原型的素材といふ如きものに對しては、模象的形式、模象的素材とも呼ばるべきものであらう。けれどカントも既に暗示してゐる如く、判斷の二つの要素、主語と客語とは、一は素材の、他は形式の位置を占めると解さるべきではないか。この興味ある問題、更に他のいくつかの重要な問題、——判斷の意味の構成に主觀の作用がはたらくと同様、判斷の對象の構成に主觀の作用が與るか、もし與るとすればこの作用もまた判斷と呼ばれるべきであるか、進んでは對象そのものの構成に主觀が關係するか、もし關係するとすればこの主觀もまた判斷主

観と呼ばれ得るか、——一般に認識論において判断中心の思想を徹底することができるか、論理の領域における実践理性の優位の思想は維持されることが出来るか、ボルツァーノの客観主義が我々に課するこれらの問題について思索をめぐらすために、私は一應私の議論を打ち切らう。

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

スピノザに於ける人間と國家

一

スピノザはその政治論文において、彼の意圖は國家に關する理論を人間的本性の狀態そのものから導き出すにあると述べた。かやうな人間的本性の研究を人間學と呼ぶならば、スピノザの國家論は人間學的基礎の上に立つてゐると見られることができる。いな、寧ろスピノザは人間學的基礎の上に國家論を樹てようとした一の模範的な場合を現はしてゐる。「この科學の領域を數學の領域と同様な公平無私をもつて探究せんがために、予は人間の諸活動を笑はず、歎かず、また蔑むことなく、認識することに熱心に努めた。そこで予は愛、憎、怒、嫉妬、功名心、同情及びその他の心の激動の如き人間の諸情念をば、人間的本性の過誤としてではなく、却て恰も熱、寒、嵐、雷及びその他この種のものが空氣の本性に屬するやうに、人間的本性に屬する性質として觀察した。」と彼はこの書の序論 (*Tractatus politicus*, I, 4) の中で云つてゐる。即ちスピノザ

は特に情念 *affectus* についての科學的研究をもつて國家論の基礎と考へた。そして彼の主著倫理學において見られるやうに、情念論は彼の人間學の一の主なる部分であつた。

この人間學の一般的性質は如何なるものであつたであらうか。我々はそれを單に心理學と解し、時に云はれる如く、スピノザは國家の諸問題に對して心理學的説明を與へたと考へてはならぬ。この人間學は先づ、デイルタイの云つたやうに、人間の本性的内容性そのものを、生の諸内容及び諸價值がそのうちにおいて表現に達する生の聯關を、研究するといふ點で、近代の心理學から區別される。然し次にこの人間學は、かかる全き内容性における人間的本性もしくは生を全存在との關聯において、就中人間の存在の存在根據であるものとの關係において研究するのである。従つてこの人間學は單なる心理學でなく、寧ろ一の存在論であつた。スピノザの情念論は存在論的前提の上に立つのみでなく、それ自身根本的に存在論的に解明されてをり、かくて人間學を基礎とする彼の國家論の如きも、その存在論的前提から捉へられることによつて初めて根本的に解明され得る。それ故に彼の政治論文及び神學・政治論文の如きは當然彼の倫理學との關聯において理解されるべきものである*。それによつて初めて、例へば彼の國家論の最も重要な内容の一をなす自然法乃至自然權思想が、この思想の歴史において占める獨自性も把握されることができる。

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

かやうな人間學の基礎の上に立つてゐるスピノザの國家論は、デイルタイの語を借りて多分適切に精神科學の自然的體系として特色付けられ、かやうな體系の最も偉大なるものの一つと見做され得よう。然るにこのとき精神科學の自然的體系といふことは、單に精密自然科學の方法を精神科學の領域へ移入するといふことにとどまるのではない。ひとり兩者の方法の同一のみでなく、寧ろ何よりも對象の原理的な同一性が信ぜられたのである。自然は二つの科學の共通の活動範圍を形作ると見られ、そしてそこから方法の共通性も考へられた。情念の起源及び性質を取扱つた倫理學第三部の序説において、スピノザは次のやうに書いてゐる、「自然はつねに同一であり、そしてその力及び活動力は到る處一にして同一である、換言すれば、凡てのものがそれに従つて生

じ且つ或る形相から他の形相へ變ずるところの自然の法則及び規則は到る處つねに同一である、從つてまたあらゆる物の本性を認識する仕方は一にして同一でなければならぬ、即ち自然の一般的法則及び規則によつての認識でなければならぬ。」精神科學の對象界も總體の自然の一部分にほかならない。これはスピノザの力説した點であつて、その政治論文の中でも、人間は自然のうちにあつて「國家のうちにおける國家」imperium in imperio の如きものではないといふことを特に述べてゐる (Tr. pol. II, 6.)。自然はスピノザの全存在論の根本概念であり、自然は存在を現はす最も包括的な名であつた。それ故に精神科學の自然的體系としての彼の國家論の全特殊性は、このやうな自然概念の全體の基本的構造の解明を通じてでなければ十分に把握され得ない。

然るにいまこの點を考慮に入れるならば、スピノザの國家論が單に經驗的 empirisch 立場に立つものでないことは言ふを俟たないであらう。彼の國家論の立場は經驗的と云はれないまでも、しばしば現實主義的 realistisch として特徴付けられてゐる。實際、彼の政治論文の序論的部分を見ると、それが決して不當でないことを思はしめる。スピノザはそこにおいて、人間をあるがままに捉へず、却て人間をかくもあれかしと彼等の希望する通りに考へる非現實的な理論家たち乃至哲學者たちを甚だ鋭い口調をもつて非難した。このやうな人々は嘗て有用な國家論を書い

たためしがなく、ただユートピアを描いたに過ぎぬ。政治家たちが寧ろ勝れたものを書いてゐる、「なぜなら彼等は経験を教師にもち、實際から掛け離れたやうな何事も教へなかつたから。」研究家たちの示した如く、スピノザのかやうな思想は直接にマキャヴェリに結び付き、その影響下に立つてゐる。即ち既にかの特異なフイレンツエ人も、ユートピア的國家を様々に考案した哲學者たちを嘲り、有效な政治論を書かうとする者は、まさにあるべき人間の生活でなく現にあるところの人間の生活に依準せねばならぬといふことを述べた。然しながら我々はスピノザをマキャヴェリと同じ意味における現實主義者と見ることはできない。政治論文のこの序論的部分は人々の注意した如く一方マキャヴェリの君主論第十五章に連なりはするが、然し同時に他方倫理學第三部序説に繋がり、二つの箇所の間には多くの文字通りの一致が見出されるのである。それ故に初に云つた如く、スピノザの政治論文はどこまでも彼の倫理學との關係を離れて理解さるべきでない。彼の國家論における現實主義は、マキャヴェリの場合の如く政治的實踐に關する現實主義を目差すのではなく、却て彼の哲學的現實主義の歸結に過ぎない。そしてこの哲學的現實主義は彼にあつて神即自然 *Deus sive natura* といふ汎神論的立場の現はれであつた。「愈々多く個物を認識すればするほど、我々は愈々多く神を認識する。」(*Ethica*, V, 24.) とスピノザは云ふ。在る

ものを、我々が在るべきものと空想するところに従つて罵り、詛ひなどするのでなく、在るがままに認識するといふことが、彼のひたすらに求めたことであつた。認識は彼にとつてより高きものであり、實踐でなく觀想が彼の立場であつた。彼の國家論の現實主義にあつては究極において政治的現實主義が問題であるのでなく、却てそれはスピノザの究極的な諸前提のうちに基礎付けられてゐる非政治的現實主義の一發現であると云はれよう。従つて我々はスピノザの現實主義的立場がマキャヴェリに類似するよりも、寧ろ種々なる意味においてヘーゲルに接近してゐると考へることが出来るであらう。

ヘーゲルは、彼のエナ時代、自然法の學問的な取扱方に就いてといふ論文において、既存の諸體系及び諸方向に對立してこの領域における彼の新理論の説明を企てた。かかる取扱方にここでは三つのものが區別された。第一は經驗的取扱方であり、第二は反省的取扱方と呼ばれ得るものであり、ヘーゲルはこれらを批判した後に、彼自身のとる第三の立場について論じた。これは即ち思辨的取扱方にほかならない。自然法の反省的取扱方とは云ふまでもなくカント・フイヒテの哲學的立場を指したのであつて、この立場をヘーゲルが却けたのは、スピノザがユートピア的考へ方を排したのに相應するとも見られなくはなからう。なぜなら當爲の思想は一の最高の意味に

おけるユートピアとも見做され得るからである。自然法の經驗的取扱方については、ヘーゲルは特にいはゆる自然狀態に關するホッブスの學說を模範の場合として眼中においてゐた。ところで自然法思想の歴史においてホッブスとスピノザとは一緒に語られるのがつねである。けれども我々は兩者の間の或る類似にも拘らず決定的な差異を見逃すことができない。ホッブスの經驗論が抽象的であつたのに比して、スピノザの立場は寧ろ現實主義的であつた。スピノザの國家論の意圖は「經驗または實踐と合致するもの」「實踐と最もよく一致するもの」を確かな、疑ふべからざる仕方で展開することであつた。然るにこの點に關してはヘーゲルも現實主義的であつたと云はれ得る。ヘーゲルは右の論文の中で、經驗的立場は、その凡ての理論的缺陷にも拘らず、經驗にオリエンテーレンするといふ大なる利益を有し、全體の直觀に生かされ、實際上の法律的實踐によつて理論の缺點を認識し、従つてそれが哲學者や形而上學者の非實際的な諸理論を輕んずるのは正當である、と述べてゐる。或はまた彼は、法律哲學綱要の序の中で書いてゐる、「哲學的著作として本書は、在るべきまの一國家を構成すべきことから最も遠く離れてゐなければならぬ。本書のうちに存し得る教へは、國家にそれが如何にあるべきかを教へるといふことを目差し得ず、却て寧ろ倫理的宇宙たる國家が如何に認識さるべきかを教へるのである。」我々はヘー

ゲルのかかる態度とスピノザが特にその政治論文の序論で明かにした態度との間に或る一致を認めずにはゐられないであらう。「ひとが哲學することを始めるとき、ひとは先づスピノザ主義者であらねばならぬ。」とヘーゲルは云つた。今この小論の目的は、如何なる點において、また如何なる程度まで、スピノザが「思辨的」、従つて辯證法的であつたかを示し、從來スピノザの國家論について行はれて來た見解に對し若干の補正を試みることにある。

二

精神科學の自然的體系にとつての根本命題は次のやうに表はされる、——*Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (Eth. III, 6) 即ち自己の有に固執せんとする努力、いはゆる自己保有の努力 *conatus* が人間の一切の道德的生活の中心を形作つてゐる。スピノザによれば、この努力こそ各々の物の本質 *essentia* にほかならない。そして彼は人間に關してその本質とその力 *potentia* とを同一に考へた (Eth. IV, 53, Dem.)。更に彼は徳 *virtus* と力とを同一であると定義した (Eth. IV, Definit. 8)。總括して云へば、人間の本質は彼の力であり、彼の力は彼の徳であり、そして彼の自己保存の努力は凡てこれらのものを現はすのである。この

ことはスピノザの存在論の根本思想から従つて来る。蓋し物の本質は神の様態 *modus* であり、神の本質を或る一定の仕方で表現し、然るに倫理學第一部定理三十四によれば、神の本質と力とは同一であるが故に、神の力を或る一定の仕方で表現する。法もしくは權利 *ius* についての思想も全く同じ關係にあるのである。自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は神の力そのものにほかならないから、我々は自然權が何であるかを容易に理解し得る、とスピノザは云ふ。いづれの自然的な物もそれが存在及び活動に對して力を有するだけそれだけ自然權を有する、なぜなら自然的な物がそれによつて存在し且つ活動する力は絶対に自由なる神の力以外の何物でもないからである (*Tr. pol.* II, 3.)。そこでスピノザにあつては力と權利とは一致する、然し單に力と權利のみでなく、力と徳とも一致すると考へられた。

それ故にスピノザにおける自然法の概念が先づ何等の當爲をも意味しないことは明白である。各人は能ふ限り自己の存在を維持しようと努力し、そして各人は彼が力を有するだけそれだけ權利を有するのであるから、各人は、賢愚を問はず、彼が何を試み何を爲すにせよ、自然の十分な權利をもつてそれを試みまた爲すのである。自然法は何人もが欲せず何人もが爲し得ないことのか何事をも禁じない。それは争ひ、憎み、怒り、苦痛、凡そ一の衝動が促す何物をも非難しな

い。單に理性のみでなく、諸々の情念も、人間の自己保存の努力と結びついてゐる限り、自然權をもつてゐる。凡ての人間は理性に従つて生活してゐるわけではなく、欲望に動かされて活動してゐるのがつねであるから、人間の自然權は理性でなく寧ろ欲望と力によつて決定されてゐる。情念に自然權を認めるといふことは、我々の自然の法則の見地からすれば不條理であるにしても、全自然の *totius naturae* 法則の見地からすれば不條理ではない。人間的領域における一切の不調和、笑ふべきこと、不合理なこと、惡しきことも、宇宙の調和のうちに解消されるであらう。人間は全自然の一部分であり、この自然の必然性によつてのみあらゆる個體は或る一定の仕方で存在し且つ活動するやうに決定されるのである (*Tractatus theologico-politicus* XVI.)。即ちスピノザの自然法思想は宇宙的なものにオリエンテーレンしてゐる。自然權は人間から規定されるのではなく、却てもと全自然の中で基礎付けられて、人間において特殊化される。従つて彼は自然權に關して、元來、人間と例へば魚の如き他の自然の個體との間に、理性的な人間と精神的に病的な人間との間に何等の差別も認めない。あらゆる個體は如何にかして自己の有に固執せんことを努め、且つそれは自然の權利をもつてそのことを爲すのである。その權利の限界は、ただその力の限界によつて限られるだけである。このやうにして宇宙的なものにオリエンテーレン

した自然法の概念がもともと一の法律概念でないのは明かであらう。

かくてスピノザは人間の自然権から出發していはゆる自然狀態を規定した。人間生活の自然狀態から出立して自然権を規定するのでなく、その逆の仕方をとつたところに彼の自然法の取扱方が單に經驗的でないことが見られよう。その仕方は彼の國家論の特殊性を、就中ホッブスに對する關係において理解するために記憶されなければならない。人間は自然の一部分に過ぎない、けれども自然であるところの自然のこの部分は勝れた意味において自然、力でなければならぬ。蓋し人間は人間として他の凡ての動物に詭計や狡智において、從つて力においてまさつてゐる (II. pol. II, 14.)。彼は動物よりも一層多くの力を有し、從つて一層多くの權利を有する。然るに人間はかくも狡智と詭計とに長けてゐるが故に、互にとつて最高の程度において危険である。私が最も恐れ、それに對して最も保護されねばならぬものは、私の最大の敵にほかならない。人間は普通に怒り、妬み、憎みなどの諸情念に自然的に従つてゐるのであるから、人間は自然上互に敵である。かくて人間生活の自然狀態においては各人は各人に對して敵である。尤もこの場合忘るべからざることは、人間生活のかかる自然狀態は人間の特定の存在、即ち動物の存在よりもより、高き量の存在と共に與へられるといふことである。萬人に對する萬人の戰爭を現はすこの自然狀

態は既に人間のより、高き、程度の力の表徴であり、この自然状態に相關して與へられる國家の必然性はそれ故に動物の存在よりもより、高き、人間の存在、力、従つて權利を現はすと考へられねばならぬ。

自然状態にあつては人間は全く「自己の權利のもとに」*sui juris* ある。然るに權利は力と一致するから、自然状態においては各人は彼が自己を他人の侵害に對して保證し得るあひだ自己の權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對して敵である故に、各々の個人は自分だけで他の凡ての個人に對して唯徒らに空しく自分を守り得るのみである。「かくて個人の自然權は、それが單に個人のそれでありそして彼の力によつて決定されるあひだはゼロに等しい。その維持の確實性が何等存しないのであるから、それは現實においてよりも寧ろ空想において存するに過ぎぬ。」(Tr. pol. II, 15)。スピノザによれば、人間生活の自然状態は個人の自然權から従つて来る、しかも個人の自然權は自然状態においては無に等しい。ここに我々はこの自然状態の辯證法的性質を認め得るであらう。自然状態にあつてはいづれの個人も全く「自己の權利のもとに」ある。けれどもかかる個人の絶對的な自然權はヘーゲルの云へば全然「抽象的」である。それは他人によつて絶えず危くされ、現實においてはゼロである。そこでは各人が

全く「自己の権利のもとに」あるといふことは全く「他人の権利のもとに」*alterius juris* であるといふことと同一である。抽象的に絶對的に自己の権利のもとにあることは絶對的に他人の権利のもとにあることと一致する。

なほ次のことがある。人間は互に敵であり、他を恐れる理由をもつてゐる。けれども我々は我々の存在の保存のために我々以外の何物をも要することなしにやつてゆけず、我々の外にある物と交ることなしに生きてゆくことができない。固より我々の外には我々にとつて有用であり、従つて求むべき種々様々な物がある。「その中で考へ得べき最も價值あるものは我々の本性と全然一致するところのものである。」「それだから人間にとつて人間ほど有用なものはない。」*Hominum igitur nihil homine utilius.* (Eth. IV, 18, Schol.)、——かくて人間にとつて最惡の敵である人間は、同時に人間にとつて最大の必要である。それだからまたあらゆる人間には孤獨に對する恐怖が生具してゐる。

既に云つたやうに、自然狀態における個々の人間の自然權は全く抽象的であり、無に等しい。「人間種族に固有なるものとしての自然權に就いては、本來ただ、人間が共同の權利を有し、彼等が一緒に彼等の住み且つ耕し得る土地を自分のものとして要求し、自分を守り、一切の暴力を

斥けそして全體の共同の意志に従つて生活することのできる場合においてのみ、語られ得る。蓋しより多くの者がかかる仕方で一に結合すれば、それだけより多く彼等は全體に權利を有することとなる。スコラ哲學者たちが人間は自然狀態においては殆ど全く自己の權利のもとにあり得ないといふ理由で人間を社會的動物 *animal sociale* と呼ばうと欲するならば、予は彼等に反對すべき何物も有しない。」(Tr. pol. II, 15.)。人間の力は、ただ國家または社會の力としてのみ、人間の力として存する。個人の自然權は個人のものとしては全く抽象的であつて、ただ「共同の權利」*jus commune* としてのみ現實的である。國家を離れては人間の權利、力、存在は何等現實的でないのであるから、人間は本性上社會的動物であると云はねばならぬ。國家内においては固より從來しばしば不和や叛亂などが起りはしたが、それらと雖も嘗て國家そのものを廢止してしまつたことがなく、單にこれの形態を變化せしめたに過ぎぬ (Ibid. VI, 2.)。「人間は法的共同體の外では生活し得ぬやうに作られてゐる」のである。

この意味における人間の存在の社會的規定から國家の存在は自然的に従つて来る。國家は自然の外に立つのでなく、どこまでも自然的な全體である。ホッブスは云ふ、「動物にあつての一致は自然の業である、人間のあひだでは然し一致は人爲の業であり、諸契約の結果である。」ホッ

ブスは國家を法律的規範的に構成した。彼は *status naturalis* と *status civilis* との間に絶對的な區別をおいた。彼の國家はスピノザの言葉を用ゐるならば「國家のうちにおける國家」であつた。然るにスピノザにとつては國家は單なる法律行爲の結果成立するのでなく、却て一の自然的なものである。彼は國家の法律的規範的構成を試みたのでなく、彼の企ては飽くまで「國家の原因及び自然的基礎を人間の共通の本性もしくは狀態から導き出す」(Ibid. I, 7) ことに存した。それだから彼においてもかの「契約」なる語は見出されるにしても、それは彼にあつて、ホッブスにおいてのやうに中心的位置に立つてゐたのではなくして、副次的意味のものであつたと見られねばならぬ。「個人の自然權は正しく考へれば國家生活においてもなくならない。」(Ibid. III, 3) といふ彼の思想が既にホッブス流の國家契約説と一致し得ない。そして實際スピノザ自身書簡第五十の中で政治學に就いてのホッブスと彼との見解の相違が、彼は自然權が國家においても存續すると見るところにあることを指摘してゐる。契約説は社會に關する機械論的な考へ方の模範的な場合を現はすであらう。それ故に契約の思想がスピノザにおいてさほど重要な意味を有しなかつたとすれば、このことから既にスピノザの國家論をもつて機械論的な考へ方であるとする最も普通の解釋に對し或る制限が加へられねばならぬといふことが察知されよう。スピノザによれ

ば、國家は力の社會的結合として成立する。然しながら個人は契約行爲によつて自己の自然權を完全に國家に讓渡するといふのではない。寧ろ根本的に見れば自然狀態における個人の自然權の上に述べたが如き矛盾から、即ちそこでは個人は絶対に「自己の權利のもとに」とあると共に絶対に「他人の權利のもとに」とあるといふことから、自然權は必然的に國家へ移行行くのである。自然權は機械的に國家へ讓渡 *übertragen* されるのではなくて、却てヘーゲルの辯證法の言葉の意味において國家へ移行 *übergehen* するのである。人間生活の自然狀態はそれの含む矛盾によつて必然的に社會狀態へ移行する。國家は單なる機械的產物でなく、寧ろ辯證法的結果である。従つてスピノザにおいてはホッブスにおいてのやうに自然狀態と社會狀態とは抽象的絶對的な對立であり得ない。國家は人爲でなくて自然であり、一の「自然物」*res naturalis* である。個人の自然權は國家において單純に否定されてしまふのではなく、寧ろ辯證法的に否定され、従つて肯定されるのである。

三

スピノザによれば國家と個人との關係は根本的には力の關係である。尤も力と權利とは一致す

るから、この關係はまた權利の關係でもある。二人の結合された力は彼等の各々の力よりも大きい。多數人の結合された力は個々別々の多數人の力よりも大である。個人に對する國家の權利は個々別々の多數人に對する結合された多數人の力と同一である (Tr. pol. II, 13.)。「人間が共同の權利を有しそして凡ての者がいはば一つの精神によつて導かれる場合には、個人はたしかに他の者が全體として力において彼にまさるだけそれだけ少く權利を有する、換言すれば、彼は實際には共同の權利が彼に認めるもの以外の何等の權利も自然に對して有しない。のみならず彼は一般の意志が彼に命ずるものを遂行するやうに餘儀なくされ、法によつてそのやうに強制される。」 (Ibid. II, 16.)。國家は多數人の結合された力として *persona maxime sui juris* である。個人は今や彼自身の主でなく、國家が彼の主である。従つて個人は國家に對しては「他の權利のもとにある。」

然らば個人は國家のうちにおいて何等「自己の權利のもとに」ないのであらうか。否、他の見地からしては、即ち爾余の人間に對する關係において先づ彼は自己の權利のもとにある。彼は自然狀態においてのやうに他人から無制限に侵害される危険にもはやさらされてゐない。自然人を支配する恐怖の情念は秩序ある國家のうちでは除かれる。國家は市民に彼の安全を保證する。個

人はもはや彼自身の力に委されるのではなくて、國家の強大な力が彼を保護してゐる。それ故に彼は自然狀態における最も強力な人間よりも事實上はるかに強力である。國民は國家に對する關係では他の權利のもとにあるのであるが、その他の關係では自然人よりも一層高い程度において自己の權利のもとにある。云ふまでもなく彼の權利は自然狀態においてのやうに無制限ではあり得ない。彼の權利の範圍は共同の權利によつて定められる。「罪過は唯、そこでは全體の國家の共同の權利によつて何が善であり何が惡であるかが定められ、そしてそこでは何人も全體の決定もしくは同意に従つて爲すことのほか何事をも合法的に爲し得ない國家のうちにおいてのみ考へられることができる。」罪過又は不法はただ國家生活のうちにおいて考へられ、自然狀態においては存しない。それは自然法の範圍になく、國家の決定に依存する市民法 *jus civile* の範圍に屬し、このいはゆる法律に對する違反として考へられるのである。

然しながら、もしも國家にして全く氣儘に行動し得るものであるならば、個人の權利はないに等しいであらう。國家は最高の權力として何等の法則にも束縛されず全然肆意的であり得るのでなからうか。もしひとがそのやうに考へるならば、それはスピノザによれば國家を自然物としてでなく、空想的怪物として考へてゐるにほかならぬ (Tr. pol. IV, 4.)。國家もそれ自身一の自然

物として自然の法則を離れて存在し得るものでない。いま或る人が彼の権利のもとにある或る物を彼の欲するままに處理し得るといふ場合、この權力は單に、働きかける彼の力によつてのみでなく、また働きかけられるその物自身の性質によつて決定される。例へば、私はこの机に對しそれを私の思ふままにする權利を有するとしても、そのことは私がこの机をして草を喰ふやうにする權利を有するといふことを意味し得ない。同じやうに國家は、よしその國民に對して絶大の權力を有するにせよ、彼等をして彼等の本性に全然反したことを爲さしめまた忍ばしめることができぬ。國家と雖も人間をして彼等の本性を失はしめることができず、この本性に反して自己の權力を行使する限り却て自己の存在そのものが危くされるであらう。

それ故に國家においては個人の權利と共同の權利とが調和させられなければならない。個人の自然權は國家のうちにおいてもなくならないのであるから、このことは國家自身の生存のためにも必要である。またさうでなければ、個人も臣民 *subditus* とは云はれず、ただ奴隸 *servus* に過ぎぬ。奴隸は命令者の利益をのみ眼中におく主人の命令に服従せねばならぬ者であるに反して、臣民とは最高の命令によつて一般人に、だからまた彼自身にとつても有用なることを爲す者である (Tr. theol-pol. XVI)。その國民が凡て奴隸的であるならば、そのやうな國家はもはや國家と

云はれるに値しない。「その平和が恰も家畜の如く單に奉仕することをのみ學ぶやうに導かれる國民の無氣力に依存する國家は、國家といふよりも寧ろ荒野と呼ばれ得る。」とスピノザは云ふ。「國家生活の目的は生活の平和と安全以外の何物でもない。従つて人間が和合して生活し、彼等の權利が侵害されることなく維持される國家が、最上の國家である。」「人間の生活といふのは血液の循環、その他あらゆる動物に共通な機能をいふのでなく、却て何よりもひとが理性、精神の眞の徳及び生活と呼ぶものをいふのである。」(Tr. pol. V, 3,5.)。かやうにしてスピノザは神學・政治論文第二十章においては次の如く書いた。「國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なく、他の權力のもとに従はしめることなく、却て反對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やうにすること、換言すれば、生存に對する彼の自然權をば自身及び他人の損害なしに最もよく維持するやうにすることにあり。國家の目的は人間を理性的なものから動物または自動機械にすることではなく、却て反對に彼等の精神及び身體がその力を安全に發達させ、彼等自身が自由に理性を使用し、そして彼等が憎みや怒りや詭計をもつて互に爭ふことなく、互に敵對心をもつて對することのないやうにすることである。國家の目的は實に自由である。」人間は自然狀態においては自由であることができない。なぜならそ

ここでは彼は絶えず恐怖に脅かされ、彼の自然権は幻想的であるに過ぎないから。人間はただ國家のうちに於いてのみ自由であることができる。しかも彼は理性に従ひ、彼自身の權利と共同の權利とを一致せしめるときにのみ國家において本來自由なのである。そのとき彼は「他の權利のもとに」あると共に「自己の權利のもとに」ある。自由とは *sui juris* と *alieni juris* との一致を意味するであらう。そして國家の力はその國民の性質によつて決定されるとすれば、かくの如き自由なる個人から成る國家はその基礎が最も鞏固であり、その權利は最も大である筈である。「蓋し國家の權利は恰も一つの精神によつての如く導かれる多數人の力に従つて決定される。」(Tr. pol. III, 7.) エスピナスがその重要な意味を認めたやうに、スピノザは國家をもつて、それ自身個體から結合され、自然におけるいづれの他の個體とも同一の法則に従ひ、その精神は權利の共同もしくは意志の一致であるところの一の個體と考へた。「然るにこのやうな精神の統一は、國家が主として、健全な理性があらゆる人間に有用であると教へるものを追求する場合にのみ、考へ得る。」(Tr. pol. II, 7.)。國家はルソオ的な *volonté générale* を現はすものとして眞の統一であり、かやうな統一として強力であり得る。「理性に基礎を有し、理性に導かれる國家は最も力があり、最も獨立的である。」(Ibid. V, 1.)。

かくの如きが實にスピノザの思想であつた。この思想は倫理學の次の文章において極めて美しく表現されてゐる。「人間にとつて人間ほど有用なものはない。予は云ふ、凡ての人の精神と身體とが一緒になつていはば一つの精神、一つの身體を形成し、凡ての人が共に能ふ限り彼等の存在を維持することに努め、且つ凡ての人が共に凡ての人に共通に有用なるものをみづからにとつて求めるやうに、凡ての人が凡ての點において一致することほど、人間は彼等の存在の維持に對して價值あることを希ふことができなう。」(Eth. IV, 18, Schol.)。或はまた曰ふ、「或る物の本性にその物と同じ種類の他の個體ほど一致し得るものはない。従つて人間にとつて彼の存在を維持し且つ理性的生活を樂しむために、理性に導かれる人間ほど有用なものは存しない。更に我々は個物のうちにおいて理性に導かれる人間ほど價值あるものを知らぬが故に、従つて何人も彼の有する技能及び天分の程度を、彼が人間を彼等が遂に彼等自身の理性の支配に従つて生活するやうに教育することにおいてより以上に顯はに示し得る如何なる他のこともないのである。」(Eth. IV, Append. 9.)。それだからスピノザの賢者はストアの賢者のやうに孤獨なる賢者ではあり得ないであらう。「理性に導かれる人間は、彼がただ自分自身にのみ服従する孤獨においてよりも、彼が共同の決定に従つて生活するところの國家において、より多く自由である。」(Eth, IV, 73.)

そして知性改善論の中では、「最高の目的、即ち人間の完成を、ひとは單に自分自身のためにのみでなく、また他の人々のために得ようと努める。それ故に能ふ限り多數の人が確實にこの目的に達するために社會を作らねばならぬ。」とスピノザは述べた。

ひとは恐らくスピノザの國家論がかくの如き思想に終つてゐることを奇異に感ずるであらう。或る者はそこから無造作にスピノザの國家論における現實主義と理想主義、存在と當爲、その他の矛盾を指摘しようとする。然しながらこのやうな矛盾の指摘が、彼の國家論をその形而上學的乃至存在論的基礎から離して考へ、その現實主義を單なる經驗主義、實證主義、さては功利主義、實用主義などと等しきものの如く理解するのに由來することは稀でない。「國家は自然的なものである。」*τὸν φύσει ἢ νόμις ἐστίν.* といふ語をもつてアリストテレスの古典的な思想は言ひ表はされた。それとは意味を多少異にするにせよ、スピノザにとつても國家はどこまでも「自然物」*res naturalis* であつた。國家は決して何等かの當爲もしくは理想を現はすのではない。「人間はその強力が人間の力または徳を遙かに越えたる諸情念に服してゐる。そのために彼等は屢々相反する諸活動に引き入れられ、かくて彼等は相互の扶助を必要とするに拘らず相互に敵對的に立つてゐる。」互に最も必要とし合ふものが互に最も敵對的である。このやうな人間の狀態の矛盾

の解決は社會についてのほか不可能であり、寧ろこのやうな矛盾が人間の社會形成の基礎であつて、このやうな矛盾の故に人間の自然狀態は必然的に社會狀態へ移行する。自然狀態においては個人の力即ち權利は絶對的に肯定されてゐると同時に絶對的に否定されてゐる。このやうな矛盾のために人間の自然狀態は必然的に社會狀態へ移行する。然るに今度は國家と個人とが對立することとなる。個人が情念に従つて生活してゐる限り、國家が恐怖、希望の如き情念に訴へて支配してゐる限り、この對立は存續する。この對立は個人が理性的となり、且つ國家が理性的となるに至るまでは、調和され得ない。いはば自然國家が文化國家にまで發展し終るまでは、個人と國家との矛盾は何等かの仕方、何等かの程度において存續する。或は寧ろヘーゲルの、「市民社會」は「國家」にまで發展しなければならぬ、とも云はれることがきよう。ところでスピノザによれば、凡ての場合に同一の自然法則がはたらいてゐる。この根本法則は如何なる物も能ふ限り自己の存在を維持しようと努力するといふことであつて、この根本法則は情念のうちにも理性のうちにもはたらいてをり、個人に就いても國家に就いても語られることができる。この根本法則は飽くまでも自己を貫徹する。「それによつて人間が働きかけると云はれ、そして働きかけられると云はれるものは一の同一の欲求であるといふことを何よりも注意せねばならぬ。」(Eth.

V, 4, Schol.)。即ち理性と情念とにおいて現はれるのは一の同一の自己保存の欲求であり、それだからスピノザは、「我々が受働なる情念によつて決定される凡ての行爲に、我々はそれなくとも理性によつて決定され得る。」(Eth. IV, 59.)と云ふ。蓋し自己保存の欲求は理性においては純粹にそして完全に、情念においては單に不純にそして弱められて發現し發展するのである。理性が情念よりもより高きものである理由はここにある。そこでまた、理性に導かれる人間はスピノザによれば「最も多く自己の權利のもとにある」*maxime sui juris esse* といふことになる (Tr. pol. II, 11.)。同様に彼は國家に就いても、「國家は理性の命令に従つて行動する場合 *maxime sui juris* である。」(Ibid. IV, 4.)と記してゐる。理性的であるとき個人の權利と共同の權利とは一致する。「各々の人間が彼にとつて有用なものを最も多く求める場合、人間は相互に最も多く有用である。なぜなら各人が彼にとつて有用なものを求め、そして自己を維持しようと努めることの多きに従つて、彼は愈々多く徳を具へる、同じことを言ひ換へれば、彼の本性の法則に従つて活動すること、即ち理性の指導に従つて生活することに對する力を愈々多く具へるのである。然るに理性の指導に従つて生活する場合、人間は本性上最も多く一致する。それ故に各人が彼にとつて有用なものを最も多く求める場合、人間は相互に最も多く有用であるであらう。」(Eth.

IV, 35, Coroll. 2)。

スピノザは「自己の權利のもとに」と「他の權利のもとに」との關係を一の國家の他の國家に對する關係に就いても適用した。「二つの國家は相互に自然狀態における二人の人間と同様の關係にある、相違はただ、國家は他から壓迫されないやうに自己を護り得るといふことであつて、これは自然狀態における人間の爲し能はぬことである。」(Tr. pol. III, II.)。自然狀態における人間が互に敵であるやうに、二つの國家は自然上敵である (Ibid. III, 13.)。個々の國家は無制限に自己の權利のもとにあるのではない。「國家は、それが自己のために計りそして他から壓迫されないやうに自己を護り得る限り、自己の權利のもとにある、そしてそれは、それが他の國家の力を恐れる限り、或はそれがこれによつて自己の意志の遂行を妨げられる限り、或は最後に、それがこれの助を自己の保存乃至増大のために必要とする限り、他の權利のもとにある。蓋し相互にその助を與へようとする二つの國家は、その各々が單獨である場合よりも、一緒でより多くのことを爲し得且つより多くの權利を有するであらうことは、何等疑ひ得ないことである。」(Ibid. III, 12.)。かくて恰も自然狀態における人間が國家を形成するに至るやうに、國家は國家聯合 *confoederatio civitatum* を作るべき傾向を有する。より多くの國家が平和を結べば、より

少く他の國家を恐れてよいことになる、換言すれば、各々の國家はより少く戰爭を始める力を有することとなる、反對にそれは平和の諸條件をより多く維持せねばならぬ、即ちそれはより少く自己の權利のもとにあり、より多く聯合せる國家の共同の意志に自己を一致せしめねばならないのである (Ibid. III, 16.)。このやうにして、ひとは既にスピノザにおいて國際聯盟の思想を見出し、またカントの永久平和の思想が先取されてゐるのを見ることができよう。彼は個々の國家の法律に對する國際法の上位を認めたとも云はれる。尤もその基礎付けの仕方において、彼はカントよりも寧ろストアに多くの點で類似した。汎神論的基礎の上に立つたストアの古典的な自然法の思想は西洋における最大の汎神論者たるスピノザにおいて復活されたと見做される。スピノザが道德生活の根本と考へた「自己保存」 *sum esse conservare* といふことは、ストアの *οἰκεῖσθαι* と同じである。それはスピノザにとつても「自然に表して生きる」 *ὁμολογεῖσθαι τὸ φυσικόν* ことにほかならない。自然法は兩者において當爲法則ではなく、存在法則である。スピノザの情念論とストアの情念論との類似も哲學史家たちによつて認められて來た。然しストアが世界市民主義に終つたに反して、我々はスピノザのうちに寧ろ國家倫理の思想をみることできよう。スピノザの賢者はコスモポリタンであつてはならぬ。スピノザは却てヘーゲルの立場

に接近してゐたと考へらるべきであらう。

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

混淆であるかの如く見られるのも、歴史的、發展的、或は段階的見方が彼に缺けてゐたことにもよるのである。彼の哲學のうちには國家倫理的思想が含まれてゐたに拘らず、彼の體系的著論理學の中で國家論に正當な位置が與へられなかつたといふのも、そのためであると見られ得るであらう。固より觀想的なスピノザの體系において國家が最高の位置を占め得ざること、恰もヘーゲルの體系において國家が宗教へ移行行かねばならぬと同様であらう。然し辯證法を缺く前者にとつては後者のやうに客觀精神と絕對精神とを區別する道が存しなかつたであらう。尤もヘーゲルに於ても絕對精神と客觀精神とは全く異なるものでなく、寧ろ一つのものとの兩截斷面の如く見るべきものであつた。

それでは機械論的な見方については如何であらうか。スピノザ哲學が機械論的であるとは一般に云はれることである。その國家論も普通に純粹な機械論と見做され、例へばクローノー・フィッシャーは、スピノザは國家に對して機械論者として對する、と述べた。我々も固よりスピノザにそのやうな方面のあることを十分認めなければならぬ。然し問題は單にそれだけでは片付けられない。スピノザの哲學が汎神論的であるといふことも一般に承認されるところである。然るに汎神論は汎神論として既に、おのづから全體論的な見方を含まざるを得ないであらう。そして實際、

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

四

スピノザは理性から國家を導き出すことを非現實的として斥け、國家の自然的基礎を情念にいた。一國家を形成する大多數の人間は現實において理性に従はず情念に従つて生活してゐるのがつねである。ところで彼は情念を二重に評價した。即ち彼は情念において一方「人間の無力」を見ると共に、他方「自然の共通の力」或は「自然の必然性と徳」を見た(Eh. III, praef.)。情念は *impotentia* を現はすと同時に *potentia* もしくは *virtus* を現はすとせられる。デイルタイの語を借ればかくの如き「兩面性」*Zweiseitigkeit* はスピノザ哲學の根本的性格をなしてゐる。それは彼における「矛盾」であらうか。それともそれは、コーヘンの云ふ如く單なる「兩義性」*Zweideutigkeit* であらうか。それとも、かかる兩面性は何等か深き意味を含むものであらうか。惟ふに、このやうな兩面性はカメーラーなどのいふスピノザにおける「二重の因果」に基礎をもつてゐる。カメーラーによれば、二重の因果の思想は恰も赤き絲の如くスピノザの全哲學を貫いてゐる。

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

スピノザに従へば特に受働 *passiones* としての情念であつた。何故に受働的情念は人間の常態であるのであるか。スピノザは云ふ、「情念（パッション）は、精神が否定を含む或るものとする限りにおいてのみ、或は他の部分なしにそれ自身では明晰判明に知覺され得ない自然の一部分として考へられる限りにおいてのみ、精神に關係する。」（*Eth. III, 3, Schol.*）。情念は、人間が外的原因をして自己の存在の否定を惹き起させるやうな状態にある限りにおいて、人間に屬してゐる。人間がかやうな性質をそれ自身において具へてゐるのは、彼が自然の一部分として、自然の聯關のうちに差し込まれてゐるがためである。この聯關、或は *ordo naturae* は、そこでは如何なる物も他の物の作用なしに存在し得ず、外部からの影響を離れて孤立し得ぬ、物の因果的連鎖にほかならない。人間は有限なる物として、或は個物もしくは個體として、かくの如き因果的連鎖のうちに立つてゐる。即ちスピノザは云ふ、「いづれの個物もしくは有限で決定された存在を有する物も、同様に有限で限定された持續を有する他の原因から存在し且つ活動するやうに決定される場合にのみ、存在し且つ活動するやうに決定されることが出来る。そしてこの原因たるものもまた、同様に有限で限定された持續を有する他の原因から存在し且つ活動するやうに決定される場合にのみ、存在し且つ活動するやうに決定されることが出来る。かくし

て無限に進む。」(Eth. I. 28.)。一の有限なる物はその存在と活動とにおいて他の等しく有限なる物によつて決定され、かくて凡ての有限なる物は相互の間に且つ全體として因果的連鎖を形作る。人間も有限なる物として實にかかる状態にあるのである。かかる因果が「有限なる因果」と呼ばれる。いま先づ次のことを考へねばならぬ。有限なる因果は、個體が個體である限りにおいて従ふ必然性である。それは個々の特殊な物の總體としての世界、短論文にいふ *natura naturata particularis* (特殊の所産的自然) のうちに支配する因果である。それは個體が個體として存在し且つ活動するための條件である。個物は他の個物から存在し且つ活動するやうに決定されるのであれば存在することも活動することもできない。然るにいづれの個物も他の個物に對して外に立つてゐる。その一は他にとつて外的原因 *causa externa* である。有限なる因果は外的因果にはかならぬ。それはかかるものとして個物の存在と共に滅亡を制約する。「如何なる物も外的原因によつてでなければ滅され得ない」(Eth. III, 4)。かくて個物として存在する物には、その存在の理由と同じ理由によつて滅亡が屬し、個物は消滅的である。即ち個物は有限で限定された持續 *duratio* を有し、従つてまた、有限なる因果は時間的因果である。かやうな持續が物の現實的に存在する *actu existere* といふことをなしてゐる。持續すると云はれる物にして現在の現實的存

在 *praesens actualis existentia* を有すると云はれ得る。人間的個體も自然の一部分である限り、他の無數の個體（人間的及び人間的ならぬ）と有限なる因果の連鎖をもつて繋がれ、それらの外的な物の作用及び影響から孤立して存し得ない。そこから自然的に人間にはパッションオネスたる諸情念が屬するといふことが起つて来る。従つて情念は我々の無力を現はす（*Eth. IV, Append. I, 2*）。有限なる因果は個體の因果であり、個體は限定を含み、然るにスピノザによればあらゆる限定は否定にほかならない。情念は有限なる因果に制約されてゐるから、それ自身また有限的、時間的、消滅的である。かくの如く有限なる因果は個體にかかはる原理であるが故に、それがそもそも成立する前提として、何等か否定の原理が豫想されるのでなければならぬ。

ところでスピノザは倫理學第二部定理四十五において、現實的に存在する個物の觀念はいづれも神の永遠にして無限なる本質を必然的に含むといふ命題を掲げ、その證明において現實的に存在する個物の觀念はこの物の本質並に存在を必然的に含むと述べ、その註解において次の如く云つてゐる。「……で予のいふ存在は持續、即ち抽象的にそしていはば一種の量として考へられる限りにおける存在のことではない。蓋し予は、神の本性の永遠なる必然から無限なるものが無限なる仕方では *in infinitis modis* 従つて來るといふことのために、個物に賦與されるところの存在の

本性そのものに就いて *de ipsa natura existentiae* 語つてゐるのである。繰返して云へば、予は、神のうちに在る限りにおける *quatenus in Deo sunt* 個物の存在そのものに就いて語つてゐるのである。なぜなら各々の個物は他の個物から或る一定の仕方 *certo modo* 存在するやうに決定されるけれども、各々がそれによつて存在に固執する力は神の本性の永遠なる必然から従つて來るからである。」——最初に述べたやうに、情念もまた各々の個物が自己の存在を維持せんとする努力に關係する限り、神の力にもとづくものとしてそれ自身力を現はし、それには自然權が認められなければならぬ。——かくて「持續によつて説明され時間によつて定義され得る現實的な存在」 *actualis existentia, quae per durationem explicatur et tempore definiri potest* (Eth. V, 23, Dem.) が、「神のうちに在る限りにおける存在そのもの」から區別される。前者を規定するものは有限なる因果であり、然るに後者を規定するものは「無限なる因果」と云はれるものにほかならない。無限なる因果については、就中倫理學第一部定理二十一から二十三において説かれてゐる。即ち、神の或る屬性の絶對的本性から従つて來る凡てのものは、常に且つ無限に存在せねばならぬ、もしくはこの屬性によつて永遠且つ無限である。そこで必然に且つ無限に存在する様態があり、その凡てのものは、神の或る屬性の絶對的本性からか、然らざれば必然に且つ無限に存

在するやうな變容によつて變容されたる或る屬性から必然的に従つて來なければならぬ、といふのである。

このやうにして二重の意味における存在、即ち一方では永遠にして無限なる神のうちにおける存在、他方では有限にして時間的な現實的存在に相應して、二重の因果、即ち無限なる因果と有限なる因果とが區別される。前者はいはば縦の因果、後者はいはば横の因果である。いまもしスピノザのうちに無限なる因果の思想しか存しないとしたならば、凡てのものは神のうちに在ることとなり、無世界論といふ非難は免れ難いであらう。倫理學第一部定理二十九註解の中でスピノザは、スコラ哲學者たちの間で用ゐられて來た *natura naturans* 及び *natura naturata* といふ概念に解釋を與へ、能産的自然とは自由なる原因と考へられる限りにおける神、所産的自然とは神の本性の必然から従つて來るものをいひ、前者は「自己のうちに在り且つ自己によつて理解されるもの」であるに反して、後者は「神のうちに在りそして神なしには在ることも理解されることもできぬところの物と見られる限りにおける一切の様態」と考へた。この場合所産的自然が「限りにおける」*quatenus* といふことを除いて單に「神のうちに在る」*in Deo esse* と考へるならば、無世界論に陥ることはやむを得ないであらう。然るにかくの如く神の無限なる因果によつて從

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

いであらう。特殊の所産的自然は單に神のうちに在るのでなく、神に對して相對的獨立性を有すると考へられねばならない。然るにそのためには有限なる因果において豫想される否定の原理には今や或る積極性が認められることが必要である。ヘーゲルの哲學における「自然」は、もとかくの如き積極的な否定の原理であるべきであつたであらう。

このやうに解釋して否定の積極性を認めて來るならば、スピノザの神は單に *An sich* にとどまらないで、*Für sich* に轉化しなければならぬ。「神のうちに在る限りにおける」世界は、なほヘーゲルのいはゆる「自然及び有限なる精神の創造以前のその永遠なる本質における神」、即ち彼の論理の世界に比すべきものであらう。かかる即自におけるイデーはヘーゲルにあつては自己の他者としての自然と成る。然るにスピノザにおいては、このやうな辯證法は存せず、従つて無限なる因果と有限なる因果との聯關も眞に内面的に打ち建てられてゐない。有限なる因果も無限なる因果も共に神の因果である限り、兩者の間の内面的な關係が明かにさるべきであり、このことは辯證法によつてのみ可能であらう。かくてまた、神が自己自身に還り來たるヘーゲルの絕對精神の段階にも比すべき、スピノザのいふ「永遠の相のもとにおける」認識の内面的構造も十分に解き明かされてゐない。却てスピノザの哲學は究極において一種の神祕主義に終らねばならな

かつたのである。スピノザの *quatenus* の概念は辯證法的概念となるべきであつたであらう。ヘーゲルの次の批評は適切である。「スピノザにあつては無限は單に物の絶對的な肯定である。従つて單に動かざる統一に過ぎない。それだから實體は對自有 *Fürsichsein* の規定にすらも達しない、主體の、精神の規定に達しないのはなほさらである。」然しまた他方から見れば、ヘーゲルの體系においても自然は單に途中に出て來るのではなく、根源的な否定の原理として本來辯證法の根柢に、あらゆる場合に、含まれてゐると考へられねばならぬ限り、今度は反對に、ヘーゲルのイデーに對し、スピノザ哲學のいはゆる唯物論的方面に重要な意味を認めねばならぬであらう。かくの如き根源的な意味における自然は、普通にいふ自然とは異つたものでなければならぬ。それは、スピノザ的に云へば、様態としての自然でなく、實體の屬性としての延長の如き意味に解さるべきものである。云ふまでもなく我々はヘーゲルのやうに實體を同時にまた主體として捉へることを要求されてゐる。しかもかかる主體を單なるイデーと考へるのでなく、スピノザが思惟と共に延長を實體の屬性と見做したやうに、主體における自然を考へることが必要であらう。それはなほシェリングのいふ「神における自然」の如きものである。實體の屬性の意味における思惟が普通にいふ心とか意識とか——それは凡て様態であつて屬性ではない——であるのでないやうに、

この自然はまさに主體的なものの屬性の如く見られ、これを何等かその様態の如く解することがあつてはならぬ。しかもそれはまさに辯證法的否定的契機として捉へらるべきであつて、スピノザの心身平行論から察せられる如く、思惟と延長とは單に平行的と見られてはならない。かくてスピノザの實體と様態、或は能產的自然と所產的自然とは、私のいふ「事實」と「存在」との如き意味のものであるべきであつたと思はれる。

辯證法においては否定の積極性が承認される。然るにこの點に關して、スピノザはなほアリストテレス的、スコラ的存在論の、従つてその論理學の範圍にとどまつてゐた。その根本原理は、有は有であつて無ではない、といふにある。有と無とは如何なる意味においても一致しない。矛盾律といはれるものはこのことを現はす。しかもこの原理は單に論理の意味のものでなく、却てもと存在論の意味のものであつた。矛盾律はまさに有もしくは存在の本質、その最も内的な本質、今日いふところの存在の意味を言ひ表し、従つて存在の本質、本質、意味は、それが無もしくは非存在と相容れないといふことにあると考へられた。然るにこのやうな存在論においては非存在は單に存在の缺乏と見られるのがつねである。スピノザは實體を無限として規定したが、このとき無限といふ語はその否定的な前綴にも拘らず全く肯定的な概念であつた。それは完全といふこ

と同じである。實體の概念は存在の純粹な肯定を意味する。あらゆる限定こそ否定である。スピノザは *nonesse* を *defectus* いな、最大の不完全と見做した。凡てかくの如き考へ方が單に彼の存在論、思惟方法のみでなく、彼の倫理學的思想、人間學に至るまで支配してゐる。この點でスピノザはまことに驚嘆すべく徹底的であつた。各々の物は自己の有に固執せんことを努めるといふ、かの彼の根本命題も、有は有であつて無ではなく、有と無とは相容れぬといふことを言ひ表はす矛盾律の一形態とも見られることができる。いづれの有限なる存在も、よし有限であるにせよ、存在である限りにおいて肯定であつて否定でなく、かかる肯定は純粹な肯定であるところの神から従つて來るとせられる。否定の積極性、否定の媒介性思想はスピノザには存しない。その歸結は到る處に示されてゐる。たしかにそのために、能産的自然（神）と所産的自然（世界）との關係も十分に明かにされ得ず、無世界論的傾向が現はれねばならなかつた。彼は實體の屬性として延長を認めたのであるから、もし一步進んでこのものの辯證法的否定の意味を考へたならば、神に對する世界の辯證法の意味における相對的獨立性を説明することもできたであらう。身體と精神との關係についての彼の考へ方が抽象的な平行論に終つたのも、同じ理由によつてである。またそれ故に個物も眞の個物たり得ず、普遍も眞の普遍たり得なかつた。然しながら彼の云

ふやうに、いづれの個物もその存在において無限なる因果及び有限なる因果といふ二重の因果に制約されてゐるとすれば、そのことは既に個物の辯證法的性格を形成しなければならなかつた筈であらう。彼が情念において人間の無力と共に自然の共通の力を見た如く、人間の存在は或る辯證法的な構造を含んでゐるであらう。スピノザの國家論は單なる機械論にとどまることなく、ヘーゲルの序曲とも見られる方面を有したが、然し兩者の差異は決してただ程度上のものでなかつた。即ち辯證法的思惟への基礎と機縁を豊かに含んでゐるに拘らず、傳統的な論理學と絶ち得なかつたスピノザにおいては、全體論的な見方と機械論的な見方とは遂に統一されるに至らなかつた。彼の國家論が個體から、従つて有限なる因果の方面から出發した限り、——然るに國家論に關しかくの如き出立をする哲學的前提として既に、彼は神に對する個體の世界の相對的獨立性を一層明瞭に説明しておくべきであつたし、そのためには辯證法的思惟が必要であつた、——それが機械論以上に多く出ることを得なかつたのは當然であらう。

ゲーテに於ける自然と歴史

一

ゲーテの歴史に對する關係は單純に規定し得ぬものを含んでゐる。或る者はこの問題に否定的に答へ、ゲーテは歴史的意識を有しなかつたと主張する。そして彼等はその證據としてゲーテが歴史について折にふれて語つた言葉の中から種々のものを擧げることができる。この關係で知られてゐるのはルーデンとのゲーテの對話である。彼はこの若い歴史家に向ひ、歴史に對する彼の不信、輕蔑をすらも隠すところなく述べた。歴史的傳來物から我々が事物の眞實の姿を受取り得るものと彼は信じない。かくの如き懷疑は固より理由のないことではなからう。歴史は傳來物即ち史料といはれるものの上に立たねばならぬ。然るに殆ど凡ての史料は不純にされてゐる、それはつねに黨派的で、つねに作爲的で、つねに或は熱中により、或は盲目的憎みもしくは愛によつて、だから私慾によつて無意識的に歪められてゐる。そればかりでなく、それは故意の虚言や良

心なき欺瞞によつて、曲飾や中傷のために意識的に捏造されてゐる。よしんばさうでないにせよ、歴史家はつねにあまりに遅くやつて来る。彼等が始めるとき、判断は既に作られ、既に出来上つてをり、彼等は知らず識らずこの判断によつて先入見を抱かさせられ、それを反駁しようとする場合ですら、彼等はなほその束縛から離れ難い。また、ひとは我々に出来事の現實的な記録を供しないであらう。記録の多くは生々した記憶の既に消え失せた後に初めて作られたものである。しかもこれらの記録は、必ずしも、つねに主要事を傳へるものではないのである。歴史の基礎をなす史料が純粹でなく、完全でもないといふことは、このやうにして争ふことができぬ。然しながら近代の歴史學は、歴史的批評の方法を確立し發達させることによつて、史料の不純性と不完全性とに打勝たうと努力した。今日我々は歴史的批評の熱心な、忍耐的な、そして方法的な仕事の中から、如何に輝かしい成功がもたらされたかを知つてゐる。批評は云ふまでもなく批評として破壊の方面を含まざるを得ない。ところでゲーテはニーブル風の歴史的批評が破壊的であるといふ故をもつて、これを輕蔑した。もしも批評によつて偉大な傳説的な事實が否定されたならば、どうなるのであるか、と彼は尋ねる。「古人がかかるものを創作するに足るだけ偉大であつたとすれば、我々はそれを信ずべく十分に偉大であるべきであらう。」このやうに彼は歴史

に對して、殊に批判的従つてまさに科學的であらうとする歴史學に對して、不信を表明したのである。「凡ての歴史は不確かで曖昧である。然し誰かがあなたがあなたに或ることが疑はしいと内々で知らせるなら、あなたはその人をすぐ却けてよろしい。」と彼は他の場合に語つた。歴史はその據つて立つ傳來物が不確かであると云つて、彼は歴史を信じない。そして歴史的批評が確かな事實を決定しようとすれば、批評は破壊的であると云つて、彼は歴史學をさげすむ。かやうにしてゲーテは歴史に對し全然離反的關係に立つてゐるかの如く見える。

然るに、いまでも他の方面から眺めるならば、問題は全く違つた姿をとつて現はれて来る。嘗てランケは云つた、「ゲーテはまた大歴史家になることもできたであらう。けれどもシラーは歴史家たるの天分を有しなかつた。」と。偉大なる歴史家ランケのこの證言に對し、我々は信頼を寄せてはならないであらうか。寧ろ反對に、ランケの言葉は單なる假定にとどまらなかつた。ゲーテは實際にいくつかの勝れた歴史的傳記的作物を残してゐる。『ゴンケルマン』、そして何よりも『詩と眞實』、これは第一級の傳記と見られ得る。「既にこの業績のためにゲーテはまた、よし彼にはもと歴史的感覚が欠けてゐたにせよ、ドイツの偉大なる歴史家のうちに數へらるべきであらう。」とグンドルフも云つてゐる。ゲーテはまた色彩論史を書いた。これは「眞にその名に値

する精神史の最上の模範」として評價される。色彩論のこの歴史的部分において彼は、後にディルタイが精神史の目標として意識し且つみづから歴史家として到達しようとしたところのものを、斷片的に、けれど原理的には既に完全に仕遂げたのである。もし彼の歴史的作品をかくの如く價值付けることが正しいならば、ゲーテの歴史に對する關係は積極的に打建てられなければならない。それは外面からでなく、内面から、彼の精神の本性と活動との特質からして理解されねばならぬ。理論でなく業績がゲーテにおいてこのことを要求する。そして單に彼の歴史的傳記的作品の内在的價值からばかりでなく、更に彼の與えた影響の方面からしても、我々はゲーテの歴史に對する關係のうちに或る内面的なもの、積極的なものが含まれてゐたことを十分に察知し得るであらう。ゲーテは彼の愛好者、研究家たちを教育し、彼等を立派な歴史家に仕上げるにあづかつて力があつた。ゴクトル・ヘーンの場合、ディルタイやグンドルフなどにおいて、さうであるとは云はれよう。或はまたシュペングラー、チザルツの如きもそれぞれ自己の歴史の方法のゲーテに對する關連を説いてゐる。かくてその業績及び影響の方面から見て、ゲーテの精神の本質と活動とのうちには歴史に對する或る親和的なもの、積極的なものが含まれてゐたと考へられる。そこで問題を一層深め、ゲーテの歴史に對する關係を彼の全精神、全世界觀の聯關の中から示

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

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

ある。それだからと云つて、我々はゲーテの世界観における根本概念が嘗て自然から歴史へ移つたことがあると考へることを許されない。かの比類なきロマンのうちに好んで描かれたのは、ヘーンの語を借れば、何よりも「人間生活の自然形態」であつた。もし自然と歴史とが相對立する二つの根本概念であるならば、ゲーテにおける發展は、その自然概念そのものにおける發展であつて、自然概念から歴史概念への移動乃至轉化ではなかつたのである。古典的といふこともそれ自身の意味における自然概念を基礎とするのであつて、このことはギリシア思想とキリスト教思想とを對照することによつて明瞭に理解されよう。然しながら、もしかたゲーテが汎神論者であつたとすれば、汎神論はまさに汎神論として、その基礎の上では自然と歴史とは鋭い對立をなし得ず、却て兩者は連續的融合的に考へられるのほかないから、たとひ彼がいはいゆる自然汎神論者であつたとしても、彼はなほ或る仕方で歴史に對するつながりを有することができたであらう。丁度、反對に歴史汎神論者といはれるヘルダーが、歴史において特に自然的要素を重要視し、現代の人文地理學の發達を促すこととなつたやうに、自然汎神論者といはれるゲーテが今日、自然科學に對してよりも却て歴史學に對して特殊な、顯著な影響を及ぼしつつあるといふことは、興味がなくはない。ゲーテにおける自然概念は、その青年時代のルソオ的な自然概念から、古典的な

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

かくてゲーテは歴史に對し一面親和的に他面敵對的に、兩重の關係に立つてゐたといふことが推察されよう。既にゲーテと歴史の問題は、單純にゲーテにおける歴史の問題であり得ず、却てゲーテにおける「自然と歴史」の問題でなければならぬ。そして我々の研究はおよそ次のやうな意味を有するであらう。一、我々はそれによつて現實的な歴史的意識が相矛盾する二つの契機を含む辯證法的構造のものであることを示すことができる。その一つの意味ではゲーテは十分豊

かに歴史的意識を具へてゐた。然しそれだけ、他の意味では彼は非歴史的であつた。一つの意味における歴史性を彼において明かにすることは他の意味における彼の非歴史性を明かにすることとなり、他の意味における彼の非歴史性を明かにすることは一つの意味における歴史性を彼において明かにすることになる。ゲーテと歴史の問題についての議論はこれまで、歴史的意識の本質が明確に把握され、規定されてゐないために、虚空に彷徨してゐる場合が少くなかつた。二、自然と歴史とは固より相對立する概念でありながら、しかも現實的な歴史の概念は、その辯證法的要素として、單に外面的のみにでなくまた内面的に、或る特殊な自然の概念を含まなければならぬ。かくの如き歴史における内面的に自然的なものが何であるかは、ゲーテについて明瞭に示され得るであらう。然し第三に、我々の研究は、ゲーテに親和的に感じ、その傳統を繼がうとする現代の歴史學の或る傾向に對する批判の意味を含むであらう。ゲーテは自然概念をもつて歴史を考へる最も模範的な且つ最も豊富な場合を現はしてゐる。然しながら、彼の明示もししくは暗示したものが歴史學にとつて如何に魅惑的であるにしても、それはなほ自然を基礎とし、從つて歴史と自然とが相對立するものである限り、固有なる歴史概念ではあり得ない。或は逆に現代の歴史學の或る傾向における根本概念をゲーテにおいて根源的に解明し、それがもと自然を基礎と

するものであることを示すことによつて、我々はそれを批判し得るであらう。

二

ゲーテは直観の人、眼の人間であつた。明瞭な、形態ある、限定された、體現的な直観が彼にとつては實在性の尺度である。ただ直観的なもののみが實在的である。歴史に對する彼の不信も、歴史が傳來物によらねばならぬ限り、彼の眼に向つて語らず、彼の思惟に訴へねばならぬためであつた。傳來物は出來事についてのものであり、そしてしばしば出來事についてですらなく、寧ろ傳來されたものについてのものであり、これを基礎とする限り歴史は、自然及び藝術の諸形態の如く、直接的な體現的な直観を供しない。直観の缺如といふことがゲーテの歴史に對する關係の乖離であつた。それだから反對に、間接的な、そして多くは疑はしい、従つて歴史的批評への迂回を経ねばならぬやうな史料の上に立つことを要せず、體驗と直観とから造形し得るやうな領域、即ち自己自身の生涯については、彼は第一流の歴史家であることができた。『わが生涯から、詩と眞實』がこれを證してゐる。

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

うか。「私の全歴史研究は、私の風景スケッチ及び私の美術研究と同じく、直観に對する甚大な渴望から生れた。」と歴史家ブルックハルトが書いたことがある。如何に多くの、斷片的な、無味乾燥な史料の中を潛らなければならぬにせよ、歴史家の求めるものは結局、歴史的事象そのものの直観ではないであらうか。歴史と自然科學との相違は、一方が特殊から普遍的な法則の設定へ進むに反し、他方は經驗に與へられた特殊の傍にとどまる點にあると云はれ、そして歴史を一種の藝術と見る理論家もある。シラーは上に記した有名な書簡の中で、ゲーテの精神を思辨的精神に對する直觀的精神として規定し、思辨的精神が統一から出發するに反して、直觀的精神は多樣から出立すると述べてゐる。歴史的なものは固より單なる特殊でなく、普遍によつて貫かれたものでなければならぬであらう。さうすればゲーテの精神はいよいよ歴史と内面的に結び付き得た筈である。「個々のものの上に光を得るために、あなたは全自然を總觀される、自然のもろもろの現象の仕方の全體のうちに、あなたは個體に對する説明根據を探り出される。」「直觀的精神が天才的であり、そしてそれが經驗的なもののうちに必然性の性格を探り出す場合、それはもとよりつねに個體を、しかし類の性格と共に作り出すであらう。」とシラーは述べてゐる。かやうな天才はゲーテにおいて、ランケの云つた如く、大歴史家となり得る素質を形作つてゐたであ

らう。それは少くとも彼を、ヘーゲルを思辨的として排斥したランケ、或は歴史を一種の藝術と見做したブルックハルト流の歴史家となすことができたであらう。ゲーテが自然における個々のものの丹念な觀察からその中に横たはる普遍的なものの直觀を得たやうに、ランケは歴史における個々のもの、個々の過程に關する史料の申立ての正確な訊問から普遍的なものの直觀にまで自己を高めた。「對象を觀察するにあたつてはつねに、ひとつの現象がそのもとに現はれるあらゆる條件を精細に調べ、現象をできるだけ完全に捉へることを志すといふのが、この上ない義務である。なぜなら現象は結局互に連繫を有し、或は寧ろ互に錯綜し合ふやうに餘儀なくされるのであるから。そして研究者の直觀にも一種の組織を作り、その内部的な總生命を顯示するのでなくてはならない。」これは、ゲーテの物理的研究に際し彼に迫つて來た確信であつた。然るにこれはまた、ランケの世界史的構想の標語ともなることができたであらう。

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

得る。」また彼は他のときに云つた、「あらゆる事實的なものが既に理論であるのを理解することは最高のことであらう。空の青色は我々に色彩學の根本法則を啓示する。ひとは現象の背後に何物をも決して求めてはならぬ、現象自身が理説である。」普遍は特殊のうちにすでに現はれてゐる。ひとはそれを、現象を超えて、現象の背後に、現象から離れて、求めることを要しない。自然が「精神に啓示しないものを、汝は槓杆や捩子をもつてむりやりに取つて來ることはできぬ。」單なる計量によつては生命ある普遍は捉へられない。眞の普遍は特殊のうちに含まれ、特殊において直觀される。今日、歴史學において重要な意味を有する「Typus」といふ概念はもと、かくの如き普遍を指すであらう。歴史を「Typologie」と見る見方はゲーテにおいて教師を見出さねばならぬ。或は寧ろ、ゲーテ的な直觀、體驗及び世界觀の基礎の上に初めてテュポロギーは、その固有なる意味において成立することができる。テュプスはゲーテの形態「Gestalt」もしくは原現象「Urphänomen」の意味のものでなければならぬ。かかる原現象とは何を謂ふのであるか。「我々が經驗のうちに認めるものは多くの場合いくらか注意すれば一般的な經驗的命題のもとに持ち來たされ得るやうな事例のみである。この經驗的一般命題は更に科學的命題のもとに従屬させられ、それは一層高いものを豫想する。そしてその場合、現象してゐるものの若干の欠くべからざる條

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

面的形式として開示しようと努めてゐる。形態の概念も、例へばフリーデマンの『プラトン、彼の形態』（一九一四年）、或はシュペングラの『西洋の没落』（第一卷「形態と現實」一九一八年）などにおいて歴史の領域へ導き入れられた。

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

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

そこに叙述されたのは意識の諸形態 *Gestalten des Bewusstseins* 即ち意識の發展における種々なるテュプス的な段階であつた。そしてそれらはヘーゲルにおいては意識の歴史形態であり、その材料も多くは思想の歴史から取つて來られている。然るにゲーテが好んで描いたのは「人間生活の自然形態」、「我々の種族の常住な自然形態」である。ヘーシンの美しい言葉を借れば、「これらの形態は單純で直接的であり、快活であると共に眞面目で、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、實にそれは高等な動物世界と人間世界とに共通である。凡ての特殊なものは、かやうにそしてこの基礎の上で觀察されて、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返して引戻される。風習や社交的秩序の諸要求は單に自然的な生活の諸過程として現はれる、その支配は判定されるのでない、それは感ぜられない、それは凡てのものを、さうあるほかに、それに反抗することは無意味であるやうに、いとも靜かに包むのである。」かくの如き態度がノブリスをして『ゾルヘルム・マイスター』に不満を抱かせた。そこには奇蹟的なものがない、それは散文であり、「市民的家庭的物語」に過ぎない、と彼は考へた。ゲーテの心は歴史の領域においても人間的本性における普遍的なもの、恒常なもの、自然的なものに向つたが故に、いはゆる歴史的或は政治的事件に對し

て多くの興味を感じなかつた。それらのもののうちには或る無理なもの、香具師的なものが含まれてをり、「誤謬と強力との混淆物」と彼には思はれた。「私は世界史のことを意に介するほど年寄つてゐない、それはおよそ最も不合理なものである。此の人または彼の人が死し、此の民族または彼の民族が滅ぶかは、私にとつてはどうでもよいことだ。それを意に介するとすれば、私は馬鹿であらう。」と老年のゲーテはフォン・ミュラーに語つてゐる。彼の捉へたのは時間存在としての人間であるよりも空間存在としての人間であつた。ゲーテに比してはヘーゲルも時間の哲學者であつたと見られやう。「彼の直觀及び方法そのものの形式は單に排他的な時間であつて、同時にまた寛容的な空間でない。彼の體系は從屬及び繼起を知るのみであつて、並列及び共在の何物も知らない。」とフオイエルバッハはヘーゲルの思想を、シェリングの同一哲學と對照して評した。この意味ではゲーテはヘーゲルよりもシェリングに一層近く立つてゐた。然るに空間と時間とは自然と歴史とを區別する最も根本的な表徴である。そこで我々はゲーテについて時間の問題を考察してみよう。

三

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

的であるとすれば、ゲーテにはもと歴史的意識が存しなかつたやうに考へられる。

この點において浪漫主義は著しい對照をなしてゐる。それはその特殊な時間の感情のためにとりわけ歴史的事であつたものの如くである。そしてアダム・ミュラーを始め、近代の歴史學が浪漫主義の中から乃至はその影響のもとに發達したといふことは周知の事實に屬する。「時間に對する感覺、歴史に對する才能」は幸ひである、とノブリスが云つたとき、彼は浪漫主義の基調を言ひ表はしたのである。最大の幸福において浪漫主義者たちは時間の限りなき「流れ」を體驗した。彼等は無時間的に持續する現在といふものを知らず、却て時間の無限に生成する旋律を感じた。あらゆる遠きもの、過去及び未來の遠きものが彼等を誘惑する。言ひ換へれば、浪漫主義とつねに結びついてゐたのは、時間についての就中二つの感情であつた。――過去のうちへ忍び入る追憶、その魅惑的な月光に、ひとは心を傾け盡した。未來のうちへ尋ね入る憧憬、ひとは青い花を求めて限りなくさまよひ、そして決して目的に達することがない。

然るにかかる浪漫的な時間の感情は、他の方面から考へるとき、それ自身また非歴史的であつたであらう。それは何よりも過去の追憶と未來の憧憬との感情であつて、そこには現在の堅固な把持が缺けてゐる。しかも現在といふ時間契機こそ現實的な歴史的意識の最も重要な要素である

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

來の理論となるやさしい經驗 *zarte Empire* がある。精神的能力のこのやうな高昇は然るに教養の高い時代に屬する。」とどこでかかる「やさしい經驗」こそ歴史家にとつて最も必要なものである。この點からしても、浪漫的詩人でなく、寧ろゲーテが歴史家の精神に通ずるものを具へてゐたと云はるべきであらう。

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

は遠く離れることによつて詩となる。遠い山、遠い人間、遠い出来事。凡てのものは浪漫的となる。」と云ふ。然るにゲーテにとつては「瞬間が永遠である。」遠さの魔力のもとに立つことは生ける生命を失ふことである。彼が浪漫的を病的なものと考へたのは當然である。歴史が單に過去のもの、滅びて行つたものを意味する限り、それは彼にとつて何のかかはりもたぬ。事物の消滅性、その意味での歴史性について仰々しく語る人々のために彼は悲しみ、「我々は實に消滅的なものを不滅的ならしめるために生れてゐるのではないか。」と云ふ。力説されるのは飽くまで現在の行爲である。歴史への關心が過去への單なる憧憬である限り彼はそれを却ける。「ひとが振り返つて憧れねばならぬやうな如何なる過去のものも存しない。ただ過去の擴大された諸要素から形作られる永遠に新しきものが存するのみである。そして眞正の憧憬はつねに生産的であり、新たなるより善きものを作り出さねばならぬ。」ここに生産的憧憬といふ語をもつて表現された如く、ゲーテにとつて歴史への通路はただ生の見地からのみ開けてゐる。歴史的なものは、それが現在の生へのはたらきかけ、これを生産的なしめる限り、彼に對して意味を有することができ。それ故にランケの「私は唯それが如何に本來在つたかを示さうと欲する」といふ言葉が歴史的意识の本質を現はす限り、——それはたしかにそのやうな本質的な一面を現はす——ゲーテ

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

尤も、我々はゲーテが徹頭徹尾藝術家、殊に詩人であつたことを忘れてはならない。従つて彼にとつて行爲はもと社會的歴史的な實踐といふよりも却て藝術家的な直觀Ⅱ造形Ⅱ生産——かかる藝術的活動も固より広い意味においては行爲に相違ない——を意味したのみでなく、本來の實踐も主としてかくの如き形式のもとに捉へられた。我々はゲーテを、しばしば見られるやうに、あまりにフィヒテ的に解釋することを慎しむべきであらう。行爲も彼にあつては直觀と離れず、それ故に未來によつて特殊にアクセント付けられた實踐でなく、寧ろ體現的な現在のものではあつた。そして直觀は彼においてつねに造形的、生産的性質のものであつた。然しながら、固有なる歴史的意識を與へるものは根本において觀想でなく實踐であるとすれば、ゲーテには歴史的

意識が欠けてゐたと云はれるのはまた當然であらう。歴史的意志はまさに一回的なものを意欲する。それによつて歴史的意志は消滅的なものを意欲するのでなく、却て永遠なるものを意欲するのである。かくの如く矛盾せる歴史的意志は、瞬間に集中されることによつて自己を徹底する。瞬間は現在であるが、永遠の現在ではない。寧ろ瞬間は未來によつてアクセント付けられた現在である。實踐を根柢とする歴史的意識にとつて現在には瞬間であるに反し、觀想の立場を離れないゲーテにとつては現在は永遠であつた。歴史への通路は彼にはただ生の側からしてのみ開けてゐたが、生とはこの場合直觀的なもの、現在のなもの、生産的なものを意味する。かかるものがまた彼にとつて眞理と實在とを意味した。傳來物は直觀を與へず、單に過去のものであつて、生産的でない故に、彼はそれに實在性と眞理性とを認めることに躊躇する。然るに偉大な傳説は直觀に訴へ、現在の生にはたつきかけ、生産的ならしめるために、彼はそれを歴史的批評の破壊的暴露に委ねることを好まない。このやうな態度は科學にとつては云ふまでもなく、實踐の立場にとつても不十分であり、ただ藝術的直觀及び生産の立場において徹底され得るであらう。このやうな態度からして、歴史はゲーテにとつて過去の出來事の叙述 *Geschichte* でもなく、過去の説話 *Sage* といふなへ、却し最も特有な意味における *Mythos* となる。我々はやきに歴史はゲーテにと

つてテュポロギーであると述べたが、今やそれは Mythologie を意味する。歴史は彼において、彼がその自傳を名付けたやうに「詩と眞實」である。ベルトラムがその『ニイチェ』（一九二二年）の書を「ひとつのミュトロギーの試み」と稱した如く、ミュトロギーはたしかに歴史に對するひとつの關係の仕方を現はしてゐる。ミュトロギーとは何を意味するであらうか。ミュトロギーの哲學を展開したシェリングによれば、「眞のミュトロギーはもろもろのイデーの一の Symbolik である。」シウムボルとは何を謂ふであらうか。シウムボルは「形象の如くまことに具體的で、唯自己自身と等しく、しかも概念の如く一般的で、意味に充ちてゐる。」シウムボルといふ語は文字通りに意味形象 Sinnbild を現はす。シウムボルはそれだからミュトロギーにおいて確固たる位置を占める。なぜなら「特殊的なものにおける、普遍的なものと特殊的なものとの絶對的な無差別をもつての、絶對的なものの叙述は唯シウムボルのみにみ可能である。」とシェリングは云ふ。ところでゲーテは「凡てはかなきものは唯たとへのみ。」と書いてゐる。時間に屬するものの一切は、永遠に現在的なものの反映に過ぎない。ゲーテは歴史のうちにおいても、自然の凡ての生産物のうちにおいてのやうに、原型的なもの、テュプス的なものを求めた。原現象とはかかるものにほかならぬ。『ファウスト』第二部における有名な「母たち」Mütter の觀念

はこのやうな原現象の無時間的な國の象徴的表現と見られてよいであらう。まことに母たちといふ語はゲーテの根本思想を表はすに最もふさはしい。母たちは永遠に現在のなまろろのイデーである。イデーは母たちとして、概念的なものとしてでなく、直觀的なものとして表はされる。それはロゴスでなく、ミュトスである。イデーは彼にとつて抽象的形式的なものではない。「イデーの如く、豊富で生産的」、とゲーテは云ふ。母たちは孕むもの、産むもの、生産的なものの象徴である。然しまた母たちは特に人間生活の自然形態を表はし、その歴史形態を表はすものではない、女性は男性に比してより自然的なものとも考へられるであらう。云ふまでもなくプラトンのな二元論はゲーテのものでない。原現象はいはば飛躍なしに自然的に時間のうちへ發展して行く。イデーは經驗の背後にでなく、却て經驗そのもののうちに與へられてゐるのである。「色どられたる影像において我々は生命をもつ。」イデーは内的なもの、純粹に精神的なものである。歴史的に觸れられ、見られ得るものにおいて初めて具象化に達するといふのでなく、寧ろもともと或る自然的なもの、感性的なものを含み、従つてそれだけ直觀的であり、そのもの自身において具象化されてゐる。かくの如く具象化されたイデー、イデーの自然形態とも云ふべきものがミュトスにほかならない。我々はミュトスの概念が既にプラトンの哲學において如何に重要な位置を

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

四

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

現代の歴史家たちがゲーテから汲み取らうとするのは、特にこのモルフオロギー的思想である。シュペングラーはその書物を「世界史のモルフオロギー」と名付ける。ゲーテにおける變態の思想は特殊なるテュポロギーを基礎とするのであるから、それはダーウキン流の進化論との關係において見らるべきであるよりも、寧ろライブニツの *Monadologie* の思想に近く立つてゐたと云はれよう。モルフオロギーは彼にあつてモナドロギーである。これらの點で我々は、ゲーテにおける有名なスピノザ主義なるものに少くとも重大な制限を加へなければならぬ。ゲーテ自身モナスもしくはモナドという語を使つてゐる。それは彼がアリストテレスに従つて好んで用ゐたところのエンテレヒーにまで發展するものであり、個體または人格の本質を表はすためのものであつた。「我々が神即ち自然から受けた最高のものは、生命、換言すれば、休息も靜止も知らぬモナスの自己自身の周りを廻轉する運動である。生命を養ひ育てる衝動は各々のものに毀ち難く生具してゐる、しかもその特有性は我々及び他のものにとつてどこまでも祕密である。」――「動物の本能に關する問題は唯モナド及びエンテレヒーの概念によつてのみ解決される。各々のモナスは或る一定の條件のもとにおいて現象に現はれる一のエンテレヒーである。」このやうにしてゲーテにとつてもモナドは破壊され得ぬ個體的統一を意味し、この統一は活動的發展的統一

であつた。然しまたかやうな個體は彼にとつてつねにテュプスの意味のものであつた。「特殊は種々なる條件のもとに現はれてゐる普遍である。」個體の發展といふのはそれがテュプス的なことにほかならない。

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

せしめ得る程度に應じて存在はより完全である。人間は自然の個體化の最高の場合である。然し固より人間と他の自然の存在との間の差異は程度上のことであり、そこにはどこまでも連續性が存する。人間は自然の最高點を現はすにせよ、なおひとつの自然である。シラーは右に引用した書簡の中でゲーテに云つた、「あなたは單純な組織から一步一步より多く複雑な組織へ昇られる、かくて最後に凡てのうち最も複雑な組織即ち人間に至り、これを發生的に全體の自然の建築物の諸材料から築き上げられる。」ゲーテは人間と自然との間に内面的なアナロジーを見、それに從つて歴史と社會の構造をも考へたのである。「同一の法則は一切の他の生けるものに適用され得るであらう。」とゲーテはナポリから、自己の發見に就いて傳へるに際し、ヘルダーへ宛てて書いてゐる。

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

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

Mein Erbeil wie herrlich, weit und breit !

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

かやうな思想を彼は就中『ギルヘيلم・マイスター』において具象化した。その遍歴時代の中には「時間は神と自然の最高の賜物である。」と云はれる。これら凡ての思想が最も健全な歴史の見方である限り、ゲーテに歴史的意志が欠けてゐたとは單純に考へられない筈である。彼は歴史を單に歴史として尊重することを知らない。彼は「生産的なものを歴史的なものと結合」せんとするのである。我々は過去に寄食すべきでない。過去は現在によつて生かされ、現在の立場から新たに獲得されねばならぬ。「汝が汝の祖先から相續してもつものを、それを所有せんが爲に、自分の力で獲得せよ。」固より人間は歴史と社會に交渉することによつて自己の本質と獨立性を失つてはならぬ。「生あるものはもろもろの外的影響の最も多様な條件に自己を適應させ、しかも或る一定の獲得された決定的な獨立性を失はないといふ天賦を有する。」このやうにしてかの *Bildung* の思想がゲーテの世界觀の中心に立つてゐる。それは一切のものと接觸し交渉することによつて自己を教養し豊富になし、その際自己は擴散し解消されることなく、却て自己の本質を發展させ發揮するといふ過程である。それによつて人間はテュプス的な人間、いはゆ

る全人となり得る。このやうなビルドアップの過程は單に人間の教養に限られず、寧ろゲーテはそれを全自然における根本過程と見做した。

發展はゲーテによれば分極性 *Polarität* の關係において行はれる。「自然の忠實な觀察者は、他の點で如何に異なる考へ方をしようとも、次の點では互に一致するであらう。即ち現象する一切、我々に現象として出會ふ一切のものが、或は根源的に二分してゐてそれが合體し得る場合か、或は根源的に統一してゐてそれが二分し得る場合か、のいづれかなることを暗示し、かかる仕方で自己を顯示してゐる。一にされたものを二分し、二分されたものを一にすること、それが自然の生命である。それは我々が棲息する世界の永久の心臓收縮と伸張、永久の集成と分解、吸氣と呼氣である。」同じやうにゲーテは人間的自然のうちに分極性、諸衝動の間における反對を見、——特に『ファウスト』における「二つの魂」の思想は有名である——それからして彼は人間的發展の諸段階、社會の諸形態を展開した。相反する極に分化したものはおのづから第三のものに近づく傾向を具へてゐる。これを彼は高昇 *Steigerung* と呼ぶ。發展とは分極化を通じての高昇を意味する。高昇は凡ての存在の根本的衝動である。

Wohin? Ach, wohin?

Hinauf! Hinauf strebt's

Aufwärts!

ゲーテはガニメードの傳説のうちに人間の上へ上へと向はうとする衝動を見た。然るにこの衝動は既に自然のうちに「純なる太陽に向ふ」、「色どられたる地上に向ふ」衝動として含まれる。分極性と高昇とは自然の二つの大きな旋條である。「前者は物質を物質的に考へた場合それに屬し、後者はそれを精神的に考へる限りに屬する。前者は不斷の牽引と反撥であり、後者はつねに努力する登攀である。」自然の藏する絶えず高昇してやむことなき衝動はゲーテには精神性への限りなき衝動を意味した。

發展は内なるものの漸次的な展開である。それは革命的でなく進化的である。「自然は飛躍をなさぬ。」といふのが彼のモットーであつた。固よりゲーテを單なる保守主義者と見做すことは當らないであらう。ひとが彼を「現存物の味方」と呼んだとき、彼は抗議して云つた。「然しそれは私を不愉快にする甚だ曖昧な名稱だ。現存するすべてのものがすばらしく善く且つ正しいならば、私はそれに對して何等反對せぬであらう。然しながら多くの善きものと並んで同時に多くの惡しきもの、正しからぬもの、不完全なものが現存するのだから、現存物の味方といふことは、

舊びたもの、悪しきものの味方にほかならぬことがしばしばである。然るに時代は永久の進展のうちにある。そして人間の事物は五十年毎に姿を變ずる。かくて一八〇〇年には完全であつた制度は、既に一八五〇年には恐らく不具物であるだらう。」彼は社會を發展において眺める。けれども彼はそこに漸次的な、連續的な、自然的な發展を見るのであつて、革命は暴力的なもの、破壊的なもの、不自然なものを含むとしてそれを却け、また彼はかやうな飛躍的な發展が可能であるとは信じない。或る時彼は語つた、「輿論においてひとが誤解され易いのは實に驚く。私は嘗て民衆に對してどのやうな罪を犯したおぼえもない。然るに今ではすっかり民衆の味方でない」と云はれてゐる。むろん私は掠奪や殺人や放火を企てそして公共の安寧のいつはれる楯にかくれて最も卑しい利己的な目的をねらつてゐる革命の輩の味方ではない。私はそのやうな人々の味方でもなければ、ルドウィヒ十五世の味方でもない。私は一切の暴力的革命を嫌ふ、といふのはそれによつて多くの善事が獲得されると同様にまた破壊もされるからだ。私は革命を實行する人も、革命に動機を與へる人も共に嫌ひだ。然しそれだからとて私は民衆の味方でないのであらうか。正しい感情をもつた人は誰でもこれとは違つた考へ方をするであらうか。」「我々に未來を期待させるやうな改良はどんなものでも私が非常に喜ぶといふことをあなたは知つてゐられる。然

し既に云つたやうに、一切の暴力的なこと、飛躍的なことは私の性質に合はない、それは不自然だからである。」彼は却て「自己自身のうちに救済手段と一緒に含んでもつてゐる自然的な發展行程」に信賴し、そしてそれがまた社會生活の上にも適用されることを希望した。そこでゲーテは全く原理的に、各々の國民はただ自己の自然に従つて、自己の自然的に制約された諸要求に従つてのみ生きることができ、生きるべきであり、また生きるのほかないことを力説したのである。

「一の國民にとつて、他の國民の眞似をすることなしに、自己自身の中心及び自己自身の要求から出たもののみが、善いものである。なぜなら或る一定の年齢にある一の民族にとつて有益な榮養であり得るものも、恐らく他の民族にとつては毒となるであらう。それだから何等かの外國の改革を移植しようとする凡ての企ては、それに對する要求が自己自身の國民のより深い中心のうちに根差してゐない場合、馬鹿なことである。」更にゲーテは、國民的生活は本來自然的な發展を遂げるものであり、これに對して不自然なこと、暴力的なことを爲し、もしくは爲す動機を與へるのは政治家であり、政府であると考へた。要するに、ゲーテは革命主義者でなく改良主義者であり、急進主義者でなくて漸進主義者であつた。社會と歴史に關しても、「それは自然的でない」といふことが彼にとつて一切の批判と評價との根本的な基準であつた。凡ての種類の飛躍は彼に

は自然的ならぬものと見えた。彼はあらゆる場合において、何等かの事物または過程が示すやうに感ぜられる間隙もしくは飛躍を充たし、それを結び付ける移り行きを探し出さうと努力することを特に喜んだ。

右の如き思想の根柢をなしてゐるのは明かに *Organologie* の思想である。我々はゲーテにおいて有機的發展の思想の模範的な場合に出會ふ。歴史及び社會は一の有機的自然と見られた。彼の社會哲學の最後の言葉は凡ての人間が有機的に仕事と活動とによつて結合する社會といふことであつた。社會と自然とは連續的に捉へられ、社會は一の高次の有機體と考へられる。次の言葉はこのことを甚だ明瞭に言ひ表はしてゐるであらう。「植物は節から節へと生長し、最後に花を開き實を結ぶ。動物界でも變りはない。幼蟲、条蟲と節から節へと進化し、最後に一つの頭が出来る。高等な動物及び人間においては脊椎骨が次第に結合して行つて、最後に頭が出来、そこに力が集中する。團體の場合に起ることも總じて個體の場合と變りがない。互に結び付く個體の系列なる蜂は、總體として、また最終をなす或るものを作り出す、即ち女王蜂は全體の頭と見らるべきものである。どうしてかうなるかは不思議で、明言することが困難だ。然し私はそれについて私の思想をもつてゐると云つてもよい。このやうに民族は、半神の如く先頭に立つて守護と安

寧となるやうな民族の英雄を作り出す。かくてフランスの詩的能力はヴォルテールに集中した。一民族のこのやうな頭はそれが活動してゐる世代にあつては偉大である。後々まで持續するものも多いが、大部分は他の頭と取り換へられ、次の時代からは忘れられる。」ゲーテの社會觀が民族的社會主義ともいふべきものであつたことも、このやうな考へ方と符合するであらう。然るにこのやうな考へ方は一の Analogistik と見らるべく、そしてこのものは一般に有機體說の特徴のひとつをなしてゐる。或は寧ろ、アナロギスティクは有機體說の基礎の上において初めてその十分な意味と内面性とを有すると考へられるべきであらう。ところでゲーテにおいては、人間及び社會が自然と見られたやうに、自然もまた或る人間的なもの、文化的なもの、精神的なものと見られた。かの『自然の體系』に見られるが如きフランス唯物論の自然觀に對してゲーテは夙に強い反撥を感じた。自然は機械的なものでなく、生ける生命である。自然的形成過程も一種の人文的形成過程、即ち教育乃至教養と見られた。人間的・自然的の研究が彼においてつねにいはば教育學的觀點によつて方向付けられてゐたのは當然である。然しまた人間の教養の過程も一の自然的形成過程として、従つて根本的にはかの分極性と高昇との關係において捉へられた。否、一般的に云つて、ビルドゥングといふ思想は、有機體說的世界觀の基礎を俟つて初めて、その固有な且つ

十分な意味において成立するものである。

「ひとが周囲の對象を認めるや否や、彼はそれを自己自身に關係させて見るのである。そしてそれは當然だ。」とゲーテは云ひ、「自然の核心は人の心の中にあるのではないか。」とも、「感情は一切である。」とも彼は書いた。彼の直觀、藝術家的制作的な想像力のうちに自然と人文とは統一され、連續的として現はれる。けれども我々は彼を單なる主觀主義者と見做してはならない。ゲーテ自身が自然であり、自然そのものの如く活動した。彼は藝術をも自然のやうに觀察した。彼は自然によつて自己の眼を養ひ、それをもつて一切を見ようとした。「私が自然科学の研究をしなかつたら、私はありのままの人間に通じなかつたであらう。」と彼は云つた。「自然は全然洒落を解しない、それはつねに眞實で、つねに眞面目で、つねに嚴格である。」従つて自然は我々の物の見方にとつての試金石でなければならぬ。けれどもそれだからと云つて、ゲーテは單なる客觀主義者であつたのでもない。寧ろ彼が嘗てヘーゲルに就いて語つたといふ次の言葉が、彼自身の立場を甚だ適切に言ひ表はしてゐる。「客觀と主觀とが相觸れるところに生命がある。ヘーゲルが彼の同一哲學をもつて客觀と主觀との間の中間に身をおきそしてこの位置を動かめなれば、我々は彼を稱讃しようと思ふ。」ひとはこのやうな立場を中間の立場 *mittlerer Standpunkt*

とも呼んでゐる。ゲーテにとつて中間の立場は彼の直観の立場において可能にされ、保證されてゐた。一七九八年六月三十日附のシラーへの書簡の中で、ゲーテは、上から下へ降る自然哲學と、下から上へ昇る自然研究家とについて述べ、そして「私は少くともその中間に立つ直観のうちにおいてのみ私の安心を見出す。」と書いてゐる。彼は自然哲學者及び自然研究家に對して自己を自然觀照者として性格付けた。

かかる意味での自然觀照者としてのゲーテの眼に映じた自然は、有機的發展をなすものであつて、辯證法的なものでなかつた。辯證法は彼には寧ろ思辨的なもの、また詭辯的なものと感ぜられたであらう。エッケルマンの録するところによれば、ヘーゲルがゲーテに向つて、「辯證法は根本において整理され方法的に訓練された矛盾の精神にほかならず、この精神はいづれの人間にも内在してをり、その能力は眞僞の區別にあたり偉大さを現はすものである。」と云つたとき、ゲーテは、「さういふ精神的技倆と才幹とがしばしば濫用され、僞を眞とし、眞を僞とするために用ゐられねばよいが。」と疑ひ、――そしてヘーゲルが、「さういふこともあるが、それはただ精神的に病的な人々がやるだけだ。」と答へたとき、ゲーテはなほ次のやうに語つてゐる。「私は自然を研究したため、さういふ病氣が起らなくて幸福だ。といふのは、自然の研究では無限に且

つ永久に眞なるものを取扱ひ、このものはその對象の觀察及び取扱にあたり全く純粹に且つ正直にやらない人を無能力者として排斥する。そして私は多くの辯證法的病人は自然の研究において有効な治療を見出し得るであらうと信じてゐる。」ゲーテの有機的世界觀にとつてはどこまでも自然がその地盤であつた。これに反し辯證家ヘーゲルにとつては歴史がそのエレメントであつたのである。辯證法の欠くべからざる要素をなす飛躍乃至非連續の思想の如きは、ゲーテには堪へ難きものであつたに相違ない。彼はヘーゲルの哲學を有機體説的に解釋し得た限り——それは實際このやうに解釋され得る方面を多分に含んでゐる——それを尊重した。

かくして我々はゲーテにおける歴史の概念を探り、それを *Typologie*, *Morphologie*, *Monadologie*, *Organologie*, *Mythologie* 等の概念によつて性格付けて來た。これらの概念は彼において相互に繋り合ひ、貫き合つてゐる。それらの地盤をなすものはまさに自然であり、それらはまた人間の觀想的態度と内面的に結び付いてゐた。かかる自然概念の哲學的特質は、私の歴史哲學の中で明かにしておいたやうに、それにおいては「存在」と「事實」とが單に内在的連續的に見られて、同時にまた超越的非連續的に捉へられないといふことである。換言すれば、そこでは存在と事實との關係が辯證法的に把握されてゐない。歴史的意識が彼に存した限り一面的であ

つたのもこのためである。却てゲーテの自然はこの場合スピノザ的自然と落ち合ふであらう。自然は「自己自身を享受せんがために、自己を分化展開した。」神の無限なる本質はただ生成の不斷的流れにおいてのみ自己自身を享受し、自然はそれにおいて我々がかかる展開を我々人間の認識にとつて達せられ得る文字において、即ちシウムボルのに、讀み取ることのできる開かれた書物である。「そしてあらゆる犇めき、あらゆる闘ひは主なる神における永遠の安らひである。」

五

尤も我々の信ずるところによれば、現實的な歴史の概念は或る自然の要素を欠くことができない。しかもそれは單に外的な自然といふ意味においてのみではないのである。現實的な歴史は、我々の用語に従へば、自然の「存在」と交渉するばかりでなく、「事實」としての自然的なものを含んでゐる。我々はこのやうな「事實」としての自然的なものを一般に運命の概念をもつて言ひ表はした。そこで問題は、かかる意味における自然的なもの、運命的なもの、の概念がゲーテのうちに見出され得ないかどうかといふことである。我々はこの問題に肯定的に答へて、かの *das Dämonische* の概念が恰もかかるものに相應することを示さうと思ふ。デモニツシユなものと

は一般的に云つて歴史における自然的なものを意味した。ゲーテがこの概念について述べたのは、彼の自然哲學上の諸著作においてではなく、却てつねに歴史に關係してであつた。この語は所々に現はれてゐるが、特に詳細に説明されてゐるのはゲーテの自傳なる『詩と眞實』の中においてである。

『詩と眞實』の第二十章に記すところによれば、デモニツシュなものとはただ矛盾においてのみ運動し、顯現され、従つて何等の概念、如何なる言葉のもとにも捉へられ得ぬものである。曰く、「それは神的でなかつた、なぜならそれは非理性的に見えたから。それは人間的でなかつた、なぜならそれは悟性をもたなかつたから。それは惡魔的でなかつた、なぜならそれは慈悲的であつたから。それは天使の如きものでなかつた、なぜならそれは往々他の不幸を愉快がるのが見えたから。それは偶然に似てゐた、なぜならそれは何等の歸結も示さなかつたから。それは攝理に似通つてゐた。なぜならそれは聯關を示唆したから。我々を制限すると見えた凡てのものもそれにとつては貫き通し得るものであつた。それは我々の存在の必然的な諸要素を氣儘に處理するやうに見えた。それは時間を收縮し、時間を延長した。ただ不可能なものの中にあつてのみそれは得意であり、可能なものを輕蔑して斥けるやうに見えた。」かかるデモニツシュなものは「主

として人間と最も不思議な關係をもち、そして道德的世界秩序と相對立せぬまでも、それと相交叉する力を形作つてをり、かくて一を経とし、他を緯と見做すこともできやう。」即ちゲーテによれば、デモーンニツシュなものはイデー的なものではなく、寧ろ自然的なものであり、偶然なものでありながらなほ且つ必然的なものである。また彼はそれを或る全體的なものと考へ、建築の効果の説明に際して、「全體の効果はつねに我々がそれに服するデモーンニツシュなものである。」とも云つてゐる。更に彼はデモーンニツシュなものはあらゆるライデンシヤフトに伴ふがつねであると述べた。それはもちろん或る否定的なものの意味を離れないけれども、決して單に破壊的に否定的なのではなく、却て「全く積極的な活動力のうちに現はれる」ものである。従つてメフィストフェレスはデモーンニツシュではない。ところでこれらの規定はそれをもつて我々が本來の運命的なものを最もよく規定し得るものではなからうか。ゲーテによれば、デモーンニツシュなものは先づ個人に結び付いて現はれる。然し凡ての個性的なもの、特性的なものがデモーンニツシュなのではなく、寧ろそれは歴史的に重要なものにおいて出會はれるのがつねである。それは「好んで重要な個人に、殊に彼等が高い地位を有する場合、結び付く。」「人間がより高く立つてをればをるほど、それだけ益々多く彼はデモンの影響のもとに立つてゐる。」ゲーテは個々の人

間について、例へばフリードリヒ大王、ペテロ大帝、ナポレオン、カール・アウグスト、バイロン、ミラボなどをデモニツシユと呼んだ。デモニツシユなものはこのやうに特にいはゆる世界的個人において顯現する。然しそれは單に個々の人間においてのみでなく、出來事においても經驗される。ゲーテは彼とシラーとの際會をかかると考へた。「かやうにして私のシラーとの知り合ひには全く或るデモニツシユなものが支配してゐた。我々はもつと早くも、もつと晩くも際會することができた。然るにそれが丁度、私がイタリア旅行を終へそしてシラーが哲學的思辨に倦き始めた時代であつたといふことは、重要なことであり、二人にとつて最も大きな効果のあることであつた。」そればかりでなく、デモニツシユなものは更に社會的なものとしても經驗されるのである。即ちゲーテはかの自由戰爭について、「一般的な窮迫と一般的な侮辱の感情とが或るデモニツシユなものとして國民を捉へた。」と云つてゐる。我々のいふ「事實」としての自然的なものは單に個人的なものでなく、また社會的なものである。そして我々はそれが個人的としては「ライデンシャフト」に、社會的としては「パトス」に伴ふといふ風に區別することもできやう。

このやうにしてデモニツシユなものは特に歴史と關係をもつてゐる。それは自然的なもので

あると云つても、それなくしては歴史の概念も現實的に構成され得ないやうな歴史における自然的なもの、即ち運命的なものを意味した。またそれは自然的なものであると云つても、外的世界に屬せずして、却て内的自然として捉へられた。外的世界も我々にとつて或る意味では運命的なものであり、ゲーテもそのやうに考へた。然しそれはダイモーンと云はれずして、彼によつてテューケーと呼ばれた。このものは本來的な運命ではなく、寧ろ非本來的な運命であり、本來的な運命はデモーンニツシュなものである。デモーンニツシュなものも或る意味では偶然的なものであるけれども、然しそれはテューケー即ち外的な偶然でない。外的世界は固より我々にとつて單なる偶然ではなく、却て必然的なもの、強制的なものを含んでゐる。かくの如き外的な必然もしくは強制的なゲーテはアナンケーといふ語をもつて現はした。デモーンニツシュなものも或る意味では必然的なものであるけれども、それはアナンケー即ち外的必然ではない。アナンケーも固より運命のひとつの形態であるが、然しそれは非本來的な運命の形態であつて、本來的な運命即ちデモーンニツシュなものの形態ではないのである。

かくて我々はデモーンニツシュなものの概念を現實的な歴史の概念の欠くべからざる要素として獲得し得るとしても、それはまさにかかるものとして上に述べたが如きゲーテの根本思想と

は明かに一致し得ないものを含むであらう。従つてそれはゲーテにとつて當然哲學的に深められ、彼の根本思想と調和され、統一さるべきものでなければならなかつた。そして我々は彼の詩“Urvoite——Orphish”をもつてかやうな統一を最もよく表現せるものとして理解することができやう。ゲーテはもとギンケルマンの美的觀念を通じてギリシアの古代についての明朗な形象を形作つてゐた、この形象の本質的な要素は、オリュムピアの輝ける神々の世界の「高貴な單純さと靜かな偉大さ」であつた。然るに一八一七年十月九日附で彼はクネーベルへ宛て、彼がヘルマン、クロイツァ、ゼガ、ヴェルカー等の神話學者により「オルフィクの闇」の中にまで陷つたといふことを書いてゐる。これらの神話學者の仕事はその發展においてシェリングの『サモトラケの神々』についての論文から、バコーフェンの『古代世界の女性支配』、ローデの『プシユヘ』そしてニイチェの『悲劇の誕生』にまでつらなるものである。云ふまでもなく、「かの憂鬱な祕密」をそのままにしておくことはゲーテの本性にふさはしからぬことであつた。彼は「漠然とした古代を再び精粹化し」、「死んだ文句を自分自身の經驗の生命性から再び生新ならしめた」のである。ところでオルフィクの根源語としてゲーテの擧げたのは δαίμων, τυφλὸς, ἐρως, ἀνάγκη, ἐλπίςといふ五つの言葉であつた。この場合テュケー及びアナankeが運命的なものと見られたところ

のいはゆる「世界」、前者が偶然と見られる限りのそれを、後者が必然と見られる限りのそれを意味したことは、我々のさきに述べた通りである。然るにここに第一の根源語として掲げられたデモンの見方は、かのデモニッシュなもの概念と直ちに同じでなく、却て前者において後者はゲーテの根本的立場から深められて解釋されてゐる。デモンは固よりここでも運命、しかも肉体的な、本來的な運命の意味に理解されてゐる。然しそれは同時にエンテレヒー的モナドの意味と直接に結び付けられる。「デモンはこの場合必然的に誕生に際して直接的に言ひ表はされた、個人の限定された個性、特性的なものを意味し、それによつて個人は、なほ甚だ大なる類似性にも拘らず、いづれの他の個人からも区別される。」とゲーテは説明した。それは「内からして」限りなく發展するものであり、しかもそれは「嚴密な限定」である。

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt,

Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

といふ甚だしばしば引用される有名な句は、實に、このやうなデモンの解釋として、このデモンのスュタツエの中に立つてゐるのである。それはエンテレヒー的モナドの内面的發展の内面的必然性を意味する。デモンはこのときもはやかのデモニッシュなもの擔つてゐた或る偶然性

の性格を何等含まない。偶然的なものの意味をもつのはデモンではなく、寧ろ内的なデモンに對立する外的世界である。「この世界の組織は必然と偶然とから成つてゐる。」そこにはテュケーとアナンケーとがある。然るにかかる外的世界乃至外的運命と内的世界乃至内的運命との對立はゲーテにとつて辯證法的矛盾を意味するのではない。却て兩者の關係を支配するのは第三の根源語、エロス（愛）であつた。然しながら道は困難である。世界の運命が偶然である限り愛の力は自由であらう。それが必然として自己の力を現はすとき、愛もまた必然に縛られねばならない。このとき愛もまた一の運命である。かくの如き全運命から解放されるためにエロスにはエルピス（希望）が結び付かねばならない。希望によつて存在は完成に到達し得る、とゲーテは考へた。

Eng ist das Leben fñhrwahr,
aber die Hoffnung ist weit.

後記

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

批判哲學と歴史哲學	1920（大正9）年9月	『哲學研究』第五四号
歴史的因果律の問題	1921（大正10）年4月	『哲學研究』第六一号
個性の問題	1922（大正11）年1月	『哲學研究』第七〇号
デイルタイの解釋學	1928（昭和3）年2月	『哲學講座』近代社刊
ヘーゲルの歴史哲學	1929（昭和4）年3月	『思想』第八三号
危機に於ける理論的意義	1929（昭和4）年一月	『改造』

——以上は、『史的觀念論の諸問題』収録論文。

附録「批判哲學と歴史哲學」は、単行本に於いて字句修正がなされたので、それ以前の物

を附録として収録。

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

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

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

本PDF版では、ドイツ語論文は別ファイルとする。訳文は収録できないので、要約を載せる。また羽仁五郎の記す論文の経緯の概要を載せる。

※字体…「潜」の旧字は、「潛」と「潛」が使われている。「判」は、半十リであるが、一部「判」

が使われている。「意」は、一部「意」が使われている。「讃」は旧字「讃」が使われているが一部新字がある。「並」の旧字「竝」が一部使われている。

※人名：Windelband は、ウィンデルバント

※人名：「ショーペンハウエル」「ショーペンハワー」は「ショーペンハウアー」に統一する。

※人名：「ライプニッツ」は、「ライプニツ」になっているが、二箇所書名であるので「ライプニツ」のままである。

※巻番号に使われているローマ数字はすべてアルファベットに置き換えてある。

底本：三木清全集 第二巻 1966年11月17日 岩波書店発行

作成者：石井彰文

なお、「ゲーテに於ける自然と歴史」は、「青空文庫」収録のファイルを利用する。ただし、旧字への変更及び底本との異同十箇所あまりを書き換えた。

作成日：2007.11.27