

三木清全集
第四卷

岩波書店刊より

知識哲學

辯證法

現代思潮
他

目次

知識哲學	一
認識論	三
一 存在と眞理	三
二 直観と判断	二〇
三 主観と客観	三七
四 認識と生	五二
五 認識論	七〇
論理と直観	八一

辯證法……………九三

辯證法に於ける自由と必然……………九五

辯證法の存在論的解明……………一四〇

現代思潮……………一八五

現代哲學思潮……………三二五

後記……………三九九

知識哲學

認識論

一 存在と眞理

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

いはゆる模寫說 (Abbildtheorie) ほど今日不評判なものはないであらう。誰も自分の考へ方が模寫說であるといはれることを極端に恐れてゐる。模寫說といはれてゐるのは、我々の表象と實在との一致をもつて眞理と考へる思想である。心の外にある物が心の中に映じ、この映像が物に一致してゐるとき、それが眞理であるといふのである。かかる模寫說は到底維持され得ないと評せられる。第一、我々の感性知覺が外的實在の意識のうちにおけるそのままの繰返しであり得ないことは、心理學の知識を俟つまでもなく、日常の經驗において何人にも分つてゐることである。第二に、眞理といはれるものの中には外界の實在と一致しないものがある。數學的眞理の如

きはそれである。例へば、圓は一定點から等距離にある點の軌跡であるといふが、このやうな圓は實際には何處にも見出されることができない。第三、我々が表象と實在との一致をどれほど眞面目に確かめようとしても、つねにただ表象と表象との一致が知られるのみであつて、表象と物そのものとの一致は決して知られない。我々は直接體驗の表象と記憶表象或ひは想像表象とを比較し、兩者を同一の對象に關係させることができる、しかし我々はこの對象そのものと表象とを比較することはできないのである。この種の批評が模寫說に對して普通に行はれてゐる。

模寫說は超越的眞理 (transzendente Wahrheit) の見方をとつてゐる。即ち意識の外にそれを超越する實在を認め、これとの關係において眞理の概念を規定するのである。しかるにこのやうな超越的眞理の見方は極めて執拗なものであつて、到る處にその影をとどめてゐる。それは、模寫說の難點を免れようとする内在的眞理 (immanente Wahrheit) の見方、即ちひとへに表象相互の一致をもつて眞理を規定しようとする場合にも、そのうちに隱されて横たはつてゐる。この場合、二つの表象が相互に一致すべきであるといふ要求は、兩者が共に同一の對象に關係させられるといふことに基礎をもたねばならない。二つの表象が相互に等しいとせられるのは、それらが第三の、それ自身は表象ならぬものに等しい故でなければならない。我々が科學的理論において

形作る諸表象は、我々が経験によつて得る諸表象と一致するべきであるといはれるとき、そこにはその根柢として、兩者において同一の實在が精神に現はれてゐる筈であるといふ思想がはたらいてゐる。このやうに模寫説は甚だ根源的な、甚だ影響の多い認識理論である。

近代の認識論は模寫説について、第一に、それは素朴な考へ方であるばかりでなく、第二に、カント以前の哲學はその認識理論においてすべて模寫説であつたと看做してゐる。このやうに見ると、模寫説はおよそ非認識論的な考へ方を代表することになるであらう。なぜなら普通に認識論的な考へ方はカントによつて確立されたものであり、カントに始まるときへ見られてゐるからである。惟ふに、この認識論的な考へ方と模寫説的な考へ方との最も根本的な對立はかうである。即ち前者にとつては、眞理は知識の性格であつてそれ以外のものを意味しないのに反して、後者にとつては、眞理は第一次的には存在そのものの性格であり、そして第二次的に知識の性格を意味してゐる。これは甚だ重要な點である。しかるに近代の認識論はこの點を無視していはゆる模寫説に對して批評を行つてゐるのである。それが批評の對象としてゐるやうな模寫説はむしろ何處にも存しないのであり、いはば單なる認識論的構成物に過ぎない。この事情をはつきりさせることは近代の認識論的偏見を打ち破るために必要なことであるから、更に立入つて論究してみよ

うと思ふ。

我々の認識の素朴な態度は果して模寫說的な考へ方に立つてゐるであらうか。ここに素朴といふのは、前哲學的といふことであつて、單に我々日常の經驗ばかりでなく、また科學の立場をもいふのであり、従つてそれは一層適切に自然的な態度 (natürliche Einstellung) と名附け得るであらう。ところでこの自然的な態度一般に模寫說としてよりも、むしろヘーゲルにおいての如く思辨的 (spekulativ) として特性附けられねばならぬ。このやうな態度のうちには、ヘーゲルがいつたやうに、眞なるものは現實のうちであり、知覺にとつて現にそこに在るといふ大いなる原理が横たはつてゐる。この原理は抽象的な反省が自慢にする當爲 (Sollen) の思想に對立する。この態度においては、眞なるものは現實的なものであり、従つて眞理は第一次的には存在に附けられる名である。故にそこでは追考 (Nachdenken) によつて「眞理は認識され」、對象の眞に在るところのものが意識の前にもたらされると信じられてゐる。かやうにして自然的な態度は思辨的な眞理の概念を含むのであつて、いはゆる模寫說の立場に立つものではない。

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

プラトンが認識の作用を模寫的と考へたにしても、彼にとつてはどのような存在の模寫でもが知識の意味をもつてゐたのではなく、ただイデアの、言ひ換へると、眞に存在するものの模寫のみが知識であつたのである。我々の感性的表象も或る意味では存在を模寫するであらう。けれどもこの場合存在といはれるものは眞に存在するものでなく、生成し消滅するところのものである。かくの如きものの模寫は、プラトンによると、知識ではなく、意見であるに過ぎない。ただ眞に存在するもの即ちイデアについてのみ眞の知識は可能である。このやうにプラトンは世界を、イデアの世界とゲネシス（生成）の世界との二つに分ち（いはゆる二世界説 *Zweiweltentheorie*）、知識と意見とを兩者にそれぞれ一義的に屬せしめ、更に人間における二つの活動、理性と感性とをまたこれらのものにそれぞれ一義的に屬せしめた。このやうに三つのものの間に一義的な歸屬關係が結ばれてゐるといふことは注目すべきことであつて、そこから我々は彼の認識理論の意味を學び取らなければならぬ。そこに我々は、等しきものは等しきものによつて知られるといふあの尊敬すべき原理がはたらいてゐるのを認めることができる。天才を知る者は天才のみである、とひとは屢々いつてゐる。ヘーゲルもいつた、侍僕にとつてはなんらの英雄も存しないといふのはよく知られた諺である、私はこの諺に次のやうに附け加へる、けれどもそれは此の者がなん

ら英雄でないためでなく、彼の者が侍僕である故である、と。恰もそのやうに、人間精神の諸活動のうちただ一定のもののみがすぐれて認識の作用であり得るとプラトンは考へた。純粹なアイデアを知るものはそれ自身純粹な理性でなければならぬ。認識は人間のどのやうな精神の状態においても可能であるのではない。そのただ特定の場合だけが認識に適する、認識にとつて充全な態度を可能にする。従つて認識は一定の道德的條件を前提してゐる。そのためには、我々は情欲を去り、實際的な目的から離れなければならない。一言でいふと、我々是我々の現實的な存在から我々を自由にしなければならぬ。地上の肉體的な生活を脱することによつて天上の、物的ならぬアイデアの認識は可能になるのである。もしかくの如くであるならば、プラトンの認識理論が少くとも單なる模寫說でないことは明瞭であらう。我々の心におけるどのやうな對象でも模寫ではなく、ただ一定の對象の模寫のみが、まさにこの對象即ち眞に存在するものの模寫である故に認識であり、しかもかかる模寫はただ人間の存在における一定の状態並びに態度においてのみ可能であると考へられたのである。認識に關するプラトンの研究の全努力はかかる一定の對象、そしてそれに十全な作用の性質を純粹に取り上げることに向けられてゐる。

イエスは眞理を宣傳へるためにこの世に來たといつた。ピラトはこれに應じて、「眞理とは

何か」といふ。聖書に現れたこの有名な物語の深い意味を汲んで、ヘーゲルは、ギリシャの世界においてプラトンが意見と知識とを對立させたのと同じことが、ここにローマ的世界において現はれた、といつてゐる。キリスト教的哲學にとつて眞理とは第一次的に存在、しかも最も實在的な存在であるところの神そのものである。神は絶對的な眞理である。人間の認識は第二次的に眞理といはれるに過ぎない。しかも如何にして人間にとつて眞理を認識することは可能であらうか。神の被造物としての人間は神との相似(similitudo)においてある存在であるからである。等しきものは等しきものによつて認識される。神と人間との關係は能產的自然(natura naturans)と所產的自然(natura naturata)との關係である。この關係は二つのことを意味するであらう。それは一方では神と人間とが相等しいといふことを、そして他方では兩者の同等がしかし絶對的な同一でないといふことを意味してゐる。このやうな存在論的關係がまた人間の認識の性質を規定する。即ち一方では、人間は眞理としての神に等しいから彼にとつて認識は可能である。けれども他方では、創造者としての神が無限なものであるのに反して被造物たる人間は有限なものであるから、人間の認識は制約的であり、そしてただ一定の條件のもとにおいてのみ彼にとつて認識は可能である。この條件はプラトンにおいての如く道德的な條件である。もろもろの

慾念から離脱することによつて初めて眞の認識は可能になる。そこには、ひとつの情操的な活動がなければならず、このものは、プラトンがすでに愛 (eros) といったやうに、特に愛である。ひとはスピノザの有名な言葉、神の知的愛 (amor Dei intellectualis) を想ひ起すであらう。ところで歴史の發展の過程において概括的にいふと次のことが生じたと見ることが出来る。プラトンにおいて認識の對象であるところのイデアは超越的なものであつた。しかるに既にストア哲學において、大宇宙 (Makrokosmos) と小宇宙 (Mikrokosmos) との、言ひ換へると、世界全體と人間との類比 (Analogie) が説かれ、それと共に魂の概念が深められるに及んで、イデアは魂に内在的なものとされるに到つた。キリスト教的哲學においてはイデアは第一に神の内容として表象される。ルネサンス時代の新プラトン主義者たちは、ストアの模範に倣つて、この根源的な認識即ちイデアは精神に本性上屬するものであつて、誕生と共に神からそれに賦與されてゐるものであると考へた。デカルト及びその學派においてこの思想はいはゆる生具觀念 (ideae innatae) の思想として發展させられたのである。デカルトは觀念に三つの種類を區別した。一、生具觀念、二、外來觀念 (ideae adventitiae)、三、虛構觀念 (ideae factae)。第一のものは我々の意識そのものの本質から發し、そのうちに座をもつてそれと離れ得ぬものである。第二のものは、私がい

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

されるのである。もしかくの如くであるとすれば、デカルトの認識理論が不十分にしか模寫說といはれ得ないことは明かであらう。彼は實體を物と心とに分ち（いはゆる二元論 Dualismus）、眞理は第一次的には心のうちに座をもつものとし、この内なるものに向けられた自然的光が眞なる認識の作用であると考へたのである。認識が彼においてよし模寫を意味したとしても、それはただ一定の對象について、しかもただ一定の作用によつて可能であると考へられたのである。

このやうにしてカント以前の認識理論を一般に模寫說と見ることができるとしても、我々はその深い動機を理解することを怠つてはならない。その意味については後に述べることとして、ここになほ近代の認識論に對して、そのいはゆる模寫說に關して概括的に次のやうに言つておきたい。第一に、この考へ方は認識の理論を存在の理論のうちに排列する。眞理も第一次的には存在そのものに屬し、第二次的に人間の認識の性格であるに過ぎない。従つてそこでは虚偽は單に缺乏 (privatio) と見られるのがつねである。デカルトやスピノザなどもそのやうに考へてゐる。そしてスピノザはいふ、恰も光が自己自身と闇とを共に顯はにする如く、眞理は自己自身と虚偽との標準である (*Sane sicut lux se ipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi est.*)。第二に、かくてこの見方は人間の存在についての一定の解釋をそのうちに含んでゐる。人

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

さてデカルトにおいてのやうに人間の意識、殊に理性に具はる觀念に認識の源泉を求める思想は、普通に合理論 (*Rationalismus*) と呼ばれてゐる。合理論に對して經驗論 (*Empirismus*) といふものがある。經驗論もその起原はもとより古いが、特に近代の經驗的自然科學の影響のもとに榮えるに到つた。經驗論の根本思想は、誤つてアリストテレスのものとせられてスコラ哲學において定式化され、そして近代の經驗論者によつて繰り返されたひとつの命題、先に感性のうちになかつたところの何物も知性のうちにない (*Nihil est in intellectu quod non prius fuerit*

in sensu.) といふ命題をもつて表はされる。かやうにして經驗論は生具概念といふものを認めない。反對に、一切の認識を經驗から説明しようとする。我々はその古典的な例をロックの哲學において見ることが出来るであらう。生具觀念に反對するロックの論證は次のやうであつた。論理の根本原理である同一律や矛盾律の如きをひとは生具觀念に數へてゐる。しかるにこれらの原理は子供たちや學問的教養をもたぬ人々には知られてゐない。そして精神に眞理が生れながらに具はつてゐて、しかもそれについて精神がなんらの意識、なんらの認識をもたぬといふことは、ひとつの矛盾を許すことになるであらう。むしろ精神はもとなんらの觀念も具へざる、いはば白紙 (tabula rasa) の如きものである。一切の觀念は經驗から生ずる。ロックは觀念を單純なものと複合したものとに分けて、後者はすべて前者から生ずると考へた。ところで單純觀念の由來する經驗は二種のものに、外的と内的と、ロックの言葉によると、感覺 (sensation) と反省 (reflection) とに區別される。感覺は身體の感覺器官によつて媒介される物體界の表象であり、反省はこれに反してこのものによつて喚び起される精神そのものの活動についての知識である。心理的發生的に見ると、感覺は反省にとつて機縁であり、前提である。感性知覺においてロックが第一次的性質 (primary qualities) と第二次的性質 (secondary qualities) とを區別したことは有名である。

第一次的性質といふのは眞に物體そのもののうちにあり、物體からそのあらゆる状態において離れ難く従つて来る諸性質、延長、形状、不可入性、運動、静止及び數の如きがこれである。第二次的性質といふのは色、音、味、匂、溫覺の如きものであつて、これらの性質は物體そのもののうちになく、我々の心のうちにあるのみである。眼を閉ぢると色は消え、耳を塞ぐと音は失はれ、このときなほ残るものは物體の大きいさ、形状及び諸部分の運動である。そして例へば溫覺は物體の知覺し得ぬ極めて小さい諸部分の甚だ活發な運動によつて惹き起される。このやうに第二次的性質は第一次的性質から派生されたものである。ところで反省は感覺から生ずる表象内容について行はれる精神そのものの諸機能の意識を含んでゐる。これらの機能には、記憶、區別、比較、結合、命名、抽象等のものがある。單純觀念から生ずる複合觀念としては、樣態、實體、關係などがロックによつて擧げられてゐる。

いま經驗論における眞理の概念がまた模寫說的なものであることは明かである。經驗が何故に認識の源泉であるかといへば、それが實在の模寫であるためである。しかしここに注意すべきことは、近代の認識論の端初に立つといはれるロックの哲學において既に、眞理の概念が存在の概念との關係を離れ始めるに到つたことである。ロックによると、我々の認識にとつて與へられた

材料は専ら感覺及び反省から來るところの單純觀念であり、我々の認識即ち我々の判斷もただこれらの我々の觀念に關係し得るのみである。肯定判斷においては一致せるものとして、否定判斷においては一致せざるものとして、相互に關係させられるのはただ我々の觀念であり得るのみである。ロックは知識 (knowledge) 或ひは認識は我々の諸觀念のこの一致もしくは不一致の把握 (perception) において成立すると定義してゐる。しかるに判斷はすべて言語上の命題をもつて表はされる。このやうにして眞理の二重の概念が生ずるであらう。ひとつの判斷の命題は、その言語がそこに思念された諸觀念相互の間に存するのと同じ肯定的もしくは否定的關係におかれてゐるとき、眞である。しかるにこのやうな名目的眞理についてばかりでなく、我々はまた我々の判斷の思想そのものの眞理について問ふであらう。この問に對しては、我々の觀念と我々の意識の外に實在する事物とが、言語と觀念との間に存するのと同じ關係におかれ、諸觀念の結合は、それが諸觀念によつて表はされた事物の結合に一致してゐるとき、眞であると答へられるであらう。けれどもこのとき、如何にして我々是我々の觀念と事物との一致を認識するのであるか、といふことは答へられない。ロックに始まるイギリスの經驗論の哲學はこの問を無用にする方向へ進んでいつた。先づバークレイは自體において存在する物體界の實在は間違つた想定に過ぎない

とする。外的な事物も、それが存在する限り、觀念以外の何物でもない。存在するとは知覺されることである (*esse est percipi.*)、といふのは彼の有名な命題である。物體はただ表象の複合であり、その存在は知覺されることと同一であるならば、心の外に實在する物體を考へるのは誤でなければならぬ。しかしバークレイはなほ心的な實體を認めた。彼は自我をもつてそれに一切の表象活動が屬するところの實在であると考へてゐる。ヒュームは一步を進めて、バークレイが櫻の實についていつたことは、自我についてもいはれ得るとした。我々の内的知覺も自我の實體についてなんら教へるのではなく、ただその諸活動、諸狀態、諸屬性を示すのみである。これらのものをすべて取り去るならば、そこには自我について何物も殘存しない。自我もまた單に諸表象の束である。かやうにして存在は意識内容に解消されてしまふ。ヒュームは我々の意識内容を印象 (*impression*) と觀念 (*idea*) とに區別した。一は原型的なものであり、他はこの原型的なものの模象である。一切の觀念はそれだから印象の模寫であり、印象の模寫によつて生ぜぬが如きなんらの觀念もなく、印象から汲み取られる以外の内容を有するが如きなんらの觀念もない。それ故に觀念の認識價值は印象における原型に従つて評價されねばならない。もしこのやうであるならば、諸觀念を關係させる我々の判斷の眞理は、我々がそこに諸觀念に與へる關係がその原型であ

る諸印象の間にも支配してゐるといふことによつて、認識されるであらう。

しかるにヒュームはみづから經驗論の批判者の位置にまで進まざるを得なかつた。元素的な諸印象の間の一定の關係はヒュームによると直觀的な確實性をもつて認識されることが出来る。その空間的或ひは時間的關係、即ち感覺内容の同時存在もしくは繼起の如きはこれである。感覺内容が現はれる空間的秩序は直接的にその内容と共に確實に與へられてをり、また同じやうに我々は種々の内容が同時的にもしくは相前後して知覺されてゐるかどうかについての確實な印象をもつてゐる。ところが我々の認識において極めて重要な役割を演じてゐる因果の認識においては事情が全く違つてゐる。因果の關係は知覺されない、それは個々の感覺のうちにもその諸關係のうちにも内容として見出されない。感覺の全領域においてその要求される原型として如何なる印象をも發見することのできぬこの因果の觀念は如何にして可能であらうか。因果の認識は、一定の結果が一定の原因によつて必然的に惹き起されるといふことの認識である。けれどもこのものによつて (proper hoc) といふことは知覺されず、知覺されるのはこのものの後に (post hoc) といふことだけである。我々は或るものが他のものの後に起るといふ時間的關係を知覺し得るのみである。この關係を一が他によつてといふ關係に轉釋することは、このやうに因果的に關係

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

さて合理論と經驗論とが、いはゆる模寫説の二つの形態として、相異なる方向をとつてゐることは明かであらう。プラトンはイデアの世界とゲネシスの世界とを區別した。この區別はあの叡知的世界 (mundus intelligibilis) と感性的世界 (mundus sensibilis) といふ名をもつてその後永く思想の歴史のうちにはたらいてゐる。合理論と經驗論との兩者が、一は主として叡智的世界に、他は主として感性的世界に、その認識の對象を求めてゐることは論ずるまでもないであらう。言

ひ換へると、兩者において認識の對象として優越な意味で存在と考へられるものがそれぞれ異つてゐるのである。そしてそれに應じてまた人間において優越な意味で認識の作用としてとらへられるものが兩者において相異つてゐる。一は知性的な直觀を、他は感性的な直觀をかやうなものと看做してゐる。しかしながら、近代の認識論の初めとせられる經驗論とそれ以前の合理論との考へ方における重要な相違は、前者が認識の問題から出發して存在の問題へ行くのに反して、後者においては認識の理論が存在の理論のうちに排列されてゐるといふことである。

二 直觀と判斷

ギリシア人は既に人間の知的な作用を感性 (aisthēsis)、悟性 (dianoia) 及び理性 (nous) の三つの種類に區別してゐる。これらのうち感性知覺は言ふまでもなく直觀的であり、理性も思惟ではありながら直觀的なものと考へられた。ひとり悟性的思惟は直觀的 (anschaulich) でなく、却つて比量的 (diskursiv) である。このやうな見方は後の哲學の歴史を絶えず支配してきた。ところで模寫說と呼ばれるものはいつでも、なんらかの意味での直觀的な作用を特にすぐれた認識

の作用として取り上げることと特色としてゐる。合理論は知性的な直観を、經驗論は感性的な直観を、かやうな優越な作用であると考へる。そしてこれらの作用はそれぞれ認識の源泉であると看做されてゐる。しかるにかやうな考へ方は近代の認識論の或るものによつて非難されるところのものである。それは要するに認識の起原の問題にかかはり、そして認識の起原の問題は畢竟心理的發生的な問題であつて、認識の本質にはかかはりのないことであるといはれる。しかしながら我々はこのやうな認識の起原の問題が實に認識の本質の問題に密接に關係してゐることを認めざるを得ないであらう。なぜならそこで問題になつてゐるのは、我々の如何なる作用が特に優越な認識の作用であるかといふことであり、そしてこれは如何なる存在が特にすぐれて認識の對象と見られるかといふことと内面的に結び附いてゐることであるからである。

知性的な直観を優越な認識の作用と見た人々が認識のための道德的條件について語つたことは、さきに記しておいた通りである。しかるに近代の認識論はもはやかやうな條件について何事も考へようとはしない。このことは、それが一方では直観的ならぬ作用を、そして他方では直観的なものを考へる場合にも感性的な直観を、特にすぐれた意味における認識の作用と看做することによるのである。けれども今日知性的な直観を優越な認識の作用と考へる場合にもなほ道德的條

件を認識のために必要な前提として考へないといふことは何によるであらうか。我々はこの場合デカルトの哲學の劃期的な意義に思ひ及ばなければならぬ。デカルトにおいて有名なのは彼の懷疑である。すべてのものについて疑ふべきである (*de omnibus dubitandum*) といふことを彼は方法とした。懷疑といふのは動かし難いものを揺り動かし (*eversio*)、迫り來るものを押しやる (*renotio*) ことである。私は極めて自然に私の周圍の物が現實に存在することを知つてゐる。感官を通して受け容れられる世界は私の意志の左右し得ぬものである。いま私が煖爐に近づくと、私は欲するにせよ欲しないにせよ熱を感じなければならず、従つて熱の感覺が私とは違つた物體、私の前の煖爐から來ると考へざるを得ない。同じやうに私はこの煖爐に向つてゐる私の存在することをいはば自然的衝動によつて信じてゐる。懷疑は我々の自然的態度において動かし難く思はれるこのやうな現實の存在を揺り動かさうとする。懷疑は、しばしば誤つて解されるやうに、定立に對する反定立もしくは肯定に對する否定ではない。むしろそれは、デカルトによると、ひとつの假定 (*suppositio*) であるに過ぎない。私は私の單純な、原始的な體驗に現はれる世界に對して、そのあるがままに任せておきながら、しかもその固有の力を失はせることができる。そのために私は暴力を用ゐることを要せず、その虚偽であることを示すことも不要である。

むしろ私は私に力をもつて迫つて来る存在をそのままに押しやつて、これに對して同意すること
を差し控へねばならぬ。ところで懷疑が方法的意義を得るためには、懷疑は一般的に遂行されな
ければならない。しかし次に懷疑はまた秩序をもつて遂行されなければならない。方法的な懷疑
は、疑はしく見える個々のものを一々吟味するといふ如き報いられぬ仕事をやめて、かやうなも
のの基礎と原理とに向ふことを我々に要求する。更にこれらのものについても我々を段階的に導
いてゆかなければならない。デカルトは驚くべき確かさをもつてこの段階を辿つてゐる。彼の懷
疑の最初の對象となつたのは一般に感官と關係する存在、一は感官から (a sensibus) 直に受け
取られるもの、他は感官を通して (per sensus) あるものである。前者は音や色の如きものであり、
後者は中世の學者が *imagines* と呼んだもの、記憶像の如きものである。デカルトは感官と關
係する特殊 (*particularia*) の存在を疑つた後に、懷疑を一般 (*generalia*) の存在に向けた。例へば、
私がいま眼を開き、頭を動かし、手を伸してゐるといふ特殊な事實が眞でなく、私がこのやうな
手や體をもつてゐることは假幻であるに過ぎないとしても、ちやうど畫家がサティルを描くにあ
たつてそのすべての部分を全く新しく作することは不可能であり、却つて彼は現實に存在する動物
の肢體を組み合せてあの怪物を作らねばならぬやうに、少くともこの一般、眼や頭や手そのもの

の存在は確實らしく見える。デカルトはかやうな一般の存在を押しやつた後に、懷疑の次の段階へ登つて尋ねた。たとひ畫家が彼のサテイルを實際の動物になんら類似することなく全く空想的に描き出すとしても、彼は少くともまことの色を用ゐて制作しなければならぬやうに、これらの一般、眼や頭や手などが假幻的なものであるとしても、我々の意識の中にあるこれらの心像を作り出すために缺くことのできぬまことの色ともいふべき普遍 (universalia) は眞實に存在するものと考へらるべきではないであらうか。ここに普遍といふのは、物體の普遍的な性質、延長、形狀、數、空間、時間などである。従つて複合的な物體を考察する物理學、天文學、醫學などの學問が疑はしくあるとしても、最も單純で最も普遍的な對象を取扱ふところの、算術や幾何學の如き學問は確實であると結論され得ないであらうか。デカルトは最後に數學の教へる命題もまた一般的な懷疑のうちへ引き入れられねばならぬと考へたのである。

ここに我々はデカルトの懷疑の目的がどこにあつたかを知ることができるであらう。第一に、彼は懷疑を物の超越的存在に向けた。知覺や記憶はこれらの心像に類似し相應する物が我々の意識の外に實在するかのやうに我々に告げる。デカルトは我々のこのやうな自然的な考へ方を押しやるために夢の假説を用ゐてゐる。私はしばしば夢において私が現に見たり觸れたりする事實と

同じ事實を同様に明かに意識することがある。そして仔細に考へると、私は夢と現とを分つべき確かな指標を知らないものであるから、私は私の生涯の現實がひとつの夢幻でないといふことをあかしするすべを知らない。もしさうであるなら、我々の自然的態度において確實に見える心の外の存在は十分に疑はるべき理由をもつてゐる。かやうにしてデカルトの懷疑の目的の一つは超越的なものを排してすべてを内在的に考察し得る如き立場を發見することにあつた。第二に、デカルトは懷疑を數學的對象にまで擴げる。このとき夢の假説はもはや用をなさぬ。算術や幾何學の對象は私の心の外にあるものでなく、むしろ私の意識に生具してゐるものである。私は數學を考へるとき、私の取扱ふ對象が自然的現實のうちに實在するか否かを問はない。そのみでなく、二と三との和は五である、などといふ命題は、私が眠つてゐるにしても私が覺めてゐるにしても少しも變らないのである。かやうな命題を揺り動かすために、デカルトは有名な惡魔の假説を用ゐた。假に萬能で、しかも惡意をもつた惡魔がゐて、私を誤らせるために全力を使つてゐるとしたならば、私が二と三を加へる毎に、自分では完全な認識をもつてゐると信じてゐるにも拘らず、そのたび毎に私をつねに誤らせてゐないとは保證し難いであらう。何故にデカルトは惡魔の助を借りてまで、我々に自明のものと見える數學的認識を懷疑の中へ引き入れたのであらう

か。數學の命題が確實であるといふことは我々にとつて先づいはば事實であつて、我々はこの一般的な事實についてその根源を問はねばならぬ。懷疑は事實を否定するのではなく、事實の根源に關する問を可能にするために、事實を揺り動かすのである。そこで我々はデカルトの求めるものが單なる眞理ではなく、基礎附けられた眞理であることを認めることができるであらう。我々はあの夢の假説をもこの意味に解することができ。かやうにしていはゆる懷疑論者としてのデカルトはどこにも見出されない。彼は眞理の存在を疑つたことはなかつた。むしろ我々は彼が懷疑の存在によつて眞理の存在を論證してゐるのを見出すのである。私が疑ふといふのは何物かが私に缺けてゐるためである。しかるにもしそれとの比較において私の缺乏を知る如き完全な實在の觀念が私のうちにあるのでなければ、私は自己が疑ひ、従つて自己が缺けてゐることを知り得る理由はない、と彼は論じてゐる。完全な實在といふのは神であり、神は眞理の寶庫である。

デカルトは懷疑によつて發見された原理を「私は考へる、故に私は在る」(*cogito ergo sum*)といふ命題で現はした。この場合コギト（私は考へる）といふのは單に思惟することではない。表象し、思惟し、感情し、意志するすべてが含まれてゐる、一言でいふと意識することである。またそれは私が考へる故に私が存在するといふ推理でもない。意識するもの (*res cogitans*) と

しての私の存在がそこに自證されるのである。私が散歩に行くといふことは私が夢に空想してゐることかも知れない。しかしそれを私が意識してゐるといふことを私は單に空想することができぬ。なぜなら空想もそれ自身意識の一種であるからである。同じやうに、私が疑ふとしても、疑ふといふ意識は私にとつて確實である。かやうにしてデカルトのコギトは二つのことを意味するであらう。第一、それはあらゆるものを内在的にする存在の領域である。私は意識されたものを意識する (*ego cogito cogitationes*) といふ關係がそこにあるからである。これに關聯して、第二に、それは彼の言葉を用ゐると明晰判明に (*claire et distincte*) 知られる存在の領域である。デカルトは意識の存在の確實性を統一的な基本的な眞理と考へた。そして私の自己意識のやうに明晰判明に知られる一切のものは眞でなければならぬ、といふことを彼は學問的方法の原理として据ゑたのである。

デカルトにおけるコギトの發見によつて我々はもはや認識の道德的條件について語ることを要しないやうに思はれる。なぜならそれは方法的な懷疑によつて見出されるものであるからである。フッサールはデカルトのコギトは彼のいふ純粹意識 (*reines Bewusstsein*) の領域にほかならないといつてゐる。この領域を見出すための方法をフッサールは現象學的還元 (*phänomi-*

enologische Reduktion) と呼ぶ。この還元が行はれるためには、先づ自然的態度 (natürliche Einstellung) が排去 (ausschalten) されねばならぬ。超越的な事實はそれによつて直接な意識に内在的となる。次にまた超越的な事實ばかりでなく、超越的な本質が内在的とならなければならない。本質といふのはこれまでイデアといったものである。フッサールは現象學的還元のもとに超越的自然のみでなく、超越的本質をも、従つてこの本質を研究の對象とする本質學をも引き入れる。我々はそれが如何にデカルトの方法的懷疑に類似してゐるかを見通し得ないであらう。フッサールは還元を古代の懷疑論者の用語に従つて現象學的エポケー (判斷中止) とも稱してゐる。

意識の本性は志向性 (Intentionalität) にある。フッサールはこの考へをブレンターノから得た。ブレンターノは精神現象が獨自の領域をもち、自己を物理現象から區別する特性を求め、これをスコラ哲學に倣つて、對象の志向的内在 (intentionale Inexistenz eines Gegenstandes) として規定した。即ち精神現象はなんらかの對象を指示し、或るひとつの内容に關係することをもつて特色とする。我々はすべての心的作用において或るものが對象としてそのうちに含まれてゐるのを見出す。ブレンターノはこの關係を内在的對象性 (immanente Gegenständlichkeit) とも名附けた。即ち、表象においては或る物が表象され、判斷においては何物かが是認もしくは否認され、愛に

においては愛される何物かを、憎みにおいては憎まれる或る物を、慾望においては欲せられる對象を、我々はそれぞれの心的作用において見出すのである。フツサールはこのやうな思想を承けて純粹意識のノエシス・ノエマ的構造を明かにしようとした。これは何をいふのであらうか。我々はすでにフツサールが現象學的還元を行ふために先づ自然的態度を排除することを述べた。しかるに彼においてはこのやうな排除は同時に積極的なものに對する準備の意味をもつてゐる。このものは本質化作用 (Ideation) である。これは本質の直観であり、本質の直接的で具體的な把握を意味してゐる。本質は個物の中にあつてしかもこれを超越する。事實は本質化作用によつてその本質または形相 (Eidos) にまで還元され、ここにフツサールのいはゆる本質的還元或ひは形相學的還元 (eidetische Reduktion) が行はれる。しかるに本質は一種の超越的なものであるから、更に現象學的或ひは先驗的還元によつて内在的なものとされねばならない純粹意識の領域はかやうな二重の還元によつて得られるものである。それはアイデアの純粹内在の世界である。フツサールはプラトン以來アイデアと結び附いてゐるヌース (理性的直観) の語をとつて、純粹意識をノエシス・ノエマ的構造のものとして規定した。ブレントラーのいふやうに、意識の志向性が認められるならば、如何なる意識の作用にも必ず對象が含まれてゐる。ノエシスとノエマとはひと

つの意識においてかやうな主觀的側面と客觀的側面とを構成する。如何なる意識についてもつねにこの二つの側面が見出され、この二つのものはつねに相關的な關係を保つてゐる。このやうな相關性は意識のノエシス・ノエマ的構造の第一の原則である。その第二の原則とも見らるべきものは、それと關聯して、ノエマ的側面のどのやうな低度の變化にも必ずノエシ斯的側面において一々これに照應する要素が認められるといふことである。

我々はフッサールの現象學においてあの生具觀念の問題が巧妙に解決されてゐるのを見るであらう。ここに模寫說的な考へ方の本來の意圖が、模寫說に陥ることなしに顯はにされるに到つたと見ることもできるであらう。この場合次のことが注意されねばならない。第一、そこでは眞理の基準は明證 (Evidenz) に求められる。デカルトが既にこの道をとつてゐる。彼は明晰にして判明なる知覺 (*clara et distincta perceptio*) をもつて眞理の標準とした。明晰とは精神にとつて直觀的に現前するもの、判明とはそれ自身において明晰にして、且つ判然と限定されてゐるものをいふ。この意味において明晰判明であり、その明證がいかなる他のものから導かれるのではなく、専らそれ自身において基礎附けられてゐるものが元來、彼の生具觀念と稱するものであつたのである。第二、明證をもつて眞理の基準とするのは根本的には知覺說として特色づけられるこ

とができる。しかるにここにいふ知覺はもとより感性知覺のことではない。デカルトは知覺に二つのものを、感性からの知覺 (perceptio sensu) と知性による知覺 (perceptio ab intellectu) とを區別した。明證を伴ふのは明かに後のものであつて、それはギリシア人がヌースといつたものにほかならぬであらう。アリストテレスはヌース即ち理性は知覺の如きものであるといつてゐる。かやうな理性的な知覺において事物の本質即ちイデアは十全に與へられ (adäquat-gegeben) 、かやうなものにして初めて明證的に措定されることができ (evident-setzbar) 、そのやうなものが眞理であるのである。いはゆる合理的な模寫説の本來の意味はここにおいて明かであらう。

經驗論的な模寫説も一種の知覺説であることには變りはない。しかしここでは知性的な知覺でなくて感性的な知覺が問題になる。それは二つの場合において問題となつてゐる存在が異なるためである。一はあの叡智的世界を、他は感性的世界を認識の對象として定立する。先に述べたやうに、ヒュームは諸印象が直觀的な確實性をもつてゐるとした。これは經驗論的な認識論の根本前提であらう。しかるにこの根本前提が既に疑はしい。なぜならそこでは純粹に内在的な立場に立つことが許されてゐないからである。そのみでなく、感性的な直觀において與へられるのはつねに個々のものであり、しかるに我々の知識はつねに普遍的な、必然的な關係の把握を求める

のである。このものは何處から來るのであるか。感性知覺において與へられる諸内容と共におのづからまたその一切の關係が與へられると考へるならば、經驗論は感覺論 (Sensualismus) となる。感覺論はあらゆる認識はただ外的な、感性的な知覺からのみ由來すると説く。それは意識における諸要素の單なる共在から認識においてこれらのものの間に存在するすべての關係をも導き出さうとする。それは諸内容の間にどのような關係が妥當し得また妥當すべきであるにしても、このものはどこまでもそれらの諸内容に依存するといはうとするのである。けれども感覺論に反對してひとはいふことができる。最も原始的な關係、例へば比較或ひは區別の如きでさへ、個々の内容のいかなるもののうちにも、またその和のうちにも與へられてをらず、むしろそれは與へられた諸内容に對して或る新しいもの、他の種類のものとして附け加はるのである。それだからロックの如きも諸要素を關係づける諸活動、記憶、區別、比較、結合等のものを精神の諸能力 (faculties) と稱し、これらの精神みづからの機能の仕方は感覺によつてでなく、反省によつて意識されると考へた。しかしロックは經驗論者としての制限のために、これらの諸活動をも受動的なものとし、感覺の内容に束縛されてゐると見た。

ロックが精神の諸能力に歸したものに我々は自己活動性を與へねばならぬやうに思はれる。こ

のやうな自己活動的な能力は直観に對して普通に思惟と呼ばれてゐる。しかもここにいふ思惟はギリシア的なヌースでなく、むしろデアノイア即ち比量的な悟性 (Verstand) としての思惟である。かやうにして思惟をもつて特にすぐれた認識の作用と見る思想が現はれる。カントの如きはこれに數へられることができよう。カントにとつても認識の對象として問題になつたのは經驗的な存在であつた。直観は彼においても主として感性的な直観を意味する。そして彼は感性を受容性 (Rezeptivität) として特性附ける。これに反して悟性は自發性 (Spontaneität) を本質とするといはれる。悟性のはたらきは何よりも判斷である。そこでカントの如きも判斷をもつて特にすぐれた認識の作用と考へた。

認識は判斷であるといふ思想は現代の新カント學派によつて繼承されてゐるところである。判斷は表象とは異なるものである。判斷においては表象においてよりも音が一層明瞭に、一層鋭く表象されるといふのではない。或る音曲に聞きとれてゐる場合、私の全努力はその音の何物も聞き落すまいとするけれども、その音について判斷を下す必要は必ずしもないのである。そのみでなく我々が判斷を下すと、判斷された内容は明かるさと鋭さにおいて却つて減退するのがつねである。また我々は極めてばんやりした微弱な音についても、強い、確かな、はつきりした音に

ついでと同じやうに判断を下すことができる。二つの音が相繼續すると判断される場合に我々の表象する音と音との關係は、判断を下すことなしに音の相繼續するのを聞くときのそれと、なんの變りもない。この事實は、判断においては、表象された音に、その表象から判断を構成すべき何物かが加はらねばならぬことを證してあまりあるであらう。しからば判断を形作るこの新しい要素とは何であらうか。多くの人がかやうな新しい要素のなければならぬことを注意してゐる。判断は一般的にいふと主語表象と客語表象との結合である。ロツツエによると、判断においては主語と客語との關係の上に、この關係の妥當如何を言ひ表はすべき第二の判断が存在しなければならぬ。この第二の判断といはれる要素がそれ自身表象的なものであつてはならぬことは明かである。なぜならもしこの副判断にして單に表象された關係しか含まないとすれば、その妥當性を言ひ表はすべき新しい第二の判断が更に必要となり、かくて副判断の無限の系列がなければならぬからである。ベルクマンは判断における肯定と否定を、主語と客語との間の單に表象された關係を化して判断となすところの批評的態度であると考へた。この見解から彼は判断を單なる理論的態度と見ないで、實踐的性質を帶び、意欲的能力の共存する精神の發現と見なければならぬといふ結論を引出してゐる。またヴァインデルバントは判断 (Urteil) と價值判断 (Beurteilung)

とを區別する。判斷といふのは價值判斷によつて初めて眞僞が判定されるところの純理論的な表象結合である。我々の思惟にして認識を、従つて眞理を目差してゐる限り、我々の判斷はすべて價值判斷のもとに従屬する。認識の命題はつねに判斷と價值判斷との或る種の結合を含んでゐる。それは表象の結合ではあるが、その眞理價值は肯定または否定によつて決定される、とヴィンデルバントはいつてゐる。ところで判斷の本質に關するこれらの見方がなほ幾分心理學的であるのに對して、リッケルトは判斷の本質を純粹に論理的に考察するには、判斷をもつて問に對する答と見れば最も適當であると考へる。問に對する答は、その問の答へられることが可能であり、延いては求められた判斷が可能であるときには、必ず肯定または否定の形をとつて現はれる。判斷の論理的本質は問のうちにある表象的要素の肯定或ひは否定なしには考へることができない。いま認識は判斷であり、判斷の本質は肯定と否定であるから、認識するといふことは、その論理的本質において見ると、肯定または否定することである。ところで肯定或ひは否定において我々はつねになんらかの價值に對して態度をとつてゐる。純粹な理論的認識の場合においてもなんらかの價值に對してとるべき態度が問題になつてゐるのである。しかるに苟も認識の名に値する判斷は必然的な、普遍妥當的な判斷であるべき筈であるから、ここに問題となつてゐる價值も單

る快樂の如き個人的なものでなく、超個人的な、永遠なものでなければならぬ。それは時間的な心象として終始するところの個人的意識内容に屬することができず、これを超越すると考へられなければならぬ。かやうな超越的價值こそ、リッケルトによると、判斷の對象であり、そしてそれが認識の對象なのである。認識の對象であるかやうな價值は如何なる意味においても存在するといひ得るものではない。それはなんらか物理的な或ひは心理的なものではない。またそれはなんらかの形而上學的存在でもない。或るものが存在するといふことを我々は如何にして認識するのであるか。判斷によつてでなければならぬ。しかるにあらゆる判斷の眞理は肯定のうちには認められた價值にもとづき、専らこの價值の肯定に存するのであつて、存在の認識を含む判斷も、この例に漏れることができない。それ故に價值は論理上存在に先行すべきである。價值は存在するものでなく、却つてロツツェがプラトンのアイデアを存在することなくただ妥當 (gellen) するものと解したのに倣つて、妥當するといはれ得るのみである。價值は妥當の國に故郷をもつてゐる。これは感性的世界と叡智的世界とのほかにあつて、いはゆる第三帝國を形作つてゐる。

三 主觀と客觀

ライブニツはその『人間悟性新論』(Nouveaux essais sur l'entendement humain)においてロックのイデオロギーを一步一步批評した。ロックが生具觀念の説を攻撃した諸論據の中には、精神のうちにはそれについて精神が知らぬところの何物もあり得ないといふことがあつた。彼はこの原則をまた他の側から言ひ表はして、精神はつねに思惟するものでないともいつてゐる。これによつてデカルトの *res cogitans* としての精神、言ひ換へると自己の内容をつねに明晰判明に意識してゐるといふ精神は疑はしいものにされたやうに見える。ライブニツは彼のモナドロジの思想をもつてロックとデカルトとの間に立つて獨特の位置を占めてゐる。彼が世界の實體と考へたモナドは表象する力であつた。それだからモナドはそのあらゆる瞬間において表象(*perceptions*)をもつてゐなければならぬ筈である。しかるに一切のモナドは、従つて物質を構成するところのモナドも、心的なものであるとすれば、これらの表象がすべて明晰にして判明であるといふことは不可能である。そこでライブニツは微小表象(*petites perceptions*)の説を持ち出した。微小表

象といふのは意識されぬ表象である。あらゆるモナドは心的なものとしてつねに表象をもつてゐる、けれどもつねに意識された、つねに明晰判明な表象をもつてゐるわけではない。しかしその生命は、無意識的から意識的への、闇冥にして混雑せる表象から明晰にして判明なる表象への發展にある。かやうにしてライプニツは精神が單に諸表象をもつてゐる状態と精神がそれらのものを意識してゐる状態とを區別した。前者を表象 (perception) といひ、後者を統覺 (apperception) と稱する。従つて統覺は無意識的な、闇冥な諸表象が明晰にして判明な意識に高められ、かくて精神によつて自己自身のものとして認識され、自覺によつて占有される過程である。ところでライプニツによるとモナドは窓をもたない。モナドには窓がない故に、感性知覺を物の心に對する作用と解することは許されない。感性表象はむしろ精神が豫定調和 (harmonie préétablie) によつて、即ち諸實體の間には調和が豫定されてゐて、モナドの各々はただみづから活動しつつもそのあらゆる瞬間においてすべての他のモナドと完全に相互に一致してゐるといふ原理によつて、闇冥にして混雑せる仕方で微小表象として展開するところの活動と考へられねばならぬ。そして感性表象について行はれる變化はただその明晰化、自覺への攝取、統覺と見られ得るのみである。

このやうにして感性と悟性との區別は、ライプニツにおいて、明晰性と判明性との種々の程度といふことと合致するであらう。兩者は同一の内容をもつのであつて、ただ一は他が明晰に判明に所有するものを闇冥に混雜に表象するといふだけである。精神のうちへは何物も外部から入つて來ない、それが意識的に表象するところのものは既に前に無意識的にそのうちに含まれてあつたものである。精神はその意識的な表象においてもとそそのうになかつたものをなんら作り出さない。かやうにしてライプニツは、或る意味では、即ち無意識的には、あらゆる表象は生具するものであり、そして他の意味では、即ち意識的には、人間の精神にはなんらの表象も生具してゐないと考へた。感性と知性とはこのやうにして結合される。ライプニツによると、悟性即ち關係附ける思惟の一般的命題も知覺のうちに微小表象として含まれてゐる。既に感性的表象のうちに、後には一般的根本命題として悟性の把握の明晰性と判明性にと持ち來されるところの精神の活動諸形式は、不明晰に混雜して隠されてゐる。感性と知性とのかやうな結合を表現してライプニツはいふ、知性そのものを除いて、先に感性のうちになかつたところの何物も知性のうちにない (*Nihil est in intellectu quod non antea fuerit in sensu nisi intellectus ipse.*) と。

カントもまた悟性と感性との、從つて叡智的世界と感性的世界との結合を企てた人と見ること

ができるであらう。もとより我々はカントとライプニツとの間の根本的な差異を見逃してはならない。ここに先づ二つのことを注意しておかう。第一に、ライプニツは感性と悟性との結合を考へながら、彼において問題になつてゐるのはなほどこまでも悟性の眞理であり、叡智的な存在であつて、ただこのもののためにその結合を考へたのである。物質も彼にとつては心的本質のものにほかならなかつた。彼が永久眞理 (*vérités éternelles*) と事實眞理 (*vérités de fait*) とを區別したことは有名である。前者は無時間的な妥當性を、後者は一回的な妥當性をもつてゐる。兩者に共通であるのは、それらが共に直觀的に、言ひ換へるとそれ自身において、なんらか他のものからの演繹によつてではなく、確實であるといふことである。故にそれらは第一眞理 (*primae veritates*) とも呼ばれる。ライプニツは第一眞理の二つの種類、合理的眞理と經驗的眞理とに、デカルトの明晰及び判明の概念を結びつける。これらの概念は二人の哲學者において多少違つた意味で使はれてゐる。ライプニツの規定によると、明晰な表象とはすべての他のものから確かに區別され、その對象の再認に役立つものである、判明な表象とはその個々の要素に至るまで、このものの結合に至るまで、明晰であるところのものである。いま永久眞理もしくは幾何學的乃至形而上學的眞理と呼ばれるものは明晰にして且つ判明である。これに反して事實眞理は明晰では

あるが判明ではない。第一のものにはその反対は不可能であるといふ確信が結びついてゐるけれども、第二のものにおいてはその反対が考へられ得る。前者においてはその直觀的確實性は矛盾律にもとづき、後者においてはその事實的現實性によつて保證された可能性はなほ充足理由律に従つての説明を必要とする。ところでライプニツはこのやうな差別はただ人間悟性の不完全にのみ關係すると考へた。合理的眞理においては我々はその反対の不可能を明視する、經驗的眞理においてはさうでなく、我々は現實の認定に満足しなければならぬ。しかし後者にしても物の本性のうちに (*in natura rerum*) あるのであつて、神の悟性にとつてはその反対は不可能であるやうに基礎附けられてゐるのである。このやうな考へ方とは違つて、カントにとつては固有の意味において認識といはるべきものは經驗的認識であつた。彼は數學的認識の如きもいまだ十分な意味においては認識とはいひ得ぬとした。なぜならそれは經驗に關はるものでないからである。彼の認識論の問題の中心は經驗にあつたのである。第二に、そして最も決定的なことは、次のことである。カント以前の思惟は、ライプニツも含めて、すべて世界の思惟であつた。それは自我無き世界哲學 (*Welt-philosophie*) であつた。神を把握しようとする試みでさへ、神を一の自我無き實體、一の存在するアイデアとすることに到達したまでに過ぎぬ。それは神を自我の深みに

求める代りに、神をひとつの世界に、此方の世界の外にあるとはいへ、なほ彼方の世界においたまでである。シェリングがライプニツの神の概念についていつてゐる、ライプニツにおいてはそこにあるすべてのものは非我である、一切の否定以外のあらゆる實在性を結合してゐるところの神ですらがさうである、批判的體系に従へば、自我がすべてである、と。まことに批判的體系といはれるカントの哲學の中心は自我であつた。ここに世界哲學との對立において自我哲學 (Ich-philosophie) が生れた。自我を自我ならぬすべてのものに對立させることはカントによつてなされたのである。自我はもはやなんらかの實體 (Substanz) ではなく、主觀 (Subjekt) である。主觀に對するものは客觀 (Objekt) である。自我はあらゆる意味で客觀ならぬもの、却つてあらゆる客觀の根柢である。

カントの認識論の中心問題は、如何にして認識が對象または客觀に關係し、對象性或ひは客觀性を得るかといふことにあつたのである。このことは次の二つの前提のもとにおいてはいづれも不可能である。第一に、もし對象が主觀の外にそれ自體において獨立に存在し、我々の認識がただこれに従はねばならないのであるとすれば、我々の認識は到底對象性をもつことができない。なぜならこの場合認識は對象の模寫を意味するほかに、しかるに主觀における模寫が客觀その

ものと一致してゐるか否かといふことを確かめ得るところの基準はこのとき見出されない。我々は單に表象と表象とを比較してその間の一致または不一致をいひ得るのみである。ひとつの表象と物そのものとを比較することは、物そのものがまたひとつの表象でない限り不可能であらう。第二に、もし我々の認識がすべて経験から (a posteriori) 來るものであるとすれば、我々の認識は對象性或ひは客觀性をもつことができない。なぜなら経験は單に然かあるといふことをその場合について教へ得るだけであつて、あらゆる場合に必ず然かなければならぬといふことを示し得ない。即ちただ經驗にのみとづく認識は蓋然性を有し得るにとどまり、普遍性と必然性とを有し得ない。しかるに認識の對象性或ひは客觀性はその普遍性と必然性とを意味してゐる。かやうにしてカントの認識論は右の二つの前提をくつがへさうとしたのである。

綜合の概念はカントにとつて最も重要な意味を有するものの一つである。綜合とは多様の統一をいふ。既にライブニツはモナドを多様の統一として規定した。各々のモナドはそのあらゆる状態において、一切の爾餘のものを表象し、そして表象の本質にはつねに多様の統一化が屬してゐる。カントにおいても認識とは多様の統一である。その統一において統一される多様は感覺の多様である。これは認識の内容をなすものであつて、感性によつて與へられる。認識の内容に對し

てこの内容を一定の關係に秩序づけて統一するには統一の形式がなければならぬ。ところでカントによると、感覺内容が與へられるとき、このものは既に一定の形式において與へられるのである。直觀には直觀の形式がある。空間と時間とがそれである。これらのものは物に具はつてゐる性質ではない、従つて經驗的直觀にもとづくものではない。ライプニツは空間がつねに物體の知覺において現はれることを知つたが、彼はデカルトなどのやうに空間または延長を物體そのものと同一視しなかつた。物體の實體は彼にとつてむしろ力であつた。そこで彼は合理的な、明晰且つ判明な認識は物體を力として把握するに反して、闇冥にして混雜せる、感性的な認識はそれを空間として把握すると考へた。空間は實體ではなく、むしろ心における存在 (*ens mentale*) として現象ではあるけれども、諸實體の力の生産物としてよく基礎附けられた現象 (*phaenomenon bene fundatum*) である。時間についても同様にいはれ得る。このことから物體のこの空間的な現象の仕方に關係するところの力學の諸法則はなんら合理的な、幾何學的な眞理でなく、却つて偶然的な、事實的な眞理であるといふことが歸結されねばならぬ。カントはライプニツのやうに考へては算術、幾何學、力學などの認識の普遍性と必然性との根據は明かにされ得ないことを知つた。空間及び時間は經驗的直觀ではなくて純粹直觀 (*reine Anschauung*) であると彼はいふ。そ

の意味はそれらが直観の形式として先驗的 (a priori) なものであるといふことである。従つて認識の内容となる直観そのものが既にカントにおいてはひとつの綜合概念であると見ることもできる。即ちそれは二つの全く相異なる要素、感覺素材とこれを結合する時間並びに空間の形式、一は經驗的なもの、他は先驗的なものから成立つてゐる。

カントによると認識は本來論理的なもの即ち判斷である。判斷は思惟または悟性の作用にもとづく。カントは、我々が直観の多様のうちに綜合的統一を作り出すとき、我々は對象を認識する、といつてゐる。判斷の能力である悟性がかやうな統一を作り出すのである。この統一において統一されるもの即ち認識の内容は思惟みづからの作り出すものではなく、直観に俟たねばならぬ。しかし直観のみでは認識の内容が與へられるのみであつて、認識はない。認識はこの内容が悟性の形式によつて統一されたとき初めて成立するのである。かくてカントの有名な言葉がある、内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である、と。直観の多様を綜合的統一において思惟する悟性の諸形式をカントは純粹悟性概念 (reine Verstandesbegriffe) 或ひは範疇 (Kategorien) と呼んでゐる。このものは先驗的なものである。もしさうでないならば、我々の認識の客観性即ち普遍性と必然性とは保證されることができない。ここに我々は經驗論にいふ經驗とは根本的

に異なるところのカントにおける経験の概念を理解することができるであらう。カントの認識論の中心問題も経験であつたのである。カントはいふ、経験一般の可能性の諸條件は同時に経験の諸對象の可能性の諸條件である、と。カント理論哲學の核心をなすこの命題は、存在の諸條件と認識の諸條件とが相互に一致するといふことを言ひ表はしてゐる。これは何を意味するのであらうか。カントは知覺判斷 (Wahrnehmungsurteile) と經驗判斷 (Erfahrungsurteile) とを區別したところがある。知覺判斷といふのはただ諸感覺の空間的時間的關係が個人の意識にとつて言ひ表はされるところの判斷である。これに反して經驗判斷はこのやうな關係を客觀的なものとして、あらゆる認識する意識にとつて妥當するものとして、言ひ換へると、對象のうちに與へられたものとして主張するところの判斷である。兩者の認識論的相違は、經驗判斷においては諸感覺の空間的或ひは時間的關係が範疇によつて、即ち概念的な聯關によつて規則附けられ、基礎附けられてをり、しかるに知覺判斷にはこのことがないのによるのである。かやうにして例へば、二つの感覺の繼起は、その一が他の原因であるといふことによつて基礎附けられてゐるものとして思惟されるとき、對象的となり、客觀的或ひは普遍妥當的となる。ところで因果の概念は範疇の一つである。諸感覺のあらゆる個々の空間的時間的綜合態はこのやうな悟性の形式によつて規則的に結合

されるとき初めて対象となる。経験の対象は思惟によつて構成されるものである。それだから対象の経験或ひは認識は可能である。我々の概念的綜合の諸形式が自然そのものを規定してそれを初めて自然として成立させる諸條件である故に、自然についての我々の普遍的にして必然的な認識は可能である。我々の認識が対象に従ふのでなく、対象が我々の認識に従ふのである、とカントはいつてゐる。かやうにしてすぐれた意味での経験は、諸感覺の空間的・時間的綜合が悟性の形式によつて規定されてゐるところの體系である。

ところでこのやうに經驗的對象界を構成すると考へられる意識は個人的な意識であることができない。もしさうであれば、認識は對象性即ち普遍性と必然性をもつことができないからである。カントはそのやうな意識を意識一般 (*Bewusstsein überhaupt*) と稱してゐる。これは自我とも呼ばれ、超個人的なものである。このやうな自我の概念は人間の存在についての一定の解釋の仕方を用意して成立するであらう。それはルッターの宗教改革の精神の上に立つてゐるものと考へることが出来る。ルッターは神を人格の最も内面において見出した。人間が神と自由に、密接に交通し得るのは彼の人格の核心においてである。ひとは神を外に求むべきではなく、自己のうちに求むべきである。自己の精神のうちに神は宿つてゐるのである。個人の本質をかくの如く神

的な超個人的なものとして把握するとき、自我は初めて対象界の構成者と看做されることができ
るであらう。尤もカントの自我は直ちに神と同一視さるべきではない。人間的認識の唯一の対象
は彼にとつて経験である。経験を超越するところの物自體 (Ding an sich) の認識は我々にとつ
ては不可能である。蓋し認識はいつでも内容と形式との綜合であつて、形式は思惟の自發的な活
動に屬するけれども、内容は思惟みづからの生産するものでなく、却つて思惟はこれを直觀に仰
がねばならぬ。しかるに直觀は我々においてただ受容的感性的である。いまでも感性的ならぬ種
類の直觀があるとすれば、このものにとつては範疇の助けによつてまた他の種類の諸対象が存在
するであらう。しかしながらかかる人間的ならぬ直觀の諸対象は、この直觀がまた與へられた感
覺諸内容をなんらかの仕方で秩序づけるにとどまる如きものであるとすれば、物自體ではなく、
どこまでも單に現象であるであらう。しかるにもし受容的ならぬ種類の直觀、それ故に單に形式
ばかりでなく、内容をも綜合的に生産するやうな直觀があるとすれば、このとき直觀の諸対象は
もはや現象ではなく、物自體でなければならぬであらう。かくの如き能力はカントによつて知的
直觀 (intellektuelle Anschauung) 或ひは直觀的悟性 (intuiver Verstand) と名附けられた。それ
は人間においては分離して現はれるところの二つの認識力、感性和悟性との統一である。知的直

觀は人間のものではなく、ただ神のものである。もとより感性和悟性とは人間において分れてゐるにせよ、さきに示されたやうに、兩者はここでも互に他を指し示し合ふことによつて、その隠された共通の根源を暗示してゐる。かやうにしてカントにとつても、既にプラトンやデカルトなどについて述べておいた如く、人間は一個の中間的存在である。人間は叡智的なものと感性的なものとの中間者である。ただカントにおいては神は深く内面化されてゐる。人間を神そのものの位置にまで進めたのは、或ひは神そのものを自我として、絶對的自我として敢て把握するに至つたのは、フィヒテやヘーゲルの哲學であつた。かくて彼等においては、カントのばあひ人間的認識の限界の外におかれた物自體はもはや解消されてしまふことができた。彼等の哲學は、一言でいふと、知的直觀乃至直觀的悟性の哲學である。

カントの哲學は現代に對して最も決定的な影響を與へた。新カント學派の有力な諸傾向はそれを主として認識論上の論理主義 (Logicism) の意味に徹底して解釋して自己の哲學を立てようとした。いまかかる哲學の歸結をひとつの例をもつて示しておかう。前にいつたやうに、リッケルトは認識の對象を價值であると看做した。カントにおいては認識の對象はどこまでも經驗であり、従つて存在であつた。しかるにリッケルトは存在の概念を全くぬきにして認識の對象を規定

する。カントのいふ認識の對象性は、一方そして根源的には、認識は存在としての對象に關係するといふことを、そして他方その論理的意味として認識の普遍性と必然性を意味した。従つてそれは單に論理的な意味のものでなく、却つて存在論的な (ontologisch)、むしろ論理的・存在論的な (logisch-ontologisch) 意味のものであつた。カントが自己の哲學的立場を名附けたところの先驗哲學 (transzendente Philosophie) といふ語は、根源的にはギリシア語の *ontologia* (存在論) のラテン語譯なる *philosophia transcendentalis* と關係してゐる。しかるにリッケルトは對象性といふものを全く論理的な意味に解する。そして主觀の概念についても同じことが行はれる。リッケルトは主觀の概念を三様に區別してゐる。これに客觀の三様の概念が相應する。第一に、我々は普通に外界を客觀と看做してゐる。外界とは、我々の理解するところでは、自己以外空間中にある世界を意味する。そしてこの外界に對立させられるものは我々の身體である。ここにいふ身體は、その中にはたらくと考へられる精神をも含めていふのである。それだからこの場合には我々の精神をも包括する身體が主觀であり、この身體を圍繞する空間的世界が客觀となる。第二に、更に身體と、これを我々に意識させる表象とを區別してみると、我々の身體もまた外界に數へられることができる。かくて自己の意識から獨立に存在すると考へられる一切のもの、

即ち全體の物理的世界及びすべて他人の精神生活などは外界に含め得る。この場合外界に屬しないものと見られるのは自己の精神的自我があるばかりである。このとき自己の意識とその内容とが主觀となり、客觀とは自己の意識内容以外の、或ひは意識そのものの以外のすべてである。第三に、更に第二の場合において主觀そのものであつたところのものを主觀と客觀とに分析することができる。ここにいふ客觀とは自己の意識内容、即ち自己の表象、知覺、感情或ひは意欲等のものであり、この内容を意識するものが主觀となるのである。ところでリッケルトは眞に認識主觀と考へらるべきは第三のものをどこまでも推し進めたものでなければならぬとした。それは客觀となし得るものは盡くこれを客觀となし、如何にしても客觀とすることのできない最後の主觀である。それは如何なる意味でも存在でなく、むしろ單に一の概念、一の限界概念 (Grenzbegriff) である。リッケルトはカントの意識一般をかく解した。それは純粹に論理的な主觀であり、リッケルトによつて判斷意識一般 (das urteilende Bewusstsein überhaupt) として規定される。我々はここにカントにおける自我の内面性或ひは精神性が全く失はれてしまつたのを見出すのである。ついでながら我々はカントの自我或ひは意識一般をフッサールのいふ純粹意識の如く解することを避けねばならぬ。純粹意識はフッサールにおいて超個人的なものでなく、また全く形式的な

ものでもなく、内容に充てる個人的主観性である。そして彼によると、世界の客観性にかかる純粹意識のただ一個によつて還元し盡すことはできぬものであつて、これを残りなく還元するには多數の主観の共同的還元俟たなければならない。かかる多數主観への還元をフッサールは間主観的還元 (intersubjektive Reduktion) と稱してゐる。なほカントとの差異は次の點にも認められる。フッサールの説はもと知覺説である。これに反してカントは認識は判斷であると考へる。そこで前者においては純粹な受動性が、後者においてはむしろ純粹な能動性が重んじられてゐる。またこのことと關係して、前者において問題となつてゐるのは主として、あのライプニツの區別に従へば、永久眞理の世界であるに反して、後者においてはむしろ事實眞理の世界が問題となつてゐるのである。カントの關心は事實眞理の普遍性と必然性とを基礎附けることに存したのである。フッサールでは永遠な本質存在 (Sosein) が問題であるに對して、カントでは經驗的な現實存在 (Dasein) が問題であつた。

四 認識と生

我々は認識に關する諸理論が一定の構造を示してゐるのを見てきた。どのやうな存在が問題となつてゐるかといふことに、どのやうな心的作用がその認識にとつて根源的と考へられるかといふことが相應してゐる。更にそれらのことに認識そのものの理念が相應してゐる。例へば知覺説においては眞理の概念にとつて明證の概念が決定的な意味をもつてゐる。しかるにどのやうな存在が問題になるかといふことは人間がどのやうな態度に現實的に規定されてゐるかといふことによつて決定される。例へば實踐的な態度にとつては主として時間的空間的に限定された存在が問題になる。これに反して觀想的な態度にとつては空間や時間を超越する本質またはイデアが主として關心される。なほ我々は認識の理論でさへも絶えずその根柢に人間の存在についての一定の解釋即ち一定の人間學をもつてゐるといふことを注意しておいた。ここでは先づこのことに多少立入つてみよう。

あらゆる理論は、従つて最も無前提的であると考へられる認識理論でさへもが、つねに人間の自己解釋の一定の仕方をその基礎に含んでゐる。このものはいはば自明の前提として、多くの場合無意志的に、すべての理論の根柢に横たはつてゐるのである。人間は彼等の歴史において種々の仕方で自己の本質を解釋してきた。そのうち二つのものは特に重要である。我々はその一を理

性人間 (homo rationalis) の人間學と、他を制作人間 (homo faber) の人間學と名附けることができる。これら二つの人間學の對立は認識理論にとつても決定的な意味をもつてゐると思はれる。

理性人間の人間學はもとギリシア市民の發見したものである。それは人間の本質をヌース或ひはロゴスと見る思想である。それはアナクサゴラス、プラトン、アリストテレスなどによつて概念的に、哲學的に形作り上げられた。後にそれはキリスト教と同化し、かくてヨーロッパの思想を永い間、強力に支配するに到つた。この人間學は人間と動物一般とを決定的に區別する。しかしそれは人間と動物とを比較して、その形態學的、生物學的乃至心理學的特徴を取り出し、これによつて兩者を區別するといふ如きことではないのである。その區別はむしろ先驗的に行はれる。それは既に前提された神の思想、及び人間の神への相似 (Gottebenbildlichkeit des Menschen) の説の歸結である。生物學的にはギリシア人は種の不變を信じた。不變な人間を人間たらしめてゐるものを彼等は人間の形相 (eidos) と考へ、これは永遠なロゴスと解せられた。人間におけるヌース (理性) は、この世界を動かし、その秩序を作つてゐるところの神的なヌースのひとつの部分機能である。いま我々はこのやうな人間學の主要思想を次のやうに纏めることが

できる。一、人間は自然の如何なるものも有せぬ神的な力をみづからのうちに具へてゐる。人間は理性によつて他のすべてのものから自己を區別する。二、人間におけるこの力は、世界を世界に、コスモス（秩序ある世界）に永遠に形作つてゐるところの力と、存在論的に、或ひはその原理において、同一のものである。まさにそれ故に人間におけるこの力こそまた世界の認識のために眞實に適應せる力を有するものである。三、ロゴス即ち人間理性としてのこの力は、人間が動物と共通に具へてゐるところの衝動や感性の助けを借りることなしに、自己のイデア的な諸内容を實現し得る力を有してゐる。四、この力は歴史を超越し、民族とか身分とかの別なく、つねに恒常である。それは絶対に不變である。

この人間學は、デカルト、スピノザ、ライプニツ、カント、その他において、その思想の差異にも拘らず、根本ではすべて同じである。右の四つの點のうちただ一つについてヘーゲルが變革を行つた。他の三つの點ではヘーゲルも同じ思想であつたばかりでなく、むしろ彼は人間的理性と神的理性との同一を説くことによつてそれらの諸點を極端にまで押し進めたのである。ヘーゲルは理性の歴史を超越する恒常性を否定した。理性そのものが歴史を有し、歴史において發展する。理性は動かぬものでなく、却つて運動と變化がその本質に屬してゐる。これは理性人間の人

間學の内部における極めて重要な、決して見通してはならぬ變革である。歴史の概念がここにおいて最も強力な基礎の上におかれることとなつた。

第二の人間學即ち制作人間の人間學は、比較的新しい誕生のものである。ダーウインの種の變化の學說がこれに對して顯著な影響を與へたと見ることができる。この人間學は人間と動物との間に本質的な差別を認めない。人間もひとつの特殊な動物の種類であつて、兩者の間には單に程度上の差異があるに過ぎない。人間のうちには他の一切の生物におけると同様の諸要素、諸力、諸法則がはたらき、ただ一層複雑な組織形態をとつてゐるまでである。理性といはれるものもなんら形而上學的根源のものではない。それはなんら自律的な法則性ではなく、すでに類人猿においても見出される高等な心理作用の一層發達したものであつて、技術的知性 (technische Intelligenz) といふべきものである。技術的知性といふのは環境的世界の構造の豫料によつて新しい狀況に活動的に適應する能力である。この技術的知性には神經系統の諸機能が一義的に相應してゐる。我々の認識といふものは有機體における刺激とその反應との間に絶えず一層豊富に入り込んで來るところの形象系列にはかならず、従つてまた我々の認識といふものは活動のために我々自身によつて作られた物の記號である。認識による活動は、本能が直接的にしてゐた

仕事を間接的に、しかし一層效果的になし遂げるといふに過ぎない。それらの記號及びその諸結合は、生活を増進するやうな反應を惹き起すことに成功するとき眞であつて、反對の場合は偽である。かくして人間とは何かといふ問は、ここでは次のやうに答へられる。一、人間とは記號動物 (Zeichentier) である。かやうな記號として彼は特に言語をもつてゐる。二、人間とは道具動物 (Werkzeugtier) である。彼は道具を作る動物であつて、記號、言語認識もまたひとつの、しかも最も精巧な道具である。三、人間とは腦髓的存在 (Gehirnwesen) である。彼においては他の動物とは格段の相違でエネルギーが腦髓のために費される。このやうな人間學は極めて徐々に理性人間の人間學を破つて、哲學の方面ではとりわけ近代の自然主義的及び實證主義的傾向のうちにおいてその基礎として承認されるに到つた。我々はいまこのやうな人間學を根柢としてゐる認識理論に注意を向けよう。

先づプラグマティズム (pragmatism) について述べておかう。プラグマティズムは主としてアメリカの哲學であつて、ジェームズがその代表的理論家である。イギリスのシラーのいはゆるヒューマニズムなどもこの傾向に屬してゐる。プラグマティズムといふ言葉は、ギリシア語のプラグマ即ち行動を意味する言葉から派生されたものであつて、ひとつの觀念或ひは理論の眞理性

を、その論理的歸結によつてではなく、その實踐的歸結 (practical consequences) によつて判定しようとする思想である。世界は一であるか多であるか、決定されてゐるか自由であるか、物質であるか精神であるか。このやうな形而上學的問題についての論争は終結することなく絶えず繰り返されてゐる。プラグマティズムはかくの如き場合そのおのの觀念をそれぞれの實際上の効果を跡づけることによつて解釋しようと試みる。他の觀念でなく一の觀念が眞であるとすれば、それは我々にとつて實際上どのやうな差異をもたらずであらうか。相容れない二つの觀念がもし實踐的歸結においてなんらの差異をも示さないとすれば、兩者は畢竟同一のことを意味するのであつて、そのときには一切の論争は無駄である。もし論争が眞面目なものであるならば、そこに或る實際上の差異が生じ得る筈であり、そして我々はそれによつていづれの觀念が正しいかを定めることができる。眞理の標準となるのは人間の實際的生活にとつての有用性 (utility) である。ひとつの思想の意味を展開しようと思へば、我々はただそれが如何なる行爲を作り出すに適してゐるかを決定しさえすればよい、その行爲が我々にとつてその思想の有する唯一の意味である。物についての我々の思想において完全な明瞭性に達するためには、我々はただそれが考へ得べき如何なる實際上の効果を含んでゐるかを考へてみることを要する。このやうな效果につい

ての我々の觀念が、苟もそれが我々にとつて積極的な意味をもつてゐる限り、その物についての我々の觀念の全體である。かくてプラグマティズムは、あの倫理學上の功利主義 (Utilitarismus) が效果の倫理 (Ethik des Erfolgs) であるのに對して、效果の論理 (Logik des Erfolgs) であるといひ得るであらう。プラグマティズムにとつては認識は要するに我々の行爲のための道具にほかならないから、それはまた道具主義 (Instrumentalismus) として特色づけられる。

プラグマティズムは特に近代的な理論であり、その形跡は現代の種々の哲學において認められる。例へばフランスのベルグソンの哲學がまたこのやうなプラグマティズムの見方をそのうちに含んでゐる。ベルグソンはおよそ事物を考察するに二つの見方があると述べてゐる。第一の方法は物を外から、一定の觀點をとつて見る。この場合觀點の異なるに應じてその見解も違つてこなければならず、しかるに觀點は無數に可能であるから、このときまた物について無數の見解が可能であらう。或る觀點から見るといふことは、物を他との關係において見ることであり、従つてその方法は分析の方法である。分析といふのはひとつの物を他の物によつて言ひ表はすことであつて、ベルグソンの比喻によると、ひとつの翻譯である。それは符號を用ゐて物を言ひ表はすのである。第二の方法は物を内から、直觀的に見る。このとき外面的な觀點は悉く退けられて、なん

らの符號も用ゐられることなく、我々は直接に物と合一する。第一の方法は、どのやうに精密になるにしても、即ち、如何に多くの觀點を次から次へととり、また如何に多くの符號を使ふにしても、要するに物そのものの外廓を廻つてゐるばかりであつて、物の絶對的狀態を把握することができぬ。ひとり第二の、直觀の方法によつてのみ我々は物そのものの眞相に味到し得る。二つの方法の相違はちやうど或る町を種々の方面から寫した寫眞とその町の實見との相違である。寫眞をどれ程多く集めても町そのものの眞の知識は得られないであらう。第一の方法は科學の用ゐる概念的方法であり、第二のものは絶對の學問たる哲學の方法である。ところでベルグソンは科學的もしくは概念的知識についてプラグマティズム的見解を抱いてゐる。我々の知識は主として行爲にとつて有用なもの、利用し得べきものの製作を目的とすると看做されてゐる。知性は道具、殊に道具を作る道具を製造する能力である。概念的知識は、ベルグソンに従へば、純粹に知るために知るのではない。我々の知力はずねに或る利益のために、或る實際上の要求を満足させるために知らうとしてゐる。それはいつでも行爲との關係において物を見てゐる。それだから概念といふものは我々が物に對して行爲するための一定の型であつて、我々の行爲及び態度の種々の種類があるだけ、それだけの種類の概念的方向があるといふことができる。概念は行爲にとつてそ

の物が如何なる意味を有するかを表はすためにその物に貼りつけられたレッテルの如きものである。

いまプラグマティズムの意味を正しく評價するために、とりわけ次の二つの點に注意することを忘れてはならない。第一に、ジェームズやベルグソンは認識の問題をただそれだけとして取扱ふことなく、それを具體的な存在の問題の中に排列しようとしてゐる。ジェームズはこのことを彼の根本的經驗論 (radical empiricism) と稱する立場によつて意圖してゐる。ここにいふ經驗は自己包括的な一の全體である。知るといふことにおいて、知るものと知られるものとは共に經驗の部分である。従來の認識論の根本概念である主觀客觀はこのやうに見られねばならぬ。それみづから經驗の部分であるところの觀念は、我々を助けて經驗の他の部分と満足な關係に入らせる限りにおいて眞となる。いな、我々が眞とする思想は、まさに我々の經驗のひとつの契機である故に、我々はその指導によつて我々の經驗の他の契機と有效な結合をなし得るのである。ベルグソンもまた知識の理論は生の理論と分離さるべきでないと考へる。彼はいふ、知性を生の一般的進化のうちに置かぬ知識の理論は、如何に知識の框が構成されてゐるか、如何にして我々がそれを擴げ或ひはそれを越え得るかを我々に教へぬであらう、と。知識は生のひとつの現はれ方にほ

かならない。ベルグソンは生を純粹持續に象どる。純粹持續といふのは連續的な創造的な發展であつて、その本質において緊張である。緊張があれば、その反面に弛緩があらう。弛緩があるとき、生は自己を擴散して、横斷的な空間的な關係に並置せしめられる。このやうにして成立するものが物質の世界である。ところで概念的知識は物を並置的な、空間的な關係において見ることを本性としてゐる。それ故に概念的知識と物質の世界とは同じ根源のものであつて、共に純粹持續の弛緩にもとづく、とベルグソンは考へる。第二に、ベルグソンの生及びジェームズの經驗はいづれも原子論的 (atomistisch) に把握されてゐないことを特色としてゐる。從來のイギリスの經驗論哲學の基礎にはいつでもヒューム流の心理學が横たはつてゐた。ヒュームにおいて經驗はばらばらの感覺的要素から構成された寄木細工に過ぎない。この經驗要素たる印象は物理的な原子のやうに各自獨立の存在と明確な輪郭とをもつてゐる。そしてこれらの印象の色褪せた模寫であるところの觀念も同じやうに相互に分立的である。諸印象並びに諸觀念の間になんらかの關係があるとすれば、それは單に考へられた關係であつて、實在するところの關係ではない。因果關係の如きも屢々反覆して繼起するところの現象を期待する精神の後天的な習慣の結果である。等しくプラグマティズム的な見方を含む思惟經濟 (Denkökonomie) の學説は、まさにこれに類す

る考への上に立つてゐる。思惟經濟説はマツハやアヴェナリウスなどによつて唱へられ、主として自然科學者の間に追従者をもつてゐる。認識の目的は最も經濟的に思惟するにある。マツハはいふ、學問は最小限の思惟消費をもつて能ふ限り完全に事實を記述することを目的とする。キルヒホフの有名な言葉によると、自然科學の任務は、自然において行はれる現象をできるだけ完全に、できるだけ簡単に、記述することである。クライビヒも、思惟作用は、思惟對象の最大量が思惟内容の最小量をもつて表象され、評價され、推論式で組み立てられるやうに、計畫的に行はるべきである、といつてゐる。ところで直觀は單に一々の個物を捉へ得るにとどまる。概念によつて一舉にして多くの事物の考察に達するといふことは思惟の仕事である。個物の直觀に代へるに概念の思惟をもつてすることによつて我々は一々の個物を相手にするといふ不經濟から免れることができる。しかしそれと同時に概念を思惟することにおいて我々のもつものはつねに個物の直觀でなければならない。もしさうでないならば、我々の認識は事實を離れることになつてしまふであらう。しからば直觀的個物から如何にして概念的な思惟に到達し得るのであるか。思惟經濟説の見方によると、我々はひとつの個物によつて他の多くのそれと類似の物を代表させるのである。存在するのはただ直觀的な個々の表象のみであつて、あらゆる思惟はそれにおいて或ひは

それを通して行はれる。そしてこれらの個々の表象をすべてに互つて考へるということは實際に不可能であるばかりでなく、よし可能であるとしてもこれを行ふといふことは極めて不經濟であるから、我々はひとつの表象を特に選んで他の多くの表象の代表者にする。かくして選ばれた個物は他の表象を代表する限り同時に一般的でなければならぬ。一般的なものはこのやうにして思惟經濟の必要から生じた人工概念に過ぎない。この種の考へ方とは違つて、ジェームズのいふ經驗は相互に獨立な感覺要素の寄り集つたものではなく、それみづからにおいて根源的な關係を含む諸感覺の結合である。關係も感覺と同じく根源的に與へられる直接の經驗に屬してゐる。ベルグソンにおいても純粹持續の各々の瞬間は過去を含み未來を孕むと考へられてゐる。

これら二つの思想はまたデイルタイに共通してゐるであらう。デイルタイによると、感覺の多樣は結合の意識から離れては單に表象され得ないばかりでなく、むしろ存在し得ない。シュトゥンプもいふ如く、諸感覺のうちには直接にまたその秩序が內在的な特性として共に與へられてゐるのでなければならぬ。我々の經驗の内容の内における秩序或ひは形式の内在といふことは經驗の事實そのものの示すところである。比量的な思惟作用の第一次的な形式の根源を尋ねて、我々は知覺のうちに含まれ、このものの知的性質を形作つてゐるところの諸過程にまで溯ることがで

きる。このやうな諸過程は比較、區別、結合、分離の如きものである。これらのものは基本的な論理的諸作用である。一般的にいつて、私がその背後に溯り得ぬ生そのものは、それにおいてやがて一切の經驗及び思惟が顯はになるところの諸聯關を含んでゐる。そして實にそこに認識の全體の可能性にとつて決定的な點が横たはるのである。生と經驗のうちに、思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇において現はれる全聯關が含まれる故にのみ、この全聯關が生と經驗において分析的に示され得る故にのみ、現實の認識は存在するのである。もし現實的に表象過程が思惟過程から全く區別されてゐるとしたならば、論理的諸形式及び諸原理の單なる分析でさへもがすでに不可能であらう。表象と思惟とは二元的に對立するものでなく、そこには一つの發生的な過程がある。形式論理學は表象と思惟といふ我々の認識根源の二元性を前提してゐる。デイルタイが分析的論理學 (analytische Logik) と稱するところの論理學の目的は、現實の經驗の構造聯關を分析することによつてかかる二元的な見方を越えるにある。

デイルタイはあらゆる存在は我々の體驗の事實として與へられると考へる。およそ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。如何なる外的な物も私にとつてはただ意識の事實或ひは過程の結合として與へられてゐるのである。ディ

ルタイはこのことを現象性の原理 (Satz der Phänomenalität) といふ言葉で表はしてゐる。ところでこの原理は、從來の經驗論的また一部分は先驗論的認識論がしたやうに、主知主義的に解釋されてはならない。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。それは衝動、意志及び感情の中に含まれる聯關のうちに横たはつてゐるのである。外界の實在性といふ如き問題もここから解かれることができる。もし我々にして單に表象的な主體であるならば、我々にとつて外界はどこまでもただ現象であるに過ぎないであらう。我々の意慾、情感、表象の全體的な聯關において外界の實在性は基礎附けられるのである。デイルタイはカントの意識一般の概念を抽象的、構成的であるとして、これを斥ける。カントの認識主觀の血管の中には現實の血が流れてゐない。單なる思维活動としての主觀は、表象感情意志の作用の悉くを自己の契機として含む現實的な、全體的な生によつて置き換へられなければならない。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は自省 (Selbstbesinnung) の立場に立つものであるといつてゐる。彼はこのような思想にもとづいて特に歴史の問題を解かうとした。歴史は彼によると生または精神生活の表現にほかならぬ。従つてフンボルトのいつたやうに、人間歴史においてはたらいてゐる一切のものは人間の内面において

もはたらいてゐる。それ故にまた精神生活に關する研究即ち心理學は、あらゆる歴史科學にとつて基礎でなければならぬ。かくの如き心理學はもとより自然科学的な心理學であることができぬ。自然科学的心理學は説明的或ひは構成的心理學 (erklärende oder konstruktive Psychologie) として特性附けられる。それは精神現象を一義的に規定された要素の一定數によつて因果關係に從屬させようとする。例へば、一切の精神現象を感覺及び感情といふ二つの級の要素をもつて構成することによつて因果的に説明しようとするが如きはそれである。かやうな心理學に對してデイルタイは記述的竝びに分析的心理學 (beschreibende und zergliedernde Psychologie) を打ち樹てようとした。このものの目標は精神生活の構造聯關である。この學問はそれ自身において基礎附けられてゐる。自然現象においては聯關は後から與へられるものであるに反して、精神生活においては聯關そのものが根源的に、第一次的に與へられてゐる。ここでは構造が直接に與へられてゐるのであるから、この領域の分析と記述を仕事とする心理學は動かし難い、疑ふことのできぬ基礎をもつてゐる。そこに自然認識と心理學的認識とにおける方法上の根本的な差異の根柢が存するであらう。前者の方法が説明 (Erklären) といふ構成的なものであるに反して、後者の方法はむしろ分析的な理解 (Verstehen) の方法である。

マルクス主義の認識論もまた一見プラグマティズムであるかのやうである。哲學者は世界を種々に解釋しただけだ、世界を變革することが問題であらうに、といったマルクスは、その認識理論において實踐の要素を甚だ重要視した。彼はいふ、人間的思惟に對象的眞理が適合するか否かの問題は、なんら理論の問題でなく、實踐的な問題である、と。實踐において人間は眞理を、即ち彼の思惟の現實性と力、此岸性を證明せねばならぬ。思惟、實踐から游離された思惟の現實性或ひは非現實性に關する争は、全くのスコラ的問題である。一個のブディングの存在は、これを食ふことによつて確證することができる。このやうに眞理の基準を實踐に求める點でマルクス主義はプラグマティズムに類似してゐるやうに見える。しかしながら我々は次の點に注意することが肝要である。第一に、存在の概念における本質的な差異がそこに横たはつてゐる。ジェームズのいふ經驗は心理學的なものであり、意識の流にほかならない。ベルグソンにおいても純粹持續はその本質において意識的なものである。そしてこれら二人の思想家においては存在の歴史性といふことについての理解が缺けてゐる。デイルタイは生の歴史性について誰よりも明瞭に認識した。人間の歴史的性質は彼のより高い性質一般である、と彼は語つてゐる。しかし彼にとつても生は本質的に意識的なもの、精神生活として把握された。マルクスは經驗を重んずる。けれども、經驗

は彼において心理的主觀的なものではなく、客觀的歴史的に規定された存在である。従つて、意識は彼にとつて經驗と等しくない。彼は意識を單に現實的な生ける諸個人の意識として考察する。即ち意識は歴史において活動する人間の存在のひとつの契機に過ぎず、それ自身社會的歴史的に規定されてゐる。マルクスもまた實踐を強調してゐる。けれども彼のいふ實踐は主觀的な心理的な活動ではなく、却つてそれは勞働として、現實的な人間の歴史的社會的に規定された活動である。そしてマルクスは、意識が存在を規定するのではなく、存在が意識を規定するのである、と主張する。即ち他のものが觀念論の立場にあるに對して、マルクス主義は唯物論の立場に立つてゐる。これは最も決定的な相違である。第二に、マルクス主義はその唯物論的基礎のために、必然的に感覺乃至感性をその認識理論において重んじなければならない。しかるにこれまでの唯物論は、經驗論もまた、感性を單に受動的な、受容的なものとのみ解してきた。そこでマルクスは記してゐる、あらゆる從來の唯物論の主缺陷は、對象、現實、感性がただ客觀の或ひは直觀の形式においてのみ把握されて、感性的・人間的な活動、實踐として把握されず、主觀的に把握されてゐないところにある。活動的な方面は抽象的に唯物論との對立においてむしろ觀念論（このものはもちろん現實的な感性的な活動そのものを知らないのであるが）によつて展開された。しかるにマルクス

は感性を能動的な、實踐的な性質のものとして把握する。そしてこれは感性が彼において單に心理的な作用と考へられず、人間の存在のひとつの現實的な、具體的な存在の仕方と見られることによつて可能であつたのである。第三に、意識を歴史的社會的に規定されたものと解し、且つ存在が意識を規定するのであると説くことによつて、マルクス主義は認識の社會的規定性、進んでその階級性を主張する。認識は社會的意識として必然的に社會的存在を反映してゐる。そして人間の社會的存在を最も包括的に表現するところの名は階級であると考へるのである。

五 認識論

認識論といふ言葉は今日多くの人々にとつて不思議な響をもつてゐる。それは何か極めて特別なものであり、しかしそれは何か非常に難しいものであり、しかもそれは何か恐しい力をもつたものであるかのやうに思はれてゐるのである。誰もそれに近づかうと願ふ、しかし同時に誰もそれから遠ざかつてゐたいと思ふ。言葉の魔術から自由になるといふことはあらゆる科學的研究の出發點である。そこで我々は先づ認識論といふ言葉のもつてゐる魔術性を取り除かねばならぬ。

認識論と譯されてゐる言葉の原語を見ると、ドイツ語では普通 Erkenntnistheorie であり、英語では theory of knowledge といふ。これをギリシア語から構成して、ドイツ語の Epistemologie のまた英語の epistemology といふやうな言葉も出來てゐる。ところでこれらの言葉は古いものではない。Erkenntnistheorie といふ語はエルンスト・ラインホルトがその『人間の認識能力の理論及び形而上學』（一八三二年）において初めて用ゐたといはれてゐる。當時普通に「認識能力の理論」(Theorie des Erkenntnisvermögens) もしくは「認識能力の批判」(Kritik des Erkenntnisvermögens) といふやうな言葉が使はれてゐた。ここに見られるやうに、認識の理論は一般に認識についての批判的研究を意味したのである。まことに批判的といふことは認識論の最も一般的な特徴である。そこで Erkenntnistheorie といふ語のほかに Erkenntniskritik (認識批判) といふ語もあり、或る人は後者をもつて前者に置き換へてゐる。その他ボルツァーノなどは知識學 (Wissenschaftslehre) といふ語を用ゐ、それに従つてゐる者も見受けられる。

認識論といふ言葉が比較的新しいものであるやうに、その表はす内容をなすところの學問もまた近代のものであると見られてゐる。それは普通には、イギリスのロックやヒュームに始まり、ドイツのカントによつて根柢をおかれた、と考へられる。この方面のロックの書物は『人間

悟性論』(An essay concerning human understanding, 1690.)、ヒュームの主著は『人性論』(A treatise of human nature, 1739—1740.)、カントのそれは『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, Erste Auflage 1781, Zweite Auflage 1787.)と呼ばれた。何故に彼等によつて認識論といふ特殊な學問が初めて建設されたものの如くに見られるのであるか。一般的にいふと、それは彼等が認識の批判的研究を開始した人々であるからである。單に認識に關する理論ならばそれ以前にもないではなかつた。それは實にギリシア哲學以來のものである。しかし彼等以前の哲學における認識の理論はすべて十分に批判的でなかつた。それは獨斷論(Dogmatismus)であつたといはれる。獨斷論と批判的研究との相違は、ロック、ヒューム及びカントが認識の限界の問題を意識的に提出したといふところに、最も簡單に、最も明瞭に、現はれてゐるであらう。獨斷論は人間の認識は無限に可能であり、従つて實在そのものを認識し得るといふ立場である。それ故にこのやうな立場では、認識の理論が説かれるとしても、それは實在に關する理論即ち形而上學(Metaphysik)と結びついて説かれてゐるのがつねである。古代のプラトンの哲學、近世のライブニツの哲學などはそのよい例であらう。認識の理論が特に認識論といふ含蓄ある意味において成立するに到つたのは、形而上學に對する不信が一般的になつたことによるのである。近代の自

然科學がかかる不信のために次第に道を開いた。經驗的科學として自然科學は次第に形而上學に反抗し、それから解放されることを求めた。このやうな自然科學の刺戟なくしては、認識の理論は特に認識論として現はれなかつたであらう。そこで認識論は近代の經驗的自然科學の影響のもとに生れたイギリスの經驗論 (Empiricism) の哲學の内部において先づ成立した。それは非形而上學的なもしくは反形而上學的な啓蒙思想の產物と見られることができる。ここに認識の理論は實在についての理論から分れて、認識論といふ特殊な學問として獨立するやうになつた。ロックはいつてゐる、「我々の研究はそれ故に、我々の知識の起原、確實性及び範圍を研究し、それと共に信仰、意見及び承認などの根據並びに程度等を研究する。この研究のために、心の物的條件は何であるかといふことには今は關與しない。また心の本質が何であるかといふことにも立ち入らないであらう。心の如何なる運動、或ひは肉體の如何なる變化が感官に如何なる感覺を生ぜしめるか、またそれが悟性に如何なる觀念を生ぜしめるか。さては觀念は全部物質なるものに依存してゐるか、それともただ一部分であるか。これらの問題に關する議論は、ともかく面白いことではあるが、事は思辨に屬するから、我々のなすべきことでない。」認識論が認識の問題を從來の形而上學の問題から離れて研究しようとしてゐることはこれらの言葉によつて明瞭であらう。

そしてまたそこに認識論そのものの問題がロックによつて規定されてゐる。それは就中、一、認識の起原の問題、二、認識の確實性、従つて妥當性の問題、三、認識の範圍、従つて限界の問題である。これらの問題はそれ以來つねに認識論の固有な問題としてとどまつてゐる。そしてその研究の結果において一つのことはいはば既に豫め定められてゐた。我々はそれを認識論の先取的結論とも呼ぶことができる。かかる結論といふのは形而上學の不可能といふことである。認識論はこの結論を先取する。即ち逆説的にいへば、認識論における認識の批判的研究によつて初めて形而上學の不可能が證明されるやうになつたのではなく、むしろ形而上學の不可能が他のところで、特に自然科学において、明かになつたために、認識の批判的研究としての認識論、單に認識の理論でなく含蓄ある意味における認識論、は初めて可能になつたのである。このやうにして認識の限界の問題は認識論の成立にあたつて重要な意味をもつてゐたのである。

認識論にとつて非形而上學的或ひは反形而上學的結論は先取的である。そこでカント以後の哲學、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルなどのいはゆるドイツ浪漫主義の哲學において再び形而上學的傾向が勃興して來たとき、固有な意味で認識論と呼ばれるものは姿を消してしまつた。これらの哲學において認識の問題が論じられなかつたといふのではなく、いふ、そこには極めてすぐ

れた認識の理論が含まれてゐるのであるけれども、認識論といふものは存在しなかつたのである。なぜならそこでは認識の理論は實在の理論と再び密接な聯關において述べられたからである。ヘーゲルにおいて最も雄大な體系に組織された形而上學は、彼の死と共に瓦解し始める。そしてこのとき現はれた形而上學の批判者のうち最も有力なものはまた自然科学であつたのである。かくして再び認識論は擡頭して來た。認識の問題が實在の問題から離れて論ぜられることになつたからである。認識論が形而上學の不可能を證明すべきものとして要求されることになつたのである。

自然科学と認識論とのこのやうな因縁を考へるならば、從來の認識論が主として自然科学に定位をとり、かくして自然科学的であつたことの歴史的必然性は容易に理解され得るであらう。ロツクやヒュームなどの認識論が既に自然科学的であつた。カントの『純粹理性批判』もまた自然科学、特に數學的自然科学に定位をとつてゐる。自然科学がルネサンス以來夙に形而上學の支配を脱して、獨立に發展して來たのに反して、歴史及び社會に關する科學はその後もなほ永い間形而上學の羈絆を脱せず、その影響のもとにあつた。この事情が認識論における歴史科學または社會科學の無視乃至輕視といふ、一般的傾向のひとつの重要な理由であつたであらう。いづれにせよ、認識論の自然科学への偏向といふ事實は注意されなければならない。

認識論の非形而上學的或ひは反形而上學的傾向からして、そのひとつの他の傾向、むしろ偏向が随つて來るであらう。認識論は認識の問題を實在の問題から分離することによつて成立した。そしてこれは認識の限界の問題と自然的に結びついてゐた。認識には限界があるといふ思想を積極的に述べるとき、不可知論 (Agnosticism) が生じる。不可知論といふのは實在或ひは絕對者は不可認識的な (unknowable, unkenbar) ものであるといふ主張である。絕對者は我々の知り得ざるものであるといふ思想は昔からないではなかつた。その顯著な例としてニコラウス・クザーヌスの哲學を擧げることが出来るであらう。彼によると、無限な存在としての神は一切の矛盾の一致、即ち *coincidentia oppositorum* である。かかる無限な存在は人間の心の三つの形態、感性、悟性、叡智のいづれによつても理解され得ない。神は我々有限な者の認識にとつて單純に限界としてとどまつてゐる。それは認識を絶した直觀をもつて、いはゆる無知の知 (*docta ignorantia*) による神祕的な直觀をもつてのみ、理解され得るものである。ところでクザーヌスその他の場合と近代の認識論上の不可知論の場合とは相違がある。前の場合には絕對者の規定から人間の認識への道を取つてゐる。絕對者については信仰或ひは神祕的直觀などによつて既に理解されてゐるのである。従つてそこには本來の不可知論はない。しかし絕對者の諸規定は人間の

認識の尺度によつては測られぬものであると主張されるのである。しかもこのやうな不可測性の根源は絶対者の存在と人間の存在との間の存在的な關係そのもののうちに横たはつてゐると考へられる。無限な神と有限な人間との間には存在上如何なる比例もないところに、人間の神に對する關係も定められてゐる。このやうな考へ方とは反對に、認識論上の不可知論は認識の規定から絶対者への道を取る。カントはかかる道において物自體 (Ding an sich) は知り得ないといふ不可知論的な方向を示してゐる。イギリスの學者ハミルトンは、カントの影響のもとに、内的經驗といふ意識の事實においてはつねにただ有限なものが有限な諸關係において我々の認識に達するのみであり、この意味において人間の知識は有限なものの經驗に限られるとした。無限なもの、絶対的なものは認識すべからざるものである。この不可知論は一方ではマンセル、他方ではスペンサーなどの哲學においてひとつの重要な役割を演じ、イギリスの哲學の上に絶えず投げられてゐる顯著な陰影である。ところで我々にとつて重要なことは、認識論的哲學がこのやうに認識の問題を實在の問題に必ず先立つべきものであるとし、前者の解決を後者の解決に缺くべからざる先決條件とするところから、進んで、實在の問題に對する、いな、一般に存在の問題に對する無頓着を示す傾向をおのづから含んでゐるといふことである。存在の問題への無關心、延いてはそ

の積極的な除外が認識論的哲學における注意すべき偏向であると見ることができる。

かくて存在からの距離といふことはいはゆる認識論の一般的特徴である。これは認識論といふ語に論理學 (Logik) といふ語が置き換へられるとき最も鋭く現はれるであらう。この置き換へはしばしば行はれ、現代において論理學といふとき、認識論を意味してゐることはしばしばである。例へば、ヘルマン・コーヘンの『純粹認識の論理學』(Logik der reinen Erkenntnis) といふ書物は認識論の書物である。このやうに論理學と認識論とが同義の學問と看做されることは極めて普通になつてゐる。

さて右の敘述から我々は次のやうにいふことができる。第一に、含蓄ある意味における認識論は自然科学と絶えず密接な關係をもつて構成された。そこで同じ認識の理論であつても、その理論の構成の地盤が自然科学でなく、歴史的社會的存在に關する科學の方へ移されることになる。ば、認識論といふ特殊な意味の學問はもはや次第にその存在の獨立性を失つてゆくことになる。そして實際ヘーゲルの後、彼の形而上學は勢力を失墜しはしたが、彼の哲學の精神は科學の座標において分解され、かくして歴史科學及び社會科學の著しい發展を喚び起した。ここにこれらの科學の認識の理論が特に問題にされることとなり、それと共にいはゆる認識論は次第に解消

されることとなつた。ヴァイルヘルム・ディルタイの生の哲學 (Lebensphilosophie) がこの傾向を代表するであらう。しかるに第二に、認識論においては認識の理論が存在の理論から游離するといふ自然的傾向がそのうちに含まれてゐた。それだから、いまでも何等かの意味で存在の問題が再び重要視されるに到るや否や、いはゆる認識論といふ特殊なものは、他のものに變形してゆかねばならぬ。カント以前の哲學、特にデカルトの哲學に接近を求めていつたところのエドムント・フッサールの現象學 (Phänomenologie) において我々は既にかかる傾向のひとつを見出し得るであらう。

これまでに明かにして來たことは、認識論の歴史性といふことに盡きる。最近に至るまで哲學において支配的であつた認識論的傾向はそれ自身ひとつの歴史的なものである。従つてそれはそれ自身のうちに或る前提、或る先入主見、或る偏向を含んでゐる。これらのものを明らに出すことが今や哲學そのものの發展のために要求されてゐると思はれる。私のこの小さい解説的研究はその目的のために許される限りにおいて仕へねばならなかつた。もし認識論といふものを廣い意味に解し、その歴史的制約を除いて考へるならば、かかる意味での認識の理論一般はいはば哲學と共に古く、いつの時代にも、いかなる哲學のうちにもつねに包まれてゐたところのものである。

る。それは理論哲學一般とその範圍を同じくする。それは例へばギリシアの學問が學問を物理學、倫理學及び論理學の三つに區分したといはれる場合の論理學にあたるものであらうが、このとき論理學はギリシアの學問において近代におけるそれとは全く違つた意味をもつてゐたのである。

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

論理と直観

我々が物に行くのは直観によつてである。これは如何なる物であらうとさうである。ただ物に行くといふのみではない、直観によつて我々は物の中に入り、物と一つになるとさへいはれるであらう。故に知識といふものが元來何等かの物の知識である限り、如何なる知識も直観に依るところがなければならぬ。直観のない思惟は、如何に形式を整へるにしても、空轉するのほかない。直観を嫌惡する論理主義者は、物を嫌惡するものといはれるであらう。論理はただ論理として價值があるのでなく、物に關係して價值があるのである。物に對して論理が押附けられるのでなく、むしろ物の中に論理が入つてゐるのでなければならぬ。しからば物の論理といふものには何等か直観的なところがないであらうか。他方もとより直観もただ直観である故に尊重されるのではない、直観に對する情熱は物に對する情熱でなければならぬ。しからばまた物の直観には何等か論理的なところがないであらうか。

およそ論理には差當りカントのいつた如く二つのものが考へられるであらう。カントはそれを

一般論理と先驗論理といふ言葉で區別した。一般論理は認識のあらゆる内容から抽象して、言ひ換へると、對象に對するあらゆる關係から抽象して、思惟の單なる形式を取扱ふもの、つまり形式論理である。この論理に合つてゐる場合、我々の認識は正しいといはれる。しかしそれは未だ眞といふことはできぬ。なぜなら眞理とは我々の認識と對象との一致であり、眞であるためには我々の認識は對象に關係しなければならぬ。形式論理は未だ眞理の論理ではない。カントが一般論理に對して先驗論理といふものを考へたのは、眞理の論理を明かにするためであつた。先驗論理は眞理の論理と見られた。我々の認識は如何にして對象に關係するかといふことが、その根本問題であつた。眞理の論理は單に形式的なものでなく、内容の論理、物の論理でなければならぬ。かやうなものとして眞理の論理は直觀の問題を離れ得ないであらう。形式論理は單なる思惟の問題であるにしても、眞理の論理はつねに思惟と直觀の問題である。カントが一般論理と先驗論理とを區別して、一般論理の對象は思惟の分析的手續であるに反して、先驗論理の對象は綜合的手續であるといふとき、やはり同じ問題が含まれてゐる。「種々の表象は分析によつて一つの概念のもの、にもたらされる（これは一般論理の取扱ふ仕事である）。しかるに表象ではなくて表象の純粹綜合を概念へもたらすことを教へるものは先驗論理である」（K. r. d. r. v. B 104）。綜合とい

ふ場合、直觀の多樣が豫想されてゐる。單なる論理的反省がただ概念に關はり、分析的であるに反して、先驗的反省は直觀の問題と結び附いてゐる。「我々が單に論理的に反省するとき、我々はただ我々の概念を悟性において相互に比較する、即ち二つの概念はまさに同一のものを含むかどうか、兩者は矛盾するかそれともしないかどうか、或るものが概念のうちに内的に含まれるのかそれともそれに附け加はつてくるのかどうか、また兩者のいづれが與へられたものとして、いづれが與へられた概念を思惟する一つの仕方に過ぎぬものとして、認めらるべきであるか、と」(K.r. d. r. V. B 335)。これに反して先驗的反省は、我々が取扱ふのは感性的對象であるかそれとも悟性の對象であるかといふことに關はり、そして單に悟性の對象が問題である場合、それによつては何物も認識されないのである。認識は綜合であり、先づ直觀の多樣が與へられねばならぬ。分析は我々がもつてゐる概念を明瞭にするにしても、それによつて我々の知識が増したといふことはできない。眞の意味における認識は、それによつて我々の知識が増すのでなければならぬ。言ひ換へると、眞の認識は創造的或ひは發見的である。かやうな認識は綜合的である。創造的なものは綜合的なものである。ところでカントに依ると多様の綜合は悟性の所作ではなくて構想力の所作である。表象の純粹綜合は生産的構想力に屬してゐる。多様の綜合を概念的統一へもたら

すものとはもとより悟性もしくは先驗的統覺であるが、綜合そのものは構想力の作用であり、統覺の統一はこれを前提しなければならぬ。統覺は悟性として構想力の綜合の上に働くのである。現象の多様は構想力の綜合によつて統覺の統一に合致するやうに覺知される。「多様の、統覺の統一に對する關係によつて、概念が生ずる、概念は悟性に屬する、しかしそれが感性的直觀に關して成立し得るといふことは構想力の媒介を俟つて初めて可能である」(Kt. d. r. V. A 124)。かやうにしてカントは構想力は感性と悟性とを媒介するものと考へた。形式論理において主語が述語に包攝されるといふやうな述語的綜合とは異なる眞理的綜合は感性と悟性との綜合でなければならず、かやうな綜合は構想力によつて可能になるのである。論理と直觀との結合は構想力において見出されるといひ得るであらう。構想力そのものは直觀的である、それは直觀的であつて論理的であるといひ得るであらう。創造的或ひは發見的であるべき認識は構想力の媒介に俟たなければならぬ。

元來、思惟とは如何なるものであらうか。思惟が可能であるためには、ラシュリエのいつた如く、二つの條件が必要であると考へられるであらう。第一の條件は、我々の感覺の各々から區別される主觀といふものの存在である。なぜなら、もしこれらの感覺だけが存在するとしたら、そ

れらは悉く現象と混じ、従つて我々自身或ひは我々の思惟と呼び得るやうな何物も残らないであらうから。第二の條件は、我々の感覺の同時的並びに繼起的多様のうちにおけるこの主觀の統一である。なぜなら、各々の現象と共に生れまた滅びる思惟は我々にとつてやはり現象でしかなく、そしてこれらの分散した一時的な思惟のすべてを眞の思惟の統一にもたすために我々は新しい主觀を必要とするであらうから (Oeuvres de Jules Lachelier, 149)。ラシュリエが擧げた第一の條件は我々自身の統一を意味してゐる。そしてカントのいふ先驗的統覺はまさにこの條件に應ずるものである。先驗的統覺は自己意識であり、自己の同一性の意識である。これなしには如何なる認識も不可能であるとカントは考へた。しからば我々は如何にしてこの我々自身の統一の意識を有し得るであらうか。ここに我々はデカルトを想ひ起すことができるであらう。デカルトが「私は考へる、故に私は在る」といふとき、そのやうな自己意識或ひは自覺を意味したと見ることができらう。そしてこのデカルトの命題は推理ではなく直觀的に自證されるものとすれば、かかる直觀がおよそ思惟の可能になる條件でなければならぬ。しかしデカルトの自己は論理的に見ると未だ分析的統一であるといはれるであらう。思惟の可能の條件として要求されるものはこれに反して綜合的統一である。如何にして我々は我々自身の統一の意識を有し得るかを説明する

だけでは足りない。同時に如何にしてこの統一が、分割されることなしに、我々の感覺の多様のうちに擴げられ、そしてかくして單にそれ自身の思惟でなく、更に宇宙の思惟であるところの思惟を構成するかが示されなければならぬ、とラシュリエは述べてゐる。そしてカントも、先驗的統覺は元來綜合的統一であり、その分析的統一は綜合的統一を前提すると考へた。「私が與へられた表象の多様を一個の意識に結合し得ることによつてのみ、これらの表象における意識の同一性、そのものを表象することが可能である、即ち統覺の分析的統一は何等かの綜合的統一を前提してのみ可能である」(Kr. d. r. V. B 133)。ところでその場合、思惟は自己自身の存在に對して解き難い謎に面するかのように思はれるとラシュリエはいふ。なぜなら、思惟は我々の感覺が感覺そのものとは區別される主觀において結合されるのでなければ存在し得ず、そして感覺そのものから區別される主觀はまさにそのことによつてそれらを結合することが不可能であるやうに見えるから。しかるにこの困難を逃れる手段はラシュリエに依ると唯一つある、即ち「それは、我々が我々自身の眼に構成する統一が作用の統一ではなくて形式の統一であること、そして我々の感覺の間に外的な不自然な聯關を立てるのではなくて、その統一がこれらの感覺そのものの自然的な一種の親和と凝聚から結果することを認めるといふことである」(a. a. O. 51)。ところで知

覺の多樣のかくの如き自然的な親和はカントが「現象の親和」と稱したものである。そして現象の親和はカントに依ると構想力における綜合の必然的な結果である。かやうに考へてくると、自己といふものも綜合的統一として、構想力に基づくと考へられはしないであらうか。そのことは、自己といふものを單に知的なものとしてでなく、また情意的なものとして考へる場合、さう考へられるであらう。構想力によつて我々の感情的な能力と知的な能力との間に絶えざる一致が立てられる、とメーヌ・ドウ・ピランもいつてゐる。更にそのことは、自己といふものが單にいはゆる精神でなく、精神と身體との構造的統一であると考へる場合、さう考へられるであらう。構想力は矛盾する性質を結合することのできる我々の唯一の能力である、とフンボルトはいつてゐる。自己は綜合的統一である、一における多であり、多における一である。構想力の論理は元來かやうなものなのである。

いつたいカントの自己は何處にあるのであらうか。自己はつねに環境にあるといはねばならぬ。主觀に對して客觀と考へられるものが單に身體的自己に對する外界のみでなく、また單に意識的自己に對する身體のみでなく、意識内容もまた客觀と考へられ得るやうに、環境といふものもどこまでも内に考へてゆくことができるであらう。いづれにしても、自己はつねに環境にある。

自己が綜合的統一であるといふこともこれに基づいてゐる。ホルデーに依ると、有機體は環境に、或ひは、環境は有機體に同格化され、これによつて生命が維持される。かくて環境は有機體の構造において表現され、逆に有機體の構造は環境において表現されてゐる。そして構造と作用とは分離することができぬ。そこに論理の根本形式がある。ラシュリエが統一は作用の統一としてでなく形式の統一として見られねばならぬといふとき、それは作用が構造と不可分のものであることを意味するのでなければならぬ。主體が環境において表現され、逆に環境が主體において表現されるといふことが、カントのいはゆる綜合的統一の意味でなければならぬであらう。ライプニツは知覺は統一において多様を表現すると考へた。自己はモナドとしてかかるものである、各々のモナドは自己において世界を映す鏡である。論理は物のうちに、世界のうちにある。物のうちにある論理は何等か直觀的でなければならぬ。直觀から分離して論理を考へようとするのは、構造から分離して作用を考へようとするにほかならない。構造と作用とが分離し得ぬ限り、直觀と論理とは結び附いたものでなければならぬ。

自己は環境においてあり、環境が自己において表現され、逆に自己が環境において表現されるところに、多様における統一、統一における多様といふ論理の根本形式が與へられてゐるのであ

るが、かやうな自己は單なる表象的自己ではなくて行爲的自己である。環境が我々に働き掛け、逆に我々が環境に働き掛ける。環境が我々を限定し、逆に我々が環境を限定する。自己といふものもそこに形成されるのである。我々は環境を形成することによつて自己自身を形成してゆく。そこに一般に技術といふものがある。自己も技術的に形成されたものである。行爲的自己は技術的自己である。知識の問題もかかる行爲的自己に關係して考ふべきであらう。そこで技術といふものの論理的構造を見なければならぬ。すべての技術は先づ自然法則を前提してゐる。如何なる技術も自然法別に反して存在することができぬ。この自然法則はいはゆる運動原因に關するものであり、因果の法則と呼ばれてゐる。ところで次に技術には目的が加はらねばならぬ。そこには目的原因があり、技術は因果論と目的論との綜合であるといふことができる。しかもこの綜合は客觀的に、技術的に作られたものにおいて現はれるのである。自然法則は客觀的なもの、目的は主觀的なものであつて、技術は主觀的なものと客觀的なものとの統一であると考へられる。かやうなものとして技術的に作られたものは表現的である。しかし技術における目的は單に主觀的なものであつてはならないであらう。單に主觀的な目的、單に肆意的な意欲をもつては、我々は何物も作ることができぬ。技術は却つて我々に單に主觀的な目的を離るべきことを教へるのであ

る。技術における目的は客觀的なものでなければならぬ。しかしそれは目的原因としてはいはゆる運動原因とは異なるものであり、單なる因果論によつては説明することのできぬものである。目的論はそれ自身の論理的構造をもつてゐる。それは全體性の概念を基礎とし、全體が部分を規定し、部分が全體の分化であるといふ有機的關係である。技術においてはこのような關係が見られるのであつて、そのために技術は表現的といはれるのである。表現においてはつねに全體と部分の目的論が存在してゐる。それは論理的には「體系」と稱することができ、カントは人間理性は本性上建築的であるといひ、その「體系の技術」によつて知識は一つのイデーのもとに、全體と部分の必然的な關係において、建築的な統一にもたらされると考へた。それは一つの目的論的構造であり、そこに技術が考へられるのである。ところで全體はもと構想力に關はり、従つて何等か直觀的に與へられるものである。これを純粹に論理的に考へると、全體即ちイデーはカントのいふやうに決して到達されることのない課題と考へるのほかないであらう。しかし全體が單に課せられたものでなく、與へられたものでなければ、少くとも表現といふものはない。それは構想力によつて與へられるといふ特殊な仕方と與へられるものである。その場合、概念的に體系と呼ばれるものは表現的に形と呼ばれるであらう。すべて表現的なものは形を有してゐる。全體は論理

的であると共に直観的なものである。カントは人間理性は建築的であるといったが、構想力こそ技術的なものといはねばならぬであらう。

技術は因果論と目的論との統一であるが、かやうな統一がまた我々の思惟の基礎であると考へられるであらう。ラシュリエは『歸納法の基礎』の中で、自然法則の概念は二つの區別される原理に基づくと論じてゐる。その一つの原理は、それによつて諸現象が系列を形作り、この系列において先行のものの存在が後續のものの存在を決定する。いま一つの原理は、それによつてこれらの系列がまた體系を形作り、この體系において全體のイデーが諸部分の存在を決定する。ところで他の現象をこれに先行することによつて決定する現象は運動原因と呼ばれるものであり、そしてその諸部分の存在を作り出す全體は、カントに依ると、目的原因である。かくて歸納法の可能性は運動原因と目的原因との二重の原理に基づく、とラシュリエは論じてゐる。もとより二つの原理が別々に自然のうちにあるわけではないであらう。そこで自然のうちにも因果論と目的論との統一があるとすれば、自然も技術的であるといふことができるであらう。カントも「自然の技術」といふものを考へた。經驗的法則は甚だ多様であり、それに合する自然の形態も極めて異質的である、けれども我々はそこに一個の體系を前提し、經驗的法則の體系的聯關を考へる。か

やうにして判斷力にとつて特殊なものを、同じく經驗的な、しかし一層一般的なものに包攝してゆき、遂に最高の經驗的法則及びそれに合する自然の形態に包攝するといふことが可能になる、かやうにして特殊な經驗の堆積を經驗の體系として考察するといふことが可能になる。ここに自然の合目的性が考へられるのであつて、自然は技術的であるといはれるのである。ラシュリエのいふ歸納法の基礎もそこに考へられるであらう。尤もカントに依ると、自然の合目的性は、先驗的原理であるにしても、範疇の如く自然の成立の根據になるものではなく、我々が自然を考察する仕方に關係してゐる。それは規定的判斷力ではなくて反省的判斷力に屬してゐる。しかし既にラシュリエの如く目的原因に運動原因と少くとも同等の權利を認めるとすれば、自然の技術といふものにも實在の意味が認められるであらう。自然の技術もカントにおいては主として知識の立場から考へられた。しかるに技術そのものは行爲の立場から捉へられることを要求してゐる。知識の問題も元來行爲的・形成的立場において見らるべきものである。自然の技術といふとき、自然そのものが形成的であるのでなければならぬ。そしてもし技術の論理が構想力に屬するとすれば、構想力の論理は世界形成の論理であることになるであらう。このやうな世界の論理は論理的であつて直觀的である。

辯證法

辯證法に於ける自由と必然

一

事物をそれぞれの秩序に於て捉へることは事物を眞實に理解するための條件である。このことは辯證法を正しく把握するために必要であるばかりでなく、却つてまさに辯證法そのものによつて要求されてゐる條件である。我々は辯證法をば秩序の論理とも呼ぶことが出來よう*。

* ここに謂ふ秩序の意味を具體的に認識するために我々はパスカルの「三つの秩序」の思想を想ひ起すことも出來よう。拙著、『パスカルに於ける人間の研究』（全集第一巻收録）参照。

既に辯證法自身が悟性の論理とは異なるところの、他の一層高き秩序のものである。嘗てヤコビはカントの批判をもつて「理性を悟性に持ち來す企て」であると評した。理性を理性に、即ち自己みづからに持ち來すことがヘーゲル哲學の意圖である。彼は辯證法の論理を「思辨的」として悟性的なものに對立せしめた。いま辯證法に於ける自由と必然の問題を取扱ふに際しても、その

自由がカント的な、悟性の意味に於ける自由とは異なる秩序のものであり、そのいはゆる必然が悟性の意味に於ける必然、即ち因果の必然とは他の秩序のものであることを忘れてはならない。辯證法に加へられる非難は多くの場合、かくの如き秩序の相違を無視し若くは抹殺することに基づいてゐる。それはまことに屢「理性を悟性に持ち來す企て」の中から發したものである。

固より辯證法は悟性の論理を全く否定しはしない。その必然は因果的必然を完全に拒絶し、その自由はカント的自由を單純に排棄するのではないのである。むしろ辯證法は、それぞれの特殊性に従つて、それぞれの秩序に於ける、事物の權利を十分に承認する。しかもそれは同時に低き秩序のものが一層高き秩序の原理としては無力であることを主張する。低次のものは單純に否定されるのでなくして、却つて高次のものに於て「止揚される」。かくて兩者の間にはひとつの原理的な關係が存在してゐる。即ち、低次のものから高次のものへの行程は非連續的であり、これに反して、高次のものから低次のものへの道筋は連續的である。換言すれば、高次の秩序は低次の秩序に對して超越的であり、しかるに低次の秩序は高次の秩序にとつては內在的である。秩序の論理としての辯證法はまさしくこのことを規定してゐるのである。そして惟ふに、辯證法に於ける自由と必然の問題は恰もこの原理的な關係に於て一般的に解決されてゐるであらう。辯

證法的發展の過程が、展、望、的、に、は、非連續的または超越的であるところに「自由」があり、しかもそれが、回、顧、的、に、は、連續的乃至內在的であるところに「必然」が横はつてゐる。これが私の論旨の骨子をなしてゐる。

ヘーゲルは絶えず辯證法的發展がそのうちに非連續性を含むことを説いた。例へば、彼は云ふ、「常識は生成または消滅を理解すべき場合、漸次的な生成または消滅として表象することによつて、これをば理解し得たりと考へる。しかるに一般に存在の變化は單に或る量から他の量への推移を意味するのではなく、量的なるものから質的なるものへの推移またはその逆を意味するのであつて、つまり漸次的なるものの中斷であり、前行の定在と質的に異るところの化成である*」。そして發展過程の漸次性が中斷されるときにはつねに飛躍が存在する。ところでかくの如き事柄は、辯證法的論理學に於ける特に「質」及び「量」の範疇に關してのみ云はれ得るのでなく、却つて辯證法的發展に於けるひとつの秩序の他の一層高き秩序に對する關係について一般に妥當すると思はれる。それ故にマルクス主義者がいはゆる量から質への飛躍の命題を辯證法的一般命題と解してゐるのは尤もである。ヘーゲルから我々に最も訴へる言葉を引かう。「我々の時代が誕生の、新しき時期への推移の時代であるのを知ることにはなほまた困難ではない。精神はその存在

並びに表象の從來の世界と絶縁し、それをば過去の中へ沈没せしめようとし、自己の革新の勞作のうちにある。もとより精神は決して休息するものでなく、却つて絶えず進展する運動のうちにある。然しながら丁度子供の場合、永い靜かな養育の後に（母胎内に於けるそれを謂ふ、筆者）、最初の呼吸作用が單に増大するのみなる行程のかの漸次性（Allmählichkeit）を中斷し、——一の質的なる飛躍（ein qualitativer Sprung）、そして今やその子供が生れるといふ如く、自己を形作りつつある精神は徐々にまた靜かに新しい形態に向つて成熟し、その以前の世界の組織の小部分を次から次へとほぐし棄てる、この世界の動搖はただ個々の徴候によつてのみ暗示される、現存するもののうちにはびこつてゐるところの輕率と退屈、未知のものの定かならぬ豫感は、或る他のものが近づきつつあることの先觸れである。全體の相貌を變化させることなきこの漸次的な切り崩しは、恰も電光の如く、忽ちにして新しい世界の像を現出する飛躍的上昇によつて中斷されるのである。^{*}我々はここに一の秩序の世界から他の一層高き秩序の世界への轉化の過程がいとも美事に描き出されてゐるのを見る。この過程は展望的にはひとつの飛躍を意味する。高き秩序はこのとき一層低き秩序の中にある者にとつては超越的であるのほかない。けれどもひとたび到達された秩序の上に立つて一層低き秩序を回顧するならば、それは凡て自己に到達するための必

然的なる段階として理解される。在るものを成つて在るものとして把握することが辯證法の根本であるからである。このとき低きものは高きものによつて單に否定されるのではなく、却つてそれへ高め揚げられ、そのうちに保存され、そこに於て綜合される。一語をもつて云へば、前者は後者にとつて内在的である。このやうにして、一の發展過程は超越と内在との、飛躍と連續との二重の意味を擔つてゐる。恰もその故に辯證法は自由、必然、矛盾の統一であるのである。しかるにこのことは、最も根源的には、現在の辯證法的なる構造によつて基礎付けられてゐる。現在 は回顧の方向に於て過去からの過程の結果であると共に展望の方向に於て未來への過程の出發點である。そして我々は、立つにせよ、行くにせよ、現在にあるのほかないからである。回顧も展望も現在のうちにあつて行はれる。

* Wissenschaft der Logik, S. 313.

** Phänomenologie des Geistes, S. 18.

二

問題を正しく理解するために、ひとは先づヘーゲル並びに彼の辯證法に付き纏つてゐるところ

辯證法に於ける自由と必然

の傳説めいた誤解から自由になることが必要であらう。ヘーゲル哲學が構成的な思惟の代表であり、その辯證法が範疇の先驗的な演繹の最も模範的な例であるといふことは殆ど通り言葉となつてゐるやうである。それはまさに通り言葉として根本的に吟味されることなくして信ぜられてゐる。^{*}この傳説の魔術から自由になるには、私は、普通になされるやうに、『論理學』によつて辯證法に近づくよりも、『精神の現象學』を通してそれに到ることが順序であり、また必要でもあると思ふ。辯證法をば何よりも「論理」として取り上げて問題にすることは、最近まで流行して來た方法論主義 (Methodologismus) の偏見に基づいてゐる。^{*}今や我々は方法論主義を棄てて、正直に、嚴密に、物 (Sache) に對するやうに命ぜられてゐる。そして辯證法は、ヘーゲル自身の考へた如く、何よりも物、そのものの運動形態である。このことが確認されねばならぬ。もちろん辯證法を論理として見るものがそのこと自身として間違つてゐるのではない、しかしそれを先づ論理として問題とすることによつてひとが知らず識らず誤つた方向に連れて行かれてしまふといふことを最も警戒せねばならぬ。辯證法を何よりも物そのものの運動形態であると考へる限りに於ては、ヘーゲルとマルクスとの間には、人々の想像するが如き相違は少しも存在しない。問題は「物そのもの」を何であるとするかといふことにある。觀念論者ヘーゲルはそれを精神であ

ると考へ、唯物論者マルクスはそれをば物質であると見た。辯證法にして物の運動法則であるとすると、辯證法的唯物論者たちが現實の經驗の研究を最も重要視する故をもつて、彼等を哲學上の實證主義者として非難するの當らないことは明かであらう。否、ヘーゲルの精神の現象學もまた實に精神の「經驗」の敘述であつたのである。

* この誤解は幸ひにも今日次第に除かれつつある。ロイスは彼に適はしき深い洞察をもつて正しい方向に歩むことを知つてゐた。そして彼はヘーゲルの辯證法を理解するために最も適當な書物が『精神の現象學』であることを意識してゐた。Josiah Royce, *Lectures on Modern Idealism*, 1919. 私はこの小著を讀者の繙かれることを勧めずにはゐられない。ところでこの方向のために確實な基礎を置いたのは言ふまでもなくディルタイの劃期的な研究 "Die Jugendgeschichte Hegels" 1906. であつた。最近には、Nicolai Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II. Teil: Hegel, 1929. もまた同じ方向を辿つてゐるものと見られ得る。

次のことを想ひ起すべきである。ヘーゲルの最大の關心がつねに歴史的世界の追體驗 (Nacherleben) に向けられてゐたこと、この世界が彼によつて一の全體的なる、内面的なる「生」または「精神」として體驗され、そしてこの歴史的なる生の構造聯關を彼がまさに辯證法的な

ものとして體驗したといふことを考ふべきである。辯證法とはそれ故に、根源的には、歴史的、世界的、内面に於て體驗せられたる生の構造、聯關である。しかしてそれはしかる後この體驗から分離されて論理的なる、形式的なる、しかもそれ自身生または精神のひとつの表現形態たる、諸關係として定立されたものである。辯證法は體驗せられた聯關であり、そしてこの體驗せられた聯關を論理的諸關係として定立するといふことがまたその體驗の本質的な方向に屬してゐるのである。——生はもともとヘーゲルにあつて全體性並びに統一性として理解されてゐるからである。——辯證法が「具體的論理」(konkrete Logik)であるといふのはこのこと以外のことを意味するものではない。論理學はヘーゲルにとつて精神の形式的諸關係に従つての精神の敘述、ヘーゲルに固有なる意味に於ける *Darstellung des Geistes* を意味するのでなければならぬ。辯證法にして精神の體驗せられた構造聯關であるとするならば、そして精神生活の構造聯關は體驗されるといふことがデイルタイの記述的・分析的心理学の根本命題であつたことを思ふならば、我々はヘーゲルの「論理學」は一層深き意味に於て「心理學」であると云ひ得るであらう。それが單なる悟性の論理であり得ないことは明かである。むしろそれは「一層高き論理」、パスカルの語を思ひ出せば、「心臓の論理」(*logique du cœur*) 即ち感情の論理である。蓋し感情は全體性に向ふ

ことを特徴とし、それは追體驗の最も勝れた器官であるからである。ヘーゲル哲學がそれに屬せしめられる客觀的觀念論といふ世界觀型式はデイルタイによるも人間の感情的態度と根源的に繋つてゐる。このやうにして我々はヘーゲルの辯證法の直觀的性質を見逃すことが出来ないであらう。ひとは「辯證法的思惟」と云ふかはりに「辯證法的直觀」(dialektisches Schauen)とさへ云ふことが出來よう。ヘーゲルの辯證法的直觀は現代の現象學などで謂ふ「本質直觀」にも比較されるべきものであるけれども、しかしその最も著しい特色は、ばらばらに觀るのでなく、技巧的に分離された特殊内容に向ふのでなく、却つて廣き、全き内容聯關に向ひ、共觀的 (konspektiv) に觀るところにある。それ故にそれは動的でなければならぬ。かくてヘーゲルの辯證法にあつては、フィヒテに於けるが如き意味に於て、諸範疇の一の原理からの「演繹」(Ableitung; Deduktion)といふことは一般に存在しないであらう。辯證法は演繹ではない。それは却つて對象の分化されたる、種々に組織されたる構造に沿うてそれに適合してゆく運動である。この運動を貫いてゐるものは全體の構造聯關である。その諸聯關は一切の特殊なもの、游離されたものに對して形而上學的な優位をもつて臨む。我々がヘーゲルの辯證法の中へ打ち勝ち難く引き入れられるやうに感ぜざるを得ないのは、まさしくこの諸聯關そのものが個々のものに對して有する形而

上學的な壓力のためであらう。辯證法に於けるいはゆる演繹的・先驗的なものについての偏見は振ひ落されなければならぬ。むしろ我々は、反對に、そのうちに記述的性質を見出さずにはゐられないのである。概念から先驗的に演繹することなく、却つて概念をば體驗されたものの、直觀されたもの、生けるものに形作り上げることがヘーゲルの仕事であつた。しかるに精神の全體の聯關は第一次的に、根源的に體驗される。そこからして辯證法の分析的性質のものであることとなる。辯證法は「分析的論理學」(analytische Logik)である*。

* かかる「分析的論理學」をデイルタイはその注目すべき論文“Erfahren und Denken”の中で企ててゐる。ヘーゲルとの差異はデイルタイにとつてはもはや形而上學的な、絶對的な體驗が失はれてゐたといふことである。

辯證法の直觀的、記述的、分析的性質はもとより唯物辯證法に於ても失はれてゐない。却つてそれらの諸性質は恰もそこに於てこそ十分に發揮され得たのである。なぜかならば、ヘーゲルにあつて、辯證法のかくの如き諸性質の貫徹されることを、到る處に於て抑制し、妨害せねばならなかつたところの、汎神論的前提は、マルクス主義的唯物論に於ては排除されてゐるからである。ヘーゲルに於ける直觀は形而上學的、絶對的直觀であつた。彼の辯證法はシェリングの「知的直

觀」の内容的解決である。これに反してマルクス主義に於ける直觀は經驗的な、感性的な直觀である。そこに兩者の根本的な差異があり、そこからして重大な諸歸結が伴つて来る。

ヘーゲルが彼の最初の體系的な著述を『精神の現象學』と名付けたのは意味深きことであつたであらう。これによつて我々は彼の辯證法が演繹でなかつたのを最も簡單に、明瞭に知ることが出来る。現象學は、フィヒテの「知識學」に於けるが如き意味での「學問の基礎付け」とは異なる、或る他のものである。それはまたピストルから彈丸を打ち出すやうに直接に絶對的知識をもつて始めるところのシェリング風な「感激」でもない。現象學はむしろ意識を下から始めてそれが最高の段階にまで、換言すれば、「論理學」の出發點へまで昇りゆく過程を跡付ける企てである。本來の知識、若くは純粹なる概念に於てある學問のこの領域にまで到達するためには、意識は長き旅路を彷徨せねばならない。現象學は學問がその本來の目的地に辿り着くまでの意識の「遍歴」(Durchwandern)の諸の姿の敘述である。それはこの道程に於て「現象する知識の敘述」(Darstellung des erscheinenden Wissens)にはかならないのである。かくてヘーゲルは云ふ、「それ(現象學)はこの立場からして、眞なる知識にまで推し進むところの自然的意識の道程と解され得る、或ひはそれは、その諸形態の系列をば自己の本性によつてみづからに指定された一列の

諸驛として遍歷する魂の道程と解されることが出来る、かくて魂 (Seele) は、それ自身についての完全な經驗によつてそれがそれ自身に於てあるところのものの知識に到達することによつて、自己を精神 (Geist) に純化する*。」かくの如き道程の學問としての現象學は、それ故に、意識が經驗する經驗の學問である。"Die Wissenschaft dieses Weges ist Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewusstsein macht." このやうにして辯證法の性質もおのづから明かであらう。先づヘーゲルから引用すれば、「意識がそれ自身に於て、その知識並びにその對象に於て行ふこの辯證法的運動は、それからして意識にとつて新しい、眞なる對象が生ずる限りに於て、本來經驗と呼ばれるところのものである。」辯證法はヘーゲルによつて經驗と同一視される。問題はただ彼の謂ふ經驗が何であるかに關して存するのみである。彼は同時代の汎神論的體驗に基づいて客觀の現象形態は主觀の現象形態であるといふ、いはゆる「同一性のテーゼ」 (Identitätstheze) の上に立つてゐた。そこで彼はまた云ふ、「意識は自己の經驗のうちにあるもの以外の何物をも知らずまた理解しない、蓋しこのもののうちにあるものは、ただ精神的なる實體であり、しかもその自己の對象としての實體であるからである。精神はしかるに對象となる、なぜならそれはこの運動、即ちみづからにとつて一の他のもの、換言すれば、その自己の對象となり、そしてこの他在を止

揚するところの運動である。そしてまさにこの運動が経験と名付けられる。」^{***}ところで我々はヘーゲルに於けるこの同一性のテーゼを直ちにフィヒテに於けるそれと同一視することを慎しまねばならぬであらう。なぜかならば、前者にあつては後者に於ける如く、主観はそれが爲すところのものに於て描かれるのでなく、却つてそれが自己について知るところのもの、それにとつて自己について與へられてあるところのものに於て敘述されるのであるからである。この意味に於て我々はヘーゲルに於ける同一性のテーゼのうちにむしろ、ギリシア哲學以來絶えず生きてゐたところの、かの「等しきものは等しきものによつて知られる」(γινώσκεισθαι τῷ ὅμοιῳ)「#wには下部にレのマークがあるが意味は不明」(τοιοῦτο οὐ νοοῦμαι)といふ古き原理の異なる姿を見出し得るであらう。この原理は恰も同時代のゲーテに於て、眼が太陽的なものでないならば、眼は太陽を見ることが出来ぬ、といふ有名な句をもつて表現されてゐる。同じやうに、精神は精神的内容を對象に於て把握する。對象の認識は對象の精神的内容の認識である。對象の精神的内容は精神の發展に應じていよいよ顯はになつて来る。或ひは、意識の運動の進み行くに従つて對象の新しい、眞なる内容が次第に見出されて行く。この過程はそれ故に精神が自己自身についてなす経験である。そしてかかる経験の可能性は、神は世界のうちに啓示されてあるといふ、従つて現實の存在は本質上精神

的内容のものであるといふ、汎神論的信仰によつて與へられてゐる。かくて主觀の現象形態は客觀の現象形態であり、精神の現象學は對象の現象學である。辯證法は「内容論理學」(Inhaltslogik)以外の何物でもないのである。意識の運動、ヘーゲルの謂ふ經驗の最高段階に於ては對象と認識との完全なる同一性が到達される。そこに於てイデーの純粹なる自己認識が始まる。「これをもつて精神の現象學は閉ぢられる。」しかしながらそこに到るまでの「長き道程」を現象學は遍歴しなければならぬ。それは「眞ならぬ知識」または「假象」を通しての眞なる知識への道程である。

* *Phänomenologie des Geistes*, S. 71.

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

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

現象學の地盤はヘーゲルにとつてなによりも歴史的世界であつた。「かくて歴史的現實の具體的な理解に於てその當時彼によつて獲得されたところのものが、彼の精神の現象學の基礎を形作つてゐる。そのものが屢言葉のはしに至るまでヘーゲルのこの最も巨大なる著作を規定した*、とデイルタイは云つてゐる。ロイスは、彼もまた、「現象學は、現實の生活を論理學の抽象的な諸範疇に誤つて翻譯する方法によつてといふよりも、むしろ思惟過程を現實的な言葉 (pragmatic

terms)に還元する方法によつて、論理と歴史とを結合する^{*)}、と語る。即ち辯證法の諸範疇は、歴史的な生そのもののうちに含まれてゐる概念であり、それ自身歴史的な範疇である。ロイスはヘーゲルの現象學はジエームズがその著書の表題とした「宗教的經驗の種々相」といふ語によつて性格付けられ得るとも云ひ、更にそれをゲーテの「ウィルヘルム・マイスター」にも比較してゐる。これらの比喻は恐らく適切であらう。現象學は「世界理性の自敘傳」である。しかもゲーテがかのロマンに於て描き出したものが個人的なものでなく、却つて典型的なものであつたと同じやうに、ヘーゲルの精神の現象學のうちに敘述されたものは歴史的發展に於ける典型的なものであつた。辯證法の諸範疇は歴史の典型概念である。ヘーゲルが「意識の諸形態」(Gestalten des Bewusstseins)と云つたものは意識の發展に於ける種々なる、典型的なる段階にほかならない。そして我々は如何に彼が藝術家的な確かさをもつてそれらの諸形態を鮮かに個性化してゐるかを見てまことに驚嘆せざるを得ないのである。なほ見逃すべからざることとは、ヘーゲルが歴史の解釋にあたつてそれと彼にとつての現代の見地からして、解釋してゐるといふことであらう。彼の現象學は意識または世界理性の一般的發展の跡を辿り、そして恰も觀念論的體系の門口にまで辿り着いて終つてゐるが、このことはとりもなほさずヘーゲルが觀念論哲學をもつて現代の典型概念

であると考へ、その見地から過去の發展を解釋したことを意味する。デイルタイは青年ヘーゲルの著作『エス傳』について語り、そして次の言葉を記す、「これは、ヘーゲルが、なほ現在の歴史的生として彼を取巻いてゐるところのものからして過去を一層深く理解せんとする彼の方法を、適用する最初の場合である。この方法は彼の歴史的方法のひとつの重要な部分を形作るであらう。」否、歴史的方法是それ以外の仕方を知らないであらう。なぜなら、他の箇所で繰り返し述べておいたやうに、現代の意識がつねに過去を根源的に規定してゐるからである。

* W. Dilthey, Die jugendgeschichte Hegels, S. 157.

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

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

次のことを附け加へておかう。ヘーゲルにあつて辯證法の諸範疇は歴史的範疇であつたけれども、しかしその汎神論的前提のために、歴史はやがて彼にとつてまた永遠の現在であり、辯證法はまた永遠なる諸範疇を意味することとなつた。ところが唯物辯證法に於てはそれの諸範疇は完き意味で歴史的範疇である。それらが歴史的であるといふのはそれらが一回的な、繰り返すことなき發展過程の概念であり、次にそれらがこの過程の典型的なものの概念であるといふ

ことを意味する。マルクスは自己の樹てる諸範疇をば明らかに「歴史的諸範疇」(historische Kategorien)と呼んでゐる。なほ大膽なる類推が許されるならば、次の如く云ふことが出來よう。ヘーゲルの現象學は「自然的意識の道程」(Weg des natürlichen Bewusstseins)であつた。それは絶えず自己解放に向ひつつも未だ自由ならざる知識の遍歴の敘述であつた。それ故にそれは或る前驅的な、暫時的なもの(etwas Vorläufiges)である。「自由なる知識」即ち「その固有なる姿に於て運動する學問」の始まる時は現象學の終る時である。現象學は自由なる精神の謂はば「前史」(Vorgeschichte)である。ところでブハーリンはその『轉形期の經濟學』の冒頭に於て云つてゐる。「生産が無秩序であり同じく生産物の分配も無秩序である社會に於てのみ、社會的生活の法則性は個人または共同體の意志とは無關係な『原素的自然法則』の姿を取つて現はれる。即ちそれは『家屋が人の頭上に倒れかかる時の重力の法則』と同一の『盲目的』必然をもつてはたらく法則である。マルクスは率先して商品生産のこの特殊性を挙げ、彼の商品拜物教論に於て理論經濟學に對するすばらしい社會學的手引を與へて、理論經濟學を歴史的に局限された學科として樹立した。事實、組織されたる社會的經濟を觀察するときは、經濟學の一切の基礎的『問題』、即ち價值、價格、利潤等の問題はすべて消えてしまふ。その場合に於ては『人と人との關係』が

『物と物との關係』となつて現はれることなく、社會的經濟は市場及び競争といふ盲目的勢力によつて左右されずに、意識的に實施されるところの計畫によつて左右されるのである。従つてこの場合は、一面に於て記述の或る體系と、他面に於て規範の體系とが存立し得る。が、かかる社會の中には市場そのものが存在しないのだから、従つて市場の『盲目的法則』を研究する學の存在する餘地はない。かういふ具合に、資本家的商品生産を基礎とする社會の終焉は、同時にまた經濟學の終焉を意味することになる。』人と人との關係が物と物との關係に於て疎外されてあることなき、マルクスのいはゆる「自由の王國」の到來と共にいはゆる經濟學は閉ぢられる。「自由の王國は」、と彼は云ふ、「實際、強要と外的合目的性によつて規定されてゐる諸勞働が止むところに於て初めて始まる、従つてそれは物の本性上本來の物質的生産の領分の彼方に横はつてゐる。」^{***}經濟學はかかる自由の王國に到るまでの「長き道程」の敘述であり、「資本」はその最も重要な一齣であるであらう。恰もヘーゲルの現象學が「自由なる知識」に達するまでの「自然的意識」の發展の敘述であるが如く、マルクス主義の經濟學は「自由の王國」に到るまでの「自然必然性の王國」(Reich der Naturnotwendigkeit)の發展の敘述である。自由なるものと自然的なるものとのこのやうな區別は辯證法に於ける自由と必然の問題の包括的な論究にとつては決し

て見逃すべからざる事柄であるであらう。人額の「前史」たるいはゆる「自然必然性の王國」の研究は、それがまさに自然必然性の領域の研究であるが故に、マルクスの云ふやうに「自然史的に」研究されなければならない。マルクスもまた明かに現代の見地からして歴史を把握した。ヘーゲルとの相違は、この人が現代をもつて終結的なものと考へ、従つてそこに辯證法的綜合の完成を見たに反して、マルクスは現代をば過渡的なものと見、それ故にここにむしろ辯證法的矛盾の完成を考へたところにある。しかしこのことについては私は既に種々なる機會に論及しておいた。^{***}ヘーゲルは彼の觀念論哲學と共に「自由なる知識」の世界は到來してゐるとし、マルクスはこれに反して彼の經濟學によつて人類の前史の終末が解剖されたと考へる。

* N. Bucharin Oekonomik der Transformationsperiode. 佐野文夫氏の譯文に據る。

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

*** 例へば、拙稿「ヘーゲルとマルクス」(『唯物史觀と現代の意識』一三六頁以下)(全集第三卷一四〇頁以下)参照。

さて、右の如く辯證法の性質を考へるとして、ひとは反問するであらう、それではヘーゲルの「論理學」はどうするのだ、このものは演繹的であつて、記述的性質を全くもつてゐないのではな

いか。然しながら私は反對の意見である。彼の論理學の根柢には全體の哲學史が横はつてゐる。ひとはそこに現はれた諸範疇が内容的には何等ヘーゲルの新しい發見に屬するものではないことを見出すであらう。個々の諸範疇は既によく知られてゐるものであり、一部分は哲學にとつての古くからの財産であるものである。ソクラテス以前の哲學者たち、プラトンやアリストテレス、その他數多くのその後の人々の諸原理が、正確な歴史的順序に従つてではないけれども、意味の上からでは歴史的行程に相應したところの系列に従つて現はれてゐる。^{*}我々はヘーゲルの論理學に於て哲學史の全體の財産目録を見ることが出来るのである。しかも單なる目録ではなく、一切のものが一の唯一なる、大いなる、有機的秩序の構造に結合されてゐる。フオイエルバッハは云ふ、「眞の辯證法は孤獨なる思想家の獨白ではない、それは我と汝との對話である。」^{**}けれども辯證法がヘーゲルにあつて決して孤獨なる思想家の獨白でなかつたことは明かである。ヘーゲルは現象學の終るところで論理學が始まると考へた。しかし現象學が過去から現在までの歴史的世界の敘述であつて、論理學が未來の歴史的世界の敘述であるといふことが如きことを意味しないのは勿論である。一般に未來の歴史を敘説するといふことは不可能である。論理學もまたもとより過去から現在までの歴史的世界の記述であるのほかない。然しながら如何にして論理學に現はれた哲

學的諸範疇が歴史的世界の敘述の意味を擔ひ得るであらうか。各の歴史的哲學は各の歴史的時代の時代精神の概念的表現である、といふことはヘーゲルの確信であつた。一定の哲學は一定の時代の時代精神の自己認識としてその時代の最高の華であり、「時代の實體的なものの知識」である。かくて哲學はその時代と全く同一であるといふことになる。^{***}もしさうであるならば、哲學の全體の歴史は全歴史そのものの最も優越なる表現でなければならぬ。従つて哲學的諸範疇の全體の體系は全歴史そのものの發展の鏡である。かくして論理學は *in nuce* に於ける歴史である。またこのやうにして、我々はヘーゲルが『エンチクロペディ』に於ける論理學の『豫備概念』の部分に於て哲學的意識の歴史的・辯證法的發展について詳細に記述してゐることの深き意味を探り得るのである。論理學は現象學に於ける自然的意識の發展の最高の段階に於て到達されたる、自由なる、絶對的知識の立場から、現實的にはヘーゲル自身の觀念論的哲學的意識の立場からして把握されたる哲學の歴史、進んでは歴史そのものであると解釋され得るであらう。もとより彼の辯證法的論理學が構成的要素を含んでゐるのは事實である。然しながら我々は歴史家ヘーゲルのためになほマルクスの次の文章を思ひ起すべきであらう。「研究は材料を詳細に占有し、その材料の種々なる發展諸形態を分析し、これら諸形態の内的紐帶を探し出さねばならない。この

仕事が完成した後、はじめて現實の運動は適應的に敘述されうる。かかる敘述が成し遂げられ、今や材料の生命が觀念的に反映することになれば、それは吾々が先驗的構成で事を済ましたものなるかに、見えもするだらう。****
解を得た後に、我々は自由と必然の問題へ移つてゆかう。

* Vgl. N. Hartmann, Hegel, S. 156. ハルトマンに於ても未だ明かにされてゐないところの現象學と論理學との關係について私はその解明のための若干の指針を與へ得たと信ずる。

* * Feuerbach, Sämmtliche Werke, II, S. 345. ついでながら、土田杏村氏はその「河上肇論」(中央公論、昭和四年七月號)の中で、「また『辯證法』なる語をマルキシストは一般に『辯證法』と書くけれども、これは誤字である」と云はれてゐるけれども、もともと我々が辯證法と譯する言葉はギリシア語の διαλεκτική から來たのであり、このものは διαλέγεσθαι (sich unterreden, besprechen) 即ち談話する、對論するといふこと、に基づいてゐる。それ故に辯證法と書くことに何の妨げもない。これを辯證法とすれば、ヘーゲルが辯證法をもつて「思辨的」(spekulativ)として特徴付けた意味が一層明瞭に現はされるであらうけれども、元來觀念論的思辨を排斥するマルキシストにあつては、辯證法と記すに毫も差支ないばかりでなく、むしろその方が一層適切であらう。私自身としては、土田氏の注意にも拘らず、依然として辯證法なる文字を用ゐてゆかう。

*** ヘーゲルの哲學史講義の序論をなす美しい文章が再讀さるべきである。

*** 岩政文庫版『資本論』第一卷、第一分冊、三〇頁。

三

卓越せる歴史家ヘーゲルは宗教改革をば「近代の原理」と呼んでゐる*。それは中世の終に於ける暁紅に隨つて現はれたところの「萬象を明かにする太陽」であつた。宗教改革の地盤となつたものは「ドイツ精神の内面性」、または「純粹に内面的なる精神性」、ひとが“deutsches Gemüt”と呼ぶところのものである。宗教改革といはれるのは神的なるものの外面的、感性的なる物化に對する抗議である。神的なるもの若くは精神的なるものの物化、そしてそれから生ずる非自由のうちにヘーゲルはカトリック教會の本質を見た。「ルッターの單純なる教義は自由の教義である」、と彼は語る。「精神的自由の原理は此處（ドイツ）に於て保有されてをり、單純にして素朴なる心臓からして變革を成就した。」「これによつて」、とヘーゲルは云ふ、「そのまはりに諸民族が集まる新しい、最後の旗が、自己自身の處にあり、しかも眞理に於てありそしてただ眞理に於て自己自身の處にあるところの自由なる精神の旗が現はれたのである。これこそ、そのもとに

我々が仕へ、そしてそれを我々が擔ふところの旗である。その時以來我々に至るまで、この原理を世界のうちに實現することよりほかに何等他の仕事を爲す必要がなかつたしまた爲す必要がない。」まことに自由なる精神といふ旗は、恰もそのもとに我々が仕へ、そしてそれを我々が擔ふところの旗である。ヘーゲル自身は言ふまでもなくこの旗のまはりに集つて來た人々のうち最も偉大なる一人であつたのである。

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

宗教改革の原理を初めて哲學の内部に於て生産的なものにしたのはカントであると見られてゐる。彼に於ける人格及び自由の概念がそのことを最も勝れて示すであらう。次にフィヒテは、彼もまた、「私の體系は端初より終末に至るまでただ自由の概念の分析である」と述べた。更にシェリングも、「自由は我々の最高なるもの、我々の神性である、このものを我々は一切の事物の終局的な原因として欲する、」と熱情をもつて語る。そしてヘーゲルは、「哲學は、精神の凡ての性質がただ自由によつて存し、凡てはただ自由に對する手段であり、凡てはただこのものを求め且つ作り出すといふことを、我々に教へる。このこと、即ち自由は精神の唯一の眞なるものであるといふことが思辨的哲學の認識である。」と論ずる。「精神の實體は自由である。」このやうにし

て自由がドイツ觀念論哲學の諸體系にとつて、單にその思惟の對象であつたばかりでなく、またその原理であつたといふことは明瞭であらう。

そこで今の場合我々に對して一群の問題が自由の概念を圍んで現はれる。先づ自由が一般にドイツ觀念論に於て、カントにあつても、ヘーゲルにあつても、共通の中心概念であつたことを考へてその共通なる内容を定め、その上で次に、特にカントとヘーゲルとに於ける自由の概念のそれぞれの特種性を究め、かくて進んで、我々は「歴史と實踐」との問題のために兩者のいづれの側に加擔すべきであるかを論議することがそれである。

觀念論の思想家たち、就中フィヒテ及びヘーゲルが自己をルッターの「後裔」として意識してゐたといふことは、彼等の著作を通して明かに窺ひ知り得られる。疑ひもなく彼等は宗教改革に對して親和の關係を感じてゐた。いま歴史の事實的聯關の問題が如何にあるにしても、我々は彼等のこの感情を無視し、全く故なきものとすることは出来ぬであらう。ルッターに於ける自由が如何なるものであつたかはなほ解決されてゐない問題に屬する。^{**}然しながら我々は彼の改革が爲された物から爲す者への、聖なる事物から人格的な良心への轉向に存したと見做して恐らく誤つてゐないだらうと思ふ。換言すれば、彼の自由の思想は、少くともその本質的な傾向に於て、「自

律」を意味したのである。ルッターは有名なひとつの説教を次の語をもつて始めた、「我々は凡て死に迫られてをり、そして如何なる者も他の者の代りに死せないであらう。却つて各の者は自己の人格に於て自己自身の爲めに悪魔と死と闘ふべく甲冑を着けて用意してゐなければならぬ。なるほど我々の一人は他の者に向つてその兩耳に叫び、彼を慰め、また忍耐と闘争とを勧告することは出来る、然しながら彼に代つて我々は戦ふことも争ふことも出来ないのである、そこでは各の者はみづからその危険に投じ、そしてその敵、悪魔と死とみづから渡り合ひ、唯ひとり彼等と戦はねばならぬ。そのとき予は汝の側にあることなく、汝は予の側にあることがないであらう。」各の者は自己自身のためにただ自己の人格に於て立たなければならぬのである。ここに我々はカントの謂ふ人格の自律の品位を想ひ起すであらう。いづれにせよ、「自律」といふ本質的な内容に於て自由の概念はドイツ觀念論の諸哲學の中へ這入つていつたのである。それらにとつて自由の概念は一般に自律の概念であつた。このことが先づ確認されねばならぬ。しかるに注意すべきことは、この自律の地盤がドイツ觀念論に於て甚しく擴大されたといふことである。それは主としてガリレイによる方法論的基礎付け以來の自然科学の興隆に起因してゐる。ルッターの自由はなによりも意志の自由であり、ニコライ・ハルトマンが彼の『倫理學』の中で區別した

ところの適切な用語を使ふならば、「人格の自由」(Autonomie der Person)であつて、「原理の自由」(Autonomie des Prinzips)ではなかつた。ところでカントは夙くも彼の第一批判の仕事で、我々の認識が對象に従ふのではなく却つて對象が我々の認識に従ふのである、といふ言葉をもつて要約してゐる。即ちそこで爲された仕事は實に理論性の自律の確立の方向をとつてゐる。かくの如き擴大が宗教改革そのものによつて好都合にされたことは言ふまでもない。我々はカントの先驗的論理學を特色付けて云ふことが出来る、「カントは自我の自省の思想を論理學へ導き入れた最初の人である。彼はそれによつて一の新しい論理學の創造者となる。自然哲學的思惟を論理學の思惟のうちへ歸入することによつてイデア説の再生は可能にされる。論理學と自我の自省との融合によつてこの説はその新しい特質を得る。^{***}」しかるにまさにここに我々は自律が實に原理の自律への傾向を擔ふに到るところのひとつの根源を見出すことが出来る。カント以來ドイツ、觀念論の諸體系にあつて自由は多かれ少なかれ原理の自律の意味をもつてゐる。このことは心掛けておかねばならぬ。

* 宗教改革とドイツ觀念論との歴史的關聯はドイツの學界の大きな問題になつてゐる。この觀念論を宗教改革の「後裔」と考へる見方に對して多くの異論が持ち出されたのである。トレルチはこの問題を「近代世

界」(die moderne Welt)の成立に對する宗教改革の意義の問題として提出した。そして彼は本來の、ルター主義及びカルヴィン主義の、彼の謂ふ“Altprotestantismus”をば、十七世紀の末以來、近代國家の地盤の上へ移されたる“Neuprotestantismus”から區別すべきことを主張する。前者はなほ嚴密に教會的なる、超自然的なる文化の概念のもとに屬するものであり、むしろそれは中世的文化を中世の制度が可能ならしめたよりも一層嚴密に、内面的に、人格的に、自己の方法をもつて貫徹しようと試みたのである。これに反して後者は、啓蒙(Aufklärung)と觀念論によつて前者から分たれてをり、これらのものによつて變形されてゐる。かくて近代的世界の成立史に於ける決定的なる轉換期は、トレルチによれば、宗教改革にあるのではなく、却つて啓蒙時代にある(Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.)。トレルチがカントを啓蒙思潮との聯關に於て見たのは言ふまでもない(例へば、Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. 參照)。それにも拘らず、彼は宗教改革の二つの層の連續性を信じ、「ドイツ觀念論に於けるルッター的要素」について語ることを忘れない。「如何なる法則、如何なる技巧的作爲も知らぬルッター主義の内面性から、それにとつては眞の本性は人間と神との統一であるところの彼の人格神論的な神祕主義からして、自然的・精神的世界過程の、精神の自由なる自己發展的自律の、思想を有する偉大なるドイツの思辨が現はれた。」と彼は記してゐる(Protestantisches Christentum

und Kirche in der Neuzeit, Kultur der Gegenwart I, IV, 1, S. 552.)。バルト、ユガルテン、ブルンナーなどの神學者たち——彼等の神學は時として「辯證法的神學」(dialektische Theologie)と呼ばれてゐる——にとっては、觀念論と宗教改革とは相互に完全に對立したものである。嘗てデイルタイもまたそのレッシング論の中で、宗教改革時代の全生活理解は近代の自律の思想によつてもはや古物にされてしまつてゐる、と云つた。ところでデイルタイが宗教改革に對する觀念論の優越を信じたに反して、今日かの神學者たちは、反對に、後者に對する前者の優越を主張する。

* * * このとき問題になるルッターの主要なる著作は“De servo arbitrio” 1526. である。ユガルテンの出版した獨譯書がある。Martin Luther, Vom unfreien Willen, Nach der Uebersetzung von Justus Jonas, herausgegeben und mit Nachwort versehen von Friedrich Gogarten, München 1924.

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

四

一層重要な事柄はカントに於ける自由の概念とヘーゲルに於けるそれとの間の相違について或

辯證法に於ける自由と必然

る見通しをつけることである。我々は兩者が單に相異なるのみならず、却つてまた相對立してゐるのを見出すであらう。この場合カントの自由の概念に種々なる差別、就中「先驗的自由」と「實踐的自由」との主なる差別のあること、そしてそれらが相互に如何に交渉し、否、屢如何に矛盾するかといふことに關しては、もはや知られてゐるものとしてここでは觸れずにおかれねばならぬ。

* それについて私は拙稿「批判哲學と歴史哲學」(『史的觀念論の諸問題』)の中で比較的詳細に取扱つた。(全

集第二卷收録)

第一、カントの自由は終極は可能なる自由であつた。これも二通りの意味に於てである。先づ彼は因果法則によつて決定されてゐる自然秩序に對して自由は可能であるか否か、また如何にして可能であるかを問題にした。この問題は現象と物自體とを區別することによつて解決された。かくて次に自由はカントにあつて叡智的自我の自由であつた。それは存在に對する當爲の自律、現實的なものに對して内面的なるものの自由である。しかるにヘーゲルは單に内面的なるものは可能なるものに過ぎないと考へる。ヘーゲルの問題にしたのは現實的な自由である。單に在るべきであつてそれ故になほそこには在らぬものを彼は悟性的なものとしてそれを輕蔑してゐる。

また彼はカントに於ける二元的な見方に反對して、義務と傾向性との分離の如きは生けるものを破壊するものであるとした。當爲の思想に對して彼のとる立場はむしろ分離を超越した道德的存在からの行爲である。このものは、彼によれば、まことにただ「生のひとつの樣態」にほかならない。生けるものとは全體的なもの、統一的なものであり、かかるものにして初めて自由なるものと云はれ得る。即ちヘーゲルの謂ふ自由はカントの當爲の概念を止揚すると共に、またカントの倫理主義の立場をも止揚する。

第二、カントの自由は主として個人、の自由であつた。これに反してヘーゲルの自由は共同體に主として關係する。固より後者と雖も前者の説くが如き主觀的な自律の概念を排斥するのでなく、却つて云つてゐる、「ヨーロッパ的な意味で自由と云はれるのは、主としてこの主觀的な若くは倫理的な自由である。」「道德的並びに宗教的諸規定は單に外的な法則及び一の權威の命令として彼に對して要求をなし、彼によつて遵奉さるべきではなく、却つて彼の心臓、心情、良心、知見、等々に於てその同意、承認若くは基礎付けさへをもつべきである。彼自身に於ける意志の主觀性は自己目的であり、絶對的に本質的な契機である。」然しながらヘーゲルはかくの如き主觀的道德(Moralität)は客觀的道德(Sittlichkeit)によつて止揚されねばならぬと考へる。

人格的なもの、特殊なものとは全體的なもの、一般的なものと結びつき、そこに於て具體的となり、現實的となる。「眞の良心」及び「生ける善」は家族、市民社會、國家に於て形作られる。客觀的道德の最高の形態としての國家は、「一般的意志と主觀的意志との統一」として、理性的なものであり、それが眞に自由なるものである。

* Encyclopädie § 503.

かくて第三に、ヘーゲルは自由の概念を、目的論 (Teleologie) の概念に於て思惟する。ここに目的論といふのは普遍と特殊との有機的統一のことである。彼の自由の概念は一の有機的全體の高き聯關の中への主體の有意的なる組織化を意味する。全體から分離された特殊體の自由は彼にとつてまさに自由の反對のものであり、その眞の本質に於ける自由とは民族のうちに生ける精神の實體的なる力に服従することであり、一切の特殊體を擔ひ且つ維持する國家といふ有機體の一構成員であることである。

いま歴史を問題とする限りに於てヘーゲルの自由の概念がカントのそれよりも一層有用であり得ようといふことは、容易に思ひ付かれることであらう。なぜなら前者は自由の現實的な概念をつねに問題としてをり、そして歴史とはまさしく現實的なものの名であるからである。カ

ントの自由の概念は叡智的自我の自由であつた。従つて彼の道徳法の概念もまた全く形式的であるのほかなかつた。我々の實踐にあたつてはつねにそれが内容的に規定されるのが必要であるけれども、この場合カントの立場に於てはそれはどこまでも無限定なものであるのほかない。それを内容的に規定するためには何等かの意味で經驗に結びつけて規定されざるを得ないのであるけれども、彼の立場にあつてはかかる規定の原理となるものが存在し得ない。それは單に主觀的感情に従つて規定されるのほかに、従つてあらゆるユートピアがそこに這入つて來ることが出来る、——そして一切のユートピアは、ユートピアでありながら、つねに經驗的内容のものである。當爲の内容が何であるかはカントの立場に於ては決定し得ざる、また決定すべからざることであるが、しかし現實の實踐に際してはつねに、内容的な當爲が要求されてゐるのである。それのみならず、カントは彼の道徳法の法則性が如何なるものであるかについて明確な概念を與へてゐない。單なる自律の概念によつてはその法則性についての洞見を得ることが出来ないのである。カントは彼の道徳法の法則性をば、或ひはその當時の自然法 (Naturrecht) の見方に従つて、或ひは自然法則 (Naturgesetz) を範型として、或ひはまた矛盾律の論理的法則に従つてさへ、考へてゐたやうに見える。若しさうであるとすれば、それこそ一回的な、繰り返さざる過程

としての歴史的なものの、實踐的なものの意味を全く否定するの結果とならう。しかるにヘーゲルにあつては自由の實質たる自律の法則性は目的論によつて規定されてゐる。それは普遍と特殊との有機的統一に關する目的論的法則性である。個體は自己の自由を實現するために全體の中へ這入つてゆき、そこに於て自己の自由の客觀的内容を見出さなければならない。「市民的生活が義務の地盤を形作つてゐる。個人は彼等の指定された任務、従つてまた彼等の指定された義務をもつてゐる。そして彼等の道徳性はこのものに適合して行動するところに存する。」^{*}しかるに普遍と特殊との關係はヘーゲルの哲學に於て一の發展的體系に秩序付けられてゐる。従つてその發展の各の段階に於て特殊に對する普遍の意味はそれぞれ個性化されてゐる。ここでは目的論が抽象的に問題になるのでなく、却つて普遍と特殊との目的論的關係は各の歴史的段階の特殊性に従つてそれぞれ具體的に規定されてゐるのである。かくて我々の歴史的行為の内容となるべきものは一々歴史的に規定されたものである。ヘーゲルにあつて目的論は辯證法的發展の體系に構造づけられてゐたからである。

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

然しながら自由の概念の目的論的構成こそまさに自由を否定することになりはしないかといふ

疑問は依然として起り得る。なぜならそれは普遍的なもののために主觀的なものを犠牲にするこ
ととなり、しかるに自由の本質は飽くまでも主觀性にあると考へられるからである。ハイムは既
にかくの如き疑問を表白した。「彼（ヘーゲル）の實踐的諸概念はまたただ平らな地に根を張る
植物のしなびたる姿をもつてゐる。個人の生の全き深みのうちに、具體的な内面性のうちに、道
徳の力強き衝動と内容とが横はつてゐる。生ける現實のこの最も豐饒なる坑の中へ降りて行くこ
とを絶對的觀念論は輕んずる。彼は主觀的なものを、それが主觀的なものであることをやめ、そ
して自己を普遍的なものに淨化する限りに於て、尊重することを知るのみである。」*ところで我々
はヘーゲルもまた決してカント的な、主觀的な自由を無視する者でないといふことを上に述べて
おいた。けれどもかかる主觀的道德は、ヘーゲルの體系に於て、抽象的な法律と客觀的道德との
丁度中間に立ち、この後のものへの單なる通過點に過ぎぬやうに見える。然しながらヘーゲルに
よれば國家は個人に對して縁なきもの、外部から強制するものでない。「蓋し國家は市民に對立
する抽象的なものではない。却つて市民は、そこでは如何なる成員も目的でなく、如何なる成員
も手段でないところの有機的なる生に於ての如く諸契機である。」*「國家の本質は道德的生命性で
ある。このものは普遍性の意志と主觀的意志との結合に存する。」ヘーゲルはカントの主觀性の

概念を單純に排斥するのではなく、却つてカントのいはゆる定言命令が形式的原理にとどまり、具體的義務は個人の氣隨に委ねられるのほかなきを見て、かかる「形式的内面性」に反對して、具體的義務を客觀的に規定しようとするのである。「主觀的道德の形式的立場にあつては良心はこの客觀的内容なきものである。」「眞の良心は卽自對自的に善であるところのものを欲する心情である。それは從つて確固たる諸原理を有する、そしてしかもそれにとつてこれら諸原理は對自的に客觀的な諸規定及び諸義務である^{***}」然しながらそれら凡てのことにも拘らず、我々は個性的なもの、人格的なものがヘーゲルにあつて絶えず抑壓されてゐるのを見ざるを得ないといふこともまた爭ふべからざる事實である。苦しさうであるとするならば、それは單に自由の概念の目的論的構成によるのでなく、むしろ主として他の條件に起因するものであると見られなければならないであらう。そこで次のことが注意さるべきである。

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

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

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

第一、カントは自由の問題を神の問題から全く切り離してゐると見られ得る。従つて彼は、

如何にして人間の自由は神に對して可能であるか、といふことを、何處に於ても尋ねようとはしなかつたのである。むしろ彼にとつては神はひとつの "Ideal" であり、理性のひとつの "regulatives Prinzip" であつた。『實踐理性批判』に於てもまた神の存在はカントにとつてなほひとつの "Postulat" にほかならない。カントのなほ啓蒙的な神の概念を打ち破つて、單なる「限界概念」としての神から根源的に規定的なる根源的實在としての神へ移つていつたのは言ふまでもなくフィヒテである。ヘーゲルでは哲學の對象は宗教と同一であり、唯一絶對なる眞理としての神である。神は十分な意味に於て "ens realissimum" であり、それが「即自對自的に存在する眞理」である。カントの神の思想が規制的原理であつたに反して、ヘーゲルに於けるそれは全き意味に於て構成的な性質をもつてゐる。ヘーゲル哲學の汎神論的前提が恰もこのことを要求するのである。そしてヘーゲルはカントとは反對に、自由の概念をば神の思想との全く直接的な關係においた、神は何よりも自由なるものとして規定され、自由の考察は彼にあつて主として神の自由の考察であつたときへ云はれることが出来る。そこからしてヘーゲルに於てもまた、カントとは別の意味で、如何にして人間の自由は神に對して可能であるか、といふ問題は、甚だ色褪めたる姿をもつて現はれ、むしろ闇の中に殘されてゐたのである。カントは自由の概念を神の思想か

ら分離することによつてそれを純粹に主觀的に規定することが出來た、ヘーゲルはそれを神の思想の中へ運び込むことによつてそれを純粹に客觀的に規定せざるを得ない。もちろん兩者に於て自由が共に自律を意味したといふことは何等變らない。それにも拘らずこのやうな相違のためにカントの自由が人格の自律の、ヘーゲルの自由が原理の自律の、性格を一層多くもつに到るといふこともまた固より明白であらう。神に對して人間の自由が如何にして可能であるかといふ問題は、それが意識的に取扱はれる限り、ヘーゲルはそれを辯證法的に解決しようとした。人間の自由は彼にとつて神の自己運動の一の契機である。しかも神は彼に於て汎神論的な神であるから、人間の自由は要するに「止揚され」てしまふことになる。自然の出來事の、歴史の出來事の、藝術、宗教、哲學の過程のうちで本來遂行されてゐるものは神の自己發展の過程である。神は、しかも神がひとり眞に自由なるものである。一切の有限なるものはただ神の目的のための手段、神の道に於ける階段、神の目的地への通過點、彼の旅行のための車である。世界史的な人格と雖も遂に「世界精神の事務執行人」(Geschäftsführer des Weltgeistes)に過ぎないのである。

第二、ヘーゲルにとつて世界は完結したる、目的論的な、體系を成してゐる。これがまた自由を疑はしきものにせざるを得ないやうである。しかるにそのことはまた彼の哲學の汎神論的前

提のために必然的にされてゐるのである。汎神論にとつては全體は與へられてゐる。全體の所與性によつて辯證法は、ヘーゲルに於て——唯物辯證法に於てではなく——流出論的性質を粧ふこととなる。全體の所與性によつて辯證法は、ヘーゲルにあつて、目的論への、有機體、説への傾向を含んでゐる。若し世界の體系にして既に完結してゐるとするならば、いまこの到達された究極的な全體の立場に立つてそれに至るまでの一切の辯證法的發展の過程を回顧するとき、凡ては有機的合目的に構造づけられてゐるものとして現はれることが全く可能であり、かくて我々はそこにただ美しき大いなる必然を見出し得るのみであらう。世界過程が現在に於てなほ終結してゐないが故に、従つて全體は我々にとつてつねにまさしく課題であるが故に、即ち我々は歴史の辯證法的發展を展望的に、未來へ向つて見ざるを得ないが故に、自由は存在するのである。全體の課題性が辯證法に於ける自由の根源である。そして全體の課題性といふことが唯物辯證法のひとつの重要な特色であつた。このやうにヘーゲルに於て自由がないとすれば、それが辯證法そのものの性質に由來するのではないことは明かであらう。むしろ私はヘーゲルの辯證法が著しく有機體說的であり、そして有機體説が辯證法に於ける「辯證的なもの」を否定するに到るといふことを示しておいた*。

* これらの點については拙稿「有機體説と辯證法」（『社會科學の豫備概念』）（全集第三卷收録）参照。

第三、ヘーゲルの自由は究極は一の知的な状態である。自由は彼に於て知的な成熟といふ意味で精神の明徹と一致する。この自由の概念の背景をなすのはギリシア的、アリストテレス的思想である。然しヘーゲルに於けるヘレニスムスについても私は他の場合に論じ及んだ筈である*。「良心をば従つて彼は知識にまで薄め、そして善をば彼は現存する國家秩序にまで外面化する。」とハイムは云ふ。かくてかの宗教改革の原理、ヘーゲルの謂ふ世界史に於ける「ゲルマン的原理」は勢ひ背後に退けられることとならう。「内面性の深さがそのために犠牲にされるところのものは、古典的な、感性的現象の美に向けられた理想である。これをば個人主義を超えて運んで行くものは調和主義である。法律哲學の中に於てまさに前者に對する後者の、近代的原理に對する古代的原理の、ゲルマン的原理に對するローマ的・ギリシア的原理の勝利は頂點に達してゐる。」このハイムの文章を理解するために我々は既に準備されてゐると思ふ。まことに我々は到る處ヘーゲルに於て古典的審美主義の面影を見出し得る。かかる觀想的、回顧的性質のために辯證法はヘーゲルにあつてそれがひたすらなる必然性の論理であるかの粧ひをなしてゐるのである。

* 拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」(『史的觀念論の諸問題』)〔全集第二卷收録〕、その他に於て。

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

五

自由と必然の問題は純粹に二元的な立場に於てはもとも十分な意味で問題とはなり得ない。物自體と現象とを區別してゐる限り、或ひはまた理論理性と實踐理性とを分離してゐる限り、カントにとつて、自由の可能性、可能なる自由が問題にされ得るにとどまる。自由と必然の問題は理性の統一の立場に立つたフィヒテに於てその全き力をもつて迫り來る問題となつた。そこでは自由の現實性、現實的な自由が問題とならねばならない。カントにあつても、自由の王國と自然の王國との結合が問題となつた第三批判に於て初めて十分な意味に於ける自由と必然の問題が現はれたのである。この問題をカントは自然を道德的に合目的なものとして考察する反省的判斷力を設けることによつて解決しようとした。然しながら反省的判斷力にかかはる合目的性^イは彼によれば飽くまで規制的原理であつて、構成的原理ではない。即ち彼にあつては自由と必然の問題は單に主觀的に解決されてゐるに過ぎないのである。

さてヘーゲルは云ふ、「必然の眞理が自由である。」彼はまた自由を「顯はにされた必然」(enthüllte Notwendigkeit)として定義してゐる。「尤も必然はそれ自身としてなほ未だ自由でない、しかし自由は必然をその前提としてもち、このものを止揚されたものとして自己のうちに含む。道德的な人間は彼の行爲の内容を一の必然的なものとして、即自對自的に妥當するものとして意識してをり、しかもそのことによつて彼の自由は毫も損害を蒙ることなく、却つてむしろこのものはこの意識によつて初めて、なほ内容なき、單に可能なる自由としての氣隨から區別されて、現實的なる、内容に充てる自由となる。」この注目すべき文章によつて極めて明白であるやうに、ヘーゲルが必然に基づいて自由を規定したのは——フィヒテはこれに反して自由に基づいて必然を規定したと見られ得る——「現實的なる、内容に充てる自由」が彼にとつて何よりも問題であつたが故である、そして我々は現實の實踐に於てはつねにかくの如き自由、ヘーゲルの他の表現を用ゐるならば、「具體的にして積極的なる自由」が問題になるのである。「内容なき、單に可能なる自由」は、よしそれが哲學者の問題となり得るとしても、現實の、歴史的なる實踐にあつては無關係である。ヘーゲルが、そしてそれを繼いでマルクス及びエンゲルスが、必然に基づいて自由を規定したのは深き意味あることでなければならぬ。蓋し我々は必然の認識による

のほか自由の内容を認識すべき途を知らない。自由と必然とを相互に全く排斥し合ふと考へるのは間違つたことである。

* Encyclopädie § 158 Zusatz.

ここに意味された必然は單なる因果的必然でなく、固より辯證法的必然である。しかるに辯證法は物の運動形態である。辯證法は論理學として特に運動する物に於て適用を見出す。それは何よりも「運動論理學」(Bewegungslogik)である。興味あることは、辯證法批評家たちによつて辯證法が運動論理學であることの最も屢忘却され若くは無視されてゐるといふことである。物が運動してゐる限りに於て一般に實踐はあり得る。しかも辯證法的運動は歴史的なる、即ち一回的にして繰り返さざる運動をいふのであるから、このとき實踐は歴史的實踐であることが出来る。辯證法的必然は因果的必然の如く原理的には無限の繰り返しを含むところの自然法則の必然性でなくして、却つてそれぞれの發展段階に於て特殊的なる歴史法則の必然性であるが故に、その必然の透察は内容に充てる、現實的なる自由の地盤であり得るのである。尤もヘーゲルにあつては、その汎神論的、觀念論的前提のために、辯證法的運動が運動としては止揚されてしまつてゐたことを注意せねばならぬ。彼に於ては辯證法的運動は完結せる、目的論的なる、體系のうちに

閉ざされてをり、従つて全體は所與であつたために、運動と雖も、既に他の場合に度々述べておいたやうに、「無時間的な現在性」、その完全性を表現すべきものにほかならなかつた。イデーの本來の名は安らひまたは永遠であつたのである。

辯證法的過程は展望的には飛躍の契機を含んでゐる。それ故に我々は現在から未來を残りになく認識することが出来ない。固より我々は飛躍の必然性を把握し得る。この必然性の認識は現在の認識を愈完全ならしめることによつて益完全になることは出来る。けれどもそれはどこまでも飛躍の必然性の認識であるのほかない。そこに我々は必然的に、必然的なものを見る。そしてこれが我々の謂ふ自由である。また辯證法的發展に於て我々にとつて未來であるものに對して、我々は、我々の現在であるものを次第に完全に認識してゆくことによつて、我々の見通しを次第に完全にしてゆくことが出来、またそのことは現實の實踐のためにまさに要求されてゐる。然しながら兩者の間にはつねに一の質的な飛躍が存在する。それだから未來に對する見通しはどこまでも見通しであつて、それが必然的な内容の認識とはなり得ないのである。そこに依然として自由の契機が横はつてゐる。ところで實踐的でないとところに眞に展望的な態度はあり得ないであらう。それだから辯證法的自由はただ實踐的辯證法のものである。

このやうにして唯物辯證法のために地盤を獲得して来るにしても、なほ問題が残されてゐるやうである。唯物辯證法は如何にしても人格の自由を基礎付け得ないではないか、とひとは反問するであらう。まことにさうであるかも知れない。しかし先きに記したやうに人と人との關係が物と物との關係に於て疎外されてゐる現代社會にあつては人格の自由は現實的な問題とはなり得ないことが注意されねばならぬ。マルクスが『ユダヤ人問題』の中で明かにせる如く、人間的自由の問題は今では政治的自由の問題に集中せねばならぬ。そこでひとは、人格の自由を考へることなくして實踐を基礎付け得るか、と問ふであらう。このとき我々は人格の自由が何等問題となることなしに強大なる實踐がなほ存在するといふ事實を指し示さう。原始キリスト教に於ては人格の自由は問題にならなかつたのでなからうか。現代のいはゆる辯證法的神學にあつてもそれは背後に退いてゐるのではないか。人格の自由の問題はただヒューマニズムの人間學的前提のもとに於てのみ最前面に現はれて来る。しかるにこの人間學形態そのものが今は批判されつつあるのである。歴史的發展の過程に於ける最も大いなる飛躍に直面するとき、そこにはただ「此れか彼れか」(Entweder-order)があるのみであり、そしてまさにそこに自由の契機があるのである。

——(一九二九・九)——

辯證法の存在論的解明

一

或るものが現存する *Aliquid existit* といふことは矛盾の原理を越えてゐる。なぜなら現存するものについてはその反對はそれ自身として矛盾を含まないからである。一七七〇年八月二七日シュトゥットガルトでヘーゲルが生れたといふことは一の事實であるが、他の時、他の處において彼が生れたとしても、従つて一般に彼が生れなかつたとしても、そのこと自身として何等矛盾ではない。その反對が矛盾を含まないものは必然的ではなく、偶然的であると云はれる。この意味において凡て現存するものは偶然的である。然し或るものが既に現實的に存在するからには、何故にそれが存在しないよりも寧ろ存在するかといふことの十分な理由があるべきである。この理由は固より、その反對が矛盾を含む、といふことではあり得ない。このやうに考へてライプニツは「矛盾の原理」から區別して「十分な理由の原理」を立てたのである。二つの原理の區別に

關する思想がライプニツにおいて初めて現はれたと見られる『結合法論』の附録の中で、彼は次のやうに書いてゐる。「根本原理は二つある。その一つはあらゆる必然的な定理もしくは命題の原理で、在るものは（かうで）あるか（かうで）ないかどちらかである *Quod est (tale) id est seu non est (tale) vel contra* といふこと、いま一つはあらゆる觀察もしくは偶然的な命題の原理で、或るものが現存する *Aliquid existit* といふことである*。」即ち理由の原理は或るものが現存することの原理であり、「事物の現實存在の原理」である。然るに現存するものはその反對が矛盾を含まず、偶然的であるから、ライプニツは理由の原理をまた「事物の偶然性の原理」であるとしてゐる。

* *Dissertatio de arte combinatoria*, Gerh. IV 41 Anmerkung.

現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるのはまさにその存在においてである。ライプニツが矛盾の原理と並べて理由の原理を二つの「大原理」の一つとしたのも、もと、本質と存在、或は本質存在 *essentia* と現實存在 *existentia* との間の、存在における差別を考へたからであつた。前者が可能的なものであるのに對して後者は恰も現實的なものであると考へられる。現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるのは、その存在そのものの現實性に基づくのであつ

て、最初には何等かの論理的根據に由るのではないのである。かうしてライブニツは理由の原理をもつて「論證以前の根據」*fundamentum praedemonstrabilia* であるとし、それを「理由なしに何物も存在しない」*Nihil est sine ratione* といふ言葉で定式化した*。論證以前の根據であるところから理由の原理はまた「あらゆる觀察の原理」*principium omnium observationum* であるとも見られた。このやうにして矛盾の原理と理由の原理との區別は、最初にそして根源的には、何等かの論理的根據に基づくのではなく、寧ろ本質と現實存在、可能的なものと現實的なもの、必然的なものの領域と偶然的なものの領域との間の、存在における差別に根據をもつのである。

* *Theoria motus abstracti*, Gerh. IV 232.

然しながら我々はライブニツにおいて現實存在の偶然性の概念が既に論理的な側面から規定されてゐるのを見出す。即ち偶然的とはその反對が矛盾——論理的矛盾を含まないことであつた。同じやうにライブニツは現存するもの即ち事實を問題にするにあたつて、これを「事實の眞理」の問題として、論理的な側面から問題にしたのである。そして眞理とは彼においてつねに「命題の眞理」を意味してゐる。かくて理由の原理は事實の眞理に、換言すれば、經驗的判断の眞理に關はることとなる。いまでも眞理が命題の眞理を意味する場合には、事實の眞理が理由をもつべ

きことは言ふまでもなく自明のことであるであらう。その場合には、何故に現實的に存在するもの、例へば、この私の存在はその存在が理由をもたないよりも寧ろ理由をもつのであるか、などと問ふこと——多くの思想家を眞面目に苦しめた問——は無意味であるであらう。然しながらまたその場合においては、理由の原理は單に事實の眞理に關してばかりでなく、本質の眞理、ライプニツの所謂「永久的眞理」についても要求されるのが當然である。凡ての命題の眞理は理由をもたねばならぬと考へられるからである。實際、ライプニツ自身このことを認めた。彼は記してゐる、「兩原理（矛盾の原理と十分な理由の原理）とも單に必然的眞理にばかりでなく、更に偶然的眞理にも行はれねばならぬ、十分な理由をもたないものは現存しないといふことが既に必然的である*。」即ちもし眞理が命題の眞理の謂であるならば、必然的眞理と偶然的眞理との間に何等本質的な相違のあるべき筈はなく、一方の原理が同時に他方の原理であるべきことは明瞭である。然るになほライプニツにおいて理由の原理が事實の眞理との關係において初めて掲げられたのは、もしこの原理がないならば、「眞理の本性」に一般に反する眞理があり得ることになる、と彼が考へたためである。眞理の本性とは、彼によれば、述語は凡て主語のうちに含まれてゐる *inse* ということにほかならない。事實の眞理も眞理の本性に反するものでないから、従つてま

た矛盾の原理に反するものとは考へられない。このときなほ事實の眞理と永久的眞理との區別が意味をもつとすれば、それは或る認識論的なものであるであらう。ライプニツは『アルノとの往復書簡第十』の中で書いてゐる。「何でも理由のないものはない。即ち凡ての眞理はその名辭の概念から引出されて来るア・プリオリな證明をもつ。唯この分析に達することがいつでも我々の能力にあるとは限らない。」^{*＊}彼が永久的眞理を盡數に、事實の眞理を不盡數に譬へたのも我々の認識能力に關係してのことであつたと思はれる。

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

*＊ Gerh. II 62. 河野與一氏譯、ライプニツ『形而上學敘説』一二六頁。

けれどもそれだからと云つて、ひとは理由の原理がライプニツにおいて單に論理的意味のものであると考へることを許されてゐないのである。彼が眞理の本性と見做したところの、述語は凡て主語のうちに含まれてゐる、といふことが既に、彼がそれをもつて所謂「個體的實體」を定義したところのものであつたのである。論理的なものと形而上學的なものとのライプニツにおけるかかる一致は、我々を必然的に彼の存在論の根本思想へまで導いて行くであらう。この根本思想といふのは、現實的なものの根柢には可能的なものが、或は現實存在の根柢には本質

が横たはつてゐるとする見方である。蓋し現實存在 *existentia* はその *ex* を原理的な規定にもち、それは「出て來てしまつた」 *existit* (現存する) ものとして在る。従つてそれにとつてはつねに「その出で來るもと」が豫想され、かかるものとして本質 *essentia* が考へられたのである。いまライブニツは『事象の根本的起原』といふ論文の中で次のやうに論じた。無でなしに或るものが現存する *Aliquid potius existit quam nihil* といふ事實から見て、可能性もしくは本質そのもののうちには或る「現實存在への要求」 *exigentia existentiae* いはば「現存せんとする抱負」 *praetensio ad existendum* があるといふこと、換言すれば、本質は自分の力で現實存在に向ふ *per se tendere ad existentiam* といふことを認めなければならない。もし本質にしてかくの如き要求を含んでゐないならば、可能的なものはいつまでも唯可能的にとどまつてゐるのほかないであらう。本質が自己自身において懷くところの現存せんとする抱負の大いさの程度は、すなはち「本質の量」 *essentiae quantitas* の程度を表はす。然るに本質の量は、ライブニツに従へば、「完全性」にほかならぬから「可能的なものは凡てその完全性の程度に應じて現實存在に向ふと云はれる。そこでライブニツは「本質の程度」 *essentiae gradus* は「現實存在の原理」 *principium existentiae* であると述べてゐる。本質の量を規定するものは單なる可能性ではない。

内に矛盾を含まぬもの即ち可能的なものは必ずしも他と互に相容れるとは限らぬ。他と互に相容れる可能性即ち「共可能性」*la compossibilité* が本質の量、完全性を規定するのである。完全性の程度は共可能性の程度である。無数の可能的なものうちただ共可能的なものが、しかも共可能的なものの系列として考へられる無数なる可能的世界のうちただ最も完全なるもののみが、神によつて實現されて、現實的となる、とライプニツは云つてゐる。このやうな實現の十分な理由は彼によつてまた適合 *la convenance* もしくは最善なるものの選擇 *le choix du meilleur* とも呼ばれたのである。

* Vgl. *De rerum originatione radicali*, Gerh. VII 303 sqq. 河野與一氏譯、ライプニツ『單子論』四五四頁以下、参照。

ここにおいてライプニツの存在論における現實存在の理由或は根據 *Grund* を、彼の用語法にかかはらないで見るとき、我々はそこに三つのものを見出し得るであらう。第一に、この理由は本質である。本質は現實存在が「それから出て來るもと」といふ意味においてたしかに現實存在の理由乃至根據と考へられることができねばならぬ。凡て現實的なものは本質の實現にほかならず、現實的なものの世界の根柢には可能的なものの世界がある。第二に、現實存在の理由

は共可能性または適合である。單に可能的なものでなく、共可能的なものにして初めて現實的であり得る。ライプニツが理由の原理のもとに理解したのは主としてこのものであつた。第三に、現實存在の根據は神である。現存するものはライプニツにおいて「造られて存在するもの」*ens creatum* を意味した。寧ろ彼は事物が現存するといふことからア・ポステリオリに神の存在を證明し得ると云つて、次のやうに書いてゐる。「既に偶然的なものは現存してゐる。それらのものは必然的なもののうちにしか自分の最後の理由即ち十分な理由をもつことができないであらう。この必然的なものは自分の現實存在の理由を自分自身のうちにもつてゐるのである。」^{*} 現存するものは悉く偶然的である。従つて現存するものの理由が他の現存するものである限り、現存するものの理由を求めてどれほどその系列を溯つて行つても、我々はただ偶然的なものに達するのみであつて、最後の理由もしくは十分な理由に到ることがないであらう。この理由は偶然的なものの系列の外にある必然的なもの即ち神であり得るばかりである。ところで現實的なものの根柢にはつねに可能的なものがある。この可能的なもの即ち本質は、ライプニツによれば、現實存在への要求を擔つてゐる。然るにかかる要求そのものがまた神に基づいてゐるのである。「神がなければ可能性のうちには何等事象的なところがないことになつて、現存するものがなくなるばかり

でなく、可能的なもののすらなくなつてしまふ。^{*}可能性のうちに存する事象的なところは、現實存在に到達しようとする傾向のことである。凡ての現實性の根柢にいつでも豫想される可能性の有する事象性 *la réalité* は、現實的なものとしての神に基づくのほかない。

* *La monadologie* § 45. 河野氏譯『單子論』三七一一二頁。

** *Op. cit.* § 43. 同譯書三六五頁。

然るに右の三つの意味における理由の概念のうちライブニツの存在論にとつて最も重要で、決定的なのは、第一のものである。このものに向つて他の二つのものも集つて來るやうにさへ思はれる。神の現實存在の根據が既にその可能性であると見られてゐる。固より神にあつてはその存在と存在の根據とが一つである。この場合本質は現實存在を含んでをり、それが現實的であるためには唯可能的でありさへすれば足りる。従つてその現實的存在は可能的存在の單純な歸結 *une suite simple de l'être possible* であると考へられる。^{*}必然的に現實的なもの即ち神と他の現存するもの即ち偶然的に現實的なものとの相違は、現實存在と現實存在の理由とが一つであるか否かといふところにある。神の現實存在の理由は自分自身のうちにある。神は彼自身に依存する存在者 *ens a se* である。これに反して彼以外の現實的なものはその存在と存在の理由とが

一つでなく、存在の理由は自己の外にある。次に現存するものは矛盾の原理を越えてゐるにしても矛盾の原理に反するものではない。ライブニツが事實の眞理に關して理由の原理を立てたのはもともとそれが偶然的なものとして眞理の一般的本性に、従つてまた矛盾の原理に反することがないためであつた。ところでもし如何なる現實存在も本質から出て來たものであり、前者は凡て後者の實現にほかならないとすれば、現存するものが矛盾の原理に反することのないのは當然である。それ故に現實的に存在するものが矛盾の原理を越えてゐるといふことはライブニツにおいてそれが矛盾の原理にのみ支配されてゐないといふことを意味するだけである。自分のうちに矛盾を含まないといふことだけではなほ現實的となり得ない。現實的となり得るためには共可能的でなければならぬ。然しながら共可能的なものは既に可能的でなければならぬ。従つて矛盾の原理は現實存在の「十分な」條件ではないにしても、その「必要な」條件である。この意味において矛盾の原理は理由の原理の根柢をなしてゐる。否、共可能性を表はすものとして理由の原理は世界的規模における矛盾の原理であるとも見られることができるであらう。なぜなら共可能性は、内に矛盾を含まないばかりでなく、外に向つて他の無數の可能的なものに對してもまた矛盾しないといふことを意味するからである。このやうにして理由の原理はライブニツにあつて何等

根本的に矛盾の原理に對立するものでなく、却てこれの擴大であるとも考へられよう。尤も理由の原理は存在論的意味をもつてゐた。然し矛盾の原理と雖もライブニツにおいて單に論理的なものでなく、また存在論的なものであつたのである。現實存在の根柢には本質があるとする存在論にとつて、理由の原理が矛盾の原理に對抗し得るものでないことは固より当然のことであつたであらう。

* La monadologie § 40. 河野氏譯書、三六一頁。

二

さて辯證法の存在論的解明にあたり我々にとつての根本的想定は、それぞれの論理學はそれぞれ自分に固有な存在の領域をもつてゐるといふことである。私は既にこの想定のもとに、普通には形式論理學といはれるアリストテレス的論理學が元來決して形式的なものでなく、その固有な存在の領域として本質存在をもち、このものに關係しては實に内容的な論理學であることを述べておいた*。蓋し一定の存在はつねに一定の論理と結び付き、一定の存在論を成立せしめ、それに應じて一定の論理學を成立せしめてゐる。論理學と存在論とは共生え *co-existent* である。從

つてどのような論理學も根源的には存在論的なものである。カントの先驗的論理學がまたさうであつた。もともと *philosophia transcendentalis* (先驗的哲學) なる語はスコラ的用語においては *ōvrolογία* (存在論) のラテン譯以外のものではなかつた。カントはその先驗的論理學の説明に際して、一定の表象が「如何にしてア・プリオリに經驗の對象に關係し得るかといふ可能性」の認識が先驗的と呼ばれる、と云つてゐる。先驗的論理學において示されるものは、單に論理的なものでなく、却て經驗の對象に係はる限りにおける論理的なもの、従つて或る存在論的なものである。そしてカントによれば、このものはまさに經驗の對象を對象たらしめるところのものであるから、經驗の對象もまた單に存在的なもの *das Ontische* ではなく、却て存在論的なもの *das Ontologische* である、と云はれ得る。このやうに見るならば、カントこそ初めて十分な意味における存在論を可能ならしめる立場を發見した人であるとさへ考へられることができるであらう。アリストテレスの論理學もカントの論理學も本來存在論的なものであるとしたならば、辯證法の存在論的解明の仕事が、辯證法は存在論であるといふことを示すだけのことにとどまり得ないのは勿論である。唯それだけのことでは實際何事も語られなかつたに等しい。なぜなら辯證法が存在論であることは、自己の論理をもつて單なる形式でなく同時に内容そのものの魂であると

考へる辯證法にとつては、寧ろその最初の定義のうちに含まれてゐるからである。我々の課題は辯證法に内面的に結び付く存在論が如何なるものであるかを明かにすることではなければならぬ。辯證法はそれに固有な存在の領域をもち、それに固有な存在論を含んでゐる筈だからである。恰もこのやうな自己の地盤を離れるとき、内容の論理學たる辯證法と雖も畢竟形式的なものとならざるを得ないに相違ない。かくて我々の仕事が或る任意の存在論、例へばニコライ・ハルトマンにおける如く觀念論と實在論との此方にあると考へられた存在論の見地を、ヘーゲルの體系のうち特にその『論理學』の中へ持ち込んで、そこにおいてハルトマンがなしたやうにその最初の二卷が特別に存在論であるなどと論ずることは、全く別な事柄であるのは明白であらう。^{***}我々の仕事はヘーゲルに對して批判的であるとすれば、それは遙かに根本的な意味においてである。我々は辯證法を存在論的に説明することによつて、ヘーゲル自身の存在論がその根柢において辯證法と一致し得ないことを示すであらう。これによつて我々は何故に人々がヘーゲルの辯證法的體系をなほ形式的であると感じ且つ語らねばならなかつたかをその根源から明かにするであらう。

* 拙著『觀念形態論』における「形式論理學と辯證法」〔全集第三卷收録〕参照。

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

然しながら私は何故にライプニツをもつて始めたのであつたか。ライプニツとヘーゲルとは哲學史上同じ系統の哲學者に數へられる。彼等は甚だ偉大なるアリストテレス主義者であり、ともに發展の思想をその雄渾なる體系において表現した人として知られてゐる。このライプニツが本質と現實存在とをその存在において區別し、後者は矛盾の原理を越えてゐると考へ、それに關して理由の原理を立てたのである。いま辯證法の根本的な特色が矛盾の原理を認めないところにあるとすれば、かくの如き現實存在こそ恰も辯證法にとつてその固有な存在の領域ではないであらうか。ライプニツが現實存在の領域を支配するものと見做した理由の原理は何等か内面的な仕方
で辯證法に關係してゐないであらうか。このやうな豫想をもつて始められた我々の研究は結果において丁度その反對のことに到達した。然し我々は同時にこの結果の理由をも認識することができた筈である。即ちその理由は、最も根本的には、現實存在の根柢につねに本質を考へるといふ思想のうちに横たはつてゐた。もしこの認識にして我々にとつて決定的な意味をもつものであるとすれば、我々は云ひ得る、現實存在の理由或は根據にして本質であると見られる限り、辯證法は成立することができないのである。この場合發展の概念を持ち出してそれだけでは無駄であらう。ライプニツの體系は最も模範的な發展の哲學のひとつであつた。アリストテレスの哲學

の中心概念も運動または發展であつた。萬物は流れると考へたヘラクレイトスについてヘーゲルは、「この人にあつて初めてその思辨的な形態における哲學的イデーに出會はれる」と述べてゐる。然るにアリストテレスはその『形而上學』第四卷において、矛盾の原理に關して論述するに際して、生成の問題並びにヘラクレイトスの思想に立入り、そして矛盾の原理は、それに他の凡ての原理が基づくところの、「あらゆる原理のうち最も確かな原理」であるといふ結果に到達したのである。^{*} 辯證法は單に一般に發展の論理であるのではない。如何なるものの發展であるかがそれにとつて問題なのである。そしてイデー的發展としての辯證法はあり得ないやうに見える。

* Metaphysica Γ. 3. 1005 b 18.

現實存在の根本的規定は偶然性である。現實性は偶然性である、と云はれることができよう。現實的に存在するものが偶然的であるのはまさにその存在においてである。従つてライプニッツがこの偶然性を單に論理的な意味に解して、その反對が矛盾を含まぬこととしたのは、現實存在の偶然性そのものにとつては寧ろ第二義的なことであると云はなければならぬ。この偶然性は、本來、現實存在が現實存在 *existentia* としてその *ex* なる根本的性格のために含むところの規定である。然るに現實的に存在するもののこの根本的な *ex* は、そのものにおいては存在と存在の理

由もしくは根據とが一つでないことを表はす。現實存在にとつてはその存在の理由は自己以外のもののうちにあつて、自己のうちにはない。このやうなものはその存在において偶然的であるのほかなく、かくの如き偶然性はそれの反對が矛盾を含まないといふライブニツ的、論理的な意味における偶然性よりも一層根源的なものであり、寧ろこれの根柢をなしてゐる。ライブニツも神はその現實存在の理由を自分自身のうちにもつから必然的なものであると云つたとき、それに對してかくの如き偶然性を考へてゐたのでなければならぬ。現實存在が辯證法的であるのはそれがまさにかくの如き偶然性を擔つてゐるためである。その存在と存在の理由とが一つでないところに、或る現存するものが辯證法的である根源が存してゐる。かくて偶然性は辯證法の始源であり、その意味において辯證法は偶然性の論理にほかならない。それが偶然性の論理であるところに、辯證法の最も本質的な特色は横たはつてゐるのであつて、かかるものとしてまさに辯證法は歴史の論理であると云はれ得る。現實的に存在するものにとつてはその存在の理由は自己以外のもののうちにあるのであるから、それは自己によつて存在するものではない。「自己によつての存在者」*ens per se* においてはその存在と存在の根據とが一つであり、このやうな存在は無限なる存在である。これに反してその存在の理由が自分のうちにはない現實存在はその本性上有限的で

ある。ただ有限なるもののみが辯證法的である。

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

身のうちに矛盾を含んでゐるといふことは、それが自己の存在の理由をもつてをり、且つこの理由が自己の存在と一つでないといふことの證據である。

然るに現存するもののうちに矛盾を成立せしめるものとして、現實存在の理由は何等かの本質、何等かのイデー的なものであることができない。もしそれがイデーであるとすれば、それに自己を關係させることによつて或るもののうちに矛盾が内在せしめられるといふことは不可能である。その場合には寧ろ、矛盾ももはや眞の「對立」*ἐναντιον, συν*ではなく、却て或る「差別」*διαφορὰν*であり、單なる「反對」*συνερεον, συν*であるに過ぎない。即ちアリストテレスは云つてゐる^{*}、*διαφορὰ γὰρ τίς ἐναντιότης ἢ ὁμοιότης ἐστὶν* 相矛盾するものは單に或る一つの點に關して相矛盾するのではない。相矛盾するものは寧ろあらゆる點に關して相矛盾するものとして相矛盾するものなのである。このことは現實存在の理由であるものが決してイデーではなく、却て質料、寧ろ**自然**であることを表はす。尤も辯證法は矛盾の統一されることを豫想する。或る現存するもののうちに含まれる矛盾を統一するものは、そのものの存在の理由もしくは根據であるもののほかないであらう。然るに矛盾はそれがどこまでも矛盾としてとどまつてゐる限り統一されることができない。それが統一された限りにおいては矛盾は單なる反對となつてゐる

のでなければならぬ。従つて或るもののうちに含まれる矛盾を統一するものである限りにおいては、そのものの存在の理由であるものは何等かイデー的なものであると考へられる。然しながらまたそれが何等かイデー的なものである限りにおいては、それは或る自己自身のうちに矛盾を含む現實的なものの存在の理由であることができない。現實存在の概念のうちに含まれてゐるかくの如き矛盾は、いつたい何を意味するであらうか。

* *Metaphysica* I. 2. 1004 a 21.

第一、かくの如き矛盾は或る現實的なものの存在の理由が依然として他の現實的なものであることを意味する。このものは固より或るものの理由としてそれよりは高次なものである、しかもそれ自身なほ一の現實的なものであり、従つてその現實存在と現實存在の理由とは一つでない。右に述べた矛盾は或るものの理由であるものそのものにおいて、その存在と存在の理由とが一つでないことを表はしてゐる。そしてこのことは或るものの理由が、そのものに含まれる矛盾を成立せしめるものとしてそのものの理由であることができ、然し同時にかかる矛盾を統一するものとしてそのものの理由であることができるといふ、それ自身矛盾のものであることを表はすのである。我々は現實存在の理由が現實存在である限り辯證法は成立するといふことを知り得る

であらう。或る現實的なものの理由をどれほど尋ねて行つても、その理由であるものにおいて存在と存在の理由とが分れてゐる限り辯證法はあるのである。ここに我々はシェリングの思想の深い意味を見出すことができる。彼は『人間的自由の本質』に關する論文の中であからさまにライプニツの名を擧げて批評してゐるが、我々はこれを特にヘーゲルに對する批評として讀まねばならぬ。そこでシェリングは、現存する限りにおける存在者 *das Wesen, sofern es existirt* と單に現存の根據である限りにおける存在者 *das Wesen, sofern es bloss Grund von Existenz ist* とを區別することが重要であると説き、そして云つてゐる。神の前もしくは外には何物もないのであるから、神はその現存の根據を自己自身のうちにもたねばならぬ。然しながら神が自己のうちにもつ彼の現存のこの根據は、絶對的に見られた神即ち現存する限りにおける神ではない、なぜならそれは實にただ彼の現存の根據に過ぎぬからである。それは自然——神のうちにおける自然 *die Natur in Gott* である、一の固より神から分離すべからざる、しかもなほ區別された存在者である。^{*}我々はシェリングの神が神の名にふさはしいか否かを問はない、いづれにせよ、現存するものの理由がたとひ神であるとしても、その神においてなほ彼の現實存在と現實存在の理由とが區別される限りにおいて、且つこの理由が自然である限りにおいて辯證法は成立し得るのである。

* Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, W.W. I. Abt. Bd. 7, S. 357 ff. なほこの點に關係して、ベルの體系の出發點は神は原質 Urstoff と同一であるといふ教説であると云つたニンクの解釋を参照。Vgl. Caspar Nink, Grundlegung der Erkenntnistheorie, S. 103 ff.

第二、或るものの現實存在の理由は、それがそのもののうちに矛盾を成立せしめるものである限り、質料的なもの、自然であり、闇である。然しそれがこの矛盾を止揚するものである限り、それは或るイデー的なものであり、光である。それが或るイデー的なものであるといふのは、現實存在の理由であるものがみづから現實存在に到達したといふことである。然しそれは現實存在に到達しても、なほ現實存在として自己の現實存在の理由をまたもつてゐるのだから。さて或る現存するものは自己自身のうちに含まれてゐた矛盾が止揚されることによつて自己を實現したのであらうか。否、決してさうではない。辯證法は現存するものの自己實現の論理ではないのである。辯證法的發展において、もし何物かが自己を實現したとすれば、それは少くとも現存するものそのものでなく、却て現存するものの理由であつたものである。即ちそのとき或る現存するものの單なる理由であつたものがみづから現實存在に到達するといふ意味において、

それは自己を實現したと云はれることができよう。然しながら高次の現存するものの出現によつて最初の現存するものは必然的に没落しなければならぬ。辯證法は現存するものの凡てが没落に値するといふことを確立する。辯證法的發展の過程において現存するものは自己を實現するのでなく、却て無限に自己を克服してゆくのである。

第三、或るものの理由であるものは普通にそれに先立つものと考へられてゐる。從來の論理學においては前件 *antecedens* が後件 *consequens* の理由であるとされてゐる。アリストテレスは、凡ての *aitia* (原因、理由、根據) は *αρχαι* (原理) の意味をもち、凡ての原理に共通な意味は「最初のもの」*το πρώτον* であるといふことであると述べてゐる。ところで現實存在の理由は何等かの最初のもの即ち或る *αρχή* (*principium, Anfang, 端初*) であるであらうか。ここでも辯證法は從來のアリストテレス的な論理學と正反對である。現存するものの理由が端初といふ意味での原理でないといふところに辯證法は成立する。もし現存するものにとつて自己の理由であるものが自己の原理であるとすれば、そのものは辯證法的ではあり得ない。それが辯證法的であるのは、自己の理由が、それから自己の出て來たもとであるのでなく、却て自己がそれに向つてゆくものであるためである。それにとつては前件が自己の理由であるのでなく、却て後件こそ自己の理由

なのである。もしも或るものの存在の理由が端初もしくは原理であるとすれば、そしてあらゆる有限なものは時間的なものであるから、これを時間的に云つて、或るものの存在の理由が過去のものであるとすれば、この理由はそのものに全く内在的であらう。然るに純粹に内在的な立場においては一般に辯證法は成立することができない。内在と共に超越があるところに辯證法はある。理由が端初であるならば、如何にして超越があるかは説明されぬであらう。然しながら或る現存するものの理由は、既に述べた如く、それがこのものうちに含まれる矛盾を統一するものである限りにおいて即ちその理由がみづから現實的になる限りにおいては、このものは既に没落してゐるのである。それ故に或るものの存在の理由はそのものにとつてその限りにおいて、未來に屬し、超越的である。それが超越的であるのは、辯證法が現存するものの自己實現の論理でないからである。最も屢々誤解されてゐるやうに辯證法が自己實現の論理であるならば、何故に超越があるかは説明されない。辯證法は却て、自己超越の論理である。パスカルの「自己は厭惡すべきものである」*Le moi est haïssable* といふことを痛感しない者には辯證法は分らないであらう。現存するものに對して限りなき憎惡、憤怒をもたぬ者には辯證法は理解されない。辯證法は絶えず自己を踏み越えてゆく者の辯證法である。從來の多くの形而上學を特色づけてゐたも

のが背進的思惟であつたとすれば、辯證法はそれとは反對に前進的思惟である。自己の存在の理由を自己の背後に求めるのでなく——それは要するに自己實現の論理となる——、却てこれを自己の前方に求める思惟が辯證法である。固より單なる超越のみあつて内在のなところには辯證法はないであらう。或るものの現實存在の理由は、そのものにとつて超越的でありながら、しかもそのもののまさに理由であるといふ意味において内在的である。未來は現在のうちへ深く喰ひ入つてゐるのである。しかもそれが内在的であるのは單にそのものの理由として、即ちそのものの「現實存在」とは區別された「現實存在の理由」としてである。現存するものにおいてはそれの現實存在と現實存在の理由とが區別されてゐるところに、辯證法における内在と超越なる困難な問題を解くための鍵があるのである。

三

ヘーゲルの論理學の體系において理由の範疇は本質の領域のうちに位置づけられてゐる。しかも『エンチクロペディ』においては、それは「實存性の理由としての本質」*das Wesen als Grund der Existenz* の項のもとに示される。普通に大論理學と呼ばれてゐる書物の中では理由の概念は

矛盾の概念に續いて説明されてゐる。矛盾にあつては對立する二つの側は先づ區別された契機としてその獨立性をもつてゐる。このやうな獨立性はそれらのものがなほ即自的であることを表はす。然しながらそれらのものは全く無關係なのでなく、却てその一者のその他者に對する否定的な關係によつて獨立的なのである。その獨立性はこのやうな仕方で措定されてゐるのであるから、それらのものは對自的にある獨立的なものである。かくて自己を獨立的として措定するものは、この措定を被措定となすに到り、「それらのものは理由に向つて行くのである。」然るに矛盾するものが「理由へ行く」Zu-Grunde-Gehen といふことは二つのことを意味してゐる。それは先づ對立が「滅びる」zu Grunde gehen といふことである。けれども同時にそれは對立が「自己の理由へ行く」in seinen Grund gehen といふことを意味する。^{*}そこで矛盾するものは前の意味においてなくなるのであるが、それは同時に後の意味において自己の本質に還り、このものから新たに生れるのである。有限なものは自己自身において矛盾するものとして、かやうな二重の意味において理由へ行くものである。有限なものは啻に矛盾的であるのみならず、また偶然的である。「偶然的なもの」das Zufällige は、その語の表はす通り、「落ちて行く存在者」fallendes Sein である。このものがそれに向つてもしくはそれのうちへ落ちて行くものは理由であり、本

質的なものである。ところでヘーゲルにとつて自己の理由へ行くといふことは恰も自己の理由へ還るといふことを意味した。即ち理由であるものはまさに自己のうちにあり、物は理由へ行くことによつて自己に還り、自己のうちに自己を見出すのである。即ちヘーゲルの哲學は我々が辯證法の本性はそれではあり得ないとしたところの「自己實現」の意味をもつてゐる。従つて理由づけられたものと理由とは本來一つであると考えられる。ヘーゲルは記してゐる、「理由はそれが理由づける限りにおいてのみ理由である、然しながら理由から現はれたものは理由自身であり、そしてこの點に理由の形式主義が横たはつてゐる。理由づけられたものと理由とは一にして同一なる内容である、そして兩者の間の差別は自己への單純な關係づけと媒介もしくは措定されて在ることとの單なる形式上の差別である。」^{***}理由はヘーゲルによれば矛盾を解消するものである。然るにもし理由づけられたもの即ち矛盾するものと、理由即ち矛盾を解消するものとが一つであり、兩者の差別が單に形式上の差別に過ぎないとすれば、如何にして理由づけられたもののうちに眞面目な矛盾が内在し得るであらうか。かかる矛盾そのものの理由は何處にあるのであらうか。この場合理由そのものが矛盾を自己自身のうちに含んでゐると考へるのほかあるまい。實際ヘーゲルはその通り、矛盾の止揚として現はれる理由はひとつの新しい矛盾である、と云つて

る。それではこの新しい矛盾そのものの理由は何であるであらうか。このやうに尋ねて溯るとき、我々はヘーゲルの全存在論の基礎に眼を向けざるを得なくされるのである。

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

** Encyclopädie § 121 Zusatz.

さきに我々は現存するものの現實存在の理由もしくは根據がそれからそのものの出て來たところのものでなく、却てそのものがそれに向つて行くところのものであることを述べた。根據は結果であつて、端初ではない。ところでヘーゲルは結果は同時に端初であると説く。そして彼は書いてゐる、「結果は唯、端初が目的 Zweck である故をもつてのみ、端初であるところのものと同一である*」。我々はここにヘーゲルの全存在論の基礎を見出し得ると信ずる。端初と結果との同一はヘーゲルにあつて目的の概念を介して打ち建てられる。然るに目的はヘーゲルにおいて或る主觀的なもの、意志的なもの、當爲であるところのものを意味したのでなく、一の存在論的な根本規定を現はしてゐたのである。その意味は次の文章から明瞭である。「然るに知識にとつて目的は、進行の系列と同じく必然的におかれてゐる。目的は、それが最早自己自身を越えて行くことを要しないところに、それが自己自身を見出すところに da, wo es nicht mehr über

sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet. として概念が對象に、對象が概念に相應するところにある。^{*}「即ち目的は或るもの、この場合には知識が、「最早自己自身を越えて行くことを要しないところに」、「自己自身を見出すところ」にある。この目的概念は恰もアリストテレスにおいて模範的に展開された τέλος の概念に一致してゐる。『形而上學』第五卷の中に定義されてゐる^{***}、τέλειον λέγεται ἐν μέν οὐ μὴ εἶστιν ἐξω λαβεῖν μηδὲ ἐν ἰορίον, οἷον πρόνος τέλειος ἐχάστου οὐτος οὐ μὴ εἶστιν ἐξω λαβεῖν πρόνον τίά ὅς τοῦτου μέρος ἐστὶ τοῦ πρόνου. 即ち目的的なものは、その外にそのひとつの部分であるが如き或るものが何等見出され得ないものである。このやうな規定が純粹に存在論的なものであることは、彼が死を目的的なものとしてゐることによつても分る、なぜなら死 ὁ τέλευσις は恰も生の終末 τὸ ἐσχάτον としてその外には生の何物も決して見出されないからである。また曰ふ、τέλος δὲ καὶ τὸ οὐ ἐνεχὰ ἐσχάτον. 理由はその理由であるものがその外にもはやない場合目的である。一般に目的とは最後のもの、終末的なものを意味する。もしさうであるならば、ヘーゲルの云つた如く、端初が目的であるとき、結果が端初と同一であることはおのづから明かである。

* Phänomenologie des Geistes, W.W. II S. 17.

*** Ibid. S. 65.

*** Metaphysica Δ. 16.

このやうな目的概念がヘーゲルの全體の體系を支配し、構成してゐる。このものこそまさしく、存在論の見地から云つて、彼の哲學を觀念論たらしめ且つその觀念論の特殊性を規定するものである。「かくて端初 Anfang は絶對的な端初、或はここでは同じ意味だが、抽象的な端初でなければならぬ。それはこのやうにして何物も前提すべきでなく、何物によつても媒介されず、また一の根據をもつてはならない。端初は寧ろそれ自身全體の學の根據 Grund であるべきである」、とヘーゲルは書いてゐる。「前進は根據のうちへの、根源的なもの、眞なるものへの背進であり、このものにそれをもつて端初がなされたものは依存し、このものから實に生産されるのである。」かくの如く端初と根據もしくは理由とは一致し、寧ろ同一であるのであるから、學の全體は必然的に一の圓環行程 Kreislauf を成す。「學にとつて本質的なものは、一の純粹に直接的なものが端初であるといふことよりも、却て學の全體が一の自己自身のうちにおける圓環行程であつて、そこでは最初のものがまた最後のものとなり、そして最後のものがまた最初のものとなるといふことである*。」我々はさきに辯證法的なものにあつては結果或は根據が同時に

端初であり得ないことを述べた。——これとは反對のことを主張するヘーゲルの哲學は果して辯證法的な體系であり得るであらうか。——兩者が一致し得ないのは、そのものにおいてその存在と存在の理由とが分れてゐるからである。かかるものは有限的と云はれる。然るにヘーゲルのいふやうな根據と端初とが一致するものにあつては究極においてその存在と存在の根據とは一つである筈であり、かかるものは絶對的なものであるのほかない。いま我々は絶對的といふ語について、とりわけ二つの意味を區別することができらうであらう。近代的思惟にとつては、因果の範疇の優勢な支配のもとに、絶對者は無制約者 *das Unbedingte* を主として意味してゐる。それは因果の連鎖の外に立てるものである。カントにおいての如きがさうであつた。ところがラテン語の *absolutum* は、多くの場合 *absolutum atque perfectum* と連ねて用ゐられたやうに、もとギリシア語の *ἐντελές* の譯語であり、完結的 *vollendet* なもの、自己のうちに終末を有するものをいつた。ヘーゲルにおける絶對的なものとは恰もかくの如きものを指したのである。ヘーゲルの體系は、このやうな絶對的なものの體系として、閉鎖的であり、自己完了的であることを要求されてゐる。然るに絶對的なものが一の自己完結的な「全體」である場合、そこには純粹な内在のみあつて如何なる超越もあり得ないのであるから、如何にして辯證法はそこにあり得るであらうか。

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

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

* * * Encyclopädie § 86 u. § 87.

絶對的なものは無限なものである、とヘーゲルは云つてゐる。ここにいはれた無限なものとは有限なもの他者であるが如きものではない。かかるものとしては無限なものは「惡しき無限なるもの」であるに過ぎぬ。有限なものの本性は、それがそのうちに内在的であるところの限界においてあるといふことが矛盾とされ、この矛盾によつてそれが自己を越えて送り出されるといふことである。「自己の内在的な限界をもつて自己自身の矛盾として措定され、この矛盾によつて自己を越えて出て行けと命ぜられ、放逐される一者は、有限なものである。」このやうな一者の他者である限り、無限なるものは彼岸 *das Jenseits* であると考へられる。「唯惡しき無限なるもののみが彼岸である、なぜならそれは單に實在的として措定されたる有限なものの否定であるからである。」無限なものが有限なものの他者としてこのものの彼岸である限り、有限なものが自己の本性に従つて自己を越えて驅り立てられて行く過程はただ限りなき進行であるのほかない。このとき無限なものはまさに彼岸として到達され得ぬものであるからである。「然るにこのやうな到達され得ないといふことはその高さであるのでなく、却てその缺陷である。」「眞ならぬ

ものは到達され得ぬものである Das Unwahre ist das Unerreichbare. そしてかくの如き無限なもの
 が眞ならぬものであることを洞見すべきである。^{***}無限なものは到達されたものとして、無限な
 ものへの進行は直線をもつて象じられるやうな限りなき進行の無限性を表はすことをやめ、「完
 結せる、自己閉鎖的な運動」となる。圓環こそ「眞に無限なるもの」の象徴である。眞に無限な
 るものは無限定なものではなく、却て内に限定を含むもの、その意味で有限なものでもあらう。然
 しそれは有限なものではなく、有限なもの他者としての無限なものでもなく、却て有限性と無限
 性との統一である。我々はここにもまたかの目的の概念、アリストテレス的なテロスの概念がは
 たらいてゐるのを見ることが出来る。無限なものはヘーゲルにおいてカント的な無制約者とは全
 く別なものを意味してゐる。無限なものとは限界なきものでなく、却て内に限界を含むものであ
 る。アリストテレスが既に πέρας (限界) の概念と τέλος (目的) の概念とを結び付けて、前者に
 次のやうな定義を與へてゐる。^{***}πέρας λέγεται τὸ τε ἐσχάτον ἐκρότου καὶ οὐ ἐξω μὴδὲν ἔστι
 λαβεῖν πρῶτον καὶ οὐ ἔσω πάντα πρῶτον, καὶ ὁ ἀν' ἧ εἰδος μετέθους ἢ ἔχοντος μετέθους,
 καὶ τὸ τέλος ἐκρότου. 或るものの限界とはその外部にこのものの何物も見出されず、その
 内部にこのものの凡てが見出されるところの最後のもの、従つてまた最初のものである。アリス

トテレスにあつても無限に進行する $\pi\rho\omicron\tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ といふことは、單に論理的不可能をばかりでなく、また存在論的不可能を意味したのである。優越な意味における存在とは、ヘーゲルにおいてもアリストテレスにおけると同じく、テロスのな、ペラス的な存在のことであつた。

* Wissenschaft der Logik, III, S. 137.

** Ibid. III, S. 163.

*** Metaphysica Δ , 17.

全く同じ見地から我々はヘーゲル哲學のどのやうな根本概念をも解明し得る。否、まさにかくの如き存在論的な解明を有するといふことが彼の體系の根本的な性格を形作つてゐるのである。例へば「精神」の概念をとつてみよう。ヘーゲルは云ふ、「精神の概念は、自己を對象とするといふ、自己自身への還歸である。それ故に進行は何等無限に向つての無規定的な進行でなく、却てそこには目的、即ち自己自身への還歸がある。それ故にまたそこには或る圓環行程がある、精神は自己自身を求める。」次にヘーゲルが「自由」の概念を規定して「自分自身の處に在ること」 $Bei-sich-selbst-sein$ としたのも固より同じ構造を示すものにほかならないであらう。ここから我々は更に彼の全體の體系の構成に眼を轉じよう。このとき就中「客觀的精神」から「絶對的精神」

への移行は困難な問題を含んでゐるやうに見える。蓋しヘーゲルによれば國家の理念は主觀的精神と客觀的精神との自覺的な統一を表はす。「そのとき客觀的意志と主觀的意志とは和解されてをり、一にして同一なる曇らざる全體である。」^{***}しからばここに既に精神の最高の段階は到達されてゐる筈であり、ここからしてなほ國家を絕對的精神、即ち宗教、藝術、哲學に對して分つことは不可能ではないであらうか。^{***}精神の發展が自己自身との媒介であるならば、兩者の區別はただ媒介の仕方のうちのみ存するでなければならぬ。客觀的精神は一の外的な世界の形成を通じての精神の自己自身との媒介である。それは國家の形態においては一の外的現實、衝動の體系及びその満足の手段に關係せる意志であつて、その限りに於いてなほ有限性の契機に纏はれてゐる。客觀的精神は「單に世界のうちにおける、現實のうちにおける自由」である。絕對的精神はこれに反して自己自身によつての精神の自己自身との媒介である。媒介はこの場合もはや一の外的な世界の形成ではなく、却て精神の自己自身のうちにおける證しである。精神はもはや自己自身から出て行くことなく、純粹に自己自身の處に在る。ここにおいて精神はそのテロスに到達する。その場合絕對的精神を表はす名としては、ヘーゲルが彼の『哲學的準備學』の中でこのものを表はしたところの、「その純粹な表現における精神」der Geist in seiner reinen Darstellung

であるのほかないであらう。

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

** Ibid. I, 94.

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

四

然しながら我々は「その純粹な表現における精神」が如何にして辯證法的であり得るかを理解することができない。そこではヘーゲル自身も認めてゐるやうに「移行」Übergehen があり得ないのは固よりである。ただ有限なもののみが移行する。そこでは發展といふことも十分な意味では語られることができず、寧ろ唯ヘーゲルが屢々用ゐたところの「表現」Darstellung なる言葉こそ適切であるであらう。單に絶對的精神の段階のみではない、彼の全體系と雖も、これを彼の欲する如く理解するならば、精神の自己表現の哲學でしかないと思はれる。絶對的なものは限りなく出て行くことにおいて限りなく自己においてとどまつてゐる。なぜなら絶對的なものは自己自身において完結せるものとしてその出て行く如何なる外もそれにとつて存在しないか

らである。かくてテロスの存在の根本的規定のひとつはその「現在性」である。精神は永遠に現在のなものである、とヘーゲルは云ふ。「現在のな精神の生命は、一方においてはなほ並立的に存続し noch nebeneinander bestehen してただ他方においてのみ過ぎ去つたものとして現はれる als vergangen erscheinen ところの諸段階の圓環行程である。精神が自己の背後にもつと見える諸契機をば、精神はまた彼の現在のな深みのうちにもつてゐる。」一から他への移行、繼起の關係は單に一面、しかも現象的な一面にしか過ぎず、本質的な一面においては凡ては並立的な關係にあると考へられるのである。このときなほ發展について語るならば、その意味は「表現」Manifestation 以外のものであり得ないであらう。ここにおいて我々はキエルケゴールがヘーゲルの哲學を「美的」ästhetisch として特色付けたことを想ひ起す。美的な哲學はその本性上辯證法的であり得ない。何故にヘーゲルの哲學は體系として辯證法的なものであることができないのであるか。それにおいては有限なものとな無限なものとの間の、従つて人間と神との間の性質的な差別がなくされてゐるからである。キエルケゴールはこの點に、またとりわけヘーゲルにおける内的なものと外的なものとの、主觀的なものと客觀的なものとの一致——これが美的のものとの意味である——の思想に反對した。彼の見るところでは、ヘーゲルの本來の罪過はキリスト教を

も美的なものの範圍のうちへ推しやつたにある。彼はヘーゲルにおける眞に無限なるものもしくは肯定的に無限なるものの概念を非難する。「有限な存在者——人間は實にかかるものである——にとつては、彼が時間のうちに生きてゐる（ひとは彼の學校教科書をめくつてみるがよい）限り、否定的な無限が最高のものである、そして『肯定的なもの』は一の覺束ない安心である。」即ちヘーゲルの輕蔑したところの惡しき無限、限りなき進行の無限性こそキエルケゴールによれば有限なる存在者にとつて最高のものなのである。「精神的生存 Geistes-Existenz」とりわけ宗教的生存は、容易ではない。信仰者は絶えず七萬尋の深さの上を泳いでゐる^{***}。」しかも彼がいくら泳いでも彼の下に横たはつてゐる水は陸地に變ることなく、最後の瞬間に至るまで彼は七萬尋の深さの上を泳いでゐるのである。かくてキエルケゴールの説くものは「性質的辯證法」die qualitative Dialektikである。「宗教的なものは専ら性質的に辯證法的であつて、美學がそのうちに自己の課題を有するところの量を輕蔑する^{***}。」彼の眼に映じたところでは、ヘーゲルの辯證法は美的辯證法であり、主觀的なものを量化することによつてなくしてしまひ、神と人間との間の永久の、本質的な、性質的な差別を止揚してしまふ。性質的辯證法はこの差別が固持されるところにある。それは有限なものの惡しき無限の辯證法である。言ふまでもなく、有限なものが唯有限なものだ

けであつて、無限なものとの何等の關係もたないならば辯證法的事であることは不可能である。辯證法は有限なものにとつて無限なものが自己の現實存在の理由であるところに、然しこの無限なものがまさに自己の單なる理由として自己とは一ならぬものであり、自己の現實存在にとつてはどこまでも闇の要素をもつてゐるところにある。

* Philosophie der Geschichte, IX, S. 98. なほテロスのな存在の現在性 Gegenwärtigkeit, παρουσία については、拙稿「ヘーゲルの歴史哲學」(『史的觀念論の諸問題』)〔全集第二卷收録〕参照。

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

* * * Ebd. IV, S. 409.

私は他の場合においてヘーゲルの辯證法がつねに辯證法の構造について肯定、統一、従つて保有の方面に重心をもつてゐることを論じた*。そしてそのことがまたテロスのな存在論と關係のあることを私は明かにしておいたつもりである。ところでキエルケゴールは書いてゐる、「宗教的なものの地盤においては何等の結果もなく、しかも宗教的なものがより高いものであるとすれば、それから歸結されることは、否定的なものは肯定的なものよりも一層高いといふことである*」。有限なものの性質的辯證法にあつては否定的なものは肯定的なものよりも一層高いのであ

る。そして彼はヘーゲルの「辯證法的曲藝」を批評して云ふ、「それは一切のものを存續せしめる、しかし全體の現實存在を一の兩義性に轉化してしまつたのである。かくして一切のものはその事實性において存續する、然るに辯證法的瞞着は最もひそかに——それは存續しない、といふ内密の讀方を偽造するのである。」無限なものの辯證法としてヘーゲルの美的辯證法は「あれもこれも」 Sowohl-als-auch であるに反して、有限なものの辯證法は「あれかこれか」 Entweder-oder である。性質的辯證法は「現實存在における兩義性」 die Zweideutigkeit im Dasein を許さな^こ。然るに我々は如何にして絶對的なものの辯證法が辯證法であるかを理解しないであらう。なぜならそこでは純粹な内在のみあつて超越が認められぬからである。若きヘーゲルも、キエルケゴールと同じく、生の哲學者として出發した。けれども彼における人間學は、キエルケゴールにおけるそれとは異つて、かのシュライエルマツハーにおいて最も直接的な且つ明瞭な表現を見出したところのロマンティクの間學であつたのであり、かかる人間學が彼の全哲學の根柢的前提としてそれを最後に至るまで根源的に規定してゐるのである。ロマンティクの間學にあつては有限なものとは無限なもの、人間と神とは一つに融け合つてゐる。かかる人間學からヘーゲルを辯證法に驅り立てたものは、その青年期の著作『キリスト教の精神とその運命』に現はれてゐる如く、「運

命」Schicksal)の概念であつたと見られ得る。まことに運命は辯證法的なものである。^{***}然しながら同時に、最初から彼において見出され、そして彼の全思想を決定した他のひとつの重要な概念があつた。それは實に「愛」Liebeの概念であつたのである。右の著作の中でヘーゲルは宗教を「愛による運命の和解」として規定してゐる。キエルケゴールの辯證法が限りなき「悔い」のそれであるとすれば、ヘーゲルのそれは恰も無限なる愛の辯證法としてその最も重要な特徴を具へてゐる。

* 拙稿「ヘーゲルとマルクス」(『唯物史觀と現代の意識』)及び「有機體説と辯證法」(『社會科學の豫備概念』)
〔共に全集第三卷收録〕参照。

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

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

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

我々は以上において如何にヘーゲルの辯證法が體系的に制限され、かくして或る他のものに轉化すべく餘儀なくされてゐるかを見ることができた筈である。私は嘗て他の箇所において、「有

機體說」Organologie をかかる他のものとして示した*。それについて私はここに繰返すことなく、ただ簡単に次のことをこの關聯において述べるにとどめよう。思辨的哲學の核心をなすものは、合理的なもの、論理的概念、思想、理念がまさに經驗的現實のうちにあるといふことである。もしさうであれば、アリストテレスの哲學が思辨的であつたことは明かである。「アリストテレスは最高の立場に立つてゐる、ひとはより深き何物も認識しようと欲することができぬ」、とヘーゲルも云つてゐる。後には形式論理學の中心概念となつた γένος (genus) 、 εἶδος (species) などの概念は、ギリシア語においてもとと有機的な生活者に關係した言葉であつた。前者は言ふまでもなく、後者も單に數學的な死せる形 (σχήμα) とは異り、主として或る生けるものの姿を意味してゐた。アリストテレスは概念の本質を説明するに際して絶えず生命的なもの、就中生殖過程に例をとつた。「人間は人間を生む」 ἀνθρώπος ἀνθρώπον γεννᾷ といふ命題は彼がそのために好んで用ゐたところのものである。この命題は恰も「生成及び思惟の圓環」 κύκλος γενέσεως καὶ λόγου を一つに包括する。思惟はこの場合永遠に自己を新たに生産する生と同じく一の自己のうちへ還歸する圓環である。そしてアリストテレスはこのやうな生殖過程は「できる限り永遠なもの、神的なものに與らなため」 ἵνα τοῦ ἀίετι καὶ τοῦ θείου μετέχωσιν ἢ

Substantiell であると述べてゐる。^{***}ところでヘーゲルはイデーを説明して云ふ、「概念とその現實存在 der Begriff und seine Existenz とは、丁度精神と肉體との如く、分たれてゐると共に合一せる二つの側面である。身體は精神と同一の生命であるが、しかも兩者は相分れたものと呼ばれ得る。肉體なき精神は何等生けるものでないであらう、そしてその逆も同様である。このやうにして概念の現實存在はその身體であり、且つこのものはこれを作り出した精神に従ふ。芽は、たとひなほ樹そのものでないにしても、樹を自己のうちにもち、その全き力を含んでゐる。樹は全く芽の簡單な形象に相應する。身體が精神に相應してゐないならば、それはまさに或る慘めなものである。現實存在と概念との統一 die Einheit des Daseins und des Begriffs 身體と精神との統一はイデーである。それは單に調和であるばかりでなく、却て完全な浸透である。何等かの仕方ではイデーでない何物も生命をもたぬ。^{***}」この文章においてヘーゲルは概念の思辨的性質、即ちその現實存在との一致、かかるものとしてのイデーを恰も生命において説明してゐる。我々はもちろんヘーゲルがカントの後に出て來たことを忘れようとは思はない。然しながら彼の哲學の初期にあつてその中心に立つてゐたのは生命の概念であつたのであり、それは後に至つて精神の概念によつて代られはしたが、この精神そのものがまた思辨的な生命の概念をもつて把握され

たのである。彼の哲學の最高頂においてアリストテレスは云ふ、「思想の活動は生命である」^ニ γὰρ τοῦ ἐνέργεια ζῆνι. としてヘーゲルは、ひとの知る如く、彼の全體系の敘述をアリストテレスの『形而上學』第十二卷第七章における「思惟の思惟」及び生命と思惟の同一についての有名な言葉の引用をもつて結んだのである。然しながら我々はまさにかくの如き生の思辨的解釋こそ辯證法を一般に不可能ならしめるものではないかを疑はねばならなかつた。

* 前掲拙稿「有機體說と辯證法」〔全集第三卷收録〕参照

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

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

現代思潮

我々に課せられたのは困難な問題である。我々はこの困難を先づ最も一般的に敘述することをもつて我々の研究を始めよう。あらゆる事件は、これを一定の距離に於て觀察するのでなければ、その輪廓を正しく捉へることが出来ぬ。夏の日の空に動きまた佇ふ雲は、これを遠くから眺める者には、或ひは菩薩の相を、或ひは夜叉の姿をなして現はれる。けれどひとたび雲の中に身を置くととき、そこには何の形姿もなく、ただ模糊たる水蒸氣の見出されるばかりである。恰もそのやうに、みづから現代そのものに屬し、絶えずそのものの中に棲息する我々にとつては、我々の時代の定かなる形相を描き出すことは、殆ど全く不可能である。我々はただ相對立し相矛盾する様々の思想の流れの相搏ち相撃して渦卷をなせるを見るのみであらう。この渦卷は私に迫り、私に挑みかける。その中に立つて、私はそれら諸の流れに對して、或ひはこれを愛し迎へ、或ひはこれを憎み斥けるといふが如く、感情と情熱とをもつて對すべく餘儀なくされてゐるが故に、それを冷靜に、純粹に、客觀的に認識するといふことは、いよいよ不可能にされてゐる。このやうにして、いつの時代に於ても、その時代をもつて、分裂と乖離、混沌と錯綜の時代となし、無政府的狀態

をその特徴と見做すところの思想が、必然的に繰返して現はれるには理由があるであらう。かかる思想は認識を含むことなきセンチメンタリズムであつて、我々が我々の研究の當初に於て排撃すべきはまさにこのものである。然しながら現代に生活する者にとつて、如何にしてこの現代について、單に斷片的にまたは單に感情的に、その片影を象るにとどまらず、その全體の特徴を一定の聯關に於て方法的に把握することは可能であるか。むしろ斯くの如きことは絶望され、斷念さるべきではなからうか。

このとき我々にとつてひとつの思想が手近かに横はつてゐる。もし現實にして雜多であるならば、我々は現實ならぬ「他のもの」に於て手懸を求むべきである。他のものとは理性である。即ち「單なる理性の範圍内に於て」我々の研究は認識に到達すべきであらう。フイヒテはこのやうな考へからその『現代の特徴』(Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters)を書いた。限り無きはただ經驗のみである、と彼は言ふ。純粹に先驗的な一切の學問は完成され、その討究は終結されることが出来る。單なる經驗家は、彼が或る時代の記述を企てるとき、彼の偶然的觀察に這入つて来る多くの目新しい現象を捉へ、數へ上げるばかりであつて、彼がこの種の現象の凡てを残りにく網羅したといふ保證はかくては與へられることが出來ず、またそれらのものが丁度同

一の時に同居してゐるといふ以外の聯關を示すことは彼には許されない。哲學者は、あらゆる經驗から獨立に、如何なる經驗のうちにも決して見出され得ぬ概念として、「時代の概念」(Begriff des Zeitalters)を尋ね、この概念が經驗のうちに現はれる諸の仕方をもこの時代の必然的な諸の現象として示さねばならぬ。かくて彼は概念的にそれらの現象を悉く盡し、それらを相互の聯關の必然性に於て共通な根本概念から演繹するであらう。

この立場にあつてはそれ故に我々の課題は斯うである。先づ、我々にして經驗に於て可能なる諸現象を我々の概念の統一から演繹すべきであるならば、我々は我々の仕事のために經驗を全く必要とせず、如何なる經驗をも顧慮することなしに絶対に經驗的に我々の仕事をし、従つて全體の時とそれの一切の可能なる時期とを先驗的に敘述し得るのでなければならぬ。次に、全體の時の各の個々の時期は一の特殊なる時代の根本概念である。しかるにこれらの諸時期並びに種々なる時代の諸根本概念は、全體の時に對するその聯關を介してのみ、根本的に理解されることが出来る。そこで我々が單に唯一つの時代、例へば我々の時代を正しく特性付けようと欲する場合に於ても、なほ我々は全體の時とそれの一切の可能なる時期とを絶対に先驗的に理解し洞見してゐるのでなければならぬことは明瞭である。更に、全體の時のこの理解はそれ自身またこの時の

一の統一概念を前提する。それは豫め定められた、そして各の項がそれに先立つものによつて制約されて、漸次に發展してゆくところの、この時の實現の概念である。即ちひとつの「世界計畫」が前提されるのである。統一的に把握されたこの世界計畫からして地上の歴史の主なる時期は完全に演繹され、その根源に於て、並びにその相互の聯關に於て、判明に洞見される。この世界計畫が全體の人間生活の統一概念であり、この生活の主なる時期が各の特殊なる時代の統一概念であつて、そしてこの後のものからしてその時代の諸現象はまた演繹さるべきである。

フイヒテは世界計畫を掲げて云ふ、人類の地上生活の目的は、彼がその生活に於て彼の一切の關係を自由をもつて理性に従つて打ち立てることである。自由は人類種族の全意識のうちに現はるべきである、それはこの種族自身の自由として、眞の現實的な活動として、その生活に於けるこの種族の所産として出現すべきである。そこで人類の地上生活は、この根本概念に従つて、先づ二つの主なる時期または時代に分れる。一つはこの種族がなほいまだ自由をもつて彼の諸關係を理性に従つて打ち立てることなしに生活し存在する時期であり、他は彼がこの合理的な建設を自由をもつて成就する時期である。しかるに、人類がなほいまだ自由な活動をもつて彼の諸關係を理性に従つて打ち立てない、といふことから、これら諸關係が一般に理性に従はない、と

いふことは歸結しない。理性が自己みづからによつて、自身の力をもつて、人間的自由の加はることなしに、人類の諸關係を規定し秩序付けることは固より可能であらう。けだし理性は人間の生活の根本法則である。この法則のはたらきなしには、人間種族は現實の存在に來ることなく、それなしには、一瞬間と雖も存續し得ない。従つて、第一の時期に於てのやうに、理性がなほいまだ自由を介して働き得ぬ場合には、それは自然法則若くは自然力として働く、それ故にそれは意識のうちに、理由の認識を伴ふことなく、暗き感情に於て現はれそして働くのである。普通の仕方ではこれを表現すれば、理性は、それが自由によつて働き得ぬところでは、暗き本能として働く。このやうに第一の時期を規定するならば、それとの對立によつて、同時にまた地上生活の第二の主なる時期が規定されてゐる。本能は盲目で、理由の知見なき意識である。自由は、本能に對立するものとして、その行動の理由を明かに意識する。しかるに自由の行動の全理由は理性であるから、それは理性を意識する。かうして單なる本能による理性支配と、自由による同じ理性の支配と、兩者の間に今はひとつの新しい中間項、即ち「理性の意識または科學」が現はれる。ところで、本能は、盲目的衝動として、科學を排する。だから科學の生産は本能の影響からの解放を既に出來たものとして前提する。ここに理性本能 (Vernunftinstinkt) の支配と理性科學

(Vernunftwissenschaft) との間に更にまた新しい項が中間に現はれる、即ち「理性本能からの解放」がそれである。然しながら如何にして人類は、隠れたそして快き暴力をもつて彼を支配する彼の生活の法則であるところの理性本能から自己を解放しようと思ひ及ぶことが出来るであらうか。他の言葉で云へば、如何にして、本能に於て語り、そしてその本能から自己を解放しようとする衝動に於て同様にはたらいてゐる一の同一の理性が、自分自身と闘争しまたは分裂するに至るであらうか。固より直接にではない、そこで理性本能の支配とそれから自己を解放しようとする衝動との間に更に再びひとつの新しい中間項が現はれねばならないであらう。それは斯うである。理性本能の結果が、人類のうちに一層強力なる個人、彼等の衷にはまさしくそれ故にこの本能の最も聲高く叫んでゐるところの個人によつて、極めて自然な欲望であることから轉じて、全種族を自分にまで高めようといふ、否むしろ自分自身を種族として樹てようといふ急迫な欲望として、ひとつの外的に命令する權威にまでなされ、そして強制手段をもつてそれが維持される。このときその餘の個人にあつては、理性は先づ、その形式に於て、自己みづからの本能の穩かな強制に對しては決して反抗することはないがしかし彼の權利を侵害する他人の本能の強要に對しては反抗するところの人格的自由の衝動として目覺める、そしてこの覺醒によつて、理性本能自

體の桎梏ではないけれども外的な強制機關にまで加工されたところの他の個人の理性本能の桎梏を破碎する。かやうにして個人的理性本能の強制的權威への轉化は、理性本能の支配とこの支配からの解放との間に現はれる中間項である。さて、理性本能からの解放によつて理性の科學は可能となる。この科學の諸規則に従つて今や人類の自由なる行爲によつてその一切の關係は打ち立てらるべきである。しかるに、この任務の遂行のために、ただ科學によつてのみ與へられ得る諸規則の知識では充分でないことは明白である。それがためにはなほ、ただ習練によつてのみ通達されることの出來るところの、「行爲の固有なる科學、」一言で云へば、藝術が必要である。人類の全體の關係を豫め科學的に把握された理性に従つて打ち立てるこの藝術は、人類が理性に於けるその永遠の原型の完全なる模倣として現出するに至るまでは、人類のあらゆる關係の上に餘すところなく適用され、貫徹さるべきであらう。そしてかくして地上の生活の目的は到達され、人類は永遠の領域に踏み入るであらう。

このやうにフィヒテは人類歴史の究極目的に従つて全地上生活を五つの根本時期に區分し得ると考へた。一、本能によるところの理性の無制限なる支配の時期、即ち人間種族の無邪惡の狀態。二、理性本能が外的に強制する權威に轉化するところの時期、そこでは理論並びに生活體系

は、最後の理由にまで溯られることなく、従つてひとを説得し得ることなく、却つてただ強制することを欲し、盲目的信仰と無條件の服従とを要求するところの時代、即ち罪惡の始まりつつある状態。三、直接には命令的な權威からの、間接にはあらゆる形態に於ける理性本能及び理性一般の指令からの、解放の時期、一切の眞理に對する絶對的な無關心、何等の指針もなき全然の無拘束の時代、即ち罪惡の完成した状態。四、理性科學の時期、そこでは眞理が最高のものとして認められ、最高度に愛される時代、贖罪の始まりつつある状態。五、理性藝術 (Vernunftkunst) の時期、人類が確かな誤つことなき手練を以て自己自らを理性の模倣に作り上げる時代、贖罪の完成した聖化の状態。——然るに斯くの如くにして人類がこの世に於て歩む全體の道は、彼がそもそも最初に立つてゐた點に復歸することに外ならず、その根源への歸還以外のことを目指すものでない。ただ人類はこの道を彼自身の足をもつて歩むべきである。自己みづからの力をもつて、人類は、彼が彼の力を加へることなしにあつたところのものに、再び自己をなすべきである。それ故に彼は無邪氣な状態からひとたびは罪に陥らねばならないのである。

もしこれら五つの根本時期にして人類歴史の全體を残なく包含してゐるとするならば、現代はそのうちのいづれかを代表せねばならぬであらう。フィヒテは彼の屬する現代がその第三の

もの、即ち全體の時の恰も中點に相當すると見做したのであつた。それは「解放の時期」(die Epoche der Befreiung) といふは「罪惡の完成した狀態」(der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit)である。私はこの時代の特徴を若干フィヒテに従つて敘述してみよう。そこでは理性本能が加工されて成立したところの盲目な構成からの解放が行はれる。この權威の束縛し拘束するものに關して、人間種族は、或ひは此の、或ひは彼の個人に於て、或ひは此の、或ひは彼の事柄から、自己を初めて次第に自由にする、けれども既に全く自由であるのではない。この解放の道具は概念である、といふのは概念に對立する本能の本質は盲目であるところにある、權威の本質はそれがまさに盲目な信仰と服従とを要求するところに成立する。かくてこの「時代の原理」(Prinzip des Zeitalters) は、かうである、「ひとが理解しそして明らかに把握するところのもの以外の何物をも全然存在するとして、また拘束するとして妥當せしめない。」「この根本格率に關して、この第三の時代はそれに隨ふべき第四のもの、即ち理性科學の時代に全く等しく、そして實際この類似によつてまさにこのものを準備する。ただこの原理の適用に關しては二つの時代の間には根本的な對立がある。空虚なる自由の時代とも呼ばるべき第三の時代は、既に有合はせた、出來上つた概念を存在の標準とする。これに反して科學の時代は逆に存在そのものを、既に與へられてゐる

るのでなく却つて彼に要求さるべき概念の標準とする。前者にとつてはそれがいま丁度理解するところのもの以外に何物も存在しない、後者はそこに在るところの一切のものを理解しようと欲し、そして理解する。空虚なる自由の時代は、ひとが苦痛と勤勉と技術とをもつて初めて理解することを學ばねばならぬ、といふことについては何事も知らない。それは、少しの勞力も要せずして謂はば生れながらに具はつてゐるところの或る程度概念、一定の常識を出來上つたものとして手近かに持合はせてをり、この概念と常識とを凡て存在するものと妥當するものとの標準とする。それは、嘗て何事も學ぶことなくして、一切の物を知つてをり、目前に來るあらゆる事柄について、直に、簡單に、吟味することなしに判斷することが出來るといふ點で、科學の時代に異る大なる長所をもつてゐる。私が直接に私に具はつてゐる概念によつて理解しないところのものは存在しない、と空虚なる自由は言ふ。これに反して、私が絶對的な、自己の根源にまで到達した概念によつて理解しないところのものは存在しない、と科學は言ふのである。即ち第三の時代は既存の概念及び生具の悟性、一語で表はせば、「常識」の上に立つてゐるのを特徴とする。さてこの時代は理性本能から自己を解放する。然るに理性本能は、如何なる形態に於ける理性でもが一般にさうであるやうに、ただ全く種族の種族としての諸關係及び生活を目差し、決して單

なる個人の生活を目的とすることがない。従つて理性本能から自己を解放し、しかも他の形態に於ける理性即ち理性科學をその代りになほ獲得することなき時代にとつては、個人の生活、そしてそれと聯關しそれに關係するもの以外に實在的なものは全然あり得ない。そこでは、全體に於て種族の生活として現はれる理性の一の自己同一なる生活は承認されずして専ら個人が、唯そののみが、存在するもの、支配するものとして承認される。「單なる裸かなる個性」(die blossen nackte Individualität) が一切の生活體系の原理である。種族は、それが眞に存在する唯一のものであるに拘らず、或る個人の力によつて技巧的に作られたこの個人の概念に於てのほか存在しない、單なる空虚なる抽象に化してしまふ。それ故にこの時代は、諸部分から縫ひ合はされた全體以外の他の全體をもたず、またそれ以外の他のものを考へ得ず、従つてそれ自身に於て完成した有機的な全體を決して知らないのである。かやうにして個人の生活のみが實在性を有するところでは、道徳に關して言へば、ひとが彼自身の利益を増すことが唯一の徳として認められ、彼の利得を捕へ誤ることが唯一の不徳として難ぜられるであらう。宗教については、このものは單なる幸福説とかはり、神はただ我々の幸福を配慮するためにのみ存在せねばならず、單に我々の不足が神を求め、そしてそれが神をして存在すべく決意せしめたのである、と考へられる。そして學

問に關しては、個人的生存の手段である「經驗」が、一切の認識の唯一の可能なる源泉として承認されるであらう。

さてここに述べられたフィヒテの思想に對して、私はいま私の研究に道を拓くために必要である限り、批評を試みなければならない。先づフィヒテの主張する如く、人間歴史の五つの時代が純粹に先驗的に演繹され得るとしても、彼の屬した現代がまさにその第三の時代であるといふことは絶對的に先驗的に決定されることが不可能であらう。そのことが決定されるためには、いづれにせよ現實の經驗を先驗的に演繹された時代の諸特徴と照合せしめることが必要である。然るに現實の經驗は恰もその中にある我々にとつては、既に最初に記しておいたやうに、つねに分裂と乖離の時代として映ずる必然性をもつてゐる。フィヒテが彼の現代を「罪惡の完成した狀態」と呼んだのは、一面から見れば、いつの時の現代に於ても不平や詠歎や慷慨といふ非合理的な形態に於て存在するところの、私の謂ふ認識を含むことなきセンチメンタリズムの合理性なる表現に過ぎないやうにも見え得るであらう。従つて我々の時代に於てもまた現代を、フィヒテに倣つて罪惡の完成した狀態と見做す者も少くはなからう。現實の經驗は無限に豊富である。それは我々が如何なる標準をもつて臨むにしてもその中にはいつもこれに適合したものが見

出され得るほど豊富である。そこでファイヒテは、彼が『現代の特徴』（千八百四年より千八百五年にかけての冬學期）を講義してからやつと三年の後、千八百八年同じベルリンで『獨逸國民に告ぐ』（Reden an die deutsche Nation）の大獅子吼をなすに當つて、地上の歴史の第三の時代は少くとも獨逸にあつては既に完全に流れ去り終結したと叫び得たのである。我々にあつては世界歴史の如何なる時代よりも時は偉大なる進歩をなす、三年の間に單なる感性的な我利を一切の生活の過程及び運動の動力とする時代は過ぎて、我慾はその完全な發展によつて自己みづからを否定し、獨立性を失ひ終つた、と彼は告げる。その獨立性を失つたものは同時に時の流れのうちに干渉し、そしてその内容を自由に規定するといふ能力を失ふ、從來の世界がその自己活動的な干渉を奪はれた状態に陥つた獨逸にとつては、若しこの状態にとどまるならば、その歴史を他の民族に服屬せしめる外なく、若しまたこの状態から脱しようとするならば、新しい世界を創造すべきである、と彼は教へる。ファイヒテのこの態度の意味を理解することは、我々の後に論ずる方面からは可能ではあるが、とにかく今の場合、二つの問題にした講義の間に於ける現代についての彼の解釋の相違は、純粹に理性の範圍内に於て、先驗的な立場から、合理的に、一義的に現代の特徴を規定することが不可能である、といふことを示し得るであらう。同じことはヘーゲルに

關しても言ふことが出来る。このとき注意すべきは、フイヒテの第三の時代、即ち「空虚なる自由の時代」(Zeitalter der leeren Freiheit)の諸規定とヘーゲルの所謂「市民社會」(die bürgerliche Gesellschaft)のそれとの間に、「著しい類似が見出され得る、といふことである。ヘーゲルは市民社會をば規定して云つてゐる、「實體は、精神として抽象的に、獨立なる自由に於てそして特殊者として獨立に存在するところの、多數の人格(家族は單に一の人格である)、諸家族または諸個人に自己を特殊化することによつて、先づその道德的規定を失ふ、これらの諸人格はかかる者として絶對的な統一でなくして却つて彼等自身の特殊性とその獨立性とを彼等の意識のうちにして彼等の目的として有するからである、——原子論の體系」(Encyclopädie, § 523)。ここにヘーゲルが原子論の體系(das System der Atomistik)として考へた社會は、フイヒテが、單なる裸かなる個性が世界體系並びに信仰體系の原理であるとなした社會と同じ構造をもつてあらう。抽象的な特殊性としての個々の人格が支配原理であるところでは、ヘーゲルによるも、個人の自然的欲望の解放が先づ要求される。けだし「特殊性は先づ意志一般の普遍者に對して限定されたものとして主觀的な欲望である。」ところでフイヒテに於て我慾の解放は遂に空虚なる自由であつたやうに、ヘーゲルにあつても「この解放は形式的である、なぜなら特殊性がどこ

までも目的であり根柢に横はる内容であるからである。」かかる市民社會の範疇をもつてヘーゲルは主として啓蒙時代を思惟した。彼の謂ふ客觀的精神に於ける道德の段階は家族から市民社會を経て國家に到る。同時に國家に於て精神の社會的客觀的なる表現形態はその發展の終局に達して完成する。ヘーゲルはかかる國家の範疇の現實の體現を當時興隆したプロイセンに於て見得ると信じたのであつた。然るに更にヘーゲルより後に出たマルクスにあつては如何であつたか。マルクスもまた市民社會なる言葉を用ゐる。それは彼にとつても、先きの二人の哲學者に於てと同じやうに、抽象的な自由主義の社會である。具體的には、資本主義的社會或ひは商品生産社會の謂である。ところがマルクスは、フイヒテやヘーゲルと異つて、この抽象的自由の時代が過ぎ去つたとは考へず却つて現代こそその支配する時代であると考へる。そして二人とは反對に、資本家的生産社會の發展に於て獨逸がまさにライン河の彼方の英吉利や佛蘭西に遅れてゐると判斷する。彼に従へば、ヘーゲルが國家の範疇に於て思惟したが如き、有機的に組織された全體はまだ何處にも現はれてゐない。我々の目前に於て日々行はれつつある資本家的生産方法は社會に於ける分裂即ち階級闘争の日々激しくなりゆく原因をなすものであるとマルクスは主張した。さて、いま我々の比較して來た三人の優れた思想家にあつて如何に各相異つて現代が把握されてゐ

るかを見るならば、事實として、フイヒテが天才的な單純さをもつて信じたやうに、現代の特徴を規定するに際して理性からの先驗的演繹が決定的な意義を有する、とは考へ難いであらう。このことと關係して、我々は一層原理的に問題を擱んで、次の如き疑問を提出することが出来る、歴史の全過程が理性若くは精神の發展に於ける諸契機として先驗的に示され得るとしても、この超經驗的な發展の永遠の順序がまさしく現實の經驗に於ける歴史の時間上の順序に合致する、といふ保證は何處にも與へられてゐないのではなからうか。人類歴史の究極目的に關して我々は論者に同意するとしよう、そして更にこの究極目的に到達するために彼の掲げる凡ての段階を履まねばならぬとしても、我々の經驗する歴史の事實に於て彼の先驗的に演繹したそれらの段階が凡て、第一のものから第二のものへといふ風に、その順序に従つて實現されるところの必然性は誰もこれを論理的に證明し得ぬであらう。即ちここでもまた經驗がその言葉を十分に語り盡さない限り最後の判定は與へられることが出来ぬ。

それのみでない、フイヒテの擧げた世界計畫の概念と雖も、彼の言ふ如く、理性の思辨の產物ではないのである。既に歴史の概念そのものでさへもが、シェリングが明らかに洞察したやうに、基督教の宗教生活の中に於て初めて生れて人間思想の歴史に與へられたのである。世界計畫の概

念もまた、一般に形而上學及び形而上學的概念がさうである如く、宗教的體驗のうちにその根を張つてをり、それとの連絡から引離されるとき、ひからびて枯死するものである。人間歴史の統一的計畫の思想は神學によつて創造された。神學にとつては斯くの如き構成に對して、あらゆる歴史の最初と最後とに於て固定した點が與へられてゐた。即ちそれにとつては原人の墮落と最後の審判との間を結ぶ絲を歴史的世界過程を通じて引くといふ、解決の可能なる課題が存在したのであつた。我々はこの解決の最も模範的な例をアウグスティヌスの『神の國』(de civitate dei)に於て見出すであらう。その他の種々なる歴史哲學的試みは、ボッシュエ、チュルゴー、ヴィコなどから初めて、レッシング、カント、フィヒテ、ヘーゲルなどに至るまで、凡て古き神學的體系の、或ひは一層合理的ならんとする、或ひは一層經驗的ならんとする、變形に外ならないのである。ただこれらの學問的であらうとする哲學的企圖にとつては、アウグスティヌスの立場からは極めて單純に理解され得たところのものが、解け難き謎となつたに過ぎないのである。所謂理性の源泉は宗教的體驗である。我々は後に到つてこの體驗そのものの意味を審かに規定し、評價しよう。しかし今の場合何よりも學問的な研究を目差しつつある我々にとつては、無雜作に理性の信仰を根據として出發することは不可能である。既に世界計畫の概念が純粹に論理的に演繹

された概念でないとするば、更にそれから派生されたところの諸時代の概念が先驗的に論理的に生成せしめられぬといふことは言ふまでもないであらう。その如何なる一つの時代と雖も、何等の経験の要素も混ざることなくして誰もこれを構成し得ない。實際フィヒテやヘーゲルもまた彼等の空虚なる自由の時代若くは市民社會の範疇を、具體的な歴史的経験、例へば啓蒙時代の歴史の助を借りて初めて規定し得たのである。

我々は最早他の一層専門的哲學的議論に這入ることなしに、現代の特徴を認識するためには先驗的立場にとどまり得ず却つて現實の経験の中へ降りて來なければならぬ、と斷言することが出来る。しかるにこの世界へ降りて來るや否や、我々は再び無限なる多様と混沌のうちに身を置くこととなる。私は一層詳しく表現しよう、一定の時代の文化は科學、藝術、宗教、哲學などから織り合はされて形造られてゐる、これらの諸文化形態のうち、そのいづれのものに、その時代の特性的なる本質、人々の用ゐ慣はした語を使へば、その時代の「時代精神」(Zeitgeist)は最もよく表現されるのであらうか。あるひは、時代精神の研究にとつて最も確實な手懸となり得るがごとき特定の文化形態は存在しないのであるか。斯くの如く問ふことによつて、我々はヘーゲルの思想に突き當る。哲學の體系は各の時代の文化の概念的表現であるといふ思想がこれであ

る。むしろ或る體系の眞理と生命とは、それが一定の時期及び一定の精神の概念的表現であるところ存する。哲學の歴史に於て、全體の發展に於ける一の現實的な、實在的な契機として妥當し得るための、本質的な條件は、ひとつの體系にとつて、それが以前の理論の單なる再生產によつて成立せずして却つてそれ自身のうちに自己の存在理由を有するといふこと、即ち各の時代の文化の獨立なる表現であるといふことである。ヘーゲルはこの思想を彼の種々なる著作の中で、殊に哲學史の中では『その時代の思想としての哲學』(Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit)の表題のもとに、明瞭に語つてゐる。哲學は時代と最も親密な聯關に立つてゐる。ひとつの民族のうちには一定特殊の哲學が現出する、「そして思想の立場のこの規定性は、民族精神の一切の他の歴史的方面を貫徹し、それらのものと最も内的な聯關にあり、それらの基礎を形造る規定性と同一のものである。」ひとつの民族のまたは時代の生活に於けるあらゆる方面の間には、ひとつの特性的な内面的な聯關、或る一定の相關性が成立してをり、それが時代精神を形成してゐる。「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、若くは反對に、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なる共通の根——時代精神——を

もつてゐる。」凡ての方面に貫き互り、自己を政治その他の種々なる要素のうちに表現するとこの本質がある、一切の部分を自己のうちに結び纏め、それが如何に多様にまた偶然的に見えるにせよ、悉くを自己のうちに包み藏めて、何等剩すところなき實體の本質がある。かかる本質の様々な表現のうち哲學は最も優越なる形態である。それは最高の華である、精神の全體の概念、全體の狀態の意識または精神的本質である。多姿なる相に分化した全體はそのうちに恰も一の單一なる焦點に向つての如くに反映する。これが諸形態のうちに於ける哲學の位置である。そこからして、哲學はその時代と全然同一である、といふひとつのことが歸結する。哲學は、ヘーゲルによれば、「その時代の實體的なものの知識」(das Wissen des Substantiellen ihrer Zeit)である。哲學はそれ故に彼にとつては一の體系に於ける一定の時代精神の知的沈澱または結晶である、そしてそこに哲學的體系の眞理性と意味とが成り立つ。若し果してさうであるならば、我々が我々の時代の時代精神を把握しようとするとき、我々は必然的に現代の哲學に於て我々の研究の手懸と共に基礎を捉へ得る。この方針は如何であらうか。

私は右の思想を分析してみよう。ヘーゲルに従へば、一定の時代に於て、その時代の種々なる文化現象、哲學、藝術、宗教、などは、各孤立した、相互に無關係な現象であるのではない。然

しまたそれらのものは、一が他の或ひは他の凡ての原因であるといふが如き因果の關係に立つてゐるのではない。そこに支配するところの關係はむしろ相關性 (Korrelativität) 若くは相互作用 (Wechselwirkung) の關係である。けだしヘーゲルの論理學によるならば、因果關係の眞理性は相互作用である。普通の意味に於ける因果關係はその中に無限に向つての進行を含んでゐる。ひとつの事件の原因が見出されるや否や、更にその原因の原因の見出されることが要求され、このやうにして無限の進行が要求される。この惡しき無限、不終結と無完成とに對してヘーゲルは、他の到る處に於てと同じく、ここでもまた反抗する。そして彼はそれを止揚するために因果の關係を相互作用の關係に轉化する。「相互作用に於て、原因と結果との無限への進行は進行として眞實なる仕方 に於て止揚されてゐる、原因から結果へのまた結果から原因への直線的な外出は自己のうちへ曲げ入れられ、曲げ還されるからである。」そこに於て直線的な關係は自己自らのうちに閉ぢ込められた關係となる。ところがヘーゲルの因果關係の斯くの如き解釋は、原因と結果の關係のうちに元々から變化の過程よりも一層多く變化を通ずる持續の状態を眺める、といふことによつて可能である。ヘーゲルは因果にあつてつねに原因と結果のうちに自己同一にとどまり、持續する統一的なる量を見る。そしてこのことは、後に立入つて闡明せられるが如きヘーゲ

ル哲學の最も内的なる本質と聯關する。彼にとつては、全體の存在は一の完結した統一態であり、その諸の特殊態は純粹に従屬的な諸の完結した統一態から成立つてゐる。これが、ここに再び後にその意味を規定さるべき概念を先取すれば、ヘーゲルに於ける「存在のモデル」である。今の場合に於ても、ヘーゲルが或る時代の諸文化現象の間に因果の關係でなく相互作用のそれを樹てたのはそれらのものの根柢にあつてそれらのものに現はれるところの自己同一なる持續的な量としての「時代精神」を考へたによるのである。彼にとつて種々なる文化圈（宗教、藝術、政治、科學、哲學）は、一のその基底に横はる超越的な時代精神もしくは「時代段階」（Zeitsstufe）の凡て獨立なる、しかも相互に結合された現象狀態である。若しさうであるならば、あらゆる文化形態が現實に相互作用の關係に立つてゐるならば、何故に、ヘーゲルの主張した如く、特に哲學に於てのみ時代精神は華を開き、集中的に表現されるのであらうか。斯く主張することによつて、彼は自己矛盾を犯す者であらうか。我々は何故に一の時代精神が哲學に於てと同じく完全にまた完全に、藝術、政治その他のものに於て自己を現はすとは考へ得ないのであるか。あるひは寧ろ、各の時代精神は、夫々の特殊なる構造に従つて、或るものは宗教に於て最も充全なる、他のものはしかし科學に於て最も充全なる、夫々の表現に到達する、と看做さるべきでないであら

うか。凡てに拘らず、ヘーゲルが哲學に特に優越なる位置を與へたのは、彼の哲學の根本的前提に基くのである。歴史の全過程は、彼によれば、理性の自覺若くは自己認識の次第に高まりゆく過程である。各の時代精神は理性のこの發展の各の段階に外ならない。歴史の目的が本質的に論理的なる理性の自己認識におかれる以上、哲學に特殊な重大さが屬することは當然である。歴史に於て發展する理性の「時代段階」としての時代精神は、固より直接的に若くは無意識的にまたは表象の形態に於ては藝術、宗教等に於て自己を表現しはするが、それが反省された若くは自覺されたまたは概念に於ける表現に達するのは特に哲學に於てである。そこに於て時代精神は初めて自己を認識する、そしてそのことがヘーゲルにとつてまさに何よりも重要であつたのである。逆説的に述べるならば、歴史を通じて自己を實現する理性は本質に於て哲學的であつたが故に、その各の發展の段階に於て恰も哲學のうちに最もよく自己を顯現するのである。これに反してシェリングに於けるが如く理性が本質上藝術的であるとされた場合には、哲學そのものの器官が却つて藝術的直觀であると考へられたのであつた。かくて、我々にしてヘーゲルの諸前提を凡て單純に承認しない限り、我々が哲學に於て我々の研究の最も優れた手懸を求め得ると信ずるといふのは理由なきこととなるであらう。

然しながら假にヘーゲルの指示に従つて現代の哲學に一瞥を與へてみよう。我々はまことに多趣なる風景を見る。新カント主義、新ヘーゲル主義、新デカルト主義、新スコラ學派から新カトリック主義、乃至は先驗哲學、生の哲學、新實在論、根本的經驗論、等々。いつたい誰が、他の者の反對に逢ふことなしに、それらのうちの一つが現代精神の最も完全な表現である、と主張し得よう。またその孰れが、現代文化の他の諸形態と最も緊密な相互作用の關係に立つてゐるのであらうか。むしろ哲學が斯くの如き相互作用を離れて孤立してゐるといふことがまさしく現代の特徴をなすのでないか。例へば、如何なる哲學體系が、現代歴史の運動に於て重要な役割を演じつつあるマルクス主義を、その生命に於て把握し、評價し、止揚し得たのであるか。我々は例へばロシヤ革命に關して嘗てフィヒテが、フランス革命について遺したが如き卓越した書物をまだ哲學者によつて提供されてゐないのである。現代歴史の現實の進行に對する無關心、他の文化形態、中にも今の時代に於て最も關心さるべき社會科學からの游離、それが現代の哲學の著しい兆徴でないであらうか、ヘーゲルの謂ふ文化諸形態の相互作用の關係は、我々にとつては、現實ではなく、却つて一の要求であり、警告であり、まさに實現さるべき任務である、かのやうに見える。そして哲學がこのやうに客觀的歴史的現實から抽象され、游離してゐるところに、そ

の雜多なる諸傾向が統一に到達しないといふことの根本的な理由が隠されてゐるやうにも思はれるのである。それとも現存の哲學諸體系は「死せる神々」でもあるのか。ツアラツストラが山を下つて街に行かんとするとき、哲學者たちは彼等の死せる神々になほ愛着せんがために街を逃れて森に隠れんとするのであらうか。それでは時代の子供は新しく産れたのであるか。我々はまだそのことを聞かないのである。現代哲學の斯くの如き状態はそもそも何を意味するのであらうか。ヘーゲルに従へば、哲學は一定の時代精神の自己認識である。然るに自己認識は、その性質上、この時代精神がその外的なる發展に於て、それが既に謂はば「その多面性の全體の富を顯現しそして展開する」に及んだ段階に到つたときに初めて、その時代精神がその生命に於て外に向つては既に謂はば自己を汲み盡したところの段階に達したときに初めて、可能である。そのとき初めてその時代精神の外的なる道行をひとつの哲學的體系に於て表現に持ち來さうといふ欲望が現はれるのである。ひとつの民族が彼の具體的な生活から一般に離れ出て、そしてその民族が彼の没落に近づいた場合、そのとき初めて哲學される、とひとは言ふことが出來よう。「哲學は實在的な世界の没落と共に始まる、それがその諸抽象性をもつて、灰色を灰色で描きながら、現はれるとき、青年の、生命性の新鮮さは既に過ぎ去つてゐる。」私は更にヘーゲルの『法律哲

學綱要』(Grundlinien der Philosophie des Rechts)のうちから次の美しき言葉を引用しておかう、「哲學がその灰色を灰色で描くとき、生の姿は老人となつてゐる、そして灰色を灰色でもつてしてはその姿は自己を若返らしめるのでなく、却つてただ認識せしめるのである。ミネルヴの梟は侵ひ來る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」哲學的認識は一定の時代が成熟し終つて、その外的なる騷擾の全體が既に過ぎ去つた後、これを回顧し觀照する立場にある者にとつてのみ可能である。若しさうであるならば、現代哲學の諸狀態は、その孤立性、抽象性、游離性、乃至はその折衷主義的または混合主義的傾向に至るまで、我々の時代がなほ成長しつつあつて未だ完結に到らざる、過渡的なる時代の兆徴として把握され得ることも出來るであらう。現在の我々にとつては、我々の時代が生命に漲り、若さに溢れてゐるが故に、まさにその故に我々のものあたり進行しつつある歴史的現實の本質を把握しこれを哲學的に表現することは全く許されてゐないのであるか。さうであるならば問題は極めて單純である。私は一切の哲學的認識の努力を放棄しよう、そして喜んで他の仕事に着かう。緑の青春に幸ひあれ。然しながら果してヘーゲルの言ふが如くであるか。ヘーゲルの思想に對する反對はただ次の一二の事柄を簡單に考へてみることにによつても産れ得る。

現在といふ時の契機の本質はそれが過程的なるところにある。今は刻々に過ぎ去つてとどまることがない。かかる現在を認識し得るものがひとり辯證法的思惟のみであり、そしてそれが如何なる辯證法であるかは、後に到つて述べるであらう。ここに指摘するには、我々は現在を直接に認識にもたらしべき手段を有せぬといふことだけで十分である、——辯證法の本質は實に事物を媒介性に於て把握するところにある。しかるに我々は現在の認識を媒介するものとして過去と未來との二つの契機を考へ得るであらう。現在は過去によつて媒介されるとき、即ち回顧的に把握されるとき、如何にあるか。この場合現在は過去の延長としてまたは過去の結果乃至は終結として現はれるであらう。即ちこのとき現在はそれ自身過去に屬し、少くとも過程としてあることをやめるであらう。かくては現在の本質は把握され得ない、なぜなら現在の本質はまさにそれが過程であるところに存するからである。これに反して現在が未來の媒介によつて、即ち回顧的にでなく寧ろ展望的に把握されるときは、如何にあるか。言ふまでもなくこの場合現在は未來への傾向として、手續として、即ち一般に未來への過程として現はれる。かくして現在はまさしくその現在性に於て把握されることとなる。けだし現在性とは恰も過程性を意味するが故である。現在は過去を媒介とすることによつてではなく、却つて未來を媒介とすることによつて初めて、本質

的に認識され得る。ところで人間の生活態度に於て、一般に、觀想的 (kontemplativ) なるそれは過去への關係を主として含み、從つて回顧的であり、實踐的 (praktisch) なるそれは未來への關係を主として含み、從つて展望的である、と云はれることが出來よう。かくて現在をその本質に於て捉へ得るものは、觀想でなくて却つて實踐である。然るにヘーゲルの哲學的態度は根本的に觀想的であつた。彼には未來の認識がない。それ故に彼は現在を知らなかつたとも言ひ得るであらう。この點に於てフィヒテは彼に優れてゐたやうに見える。フィヒテは未來の認識をもち、少くともこれをもたうと努めたかの如く見えるからである。フィヒテの哲學的態度はつねに實踐的であることを欲したが故である。——けれどこれらの問題を追求して決定することは後の事柄である。第二に、右のことと關係して次のことが注意されねばならぬ。精神科學は歴史に於て生の實踐そのものの中から生れて來た。この學問の分化は生の實踐の領域に於ける課題の分化そのものによつて規定されて來た。その對象の認識は單なる知的作用にのみよつて行はれるのではないのである。若し我々にして單に表象し思惟するのみの存在であるならば、我々は戰爭や戀愛の事件を、戰爭として、戀愛として、認識し得ないであらう。我々は我々の意志、感情、思惟の悉くを、我々の全體の存在をはたらかすことによつて初めて歴史的對象を認識することが出來

る。そこでは單に知力の優越が要求されてゐるのではなく、むしろ全體の人格的生活の強大が要求されてゐるのである。それ故に過去に於て精神科學の上の偉大なる業績を成し遂げた人々は多くの場合、單に優秀な思索家であつたばかりでなくまた同時に卓越した實踐家であつた。既に歴史そのものの思想でさへが實に實踐的な生活態度そのものの中から生長した概念である。觀想的態度をもつて人生の最高の存在様式としたギリシア人の思想世界にあつては、歴史の觀念はいまだ意識されず、一切は自然であつた。彼等の哲學者のうち最も豊富な歴史觀をもつてゐたアリストテレスと雖も遂にこの制限を脱してゐない。歴史の概念はユダヤの豫言者たちの實踐的態度のうちに於て初めて誕生した。この事實が明らかに示すやうに、純粹に觀想的であるかぎり、歴史は現實的に歴史として把握され難いのである。このやうにして、もし極端を恐れないならば、我々はヘーゲルがあれば高調したところの歴史も、彼に於ては究極は自然であつた、とも言ふことが出来るであらう。彼自身少なからずヘーゲルの影響を受けたところのテーヌは云ふ、「ヘーゲルはアリストテレスによつて倍されたスピノザである」(Hegel est un Spinoza multiplié par Aristotle)。この正しき特性付の意味については、我々は他の聯關に於て詳説するであらう。ここではただこれだけのことを述べれば足りる。汎神論者スピノザ——凡ての汎神論は觀想的であ

る、スピノザに於ても人間の存在の最高の可能性は認識である——にとつて、その哲學の根本命題の一つは「神即自然」(Deus sive natura)であつた。ヘーゲルはスピノザにアリストテレスの發展の思想を結合した。しかしそれによつて直に歴史の概念が生成し得ぬことは、同じやうに發展のアリストテレス的スピノチストであつたゲーテの思想に於ける根本概念が最後まで自然であつて歴史ではなかつたことによつて明瞭であらう。しかしこれらの事柄に關するヘーゲル問題については後に立入つて論究されるであらう。

二

斯くの如くにして學問的に現代へ接近すべき二三の通路の困難が指摘された後に、我々は如何すべきであらうか。我々はこの状態にあつてそのために少くともひとつの確實なる手懸を見出し得ると信ずる。現代の特徴は、現代が如何に過去の歴史を理解し、これに對して如何なる態度をとるかといふところに、恐らく最も一般的に、最も包括的に現はれるであらう、と私は考へる。蓋し過去とは既に過ぎ去つてしまつたものではなく、現代のうちになほ在り、なほ絶えずはたつきつつあるところのものである。若しそれが絶対に過ぎ去つたものであるならば、我々は過去が

あつたとも言ひ得ぬであらう。そして過去が如何に在り、如何にはたらくかといふことは、つねに現代の意識によつて規定されてゐる。現代の意識は過去を規定する。まさしくそれ故に、現代が如何に過去を見、如何にこれに對するかといふところに、現代そのものの特徴は現はれることが出来る。そしてこのやうに現代が直接に現代そのものからではなく、却つて過去との關係に於て、このものの媒介を通じて認識され得るところに、恰も我々の課題が學問的に、方法的に解決され得るところの最初の最もよき手懸は横はつてゐる。簡單に言へば、現代が如何なる歴史觀を有するかといふことが現代の特徴を最も全面的に、普遍的に表現する。固より一定の時代がひとつの歴史觀をもつといふことは、この時代がそれ自身を一つの歴史的存在として把握するといふことと直ちに同一ではない。過去の時代にあつては、その時代みづからを永遠のものと見做し、それを一の歴史的存在として歴史の過程に於て理解することを知らなかつたこともあつたであらう。事物を歴史に於て認識しないといふことがそれらの時代の特徴をまさに形造つてゐたのである。私はそれらの時代をもつて特に「歴史的世界觀」なき時代と呼ぼうと思ふ。さて、右の如き見地に立つて現代の特徴を考察しようとするとき、我々は再びヘーゲルへ還つてゆかねばならぬであらう。なぜならヘーゲルの歴史觀は單に現代の歴史觀と著しい對立に立つことによつて後者

の固有性を鮮かに描くために役立つばかりでなく、また同時にそれは後者に深い影響を與へたことによつてこのものの成立史を明かに辿るためにも必要であるからである。

この場合我々はひとつの特殊な方法に由らうと思ふ。一般に或る哲學が吟味されるとき普通には二つの觀點が用ゐられてゐる。それは一方では體系の見地から觀察され、そして他方では方法の見地から論議されることになつてゐる。かくてヘーゲルを判斷するに際しても、從來ひとびとは、彼の哲學はその體系のうちにまことに貴重な寶を多く藏してゐはするがその方法に關しては全然誤謬であると論じ、或ひは反對に、彼の體系は既に廢れたものであるに拘らず彼の方法はつねに強力な武器であると語る。ところでヘーゲルについては二つの觀點のこのやうな分離をなすことがそもそも不可能である。このことはヘーゲル自身がかかる分離に對して反對してゐるからばかりではないのである。普通に自然哲學はヘーゲルに於ける最大の弱點であると言はれてゐる。ヘーゲルの自然哲學は自然の研究を促進させないのみか、却つてそれを幾世紀もの以前に、例へばパラケルススの時の状態に引き戻すものである。彼は自然を先驗的に絕對精神の必然的な自己疎外として演繹し得ると信じ、そして忠實なる經驗的研究をば「精神なき」仕事として輕蔑する。ヘーゲルの自然哲學は決して眞面目にはとらるべきではないところの概念の遊戲であり、そ

れはただ、偉大な精神が誤るときには小さい誤謬をもつて満足しないといふことに對するひとつの證明として役立ち得るのみである、と評せられてゐる。然しながら、ひとはヘーゲルの體系そのものを破碎することなしに、更にこのものを作り出したところの彼の方法そのものを排除することなしに、ヘーゲルの自然哲學を彼の體系から取り去ることが出來ぬ。けだし自然哲學はどこまでも彼の體系の構成的要素であり、彼の方法の正統な產物であるからである。哲學の課題は、ヘーゲルの根本思想に従へば、存在の全體の領域に於て絕對精神の現實性と遍在性とを顯はにあるにある。この課題にして正直に受取られるや否や、それは先づ自然を絕對精神の「生の形態」(Lebensform)として理解され得るものにするといふ避け難き要求を含んでゐる。絕對精神にして自然を貫徹するとき初めてその普遍的なる現在性について語られ得るが故である。然るにこのことをなし得るためには、絕對精神は明かにその反對に轉化しなければならぬ、なぜなら苟も自然が精神のひとつの生の形態として解釋されることが出来るならば、それは原理的にただ精神の精神なき、生命なき存在形態であることが出来る。この歸結は自ら生じて来る、そしてヘーゲルは大膽にもこの歸結を徹底した。かくて自然は彼にとつて精神の自己疎外であらねばならず、それ以外のものであり得ない。彼は實にそれを斯くの如くに取扱つた。ところでこのやうな取扱

を可能ならしめるものはただ辯證法的方法のあり得るばかりである。辯證法は精神が自己の反對のものに轉化することの必然性を明かにする。それは精神が自らの對立者を定立する過程を経ることなしには自己自らに來ることが出來ぬことを示す。自然は辯證法によつて自覺しゆく精神の必然的な通過點として把握される。絶對的精神の絶對性並びにその經驗的現實に於ける内在性といふヘーゲルの根本觀念から出立する限り、自然は精神の一形態であらねばならず、そしてその限り、自然は精神の自己疎外である外なく、そしてその限り、自然は精神の辯證法的發展の一契機でなければならぬ。或ひは反對に、絶對的精神の本質が辯證法的發展にある限り、精神は必然的に自己をその反對に外化せねばならず、そしてこの外化は自然であるの外ないであらう。このやうにして、これら三つの契機、即ち體系、方法、自然哲學は相互に緊密に聯關してゐる。その如何なるものも他のものなくしては考へることが出來ない。體系はこの、ひとりこの自然哲學を要求する、そして自然哲學はこの、ひとりこの方法を要求する。ヘーゲル哲學がかくも嚴密に齊合的であるところにそれを批評することの困難は横はつてゐる。我々はそれを、普通に行はれるやうに、單に形式的に、或ひは體系の見地から、或ひは方法の見地から批評することが出來ない。それでは我々は彼の哲學をただ單純にそのまま排斥し若くは受け容れるべきであらうか。

だがそのことの出来ないのも我々はこれを謂はば本能的に知つてゐる。單純に斥けられるにはそれはあまりに多くの魅力をもち、單純に容れられるためにはそれはあまりに多くの反撥力をもつてゐるのを我々は感ぜずにはゐられないのである。斯くの如くにしてヘーゲルの批評は我々に向つて批評のひとつの新しい方法を必要とせしめるかのやうに見える。この新しい方法は少くともその傾向に於ては既に發見されてある。フリードリヒ・ニイチェがショーペンハウエルについて「時代はづれの考察」を書いたとき、彼はショーペンハウエルの體系若くは方法について書かうとは考へなかつた。二つのものは彼の視點の外にあつた。體系と方法とを度外視して、彼はその代りに哲學の「性格」を描き出さうとした。哲學的性格に於てショーペンハウエルは彼にとつて「教育者」であり、そして教育者として彼はショーペンハウエルをその考察の中へ引き入れてゐる。同じやうな仕方でテーヌはまたティトウス・リヴィウスを觀察した。彼はリヴィウスの思想並びに實踐の一切を「雄辯家」としての性格から解釋してゐる。テーヌはこのやうな性格を「主長的能力」(faculté maîtresse)と名附けた。理論をこのやうな意味に於て性格から解釋する方法を我々は一般に理論の性格學と呼ぶことが出来るであらう。私は既に他の箇所にて(拙著『唯物史觀と現代の意識』)理論若くは概念をこれらのものの生産の根源であるところの基礎經驗から解明

し、基礎經驗の發展として理論若くは概念を闡明することを試みた。私は今性格といふ言葉をニイチェやテーヌに於けるよりも一層原理的に把握して、それをもつて私の謂ふ基礎經驗の歴史的特殊性を表現する名稱として用ゐようと思ふ。けだし概念や理論はそれ自身に於て在るのではなく、却つて現實の土臺との一定の聯關に於て成つたものである。基礎經驗の構造は生ける聯關に於て概念や理論の構造を規定する。従つてこれらのものを根本的に理解しようとするならば、これらのものの基礎經驗からの由來を究めなければならない。恰もひとりの人間を使はうと欲する人は、この者の履歷を知ることによつてのみ彼を有効に使ひ得るやうに、概念または理論はそれの成立の由來を認識することなしにはそれを有効に若くはあるべきやうに用ゐ得ず、否、正當に批評することさへも不可能である。我々は各の理論の特殊なる由來を究明するところの研究を理論の系譜學——私はこの語をニイチェの「道德の系譜學」(Genealogie der Moral) といふ言葉から思ひ付いた——と名附ける。かくて理論の性格學は理論の系譜學の中に含まれる。そしてこのやうにして我々の性格學は一定の理論を論ずるにあたつて單純に體系や方法の見地を除外するのではなくして、むしろこれらのものの形式的な取扱を避け、その根源的な生命から、その謂はば衝動から、これらのものを統一的に發展的に展開することによつて理論の形成過程を理解すること

を企圖するのである。

さてヘーゲル哲學の性格は次の三つの點に於て表現されてゐるものの如くである。一、哲學の生に對する關係に關する一定の見解に於て。二、哲學の歴史に對する關係に關する一定の見解に於て。三、哲學が現實の原理的な解釋に對する一定の見解に於て。

多くの場合ひとはヘーゲル哲學を、辯證法をもつて抽象的な領域に於て構成に構成を重ねるところの生からの遠隔 (Lebensferne) の故をもつて非難してゐる。この非難は彼の辯證法がそのものとして喚び起すところの最初の印象に關係してゐる限り正當である。この印象は生の代りに概念的諸抽象の幽冥界を髣髴せしめる。然るに若しひとがこのやうな概念の背後に踏み入るならば光景は全く變化する。我々は既にヘーゲルが哲學の本質を「思想に於て把握されたその時代」として特性付けたのを知つてゐる。この規定のうちには二つの傾向が含まれてゐる。そのひとつは哲學の時間的、性格に關係し、その他は哲學の實體的内容に關係する。これら二つの見方は哲學の概念規定に於て嘗て到達されたことのなかつたところの生への近接 (Lebensnähe) を現はす。哲學にして各の時代の思想に於て把握された自己意識であるならば、このことは何よりも、各の世代が哲學的思索の課題をつねに新しい力をもつて捕捉せねばならぬ、といふことを意味する。

外面的なる意味に於ける如何なる「永續的な哲學」(philosophia perennis)も存在しないが故に、眞實なる思惟の仕事は絶えず絶えず根柢から新たに始められなければならない。哲學の時間的性格はヘーゲルにあつてその時間的更生に相應する。ヘーゲル以前の如何なる思想家もかくも大膽に哲學を生ゐる流の中へ運び入れなかつたのである。彼等はただ岸に立つてこの流の上に永遠に向つてひとつの橋をかけることをもつて彼等の課題であると見做した。少數の、しかし決して偉大であるとは稱し難い、思想家はこれとは違つて考へはしたが、けれども彼等は單なる懷疑論者、單なる相對主義者で終つた。ヘーゲルの偉大は前者のエレアティスムスと絶交しながらなほかつ後者の如き究極的な意味に於ける懷疑論または相對主義に陥らなかつたところにある。ヘーゲルは相對主義的思想に考へ得べき最高の生命性を賦與した。それは撓むことなき、倦むことなき、造られたものの改造であり、かかる改造の追求をゲーテの謂ふ「永遠の生命的なる行爲」(ewiges lebendiges Tun)から解することである。ここに哲學の時間的性格の全き意義は顯現する。それはヘーゲルの哲學概念の實體的内容とは何の謂ひであらうか。一の時代にとつて生命的な重大さを有する一切のものを哲學が包括する、といふことがそれである。それは一定の時代の精神が自己を表現するところの如何なる現象をも哲學が見そらさない、といふことを意味する。かくて

哲學者は謂はばその時代の最も豊富な人間でなければならぬ。彼は單なる心理學者あるひは認識論者であらうとしてはならず、却つて彼の時代の全體の生を自己のうちに集中せねばならない。このやうな集中には單に最も大なる包括力ある精神が必要であるばかりでなく、また最も高き程度 of 識別力、見識が要求される。なぜなら、哲學者が譬へば彼の時代の受動的な鏡である、といふが如きがヘーゲルの意見ではなかつたのである。哲學者は彼の時代を達觀しなければならぬ。彼は意義あるもの、生産的なものを偶然的なもの、實質なきものから區別せねばならぬ。かくて彼はまさに時代の批判者であるべきである。包擁と批判との二つのものの結合のみが哲學をして時代の實體的なものの表現であらしめる。

ヘーゲルは哲學の時間的性格に生産的な意味を與へると同時に歴史に對する最も實り多き態度を見出した。それはヘーゲルに於ける最高の業績であつて彼に對する反對者と雖もこの功績を彼から奪はうとは欲しないところである。それは實に劃期的な業績であつて今日に至るまで歴史が研究され、歴史について論議される限り、それはいつでもヘーゲルの影響のもとに立つてゐるといつても決して過言ではないのである。アリストテレスとライブニツ、彼等の大いなる傾向は實にヘーゲルに於て頂點に達してゐるのであるが、彼等以後にあつて歴史を一般に哲學にとつて

生産的なものたらしめた最初の人^はヘーゲルであつた。哲學はヘーゲルによれば一の時代の自己意識であるのであるが、このことは彼に従へば、哲學が同時に過去からして現在の中へ喰ひ入り、そして生命的なる契機としてこのもののうちに於て働き續けてゐるところの一切のものを止揚し得るときにして初めて可能である。ただこの前提のもとに於てのみ哲學は現實にその時代の表現であることが出来る。他の言葉をもつてすれば、哲學は一切の過去によつて豊富にされた現代の文化の闡明である。この見方によつて獲取されたものは言ふまでもなく「連續性の原理」である。我々は哲學の歴史に於てこの原理がヘーゲルに於てほど徹底的に遂行されそしてそれが成功してゐるのを見ない。それによつて原理的に保證されてゐるのは過去の把握であり、そしてそのことが決定的なことなのである。なぜなら今や問題は現在の手近かな前提を究めそしてただ一種の假橋を過去に向つて架けるといふことにあるのではなく、人間精神の全體の過去を、それが現在のうちになほ生存し續けてゐる限り、哲學のうちに甦らせるといふことが問題となるのである。各の個人は、彼が如何なる時代に屬しようとも、彼の時代の子供であるに先立つて、人類の諸時期を経めぐらねばならぬ。かくの如き強大なる歴史的課題のために、哲學者は單に彼の時代の最も豊富なる人間の一人であるのみならず、また最も持續的な人間の一人でなければなら

ない。ヘーゲル自身はまことにかくの如き人であつた。彼は彼の考察する凡てのものをその對象にふさはしい器官をもつて捕へた。彼は宗教に對して繊細な感情を有した、しかも彼は藝術の本質、藝術家の祕密のうちへ深く入り込むことが出來た。そればかりでない、全く他の領域、社會的な生の形態、法律や社會や國家などの粗野なる現實に對しても彼はそれを穿ち貫く眼をもつてゐた。彼はギリシア人をヘルダーリンの如く感じ得た、羅馬人に對して彼は不朽の紀念碑を建て、そして彼がキリスト教について語つたところのものは嘗てその本質について語られたもののうち最も美しきものの、最も意味深きものに屬してゐる。彼はいづに於ても單にプログラムを作ることに満足しない、彼は直ちにその實行に取り掛り、それを展開し、傳承された全體の材料を彼の世界觀の意味に加工した。

更にヘーゲルは生來の觀念論者であつた。彼は精神の力を信じ、ひとりの思想家にとつて「精神よりも一層高きが如き、彼の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。ヘーゲルに於て不死なるものは彼が精神の哲學者として成し遂げた仕事のうちに横はつてゐると思はれる。カントは「精神」(Geist)の概念についてはなほ啓蒙時代の見方の規定のうちにとどまつてゐる。ノヴァリスを初めとして、ロマンティカーがこの概念の意味の深遂化のため

に多くのことを成した。ゲーテは固よりである。然し最も多くのことを成就したのはヘーゲルである。彼の「精神の現象學」なる書名に於て「精神」は思想の歴史に於ける劃期的なる、最も含蓄的な意味をもつて初めて現はれたのである。言ふまでもなくヘーゲルは彼自身の仕方で精神を把握した。この把握の仕方が彼の觀念論の性格を規定し、この觀念論の構造によつて現實的なものに對するヘーゲルの原理的な態度は制約されてゐる。ただし從來の觀念論は觀念若くはイデーをおほむね二重の意味に於て把握してゐる、即ち或ひは範型 (Vorbild) として、或ひは原型 (Urbild) として。第一は課題としてのイデーを、第二は高次の事態または存在としてのイデーを意味する。第一はカント的な概念であり、第二は特にプラトンの概念である。ヘーゲルのイデーはプラトンの概念でありはするが、しかしプラトンがイデーをなほ或る意味では課題と解し、そしてかかるものとしてそれをカントの如く超越的なものと見做したのに反して、ヘーゲルは兩者と對立して現象に於けるイデーの絶對的な内在を説いた。「イデーは現在のであり、精神は不死である。精神があらざりしが如きまたあらぬであらうが如き如何なる時も存在しない、精神は過ぎ去つてしまふことなく、またなほあらぬといふことなく、却つてそれは絶對にある。」ひとは斯くの如き觀念論をカント風またはフィヒテ風の「目的論的觀念論」(teleologischer

Idealismus)に對して「存在論的觀念論」(Ontologischer Idealismus)として特性付けることが出来るであらう。——デイルタイはカント・フイヒテの觀念論を「自由の觀念論」(Idealismus der Freiheit)と名付け、これにシェリング並びにヘーゲルの觀念論を「客觀的觀念論」(objektiver Idealismus)として對立せしめてゐる。——カントがイデーを現象の彼岸においたのに飽き足らずして、ヘーゲルはイデーを現實的なものの深みのうちに見た、そこで彼はそれをまた現實のうちに跡づけ示さうと欲した。人間精神の全歴史はこの最高の意味に於てイデーの歴史として理解され得るものとなされねばならなかつた。このやうにして、イデーがヘーゲルにとつて影の如き思惟物ではなくて「最も實在的な存在」(ens realissimum)であることは明かであらう。「生に於て眞であり、偉大でありそして神的であるところのものは、イデーによつてさうなのである。」ヘーゲルのイデーは單なる思惟物の水準を高く越えてゐるばかりでなく、カントの道德的創造的な理性概念からも、またフイヒテの世界形成的なる思想からも區別される。兩者はヘーゲルにとつてなほ主觀的である。彼はイデーを最も高き客觀性に於て見る。ヘーゲルの意味に於けるイデーは、客觀的な、人間精神の一切の自己運動の前に存在する、このものによつてただ捕へられ追考されるところの、事物の理性内容である。斯くの如きイデーの見方に相應して、精神

はヘーゲルにあつて形成的なる、生産的なる原理ではなくして、最高の能力ある認識器官である。それは宇宙の鎖された本質を、その富と深さとを發き擴げて最も高き觀照と享受に持ち來すために、開くところの力である。この意味に於てヘーゲルの觀念論は「觀想的觀念論」(kontemplativer Idealismus)と呼ばれて、その性質の故にカントやフイヒテの「實踐的觀念論」(praktischer Idealismus)に對立せしめられることが出来る。ヘーゲルの觀念論の觀想的性格は現實的なるものの原理的なる解釋に對する彼の態度にとつて決定的な意味をもつてゐる。我々はさきに觀想的な態度が未來への認識を含み得ないことを述べておいた。既にハイムが注意し、また最近にはトルチが指摘したやうに、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未來のことを問題としなかつた。彼に未來の認識がなかつたといふことは、一面から見れば、現實に對する假借することなき情熱または忠實を現はす。それは凡ての臆測、單なる可能性に關する思辨の排斥を表現する。かく彼はただひたすらに「成つたところのもの」に於てイデー的なものを求めることに努めた。ゲーテは嘗てハーマンに關して、最高の觀念性に於てある人間はまさに小心なる羞恥をもつてあらゆる空想的なるものに對して用心すると語つた。ヘーゲルは實に斯くの如き種類のイデアリストであつたのである。

さて、このやうにヘーゲル哲學の性格を敘述した後に、我々は彼が如何にギリシア的世界の人に屬してゐたかを思はずにはゐられないであらう。我々是一般にロマンテイクに於て多くの場合ヘレニズムに出會ふ。そしてヘーゲルに於けるヘレニズムを見定めておくといふことは、後に到つて次第に明らかにされるやうに、極めて重大である。ヘーゲルは絶対精神の發展に於て哲學をその最高の段階に据ゑた。彼はまた各の時代精神が哲學のうちに自己の實體的なものを表現すると見做した。この思想が既にギリシア的である。ギリシア人は生を三つに分つた。第一、享樂的なる生(βίος ἀπολαυδωτικός)、第二、社會的なる生(βίος πολιτικός)、第三、觀想的なる生(βίος θεωρητικός)がこれである。彼等はこれらのものうち第三のものをもつて生の最高の段階と見たのであつて、そこにギリシアの人間學の全特質は現はれてゐる。オリュンピアの祭に集つて來る人々の中で如何なる者が最も優越なる生を示すのであるか。それは固よりそこで飲食を樂しむ者でもなければ、またそこで店を張つて金錢を儲けようとする者でもない。しかしまたそれはそこで催される種々なる競技に自ら参加し勝利を占めて名譽を得ようとする人々でもない。最高の生の姿を現はす者はこれらの光景を純粹に觀るために來た者、即ち見物人である。今日の我々にとつては多少とも奇異の感を抱かせるこの考へ方がギリシアに於ける人間の存在の解釋の基調

をなしてゐる。そこでは觀想的なる理論的なる生の形態が社會的なる實踐的なる生の形態の上におかれる。そして我々はヘーゲルの絶對精神の發展の段階がまさにこれに照應してゐるのを見出すことが出来る。

次に我々はヘーゲルの歴史の概念をとつてみよう。我々はここに於てもまたそれがギリシア的、特にアリストテレス的であるのを知り得るであらう。ヘーゲルの謂ふ歴史とはアリストテレスに於ける最も含蓄深き表現のひとつに屬する ἐπιστολὴς αὐτοῦ に外ならぬ。「自己自らへの高昇」とは何を意味するのであるか。それはひとつの性質上の變化 (ἀλλοίωσις) であり、しかもアリストテレスが注意してゐるやうに、しばしば反對の状態からの變化である、この變化はまたひとつの受動 (παθητικόν) とも見られる。例へば、ひとりの人間は、彼が人間といふ種族に屬するの故をもつて、本性上知ある者となる可能性 (ἐνδεχόμενον) を有する。しかし若し彼が學ぶことがないならば、彼の可能性は現實性 (ἐντελέχεια) となることなく、彼は無知にとどまるであらう。學ぶといふことは無知よりその反對なる知識への變化である。ところで學ぶには教へる者があり、この者によつて働きかけられるといふこと、即ち受動の過程がある。しかるに教へる者は單に既にその知識を所有する (ἐξειναι) —— かのことは單に可能性に在ることである ——

ばかりでなく、またその知識を現に活動せしめる (ἐνεργεῖν) ——これが現實性に在ることである——のでなければ、教へることが出来ない。ただ現實的なもののみが可能なるものを現實的となす。かくて彼は學ぶことによつて受動し、變化しはするが、その受動は、他の場合では破滅 (φθορά) を意味し得るにしても、この場合では彼の知識ある者であり得る本性が却つて救済と保存 (σωτηρία) を得ることであり、従つて普通の意味では受動とも語られることの出来ぬものである。受動と變化とはこのとき消極的ではなくて、むしろ本性へ向つての、自己自らへの高昇である。そこに於て彼の本性は發揮されるのである。このやうにして、現實的なものによつて可能なるものが現實的となる過程に於てつねに等しきものが自己を維持する。教へる者に於て現實的に活動してゐるところのもの、まさにそのものが學ぶ者に於て現實的になるのである。この全體の過程に於て最後に到達されるものは恰も最初に在るところのものである。アリストテレスが τέλος と呼ぶところのものは實に斯くの如きものである。ゲーテは、全くアリストテレス的な思想の上に立つて、太陽 (Sonne) を見得る眼はそれ自身太陽的 (sonnenhaft) でなければならぬ、と云つた。眼が火を見得るのはそれが火的であるからである。もとより眼は外に火がないならば、それ自身は火的でありながら、火を見ることが出来ぬ。眼が火的であるのは可能性に於

であるからである。現實的な火によつて眼は現實的に火となり、即ち火を見る。「等しきものは等しきものによつて」(τὸ ὅμοιον ὁμοῖον τὸ ὅμοιον)といふ本質的にギリシア的な原理をアリストテレスは斯くの如く現實的なものによつて可能なるものが現實的となる過程と解し、そこに於て現實的なテロスの連續的現在を見た。アリストテレスに於ける目的論 (Teleologie) とはこれ以外のことを意味し得ず、まさしくこのことである。ドロイセンはアリストテレスの ἐντέλειαν εἰς αὐτὴν の概念をもつて歴史に於ける時間を考へた。ヘーゲルにあつても實にその概念が歴史の原型である。そして我々がこの概念の説明にあたつて學ぶといふ過程を例にとつたのは單にアリストテレスに従つたのみではないのである。既に夙くからキリスト教の歴史哲學的思想のうちには歴史を「人間教育」と見る思想が存在してゐた。レッシングがこの思想に最も古典的な表現を與へた。いま人間教育をアリストテレスの謂ふ「自己自らへの高昇」として解するならば、我々は恐らく誤なくヘーゲルの歴史の概念を捉へることが出来るであらう。この概念に於て決定的なるものはテロスの思想、即ち結果が端初であるところのものと同一であるといふ思想である。ヘーゲルが歴史を一の目的論であるとみるとき、それは全然アリストテレスのテロスを意味するのであつて、従つて我々はそれをカント的またはフィヒテ的な意味に於ける目的

論と決して混同すべきではないのである。兩者の差異は、根本的には、一が觀想的であるのに反して、他は實踐的であるところにある。觀想の本質は事物を現在的に所有することにある。現在性 (Gegenwärtigkeit) が完全であるためには、それは單に所謂現在ではなく、過程を通じて常住に現在でなければならぬ。觀想的意味に於ける目的論はかかる現在性の表現である。それがアリストテレスに於て最も意味深き言葉 *ᾠονοία* によつて表はされたところのものである。この現在性の概念はギリシア哲學に於ける根本概念であり、そしてそれは如何にギリシアの世界が本質的に觀想的であつたかを示す。アリストテレス及びヘーゲルの最も特質的な概念は運動である。しかし我々はこの場合、誤解され易いやうに、これら二人の思想家に於ける運動の概念をもつて何等か實踐的なもの、従つてまた意志的なものを理解してはならないのである。彼等にあつて運動は觀想的意味のものであり、現在性の他の表現であるに過ぎない。むしろ現在性は運動としてのみ完全であり得る。この運動が如何に觀想的であるかは、アリストテレスが最も完全な運動者とした神の概念を思ひ起すことによつて明かとならう。彼によれば、神は「思惟の思惟」 (*νοησις νοησεως*) である、即ち觀想を純粹なる本質とする。このものは更に「第一運動者」 (*τὸ πρῶτον κινῶν*) として定義される。第一運動者は他によつて運動させられない、しかし他

を運動させるにあつてもそのものに働きかけて實踐的に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。運動の概念に於て力といふが如きもの、即ち意志的な如何なるものも考へられてゐないのである。思惟を本質とするヘーゲルの絶対精神についても我々は究極は同様のことを考へることが出来るであらう。

ヘーゲルの精神が如何に觀想的本質のものであつたかは、彼に於ける自由の概念を思ひ起せば明瞭とならう。——アリストテレスの *νομος* もまた觀想を本質とし、事物の本質を現在的に所有することの最も完全な仕方であつた。——ヘーゲルの自由はカント的な意味、即ち自律の意味に解されてはならぬ。カントの自由概念を繼承したのはフィヒテであつて（シェリングではなく）、またヘーゲルではもとよりないのである。自律的な意志としての自由についてはヘーゲルに於ては何處にも語られてゐない。むしろ反對に彼はこのやうな概念を排斥したと云はれることが出来るであらう。それにも拘らずヘーゲルは歴史をもつて自由の意識に於ける進歩と見做した。このとき自由が何を意味したかを知るために我々はヘーゲルにあつて自由の反對が何であつたかを考へてみよう。自由の反對は非自由といふよりもむしろ愚鈍である。それは精神が自己自らを知らぬこと若くはなほ自己自らを知らぬことを意味する。それ故にそれはひとつの知的な狀

態、詳しく云へば、知的な不完全の状態である。かくして自由とはヘーゲルによれば知的な成熟または内容に充ちた自己認識である。自由は精神の明透と一致する。それは観想的または理論的な意味を主とするところの自己意識あるひは自覺である。そこでは實踐的な自己感情はつねに第二次であり、何よりも自己認識が主内容をなしてゐる。彼は論理學の第二版の序文の中で云つてゐる、「知的なるそして自由なる活動は、それが意識をもつて行はれる、といふことによつて、本能的な活動から區別される。内容が主觀との直接的な統一から主觀に對する對象性に持ち來されることによつて、精神の自由は始まる。」自由とは精神の自己認識である。それ故に精神の本來の行爲はそれがそれ自らを把握するところの思惟である。自己意識の内容は精神の自己享受 (Selbstgenuss des Geistes) である。

まことに精神の自己享受こそはヘーゲル哲學の魂である、そしてそれが究極はヘーゲルに於ける最も魅力あるものである。精神は自己の一切の歴史を現在的に觀照する。そこでは元々完き沒落 (Untergang) がない。沒落はヘーゲルの史觀にとつては過渡 (Übergang) として映ずる。精神は無限なる形成と變態の過程に於て自己自らと共に語り樂しむ永遠の意味である。嘗て在りし如何なるものも精神にとつて失はれない。凡てのものは、禍も惡も矛盾も、和解され、救済され、

保存される。このやうな思想を、ひとのするやうに、保守主義の名をもつて呼ぶのは不當であらう。我々はそこに觀想的なる生の最も雄大なる姿を見出して驚嘆せざるを得ない。またこのやうな思想を單なる樂天主義と解するのはあまりに輕浮であらう。「世界歴史は幸福の土地でない」、とヘーゲルの歴史哲學のひとつの命題は語る。彼が我々に教へるのは、歴史に於ける最も暗きものの上にさへも我々がつねに保持すべきところの光を擴がらせる見方である。

三

ヘーゲル哲學に於けるヘレニズムが簡單ながら指摘された後に、我々は一般に次のやうに言ふことが出来る。ギリシア哲學の諸根本概念は西洋思想の全體の歴史を殆ど宿命的に支配してをり、ヘーゲルに至るまでそれから自由でない。ところでギリシア哲學は究極はひとつの最も優越なる意味に於ける存在論である。ギリシア人の思索はどこまでも存在論に視野を限定され、その範圍内に於て活動してゐる。従つて彼等にとつては存在が客觀としてこれに對立するものとしての所謂主觀の概念は存在しない。今日主觀客觀の關係として取扱はれてゐる認識論の問題も彼等にあつては根源的には存在論の意味に解され、かく解されて取扱はれてゐたのである。近代

の意味に於ける「主観」(Subjekt)に當る言葉をギリシア語はもつてゐない。これに對應するものとして既に古くから、エレア學徒やデモクリトスに於て、「我々」(ἡμεῖς)といふ語が用ゐられ、このものは後にアリストテレスに於て「我々に對して」(πρὸς ἡμᾶς)といふ術語に規定された。この場合「我々」とは主観でもなく、また近代の哲學用語に於ける「自我」(Ich)でもなく、まさに我々であり、この現實的な、社會的な存在としての我々である。同じやうに、存在ならぬもの、存在を超越するものとしての「價值」の概念もギリシア人には思惟し難きものであつた。プラトンのイデアは種々なる價值的規定を含むに拘らず畢竟存在である。ひとは屢プラトンのイデア說に於ける「價值の實體化」(Hypostasierung der Werte)について語る。けれども價值がそこに於て初めて實體となされるのではない。ギリシア人にとつて、従つてまたプラトンにとつても、價值の問題は最初から存在論の視野の中に現はれ、それ以外の領域に於て現はるべき根據が現實に存在しなかつたのである。他の展望は元々與へられてゐなかつたのである。それ故にアリストテレスは原理的に規定して言ふ、「善は存在と同じだけ多くの意味に於て語られる」(τὸ καλὸν ἰσχυρῶς λεγεται τοῦ ὁυτι)。善の語られる諸範疇は存在の語られる諸範疇に等しいと考へられたのである。アリストテレスの倫理學は善の存在論とも呼ばるべきものであつて、これ

を近世の倫理学、當爲の倫理學の意味に解して、その立場から解釋し批評することは全然誤つた道を辿るものである。ところで、第二に、ギリシア哲學は存在論としてまたひとつの特性をもつてゐる。即ちその諸根本概念は一般に自然概念（*Naturbegriff*）であつたと言ふことが出来る。古代に於ける存在の解釋は、固より此處彼處に少數の例外はあるが、概ね、「世界」、從つて廣い意味に於ける「自然」にオリエンテーレンし、それに指導されてゐる。それ故に人間の存在即ち生を解釋するところの根本概念も、根源的には、生そのもののうちに含まれてゐる概念ではなく、却つて自然の領域のうちに産れ、そして生の領域へ移入されたものであつた。自然の存在がギリシア人の存在解釋に於て「存在のモデル」の意味を擔つてゐる。彼等は多くの場合恰も太陽に於て存在の最高の可能性の姿を見た。プラトンの『ポリテイア』の中の有名なる文章に於て、太陽は實に神（*Deos*）と呼ばれてゐる。プラトンのアイデア——それはまことに在る存在、眞の存在以外のものでない——を理解しようと欲する者は、アクロポリスに登つて輝く太陽を望まねばならぬ、と言はれてゐるのは、まさに單なる比喻以上の意味を含蓄する。アリストテレスが『形而上學』その他に於て神について語るとき、それは神話的な、または神學的なる意味をもつてゐたのでなく、却つて主として存在論的な意味に於て語られてゐるのである。これらの場合神

とは、輝く天體殊に太陽に於て具象化されてゐるところの、存在の最高なる存在の仕方に対する表現であつた。ギリシア人はそこにまた彼等の生の最高の可能性を見た。このやうにして、ギリシアの存在論の諸根本概念が究極は自然概念であつたところに、それらのものをキリスト教の神學の内部へ移入する試みが、つねに最後には、宗教的意識そのものの神學に對する反抗、從つて後者の破滅をもつて終つたといふことの、最も深い理由は横はつてゐる。蓋し宗教的意識にとつて關心事は何よりも人間の存在、生である、從つてこの意識は自然概念によつてでなく、却つてただ「生の概念」(Lebensbegriff)によつてのみ充全に表現され得るからである。ギリシアの存在論からのこの本質的な轉換は倫理に關してはアウグスティヌスに於て、學問の上ではデカルトに於て、初めて企てられたと見做されることが出来るであらう。しかしこの轉換を普遍的に、包括的に遂行しようとしたのは、近代に於ける所謂「生の哲學者」(Lebensphilosoph)の仕事であつたであらう。ところで、第三に、ギリシアの存在論は更にまた他のひとつの特殊な性格によつて鮮かにされてゐる、觀想的といふことがそれである。然るにこの觀想的存在論はその觀想的特殊性——ひとびとは屢これを彫刻的と名付けて特性付けた——のためにそれ自身特殊な根本規定を擔つてゐる。ギリシア的存在の根本規定の一つ、即ち現在性 (Gegenwärtigkeit—παρουσία)

については既に述べられた。ギリシア人にとつて優越なる意味に於ける存在は未來的なる存在ではなく、却つて現在的なる存在として解釋されたのである。しかるにこの存在論のいま一つの根本規定は限定性 (Begrenztheit—περας) である。無限定なるもの、また無限なるものではなくして、却つて限定されて在るものがギリシア人にとつて優越なる意味に於ける存在であつた。彼等の存在論の右の二つの根本規定はまさにその観想的性格を表現するものであり、この存在論の代表者たるアリストテレスの哲學に於ける λογος の重要な位置を定めるところのものである。蓋しロゴス、従つてまたヌースは、觀想的なる生の最も優越なる存在の仕方 に屬し、このものに於て恰も存在の右の二つの根本規定は顯はにされる。語るといふことは存在を優越なる意味に於て現在的に所有することであり、そして語るといふことの根本的な機能は存在を限定することにある。然しながらこれら二つの根本規定はアリストテレスの哲學に於ける、そしてまたヘーゲルの哲學に於ける、かの πείρος の思想に於て頂點に達する。蓋し優越なる意味に於ける現在性は、先きにも記しておいたやうに、過程を通じて、即ち運動に於てつねに現在的事であることを意味すべきであるが、この運動に於けるペラスがまさにテロスの意味であるからである。かくの如き限定ある、テロス的な運動は、唯ひとむきの運動ではなく、却つてかの天體の運動の如く、圓運

動でなければならぬ。既にアリストテレスは完全なる存在の姿を圓運動に於て見、ヘーゲルはまた言ふまでもなくこの思想を承け繼いでゐる。その姿が永遠性の姿であつたのである。

かくて今や我々の問題は斯うである。一體ギリシアの存在論の諸概念をもつて本来の「歴史」は把握され、表現され得るであらうか。我々はこの問題を問ふことによつてまたヘーゲルの哲學、特にその歴史哲學を批判することが出来る。ヘーゲル批判は彼の思想と本質的な類縁を有するヘレニズムの批判をもつて始めることが出来、そしてこの批判は、西洋の從來の諸思想がギリシアの影響のもとに立つてゐる限り、一般にこれらのものに對する批判の意味を有する。我々は先づ概括的に次の如く言つても差支ないであらう。ギリシアの存在論の概念はおほむね自然概念である、しかるに歴史は人間中心的な概念、むしろ根源的には人間の存在そのものの歴史性を意味する、歴史の概念は究極は生の概念であり、従つて唯このものからしてのみ完全に解釋され得べきであるが故に、ギリシアの存在論の概念とはむしろ對立すべきである。ギリシア人が自然の存在の領域の中から產れた概念をもつて人間の存在の領域を解釋しようとしたのとは反對に、我々は後者のうちに含まれてゐる概念をもつてむしろ前者を解釋すべきである。ヘーゲルの存在論に於てギリシアの概念の使用が完全であればあつたほど、それはそのものの前提であつたこと

ろの汎神論に内在する宿命的なる傾向である自然主義へ次第に深く陷つて行つたのであつた。歴史の概念は人類の思想の歴史に於て、ギリシアに於てではなく、シェリングが注意したやうに、却つてキリスト教の地盤のうちに產れた。次に、我々はヘーゲルに於ける歴史的時間が特に優越なるギリシア的時間、即ち「現在性」、ドロイセンが明らかに自己を告示してゐるやうに、特にアリストテレスの *ἐνθόσις εἰς αὐτό*、であることについて述べた。このギリシア的な時間概念はまた實にヨーロッパの思想を、その最近の形態に至るまで、浸透し貫徹し來つたところのものである。そして殊に歴史的なる時間が問題となるや否や、ひとびとは最も普通にこの時間概念にその説明を求めてゐる。然しながら我々はギリシア的なこの概念に對して全く他の時間概念を所有してゐないのではない。恰も歴史概念の誕生の地盤であつたところのキリスト教に於けるかの終末觀 (Eschatologie) の中にはひとつの他の最も特異なる時間概念が含まれてゐる。ここに現はれる時間概念は、ギリシアのそれが現在性を意味するのと違つて、特に「未來性」を意味するのである。前者が特に非連續性を示してゐるのは、後者が既に云つた如く連續性を含んでゐるのに對して著しい對立に立つてゐる。何故に、ギリシア的な現在性が歴史的時間の範疇であつて、未來へあらゆる重みが集中されるところの時間は、背後に退けらるべきであらう。むしろ

る未來性にこそ歴史的時間の本質的なものが宿つてゐるのではないであらうか。かく考へることはギリシア的時間が究極は一の自然概念であり、これに反してキリスト教の概念は、歴史の概念も含めて、生の概念であつたことを思へばまことに當然であるであらう。しかるに現在性の根源が觀想にあつたやうに、未來性は人間の存在の實踐に基礎付けられてゐる。原理的な意志決定が問題となるところ、そこに初めて未來なる時間はその全本質に於て現はれる。そこでは連續性でなくまさに非連續性が決定的なる契機として意味を有する。このことに關聯して更に次のことがある。ギリシアの意味に於ける現在性は究極は一の自然概念である。この自然概念が生を解釋のうちへ導き入れられるとき、現在性はもはや現在性の本質を維持し得ない。このとき生の現實の現在には單に過去からの過程の結果乃至は終結として現はれ、從つてそれ自身過去に屬することとなる。蓋しかの自己自らへの高昇がかのテロスの運動として構造付けられてゐる限り、現在は過去の終末であるの外ないからである。このとき現在は單に過去の結果であるのみであつて、それが同時に未來への過程であるといふことの意味を亡失する。そして現在の本質的な現性は、それが最も具體的に過程的なものであること、即ちそれが過去からの過程の到著點であると同時に未來への過程の出發點であること、むしろ兩者の統一であることのうちに横はつてゐる。

る。かくして自然概念としての現在性は、それが生の解釋のための概念となるとき、却つて生そのものの現在性を否定することとなる。ところで歴史といふ語は根源的に過程といふことと聯關してゐる——ドイツ語の *Geschichte* (歴史) といふ言葉が *Geschehen* (出來事) といふ言葉と語源的に連絡してゐるのを考へてみるがよい。我々が歴史の概念のもとに表象するところのものが最初にそして原始的に「過程」であるならば、歴史と呼ぶべきものは本質的には既に過去、去つたものでもなく、またなほ在るところのものでもなく、却つて現に在るところのものでなければならぬ。最も優越なる意味に於て歴史であるところのものは、普通に考へられてゐるやうに、過去ではなくして、却つてまさに現在である。若しさうであるならば、現在をなほ過去に轉化してしまふところのギリシア的な現在の概念によつて歴史の現實的な概念の基礎付けられ得ないといふことは明瞭であらう。このことは更に、前にも云つたやうに、次のことに關係する。ギリシアの存在論の諸概念はその根源を觀想のうちにもつてゐる。然るに歴史については我々は本來これを觀照するとか、觀察するとかと語ることが出來ぬ。歴史に向ふとき、我々は、我々自身が實に歴史の一片であり、従つて我々自身が我々の存在をもつてそのうちに織り込まれてゐるところの一の聯關——作用聯關に向ふのである、と語らなければならない。我々が歴史につい

て語る各の言葉のうちに或る意味で我々は自己自身について何事かを語つてゐるのである。歴史について單なる獨語モノローグはあり得ない。我々は自ら歴史として歴史に對してはただ對話ダイアログをなし得るのみである。歴史的研究の必然性はまさに我々自身がその存在に於て歴史的小説であるといふことにある。恰も我々が自ら歴史的小説であるが故に、我々は眞面目に歴史と對質することなしには——固より單に歴史を觀照することではない——具體的に現實的に生活することが不可能にされてゐる。歴史に出會ふ——これをただ美的に眺めることでなく——ことを避けようとするところの生活は畢竟もはや地盤なき、從つて抽象的な生活である。そこでは生は自己疎外に於てあるのである。ところでかくの如き歴史的研究の唯一の前提は、我々自らが我々の存在そのものの問題によつて動かされてゐるといふことである。換言すれば、我々自らが危機にある (kritisch) といふことが歴史的研究の現實の出發點である。然るにかかる出發點を有する歴史の研究は言ふまでもなく批判的 (kritisch) であるのほかないであらう。觀想的なるヘーゲルは遂に批判のこの意味を解することが出来なかつた。彼には批判的歴史的研究の必然性を生そのものの地盤から理解することが許されなかつたのである。ここに我々は歴史哲學者としてのニイチエの意味の重大さとその思想の射程の遠さとを見るのである。

先づ簡單に一般的なることを記しておかう。自然概念から生の概念への轉化の過程にあつて思索したのは所謂生の哲學者達であつた。ショーペンハウエル、キエルケゴールなどから、英米のプラグマチズム、フランスのベルグソン哲學に至るまで、凡てこの列に屬してをり、ニイチエは勿論その一人、その最も有力なる代表者である。これらの思想は凡て、哲學の概念を生そのものの中から導き出さうとする努力と苦闘との、或ひは意識的なる、或ひは無意識的なる表現である。固より彼等の思索はその行き詰るところ多くの場合再び自然概念に助けを求めようとしたため、彼等の哲學は最も屢運命的なる悲劇の表現でもあつたのである。彼等の破滅の原因が何處にあつたかについて一々論ずることは此處では許されてゐない。然し彼等に共通なる、そして最も根本的な原因の一つを擧げねばならないとすれば、實に斯うである。人間の生は、彼等が徹底的にこれを把握しようとする限り、やはり生の哲學者の一人であるジンメルが特徴付けたやうに、「斷片の性格」をもつて現はれる。ところで學問はその學問性として體系を要求するかの如く見える。それ故に彼等がパラドックスをもつて斷片的にそれ自身斷片の性格を有する生の表現を企ててゐる限り、彼等の概念は生の概念であることが出來た。然るにひとたび彼等が體系的であらうと欲するや否や、彼等に對して斷片的なる生はもはや概念を提供し得なかつたのである。そ

れでは生は現實に斷片の性格を有するのであらうか。この問は生が單に個人的なものとして體驗され、把握されて、それが社會的に把握されない限り、肯定をもつて答へられねばならぬであらう。従つてその限りに於ては生の研究はただ天才的な、しかし斷片的なる、直觀に俟つのほかないであらう、けれども若し生にして社會的に歴史的に把握されるならば、そこにはもはや斷片の性格は現はれることが出來ぬ。このとき初めて我々は自然概念を借りることなしに生の研究を學問的に、體系的に進め得るのである。いづれにせよ生の哲學者、中にも今我々の取り出したニイチエの意味は、生を自然概念によつてではなく、生そのもののうちに含まれてゐる概念によつて解釋しようとしたところに横はつてゐる。かく言ふとき、恐らくひとはニイチエの生の概念がひとつの生物學的概念であり、そしてその限りに於てそれも畢竟一の自然概念であると言つて反對するであらう。然しながら、たとひそれが生物學的なものであつたにせよ、ニイチエが彼の生の概念によつてあらゆる努力をもつて保證しようと企てたものはまさに生の生命性または生ある生 (Lebendigkeit des Lebens, lebendiges Leben) であつたのであつて、彼の哲學の意義は恰もここに求められなければならない。生の生あること、その生命性を保證しようとするることによつて、ニイチエが破壊したところの最も大いなるものは——生の哲學の他の偉大なる天才キエルケ

ゴールに於てもさうであつた如く——所謂有機體說 (Organologie) であつた。有機體の概念は特に生の概念、その最も優越なる概念であるとこれまで見做されてをり、今日もなほ見做されてゐる。人々はこの概念をもつて歴史的共同體或ひは歴史的對象一般の原型と見做した。この見方は所謂ドイツ歴史學派の中で最も愛育されて來た。サヴィニー、アダム・ミュラー、ウィルヘルム・フンボルト、その他ドロイセンに至るまで、有機體說を懷いてゐた。ヘーゲルもその仲間である。有機體說に於て重要なのは全體の概念と發展の概念である。有機的なるものの世界にあつては一切の個々のものは全體に依屬して發展する。ヘーゲルによれば、哲學はそれ自身ひとつの歴史的過程に於て發展する有機體である。哲學の歴史に於て個々の體系は全體に於けるその位置によつて規定されてをり、その特殊性に於てはただ「眞理の契機」、即ち全體への發展の必然的な段階である。恰も芽は花が開けば消え失せ、花は實が結べば滅び、かくしてこれら植物の諸形態は單に相互に相異るばかりでなく、また相互に推退け合ふかの如く見えるに拘らず、それらの消滅的な本性はそれら凡てを同時に植物なる有機的統一體の契機となし、一切の必然性が始めて全體の生を形作る。そのやうに歴史に於ける哲學の、啻に相異るのみならず、また相矛盾するところの諸體系は、哲學の全體の理念の發展の必然的な諸契機としてこのものによつて

規定されてゐる、とヘーゲルは考へた。斯くの如くにして有機體説に於ける全體と發展との二つの概念は、保存の概念、アリストテレスの謂ふ救ひ (σῶσις)、ヘーゲルの謂ふ止揚 (Aufhebung) の概念に於てその頂點に達して合する。後者は記す、「哲學の歴史の全體は一のそれ自身に於て必然的な齊合的な進行である。この進行たるやそれ自身に於て、その理念によつて規定されてゐるが故に、合理的である。……第二の規定は、各の哲學は必然的であつたしまたなほ必然的であり、それ故に如何なる哲學も沒落し終ることなく、却つて凡ては一の全體の契機として肯定的に哲學のうちに保存されてゐる。」さて如何なる意味でニイチエは有機體説に對立してゐるのであるか。有機體説に於ける決定的なるものは、右の敘述から窺はれるやうに、アリストテレス的なテロスの思想であり、そしてそれは觀想的性質のものである。ところがかくては現在の過程性、その歴史性——そして生の生命性はまさにこれらの規定によつて規定されることが出来る——は、既に述べておいた通り、保證さるべくもないのである。現在を一の過渡、未來への道程として把握することがニイチエの生の概念にとつても最も重要であつたのである。普通に言はれる彼の現實の生の肯定の思想もまさしくこの現在の過渡性の最も眞實なる把握の要求のあらはれにほかならない。けだし過渡的なものは過渡的なものとして見逃され易く、捕捉され難

い性質をもつてゐるが故に、却つてその肯定が明らかに要求されるのである。ドイツ歴史學派の有機體説は、コントやスペンサーなどとは異つて、生物學的なる生の概念からではなく、「民族精神」の概念から發しながら、しかも遂にアリストテレス的な自然概念をもつて終つた。これに反して、ニイチェは生物學的なる概念から出ながら、却つてこのものを生の概念の意味に解釋し直すことを知つてゐたのである。

かくてニイチェにとつてはもはや保存の概念が歴史に於て決定的であるのではなく、むしろその反對である。我々が歴史の知識を必要とするのは生活と活動のためであつて、生活と活動から背くためではない。「ただ歴史が生に仕へる限り、我々は歴史に仕へることを欲する」、とニイチェの原理的な命題のひとつは言ふ。「なほ私は、私の活動を増大し、若くは直接に活潑にすることなしに、單に私を教へるのみであるところのあらゆるものを、嫌惡する」、といふゲーテの言葉はニイチェにとつて歴史批判の基準である。このやうにしてニイチェは次の如き結果に達する、非歴史的なるものと歴史的なるものとは、個人の、民族の、文化の健康にとつて同様に必要である。我々は、生が歴史の奉仕を必要とするといふことと、そして歴史の過剰が生けるものを害するといふことを、同様に明晰に理解せねばならぬ。ところで三つの點に於て歴史は生け

るものに屬してゐる、即ち活動する者、努力する者としての生に、保管する者、崇拜する者としての生に、悩める者、解放を要する者としての生に。この三つの見地に於て歴史は生けるものに屬することが出来る。これら三様の關係に應じて三つの種類の歴史が區別され得る、即ち紀念物的歴史 (die monumentalische Geschichte)、古物的歴史 (die antiquarische Geschichte) 及び批判的歴史 (die kritische Geschichte) がそれである。第一に、歴史は何よりも活動的な者、強力なる者、大いなる戦を戦ふ者、模範と教師と慰安者とを必要としてしかも彼の仲間、彼の時代のうちに見出し得ぬ者に屬する。彼は歴史のうちから偉大なる行爲、偉大なる人間の理想を讀みとり、それによつて強大なる刺戟を受ける。彼はそこから、偉大なるものが一回は嘗てあり、いづれにせよ一回は可能であつたが故に、その故にまた再び可能であらうといふことを探り知つて、彼は勇敢に彼の道を進む。第二に、歴史は保管する者、崇拜する者、忠實と愛とをもつて彼の由來、彼の系統を回顧する者に屬する。弱小なるもの、制限されたものは、古物を尊敬する人間の魂がそれらのものを保管し、そこに彼の巢を作つて棲むことによつて、その品位と尊嚴とを維持することが出来る。またかかる人間は彼の故郷や先輩に結びつけて自己を考へることによつて自己を安定せしめる。然しながら我々は第三に、ひとつの他の歴史、即ち批判的歴史を必

要とする。しかもこのものも生のために必要なのである。悩める者、解放を求める者は、生き得るために、過去を破壊する力をもたねばならぬ、しかるにこのことは彼にとつて、彼が過去を法廷に引き出し、それを拷問にかけ、最後に罪に處することによつて達せられる。蓋しあらゆる過去は罪せられるに價する、これに價せぬが如き人間の事物の如何なるものも存しないのである。この場合判決を下すものは正義といふが如きものでない、固より恩寵ではない、却つてそれはただ生、かの暗き、衝動する、飽くことなく自己を意欲するところの力である。過去を必要としたその同じ生がここでは過去の否定を要求する。これが歴史の生に對してなし得る奉仕である。このやうにして、各の個人、民族はその目的、その力、その必要に應じてつねに若干の過去の知識を、或ひは紀念物的歴史として、或ひは古物的歴史として、或ひは批判的歴史として、必要とする。然しその知識は、純粹なる、生を單に觀照するのみなる、知識の蓄積を目的とせる人々のための知識ではなく、却つてただ生の目的のための、従つて生の支配と指導のもとに立つてゐるところの知識である。歴史が純粹の學問であるべきことの要求されるや否や、それは生にとつて最も危険なるものとなる。今や生はもはや支配することなく、過去の知識を束縛することがない、嘗てありし一切のものが人間に襲ひかかる、人間は過去の重荷を負はされ、この眼に見えぬ、暗い重

荷は彼の生の歩行を困難にするばかりである。我々は純粹なる認識、學問に仕へるために、歴史を取扱ふべきではない、生の拘束のもとに立つてゐない限り、歴史は我々の生ける生そのものを知識の過剰と贅澤によつて壓迫するといふ結果となる。歴史を覺醒するといふことは、それから單に物語 (Geschichte) のほか出て來ず、如何なる出來事 (Geschehen) もまさに産れないといふことであつてはならぬ。單に過去の認識の増加をのみ求める者を、ニイチェは「教養ある俗人」(Bildungsphilister) と呼んでつねに最も輕蔑してゐる。一切の行動には忘却が屬する、生には光のみならずまた闇が屬してゐる。それ故にヘーゲルに於けるが如き、一切の過去を明るみに於て保存するといふ歴史の概念、従つてまた生の概念をニイチェは破碎する。束縛されることなく支配し、あらゆるその歸結を導くところの歴史感、未來の地盤を奪ひ去るといふことをニイチェは洞察した。活動と生活には非歴史的なるもの、即ち忘却し得る能力が必要である。固よりそのためには歴史的なるものも要求される、しかしこのものも畢竟活動と生活とに仕へる限りに於てのみ意味を有するのであるから、歴史的なるものの限界は非歴史的なるものによつて定められるといふことが出来る。

さて、同じく生の哲學者の列にならんでゐる、デイルタイはニイチェを評して云つてゐる、ニ

イチエの偉大は彼が生を生そのものから解釋しようとしたところにある、けれど彼の制限は彼が生
の歴史性について理解しなかつたところに横はつてゐる。我々はこの言葉を捉へることによつ
て現代に對するニイチエの意義を明瞭にすることが出来るであらう。彼の業績が自然概念に對し
て生の概念を樹てたところにあると見た我々は、彼の偉大としてデイルタイが掲げてゐるところ
に全然賛同せざるを得ない。然しながら問題はデイルタイがニイチエの弱點として擧げたところ
のものに係はつてゐる。果してニイチエは生の歴史性に關して何事も知らなかつたのであるか。
我々はデイルタイにも拘らず否と答へようと思ふ。デイルタイが我々とは反對に考へたのは彼に
於けるヘーゲル主義的思想、即ち觀照的歴史觀、彼がドイツ歴史學派と共に分つてゐる思想、即
ち歴史觀に於ける審美主義エステティスムに基くのである。歴史の本性にして若しかの保存にあるとするなら
ば、ニイチエは最も非歴史的なる思想家であつたであらう。然しながら歴史を否定し、破壊しよ
うといふこともまた歴史的意識に屬する。しかもニイチエは單純に、或ひは現代を永遠のものと
するために、歴史を否定するのではない。むしろ彼は生の歴史性を知るが故に、我々の生が過去
によつて退引ならず規定されてゐることを痛感するが故に、まさにそのために歴史を否定するの
である、彼の文明批評は凡て恐らくこの意識から出發してゐるであらう。私が右に敘述した思想

の現はれてゐる文章『生に對する歴史の益と不利』をニイチェは「時代はづれの考察」と名付けた。即ち歴史をそれ自身歴史的なる生、換言すれば時代との關係に於て評價することが目的であつたのである。彼はこの文章を餘りに知的な、理論的樂天的な、學問を神化しつつあるところの彼の時代、ひとつのアレキサンドリアの時代に對する抗議として書いた。そのみでない、彼は歴史的意識がひとつの理論的、學問的意識であるばかりでなく、また實に生そのもののうちに根差してゐる意識であることを誰よりもよく理解してゐた筈である。なぜなら、彼が學問としての歴史に對立せしめたところの、紀念物的、古物的、批判的といふ三つの種類の歴史は我々の生そのもののうちに含まれてみる歴史的意識の表現に外ならないからである。固よりこれらの歴史的意識と雖もそれが過剰となる場合には、生から産れて單に仕へるといふその本來の機能を果さなくなり、却つて生を抑壓するに到ることをニイチェは注意してゐる。そしてこのことは何よりもニイチェが生の歴史性に於て現在、そしてそれに關係して未來に重心を見出したといふことを示す。歴史的知識の過剰と過度を彼が非難するのはそれが未來の地盤を奪ひ去ること、それが生の未來へ向ふところの實踐的活動を無力にすることのためであつた。觀想的より實踐的へ、保守的より破壊的へ、歴史的意識の斯くの如き轉換にあつて、ニイチェは實に現代の意識の最も重要

なる發端に立つてゐる。

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

こと、を意味するのである。一言にして云へば、歴史とは、普通に考へられてゐるやうに、過去、の歴史のみを意味するのでなく、却て特に現代の歴史を意味する。歴史の歴史性は現代の歴史に於て顯はになる。斯くの如き固有なる意味に於ける歴史の生命性をデイルタイは遂に把握することが出来なかつた。彼の哲學の根本命題は「生を生そのものから理解する」といふことであつた。この根本命題の遂行にあたつて彼が解明したところの所謂「生の範疇」は從來の哲學を支配してゐた多くの自然概念を破壊したのであつて、この點に於ける彼の功績はもはや争はれることが出来ない。然しながら、生を生そのものから理解するといふ彼の哲學的思索の支配的な衝動にも拘らず、彼の思索の觀想的性質は彼の哲學にいま述べたやうな制限をおいた。この制限を彼に與へたのは彼に於けるヘーゲル主義であつたと考へられる。ヘーゲル主義はドイツ歴史學派を通じて彼に影響した。そしてドイツ歴史學派を含めた最も廣い意味に於けるヘーゲル主義は、苟も歴史について語られるところでは、今日もなほその影響する力を弱めてゐないやうに見える。そこで我々の次の課題は、この觀想的、審美主義的歴史觀を、デイルタイを始めとして、その他一二の有力なる現代の思想家の中に追究することにある。

四

デイルタイの哲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」といふことである。これが彼の哲學的思惟に於ける支配的な衝動であつた。思惟も生の背後に溯ることが出来ない、却つて生そのもののうちに思惟の諸形式、諸原理及び諸範疇に於て現はれ、顯はになるところの全き聯關が含まれてゐるが故に、現實的存在の認識はあるのである。然しながら生を生そのものから理解するといふことは如何にして學問性を有し得るのであるか。生は生そのものにとどまるときには、ジンメルの謂ふかの「斷片性」の性格を擔ひ、從つて我々はフリードリヒ・シュレーゲルやフリードリヒ・ニイチェのやうにただパラドックスをもつて斷片的に我々の認識を表現するのほかないのではないであらうか。この點に關してデイルタイはこれらの生の哲學者達にまさに一步を進める。生は *An sich* にとどまることなく、却つて文化の諸客觀態にまで自己を表現する。生のこの *Für sich* に於ける客觀的な表現が恰も歴史の内容である。デイルタイが生を歴史性と謂ふとき、それは單に *An sich* に於ける生の性格について語つてゐるのではなく、却つてまさにその *Für sich* への、客觀化への傾向を意味してゐる。それ故に生は生

そのものから理解さるべきであるといふ命題は、彼にあつては、一方では、生は生の客觀的形態としての歴史を通じて理解さるべきである、といふこと、そして他方では、文化の歴史の理解は根源的な體驗としての生そのものからなさるべきである、といふことに對する表現である。彼の教師であつたのはまさしくシュレーゲルでなく、またニイチエでもなく、むしろ實にシュライエルマッハーであり、またヘーゲルであつたであらう。シュライエルマッハーの研究はデイルタハ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樣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。」

精神生活のうちに根源的に働いてゐる宗教的な體驗が一切の教理、儀禮及び宗教的共同生活の組織即ち教會、教團等の根源であるといふこと、これがシュライエルマッハーの宗教論に於ける偉大なる發見であつた、とデイルタイは考へる。しかるにニイチエは生の歴史に於ける客觀化に深い問題を認めず、従つて生そのものが客觀的な歴史を通じて解明され得る可能性に重大な意味を認めなかつた。これに反してデイルタイは主張する、「人間が何であるかは、ただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てゐることは人間の認識を斷念することである。」「人間が何であるか、

それを彼は實に、自己についての臆想によつて知るのではなく、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。」ところで若しこのやうに生の理解が歴史的客觀態の媒介を通じてなされるとするならば、その認識は分析的であり、客觀的であり、學問的方法的であることが可能であらう。

さてデイルタイによれば全體の生は次の如き構造を有する。生の第一の契機は體驗 (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私にとつてはただ意識の事實若くは過程の結合としてのみ現實的に與へられる。デイルタイはこの事態を原理的に「現象性の命題」(Satz der Phänomenalität) の名をもつて表現する。けれども我々はこの命題を、ロック流、ヒューム流の經驗主義的認識論またはカント流の先驗哲學的認識論がなした如く、主知主義的に轉釋してはならない。單なる表象的、思惟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ない。却つてそれは衝動、意志並びに感情の中に含まれた聯關そのもののうちにこそ横はつてゐるのである。單なる表象にとつては外界はどこまでもただ現象であるのみに過ぎぬであらう、我々の意欲、情感、表象の全體的なる聯關に於て我々の自我

と共に外界の實在性は確實に基礎付けられる。我々の精神的構造の中心をなすものは、デイルタイに従ふとき、諸衝動と諸感情の束である。諸の印象乃至表象はこの中心からして與へられた感情の色どりによつて注意のうちに引き上げられ、知覺とそれの記憶及び思想系列との結合は形成され、次にそれらのものに喜び或ひは苦痛、恐怖、憤怒が結びつく。かくて我々の存在の一切の深奥は動かされる。そして恰もそこからして更に苦痛から希望への推移、更にこのものの欲求への、有意的行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。その際最も決定的なことは、一の狀態から他への諸推移、一から他へ導くところの動作が内的經驗そのものに屬するといふことである。構造的なる全體的なる聯關そのものがまさに體驗されるのである。かく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をらぬ。それは合成物でなく、感覺元素或ひは感情元素の協働の結果ではないのである。精神生活にあつては聯關がつねに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来ない。聯關は「生そのもののうちに含まれる概念」であつて、我々の思惟がそこ

に持ち込んだ若くは附け加へた概念なのではない。このやうに精神生活の構造が絶えず活動し、我々の意識のうちに見出される表象や状態がいつもこのものに於て制約されることによつて、各の心的過程は孤立され分離された要素でなく、全體に於ける一の機能または動作となる。我々はただ抽象によつてのみそれを固定した、それ自身として存立する要素として把握し得るばかりである。現實にあつては、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成長を成就する、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、彩られ、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は、他の原因と共に、その出現、その保存の程度、その消滅を規定する。一の心象の運命は感情と注意の分配に依存する。このやうにして心象もまたひとつの衝動的な力を獲る。それは生命であり、過程である、それは生成し、發展し、消滅する。しかるに全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れのうちに含まれる諸契機のために、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かかる關係は、私を後方へまた前方へ牽いてゆく。この牽引 (Fortgezogenwerden) ——それは單なる意志ではない——によつて聯關に於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。その構造は過程によつて媒介されてゐる。それは單なる現在ではない、現在の意識のうちに既に過去と未來とを含んでゐる。現在の具體的な意識は過去と未來とを自己のうちに宿す。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である。かくして體驗はつねに與へられた特殊より全體へと進む。ここに生の範疇として最も包括的な「意味」の範疇が與へられる。生の範疇は先驗的に生に對して適用されるものではなく、生そのものの本質のうちに横はつてゐる。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。この意味を我々は、恰も文章に於ける單語の意味がその前後の關係から理解される如く、記憶と未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成を含むところの諸關係のうちに横はつてゐる。ところで生の構造の中心をなすものは衝動の束である。このものは謂はば凡ての方面に、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、苦痛を防ぎ妨げるやうに結合はされてゐる。即ちそこでは聯關はひとつの目的聯關である。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」の性格を擔ふ。合目的性は一の自然概念ではない。「實に精神的構造に於てのみ合目的性の性格は根源的に與へられてゐる、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、この概念はただ內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。」生にあつては現在も過去によつて充され、そして未來をそのうちに孕む。しかるにこの生の經過のうちに合目的關係は内住する。ここに「發展」が生の範疇の一つとして與へられるのである。發展もまた構造的聯關が根柢にあるところに於てのみ可能であらう。

生の第二の契機は表現 (Ausdruck) である。體驗が生の謂はば内化の方面であるに反して、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とも呼んでゐる。生は自己自身のうちに無限なる内化の傾向と共に無限なる外化の傾向を藏してゐる。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。ひとが心理的なるものと及び物理的なる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。それは兩者の生ける聯關を含んでゐる。我々は我々自身自然であり、そして自然は我々のうちに無意識的に、暗き衝動に於てはたらく。意識の諸狀態は身振、顔付、言語などに於て絶えず自己を表現する。生は單なる精神でなく同時に身體であるが故に、生の基本的なる構造は人間と彼の環境との間の作用聯關である。精神生活の構造は生の統一體が、それがその中に生活する環境によつて制約され、そして更にその環境の上へ作用し返し、そこから生ずるところの内的狀態の編制である。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。先づ人間は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故に諸目的そのものの形成に關して自然過程とその性質とが指導的である。しかし他方ではこの統一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諸條件のうちに求める。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、ただ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ものた

らしめるところの媒介は可能となるのである。個人から個人へ物質的過程の媒介を通じて放射する作用の最も小さきものと雖も失はれることがない。然しながらただ社會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。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統合するときに生成する。初めのものをデイルタイは「文化の諸體系」(die Systeme der Kultur)と名付け、これには藝術、學問、宗教などが屬する。次のものは人類が自己自らに與へた「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から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。ここでは生の表現のうち特に重要と見做された文化の體系についていまだし立入つて述べておかう。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、しかもその創造のうち

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作られた外界の諸要素と、生々したけれど過ぎ去りゆく個人の活動と、のこの結合は、この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)に屬することとなる。この世界は精神生活の表現であり、そしてかかる客觀化は多くの個人の精神活動を貫き互る同形性 (Gleichförmigkeit) または同質性 (Gleichartigkeit) によつて可能である。個人は生の舞臺に現はれては消える、しかるに文化の諸體系は持續的に存立する、各の時代に於て人間性の内容と富とはこのものに注ぎ込まれる。ところで歴史的社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、なぜなら我々是我々自身のうちに於てこの實在の體系を作り上げるところの諸の状態と力とを、最も生々した不安をもつて感知するからである。このやうにして我々と歴史的社會的實在との間に最も密接なる、最も力強き作用聯關が成立する。「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、歴史及び抽象的學問によつて高められた意識に持ち來される。我々の各の者の生は、その最も深き諸交渉に於て、ただ造形美術、物語、詩、歴史敘述及び學問的思惟のこの雰圍氣に於てのみ休憩し、生長し、自己を形作り得る。それだから生そのものは、我々がそのことをみ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。人間の顔付を讀み姿や身振を判ずることに於て畫家が我々の教師であつた。詩人は人間を理解するための我々の器官であり、そして彼等は、如何に我々が戀愛や結婚に於てまた友達に對して振舞ふか、といふ仕方について我々に影響を與へる」とデイルタイは美しく述べてゐる。

生の第三の契機は理解 (Verstehen) である。體驗は生の内化の方向であり、表現はその外化の方向であつたが、理解は生の統一の方向であると言ひ得よう。蓋し理解は外的なるものの内的なるものへの歸入であり、内的なるものの外的なるものへの移入であるからである。いまこれを一層動的に見るならば、内的なる生は自己を表現に於て外化し、斯く外化した生は理解に於て再び内化されるが故に、理解は生の自己自身へ還りゆく過程と見做されることも出来るであらう。理解は生に對して外から持ち込まれた觀方に基くのでない、それは生そのもののうちに基礎付けられてゐる。先づ生は本質的に客觀化の傾向をもつてゐるから、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うち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狀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、しかし何よりも詩の力強い根源がある。かくして次に一切の客觀的歴史的形式は實に體驗の表現であるから、外より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。」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、」とフンボルトも既に云つてゐる。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。否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、従つて單に理知の強力ばかりではなく、人格的生活の強大が要求されるのである。さて、このやうに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 abstrakten 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、我々の眼が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」、とデイルタイは云ふ。從來の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。精神が今日彼の性格からして彼の生の表現のうちへ入れ込むところのものは、明日は歴史である。歴史は生から分離された何物でもない。ところで生の客體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態はまさに生、客觀化として把握される。即ちそこに特殊な意味に於て歴史の生命性とも云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のである。生の歴史性と歴史の生命性、恰もこれが理解に於ける外と内との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。

今や我々は如何なる意味に於てデイルタイがヘーゲル主義者であつたかといふことを我々にとつて明かにすることが出来る。デイルタイがノヴァ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する。」しかし我々はデイルタイ自身が一層ヘーゲルに接近して立つてゐるのを見出さないであらうか。生の三つの契機、體驗、表現、理解、と、ヘーゲルの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ぬであらうか。ヘーゲルにあつては、主觀的精神は個人精神の多様であり、このものは法律、倫理、道德の客觀的精神にまで對象化さるべく規定され

てゐる、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。絕對的精神に於て主觀的精神と客觀的精神とは統一され、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、ヘーゲルにあつてと同じく、生は歴史を通じて自己を認識する。もとより我々はこの二人の思想家の間の差異をまた無視してはならぬであらう。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、絕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。そこで後者に於ては生の自己認識は特に生の自己解釋 (*die Selbstausslegung des Lebens*) 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*) とも云つてゐる。然しながら、それにも拘らず最も決定的なことは、デイルタイとヘーゲルとの間の歴史哲學的思想に關する類似である。「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) 、謂はば輪郭 (Gerüst) を自己のうちに含んでゐる」、とデイルタイは云ふ。「生は藝術、宗教、その他のものに於て自己を分化して來た。」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哲學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內的辯證法」 (die innere Dialektik, in welcher die Philosophie die Möglichkeiten ihrer Stellung im Zusammenhang der Kultur durchlaufen hat) への洞見を開く、と考へる。しか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。」デイルタイはこのやうな思想の上に立つて、精神生活が存在に對するところの諸の可能なる態度に基礎付けて、世界觀の類型を樹てたのである。存在に對する認識の態度から「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、それぞれ類型として導かれた。歴史に現はれた世界觀のこれら三つの類型は精神生活の構成要素としての知情意を代表する。若し斯くの如くであるならば、心理學は最も十分な意味に於て歴史的生活の一切の認識の

基礎であり、そのオルガノンでなければならぬ。ここに於て我々はデイルタイとヘーゲルとの間の類似と共通性とをもちや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——「それ故にひとは、この内容（純粹なる思想の國たる論理學の内容）は、自然並びに有限精神の創造以前の、その永遠なる本質に於ける、神の敘述である、と表現することが出来る。」——であり、他方ではそれは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、普通に考へられてゐるやうに、概念の哲學者でなく、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』によつて學び得るであらう。ヘーゲルの論理學と雖も、既にヴィンデルバントが注意してゐるやうに、まことは心理學であつたのである。彼の論理學は精神の構造的聯關の何かのものではない。この聯關の把握に際して、ヘーゲルはフィヒテなどの影響のもとに立ち、從つて思惟の自覺を中心におかうとしたに反して、デイルタイはドイツ歴史學派の影響のもとに立つ

てゐる、といふことが兩者の差異をなすばかりである。蓋しこの學派のひとつの著しい特殊性は、生をその具體的な聯關に於て、それ故に例へば社會的經濟的生活を生活過程の他の諸方面から、殊に法律や道德から全然分離することなく記述することにあるからである。かくて我々はデイルタイ自身が、彼がその類型のうちにヘーゲルを包攝したところの、客觀的觀念論の世界觀に屬してゐることを知ることが出来る。客觀的觀念論は宇宙の説明に精神の聯關をその基礎におかうと企てる。客觀的觀念論の課題は、外的なる現實のうちに精神的なる聯關を指し示し、このものによつてこの現實の意味を理解し得るものとなさうと試みることにある。「自己みづからに來りそしてただ自己のうちに在るところの思惟の靜かなる場所に於て、諸民族及び諸個人の生を動かすところの諸關心は默してゐる、」とヘーゲルも云ふ。かの課題の解決の方法が、ヘーゲルにあつてはその汎神論的前提の故に一層綜合的であることが要求され、しかるにデイルタイに於てはその實證的傾向のために一層分析的であることが要求されたといふことが二人の哲學者の差異を形作つてゐる。然しながら、それにも拘らず兩者の間の本質的な親和と類似は他の處から現はれて來る。ヘーゲルによれば存在は凡て辯證法的なる構造をもつてゐる。一般に辯證法は正、反、合の三つの契機を含んでゐるが、そのうち正と反とは矛盾であり、合はこの矛盾

の綜合であるをもつて、辯證法には矛盾と綜合の二つの方面があると云はれても差支へない。ところでヘーゲルの辯證法ではいつでもこれらの二つの方面のうち綜合に重心が落ちて来る。彼の認識の究極の目的は矛盾するものが次第に肯定と調和とに昇つてゆき、かくして遂に完全なる調和をこの現實のうちに肯定しようとするにある。彼は彼の歴史哲學的考察がひとつの「神義論」であることを述べてゐる。それは世界に於ける禍を概念的に把握し、思惟する精神と惡とを和解せしめ、かくて思惟をもつてこの世の罪を贖ふべき、ひとつの *versöhnende Erkenntnis* である。斯くの如き罪を贖ふところの、和解せしめるところの認識は、何處に於ても世界歴史に於てほど甚しく要求されはしない、とヘーゲルは信じた。「この和解はただ、そのうちではかの否定的なるものがひとつの從屬的なもの、征服されたものにまで消え失せるところの肯定的なるものの認識によつて、一部分は、眞理に於てあるものが世界の究極目的であるところの、一部分は、この目的が世界のうちに實現されてあり、そして惡はそれとは究極は競ひ得なかつたといふところの意識によつて、到達されることが出来る。」恰も同様のことがデイルタイに於てであると我々は見做し得る。そしてそのことはまさに理解が彼によつて生の構造の中心的なる位置におかれたといふことによつて必然的であるであらう。理解は生の内と外との統一に於て成立つ。ところで

この内と外とが、詳しくは生の歴史性と歴史の生命性とを意味するといふことについては既に述べられた。或ひは我々はこの兩者を一層鋭く表現して、歴史と生といふ言葉をもつて表はすならば、理解のあるところではつねに歴史と生との統一がある。しかるにこのことをまた一層鋭く表現するならば、そこにはいつでも生の歴史による肯定、殊に歴史の生による肯定があつて、兩者の矛盾が豫想されてゐない。しかるにニイチエが最も高調しようと欲したところは、まさしく生と歴史との矛盾、即ち歴史が生を壓迫するといふことであつた。『現代文化の争闘』について興味深き論文を書いたジンメルがそのうちで指摘しようとしたのもやはりこの生と歴史との間の矛盾であつたのである。ジンメルは斯く考へる。生が單に動物的なるものを越えて精神の段階に、そして精神がまたそれみづから文化の段階にまで進み來るや否や、そのうちにはひとつの内面的なる矛盾が顯はになる。ここに文化と謂はれるのは生の創造的な運動がその実現として、その實現の形式として生産したところの或る一定の客觀態のことである。ところで生の過程の生産物はそれ自身の論理と法則性とを、それ自身の獨立性と抵抗力とを示し、それが創造される瞬間には多分生に相應し適合してゐたにしても、その發展が進むにつれてそれは生に對する疎隔、否、反對にさへ陥るのがつねである。ここに文化が歴史をもつといふことの究極の根源がある。生が

作り出すところの斯くの如き形成物は自己みづからに於て存立し、持續性、否、永遠性に對する要求を擔つてゐるとすれば、我々はそれを生が着けるところの形式と名付けることが出来る。しかるに生そのものは絶えず流れ進み、固定した形式の持續に反對し、これと戰つて不斷に新しい形式を創造する。歴史とはこのやうな文化形式の變遷である。生は生成として、運動として、既に強張つた自己の生産物に堪へることが出来ず、それを休みなく喰ひ破りはするが、しかもみづからの存在を何等の形式もなしに見出すことが出来ないから、従つて歴史の從來の發展の過程は新しい形式による古い形式の排除の過程として現はされる。ところがこの過程は遂には文化の全體の危機にまで集積し得る、即ちそこでは生は自己の直接性を回復するために此れ若くは被れの形式を碎き破らうとするのではなく、却つて形式を形式そのものとして、形式一般を凡て彼に對する壓迫として感ずる。ジンメルは恰も現代がかかる状態によつて特性付けられてゐると考へる。今日戰はれてゐるのは、もはや、古い、生命のなくなつた形式に對する、新しい、生命に充されてゐる形式の戦ひではなくして、却つて形式一般に對する、形式の原理に對する生の戦ひである。流動的であらうとする生と常住的であらうとする形式との間のいつの時代に於ても存在する對立は、ここに於てひとつの究極的な、絶對的な争闘にまで尖鋭化する。現代のこの状態

は、ジンメルによれば、今日世界の哲學的解釋に於て生の概念が支配的な地位を占めて來たことによつて明かに暗示されてゐる。即ち各の大いなる、特徴ある文化の時代にあつて、我々は、そこから精神的諸運動が出で來り、そして同時にそこへそれらのものが向ひ行くところの、夫々の中心概念を認めることが出来る。ギリシアに於ける斯くの如き中心概念は存在の概念であつた。中世に到つてそれに代る中心概念として神の概念が位置を占めた。ルネサンス以來漸次に自然の概念が最高のものとなり、十七世紀の終には自我の概念が中心概念として作り出され、十九世紀に到つて初めて社會の概念が宣べ傳へられ、二十世紀への變り目から生の概念が中心概念として擴り始めたのである。哲學の方面ではショーペンハウエルとニイチェとがそれを代表する。それ以後の現代の特徴は、從來の一切の文化の變遷にあつてはつねに新しい形式への要望が古い形式を破壊したのに反して、我々は今到る處形式一般に對する反對を見出すといふところにある。藝術上の表現派、思想上のプラグマチズムなどに於て、ジンメルはこの主要傾向を認めることが出来ると思へた。私はここにジンメルの主張を一々論評することを必要だとは思はない。ここではただ、生と歴史とが矛盾に立ち得ることを理解しさえすれば十分である。人間の生産したものが却つて人間を壓迫し束縛するに到る、といふひとつの洞察は、生や歴史といふことをジンメルと

は全く違つて解したところのマルクスにあつても、彼の思惟のひとつの根本動機としてはたらいてゐる。このことはデイルタイの把握し得ないことであつた。そしてそれは何よりも理解と解釋が彼によつて生の最も根本的な契機とされたことに關係する。それは、ヘーゲルに於けるが如く、彼の哲學の觀想的性質に關係する。

五

現代に於ける最も豊富な歴史觀を藏するところのデイルタイの哲學の一般の特徴について語つた後に、私は進んで現代に於て最も影響多き歴史哲學であるところのドイツ西南學派、その一般の代表者たるリッケルトの思想を吟味しておかうと思ふ。尤もリッケルトは從來の意味での歴史哲學、即ち歴史的世觀としての歴史哲學を排斥する。歴史哲學は、彼に於ては、歴史科學の認識論、即ち彼の謂ふ文化科學の論理的性質の究明を中心とするのである。然しながら、何等かの世觀なしに苟も歴史または社會について論ずることが不可能であるといふことは既に歴史科學そのものの歴史がこれを證明してゐる。それ故にひとはポリビオスの歴史哲學若くはマキアヴェリリの歴史哲學について語り、ブルクハルトの歴史哲學或ひはランケの歴史哲學について述べる。

歴史的社會的存在に關する學問がその根柢に一定の世界觀、從つて史觀をもたねばならぬところの必然性は、次のことから理解し得るであらう。社會及び歴史に關する學問は一般に三つの部分を含んでゐる。例へば經濟現象についての學問には、先づ理論經濟學、普通にいはゆる經濟原論があり、次に經濟史または經濟學史があり、最後に經濟政策がある。即ちそこには理論、歴史及び政策の三つがあるのである。デイルタイも精神科學は自己のうちに三つの種類の立言を結合してゐると云つてゐる。歴史的方向に於ける理解と理論的方向に於ける認識と實踐的方向に於ける把握との間の關係は、ひとつの共通なる根本關係として、諸の精神科學を貫く。精神科學の理論的部分、歴史的部分、並びに實踐的部分の間の聯關は、ひとつの偶然的な關係でもなく、また全く新たに建てようとする學問上の大膽なる建築家の設計圖の上にだけ存在することでもなく、却つてデイルタイの言葉に據れば、「精神科學の歴史のうちに働いてゐたところの、物の理性によつて」存在するのである。若しさうであるならば、理論、歴史及び政策の三者の聯關は一の統一的なる表現を得ることを要求するであらう。この要求の必然性は多分次のことから理解されるであらう。デイルタイによれば、精神科學にあつて認識主觀といはるべきは、單なる表象もしくは思惟の作用ではなく、却つて具體的な、即ち表象し、思惟し、情感し、意志するところの全

體の人間である。そこでは人間の知、情、意の三つの機能が全體として働いてゐる。若しひとりの人が單純に表象し、思惟するのみの者であつたならば、彼は例へばひとつの戀愛事件をまさに戀愛事件として理解することが不可能であらう。我々は恰も我々の肉を躍らせ血を湧かせることによつて初めて戰爭をまさに戰爭として理解し得るのである。斯くの如く社會的歴史的現象の把握に當つて働くものが知、情、意の全體であり、しかもこれら三つのものが現實に於て各分離したものでなく却つてつねに統一を成してゐるとするならば、精神科學の認識の主體として人間はおのづから一個の統一的なる、全體的なる認識を求めずにはゐないであらう。蓋し、形式的にみるならば、精神科學に於ける理論的部分は特に人間の知的作用に、歴史的部分は特に彼の感情の作用に、そして實踐的部分は特に彼の意志的活動に關係してゐるからである。人間の存在に於ける知情意の統一的構造は精神科學の構造に於ける理論歴史政策の統一的なる表現を要求するであらう。かかる統一的なる、全體的なる表現はただひとつの世界觀に於てのみ到達されることが出来る。このやうな世界觀は歴史的社會的存在に關係してゐるから今の場合我々はこれを「史觀」と呼ぶことが出来る。かくして一般に精神科學、文化科學、歴史科學、または社會科學と名付けられる種類の學問は、その根柢に一定の史觀をもつてゐるのがつねである。經濟學につ

いて云へば、單にマルクス主義の經濟學のみが特に史觀によつて擔はれてゐるのではない、イギリス古典學派の經濟學と雖もまた特定の史觀をその基礎としてゐるのである。言ふまでもなく、或る學問が歴史的の世界觀を有するといふことは、それがその屬する時代を特に歴史として、即ち過程として、未來への過渡の段階として、把握してゐるといふことをのみ意味するものではない。過去の時代にあつては、その時代を永遠のものと見做し、それを一の歴史的存在として歴史の過程に於て理解することを知らない學問的意識も存在した。事物を歴史に於て認識しないといふことが、まさしくその學問的意識に於ける歴史的の世界觀の特徴に屬してゐる。更にまた同じやうに、史觀はいつでも理論と歴史と政策との統一を學問的に意識し、自覺的に表現するとは限らないのは固よりである。否、或る場合にはまさに理論と歴史との分離、あるひは理論と政策との分離そのものが顯はに主張されるのである。この場合に於ては、恰もかかる分離の主張そのものに於てこそ、その歴史的の世界觀、歴史哲學的思想の一定の特徴が顯はになつてゐると云ひ得るであらう。

我々はいまリッケルトの場合をとつてみよう。彼にあつては、理論と歴史との分離が主張されてゐるやうに見える。蓋し理論とは何等か一般的なるものの概念である。然るにリッケルトによ

れば、歴史は個性的なるものの認識である。現實は、我々がそれを一般的なるものの見地から考察すれば自然となり、それを特殊的なるものまたは個別的なるものの見地から考察すれば歴史となる。それに應じて、自然科学の普遍的把握に歴史の個別化的把握が對立せしめられる。歴史の認識目的は個性にあるが故に、如何なる意味に於ても一般的理論をその目的に結合することが出来ぬ。理論と歴史とはその究極の目的に於て相容れぬものである。歴史は法則もしくは普遍概念を求めるものではない、それはただ自然科学のことである。かくしてリッケルトは、現實に於て何等か一般的なるものを求めつつあるところの歴史及び社會に關する學問を見出すとき、これをもはや純粹なる認識目的をもたぬものと見做し、それをもつて自然科学と歴史的文化科學との中間を徘徊しつつあるところの「混合形態」に過ぎぬとなし、またなさざるを得ないのである。かくするときには、恐らく凡ての文化科學は、それが在りまた働きつつあるさまに於て、凡て「中間領域」に屬するところの或る中途半端の認識たらざるを得ないであらう。リッケルトは構成された論理をもつて所與の事實に暴力を加へようとする。彼は恰も歴史を論議しながら學問の歴史そのものを否定しようとするのである。しかしながら、このやうに歴史的認識の目的を個性的なるものにおくといふ彼の思想が既に歴史上の一定の學問的態度と聯關してゐる。換言すれば、彼

の歴史理論はまさしくドイツ歴史學派の學問的意識の地盤の上に立つてゐる。この學派は歴史的研究の目標を具體的なもの、個性的なるものの敘述として定めた。しかるに個性的なるものに向ふところの人間の活動は彼の藝術的活動につながる。感情の活動としての藝術はつねに個性を目差してゐる。従つてドイツ歴史學派の特徴はその審美主義的傾向にあるといふことが出来る。このことはこの學派に重要な影響を與へた人々がヘルダーやハーマンの如き詩人的思想家であつたことによつてみても明かである。それ故にドイツ西南學派の歴史理論の創始者であつたヴィンデルバントの如き人が、歴史敘述はひとつの藝術家的活動である、といったのも當然である。所で斯くの如く特殊的なるもの、個別的なるものに向ふ審美的傾向はおのづから觀想的性質を帯びざるを得ない。ブルクハルトやランケなどの歴史家は、その性格に於ても、その活動に於ても、審美的乃至は觀想的であつた。このやうにしてリツケルトがその理論の出發點とするところの歴史が既に觀想的な傾向のものであつたことを知るのは大切である。人間の觀想的審美的活動は個性を對象とする。これに反して、彼が實踐的であらうとするときには、彼は法則的なもの、一般的なるものを要求せざるを得ない。自然科学は自然を單に觀照しようとするのでなく、却つてこれに働きかけ、これを變化し、これを支配しようとする人間の交渉の仕方と關係して初めて

生れた。支配し得るためにはこれを豫測し得るものでなければならぬ。従つて自然科学は因果法則といふ一般的なる法則を要求する。社會に關しても同様である。歴史的存在を單純に觀照するのではなく、却つてこれに働きかけ、これを變革し、克服しようとする場合に於ては、マルクス主義に於て最も明かに現はれてゐるやうに、一般的なる、それ故に何等かの意味に於て法則的な認識が必要とされるのである。尤もリツケルトの歴史理論と雖もただ特殊的なるもの、個性的なるものにとどまるのではない。學問といふからには無限に豊富にして多様な現實の中から或る抽象を行はねばならぬ。しかるにこの抽象が隨意の仕方によるのでなくて、學問としての妥當性を有し得るためには、そこには或る客觀的な標準がなければならぬ。かかる標準は、リツケルトによれば、普遍的なる價值である。この價值によつて歴史的個性の概念は構成されるのであり、それに關係させられることによつて、特に歴史的なる意味を有する個性は、單に他と異るといふのみ、個性から選び出されるのである。ところで價值は、リツケルトにあつては、ギリシア的なイデアの如く、活動的な意味をもたぬもの、現實を超越した永遠の本質であつて、自然科学に於ける法則の如く、活動的なものであるのではない。それは現實の人間の歴史的活動から獨立に妥當するところのものである。價值の普遍性はそれ故に價值の超歴史的なる妥當性以外のこ

とを意味しない。このやうにしてリッケルトは超歴史的なるものによつて歴史的なるものを基礎づけようと試みる者である。この試みは、歴史の問題を論ずるにあたつてそれを超歴史的なるものへ導き移すことであつて、問題の解決ではなくして問題の回避であると云はれねばならぬであらう。なぜなら歴史の歴史たる所以、その歴史性はまさに事實性（Tatsächlichkeit）にあるのであつて、我々がこれを妥當性の問題に還元し得ないところにその本質があるのであるからである。このやうにしてリッケルトの試みは究極はひとつの自己矛盾に陥らざるを得ないかのやうに見える。價值は永遠に變らぬ自己同一なる本質である、これに關係させること、即ちリッケルトの謂ふ「價值關係」によつて初めて歴史的個性の概念が成立するとするならば、各の歴史的個性は凡て一の同一なる價值の事例に過ぎなくなるのではなからうか。かくては各のものは單なる事例といふ意味のものとなり、従つてまさに個性たる所以、他によつて換へ難きものであるといふ意味を失つてしまひはしないであらうか。リッケルトが個性の概念のために樹てた價值の概念は却つて個性そのものを減すものである。彼が非理論的なるものとして排斥したところの實踐的な「價值判斷」こそまさに個性の概念の成立に必要なものではなからうか。

リッケルトの歴史理論の觀想的性格は、彼と多くの程度に於て共通の思想の上に立つてゐる

マックス・ウェーバーの考へ方に於て一層顯はになる。ここでは特に理論と政策との間の絶對的な分離が主張される。マックス・ウェーバーの有名なる社會科學の「沒價值性」(Wertfreiheit)の説がそれである。理論家は、苟も彼が純粹なる理論家であらうとする限り、實踐的な價值判斷に身を委せてはならない。ひとは彼からただ知的な説明を要求することが出来る。事實の確立、諸文化財の數學的もしくは論理的關係或ひは內面的構造の確立はひとつのことであり、そして、文化の價值またはその個々の内容の價值の問題に答へること、或ひは文化社會または政治結合のうちに於てひとが如何に行動すべきであるかについて答へることは、他のことである。兩者は全然性質を異にする事柄である。學者は如何なる意味でも豫言者であるべきでない。彼には種々なる文化價值相互の間に一定の次序を決定することも許されてゐないのである。然しながら、斯くの如く理論を實踐または政策から全く切り離して考へるといふことは、單にひとつの學問理念に従つてのみ必然的なことである。それはテオリアをプラクシスから完全に分離したところの、實踐をも究極は觀想的なるものへの方向に於て解明しようとしたところの、ギリシア的な學問理念にとつてのみ必然性を有する。この學問理念は觀想的であることを特質とする。しかるに既に自然科學に於てさへ全く新しい學問理念が存在してゐた。自然科學はその成立と發展の歴史に

於て、その理論が技術と手をつないでゐた。技術は、ウェーバーなどの云ふやうに、純粹に理論的觀想的なる學問のあとからの隨伴的な應用に過ぎぬといふが如きものでない。むしろ現實の存在の一定の領域に向けられた支配及び制御の意志は根源的に原理的に學問的思惟の方法並びにその目的を規定することにあづかるのである。このことを自然科學の歴史が我々に教へるばかりでなく、今日社會科學、特にマルクス主義が最も明かにしてゐる。社會の變革をそれ自身の內在的な目的としてゐるところのマルクス主義的社會科學にとつては理論と實踐とは決して分離することの出來ぬ二つのものである。それ故にマルクス主義はなによりも理論と實踐との統一、その辯證法的なる統一を説く。

さて現代哲學に於ける有力なる歴史理論の觀想的性格を暴露した後に、私はついでながら簡單にこれもまた現代に於ける流行哲學に屬するところの現象學の具へてゐる觀想的性質を明かにしておかうと思ふ。現象學はフッサールによれば純粹意識の學である。そこで私は現象學の學問的性質を闡明するにあたつて、謂はば純粹意識の歴史ともいふべきものの一齣二齣を敘述しよう。意識の存在は本來の存在としては言ふまでもなくキリスト教の宗教的體驗に於て初めて發見されたのである。内面性を最も重んじ、内面的生活に最高の價值をおく宗教的態度によつて、意識の

世界は固有なる獨立性を有する、無限に豊富なる内容の世界として見出されたのであつて、アウグスティヌスはこの發見の歴史に於ける最も重要な思想家である。しかるに人間の存在をもつて本質的に社會的なものと考へたギリシアの思想世界にあつてはロゴス即ち言葉が意識の位置を占めてゐた。語られざるロゴスの概念はキリスト教に於て發展したのである。それにも拘らず、既にギリシアに於てさへ、純粹意識の概念は存在してゐた。しかもそれが人間の存在の觀想的な態度と關係してゐたといふことは注目に値する。我々はこのことを、フッサールの現象學を生んだブレンターノが絶えず研究することによつて刺戟を受けてゐたところのアリストテレスに於て明かにしよう。アリストテレスは或る意味では現象學の祖である。今日フッサールから出たハイデッガーの如き人が特にアリストテレスの研究を重要視するのも當然であらう。アリストテレスは知覺されるものに三つのものがあると云つてゐる。第一には各の知覺に固有なるもの (*τὸ ἰδίον*)、第二には凡ての知覺に共通なるもの (*τὸ κοινόν*)、第三には附帶的に知覺されるもの (*τὸ κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθητόν*)。固有なるものとは、視覺に於ける色、聽覺に於ける音、味覺に於ける味の如きものがそれである。そして注意すべきことには、それらの固有なるものに關しては知覺は決して誤つといふことがない。色は眼によつて見得るのみである、音は耳によつて

聞き得るのみである。ところで眼は色そのものについて、耳は音そのものについて、誤らない。誤が起り得るのは、色ある物が何であるかまたそれが何處にあるかについて、音ある物が何であるかまたそれが何處にあるかについてである。共通なるものとは運動、静止、數、形、大いさの如きものである。例へば運動は我々はこれを觸覺によつて知覺することも出來れば、また視覺によつて知覺することも出來る。それは或る感覺作用にのみ固有なものでなくて、却つて凡てのものに共通なるものである。附帶的なものと云はれるのは、例へばディアロスの息子が白い着物を着てゐるのを見る場合の如きである。このとき白い色に附帶してまさにディアロスの息子が見られ、知覺されるのである。アリストテレスのこの分析をとつて考へてみよう。なるほど我々は純粹に色そのものを見、音そのものを聞くことが出來る。しかしそれは我々の純粹に觀想的なる態度にとつて初めて可能である。これに反して、我々が通常經驗するところは、純粹なる色そのものを見るのでなく、花の色、壁の色を見ることであり、純粹なる音そのものを聞くことでなくして、時計の音、靴の音、自動車の音を聞くことである。即ちアリストテレスの謂ふ附帶的なものの知覺が我々の日常の經驗に屬してゐる。従つて屢「偶然」といふ語をもつて譯されてゐる *κατὰ συμβεβηκός* なるアリストテレスの術語は何等偶然的なるものを意味するのでなく、却つ

て通常または日常のことを意味するのである。人間の日常の生活に於て、従つてまた彼の實踐的生活に關係しては、觀想の立場からは純粹ならぬもの、即ち音そのものではなく、却つて時計の音、人の足音といふが如きものの知覺が必要であり、また有意味でもあるのである。若し我々が街道に於て音を音として凡て聞くのみであつて、或ひは電車の音、自動車の音として聞くことがないならば、我々は直にひき殺されてしまふであらう。このやうにして純粹なる知覺作用、従つて純粹意識ともいふべきものが觀想的本質のものであることは明かであらう。ところでアリストテレスは固有なるものをもつて優越なる意味に於て知覺されるものとなし、そのものに對して各の知覺の本質 (ousia) が本性上屬すると考へてゐる。このことは彼の間解釋の傾向が如何に觀想的であるかを語るものであらう。アリストテレスは人間の存在の存在性なる精神の發展の段階を次の四つの段階に考へてゐると見られることが出来る。精神は先づ知覺 (aisthesis)、次に記憶 (mnēsis)、更に經驗 (empeiria) を經て學問 (epistēmē) にまで發展する。しかも學問のうち實踐的なものに關する知識から區別されて事物の永遠に現在的なる本質を觀想するところの知識、即ち nous がある。そしてソフィアは恰も人間の發展のテロスであり、ソフィアの能力、即ち永遠なる本質を直觀するところの作用たるヌースは人間の存在の仕方の最高の可能性に屬す

る。我々はここに於てもまたアリストテレスとヘーゲルとの間の類似に氣付かずにはゐられないであらう。ヘーゲルの精神の現象學に於ては精神はやはり感性知覺からして發展して種々なる段階を経て遂には理性の絶對的なる知識としての哲學、即ちフィロソフィアに終る。私はアリストテレスの『デ・アニマ』をもつてヘーゲルの『精神の現象學』に比較さるべきものだと思ふ。ところで人間の存在の發展は純粹に觀想的なるソフィアをテロスとするが故に、それに到る凡ての段階はまたおのづから觀想の方向に於て解釋されてゐるのである。かくて知覺の解釋に於てもまたさうである。然るに知覺が觀想的に解釋されることによつて、この解釋にあたつても特に作用としての知覺は問題とされず、却つてこの作用に於て志向された對象——アリストテレスの語を用ゐれば、*τὸ ἀντικείμενον*——、従つて知覺されたものが中心的なものとなる。それ故にアリストテレスは視覺の分析にあつては色の分析、聽覺の分析にあつては音の分析を行つてゐる。このことはまた或る意味ではフッサールの現象學についても云はれることが出来るであらう。現象學は彼にあつては存在論への方向をもつてゐる、即ち *Phänomenologie* は *Eidetik* へ傾く、これ彼の現象學がマイノングの現象論、更にはボルツァーノの論理學と好んで結びつけられる所以である。或ひは彼の認識論が模寫說に近き感あらしめる所以である。凡てはフッサールの哲學の觀

想的本質に究極はもとづいてゐると云はれることが出来る。彼の思想は哲學上のカトリチスムスである。このことはまた次のことと關係する。

フッサールの現象學の他のひとりの先蹤者はデカルトである。純粹意識の歴史に於て重要な意味を有するデカルトの *cogito* は如何にして發見されたであらうか。彼の『方法論』または彼の『省察』を讀む何人にとつても明かであるやうに、デカルトの哲學的思索の根本的な關心は認識の確實性 (*certum*) であつた。しかもそれは數學的認識の確實性に對する關心であつた。フッサールが數學の研究から哲學へ來たのと同じである。數學的な認識は歴史性なき永遠の妥當性を有すると見える。この確實性または妥當性に對する根源的な關心そのものがまさにデカルトをしてコギトの領域を發見せしめたのである。凡ての存在は發見された存在である、この發見に導いたものは、デカルトに於ける確實性に對する關心そのものである。確實なる認識とはこの場合認識された認識もしくは基礎づけられた認識の謂である。認識された認識に對する關心 (*die Sorge um die erkannte Erkenntnis*) はその方法としてデカルトに於て懷疑 (*dubito*) を見出さしめた。デカルトの方法的懷疑は方法としてフッサールの「還元」と同一の意味を有する。この方法によつて初めてコギトの領域は發見されることが出来る。それは現實を恰もその現實性から、事

實をまさにその事實性から淨めるところの方法である。このやうにしてフッサールにあつても、妥當性に對する關心は存在を凡て理念的存在へ還元するの傾向をとつてゐる。彼にあつて固より意識の「作用」は無視されてはゐないけれども、理念的なる、従つて永遠なる存在に向ふ關心は意識の作用を凡て志向的作用として解釋するに到らしめる。作用の志向性はそれが理念的なる本質に向ふところにあると考へられるからである。認識の妥當性のためにどこまでも理念的なる本質を維持しようとして、彼はブレンターノの根本的な考へに屬してゐたところの、凡ての作用は表象によつてもとづけられてゐる、といふ思想をブレンターノから受け繼ぐのである。このやうに超歴史的な永遠の本質の場所として純粹意識はあるのである。それは恰もアリストテレスの謂ふ「エイドスの場所」(τοπος εἰδός)としての精神(ψυχή)である。若しこのやうであるならば、單なる認識の確實性ではなく、却つて人間の全體の存在の不安に安定を與へる確實性に對して根源的な關心をもつてゐたパスカルの如きが、デカルトの確實をもつて却つて不確實となしたのも當然であらう。また最近にはハイデッガーがその現象學を展開するにあたつて、フッサールでは意識の最も本質的な規定と見做された志向性の概念を斷然排斥したのも無理からぬことであるであらう。蓋し彼にあつてはもはや基礎づけられた認識が中心問題とならない、數學、論理學な

どの種類の知識が中心問題ではない。彼は現實をその現實性に於て、事實をその事實性に於て解明しようとするのである。彼の展開するのは純粹意識の現象學ではなくして、具體的な人間の存在、即ち彼のいはゆる *Dasein* の現象學である。このやうにしてまたそこでは超越的なものへの關係は排棄されて、純粹に内在的な解釋の方向がとられる。そしてダーザインの最も本質的な規定としてまさに時間性、従つて歴史性が見出されるのである。歴史的な規定を根源的に有するものとしての人間の存在あるひは生の内在的な解釋である點に於て、ハイデッガーの現象學はデイルタイの生の哲學、進んではヘーゲルの精神の現象學につらなるのである。デイルタイが自己の仕事を歴史的理性の批判と名づけて、なほカント的な批判の意義、即ち認識の基礎付けを目標としたのに反して、そしてかくして彼が殊に晩年に於てはフッサールの現象學への接近をさへ示したのに反して、ハイデッガーはデイルタイに於けるカント主義を克服することによつて一層ヘーゲルに接近してると考へられることが出来る。そしてまた彼はヘーゲルに於けるヘレニスムスを克服することによつて、ニイチェやキエルケゴールに接近してゐるやうに見える。ハイデッガーの仕事はニイチェやキエルケゴールが天才的に、斷片的にしたことを學問的に、體系的にするものとして特徴づけられることが出来るであらう。

さて我々は一般に現代の哲學が如何に觀想的性質のものであるかを見た。そしてそれと同時に若くはそれと附帶して、歴史が問題となるところでは、到る處ヘーゲルへの關係があることを知つた。歴史について語られる限り今日もなほヘーゲルは我々の師である。我々にはヘーゲルの制限を除くことだけが問題であるやうにさへ思はれる。そして我々はかくの如き制限の最も重要なもののひとつが現代の哲學の共通の特徴であると見える觀想的性格にあることを知つた。觀想的なる思想は今や急激に變化しつつある現代に對して地盤を失ひつつあるもののやうである。それはまさに擡頭し、進出しつつある、革命的なる、實踐的なる階級にとつて必然的なる聯關なき思想である。プロレタリアートの進出の運動の過程そのものにあつては從來の觀想的なる世界觀は機能を有することが出来ない。プロレタリアートの發展と共に社會に於ける階級の對立は激成され、矛盾は愈尖鋭化する。社會は二元的なる構成を有することとなる。しかるにかくの如く矛盾と對立の顯はなる時代は、ヘーゲルの論理學が説いてゐるやうに、特に過程的なる、過渡的なる時代である。しかるに歴史的意識とはまさに過程または過渡の意識である。かくてヘーゲルは特に現代に於て生きる地盤をもつてゐる。しかしそれと共に彼の制限はいつでも制限として排斥されねばならぬ。歴史的運動の理論としてのヘーゲルの辯證法は現代の理論たるべき性質をもつ

てゐる。けれどもそれにも拘らず彼の辯證法に於ける制限は制限として承認されねばならぬ。即ち辯證法は、エンゲルスの言葉を引用すれば、そのヘーゲルの形態に於ける保守的性質を脱して、革命的性質のものとならなければならない。蓋し辯證法は矛盾の綜合の論理である。ところで現代の如き矛盾の時代、過渡的な時代にあつては、辯證法に於ける二つの方面または契機のうち特に矛盾にその重心が落ちて來なければならぬ。ヘーゲルにあつては辯證法に於て特に重んぜられるのはその綜合の方面である。綜合に重心をおくことによつてヘーゲルの辯證法的哲學はおのづから一元的傾向を帯びて來る。それは彼の哲學の觀想的なる、汎神論的な性質と一致する。汎神論が一元論であることは言ふまでもなく明かである。觀想はまたもとより一元に於てその完成を見出す。ヘーゲルの哲學に於けるこのやうな特質は、根本的に、既に他の機會に述べておいたやうに、彼が彼の時代をもつて完結し、終結したものと見做したのに由來する。これヘーゲル主義が、ヘーゲルの説いたままの形では、現代に於て現實的な意味を有し得ぬひとつの理由である。現代はあたかも二元的なる構成、從つて過渡的な性質をもつてゐる。このやうな時代にあつて現實性を有する思想は、いづれにせよ、またそれ自身二元論的性格を具へなければならぬ。人間思想の歴史に於て二元論と一元論との明確な對立はプラトンとアリストテレスとの對立とし

て初めて現はれた。しかるに後の歴史に於て、新しい時代の開始にあたつてはつねにプラトン主義が、そして時代の完成期にあつてはつねにアリストテレス主義が榮えるのをつねとしてゐるやうに見える。例へば、キリスト教の歴史に於ては、初代のキリスト教はプラトン主義的傾向をもつてゐたに反して、中世の完成期にあつてはアリストテレス主義が支配的な勢力であつた。中世からルネサンスの新しい時代への過渡期にあつて勢ひを得たのはプラトン主義である。近くはドイツ觀念論の發展をみても、それが初めてカントに於て現はれたときにはプラトン主義と結びつき、ヘーゲルに於て完成したときにはアリストテレス主義に接近した。フリードリヒ・シュレーゲルは、ひとはその本性上プラトン主義者であるか、アリストテレス主義者であるかであり、これらの思想家は人間を二つに分類する、と云つた。單に個人についてばかりでなく、同じことは時代についても語られることが出来るであらう。歴史上の時代は凡てプラトンの時代であるか、アリストテレス的であるかである。そしてプラトンは特に過渡的な時期を代表し、アリストテレスは特に完成の時期を代表する。ヘーゲル主義とマルクス主義との對立はまた或る意味ではこれら二人のギリシアの思想家の對立に比較することが出来るであらう。もとよりマルクスはプラトン主義と同じ意味での二元論者でない。苟も歴史が問題となる限り、既に述べられたやうに、内在

論的なる立場は守られねばならず、従つて何等かの仕方で一元論的傾向が維持されねばならぬ。純粹なプラトン主義によつては歴史は基礎づけられることが出来ぬ。かくて内在論の範圍内に於ける二元論が要求されることとなる。しかるにかかる要求を満すものはまさに辯證法的思想、しかも辯證法の構造に於て矛盾と對立とに重心をおく思想であらう。マルクス主義はこのやうな性質を有する。このやうな性質を有するものとして、それは現代の二元的なる、過渡的なる構成の現實的なる表現であることが出来る。二元的歴史的世界觀こそまさに現代思潮の特徴をなすと云はれることが出来るであらう。そしてこのやうな世界觀は實踐的なる、革命的なるプロレタリアートに對して現實的なる意義を有することが出来る。なぜなら實踐は本質的に二元的構造をもつてゐるからである。いまこのやうに現代思潮の特色を二元的歴史的世界觀に於て見出すとき、等しく生の哲學者でありながら、ヘーゲルのでとどまつたディルタイよりも却つてニイチェなどの方が現代的であることが分る。ニイチェの思想はフランスのサンヂカリズムの理論家ソレルに於て多くの類似をもつて現はれてゐると考へられる。ソレルの思想の特色もまた距離の思想、*Entweder-oder* の思想にある。この思想は全く異つた方向に立つてはゐるが、デンマークの哲人ゼエレン・キエルケゴールの思想にも屬してゐる。ニイチェ、キエルケゴール、ソレルなど、

各その間に相違はありはするが、我々は彼等を凡て、神と人間の距離を説き、かの有名な賭を説いたパスカルの徒、パスカリザンと呼んでも差支へないであらう。我々はこの同じ傾向をまた近年スミス、一部分はドイツに於て盛んになりつつあるカルヴィニスムスの運動に於ても認めることが出来る。カール・バルトはこの運動の最も有力な代表者のひとりである。この運動は、プロテスタンティスムスがその發展につれて次第に汎神論的乃至は神祕主義的傾向を帶び、従つて人間と神との接近または合一の方面を高調することになつた傾向に對して、神と人間との絶對的な距離を説かうとするものであると見られることが出来る。同じ思想は我々はこれをまたドストエフスキーなどの文藝作品に於て認めることも出来るであらう。かくの如く二元主義的思想は孤立したものでなく、却つて現代思潮の重要な特質を形造つてゐるやうに見える。そこで我々は更に進んでこれらの思想に對するマルクス主義の特徵を見究めねばならぬと思ふ。

六

ひとの注意を惹くに足るところの現代思潮に於ける二元性の特徵を有する見方のうち、マルクス主義の第一の特質は存在の歴史性の把握にある。我々は既にこれまでの敘述から歴史性といふ

概念が精密には二つの契機を含まねばならぬことを知り得るであらう。そのひとつのものは、現存の事物が凡て過去からの由來をもつといふことである。「在るもの」は悉く「成つて在るもの」である。そしてこれが普通に謂ふ歴史的意識である。例へば、ここに直接に與へられたものとしてまのあたり私に映ずるこの机も、眞實を云へば、何等直接のものではなく、また永遠の昔から在るものでもなく、却つて一定の時に於て大工によつて制作され、商業によつて賣買されて初めて直接に私の眼に這入るに到つたものである。私の話すこの言葉も固より過去から傳へられたものだ。我々の住む世界、我々がその中で活動する社會は人間の歴史的活動の生産物としてここに在るのである。我々自身もまた既に或る履歷を具へた存在である。このやうに直接的なるものと見ゆる一切の存在は、凡て過程を経て成立したものであり、種々なる媒介の「結果」である。否、ヘーゲルが洞察したやうに、存在は、それが一層多くの過程を履んで來たものであればあるほど、それが一層複雑な媒介を経て來たものであればあるほど、却つて愈直接的なものととして我々に與へられるであらう。歴史的意識とは斯くの如き直接的なるものをその過去の由來に於て把握する意識である。この意味の歴史的意識は何よりもドイツ歴史學派の活動によつて哺育され、發展させられたものであつて、デイルタイは現代哲學に於けるその最も正統なる後繼者

である。リッケルトはこの學派からただ歴史の考察に於ける個性の概念を承け繼いだのみであつて、生成の概念、過程の概念を重要視せず、従つてこの學派の根本精神を逸してしまつてゐると評せられることが出来る。リッケルトの歴史哲學に於ては、歴史的意識の最も大切なものに屬する發展の概念がむしろ背後に推し退けられてゐる。然しながら、在るものを成つて在るものとして理解するといふことは、歴史的意識の半面、もとよりこのものも缺くべからざる、重要なものではあるが、單なる半面に過ぎない。十分なる歴史的意識には更に他のひとつの契機が含まれてゐなければならぬ。前の契機を特に「生の歴史性」と呼ぶならば、存在の歴史性にはなほ「歴史の生命性」とも名づけられるべき他の契機が屬すべきである。在るものは單に成つて在るものとしてばかりでなく、却つて同時に「成りつつ在るもの」として把握さるべきである。現存の事物はひとり過去からの過程の結果であるのみでなく、また未來へ向つての過程のまきに出發點である。この後の意識を私は特に歴史の生命性の意識と名付ける。蓋し生命とはいつても過程的なもの、運動的なものの謂であるからである。現存の事物は過去の結果としてもはや完結し、完了し終つたものであるのではない。それはむしろ我々の未來に向ふ活動の足場たるに過ぎぬ。従つてそれは完成された、永遠のものとして保存さるべきではなくして、却つて我々の將來の發展

を可能ならしめるために克服さるべきものである。歴史的意識とは保存の意識であるばかりでなく、同時に克服の意識であるべきである。そこに十分な歴史的意識が横はつてゐる。歴史の生命性といふことがニイチエによつて鮮かに把握されたことについては前に述べておいた。然しながら、彼は現在を未來への過渡として高調することにあまりに急にして、歴史的意識のかの契機、即ち生の歴史性といふことについては深く意を用ゐなかつた。デイルタイとニイチエとは各の半分を表はす。兩者は綜合され、統一されねばならぬ。言葉を換へれば、在るものは成つて在るものとして同時に成りつつ在るものとして理解されることが必要である。この矛盾の統一的把握を歴史は恰も要求してゐるのである。そして若し我々のやうに歴史的意識を右のやうに規定するならば、我々は本來歴史と呼ぶべきものが、普通に考へられてゐる如く、單なる過去のもの、もはや過ぎ去つてしまつたものでなく、却つてむしろまさに「現代」こそ本來の歴史であることを知り得るであらう。なぜなら斯うである。ライプニツが云つたやうに、現在には過去を含むと共に未來を孕む。現在は過去からの過程の到達點であると同時に未來への過程の出立點である。それは最も過程的なものである。過去から由つて來る、そして未來へ向つて行く、ところの過程的なものは、恰も現在のうちに集中され、そこに於て集約されてゐる。しかるに歴史といふことは

つねに過程といふことと結びついてゐる。最も過程的なものとして、現在こそは、最も歴史的なるものと云はるべきであらう。マルクス主義に於ける歴史的意識はこのことと關係してゐる。そこでは現代の研究が歴史的、研究の主なる意味をなしてゐる。現代社會の由來、成立、その發展と成熟、そしてその崩壞と未來の新しい社會による代位、これらの過程の必然性の理解がマルクス主義科學の中心の題目である。現代そのものを、永遠なるものとしてでなく、却つてこのものを歴史として把握するところに、この科學の第一の特徴は横はつてゐるのである。

然しながら第二に、既に初めに述べた如く、現代を過程として把握し得るものは、人間の態度のうち特に未來に向ふところの實踐である。實踐に重心をおくといふことはマルクス主義の根本である。屢引用されるマルクスの言葉は我々に語る、「哲學者は世界を種々に解釋しただけだ、世界を變革することが問題なのだ。」斯くの如く實踐と結びつくことによつて存在の歴史性を極めて尊重しながらもマルクス主義は所謂歴史主義の弊に陥ることから完全に免れることが出来るのである。歴史主義の弱點と缺陷との由來するところは、それは存在の歴史性をもつてただ生の歴史性の意味にのみ解し、その他の契機たる歴史の生命性の意味を捉へることが出来ぬにある。しかるにこのやうな認識の缺如の由來するところは、そこに實踐的態度の存在しないことに

ある。事物の歴史的必然性を單に認識するのみが問題なのではない。必然性の認識はそれがただ認識にのみとどまるならば、却つて現存の事物を肯定、承認し、辯護することとなる。従つてこのものをその暫時的な方面から、その没落の契機から把握することが出来ない。認識と實踐との結合によつてのみ、現代は過渡的なものとして現はれ得るのである。マルクス主義の重要な思想のひとつは理論と實踐との辯證法的統一にある。ところで理論と實踐との辯證法的統一のあるところでは、研究と分析との對象はつねに現在の現實の段階であるのほかないであらう。マルクス主義が特に現代の歴史の闡明を問題とするのは、それが實踐的な理論であることにもとづくのである。

かくて第三に、マルクス主義は辯證法的な構成をもつてゐる。我々は既に歴史の概念が超越的なものの概念によつては基礎づけられることの出来ないことを知つてゐる。しかしそれだからいつて現代を表現すべき理論は純粹な内在論の立場にとどまり得ない。ひとは現代に於ては到る處矛盾と對立とを見る。それらのものは現實には階級闘争といふ形態をもつて最も包括的に、具體的に表現されてゐる。ブルジョアジーとプロレタリアートとの二大陣營の間の對立と矛盾とはまのあたり、日々に激成されてゐる。このやうな現實を反映するイデオロギーはまた必然的に

二元主義的構成を自己のうちに含まねばならぬであらう。もとよりかかる二元論はプラトン主義的な、超越的な二元論であることが出来ない。なぜならかくては歴史的意識そのものが全く犠牲にされねばならないからである。對立的な構造を有する歴史的時代の歴史的意識によつて貫かれた理論は、内在的なものうちに二元的なるものを包む理論でなければならぬ。そしてこのやうな理論は實に辯證法的な理論であるのほかないであらう。蓋し辯證法にあつては矛盾するもの、否定的なるものの積極的な意味がなによりも承認されてゐる、しかもそこでは對立的なるものは一が他の全く外部にあるといふが如き關係にあるのではなく、兩者の矛盾は必然的に止揚されるべきもの、綜合さるべきもの、従つてこの場合矛盾は謂はば内面的である。かくてマルクス主義は現代歴史の現實的な理論として一箇の辯證法的理論である。我々はこの辯證法の特性を簡単に研究しよう。

近代の歴史に於ける辯證法の發展について我々は恐らく三つの段階を區別することが出来るであらう。その第一のものは、カントⅡフィヒテ的辯證法であり、第二のものは、シェリングⅡヘーゲルの辯證法であり、第三のものは、マルクスⅡレーニンの辯證法である。その特徴を一般的に表せば、第一のものは主觀的Ⅱ觀念的であり、第二のものは客觀的Ⅱ觀念的であり、第三のもの

のは現實的の唯物的である。多少の冒險を恐れないならば、我々はこれら三つのものを、デイルタイの所謂世界觀の類型たる、自由の觀念論、客觀的觀念論、實證論にそれぞれ配當することが出来るであらう。ドイツ觀念論は主觀主義に始つた。それはルッターの宗教改革と共通の根をもつてゐる。或は人々の云ふやうに、カントはプロテスタンティスムスの哲學者である。ルッターに於ける基督教的人格の内面的自由の思想はカントの哲學に於て繼承された。カント並びにフイヒテに於ける辯證法は「意志の辯證法」である。意志は明かに辯證法的構造のものである。意志の本質はそれが必ず自己に對立し、抵抗するものをもち、そしてこれを克服することによつて自己に同化し、統一し、かくして次第に具體的になつてゆくところにあるからである。しかるにプロテスタンティスムスはルッターからシュライエルマッハーへの發展の過程に於て遂に汎神論的傾向をとるに到つた。恰もこの過程に相應してカントからヘーゲルまでへの發展がある。シェリング、ヘーゲルに於て汎神論的なる觀念論の哲學は成就された。ヘーゲルは内面的なる自由をもつてなほ抽象的であるとして世界的なる自由を説いた。辯證法は意志の辯證法から「客觀的精神の辯證法」へと轉化したのである。自由なる意志の外部に於て實現された形態と見做された社會、國家などといふが如き歴史的宇宙が辯證法的に把握され始めたのである。しかしながら汎神

論は、スピノザやゲーテに於て殊に著しく看られるやうに、自然主義と表裏をなす。若し世界にして凡て神の顯現であるならば、世界は即ち神である。Deus sive natura とスピノザは云ふ。このやうにしてフォイエルバッハは、神學の最も徹底したものは汎神論であり、そしてヘーゲルの思辨哲學の本質的内容はかくの如き神學であり、そして汎神論的神學は必然的に唯物論となると考へた。フォイエルバッハの宗教批判は唯物論への道を掃除した。そしてマルクスの唯物辯證法は生れたのである。唯物辯證法は、シェリング、ヘーゲルに於てのやうに、單純に客觀的辯證法ではない。客觀的觀念論の主なる特性のひとつが觀想的なところにあることはもはや述べられてゐる。しかるにマルクスは從來の唯物論が客觀主義であつたことを非難する。「あらゆる從來の唯物論の主缺陷は、對象、現實、感性がただ客觀の或ひは直觀の形式に於てのみ把握されて、感性的、人間的なる活動、實踐として把握されず、主觀的に把握されぬにある。従つて活動的、な方面は抽象的に唯物論との對立に於て觀念論——それはもちろん現實的な、感性的な活動そのものを知らないのであるが——によつて展開された」、と彼は云つてゐる。マルクス主義唯物論は實踐的唯物論として主觀的にして且つ客觀的、即ち現實的である。

ここで問題となるのは主としてヘーゲルの辯證法とマルクスの辯證法との相違であらう。私

はいまこの問題を包括的に論究することをやめて、ただ若干の點だけを指摘するにとどめておかう。ヘーゲルの辯證法的體系は永遠の體系であらうと欲する。それはその汎神論的前提に應じて、世界の全過程を神が自己より出て自己に還り来る過程としての敘述であらうとする。それはもとよりひとつの歴史的發展であるが、しかもその發展に於て端初と終末とは同一であり、従つて自己完結的である。この體系は閉ざされた體系である、ヘーゲルはそれを屢圓に喩へてゐる。かくの如く端初と終末とが同一なる運動はテロスのなる運動であつて、それ故にそこでは凡ては畢竟現在であり、従つて本來の意味に於ける歴史はそこに存在しない。ヘーゲルはこのやうな體系を、現實には、彼の哲學をもつて、神の次第に高まりゆく自己認識の發展と見做された歴史の過程の終局に立つものと見做すことによつて、完結せしめた。自己及び自己の屬する現代の永遠化こそはこの體系を現實的に可能ならしめたところのものである。しかるにマルクスは永遠なる體系を構成しようと欲する者ではない。却つて彼の問題となつたのは現代そのものである。しかも現代を永遠化しようと欲するのではなく、却つてこれを特に過程として、過渡として歴史として、把握する。現代社會の批判が彼の體系を成す。この意味で彼の體系は完結した體系であらうとするのではなくて、むしろ開かれた體系である。この體系の終末となるものは何等究極的なものでない。

それはまさに過渡的なもの、一時的なものである。従つて彼の辯證法は、その體系の終末に來るところのものが絶對的なものではなくして、まさに轉化の過程のうちにある暫時的なものであるといふことを、示すことを目的としてゐる。これに反してヘーゲルの辯證法にあつては、終末の絶對性と究極性とを明かにすることが目的であると考へられることが出来る。マルクス主義の辯證法では終末にあるものこそ、我々にとつて理論的に問題であるところのもの、實踐的に克服せらるべきものである。それは最も優越な意味に於て問題的なるものである。しかるにヘーゲルにとつて結尾のものは絶對的に承認され、かく承認されるためにまさにその必然性を認識され、確認さるべきものである。このやうな兩者の差異は、ヘーゲルにては辯證法に於ける統一に重心があり、それ故に矛盾が暫時的なものであつて、統一が絶對的なものであるに反して、マルクス主義の辯證法では却つて統一が暫時的なものであつて、統一でなく矛盾がむしろ絶對的なものであると見做されてゐるところに、現はれてゐる。かくして後者に於ては端初と終末との間に何等同一の關係があるのでない。問題的なるもの、即ち辯證法的展開の到着點にあるものを分析してゆくといふことが科學的研究の課題であるのである。ヘーゲルの觀念辯證法が先驗的構成的であるのに異つて、マルクスの唯物辯證法が經驗的分析的であるといふことは、後者のもつところのひ

とつの特性である。問題であるところのものが唯物辯證法にとつて、マルクスの言葉を用ゐれば「現實の出發點」である。現實の出發點であるところのものは一の渾沌たる全體として我々の表象に與へられてゐる。科學的研究はこの渾沌たる全體の分析をもつて現實的には出發せざるを得ない。それ以外經驗的に出發すべき點をもたないからである。しかるにこの分析はやがて抽象の過程である。抽象と分析、分析と抽象とが不可離的に結びついてゐるといふことは、またマルクスの辯證法的研究のひとつの特色であるであらう。抽象の過程の進行の結果、我々は最も單純な範疇に到達する。最も簡單な範疇とここに謂はれるものは最も抽象的な範疇のことではない。なぜならこの場合抽象は同時に分析であるから、抽象の過程がいかに進行していつたにしても、かくして見出されるものは、我々が現實のうちに同時に分析的に發見し得るものでなければならぬ。ない筈であるからである。最も單純な範疇もまた一箇の「歴史的範疇」でなければならぬ。マルクスが資本家社會の分析に於て發見したところの最も簡單な範疇たる商品のひとつの歴史的範疇であつて、従つて何等最も抽象的なもの、それ故に非歴史的・非現實的な範疇であるのではないのである。尤も最も簡單な範疇であるといふことだけでは不十分であらう。最も簡單な範疇は、純粹に論理的にみれば、そのことだけで、體系の敘述の出發點として役立ち得るであらう。しかし

ながら唯物辯證法は、まさに唯物辯證法であるが故に、單に純粹な論理に満足するものではない。かくして最も簡単な範疇は同時に最も包括的な範疇であることを要求される。そしてまさしく商品は資本家社會に於けるかくの如き最も包括的な範疇であるのである。それは恰も現代社會に於けるあらゆる對象の、對象一般の對象性の範疇である。この社會では、一切のものが、社會的存在としては、商品として現はれる。我々人間の存在と雖もこの例に漏れない。商品はこのやうにして、最も簡単な、しかしながら同時に最も包括的な、一箇の歴史的範疇としてマルクスにとつて資本論の體系の敘述の出發點となつたのである。恰もヘーゲルの論理學に於て有なる範疇が最も簡単なそして最も包括的な範疇としてその端初に立つてゐるのと同様である。ヘーゲルにあつても彼の辯證法の諸範疇はまた悉く同時に歴史的範疇であつたのである。彼の論理學に見ゆる諸範疇と雖も、單に論理的なる、従つて抽象的な範疇であつたのではない。それらは凡て特に哲學の歴史に於て哲學的思惟の範疇として現はれたところのものである。いまヘーゲルが述べたところの、歴史的發展の順序は論理的發展の順序と同一である、といふ言葉の指針に従ふならば、彼の論理學の端初をなすところの、有といふ範疇は、人間歴史に於ける哲學的思惟の最初の範疇であつた筈である。それは古きギリシアに於ける哲學の最も初めの範疇であつた。そこでは何よ

り有が問題であり、有が思惟されたやうに見える。さて、このやうにしてマルクスは研究の順序は敘述の順序とは逆であると考へた。資本家社會の分析の結果到達された商品が、今度はまさに出發點となつて、資本論の全體系は敘述されてゐる。

辯證法はかくして歴史的發展の法則である。それが、ヘーゲルの辯證法に於てのやうに永遠の體系でなく唯物辯證法に於てのやうに一定の歴史的時代の法則である場合には、最も優越な意味に於てそれは歴史的法則であることが出来る。なぜならこのとき、それはあらゆる時代を通じて妥當する法則を表現するのでなく、却つて一定特殊の歴史的時代の法則を意味する。そして歴史の概念には本質的に特殊性の概念が屬するからである。更にまたこのときには、辯證法は現代そのものを過程として、歴史として表現する。そして歴史として最も優越な意味で語らるべきは恰も現代であつたからである。從來の如何なる歴史的研究の方法と雖も、斯くの如く眞實に歴史を把握しなかつたのである。嘗て人々は歴史を學問の位置にまで高めるために自然科学的方法を導き入れ、歴史について自然科学と同じやうな法則を發見せねばならぬと考へた。然しながらたとひこのやうなあらゆる時あらゆる場所を超越して妥當するところの法則が歴史現象についてあるとしても、それはあまりに一般的、抽象的であつて、一定特殊の歴史的時代を現實的に説明する

には役立ち得ない。この場合一切を説明し得るといふことは何事も説明し得ぬといふことを意味する。従つてそれはまさに歴史的法則としては意味をもたないのである。これとは全く反對に、リッケルトの場合に於てのやうに、歴史學の目的が個性の敘述にあると見做されることもあつた。しかるにリッケルトに於ては次の二つのことが注意されねばならぬ。先づ、彼の歴史の概念はドイツ歴史學派の見方を傳へるものであるが、リッケルトはこれを發展させるに當つて、凡て自然科学的概念構成を標準として、それとの對立に於て凡て歴史科學の性質が規定されてゐる。自然科学は法則の學である、それだから反對に歴史科學は個性の學である。自然科学の認識は沒價値的である、それだから反對に歴史科學は價値に關係させて事物を認識する。彼は恰もこのやうに語つてゐるやうに見える。即ち歴史の概念規定に際して、歴史そのものが根源的には何であるかを問ふことなく、却つて絶えずその指針を自然科学に求めてゐる。次に、リッケルトは彼の歴史の概念をドイツ歴史學派から繼ぎながら、單にその個性の概念を受け取るのみであつて、他の恐らく一層重要なもの、この學の根本概念に屬してゐたところの、發展の概念を放棄してゐる。發展の概念はリッケルトにあつてはその本來の重要さと意味とを失ひ、因果性の概念に解消されてしまつてゐる。しかるに發展をその根源的な意味に於て維持するのでなければ歴史概念の優越

なる意味は保存されることが出来ぬやうに見える。これら二つの點に於て、リッケルトの歴史學の理論はその不十分さ、その不生産性を示してゐると考へることが出来る。あるひは進んで、現代の流行のひとつに屬するところの形式社會學をとつてみよう。形式社會學の諸法則はまたあまりに形式的であり、従つてあまりに抽象的であつて、何等現實の社會、殊に最も特殊なる形態を有する現代社會を現實的に説明しない。形式社會學に於ける諸概念は、歴史性を具へることなく、却つてあらゆる歴史的限制を超越したものである。なほ特に次のことに留意せねばならぬ。從來の歴史概念は凡て現代そのものを完結的なもの、目的なもの、それ故に何等か永遠なるものと見做すといふ共通の誤謬に陥つてゐる。例へばコントの三段階説をとつてみよう。コントは人類歴史の發達を、神學的、形而上學的及び實證的の三つの階梯に區分した。實證的とは彼みづからの屬してゐる時代の特質である。しかるにこのとき、彼は恰も實證的なものをもつて歴史發展に於ける究極的なものの如く見做し、このものの見地からそれに先立つあらゆる過去の時代を理解し、凡ての過去の歴史のうちに實證的なもの、それへの萌芽、それへの發達の途上にあるものを見出さうとしてゐる。かくて一切の過去はただ一面的にしか把握されてゐないのである。そしてこのことによつて彼は二重の誤謬を犯す。第一には、このやうにあらゆる歴史のうちに實

證的なるものを見ようとすることによつて、各の歴史的時代は一樣の色をもつて彩られ、夫々の有する特殊性は抹殺されてしまふ。神學的と呼ばれ、形而上學的と稱せられるにしても、それらは要するに實證的なるものの未發達の形態に過ぎず、このものへ到達するための手段とも考へらるべきものであつて、決してそれ自身の本源的なる特殊性を有するのではないのである。特殊性が承認されぬところには如何なる歴史もない。第二にそれは、現代そのものの、この最も過程的なもの、發展的なものとして理解さるべきものを、何等か究極的なもの、完結的なものと考へることによつて發展の概念を破壊する。かくして、コントの三段階説は自己を歴史發展の法則として主張することによつて、却つて自己矛盾に陥らざるを得ない。從來の史觀に對立して、マルクス主義は時代の自己批判的な認識であることを著しい特色とする。即ちそれはその屬する時代そのものの崩壞の必然性の認識として自己批判的である。現代をまさにその反對物への轉化の過程にあるものとして把握するのが現代の辯證的認識である。しかるにこのことは恰もプロレタリアートの實踐の本質の理論的表現にほかならない。

このやうにしてマルクス主義は現實の歴史の上に立つところの理論である。しかしひとはその故をもつて、これをひとつの所謂歴史主義として非難してはならない。從來の歴史主義は凡て觀

想的であつた。それだからそれらは歴史主義に、歴史的相對主義に、かくして懷疑論の沼の中へ落ち込まねばならなかつた。歴史主義に反對する從來の思想もまた空虚な言葉であつた。それは、それらが凡て、科學としての歴史の問題から出發して、存在としての歴史を全く顧慮しないからである。人々は云ふ、學問的認識は妥當性をもたねばならぬ、歴史科學もまた、それが苟も學問である限り、普遍妥當性をもつべきである。そして彼等はこの普遍妥當性を保證すべきものとして永遠なる、超歴史的なる價值を樹てた。しかしながら歴史科學の研究の結果はまさしく斯くの如き永遠に妥當する價值の概念を否定する。そこで人々は事實の問題と價值の問題とを區別すべきことを主張し、更に價值の形式性を説く。しかるにこのやうにして眞理の永遠性が明かにされ得たにしても、それは要するに何等内容をもたぬ眞理であるのほかないから、我々の學問的認識の内容を少しも豊富にすることがない。永遠な眞理はある、だがそれでおしまひだ。このやうにして形式主義的な哲學は何等我々の知識を生産的になし得ることなく、却つて我々の認識を貧弱ならしめるに役立ち得るばかりである。現實の存在は絶えざる發展の過程にある。如何なる價值哲學者、如何なる形式主義者と雖もこのことを否定し得ないであらう。従つて認識が存在の認識としてのみ初めて眞の認識である限り、認識もまたそれ自身發展の過程にあるのでなければなら

ぬ。否、單に存在の認識そのものばかりでない、超歴史的と考へられてゐるところの認識の形式、もまた歴史的であるのである。従つて認識の形式の學問といふ意味で、哲學の形式性、そして普遍妥當性が主張されるとしても、それは全く非現實的なことである。例へば、純粹に形式的と見做されてゐる形式論理學をとつてみよう。形式論理學は既にアリストテレスに於て大成されてゐたと云はれてゐる。しかしながらアリストテレスは彼の所謂論理學をもつて形式的なものとは見做さなかつたのである。存在と思惟との統一の思想は、ギリシアの尊敬すべき傳統に屬するものであつて、アリストテレスもまたプラトンやパルメニデスと同じくこの思想の上に立つてゐる。彼の論理學はギリシア的な規定を有する存在の認識に對するオルガノンであり、かかる規定を有する存在との關聯と統一とに於て打ち建てられたのである。論理はいつでも現實的には存在と統一をなすものであり、従つて新しい存在が発見されるか若くは存在に對する新しい交渉の仕方が要求されるかに従つて、それに應じてまた新しい論理が生れて來る。論理は、形式論理學にいたるまで、單なる形式ではなくてオルガノンである。かくてルネサンスの時代にあつて自然の發見と共に新しいオルガノンとして新しい論理學が作り出された。辯證法の論理と雖もまたかくの如き性質のものである。それは本質的には歴史的社會的存在と聯關する。一般に云つて、各の論

理はそれぞれの固有なる存在の領域をもつ。このことは言ふまでもなくひとつの論理がその固有なる領域以外へ擴張されるといふこと、またかく擴張されるところの必然性を自己のうちに含んでゐるといふこと、を妨げるものではない。いづれにせよ、人間認識は相對的である。しかしこのことはそれが存在に對して相對的であるといふことを意味するのであつて、存在に對して相對的なる認識は、具體的な、現實的な意味に於て、かの永遠性の概念に於けるが如き抽象的な意味に於てではなく、やがて客觀的であり、絶對的である。けだし存在そのものがまさに發展するものであるからである。マルクス主義はひとつの實踐的な理論であるから、そこでは存在が何よりも問題であり、現實に對して忠實であることが必然的に要求されてゐる。かくの如き理論は、自己が抽象的に永遠なる理論でなく、却つて現代の理論であることを承認することによつて、自己の客觀性を獲得する。歴史に忠實であるといふことは決してかの惡しき相對主義を意味しないのである。理論もまたひとつの歴史的使命を有する。理論の研究に従ふ者は自己の任務をその歴史的使命に於て把握しなければならぬ。この特定の國、この特定の時代に生を享けたる者は、必ずや特定の使命を有するであらう。歴史的使命の自覺の上に立つてこそ彼の理論は彼の生活に屬し、生と學とは離れることなく結合される。抽象的な永遠性を求める者は却つて永遠

性を失ふ者である。我々は我々の生活が現代そのものうちにあるやうに、我々の理論を現代に屬せしめなければならぬ。然るに現代を現代として把握するといふことが根源的な意味で實踐的な態度によつて初めて可能であるといふことは、すでに屢述べた通りである。現代の實踐のうちからのみ現代の理論は生産されることが出来る。

現代哲學思潮

現代の哲學と結びつく最も大いなる名はカントである。この時代に於て哲學する者は凡て、何等かの仕方で、また何等かの意味に於てカントに對して態度をとつてゐると云ふことさへできる。ここに我々が最初に注意しようとする思想は、明らかにカントの名に於て主張されたのである。前世紀の中葉以後、ヘーゲルの哲學が嘗ての榮譽と信望とを失墜して、所謂「死せる犬」の如く顧みられなくなるに及んで、哲學そのものも亦一時は暗黒の内に閉ぢ込められたが如き觀があつた。この狀態から哲學を再び光の中に救ひ出したのは、「カントに歸れ」と云ふ叫びであつた。このひとに知られた言葉は新カント學派の先驅者の一人であるオットー・リープマンによつて繰り返されたものである。カントの名と共に人々の當然思ひ起すべきはプラトンの名である。蓋しカントこそは近世に於けるプラトンの繼承者であり、歴史に於ける最も輝けるプラトン主義者であつた。かくして一方ではプラトンのイデアを「妥當」と解釋したロツツェの流れを汲んで、ヴィンデルバントを宗師とする所謂獨逸西南學派の哲學が、新カント派の哲學の重要な一傾向として現はれ、そして他方では又プラトンのイデアを「純粹なるもの」、即ち無限なる自己の根源を求める意識の活動として解釋するコーヘン、ナトルプ等の一派は、新カント學派の他

の重要な一傾向を形造つた。我々は是等の流派についての考察を以て出發しよう。

妥當とは如何なる概念であるか。それは先づ存在ではない。それは物理的な意味に於ても、心理的な意味に於ても、單なる事實と同じくない。たとへば「この花は赤い」と云ふ判斷を取つて見よう。現實の花は赤くはあるが、然しこの判斷の意味そのものは赤くもなく青くもないのである。又この判斷の意味は、それを判斷する人間の心理作用から獨立してゐる。個人の心理作用としては、判斷は種々なる色合もしくは陰影を持つてゐる。或ひは意識の明瞭の程度、注意の緊張の程度、感情の濃淡の程度などに於て、この判斷作用に關係して種々なる差別もあり得るであらう。然し「この花は赤い」と云ふ判斷の意味そのものは、かくの如き程度の差を許さぬものである。その意味は如何に相異なる人々によつて心理的に意識されようとも、常に自己同一に留まる。このやうにして判斷の意味は事實として存在するものではない。然し第二に判斷の意味は何等かの形而上學的な存在とも等しくない。それは超感性的存在といふ意味に於ても存在するものではない。事實としての存在と形而上學的存在と、感性的なるものと超感性的なるものとの二つの國のほかにあつて、意味は第三帝國を形造る。あたかもこの第三帝國をばロツツェは妥當と名づけたのである。

妥當は存在ならぬ意味として又價值と呼ばれることができる。妥當とは寧ろ價值の領域の特殊なる性格を表はす言葉である。ヴィンデルバントはカント主義者として、この妥當の概念を主觀の概念に結びつけた。もとよりかくの如き結合は、それ自身として必然性を有するわけではない。たとひプラトンのアイデアを妥當と云ふ意味での價值と解するにしても、アイデアはプラトンにあつては凡ゆる主觀性から離脱したものであつた。それはもとより思惟の產物と云ふが如きものでなく、主觀はこの自體に於て成立せるものに對して只受動的に關係し、その前に身を屈してそれを只受け入れるばかりのものである。價值の概念を直接に主觀の概念と結びつける處に、新カント學派の特色がある。かくして價值は特に當爲として、又は規範として特性づけられるに到るであらう。ヴィンデルバントに於ては價值意識は規範意識に他ならない。それは在るものに對する在るべきものの意識、後者を前者の内に實現すべきであると云ふ、若しくは前者を後者によつて評價すると云ふ意識である。從來の言葉で表はせば、價值意識とは理性に他ならない。ヴィンデルバントによれば、哲學は發生的方法によるのではなく、批判的方法によるべきである。彼はカントが事實の問題と權利の問題とを區別した處に、發生的方法からの批判的方法の分離を見た。發生的に見れば我々の知識はもとより普遍妥當性を持つてゐない。イギリスの經驗論者ロック等が

詳細に論じて居るやうに、人間の知識は處により時代により又は民族によつて種々なる相異を示し、凡ゆる時凡ゆる場所凡ゆる人間によつて事實上普遍的に眞理として承認された如きものは嘗て無かつたであらう。然しながら我々が何事かを眞理として主張する時には、權利としてはそれが普遍妥當性を要求すべきことを確信してゐる。この確信、ヴィンデルバントの云ふ「眞理の意志」は、苟くも認識の成立する爲の條件である。蓋し認識にして客觀性を要求せぬものは自己矛盾である。客觀的な認識の存在することを疑ふといふことでさへもが、既に何等かの客觀的な眞理の意識の上に於て、初めて意味をもつて主張されることが出来る。我々があることを疑はしいとして主張するや否や、この主張が意味ある爲には、既にこの主張そのものが單に個人の意見でなく、客觀的なものでなければならず、従つて少くとも一つだけは客觀的な眞理の存在することを要求してゐるからである。單に知識に關してばかりでなく、道德や美についても我々は普遍性と必然性との要求を持つてゐる。この要求は一般に規範性の要求であつて、この要求の意識が規範意識に他ならない。ヴィンデルバントはこの意味で、凡ゆる判斷は本質上價值判斷であると云つてゐる。判斷は表象の單なる結合ではなく、この結合に對して或はそれを承認し或は否認すると云ふが如き態度の決定を含んでゐる。この承認と否認、即ち或る意志的なものが、判

斷の、表象作用とは異なる認識としての、決定的なる要素である。既にストアの認め、後にはデカルト等によつて説かれ、近くはベルクマン等の主張した處の、判斷に於ける承認と否認が、ヴィンデルバントによれば、判斷の本質をなす價值判斷である。即ちそれは當爲の承認を意味する。かくてヴィンデルバントは哲學の固有なる領域として價值判斷、從つて規範意識を考へた。

規範意識の活動の最も一般的なる特性は綜合の作用にあると云ふことができよう。カントは我々が經驗の雜多に於て統一を作り出した時我々は認識すると云つてゐる。カントはかくの如き綜合に三段の過程を考へたと思はれる。經驗によつて與へられたものは先づ想像力によつて綜合されて居る。經驗の思惟が單なる思惟に留まらずして、正に經驗の思惟であるのは、思惟の綜合に先立つて想像力の綜合のあるが爲である。この綜合が思惟を制約してその綜合をば任意の綜合ではなく、正に經驗の要求するが如き綜合たらしめるものである。第二のものは判斷による思惟の綜合である。判斷も亦一つの綜合であつて、この綜合の形式としてカントの所謂範疇がある。思惟の綜合を可能ならしめる條件は自我の先驗的統覺である。カントは凡ゆる思惟に「我思ふ」と云ふことが伴ふと云つてゐる。特に悟性と云ふ意味での思惟の生産した認識を更に高き綜合へと導くものは理性である。理性の最も本質的な活動は、カントが「建築家的」と呼んだもの、

即ち統一の要求である。悟性の認識は制約されたものの領域に留まる。たとへば悟性は因果の範疇に従つて経験を統一するが、因果の連鎖は無限に連なることができる。我々は一つの原因について更にその原因をたづねると云ふ風に限りなく進むと共に、又結果の方向に於て一つの結果の更にその結果を求めて限りなく進むことができる。経験界に於ける凡ゆるものは制約されたものであるが故に、それに關する認識も亦不終結的な連鎖であるの他ない。かくの如き連鎖を終結せしめ完了せしめるためには、無制約的なものの表象が必要である。そして理性が是を與へる。カントはかかる無制約者の表象をイデーと呼んだ。イデーは人間の経験に關する認識が到底到達し得ざる、しかも絶えずそれに向つて努力しつつある處の課題の表象であつた。ヴィンデルバントの云ふ規範的意識とはかくの如き綜合的統一の意識である。もとよりカントの自我或は意識一般が經驗的な個人的なものでなかつたやうに、規範意識も經驗的でなくして先驗的であり、個人的でなくして超個人的である。この綜合が價值である爲には、綜合は規則性を意味しなければならぬ。規範意識は實質的には規則性を意味する。此處に云ふ規則性とは云ふまでもなく自然必然的な、従つて因果法則的な規則性ではない。自然科学的に見れば眞なる認識も偽なる認識も、善き行爲も惡しき行爲も、凡て等しく因果の法則に従つて必然的に生起する。其處には價値の區

別、詳しく云へば眞偽、善惡、美醜の對立を考へることができぬ。規則性と云はれるのは自然必然性でなく當爲の必然性である。このやうな當爲の必然性を表はすものは自律の概念である。即ち價值意識又は理性が自己自らに與へた規則に従つて活動し、經驗の與へる處のものをこの規則を以て統一することである。カントはこの必然性を自由と名づけた。然るに理性が自律的に生産するものは、一般に自然に對立して文化と呼ばれる。従つて價值意識はヴィンデルバントが云つたやうに「文化への意志」を意味する。彼の價值哲學は文化哲學である。ヴィンデルバントは價值の領域として眞、善、美を掲げ、更に聖を立てた。聖とは宗教的價值の名である。價值は彼によれば當爲又は規範を本質とし、従つて存在に對立して存在の内に自己を絶えず實現して行くものである。然るに既にカントが理性の意識を決して解決されることなき課題の表象としてのイデーと解したやうに、當爲としての價值は存在の内に自己を貫徹しつつも、決して存在と等しくなることがない。然し當爲は當爲として完全なる實現、換言すれば存在と合一することを本質的に要求する。存在と價值との合一としての絶對的價值、若しくは絶對的存在の表象が神である。神にあつては當爲と存在との乖離が完全に融和されてゐる。神は存在と當爲との合一であるばかりでなく、更に眞、善、美の統一として表象される。是等三種の價值の實現の無限なる過程の極

限に、其等を統一するものとして神がある。眞、善、美は、眞は偽に對し善は惡に對すると云ふ風に、尙對立に纏はれた價值であるに反して、神は對立を超越した、その意味に於て絶對的なる、價值として聖と呼ばれる。カントは宗教の價值を一個の獨立した價值として把握せず、その本質的内容を道德と等しく考へ、所謂道德宗教の立場に立つてゐた。宗教を以て知識と異なるばかりでなく、又道德とも異なる獨立のものにしたのはシュライエルマッハーの功績に屬する。シュライエルマッハーによつて獨立性を獲得した宗教は、ヴィンデルバントに於てカントの精神に合致した方向に於て基礎付けを得たのである。

さてヴィンデルバントの規範意識の概念は、尙心理的性質を脱してゐないと見ることができ。彼が是をたとへば眞理の意志と云ふ言葉によつて置き換へる時、其の心理的性質は一層明瞭に現れるであらう。たとへば純粹な心理主義の立場に立つジエームスの如きも、認識の根源に信ずる意志と云ふが如きものを考へてゐる。獨逸西南學派のその後の發展は、其の創始者たるヴィンデルバントに於ける心理主義的殘滓の克服を一つの重要な契機としてゐると見做すことができる。他の言葉を以て云へばヴィンデルバントは尙擬人說的要素を残してゐる。彼が規範意識を以て目的意識と考へ、たとへば認識は認識目的を俟つて成立すると考へたが如きは其である。

かくてリッケルトは認識主觀の概念の論理化を試みた。リッケルトによれば主觀と客觀との對立は三通りに理解されることが出来る。第一に自己の肉體とこの肉體外の物體界との對立といふ意味に於て、第二には自己の意識とこの意識外の超越界との對立といふ意味に於て、第三には自己の意識とその内容との對立といふ意味に於て。是等三つの對立のうち第一のものは我々の日常生活に於て理解してゐる處であつて、認識論とは何等の交渉もない。認識の對象が超越的でなければならぬと云ふ時、其は第二の對立の意味に於て、我々の意識を超越した客觀でなければならぬ。然しこの意識たる主觀が心理的主觀、即ち我々の意識内容と云ふが如きものであつたならば、この者は更に第三の對立の立場に於て尙內在的な對象と見ることが出来る。従つて尙眞に主觀と云ふことができぬ。第二の意味の主觀に對しては超越的でなくとも我々の意識に屬せぬ存在は、凡て客觀として對立することが出来るのである。それ故に眞の主觀と云はるべきものは、第三の意味に於ける主觀でなければならぬ。この時認識の超越的對象となるものは何等の意味に於ても內在的對象、即ち意識内容となることのできぬものである。従つてそれは我々の知覺、感情、意志と關係するものであつてはならぬ。知覺や感情や意志の如きものも眞の認識主觀から見れば、既に內在的對象であるに過ぎぬ。かくして認識主觀とは凡て內在的對象となり得るものを悉く對

象とし、どのやうにしても對象化されることのできぬ最後の主觀である。従つて其は實際に存在することのできない一の限界概念である。リッケルトはこのやうな純粹に論理的なる主觀を判斷意識一般と呼んでゐる。このものが何等心理的性質のものでないことは明らかである。リッケルトはかくの如き主觀の概念を論理化することによつて、ヴァインデルバントの目的論的批判主義のなほ含んでゐた心理主義を脱却しようとした。彼は「認識論の二途」なる論文に於て、先驗心理主義的立場と先驗論理主義的立場を區別し、次第に先驗的論理學の立場に重要な意味を置くに到つた。先驗的心理學は、事實上の認識作用を分析して眞と云はれる認識の對象を明らかにし、是によつて超越的對象に達する途である。リッケルトはかくの如き心理現象を出發點とする途によつては充分に超越的對象に到達することができず、寧ろ超越的對象そのものを直接に分析する先驗的論理學によつて、認識の意味は明らかにされ得るに到ると考へたのである。

さて認識が客觀的なものである爲には、何等か超越的なものがなければならぬ。超越的なものに關係することによつて初めて認識は客觀的であることができる。此處に超越的なものと云ふのは、もとより我々の心の外に存在すると考へられる物自體の如きものではない。其は如何なる意味に於ても存在するものではない。存在するものは其が在ると云ふ判斷、即ち存在判斷によつて

初めて存在すると云ふことができるのである。リッケルトはこの事を意味は存在に先行すると云つてゐる。即ち判断、従つて判断の對象となる價値の承認なくしては、存在も存在として定立されることはない。單純に我々に與へられたものと雖も、リッケルトの所謂所與性の範疇を俟つて初めて存在として與へられるのである。今判断の對象とは如何なるものであらうか。既にカントは凡ゆる認識は形式と内容との綜合であると考へた。有名な言葉に「内容なき形式は空虚であり、形式なき内容は盲目である」と云ふ。然るに形式と内容とは一を他に還元することのできぬものである。兩者は二つの全く相異なる世界に屬する。傳統的な表現を用ひれば、内容は感性的世界に、形式は叡智的世界に屬する。換言すれば内容は經驗から來るもの、従つて存在的なるものであるに反して、形式は決して存在ならぬものである。此處からしてリッケルトは、形式を以てかの第三帝國たる妥當の領域に屬するものとした。哲學の對象となるものは形式であつて、この形式を明らかにすることにリッケルトも哲學の中心を置いてゐる。内容と形式とを綜合するものはリッケルトの所謂判断意識一般である。このとき特に注意すべきことは、彼が形式を以て價値と同一視したことである。形式は存在ならぬものとして妥當の領域に、即ち價値の領域に送られた。かくて對象の分析の立場は、リッケルトに於て形式主義となつて現れたのである。それと共に認

識主觀の有する重要な意味は、次第にその影を薄くするに到つた。主觀客觀の對立から出發する傾向は次第に背後に退いて、形式内容の概念が中心の位置を占めるに到つた。ヴァインデルバントにあつて主觀は規範意識として價値の根源であつたに反して、今や形式そのものが價値と考へられるに到つた。是がリツケルトに於ける先驗論理的考察の歸結であつた。蓋し其處では認識の對象が重心を占め、對象の認識が顧みられなかつたからである。この傾向はリツケルトに於ける主觀の概念が單に限界概念として一の論理的構想物となつたことに關係する。我々はこの方向に於ける徹底した歸結をやがてラスクに於て見るであらう。リツケルトに於けるこの傾向の表現として、我々は彼が彼の體系の根本原理として掲げた處の「他立的原理」(heterothetisches Prinzip)を理解することができよう。思惟の最高の制約と考へられたこの原理は、思惟が一を思惟するや否や、必ず他を立てて是を思惟することを意味する。たとへば主觀の思惟は是に對する他のものなる客觀を豫想し、是を豫想することなしには主觀は思惟され得ない。内容と形式との關係も亦同様である。然るにこの關係は一者と他者との關係であつて、他者が一者の位置を占める時には一者は他者の位置に立つこととなり、かくして一者と他者との關係は、一方から他方へ全く移行行くこともなく、又兩者が必然的に高きものへ綜合されると云ふこともなく、常に動かぬ關係と

して成立する。リッケルトの他立的原理は是をヘーゲルの辯證法と比較する時、その性質を明瞭にするであらう。ヘーゲルにあつては相對立する二つのものは單に一者と他者としてあるのではなく、反つて相矛盾するものであり、この矛盾によつて兩者は運動し發展して一層高きものに於て必然的に綜合される。辯證法は矛盾を契機とする運動の思惟である。然るにリッケルトはかくの如き辯證法を以て形而上學に屬するものとなし、思惟の最高原理は單に一者と他者との分離的連關に於て存在すると主張する。今この他立的原理が中心を占める時、主觀と客觀との關係も亦單に一者と他者との關係となり了る。かくして主觀も亦一個の論理的構想物に過ぎなくならざるを得ない。カント哲學に於て尙最高の意味を有し、客觀を初めて客觀として構成する原理であつた主觀は、リッケルトに於て形式論理的な意味しか與へられなくなつて了つたのである。リッケルトに於ける形式主義は此處に到つてその極に達したと見ることができであらう。

西南學派の認識論上の最も重要な功績と見るべきは、歴史科學の認識論的基礎付けを試みた處にある。この點に於てこの學派はカントを超越したのである。蓋しカントは認識を一般に自然科學的なる、従つて法則的なる認識の意味に解した。其故に彼に於ける範疇は凡て自然科學の範疇であつた。歴史的なるものの積極の意味は彼に於て認められてゐない。是を承認し主張したの

は誰よりもヘーゲルであつた。カントにとつて理性が所謂純粹なる理性であつたに反して、ヘーゲルに於ては理性は本質的に歴史的であつた。ヘーゲルの影響の下に活動した獨逸歴史學派の人々は、歴史科學をば自然科學に對立し、其とは獨立にして固有なる認識の領域であることを事實として證明した。この事實の認識論的解明の仕事を受けたものの内、西南學派は最も特色あるものである。既にヴィンデルバントは自然科學と歴史學との相異を論じて、前者が法則定立的な認識目的を有するに反して、後者は個性記述的な學問であると考へた。自然科學は一切の現象を時と處とを超えて妥當する一般的法則の下に、特に因果の法則の下に包攝しようとする。この法則の支配する處に於ては如何なる特殊なもの、新しきものも有り得ない。「陽の下に新しきものなし」と云ふ古き諺は、自然科學の關係する限りに於ける存在の特性を語るであらう。在るものは凡て繰り返し得るものである。然るに歴史學はかくの如き法則の認識を目的としない。それは一回的なもの、繰り返さぬもの、個性的なものの側に留つて、それを離れようとはしない。もとより此處に個性と云ふのは單に一あつて二なきもの、たとへば地球の北極と云ふが如きものを意味するのではない。個性とは寧ろ何等かの仕方で價值と關係するものでなければならぬ。歴史學も一個の認識である限り、現實そのままを模寫するものでない。かくの如きは一般に不可能

なことであり、若し又可能であるにしても無意味なことであるであらう。認識は選擇である。與へられたものに就いて本質的なものと本質的なものとを區別し、意味あるものをその中から選り出すことなしには認識はあり得ない。歴史學にとつて選擇の原理となるものは價值である。此處に價值と云ふのは、快不快と云ふが如きもの又は物の値段と云ふが如きものではなく、普遍妥當性と必然性とを要求するものの謂である。このやうな價值は文化價值と呼ばれる。文化價值の見地から見ると重要なもののみが撰り出されて、初めて客觀的認識としての歴史は成立する。リッケルトはヴァインデルバントの示唆に従つて、論理的にこの問題を闡明することを企てた。彼はこの場合構成的範疇と方法論的形式とを區別する。構成的範疇とは經驗科學にとつて等しく所與の材料となる經驗的事實の世界を成立せしめる形式である。彼はこの世界を「客觀的實在」と呼んでゐる。リッケルトによればカントの最も重大な制限はこの客觀的實在を直ちに自然、即ち一般的法則に關する限りの存在と同一視した處にある。自然は寧ろ客觀的實在として成立する世界を、更に我々が方法論的形式によつて加工したものに他ならない。然るに方法論的形式は、一般に二つの方向に區別されることが出来る。一は普遍化的把握の方向であり、他は個性化的把握の方向である。前者に従つて自然科學的概念構成が成立し、後者に従つて歴史科學的、リッケルト

の所謂文化科學的概念構成が成立する。兩者の差異は更に次の點に於て現れる。自然科學的に構成された存在は沒價値的なるものである。此處に沒價値的と云ふのは無價値若しくは反價値を云ふのでなく、反つて全く價値に沒交渉なることを意味する。是に反して歴史又は文化の世界は價値に關係する世界である。此處に價値に關係すると云ふことは價値を評價することとは同じでない。歷史上の一定の現象を非難し若しくは稱讃すると云ふが如く一定の實踐的なる價値評價をすることは、歷史科學の任務に屬しない。否かくては科學の客觀性は危くされるのみであらう。價値に關係させると云ふのは純粹に理論的な態度であつて、是によつて價値の見地から見て本質的なものと然らざるものとが區別され、選擇されるのである。さてかくの如く歷史科學の獨立性を保證するものは、カントの批判哲學によつて明らかにされた眞理の概念に他ならない。カント以前の哲學の説くやうにもし眞理と云ふことが心外に在る實在を模寫すると云ふことであるならば、眞理價値を要求し得る學問は實在に關して只一つしか在り得ない筈である。然るにもしカントの明らかにしたやうに認識が構成であり、與へられたものとして我々が受取る處の事實と雖も、範疇によつて構成された世界であるに過ぎないとすれば、構成の先驗的原理の異なるに従つて何れも客觀性を要求し得る二つ若しくは其以上の種類の學問が可能であり得る筈であらう。こ

こに文化科學的概念構成の獨立性と客觀性との基礎が與へられるのである。

我々は新カント學派の他の一の重要な傾向としてマールブルク學派の在ることを既に述べて置いた。この學派の宗師たるコーヘンは明らかにカントの研究を以て彼の學的生涯を出發した。『カントの經驗理説』を初めとする彼の三つの書は、カントの知識哲學、道德哲學、藝術哲學の原理的に新なる解釋であり、又發展である。彼はカントの研究にプラトンを初めとしてパルメニデス、ガリレオ、デカルト、ライプニツ等の一列の哲學者達の思想を結びつけた。既に注意すべきは彼にあつて興味を惹起した哲學者達が特に數學的自然科學と密接な關係を持つた人々であつたことである。コーヘンがカントから受繼いだのは何よりも彼の先驗的方法であつた。この方法の純化を數學的自然科學の最近の發達の要求する方向に展開することが彼の主なる問題であつた。その爲にコーヘンはカントを次のやうに發展させようとした。カントは範疇と時間空間とを區別してゐる。前者が思维の形式であるに反して、後者は直觀の形式である。時間空間の形式によつて與へられた經驗的直觀が悟性の判斷形式たる範疇をもつて更に組織されることによつて、我々の客觀的知識、即ち經驗が成立するとカントは考へた。然るにかくの如き見方は尙物自體の考へを豫想するものであり、認識の原因として尙物自體を立てる思想を脱するものでない。

カントは直観が物自體を感觸することによつて知識の内容が與へられるとした。コーヘンは時間空間と云ふが如き直観の形式よりも思惟の綜合が一層根本的なことを明らかにした。彼によれば思惟そのものが生産的であつて時間空間の形式も亦思惟そのものから必然的に發展するに他ならない。思惟の機能は單に統一的綜合にあるのではない。若しさうであるならば、統一は統一せらるべき多様を豫想せねばならぬ。この多様は思惟に對して外から與へられると考へられる他ない。然るに我々の認識の根柢となる思惟は、コーヘンによれば創造的であつて、その内容として與へられるものは外から來るのではない。思惟に對して與へられるものは思惟によつて要求されたものである。與へられたものは課題として與へられたものであるとコーヘンは云つてゐる。思惟の作用そのものが思惟の内容である。生産そのものが生産物である。知識の發展は新なる内容を外部から與へられることによつて發展するのではなく、寧ろ思惟がその根源に還ることを意味する。かくすることは不純なる内容が純化される過程に他ならないのである。即ちカントでは思惟とは異なる根源を有して内容と直接に結びつくと考へられた時空の形式が、コーヘンに於ては純粹思惟の發展の形式の一つになることによつて内容と思惟との最も緊密なる關係が打ち立てられたのである。普通に知識の内容は感覺的なものと見られてゐる。然るに感覺的なものは尙未

だ實在の知識ではない。それは實在の知識の單なる指標たるに過ぎないのである。感覺的な内容が客觀性を要求し得るためには思惟の範疇に當てはまらねばならない。コーヘンの所謂内包量の原理に従つて内包量と見做されて初めて感覺の内容は客觀性を得るのである。既に此處に於て明らかであるやうにコーヘンは連續の原理を根本として存在を考へた。思惟と存在との關係は近世數學に於ける微分の原理に従つて把握された。即ち存在と思惟とは二つの全く異なる世界として對立するのではなく、苟くも存在が客觀的なものである限り、思惟によつて要求せられてあるものとして極微の思惟を含み、思惟も亦それが苟くも客觀的なものである限り、存在の思惟として極微の存在を含むと見られることができる。コーヘンは常に思惟と存在との同一を説いてゐる。思惟を離れて存在はない。コーヘンは右のやうに自己の根源に還り行くことによつて客觀性を要求して發展する思惟を純粹思惟と名づけてゐる。彼に於ける意識の概念も亦此處から理解される。意識とは純粹なるものに他ならない。意識の本性は運動である。もとより此處に云ふ運動は外的世界に於ける運動の如きものではない。外的世界に於ける運動は、却つて思惟によつて基礎づけられたものに他ならない。純粹思惟に於ては生産自身が所産であり、それ自らによつて自己の内容を作つて發展して行くと云ふ意味に於て運動性が意識の一般的なる性質である。コー

ヘンが主觀的、客觀的と云ふ場合、この區別は意識内容が思惟によつて統一される程度の相異と考へられてゐる。未だ思惟によつて貫かれざる意識内容、換言すれば只課題として與へられた狀態が主觀的であつて、それが統一された狀態が客觀的である。コーヘンは前者を「意識性」と呼び、後者を特に「意識」として區別してゐる。コーヘンは純粹なるものの方向として純粹思惟の外に、純粹意志及び純粹感情を問題にした。純粹思惟が連續の原理によつて自己自身から發展して純粹意識を構成して行くやうに、純粹意志は己れ自身の中から發展し己れ自身に内容を作つて行く行爲でなければならぬ。思惟に對して内容が外から與へられるのでなく、反つて思惟が是を内から要求するものであるやうに、意志は外から動かされる時には本來の意志ではない。この時それは單に自然であるのであつて自我ではない。感覺が直ちに知識でないやうに、欲望も亦直接に意志ではない。感覺が内包量の原理に従つて知識の體系の中へ入つて来るやうに、欲望が我々の意志となるのは、コーヘンの所謂「傾向」のアプリオリによるのである。傾向とは欲望の純粹なるものである。それは他から出て来るのではなく意志自身から出る處の努力のための努力を意味する。このものの對象となるのは當爲である。コーヘンは純粹感情に就いても同様に論じてゐる。感情も思惟や意志と同じくそれ自ら内容を生産する意識の一方向に屬する。美的判斷の客觀

性は其處に成立する。美醜の判斷と快不快の判斷とは同一でない。後者は單に主觀的な意識狀態であつて未だそれ自身に獨立な客觀的内容を持つてゐないのであつて、美的判斷として普遍妥當性を要求することができぬ。感情とは運動を本性とする意識の本源的形式である。意識は從來の心理學が説いてゐるやうに感覺を以て始まるのでなく、却つて感情を以て始まるのである。感情と運動とは二つのものでなく感情は寧ろ運動に常に附帶するものである。意識の運動は單に無限なる直線運動でなく、連續の原理によつて自己自身に還り行く圓運動であつて、その始まる處に又終りがあると見られる。感情とはかかる形態に於ける意識發展の段階としての意識統一の意識である。従つて我々は感情を以て意識が意識自身に對する態度であると云ふことができる。今我々は純粹意識の三つの方向を簡單に次のやうに特性づけることができる。認識に於ては客觀的對象の生産が眼目であつて主觀は注意されない。是に反して意志に於ては意識の運動の中心たる自我が意識される。然し純粹意志にあつては自我はその初めでもなければその終りでもなく、其處では自我の焦點は云はば無限の距離にある。個人は無限の問題に於てその焦點を持つてゐる。純粹感情に於ては是に反して自己そのものが目的である。自己の問題を目的とするのでなく、直接に自己そのもの即ち個人そのものを目的とするのである。

さて右に述べた新カント學派の二つの流れがその發展の行方に於て共に主觀主義から客觀主義への方角を辿つたと云ふことは注目すべきである。我々は既にリッケルトに於てかくの如き傾向を見た。西南學派の一層若き代表者であつたラスクは、更に徹底的に客觀主義へ進んで行つた。ラスクはカントのコペルニクスの轉回に於て主觀の自律の意味を考へず、反つて是を全く形式内容の問題と解し、カントの功績を以て形式を妥當と考へたことにあるとした。ラスクに依れば主觀はそれの綜合作用によつて初めて認識の對象が成立すると云ふが如き根源的な活動ではない。對象となるものは主觀がそれに關係するに先立つてそれ自身自體に於て成立する。この成立態は價值と呼ばれる。價值は普通に對立的なものと考えられてゐる。即ち眞は必ず僞に對し、善は必ず惡に對するが如きである。價值の對立性は從來の多くの哲學に於ける價值問題の究明に當つての根本的豫想であつた。然るにラスクによればかくの如き對立的なる價值は、價值の窮極的なる絶對的なる姿ではない。自體に於て成立する價值は、超對立的なものである。價值の對立は寧ろ主觀が價值に觸れることによつて初めて生ずる第二義的なものに過ぎぬ。このやうにして主觀は絶對的なる價值對象を變形し、若しくは歪める處のものとされるに到つて、カントに於けるが如きその絶對的なる位置から墜しめられることとなつたのである。今理論的價值に就いて云ふ

ならば彼が眞僞と云ふ價值對立と、正不正と云ふ對立とを區別し、兩者を二つの相異なる層に屬するものとしたことは、特に注意すべきである。認識の對象は形式と内容との、若しくは存在するものと妥當するものとの結合態たる意味である。意味は從つて一定の構造の上に成立する。然るにこの構造に於て形式と内容との結合が在るべきやうに在る場合と無い場合とを考へ得る。この二つのものは我々の主觀の判斷作用を俟つて初めて成立すると云ふが如きものでなく、自體に於て主觀の作用に先立つて存立する。ラスクは是を眞僞の價值對立と考へる。かくの如き價值に對して主觀が是を判斷する時、換言すれば一定の態度を取る時、その態度に關係して新なる價值對立が生まれる。このものは眞僞の對立に比してなほ一層主觀的である。かかる對立をラスクは正不正と名づける。即ち眞僞が主觀から超越して成立する價值對立であるに反して正不正は主觀に內在する價值對立である。詳しく云へば眞なるものとして自體に於て成立する價值を眞として判斷する時、並びに僞なるものとして成立する自體に於ける價值を僞なるものとして判斷する時には、共に正なる內在的價值がその判斷作用に含まれてゐることとなる。之に反して眞なる價值を僞として僞なる價值を眞として判斷する時には、共にその判斷は正不正と云はねばならぬ。價值に關するかくの如き見方に於て西南學派の價值哲學そのものは最も徹底した形態を取つてゐると

見ることができる。ヴィンデルバントは眞理は規範意識若しくは價值意識によつて成立するものと考へると同時に、虚偽は何等か自然的なるもの、自然的意識によつて成立するものの如く考へてゐる。彼によれば我々の種々なる表象結合の内、或るものは合規範的として眞であり、他のものは反規範的として偽である。それ故にこの見方を徹底すべきであるならば、虚偽も亦眞理と同一の領域に在るものでなければならぬ。眞のみが價值の領域に屬し、偽は是に反して價值とは關係なき領域に屬すると考へることはできない。かくして眞偽は即ち價值と反價值とは共に價值の領域に屬することとなる。此處に價值の領域と云はれる場合の價值は、單なる價值、即ち積極的價值、たとへば偽に對する眞と云ふが如きもののみを指すのであつてはならない。何故ならこの領域には反價值も亦その一員として座を占めるからである。領域の名としての價值は妥當と云ふ名を以てラスクの呼ばうと欲する處のものである。それ故に我々は虚偽も妥當すると云ふ一見逆説的な言葉を用ひることができる。かくして我々は又超對立的價值を立てねばならぬ理由をも自ら理解し得るであらう。從來の價值の見方はラスクに従へば餘りに主觀的である。價值はヴィンデルバントやリッケルトに於て當爲として又は規範として性格づけられ、そしてこれと直接に同一視された。然るにこのことは既にカントやフヒテに於ける思想に於ても現れてゐたのである。

が、當爲若しくは規範と云ふ言葉は價值の主觀に對する關係を特に表はすに過ぎない。價值はそれを實現すべき、しかし事實としては屢實現しないところの主觀に對して初めて當爲の意味を持つ。もとよりそれは價值の有する一面を表はすに相違ないが、然し價值そのものをその純粹な姿に於て表現することができない。價值の性質を表はす言葉は、ラスクによれば當爲でなくして妥當である。かくしてロツツェに始まつた妥當の言葉はラスクに於てその全哲學の中心を占めるに到つた。然し同時に主觀の力は極端にまで奪ひ去られるに到つたことも忘れられてはならない。

ラスクの他の一つの仕事は哲學の論理の建設の企てであつた。從來の認識論に於て問題となつたのは、主として科學としての認識であつた。カントはもとよりさうである。彼に於ては特に數學的自然科學、即ちニュートンの物理學がその認識批判の中心問題であつた。西南學派の重要な發展が自然科學に對して一の獨立の領域を形造る歴史科學の認識論を打ち立てたことにあるのは、既に述べて置いた。ラスクは今や問題を進めて哲學的認識そのものの認識論的研究に向ふべきことを提唱した。哲學の認識對象となるものは、經驗科學に於けるが如く存在ではなくして、反つて妥當である。この事をカントが発見したと考へられる。然るに妥當するものとはラスクによれば形式である。哲學はこの形式に就いての研究であり認識である。然るに凡ゆる認識に妥當

性を與へるものが形式であるとすれば、哲學的認識の妥當性も亦形式を俟つて初めて得られるわけである。形式の認識たる哲學的知識の形式はかくして形式の形式と呼ばれることができる。この形式の形式の分析と究明とが哲學の論理の主なる仕事である。このやうな形式はもとより存在の範疇の如きものではない。形式は存在するものでなく、妥當するものであるからである。妥當の形式が哲學の認識の主なる要素である。妥當するものは感性的世界に屬するのではなく、睿智的世界のものである。嘗てプロチノスは感性界の範疇と全く異なる範疇として睿智的世界の範疇を考へた。ラスクが形式の形式と呼ぶものは誠にかくの如き睿智的世界の範疇である。一般に我々は近代の哲學者の内ラスク程ギリシア的な考へ方をした哲學者は無かつたと云ひ得るであらう。主觀に重要な位置を與へない點に於て、主觀の彼方に自體に於て安らふ價值を立てる點に於て、更に又睿智的世界の範疇を問題にする點に於て、ラスクは明らかにギリシア哲學の正系の子供であつたと云ひ得るであらう。

西南學派がラスクに於て極端な客觀主義へ移つて行つたと同じやうに、マールブルク學派も亦客觀主義への道を辿つた。既にコーヘンの見方に於てもその主觀が著しく客觀性を持つてゐることを知り得るであらう。彼によれば認識過程そのものが客觀である。何故なら認識は對象を生産

する思惟であるからである。コーヘンの立場と著しく類似して居るナトルプは、先驗心理學の方向へ進んで行くやうに見えたが、その後のカッシーラーその他に於てこの方向は繼承されずして、人々は遂に客觀主義の方向へひたすらに向つて行つたのである。我々はその事を特にこの學派から出た最近の人であるニコライ・ハルトマンに於て一瞥するであらう。ハルトマンはその思想に於てヴォルフの哲學の影響を多く受けてゐると見える。彼の哲學的思惟に於て最も特色あるものは、彼が問題學と名づけた處のものである。彼はこの問題學を體系論に對して對立せしめる。體系的思想は全體から出發する。其處では構成的思惟が第一のものであり、支配的なものである。立場はこの時研究の結果として現はれるのでなく、反つてそもその最初から先取せられてゐる。この立脚地から問題が取られ、是と適合しない問題は拒否され、恰かもその問題が誤つた問題であるかの如く認められる。研究者は問題そのものために問題に従つて、又問題が彼を導くがままに忠實に進むのではない。問題に連れられて行くことでなく、反つて一團の思想を豫め定まつてゐる目標へ連れて行つて先取されてゐる全體の統一を證明することが彼の關心事である。諸々の問題は只體系思想に仕へ、それを遂行し確保すればそれでよいのである。是に反して問題學的思惟にとつては何よりも先づ問題が絶對なものである。一定の立場のために問題を撰び出すこと

でさへもが問題に對する冒瀆と考へられる。其は問題そのものの追求自身の外に何等の下心もない。問題と共に行動して行きつく處まで行かうとするのである。問題學的思惟は一定の世界觀に到達するか否かを重要なことと見做すことなく、むしろ思辨的先入主見によつて煩はされることを怖れる。若し一切の問題の研究が完結するならば、其處に初めて體系はおのづから求められ得るであらう。然しながらかくの如き完結は到底その到達を期待さるべくもない。問題學的思惟が立つ處の立脚地は常に只差當りの暫定的な、その都度々々の問題連關の立脚地であるに過ぎない。それ故にかかる思惟はその立場を何時でも他に移すことを躊躇しない。もとよりこの事たる單に氣紛れから若しくは隨意に行はれるのではなく、正に問題そのものの連關の必然性の爲にその研究が進歩するに比例して行はれるのである。従つて問題學的思惟は體系の存在してゐることを決して疑ふものではない。又體系が恐らく自己自身の内に潜在的には其を規定する力として働いてゐることを疑はうともしない。たとひ自らは體系を把握せずとも體系の存在をば確く信じてゐるのである。ハルトマンによれば從來の哲學者は體系的思惟と問題學的思惟との何れかを特にすぐれて持つてゐた。プロチノスやトマストマスの哲學、又スピノザ、フイヒテ、ヘーゲルの哲學に於て我々は體系的思惟の模範を見出し得るであらう。是に反してプラトンやアリストテレス、又

ある意味ではカントにあつては問題學的思考が充分力強く働いてゐる。是等二つの思考の方向はもとより純粹に現れることなく、多くの場合混合して哲學者の内に働いて來た。此處に於て重要なのは、この兩者を意識的に區別し従つて凡ゆる體系的思考の前に問題學的思考を先立たせるといふことでなければならぬ。即ち我々は凡ゆる哲學上の立場、たとへば觀念論、實在論等と云ふが如き立場の此岸に立つて純粹に問題そのものの構造を研究し、立場の方向に於てその要求する限りに於てのみ、問題を取扱ふと云ふことがあつてはならないのである。立場の此岸と云ふことはハルトマンの哲學的研究の最も根本的な關心であると云はれることが出来る。ところでハルトマンの所謂問題學はその取扱ふべき問題を哲學史上の種々なる問題に求めてゐるのであつて、もとより彼自身が特に問題として撰び出したものではない。然しながらこの場合注意すべきことは問題がその成立した具體的な、歴史的な地盤から分離されて取扱はれてゐることである。従つて問題の分析が單なる概念分析に終り、立場の此岸といふことが折衷主義に陥るといふ危險に曝されてゐる。此の意味に於て彼の哲學は彼自身の尊敬するヴォルフの哲學に似通つてゐるであらう。ヴォルフの哲學は中世のスコラ哲學に於て生産された諸概念を分析して秩序づけることを眼差してゐる。この時其等の概念はもとより概念ではあるが、中世の基督教的神學乃至哲學に於

ては宗教的體驗と結びつき其によつて活かされて居たものであつたに拘はらず、ヴォルフはかくの如き體驗の地盤を全く離れて、概念を概念としてのみ分析し、統一した。ハルトマンに於ても我々は同様の傾向を見得るであらう。さて從來の哲學に於て概念の活ける地盤となるものは常に主觀の意識であつたが故に、いまこの地盤から離れることによつて、意識又は主觀の概念がハルトマンに於ても既にラスクに於て見られたやうに影を薄くしてゐることは争はれないであらう。

さて客觀主義の方向を辿つて來た我々は近世に於けるその最も注目すべき代表者たるボルツァーノのことに思ひ及ぶであらう。十九世紀の前半に出て哲學者であると共に數學者であつたボルツァーノは當時勢を得たカント學派の傾向に反對して寧ろ溯つてライプニツの考へに基づきカントの如く認識の根柢を自我の綜合作用に置くのを尙心理主義に陷るものであるとした。彼は考へられた眞理と眞理自體とを峻別する。論理學は考へられた眞理から全く離れて純粹に眞理自體について研究すべきものである。論理學の取扱ふ對象は一般に命題であると考へられてゐる。然るにこの場合命題は思惟された命題として取扱はれて居るのが常である。従つて人々は論理學を以て思惟の法則の學とする。是に反してボルツァーノはかかる心理作用を超越して寧ろこの作用の對象となるものを命題自體と呼んでゐる。思惟された命題は主觀的な色合ひを持ち、従つて

明證の程度その他を個々の場合に於て異にする。然し命題自體はかくの如きものでなく、寧ろロツツエの言葉を用ひれば妥當するものである。眞理と云ふのはかくの如き命題自體の中の一種に過ぎない。命題自體はもとより眞理のみではない。虚偽の命題自體もあり得る。即ちラスクが虚偽を以て我々の主觀から獨立に成立する妥當の領域に屬せしめたやうに、ボルツァーノも亦虚偽自體を以て命題自體の世界に屬するものとした。命題自體は眞理自體と虚偽自體とを含む領域の名である。普通に判斷は表象の結合の上に成立つものであるとせられてゐる。即ち表象のみでは眞または偽と云はれることが出來ず、この結合の上に立つ判斷にして初めて眞偽の性質を有する。ロツツエはこの事を表象は單に「意味する」に反して、判斷は「妥當する」と云つてゐる。判斷の對象となる命題自體の構成要素としてボルツァーノは又表象自體なるものを立てた。表象自體はもとより心理的なものではない。表象された林檎は赤くあり得るが表象自體としての林檎は赤くも青くもない。命題自體が眞理自體のみでなく、反つて虚偽自體をも含んでゐたやうに、表象自體にも亦たとへば圓き三角形と云ふが如きボルツァーノの所謂對象なき表象もあり得る。その當時その獨創的な價值を認められなかつたボルツァーノの思想は今日に於て極めて重要な位置を占めるに到つた。彼は認識作用の分析を全然棄てて純粹に論理的に出發した。ボルツァーノと

は違つた出發點を取りながら、相似た思想に到達した人として我々は先づブレンターノの名を擧げねばならぬ。彼は心理現象の内省的分析から出立した。ブレンターノはアリストテレスやトマス等の影響の下に自分の思想を築き上げたと云つてゐる。ブレンターノの心理學の根本思想は精神現象と物體現象との區別であつた。彼によれば兩者の區別は現象そのものの中に對象を含むと否とにある。即ち精神現象の特徴はスコラ學者が云つてゐるやうに、對象の内在或は内在的對象性にある。意識すると云ふことは對象即ち意味を自己自身の中に含むと云ふことである。凡て精神現象は二つの方向から成立つてゐると考へられる。一は色とか音とかと云ふが如き所謂意識内容、即ち内在的對象であつて他は表象、判斷、感情、意志の如き所謂作用の方面である。凡ゆる意識はこの兩方面を備へてゐる。精神作用の種類の區別は對象に對する關係の種類の區別に他ならない。我々は同じ一つの色を表象することもできれば、判斷することも情感することも意志することもできる。ブレンターノは表象作用を以て凡ゆる精神現象の内最も根本的なものと考へ、判斷、感情、意志の如きはこの表象作用の基礎の上に成立すると考へた。従つて彼は判斷を愛又は憎みの如き情意と同一種類のものとなし、是等のものと表象作用とを根本的に對立せしめてゐる。判斷を情意の作用と同種とする見方はデカルトに於て既に現れてゐる處であつて、彼はこ

の考へと同様の見方を取った。このやうにして我々はブレンターノが内在的對象、即ち内容と云つてゐるものはボルツァーノの表象自體又は命題自體を内在的に考へたものと見做すことができる。マイノングなどの所謂對象論は、ブレンターノの思想の、善かれ惡かれ、發展と見るべきであらう。ボルツァーノが意識の作用を超越した命題自體を明らかにし、ブレンターノが意識の内容と作用とを區別したのを考へる時、我々はこの二つの思想を結合すべき思想を求めるであらう。この結合はボーランドの人トワルドスキーの『表象の内容及び對象に就いての理論』と云ふ書物に於て見出され得るであらう。トワルドスキーは表象に於て作用と内容と對象とを嚴密に區別する。作用と云ふのは心理的な主觀的なものであり、内容と云ふのはこの作用に内在する處のもの、即ちブレンターノの所謂内在的對象のことである。普通に對象と内容とは同一のものの如く考へられてゐるにも拘らず、トワルドスキーによれば其は全く同一のものではない。對象が超越的であるに反して、内容は内在的であつて、兩者は區別されねばならぬ。例を取れば等邊三角形と等角三角形とは、意識内容としてはもとより異なつたものであるにも拘らず、對象としては同一である。トワルドスキーは單に表象に於てのみならず、判斷についても是と同様に三つの區別がなされねばならぬと考へた。思维の對象は思维の作用とは何等關係なき超越的のものである

が、思惟の内容は云はば對象の符號として意識の内に現れ、判斷作用によつて肯定又は否定さるべきものである。

フッサールは近來獨逸哲學界に於て最も有力なる傾向の一に屬する現象學の創始者として知られてゐる。彼はブレンターノに學んだ。ブレンターノからフッサールが承繼いだ思想は第一に內在的對象の思想である。凡ゆる意識は何物かの意識である。或は机の表象であり、或は赤の感情である。意識が意識たる所以は其が何物かの意識たる處にある。第二にフッサールは表象作用が爾餘の意識作用の基礎となり、其によつて基礎づけられてゐると云ふ思想をブレンターノから取り入れた。我々が感情と呼び意志と呼ぶものも、表象と結びついてその上に於て初めて成立する。フッサールは意識の概念を三つに區別した。第一に經驗的自我の全體の實在的な統一體としての意識、或は體驗の流れの統一に於ける心理的諸體驗の織合はせと云ふ意味での意識である。第二に自己自身の心理的諸體驗の内部知覺としての意識、第三に「心的作用」又は「志向的體驗」と云ふ意味での意識。第一の意味に於ける意識は例へばジェームズが「意識の流れ」と云つた場合の意識である。換言すれば個人の體驗の刻々に變化しつつ種々なる結合と浸透する全體を意味する。知覺、想像、喜び、苦痛、希望、意志等は所謂體驗と呼ばれるもの、若しくは普通に意識内

容と呼ばれるものであつて、是等のものの全體が第一の意味に於ける意識を形造つてゐる。第二の意識概念は内的意識と云ふ意味である。學問的な言葉では「内的知覺」と呼ばれて來たものである。意識の第三の意味はブレンターノによつて初めて明らかにされた意識の概念であつて、此處に作用と云はれるのは特に對象を志向する作用のこと、簡単に云へば何物かの意識である處の作用を云ふのである。フッサールが排斥する意識の概念は特に第二の意味の意識の概念、即ち内的知覺と云ふ意味での意識の概念である。内的知覺の概念はそれに伴ふ明證が、その知覺の充全なることを示すことである。然しフッサールは内的知覺と充全なる若しくは明證ある知覺とは混同さるべきでないと考へる。充全不充全と云ふ知覺の性質は、内的知覺外的知覺と云ふ區別と同じくあることができない。純粹に現象學的な立場から云ふならば、外的知覺と雖も又充全であり得る。否意識は凡て對象の意識であるが故にある意味では内的知覺と云ふが如きものは存在しないと云ふこともできよう。かくしてフッサールが學問的な意識として許容するものは第三の意識の概念のみである。現象學はかくの如き志向的體驗又は作用に關する研究である。フッサールは意識體驗に於て志向されるものが本質的な統一をなすと考へる。ここに本質と謂ふのは事實でない。本質は寧ろ理念的な存在を持つもの、従つて妥當性を持つものであつて、事實と異なる。

彼は本質に關する學問と事實に關する學問とを區別する。前者は例へば論理學、數學の如きものであつて、後者は所謂經驗科學である。そして彼によれば本質學は事實學から獨立に存在するが、事實學は本質學に依存する。現象學も本質學の一つであるけれども、其は他の種々なる學問の成立する處の見方を凡て除去して、純粹意識の立場に立つものである。現象學は純粹に記述的な學問である。其は凡ゆる見方を除去して其等のものによつて云はば不純にされた意識を純化し、元に還すことによつて、純粹なる意識そのものを研究しようとする。かくの如く我々の自然的生活及び經驗科學の立場を棄てると云ふ意味に於て、フッサールは現象學の研究は判斷中止の上に可能であると云つてゐる。

我々はこれまで述べ來つた處を回顧して恐らく次の如く云ふことができよう。一般に西洋思想の歴史はギリシア哲學と基督教思想とによつて規定されてゐる。ギリシア思想を代表する名は、プラトンとアリストテレスとである。基督教の二つの大いなる傾向をなすものはプロテスタンティスムとカトリチスムスとである。そして極めて大まかに云へばプラトンの見方はプロテスタンティスムスに結びつき、アリストテレス的な見方はカトリチスムスに結合する傾向を持つてゐる。今この見地に立つならば、カントは既に述べた如くプラトン主義者であり、カントは

ルッターの宗教改革の思想を曳くものである。凡ゆる外的權威や傳統を離れ、人格の内奥に於て神と直接に交通すべきことを説いたルッターは、人格の自律とその尊嚴とを誰にも増して高調した。カントに於ける自律の思想、並びに人格の尊嚴の思想は宗教改革と結びつく。人々はそれ故にカントを以てプロテスタントの哲學者と呼んでゐる。新カント學派はまさにこの系統に屬するものと見られることができよう。其處では理性の自律的な活動、人格の絶對的價值が高調力說されてゐる。もとよりこの學派の發展に於て主觀の意義は次第に薄れて行きはしたが、其の迫りついた處はアリストテレス的な思想ではなくして實にプラトンの又は新プラトン學派的思想であつたのである。我々は先にラスクに於て是を見た。存在するものと妥當するものとの絶對的距離を説くのは、まさにプラトンの二元主義の表現であらう。新カント學派に對立する現象學の流れは、是とは反對にカトリック主義、アリストテレス主義に連なつてゐると見られる。布伦ターノがその思想を汲みとつたのはアリストテレスであり、中世に於けるアリストテレス主義者としてカトリック神學の完成者として最大の名譽を有するトマスであつた。フッサールが絶えず尊敬してゐるデカルトも亦カトリチスムスの榮えるフランスの哲學者であつたのである。新教が精神の實踐的な純粹なる活動を尊ぶに反して、舊教は事物の永遠なる本質の觀照を重んずる。魂を

觀想によつて淨化すると云ふことがその根本の態度である。かくて新カント學派が人格の自律的活動を重んじたに反して、現象學派は意識の本質の諦視を眼差してゐる。フッサールの現象學がしばしばフィヒテなどの先驗的心理學と同一視される傾向があるに拘らず、兩者に於ける最も根本的な相異は右の如くにして明らかである。フィヒテは何よりも新敎的な、プラトンの、寧ろ新プラトン學派的な哲學者であつた。我々は晩年のフィヒテが殊にプロチノスに近づいてゐるのを見ることが出来るであらう。然るにフッサールに於ては意識の絶對的活動の方面は重要視されず、従つて彼の認識説はしばしば非難されるやうに模寫説的色彩を含んでゐるのである。彼の現象學とナトルプの心理學との相違も、根本的には此處からして理解されるであらう。プラトンとアリストテレス、新敎と舊敎とは、人間思想の歴史に於て絶えずその位置を争ひつづけて來たが、我々は又この争ひを現代に於ても見得るであらう。人々は或る場合には現象學を初めとする一團の學問を「カトリック的學問」として特色づけてゐるのである。この學問の傾向に屬するものとして我々はマックス・シェーラーを擧げることが出来るであらう。一般的に云つて世界大戰以前の獨逸はその社會興隆に應じて實踐的活動的世界觀を含む新カント學派が榮えたが、この戰爭に於ける敗北の結果として觀想的な見方を尊ぶカトリック的學問が優勢な地位を占めるに到つたと

云はれることができるであらう。

我々は進んで更に他の方面から現代哲學の概觀を試みよう。現代の哲學は凡てある意味ではロマンティクの哲學に對する反抗、若しくはその克服と云ふ共通の意志を持つてゐると考へられることができる。この反抗と克服とは種々なる方向に於て現れた。ヘーゲルに於て完成したと見られる獨逸ロマンティクがその信用を失墜するに到つた主なる動力の一つが、自然科學の其に對する反抗にあつたことは誰も知る處である。ヘーゲルの體系に於て自然哲學は其の「傷つける點」をなしてゐた。ヘーゲルが最も強力なものであるのは歴史及び精神の領域であつて自然の領域ではなかつた。この點に於てカントはヘーゲルに對する優越を示すことができる。蓋し彼の哲學はもともと自然科學との密接な連關に於て形造られたものであつたからである。かくてロマンティクに反抗する自然科學者の一派がカントに對して結合を求めたのは自然の勢である。ヘルムホルツを初めとする十九世紀の有力なる自然科學者は哲學上新カント派の一部を形造ると見られる。自然科學者の内でも既に批判的精神を失つて、彼等は彼等自身の仕方で形而上學の沼に陥込む者もないではなかつた。彼等はロマンティクに、従つて精神の形而上學に反對しながら、自然の形而上學に囚れたのである。ヘッケルやオストワルトの一元的自然的形而上學はその例である。純

粹に哲學の方面に於ける前述の新カント學派がロマンティクに反抗したことは明らかである。西南學派は云ふまでもなく、その考へ方に於て著しくフィヒテとの類似を示してゐる處のコーヘンやナトルプ等に到るまで、彼等はこの類似にも拘らずフィヒテと同一視されることを極端に嫌つたのである。フッサールを初めとする現象學の一派は最初からカントに始まる獨逸觀念論の哲學との絶縁を期してゐる。この哲學が新教主義的なものであつたに反して現象學は舊教と結びついてゐた。フッサールはカントを出發點とすることなく、溯つてデカルトやライブニツ、ヒューム等に於て自己の先驅者を求めた。彼は哲學を嚴密科學として打ち立てようと云ふ意圖を述べ、明らかにヘーゲル哲學を攻撃して、このものは純粹なる哲學理念を不純にし、破壊するものであると云つてゐる。是等の諸傾向と反對する二つの流派は、全く獨自なる仕方に於てロマンティクの哲學と關係を結んでゐる。その第一のものはマルクス主義の哲學である。フォイエルバッハはヘーゲルから唯物論へと移つて行つた。彼によれば思辨哲學の祕密は神學である。彼は宗教を批判しこのものの祕密を人間に於て見出すことによつて同時に、思辨哲學を解消して唯物論への道を造つた。フォイエルバッハの影響の下にマルクス及びエンゲルスは、この唯物論を一層自然科学的に展開したが、然し注意すべきことは彼等は獨逸觀念論の哲學、殊にヘーゲルの哲學からそ

の辯證法を救ひ出さうとしたのである。彼等は從來の一切の哲學は辯證法に於て盡きるとし、この辯證法を彼等の方法として取り入れることによつて、一定の仕方にてあるがヘーゲル哲學との密接なる關係を自白してゐる。第二の方向は一般に生の哲學と名づけられる處のものである。既にショーペンハウエルやニイチエ等はロマンティクの哲學に反對して、生を根本概念とする哲學を企てた。この時生は宇宙の存在の内に於ける一つの存在ではなく、反つて絶對的な存在の意味を持つに到つた。この方向を辿つて種々なる哲學の流派が現れたが、その内最も注意すべきものは、ジンメルジンメルの哲學であらう。生の哲學の他の一つの傾向はデイルタイによつて代表されてゐる。この學派は更に親密にロマンティクの哲學と結合する。デイルタイはロマンティクの哲學、殊にヘーゲルの影響の下に立つ獨逸歴史學派の人達との連關に於て哲學した。さて新カント學派、殊に現象學派がその精神に於て非ロマンティクであるに反して、ニイチエやデイルタイ等は、彼等の内奥の精神に於てはロマンティカーでありながら、ロマンティクの克服を企てようとした處に彼等の思想の特色は窺はれる。

デイルタイの生涯の仕事は終始更はることなく精神科學の基礎づけの問題に向けられてゐた。彼はこの學問の基礎を與ふべき基礎學として心理學を立てようとした。ここに云ふ心理學はもと

より經驗科學的心理學ではない。十九世紀の末に學問の世界へ著しく進出して來たヴント等の心理學を、デイルタイは構成的心理學として特色づける。即ち是等の自然科學的心理學は精神現象を構成すべき二三の要素或は原子とも云ふべきものを立てる。例へばそれは感覺要素と意志要素と云ふが如きものを立てて、是等のものの法則的な結合連關から凡ゆる精神現象を構成しようとする。恰かも自然科學が若干數の原子を立てて其等の數量的關係から自然現象を説明しようとするのと同じである。かかる構成的心理學に反對して、デイルタイは記述的分析的心理學を目標とした。彼によれば我々の精神生活に於ては全體が第一次的なもの、根源的なものである。全體は要素の和によつて成立つのでなく、反つて要素と云ふべきものは現實的な全體からの抽象の產物として全く派生的に構成されるに過ぎない。それ故に具體的に精神現象を研究しようとするものは、全體から出發せねばならぬ。この全體はデイルタイによれば一の構造連關をなしてゐる。例へば一の表象は必ず感情又は衝動と結びついて居り、或は又他の記憶像と繋がつてゐる。かくの如く必然的に連關することによつて如何なる個々の精神活動と雖も常に孤立したものでなく、全體によつて活かされ、全體の上に於て自己を特殊化したものである。構造連關が現實的に具體的に個々の精神作用を規定してゐる處に精神生活の特色がある。このやうな連關はもとより思

惟の構成物ではないから是を具體的に把握しようとする限り、我々は只其を分析し記述する外途を知らない。デイルタイはかくの如き仕方にて於て事物を認識する仕方を、説明に對する理解として特色づけた。理解の概念は彼の思想の中心概念の一つである。説明の最も完全なる形態は數學的自然科學に於て見られる如く一定の要素の數量的法則的關係によつて事物を明らかにするにある。是に反して理解の根本的方法はそれ自身現實的な全體から部分を理解すると云ふことである。もとより全體は我々にとつて根源的に與へられてはゐるが、然しこれを明晰にする爲には部分を知ることなしには不可能である。全體はある意味では部分から又理解される。全體から部分を、そして部分から全體を、理解すると云ふことが理解に於て常に要求されてゐる。

さて如何なる意味でかくの如き心理學は歴史的社會的存在に關する學問の基礎となるのであらうか。デイルタイは歴史的に成立し發展して來たこの種の科學の分析によつて、その内に絶えず人間が基礎に働いてゐることを見出した。歴史的社會的實在は實に人間が作る處の世界である。哲學的な言葉で表せばそれは人間の表現として在る。此處に云ふ人間は現實の具體的な人間、云はば肉體と精神とからなる人間である。然るにかくの如き具體的な人間に於てその構造のために根源的に精神生活の世界が獨立なるものとして自ら抽象され得る可能性がある。この可能性を

與へるものはデイルタイによれば例へば意志の自由の意識の如きものである。この意識は精神の物質に對する優越を自證する。それ故にもしこの意識にして現實的なものであるならば、我々は精神生活の世界を獨立の世界として考察することができるわけである。基督教の宗教的體驗は實にかくの如き精神の世界を發見した。この世界は普通意識と名づけられてゐるものであるが、デイルタイによれば從來の哲學は、カントの先驗哲學も又ヒューム等の經驗哲學も、共にこの意識を餘りに主知的に解釋して來た。デイルタイによれば精神生活は單なる表象や思惟ではなく、又それを中心とするものでもなく、反つて表象、思惟、感情、意志等の織合はせであり、そこに於て中心の位置を占めるものは實に情意である。彼は衝動の束が精神生活の連關の中心をなしてゐると云うてゐる。個々の表象活動の如きも、凡て衝動によつて活かされ彩られてゐる。一つの表象は共に結びつく注意力、感情、意志等によつて、自己の運命を支配される。注意によつて初めて一の表象は精神生活の舞臺に現れて來るのであり、又それによつてその持續する長さ、及び消滅する速さは規定される。單に精神活動のみではない。外界の實在と雖も實に情意によつて初めてその實在性を獲得するのである。たとひカントの云ふやうに主觀を離れて外界の存在はないにしても、この主觀にしてもし表象思惟の活動に限られるとしたならば、外界は單に現象として

與へられるに留まつて實在性をもつことはないであらう。これが實在性を持つのはこれが我々の意志に對して一の抵抗として感じられるからである。既にフィヒテが感性界の存在を意志に對する抵抗によつて基礎づけしようとしたやうに、デイルタイも亦我々の精神生活の中心をなす情意に對する抵抗として外界は實在性を擔ふに到ると考へた。若しかくの如くであるならば、我々が外的世界として歴史的に與へられたものと見做してゐる社會、其の諸制度、諸組織の如きものの根柢にも我々の精神生活が働いて居り、後者によつて前者は規定されて居ることは明らかであらう。簡單に云へば社會、國家、教會等の如き諸制度、更に云へば藝術、科學、哲學の如き諸文化は、凡て精神生活の表現である。精神生活は自己を外的歴史に於て表現する必然性を自己自身の内に持つてゐる。かくの如き表現に達することなしには我々の内部に生起する種々なる活動も須臾にして消え去るであらう。内的なるものは外的なるものと結びつき、それに於て表現されることによつて云はば自己を完成する。かくの如く精神生活の表現として成立する外的なるものからその中に表現されてゐる内的なるものを把握することが理解の方法である。我々は此處に於てデイルタイの心理學が歴史的研究に結びつくことを知り得るであらう。彼はしばしば人間が何であるかは只歴史を通じてのみ知ることができると云つてゐる。

ディルタイの企てた天才的な仕事は只天才を以て爲し得るかの如く見える。彼の弟子達の活動は多くの光彩を遺憾にも持つてゐない。我々は只シュプランガーの名を擧げ得るのみである。シュプランガーはディルタイの見方に新カント派的な見方を結び付けた。我々は既にリッケルト等が文化と云はれ歴史と云はれるものは價値を内在的な意味として成立すると説いたのを知つてゐる。従つて自然科学の方法から區別される歴史學の方法は此處でも亦意味の理解にあることは明らかである。リッケルトとディルタイとの異なる處は、前者が主として意味そのものの解明に向つて、意味を理解する作用そのものの動的な過程の研究を無視したのに反して、ディルタイは理解そのものの動的發展的過程を全體の連關に於て捕へようとしたところにある。リッケルトの影響の下にマックス・ウェーバーの如きも社會學の方法として意味解釋を目的とする理解の方法を説いてゐる。シュプランガーはディルタイから出ながら、意味そのものに中心を置き、意味を理解する理解の過程そのものを動的發展的に見ることを重きとしない點で、マックス・ウェーバー等に接近してゐると云ふことができる。生の哲學者として代表的なるジンメルは、その功績がいはいゆる形式社會學の確立にあることを除いて、哲學そのものの立場から見れば、尙著しくニイチエ的傾向、シヨールペンハウエルの方を取つてゐると見られる。即ちディルタイとの根本的な

相異は、ジンメルに於て生の歴史性の考へが充分強力でないと云ふところに横はつてゐる。生に歴史性を認めず、従つて生の理解を生の客観化としての歴史を通してなさうとしない限り、生の研究は直観的であり、従つて斷片的であつて、體系的科學的であることはできぬであらう。ジンメルの生の哲學が直観の輝きを隨所に於て示してゐるに拘らず、しかも斷片的、時としては尙理智の光に照し出されぬ闇そのものであるのは、主としてこの理由によるのであらう。デイルタイの哲學は固有なる哲學以外の領域に於て、殊に新しき文學史の研究に著しい、又實り多き影響を與へた。哲學に關係する限り、デイルタイと最も生産的な關係を結んだのは、ハイデッガーであつたと云ふことができるであらう。

ハイデッガーの哲學は最も一般的に云へば、フッサールとデイルタイとの綜合にあると云ひ得るであらう。フッサールの現象學の主なる目的が凡ゆる概念的構成を排斥して物そのものを明らかにするにあつたことは明瞭である。彼は先づ論理學的研究を以て彼の哲學を出發したのであるが、それは從來の論理學があまりに形式的に流れ、形式そのものの概念そのもののみを問題としてかくの如き形式や概念が如何にして由來し如何にしてその妥當性を持つかの根源を究明することを忘れてゐたのに反對して、是等の形式や概念を純粹意識そのものの根源から成立する姿を明瞭

にするためであつた。物そのものへと云ふことは單に現象學のみならず、現代哲學の大いなるモットーの一であらう。然るに物そのものとは何であるか。フッサールは是を純粹意識に於て、この意識の領域を形造る志向的體驗又は作用に於て見た。然るにハイデッガーは是を批評して云ふ、かくの如きは尙數學的自然科學的關心によつて禍ひされてゐるものである。凡そ關心は存在の一定の領域を初めて捕へ來る處の根源である。純粹意識が最も根本的な存在の領域となるのは確實なる認識、換言すれば認識された認識、又は基礎づけられた認識に對する關心によつてである。既にデカルトはコギトの領域の重要な特性として其處では意識が自己を意識するといふ、簡單に云へば、反省又は自覺の可能性のあることを説いてゐる。例へば私は自分が疑ふと云ふことを自分で意識することができる。そしてこの事がデカルトに於て凡ゆる確實性の保證となるものであつた。恰かもそのやうに純粹意識は確實性、カント的に云へば普遍妥當性に對する認識の關心が初めて捕へ來る領域である。このやうな關心を離れては純粹意識も何等最も根源的な領域ではなく、反つてそれ自身抽象的なものであるに過ぎない。かくてハイデッガーが彼の現象學に於て問題にしたのはフッサールの如き純粹意識ではなく、反つて現實的な存在、即ち人間の存在又は生であつた。

生とは現實的存在である。このものは他の種類の存在に對して如何なる特性をもつであらうか。生と對立する存在は一般に對象的存在と呼ばれ得る。かかる存在に對して生は自己の内に自己自身に對する關係を含むと云ふ特性を持つてゐる。現實的存在はそのあると云ふことが理解しつとあると云ふことを意味する。其處にある樹木は單に在るのであつて自己の存在を理解してゐないに反して、我々は常に自己の存在を理解しつとある。このやうな現實的存在を説明すべき概念は從來の哲學に於ける範疇とは全く異なつたものでなければならぬ。蓋しこれまでの諸範疇は凡て對象的存在に關する範疇である。然るに現實的存在に關する範疇は理解的なるものの範疇でなければならぬ。例へば物と性質、實體と屬性と云ふが如き最も重要な範疇と雖も、生に對しては用ひることができない。知覺すると云ふことは我々の存在の屬性と云ふが如きものでなく、ハイデッガーによれば、我々の存在の仕方である。對象的存在とは異なつて我々は我々を「私」と呼び、之に對するものを「汝」と呼び、そして更に「我々」と云ふ。かくの如き關係は最も原始的な根源的な關係であつて、對象的存在には見出されないものである。私が在ると云ふことは、私がその側にある、それを熟知してゐると云ふことを含む。即ち私は世界の内に在るのであつて、このことを離れて私の在ると云ふこともないのである。世界の内に在る我々の存在の仕方の最も

根源的な一般的な性質は關心すると云ふことである。かく關心することの内最も重要なのは、死に對する關心であらう。生はそれ自身の内に死を含む。それ故に人間の最も根源的な意識としての未來の意識が生まれる。ハイデッガーはこのやうに關心から人間の存在の最も根本的な規定としての時間性を説明した。この時間性こそが現實的存在の最も根本的な規定であつて其處にこの存在の歴史性がある。

ハイデッガーとデイルタイとを比較する時、我々は次のことに氣付かずにはゐられないであらう。ハイデッガーの現象學は人間の生に於ける内面的な構造の内に留まらうとするに反して、デイルタイは大なる客觀的世界に目を向ける。ハイデッガーが歴史を語る時、それはヘーゲルの所謂客觀精神の世界を意味するものではなかつた。この點に於て彼はヘーゲルよりも寧ろニイチエやキエルケゴール等に接近してゐると考へられ、デイルタイの方が一層多くヘーゲルに接近してゐるであらう。ハイデッガーの研究は此處に一つの大きいなる制限を見出さずにはゐられない。デイルタイに尙殘存する心理主義的傾向を排斥して純粹なる存在の問題に重心を置く處に彼の哲學の特色はあつたけれども、然しこの存在が尙大いなる歴史的世界に於て見られてゐないことは注意せねばならぬ。さて我々は我々の從來の敘述を回顧して次の如く語ることができるであらう。即

ち我々は認識の問題から次第に存在の問題へと近づいて行つた。ハイデッガーは明らかに現代の哲學が存在の問題を無視してゐることを攻撃してゐる。ギリシア哲學に於て唯一の問題であり、プラトンやアリストテレスに於て精細に研究されて來た存在の問題は哲學の歴史に於て次第に見失はれ、近世に於てはヘーゲルが只一人この問題を根本的に論じようとしたのみであつて、この忘却された存在の問題を再び哲學の題目とすることが急務であるとハイデッガーは述べてゐる。我々は新カント學派に於て研究の中心となつたのが、認識の問題であつて存在の問題でなかつたのを見るであらう。フッサールに於ても認識の解明が何よりの關心事であつた。デイルタイに到つて存在の問題は多少とも前面に現れて來たが、然し彼も亦彼の主なる目的を精神科學の認識論的基礎づけに置いたがために、存在そのものを充分に捕へることができなかつた。存在の問題を明らかにさまに取扱はうとした處にハイデッガーの哲學の重要な意義はある。我々は今この問題を以て獨逸哲學の領域から一たび離れて、フランスの哲學へ移つて行かう。

生の哲學の重要な功績の一つが、存在の問題の解明にあつたことは明かである。この哲學は認識の問題をも、存在の問題の内に包括せしめるものである。デイルタイによれば學問は生の表現の一つであり、ハイデッガーによればそれは生の存在の仕方の一つである。フランスの哲學に

於て輝ける人物たるベルグソンの哲學も亦同じ方向に屬すると云ひ得るであらう。ベルグソンは凡て事物を考察するに二つの見方があるとした。一つは物を外から見るのであり、一定の觀點から見るのである。觀點の異なるに従つて見方も變つて來なければならず、然るに觀點は無數にあり得るから又見方も無數にあり得る。このやうにある見方から物を見るのは、物を他との關係に於て見るのであり、従つてその方法は分析の方法である。此處に分析と云ふのは物を他の物によつて云ひ表はすこと、ベルグソンの比喩を用ひれば一つの翻譯である。それは符號によつて物を云ひ表はすのである。いまひとつの他の見方は物を内から見る。即ち直觀的に物を見る。この時外面的な立場と云ふものもなく、又符號を用ひるといふこともない。第一の見方は如何に詳細になるにしても、即ち如何に多くの觀點を次から次へと取り、如何に多くの符號を用ひるにしても、要するに物そのものの外廓を廻つてゐるのみであつて、物の絶對的狀態を把握することができない。唯第二の方法によつてのみ我々は物の眞相に味到することができ。二つの見方の差異は、ある町を種々なる方面から寫した寫眞と、町そのものの實見との差異である。寫眞を如何ほど多く集めても町そのものの知識は出て來ない。第一の方法は科學の用ひる概念的の方法であり、第二のものは絶對の學問たる哲學的直觀である。概念的知識はベルグソンによれば知るために知るの

ではない。我々の知力は常にある利益のために、ある要求を充たすために知るのである。所謂知識とは我々が自己の實際上の利益を中心としてこの方面から物を見たものであり、換言すればそれは自己の行爲との關係から物を見たのである。それ故に概念と云ふのは、我々が物に對して行爲する一定の型であつて、我々の行爲及び態度の種々なる種類があるだけ、それだけの種類の概念的傾向があると云はれることができる。概念は行爲に對してそのものが如何なる意味を有するかを表はすレッテルの如きものである。從來の一切の哲學の誤謬はこのやうな分析的方法から直觀に到らうとしたことにあつた。然るにかくては各の立場から種々なる學說が成立し、種々なる學派が分れ、甲論乙駁遂に知識の相對性を歸結せざるを得なくなる。是に反して直觀から出立すれば我々は絶対に唯一なる知識に到達することができる。眞の哲學的方法は分析から直觀へ到ることなく、反つて直觀より分析へと行く。例へば我々が運動を分析によつて理解しようとする時には、我々は運動を先づできるだけ多く靜止の状態即ち點に分析して、然る後それを點から點への推移と云ふ風に理解しようとする。然しかくの如くにしては嘗てゼノンが運動について述べた如き困難に出會はざるを得ない。運動の理解は運動そのものより出立して初めて理解することができる。

ベルグソンの思想の根柢となつてゐるものは純粹持續の觀念である。このものは普通に經驗と云はれてゐるものと同一ではない。經驗と云はれてゐるものは、却つて思惟によつて作られたものである。ベルグソンに従へば我々の直接經驗の事實、即ち意識現象は本來性質的なものであつて、量的なものではない。是を量的に見るのは物體界との對比から第二次的に生まれるのである。例へば普通に感覺の強弱、感情の深淺などと云はれてゐるのは、決して量的な關係を意味するのではなく、反つて性質的な差異を表はすのである。このやうに意識が性質的であるとすれば、それは何時でも同時に一つの狀態でなければならず、獨立した二個の意識の同時存在といふことを許すことができない。意識は決して並置の關係に立つことなく、從つて是に空間的關係を當てはめることができない。このやうに性質的であつて、何時でも一つである意識の變化は不斷の連續であり、連續的發展でなければならぬ。ベルグソンは是を純粹持續又は內面的持續と呼んでゐる。純粹持續は單なる時間と同一ではない。普通に云ふ時間とは連續的發展を反省して、是を並置的關係、即ち空間的關係に翻譯したものに他ならぬ。この場合は例へば時計で時間を計るのに似てゐる。時計に於ては針の進行を指針盤の上の空間的關係に移して時間を計るのである。即ち時間的關係の背後には空間的關係が横つてゐる。然るにベルグソンの云ふ純粹持續は不斷の進行で

あつて、一の創造的發展である。我々の現在を決して單なる現在ではなく、過去が自ら發展して來た現在である。未來もまたこの現在が自ら發展して行く未來である。我々の背後には我々の過去がつながり、我々は常に我々の歴史を負うて立つてゐる。我々はかくの如き純粹持續の向ふ未來について知ることができない。未來を豫見し得ると云ふことは、是を過去と比較することによつて初めて可能になるものであるが、かくの如き比較は創造的進化にあつては考へることができぬ。ところで純粹持續は連續的創造であるが故に、或は過去と未來とを現在の一點に集中してゐるが故に、その本質に於て緊張であると云ふことができる。既に是が緊張であるとすれば、緊張には程度の差がある筈である。即ち緊張の他面には弛緩がなければならぬ。かくて純粹持續には緊張と弛緩との兩方向が含まれてゐる。その緊張の方向に於て我々の生命があり、自由があり、やがて又實在の眞面目がある。然るに一度この緊張が弛むとき、我々の自己は忽ちにして擴散し、過去の歴史は個々獨立せる無數の記憶の並列的關係に配置されて、我々の人格は空間的關係に陥つて了ふ。かくの如く連續せる縦線の經驗を個々獨立せる横斷的、即ち空間的關係に並置せしめ、外部よりこの並列的相互關係を見るものが概念的知識であつて、このやうにして成立したものが即ち物質の世界である。それ故に概念的知識と物質の世界とは同じ根源のものであり、共に純

粹持續の弛緩に基づくものと云ふことができる。物質世界と云はれるものは純粹持續の緊張が極度にまで弛められたものに他ならない。もとより緊張と弛緩とは表裏をなす二面であつて絶對的緊張、絶對的弛緩と云ふ如きものはないに相違ないけれども、精神と物質とはこれらの相反する二つの方向を表現するものである。我々の精神即ち純粹持續は空間的横斷的並置的關係を突破して發展しようとする。ここに於てかかる外面的並置的世界を克服するために並置的關係についての知識を必要とするに到る。かくて外界に關する知識は純粹持續の尖端がこの横斷面に衝き當る時に生ずるものと見られる。ベルグソンに従へば我々の身體と雖も單に行動のための道具であつて、精神と平行的に存立するものではない。それは單に右に述べたが如き接觸面を表はすに過ぎないのである。ベルグソンによれば宇宙の本質はかくの如き純粹持續であつて、それには緊張と弛緩の兩方向が屬し、この持續が自己を緊張して進む處に生命がある。生命は云はば宇宙發展の形式である。弛緩の極度に達し、殆んど全く生命力なきものが所謂無機物と云はれるものである。生物とはこの持續が既にこの弛緩の横斷面を破つて自己を發展させた形態に他ならない。即ち生命の創造的なる衝動が一樣なる物質を破つて個性を樹立したものである。然し生物は未だ尙全く物質の束縛を脱したものではない。生命は自己を一つの中心から四方へ押し流すのであるが、あ

るものはその内少しの障礙に遭つて止まり、他のものはこれを乗り越えて進んでゆく。ところでベルグソンはかくの如く生命の流れ出る方向を分つて眠生、本能及び知識の三つとしてゐる。そして第一のものは植物の生活、第二のものは動物の生活、第三のものは人間の生活を表はす。これら三つのものはもとより一つの生命の分化であるが故に相混じて存在し得る、しかるに只人間の生命に於てのみ純粹持續は全く物質に打ち勝つて自由に到達することができる。かかる自由は人間の創造的天才に於て表現を見出すのである。

我々はベルグソンに於て知識が實際的行爲のためのものであることを知つた。この見方は一層發展した包括的な形態に於てプラグマチズムと呼ばれる哲學の一流派の内に見出される。プラグマチズムは、主として英米に於て榮えた哲學である。イギリスのシラーの所謂ヒューマニズムはこの傾向に屬してゐる。プラグマチズムの最も深い思想はアメリカの心理學者として有名なジェームズに於て現れてゐる。我々の認識の作用を以て全體的なる生の一方面または一方向となし、且つこの生の本質を意識的なもの、その意味で精神的なるものと考へる點、更に生の真相を以て流動的發展と考へる點等に於て、プラグマチズムは明らかにベルグソンの哲學と共通のものを持つてゐる。ジェームズに依れば、我々の知識の眞理性はその實踐的歸結に於て判斷され

ることができる。從來の諸哲學が實在を或は一と説き、或は多と説き、それを以て或は理性或は絶對者或は物質等と呼んで、相互に他を排斥し合ひ、その學說の歸一する處のないのは、理論を純粹に理論的に見るためである。純粹な理論の立場からは、我々は一の事柄について相反對する二つ以上の、しかも理論としては矛盾のない思想を構成することが可能である。反對の側から云へば理論としては二つのものも、それが共に同じ實際的效果をもたすとすれば、本質的には一つのものである。かくしてプラグマチズムは相反對する種々なる理論の實踐的歸結を検討することによつてそれらのものの調停者となることができる。この意味に於てプラグマチズムは何等それ自身の一定の立場に立つのでなく、反つて單なる方法であると考へられる。この方法は眞理の標準をそれが生に對する實際的有用と云ふことに求める。眞理は絶對的な仕方で確立してゐるものではなく、それが生の中に入つて生を指導することに於て自己を確認し、かくして眞となるのである。プラグマチズムはこのやうにして眞理を生成するものとして、過程的なものとして考察する。かくの如く眞理の本性が生に對する有用と云ふことにあるとすれば、我々は眞理をも亦善の一種と見做すことができる。ジェームズは眞理の根柢に意志的なものを考へた。即ち眞理を信ずる意志の上に置いた。然らば所謂生とは如何なるものであらうか。それは純粹經驗と呼ば

れる。從來の英國の經驗論哲學の基礎には毎時もヒューム流の心理學が存在してゐた。ヒュームによれば經驗はちりぢりの感覺的要素から構成された寄木細工に過ぎない。この經驗要素たる印象は物理的な原子の如く、各自獨立の存在と明確なる輪廓とを持つてゐる。そして是等の印象の色褪せた模寫なる觀念も亦同じく相互に分立的である。諸印象並びに諸觀念の間に何等かの關係があるとするば、それは單に考へられた關係であつて實存する關係ではない。因果關係の如きもしばしば繼起し反覆する現象をば期待する精神の後天的習慣の結果である。ヒュームは時間空間的關係をも亦實在的なものとは考へなかつたのである。このやうに分離的に要素を考へ、關係をば假想的なものと考へた處の所謂聯想心理學に對して、ジェームズの心理學は全然異なつたものである。彼が直接經驗と云ふものは相互に沒交渉な感覺要素の寄り集まりと云ふが如きものではなく、根源的な關係を有する諸感覺の集合である。關係も亦感覺と同じく根源的に與へられた直接經驗である。關係の實在を認める點に於て彼の心理學は、連關を以て根源的なものと考へるデイルタイなどの心理學に近いものがあるであらう。ジェームズはこのやうな考へ方を進めて行つて、從來の認識論の根本概念であつた主觀客觀の概念をも改造しようとした。關係そのものが純粹經驗の一部分であるのであつて、關係の項の一つが主觀或は知識の持主、即ち知り手となり、

他のものが知らるる客體となる。從來の認識論は主觀客觀を二元的に見て、認識を主觀と客觀との合成であると考へてゐる。然るにジェームズによれば經驗はかくの如き二元性を持たない。意識する主觀と意識される内容とが、二つのものに分れるのは、引き去られることによつてではなく、つけ加はることによつてである。即ち具體的な經驗の一部と他部とがつけ加はつて來る關係に於てかく分れるのである。詳しく云へば與へられた分割されない經驗の部分が、一方の關係に取られると、知り手とか精神狀態とか意識とか云ふ役目をなし、他の違つた關係に取られると、その同じ分割されない經驗の一片が知られるものと客觀的内容とかの役目を勤める。一つの組に於ては經驗が思想として象られ、他のものに於ては物として象られる。然るに同時に兩者の組に於てかくの如く象られることができるのであるから、分割されてゐない經驗の一片を、我々は同時的に主觀的とか又客觀的とか云つて差支へないわけである。一つの分割されない具體的の經驗の部分が、その他の部分と相結ぶ關係の如何によつて、或は主觀的とも見られ或は客觀的とも見られるのである。

我々は轉じて簡單にシラーの思想を紹介しよう。シラーによれば思惟や觀念はそれに先行する經驗の結果生成したものであるから、既にその存在に於て相對的である。經驗の結果として發生

したものである以上、思惟や觀念は感覺的な所與から獨立なものであることはできない。更にそれらのものの價值は、その成し遂げる處の仕事の結果によつて初めて決定される。そしてこの時窮極は主觀的満足をもつて評價の標準とするのである。それ故に觀念は確實性の程度に於ても相對的でなければならぬ。實用主義の重んずる目的や結果は、個々の目的であり個々の結果である。もとよりこのことは、目的と目的、興味と興味等の間に、又結果相互の間にも一種の關係統一の存在することを否定するものではない。従つて我々は全體に於ける眞理を考ふべきである。かくすることによつて現在の眞理をその都度都度によつて訂正して行かねばならぬ。そこで眞理に程度上の區別が生じて來る。絶對の眞理と云はるべきものは存在しないのである。このやうにシラーは相對主義の立場に立つてゐる。嘗てプロタゴラスの云つたやうに、人間は萬物の尺度である。プラトンの云ふが如き超個人的絶對的眞理が存在するにしても、それは正に超個人的絶對的であるが故に、人間的眞理とは全く種類を異にし、従つて人間的な現實的な眞理に對して保證を與へることができぬ。絶對的眞理は我々人間の到達し得ぬ眞理であり、よしそれに到達し得たにせよ、我々はこれを絶對的眞理として確認すべき術を知らないものである。それ故に絶對的眞理は無益である。單に無益であるばかりでなくそれは更に有害である。何となれば若しそれが人間

の認識と異なるものである時は、人間的認識を蔑視せしめる傾向を生ぜしめ、若し又それが人間的知識と同一なる時は信念の變更、改善を不可能ならしめ、或は知識の生長と云ふことを不可解なものにする。若し絶對的眞理が何等か實用的價值を有するとすれば、それはそれが眞理構成の理想として解せられる場合のみである。シラーによれば凡て眞理は人間によつて作られた製作品である。主觀的活動に無關係なる眞理は存在せず、眞理の要求する妥當性は只我々の實際の經驗によつてのみ證明されるばかりである。發見せられた眞理は發見されない以前にも既に獨立に存在してゐたのでなく、發見せられることによつて初めて眞となつたのである。このやうにしてシラーのヒューマニズムは眞理の標準をば實在との一致と云ふことから次第にこれを結果の便益や興味又は目的の満足と云ふことに移すことによつて相對主義となつてゐる。

プラグマチストの内特にデューイは、論理學の研究に於て特色を持つてゐる。彼の論理説は方便論、又は器具説と呼ばれる處のものである。思惟作用が發生すべき原因あつて發生した經驗的作用であるとすれば、是を誘發した先行狀態は、如何なるものであらうか。ロツツエはこれを次のやうに説いてゐる。思惟作用の發生するに先立つて、外的刺戟によつて觸發された感覺的印象がある。このものはそれ自身に於ては、我々の心的狀態であつて、眞又は偽といふ價值上の差別

を持つてゐない。是等の印象は聯想作用の援けによつて、その原因であつた外的原因の存在しない場合にも意識中に再現されることができ。かくて同時的又は繼起的に相結合する印象は觀念又は觀念の流れを形造る。然し此處にも尙論理學的價値の區別は存在しない。然るにこの觀念の流れの中にあつて單に同時的な結合と統一的調和的な眞の結合との區別ができ、そしてこの二者の混在狀態は反省的思惟に問題を提供するに到る。思惟の仕事はこの眞の調和的結合を發見し又確實にし、單なる同時的結合をば排除するにある。このやうにして一方では思惟と他方では單なる心的現象及び聯想作用との間に明確なる區別が生まれて來る。後者は事實に關する問題であり、前者は價値に關する問題を含む。ロツツェは先驗的論理學の主張をこのやうに緩和しつつも、しかも尙今述べた區別を設けることによつて純經驗的論理學の結論に陥ることを避けようと力めた。是に反してデューイは純粹に經驗的に論理學を建設しようとする。ロツツェの如き見方を批評してデューイは云つてゐる。思惟はその材料までも製造し得るであらうか。もしさうであるとすればそれは餘りに實在を離れることになる。その反對に思惟は與へられた材料を受け入れるだけであらうか。もしさうであるとすれば偶然的結合と調和的結合とを如何にして區別し得るのであるか。それは思惟自らの作用に基づくのであるか、或は單に外的に與へられたものを受け入れ

るだけのことであるか。後の場合には思惟は無用となる。このやうにしてこの困難を免れる方法は唯一つだけあることができる。即ち偶然的結合と調和的結合との區別は後に到つて初めて知られるもので、思惟を刺戟する先行状態といはるべきは兩者を含む経験の全位置であると考へることがそれである。換言すれば、ある與へられた全體的経験と他の全體的経験とが相衝突し、そして一層大なるある経験中にその部分として攝取せられしかも相互に調和せざる場合、其處に初めて思惟作用が起るのである。思惟を刺戟するものは單なる偶然的結合でもなく、また單なる調和的結合でもなく、或ひはまた單なる二者の和でもなく、自己の内に相争ふ部分を含むところの動的經驗位置である。かくて一層包括的な經驗中に存續する能力あるものが眞の調和的なものとされるのである。思惟の先行者はロツツエの考へるやうに心的印象又は觀念でなく、この全體としての經驗位置であり、是に對する思惟の反動の結果、諸々の觀念や印象の間に調和的と偶然的の區別が発生する。思惟の状態はかくの如き先行状態を調和的に再構成しようとする不斷の活動に他ならないとデューイは考へてゐる。

さて英米の哲學に於て有力な代表者を有する他の一の傾向は、新實在論と呼ばれるものである。新實在論は精神から獨立な實在を立てる點に於ては、古い實在論の復活とも見られる。け

れどもそれが特に新實在論と呼ばれる以上、舊實在論から區別される點が無ければならぬ。この新實在論はヒュームの思想に類似したものを持つてゐると考へられてゐる。この思想の所有者のいふところによれば、ヒュームは心理的分析の結果として、事物は我々の精神から獨立の存在を有すると共に、それが我々の精神に現れる限りに於ては知覺と同一物であると考へた。寧ろ彼は對象と知覺との同一を信じ、是を出發點として後に對象の獨立に説き及んだのである。この點に於て彼の見解とリード、ハミルトン等のスコットランド學派の自然的實在論との間には差異がある。是等の實在論者は實在物を精神に於ける觀念に歸して了ふ懷疑論的歸結を恐れて、精神と自然なる二つの本體を立て、この本體とそれを指示する觀念とは違つたものであると見做した。彼等はかくの如き二元的傾向を持つてゐたに反して、ヒュームは寧ろ觀念一元論に近い思想を懷いてゐた。新實在論は凡ての實在論と同じく、精神に對する事物の獨立を一面に於て主張すると共に、他面に於ては事物が我々によつて知られる際には、矢張りそれは精神の有する觀念であることを主張するのである。即ち事物は直接に精神に入つて來ることが出来る。そしてかく精神に入つて來た時に觀念と呼ばれる。それ故に觀念はある關係に於ては事物であり、事物は又知られてゐると云ふ方面から見れば觀念であると論ずるのである。それ故に新實在論は二つの部分から成

立つてゐると見られる。一つは内在説である。是はあるものが知られる時には、そのものが精神に關係して精神の一觀念となり、一内容となることができると主張する。他は獨立説である。即ちそれは、一つのものは精神の内に入つて來ることができ、精神内容としての位置をとることができるけれども、そのものの存在及び本性はこの位置關係に依存するものではないと云ふことを主張する。内在説は先づ精神と物體との二元論に反對する。精神と云ひ物體と云ふものも、決して世人の普通に考へてゐるやうに不可分の本體ではなく、一層根本的な要素に分析し得る複合體である。そして多くの場合に於ては、兩方に屬してゐるそれらの根本的要素は交換することのできるものである。感覺的性質や論理的範疇は兩者にとつて共通である。物的複合體の如何なる要素も精神的複合體に入り得ないと云ふことを主張する十分な論據はあり得ない。物的複合體と精神的複合體とは感覺的要素を共通に持つてゐるばかりでなしに、時間因果等の一層根本的な形式的な諸關係をも共有してゐるのである。内在論は同一の諸要素が精神と物體とを構成し、是等の共通要素は感覺的諸性質並びに論理的抽象概念を二つながら包含すると見做すのである。かくて實在は相互に侵すことのできぬ二つの範圍に分裂せず、相互に貫徹し合ふことのできる一範圍を表すのである。かく考へれば物體知覺の問題は容易に解決される。何故なればある經驗要素は

ある關係に於ては物的であると共に、ある他の關係に於ては知覺の内容となることができからである。內在説は更に又知識と事物との二元論を修正して次のやうに説いてゐる。知識と事物との相違は精神と物體との相違と同じく、内容の相違でなくて只關係の相違に過ぎぬ。我々は直接的知識と間接的知識との區別を立ててゐる。然るに直接的知識の場合に於ては事物と知識とは明らかに同一であつて、唯その關係が異なるだけである、例へば我々が火星を見る時には、我々の知覺作用への關係及び我々の有する他の知覺、記憶、感情等への關係によつてその火星は知識である。そしてその容積、太陽からの距離等の關係によつて火星は物自體でもあるのである。次に間接的知識又は理論的知識に於ては知識と事物との區別が一層明瞭であるやうに見える。知識と事物とが只わづかの共通要素しか持たない場合がある。例へば我々はあるものを考へるに他のものを以てすることができる。火星を考へるのに我々は火星太陽等々の「言語」によることができるのである。內在説はこのやうな場合を説明して、考へられた事物も表象も、共に經驗的事實であるとする。事物は思想を超越する。けれども知覺し得るものである。又はある他の方法で直接に知ることのできるものである。そしてそれはかかる直接的知識によつて知られる性質を實際所有するものであると新實在論は論ずる。もとより新實在論はプラグマチズムのやうに純粹なる内

在説に止まるものでない。ジェームズも亦一切の間接的知識は直接的知識に歸着すると云つてゐる。然し彼はこの場合純粹に内在論に留まらうとするに反して、新實在論に於ける内在説は二種の超越を認める。第一に事物はその内的本性によつて、又は他の物理的關係の如き關係によつて、認識關係を超越する。第二に事物は認識そのものの範圍内に於てもその表象作用を超越する。一般に實在論は獨立説を含んでゐる。この時獨立とは先づ次の如きことを意味する。事物は成程直接に知られることができるけれども、その事物の存在又は本性はこの知られると云ふ特殊な事情に依存するものではない。かくして經驗せられ又經驗せられ得る事物は必ずしも經驗せらるるを要しないと新實在論は説くのである。この事は關係が外面的なものであると云ふことによつて知られることができる。反對説によれば關係はその諸項に貫徹し是を所有するもので、關係から切り離す時は、それらの關係項は破壊されて了ふ。是に反して外的關係の説によれば諸項はその新しい關係から附加的性質を得て來ることができるけれども、この附加的性質は諸項が既に有する性質の存在條件でもなく、又必然的に是を變更するものでもないのである。新實在説はかくの如き關係に就いての見方を事物と意識との關係の上に適用する。そして事物は意識との關係に入ることによつてそれ自身の具有する本來の性質を變更されるものでないと説くのである。

さてこのやうにして我々は現代哲學に於ける主要なる傾向について若干の敘述をなし得たと思ふ。しかるに最後に注意すべきことは、それら凡ての哲學をもつてブルジョア哲學として一般に特性づけ、それらの一切を向うにまはして自己をプロレタリアの哲學と稱して勇敢に闘争しつつあるところのマルクス主義の哲學の存在するといふことである。この哲學はみづからは唯物論であるとなへて他のあらゆる觀念論哲學に對抗する。唯物論と觀念論との根本的相違は、物質または存在を第一次的なものとしてそれから精神または意識へ行くか、若くは精神を根源的なものとしてそれから物質へ行くかにある。マルクス主義は存在を第一次的と見做し、あらゆる意識はそれによつて規定されると説くのである。それはこの一般的なる唯物論哲學の上にはゆる史的唯物論を打ち建てる。史的唯物論の根本命題は人間の社會的存在が彼等の社會的意識を規定するといふにある。哲學はもとより一箇の社會的意識である。それ故にそれはまた必然的に社會的存在を反映する。しかるに人間の社會的存在を最も包括的に表現するところの名は階級である。かくて一般に意識形態の階級性に應じて、哲學もまたそのうちに階級的性質を含まざるを得ない。階級のうちに於て一つのはみづから直接に物質的生産に従事することなく、却つて他の階級の物質的勞働の剩餘價值を搾取して他の階級の上に寄生し、この他の階級はみづから直接に物質

的生産に従事する。前者はその物質的生産からの游離の故に、その寄生的性質の故に、物質を離れたる、物質なき、いはゆる「純粹なる」意識の觀念を所有するに到るに反して、後者はその勞働のために、その生産的性質のために、物質をもつて根源的なものとしておのづから把握せざるを得ないのである。

このやうにしてマルクス主義の唯物論は從來の唯物論と異なる。それは先づ生理的唯物論と等しくない。恰も肝臓が膽汁を分泌し、腎臓が尿を排泄するやうに、思想は腦髓の分泌物である、などとこの唯物論は説くのではない。次にそれは倫理的唯物論とも同一視するべきではないのである。個人の生活の最大の目的をもつて彼の物質的欲望の満足にあるとマルクス主義は主張するのではないのである。マルクス主義唯物論は實踐的唯物論である。從來のあらゆる唯物論は感性をもつて單に受容的なものとなした。人間の活動的、能動的方面は却つて觀念論によつて主張されて來たのであつた。しかるにマルクスは感性をば感性的活動として把握する。それと共に彼は眞理の基準を人間の總實踐に於て定める。人間の思惟が對象的眞理であり得るか否かといふことは、彼によれば、何等理論の問題ではなく、却つて一の實踐的問題である。一箇のブディングの存在は我々はそれを喰ふことによつて確證し得る。かく實踐に於て眞理の基準を求める點でマル

クス主義はプラグマチズムに似てゐるやうに見えるに拘らず、全然これと等しくないのである。なぜならプラグマチズムにとつては存在とは直接経験または純粹經驗であり、更にこのものは意識を意味するに反して、マルクス主義は何よりも意識から獨立なる若くは意識以前の存在を説くからである。従つてそれは、プラグマチズムのやうに、相對主義に陥ることがない。そこでは意識ではなく却つて存在が根源的なものであり、そしてこの存在は意識に依存することなく絕對的に存立してゐるからである。マルクス主義は從來の觀念論のやうに人間の活動的方面を重んずるばかりでなく、それはまた從來の觀念論から、特にヘーゲルの哲學からその辯證法をとりいれる。それは辯證法的唯物論である。さてヘーゲル主義の復興は種々なる意味に於て近來の哲學の注目すべき傾向であるやうに見える。それはいはゆるブルジョア哲學の範圍内に於ても最近の著しい現象であるのではなからうか。このことは一般に認識論から形而上學への轉向、特にプラトン主義からアリストテレス主義への轉向と手を携へて起つたことであり、そしてそれは現在に於ける主なる哲學的關心の中心が内容的なる文化哲學的或ひは社會哲學的、歷史哲學的問題に移つて來たことによつて必然的に行はれたのである。けれどヘーゲルの如く豊富なる文化哲學者は我々の嘗てもたなかつたところである。數十年の昔ヴィンデルバントが「ヘーゲル主義の復興」につい

て語つたことが、今や時代の現實の生活の要求からしてまさに實現されつつあるかの如くに見える。哲學は、ヘーゲルの云つた如く、時代の子である。

※本巻では人名の表記で、「アウグスティヌス」と「アウグスティヌス」が両方使われているが、「アウグスティヌス」に統一する。「ヴィンデルバント」は「ヴィンデルバント」に統一する。
Kierkegaard キルケゴールは、「キエルケゴール」、「Nietzsche ニーチェ」は「ニーチェ」となっている。

※巻数を示すローマ数字はすべてアルファベットに代えてある。

後記

第4巻編者梶田啓三郎による各論文の発表時期は、
「認識論」..『大思想エンサイクロペディア』第二巻「哲学」1930（昭和5）年1月（春秋社発行）
の「認識論」として発表されたが、『知識哲学』1942（昭和17）年3月（小山書房発行）に字句修正の上収録された。本稿はそれを基にしている。
「論理と直観」..『知性』（河出書房刊）1941（昭和16）年3月号に発表され、後に『知識哲学』に収録された。

『知識哲學』の後記には次のように記されている。

「この『認識論』は昭和五年の執筆にかかるものであるが、今なほこれを求められる人々があるといふので、新たに版に附することにした。初めの計畫ではこれを序論として、次に現在私の抱いてゐる思想を展開する豫定であつたが、今遽かに長途の旅にのぼることになつたため、後日の増訂に期することにした。附録二篇のうち『論理と直観』は單に覚書として書いたものであるが、現在私が試みようとしてゐる知識哲學の企圖の一端に觸れるところがあるので、特にここに収めておいた。他の一篇『ボルツァーノの命題自體』はハイデルベルク大學に留學した當時、ヘリイゲル氏のゼミナールで行つた報告であつて、本文において簡単にしか述べられなかつた認識論上の一つの立場についてやや詳しく論じたものである。この書がこの形においても今日比較的閑却されてゐる哲學の一つの重要な領域に對して讀者の關心を幾分でも喚び起し得るならば幸ひである。

昭和十七（一九四二）年一月廿日」

なお、梶田氏によると、「右の後記中『今遽かに長途の旅にのぼることになつた』とあるのは、著者が一九四二年一月、太平洋戦争のみぎり報道班員として徴用されてフィリッピンへ赴いたこ

とを指しているものであり、著者はこの書の内容を出版書肆に手渡し一切を書肆に委ねて旅立ったのであった。」

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

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

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

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

作成者：石井彰文

作成日：2008.1.2