

三木清全集第五卷

岩波書店刊より

哲學諸論稿

## 目 次

哲學諸論稿……………	一
危機意識の哲學的解明……………	三
形而上學の將來性について……………	三一
世界觀構成の理論……………	五三
人間學と歴史哲學……………	七八
表現に於ける眞理……………	一〇五
解釋學と修辭學……………	一三九
ヒューマンイズムの哲學的基礎……………	一五九
人間主義……………	一八七
ヒューマンイズムの倫理思想……………	二四五

精神史方法論	二六三
充足的經驗論	二八四
自然主義の倫理思想	三二〇
一 近代思想としての自然主義	三二〇
二 自然主義と社會思想	三四一
形而上學の現象學	三五九
倫理と人間	三七七
道德の理念	四〇四
後記	四二三

哲學諸論稿



## 危機意識の哲學的解明

### 一

思想の危機に際して問題になるのは思想の性格である。思想がその性格において問題にされるといふことが思想の危機の時代のひとつの特徴である。思想の性格の概念は思想の價値の概念から區別されるであらう。思想の價値を表はすものとして普通に眞理、それに關係して虚偽といふ言葉が用ゐられる。價値の見地からみると、或る思想について問題になるのはただ、眞であるか偽であるかといふことである。しかるに思想の危機の時代においては一定の思想について何よりもその眞偽が問題にされるのではなく、むしろ主としてその思想が善いか惡いか、穩健か危険か、進歩的か反動的か、等々が問題にされる。すべてこの種の言葉は思想の性格を表はすものと見ることが出来る。思想の價値判斷よりも性格批判ともいふべきものが特にこの時代においては問題

になるのである。ここに危機意識のひとつの性質が現はれる。

思想の性格を作り出すものは思想の効果であると考へられるであらう。それは思想そのものに内在する性質ではなくて、思想の外部に對する影響の仕方を現はすものと見られるであらう。確かにそのやうな方面がある。しかしそのとき思想の外なるものといふのは精密には何を指すであらうか。思想の外部にあるものといふと、普通に存在が、客體が、對象が考へられる。けれどもそれがただ單に存在、客體、對象の意味であれば、それとの關係において思想が特に性格といふ如きものを得ると考へることは困難であらう。客體との關係において顯はになるのはむしろ思想の眞偽即ち價值であると考へられるからである。クラシカルな定義によると、眞理といふのは物（客體、對象）と觀念との一致——*adaequatio rei et intellectus*——である。思想の客體的效果として現はれるものは究極においてその眞偽でなければならぬ。思想の性格から區別される限りにおける思想の價值はこのやうな客體的眞理或ひは對象的眞理を意味してゐる。私はいまこれを存在の眞理 *ontische Wahrheit* といふ言葉で術語的に規定しようと思ふ。ところでそのやうな客體的價值から區別される限りにおける思想の性格は根本においてその主體的意味にかかはるのでなければならぬ。即ち根源的には客體でなく主體に對する、従つて私の『歴史哲學』における言葉を



用ゐると、「存在」でなく「事實」に對する關係において、思想の性格は作り出されるのである。思想の性格は自然に對する關係においてでなく、人間、階級、社會等に對する關係において思想に賦與されるといはれる。このとき自然は單に客體と見られ、人間、階級、社會等は單に客體としてでなく主體として理解されてゐるのである。思想の外にあるものが單に客體として外部でなく、却つて主體として内部であるのでなければ、それとの關係において思想が一定の性格を得てくることはできないであらう。思想の性格は思想の單なる外的性質ではない。自己の外なるものに對する效果として擔はされる思想の性格がその外的性質でなくて內的性格であると考へられるのは、この外なるものもと内なるものであるためである。思想の性格は內的な意味賦與によつて生ずる。しかしこの内なるものは實は眞に外なるものであるともいはれ得るであらう。主體と稱するものは意識と同じでない。私のいふ事實は意識よりも更に内なるもの、従つて眞に外なるものである。意識は客體と主體との雙方に對して極限の意味をもつてゐる。對象的價值から區別される主體の意味としての思想の性格はその單なる心理的效果をいふのではない。主體は内において意識を超越する。いはゆる心理は主體の意味のインデックスと見らるべきものであらう。思想の性格を表はすために用ゐられる言葉がすべて何等か主體的な表現であるといふことが右の事

情をおのづから示してゐる。しかし思想の外なるものはどこまでも存在或ひは客體であり、これとの關係において思想が一定の性格を得てくるのは、この存在或ひは客體が固定し靜止するものでなく運動し變化するものであるためであると考へられるであらう。しかるにもしその運動し變化するものが單に客體の意味のものであるとしたならば、これとの關係において顯はになるのはまたどこまでも思想の價值即ちその眞偽であつて、性格といふ如きものであることはできないであらう。歴史は變化する、これを變化するものと見る思想は進歩的であり、反對にこれを變化しないものと考へる思想は反動的であるといはれる。その場合もし歴史といふものが單に客體的なものであるとしたならば、一方は對象に一致する思想として明かに眞であり、他方は對象に一致しない思想として疑ひもなく偽であり、従つて進歩的及び反動的といふ思想の性格はその實質において思想の價值にほかならぬことになるであらう。それだから思想についてその性格がその價值とは異なる獨自の意味で語られる限り、そのやうな變化し運動するものは單に客體的なものでなく、却つて主體の意味を有するのでなければならぬ。或ひは思想の性格はその實踐の意味を表はすといはれるであらう。しかしながらもし實踐といふものが單に客體的に考へられるならば、實踐によつて明かになるのはまさに思想の對象的眞理性即ちその價值である。思想の性格はその實

實踐の意味であるにしても、このとき實踐といふものは主體的なものとして理解されるのでなければならぬ。

思想の危機の時代には思想はその價值においてよりもその性格において問題にされる。しかるにちやうどこの事情のために、またこの時代ほど無性格な思想の横行することもないのである。かやうに甚だしく無性格な思想が跋扈するといふのは、そこではあらゆる思想が性格的なものとして受取られる傾向の遍在してゐるためである。無性格な思想といふのは主體的眞實性のない思想である、確信を缺く思想である、運命的でない思想である。無性格な思想といふのはただ他人に對する効果をのみあてこんだ思想である。他人における主體的效果でなく、單なる心理的效果をあてこんだ思想である。そのやうな思想はその心理的效果によつて他人を面白がらせ、景氣付け、饒舌にするにしても、主體的效果を缺く故に、彼等を實踐に驅り、或ひは彼等において彼等自身の思想の生産を促すことはできない。自己自身にとつて主體的眞實性を有する思想のみが他人において主體的效果を現はすことができる。單なる心理的效果と眞の主體的效果とは區別されねばならぬ。思想は外部に對する効果によつてはじめて性格を得るのではなく、主體的眞實性を有する思想は内においてそれ自身既に性格を具へてゐるのである。そしてかやうにそれ自

身に性格を有する思想はまたおのづから他に對して主體的にはたつきかけ、そのことを通じて自己自身の性格を現實化する。單に内的な性格といふものはあり得ない、そのはたらきの全歴史においてはじめて性格は現實的に認識され得るのである。尤も主體的眞實性のない無性格な思想も、客觀的價値の見地においてはそれ自身眞理であるといふこともあり得るであらう。そのやうな思想もなほ存在的眞理であることが可能である。ここにおいて存在的眞理の概念に對して先づ主體的な意味における眞實性の概念が區別されねばならぬであらう。思想の性格は對象的な意味における眞理性 *Wahrheit* によつて規定されるといふよりもむしろ主體的な意味における眞實性 *Wahrhaftigkeit* によつて形作られる。しかるにそのやうな眞實性は、實をいふと、より根本的な事實的眞理もしくは存在論的眞理 *ontologische Wahrheit* の主觀的な、即ち意識における規定を現はすのである。ちやうど存在的眞理の主觀的な、従つてロゴス的な面を現はすものとして、存在的眞理即ち普通にいふ眞理の概念から區別されて正しき *Richtigkeit* の概念が規定されるのと同様である。そのやうな正しさとまこと或ひはほんと即ち主體的眞實性とは同じでない。或ることを正しく知るといふこととそれがほんとに分るといふこととは別である。一方は客體的な關係を、他方は主體的な關係を意味するであらう。いづれにしても正しき及びまことは認識の内在的

な面を表はしてゐる。これに對して存在論的眞理及び存在論的眞理の概念は認識の超越的關係を指すものと理解しなければならぬ。他の場合に論じた如く、意識に對して二重の超越が、一面では客體的に「存在」が、他面では主體的に「事實」が考へられるのに相應して、二重の意味における眞理の概念が與へられる。超越的なものへの關係を離れて眞理はない。正しさが存在論的眞理の内在的インデックスであるやうに、まことは事實的眞理の主觀的インデックスである。眞實性とはもとより心理的なものでありながら單に心理的なものと考へられないのは、それが超越的な事實的眞理のインデックスにほかならぬためである。意識は外において存在によつて規定されるのみでなく、内において事實によつて規定されてゐる。正しいと知つただけではなほ行爲的に動かされない、ほんとに分つたときはじめて主體的にはたつきかけられ、かやうにして實踐に促され、或ひは自己において自己自身の思想を孕まされるのである。

そこでまた理論の概念と思想の概念とが區別されるであらう。そして思想の危機といふやうに、危機の時代において問題にされるのは特に思想であり、理論も思想として問題にされるといふのがこの時代の特徴である。かやうに思想と理論とを區別するとき、理論は主として存在論的眞理に、これに反して思想は主として存在論的眞理に關係すると見ることがができる。それに應じて

理論は性格と特に關係のないものであり、しかるに思想は本來性格的なものである。そのやうな意味で自然科学は高い程度において理論的であり、社會科學、哲學へとのぼるに従つて、より思想的になるといはれるであらう。尤も思想の危機の時代においては自然科学の如きもいはゆる思想問題のうちに引入られる。蓋し如何なる理論も何等かの程度で思想的要素を含んでゐる。思想的要素は理論の主體的制約を現はすものであり、従つて理論のイデオロギー的性質を現はすものにほかならない。イデオロギーといふ語は、嚴密に考へると、理論が單に客體的にでなく、却つて同時に主體的に制約されてゐることを意味しなければならぬであらう。理論はイデオロギーである限り性格的である。思想の危機の時代においては藝術、哲學等はもとより科學の如きもイデオロギーとして問題にされるのである。我々の思想はただ單に客體的に規定されると考へることはできない。もし絶対にさうであるとしたならば、例へば一定の階級に屬しない人間がこの階級の思想を獲得し、生産しさへするといふことは不可能でなければならぬであらう。それが可能であるのは人間の哲學的な根本的規定として、彼において主體と客體との分裂があり、従つて自己自身において客體から主體への超越があるからでなければならぬ。このやうな超越はおよそ認識の可能になるための條件である。それによつて我々は存在を對象化し、これをその客觀性

において知ることができる。即ちそれは對象的知識、存在的認識、従つて理論的認識の條件である。それのみでなく、それは存在論的認識の條件でもある。そのことのあるために我々の思想は單に時代に束縛されないで時代を超越し、時代に先驅するといふことも可能である。存在的認識と存在論的認識との概念上における相違は、後者のこのやうな先驅性——その論理的意味では豫料性——において認められ得るであらう。思想は思想として何等か先驅性を含むことが要求されてゐるともいはれるであらう。そこからあのマックス・ウェーベルなどのいふ豫言者の哲學の理念も理解することができる。思想は主體的に規定されるものであるところに、それが文藝などと同じやうに創作的であるといふことも生ずるのである。客體的存在の模寫といふ方面からは創作といふものは考へられない。ところで思想の危機の時代においては、後に示されるやうな事情のもとに、思想の先驅性に對する要求が顯著になり、その結果としてユートピアの如きものも生産されることになる。これがまた危機の時代における思想のひとつの特徴である。

しかしながら存在論的認識の主觀的性質を脱することの困難が注意されねばならぬ。従つてそれはつねに存在的認識に媒介されて客觀的になることを要求されてゐる。これは哲學などの如き特に思想といはれる種類の認識にとつて格別に必要であつて、哲學的認識は存在的認識と存在論

的認識との辯證法的統一でなければならぬ。もと存在と思想といふ如き二つのものが辯證法的關係に立つとは考へ難いであらう。辯證法的な關係において運動するのはむしろ存在的認識と存在論的認識とである。しかもこのやうな辯證法は私のいふ存在と事實との辯證法、客體と主體との辯證法を認めてその根柢においてはじめて考へられることができる。他の場合に述べたやうに、人間は主體と客體との辯證法的統一である。人間は單に主體でなく、同時に客體的存在の秩序に屬してゐる、そして主體は客體によつて規定される方面がある。そこで認識の主體的條件、從つてまた存在論的眞理或ひは主體的眞實性は、人間の客體的條件によつて決定されるといふことがあるであらう。それだから一定の時代において、その客觀的社會的條件に従つて、或る階級は認識の主體であり得るのに反し、他の階級はさうではないといふことも生じ得る。ところでこのやうにいはれる場合の主體は單に主體的なものでなく、却つて主體的・客體的なものである。この意味における主體を我々は第二次の主體の概念と名附け得るであらう。第一次の主體の概念が、いはば單純に主體を意味するのに對し、これは却つて主體的・客體的なものである。例へば自然に對して人間が主體といはれる場合、かやうな主體が理解されてゐる。この意味の主體もすでに主體的・客體的といはれる以上、主體と客體との對立を豫想してゐる。両者が單純に同一もしくは



は合一であるならば、それが認識の主體であることもできないであらう、自己における客體から主體への超越が認識の條件である。そのとき主體的・客體的なものが客體としてでなく主體として捉へられるのである限り、主體と客體との關係において主體の優位が認められるのでなければならぬ。これは主體を、嘗て論じた如く、存在の根據ともいふべき事實と考へることによつて可能である。しかるにかやうな主體的・客體的なものとしての主體が固有の意味における實踐の主體であるであらう。ここにおいて我々は行 *Tat* といふものと實踐 *Praxis* といふものとを區別しなければならぬ。主體は事實即ち行的なものの *Tat-sache* である。實踐的主體は主體的・客體的なものといふ意味の主體として客體に對する主體を、そして主體の優位を豫想するのであるから、その限り行は實踐の根柢である。しかし行的はなほ實踐的ではない。實踐には必ず客體の意味が加はり、實踐的なものは主體的・客體的なものでなければならぬ。それだからといつて實踐的主體は主體と客體との同一もしくは合一であるのではない。私はあの主客合一の立場において主體と客體を問題にしてゐるのではない。主客合一といふものはいはゆる自覺の形式において考へられる。即ち自覺においてはわれがわれを省み、かやうに省みられたわれ（客）と省みるわれ（主）とが共にわれとして同一であるといふことがある。かやうな自覺の形式において物を考へるなら

ば、觀念論が歸結するであらう。私はその意味における自覺の形式を世界形式にまで高めまた擴げるところの觀念論の立場に同意することができない。實踐においてはその意味の自覺におけるのとは反對に、私のいふ二重の超越が明かになる。實踐的主體は主體・客體の辯證法的なものであらう。それだから實踐は認識と内面的につながり、存在的認識と存在論的認識との辯證法は實踐を通じて現實的になると考へられねばならぬ。

思想の危機の時代には思想は主としてその性格において問題にされる。そこでひとは或る思想について客觀的に眞であるか否かを吟味することなく、ただその性格をのみ論議するやうになる。そしてまたかやうな事情においては上に述べた如くひとは無性格な思想を撒き散らして恥ぢることを知らない。ひとは自己の思想の主體的眞實性について顧みることをしないにも拘らず、徒らに他人の思想の性格を問題にする。かくの如きを我々はソフィストと呼ぶ。ソフィストには思想の存在的眞理性も存在論的眞理性も共に何等根本的に問題にならない。彼等は正しく知らうとも、ほんとに理解しようともしない、彼等にとつては實踐が問題でないからである。ソフィストの輩出、殊に彼等が批判家、批判の批判家の名において出現するといふことは思想の危機のひとつの徴候である。ソフィストはただロゴス（言葉）のうちに立て籠り、ロゴスをのみ楯とするもので

ある。彼等には超越の問題が顯はでない。超越は實踐の立場において二重の超越として現實的になる。實踐は一切のソフィズムを粉碎する。

## 二

危機意識の性質をよりよく理解するために、危機といふものが何であるかを明かにしなければならぬ。一般的にいふと、危機は特定の情勢を指すであらう。危機といはれる特定の情勢の、その特殊性の何であるかを規定するに先立つて、いつたい情勢といふのは何であるかが哲學的に究明されねばならぬ。しかるに情勢が何であるかは、その概念を環境の概念と關係させながらこれと區別することによつて適切に説明されるであらう。環境、情勢、危機といふ三つの概念は一定の聯關において考へることができる。歴史的なものはすべて環境のうちにある。情勢は或る意味では環境と同じである。けれども環境といふ場合と情勢といふ場合とは區別がある。そこで先づ環境の概念と情勢の概念との聯關は次のやうに規定されねばならぬであらう。

第一、環境の概念がいばば靜態的であるのに對して、情勢の概念は動態的である。言ひ換へると、情勢といふうちには運動及び變化が含まれる。情勢は動き、變化する、動くもの、變化するもの

として情勢なのである。情勢に關しては特にその動態が強調されてゐるところから、環境といふと普通直ちに自然的環境もしくは環境的自然が考へられるのに反し、情勢といふ場合には社會的情勢とか歴史的情勢とかが考へられるのがつねである。情勢のかやうな運動性乃至變化性はその歴史性を意味するのでなければならぬ。しかるに歴史性の最も根本的な規定は時間性である。従つて時間的といふことが情勢の概念にとつて構成的であつて、これに對して環境の概念はむしろ空間的と考へられるであらう。環境が歴史的、時間的でないといふのではない、ただ、環境の概念においては顯はでないそのやうな規定が情勢の概念においては前面に現はれてゐるのである。情勢はすべて時期的 epochal である、ひとはいつでも一定の時代、一定の時期の、特に現代の、現下の情勢について語る。歴史的時間の規定を離れて情勢は考へられない。この規定と關係して情勢の一回性といふことが考へられる。情勢は一回的な、繰返さぬものとして現實的に情勢の意味をもつてゐる。

第二、私は『歴史哲學』のなかで、環境といはれるものが客體的な存在を意味しながら主體的な事實を豫想するといふことを、種々の方面から明かにしておいた。ミリュウ（環境）にとつてミリュウ（中心）であるものとは客體の秩序に屬するのでなく、客體とは秩序を異にする主體

でなければならない。このことは情勢の概念において更に一層明瞭になるであらう。情勢は或る客體的なものである、ひとは客觀的情勢といふ。しかしながら單なる客體の秩序もしくは立場において情勢といふものは考へられない。環境と情勢とを概念上區別するとき、後者においては前者にとつて豫想されてゐるものが正面に現はれ、前者にとつて外にあるものが内に喰ひ込んでゐる、かやうなものは主體にほかならない。主體の概念を含めてでなければ客體的なものとしての情勢は考へられない。いはゆる主體的條件を除いて客觀的情勢といふものは情勢の意味においては存しない。環境は主體にとつて外に或ひはそばにある。これに反して情勢においては主體はその内に、一緒にある、しかも内に或ひは一緒にといふことは、この場合靜的な、融合的な關係を現はすのでなく、動的な、對立的な關係を現はすのである。それ故に情勢は主體と客體との辯證法の上に立ち、この辯證法が客體の方面から捉へられたものが情勢である。私は情勢を運動的として規定したが、それは單に客體的なものの運動をいふのでなく、主體と客體との辯證法の意味において運動的といふことが基礎的である。そしてかやうな辯證法は存在の歴史性の一般的規定である故に、情勢はすべて歴史的情勢といはれる。客觀的情勢はもと歴史的情勢として情勢なのである。

第三、客體の方面から情勢として捉へられる辯證法は、主體の方面から捉へるとき實踐である。具體的な意味における實踐はつねに一定の情勢における實踐であり、現實的な意味における情勢は實踐を離れて考へることができぬ。情勢の概念にとつて實踐が構成的である。それだから植物や動物については環境のうちにあるといはれるにしても、情勢においてあるとはいはれない。植物や動物の運動は實踐とは考へられないからである。人間の運動が實踐であるのは、人間においては主體と客體との分裂、従つて自己自身における客體から主體への超越があるためである。宇宙における人間の位置、その特殊地位は、これによつて與へられてゐる。かやうにして自己自身を對象化することのできる人間は、自然の一部分として自然の内にありながら自然の外に立つてこれを對象化することができる。人間は自然の辯證法的對立物である。そしてかやうな人間の自己自身における超越は同時に人間のロゴスを可能にするであらう。或ひはロゴスの媒介を通じて人間には客體から主體への超越が屬してゐる。そこでまた本來の意味における實踐はアリストテレスがいつたやうに *πραξις μετὰ λόγου* といふ規定をもつてゐる。この *μετὰ λόγου* といふことは嚴密に考へられねばならない。それはもと何等かの既成の理論をもつてといふことではない、むしろ我々は實踐するときロゴスの間にあるのである、實踐と一緒にロゴスが生れるからである。

といふのは、ロゴスの可能になる條件は同時に實踐の可能になる條件であり、そしてそれは人間における客體から主體への超越である。單に客體的な運動は實踐でなく、實踐にはロゴスをもつて或ひはロゴスの間においてといふことがなければならぬ。實踐は主體と客體との辯證法の上に立ち、この辯證法が主體の方面から捉へられたものにほかならない。環境の概念も根柢において主體と客體との辯證法を豫想するのであるが、いまだ顯はでなく、情勢の概念において、實踐が構成的であることによつて、それが顯はになるのである。

かくて要するに、環境の概念にとつて豫想されながらなほ外的、抽象的であつたものが、情勢の概念においては内的、現實的になると見られるであらう。しかるにいま危機の概念を分析するとき、我々は更にこの概念において、情勢の概念を環境の概念に對して特色附けたものが一段と顯はになつてくるのを見出すであらう。

一、情勢が或る意味では特定の環境であるやうに、危機は特定の情勢である。客觀的情勢といはれるやうに、客觀的危機といはれる。しかしすでに述べたやうに情勢の概念は單に客體的なものとしては考へられず、主體と客體との辯證法を根柢として考へられる。危機の概念についても同様である。それのみでなくここでは、客體と主體或ひは存在と事實との辯證法において、事

實の存在に對する非連續的、超越的關係が顯はになる。これがちやうど危機といはれる特定の情勢の特殊性をなしてゐる。コントなどに倣つて歴史的時期を區別すると、危機的時期 *époque critique* は有機的時期 *époque organique* に對し、後の場合その辯證法における存在と事實との連續的、內在的關係が顯はになると反對の特徴をもつてゐる。およそ危機は變化を離れては考へられず、しかもその變化が全く有機的なものである限り考へられず、それが考へられるには變化乃至發展のうちに非連續或ひは飛躍が存しなければならぬ、従つてその變化乃至發展は辯證法的なものでなければならぬ。危機は歴史の辯證法的發展における矛盾或ひは對立の時期を意味してゐる。しかしもしその辯證法が單に客體的に捉へられるならば、危機といふものはあり得ないであらう。なぜなら單に客體的に見ると、危機的時期も一つの單なる過渡期に過ぎず、そのとき歴史の絶えざる推移の過程においていづれかの時期を特に危機としてこれに或る絶對性を認めるといふことはできない。單に客體的に見てゆく限り、アリストテレスの考へた如く、矛盾は反對として、反對は差異として、理解されることが可能であらう。絶對的な矛盾は主體との關係においてのみ考へられる。存在において現はれる矛盾の根源は、他の場合に論究した如く、存在と事實との矛盾である。過渡期といふものはどこまでも相對的なものである。これに反して危機は或



る絶對性の要素、矛盾の、非連續の絶對性を除いては考へられない。そしてこのやうな絶對性はただ主體的にのみ捉へられることができる。危機は特定的情勢と見らるべきものであるから、その限りそれは客觀的なものでなければならぬけれども、危機が特に絶對的な矛盾或ひは矛盾の絶對性を意味する限り、それは根源的には存在と事實との辯證法における矛盾乃至對立を意味しなければならぬ。そこからして危機として理解される特定的情勢のもとでは、客觀的情勢のうちに現はれる矛盾において、客體に對する主體の超越的、非連續的方面が一面的に強く意識されるといふことがある。これがまさに危機意識の根本的な特質をなしてゐる。

二、危機の概念はつねに或る全體性の概念と結び附いてゐる。危機は全體にかかはるものとして危機なのである。單なる個々の變化、個々の變化の量的増加でさへもが、いまだ危機の本質を語るものでない。そこには必ず全體にかかはる意味がなければならぬ。單なる量的増加でなく、いはゆる量から質への轉化の意味がなければならぬ。危機のかかはる全體は單に量的な意味のものであることができない。量的な見方は客體的な見方である。客體的な存在はどこまでも量的に見てゆくことができるであらう。量的な客體的な見方に立つ限り、過渡期といふ如きものは考へられても、危機は考へられない。キェルケゴールがいつたやうに、單に客體的に捉へられた辯證

法は量的辯證法であり、量的辯證法においては危機は考へられず、危機は主體的に捉へられた性質的辯證法においてのみ考へられ得る。存在としての歴史は不斷の生成變化のうちにあり、我々はつねにその途上にあるのであつて、終局的な全體は與へられてをらず、また假に與へられてをるとしても我々はそれを認識することができないであらう。歴史についての單なる客觀主義は要するに單なる相對主義に終るのほかない。しかるに危機は全體の立場においてのみ考へられ得るとすれば、かやうな全體は何等かの客體的な、従つてまたイデーとしての意味においても客觀的な、全體であることができぬ。危機の概念にとつて構成的な全體の立場といふのはそれだから客體的存在とは秩序を異にする主體的事實の立場でなければならぬ。事實は存在とは秩序を異にするものとして存在に對して各々の瞬間において全體性の意味をもつてゐる。この全體はそれぞれの瞬間における性質的全體である。かやうな事實的全體の立場において存在が限定されるとき、存在も全體性の意味を擔ふことができる。その立場において限定されるのは辯證法的全體であつて、實踐にかかはるのはかやうな辯證法的全體である。それは有機的全體と混同されてはならぬ。有機的全體の概念をもつては危機は考へられない。有機的發展において危機が考へられないやうに、イデーの見方においても危機は考へられない。イデーはいはゆるノエマ的なもの、従つてす

でに客體の意味を含むからである。主體が私のいふ事實の意味のものであるところに危機も考へられ得るのである。

三、私は情勢の概念が時間的であり、時期的であることを述べた。ところで時期の概念は既に或る全體の意味を含んでゐる。蓋し *Epoché, époque* (時期) などいふ近代語はギリシア語の *ἐποχή* から出てをり、その動詞の形は *ἐπέχω* であつて、これは前續詞 *ἐπι* (時間的にはあひだを意味する) と持つ、把持する *habere* といふ意味の動詞 *ἐχω* とから成つてゐる。それだからエポックは不斷に流れてゆく時間を或るひとつの全體として把持することを意味するであらう。直線として表象されるやうな客體的時間を主體的に中斷し、圓環的に把持するといふ意味がなければエポックは考へられない。従つてそれは私のいふ意味での歴史的時間、即ち事實的時間によつて構造付けられた存在の時間である。しかるに危機においては存在に對する事實の超越と非連續にアクセントがおかれるところから、危機は時期的といふよりも瞬間的である。元來いはゆる危機的時期があるのでなく、危機的瞬間 *moment critique* があるのみであるといはれるであらう。この瞬間は元來客體的時間における極小を意味するのではない。危機はつねに現在の危機であり、この現在は事實的時間の現在であつて、瞬間として規定されるのである。危機がいつでも歴史の時

間における現代と結び附いて考へられるのも、もとそれがこのやうな現在に屬することを反映してゐると見られるであらう。現代は危機として捉へられることによつて最もよくその現在性を顯はにすることができる。フィヒテは『現代の特徴』の中で地上生活の五つの根本時期を分ち、そして彼の現代をそれらの諸時期のちやうどまんなかの時期、即ち人類歴史の第三の時期にあたるとなし、これを「罪惡の完成した状態」として特徴附け、かやうにして現代を危機と見ることによつてその實踐的重要性を力説しようとした。しかしながらもフィヒテのいふ如く人類歴史の全時期が先驗的に構成され得るものとしたならば、その中で特に現代が危機的時期であるといふことは理解され難いであらう。そこでは全體の時期が既にイデー的に與へられてゐるのであるから、その中において現代は一つの過渡期であるにしても、特に危機といふ如き意味を有し得ない。現在が絶對的な意味を有するときはじめて危機も考へられる。危機は瞬間から瞬間へと飛躍する非連續的な時間において考へられ得るのであり、このやうな時間は主體的な事實的時間にほかならない。それ故に危機意識は存在に對する事實の超越の關係の一面的な意識として生じ得るものである。

かやうにして危機を根本的に特徴付けるものは、主體と客體との辯證法において、主體の客體に對する超越或ひは非連續が一面的に強調されるといふことである。矛盾の集中的表現といはれる特定の情勢としての危機において顯はになるのは、主體と客體との矛盾であり、兩者の對立的關係である。従つて危機意識の最も根源的な規定は、私のいふミュトスの意識であるといふことである。ミュトスはいはゆる神話、單に神々や英雄たちの物語をいふのではない。ミュト斯的意識の根本的性質はおよそ次の如きものである。一、ミュトスは對立もしくは矛盾の意識である。しかもこの對立が單に客體における對立でなく、主體と客體との對立であるところにミュト斯的意識は生れる。二、ミュトスはつねに生成及び變化の觀念と結び附いてゐる。しかもこのやうな變化が全體にかかはる意味を有し、單に連續的でなく、非連續的飛躍的であるところにミュト斯的意識は生れるのである。生成乃至變化の觀念と結び附く故に、時間の觀念がミュトスにとつて構成的である。この時間の觀念はもちろん客體的な存在の時間の觀念ではない。むしろそこでは存在に對する事實の超越性が一面的に意識されるところから、この時間の觀念は事實的時間の表

現である。ミュトスの意識は現在性の意識であり、そしてこの現在のもと瞬間として未來がそのうちに喰ひ入れる現在である故に、それはまた特殊な未來性の意識である。三、ミュトスの意識は客體に對する主體の超越の意識である故に、それは本來直觀的である。直觀的といつても、それは客體的直觀的であるのでなく、主體的直覺的である。それは形あるものの形を見るのではなく、形なきものの形を見るのである。それはイデー的な直觀でもない、却つて主體が根源的に自然的なものの意味を含むところに、ミュトスは生れるのである。主體が事實であつてイデーでなく、むしろ第一次の自然ともいふべきものであるから、ミュトスは生れるのである。ミュトスについて深い思想を述べた人は、シェリングでも、バコーフエンでも、ニーチェでも、すべてかやうな「事實」を根柢としたといひ得るであらう。

ミュトスの哲學に深入りすることは他の機會を待たねばならぬ。ここで特に問題になるのは、右の如き根源的なミュトスの意識の發展形態である。なぜなら我々の見るところによると危機意識はつねに何等かこのやうな根源的なミュトスを含むのであるから、ミュトスの意識の種々の發展形態において、ひとが危機に對して如何なる態度を取るかが明瞭に認められ得るからである。Mythos の發展形態は一般的に Mythologie と呼ぶことができる。ミュトスの發展はロゴ斯的に客

體的存在の表象と結び附いて行はれるのほかないであらう。私はここでそのやうなミュトロギーのすべての種類について論ずることはできない。いま思想の危機の問題に對して特に關係があるのは、ミュトロギーのひとつの種類としてのユートピアである。

あらゆるユートピアはミュトスの意識から出てくる。ユートピアは純粹なミュトスではなくて Mytho-logie としてロゴ斯的加工物である。即ちユートピアは思惟の生産物である。ミュトスがミュトロギーにまで發展させられるには客體的表象と結び附くのほかないのであるから、あらゆるユートピアは存在の秩序において加工されたものである。しかるに危機意識としてのミュトスの意識はすぐれた意味において時間的であり、その時間は瞬間として本來の未來性によつてアクセント附けられた現在であるところから、ミュトスがユートピアとなるとき、ユートピアはおのづから未來の像として構成される。このやうな未來は存在の時間における未來であり、かやうなものとして「既に」の意味を擔ひ、従つて本來的な未來ではない。その限りすべてのユートピアは過去の像であるといはれ得るであらう。未來はこのとき瞬間的に限定されてゐるのでないから、本來ただ無限定な彼方を意味することになり、従つてユートピアは遠い未來においてのみでなく、遙かな過去において求められてもよいことになる。ユートピアにおいては現實的な時間の意識は

失はれる。かくていまやユートピアは時間の觀念から獨立ならしめられ、永遠なるイデーとして構成されるに至る。懷古的なユートピアも、未來憧憬的なユートピアも、永遠なるイデーとしてのユートピアも、現實的な歴史的時間の意識の失はれてゐることにおいては同じである。現實的な歴史的時間といふのは事實的時間によつて限定された存在の時間である。このやうにして我々はユートピアにおいて本來のミュトスがその反對物に轉形するのを見るであらう。ミュトスが根源的な時間意識から生れたものであるのに反し、ユートピアにおいては現實的な時間意識は失はれる。ミュトスが對立または矛盾の意識から生れたものであるのに反し、ユートピアは均衡と調和の像であるのがつねである。ミュトスが行爲的意識から生れたものであるのに反し、ユートピアは單なる知的產物である。かやうなことの生じたのはみな當然であつたであらう。なぜならユートピアは危機の產物であるが、その危機を單に意識において、思想の上だけで克服しようとするところに生れるものであるからである。

それだからといつてミュトスは單純に斥けらるべきものではない。重要なのはそれを辯證法的に止揚するといふことである。實際、人間と動物との區別は先づミュトスを有するか否かにあるといつてもよいであらう。歴史的に見ても哲學や科學はもとミュトスから生れた。少くとも理論



から區別される限りにおける思想の發展の根源は何等かミユトス的なものであるといはれ得るであらう。その意味で危機の經驗なしには思想は生れないともいへる。或ひはまた思想はミユトスの要素を含むことによつて實踐的であり得るといはれるであらう。ミユトスは主體的意識である。主體は事實即ち行的なものの *Tat-sache* である。従つてミユトスは或る行的意識である。そしてさきによつた如く實踐 *Praxis* は主體的・客體的な活動として主體的な行を前提する限り、眞に實踐されつつある思想は何等かミユト斯的要素を含んでゐるといはれ得るであらう。ミユト斯的要素を含むことによつて思想は信の性格を得てくる。客觀的に知られるだけでなく、主體的に信じられるのであれば、思想は實踐的とはならない。眞に實踐されつつある思想を或る人々のやうに直ちに宗教的であると考へるのは間違ひであるにしても、それはミユトス的であるといはれ得るであらう。かやうな意味においてソレルの社會的ミユトス *mythe social* の思想は或る眞理を含んでゐる。しかしそれだからといつてソレルの直接行動論には賛成することができない。眞の實踐は直接的でなく、媒介的でなければならぬ、それは理論によつて媒介されねばならない。實踐はつねに一定の客觀的情勢における實踐として理論的であることを要求されてゐる。ユートピアにおいてミユトスの意識は辯證法的に止揚されるのではなく、却つて既に述べた如くそこでは根源

的な行的時間的意識としてのミュトスの意識は單純に否定されてしまふのである。ミュトスは存在論的認識と存在的認識との辯證法に止揚さるべきものであり、認識のかやうな辯證法は辯證法的な實踐において現實的になる。かやうな實踐においては危機は單に危機としてでなく同時にただ過渡期として捉へられる。或ひは危機が情勢として、しかし情勢がまた危機として捉へられるところに眞の實踐があるともいひ得るであらう。存在と事實との辯證法としての歴史の辯證法が眞に辯證法的に、言ひ換へると、事實と存在とが單に非連續的としてでなく同時にまた連續的として捉へられねばならぬ。かやうな辯證法的な自覺がすぐれた意味におけるロゴスである。かやうなロゴスは性格的である。しかしそれは價值から抽象的に區別された意味で性格的なのでなく、眞に歴史的に性格的なのである。生ける思想はすべて歴史的な性格を有し、歴史的な性格において生きる。

## 形而上學の將來性について

### 一

人類が作り出した諸文化のうち、現今、二つのもの即ち宗教と形而上學とは、その存続が問題にされてゐる。將來社會において宗教が消滅するに至るか否かといふことについては、わが國でも數年このかた盛んに論争されてきた。しかるに考へてみると、形而上學（哲學）もまた同じ事情にあるのである。尤も、形而上學の不可能は、これ以前においても、嘗ていはゆる認識論によつて唱へられたことがある。<sup>\*</sup>しかしそれは今度は、宗教消滅論と同じやうに、現代において種々の理由から勢力となつてゐる辯證法的唯物論の立場において主張されてゐる。宗教と形而上學とは同様の運命におかれてゐる。そのことは形而上學と宗教との間に何か密接な關係のあることを語るものであらうか。そして事實、哲學（形而上學）はもはや不可能にされたのであらうか。こ

の問題について私はここに簡単に私の意見を述べてみよう。

\* 前世紀の六七十年代から始つた新カント主義の運動は主としてカント哲學の精神を形而上學に對する否定に見たのであるが、注目すべきことには、歴史は今日異なる潮流のうちにある。一九二五年におけるカント協會の總會はその一般的テーマとして「形而上學」を選ぶに至つた。そしてその理由を説明していふ。「これは外的な興味或ひは時事的必要によつて起つたことではなく、現代の哲學を新たに形而上學に従事するに導いたところの切實な内的動機のために生じたことである。教養ある國民にして形而上學をもたぬは、色とりどりに飾り立てられてゐやうとも最も聖なるものを缺ける神殿に等しい、といふヘーゲルの言葉に従つて、今や、哲學の現狀にとつて特徴的な形而上學の復興が行はれてゐる。」(Vgl. Kantstudien XXX, S. 629)。このやうに現代の哲學は種々の方向において形而上學に對する要求を新たに示してゐるのである。マックス・ヴントの著書の表題『形而上學者としてのカント』(一九二四年)によつて象徴的に表はされてゐるやうな、カント解釋の新傾向も生じてゐる。

この關係において今日先づ擧げられるのは、エンゲルスの『反デューリング論』(一八七七年)における次の文章である。「近代的唯物論は本質的に辯證法的であつて、もはや他の諸科學の上に立つ哲學といふものを必要としない。事物及び事物の知識の全體的聯關のうちにおける自己の地位について理解しようとする要求があらゆる個別科學に現はれるや否や、全體的聯關について

の如何なる特別の科學も不用である。そのとき從來の全哲學のうちなほ獨立して存續するのは、思惟とその法則に關する學——形式論理學と辯證法である。他のすべては自然と歴史とに關する實證的科學に解消される\*。即ち辯證法的唯物論によると、從來の哲學は實證的な個別科學に解消されてしまひ、そのときなほ個別科學から獨立に存續し得るのは廣義の論理學（認識論及び方法論を含めて）のみである。たしかに、エンゲルスのいふ如く、あらゆる個別科學に對して辯證法的であるべき、言ひ換へると全體との關係において自己を知るべきであるといふ正當な要求が持ち出される場合、個別科學の全體的聯關を打ち建てることを任務とするといふやうなヴェイルヘルム・ヴント風の哲學の理念は不用にされねばならぬであらう。それだからといって哲學は論理學に盡きることになるであらうか。私はこの問題に關する現代の哲學の種々の見解をここに一々検討することができない。いま特に辯證法的唯物論との關係において眺めると問題は次のやうな姿を取るであらう。一、從來の哲學の主要な内容は形而上學或ひは存在論であつた。哲學が取扱ふのは存在でなく價值であるといふ如き、いはゆる價值哲學の立場は姑らく措き、存在の問題に關する限り、哲學は形而上學として不可能にされたのであらうか。二、辯證法的唯物論が形而上學を否定するのは、このものが觀念論であるといふためである。それではどのやうな形而上學も

すべて觀念論に終るべき運命を負はされてゐるのであらうか。三、エンゲルスは右の書物のなかで形而上學のといふ語をしばしば辯證法的といふ語に對立させて用ゐてゐる。この意味においては唯物論の或るもの、例へば十八世紀のフランス唯物論は、唯物論でありながら形而上學である。しからばあらゆる形而上學は非辯證法的といふ意味においてつねに形而上學であるのほかないであらうか。

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

すぐれた歴史家で哲學者であつたディルタイはその『精神科學概論』（二八八三年）の中で、科學の歴史的發展において形而上學が先づ自然に關する科學の範圍から、次いで歴史及び社會に關する科學の領域から次第に追放された過程を敘述し、結論として書いてゐる\*。「形而上學的科學はひとつの歴史的に制限された現象である、人間の形而上學的意識 *das meta-physische Bewusstsein der Person* は永遠である。」即ちディルタイによると、科學としての形而上學はもはや不可能になつたが、「しかし人格的經驗としての、言ひ換へると道德的・宗教的眞理としての我々の生の形而上學的なもの *das Meta-Physische unseres Lebens* は殘存する。」「これらの經驗はいとも人格的、意志にとつていとも固有なものであり、無神論者ですらこの形而上學的なものを生き

ることができる。』デイルタイは我々の生の経験或ひは體驗のうちには永久に「形而上學的なもの」が含まれると考へるのである。しかるにもしさうであるとすれば、科學としての形而上學もまた、少くとも人間的努力<sup>一</sup>としては、永久に存續するのではなからうか。いつたい如何なる人間的科學がすでに完成され、もはや努力の形において存在することをやめたといふのであらうか。アリストテレスなどもいつてゐるやうに、學問の本性はまさに探求にあるのである。デイルタイはこの形而上學的なものが宗教的なものであると考へた。しかるに宗教を單に體驗と見ることは特に現代において、たとへば辯證法的神學の人々によつて、攻撃されてゐる<sup>二</sup>。それと同様に、形而上學を單に體驗の問題と考へることは種々の反對があり得るであらう。形而上學的なものは單に體驗的なものではない。そして更にデイルタイが形而上學を生のこととし、科學としての形而上學を否定したのは、彼の哲學乃至心理學の根本原理と自家撞着するものといはねばならない。なぜならその根本原理によると精神生活は構造聯關或ひは作用聯關を含み、従つて情意の作用も表象及び思维の作用と内面的に結合する必然性をもつてゐる、さうであるなら、「意志に固有なもの」としての形而上學的なものの経験も表象及び思维において解明さるべき内面的要求を含まねばならず、それ故に何等かの姿で形而上學に形成されるに至らねばおかないであらう。

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

\* \* 例へば Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort*, 1924. その他を看よ。

しかしながらいづれにしても、形而上學を問題にするにあたつて人間の現實の状態についての考察から出立するといふのは正しいことであるやうに思はれる。これはもちろんさしあたり研究の手續に關することであつて、形而上學の原理に關することではない。もし形而上學の原理そのものが單に人間的なものであるとしたならば、それはとりもなほさず形而上學の不可能を意味することになるであらう。カントの如きもほかならぬ『純粹理性批判』のなかで、形而上學は「自然的素質」*Naturanlage* としては「あらゆる人間において現實的である」と書いてゐる。<sup>\*</sup>この言葉は人々に注目され、たとへばハイデッゲルのカント解釋の出立點ともなつた。<sup>\*\*</sup>我々も形而上學は人間の本性のうちに含まれると考へる。それではいつたい人間の存在の如何なる根本的規定のうちに形而上學の可能性と必然性は横たはつてゐるであらうか。人間が中間者 *medium* であるといふことのうちに、と我々は答へるであらう。人間とは何かといふ問に對して種々の哲學が種々に答へてきた。從來考へられた種々様々の人間の本質規定をマックス・シェーレルの試みたやう



にいくつかの根本類型に分類するといふことも有益であらう。シェーレルはその五つの根本類型を區別してゐる。しかしまたかやうな分類と並んで、むしろそれよりも重要であるのは、これまでに哲學者によつていろいろなされた人間定義の、よしすべてにでなくとも、その大部分に共通な人間に關する何等かの根本的規定が存在しはしないかを探ねるといふことである。そして我々は從來現はれた人間についての哲學的な定義の大多數に共通な規定を中間者といふことに見出し得るやうに思ふ。この中間者といふことは人間に關する單に最も一般的な哲學的な規定であるばかりでなく、我々の見るところではまた最も根本的な最も意味の深い規定である。實際もし我々が、人間とは何かと問はれた場合、我々は恐らく、人間は中間者であると答へる以外、哲學的には、より一般的に、より適切な答を與へることが困難であらう。尤も人間が中間者であるといふことは、哲學者によつて發見されたことといふよりも、もと我々の現實の生活における基礎經驗に屬することであつて、種々の哲學はむしろこの基礎經驗の種々の仕方における理論的解明に過ぎないと見らるべきであらう。ところで中間者としての人間の根本的規定から哲學そのものの可能性と必然性が導き出された最も顯著な例を求めると、プラトンの場合であらう。プラトンは人間は存在と非存在との中間者 *μεταξύ*、であるとし、これが人間的認識の性質を規定すると見、從つて

それは「知の愛」(ἐπισκοπία 即ち哲學)の形をとると考へた。哲學者は「知者と無知者との中間者」である。既に知を所有するものの何者も、また全く知を所有しないものの何者も哲學しないであらう。哲學即ち知に對するエロス(愛)は所有と無所有との中間であつて、後者の前者への憧憬、努力、推移である。エロスはポロス(富)とペニア(貧)との間の子供である、それは非存在の眞の存在への運動である。かくしてプラトンは哲學を中間者としての人間の優越な存在の仕方であると考へた。私はこのやうな考へ方のうちに或る全く深いものが含まれてゐると思ふ。

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

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

\*\*\* Symposion, 204. b.

## 二

人間は中間者であるといふことを一般的に認めるとして、その意味は種々に説明されてきたし、また種々に説明し得るであらう。そしてもし中間者としての人間の根本的規定のうちに形而上學の必然性が横たはつてゐるとすれば、この中間者といふことの可能な説明の仕方の種類のうちに

世界觀の可能な種類を認めることができるであらう。言ひ換へると、この中間者といふことの可能な根本的意味方向を區別することによつて、デイルタイ流の世界觀説とは違つた仕方であらう。そして我々の信ずるところではより原理的に、世界觀の根本類型を明かにすることができると言へる。私は今その問題に立入つて論ずることができない。我々がここで問題にしてゐるのは最初に掲げた三つの點である。この場合我々の方針は、中間者といふことの意味を説明してゆくうちに、その中間者である意味がいつしか失はれてしまふことのないやうに、反對にその中間者である意味が愈々顯はにされるやうに、説明することにならねばならぬ。

ところで中間者といふことは先づ或る二つのものの混合 *compositum* を意味するやうに思はれる。右に例示したプラトンにおいて實際に混合 *mixtum* といふことが語られ、存在と非存在との中間者である人間は兩者の混合から成るものと理解されてゐる。このやうなプラトン主義的理解のうちに含まれる最も一般的なもの、非連續或ひは超越の考へ方であらう。即ち中間者といふことが混合といふ意味に解されるのは、二つのものが單に非連續の、或ひは單に超越の關係にあると考へられるからでなければならぬ。このやうな考へ方はあらゆる姿におけるプラトン主義の特色であり、従つて近代のプラトン主義者であるカントにおいてもその痕跡をとどめてゐる。カ

ントにとつて現實の人間は本體人 *homo noumenon* であると同時に、現象人 *homo phenomenon* であり、従つて一種の中間者であるが、それは彼においてなほ兩者の混合といふ意味を含んでゐるやうに思はれる。尤もカントの場合（プラトンの場合も既に）兩者の關係は存在論的、形而上學的にでなく、價值論的、目的論的に理解されたといへるが、そのやうな價值論、目的論にしても、存在論的或ひは形而上學的根柢なしに成立し得るか、疑問である（ここで價值哲學の批評に入ることはできない）。それはともかく、單なる超越の、或ひは單なる非連續の見方に立つ限り、中間者といふ意味は要するに何等かプラトンのいふミクトン（混合）の意味を脱することができないであらう。しかるにそのやうな見方の缺點は、混合といふことでは中間者の中間者である意味が十分に現はれないで、むしろ失はれてしまふところにある。

そして人間は中間者であるといふことの哲學的理解が從來多くの場合において觀念論に陥つてゐるといふことも注意されねばならぬであらう。

人間は身體と精神とから成るといふことは極めて普通に行はれる見方である。しかるにこの全く普通の見方は、實際には何等か、物質から意識が出てくるといふやうな見方——いはゆる唯物論的テーゼ——を含むものでもなければ、また逆に意識から物質が出てくるといふやうな見方——

いはゆる觀念論的テーゼ——を含むのでもなく、むしろほんとをいふと、人間が單なる物或ひは身體でもなく純粹な心或ひは精神でもなく、その間の中間者であるといふことを意味してゐる。物心的存在といふ人間定義も中間者としての人間規定のひとつの場合を現はしてゐるであらう。ところで次に人間の意識乃至精神についても、それが中間的であるといふ見方が昔から哲學者たちによつて廣く行はれてきた。古典的な心理學は人間の意識を根本的には二つの方向に、即ち能動作用 *actio* と受動作用 *passio* とに分つてゐる。パッシオといふのは身體または物體に關係し、それに規定される意識、特にいはゆるパッション（感情、情緒、情念）であり、これに反してアクチオといふのはもと身體や物體に制約されることなく、それから獨立に自律的に活動する意識の作用、即ち思惟の活動である。人間の意識が中間的であるといふことをこのやうな意味でアクチオとパッシオとから成ることと解するならば、それはおのづから觀念論的立場につらなるであらう。その場合アクチオは身體的に制約されない純粹な精神としてのヌース或ひは理性であり、人間における神的部分であり、しかもそのさい神は純粹に觀念化されてゐる。人間は理性的動物であるといふギリシア以來傳統的な人間定義は、人間を中間者として規定してゐるひとつの重要な場合であるが、それはいま述べたやうな前提の上に立つてゐるのである。そのやうな場合合理性

と感性（このものは身體と物體とに依存するひとつの受動である）とは切り離され、非連續的と見られ、しかも理性に優越が認められることから、認識論としてはおのづから合理論が従つてくる。ところでカントの認識論のテーゼは、人間的認識は二つの要素即ち感性と悟性との協同を俟つて成立するものであつて、兩者のいづれをも缺くことができぬといふことであつた。そしてカントによると、感性の本性は受容性 *Receptivität* であり、悟性の本性は自發性 *Spontaneität* であるが、この受容性はあの古典的な心理學にいふパッシオに、また自發性はアクチオに相應すると見ることができらう。そのやうに見ると、カントの認識論の意義は、あの合理論が感性を蔑視して人間が中間者であることを忘れたのに對し、感性と悟性との兩要素の共に必要なことを主張して人間が中間者であることの歸結を認識論において徹底させたところにあると考へ得るであらう。ただ、前述の如きカントにおけるプラトン主義は中間者といふことの眞の意味の徹底を妨げ、従つてその認識論も究極において合理論、そして觀念論に終らざるを得なかつたのである。

單なる非連續の、或ひは單なる超越の見方において中間者といふことの意味が十分に確立され得ないのと同様に、單なる連續の、或ひは單なる内在の見方においてもそれは不可能であらう。

アリストテレスはあらゆる具體的な存在は「二つのものから」ἐκ δύο ἢ πλείονος 成つてゐると考へた。二つのものといふのは形相と質料である。人間の存在も同様であつて、人間は身體と精神とから成るが、アリストテレスは精神を形相の意味に、身體を質料の意味に解した。そして彼は兩者を連續的に理解しようとし、質料従つて身體を可能性の意味に、形相従つて精神をその現實性の意味に理解した。可能性と現實性との關係は連續的として理解されることができであらう。しかしながらこのやうな見方においては中間者であることがそれ自體として或る絶對的意味を有しなければならぬといふことがなくなり、要するに程度上の、量的の意味を有するに過ぎなくなる。アリストテレス主義のこのやうな弱點は彼の倫理説において最も簡單明瞭に暴露されてゐるであらう。アリストテレスが人間的諸徳の根本的規定として中間 μέσον を考へたのは周知のことである。たとへば勇氣の徳は過ぎたる暴勇と足らざる臆病との中間である。人間の行爲はその常態において或ひは多過ぎ、或ひは少な過ぎるといふことの間を動いてゐる。そこで徳は過不及なきこと、過剰と過少との中間、程よいことにある。かやうな説明は道德の事實にとつてあまりにペダンティックであるであらう。連續的な見方は量的な見方と結び附いてゐる、しかるに道德の事實は決して單に量化することのできないものである。なほかやうな見方の認識論的歸結について

一言附け加へておくと、スコラ哲學において誤つてアリストテレスのものとして定式化され、近代の經驗論者によつて繰り返されたところの「感性のうちには何物も悟性のうちにはない」*nil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*. といふ命題こそ、かやうな連續的な見方の認識論における歸結である。およそ如何なる認識論的立場もその根柢において或る一定の人間學、そしてまた存在論との内面的なつながりを含んでゐるのである。<sup>\*</sup>

\* 「抽象の最も深い根柢は身體と精神との實體的結合である。これら二つの本質的部分がアリストテレスの教へたやうに相互に密接な關係に立つ場合においてのみ、何故により高い認識がより低い認識とかくも不思議に關聯をなすかといふことも分るのである。」(M. Grabmann, *Der göttliche Grundriss* nach Augustinus und Thomas von Aquin, 1924, S. 25.)

かやうにして簡略ながら明かになつたことは、單なる非連續或ひは超越の見方によつても、また單なる連續或ひは内在の見方によつても、中間者といふことの意味が十分に顯はなり得ず、むしろ反對であるといふことである。そこで必然的に辯證法的な見方が要求されてくるであらう。辯證法は内在と同時に超越を、非連續と同時に連續を考へる。實に辯證法的な見方のみが中間者の中間者である意味を最も根本的に且つ最も内面的に表明することができる。中間者である人間



をそれらに對して中間者であらせる二つのものは性質的對立乃至矛盾の關係に立つてゐる。人間が中間者であるといふことはまさに人間が矛盾に充ちた存在であることを現はしてゐる。中間的といふことは辯證法的矛盾的といふことである。中間者としての人間的存在の意味について最も深く考へたパスカルはかやうな辯證法的見方にまで到達した。私は私の書物『パスカルに於ける人間の研究』の中でこれらのことを示したつもりである。

ところでもし我々の考へるやうに哲學（形而上學）の可能性と必然性が人間の中間者であることのうちに横たはつてゐるとすれば、そこからまた哲學的思惟の方法は必然的に辯證法でなければならぬといふことが従つてくるであらう。哲學的思惟の方法は人間の存在の根本的規定に制約されてゐる。哲學が辯證法的に思惟するといふことは哲學にとつて偶然ではなく、哲學そのものの可能性と必然性がそのうちに與へられてゐるところの中間者であるといふ人間の根本的規定によつて必然にされてゐるのである。

### 三

しかし人間は如何なるものの中間者であるか。私はこの問に對して、人間は主體と客體との中

問者であると答へる。人間は單に客體でも單に主體でもなく、兩者の中間者である。そして兩者は辯證法的對立をなしてゐる。この場合特にしばしば生じてゐるひとつの誤解を除いておくことが必要であらう。辯證法的な對立にあるものは決していはば同一の力において對立するのではない。同一の力において對立するものは平衡の關係にあるにしても、辯證法的な關係にあるとはいへない。相對立し相矛盾するものにおいて一方の他方に對する根源性がなければ辯證法的運動は考へられない。従つて主體と客體との關係において前者の後者に對する優越が認められねばならぬ。そこでまた中間者としての人間における矛盾を止揚し得るものは、究極の意味においては、客體としての人間ではなく、主體としての人間である。しかしながらもとり主體は單に人間的なものではない。人間の本性は全く眞面目な意味において中間者といふことであつて、主體といふことではないからである。客體に對する主體の優越は傳統的な形而上學の用語に従つて存在に對する存在の根據といふことで表はしても宜い。眞の意味における存在の根據は再び何等かの存在即ち客體的なものであることができぬ。如何なる意味においても客體的なものの即ち存在であり得ないところから、主體は存在の有に對して無といつても宜いであらう。私が主體といふのはいはゆる主觀 Subjekt のことではない、主觀といふものは觀念論的に捉へられるのがつねであるか

らである。しかしまた私のいふ主體はいゆる實體 Substanz でもない、實體といふものは何等か客體的に考へられてゐるのがつねであるからである。主觀でもなく實體でもなく、實體の意味を有すると同時に主觀の意味を有するものが、私のいふ主體である。

人間が中間者であるといふことは、人間が究極において自己自身からは理解され得ないといふことを意味してゐる。我々人間が自己を理解しようとすれば、人間以外のもの、かやうなものとして特に人間以上のものを考へるやうに餘儀なくされるといふことは、中間者としての人間の本性によるのである。そこに形而上學の根源が横たはつてゐる。生を生そのものから理解するといふことは現代の生の哲學の情熱である。しかしながらもしそのやうなことが可能であるとすれば、その場合生といふものが現實の人間でなく單に「體驗」といふやうなものの意味に理解されてゐるためであり、或ひはまた既に人間以上の無限なものを考へながら、これと有限な人間とをただ單に連續的融合的に考へるといふロマンティックな見方に立つてゐるためである。

由來、哲學は全體の學と定義されてゐる。個別科學がそれぞれ存在の一部分を對象とするに反し、哲學はその全體を研究するといはれてゐる。しかるに個別科學の對象となるのは「存在」即ち客體であつて、もし哲學がそのやうな客體の全體についての學であるべきであるとしたならば、

初めに擧げたエンゲルスの文章のいふ如く哲學（形而上學）はけつきよく個別科學に解消されてしまはねばならないであらう。哲學はそのやうな意味における全體に關する學であることができない。哲學的な問は眞に全體にかかはる問でなければならぬといふことは、その問においては、問はれたもの（客體）と一緒に、問ふもの（主體）が問はれるといふやうに、問はれねばならぬことを意味してゐる。近代の認識論において認識されるもの（客觀）よりも認識するもの（主觀）の性質が吟味されねばならぬと考へられたのも、哲學のこのやうな要求の現はれであると思はれるであらう。しかしながら認識論は主觀の研究に急にして客觀即ち存在の研究を忘れてしまひ、そこで主觀も意識として單に觀念論的に捉へられるといふ傾向があつた。今や我々は認識論において現はれた正當な要求、即ち哲學的な問においては、問はれたものばかりでなくまた問ふものが、客觀ばかりでなくまた主觀が、問はれねばならぬといふ要求を、單に認識論的な意味においてばかりでなく、特に存在論的な意味において現實化しなければならぬ。このことは先づ上に例示したやうに認識論と存在論とは密接な聯關に立つてゐるといふことから考へても必要であらう。その場合我々は、我々の問が哲學的な問として眞に全體にかかはるものであるために、主體と客體とがいつでも一緒に問はれるやうに問はねばならぬ。しかるにこの「一緒に」といふこと

は中間者としての人間にとつてはつねに辯證法的意味のものでなければならぬ。全體は我々にとつていはゆる主客合一といふ如きものであることができぬ。人間はその本性において中間者であるから。哲學的認識が人間の認識である限り、それは中間者の立場を離れることができぬ。あの全人の立場といふものも、中間者といふことを眞に辯證法的に捉へないで有機體說的に理解したものにほかならないであらう。

我々のいふ主體は形而上學的なものである。蓋し形而上學的なものはあらゆる意味において存在を越えるもの、従つて客體の意味における自然はもとよりノエマ的に捉へられたアイデアをも越えるもの、それ故に主體でなければならぬ。主體はそのやうなアイデアでもまた意識でもなく、何等觀念的なものではない。客體が外において意識を超越するのに對し、主體は内において意識を超越するともいひ得るであらう。意識といふものも人間存在の超越性即ち自己自身における客體から主體への超越によつて基礎附けられてゐる。意識はいはば主體と客體との中間にあるもの、否むしろ人間が中間者であることを意識させるところに人間的意識の根本的性質がある。意識は人間の一部分であるといふにしても、人間の構造のうちにおける意識の特殊性が理解されねばならぬ。意識の媒介によつて人間は主體と客體とに分裂するのである。意識の媒介がなければ、人

間は自己を客観化することも、自己を主體として知ることができない。しかも意識は客體的にと共に主體的に規定されてゐる。そこでまた從來の哲學的心理學が改造され、眞に辯證法的に形作られることが要求されてゐる。例へばパッシオは單に外的物體乃至外的身體によつて規定されるものでなく、むしろ主體的に内から規定されるものが眞のパトスであり、かやうにしてそれはその主體性に從つて單に受動的なものと見ることができないであらう。そしてこれまでの形而上學において形而上學的なものが多くは動かぬものと考へられたのとは反對に、我々のいふ主體は最も動的なものであり、これに對して客體は却つて固定的なもの、惰性的なものといふことができる。しかしまた主體が如何なるものであるかは、それ自體においてよりも、客體との辯證法的關係において、客體を通じて、客體的知識になり得るといふことが注意されなければならない。

主體と客體との對立は、心と物、形相と質料、イデアと存在、等々のいづれの對立とも等しくなく、むしろこれらの諸對立は第二次的のものとして主體と客體との根源的な對立から導き出さるべきものであらう。しかしながら我々の立場はあの *Realidealismus*（實在的觀念論）の立場ではない。その論證は他の機會に譲らねばならぬが、リアルイデアリスムスはけつきよく觀念論の立場においてのほか成立しないであらう。そのやうな絶對的イデアリスムスに對して我々の立場

はむしろ絶對的レアリズムと呼ばれてよいであらう。もとよりこの場合絶對的といふのは主客合一を指すのではない、主客合一の立場はそれ自身ひとつの觀念論に過ぎないであらう。客體的なもののみをレアルと考へる立場に對して我々の立場は絶對的といはれるのである。單なる客觀主義は自己の客觀性をも基礎附けることができない。我々の立場は或る客觀主義でありながら客觀主義が自己の基礎を辯證法的に自覺する立場であることを欲する。辯證法は觀念論と相容れぬものをそれ自身の中に含んでゐる。形式論理學が形式（形相、イデア、イデアの同一、意味的同一）の論理學であるのに對して、辯證法は内容の論理學であるといはれるが、この内容はアリストテレス風の形相に對する質料ではなく、また一般に形式と内容といふ場合における内容でもなく、むしろ形式と内容とを共に超越する、從つて存在を超越する——なぜならあらゆる存在は形式と内容とから成つてゐる——もの、即ち第一次的な自然、いはゆる *natura naturans*（能產的自然）の意味のものであり、これを豫想するのでなければ辯證法は成立しないであらう。主體を *natura naturans* と見ると、これに對して客體は *natura naturata*（所產的自然）と考へられる。能產的自然は所產的自然とは違つた意味でのリアリティをもつてゐる。能產的自然は客觀的自然の一部分でないのもちろん、その總和でもなく、それとは秩序を異にするものである。そしてこ

にいふ所産的自然が普通にいふ自然ばかりでなく社會をも含むやうに、能産的自然はまた主體的意味における社會性を具へてゐると見られねばならぬ。いな本來二つのリアリティがあるのでなからう。主體と客體とは別個獨立のものでなく、一方のリアリティを離れて他方のリアリティは考へられない。主體と客體との辯證法のうちに現實のリアリティはあるのである。

遺憾ながら私はいまあまりにプログラムのうちに語らねばならなかつた。「中間者の哲學」を展開することは將來に期しなればならぬ。



## 世界觀構成の理論

### 一

他の言葉と同じく世界觀 *Welanschauung* といふ言葉も歴史的起原をもつてゐる。クレメンス・ボイムケルによると、この概念はもとロマンティクの時代に、ロマンティクの精神において作られたものであつて、ヨゼフ・ゲレスが一八〇七年に初めてその『ドイツ國民文學書』の中で“*Welanschauung*”といふ概念を用ゐた。<sup>\*</sup>當時この概念は個々の専門の特殊な見方に對し、その限界を越えて世界の全直觀への視野の擴大を意味した。かやうな世界觀的要求が例へばシュライエルマッヘルの『宗教講演』において如何に大きな役割を演じてゐるかは周知のことであらう。世界の全體的な意味を統一的に理解し體驗しようといふ態度がロマンティクを特徴付けてゐた。

\* Vgl. Clemens Bauckert in : Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, 1921, S. 51.

世界觀の概念がこのやうにロマンティクの精神から生れたといふことは、世界觀の問題が今

日おかれてゐる精神的情況を知るために注意を要する。それによつて我々は、何故に例へば今日、ロマンテイクに對し、その代表者としてのシュライエルマッヘルに對し、彼の子供としての文化プロテスタント主義に對し、徹底的に戦ひつつある辯證法的神學の如きが、世界觀といふものを排斥して無世界觀的 weltanschauungslos であるべきことを主張してゐるか、の事情を理解することができであらう。<sup>\*</sup> 辯證法的神學が世界觀といふとき、それは特定の意味即ちロマンテイクの意味における世界觀をいつてゐる。我々はもちろん、この辯證法的神學もあらゆる意味で無世界觀的であるのでなく、却つてそれは一定の世界觀即ち世界は神の創造したものであると見るキリスト教的世界觀を有するといふことができる。しかしながら現在においても、世界觀といふと知らず識らずロマンテイクの見方の分擔されてゐることが稀でないのを考へると、無世界觀的であるべきことを主張する辯證法的神學の態度も理由のないことでなく、むしろ痛切な時代批判の意味をもつてゐるであらう。我々は世界觀の概念と一緒にロマンテイクの哲學的諸前提をも無批判に受け容れることのないやうに警戒しなければならない。ロマンテイクは世界觀的であらうとした、そこにそのひとつの特色があつた。これに對して、いま神學の問題には立ち入らないにしても、世界觀的といふことを拒否する辯證法的神學によつて、世界觀の問題に關して投ぜられ

た重要な問題として、我々はなかでも次の如きものを擧げることができらうであらう。——一、世界觀は究極において理性の思想であるか。辯證法的神學は文化プロテスタント主義がキリスト教をも理性的文化であるかのやうに看做し、その信仰内容をも理性の自律的な支配に従屬させ、これをひとつの理性量として思惟することに抗議する。かやうな理性量がそこでは世界觀と呼ばれて排斥されてゐる。それ故に世界觀の問題にとつて、世界觀におけるいはば特に世界觀的なものは理性の思想であるか否かが問題になるであらう。二、世界觀といふとき、多くの場合なにか統一的なもの、體系的なものが考へられる。そして實際ロマンティクの哲學は世界の全體の聯關の調和的な、完結的な體系であることを期した。しかるに辯證法的神學によると、キリスト教の神の思想、人格の思想並びに創造者の思想は、ひとつの調和的な、完結的な世界理解の意味における「統一的な世界觀」を基礎附けないばかりでなく、むしろこれを排除するものであり、キリスト教の神の信仰はまさにこのやうな世界觀に對する意識的な、決然たる斷念を意味してゐる。創造されたものであるといふことは、これを正しく理解すると、絶えず新たに不安であるといふこと、「全體の意味」のうちに逃避し得ないといふことでなければならぬ。被造物である世界は原理的に全體として思想において把握することのできぬものであると考へられる。かやうにして

問題は、世界觀におけるいはば特に世界觀的なものの本性は體系性と完結性であるか否かということであらう。三、辯證法的神學は宗教哲學的にでなく原理的に神學的に考へることを欲する。文化プロテスタント主義における宗教哲學的考へ方は重點を根本において人間の側に置くものであり、従つてこのものは人間的思惟の規範に對しては責任を負ふにしても、神との關係においては無責任な——verantwortungslos 即ち神の呼び掛けに、かくてまた隣人の呼び掛けに應へることのない——思惟であるとして非難されるのである。故に問題は、現實の人間は世界における存在である限り、辯證法的神學の考へるのとは反對に、あらゆる現實的な思想は何等かの世界觀を含まねばならぬにしても、ロマンティクにおいてのやうに一切の超越的なものを排して世界を世界そのものから解釋することができるか、或ひは後にデイルタイがロマンティクの精神を繼いで定式化したやうに「生を生そのものから理解する」ことが可能であるか、といふことでなければならぬ。以上の如き根本的な問を、美的な乃至神祕的なロマンティク並びに觀念論的な乃至理性主義的なオブティミスムスを却けて、「世界觀」の否定を通じて根源的に問うたところに、世界觀の問題に對する辯證法的神學の批判的（危機的）意味が認められるであらう。

\* 例へば Fr. K. Schumann, Der Gottesgedanke und der Zerfall der Moderne, 1929. を見よ。

かやうにして我々は今日、世界觀とは何かといふ問を新たに問ふことを要求されてゐる。現代のいはゆる世界觀學 *Welanschauungslehre* は我々の間に果して満足な解答を與へるであらうか。この場合先づ我々はこの世界觀學がやはりロマンティクの子供であることに注意しなければならぬ。世界觀學といふものが問題として自覺されるに至つたのはとりわけデイルタイの業績に負ふところであり、彼の説はその後に現はれた種々の形態の世界觀學に比して今も依然として模範的な價值をもつてゐる。しかるにデイルタイの哲學はその系統からといふとロマンティクに連なるものである。彼は世界觀の根本類型として自然主義（實證論）、自由の觀念論、客觀的觀念論の三つを區別したが、そのうち彼自身はロマンティクの哲學がさうであつた客觀的觀念論に最も近く立つてゐた。そこで彼の世界觀學も根本においてロマンティクの諸特徴を含んでゐる。「世界觀の究極の根源は生である」とデイルタイはいふ。彼によると、生は多面性でありまた全體である。もろもろの哲學體系はこのやうな生の歴史におけるそれぞれ一面的な表現にほかならない。生の構造の諸主要契機の相交替する一面的な強調の結果として、世界觀はあらゆる場合にもろもろの對立において現はれる。けれどもこのやうな諸對立はつねに一つの共通の地盤の上にある。諸體系の間の諸矛盾は自己をその諸主要形態において表現する生命の多面性にもとづくので

あるから、もしひとがこれらの諸主要形態を生命の種々の方面の相対的な表現として捉へるならば、それらの諸矛盾は矛盾でなく單なる差異に過ぎないことになる。かやうなデイルタイの世界觀論の中心思想の根柢に見られるのは明かに、有機體說的、連續觀的、表現論的、類型學的等の、ロマンテイクと共通類似の思想であつて、我々の單純に與し得ないものである。その點についてはこれまで屢々批評を加へておいたから、ここではもはや繰り返さないであらう。言ふまでもなく我々はロマンテイクを決してただ非難するものではない。ロマンテイクの特に大きな功績は歴史的意識を發達させたことにある。デイルタイの世界觀學は成熟した歴史的意識の所産として、その意圖においても、その方法においても、その内容においても、たしかに多くの貴重なものを含んでゐる。歴史的意識はつねに世界觀學の基礎になくはならぬものである。マックス・シェーレルなどの世界觀論はこの點において缺けてゐると思ふ。しかしながらデイルタイにおいて歴史的意識は先づいはゆる歴史主義に、詳しくいふと歴史的相對主義に陥つてゐる。オスワルト・シュペングレルの形態學的な世界觀論の如きにおいてはこの傾向は更に甚だしいであらう。歴史的意識をかやうな相對主義から救ひ、しかも歴史的意識の否定としての絕對主義にも陥ることなく、歴史的意識の本來あるべき相對と絕對との辯證法の上に世界觀學を据ゑることが、今日我々の

課題でなければならぬであらう。次に歴史的意識はデイルタイにおいてその相對主義的傾向とも關係して解釋學的立場と結び附いてゐる。それはもろもろの世界觀を全體的な生のそれぞれの表現として理解することによつて生の豊富な内容享受するにとどまる。それは單に理解的、從つて觀想的であつて、實踐的見地を含んでゐない。しかるにもし世界觀學がただ世界觀を解釋するだけのものであるとしたならば、我々の今日の問題は、シェーレルの言葉を借りると、世界觀學 *Weltanschauungslehre* ではなくむしろ世界觀定立 *Weltanschauungsetzung* であるといはねばならぬであらう\*。私は絶えず本來の歴史的意識は實踐の立場に立つべきことを主張してきた。もとより哲學は科學である限り世界を解釋しなければならず、理論は實踐にとつて重要である。哲學は世界觀の問題についても一定の解釋を與へ、理論を提供しなければならぬ。世界觀の定立 *Setzung* にしても、歴史的出來事として歴史的状況において行はれるものである限り、歴史上に存在する種々の世界觀に對する批判的對質 *Auseinandersetzung* をつねに豫想してゐる。そしてこのやうな對質にとつて世界觀學は必要な理論となるべきものである。

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

しかるに現代の世界觀學の多くが世界觀定立に關して消極的乃至懷疑的或ひは否定的態度をもつて出發してゐることは注目に値するであらう。そのことが實は世界觀學と呼ばれるものの特色をなし、まさに世界觀學の立場を形作るかのやうにさへ思はれる。世界觀學の問題及びその解決は或る意味ではデイルタイよりもむしろヘーゲルにおいて一層深邃雄大な形をとつて現はれてゐると見ることもでき、また前者の世界觀學はその發展において次第に後者の現象學の立場に接近していつたと解することもできる。デイルタイは世界觀學の課題を特に「哲學體系の現象學」とも稱してゐる。しかしながら彼は當時勢力を有した實證主義によつて弱められたロマンティケルであつた。彼は獨目の形而上學的體系の建設の熱情に燃えてゐたヘーゲルなどとは反對に學的體系としての形而上學はもはや不可能であると考へた。デイルタイによると、「形而上學的科學」は歴史的に制限された現象である。言ひ換へると、過去において可能であつたやうな形而上學的組織は以後もはや不可能にされてしまつてゐる。尤も人間の内奥における人格的經驗としての「形而上學的意識」は將來も永久に存續するものと見られる。そこで哲學が形而上學に關して現在なほ爲すことができ、また爲すべきことは、みづからひとつの形而上學を樹立することではなく、たかだか形而上學についての歴史學的・心理學的理解を得ること、形而上學の作られる歴史的



心理的諸條件を探るといふことである。全體として彼においては諦めと懷疑の氣分が支配してゐる。彼は、ルードルフ・ハイムなどと同じやうに、獨創的な積極的な形而上學の組織の時代はもはや過ぎ去つて喚び戻し難く、歴史的考察が構成と建設とに代るべき場合であるといふ意見であつた。このやうにしてデイルタイにおける世界觀學は、獨自の世界觀的哲學の樹立を斷念した結果、もろもろの世界觀の歴史的・心理的諸條件を説明するといふ企圖に出たものと解することができる。しかしながらそれにも拘らず彼の世界觀學も實をいふと世界觀的に無前提であるのではない。その基礎とされる生の哲學そのものがまさにひとつの世界觀を表はしてゐる。同様の事情はカール・ヤスペルスの世界觀學の場合にも見出されるであらう。ヤスペルスにとつては世界觀學は世界觀の心理學にほかならず、本來の哲學には屬しない。哲學者は靜かな、責任をとらない觀察者ではなくて、世界を動かす者、形成する者である。眞に哲學の名に値する哲學は豫言者的哲學である、哲學はかやうなものとして價值表を掲げ、世界の意味と目的とを示し、人間生活に衝動を與へ、即ち一言でいふと世界觀を樹てる。世界觀の心理學はこのやうな豫言者的哲學とは反對の性質のものである。それは沒價值的な、世界觀的に無前提な、普遍的な觀察であつて、世界觀の定立のために一定の態度をとるべきものでない。このヤスペルスの見方はマルクス・ウェー

ベルの思想に影響されてゐるが、しかるにウエーベルが哲學を豫言者的なものと考へることによつて、哲學との區別において確立しようとした科學の理念そのものもすでに一定の世界觀の上に立つてゐるといはれるであらう。マックス・シェーレルも述べた如く、今日ひとの一般に科學と呼ぶものがすでにそれ自身唯一つの、即ち西洋的な世界觀の所産であり、ただこのやうな世界觀の支配のもとにおいてのみ可能であるとも考へられるであらう。科學と世界觀との制約關係を明かにすることは世界觀學のひとつの重要な課題でなければならぬ。ヤスベルスの世界觀の心理學も世界觀的に無前提なのでなく、いはゆる實存哲學の基礎に立つてゐるのであつて、彼の世界觀論の面白さもこれにかかつてゐる。かやうにして一般に如何なる世界觀學も、それがヤスベルスのいふやうに世界觀の心理學であるにしても、或ひはマンハイムなどにとつての如く知識社會學の一領域であるにしても、それ自身一定の世界觀に制約されてをり、そしてその制約關係を解明することがまさに世界觀學の問題でなければならぬとすれば、世界觀學は究極において心理學でも社會學でもなく、——それらの價值はもとより否定さるべきでないが、——デイルタイのいふやうな「哲學の哲學」でなければならぬであらう。哲學の哲學は言ふまでもなくひとつの哲學である故に、世界觀を考察する立場はそれ自身世界觀的に規定されてゐる。ここにおいて世界觀學

はデイルタイのいふ歴史的自省 *geschichtliche Selbstbesinnung* の意味をもたねばならぬ。自省は單なる自省でなく、どこまでも歴史的自省でなければならぬ。けれども歴史的自省はデイルタイにおいてのやうに單に觀想的、解釋學的な立場にとどまるべきでなく、批判的、實踐的な、マルクスの意味した如き自己了解 *Selbstverständigung*、といふところがなくてはならない。さうでなければ世界觀學と世界觀定立との間に積極的な關係は成り立たないであらう。簡單にいふと、歴史的自省は辯證法的でなければならぬ。辯證法的に自覺することによつてはじめて世界觀學は循環的であるといふ、即ち世界觀學はみづから一定の世界觀的前提に立つてあるといふ非難に打ち克ち得るのである。しかしこの場合辯證法的といふのは如何なることであらうか。私はそれをここに世界觀の構成を究明することによつて具體的に示さうと思ふ。

## 二

さて世界觀 *Weltanschauung* のもと如何なるものであるかを明かにするために、先づこの概念を世界像 *Weltbild* の概念と區別することから始めるのが便宜であらう。二つの概念を明瞭に區別して用ゐたものにデンネルトの如きがある\*。デンネルトは世界像の概念を自然研究によつて得

られた自然或ひは世界についての經驗の全體といふ意味に規定した。従つてそれは自然科學と同じ範圍のものであつて、自然科學の成果或ひはむしろ自然科學の目標を表はすことになる。世界像のかやうな意味に相應して、我々が現在もつてゐる世界像は、もしなにか新しい經驗によつてその或る誤謬が発見されるや否や、いつでも訂正されるものである。即ち世界像は動搖する性質のものである。これは悲しむべきことでなく、世界像そのものの本性のうちに理由を有することであつて、それがまた研究の進歩に對する刺激ともなるのである。ところでデンネルトによると、世界像は世界の説明ではない。この點彼は、自然科學の任務は自然のうちにに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と考へたキルヒホフの見方に従つてゐる。しかるに世界觀においては問題の提出が根本的に別種のものであり、即ち形而上學的である。世界觀は世界をその形而上學的根據から展開し説明するのであつて、このやうな説明に對する欲求は、デンネルトの意見によると、すべての思惟する人間のうちに存し、従つてそれを満足させることはまたまことに正當な努力である。世界觀の思惟動機も思惟手段も自然科學におけると同じでなく、形而上學のものである。世界像は「世界についての感覺的經驗のまきに現在の總量」を含み、これに反して世界觀は「世界像から供せられた材料をいはば形而上學的に一つの世界説

明にまで加工する」のである。その世界説明は記述的である自然科学の領分を超えた自然哲學にほかならないと考へられる。

\* E. Demerit, *Weltbild und Weltanschauung*, 1908.

自然科学の仕事は自然現象の説明でなく記述であるとするキルヒホフ流の考へ方についての議論は姑らく措くとしても、デンネルトの規定した如き世界像及び世界觀の概念は第一に狭きに過ぎる。彼が世界像といふのは自然科学の範圍のものであり、従つてそれをどのやうに高めるにしてもプランクのいはゆる物理的世界像の如きものであるのほかなく、それに對應する世界觀の概念も彼においては自然哲學のことと考へられた。しかるにデイルタイによつて道を開かれた世界觀學の明かにしたことは、單に理論的な哲學のみが世界觀の擔ひ手であるのではなく、あらゆる領域の文化が世界觀を含むといふことであつた。かやうに包括的な世界觀の概念に對應するものとして同様に包括的な世界像の概念が要求されるであらう。また實際ひとは物理的世界像といふ以外、藝術的世界像などといふ言葉を用ゐ、更に哲學的世界像といふ言葉をさへ用ゐてゐる。かやうな事情において私は、世界像とはロゴスの意識の形態であるといふ定義を與へようと思ふ。ここにロゴスの意識といふのは思惟とか理性とかいふものに限らず、すべて對象もしくは客體を

志向し、いはば對象を含み、對象性もしくは客觀性を有する意識或ひは觀念の形態である。あらゆる人間の意識はかくの如きロゴスの方向、象面、契機を含んでゐる。それだから單に自然科學者のみでなく、社會科學者も、藝術家も、みな何等かの世界像をもち、そして日常の人間も、彼等は彼等で自然的な世界像をもつてゐる。世界像は對象的意識の諸内容の總體である。これに對して世界觀は如何に區別され、また何故に區別されねばならないであらうか。この場合デネルトが自然哲學を世界觀と看做したのを擴張して、哲學を一般に世界觀と考へ得るであらうか。しかしそれは少くとも不精密であることを免れないやうである。論理學の如きものは除くにしても、哲學そのものにおいてなほ世界像的なものと世界觀的なものとを區別し得るのである。いはゆる嚴密科學としての哲學の理念において求められてゐるのはひとつの世界像、即ち哲學的世界像であるともいひ得るであらう。ロゴスの意識の與へるものはどこまでも世界像であつて、それがよしイデアの世界即ちいはゆる *mundus intelligibilis* (可想界) にまで至るにしてもなほ世界像と考へらるべきである。フッサールは『嚴密科學としての哲學』といふ論文の中で、デイルタイの批判に關聯して「世界觀的哲學」と「科學的哲學」とは飽くまでも區別されねばならない二つのイデーであると論じてゐる。しかしながら我々はいはゆる科學的哲學、フッサールの現象學の

根柢にもなほ世界觀的なものを見出し得るであらう。重要なのはむしろ世界像と世界觀とを區別し、兩者の統一と共に、世界像（哲學的世界像をも含めて）の世界觀に對する相對的獨立性乃至自律性を基礎附けるといふことである。哲學的世界像は自覺的な世界觀、シェーレルのいふ教養の世界觀 *Bildungsweltanschauung* の定立と特別の關係があるにしても、哲學的世界像がすなはち世界觀であるのではないであらう。世界觀的であるといふことは哲學にとつて避け難い必然的な要求であるにしても、哲學と世界觀とを直ちに同一視することはできないであらう。そしてまた或る民族、或る時代の世界觀は必ずしもつねに哲學のうちに最もよく表現されてゐるとは限らぬであらう。

ところでデイルタイは、世界觀は單なる思惟の產物でなく、我々の心的全體の構造から發すると考へ、世界觀の構造について次のやうに述べてゐる。「すべての世界觀は、生の謎の完全な解決を與へようと企てる場合、規則的に同一の構造を含んでゐる。この構造はいつでも、世界像の基礎の上に世界の意義及び意味に關する問題が決定され、そしてそこから行動にとつての理想、最上の善、最高の原則が導き出されるといふ一つの聯關である。それは心的法則性によつて規定されてゐるのであつて、これによると生活過程における現實の把握は狀態及び對象の快不快、適

不適、認否認における價值判斷の土臺であり、そして次にこの生の評價はまた意志決定にとつてその下層を形作つてゐる。<sup>\*</sup>「世界觀は單なる認識の要求から發生するのでなくて生の全體のうちにその根源をもつてゐるといふデイルタイの説は認められねばならぬであらう。世界觀の理解は當然この根本的見地から出立せねばならぬにしても、問題はそのやうな生を如何に見るかといふことである。そしてその場合我々はデイルタイに追隨することができない。一、デイルタイは生を有機體説的に解釋した。しかるに我々の哲學的規定によると、人間は辯證法的なもの即ち主體と客體との辯證法的統一である。またデイルタイが生といふとき、それは心理的なものと理解されたのに反して、我々にとつては意識はいはば主體と客體との中間に位し、主體と客體とを媒介して人間が主體と客體との辯證法的中間者であることを自覺させるものである。意識は客體の主體への方向における極限であると共に主體の客體への方向における極限である。意識は極限の本質のものである。従つてそれは主體でもなければ客體でもなく、同時に主體とも客體とも見られることができる。二、このことに相應して意識そのものの構造が哲學上辯證法的に規定されねばならない。デイルタイは心的全體を構造聯關として捉へた。構造聯關といふのは彼においてひとつの有機體説的概念である。我々はもとよりヒュームなどの心理學の如き原子論的な見方を却け



ねばならないが、またかくの如き有機體説的な見方を取ることもできない。我々の哲學的人間學の辯證法的な立場は人間の意識そのものをも辯證法的に、即ちそれを對立物の統一として理解することを要求する。そして我々は意識の構成をロゴスの意識とパトスの意識との辯證法によつて考へる。ロゴスとパトスとは意識の相反する方向、象面、契機を表はす對立物である。前者が客體をその客觀性において顯はにするものであるとすれば、後者は主體をその主體性において顯はにするものである。ロゴスの意識は高まるに應じて次第にいはいはば對象を含み、對象性を得るのに反して、パトスの意識は深まるに従つて次第にいはいはば對象を失ひ、無對象となる。對象的なロゴスの意識には種々の段階が考へられ、ギリシア哲學以來普通に感覺から始めて、構想力、悟性、理性といふやうな區別が認められてゐるのである。それと同様に、そして恐らくそれに相應して、パトスの意識にも種々の段階を區別することができ、例へばこれを感じ、感情、意志、直覺といふやうに考へることができらうであらう。しかもロゴスとパトスとはつねに辯證法的に結合してゐる。それだから我々は客體と直接に結び附いたロゴスの方向の意識を感じと呼ぶと共に、また同様のパトスの意識を感じといふわけである。即ち感覺的といふことは、一方では客體から受取る最初の對象的な意識を表はすと同時に、他方では客體に直接結び附いた主體的な意識、欲情

の如きものを表はしてゐる。ドイツ語の *Simlichkeit* などにしても同様であつて、この語は例へばカントの第一批判書と第二批判書とでは違つたニュアンスをもつて使はれてゐると思はれる。かやうに最初の段階において直接的統一的であつたロゴスの意識とパトスの意識とは次第にその間の對立を明瞭に現はしてくるやうに見えるが、両者が全く無關係になつてしまふのではないことは、例へば思惟の活動に屬する判斷の根柢にも、現代の判斷論においてやかましく論じられたやうに、肯定もしくは否定、承認もしくは否認の決定として意志が存在するといふことによつても知られるであらう。構想力 *Einbildungskraft* が特別に感情と關係のあることは、これが藝術の能力と考へられることから理解されるであらう。ところでその最高の段階においてロゴスとパトスとが如何なる關係にあるかは、既に古くから存する認識と愛の問題、或ひはまたいはゆる知的直觀の問題等に關係して考へることができるとあらう。對象的なロゴスの意識も高まるに従つてカントの純粹理性批判におけるイデーの如く或る主觀性を得てくるし、主體的なパトスの意識も降るに従つて感覺においての如く直接に客體を内容とするやうになる。主觀性に昇ることが前者の要求であるとすれば、對象的になることは後者の要求であるともいへる。そこに辯證法的中間者である人間の意識の眞の姿が見られはしないか。そこに意識の本性である緊張といふことも考

へられるであらう。ロゴスの意識とパトスの意識との辯證法を基礎とする新しい精神現象學の建設は世界觀學にとつても重要な意味をもつてゐる。しかし我々がここで指摘しようとするのはただ一般に意識の辯證法的な構造であつて、それによつて我々は意識に關する原子論、特に有機體說に反對しようと欲するのである。三、意識の有機體說的な解釋に關聯して、デイルタイは「世界觀の土臺はつねに一の世界像である」といつてゐる。彼はなほ傳統的な、表象（思惟）、感情、意志といふ「三つの意識の層」を考へ、如何なる世界觀もその最初の層の形作る世界像を土臺にするところである。このやうな考へ方は有機體說と結び附いた觀想的な態度とも無關係ではないであらう。これとは反對に、我々は世界觀における土臺的なものはパトス的なものであると考へる。世界觀におけるいはば特に世界觀的なものはロゴスの意識の形態である世界像ではなくてパトスの意識の形態である。しかるに既に述べた如く、パトスは深まるとき無對象となるものであり、従つてそれはそれ自體としては形象的 *bildlich* なものではない。原罪の意識、運命の意識などは本來かやうな無對象なパトスとして、或ひは「無」のパトスとして説明さるべきものであらう。もとより意識の辯證法に従つてパトスはロゴスと結び附き、そのやうなパトスも形象的になる必然性が存してゐる。従つて如何なる世界觀もつねに世界像を含むことが必然的であるにし

でも、世界觀にとつて土臺は世界像であるのではない。その土臺は對象的な意識ではなくむしろ主體的な意識である。故にもし世界といふものが單に客體的なものをいふならば、世界觀における本來的なものは何等世界觀ではないといふこともできるであらう。更にまたデイルタイのやうに意識の構造を有機的連續的に考へたのでは、世界像の世界觀に對する相對的獨立性も十分に考へられず、かくては科學が相對的には世界觀から獨立に自律的に自己自身の世界像を作る可能性も満足に説明されないであらう。それにはロゴスとパトスとの辯證法的な非連續を認めることが必要なのである。

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

このやうにして世界觀が世界像を含む必然性と共に世界觀における固有なものが主體的な意識であることが示された後に、我々は世界觀の本來の性質を世界像と對立する方面から規定しておかう。一、世界像はロゴスの意識の形態である。ロゴスの意識は、もとロゴスといふ語が示す如く——なぜなら *λογος* は *λεγω* (私は集める) から出てゐる——、結合するといふ性質を有し、結合或ひは統一の方向において高まつてゆく。さきにもいつた如く、ロゴスの意識は普通に感覺、構想力、悟性、理性といふやうに順序附けられるが、この區別はカントにおいても統一の程度の

區別を意味したと見ることが出来る。カントによると認識の最高の統一の能力は理性である。理性の統一を表はすものはイデーと呼ばれる。そしてただイデーのみが全體性に關係する。イデーはカントによると「一切の自然認識の體系的統一の規制的原理の圖式」である\*。ここでカントがイデーに與へた圖式としての深い意味を解釋することは措くにしても、ともかく我々のロゴスの認識はイデーの圖式的意味に従つて體系的統一を求める。體系性は世界像の理念であり、また實際に世界像は客體的認識としてつねに何等か體系性を含んでゐる。しかるに世界觀的なものの固有の性質は、普通に考へられるのとは反對に、靜的な體系的統一性にあるのではなく、むしろ根源的な動性にあるといはねばならぬ。「我々の世界觀的な經驗は、およそ我々がなほそのやうな經驗をしてゐる限り、不斷の運動過程である。我々が世界、現實、目的を固定的に且つ自明のものとして有するとき、我々は未だ嘗て世界觀的諸可能性の何等の經驗もしなかつたのであるか、それとも我々は殻の中で堅くなつて、もはや何等そのやうな經驗をしないのであるかである\*」

二、世界像は客體に關するものとして客體の擔ふ根源的な「既に」の性質に従ひ、本來的な現在性、それ故にまた未來性を含まない。私が今日或る物理の法則を發見するとしても、それは「既に」その通りであつたところのものであり、また私が今日或る數學の定理を初めて學んだとして

も、私はその定理がその時から妥當し始めるとは考へないで、「既に」それはその通りであつたと考へる。そこにプラトンのいふイデアのアナムネーシス説の深い意味がある。かやうな世界像に對して世界觀こそ眞の現在に、また眞の未來にかかはるものである。それこそ眞に行爲と結び附いたものである。三、世界像はその本性において性格的であるべきものではない。これに反して世界觀は本來性格的なものである。性格的なものはパトス的なものである。性格的と個人的とは同じでなく、我々は他とパトスを共にすること *Sympathie* によつて眞に性格的となるのである。世界觀は決して單に個人的なものでなく、或る團體の、或る民族の、或る階級の世界觀でもある。ひとが如何なる哲學をとるかはその性格にかかつてゐる、といふ風なことをフイヒテがいつた。これは我々が説明したやうな意味では全く正しい。しかし哲學はそのあらゆる部分において世界觀的であるのではなく世界像的な部分もあり、またひととは他とパトスを共にし得ぬものではないといふことを附け加へねばならぬであらう。

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

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

もとより世界像と世界觀とは單に抽象的に區別さるべきものでなく、重要なのはむしろ兩者

の辯證法的關係を把握するといふことである。先づ世界像は何等かの仕方で世界觀によつて制約されてゐる。尤もこれはすべての場合に自覺されてゐることではない。蓋し世界像との差別の方面から見る限り、世界觀は根源的には主體的事實によつて規定されるものであるが、他の場合に述べた如く、主體的事實は單に意識において自己を表出するばかりでなく、むしろそれに先立つて意識を超出して存在としての歴史（ロゴスとしての歴史に屬する世界像もこのとき存在としての歴史の一種と看做し得る）において自己を表現するものであるからである。そこでまたひと自己の有する世界觀をつねにみづから意識してゐるわけではなく、彼の世界觀が實際に如何なるものであるかは却つて彼の行ふところにおいて最もよく知られるといふこともできる。次に現實の世界觀は何等かの世界像を含むのがつねである。従つてそれはその時代の有する世界像によつて制約されてゐる。哲學的世界觀についていふと、それは特にその時代の科學的狀態によつて制約されてゐる。そしてまた現實的であらうとする世界觀は何よりもその時代の科學的世界像に結び附かなければならない。人間は單に主體的事實でなく同時に客體的存在である故に、この要求は根本的であり必然的である。それによつて世界觀は初めて眞に體系的となることもできるであらう。従つて世界觀の發展のためには科學的世界像の發展が必要であるが、それには世界像の世界

觀からの相對的獨立が確保されねばならぬ。科學がこのやうな獨立を要求することは正當であり、それによつて科學は却つて眞に世界觀の發展に役立つことができる。自然的な世界觀においては世界像と世界觀とは直接的な統一をなしてゐる。その統一の破れることが世界觀の發展の契機となるのである。更に歴史的に見ると、社會の均衡の時期においてのやうに世界像と世界觀との間に有機的連續が與へられてゐる場合、世界觀はドグマ的形態をとり、社會の危機的時期においてはのやうに世界觀が世界像から超越する傾向の存する場合、世界觀はミユト斯的形態をとるといふこともあるであらう。しかしここではもはやこれ以上内容的な問題に立ち入ることをやめて、最後に再び世界觀學の立場について一言述べておかう。既に明かになつたことは世界觀の辯證法的構成である。それはパト斯的意識とロゴ斯的意識との辯證法によつて制約されてゐる、言ひ換へると世界觀は世界像との辯證法的關係において構成され且つ發展するのである。しかるに人間の意識が辯證法的であるといふのは人間が主體と客體との辯證法的統一であるからであり、かやうなものとして人間は我々の言葉によると存在としての歴史に屬すると共に事實としての歴史に與る。この二重の意味における歴史は辯證法的關係に立つてゐる。歴史的自省はかくの如き辯證法の自覺でなければならない。もと歴史的自省といふものが可能であるのも、二つの意味における



歴史の關係が辯證法的、即ち單に連續的でなく、連續的であると共に非連續的であるからである。世界觀は根本において事實としての歴史と存在としての歴史によつて規定されてゐるのであつて、そこからそれは世界像と世界觀との辯證法的構成を含み、そしてそのやうな辯證法のためにもと歴史的自省といふものも可能であり、また必然に要求されるのである。デイルタイの如く世界像と世界觀との關係を單に有機的連續的に見たのでは、何故にそこに歴史的自省が可能であるかも十分に説明され得ないであらう。

## 人間學と歴史哲學

## 一

人間學の性質が學問上如何に考へられるにしても、この學問の意圖が現實的人間の研究にあることは、今日殆ど一致して認められてゐると云つてよいであらう。意見の相違は現實的人間といふものを如何に見るかに關はつてゐる。我々に就いて云へば、現實的といふ語はこの場合一般にはただ歴史的といふ語をもつて置き換へることが出來、人間の現實性とは歴史性にほかならないと考へる。現實的人間の研究を目標とする人間學は歴史に於ける人間の研究でなければならぬといふのが我々の見解である。人間學のかくの如き理念を私は以前歴史的人間學と名付けておいた。現實的といふ語は固より哲學の根本概念の一つとして從來種々の立場から種々に理解されてゐる。やがて我々自身この語の意味を哲學的に規定すべきであるにしても、最初に考慮に入れねばならないのは、そのやうな學究的意味の如何なるものでもなく、却つてその語が世間一般に使用

されてゐる意味である。現實的と云へば、普通には「實際的」といふ意味に理解されるであらう。それが哲學の歴史に於て負はされて來た種々の學究の意味にも拘らず、かくの如き世間的意思をつねに記憶することが人間學にとつてはこの學問の性質上大切である。ところで實際的とは先づ「行爲的」といふ意味である。現實的人間を研究する人間學はこのやうに行爲的人間の研究であり、何よりも行爲の立場に立つことを要求されてゐる。次に實際的は「日常的」といふ意味を含むであらう。特別の人間の特別の場合に關することなく、日常の人間の日常の場合に關することが實際的と云はれる。そして人間學に就いて語るとき當然その人々のことが眞先に想ひ起される。フランスのモリスたちが彼等の觀察に於て重んじたのは、多くはそのやうな日常的なものであつた。この尊敬すべき傳統に従つても日常的なものは人間學にとつて重要な主題であるべき筈である。人間學は自己の研究の足場を絶えず日常的なものの中に求めなければならぬ。私が現實的といふ語の意味に關して先づその世間的、従つて日常的意味に注意を向けたのも、實はそのためであつた。哲學に於て他の場合には無視乃至輕視されるのをつねとする日常的なものと人間學の耕鋤すべき土地であり、その豊富さはまさにひとの想像以上である。我々の「實生活」と云はれるのは行爲的な且つ日常的な生活のことであるが、かかる實生活の意味を明かにす

ることが人間學の任務でなければならぬ。

かくて人間學は、カントが彼の書物を名付けたやうに「實際的見地に於ける人間學」*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*であるべく、その理念は實際的人間學であると云はれるであらう。この人間學はカントによれば「自由に行爲する者」としての人間を考察する。それは「自然の所作に屬する產物としての人間種族に就いての知識」のことではなく、「世界市民としての人間の認識」を謂ふのである。尤もカントは人間學のうちに實際的人間學と並べて自然學的人間學をも含めて考へた。然し後のものはその實質に於て要するに人類學、乃至民族學、乃至生理學、乃至自然科學的心理學、等の諸科學にほかなかるべく、從つてこれら人間に關する各名稱の諸科學から區別されて「人間學」なる固有の名を保持し得るものは、實際的人間學のみとなるであらう。ところで我々にとつてカントの人間學に於ける主要な缺點と感ぜられるのは、歴史的見地の缺如である。「世界市民としての人間の認識」といふ彼の規定は、今日人間學に與へられてゐる種々なる定義に比して遙かに適切なものであるに拘らず、我々はこの、倫理學を初めカントの全哲學に對して基礎的意義を有する「世界市民」*Weltbürger*なる概念そのものの非歴史性を考へざるを得ない。そして我々は歴史性的の見地を人間學の根本的な見地となし、人間學は歴史に於て行爲す

人間の研究でなければならぬと主張する。そこで問題は、實際の見地と歴史の見地とは矛盾せず、歴史の人間學は自家撞着に陥ることなしに實際の人間學の見地に承認を與へ、それと結合し得るかといふことである。

ここにアポリアがある。實際の人間學本來の見地が日常的なものを重んずることに存するとすれば、それは歴史の人間學の主張と相容れぬかの如く見える。歴史と云へば、何か偉大なもの、非凡なもの、およそ何か非日常的なものが理解されるのがつねである。歴史のものは創造的なもの、革命的なもの、日常的なものは習慣的なもの、自然的なものと考えられる。歴史のものは獨自なもの、個性的なものとして規定される（ヴァインデルバントその他）に反し、日常的なものは凡庸なもの、平均的なものとして規定されてゐる（ハイデッゲルその他）。日常的行爲は歴史の實踐とは見られず、日常的人間は歴史的人物とは云はれない。その差異が學問的原理的にどのようなに規定されるにせよ、兩者の間に一定の區別が認められるのでなければ、歴史學も成立し得ぬことになるであらう。歴史學にとつては、無數の人間及び人間の活動並にその生産物の中から特に、歴史的なもの、das spezifisch Historischeを區別し選擇することが必要である。歴史學の認識目的が無駄でない以上、歴史的なものと日常的なものとの間には決して抹殺してしまふことを許

されない差異が存するものでなければならぬ。その限り、日常的なものは歴史的でなく、却つてまさに日常性がその本質規定である筈である。然しながら、かくの如き意味に於て日常性に對立する歴史的なものの歴史性は恰も世界歴史性として術語的に規定さるべきものであり、これと概念上區別して本來の歴史性が考へられ得、また考へられなければならない。そしてこのやうな歴史性に關して、歴史的（世界歴史的）なものが歴史であるのは勿論、日常的なものも歴史である」と云はれるのである。日常的人間は世界史的人物ではないけれども、なほ歴史的人間である。本來の歴史性と世界歴史性とを區別することは重要であり、これによつて人間學に於ける實際の見地と歴史の見地との間に存するか、のやうに見える撞着も除かれ得るであらう。日常性、世界歴史性及び歴史性といふ三つの概念は我々の人間學に於ける一聯の根本的範疇である。その區別並に聯關は具體的な問題に就いて展開さるべきことであるが、差當り人間學の課題の方面から簡單に次の如く考へてみよう。

人間學は歴史に於ける人間の研究であると云つても、それが所謂人間歴史 *Menschengeschichte* の研究でなく、寧ろ從來屢々云はれたやうに、人間性もしくは人間的自然 *Menschennatur* の研究でなければならぬことは明かである。その際、人間的自然是從來多く人間心理の意味に解され、

人間學は心理學と同じに見られて來た。かやうな見方に我々は容易に同意し得ないにしても、人間學が單に外的人間の考察でなく、心理と云ふ如き内的人間のものの研究であるべきことは承認しなければならない。人間の自然と呼ばれるのは人間の内的自然であつて、外に見られる一切の人間の活動並にその生産物はかかる人間の自然に制約され、また前者は後者を表現するといふ風に見られてゐる。然るに我々は實にかくの如き人間の自然の一般的な根本的な規定が歴史性であると主張する。人間の自然は歴史的自然である。歴史性が人間の内的な本性一般であるとすれば、所謂歴史がかかる歴史性に制約され、またそれを表現することは云ふまでもなく、日常的なものも人間的なものとして既にそれに制約され、またそれを表現し、従つて歴史的と考へられ得る筈である。歴史的なものとは區別される日常的なものの根柢にも人間的自然の歴史性が認められるのでなければならぬ。それ故に人間を歴史性の見地から——世界歴史の見地からでなく——解明する人間學を歴史的人間學と名付けるとき、それが我々にとつて人間學の一種に過ぎぬが如きものでないことも明瞭であらう。我々は固より人間の自然を直に心理と考へることが出來ない。人間の活動並にその生産物のうちに表現されるのは單に心理のみでなく、また身體性(内的身體)でもあり、即ち人間が表現されるのである。然し人間と云つても外的人間のことでなく、

内的意味のものであるであらう。一般に内と外と云ふ如き關係の存しない場合には表現なるものも存しない。内的人間と呼ばれるものは心理よりも根源的であつて、心理は既にその表現とも見られ得るであらう。ともかく人間がいはいはば一重のものでなく、内的人間及び外的人間と云ふが如く二重のものと考へられねばならぬところに、歴史性の概念と世界歴史性の概念との區別される最初の理由がある。實際、人間といふ語は絶えず二重の意味に語られてゐる。「彼の身振は彼の人間をいかにもよく現はしてゐる」、などといふ日常始終出會ふ言ひ廻しに於ても、外的人間と内的人間とが區別され、一が他の表現と見られてゐるのである。然るに他方、人間はその存在に於て二重のものである故に、もと歴史的存在のものである。歴史も二重のものであり、二重に語られねばならぬ。私はこれを歴史哲學の書物では事實としての歴史及び存在としての歴史といふ風に規定しておいた。いま歴史性と世界歴史性との區別もそれに相應して考へられよう。歴史性が主體としての人間の規定であるとすれば、日常性と世界歴史性とは寧ろ客體的な區別に關係すると云ふことも出来る。固より世界歴史的なものも日常的なものも、それらがそのやうなものとして理解される限り、唯客體的にでなく既に主體的に把握されてゐるのである。世界歴史的なものの歴史性が人間の根源的な歴史性から明かにされる如く、日常的なものもこの根柢から理解



されることによつてその歴史性が示されるであらう。そのみでなく、日常性と世界歴史性との區別の基礎が歴史性そのもののうちに含まれてゐるのでなければならぬ。然しながらまた注意すべきは、單なる内的歴史性もそれ自身現實的な歴史性でないといふことである。内と外とが結び付くところにのみ歴史は現實的に考へられる。従つて歴史的人間の研究或は現實的な人間の歴史性的研究を目差す人間學はまた單なる内的人間の研究に留り得ない。内的人間 *l'homme intérieur* と外的人間 *l'homme extérieur* との區別を彼ら人間學の基礎としたメーヌ・ド・ビランも、全體的人間 *l'homme tout entier* の研究をもつて人間學の究極の目的と考へた。人間の歴史性はその全存在に關はる。それは日常性、世界歴史性及び歴史性といふ三つの概念の生命的な聯關を展開することによつて現實的に解明され得るのである。

人間の歴史性は云ふまでもなく「歴史哲學」と名付けられるものの根本問題でもある。然し歴史哲學の場合、研究の手引となるのは何よりも歴史（世界歴史）であるばかりでなく、その目的となるのも歴史、それ故にまた歴史學的認識の問題の究明である。かくて歴史哲學によつておのづから埒外に置かれて來た日常的なものを人間學は特別に取上げることが要求されてゐる。歴史哲學の課題がデイルタイのいふ「歴史的理性の批判」にあるとすれば、日常性の批判は人間學の

特殊な課題である。しかもこの批判は日常的なものの根柢に歴史性を究明することによつてのみ可能である。人間の歴史性の問題は人間學の中心をなすべきであるが、この場合考察の地盤となるのは勿論、或る意味ではその目的となるのもまた日常性である。かかる點から、歴史哲學が世界歴史性の哲學であるに對して、人間學は日常性の歴史哲學であると云ひ得るであらう。我々は固より、このやうに日常性と歴史性とを關係付けることによつて、かの所謂實用主義的歷史觀即ち凡ての歴史的事件を日常的な心理上の動機及び原因から説明することに味方しようとするのではなく、乃至は歴史に於ける英雄や天才の役割を無視する所謂集團主義的歷史觀に無條件に賛成しようとするのではない。然しながら我々は、歴史哲學が絶えず閑却して來た日常的なものの内奥に歴史性を探求することによつて、日常性の一層深い意味を發見し得るであらう。またそれによつて我々は、歴史的なものと日常的なものとの抽象的分離を排して、兩者を具體的な聯關に於て把握し得るであらう。このやうな抽象的分離は、歴史並に人間の歴史性の問題が從來の歴史哲學に於ての如く専ら歴史學に定位して考察される限りおのづから生じて來る。なぜなら歴史學は、認識は事實の選擇であるといふ、認識の單純な基礎的な條件から云つても、そのやうな分離抽象を餘儀なくされてゐる。然しながら哲學的に云へば、歴史の問題は優先的に歴史學的認識の方面

から考察さるべきでなく、却つて人間の歴史性の問題として根源的に問はれなければならない。かかる根源的な歴史性に於て世界歴史性と日常性とは相關聯して、その區別に於ける統一に於て把握されることが出来る。

かくて人間學は日常性を重んずると云つても、それが立場として乃至は主義として日常性の上に立つといふことではあり得ない。そして日常性と世間といふ概念とが密接に結び付いてゐるとすれば、人間學は單なる世間學ではあり得ない。もし我々の人間學の立場に就いて訊ねられるならば、我々は歴史性の立場に立つと答ふべきであらう。そのやうな意味では、日常性の概念も一の方法論的意味のものである。蓋し人間の本性は單に所謂歴史からのみでなく、また日常的なものから解明されることが必要である。これら二重の方面から考察されるのでなければ、その理解は不十分に終り易い。既に日常的なものと歴史的なものとが區別される限り、兩者に於て人間の歴史的本性の同じ方面が同じ仕方で見られてゐるとは考へられないであらう。人間の根源的な歴史性の完全な理解は、歴史的なものからのその理解と日常的なものからのその理解とが相互に照明し、相互に批判し合ふことによつて達せられる。先づ世界歴史性は日常性を通して批判される。これによつて何よりも世界歴史の虚榮とも云ふべきもの——「クレオパトラの鼻がもつ

と低かつたとしたら、地上の全相貌は變つてゐたであらう」とパスカルは云つた——が暴露されるであらう。次に日常性が世界歴史性によつて批判されなければならない。これによつて何よりも日常的なものに纏はる非歴史性の外觀——といふのは、日常的なものは或る自然的なものと見られる性質を自己自身のうちに具へてゐる——が排除されるであらう。しかもかかる批判にあつては、相對して區別される歴史的なものと日常的なものとが直接に批判し合ふといふよりも、兩者が人間の歴史性の根源に於て對質するといふことが大切である。かくて初めてそのやうな相互批判乃至相互照明も深さと確かさとを得るのである。人間學は日常性を特別に取上げると云つても單に日常的なものの中に留るのでなく、却つてこのものをその歴史性から理解しなければならず、人間の自然の歴史性の説明が人間學の問題であるとすれば、世界歴史的なものへの關係付けはまたそれにとつて缺くことの出来ぬ方法的意味をもつてゐる。尤もこの場合、もしも人間の本性が内的直觀によつて全く直接に知られ得るものであるとしたならば、この種の迂廻は無用であるとも考へられるであらう。けれども人間の理解にはその表現を通ずることが必要である。「人間が何であるかはただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を斷念することである。」とデイルタイは云つた。まことにその通りである、然しながらただ所謂歴史のみ

ではない、日常的なものも人間の表現として人間學にとつては極めて重要な研究の手引である。日常的なものと歴史的なものとの相互批判乃至相互照明によつて人間の本性を究明するといふのが我々の道である。おほまかに云へば、世界歴史性に定位するのをつねとするドイツ流の歴史哲學と日常性に定位するのを慣はしとするフランス風のモラリストの哲學との綜合によつて人間學は新しい基礎に立たねばならぬであらう。

## 二

一、日常性は或る意味では歴史の地盤と考へられ得る。歴史に記載されてゐるが如き行爲も日常生活に屬するものに支へられてをり、その地盤に於て動いてゐる。日常性は我々の生活のより永續的な状態である。我々は我々の生存のこのやうな、より單純な、より恒常な條件に就いては殆ど反省しないのがつねである。ひとは「事件」を好み、事件によつて刺激されることを欲する。このことは人間の存在がその内的本質に於て如何に不安であるかを示してゐる。日常的なものは事件性に乏しく、事件と云ふよりも状態と云はれるやうなものである。然るに歴史のアマチュアが歴史のうちに求めるのは事件である。歴史は我々を容易に「事件によつて思考する」*penser par*

événements (ヴァレリイ) やうに習慣付ける。所謂政治史的歴史はとりわけさうである。政治そのものが屢々虚榮で無益であるのも、政治的思惟が事件によつて思考する傾向を有するがためにほかならない。歴史はそのアマチュアをして日常的なものを輕蔑させ、このものの深い意味の理解を妨げがちである。けれども元來歴史的事件に屬せず、歴史に於ては寧ろただ「逸話」として傳へられるに過ぎぬものに關する領域が却つて人間の實生活であつて、歴史の出來事にとつてもその一般的な條件となつてゐる。逸話は特に歴史的なものの範圍から逸した日常的なものに就いて語られる。世界史的人物が日常的なものに於ては如何に行爲したか、そして彼等が如何に我々凡庸の者と同じ人間らしさを有したか、などといふことを知らせるところに、逸話の主なる興味がある。モンテーニュがプルタルコスを愛したのも、プルタルコスが英雄たちの稀なる運命に就いて物語りながら、彼等に於て日常的人間の生活を顯はし、彼等を「その日常性に於て」 *en leur à tous les jours* 示すことを好んだがためであつた。日常性は歴史の平凡な、自明な前提であるだけ、歴史家の眼から逃れ易く、また歴史敘述から抽象される。二、然るに日常的なものとはただ歴史の地盤といふのみでなく、それ自身既に歴史性を有する。それは決して單なる状態でなく、却つて「出來事」であり、かかる意味に於て既に歴史性を具へてゐる (歴史 *Geschichte* のもとの意味は

出來事 *Begebenheit* である)。それは歴史的事件に比して事件とは云はれぬが如きものであるにせよ、なほ行爲的なものである。日常的人間と云つても千篇一律の人間ではなくて、皆それぞれの性格、めいめいの運命を有する獨自の、個性的な人間である。彼等もまた屢々逸話の持主である。彼等の逸話は固より直に歴史的價值を有するものではなからう。然し逸話は、一方世界的な人物及び事件に於ける或る日常的なものに關する如く、他方日常的な人間及び出來事に就いて或る歴史的意義を含むものに關してゐる。歴史的なものと日常的なものとが相接するところに逸話の領域があると云はれることが出来る。逸話は人間の世界に於て決して稀なものではなく、注意と理解とに富める心は到る處に逸話的なものを發見するであらう。そこで逸話といふ語に附帶する稀少性の意味を離れ、且つその語 (*anecdote, ἀνέκδοτος, inédit*) が歴史敘述の、從つて世界歴史の立場から考へられてゐるのを日常性の立場から考へるとき、逸話の概念に代つて「時事」といふ概念が現はれて来る。時事といふ場合、日常的なものはただ日常性に於て考へられるのではなく、却つて出來事としての歴史性が顯はにされてゐる。日常的と歴史的とが相接するところに時事的なものがある。人間の實生活の現實性は、*actualité* といふ語が同時に意味するやうに、時事的である。しかも我々にかかる時事性を所謂事件性としてでなく、時間性、變化性、出來事の原因

始的な意味に於て理解することが必要である。三、然しながらまた日常的なものと世界歴史的なものとの間にはどこまでも區別があり、そして前者が後者の地盤であると云つても、前者がそのまま後者の原因乃至動機であると考へることは出来ないであらう。もしそのやうに考へるならば、ひとは所謂實用主義的歴史觀 *pragmatische Geschichtsauffassung* に陥るのほかない。事實、日常性を重視する實際的人間學はその歴史觀に於て從來しばしば實用主義的歴史觀に終つてゐるのである。我々はかかる歴史觀を承認することが出来ぬ。日常的なものと歴史的なものとは原因結果の關係に立つてゐるのではない。前者は後者にとつて直接の原因でないばかりでなく、ただ間接の原因ですらないと考へられる。日常的なものと歴史的なものとは直線的に繋がるのでなく、却つて圓環的に結び付くのである。日常的なものは一方確かに歴史的なものの條件であり、且つそれ自身既に歴史性を有するものでありながら、他方またどこまでも歴史的なものから區別され、このものの直接乃至更に間接の原因とも見られ得ないとすれば、兩者が圓環的に結び付くといふことは、ただ如何なる意味を有し得るのであらうか。

右の如き問題情況に相應して更に他の方面から新たにアポリアが見出される。一、日常性は歴史の地盤と考へられるのみでなく、寧ろ或る意味ではその目的ですらある。従つて兩者が圓環的



に結び付くといふことは單に、世界歴史的なものが歴史の中心であつて、日常的なものはその周邊であるといふが如き關係にあるのではない。單にかくの如く見ることはなほ、いはば歴史哲學的偏見を脱しないものと云はねばならぬ。歴史と文化とは屢々同一視されてゐる。リツカートの如き、歴史的なものを爾餘のもの、つまり日常的なものから區別する規準として文化價值の概念を掲げた。このやうにして歴史を重視する者は一切の人間的なものを偏に文化價值の見地に於て、文化中心の立場から評價する傾向を有し、従つて日常的なものはそれ自身の價值に於て彼等から正當に取扱はれないのがつねである。日常的なものは固有の文化的なものに對しては寧ろ或る自然的なものと見られる性質を具へてゐるからである。然しながら文化を日常的なものにするといふことは重要な歴史的活動でなければならぬであらう。歴史の意義は文化の創造に存すると見做されるにしても、文化は日常性を得ることによつてその意義を完うすると考へられ得る。文化の擔ふ普遍妥當性といふ論理的價值は日常性といふ生の意味に達することが必要である。我々は歴史哲學が從來屢々陥つたが如き、日常性から切離された抽象的な文化主義に同意することが出来ない。寧ろ日常性が人間の實生活として歴史の目標であるべきものと考へられるであらう。二、ところで日常的なものと云つても不變のものでなく、變化する。しかもそれは歴史の變化する限

りに於て根本的には變化する。歴史的なものは日常的なものに作用する限り眞に歴史的なものであるのである。かくの如き意味に於ては世界歴史的なものがどこまでも歴史の中心であつて、日常的なものはその周邊であると見られるであらう。日常的なものを意欲する者は先づ世界歴史的なもの、文化的なものを意欲しなければならぬ。三、然るに文化固有の立場と日常性の立場とは同一でない。そこには科學と常識との間に於けるが如き相違がある。科學は常識の單なる延長でないやうに、常識も科學の單なる延長でなく、そこにはアリストテレスが *epistēmē* と *doxa* とに關して述べたが如き相違がある。常識が常識として固有の價值を有するのは自然の世界に於てでなく、人間的且つ日常的行爲の領域に於てである。即ち常識は日常性と有機的に結び付いた知識であつて、常識の性質、その價值、その限界は、日常性の本質を究めることによつて明かにされる。ここに從來の認識論が科學的知識の批判として取殘して來た常識の批判の問題がある。科學の立場と常識の立場とが異なる如く、文化の立場と日常性の立場とは同一でない。これをば同一であるかの如く考へるとき、ひとは文化に關して惡しき功利主義に陥らねばならぬであらう。またそのときには二つの立場の相違に基づいて生れる文化に固有な悲劇性は見失はれ、安價な啓蒙主義に陥らねばならぬであらう。かくて我々は日常性から切離された抽象的な文化主義に反

對して日常性が或る意味では歴史の目的であると考へるにしても、日常的なものは根本的には歴史的なものが變化する限り變化するのであつて、しかも文化の立場と日常性の立場とは同じでなく、一を他の延長として考へることは不可能である。日常的なものと歴史的なものとは直線的にでなく圓環的に結び付くと云つても、この關係は單なる相互作用の關係とは見られ得ない。相互作用をなすものの基礎には連續性、共通性が存しなければならぬ。固より確かに、日常的なものは歴史的なものに作用し、歴史的なものは日常的なものに作用し、そこに相互作用の關係が認められる。然しながら唯それだけが一般的な關係であるのではなく、兩者の間には全く相絶ち、相通ぜざるものがある。凡てかくの如き事態は如何に説明さるべきであらうか。

### 三

日常的なものも歴史的である。然るにかくの如く考へ得るためには、歴史の概念そのもののうちへその内的要素として或る自然の概念を導入し、それが要求されるであらう。蓋し日常性の概念は何等かの自然の概念なくしては基礎付けられ得ぬやうに思はれる。嘗て日常性の深い意味を考へた思想家は、モンテーニュにせよ、またゲーテの如きにせよ、それぞれ自然概念を基礎と

した。東洋思想は歴史の見方を缺くと云はれるだけ日常性を重んずることを特徴としてゐるが、この場合に於てもその根柢となつてゐるのは特殊な自然概念であらう。我々は日常的なものに纏はる自然性の外観を排除すべきであるだけ、それだけ深く歴史そのもののうちに根源的に自然を認めざるを得ない。この點、自然科學と歴史學との對象的認識の區別から出發する現代の多くの歴史哲學が自然と歴史とを抽象的に分離し、また分離せざるを得ぬのとは反對である。我々の云ふのは、固より自然と歴史とが客觀的に如何に關係するかでなく、却つて歴史の内的な契機としての自然である。單なる自然の概念によつて歴史が基礎付けられないことは勿論であるが、また單なる自由の概念によつても歴史は基礎付けられることが出來ぬ。カント的な道德主義の行爲論は、行爲をただ自由の概念によつて基礎付けようとした。かくては行爲の「出來事」としての意味は理解されず、従つてまた歴史的行爲の意味は理解されない。なぜなら歴史の根本的な意味は出來事といふことである。出來事の意味を有するには、行爲は私が爲すものであると共に私にとつて成つたものといふ意味を有しなければならぬ。それは自由であると共に運命でなければならぬ。その運動の原理は自己自身のうちにあると共にまた自己自身のうちにないといふところがなければならぬ。アリストテレスは自然的なものを定義して、自己自身のうちに運動の原理を有す

るものと云つたが、行爲が植物の生長の過程の如き自然的なものから區別されるといふことのうちには、その運動の原理が自己自身のうちにないといふ意味が含まれてゐる。このことは勿論それが外的原因によつて規定されてゐるといふことではない。我々の行爲は凡て因果の連鎖に繋がれてゐると考へられるが、もしどこまでも唯さうであるとすれば、行爲と云ふべきものはなくなつてしまふ。行爲は内的に規定されたものでなければならぬ。然し内と云つても單に意識のことではない。眞に内なるものは單なる内を超越したものである。およそ行爲は單なる内在の立場に於ては考へられず、超越の概念を必要とするが、かかる超越は、嘗て「二重の超越」といふ語をもつて現はした如く、外に於ける超越と共に内に於ける超越でなければならぬ。行爲はかくの如き意味に於ける内と外との統一である。内に超越したものは有とは考へられ得ぬものであつて、客體の有に對しては無と稱せられるのほかないであらう。人間の行爲はかかる無によつて規定され、そこでその運動の原理が自己のうちにないといふところがある。無からの規定性、この受動性が我々のいふ *typhos* である。パトスとは無から打たれることである。このやうにして行爲は運命の、出來事の意味を有するのである。歴史的行爲が單なるブラクシスでなくポイエシスであると云はれるのも、かくの如き意味によつてである。

然しまた、どのやうな自然的な行爲の根柢にも自由が豫想されねばならぬ。習慣は日常性の基礎に屬すると見られ、日常的なものは習慣的なものと考へられるほどである。ところで習慣は機械的である。その運動の系列を形造る一と他とは必然的に決定されてゐる。それは自然のうちへ挿し込まれ、自然と一致する我々の部分である、それは自然そのものであると云はれるであらう。然るに全く機械的で單なる外的必然性に支配される物體は習慣といふものを有しない。習慣を有し得るものは變化し得るものでなければならぬ、けれども變化し得る凡てのものが唯それだけの理由で習慣を有し得るものであるのではない。物體は場所を變ずる、然しひとがひとつの物體を百度續けて同じ方向に同じ速度で投げたとしても、それはこのために習慣を作るといふこととはないであらう。習慣は單に一の状態でなく、却つて一の傾向性である。それは最早存しないまた未だ存しない變化にとつて、即ち可能なる變化に對して存續する一の傾向性である。習慣は單に可變性を含むのみでなく、傾向性もしくは内的能力に於ける變化を前提してゐる。従つて可能性と現實性、内と外といふが如き區別がその物の本質的構造に屬するものにして習慣を作ると云ふことが出来る。直接性と同質性の世界即ち機械的秩序の世界に於ては習慣は存し得ない。習慣を作り得るものは内的自發性を有するものでなければならぬ。習慣は觀念聯合といふやうな機械的原

理によつて説明されるものでなく、逆に觀念聯合といふことも習慣の原理から説明されなければならぬ。固より絶対に自發的なもの、能動的なもの、絶対に自由なものも習慣を作らないであらう。ラヴェッソンの云つた如く、習慣は意志と自然との比例中項である。自然は意識のうちへ喰ひ入つてゐる、然しまた自由は自然のうちへ流れ込んでゐる。そこでは自然の底に自由が見られると共に意識の底に自然が見られるのである。ただ習慣を破り得るもののみが習慣を作り得る。習慣と云つても唯靜的なものでなくて動的なものである。それは自然と自由、受動性と能動性との中間であり、従つて習慣は反對と運動との領域のうちに閉ぢ込められてゐる、とラヴェッソンは考へた。我々はそこに習慣そのものの歴史性を認め得るであらう。歴史は反對と運動とに於てあり、自然と自由との結合である。習慣は自然である。けれどもそれは直接性と同質性の世界即ち機械的秩序に於ける自然には屬せず、習慣を有し得るものは内と外といふが如き構造を含むものである。このやうな内と外との關係は可能性と現實性との關係と考へられる。習慣は一の内的傾向性であり、習慣的行爲はかかる内的傾向性の實現として可能性と現實性との關係に於て考へられることが出来る。然るにそのやうに考へられるのみでは、習慣は依然として單に自然と見られるほかないであらう。可能性と現實性との關係は、機械的自然の概念ではないにしても、有機的自然

の概念と見られ得るからである。アリストテレスは自然的なものをまさに可能性及び現實性の概念によつて解明した。然るに習慣は單に自然でなく、行爲的なものである。行爲的なものは自由なものであり、習慣を作り得るものはまた習慣を破り得るものでなければならぬ。内と外との關係が單に可能性と現實性の關係と考へられるとき、内はなほ何かの有として客體的に捉へられてゐるのである。

ところで歴史の原理は時間であり、自然の原理は空間であつて、空間と時間とは自然と歴史との區別を現はすものと見做されてゐる。それ故にもし歴史の内的な契機として自然を考へるならば、空間性の規定を歴史のうちに認めることになると云はれるであらう。歴史的なものは單に時間的なものでなく、時間的・空間的なものである。然しながら自然と歴史との區別がどこまでも認められねばならぬ限り、歴史の原理はどこまでも時間であつて空間ではないと云はねばならぬ。單に時間的・空間的と云ふならば、歴史ばかりでなく自然もまたさうであらう。日常的なものも歴史である限り、根本に於て時間的でなければならぬ。その基礎に考へられる自然と雖も、どこまでも歴史的な自然である。歴史は單に時間的・空間的と云はれるのでなく、空間は歴史的空間性として寧ろ時間の一方向と見られることが必要である。そしてかかる方向を有することが、所



謂「空間化された時間」乃至物理的時間に對して現實的な歴史的時間の特徴である。時間の標識として繼起が考へられるやうに歴史的時間は單に直線的なものでなく、また空間の標識とされる共在の如き意味を含んで圓環的なものである。歴史的時間的なものは直線的にと同時に圓環的に限定されてゐる。現實の歴史的時間は直線的限定と圓環的限定との二つの方向を包んでゐる。それは *Zeitraum* といふ意味を有する。かかる意味に於てそれは持續的であるが、決して單なる持續でなく、却つて相反する二つの方向を含むものとして本來動的である。現實的な歴史的時間は固よりつねに二つの方向を含みつつ、しかもいづれかの方向に於て充實される。その方向の異るに應じて、我々はそれぞれの時間概念を有するのである。例へば *période* と *époque* の區別である。一方は圓環的限定の、他方は直線的限定の方向を現はすであらう。しかも圓環的限定が單なる圓環的限定でなく、直線的限定が單なる直線的限定でないことは、ペギの如きがこれらの語を寧ろ反對に、即ちペリオードを歴史の過渡期、エポックを圓熟期の意味に用ゐたところからも知られよう。歴史的時間は圓環の外に圓環を作りつつ進む。圓環の結ばれるところは却つて既に新たな圓環に移りつつあるところであり、圓環の毀れるところは却つて既に新たな圓環の結ばれつつあるところである。圓環的限定と直線的限定の方向の區別は、また世代 *Generation* と時

代 Zeitalter との區別に於ても認められるであらう。世代の概念に於ては寧ろ其在の關係が、時代の概念に於ては寧ろ直線的推移の關係が現はされてゐると見ることが出来るであらう。

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

がら、いづれかの方向に於て充實すると述べた。時間は「熟する」*zeitigen* ものであり、歴史は熟する時間に於て考へられねばならぬ。かかる時熟もしくは時間充實の意味に於て方向の區別が考へられる。出來事は「充實された時間」*erfüllte Zeit* として生ずる。出來事には時熟の意味が含まれてゐる。かやうな充實された時間、熟する時間を我々は *καρπός* といふ語をもつて現はすことが出来る。カイロスカイロスは瞬間の意味を有するが、單なる内的時間ではない。却つて内と外とはカイロスに於て結び付くのである。行爲は出來事の意味に於てカイロスに於て時熟するのである。カイロスは運命の意味を有するが、然しそれは單なる外的運命を現はすのでないやうに、また單なる内的運命を現はすでもない。内と外とが結び付く歴史的時間の充實がカイロスである。世界歴史的なものと日常的なものとの區別はカイロスの時間から考へられる。然しながら我々は未だ問題論究の單なる端緒を見出したに過ぎぬ。我々の問題が更に具體的に取扱はれるためには「世界」の意味の闡明されることが必要である。蓋し世界歴史性の概念は固より、日常性の概念も「世間」*Welt* (世界) と繋がつてをり、共に世界概念と不可分であるからである。そこに兩者の共通性がある。世界と云へば、客體的なもの、特に自然的對象界が考へられるやうになつてゐるが、その本來の意味に於ては、*Welt=werlt, wëralt (wër "Mann" + alt "Alter" "Generation")* の示す如く、

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

## 表現に於ける眞理

### 一

これまで美學と呼ばれてゐるものは、根本に於てクラシック藝術の様式心理學的な解釋にほかならない。かやうなクラシックの藝術現象の前提として美の概念が考へられ、美學はその考察方法の相違にも拘らずいづれも美の概念を定義することにのみ努力して來た。かやうな美學がその結果を藝術の全範圍に推し及ぼし、かの美の概念とは全く異なる前提を含む藝術上の諸事實をも説明し得たと信ずるとき、その利益は害惡となり、その支配は越權となる。それ故に美學と客觀的な藝術理論との決定的な分離は、眞面目な藝術的研究にとつて生命に關する必要でなければならぬ。かくの如くウオルンガーはゴシック藝術の形式の問題を論ずるにあたつて述べてゐる。所謂美學はクラシックといふ特定の様式の藝術を基礎として作られたものであるから、それをもつて他の様式の藝術を律することは出来ない。ゴシック藝術の眞の偉大さは、美の概念に於て頂點に

達する普通の藝術觀念と何等關はりあるものでなく、ゴシック的價值を現はすものとして美の概念を取り入れることは却つて混亂を惹き起すことになる。客觀的な藝術理論は自己を美學から分離することによつて新しい根柢の上に立たねばならぬとウォリンガーは論じてゐる。

\* Wilhelm Worringer, Formprobleme der Gotik.

いま同様のことが更に一般的に表現の問題に關しても云はれ得るであらう。從來の表現論は主として藝術を基礎とし、また特に美學に定位をとつて建てられてゐた。それだからこの理論の局限性は、とりわけそれが藝術的表現とは異なる表現の諸事實にまで擴張されるとき明かになつて來る。しかも從來の表現論が藝術として美學に定位をとつてゐたといふことは、單に外に現はれた關係に於てのみでなく、その理論の內的構造そのものに於て見らるべきことである。換言すれば、その理論は根本に於て美的として特徴付けられ得る構造を含んでゐる。ここに美的と云ふのは、後にも論ずる如く、表現に於ける内と外との關係を連續的に考へること、乃至表現を可能性と現實性との關係に於て考へること等である。現代の表現論に最も大きな影響を與へたデイルタイは、ヘーゲルの所謂客觀的精神に比すべき「生の客觀化」の概念に於て、表現の問題を廣く藝術以外の領域に就いても考へたに拘らず、その根本理論はやはり美的であつた。ヘーゲルの立場もキエ

ルケゴールの評した如く美的であつた。勿論新しい藝術理論が自己の根柢から、美學の對象とされるクラシック様式の藝術をも十分に説明し得るものでなければならぬやうに、新しい表現理論は當然自己の基礎に於て藝術的表現の問題をも適切に取扱ひ得るものでなければならぬ。

ところで美學と藝術理論との決定的な分離を要求したウォリンガーは、このやうな要求を基礎付け且つ代表するといふことがコンラット・フィードラーの生涯の仕事であつたと云つてゐる。然るにかくの如き見地からフィードラーを顧るとき、我々は從來の美學の根本概念が「美」であつたに對しフィードラーの藝術理論の中心概念は寧ろ「眞」であるといふことを發見するであらう。<sup>\*</sup>彼は屢々「藝術的眞理」(künstlerische Wahrheit)に就いて述べてゐる。例へば遺稿の中で曰ふ、「藝術のあらゆる考察、あらゆる理解、あらゆる評價にとつて方向を定める中心點としての藝術的眞理の概念。それを種々なる種類の藝術に於ける一系列の例に於て展開しなければならぬ。それは今日單に外面的に體系的であつて内面的には方法的でない藝術史の本來の課題にとつても規準的である。藝術的眞理に於ける實質のみが藝術作品の永續的價值を決定する、あらゆる他の性質は副次的であつて、一時的な効果を基礎付けるに過ぎない」。かくの如くフィードラーの藝術理論は美の概念よりも藝術的眞理の概念を中心とすることによつて從來の美學から自己を區別し

ようとした。丁度そのやうに新しい表現理論は美的な見方をして來た從來の表現論に對して表現に於ける眞理の概念を問題にすることによつて自己を確立しなければならぬと考へられる。

\* 特に *Moderner Naturalismus und künstlerische Wahrheit* といふ論文及び遺稿 *Aphorismen* 中の *Künstlerische Wahrheit* の項を見よ。

表現に於ける眞理の問題は表現理論一般にとつて方法論的に重要な意味をもつてゐる。およそ表現理論の意義を方法論的に價値付けたことはデイルタイの功績であるが、彼に於ては表現の問題は主として理解の方面から捉へられ、彼の表現論は解釋學であつた。この場合解釋學といふことは特定の含蓄のものである。嘗て論じた如く、かやうな解釋學は、歴史的起原から云つても、理論的實質から云つても、有機體説を基礎とし、従つて内在論的な、また美的な立場に立つてゐる。我々は固より表現理論から理解乃至解釋の問題を抽象してしまふ一面性に陥つてはならないが、他方我々はその場合に於ても所謂解釋學的立場の内在論的な見方を取ることが出来ない。然るにこのやうな内在論的な見方は何よりも理解もしくは解釋の眞理性の問題を提起することによつて破られねばなくなるであらう。蓋し眞理の概念は超越の概念を含み、眞理はつねに超越的なものに關係付けられてゐる。かくの如き超越的なものは先づ意識の外に存在する物と考へら



れるであらう。眞理は物のうちにあるのではなく、却つて思惟のうちに、特に判斷のうちにあると云はれて來た。アリストテレスの語を用ゐれば、眞としての存在（*ὡς οὐκ ἔστιν ὂν*）は外部の存在（*ἐξ ὅν*）でなくて思惟の状態（*πρὸς τὴν διανοίαν*）に過ぎない。然しながら、眞理は單純に判斷に屬するといふのではなく、却つて判斷が物と一致する限りに於て判斷に屬すると考へられるのである。眞理は思惟と物との一致に存するといふのが、眞理に就いての古典的な見解である。アリストテレスは、分離されてゐるものを分離されてゐると、結合されてゐるものを結合されてゐると考へる者は眞を語り、物があるのとは反對に考へる者は偽を語る、と述べた。近世に於て認識理論を變革したと稱せられるカントも、差當りこれと異ることを考へたのではない。彼は純粹理性批判の先驗的論理學への序論の中で、「眞理とは何か」と問ひ、そして答へて云つてゐる、「眞理といふ名辭の規定、眞理は則ち認識とその對象との一致であるといふことは、ここでは與へられたものとして前提される、けれどもひととは各々の認識の眞理の普遍的な且つ確實な規準が如何なるものであるかを知らうと欲する」。眞理が認識とその對象との一致に存することは、カントによつて否定されたのではなく、寧ろ當然のこととして前提されたのであつた。彼は續けて曰ふ、「眞理が認識とその對象との一致に存するとすれば、そのことによつてこの對象は他

のものから區別されねばならぬ。なぜなら認識は、それが關係付けられる對象と一致しない場合には、たとひそれが他の對象に就いては妥當し得るやうな或るものを含んでゐるとしても、偽である<sup>\*</sup>。カントも眞理は判斷と物との一致に存するといふアリストテレスの規定を認めたのであつて、彼の問題は寧ろその後のことにあつた。眞理は單に意識の内部で考へられ得るものでなく、つねに意識を超越するものへの關係を含んでゐる。眞理が人生にとつて有する嚴しさも、それがこのやうに我々の意識を超越するものに關係するところにある。然し眞理は他方我々と全く無關係に考へられ得るものでなく、却つてまた我々の思惟に屬するところに、それが人生にとつて有する嚴しさもあるのである。理解や解釋に就いても同じやうに云はれよう。理解や解釋に就いてもその眞理とは如何なるものであるかと訊ねることによつて、我々はもはや單なる意識の、内在の立場に留まることが出来ないであらう。眞理はここでも何等か超越的なものへの關係を含まねばならぬと考へられるからである。然しながら、この場合にも眞理は思想と物との一致と見られ得るであらうか。たとひさうであるとしても、そのことは精密には何を意味するであらうか。

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

眞理の概念に於ける *being* (外部の存在) への關係は表現の場合或る意味では遙かに大きい。なぜなら表現的なものは本來單なる觀念でなく、寧ろ、觀念の物質化 (materialisation) であり、そしてそれに就いては、單にその理解や解釋ばかりでなく寧ろ根源的には表現的なもの、そのものが眞或は偽と語られるからである。尤も既にアリストテレスも、判斷でなくて物が眞或は偽と語られることを認めた。彼は眞及び偽は種々の意味で語られると見、これにおよそ四つの根本的な意味を、詳しく云へば、一、結合と分離を含む判斷が眞或は偽と云はれる場合、二、單純な知覺または概念が眞或は偽と云はれる場合、三、眞なる物或は偽りの物といふやうに物が眞もしくは偽と云はれる場合、四、眞なる人或は偽りの人といふやうに人間が眞乃至偽と云はれる場合を區別した。ところでこれらのうち後の二つの意味、即ち物と人間とが眞と語られるといふことは、物や人間が表現的なものと考へられる場合特に適切な意味をもつてゐる。ブレンターノ等のアリストテレス學者は、物や人間即ち存在が眞と語られるのは、固有な意味に於ける眞、言ひ換へれば判斷の眞に對するアナロジーに従つてであると解してゐるが、アリストテレス解釋の問題は別として、物や人間が表現的なものの意味に於て眞と語られるといふことは、單にかくの如きアナロジーによるものとは云はれないであらう。表現的なものとして物や人間はそのものが直接に、

根源的に、本來的な意味に於て眞と語られるのである。所謂命題の眞理とは異なる存在の眞理の問題はこのやうにして何よりも先づ表現の問題に關はつてゐる。しかも表現をそのものとして眞と語することは特に、それを理解の立場からでなく制作の立場から考へるとき必然的に要求されてゐる。一般に表現の問題、特殊的には表現に於ける眞理の問題は、根本的に制作の立場から考察されることゝ大切である。理解は一の意識過程であつても、制作はさうでない。制作はただ知ることではなくて作ることであり、作ることは單に意識の内部に於て起り得ることではなく、作るためには我々は身體を必要とし、外部の存在に働きかけて、我々の外部に作品が出來上るといふことが問題である。そして我々は作られたものそのものに就いて眞であるとか偽であるとかと語るのである。

然らばかくの如き表現の眞理に就いても、眞理は物と思想との一致であるといふ見方は妥當するであらうか。この場合その見方は、表現は單なる觀念でなく觀念の物質化として或る客觀的なものであるといふ理由から既に、アナロジイの意味のものとならねばならぬやうに見える。固より表現は單に客觀的なものでなく、我々によつて作られたものとして主觀的な意味をもつてゐる。眞理はかかる主觀的なものと客觀的に存在する物との一致であると考へられるであらう。藝術の眞理性を強調し、藝術は自然科學の如く客觀的でなければならぬと思惟した十九世紀の自然主義

の藝術家は、そのやうに考へた。もしさうであるならば、藝術は畢竟自然の模倣となるのほかない。けれども一個の作品が「眞に迫る」と云ふとき、それは單に外的現實の正確な模倣であるためであらうか。却つてただ與へられた現實を忠實に模倣したに過ぎないやうなものは眞に迫るとも感ぜられないであらう。表現の迫眞力は表現と外的現實との一致からは説明されず、そしてかやうな迫眞力を除いて表現に於ける眞理は考へられぬ。また藝術はその本質上創作であり、嘗て存在しないやうな新しい作品を作り出すものとすれば、それはいつたい如何なる外部の存在と一致すると云はれるであらうか。科學的知識は對象的な認識としてどこまでも外部の存在の模寫といふ意味を離れ得るものでなく、構成主義と稱せられるカントの認識論にあつてすら、問題は思惟と對象との一致が如何にして可能であるかといふことであり、ただ彼はこの問題が從來の模寫説の前提に於ては解決されないことを明かにしたのであつて、この問題そのものを認めなかつたのではないとも見ることが出来る。然るに藝術的眞理の場合、如何にしてもかくの如きことは云はれ得ないのではなからうか。フィードラーは自然主義の藝術家に刺戟されて眞理の概念を彼の藝術理論の中に据ゑるやうになつたが、然しまた彼ほど明瞭に藝術が現實の模倣であるといふ思想に反對した者もない。フィードラーによれば、藝術は現實の觀念化でないと共に、現實の模倣

でない、却つて藝術は「現實の生産」(Produktion der Wirklichkeit)である。藝術的活動の原理は、藝術的活動に於て現實が一定の方向に於て存在を、換言すれば形態を獲得するといふ意味に於て、現實の生産である。藝術はこれを生産する藝術的活動から出發して考へられねばならず、そしてこのものから出發するとき美は藝術一般の原理と見られることが出來ず、寧ろその第二次的な効果を現はすに過ぎない。藝術は現實の生産であるとすれば、「藝術的に眞であることは意圖の、意欲(Wollen)の問題」ではなく、却つて才能の、能力(Können)の問題である」。藝術的活動の本質は外的現實の模倣にあるのでないから、それに於て生産される現實の眞理が外的現實との一致に存すると考へられ得ぬことは云ふまでもなからう。然しひととは、藝術家の活動に於て表現に達する世界が我々の知つてゐる現實と一致しないからと云つて、それが非現實的であるとか超現實的であるとかと考へてはならぬ。それはどこまでも現實的なものである。この現實は外部に自己と一致するものを有せずしてそれ自身が眞理である。それは現實的なものとして固より客觀的なものである。けれども他方それが藝術的活動に於て生産されるものである限り、この現實は單に客觀的なものとは考へられぬ。藝術作品は内部から理解されねばならぬと云はれるのも、それが單に客觀的なものでないからである。尤もフィードラーの云つた如く、「藝術作品は感情で作

られるのでない、だからそれを理解するにも感情では足りない」であらう。作品はこれを作つた藝術的活動そのものから、その擔ふ内的法則性に從つて理解されねばならぬ。然しながらフィードラーのいふ藝術的活動もウオリンガーのいふが如き藝術的意欲を離れて考へることが出來ぬ。唯一つの様式の藝術が存在するのでなく、種々なる様式の藝術が存在するのであるとすれば、藝術理論にとつての中心問題は能力 (Können) でなく、却つて意欲 (Wollen) であり、意欲の差異である、能力に關しては寧ろ、ひとは彼が欲した凡てのことを爲し得たのであつて、ただ彼の意欲の方向に存しなかつたことをのみ爲し得なかつたのであるといふことが公理として認められねばならぬ、とウオリンガーは論じてゐる。藝術は意欲といふが如き主觀的なものによつて限定され、かかる主觀的限定を含むが故に藝術は表現的なものである。それでは藝術的眞理は作品とその根柢にある意欲との一致に存するのであらうか。然しもし意欲が主觀的なものであるとすれば、かくの如き主觀的なものと一致することが如何にして眞理と考へられ得るであらうか。それのみでなく、ウオリンガーが公理として認めねばならぬと云つたやうに、藝術家は彼の欲する凡てのことを爲し得るものとすれば、彼の意欲は凡て作品に於て顯はになり、藝術作品を離れてその根柢に藝術的意欲が存在するとは考へられ得ないであらう。藝術的意欲と藝術的活動とは、Wollen

と Können とは、別のものではない。意欲はいはば剩すところなく作品のうちに入り込み、そのほかに何等残存しない。従つて表現とその意欲との一致に就いて語ることも無意味にされてゐる。あらゆる藝術はそれ自身の表現である。眞理と呼ばれるものは、この表現を離れても存在するが如き或るものの表現でない、とフィードラーは云つてゐる。<sup>\*</sup>それ自身の表現であるものが眞理なのである。表現は外部であつて、それとは別に内部の體驗があるといふのではない。そこには外部でないやうな内部もなく、内部でないやうな外部もない。表現的なものはそれ自身に於て主觀的、客觀的なものである。かかるものとしてそれは獨立なものである。表現的なものは、その外部に自己の一致すべきものを有せずして、またその内部に自己の一致すべきものを有せずして、眞理である。然しながら、もしかくの如くであるとすれば、眞理の概念にとつて缺くべからざるものと主張された超越的なものは何處にあり、そして如何にこのものに關係付けられてゐるのであらうか。この根本的な問題に答へるために、我々はそれに先立つて表現的なものが獨立なものであると云つた意味を一層突込んで考へてみる必要がある。

\* 遺稿 Wirklichkeit und Kunst を参照せよ。



分り易くするために、結論に於ては違はねばならぬに拘らず、表現の代表として藝術の場合を  
とつて考察を進めよう。藝術は制作であり、従つて藝術的に眞であることは意欲の問題でなく、  
能力の問題であると云はれた。然るにかかる能力にとつて技術は最も重要な要素をなすであらう。  
藝術に於ける技術の重要性はヴァレリイやアランの如きも努めて力説したことであつて、藝術家  
は職人のやうでなければならぬ、天才はただ作品に於てのみ知られる、職人氣質なしには如何な  
る詩的天才もない、と彼等は述べた。技術は物に就いての客觀的知識を豫想する。大理石に働き  
かける藝術家は——「堅い石を装ふ者は幸ひである」(アラン)——この石の性質に就いて、そ  
れと彼の活動との間の因果關係に就いて客觀的知識を有しなければならぬ。藝術は觀念の物質化  
であるといふ意味に於て、且つ表現に於て素材と形式とを、また形式と内容とを抽象的に區別す  
ることが不可能である限り、藝術にとつてこのやうな知識の眞理が要求されるといふ場合、その  
眞理は思惟と存在との一致を意味すると考へられるであらう。技術は無制約に自然法則に依存し  
てゐる。然しながら、技術と科學とは(如何に兩者の間に密接な關係があるにせよ)區別され、

藝術と技術とは（如何に藝術にも技術的なところがあるにせよ）異り、更に技術と云つても工藝に於ける技術と藝術に於ける技術とは（如何に兩者の間に類似があるにせよ）同じでないであらう。表現の本質を把握するためにはこれらの區別、差異を明かにすることが必要である。

既に工藝的技術に於ても、技術は固よりつねに自然法則の遂行であるけれども、單にそれだけではない。自然はそのままにしておかれても自己の法則を遂行しはするが、回轉する車の如きものを生ぜしめはしないであらう。技術の存在には自然法則の要素のほかに第二の要素として人間の意欲が加はらなければならぬ。技術家は自然法則と彼の意欲との綜合を求める。そして技術は自然の加工であり、この加工といふことが技術の存在の第三の要素である。技術はつねに人間の活動と結び付き、その限りその知識も主體化され、既に行爲的知識の意味があるであらう。このやうにして技術の本質は「發明」であると云はれる。自然法則は發明されるものでない、それはただ「發見」されるのである。技術に就いても發見と云はれることがあるにしても、その意味は自然法則が發見されるといふのとは異り、寧ろ發見に對し發明として區別されねばならぬ。技術の本質は發明であり、これまで存在しなかつた新しい性質の獲得である。それは地上を豊富ならしめる。その基礎となつてゐるのは既知の自然法則であるとしても、その發明は意想外のもの、

ひとを驚かすものをもつてゐる。技術は單なる發見でなくて發明の意味を有する故に、技術によつて作られたものが既に表現の意味を有し得るのである。しかもひとは制作的に働くことによつてのほか何事も發明することが出來ぬ。

\* Vgl. Friedrich Dessauer, Philosophie der Technik.

工藝的技術も發明として既に或る創造的性質を具へてゐる。けれども技術はなほどこまでも「發明」として「創造」と云はれる藝術の如きものから區別される。創造物である藝術作品は發明物である技術的形態よりも表現的なものと認められてゐる。本來の意味に於て表現的であるのは創造されたものであつて、技術的形態が表現的と見られるのも、技術が既に或る創造的性質を有するためである。ところで表現的なものは獨立なものである。そしてただ獨立なものの生産のみが創造と云はれることが出来る。工藝に於ける技術は、その根源に溯ればいづれも發明であるにしても、繰返され得ることに於て意味をもつてゐる。發明は一回的でなく、工場に於て繰返され得る技術として、かく繰返されることに重要性があるのである。それ故に技術の過程並びにその生産物は個性的なものでなく、却つて一般の例の意味を有するに過ぎぬ。然るに藝術的なものは個性的なものである、そして個性的なものが獨立なものであり、かかるものが表現的であるの

である。技術と藝術との差異は、技術的に生産される道具と創造的に生産される藝術作品との區別を觀察するとき、次の如き點に於て認められるであらう。

一、道具は一定の技術的課題に應ずる技術的形態である。このものはデッサウエルの云ふやうにその課題にとつて豫定された唯一の形態に向つて完成されるものであるとしても、かかる完成への途上にある種々の形態に於ける道具も、みな道具の意味を有し、それぞれの歴史的時代に於てそれぞれ道具としての機能を營むことが出来る。言ひ換へれば、道具は眞の完璧性を有するものでない。完璧ならぬ道具も道具である、寧ろ一個の道具は動かし難い完璧性に達した場合、既に古びてしまひ、他の新しい道具によつて追ひ越されるのがつねである。道具はなほ改良の餘地を有する限り道具であるとも云ひ得よう。かくの如きことは道具の機能が主として有用性に關はることを示してゐる。有用性を目的とする道具は一般性を具へたものでなければならぬ。工藝的技術も既に行爲的なものとして單に一般的なものであり得ず、道具はいづれも個別的な形態のものであるけれども、眞に個性的なものでなく、却つてなほつねに他の例として存在する。これに反し藝術作品は個性的な、一回的なものであり、かやうなものとしてそれぞれの完璧性をもつてゐる。

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

三、固より技術は目的活動であり、一の道具と他の道具、或はそれと人間の身體的活動とは、合目的々な聯關によつて結ばれてゐる。然しこの合目的性は藝術的制作活動の如きに比して外面的であり、目的論はそこでは外面化されてゐる。技術の目的<sup>、</sup>論は外面化された目的論である。このやうな場合には目的論は因果論の逆であるといふ見解も成立し得るであらう。技術に於ては目的論は外面化されてゐる故に、その全體の聯關の部分部分を切離してこれの意味を道具に於て客

觀化することが可能である。然るにかくの如きことはとりもなほさず技術の對象界がベルグソンのいふが如き空間化された時間の世界であることを示してゐる。所謂技術的知性の關はるのとは、とこのやうな世界である。「我々が幾何學者として生れるやうに我々は職工として生れる。いな、我々が職工であるといふ理由によつてのみ我々は幾何學者であるのである」、とベルグソンは書いてゐる。技術と科學との間には本質的な聯關が存在する。それらは客觀的世界に關係し、然るにこの世界の性格は或る根源的な過去性であると見られることが出来る。客體とは、我々が何を始めるにせよ、既にそこにあるものである。物と云はれ對象と云はれるのは、かくの如きものである。この世界に於ては原理的に「凡ては與へられてゐる」のであつて、本來の意味に於ける創造といふことは考へられない。眞の創造は過去からのものでなく、現在からのものである。藝術的創作の如きが一の目的活動であることは云ふまでもないが、この場合の目的論は内面的であつて、そして眞に内面的な目的論は「目的なき目的論」である。それは何等因果論の逆と云はれ得るやうなものでない。職人は彼の頭の中に豫め存在するイデーに従つて仕事をする、彼の製作は對象的製作である。然るに藝術家の仕事は、それが純粹であればあるほど、無からの創造である、彼のイデーは作ることのうちに於て生れて來るのである。

右の論述を通じて明かになつたことは、技術に於ける客觀への拘束である。技術はどこまでも客觀に拘束されてゐる。固より技術は生産として既に行爲的なものであり、また人間的意欲と結び付かない技術は存在しない。然るに客觀への拘束から自由でない技術は同時に主觀への拘束を脱却しないものである。技術的形態はそれを作つた人間からどこまでも離れ得ないものである。道具はその本性上完璧性を有しない故に、一旦作られるや否や、もはや動かし難いものとなるのでなく、寧ろ絶えずそれに改良が加へられる。技術家は發明家であると共に改良家である。彼は自分の作つたものを始終改良して行く。ところで表現的なものが獨立なものであるといふことは、かくの如き種類の客觀への拘束並びに主觀への拘束から自由であるといふことを意味してゐる。藝術は現實の模倣でなく、世界の變更を直接に目差すのでなく、實際上の有用性を目的とするのでもなく、却つてそれ自身が目的である故に、客觀への拘束から自由である。それはまた一旦作られるや否や、作者自身ですらもはや動かし難き獨立なものとなる故に、主觀への拘束からも自由である。然るにこのやうに主觀への拘束から自由であるといふことは、實はその反面に於て、表現的なものが眞に主觀との結合を含むことを現はしてゐる。一人の藝術家の作つた完璧な作品は他の者が手を加へることを許さず、全くその藝術家と内面的に結び付いてゐる。それは

ただ一般に彼と結び付くといふのではなく、彼の生の歴史の個別的な時間と個別的に結び付いてゐる。これに反し一個の技術的形態は、その發明者自身によつては固より、同時代または後世の他の人々によつても改良されることが出来、また多かれ少かれそのやうに改良されることを待つてゐる。言ひ換へれば、それはその作者との眞に内面的な結合を含まない。そして主觀と眞に内面的に結合せるものが眞に表現的なものである。かやうに表現に於て、主觀に拘束されないことが却つて眞に主觀と結合する所以であるとすれば、客觀に拘束されないことがまた却つて眞に客觀との結合を含む所以でもあるであらう。技術の關はる現實はなほ抽象的であつて、藝術の生産する現實は一層具體的であると云はれてゐる。それにしてもその場合主觀との結合と云ひ客觀との結合と云ふのは、如何なる意味であらうか。またかくの如き結合を含むものが如何なる意味に於て獨立なものと考へられるのであらうか。

表現的なものは創造されたものである。かやうな創造の主體は人間であると考へられるであらう。藝術は人間の作るものである。單に藝術のみでない、デイルタイなどの表現論に於て云はれるやうに、人間のあらゆる生産物が表現の意味を有することが出来る。それではかくの如く表現的なものを作る人間、そのものは如何であらうか。人間そのものがまさに表現である。人間は表現



的なものを作るといふのみでなく、人間自身が表現的なものであるのである。表現の性質に就いて上に述べて来た凡てのことが何よりも人間の存在に當嵌まるのをひとは見出すであらう。人間こそ根本的規定に於て主觀的∥客觀的なものである。人間こそ本來の意味に於て個性的なものである。人間こそ原理的に獨立なものである。各々の人間は自己自身の表現である。ところでもし人間が表現であるとするならば、人間は創造されたものの意味を有するでなければならぬ。表現的なものは創造されたものである。このやうに人間を創造の見地に於て捉へることは人間把握にとつて根本的に重要なことである。人間は主體的に把握されねばならぬと屢々云はれてゐるが、ただ主體的に把握すると云つても曖昧を免れない。人間の主體的把握は創造の見地に於て人間を創造されたものとして把握することによつて可能である。さもなければ、主體的に把握すると云つても、單に主觀的に理解することといふのと異なることなく、また少くとも一面的であることを避け難いであらう。人間を主體的に把握することは主觀的∥客觀的なものとしての人間を全體として把握することではなければならず、このやうに人間を全體的に把握することは創造の見地に於て可能である。然し人間が創造されたものであるといふのは如何なる意味であらうか。それは先づ人間が與へられたものでなく、行爲に於て作られるものであるといふ見解を含んでゐる。行爲は凡

て制作的活動（*konig*）の意味を、また表現作用乃至形成活動（*Bildung*）の意味を擔ふ。教育とか教養とか考へられる人間のビルドゥングもかくの如き形成活動もしくはポイエシスの根源的な意味から理解されるのでなければならぬ。恰も藝術作品が藝術的活動の過程に於て作られるやうに、人間そのものも行爲に於て作られ、行爲がポイエシスの意味を有する故に、表現的なものである。かかる行爲に於て凡ての偶然的なものは必然化され、凡ての外的なものは性格化され、乃至運命化され、表現としての人間が形作られる。フィードラーが「藝術作品の完結性の要求は何等根源的な要求でなく、却つてそれは藝術的活動の過程に於て發展し、且つただその場合にのみ價值を有する」と云つた如く、人間も完結したものでなくて可塑的なものであり、ポイエシスの規定を有する行爲に於て絶えず發展的に形成されて行くのである。藝術作品が藝術的活動の本質から理解されねばならぬと云はれるやうに、人間の存在もかやうな行爲の本質から把握されねばならぬ。人間を行爲の立場に於て捉へるといふには行爲がポイエシスの意味のものでなければならず、そしてそれは人間を創造の立場に於て捉へることではなければならぬ。人間を全體として捉へることは、人間が生れるところから捉へることではなければならない。主體的把握と云ふもこれ以外のことを謂ふのではない。人間はもともと主觀的・客觀的なものとして生れるのである。

我々がこのやうに語るのは、人間の存在を藝術作品とのアナロジーに従つて考へようとするのではなく、却つて人間の行爲は根源的にポイエシスの規定を有し、藝術的活動の如き表現作用も行爲が凡てポイエシスの規定を有する故に可能であると見らるべきである。

然るに人間は主觀的Ⅱ客觀的なものとして表現であるとすれば、その主觀的といふのは既に行爲の意味でなければならぬであらう。人間が主觀的Ⅱ客觀的なものであるといふことは單に人間が意識と身體とから成るといふが如き意味であり得ない。主觀的とは單に意識のことではなく、行爲のことではなければならぬ。人間は主觀的Ⅱ客觀的なものとして彼に於て行爲と存在とは不可分であり、かかる全體的人間が創造されたものの意味を有するとすれば、人間の行爲にも既に何等か創造されたものの意味が、即ち行爲は固より行爲として彼が爲すといふ意味をどこまでも有しながら同時に彼にとつて爲され、といふ意味をどこまでも含むのでなければならぬ。言ひ換へれば、人間の行爲には「他のもの」から規定されるところがある。いまもしこの他のものが客觀的な存在或は「有」であるとするならば、行爲には主體の意味がなくなり、従つて行爲とも云はれ得ない。主觀的Ⅱ客觀的なものは單に客觀的なものから生れることが出來ぬ。またもしこの他のものがイデーの如きものであるとするならば、行爲には創造の意味がなくなり、従つて藝

術的活動の如きものも考へられ得ない。かくして他のものといふのは「無」であるのほかないであらう。主觀的客觀的なものは無から生れる、能産的自然 (natura naturans) は無の意味のものでなければならぬ。かかる無からの規定性が我々のパトスと稱するものである。人間的行爲の底にはパトスがある。創造には凡て「無からの創造」の意味がなければならず、無からの創造はつねにパトス的に規定されてゐる。パトスといふのは單に主觀的なものでなく、却つて主觀への拘束から自由になることによつて我々は眞にパトス的なのである。行爲が眞にパトス的なことは眞に主觀との結合を含む所以である。そのとき行爲は眞に主體的と云はれ得るからである。蓋し人間が主體であるといふ意味は從來の主觀主義の哲學に於けるが如き考へ方から離れて理解されることが必要である。我々の行爲はどこまでも我々が爲すといふ意味を有すると共に他面どこまでも我々にとつて爲されるといふ意味を有することが却つて主體的といふことであり、そこに主觀的と主體的との區別も考へられねばならぬ。且つこのやうに行爲を規定するものが外に於て我々を超越するものでなく却つて内に於て我々を超越するものである故に、行爲はそれに規定されることに於て主體の意味を失はず、またその意味に於ける客觀性を除いて主體的といふことも考へられぬ。或は寧ろ行爲は内へ、無へ超越せるものであり、かかる超越によつて外の超

越も可能にされる。その超越は固より單なる超越でなくて同時に内在である。もし内在的なところがないならば、爲されることが同時に爲すといふ行爲の意味を有し得ず、この行爲が表現作用であることも不可能でなければならぬ。パトスはパトスとして受動性であると共に能動性である。

### 三

然しここでは人間論を展開することが目的でなく、我々の問題に戻つて考へよう。表現に於ては存在が、物や人間が、そのものとして眞と語られる。この眞理の概念は從來の哲學に於て普通に考へられた眞理の概念と異つてゐる。このやうな場合時として「純粹」といふ語が特別に起用され、かくて純粹性 (Echtheit) の概念は現代哲學に於ける一題目を現はしてゐる。<sup>\*</sup> 純粹性の概念は眞理の概念と對照されるが、純粹といふのはなほ眞といふが如きものであり、我々が表現に於ける眞理といふのと同様の意味に理解することが出来る。シュテルンは純粹性の概念に於ては価値論的と存在論的とが結び付き、存在と意味との分ち難い統一として「存在意味」(Seinssinn) を現はすと述べてゐるが、表現とはかくの如きものである。シュテルンは純粹であるといふことは領域的に中立的であつて、判斷、生命あるもの、藝術作品等、種々なる領域の凡てに屬し得る

と云つてゐるが、これら凡てのものにそれが屬するのは、これらのものが表現的なものとしてあると云ふのが正確であらう。更にシュテルンは純粹性の概念は作用と對象とのアルテルナティヴの外に立ち、對象並びに對象を持つ作用に屬し、従つて存在論的∥論理的中立性を有すると論じてゐる。然しこのやうな中立性は積極的に捉へられて、表現的なものは主觀的∥客觀的なものであり、純粹性にかかるものに就いて語られると見らるべきであらう。一般的に云つて、シュテルンに於ても純粹性の問題は理解の立場から取扱はれ、それに纏はる缺陷をもつてゐる。表現の眞理を所謂命題の眞理から區別して純粹性の概念で表はすことは不適當ではないにしても、それによつて表現の眞理に含まれる根本的な問題が見逃されることのないやうに注意しなければならぬ。

\* カール・ヤスパース、ニコライ・ハルトマン、その他。特に Günther Stern, Ueber das Haben. を見よ。

表現的なものは主觀的∥客觀的なものとして、その眞理は固より根本に於て一つの眞理しかないのであるけれども、それを二つの要素に分つて考へることが出来る。アランは書いてゐる、「それから一つの眞理を作るために、いはば、二つの眞理が、物の眞理（vérité de la chose）と人間の眞理（vérité de l'homme）とが必要である。そしてこれら二つの眞理が一つの眞理しかなさな

いことが必要である。規則は人間の眞理である。規則を忘れることは自分で自分を忘れることであり、そしてやがて凡てを忘れることである。物に就いて叩いても無駄である。物は君を必要としない、それは作り直すことを要しない、これに反して人間は彼自身を大いに必要とする\*。人間の眞理といふのは制作的活動に關して云はれてゐるのであるが、かやうな活動は無に接するものとして、その根柢に於て眞實性（Wahrhaftigkeit）が要求されるであらう。眞實性といふのは既に述べた意味に於て眞にパトス的であることである。それは内に於て何物とも一致することなくして眞であることをいふのである。固より單に主觀的なことではない。パトスとは無からの規定性であるが、ただその關係付けられるものがどこまでも無の意味を有する故に、そこでは一致に就いては語られないのである。無は内に於て主觀的＝客觀的なものを超越してこれを包むといふ意味では如何なる客觀的なものよりも更に客觀的である。從來眞理の概念は單にロゴスとの關聯に於て考へられて來たけれども、またパトスとの關聯に於て考へられることが必要である。それは眞理に就いての對象的な見方の制限を破つて、眞理そのものを行爲の立場に於て捉へるために必要である。眞實性はポイエシスの根本的な倫理である。凡て表現的なものはパトスの意味を含んでゐる。そのことは單に表現が感情の表現であるといふが如きことを意味するのでは

ない。藝術作品は感情の表現であるとすれば、人間が表現であるといふ場合、人間は何の表現であるのであらうか。そのやうな見方からしては、身體は心の表現であるといふショーペンハワー的乃至クラークスの觀念論が歸結せねばならぬであらう。然るに身體が心の表現と見られるとすれば、心は身體の表現であるとも見られ得る。實を云へば、身體的∥精神的なものとしての人間が表現的なのである。作品のうちに表現されるのは作家の心理のみでなく、また作家の身體が、かくて作家の人間が表現される。しかも作家は自己を表現しようとするのでなく、却つて自己を出来るだけ虚しくしてなほおのづから表現されてゐるものが作家の人間である。内部と云はれる意識もなほ眞の内部でなく、それ自身既にひとつの表現であるとも見られ得る。いな、表現的なものは主觀的∥客觀的なものとして本來ただ自己自身の表現である。表現的なものは獨立なものとしてただ自己自身の表現であることが出来る。このやうにただ自己自身の表現であるものがないのは形なきものの影であるとも云はれ、また凡て表現的なものは象徴であるとも云はれる。蓋し何物かの象徴と考へられるものは眞の象徴でなく、却つて比喩であるに過ぎない。あらゆる比喩的意味を越えた眞の象徴は形なきものの影として、自己の外に一致すべき何物をも有せず、ただ



自己自身の表現である。表現を感情もしくは體驗の表現と見ることは、表現を理解の立場に於て考へることに伴ふ誤謬、少くとも一面性である。また作品とは別個に作家の人間といふものがあつて、それが作品のうちに表現されるといふのでもない。作家の人間は制作的活動そのものに於て作られるものであり、まさにそれ故にこそ彼の人間はおのづから彼の作品のうちに現はれるのである。

\* Alain, *Propos de littérature*.

それ故に眞實性と云つても、制作的活動を離れてあるのではなく、この活動に於てあかされるのである。アランが人間の眞理を規則と云つてゐるのもそのためである。規則と云つても、一般的眞理と云ふが如きものではない。表現の眞理はその本質上つねに個別的なものである。そこにはゴーガルテンが福音 (*Botschaft, Verkündigung*) に就いて述べてゐるのと同様の意味があるであらう。<sup>\*</sup> 即ちゴーガルテンによれば、一般的眞理もしくは本質必然性に就いては福音は存しない。それに就いては認識、しかも理性の認識がある。この場合傳達は原理的に必要なことではない。傳達乃至福音を必要とするのは時間上空間上一定の點に起つたこと、言ひ換へれば歴史的なものである。福音は歴史の福音であり、歴史とはその根本的な意味に於て出來事 (*Ereignis*) である。

ところで凡ての行爲は出來事の意味をもつてゐる。それが出來事の意味を有するのは爲すことが同時に爲されることであるからである。單に爲すといふだけでは出來事といふ意味はない。主觀主義或は自律主義の哲學によつては歴史は考へられない。行爲にはパトス的なところがあるから、行爲は歴史的であり、また表現的であるのである。表現を要求するのは一般的眞理でなく、歴史的な個別的眞理である。かかる眞理はそれ自身が象徴的意味をもつてゐる。象徴とは個別的なものが一般的なものを象徴することではない、かくの如き意味の象徴は眞の象徴でなく、寧ろ比喩に過ぎぬ。表現はただ自己自身の表現である。しかも表現は孤立したものではない。「あらゆる出來事は象徴である、そしてそれは自己自身を完全に表現することによつて、爾餘のものを示唆する」(ゲーテ)。他の如何なるものの表現でもなくただ自己自身の表現であるものが、なほ表現として、凡て無の表現の意味を有することによつて、爾餘のものを示唆し得るのである。表現とは底を割ることであり、しかも割られた底に何物もあるのではない。このやうに公であること(Offenheit)に於て表現的なものの世界性が生ずるのである。

\* Friedrich Gogarten, Ich glaube an den dreieinigen Gott.

凡そ表現の眞理は表現の活動を離れて考へることが出來ぬ。「眞理はこの活動の產物、即ち一

度作り出されるとそれ自身の存在を有するものでなく、却つて活動そのものが眞理と呼ばれ得るものの表現である」とフィードラーも云つてゐる。表現的なものは主觀的、客觀的なものであるが、作られたもののみでなく、作る行爲そのものが既に主觀的、客觀的なものである。制作的活動は純粹に精神的なものでなくて身體と結び付いたものである。純粹な精神を考へることは却つてただ觀想の立場に於てのみ可能であらう。作家は單に頭をもつて書くのでなく、寧ろ「身をもつて」書くのである。アランがその藝術論に於て、藝術家の能力とされる創造的想像力(imagination creative)に就いて身體性を力説してゐるのも意味あることであらう。身體的意味を有しないやうな行爲はない。勿論身體と云つても主體の意味のものでなければならぬ。ところであらゆる制作に技術が必要であることは知られてゐる。原理的に考へるならば、人間の一切の行爲が技術的なものであつて、行爲が凡てポイエシスの意味を有するといふのもそのためである。技術がロゴス的事であることは明かであるけれども、それはつねに行爲と結び付いたものとして理論的知識とは異つてゐる。技術はもと魔術と一緒にされたやうに、工藝的技術の根柢にも既に或るデモニーニシユなものがある。またデーモンの協力なくして如何なる藝術作品もないと云はれてゐる。かくの如く技術的なものの根柢にはパトス的なものがあり、技術のロゴスはパトスによつて規定さ

れてゐる。技術的な、そして實現的なロゴスであるところのレトリックのロゴスに於てこのことは特に分明である。<sup>\*</sup>表現的なものは技術的なものであり、表現の眞理の問題は技術の眞理の問題と或る意味で同じである。技術は單にロゴス的でないにしてもつねにロゴス的である故に、表現の眞理は單に眞實性のみからは考へられない。アリストテレスは技術によつて作られるものに於て思惟（*voûsis*）と制作（*poiësis*）との二つの過程を區別したが、ポイエシスはノエシスの逆の過程といふが如きものでなく、創造的意味を有するポイエシスに於ては、ノエシスとポイエシスとはつねに一つに結び付いてゐる。かやうなノエシスには直觀的なところがあるが、それに於てはロゴスとパトスとが結び付いてゐる。かくの如き行爲的直觀は、行爲が單に主觀的なものでなくて既に主觀的 $\parallel$ 客觀的意味を有し、換言すれば行爲が同時に出來事の意味を有し、或は行爲が單に精神的のものでなくて既に精神的 $\parallel$ 身體的意味を有する故に、ロゴス的 $\parallel$ パトス的である。技術に於て習熟乃至習慣といふが如き或る自然的なものもしくはパトス的なものが重要な意味を有するものかくの如き關係から理解される。このやうにして技術にはつねにメチエの意味があり、またアランの云ふやうにあらゆる行爲には「メチエの保證」（*assurance de métier*）が必要である。<sup>\*\*</sup>

\* 拙稿「レトリックの精神」(『人間學的文學論』)(全集第十二卷收録) 参照。

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

ところで人間は主體的なものと<sup>して</sup>無へ超越せるものである。意欲がデモニッシュな性格を有するのも、これに基いてゐる。人間の「動物的衝動」などと云はれるけれども、人間の如何なる衝動と雖もまさに人間的であつて、そのデモニッシュな性格と人格性とによつて區別される。然るにかくの如き無への超越或は主體的超越によつて同時に客體の超越は可能にされるのである。我々にとつて客觀的世界がまさに客觀的であるのは、我々が主體的に無へ超越せるものであるが故である。超越は同時的、二重の超越である。行爲はつねにこのやうな二重の超越に接してゐる。制作は單に内から動かされるのではなく、また外から動かされる。普通に私が主觀として他の凡ての客觀に對すると考へられてゐる。然しながら人間が人間に對する場合、私が單に主觀として他の人間が單に客觀であるのではない。私が主體であるならば、私の對する者も主體である。客觀に對するといふことが主觀の規定であるとするならば、寧ろ主體は主體に對するといふことが主體の規定である。行爲の主體としての私に對するものは單なる客觀といふが如きものでなく、既に主體の意味を有するもの即ち既に表現的意味を有するものである。行爲の立場に於て

我々に對する客觀的世界と云はれるものは既に表現的世界である。この世界に於て物は個別的なもの、獨立なものとして既に表現的なものである。この世界に於ける一切のものは創造されたものの意味を有する。それらは表現的なものとして我々の表現的活動に呼び掛ける。この呼び掛けに絶えず應ずることによつて我々の表現的活動は現實性を、従つて眞理性を得るのである。かかる意味に於て現實に忠實であればあるほど表現は眞となる。そのことは固より現實を單に模倣することではない。寧ろ既に表現的なものとして我々に呼び掛ける現實を解放して表現的なものとして完成させるのである。芸術が「第二の創造」と云はれるのもその意味である。

## 解釋學と修辭學

ギリシア人の產出した文化の一つに修辭學がある。それは就中アテナイ文化に於て——プラトンの傳へるやうにアテナイ人は言葉を愛し、多く語ることを好んだ（*φιλολογος τε καὶ πολυλογος*）——極めて重要な位置を占めてゐた。しかし今日、修辭學は殆ど全く閑却されてゐる。アリストテレスの諸著作のうちでも修辭學に關する書は恐らく最も研究されないものに屬してゐる。これに對して現代の哲學に於て甚だ大きな意義を獲得するに至つたのは解釋學である。解釋學はもと文獻學の方法であるが、今日それは哲學の一般的方法にまで擴げられ高められてゐる。解釋學もギリシアの啓蒙時代に修辭學と結び附いて成立したものであるが、それが獨立の學として發達するに至つたのはアレクサンドリア時代の文獻學に於てである。言ひ換へれば、修辭學がギリシア文化の開花期の產物であるに反して、解釋學はギリシア文化の發展が一應終結した後その黄昏にいはゆるミネルヴァの梟として現はれたのである。そのことは解釋學の性質に相應してゐる。即ち解釋學は既に作られたもの、出來上つた作品に對して働く。すぐれた文獻學者ベエク

の言葉を借れば、それは「認識されたものの認識」(das Erkennen des Erkannten)を目的としてゐる。一般的に云へば、解釋學は過去の歴史の理解の方法である。これに反して修辭學はギリシアの活潑な社會的實踐的生活のさなかに發達させられたものである。解釋學が主として書かれた言葉、誌された文書に向ふに反して、修辭學は主として話される言葉に屬し、且つそれは法廷、國民議會、市場等における活動と結び附いて形成された。かくして解釋學も修辭學も共にロゴス(言葉)に關係するにしても、おのづからその性格、その實質を異にしてゐる。

現代に於ける解釋學の哲學への導入によつて多くのことが爲し遂げられたのは否定することができぬ。それは特に、從來の、自然科學に定位した方法乃至論理によつては考へられない人間及び歴史に關する哲學の方面に於て功績があつた。しかしまた今日、解釋學的方法に對する不滿が廣く感ぜられるやうになつてきたことも事實である。我々は解釋學の立場を超えることを要求されてゐる、固より我々は解釋學によつて爲された貴重な諸發見を無視することを許されない。かくの如き狀況に於て、久しく忘却されてきた修辭學に再び注目することは何等かの意義を有し得ないであらうか。修辭學を導き入れることによつて現代の哲學に何等かの新しい道を拓くことが期待され得ないであらうか。我々が問題とするのは云ふまでもなく方法としての修辭學、或は修



辭學の論理そのものである。この場合、解釋學が哲學的方法としては言葉の解釋から現實の存在の解釋にまで轉化發展させられたやうに、修辭學も哲學的論理としては單に言葉のみでなく現實の存在そのものに關係附けられることが必要である。

解釋學の方法に對する主要な反對は、それが理解の、従つてまた觀想の立場に立つて、行爲の、乃至は實踐の立場に立つものでないといふところにある。この反對は、解釋學がもと既に作られたものの理解の方法として發達させられたものである限り、當然である。解釋學は過去の歴史に對する場合自己の固有の力を感じることが出来る。解釋學が歴史の方法であるといふ場合、歴史とは出來上つたもの、過去の歴史を意味してゐる。然るに歴史といふべきものは本來現在の歴史であり、我々自身が現在の行爲に於て作るものであるとするならば、解釋學は歴史の論理として不十分であることを免れないであらう。解釋學は存在の歴史性について語つてゐるが、歴史性とはこの場合主として過去から生成してきたといふことを意味してゐる。解釋學は歴史的なものは表現的なものであるといふことを明かにしたが、それは表現についても理解の立場に立つて行爲もしくは制作の立場に立つのではない。表現の概念は理解乃至觀想の立場とつねに結び附くと云ふことはできぬ。ただ解釋學の立場に於ては前者は後者と密接に結び附いてゐる。デイルタイは

體驗、表現、理解といふ三つのものの内的な結合を考へたが、しかし表現そのものは單なる體驗とは異なる行爲の立場から、また單なる理解とは異なる制作の立場から考へられることができる。歴史性の意味が過去の歴史とその理解の立場から現在に於て歴史を作る行爲の立場に移して考へられねばならぬやうに、表現の意味も解釋學の立場から離れて表現作用そのものの立場に於て捉へられねばならぬ。

この場合修辭學は我々に必要な手懸りを與へ得るやうに思はれる。修辭學は端的に表現に關係してゐる。我々は表現するために修辭學を用ゐるのである。修辭學は表現の理解に關係するのでなく、却つて表現の作用に關係してゐる。そこに元來ともにロゴス（言葉）に關係するものでありながら解釋學と修辭學との性格的な相違が認められる。次に修辭學は表現作用の立場に立つものとして表現の技術性について知らせる。修辭學は何よりも技術である。それは表現的であるためには技術的でなければならぬといふことを我々に教へる。表現的なものは技術的であるといふことは、修辭學にとつて謂はば公理である。そしてそれは實に表現の本質に關はる重要な認識でなければならぬ。單に表現的な言葉のみではない、あらゆる表現的なものは技術的に形成されたものである。自然の如きも表現的なものとして技術的である。かの自然美の問題の如きも、自然

の技術性を基礎とすることによつて考へられ、且つこれと藝術美との統一も考へられることができるであらう。しかし修辭學は固より單に美を目的とするものではない。修辭學はギリシアに於て單に言葉の裝飾や美化のためのものであつたのでなく、寧ろ社會的實踐的な目的を有したのである。それはもと藝術と特殊の關係があつたのでなく、寧ろ社會的政治的活動と密接に結び附いてゐた。市場や法廷や國民議會がギリシアに於ける修辭學の固有の場所であつた。表現論と審美主義とは分離することができ、また分離して考へられねばならぬ。修辭學は何か特別のものであるのではない。我々の言葉はすべて修辭學である、言ひ換へれば技術的である。言葉は本來技術的なものである故に表現的なのである。修辭學は意識的に用ゐられるのみでなく、日常の言葉も無意識的にせよつねに何等か修辭學的である。言葉は人間の本質に屬すると云はれるが、そのことは表現性が人間存在の根本規定であること、そして人間存在の表現性はその技術性と一つのものであることを意味するのでなければならぬ。

ところで人間は技術的であることによつてデカダンスに陥る危險を有してゐる。この關係は修辭學に於て何よりも明瞭に認められるであらう。言葉のデカダンスとは、言葉がその本性即ち存在を存在そのものから顯はにするといふ性質を逸して、存在との内的な繋がりを失ふことである。

言葉は技術的であることによつて空虚になり易い。プラトンは哲學者の眼をもつて、當時の文化のうちに浸潤した修辭學に伴ふ種々の弊害を洞見し、假借することなく批判した。しかし彼は、就中パイドロスに於ては、ただ修辭學を非難するに止まらないで、自分自身、哲學的な根柢に立つ新しい修辭學の綱要を描いてゐる。これに依れば、修辭學は一方では辯證論に、他方では心理學に基礎をおくことによつて説得の技術としての目的を達することができる。話す人は先づ、彼がそれに就いて話す物に關する眞の認識を有しなければならぬ。この認識は辯證論によつて得られるのである。修辭學が詭辯を意味すべきでないならば、辯證論は修辭學にとつて自己の論據の發見のために缺くべからざるものである。話す人は次に、聽く人の心理を理解しなければならぬ。彼は人間の心の差別、その性質の相違を知り、これに應じて説得に最も適した言葉を用ゐるやうに心掛けねばならぬ。修辭學は聽く人の心を言葉によつて一定の方向に導くこと（*παραγῶγα τῆς δυνάμεως*）であり、人間心理の把握はその基礎である。かくてプラトンに依れば修辭學は論理であると同時に心理であると云ふことができる。かかるものとしてそれは具體的な論理である。修辭學は心理と論理との統一として、言ひ換へれば主觀的なものと客觀的なものとの統一として技術に屬すると云ふことができる。

プラトンがパイドロスの中で與へた示唆は、修辭學に對する一層積極的な評價のもとに、アリストテレスによつて具體的に展開された。アリストテレスに従へば、修辭學は政治學——彼に於ては倫理學と政治學とは一つのものである——の孫である。修辭學は人間の社會的存在と密接な關係を有してゐる。言葉は本來社會的なものであるとすれば、すべての言葉は本性上修辭學的でなければならぬ。現實の言葉は、一、話す人、二、それに就いて話されるもの、三、聽く人、といふ三要素を含み、これに構造附けられた二全體である。私がその人に向つて話す相手が言葉のテロス（目的）である。言葉のテロスは私でなく、却つて聽き手即ち汝である。私は聽き手を説得すること、その信を得ることを求め、そのために修辭學を必要とする。修辭學に於ける信憑の根據としてアリストテレスは三つのものを區別した。一、話し手のエートス（性格）に依る證明。その人の心根、性格が立派である場合、我々は容易に彼の言葉を信じる。言葉の有する信憑力は話し手の性格、その倫理性の如何に關係してゐる。そこで話し手は言葉の技術によつて自己のエートスに對する相手の信を作り出すやうに努める。二、聽き手のパトスに依る證明。聽き手に於てパトスが言葉によつて動かされると、聽き手自身が證明の手段となる。話す人は言葉の技術によつて相手を心の一定の状態におくやうに努める。三、ロゴスそのものに依る證明。語る

ことは或るものに就いて語ることである限り、修辭學も一定の論理的證明を含まなければならぬ。修辭學は倫理學もしくは政治學の孫であると共に辯證論の孫である、とアリストテレスは云つてゐる。ところで演繹法と歸納法とは論理の二つの形式であるが、これに相應して修辭學に於ては *ἐνθύνουσα* と *παράδειγμα* とがある。前者エンチュメーマは修辭學的な推理（シユロギスモス）であり、後者パラダイグマ即ち例による證明は修辭學的な歸納法であると見られる。純粹な論理と修辭學的な論理との間に差異が存在するのは、修辭學が主として行爲に關係し、行爲は必然的なものでなくて大抵はさうある（*ὡς ἐπὶ τοῦ νόου*）ものであるのに基いてゐる。修辭學は行爲に關して、一、勸告し若しくは諫止すること、二、告訴し若しくは辯護すること、三、稱讚し若しくは非難すること、を主題とする。かやうに行爲に關係することによつて修辭學には時間が屬してゐる。即ちアリストテレスに依れば、右の第一の種類のものは未來に、第二の種類のものは過去に、第三の種類のものは現在に關係してゐる。そしてこれら三つの種類のものに於て問題にされるのは、右の順序に従つてそれぞれ、一、利と害、二、正と不正、三、善と惡である。修辭學に就いてのアリストテレスの分析が如何に具體的な點に觸れてゐるかが知られるであらう。

かくして修辭學が單なる論理でないことは明かである。言葉が單にロゴスのなものであるなら

ば修辭學は存しない。修辭學は一面論理であると共に他面心理である。ここに心理といふのはパトスのものことである。修辭學は心理と論理との綜合であり、論理としては具體的な論理である。このような具體的な論理については、論理の基礎に關するか、心理主義と論理主義との論争の如きは無意味でなければならぬ。この論争そのものが抽象的であると云へる。修辭學は心理的に、言ひ換へればパトスのに制約されてゐる。ひとが誰かを相手に話すとき、ひとは相手が如何なる心の状態にあるかを、彼の感情とか氣分とかを殆ど無意識的に考慮し、言葉はこれによつて規定される。ひとは單に相手のロゴス（理性）にでなく、また彼のパトス（情意）に訴へる。ひとは相手を自分の意見に對して受取り易く、注意深く且つ好意的ならしめる——この三つの點は古代の修辭學者の掲げた傳統的な規則に屬してゐる——ために、言葉を技術的に用ゐる。アリストテレスが模範的に示した如く修辭學はパトス論と密接な關係を含んでゐる。修辭學は聽く人のパトスによつて規定されるのみでなく、他方話す人自身のパトスによつて規定される。それは各人のパトス、またエートスによつて規定され、性格的なものである。性格といふものは主としてパトスのものである。かやうにパトス乃至エートスに基くものとして修辭學は表現的である。修辭學は何よりも話す人の人間、性格、即ち主體的なものを現はす。文は人なりといふのはよく

知られた格言である。修辭學を單に言葉の問題としてでなく思考の問題として見て——思考の仕方と言表の仕方との間に於ける内面的な一致なしに眞の修辭學は存しないであらう——、これと純粹に論理的な思考とを概念上區別するとき、論理的思考が對象的に限定された思考であるに反して、修辭學的思考は主體的に限定された思考である。前者が眞理性 (Wahrheit) に關はるに反して、後者は眞實性 (Wahrhaftigkeit) に關はる。即ち修辭學に於ては單に論理性のみでなくまた倫理性が問題である。表現に於ては眞理性でなくて純粹性 (Echtheit) が問題であると云はれるのも、表現が主體的眞實性に關はることに依るのである。パスカルは書いてゐる、「自然的なスタイルを見るとき、ひとは全く驚喜する、なぜなら彼はひとりの著者を見ると思つてゐたのに、ひとりの人間に出會ふからである」。一冊の書物を讀んで、ひとりの著者でなくひとりの人間を見出すとき、我々の悦びは大きい。修辭學は抽象的な論理でなくて人間的な論理であり、それは心理と論理との統一であるやうに論理と倫理との統一である。そしてかくの如くそれが主觀的なものと客觀的なものとの統一であるところに、修辭學が技術であるべき理由がある。蓋し技術に於ては主觀的なものが客觀化され、客觀的なものが主觀化され、主觀的なものと客觀的なものとの統一といふことが技術の本質である。



修辭學は固より單に心理の技術ではない。それはすでに言葉といふ或る物質的なものを支配しなければならぬ。しかも修辭學は單に言葉の技術でなくて同時に思考の技術である。プラトンが考へたやうに修辭學の根柢には論理がなければならず、アリストテレスが云つたやうに修辭學は辯證論の孫である。言葉と思考とはも一つのものである。思考の眞に基かないやうなものは眞の修辭學ではない。パスカルは雄辯について云つてゐる、「快適と眞とが必要である、しかもこの快適はそれ自身眞から取つて來られたのでなければならぬ」。眞であるためには、ひとは論理的に思考せねばならぬ。しかし修辭學は論理を包む外套の如きものでなく、眞の修辭學は言葉の形式と思考の形式との内面的統一に存するとすれば、修辭學的思考は純粹に論理的な思考から概念上區別されることが出来る。アリストテレスは修辭學の主題は行爲であるといふ極めて重要な見解を述べてゐる。修辭學は物についての思考であるよりも行爲についての思考である。言葉は元來社會的な行爲に關するものである。物についての思考も社會的に傳へられることを欲する限り、就中それが人間の行爲に關係するものである限り、何等か修辭學であることを要求されてゐる。修辭學的思考にとつて固有な領域は物でなくて行爲である。ただアリストテレスは行爲を十分主體的に捉へず、なほ對象的客體的に見た。そのために彼は、行爲は必然的なものでなくて

大抵さうあるものであり、修辭學的推理即ちエンチュメーマも必然的なものからの推理でなくて蓋然的なもの（*to eikos*）からの推理であると考へざるを得なかつたのである。しかるに行爲は單に客觀的に捉へられ得るものでなく、却つて行爲は主觀的にして客觀的なものであり、かかるものとしてその本質に於て技術的なものである。行爲は技術的なものである故に、行爲に關する修辭學は技術的なものであり、修辭學の論理は行爲の論理そのものを現はすと考へることができ。しかし修辭學は論理でなくて直觀に屬すると云はれるであらう。論理の根柢には直觀がなければならぬとすれば、何よりも修辭學的論理の根柢には直觀がなければならぬであらう。具體的な論理は論理と直觀との綜合であり、もしくは直觀そのもののうちに既に論理が含まれてゐるのでなければならぬ。右に述べた如く修辭學はロゴス的なものとパトス的なものと統一であるが、かかる統一は如何に與へられるであらうか。兩者は對立物の統一として辯證法的統一をなすと云つても、辯證法の根柢には辯證法的直觀がなければならぬと考へられるであらう。修辭學の論理は行爲的直觀の論理を現はすと云ふことができる。ところでロゴスとパトスとの統一は構想力に於て與へられてゐる。フンボルトに依れば、構想力は矛盾する性質を結合し得る我々の唯一の能力である。それは矛盾する本性を突然の奇蹟によつての如く驚くべき調和にもたらし、且つ

それはイデーから借りて來られたのではなくて感性の中から生れた然もイデー的な形像を作り出すことによつてそのことを爲すのである。修辭學の論理は根本に於て構想力の論理でなければならぬ。そしてこれは言葉の根源が構想力に關はるといふことに相應してゐる。フンボルトに依れば、言葉は人間の感性的・精神的本性の現はれである。言葉と一つのものと考えられる精神といふのは彼に於て構想力のことであると云ひ得る。そして修辭學がその端初の本質に従つて藝術の領域から行爲の領域へ連れ戻されねばならぬやうに、構想力の論理も美學の領域から倫理學（政治學）の領域へ連れ戻されねばならぬ。行爲的直觀の論理は構想力の論理であるであらう。かくの如き修辭學の論理の構造を解釋學の論理に對して更に一層明瞭に規定することが要求されてゐる。

私は從來種々の場合に現代哲學に於ける解釋學の論理が有機體說にほかならぬことを論じて來た。これはその成立の歴史的事情から考へて既にさうである。解釋學はその對象である表現の構造を有機的なものと見るのみでなく、表現と理解、表現と體驗の關係をも連續的融合的に見てゐる。理解の概念は體驗の概念と、従つてまた經驗の概念と結び附く、故に客觀である表現と主觀に屬する理解乃至體驗との間には眞の意味に於ける關係が存しない。即ち經驗といふ場合客觀をどこまでも自我に引寄せて考へることが可能であるに反し、關係といふ場合關係するのは本來獨

立のものでなければならぬ、或は経験といふ場合その關係は出來事の意味を有しない、出來事は獨立のものとの間の關係として生じる。解釋學の論理がなほ経験の論理であるに反して、修辭學の論理は關係の論理であり、出來事の論理である。修辭學は私と汝の關係を基礎としてゐる。私に對して汝が獨立のものでないならば修辭學といふものはないであらう。また私に對する汝が獨立のものでないならば修辭學が技術であるといふことはないであらう。ひとは技術によつて對象を支配すると云はれるが、支配といふ言葉は對象が否定的に（敵對的に）對立することを現はしてゐる。固より技術は單に對象を支配するのではない、技術に於て對象を支配することは對象と協同することである、對象との協同なしには如何なる技術も存し得ない。技術は支配であると共に協同である。技術に於ける支配と協同との辯證法的統一は技術的に形成される形、この超越的なもの、このイデー的なものに於て成就されるのである。

修辭學は人と人との關係の上に立つものとして根源的に社會的である。それ故に修辭學は單に論理的でなくてまた倫理的であり、その證明は倫理的證明を含むと云ふことができる。かやうな證明の要素は眞實性である。「ひとつの理由は屢々論理的なものとしてでなく寧ろ劇的なものとして、言ひ換へれば、それが主張する者の性格を有するといふ故で、それが彼自身の奥底

から生れたといふ故で、好いといふことがある。なぜなら *ad hominem* の論證が存するやうに *ex homine* の論證が存するからである」、とジューベールは書いてゐる。その思考が性格的 (*ex homine*) であつて、彼の人間の眞實を現はしてゐるとき、ひとは説得される。一般的な理由はひとを屈服させることができるにしても、心服させることはできぬ。修辭學はつねに一般的なものの特殊化を求め、一般と特殊との綜合としてそれは表現的である。我々は自分の理由によつて他の者を屈服させることができるにしても、彼自身の理由によつてのほか他の者を心服させることができない。従つて修辭學は相手の人間の心理や性格を考慮し (*ad hominem*)、彼等がそこに彼等自身の理由を見出すやうにしなければならぬ。この場合他の者に於て前提されるのは彼等の眞實性である。そして我々の眞實性のみが彼等の眞實性を喚び起し得るであらう。しかしながら如何なる根據に基いて話す人と聽く人とは一致し得るであらうか、その一致が單に主觀的なものに過ぎぬものでないといふことは如何にして可能であらうか。もしも問題が非人格的な對象的な眞理に關はるのであるならば、かやうな一致の根據は對象そのものの有する客觀性に存すると考へることもできるであらう。けれども問題が人間的な行爲的な眞理に關はりその思考が性格的であることを本性とする修辭學の場合にあつては、解決は單にその方面に求められることができぬ。

話す人と聽く人とが社會的にパトスを共にするといふことは一致のひとつの根據であるに相違ないが、そのみでは客觀性の保證は與へられてゐないであらう。修辭學的思考の客觀性、單なる客觀性以上の、單に論理的な思考の客觀性よりも更に深い意味に於ける客觀性の根據は何處に存するのであらうか。それは社會のうちにあると考へるのみでは不十分である、一致の客觀性の根據は、聽く者がただ聽く者でなくまた語り得る者であり、そして逆に語る者がただ語る者でなくまた聽き得る者であるといふところに存してゐる。語る者に對して聽く者は單に聽くのみでなく、みづからも語り得る者、即ち獨立のものでなければならぬ。汝とはただ聽く者でなく同時にまた自身語り得る者のことである。聽く者が同時に語り得る者であるといふことは、彼が語る者に對して否定の可能性を有する者であるといふことを意味してゐる。かくの如き汝に對してのみ私は眞に私であり、従つて語る者は單に語るのみでなくまた聽き得る者であり、かくしてまた自己否定の可能性を有する者でなければならぬ。即ち修辭學の論理は辯證法である。人間はどこまでも社會的であると共にこの社會に於てどこまでも獨立のものであるといふことが修辭學的思考の基礎である。

修辭學は辯證法を根柢とする形の論理である。修辭學的な形は辯證法的な形である。かかるも

のとしてそれは單に私に屬することなき超越的なものである。「魂が語るや、すでにもはや魂は語らない」( Spricht die Seele, so spricht, ach, schon die Seele nicht mehr. )。言葉がロゴスといはれるのは、それがパトスに對する意味に於けるロゴスであることを謂ふのでなく、却つてそれが超越的なイデー(形)であることを意味するのでなければならぬ。解釋學はデイルタイに於ての如く全體性の概念を明かにしたが、その全體性は、その内在論の立場とも關聯して、自我乃至體驗の全體性の領域に近く止まつてゐるに反し、最近のゲシュタルト心理學に於ては全體性は對象的なもの、客觀的なもの、従つてまた或る超越的なものと見られてゐると考へ得るとすれば( Vgl. Martin Scheerer, Die Lehre von der Gestalt, 1931. )、修辭學の論理はかくの如く解釋學的立場の内在論を破つて超出するものでなければならぬ。言葉は人と人との「間に」落ちる、それは私と汝との間に於ける出來事である。言葉は單にロゴス的なものでなく、却つてエルトマンが言葉についてその概念的 content、副意味、感情的價值或は氣分的 contentといふ三つのものを區別してゐるやうに( Karl Otto Erdmann, Die Bedeutung des Wortes, Dritte Auflage 1922. )、言葉は根本に於てロゴスの意味とパトスの意味とを含むと考へることができ、また言葉は純粹な精神でなく、却つてシュナイデルの云ふやうに言葉に於て言葉の體( Wortleib )と言葉の

心 ( Wortseele ) とを區別する *Wilhelm Schneider, Kleine deutsche Stilkunde, Dritte Auflage 1929.* )。まさにかかるものとして言葉は表現的である。言葉の精神と考へられる構想力はロゴスとパトスとの統一を謂はばロゴスの勝利としてイデー的なものに於て形成する作用であり、かくの如き構想力は本來超越的なものでなければならぬ。言葉は私に屬し或は汝に屬するといふよりも私と汝との「間に」於ける出來事として、汝と私とを關係附ける一般者と考へられる社會の表現である。社會は語るものであると共に聴くものである、言葉は社會から出て社會に落ちる。しかし社會は自己を言葉に於て表現することによつて自己を個人に於て表現する。人間は言葉と共に社會から、しかも獨立のものとして生れるのである。人間は社會であると同時に個人である如く、言葉は社會的なものであると同時に個人的なものである。言葉は人間存在の社會性の基礎であると共にその個人性の基礎である。私は汝に對して語り、汝に對して自己を表現するのであり、汝は私に對して表現的なものである。すべて表現的なものは表現的なものに對して表現を行ふといふのが表現の根本的構造である。然るにこのやうな表現の根本的構造は單に人と人との關係に於てのみでなく、また人と物との關係に於ても存在してゐる。修辭學に於ける現實の言葉の要素として話す人、聴く者、それについて話される物が擧げられたが、この第三の



要素即ちそれについて話されるものも本來他の要素と共に表現的なものであり、表現作用の關係のうちに入つてゐる。表現的なものが表現的な我々の言葉を喚び起すのである。認識といはれるものも根本に於ては表現作用の一つにほかならない。全く無意味な物に向つて我々の認識作用が働くといふことは不可能であつて、物は何等かの意味——それが物理學的意味の如きものであるにしても——を表現するものとして我々に呼び掛けるところから我々の認識作用が始まるのである。すべての認識（Erkennen）はかくの如き表現的なものの承認（Anerkennen）である。認識が承認であるといふには、その對象は認識作用から獨立のものでなければならず、表現的なものはかかるものとして認識である表現作用を喚び起すのである。表現的なものは承認の要求を含み、汝の性格を具へてゐる。修辭學の固有の領域は單なる物でなくて行爲であるといふことによつて斯くの如き關係は最も具體的である。修辭學に於ては論理と倫理とは一つのものである。かくして表現的なものは表現的なものに對し、表現は表現を喚び起し、凡ては表現的世界に於てある。表現的なものは自己を表現すると同時に凡て世界を表現し、かくして相互に表現し合つてゐる。表現的世界といふのは單に藝術的世界といふが如きものでなく、却つて日常的世界が表現的であるのである。修辭學は日常的なものである。歴史的世界といつても日常的世界を離れてあるので

はない。解釋學は歴史的意識を明かにしたと稱せられるが、しかしそれは理解の立場に立つて行爲の立場に立つことなく、出來事としての歴史の意味を明かにすることができなかつた。修辭學の論理は解釋學に缺けてゐた社會的意識を獲得するのみでなく、修辭學の論理は歴史的世界の論理を具體的に説明するであらう。

## ヒューマニズムの哲學的基礎

### 一

現代に於けるヒューマニズムの根本問題は、人間再生の問題である。私はこのことを數年來繰返し説いてきた。かやうにヒューマニズムの根本的な意味を人間再生の問題のうちに捉へるといふことは歴史的に見ても理由のないことでない。ヒューマニズムと云へば歴史的には差當りルネサンスのことが考へられるが、「ルネサンス」は何よりも人間の再生を意味し、かかる根本的な意味に於てそれはヒューマニスティックであつた（Vgl. K. Burdach, *Reformation, Renaissance, Humanismus*, 1926.）。現代に於けるヒューマニズムもまさにこの人間再生の要求乃至課題から根源的に把握さるべきであつて、ヒューマニズムに關するあらゆる論議はこの中心點に結合されねばならぬ。かかる人間再生の要求乃至課題は歴史的社會的に規定されてゐる。あのルネサンス時代のヒューマニズムが封建社會の崩壞に伴ふ近代的人間の誕生と繋がるやうに、現代ヒューマ

ニズムは近代的社會の解體に伴ふ新しい人間の誕生と關係をもつてゐる。

かくて今日ヒューマニズムは最初にそして根源的に人間再生の要求乃至課題を意味する。この要求乃至課題が今日の歴史的社會的状況に於て絶對的である限り、ヒューマニズムも無制約的である。現代に於けるヒューマニストはかかる人間再生の歴史的な要求乃至課題を無制約的に承認する者のことである。ヒューマニズムに種々の制限を加へた上でヒューマニズムを承認しようとする態度は、人間再生の要求乃至課題の絶對性を遺失し、隱蔽し或は制限することであつてはならぬ。それは固より抽象的に絶對的であるのではない。それはあらゆる歴史的行為が絶對的であるといふ意味に於て絶對的であるのである。云ふまでもなくヒューマニズムの概念は思想的文化史的に特定の意味を有し、その意味も歴史的に種々變遷してゐるが故に、今日ヒューマニズムを主張しようと欲する者はそのヒューマニズムが正確には如何なる意味のものであるかを限定することが必要である。併し同時にヒューマニズムは特に現代に於て單に思想や文化に就いての論議ではない。それは何よりも人間再生の問題として人間の存在そのもの、我々の生と死とに關する問題である。思想や文化の問題も人間再生の根源的な要求に關聯して人間的に、主體的に捉へられねばならぬ、思想は人間化され、文化は主體化されねばならぬ。問題をかくの如く主體的に

捉へるといふところにヒューマニズムの本質がある。もしそのことが主觀主義と稱せられるならば、主觀主義はヒューマニズムにとつて決定的な要素でなければならぬ。種々の形態に於ける現代の客觀主義、特に問題をただ客觀的社會的に説明して個人の人格的責任に於て引受けようとはしない客觀主義、またその實際的歸結に於て人間の能動性を抹殺してしまふ所謂現實主義や辯證法に對して、ヒューマニズムは主觀性の昂揚を今日の重要な任務と考へる。人間再生の要求が飽くまでも主體的なものであり、そして凡ての問題はこの要求に關係付けられる限り、現代の客觀主義に對してヒューマニズムはその主觀主義を強調しなければならぬ。

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

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

固より現代のヒューマニズムもヒューマニズムとして過去の種々の形態に於けるヒューマニズムと思想的に何等かの共通點を有するのでなければならぬ。その間の類縁と差異とが問題である。しかもそれはヒューマニズムの根本的立場に従つて、人間の本性及び世界に於ける人間の位置に就いての考察のうちから明かにさるべきことである。ヒューマニズムの哲學的基礎はそこに求められねばならぬ。ところでこの場合世界といふものは Welt (world) といふ語が語原的にはもと

自然でなくて人間世界を意味したやうに社會の意味にも理解されることが出来る。従つて世界に於ける人間の位置の問題はやがて社會と個人との問題ともなり、ヒューマニズムは今日特にこの問題に就いて自己の見解を要求されてゐる。もしも世界といふものが單に存在者の全體を意味するのみでなく、また存在者の存在の仕方の意味するとすれば、人間の集團たる社會もまさにかやうな世界の性格を有するが故に他の動物の集團とは區別されて「社會」と呼ばれ得るのである。

## 二

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

人間は環境に於てあり、環境は人間の存在から分つことのできぬものである。併しながら獨り人間のみでなく凡て生命あるものは環境に於てあるとすれば、その際人間の特殊性は如何なるものであらうか。かやうに人間存在の特殊性に就いて問ふことは人間主義乃至人間中心主義と同じ

でない。ヒューマニズムはヒューマニズムとして飽くまで人間存在の特殊性の承認の上に立つことが必要である。従来のヒューマニズムがそのために人間主義の誤謬を犯したからと云つて、我々は人間存在の特殊性の問題を提起することを怠つてはならぬ。人間存在の特殊性に就いて問ふべき動機を有せずまた事實その特殊性を認めないものは廣義に於ける自然主義であつて、ヒューマニズムはかやうな自然主義に對立する。世界の概念を一つの中心概念とするといふ意味に於て新しいヒューマニズムの哲學は「世界哲學」と呼ばれ得るにしても、それは人間存在の特殊性の抹殺に終つてゐる従来の世界哲學乃至實體哲學に反對する。蓋し人間はあらゆる生命あるものと同様に環境に於てあるのであるが、環境は人間にとつて特に世界の性格を有してゐる。環境が世界の性格を有するといふことは、直立して自由に運動すること、手を有すること、言葉を有すること、等、相互に關聯してゐる特性によつて他の動物から區別される人間の特殊性に屬してゐる。人間にとつて環境は *Umwelt*（周圍の世界）として一つの世界であるが、他のものにとつては環境はこれと區別して寧ろ *unfeld*（周圍の場）と云ふべきものである。かやうに世界の概念と場の概念とを區別するとき、前者は開いたものの性格を有し、後者はこれに反して閉じたものの性格を有すると考へることができる。開いたものと閉じたものとの差異は量的でなくて質的である。



それは人間にとつて環境が動物にとつてよりも一層廣いといふが如きことを意味するのでなく、却つて兩者の存在の構造に於ける性質的な相違を現はしてゐる。閉ぢたものは一つの中心を有する圓として表象され得るやうに、動物の生き方は中心である。しかも場に於ては中心と周圍とは同じ秩序に屬するものと見られる、動物はその環境と融合的に生きると云はれてゐる。然るに開いたものには中心がなく、もしそれを圓として表象するならば、それは到る處が中心であり得るやうな圓である。言ひ換へれば、人間の生き方は單に中心であるのでなくて、一派の人々の用語に従へば寧ろ離心的である（Vgl. H. Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, 1928.）。人間は環境に於て中心でありながら、この中心を離れて謂はば環境の外に立つことができる。彼は環境に對して單に融合的でなく、距離の關係に立つてゐる。かくして環境は、世界として見出されるのである。人間は自己の意識をすら內的「世界」として見出すことができる。かやうに離心的であること或は距離の關係に立つといふことは人間に於ける客體から主體への超越を意味してゐる。これによつて人間は世界に開かれた *weltoffen* ものとなり、世界は開いたものとなるのである。人間は單に存在の中心であるのでなく、却つて離心的であることによつて存在論的中心である。かかるものとして人間は環境に對して獨立のものとなり、存在の中心として

の自己の位置を自由に決定し得るに至る。人間は環境に對して距離の關係に立つが故に彼の活動には「態度を取る」とか「關係する」とかいふことが屬し、かくの如きことが行爲の性質にとつて構成的である。

然るにこのやうに考へてゆく場合、世界は單に客觀的なもの、單に對象的なものと考へられるであらう。そのとき人間は主觀として世界の外に立ち、世界の中に入つてゐないことになり得るであらう。併し先づ確認さるべきことは、人間に於て現はれる主體と客體との對立乃至分裂の存在論的意味である。主客同一もしくは主客相即の哲學は動物の哲學でなければ神の哲學である。ヒューマニズムの哲學はかやうなものであることができぬ。このものは主客同一もしくは主客相即の哲學から見れば一見抽象的であらう。併しともかく抽象的になり得るといふことが人間の動物や神とは異なる特性である。環境が人間にとつて世界として開かれるといふことは人間が環境を客觀的に認識し得るといふことであり、それは同時に反面に於て人間が環境の外に出て主觀的になり得るといふことである。客觀主義と主觀主義とは考へられるほど遠いものではない。人間は客觀主義の乃至主觀主義的抽象性に陥り得るものであるが故に、辯證法的に眞の具體性に達することもできる。辯證法は人間にとつて現實であると共に課題である。ひとは先づ對象的なもの、

客觀的なものの意味を十分に認めねばならぬ。客觀性は世界が開いたものであるといふことの缺くべからざる要素である。また對象論理を含み得ないものは眞に辯證法的な論理であり得ないであらう。問題は、上に述べたやうな人間存在の所謂離心性からのみでは客觀的な世界の概念は基礎付けられ得ないといふことでなければならぬ。人間は離心的であることによつて世界の外に立つ、そのことは人間が有の上に立つのでなく却つて虚無の上に立たされてゐるといふことである。離心性を説く哲學はかくして現代の虚無主義に動機を與へてゐる。ヒューマニズムはかかる虚無主義からの人間再建の哲學でなければならぬ。離心性の哲學は世界の客觀性を明かにすることができぬ。世界がその客觀性に於て示されるためには、逆に人間が主體として、我々の謂ふ存在論的中心として確立されることが必要である。このことは人間を單に世界超越的と考へることによつては不可能である。人間はどこまでも世界の中に入らねばならぬ。併しそれは人間が場の存在になることでなく、場に對してどこまでも超越的であり得る人間を自己の中に包み得るやうな世界の概念が明かにされることが要求されるのである。眞に開いたものとはかやうな人間を自己の中に成立せしめるものでなければならぬ。

## 三

併しながら人間の具體的な存在の仕方が明かにされるためには先づその抽象的な存在の仕方の意味が明かにされなければならない。なぜなら既に云つた如く抽象的になり得るといふことが人間の存在の特殊性に屬してゐる。そしてヒューマニズムは人間の存在の特殊性の認識の上に成立つものとすれば、かかる抽象性の意味を理解することがそれにとつて何よりも必要である。人間の達し得る具體的な存在の仕方も彼のそのやうな特殊な存在の仕方によつて制約されてゐるのである。動物の存在は即目的には人間の存在よりも具體的である。人間の存在の抽象性に若し何等特殊の、重要な意味が存しないとしたならば、ヒューマニズムといふものは成立し得ないであらう。

一般に人間の存在の特殊性は客體から主體への超越として規定される。かやうに主體へ超越したものととして人間の存在は抽象的である。即ち人間は純粹に主觀的になり得るものである。併しそのことは同時に人間が純粹に客觀的になり得るといふことをも含んでゐる。世界は我々に超越的である故に我々は世界を客觀的に認識することができる。しかも世界が我々に超越的であるのは我々が世界に超越的であるからである。世界の超越性の根據は人間存在の超越性である。人

間に於ける客體から主體への超越は世界がその客觀性に於て人間に開かれる根據である。世界が我々に超越的であるといふことは單によく云はれるやうに存在が我々の意識を超越してその外部にあるといふが如きことを意味するのではない。唯物論者によつてそのテーゼとして掲げられるかやうな見解は、自己自身すでに觀念論的な意識哲學と偏見を共にするものであり、且つ自己自身すでに認識論的偏見に囚はれたものである。認識の主觀は單なる意識と考へられることもできるであらう。併し行爲の主體は身體的なものでなければならぬ。身體的な自己に對して世界が超越的でないならば行爲はないであらう。なぜなら行爲には「關係する」とか「態度を取る」とかといふことが屬するからである。行爲の立場に於ては存在は單に我々の意識のみでなくまた我々の身體を超越するものでなければならぬ。世界の超越性は我々の全體の存在の存在の仕方によつて基礎付けられてゐるのでなければならぬ。世界が我々に超越的であるといふ根據は我々に於ける客體から主體への超越といふことである。主觀的になり得るものでなければ客觀的にもなり得ない。純粹に主觀的になり得るものにして初めて純粹に客觀的になり得る。かくして從來の哲學に於て云はれてゐるやうに主觀と客觀とはどこまでも相關的である。併しながらこの相關は單なる相關關係としてでなく、辯證法的な相關關係として捉へられねばならぬ。ひとは主觀的である

ことをやめるのでなければ客觀的になることができない。この點全く客觀主義者の力説する通りである。ただ客觀主義者はその主張に於て、主觀的になり得るものでなければ客觀的にもなり得ないといふ根源的な關係を屢々忘れてゐる。主觀的になり得るものにして初めて、その自己否定を通じて、客觀的になり得るのである。

ところで世界が我々に超越的であるといふことは單に所謂存在が意識の外部にあるといふ意味に理解さるべきでないやうに、客體から主體への超越に於て人間が主觀的であるといふことも認識論的のみに理解さるべきことではない。それは人間の全存在に關はることであり、あらゆる人間的なものはそれに規定されてゐる。それによつて我々は客觀的に、従つてロゴス的になり得るのみでなく、我々のパトスも凡てそれによつて特殊な性質を擔つてゐる。即ち人間のパトスはどこまでも主觀的であり、それ故に抽象的である。抽象的な欲望、抽象的な感情を有し得るといふことが人間の特殊性に屬してゐる。人間の欲望は抽象的である故に、動物の欲望のやうに環境に於て見出されるものによつて直接的に満足させられない。それは與へられた如何なるものによつても決して直接的に満足させられないといふ無限性を有してゐる。かかるものとして人間の欲望はデモニーニッシュである。蓋しデモニーニッシュなものとは無限性を有する感性的なもののことで

ある。あらゆる人間的なものはかくの如き性質を有してゐる。ひとは人間の動物衝動、人間の動物欲望などと云ふ。併し如何なる人間の衝動も欲望も本來決して動物的でなく、却つてどこまでも人間的である。かやうな根本の見解に立つところにヒューマニズムの基礎がある。例へば若し藝術の起原を人間の性的欲望から説明することに何等かの眞理があるとすれば、それはこの欲望がよく云はれるやうに動物적であるのでなくてまさに人間的であるといふこと、言ひ換へればそれが抽象的であるといふこと、従つてすでに人間存在の超越性に制約されてゐるといふことによるのでなければならぬ。またアウグスティヌスやパスカルなどのなしたやうに宗教の根源を人間の幸福に對する欲望から説明することは必ずしも間違つてゐないであらう。然るにかくの如きことも、人間の幸福に對する欲望が決して動物に於けるものと等しくなく、人間的なものの特性として抽象性、無限性等を有する故に考へられ得ることである。

#### 四

かやうにして主觀的と客觀的とが抽象的に分裂し對立するといふことが人間存在の特殊性に屬する故に、人間に於てはまた主觀的と客觀的との統一、綜合に對する要求もそれだけ激しいので

ある。生とは主觀的と客觀的との統一である。主觀的と客觀的との統一が存する限り、またその統一が打ち建てられる限り、生はある。そこから人間の生が根本的に技術的であるといふことが生ずる。蓋し技術とは主觀的と客觀的との統一であり、客觀的なものを主觀的にし、主觀的なものを客觀的にするといふことが技術である。如何に動物的といはれる欲望も、人間はそれを技術的に満足させようと求める點に、それが動物の欲望とは異なる特殊性が見出される。何故に技術に對する要求は人間に於てかくも甚だしいのであるか。人間は抽象的な存在であるからである。彼に於ては主觀的と客觀的とが抽象的に分裂し對立してゐるからである。人間が生に、具體的な存在に達する方法は技術であると云はれるであらう。

技術の存在は二重の制約のもとに立つてゐる。その一方のものは誰もが注意し強調してゐるけれども、その他方のものは閑却され忘却されがちである。技術が存在し得るためには事物の客觀的な認識が必要であることはいふまでもない。事物に就いての客觀的な認識を有するといふことが技術の第一の條件である。人間が技術的であるといふことは人間の有する知識の性質を示すものである。併し技術とは本來主觀的なものと客觀的なものととの統一であり、技術の存在には第二にその主觀的條件が必要である。技術は物と人間の意欲、目的との統一を求める。人間が技術的



であるといふことは人間の意欲の性質を示すものでなければならぬ。人間の意欲が一定の性質を有するのでなければ技術は存在し得ないであらう。即ちまさに人間の意欲は抽象的である故に技術は存在するのである。技術は人間のデモーニッシュな性質に基いてゐる。技術は主觀的と客觀的との統一であるが、それはどこまでも辯證法的である。主觀的なものが自己を否定し、客觀的なものに於て却つて自己を見出すといふことがなければ技術は眞に存在しないのである。

ところで生とは主觀的と客觀的との統一であるが、この統一は人間に於て勝れて技術的なものであることによつて、生は *Bildung* である。これがヒューマニズムの根本思想に屬してゐる。外的なものを内的にし、内的なものを外的にし、かくして自己を形成してゆかなければならぬ。ヒューマニズムにとつて生とはかくの如き自己形成を意味してゐる。然るに自己形成は同時に世界形成であり、人間は世界形成に與ることによつてのみ自己を形成することができる。人間の自己形成の要求がすでに單に内在的なものでない。この要求は人間と世界との一定の關係、世界に於ける人間の一定の存在の仕方によつて規定されてゐる。即ちそれは人間存在の所謂離心性、抽象性によつて規定されてゐる。人間は離心的である故に、彼が世界のうちにあるといふことは單に在るのでなくて出てきてあるといふ意味を有し、彼はその出てきた場所を直接に自己の棲家と

するのでなく却つてこれを變化し形成してゆくことによつて自己の棲家を作るのである。世界は我々にとつて單に與へられたものでなく却つて我々の作るものである。世界の形成は自己の形成にとつて必要であり、世界を形成することによつてのほか我々は自己を形成し得ない。自己形成の要求そのものが世界に於ける人間の特殊な存在の仕方によつて規定されてゐるからである。人間は離心的存在性を有する故に、彼が世界のうちへ出てくるといふことは彼の自由の行爲である。併し一方我々はすでに、謂はば自ら決意することなしに世界のうちへ出てきてしまつてゐる。言ひ換へれば我々は世界のうちに投げ出されてゐるのであつて、その限り我々が世界のうちにあるといふことは我々の自由でなく却つて運命である。世界のうちへ出てきたものとして我々が世界に於て出會ふものは *τυχή*（もと出會ふといふ意味の語に由來する）の性格を擔つてゐる。然るに世界に於けるあらゆる必然的なものが *τύχαι* 即ちある偶然的なものの意味を有するといふことは、他面に於て、我々が自覺的に、自ら決意して世界のうちへ出てくることのできる自由な主體であるといふことを意味してゐる。かかる自由な主體として我々は外的偶然的なもの、外的運命的なものを内的必然的なもの、内的運命的なものに變じてゆく。これによつて人間は世界を自己の表現となし、眞に現實的に自由なものとなるのである。世界の外に出ることは人間の抽象的

な自由である。抽象的な自由は死に等しい。生とは世界のうちへ出ること、眞に外へ出ることである。併し死を離れて人間の生は考へられない。世界の外に出ることのできるものにして世界のうちに眞に自由に生きることができるのである。

人間は世界を作ることによつて世界のうちに生きる。自己形成は同時に世界形成であり、世界形成は同時に自己形成である。世界は主觀的と客觀的との統一として表現的なものであり、文化的世界である。かやうな世界はデイルタイに従つて「生の客觀化」と呼ばれるであらう。然るに生の客觀化としての文化的世界は、先づそれがまさに生の客觀化であるといふ意味に於て單に客觀的なものでなく、却つて主觀的なものと客觀的なものとの統一として表現的なものである。しかもこの場合主觀的なものが一定の性質、即ち前に述べた抽象性、無限性等を具へてゐる。故に、そこに文化といふものが生れ得るのである。次に生の客觀化は、それがまさに生の客觀化であるといふ意味に於て、それにとつてはデイルタイの所謂「對象的把握」(gegenständliches Auffassen)が基礎でなければならぬ。それが對象的把握を含む故に生の客觀化は文化と云はれ得るのである。ところで第三に、文化的世界は單に我々に對してある世界ではない。却つて我々はそのうちに棲むために世界を形成して種々の文化を作るのである。それにも拘らず文化がなほ生

の客觀化と考へられるのは、人間は自己がそのうちに棲む世界の外に出る根源的な可能性を有するからである。人間は單に文化的なものでなく、また文化超越的なものである、單に世界的なものでなく、また世界超越的なものである。ここに例へばルネサンスのヒューマニズムがその根柢においてレフォルマチオンの思想と結び付いてゐた理由も理解されるであらう。人間は文化を作りつつ文化を越えたものである。文化を越えたものにして初めて文化を作ることできる。彼はどこまでも世界のうちにあると同時にまたどこまでも世界を越えたものである。世界を越えたものにして初めて世界の形成者であることもできる。ヒューマニズムは決して單なる文化主義ではない。文化破壊者と見做されるニーチェの如きが却つて眞のヒューマニストであるとも考へられるのである。文化は生の客觀化としてそれ自身生でありながら人間はこれを越えたものである。生は生を越える。しかも内に越えることは外に越えることである。人間は無限に人間を超越する。人間は世界を形成し、文化を生産することによつてそのうちに棲家を見出し、生を得る。文化は生の存在形式であり、生の發展形式である。けれども生そのものは文化よりも根源的である。生の發展形式であつたものはやがて生の否定となり、生に對する桎梏となる。文化は生の客觀化といふよりも所謂人間の「自己疎外」となる。文化を作ることによつて自己の形成的統一に達し

た生は今や再び分裂と對立とに陥る。形成された人間のタイプは破壊される。ヒューマニズムとはかやうにして人間の自己疎外に對する人間解放の要求である。人間の生産したものが人間に對立し、人間にとつて桎梏になるといふことの必然性のうちにヒューマニズムへの要求は基礎を有するのである。文化が一方人間存在の發展形式であると共に他方その桎梏に轉化するといふ辯證法的な關係に於てヒューマニズムの文化に對する關係が規定される。もし人間が世界の外に出ることのできるものでないならば人間は世界を變革することもできないであらう。併しただ世界の外に出ることは死を意味する。眞に内に超越することは外に超越することである。古い文化を越えて新しい文化を生産し、古い世界を越えて新しい世界を形成してゆくところに眞の生がある。

## 五

同様の仕方ではヒューマニズムの立場から人間と社會との關係も考へられるであらう。人間は孤立したものでなく、つねに社會的に結合されたものである。それはまさに團體主義者の云ふ通りである。抽象的な人間があるのでなく、彼はつねに親に對する子、妻に對する夫、友人に對する友人、學生に對する教師、賣手に對する買手、等々である。即ち人間はつねに一定の間柄、關

係、一定の資格、役割に於ける人間である。このことは全くその通りであるのであるが、併しもし人間が單にそのやうなものであるならば、ヒューマニズムといふものは考へられないであらう。そのやうな關係に於ける人間が世間もしくは世の中を作つてゐるとすれば、人間は單に世間的でなくて世間超越的であるところからヒューマニズムは考へられるのである。世間の人であることが人間の具體的な存在の仕方であるとすれば、人間は世間の外に出て抽象的になり得るといふことがヒューマニズムの最初の基礎でなければならぬ。蓋し間柄に於ける人間、役割に於ける人間はそれ自體に於ては *personage* であるにしても未だ眞の *personality* とは云ひ得ない。彼は所謂 *πρόσωπον* (*persona*) であつて、面を被つて一定の役割を演ずる俳優の如きものである。俳優のことをギリシア語では *μυκροτης* といふが、この語は新約聖書に於てヒポクリットといふ言葉が現在普通に用ゐられてゐるやうな意味、即ち偽善者といふ意味に轉化した。この轉化は甚だ重要である。役割に於ける人間は謂はば偽りの人間であり、あらゆる役割、資格を脱し、すべての間柄、關係の外に出て、赤裸々な人間として神に對するとき人間は眞の人間、人格であると考へられたのである。もし人間が世間の外に出ることのできるものでないならば、人格といふものは考へられないであらう。人格は人間の世間超越性、世間の外に出る可能性、間柄を否定し得る自

由から考へられねばならぬ。その限りヒューマニズムは個人主義であり、團體主義と對立してゐる。ヒューマニズムは人間存在の抽象性にそれ自身の重要な意味を認めるものである。

併しながら人間は社會を離れて生きることができない。生きるためには我々は社會の中に出てゆき、關係に入らなければならぬ。關係の外に考へられる人格は抽象的であつて眞の人格とは云ひ難く、眞の人格は同時にまた役割に於ける人間でなければならぬ。人間は團體の外に出ることのできる自由な主體として自ら結合の關係を限定し、團體を形成し得るものである。社會は人間にとつて單に與へられたものでなく、却つて人間の作るものである。社會を超越し得るものにして初めて社會を形成することができる。關係の外に立ち關係を否定し得る自由を有するものにして初めて人格的結合を形作ることができる。團體主義者は團體を自然的なものと考へ、それが歴史的に人間によつて形成されるものであることを考へないのがつねである。然るに社會形成は同時に人格形成である。社會の形成を離れて人格の形成は存し得ない。人格形成はただ社會形成に於てのみ可能であり、ただ社會形成を通じてのみ人格は實現される。眞に獨立な人格はただ社會の中に於てのみ存し得るのである。ところで社會は人間の存在形式、發展形式であるが、併しそのやうな社會がやがて人間の否定、人間に對する桎梏に轉化することに注意しなければならぬ。

ヒューマニズムはこのやうに桎梏に化した社會からの人間の解放の要求として現はれる。固より單に社會から解放されることによつて人間は現實的に自由になり得るものでない。人間が眞に解放されるためには古い社會を變化して新しい社會を形成することが必要である。併し新しい社會を形成するためには人間は古い社會から解放されねばならぬことは勿論、凡そ社會から自由になり得るものにして、従つてまた社會の外に出ることのできるものにして初めて眞に社會を變化し形成することができるのである。一定の社會形態が人間の自己疎外として人間に對立し、人間が抽象的な存在になるといふことが社會變化の立點である。かやうな意味に於てヒューマニズムは人間が社會から自由になり得るといふ抽象的なことに重要な意味を認める。それがヒューマニズムの恰も個人主義であるかのやうに見られる所以である。併しながら社會から自由になるといふことがそれ自身目的であるのではない。それは死を目的とするに等しいであらう。社會から自由になり得るものにして初めて社會を形成し得るといふことがヒューマニズムの認識である。人間解放のために社會を變化する必要のあることはヒューマニズムも當然認めねばならぬことである。人間は社會のうちに於てのみ現實的に自由になることができる。ただそのやうな社會の變化はその前提として、謂はばその内在的條件として、人間が社會から自由になり得るといふことを



含まねばならぬとするところにヒューマニズムの特殊な立場があるであらう。固より我々が單に社會の外にゐてまた社會の中にゐないならば、我々は社會を變化することができぬ。どこまでも社會の中に入つてゐると共にどこまでも社會の外に出ることのできるものにして初めて社會を變化し、社會を形成し得るのである。

尤も人間は絶對に自由であるのではない。社會は單に我々の自由の所産であるのではなく、却つて我々にとつて運命である。我々は社會の中に産れ落ちる、我々は既にある社會のうちへ投げ出されるのである。かやうな運命と考へられるものとはとりわけ「運命共同體」といはれる民族社會の如きものであらう。社會が運命であるのは我々自身が自由でなく運命であるからである。運命とは必然的なもの、我々がそれから脱することのできぬものである。併しながら單に必然的なものは運命とは考へられぬ。運命はテュケーとして我々が世界へ出てくることに於て偶々出會ふものである。固より單に偶然的なものも運命ではない。必然的なものが偶然的なものの意味を有し、そして偶然的なものが必然的なものの意味を有するところに運命はある。運命と自由との關係も同様に考へられるのであつて、もし我々が全く自由でないならば我々は運命であることもないであらう。自由の中に必然が喰ひ入り、必然の中に自由が流れ込んでゐるところに運命は考へられ

る。かやうにして運命は自然的なものでなく、却つて歴史的なものである。シェリングの云つたやうに單なる自由によつても單なる必然によつても歴史は考へられないとすれば、運命は歴史の原理であり、歴史的なものは運命的であると云ひ得るであらう。民族社會の如きも自然的なものでなくて歴史的なものである。それが運命である限り、それは「場」の意味をもつてゐる。併しそれが同時に自由に屬する限り、それは「世界」の意味をもつてゐる。人間にとつて環境と考へられる如何なるものも現實に於てはこのやうに場と世界との辯證法的な統一である。歴史的な形成作用の意味は場を世界に變化すること、場に於て世界が實現されることに存すると云ひ得るであらう。ヒューマニズムの理念は世界である。

## 六

然るに場と世界とは秩序を異にしてゐる。そこにはベルグソンのいふ「閉ぢた心」と「開いた心」との間に於けるが如き根本的な差異があるであらう。場はそれを如何に擴げて世界とはならぬ。社會は諸個人の和に過ぎぬものでなく、また諸個人の關係に盡きるものでもないやうに、世界は諸國家の和或ひは諸國家の關係にほかならぬものではない。社會には諸個人の和或ひは諸個人の

關係以上の實在性が認められねばならぬやうに、世界には諸國家の和或ひは諸國家の關係以上の實在性が認められねばならぬ。世界主義は國際主義とは同一でない。國際主義といふ自由主義的  
理念はたかだか世界主義の實現の一つの形式に留まつてゐる。ヒューマンイズムにとつて本質的な  
立場は世界主義であつて、必ずしもつねに國際主義であることを要しないのである。

ところで我々はこれまで文化と社會とを同様の仕方で取扱つてきた。そしてまた多くの哲學者  
によつてそれらは同様の仕方で取扱はれてゐるのである。併しながら嚴密に考へるならば、兩者  
の間には同等と共に差異が存し、この差異を考へることが重要である。文化は所謂生の客觀化で  
あり、かかるものとして生に對立するといふことが謂はばその本性に屬してゐる。これに反し  
て社會の本質は人間に對するといふよりも寧ろ人間を包むといふところにある。實際、社會が社  
會としての本質的な機能を發揮してゐる限り、人間は社會のうちに包まれ、その有機的な部分と  
してその中に含まれてゐるのである。固より前に述べた如く人間は社會の外に出ることのできる  
可能性を有してゐる。併し彼が社會の外に出るのはその社會が社會としての本質的な機能を營み  
得ない場合である。従つてその社會が崩壊しつつある場合である。それのみでなく人間は究極に  
於て社會の外に出ることのできないものである。なぜなら特定の社會の外に出たと考へられる人

間もなほ「世界」のうちに包まれてゐる。世界は主觀的な人間よりなほ内のものであり、それ故にまた絶對に外のものである。ヘーゲルが云つた如く人間は彼の民族を飛び越えることができないといふのは眞でないにしても、彼の民族を飛び越えた人間もなほ世界の外に出ることはできぬ。我々がそれを超越し得る社會は世界の表現として、世界の客觀化として世界のうちに客觀的に限定された社會であつて、世界そのものではない。個人主義者と云はれるニーチェも「世界は深い」と叫ばねばならなかつた。我々がここで意味する「世界」は勿論普通に云はれる世界のこゝではない。後者は却つて前者の一つの歴史的限定であるに過ぎない。所謂世界はあの世界史の示す如く一つの時代から他の時代へ歴史的に變化し發展してゆく。かやうな世界史の發展を通じて實現されてゆくのは「世界」である。ヘーゲルは世界史は自由の意識に於ける進歩であると云つたが、我々は世界史とはまさに「世界」の實現の過程であると云ひ得るであらう。

特定の社會は、それが社會としての本質的な機能を發揮してゐる限り、何等かの世界性を有してゐる。即ち獨立な人間がその中に包まれ、その中に於て自由に働いてゐる。人間はその外に出るといふことはない。然るに個人と社會との關係は辯證法的である。個人と社會との間の矛盾から社會は動いてゆく。併し社會の運動と發展は單にそれのみからは考へられない。ただ無數の獨

立な個人が社會の中に存在するといふことのみから社會の運動の辯證法は考へられぬ。無數の絶對に獨立な個人が社會の中に含まれるといふことは寧ろ、あの哲學者が *coincidentia oppositorum* といったやうにそれ自身一つの調和にほかならず、最大の調和と一致を意味してゐる。社會のうちに現實的に矛盾が現はれ、運動の過程が生ずるといふには、多數の人間が相對立する二つの階級の如きものに否定的に統一されて相對立するといふことがなければならぬ。階級は人間の否定的統一である。それが否定的統一である故に階級の對立は社會の運動の推進力となるのである。階級社會は人間の自己疎外といふ意味をもつてゐる。しかも人間は單に階級的なものでなくまた階級を越えたものである故に階級の對立といふことが社會の發展の契機となるのである。階級に於て人間は否定的に統一されてゐる、辯證法はかくの如き否定に重要な意味を認める。併しこの否定的なものが否定的なものとして歴史の動力となり得るのは、階級がまさに人間の否定的統一として人間はつねにこれを越えたものである故である。現實の人間はどこまでも階級のうちにあると同時にどこまでも階級を越えたものであつて、さもなければ階級が社會の發展の力となるとは考へられない。階級の對立から社會が變化される場合、そこに生ずる社會は再び多數の獨立な個人がその中に於て自由に働く社會でなければならぬ。かくしてこの社會は一層高い段階に於て

世界性を有するものである。個人の否定的統一は同時に個人と社會との矛盾を意味し、階級と階級との對立はその反面に於てつねに社會と個人との矛盾を含んでゐる。

かやうにして社會は社會を越えて形成されてゆく。そのことは世界の自己形成にほかならない。世界は自己自身のうちに社會を形成してゆくのである。人間は社會的であると同時に社會を越え得るものとしてかくの如き世界の自己形成に參與することができる。社會的にして個人的である辯證法的存在としての人間の自己形成は世界の自己形成に参加することによつて實現される。歴史の發展は人間の社會化への道であると共に個人化への道である。眞に個人的になることが眞に社會的になることでないとしたならば、ヒューマニズムの理念は無駄であらう。

## 人間主義

### 一

人間主義といふのはヒューマニズム (humanism, Humanismus, humanisme) といふ語の譯語であり、この語はまた人本主義などとも譯されてゐる。人間主義即ちヒューマニズムにとつて基礎をなすのは人間性即ちヒューマニティ (humanity, Humanität, humanité) の概念であり、もとラテン語の *humanitas* から出てゐる。ヒューマニティといふ語は二重の意味に用ゐられる。それは先づ、あらゆる人間的なもの、人間に自然的に屬する一切のものを意味してゐる。このやうな意味においてテレンティウス (Terentius, 190—159 B. C.) の有名な、「私は人間である、人間的なものの何一つとして私に無關係であると思はない」 (homo sum ; humani nihil a me alienum puto.) といふ句は、ヒューマニスト即ち人間主義者のモットーであるといはれ得るであらう。人間主義者はあらゆる人間的なもの、従つて「人間的な、餘りに人間的な」もの、人間

の弱さや醜さを現はすやうなものをも、人間的なものである故をもつて、なほかつ愛することを知れる者でなければならぬ。しかし次に、ヒューマニティといふ語は人間の現實から進んで人間の理想を意味してゐる。人間性とは人間を人間となすもの (*quidditas, qua homo est, quod est.*) 即ち人間の本質 (*hominis essentia*) であると考えられるところから、それは人間が人間として動物から區別されるより高い存在である所以のもの、従つて人間の人間としてあるべき姿、人間の價值と品位とを形作るもの、一言でいふと人間理想を意味することになるのである。かやうにして人間性といふ語は、一方、人間の自然、現實を意味すると共に、他方、人間の當爲、理想を意味する。これら二重の意味は、一は他へ推移し、互に交錯することができ、そしてそこから人間主義の多彩な像が描き出されるのである。

ところで一つの概念が中心概念として現はれ、一つの思想が形成されるといふには歴史的事情がある。ヒューマニズムも歴史の一定の時期に出現し、一定の歴史的條件にもとづいて發展したものである。ヒューマニズムはもと古典的古代の概念と密接に結び附いてをり、ヒューマニティの概念そのものも元來ひとつの古代的概念である。それは何よりもギリシアの生活文化のうちにその源泉を有してゐる。しかしそれはギリシアにおいて成立したのではなく、却つてローマにお



いて、しかもキケロ時代のローマにおいて、即ちギリシア的教養に對する欲求がローマにおいて廣汎に現はれ始めた時代に、成立したのである。キケロ (Cicero, 106—43 B.C.) はヒューマニティ (humanitas) の概念の本來の創造者であつたと見られてゐる。この時代及びキケロにとつてそれはローマの生活理想としてのギリシアの生活文化を意味した。このギリシアの生活文化はギリシア人自身にあつては反省の對象とはならなかつた。ギリシア人はギリシアの人間を生きただのである。ギリシアの人間の内的な高さから距つてゐるのを感じたローマ人が初めて、ギリシアの人間を人間理想として感じ、それから崇拜の對象を作り出したのである。ヒューマニティとは教養の乏しさを認めたローマ人がギリシア人のうちに見出した教養ある人間性の總體のことであつた。この總體はキケロによつて體系化され、またその具體的要素に分解された。キケロのヒューマニティの哲學は、彼の時代のより高いものを求めつつあるローマ人が高貴な意味における人間であるためには何に向つて努力せねばならぬかといふ問、言ひ換へると、人間の高い理念を實現するために人間は何であらねばならぬかといふ問に對する答である。

實にヒューマニティの理念はキケロの哲學論文の中心をなしてゐる。例へば彼は、二つの種類の戦がある、といふ。一は動物においてのやうに力の直接的な使用である、他は人間に特有なも

のであつて、誓約に對する尊敬を含むところの宣言に先だたれた正義の戦争である。或ひはまた二つの種類の社會、動物的社會と本來の人間の社會とがあり、後者の最も強い二つの紐帶は、理性 (ratio) と言語 (oratio) である。更に快樂に對する抵抗は動物には知られないものであり、反對に人間を品位あらしめるものである。雄辯を濫用することは非人間的である、とキケロはいふ。また宴會で物を考へることは公の場所で唄を歌ふのと同様ヒューマニティに反することである、と彼はいつてゐる。一言でいふと、ヒューマニティとは、禮儀作法から初めて、敵の間でも守られねばならぬ正義の規則に至るまで、動物的本能を文化的慣習に變ずる一切のものを意味してゐる。かくてキケロにあつてヒューマニティは人間の單なる自然のことではなく、却つて人間の理性的理念もしくは理性的人間の理念に適應するもののであつた。この場合、教養——ギリシア人の間で極めて重要な位置を占めたあの *Paideia*——が重視され、しかも教養とは主として人文的教養、即ち古典的な詩人、修辭學者、歴史家等の諸著作の理解及びその理解に必要な諸知識から生ずる教養のことであつた。フマニタスといふ語はこのやうな教養並びにその結果としての高尚な趣味、品格を意味したのである。ここに我々はヒューマニズムがすでにキケロにおいて特に人文主義といふべき意味を有することを見出すであらう。かくの如き人文主義の觀念はルネサ

ンスのヒューマニズムにおいて發展させられ、後には就中ドイツにおけるヒューマニズムの精神から生れた人文主義的ギムナジウム (Humanistisches Gymnasium) の教育理想のうちに繼承され、今日に至るまでヒューマニズムを多かれ少かれ特徴付けてゐるところのものである。一般的に解すると、キケロのいふヒューマニティは教養によつて淨化された人格の理想であり、ギリシア的・ローマ的文化人の理想であつた。

かやうにしてヒューマニティの概念はギリシアの生活文化に對するローマ人の反省から形成されたものであるが、そこに何物も附け加へられなかつたのではなかつた。普遍的人間性の意味におけるヒューマニティの理想はむしろ實にストア哲學 (stoicism, Stoicismus, stoicisme) によつて基礎を與へられたのである。ギリシア人は、アリストテレス (Aristoteles, 384—322 B.C.) によつてなほ代表されてゐる如く、自己と野蠻人との間に、また市民と正當視された奴隸との間に、人間の價値の區別を立てたのであるが、ストア哲學者はかやうな區別を克服されたものとして排除した。當時の社會的政治的事情に相應して、ストア哲學者は世界主義を唱へ、世界市民の理念を樹て、人間性の共通普遍を主張した。かくしてヒューマニティの概念はあらゆる人間に通ずる人間性を意味し、そこからまたその語は普遍的な人間愛 (philanthropia)、博愛を意味することに

なつたのである。歴史的觀念としてのヒューマニズムに含まれるこの世界主義的傾向、人類的傾向にもまた注意しなければならぬ。しかるに、かくの如くストア哲學によつて作られた人類の意味におけるヒューマニティの觀念は實にキリスト教の影響によつて一層深い意味と一層大きな力とを獲得するに至つた。

普通にヒューマニズムはギリシア主義即ちヘレニズムとしてキリスト教精神と對立させられ、特に今日の辯證法的神學 (Dialektische Theologie) の如きは神學的立場と人間主義的立場との差異を力説することに力を注いでゐる。確かに兩者の間には種々の根本的な區別があるであらう。キリスト教が超越論的立場に立つに反して從來のヒューマニズムは內在論的立場に止まつてゐる。世俗的文化を重んずるヒューマニズムは超世俗的な宗教と相容れないやうに見える。原罪を説くキリスト教と人間性に對する信賴の上に立つヒューマニズムとは相矛盾するやうに思はれる。しかしこれら及びその他の點におけるヒューマニズムとキリスト教との對立が如何に考へられるにせよ、西洋の歴史における二大勢力としてのヘレニズムとキリスト教とは事實において相互に影響し合ふことによつて發展してきたといふことは明かである。いまヒューマニズムの側について見ると、すでに人類の觀念の意味におけるヒューマニティの觀念はキリスト教に、そして政治的

現實的にはローマの世界的帝國の成立に負うてゐる。

## 二

しかしヒューマニズムが世界史的な意味を得るに至つたのは、ルネサンス以來である、ヒューマニズムの基本的な概念規定はこの時代に求められるのがつねである。ルネサンスは近代社會の成立期にあたり、ヒューマニズムは近代的思想の先驅であつた。それは中世の封建的社會における人間性の抑壓、歪曲に對する人間性の尊重、人間性の解放の思想であつたのである。

この時代のヒューマニズムのうちにまづ認められるのはキケロ的ヒューマニティの理想の復活である。ルネサンスは學藝の復興 (Revival of Learning) といはれるやうに、古代の、ギリシア及びローマの文化の復興であり、そのヒューマニストは眞の教養を得るために古代に還らうとしたのである。ペトラルカ (Petrarca, 1304—1374) は書いてゐる、「私には私自身の時代があまりにも氣に入らない故に、私は古代を研究する。現代を忘れるために、私は心のなかで他の時代に身を置き換へようと努める。」即ち人文主義者は中世的封建的要素がなほ多く殘存してゐた彼等の現代を却けるために、古代を呼び起したのである。彼等は熱情をもつて古典の發見と蒐集とに努

めた。しかし重要なのは、彼等が如何にそれを讀んだかといふ態度である。聖アンブロシウス（Ambrosius, C. 340—397）と人文主義者エラスムス（Erasmus, C. 1466—1536）とが知つてゐたのはキケロの同じ『義務論』（De officiis）である。けれどもアンブロシウスはそこに聖職者のための規則を求め、エラスムスはそこに自律的な、キリスト教から獨立な道德を見出す、このテキストを聖書の説明に一致させることはもはや問題でなく、それをそれ自身において理解することが問題であつたのである。このやうな根本的な態度の相違はルネサンスを單に學藝の復興と解するのが不十分であることを知らせるであらう。ルネサンス（Renaissance, Rinascimento）といふ語はもと「再生」を意味してゐる。しかもこの語をその時代に最初に用ゐた人々は、ギリシア的・ローマ的古代の再生のことを特に考へたのでなく、死したる文化の復興、破壊されたる世界の復興のことを思つたのではない。その人々はむしろ自分自身のことを、自身の自己と自身の現在の生のことを、自身の人間的再生、自己の人間性の革新のことを考へたのである。従つてルネサンスは何よりも人間の理想的タイプに向つての、新しい人間的價值、新しい人間像に向つての努力であり、そしてそれがまた實にヒューマニズムの運動の本質にほかならなかつた。ダンテ（Dante, 1265—1321）の「作品が名附けられたやうな「新生」（Vita nuova）の像は夙にこの時代

を支配してゐた。新しい人間性の探求、發見、確立がヒューマニズムの、またルネサンスの根源的な要求であつたのである。それ故に古代文化の復興なくしても、ルネサンスとヒューマニズムとは當時における社會の變化と人間の意欲とに促されて現はれたに相違ない。もとより事實として古典の古代がこれらの運動を指導し、そして多彩な影響を及ぼしたことは無視されない意味をもつてゐる。

新しい人間は舊い桎梏から、人間性を歪曲するものから自己を解放することによつて生れねばならない。かくしてヒューマニズムは解放の精神であり、多かれ少かれ反抗的精神を含んでゐる。すでに教養に關しても、ルネサンスは單に學藝の復興であつたのではなく、同時に學藝の解放であつたのである。從來久しく僧侶に獨占されてゐた學藝はいまや解放され、市民にとつて自由に享受され得るものとなされた。この時代における印刷術の發明は特權階級による學問の獨占を打破し、教育の方法を一變し、知識の普及に貢獻したであらう。しかるに學藝の解放はまた特に教會的權威からの世俗的文化の解放を意味してゐる。キケロの時代のヒューマニティの理想とルネサンスのヒューマニティの理想との間には、心理的に見ても、歴史的に見ても、根本的な相違がある。即ちその間におけるキリスト教の成立といふ世界的な出來事が兩者を全く拒てゐる。ル

ネサンスのヒューマニズムはキリスト教の生の解釋、生の評價に對して私かに、また顯はに反抗する。それはその新しい人間觀、人間理想をキリスト教との對立において古代と結び附くことによつて形成しようとしたのである。かかるヒューマニズムが如何なるものであつたかを我々は少し詳しく見ておかう。

ヒューマニストは自己の個性を重んじ、自己の生の價值を意識した。ペトラルカは「最初の近代的人間」と呼ばれてゐるが、彼はわが名の不朽を望み、彼の仕事の目標が名譽に存することを率直に述べてゐる。彼は自己自身について、自己の身體的特徴、自己の知的性質、自己の才能について語つてゐる。「ひとは各々その容貌、身振、聲、言葉に、何か個人的な特殊なものをもつてゐる。これを變更するよりも、これを育成することが容易であるばかりでなく、それはまた必要で、善い考である。」かやうにヒューマニストは「特殊な人間」(l'uomo singolare)であつて、自己の個性に價值を認めてこれを尊重し、これを強大ならしめることに努めた。謙遜や節制や禁制を掟とした中世的人間とは反對に、現世の肯定、自己の力に對する信賴、高い自己感情、他に卓越しようとする名譽欲などが近代的人間を性格附けてゐる。ヒューマニストは強大な個性であらうとすると共に多面的な人間であらうとした。ペトラルカは同時に抒情詩人、敘事詩人、歴史



家、地理學者、モラリスト、宗教作家、論爭家であり、その上なほ美術の愛好者、素人畫家、歌  
ひ手としてその才能を示してゐる。リオナルド・ダ・ヴィンチ（Lionardo da Vinci, 1452—1519）  
の驚嘆すべき多方面な天才はあまりにも有名である。かやうにして個性の發展に努めたヒューマ  
ニストは「普遍的人間」（l'uomo universale）の理念を生み出したのである。教養は多面的である  
こと、普遍的であることが求められ、自己をいはゆる「全人」に作り上げることが目的となされ  
た。専ら神にのみ沈潜しようとした中世における「聖者」の理念とは異なる新しい人間理想がそこ  
に認められるであらう。

中世的人間とルネサンスのヒューマニストとは人間の解釋の仕方を異にしてゐる。ヒューマニ  
ストはあらゆる超越的な表象を排して、生を生そのものから理解しようとしたのであつて、これ  
は中世的人間には存し得ないことであつた。中世的人間にとつては生も死も或る他のもののうち  
にその意味を有する。病み悩みもそれ自身から理解され得るやうなものでない。彼が自分につい  
て知ること、彼の自己認識は、人類の超越的に定められた運命の直觀において初めてその眞の意  
味に達する。言ひ換へると、彼の生は人間の普遍的本質、アダムとの關聯においてのみ理解され  
ることができる。ひとりの個人の生と死とは、彼の生、彼の死でない、それは自分固有のもので

なく、あらゆる者の一の生、一の死であり、人間が共通の運命によつて結合された共同體の一員として感ずるときにのみ理解され得るものである。中世的人間にとつては自己の認識は自己の運命をアダムの子孫たる人類の普遍的運命から認識することを意味した。そこから中世文學の顯著な特色、その一様性、匿名的傾向、不動性等を理解することができる。しかるに新しい人間は自己の生を直接に捉へ、自己の體驗を神及びアダムの子孫としての人類といふ超越的なものに關係させることなく、それ自身に關係させる。生は生そのものから內在的に理解されるのであつて、かやうな內在論的傾向が中世の人間解釋における超越論的傾向と對立してゐる。ルネサンス的人間も運命の暗い力を感じなかつたのではなく、むしろ「運命」(fortuna)の概念はこの時代の文學や思想における重要な概念となつてゐる。しかし彼の心はそれから超越的な攝理の思想に出てゆくことをしない。生はそれ自身において有意味的なものとして體驗せられ、かやうなものとして自己表現に達すべきものと考へられた。例へばボッカチオ(Boccaccio, 1313—1375)にとつては、運命は一方人間の不幸を醸す暗い力であると共に、他方それは人生の出來事をその豊富な多様性において現はし、その藝術的敘述に對して新しい刺戟を與へ、盡きせぬ材料を提供するものである。

新しい人間は個人の自己意識、自己感情をもつて生れた。かやうな自己感情から主觀性の詩、新しい抒情詩が現はれた。主觀的な、抒情的な流がまづ新しい時代の中に漲り、それが特殊な價值領域を形作つてゐたといふことは注目されねばならぬ。ヒューマニズムは限定されたイデオロギーとして生れたのでなく、却つてまづ特殊な生の感情、生の雰圍氣として現はれたのである。個人の自己意識にもとづいて、この時代においてはまた數多くの自敘傳的作物の書かれてゐるのが見出される。各人は彼の特殊な生を有し、いづれもみな語るべきものを有すると考へられた。かやうな意識から出發する「人間の解剖」の文學としてルネサンスを代表してゐるのはモンテーニエ (Montaigne, 1533—1592) の『エッセ』(Essais) であらう。彼は形而上學者や神學者の説く超越的なもの、超自然的なものに對して適度な懷疑を向ける。「私に何が分つてゐよう」、と彼はいふ。彼にとつては人間はひとつの自然であり、自然以下のもので自然以上のものでもない。しかしそのことは彼にとつて人間を自己の生の體驗における意味に従つて理解することである。「私が描くのは自己である。……私自身が私の書物の材料である。」「世間の人は對ひ合つて見る。私は、私の眼を内部に向ける。……各人は自分の前を見る。私は、私の内部を見る。」「モンテーニユの描くのは對象的に見られた人間ではなくて、主體的に捉へられた人間の内的な自然である。各

個人は「彼の形式」をもつてゐる、しかもこの彼の形式はまた「人間的狀態の全體の形式」であるといふ思想にモンテーニュは達したのであつた。

自己の個性的なものに對する關心はおのづから他の人間において見られる特性的なものに對する興味と結び附くであらう。かやうにして人間の感情、氣質、性格等の生き生きとした特性的表現を含む種々の文學が出現し、キケロやセネカ（*Seneca*, C. 4 B.C.—65）の意味における道德哲學的論文が流行した。新たな現實的な感覺をもつて人間、その心的生活の生理的制約、諸激情の力、諸氣質、個人の性格の相違等が研究され、そこから實際生活上の諸歸結が導き出される。古代の著作家たちは絶えず引用され、單にストア哲學者のみでなく、中世にとつては異教的不信仰の典型の如く考へられるエピクロス（*Epikouros*, C. 341—270 B.C.）まづが復活するやうになつた。すでにポヂオ（*Poggio*, 1380—1459）はストアの嚴格主義とエピクロスの快樂主義との中間を歩まうとしたが、ヴァラ（*Laurentius Valla*, 1406—1457）は更に徹底して、人生の最高の善が快樂にあることを説き、しかもその快樂は單に精神的快樂のみでなく、實にまたあらゆる種類の肉體的快樂をも意味したのである。このやうにして我々は人間のもろもろの情念（*passion*）に對する新しい評價が現はれたのを見出す。中世においては情念は人間を神から遠ざけ、救済と善行と

を妨げる惡と考へられた。しかるにヒューマニズムにおける生の肯定は何よりも情念の積極的評價となつた。情念もまた人間的な自然といふ意味で認められ、その積極性が肯定されるに至つたのである。

かやうにして超越的な表象を排して生を生そのものから理解しようといふ生の内在的解釋は、人間を人間的な自然から理解しようといふ生の自然的解釋となつて来る。そして最初の、生の體驗的主觀的な、自己反省的な立場は、人間の歴史的社會的な、客觀的な觀察に移ることが可能にされる。ペトラルカが人間の自己解剖の文學の先驅者であるとすれば、マキアヴェリ (Machiavelli, 1469—1527) は後の立場の代表的人物といはれ得よう。マキアヴェリは古代の歴史家ポリュビオス (Polybios, C. 200—120 B.C.) を愛讀し、自己の時代の社會に對して鋭い觀察を下した。彼は同時代の人文主義者の多くのやうに完全に異教徒であつた。彼はキリスト教の意識的な反對者であり、これに對して犀利な歴史的批判を加へた。「キリスト教は我々をして世間の名譽を軽く評價させ、それによつて我々を溫順柔和ならしめる。しかるに古代人はこの名譽を最高の善と考へ、そのために彼等の行爲と彼等の犠牲とにおいて大膽であつた。のみならず古代の宗教は、軍隊の統帥者や國家の支配者の如き、世間的榮譽に充ちた人間のみが幸福であるとした。我々の宗教は

行動的人間よりも謙遜な觀想的人間を輝かしめる。それは最高の善を謙遜、下賤、地上的ものの輕蔑におき、古代の宗教はこれを精神の偉大、身體の強力、その他すべて人間を勇氣あらしめるに適したものでおいた。我々の宗教は強者が勇氣ある行爲を爲すよりも苦惱することを要求する。かやうにして世界は惡人どもの獲物となつた、人間は天國に入らんがために彼等に復讐するよりも彼等の虐待に堪へ忍ぶことを考へてゐるが故に、彼等は確實に世界を支配することができ、」マキアヴェリは宗教を、内面的な生に對する意味に従つてでなく、ただその國家並びに國家の必要とする道德に對する作用に従つて評價した。宗教は何等超自然的なものでなく、却つて人間の案出したものに過ぎぬ。彼は道德も國家から與へられると考へた。道德も政治も假借することなく世俗化される。彼によると、社會は諸情念のメカニズムである、しかし諸情念は計算されることができ、なぜなら人間的自然是同一であるから。人間性（人間的自然）の同一といふことが彼の根本思想であつた。「如何になるかを豫見するためには、如何にあつたかを考察せねばならぬ。蓋し世界の大舞臺において行動する人物、人間はつねに同一の諸情念を有する、従つて同一の原因はつねに同一の結果を生ぜねばならぬ」。この根本思想の上に政治的科學の可能性は基礎附けられてをり、従つてまた歴史を利用することも、將來を豫言することも可能にされ

てゐる。ポリュビオスに見られる歴史の「實用主義的」pragmatischな解釋はマキアヴェリによつて繰り返された。道德、法律及び宗教の原理は、幸福への關心から人間の共同生活における諸情念の活動機構を計算する知性のうちにある。人間の本性の核心をなすのは諸衝動、諸情念である。國家を支配せんとする者は、それらの自然的諸力をよく計算して、ひとつの情念を、他の一層強い情念を惹き起すことによつて、抑制するやうに心がけねばならない。かやうに人間の自然の同一性の思想はマキアヴェリの學說の基礎であつたが、しかし彼の關心は體系家であることなく、むしろ彼は體系的演繹的思惟に對して嫌惡を抱いてゐた。彼の新しい見方は政治的に行動する人間の實務のうちで發達させられたものにとづいてゐる。彼の見出したのは實際的悟性の「實務の論理」であり、それは生と歴史の材料についての觀察、歸納、比較、一般化のうちにある。彼は現實的な觀察者として、人間性の同一にもとづいて生の出來事の有する規則性にも拘らず、そこになほ一般的に計り得ぬもの、合理的に捉へ難いものの存在することを見た。運命の偶然、不思議についての意識はマキアヴェリの人生觀の背景をなしてゐる。けれども人間は運命に對して全く無力なのではない。人間は彼に供せられた歴史的狀況が如何なるものであるかを規定することができる。眞の政治家は與へられた歴史的位相を認識し、機會に應じて行動する勇氣を

もつてゐる。運命は我々の行爲の半分を支配するが、他の半分を我々自身に委ねる、とマキアヴェリは述べた。

ここに我々はルネサンスのヒューマニズムにおける一つの極めて重要な特色を見出すことができるであらう。ヒューマニストは行動的人間を思想的人間の上においてゐる。中世における聖者の理想は禁欲によつてあらゆる情念を鎮め、ひたすら神的なものの觀想に没頭することであつた。觀想が行動に對して上位を占めてゐる。しかるにルネサンスのヒューマニストは行動的人間、あらゆる種類の實際家、藝術家、工作人、技術家を、觀想家や思辨家に對して重んじてゐる。人間の新しい觀念はひとが考へることよりもひとが實行することにおいて示されるであらう。固有の意味における哲學者は、當時、政治家や藝術家に比して甚だ光彩に乏しい存在であつた。しかもヒューマニストにとつて行動的人間はつねに何等かの意味における技術家として理解されたといふことに特に注意しなければならぬ。同時に畫家、技師、數學者、物理學者であつたりオナルド・ダ・ヴィンチはそのやうな人間の最も完成したタイプを現はしてゐる。しかし當時、同時に醫者或ひは少くとも占星學者——技術の魔術的形態に屬する——でなかつたやうな哲學者はほとんど存しなかつた。この時代における多くの技術的發明が藝術家によつてなされたといふことは顯著



な事實であり、藝術家は同時に工作人であつたのである。人文主義者は、思索家である前に、古典のテキストを復舊する方法に心を煩はした文獻學の技術家であつた。ブルックハルト (Jakob Bruckhardt, 1818—1897) はルネサンスの國家を「藝術品としての國家」として敘述してゐるが、國家も藝術品の如く見られ、政治家はこれを造形する藝術家のやうに考へられ、藝術家は技術家であつた。マキアヴェリイの政治學はイタリアの君主のための技術にほかならなかつた。かくの如くルネサンスのヒューマニズムにおいて我々は技術的思惟の浸透を到る處に認めることができる。技術家とはもとよりただ單に行爲する者のことでなく、知識をもつて行爲する者のことである。「知は力である」といふ言葉はまことにこの時代の標語としてふさはしい。知識に對する渴望が漲つてゐた。しかるに技術にとつて用をなす知識は物をそれ自身において認識することによつて達せられる。中世の神學者が古代人の書を聖書の立場から讀むに反して、人文主義者はそれをそのものとして研究し、かくして文獻學の新しい方法が發達した。また特に、神學の支配のもとに最も甚だしく壓迫されてゐた自然研究がいまや解放されるに至つた。そして古代人の概念的 방법에對して新しい自然研究の方法としての實驗の意味を見出したのは實にリオナルド・ダ・ヴィンチであつたのである。ルネサンスの哲學はカルダーノ (Cardano, 1501—1576) 、

テレシオ（Telesio, 1508—1588）‘ブルノー（Bruno, 1548—1600）’カンパネラ（Campanella, 1568—1639）等の自然哲學的諸體系によつて代表され、ここに哲學史上ギリシアの自然哲學期に對して第二の自然哲學期を現出したが、他方この時代の中からコペルニクス（Copernicus, 1473—1543）‘ケプラー（Kepler, 1571—1630）’ガリレオ（Galileo, 1564—1642）等によつて近代自然科學が發展しつつあつた。

## 三

十四世紀から十六世紀にかけて主としてイタリアで花を開いたヒューマニズムについて述べた後、新人文主義或ひは第二のヒューマニズムと稱せられる十八世紀末のドイツにおけるヒューマニズムについて語るに先だつて、その間に立つ啓蒙（Aufklärung）時代の思想について簡単に論じておくことが必要である。特にイギリス及びフランスのものといはれる啓蒙思想はルネサンスのヒューマニズムの發展であつて、いはゆる「近代思想」の代表的な特徴はこの啓蒙思想のうちに求められねばならぬ。しかしながら、そのことから逆に啓蒙思想とヒューマニズムを同一視し、前者の特徴をそのまま後者のうちへ持ち込んで後者の本質を規定しようとすることは間違つ

てゐる。むしろヒューマニズムと啓蒙思想とは區別することが必要である。とりわけヒューマニズムの現代的意義を考へようとする場合、この區別は大切である。今日ヒューマニズムに對する非難はヒューマニズムと啓蒙思想とを混同するところから生じてゐることが少くない。けれども啓蒙思想とヒューマニズムとは同じでない。啓蒙思想は一方ヒューマニズムを發展させはしたが、他方またこれを抽象化した。啓蒙思想の抽象性に反對して現はれたのがドイツにおける第二のヒューマニズムであつた。そこからしてもヒューマニズムと啓蒙思想とを同じに見てヒューマニズムを論ずることが思想の歴史的聯關を無視したものであることは明かであらう。ヒューマニズムはルネサンスにおいて限定された思想體系として現はれたのでなく、むしろ生活感情、生活意欲として現はれたのである。それは封建的なものから自己を解放しつつある近代的人間の心的態度であつた。かやうなものとしてそれは明確な論理的規定を缺いてゐるが、しかしそれだけ豊富で、生命的で、動的で、具體的であつた。啓蒙思想において如何にそれが抽象化されたかを、いま二三の點について見ておかう。

まづヒューマニズムは個性を尊重し強大な個人を求めはしたが、必ずしも「個人主義」ではなかつた。それが個人主義の思想にまで發展したのは啓蒙思想においてである。ルネサンスは人間

の解放の時代であると共に民族の解放の時代でもあつた。イタリアのすべてのヒューマニストは彼等の時代のめざましい文化運動を蠻民からのイタリア國民の解放として理解してゐる。ヒューマニズムの出現はイタリア人の國民的意識の覺醒と結び附いてゐた。中世を支配したのは地上における神の國の觀念、あらゆる民族的、社會的、文化的差異を超えた統一的カトリック教會的な普遍的文化の觀念である。ルネサンスにおける現象はかやうな神の國の觀念の沒落と統一的カトリック的文化の互に競ひ合ふ獨立の國民的文化への分裂である。中世の普遍的言語であつたラテン語に對して國語の解放——ダンテの『俗語論』(De vulgari eloquentia)——が始まつた。かくしてヒューマニズムの時代は「國民文學」の誕生の時代であつた。ヒューマニズムを單なる個人主義と見ることはできない。この時代の求めたのは個人の自由であると共に國民の自由であり、従つてヒューマニズムはまた單なる「自由主義」でもなかつた。自由主義の思想は資本主義の發達に伴つて啓蒙思想の發展のうちに形成されたのである。

啓蒙思想の特徴とせられるのは「合理主義」である。しかるにヒューマニストはもとより知性を重んじ、知識を愛しはしたが、單なる合理主義者ではなかつた。人間的な感情と情念との解放を求めたヒューマニズムが單なる合理主義者であることは不可能であらう。ヒューマニズムにと

つては人間の抽象的本質が問題であるのではなく、全體的な「人間像」が問題であるのである。抽象的な理性を人間の本質と考へたのは啓蒙思想であつた。悟性が十七・八世紀の啓蒙主義者の能力であるとすれば、ルネサンスのヒューマニストの能力はその豊富な想像力（構想力）である。ここに何よりも文學、美術の花が開いたのみでなく、ルネサンスの文化は全體として美的文化と特徴付けられるものである。服裝や流行、社交や祝祭、あらゆるもののうちに美的要求が現はれ、人間形成の理想が美に求められたのみでなく國家の如きも藝術品と見られた。そして藝術と技術とが分離されなかつたやうに、直觀と知性とも分離されず、また科學と技術とも分離されなかつた。直觀と知性とを對立させ、科學を技術から引き離すといふ抽象的な見方は啓蒙時代のものである。ルネサンスの代表的な哲學は放膽な構想に成る自然哲學であつた。この自然哲學は機械論でなくて目的論を原理としてゐる。またルネサンスの時代は、「發明と發見の時代」といはれるこの時代の環境によつて想像力を刺戟されて、社會に關しても多くのユートピアが描かれた時代である。カンパネラの『太陽國』(Civitas Solis)・トマス・モーア(Thomas More, 1478—1535)の『ユートピア』(Utopia)・フランシス・ベーコン(Francis Bacon, 1561—1626)の『ニュー・アトランティス』(New Atlantis)等は有名であり、これらのユートピアのうちに社會主義的傾向の認められる

ことも注意しなければならぬ。

ところでドイツにおける第二のヒューマニズムは啓蒙思想の抽象的悟性、その機械的世界觀に反對して現はれたものである。いまこのヒューマニズムについて述べるにあたり、ヒューマニズムと宗教改革 (Reformation) との關係を一應顧みる必要がある。すでにいつた如くヒューマニズムの人間中心主義、その内在論は、キリスト教の超越論、その原罪説や恩寵説と對立してゐる。しかしルネサンスと同じく中世から近世への推移を現はす宗教改革はルネサンスと如何なる關係にあつたであらうか。北方の宗教改革も南方のヒューマニズムと同様、むしろ更に露骨な、熱烈な、教會に對する反對者であつた。宗教改革の人々も封建的なものからの解放のために闘つたのである。前にいつた如くルネサンスといふ語は「再生」を意味するが、再生の觀念は元來宗教的なものである。それ故にルネサンスのヒューマニズムはその最も内面的な感情において宗教改革と一致するといふこともできるであらう。もとより宗教改革とヒューマニズムとの間には根本的に相容れないものがある。兩者の對立は北歐の人文主義者エラスムスとルテル (Martin Luther, 1483—1546) との對立において極めて性格的に象徴されてゐる。しかしながら良心と内面的自由を説く宗教改革の精神はヒューマニズムの發展にとつて決定的に重要な契機となつたのである。

近代における自由の哲學、人格の哲學、内面性の哲學は宗教改革の影響なくしては考へられない。啓蒙を完成すると共に克服したと稱せられるカント (Immanuel Kant, 1724—1804) の主觀主義の哲學、人格の哲學はルテルの宗教改革の精神と相通ずるところがあるが、このカントの哲學、特に美と自然目的論の問題を論じた彼の『判斷力批判』 (Kritik der Urteilskraft) はドイツのヒューマニズムに深い影響を及ぼしてゐる。

ルネサンスのヒューマニズムが思想體系といふよりも新しい生の感情であつたやうに、ドイツのヒューマニズムも新しい生の感情から出てゐる。即ちその初めにあるのはシュトゥルム・ウント・ドゥラング (Sturm und Drang) と呼ばれる運動である。この運動は新興市民階級の政治意識と結び附いた封建的なものからの人間性の解放の青年的な、感激的な、浪漫的な運動であつた。ここに生の新しい評價が始まつた。啓蒙思想にとつてヒューマニティはその價值をその合理性のうちに有してゐる。それは理性の前においてその合理性によつて正當とせられる。しかるに生そのものの、人間の自然的素質、個性は單に合理的でないのみでなく、合理的概念をもつては捉へられない。それでは何によつてこれらすべてのものはその價值を得るのであるか。ここにシュトゥルム・ウント・ドゥラングの運動における生の本質の最も内面的な體驗がある。それは即ち、生

とその個性的な表現とが價值を有するのは、生がそのものとして神的性質を有し、そのあらゆる根源的な個性のうちに神的なものの啓示を有する故である、生は單に生としてでなく、更にまた神的なものとして體驗され、他方神そのものも生として理解された。ここに「生」(Leben)の概念は最も含蓄的な意味をもつて現はれた。生の無限性の體驗、生の宗教、この浪漫主義がドイツのヒューマニズムの前提となつた。カントの主觀主義を徹底させたファイヒテ (Johann Gottlieb Fichte, 1762—1814) の自我哲學が浪漫主義に大きな影響を與へた。ヒューマニズムはこの場合もとより浪漫主義を克服して古典主義であらうとはしたが、なほ浪漫主義の色彩が濃厚である。このヒューマニズムの前提となつてゐるのは主觀主義、觀念論であり、しかも生と世界との神化の宗教から生れた汎神論的觀念論である。ただレッシング (Gothold Ephraim Lessing, 1729—1781) のヒューマニズムはこれに對し文學上において、あたかも哲學上におけるカントが後の浪漫主義の觀念論或ひは汎神論に對するのと同様の位置に立つてゐる。ルネサンスのヒューマニズムにも主觀的なところ、浪漫的なところさへもあつたが、それは「主觀主義」ではなかつた。ルネサンスのヒューマニズムは宗教との對立を感じたに反し、ドイツのヒューマニズムはその主觀主義と汎神論において宗教と融合したのである。しかし勿論ヒューマニズムはヒューマニズムとして



單なる主觀主義、浪漫主義であり得ない。そこには主觀主義から客觀主義への、浪漫主義から古典主義への移り行きがなければならぬ。この場合ドイツのヒューマニズムにとつて重要な契機となつたのは、やはり古代文化の新しい認識、古代的人間理想の再生、キケロ的なヒューマニティの復活であつた。

さてレッシングからフンボルト（Wilhelm von Humboldt, 1767—1835）に至るドイツのヒューマニズムにおいても人間性の尊重が中心となつてゐることはいふまでもない。とりわけここでは人格の觀念が形作られた。ゲーテ（Johann Wolfgang von Goethe, 1749—1832）によると、人格は「地の子らの最高の幸福」である。人間は自己自身のうちに内面的な形成法則をもつてゐる。各々の者は内から限りなく發展しつつ嚴密な限定に達する個性である。個性とは、再びゲーテの言葉によると、「生きて發展する特質的な形」（Geprägte Form, die lebend sich entwickelt）である。かやうな形の思想、彫塑的といはれるギリシアの古典哲學の中心をなした形（idea, eidos）の思想を生命化しつつ導き入れることによつてヒューマニズムは浪漫主義に打ち克つた。この時代にとつて古代への新しい眼を開いたのは誰よりもヴィンケルマン（Johann Joachim Winckelmann, 1717—1768）であり、彼の古代文化の解釋——古代的形式は「高貴な單純さと靜かな偉大さ」

(edle Einfach und stille Grösse) であるといふ彼の規定は有名である——はこのヒューマニズムの古典主義にとつて指導的な關係に立つてゐる。普通にその代表者として擧げられるフンボルトは、いはゆる人文主義的教育思想を述べてドイツの教育に深い痕跡をとどめるに至つた。ヒューマニズムは教養を重んじたが、教養とは單なる博識のことではなく、却つて人間の形成を意味したのである。ゲーテの『ヴィルヘルム・マイステル』(Wilhelm Meister) はこのやうな教養小説の金字塔である。彼にあつて特に注意すべきことは、彼が技術の教養的價值に目を留めたことである。「人間の自然的素質の規整された發展を助ける手工業、技術が存在するのを知ることが早ければ早いだけ人間はそれだけ幸福である、」とゲーテは書いてゐる。ゲーテやフンボルトにとつての人間理想は個性といふことと共に全體性といふことであつた。完全な個性は「全人」でなければならぬ。人間のあらゆる心的能力は發達させられて調和ある全體的な統一に形成されねばならぬ。ヒューマニズムにおける人格の觀念はこの個性と全體性との觀念によつてなほ抽象的な理性を人格の本質と見たカントにおける人格の觀念から區別される。特に倫理的なカントの人格主義に對してヒューマニズムの教養的人間の觀念は特に美的として特徴附けられ得るであらう。ところで個性とは單なる特殊のことではない。「特殊は種々なる條件のもとに現はれてゐる普遍である、」と

ゲーテは書いてゐる。かやうな思想にもとづいてこのヒューマニズムにおける普遍人間性の觀念は理解されねばならぬ。それは抽象的な普遍でなくて生ける普遍をいふのである。ヘーン(Viktor Hehn, 1813—1890)によると、ゲーテが好んで描いたのは「人間生活の自然形態」、「我々の種族の常住な自然形態」である。「これらの形態は單純で直接的であり、快活であると共に眞面目で、喜劇的でも悲劇的でもない、それは最も遠い古代と最も近い現代とを結合し、實にそれは高等の動物世界と人間世界とに共通である。すべての特殊なものは、かやうにそしてこの基礎の上で觀察されて、容易にそして抑止なしに普遍的なものへ解消する、それはこのものによつて絶えず繰り返して引き戻される。風習や社交的秩序の諸要求は單に自然的な生活の諸過程として現はれる、その支配は制定されるのでない、それは感ぜられない、それはすべてのものを、さうあるほかに、それに反抗することは無意味であるやうに、いとも靜かに包むのである。」ゲーテの關心したのは人間性における普遍的なもの、恆常なものであつた。かくして我々はゲーテの人間觀が彼の自然哲學につらなつてゐることに注目しなければならぬ。

ルネサンスの時代が自然哲學の時代でもあつたことはすでに記しておいたが、ドイツのヒューマニズムの時代がまた新しい自然哲學の時代であつたことは興味深い事實である。ゲーテの自然

哲學とシェリング (Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775—1854) の自然哲學とはその最も重要なものである。これらはすでにあのブルーノにおいて見られるやうな發展史的汎神論の上に立つてゐる、詩人ゲーテが自然哲學へ移つていつたに對して、哲學者シェリングは哲學の器官は藝術であると考え、美的觀念論を樹てた。シュトウルム・ウント・ドウラングの運動におけ、人間の解放はルソー (Jean Jacques Rousseau, 1712—1778) 的な自然の觀念と結び附いてゐたが、ゲーテはその自然哲學においてこの浪漫主義をヒューマニスティックな自然哲學において克服した。その青年時代にみづからシュトウルム・ウント・ドウラングを體驗したゲーテは抽象的な悟性と機械的な自然觀とに強い反撥を感じてゐた。彼は直觀と思惟とを抽象的に分離することを欲しない。「世界のうちへ注意深く眺め入るすべての場合において我々はすでに理論してゐるのである。」「自己」を對象と最も親密に同一となし、それによつて本來の理論となるやさしい經驗がある。精神的能力のこのやうな高昇はしかるに教養の高い時代に屬してゐる。」彼は自然を目的論的なものと見、また形の變化 (Metamorphose) の思想によつて自然を發展史的に捉へた。彼の自然哲學そのものがヒューマニスティックであつた。「自然の核心は人の心のうちにあるのでないか、」と彼はいふ。彼は自然のうちにも形成の衝動 (Bildungstrieb) が根本的に働いてゐると見た。自然

的形成過程も一種の人文的形成過程、即ちいはば教養と見られ、しかしまた人間の教養の過程もひとつの自然的形成過程と見られたのである。

ゲーテのヒューマニスティックな自然哲學に對しヒューマニストとして歴史哲學を書いたのはヘルデル（Johann Gottfried Herder, 1744—1803）である。その歴史哲學的理念はほかならぬ「人類」の理念である。すでにレッシングは人類の歴史を「人間種族の教育」（*Erziehung des Menschengeschlechts*）として統一的に把握しようとした。ヘルデルの『人類の歴史の哲學考』（*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*）において特徴的なことは人間の哲學を自然の人間の解釋の上に、或ひはヒューマニティの哲學をヒューマニスティックな自然觀の上に築かうとしたことである。彼は天文學的諸關係から地球の本性を、地球の本性からその生物の本性を展開し、生物の内部における人間の位置から人間の本性を、人間の本性から彼の本來の規定を演繹しようとした。この規定は人間の單に自然的な存在でなく却つて彼の歴史の過程において初めて人間はこの規定の高さに達するのである。ヘルデルによると、諸民族の歴史は個性的に異なる出發點をとりながら一つの同じ大きな目標即ち人間の一般的规定、言ひ換へるとヒューマニティの實現に向ふのである。このヒューマニティの内容はヘルデルによると理性である。しかしそれは

啓蒙哲學の抽象的な理性とは異り、生命的な理性である。けれどもこの理性を哲學的に解明することはヘルデルにとつて不可能であつた。それは却つてカントの行つた理性批判を通じて可能であつたのである。尤もカントの理性も、特に實踐理性に關して、感性和抽象的に對立させられてをり、かやうな抽象性はカント主義的であつたシルレル（Friedrich von Schiller, 1759—1805）によつてすでに感ぜられた。感性和理性、傾向性と義務とがおのづから調和して一つになつた性格を意味するシルレルの「美しき魂」（Schöne Seele）の思想は、ヒューマニズムの人間理想を現はしてゐる。美しき魂においてはその一々の行爲が道德的であるといふよりも全性格が道德的であると考へられる。カントの理性はドイツ思想において極めて含蓄的な意味を有する「精神」（Geist）の概念において生命化され、内容化されるに至つた。精神は感性から抽象的に分離されたものではない。フンボルトによると人間は感性的・精神的本質のものであるが、矛盾する諸性質を結合し得る我々の唯一の能力は構想力（Einbildungskraft）であると彼は考へた。認識及び意志規定のうちに無制約的に支配する理性と直觀及び感覺とを突然の奇蹟によつて驚くべき調和にもたらし、二つの避け難く矛盾する本性を一つの形に統一するものは構想力である。フンボルトにとつて精神とは構想力のことであり、それは悟性と直觀、精神と自然との二元論的分離の

間に橋渡しをしたカントの本來の「天才的な」著作『判斷力批判』の思想を發展させたものと見られ得るであらう。ところでフンボルトはその歴史哲學において、歴史的に重要な人物といふのは、彼の民族の特徵的な諸性質を特別な強さと純粹さにおいて表現する者のことであり、彼は「民族精神」(Volkgeist)の具現であると考へた。各々の民族はそれぞれの個性である。個性の價值に對するフンボルトの感覺は、その形而上學的確信においてはヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770—1831)との間に一致が存するにも拘らず、後者の思辨的歴史哲學に、即ち「現實の生の美しい多様性を若干の少數の理性的理念のうちに沈沒させようとする」ことに反對した。民族精神の概念は彼の歴史哲學と言語哲學とを結び附ける。言語は何よりもそれによつて國民が完全な個性として現はれるところのものである。言語は諸民族の精神の外的な現はれである、彼等の言語は彼等の精神であり、彼等の精神は彼等の言語である、とフンボルトはいつてゐる。かやうにしてまた我々はヒューマニズムが單なる個人主義といふが如きものでないことを認め得るであらう。

#### 四

さて過去において現はれたヒューマニズムの代表的な形態について述べた後、いまや我々は現代におけるヒューマニズムについて考察しよう。すでにヒューマニズムそのものが多彩である上に、現代のそれはなほさら明確な形を有してゐない。それが明確な形を有してゐる場合、それには却つて特に現世紀的なものが乏しく、現代文化の諸根本問題に對する普遍的な關係を缺いてゐる。例へばアメリカのバビット (Irving Babbit, 1865—1933) の提唱した「ニュー・ヒューマニズム」(New Humanism) である。これはルソー的自然主義的人間觀と浪漫主義とを排斥して、傳統の權威と古典精神における節度と限定とを強調してゐるが、そこには本質的に新しいものが認められない。また例へばドイツのイエーゲル (Werner Jaeger, 1888—) の説くヒューマニズムも、古代の精神的現在を論じて、現代の教育乃至教養の理念をギリシアの古典的文化のうちに求めようとするものであるが、これも人文主義的教育思想の傳統につながるものであつて、現世紀的色彩は稀薄であるといはねばならぬ。

そこでまづ注目すべきものは、十九世紀末から今世紀の初めに現はれ、トルストイ主義と稱せられるトルストイ (Leo Nikolaievich Tolstoi, 1828—1910) によつて唱へられた人道主義的ヒューマニズムである。彼は西歐のブルジョワ文化の諸害惡を経験し、人生の問題について苦惱を重



ね、また農民に對する愛から人道主義を唱へた。それは原始福音キリスト教によつて無抵抗と隣人愛とを説き、無政府主義的傾向をもつてゐる。それは「封建的社會主義」とも評せられてゐる。トルストイの人道主義的ヒューマニズムにおいて注目すべきことは、第一に、それがともかく資本主義文化の諸弊害に對する批判から出發してゐるといふことである。けれども彼はその諸弊害の原因をこの社會の科學的分析によつて明かにしようとはせず、従つてまたその諸弊害を除去すべき科學的方法を知らなかつた。ただ彼は無抵抗の愛のうちに救済を求めたのである。「愛は人間の唯一の理性的な活動である、愛は魂の最も理性的な、最も光に充ちた狀態である。……愛は眞の善、最高の善であり、生のすべての矛盾を無くし、死の恐怖を拂ふのみでなく、また人間をして他人のために自己を犠牲にせしめる。……愛は自己を犠牲にする場合にのみその名に値する。そして純粹な愛は個人的な幸福が彼にとつて達し得られないといふことを人間が理解する場合にのみ現實になる。」次にトルストイは資本主義文化を否定することからあらゆる文化の否定に至り、素樸な原始的な生活を憧憬した。これはもとより間違つてゐるにしても、ヒューマニズムが單なる教養主義、文化主義に陥り易いことに對して反省を與へるであらう。「もしお前がお前のギリシア人に凝り固まつてゐるならば、お前は決して健全にならないであらう。お前

にとつて今日の生活に對するこの不安とこの無關心との原因となつてゐるのは彼等である。ギリシア語が死語と呼ばれるのは理由のないことでない、その影響は精神を殺すものである。」第三に、トルストイの反文化的なヒューマニズムはヒューマニティを民衆において見た。すでにルネサンスのヒューマニズム、またドイツのヒューマニズムは教養の貴族主義或ひは精神の貴族主義(Aristokratie des Geistes)といはれる文化的貴族主義の傾向を具へてゐたのに對し、トルストイのヒューマニズムが民衆に關心したことは重要である。彼は「仕事にいそしむ民衆の生活が生活そのものであり、この生活に含まれる意味が眞理である」ことを理解した。「今日の一切の惡は、いはゆる文化人が——學者や藝術家が彼等を助けてゐるのであるが——僧侶と同様、一の特權階級であるといふことに由來する。そしてこのカストはいづれのカストでものあらゆる過失を有してゐる。」しかるに「將來の藝術は現在の藝術を繼續しないであらう。それは他の基礎の上に立てられるであらう。」未來においては「すべての才能ある人間が藝術家であり得るであらう。」「私は私の話し方や書き方を變へた。民衆の言葉は詩人が語るべきすべてのことを表現するために音をもつてゐる、私はそれを非常に愛する。それは最良の詩人の測度器である。」そして「藝術は暴力を抑壓せねばならぬ、ただそれのみがこれを爲し得る。藝術の使命は神の國或ひはむしろ愛

の國を復活させることである。」トルストイの人道主義的ヒューマニズムは世界の各國において人々の良心に訴へたが、なかにも今日の代表的なヒューマニストの一人ロマン・ローラン (Roman Rolland, 1866—) はトルストイから影響されてゐる。ローランにおいても平和主義、人類愛、民衆からの藝術の新しい基礎附けが唱へられてをり、なほ彼のヒューマニズムは理想主義的傾向を有してゐる。

しかし現代のヒューマニズムの問題にとつて最も内面的な關係を有するのはニーチェ (Friedrich Nietzsche, 1844—1900) である。蓋し現代のヒューマニズムにとつての問題はギリシア的な人間觀がもはや自明のものでなくなつたところから生じてゐる。ギリシア的な人間觀は理性 (ロゴス) をもつて人間の本质となすいはゆる理性人間 (homo sapiens) の人間觀である。しかるにいまやこの人間觀の動搖が始まつた。ドイツ觀念論哲學の傳統に種々につらなつてゐるディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) でさへなほ次の如く書いてゐる。「合理主義的立場は今日カントの學派によつて主として通用せしめられてゐる。この立場の父はデカルトであつた。彼が最初に知性の主權に勝利にみちた表現を與へた。この主權はその支持者を彼の時代の全體の宗教的または形而上學的立場のうちにもつてゐた。そしてそれはガリレオやデカルトにおいてと同様

にロックやニュートンにおいて存した。このものに従ふと理性はまさに世界の構成の原理であつて、挿話的な地上の事實ではない。けれども今日では、この宏大な宗教的・形而上學的背景がもはや自明でないといふことは何人の眼も通れ得ない。多くのものがこの方向においてはたらいだ。自然の分析はその原理としての構成的理性を漸次不必要ならしめるやうに見える。ラプラスとダーウィンは最も簡明にこの變化を代表する。また人間の自然の分析は同様に今日の科學的常識にとつてこの自然のより高い秩序との聯關を不必要ならしめるやうに見える。二つの變化のうちに第三のものとして、創造者と被造物との間の宗教的聯關は我々にとつてもはや何等證明力ある事實ではないといふことが含まれてゐる。これらすべてのことがらからして、デカルトの主權的な知性を地球及び恐らく他の星の表面における自然の一の暫時的な、單一な生産物と見る見解は、もはや最初から却けらるべきものでないといふことが生ずる。多數の我々の哲學者たちはこの見解を駁撃する。しかしながら彼等の如何なる者にとつても全體の世界の聯關の背景としての理性は自明でないのである。かくて實在を思惟することによつて支配するといふこの理性の能力は假説もしくは要請となる。」このやうに理性人間の人間觀にかはつて現はれてきたのは一つの實證主義的な人間觀即ち工作人間 (homo faber) の人間觀である。このものは人間をば「道具を

作る動物」として規定する、人間の本質は生産と技術とにある。人間は何等か神的な理性によつてでなく、却つて生産によつて動物から區別される。知性とは純粹に知識のために知識を求め、永遠の眞理を觀想する叡智的知性でなくて「技術的知性」(Technische Intelligenz)である。このやうな工作人間の人間觀は十九世紀後半に現はれ廿世紀に大きな影響を與へたマルクス (Karl Marx, 1818—1883) の思想のうちに、明瞭に認められる。しかるに現代のヒューマニズムにとつてニーチェの有する意義は、彼が新しい人間觀を確立したことにあるのでなく、むしろ理性人間の人間觀の崩壞を内面的に體驗し、かくして來るべき世代を豫言したところにある。彼の理性批判——カントにおいて理性批判とは理性の主權の基礎附けであつたのに反し、ここでは理性批判とは理性の批判的破壞を意味してゐる——はダーウイン説に影響され、生物學的實證主義の色彩が濃厚であるにしても、彼の哲學の有するヒューマニスティックな意味は理性の崩壞による人間の危機を主體的に體驗したところにある。

ニーチェのヒューマニズムもまづ時代批判と結び附いてゐる。彼は現代社會の弊害を主として抽象的な理性の支配とデモクラシーの支配とのうちに見た。これらの支配のために抑壓され或ひは歪曲された人間性を回復しようとするところに彼のヒューマニズムがある。ヒューマニズムは

彼にとつても根本的には人間の再生の要求であつて、教養主義や文化主義のことではなかつた。彼は却つて教養ある俗物（フィリステル）を嘲笑し、文藝上のエビゴーンテウム（亞流者風）を非難し、現實とその問題を回避するエステーテントウム（唯美主義者風）及びリテラーテントウム（文士風）を排斥した。彼のデモクラシー批判がキリスト教批判と結び附けられてゐることは特徴的である。キリスト教は生の價值を否定し、弱者の道德、奴隸の道德を説くものとして攻撃される。これに對して彼は生がただ生として有する價值を肯定し、強大なる個人、高貴なる個人を要求し、その倫理的理想を超人の神話のうちに表現した。彼のヒューマニズムもまた古代ギリシアに源泉を見出さうとした。ここにヴィンケルマン的な古代解釋とは全く異なる古代解釋が現はれる。ドイツにおける古代解釋はヴィンケルマン——ヘルデルリン（Friedrich Hölderlin 1770—1843）——ニーチエへと變化を經てゐる。ニーチエが理想としたのは特にソクラテス（Sokrates, C. 470—399 B.C.）以前のギリシア、言ひ換へると、アテナイのデモクラシー以前の貴族主義的な古代ギリシア、偉大なる個人の時代である。彼は古代解釋においてアポロンのもの（das Apollinische）に對してディオニソスのもの（das Dionysische）、即ち、知的なもの、ロゴス的なもの、形あるもの、彫塑的なものに對して情意的なもの、パトス的なもの、自然的なもの、形な

きもの、悲劇的なもの、音樂的なものを強調した。あらゆる形式を破つて自己を増大する根源的生、形式によつて馴らされてゐない原始的生の價值が主張された。理性も生の價值に従つて評價され、實用主義的なものと解釋された。理性とはむしろ言語であり——ギリシア語のロゴスとはと言語を意味してゐる——、言語は衝動の記號にほかならないと見られた。

ニーチェの「生の哲學」はヨーロッパにおいて「生」の概念を普及させるに最も力があつた。彼のいふ生は無限定なものであつただけそれだけ人々の心を多面的に捉へることができた。この生の概念のヒューマニスティックな意義は、あらゆる固定した形式から人間性を解放しようとしたところにある。現代文化の病的なものから癒されるために原始的なものに健康を求める人々とつてニーチェの哲學は刺戟となり、基礎となつた。かやうにしてそれは現代のヒューマニストの一人アンドレ・ジード (André Gide, 1869—) に影響して、彼の「美的無道德主義」となつて現はれ、或ひはまた文化の病弊に感染されてゐない無産大衆のうちにニーチェ的な根源的生を認め、その解放からブルジョワ文化の革新を期待するソレル (Georges Sorel, 1847—1922) のサンディカリズムに影響した。一般に知識の反省と精神の形式とによつて歪曲されてゐない原始的自然的なものうちに完全な、靈肉合致の人間性を求めようとする傾向は現代のヒューマニズムの

一つの流として廣く存在してゐる。ローレンス (David Herbert Lawrence, 1885—1930) の異教主義の如き、その注目すべきものの一つであらう。そしてそれは現代文化の頹廢に對する顯はな乃至暗黙の批判を含んでゐる限り、重要な意味をもつてゐる。ヒューマニズムは健康への要求である。

生の哲學は十九世紀の終りから廿世紀の初めにかけて流行哲學となつた。しかし生の哲學、必ずしもヒューマニズムであるのではない。ヒューマニズムといはれるためには、人間性の解放の立場から現代社會に對する批判を含み、人間理想を一つの像として描き出さうとするのでなければならぬ。デイルタイの哲學は生の哲學の最も豊富なものの一つである。「生を生そのものから理解する」といふ内在論をとり、人間の個性と全體性とを重視し、全人的立場に立たうとした限り、彼は明かにドイツのヒューマニズムの傳統につながつてはゐるが、しかし彼をヒューマニズムと呼ぶことには困難がある。彼の哲學は人間主義ではあるが、固有な意味におけるヒューマニズムとはいひ得ないであらう。ドイツの古典的ヒューマニズムは却つてデイルタイにおいて「人間學」(Anthropologie) に解消された。しかるにまたすべての人間學がヒューマニズムであるわけではない。かのヒューマニズムにおける人間の無限性の意識は彼においてもはや失はれ、人間



學はより經驗的な記述的・分析的心理学或ひは理解心理学となつた。この人間學は何等か人間の理想的なタイプを構想しようとするものではない。人間の歴史性を強調したことはデイルタイの功績であるにしても、彼は歴史におけるヒューマニティの理念を何等か構想しようとしたのではなく、却つて彼の歴史哲學は歴史的相對主義に終つたのである。

人間學は今日の流行哲學となつてゐる。我々はそれが如何なる事情から生じたかを顧みなければならぬ。マックス・シェーレル (Max Scheler, 1874—1928) はこの點について明瞭に書いてゐる、「如何なる時代においても人間の本質及び起源に關する見解が我々の時代におけるよりも一層不確かで、曖昧で、多様であつたことはない。——永年精細に人間の問題を研究した結果は著者 (シェーレル) にかく主張する權利を十分に與へる。我々はほぼ一萬年に互る歴史において人間が徹底的に『問題的』になつた最初の時代である。この時代において人間は彼が何であるかをもはや知らない、しかし同時にまた彼がそれを知らぬといふことを知つてゐる。」即ちあらゆる人にとつて自明のものとして前提され得るやうな人間の本質規定が失はれたところから人間學が「人間學」として特殊な意味を有し得るに至つたのである。人間のタイプは崩れ人間像は分裂し、ここにニーチェの豫言した「ヨーロッパ的ニヒリズム」(Der europäische Nihilismus) が到來した。

「嘗てひとは彼の神のために人間を犠牲にした。……次に人類の道德的な時代においてひとは彼の神のために彼の有した最も強い諸本能を、彼の『自然』を犠牲にした。……最後に、何がなほ犠牲にすべく残つたか。……ひとは神そのものを犠牲にし、そして、自己自身に對する冷酷さから……重力を、運命を、無を崇拜せねばならなかつたのでないか。無のために神を犠牲にする——終局の冷酷さのこのパドキシカルな祕密が今まさに現はれて來る種族に貯へておかれた。我々すべての者はそれについてすでに少しは知つてゐる。」かやうな虚無主義はとりわけ世界大戰後ヨーロッパにおいて普遍的な現象となつたが、これを豫感したところにニーチェの現代ヒューマニズムの問題に對する最も深い關係がある。人間像は形を消し、人格は分解し、その自意識のうちに與へられた虚無主義から、いはゆる「不安の哲學」が現はれた。

ハイデッゲル (Martin Heidegger, 1889—) の人間學的哲學はあたかもかやうな情況に相應してゐる。デイルタイがドイツの古典的ヒューマニズムの傳統につながるに對してハイデッゲルはニーチェやヘルデルリンを通じて古代につらなつてゐる。しかし彼も十分な意味においてはヒューマニストとはいひ難い。ニーチェと共にキェルケゴール (Søren Kierkegaard, 1813—1855) が彼に深い影響を與へた。キェルケゴールは現代の辯證法的神學においてその意義を發見

された思想家である。ハイデッゲルの哲學における根本概念は、不安、關心、歴史性、無等と共に、人間存在の有限性の概念である。この點においてすでに彼はドイツのヒューマニズムの傳統と離れてゐるのであるが、人間存在の有限性と無限性といふ問題は現代のヒューマニズムにとつて重要な問題の一つである。しかもハイデッゲルは辯證法的神學の如く超越論的立場に立つのではなく、むしろデイルタイと同様に内在論的立場に立つてゐるのであるが、この内在と超越の問題も現代のヒューマニズムにとつて重要な問題の一つでなければならぬ。ニーチェがあらゆる價値の轉換を叫び、結局は虛無主義にほかならなかつたとはいへ、ともかくも超人の神話において人間の新しいタイプを考へようとしたのに對し、ハイデッゲルはまたデイルタイと同様に解釋學的立場に止まつてゐる。しかし眞のヒューマニストは單に理解し解釋するに止まり得ないであらう。

ヒューマニストはフランスの批評家クレミュー (Benjamin Crémieux, 1888—) の言葉を藉れば「不安から再建へ」の道を歩む者でなければならぬ。彼は新しい人間のタイプを發見し確立する者でなければならぬ。ヒューマニズムは情熱と知性との間に正しい秩序を見出し、それらを全體的に調和し統一するものでなければならぬ。ヒューマニズムはクレミューにとつても人間の全體性を求める全體主義 (totalisme) である。不安の思想は一面的にパトス的であることを特徴として

ゐる。その克服のためにはロゴスが加はらねばならぬことはいふまでもなく、この情況においてヒューマニズムは特に今日知性を重んずることが要求されてゐる。しかしながら知性と情熱との統一は如何なる哲學的基礎において可能であるかが問題である。フェルナンデス (Ramon Fernandez, 1894) は、現代の哲學の大部分は認識の哲學を裝ふ創造の哲學であるといつてゐる。認識の要求にもとづく哲學がロゴス的であるに對して、創造の要求にもとづく哲學はパトス的であり、創造にはまたつねに無からの創造といふ意味がある。「私には認識の哲學と創造の哲學との間に何等かの關係が可能であるかどうか分らない。だがかういふことはよく分つてゐる。即ち、價値の創造者としての情熱の機能、絶えずその定義から逃れる一の世界における理性の機能、この二つの機能を解剖し、測定してしまはない限り、如何なる秩序も哲學的宇宙を支配し得ないであらう、」と彼は書いてゐる。もとよりヒューマニズムにとつて單に理性と情熱とを解剖し測定することが問題であるのでなく、兩者を如何にして統一し、人間を一全體として形成し得るかが問題である。フェルナンデスはいはゆる行動的ヒューマニズムを唱へた。世間は人物をまづ彼の外的行爲によつて知り、彼自身はまづ彼の内部生活の様態によつて自分を知る、しかるに彼の現實性 (リアリテイ) は、彼の行爲によつても、彼の内面的テーマによつ

でも、それらが互に分離されてゐる限り、完全に表現されない。彼の現實性はいはば兩者の間の媒介もしくは兩者の組立の結果である。この組立を實現するためには、觀客の誤と役者の誤とを互に相殺し得るやうな或る理想的な場所に坐することが必要であらう。なぜなら役者はつねに多かれ少かれ彼の感情によつて欺かれ、觀客はまづ彼の眼に映る外的行爲によつて多かれ少かれ騙されるから。ところで小説家は彼が小説家である限りこの問題が解決されたものと前提する。小説家は役者の自分自身についての意見及び觀客の役者についての意見と共に、これら二つのものから組立てられた第三の意見を我々に傳へる。この第三の意見は決して餘計に附け加へられた判斷でなくて、創造の行爲そのもの、人物の本源的行動である。小説の人物は彼の内部生活と外に見られる生活との間に一致が存在しない以上、存在しない。眞の小説家はこの一致を本能的に打ち樹ててゐるものである。フェルナンデスはかやうに考へて、そこから小説上の人物のみでなく、我々の現實の人格に關しても、人間の存在の兩面、外部と内部とを同時に見得る一つの觀點、いはば「小説的觀點」が存在すると論結する。かやうな觀點は行動にとつて重要である。「この行動の觀點は個的人間を彼の全體性においてと同時に彼の獨自な現實性において統覺し得る唯一の觀點である、」とフェルナンデスは主張してゐる。いま彼のいふ小

說的觀點とはまさに構想力に屬するものと考へねばならぬであらう。ヒューマニズムが行動の立場に立たねばならぬことはフェルナンデスのいふ通りであるが、ただ彼のいふ行動はベルグソン (Henri Bergson, 1859—) 的な内在論に立つてをり、しかるに内在論からは現實の行動は考へられず、そこに彼の思想の制限が存するやうに思はれる。

## 五

ここにおいて我々は右の敘述を回顧しつつ現代のヒューマニズムの問題について若干の點から要約しておく。

一。ヒューマニズムといふのは人間性と人間理想とにかかはる一定の思想である。それは人間の尊嚴を考へ、人間の品位を重んずる。しかしこれだけでは歴史的意味におけるヒューマニズムを規定することはできぬ。ヒューマニズムがヒューマニズムとして現はれるのはつねに一定の歴史的時代もしくは一定の歴史的状況においてである。蓋し人間の作つたものが人間に對立し、やがて人間を束縛し抑壓するに至るといふことは歴史の根本法則である。人間が作るものはもと人間の發展のために作られるのであるが、それがやがて人間にとつて桎梏に轉化するに至る。こ

のとき人間の解放が要求されるのであつて、ヒューマニズムはそのやうな時代における人間の態度である。ルネサンスのヒューマニズムは封建的なものからの人間の解放であつたし、ドイツのヒューマニズムも新興市民階級の政治意識と結び附いたシュトゥルム・ウント・ドウラングの運動から出たのである。現代のヒューマニズムは現代が社會の一つの轉形期であるといふ事情に相應するのであらう。ヒューマニズムは解放の要求であるところから、解放さるべき人間性は「自然」と考へられ、人間主義であるヒューマニズムにとつての根本概念が却つて「自然」であるといふことも生じ、かくして單なる人間主義はヒューマニズムでないといふやうなことも生じる。なぜなら解放はつねに何物かからの解放であり、それから人間性の解放さるべきものは既存の傳統、形式、文化であるに對して人間そのものはむしろ自然と考へられるからである。我々はヒューマニズムが絶えず自然の思想と結び附いて現はれたことに注意しなければならぬ。自然についての新しい見方が新しいヒューマニズムの基礎になるとさへいへるであらう。自然と人間とを抽象的に分離して單なる人間主義としてヒューマニズムを考へようとすることはヒューマニズムの傳統に反するともいへるであらう。

二。ヒューマニズムは人間の解放を求めるのであるが、解放を求めるのは少數者の特權階級に

對する大衆であるのがつねである。ルネサンスのヒューマニズムは市民階級の擡頭と結び附いてゐる。従つてヒューマニズムはその本來の精神において民衆の側に立つのでなければならぬ。ゴリキー (Maksim Gorkii, 1868—1936) 等のプロレタリア・ヒューマニズムといふものが考へられるのもそのためである。しかしヒューマニズムは單なる人間解放の要求でなく、人間再生の要求であり、この要求は一の内面的な主體的な問題である。ヒューマニズムが單なる政治主義であり得ないのもそのためである。もとより人間は孤立して存在するものでなく、人間は環境から作られるのである、或ひは人間は社會から生れるのである。従つて人間が新たに生れるためには社會が新たにならねばならぬ。しかるに人間は單に社會から規定されるのみでなく、獨立なものとして逆に社會に働きかけ、これを變化する。もしも人間が環境の產物に過ぎないならば、ヒューマニズムのいふやうな人間の品位は考へられないであらう。人間は社會から作られると共に、逆に社會を作る。かやうにして人間が新たに生れるためには社會に働きかけてこれを變化し、この新たにたつた社會から人間は新たに生れるのでなければならぬ。ヒューマニズムは人間の革新と社會の革新とを辯證法的統一において把握することが必要である。

三。ヒューマニズムの問題は人間形成である故に、それは單なる解釋の立場でなくて行爲の立



場に立つのでなければならぬ。人間は行爲することによつてのみ眞に自己を形成することができる。しかも人間が自己を形成し得るのはつねに社會においてである。「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される、」とゲーテはいつてゐる。けれども社會的になるといふことはヒューマニストにとつて自己を失ふことではない。「生あるものはもろもろの外的影響の最も多様な條件に自己を適應させ、しかも或る一定の獲得された獨立性を失はないといふ天賦を有する、」とゲーテはまた書いてゐる。ヒューマニズムがともすれば非行動的になるといふことは注意を要する。もとよりヒューマニズムは單なる鬭爭主義でなく、平和や調和を愛するけれども、ヒューマニズムを單なる平和主義と見ることは間違つてゐる。しかしまたヒューマニストにとつて如何なる行動もつねに内面的な人格的な意味をもつてゐる。そこには良心と正義の問題がある。ところで行爲の立場は單なる内在論であり得ない。この點において從來のヒューマニズムの哲學には重大な制限があり、それが行動的でなくて觀想的であつたといふこともこの點に關係してゐるであらう。自己の外にしかも單に自己の意識の外にといふのみでなくむしろ自己の身體の外に超越的なもの、獨立なるものを認めるのでなければ、行爲といふものは考へられない。しかるにかやうに外において超越があるのは自己が内において主體へ超越してゐるためである。内にお

る超越がなければ主體的といふことは考へられず、主體的なところがなければ行爲といふものは考へられない。行爲は二重の超越において可能になる。しかも内における主體への超越は外における客體の超越の根據であり、両者は對立であると共に統一である。そこからしてまた内在と超越とが辯證法的に對立であると共に統一であるといふことが考へられるのである。人間存在の有限性と無限性といふことも同じやうにして辯證法的に把握されねばならぬであらう。

四。先に述べた如く、ヒューマニズムは當初一定の思想形態としてでなくむしろ一定の生の感情、一定の心的態度として現はれるのがつねである。従つてそれはまた何等か主觀的なところ、浪漫的なところをもつてゐる。この意味においてすでにヒューマニズムを古典主義と同一視することはできない。もとよりヒューマニズムはかやうな主觀的なもの、浪漫的なもの、無限定なものに限定を與へ形を與へることによつてこれを客觀的にしようとする要求を含んでゐる。その意味においてそれは古典的であり、さもなければ、それはヒューマニズムとはいはれないであらう。しかしながら求められる形は必ずしもギリシアの古典主義であることを要しない。ルネサンスにおいても人々は單に古代の再生のことを考へたのではない。ヴァサーリ (Vasari, 1511—1574) は、ジョットー (Giotto, C. 1266—1337) がイタリア美術を再生せしめたのは、古代の作品を模倣した

ためではなく却つて自然を模倣したためであると述べてゐる。問題は自己自身の再生であり、古代もまたこの現在から初めて蘇らされるのである。そしてギリシア的形式のみが藝術の唯一の完成形式でないことはリーグル (Alois Riegl, 1858—1905) 一派の美術史家の論じてゐることであるが、形は歴史において變化するものであり、形の變化するところに歴史は考へられるのである。ヒューマニストは人間、社會、文化の新しい歴史的な形を求めてゆかなければならない。舊い形に固執することは眞のヒューマニストの態度でないであらう。しかしながら從來のヒューマニズムが古代的形式につながうとしたことにも意味があるのであつて、そこにヒューマニズムと傳統の問題がある。傳統を全く否定することは文化を否定することであつて、ヒューマニズムの立場であり得ないであらう。けれどもヒューマニズムはもとより傳統主義ではない。傳統と創造との相撃つ激しい場面に身をおいて新しい形を形成してゆくことがヒューマニストの正しい態度でなければならぬ。

五。ヒューマニズムはつねに教養を重要視して來た。けれども教養は單に博識や趣味のために求められるのではなく、人間形成といふ根本的立場において求められるのである。そして從來のヒューマニズムが陥りがちであつた教養の貴族主義に對して注意することが大切である。眞の

ヒューマニズムは却つて教養乃至文化の解放を目的としなければならぬ。ルネサンスのヒューマニズムの意義は、それまで僧侶といふ特權階級によつて獨占されてゐた學藝を市民の間に解放したことにある。ところで教養に關して特に現代的教養といふべきものは科學的教養である。從來のヒューマニズムがいちゆる人文主義的教育の思想に囚はれて科學を蔑視して來たことは間違つてゐる。サートン (George Sarton) などが新しいヒューマニズムとして特に科學約教養の必要を力説してゐるのは正當であるといはねばならぬ。とりわけ非合理的なものが力を得てゐる時代においては、ヒューマニズムは科學的精神を強調しなければならぬ。そしてヒューマニズムは文化の諸領域が孤立することなく相互の間に聯關を打ち樹てつつ發展することを求める。過去における代表的なヒューマニズムの時代が實にさうであつたのである。ヒューマニズムは文化を重んずるけれども單なる文化主義であり得ない。それにとつては何よりも人間の解放が問題であるのである。しかしヒューマニストは文化が人間の品位を形作るものであることを堅く信じ、單なる政治主義に反對し、文化を破壊する野蠻に對して文化擁護の立場に立つであらう。ヒューマニストはまた文化の國際性を信じる。「世界文學」の理念を述べたのはほかならぬゲーテであつた。彼は一八二七年に次のやうに書いてゐる。「私がフランスの諸雜誌から與へた諸報告は單に私及び

私の仕事に對する記憶を喚起するための意圖をもつてゐるわけではない。私は一つのより高いものを目的とし、差し當りそれを指示しようと欲するのである。ひとは到る處で人間種族の進歩、世界關係及び人間關係のより廣い展望について聞きも讀みもしてゐる。それが果して全體において如何なる狀態であらうとも、それを検討して精密に決定することは私の職分ではない。しかし私が私の側面から諸友に注意を喚起したいことは、我々ドイツ人に名譽ある役目が保留されてゐること、一般的世界文學が形成されることを、私が確信してゐるといふことである。すべての國民が我々の方を顧みてゐる。彼等は我々を稱讃し、非難し、攝取し、排除し、模倣し、醜化し、理解し或ひは誤解し、彼等の心を開き或ひは閉ざす。我々はこれらすべてのことを沈着に受取らなくてはならない。我々には全體が大きい價值のあるものであるから。我々は實際これと同じことを我々自身の同國人から經驗してゐるとすれば、そして同市民が相互に一致しないとすれば、どうして諸國民が相互の間に一致しなくてはならぬ理があらう。我々は文學的意味においては遙かに他國民に優つてゐる。彼等はずと多く我々を尊重することを學ぶであらう。たとひそれが感謝なき借用であり、認知なき利用に過ぎぬとしても。しかし一國民の軍事的物力的力がその内面的統一から發展するやうに、また道義的審美的な力が同様の一致から漸次に發生せずにはゐら

れない。しかしこれはただ時間によつて成就され得るのみである。私は多年の間一當事者として如何にドイツ文學が、矛盾扞格しないまでも、なほ異種類の要素から組成されるかを回顧しまた觀察してゐる。これは本來ただ一つの言葉によつて綴られてゐるといふことのみによつて一つになつてゐる。それは全く異なる素質や才能、思念や行爲、批判や創始から漸次に民族の内部を明かにして來てゐるのである。」即ちゲーテは自己が親しく参加し、また觀察して來たドイツ國民文學の成立から一步を進めて世界文學の成立を考へたのである。種々異なる個人の素質、才能、思念、批判のうちから漸次に一民族一國民の統一的な内的生命を開示するやうな國民文學が成立してゐる如く、各國民文學は差し當りそれぞれ異なる性情、才能、思想にもとづき、それぞれ異なる出發點を有するやうに見えるにしても、やがて漸次にそれが人類に共通普遍の道義的審美的な力から生れる世界文學の成立に向つて發展すると考へられたのである。ヒューマンイズムは個性を重んずる。従つてそれは抽象的に文化の國際性を考へるのでなく、却つて各民族の文化がめいめい個性を有することを認めるのであるが、しかし各々個性を有する人間を包む民族の中から統一的な國民的文化が現はれて來るやうに、各々個性を有する民族を包んでこれを超える世界的文化の現はれて來る可能性を信じ、その到來を想望するのである。歴史は「世界」の理念の實現されてゆく過程

であるといふのがヒューマニストの信念であるであらう。

六。從來のヒューマニズムは審美主義的であつた。これはもとより全體性を重んずるといふその正しい態度と結び附いてゐるのであるが、そこにその一つの制限の存することも明かである。しかし我々はすでにルネサンスのヒューマニズムにおいて、またゲーテにおいて、技術が重要な意味を有したことを特に記しておいた。ヒューマニズムにおける審美主義の辯證法的止揚は技術の概念の正しい把握と擴張とに俟つべきものであらう。技術の意味を正しく理解することは、今日、技術の發達はまさに人間性の歪曲を來すものであると主張する思想が繰り返し現はれてをり、かくしてボイメル (Gertrud Bäumer) などが技術的文化の問題の解決のうちに新しいヒューマニズムの出發點をとつてゐるやうな事情に鑑みて特に必要である。このとき技術と社會との關係が考へられ、技術の概念の社會的技術への擴張が考へられ、更に理性人間と工作人間との統一が考へられねばならぬ。また全體性の概念に關して構想力が重要な意味を有することについては、すでに二三の箇所において暗示しておいたが、構想力はこの場合何よりも技術のうちに求められねばならぬ。しかし人間のあらゆる行為を根本的に制作的表現的と見る「制作人間」——理性人間と工作人間との統一として——の哲學並びに構想力の哲學によつて新しいヒューマニズムの基礎

を明かにするといふ我々の見解を展開することはここでは斷念しなければならぬ。ただ私はゲーテ以後恐らく西田哲學がこの問題に關して最も深い思想を述べてゐるといふことに對して讀者の注意を喚起しておかう。



## ヒューマニズムの倫理思想

### 一

ヒューマニズムの倫理思想の中心をなすのはいふまでもなくヒューマニティの思想である。その特色は次のやうな觀點から考察されることができであらう。

ヒューマニティといふのは人間性或ひは人間の自然である。そこでヒューマニズムは人間の自然を抑壓するもの、歪曲するものに對して、人間性の擁護を主張し、人間性の解放を要求する思想である。人間の自然を抑壓乃至歪曲するものと考へられるのは、一般的にいふと、人間を超えるたものである。そしてまづ宗教、特に超越的なもの、彼岸的なものを強調する宗教がかやうなものと見られるであらう。これに對してヒューマニズムは此岸的な或ひは内在的な立場に立つであらう。この内在的な立場といふものが從來のヒューマニズムの一般的な特徴である。この特徴は、神といふ如きものを考へる場合においてもヒューマニズムの特徴として保存されてゐる。即ちそ

の場合、神は超越的なものとしてでなく、内在的なものとして理解されるのである。神は人間のうちにあるものと見られ、人間性と神性とは連續的融合的に考へられる。

次に人間を超えたものと見られるものに社會があるであらう。少くとも既存の社會や制度は人間性の自由な發現と發達を阻害するものと考へられ、それに對する批判としてヒューマニズムが主張され、そしてそのものからの人間性の解放を要求するのである。その際ヒューマニズムはおのづから個人の價值と自由とを力説する個人主義の形をとるであらう。ヒューマニテイの尊重は個人の尊重となる。個人は自由なものである。この自由は全く肆意的なものと考へられることができる。とりわけ既存の社會秩序から解放されることを求める立場においてはおのづから個人の絶對的な自由が強調されることになるであらう。自由を單に全く肆意的なものと考へることなく、そこに必然性、法則性を認める場合においても、このものを超越的なものとは見ないで、内面的な必然性、内在的な法則性と考へるのがヒューマニズムのつねである。それは自己必然性、自己法則性であつて、かやうなものが自由と考へられる。人間はそれぞれ特殊的なもの、個性的なもの、多様なものである。人間性の解放を要求するものとしてヒューマニズムが重んずるのは人間の個性、多様性である。

もとよりヒューマニズムにとつて社會が全く問題でないのではない。そのやうなことはおよそ不可能である。しかしヒューマニズムにおいて特に強調されるのは人類或ひは人類社會である。ヒューマニティは人類を意味してゐる。ヒューマニズムは個々の民族を超えて世界同胞性を主張するのである。それは世界主義、人道主義、博愛主義等の形をとるであらう。ヒューマニズムは單なる個人の立場に立つのではなく社會の立場に立つにしても、その社會は何よりも人類社會であり、しかもこのものはヒューマニズムに本質的な内在的見方において捉へられ、かくして各々の個人に内在的なものと見られる。即ちヒューマニズムは人間の人類性を力説するのである。社會は個人のうちにあると考へられ、或ひは社會と個人とは連續的融合的に見られ、或ひは社會と個人とは一つであると考へられる。人間性を意味するヒューマニティはかくして普遍人間性を意味することになる。ヒューマニティは單に人間の自然を意味することから進んで、人間の人間である所以のもの、人間の本質を意味することになり、かやうな本質はあらゆる人間に共通のもの、普遍的なもの、人類的なものと考へられるのである。その際もとよりヒューマニズムは個性の概念を抛棄しないであらう。そこで個性は單に特殊なものと考へられるのではなく、却つて眞の意味における個性は特殊なものとの一般的なものとの統一であると考へられねばならぬ。ヒューマ

ニズムは必ずしも民族といふ如きものを無視するのではない。いな、自然を尊重するヒューマニズムは、社會のうち自然的な社會といふ特質を有する民族といふ如きものを或る意味では大いに尊重するのである。民族の生活の中で自然生長的に發達した文學の價值と重要性を發見したのはヒューマニストであつたヘルデルであつた。しかしヒューマニズムは民族を重んずるにしても、このものにおいて強調されるのはその個性であり、その單なる特殊性ではなくてその人類性、普遍人間性である。

ところでヒューマニティは人間の人間であるものを意味するのであるが、かやうなものと考へられるのは文化である。人間は文化を有することによつて人間である。そこでヒューマニティは學藝或ひは文化を意味することになる。ヒューマニズムはいはゆる人文主義となるのである。文化は普遍性を有するものとしてヒューマニズムの根本的な要求と合致するであらう。ヒューマニズムは既存の社會に對して人間性の解放を主張するのであるが、それはもとよりあらゆる傳統を無視し否定することではない。かくの如きはおよそ無意味である。むしろヒューマニズムは或る點においては極めて傳統主義的である。即ちそれは何よりもギリシア・ローマの傳統につながり、この傳統の復興を圖るのである。一つの傳統と戰ふものは他の傳統によつて戰ふのがつねである。

ヒューマニズムがギリシア・ローマの傳統において見た古典的な文化は特に人間的な文化である。これによつてヒューマニズムは先づ超越的な觀念を基礎とした中世の宗教的文化と戰つた。それは文化についても超越的な見方を排して、人間的な、内在的な立場をとつてゐる。ヒューマニズムの中心はつねに人間である。そこでまた人文主義としてのヒューマニズムにおいて重んじられるのは教養であり、それは教養人の理想をもつてゐる。しかるにヒューマニズムは普遍人間性を重んずるのであるから、教養において重んじられるのは専門や職業を超えた普遍的教養である。普遍的教養といふものは二重の意味に解されることができらう。それは一方普遍的に教養をもつこと、即ちあらゆる種類の人間の文化的なものについて教養をもつことを意味すると共に、他方普遍的なものについて教養をもつことを意味する。このやうに普遍的なものと考えられるのは何よりも哲學である。従つてヒューマニズムは専門的な、實際的な諸科學に對して哲學を偏重するといふ傾向をもつてゐたのである。

ヒューマニティは人間の自然を意味するのであるが、人間の自然といふものにも種々のものが考へられるであらう。感性も人間の自然であれば、理性も人間の自然である。理性は啓示の如き超自然的なものに對して自然的なものである。既存の社會や秩序に對して人間性の解放を求める

とき、まづ主張されるのは感性の權利であらう。ヒューマニズムは感性の解放を要求する。しかし理性も人間の自然であり、特に人間の人間である所以のものを重んずる立場においては理性が重んじられなければならない。かくしてヒューマニズムの特色は、人間において感性を貶することなく、感性と理性とを共に人間的なものとして重んずるといふこと、しかも兩者を絶對的に對立し絶對的に相容れないものと見ることなく、却つて兩者を連續的融合的に考へるといふところにある。理想とされるのは感性と理性との調和である。しかし理想といつても超越的な當爲とか規範とか考へられるのではなく、理想といふものもやはり内在的なものと考へられるのである。理想は人間の自然に對立するものでなく、却つて人間の自然を發揮することが理想である。ところで感性を重んじ、とりわけ感性と理性との調和を説くことにおいてヒューマニズムは美的な立場に立つといふことができる。それは人間のあちゆる能力が美しい調和において發達することを要求するのであつて、これはまた普遍的教養の理想と一致する。ヒューマニズムは美的・哲學的文化の理念と結び附いてゐる。しかるにこの美的な立場は藝術的な立場として形成作用を中心として考へることができるであらう。ヒューマニズムにおいて重んじられる教養乃至教育は形成を意味し、ヒューマニズムは人間の形成、特に新しい人間の形成を意味することになるであらう。人間

は一個の藝術作品の如く見られる。完全な個性或ひは全體的な人間の形成がヒューマニズムの理想である。

## 二

歴史的に見ると、ヒューマニズムが大きな現象として現はれたのは、まづルネサンスのヒューマニズムであり、次に第二のヒューマニズムとも呼ばれてゐるドイツの浪漫主義の文學及び哲學と結び附いたヒューマニズムである。ルネサンスのヒューマニズムはヒューマニズムの根源的な形を示すものとして代表的であるが、ヒューマニズムの一層體系的な思想はドイツのヒューマニズムにおいて求めねばならぬであらう。

ルネサンスのヒューマニズムは中世の社會及び文化に對して人間性の解放を求めたのであるが、ドイツのシュトウルム・ウント・ドゥラングの浪漫主義的運動も元來封建的なものに對する近代市民的社會の意識を地盤としたものであつた。ルネサンスのヒューマニズムが個性の獨自性、根源性の自覺から天才崇拜となつたやうに、ドイツの浪漫主義も天才運動の形をとつた。かやうな天才崇拜は主觀的なものの高い評價を意味してゐる。ドイツのヒューマニズムにとつてはカン

トによつて確立され、フィヒテによつて發展させられた主觀主義の哲學がその世界觀的基礎となり、他方ライプニッツのモナドロジーがその個性尊重の思想に對して哲學的基礎を與へた。ヒューマニズムは根源的に體驗された生の感情から出てくるのであるが、ドイツのヒューマニズムの特色は、生がそのものとして無限なものの、神的なものの性格を有し、あらゆる根源的な個性は無限なものの、神的なものの顯現であると考えられたことである。生は單に生としてでなく更に神的なものとして感じられ、神そのものはいかゞ生として理解されたのである。ルネサンスのヒューマニズムにとつてさうであつたやうに、ドイツのヒューマニズムにとつても自然の思想が重要な基礎となつた。シュトゥルム・ウント・ドラングの運動はルソー的な自然の思想に據つて封建的なものからの解放を求めたのであるが、やがてヘルデルの自然哲學において體系的な形をとるやうになつた。ヘルデルは自然の人間の解釋の上に人間の哲學を建てた、言ひ換へると、ヒューマニスティックな自然觀の上にヒューマニティの哲學を建てた。ヘルデルによると、諸民族の歴史は個性的に異なる出發點をとる一つの世界過程であり、一つの同じ大きな目標即ち人間の普遍的な規定、ほかならぬヒューマニティに向ふものである。ルネサンスのヒューマニズムが元來ひとつの哲學であるよりもひとつの抒情的な心情から出立したやうに、ドイツのヒューマニズムも



シュトゥルム・ウント・ドウラングの浪漫的心情から出立したが、やがて次第に浪漫主義を克服して古典的な形をとるやうになり、それと共に哲學的にも完成された。このヒューマニズムに哲學的完成を與へたのはヴィルヘルム・フォン・フンボルトである。そこで我々は特にフンボルトについてヒューマニズムの倫理思想が如何なるものであるかを見ることにしよう。

フンボルトの倫理學の出發點はカントであつた。カントは倫理的價值を一切の外的なものから離れて人間自身の内部においた。彼は人間が倫理的な自己目的であることを説いた。そしてフンボルトは「人間の目的は人間のうちに、彼の内的な形成のうちに存する」といつてゐる。しかしフンボルトはこの思想に他の思想を附け加へる。まづ力強く發達させられた感性の價值が強調される、感性は窒息させらるべきものではなく、反對に個性的に強化されなければならぬ。これと關聯して次に、フンボルトはカントのやうに感性的傾向性と道德的當爲との間に自然必然的な闘争關係を認めない。むしろ彼は感性的なものとは道德的なものとの間の美的な豫定調和を信ずる。この點において彼は根本惡の思想を認めず、全くオプティミスティックである。實際この根本惡 *das Radikal-Böse* の問題<sup>1)</sup>は、ひとが單なるヒューマニズムの立場に止まれ得るか否かにとつて決定的に重要な問題であらう。フンボルトは根本惡といふものを信じなかつた。この問題について

ヒューマニズムにおける自然の思想はオプティミズムをとつてゐるのがつねである。フンボルトはシャフツペリやルソーと同じやうに書いてゐる、「徳は人間の根源的な傾向性と一致し、愛や協調や正義の感情は或る甘美なものを有し、かくして有徳の行爲のためには、ただすでにおのづから心のうちに存するものに自由な、妨げられない活動を與へるほか、新しい動機を搜し出すことを少しも必要としないのである。」カントは道徳を最高の純粹性において示すために幸福説を斥けた。しかるにフンボルトはカントがそのやうに幸福の關心と徳とを對立させ、彼岸において初めて一致すべきものであると考へたことに反對する。「各人にとつて彼の本性上固有であるものは、彼にとつて最も善いもの、最も甘美なものである。従つてまた理性に従ふ生活は、その點に最も多く人間が成立する以上、人間を最も幸福にするものである。」尤もフンボルトはそこに分裂の可能性があることを全く否定したのではない。しかし彼は、カントが徳と幸福との一致を彼岸に求めるといふ超越的な道をとつたのに反して、他の調和の道即ち美的教育の道を認めたのである。道徳的完成は「冷い理性」からは、倫理的・個性的なことさらに對してつねにあまりに粗野な悟性からは期待することができぬ。道徳法に對する人間の力の不適合の感情は、この倫理的關係を崇高 *Erhabenheit* といふ美的理念のもとに人間に對して表現することによつて緩和され

なければならぬ。

かやうにしてフンボルトの倫理學は、その方法においてもその内容においても、美的 *ästhetisch* として特色附けることができる。それは先づ感性の價值を強調し、感性と理性との調和を説く點において美的であつた。カントの倫理學における形式主義は問題の論理的な取扱ひ方の必然の歸結と見ることができらう。形式的な道德法を諸衝動において與へられた内容に適用するといふ問題は、カントにおいてはそのままにして残された問題であつた。しかるにフンボルトは、まさにこの問題を彼の倫理學の目標とした。しかも彼にとつて一般的法則のもとへの特殊な場合の包攝は單に論理的でなく、却つて美的であつた。言ひ換へると、彼は實踐理性を感情と結合しようと企てたのである。シルレルはいつてゐる、「私の信ずるところによると、美的理想と道德的理想との區別は、前者は多様な例において、これに反して後者はただ唯一の例において實現されるといふ點にある。ここに私が美的理想を廣い意味に解することはいふまでもない。」この場合倫理は全くカント的な意味に捉へられてゐる、即ち何人も遁れることのできぬ合理的な根本性格を有する無制約的な道德的命令が存在し、この命令の實現が道德的價值を形作つてゐる。しかしこの條件を認めた上で、シルレル並びにフンボルトにとつて、この單に倫理的な價值

を超える一つの價值が存在する。このより以上のものは美的性質のもの、美的根源のものである。「義務を超える道德的な超え方はないが、美的な超え方がある。」とシルレルはいつてゐる。カントの倫理學を超えるものは個性である。そしてフンボルトが強調するのも個性にほかならない。個性は獨立の權利を有する存在であり、概念によつて否定され得るものでもなければ、概念によつて把握され得るものでもない。それ故に現實的に道德的なものはつねに必然的に美的性質のものである。なぜならそれはつねに必然的に構成することのできぬ一般的法則を具體的直觀において表現するものであるから。倫理的立場の規範性は藝術的創造のそれと同じく先驗的に證明することができぬ、それはかくの如き人間が現に存在するといふ事實と共に與へられるものである。そこに倫理的生産の天才性が存するのである。道德的價值は人間の品位を形作るけれども、なほ我々の本質の一部分に過ぎない。それは人間性の理想の全體を盡すものではない。人間性の形成は單に道德的形成と見ることができぬ。眞に理想的な形成は道德的形成を超えるものである。理想的性格はひとつの藝術作品である。個性の研究は倫理學者にとつても大切であると考へられた。

かやうにしてフンボルトの倫理學は心理學或ひは人間學と結び附いてゐる。個性もしくは性格は先驗的に構成され得るものでなく、與へられた事實についての心理學的乃至人間學的研究によ

つて認識され得るものである。人間學の任務は個性もしくは性格の研究にある。しかもそれは歴史的研究と結び附かねばならぬ。人間學の研究は我々を倫理的に豊富にするものとして重要である。フンボルトはこのやうな意味においてギリシア研究が大切であると考へた。それは人間の認識を擴張するのみでなく、また彼の性格を向上させ、改善する。そこに歴史的研究の倫理的價值が存してゐる。「知らうとする者はつねに或る仕方で自己を彼が知らうとするものに等しくなさねばならぬ。」ひとつの國民の知識は人間の個々のエネルギーを豊富にするのみでなく、彼の全體の主觀的本質を動かし、かくしてヒューマニティへの準備となる。従つてそれは「個々の努力を一つの全體に、そしてまさに最も高貴な目的の統一に、人間の最も高い且つ最も調和した發達に結合するために」特に必要である。「人間のあらゆる個々の研究と教養のほかに、なほ一つの全く獨特な、いはば全體の人間を結合し、彼を單にこのもしくはかの方面においてより有能に、より強く、より善くするのみでなく、むしろ一般により偉大な、より高貴な人間にするところの教養が存在する。この教養は、惟ふに、偉大なそしてまさにこの點において驚歎すべき人間の研究、一言でいふとギリシア人の研究によつて最もよく促進されることができぬ。」物を知るためには我々はその物と等しくならねばならぬ、従つて物を知ることが我々自身を豊富にする。ヒュー

マニティの模範であるところのギリシア人の研究は倫理的にも極めて重要である。

かくしてフンボルトにとつてヒューマニティは個性、普遍性、全體性を意味してゐる。個性と普遍性とは相反するものではない。精神の本質は多様の統一である。「より多くの内容を形式に轉化すればするだけ、より多くの多様を統一に轉化すればするだけ、彼はより豊富で、より生命的で、より力強く、より生産的である。」このやうにしてカントの倫理學の中心概念であつた人間の自己目的性はフンボルトにおいて美的に轉釋されたのである。カントの倫理學が人間の活動性を強調したのに對して、フンボルトは活動性と共に感受性を強調し、二つの方面を統一的に見ようとした。ヒューマニティの理念は抽象的な同一性を求めるのでなく、もろもろの個性的な完全性の豊かさを求めるのである。かやうな人格の社會が最高の倫理的社會である。人類の理念は諸個人の全體のうちにおいてのほかに現はれることができないであらう。「ただ總體の人間のみが自然を認識する、ただ總體の人間のみが人間的なものを生活する。」とゲーテはいつた。しかるにこのやうにして個人の擴張は同時に人類の擴張を意味することになるであらう。そこでまたフンボルトはいつてゐる。「ただ社會的にのみ人類はその最高の頂上に達することができる。そして人類は、單に力の増加によつてより大きな、より持續的な仕事をなすためにばかりでなく、むしろまた主として、素

質のより大きな多様性によつてその本性をその眞の豊富さにおいて、その全體の擴がりにおいて示すために、多數人の結合を必要とするのである。」このやうに空間的・社會的に擴張された人類の理念は時間的・歴史的にも擴張されねばならぬであらう。「人類の全體の歴史から人間の精神と性格の形像は引出されるであらう、このものは如何なる個々の世紀にも、如何なる個々の國民にも決して等しくなく、しかしすべてのものはこのものに對して協働するのである。」

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

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

このやうにして我々はフンボルトにおいてヒューマニズムの諸動機が洗煉されて一つの調和ある組織に統一されてゐるのを見出すことができたであらう。しかしヒューマニズムは元來一つの體系であるよりも一つの生感情であり、一つの心的態度である。それは體系としてよりも、むしろその根源的な發現において重要であるといふことができるであらう。それは根源的な生感情として、人間價値の自覺として、人間性を抑壓するもの、歪曲するものに對して、人間性の解放を要求するものであり、かやうな解放の思想として、従つてまた反抗の思想として重要である。社會も文化も人間の作り出すものである。しかるに人間が自己の生の發展のために作り出したものがやがて逆に人間にとつて桎梏となり、人間を壓迫するに至るといふのが歴史の法則である。かくして新しい社會や文化に對する要求はまづ人間性の解放に對する要求として現はれるであらう。一般的にいふと、そこにヒューマニズムの根源がある。それは死滅せんとする形式に對する生の内容の根源的な體驗に出發するのである。ヒューマニズムの根本概念はヒューマニティである。ヒューマニティといふものはもとより種々に理解されることができであらうし、すべての



哲學、すべての世界觀はつねにそれぞれヒューマニティについてそれぞれの解釋を含むといふこともできるであらう。しかしながらヒューマニティのあらゆる解釋がヒューマニズムであるのではなく、ヒューマニズムはヒューマニティについて一定の解釋をもつてゐる。それが如何なるものであるかについてはすでに初めに一般的に述べておいた。この解釋に對しては種々の批判を行ふことができるであらう。從來のヒューマニズムに種々の制限があることは確かである。しかしそれが理論として如何に批判されるにしても、それは根源的な生感情として人間のうちに毀し難く存在してゐる。もしヒューマニズムを一般に歴史の法則に従つて人間の作つたものが人間を壓迫することに對する人間性の解放を意味すると考へるならば、ヒューマニズムは歴史の發展において具體的に種々の形をとると考へることができるであらう。從來ヒューマニズムと呼ばれたものは、中世的全體主義的文化に對する人間性の解放を意味した。その場合ヒューマニズムが内在論とか、主觀主義とか、個人主義とか、文化主義とかの形をとつたのは當然であつた。しかるに現代においては、まさにそのやうにして發達した近代的文化が却つて人間を抑壓するものになつてゐるとすれば、今日のヒューマニズムは從來のヒューマニズムとは全く異なる新しいものでなければならぬと考へることができるであらう。この場合なほ何故に我々はそれをヒューマニズムと稱

し得るのであるか。それはまづ人間の解放の思想であるからである。次に今日近代的文化の轉換期にあたつて反動的に封建的全體主義的文化の復活する傾向があるのに對して、それはその點に關して近代ヒューマニズムと同様の立場に立たねばならないからである。かやうにして第三に、新しいヒューマニズムが如何なるものであるにしても、それは近代ヒューマニズムのすぐれた遺産を繼承しなければならないのであつて、その限りそれはまたヒューマニズムと稱せられることが可能である。

## 精神史方法論

精神史といふ言葉は普通には種々の意味に使はれてゐるやうである。従つて先づその意味を區別することが、精神史の概念を明確にするために必要であると思ふ。精神史といふ言葉は差當り歴史の一領域を表はすために用ゐられる。即ち政治史、經濟史などと並んで精神史といふものが歴史の一つと考へられるのである。この場合、區分の原理が内容に關はることは明かである。さういふ場合、なるほど政治史とか經濟史とかと精神史との區別は一見明瞭であるにしても、精神史と文化史との區別は如何であらうか。とりわけ觀念的な文化即ち精神文化と稱せられるものの歴史、特に哲學史とか思想史とかと精神史との區別は如何であらうか。哲學史とか思想史とか、或ひはまた宗教史とか文學史とか美術史とかは特殊史であり、これに對して精神史は一般史の關係にあるといはれるならば、かかる精神史と一般文化史との關係は如何なるものであらうか。更に文化の概念を徹底して廣く解するならば、經濟史はもとより、政治史も文化史の一つと見ることでできるであらう。その場合、政治史と文化史との區別はなほ如何なるものであり得るであらう。

うか。ここに單に内容上の區別のほか、方法論上の區別が重要なものとして現はれてくる。そのことは、逆に文化史の問題は政治史の埒内で解決されることができ、政治史が歴史學の本來の領域であるといふ主張が存在するところから見ても、明かであらう。實際、政治史か文化史かといふ問題は、往年史學界において活潑に闘はれた一つの方法論的論争であつたのである。今その論争に立入ることはできないが、さういふ場合、精神史の概念が政治史の概念よりも文化史の概念に接近してゐることは容易に想像されることであらう。更に注意を要するのは、すべての方法論的論争が究極は哲學に、史觀と稱せられるものに關係することである。政治史か文化史かといふ論争にしても、歴史を動かす力を主として個人と見るか、それとも主として集團と見るか、また歴史を一層多く活動的なものと見るか、それとも一層多く狀態的なものと見るかといふやうな歴史哲學的問題に關係してゐたのである。精神史の概念も單に内容に關はるのみでなく、一定の方法論的、從つてまた哲學的立場を含み、これによつて他の歴史概念から區別されるのである。

精神史の概念にとつて基礎的な關係を有するものが精神の概念であることは言ふまでもないであらう。しかるに精神の概念に最も含蓄的な意味を與へたのはヘーゲルである。これによつて彼は後の時代の歴史學に對して極めて大きな影響を及ぼした。ヘーゲルに依ると、精神はイデーの

より高い表現である。かくてイデーは單なる實體でなく、生ける實體である、それは精神として實體といふよりも主體である。イデーが主體であるといふのは、それが單に主觀的なものであるといふことではなく、それが生命的なもの、運動するものであることを意味してゐる。元來、ヘーゲルのいふイデーは我々の意識に依存するものでなく、絶對的に在るものである。精神といつても單に主觀的なものでなく、自己を客觀化するといふことが却つて精神の本質に屬してゐる。精神は自己を客觀化することによつて豊富にされて自己に遷る、自覺といふことには客觀化がその必然的契機として含まれる。かやうにしてヘーゲルのイデーもしくは精神は先づ何よりも全體性の概念である。それは多様なものに對してこのものから分離された抽象的普遍ではなく、多様なものとの結合においてこのものを生かしてゐる統一としての具體的普遍である。多様なものの統一における總括が精神の本質である。次にヘーゲルのイデーもしくは精神は運動するもの、運動において自己を實現するものである。言ひ換へると、それは辯證法的なものである。精神は自己の内面を外部に措定し、さうしてこのものうちに自己を認識することによつてこの對象を自己のうちへ取り戻し、これにおいて自己に還つて來るのである。第三に、このやうな精神は超越的なものでなく、世界に内在するものである。精神は、自己をもろもろの特殊な契機、形態に分化

し、そのすべてにおいて自己同一にとどまりつつ、現實のうちに啓示される。歴史はイデーが自己を顯現する最も固有な領域である。「世界史は時間における精神の開示である」、とヘーゲルはいつてゐる。かやうな歴史觀は一つの宗教的前提、即ち汎神論的前提をもつてゐた。その具體的な表象におけるイデーは神である。「神は世界を支配する、その支配の内容、その計畫の遂行が世界史である。」このものを哲學は把握しようとする。神的イデーの純なる光の前には、世界が氣違染みた、愚かな出來事であるかの如き外觀は消え失せる。哲學は神的イデーの現實性を認識し、賤しめられた現實を辯明すると考へられた。

ヘーゲルの精神の概念は精神史の概念の成立に大きな寄與をなしたであらう。精神は實在的なものとして歴史における根本的な力であるといふ思想はここに明瞭に言ひ表はされた。精神史の概念にとつて重要なことは先づ、精神が單に内部のものでなく、自己を外化するといふことである。ヘーゲルのいはゆる客觀精神の概念は精神史の概念の成立に基礎を與へたものといへる。次に重要なことは、精神が運動するものと見られるといふことである。理性を超歴史的なものと考へる從來の見方に反對して、ヘーゲルが理性そのもののうちに歴史を持ち込んだことは精神史の概念に對する基礎的な貢獻である。ヘーゲルの精神の概念及びその歴史哲學は方

法論的にも精神史の發達に對して種々の寄與をなしたといふことができるであらう。先づ精神は全體的なもの、普遍的なものである。精神史においては歴史上の個々の特殊な事實はばらばらなものとして見られるのではなく、そのすべてを貫く普遍的なもの、全體的なもの、即ちまさにその精神が問題である。事實の羅列が問題でなく、一つの事實を他のものもろの事實との結合において統一するものが問題である。精神は統一であると共に區別である、それは全體であると共にものもろの肢體のうちに現はれる。それ故に第二に、精神史においては種々の文化がそれぞれ孤立的に見られるのではなく、それら相互の聯關を、しかもその根柢にある精神の統一から考察するのである。かやうな精神の統一としてヘーゲルは民族精神或ひは時代精神といふものを考へた。それは歴史における精神の規定性である。この規定性において精神は具體的なものとしてその意識と意欲の、その全體の現實性のあらゆる方面を表現する。即ちそれは民族の宗教、その政治組織、その道徳、その法律體系、その慣習、またその科學、藝術及び技術の共通の特質である。種々の文化は相互に聯關をもつてゐる。この聯關はそれらが一つの共通の根柢即ち時代精神を表現するところにあると考へられたのである。第三に、精神は全體的なもの、普遍的なものを意味することによつて、精神史の概念は普遍史もしくは世界史の概念につらなつてゐる。ヘーゲルは民族精

神に甚だ重要な意味を認めた。しかし彼は浪漫主義者の民族精神の概念にとどまることなく、世界精神といふものを考へた。各々の民族精神は世界精神の發展におけるそれぞれの契機或ひは段階を現はしてゐる。ヘーゲルに依ると、世界史の各々の時代において普遍的精神のその時々發展段階を擔つてゐる世界史的民族といふものがある。さうしてこれによつてその民族は絶對的權利をもつてゐるであらう。しかしそれに對しては他の諸民族の諸精神は何等の權利ももたないであらう。しかもその民族にせよ、世界史の新しい時代が來ると、世界精神の新しい段階が現はれると、もはや自己の任務を終つたものとして世界史の舞臺から退場して他の新しい世界史的民族に席を譲らなければならないのである。言ひ換へると、民族精神は世界精神の計畫の遂行のための道具に過ぎないことになる。個人についても同じやうにいへるのであつて、實際ヘーゲルは世界史的個人を「世界精神の業務擔當者」と稱してゐる。さうであるとするれば、歴史における個性的なものの獨自の價值、固有の權利は奪はれてしまふであらう。精神史は世界史的考察でなければならぬ。しかしながらヘーゲルの歴史觀におけるかやうな缺點は訂正を要するのである。第四に、精神史が發展史でなければならぬことは明かである。精神は運動するもの、發展するものである。ヘーゲルはこの發展を辯證法の論理に従ふものと見、その汎論理主義の立場から歴史の



發展過程が純粹に論理的に構成され得るものの如く考へた。そこで彼にとつては現實の歴史はイデーの發展の影の如きものとなり、その論理的諸範疇の圖解に過ぎぬものとなるであらう。經驗的事實は論理的構成のために暴力を加へられ、歪曲されることとなるであらう。精神史は發展史的考察でなければならぬが、それはヘーゲルの如き論理的構成的立場を去つて、經驗を尊重し、經驗的事實のうちに沈潜しなければならない。

精神史の概念の成立にとつて重要な關係があるのは、いはゆる歴史的イデー論である。このものはイデーを歴史的力と考へる。しかしながらそれはヘーゲルの論理的構成が現實の歴史と乖離したのに對して、一般により經驗的な態度をとつてゐる。このやうな歴史的イデー論の代表者として特に擧げねばならぬのは、ヴァイルヘルム・フォン・フンボルトである。フンボルトにとつて、その名に値する歴史家とは、あらゆる出來事を一つの全體の部分として敘述する者である。これが歴史一般の形式である。歴史の目標は、人類を通じて現はれるイデーの、あらゆる方面に向つての、あらゆる形態においての、實現である。歴史家の課題は、その最後の、しかし最も單純な解決においては、イデーが現實のうちに存在を獲得しようとする努力の敘述である。このイデーは豊富な出來事そのものの中から現はれねばならぬ、言ひ換へると、純粹な歴史的感覚をもつて

なされた出來事の考察を通じて我々の心に浮び出てくるのでなければならぬ。歴史に對して外部から何等かのイデーを押し附けるといふことは、哲學的歴史と稱するものの陷つた誤謬である。イデーは出來事の聯關のうちにおいてのみ示され得る。イデーとは關係の全體性を意味してゐる。その本質は、形式原理として多數のものを連結し、これを統一に形成し、かやうにして多數のものを初めて全體になすといふことにある。イデーは全體の形態であり、同時に一つの發展の必然性とその性格をなすものである。さうしてすべての與へられたものは究極は一つの根源的な根柢を有するのであるから、あらゆるイデーは唯一の根源的イデー（ウルイデー）のもろもろの特殊化、諸表現、諸内容である。「世界史は世界統治なしには理解されない」、とフンボルトはいつてゐる。イデーの概念は全體の世界史の統一的な見方を可能にするのである。フンボルトの歴史的イデー論の根柢にも神學的觀念が存することは右の言葉からも察せられるであらう。しかし彼はイデーを生命的なものと見ることによつてヘーゲルの論理的構成的態度を斥けてむしろ藝術的直觀的態度をとつた。「あらゆる關係の根元の點」であるところのイデーの把握は藝術的統覺の作用である。歴史はシェリングのいはゆる「歴史的藝術」、經驗的特殊なものゝ絶對的全體的なものととの綜合であり、フンボルトに依ると「觀照」によつて全體は捉へられ、「必然性を呼吸する形式」

のうちに注ぎ込まれるのである。豊富な諸關係を「少くとも瞬間的にその根源的な統一に結合することは、ただ構想力にのみ許されてゐる」、とフンボルトはいふ。諸關係の複合の全體性の直観としてのイデーに相應する唯一の方法は藝術的統覺であるとされた。

次にフンボルトの歴史的イデー論は、ヘーゲルに對して、個別的なものに獨自の歴史的意義を認めようとした。イデーは個性のうちに現はれる。この場合、個性といふのは、單に個人をいふのではなく、また個々の國民乃至國家をいふのである、國民乃至國家も個性的なものである。さうしてあらゆる個性は現象のうちに根差してゐるイデーである。しかも若干の個性にあつては、イデーは、恰もそのうちに自己を顯現するために個性の形式をとつたかのやうに、特に勝れて輝き出る。これは一つの力の產出であり、隨伴してゐる諸情況から導來することのできぬ天才的なものである。このやうな偉大な個性は「その獨自性の力によつて人間精神にそれまで發見されずにゐた方向への新しい飛躍」を與へる。あらゆる時代に、藝術や科學や哲學において自己の民族に一つの違つた方向を與へた個人、宗教や法律や道德に突然の變化を生ぜしめた改革者が現はれた。しかるにフンボルトに依ると、イデーはこのやうに個性として現はれると共に、他方においては「イデーの形態」として現はれる。個性とイデーの形態とはイデーが自己を現はす二つの道

である。前の場合においてはイデーはいはば突然に、優越的に現はれるのに反して、後の場合においては最初は微かに、しかし次第に明かになり、さうして遂には多くの場所、違つた事情のうちに不可抗的に侵入するのである。イデーの形態は純粹な個性に對して型（タイプ）的なものと見ることができであらう。それは人間的個性そのものでなく、ただ間接にこのものに關係する。例へば言語はイデーの形態の一つである。さうして言語は精神の活動の產物といふよりもその無意的な流出物であり、民族の仕事といふよりもその内的運命によつて與へられた賜物である。このやうにしてフンボルトは歴史家に對して、如何なる場合にもイデーを探るべきこと、しかしこのイデーは出來事そのものにおいて認識され得ること、自分の手で作つたイデーを現實に對して想定してはならぬこと、さうしてまた全體の聯關の探求のために個々のものの生命的な豐富さの何物をも犠牲にしてはならぬことを要求した。

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

のに、その自身の自己に存するのである」、とランケはいつてゐる。もとより彼も單なる個性の敘述をもつて満足するものではない、彼の世界史的眼光はそこに止まることを許さないであらう、彼もまた歴史のうちに内在するイデーを捉へようとした。「歴史は、出來事の系列的繼起をできるだけ鋭く且つ正確に展示し、さうしてその各々の色彩と形態とを再現しようと、如何に甚だ努力するにせよ、それはこの仕事に止まるのでなく、人類を導く生命の最も深い最も祕密の活動（フンボルトのイデー）にまで貫き入ることを求めるのである。」このやうにして彼もまた歴史の「指導的イデー」、「各々の時代における支配的傾向」を捉へようとした。もちろん歴史家はどこまでも客觀的でなければならぬ。「ひとは歴史に、過去を審判し、將來の利益のために同時代の人々に教訓するといふ役目を與へた。この試みはかくの如き仕事を敢へてしようとするものではない、それはただ元來如何にあつたかを語らうとするのである」、とランケは述べてゐる。即ち歴史家の仕事は歴史を評價することではなく、ただそれを認識することである。歴史の指導的イデー或ひは支配的傾向に關しても、彼はそれを評價しようと欲することなく、ただそれを理解することに努むべきであると考へられた。

いつたい歴史のイデーの見方は、従つてまた精神史の見方は、何處にその根據をもつてゐるで

あらうか。嘗てサヴィニイはいつた、「私が正しいと考へる方法に依ると、歴史が提供する多様なもののうちに、より高い統一、個々の現象がそれから説明さるべき生命原理が探求され、さうしてかやうにして物質的に與へられたものは絶えずより多く精神化されるのである」。このやうな方法が經驗的因果の表面を通じて形而上學的本質の深みへ導き入れられ得る探針である。經驗主義は、シェリングに依ると、有限なものを因果性に從つて現實として考察する、しかるに單なる因果性の追求は本質に導かない、これはただ絶對的な認識の仕方のみが爲し得ることである、經驗主義、因果性、悟性に對して、本質、知的直觀、イデーが立つてゐる。單なる因果的見方は全體といふものを捉へることができない。全體と部分との關係は單なる因果性によつて説明されることができぬ、そこに自然的因果性に對して形而上學的因果性ともいふべきものが考へられねばならぬであらう。フンボルトにとつてイデーとは部分を全體に形成する原理、聯關を建立する原理であり、個々のものの全體からの理解の機關である。それは機械的、生物學的或ひは心理學的説明を伴はねばならないが、しかし決してこれに解消され得るものではない。イデーの見方は全體的見方であり、この全體といふものが機械的因果的に捉へられ得るものでないところにその根據があるのである。

さてドイツ歴史學派の傳統を同化しつつ現代において精神史方法論に最も重要な影響を及ぼしたのはデイルタイである。彼の精神科學論のモットーとして、我々はフンボルトの次の言葉を掲げることができるであらう。「世界史のうちに働いてゐる一切のものはまた人間の内部において動いてゐる」と。さうであるとすれば、歴史におけるあらゆるものは精神の表現であるといふことになる。またさうであるとすれば、歴史的なものの一切を通じて我々の内部において體驗されるものが理解されるといふことになる。およそ歴史の理解は、歴史のうちに働いてゐる一切のものがまた人間の内部において動いてゐるものであるといふことによつて可能である。デイルタイは歴史的世界の構造を體驗、表現、理解といふ三つのものの聯關において捉へた。體驗、表現、理解の聯關は到る處において、それによつて人類が精神科學的對象として我々にとつてそこにあるところの手續である。精神科學はまさにこの聯關において基礎附けられてゐるのである。ドイツ歴史學派におけるイデー論は、いはゆる記述的・分析的心理学を基礎とするデイルタイの精神科學論によつて一層經驗的な基礎におかれるやうになつた。精神科學の方法は理解の方法、解釋學の方法である。理解とは外部から内部を捉へることであり、外部といふのは表現であつて内部といふのは體驗である。體驗は外部に表現される、表現は理解によつて内部に關係附けられる、

さうして體驗は表現といふ客觀的に現はれたものの理解によつて擴大され、またその客觀性を得るのである。歴史は精神科學的方法に依るべきものであるとすれば、歴史は精神史であるといふことになるであらう。

精神はデイルタイにとつて全體的なものを意味してゐる。全體が概念的に構成されたものでなく、却つて第一次的な事實として體驗されるといふことが、我々の精神生活の根本的事實である。さうしてフンボルトにおいてイデーが關係の全體性を意味したやうに、この精神的全體はデイルタイに依ると構造聯關もしくは作用聯關である。それは要素から合成されたものでなく、聯關は精神生活において根源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できぬ。聯關は實に「生そのもののうちに含まれる概念」であつて、我々の思惟がそこに持ち込んだ若しくは附加へた概念ではない。精神生活の構造が絶えず作用し、意識のうちに見出される諸過程はつねにそれに制約されることによつて、これらの諸過程は孤立され分離された要素でなく、全體における一つの機能或ひは仕事である。このやうに全體が體驗される事實であり、さうして精神的構造の中心をなすのは諸衝動と諸感情の束であるところから、精神生活の基本的關係としての全體と部分の關係は、意味の範疇や合目的性の範疇を基礎附ける。生の範疇としての發展の概念もそ



ここに與へられる、發展もまた構造の聯關が根柢にあるところにおいてのみ考へられる。意味、合目的性、發展等が「生の範疇」と呼ばれてゐるのは、それらが先驗的に生に對して適用されるものでなく、生そのものの本質のうちに横たはつてゐるものであるといふことである。從來の説明的もしくは構成的心理學は、精神現象を一義的に規定された一定數の要素によつて因果關係に從屬させようとした。精神生活の構造聯關はこのやうな認識方法を拒絶する。このものはただ分析され記述され得るのみである。精神生活においては聯關が第一次的に與へられてゐるといふ點に、自然認識と心理學的認識との根本的差異がある。

しかるに内部において體驗される精神生活は外部において表現に達する。デイルタイはこのものを「生の客觀化」と稱した。生は自己のうちに無限の内化の傾向を含むと共に無限の外化の傾向を藏してゐる。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、意識の照し得ぬ最も深き内奥も表現に顯はれる可能性を有する。一切の歴史的なものはこのやうな生の客觀化にほかならぬ。言語、神話、文藝、美術その他一切の歴史的形成物において、我々はいはば對象的となつた心的生活をもつてゐる。これらの客觀的な諸形態は心的作用によつて、その法則に従つて作り出されたものである。デイルタイは、「精神生活の構造は、精神的諸統一

體の協働から生ずる一切の歴史的過程に對する圖式、いはば輪廓を自己のうちに含む」、といつてゐる。精神生活は一つの聯關である故に、藝術、宗教その他のものは歴史においてつねに構造的聯關に立つてゐる。デイルタイは生の客觀化において文化の諸體系と外的諸組織とを區別したが、兩者はただ相對的に獨立であつて、現實においては生ける聯關をなしてゐる。ところでこのやうにあらゆる客觀的歴史的形態は精神生活の表現であることによつて、外から内への理解は現實的に可能である。理解は生に對して外から持ち込まれた見方に基づくのではなく、生そのもののうちに基礎附けられてゐる。我々は單なる精神でなくて身體を具へ、いはゆる精神物理的統一であるといふところに我々にとつて内と外との關係は與へられてをり、これを我々は到る處に移し入れる。外部と内部といふ一對の概念の意味はむしろ理解によつて初めて説明されて與へられるのである。これらの概念は理解において生の感性的現象とこのものを生産しそのうちに自己を顯現するものとの間に成立する關係を意味してゐる。ただ理解の達する限りに於いてのみ外部と内部との關係は成立する。理解にとつて物的なものと心的なものとの對立は外部と内部との對立になるのである。歴史において感性的に與へられたものから理解は、感性に現はれることなくしかも外的なものの中に自己を表現するものに還つてゆく。理解するとは追體驗すること、共に

體驗することである。ところでディルタイに依ると理解の對象は型（タイプ）である。理解は型の認識である。型は一般的なものではなくて個性的なものである、もとより單に特殊的なものではなく、むしろ特殊的なものとの一般的なものとの統一である。型は一般と特殊との概念的對立の彼方にあり、物的と心的との内容的對立の彼方にある。それは外的であると同時に内的なもの、一般的であると同時に特殊的なものである。しかもこのやうな規定は、概念の產物ではなく、生の產物である。

かやうにしてディルタイにとつて精神史は次の如きものとなるであらう。先づ精神とは、その内在的な合目的性に従つて、自己自身から限定し、形成し、客觀化する生である。精神は發展する生そのものにおいて捉へられるのであり、その方法は理解の方法即ち解釋學的方法である。生は構造聯關であつて、精神はその諸客觀化の聯關のうちにおいて認識されることができる。理解の方法は一般化的方法でなくて型の認識である。このやうな型は精神の構造のうちに含まれるものもろの可能性として精神の構造そのものにおいて基礎附けられてゐる。さうして精神史としては宗教、哲學、文藝、美術等の歴史は聯關をなし、一般精神史の一部分と見られるであらう。「美術は單に形式的な課題や問題の解決と發展に存するのではない、それはまたつねにそして何より

も人類を支配するイデーの表現であり、その歴史は、宗教、哲學或ひは文藝の歴史に劣らず、一般精神史の一部分である」、とドゥヴォルシヤックはいつてゐる。

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

既にヘーゲルは問題史的方向をとつてゐる。彼に依ると、イデーは辯證法的に發展するものであるが、その動力となるのは矛盾であり、かやうなものとして矛盾は最も生命的なものである。この思想は問題史的精神史の基礎となるであらう。しかるにもし問題及びその解決の仕方が物そのものの本質に従つて若干の可能な型に分たれるとすれば、問題史は類型史の見方と結び附くであらう。ヘーゲルの影響のもとに多くの問題史的歴史が書かれた。例へばヴィンデルバントの哲學史の如きはそれである。またウンゲルは、文學は生の解釋であるといふデイルタイの思想から出發して、問題史としての文學史の主張を掲げた。もしも文學が生の諸問題についての形成的解釋或ひは解釋的形成として現はれるならば、文學史もこれら諸問題についての學以外の何物でもない、と彼はいつてゐる。

問題史としての精神史が精神の意味を特に内容的に解するとすれば、型の歴史、形式或ひは様

式の歴史としての精神史はそれを特に形式として捉へる。精神は一方勝れて内容であると共に他方勝れて形式である。しかも内容と形式とは抽象的に分離することができぬ限り、問題史が同時に型の歴史であるやうに、形式史乃至様式史も精神史としては同時に問題史的であるであらう。形式はまさに精神の形式として單なる形式であることができぬ。形式或ひは様式は單なる種類を表はす概念でなく、寧ろイデーであり、イデーの型である。精神史としての様式史の意味を理解するために、ここにリーグルの「藝術意欲」の理論を取上げることができであらう。藝術意欲の概念は様式（スタイル）といふ全く具體的な現象の説明のために導き入れられたものである。およそ美術史の方法の問題は、材料として與へられた美術作品の生成の根源を明かにするといふ課題から生ずる。作品は、創造的な精神の過程から切り離して單にそれだけとして見れば、死せる産物に過ぎぬ。それは根源的な體驗統一の一つの極に過ぎず、その他の極が問題である。さうしてこれが作品の根源であつて、美術史は美術作品の現象をその根源から基礎附けなければならぬであらう。藝術意欲といふものはこの問題に關聯してゐる。我々は美術の歴史において形式が變化すること、その性格、その様式が變化することを直接に見ることができる。如何なる力が形式を變化させるのであらうか。様式の表面が變化する場合、何がその根柢において變化するので

あらうか。様式といふものは從屬變數であるとすれば、何が獨立變數であるであらうか。リーグルが外面的な様式性格と様式原理とを區別したやうに、二つの問題は同等ではない。さうしてリーグルはその獨立變數は藝術意欲の方向であると答へるのである。様式はこの内面的な構造原理の從屬變數である。リーグルはかやうな藝術意欲の本質上可能な諸方向、その根本的な型を考へようとした。それはデイルタイが精神生活の構造に基づいて世界觀の本質上可能な型を考へようとしたのに類似してゐる。様式史は精神史として單なる形式の歴史であることができず、その根柢にリーグルの藝術意欲の如きものが考へられねばならぬであらう。類型學的研究は、或る場合にはより形而上學的であり他の場合にはより經驗的比較論的であるといふ別はあるにしても、現代における精神史の最も大きな方向を現はしてゐる。

ところでリーグルの藝術意欲の理論は精神史の問題にとつて更に他の重要な示唆を與へてゐるといへるであらう。既にヴォリンゲルはその理論を基礎にして、從來の美學の殆ど自明の前提になつてゐた古典的美の觀念を批判して、それはただ藝術意欲の一つの方向を現はすものに過ぎず、それとは違つた藝術意欲の方向においては古典的美とは全く別の藝術性が考へられ得ると主張してゐる。かやうにして彼は人間の外界に對する關係或ひは態度の相違に従つて、人間性の根本的

な型として、原始的人間、古典的人間、東方的人間の別を考へた。それらにおいて藝術意欲がそれぞれ別のものであるとすれば、それぞれ別の様式の發展が考へられるであらう。精神史は世界的見方に立たねばならないが、從來世界史といはれたものはヨーロッパ文化の歴史であり、従つて精神史もヨーロッパ精神の歴史を中心としたものであつた。東洋精神はその發展の低い段階に屬するものの如く見られ、根本的に異なる型とは見られなかつた。今やこのやうな見方が破られなければならぬ。しかしながらそのことは、東洋精神と西洋精神とを單に抽象的に對立させてその優劣を論ずるといふが如きことであり得ないのもちろん、その單なる比較類型學的研究に止まることであつてはならぬ。本來世界史であるべき精神史は、東洋精神と西洋精神において根本的な型の相違を認め、それぞれの獨自の法則性を尊重しなければならないが、同時にそれらをまさに人間精神の型として、人間精神の根本的構造から統一的に把握することに努力しなければならぬであらう。

## 充足的經驗論

## 一

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



經驗論の祖と稱せられるのはベーコンである。しかるに彼において經驗は外的經驗に過ぎなかつた。人間精神がその能力を自然に對して適用する場合、その觀念はこの自然の對象に適合し、これによつて規制され限定されるが、それが網の巢を作る蜘蛛のやうに、自己自身に還り自己を反省する場合、何物もそれを制限せず、その觀點を限定しない、それが組立てる説は織目の美しさと細かさに驚かれる蜘蛛の網に似てゐるが、薄くて用をなさぬ細工物に屬する、とベーコンは學問の進歩についての彼の著作の中でいつてゐる。このやうに彼には、反省の作用、内的な觀點或ひは自己、デカルトがそこにあらゆる明證の本來のそして唯一の源泉を見出したものは、一種の眩暈、無益な觀念の遊戲と思はれた。彼は學問が經驗或ひは觀察の方法に基づいて大きな成功を收め得ることに注目したが、それに氣を取られてそのやうな外的經驗とは全く異なる内的經驗の考察に對して無關心で、輕蔑をさへ示した。彼は先づ初めに知識の一切の根源が外的經驗のうちにあることを前提して、それを證明することに努力しない。原理を説明し分析することよりも、その適用の廣くて有效であることをア・ポステリオリに論證することが彼には重要であつた。經驗の原理を説明し分析しようとしたロックは、觀念の源泉として感覺と反省との二つを考へた。しかし彼の理論においては、反省は根柢をもつことができぬ。メーヌ・ドゥ・ビランに依ると、

ロックは先づ我々の觀念の二つの源泉を十分な理由なしに餘りに分離してゐる、彼が感覺の單純觀念と稱するもののうちに本質的に反省的な部分が含まれてをり、これが感覺そのものにおける觀念を形作つてゐるのを知ることが困難ではない。次に彼は屢々二つの源泉を混同し、彼自身が單純なものとして認めそして反省のみによるほかさうであり得ない觀念において感覺と反省とを協力させてゐる。更にロックの説は一方の根源と他方の根源とから來る要素の間に何等積極的な境界線を設けてゐない。反省の單純觀念から出發するといひながら、實際にはなほそれが何處から來るかと思ね得るやうな觀念から出發してゐる、即ち彼はそれを原始的事實として示さないか、それともかく告げるとすれば、その權利を十分に正當附けないのである。尤も彼の説は部分的には先驗的哲學と經驗論の哲學とを調和させる正しい道程にある、とピランは認めてゐる。『人間悟性論』の著者は感覺の限界に止まらないで、感覺の單純觀念のうちにも内的統覺を考へた。精神は、感覺し或ひは活動するのは自己であると現實に意識する限りに於いてのほか、感覺するとか活動するとかといはれず、この現實的もしくは可能的統覺の限界外にある一切のものは精神に屬せしめることができぬ、と彼はいつてゐる。ここにベーコンの經驗論には存しないデカルト的な純粹に反省的な觀點が始まる。しかしながらロックはそこに蹈み停まらないで、直ちに外的經驗

の場に移つていつたのである。もし彼が分析を究極まで推し進めたならば、彼のいふ知識の二つの源泉が唯一つの源泉のうちに、一つの同じ原始的事實のうちに結合されてゐるのを見たであらう、とビランは論じてゐる。ロックは内的経験と内的感覺の事實を認めたにしても、その優位 *primauté* を認めなかつた。ビランが彼の心理學或ひは形而上學の基礎としたのはこの内的經驗 *expérience intérieure* 或ひは内的感覺の事實 *faits de sens intime* である。人間は單に感覺する或ひは知覺する *percevoir* 能力を有するのみでなく、彼が感覺してゐる事を統覺する *apercevoir* 能力を有してゐる、——即ち人間は自己意識を有し、自覺的である、——そして我々の内的感覺は、それのみが直接的なものとして、物を内部から捉へるものとして、物を知る最も完全な仕方であり、これに反して我々の感官から來る知識は間接的で表面的である、とビランは書いてゐる。デカルトは「私は考へる、故に私は在る」といふことをあらゆる知識の原理とした。ビランが出發點としたのもこの自覺の事實である。しかし彼はデカルトを抽象的であるとし、「私は考へる」*je pense* を、「私は欲する」*je veux* 或ひは「私は動く」*je meurs* によつて置き換へた。内的感覺の眞の原始的事實 *fait primitif* は努力 *effort* と呼ばれるものであつて、自己はこの活動的な力 *force agissante* と全く一つである。ところでこの力の存在はそれが働く限りについてのほか自己にとつ

て事實でなく、そしてそれは抵抗するもしくは惰性的な極に適用される限りにおいてのほか働かない。即ち力はその適用の極に對する關係においてのほか限定乃至現實化されず、同じく後者はそれを動かす現實的な力に對する關係においてのほか抵抗するもしくは惰性的なものとして限定されない。この傾向の事實が努力と呼ばれるものであり、この事實のうちに主觀と客觀との原始的二元性も與へられてゐる。デカルトが原理とした「私は考へる」における根本的な意識はサンチマン sentiment (感知) である。この全く内面的なサンチマンは個性或ひは人格的存在のそれである。我々にとつての原始的事實は單なる感覺でなく、感覺的印象が自己の人格的個性と協力する限りにおいてのほか存在しない感覺のイデ (觀念) である、とピランは述べてゐる。彼に依ると、カントの先驗的統覺もしくは先驗的自己は反省よりも抽象に基づくものである。カントは知識の形式の現實的な起原を尋ねる代りに、それを先驗的自己もしくは思惟する叡知體へ送り返し、そしてそれは經驗に先立つて存在すると假定されたにも拘らず、外的經驗においてのほか働きもせず知られもしないと考へられた。カントの自己は現實的な個人的自己からの抽象物であり、彼は意識の事實の分析のうちに一にして同一なる主觀と多にして變化する客觀との原始的二元性を明かにしないで、單に主觀と客觀との二つの抽象物を設定するに止まつてゐる。統一性、同一

性、實體、因果等の觀念はいづれも内的感覺の原始的事實の表現であり、種々の抽象的な名目のもとに再生された同じ事實からの直接的演繹である。従つて原理の學はこの事實の學に解消され、心理學は形而上學となる。このやうな心理學の立場においてビランは、デカルト、ライプニッツ、カントなどの先驗的哲學とベーコン、ロック、コンディヤックなどの經驗の哲學とを調和させることができるかと考へた。内的經驗を基礎にするものとしてビランの立場はそれ自身一個の經驗論と稱し得るであらう。いはゆる經驗論は、カントの經驗理論も、一般的に見て、外的經驗の哲學に過ぎなかつた。そしてビランの哲學は、内的感覺の事實を基礎にするといふ意味で、實證主義と呼ぶこともできるであらう。それはもとよりコント的實證主義とは異つてゐる。コントのそれはむしろベーコンの立場に逆戻つたものといはれるであらう。テーヌやミルのいはゆる經驗論に反對してベルグソンが眞の經驗論と稱するものは、このやうなビランの經驗論もしくは實證主義に連らなつてゐる。

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

十九世紀を通じてフランスにはデカルトのコギトの心理學的解釋に出發點をとつた一つの顯著

な哲學的潮流が存在する。それは我々が我々自身において、意識の固有な作用のうちに見出す或る直接的な直觀を、あらゆる哲學の唯一の原始的所與として認めるのである。特にメーヌ・ドゥ・ビランがその方法を深化した。ラヴェッソンがそれを擴張し、ラシュリエによつて繼承された。ベルグソンの哲學もこの傳統を繼ぐものである。彼の最初の著作が『意識の直接所與に關する論』と名附けられたのも偶然ではないであらう。彼の哲學はラヴェッソンが將來の哲學の一般的性格として豫言した現實主義或ひは唯心論的實證主義 *réalisme ou positivisme spiritualiste* の最も輝かしい形態である。この「新しい實證主義」が充足的經驗論にほかならぬ。

## 二

哲學は實在の認識を目差してゐる。哲學において經驗といふものも實在の捕捉でなければならぬ。眞の經驗論はできるだけ近く原物そのものに接近し、その生命の中に深く入り、一種の精神的聽診によつて、その魂の脈搏を感じることを企てるものである、とベルグソンはいふ。この仕事は甚だ困難である、なぜなら思惟が日常の用務に使つてゐる出來合ひの概念の如何なるものもはや役に立たないから。自己は多様であるとか、自己は統一であるとか、乃至、自己は多と一

との綜合であるとか、と言ふことほど容易なことではない。統一性や多様性はこの場合物に合はせて裁たねばならぬ表象ではなく、既に製造されてゐて、その堆積の中から選びさへすればよいものである、それはビールにもボールにも合ふ既製品の服である、それが彼等に合ふといふのは、それが二人のいづれの體にも合はせて作られてゐないためにほかならぬ。しかるにその名に値する經驗論、體に合はせてしか裁縫しない經驗論は、その研究する各々の新しい對象に對して、全く新たな努力を要するのである。それは物に對してその物にのみ適合する概念を裁つのであつて、かやうな概念はその物にしか適用されぬ故に、殆ど概念ともいひ得ないものである。それは商賣されてゐる觀念の組合はせて處置するのではなく、その目差すのは固有の、單純な表象である。尤もこれが一度形作られると、何故にこれが統一性、多様性等々の枠にはまり得るかは容易に理解し得ることである、これらの枠のすべてはその表象よりも遙かに廣いものであるから。かやうに充足的經驗と定義される哲學は、概念を選択したり或る學派に味方したりするのでなく、固有の直觀を求めてゆくのである。人格が統一を有することは確かである、しかしかやうな斷定は人格といはれる統一の固有の性質について何等教へるところがない。我々の自己が多であることは否定されない、しかしこの多様性が如何なる他のものとも共通に有しないものを知ることが問題

である。哲學にとつて眞に重要なことは、それが如何なる統一であるか、如何なる多様であるか、人格における多様の統一が抽象的な一と多を超えた如何なる實在であるかを知ることである。そしてこれは自己による自己の單純な直觀によつて捉へるのでなければ知れないであらう。この直觀の頂上から再び降りてゆくと、ひとが人格の動的生命をそれによつて定義することを企てる統一性とか多様性とかの概念に達するにしても、これらの概念の如何なる混合も持續する生命に類似する何物をも與へ得ないのである。「直觀から分析に移ることはできる、しかし分析から直觀に移ることはできない」。哲學は充足的經驗として直觀に依らねばならぬ。「形而上學は觀念の遊戲に過ぎないか、それとも、もし精神の眞面目な仕事であるならば、直觀に達するために概念を超越しなければならぬ」とベルグソンは『形而上學入門』の中で書いてゐる。同じ思想は到處に見出される。ベルグソンの哲學は、彼自身のいふ如く、サンチマンといふ語を十七世紀がそれに與へた意味に取り、そこにあらゆる直接的で直觀的な知識を理解するならば、サンチマンの哲學であるといひ得る\*。直觀は知的共感 *sympathie intellectuelle* であつて、これによつて我々は自己を物の内部に運び込み、物の固有なもの、従つて言表することのできぬものと一つになるのである。これに反して概念的知識は物の周圍をまはるのみで内部に入ることなく、その場合ひと



が取る觀點とひとが用ゐる記號とに依存し、從つて相對的なものに止まつてゐる。分析の與へるのは翻譯であつて原典ではない。思惟は分析し、しかる後結合することによつて認識しようとするのが慣はしである。「哲學するといふのは思惟の仕事のこの習慣的な方向を逆にすることである」。眞の經驗論は既製の概念に頼つてならぬやうに、既製の直觀に頼つてはならぬ。既製の直觀といふものもあるのである。<sup>\*\*\*</sup>眞の直觀は創造的であり、發明的である。かやうにして固定した概念は動的にされ、範疇は絶えず鑄直され、實在をそのあらゆる曲折において追跡し、物の内的生命の運動そのものを捉へることができる。そのとき哲學は、學派間の爭から解放され、問題を立てるためにひとが選んだ人爲的な言葉から自由になることによつて問題は自然に解決されて、前進的な哲學 *philosophie progressive* になる。そのとき哲學は、實證科學と同じやうに、一度得られた成果を一つ一つ加へることによつて絶えず進歩することができるとであらう。かやうにして哲學は大なる綜合であると僭稱することなしに、大なる綜合的努力であるといふことになるのである。

\* Pascal, *Pensées*, 282. 「我々は眞理を、單に理性によつてのみでなく、また心情 *cœur* によつて知る。我々が第一原理を知るのはこの後の仕方によつてである。そして理性がそれに支へられ、そこにそのすべての議

論を基づけねばならないのはこの心情と本能の知識である」。

＊ ＊ 「確かに大多数の人間は既製の観念によつて思考する。習ひ覺えた観念によつて。しかしまた確かに、同じやうにそして到る處、大多數の人間が既製の直観によつて見るといふことも確かである。習ひ覺えた直観によつて。普遍的なそしていはば疲れを知らぬ怠惰が存在する。それは疲れる仕事である、しかし怠惰は、しかし疲労は、疲れない。この怠惰の、この疲労の、この不斷の主知主義の告發がベルグソンの發明の入口にある」。 *Charles Peguy, Note sur M. Bergson, 1914, p. 36.*

いはゆる經驗論も合理論も、ベルグソンに依ると、同じ幻想に欺かれてゐる。それらはいづれも分析の觀點と直觀の觀點とを混同してゐる。前者が心理的分析は自己において、心理的諸狀態以上の何物も發見しないといふのは當然である。それが實に分析の機能なのであり、定義でさへあるのである。心理學者は人間を分析して諸狀態に解消する、彼は高々これらの狀態に「自己」といふ札を貼つて、「自己の狀態」といふに過ぎない。かかる心理學の平面においては「自己」は記號であり、言葉であつて、この平面に止まりながら、言葉の背後に物を見出し得ると信じるのは大きな誤謬である。これらの狀態を如何に竝べようと、自己は常に取り逃がされる。ヒュームにとつて自己は觀念の束に過ぎなかつた。經驗論の哲學は翻譯のうちに原典を求めるものであ

り、それが翻譯のうちに見出されないといふ口實のもとに原典を否定するにいたるのである。しかし合理論も經驗論と同じ混同から出發してゐる。經驗論と同じやうに、合理論は心理的諸狀態をばそれを再び統一する自己の切り離された斷片のやうに見る。いづれも部分的觀念を實在的部分のやうに考へてゐる。經驗論と同じやうに、合理論もそれらの斷片を互に結び直すことによつて人格の統一を作らうとする。しかし如何に努力を繰返しても、人格の統一は幽靈のやうに限りなく逃げてゆくであらう。ところで經驗論が戦ひ疲れて遂に心理的諸狀態の多樣以外何物も存しないと宣言するに反して、合理論は人格の統一を肯定し續ける。けれどもそれにとつては人格の統一は純粹に消極的な或る物、あらゆる限定のないものになるのほかない。その分析においては、心理的諸狀態は必然的なものと見られ、内容と考へられる一切のものであり、「自己の統一」は内容のない形式に過ぎぬものとならざるを得ないのである。それは絶對的な無限定、空虚であるであらう。この「形式」は實は無定形であつて、生きた具體的な人格を性格附けることができず、ピエールとポールとを區別することができぬ。そこで人格からこの「形式」を分離した哲學者は、それが一人の人間を限定し得ないのを見て、彼等の空虚な自己をポールにもピエールにも屬しないところの、或ひは全人類、或ひは神、或ひは存在一般に對する無底の托と考へるに至つたので

ある。テーヌのその如きいはゆる經驗論とドイツの思辨哲學との距離は想像されるほど大きくはない。生命的自己はただ直観によつてのみ捉へられることができる。もし私が持續 *durée* を分析しようと企てるならば、即ちそれを既製の概念に分解しようと企てるならば、私は概念と分析との本性そのものによつて、持續一般について二つの相反する見方を取り、次にそれを再び結合するといふのほかない。例へば、私は、一方意識の繼起する諸状態の多樣が存在するといひ、他方それらを結び附ける統一が存在するといふであらう。持續はこの統一性とこの多樣性との「綜合」であるであらう、この綜合は實に神祕的な作用であつて、しかもそれが如何にして種々の陰影や度合ひを容れるかは理解することができぬ。そこには持續一般といふ唯一つのものがあるのみである。抽象的な多樣性と抽象的な統一性との間に結合が可能であるとしても、それは算術における與へられた數の加算と同じやうに何等のニュアンスも容れないものである。しかるに持續を分析する——それは概念で綜合することである——と稱する代りに、直観の努力によつて先づその中に身を置くならば、我々は全く限定された緊張のサンチマンをもつのであり、この限定そのものが可能な持續の無限のうちの一つの選擇の如く思はれるのである。我々は無數の持續のすべてがそれぞれ全く異つてゐるのを感じず、ただそれを概念に還元する場合、即ち外面から相

反する二つの觀點において見る場合、その各々がつねに多と一との同じ無限定な結合に歸するのである。「固定した概念は我々の思维によつて動く實在から抽出されることができ、しかし概念の固定性をもつて實在の動性を再構成する如何なる手段も存しないのである」。

このやうにベルグソンは實在の完全な認識は直觀に依らねばならぬと考へたが、彼は決して科學を排斥したのではない。却つて哲學は絶えず科學と接觸しなければならぬといふのが彼の意見であつた。既製の概念や範疇やいはゆる問題を將某の駒のやうにいろいろと竝べたり組合はせたりしてゐる哲學とは異り、科學はつねに物に觸れて、經驗的に、實證的に研究してゐる。できるだけ近く物に接近しようとする哲學、眞の經驗論の哲學は、科學と接觸してゆかねばならぬ。自己の自己との直接の接觸の如き單純な、特別の場合においてさへ、判明な決定的な直觀の努力は、多くの心理學的分析を統合し全面的に對質させるのでなければ不可能である、と彼は述べてゐる。しかし形而上學的直觀は、科學的知識と結び附くことによつてのほか達せられ得ないにしても、科學的知識の要約とも綜合とも全く異なるものである。形而上學が充足的經驗といはれるのは、經驗を科學よりも更に一般化するといふ意味ではない。科學と哲學とは、ベルグソンに依ると、經驗の二つの異なる仕方である。もしも經驗が二つの異なる様相のもとに、即ち、一方では互に竝列し、

殆ど繰返し、殆ど互に量られ、判別されるところの多様性と空間性の方向に展開される事實の形式のもとに、他方では法則と計量を拒むところの純粹持續である相互滲透の形式のもとに我々に現はれるのでなければ、科學と哲學といふ二つの認識の仕方は存在し得ないであらう、と彼は論じてゐる。二つの場合、經驗は意識を意味する、しかし第一の場合においては意識は外部に擴散し、外的な物を並列的に見る範圍において自己を自己自身に對して外化する、第二の場合においては意識は自己に還り、自己を再び捉へ、自己のうちに深化するのである。經驗の二つの相反する方向は言ひ換へると精神と物質とである。形而上學は精神を對象とし、科學は物質を對象とする。しかも精神と物質とが相觸れるやうに、形而上學と科學とは相互の接觸を俟つて生産的になる、とベルグソンはいつてゐる。哲學は直觀であり、生命的跳躍である、科學は概念的分析的であり、空間化されたもの、量的なもの、繰返すものの認識である。科學的知識のこの性質は、それが行動と實用とに關係するのに依るのである。しかしながら科學もその根源に溯ると直觀であつて、運動と持續に近づくことによつて進歩する。近代科學は運動を獨立な實在として立てた時に始まつた。それはガリレイが高みから低みへの運動を、高いとか低いとかの概念に、アリストテレスが運動をそれによつて説明し得ると信じたやうな二つの不動のものにその原理を求めな

いで、そのものとして、それ自身において研究することを決心した時に始まつた。これは科學の歴史において孤立した事實でなく、多くの大發見、少くとも實證科學を變形させ或ひはその新しいものを創造したやうな大發見は、いづれも純粹持續のうちに測深錘を投げ入れたのである。科學の用ゐる一定の方法の根源には直觀がある。近代數學における微積分は既製のものに出來つつあるものを置き代へ、大いさの生成を追跡し、運動を外部からその並べられた結果においてでなく、内部からその變化への傾向において捉へようとする努力である。しかしそれは一定の記號の發明によるのほかその驚くべき適用に達することができぬ。その發明の根源には直觀があるのであるが、その適用には記號が介入してくる。科學は行動のための有用性を目的とするからである。そこで一度直觀が得られると、科學は我々の思惟の習慣に適合し、固定した概念において我々が行動のために必要とする固定した支點を供するところの表現や適用の様式を見出さなければならぬ。この一般化と論理的完成の仕事は幾世紀もの間追求されるが、かの方法の生成作用は一瞬間しか持續しない。そのために我々はその根源にある直觀を忘れて、科學の論理的裝備を科學そのものの如く考へてゐるのである。この直觀の忘却から科學的知識の相對性が語られるやうになる。固定したものから動くものへゆく既存の概念による記號的認識は相對的であるが、動くもののう

ちに腰を据ゑて物の生命そのものを握む直觀的認識はさうではない。この直觀は絶對的なものに達する。科學と形而上學とは直觀において結び附く、とベルグソンは書いてゐる。斯様にしてベルグソンにとつて眞理は發明であるといふことになるであらう。彼はジェームズについて述べて、傳統的な見方に依ると、眞理は既に存在するものとの一致として定義されるが、ジェームズにとつては眞理は既に存在するものを摸寫するのではなく、發明である、といつてゐる。コロンブスがアメリカを發見したやうに、眞理は發見されるのではない。他の説にとつては新しい眞理は一つの發見 *découverte* であるが、プラグマティズムにとつてはそれは一つの發明 *invention* である。發明は創造的であり、發見は既に存在するもののただ覆はれてゐたのを顯はにするに過ぎない。またベルグソンはクロード・ベルナルについて述べた際にも、發明は到る處に、事實の最も謙虛な探求のうちにまで、最も單純な經驗のうちにまで存在する、といつてゐる。人格的な、獨目的な努力の存在しない處には、科學の始めさへ存在しないのである。

## 三

ところでベルグソンのいふ經驗は意識であり、従つて彼の哲學は心理學であると考へられるで



あらう。この心理學は如何にして宇宙論的意味を有するに至るであらうか。パロディは、ラシュリエが心理學を形而上學に還元したのとは反對に、ベルグソンは形而上學を心理學に連れ戻さうとした、と述べてゐるが、もしさうであるとすれば、それは如何にして考へ得るであらうか。ここに我々はカントの經驗理論における圖式論を想起する。カントの圖式論は時間を圖式として經驗の構成を論ずるものである。カントに依ると時間は内官の形式であるが、その圖式論の出發點となつてゐるのは、我々のあらゆる表象は心の變様として時間の形式の制約のもとにあるといふ思想である。ベルグソンにおいて意識を意味する經驗は時間である。經驗の二つの様相といはれるものは時間の二つの様相、流れる時間と流れた時間、純粹持續としての時間と空間化された時間\*にほかならぬ。そこで我々はカントの圖式論を媒介にしてベルグソン哲學の問題を追求してゆかう。

\* ベルグソンが實際にカントの圖式論から影響されたか否かは決定することのできぬ問題である。「すべて  
の起原は祕密である。」*Toutes les origines sont des secrets.* (アミエル)。

我々の表象は、それが如何なる根源を有するにせよ、それを惹き起すものが外物の影響であるにせよ内的原因であるにせよ、その成立が先驗的であるにせよ經驗的であるにせよ、心の變様として内官に屬し、そしてかやうなものとして我々のすべての認識はけつきよく内官の形式的制

約即ち時間に従屬してゐる、それはすべて時間において整序され、結合され、互に關係させられねばならぬものである、とカントは書いてゐる。そしてこれが彼の圖式論の基礎的な出發點であつた。カントの圖式論は時間の規定を圖式として感性和悟性との結合を企てるものであるが、彼にとつては經驗がこのやうに圖式化された悟性概念即ち範疇によつて構成されてゐるといふことは、我々の可能な經驗の範圍が現象であつて物自體ではないといふことを意味してゐる。物自體は時間の制約を脱したものである。カントのいふ經驗は單に現象に關はるものであつた。充足的經驗論は經驗のこのやうな見方に止まることができぬ。尤もカントが概念的知識の範圍を現象に局限したといふことは、ベルグソンに依ると、一つの新しい哲學、直觀の最高の努力によつて知識の知性外の内容のうちに腰を据ゑる新しい哲學に道を開いたものである。この直觀は物自體を、絶對的なものを捉へることができる、そこにカントのいふ經驗とは異なる種類の經驗があるのである。しかるに「カントの眼には、經驗は二つの異なるそして恐らく反對の方向に、即ち一は知性の方向に適合する、他はこれと反對の方向に、動かない。彼にとつては一つの經驗しか存在しない、そして知性はその全範圍を覆ふのである。カントが我々のすべての直觀は感性的である、或ひは、他の言葉でいふと、知性下のものである、といふのは、このことを表はしてゐる」。知性とこの

直觀そのものとの間には本質的な差異は存しない。感性的知識の内容とその形式との間の、並びにまた感性的の「純粹形式」と悟性の範疇との間の柵は低くなる。知性的知識（その固有の對象に制限された）の内容と形式とは、知性は物體性に調子を合はせ、物體性は知性に調子を合はせ、互に適應することによって、互に他を生むのである\*。かやうにして、カントは時間の規定を圖式として直觀と概念との結合を企てたが、この結合はベルグソンに依ると當然約束されてゐることであり、そしてそれはその時間が實は空間化された時間であるのに基づいてゐる。悟性の概念が働くのはかやうに空間化された時間、流れる時間ではなくて流れた時間においてである。カントは時間は現象の制約であつて、物自體は時間の形式を脱したものであるといふが、物自體が時間の形式を脱してゐるといふことは空間化された時間の形式を脱してゐるといふことであつて、物自體は却つて本來の時間そのものの、純粹持續である。この絶對的なものは直觀によつて捉へられる。この直觀は超知性的なものである。従つてそこに二つの異なる秩序の直觀が存在することになる、超知性的直觀は知性下の直觀の方向の逆轉によつて得られるのである。しかるにカントが直觀のこのやうな二元性を認めることを欲せずまた認め得なかつたのは、彼のいふ經驗が科學の客觀的經驗に限られ、彼にとつては一つの經驗しか存在しなかつた——しかも彼は科學を數學的自然科

學としてのみ考へたことに基づいてゐる。『純粹理性批判』を注意深く讀む者は、カントにとつて科學であるのは一種の普遍數學 *mathématique universelle* であり、この僅かに修正されたプラトニスムが彼にとつての形而上學である、とベルグソンはいつてゐる。實際、普遍數學の夢はすでにそれ自身プラトニスムの名残である。普遍數學は、イデアは物のうちにでなく關係或ひは法則のうちに存すると假定するならば、イデアの世界になるのである。そしてもし我々の科學がそのあらゆる部分において同等の客觀性を現はしてゐるとするならば、感性的即ち知性下の直觀しか認められないであらう。しかし反對に、科學は、物理的なものから、生命的なものを通つて、心的なものに行くに従つて、次第に少く客觀的になり、次第に多く象徴的になるとするならば、その場合には、物を象徴するに至るためには物を何等かの仕方によく知覺しなければならないから、そこに心的なものの、より一般的には生命的なものの直觀が存在するであらう、この直觀は、知性はもとよりそれを翻譯するであらうが、知性を超越するであらう。即ちそこに超知性的直觀が存在するであらう。この直觀が存在すれば、精神の自己自身による把握、そして單に外面的で現象的でない知識は可能である。

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

ところでもしこのやうにして、カントが経験の外に、内官の形式である時間の外に残したと見える物自體をも、カントのいふ直觀や時間や経験とは反對の方向においてであるにせよ、直觀や時間や経験であると考へるならば、ここにあらゆる實在論の影は失せて純粹な觀念論が生ずるやうに思はれるであらう。實際ベルグソンの充足的經驗論は或る意味においてイギリスの經驗論のうちに存した觀念論的傾向を徹底したものと見ることができるであらう。「あらゆる實在が意識と親縁性、類似性、要するに關係を有することは、我々が物を『形像』imagesと呼ぶまでにそのことによつて、我々が觀念論に譲るところである。のみならず如何なる哲學說も、自家撞着に終らざる限り、この結論を免れることはできぬ」とベルグソンはいつてゐる<sup>\*</sup>。彼に依ると、バークリーが物質の二次的性質は一次的性質と少くとも同じだけの實在性を有することを立證したとき、哲學は一つの大きな進歩をなした。しかるにロックにおける一次的性質と二次的性質との區別は、經驗論の合理論或ひは先驗的哲學に對する讓歩に基づくと見られ得る故に、バークリーに依るその區別の撤廢を大きな進歩と見るベルグソンの哲學は經驗論の徹底であるといひ得るであらう。しかし彼に依ると、バークリーの誤謬は、その區別の撤廢のために物質を精神の内部に移し、それを單なる觀念にしなければならぬと信じた點にある。ところでもし我々がヒュームに注

目するならば、ヒュームの實體概念の批評は、バークリーが櫻の實について考へたことを精神について考へ、精神といふものも觀念の束にほかならぬとしたのであるから、彼にとつては物質を自己の内部に移し入れ得る精神の如きものはや存在し得ないのを見出すであらう。彼にとつては物質も精神も、一切が觀念であり、そして觀念そのものはや物的とも心的ともいひ得ぬものになる。この結論は近代哲學の發展にとつて重要な關係を有してゐる。そこからはゆる經驗批判論 *empirio-criticism* も考へられ、ジェームズの根本的經驗論も理解され、ベルグソンの充足的經驗論も説明されるであらう。しかしジェームズやベルグソンが最も強く排斥したのは、ヒュームの「判別され得るものは分離され得る」(What is distinguishable is separable.) といふ根本思想に基づく原子論的心理學であつた。ジェームズの根本的經驗論の根本原理は、經驗を結合する關係もそれ自身經驗された關係であるといふことである。知るものと知られるもの、主觀と客觀と呼ばれるものは、經驗のコンテキストとして經驗のうちに含まれ、知識といふものはその經驗された關係にほかならぬ。いまベルグソンの充足的經驗論において重要な意味を有すると思はれるのは、彼が特に彼の最も豊富で最も示唆的な著作『物質と記憶』の中で論じてゐるイマージュ *image* (形象) の説である。物は形象である、と彼はいふ。我々の身體も環境にある物と同

じく形像であり、形像の中の形像以外のものではない。世界は形像の世界である。かやうに物が形像であるといふことは、既に記した如く、觀念論に類似するが、單なる觀念論ではない。物は我々の觀念或ひは表象に過ぎぬのではない。ベルグソンが形像と稱するものは、彼のいふところでは、觀念論者が表象と呼ぶものよりは多い、しかし實在論者が物と呼ぶものよりはより少い或る存在であり、いはば「物」と「表象」との中途に位する存在である。そして物は實はかやうな形像であるといふのである。我々が赤い薔薇を見るとき、赤い色は單なる觀念として我々のうちにあるのでなく、薔薇のうちにあるのである、それは我々の精神の状態でなく、薔薇の存在を構成する要素である。この色や形などの背後に物を考へることはできぬ、形像が直ちに物なのである。これは觀念論ではなく、直接經驗のレアリスムである。充足的經驗論は唯物論でも觀念論でもない。「唯物論を反駁する一つの、そして唯一つの手段がある、それは物質が絶対にその現はれるが如くであるといふことを立證することである」、とベルグソンは書いてゐる。尤もこれは嚴密には彼が純粹と稱する知覺についていはれ得ることである。我々の知識は何よりも行動のための實用的な目的を有してゐる、我々は我々に利害關係を有する部分、言ひ換へると、我々において或ひは我々の側からの行動を喚び起し得るものしか注意しない、これが我々の意識的に

知覺するものである。知覺は權利上は全體の形像であるが、事實上は我々に利害關係を有するものに限られてゐる。我々の意識的な知覺はこのやうに我々の行動の必要に従つて切斷され、聯合され、組織された直觀である。かくて「物質のうちには、現實に與へられたものよりもより以上の或る物が存在するが、それとは異なる或る物は存在しない」。ベルグソンに依ると、我々の知覺のうちにはつねに記憶が入つてゐる。物質は、その本質的なものにおいて、純粹知覺と一致するが、しかし記憶が、實際には知覺と不可分のものであつて、過去を現在のうちに挿入し、また唯一の直觀のうちに持續の多様の瞬間を收縮し、かくて記憶はその二重の操作によつて、我々が權利上は物質をそのものにおいて知覺する場合に、事實上はそれを我々において知覺する原因である。記憶のない意識は存在しない、現在の直觀に過去の瞬間の記憶を加へることなしに一つの狀態の連續は存在しない。現在のうちにおけるこの過去の殘存なしには持續は存在せず、單なる即時性 *instantanéité* が存在するに過ぎないであらう。ライブニッツが *mens instantanea* といったやうに物質は持續とは沒交渉の *instantanéité pure* であり、これに反して意識は記憶であるといふことができる。しかし意識は單に記憶でなく、また未來の豫料である。「持續は未來を咬んで前進しながら膨脹するところの過去の連續的進行である」。過去は自分自身で、自働的に保存される。記憶



は意識の底において外部に出る機會を待つてゐるのであつて、その條件が與へられるや否や、感覺と結び附いて自己を現實化する。「我々が物を見る場合我々が我々に與へるのは、現實の框の中へ挿入された一種の幻覺 hallucination である」、とベルグソンはいつてゐる。さうであるとすれば、まさにその意味において直觀はイマジニ<sup>\*\*\*</sup>であるといふことができ、彼の哲學はイマジニシオンの哲學であるといふことができるであらう。尤も今いふ構想力は記憶の方向に考へられるものであり、再生的であつて、創造的ではないであらう。創造的構想力はむしろ未來の豫料の方向に考へられるのであり、そしてやがて述べる如くベルグソンはかやうなものを考へてゐると思はれる。彼の時間哲學は構想力の哲學であるといふことができるであらう。

\* Matière et mémoire, p. 256.

\*\* 拙著『構想力の論理』第一、七六頁〔全集第八卷〕以下參照。

ここに我々は先づ再びカントを想起しよう。カントは『純粹理性批判』の先驗的演繹論において、あらゆる認識に對して先驗的に根柢に存するところの人間の心の根本能力として純粹構想力を考へた。感性和悟性といふ兩端は構想力のこの先驗的機能を媒介として必然的に聯關しなければならぬ。そしてカントにおいて構想力は時間のいはば生成的原理であり、圖式は構想力の圖式であ

つて、一方知性的であると共に他方感性的であり、かやうなものとして悟性と感性とを媒介する表象であると見られた。「現象とその單なる形式に關する我々の悟性のこのシエマティスムスは人間の心の深底における隠れた技術であり、その眞の技巧を自然から探知し、それをまのあたり顯はにすることは我々にとつて困難である」、と彼は書いてゐる。ところでもし、カントは彼の經驗理論の上に述べたやうな制約乃至制限に基づいて構想力を一方悟性に從屬させはしたが、しかし他方その固有の機能をも認めてゐるといふ我々の解釋が正しいとすれば、この構想力の固有の機能は何よりも彼の『判斷力批判』のうちに尋ねらるべき理由があるであらう。實際、我々はそれをこの書における「自然の技術」の思想のうちに、また特に天才論のうちに追求することができると思ふ。構想力は人間における——單に少數の天才的人間のみでなく、少くとも權利上はあらゆる人間における——本來天才的な能力である。天才は、カントに依ると、構想力の獨創性である、天才には獨創的な構想力が屬する、構想力のみが創造的である、と彼は述べてゐる。尤も構想力の自由な戯れは、それが概念と一致する場合、言ひ換へると、悟性に適つてゐる場合、規則に合つてゐる場合、天才と稱せられるのであつて、さうでない場合には單なる空想もしくは妄想に過ぎぬ。しかしその一致は決して悟性或ひは規則の拘束のもとに立てられたものでなく、

全く自由に、全く自然的に立てられてゐるのであつて、悟性は天才の作品を分析することによつて後からそこに規則を認識するのである。天才は自然として藝術に規則を與へるのである。カントは第三批判書において天才を藝術に關してのみ認めたが、人間學においてはあらゆる發明——發見と發明との上にいつたやうな區別はすでにカントも明瞭に述べてゐる——に關して天才を認めた。ベルグソンが直觀は創造的であるといひ、或ひは眞理は發明であるといふとき、それはかやうな構想力の獨創性であると考へることができる。ベルグソンは直觀は超知性的であるといふが、それは反知性的といふことではない、直觀は單に非合理的であるのではない。もしそれが單に非合理的なものとすれば、彼は科學の根柢に直觀を認めることができなかつたであらう。多くの點においてベルグソンと類似するセアイユは、天才の概念を彼の生命の哲學の中心に置き、そして創造的構想力を内面的天才と稱してゐる。イマジナシオンは自然と思惟との絶えざる交通を、その一方から他方へ導く不斷の運動を我々に示す、それは延長と非延長との間の深い溝を突破し、精神と身體との關係についての解決し難い問題を解決する、精神は身體となり、身體は精神となる、イマジユはなほ感覺である、しかもすでにそれから區別される、その起原に依ると物質であり、その全く内面的な生命に依ると精神である、それは世界と思惟とを結合する、とセ

アイユは論じてゐる。<sup>\*\*\*</sup> このやうな構想力がベルグソンの哲學の根柢にあるといふことができる。

\* 拙稿「經驗」、本誌二月號及び續稿〔全集第八卷〕参照。

\*\* 簡單には拙稿「論理と直觀」(『知性』三月號)〔全集第四卷收録〕及び「天才論」(同四月號)〔全集第十四卷收録〕を看よ。

\*\*\* Gabriel Seailles, Essai sur le génie dans l'art, P. 124.

#### 四

ベルグソンは、直觀から分析に移ることはできるが、しかし分析から直觀に移ることはできぬとか、固定した概念は我々の思惟によつて動く實在から抽出されることができが、しかし概念の固定性をもつて實在の動性を再構成する如何なる手段も存在しないとか、といつてゐる。尤も彼も持續を分析すると、一方それは多様性であり、他方それは統一性である、即ちテーゼとアンチテーゼとが出てくることを認めてゐる。そこで持續はそれら相反するものの綜合であるといはれるであらう。多くの場合ひとはかやうな概念的分析和再構成を辯證法と稱してゐる。そして運動は相反するものの綜合として辯證法的であるといふ。しかしベルグソンに依ると、運動その

ものは分析によつては捉へることができぬ、それは直観によつて初めて理解されるのである。アンチノミーのテーゼとアンチテーゼとを同時に、同じ平面において承認する如何なる手段も存在しない。それは直観によつて超えられるのである。哲學するとはまさに、カントの批判がそれについて外部からテーゼとアンチテーゼとの二つの相反する見方をしたところの具體的實在の内部に、直観の努力によつて、身を置くことである、とベルグソンはいふ。しかるに一度直観が得られると、それを反省して分析的に思惟する場合そこから辯證法的概念が出て來ざるを得ないものとすれば、かやうな直観は辯證法的直観として規定することができないであらうか。そして分析的或ひは反省的辯證法の根柢にはつねに辯證法的直観が存在し、これによつてそのものは成立するといふことができないであらうか。それのみでなく我々は更に進んで、かやうな直観のうちにそれ自身の論理、分析的論理に對する原始論理、反省的辯證法に對する原始辯證法ともいふべきものを考へ得ないであらうか。ベルグソンは、我々の概念は固形體の形象に従つて作られてをり、我々の論理は何よりも固形體の論理 *logique des solides* である、といつてゐる。しかし辯證法は自己の主張する如く運動の論理であるとすれば、しかしまた運動はベルグソンの主張する如く直観によつてのみ捉へられ得るとすれば、辯證法は概念的論理であるに先立つて直観の論理であ

り、概念的辯證法は直觀的辯證法の分析的反省から出てくると見られ得ないであらうか。そしてこの直觀的辯證法として構想力の論理が考へられないであらうか。

ベルグソンはかやうな見方を認めないであらう。彼にとつては論理は知性の論理であり、固形體の論理である。知性は惰性的な物體、特に固形體に關係する、そしてそれは知性が行動に關係し、行動にとつて有用な知識を求めるためである、固形體において我々の行動は支點を、我々の勞働はその仕事の道具を見出すのである。しかし我々の行動はつねにただ有用性のみを目差すものであらうか。さしあたり我々は藝術的制作の如き有用性とは關はりのない行動の存在することを知つてゐる。ベルグソンは生命の最も具體的な姿を意識或ひは精神において見た。意識は純粹持續であり、「動くもの」と考へられた。この動くものは眞に具體的に動くものであらうか。眞に具體的に動くものは物質に觸れて動くもの、行爲的なものでなければならぬ。ベルグソンが純粹に動くものと考へたのは却つて抽象的なものである。彼に依ると、物質は精神に對する「逆の運動」である。精神が緊張であるのに對して物質は弛緩であり、精神が上昇するのに對して物質は下降する。物質は精神の解體である、即ちそれは不動化され、分割され、反覆される。精神が時間であるのに對して物質は空間である。「時間は發明である、さもなければそれは全く何物でもない」、

と彼はいふ。しかし物質に觸れることのない精神は發明的であることができないであらう。單に流れるのみの時間は形をとることができぬ。しかるに生命は形のあるものを作り出す、創造といふのは形のあるものを作り出すことである。生命的な形は動的・靜的なもの、時間的・空間的なもの、精神的・物質的なもの、要するに辯證法的なものである。單に動くものは動くともいひ得ないであらう。生命は單に時間的なものでなく、同時に空間的なものである。眞に時間的なものは永遠に觸れたものでなければならぬ。生命的なものとは動いて止まるもの、止まつて動くものである。このやうな生命の論理は直觀的辯證法的である。ベルグソンは固形體の論理、物質の論理のみを認めて、精神の論理を認めなかつた。そのことは彼のいふ精神、「動くもの」が抽象的なものであつたことに依るといはねばならぬ。物質に觸れて形成的に働く精神の運動は直觀的論理的でなければならぬ。

彼自身、或る箇所で物質と意識との關係について次の如く述べてゐる。<sup>\*</sup>物質は先づ分割し、嚴密化するものである。思想そのままでは要素の相互的内包であつて、その要素が一であるか多であるかはいふことができぬ、それはひとつの連續であり、そしてあらゆる連續のうちには混亂がある。思想が判明になるためには、思想は言語において擴散しなければならぬ。かやうに物質は

生命の根源的跳躍のうちに混在してゐた諸傾向を區別し、分離し、個性に、そして遂に人格性に解體する。他方、物質は努力を喚び起し、それを可能にするものである。思想でしかない思想、構想でしかない美術作品、夢でしかない詩は、未だ勞苦を要しない。努力を要求するのは、詩の言語における、美術的構想の彫刻或ひは畫幅における物質的實現である。努力は苦痛であるが、しかしまた尊い、それはその達する作品よりもなほ尊いものである、なぜなら、努力のおかげで、ひとは自己から自己が有したより以上のものを引き出したのであり、自己を自己自身の上に高めたのである。ところでこの努力は物質なしには可能でない。物質が反對する抵抗によつて、我々がそれをそこへ連れてくることができる従順によつて、物質は障礙であると同時に、道具であり、刺戟である。物質は我々の力を試練する、その形跡を保存し、その強度化を促すのである。生命といふものはまさにこのやうな努力、「自己から自己が有するより以上のものを引き出し、自己を自己自身の上に高める」努力である。まことに人生は勞苦である。しかし物質に撞着してそこに自己の形跡を遺すこの努力こそ眞に創造的といひ得るのである。

\* *L'Énergie apirituelle*, pp. 23, 24.

ところでベルグソンは他の箇所で、知的努力についてまた次の如く論じてゐる。知的努力のサ



ンチマンは圖式 *schéma* から形像 *image* への道程において生ずる。この過程の發端にあるのは圖式である。圖式は全體の表象である、それは抜抄でもなければ要約でもない、それは概念の如きものではない。しかしそれはやがて形像がそれを互に並列的な外的諸部分において展開するところのものを相互的含蓄の状態において含んでゐる。知的努力が圖式から形像への仕事であることはとりわけ發明の努力について明瞭に認められる。リボーが『創造的想像力』の中でいつてゐるやうに、想像的に創造することは問題を解決することであるが、問題は、それを先づ解決されたものとして想定することによつてのほか如何にして解決されるであらうか。リボーに依ると、ひとは先づ理想を、即ち或る獲得された結果を表象し、そして次に如何なる要素の結合によつてこの結果が獲得されるであらうかを尋ねる。ひとは先づ一躍して完全な結果に、彼が實現しなければならぬ目的のうちに身を運び込む、あらゆる發明の努力はそのときひとがその上を飛び越えた中間を充滿させ、そして新たに、今度は手段の連續的な糸を辿つてその同じ目的に達しようとする試みである。しかし如何にしてこの場合手段なしに目的が表象され、部分なしに全體が表象されるであらうか。それは形像の形式のもとにおいてであり得ない、なぜなら結果が成就されつつあることを我々に見させる形像は我々に、この形像そのものに内面的に、この結果を成就する手

段を示すものであるから。それ故に全體は圖式として提供されるのでなければならぬ、そして發明はまさにこの圖式を形像に轉化することに存するのでなければならぬ。しかし圖式は既にいつた如く知性の概念とは異つてゐる。圖式は直觀的なものである。「圖式は、開いた状態において、形像が閉じた状態においてあるところのものである。それは生成 *devenir* の言葉において、動的に、形像が既製 *tout fait* のものとして、靜的狀態において我々に與へるところのものを現はす」、とベルグソンはいつてゐる。<sup>\*</sup>今このやうに概念的にでなく直觀的に全體の表象を豫料的に與へる圖式はまさに構想力に屬すると考へられねばならないであらう。ここに創造的構想力がある。ベルグソンが經驗に二つの經驗を、直觀に二つの直觀を考へたやうに、構想力にも二つのものがある、即ち一方にはこのやうな創造的構想力が、他方には物質の形像を與へる構想力があると考へられるであらう。そして兩者は形成的創造において結び附くのである。圖式から形像への轉化は、ベルグソンに従ふと、精神から物質の方向における轉化である、知性はこの種類の形像の上に働き、その上にしか働き得ない。ところでベルグソンのいふ物質は自然的物質であつて歴史的物質ではなかつた。歴史的物質は表現的であり、そのうちには精神が表現されてゐる。ベルグソンは、圖式は形像を喚び起す仕事のうちに現在して働き、そして一度形像が喚び起されると、その仕事

を終つたものとして、背後に消え失せるといふが、むしろ反對に、圖式は物質のうちに形として表現されて生きるのである。物質は精神化され、精神は物質化される。そこに歴史的經驗がある。そこにセアイユのいふ如く構想力が考へられる。ベルグソンが「動くもの」といふのは物を作る運動ではなかつた。彼の直觀の哲學は根本において觀想的に止まつてゐる。カントは天才を、物を理解する能力についてでなく、物を作る能力についてのみ認めたが、構想力はそのやうに形成的なものと考へられねばならぬ。充足的經驗論は歴史的經驗の經驗論とならなければならぬ。

\* L'Énergie spirituelle, p. 199.

## 自然主義の倫理思想

### 一 近代思想としての自然主義

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

自然といふ言葉は何よりも啓示といふ言葉に對してゐる。啓示は超自然的なものである、超越的なものである。中世の思想が原理としたのはかかる超越的な、超自然的な、啓示の眞理であつ

た。これに對して近代への轉換期をなすルネサンスにおいて基礎的な意味を有するやうになつたのは自然の思想である。そのヒューマニズムの中心概念は自然である。その古代復興において再生したのは古代哲學における自然の思想であつた。ルネサンスは自然哲學の時代であつた。あらゆる超越的な表象を排して世界を世界そのものから理解するといふことがこの自然哲學の一般的な特徴であつた。自然の思想はかやうに內在的な見方に立つてゐる。ルネサンスにおける倫理思想の根柢となつたのも自然であつて、我々はその一つの代表的な場合をモンテーニュにおいて見ることができであらう。

しかしもとよりルネサンスは古代の單なる再生ではない。その自然の思想のうちには全く新しいものが含まれてゐた。この新しいものは實に近代の自然科學において展開されたのである。そこには先づ世界觀的な轉換があつた。近代科學は自然から神性を除き去つた。この世界觀的な變革はしかるに同時に方法論的な變革を意味した。ガリレオその他の近代科學の先驅者たちによつて發見され確立された自然研究の方法は從來の思辨的な方法に對して全く新しいものであつた。近代自然科學の成立は世界史的な出來事であるが、これによつてもたらされた新しい自然觀こそ近代の自然主義に動機を與へ、その絶えざる源泉となつたのである。かやうにして、正當にせよ

不當にせよ、近代自然科學との結合が近代における自然主義の根本的な特徴をなしてゐる。

自然科學の目覺ましい成功は近代哲學に全面的に影響を及ぼした。すべての哲學は何等かその方法から學び取らうとした。ところで自然科學の方法は二つの要素から成り立つてゐると見ることができる。近代科學は經驗科學であると共に數學的科學であらうとする。一方どこまでも經驗的であると共に他方どこまでも經驗の數學化を求める。一方どこまでも實證的であると共に他方どこまでも合理的或ひは論理的であらうとする。即ち近代自然科學における方法は經驗的實證性と論理的合理性とから成り立つてゐると見ることができであらう。そこで近代科學からその方法と精神とを取り入れようとした哲學は、一方ではその經驗的或ひは實證的方面を力説することになり、他方ではその數學的もしくは合理的方面を強調することになった。近代哲學における經驗論と合理論との對立はかくの如きものと見ることが可能であらう。そして自然主義の思想は特にそのやうな經驗論の方向において發展したのである。

イギリスの經驗論哲學はその倫理思想においてすでに自然主義的であつたといふことができるであらう。それはベンサムやミルの功利主義に發展していつたのであるが、功利主義は廣い意味においては自然主義に數へることができる。しかしそれはすぐれた意味においては自然主義とは

いはれない。經驗論の哲學はその認識論的出發點とも關係して元來人間學的であつた。この人間學は實質的には心理學であつた。その人間學或ひは心理學は、先驗哲學的立場から見ると、自然主義的といはねばならぬものを含むにしても、その哲學が人間學的或ひは心理學的に止まつてゐる限りなほすぐれた意味においては自然主義とはいひ難いであらう。すぐれた意味における自然主義が成り立つためには、いはば人間學の見地から宇宙論的見地への轉換が必要である。かやうな意味においてヒューム乃至ミルよりもホッブスの思想が自然主義と呼ばれるにふさはしいであらう。

ここにおいて我々は近代の自然主義が先づ特に唯物論の形態をとつて現はれたのを見ることが出来る。ホッブスの哲學がすでにこのやうな唯物論に數へられるであらう。ロックの認識論における感覺論的傾向はフランスに渡つて大きな影響を與へ、コンディヤック等のいはゆるイデオロギー（觀念學）を展開させた。このやうな感覺論と結び附いて十八世紀におけるフランス唯物論が現はれた。ラ・メトリ、エルヴェシウス、ドルバック、デイドウロ、等がその代表者である。『精神の自然史』の著者ラ・メトリによると、あらゆる表象は感覺に由來する。「感覺がなければ觀念もない。」「感覺が少ければ少いほど觀念も少い。」かくして精神は本質的に身體の器官に

依存してゐる。經驗と觀察は我々の唯一の指導者でなければならぬ、とラ・メトリーはいふ。我々はそれを哲學者であつたところの醫者において見出すのであつて、醫者でなかつたところの哲學者において見出すことができぬ。「人間はすなはち機械」『homme machine』である。人間は専ら言語を有することによつて動物から區別される。しかし言語とは何であるか。恰もヴァイオリンの弦を撃つと音を發するやうに、腦髓の弦は音の感覺で打たれると言語を生ずるのである。かくして種々の物の記號が與へられるや否や、腦髓は、よく組織された眼が見ざるを得ないのと同じ必然性をもつて、それらの記號を比較し、その關係に注意し始める。種々の對象の類似はその概括を生ぜしめ、そしてこれによつて數を生ぜしめる。我々のあらゆる觀念はそれに相應する言語或ひは記號と固く結び附いてゐる。心において生ずるすべてのものは構想力の活動に歸することができ。最も多くの構想力を有する者は従つて最大の精神と見られねばならない。即ちヒュームにおいての如くラ・メトリーにおいても精神或ひは悟性は構想力と同じに考へられた。この感覺論は機械論的であつた。そして一般に機械論的といふことがこの時代における自然主義或ひは唯物論の特徴である。『自然の體系』の著者ドルバックによると、「人間はただ自然を知らない故にのみ不幸である。」あらゆる出來事は自然の根本的力に歸せられる。引力と斥力とはこのやうな



力であり、物體における諸部分の結合と分離の一切はそこから生ずる。それらは、既にエンペドクレスが考へたやうに、道德的世界においては愛と憎みの如き關係に立つてゐる。そしてこれらの結合と分離はまた嚴格な法則に従つて規制されてゐるのである。

ところで近代における自然主義は自然科學そのものにおける劃期的な發見によつて新たに動機を與へられるに至つた。ダーウインの進化論がそれである。進化論の刺戟のもとに新しい自然哲學が現はれた。それはあのルネサンスにおけるブルーノなどの自然哲學、デイルタイのいはゆる發展史的汎神論から、その神性を去りつつ全く科學的に宇宙の發展史を考へることを可能にするやうに見えた。ここにおいて近代の自然主義は進化論の形態をとるに至つたのである。進化論は人間を生物進化の過程において生じたものと見ることによつてすぐれた意味における自然主義の基礎となるであらう。ダーウインの進化論におけるいはゆる生存競争説は直接に倫理學に適用され得るものと信ぜられた。尤もダーウインはマルサスを讀んでその説に想到したと傳へられるやうに、生存競争の思想は直接に社會現象の觀察から既に何程か得られてゐたものであらうが、ダーウインの進化論はこれに科學的な一般的な基礎を與へ得るやうに思はれた。かくして生存競争とか適者生存とかいふことの上に倫理上の諸原則が樹立されねばならぬと考へられるやうになつ

た。そしてそこから何よりも社會における進歩、道徳における進歩でさへもが説明され得るものと看做された。尤も進化論者のすべてがいはいゆる弱肉強食の極端な自然主義的個人主義の道徳を認めたのではない。進化論の普及に大きな功績のあつたハックスリーは『進化論と倫理』の中でむしろ次の如くいつてゐる。「しかるに社會の進化に對する宇宙的過程の影響はその文化が原始的であればあるほど大きい。社會の進歩はあらゆる一步において宇宙的過程を抑制すること、これを倫理的過程とも呼び得るところのものをもつて代替することを意味してゐる。その目的は現存する諸條件の全體に關して、たまたま最適の者の生存ではなく、倫理的に最善の者の生存である。」「法律や道徳的教訓は宇宙的過程を曲げて、個人をして社會に對する彼の義務を想起させるといふ目的に向けられてゐる。」「社會の倫理的進歩は、宇宙的過程を模倣することにではなく、同様にまたそれから逃避することにでもなく、却つてそれと戰ふことに依存してゐる。」「しかしながらそのことは如何にして可能であらうか。もし適者生存が宇宙的過程の法則であるとしたならば、この過程における一產物に過ぎぬ人間、自然の一物にほかならぬ人間が、この一般的法則を脱却し得ると考へることは矛盾ではないであらうか。自然と倫理との間におけるこの矛盾は、ノヴィコフのいつたやうに、社會を一つの有機體と見ることによつて解決することができるとやう

に思はれる。その場合には、自然の法則に反することなしに、生存競争説の示唆する利己主義と倫理の要請である利他主義とは調和させられることができるかと考へられるであらう。

かくして進化論的自然主義の一つの代表的な形態はスペンサーにおいて見られるやうな有機體説的な自然觀並びに社會觀である。その論理は機械論ではなくて有機體説である。ミルの功利主義の倫理學の基礎はヒューム以來の根強い傳統であつた聯合説 associationism 或ひは聯想心理學であつた。聯合説は原子論的、従つてまた機械論的である。今や道德的感情の生長に關する聯合説的説明は、有機的進化の思想によつて變更されるのみでなく、行爲の善いまた悪い傾向を決定するためのベンサムの基準や方法は押し退けられる。即ちそれは「苦痛を超過する快樂のバランス」といふ觀念に或るより客觀的な生物學的觀念、例へば「人類社會の保存」或ひは「人間種族」の保存、或ひはより一般的に、「生命の量」の増大といふ如き觀念を置き換へ、行爲や性格はこの目的に向つて評價される。經驗心理學的基礎に立つ功利主義に對して、進化論的自然主義は生物學的、かくてまた宇宙論的基礎を持つことによつて、より客觀的な、より科學的な學説であると考へられた。經驗心理學的な功利主義的推理は生物學的或ひは社會學的法則からの道德的規則の演繹をもつて置き換へられる。この手續は「科學的基礎における道德の樹立」とも稱せ

られるものである。もとより進化論的自然主義も經驗的であることを主張する。しかし宇宙論的なスペンサーの進化思想は嚴密にいふと歸納的でもなく演繹的でもなかつた。それはむしろ類推 analogy によつて組織された綜合的體系であつたといはねばならぬであらう。經驗的直觀的な有機體説の論理は類推の論理であるのがつねである。この自然主義は生物進化の思想を基礎とするところから根本において生物學主義である。ここに倫理の根本概念として「生命」の概念が現はれる。この生命はもとより元來は生物學的意味のものである。従つてそれはまた功利主義における如き快樂とか幸福とかいふものと結び附けて考へられた。功利主義における快樂説乃至幸福説はもと自然主義的な觀念であるといはねばならぬであらう。スペンサーによると、生命とは「外的諸關係に對する內的諸關係の連續的な適應」である。有機體とその環境との間における作用と反作用は如何にして效果的な適應をもたらすのであるか。この間に對してスペンサーは、あらゆる變化は力の均衡に向つてをり、力の均衡が達せられるまではやまない、と答へる。「集合體が従へられる不均衡な力は、それを全然滅す種類のものでない限り、均衡がもたらされるに至るまで、その集合體の状態を變更し続けなければならぬ。」かやうにして「あらゆる有機體において、機能と構造の一定の變化——それらに附隨する力における變化に直接伴ふところの——が生

ずる、この内的變化によつて外部の變化は均衡化され、そして平衡が再建されるのである。」ここに見られるやうに、有機體説においては平衡或ひは均衡、從つて調和の觀念が支配的である。そしてこれは有機體説の論理の然らしめるところである。進化もこの場合調和による進化である。自然淘汰の説もスペンサーによつてまさにかくの如き意味に解釋された。自然淘汰と呼ばれる過程は適者生存を意味してゐる。しかるにそれは「外部の諸作用に對する諸機能の運動的な均衡 moving equilibrium の維持である、そしてそれは生存し得ないもの不安定な均衡と對照して相對的に安定した均衡の所有を意味するのである。」スペンサーは「社會有機體」 social organism といふ觀念を普及するに最も力があつた。社會を有機體と見ることは或る意味においてプラトンやアリストテレスと共に古いが、スペンサーはそれを最も綿密に生物學的細目との類比において論じた最初の人である。彼は政治を動物の中樞神經系統と、農業や産業をその榮養系統と、交通や交換をその循環系統と結び附け、そして個體的有機體と同じやうに社會は生長し、より複雑になり、増大してゆく相互關係、その諸部分の間における分業及び相互依存を示し、そしてその構成單位の生命に比較すると遙かに長い生命をもつてみると考へた。尤もスペンサーは社會現象の記述に當つて「超有機的」 super-organic といふ語を導き入れ、生物學的範疇は社會學において使

用される場合變更を要すると述べてゐるが、彼の哲學が既にいつた如く生物學的な類推或ひは類比の論理によつて貫かれてゐることは争はれないであらう。かくして彼は社會と個體的有機體との間に次の四つの主要な平行關係を指摘した。一、小さな集合體として出立して兩者はいづれも大きくなる。二、それらが生長するに従つて最初比較的單純であつたものが次第に複雑な構造のものになる。三、分化が増大するに従つて、構成部分の相互依存も増大し、かくて各部分の生命と正常の機能は全體の生命に依存するやうになる。四、全體の生命は構成單位の生命から獨立になり、このものよりも遙かに長いものになる。全體と部分との間におけるかくの如き有機的關係を含むものとして社會は有機體と考へられるのである。

スペンサーの進化論的自然主義は普遍性を求めた。彼の企圖したのは「綜合哲學」 synthetic philosophy である。それはドイツ觀念論におけるシェリングやヘーゲルの發展史的汎神論哲學のイギリス的對照物と見ることができであらう。或ひはそれはパウル・バルトの言葉に依ると「社會學としての歴史哲學」である。スペンサーは恐らく、哲學の課題は諸々の特殊科學によつて得られた知識を齊合的な體系に統合するにあると考へたヴァントの見解に賛成するであらう。かくの如き綜合性においてすでに彼は正統の經驗論者と違つてゐた。ミルはコントが諸科學の統一を企

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

ところでスペンサーがいはいゆる綜合哲學の體系を樹立したのに對して、既にフランスにおいて

はコントが「實證哲學」philosophie positiveの體系を建設してゐた。實證主義はまた近代の自然主義の代表的な形態である。このものも普遍性を目差してゐる。コントは諸科學を分類して階層的に系統立てることによつてその綜合を企てた。スペンサーの體系がより自然哲學的であるのに對して、コントの體系はより歴史哲學的であるといふこともできるであらう。このものはドイツ觀念論の歴史哲學に對するフランス的對照物である。コントは人類歴史の進歩は人間知識の進歩において最も明瞭に現はれると考へ、いはゆる三段階の法則を樹てた。即ち人間知識は神學的狀態、形而上學的狀態を経て、今や實證的段階に達すると見られる。實證的とは何を意味するであらうか。それは先づ神學者や形而上學者がその解決を空しく求めたやうな問題の立て方を變更することである。我々は如何なる現象の「何故に」をも知ることができないであらうし、「如何なる存在の内的本性」をも知ることができないであらう。従つてこれを探ねることをやめて、我々の努力を人間的に可能なことに局限すべきである。我々は我々の精神が表象するままの現象の法則を引き出すことができる。法則といふのは「繼起と類似の不變の關係」であつて、我々の精神が捉へるままの對象を結合するところのものである。それは規則性と恆常性を現はす。それは絕對性を僭するものではない、それを立てるために用ゐられる方法はかかることを許しはしないで



あらう。そこで第二に實證性の條件としての方法は、計算と經驗との二つである。計算は、與へられた原理から結果する歸結が問題である場合に使用され、經驗は、法則の決定の依存する事實が問題である場合に實行される。先驗的推理は想像と同じやうに避けられねばならない。もとより科學は事實の單なる堆積ではなく、統制された法則の全體である。しかしその法則は經驗によつて示され且つ檢證され得るものでなければならぬ。第三に、實證性の徵表は法則の相對的性質である。法則には相對的價值以外のものを與ふべきではない。世界は客觀的なものである。そして我々がそれについて表象するものは主觀的なものである。ところで「知的均衡は主觀的なものを客觀的なものに從屬させることに存してゐる。」「この從屬が如何なるものであらうとも、我々の理論は決して外界を完全な正確さをもつて現はすものでなく、のみならずそのやうなことは我々の欲望の要求しないことである。」「我々のすべての知識は、一方では、我々に對して作用し得る限りにおける環境に相對的であり、そして他方では、この作用に感じ得る限りにおける有機體に相對的である。第四に、知識の探求はその目的をそれ自身において有するものではない。知ることが關心すべきことであるのは、知ることが豫知することであり、豫知することによつて有効に行動し得るためである。コントは學問における不生産的な博識、利用すべからざる煩瑣に反

對した。實證的であるためには、人間として適用し得るもののほかに心を煩はしてはならない。我々は「我々の實際的必要の全體によつて命ぜられた正確さの程度」を求めさへすればよいのである。かやうにして實證性を力説したコントの説のうちにもスペンサーにおいてと同じく一種の不可知論的乃至相對主義的思想が含まれてゐることに注意しなければならぬであらう。しかしそれにも拘らず、コントが知識の實證性の一つの特徴として、「見ることは豫見することであり」(voir c'est prévoir)、また「知ることは能ふことである」(savoir c'est pouvoir)といふ近代科學の根本精神を捉へて、理論と實踐とを結び附けたといふことは重要である。

しからば綜合的體系としての實證哲學は社會を如何に見たであらうか。コントにとつて社會學は科學の階層的體系において最高の地位を占めるものであるが、彼はそれを「大いなる存在」le Grand Être の科學と呼んでゐる。社會學は生物學の延長であるであらうか。コントも社會と有機體との間に種々のアナロジーを認めた。有機體は、一、生ける要素、二、結締組織、三、器官、を含んでゐる。社會も同様に、一、眞の社會的要素であるところの家族、二、社會的結締組織であるところの氏族或ひはカスト、三、社會的器官であるところの都市、を含んでゐる。このやうに社會と有機體とを關係付けることは有益で、示唆的ではあるが、これを無理に押してはな

らない。實際、第一に、生物學的有機體を作つてゐる要素は抽象によつてのほか分離することができない。しかるに社會を作つてゐる要素は實在的な仕方で分離することができるのである。第二に、有機體においては意識は唯一つのものである。これに反して社會においては個人の數があるだけそれだけ多くの意識がある。これは最も重要な差別である。かやうにして社會學は「生物學の單なる附録」であつてはならない。それは「それに固有な基礎の上に直接立てられた全く別の科學」でなければならぬのである。ところで「大いなる存在」の科學である社會學はコントに依ると社會靜學と社會動學とに分れる。先づ社會靜學 *statique sociale* とは如何なるものであるか。既に述べた如く社會は社會的要素、社會的結締組織、社會的器官の三つのものから作られてゐる。それらのものに關係して、各時代において、多様な組織が展開される。あらゆる社會に或る一定の分業が生じ、種々の部分の連帶性を作り出す。同時に政治的、經濟的、宗教的、法律的、軍事的諸制度が作られる。これらすべてのものは、歴史の各々の時期において、各々の集團において、多かれ少なかれ持續的な一定の秩序、一定の均衡を形づくつてゐる。社會靜學はこの意味における「秩序の學」である。各々の社會において芽生える種々の組織は相互作用の關係に立つてをり、そこに社會的生命を保存するところの交感 *consensus* が存在してゐる。靜學の對象は

この交感の研究である。しかし人類は單に秩序をのみ目的とするのではない。社會は絶えざる進歩のうちにある。そして社會の運動はあらゆる他のものと同様に法則をもつてゐる。社會動學 *dynamique sociale* が研究するのはこの法則である。社會靜學が秩序の理論であるに對して、社會動學は進歩の理論である。實にコントは社會において秩序 *ordre* と進歩 *progrès* との二つのものを求めたのであつて、秩序と進歩とを調和させることが彼の關心であつた。如何にしてその調和は可能であらうか。それはコントにとつて有機體說的立場をとることによつて可能であつたのである。

ところで他方ヘーゲルにおいて絶頂に達したドイツ觀念論は、いはゆる青年ヘーゲル派において唯物論的傾向に轉化するやうになつた。フオイエルバッハの哲學はこの傾向に屬してゐる。彼の哲學も自然を根本概念とし、感覺論的であつた。フオイエルバッハの影響を受けてマルクス主義が出てきた。このものも或る意味では自然主義の一つの代表と見ることができ得るであらう。しかしこの唯物論は機械論的でも、或ひは有機體說的でもなく、その論理はヘーゲルの觀念辯證法を裏返しにしたといはれる唯物辯證法である。そこにその決定的に重要な特色が存してゐる。辯證法的唯物論はむしろ、近代における自然主義が行き著いたところの、自然主義の上に立ちなが

ら同時に自然主義を超えたところの一つの代表的な形態であるといはねばならぬであらう。

進化論的自然主義はドイツにおいて新しい形態をとつた。ヘッケルのモニズムがかかるものである。既にコントやスペンサーの思想のうちにもモニズムを見ることができ得るであらう (De Robery, Auguste Comte et Herbert Spencer)。更にドイツにおいてはニーチェが進化論の影響を受けて獨特の自然主義的倫理學を述べた。しかしニーチェの哲學も單純に自然主義と見ることはできず、むしろ現代のいはゆる「生の哲學」或ひは實存哲學につながつてゐる。生命の概念はすでにスペンサーの倫理學において重要な位置を占めてゐたが、ニーチェは進化論的な生物學主義的傾向を含みつつ同時にその生命を遙かに内面的に、實存的に把握した。一般に現代の「生の哲學」は自然主義から出て同時に自然主義を超えたものの一つの代表的な形態である。この方向に屬するものにフランスのベルグソンの哲學がある。ベルグソンの哲學もスペンサーの進化論的哲學の影響を受け、その中には生物學主義があるにも拘らず、單なる自然主義を超えたものである。ニーチェはその生物學的自然主義において、コントやスペンサーなどとはむしろ逆に、非合理的なものを強調したが、それが現代におけるファッシズムの哲學に影響してゐることも注目すべきであらう。ファッシズムの民族主義的倫理の根柢には生物學主義が含まれてゐる。

近代における自然主義のうちに現はれた一つの重要な變化は人間觀の變革であり、その倫理思想はこの人間觀の變革によつて根本的に規定されてゐる。この變革は理性人間 *homo sapiens* の人間學から工作人間 *homo faber* の人間學への推移である。もとよりそれは近代の自然主義の發展において徐々に前面に現はれてきたのであつて、この變革の意義が明確に把握されるやうになつたのは比較的新しいことである。我々はかやうな工作人間の人間學を特にマルクス主義において明瞭に認めることができるであらう。この人間觀の變革も近代科學及び技術を地盤にして現はれてきたものである。工作人間の人間學を根柢にする哲學は一般的にいつてプラグマティズムの傾向をとるであらう。ニーチェやベルグソンの哲學を初め、現代の生の哲學のうちにはつねに何等かプラグマティズムの傾向が認められる。プラグマティズムはアメリカの主流哲學であり、それはイギリスの經驗論を繼承し發展させたものである。プラグマティズムは實に近代自然主義が辿りついた一つの代表的な傾向である。

近代自然主義は近代自然科學と結び付き、そこにその特色もあれば、その根強さもある。それは科學の上に立ち、科學的方法に據るべきことを説いた。そしてそれは從來の形而上學に對する不信、更に否定を宣言するやうになつた。しかしながら形而上學を否定した實證主義の如

きもそれ自身一つの形而上學に終つてゐる。かくして實證主義はその發展において世界觀的な要求を斷念し、純粹に科學的な考察に自己を制限するといふ方向をとつた。道德についていふと、道德を社會的に與へられた事實と見て、これを飽くまでも實證的な科學的な方法で研究することを目的とする、いはゆる「道德科學」の思想が現はれた。この科學は主として社會學的傾向をとつた。道德的事象に關する研究が純粹に科學の範圍にとどまつてゐる限り、それはもちろん自然主義と稱せらるべきものではない。しかしながら人間とか社會とか道德とかに關する科學がそのやうに純粹に科學的にとどまるといふことは困難であらう。その科學は自然に關する科學に比して一層直接に世界觀と結び附いてゐる。かくして純粹に科學となる代りに科學主義 scientisme が、科學主義的自然主義 naturalisme scientiste が生じた。テーヌがその第一人者である。彼はミルやペインなどイギリスの心理學者の例に倣つて、觀察と經驗に基いて彼の知性論を立てた。とりわけ彼は人間の形成についての十八世紀の觀念を革新しようとした。すべての人間は生れたとき持つてきた遺傳と、彼に對して作用する自然的並びに社會的環境と、彼の生活する處における人文的要素との協働から説明することができるとする。そこで彼は「人間の植物學」を建てるのが可能であると見た。尤も起原の問題や世界の運命の問題の如きが解決すべから

ざるものであると考へた點において、彼は不可知論の實證主義と同じである。しかし彼は徹底した決定論をとり、これを自然界に對してと同様に道德界に適用した。彼によると徳や惡は究極の分析においては「砂糖や硫酸鹽の如く」説明されるものである。科學主義的自然主義と進化論的自然主義乃至實證主義との差異は、後者が形而上學的なモニズムの傾向を有するのに對して、前者は自然科學の歸結と考へられた決定論の普遍的な適用を企てたところにあるといひ得るであらう。一方が諸科學の内容的な綜合を求めたのに對して、他方はむしろその方法論的歸結と思はれたものの普遍的な適用を試みた。そこでとりわけ道德の説明にあたつて遺傳決定論とか環境決定論がとられたのである。

自然主義は近代思想における主要な潮流の一つである。我々は右にその綜合的な體系として實證主義と進化論的自然主義とを擧げ、別に唯物論と科學主義的自然主義とを擧げた。もとより自然主義の潮流はそれら四つに限られることなく、むしろ極めて多岐に互つて近代思想のうちに入り込んでゐる。例へば、我々はスピノザにおいて一つの代表的な形而上學的自然主義を考へることもできるであらう。自然といふ語はそのやうに種々の意味をもつてゐる。そのことはまた例へば、自然主義が一方ニーチェの如き非合理主義或ひはベルグソンの如き創造の哲學となるに至つ



たと共に、他方科學主義——唯物論も或る意味ではこれに加へられ得る——の如き決定論或ひは合理主義となるに至つたといふことから知られるであらう。

## 二 自然主義と社會思想

既にいつた如く自然の概念はルネサンスにおいて中世思想との對立において重要性を獲得した。かくして近代においてはデイルタイのいはゆる「精神科學の自然的體系」が現はれた。すでにマキアヴェリイの思想、或ひはホッブスの思想、或ひはスピノザの思想等はかくの如きものであつた。これらの人々の思想は後の自然主義の倫理思想にいずれも大きな影響を及ぼしてゐる。

精神科學の自然的體系の特色は、人間を全く自然物の如く取扱ふところにある。その際人間の自然として特に注目されるのは情念 *affectus* である。従つて情念論がその倫理學、或ひは政治學、或ひは國家論の基礎となつてゐる。そしてその場合人間性の考察は全く因果論的立場に立つのである。例へばいはゆる現實政治 *Realpolitik* の首唱者と見られるマキアヴェリイの政治學の根本概念は「國家の理性」 *ragione di stato*, *Staatsräson* であるが、これは何等觀念論哲學において考へられる理性の如きものでなく、むしろ國家の利害の關心 *Staatsinteresse* といふ如きも

のである。それは何等規範的當爲的なものでなく、むしろ自然的必然的なもの、國家の必然性 *Staatsnotwendigkeit* である。それは國家の自己保存と自己發展の自然的な生命力である。もとよりそこに倫理的なものが全く考へられなかつたのではない。マキアヴェリイの思想において *virtù* の概念は重要な地位を占めてゐる。しかし徳は彼にとつて *fortuna* を意味した。もちろん、徳は力であるにしても、徳そのものが一つの力であり得るのであつて、國家は力を求める上からいつでも道徳的でなければならぬと考へられるであらう。マキアヴェリイもそのことを理解した。かくして「國家の理性」は力と道徳との間の、權力欲に従つての行動と道徳的責任に従つての行動との間の、橋である。それは、それぞれの時においてその生存の最上を達するために國家は何を爲さねばならぬかの考量である。しかるにこの考量は現實的な基礎の上に立たなければならぬ。それは何よりも人間の自然、即ち情念に注目し、このものがつねに同一であることを考へて、その因果關係の認識を基礎にしなければならない。「未來を豫見しようと欲する者は過去を見なければならぬ、なぜなら地上における一切のものはつねに過去のものと類似を有するから、と利口な人々がいふのをつねとするのは、無思慮なことでも理由のないことでもない。それは、それらのものがつねに同一の情念を有しまた有した人間によつて爲されるといふこと、従つて結果

もまたつねに同一でなければならぬといふことに依るのである。」そこに科學としての政治學の可能性、未來の豫言及び歴史の利用の可能性が存してゐる。かくの如き經驗科學的・歴史的認識に基いてマキアヴェリは「國家の技術」を考へようとしたのである。

スピノザの政治學も精神科學の自然的體系の一つの場合である。彼もまた人間學的基礎の上に國家論を立てようとした。「この科學の領域を數學の領域と同様の公平無私をもつて探究せんがために、私は人間の諸活動を笑はず、歎かず、また蔑むことなく、認識することに熱心に努めた。そこで私は愛、憎、怒、嫉妬、功名心、同情及びその他の心の激動の如き人間の諸情念を、人間の本性の過誤としてではなく、恰も熱、寒、嵐、雷及びその他この種のものが空氣の本性に屬するやうに、人間の本性に屬する性質として觀察した。」とスピノザは『政治論文』の序論の中でいつてゐる。人間も自然の一部分にほかならず、そして自然の法則及び規則は到る處つねに同一である。従つてまたあらゆる物の本性を認識する仕方も同一でなければならない。スピノザにとつては國家も一つの自然物 *res naturalis* にほかならなかつた。ところであらゆる物はできる限り自己の有に固執しようと努める。このいはゆる自己保存の努力が人間の一切の道德的生活の中心をなしてゐる。スピノザによると、この努力は各々の物の本質であり、本質と力とは同一であり、

更に徳と力とは同一である。このことはスピノザの存在論の根本思想から従つて来る。即ち物の本質は神の様態として神の本質を或る一定の仕方では表現するが、神の本質と力とは同一である故に、それは神の力を或る一定の仕方では表現する。法もしくは權利の觀念もそこから考へられる。いづれの自然物もそれが存在及び活動に對して力を有するだけそれだけ自然權を有する、なぜなら自然物がそれによつて存在し且つ活動する力は絶対に自由な神の力以外の何物でもないから。神即自然 *Deus sive natura* といふのがスピノザの形而上學の根本思想であつた。かくて各人は力を有するだけそれだけ權利を有するのであるから、各人は、賢愚を問はず、何を爲すにせよ、自然の十分な權利をもつて爲すことになる。自然法は何人もが欲せず何人もが爲し得ないことのほか何事も禁じない。單に理性のみでなく情念も、人間の自己保存の努力と結び附いてゐる限り、自然權をもつてゐる。情念に自然權を認めるといふことは、我々の自然の法則の見地においては不條理であるにしても、全自然の法則の見地においては何等不條理ではない。即ちスピノザの自然法思想は宇宙的なものに定位をとつてゐる。彼は人間の自然權から出發していはゆる自然狀態を規定した。人間は自然の一部分に過ぎないが、自然のこの部分はすぐれた意味において自然力である。人間は詭計や狡智において、従つて力において他のすべての動物にまさつてゐる。そ

れだからまた人間は互にとつて最大の程度において危険である。彼等は怒、憎、嫉妬などに自然的に従つてゐるのであるから、人間は自然上互に敵である。人間の自然状態においては各人は各人に對して敵である。自然状態においては人間は全く「自己の權利のもとに」*sui juris* ある。しかるに權利は力と一致するから、その場合各人は自己を他人の侵害に對して保證し得る限り自己の權利のもとにあるに過ぎない。自然状態においては一切人は一切人に對して敵である故に、各々の個人は自分だけで他のすべての個人に對して空しく自己を守り得るのみである。かくて個人の自然權は、それが單に個人のそれでありそして彼の力によつて決定される間は、ゼロに等しい。自然状態においてはいづれの個人も全く「自己の權利のもとに」あるのであるが、かかる個人の絶對的な自然權は全く抽象的である。それは他人によつて絶えず危くされ、現實においてはゼロに等しい。その場合各人が全く「自己の權利のもとに」あるといふことは全く「他の權利のもとに」*alterius juris* あるといふことと同一である。人間は互に敵であり、他を恐れる理由をもつてゐる。しかし我々是我々の存在の保存のために我々以外のものを必要とする。我々の外には我々にとつて有用な種々のものがある。その中で考へ得べき最も價値あるものは我々の本性と全く一致するところのものである。「それだから人間にとつて人間ほど有用なものはない。」人間にとつて最大

の敵である人間は、同時に人間にとつて最大の必要である。

既にいつた如く、自然状態における個々の人間の自然権は全く抽象的であつて、無に等しい。「人間種族に固有なものとしての自然権については、本來ただ、人間が共同の權利を有し、彼等と一緒に彼等の住み且つ耕し得る土地を自分のものとして要求し、自分を守り、一切の暴力を斥けそして全體の共同の意志に従つて生活することのできる場合においてのみ、語られ得る。蓋しより多くの者がかやうな仕方で一に結合すれば、それだけより多く彼等は全體に權利を有することになる。スコラ哲學者たちが人間は自然状態においては殆ど全く自己の權利のもとにあり得ないといふ理由で人間を社會的動物 *animal sociale* と呼ばうと欲するならば、私は彼等に反對すべき何物も有しない。」とスピノザは書いてゐる。人間の力は、ただ國家または社會の力としてのみ、人間の力として存在する。個人の自然権は個人のものとしては全く抽象的であつて、ただ「共同の權利」 *jus commune* としてのみ現實的である。「人間は法的共同體の外では生活し得ぬやうに作られてゐる」のである。かやうな意味において人間は社會的動物であるところから國家の存在は自然的に従つて來る。國家は自然の外に立つのでなく、どこまでも自然的な全體である。ホブズはいつた、「動物においての一致は自然の業である、人間のあひだではしかし一致は人

爲の業であり、諸契約の結果である。」ホッブスは國家を法律的規範的に構成した。彼は *status naturalis* と *status civilis* との間に絶對的な差別を考へた。彼の國家はスピノザの言葉を用ゐると「國家のうちにおける國家」*imperium in imperio* であつた。しかるにスピノザにとつては國家は自然物であり、彼の企てはどこまでも「國家の原因及び自然的基礎を人間の共通の本性もしくは狀態から導き出す」ことに存した。個人の自然權は機械的に國家へ讓渡 *übertragen* されるのでなく、むしろ辯證法的に國家へ移行 *übergehen* するのである。即ち自然狀態において人間は絶對に「自己の權利のもとに」あると共に絶對に「他の權利のもとに」あるといふ矛盾から、自然權は必然的に國家へ移行行くのである。個人に對する國家の權利は、個々別々の多數人に對する結合された多數人の力と同一である。個人は國家に對して「他の權利のもとに」ある。それならば個人は國家のうちにおいて何等「自己の權利のもとに」ないのであらうか。國民は國家に對する關係では他の權利のもとにあるのであるが、その他の關係では自然人よりも一層高い程度において自己の權利のもとにある。國家においては個人の權利と共同の權利とが調和させられなければならない。「國家の終局目的は支配することとなく、人間を恐怖せしめることもなく、他の權力のもとに従はしめることもなく、反對にひとを恐怖から解放し、かくて彼ができるだ

け安全に生活するやうにすること、換言すれば、生存に對する彼の自然權を自身及び他人の損害なしに最もよく維持するやうにある。國家の目的は人間を理性的なものと動物または自動機械にすることなく、反對に彼等の精神及び身體がその力を安全に發達させ、彼等自身が自由に理性を使用し、そして彼等が憎や怒や詭計をもつて互に爭ふことなく、互に敵愾心をもつて對することのないやうにすることである。國家の目的は實に自由である。」人間は理性に従ひ、彼自身の權利と共同の權利とを一致せしめるときにのみ國家において本來自由なのである。その場合彼は「他の權利のもとに」あると共に「自己の權利のもとに」ある。自由とは *summi iuris* と *alieni iuris* との一致を意味するであらう。そして國家の力はその國民の性質によつて決定されるとすれば、かやうに自由な個人から成る國家はその基礎が最も鞏固であり、その權利は最も大きい筈である。「蓋し國家の權利は恰も一つの精神によつての如く導かれる多數人の力に従つて決定される。」「しかるにこのやうな精神の統一は、國家が主として、健全な理性があらゆる人間に有用であると教へるものを追求する場合にのみ、考へ得る。」「理性に基礎を有し、理性に導かれる國家は最も力があり、最も獨立である。」とスピノザは書いてゐる。

かやうにして我々はスピノザのうちにルソーの一般意志 *volonté générale* に類する思想を見出



することができらうであらう。ルソーの思想の根柢をなしてゐるのも一つの自然の概念である。彼は文化と自然とを對立させ、自然を擁護した。「物の創造者の手から出たときすべては善かつた、人間の手の間ですべてのものは墮落する。」といふ句で『エミール』は始まつてゐる。しかしルソーの生徒であるエミールは社會の中で生活しなければならぬ。人間の自然狀態は如何に自由で、如何に善いにしても、人間にとつて社會狀態は必然的である。そこで問題は、如何にして社會狀態の一定の利益と自然狀態のそれとを統合するかにある。『エミール』の問題は、自然狀態のあらゆる無邪氣と徳、人間に生れつゐたあらゆる善意を失はせることのないやうな教育制度を見出すといふことである。同様に人間は結合しなければならぬ。そこで『社會契約論』の問題は、個人が自然によつて有する平等と自由とを保存するやうな結合の形式を見出すといふことである。『エミール』に依ると、自然の狀態においては、人間は人間にでなく物にしか依存しない、そしてこの依存は彼の自由を害するものではない。かくして「人間の代りに法律を置き換へ、一般意志をすべての特殊な意志の活動に優越する現實的な力によつて武裝しなければならぬ。もし國家の法律が、自然の法則と同様に、如何なる人間的力も打ち克つことのできぬ不屈性を有するならば、人間への依存は再び物への依存になるであらう。そのときひとは國家において自然狀態の

すべての利益を社會狀態のそれに結合し、惡を離れた人間の保有する自由に彼を德に高める道德を結合するであらう。」エミールの教師は彼の生徒が「物の力」*force des choses* によつてのほか教へられないやうに一切を處置するのである。ルソーは社會についても、あらゆる情念とそれから生ずる争を有する個人と個人との直接的な關係を除いて、これを物の如く没人格的で固定した法則に對する共同の關係によつて置き換へようとした。ルソーはあの有名な百科全書の中のディドウロの執筆に成る『自然權』*Droit naturel* の項において一般意志といふ觀念を見出した。これによると、一般意志は「各個人における情念の沈黙において思慮する悟性の純粹な作用」である、それは「つねに善い、それは決して欺かなかつたし、また決して欺かないであらう」、それは「我々のすべての義務の限界を決定する。」ルソーにとつて一般意志はつねに共同の利害に従ふものである、それ故につねに正しく、決して誤り得ない。彼において一般意志は總體意志 *volonté de tous* から區別される。後者は特殊的意志の總和に過ぎず、特殊的利害に關心するのに反して、前者は一般共通の利害を目差すものであり、相剋する個人的差異を除いて残るものである。しかもこのやうな一般意志を認めるならば、彼が彼の本の全體の表題としたやうな社會契約の思想は如何なる意義を有するであらうか。一般意志の觀念は契約說に關係なしに完全に理解し得る

ものである。スピノザにおいても契約といふ語は現はれてゐるにしても重要性を有してゐない。ルソーは百科全書の『自然權』における説を批評して、それは一般意志の觀念ではない、それは單に反省された利己主義の戯れによつて勝たしめられるやうな觀念に過ぎない、といつてゐる。そこで問題は、如何にして一般意志を效果的に活動的にするかである。契約説はこの間に對する答である。もし種々異なる利害がないなら、ひとは共同の利害を感ずることがないであらう、なぜならこのものは障礙に出會ふことがないから。すべてはおのづから行はれ、政治は技術であることをやめるであらう。そこで一般意志を自由に働かせるためには障礙を除けば足りるのであるが、契約はルソーにとつてまさにこの障礙を除くものであつた。かくしてルソーの社會契約は、このものをもつて豫め存在する社會的關係を強めるに過ぎないとするロックや百科全書家たちのそれと異つてゐる。社會契約によつて個人的意志は自己を棄てるのである。我々自身を一般意志の最高の指導のもとにおくことによつて、契約は、特殊的意志から生ずる障礙を除き去るのであり、かくしてそれは社會的體を作り、これにその自己を與へるのである。

同時代の唯物論者にとつても社會の觀念は重要であつた。ドルバックによると、人間は物質の集合である。彼の活動の唯一の法則は、快樂を愛し苦痛を恐れるといふことである。彼は彼とは

異りそして彼等の間において同じでない感覺的存在によつて取卷かれてゐる。しかるにこのやうに人間はそれぞれ違つてゐる故に互に他を必要とする。もちろん、彼等が他人の幸福に寄與するのは、ひとが彼等を快樂によつてそのやうに決定する場合であり、彼等を苦しめるや否や彼等はそれに寄與することを拒むであらう。道德は他人の幸福を意欲することにある。しかるにそれは、ドルバックによると、社會的作用の自然的な結果ではない。反對に地上の權力が報酬と苦痛とによつて道德に助けを出さなければならぬ。道德の問題はそれ故に行政の問題である。即ち人間を快樂によつて道德的な行爲、言ひ換へると他の人々にとつて有用な行爲を爲さしめるやうに驅り立てる組織を作らなければならぬ。従つて道德の問題は政治上の再組織を前提する、そしてそこでは特に教育權が僧侶の手から離れて、人間の行爲の動機と共に社會的有用性を認識してゐるところの啓蒙された、偏見をもたぬ俗人の手に渡されねばならぬ。社會的拘束なしに道德はない。この見解は、ドルバック及びその一統を、外見上の類似にも拘らず、社會から全く孤立してゐたエピクロス主義から完全に分離するものである。それらの唯物論者たちは社會の見地から何よりも宗教に鋭い批判を向けた。そして彼等は教育の意義を強調した。とりわけエルヴェシウスはその『人間論』において教育の力を力説してゐる。彼によると、無知（宗教的偏見を意味する）は

國民の忠誠を保證するものではない。眞理を知ることとはつねに有益であり、眞理を示すことは決して國家の害になるものではない。人間の精神は教育に依存し、教育によつて作られる。

ところでデイドウロ、ルソー等の思想はあのフランス革命に影響を及ぼした。この革命以來、フランスの社會は悩んでゐる、とコントは我々にいふ。それは「次第に擴がつた深い無政府狀態」の餌食になつてゐる。如何にかして「革命的時期を閉ぢ」なければならぬ。かくしてコントの實證哲學の目的は社會の再組織に存した。そしてそれを可能にするものは知的革新であると考へられた。彼によると、フリーエやサン・シモンの徒が欲するやうな直接的な實踐的活動は間違つた手續である。何よりも先づ知性に、人間精神の進歩の狀態に適合した新しい習慣を與へなければならぬ。即ちコントは社會の統一を精神における統一、思想の統一によつて達しようとしたのである。この思想は彼にとつては言ふまでもなく實證哲學である。社會の再組織に成功するためには、秩序と進歩とが同時にもたらされねばならぬ。或る人々はアンシャン・レジームの神學的、政治的、軍事的諸觀念の復活によつて社會に必要な均衡を求めてゐる。これは大きな誤解である。それらの觀念はもとより歴史の一定の時期においては價值をもつてゐた。しかし今日の要求にはもはや適合しなくなつてゐる。彼等は秩序を救はねばならぬこと、そのためには精神を一致させ

ねばならぬことを理解した。けれども如何にして「すでに久しい以前から、その最もすぐれた註釋者たちにすら、もはや十分に理解されないところの老衰した理論によつて、社會を再組織する」ことができるであらうか。他方、革命主義もまた同様に間違つてゐる。革命の理論や方法は破壊するためにはすぐれてゐた。しかし建設するためには無價値である。言論の無制限な自由は、過去の制度を顛覆しなければならなかつた時代においては、たしかに缺くべからざるものであつた。それなしには、「如何なる眞の再組織も準備され得なかつた。」しかしそれで建設はできるか。コントは「個人的理性以外の精神的權威を、とりわけ本質的な問題に關して、承認しない」ことをもつて「西歐的病氣」であるとした。そこに「種族に對する個人の精神的反逆」がある。この病氣が癒らない限り社會の均衡は再建されないであらう。かやうにしてコントはドウ・メーストル、ボナール流の傳統主義或ひは復古主義とサン・シモン流の革命主義とが調和されねばならぬと考へた。前者は秩序の、後者は進歩の觀念を持ち出した限りにおいて正しい。しかしそのいづれのためにも他が犠牲にさるべきでなく、却つて秩序と進歩とが調和させられねばならぬ。そしてこの問題を解決するものは實證哲學である。その基本となるのは「進歩は秩序の發展である」といふ思想である。ところで實證的な道德は想像にではなく觀察に基かねばならぬ。それは人間をあ

るがままに考察する。それは歴史の教へる幾世紀もの間に人間がその傾向と行動の動機について與へた證據を基礎とするのである。この實證的な道德は相對的である。我々の知識の相對性が必然的に道德の相對性が從つてくる。

人類は進歩の法則に從つて時間において發展する。從つてカントが考へたやうな普遍妥當的な道德は存し得ない。コントはその進歩の思想から道德の相對性の觀念を引き出したのである。相對的であるからといって、善惡の區別がなくなるわけではない。我々の知識は相對的であるにも拘らず、眞偽の區別が存在するやうに、善は神學的な或ひは形而上學的な最高の實在でなく、却つて無限定に接近される終局に向つての「進歩」と考へられるにしても、善惡の區別は存在する。相對主義は實證的方法にとつて必然的な歸結であるであらう。實證的な道德は新しきも獨創性も要求するものではない。すでに實證的科學は「公衆の理性の延長」である。それはその本性において單純な良識と異ならない。それはこのものにその本質的な觀念を負ふのであつて、ただそれらの觀念は科學において一層抽象的な性格と體系的な嚴密性を得るのである。同じやうに實證的な道德は自然的な道德の延長である。實際、秩序と進歩とを調和させようとしたコントの倫理學は一種の常識主義に陥つたといふことができるであらう。道德の問題はコントにとつて、同情的或

ひは利他的本能を利己的衝動に、社會性 *sociabilité* を個人性 *personalité* に勝たせることによつて兩者を調和させることにあつた。人間の本性は利他的本能を含んでゐる。これは要請ではなく、事實である。この本能なしには社會は存續することができぬ。人間を特に理性によつて活動する存在と考へた形而上學者は、社會を契約者の一致の上に成立するものと考へた。しかし事實として人間は何よりも彼等の傾向性に從つて生活するのであつて、彼等が社會において生活してゐるとすれば、それは彼等の感情によつてそこにもたらされたのでなければならぬ。利他的傾向性がないならば、社會はなく、道徳もない。もとより利己的本能が存在し、且つ甚だ強力である。これに利他的本能を對抗させ、後者によつて前者を支配するためには好都合な條件によつて助けられることが必要である。しかるに人間が社會において、即ち同類のものとの不斷の關係において、生活するといふ事實そのものは、社會的感情を發達させる結果になるのである。社會的生活の發達と利他主義の發達とは、互に條件となり結果となる。更に利他的感情はそれ自身において盡きることのない満足をもつてゐる。ひとは働くことに倦む、ひとは考へることにさへ倦む、しかし人は愛することには倦まない、とコントはいつてゐる。道徳的完全性は、他人のために生きるといふ原理に從つて、相互的な善意によつて、すべての人間のあひだに實現される調和であり、そ



これはまた同時に各個人の精神において利己主義を利他的感情に従へることによつて實現される調和である。

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

元來自然主義は近代思想として封建的なものの束縛に對して人間の自然の解放を求めた。封建的全體主義に對して人間の自然の解放への要求は先づ個人主義として現はれた。その場合人間の自然と考へられたものがさしあたり本能、衝動、情念の如きものであつたにしても、自然主義は

封建的な思想や制度を克服するものとしてつねに進歩的意義を有した。しかしその進歩は主として破壊に存した。建設的であらうとするや否や、コントの言葉によれば、進歩のみでなく秩序が問題になるや否や、自然主義もその本能主義や個人主義から何等かの轉換を求めねばならないであらう。個人はつねに環境のうちに生きてゐる。かくて個人と環境、個人と社會の關係が問題にならざるを得ない。この關係を單に個人と個人との機械的關係と見れば、ホッブスの如き社會契約説が従つてくるであらう。コントやスペンサーはそれを有機體説的に理解した。しかしルソーにおいて一般意志の思想が現はれた。この思想はすでにヘーゲルの社會倫理を準備したものと見られるであらう。

## 形而上學の現象學

——現代に於ける世界觀說の歴史と理論——

### 一

アドルフ・トレンデレンブルクの名は今日我々一般にとつて力強い響をもつてゐない。彼の弟子デイルタイはその七十の誕生日にあたつて、その當時を回顧し、師について語つて曰ふ、「私は今ここに、私に最も大きな影響を與へたところの私の教師トレンデレンブルクを何よりも想ひ起す。彼の權勢についてひとは今日もはや何等の觀念もたない。この權勢は、彼が哲學の歴史の注意深く研究された諸事實を一の全體に結合し、かくてそれが活ける力として彼の聽講者たちのうちに作用したところに存した。彼は自己のうちに、哲學の全體の歴史が、事物の理念的聯關に關する意識を基礎付けるために、これまで存在したし、なほ進行するといふ確信を具現した。アリストテレスとプラトンとがそれについての根柢であつた。」彼の人格と學說との影響は多方

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

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

我々に對して現はれる甚だ多様な哲學體系に面して、我々は、單に歴史家としてばかりでなく、また體系家としても、それらのものを一定の秩序に整へ纏める必要に迫られるであらう。このとき先づ種々の外面的な見地が導き入れられる。ひとは諸の哲學を、國や民族に従つて、更に年代の順序に従つて、區分する。次に體系そのものの内面的性質を何等か特徴付けるために、様々な名稱が用ゐられる。ここに於て人々は、例へば、名目論と實在論、唯物論と唯心論、經驗論と先驗哲學、二元論と一元論、有神論的と無神論的、人格神論的と汎神論的、獨斷論的と懷疑論的、

批判的と辯證法的體系、等々について語る。それらのものは、或ひは個々の結論または前提の、或ひは方法の、或ひは神學的標準の見地から取つて來られたところの、謂はば合言葉である。それらのものは合言葉として、その内容の何であるかが嚴密に把握されてゐるといふよりも、むしろそれらのものでもつて體系に對する評價の方が明らさまに表現されてゐるのが普通である。それらの名稱が多かれ少なかれ判明に諸哲學體系の特性を顯はにしてゐるとしても、それらのものによつて諸哲學體系の終局的な差異が示されてゐると見做すことは出來ぬであらう。トレンデルブルクの求めるのは「終局的な」差異である。終局的な差異とは、最も一般的要素並びに關係に於て基礎付けられ、爾餘の諸差異をみづからのうちに取り入れそして支配するところのものである。このものからして初めて諸哲學體系は一の有意義なる秩序に纏められ、通覽されることが出来る。

かかる終局的な差異が見出されるためには、諸の體系は先づ歴史的經過の外面的な諸聯關の中から取り上げられ、その内面的な親和性に於て問題にされねばならない。そして次にトレンデルブルクは哲學の諸の方法のうちに横はつてゐるところの諸差異を退けようとする。方法は單に我々が如何に物に到るかの道に關係してをり、しかるに道はつねに物に於てその目的をもつてゐる。

る。方法はそれが捕捉し若くは保證しようとする對象のためにそこにある。従つて我々が諸體系の終局的な差異を求める場合には、我々はこのものを方法に於てではなく、「物の要素のうちに」(in den Elementen der Sache) 求めなければならぬ。物の要素といふのはトレンデレンブルクにとつては諸根本概念といふのに等しい。一の哲學の全體の體系を一の概念に還歸させることの可能であるといふこと、ひとが一の哲學をその終局的な核心に還元しようとするとき、ひとがその最も深き處に於て出會ふものは實に概念であるといふこと、は彼にとつて何等疑はしきことではなかつた。「哲學の種々なる形態のうちには、種々なる根本概念を終局的なものとして、また創造的なものとして主張し、それらの力を相互に試さうといふ企圖が横はつてゐる」、と彼は云つてゐる。それらの概念は實に「實存的な原理」である。しかるに我々の對立(Gegensatz)と呼ぶものに於てつねに概念の最も離れたる差異が現はれる。普遍的なものの内部に於て對立は最も隔つた終點を現はす。それ故に他の諸概念を制約し、生産し、かくて一の體系の中心であるに適するところの、かくの如き諸概念のうちに於ける最大の對立は、諸哲學體系の終局的な差異を規定するであらう。體系の間の種々なる對立は二つの對立する根本概念の間に行はれる終局的な闘争に歸せられることが出来る。なぜなら、多くのこのやうな對立を假定しよう、その場合それらのも

ののうちにあつて互に何等直接的な對立に立たぬが如き諸概念は、哲學そのものの有する普遍的な課題の故に、互に牽引し從屬するといふ努力を示し、その結果、種々なる對立は二つの終局的な概念に集中され、このものにその力を移渡するに到るであらう。

トレンデレンブルクはかくの如き終局的な對立を定めるために就中三つの例を取り上げた。第一はアリストテレスの哲學である。ここでは質料と形相、運動と目的なる四つの概念、そして二つの對立が現はれてゐる。けれどもこれらのものは終極は力と思想なる一の對立をなす二つの概念に歸せられ得る、とトレンデレンブルクは考へる。第二はカント以來のドイツ哲學である。ここでは主觀的なものと客觀的なものといふ概念に於て一のたいなる對立が形作られてゐる。しかるにトレンデレンブルクによれば、この對立は認識と世界、或ひは、思惟と存在とのそれにほかならぬ。思惟にとつてその對象はそのもの自身が思惟によつて形成され若くは規定されてゐる程度に應じて一層親和的である。それが思惟によつて生産されてゐるとき、それは思惟にとつて一層よく認識され得るものである。これに反して存在は思惟から最も遠き距離にある、そこに於てそれは思惟に對して他人として立ち、思想からではなく自己自身から規定されてあるといふ要求を擔つてゐる。我々は存在をこの關係に於て盲目なる力と名付ける。このやうにして主觀的なもの

のと客觀的なものとの對立は思想と力との對立を意味することとなる。これら二つの概念の對立の第三の例となるものは、トレンデレンブルクに従へば、物理學と倫理學との對立である。物理學にあつて我々は單に力を我々の前にもつ、しかもこの力たるや、その本質を思想は寫しはするが、その本質そのものは思想ではないところのものである。倫理學に於ては反對の關係にある。そこでは活動はそれを指導する思想から分離されることが出来ない。一般に力と思想との根本關係に歸入せざるが如き如何なる對立も示され難いであらう。例へば、感官の領域に現はれる諸對立、明と闇、固體と流動體、の如きはかの根本關係に於ける一の項たる力の範圍に屬する。他の項即ち思想のうちに現はれるものには、思惟と知覺、普遍者と個別者、等の諸對立があるであらう。

かくて上に述べた意味に於て思想と力 (Gedanke und Kraft) は最も包括的な、終局的な對立である、そしてそこに同時に諸哲學體系の終局的な差異が横はつてゐる。いま我々が力と思想 (盲目な力と意識された思想) を對立せしめ、そしてその統一の方向を前提するならば、それら相互の關係の三つの可能性が生ずる。或ひは、力が思想の先に立ち、かくて思想は根源的なものでなく、却つて盲目なる力の結果、產物、屬性であるか、——或ひは、思想が力の先に立ち、かくて



盲目なる力はそれ自身根源的なものでなく、却つて思想の流出物であるか、——或ひは最後に、思想と力とは根柢に於て同一であり、ただ我々の見解に於てのみ區別されるものであるか。思想と力とのこれら三つの地位があり得るばかりである、とトレンデレンブルクは考へる。そして注意すべきことには、彼は、「これら三つの可能なる地位のうち唯一つのもののみが現實的なもの、眞なるものであり得る。従つてそれらは相互に鬭争のうちに横はつてゐる。」といふ文章を附け加へて記してゐる。

かの第一の可能性、力を根源的なものとして思想の先におく立場は、唯物論的諸體系に當て填まる。それらは思想を否定するのではないが、しかし思想をば、それ自身物質的な力の産物たる人間のうちに於て、物質的要素から結合されたものとして、生成すると見做す。古代の原子論的諸體系、就中デモクリットがこの立場を代表するであらう。思想を根源的なものとして力の先に立てるところの他の可能性は、觀念論的諸體系に於て實現される。その一部分はただ思想の力のみを認め、物質の力をもつて單にこのものの反映に過ぎぬとする。プラトンを尖端に有する大部分の哲學者たちは世界を神的なる思想の實在的な反映、イデーの實現乃至表現と見做し、力の方向の根柢に形成的、建築家的なる思想を据ゑるのである。第三の可能性、即ち思想と力との同一

性の上に立つ立場はスピノザ哲學に於て代表的に現はれてゐる。スピノザは延長と思惟とを一の實體の屬性として把握し、兩者は相互に因果の關係にあることなく、單に悟性が無限なる實體の本質を表象するところの二つの必然的な仕方であると説いた。このやうな見方にあつては本來力は延長せる思想であり、思想は緊張せる力である。かくてトレンデレンブルクはこれら三つの可能性を、各々の歴史的代表者の名に従つて、それぞれ、デモクリット主義 (Demokritismus) プラトン主義 (Platonismus) スピノザ主義 (Spinozismus) と呼んだのである。

さてこれら三つのものは哲學のいはゆる理念型 (idealtypus) を表現する名と見做されることが出来る。それが實際に諸體系の終局的な差異であるとするならば、一方では一切の體系がそのうちに落ち來り、凡てが一若くは他の立場に歸屬させられねばならず、そして他方ではこれらの最も一般的な差異のうちに特殊なる發展の萌芽、新しき分化の可能性が横はつてゐるのでなければならぬ。このやうにしてトレンデレンブルクは哲學の歴史に現はれた主要なる諸體系、殊にその所屬の疑はしきものを一々檢閲し、三つの立場のうちいづれかに配屬した。個々の場合に於てそれが無理なしに成功してゐるか否かはいま我々にとつて問題にならない。我々の問題にしてゐるのは原理的なものに關係する。力と思想との二つの根本概念をそれぞれ基礎とする力の體系と

思想の體系とは哲學の兩極の可能性を形作り、そして原理的には第三の可能性として思想と力とを同一視する體系型式が存在することについては既に述べた。この第三の可能性は原理的には他の二つのものと同列にあると見做され得る筈である。しかるにトレンデレンブルクによれば、このものはそれにも拘らず現實の形態に於ては、その遂行に當つて退引ならず、この固有なる立場を放棄させられ、時としては第一の可能性の側に、時としては第二の可能性の側に傾く。彼はこの立場に於て或る種の「一層高き統一」を認めたにも拘らず、しかもなほそれをもつて謂はば或る第二次的なものとして見做したのである。スピノザは決定論を唱へる、ヤコビは彼の哲學をその最も徹底したものとして目的原因を説く諸體系に對立させた。その限りに於てスピノザはデモクリット主義の範疇に這入る。けれどもスピノザの學説はかの「神の知的愛」に於て頂點に達するものであり、そこに於て理想的なものを再び獲得しようとしてゐる限りでは、それはプラトン主義的傾向を含んでゐる。かくて哲學の歴史は究極は力の體系と思想の體系との大いなる鬭爭である。若しひとがこの鬭爭を追求し、しかもそれを單に完結せる體系に於てでなく、むしろ更に多くこのものが人間の頭腦に及ぼすはたらきに於て辿るならば、それは、トレンデレンブルクに従へば、おしなべて物理學と倫理學との間の鬭爭と見られることが出来る。力の體系は倫理を自然

のうちへ組み入れ、そして思想の體系は自然の形成物を倫理的なものの前曲と考へる。一方は倫理を自然化し、他方は或る意味で自然を倫理化するのである。

## 二

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

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

第一、トレンデレンブルクが諸哲學體系の核心をなすと見做した力と思想なる根本概念は根源的にはアリストテレスのものであつた。それはアリストテレスの δύναμις と λόγος を現はす。そしてアリストテレスに於てデユナミスは οὐκ (物質) と、ロゴスは νόος (精神) と本質的につながつてゐた。即ち我々ここでは哲學體系の類型學 (Typologie) がそれ自身一定の類型に屬すべき體系の見地に於て、換言すれば、アリストテレス主義者たるトレンデレンブルクの場合

ではアリストテレス的哲學の見地に於て、形作られてゐることを先づ確認せねばならぬ。ここに既にこの類型學が構成的であるところのひとつの理由がある。このことはアリストテレス主義者トレンデレンブルクがアリストテレスよりも一層構成的な哲學者であつたことによつて更に甚しくなる。彼は物の要素を概念と同一視した。彼によれば哲學の終局的な核心は概念である。世界のうちには二つの原理の極をなす對立が存在論的に——方法論的ではなく——存在する。如何なる哲學もそれに對して態度を取り、二つの原理のうちの一つに優位を認めることに傾かねばならぬ。このやうにして我々はトレンデレンブルクにあつて世界觀の類型學が一定の形而上學と結び付いて構成されてゐるのを見出すのである。

第二、既にかかる特殊性に應じて、我々はこの類型學のもとに歴史上の一切の哲學體系を所屬せしめる困難を考へざるを得ない。それはギリシア的な、存在論的な、形而上學の基礎の上で構成されたものであつた。従つてそれは認識論的問題を中心とする哲學に對して行詰り、少くとも或る窮屈さを感じざるを得ない。例へばトレンデレンブルクがロックの哲學を如何に取扱つてゐるかを見よう。ロックはキリスト教に對する彼の見解に従つて——この關係に於ては彼は第二の類型に屬する——ではなく、却つて彼の經驗論の理由と歸結に従つて測らるべきである、とトレ

ンデレンブルクは云ふ。ロックの如く、人間の精神を白紙となし、外物をもつてそれに字を書く者となす人は、かくてロックの如く、物質的な力に權力を與へる人は、思想をもつて物を根源的に規定するものと見ることは不可能である。ロックの諸原理がヒュームに於て懷疑論に、そしてフランスの哲學者たちに於て遂には「自然の體系」(système de la nature)にまで導かれたことを見れば、ロックの見方の本來の衝動がデモクリット主義的方向にあつたことは明瞭である。然しながら我々は觀念論者バークリー、さてはコンディヤックの方向に於てロックを眺めることも出来るであらう。また我々はロック、ヒューム、カントの方向を辿ることも出来るであらう。トレンデレンブルクはカント以後のドイツ觀念論の根本概念を主觀的なもの (das Subjective) と客觀的なもの (das Objective) との二つの概念に於て見、それらを彼の根本概念たる思想と力とに還元する。かくてはカントの劃期的な事業の意義も見失はれ、その認識論的動機も埋没してしまふ。近代に於ける主觀・客觀の概念の意味がギリシア的な思想・力の概念のそれと如何に異なるかは、前者が哲學の歴史の過程に於て蒙つた意味の轉化を見ても明かであらう。主觀的なもの、即ちラテン語の *subjectum* に當るギリシア語は *υποκειμενον* であり、このものこそ *δυνάμις* (物質)、また *δυναμὴς* (力) を意味したのである。カントに於ける主觀の概念は單に思想の概

念でなく、却つて實に「自我」の概念であり、それはまた認識論的意味を離れて捉へられることが出来ない。彼以後の形而上學は自我の形而上學であり、また或る意味では批判的形而上學であつたのである。そればかりでなく、それ自身ギリシア的な形而上學を根柢とするトレンデルンブルクの類型學は、ヨーロッパの哲學の歴史に於て、ギリシア思想と竝んで最も決定的な影響を有したところの、キリスト教の意義をば、正當に理解し、評價することが出来ない。彼にあつてはキリスト教的哲學はいはゆるプラトン主義の一種であるに過ぎない。いかにも中世のキリスト教的哲學はギリシア的諸概念を用ゐることによつて宏大なる體系に組織され得たものではあるけれども、それによつて同時にキリスト教的信仰の本來の深さ、その固有なる内面性が哲學的世界觀の内部に於て表現されることが制限され、抑壓されねばならなかつたのも事實である。イデーの哲學でなく、自我の哲學にして初めて、キリスト教的體驗を哲學的に表現するといふ世界的課題を解決し得るやうに見える。この事情を考慮するとき、クローナーが一切の哲學を「自我哲學」(Ichphilosophie)と「世界哲學」(Welphilosophie)とに分つたことには多くの理由があるであらう\*。彼に従へば、カント以前の哲學は凡て自我無き世界哲學である。プラトンやアリストテレス、中世並びに近代に至るまでの彼等の後繼者たちの、神を把握しようといふ企ては、單に

神を一の自我無き實體、一の存在するイデーになすことに終つてゐる。ライプニッツの神の概念についてシェリングは正當にも云つてゐる、「ライプニッツにあつてはそこに在るところの凡てのものは、それに於て一切の否定のほかなるあらゆる實在性が結合されてゐるところの神ですらも、非我である。批判的體系に従へば自我が凡てである。」<sup>\*\*\*</sup>同じことはカント以前のあらゆる神の概念について云はれ得るであらう。カントが初めて自我哲學を確立した。そこに「内面性の哲學」の地盤がその十分なる擴りに於て開拓されたのである。従つて哲學の全體の歴史に於てカント以前の哲學とカント以後の哲學とを區別することは、單に認識論的見地から、獨斷哲學と批判哲學とを區別すること以上の更に重大なる意味を有するであらう。ヘーゲルは、「私の意見によれば、凡ては、眞なるものを實體としてでなく、却つて恰もまさに主體として把握しそして表現する、ことにかかつてゐる」と云つた。我々はクローナーに倣つて、カント以前の哲學を實體哲學 (Substanzphilosophie) と呼び、彼以後の哲學を主體哲學 (Subjektphilosophie) と名付けて區別することも出来るであらう。

\* Vgl. Richard Kroner, Von Kant bis Hegel, I. Bd. Tübingen 1921, SS 35—45, なほ拙稿、「唯物論とその現實形態」『社會科學の豫備概念』一九四—一九六頁〔全集第三卷三四九—三五二頁〕参照。尤も哲學を自我哲學と



世界哲學とに區別する見方に對しては、それが既に一定の宗教的立場と關係して可能であることを我々は指摘せねばならぬであらう。そこにこの分け方の制限がある。カントは特にプロテスタンティスムスの哲學者であつた。彼の自我哲學はルッターの宗教思想と本質的につながつてゐる。(例へば B. Bauch, Kant und Luther. 参看)。それだから、カトリチスムスの色彩を有するフッサールの純粹意識の現象學の如きはローナーの圖式の中へ入れることが困難であらう。それは世界哲學、自我哲學のいずれの範疇へも攝められることを拒絶するやうに思はれる。

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

第三、トレンデレンブルクの學說を哲學體系の類型學と見るとき、それは更に次の如き缺陷をもつてゐる。先に述べたやうに、彼の掲げた三つの可能性は、本質的には凡て同等の位置にあるのでなく、却つてそのうち第三の可能性は他の二つに比して謂はば第二次的なものと考へられた。純粹に類型學的な見地に於てかくの如く考へることの許されないのは言ふまでもないであらう。しかのみならず、トレンデレンブルクは進んでこれら三つの立場について究極は、唯その一つのものにのみ權利または眞理性が屬し得るといふ確信をもつて貫かれてゐたのである。彼の敘述の中ではデモクリット主義的立場に對する貶黜の響が聞えてゐる。彼が彼自身それに傾いてゐたと

ころのプラトン主義の形而上學に於て眞理を承認したといふことは疑はれないやうである。<sup>\*</sup> 然しながら純粹に類型學的な立場にとどまる限り、哲學體系の種々なる可能性についてその一を賞し、その他を貶するといふことは理由なきことであり、許し難きことであるであらう。

\* トレンデレンブルクはアリストテレス主義者であつた。そして彼はアリストテレスをいはゆるプラトン主義的體系のうちに數へた。しかるに人々は時としてプラトン主義とアリストテレス主義とを哲學に於ける二大對立者を現はす名として用ゐる。——ひとはプラトン主義者であるかアリストテレス主義者であるかである、とシュレーゲルは云つた。——ディルタイはトレンデレンブルクを彼の謂ふ「客觀的觀念論」の思想家の列に入れてをり、そしてこのものは、後にも説くやうに、トレンデレンブルクのいはゆるスピノザ主義に相應するものである。ディルタイがかく見ることは、アリストテレス主義がスピノザ主義と親和し易く、そしてトレンデレンブルクがアリストテレス主義者であつたことを思へば、無理もないことであらう（なほ Trendelenburg, Logische Untersuchungen, II. Bd. Kap. XXIII. Idealismus und Realismus 参照）。しかしトレンデレンブルクはアリストテレス主義者ヘーゲルに比してなほ一層プラトン主義的であつたのも事實であらう。

第四、しかるにかくの如き關係はトレンデレンブルクの求めたものが諸哲學體系の「終局的な差異」であつたといふことにも連繫するであらう。そこでは終局的な差異が問題であるが故に、

哲學の歴史に於ける連續性の方面は顧みられることなく、却つて歴史上の諸形態は勢ひ分離的に比較されるに過ぎない。トレンデレンブルクの類型學は發展史の見地を全く除外してゐる。それは一般に歴史的な方法に従つて分析的に出來てゐるのでなく、むしろ形而上學的に構成されてゐるのである。それは歴史によるのでなく、却つて概念によつてゐる。ところで問題は果して概念が、トレンデレンブルクの考へる如く、哲學體系にとつて「創造的」なものであり、生産的な力であるか否かといふことである。彼は「物の要素のうち」(in den Elementen der Sache)諸體系の終局的な差異が基礎付けられてゐると云ふ。しかるにここに謂ふ物とは何であるかが問題である。彼はこの物そのものを根源的に吟味することなく、哲學の諸根本概念を恰もそれらが直接に物の諸要素であるかの如くに取扱つてゐる。然しながら我々はこれらの諸概念にとどまることなく、却つて實に、現代の現象學の要求するやうに、「物そのものに還つてゆく」(auf die "Sachen selbst" zurückgehen)ことが必要である。物とは一般にそこから概念の發する源泉である。我々はそのに於て概念が誕生し、生長するに到るところの概念の地盤を考へ、このものとの關係に於て哲學を認識すべきではないであらうか。かかる地盤から游離されてゐるために、トレンデレンブルクの考察は更にまた他の缺陷をもつてゐる。彼の考察の仕方は諸の哲學を分離的に見ること

になるばかりでなく、また哲學そのものを科學、藝術、宗教等の他の諸の文化形態との生ける聯關から全く切り離して見ることとなつてゐる。かくしてトレンデレンブルクの Typologie (類型學) は單なる Schematismus (圖式) となり、Morphologie (形態學) とはならぬ。發展史的見地と結びつくことなき類型學に於て哲學の Metamorphose (轉態) が問題となり得ないのは勿論である。

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

## 倫理と人間

### 一

倫理は普通なにか義務を意味してゐる。それは強制を含み、命令として存在する。このような倫理は格率において示されるのがつねである。我々はこれを格率的倫理と稱することができる。倫理と通常いはれるものは諸格率の一體系として與へられてゐる。

このやうな倫理をその純粹な姿において觀察するならば、その特性は、それがまさに格率的であつて、沒人格的であるといふところに見出される。格率的な倫理は二重の意味において沒人格的或ひは沒人間的であらう。先づ一方において、それにとつては實際に我々に向つて或る格率に服従することを命ずる者自身が倫理的に如何なる種類の人間であるかは問題にならない。不徳の人も有徳の人も他に對して同じやうに命令することができる。命令する人間の人間如何は、そこ

では多くの問題にならない。このことは、それを命令するものが究極においては個々の人間ではなく社會であつて、個人はいはばただこの社會を代表する資格で命令するに過ぎぬといふことを現はしてゐるであらう。格率は非人稱的な命題である。そして他方において、格率的な倫理は個々の人間、個性に對してそれぞれ個性的な關係を含むのでなく、すべての人間に向つて一様に命令する。人間は個性としてでなく、むしろ社會として見られてゐる。かやうな社會的人間として人間は「ひと」である。「ひととはしかじかのことを爲さねばならぬ」といふやうに格率は命じてゐる。格率的倫理においては「ひと」といふ範疇が支配的である。この「ひと」はハイデッゲル的な "das Man" であつて、日常性における、或ひは平均性または凡庸性における人間である。格率的倫理はその意味で日常倫理にほかならない。かやうにして格率的倫理はまさにその没人格性のために法則性もしくは普遍性を示してゐる。

このやうな倫理の命ずるところのものは、仔細に見ると、個々獨立でなく、相互に繁り合ふのである。もろもろの義務はひとつの有機的組織を形作る。個々の義務は、もしそれをそれだけとして離して考へるならば、その強制力は微々たるものに過ぎないであらうが、つねにかやうな組織の一部分として、組織の全體によつて力と權威とを賦與されてゐる。格率的倫理は諸命令の一

體系として存在する。體系といつても、それは本來決して合理的な、論理的關係における組織を意味するのではない、倫理はその根源に従へばパトスのなものに屬し、ロゴスのことではないからである。もろもろの義務或ひは命令がひとつの體系をなしてゐるのは、かやうな倫理はもと社會的諸要求に應ずるものであり、そしてかやうな社會はひとつの有機的組織であるためである。その意味においてそれはベルグソンのいふ社會的倫理にほかならず、彼の意味における社會的倫理は格率的であるといふことができる。

この場合、社會的といふことは正確に規定されることが必要である。ベルグソンは倫理的強制の根柢には社會があると考へるが、その社會といふものは、彼によると、諸習慣の體系と見ることができる。倫理的とされる種類の習慣は、直接的にか間接的にか、社會的必要或ひは要求に應ずるものである。それらはすべて相互に支持し合ひ、かくて相倚つて一塊を成してゐる。ひとつひとつとしては小さいものに過ぎぬ習慣による強制の澤山のものが一般的社會的強制の全體を形成する部分となり、そしてこの全體がその各部分に全體として有する權威を授け、「それは義務だ」といふ形式を與へるのである。人間の社會は蟻や蜂の巢と比較されて宜いものである、とベルグソンは考へる。ただ、かしこでは本能に委ねられることが、ここでは習慣に委ねられる。倫理的

といはれる習慣の各々は、それだけとしては偶然的と考へられるにしても、その總體、いはばそれらの諸習慣を養ふ習慣は、社會の根柢にあつてその存在を制約し、その強度においても、その規則性においても、本能のそれに比すべき力をもつてゐる。このものが強制の全體を意味し、それが個々の義務の基礎となつてゐる。従つて強制の本質は理性の要求とは別のものである、とベルグソンはいふ。主知主義的乃至合理主義的見解の如何なるものも倫理の事實に合致するものではない。

このやうに社會の成立において習慣が甚だ大きな役割を演ずるといふことは注目を要する事實である。一般にフランス思想の流において重要な位置を占める習慣の問題について深く研究することは興味のあることであると思ふ。我々はここにそれらの問題に立ち入ることはできないが、當面の關聯においては恐らく次の如く考へられねばならぬ。本能と等價的に見られる習慣は、もと、廣い意味におけるパトスの的なものの一形態に屬するであらう。パトスは主體性の意識である、しかるに習慣といふやうな場合においては、主體はいはば客體のうちに縛られもしくは埋れて、兩者は有機的融合的な關係にある。人間は單に主體でなく同時に客體であり、そして習慣的であるのはいはば主體と客體とが有機的融合的な場合である。そのとき人間は固有な意味におい



て「世界」のうちにあるといひ得る。ところで世界の「うちにある」inter-esse (sich dazwischen befinden, beiwohnen) といふことは、人間にとつて Interesse (關心、インテレスト) をもつといふ仕方においてあるといふことを意味してゐる。これは、世界のうちにある人間が單なる客體でなくて同時に主體であることを現はす。しかしまたインテレストといふものは「生の被制約性の感情」(イエーリング)、言ひ換へると主體的な生の客體的「世界」(特に「世間」といふ意味においても)への依存を現はすであらう。かやうにして習慣は存在的・存在論的意味におけるインテレストと結び附いてゐる。従つてベルグソンのいふ社會的倫理、我々の言葉では格率的倫理の根柢にはつねにインテレストがある。インテレストといふと、普通に全く個人的なものと考へられる傾向があるけれども、必ずしもさうでなく、それは根本的には人間が世界のうちにある interesse ことの存在的・存在論的意味を現はすものとして、むしろもと社會的なものと考へられねばならぬ。このやうな倫理は強制を伴つてゐるが、その強制は正確にいふと決して單に外部から來るのではない。我々の各々の者は自己自身に屬すると同様に社會に屬してゐる。ベルグソンのいふところによると、我々の意識は、深みに探り入ることによつて、降れば降るほど、愈々獨自の、他の者と通約することのできぬ人格を我々に顯はにするにしても、我々は我々自身の表面

によつて、互に類似し互に依存し互に結合されてゐる他の人々と連續的である。社會は外面化された諸人格から織り合はされた目の詰んだ織物のやうなものであつて、我々の自己はその表面においてそれに接合されてゐるのである。このやうに結び附けられてゐる點において我々自身は社會化されてゐる。従つて我々が人間のあひだの連繫として表象する倫理的義務は、先づ我々の各々の者を彼自身に繋ぐのであつて、單なる外部に繋ぐのではない。もしも我々のうちに社會の何物もないならば、社會は我々を捉へることができないであらう。即ち、格率的倫理は社會的倫理であるが、その場合にいふ社會がベルグソンの言葉によると「外面化された諸人格の目の詰んだ織物」であり、我々は「我々の表面において」それに織り合はされてゐるといふのは、そこでは人間において主體と客體とが有機的融合的であつて、主體がいれば客體のうちに縛られ、埋れてゐるといふ意味でなければならぬであらう。それに應じて人間は「ひと」といふ性格を得てくる。「ひと」といふのは個人のことではなく、世間、社會のことである。「ひとがしかじかのことを言つてゐる」といへば、世間でさう言つてゐる、といふことである。そのやうな意味で格率的倫理は「ひとの道」である。そのやうな倫理はすべて我々のインテレストに結び附いてゐる。格率的倫理の根柢をなすものは *interesse* といふ人間の存在的・存在論的規定である。「ひと」といふのは社會

もしくは人間の社會性を現はす一つの範疇である。しかしながら社會の範疇的關係は單に「ひと」といふことに限られず、ほかに「われわれ」及び「我と汝」といふ如き社會的範疇を考へることができし、また考へなければならぬ。従つて我々は社會を單に我々の表面においてのみ考へることに賛成することができないであらう。それだから我々は社會的倫理といふ語を避けて格率的倫理といふ語を用ゐてきた。社會は客體的方向においてばかりでなく、主體的方向においても考へられねばならぬ。

ところでもし右に述べた如くであるとすれば、格率的倫理は根本においてドクサ的倫理にはかならない。ドクサといふのは我々の定義によると、主體と客體との有機的融合的統一の状態における人間意識の形態である。ドクサ的倫理は、いづれの者も他の者に類似し、互に依存し合ふ人間、即ちベルグソンの意味で社會化された人間を繋ぐ。このやうな社會に結び附いた人間は安固である、彼の安固性 *solidité* はこのやうな連帶性 *solidarité* のうちにある。ひとがその倫理に従ふ限り、また従ひ得る限り、彼は安固であるといふところに、その倫理のドクサ的性質が現はれる。この安固は安易ともなる、ドクサ的倫理には精神的な不安も内面的な懷疑も屬しない。既にいつた如く、ドクサ的倫理もその根源は理性の要求といふやうなものでなくむ

しろパトスである。パトスは本來主體的な意識であるが、しかしこの場合にはパトスはいはば客體的なものに近く、それに接續してゐる。Intense は眞に主體的な結合を現はすのでなく、インテレストは深いパトスとはいひ得ない。従つてこの倫理においては、ベルグソンも述べてゐるやうに、理智のはたらきが多く加はり、多くの理智が混じてゐる。この倫理は種々のロゴスの意識の要素を含んでゐる。かやうにして特に悟性のはたらきによつてドクサ的倫理は容易にドグマ化され、そこからしてそれは種々の格率の形をとつて存在するに至るのがつねである。あらゆる倫理が本質的に格率的なものであるのではなく、ただこの種の倫理は、ドグマ化されて格率的なものとして現はれるに至る自然的な必然的な傾向を含んでゐるのである。この倫理は悟性的に合理化されて存在するにしても、もと合理的であるのではなく、その根柢にはつねにインテレストが横たはつてゐる。

格率的な倫理のドクサ的性質はそれが關係するものからも知られることができる。倫理的強制の底には社會的要求がある、しかしその社會は如何なる社會であらうか。その社會はベルグソンの言葉によると「閉ぢた社會」la société close であつて、家とか國とかいふ如きものである。社會的倫理はつねに、それがどれほど廣いものであるにしても、ひとつの閉ぢた社會を目標としてゐ

る、とベルグソンは考へる。それはそれ自體としては全人類を目標とするものではない。國家と人類との間には有限から無限へといふやうな距離がある、閉ぢたものと開いたものとの差異がある。人類はいはば「開いた社會」*la société ouverte*である。市民的道德の修行は家庭において行はれ、同様に、彼の祖國を愛することによつて人間種族を愛するやうに準備される、といふ風にひとはよく語つてゐる。我々の同情心はこのやうに連續的な進歩によつて擴まり、同じものにとどまりながら大きくなり、遂に全人類を抱擁するに至るもののやうに考へられてゐる。しかしながらかやうに考へることは單にア・プリオリの推論に過ぎず、心についての全くの主知主義的な見解から出たものに過ぎない、とベルグソンは主張する。閉ぢたものはどれほどその周邊を擴げても開いたものにはならない。「閉ぢた心」と「開いた心」とはどこまでも性質的に區別されねばならない。ひとは家族及び國家を越えて段階的に人類に達することはできぬ、そこには飛躍がなければならぬのである。格率的倫理は閉ぢた社會を目差してゐる、そこからそのドクサ的性質が従つて來るであらう。この倫理はいはゆる家族倫理であり、いはゆる國民道德である。國民道德等々のものはおしなべてドクサ的倫理にほかならない。そこではつねに種々の格率が掲げられ、數へられる。その倫理はドクマ化されて我々に與へられてゐる。いはゆるひとの道として説かれるものも

眞に人類的な倫理でなく、實はドクマ的倫理であるのが普通である。

いま歴史的社會的見地を導き入れて見ると、ドグマ的倫理は社會の均衡の狀態に相應してゐる。それは歴史における有機的時期に一致する。そのやうな狀態、そのやうな時期においては、格率的倫理はそのドクサ的性質に従つて或る自明性をもつて妥當する。それは常識的な自明性を擔つてゐる。しかるにひとたび社會における矛盾が激化し、危機的時期が來ると、ドクサ的倫理はその自明性を喪失する、そしてそれに對する懷疑や否定が生じて來る。その自明性は元來イデア的な明證性に基くのでない。その倫理の根柢はパトス的なものである。我々が習慣的に繰り返される仕方で行動し得るのは常態を有する社會、従つて均衡ある社會においてである。即ちドクサ的倫理は靜的倫理であつて動的倫理ではない。ベルグソンのいつてゐる如く「社會的倫理」と「人類的倫理」との間には靜止と運動といふやうな區別があるであらう。靜止をいくら加へても運動にはならぬ。格率的倫理と人間的倫理と——ベルグソンのいふ人類的倫理を格率的といふ語に對して「人間的」と呼ぼう、——の差は程度上のものでなく、性質上のものである。それでは人間的倫理とは如何なるものであらうか。

格率的倫理が沒人格的或ひは沒人間적であるのに反して、人間的倫理の中心にはまさに人間 *personnes* が立つてゐる。いつの時にもこの倫理を具現してゐるやうな人間が存在する。イスラエルの豫言者、ギリシアの賢人、キリスト教の聖者などはその著しい例である。格率的倫理は、それが沒人格的な定式に歸せられるに應じてより純粹で、より完全であるとすれば、人間的倫理は、それが十分に自分自身であるためには、模範となるやうな特別の人格において化身されることが必要である。前者の一般性は一つの法則が人々によつて普遍的に受け容れられるところに存し、後者の一般性は一人の模範に人々が共通に従ふといふことにかかつてゐる。ベルグソンの言葉を用ゐると、格率的倫理は「沒人格的 *impersonnelles* な社會的諸要求によつて命ぜられた命令 *ordres* の體系」であるのに對して、人間的倫理は「人間性のうちに存する最も善いものを現はす人間によつて我々の各々の良心に投げられた呼び掛け *appeals* の總體」である。

これまで大部分の倫理學は主として格率的倫理を問題にしてきた。そこでは多くはドグマ的倫理が問題であつた。これに對してベルグソンが命令ではなく人間を中心とするやうな倫理を取り

上げ、その重要な意味を認めたのは注目すべきことであると思ふ。倫理は一般に格率的なものであると見るのは偏見に過ぎない。また命令的でなければ倫理的でないと考へてはならぬ、命令はむしろ特定の倫理のとり形である。人間的倫理はベルグソンのいふやうに命令ではなくて呼び掛けである。あらゆる倫理が強制もしくは壓迫 *pression* を含むのではない、人間的倫理は却つてベルグソンのいふやうに希求 *aspiration* である。我々にとつて模範であるやうな人間は、我々に向つて命令するといふよりも、ただ彼がそこに在るといふことで我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まらうと憧れ、彼に等しくならうと求め、彼に應じ、彼に従ふ。彼は命令によつて我々に倫理的にはたらきかけるのではない、彼の存在そのものが我々のうちに倫理的な希求を喚び起すのである。このやうな彼の間、彼の存在は、格率の體系に分解してしまふことの到底できないものである。人間的倫理が抽象的一般的なものでなくて性格的なものであることは明かである。もとより格率的倫理も抽象的一般的なものではなく、いはゆる閉ぢた社會の倫理として性格的なものである。國民とか民族とかいふものもそれぞれ性格的である。およそ倫理は性格的なものとして倫理的である。エートスといふ語はもと性格を意味した。性格的なものはパトスのなものである。單にロゴスのなものではない。格率的倫理も人間的倫理も共にパトスを根柢としてゐる。



しかし二つの倫理が區別される限り、そこに何等かパトスの種類の區別がなければならぬ。この區別は如何なるものであらうか。

ベルグソンは感情 *emotion* に二つの種類もしくは變化、もしくは表出形態を區別してゐる。第一のものにおいては、感情はひとつの觀念または表象に繼續する。この場合感情的状態は、これに何等負ふことなく自分自身で足りてゐるひとつの知的状態から従つてくる。それはそこに落ちてきた表象によつて喚び起された感受性の震動である。しかるに表象によつて決定されるのでない他の種類の感情がある。それは、それに伴ふ知的状態に對する關係において、結果でなくむしろ原因である。それは表象を産むものであつて、表象から生れたものではない。第一の性質の感情は知性下 *infra-intellectuelle* のものと呼ばれ、第二の性質の感情は超知性 *supra-intellectuelle* のものと稱せられる。即ち、表象の結果であり、表象に附け加はる感情のほかに、表象に先立ち、表象を潜在的に含みそして或る點まで表象の原因であるやうな感情がある、とベルグソンはいつてゐる。彼の種類の感情は創造的である。創造は何よりも感情を意味する。單に文學や美術のみでなく、科學上の發見についてもそのやうにいふことができる、そして倫理に關してもまたさうである。ベルグソンによると、人類的倫理はこのやうな起知性的な感情にかかはり、これに反し

て社會的倫理はむしろ知性下の感情に關係してゐる。そこで我々の言葉を用ゐて説明するとういふことにならう。倫理はパトスのうちにある、パトスは客體とはどこまでも秩序を異にする主體の主體性の意識として根源的であり、従つて深いパトスは表象によつて土臺附けられてゐるといふ如きものではない。人間的倫理は本來このやうな深いパトスに根差すのでなければならぬ。けれども主體は客體と辯證法的な關係にあり、主體の側に根源性は存しながらしかも主體が客體から規定される方面があるやうに、パトスの意識にはまたロゴ斯的意識によつて規定される方面がある。このやうな關係においてパトスにも段階、その深淺の別があるであらう。主體的になることによつてパトスは愈々深くなり、これに反して知性下のといはれるやうな感情は客體の方向に浮んだ、表面化された浅いパトスである。格率的倫理も倫理である限りパトスにかかはるものであるが、この場合パトスはむしろ知性下のものである。主體と客體とはもどこまでも秩序を異にしてゐる。従つて、主體がいば客體に縛られ、そのうちに埋れてゐるやうな場合、格率的倫理の場合においては、パトスは知性下のであるのに反して、超知性的といはれるやうな深いパトスに根差した人間的倫理の場合においては、主體は客體に對して内在的連續的でなく、超越的非連續的關係に立つてゐると考へられるであらう。ベルグソンは社會的倫理と人類的倫理との

差別は程度上のものでなく、閉ぢたものと開いたものといふやうな性質上のものであり、兩者の關係は飛躍的非連續的であると論じてゐるが、そのことは原理的には主體と客體とを全く秩序の異なるものと見ることによつて初めて理解され得るであらう。

そこで明かになつたことは、人間的倫理においては主體の客體に對する超越或ひは非連續の關係が含まれるといふことである。かやうな意識を私はミュトスの意識と名附ける。格率的倫理がドクサ的倫理であるとすれば、人間的倫理はミュト斯的倫理であるといふことができるであらう。人間的倫理の中心に立つてゐる模範の意味を有するやうな人間はつねに多かれ少なかれミュトス化されてゐる。かやうな人間は英雄（この語の伴ひ得る種々の通俗的意味を離れて）と呼ばれ得る。人間的倫理はベルグソンのいふやうに英雄の呼び掛け *l'appel du héros* によつて生ずる。英雄といふのは客觀的に與へられたままの存在ではない。例へばソクラテスが今も我々にとつて模範の意味を有する限り、彼は單に過去の存在でなく、現在なほ生きてゐるのでなければならぬ。しかるにこのことがあるのはミュトス化が行はれるからである。我々は我々の模範を我々の間に求めることもできれば、千年も前の過去に見出すこともできる。このやうなことが一般に可能であるのは、他の機會に論じた如く、主體と客體とが、従つて私のいふ事實としての歴史と存在とし

ての歴史とが、單に内在的連續的でなく、また超越的非連續的であつて、そのためにひとは彼の生命の燃焼せる事實としての歴史の立場から存在としての歴史の秩序における如何なる時へも自由に降り立ち得るからのことではなければならぬ。パトスによつてミュトス化が行はれるのはこのやうな關係においてである。英雄は單に客觀的に與へられたものでなく、同時に主體的に、我々の深いパトスから創造されたもの、つねに新たに創造されつつあるものである。かやうなものとして彼は現在に生きてゐる。パトスはその深みにおいて眞に動的なもの、眞に現在のなものである。ベルトラムはニーチェに關する彼の書物のなかで、あらゆる出來事のうち歴史として存續するのは、つねに究極は——教會的な、浪漫的な、或ひは傳奇的な附隨の意味を離れて、レゲンデ（ミュトス）である、といつてゐる。「かくの如き教會的意味を離れた意味でのレゲンデは、歴史的傳承の最も生命的な形態である。その最も原始的な同時にその最も究極的な、同時にまたその最も古い、そしてその最も深い形態である。ひとりそれのみが、つねにはたらくけるものとして、太古と今日とを眞に結合する、ただそれのみが聖者と民衆とを、英雄と農民とを結合する、豫言者と後代とはただここにおいてのみ出會ふ。」ベルトラムによると、過去の人格は、過ぎ去つたものの知識及び認識としてではなくただミュトスとしてのみ生きて歴史に

傳はるのである。かやうな見方はもとより科學としての歴史の立場においてはそのまま承認することは許されないであらう。しかしそれは少くとも倫理の立場にとつてはより眞であり得るやうに思はれる。ただ、我々はベルトラムの如き根本において有機體説的な歴史觀——そこでは歴史も結局自然となる——を承認することができないと共に、ミュトスを歴史的傳承の形式といふ風にのみ考へることができぬ。眞に倫理的な意味を有するミュトスは單に歴史的傳承的なものではなく、むしろベルグソンのいふやうな前進的 *la marche en avant* のものであるべきであらう。ミュトスはパトスから生れるのであるが、パトス的なものは動的なもの、現在のなもの、未來がそのうちに喰ひ入れる現在のなものである。パトスは根源的には客體的存在によつて規定されるのでなく、眞に深いパトスは主體的事實を根源的に表出する。しかるに事實は存在に對して存在の根據の意味をもつてゐる、それ故に倫理的なミュトスは生成した人間を現はすよりもむしろ人間の生成原理を現はすと考へることができる。「人類 *l'humanité*」を愛する力を汲み取るとひとが感じたのはつねに人類の生成原理 *le principe générateur de l'espèce humaine* との接觸においてである、とベルグソンもいつてゐる。人間的倫理は深まるに従つて存在の根據ともいふべき主體的事實、事實としての歴史に接觸する。かやうなものとしてそれはその純粹な姿においては傳統

的であるよりも創造的である。

ここに社會的歷史的見地を入れて見ると、人間の倫理のミュトスの性格は一層明瞭になるであらう。ミュトスの意識は社會の危機における、歴史の轉形期における意識形態として特殊な意味をもつてゐる。この時期においては倫理は多くミュトスの形態をとる、そしてそれがおのづから英雄主義的なものになるといふことは、我々の屢々現實の歴史において經驗することである。多難の時代には英雄が現はれる、といふ風にいはれる。これは種々の意味に解釋することができるであらうが、その理由のひとつが、かやうな時代には人間のミュトス化の傾向が著しくなるところにあるといふことは否めないであらう。そのときひとは彼等の行動において何人かと呼び掛けられ、彼に従ひ、彼についてゆくことを欲する。何人かが多かれ少なかれミュトス化されて英雄になる。倫理は格率的でなく、人間的になるのである。危機の意識において格率的倫理が揺り動かされると、人間の倫理が求められることになるのである。倫理的なミュトスほどのやうなミュトスでもなく、人間のミュトス、ミュトス的人格であり、そこにこのミュトスの倫理性がある。尤もどのやうなパトスの意識もロゴスの意識と結び附いてゐる、従つて深いパトスから發した倫理もやがて或る教義に、知性における説明的な表象にまで展開されるに至る方面のあることは當

然であらう。

人間的倫理はつねに性格的である。もとよりそれが單に個人的であるといふ意味ではない。それは人間のミュトスを求めるといふ意味においてすでに個人的であることができぬ。多數の者がひとつの世代、ひとつの民族がひとりの人間を模範として行動することがある。その場合も、むしろそのやうな場合こそ倫理は性格的である。パトスは本來性格的であり、性格的なものはパトス的なものである。そして單に個人的なものは眞に性格的でなく、ひとは他とパトスを共にすることによつて眞に性格的となる。その意味では倫理はパトスのうちにあるといふよりもシムムパティア（パトスが共なること）のうちにありといふべきであらう。ところでパトスは根源的なものとして人間に屬してゐる。人間はその根本的規定において單に客體でなく、同時に主體であるからである。従つてパトスに深淺の別があり、そのミュトス化に程度の差があるにしても、我々はつねに多かれ少なかれ他の人間をミュトス化してゐるのである。倫理的小英雄はつねに我々の傍にある。子供の親に對する場合が既にさうである。ミュトスの倫理は一定の歴史の場合において特に顯著になるにしても、それはつねに何等かの仕方で日常の生活のうちに含まれ、自覺してゐると否とに拘らず、それによつて我々の現實の倫理的な生活は生命的なものとなつてゐる。ベル

グソンのいふやうに習慣を基礎にする格率的倫理が生命的なものとなり得るのも、それが人間的倫理と結び附くからのことであらう。格率的倫理が創造性を缺くのに反して、人間的倫理は創造的である。創造の根源はパトスである。従來の倫理學において多く問題とされてゐない倫理的文化における創造性に注意を拂ふことが大切であると思ふ。倫理も歴史的なものである。倫理的英雄たち、小英雄たちのジーニヤス——彼等のパトスが彼等のジーニヤスである——によつて倫理上の大小の諸創造はつねに行はれてきたし、また絶えず行はれつつある。タルドも模倣論の中でいつてゐる、「諸義務は、久しい以前からそれを實行してゐる者にはいかにも單純なものに見えるにしても、すべてその出發點においては個人的な獨創的な發明であつた。これらの發明は他の發明と同じやうに次々に現はれ、そして次々に傳播したのである。」ドグマ的となつて格率として存在する倫理にもその根源に溯ると創造的なものがあつたであらう。人間的倫理はつねに何等かの程度において創造的である。そこでは模範となる人間が模倣されるやうにいはれるが、それが人間的倫理である限り模倣は決して單なる模倣でなく、必ずそこには創造の方面が含まれてゐる。根源的なパトスの創造性が何等か動いてゐない限り倫理は眞に人間的であることができる。單なる模倣の過程においては倫理は反對にドクマ化され、格率化されることになるであらう。



しかしながら右に述べた限りでは人間的倫理といふものがなほ種々の曖昧さをもつてゐることは争はれない。そしてそれは、一方では英雄主義的乃至ニーチエ流の超人的倫理に、他方では神祕主義に陥る危険を免れ難い。ベルグソンが人間的倫理として説くところのものに實際にかやうな曖昧さ、かやうな危険が含まれてゐることは見逃せないであらう。むしろ彼はみづから進んでその倫理の英雄主義及び神祕性について語つてゐる。倫理に關するこのやうな見方が全部は間違つてゐないにしても、それだけでは不十分であると思ふ。それ故に我々は格率的倫理に對する關係において人間的倫理といふものを一般的には認めながら、このものをいまま少し仔細に考察しなければならぬ。

すでに述べたやうに人間的倫理はその本性において強制ではなく希求である。ベルグソンは人間的倫理は義務の倫理でなくて希求の倫理であるといつてゐる。しからば希求的であるやうなパトスは本來如何なる種類のものであらうか。それはプラトンのエロスであると我々は考へる。人間の倫理のパトスは格率的な倫理の場合のやうに單なるインテレストではない。ここでは人間の在り方は單にあの *interesse* でなく、すでに主體的な方向に深まつてゐる。客體に對する主體のなほどうかの超越の關係がないところでは、倫理は一般に人間的であることが不可能である。

インテレストの倫理は人間的倫理であることができぬ。このものはエロスの倫理でなければならぬやうに思はれる。エロスの根本的性質はプラトンもいつたやうに希求である。人間的倫理はもと命令するのではなく、説教するのですらない。ここでは「人間」は自分を示すだけでよいのである。彼の現在はそのだけで他の人間を倫理的に動かすに足りる、人々は彼の状態に向つて希求する。すべてこれらのことはインテレストよりも深いエロスのはたらきに屬してゐる。ところで更にエロスの根本的性質は、これまた、エロスについて嘗て最も深い思索をめぐらしたプラトンが論じてゐるやうに、その中間者の性質である。エロスは中間者の性質を有するものとして、その根本的規定において中間者であるやうな存在の優越な在り方を現はしてゐる。そして人間はまさに中間者である。かやうにして人間的な倫理はエロス——我々はこの語をつねにプラトンの廣さと深さとににおいて理解する——にもとづくと考えることができであらう。しかしながら中間的といふことはあたかも中間的として或る曖昧さを含むであらう。人間といふものは曖昧な存在である。我々が人間的倫理といつてきたものが曖昧であるのも偶然ではなく、むしろ人間の存在の根本的な曖昧さ、そしてエロスの中間者の性質にもとづくのである。人間的倫理は單なる人間的倫理としては曖昧であることを免れない。格率の倫理は或る自明性を擔つてゐる、けれどもそれはまさに格率的であつて

人間的ではない。エロスはインテレストとは異つてゐる、エロスにはすでに客體からの主體の、主體の方向における超越もしくは深化が含まれてゐる。しかしまたエロスは主體のどこまでも主體的なものに向ふ愛ではなく、主體のすでに客體的なものに向ふ愛である。

### 三

右の如く人間的倫理には或る根本的な曖昧さが含まれるのに反して、格率的倫理は何か明瞭なものであるかのやうに見える。ここでは倫理はドグマ化され、概念化されて、いくつかの徳目、従つてまた不徳目が數へられ、明示されてゐる。この倫理は格率において類型化されてをり、人間を類型化する。そのことはいはゆる倫理的文學即ち勸善懲惡の文學における人間のタイプを見てもわかるであらう。この種の文學においては徳目、それ故にまた不徳目に従つて、それを原理として、人間のタイプが構成される。そしてこのやうにして構成されたタイプは類型的なものであるのがつねである。かやうな文學が善い意味においても悪い意味においても通俗性を有するのは、その基礎となつてゐる倫理が格率的倫理であつて、このものが上に述べた意味において通俗倫理であるためである。格率的倫理は人間を類型化するが、それは主體の側面から見るとやはり

また曖昧なものである。この範疇は「ひと」であつた。「ひと」とは誰であるか。我のこともなく汝のこともなく、そして我のこともあり汝のこともある。そこにこの倫理の曖昧さがある。この倫理は格率において客觀的な概念的な明瞭性を與へられてゐるとはいへ、その根源はベルグソンの説くやうに習慣である。格率的倫理はコンヴェンションナルなものである。コンヴェンションが成立するためには、人間の生活は單に本能に委ねられることなく、知性のはたらきが加はらねばならないであらう。けれどもこのとき知性は倫理の明瞭性を規定するものでなく、主として實用主義的なものである。習慣はインテレストにもとづき、コンヴェンションはパトスに膽はれることによつて通用するのである。格率的倫理は家族とか國民とかに關係してゐる。それはいはゆる閉ぢた社會として客觀的に見ると限定されたものであるが、主體的に見るとなほ限定されぬものを含んでゐる。それはパトス的な結合である。例へば民族といふものは血とか地とかを基礎として考へられるが、血や地は單に客觀的自然的なものとしてでなく、或る主體的自然的なもの、従つてパトス的なものとして理解されるのである。

格率的倫理における「ひと」が曖昧なものであるやうに、人間的倫理における「人間」も曖昧なものである。それは英雄といふ意味でミユトス化され、神祕化されてゐる。この倫理も主體的

に見るとなほ曖昧なものであつて、我々はその根柢としてエロスを見出した。エロスは如何にして限定され得るであらうか。エロスはプラトンにおいてのやうにアイデアに向ふものとされ、アイデアの限定によつて限定されると考へることができる。しかしアイデアの限定は要するに對象的な限定にほかならず、そのやうな限定によつては倫理は人間的倫理としての特性を失ふばかりでなく、主體的には依然として限定されぬものを残してゐる。プラトンによるとエロスはデモンである。主體的限定の根據が明かにされるのでなければ倫理は根本において限定され得るものでない。そこで對象的にアイデア的なものを考へるのでなく、カントにおいてのやうに主觀的に實踐理性といふものを考へたならば、如何であらうか。カントは何等のインテレストにも關はらない純粹な意志の倫理を確立しようとした。しかし彼の説く人格の倫理にも不十分なところがある。カントはなほ倫理は一般に格率的でなければならぬといふ偏見に囚はれ、倫理をいはゆる斷言的命令の形で現はした。斷言的命令は、「汝の意志の格率がつねに同時にまた一般的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」といふ。かやうな形式によつては倫理は非個性的、従つて沒人格的とならざるを得ず、人格の意味はカントの意圖に反して否定されてしまはねばならないであらう。カントにとつて人格とは理性的存在を意味するが、理性はすべての人間において共通な普遍的な要

素であるから、これを基礎としてはそれぞれの人格の固有性或ひは獨自性は考へられないのである。自由な人格の結合と考へられたカントのいはゆる目的の王國の基礎は單なる理性に求めることができる。

このやうにしてイデアの限定によつても、理性の限定によつても、倫理は限定され得ないとすれば、如何に考ふべきであらうか。倫理の含む根本的な曖昧さは客觀的な限定によつては克服され得ないものである。眞に主體的なものの方向における倫理的限定は如何に考へらるべきであらうか。ここにエロスの愛よりも深いアガペ的愛の問題がある。アガペはパトスのなものであるが、また同時にロゴ斯的なものである。ちやうど感覺といふ場合、それは一方原初的な對象的意識を現はすと同時に、他方感覺的といふことは肉慾的といふやうに對象と直接に結び附いたパト斯的なものを現はすのと同様である。感覺が客體的な方向の極限におけるロゴスとパトスの統一であるとすれば、アガペは主體的な方向の極限におけるパトスとロゴスの統一である。このやうなアガペの限定によつて初めて倫理は眞に限定され得るやうに思はれる。アガペは主體的に限定された我と汝の關係として成立する。エロスが對象に連續的融合的に結合しようとするのに對して、アガペは我に附いたものとして汝を内容に、對象にもつといふのではない。我と汝は絶対に非連續的

である。アガペは我の體驗といふ形式に入るものではない。アガペは我と汝の間に生ずるのである。このやうなアガペに至るまでは人間的倫理はどこまでも曖昧にとどまるであらう。

## 道徳の理念

## 一

マックス・ウェーベルは『職業としての政治』といふ講演の中で政治と倫理との關係を論じ、そのさい心情倫理 *Gesinnungsethik* と責任倫理 *Verantwortungsethik* とを區別してゐる。心情倫理は行爲における心情の純粹性を重んじ、行爲の結果については問はない。しかるに責任倫理は行爲の結果を問題にし、これに對して責任を負ふべきものと考へる。ウェーベルによると、すべての倫理的行爲は二つの根本的に異なる格率のもとに立つことが可能である、即ちひとは彼の行爲において心情倫理的立場をとることもできるし、責任倫理的立場をとることもできる。心情倫理的な格率のもとに自己が正しいと信ずる行ひをして結果は顧みないか、それとも責任倫理的な格率のもとに自己の行爲の結果に對して責任を負ふかといふことは、我々の道徳的態度において深い



對立を形作つてゐる。

ウェーベルの責任倫理の觀念は重要な意味を有し得るものである。それは從來の倫理學において結果説といはれるものの新たな評價を可能にするであらう。即ちそこでは行爲の結果は單なる功利主義の立場を離れて、責任といふ道德の根本概念のもとに置かれる。そしてこれは自己の行爲を社會的に理解することによつて必然的となるのである。我々は社會的存在である故に我々の行爲の結果に對して責任を負はねばならぬ。結果を慮るといふことは個人的立場において必要とされるのでなく、自己の行爲の他の人々に及ぼす影響を考へる社會的立場において要求されるのである。人間は社會的存在として社會に對して責任を負うてゐる。しかるに行爲の結果を問はない心情倫理は社會に對して無責任になり易い。自己の心情の純粹性を守ることのみが問題であるならば、爲すよりも爲さぬことの適當である場合が尠くないであらう。かくして心情倫理は歴史の重大な瞬間において自己に逃避し、何等の行動にも出ないといふことになる。行爲の結果が全く問題でないならば、我々は何故に行爲しなければならぬかの理由も理解し難いであらう。しかるに本質的に實踐的な社會の立場から見ると、或る事を爲さないのは結果において他の事を爲したのに等しく、従つてひとはその爲さないことに對して責任を有することになる。心情倫理が

行爲の結果を問はないのは、結果は種々の外的な事情に依存すると考へるためである。善い意志にも拘らず悪い結果の生ずることは我々のしばしば経験するところである。善いものから善いものが、悪いものから悪いものが結果するとは限らない。結果は我々の意志にとつて外的なものに左右され、従つて結果を考へる行爲は他律的にならざるを得ないといはれるのである。確かに結果は意志にとつて外的なものに依存してゐる。しかしこの外的なものがまた決して單に外的なものでないことに注意しなければならない。我々の行爲の結果を左右すると考へられるのは一般に我々の環境であり、しかるに環境は生命を有するものの存在に缺くことのできぬものである。人間はつねに環境において生きてゐる。環境は彼の歴史的存在にとつていはば構成的である。行爲の結果をただ外的なものと考へることはこの根本的な事實を理解しないものといはねばならぬであらう。結果は意志の内容である。それ故に結果を問はない心情倫理はカントにおいての如く、——制限なしに善と考へられ得るものは善き意志のみである、とはカントの有名な命題である、——形式主義に陥らざるを得ないのでなく、人間を具體的に環境における存在として把握してゐないといふ缺點をもつてゐる。

しかしながら他方ウエーベルが心情倫理と責任の觀念とを分離したことは事實に合致しないで

あらう。心情倫理も責任を重視することはカントの倫理學等において見られる通りである。ただこの場合、いはゆる責任倫理が他に對する、社會に對する責任を問題にするのに反して、心情倫理は自己に對する、自己の良心に對する責任を重んずるといふ差異があるのである。カントの道徳論のリゴリズムの示す如く、心情の純粹性を尊ぶといふのはセンチメンタリズムではなく、自己の良心に忠實であることに基いてゐる。しかるに結果を重視する責任倫理はこの點においては却つて無責任になり易い。もし結果のみが問題であるならば、ひとは必ずしも良心的に行爲することを要しないであらう。良心的であらうとするとむしろ悪い結果になることも少くないのである。結果は手段を神聖にするといふことが我々の道徳であるならば、所期の結果に達するためにはあらゆる非良心的な手段を用ゐて差支へないことになる。しかしそれは自己の人格を抛棄して自己を單なる物として取扱ふことである。良心的であるといふことは自己の人格に對して責任を負ふといふことを意味してゐる。結果は未來に屬する。しかるに人格は現在のものである。未來のために現在を問はないことは自己の人格を無視することになるであらう。人格は責任の主體であつて、人格的な行爲といふのは自己に對して責任を負ふ行爲である。心情倫理が行爲の自律性を原理にするのも、自己に對する責任を重んずるためである。

責任は道德の根本觀念である。ウェーベルの責任倫理と心情倫理との區別は、一方が責任を問題にするのに反して他方はこれを問題にしないといふことにあるのでなく、前者が社會に對する責任を問題にするのに反して後者は自己の人格に對する責任を問題にするといふことにあると考へられねばならぬ。しかるにそのいづれも一面的、抽象的である。人間は自己に對して責任を有すると同時に社會に對して責任を有するのである。從來の人格主義の道德が個人主義に陥つたとすれば、最近の全體主義の道德は自己の人格に對する責任を輕視してゐる。ところで人間は自己に對する責任を有すると同時に社會に對する責任を有するといふのは如何なる意味であり、またそれは如何なる根據によつて然るのであらうか。

## 二

既にいつた如く人間はつねに環境において在り、彼のあらゆる行爲は環境に對する適應の意味をもつてゐる。生活することは環境に適應してゆくことである。行爲はすべて環境に對する適應の意味をもつてゐるとすれば、行爲にとつて結果は決して無關係であることができぬ。適應するといふのは一定の結果に達することである。この適應の仕方は人間の場合すぐれて技術的である。

人間は技術的に環境を形成することによつて環境に適應してゆく。環境に適應することは環境を形成してゆくことである。しかるに環境を形成してゆくことは同時に自己を形成してゆくことである。人間は働くことによつて作られる。ところで環境の形成が同時に自己の形成であるといふには、人間は環境に働き掛けることにおいて同時に環境から働き掛けられるといふ關係が存在するのみでなく、このやうに環境から働き掛けられながら同時に自己を失ふことなくどこまでも獨立な、自律的な、自己集中的なものであるといふ關係が存在しなければならぬ。言ひ換へると、人間の行爲は一方環境に對する適應であると同時に他方自己自身に對する適應である。一方は自己と環境とが一つになることであるとすれば、他方は自己が自己と同一に留まることである。前の關係のみあつて後の關係がないならば、我々は獨立の個體であることができないであらう。これらの同一の關係は共に單に靜的なものでなくて動的發展的なものである。環境に適應してゆくことが環境を形成してゆくことであるやうに、自己に適應してゆくことは自己を形成してゆくことである。人間の行爲は環境形成的であると同時に自己形成的である。

いま行爲はすべてかくの如き性質のものであるとすれば、ひとは古典哲學において *de potentia* と仕事 *operatio* が結び附けて考へられたといふことに重要な意味を認め得るであらう。プラトンの

『ポリテイア』の中でソクラテスは先づ眼の徳について語り、眼は自己に屬する仕事を善く爲す場合、即ちすぐれた視力を有する場合、徳を有するといはれる、と述べてゐる。各々のものには固有の徳がある、なぜなら視ることは眼のみの爲し得る仕事である如く、各々のものは自己のみが、或ひは他よりも自己が最も善く爲し得る仕事を有するからである。このやうに語るソクラテスによると、生命は靈魂の仕事である。自己に屬する仕事を善く爲す靈魂は善い靈魂であり、その固有の徳を缺く靈魂は悪い靈魂である。爲さぬことは徳であり得ず、徳とは爲すこと、善く爲すことである。徳は活動と、活動は仕事、自己に固有の仕事と結び附いてゐる。徳と活動或ひは行爲がこのやうに仕事と結び附けて考へられるところから、徳と技術とがまた結び附けて考へられた。『ゴルギアス』の中でソクラテスは、建築術、造船術、醫術等に絶えず關係附けながら、善とは何であるかを説明してゐる。例へば善い建築家即ち徳を有する建築家といふのは、自己の形成するものに正しい形 *εὐσέβεια* を與へる者である。彼は役に立つ家を作ることができる。役に立つ家といふのは秩序を有する家のことである。身體や靈魂についても同じやうに考へられる。身體のうちに秩序が具はることによつて健康その他の身體の徳を作り出し得る者が善い醫者である。靈魂の徳といふのも靈魂のうちに作られる秩序にほかならぬ。ところでこのやうに行爲もし

くは實踐と技術的領域における仕事とが同様の構造を有するとすれば、徳は知であるといふソクラテスの命題の決して抽象的なものでないことが理解されるであらう。善い建築家はたまたま秩序を有する家を作るといふのでなく、知識に基いてつねにこのやうな家を作り得るのであつて、それが建築家の徳である。徳は仕事における有能性にほかならず、知識の有無は建築家の徳不徳にとつて決定的である。プラトンに見られる右の如き考へ方はアリストテレスによつて一層發展させられた。アリストテレスにおいても徳は活動と、そして仕事と結び附けられ、更にそれは目的 *telos* の概念と結び附けて考へられた。目的といふのは、例へば建築家が形成する煉瓦、木材等のうちに實現してくる家の形であり、この目的に達するとき彼の制作的過程は終末に達する。過程の終末にあるものが目的である。その活動が終末に、従つて結果に達することのない建築家は悪い建築家である。善い建築家、徳のある建築家といふのは現實に家を作り上げて結果に達し得る者のことである。

ところであらゆる行爲がすでに述べた如く形成的な意味を有するとすれば、かやうに行爲と制作 *poiëis* とを關係附けて考へることは單なる比論以上の意味を有しなければならぬであらう。無内容な、それ故に仕事でないやうな行爲はただ抽象的に考へられ得るのみである。仕事におけ

る有能性を離れて道德を考へることは抽象的である。環境形成的にせよ、自己形成的にせよ、形成の意味を有しないやうな、従つて制作の意味を有しないやうな行爲があるであらうか。我々の現實の生活は環境形成的であり、自己形成的であり、これなしには生命は存續し得ない。環境の形成は同時に自己の形成であり、自己の形成は同時に環境の形成である。自己の仕事を善く爲すことに努力するよりも自己の形成にとつて大切なことはないであらう。人間と仕事を別のものと考へることは抽象的である。もとより我々の行爲のすべてが家や寢床の如き物を作る行爲であるといふのではない。しかし物を作るとはいはれぬ行爲も人間を作るといはれ得るであらう。それは我々自身の人間を作るのであり、また他の人々に働き掛けて彼等の人間を作るのであつて、その意味において形成的と考へられる。その際他の人々は自己の環境と見ることができ、この環境に働き掛けることにおいて自己は逆にこの環境から働き掛けられ、環境の形成は同時に自己の形成となるであらう。

かやうに我々の行爲をすべて制作的或ひは形成的活動と考へることに困難を感じる者もないではない。尤もその困難は右に述べた二つの點に注意することによつて差當り除かれ得ることである。即ち先づ生命あるものはすべて環境に適應すると共に自己に適應することによつて生活する



といふこと、次に人間の形成も根本的な意味においてはひとつの制作であるといふことを考へなければならぬ。しかしそれにしても實踐と制作とはなほ區別を要するのではなからうか。なるほどアリストテレスの如きも兩者の差異について論じてゐる。それらは先づ共に觀想から區別される。アリストテレスによると、觀想の對象が恆にあるもの、不變なものであるのに反して、制作と實踐とは他のやうにでもあり得るもの、變ずるものを對象とする點において同じである。後二者の差異は、制作においては目的は活動そのものではなくて他のもの即ちそれによつて作られる作品であるのに反して、實踐においては活動そのものが目的であるといふところにある。前の場合目的は活動の外にあるのに反して、後の場合それは活動の内にある。しかしながら實踐と制作とはその對象の性質が同じである以上、如何にしてこのやうな差異が考へられ得るであらうか。『形而上學』第九卷第六章においてアリストテレスはキネシスとエネルギーとを區別してゐる。キネシスは運動を意味するが、それはテロス（終末、目的）にない運動である。例へば、家を建てることはひとつの運動である。家を建てたときこの運動はテロスに達するのであるが、それと共にこの運動は終り、これが運動にある限りテロスにないのである。従つて家を建てると同時に建てたといふことはできぬ。しかるにエネルギーと呼ばれるすぐれた意味の運動においては、

例へば、視ると同時に視た、考へると同時に考へたといふことができる。この場合、視ることの目的は視ることのほかになく、考へることの目的は考へることのほかになく、即ち活動そのもののほかに活動の目的はないからである。これに反して家を建てる活動においてはこの活動そのものではなく建てた家が目的である。かやうにしてアリストテレスが實踐と制作とを區別して實踐においては活動そのものが目的であるといふ場合、その實踐は視るとか考へるとかいふこと、要するにテオリア（觀想）を意味するであらう。まことにアリストテレスは、觀想はひとつの實踐であるのみでなく、最高の實踐であると考へたのである。制作と實踐とを區別しようとした彼は觀想そのものを實踐と見ることになつたのである。その際行爲と見られるものの對象は他のやうにでもあり得るものではなく、不變なもの、永遠なものでなければならぬ。我々はむしろ觀想をも制作的活動の一種と見ようと欲するものである。今そのことは別にして、少くとも實踐の對象が制作の對象と同じく他のやうにでもあり得るもの、變ずるものである限り、行爲はすべて制作的行爲であると考へて然るべきではなからうか。實踐は人間を對象とするといつても、人間もまた他のやうにでもあり得るもの、變ずるもの、即ち可塑的なものである。

それにも拘らず、實踐を制作と考へることにはなほ困難が感じられるやうである。そしてその

困難の最も深い理由は、人間は主體であり、實踐は本質的に主體的なものであるといふ點に横たはつてゐる。ギリシア哲學は實體哲學であつて、主體哲學ではなかつた。技術と實踐との區別に關してアリストテレスは、實踐は「人間にとつて善なるものと惡なるもの」の見地に立つと述べてゐるが、このやうな善とか惡は人間と行爲を主體的に捉へることによつて考へられ得るものである。イデアの哲學は主觀の哲學に代られなければならない。この點においてカントの倫理學は重要な意味をもつてゐる。しかしながらカントの人格の概念はなほ抽象的である。彼のいふ主觀と我々の意味する主體とは同じではない。主體は單なる主觀をいふのではなく、むしろヘーゲルのいはゆる實體にして主觀であるものが主體である。即ちいはば主觀の概念と實體の概念との統一として主體の概念が考へられ、これによつて行爲と制作とを一つに考へることが可能になり、すべての行爲は制作の意味を有するといひ得るのである。人間が單に主觀的なものと考へられる限り、道德的行爲と制作とは別のものと考へられるのほかない。しかし制作も決して單に客觀的な過程でないやうに、道德的行爲も決して單に主觀的な作用ではない。制作は主觀的なものと客觀的なものとの統一であるとすれば、我々の行爲にはすべてそのやうなところがある。制作における主觀と客觀との統一も決して單に直接的なものではない。道德的行爲は自覺的であるといは

れるとすれば、制作もまた自覺的であるといはねばならぬであらう。

## 三

我々は主體として獨立なもの、自律的なもの、自由なものである。かやうな主體は何よりも責任の主體である。我々は自己の如何なる行爲の責任をも脱れ得るものではない。自己の行爲の責任を他に轉嫁することは自己の人格を拋棄することである。我々はつねに自己に對して責任を負うてゐる。我々は自己の行爲において良心的でなければならぬ。眞の良心は自己の行爲の動機についてのみにでなく、その結果についても責任を感じるであらう。結果に對する責任を除いて眞の責任といふものは考へられない。行爲の動機に對してのみ責任を負はうとする者は完全に責任を負ふ者でなく、眞に良心的であるとはいへぬ。行爲の結果に對して責任を負ふといふことは單に自己の外部に對して責任を負ふことでなく、また自己自身に對して責任を負ふことである。なぜならすべての行爲は自己を形成するといふ意味をもつてゐるから。自己に對して責任を有するといふことは自己の形成に對して責任を有するといふことである。人間は歴史的なものとして不變なものでなく、行爲において形成されるものである、行爲は制作の意味を有する故に人間は行

爲において形成されるのである。行爲を制作的行爲と解することに反對する者は、人間を歴史的なものと見ないで、永久に不變な人格といふやうなものがあるかの如く考へてゐるのである。行爲は自己を形成するものである故に、爲すこと、善く爲すことに對して我々は責任を有してゐる。もし行爲の結果が自己の人格に關はりのないものであるならば、我々の良心は行爲の結果に對して責任を負ふことを要しないであらうし、また何故に一般に爲すことが爲さぬことよりも善いかの理由も理解し難いであらう。

ところで人間は環境を形成することによつて自己を形成することができる。行爲するといふのは心のうちに留まることでなく、身體を介して外へ出てゆくことである。人間はつねに環境における存在であり、環境は彼の存在にとつていはば構成的である。環境は絶えず我々に影響を及ぼし、我々の存在と行爲とを規定する。従つて環境を形成することは自己を形成することであり、環境を形成することなしには自己は形成され得ない。我々の行爲によつて環境は變化されて新たなになり、かやうに新たななつた環境は逆に我々の人間を新たに形成することに働くであらう。しかしながら何故に我々は環境に對して責任を負はねばならぬであらうか。環境の形成なくして自己の形成はあり得ず、従つて自己の形成に對して責任を有する者は環境の形成に對しても責任を

有するといはれるにしても、かくの如き意味における環境に對する責任は結局自己に對する責任以外のものとなく、環境そのものに對する責任とはいひ得ないであらう。自己に對する責任を通じてのほか我々は環境に對して責任を有しないのであらうか。

もし環境がただいはゆる環境の意味のものに過ぎないとすれば、我々は環境に對して本來的な責任を有しないであらう。環境に對して我々が責任を有するといふには、環境は單なる環境でなく却つて主體の意味を有しなければならぬ。主體は他の主體に對してのみ責任を有する。我々の環境は我々と同様に主體であるところの他の人間、他の人格であり、これに對して我々は責任を有すると考へられるであらう。しかしながら彼等は主體として獨立なものの、自律的なものであり、かくて彼等は彼等自身に對して銘々責任を有するといはれるにしても、或ひはいはれる限り、何故に我々は彼等に對して責任を負はねばならないであらうか。そしてたとひ我々は彼等の個々の個人に對して責任を有するとしても、そのことは我々が社會に對して責任を有するといふことと同じであらうか。社會は各々の個人のいづれとも、諸々の個人の和とも等しくない。社會を單に個人と個人との關係と考へることも、社會からその實體性を奪つてしまふことになるであらう。社會は我々の存在の根據である。言ひ換へると、人間は社會から形成されるものである。恰も家

や寢床が我々によつて作られたものであるやうに、人間は社會から作られたものである。作られたものにとつて運動の原因は自己のうちにない。家が作られる場合、運動の原因は家にあるのでなくて人間にある。しかし他方アリストテレスもいつたやうに家は家から生ずると見ることができる。技術によつて出てくるのはその形が技術家の心のうちにあるやうなものである。ところで形は各々のものの本質である。従つて家は家から生ずるといはれる。家は建築家の活動から生ずるといはれると共に家は家から生ずるともいはれるのである。恰もそのやうに、人間は自己自身から形成されるといひ得ると共に人間は社會から形成されるともいひ得るのである。人間は作られたものとして家の如きものでなく、獨立な主體である。このやうに獨立な主體を作るものは環境と見られる社會でなく、主體としての社會でなければならぬ。普通に我々が主體であつて社會は我々の環境であると考へられてゐる。けれども我々が作られたものである限り我々は主體であるよりも客體であり、環境といはれる社會の一部分に過ぎない。我々はすべてこの環境的社會ともいふべきものに屬してをり、その際主體と考へらるべきものはむしろこの環境的社會を作る社會である。環境的社會に屬するものとしての我々にとつてそのやうな主體的社會は超越的である。しかしながら人間は獨立なものとして作られ、作られたものであると共に作るものとして働く主

體である。かくの如き主體としての我々にとつて環境的社會はまさに環境であり、我々の作るものである。即ち環境に對して形成的に働くことによつて我々は主體的社會或ひは創造的社會の一要素として働くのである。そのとき我々は自己の主體的超越の根柢において創造的社會と一つである。かくの如き超越なくして主體は考へられず、行爲も考へられない。そして人間が社會に對して責任を有するといふのは何よりもかくの如き創造的社會に對してである。なぜならその場合社會に對する責任は同時に自己に對する責任であるから。その場合我々は自己に對する責任を介して社會に對する責任を有するのでなく、むしろ社會に對する責任を介して自己に對する責任を有するのである。我々が他の個人に對して責任を有するもの、かやうな社會に對する責任を介してである。言ひ換へると、我々は創造的社會の要素として互に對して責任を負うてをり、互の呼び掛けに應へる義務を有してゐる。他の人間の呼び掛けに應へることはこの社會の呼び掛けに應へることである。我々は社會の創造に参加すべき責任を有してゐる。環境的社會を變化し形成してゆく主體的社會の創造に参加し、環境的社會を變化し形成してゆくことが我々の行爲の課題である。もとより環境的社會と創造的社會とは抽象的に分離さるべきものでなく、存在するのは一つの社會の自己形成であり、自己發展であつて、我々の自己形成、自己發展もその中に包まれて



る。かやうな社會の發展に協力することが我々互の任務である。それは人格の問題であると共に仕事の問題であり、良心の問題であると共に有能性の問題であり、意志の問題であると共に知性の問題である。

※巻数を示すローマ数字はすべてアルファベット「A-Z」に代えてある。

※人名表記で次のような統一を行った。

Windelband「ウインデルバント」「ヴインデルバンド」は、共に「ヴインデルバント」に書き換える。  
Heidegger は一箇所「ハイデッガー」で七箇所「ハイデッゲル」であるので、後者に統一する。  
Montaigne は一箇所のみ「モンテエニユ」であつたが、「モンテーニユ」に統一する。

Leibniz は「ライプニツ」と「ライプニッツ」が混在していたが、「ライプニッツ」に統一する。  
他巻と異なることがある人名表記をいくつか指摘しておく。

Kierkegaard キルケゴールは、「キェルケゴール」、Max Weber ウェーバーは、「ウェーベル」。  
Luther ルターは、「ルテル」、Hölderlin ヘルダーリンは、「ヘルデルリン」などとなっている。

## 後記

第五巻編者久野収によると本巻は、「マルクス主義の哲学的把握をとるることによって、逆に自分の哲学に目ざめはじめた著者が、『歴史哲学』を出発点として、ずっと向こうに自分の哲学体系の成立を予想しながら、書きつづけた試論的諸著作が収められる。」著者の三十歳代後半から四十歳代前半までの、壮年期の哲学論文である、と言うことです。

各論文の初出は、

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

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

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

人間學と歴史哲學：『理想』第55号 1935（昭和10）年5月。

表現に於ける眞理：『思想』第160号 1935（昭和10）年9月。

解釋學と修辭學：波多野精一先生獻呈論文集『哲學及び宗教と其歴史』1938（昭和13）年9月（岩波書店）。

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

人間主義：『廿世紀思想』第七卷『人間主義』1938（昭和13）年5月（河出書房）。後、『新

版現代哲學辭典』（日本評論社）の一項目「ヒューマニズム」として、および『續哲學ノート』に再録。なお辭典収録時に、一、起源 二、ルネサンスのヒューマニズム 三、ドイツのヒューマニズム 四、現代のヒューマニズム 五、現代のヒューマニズムの問題 という目次が付け加わった。

ヒューマニズムの倫理思想：岩波講座『倫理学』第15冊 1941（昭和16）年12月。『續哲學ノート』1942（昭和17）年4月（河出書房）に再録。

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

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

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

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

倫理と人間：『思想』第133号（「ケーベル先生記念」特集）1933（昭和8）年6月。論文集『人間學的文學論』1934（昭和9）年7月（改造社『文藝復興叢書』、『哲学ノート』に再録。

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

底本：三木清全集第五卷 1967年2月17日岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日:2008.4.16