

# 哲學入門

三木清

# 目次

序論	………	五
一 出發點	………	五
二 人間と環境	………	九
三 本能と知性	………	一八
四 經驗	………	二六
五 常識	………	三三
六 科學	………	三九
七 哲學	………	四九
第一章 知識の問題	………	六七
一 眞理	………	六七
第二章 行爲の問題	………	一五五
一 道德的行爲	………	一五五
二 德	………	一七一
三 行爲の目的	………	一八四
二 模寫と構成	………	七九
三 經驗的と先驗的	………	九六
四 物 關係 形	………	一〇九
五 知識の相對性と絶對性	………	一二八
六 知識の倫理	………	一四三

## 序

哲學に入る門は到る處にある。諸君は、諸君が現實におかれてゐる狀況に従つて、めいめいその門を見出すことができるであらう。ここに示されたのは哲學に入る多くの門の一つに過ぎぬ。しかし諸君が如何なる門から入るにしても、もし諸君が哲學について未知であるなら、諸君には案内が必要であらう。この書はその一つの案内であらうとするものである。

哲學入門は哲學概論ではない。従つてそれは世に行はれる概論書の如く哲學史上に現はれた種々の説を分類し系統立てることを目的とするものでなく、或ひはまた自己の哲學體系を要約して敘述することを目的とするものでもない。しかし哲學は學として、特に究極の原理に關する學として、統一のあるものでなければならぬ故に、この入門書にもまた或る統一、少くとも或る究極的なものに對する指示がなければならぬ。かやうなものとしてここで豫想されてゐるのは、私の理解する限りの西田哲學であるといふことができる。もとより西田哲學の解説を直接の目的とするのでないこの書において、私が自由に語つた言葉は、すべて私自身のものとして私の責任に

おけるものである。

すべての學は眞理に對する愛に發し、眞理に基く勇氣を喚び起すものでなければならぬ。本書を通じて私が特に明かにしようとしたのは眞理の行爲的意味である。哲學は究極のものに關心するといつても、つねにただ究極のものが問題であるのではない。我々が日々に接觸する現實を正しく見ることを教へ得ないならば、如何に深遠に見える哲學もすべて空語に等しい。この書が現實についての諸君の考へ方に何等かの示唆を與へることができれば、幸である。

本書の出版にあたつて岩波書店小林勇、小林龍介兩君並びに三秀舎島誠君に多大の世話になつたことを記して、感謝の意を表する。

一九四〇年三月

## 序 論

### 一 出發點

哲學が何であるかは、誰もすでに何等か知つてゐる。もし全く知らないならば、ひとは哲學を求めることもしないであらう。或る意味においてすべての人間は哲學者である。言ひ換へると、哲學は現實の中から生れる。そしてそこが哲學の元來の出發點であり、哲學は現實から出立するのである。

哲學が現實から出立するといふことは、何か現實といふものを彼方に置いて、それに就いて研究するといふことではない。現實は我々に對してあるといふよりも、その中に我々があるのである。我々はそこに生れ、そこで働き、そこで考へ、そこに死ぬる、そこが現實である。我々に對してあるものは哲學の言葉で對象と呼ばれてゐる。現實は對象であるよりもむしろ我々がそこに立つてゐる足場であり、基底である。或ひは一層正確にいふと、現實が對象としてでなく基底と

して問題になつてくるといふのが哲學に固有なことである。科學は現實を對象的に考察する。しかるに現實が足下から搖ぎ出すのを覺えるとき、基底の危機といふものから哲學は生れてくる。哲學は現實に就いて考へるのではなく、現實の中から考へるのである。現實は我々がそこにおいてある場所であり、我々自身、現實の中のひとつの現實にほかならぬ。對象として考へる場合、現實は哲學の唯一の出發點であり得ないにしても、場所として考へる場合、現實以外に哲學の出發點はないのである。

哲學はしばしば無前提の學と稱せられてゐる。しかるにそれが現實から出立するといふとき、現實といふものが前提されるといはれるであらう。けれど哲學にしても空無から始めることはできぬ。いはゆる無前提とは前提がないといふことでなく、最も必然的な前提に立つといふことでなければならぬ。現實は任意の前提でなく、如何にしても逃れ得ない前提である。現實から遊離した哲學も、その遊離することにおいてなほ現實に制約されてゐるのである。現實に出發點を取るといふことは、哲學の一つの立場をあらかじめ取るといふことではない。それを立場といふならば、それは哲學における唯一の立場である。對象としてでなく、基底として、場所として、現實はかやうな意味をもつてゐる。しかしながら、かやうに必然的なものが單に必然的なものに止

まる限り哲學はないであらう。哲學は基底の危機から生れるのであつて、そのとき必然的なものの必然性は揺り動かされ、ひとつの可能性に過ぎなくなつてくる。最も必然的と思はれてゐるものが單に可能的なものではないかと疑はれてくるところに、必然性の可能性へのこの轉換のうちに、哲學的意識は現はれるのである。かやうにして自己の前提であるものをみずから意識し反省してゆくことが、哲學の無前提性といはれるものの意味でなければならぬ。ひとつの現實として現實の中にある人間が現實の中から現實を徹底的に自覺してゆく過程が哲學である。哲學は現實から出立してどこか他の處へ行くのでなく、つねに現實へ還つてくる。その際、必然性は可能性の否定的媒介を通じて眞の現實性に達するのであつて、哲學的に自覺された現實性は必然性と可能性との統一である。

哲學的探求の初めにおいて現實はもとより全く知られてゐないのではない。全く知られてゐないものは問題になることもできぬ、問題になるといふには既に何等か知られてゐるのでなければならぬ。しかしそこにはまた何か知られてゐないものがあるものでなければならぬ、全く知られてゐるものには問題はない筈である。かやうにして知つてゐると共に知つてゐないところから探求は始まるのである。哲學者は全知者と無知者との中間者である、とプラトンはいつた。全く知ら

ない者は哲學しないであらう、全く知つてゐる者も哲學しないであらう、哲學は無知と全知との中間であり、無知から知への運動である。不完全性から完全性へのこの運動は愛と呼ばれた。哲學は、それにあたるギリシア語の「フィロソフィア」といふ言葉が意味するやうに、知識の愛である。それは知識の所有であるよりも所有への行程であり、従つて哲學することを措いて哲學はないのである。

哲學の以前、我々は常識において、また科學において、現實を知つてゐる。しかしながら、哲學は常識の單なる延長でもなければ、科學の單なる擴張でもない。哲學的探求は知つてゐると共に知つてゐないところから始まるといふことは、もと單に、知つてゐ知つてゐないのは事物の部分であつて、まだ知つてゐない部分について知り、その知識をすでに知つてゐる部分の知識に附け加へることで問題がなくなるといふやうな關係にあるのでなく、持つてゐる知識が矛盾に陥ることによつて否定され、全く知つてゐないといはれるやうな關係にあるのである。現實の中で、常識が常識としては行詰り、科學も科學としては行詰るところから哲學は始まる。哲學は常識とも科學とも立場を異にし、それらが一旦否定に會ふのでなければ哲學は出てこない。ソクラテスの活動が模範的に示してゐる如く、そこには知の無知への轉換がなければならぬ。無知と知との



中間といはれる哲學の道は直線的でなくて否定の斷絶に媒介されたものであり、知の無知への轉換を経た知への道である。それ故に哲學は懷疑から發足するのがつねである。しかしながら哲學は常識や科學を否定するに止まるのではない、それらとただ單に對立する限り哲學は抽象的である。それが常識や科學を否定することは却つてそれらに媒介されることであり、それらを新たに自己のうちに生かすことによつて、哲學は眞に現實的になり得るのである。

## 二 人間と環境

ところで現實といふとき、先づ考へられるのは我々の生活である。この現實を顧みて知られることは、我々が世界の中で生活してゐるといふことである。我々がそこにゐて、そこで働くこの世界は、環境と呼ばれてゐる。環境といふと普通に先づ自然が考へられるが、自然のみでなく社會もまた我々の環境である。むしろ我々がそこにある世界は何よりも世の中或ひは世間である。「世界」といふ言葉はもと自然的對象界でなく人間の世界を意味した。環境は我々に近いものであるとすれば、人間にとつて人間よりも近いものではなく、環境は我々に遠いものであるとすれば、人間にとつて人間よりも遠いものはない。

人間と環境とは、人間は環境から働きかけられ逆に人間が環境に働きかけるといふ關係に立つてゐる。我々是我々の住む土地、そこに分布された動植物、太陽、水、空氣等から絶えず影響される。人間は環境から作られるのである。他方我々はその土地を耕し、その植物を栽培し、動物を飼育し、或ひは河に堤防を築き、山にトンネルを通ずる。人間が環境を作るのである。即ち人間と環境とは、人間は環境から作られ逆に人間が環境を作るといふ關係に立つてゐる。この關係は人間と自然との間にばかりでなく、人間と社會との間にも同様に存在してゐる。社會は我々に働きかけて我々を變化すると共に我々は社會に働きかけて社會を變化する。人間は社會から作られ逆に人間が社會を作るのである。「#底本には句点なし」

人間は環境を形成することによつて自己を形成してゆく、――これが我々の生活の根本的な形式である。我々の行爲はすべて形成作用の意味をもつてゐる。形成するとは物を作ることであり、物を作るとは物に形を與へること、その形を變へて新しい形のものにすることである。人間のあらゆる行爲が形成的であるといふのみでない、人間は環境から作られるといふ場合、自然の作用も、社會の作用も、形成的であるといはねばならぬ。もとより我々は單に環境から作用されるのではない。逆に我々は環境に作用するのである。環境が我々に働きかけるのは我々が環境に

働きかけるのに依るといふこともできる。自己はどこまでも自己から自己を形成してゆくのであつて、さうでなければ自己はない。しかし自己は環境において形成されるのである。生命とは自己の周囲との關係を育てあげる力である。一方どこまでも環境から限定されながら同時に他方どこまでも自己が自己を限定するといふ即ち自律的であるといふところに生命はある。「生あるものは外的影響の極めて多様な條件に自己を適應させ、しかも一定の獲得された決定的な獨立性を失はないといふ天賦を有する」、とゲーテも書いてゐる。我々は環境から作用され逆に環境に作用する、環境に働きかけることは同時に自己に働きかけることであり、環境を形成してゆくことによつて自己は形成される。環境の形成を離れて自己の形成を考へることはできぬ。

人間は現實的存在であるといふが、現實的なものはそこにあるものである。そこにあるとは世界においてあるといふことであり、世界はさしあたり環境を意味してゐる。しかし次に現實的なものとは働くものでなければならぬ。働かないものは現實性にあるとはいはれず、ただ可能性にあるといはれるのである。働くといふことは關係に立つといふことである。現實的なものはすぐれた意味においてある、といはれるのであるが、「ある」とは、ロツツェがいつたやうに、「關係に立つ」といふことであり、關係に立つとは働くといふことである。あるとは知覺されること

であると考へられるとすれば、知覺されるといふこともまたかやうな關係の一つに過ぎない。しかるに物と物が現實的に關係するためには一つの場所になければならぬ。人間は世界の中にゐて、そこにある他の無數の多くのものと關係に立つてゐる。

人間と環境の關係は普通に主觀と客觀の關係と呼ばれ、私は主觀であつて、環境は客觀である。主觀とは作用するもの、客觀とはこれに對してあるもの即ち對象を意味する。主觀と客觀は、主觀なくして客觀なく、客觀なくして主觀なく、相互に豫想し合ひ、相關적であるといはれてゐる。しかしながら兩者の關係をただ相關적であるといふのは不十分である。私自身は私にとつてどこまでも環境とは考へられぬもの、反對に私にとつて環境であるものはどこまでも私自身とは考へられぬものである。客觀からは主觀は出てこないし、主觀からは客觀は出てこない、兩者はどこまでも對立的である。人間と環境の關係を主觀と客觀の關係と看做すことにはなほ種々の注意を要するのである。いま取敢へず次のことを記しておかねばならぬ。

従来の主觀・客觀の概念は主として知識の立場において形作られてゐる。主觀とは見るもの、考へるもの、客觀とは見られたもの、考へられたものを意味するのが通例である。そこで主觀といへば意識と解される、知るものは意識の作用であるといひ得るからである。しかるに人間と環

境との關係はもと行爲の關係であり、行爲の立場においては、働くものは單なる意識でなく身體を具へた人間である。行爲は意識の内部におけることでなく、行爲するとは却つて意識から脱け出ることであり、我々が意識から脱け出るのは身體に依つてである。行爲するとは身體をもつて自己の外にある存在に働きかけることであるが、自己の外にあるといふのは單に自己の意識の外にあるといふことでなく、自己の身體の外にあるといふことでなければならぬ。行爲については、ひとは行爲の主觀とはいはず主體といつてゐる。かやうに何よりも行爲の立場において形作られる主體の概念は、從來の主觀の概念とは區別さるべき理由があるであらう。我々は主體として單なる意識でなく存在である。しかるに從來の主觀・客觀の概念は意識と存在との對立を意味し、存在はすべて客觀の側に追いやられ、主觀はあらゆる存在を剝奪されてゐる。もちろん、主體は存在であるといつても、その存在は客觀的に或ひは對象的に捉へることのできぬ主觀的なものである。その存在は、客觀化された場合、もはや本來の存在でない、それは反省的知識のために主體が自己を讓渡して對象としたものに過ぎず、主體そのものはどこまでも内面的な存在である。しかるにいはゆる主觀には内面的存在性が缺けてゐる、その存在は自己の讓渡によつて自己が自己の前に投射した客觀に専ら相對的であり、従つて眞の主觀性を失つてゐる。いはゆる主觀は眞

の主観性ではない。從來の主観・客観の概念においては、主観は自我といはれ、これに對して客観は非我と呼ばれたが、非我は他我即ち他の人間でなくて物の世界のことであつた。そこでは主として自然的對象界が問題であり、人間の世界、歴史的・社會的現實は問題でなかつた。我に對するのは汝でなく、單なる物に過ぎなかつた。しかるに單なる物に對する自己は眞の自己であることができぬ、我は汝に對して初めて我である。更に從來の主観・客観の概念においては、自己は主観として存在でなく、一切の存在は客観と見られる故に、自己は世界の中に入つてゐないことになる、世界は自己に對してあるもの即ち對象界と考へられ、自己はどこか世界の外にあるものの如く考へられてゐる。かやうな主観は一個の抽象物であつて現實の人間ではない。現實の間はつねに世界の中にゐるのである。我は世界の中にゐて他に對してゐるのであるが、我に對するものは何よりも汝である。我は汝に對して我であり、汝なしには我は考へられない、そして汝は單なる客観でなく主體である。即ち主體は主體に對してゐる。主観は客観に對して主體であるに反して、主體は根源的には客観に對してよりも他の主體に對して主體である。そこに主観の概念とは區別される主體の概念の本來の意味がある。いはゆる主観は、それが個人的自己と考へられようと超個人的自己と考へられようと、どこか世界の外にあつて孤立的であるに反して、主體

は主體に對して主體であり、從つて元來社會的である。

もとより主體は單に主觀的なものではない。我々は身體を有するものとしてすでに單に主觀的なものであり得ないであらう。身體は自然的なもの、客觀的なものである。しかしまた身體は物體とは異なる主體的意味をもつてゐる。物が自己の外にあるといふのは身體の外にあることである、さもないと行爲といふものは考へられない。主體は單に主觀的なものでなく、むしろ主觀的・客觀的なものである。それは客觀に對する主觀の如きものでなく、客觀に媒介されたものとして主體である、客觀を我が物とすることによつて眞に獨立になつたものが主體である。人間も世界における一個の物にほかならず、その意味において我々の最も主觀的な作用も客觀的なものといふことができる。人間の存在のかやうな客觀性を先づ確認することが必要である。眞に客觀的なものとは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。

ところで環境は私に對してあるものとして普通に客觀と看做されてゐる。けれど翻つて考へてみると、環境は私に對してあるといふよりも私が環境の中にあるのである。環境は對象でなく、私がそこにおいてある場所である。環境のかやうな性質はその世界性格と稱することができ、尤も、環境は一面閉ぢたものの性質をもつてゐる、私がそこに住む環境は、この町、この國、更

にいはゆる世界にまで擴げて考へても、つねに閉ぢたものである。環境が主體を中心とする圓の如く表象されるのもそのためであつて、圓はその周邊をどれほど擴げて開いたものとはならぬ。しかるに閉ぢたものは世界とは考へられない、世界の根本性格は開いたものといふことである。閉ぢたものと開いたものとの差異は量的でなくて性質的である。閉ぢたものが一點を中心とする圓の如く表象されるとすれば、開いたものは到る處中心を有する圓の如く表象されるであらう。環境は單に閉ぢたものでなく、その世界性格において開いたものの性質をもつてゐる。即ちそれは閉ぢたものであると同時に開いたものである。環境は、私に對してあるのではなく私がその中にあるものとして、對象或ひは客觀とは考へられない。主觀的などころを有する私の存在をうちに包むものは單に客觀的なものであることができぬ。我々がそこにゐる社會は單なる客觀でなく、それ自身の意味における主體である。社會も身體を有し、風土的自然は社會の身體と考へられる。私に對してあるといはれるのは環境でなく、私と一つの環境においてある他のものである。それは私と同じく個別的なものであり、そして環境は一般的なものである。個物は個物に對し、一つの環境においてある。かやうな個物はすべて我に對する汝の性格を擔つてゐる。環境の意味での自然においてある個々の物も單なる客觀でなく、むしろ汝の性格において我に對してゐ



る。汝は我に對して獨立なものである、客觀とか客體とかといはれるのも、それが主體から全く獨立なものであることを意味してゐる。行爲は獨立なものと獨立なものとの間に成り立つ、しかもかやうに關係するにはそれらは一つの場所においてあるのでなければならぬ。我々がその中にある一つの個別的社會、例へば民族とか國家とかも、主體として他の主體即ち他の個別的社會に對し、それらは一つの環境、いはゆる世界においてある。かやうな世界も歴史的なものとしてそれぞれの時代に個別的であるとすれば、多くの世界がそれにおいてある世界即ち絶對的環境、もしくは絶對的場所、もしくは絶對的一般者ともいふべき世界が考へられねばならぬ。世界は世界においてある。世界がそれにおいてある世界は絶對に主體的なものであり、一切のものはこの世界から作られ、この世界の表現である。主體的乃至主觀的といふことを直ちに人間或ひは意識と結び付けて考へてはならない。それはすべて形成作用のあるところに認められる關係であつて、形成作用は表現作用であり、表現はつねに内と外との、主觀的なものと客觀的なものとの統一といふ意味をもつてゐる。一切のものは世界の主觀的・客觀的自己限定或ひは特殊的・一般的自己限定として生じ、世界においてある。世界が世界においてあるといふ場合、その世界即ち無數に多くのものの總體としての世界と絶對的場所としての世界とは客體と主體といふやうにどこまで

も對立すると共にまたどこまでも一つのものである。相對と抽象的に對立する絕對は眞の絕對でなく、眞の絕對は却つて相對と絕對との統一である。かくて世界は多にして一、一にして多といふ構造をもつてゐる。人間は世界から作られ、作られたものでありながら獨立なものととして、逆に世界を作つてゆく。作られて作るものといふのが人間の根本的規定である。

### 三 本能と知性

人間は環境に適應することによつて生きてゐる。適應とは對立するものの間における均衡の關係を意味してゐる。その適應の最も單純な仕方は本能である。動物は本能に生きるといはれるが、人間も多くの場合本能によつて環境に適應してゐるのである。本能は身體的なものであり、身體の構造と結び付いてゐる。同じ種の昆蟲においても、幼蟲、蛹、蛾と、身體の形が變るに従つて、その本能も變るのがつねである。かやうに本能は身體の構造或ひは形と結び付いてゐるが、身體の構造は、近代の進化論が説く如く、生活する主體の環境に對する適應の結果として作られたものである。生物の形はただ偶然に出來たものでなく、その棲息する環境との關係から限定されたものである。水中に棲む魚は鰭を、空中に棲む鳥は翅をもつてゐる。それらの形はそれらの生物

の本能を表現すると共に、生活する環境を表現してゐる。人間の身體の構造も同じやうに考へることが出来る。適應といつても單に受動的なものでない、ただ消極的に環境に適應してゆく場合、生命は萎縮してしまふのほかない。人間の環境に對する適應は作業的に、行爲的に行はれるのであつて、身體の諸部分はそのための道具の性質をもつてゐる。それらは器官と呼ばれ、器官とは道具のことである。身體は客觀的なものであると共に單なる物體とは異なる主體的なものであり、主觀的・客觀的なものとして道具と考へられるのである。

かやうにして身體の構造はすでに技術的な意味をもつてゐる。それはひとつの技術的な形である。生物の形は技術的な形であり、自然も技術的であるといふことができる。技術の本質は主觀的なものと客觀的なものとを媒介して統一するところにある。この統一は形において現はれる。技術にはつねに道具があるが、道具は主觀的・客觀的なものとしてそれ自身また技術的に形作られたものである。技術において、客觀的なものは主觀化されると共に主觀的なものは客觀化される。人間は環境に働きかけてこれを變化し、客觀的なものは人間化或ひは主觀化され、同時に人間の主觀的な欲望乃至目的は環境化或ひは客觀化されるが、その媒介となるものが技術である。主體が環境から規定されながらそれに解消されることなく主體として自己を維持し得るのは技術

術によつてである。技術的であることによつて主體は客觀を我が物として眞に主體となるのである。主觀的なものと客觀的なものとの技術的な形における統一は先づ身體の構造において現はれる。それは自己の保存とか種の保存とかといふ主觀的な欲求と客觀的なもの環境的なものとの統一を示してゐる。本能は環境に對する適應の仕方の一つであり、身體の構造に結び付き、従つて本能にしても決して單に盲目的なものでなく、むしろ本能は「自然のイデー」である。

しかしながら本能による適應には限界がある。動物は環境と有機的に融合的に生きるといはれるやうに、本能的な適應は、それが存在する限り、完全である。本能による適應は直接的である。しかるにそのために、環境に重大な變化が生じた場合、それはこれに對して十分に適應することができぬ。本能は環境を廣く、遠く、自由に見ることができない。本能もすでに技術的であるといつても、それは身體の器官に制約され、身體は無限の形をとり得ず、一旦出來上つて固定した形は我々の活動に對して桎梏にさへなるのである。また身體の器官は道具と見られ得るにしても、身體は我々の自己であつて、この道具は主體から離れた獨立なものではない。従つて本能による適應は直接的であるが、主體と道具とは一つである故に、主體は道具に束縛され、人間は器官の奴隸となるのである。

本能のかくの如き制限を超えるものは知性である。知性も技術的であり、否、本來技術的であるのは本能でなくて知性である。知性は身體から自由になることができる。知性は自律的である。自律的とは他のものに制約されることなく自己自身の法則に従い、自主的或ひは自發的であるといふ意味である。自律的なものは自由なものである。知性も環境に對する適應に仕へるものであるが、それは先づ自己に固有な手段によつて自己の世界を構成する。知性は環境の作用から結果するのでない固有の構造を具へてゐる。知性は生物學的環境の壓力の結果であるよりも遙かに多く新しい環境の存在の條件である。知性は自律的であることによつて身體を道具として自由に使い、かくて身體の器官も道具の意味を發揮することができ、身體的欲望についても知性は本能よりも一層よく満足させることができるのである。しかし器官の技術のほかに固有な意味における道具の技術がある。そして技術的知性の特徴は、身體の器官とは區別されるかやうな道具を作るところにある。人間は「道具を作る動物」である、人間のこの特性は、人間が知性を有するといふことに基いてゐる。固有な意味における技術は道具を作り、道具を用ゐて物を作る技術である。器官と道具との區別は、器官が有機的（生命的）なものであるに反して道具は無機的なものである、器官が身體と直接に一つのものであるに反して道具は身體の外に作られるものであり、器官

がなほ主體に屬するに反して道具は客觀的なものであるといふところに認められるであらう。身體の器官もすでに道具と考へられるとすれば、技術的知性の特徴は道具を作る道具を作るといふ點にある。尤も、道具は純粹に客觀的なものでなく、人間の主觀的な目的と物の客觀的な法則との統一を現はしてゐる。けれどもこの統一は客觀的な物の形において實現され、かやうにして道具は主體から獨立なものである。道具を用ゐる技術によつて我々の環境に對する適應は直接的でなく媒介されたものになる。本能による適應が直接的であるに對して、知性による適應は媒介的である。それは知性が身體に束縛されないで自律的であるところに由來してゐる。知性とは構成されたものによつて所與のものを超える力である。技術は與へられたものの上に新しいものを作る、技術は生産的であり、世界を革新しまた豊富にする。人間は技術によつて新しい環境を作りつつ自己を新たにするのである。環境を變化することによつて環境に適應するといふ人間の能動性は知性によつて發揮される。知性は人間の行爲のより高い形式を可能にするのである。

技術は先づ物質的生産の技術或ひは經濟的技術を意味してゐる。それが我々の生活にとつて基礎的に重要なものであることはいふまでもないであらう。けれども技術の概念をそれにのみ限ることは正しくない。技術といふと直ちに物質的生産の技術を考へることは、世界といふと直ちに

自然界を考へることと同様、近代における自然科学的思惟の壓倒的な支配の影響に依るものであつて、偏頗な見方といはねばならぬ。人間の技術があるばかりでなく、「自然の技術」がある。自然も形成的なものとして技術的であり、人間の技術は自然の技術を繼ぐといふことができる。人間の技術にしても、物的技術があるばかりでなく、人格的技術がある。ひとが他の人間を形成してゆく教育の如き場合はもとより、自己自身を、自己の身體をも自己の精神をも、形成してゆく場合にも、技術がある。自然に對する技術があるばかりでなく、社會に對する技術がある。社會の組織を作ることや國家の制度を作るとは技術に屬し、政治の如きもすぐれた意味において技術である。人間のあらゆる行爲が技術的である。そしてそれは人間がつねに環境においてあることを思ふと當然のことであつて、技術によつて主體と環境といふ對立したものは媒介され統一されるのである。かやうにして種々の技術があるとすれば、アリストテレスが考へた如く、それらの技術のアルヒテクトニクを、その目的・手段の關係における階層構造を考へねばならぬであらう。そこには總企畫的なものがなければならず、これは全體の形を作るものとして知性の最高の技術に屬してゐる。

ところで本能の立場に止まる限り環境は單に閉ぢたものである。それが開いたものになるのは

知性の立場においてであり、知性によつて環境の世界性格は顯はになるのである。知性が環境を客觀的に認識することができるといふのもそのためであり、そしてそれは知性が自律的であることによつて可能である。知性の自律性はまた、自己自身が作り出したものに對してさへ自由であり得るところに認められるであらう。言ひ換へると、知性は技術を手段に化するのである。知性は技術の上に出ることができ、それは技術の中に入りながら技術を超えることができる。人間は技術をもつて環境を支配することによつて獨立になるのであるが、その技術をも手段に化し得るものとして眞に獨立である。けれども技術を單に手段と見ることは正しくないであらう。如何なる技術も形のある獨立なものを作り出すものとして自己目的である。一つの技術を手段に化するには他の技術が必要である。下位の技術の目的となるやうな上位の技術があり、總企畫的なものがなければならぬ。技術の目的は、主觀的なものと客觀的なものとを媒介して統一する技術そのもののうちにあるのであつて、主體の眞の自律性は單なる超越でなく、技術の中に入りながら技術を超えてゐるといふ内在的超越でなければならぬ。

そして自律的といはれる知性も、それ自身技術的であり、固有の道具をもつてゐる。言語とか概念とか數とかは、そのやうな知性の道具と見られるであらう。知性の道具は物質的なものでな



く、觀念的乃至象徵的或ひは記號的なものである。論理といふものも、アリストテレスの論理學が「機關」（オルガノン）と呼ばれ、ベーコンが近世において「新機關」を工夫したやうに、技術的である。知性は自己自身に道具を具へてをり、思惟の諸道具は思惟の諸契機にほかならぬ。知性は構成されたものによつて所與のものを超える力であるが、知性の機能に屬する一般化の作用もかやうな性質のものである。思惟の技術は本質的に媒介的である。その一般化の作用によつて作られる概念は、特殊をその根據であるところの普遍に媒介することによつて作られるのである。思惟の媒介的な本質は、概念から判斷、判斷から推理と進むに従つて、次第に一層明瞭になつてくる。知性の自律性は合理性として現はれる、合理的とは思惟によつて自律的に展開され得ることである。そして知性はカントの意味においてアルヒテクトニッシュである。カントに依ると、アルヒテクトニックとは「體系の技術」であり、知識は一つの理念のもとに、全體と部分の必然的な關係において、建築的な統一にもたらされることによつて科學的となるのである。しかしながら存在と抽象的に對立して考へられる思惟の自律性は眞の自律性でなく、客觀を我が物とすることによつて思惟は眞に自律的になることができる。知性が技術的であるといふことも、本來、客觀を主觀に、主觀を客觀に媒介するといふことでなければならぬ。思惟は自己に對立する

もの即ち經驗に與へられたもの、客觀的實證的なものを自己に媒介することによつて眞に論理的になるのである。論理の運動は物の本質の運動とならねばならぬ。現實を離れて論理はなく、論理は現實のうちにあるのである。

#### 四 經驗

環境について知識を得る日常の仕方は經驗である。我々は先づ經驗によつて知るのであつて、經驗は知識の重要な源泉である。けれども經驗を單に知識の問題と見ることは種々の誤解に導き易く、それによつては經驗的知識の本性も完全に理解されないであらう。經驗を唯一の基礎とすると稱する經驗論の哲學が、經驗を心理的なもの、主觀的なものと考へたのも、それに關聯してゐる。知識の立場においては、經驗の主體即ち知るものは心或ひは意識であつて、經驗はそこに生じそこに現はれるものと考へられるであらう。しかしながら現實においては、經驗は何よりも主體と環境との行爲的交渉として現はれる。經驗するとは自己が世界において物に出會ふことであり、世界における一つの出來事である。經驗は元來行爲的なものである、經驗によつて知るといふのも行爲的に知ることである。經驗するとは自己が環境から働きかけられることであつて、

經驗において自己は受動的であるといはれるであらう。經驗論の哲學が感覺とか印象とかを基礎とするのも、そのためである。かやうに受動的狀態を重んずるのは、對象を自己に對して働かせようとするものであつて、經驗論の動機も實證的或ひは客觀的であらうとするところにある。經驗は客觀的なものを意味し、自己が實際に出會ふもの、客觀的に與へられたものが經驗である。しかし他方經驗はつねに主體に關係付けて理解される、經驗は經驗するものの經驗であり、經驗する主體を離れて經驗はない。經驗論が經驗を主觀的なものと考へるに至つたのも、それに依るのである。ただ經驗論は、この主體を單なる意識と考へることによつて經驗を心理的なものとしたばかりでなく、更にその意識を單に受動的なものと考へた。しかも實は、單に受動的であつては客觀性に達することも不可能であつたのである。經驗は主體と環境との關係として行爲の立場から捉へられねばならぬ。感覺も身體的な行爲的自己の尖端として重要性をもつてゐるのであり、感覺にも能動的なところがある。尤も、行爲といつても單に能動的であるのではなく、環境の刺激に對する反應として環境から規定されてゐる。けれども反應することは我々の能動性に屬してゐる。即ち經驗は受動性であると同時に能動性である。我々の行爲はただ或る意味においてのみ環境の刺激によつて惹き起されるに過ぎぬ、なぜなら我々の活動そのものが我々の活動を惹

き起す環境を作り出すことを助けるのであるから。刺激によつて生ずる反應は同時に刺激を變化する。主體は單なる環境に對して反應するのでなく、むしろ環境プラス主體に對して反應するのである。客觀的状況といはれるものも實は單に客觀的でなく、同時に主觀的である。行爲もまた單に主觀的なものでなく、同時に客觀的なものであり、環境の函數にほかならぬ。

我々は經驗によつて環境に適應してゆく。環境に對する我々の適應は、本能的或ひは反射的でない場合、「試みと過ち」の過程を通じて行はれる。この試みと過ちの過程が經驗といふものである。經驗するといふのは單に受動的な態度でなく、試みては過ち、過つては試みることである。經驗といふ言葉は何か過去のことを意味する如く理解され易く、既に行はれたことの登録、先例に對する引き合せが經驗の本質であるかの如く信ぜられてゐる。經驗論の哲學も經驗を「與へられた」もののやうに考へた。しかし經驗は試みることとして未來に關係付けられてゐる。試みるといふのは自主的に、豫見的に行ふことであつて、かやうな經驗には知性が、その自發性が豫想される。自發的な知性がそこに働くのでなければ、試みるといふことはない。經驗は試みることとして直接的でなく、すでに判斷的であり、推論的であるとさへいひ得るであらう。もちろん經驗は單に思惟的でなく、却つてその本質において實驗的である。すべての經驗は實驗である、た

だ經驗には科學における實驗の如き方法的組織的なところが缺けてをり、従つてそれは偶然的である。實驗が技術的であるやうに、經驗もすでに技術的である。經驗において、我々は試みては過つ、過つといふことはいはば經驗の本性に屬してゐる。本能はそれ自身に關する限り過つことのないものであるが、經驗においては過ちがある。しかもそこに經驗の價值があるのであつて、過つことによつて我々の知識は本能の如く直接的なものでなく反省を経たものになつてくる。誤謬の存在によつて我々の知識は媒介されたものになるのである。試みと過ちの過程において我々は正しい知識、正しい適應の仕方を發明する。經驗は發明的である。それが發明的であるといふことは、經驗が主觀的・客觀的な過程であることを意味してゐる。試みと過ちとは主體と客體とが相互に否定し合う關係であり、かやうな對立の統一として經驗的知識は成立するのである。

しかし經驗は行爲に關するものとして、そこに行爲の形が形成されてくるであらう。この形は技術的な形である。形は全體性であり、行爲の形は行爲が主體と環境との間における成全的活動であるところに生ずるのである。環境は主體に作用し逆に主體は環境に作用し、二つの作用が關係することの間に於ける結合として行爲は成全的活動であり、この結合は機械的でなく、創造的結合である。しかも行爲が形をもつといふことは、主體と環境との作用の間におけるこの結合が

主體の側において、まさに行爲そのものにおいて成全するところから生ずるのである。主體は單なる環境に對して反應するのではなく、却つて環境プラス主體に對して、言ひ換へると主體によつて變へられた環境に對して反應するといふ意味において、その反應は循環反應と稱せられる。行爲は循環反應として自己創造的な齊合性をもつてゐる。行爲の自律性もそこに考へられねばならぬ。行爲の形はその自律性の表現であり、もし行爲が自律的でないならば、行爲は形をもつことができぬ。しかし行爲の自律性を環境から離れて單に主體から考へることは抽象的である。形は主觀的なものと客觀的なものとの統一である。主體と環境とは互に他を新たに作り、兩者の關係も新たに作られ、行爲の成全作用は創造的である。環境に對する主體の適應は發明的であつて、行爲の形も無意識的にせよ發明に屬してゐる。それは技術的な形として機能的意味をもつてゐる。それは機能を組織したものであり、機能を表現するものである。

しかるに經驗において行爲の形が作られる場合、そこに習慣が作用するであらう。習慣は均衡の形式であり、主體と環境との間における持續的な適應として生ずる。行爲が習慣的なことによつて行爲の形は作られる。習慣は發動機械の、行爲の圖式の構成である。我々の行爲が習慣的になるのは、主體が身體的なものであつて、自然から抽象された精神の如きものでないといふ

ことに依るのである。習慣は「第二の自然」と呼ばれてゐるが、それは機械的必然的なものではない。習慣も行爲的なものであり、習慣を破ることができるものであつて習慣を作ることができる。その自然のうちには自由が喰ひ入つてをり、しかしまたその自由のうちには自然が流れ込んでゐる。経験から習慣が生じてくる。経験は試みと過ちによる適應であり、これは習慣形成の一つの主要な形式である。既にいつた如く経験は未來との結合を含むが、それはまた過去との結合を含み、むしろこのために経験といはれるのである。経験は我々の積んでゆくものであり、積まれたものが経験である。そこから習慣が生ずるのである。習慣的になることは行爲が自然的になること、惰性的になること、従つて受動的になることであるが、同時に行爲はその自發性において高まる。我々の行爲が習慣的になることが全くないとしたならば、我々の生活は如何に不自由であらう。習慣は受動性であると同時に自發性である。習慣は有機的生命の受動性のうちに浸透してそこに樹てられる自發性の發展である。

ところで経験は働くことであると同時に知ることである。働くことによつて我々は知るのである。経験は試みと過ちの過程において或る一般化と或る綜合とを行ふ。種々の知覺は記號となり、また統一にもたらされる。その際、習慣が作用する。習慣は知性のうちにも入つてゐる。経験論

の哲學もヒュームにおいて見られるやうに習慣に重要な意味を認めたけれども、その習慣論は觀念聯合の機械的な説明に據つてゐる。それは意識の不變的な「要素」を考へ、要素の機械的な結合から一切の心理現象を説明しようとした。しかるに習慣においては知覺の變化が認められる。我々が親しんだ環境では、物は、この環境に我々が初めて接した場合とは違つて知覺される。行爲に必要な知覺は練習の最初と最後とで違つてゐる。習慣的になると無意識になるといはれるのも、嚴密に考へると、知覺の變化が生ずることである。習慣の仕事は練習の前の階段の一層容易で一層迅速な反覆に還元されるものではない、それはより高い統一を形成するのである。習慣において寄せ算と引き算の遊戲、成功した經驗の増強と誤謬の消去を見る代りに、そこに再編成、新しい綜合、全體の機能の構成を見なければならぬ。習慣もまた創造的である。それは創造的行爲と同じ根のものであり、人間的活動の基本的な構造に基いてゐる。尤も習慣は他方模倣的である、それは自己が自己を模倣するところから生ずる。習慣は創造的であると同時に模倣的である。經驗は行爲的に知ることであるが、人間と環境との適應が持續し、行爲が習慣的になるに従つて、知識も同じやうに習慣的になつてくる。これによつて知識も組織された形をとり、同時に或る自然的なものとなり、直接的なものとなるのである。



## 五 常識

經驗の右の如き性質から、社會的に考へると、常識といふものが出來てくる。常識は社會的經驗の集積であつて、我々の行爲の多くは常識に従つて行はれてゐる。常識は先づ行爲的知識である。常識は實際的といはれるが、實際的とは經驗的・行爲的といふことである。行爲は環境における行爲として技術的であり、常識は技術的知識であるのがつねである。實際的といふことはまた日常的といふことを意味し、常識は平生の生活に關はり、日常的といふことがその特徴をなしてゐる。常識は日常的・行爲的知識である。そして次に常識は社會的な知識である。常識は個人的經驗の結果でなく、社會的經驗の結果である。個人にとつてはそれはむしろ社會から與へられたものとして受取らるべきものである。この場合社會といふのは何等か閉じたものの性質をもつてゐるのがつねである。それは或る家族、或る部落、或る國といふが如き、ベルグソンのいはゆる閉じた社會であつて、人類といふが如き開いた社會ではない。ベルグソンに依ると閉じた社會は諸習慣の體系と看做され得るものであるが、常識はかやうな社會において習慣的に行はれる知識であり、常識そのものがまたかやうな社會の紐帶となつてゐる。常識は閉じた社會に屬するも

のである故に、一つの社會における常識はしばしば他の社會における常識と異つてゐる。常識の通用性はそれぞれの社會に局限されてゐるのがつねである。「ピレネーのこちらでは眞理であるものも、あちらでは誤謬である」、とパスカルはいつた。常識の通用性は局限されてゐるが、しかしその社會に屬する限り誰もそれをもつことを要求されてゐる。第三に常識は何か直接的に自明なものと思はれてゐる。それが如何なる道筋を経て出來てきたものであるか、その根據が如何なるものであるかを反省することなく、或る自明なものとして社會的に認められてゐるのが常識のつねである。即ち常識は實定的なものである。常識のこの性質は、常識と科學的知識とを比較してみればわかる。科學的知識の性質は、それを問に對する答と考へると明瞭になる。問に對する答は、「然り」か「否」である、肯定か否定である。肯定は否定に對する肯定であり、否定は肯定に對する否定である。その肯定は否定によつて媒介されたものでなければならぬ。科學的知識はつねに問に生かされ、従つて探求を本質とするものである。しかるに常識は問のない然りであり、否定に對立した肯定でなくて單純な肯定である。常識は探求でなく、むしろ或る信仰である。常識は實定的なものであり、或る慣習的なものとして直接的な知識である。そして社會における慣習が法的な強制的な性質をもつてゐるやうに、常識もその社會に屬する者に對して法的な

強制的な性質をもつてゐる。それは常識が特に行爲的知識であることと關係してをり、常識は個人に對する一つの社會的統制力として働く。非常識であることは、無知を意味するのみでなく、社會的に惡とも考へられるのである。更に常識は有機的な知識である。それは決してばらばらなものでなく、それ自身の仕方で組織されたそれ自身の齊合性をもつてゐる。一定の社會において一つの常識は他の常識と衝突することなく、もし衝突するものであれば常識とはいはれない。常識的な行爲はその社會の全體との關係において不都合の起らないのが普通である。一つの常識はつねに他の常識と結び付き、これを豫想してゐる。常識のかやうな齊合性は科學の求める論理的齊合性とは性質を異にし、その際その常識の根據、一つの常識と他の常識との論理的關係は反省されてゐない。常識の齊合性は慣習のもつてゐる齊合性と同じ性質のものである。それは常識が社會の有機的な關係と結び付き、それに相應する有機的な知識であることに基いてゐる。社會の有機的な關係といふのは、社會のうちに均衡が保たれてゐる状態であつて、この場合個人と社會との間には適應が持續的に存在してゐる。その均衡から習慣が生れ、それに従つて常識が作られる。社會のうちに均衡が存在する限り常識は通用する、また社會は現存する均衡を維持するため人々が常識であることを強制するのである。

常識の右の如き性質は逆に何處から常識が破られるに至るかを示してゐるであらう。常識は先づ日常的な知識であつた。そこで常識は非日常的なものの経験によつて動搖させられる。哲學が驚異に始まるといはれるのも、そのためである。ひとり哲學のみでなく、すべての精神的文化は、非日常的なものの経験或ひは日常的なものの非日常的な仕方における経験から生れるのである。日常的な知識は習慣的な、その意味において自然的になつた知識である。その常識が破られるところから特に精神的といはれる文化が出てくる。非日常的なものの経験或ひは日常的なものの非日常的な仕方における経験は、経験の深化と呼び得るものである。第二に常識は閉ぢた社會と結び付いた知識であつた。そこでまた常識は経験の擴大によつて、言ひ換へると、自己が有機的に結び付けられてゐる環境以外の新しい環境の経験によつて破られる。自己の経験する世界の擴大するに従つて常識は動搖させられる。或る社會において常識として行はれることも他の社會においては常識として通用せず、一つの社會の常識と他の社會の常識とが矛盾するのを知るとき、自己のもつてゐる常識に對して疑惑が生ずるやうになる。第三に常識は有機的な知識として社會における均衡の狀態に相應するものであつた。その均衡が破られるとき、常識もまた動搖させられる。社會が有機的時期から危機的時期に入るとき、常識では處理し得ないやうなことが次々に起

つて来る。有機的時期とは社會において均衡の支配的な時期であり、危機的時期とは反對に矛盾の支配的な時期である。後の場合、個人は社會の習慣的な有機的な關係から乖離し、經驗の個性化が行はれ、それと共に批判的精神が現はれてくるのである。しかるにかやうな危機は、一定の歴史的時期において集中的に現はれるのみでなく、あらゆる場合に存在してゐる。習慣は絶えず破られるであらう。しかし舊い習慣が破られるにしても、新しい習慣が直ちに作られる。人間は習慣なしにやつてゆくことができぬ。習慣が必要であるやうに、常識も缺くことのできぬ重要性をもつてゐる。

ところで有機的と危機的とは、社會における均衡と矛盾との關係を意味し、社會がもと對立するものの統一であることを示してゐる。常識は閉ぢた社會のものであると私は述べたが、如何なる社會も單に閉ぢたものでなく、同時に開いたものである。ベルグソンは、閉ぢたものと開いたものとはどこまでも性質的に異なるものであつて、閉ぢたものを如何に擴げてでも開いたものにはならぬといつてゐるが、社會は元來このやうに對立するものの統一である。人間は閉ぢた社會に屬すると同時に開いた社會に屬してゐる。我々は民族的であると同時に人類的である。かやうにして、常識といふものにも二つのものが區別されるであらう。それは一方、すでにいつた如く、或

る閉ぢた社會に屬する人間に共通な知識を意味する。この場合、一つの社會の常識と他の社會の常識とは違ひ、それぞれの社會にそれぞれの常識がある。しかし他方、あらゆる人間に共通な、人類的な常識といふものが考へられる。それは前の意味における常識と區別して特に「良識」と稱することが出来る。例へば、「全體は部分よりも大きい」といふのは常識である。それは「自然的光」によつてすべての人間に知られるものであつて、直接的な明證をもつてゐる。それは知性の自然的な感覺に屬してゐる。我々の生活のあらゆる方面においてこの種の常識がある。この場合、常識の光と科學のそれとは根本において同じであるが、常識としてはそれが直接的であつて反省されてゐないといふ差異がある。かやうにして一般に常識といはれるものには固有の意味における常識と良識とが含まれ、兩者はしばしば對立して現はれる。餘りに常識的であることは良識に反し、また餘りに良識的であることは常識に反する。そこに既にいつた二つの社會に同時に屬するといふ人間の根本的性質が認められる。現實の社會は閉ぢたものであると同時に開いたものであり、開いたものであると同時に閉ぢたものである、その理解が我々の眞の常識、また眞の良識でなければならぬ。

## 六 科學

常識はそれ自身の効用をもつてゐる。常識なしには社會生活は不可能である。常識に對して批判的精神が現はれるが、それと共に人間は不幸になり、再び常識が作られ、これによつて人間は生活するやうになる。けれども常識の長所は同時にその制限である。そこに科學が常識を超えるものとして要求されるのである。

先づ常識が實定的であるに對して科學は批判的である。實定的な常識が固定的な傾向をもつてゐるに反して、批判的な科學は進取的な傾向をもつてゐる。しかし科學が批判的であるといふことは更に積極的な意味において理解されねばならぬ。常識はその理由を問ふことなく、自明のものとして通用する、それは單なる斷言であつて探求ではない。常識に頼ることは安定を求めることである。それには懷疑がないが、科學には絶えず新たな懷疑がある。懷疑があつて進歩があるのである。探求といふのは問を徹底することであり、特に理由を問ふことである。單に「斯くある」といふことを知るのみでなく、「何故に斯くあるか」といふことを知るところに眞の知識がある。物を批判的に知るといふのはその理由を知ることではなければならぬ。科學は理由或ひは原因の知

識である。

次に常識が閉じた社會においてあるに對して科學は開いた社會においてある。科學はその本性上人類的普遍的である。科學は時と處を超えて通用する即ち普遍妥當的といはれる知識を求める。そしてそれは個人の自由な精神の活動に俟つのである。科學は、歴史の示すやうに、民族のうちにおいて個人が自己の自立性を自覺し、獨立な人格が現はれたところで生れた。それは批判的精神の出現を意味してゐる。個人の自由はさしあたり主觀的な肆意として現はれるであらう。科學はもちろん個人の肆意に基くのではなく、客觀的であることを求めてゐる。客觀的とは普遍妥當的といふことである。そこに個人の主觀的な自由は否定されて、自己のうちにおける普遍的なもの、超個人的なもの、理性と呼ばれるものの自覺がなければならぬ。理性の自覺に基いて人間は眞に自由になる。單に個人的な立場はもとより、單に民族的な立場に止まる限り、客觀的知識に達することはできぬ。もちろん現實の人間は單に人類的でなく、民族的である。しかしその立場が個人の自覺に即して一旦否定されるのでなければ科學的になることはできぬ。人類的立場が直接的であると考へるのは正しくない、それは否定を経て現はれてくるのである。常識がなほ特殊な知識であるに反し、科學は一般的なものについての知識、法則の知識である。



第三に常識は行爲的或ひは實踐的立場における知識であつた。しかるに科學は理論的、從つて觀想的であることを特徴としてゐる。科學ももと實踐的要求から生れたものであるにしても、一旦これを否定して飽くまでも理論的になるところに科學は成立する。そこには生活における有用性を離れて、知識のために知識を求め、眞理のために眞理を究める純粹な理論的態度がなければならぬ。ただ實用の見地或ひは政策的立場に立つ限り、科學の求める客觀的知識に達し難い。科學は自由な研究を必要とするのであつて、常識において直接に結び付いてゐる行爲の立場は、科學においては一旦否定的に分離されねばならぬ。科學は何よりも理論的知識、即ち論理的に組織された一般的な知識である。

このやうに科學と常識とは異つてゐる。もとより常識は科學化されねばならないし、また科學は常識化されねばならない。かくておよそ常識が科學的になるところに文化の進歩がある。けれども常識が如何に科學的になるにしても、常識と科學との間には性質上の差異がある。なぜなら兩者の差異は單に知識の内容に關するのでなく、却つて知識の在り方に關するのである。同じ内容の知識でも常識と科學とでは在り方が違つてゐる。常識には單に「前科學的」といひ得ぬ独自の性質と機能とがある。それをただ科學の前段階、低い程度の科學とのみ見ることは、いはゆる

實證哲學もしくは科學主義の抽象的な見方に屬してゐる。科學は科學としてよりむしろ技術を通じて常識化されるといはれるであらう。科學は技術化されて日常生活のうちに入るに従つて常識のうちに入つてゆく。電燈や電車が作られて電氣は常識となり、電氣について知らないのは非常識とされるやうになる。常識はもと行爲の立場における知識であり、科學も技術において現實に行爲の立場に移されるからである。常識と科學とが在り方を異にするといふことは、科學の常識化が不可能であるとか無意味であるとかといふことではない。科學が常識化されることは、常識の進歩のためにも科學の發達のためにも大切であるが、ただそれには特殊な方法が必要である。科學が常識と異なるからといつて科學を尊重しないのは非常識であり、他方常識を科學によつて残りなく置き換へ得ると考へるのも非科學的である。

科學はしばしば抽象的であるといつて非難されてゐる。それは哲學に對してのみでなく、常識に比してすでに抽象的であるといはれるであらう。しかしながら抽象的なものの重要な意味を理解することが肝要である。抽象的なものに對する情熱なしにはおよそ文化の發達はない。直接に具體的なものは眞に具體的でなく、却つてそれ自身抽象的である。眞に具體的なものは抽象的なものに媒介されたものでなければならぬ。常識も科學に媒介されて具體的になることができる。

科學が普遍的な立場に立つて法則を求めるといふことは、それによつて却つて眞に個人にも民族にも仕へることになるのである。また科學が一旦行爲の立場を否定して純粹に理論的になるといふことは、それによつて却つて眞に行爲と結び付くことになるのである。個人にしても民族にしてもそれぞれ個別的なものであるが、單に特殊的なものでなく、同時に一般的なものである。個別性は特殊性と一般性との統一である。一般的な知識は個別的なものの認識にとつて必要であるばかりでなく、つねに個別的な條件のもとに個別的な主體によつて行はれる行爲にとつても必要である。科學が明かにする客觀的眞理に従うことによつて、我々の行爲は有意義にまた有効に行はれることができる。科學は技術の基礎であり、科學の發達が技術の發達を可能にする。單に應用のみを目的とする場合、科學の發達はなく、従つて技術の發達も不可能であらう。

しかしながら、科學が一旦行爲の立場を否定するからといつて、科學と行爲とを全く分離して考へるといふ誤謬に陥つてはならぬ。科學も元來人間の實踐的或ひは技術的要求から生れたものである。科學の根柢には自然に對する支配の意志があるといはれてゐる。しかるに「自然は、それに服従するのだから征服されない」。科學は自然を支配するために自然についての客觀的知識を求めたのであつて、それが自己を行爲の立場から分離するのも、主觀的なものの混入を避

けてひたすら客觀的な知識に達するためである。しかしながら他方科學は、その客觀的知識に達するために、却つてむしろそれ自身の仕方において行爲的であることを必要とするのである。言ひ換へると、科學もそれ自身技術的で操作的である。技術にとつて科學が基礎であるやうに、科學にとつて技術は基礎であり、技術の發達が科學の發達を可能にした。望遠鏡や顯微鏡の發明なしには近代科學の發達は考へられないであらう。科學ももと環境においてある人間の生活の中から生れたものである、それは構成することによつて適應する知性の產物である。それはすでに技術的な我々の經驗の發展にほかならない。常識は經驗のそれ自身の仕方における組織であつたが、科學も同じく經驗の他の仕方における組織である。常識においては經驗は自然的に、無意識的に組織されるに反して、科學においては經驗は意識的に、方法的に組織される。方法的に規制された經驗が實驗と呼ばれるものである。實驗が科學の重要な方法であるといふことは、科學もその根柢において技術的であることを示してゐる。科學は思惟の技術を必要とするのみでなく、更にすぐれた意味において技術的である。實驗は行爲的に知ることであり、その主體は操作的主体として行爲的である、單に見るものでなく、働くことによつて見るものである。知識の主体としても、いはゆる主觀の如きものでなく、現實の人間の存在である。知るといふことも、存在と存在

との關係である。單なる意識に對してでなく、存在に對して初めて、存在は、その祕密を明らかにするのである。經驗や常識においては知識と行爲が直接的に結び付いてゐるに反して、科學の立場においてはそれが一旦引き離され、他方同時に自覺的に、方法的に結び付けられるのである。

科學が經驗的乃至實驗的であるといふことは、實證的であることを意味してゐる。科學は實證的でなければならず、實證性は科學の缺くことのできぬ要素である。しかるに科學が實證的でなければならぬといふことは、現實のうちに我々が純粹に合理的に演繹することのできぬものが存在するといふことを前提してゐる。合理的に思惟されるものは一般的なものである。しかるに現實のうちには特殊的なもの、非合理的なものが存在してゐる。そこに非合理的なものが存在するところから、科學は實證的であることを要求されるのである。けれども現實が全く非合理的であるとすれば、實驗することも無意味でなければならぬ。實驗は現實が合理的であるといふことを豫想し、その合理性の發見を目的としてゐる。しかし科學の求めるものが合理的なもの、一般的なもの、法則的なものであるからといつて、それが個々のもの、特殊的なものを全く無視するかのやうに考へることは正しくない。科學も實は個物の獨立性を認めることによつて成立するのである。唯一つの例外があつても法則は否定され改變されねばならぬといふことは、個物の力を示

してゐる。かやうに個物の獨立性を認めるところに、近代科學の特色とされる實證性がある。それ以前の合理主義の哲學即ち一切のものが純粹に合理的に演繹され得るとする思想に對して、近代科學が經驗を重んずるのもそのためである。もとより現實のうちに合理的な統一が存しないならば、實證的であるといふことも無駄である。かやうにして現實が合理的であると同時に非合理的であり、特殊であると同時に一般的であるといふところに、科學的研究は成立する。それは科學が合理性と實證性、或ひは論理性と經驗性から成るといふことを意味してゐる。科學性は合理性と實證性といふ相反するものの統一である。

さきに述べたやうに、經驗は單に受動的なものでなく、受動的であると同時に能動的であつた。經驗の發展として、科學における實證性と合理性は、その受動性と能動性に相應してゐる。經驗は試みることにしてそこに既に自律的な知性が参加してゐる。經驗における試みが手當り次第の偶然的なものであるに反して、實驗における試みは計畫的であり、あらかじめ一定の思想、一定のイデーをもつて臨むのである。そのことは合理性に對する要求を示してゐる。イデーなしには實驗することができぬ。一定の思想をもつて現象に問ひかけ、現象をしてこの間に答へさせることが實驗である。そして與へられる答について論理的に思考し、これによつて現象を合理的に把

握してゆく。その場合、答は必ずしも最初思想と一致しないで、むしろこれを否定することもあらう。そのときはそれに應じて我々の思想を變へ、新しい思想をもつて更に現象に問ひかける。かやうにして我々と現象との間にいはば問答が行はれる。問はあらかじめ論理的に考へられた思想をもつて臨むことである故に、合理性の側を現はし、これに對して答はいつでもその思想を否定し得るものとして實證性の側を現はすとすれば、合理性と實證性とは對立し、その間に對話が行はれる。そのとき合理性と實證性とは辯證法的關係にあるといはれるのである。辯證法といふ語はもと對話を意味するギリシア語の「ディアレグスタイ」に由來してゐる。對話においては互に他を否定し得る獨立な者が對立し、問答を通じて一致した思想に達すると考へられるが、そのやうに辯證法は對立するものの一致を意味してゐる。科學性は合理性と實證性との辯證法的統一である。その合理性は實證性を離れてなく、その實證性は合理性を離れてない。科學的精神は合理的精神であると同時に實證的精神である。合理性と實證性とは對立するものである故に、科學的研究は一つの過程として運動するのである。新たに發見された事實を説明する法則を求めるために、或ひは特殊的法則を包括する一般的法則を求めるために、研究が行はれる。特殊的なものは科學を進歩させる力となつてゐる。特殊的なものとの一般的なものとの對立によつて科學は發達

する、或ひは、非合理的なものを否定的媒介とすることによつて科學はその合理性において發展するのである。かやうに科學が辯證法的構造をもつてゐるといふことは、現實の世界が辯證法的なものであるといふことに相應してゐる。合理的であることは演繹的であることであり、實證的であることは歸納的であることでありと考へられ、科學は演繹的であると共に歸納的であり、歸納的であると共に演繹的である。演繹は一から多へであり、歸納は多から一へである。現實の世界は多にして一、一にして多であり、一即多、多即一といふ辯證法的なものであるところに、科學の辯證法的構造の根柢があるといはねばならぬ。

ところで科學が行爲の立場に立つことは、客觀的な知識に達するために必要なことであつた。單に見るのではなく、働くことによつて、我々は眞に客觀的に見ることができるのである。しかし科學は直接に物を作るのではなく、物を作るのは技術である。技術的に作られたものはすべて形をもつてゐる。技術においては、先づ客觀的な法則の知識、次に主觀的な目的があり、兩者の統一が求められるが、この統一は物を變化して新しい形を作ることにおいて實現される。科學の理念が法則であるに對して、技術の理念は形である。形は主觀的・客觀的なものであり、また抽象的一般的なものでなく、一般的なものと特殊的なものとの統一として具體的なものである。科學的



精神が用心深く、試験的で、自由を尙び、つねに批判的で、進取的であるに反し、技術的精神には何か固定的で保守的なところがある。技術は習慣的になり、習慣的になることによつてその意味を發揮する。言ひ換へると、技術は制度的になるといふ性質をそれ自身においてもつてゐる。技術の存在の仕方には常識の存在の仕方と類似するところがあるであらう。科學は技術化されるに應じて常識のうちに入つてゆく。科學において自然と對立した人間精神は、形のある獨立なものを作る技術を通じて自然に、歴史的な自然に、還るともいはれるであらう。人間の技術は自然の技術を繼續する。科學と技術とは、科學も行爲的であり技術も知識的であるにしても、なほ理論と實踐として對立してゐる。しかもすでに論じたやうに、兩者は抽象的に分離され得るものでなく、却つて一つに結び付いてゐる。理論の發達によつて實踐は發達し、實踐の發達によつて理論は發達する。そこに對立するものの統一、理論と實踐との辯證法的統一が存在する。そしてそれは、科學と技術においてのみでなく、すべての文化と行爲において見られる關係である。

## 七 哲學

科學と哲學との區別は、普通に次の如く理解されてゐる。先づ科學は原因の知識であつた。哲

學も科學性をもたねばならぬ以上、原因或ひは理由の知識でなければならぬ。ところで科學は物の原因を研究するにしても、自己自身の據つて立つ根據は反省することがない。それは物の因果關係を研究するか、およそ因果性とは何かといふことについては反省しないのである。因果性とか空間とか時間とかといふ如きものは、科學は前提するに止まつてゐる。かやうにして科學の前提となつてゐるものを究め、その根據を明かにするのが哲學である。即ち哲學は科學批判に従事するのである。批判といふのはそのものの據つて立つ根據を明かにし、その基礎を置くことである。しかしながら、科學の根據を明かにすることはそれ自身科學の仕事に屬するといはれるかも知れない。科學者は自己の研究の過程において自己の原理であるものについておのずから反省し始めるであらう。尤も、その場合、科學者はもはや科學者としてでなく哲學者として研究してゐるのであると考へられる。けれども何故に、科學の根據について研究することが科學者の仕事に屬しないのであらうか。それは科學的研究の發展にほかならないといはれるであらう。かやうにして、科學の根據を明かにすることが哲學の仕事であるとすれば、それには何か科學の科學としての立場においては不可能であるといふものがあるのでなければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて肝要なのである。

次に科學は存在を種々の領域に分つてそれぞれの領域について研究する。科學は存在を全體として考察するのでなく、その特殊部門を研究する。物理學は物理現象を取扱ひ、生物學は生命現象を取扱ふといふやうに、科學は分科的であり、専門的である。それが特殊科學とか個別科學とかといはれるのもそのためである。しかるに哲學は全體の學である。それは存在を存在として全體的に考察するのである。しかしながら、科學もつねに全體を目差してゐるといはれるかも知れない。科學者も世界を包括的に統一的に説明しようとしてゐる、彼等も世界についての全體的な觀念、即ち世界像といふものを與へようとしてゐる。物理學者は物理的世界像を、生物學者は生物學的世界像を形作らうとしてゐる。生命現象は物理的に説明されず、更に心理現象は生物學的に説明されないとしても、それら物理的、生物學的、心理的現象を一定の關係において統一的に説明し得る科學的世界像を求むべく努力されてゐる。従つて哲學が全體の學であるといふことは、ヴントなどの考へたやうに、單に諸科學の綜合といふ意味であることができぬ。諸科學の綜合はむしろ科學自身の理念に屬してゐる。それ故に哲學が全體の學であるとするれば、存在の全體といふものには科學の科學としての立場においては遂に捉へられないものがあることを意味するのでなければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて大切なのである。

第三に科學は價值の問題について中立的である。それはただ記述し或ひは説明することに努め、價值判斷はその外にある。それは感情的な主觀的な評價を排して、物を飽くまでも知的に客觀的に把握しようとする。科學は單に記述するのみで説明するものではないといふのは、言ひ過ぎであるにしても、それは決して目的の言葉において説明するものではない。「何故に」といふことが、もし物の意味乃至目的を問ふことであるとすれば、科學は「何故に」といふことに答へるものでなく、單に「如何に」といふことを明かにするのである。科學の示す新しい事實、新しい觀念、環境支配の新しい可能性をもつて何を始めるかは、それを用ゐる人間の意欲に依存し、そしてこれは彼のもつてゐる價值の尺度に依存する。行爲の目的に對して科學は手段或ひは道具を提供するに過ぎぬ。しかるに哲學はまさに價值とその秩序に關はつてゐる。哲學の問題は價值の問題であるといはれるのである。しかしながら、科學も價值に無關心であるのではなからう。それは何よりも眞理に深く關心してゐる。眞理は價值であり、従つて知識もそれ自身のうちに價值の問題を含んでゐる。また價值の秩序を如何に考へるかといふことは、知識に依存するところが多いのである。理論と實踐、觀念と行動を全く分離することはできぬ。科學が價值判斷を排するのは主觀的なものの混入を防ぐためであるが、哲學もまた、價值を問題にするにしても、單に

主觀的であることは許されない。もちろん、純粹に客觀的な立場においては評價はなく、物の意味も理解されないであらう。けれども意味とか目的とか價值とかも、單に主觀的なものであり得ず、そしてそれが現象のうちに客觀的に現はれる限り、價值も科學の對象となるのである。道德學、藝術學、宗教學等の存在はそのことを示してゐる。従つて哲學が價值を問題にするといふ場合、その取扱ひは科學におけるそれとは異り、しかも價值そのものの本質が哲學的な見方を要求してをり、更にこれが單に主觀的な見方でないといふことがなければならぬ。そしてその點の認識が哲學にとつて重要なのである。

それでは、知識、存在、價值等、すべての問題について、科學と哲學とはその見方において如何に相違するのであらうか。科學的な見方のほかに、およそ何故に哲學的な見方が要求されるのであらうか。

科學は物を客觀的に、對象的に見てゆく。科學の求めるのは客觀的な知識或ひは對象的な認識である。しかるに物を知るには知る作用があり、そこに知られたものと知るものとが區別される。認識には作用と對象とがある、對象は客觀であり、作用は主觀に屬してゐる。科學はひたすら客觀をそのものとして知ること努力するのである。尤も、科學も知るもの、知る作用即ち主觀或

ひは主體について研究するといはれるであらう。けれども科學が知るものについて研究する場合、知るものは對象として、客觀として捉へられるのであつて、そこに更にこれを知るもの、知る作用がなければならぬ。見られた自己はもはや見る自己ではない。主體は如何にしても客觀化し得ぬものである。それは對象的存在でなく作用的存在であり、ラシュリエの言葉を借りると、判斷の述語としての存在でなく繫辭としての存在である。主體をそのものとしてどこまでも主體的に見てゆくといふのは科學のことでなく、そこに哲學がある。科學が客觀的な見方に立つに反して、哲學は主體的な見方に立つてゐる。主體的に知るといふのは、對象的に知ることではなく、自覺的に知ることである。そこで翻つて主體とか自覺とかの意味を考へてみなければならぬ。

主體とは働くものである。知るといふことにおいて、知られたものに對して知るもの、知る作用が主體のものである。それは意識であり、主體とは意識にほかならぬといはれるであらう。しかしさきに論じたやうに、知識の主體も行爲的である。行爲の主體は單なる意識でなく却つて存在である。存在といつても、それはもとより客觀的なものでなく、客觀的にどこまでも捉へることのできぬところがあるから主體といはれるのである。その際、存在が先づあつて、それについて作用が考へられるのではない。かやうに考へることはすでに客觀的な見方に屬してゐる。そこ

ではむしろ作用と存在とが一つである、存在があつて作用があるといふのでなく、作用があつて存在があるといふのでもない。意識の起原にしても行爲の立場から理解され得るのである。主體が環境の抵抗に逢つて、これを支配し自由になるに従つて、意識は發達する、意識の發達には、環境の刺激に對する主體の反應の自由が現はれ、主體の運動が單に反射的でなく自發的或ひは自律的であることが必要な條件である。ベルグソンのいふ如く、意識の範圍は生命の自由な活動の範圍と一致してゐる。主體的なものは行爲的なものである。主體的立場とは行爲の立場にほかならない。そこで我々は行爲について一層深く考へてみなければならぬ。

行爲は運動である。しかしそれは水が流れるとか風が吹くとかといふ運動と同じに考へることはできぬ。それらの運動は客觀的に捉へ得るものであるが、行爲は、それをどこまでも客觀的に見てゆく限り、行爲の意味がなくなつてしまふ。行爲は單に客觀的に捉へ得ぬ主體の意味をもつてゐる。行爲の對象であるもの即ち客體は、私が何を爲すにしても、つねに既にそこにある。私が今この手帳を取らうとする、そのときそれは既にそこにある。かやうに客體はつねに「既に」といふ性格を擔つてゐる。客體の擔うこの過去性は、普通にいふ過去と同じでない。この手帳は現にそこにあるのであり、現在そこにあるものを「既に」そこにあるものとするのが行爲の主

體的立場である。また未來に屬するものも、見られたもの、考へられたもの、知られたもの即ち一般に客體としては、既にそこにあるといふことができる。このやうにして客體はすべて或る根源的な過去性を擔い、いはゆる過去現在未來に屬する一切を既にそこにあるものとしてこれに對するのが主體である。主體は如何にしても既にそこにあるとはいひ得ぬものであり、眞の現在である。この現在は、過去現在未來と區別される時間の秩序における現在でなく、それを超えた全く異なる秩序のものである。この現在においてあることによつて、過去も未來も現在的になる。過去や未來が我々に働きかけるといふのも、この現在においてである。それは過去現在未來が同時存在的にそこにおいてある現在である。行爲は既にそこにあるといひ得るものでなく、既にそこにあるのは爲されたものであつて爲すものではない。行爲はつねに現在から、普通にいふ現在とは秩序を異にする現在から起るのである。行爲が主體的なものであるといふのはそのことである。かくして行爲は過去をも未來をも現在に媒介する、そこに行爲の歴史性があるのであつて、我々のすべての行爲は歴史的である。

ところで行爲が現在から起るといふところに行爲の超越性が認められるであらう。行爲の超越性といふのは、それが過去現在未來を超えた全く異なる秩序の現在から起ることを意味してゐる。



人間の運動は特に行爲といはれ、かやうなものとして人間は超越的である。人間の主體性はその存在の超越性を離れては考へられない。超越は人間の存在の根據であり、超越があるによつて人間は人間であるのである。超越は先づ人間における客體から主體への超越である。これによつて我々は單なる客體でなく主體である。しかるに人間における主體への超越は同時に人間に對する客體の超越の根據である。我々の環境にあるすべてのものは我々に對して超越的である。言ひ換へると、それは我々の全く外にあり、我々はそれに對していはば距離の關係に立つてゐる。我々は自己に對してさへ距離の關係に立ち、かやうにして自己をも客觀的に捉へ得る。我々に對して客體が超越的である故に、我々はそれを客觀的に認識し得るのである。物に遠いことが却つて物を近く捉へ得る所以である。客體の超越は、我々が主體として超越的であることによつて可能になる。我々における主體への超越は同時に我々に對する客體の超越であり、超越はかやうに二重であつて一つである。人間の存在は客體を全體として超越してゐる故に、存在するものの一切を全體として把握することも可能になる。我々が主體として超越的でなければ行爲はなく、また對象が客體として超越的でなければ行爲はないであらう。行爲は二重の超越によつて、しかもそれが一つであるによつて、可能になるのである。

さて主體は單なる意識を意味しないが、しかし意識において主體は主體的になるのである。主體の主體性即ち行爲の自發性と意識の發達とは伴つてゐる。主體が主體的に表現される所は意識である。行爲はもとより客觀的に表現される、けれどもそれが主體的に表現される所は意識を措いてないのである。自己意識或ひは自覺によつて、主體は眞に主體的になるのである。デカルトが「私は考へる、故に私は在る」といつた如く、我々は自己の存在を意識し、意識する自己を意識することができる。尤も自覺はデカルトの考へた如く單に知的な事實であるのではない。「我々は存在し且つ存在することを知る、そしてこの存在と知とを愛する」とアウグスティヌスがいつた如く、我々の自覺存在には感情が伴うのがつねである。人間は「考へる蘆」であるといふパスカルの言葉は、情意的自覺を現はしてゐる。デカルトの「私は考へる、故に私は思惟する物もしくは實體である」といふことに對し、メーヌ・ドウ・ビランは、「私は行動する、私は意欲する、即ち私は私において行動を意識する、故に私は原因であることが知られる、故に私は原因もしくは力として在る、即ち現實的に存在する」といふことを原理とした。彼はこれを内的感覺の原始的事實と稱した。自己意識は主體の自發性の意識である。「意欲は精神の單純な、純粹な、瞬間的な作用である、それにおいて、もしくはそれによつて、この知的にして能動的な力は外部に現

はれ、且つ自己自身に内面的に現はれる」、とまたメーヌ・ドウ・ピランが記してゐるやうに、行爲は外部に表現されると共に内部に表現される。かやうに二重の表現を有するといふこと、單に外に現はれるのみでなく同時に自己自身に内面的に現はれるといふことが、主體の特徴である。人間は外的人間であると共に内的人間である。行爲は外に經驗されるのみでなく内に經驗される。經驗を外的經驗とのみ考へたところに、いはゆる經驗論の制限があつた。外的感覺のほかに、メーヌ・ドウ・ピランのいつたやうな内的感覺がある。人間は自覺的存在である。自覺的なものであつて眞の主體であり、自覺によつて眞に主體の主體性は成立するのである。

この自覺の意味は一層嚴密に考へられねばならぬ。自覺といふのは自己が自己を知ること、自己が自己を意識することである。しかしながら自覺の意味は單に自己が自己を意識するといふことに盡きるのではない。自己は自己を振返つて見ることができ、この振返つて見る自己を更に振返つて見ることができる。かやうに自己は無限に自己を反省し得るといふのは重要な事實であるけれども、もしそれが單に意識の内部において自己が自己に關係付けられることに過ぎないとすれば、それは純粹に内在的なことになつてしまふ。もしそれが純粹に内在的なことであるとすれば、何故にそれが、少くとも行爲にとつて、重要な關係をもつてゐるのか、理解し難いであらう。

自己が自己を知るといふ自覺の意味は、自己が自己を超えるといふことでなければならぬ。自己が自己を超えるといふところに自己が自己を知るといふこともあり得る。自覺の事實は人間存の超越性によつて可能になるのであり、そこに眞の主體性が成立するのである。自覺といふのは單に自己が自己を知ることではなく、自己が自己を知ることにより自己の根據であるものを知ることである。もし自覺が單なる自己意識に過ぎないとすれば、その内容は單に自己であり、またそれはただ意識に關することと考へられ、かやうにして自覺を基礎とする哲學は、從來しばしばさうであつたやうに、內在論或ひは意識哲學に終ることになる。それは自覺の事實がこれまで主として知識とその主觀の問題の見地から見られたことにも關聯してゐる。自覺の事實も行爲の立場において捉へられねばならぬ。自覺の内容は自己であると同時に他者であり、そして自覺は單に意識に關はるものでなく、存在に關はるものである。單なる自己反省でなく、自己への反省が同時に他者への關係付けであるといふところに、自覺の本質がある。他者とは自己の存在の根據であるものを指してゐる。傳統的な哲學の考へた如く、現實的存在においてはその存在と存在の根據とが區別され、自己の存在の根據が自己の存在に超越的であるといふことが現實的存在の根本的規定であるとすれば、人間に固有なものといはれる自覺は、自己の存在の根據の意識である

のでなければならぬ。單なる自己意識でなく、自己意識が同時に根據の意識であるといふところに自覺の本來の意味があり、その根據の意識によつて自己意識も成立するのである。自覺は超越によつて可能になるのであつて、主體的とは、單に主觀的といふことでなく、却つて自己の存在の根據を自覺し、これと内面的な關係を含むといふことである。自己意識としての個人的自覺は人格の認識根據となるにしても、その存在根據であることはできぬ。しかも私の存在の根據であるものは、同時に汝の存在の根據であることなしに、私の存在の根據であることもできない、私は汝に對して初めて我であるから。我々是我々の存在の根據であるものから社會的に限定されてくるのである。かやうな存在の根據が最も深い意味における世界にはかならない。主體的立場といふのは個人的立場でなく、社會的立場であり、世界的立場を意味してゐる。この世界は客觀としての世界ではない。客觀としての世界においては、主體である人間はその場所をもたない。見られた自己はその中に入つてゐるにしても、見る自己はそれに對して何處か外にあると考へられねばならぬ。しかしながら、「世界は深い」とニーチェもいつた如く、世界は主體である人間を内に包み、これを超えて深いのである。主體がそれにおいてある世界即ち絶對的場所は、どこまでも主體的なものでなければならぬ。それは主體である人間がそれに對しては客體と考へられる

やうな主體である。それは「既に」そこにある世界でなく、却つていはゆる世界がそれにおいてある世界であり、眞の現在である。哲學は對象的認識でなくて場所的自覺である。人間は世界から作られる、世界は創造的世界である。創造とは獨立なものが作られるといふことである。人間は作られたものでありながら、獨立なものとして、みずから作つてゆく。人間が作るのは、みずからも創造的なものとして、世界が世界を作るのに参加することである。人間は形成的世界の形成的要素である。我々が作るのは、世界が世界を作ることに於いて、そのうちに、作ることである。それ故に我々の行爲は、我々の爲すものでありながら、我々にとつて成るものの意味をもつてゐる。行爲は同時に生成の意味をもつてゐる。行爲が出來事の意味をもつてゐるのは、これに依るのである。人間の行爲は世界における出來事であり、かやうなものとして歴史である。歴史とはもと出來事を意味してゐる。主體的立場は歴史的立場であり、世界史的立場でなければならぬ。かやうにして哲學が主體的立場に立つといふのは、要するに、現實の立場に立つといふことである。眞に現實といはるべきものは歴史的現實である。人間は歴史的世界における歴史的物にほかならない。我々の一切の行爲は、經濟的行爲の如きものであらうと、藝術的行爲の如きものであらうと、或ひはまた科學的研究の行爲の如きものであらうと、すべて歴史的世界においてある

のである。主體的立場は行爲の立場であるといつても、主知主義を排して主意主義を取るといふが如きことを意味するのではない。行爲の問題は、主觀主義の哲學において考へられる如く、單に意志の問題ではない。如何なる物であらうと、物を作るといふことが、行爲の根本的概念である。人間のあらゆる行爲は制作の意味をもつてゐる。それはすべて技術的なものであり、知識的でなければならぬ。主體的立場は形成的人間の立場であるが、人間は歴史的世界において形成されて形成するのである。歴史とは出來事であり、それは行爲が同時に生成であることを意味してゐる。従つて行爲の立場といつても、主觀主義的な、いはゆる行動主義の如きものではない。我々の行爲はつねに歴史的に限定されてゐる、言ひ換へると、それは主觀的・客觀的なものである。主體的立場といふのは單なる主體の立場でなく、却つて主體を超えた主體の立場である。人間は「超越的人間」である、超越によつて人間は人間であり、人間の一切の作用は可能になる。けれどもそれはいはゆる超越的意識或ひは先驗的意識と混同さるべきでなく、人間はその全體の存在において超越的であるのである。しかも超越的とは、世界の外にあるといふことでなく、却つて「世界」に關係付けられてゐるといふことである。そして主體と客體とが抽象的に對立するのではないやうに、超越は同時に内在であり、内在的超越であると共に超越的内在である。かやうにし

てまた、哲學は對象的認識でなく場所的自覺であるといつても、その主體的な見方は客觀的な見方に媒介され、これを内に含むのでなければならぬ。場所的自覺とは現實の中で現實を自覺することである。

ところで科學の主觀もすでに行爲的であつた。科學も行爲の立場を豫想するにしても、それを主體的に自覺してゆくといふことは、科學のことではない。科學は世界をどこまでも客觀的に見てゆくのである。その主觀が行爲的であるのも、客觀的知識に近づくためであつた。科學の與へるのは世界像であつて世界觀でなく、しかるに哲學の求めるのは世界觀である。世界像は客觀的な見方において形作られるものであるに反して、世界觀は主體的な見方において形作られるのである。前者は世界の對象的把握であり、後者は世界の場所的自覺である。世界觀は科學よりもむしろ常識のものである。常識は行爲的知識として、論理的反省を経てゐないにしても、或る世界觀をもつてゐる。日常の生活において我々は多くの場合、常識的世界觀によつて生活してゐる。格言や俚諺の如きものは、かやうな常識的世界觀を言ひ表はしてゐる。世界觀は世界の主體的な自覺である故に、そこには情意的な見方の含まれるのがつねである。哲學において知るものは人間の全體的存在である、哲學は「全體的人間」の立場に立つてゐる。自覺はあらゆる作用がそ



れによつて可能になる超越と一つのものとして、意識の作用のうちの一の作用に過ぎぬものでなく、むしろ「作用の作用」として、そこでは悟性も感情も意志も結び付くことができる。世界観は我々の知的要求と共に我々の情意的要求を満足させるものでなければならぬ。常識が哲學に求めるのはかやうな世界観である。そして常識が哲學に對して知識や理論よりも哲學者とか賢者とかといふ人間理想を求めるといふことは、哲學を行爲的知識として理解してゐるからである。哲學は生の立場に立つことにおいて常識と同じである。しかしながら哲學はまた學でなければならぬ、それは飽くまでも論理的でなければならぬ。哲學は學の要求において科學と同じであり、科學の媒介が必要である。科學の客觀的な見方は哲學の主體的な見方に對立するが、かやうに自己に對立するものを自己の否定の契機として自己に媒介し、これを自己のうちに生かすことによつて、哲學は眞に具體的な知識になり得るのである。哲學の仕事は、新カント派が考へたやうな意味での科學批判、即ち單に科學の論理的基礎を明かにするといふ形式的な仕事に盡きるのでなく、科學の世界像に媒介された世界觀を樹てることを究極の目標としてゐる。尤も、科學の哲學への媒介は科學批判を通じて行はれねばならぬであらう。批判といふのは、その前提であるものを反省してそれに基礎をおくこと、いはゆる基礎付けであり、基底付けである。そして科學の基

礎付けも基底としての世界からなされ得るのである。知識の問題を存在の問題から分離することはできぬ。學問であるべき哲學は論理的でなければならぬが、論理といつても、抽象的に形式的に考へられるものでなく、論理は現實の構造のうちにあるのである。最も具體的な現實は歴史的現實である。同じ歴史が繰返すと考へるとき、そこに自然があり、自然とはいはば習慣的になつた歴史である。哲學の論理は根本において歴史的現實の論理でなければならぬ。哲學はどこまでも現實の中になければならず、その點において常識を否定する哲學は却つて常識と同じ立場に立つてゐる。哲學は科學の立場と常識の立場とを自己に媒介することによつて學と生との統一である。

## 第一章 知識の問題

### 一 眞理

知識は如何にして成立し、如何なる性質のものかといふことは、哲學における一つの重要な問題である。この問題を研究する哲學の部分は認識論と呼ばれてゐる。認識といふのは知識といふのと同じである。ただ認識論といふ名稱は、他の多くの名稱と同様、一定の歴史的含蓄をもつてゐる。認識論は近世においてロックやヒュームに始まり、カントによつて確立されたといはれ、現代の新カント派は、認識論と哲學とを同一視し、認識論のほかに哲學はないと主張した。しかしながら特定の立場を離れて考へると、知識の問題はギリシア哲學以來絶えず研究されてきたのである。この問題に關する哲學的考察はまた知識學とも知識哲學とも稱せられてゐる。更にそれは論理學の名のもとに論ぜられることがある、思惟の學としての論理學は實質的には認識論でなければならぬと考へられるのである。認識論は「知識の起源、本性並びに限界」に關する研究

と定義されてゐる。

知識の問題の中心をなすのは眞理の問題である。知識とは眞なる知識のことであつて、偽りの知識は知識ともいへれない。知識は眞理であることを要求してゐる。眞理は知識の價値を意味し、これに對して虚偽は反價値である。眞理と虚偽とは理論的領域における價値と反價値との對立を表はす言葉である。眞理とは如何なるものであらうか。

知識は個人的なものでなくて一般に認められるものでなければならぬ。ただ自分はさう考へるといふのでは單なる意見であつて、知識ではない。自分にとつてはさうであるが他の者にとつてはさうでないといふものは眞理とはいひ得ない。眞理はあらゆる人によつて承認さるべき要求を含んでゐる。或る時にはさうであるが、他の時にはさうでなく、或る處ではさうであるが他の處ではさうでないといふものも眞理でなく、眞理は時と處を超えて通用するものでなければならぬ。知識はかやうな性質をもつべきものであつて、普遍妥當性といはれるのがそれである。眞理とは普遍妥當的な知識にほかならない。普遍妥當性とは、時と處に拘はらない普遍性、またすべての人が必ず承認しなければならぬ必然性を意味してゐる。一般に價値とはかやうに普遍妥當的なものをいふのである。普遍性と必然性、或ひは普遍妥當性は眞理の徵表である。

ところで知るといふことは一つの心理的事實であるが、かやうなものとして見ると、知識はつねに普遍性と必然性をもつてゐるとはいはれないであらう。或る者が眞理として主張するものも、他の者は承認しないことが多い。眞理はしばしば万人に反對して叫ばれるのである。すべての人に承認される眞理といふものはむしろ存在しないのが普通である。個人としても、昨日まで眞理と確信してゐたものに對して、今日は懷疑になることがある。一つの知識も、或る人には一層多く必然的と思はれ、他の人には一層少く必然的と思はれるであらう。かやうに、心理的事實としては、知識はつねに普遍性と必然性をもつてゐるとはいへない。そこで知識の普遍妥當性は、カントの言葉を借りていふと、事實の問題でなくて權利の問題であると考へられるのである。それは知識が事實として普遍性と必然性をもつてゐるか否かに關はるのでなく、すべての知識は權利として普遍妥當性を要求することをいふのである。眞理は、實際は何人も承認しないにしても、あらゆる人によつて承認さるべき權利をもつてゐる。眞理のこの要求は、事實如何に拘らず、嚴肅である。權利の問題は事實の問題でなくて當爲の問題である。それはつねにさうあるといふ意味でなく、つねにさうあるべきであるといふ意味である。存在（ある）と當爲（べし）とは區別されねばならぬ。價值は普遍的に妥當するものであるが、妥當するといふことは存在するとい

ふことと全く違つたことでなければならぬ。そこに心理主義に反對する新カント派の論理主義の主張がある。心理主義は物を心理的事實の立場から見てゆくに反して、論理主義はそれを論理的意味の立場から見てゆこうとするのである。

いま右のやうに考へることによつて明かにされたのは、形式的眞理概念である。眞理の形式的概念は普遍妥當性である。いはゆる論理主義は形式主義にほかならぬ。それは知識が形式的には如何なるものであるべきかを明かにするにしても、實質的には如何なるものであるかを明かにすることなく、却つて知識の問題から存在の問題を驅逐することになるであらう。眞理は普遍妥當性であり、これは當爲或ひは價值を意味し、價值は妥當するものであつて存在するものでなく、妥當の領域と存在の領域とは全く別のものであり、知識が普遍妥當性をもつためには、判斷において承認もしくは否認される認識の對象は、存在でなくて價值でなければならぬと主張された。しかしながら眞理の意味を實質的に規定しようとするとき、存在の概念は缺くことができないであらう。知識は存在に關係付けられたものとして知識である、何等かの存在との關係を含まないやうな知識はない。そこで傳統的な定義は眞理を、物と觀念との一致と規定してゐる。カントもこれを認めなかつたのでなく、彼もまた、眞理は「認識とその對象との一致」であるといつてゐ

る。認識とその対象或ひは存在との一致が認識の客観性或ひは對象性を形作る。しかるに他方から考へると、知識が客観的なものでなければならぬといふことは、それが主観的個人的なものでなく、普遍的必然的なものでなければならぬことを意味してゐる。かやうにして、知識の客観性或ひは對象性は二重の意味に解されることが出来る。即ちそれは、一方知識の普遍妥當性を意味すると共に、他方知識が客観或ひは存在に關係付けられてゐることを意味してゐる。そこでもし後の意味を離れて前の意味をのみ強調すれば、形式的な論理主義における如く、存在の概念から抽象して眞理の概念を規定することも可能であらう。しかしながら知識の客観性はむしろ言葉通りに知識が客観或ひは存在に關係付けられてゐることと理解されねばならぬ。存在との關係を含まないやうな知識はあり得ない。知識の客観性は、カントのいつた如く、「客観的實在性」のことでなければならぬ、従つてそれは存在に關係付けられてゐるといふことでなければならぬ。知識が主観的でなく普遍妥當的であるといふことも、それが客観に關係付けられることによつて可能になるであらう。

しかるに客観に關係付けられることによつて、知識に客観性或ひは普遍妥當性が與へられるためには、客観が超越的なもの、言ひ換へると、主観から獨立なものであることが必要である。對

象の超越なしには知識の普遍妥當性はない。このやうに考へてゆくと、眞理の基準は對象にあることになり、進んでは、眞理と稱すべきものは第一次的には我々の觀念でなく存在であり、この存在に關係付けられることによつて、我々の觀念はむしろ第二次的に眞理といはれると考へられるであらう。眞理は知識に屬するよりも先づ存在に屬してゐる。知識が眞理であるのも、存在の眞理に關係付けられることに依つてである。實際、人々は普通に、眞理のもとに知識の眞理よりも物の眞理を理解してゐる。「眞理を知らねばならぬ」といふとき、眞理とはあるがままの存在、物の自己自身においてある存在を指してゐる。眞理とは存在の在り方、それがそのものとして顯はであるといふ在り方を意味するのである。眞理を單に知識に屬する性質と考へることは問題の正しい把握を妨げ易いであらう。スコラ哲學者は、物の眞理或ひは存在における眞理と、知性の眞理或ひは知識における眞理とを、區別した。眞理を存在の眞理といふやうに考へることは、超越的眞理概念である。知識における眞理は假に內在的に考へられ得るとしても、存在における眞理は超越的に考へられるのほかない。一層正確にいふと、存在は客觀として超越的であることによつてそのものとして顯はであること即ち眞理であることが可能である。かやうに超越的なものに關係付けられることによつて知識の眞理も可能になる。眞理の問題は超越の問題であり、それ



は先づ客觀或ひは對象の超越に關はつてゐる。

眞理についての自然的な見方は模寫說と呼ばれてゐる。模寫說は、觀念と存在との一致が眞理であると考へる。尤も人々の自然的な見方は、眞理を必ずしも先づ知識について考へるのでなく、むしろ存在について考へ、眞理はもと存在のうちにあると見てゐるのである。模寫說に依ると、心の外にある物が心に寫され、それが物と一致してゐるとき眞理である。模寫說は超越的眞理概念をとつてゐる。即ちそれは、意識を超越して獨立に存在するものを認め、これとの一致において眞理を考へるのである。模寫說に對しては、我々がどれほど眞面目に我々の表象と物との一致を確かめようとしても、つねにただ表象と表象との一致が知られるのみで、表象と物の一致は決して知られないといふ非難がある。我々は直接體驗の表象と記憶表象或ひは想像表象とを比較し、兩者を同一の對象に關係させることはできるが、この對象そのものと表象とを比較することはできないといはれてゐる。そこで超越的なものを排して純粹に内在的に考へてゆこうとする内在的眞理概念が現はれる。それはひとへに表象相互の一致として眞理を規定しようとするのである。しかしながら超越的眞理概念は極めて執拗なものであつて、内在的な見方のうちにも隠されて横たはつてゐる。この場合、二つの表象が相互に一致すべきであるといふ要求は、兩者が共

に同一の對象に關係してゐるといふことに基礎をもたねばならない。二つの表象が相互に等しいとされるのは、それらが第三の、それ自身は表象ならぬものに等しい故でなければならぬ。科學において形作られる表象は經驗によつて得られる表象と一致すべきであるといふとき、そこにはその根柢として、兩者において同一の實在が精神に現はれてゐる筈であるといふ思想が働いてゐる。かやうに超越的眞理概念は到る處その影をとどめてゐる。眞理が内在的なものと考へられぬことは論理主義者も認めてゐるのであつて、彼等が心理主義を排斥するのは實は認識の對象の超越性を主張するためである、その際彼等が認識の概念から存在の概念を驅逐することになつたのは、存在を意識に與へられた觀念と見る彼等の主觀主義的前提の結果であり、かやうにして彼等は、認識の對象は存在でなく超越的價值であると考へるに至つたのである。

眞理は知識の眞理として、存在においてでなく思惟においてあるものとして、一定の構造と性質のものでなければならぬといはれてゐる。すでにアリストテレスは、本來の意味における眞及び僞は、結合と分離もしくは肯定と否定に關はり、從つて判斷にのみ屬すると考へた。表象とか直觀とかは本來の意味においては眞或ひは僞と語られないのである。またライブニッツは、眞理の本質は主語と述語の連結のうちに横たはり、その結合は主語のうちに述語が含まれることであ

ると論じてゐる。しかるに、眞理である言表或ひは命題の構造と性質が如何に考へられるにしても、命題の眞理は一層根源的な眞理即ち存在の眞理に根柢をもたねばならぬ。眞理はただ判斷に屬するといふのでなく、却つて判斷が存在と一致する限りにおいて判斷に屬するのである。我々が汝は色が白いと語ることが眞である故に、汝は色が白いのではなく、却つて汝は色が白い故に、かく語ることによつて我々は眞を語るのである、とアリストテレスもいつてゐる。眞理とは存在がそのものとして顯はであることである。しかるに存在がそのものとして顯はであるためには、存在は超越的でなければならぬ、言ひ換へると、私から獨立であること、私に對して距離の關係に立つてゐることが必要である。客觀の超越なしには眞理は考へられない。

しかるにさきに述べた如く、客觀の超越は主體の超越によつて可能になるのである。物が客觀として超越的であるのは、我々自身が主體として超越的であるためである。我々における主體への超越が同時に我々に對する客體の超越である。物が客觀として超越的であるのでなければ、我々は物を客觀的に認識することができず、我々が主體として超越的であるのでなければ、物は客觀として超越的であることができない。主體は内において自己が自己を超えることによつて眞の主體となる。超越は人間の作用のうちの一つの作用に過ぎぬといふ如きものでなく、却つて

それによつて他の一切の作用が、従つて認識の作用もまた、可能になるところのものである。超越は主體の本質であり、主觀性の根本構造である。主體といふものが先づあつて、それが他の作用と並んで一つの作用として超越をもなすといふのでなく、そもそも主體であるといふことが超越においてあることである。人間存在の超越性によつて、一切の存在するものをそのものとして顯はにすること即ち眞理が可能になる。物から遠くあることによつて物に眞に近づくことができる。認識主觀はかやうに超越的な主體でなければならぬ。知識は客觀性をもたねばならぬ故に、主觀は單に個人的なものであることができない。そこでカントは認識主觀を意識一般と考へた。意識一般といふのは超個人的な主觀、超個人的な我のことである。それはひとつの抽象物に過ぎず、現實の我、現實の主觀ではないといはれるであらう。そこで意識一般は當爲であるとか規範であるとかと答へられる。けれども主觀といふ以上、それは働くものでなければならぬ、働くものは現實的なものでなければならぬ。現實の人間は超越的なものとして、内において自己が自己を超えるといふことがあり、超個人的といはれるやうな意味をもつことができる。主體の超越において認識主觀としての意識一般も考へられるのである。かやうにして根源的には主體の超越によつて初めて存在はそのものとして顯はになるとすれば、眞理は本來知識の眞理を意味するとい

ふこともできるであらう。

物を知るためには我々は誠實でなければならず、さもないと眞理は知られない。誠實とは己れを空しくすることであり、それによつて存在はそのものとして我々にとつて顯はになる。己れを空しくするとは内において自己が自己を超えることであり、それによつて自己は却つて眞の自己となる。誠實或ひは眞實は物のまことに對して人間のまことのことである。人間のまことは物のまことを知るための條件である。しかるに人間のまことは、まこととして、それ自身において積極的にひとつの眞理概念を現はしてゐる。それは主體が自己を隠すことなく顯はであることであつて、客觀的眞理に對する主體的眞理を意味してゐる。客觀的存在の眞理があるのみでなく、主體的存在の眞理がある。主體は單に客觀的に知られ得るものでなく、主體的自覺によつて知られるのであるが、その眞理は客觀的眞理とは區別されねばならぬであらう。眞理を單に客觀性と同じに考へることは正しくない。客觀的眞理と主體的眞理とは、その對象においても、その認識の仕方においても、異つてゐる。ハイデッゲルの語を借りて、前者を存在的眞理、後者を存在論的眞理と稱することもできるであらう。自覺は超越によつて可能になるのであるから、主體的眞理も超越を根據としてゐる。純粹に内在的な眞理といふものはなく、外に一致すべきもののない知

識も内において超越的なものとの關係を含むものでなければならぬ。對象的認識でなく場所的自覺である哲學の眞理はそこから考へられるのである。客觀的眞理が世界についての眞理の問題であるに反して、主體的眞理は世界における眞理の問題である。

眞理は超越的なものであるといつても、ただ客觀的にあるものではない。我々から單に獨立であつて我々に決して關係付けられることのないものは、存在といはれるのみで、眞理とはいはれないであらう。眞理はもと存在に屬すると考へられるとしても、この存在が我々の主觀に關係してくるところに眞理といはれる意味がある。眞理は單に自體における存在でなく、自體における存在が我々にとつての存在となるところに眞理の意味があるのである。主體の作用によつて存在はそのものとして顯はになるのであつて、主體の超越はその根柢的な條件である。そこで眞理とは本來知識の眞理をいひ、存在の眞理は知識の眞理に従つて比論的に名付けられるに過ぎないと考へることができる。知識は主體と客體との關係のうちにあつて、その關係から眞理は眞理になるといへるであらう。存在における眞理といふものはいはば即自態における眞理に過ぎず、それが知識における眞理となることによつて對自態における眞理となり、その知識に従つて主體が行爲することによつて眞理は再び存在における眞理となり、即自對自態における眞理となる。

世界についての眞理は主體を通じて世界における眞理となり、それによつて現實的に眞理となる。眞理は究極は世界における眞理の問題として主體に關係してをり、眞理が何よりも知識の眞理を意味すると考へられるのも、根源的にはそれに基いてゐる。眞理は働くもの、人間を變化し、存在を變化するものでなければならぬ。「生産的なもの、そのみが眞理である」、とゲーテはいつた。客觀的眞理は主體的眞理に關係付けられることによつて、その根據もその意味も明かにされる。人間のまことによつて物のまことは顯はになり、物のまことに従つて働くことが人間のまことである。眞理は單に知識の問題でなく、同時に倫理の問題である。眞理は我々を喚び起すものとして表現的なものでなければならぬ。やがて我々が知識は主觀的・客觀的に形成されるものであるといはうとするのも、根本においてはそのためである。

## 二 模寫と構成

知識は主體と客體との關係において成立するが、その如何なる關係において成立するであらうか。普通の考へ方はすでに觸れた模寫說である。模寫說は人間の自然的な世界觀に一致し、そこに強味をもつてゐる。それは、我々の心がその外にある存在を模寫することが認識であり、眞理

は物と觀念との一致であると考へる。模寫説は心の外に物があると素樸に考へる素樸實在論であり、かやうに考へることは獨斷であるといはれてゐる。けれどもすでに論じたやうに、模寫説は超越的眞理概念をとり、客觀が超越的なもの、我々から獨立なものであることによつて知識は成立すると考へる點で、正しい動機を含んでゐる。しかしそれは翻つて、我々に對する客觀の超越は我々における主體への超越によつて可能になるといふことを考へない點で、獨斷的であるといはねばならぬ。

普通に模寫説は我々の心が鏡の如く物を寫すと考へると理解されてゐる。假に我々の心が鏡の如きものであるとしても、この鏡の性質が問題であらう。鏡は一般に物を寫し得る性質をもつてゐるにしても、その鏡が曇つてゐたり、歪んでゐたりすることもあり得る。もしそれが曇つてゐるとすれば、或ひは歪んでゐるとすれば、そしてその歪みが個人々々で違つてゐるとすれば、眞理に達することはできない。そこで模寫説においても、我々の心の性質を吟味することが必要になつてくる。事實、ロックやヒュームは人間精神の本性について研究したのであつて、かやうな批判的研究のために、認識論は彼等に始まるといはれるのである。これに對し、我々の心の能力を吟味しないで、我々の心は無制限に認識し得るものと考へるのは、獨斷論と見られてゐる。



ところで我々の心は鏡の如きものに比することができぬ。我々の心は自覺的であるが、鏡はさうではない。我々の心は自己反省的である。しかるに鏡は、そこに映る影が果して物を正しく寫してゐるかどうか、反省することがない。鏡が單に受動的或ひは受容的であるに反し、認識の主體は能動的でなければならぬ。知ることは選擇することである。認識は模寫であるとしても、與へられた一切のものを模寫することは不可能であり、たとひ可能であるとしても無意味であらう。認識するとは、與へられたもののうち、本質的なものと非本質的なものとを區別し、選擇することであつて、これはすでに主體の能動性に屬してゐる。認識は模寫であるといふ場合、物が我々に對して自己の本質的なものをつねに直接に現はしてゐるといふことがなければならぬ。しかるにその保證は存在するであらうか。もし現象と本質とが直接に同じであるとすれば、一切の科學は不要であらう。認識するとはむしろ、我々の心が物の與へられた表象に働きかけ、これによつて物の本質を顯はにするといふことでなければならぬ。言ひ換へると、我々の心が存在を模寫するにしても、受動的な直觀においてでなく、その加工によつて生ずる思惟の生産物においてでなければならぬ。即ち模寫が與へられたものをただ受動的に寫すことを意味する限り、模寫の成立する餘地はない。我々がそれを模寫するといはれるものは、既に與へられてゐるもので

なければならぬ。しかるに知識において見ることは豫見することである。見ることが豫見することであるによつて、知識は、本質的に未來に關係付けられてゐる行爲に役立つことができる。ところで豫見されるものは未だ與へられてゐないものであるから、これを模寫するとはいはれないであらう。かやうにして認識が模寫であるといふことは、認識の究極の意味に關はり、認識はその究極の意味において存在と一致しなければならぬといふことになるであらう。尤もこの場合、模寫といふことは文字通りには考へられない。そこには思惟の加工があるのであるから。認識するとは加工することである。しかし思惟の如何なる加工物も、その究極の意味においては存在と一致することを要求されてをり、従つて存在に制約されてゐる限り、認識には模寫的意味があるといひ得るであらう。認識における思惟の活動は無制約でなく、直觀に制約されてゐる。直觀に制約されるといふのは存在に制約されることであるとすれば、直觀には物を寫すといふ意味がなければならぬであらう。模寫說においては直觀が、感覺の如きもの、もしくは何等かの知的な直觀が、重んぜられるのがつねである。デカルトは知覺に、感官による知覺と知性からの知覺とを區別したが、經驗論的乃至實證論的立場における模寫說は前者を、合理論的立場におけるそれは後者を、認識の根柢においてゐるといへるであらう。

模寫説は、認識はつねに客觀に制約されると考へる點で、眞理を含んでゐる。客觀に全く制約されない認識といふものはない。しかるに物を寫すには一定の條件が必要である。我々は光の中において初めて物を寫し得ると考へられるであらう。いはゆる「光の形而上學」は古くから意識的に或ひは無意識的に認識理論の基礎となつてゐる。プラトンは善のイデアを太陽と比較し、それは認識される對象に眞理を賦與し、認識する主觀に認識能力を賦與すると考へた。光の形而上學はキリスト教の影響のもとに發展し、認識は神の光に照明されることであるといふ思想となつたが、かやうな超越的なものを排した場合にも、デカルトに見られる如く、いはゆる自然的光によつて明晰で判明な知覺は與へられ、この直觀的明證が眞理の基準とされたのである。感性知覺の如きものにも物を寫すといふ意味がある以上、それは單に盲目的なものとは考へられないであらう。かくの如く客體がそのものとして顯はになるといふことは、さきに述べたところに依ると、主體の超越によつて可能になる。主體の超越がなければ認識が模寫であるといふことも考へられない、模寫説も根源的に主體的條件のもとに立つてゐる。

しかし前から論じてきた如く、認識が模寫であるといふことには種々の困難がある。その困難は、我々の觀念は物の模寫でなくて記號であると考へることによつて除かれ得るやうに思はれ

る。特に知識はただその究極の意味において存在の模寫であると考へてゆけば、それは存在の模寫でなくて記號であると考へて好いであらう。模寫説においても、ロックの場合の如く、感覺はしばしば物の代表と見られてゐる。代表といふことを一步進めると記號である。記號は模寫の意味を離れた代表である。かやうにして知識は模寫であるといふ説に對して、知識は記號であるといふ記號説がある。模寫説が常識的世界觀に符合するところに強味をもつてゐるのに對して、記號説は科學的世界像に符合するところに長所をもつてゐる。それに相應して模寫説と記號説との間には、知識の見方についてのみでなく、存在の見方についても相違がある。記號において表はされるのは物であるよりも物の關係である。そして近代科學の特色は、物を物としてそれだけに研究するのでなく、物と物との關係を研究すること、或ひはむしろ物を關係において研究することにある。近代科學は物概念において思惟するのでなく、關係概念において思惟するのである。古代的思想においては、物といはれる實體があつて、關係はそれに附帶するものと考へられた。しかるに近代科學においては、物は關係に分解され、關係から物が構成される、關係は法則として現はされ、物は諸關係の網の結び目の如く考へられる。物の知識は模寫でなければならぬとしても、關係の知識、法則の知識は模寫でなく、むしろ記號であるといはれるであらう。概念、數、

公式等はそのやうな記號である。

しかしながら知識は記號であるとしても、記號は何物かの記號でなければならず、記號されたものに對する關係を離れて記號は記號の意味をもつことができず、ましてその記號が知識の意味をもつことは不可能であらう。物理の法則が數式をもつて表はされるにしても、物理學は數學に解消されるのではなく、その數式の物理的意味が問題である。記號は記號として如何に任意のものであり得るにしても、その内實の意味においては客觀に制約されてゐるのでなければ知識であり得ない。その客觀からの制約を廣く知識の模寫の意味と稱するならば、知識はつねに何等か模寫の意味を含まねばならぬ。

科學は現象を説明するのではなく記述するのみであるといふ説は、知識が記號であるといふ説に近く立つてゐる。知識が記號であるとすれば、それは現象を説明するのではなく記述するに過ぎないといふことになるであらう。キルヒホフの言葉に依ると、自然科學の任務は、自然現象をできるだけ完全に、できるだけ簡單に記述することである。かやうな場合、認識の目的は最も經濟的に思惟することにある。科學は最小限の思惟消費をもつてできるだけ完全に事實を記述することを目的とする、とマッハはいつてゐる。マッハやアヴェナリウスに依ると、概念、公式、方法、

原理等は、できるだけ勢力を節約して經濟的に環境に適應することを可能にするものであり、その價值は思惟經濟上の價值によつて決定される。思惟經濟説は、有用なものが眞理であり、眞理の標準は有用性にあるとする實用主義（プラグマティズム）の一種である。科學が概念構成によつて、また法則の發見によつて、多様な現象を包括し、要約し、人間の勢力を節約させるといふ思惟經濟上の價值をもつてゐるといふことは事實である。けれども單に有用性の見地から考へる場合、知識は相對的なものになつてしまはねばならぬであらう。知識は有用であるから眞理であるのではなく、眞理であるから有用であるのである。「人間の思惟は客觀的眞理を正しく模寫するとき、經濟的である」。認識は、客觀的な、人間から獨立な眞理を反映するときのみ、生物學的に有用であり、人間の行動にとつて、生命の保存にとつて、種族の保存にとつて有用であり得るのである」と唯物論者も模寫説の立場からいつてゐる。

尤も、記號説も或る正しいものを含んでゐる。知識は單なる模寫でなく、何等か記號的な或ひは象徴的な意味をもつてゐる。知識は一般に言葉において表現されるが、そのことが知識にとつて偶然的な、外面的なことでないとするれば、知識は本質的に何等か記號的な或ひは象徴的な意味をもつてゐるのでなければならぬ。數學の如きも物理學にとつての言葉と見られ得るであらう。

思惟と言葉とは不可分のものであつて、言葉に表現されない知識は知識でないといふこともできる。認識もまた人間の形成作用、表現作用のひとつである。知識を象徴的なものと見ることは、知識を主観的なものにしてしまふことではない、單に主観的なものは象徴的とはいはれない。象徴とは主観的なものと客観的なものとの統一であり、知識も主體と客體との關係から成立するものとしてかやうな性質のものであると考へられるのである。もちろん、知識が象徴的であるといふのは、藝術が象徴的であるといふのと同じではない。しかし一方知識においても、自然科学から歴史科學、更に哲學に至るに従つて一層象徴的なものになるといひ得ると共に、他方藝術においても、フィードレルの考へたやうにその目的は美であるよりも眞理であるともいひ得るのである。象徴的なものは表現的なものである。眞理と言葉（ロゴス）とが同じに考へられたやうに、眞理とは表現的なものである。表現的なものは單に主観的なものでなく、却つて超越的意味を含むものである。かやうに表現的なものとして眞理は我々に呼び掛けるのである。知識は言葉において表現されることによつて主體から離れた獨立なもの、公共的なものとなり、知識も文化に屬してゐる。知識は單に我のものでも單に汝のものでもなく、公共的なものとして、客観的なものでなければならぬ。

眞理は對象と觀念との一致であると考へるのは古い傳統である。これは模寫説の主張であるのみでなく、カントの如きもこれを認めてゐる。彼にとつての問題は、如何にしてそのやうな一致に達し得るかといふことであつた。その場合、模寫説においては、我々の認識は對象に従はねばならぬと考へられる。しかるにカントに依ると、我々の認識が對象に従うのではなく、逆に、對象が我々の認識に従うことによつて、その一致は可能になるのである。これがカントのコペルニクスの轉廻と稱せられるものであつて、恰もコペルニクスによつて天動説が地動説に轉換されたやうに、それまで客觀を中心としてゐた認識論が主觀を中心とすることになつたのである。模寫説が客觀主義であるに反して、カント主義は主觀主義である。しかしそこにはまた眞理概念の轉換がいはば隱されて横たはつてゐることを指摘することができであらう。模寫説においては、眞理は第一次的には存在に屬し、知識の眞理はこれに關係付けられることによつて第二次的に眞理であると思へるのが普通であり、さうすればそこに認められる原型的と模像的との關係を模寫の關係と考へることもあながち不當とはいはれないであらう。しかるにカント主義においては、眞理はひとへに知識の眞理と見られてゐるのである。

カントのコペルニクスの轉廻の意味は誤解されてはならない。それは、眞理は物と觀念との一



致であるといふ眞理概念を破棄しようとするのでなく、却つてその一致は如何にして可能であるかを明かにしようとするのである。その一致は、我々の認識が對象に従はねばならぬとときには保證されず、逆に、對象が我々の認識に従はねばならぬとときに保證されると主張するのである。そしてカント自身がいつてゐるところでは、この考へ方は近代科學の方法に相應するものである。近代科學の最も重要な方法は實驗である。學問の方法として古代においてソクラテスが概念を發見したのに對して、近世においてリオナルド・ダ・ヴィンチは實驗を發見した。實驗は單なる經驗と異つてゐる。經驗は我々が對象から觸れられることとして受動的なもの、模寫的なものと見られるに反して、實驗においては我々は能動的であり、構成的である。實驗において自然科學者はあらかじめ一定の觀念をもつて臨み、自然を強要して彼の問に答へさせる。實驗において經驗は單に與へられたものでなく、實驗者の觀念によつて構成されたものであり、經驗は實驗者の觀念に従うのである。經驗を構成することによつて經驗するといふのが實驗である。かやうな事情に相應して、カントは、主觀は對象を構成することによつて對象を認識すると考へたのである。我々はこれを模寫說に對して構成說と呼ぶことができるであらう。

カントに依ると、知識は感覺に與へられたもののうちに統一がもたらされるところに成立す

る。感覺に與へられたものは多様なものであり、知識の内容をなすものである。しかし内容だけでは統一がなく、知識とはならぬ。知識が成立するためには、内容に形式が加はらねばならず、知識はすべて内容と形式とから成つてゐる。感覺は物そのものに觸發されて生ずるものであり、物そのものに制約されてゐる。これに反して内容を統一する形式は主觀に屬し、主觀の綜合の形式である。認識は感覺に與へられた多様なものを主觀が自己の形式によつて統一するところに成立するのである。「我々が直觀の多様なもののうちに綜合的統一を作り出したとき、我々は對象を認識する」とカントはいつてゐる。認識の對象は主觀にとつて與へられたものでなく、却つて主觀の構成するものである。例へば、この赤い鉛筆である、それは感覺に與へられたものを主觀が實體或ひは物（鉛筆）とその屬性（赤い）といふ形式によつて統一したものである。實體と屬性といふのは主觀の綜合の形式であり、範疇と呼ばれてゐる。また例へば、雨が降つたので地面が濡れたといふ現象の因果關係を認識する場合、我々は直觀に與へられたものを原因（雨が降る）と結果（地面が濡れる）といふ形式によつて統一したのである。因果概念も主觀の統一の形式であり、範疇に屬してゐる。かやうにして我々が對象において認識するものは我々が對象のうちへ移し入れたものである。我々の認識が對象と一致するのは、對象が主觀の構成したものであ

るためである。しかるに認識は普遍妥當性をもたねばならぬ故に、主觀の統一は普遍的で必然的な統一でなければならぬ。従つて主觀は個人的な我であり得ず、超個人的な我でなければならぬ。かやうな超個人的な主觀をカントは意識一般と稱した。認識は意識一般の綜合的統一によつて生ずるのである。

ところで意識一般といふものは現實の人間の意識でなく、これに對しては單に形式的な意味をもつに過ぎぬといはれるであらう。それは心理的なものでなく、どこまでも論理的に考へらるべきものであり、かやうにして意識一般とは表象の普遍的で必然的な結合の規則にほかならないと考へられる。しかしながら單に形式的なものは働くことができぬ、働くものは現實的なものでなければならぬ。現實的なものは世界のうちにあるのでなければならぬ。しかるにカントの主觀は世界を構成するものであるが、世界は客觀として主觀に對しておかれ、従つて主觀そのものは世界のうちに入つてゐないことになる。現實の人間は世界のうちにいて、そこで働き、そこで考へるのであつて、認識にしてもかくの如き人間の活動にほかならぬ。もとより人間にどこか超個人的なところがなければ知識は可能でないであらう。けれどもこの超個人性は單に形式的に理解さるべきでなく、却つて現實の人間における主體的超越として現實的に理解されねばならぬ。人間

が超越的であるといふのは、世界の外にあるといふことではない、それは却つて現實の世界が單に客觀としての世界とは考へられないといふことを意味してゐる。カントの考へた世界は客觀としての世界に過ぎなかつた。そのことは彼の問題としたのが主として自然科学的世界であつて、歴史的・社會的實在でなかつたといふことにも關係してゐるであらう。模寫說に對する構成說の特色は、主觀の能動性を強調するところにある。主觀は對象を構成することによつて對象を認識すると主張されるのである。その主觀の能動性の強調は、近代科學の根柢には自然に對する支配の意志があるといはれることも繋つてゐるであらう。ここでは自然は單に見られるものでなく、これに働きかけ、これを變化すべきものであつた。

いづれにしても認識に構成的なところがあるのは確かである。科學の方法である實驗がまさにそのことを示してゐる。しかしながら知識は單に主觀的なものでなく、客觀的なものとして、客觀に制約されてゐる。そこに直觀の問題があるのであつて、カントも知識の内容は直觀から與へられると考へた。感覺は主觀が物そのものから觸發されて生じ、思惟が自發的であるに反して、直觀は受容的である。認識の形式は主觀に屬するが、その内容においては客觀に制約されるのである。「認識の形式は内容的客觀的眞理を認識のために形作るに決して十分でない」、とカン

トはいつてゐる。かやうにして知識が客觀に制約される限り、知識には模寫の意味がなければならぬ。カントが直觀の形式（空間と時間）と思惟の形式即ち範疇とを區別したのもそのためである、と解釋することが出来る。彼の認識論において感覺の根源として物そのもの、いはゆる物自体が残されてゐるのも偶然ではないであらう。尤も、主觀の能動性を絶對的に考へる主觀主義の立場にとつては、主觀から獨立に物自体の存在を許すことは不徹底であるといはねばならぬであらう。そこでフイヒテは、感覺は自我がその抵抗としてみずから定立するものと考へた。自我は本質的に實踐的であり、實踐は抵抗に打克つてゆくことであり、抵抗なくして自我は實踐的であり得ない故に、自我は自己に對する抵抗として感覺を定立するといふのである。また思惟の能動性のうちに論理主義の徹底を求めようとする新カント派のコーヘンは、思惟に與へられたものは課題として與へられたものであり、感覺も思惟の原理に従はねばならぬと考へた。しかしながらかやうにして主觀の能動性は徹底されるにしても、主觀が万能となることによつて存在は却つて觀念になつてしまはねばならぬであらう。フイヒテの立場は人間を無限なものとし、神の立場におくことである。これに反し、カントが感性を受容的なものと考へたのは、人間の有限性を認めたことであるといへるであらう。人間が無限なものであるならば、我々の思惟はカントのいはゆ

る直觀的悟性もしくは知的直觀であることができ、認識の形式と共に内容をもみずから生産することができであらう。フィヒテはかやうな立場に立つた。しかるにカントに依ると、我々の悟性は原型的知性でなくて模像的知性であり、その内容をみずから生産することができぬ。カントが感性を受容的なものと考へたのは、認識に模寫の意味を認めたことであるといへるが、一般に模寫説は人間の有限性の理解の上に立つてゐる。人間が有限なものであるとすれば、存在と知識との關係は模寫的であると考へられるであらう。もとより人間は單に有限なものではない。人間が眞理を認識し得るといふのは單に有限なものではないからである。眞理はむしろ人間をその有限性から解放するものである。人間は有限であると同時に無限である。

すでにいつたやうに、知識の客觀性は、形式主義者の考へる如く單に表象の普遍妥當的な結合を意味するに止まらないで、知識が客觀に關係付けられてゐることを意味してゐる。そこには客觀の超越がなければならぬ。しかるに物が客觀として超越的であるといふことは同時に我々が主體として超越的であるといふことである。超越性を離れて客觀性はなく、また超越性を離れて主觀性はない。客體の超越と主體の超越といふ二重の超越によつて認識は可能になるのである、それは同時に行爲の可能になる條件である。意識の外に物があると考へるのは素樸な見方であると

いふのは、存在するとは意識に與へられることであると考へる觀念論の偏見に過ぎず、かやうな偏見は物と我々との關係を主として知識の立場から見えてゆくことに關係してゐる。行爲の立場において主體といはれるのは單なる意識でなく、身體を具へた自己である。我々自身、如何に特殊なものであるにしても、世界における存在の一つにほかならない。意識の外に存在を認めるか否かが唯物論と觀念論とを區別する基準であるとエンゲルスはいつたが、かくの如く考へる場合、唯物論は觀念論と同じやうに知識の抽象的な立場に立つてゐるのであつて、自稱する如く實踐の立場に立つてゐるとはいはれないであらう。行爲の立場においては物は單に意識の外にあるのではなく、却つて身體の外にあるのでなければならぬ。認識も世界における存在と存在との關係である。我々と物との基本的な關係は行爲の關係であつて、認識の問題も行爲の立場から捉へられねばならぬ。

認識は一方主觀から規定されると共に他方客觀から規定されてゐる。それが主觀から規定される限りにおいて認識は構成的であり、それが客觀から規定される限りにおいて認識は模寫的であるといふことができる。認識は模寫的であると同時に構成的であり、模寫と構成との統一である。かやうに對立するものの統一として認識は形成であるといはれるであらう。行爲の立場において

見るとき、認識もまたひとつの形成作用である。ここに形成説と名付けようと欲するものは、構成説と模寫説との統一であり、主觀主義と客觀主義との統一である。それが何を意味するかが、次に確かめられねばならぬ。

### 三 經驗的と先驗的

すべての知識が經驗に始まるといふことは明かである。そこで我々は經驗の問題に戻つて考へてみよう。知識はすべて經驗から來るといふ説は經驗論と呼ばれてゐる。ところで前に述べた如く、經驗論の哲學は經驗を主觀的なもの、心理的なものにしてしまつた。經驗は主體に關係付けられて經驗といはれるのであるが、その主體が心或ひは意識と考へられたのである。經驗するとは意識に與へられるといふことであつた。しかし經驗論の哲學はもと、經驗を重んずる近代科學の影響のもとに興つたのであつて、經驗において客觀的なもの、實證的なものを見るのでなければならぬ。かやうにしてそこでは感覺とか印象とかが重んぜられるのがつねである。經驗論に對する合理論においてはこれに反し知識の源泉が理性に求められる。經驗論者ロックに依ると、我々の心は白紙の如きものであり、一切の觀念は經驗から來るのであつて、我々の知識はただそ



のやうな觀念に關係し得るのみである。肯定判斷においては一致せるものとして、否定判斷においては一致せざるものとして、相互に關係させられるものは、ただ我々の觀念であり得るのみである。その一致もしくは不一致の把握が知識であるが、この把握は判斷であり、すべての判斷は言葉において命題として表はされる。かやうな命題の眞理については、その言葉がそこに思念された觀念相互の間にあるのと同じ肯定的もしくは否定的關係にあるとき、眞であるといふことができる。しかしそれは名目的眞理に過ぎず、その判斷の實質的な眞理性は何處にあるかと問はれるであらう。この間に對しては、我々の觀念と我々の心の外に存在する物とが、言葉と觀念との間にあるのと同じ關係におかれ、觀念の結合は、觀念によつて現はされた物の結合と一致してゐるとき、眞であると答へられるであらう。ロックは觀念は「物の記號或ひは代表」と考へた。このいはゆる代表説は心の外に物の存在を前提する模寫説の一變形である。しかしながら、もしも觀念が心に直接に現はれる唯一の對象であるとしたならば、如何にして我々は我々の觀念とその原物とを比較し、かくして我々の觀念と物の實際との一致を確かめ得るであらうか。「心は知覺以外の何物をも自己に現前するものとして有せず、そして恐らくはそれと物との結び付きの何等の經驗にも達し得ない」とヒュームはいつてゐる。實際、もしも物があるといふことが經驗さ

れることであり、經驗されるといふことが意識に與へられることであるとすれば、存在は觀念のほかの何物でもないといふことになるであらう。バークリの有名な言葉に依ると、「存在するとは知覺されることである」。櫻の實はその色、香、味、等の表象複合に過ぎず、その存在は知覺されるといふことと同じである。「實に物と感覺とは同一のものである」、とさへバークリはいつてゐる。しかるに知覺するのは私の心であるとすれば、この觀念論即ち存在を觀念と見る立場は、ひとり我のみが存在し、他のものはすべて我の觀念に過ぎぬといふ獨我論に終らねばならぬ。バークリがなほ自我といふ心的實體を認めたのに對して、ヒュームは、一步を進め、バークリが櫻の實についていつたことは自我についてもいはれ得ると考へた。我々の内的知覺も自我の實體について教へるものでなく、ただその活動、狀態、屬性を示すのみであり、これらのものをすべて取り去るならば、そこには自我について何物も残らない、自我もまた「觀念の束」に過ぎぬ。しかるにかやうにして一切が觀念であるか觀念の複合であるとすれば、この純粹な内在論にとつて知識の客觀性の基準はないといふことになるであらう。

經驗論は知識の普遍性と必然性を基礎付けることができない。知識が經驗からのみ來るものとするれば、それは單に蓋然的なものになつてしまふ。我々は太陽が東から出て西に沒することを經

驗的に知つてゐる。それは從來の經驗においてはいつもさうであつたにしても、明日も必ずその通りであるとは經驗の立場からはいひ得ないのであつて、ただ我々は明日もさうであらうと習慣的に信じてゐるだけである。このやうにヒュームは物の因果關係の知識も習慣に基く信仰に過ぎぬと論じた。我々が經驗するのは甲の後に乙が起つたといふことである。それだけでは甲が乙の原因であつて、甲によつて必ず乙が起るといふことはできない。しかるにその場合甲によつて乙が起ると我々が考へるのは、甲の後に乙が起ることを我々が繰返して經驗するところから、習慣によつて甲の後には必ず乙を表象し期待するやうに內的に強要されてゐるためである。一つの表象が他の表象を喚び起すこの心理的必然性が實在的必然性として把握されたものが因果の觀念である。もしさうであるとすれば、物の因果關係についての我々の知識は主觀的なもの、蓋然的なものになつてしまふ。かやうにして普遍的な必然的な知識はないといふことになり、經驗論はヒュームにおいて懷疑論に陥つたのである。

カントにとつてもその認識論の根本問題は經驗であつた。彼はヒュームによつて獨斷の眠から醒まされたと告白してゐる。彼もすべての認識が經驗と共に始まること、またそれが經驗の制約のもとに立たねばならぬことを認めた。しかるに、「我々のすべての認識は經驗と共に、始まるに

しても、だからといってそれはすべて経験から生ずるのではない」と、とカントはいつてゐる。もしすべての知識が経験から來るものとすれば、普遍的な必然的な知識の存しないことは、經驗論が教へる通りである。知識の普遍妥當性の根據には何か経験から生ずるといはれないものがあるのでなければならぬ。このものは、経験から生ずるものがア・ポステリオリ（後天的、經驗的）といはれるに對して、ア・プリオリ（先天的、先驗的）と稱せられる。カントに依ると、知識の内容は經驗的なものであるが、その形式は先驗的なものである。知識の形式は主觀に具はるものである。しかし合理論において考へられる如く、思惟はそれ自身によつて知識を生ずるのでなく、經驗に關係付けられなければならない。たとひ思惟は經驗の範圍を越えてそれ自身の認識を自由に擴張し得るにしても、かやうな知識は眞の知識でなく、知識は經驗の制約のもとに、從つて感覺の制約のもとに立たねばならぬ。カントが先驗的といふのは経験を超絶したものでなく、却つて経験を基礎付けるもの、言ひ換へると、普遍的な必然的な経験を可能にするものである。すでに述べた如く、カントに依ると、我々は對象を構成することによつて對象を認識する。經驗の對象は、直觀に與へられた多様なものを主觀がその先驗的形式によつて統一するところに生じたものである。因果の範疇の如きもかやうな先驗的形式に屬する故に、我々の経験における因果

の認識は普遍性と必然性をもつことができる。我々は経験を因果の範疇で構成することによつて経験における因果關係を認識するのである。「我々の経験のうちにはその先驗的起原をもたねばならぬ認識が混合してゐる」、とカントはいつてゐる。経験は單に經驗的なものでなく、却つて經驗的なものと先驗的なものとの綜合である。かやうにしてカントの立場は經驗論と合理論とを綜合するものと見られるであらう。彼の立場は批判論と呼ばれてゐるが、批判といふのは、事實の問題と權利の問題を區別し、如何にして普遍妥當的な知識は可能であるかを明かにすることである。カントは知識の普遍妥當性の根據を主として知識の形式の先驗性に求めたのであつて、その批判論は先驗主義であり、従つてまた合理的色彩が強いといはれるであらう。知識の先驗的形式はそれによつて直觀に與へられた内容を統一する主觀の形式である故に、彼の批判論はまた主觀主義である。カントの主觀はもとより個人的な經驗的自我でなく、超個人的な先驗的自我であり、その根本的な作用は先驗的統覺と呼ばれてゐる。あらゆる表象は我の意識に屬する以上、「我考ふ」といふことに伴はれ得るのでなければならぬ。我考ふといふことがあらゆる我の表象に伴うといふのは我が自覺的であるといふことである。その自覺は我は我であるといふ分析的統一でなく、與へられた多様な内容に即して成立する綜合的統一である。直觀の多様はこの先驗的統覺

のもとに範疇によつて統一され、我にとつて對象として現はれる。「意識の綜合的統一は、從つて、あらゆる認識の客觀的制約である。しかもそれは單に客觀を認識するために、私自身が必要とするばかりでなく、あらゆる直觀が私に對して客觀となるために、そのもとに立たねばならぬ制約なのである」。先驗的統覺は客觀が客觀として私に對して現はれる條件である。言ひ換へると、自我は客觀をその存在に關して可能ならしめるのでなく、その客觀性に關して可能ならしめるのである、自我は存在を産出するのでなく、その對象性を成立させるのである。かやうにして客觀がその客觀性において顯はになるには主體の一定の條件が、まさにその先驗性或ひは超越性が必要であることを明かにしたのは、カントの功績といはねばならぬ。ただ彼の自我はすべての人に共通なものと考へられた抽象的な形式的な自我にとどまつてゐる。

カントの批判論は經驗論の懷疑論的歸結を克服しようとするものであるが、なほ經驗論と同じ前提に立つてゐると見られるところがある。彼においても、經驗論においてと同様、經驗は何よりも知識の問題として知識の立場から捉へられた。そこで彼においても認識の主體は意識と考へられ、經驗に與へられるとは意識に與へられることであつた。カントにおける不可知論といはれるものも、これに關聯してゐる。即ち彼に依ると、意識に與へられるものは、先づ空間と時間と

いふ直觀の形式に入るものでなければならぬが、かやうなものは現象であつて、現象の背後にある本體といふべき物そのもの、いはゆる物自體は空間と時間の形式を脱してゐる。我々の認識は經驗の制約のもとに立たねばならぬ故に、物自體は認識にとつて限界をなし、我々はそれを知ることができないと考へられるのである。なるほど我々が物の本體を知つてゐるかどうかは、單なる知識の立場においては決定し難いことであるかも知れない、けれど行爲の立場においては明瞭である。我々のもつてゐる知識に従つて我々が物を變化し物を作ることができらば、我々は物そのものを知つてゐるものでなければならぬ。そこで實踐が眞理の基準である。「總體の、生ける、人間の實踐が認識論の中へ押し入り、眞理の客觀的基準を提供する」、といはれてゐる。知識は實踐においてその眞理性を證するのである。自然に對する人間の働きかけの範圍が廣ければ廣いほど、自然に關する人間の知識も一層廣く、一層正しくあることができる。「單なる自然としての自然でなく、人間による自然の變化こそ、人間の思惟の最も本質的な、最も重要な基礎である」。マルクスは、感性も單に直觀としてでなく、實踐的な人間の感性的活動として捉へられねばならぬと書いてゐる。尤も、眞理の基準を單に實踐に求めることは、知識の内在的な基準を否定し、その自律性を否定することになるであらう。知識はそれ自身の基準をもつてをり、行爲と對立して

ゐる。しかし兩者はまた統一をなしてゐる。經驗といふものがまさにそのことを示してゐる。經驗論の偏見を離れてみると、經驗は單に知識の事柄でなくて行爲の事柄である。經驗するとは働くことによつて知ること、知ることによつて働くことである。近代科學における實證的精神といふものの本質もそこにあるのであつて、その實驗的方法是經驗の自覺であるといふことができる。

さきに述べた如く、カントは自己の哲學的方法を自然科學における實驗的方法に比較した。彼が經驗のうちに先驗的要素を認めたのも、それに關聯して考へることができる。實驗において我々はただ偶然に經驗するのでなく、方法的に、組織的に經驗するのである。その場合我々は一定の觀念をもつて臨み、この觀念に従つて現象を意識的に作り出すことによつて、現象を観察する。即ち實驗は單に經驗的でなくて先驗的な要素を含むといはれるであらう。先驗的とは經驗から超絶して經驗と無關係なもののことでなく、却つてそれによつて經驗が可能になるものである。「だからこの自然研究者を眞似た方法は、純粹理性の諸要素を實驗によつて證明されもしくは反駁され得るものうちに求めるところにある」、とカントは書いてゐる。理性の先驗的な要素は實驗によつて證明されもしくは反駁され得るもの、即ち經驗のうちに含まれてゐるのである。經驗は單に經驗的なものでなく、同時に先驗的なものである。單に經驗的なこと



は眞に經驗的であることなく、單に實證的であることは眞に實證的であることではない。しかるに實驗は操作であり、認識の主體もすでに行爲的であるといはねばならぬ。實證的知識は一定の操作によつて獲得されるものであり、概念はその獲得のうちに含まれる操作と當値であつて、操作的概念と稱せられる。例へば一メートルといふ長さの概念は、この長さの測定を離れてなく、その測定と同義である。ブリッヂマンは物理的概念は操作的概念であるといつてゐる。操作は客觀的に知ることを目的としてゐるが、操作はまた主觀的に制約されてゐる。知識は主觀的・客觀的なものである。それが操作的に得られるといふのは技術的に得られるといふことである。認識も形成作用の一種である。概念は操作的概念として形成されたものである。實驗に依るといはれない認識においても、認識の對象は認識の方法に制約され、逆に認識の方法は認識の對象に制約され、方法と對象といふ對立物の統一として認識は形成される。先驗的と經驗的、合理的と實證的、構成的と模寫的、主觀的と客觀的といふやうに對立したものは認識において形成作用的に、辯證法的に統一されるのである。カントの先驗的方法は實驗的方法を眞似たものであるにしても、認識の靜的な分析にとどまつて、その現實的な歴史的な過程を明かにするものではない。

カントの批判論は、經驗を主として知識の問題として捉へることに於いてのみでなく、直觀に

與へられたものをばらばらのものと考へることに於いて、經驗論に類似してゐる。ヒュームは觀念を原子の如く分離した個々非連續的なものと見て、かやうな要素の機械的な法則による結合から複雑な心理現象を考へた。同様の前提がカントにも附き纏つてゐる。彼においても、直接に與へられたものは「直觀の多様なもの」、「現象の雜沓」である。もしさうであれば、我々の知識の關心する普遍的なもの、統一的なものは、我々に與へられたもののうちにはなく、我々自身がそれに與へたものと考へられねばならない。「我々は物についてただ我々自身の中へ入れるもののみを先驗的に認識する」、とカントはいつてゐる。統一的なもの、普遍的なものはすべて主觀の側に歸せられることになる。カントの批判論が構成説であり、主觀主義であり、先驗主義である理由がそこにある。もちろん、主觀の形式である範疇も對象に適用され得るものとして範疇であるから、その限りカントの範疇も主觀的・客觀的なものといはれ得るにしても、そのものとしてはどこまでも主觀に屬してゐる。これは直觀に與へられたものを單に多様なものと見る立場においては必然的なことである。しかるにジェームズはヒュームの原子論的見方に對して、單に要素のみでなく、要素間の關係そのものもまた經驗されるといひ、その立場を「根本的經驗論」と名付けた。分離と共に結合が、非連續と共に連續が經驗される。表象といふもの

も一において多を表現することである。直観において我々に與へられたものは「盲目的」なものでなく、それ自身すでに表現的なものであり、意味をもつたものである。意味といふのは單に主觀的なものでなく、客觀的なもの超越的なものである。我々の認識作用は全く無意味なものに對して始まるのでなく、表現的なものに對して始まるのである。恰も畫家があらゆる任意の對象を畫くのでなく却つて藝術的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものを畫くやうに、物理學者もあらゆる任意の對象を研究するのではなく却つて物理的意味を表現するものとして彼に呼び掛けるものを研究する。ラッセルがいつた如く、物理的認識において「有意味の事實」といふものは重要な關係をもち、何が意味の事實と考へられるかは歴史的に變化してゐる。それは一定の物理法則に關して表現的な事實をいひ、物理學者は主としてかやうな事實について研究するのである。表現的なものの呼び掛けに應へて起る主體の活動が一般に表現作用であり、藝術的活動のみでなく、我々のすべての行爲は表現的であり、認識も表現作用の一つにほかならない。我々の行爲は單に自己から起るのでなく、世界から喚び起されるのである。理性はただ主觀のうちにあるのでなく、却つて物のうちにあるのであり、客觀的表現的なものが理性である。眞に自己自身に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものである。ロゴスは理性を意味すると共に、

言葉を、客觀的表現的なものを意味する。科學も元來環境において生活する人間の行爲として起つたものであり、環境としての自然は單なる客觀としての自然でなく、表現的な世界である。我々は表現的世界のうちにあり、我々の行爲はこの世界から喚び起される、認識作用もまたかくの如きものである。表現作用は表現的なものに對して起る。認識が表現であるといふことは模寫であるといふことでなく、構成であるといふことでない。表現作用は形成作用であり、主觀的・客觀的な作用である、それは模寫的であると同時に構成的であり、構成的であると同時に模寫的である。認識を形成と考へることは、それを單に主觀的なものと考へることではない。却つて客觀は操作的な主體に媒介されることによつて自己の本質を顯はにし、眞の客觀性において示されるのである。すべての技術は物をしてその本質を發揮させる、認識も形成としてかやうなものである。認識が主觀的・客觀的な形成作用であるといふことは、認識が発見或ひは發明であることを意味してゐる。主觀的と客觀的との統一はその際生産的である。眞理は單にあるものでなく、歴史的に発見或ひは發明されるものである。論理の如きものも歴史的に發展してきたのである。我々が機械を創造するやうに、我々は眞理を發明するともいひ得るであらう。かやうにして認識が形成であるといふことはそれがもと表現的な歴史的な世界におけるものであることを意味してゐる。

#### 四 物 關係 形

現象を説明するにあつて先づ二つの方向がある。一は物概念による説明であり、他は關係概念による説明である。物概念と關係概念とは思惟の方法或ひは思惟の理念における二つの根本的な方向を現はしてゐる。そして古代的思惟から近代的思惟への推移は、物概念から關係概念への推移であるといふことができる。

物とは何であるか。物は一定の性質、一定の量を有し、また一定の關係に立つてゐる。性質や量、關係等は物そのものでなく、物に附帶してあるものである。物とはそれら性質、量、關係等の基底に横たはるものである。かやうにその基底に横たはるものは哲學上の言葉で實體といはれる。物概念は實體概念である。實體は性質等が變化してもつねに同一にとどまると考へられるものである。アリストテレスに依ると、實體とは「第一次的な存在」である。性質とか量とかの範疇で現はされるものはそれ自身において獨立に存在するものでなく、實體に附帶して存在するに過ぎぬ。性質とか量とかは實體があつて初めてそれについて語られるのであつて、實體は性質、量、狀態、關係等よりも本性上より先なるもの、第一のものである。實體概念によつて考へると

いふのは、このやうに第一次的な存在が何であるかを明かにすることであり、實體とこれに附帶するものといふ秩序において考へることである。かやうな考へ方は我々の自然的な考へ方、日常的な世界像に一致してゐる。そして認識論上の模寫説がまたかやうな自然的な考へ方に一致してゐるのである。認識が模寫であるといふのは、どのやうなものの模寫でもが認識であるといふこととでなく、物の實體的本質の模寫が認識であるといふことでなければならぬ。例へばプラトンに依ると、眞の知識はただ眞の存在（彼のいふイデア）についてのみ成立し得るのであつて、これに反し存在と非存在との混合である現象の世界については單に意見があり得るのみである。

ギリシアにおいて形成されたいはゆる形式論理において、概念とはかやうな物の本質、實體を現はすものである。概念は我々の感覺に與へられた個々の特殊なものから、それらに共通に屬するものを取り出すことによつて作られる。その場合思惟の機能は感覺の多様なものに對して、主として、比較すること、區別することである。特殊な對象の間を往來する反省は抽象作用に導き、これによつて特殊な對象における類似的要素は他のすべての類似ならぬ要素の夾雜物から解き離されて純粹にそれだけとして抽出される。概念は感覺的實在に對して無關係なものでなく、この實在そのものの一つの部分をなしてゐる。それは感覺的實在のうちに直接に含まれてゐ

るものが抽出されたにほかならぬ。かやうにしてこの概念構成によつては我々の自然的な世界像の統一は何處においても妨げられることなく、危くされることがない、その點に形式論理における概念構成の固有の長所があるといへるであらう。

近代のいはゆる認識論が實體概念の批評をもつて始まつたといふことは特徴的である。ヒュームはそれを次の如く批評した。物といふものを分析すると、種々の觀念に分解されてしまふ。そこには色の觀念とか大いさの觀念とか堅さの觀念とかがある。それらの觀念とは別に物といふべきものはない。従つてヒュームに依ると、物とは觀念の束に過ぎぬ。しかるになほ物といふものがあるかのやうに考へるのは、或る一定の觀念が繰返し結合して經驗されるところから、習慣によつて我々はそこに物といふものがあるかのやうに信じてゐるのである。もしこのやうに物が觀念結合の習慣に過ぎないとすれば、その知識は普遍性も必然性ももたないことになるであらう。實體は觀念の結合であるにしても、その結合は普遍的で必然的なものでなければならぬ。しかるに經驗論は觀念結合の普遍妥當性を明かにすることができない。そこでカントは實體を一つの範疇、言ひ換へると思惟の先驗的形式と考へたのである。物とは直觀に與へられた多様なものが實體と屬性といふ範疇によつて構成されたものにほかならず、我々は物を構成することによつて物

を認識するのである。カントのいはゆる先驗論理は經驗構成の論理である。それは經驗の對象を可能ならしめると共に對象の認識を可能ならしめる論理であつた。

ところで既にいつた如く、カントの構成主義の認識論は近代の自然科学的思惟に影響され、これに相應してゐる。アリストテレスにおいては、實體が先のものであり、關係は性質、量、狀態等と共に實體に附帶するものとして從屬的な地位にある。關係は本來の本質概念に對して依存的なものにとどまつてゐる。概念構成についてのアリストテレスの説における指導的な見地は、屬性に對する實體の優位の關係のうちに存してゐる。しかるに自然科学的思惟においては實體概念に代つて關係概念が指導的な地位を占むるに至つた。實體概念と關係概念との間に想定される價值關係の相違に従つて、アリストテレス的論理とカント的論理との二つの典型的な形態が區別される。自然科学的見方においては物は關係から構成されるのであり、諸關係の網のいはば結び目である。

近代自然科学に特徴的な認識論はカント主義者であつたヘルムホルツの記號説において見ることが出来る。知識は記號であるといふとき、記號は物的な類似でなくてただ雙方の側の構造の函數的對應を要求するのである。記號のうちに捉へられるものは記號された物の特殊な固有性でな



く、それが他の類似のものに對して立つてゐる客觀的な關係である。我々是我々の表象によつて現實そのものをその孤立した自體において存在する性質において認識するのでなく、現實がそのもとに立ちそれに従つて變化するところの規則を認識するのである。我々が一義的に見出し得るのは現象における法則であり、この法則は函數概念において現はされる。關係概念によつて考へることは函數概念によつて考へることである。法則性は我々にとつて現象が理解され得るものになる條件であり、法則性は我々が物そのものに移し得る唯一の屬性である。かやうにしてカントのいつた如く、自然とは「現象の、その現存在に従つての、必然的な規則即ち法則に従つての聯關」にほかならず、言ひ換へると、空間と時間とにおける現象の規則性である。物は諸關係に分解され、諸關係、諸法則から認識されるのである。ここに物概念或ひは實體概念に對する關係概念或ひは函數概念の優位が成立する。そこで精神についても、從來の心的實體を考へた心理學に對していはゆる「心のない心理學」が唱へられ、また物理學においても「物質は消滅した」とさへいはれるやうになつた。しかしながら自然科學からあらゆる物的要素を排除し得るかの如く考へることは間違つてゐる。關係概念的見方は、我々はただ存在要素の間の關係をのみ思惟的に把握し得るという意味でなく、我々はただ關係の範疇を通じてのみ物の範疇に達し得るといふ意味である。

しかるに現代に至つて、自然科学的認識に對する歴史的認識の特殊性が注目され、兩者における概念構成の相違が主張されるやうになつた。自然科学の認識目的が法則であるに反し、歴史學の認識目的は法則でなくて個性であるといはれる。ヴィンデルバントは自然科学と歴史學との區別を論じて、自然科学が法則定立的であるに反し、歴史學は個性記述的であると述べてゐる。個性といふのは個人のことばかりでなく、社會にしても文化にしても個性をもつてゐる。すべて歴史的なものは個性的である。自然科学においては個々の特殊なものは一般法則の例としてそのもとに包攝される。しかるに個性は一般法則の例に過ぎぬやうなものでなく、それぞれ他に換へることのできぬ獨自性を具へてゐる。また自然現象は繰返すと考へられるに反し、歴史的なものは一回的なものである。更に自然科学が對象を意味とか價值とかから離れて取扱ふに反して、歴史的なものはすべて意味とか價值とかに關係して考へられる。生理學の對象としては假に天才と狂人とは同じであるとしても、文化價值に關係させて見れば全く違ひ、天才は藝術的價值といふが如き文化價值の見地から歴史學の對象となるが、狂人はさうでない。かやうな個性は法則に對して何かといへば、形であるとして一般に答へることができる。すべて歴史的なものは形をもつてゐる。ここに形といふのは單なる形式のことではなく、内容を内から生かしてゐるもの、内容そのも

の内の面的統一をいふのである。しかし形は、もとより單に内的なものでなく、外に現はれたもの、表現的なものである。表現的なものとは内と外とが一つのものである。それは意味をもつたものであるといつても、その意味は單に内的なものでなく、物の形において現はれたものでなければならぬ。形はそれぞれ特殊なものである。けれどもそれは單に特殊的なものでなく、一般的なものと特殊なものとの統一である。個性といつても單に特殊的なものでなく、特殊であると共に一般的なものであり、その統一は具體的には形において與へられてゐる。歴史學の認識しようとするのは個性でなく、型（タイプ）であるともいはれてゐる。型は或る一般的なものである。けれどもそれは形式論理における類概念の一般性とは異つてゐる、型はむしろそれぞれ個性的なものである。型といふのは歴史的な形にほかならない。或ひは歴史科學は單に個性を捉へようとするのではなく、却つて法則、例へば、歴史の發展段階の法則の如きものを求めるのであると主張されてゐる。しかしかやうな法則も、歴史の法則として、形の變化に關はつてゐる。古代社會には古代社會の、封建社會には封建社會の、近代社會には近代社會の、形がある。歴史とは形の變化にほかならない。歴史的範疇といふものも法則でなくて形である。普通に歴史と考へられるのは人間の歴史であつて、自然は人間の歴史の舞臺であるといはれてゐるが、自然は人間の歴史的

行爲にとつて環境である。歴史的なものはすべて環境においてある。環境としての自然は自然科学において考へられるやうな客觀としての自然でなく、それ自身すでに歴史的なものであり、表現的なものである。我々は環境から作られ逆に我々が環境を作つてゆく。人間は環境を變化することによつて自己を變化する、環境を形成してゆくことによつて自己を形成してゆく。形は主體と環境との作用的聯關から作られてくるものであり、從つて變化するもの、歴史的なものである。環境における人間の行爲はすべて技術的であり、形は技術的に作られてくるもの、技術的な形である。ここに環境といふのは、單に自然のことでなく、社會や文化も我々にとつて環境である。

形は一方或る實體的なものである。形は單なる形式ではなく、内容を内から生かすものであつてしかもどこまでも外のものである。形は物をその固有性において現はすのである。しかしながら形は他方或る關係的なもの、函數的なもの、機能的なものである。形は主體と環境との作用的聯關から作られてくるものとして技術的な意味をもち、機能を組織したものの、機能を表現するものである。形は働くものでなければならぬ。形は時間的に變化してゆくものであるが、單に時間的なものは形とはならず、形はまた空間的に固定したものである。それは時間的であると同時に空間的であり、生成と存在との統一である。かやうなものとしてそれは歴史的なものである。一

言でいふと、形は實體的であると共に關係的であり、形概念は實體概念と關係概念との統一である。

歴史的なものの認識は形の認識であるとするれば、認識が形成であることはこの場合特に明瞭であらう。形成といふ言葉はもと形に關係してゐる。歴史は記述であるといはれるのも、形は究極において記述されるのほかないためである。自然科学のうちにおいても生命を取扱ふ生物學の如きが純粹な説明科學とならないで記述的であるのも、すべて生命あるものは形の統一をもつてゐるのに依るであらう。説明と記述との相違は根本において關係概念と形概念との相違であるといふこともできる。形は全體性であり、創造的綜合として形成されるのである。形は環境と主體との作用的聯關から作られてくるのであつて、環境的に限定されると共に主體的に限定され、一般的なものと特殊なものとの統一である。従つてそれを分析的に見て、一般的限定の方向において捉へるならば、歴史的なものも説明されることができる。歴史學が單に記述的でなく説明的であらうとするのは當然である。しかし歴史的なものは、それをどこまでも一般的なものから説明してゆけばもはや歴史的なものでなくならねばならぬ。そのとき主體はただ環境から規定されたものとなり、主體の意味を失つてしまふ。主體にはどこまでも自己が自己を限定するといふ自律

的なところが必要ならぬ。歴史的なものの支點はつねに形である。形は單に客觀的に捉へられ得るものでなく、却つて形は主觀的なものと客觀的なものとの統一である。歴史的認識は純粹に客觀的であることができず、主體的認識でなければならぬ。歴史は内から主體的に認識される、従つてそこでは知性のみでなく情意の協同が必要である。型といつても形式論理における類概念の如きものでなく、類概念が客觀的に構成されるものであるに反して、型は主體的に形成されるものである。自然科學の方法が説明であるに對して歴史學の方法が理解であるといはれるのも、同じ關係においてである。歴史的なものは表現的なものであり、表現的なものにおいては主觀的なものと客觀的なものが、内部と外部とが一つである。それを認識する方法が理解であり、理解の方法の學問的に組織されたものが解釋學と稱せられてゐる。解釋は、外から内を理解することであると共に内から外を理解することであり、一般的なものから特殊的なものを理解することであると共に特殊的なものから一般的なものを理解することである。デイルタイが解釋學におけるアポリア（難問）といったかやうな關係は、單なる循環でなく、理解といふものが辯證法的に對立するものの間における形成作用でなければならぬことを示してゐる。理解そのものがひとつの形成的創造である。歴史的認識は主觀的・客觀的な作用として形成作用でなければならぬ。歴

史は記述であるといつても、單なる模寫でなく、構成的なところを含んでゐる。尤も理解とか記述とかといふことは多くの場合觀想の立場に止まつてゐる。しかるに歴史はもと行爲の立場から把握さるべきものである。歴史のうちに一般的なもの、法則的なものを求めるといふことも、行爲の立場において要求されることである。自然を變化するには自然の法則を知らねばならぬやうに、社會を形成してゆくにも法則の認識が必要である。歴史の認識は形の認識であるといつても、歴史學、或ひは文化科學、或ひは精神科學、或ひは社會科學と呼ばれるものが、一般的なもの、法則的なものを認識しようとする、理論的であらうとすることを否定するのではなく、むしろ反對である。そこにも理論がなければならぬ。社會科學において歴史と理論とは區別されてゐる。しかも歴史的な形は一般的なものの特種的なものとの統一であるとすれば、歴史の認識が藝術とは違つて科學的概念的である限り、歴史的な概念構成にとつても、一般的なもの、理論的なものは缺くことのできぬ基礎である。社會科學は歴史・理論・政策の三部から成るといはれるが、政策は特に明瞭に行爲の立場を現はしてゐる。政策においては一般的なものと特種的なものとの統一が求められ、この統一は究極は形において與へられる。歴史・理論・政策は形概念において統一され、形から出て形に還ると考へることができるであらう。現實の行爲にとつては形の構想が

必要である。理論をそのまま行はうとするのは抽象的な公式主義であり、眞の實踐家は理論の一般性と現實の特殊性とを形において構想的に統一するものでなければならぬ。歴史記述において古くから型的な人間、型的な文化が絶えず目標とされたといふことも、多くの場合實踐的な關心に基いてゐる。ひとは過去の歴史のうちに現在の行爲のための型を求めた、型は行爲の模範的な形と考へられたのである。

形といふものは、從來の哲學においては殆どつねに觀想の立場から見られた。それが特に藝術に關係して理解されたのも、そのためである。しかし形に對する我々の關心は藝術的な關心に限られないであらう。天才とか英雄とか指導者とかと呼ばれる典型的人物、そのほか一般に歴史における典型的事實に對して人々がつねに深い興味を懷くといふことは、行爲の形に對する彼等の實踐的な關心を示すものである。形概念の見方は藝術主義と混同されてはならぬ。それはむしろ藝術をも、從來の哲學においての如く單に鑑賞或ひは享受の立場から見るのでなく、形成作用の一つとして、廣く行爲の立場から捉へることを要求するのである。次にこれと關聯して、形概念の見方は單なる直觀主義であるのではない。藝術の如きにしても單なる直觀からは作られないであらう。藝術もまた技術である。すべて物を作るには知識が必要である。行爲的直觀は概念的知



識に媒介されたものでなければならぬ。單に見るのでなく作るといふ立場に立つならば、一般的なもの、法則的なものの認識は形成作用にとつて缺くことのできぬものである。結果は直接的なものであるとヘーゲルはいつたが、直接的なものは媒介を経て出てきた結果である。

かやうにして形概念は何よりも技術に定位をとるのである。技術にとつては先づ客觀的な法則の認識が要求されてゐる。科學は技術の基礎である。自然の法則に反して人間は何物も作ることができぬ。しかし自然の法則はつねに働いてゐるにしても、この机、この椅子の如きものは森の中から出てきはしないであらう。技術があるためには自然の法則に人間の目的が加はらねばならず、技術はこの主觀的なものと客觀的なものとの統一を求めるのである。しかし主觀的なものと客觀的なものとの統一がただ頭の中で考へられるだけでは技術とはいはず、技術はこの統一を行爲的に實現するのである。技術は物を變化し、物を作る、技術は生産的である。技術によつて作られたものはすべて形を有し、形は主觀的なものと客觀的なものとの統一を現はしてゐる。恰もそのやうに、あらゆる歴史的なものは主觀的・客觀的なものであり、形のあるものである。それは技術的に形成されたものである。文化も技術的に作られ、社會の制度や組織の如きも技術的に作られる。すべて歴史的なものは技術的に形成されたものとして、環境的に限定されると共に

主體的に限定され、主觀的であると同時に客觀的なもの、一般的であると同時に特殊的なものである。歴史的認識は究極において形を目的とするところから、すぐれた意味において形成作用であるといひ得るが、飽くまでも客觀的であることを期する自然科学的認識でさへもが、右に述べたやうに主觀的・客觀的な形成作用と見られ得るといふのは、元來それをも歴史的なものとして捉へるからでなければならぬ。自然も環境の意味においては單なる客觀としての自然でなく、すでに歴史的なもの、表現的なものであり、自然の認識も、それを環境として生活する歴史的人間の行爲として始まるのである。自然科学における主觀も操作的であり、行爲に媒介されるのであれば、その求める客觀性に達することもできない。また自然科学における法則も個々の事實から發見されるのであつて、特殊的なものに媒介されるのでなければ、その求める一般性に達することもできぬ。しかし自然科学が客觀的な一般的な法則を求めてゆくに對して、それを基礎とする技術に至つて再び現實的に形に結び付くのである。技術によつて生産されたものは主體から獨立なものとなり、我々の生活にとつて新しい環境となるのである。

ところで右の論述によつておのずから明かになつたことは、存在論、認識論、論理學の統一である。アリストテレスの論理は形式論理といはれてゐるが、それはもと單に形式的であつたので

なく、形相を實在と見るギリシア的存在論と密接に結び付き、そしてそれは認識論においては模寫說的立場に立つてゐる。形相とは物の形をいひ、イデアとかエイドスとかといふ言葉で表はされた。個々の人間は生れては死ぬる、けれども人間の形相は一にして同一であり、つねに變ることなく、すべての人間は人間である限りこれをも具へてゐる。形は物の本質、眞の存在と考へられた。かやうなものについては形式論理における矛盾律乃至自同律は單に形式的でない實質的な意味をもつてゐるであらう。アリストテレスは矛盾律の定式において、それ自身としてそれ自身において限定され、兩義性を排する、物における不可分の點に達しようとしたのであつて、物におけるかやうな不可分の點とは物におけるイデア的なもの、形相にほかならぬ。また形式論理における推理、いはゆる三段論法において最も重要な位置を占めるのは中概念であり、推理においては中概念が自己同一に止まることが原則的に要求されてゐる。かやうな中概念となるのは、アリストテレスに依ると、本質或ひは形相である。「本質が三段論法の原理である」、と彼はいつてゐる。しかるにカントの先驗論理は、その認識論における構成說と密接につながり、その場合に考へられた存在は客觀としての自然、法則的な自然である。カントはニュートンの物理学をモデルとしてその認識論を建てたといはれてゐる。先驗論理は形式的な論理でなく、「對象の論理」で

ある。それは対象を構成することによつて対象を認識するといふ立場に立つてゐる。形式論理は與へられたものを分析してそのうちに含まれる本質を抽象してくる分析論理であるに對して、先驗論理の根本概念は先驗的綜合である。ギリシア哲學においては眞の主觀は發見されなかつた。それを發見したのはカントの功績である。しかしカントの主觀は世界に對してその外にある。歴史の世界においては主觀がその中に入つていなければならぬ。物質的過程といはれる經濟的生産においても人間がその中に入つてゐる。辯證法はヘーゲルのいふ如く「内容の論理」であるが、その内容といふものの中には主體が入つてをり、辯證法は元來主體と客體との間に成立し、或ひはむしろ主觀的・客觀的なものの論理である。歴史的世界において眞に客觀的なものは單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。

いま我々のいふ形成説は存在を歴史的なものと見ることに結び付いてゐる。歴史的世界の論理はヘーゲルが洞察したやうに辯證法である。アリストテレス的論理は形の論理であつたが、辯證法も或る意味において形の論理であるといふことができる。しかしそれは先驗論理の媒介を経た形の論理である。アリストテレスにおいて形は變化しないものと考へられたに反して、ここでは形も變化するもの、歴史的なものとして捉へられる。ギリシア的に見て、人間が生れたり死んだ

りしても人間の形相は生ずることも滅することもなく、永遠に自己同一に止まるとすれば、形相は現實の人間から抽象して考へられることができるであらう。しかるに歴史的に見ると、一人の人間と共にその人間の形は滅んで新しい形が生れ、一個の社會と共にその社會の形は滅んで新しい形に代られる。ギリシアにおいて生物の種は不變と考へられたのに對して近代の進化論は種の變化を説くやうに、形は歴史的なものとして變化し發展するものである。アリストテレスが運動を通じてつねに自己同一に止まるものを捉へようとしたに反して、辯證法は歴史の運動を形の變化化として捉へるのである。辯證法は運動の論理である。運動は矛盾があるによつて起る。「同一のものが同時にあり且つあらぬことは不可能である」といふのがアリストテレスに依る矛盾律の表現であるが、この矛盾律は運動に適用されることができぬ、なぜなら物が運動するとは同一の點に同時にあり且つあらぬといふことであるから。物は、それが此の今には此處にありそして他の今には彼處にあるといふことによつてでなく、却つてそれが同一の今において此處に且つ此處にでなくあるといふことによつて、それが此の此處において同時にあり且つないといふことによつて、運動するのである。「矛盾は一切の運動及び生命性の根源である。物は自己自身のうちに矛盾を有する限りにおいてのみ、運動し、衝動と活動を有する」、とヘーゲルはいつてゐる。矛

盾を容れぬ形式論理に對して、矛盾こそ物の生命的なものであるといふのが辯證法の根本思想である。矛盾し對立するものは相互に否定することによつて相互に媒介する。辯證法は否定による媒介の論理である。しかしながら辯證法を單に媒介の論理と考へるとき、それは反省の論理に止まつて行爲の論理とはならないであらう。行爲は一方どこまでも媒介的であると共に他方どこまでも直接的なもの、直觀的なものである。直接的なものが媒介的であり、媒介的なものが直接的であるといふところに、行爲があり、眞の辯證法がある。辯證法は反省の論理でなく、現實の世界そのものの論理である。尤も、我々の行爲にとつても反省が必要である限り、ヘーゲルが抽象的な「悟性の論理」として輕蔑した形式論理も重要な意味をもつてゐる。また我々の行爲は客觀的なものに關係付けられてゐる以上、抽象的といはれる一般的法則の認識もそれにとつて大切である。抽象的なものを輕蔑することは却つて非辯證法的であるといはねばならぬ。辯證法は對立するものが一つのものであることを主張する。しかしながらこの同一性は形式論理の自同律にいふ同一性とは異り、矛盾するものが止揚されて一つに綜合されるところに成立する。止揚といふ辯證法の言葉は、先づ無くされること、次に高められること、そして保たれることを意味してゐる。矛盾するものは否定され、同時により高いもののうちに綜合されて保存されるのである。そ

ここには否定の否定がある。しかも對立するものが一つであるといふことは、媒介的なものが直接的であり直接的なものが媒介的であるといふところに成立するのである。また辯證法は矛盾の綜合における發展の論理であるが、この場合發展の意味は正しく理解されねばならぬ。普通に發展といふと、自己のうちに含まれてゐたものが顯はになつてくること、自己の内在的な本質が顯現的になつてくることと理解されてゐる。しかるにこの含蓄より顯現へといふ過程は、可能性より現實性への過程としてまさにアリストテレスがその論理によつて捉へようとしたものであつて、そこには何等矛盾といふものはなく、従つて辯證法はない。自己の實現するものは元來自己が可能的にあつたものと同一であるから。アリストテレスにとつて運動は可能性より現實性への過程を意味した。辯證法は單にかくの如き内在的な連續的な發展であることができない。そこには自己に内在的なものが同時に超越的なものであるといふこと、また超越的なものが同時に自己に内在的なものであるといふことがなければならぬ。自己から起る行爲が自己に超越的な自己の存在の根據である世界から起るものであり、行爲は同時に出來事であるのでなければならぬ。人間の作るものが同時に人間を超えた意味をもつてゐるのでなければならぬ。自己の本質として自己のうちにあると考へられる理性或ひはロゴスが單に自己のうちにあるものでなく、却つて物のうち

に、客觀的表現的なもののうちにあるものであり、このものに喚び起されて行爲することが眞に自己の内から行爲することであるといふのでなければならぬ。かやうにして内在が超越であり超越が内在であるといふところに辯證法はある。行爲が同時に出來事であるといふことが歴史的といふことであつて、辯證法はかやうな歴史の論理である。

## 五 知識の相對性と絶對性

知識は普遍性と必然性即ち普遍妥當性をもつものでなければならぬ。さもないと眞理とはいはれない。眞理は普遍妥當的なものとして絶對的なものである。しかるに事實を見ると、かくの如き絶對的眞理はむしろ存在しないのであつて、甲が眞理として主張することも乙は眞理として承認せず、甲自身においても昨日眞理と考へたことを必ずしも今日眞理と考へるわけではない。かやうにして事實としては普遍妥當的な絶對的眞理の存在は疑はしく、むしろ否定されねばならぬであらう。そこでカントは事實の問題と權利の問題を區別する批判的方法によつて、知識の性質を論理的に明かにしようとしたのである。この論理主義は、知識を心理的事實として見てゆく心理主義に反對する。心理主義によつては知識の本質、その普遍妥當性、その眞理性を明かにする



ことができぬ。尤も、論理主義は知識の普遍妥當性をただ形式的に明かにするのみであつて、抽象的であるといはれるであらう。しかしながら知識の普遍妥當性に對する要求は我々の先驗的な自覺に屬するのであり、この自覺なしには如何なる眞理探求もあり得ないであらう。

それにしても、事實としては、絶對的眞理は存在しないようである。人により、處により、時代によつて、眞理とされるものは違つてゐる。眞理は絶對的なものでなく、相對的なものに過ぎぬやうに思はれる。もしさうであるとすれば、一般に眞理はなく、知識は可能でないといはねばならぬ。眞理はその本質上單に相對的なものでなくて絶對的なものであり、知識は眞理として單に主觀的なものでなくて客觀的なものである。かやうにして相對主義は懷疑論になる。懷疑論とは普遍妥當的な知識は存在せず、従つて眞理は存在しないといふ主張である。論理主義者は懷疑論を反駁して次の如く論じてゐる。懷疑論者は眞理はないと主張するが、彼はかやうに主張することによつて彼のこの主張だけは眞理であると考へてゐるのであり、従つて少くとも一つは眞理があることを認めてゐるのであつて、さもないと彼が懷疑論を唱へることも無意味にならなければならない、それ故に懷疑論は自己矛盾である。この批評は形式的には正しいにしても、抽象的であることを免れないといへる。論理主義者も歴史的事實としては絶對的眞理の存在しないこと

を認めねばならぬであらう。他方懷疑論者も彼がみずから考へるやうに懷疑的であるかどうか、疑問である。彼等は實際においてはむしろ常識に従つて生活してゐるのが普通である。懷疑論が常識主義になつてゐるのは歴史においてつねに見られることである。事實、すべては疑はしいといふ立場においては我々は生きてゆけないのであつて、生きてゐる以上、何か確實なものがあること、據り所となり得るものがあることを認めてゐるのである。懷疑論は眞理はないと主張することにおいて自己矛盾であると批評されるが、懷疑論は何等主張するものでなく、却つてピュロンがいつた如く、判斷中止が懷疑論者の態度であるといはれるであらう。しかしながら判斷中止によつては我々は行爲することができぬ。行爲するとは決斷すること、意志決定をすることである。それ故に懷疑論はたかだか觀想の立場において可能であるのみであつて、行爲の立場においては全く不可能であるといはねばならぬ。尤も懷疑論といふ立場を離れて、懷疑そのものを考へると、懷疑には重要な意味がある。すべての知的探求は懷疑に始まるのである。これまで眞理と信じられてゐたことを疑ふところから新しい探求は始まり、知識の進歩が可能になる。我々が行爲的であることから知識的であることに移るのは懷疑においてである。懷疑によつて獨斷を破り、正しい認識を得るといふことは、行爲にとつても大切である。懷疑は探求の動力である。しかしなが

ら探求は懷疑によつて促されるにしても、探求そのものは何等かの眞理のあることを豫想してゐる。さもないと探求するといふことはおよそ無意味でなければならぬ。「もし我が汝に出會つたことがなければ我は汝を求めはしないであらう」、とパスカルはいつた。絶対的眞理があるとの自覺がなければ、知的探求は始まらないであらう。尤も、懷疑論は經驗を尙ぶところに重要性をもつてゐる。古代の懷疑論も、近代の懷疑論も、經驗に訴へて論ずるのをつねとした。純粹に思惟によつて絶対的眞理に達し得るとする合理主義に經驗の立場から反對した點に、懷疑論の眞理性がある。しかし懷疑論は經驗の意味を深く理解しなかつたために懷疑論に陥つたのである。特にそれは觀想の立場に止まつて、經驗を行爲の立場から把握しなかつたところに誤謬がある。

それにしても、經驗的事實として知識が相對的であることは爭はれないやうに見える。相對主義には何等かの眞理が認められねばならぬ。經驗的に見るといふことも種々の意味があるであらう。論理主義に對するものは心理主義である。心理主義にも個人心理の見方と社會心理の見方とがあり得るが、いずれも發生的に考察するのである。論理主義者は自己の批判的方法を心理主義の發生的方法から區別してゐる。發生的な見方は自然科学的な客觀的な見方である。心理的に見るといふこともその場合自然科学的に見るといふことである。しかるに同じく發生的に見てゆく

にしても、歴史的に見てゆくことはそれとは違つてゐる。眞に歴史的に見ることは單に客觀的に見るのではなく、却つて主體的に捉へることである。歴史的考察は心理主義と同じでない。歴史的なものは單に心理的なものではないのである。しかるに論理主義者は歴史的に見てゆくことをも心理主義の如く考へて一樣に非難してゐる。カントにおいては歴史的といふことと心理的といふことが同じ意味に理解されてゐる、彼はまだ歴史の本質について深い認識に達してゐなかつたのである。

しかるにまさに歴史が絶對的眞理のないことを我々に教へるようである。知識はそれぞれの時代に相對的である。哲學にしても時代の子である。懷疑論も、絶對論でさへも、その時代の產物であるといはれるであらう。かやうに、すべてのものは歴史的に制約されてゐると考へるのが歴史主義の立場である。歴史主義は相對主義であり、そしてすべての相對主義の如く、それは懷疑論と虛無主義に陥ると批評されてゐる。實際、もし眞理がそれぞれの時代に相對的であるとすれば、絶對的眞理は存在しないことになるであらう。しかしこの場合先づ注意すべきことは、心理主義が普通に個人主義的、主觀主義的であるに反して、歴史主義は何等か超個人的なもの、民族とか時代とかといふものを基礎とするのがつねである。歴史の主體は個人であることができぬ、

それは何等か超個人的なもの、いはゆる客觀的精神の如きものでなければならぬ。客觀的精神は個人的な主觀的精神に對し、個人がそこから現はれそのうちに立つてゐる民族の如きものであり、「このものが各人において客觀性を形作る」、とヘーゲルに従つていふこともできるであらう。かやうに超個人的な客觀的なものを基礎とすることによつて歴史主義は、相對主義であるとしても、主觀主義的心理主義とは異つてゐる。もし事實として絶對的眞理はないとすれば、論理主義はそれを當爲乃至規範として、即ちあるものとしてでなくあるべきものとして考へることになるであらう。歴史主義はかやうな當爲の思想を主觀主義であるとして、これに反對するといふ意味においてまた客觀主義である。「あること<sup>ある</sup>なくして單にある<sup>ある</sup>べきものは何等眞理性を有しない」、とヘーゲルはいつてゐる。歴史主義は歴史において最も客觀的なものを見るのであるから、それが知識の歴史的制約を考へることは單なる相對主義とは區別されねばならぬ。それは相對主義を含むが、相對主義に還元されてしまふのではない。その立場は我々のすべての知識が相對的であることを承認するけれども、それは絶對的眞理がないといふ意味においてでなく、我々の知識のこの眞理への接近の諸限界が歴史的に制約されてゐるといふ意味においてであるといはれるであらう。かやうにしてマルクス主義に依ると、絶對的眞理は無條件に存在するが、我々の認識

は歴史的社會的に制約されてゐるから一度にそれに到達することができない故に相對的眞理であり、しかし絶對的眞理は「もろもろの相對的眞理の總計」にほかならず、科學の發展におけるおのの段階はかやうな全體に新しい一粒を附け加へるのである。人類はその歴史的發展の全體において、この發展のそれぞれの段階において發見された相對的眞理の總和として、絶對的眞理に到達する。「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」とゲーテもいつた。ヘーゲルも絶對的眞理を全體的眞理と考へた。眞理は全體的なもの、具體的なものであり、それは一度に自己のすべてを現はすのではなく、却つて歴史において、その發展の過程の全體において初めて剩すところなく自己を現はすのである。かやうにして一般に歴史主義は、發展の概念を導き入れることによつて、一方知識の相對性を承認すると共に、他方絶對的眞理を保證しようとしてゐる。その際更に歴史主義は、諸時代の知識の間に一定の聯關、發展の聯關が存在すると見るであらう。この點で、それはまた懷疑論が知識の相對性をばらばらに考へるのとは異つてゐる。ヘーゲルは知識の發展のうちに論理的聯關を認め、一つの時代の眞理は一面的であり、従つて抽象的であり、その限り非眞理であるために否定され、それに對立するものが現はれるが、このものも前者に單に否定的に對立する限り一面的で抽象的であり、やがて

その否定の否定としてそれらの眞理契機を自己のうちに高めて綜合する一層具體的な眞理が現はれるといふやうに、辯證法の論理に従つて發展すると考へた。かくて相對的眞理は部分的眞理として全體的眞理の體系のうちにおいて意味を與へられることになるであらう。

知識の相對性と絶對性の問題は歴史のうちに於いて捉へられねばならぬ。しかしかやうに考へるにしても、その歴史とは如何なるものであるかが問題であらう。もし歴史が單に客觀的なものであるとすれば、人類が何時かわからない時において達し得ると想像される全體的眞理は絶對的なものであり得るにしても、我々が現に把握する知識が絶對的意味をもつといふことは不可能であらう。また歴史の發展が純粹に內在的で連續的なものであるとしたならば、それぞれの時代の眞理が絶對的意味をもつといふことは不可能でなければならぬ。しかるに絶對的意味をもたないものは眞理とはいはれない。我々の捉へ得るものが絶對的意味をもつのでなければ、我々が眞理を探索するといふことには絶對的意味がなく、我々はただいつか後の時代に達せられるかも知れない絶對的眞理のために道具となるに過ぎず、眞理の探索も我々にとつて人格的價値をもつことなく、その場合かやうな眞理に従つて行爲することにも絶對的意味がないことになるであらう。客觀的に見てゆくと相對的であるのほかないやうに見える知識の絶對性が示されるためには、主

體的な見方が必要である。事實としても、知識の絶對性が問題になるのは主體的な立場においてであり、主體的な知識に關してである。客觀的な知識に關しては、相對的であるのはむしろ當然のこととされ、それを率直に認めることが學者にふさはしい態度であるとされてゐる。自己の說を絶對的と主張する科學者は疑いの眼をもつて見られるであらう。しかるに哲學の如き、客觀的に見ると最も多く異なる思想が存在するものについて却つて知識の絶對性が問題にされるのである。そのことは知識の絶對性が主體的に捉へられねばならぬことを示してゐる。哲學は行爲の立場における主體的知識である。主體的に見てゆくといふことは、歴史の外部から歴史を單に主觀的に見るといふことではない、却つて歴史はその本質において主體的に見られねばならないものである。科學の如き客觀的な知識の探求も歴史的人間の行爲としてはかやうに見られねばならず、それによつてその探求に絶對的の意味が認められる。客觀的に見てゆくと相對的であることを免れないにしても、行爲の立場に立てば、その時その狀況において絶對的意味をもつてゐるのである。行爲の立場においては、永遠の將來が、その將來において初めて現はれる絶對的眞理が問題であるのでなく、まさに現在が、この現在の問題を解決し得る知識が絶對的な問題である。行爲が必要とするのは抽象的に絶對的な眞理でなく、その行爲的瞬間において絶對的な眞理であ



る。眞に絶對的なものとは抽象的に永遠なもの、無時間的なものではない。しかし瞬間といつても、普通に考へられる時間の點の如きものでなく、むしろ永遠の原子であり、時間と永遠との統一である。既に述べたやうに、行爲は現在から起るが、この現在は過去から現在、現在から未來と表象される時間の現在でなく、却つて過去現在未來がそこに同時存在的にあると考へられる現在であり、永遠の今である。一切のものはこの現在から生じ、この現在においてある。眞に歴史的なものとは單に歴史的なものでなく、歴史的であると同時に超歴史的なものである。「おのこの時代は直接に神に屬する、そしてその價値は決してそれから生れ出るものに基くのではなく、その存在そのもののうちに、それ自身の自己のうちにある」、とランケはいつた。それぞれの時代はそれぞれ絶對に獨立なものとして非連續的であり、非連續的であると同時に連續的である。世界は多であつて一である。それは歴史的にどこまでも動いてゆくと同時にどこまでも止まつてゐる、動即靜、靜即動といはれるのである。一切のものは世界から作られ、世界を表現し、世界においてある。それらは多であつて同時に一なるものとして表現的である。一切のものはそれぞれ獨立でありながら互に他を指示してゐる。表現的なものは多様の統一であり、一即多、多即一といふことを原理としてゐる。表現的なものは超越の意味をもつてゐる。人間もまた世界の外

にあるものでなく、世界の一物として世界においてある。認識といふものも歴史的世界における歴史的物としての人間の表現作用の一つにほかならない。我々の行爲は自己から起ると共に世界から起るのである。我々が自然を見る眼は自然が我々を見る眼である。それは表現的世界から喚び起される表現作用に屬してゐる。かやうにして我々の認識は絶対性をもつことができるのである。もとより我々の知識に相對的なところがあることは争はれない、しかし相對と抽象的に對立して考へられる絶対は眞の絶対でなく、眞の絶対とは却つて相對と絶対との統一である。世界は歴史的創造的世界として、ヘーゲルの考へた如く、先驗的に論理的に構成され得るものではない。我々の認識作用も歴史的創造的であり、既にある眞理をただ發見するといふのではなく、恰も機械が我々の發明に屬する如く、發明的なものである。

ところで知識と行爲との關係を強調するものに實用主義（プラグマティズム）がある。實用主義は經驗論の發展であるが、經驗を行爲的なものと見るところに特色がある。かくて實用主義は眞理を動的過程的に把握するのである。それは發生的な見方に立つてゐる。主知主義者が眞理を本質的に固定的なもの靜的なものと考へるに反して、實用主義者は先驗的な原理、閉鎖された體系、いはゆる絶対者を認めない。「眞理は眞と成る、もろもろの出來事によつて眞となされる。

その眞理性は常にひとつの出來事であり、ひとつの過程である、即ちそれが自己を實證してゆく過程、その實證・過程である」、とジェームズはいつてゐる。我々の觀念はそれが喚び起す行爲や他の觀念を通じて我々を経験の他の部分へ導いてゆく。この結合と移動が一點から一點へと進行し、どこまでも調和と一致が存する場合、その觀念は證明を得ることになる。かくの如く實證された指導が眞理・過程の原型である。我々は我々が言葉においてもつてゐる知識の實際的效果を試さなければならぬ。眞理といふのはかやうな實際的效果、紙幣に對する正金の値である。或る觀念もしくは理論の眞理性はその論理的歸結によつてでなく、その實踐的歸結によつて判定される。知識は解決であるよりもむしろ一層多くの仕事に對するプログラムであり、特に現存の存在が變化され得るやうな道への指示である。そこで理論は道具となる。實用主義は強張つた理論を弱かにして仕事に着かせる方法である。或る思想の意味を展開しようと思へば、我々はただそれが如何なる行爲を作り出すに適してゐるかを決定しさへすればよい、その行爲が我々にとつてその思想のもつてゐる唯一の意味である。實用主義は方法として、特殊な結論でなく、却つて一定の態度である、第一の事物、原理、範疇、必然性から眼を背けて、最後の事物、結實、歸結、事實へ眼を向けるところの態度である。かくて實用主義の足場は經驗である。それは經驗が一の

全體として自己包括的で他の何物にも凭り懸らないと考へる。知るものも知られるものも共に經驗の部分にほかならぬ。我々の經驗の部分である觀念は、我々を助けて我々の經驗の他の部分と満足な關係に入らせる限り、眞となる。我々が眞とする思想は、まさに我々の經驗の一契機である故に、經驗の中で働くことができ、我々はその思想の指導によつて經驗の中に入り、このものと有利な結合をなし得るのである。そこで實用主義は現代の多くの「生の哲學」と共通の原理に立つてゐる。生の哲學の根本原理は生を生そのものから理解することであると、デイルタイはいつたが、あらゆる超越的なものを斥けて純粹に內在的な立場に止まらうとするのが生の哲學の一般的傾向である。實用主義にとつては認識もまた我々の生の機能の一つであり、その眞理性はそれが我々の生にとつて有用であるといふことにある。「眞理は、普通に想像されるやうに、善から區別された、そしてそれと對等な範疇でなく、善の一種である」、とジェームズはいつてゐる。しかるにかやうに超越的なものを排して生の內在的な立場に立つ實用主義は、眞理を人生に對する有用性と考へることによつて、知識そのものに關しては却つてその內在的基準を認めないことになるであらう。知識にはその論理性の如き內在的基準があるのである。そして知識は有用である故に眞理であるのではなく、逆に、眞理である故に有用なのである、といはねばならぬであらう。

更に既に論じたやうに、經驗にしても單に經驗的なものでなく、經驗的なものと先驗的なものと  
の統一であり、單に内在的なものでなく、内在的なものと超越的なものととの統一である。純粹に  
内在的な立場においては行爲といふものも考へられない、行爲は二重の超越によつて可能になる  
といふことを、我々は繰返し述べてきた。眞に自己に内在的なものは超越的なものによつて媒介  
されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己に内在的であるといふこと  
ろに、人間の生はあるのである。しかるに生をただ内在的に見る實用主義にとつては、知識の有  
用性は單に心理的乃至生物學的意味のものとなり、従つて相對主義に陥つてしまふ。尤も行爲の  
立場においては、知識は何等か實用的なものと考へられねばならぬであらう。實用性を全く無視  
することは、知識を單に觀想の立場において見ることである。眞理は生産的なものでなければな  
らぬ。けれども生産的といふことは、歴史的に生産的といふ意味に解されねばならぬ。歴史は單  
に内在的なものでなく、單に心理的なものではない。實用主義に缺けてゐるのは歴史的見方であ  
る。實用主義は今日、行爲を環境における行爲として捉へることによつて次第に歴史的見方に近  
づいてきたが、なほ眞に歴史の意味を把握しないで止まつてゐる。

しかしながら實用主義が知識を行爲に關係付け、眞理は發明されると考へたといふことには、

正しいものがある。これまで、普通に、眞理は既に存在するものとの一致と定義されてゐる、しかるにジェームズは、それを未だ存在しないものとの關係において定義するのである。眞理は、彼に依ると、既に存在する或るものを模寫するのでなく、存在するであらうものを告知するのであり、將に存在せんとするものに對して我々の行爲を準備するのである。哲學は眞理が後方を見ることを欲するといふ自然的性向をもつてゐる。しかるにジェームズにとつては眞理は前方を見るのである。言ひ換へると、他の多くの説は眞理をば、それを初めて定式化する人間の特定の行爲に先立つ或るものと見てゐる。恰もアメリカがコロンブスを待つてゐた如く、眞理はそれを見出す人を待つてゐたかのやうに考へられてゐる。眞理は以前から存在するものであつて、我々の仕事はただその隠されてゐたのを發見するといふだけである。しかるに實用主義にとつては、恰も我々が自然の力を利用するために機械を創造する如く、我々は實在を利用するために眞理を發明するのである。新しい眞理は發見でなくて發明であるといふのが、眞理に關する實用主義の根本的見解である。この見解には確かに正當なものが含まれてゐる。しかしながら眞理を發明と見ることは、それを眞に歴史的に見ることではなければならぬ。發明といつても固より單に主觀的なものであることができぬ。すべての發明は發見の要素をもつてをり、またすべての發見は發明の

要素をもつてゐる。即ち認識は主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして右にいつたやうに形成である。

## 六 知識の倫理

我々は既にしばしば知識と行爲との關係について述べてきた。知識と行爲とは單に外面的に結び付くのではなく、内面的に結び付いてゐる。認識する主觀そのものが行爲的である。この見方は我々を知識の倫理の問題に連れてゆくであらう。

知識の倫理の問題は認識の根柢には意志があるといふ主張から導かれることができるであらう。この主張は認識は判斷であるといふ説につながつてゐる。それに依ると、本來の意味において知識であるのは表象でなく、判斷である。判斷のみが本來の意味において眞もしくは偽といはれるのである。判斷は表象でなく表象の結合である。しかし判斷は表象の結合であるといふのみでなく、判斷には肯定と否定或ひは承認と否認があり、このものが判斷の特徴をなしてゐる。ブレントノに依ると、判斷は表象の結合と同じでなく、表象にとつては認識とか誤謬とかは内面的に無關係であつて、判斷に固有な承認もしくは否認に關して認識もしくは誤謬は存在するのであ

る。尤もアリストテレスが考へた如く、眞偽は本來は判斷についてのみ語られるが、類比的には表象についても語られるとすれば、表象と判斷との區別は、表象がそれ自身としてつねに單純に眞であるに反して、判斷は誤謬に陥り得るといふところに認められるであらう。従つて虚偽乃至誤謬の問題は知識の根本問題であり、如何にして誤謬は存在するかの問題が認識論にとつて試金石であるとさへいふことができる。デカルトに依ると、誤謬は二つの原因の協同から、即ち知性と同時に意志が働くことから生ずる。知性のみによつて觀念を捉へ、この概念について判斷を下すとすれば、そこに誤謬は見出されない。意志の能力は或ることを爲しもしくは爲さぬことができるといふこと、或ることを肯定しもしくは否定することができるといふことにある。それは知性によつて我々に供せられたものを肯定しもしくは否定するとき我々が何等外的な力によつて決定されてゐないと考へて行動するといふ事實に存してゐる。そして誤謬は、意志の及ぶところが悟性よりも廣く、私が意志を悟性の範圍内に拘束しないで、私の理解しないものにまで擴げることから生ずるのである。かやうにして判斷に固有なものが肯定と否定、承認と否認にあるとすれば、認識は意志に關はり、そこに誤謬の根源もあるといふことになる。ベルクマンは、判斷における肯定と否定を、主語と述語の間の單に表象された關係をば判斷に化するとするの、批評的態



度と考へた。そこから彼は、判断を單なる理論的態度と見ないで、實踐的性質を帶び、意欲的能力の共存する精神の發現と見なければならぬといふ結論に達してゐる。ヴィンデルバントに依ると、眞理はもと、言語的には文章において表現され、論理的には判断と稱せられる表象の結合にのみ關はつてゐる。しかるに判断は心理的過程として極めて特色ある構造のものであり、そこでは我々の心の全體が、その理論的機能並びに實踐的機能が、最も判明に、最も完全に現はれる。判断するといふのは、單に表象を結合することではなく、この結合を妥當なもの或ひは眞として主張することであり、他方否定判断においては、この結合を僞として拒否することである。かやうにして判断のうちには種々の内容を一定の關係において思惟する知的契機のみでなく、この關係を肯定もしくは否定する意志的契機が含まれてゐる。意志決定なしには判断は成立せず、従つて意志は認識に對して責任があることになる。認識の根柢には「眞理への意志」がなければならぬと主張されるのである。

もしかくの如くであるとすれば、認識にもその倫理がなければならぬといふことは明かである。それは認識論において主知主義をとるか主意主義をとるかといふことは差當り無關係である。主知主義のデカルトにおいても、我々が誤謬に陷るのは我々が意志を悟性の明晰判明に理解

するもの以外に擴げて判斷を下すことから生ずると考へられるのであるから、我々の意志を悟性の範圍内に拘束するといふことが知識の倫理として要求される筈である。かやうに意志を制限することが知識の倫理であると考へるところに認識論上の主知主義の特色が認められるであらう。知識の倫理の問題はまた認識の主體が單に表象的・思惟的なものでなく全體の人間であると主張する立場とも差當り無關係である。認識が思惟の作用に屬することは争はれないにしても、思惟は現實において人間の他のもろもろの心的活動と結び付いて存在することが明かであるとすれば、思惟が完全に働き得るためには、他のもろもろの心的活動が一定の状態におかれることが必要である。それは主知主義者の考へる如く他のもろもろの心的活動がすべて鎮靜に歸せられねばならぬといふことに限られない。或る一定の心的活動は抑止されねばならぬにしても、他の一定の心的活動はむしろ活潑にされねばならぬと考へることもできる。かやうにして我々の心のうちに一定の秩序の生ずることが認識にとつて必要であり、徳とはまさにかくの如き心のうちにおける秩序を意味してゐる。また客觀主義の立場において、認識することは對象に純粹に身を委ねることであると考へても、主觀のかやうな態度は決して單に投遣りの態度でないことはもちろん、單に受動的な態度でもなく、道德的な心の準備を必要とするのである。更にヴィンデルバントの

いふ如く、本來の認識である判斷には知的契機と共に意志的契機が含まれるとすれば、意志の一定の状態乃至態度が認識のために要求される筈である。いはゆる眞理への意志は知識の倫理の問題でなければならぬ。

いま古代及び中世の哲學を振り返つて見ると、近世哲學におけるのとは異り、知識の倫理について極めて熱心に説かれてゐるのが見出されるのである。しかるに近世におけるいはゆる認識論の特色は、知識の問題からその倫理の問題を抽象してゐるところにあるといひ得るであらう。ソクラテスは克己と愛とを眞の知識を得るための道德的條件と考へた。かやうな愛の思想はプラトンにおいて發展され、彼の形而上學的認識の説と深く結び付けられてゐる。プラトンに依ると、哲學者は愛によつて、生成消滅の世界に執着する人間の自然知から永遠な存在即ちイデアの世界についての眞知へ高められる。そこには「魂の翼の運動」がなければならず、「魂の轉向」がなければならぬ。この轉向は單に知的な意味のものでなく、全體の人格に關はるものである。またアリストテレスにとつては、知識はまさに「知性的徳」として人間の生活の最高の形態であり、この徳に至るためには段階的に「倫理的徳」即ち魂の非理性的な部分に對する理性的部分の支配と秩序付けが前提されるのである。中世のキリスト教的哲學が、最高の認識は神の認識である

とする立場において、知識の倫理を重んじたことはいふまでもない。認識の道德的條件が考へられ、眞の認識に達するためには一定の徳が必要とされ、禁欲等の道德的行動が勧められた。神の認識そのものが直ちに道德的意味をもつてゐたのである。かやうにして古代及び中世の哲學者たちは、認識の道德的制約について絶えず語つてゐる。

その際最もしばしば愛と認識との關係が問題にされた。そして主知主義的なギリシア哲學では愛は根本において認識に依存的な機能であつたのに反し、キリスト教では認識に對する愛の優位が説かれた。この差異は、前者においては、愛は眞の存在に對する非存在的存在の、自己自身は愛することのないアイデアに對する人間の、希求を意味したのに對し、後者においては、愛は根本においてより高いものがより低いものに、神が人間に降りてくること、身を卑しめることを意味したところから理解されるであらう。愛の優位の思想はアウグスティヌスによつて心理學と認識論のうちに展開された。すべての知的作用及びそれに屬する形象並びに意味内容は、最も單純な感性知覺から最も複雑な表象や思惟の構成物に至るまで、單に外的對象及びそれに由來する感官刺激に結び付けられてゐるのでなく、そのほかに、關心をもつといふ作用及びこれに規定された注意作用に、そして究極は愛憎の作用に本質的に必然的に結び付けられてゐる。この作用は、ア

ウグステイヌスにとつて、既にあらかじめ意識に與へられた感覺内容、知覺内容等に單に附け加はつてくるに過ぎぬものではない。或るものへの關心、或るものに對する愛は最も根源的な作用であり、一般に我々の精神が可能な對象を把握するあらゆる他の作用を土臺付ける作用である。かやうにして先づ、或るものについて關心をもつことがなければ、そのものの如何なる感覺も、表象も存在することができぬ。次に客觀的に知覺され得る對象の範圍からそれぞれの場合に事實上何が我々の知覺に入つてくるかの選擇は、その對象に對する我々の關心、従つて愛によつて導かれる。即ち我々の表象や知覺の方向は我々の愛憎の方向に従うのである。更に對象が我々の意識に現はれる直觀や意味充實作用の高昇は對象に對する我々の關心や愛の高昇に依存する結果である。「ひとは愛するもののほか知らない、知識がより深く、より完全になるべきであるならば、愛、いな激情は、より強く、より烈しく、より活潑にならねばならぬ」、とゲーテも書いてゐる。しかかやうな見解は、認識を主觀化し人間化してしまふことになりはしないであらうか。アウグステイヌスは彼の心理學に彼の創造說並びに啓示說と結び付いた存在論的基礎を與へてゐる。愛と關心によつて、例へばすでに單純な知覺の如き知的作用のうちに形象が現はれるといふことは、彼に依ると、ただ出來上つた對象のうちに侵入する認識主觀の活動であるのでなく、却つて同時

に對象そのものがそれに應じて答へること、對象が自己を與へること、自己を顯はにすること、即ち對象の自己啓示である。それはいはば愛の間に對して世界が答へることであり、これによつて世界は自己を開示してその完全な存在と價值に達するのである。かくてアウグスティヌスによつて世界の「自然的」認識は、その對象的制約の側から見れば、ひとつの啓示の性格をもつてゐる。この「自然的啓示」は究極においては永遠の愛であるところの神のひとつの啓示である。すべての主觀的な作用が愛によつて土臺付けられてゐるのみでなく、認識された物そのものもこの愛に應へる自己啓示において初めてその完全な存在と價值に達するのである。そこでアウグスティヌスは、例へば植物は人間から見られ、見られることにおいてその特殊な、自己に閉ぢ込められた存在からいへば救済されるといふ傾向性をもつてゐると語つてゐる。マルブランシュは關心や注意を「魂の自然的祈り」と呼んだ。この場合にも祈りといふ言葉は、主觀的な人間精神の活動の意味のみでなく、關心と愛をもつて見られた對象の自己開示のうちに存する答を一緒に體驗することを含んでゐる。そこでパスカルは、「愛と理性とは同じものである」、といつてゐる。

しかるにかやうに知識の倫理が問題になるのは、そこに求められた知識が、マックス・シェーレルの區別に従へば、救済の知識乃至教養の知識であつて、仕事の知識でないためであるといは

れるであらう。シェーレルは、コントが人知は神學的段階から形而上學的段階へ、更に實證的段階へと順次に進歩してきたと考へたのに反對し、宗教的・神學的認識（救済の知識）、形而上學的・哲學的認識（教養の知識）、實證的・科學的認識（仕事の知識）は、知識の發達の三つの歴史的段階でなく、人間精神そのものの本質と共に與へられた持續的な三つの精神の態度であり、認識の形態であつて、その如何なる一つも、他に代置されることも他を代表することもできないと主張した。それらは認識する精神の三つの違つた作用、違つた目的、違つた人間の型に屬するのである。

まことに近代科學は知識を世俗化した。そしてそれに伴つて哲學も世俗化された。そしてそれと共に知識の倫理はもはや問題でなくなつたやうに見える。しかし知識の世俗化によつて知識の倫理がなくなつたのでない。その世俗化そのものが實は近代の初めにおける知識人の情熱であり、彼等の知識の倫理であつたのである。しかるにすべてが世俗化してしまつた後には、世俗化がひとつの倫理であつたことが忘れられ、それと共に知識の倫理そのものも問題にされなくなつたのである。科學はどこまでも客觀的に認識してゆく。そのためには自己の主觀的な觀念や意圖に束縛されないことが必要であり、そこに倫理的態度がなければならぬ。すべての研究者は良心的であることを要求されてをり、そこに知識の倫理がある。知識を求める者には眞理に對する熾

烈な愛がなければならぬ。この愛は人生の幸福についての高い見方を必要とする。眞理は個人にとつて必ずしも有利なものでなく、人間を不幸にする場合さへ多いからである。そこでまた人間はしばしば眞理を蔽い隠さうとする。それ故に眞理を知らうとする者は眞實でなければならぬ。そして哲學的認識における如く、單に客觀的に捉へることのできぬもの、主體の自己開示に俟たねばならぬもの、かやうなものの認識は特に倫理的でなければならぬであらう。

認識のあらゆる場合において我々はつねに良心的であることを要求されてゐる。良心は人間の客觀に對する關係でなく、主體に對する關係である。倫理は主體の主體に對する關係のうちにある。良心的でなければならぬといふことは知識の倫理にほかならない。カントは良心を人間における内的法廷の意識と稱した。しかるに良心と呼ばれる根源的な、知的で道德的な素質は、その仕事が人間の自己自身に對する仕事であるにも拘らず、彼はそれを或る他の人間の命令で行ふものと見るやうに彼の理性によつて強要されてゐる。なぜならその仕事は法廷のそれであるが、良心によつて訴へられてゐる者と裁判官とが同一の人間であるといふことは法廷の觀念に適しないからである。しかし如何にして一人の人間のうちにかやうに二重の人格を考へ得るであらうか。カントは現象と本體とを區別する彼の認識論に相應して、そのやうな裁判官を経験の人間に對す



る本體的人間と考へた。良心は單に内在的なものではない、それは人間の主體的超越性を現はしてゐる。しかし單に内に超越的なものを考へることは神祕主義に終るか、我々を偶像崇拜者にすることである。眞に内に超越することは外に眞に超越的なものを認めることでなければならぬ。良心的であるといふことは單に内なる呼び掛けに應へることではなく、外なる呼び掛けに應へることである。外なる呼び掛けが内なる呼び掛けであり、内なる呼び掛けが外なる呼び掛けであるところに、良心がある。物が表現的に我に臨むといふことは、主觀的な我を否定すべく我に迫ることである。知るといふことも、もと物的表現の世界から喚び起されることである。主觀的な我を否定して物をそのものとして認めるところに、對象の要求に従うところに、認識がある。知るといふことは認めるといふことである。知ることが認めることであるのは物が元來表現的なものであるためである。對象がリップスのいはゆる「對象の要求」をもつて我に臨むといふのは、それが表現的なものであるからである。そして我々が良心的であることによつて物は我々に對して眞に表現的に顯はれるのである。

もとより認識にとつては單に良心的であるといふことだけでは足りないであらう。知識を得るにはその能力がなければならず、従つて有能性が問題である。有能性は技術的意味のものである。

知識を得るには方法的でなければならず、方法なしには學問はない。學問とは方法的に得られる知識である。方法は一方主觀的なものである。對象は方法によつて規定される。しかし方法はまた對象から規定される。方法は對象に適した方法でなければならぬからである。即ち方法は主觀的・客觀的なものであり、かやうなものとして技術的である。有能性とは方法における練達、優秀な技術を意味し、これを缺いては知識の倫理は抽象的なものに止まるであらう。しかし方法或ひは技術は悪用され、眞理に達するために用ゐらるべきものが却つて眞理を歪曲するために用ゐられることができる。そこに缺けてゐるのは良心である。認識もあらゆる表現作用の如く形成的であり、技術的である。技術は物をしてその本質を發揮させるものである。植物は見られることによつていはば救済されるとアウグスティヌスのいつた如く、物は認識といふ形成作用によつてその眞の存在と價值に達するのである。しかし更に、眞理は表現的なものとして我々を行爲に動かし、自己と世界とを實踐的に變化させるものでなければならぬ。表現的なものから喚び起された認識は、それが我々の實踐的な形成作用を通じて存在のうちに實現されることによつて眞に表現的なのである。眞理に従つて行動するといふことが我々の倫理である。眞理は知識の問題であると同時に かやうな倫理の問題であるところに、知識と倫理との究極の結合があるのである。

## 第二章 行爲の問題

### 一 道德的行爲

行爲に關する哲學的考察は、實踐哲學、或ひは道德哲學、或ひはまた倫理學と呼ばれてゐる。行爲といふ場合、普通にその道德性が問題にされ、行爲はおよそ道德的行爲の意味に理解され、その際、道德は知識とか藝術とかと異なるものと考へられてゐる。しかし既に述べた如く、知識の問題も行爲の立場から捉へられねばならぬ、知識の主體も操作的なものとして行爲的と見られることができ、また知識についても知識の倫理がある。更に藝術の如きも、單に享受の立場からではなく、制作の立場から捉へられねばならぬ、藝術の主體も制作的なものとして行爲的と見られることができ、藝術についても制作の倫理が要求されるであらう。かやうに物を行爲の立場において見るといふことは、物を歴史的世界において見ることである。歴史的世界は行爲の世界である。従つてドロイセンのいふ如く、歴史的世界は道德的世界である。もとより知識、藝術、道德の間

には區別がある。知識の根本問題は眞理であり、道德のそれは善であり、藝術のそれは美であるといはれてゐる。しかしそれらを差別においてと同時に統一において把握することが重要である。

道德的といはれる行爲に固有なものは何であらうか。これが明かになつて初めて、如何なる意味において他の種類の行爲も道德的と考へられるかが明かになるのである、認識は主體の客體に對する關係である、それは主體による客體の把握である。科學においては人間も物と見られ、自然として取扱はれる。認識の問題は我と物或ひは自然との關係であるといはれる。しかるに道德は主體の主體に對する行爲的聯關のうちにあるのである。それは人と人との關係、人間的關係を指してゐる。カントが、他の人を物としてでなく、人格として取扱へ、といふことを道德的命令として掲げたのは、道德の根本現象を明かにしたものといふことができる。道德の根本概念は我と物でなく、我と汝である。

道德はすべて我と汝の關係の認められるところに成立する。そのことは人間を單に他との間柄においてのみ考へて、自己自身として考へないといふことではない。我々が人格であるのは、自己が自己に對する關係においてであつて、他に對する關係においてではないといはれるであらう。しかし人間がこのやうに自己自身において道德的存在であるといふことも、自己が自己に對

して我と汝の關係に立ち得るといふことに基いてゐる。私は私自身に對して汝と呼び掛ける。「汝爲すべし」といふ道德的命令は、私が私自身に對して汝と呼び掛けるのであり、そこに道德の自律性がある。道德を單に自他の間柄においてのみ考へるのでは、道德の自律性は考へられないであらう。道德的に自覺的であるといふことは、自己が自己に、自己を汝として對することである。カントが良心を、主體の主體に對する關係として、法廷に譬へ、自己のうちに訴へられたものとその裁判官であるものと考えたのも、かやうな關係を示すものにほかならない。良心的とは道德的に自覺的であるといふことである。過去の私、未來の私、否、現在の私も、私はこれを汝としてこれに對することが出来る。かやうに自己が自己に、過去現在未來のすべてにおける自己に、これを汝としてこれに對し得るといふことは、人間存在の超越性に基いてゐる。超越なしには道德は存しない。自己が自己に、自己を汝として對し得る自覺的存在として人間は人格であり、かやうな人格にとつて他の人間も眞に汝であるのである。汝が眞に汝として我に對するためには我が眞に我でなければならぬ。

ところで「汝爲すべし」といふ道德的自覺は、自己が自己に、自己を汝として呼び掛けることであるが、それは同時に逆に、かやうに呼び掛けるものがむしろ汝であり、自己が汝に呼び掛け

るのでなくて、汝から自己が呼び掛けられることである。良心を法廷に譬へたカントにおいても、訴へられたものが自己であつて、裁判官は「他の人間」であつた。自覺は超越によつて可能になるのであり、それは單に自己が自己を意識するといふことでなく、却つて自己が自己を超えるといふことである。自己が自己を超えることによつて、自己が自己を意識するといふことも可能になる。自覺において現はれるのは單なる我でなくむしろ汝であり、汝によつて我も喚び起されるのである。「我々は反射によつて、即ち我々自身への強要された還歸によつて、目覺める。しかるに抵抗なくして還歸なく、客觀なくして反省は考へられない」、とシェリングはいつた。私はひとりで反省的自覺的になるといふよりも、客觀の抵抗によつて自己自身に還るのである。否、客觀からでなく、却つて他の主體即ち汝から、我は自己自身に還るのである。汝の命令によつて我は喚び起されるのである。そこに道德的行爲の客觀性がある。我が良心的であればあるほど、汝の我に對する呼び掛けはいよいよ迫つてくる。もとより單に外から強制されるのであつては道德ではない。外から喚び起されることが内から喚び起されることがあり、内から喚び起されることが外から喚び起されるところであるところに、道德がある。カントは、良心を主觀的強制と見、これに對して實踐理性の法則に基く義務を客觀的強制と見たが、道德を單に良心の問題と考

へては單なる主觀主義に陥ることになり、そこには何か、義務といふが如き客觀的命令的なものがなければならぬ。しかしカントの道德法の概念には歴史性が缺けてゐる。それは時と處と人に關はりのない一般的法則として捉へられてゐる、従つてそれは形式的であるに過ぎぬ。しかるに行爲はつねに歴史的存在である、特定の状況のもとにおける特定の主體に依る行爲があるのみであつて、抽象的一般的な行爲といふものは考へられない。道德は主體の主體に對する行爲的聯關としてつねに歴史的存在である。

道德的行爲の歴史性は、道德的要求における眞理の性質から明かにされ得るであらう。眞理は單に知識にのみ關するものでなく、道德にも眞理がなければならぬ。そのみでなく、フィードレルのいつた如く、藝術においても眞理がその中心問題であり、藝術的眞理における實質のみが藝術作品の永續的價值を決定するのであつて、あらゆる他の性質は副次的であり、一時的な効果を基礎付けるに過ぎぬと考へることもできるであらう。そしてフィードレルは藝術的眞理の問題を觀照の立場でなく藝術的生産の立場から考へたが、道德的眞理はもとより行爲の立場から考へられねばならぬ。道德における眞理は客體の眞理、自然の眞理でなく、主體の眞理、人間そのものの眞理である。自然の眞理はそれ自體においてあるものの眞理であり、人間から認識されると

否とに拘らずそれ自身において存在すると考へることができるとしても、道德の眞理は歴史的眞理であり、主體と主體との間に生起するものである。自體においてあるものの眞理に關はる主觀は、カントの意識一般の如く、抽象的一般的な、非歴史的なものと考へ得るにしても、歴史的な道德的眞理はつねに現實の具體的な人間に關はるのである。それは人と人との間に起るものであり、従つて起らないこともあり得る、そのとき眞理の代りに虚偽が現はれるのである。道德的眞理は起るものであり、従つて起らないこともあり得る故に、それは命令或ひは當爲（ゾルレン）の形をとるのである。自然の眞理は命令でなく必然（ミュツセン）である、しかし世界についての眞理も世界における眞理の問題と見られるとき我々に對して命令の意味をもつてくる。道德的眞理が當爲であるといふことは、それが單なる形式であるとか單なる理想であるとかといふことでなく、むしろ逆である。それは歴史的眞理として現實的なものであり、單なる意味といふが如きものでなく、却つて意味と存在との統一である。道德的眞理は人間の眞理であるといつても、「人間」といふものの一般的本質が問題であるのではない。それは私がそれに従つて他の者に對する態度を作るべき人間一般の眞の像といふが如きものでもない。道德においては私自身の眞理が問はれてゐるのである。その眞理は主體的な眞理、言ひ換へると、眞實、人間のまことである。



人間のまこととは何であらうか。我が汝から喚び起され、汝の呼び掛けに應へるといふことである。かく應へることに於いて我のまことは顯はになり、眞理は起る、即ちその眞理は歴史的である。それが道德の存在の眞相である。呼び掛けはつねに具體的なものであり、これに應へる行爲もつねに具體的である。汝から喚び起されるためには、我は純粹で、まことでなければならぬ。また我を喚び起すためには、汝は純粹で、まことでなければならぬ。本質的に歴史的な行爲的な道德的眞理は、具體的には、單に我のまことにあるのでなく、また單に汝のまことにあるのではなく、我と汝との間にあるのである。

道德的眞理即ち眞實が信賴を基礎付ける。信賴は、元來、主體と主體との間に成立つ關係である。自己の呼び掛けに對して他が必ず應へるであらうと信賴する、その際他のまことが信ぜられてをり、また應へる側においても自己に呼び掛ける者のまことが信ぜられてゐる、即ち信賴は人と人との間に眞理が起るといふことを土臺としてゐる。信賴は單に他が變らぬこと、彼の人格の同一性を信ずるといふが如きことではない。カントは正直といふ徳を、不正直であることは自己矛盾に陥るとして説明したが、すべて道德はかやうに形式論理をもつて説明し得るものではない。道德的眞理は我と汝といふ全く獨立なものの、對立するものの統一の上に成立つのであるが、道德

はすべてかくの如く辯證法的なものである。ところで他の呼び掛けに應へることは責任をとるといふことであり、それに應へないことは無責任といふことである。責任をもつといふのは他の信賴に報いることであり、無責任であるといふのは他の信賴を裏切ることである。信賴と同じく責任の觀念は道德的行爲の基礎である。もし信賴がただ他を信賴するのみで同時に自己を信賴することでないとするば、それは自己のまことを失ふことになり、無責任なことになる。責任もまた單に自己の他に對する責任でなく、自己の自己に對する責任でなければならぬ。他に對して責任を負うことが同時に自己に對して責任を負うことであり、自己に對して責任を負うことが同時に他に對して責任を負うことであるといふところに、人間のまことがあるのである。そして人格の觀念と責任の觀念とは本質的に結び付いてゐる。人格とは責任の主體である。責任の主體は自由でなければならず、自由なものであつて責任の主體となり得るのである。「汝爲すべし」と呼び掛けられてゐるのを知る人間は、まさにそれによつてまた自己が自由なものとして、自己の道德的自由に向つて呼び掛けられてゐるのを知るのである。自由と責任とは不可分のものである。

ところで他が自己に呼び掛けるといふのは他が表現的なものであるからである。汝として我に對するものは表現的なものでなければならぬ。汝は表現的なものとして我の行爲を喚び起すので

ある。人間の眞理と虚偽が、ほんとうそとして、特に言葉に關して理解されるのも、そのためである。我々の行爲は表現的なものから喚び起されるのであり、かやうなものとしてそれ自身表現的である。主體と主體とは表現的なものとして相對し、その行爲的聯關は表現的聯關である。しばしば論じた如く、主體とは單に主觀的なものでなく、むしろ主觀的・客觀的なものである。そして表現といふのは、主觀的なものと客觀的なものが、内と外とが一つであることを意味してゐる。表現において、内部が外部に表現されるといはれる。この内なるものは單に主觀的なもの、單に個人的なものであることができぬ。却つて我々は己れを殺すことによつて眞に表現的になり得るのである。技術的に作られたものは表現的であるといはれるが、その場合、もし我々の意欲が單に主觀的なもの、肆意的なものであるとしたならば、自然の客觀的な法則がこれに向つて反逆し、これと一つに結び付いて物が作られるといふことはないであらう。その意味で技術における人間の意欲は客觀的意味をもつたものでなければならぬ。ひとは技術において自己の主觀的な意欲を制し、これを客觀的なものにすることを學ぶのであつて、技術が道德的教育的意味をもつてゐるのも、そのためである。我々の意欲が或る客觀的なものであることによつて技術は成立するのであり、人間の技術が自然の技術を繼續するといふことも、そのためにいはれることで

ある。それだからといって、技術は單に客觀的なものであるのではなく、やはり主觀的なものと客觀的なものとの統一である。單に主觀的なものを否定することによつて我々は眞に主體的になるのであり、人間のまことが現はれるのである。このものは超越の意味をもつてゐる。表現において表現されるものは單に心理的なもの、内在的なものでなく、超越的なものでなければならぬ、イデー的なものでなければならぬ。眞に自己に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己に内在的なものであるといふところに、人間の存在がある。しかしながらそのことは表現作用が單に理性（ロゴス）から起るといふことを意味するのではない。「デーモンの協力なしには藝術作品はない」とジイドがいつた如く、我々の表現作用の根柢にはデーモンニツシュなもの、大いなるパトス（感情）がなければならぬ。「世界における如何なる偉大なことも激情なしには成就されなかつた」、と理性主義者ヘーゲルでさへいつてゐる。デーモンニツシュなものとは無限性を帯びた感性的なものである。人間の動物的衝動といふ言葉は、比喩的に語られてゐるものでなければ、不正確に語られてゐるに過ぎぬ。我々は動物的衝動をもつてゐるのでなく、ただ人間的衝動をもつてゐるのであり、このものは外的機能において如何に動物的衝動と類似してゐるにしても、性格的にはそれとは別のものだ。

ある。人間の衝動はデモニーニッシュであり、また人格化されてゐる。人間が超越的であるのは單に理性においてでなく、却つてその全存在においてである。プロメテウスの神話が象徵してゐる如く、技術といふものもしばしばデモニーニッシュな衝動に基いてゐる。世界の根柢には無限の闇、無限の衝動がある。もとよりパトスのなものは無限定なものであり、しかるに表現作用は形成作用として限定作用である、そこにパトスのなの中からイデーが生れるといふことがなければならぬ。パトスが衝動的であるといふのも、それ自身は無限定なものでありながら、すでにそれ自身のうちに限定への、イデーへの、形への無限の希求を含むためでなければならぬ。表現におけるイデーは抽象概念の如きものでなく、パトスの中から生れたものであり、従つて抽象的に理性的なものでなく、むしろ感情的・理性的なものである。形はイデー的なものであるが、單に客觀的なものでなく、却つて主觀的・客觀的なものである。しかもイデーは働くことによつて見られるもの、作ることにおいて見られるものである。それは歴史に對して先在的にあるものでなく、却つて歴史的なものの、歴史において現はれてくるものである。しかし眞に歴史的なものは單に歴史的なものでなく、歴史的なものと超歴史的なものとの統一である。

人間が表現的なものであるといふことは、簡單にいふと、人間が世界のものであるといふこと

である。その意味は恰も、薔薇が自然を表現するといはれるのと同様である。自然とは生むものであり、薔薇は自然から生れたものとして自然を表現してゐる。人間も世界から作られたものとして世界を表現してゐる。この世界を自然といひ物質といふにしても、それは歴史的・自然的であり、歴史的物質である。表現的なものは歴史的に形成されたものである。人間は歴史的・形成的世界の形成物として表現的である。すべて表現的なものは個別的なものである。しかし單に特殊なものとは表現的でなく、表現的なものは一般的意味をもつものでなければならぬ。人間は世界的意味をもつものとして表現的であるといふとき、世界は客観としての世界であることができない。表現的なものは單に客観的なものでなく、却つて主観的・客観的なものであり、そこには内部が外部に現はれるといふことがなければならぬ。この内部は單に心理的・内在的なものでなく、超越の意味をもつものでなければならぬ、眞に内なるものは眞に外なるものでなければならぬ。

もとより我々は無限定に世界を表現するのではない。表現するとは却つて形成することであり、形成するとは限定することである。表現的なものは單に一般的なものでなく、特殊に限定されたものである。我々は世界一般を表現するのではなく、却つて個々の個別的社會を表現するのであり、個別的社會における個々の個別的關係を表現するのである。我々はそれぞれの場合に

において、或ひは親子として、或ひは友人として、或ひは學生と教師として、それぞれ具體的な社會的關係を表現してゐる。表現的なものは單に特殊なものではなく、自己がそれにおいて他と關係する一般的なものを表現してゐる。表現的なものは個別的なものであり、個別的なものは特殊なものといふ一般的なものの統一として、特殊の・一般的に限定されたものである。汝は表現的なものとして我に呼び掛け、我は汝から喚び起される、道德的命令はつねに具體的に限定されたものである。「汝爲すべし」といふことはつねに一定の歴史的・社會的關係から出てくるのである。そこに表現されてゐるのは社會的意味であり、道德的意味充實はつねに社會的意味充實である。汝は汝自身を表現すると共に社會を表現する。社會は表現的なものであり、大なる汝である。社會はしばしば「大なる我」と看做されてきた。しかしかやうに考へることは、社會を單に我に内在的なものと考へることになるであらう。社會は超越的なものとしてむしろ「大なる汝」であり、我も汝も社會を表現するものとして我であり汝である。我と汝との行爲的聯關の基礎にはつねに我と汝とがそれにおいて關係する場所としての社會がある。我と汝とは一つの環境、一つの社會、一つの場所にあつて働き合うのであり、我々はつねに環境的に限定され、環境を表現してゐる。社會は我々がそこにおいてある場所として、單に客觀的なものでなく、主體的なものである。しか

るに個別的社會も、單に自己自身を表現するのではなく、同時に自己を超えた社會、自己がそれにおいてある環境を表現するのであり、かやうなものとしてそれは表現的といひ得るのである。民族の如きも歴史的に形成されたものであり、自己自身を表現すると共に世界を表現してゐる。世界といつても、世界一般があるのでなく、それぞれの時代における世界があるのであり、それらの個々の世界がそれにおいてある世界、絶對的場所としての世界を表現してゐる。この世界は絶對的に主體的なものであり、過去現在未來における一切のものがそこから生じ、それにおいてある眞の現在である。すべての歴史的行為はかやうな現在から起り、この世界を表現する。一切の歴史的なものはこの世界の主觀的・客觀的自己限定、特殊的・一般的自己限定として作られ、この世界においてある。かくしてあらゆる歴史的なものは歴史的であると同時に超歴史的である。我々は民族であると共に世界的であり、民族に屬すると同時に直接に世界においてあるのである。

人間は世界から作られ、作られたものでありながら獨立なものとして、逆に世界を作つてゆく。人間は形成的世界の形成的要素として、世界が世界を作つてゆく中において作つてゆくのである。我々の道德的行爲もかやうな世界から把握されねばならぬ。そのことは、道德といふものが從來單に主觀的に理解される傾向があつたのに對して、特に強調される必要がある。もちろん



それは單なる客觀主義の立場に立つことではない。主體であるところの人間がそこから作られ、そこにある世界は單に客觀的なものであることができぬ。世界的立場は主體を超えた主體の立場であり、かやうなものとしてまた最も客觀的な立場であるといふことができる。世界は歴史的である故に、世界的立場は世界史的立場である。人間のすべての行爲は歴史的である、それが歴史的であるといふのは、行爲が出来事であるといふこと、行爲が同時に生成の意味をもつてゐるといふこと、我々の爲すものでありながら我々にとつて成るものの意味をもつてゐるといふことである。人間は形成的世界の形成的要素として、人間の行爲はすべてかくの如き意味をもつてゐる。我々の行爲は我々自身から起ると同時に世界から起るのである。道德的行爲の問題も單なる意志の問題でなく、形成的・表現的行爲の問題である。主體と主體との表現的聯關は行爲的・形成的に捉へられなければならない。それを單に解釋する立場は道德的立場ではない。道德の立場は本來行爲の立場である。主體が道德的に表現的であるといふことは行爲的に表現的であるといふことである。他の行爲を喚び起すものとして、また他の呼び掛けに行爲的に應へるものとして、主體は道德的に表現的である。主體と主體との表現的聯關は、ただ理解され解釋されるために、既に出來上つたものとしてそこにあるのでなく、絶えず新たに歴史的行爲的に形成されてゆくべ

きものである。道德は人と人との行爲的聯關であるといつても、それはつねに物を媒介としてゐる。物の媒介を離れて人と人との關係を考へることは抽象的である。しかもその物は單なる物でなく、却つて表現的なものである。人と人とは表現的な物を媒介として結び付くのである。文化といふものは一般にかくの如き性質のものである。文化といふものは人間の作るものでありながら、作る主體から離れて獨立なものとなり、作る主體に向つて逆に働きかける。文化は人間から作られ、逆に文化が人間を作るのである。文化は表現的なものとして超越的意味をもつてゐる。それは私の作るものでありながら、私から離れて、もはや私のものでなく、公共的な表現的な世界に屬してゐる。人と人とは文化を媒介として結び付いてゐる。物の形成、文化の形成を離れて人と人との行爲的聯關を考へることはできぬ。

世界的立場はもとより抽象的な世界主義の立場ではない。世界は歴史的であり、世界的立場は世界的立場であるが、世界は民族を媒介として形成されるのである。しかし民族はまた世界を媒介として形成されるのである。すべての歴史的なものは環境においてあり、環境から限定されると共に逆に環境を限定する。個人は民族から限定されると共に逆に民族を限定する。民族は個人の行爲を媒介として世界的になることができる。民族が世界的になるといふことは自己の本質を

失ふことなく、却つてそれは自己の本質を發揮することによつて眞に世界的になるのである。個人もまた自己の本質を發揮することによつて眞に民族的になることができ、同時に眞に世界的になるのである。歴史的なものはすべて個別的なものであり、個別的なものは一般的なものと同別的なものとの統一である。個人、民族、世界は相互に否定的に對立してゐる、しかも否定は媒介であり、否定の媒介によつて物は具體的現實的になるといふのが辯證法の論理である。歴史は媒介的に動いてゆくのであり、辯證法的に媒介的である故に、そこに歴史的運動があるのである。

## 二 德

すべての道徳は、ひとが徳のある人間になるべきことを要求してゐる。徳のある人間とは、徳のある行爲をする者のことである。徳は何よりも働きに屬してゐる。有徳の人も、働かない場合、ただ可能的に徳があるといはれるのであつて、現實的に徳があるとはいはれないのである。アリストテレスが述べたやうに、徳は活動である。ひとが徳のある人間となるのも、徳のある行爲をすることによつてである。それでは、如何なる活動、如何なる行爲が徳のあるものと考へられるであらうか。この問題は抽象的に答へられ得るものでなく、人間的行爲の性質を分析することに

よつて明かにさるべきものである。

人間はつねに環境のうちに生活してゐる。かくて人間のすべての行爲は技術的である。言ひ換へると、我々の行爲は單に我々自身から出るものでなく、同時に環境から出るものである、單に能動的なものでなく、同時に受動的なものである、單に主觀的なものでなく、同時に客觀的なものである。そして主體と環境とを媒介するものが技術である。人間の行爲がかやうなものであるとすれば、徳は有能であること、技術的に卓越してゐることとなければならぬ。徳のある大工といふのは有能な大工、立派に家を建てることのできる大工であり、これに反してあるべきやうに家を建てることのできぬ大工は大工の徳に缺けてゐるのである。徳をこのやうに考へることは、何か受取り難いやうに感ぜられるかも知れない。今日普通に、道徳は意志の問題と考へられ、徳といふものも従つて主觀的に理解されてゐる。しかるに例へばギリシア人にとつては、徳はまさに有能性、働きの立派さを意味したのである。この見方はルネサンスの時代に再び現はれた。徳は力であるといふことも同様の見方に屬してゐる。實際、人間の行爲はつねに環境における活動であり、かやうなものとして本質的に技術的であることを思ふならば、徳を有能性と考へること、それを力と考へることとでさへも、理由があるといはねばならぬ。行爲は單に意識の問題でなく、

むしろ身體によつて意識から脱け出るところに行爲がある。従つて徳といふものも單に意識に係して考へらるべきものではないのである。藝術を制作的活動から出立して考察し、その一般の原理は美でなく却つて眞理であるといったフィードレルは、藝術的に眞であることは、意圖の、意欲の問題でなく、才能の、能力の問題であると述べてゐる。我々は道德的眞理について、同じやうに、道德的に眞であることは、單に意志の問題でなく、有能性の問題であるといふことができるであらう。

尤も、行爲はすべて技術的であるにしても、すべての技術的行爲が道德的行爲と考へられるのではないであらう。固有な意味における技術は物の生産の技術であつて、かやうな技術的行爲はそれ自身としては道德的と見られないのが普通である。道德的といふ場合、それは物にでなく人間に、客體にでなく主體に、關係してゐる。技術的行爲について徳が問題にされる場合においても、それは主體或ひは人間に關係して問題にされるのである。ひとがその仕事において忠實であること、良心的であることは、道德的であるといはれる。そのとき問題にされてゐるのは、彼の仕事でなく、彼の人間である。しかしながら他方、如何なる人間の行爲も物に關係してゐる。我々自身或る意味では物であり、人と人との行爲的聯關は物を媒介とするのがつねである。人間の徳

を彼の仕事における有能性から離れて考へることは抽象的であるといはねばならぬ。

それのみでなく、技術の意味を廣く理解して、人間の行爲はすべて技術的であると考へるとき、徳と有能性との密接な關係は一層明瞭になるであらう。從來技術といはれたのは主として經濟的技術である。かやうに技術といふと直ちに物質的生産の技術を考へることは、近代における自然科学及びこれを基礎とする技術の飛躍的發達、それが人間生活にもたらした顯著な効果の影響のもとに生じたことである。しかしギリシアにおいて藝術と技術とが一つに考へられたやうに、一切の文化は技術的に形成されるものである。そして獨立な主體と主體とは、客觀的に表現された文化を通じて結合される。主體と主體とはすべて表現を通じて行爲的に關係する。人と人との挨拶を交すとき、その言葉はすでに技術的に作られたものである。挨拶は修辭學的であり、修辭學は言葉の技術である。そのとき、彼等が帽子をとるとすれば、そこにまたすでに一つの技術がある。一般に禮儀作法といふものは技術に屬してゐる。技術的であることによつて人間の行爲は表現的になる。禮儀作法は道徳に屬すると考へられてゐるやうに、すべての道徳的行爲は技術とながつてゐる。禮儀作法は一つの文化と見られるが、一切の文化は技術的に作られ、主體と主體との行爲的聯關を媒介するのである。經濟はもとより、社會の諸組織、諸制度も技術的に作られ

る。自然に對する技術があるのみでなく、人間に對する技術がある。人間は自然的・社會的環境において、これに行爲的に適應しつつ生活してゐる。自然に對する適應と社會に對する適應とは相互に制約する。自然に對する適應の仕方が社會の組織や制度を規定し、逆にまた後者が前者を規定する。自然に對する技術と社會に對する技術とは相互に聯關してゐる。そして歴史的に見ると、近代社會における中心的な問題は自然に對する技術であつたが、それが産業革命となり、その後その影響から重大な社會問題が生ずるに至り、現代においては社會に對する技術が中心的な問題になつてゐるといふことができるであらう。

しかし道徳は外的なものでなく、心の問題であるといはれるとすれば、そこに更に心の技術といふものが考へられるであらう。心の徳も技術的に得られるのである。人間の心は理性的な部分と非理性的な部分とから成つてゐるとすれば、理性が完全に働き得るためには非理性的な部分に對する理性の支配が完全に行はねばならぬであらう。この支配には技術が必要である。人間生活の目的は非理性的なものを殺してしまふことにあるのでなく、それと理性的なものとを調和させて美しき魂を作ることであると考へられるとすれば、技術は一層重要になつてくる。心の技術は物の技術と違つて心を對象とする技術であるにしても、それは單に心のみ關係するものでは

ない。この技術もまた一定の仕方で環境に關係してゐる。即ち物の技術においては、技術の本質であるところの主觀と客觀との媒介的統一は、物を變化し、物の形を變へることによつて、物において實現される、そこに出來てくるのは物である。心の技術においても環境が問題でないのではなく、ただその場合主觀と客觀との媒介的統一は、心を變化し、心の形を作ることによつて、主體の側において實現される。かくして「人間」が作られるとき、我々は環境の如何なる變化に對しても自己を平靜に保ち、自己を維持することができるのである。その人間を作ることが修養といはれるものである。修養は修業として技術的に行はれる。しかしながら心の技術は社會から逃避するための技術となつてはならぬ。身を修めることは社會において働くために要求されてゐるのである。修業はむしろ社會的活動のうちに行はれるのである。我々は環境を形成してゆくことによつて眞に自己を形成してゆくことができる。いはゆる修業も特定の仕方において主體と環境とを技術的に媒介して統一することであるにしても、心の技術はそれ自身に止まる限り個人的である、それは物の技術と結び付くことによつて眞に現實的に社會的意味を生じてくるのである。

技術的行爲は専門的に分化されてゐる。そして自己の固有の活動に應じて各人にはそれぞれ固



有の徳があるといはれるであらう。大工には大工の徳があり、彫刻家には彫刻家の徳がある。徳とは自己の固有の活動における有能性である。しかるにかやうなそれぞれの徳が徳といはれるのは、その活動が社會といふ全體のうちにおいてもつ機能に従つてでなければならぬ。各人は社會においてそれぞれの役割を有してゐる。人間はつねに役割における人間である。各人が自己の固有の活動において有能であることが徳であるのは、それによつて各人は社會における自己の役割を完全に果すことができるからである。無能な者はその役割を十分に果すことができぬ故に、彼には徳が缺けてゐるのである。かやうにして徳が有能性であるといふことは、人間が社會的存在であることを考へるとき、徳の重要な規定でなければならぬ。ひとが社會において果す役割は彼の職能を意味してゐる。自己の職能において有能であることは社會に對する我々の責任である。物の技術において有能であることも、社會に關係付けられるとき、主體に關係付けられることになり、道德的意味をもつに至るのである。

各人が専門に従つて有する徳はそれぞれ異つてゐるであらう。しかるに徳はかやうに特殊なものではなく普遍的なものでなければならぬと考へられてゐる。大工が大工として有する徳が徳であるのでなく、むしろ彼が人間として有すべきものが徳である。かやうな徳は、彼の専門の活動

が如何なるものであらうと、すべての人間に共通である。例へば、正直であることは、大工にとつて必要であるばかりでなく、商人にとつても必要である。そこに技術的徳と固有な意味における徳とが區別される。徳は人間性に關はるもの、普遍人間的なものと考へられる。それは各人の固有な活動に關はるものでなく、人間の人間としての固有な活動に關はるものでなければならぬ。プラトンが技術的徳に對して「魂の徳」といつたのはかやうなものである。道徳は主體的なものに關係し、人間性といふのもかやうなものでなければならぬ。技術的徳から區別して魂の徳といふが如きものを考へることは或る重要な意味がある。しかしながらまたそれぞれ固有の活動に従事する人間を離れて人間一般を考へることは抽象的である。大工の人間は彼の大工としての活動を離れて考へられず、藝術家の人間は彼の藝術家としての活動を離れて考へられない。各人の固有な徳から抽象して人間性一般の徳を考へることは無意味であらう。技術的徳とは別に徳そのものを考へることは、道徳を單に意識の問題と見て、行爲の立場から見ない抽象的な見方に陥り易いことに注意しなければならぬ。ゲーテが考へたやうに、技術は人間に對して道徳的教育的意味をもつてゐる。ひとは彼の技術に深く達することによつて人間としても完成されるのである。

しかしながら他方、それにも拘らず、職能的専門家と人間とが區別され、技術的徳と魂の徳と

いふが如きものとが區別されねばならぬところに、道德の一つの重要な根據があるのである。そのことは道德の根據が抽象的な人間性一般にあるといふことではない。人間はすべて個性である。そして専門家として技術的徳を具へることによつて、各人の個性は形成され發達させられるといふことは事實であらう。しかしまた自己の専門は自己の個性に應じて自己みずからが決定し得るものである。そして個性の意味は専門家の意味に盡きるものではない。言ひ換へると、人間の人格は役割における人間の意味を超えたものである。役割における人間の意味を超えた個性が人格といはれるものである。人格といつても、すべての人に抽象的に共通なものがあるのではない。人格はつねに個性的である。ただそれが單に役割における人間とのみ見られない超越的意味をもつてゐるところに人格があるのである。人間が主體的存在であるといふのはその意味である。人間存在の超越性において人格が成立する。人格が或る超個人的意味をもつてゐると考へられるのも、そのためである。そこに技術的徳とは異なる魂の徳といふが如きものも考へられるのであつて、それは人格的徳のことではなければならぬ。人間の主體性の自覺においてペルソナ（格人）とは異なるペルゼーニリヒカイト（人格）が成立するのである。ペルソナはもと俳優が自己の演ずる役割に従つて被る面を意味し、従つて役割における人間のことである。人間は單に役割における人間

でなく、人格である。人格として人間は單なる職能的人間を超えたものである。専門家として通達することによつて彼の人間は作られるといつても、彼が單に専門家に止まつてゐる限りそれは不可能であつて、そこには専門にありながら専門を超えるといふことがなければならぬ。そのことは人間存在の超越性を示してゐる。そしてそのことはまた、技術が人間の作るものでありながら人間を超えた意味をもつてゐるといふこと、即ちそれが單に人間的なものでなく世界的・歴史の意味をもつてゐるといふことを示してゐる。人間の技術は自然の技術を繼續するといふのも、そのことでなければならぬ。そこでまた人間は形成的世界の形成的要素と考へられるのである。

かやうにして人間は役割における人間であると同時に人格である。道德は人格的關係であるといつても、人格的關係は役割の關係から抽象して考へられず、逆に役割の關係は同時に人格的關係であつて道德的である。役割における人間として我々は有能でなければならず、人格として我々は良心的でなければならぬ。しかも二つのことは對立でありながら統一である。我々の役割は社會的に定められてゐる、役割はつねに全體から指し示され、全體と部分との關係を現はしてゐる。職能的人間として我々は社會から規定されてゐる。従つて人間を單に役割における人間として見てゆけば、社會と個人との關係は全體と部分との單に内在的な關係となり、個人の自由は

考へられないであらう。その場合、個人は社會にとつて有機體の器官の如きものとなり、單なる手段として存在するに過ぎなくなるであらう。しかし人間は人格である。人格として人間は自由である。彼の自由は彼の存在の超越性において成立する。人間は社會に單に內在的であるのではなく、同時に超越的である。我々は社會のうちにありながら社會を超えてゐる、我々が單に民族的でなく同時に人類的存在といふのも、その意味である。社會からいへば、社會は個人に對して單に超越的であるのではなく、同時に內在的である。社會は我々の外にあるのではなく我々の内にありといふことができる。しかしながら、眞に内なるものは眞に外なるものでなければならぬ、それは外なるものよりもなほ外なるものとして眞に内なるものであるのである。我々の内なる人類といふものは單に主觀的なものでなく、眞に外なるものとして最も客觀的なものでなければならぬ。それは抽象的普遍的なものとして考へられた人類でなく、却つて人間の存在の根據としての世界でなければならぬ。従つて我々は人格として社會を超えるといつても、個人的非社會的であるといふことではない。我は汝に對して我であり、私の存在根據であるものは同時に汝の存在根據であることなしには私の存在根據であることもできぬ。しかも眞に内なるものは眞に外なるものであり、外なるものを離れて内なるものがあるのではない、現實の世界とは別に世界があるわ

けではない。世界は自己形成的世界である、世界は世界を作つてゆく、人間は創造的世界の創造的要素である。我々の役割は單に社會から書いて與へられてゐるのではなく、他方我々自身が自由に書き得るものである。言ひ換へると、それは社會的に定められてゐると同時に我々自身の定めるものである。我々は社會から限定されると共に、逆に我々が社會を限定する。我々は社會に働きかけ社會を變化することによつて自己の役割を創造してゆかねばならぬ。我々の職能は固定的なものでなく、歴史的に、言ひ換へると、主觀的・客觀的に形成されるものである。役割における人間として我々は社會にとつての手段であるとすれば、人格として我々は自己目的である。人間は自己目的であると同時に手段であるといふ二重の性格のものである。

さて右に述べたやうに徳と技術とが結び付いてゐるとすれば、徳と知との結合はおのずから明瞭であらう。すべての技術は知識を基礎としてゐる。行爲が技術的である限り、行爲における發展は知識における發展によつて可能にされる。徳と知とを分離的に考へることは、行爲を技術的・形成的行爲として根本的に把握しないところから生ずるのである。ここに技術といふのは、もとより單に自然に對する技術をのみ意味しない。むしろすでにいつた如く、社會に對する技術が今日極めて重要な問題となつてゐる。とりわけ政治はアリストテレスが考へたやうにアルヒテクト

ニツシユな意味をもつてゐる。即ちそれはあらゆる技術の目的となるやうな技術、他の技術に對して總企畫的にその位置と關係を示す指導的な技術である。アリストテレスにおいて政治學と倫理學とは一つのものであつた。人間は本性上「社會的動物」であるとすれば、政治學と倫理學とは離れたものであることができぬ。アリストテレスにとつて政治の目的は、如何にして「善い國民」であることと「善い人間」であることを統一するかといふことであつた。人間は「善い國民」の意味において社會にどこまでも内在的である。従つて假に自己の屬する社會が悪いとしても、その社會において與へられた役割を果し、その社會に仕へることが彼の義務であるといはれるであらう。しかしながら人間は同時に「善い人間」の意味においてその社會を超えたものである。自己の自發的な行爲によつて自己がその中にある社會を善くしてゆくことが人間の義務であるといはねばならぬであらう。我々は社會から作られたものであると共に社會は我々が作るものである。人間は閉ぢた社會に屬すると同時に開いた社會に屬してゐる。かやうに矛盾があるところから形成的發展といふことがあるのである。善い國民であることと善い人間であることが統一されてゆくに従つて、民族は世界的意味をもつてくる。それによつて同時に世界は世界的になつてゆく。世界が世界的になるといふことが歴史の目的である。世界は開いたものとして到る處

中心を有する圓の如く表象されるやうに、世界が世界的になるといふことは無數の獨立なものが獨立なものでありながら一つに結び付いてゆくといふことである。それによつて個別的なものなくなるのではない。却つて「形の多様性」は自然の、歴史的・自然の意志である。

### 三 行爲の目的

行爲には目的がなければならぬと考へられてゐる。行爲は意志に基いて起り、意志は目的をもつてゐる。そして一般に知識の目的が眞理であるやうに、道德的行爲の目的は善と呼ばれるのである。そこで善とは何かといふことが道德の根本問題になつてくる。

行爲の目的は快樂であるとするのは快樂説である。それとつながつて、行爲の目的は幸福であるとする幸福説がある。幸福は何等かの快樂を意味してゐる。ところで快樂は主觀的なものであり、各個人によつて快樂とするものは異なる故に、快樂を目的とする場合、道德は客觀性のないものになるであらう。そこに何等か客觀的な標準を求めようとすれば、快樂といふものを量化して考へねばならなくなる。もし快樂に肉體的快樂と精神的快樂といふやうな性質的差別を認め、我々の求むべきものは肉體的快樂でなくて精神的快樂であるといふやうに主張するとすれば、そ



れはすでに道德の基準を快樂以外のものから取つてくることになる。快樂を無差別にただ量的に考へるのではなくれば快樂説は純粹でない。しかるに心理現象は本來すべて性質的なものであつて、量的に考へることを許さないのである。功利主義者ミルの如きも、幸福な豚になるよりも不幸なソクラテスになることを選ぶといつてゐる。しかしもしかやうに考へるとすれば、それは快樂説の自殺でなければならぬ。次に我々は快樂を求めて快樂を得るのでなく、むしろ一時の快樂を否定することによつて、眞の快樂に達するといふのが普通である。しかもこのやうに考へることも純粹な快樂説にとつては不可能でなければならぬ。なぜなら快樂説は元來あらゆる超越的なものを認めない内在論であるから、従つて快樂説にとつては刹那主義が當然の歸結である。一時の快樂を否定して後の一層永續的な快樂を求めるといふことは、すでに行爲に何等かの超越的な目的を認めることであり、少くとも快樂に性質的な差別を認めることである。更に我々の行爲が身體的なものである限り、それが快樂を離れないことは當然であると考へられるけれども、身體といふものも物體とは異り、どこまでも主體的なものである。我々の身體もまた超越的意味をもつてゐる。人間が超越的であるのは單にいはゆる精神においてでなく、却つてその全體の存在においてである。人間の感性はどこまでも人間的であつて、單に動物的であるのではない。即ちそ

れはデモニーシユな性質をもつてゐる。かやうにして我々はつねに快樂を求めて行爲するといふのでなく、むしろしばしば悲劇的なもの、快樂や幸福を否定するものを求めてさへ行爲する。この點において快樂説は、抽象的なオプティミズム（樂天説）に立つてゐる。また更に快樂は多くの場合我々自身に依存するのでなく、我々の外部にあるものに依存してゐる。それは自己の外部にある物に依存し、或ひは他の人間の存在に依存してゐる。従つて快樂を目的とする行爲は自律的でなくて他律的でなければならぬ。かやうな行爲は自由であることができぬ。自律的でないところに自由はないからである。もと內在論の上に立つ快樂説においては自由は認められない。自由の根據は人間存在の超越性である。

快樂は生命に對する功利的價值を意味してゐる。そこで快樂説は功利主義的であるのがつねであり、功利主義はまた快樂説的であるのがつねである。我々の生活は環境における生活であるとするれば、我々の行爲が何等か功利性を目差してゐるといふことは疑はれず、その限り功利主義は理由をもつてゐる。しかるに我々にとつて環境であるのは何よりも社會である。我々は本質的に社會的存在であるとするれば、我々は何と唯ひとり幸福になることができぬ。社會のうちに不幸な人間が存在する場合、我々は眞に幸福になることができないであらう。従つて快樂とか幸福とか

といふものも社會的に考へられねばならぬであらう。功利主義者ベンサムは最大多數の最大幸福といふことをもつて道德の原理としてゐる。快樂説は個人的快樂説から社會的快樂説になつた。ところで先づ最大幸福といふ觀念は、幸福を單に量的に見るものである。それはすべての快樂を量的に見る機械的な合理主義に立つてゐる。次に最大多數といふ觀念は、眞に社會的な見方に立つものでなく、社會を個人の和と見る個人主義的な見方を基礎としてゐる。すべての個人がめいめい自由に自己の幸福と考へるものを飽くまでも追求するとき、そこに自然に社會全體の幸福が結果すると考へるのがベンサムの社會的快樂説である。従つてその根柢には豫定調和の形而上學のオプティミズムが横たはつてゐる。

ところでカントは、快樂とか幸福とかを道德の原理とすることは、道德の原理を内容に求めるものとして排斥した。道德は普遍妥當的なものでなければならぬ。しかるに意志の内容は普遍的なものであり得ず、従つてそれを原理とするとき、道德の普遍妥當性は基礎付けられない。快樂説や功利主義などは相對主義に陥らねばならぬ。そこで道德の普遍妥當性は内容にでなく形式に求められねばならぬとカントは主張した。知識の場合、その普遍妥當性の根據が思惟の形式に求められたやうに、道德の場合にも、その普遍妥當性の根據が意志の形式に求められたのである。

道德の形式は意志の形式として主觀に屬するのであるから、形式主義は主觀主義である。かやうな主觀主義は、道德においては實際にどうあるかといふことが問題でなく、何を爲すべきかといふことが問題であり、道德は事實にでなく當爲に關はると考へられる故に、この場合、知識の場合におけるよりも一層理由を有するやうに思はれる。道德は命令の性質を具へてゐる、その命令は絶對的でなければならぬ。しかるに内容を顧慮すれば、しかじかであるならばしかじかのことをせよといふやうに、命令は假言的になり、斷言的であることができない。そこで道德の命令が絶對的即ち斷言的であるためには、形式主義の立場に立たねばならぬ。カントはかやうな斷言的命令として、「汝の意志の格率が如何なる時にも同時に普遍的な立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」といふことを掲げた。カントの形式主義は、快樂や幸福が行爲の動機となることを一切斥けて、道德的行爲は純粹に義務のために義務を行ふものでなければならぬと考へるのである。そこでカントの倫理説は嚴肅主義と稱せられてゐる。これによつてカントは道德における心情の純粹性を要求する。「この世においても、またこの世のほかにおいても、無制約的に善と呼ぶべきは、善なる意志のほかにはあり得ない」と彼はいつてゐる。彼の倫理は「心情の倫理」であるといはれるであらう。

心情の倫理が絶對的であるのは、それが超個人的な普遍的な理性を基礎とすることに依るのである。カントに従うと、實踐理性は自律的であり、自己が自己の立法者である。我々の行爲は理性の普遍的法則に對する尊敬の感情から出なければならぬ。しかるに、もし道德の基礎がかやうに抽象的一般的なものであるとすれば、我々が道德法に合致すればするだけ、我々は個性であることをやめ、従つて人格でもないといふことになるであらう。人格はどこまでも個性的なものである。それが超個人的意味をもつてゐるといふことは、理性といふ抽象的一般的な本質に依るのでなく、却つて人間がその全體の存在において超越的であるためである。善なる意志に基いてなされる行爲が内容的な動機を含まず、無動機であるかのやうであるのも、人間存在の超越性に依つてである。ただ主觀的な動機からでなく、客觀的な命令に従つて行爲することが道德的である。己れをなくするとき、表現的なものはそのものとして顯はになり、我々に命令的に働きかけてくる。表現的なものが命令的なものであるのは、それが超越の意味をもつてゐるからである。かやうにして外からの命令に従つて我々が働くといふことは、單なる外的強制に従うといふことでなく、却つて眞に内から働くといふことである。眞に自己自身に内在的なものは超越的なものによつて媒介されたものでなければならぬ。主觀的な自己を殺してこのものに生きることによつて、

我々は眞の自己となるのである。

然るに行爲は單に意識の内部における現象でなく、行爲するとは却つて意識から脱け出すことである。行爲するには身體が必要である。我々の自己は身體的な自己である。従つて快樂とか幸福とかといふ感性的なものも、行爲にとつて無視することのできぬ要素である。パスカルのいつた如く、すべての人間は幸福を求めてをり、それには例外がない。幸福を輕んずる者も、それ自身の仕事で幸福を求めてゐるといへるであらう。内容をもたぬ單に形式的な意志といふものはあり得ない。我々の行爲はつねに環境における行爲であり、環境に適應してゆくことによつて我々の生命は維持されるのである。それ故にすべての行爲は生命價值をもつたものであり、功利的なものである。スピノザのいつた如く、すべての個體はその存在において能ふ限り持續することに努めてゐる。我々の行爲は一定の環境における行爲として、單に形式的なものであることができず、内容的なものでなければならぬ。我々の意志は抽象的一般的なものではなく、現實的に歴史的に限定されたものでなければならぬ。

ところで行爲は意識の外部に出るものである以上、それはつねに社會的に結果を生ずるであらう。我々は社會的存在として我々の行爲の結果に對して責任を負はねばならぬ。行爲を單に動機

からのみ見て、動機さへ善ければ行爲は善であると考へる動機説は、主觀主義、個人主義であつて、行爲を本質的に社會的なものと考へないところから生ずる誤謬である。自己の行爲を完全に爲し能ふために知識をもたねばならぬといふことも、我々の社會的責任として我々に要求されてゐるのである。倫理は「心情の倫理」に止まることなく、「責任の倫理」でなければならぬ。責任の倫理は自己の行爲の結果に對して責任を負うことである故に、それは知識を缺くことができないのである。我々は知識によつて我々の行爲の社會的結果をできるだけ豫見して行爲しなければならぬ。責任の倫理は行爲の結果を重んずるのであるが、それは單に結果さへ善ければ行爲は善いと考へるいはゆる結果説であつてはならぬ。結果説には人格的な見方が缺けてゐる。それは自己をも他をも人格として認めないところから却つて最も無責任なことともなり得るのである。人格とは或る内面的なものであり、内面性なくして人格はない。結果を考へることを他律的として排斥するカントの倫理學において重んぜられたのは、人格の内面性である。人格は自由なもの、自律的なものであり、かやうなものとして人格は眞に責任の主體であることができる。我々は我々の行爲において社會に對して責任をもつてゐると共に自己自身に對して責任をもつてゐる。自己の人格を尊重するといふことは、自己が自己に對して責任をもつといふことでなければなら

ぬ。倫理は心情の倫理と責任の倫理との統一である。

しかし我々の行爲は單に我々自身から起るものでなく、環境から喚び起されるものである。それは單に主觀的なものでなくて客觀的なものである。環境が我々を喚び起すといふのは、それが表現的なものであるからである。環境においてあるものが表現的であるといふことは、我々が主觀的に、例へば感情移入の作用によつて、その中へ意味を投入したといふが如きことではない。表現的なものの表現する意味は單に心理的なものでなく、超越的な命令の意味をもつてゐる。かやうなものとしてそれが我々に呼び掛けるといふことは絶對的な意味をもつてゐる。その呼び掛けに對する答として我々の行爲は客觀的な意味をもつてゐる。表現的なものに呼び掛けられることによつて生ずる我々の行爲はそれ自身表現的なものである。しかるに表現作用は形成作用である。我々は我々の行爲によつて我々の人間を形成してゆくのである。人間は與へられたものでなく形成されるものである。自己形成こそ人間の幸福でなければならぬ。「地の子らの最大の幸福は人格である」とゲーテはいつた。我々の人格は我々の行爲によつて形成されてゆくのであるが、それは單なる自己實現といふが如きことではない。道德は自己實現であると考へるいはゆる自己實現説は、一個の内在論にほかならぬ。實現とは自己のうちに含蓄的にあつたものが顯



現的になるといふことを意味してゐる。人間には超越的なところがあり、人格といふものも人間存在の超越性において成立するのである。また我々は單に自己自身によつて自己を作るのではない、我々は環境から作られるのである。その環境はしかし逆に我々の作るものであり、我々は環境を形成してゆくことによつて我々自身を形成してゆくのである。

我々の行爲は客觀的表現から喚び起されるものとして、主體的に見ると、どこまでも無目的であるといふことができる。己れを空しくするに従つて客觀は我々に對して眞に表現的なものとなるのである。しかし客觀的に見ると、我々の行爲はつねに限定されたものに向うものとして目的をもつてゐる。我々の行爲にはつねに歴史的に限定された目的がある。目的といふものは、主體が作爲して作つたものではなく、現實そのもののうちに、その客觀的表現のうちにあるのである。従つてそれは客觀的に認識することのできるものである。我々は現實を科學的に認識することによつて、我々の行爲の目的を捉へねばならぬ。それは歴史の必然的な發展の方向のうちに與へられてゐる。しかし歴史は單に客觀的なものでなく、また單に客觀的なものは目的といふこともできないであらう。歴史は我々にとつて單に與へられたものでなく、我々がその中にあつて、その形成的要素として、我々の作るものである。しかし我々は勝手に歴史を作り得るものでなく、我々

の目的は客觀的なものでなければならぬ。形成的世界における形成的要素として、我々の行爲は本來つねに職能的な意味をもつてゐる。その世界の我々に對する呼び掛けが我々にとつての使命である。職能は使命的なものであり、使命はまた職能に即して歴史的・社會的に限定されたものである。しかし單に客觀的なものは使命とは考へられない。外からの呼び掛けが内からの呼び掛けであり、内からの呼び掛けが外からの呼び掛けであるところに使命はある。眞に自己自身に内在的なものが超越的なものによつて媒介されたものであり、超越的なものによつて媒介されたものが眞に自己自身に内在的なものであるといふところに、使命は考へられるのである。かやうな使命に従つて行爲することは、世界の呼び掛けに應へて世界において形成的に働くことであり、同時に自己形成的に働くことである。それは自己を殺すことによつて自己を活かすことであり、自己を活かすことによつて環境を活かすことである。人間は使命的存在である。

底本：「三木清全集 第七卷」岩波書店

1967（昭和42）年4月17日發行

底本の親本：「哲學入門」岩波新書、岩波書店

1940（昭和15）年3月發行

入力：kompass

校正：石井彰文

青空文庫作成ファイルから旧字旧仮名へ校正者が変換した。

作成日 2007年4月20日

訂正日 2008.6.8