



0040707-000

370.4-Ki39ウ

国家に於ける文化と教育

木村素衛・著

岩波書店

昭和23

AHA

國家に於ける文化と教育

370.4
K139

木村素衛著



岩波書店



商務印書館發行

文化教育

370.4

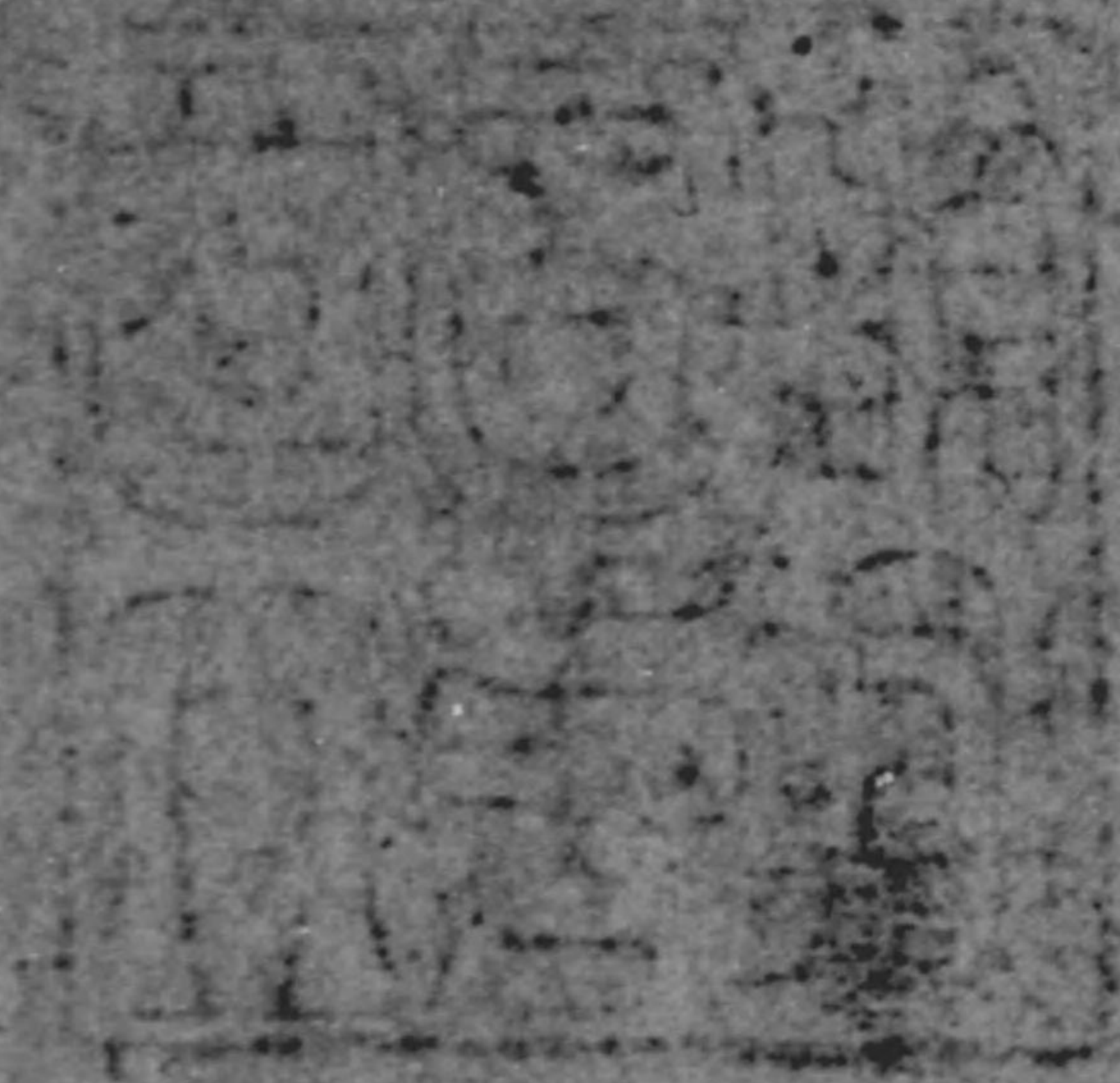
Ki 39



木村素衛著

開ける文化と教育

岩波書店刊行





序

今我々は一つの黎明に立つてゐる。一層困難な開拓と建設とを迫る原野が、曙光のうちに照らし出されようとしてゐる。難路は覚悟である。併し我々は希望を失はない。

この数年、不斷の思索を私に迫つたものは、國家や國民の問題であつた。これらのものは果して正しく把握されて來たであらうか。眞理に對する意志は、狭隘なる主觀的關心のために、屢歪曲と障礙とを被つてはゐなかつたであらうか。國民はそのおぼろかな發育と進展とを、そのために、阻まれはしなかつたであらうか。——私はどこまでも事物を眞直ぐに考へ抜かなければならないと思つた。

ここに公刊される論究の起稿は昭和十六年の春であつた。十九年の春、一と先づ稿は了へられた。急いでゐたにも拘らず、程度に多忙な戦時生活が容易に圓滑な進捗を許さなかつたのである。論稿は全く戦争生活と取り組みつつ、そのなかから生れたものと云ふことができる。公刊の甚だしき遅延も戦争のためである。二十年の春、爆撃のために組版は灰燼に歸し、僅に累禍を免れた原稿に依つて再び新しく着手されて、校正刷の完了する頃、突如として終戦の日が來たのである。

考察は抽象的な段階から始められる。最初に人類文化的理想主義の立場が闡明せられ、その批判的超克に依つて漸次具體的な立場への開拓的展開が企てられる。國民精神、國民文化、國民教育等、國民的なものに關する諸概念は、かくの如き展開

のうちに出現し、進んでそれみづからの根柢を掘り下げて行く。そしてかくの如き展開的進程のうちに、單なる國民的存在を直ちに絶對化する獨斷的國民主義は、みづからの立場を内在批判的に打開し、人類的普遍と國民的特殊との高次の綜合としての世界史的立場に於てみづからの眞實に具體的な本質を發見する。文化の問題も教育の問題も、それらがどこまでも自己の眞實の根柢に立ち歸つて出發しようとする限り、如何なる立場からでなければならぬか、——私はそれを原理の委に於て明らかにならぬと思つたのである。眞の愛國心と云ふものが湧出する最深の源泉もそこに見出されるのでなければならぬ。嵐は終つて我々は今黎明に立つてゐる。私はしみじみとさう感ずる。日本再建の黎明に於て、何よりも我々が正しく把握しなければならぬものは戦争の敗因である。國民的短所や缺陷の數々がその原因を形造つてゐるのである。我々はそれを直視する勇氣をもたなければならぬ。將來の一切の成長と建設とは、かくの如き自己反省を介して初めて開かれて來ることができるのである。敗因を端的に見つめ、その來るところを反省し究明することに依つて、新しき日本人形成の理念を明らかにすること、——これは現下の國民教育にとつて切實な要求でなければならぬ。私は次の考究をそこへさし向けようと思つてゐる。この書はそのためにも一つの不可欠の準備であり、基礎である。

今校正を終るに當つて、改めてこの序を記し組版の焼失等幾多の困難にも拘らず御筆力を賜つた岩波茂雄氏初め辨當の諸兄に對して深甚の謝意を捧げる。

昭和二十年九月七日

著 者 識

目 次

第一章・人類の文化	一
第一節 自然と文化	二
第二節 カントの理論哲學と主體の獨立性	五
第三節 批判哲學に於ける文化の概念	一六
第四節 人類文化の立場	三四
第二章 人類文化の立場に於ける教育	四二
第一節 ・教育學の分析	四四
第二節 教育學の成立の立場	五〇
第三節 自覺的個體	六〇
第四節 人類文化の立場に於ける教育	七一

第三章 文化と教育、その眞實の意味と聯關…………… 六

第一節 表現的外…………… 六

第二節 表現的内…………… 一〇一

第三節 歴史的生命…………… 一三

第四節 技 術…………… 一四七

第五節 教授法の根本問題…………… 一五八

第四章 文化の根柢と教育の愛…………… 一六六

第一節 文化の根柢に關する窮極の問題…………… 一六七

第二節 文化と宗教 表現愛…………… 一七三

第三節 教 育 愛…………… 一八五

第五章 國民文化と國民教育…………… 二〇六

第一節 主體としての世界史的國民…………… 二〇七

第二節 國民文化の世界史的性格…………… 二二〇

第三節 文化の有極的交流性と道の世界史的性格…………… 二二五

第四節 國民文化と國家…………… 二九〇

第五節 國家哲學思想の歴史的發展…………… 三〇〇

第六節 個人と國家 哲學と政治と教育…………… 三五五

人類の文化



知は其の生長をせしむるも耕作 cultura なくしてはみのり豊かであることはできない。心も亦教 doctrina なくしては悪を拔根して、種子を収めるに適せしめ、かくて意を安じて、やがて成長していとも見事な果實を結ぶべき種子を、云はばそこに撒くのである。——キケロはその『トラスクルム論談』に於て一人の話者をしてこのやうに語らしめてゐる (Tusculanarum Disputationum, II, V.)。文化 Kultur は、よく知られてゐるやうに、cultura から來てゐるが、本來耕作を意味するこの言葉が、最も古き或は恐らく最初の轉用であるこの古典人の場合に於て、心の畑の耕作に移し用ゐられたとき、そこから今日の "Kultur" が由來してゐると云ふことは、文化の眞實の意味の探求に關して、恐らく簡単に見過すことを許さない深い聯關を有するものの如くに思はれる。文化とは一體何を意味するか。我々はそれに對する早急な解答を避けて、寧ろ漸次にその抽象的な把握から具體的な把握へ進むことに依つて、その眞實の意味を追究して行きたいと思ふ。それが如何なる展望を開き、如何なるところに到着するか、我々は事柄そのものの本性に従つて行かなければならない。

第一節 自然と文化

文化は自然に對立する。近代人がはつきりかういふ思想に到達したとき、その根柢には自然に對立するものとしての自我の自覺が横つてゐた。

神話的世界把握から離れて、人間が存在の學問的な觀察と思索とを始めたとき、彼等の眼が専ら彼等を取りめぐる自然に引きつけられて行つたことを、希臘に於ける古き事實が我々に教へてゐる。ものの考へ方に於ける一つの根強い傳統が、ここに出發點を與へられた。この傾向は一つの長い潮流として、源流をいでてのち漸次明確な河床を形造りつつ、中世に於て一旦地下水の間に身を没し、ルネサンスの地上に再び現はれて、自我の獨立性の自覺が著しいその本質的特性を成してゐる近代思潮の時代に至つても、なほ力強い一つの流れとしてみづからを維持してゐる。そこでは自然はそれ自身の法則をもつものとして、従つて獨立した存在として、而も原理的には唯一の存在として考へられる。だから自我は、この立場に於ては、主體としてのその本質性を失ひ、自然のうちに吸収せられ解消せられて行く。それは自然の一つの現はれ方であり、その偶性的存在として自然に屬するものであるに過ぎない。かくして、自然の法則性がメカニズムとして把握されるとき、人間も亦本質的にはその機制の一部として、自然必然性を本性とする一個の機械的存在となり、決定され運命づけられた存在としてその自由を完全に喪失する。進んで自然が一層具體的に目的論的存在として把握されて見ても、この事情は依然として變らない。生命は成る程單なるメカニズムを以てしては合理化しつくすことはできない。ここに存在把握の原理はみづからを一層具體化し、要

素の機制的聯關をその低次面として止揚する有機的體制の合目的的高次性にまで自己を展開する。ここでは一つの全體動的な發展性を本性とする統一原理の下に、一切の部分は相互の聯關に於て意味づけられ整へられて組織せられる。部分から全體が成立するだけでなく、ここでは却つて全體からして部分が初めてその存在性を資格づけられるのである。機械觀が存在の平面的な把握であつたとすれば、目的論はこの平面を止揚契機として含み取つたその立體的把握であると云ふことができるであらう。而もこの立場がなほ、自然の具體的把握として、自然目的論として成立する限り、人間は依然としてその主體性の喪失から脱却する道を閉ざされてゐると云はなければならない。何故なら、目的論が、偉いなる體系的思索者達に於て屢さうであつたやうに、存在の全體を客體的に把握する世界觀の原理として打ち立てられるとき、人間も亦この無窮なる目的論的存在のうちその合目的的一项として嵌め込まれ、全體の目的論的組織のうちに云はば埋没されて、その結果彼は主體としてのみづからの自由と獨立性とを獲得し得べき餘地を見出すことができない筈であるからである。目的論的決定性の大きい綱がそこでは人間を捕獲しなければならぬのである。

機械論にしても目的論にしても、自然をかくの如く客體的獨立的な而も原理的に唯一の存在として把握し、そして人間の存在をかくの如き客體的存在のうちに吸没せしめるといふ限りに於て、これらは總じて廣義に於ける Naturalismus の立場に立つものといはなければならないであらう。文化は然るに何よりも人間の仕事としてまたその所産として、自然的事象との明確にして混同すべからざる對立の下に理解せられてゐる。このとき人間は、みづから文化の主體として自然に對立し、却つて自然を人間の意志に基いて變容し改造し、かくすることに依つて人間の意志の實現としてそこに文化を建設するもの、——かかるものとしてみづからを認識し自覺する。

自然はそれ故ここでは人間を覆ひ包んで呑了する壓倒的存在としてではなく、却つて人間に對立するものとして、否、單に對立するだけではなく却つて人間に依つて克服されるべきものとして、主體に對立する客體の位置に立つて来る。人間はこのとき初めて自然から離れ、自然律の拘束から解放されたものとしてその主體性を奪還する。併し喪失された主體性の回復は、單に自然からの解放といふ自由の消極性に於て完うされるのではない。——即ち、この意味に於て自然的合理性に對する非合理的偶然性に主體の主體性があるのではなく、却つて自我はこの解放に於てその獨立性と自主性を意志の自律性に於ける自由の積極性に於て自覺するのである。自我は單に自然から自由であるのみならず、却つて自己限定的にみづからの意志を限定し、かくしてそこに成立した目的を自然に於て實現することに依つてその自律性を具體化する。文化はそこに初めて成立するのである。文化に於てはそれ故、自我は自己目的として自然に臨み、自然は従つて文化に對する手段として自律的自我に下従の位置に立つて來なければならぬ。自然と自我との位置は今や顛倒したのである。自然は今や克服されるべき存在として、その絕對的存在性から顛落し、却つて一つの課題的存在として自我に對立し、自我の外なるものとして自我に繋がつて來る。ことに於てはそれ故自我の本質は、我思ふが故に我存在するデカルト的自覺に於て成り立つのでもなく、唯一の絕對的實體の一つの屬性として他の屬性である物質に對し平行的に對立するスピノーザ的思惟——*coextensio*——に於て成り立つのでもなく、もとよりまた英國に發した經驗的觀念論の觀念の束や觀念の聯想に於て成り立つのでもなく、——却つて恰も外に於て内なる自律性を具體化する自覺的表現的主體に於て成り立つのでもなければならぬ。外なる自然に於てこれを素材的手段としてそこにみづからを形成的に現はしいだし、かくの如き形成に即してみづからを自覺するもの、それが即ち文化的主体としての自我にほかならないのである。文化の本質はまた従つて、——たとへばフィヒテがそれを戰を通しての自然に對する理性の勝利と

して把握した如く(W. W. VI S. 316)——自我に依る自然の征服、自然に對する自我の勝利、に於て理解される。自然はおのづから成つて行く。文化は人間がみづから自然に於て成すところのものなのである。——考察の出發點に當つて、取り敢へず我々はこれだけの展望を開いて置くことができるであらう。

第二節 カントの理論哲學と主體の獨立性

自然に對する自我の獨立性の自覺は即ち主體としての自我の自覺にほかならない。かくの如き自覺に於て文化の哲學の基礎が開かれるものとすれば、恰もカントの批判的觀念論は文化の哲學へのこのやうな基礎を、初めて鮮明なる姿に於て、打ち開いたものといはなければならぬであらう。

このことは既に彼の認識批判の仕事に於て、劃期的な意義をもつて、——實に近世思想をそれ以前の時代の思想から本質的・原理的に區切るといふ歴史的重要性をもつて、——成し始められてゐる。そこでは認識は、人々が普通考へるやうに、自然の寫しとして成立するのではなかつた。却つて人間の悟性が「經驗の創始者」であり、「自然の法則の源泉」であつた。「如何に誇張的に如何に背理的に響かうとも」さうであるのでなければならなかつた。我々が「自然」と呼ぶ現象に於ける「秩序と合法性」とは、そこへ「我々自身が持ち込む」ものにほかならないのである。このやうにカントはその『純粹理性批判』に於て述べてゐる。ここでは自我は鮮かに自然から身を脱して却つて自然に對して立法者的な位置に立つてゐるのである。

併しかくの如くに論結されてゐる事柄の眞實の意味は一體どうなのであるだらうか。直觀に與へられた感覺的實質の多様が

自我に依つて統一され形造られたとき、そこに初めて対象に関する我々の認識が成立するのである。カントの考は屢このやうな言ひ方に依つて要約的に把握され、そしてその特性は屢また構成主義の名に依つて呼ばれてゐる。實際彼みづからも亦云つてゐるのである、「直観の多様に於て我々が総合的統一を行つたとき、その時我々は、対象を認識する」と云ふのである、(Kr. d. r. V., A, S. 105)。併し認識は、厳密に云つて、如何なる意味に於て構成的であるのであらうか。與へられた多様を材料として工人がみづからの計畫に従つてものを組立てるやうに、直観の多様から認識を構成すると云ふのであるだらうか。——ところが一方に於てカントはまた、恐らく世の何人もが云ふであらうやうに、「真理」とは、「認識がその対象と一致すること」(op. cit., B, S. 83)であり、或は「我々の概念が対象と一致すること」(op. cit., B, S. 870)にほかならぬと云つてゐる。認識の「客観的妥當性」が即ち真理にほかならず、而も上の如き一致は彼にとつて恰も實質的で客観的な對象的認識の真理の「標識」(op. cit., B, S. 84)と云ふのであつたのである。このとき彼に依れば「表象」は「その対象を存在の側から産まなす」(op. cit., B, S. 126)と云ふものであつた。対象はその存在 *Dasein* に關しては、主観から産みだされるものではなく、却つて本來的に主観に向つて與へられて居るのである。それ故、上の言葉から見れば、真理とはかくの如き対象に對して我々の概念が一致して行くところに成立するものにほかならないこととなる。空間と時間とを形式とする經驗的直観の多様と云ふのは、上の如き對象の存在が我々主観に對して — *für uns* — みづからを現はして來た恰もそのすがたとしての「現象」にほかならないのである。さてこのやうに見て來れば、カントの提言は一見明白に矛盾するものでなくてはならないであらう。一方から云へば對象の認識は主観の構成に基いて成立するのであり、然るに同時に認識とは対象に對する概念の一致に於て成立する。ところが恰もこの對立的に見える兩方向が共に成り立つところに、そこに却つて、カントの新しい立場、——彼みづから「實驗的方法」

Experimentalmethode (op. cit., S. XIII, Anmerk.) とか「理性の實驗」などといふ言葉を以ていひ表したコペルニクスの轉回の立場の本質的な特性があつたのである。それでは先驗的或は批判的方法と呼び慣はされてゐる彼のこの方法の特有なる性格は如何なるものとして成立したのであつたらうか。

コペルニクスは、よく知られてゐるやうに、天體とその觀察者との關係を逆轉して、地球に於ける觀察者を靜止的中心としてその周圍に星群を廻らしめる在來のやり方とは逆に、却つて「觀察者を廻らしめ之に反し諸星を靜止せしめた」ことに依つて劃期的な成功をさめた先覺者であつた。自然科学に於ける方法のこの革新が、いまカントをして深く反省せしめる。經驗的對象の認識に關して、哲學は自然科学が成し遂げたこの方法的變革をその「本質的な點」に於て「試圖的に模倣する」ところにみづからの新しい方法的立場を開拓し得べきことを期待しなければならぬ。普通は認識といへば我々の概念が対象に一致することに依つて成立すると無雜作に考へられてゐる。そしてその際素朴な考へ方は、事物がその姿のままを鏡に映すやうに客観的實在はその姿を我々の心に映してゐるのであつて、我々の表象をこのやうな客観に一致するやうに連結すればそこに實在の模寫として認識が成立する、といふ風に考へる。かくの如き考へ方はしかし少し立ち入つて嚴密な吟味にゆだねられるとき、いろいろな困難に待ちかまへられてゐる。たとへば、最初から客観を主観から獨立にその外に存在するものとして前提し、その上で客観が主観に映ると考へるこの立場に於て、映つた姿が客観の正しい映像であると斷定し得べき保證がいつから與へられて來るのであるか。ここに既にこの立場の原理的な困難が横つてゐなくてはならないであらう。物の映像といふ意味に於ては、感覺や知覺が如何に屢我々を欺くかはよく知られてゐる。のみならずまた、カントも注意してゐるやうに、感性的經驗の事實を前に置いて、豫め一定の計畫を立てないで單に偶然的に様々な觀察を行ふといふだけでは、そこからして自然

に關する「必然的法則」——「理性」は實にこのものを要求してゐるのである——を如何にして獲得し得べきかは期待すべきやうもないであらう。然らばといつて、感性的經驗に於て繰り返し現はれる事實に立脚して常恆なる關係をそこから引き出し得たととしても、結局それは「歸納法」そのもの持つ方法論的制約の故に「比較的普遍的」たる以上に出ることはできず、嚴密なる普遍性を資格づけられることは到底望まざるもあり得ない。それ故にまた英國風の經驗論は總じて、——たとひロツクが如何に「有名」であるにせよ、またヒュームが「善良なる」ベークレイに比し如何に驚嘆すべき「鋭敏なる」分析力を有してゐたにせよ、——その方法論的立場の呪縛の故に、認識の普遍妥當性に關しては相對性と懷疑性とを遂に脱却し切り得ないのでなければならぬであらう。然るに經驗的認識に従事する自然科学者達は、單なる比較的普遍性を超えて對象に對して嚴密な意味に於て普遍的に妥當すべきいくつかの概念や命題を前提し、却つてこの上に立つて具體的な經驗的事實の研究に當つてゐるのである。例へばニュートン物理学に於ける因果性の概念そのもの(特定の物理學的因果法則ではなく)の如きは一つである。それは歸納法に依つて經驗から抽出された概念であるのではなく、却つて經驗的認識そのものを可能ならしめる根本的な概念の一つなのであつて、敢へていへば歸納法の成立の可能性そのものが既に自然に於ける因果性の前提の下に立つてをり、また經驗論者ヒュームが因果性の成立を觀念聯想に於ける主觀の習慣へ還元したとき、一層深く剔出的にいへばかくの如き習慣そのものの成立が既に心性の活動に於ける因果律の支配を根柢に前提してゐるといひ得なければならぬであらう。經驗的認識は、單に外から與へられて來るのではなく、却つて逆にこのやうな若干の根本的な概念を對象の認識に先立つて前提し、これに基いて初めて成立するのである。カントが範疇と呼ぶところのものは恰もかくの如き概念にほかならない。對象の經驗的認識は、かくの如き概念に立脚して實驗操作的に對象を觀察することに依つて初めて成立するのである。自然科学が

成し遂げた方法の改革の本質的な點を哲學が試圖的に模倣すると彼が云つたとき、それは對象と概念とのこのやうな聯關を意味するものにほかならなかつた。對象は、——存在の側から主觀に依つて産み出されたのではなく却つて主觀に與へられてゐる對象そのものは、併し決してみづからを認識的に限定されたものとして我々に啓き示しはしない。認識的に對象が把握されるためには、主觀が先づ以て自發的にこれに問ひかけなければならぬ。問が初めて認識を可能ならしめるのである。對象を知るとは、主觀が對象から單に一方的に限定されることに依るのでなく、却つて對象を問ひ取ることであり、問の自發性を介して對象から應答的に主觀が限定されることにほかならないのである。

カントはみづから次のやうに云つてゐる。自然研究者達は、「理性は唯みづからがその企圖に従つて産みだすもののみを透見する」ことを知つてゐた。「理性は常恆な法則に従ふみづからの判断の原理を携へて先行し、自然を強要してみづからの問に答へしめなければならぬのであつて、自然のみに依つて云はば習歩程に頼つて漸く歩ましめられると云ふのであつてはならない」——このことを彼等は知つてゐた。理性は一方の手には原理を、——「その原理に従つてのみ、それに一致する現象が、法則として妥當し得る」ところの原理を持ち、他方の手には「理性がこの原理に従つて案出した實驗」を携へて、自然に向つて行かなければならない。これは「自然に依つて教へられる」ためであつて、そのとき理性は、豫め教へ込まれてゐるが故に教師の欲することを悉く述べる「生徒の資格」に於てではなく、「證人達に問を提出してこれに答へることを強要する任命された裁判官の資格」に於て、自然に向ふのである。このやうにして理性は、「自然から學ばなければならぬところのものとして自分ではそれに就て何事をも知らないところのものを、理性みづからが自然のうちに差し入れるところのものに従つて、(自然に向つて捏造するのではなく)自然のうちに探究する」のである。このやうな思ひつきに依つて物理学は方法に於け

る「有利な革命」を遂げ、かくして自然科学は單なる摸索的彷徨の長き世紀を脱して「初めて學問の確實なる道程」に進み入ることが出来たのである (op. cit., B, S. XIII—XIV)。

自然の認識はかくの如くにして對象に對する主觀的實驗的な問ひ入れを介し自然みづからをしてこれに答へしめることに依つてのみ成立する。然るに自然をして答へしめるこれらの問は、その案出の根柢に、上述の如く、理性それ自身の原理をもつてゐるものでなければならなかつた。それは本來經驗的概念を含む實驗的な問の概念の根柢をなすものとして當然最も根本的な問の概念を意味するものでなければならなかつたであらう。實驗的な問の命題が自然に依つて肯定的に答へられたとき經驗的認識が成立するとすれば、その際問の命題の述語は答の命題の述語として従つて對象そのものの本性や有りさまを意味するものでなければならぬ。然るにこのやうな實驗的な問が、その成立の可能性の根柢を理性そのものに於ける最も根本的な問の概念に於て有するとすれば、この後のものは従つて對象認識の最も根本的な述語として對象そのものの最も根本的な概念であるのでなくてはならないであらう。範疇とは恰もかくの如きものにほからないのであつて、カントはそれ故範疇を経験的述語に對する最も根本的な述語として „Prädikamente“ (op. cit., B, S. 107) と呼び、また「對象一般の概念」(op. cit., B, S. 108) と呼んでゐる。これに對しかかる概念に依つて問ひ込まれる對象そのものは、その存在の側からは主觀から獨立にこれに對立するもの即ち主觀に對して在るところのものとして、みづからを現はれに於て主觀に直接的に與へて来る。「直接的に與へられた」(op. cit., A, S. 106) もこの「現象」はかくの如くにして未だ對象の概念に依つて認識的に限定せられてゐない「未限定的對象」(op. cit., B, S. 34) として主觀の前に立つのである。時間と空間とは、よく知られてゐるやうに、カントに於てはかくの如き直接的對象としての現象の先天的な形式にほかならなかつた。だからそれは「直觀」の先天的形式である。

自然に於ける一切の經驗的内容はこのやうにして直觀の先天的形式を通して感覺的實質的に與へられて來るのである。そこでいま直觀の純粹形式である時間空間と上の如き對象一般の概念である範疇とが結合するならば、そこに初めて概念と對象との結びつきが原理的な立場に於て成立し、問の先天的概念は一層具體的な姿に於て自然に關係せしめられる可能性が開かれることとならなければならぬ。この仕事をカントは時間の構造のさまざまな形である「圖式」を媒介としておこなつた。範疇が圖式化されたとき、それはそれ故經驗的認識を可能ならしめる對象一般の最も具體的な先天的概念になつて來る。この概念を命題的に展開したものが「原則」と名づけられるところのものであつて、それは従つて自然認識の最も具體的な先天的命題として成立する。例へば因果の範疇は、時間繼起の不可逆的な前後としての順次性を圖式として圖式化され、そこから展開される原則は、「一切の變化は原因と結果との法則に従つて生起する」と記される。これらの原則は、上述の如きその成立が明らかに示す如く、總て本來先天的な綜合判斷であつて、上に、現象は、それに「一致する」ことに依つて初めて「法則」として妥當せしめられ得る、と云はれたその「原理」——また「理性がこの原理に従つて案出した實驗」と引用されたときその案出の根柢となるところの原理、——かくの如き原理とは命題的には恰もこれらの原則にほかならないのである。

自然科学の内容をなす諸多の經驗的法則はそれゆゑ上の如き原則に基いて案出された實驗的な問ひ入れに依つて自然の側からの答として成立して來るのである。經驗的諸法則は決して原則から導き出すことはできない。恰も現象は「計るべからざる多様性」を含んでゐてその非合理的經驗的な内容は現象の形式である純粹な時間空間からは「充分に理解され得ない」やうに、それと「同様に」また經驗的諸法則は「その根源を純粹悟性からは決して引き出し得ない」(op. cit., A, S. 127) のである。經驗的認識の成立のためには先天的な普遍的法則である原則に後天的所與としての感性的内容が「附け加はつて」來るのでな

ければならない。そのために原則に基く問ひ入れが必要なのであつて、經驗的認識は主観からの自發的な問を媒介としないで直接にみづからを我々に啓き示すことは決してしないのである。従つて自然の經驗的諸法則は原則の「下に且つその規範に従つて」(op. cit., A, S. 128) はじめて可能となるといはなければならない。かくの如き事情のゆゑに、經驗的諸法則は一層高き法則の「特殊的限定」として成立することとなり、これを可能ならしめる「最高の」法則は範疇をみづからの統一の形式とする「悟性そのものから先天的に」出て來るものとして、従つてそれ自身は「經驗からは採つて來られない」といふ性格を擔ふものとなつて來る。このやうにみづからは「先天的」であつて而も一切の經驗的認識の成立の「規範」となるところに原則の「先驗的」性格が成り立つのである。先驗的 *transzendental* とは、先天的であつて而も經驗を可能ならしめるものとして本質的にこれに先行するものを意味する。直觀の形式や範疇や圖式など、原則を形成する諸契機はかかる意味に於て悉く先驗的性格をもつものでなければならないのである。

認識は感性的所與を素材とする主観の構成に依つて成立する。然るにまた眞理の標識は對象へ向つての概念の一致にある。一見矛盾するこれらの二つの事柄が、それにも拘らず共に成立するところに却つてカントのコペルニクスの轉回の意味があるのである。我々は上にかくの如く述べ、そしてそのことを明らかにするために簡単にカントを検討して來た。今や事柄は明瞭となつたであらう。對象に向つて實驗的に問ひ入れることなくしては經驗的認識は成立し得ない。さうすればかくの如き問を可能ならしめる根本的な原理は先驗的なものとして成立し、一切の經驗的認識はこのものを基礎として初めて可能となるのでなければならないであらう。恰もここに認識は主観の構成であり、悟性が「經驗の創始者」でありまた「自然の法則の源泉」である所以があるのである。認識とは問を入れることに基いて、對象から問ひ取ることにほかならないのである。上引の如く

主観は唯みづからがその「企圖」に従つて生み出すもののみを自然に於て「透見する」とカントが云つたとき、企圖 *Entwurf* とはもともと・向ふへ投ずる・ことにほかならず、透見 *erschauen* とはもともと物事の・なかへ覗き込む・ことにほかならないのである。對象に向つて問を投じ入れることに基いて、そのなかへ切り込み、そのなかを見透すところに初めて認識は成立し得るのである。問を投じ入れることなくしては自然の扉は開かれない。「自然」に於ける「秩序と合法性」とは「我々自身が持ち込む *hineinbringen*」ものにほかならないと彼が云はなければならないのであつた。ところがこのやうな問の、従つて構成的統一の、最高の原理をなすものは、理論的に働く自我以外の何ものでもあり得なかつた。先驗的統覺としての悟性的自我の自發的立法性、そこに「認識の」構成的「自發性」(op. cit., A, S. 126) が根據をもつのである。カントに於てはかくして統覺は「一切の結合の源泉」であり、「全人間の認識に於ける最高の原則」(op. cit., B, S. 125) であるのでなければならない。それかと云つて併し統覺から具體的經驗的な認識が生れ出るのではあり得ない。若しさうであるならば、認識の成立は問に基いて初めて可能であるといふことは意義をなさない筈である。問は未知の事柄に向つて初めて發せられる。主観が未知の對象に面接するところに問は初めて意義をもつのである。問を通路としてのみ、初めて主観は對象に接觸することができる。カントの「眞理の論理」即ち認識の先驗的基礎づけの究明は、このやうに見るならば、結局對象へ向つての主観からの通路の構造の究明にほかならなかつたのである。先驗的方法 *Methode* は、言葉の意味の如く、先驗的通路なのである。主観からの道は併し同時に對象からの道であるのでなければならない。ここに道の公共性がある。問の道は同時に答の還つて來る道である。問が道の創造であり開鑿であるならば、答は道の完成であり充實であるであらう。それ故對象が如何に答へ如何にみづからを開き示すかは、道が先づいて主観からの開鑿である限り、主観に依つて、即ち方法に依つて限定せられるといはなければならない。

ならない。併しその完成と充實とが対象からの答に依るのである限り、この點に於て主観は却つて対象に依つて限定せられるといはなければならぬであらう。主観からの一般的、形式的な道づけに對し、それが具體的、内容的に限定しかへされるところ、そこに初めて經驗的認識が成立するものとするれば、眞理の標識が対象に對する概念の一致に於て成立するといふことは、恰もここにその當然な理由をもつのである。認識が主観からの問ひ入れに基く対象からの答に依つて成立するところでは「認識は、それが關係せしめられる対象と一致しないときには、虚偽である」(Cop. cit., B. 28) ほかないからである。認識の具體的な客觀的妥當性は、それが恰もこのやうに客觀それ自身からの答であつて、主観の單なる構成ではないところに成立するのである。主観が問を發することは、もともと「自然に依つて教へられる」ためにほかならなかつた。

コペルニクスの轉回されたといふカントの實驗的方法の本質的性格は上のやうにして成立した。認識が併しこのやうに問を基礎とする対象からの答に依つて成立するとすれば、問そのものが何處から發するかといふ一層深い問題には今直ちに觸れることを避けるとしても、問が變ることによつて従つてまた自然からの答もこれに應じて變るべきであることは、ここに當然同時に考へられておなければならぬことであつたであらう。カントは然るに第一の問題を全然問題として取り上げなかつたのみならず、第二の點に關しては却つて全くこれを拒む自信に終始した。「プロレゴメナ」に於てこれを「學として現はれ得べき將來のあらゆる形而上學の序説」と題詞づけた彼は、認識批判に於てみづからが分析しだした原理、殊に對象認識の基礎概念としての四組十二個の範疇を、既に完全に枚擧せられ得た基礎概念として、増減をも變容をも許さないものといふ自信を飽くまで持ち續けてゐた。彼は哲學も亦歴史的實在の内から生れ、歴史の波に運ばれて行くことを、充分に意識し反省しなかつたのである。中世期の半ばも過ぎるにつれて法王廳の内部に於てさへも、めぐり來る遠きルネサンスの春の前兆を示してゐた

傾向が、やがてケプレルやガリレイやその他の果敢な人達の苦闘に用意されて、遂にニュートンに至つて偉大なる完成に齎されたとき、恐らく、或は寧ろ疑ひもなく、カントはここに自然科學の完成の紀念碑を見たのである。科學の基礎概念は歴史性を超越してゐる、——恐らく彼はさう考へたのであつたらう。併し新しい物理學は、よく知られてゐるやうに、このやうな確信を見事に粉碎しつつ進んでゐる。科學の基礎概念も亦歴史性を超越することはできないのである。

科學の歴史的發展そのものがそれ故今日に於てはカントの批判思想の内容そのものに對して批判的限界を實證して見せてゐるといはなくてはならないであらう。併しこのことは我々に何を教へるであらうか。批判思想の單なる歴史的限界、従つてカントの意義の單なる消極性がそこに示されてゐるのであるだらうか。さうではなく、歴史的な限界が明示されるといふことは、そのものが歴史的實在のうちに置かれることを意味し、そしてこのことはそのとき初めてそのものが眞に具體的な在り方に於て置かれるといふことを意味するものにほかならないのである。歴史的實在のうちに置かれることに依つて、ものの意義は限界づけられると共に、同時にまた却つて成長と發展とのいのちを與へられるのである。歴史的實在はいのちを養ふ豐饒な土壤である。そのうちに置かれることはものの意義を單に限定し相對化するに止まるのではなく、却つてこれを眞の永生に高めることにほかならない。ものは一つの傳統となることに依つて却つて創造的となる。傳統の成立を可能ならしめる原理が、——恐らく後に詳論の機會があるであらう、——同時に創造的發展を可能ならしめる原理にほかならないのである。カントの或る部分は成るほど舊き物理學と表裏をなして一つの固定的成態のままに残るであらう。併し總てがさうであるのではない。却つて批判的立脚地そのものは、その固定的成態の一面性を乗り超へて、既にこの世紀の初めに於ける新カント學徒達に依つて重大なる歴史的役割の一つを果して來た。カントは成長するのである。それが如何やうにしてであるか、今そのことを論ずるの

は我々の問題ではない。我々にとつては唯、認むべき歴史的限界を見誤らないのと同時に、認識の成立に關して自我の自發的立法性が如何に根本的な原理として、如何に最高なる原理として彼に依つて初めて歴史の舞臺に提出されたか、そしてこのことが特にまた目下の我々の考察の課題にとつて何を意味するかを的確に把握して置くことが必要なのである。我々の關心は、さきに主體が自然から獨立性を自覺したとき初めて文化の可能性が開け、その自覺が反省されるとき初めて文化の哲學の可能性が開かれると考へた恰もそのことに關して、カントが先づ以てその認識の批判に於てこのことを明らかにしたその歴史的意義を見失はないことに在るのである。認識の實驗的構成性、——若しかういふ言葉が許されるならば、——そこに於て初めて認識は文化の一つの領域としての正當なる資格を擔ふことができるのであらう。

第三節 批判哲學に於ける文化の概念

自然に對する自我の獨立性、その自發的立法性は、カントに於てはひとり認識の領域に於てのみその根柢をなすものではなかつた。かくの如き視點から、認識が基き立つその基礎的地盤の深い鑛脈へ掘り下る長年月の困難に打ち勝つた後、彼はまた同一の原理を實踐の領域の根柢に於ても發掘しようと努力した。「實踐的法則」とは何であるか。それは實踐の諸々の規則を「みづからの下にもつ」ところの、従つてこれらの規則の上に立つところの、「意志の普遍的限定」が、「客觀的に、即ち各々の理性的存在の意志に妥當するものとして」成立するものにほかならない (Kr. d. r. V. § 11)。だから何らかの欲求能力の對象が意志の限定根據となる場合には總じて實踐的法則は成立する事が不可能でなければならぬ。何故ならここでは欲求の對象が意志の限定の

制約としてこれに先立つこととなり、然るにかかる對象が主體の限定根據となり得るのはそれが「快感」を與へるからにほかならず、快感を如何なる對象が與へるかは併し先天的にはなく單に經驗的にしが知られるほかないが故に、結局ここでは意志の限定は「經驗的」となつて上の如き客觀性を資格づけられることができないからである。このやうな見地からしてカントは意志の實踐的限定の根據に關する限り一切の「實質的」なるものを峻拒する。「實質的實踐的原理」といふが如きものは悉く「自愛」の、即ち單なる「自己の幸福」の原理であるに過ぎない。意志の實踐的限定の根據は従つて「形式」の側に求められるほかないのでなければならぬ (op. cit. § 47)。ところで「法則の單なる形式」は「感官の對象」ではなく「唯々理性に依つてのみ表象せられ得る」ものでなければならぬが故に、意志の限定根據が形式であるといふ場合、それは「因果性」に従つて生起する「自然」の現象には屬さないものであるでなくてはならない。従つてかくの如き意志は因果の自然律から「獨立性」を有するものとして、この意味に於て「自由」を本性とするものといはなければならぬ (op. cit. § 50)。このやうな「自由意志」が、いま經驗的制約から獨立に、而も「限定され得る」ものでなければならぬのである。ところが法則の實質が斥けられるところでは、殘るものは唯「立法の形式」のほかにはあり得ない。従つて、意志が法則に於て限定根據を有すべきとすれば、この立法の形式のみがその根據であるのでなければならぬことになる。ここからして、格率即ち意志の諸限定に對する主觀的原理に關して、「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」といふ、よく知られてゐる「純粹實踐理性の根本法則」が打ち立てられて來るのである。

意志の限定はかくの如くにしてその自己限定であるところに初めてその實踐的性格を擔つて來る。因果の自然律から獨立である自由意志の「自律」こそは、「あらゆる道德律の、及びそれに從へる義務の、唯一の原理」であるのである。自然からの

「獨立性」はなほ「消極的意味に於ける自由」である以上にはいではない。「みづからの立法」——そこに「積極的意味に於ける自由」がある。道徳律とはそれ故、「純粹實踐理性の、即ち自由の自律」(op. cit. 50)をいひ現はす以外の何ものでもないのである。「實踐理性批判」のこのやうな立脚地からして、善の意味も亦おのづから定まつて来る。欲求能力の對象に全然顧慮するところなく唯々「理性原理」のみが意志の限定根據となるか、或はそれとも却つて「欲求の對象」が意志の限定根據となるのであるか。後の場合ならば意志を限定するものは結局快または不快の對象であつて、そのとき意志の「目的」とする「満足」は、善ではなくて幸福にほかならない。これに反し前の場合には、意志の限定根據は「實踐的」として働く「純粹なる理性」であつて、即ち「先天的なる實踐的法則」が限定の原理となる。ここでは従つて何等かの感性的對象がではなくして、「法則」が「直接に意志を限定する」。そしてかくの如く「法則に従ふ行爲がそれ自體に於て善なのである」。格率が常にかかる法則に従ふ意志は「端的に、あらゆる點に於て、善であり、そして一切の善の最上の制約」である(op. cit. S. 64 ff., Cassiers Ausgabe 5)。だから善惡の概念が道徳律に「先き立つて」限定され、それが道徳律の根柢をなすのではなく、却つて反對に道徳律に従つて且つこれに依つて「善惡の概念が定まつて来るのである。——「義務! 汝崇高にして偉大なる名稱よ、」——かく云つたゲルマンの良心のこの偉大なる代表者は「義務」の意識を通して善の本質をこのやうに主體の内奥へと深く掘り下げて行つた。そして恰もそこに、自然に對する主體の獨立性が見究められたのである。意志の限定根據としての一切の感性的自然的對象はここでは徹底的に斥けられてゐる。かくの如き對象と結びつく「傾向性」に従ふことは意志の「他律」以外の何ものでもあり得ない。他律は意志の自然への服従であり、主體の自己喪失である。人間の實踐は逆に道徳的意志に依る自然の克服に於て成立する。かくの如き意志の主體が即ち人格にほかならないのである。善が意志の自律に基いて成立するところでは、従つて實踐

の法則はまた直ちに「目的自體」であるのでなければならぬ。さうすれば自律的なる意志的主體としての人格は、即ちまた目的自體であるところにその本質性を維持するものでなければならぬ。そして人格のかくの如き目的自體性からして、これを單に手段としてでなく同時に常に目的として取り扱へといふ、よく關説される法則が成立して来るのである(Kr. d. p. V., S. 96, Grundlegung zur Metaph. d. Sitten, II Abschn.)。

自然に對する自我の獨立性といふことが、既に認識の領域に於て、自我の立法性概念に依つて、闡明せられたとすれば、このことは今やかくの如くにして、實踐の領域に於て善や道徳性の本質と成立とが、感性的自然的なる一切のものに對する主體の嚴肅なる拒斥と相俟つてその自律性概念に依つて闡明せられるに及んで、一層徹底的に遂行せられ得たといはなければならぬ。文化が本來自然に對する自我の獨立性に於てその成立の正當な立脚地を獲得するものとすれば、カントに於ては文化の本質が如何に目的自體としての人間の道徳性の實現といふことにその核心的重要性をもつべきかは、上來の檢索に於て既に充分に洞察せられべきことでなくてはならないであらう。實際またさうであつたのである。併し「文化」といふ概念そのものは、カントに於ては單に自然に對する自我の獨立といふことに依つてではなく、この聯關の一層具體的な分析から提出せられて來てゐる。「判斷力批判」が始めて文化の構造的聯關を明らかにするのである。

第三批判が自然と道徳との對立を、「悟性」に依る立法と「理性」に依る立法との「領域」の對立として、そこに「自然概念の領域」としての「感性的なるもの」と「自由概念の領域」としての「超感的なるもの」とを峻別したとき、カントはこれら二つをそれぞれ「別世界」として前者から後者への「移り行き」の可能性を否定し、自然概念の領域が自由概念の領域に向つて「影響をもち得ない」ことを指摘すると同時に、しかし逆に自由概念の領域は自然概念のそれに向つて「影響をもつべき」

であることを摘發した。——即ち、「自由概念は、その法則に依つて課せられた目的を、感官界に於て現實たらしむべきものであり、従つて自然はまたその形式の合法性が、自然に於て現成さるべき、自由の法則に従つての、目的の可能性に、少くとも一致する、といふやうに考へられ得るのでなければならぬ」(Kr. d. U. Kr. § XIX)——このやうにカントは述べる。自然が自由に影響を及ぼす可能性が否定されると共に、逆に自由が自然に於て實現さるべき「*sollen*」ことが、自由概念の本質的な意味そのものに基いてここに主張されてゐるのである。道德的主體に於ける目的は、その本性上、自然に於て實現さるべきことを要求してゐる。實現は意志にとつて課せられたものであり、當爲であるのである。カントは道德的意志に本性的であるこの當爲に於て上の「べき」を把握し、そしてそこからして従つてまた自然そのものがこの目的の實現の可能であるやうに意志の要求に「一致する」と考へられ「得る」*können* のでなければならぬ、——即ちかく考へられる可能性が當然あるのでなければならぬ」*missen* とすのである。自然の「合目的性」の概念は、その成立の根柢を、意志と自然とのかくの如き本質的な聯關に深く根を下して、持つてゐるのである。ところでカントの文化の概念は、自然のこの合目的性と結びついて初めて提出されて來る。その事情を、カントを追跡的に検討しつつ、いま一層立ち入つて闡明して置くことが必要であらう。悟性は感官の對象としての自然に對して先天的に立法し、理性は主體に於ける超感的なものとしての自由に對して先天的に立法する。かくして自然概念の領域と自由概念のそれとは、本來「それぞれその根本的法則の側からは、相互的な影響をもつといふことは全然不可能である。自由概念は自然の理論的認識に關しては何ごとをも限定せず、自然概念も同様に自由の實踐的法則に關しては何ごとをも限定しない。現象と超感的なるものとを引き離す「大なる罅隙」はそれを打ち渡す「橋」をもたないのである。併し乍ら超感的なものは、成る程「自然の認識に關しては」何らこれを限定することはできないとしても、

みづから「原因」として、——嚴密にすれば「根據」Grundとして、その「結果」を、——嚴密にすれば「歸結」Folgeを、自然に於てもつこと、この意味に於て自由の因果性が自然を限定すること、このことは本來自由の因果性の概念のうちに本質的に既に含まれてゐることであつて、充分「可能」であるのでなければならぬ。何故なら自由に依る因果性といふ概念は、その結果が現象界に於て「生起すべきである」*geschehen sollen* といふことを、本來みづからのうちに含んでゐるのであるからである。もとより併し自然の因果性の秩序が自由の因果性に依つて左右されることはできないのであるからして、根據としての意志の目的がその歸結を自然に於てもつといふことは、この際自然が「みづからの自然の法則に従ひながら而も同時に理性の法則の形式的原理とも合致する」といふことにほかならないのであつて、かかる意味に於て自由は自然を「限定し」そこに一つの結果を實現する「根據」であるといふことができるのである。——このやうに彼は洞察を展開する (op. cit. Einl. IX)。

合致のかくの如き可能性が如何に矛盾なく成立し得るかに就ては、第一批判が既に究明したところであつて (Kr. d. r. V. II Teil, I Abteil, 3. Hauptst. u. II Abteil, 2. Hauptst, 9. Absch., III) ；そこでは自然的因果必然性は嚴重に現象界のみを支配するに對し、自由に依る因果性は「先驗的自由」の名稱の下に、現象界と矛盾することなくして超感的に成立する可想界としての「ヌウメナ」の領域にその原因を在らしめるものとして把握される。だからかかる原因が現象界にその結果を結ぶとしても何等自然的因果の必然性と矛盾するところをもたない。このやうにして、一つの現象はその原因を一方同じく現象界に於て持つと同時に他方超感界に於ても矛盾なく持つことの可能性がそこに於て證明されてゐる。上引の如く第三批判に於て、自由に依る因果性に關して特に根據と歸結といふ呼び方を與へたことも、因果性の概念の適用を専ら現象界にのみ制限した第一批判との聯關の整合に基くのである。

自由概念に依る目的は、上述の如く、本來實現さるべきものであり、「現實に存在すべき」*existieren sollen* ものである。ところでこの當爲を承認する限り、——そしてこれを承認しないといふことは道德的生活の可能性を全然否定することにほかならない、——かくの如き目的の實現の「可能性の制約が自然のうちに」——「感性的存在としての主體即ち人間としての主體の」自然のうちに——當然「前提される」(*Kr. d. U. K. S. LV*) ものといはなければならぬであらう。可能性のこの制約が即ち「自然の合目的性」の概念にほかならないのであつて、これを與へるものが即ち「判断力」であるにほかならない。判断力のこの概念は従つて自然概念と自由概念との間の「媒介概念」として、「純粹に理論的な理性から純粹に實踐的な理性への移り行き」を「可能ならしめる」ものにほかならないのである。この概念に依つて初めて、「自然に於てのみそして自然の法則との一致を以てのみ現實的となることのできる」道德的目的の實現の「可能性」が認識せられるのである。

合目的性の概念はこのやうにしてその成立の根源を、カントに於ては、本來自覺的な道德的意志の自然に對する上の如き當爲の聯關に於て有するのである。だからまた上のやうに、目的實現の可能性の制約として前提さるべきものが、特に感性的存在としての人間の主體、即ち自然的、身體的、存在としての人間でなければならなかつたのである。いふまでもなく身體的人間としての自然的存在が、道德的目的に對して合目的的に動かないとすれば、總じてかくの如き目的の實現は不可能でなければならぬからである。併し同時に我々はまた上の如き事情からして、合目的性の概念が一つの原理として如何にその適用の擴大性を獲得し得べきかを、ここに洞察し得なければならぬであらう。何故なら感性的存在としての人間は自然の一部分を形造るものにほかならず、従つて身體的人間としての自然が合目的的性格を有し得るとするならば、全自然も亦同様なる性格に於て存在すべきことの展望が當然ここに原理的に開けて來てよいわけであるからである。實際カントはまたかくの如くに考

へた。即ち、——或る對象にせよ心意の状態にせよまたは或る行爲にせよ、たとひこれらのものの可能性が、自意識的な目的の表象を必ずしも前提しなくとも、我々が目的に従へる因果性即ち一つの意志を考へ、この意志がこれらのものを特定の意圖に従つてそのやうに整へたのであるといふ假定をこれらのものの「根據」として立てる限りに於て、これらのものの可能性が「我々に依つて説明もされ理解もされ得さへする」ならば、單にこれだけの理由を以てこれらのものは「合目的」といはれるのである。だから、物事の合目的な形式の原因を意志のうちに置かなくても、たゞその可能性の説明が一つの意志を考へてそこから「導來する」ことに依つて我々に「理解せられ得る」のである以上、「合目的性は目的なくして存し得る」といはれなければならない。——かくの如くにカントは述べてゐる (*op. cit. § 10*)。明白であるやうに、合目的性の概念が自覺的な道德的目的に對する身體的、自然的聯關といふその根源的形態から一層擴大的に普遍化せられて、一般に自然的事象がその根據に目的概念を、その自覺性に於てではなく、單に方法論的に置くことに依つてのみ、そのさまざま特殊性が説明され理解されべき限り、そこに一般に自然の合目的性が語られ得るのである。

合目的性の概念をここまで擴大するならば、今や我々はこの概念に就てその體系的意義を闡明し得るのでなければならぬであらう。悟性は「自然」に對するその先天的立法性に依つてこれを單に「現象」としてのみ認識し、従つて同時に自然の「超感的基體」への「指示」を與へる。が併し悟性はこれを全然「未限定」*unbestimmt* のままに打ちのこす。理性は然るにその先天的なる實踐的法則に依つてこの超感的基體に「限定」*Bestimmung* を與へる。かくの如き未限定性と限定とに對し、判断力は恰もこの超感的基體に「可限定性」を與へるところにその特有な體系的役割を擔ふのである。詳しく引用すれば、判断力は「その自然判定の先天的原理に依つて、自然の諸々の可能的な特殊的法則に従つて、自然の超感的基體(我々の内なる及

び我々の外なる)に、睿智的能力に依る可限定性」を與へるのである (op. cit., S. LVII)。何故に「可限定性」Bestimmbarkeit といはれるかならば、蓋し自然が合目的性の下に「判定」Beurteilung を受けるといふことは、それが單に機制的な自然律の下に成立するといふことに止まらず、更に進んで一層深く超感的基體へ關係せしめられるといふことであつて、このことは即ち悟性の立場からは限定の可能の外にのこされたこの基體が、今や初めて自然と關係せしめられこれに依つてみづから合目的的原理として性格づけて來ることに依つて、恰もそれだけ限定し得べきものとなることを意味するのであるからである。兩者のかくの如き結びつき一般に於て自然の合目的的把握が一般的に可能となるのである。そしてその結びつきが「自然の諸々の可能な特殊的法則に従つて」なされるところに、合目的的把握の種々の形態が成立する。そこに即ちかかる諸形態の據つて成立する原理としての超感的基體そのもの特殊相が分化を示すこととなつて來る。たとへば上引に在る如き「我々の内なる」場合には、經驗的な意識過程としての自然の——“von der Natur in uns (der denkenden)” (op. cit., S. 397)——合目的性の原理として、また「我々の外なる」場合には物質的自然の——“von der Natur ausser uns (der materiellen)” (ebenda.)——目的論の原理として、そして後者の場合に於ては更にそれが内的合目的性や外的合目的性などに分れる。尙またこの「可限定性」が上引の如く「睿智的能力」に依つてと云はれてゐる理由は、超感的基體のこのやうな合目的的原理としての可限定性が、單なる感性的自然に對する感性的能力に依つて可能となるのではなく、却つてかかる感性的自然を超感的基體への關係に於て合目的的に判定することに依つて成立して來るのであるが故にほかならないのである。かくの如くにして判断力に於ける合目的性の原理は自然概念の領域から自由概念の領域へ向つての「移行行き」を、従つて兩者の結びつきを、可能ならしめる。恰もここに、この概念の體系的意義が見とどけられなければならないのである。

さてそれでは文化の概念は、自然のこのやうな合目的性の概念との如何なる關係に於て提出されて來るのであるか。カントが上の如き「我々の外なる」自然の合目的性、即ち「客觀的合目的性」のうちに、「内的合目的性」(生物の體制を形造る合目的的聯關はその著しい場合である)に對して「外的合目的性」を區別したとき、この概念の下に彼は一つの自然の事物が他の自然の事物に對して「目的に對する手段として役立つ」(op. cit., S. 39)やうな聯關を理解した。例へば土や水や空氣などは「他の」存在への關係に於て、即ち「外的」に、合目的的であり得る。併しこのときこの他の存在は常に「有機體制的な存在」、即ち「自然目的」Naturzweck であるのではなくてはならない。若しさうでないなら土や水などは「手段」としての性格、即ち・に對して役立つ・といふ意味を擔つて來る理由をもち得ないからである。我々は併しかくの如き自然目的に向つて更にその存在の・何のために・を聞くことができる。かくて植物に對しては草食動物の手段としてといふ答を、更に後者に對しては肉食動物のためにといふ答を與へることができらるであらう、最後にこれらの自然存在はおしなべて何のためにと聞かれるならば、人間のさまざまな使用のためにと答へられるであらう。この時人間は「この地上に於ける創造の最終目的」、——即ち「自然の最終目的」der letzte Zweck der Natur と考へられる。何故なら人間は「みづから目的の概念を作ることができ、そして合目的的に形成された事物の集積から己れの理性に依つて目的の體系を作ることのできる」地上唯一の存在であるからである。かくて一切の自然物は人間を最終目的としてそこへ向つて目的の體系を形成する。「任意に目的を立てる」ことのできる人間はかくして上の如き聯關に於て實に「自然の君主」と呼ぶに値する存在であるのでなくてはならない。——とは云へ自然はこの人間に對して決して特に好意を見せてゐるとも見えない。疫病、飢渴、凍寒、大小の動物の襲撃、支配者の壓迫、戰爭の野蠻行為、——數へ上げれば人間の苦難には限りがないであらう。自然の最終目的として自然の君主と呼ばれるのにはこれらは餘り

にも適はしくない現實であるかも知れない。併し人間を自然の最終の目的として資格づけるものは、自然の好意といふやうな方向に求めらるべきものではなかつたのである。最終とはそれでは一體何を意味するのであるだらうか。それは自然目的の生産の系列の限界を意味するのでなくてはならない。自然のはたらしはそこで完了するのでなくてはならない。最終の目的が問はれるといふことはそれ故、自然の部分に就てではなく、却つて自然の全存在の意義が問はれてゐるといふことにほかならぬのでなければならぬであらう。そしてこのことはまた自然的存在としての人間そのものの意義が問題となつてゐるのであることを意味する。何故なら人間が自然の最終の目的であるといふことは、尙人間が自然の生産系列のうちに屬して居り、従つて自然を離れないものとして、自然のうちに於ける存在として把握されてゐるのであるからである。人間を自然の最終目的として資格づけるものは、このやうにしてそれ故自然そのものうちに在り得るのではなく、却つて自然を限界づけることの恰もそのものに於て在るのでなくてはならないであらう。人間が自然の最終目的であるといふことは、それ故、かかるものに依つて「制約されてのみ」(op. cit., p. 300)初めて可能であることを意味するのでなければならぬ。ここにカントの「窮極目的」Endzweckの概念の提出の特有なる意義が成立する。カントは云ふ、——人間が自然の「目的論的體系」の最終の目的であるといふことは「常に唯制約されてのみ」可能なのであつて、即ち「彼がこのことを理解して居り、且つまた、自然から獨立であつてみづからに於て満ち足つてゐることのできるやうな、即ち窮極目的であることのできるやうな、——この窮極目的は併し全然自然に於て求められてはならない、——さういふやうな目的關係を自然及び彼自身に向つて與へる、といふ意志を彼がもつこと」(ebenda.)——これがその制約なのである。

窮極目的とはそれでは何であるだらうか。「その可能性の制約として何等他のものを必要としないやうな目的」(op. cit., p. 301)がそれであるとカントは定義する。従つて窮極目的は自然のうちに求める事はできない。自然に於ける一切は制約されてゐるからである。この意味に於て窮極目的は自然を越えて居り、そしてみづからに於て満ち足つて「唯みづからの理念に依存する」以外「目的の秩序に於て」何ものもに依つても制約されない點に於て、それは全く「無制約的」であるのでなくてはならない。ところでこのやうに「目的論的」な因果性をもつてゐてもその目的定立に於て全然「自然の制約」から獨立であり「それ自體に於て」却つて「必然的」であるやうな存在、——かくの如きものとして我々の知る「唯一の存在」は「ヌウメノン」としての「人間」のほかにはない。人間は「自然的存在」であると同時に而も自由と云ふ「超感的能力」をもち「世界に於ける最高の善」を志すところの唯一の特有なる存在であるのである。かくの如き「道德的存在」としての人間に向つては、「何のために」存在するかはすでに問題となる餘地をもたない。——道德的主體を、カントはこのやうにして窮極目的として理解する。我々は併しこの概念に於て體系的意義がそれに特有なる本質性を形造つてゐることを見失つてはならないであらう。第二批判は人間を自律的主體として、目的自體として、把へた。自律は自由の積極的限定であつて、その消極的意味は自然・から獨立・であることであつた。併し自然から獨立であり、この意味に於て自由であるといふことは、この意味の限りに於ては人間を自然から切り離すに止まり、未だ兩者の積極的關係を充分に顯はしいだすものとは云ひ得ないであらう。自然・から獨立・したかくの如き自由が積極的に自己限定を行ひ自己立法をなすものとして自律性を發揮するとき、従つてそれは「目的自體」Zweck an sich selbstとなる。目的自體は併し、自體性即ちみづからに即するといふその概念が意味する限りに於ては、目的としての目的の獨立の成立性であつて、尙未だそれ自身に於て自然への必然的聯繫を體系的綜合的にもつものとは云はれ得ない。然るに最終目的に對して窮極目的といはれるとき、このものは前者との聯繫に於て必然的に體系的意義を擔つて來なければならぬ。何故

なら、最終目的の概念は、如何にそれが最終の項であるにしても本来自然目的の系列に属する一項である限り尙それ自身目的に對する手段的性格を脱却することができず、而もそれが最終の項である限りこのものを手段として在らしめる目的をこの系列のうちにてではなく却つてその外に持つのでなければならぬからであつて、かくの如き目的は當然その本性に従つて自然を超えそしてみづからの成立の爲めに他のものを必要としないものとして恰もカントが規定した如き窮極的性格を有するものであるでなければならぬ。最終といはれるとき、それはそれが属する系列をそこで完了せしめるものとして、一つの連續性の末端を形造るものといはなければならぬ。さうすれば、上の如き聯關に於て成立する窮極目的は、従つてこの連續的系列に限界を劃し、これに依つて限界を可能ならしめるものとして、限界を超えてこれをみづからに屬せしめ、これを内に包む意味をもつのであるでなくてはならないであらう。非連續的な連續に於て「窮極」は「最終」をもつ系列につながり、却つて後者に向つてその完了性を積極的に基礎づけるものでなければならぬのである。それ故、自然の「合目的性」の概念が、單なる自然と目的の領域とをつなぎ、兩者に「橋」を架けることに依つて前者から後者への「移り行き」を可能ならしめた點にその體系的意味があつたと云へるなら、今や窮極目的の概念は、かくの如き合目的性の概念に媒介せられて初めて自律的な目的自體性が一層深くみづからの具體性に進み入つたものとして、自然の目的論的體系の成立の根源的な根柢をなし、その眞實の頂點——超系列的頂點——をなすといふ意味に於て、本來的に體系的概念であることをその本質的性格とするものといはなければならぬ。だからカントは自然の最終目的の成立に對して窮極目的をその制約として鋭くも指摘しなければならなかつたのである。自律とか目的自體とかいふことはそれ故窮極目的の抽象的把握に過ぎなかつたといはるべきものであるであらう。窮極目的は自律的な目的自體の具體的な姿として自然の目的論的體系を超越的な立場から止揚してゐるのである。そ

れ故にカントも亦「創造の窮極目的」としての人間、——この人間がなかつたならば「互に下從的關係に立つ目的の鎖は完了的に基礎づけられなかつたであらう、唯人間に於てのみ、併し實に唯道德性の主體としてのこのものに於てのみ、諸々の目的に關する無制約的な立法が見出されるのである、そして唯この立法のみがそれ故人間をして窮極目的たることを、——全自然が目的論的にそこへ下從せしめられてゐる窮極目的たることを可能ならしめるのである。」(Cop. of the 2nd)——と語るのである。さてこのやうに窮極目的に基礎づけられてのみ自然の最終目的としての人間の意味が成立するとするならば、その最終目的としての本質的性格は如何なるものとして成立して來るのであらうか。それは「人間が窮極目的たるためにみづからなさなければならぬことをなし得るやうに人間に準備を與へるために自然が成就し得るところのもの」(Cop. of the 2nd)——恰もこのものに於て示されて來るといはなければならぬであらう。即ち主體が窮極目的としてのその本質を實現し得るやうに自然が何を寄與することができるか、恰もそこに自然の最終目的が成立してゐるべき筈である。かかるものは何であるにしても兎も角それは自然物に依つて可能ならしめられるやうな一切の實質的な目的から離れたものであるでなくてはならない。何故ならかかるものに依つて主體が窮極目的性を實現することを準備されるといふことは、道德的主體を自然物に依存せしめ自然に依つて制約づけることを意味し、結局窮極目的そのものの概念に矛盾するからである。従つて我々が探索するものは、自然の實質から離れて「形式的」(formal)であると同時に、主體のために準備されるものとしてこの意味に於て主體に屬し、「主體的」(subjektiv)であるでなくてはならぬ。かくの如きものは一體何であらうか。カントは規定する、——「己れみづからに一般的に目的を定立し、そして(その目的限定に於て自然から獨立に)自然をば自己の自由なる目的一般に適合するやうに手段として使用する」といふ堪能性」の「形式的で主體的な制約」、——これが、即ち、「自然が、その外に横つてゐる

窮極目的に關して、果し得るところのものであつて、従つてこのものが自然の最終目的として考へられ得るところのものである。] (ebenda.) にほかならない。然るに「理性的存在の、任意なる目的一般(従つてその自由に於ける)への、堪能性の産出、」——それが即ち「Kultur」である。それ故「唯 Kultur のみが、人類に關して自然に歸屬せしむべき理由のある最終目的である。」(ebenda.) ——漸く我々はカントに於けるクルトゥールの概念に到達する事ができた。彼は上の如くこの概念を、主體の自由に基く目的を實現するために自然を手段として使用することに堪能となること、として提出してゐるのである。このこの意味は充分慎重に考へられなければならない。兎も角上の限りに於てカントはクルトゥールを上如き堪能性を涵養する、或は形成するといふ意味に於て提出したのである。Kultur (cultura) にはもともとこの意味が根本的であるのである。そこでまた彼はかかる「堪能性の最も重要な主體的制約」として「練達性、Geschicklichkeit のクルトゥール」を挙げ、尙それにつけ加へて目的の限定と選擇とに於て意志を正しく活用するための「訓練 Noth のクルトゥール」を挙げる。さうして「自然(外的及び内的の)が人間に依つて使用され得るやうなさまざまな目的に對する堪能性と練達性」とが「人間のクルトゥール」であるといつてゐる。

カントの文化の概念に關する以上のやうな提出に於て、我々が先づ第一に注目しなければならない點は、堪能性の産出がクルトゥールであるといはれ、これと聯關して練達や訓練の概念がこれと本質的聯關のあるものとして持ち出されてゐることに依つて明らかであるやうに、技術が文化に本質的として考へられてゐるといふこと、技術を離れて文化の本質は成立しないと考へられてゐるといふこと、でなければならぬであらう。ところで技術は、例へばフィヒテがカントの考を承け嗣いで「練達性の獲得がクルトゥール」でありそして練達性は常に「練習 Übung に依つて獲得され且つ高められる」(W. W., VI, S. 288)

といつてゐるやうに、單なる主體の意志に依つて成立するものではなく却つて練習に依つておのづから成つて行くもの、即ち一つの自然的生成である。ここにカントが文化の概念を、單なる自律性の意志に立脚する第二批判の立場で展開することができないで、意志に對する自然の合目的性を説き得る第三批判に於て初めて展開し得た根本的理由が存在するのでなければならぬ。然るに堪能性は、自然の所産として單に自然的なものであるのではなく、その形式性に於てさまざまな實質的なものと結びつきそこへ適用せられ得べき「主體的」な契機であるのでなければならなかつた。ここに我々は一層深く注目すべき第二の點を見出さなければならぬ。堪能性の産出が文化であるといふカントは、文化の本質を實に技術的、主體的形成にあると考へてゐたのである。人間の技術を *Kultivieren* すること、即ち人間を技術的堪能者として涵養し且つ仕上げることを、そこにクルトゥールが成立する。さうでないとき人間は文化的でなく單に未開であるに過ぎないのである。

併し任意なる目的を自然を手段として實現する堪能性の形成、かくの如き技術の獲得が直ちに文化を意味し、且つその意味を盡すことができるのであるらうか。技術は本來何かの目的のための手段であるところにその本質的な意味をもつてゐる。技術の本質的性格は、のため・といふこと、即ちその道具性にあるといはなければならない。道具は然るに使はれるものであり、それは本質必然的にその背後の根柢に目的を前提し、これとの聯關に於て初めてその本來的な意味を成立せしめるのである。それ故堪能性の産出として技術的主體の形成が文化であると考へられる時、それは自然的生成であつて同時に主體的なるものとして客體、即ち主體性に於て成り立つといふだけではなく、その根柢にこれを手段とする目的があるのでなくてはならない筈である。カントが自然の最終目的としてのこの堪能性の形成を、窮極目的に依つて「制約づけられて」のみ可能であると考へたことの意味は、上にも論明を試みた如く、まさしくここに在るのでなければならぬ。自然の最終目的の可能性がこ

のやうに窮極目的に依つて制約づけられるといふことは全くその概念の成立からして既に必然的であるのでなければならなかつたのである。何故なら、上論の如く、自然の外的合目的性の概念がもともと自然的存在の目的と手段との相互聯關に於て成立する限り、最終目的としての人間はたとへ系列の最終に位置するとは云つてもそれがこの系列に屬する限り尙本質的にはどこまでも手段的性格を脱することができないのでなければならず、而もそれが最終の項である限り同系列内に於てこのものを手段とする目的が存在し得べきでないが故に、自然の最終目的そのものの概念が必然的に自然を超えた窮極目的を前提しこのものを目的とする手段性に於てのみみづからの意味を初めて成立せしめ得べきものでなければならぬからである。このやうにカントを徹底的に追究して來れば、最終目的と窮極目的とは結局一つの具體的な全體的構造を形造る二つの契機をなすものにほかならないのであつて、兩者を引き離してそれぞれに於て考へるといふことはそれぞれの意味を眞實に盡す所以ではないといふ洞察におのづから導かれて行かなければならぬであらう。さうすればカントに於ける文化の概念は、單に技術的主體の形成と云ふことに盡きるのではなく、技術的主體をその一契機とし、窮極目的としての道德的主體を他の一契機とする如き綜合的、具體的な主體を形成すること、それが即ち文化の眞實の意味であるといふことにならなければならぬであらう。いま一步進んで詳細にいへばかうであらう。堪能性とはカントに依れば自由に基くさまざまな目的を「任意に」定立し、自然を手段としてこれを実現するといふことであつた。従つてそれが文化といはれるとき、その内容は一般に人間の生命の種々なる欲求としての諸目的であるのでなければならぬであらう。實際かかる欲求内容を單に生の衝動的內容であるにとどめないで、人間に於てはそれらがそれぞれの自覺的目的となり得る原理を、カントは「先驗的自由」の概念を「自發性」を本質とする「メウメナの原因性」として第一批判に於て闡明したとき、既に確立してゐたのである。いはばそれはその本質に於て非合理性の自由

といはるべきものであつたであらう。ところが今第三批判に於て技術的主體が窮極目的としての主體と相即して一つの全體をなすところに文化の形成が示されたといふことは、このやうな非合理的自由の意志が第二批判に於て闡明された如き實踐的自由としての「自律性」の道德的意志に依つて一層深く、或は寧ろ高く、實踐的反省的に合理化せられ、かくの如くにして成立した具體的內容を孕んだ道德的意志が前の技術的主體の眞の内容となること、そこに文化の眞の概念が成立するといふことにほかならないのでなければならぬであらう。だからカントの文化の概念は、一面に於て單なる生の諸要求をそれが實踐理性的に合理化され得る限りに於て高き價值性に高め上げると同時に、他面に於てはそれ自身としては抽象的であることを免れない道德性の意志に具體的な内容を與へ、このやうにしてかくの如き具體的道德的意志を技術的に實現することのできる主體を形成すると云ふこと、——恰もそこに成立したのであると結論せられなければならないであらう。

カント自身文化の概念を單に堪能性の産出といふことに限局しなかつたことは勿論であつて、例へば『世界公民的見地に於ける一般歴史考』に於ては、「文化には尙道德性の理念が屬してゐる」といつて居り (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, VII Satz) また『人間歴史の臆測的起源』に於ては「完全なる公民的憲制(文化の最上の目標)」といふ如き表現をも (Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte, Caspers Ausg. 4, S. 335) その他の數々の例と共に一例として見出すことができるのである。唯カントに於て著しいことは、この後の引用句からも示唆され得べきやうに、技術の問題の重心を今日の所謂社會的技術の方向——特に法的體制の樹立の如き方向へ展開せしめて行つたことであつて、これに關しては尙後章國家論に於て改めて再びカントの登場を求めることとなるであらう。

文化といへば今日普通には文化所産としてのさまざまなものと思ひ浮べられ、一層深く考へられた場合に於ても、文化を産

みいだす活動が文化として理解せられる。現にこの世紀の始めに新カント運動が勃興したときにもその一つの有力なる學派は文化の概念の下に殆ど専ら出來上つた文化の産物を意味せしめ、文化の哲學的問題の重心を如何にしてかくの如きものとしての文化の理解が學として成立し得るかといふことに置いた。或はまたハンス・フライヤーが『客觀的精神の理論』を「文化哲學序論」の副題の下に發表した際にも、表題の示す如くその考察の力點を出來上つたものとしての文化所産の構造分析に置いてゐる (Hans Freyer, Theorie des objektiven Geistes, 1934)。このやうな今日の傾向に對し、批判的古典人カントは、我々の分析的追究が上に摘發して來たやうに、文化の本質的概念を主體的に把へることを試み、そしてその重要な云はば二つの焦點を技術的主體性と道德的主體性とに於て示したのである。文化の所産はかくの如き主體の客觀的自己表現であるにほかならない。カントは後に考察し批判すべき種々の抽象性を脱し得なかつたといへ、上述の如き今日の一つの傾向に對して云へば文化に於ける道德的主體性のこの重視は、技術性を文化の著しき本質的性格をなすものとして擧げた周到さと相俟つて、事柄を一層深く根源的に把握してゐるものとして、充分なる尊敬に値するものといはなければならぬであらう。文化とは、カントに於ては、何はさて措いて、その根源的且つ本質的な意味に於て、實に主體を形成することであつたのである。ここに我々はカントに於ける文化の概念が、如何に深く教育の本質的概念と聯關すべき展望を與へてゐるかを、特に注意に留めて置かなければならぬであらう。

第四節 人類文化の立場

カントに於ける文化の根本的概念は上述の如く技術的主體と道德的主體との綜合的聯關として成立した。そのとき前者は後者に依つて内容的に高き意味を與へられ、後者は前者に依つて初めて具體的に實現せられるのであるが故に、兩者は互に他を俟ち、他を媒介として、それぞれの眞實の意義を完うするものといはなければならぬ。この意味に於て兩者は相俟つて互に媒介し合ふことに依つて一つの全體的主體を形造るのである。ここに文化的、主體が成立する。それは單なる道德的自律的主體であるのではなく、單なる技術的主體であるでもない。それかといつて兩者の融合といふ如き連續的概念であることもできぬのではなかつた。何故ならカントは技術性の概念と道德性の概念とを峻別し、例へば第三批判に於ても試みてゐるやうに、「技術的實踐的」*technisch-praktisch*を一義的に唯「自然概念」の領域に歸屬せしめ、「道德的實踐的」*moralisch-praktisch*を厳密に「自由概念」の所屬たらしめ (Kant, D. K., Einl. II)、兩者を絶對的に對立するものとして、その間に融合といふ如き統一の可能性を許さなかつたからである。だから兩者は寧ろ相互否定媒介的に、——従つて辨證法的な相即性に於て、——文化的の主體といふ一つの綜合的全體を形成するやうな構造に於て成立するものといはなければならぬであらう。

ところでその際一方の契機をなす窮極目的は、抽象的にそれ自身としては元來「目的自體」であつた。そしてかくの如き目的自體としての主體である「人格」は、『道德哲學原論』が明らかにしてゐるやうに、本來「品位」を有するものとして、單に「價格」を有する物件とは本質的に區別せられた。人間をして目的自體たらしめるものは實に「道德性」、「自律性」であつて、これらは「尊敬」の對象であり、それ自身に於て「價值」を有するものとしてこれらは「内的價值」或は「絶對的價值」といはるべきものでなければならぬ。一面感性的經驗的存在である人間をそれにも拘らず目的自體たらしめるものは、他の何ものであるのではなく、まさしくこのやうな價值である。——如何なる通路が併しそこへカントを導いて行くことができたので

あつたらうか。それは「義務」の意識としての「當爲」の體驗にほかならなかつた。その分析に依つて彼は人間を形成する先天的契機を見出したのである。それはそれ自身に於て超感的なものとして、而も人間の現實的存在を基礎づけるものとして、人間存在の先驗的契機であり、人間そのものの超感的本質を——第三批判に於てカントが屢用ゐた言葉を轉用すれば、人間の「超感的基體」を形成するものにほかならないのである。「それ故この意味に於て道徳的な價值は、アントローボスそのものの本質をなすものとして、人間をして本質的に人間たらしめる價值、即ち人間性 Menschheit の價值といはるべきものでなければならぬであらう。そしてこのものへの關係からいへば、文化とは、明らかであるやうに、かかる價值の實現に堪能なる人間を形成することを意味し、そこから引いてはまたおのづから、かかる實現の活動及びその所産をも意味することとならなければならぬであらう。

ところでカントは『判斷力批判の第一序論』Einleitung in die Kritik der Urteilskraft (W. W. 5, Cassirens Ausg.)に於て、「感情的反省判斷」即ち「趣味判斷」の特性を述べるに際して、注目すべき重要な言葉を我々にのこしてゐる。趣味判斷は「必然性に對しての要求」をもつて成立する。即ちそれは單に事實上「誰もがさう判斷する」といふには止まらないで、「人はさう判斷すべきである」と主張するのであつて、このことは即ち趣味判斷がみづから「先天的原理」をもつてゐることを意味するものにほかならない。そこからしてカントは言葉をついでいふ、——「併しながら先天的原理への關係は、判斷が必然性に對して要求をなすところでは、常に成立することができ、また、しなければならぬところのものである」、そして「理性批判なるものは恰もこの要求に動機づけられて、たとひ未だ限定されてゐないにしてもその根柢に横つてゐる原理を探求せしめられるのである」と (op. cit., S. 219)。これは理性批判の仕事そのものが如何にして起り何を意味するかに就ての彼自身の重要な

證言であるといはなければならぬ。必然性に對する要求がいつこに起るか、それはただ生きることの事實に基いて定まつて來るのである。我々が事柄に關して良心的であらねばならぬところ、當爲を生きざるを得ないところ、そこに即ち必然性に對する要求が成立してゐるのである。哲學はそこから出發し、そしてかくの如き要求の事實に對する先天的原理を探求するところにその課題を擔ふ。批判哲學の本質はこの意味に於て生の反省的自覺に於て成立するものといはなければならぬであらう。カントはいまかくの如き原理を道徳にのみ限定せず、感情に關しても亦それが成立することを述べ、そして尙一般的に要求と原理との間に上の如き關係が成り立つことを書き記したのである。いふまでもなくこのことは亦知に關して學問に於ても成り立つことではなければならなかつた。「眞理の論理」は實にこのことの闡明であり、認識に關するかくの如き原理の探求にほかならなかつたのである。そしてその際、既述の如く、「悟性の純粹法則」は、自然の一切の經驗的諸法則が「その下に且つその規範 Normen に従つて」(Kr. d. r. V., A, S. 128) 初めて可能となるところのものでなければならなかつた。このことは、云ふまでもなく、また個々の認識主觀にとつてこのものが認識活動の規範となることを意味するものにほかならないのでなければならぬ。純粹悟性の法則は、かくの如き聯關に於て、個々の主觀にとつてそれが現實の認識に於て實現すべき價值であり、個々の主觀はこの價值に關係することに依つてそこに一つの當爲を生き、そしてそこに學問的良心が成立するのでなければならぬ。學問はかくの如き知的主觀の所産として現實に成立して來るのである。

このやうに考へて來るならば、價值に關係するものは單に道徳的意志のみであるのではなく、感情も知も同じくそれぞれの先天的原理を價值として、それが個々の主體に依つて志向せられるものとなり、かかる活動の所産としてそこに藝術や學問が成立するものといはなければならぬであらう。それぞれの價值はいふまでもなくその場合それぞれの目的自體として立ち、

その實現がそれぞれの技術を要するところのものとなる。さてさうすれば窮極目的を實現すべき堪能なる主體の形成が文化であるといふカントの文化の概念は、ここに一つの展開を示して來るものといはなければならないであらう。文化とは、實現に堪能なる道德的主體の形成といふことにつきるのではなく、同時にまた藝術的及び學問的主體の形成といふことがこれに屬し、そこからして引いてはまた當然かかる主體の活動とその所産とが文化の概念に屬するのでなければならなくなる。そしてここに我々は文化價值、文化主體、文化活動、文化所産等の聯關を把握すべきこととなる。ところでかくの如き價值とか規範とか目的自體とかはそもそも人間にとつて何を意味するのであるであらうか。窮極目的を可能ならしめる道德的目的自體は、それが初めて人間を單なる自然から區別して人間たらしめたもの、即ち人間を獨立的な自律的主體として文化の成立を可能ならしめたものであつた。さうすれば道德的目的自體とは人間をして初めて人間たらしめるもの、即ち人間の**本質**を成すものとして、この意味に於てそれは**人間性**、*Menschheit*を形造るものといはなければならないであらう。同様にさうすれば學問及び藝術を成立せしめる價值としての目的自體も亦、上の如き意味に於て人間性を形造る以外のものであることはできないのである。藝術を成すものではない。價值對象的には眞善美といはれ、併し一層根源的には、カント的立場に於て、主體そのものを形造る超感性的な根本的原理をなすものであるところのこれらの先天的なるものは、それぞれ人間の本質を成すものとして人間性を形造る根本的原理であるのでなくてはならないであらう。このやうに考へて來れば、それ故、文化のカント的中心概念は人間性の實現に堪能なる主體を形成するといふこととなり、従つて彼は特に**人間性**の文化といふ立場に立つてゐたといはなければならないであらう。人間性を現實に形成し實現することが即ち文化なのである。人間性とは然るに個人をして特に個性的存在たらしめる原理であるのではなく、人間をして一般的に人間たらしめる本質であるにほかならない。人間性、*Menschheit*はこの意味

に於て特に**人類**、*Menschheit*としての人間の普遍的な本質を意味するものであるのでなければならない。この意味に於てはそれ故カントの文化の概念は恰も**人類文化**のそれであつたといはなければならないであらう。カントが哲學的に打ち開いたものは實に人類文化の概念であつたのである。——人間性、*humanitas*の主張はもとよりカントに始まつたのではない。ルネサンスはその熱情的な主張の時代であり、そしてそれは中世の暗さに隔てられた傳統の彼岸、アポロンの光に強くつながつてゐる主張であつた。併し近世初頭の人々は人間性を、——激しい熱情に於てではあつたが、否、寧ろ却つて熱情のその激しさの故に、——直接的に生きた。近世のフマニスムスは、類型的に云つて、著しく生の全面的開放と實現との直接的な要求に立つてゐた。カントの批判的反省は、このものとの聯關に於て云ふならば、フマニスムス生命的生命に對する嚴肅なる方法論的批判であり、また同時にこの批判を通しての反省的自覺の著しい深化であつたといふことができるであらう。フマニスムスは思想といふよりも恐らく一層本質的には生の主張であり、一つの生活態度であつたであらう。批判的反省が初めてその一層深き哲學的把握であり、そしてそこから文化の哲學としての著しき濃度をもつてゐる獨逸觀念論はその出發を與へられたのである。

カントに於ける文化の概念の本質は、メンシユヘイトの文化といふことに突きつめられて行く。我々は、第三批判が初めて提出することのできた窮極目的の實現に堪能なる主體の形成といふ彼の文化の概念を、かくの如くに展開する。併しさうすれば窮極目的を道德的主體として把握した彼の考と、學問及び藝術、即ち眞と美とをも文化の本質的概念に屬すると考へた上の如き展開と、——換言すれば、道德とこれに對して學問及び藝術とが如何なる關係に立つのであるか、三者は單に並立的なものであるかそれとも互に聯關するのであるか、そこに一つの問題が成立して來なければならぬであらう。三者の聯關の問題が、三者を形造るそれぞれの原理的構造の相互の聯關の問題であるならば、ただにカントが示したそれぞれの先天的構造に立脚し

て五の體系的聯關を追究するといふだけでも、それは我々にとつて異常に興味深きことであり、のみならずそこから引き出さるべき多くの收穫を充分に期待せしめる事柄である。併しこのことはそれにも拘らず我々の當面の問題には屬さない。我々にとつてはいまメンシユハイトの文化に於て、三者が單に並立的であるか、或は道德に對して他の二者が何等かの關係に於て結ばれるのであるか、それが關心なのである。——『道德哲學原論』に於て「無上命法」を、「汝の人格に於ても、また他の各人の人格に於ても、メンシユハイトを常に同時に目的として用ひ、決して單に手段として用ひないやうに、行爲せよ、」といひあらはしたとき、彼はそこに單なる抽象的な人間性を理解してゐたのではなかつた。たとへば同じこの論述に於て、「才能」の涵養と發揮とを「享樂」に溺れて怠ることは「義務」に反すると彼が考へたとき (W. W. Cassirer *Ausz. 4. v. 261-262*)、彼はいふまでもなくこのものをメンシユハイトを形造る一つの契機として考へてゐたのでなければならぬであらう。メンシユハイトのなかには知も感情も原理的契機としてはいつてゐるのでなければならぬ。窮極目的としての道德的主體はこれらのものをその内容とするのである。ここにカントに於ける道德の優位性が必然的に現はれて来る。單なる抽象的人格がではなくして、知的及び感情的活動をその内容とする人格が、即ち學問的及び藝術的に文化活動をなす人格が、それが單に手段としてではなくつねに同時に目的として取り扱はれるやうに行爲すること、そこに行爲の道德性が成立するのである。窮極目的としての道德的意志は、單に抽象的ではなく、眞理への及び美への意志をその内容として、みづからはこれを道德的人格の立場から統一して行くものでなければならぬのである。ここにカントの人間の意志が、その具體的本質に於て文化への意志 *Wille zur Kultur* でなければならぬとともに、文化への意志はまた道德への意志に於て、即ち意志の道德的性格に於て、その統一的な高次的中心を有してゐるといふ聯關が成立するのでなければならぬ。人類文化はカントに於ては特に著しく道德的文化で

あることをその本質的特徴としたのである。そして恰も人格のこのやうな概念に於て、そこにカントに於ける社會の理想的概念——「目的の國」*Reich der Zwecke* が成立して來るのである。國とはここでは「さまざまな理性的存在の、共同體的な法則に依る、組織的な結合、」を意味する。そしてその共同體的法則とは即ち上引の、各人は自己及び他人を決して單に手段としてでなく常に同時に目的自體として取り扱ふべきである、といふことにほかならない。そこでこの法則からして、「理性的存在の、共同體的客觀的法則に依る、組織的結合」としての一つの國が成立し、そしてそこでは理性的存在が互に「目的と手段」との關係に立つところからして、それは即ち「目的の國」と呼ばるべきものとして成立する (*op. cit. p. 262*)。カントはもとよりこの結合を現實の社會と考へたのではなく、「一つの理想」*ein Ideal (obenda.)* として考へてゐた。現實の社會はその本質に於て當にさうあるべきものであり、従つて我々の社會は當にさうなるべきものである。ここに我々に對する「目的の國」の當爲的性格が、即ちその課題性が成立する。我々の社會はさうすれば必然的に時間的に於て、即ち歴史的に、この理想を目ざして發展して行くものでなければならぬであらう。社會性と歴史性とは、このやうにカントを突きつめて行けば、人間的存在の根本的性格を形造るものといはなければならぬ。併しそれは如何なる社會であり、如何なる歴史であり得べきであつたであらうか。メンシユハイトの文化、——それがカントの文化の本質的な概念であつた。「目的の國」もその立場からする社會の概念への展開であり、そこから歴史性をいま我々が引き出したこともその根柢には同じくこの人類文化の理念が横つてゐるのである。カントのこの思想に立脚したフイヒテが「人間の使命」を人間「一般」の即ち「類」としての人間の本性の完全なる實現への努力に在ると考へたことも、その根柢には同じくこのメンシユハイトの文化の理念が支配的であつたのである。カントの文化の概念がこのやうにメンシユハイトの概念にその根柢を置く限り、その社會も亦その本質に於て人類文化的社會であり、

その歴史も亦その本質に於て人類文化の歴史としての歴史でなければならなかつたであらう。——もとより國家や民族に就て彼も亦考へてゐないのではなかつた。が併しこれらのもの存在は、後に第五章の一部に於て詳論せらるべきやうに、その根本的な意味を常に唯人類の素質の完全なる發展のためといふ手段的見地からのみ獲得して來るのである。このやうに彼の文化の概念は、歴史の本質や國家の本質の理解にまで反省が進められたときにも尙、依然として人類の文化の立場を動かかなかつたのである。ここに後章に於て取り扱はるべき重要な一つの問題が成立する。彼のこの文化の哲學に於ける人類文化の立場は併し今日に至るまで力強く人間思想のうちを流れて來てゐるのである。文化の本質の把握はさまざまな形に於て提出せられて來ても、その一群は引きまゝとめて根本的には人類文化の立場に歸着せしめることができ、そしてその際他の一つの群はこれに對立するものとして國民文化の立場に立つこととなるであらう。このやうな問題が正面から取り上げられるのは遂に後章に於てであると豫期せられるが、人類文化の哲學が、その方法に於てまたその内容に於て、初めてその礎石を固き確實性を以て置かれたのは、文化が自然に對する主體の獨立性に於て初めて本來的に可能である限り、敢て主體の哲學に突き進んだカントに於てであつたといはなければならぬであらう。哲學が、その本來の意味に於て、自覺の哲學に進まない限り、また同時に表現の技術性が取り上げられて來ない限り、文化の哲學はその正當なる發足點に立つとはいはれ得なかつたであらう。

第二章 人類文化の立場に於ける教育

文化の概念を、尙その批判と具體的な把握とを後章に於て期待しつつ、先づ以て我々は、人間性の形成と實現といふことに於て見定めて來た。人間性の實現としての文化は、その淵源に於てもとより遠く、徹底的に問ひ詰めて行けば、結局文化は地球に於ける人間の發生そのものにその源流を發するといはなければならぬかも知れない。併し文化の哲學の成立が嚴密なる意味に於て問題となるとき、それは人間性の自覺そのものが、單に生體論に於て生きられるだけではなく、それ自身の固有なる本質に於て哲學的、反省の對象として据ゑつけられたときでなければならなかつたであらう。文化の哲學の考察に當つて、先づ以てカントに對する敬意と回想とから出發しなければならなかつた理由は、恰もそこにあつたのである。カントは然るに、現代の多くの人々や現代に一番近い人達が、文化の哲學的考察に當つて、文化的所産やその産出の活動に専ら着眼してゐるのに對して、古典人の洞察の深さに於て却つて主體そのものの形成に文化の本質的概念を把握しようとして試みた。そこから見れば、文化的活動やその所産は、みづからの窮極目的性を自覺し且つその實現に對する堪能性を獲得した文化的主體の本質必然的な現はれにほかならないといはなければならぬであらう。前章はこのやうにして我々の考察の發展のために、先づ以てカントに於ける文化の概念の剔出と闡明とを企てると同時に、そこに思念せられたものが人類の文化にほかならず、そこに開拓が始められたものは人類文化の哲學の立場にほかならなかつた、といふことの展開に努めて來たのである。

ところで教育は、何人も疑はない如く、主體の形成である。さてさうすれば、文化も亦その本質の深き把握に於ては主體の形成にほかならなかつたとすれば、文化と教育とは一體如何なる關係に立つのであらうか。教育が文化に屬しその一面を形造ること、従つてまた文化に對する反省と理解とがおのづから教育に對するそれへの展出を伴ふべきことに就ては、この論稿の冒頭に於て既に注意が拂はれて來た。教育とは何を意味し、教育學とは如何なる學問であるか、また文化と教育との一層立ち入つた關係は如何やうに把握せらるべきであるのか。これらの問題を、——本來文化と教育とが本質的に密接な關係を保つべきものである以上、——いまは特に人類の文化の立場との聯關に於て追究することがこの章の課題である。人類の文化といふ立場が、文化に關する具體的把握に向つて尙原理的にも多くの問題をのこしてゐるやうに、教育に關する考察も亦、それが上の如き立場に立つ限り、一層進めらるべき多くの問題を當然のこして來なければならぬ。前章が文化に對する考察の出發であつたやうに、この章はまた教育に對するその出發なのである。

第一節 教育學の分析

教育といふ文字は『孟子』の盡心章上に「得天下英才而教育之」といふのがその最も古く現はれたものといはれてゐる。教育學といふのは併し比較的新しい譯語であつて、それに對するもの言葉は近代の歐羅巴語としての *pedagogy* や *Pädagogik* である。ところで・教育學・といはれるとき、この名稱はもとより・教育・といふ言葉を含んで居り、従つて教育の概念はおのづから教育學の概念のうちに含み取られてゐるといはなければならぬ。教育とは何を意味するか、またその學問的把握

は如何なるものとして成立すべきであるか、——このやうな考察のためにいま言葉の分析を取り上げることとはそこへの一つの可能的な通路でなければならぬであらう。

上の歐羅巴の言葉は恐らくその語源を *paideiayunji* に發してゐると考へらるべきであらう。希臘のこの言葉は然るに *paideiayunji tēkun* からテクネーの省略に依つて成立した名詞と考へらるべきとすれば、バイダゴッギケーは *paids* と *dyein* と上の *tēkun* との三語を要素として成立してゐるものといはなければならぬであらう。バイイスは然るに・子供・であり、アゲインは・導く・といふ動詞である。それ故バイダゴッギケーはその言葉の成り立ちに於て子供を導く技術と學問とを意味するものと了解することができるであらう。

さてさうすれば併しこの言葉はまた上の如き聯關の必然的な他の一つの項として、バイイスに對してこれを導く者即ち *paideiayunjs* を豫想し、同時にまた、導くといふ以上その行く手に不可缺の項として行きつく先即ち目標或は目的としての *tēnos* を豫想するものといはなければならぬであらう。若しテロスがないならば導くといふことの成り立ちやうはなく、そこには單に漫歩する二人伴れが登場するに過ぎないであらう。これに反しバイダゴッゴスがテロスに向つて歩むといふとき、彼は必ずバイイスを伴ひ而も一定の道をその方向に向つて進んでゐるのでなくてはならない。何故ならバイダゴッゴスにとつては、一人歩きはみづからの缺如態にほかならず、またテロスに向つて歩むといふとき、そこにはおのづから一定の道があるのでなければならぬからである。それをそれるとき彼は道に踏み迷ひ、テロスは見失はれてそこへの到達は不可能となるか、或は迂回と彷徨との遷延を免れないことを結果する。ここに教育にとつての道の問題即ちテロスへの通路の問題としての方法 *Methodé* の重要性があるのである。ところでこの言葉がもともと・道・*odos* に・従つて・*meta* といふことから成立したと

すれば、方法の問題は道と同時にまた如何にその道に従ひ行くべきかといふこと即ち導き方の問題を含んでゐるのでなければならぬであらう。道と導き方、——このものは上のアゲインといふことが必然的に含んでゐる教育に於ける技術の契機にほかならないのである。

パイダゴギケーといふ言葉の解釋からして、我々はこのやうにして互に聯關する四つの契機を、これにとつて本質必然的なものとして分析しだすことができる。パイースとパイダゴゴスと、そして彼等が目ざすテロスとそこへ到達すべきテクネーと、少くともこの四つは教育といふことを構造するものとして缺くことのできない本質的契機であるのでなければならぬ。さうすれば教育學が上述の如く子供を導く學問として即ちパイダゴギケー、テクネーとして成立すべき限り、それは従つて兒童とその指導者と目的とそこへの技術とのこれら四つのもを本質的に重要な契機とする聯關に對する理論的究明であるとして了解されるべきものといはなければならぬであらう。何故なら學問の成立は、その對象である事柄の單なる契機の指摘や従つてまたこの事柄を形成する若干の象面の斷片的把握に依つてではなく、却つて契機や象面の聯關即ちそれらの組織的體系的な構造的把握に依るのでなければならぬからである。ここに學問が、日常眼に觸れまた直接生きられる經驗的事實としての熟知的なものに立脚してそこからの觀念的遊離を拒みつつも、而も單なる熟知的なもの即ち體験的に解つてゐるものとしての *bekannt* なものとの區別に於て、特に認知的 *erkannt* なる知識即ち概念に依る理論として成立する所以があるのである。ところでこれら四つの契機のうち、目的と技術との綜合的聯關は、特に計畫の成立としてみづから具體化して來ると云ふことができる。技術が既にそれ自身合目的性をその本性とし、目的と自然律との綜合から成立するものとして既に客觀的實在性の契機を有し、これに依つて目的の達成に對する一般的な積極的可能性を示すものとするれば、目的と技術との綜合

としてのプランは、目的をその單なる主觀性と觀念性から實在化の方向に高めその達成に對する特殊的具體的な可能性を打ち立てるものとして、一層積極化され組織化された合目的的成態性をその本性とするのである。ここにこの二契機の綜合に依つて教育はその具案性を獲得するのである。このやうにして我々はいまや約言的にいふことができるであらう、——パイダゴゴスがパイースを具案的に導くことに關する學問、それが即ち教育學である、と。パイダゴギケーといふ言葉の解釋に依るこの分析的歸結は、教育學の本性に關する簡單な一握的聯關を示す以上にはいでもないにしても、併し一層深くまた廣くこの事柄に對する我々の學問的考察を進めようとするに當つて、兎も角その出發點に於て提出されてよいその本質的洞察でなければならぬであらう。併しここからの發足に先立つて、尙我々の國の言葉・をしへ・や・そだて・が何を意味するかを、上と同一の見地に於てふり返つて見て置かなければならない。

・をしへ・が・愛む・に通ずるか否かといふこと、——殊更に教育學にとつて興味深いこの問題がたやすくは言語學的に解決し得ないにしても、この言葉には、爲すべきやうに覺し知らず、告げ示す、導べをなす、等の意味が歸せられて居り、また名詞・をしへ・はをしふる事柄やその道に導く方法、更にしるべなどの意味をもつてゐる。告げ示すが特に對話的表現的交渉を鮮かに示してをり、しるべはまた「琴の爪音を指南として」といふ如く、目ざすところへの到達を媒介する客觀的存在として、教育の立場から見れば教材の意味を明らかに含んでゐるといはなければならぬが、併し今しばらくこれらの點を度外視すれば、をしへが目的の概念と指導の概念とを併せもつてゐることは明白でなければならぬ。導べをなすこと即ちみちびくことはもともと・道引く・であつて、道案内をすること、手引をなすことを意味してゐる。手引きは手心や手加減の如く元來技術的概念として、をしふる事柄や爲すべきことがテロスに屬するに對して、これはテクネーに屬するものといはなければならぬ。

らない。ところで他動詞・そだつ・は、養ひて生し立てること、成長させることであり、名詞・そだて・はそだてることやそだてる有様と共にまたしこみやしつけを意味する。それ故・巢立つ・から轉じた自動詞・そだつ・がみづから巢立ち行き生ひ立つて行くいのちの成長を意味するに對し、他動詞・そだつ・が従つてこのやうに本來みづから成長する素質をもつたものに對する助成的なはたらきとして技術的意味をもたなければならぬとすれば、そだてられ、またそだち行くいのちの伸びの目ざすところにはおのづからテロスがあり、のみならずそだてるはたらきはしこみまたしつけるはたらきとしてそこには當然またしこまれしつけられるに値する何等か規範的なもの價值的なものがテロスとして存在するといはなければならぬであらう。このやうに見て來れば教育に對する我國の言葉としての・をしへ・や・そだて・は、パイダゴギケーに於けるパイイスとアゲインとが示すと同一の聯關を、寧ろ或る點に於ては一層豊富な聯關性に於て示してゐるといはなければならぬ。さし當つての目的のためにこれらの豊富な聯關の分析と展開とは故意に避けられなければならぬかつたのであるが、既に明らかにした四つの契機とその聯關とはをしへ・そだてることのうちにも充分成立してゐることは明白である。尙また漢字の・教・と・育・とに於ても、これらの文字の意味するところは國語の・をしへ・や・そだて・と同様に單にパイイスとアゲインとの示す聯關よりも或る點に於ては一層豊富な内容が見出され、教は名詞としては訓誨や學問や道德の意味をその他の意味と共に持つてゐるのであるが、動詞としては識らないことを習はせるとか告げ知らせるとかの意味と共に、尙特に、善に導くといふ意味を持つてゐる。テロスとテクネーとの聯關がこの文字に於ても亦明白に示されてゐるといはなければならぬ。育はまた國語をそだつと同様に「萬物育焉」(中庸)といふ如く、生長する、生を遂げる、の如き自動詞の意味と共に、「長我育我」(詩經)といふ如くはぐくみ養つておほきくするといふ他動詞の意味を持つてゐるが、説文には特にまた、子を養つて善をなさしめる、といふ意

味が示されてゐる。ここにパイイスとアゲインとの聯關が明白に現はされてゐることは特に指摘するまでもないであらう。パイダゴギケーから解きひらかれる四つの契機と聯關とは、それ故國語に於てのみならず漢字の教育に於ても亦同様に示されてゐるといはなければならぬ。

尙、今日教育と譯されてゐる近代の英佛語 education, education と獨逸語 Erziehung とについていへば、英佛の言葉はラテン語 educatio から來てゐる、この言葉は動詞 educare (不定法 educare) から來てゐると考へられ、これは語の成素からいへば元來・引き出す・ことであつて、その獨逸語譯を辿れば、引つぱり上げる aufziehen、大きくする grobziehen、などの意味からして教育する erziehen としよ意味をもつて來る。漢字の育には上述の如くもとも grobziehen の意味があつた。ところでこれらの言葉に於ける獨逸語の ziehen は元來生粹の共通ゲルマン語であつて、「特定の方向へ進みます」nach bestimmter Richtung forthewegen (Hyne) じよを意味する。Erziehung に於ける er- は然るに auf- を意味するとすれば、獨逸語としての・教育・は向上的に進ましめることを意味することにならなければならぬ。テロスへの聯關が、そしてまたテクネーの契機が、この言葉に於ても明白に現はれてゐる。他方、同じく教育するといふ意味を結局はもつて來る動詞 educare (不定法 educare) は引つぱり出す herausziehen としよ元來の意味からして導き出す、連れ出す、heraus-, hinaus-führen 等を意味し、ここからして注目すべきことには更に伴れて行く mitnehmen、高く引き上げる emporführen, in die Höhe ziehen 等の意味を現はし、「高く引き上げる」からして educare は educare と同じく aufziehen, grobziehen を意味し、かくしてこの言葉は educare と同様にまた erziehen を意味して來る。educare がこのやうに特に伴れて行くといふ意味を持つことはパイイスを伴ふといふ聯關を特に明白に現はすものとして興味深いことではなければならぬが、上來登場せしめたあらゆる言葉に於てそ

れぞれに特有な立ち入った展開にまで進むことを今ことに避けるとすれば、教育といふ概念、従つてまたそれに對する學問の概念は、洋の東西と時の古今とを問はず、その根本に於て一貫して相通するものを持つてゐることを今や明らかにすることができたといつてよいであらう。それは我々が既にパイダゴギケの分析に於て示すことのできた四つの契機の聯關そのものにほかならないのである。

第二節 教育學の成立の立場

Paedagogica はもともと子供を導くこととして教育であり、パイダゴギケはもともとかくの如きものとしてのパイダゴギアの學問として成立する。ところで、注目しなければならないことには、ここに問題とされてゐるパイイスは特に人間の子供であつて、他の動物のそれではないといふことである。動物については我々は訓練をいふことはできる、併し教育を企てることはできないのである。リンクの編纂に依るカントの『教育學に就て』は、劈頭からしてこのことの注意に依つて教育の對象の限界を示し、そこから考察を展開してゐる。「人間は教育せられなければならない唯一の被造物である。」——これがその劈頭の言葉であつた。そして更に彼は云つてゐる。「人間は教育に依つてのみ人間となることが出来る。彼は教育が彼から作りいだすもの以外の何ものでもない。人間はただ人間に依つてのみ教育されるのである、同じく教育を受けた人間に依つてのみ、——このことは注目されなければならない。」(Kant, *Über Pädagogik*, *Casirens Ausg.* 8, S. 427—429)——我々は實際これらのことを充分注目しなければならぬであらう。何故なら教育學が一つの學問として成立し得べき根本的な立場を、これら

の事が必然的に決定して來なければならぬからである。カントが教育學的考察に當つて劈頭に述べたことは、獨り人間の一切の存在のうちで教育されなければならない唯一のものであるといふことであつた。さうすればこのことは人間を他の一切の存在から區別する本質的な一つの點であるのでなければならぬであらう。教育の必要といふことは人間的存在の本質的規定に基いてゐるのである。教育の必要がこのやうに人間的存在の本質に基くものとなれば、従つてまた教育學の可能性も必然性も、人間的存在の本質に對する理解にその根本的な基礎をもつものといはなければならぬであらう。アントローボスはそもそも如何なる存在であるか。この間に對する答がアントローボギーであるとすれば、教育學は従つてこのやうなものである。併しこの間に對する答がアントローボギーであるべきものである。併しさうすれば教育學は人間學を基礎論として前提し、みづからはその應用的學問として成立すべきであらうか。若しこのやうな聯關が成り立ち得るとするならば、教育學は應用的人間學であることをみづからの學問の本質とするものといはなければならぬであらう。併しかくの如き聯關が許されるとするならば、その人間學は必然的に一つの抽象的人間學であることを免れ得ないといはなければならない。何故なら、一體パイイスを含まない人間的存在といふものが具體的にあるであらうか。若しこの間が肯定を以て答へられることを拒むとするならば、具體的なアントローボギーは本質必然的にパイダゴギアをみづからのうちにもつものといはなければならぬであらう。應用は一般にものの本質を離れ、そのもの自身に立脚して云へばその偶性に屬すると考へられるであらう。さうすれば、パイイスの存在が人間的存在にとつて偶性的であり得ない限り、パイダゴギアはアントローボスの本質的把握そのもののおのづから成立して來るべきものといはなければならぬ。併しそれならばパイダゴギアはアントローボギーの一部分であり、後者を全體としてそのうちから取りいださるべき一個の成素的或は要素的な

存在であるのであらうか。アントロポロギーは併し人間に對するさまざまな部分的理解の組み合わせ的總和として成立すべきことを恐らく肯じはしないであらう。それでは結局バイダゴギアはアントロポロギーのものにほかならないのであらうか。兩者は同一物の異つた名稱以上に區別をもたないといつてよいのであらうか。併しさうも考へることはできない。パイースを含まない人間的存在はあり得ないとしても、パイースを育成し教導することが人間的生命の總てではないからである。兩者の眞實の關係はそれでは如何なるものとして把握さるべきであらうか。——パイースが人間的存在にとつて一つの本質的契機をなすものとすれば、このものを具體化の重心とするやうな人間學、それが恰もバイダゴギアそのものにほかならないと考へられなければならないのではないか。人間的存在の理解は、それが特に人と人との關係を重心として具體化を求めるとき、そこに人間學はおのづから倫理學として成立しなければならないであらうやうに、いまパイースの存在が重心となつて人間的存在が把握されるとき、そこに人間學はその具體的形成をおのづから教育學として成立せしめて來なければならぬであらう。ところで人間に於てはそのパイースは何はさて置き到底ひとり立ちすることのできない存在である。鶏の雛はみづからその殻を内側から破り、教へられることを待たないで餌を漁つて歩くことができる。人間の子供は然るに最初から周到的な養護の下に置かれなければ到底ひとりではその生命を維持することはできない。護られ導かれることは人間の子供にとつてみづからの存在の必然的な制約である。人間に於てはそれ故この制約なくしては子供の存在といふ概念そのものが成立し得ないといはなければならないであらう。子供が在るといふことは我々に於てはそれが護られ導かれて在るといふことを同時に意味するのでなければならない。ひとり見離されてゐる子供、打ち棄てられた子供、それは人間に於ては子供としての存在の缺如態であるにほかならないのである。それ故パイースの存在を重心として把握された人間學とは、他にいま一つの點バイダゴ

ッゴスを必然的な關係項として有するものでなければならぬ。さうすれば人間學がこれら二つの點を云はば焦點とする如き方向にみづからを具體的に形成するとき、そこに教育學が成立するのでなければならない。二つの焦點を本質必然的なものとして持つ楕圓をここに一つの簡単な象徴として想ひ浮べるとしても妨げとはならないであらう。

パイースとバイダゴッゴスを二つの焦點とする人間學、——それが今教育學が立つべき正當な立場であり、特にまたこの學問がみづからの成立の根源性を要求する限り、それは單に正當であるばかりでなく却つて根本的な立場でなければならないとして、併し尙ここに、同様にこの學問の根本性に關して、注意を要求する重要な他の一つの點が見失はれてはならないであらう。それは我々の人間學が何等かの客觀化された人間を對象とする人間學であつてはならないといふことである。嚴密にいへば、人間は客觀化されたとき既に眞實に人間であることはできない。主體性を喪失したものは單なる自然物に過ぎないからである。人間は人間にとつて單なる所與ではなく却つてみづからに課せられたものであり、否、單に課せられたものでなく却つて實にその課題を解決するところの恰もそのものなのである。主體性が見失はれたとき、そこに成立する人間學は人間に關する自然科学的把握ではあり得ても、眞に人間を人間として把握する人間學ではあり得ないのである。それでは人間を主體的に把握するとは何を意味するであらうか。先づ以てそれは人間を自覺性に於て把握することではなければならないであらう。人間はその特有なる本質を自覺性に於てもつてゐる。人間はみづからの在ること、に於てその在ることをみづから知つて居り、その爲すことに於てそれをみづから知つてゐる存在である。人間は純粹なるそして根本的な在り方に於ては、フィヒテが明らかにしたやうに、みづからを知る働きそのものであるともいふべきであらう。自覺の本性は事行であり、それが人間の本質的な在り方であるともいふべきであらう。このやうなものとしての人間のみづからの在り方に對する自己反省、それが本來の意

味に於ける人間學としての哲學的人間學でなければならぬとすれば、かくの如き人間學は従つてまたみづからの本質を自覺的存在論として打ち立てるものといはなければならぬであらう。教育學の學問的立場は、このやうに考へて來れば、それ故に自覺的存在論としての人間學に於て成立するものといはなければならぬであらう。

このことは承認せられなければならない。併し問題は尙殘つてゐる。如何なる自覺に基いてこのやうな自覺的存在論は成立すべきであるのか。思ふ故に我れ存在するデカルト的自覺が人間學の根柢を打ち固めるのであるであらうか。このやうな自覺は併し抽象的であることを免かれないであらう。人間はその具體性に於ては單なる觀念的存在でもなく單なる觀想的存在でもなく、本來身體を持つ精神的存在である。精神的といふとき人々はそれを單に意識的といふことや單に心理的といふことから區別して、一層高き何ものかをそこに意味せしめる。精神とは、何よりも先づ、單なる現實としての現狀との對立に於て一層よき現實のすがた——*das Sein*——を見るやうな心であるであらう。精神にとつてはそれを見ることはおのれ自身を見ることがあり、それを見失ふことはおのれ自身を喪失することである。イデアは然るに現狀との對立に於て見られる一層よき現實の姿であつた。それを眞實に見ることはそれ故それを現實に於て見ることでなくてはならない。精神は併しこのものを直ちに現實に於て見ることはできない。精神の目の前に、それはやがて來らしめらるべき一層よき現實の姿として見られてゐるのである。これを現實に於て見ることを、現狀としての單なる現實が阻んでゐるのである。精神にとつてイデアは未來に屬する。而もイデアは一層よき現實の姿なのである。現實に於てそれは見られなければならない。併しそのためにはそれを阻むところの單なる所與としての現實が排除されて行くのでなければならないであらう。ここに精神は身體を要求するのである。イデアを眞實に見窮めることはこれを現實に於て見定めることであり、そのためには精神は身體を介して見るほかないのである。身體

はイデアが眞實に見られるための精神の缺くべからざる道具であり、かくしてイデアは唯身體的技術的にのみ眞實に見られて行く。單なる精神の見るイデアは具體的な姿の抽象態にほかならない。イデアをこのやうに身體的技術的に見るといふことは併し現實に作ることに於てこれを見るといふことでなければならない。イデアを見るといふことが本來精神がおのれみづからを見ることであり、そしてそこに精神の單なる形式的でなく内容的な自覺が成り立つものとするならば、従つて精神が單に抽象的にでなくどこまでも具體的に自覺するといふことは、イデアを靜觀することに依つてではなくこれを現實に形成的に見ることに依つてであるといはなければならないであらう。人間の存在の具體的な自覺は、單に我れ思ふことに於て成立するのではなく、却つてみづからの眞實のすがたを形成的に見ることに於て成立するのである。人間が本來精神 \parallel 身體的な存在であるかぎり、その自覺の具體性がこのやうに形成的表現性に於て成立するといふことは事柄そのものの本性からして當然でなければならないのである。いまやかくの如くにしてまた人間の具體的な本質は、自覺的な形成的表現的存在であるといふことに於て突きとめることができなければならないであらう。我々の自覺的存在論はかくの如き自覺的存在の自己反省として成立するのでなければならないのである。自覺的形成的表現的存在とは、上述のことからして明白であるやうに、單にその生命の形成的表現が自覺的になされるといふことに盡きるのではない。却つて形成的に自己を表現することに依つてのみ自覺が眞に自覺として成立するやうな存在、従つて若し形成に出でないで精神の單なる内面性に止まる限り自覺そのものが單なる觀念的抽象に止つて現實的具體的にならないやうな存在、——そのやうな存在にほかならないのである。形成的表現が自覺的に行はれるといふことは、自覺が形成的表現に依つてのみ眞に具體的になるといふことの一面を形造るにとどまるのである。この意味に於てそれ故形成的自覺と云ふことが人間の本質的規定をその具體的原理性に於て示すものと云はなければならない。

ところで文化とは、我々が既に見て来たところに依れば、主體が技術性を獲得し、従つてまた技術的にみづから活動して、自己を形成的に實現することにほかならなかつた。それに對する反省として文化の哲學は成立するのであつた。さうすれば教育學がその根本的な立場を形成的自覺的存在そのものの自覺的存在論としての人間學に於て見出すといはるべきであるとするれば、かくの如き立場は即ちまた我々が意味する文化哲學の立場に歸一して來るのでなくてはならないであらう。我々は教育學の成立を、パイスとパイダゴゴスとの二つを焦點とするやうな特殊的方向へ向つての人間學の一つの具體的展開に於て求めて來た。人間學は併しそれが人間の本質的な把握として成立すべき限り、人間を何よりも先づ主體として把へるものとして自覺的存在論であるのでなければならなかつた。ところが身體をもつといふことはまた人間の本質的規定であり、従つて身體から離れて主體を單に精神的存在として把へることは人間の非本質的抽象的な把握であることを免れない。文化哲學とは恰もこの方向へ向つての人間學の具體的展開にほかならないのである。精神的 \parallel 身體的存在として人間を把握するといふことは即ちイデア的 \parallel 技術的としてこれを把握することであり、それは即ち人間を文化的主體として把握することにほかならないのである。人間的存在が併しみづからの存在の本質を文化的主體として自覺するといふことは、ひとり形成的表現的にみづからの生命を實現することに對して要求をもつといふことのみでなく、當然またみづからを文化的主體として *Kultivieren* するといふ要求をも同時にもつといふことと結びついてゐるのでなければならぬであらう。文化的主體としての人間的存在は、それが本來自覺的な存在であるといふこと、即ちみづからが如何に在りまた如何に在るべきかを知るところの存在であるといふことに基いて、みづからの主體性を養ひ育てるといふことを、みづからにとつて本質的且つ必然的な展開として含んでゐなければならぬのである。それは文化的主體がみづからの根源を養ひ育てることとしての自己自身に對する *Kultivieren* にほかな

らないのである。教育とは恰もこのことにほかならぬであらう。文化的存在としての人間的存在はこのやうにして自己自身のうちに教育へ方向を本質的なものとしてもつてゐるのでなくてはならない。パイスとパイダゴゴスとの聯關は、かくしてまた文化的存在としての人間的存在そのものうちから、内面的必然的に展開されて來なくてはならないのである。このやうに見て來れば、それ故文化の哲學と人間學とは本來別のものではなく、人間的存在の精神 \parallel 身體的性格は人間學を必然的に文化の哲學へ展開せしめ、文化の哲學はまた、文化的主體が單なる自然的存在ではなく本來自覺的な存在であることに基いてみづからの主體性を涵養し陶冶するといふ方向を本質的にもたなければならぬといふところからして、必然的に教育の根本的理解としての教育の哲學へとみづからを展開しなければならぬのである。人間學の展開としての教育學はこのやうにしてまた文化哲學の展開として成立して來るのでなければならぬであらう。

それにも拘らず人間學と文化哲學とが二つのものの如くに今日立ち現はれるといふことは、人間的存在に對する把握の抽象性或は偏倚性に恐らく基くものでなければならぬであらう。例へば哲學的人間學を提唱したマクス・シェーラーは人間の固有の本質をその精神性に於て把握しようとして企てる (*Die Stellung des Menschen im Kosmos*)。彼に依れば例へば人間の本質を工作性に於て把へること即ちホモ・ファールベルとして人間を把握することも、尙また例へばこれを理性的として即ちホモ・サピエンスとして把握することも、共に人間の固有の本質を突き止めることにはならない。何故なら工作性は他の動物に於ても明白に觀察されるところであり、また理知的な働きも同様に高等な動物には充分看取されるといはなければならぬからである。黒猩猩と發明家エディソンの間には唯知力の差があるに過ぎない。工作性も理知性も人間にのみ固有なものであるのではなく、却つて人間はこれらの能力と共に他の生物が持つ一切の性質を具備して居り、従つてこの視點からして人間の固有の

本質を把握することは不可能でなければならない。ただ精神、——これのみは人間に固有であつて、ここに人間の眞實の本質がある。シェーラーはこのやうに考へる。精神性を人間に固有なる契機として擧示するといふこと、このことはもとより承認せられなければならないであらう。彼の人間學はかくして特に精神の人間學でなければならなかつた。諸他の能力に於て人間は他の生物と本質的には共通であり唯その働きの差に於て區別されるものであるに過ぎなかつた。併し我々が注意しなければならないことは、このやうに諸々の能力を枚舉的に取りいだして比較することに依つて人間の固有性を云はば差額として見出して來る遣り方の當否でなければならないであらう。精神の契機が擧げられたことは正しいことではなければならない。またこれと共に諸他の能力を具備するものとして人間の全體の把握を彼が企てようといふことも正當でなければならないであらう。併し一層重要なことは契機の分析的抽出ではなくして、それらの聯關の特有な仕方を把握することであるのでなかつたであらうか。人間に固有なる本質の具體的な把握は單に精神性の契機を取上げることによつて可能であるのではないであらう。恐らく最も重大なことは、彼の考察に於て、精神と工作性との特有な聯關がその特有な聯關性そのものに於て見失はれてゐることである。イデア的であること、イデアに對して志向的であることは、まつたく人間に固有な事柄であるであらう。併しイデアに對するこの志向性が、工作性と離れては人間に於て成立することはできないのである。工作性が他の動物に於ても認められるといふ點に重點が置かるべきではなくて、精神的であることが工作性と切り離しては成立し得ないのであること、イデアは技術を介して形成的に見られて行くほかに見ることができないのであること、人間がみづから具體的に自覺し従つてこの意味に於て人間が本來的に人間であることがこの形成性を離れては不可能なのであること、従つて工作性そのものが人間に於ては他の動物に於けるとは全然質的にその意味を異にしてゐて人間に固有な主體的契機をなしてゐるものには

かならないこと、——これらの點に洞察すべき重要性があるべきではなかつたのであらうか。併しかく考へられたとき、工作性は文化的主體の本質的な契機となり、かくして人間學は特に精神の人間學ではなくして、却つてみづから文化の哲學としての人間學にまで展開しなければならなかつたであらう。人間は文化を形成するものとして初めて眞實に人間であるのである。——ところでこれに對し、文化に對する哲學的反省は今日主として形成されたものとしての文化にさし向けられて來てゐる。文化のノエマ的研究、その客體的考察の方向に、反省の重心が偏倚性を示してゐるのである。新カント學派の人々が文化の問題を取り上げたとき、問題の重心は如何にして文化が認識せられ得るか、如何にして文化科學が成立し得るかに在つた。そしてこれに聯關して超個人的な文化價値の闡明が、經驗成立の根柢にアプリアを分析しだすといふ意味に於て、先驗哲學的方法の下に熱心に企てられた。ディルタイの研究したところも亦専ら歴史的生命が如何にして了解し得られるかに集注され、精神科學の成立の可能性に關する認識問題が考察の重心であつた。ハンス・フライヤーの文化哲學的考察も亦客觀的精神の構造の分析にその重心が置かれてゐることは前章に於ても注意して來た如くである。併し文化が人間の主體の形成的な表現である限り、文化の考察は、固よりその形成の面を離れることができないと同時に、そこからして一層深くその形成作用の考察へ、更に一層その根柢へ徹するものとして形成的主體の把握へ、當然進んで行かなければならぬであらう。そのとき文化の考察は遂に人間とは何であるかの問題に當面して來なければならぬ。文化哲學はその主體性の契機の方向に於て人間の本質の問題をその究明すべき本質的問題の一つとして擔つてゐるのである。そこに文化哲學に於ける人間學的究明の課題が成立する。そしてそのとき人間の本性に對する理解は必ずこのものが教育を必要とする存在であるといふ理解に進んで行かなければならないであらう。——再び我々はカントの言葉を想ひ起すことができる。人間は教育せられなければならない唯一の

被造物であつた。そしてかく云つたカントは人間を單に教智的なものとして扱へたのではなく、また單に工的なものとして扱へたのでもなかつた。彼は人間を目的自體であると同時に技術的なものとして、そしてかくの如き聯關に於て人間を實に窮極目的として扱へたのであつた。人間は彼に於ては精神性と工性との綜合であり、そしてそこに彼に於ける文化の概念が成立したのであつた。何程の展開をもそこから示さなかつたとはいへ、彼はものの具體的把握に於ける古典的な深さと均衡を示してゐたといふことができるであらう。

第三節 自覺的個體

教育とは何であるかに就てさまざま考察が廻らし進められるにしても、兎に角、パイダゴッゴスがパイイスを或る目的に向つて技術的に導き育てて行くといふ聯關、——この聯關は教育といふ事柄を成り立たしめる根本的聯關として決して見失はれてはならないことを我々は既に注意して來た。ここから更に進んで行かなければならない。導くといふことは一體如何にして可能なのであるか。何よりも先づ第一にそこには、目的、共通性が成立してゐるのでなければならぬ。何故なら兩者の目ざすところが同一であり従つて兩者に共通するといふことがないならば、兩者の進む方向は別々となり、そこに導くといふ聯關の成立しやうはないからである。併し同時にまたパイイスとパイダゴッゴスとはテロスのこの共通性の下に於て、それにも拘らず互に異つた存在であるのではなくてはならない。さうでないなら兩者は同じ道を行く道づれとして、ともだちとして、ならび行くことはできるにしても、導かれるものと導くものといふ聯關にはいることはできないからである。兩者はそれでは如

何に異なることに依つてかくの如き聯關にはいることができるのであらうか、またテロスの共通性とは如何にして成立し何を意味するであらうか。まとめていへば、いま導く技術といふ點は暫く措くとして、共通のテロスの下に於けるパイイスとパイダゴッゴスとの聯關といふことを視野の中心に置いて人間の存在の構造を分析して行くことが、差し當つての我々の問題でなければならぬのである。

パイイスとパイダゴッゴスとは如何に異つた存在であるのか。この問題は併しその根柢に一層普遍的な問題として、一體相異なる人間とは、一般に如何なる原理に基いて成立し存在するかの間を前提してゐるといふことができるであらう。我々は寧ろ、遙か後に考察さるべき事柄への準備をも顧慮しつつ、個別的なものの存在に關するこのやうな根本的且つ普遍的な原理の闡明から出發を試みたいと思ふ。

個別的なものとは何であるか。それが個々の物として個物であつても、個々の主體として個體であつても、おしなべて個別的なものはそれぞれ固有な性質を持つたもの、この意味に於てそれぞれ個性を持つたものでなければならぬであらう。個性的といふことは併し一般に如何にして成立し得るのであらうか。個性的なものは總て獨特的なものといはるべき存在であらう。さうすれば何よりも先づかかるものは單獨に成立するものでなければならぬであらうか。併し單獨といふことは他との聯關を持たないこと、この意味に於てそれは絶對的孤立的なものとして唯みづからにのみ直接的に關係しみづからに即してのみ存在するものでなくてはならないであらう。他との關係を全然斷ち切られたかくの如きものが併し如何にして一つの固有な性格を擔ふことができるであらうか。極めて卓越した個性を持つたものは獨特なものであり、比ぶべくもなきもの、比類なきものであるであらう。併し若しこの時その比類なきが一切の比較の可能性を絶してゐること、従つて比較の領域そのものにはい

らないといふことを意味するとしたならば、一體このものは何に對して比ひもなくよきものであり得るのであらうか。何ものにも對しないものに向つては比ひなしといふことそのことが成り立つべき餘地を持たないのである。比ひなしといふことは唯比較の領域に於てのみいはれ得る事柄であるのでなくてはならない。この領域を離れて文字通り單獨である時、ものは一切比べらるべき聯關から離れ、従つて比ひなきよきをも、のみならず一切の個性的なるものそのものを、完全に失はなければならぬであらう。個別的なるものは、單獨に於てではなく、ただ他の個別的なるものに對してのみ初めて自己自身を個別的なものであることができるのである。個別的なるものは個別的なるものを媒介することに依つて初めてみづから個別的であることができるのである。而もいふまでもなくこのとき一つのものは他のものとは違つてをり、他のものではないのである。さうすれば兩者を媒介する原理は否定であるのでなくてはならないであらう。否定を媒介原理として一つのもは他に對立し、この他を更に否定することに依つてみづから歸るのである。個物はかくして二重の否定に依つて初めてみづから肯定する。ここに初めてこのものは一つの個性的存在として成立し得るのである。一つのもはそれ故、即自性に於てではなく、このやうにみづから否定的に媒介することに依つて初めて一つの個別的存在であり得るといはなければならぬ。否定を媒介として初めてみづから肯定し得る存在、かくの如きものが本來個別的な存在なのである。

併しこれだけで以て個別的なものの存在は充分に可能であらうか。比ひなきものは却つて比べられべきものであり、一般に個性的なるものは他と並べ比べられる聯關に依つて初めて個性的なものであり得るのでなければならなかつた。ものを並べ比べるといふことは併しこれを比べ合はすといふことであり、このことは並べらるべき場所を、比べ合はすことを可能ならしめる共通の場所を、その根柢に前提してゐるといはなければならぬであらう。かくの如き共通の場所とは併し何であら

うか。先づ第一に、それはそれぞれの個性的なる存在に對して共通なるものとして、普遍的なるものでなければならぬであらう。普遍性がこのものの性格でなければならぬ。併しそれが個性的なるものの單なる特殊的偶性に對する普遍であるのではなく、個性的存在を恰もかかるものとして可能ならしめる普遍である限り、この共通なるものは第二にこのものの本質を成す普遍であるのでなければならぬであらう。何故なら今の場合個々のものはこの普遍に與り、これを分ち有つ限り、個性的存在であり得るのであつて、従つてこの普遍から離れることはこのものの自己喪失を意味するにほかならぬからである。普遍はこの意味に於て本質的普遍であるのでなければならぬ。併し個別的なるものはどこまでもこの普遍から離れ得ないのであらうか。離れ得ないといふことが普遍のうちに個別的存在が没入してそのうちに吞了されるといふことであるならば、このものは普遍のうちにかき消えて個々の存在としての跡かたをのこすこともできないであらう、たとへば水のうちに氷片が融けて消え去る如く。判斷論的にも個物は主語となつて述語とならないものといはれるやうに、個別的存在は普遍のうちに解消しつくすことのできないもの、この意味に於て却つて普遍から離れてゐるものであるのではなくてはならない。個別的存在は普遍から離れることはできない、而も離れてゐなくてはならないのである。離と不離とが同時に成立しなければならぬこのやうな關係は一體如何なるものとして把握せらるべきであらうか。何よりも先づ個別的なるものと本質的普遍との間には單なる連續が成立し得ないのである。兩者の間には、前に個と個との間に否定が媒介原理として働かなければならなかつたやうに、ここでも亦同様に、而も同じく二重性に於て、否定が媒介者として立つのでなければならぬ。個物は普遍でなく、而もこのものをみづからの本質性として、この離を更に否定しつつ、そこへつながるのでなければならぬのである。個物と普遍とはここではかくの如く否定を原理とする非連續の連續として聯關し、離と不離とはかかる聯關を成立せしめるものとして互に

相即し、ここに初めて個物は成立するのである。

すべて個別的なるものはこのやうに一方みづからを他の個と否定的に媒介すると共にまた同時に他方みづからを否定的に普遍と媒介し、これに依つて初めてそれは個性的な存在として成立することができるのである。併し一層追求するならば、これら二つの媒介——個的媒介と普遍的媒介とは、單に方向を異にする二つの媒介であるのではなく、却つてまた互に媒介し合ふことに依つて一つの具體的な媒介的構造を形造ることが明らかとならなければならないであらう。何故なら上の分析からして既に明らかであるやうに、個的媒介はみづからとはその意味を異にする普遍的媒介に依つて初めて可能であり、逆に普遍的媒介は個的媒介に依る個性的な存在に於て初めて個に對する本質的普遍即ち個の本質的普遍といふみづからの意味を現實に獲得することができるのであるからである。普遍的媒介に依つて個別的な存在は初めて自己の本質的内容を得ることができ、個的媒介に依る個別的な存在に於て本質的普遍は初めて單なる抽象性と可能性とを去つて具體的現實的に個の本質的普遍であることを得るのである。それ故に兩媒介そのものかゝの如き相互媒介に依つて、初めて一つの個性的な存在は恰もかかるものとして成立するのである、といはなければならない。個的媒介即普遍的媒介、普遍的媒介即個的媒介として兩者が異つたままに一つになつた具體的綜合的聯關、それが即ち個性的な存在を個性的な存在にらしめる原理にほかならないのである。そしてかくの如き全體的な媒介的聯關を可能ならしめる根本的原理は、明らかであるやうに、否定の原理以外の何ものでもあり得ない。個的媒介に於ても、普遍的媒介に於ても、兩者の相互媒介に於ても、常に一貫して否定が媒介原理として働いてゐるのである。媒介原理はそれに依つて媒介される個別的な存在に對して普遍的でなければならないとすれば、このやうな媒介原理はそれ故に否定的普遍或は否定的一般者と呼ばれて適當でなければならないであらう。個別的な存在に立脚していへば、それ故にまたすべて個別的なもの

は否定的自己媒介的存在であるといはなければならないであらう。否定的媒介といふことが辨證法的なものの性格であるといはるべきならば、それ故にまた上の如き否定的普遍は辨證法的普遍であり、すべて個別的なものはまた辨證法的な存在であるといはれてよいであらう。そこでは一切の契機は唯非連續的にのみ連續する。——このやうに分析することができる。かくの如き否定的普遍の一層深い考察に關しては併し、今はこの程度にとどめて、一切を後章にゆづらなければならない。

さて以上のやうな構造聯關は併しそこに於てすべての個別的なるものが成立する原理ではあつても、尙未だ特に個體即ち個個の主體の存在の原理であるといふことはできないであらう。個物は成る程上の如き原理に依つて個物として成立することができるであらう。個體も個別的なものである限りかくの如き原理を離れることはできないであらう。併し單にかかる原理に基いて成立するなら、それは單に個物であつて、個體であることはできない。個體の本質的性格は然るにその自覺性に在つた。個體が個體として存在するといふことはそれ故上の如き構造聯關そのものが個體に依つて自覺的となるといふことであるのでなくてはならないであらう。そしてその自覺は先づ以て直接なる生に於ける體驗として成立して來るのでなければならない。上の如き構造聯關は先づ以て直接的に生きられるのである。ここに人間の自覺的存在性がある。人間はこのやうにみづからの存在を自覺的に生きる存在である點に於て他の存在から本質的に區別される。ところで人間が自覺的存在であるといふとき、その自覺性は上の如き直接的生體驗として成立する限りに於ては、尙不徹底であるといはなければならない。何故なら、自覺的存在が眞に自覺的存在であるべきならば、それは單に直接的實踐的に自己の存在の原理を生きるばかりでなく、同時にかくの如き實踐的生そのものに對する反省的自覺をもつものでなければならないからである。ここにみづからの存在の原理に對する理論的自覺が成立する。自覺的存在としての人間は、その自覺性の故に、みづからの存在に對する理論的把握として自覺的

存在論をその哲學的反省の側に於て持たなければならぬのである。人間は自己の存在の原理を自覺的に生き且つ持つ存在といふことができる。自己の存在に對する哲學的反省を持つといふことはそれ故人間にとつて單に偶然なこと或は冗漫なことであるのではない。世界觀や人生觀を持つといふことは、人間が無くても済ますことのできる附加物を携へるといふことではなく、却つて人間的存在の本質的規定に屬するのである。實際正常なる人間として何等の意味に於ても世界觀や人生觀を持たない人間は存在しないといふことができるであらう。日常人々が「世間といふものは……」とその感想を語るとき、また「人間といふものは……」とその述懐を漏らすとき、彼等は既に世界觀や人生觀の方向へ立ちいでてゐるのである。學としての哲學も結局この方向の徹底的追究にほかならないのである。とは云へ、自覺そのものに本來二つあるのではない。若しさうであるならば人間は二つの自我を持つ自己分裂者であるのでなくてはならないであらう。直接的生に於ける自覺とその反省としての自覺とは唯一なる自覺のそれぞれの面或は方向であるにほかならない。兩者綜合的に相俟つて初めて具體的な自覺は成立するのである。直接的實踐的な自覺に依つて反省的自覺は内容的に媒介され、逆にまた後者に依つて前者が媒介されることに依つて實踐的態度は確固不動の人生觀に基いて裏づけられ、かくして初めて確信ある生活態度は成立することができるのである。

自覺性に於て單なる個物から本質的に區別さるべき個體は、上述のごとく、恰もその自覺性の故に、みづからの存在の原理を先づ以て直接の生に於て自意識的に生きるものでなければならぬ。ところでその原理は否定的媒介であり、そしてそれは互に媒介し合ふところの相反する二つの方向として、即ち個體的媒介と普遍的媒介として、成立した。すべて個別的なる存在はかかる原理に依つて否定的に自己を媒介するものとして成り立つのでなければならなかつた。個體が自覺的存在であるといふこ

とはそれ故それが自覺的な否定的自己媒介者であるといふことにほかならず、個體的媒介と普遍的媒介とは個體の側からいへばこのやうな自覺的否定的自己媒介の二つの方向でなければならぬのである。それでは個體的媒介が自覺的に生きられるとは何を意味するであらうか。——それは個體と個體との辨證法的媒介即ち兩者の非連續的連續性が自覺的となることにほかならず、そこに成立するものは即ち我と汝との意識にほかならないのである。これに對し普遍的媒介が自覺的となるとき、これは個別的存在とそれの本質的普遍との間の非連續的連續の自覺として自由の意識となる。否定的自己媒介的に自己の本質的普遍に向つて聯關する個體は、先づ以てその否定性を本質的普遍からの獨立として、そこからの解放といふ意味に於て自由として、自覺する。個體は、否定性に依つてその本質的普遍に對立するものとして、先づ以てこれに對する否定の自由即ち叛逆の自由を持つものとして自己の獨立的存在性を意識しなければならぬのである。併しこのやうな獨立と自由とに止まる限り、個體は一つの個性的存在として自己を在らしめるところのみづからの本質的普遍から遊離してゐるものとして、自己喪失に陥つてゐる單なる空しき自覺的個的存在である以上に出づることにはできない。然るにこの自己喪失の故に個體は本質必然的に自己回復の方向へ出なければならぬ。それは、明白であるやうに、ただ否定の否定としてのみ可能であることではなければならない。本質的普遍に對する否定の否定は併し、これに對する絕對的肯定として叛逆の自由に對する克服であるにほかならない。個體はこのやうに二重の否定を構造的聯關として本質的普遍につらなるのである。第一の否定としての非連續は第二の否定に依つて連續性を獲得する。本質的普遍の側からいへば、第一の否定は普遍の自己疎外としての個體の成立であり、第二の否定はそれに對する回收としての自己充實にほかならないであらう。個體はこのやうに二重の否定性を契機として成立する自由の主體としてその本質的普遍に向つて自覺的に聯關するのである。そしてこのとき本質的普遍は個體に對して價值として自覺せ

られて來なければなくなるのである。自由を介して自己の本質的普遍に對することのできるものにとつて初めてこのものは價值として、即ち實現に値するもの、實現さるべきものとして、個體の前に立つのである。個體にとつてはこれを否定し實現しないで置くこともできる。併しさうすることは個體の自己喪失にほかならない。個體はそれ故みづからの存在の原理に従つてこれを肯定し實現しなければならなくなる。本質的普遍の實現はこのやうにして個體に對して課せられたもの負はされたものとなり、かくして實現に對して個體は當爲を體驗する。自由なる主體は價值に對するみづからの關係を當爲の意識として生きなければならぬのである。價值はこのとき實現に値するよきものとして廣義に於て善であり、従つて第一の否定はこれに對する叛逆として惡への自由となり、この消極的自由を轉回の媒介契機として成立する第二の否定は價值に對する絶對的肯定として善への積極的自由となる。ここに自由の實踐的性格が成立する。それは惡への自由を否定的媒介として初めて成立するのであつて、この自由を敢て否定して自己の本質的普遍に回歸するところに初めて善の自覺的實現が可能となるのである。叛逆の自由を否定的媒介契機として有しないものにとつて善を自覺的に實現するといふことは不可能でなければならぬ。非連續的連續に於て自己の本質的普遍に結びつく個體の具體的自覺は、このやうにして實踐的自由の主體としての自覺に於て成立するのである。個體は一つの迂回的存在である。自覺的存在としての個體は自己の根源である本質の否定面を迂回することによつて初めてその自覺性を、價值の實現を使命づけられたものとして、具體的にするのである。否定面の迂回、——それは實に善の自覺的實踐者にとつて避くべからざる道なのである。それを缺くところでは一切の生活活動は、その内容の如何に拘らず、常に唯本能と衝動との形態を取る以上にいへることはできないであらう。目醒めた生は唯この否定面の迂回に依つてのみ可能となる。ここに併し人間的存在の悲劇的性格が看取せられなければならない。善の自覺的實現に使命づけられたものは、

恰もこの使命の故に常に惡への岐路に立たなければならないのである。單に岐路に立つばかりでなく、屢人間は踏み迷はなければならない。迷を通して却つて正しい道の高さを初めて切實に知るのが人間である。後悔の苦盃が常に人間を待つてゐる。後悔の可能そのものが、それを感じる主體の實踐的自由を裏から覗かせてゐるのである。後悔を自由の反證者とする人間は従つて屢苦盃の底から善を仰ぎ見なければならぬ。人間は悲壯な存在であるといはなければならない。「ファウスト」の神は、メフィストを、——この否定の精神を、地上に生きてゐる限りのファウストに伴侶として送らなければならなかつた。「努力する間は人間は迷ふものである。」——かく云つた神は、「善き人間は闇い衝動に驅られてゐても正しい道を忘れない」ことを見抜いてゐた。ファウストの魂には「原泉」Urquellがある。否定を媒介として人間はその原泉につながつてゐるのである。衝動の闇の底にも人はこの原泉を聞く。ソクラテスはダイモニオンの聲としてそれを聞いた。カントは「尊敬の感情」を通してこの原泉を仰いだ。いづれに於ても否定を通してこのものに個體はつながつてゐるのである。「無上命法」が諫止者として消極的に現はれたとき、恐らくそれがダイモニオンであつたであらう。原泉は、それが原泉である限り、人間の本質的生命の本として、個體の底からバトスを伴つて湧き起つて來なければならぬ。この限り價值に目醒めることは生命の内在的な動きであり、善への要求は深い衝動的なバトスとして生きられるであらう。而も人間が自覺的存在である限り、否定的自己媒介者として否定性を以て價值につながり、そこからして價值は個體を超越したものととしてその高さに於て仰がれるのである。深さが同時に高さであり、内在が即ち超越であるといふこと、そこに自覺的存在がその本質的普遍に目醒める特有な仕方があるのである。當爲の體驗や良心の呼び聲は恰もここに現はれるのである。

普遍的媒介を自覺するものとして個體はこのやうに實踐的自由の主體としてみづからを自覺する。ところで普遍的媒介は個

的媒介と互に媒介し自己同一的相即を成すものでなければならなかつた。このことは實踐的自由の主體として價值を實現することが我と汝との相互媒介の動的交渉に於て本來的に可能となり、また逆に我と汝とのこの動的聯關が、この二契機の交渉を可能ならしめるところの従つて兩者に共通であり普遍的であるところの價值を根柢として初めて本來的に可能であることを、意味するものにほかならないでなければならぬであらう。個別的存在を然るに我々は普遍に對立するものとしての單なる個的存在としては考へて來なかつた。最初からして我々はこれを單に個的存在に止まらず同時にそれぞれ個性的なものと特有なもの獨特なものとして把握し、そしてそこから分析を出發せしめたのであつた。従つて我と汝といふとき我々はそこに單なる個體を理解することはできない、個體がそれに本質的である價值實現を使命づけられた實踐的自由の主體であるとき、そこに人格が成立するといはなければならぬであらう。併しその人格は我々に於ては、カントの人格の概念に於てのやうにおしなべて單に目的自體として抽象的に把握されるものとは異つて、最初からして同時に個性的な自覺的存在でなければならぬのである。我々がその規定と聯關との把握を求めてゐるバイースとバイダゴッゴスとも恐らくかくの如き個性的主體のそれぞれとして成立して來るのでなければならぬのではないであらうか。のみならず個體の存在の仕方が一般に上の如く價值の實現を背負はされた我と汝との動的交渉に於てあるとするならば、個體は、現實となるべくして未だ現實とならないものにつながる存在、従つて未來を志向する存在として時間性をその在り方の本性に屬せしめ、また我と汝との相互媒介に於て従つて同時存在性に於て在るものとして空間性を本來的な在り方とし、ここからして個體は恐らく本來的に一つの歴史的社會的性格を持つものでなければならぬのではないであらうか。これらの問題は次の節がその解明に従事しなければならぬであらう。

第四節 人類文化の立場に於ける教育

自覺的な個體をこのやうにして我々はそれ自身根源的に個性的なものとして把握する。ところでその積極的、具體的な自覺性は、價值の實現を使命づけられたものとしての實踐的自由の主體としてみづから把握することに依つて、成り立つのでなければならなかつた。併しさうすれば一層具體的な自覺は價值の實現そのものに即して成立するものであるでなければならぬであらう。技術的身體を有する主體の形成的表現活動そのものに即して、即ち文化的活動そのものに即して、初めて個體の自覺性はその具體性に徹するものといはなければならぬ。既述の如くそこに自覺的な形成的表現的存在の自覺性が成立するのである。而も立ち入つた分析をこの方向に向つて進めるには尙我々は適當な場所に到達してゐないのである。恐らく文章が改めてこの問題を取り上げるであらう。今は却つて前節に於て價值といはれたものの追究を一層立ち入つて進めて行かなければならぬ。

このやうな價值は自覺的な表現的生命としての人間が特に目ざすところのものとして、特に人間的生命にとつて實現の本質的な目標を成すものでなければならぬであらう。かかる意味に於てそれは人間の活動の本質的な目的であり、個體に對して常に規範的な意味をもつものといはなければならぬ。本來生命は意志的であり、それはみづからを發展し充實せしめることを内から根源的に要求する。日常生活に於て意識される諸多の要求や目的もこのやうな生命の要求の日常的な現はれにほかならないのである。ところで幾らかの反省に依つても明らかになるやうに、これらの日常的な要求や目的は一層高次で一層本質的な目的に統一されて行く方向をもつてゐる。口を嗽ぎ面を洗ふといふことも衛生一般の目的に攝收され統一されて行き、衛

生は更に一層高次の目的に統一されるといふ如くに。いふまでもなく數限りもなき目的の多様に對してその體系的統一の完成を企てるといふことは何人にとつても不可能なことではなければならぬであらう。にも拘らずそれは明かに體系の可能性を示してゐる。さうすればこのやうな體系的方向は漸次一層普遍的な目的或は價值への溯及を指し示してゐるものといはなければならぬであらう。例へば建築美や彫刻美は一層普遍的な造形藝術的價值に統一されて行くやうに。そしてかかる方向の窮極に於て古來人々に依つて指し示されてゐるものは即ち眞と善と美となのである。知と意志と感情とはこれらを志向する精神作用であり、學問と道德と藝術とはそこから生まれるものとしてそれぞれ文化的所産であり、近代人はかくして眞善美を文化價値と呼んでゐる。そのとき美のさまざまな形態や學問のさまざまな部類は道德的善の種々相と共にこれらの根本的普遍的價值のさまざまな特殊の限定にほかならない。ところで價値の統一がこのやうに層一層普遍的なる方向へ進むものとすれば、それは限定的なものが一層普遍的な限定的なものへ溯及することを意味し、さうすれば眞善美そのものがかくの如くそれぞれ區別されるべきものとして限定的である限り、それらを超えて一層普遍的なものが眞に窮極的なものとして求められるのでなければならぬであらう。かかるものは如何なる特性のものであるであらうか。それは一切の價値的限定を自己限定とするところの、従つてそれ自身は一切のこのやうな限定を超えたところの普遍であるのでなければならぬであらう。いま、限定されたものを一般に有であるといふならば、従つてこれを超えた最窮極の普遍はこの意味に於て有を超えたものとしてそれ自身全く限定すべからざる無であるといはなければならぬであらう。併し價値關心的な文化的意志の目ざすテロスの方向の窮極に於て見られるものである限り、このものはノエマ的な無として、その限り客觀的な意味の無であるのでなければならぬ。このものはかかる意味に於て客觀的無として一切の有的限定を、従つて眞善美をも、超えるものといはなければならぬ。それは

それ故有の單なる普遍化的擴大であることはできない。かかるものであるならばそれは尙どこまでも限定をもつたものであるのほかはない。一切の限定を超えるといふことは、それ故そこに有から脱却するところの一つの飛躍があることを意味するのではなくてはならない。眞善美に對して従つてそれは超越的な意味をもつたものでなければならぬ。ここに一つの宗教的なるもの、聖なるものの成立すべき立場がある。そして文化はこの超越的なものとの聯關に於て見られるとき、その象徴としての意味を擔つて來なければならぬであらう。眞の象徴は併し尙かかる客觀的無の立場に於て成立するといはれず、このことの考察は第四章にゆづられなければならないが、兎も角ここに一つの象徴的立場が開かれて來るとは承認されなくてはならないであらう。本來眞善美の限定の根源的根柢に在るものを、それにも拘らず單に眞善美の側から仰ぎ見ることに依つて、これを單に眞善美に對する超越的性格に於てのみ把握するとき、このものは従つて單なる無内容的超越として把握されて來なければならぬ。例へばヴィンデルバントの「聖なるもの」(Das Heilige, Paludien II) は恰もかかる聯關に於て成立する一つの文化宗教の立場であつたといふことができるであらう。これに對して、無が文化價値の限定の根源的な根柢として、従つてそれらの價値がそこからの限定として、見られるとき、無は一切の有的限定を内に可能的として含む最具體的普遍或は寧ろ超具體的普遍ともいふべき内容的充實に於て成立するであらう。かかる立場に於て無を、眞善美を志向する知と意志と感情との一層深き云はば未分の基體的方向に向つて、内在的に求めて行つたのはナトルプであつたであらう。彼はそこに最も根源的なものとしての感情を提唱し、そしてそこに宗教の場所を開く (Religion innerhalb der Grenzen der Humanität)。これに對し、同じ立場に於て、併し逆の方向に無を價値的超越性の側に求めたのはフイヒテであつたといふことができる。殊にその初期の立場は、かくの如き聯關に於て成立したといふことができる。これらの立場はヴィンデルバントの如く有から

これを否定的に超えて無が見られたのでなく、却つて無から下つて（たとひナトルブとフィヒテとの場合の如くこの方向は却つて逆であつたにしても）その自己限定として有が見られたために、その際飛躍性は見失はれ、従つて文化は直ちに神の現はれとして前述の如き文化の象徴性も見失はれ、文化を直ちに絶對的生とするやうな一つの文化宗教の立場が提出されたと考へることができる。

フィヒテはカントの三つの批判書が唯一の原理から體系的に展開されるといふ嚴重な學問性に缺けてゐることをその缺陷として指摘し、彼みづからは自我の自己定立としての自覺を哲學の最高唯一の原理としてそこから理論哲學と實踐哲學との體系的展開を企てた。自我の本性は、よく知られてゐるやうに、イエーナ時代のフィヒテにとつては「事行」*Tathandlung*であり、それは自我に於てはそれが在るといふこととそれが働く、即ち自己を定立するといふことは同一であり、従つて働く者が實體的に先づ存在してそこから自己定立即ち働きが起るのでなく、自己を定立する働きそのものが即ち自我の存在にほかならないことを意味する。自我の自己定立は然るに自覺にほかならない。さうすればフィヒテの自我は在と行と知との同一をその本性とするものといはなければならぬであらう。純粹自我はこのやうな意味に於て事行であり、そしていまやこのものに哲學的體系の最高の原理性が與へられる。自我の自己定立は自覺である。自覺といふことは併し自己が自己を知ることであり、従つてそこには自己が自己を・かへりみる・といふこと即ち直接なる自己を自己みづからがひるがへつてみるといふことがあるのでなければならぬ。自覺はそれゆゑ自己定立とこれをひるがへりみるといふこととから、即ち相反する二つの方向を契機として、成立する。その自己定立の契機は自我の絶對的自己肯定であつて、『全知識學の基礎』に於ける第一根本命題は自覺のこの契機に基いて成立する。これに對し、みづからを省るといふ他の契機は直接的定立の方向の逆轉であり折れ返しであつて、従つてそれは自己肯定の逆方向として自己否定の方向であるのでなくてはならない。自我は本來自己否定性をみづからの一つ

の原理として持つのである。この方向は然るに非我を定立することと本質的に結びついてゐるのでなければならぬ。かくして彼の第二根本命題は自覺に於ける自己否定性ととの聯關に於けるその根源的な非我定立性に於て成立する。ところでこれら二つの定立は明白に矛盾でなければならぬ。自我の本性である統一が破滅しないためには、それ故矛盾はおのづから解決を要求する。フィヒテは「制限」の概念に依つてこの矛盾を切り抜け、自我は自己の内に自我と非我とを互に制限するものとして定立する、と考へる。ここに彼の第三根本命題が成立する。これら三つを根本命題として、彼の哲學體系は特にその綜合命題である第三根本命題から展開されて來るのである。第三根本命題は明白に先行二命題の示す矛盾の綜合にほかならず、それ故自我は自己否定に依る自己矛盾を媒介として具體的綜合的な自覺を形造るものといはなければならぬであらう。第三根本命題はこのやうにして、事柄の本性上既に明白でなければならぬやうに、内に動的な對立、——自我の絶對的自己定立とそれの否定との對立を現實的なものとして含み、同時にこの現實性の反面にただちに自我に於ける非我克服の理念即ち自我の絶對的自己定立の完遂の理念を當爲として含むといはなければならぬ。このやうな構造聯關の故に、自我が非我に遭遇する恰もその點に於て一方自我は折れ返つて現實の状態を認識する理論的性格を持つこととなり、他方同時に自我はこの同じ點に於て非我の障壁を乗り越えてこれを克服しようといふ實踐的性格を擔つて來る。第三根本命題に於ける自我の構造聯關からしてこのやうにして理論哲學と實踐哲學とが、共に自己否定を媒介とする自己定立といふ自覺そのものの本性に基いて、展開されることになるのである。かくの如くに見て來れば、絶對的自己定立といふ第一根本命題の絶對的自我は、明白であるやうに、單に認識的統一を本性とするカントの純粹統覺であるのではなくて、却つて理論的なものを媒介的に超えて成立する實踐的なもの、その可能の根柢に置かれた理念として、本來實踐的性格に於て成立するものといはなければならぬであらう。非我に

障物的に突き當る自我は、もともとそれがみづからの完全なる自己定立即ち第一根本命題の絶對的自己定立を志すが故に、この障物的現状、——自我の外なる存在の現状を「手引きとして」nach Anleitung、即ち客觀的な媒介として、これに即してみづからを自己限定的に形成し、そこに即ち主觀的なもの観念的なものとしての目的の定立がさまざまな理想として實踐的意義に於て成立するのである。フィヒテに於ける絶對的自我或は純粹自我はそれ故理論的認識を媒介としてこれに即應的に自己を限定する實踐的自我の最深の根柢を形造る契機としての實踐的理念であり、理論的自我の成立も亦これに基いて初めて可能なるものとして、同時に體系的理念であるにほかならなかつたのである。さてそれ故に、この實踐的性格に於ける體系的絶對的自我は理念として一切の有限的目的従つて特定の價値の定立を超えて却つてこれを可能ならしめるものとして、有を超えて却つてその根柢をなす無でなければならなかつたのである。上述の如く彼はこの際限定的飛躍的に、従つて否定的に超えるといふ聯關の構造分析には進まなかつたが、我々の意味に於ける對象の無でそれがなければならなかつたことは、彼自身の言葉に於て見ても明白である。即ちフィヒテに依ればこの理念は「完成すべからざる無限性」のそれであつて、従つてみづからは何等特定の對象の規定を持たず、そこへの努力も亦「無限定的努力一般」として「一切の限定可能性の外に在り」、それ故に「何等の名稱をもたない」といふやうな、そのやうなものでなければならなかつたのである (Fichtes Werke I, S. 368—370)。

特定の價値の定立の根柢に見られたかくの如きノエマの意味に於ける無的な普遍の析出は併し、フィヒテに於ては我々に於てのやうに、個性的存在の存在論的原理を求めるといふ仕方から行はれたものではなかつた。却つて個體としての個體に對する把握は、少くともイェーナ期のフィヒテに在つては極めて薄弱であつて、それは理念としての普遍的な自我の「ただ感性的制限に依つてのみ」成立する「偶然的」なものに過ぎず、「個々の人格」individuelle Person や「人格性」Persönlichkeit は、本

來普遍的である理性が「目的」であるに對して、これを「ただ特殊な仕方」に於てのみ表現する」ものとして「手段」である以上には認められなかつた (op. cit., I, S. 505, 516)。

フィヒテが分析したところのものは、この初期に在つては、却つて形成的自覺者としての主體一般の構造聯關であつたといふべきであらう。自覺的表現の主體一般とその素材としての非我即ち自然との聯關が、後者をみづからの否定的媒介契機とする前者の自己實現といふことに於て闡明されたのである。だから自然はフィヒテにとつては自我に對して先づ以て素材としての障礙者として立ち、従つてまた素材的克服としての自我の實現は自然に依つて否定された自我の自然に於ける「回復」にほかならず、ここからして自我の形成的表現としての文化は、——(彼は實踐を具體的には文化の實現と考へてゐる)——自然に對する自我の征服的勝利でなければならなくなつて來る。自然は自我に對して合目的に一致すべきであるといふ前章に検討した第三批判に於けるカントの考へ方がそれ故フィヒテのこのやうな思想の根柢に原理として支配的であるのでなければならなかつたであらう。自我はフィヒテにとつては一と度びは障礙者として却つて自我のうちに理想の誕生を促すものであり、次には實現されたものとしての理想をみづからに於て支へ保つものとして價値實在化の原理であるのでなければならぬ。彼の第三根本命題が第一第二兩批判の體系的綜合の原理として成立したといふべきなら、このことの可能性の根柢にはそれ故第三批判の原理であつた合目的性が豫想されておなければならなかつたといふべきであらう。この意味に於てフィヒテの根本的な立場は、自覺の概念に於て三つの批判の原理の體系的綜合的な把握に立ち、カントに於ての如く單に自律性に於てではなく却つて自然を具體的自覺の媒介契機とする否定的自己媒介者としての自我の概念に立つことに依つて、文化の哲學を自覺の概念の分析から展開しださうとしたものといはなければならぬであらう。單なる道德的自我ではなく文化的自我が彼の自我の本質であり、第一根本命題の絶對的自我はかくの如き自我の理念にほ

かならなかつたのである。

このやうな基礎概念に基いて彼は一七九四年に『學徒の使命』: Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 』に關する五回の連續講演をイェーナの大學に於て試みた。それは教育に關する彼の思想の初めての公表であつた。彼は先づ以て「人間そのものの使命」について語ることに始めて行く。「人間そのもの」der Mensch an sich の使命を問ふといふことは「人間一般の概念の側から」その使命を問ふといふことでなければならぬ。人間とは然るに上述の如く自然を媒介的契機とする否定的自己媒介的存在であつた。非我からの限定に依る現狀を媒介としてこれに即應しつつ、自我そのものに根源的である絶對的自己定立の理念を特殊的に限定してこれを實現して行く存在であつた。かくの如き聯關の故に人間は本來理性的であると同時に感性的であり、この意味に於てそれは本來「有限的理性的」であることをその性格とする。人間はかくしてそのあるべき本質に於ては純粹に自己定立的であり理性的であらねばならないにも拘らず、その現實的狀態に於ては常に外的にも内的にも感性的に限定せられて居り、有限的理性が擔ふ恰もこの矛盾的性格の故に人間は自己の理念を求めて努力的でなければならぬのである。そこでかくの如き有限的理性的存在としての人間の窮極の目標は、自我の「根源的な純粹な姿」を自己目的として、かくの如きものとしての「自己自身との完全なる一致」といふことでなければならぬ。そこに於て初めて自我は感性的拘束に依る自己矛盾を脱却して、みづからの「絶對的唯一性」と「自己同一性」とを獲得することができるのである。ところで内的にも外的にもこのやうに感性的自然的なものを克服して自我の本來の理念を實現して行くことは、單なる意志のみをよくするところではなく、ここにカントに於けると同様に、技術が、即ち「練習に依つて獲得され且つ高められる或る練達性」が要求されて來なければならぬ。かかる練達性を獲得すること、従つてまたこれに依つて内的にも外的

にも自我をその在るべき姿に作り進めて行くこと、それが即ち文化であるにほかならぬ。「感性は kultivieren するべきものである。」文化とはそれ故上の如き「一致」を完全にすることにほかならず、「人間の最終最高の目標」は恰もここに在る。フィヒテに従へばカントの最高善の意味するところも亦かくの如き「一致」にほかならなかつた。ところがこのやうな窮極的目標は本來有限性を脱却し得ない人間にとつては「到達すべからざる」ものであるのほかに、そこに到る「道程は無限でなければならぬ。」従つてこの目標への到達そのものは人間の使命であるのではなく、唯「この目標への無限なる接近」が、理性的ではあるが併し有限なるまた感性的ではあるが併し自由である存在としての人間に可能なものとしてその「眞の使命」になつて來る。いま「完全性」Vollkommenheit といふ概念で以て上の一致を現はすとすれば、完全性は従つて人間的努力の窮極の目標であり、これに對して「無限に完成に進めること」Vervollkommnung ins Unendliche が人間の使命になる。そしてこのことは個人に依つてではなく人類に依つて初めて成し遂げらるべきものとして「人類を完成に進める」といふ人間の社會的使命となるのである。使命の成立の根柢に置かれてゐるこの完全性は然るにフィヒテにとつては即ち「神」であるにほかならなかつた。

人間を教育するといふことは、云ふ迄もなくこのやうな使命の達成を可能ならしめるやうに人間を導き育てることではなければならぬであらう。ところが同様な考が既にカントに依つて講義せられてゐた。リンクが編纂し一八〇三年に公表したカントの『教育學に就て』, Über Pädagogik 』は、カントが一七七六年から一七八七年の間に四回試みた教育學の講義のために用意した自筆の斷章的覺書に基つての編纂であるが、カントはそこに於て「人間に於ける一切の自然素質を發展せしめる」と「教育の理念」であり、それは即ち「メンシユハイトを完成に進める」Vervollkommnung der Menschheit ことにほか

ならず、「教育の背後には人間の本性の完全性といふ大なる秘義がひそんでゐる」のであつて、そして人間性のこのやうな發展は個人に於ては不可能であつて「人類」*Menschengattung* に依つてのみ達せらるべきものであることを述べ、そして「メンシニハイトの理念」に従つて教育することが即ち「教育法の原理」であると説いてゐるのである。「全知識學の基礎」に於ける絶對的自我の理念が如何に『學徒の使命』に於ける自我の完き自己同一性としての完全性の理念と相覆ふものでなければならぬか、またフィヒテのこの完全性や完成に進めることの概念が如何にカントの『教育學に就て』に於けるこれらの概念と變らないものであるか、——一七九四年のフィヒテがカントのこの講義の内容を何等かの方法に依つて既に知つてゐたか否かは今確めるよしもないが、併し問題史的聯關の立場からこのやうな洞察を持つことは今や固より何等の困難に屬しないことではなければならないであらう。我々はカントやフィヒテにとつて、彼等が教育に關する學問的反省を行つたとき、人間の生命の完全性が共に人間的存在の窮極の理念として提出されなければならなかつたといふこと、そしてそれが共に人類に依つて志向さるべきものとして従つて人類の理念でなければならなかつたといふこと、——これらの事をここに確めて置けば、フィヒテやカントに向つてここで一つの回顧を送つたといふことの當面の目的は達せられたのである。

一見したところ、辿つて來た本筋をそれたやうにも見えるであらう分析の筋目を、再びもとに戻さなければならぬ。我々は個體的存在論的構造を求めて個的媒介と普遍的媒介との相互媒介を闡明し、その普遍的媒介の方向に於て價值的普遍の成立を見、その窮極に於て超有的な最高普遍的なものを析出しなければならなかつた。このノエマ的無は、それ自身、内容的限定に於て名稱づけられることはできないにしても、個體との聯關に於ては尙その性格を見定め得べきものであるのではなくてはないであらう。そしてそのときこのものは、カントの言葉を借るならば、恰もメンシニハイトの理念と呼ばれるに適しいものである。

であるのでなければならぬ。何故ならそれは個體を超えて而もいづれの個體も實現すべき併し現實には實現すべからざる共通の最高なる普遍的價値を意味するのであるからである。それは人間であることの最高普遍的な本質性を意味するものとして人間性の理念であると共に實在的には人類に依つて實現さるべきものとして人類の理念であるのでなければならぬのである。ところで人間的存在がこのやうな理念に本質的な關係をもつ存在であると云ふことは一體何を意味すべきであるであらうか。理念へのかかる關係に於て在るといふことは、將に現實に來るべくして未だ來らざるものに人間は本質的に關係するといふことではなければならないであらう。このことは併し人間が本質的に未來に關係してのみ存在するところのものであることを意味するのではなくてはならない。人間は本質的に時間的な存在であり、しかも最も重要なことにはこのことをみづから知つてゐる存在なのである。人間的存在が本質的に時間的であるといふことは、時間が先づ在つてそこへ人間の生命がいつて行くといふやうなことではあり得ない。そのとき時間性は人間性に必ずしも本質的であるといはれ得ないであらう。却つて時間性が即ち人間性であり、人間性は即ち時間性であるといふとき、そのとき初めて人間は眞に本質的に時間的であるのである。人間は時に於て在るといふよりも時と共に初めて在るのである。而も人間性の理念は一切の有限的限定を超え、従つて到達すべからざるものでなければならなかつた。さうすれば人間は無窮の未來をもつ存在として無限なる時と共に在るものといはなければならぬであらう。時の現在及び過去が如何にして成立し何を意味すべきであるか、それは未だ我々の問題ではない。我々はただここで人間的存在が未來に關係するところの、従つて時間性をその本質的契機とするところの存在であり、この點に於て人間的存在は本質的に歴史的存在でなければならぬことを分析し得れば唯今のところ充分なのである。カントやフィヒテの如く完全性の理念といふやうな名づけ方をするならば、かかる理念に本質的に關係する人間そのものは當然その現に在

る状態に於ては不完全 unvollkommen であり、不完全といふことは来り満すべきものが未だ来り満ちてゐないこと即ち *vollkommen* であることを意味し、従つて人間は来るべくして未だ来らざるもの即ち未來に關係する存在であると看取され得べきものでなければならぬであらう。未來性が人間性に本質的であるといふことはこのやうにして逆にまた人間が本來理念に關係する存在、テロスをもつた存在であり、そこからしてそれを實現するといふことが人間にとつてその本質的な在り方を成すものとして、人間はまさに歴史的存在であるといふことを意味しなければならないのである。時はもともとの現實に在ること *Wirklichkeit* を、取りわけ物事の起る *Geschehen* ことを、可能ならしめる原理である。人間は然るに自覺的存在として、單に時に於て在り時と共に在るのみでなく同時にこのことを知るところの存在でなければならぬ。このことは人間的生命が單なる生起 *Geschehen* であるのではなく却つて自覺的な生起であり、従つてみづから生起を産みいだすものとして、單なる物事或は出來事ではなく、實に主體的存在であることを意味するのではなくてはならない。歴史 *Geschichte* とは、後に明らかにされるやうに、かくの如き主體の行爲を含むところの *Geschehen* にほかならないのである。

個體的存在の普遍的媒介の方向に理念が見られるのに對して、その個體的媒介の方向に於て成立するものは我と汝との聯關であつた。・我と汝・とが、互に否定的に媒介し合ふ個體的存在の原理的な在り方であるといふことは、我が先づ在つてそこからして次に汝が成立するのではなく、逆に汝の存在に基礎づけられて次に我が成立するのでもなく、我と汝との存在は總じて時間的前後に依るのではなく却つて端的に同時存在的でなければならぬことを意味するものにほかならない。個體と理念との間に時間性が成立したに對して、個體と個體との間にはいまや同時存在性即ち空間性が成立しなければならぬのである。個體はかくして本來的に相互媒介的であつて、先づ以て單獨に成立するといふことは不可能であり、本質的に他と相互的交渉

を保つものとして根源的に社會的存在であるのでなければならぬ。而も個體は總て普遍的な理念に向つて本質的に關係づけられた歴史的存在であるのでなければならなかつた。この點を顧慮していへば一切の個體は共通の理念に向つてその實現を使命づけられた同時存在的なものとして、ここに人格の平等性が成立して來るのでなければならぬであらう。共通の理念に對して使命を擔ふ存在であるといふ點に於ては一切の個體は同一の意義を有し、従つてその人格的存在性は平等でなければならぬのである。個體は本來自由であり我と汝とは非連續的連續として一面互に獨立でありつつ而も共通の理念にその存在の意義の根を深く下してゐるものとして、ここに成立する社會は、個體のこの自由と獨立との契機に基けられてはかかる個體の集りとして集合的 *gesellschaftlich* であると同時に理念の共通性の契機に基けられては共同的 *gemeinschaftlich* な團體であり、かくしてここに成立する人格的社會は集合性と共同性とを兩契機とする團體であるのでなければならぬであらう。自由を構造する否定の二重性に人間の自覺性が基礎づけられてゐたことを思ふならば、社會がこのやうな二つの契機から成立すべきは當然であつて、このことは自覺性そのものに本來的な由來をもつものといはなければならない。——ところで我々がその存在の原理を求めて來た個體は、單に個的な主體一般ではなく、最初からして一々獨特なる個性的な主體であつた。このやうな獨特な個性的な主體が如何なる原理に基いて成立するか、——個體的媒介はかかる間に答へた一つの原理であつた。だから我と汝とがそこに於て指示されたとき、それは單なる個々の主體であるのではなく一々個性的な主體であり、かかる個性的主體として人間性の理念に關係づけられてゐるそれぞれの個性的人格でなければならぬのである。従つてここでは個體は共通の普遍的理念を、他の個性的主體との間の本質必然的な社會的交渉のうち在りつつ、みづからの個性を通して志向するものとして、本來的に社會的歴史的發展的存在でなければならぬのである。人間がこのやうに本來的に歴史的に社會

的存在であらねばならないことは、個的媒介と普遍的媒介とがともとも相即的であつて離すことのできないものであつたことを想起するならば當然であつて、人間はその主體性に於て根源的に時間的即空間的、空間的即時間的な存在として本来歴史的・社会的な存在でなければならぬのである。前章の終りに關説したカントの「目的の國」の如きは、上述のやうな個性的人間の歴史的・社会的な存在の仕方の極度の抽象に於て成立する抽象的な人格的社会である以上には出ないといはなければならぬであらう。

個體はこのやうにして歴史的・時間的次元と社会的・空間的次元との相交る云はば辨證法的切點ともいふべき位置を占め、歴史的・社会的全存在界はかくして個體に於て自己の内部に現實の自覺點を有するものといふことができるであらう。この自覺性が個體の二重の否定性即ち實踐的自由に即して成立するところに個體の歴史的・社会的な實踐的主體性が成立するのであつて、切點が否定の自由をもつところにこの切點の辨證法的性格が成立する。個體は切點たることを遊離し得る而も遊離すべきでない切點であるのである。ここにこの切點の自覺性がある。併し眞の自覺は尙ここでは成立することができない。ここで成立するのは個體に於ける決意性を本質的規定とする自覺である。併し決意的主體は尙具體的な主體であるとはいへない。具體的な主體は身體的であり技術的行爲的でなくてはならない。切點は決意の内面性と觀念性から更に具體化されて形成的表現の實在性にまで高まらなければならぬのである。形成的自覺に就て語ることはこのやうにして我々の問題の必然的發展であるのでなければならぬ。そしてそれを今ここで取り上げることがもとより不可能なのではない。併しそれを充分具體的に分析するためには素材の本性に關する周到な究明を前提としなくてはならないやうに見える。この意味に於て、この問題の分析を進めるには、我々はまだ充分に正當な場所には到達してゐないのである。この問題の究明はそれ故次章に譲られるとして、併

し我々はここに於て、前節以來擔つて來てゐる一つの中心問題に就て、少くとも一應の解明を試み得べき準備が整へられて來た機會を逸すべきではないであらう。

我々は教育に關する學問的考察が自覺的存在論としての人間學に於て、——而もハイースとパイダゴゴスとを云はば二つの焦點とする人間學に於て、正當に成立し得べきことを明らかにし、そしてこれら二つのものが導かれ導くといふ特有な關係に立つことが如何にして可能であるかを問ひ進めて來たのである。我々は先づ技術の問題を、その際にも述べ直ぐ上にも述べた如く次章に於て取扱はれるべきであるとの豫想の下に、暫らく措いて進んで來た。併し兩者が如何にして教へ導くといふ關係に立ち得るかに就ては、そこにテロスの共通性がなければならぬとして、その點の究明にここまでたづさはつて來なければならなかつた。そして我々はテロスの窮極なるものとしてメンシュハイートの理念の摘發にまで突き進んで來ることができたのである。ところでかくの如き共通の理念の下に導き導かれるといふ聯關に立つパイダゴゴスとハイースとは一體如何なる規定の下に結びつき得るのであるか。そこに我々が擔つたままで而も問題の一層深い地盤の検討に従事して來た當の問題があるのである。

歴史的・社会的存在としての實踐的主體である個體はテロスを自覺的に把持し志向する存在でなければならなかつた。窮極に於てはメンシュハイートの理念から、——みづからの「原泉」から離れることのできない存在として人間はあるのである。而もその原泉が自覺的であるためには、人間は却つてそこから否定的に遊離し得、一旦の遊離を更に否定的に克服することに依つて原泉へ復歸するのではなくてはならなかつた。そしてここに人間に於けるイデアの在り方の内在即超越性が成立した。イデアは深く原泉から湧き起り内から衝き動かすものとして人間に内在的であり、パトスをもつて誕生しなければならぬであらう。

この意味に於て人間は本來イデアに對して衝動的であるといはなければならない。カントが歴史哲學の諸論文や教育學などに於て、人間の「自然素質」の發展や「善への素質」に就て語る時、彼はイデアを人間に於けるこの内在性の側から見たのである。人間は本來内から強く迫られるものとして *Drang* 的な存在である。併しイデアが單に内在的である限り人間は尙實踐的主體であるといふことはできない。實踐的主體であるためにはイデアが決意を以て把握されるのでなくてはならないのである。決意を以て把握するといふことは併し自由の主體としてこれを把握するといふことにほかならない。この時イデアは主體を超えたものとして主體に對し、主體はイデアに對して努力的とならなければならないであらう。イデアに對する衝動は自覺的となつたとき努力となる。そのとき働く自覺的知性が實踐的理性にほかならないのである。努力はイデアを現實に見ようと欲する意志の興起であり、従つてそのパトスの形態は見ようとの熱情としての *Schmacht* —— 渴仰であり憧憬であるであらう。人間はこのやうにして本來的にイデアに對する努力的な存在であり憧憬的存在である。プラトンがエロスをベニアとポロスとの間に生れたものとしてそれ故にエロスは善と美とのイデアを求めずにはやまないといつたことは、このやうな人間の本性に關する暗示深き古典的把握であつた。人間を經驗的性格と教知的性格とに分析し後者に依つて前者を克服的に統一す「べき」ものと考えたカントの人間把握も、エロスの教説の近代的發展であつたといふことができるであらう。イデアを自覺するといふことは人間が未來的であるといふことであり、それは即ち現實的狀態がイデアから離れてゐるといふことにほかならない。ここからしてフィヒテもいつた如く人間的意志は「缺乏」と「不滿」とに依つて「充實」を求めるものでなければならぬのである。窮極に於てはメンシユハイトの理念の下に在つて人間はそれぞれこのやうに努力的な向上的であることを本來的な性格とするといふこと、—— 恰もここに我々は人間の陶冶可能性と、それと共に従つてまた教へ導くことの可能性とを見るのである。何故

なら人間が本來的にかくの如く高きものに對して渴仰的であるといふことは、人間がみづからの生命の一層高き形成に對して要求をもつといふこと、而も自覺的存在としての人間はみづからの本質的要求を自覺してゐる存在であるといふことにほかならず、このことは、明白であるやうに、人間が形成への可能性即ち陶冶性をもつといふことにほかならないからである。藝術家にとつて素材は可塑性 *Bildbarkeit* をもつてゐなければならない。形への可能性をもたないものは素材であることではきない。併しそのとき素材は可塑性を自覺的にもつて居り、或はもち得るのではない。人間に於ては然るに自己形成への要求は自覺的であることを本來的とする。幼少なるものはその自覺の可能性を未來に於て包み、若し長じてなほその要求の自覺をもたないときそれは非正常であるに過ぎない。自覺的な可塑性が即ち人間に於ける陶冶性にほかならないのである。ところで陶冶性は元來陶冶者を豫想することなしには成立し得ない。教へ導くといふことは導き手なくしては成り立たない事柄である。歴史的に社會的存在として他と交渉的であることを本來的に在り方とする人間が、みづから陶冶の可能性をもつとき、みづから努めると共に他人を求めるといふことは、その存在の本質必然的な現はれでなければならないであらう。このことは當然教へ導く者の存在を豫想してゐるといはなければならない。併し教へ導くことの可能性が若し成立しないならば、陶冶を欲する要求も充されることが不可能とならなければならないであらう。如何にして教導は可能であるか、—— 或は寧ろ、陶冶を求めるといふことが既に人間的存在にとつて本質必然的であつたとするならば、これに應じてまた如何にして教導は同様に必然的であり得るのであらうか。裏からいへば、人間は何故に自己を形成し發展せしめるにとどまり得ないで他の人間の形成に參與しなければならぬのであるか。メンシユハイトの理念が何を意味したかを考へるならば、そこからこの問題も亦解けて行かなければならぬであらう。この理念は單に個人のものであるのではなかつた。最初からして超個人的なものとして個體に共

通であり普遍的に妥當するやうなものであるものでなければならなかつた。個體の存在の意義はこの理念の實現にいそむとこ
ろに初めて成立するのであつた。さうすれば個體が完全性の理念を目ざして自己を高め進めるといふことも、單に自己のため
の努力であるのではなく、人間性そのものの完成のための努力であり、歴史的に社會的生命そのもの一層よき實現のため
あるものでなければならぬであらう。個體は人間的生命開發の超個人的課題を本來的に擔つてゐるのである。いのちを完成す
るといふことは個人的な仕事、私事に屬するのではなく、人として生きることの道にほかならないのである。それ故個體にと
つては、獨りみづからのいのちの完成にみづからが努力すべきだけでなく、同時に他の個體のいのちの發展のために力をつ
くすといふことは、歴史的に社會的存在としてのみづからの存在の本質の一面を形造る事柄であるのでなければならなくなつ
て来る。ここに他人を教へ導くといふことの可能性のみならず亦その必然性が成立するのである。如何なる人が如何なるとき
に如何に他の人間の教育に當るべきか、それが今ここで問題であるのではない。唯人間的存在そのものの本質に如何に導かれ
ることと導くこととの可能性と必然性とが屬するかを明らかにし得れば當面の目的は達せられたのである。人間的存在は即
ちこのやうにしてパイスとパイダゴッゴスとを本質必然的に含まなければならぬ存在なのである。

併しそれにして何に依つて或人は特にパイダゴッゴスとして立ち、他の人は特にその下にパイスとして聯關するのであ
るか。導き導かれ、教へ教へられる、といふ關係は、上の如くにして本來人間的存在に本質的であるのでなければならぬ。
人間が存在するといふことは、もともとのやうな關係のうち存在するといふことを意味するのである。それ故導き導かれ
るといふことをいま廣義に於て教育といふならば、歴史的に社會的な全領域が常に教育活動的であるといはなければならぬ
であらう。我々の日常生活が既に常にこのやうな意味では教育的交渉を離れては成立し得ないのである。人は實際しばしば、

環境が人を作るとか、社會が人を教育するとか、或は傳統が人を育てるなどといふ。人間とはこのやうな存在なのである。
世間知らず、初心な人、ものごとの通人、人すれのした人、すれつからし、——人が人をこのやうな言葉で評價するとき、
これらの性格は主として歴史的に社會的環境からの無意圖的自然的教育の結果として形造られて来るものにほかならない
であらう。併し教へられるといつてもこのやうな場合人はそこに特にパイスとパイダゴッゴスといふやうな關係を見、そ
してかかる言葉でその關係を呼びはしない。これらの無意圖的自然的關係のうちからパイダゴッゴス、即ち——希臘に於て
それがもつた特定の形態に於てではなく却つて文字通りの意味に於て——兒童を導く者といふ意味がくつきりと高まつて來、
また明白に意識的になるのは、普通の場合家庭に於ける父母に於てであるであらう。父母はその子供の心身の發育に對して、
自分達と子供との單に無意圖的自然的な交渉のみゆだねるといふ態度に止まるものではない。特定の事柄に對して甚だし
く持續的でもなくまた全體的に充分に具案的でもないにしても、子供に對する父母の導く者としての意識、またその下に養
育を受けつつ導かれる者としての子供の意識は、明白に現はれてゐるのが正常でなければならぬ。幼き者にとつては導く
者は第一に両親であり、それから祖父母や兄弟やその他日常接近する近親の人達、稍長じてはまた年長の友達などであるであ
らう。ここに家庭教育を中心とした教育的關係の一つの領域が成立する。このとき導く者が如何なる資格に於て如何なる態度
に於て子供に對して行くかはそれぞれの間柄が決定するところではなければならぬ。具案的といふことが併し、既述の如く、
嚴密な意味に於て教育の概念を成立せしめるとするならば、パイスとパイダゴッゴスとの關係は、今日の學校教育に於ての
やうに生徒と教師との關係として初めて嚴密な姿に於て成立して来るものといはなければならぬ。近來はまた社會教育が一
定の程度の具案性を高めて來てゐる。併しパイスとパイダゴッゴスとのさまざまな形及び聯關について一層立ち入つた分析

を試ることは目下の我々の問題には屬さない。我々はここでは唯一般に人間的存在がこの兩者の聯關を本質的に含むものでなければならぬこと、従つて人間の在り方の原理的な分析からして教育に關する一つの學問的理解が成立して來なければならぬことを明確にし得れば足りるのである。その際何故に或人は特にパイダゴゴスとして他との聯關にはいるのであるか、——上に提出されたこの問題については、いま特殊な内的外的の事情やさまざまな制約を暫らく措いて本質的な點をただ一般的にいふならば、メンシニハイトの理念に對する完成の相對的な差異といふことを以て答へるのが正當でなければならぬであらう。共通の目標の下に在つてこれを目ざして進む各個體の現在の道程の差異、いひかへれば目標からの距りの別、そこに導くべき位置に在る人と導かれるべき位置に在る人との區別が成立するのでなければならぬ。文化の理念に對する個々の人のいのちの開發と形成との差異は即ち未熟なる人と一層熟達し一層完成に進んだ人との相對的區別であり、そこにパイイスとパイダゴゴスとの相對的な區別及びこれに基く兩者の教育的聯關が成立するのである。——併し兩者の教育的聯關とは一體如何なる聯關であらうか。教育は未知のことを教へそのいのちを生ひ立ち伸びしめることに依つてその人を作ることであるであらう。併し人を作るといふことは、既述の如く、物質的素材からものを形造るといふことは本質的に異つてゐる。陶冶可能性は自覺的可塑性に在るのでなければならなかつた。簡單な加算の一つでさへも兒童の精神に於ける數理の自覺的發展といふことなしには教はり得ないのである。併し自覺的發展のみであるならば、人はそれを環境との交渉のうちにおのづからして遂げるか、或は進んでみづから教材を選んで自己みづからでそれを遂げるかであるであらう。前者の場合人はおのづからさまざまなことを知つたのであり、後者の場合人は他人の手を直接的には借らないでみづから自己を教育したのである。おのづからの會得や自己教育を併し人々は具足した意味での教育から區別してゐる。そのとき具足した意味での教育に不

可缺の條件は他人の助力を媒介とするといふことでなければならぬ。アテネの青年の教育者を以てみづから任じたソタラテスもそれ故自己の仕事を助産術にたとへなければならなかつたのである。さてさうすれば教育とは根本的に矛盾した契機をもつた概念であると云はなければならぬであらう。何故ならそれは精神の自覺的自己發展が他人の助力の下に遂げられるといふことであつて、而も明白にこの二つの契機即ち自己發展といふことと助力の下にといふことは本來矛盾的なものとして結びつくことができない筈であるからである。教育とは實に自己發展がそれにも拘らず他人の助力の下に立ち、他人の助力が直ちにみづからを自己の發展に媒介するといふやうな事態でなければならぬのである。教育は本來このやうにして一つの辨證法的概念であるといはなければならぬであらう。自己教育のできるやうになるといふことは教育そのものの一つの成功であり目的であるとしても、構造聯關的には却つて一つの缺如態に於ける教育であるにほかならないのである。パイイスとパイダゴゴスとの交渉に於て前者に於ける自發性と受動性との相互媒介的な相即的聯關が即ち教育されるといふことの意味なのである。併し主體と主體との間に本來直接の交渉が不可能である限り、かくの如き教育的交渉はこれを可能ならしめる客體的な媒介を必然的に要求するものといはなければならぬ。ここに教材の問題が成立するのである。併しこの問題を正當に取り上げるためには次章に於て改めてその立場を展開しそれに立脚することを必要とする。

教育とは、このやうに見て來るならば、文化的活動に於てその根柢を成す主體をかかる活動に堪能であるやうに助力して形成するといふことでなければならぬであらう。この意味に於て教育は文化の實現と發展とをその根柢から養ひ培ふものであるといはなければならぬ。それ故、カントの文化の概念にはその深き根柢に於て既に主體の形成が意味されてゐたとすれば、カントは文化の概念のうち既に教育を含ましめてゐたのである。文化が人間的生命のよりよき涵養と形成と實現とを志す限

り、教育が文化の概念のうち包みこまれるといふことはもとより當然でなければならなかつたのである。さて併し文化といはれるとき我々はそこに何を理解して来たであらうか。前章來追究してきたところではメンシユハイトの理念を實現するといふことがその核心的な意味であるのでなければならなかつた。人類の文化が上來我々が考察してきた限りに於ける文化の意味である。従つてこの章に於て人間の存在の本質的規定として歴史性と社會性とが闡明されたとしても、そこに於て成立するところのものは人類文化の歴史であり、社會はまた人類文化的社會であつて、それ以外のものではあり得ないのである。文化の概念のこのやうな立場に立つ限り教育の本質的な意味もまた人類文化の實現といふ人間の使命を果し得べきやうに人間を導き育てるといふことでなければならなくなつて来る。道徳性をいはばその重心としたカントの文化の概念を受けついで、かくの如き文化の概念を哲學的體系の基礎概念としてそこから理論哲學と實踐哲學との體系的展開を示したフイヒテの哲學が、この意味に於て、文化の哲學の一つの記念碑的な體系的築構の原理を打ち立てたものとするれば、「メンシユハイトの理念」*Idee der Menschheit*を教育の根本的原理としたカントの考方を同じく體系的組織の下に受けついでのはフイヒテであつたといふことができるであらう。近世の理想主義的教育學の出發點はカントとフイヒテとに依つて與へられたといつてよいであらう。ところがそのとき、「文化の促進とフマニテートの高揚」といふ風に、文化と人性とをただちに結びつけたフイヒテは、學徒の使命を説くに當つても直ちにそれを「人類の教師」として、また「人類の教育者」として、規定してゐる。總じて理想主義の文化の概念や教育の概念は、それが掲げ示した人類の高き理念と共に、併し同時に恰もそこに亦看過すべからざる抽象性を擔つてゐるのではないであらうか。ここに我々は一つの重大な問題を受取る。のみならず理想主義的文化の概念は自然との戦に於て成立し、自然はそのとき形成の素材として主體に對立する。自然は併し單に素材であるにつきる

であらうか。この問題の究明は恐らく理想主義を超えて文化と教育との一層深い把握に向つて展望を開かなければならぬであらう。次に尙、理想主義はノエマ的なアイデアを根本的な原理としてゐる立場であり、この點に於てそれはプラトンのエロスの教に貫かれてゐる立場であるといふことができるであらう。併し自覺的な形成的表現的存在としての人間的生命の具體性はエロスの立場からして充分にその眞の根柢を把み取り得べきものであるだらうか。我々は以上の如き三つの問題を理想主義的立場の批判的超出に關する根本的な重要問題として意識する。これらの問題の究明は、理想主義的立場の抽象性に關する批判的發展として、従つて文化と教育とに關する我々の理解を具體性に進めて行くものでなければならぬであらう。かかる意味に於て、以上の論述を以て私は以下に展開される三つの章の序論的準備としたいと思ふ。以下の考察の順序に従つて問題を數へ上げるならば、第一は表現的外としての素材が問の出發であり、第二はエロスの立場のアポリアがそれであり、第三は人類文化の立場の抽象性がそれである。

第三章 文化と教育、その眞實の意味と聯關

自然を形成の素材としてそこへ人間的生命がみづからを完全に實現しようとする、それが即ち文化活動であり、従つて文化の本質的な意味は人類の文化といふことに於て把握せらるべきであること、このやうな考へが如何に理想主義的立場から提出せられて來るか、またこれと聯關して教育の意味がそこでは如何なるものとして成立して來るか、これらのことを我々は上來見て來た。そして前章の終りは、かかる立場に對する批判的態度から提起せらるべき三つの根本的な問題を擧げ、その一つとして、自然の本質的な意味が文化的形成に對する單なる素材といふことに盡きるものであり得るであらうかと發問した。本章はこの問題の究明を通して文化の一層眞實なる意味の把握を志し、これに基いてまた同様に教育の一層眞實なる意味を尋討して、文化と教育との聯關についての洞察を一層進めることを意圖とする。

第一節 表現的外

人間の主體の本質を、我々は既に(第一章第一節)、自覺的な表現的主體として、そして恰もかかるものとしてこれを文化的主體として、把握して來た。そしてその際人間とはその形成的表現に即してみづからを自覺するものであることが特に注意せら

れた。自覺的表現者といふことは單に表現をみづから知つて行ふといふことに盡きるのではない。却つて自覺そのものが具體的には唯表現活動とその所産とに即してのみ成立すること、従つて表現といふことなしには自覺そのものが本來成立することができないことを意味するのである。例へば我々は一人の畫家を、或は一人の歌人を呼び出すことができるであらう。若しこの人が決して描かず、また決して詠草しないとき、如何にしてこの人自身がみづからの畫家としての或は歌人としての具體的な自覺をもつことができるであらうか。我は我である、といふ單なる形式的自覺でさへ、既に知るものと知られるものとの對立に即する統一としての自己同一に於て成立する。かかる自己同一は尙單に内面的觀念的であるに止まり、形成的表現的といふやうな具體性をもつてはゐないにしても、而も既に知るものと知られるものとの同一として主觀客觀的であり、この點に於て既に表現的構造を有してゐるのである。このことは即ちかくの如き抽象的な同時に併し純粹な自覺も、表現的活動に即して初めて可能であることを意味するものにほかならない。端的にいへば純粹自覺そのものが本質的にまた根源的に表現的性格に於て成り立つてゐるのである。一般的にいへばそれ故人間生命の本質的性格としての自覺的表現性は、單にその表現的活動が自覺的であるといふことに盡きるのではなく、却つて表現的活動に即してのみ初めて自覺が可能であるといふことに於て、即ちこの意味に於て表現的自覺性に於て、——或は、形成に於て表現の具體性を把へるならば、寧ろ形成的自覺性に於て、その積極的な意味を擔つてゐるのである。

表現的自覺者としての主體はそれ故みづからの本性に従つてその生命を形成的に表現して行く。ところで表現とは一體何を意味するか。それは内なるいのちを外へ表はしいだすことにほかならない。だから表現とは一般的に内と外、即ち主體と客體とを二つの契機として、外に於て内を現はにするといふ兩者の聯關に於て成り立つものといはなければならぬ。我々は何は

さて措いて内におもふことの直ちに顔色や素振りの外に現はれるところの存在なのである。場合によつてはつくらつて色をおしくし或はおしつつまなければならぬといふことは、却つて我々が根源的には内なるいのちを直接に身體的表情に現はす存在であることを明かに示してゐる。沈黙や無表情すらも我々にとつては一つの表現であることを失はないのである。かかる意味に於て人間は徹頭徹尾表現的な存在であるといはなければならぬ。併しかくの如き身體的表現に於ては内と外との結びつきは直接的であり、そこではあふれるもの如くに、おのづから内なるいのちが外へ現はれるところにその特徴がある。身體的表現は、特に意圖を以てしない限り、直接的であり自然的事であることをその本性とする。固より身體は直ちに内ではなく却つて内に對する外であり、かくして内外の聯關がそこに成立するが故に身體的變化は表現であることができるのである。が、併しここではない内と外との表現的媒介が充分に自覺的でなく、従つて内は思はず知らず外に現はれるといふ點に於て、表現は上の如く自然的であり直接的であるのである。併し人間の本質が表現的自覺性に於て成立する限り、具體的な生命は表現的媒介性の自覺に於て實現されるものといはなければならぬであらう。かかる點からいへば身體的直接的表現は、尙表現の即自態にとどまるものと云はるべきであらう。これに對し外に作り出だされた所産は恰も表現的生命的對自態を形成する。彫刻家にとつては刻まれた像が、畫家にとつては描かれた作品が、内ならぬ外の存在として我に對立する他者であることが充分に自覺せられながら、而も却つて外なるこのものに於て内の具體的な自覺が成立する。このやうに、一般に表現的生命的形成された外に於て具體的な自覺を現實にもつのである。併し作られたものは固化化した主體として、一面に於て既に主體ではなく、却つて主體に對立する外として主體の他者である。さうすれば表現的自覺者に於ける表現的媒介性の自覺は、上の如き直接的表現に於てでもなく、また作られたものとしての對自的存在に於てでもなく、生命の形成的表現の働きのものに於て、即ち

主體と客體との表現的聯關そのものに即して、初めて具體的に成立するものといはなければならぬ。表現的自覺はここにみづからの即且對自性をもつものといふことができる。そこで、表現的自覺者に於ける外とは一體何であるか、理想主義的文化の立場に於て取られる如くそれは形成の素材であるのであるか、或はそれとも他の別のものでなければならぬか、——この問題はそれ故表現的自覺のこのやうな即且對自態に於ける契機としての外の分析に依つて初めて充分に答へられるべきものでなければならぬであらう。表現的自覺とはもともと内を外へ表はしたいだすことに於て具體的となるやうな自覺であつた。それ故そこに於ては外に於て却つて内が眞實に見られるのである。この意味に於て外が即ち内であるやうな存在、それが即ち表現的生命的であるといふことができるであらう。だから表現的生命的本來矛盾の自己同一として、單に内は内であつて外ではあり得ない分析論理の自己同一の立場からは、その本質を把握することはできないのでなければならぬ。而も外が内であるといはれるためには先づ以て外はどこまでも外であり、内はどこまでも内であるのでなければならぬであらう。さうすれば表現的生命的を把握すべき論理は、分析論理を豫想してその上に立つてこれを止揚しつつみづから矛盾の統一を可能ならしめるやうな辨證法的論理であることが要求せられると云はなければならぬ。従つて我々が問題としてゐる外も亦、何等かこのやうな辨證法的性格をもつものであるものでなければならぬことが豫期せられる。

普通主體に對する外といふとき、人は眼の前の自然的存在を思ふであらう。そしてそのものの本性は自然科学的法則に依つて認識せられてゐると考へるであらう。そこに人は普通物理學的因果の機制的な聯關をこの領域の性格として考へ慣れてゐる。いま外なる領域に對する自然科学的把握の仕方について一層立ち入つた何等の詮索は企てないとして、兎も角このとき外は單に理論的に見られるものとして觀想的にのみ取られてゐるのである。然るに表現的自覺は單なる觀想的生命に於て成立するも

のではなく、却つて主體はそのとき廣義に於ける表現的意志であるのでなくてはならない。外はかくの如き意志の對象として初めて表現的意味を擔つた外であることができるのである。このとき外は、明白であるやうに、形成的表現活動に對する素材として見出される。それが形成作用に依つて作り上げられたとき、形式の内に取り入れられ、これを實在的に満たすものとして、實質 *Matérie* となり、かくして、作られたものがそこに具體的に成立する。理想主義的文化の立場からして外がこのやうに素材として把握されるといふことは、それ故、單なる觀想的立場を超えて、表現的な立場から外の本質が把握されたものとして、充分にその意義は承認せられなければならない。このとき外は内からの形成的表現を妨げるものとして一とたびは主體に對立する障礙者として立ち、併し形成活動の結果作られたものとして成立する限りに於ては却つて單なる内的生命を客觀的に擔ふものとしてその實在的な保持者となる。内に對する否定と肯定とのこの二重のつながりに於て主體に對する外の可塑性即ちその素材性が成立するのである。そして實質といふのは上述の如く素材が形造られたときその形を満たす當のものとして取られた限りに於ける素材の意味にほかならない。それ故形成的表現に於ける實質は常に空間的延長性を本質的性格とする物質 *Matérie* にもみ限局さるべき理由はこの際成立することはできない。凡そ主體の形成作用に對する存在として上述の如き意味に於ける可塑性を擔ふところのものは、それが物質的延長性を有すると否とに拘らず、悉く素材としての表現的外であるのでなければならないのである。

表現的外がこのやうに形成的表現に對する素材であることをその本質的規定とするところでは、主體の自己實現に對する素材の可塑性の上の如き障礙性と保持性ととの二重的性格に従つて、文化は必然的に戰を通しての自然の征服であることをその本質的意味とするものでなければならなくなる。理想主義的立場は、既に明らかにした如く、文化の本質をかくの如きものとし

て把握したのである。併し表現的外は單に素材としてその意味をつくすことができるであらうか。この間が若し否定を以て答へられるとするならば、文化そのものの意味も亦それに従つて變つて把握されなければならないであらう。

— 生きることの直接性に於て我々は如何なる外に出會するであらうか。自然が我々に接するその直接の相は何であらうか。— 自然は常に我々に何事かを呼びかけてゐる。外は常に我々の形成的意志に唆きかけてゐる。それが外の直接の相である。地には地の相があり、それが言葉なき言葉を以て主體に語りかけ唆きかけ、人間を形成へと誘引し衝動する。或は開墾へ向つて、或は家屋の建築へ向つて、或時は歴史が屢示してゐる如く帝都の建設に向つてさへも。山も亦人を招き、海も人を呼ぶ。深林が人間の斧にみづからを訴へて來るのみならず、高峻と雪嶺とはまた特に近代の若者達に呼びかけて息まない。ピエル・ロチの『氷島の漁夫』にとつては海が結局彼の眞實の許嫁であつた。「嘗つては彼の保母であつた海、彼を揺り眠らせた海、彼を大きな若者に育て上げた海、」——この新妻を彼は遂に腕を開いて抱いた。「八月の或る夜、彼方、陰鬱な氷島の沖合で、凄じく荒狂ふ響のなかで、彼と海との結婚の式が擧げられた。」——ピエル・ロチはさう書いてゐる。若き氷島の漁夫ヤンの一生は、海に招かれての生活の形成であつた。

表現的外はこのとき初めて眞實に表現的な外である。何故なら素材としての外は受動的に主體から形造られるだけであつて、みづから主體に向つて表現的に呼びかけるものではないからである。主體と素材的外との聯關に於て表現的であるのは單に主體の一方のみであり、それが素材に於てみづからを表現するにとどまつてゐる。然るに呼びかける外との聯關に於ては主體と外とは共に表現的關係に立ち、この聯關に於て外そのものがみづから表現的であることに依つて、そこに初めて十全なる意味に於て表現的存在或は表現的生命が成立するのである。表現的外はこのとき呼びかけるものとして、主體はこれに對して取敢

へず聞くものとして、兩者はそれ故汝的なるものと我との交渉として聯關するであらう。素材の外は、理論的對象としての單なる觀想的外であるのではなく、表現的主體の形成的契機として、既にその本質に於て表現的外であるには違ひないにも拘らず、而も尙その抽象面的次元を成すものにほかならないのである。かかる觀點からいへば觀想的外は素材的外の尙一層抽象的な次元であるといはなければならぬであらう。尤も眞に具體的な表現的外は、恐らく後に第五章が明らかにする機會をもつであらうやうに、呼びかけるものとしての汝的外を更に超えて、歴史的現狀といはるべきものであるであらう。併し歴史的現狀が成立するためには主體そのものが我と汝として互に對立と聯關とはいつて來るものでなければならぬ。目下の我々の立脚するところは併し單に主體一般としての内に對する表現的外を規定し得る以上の具體的立場には及んでゐないのである。この段階に止まる限り、汝的としての外が眞に具體的な外の本質を成すものといはなければならぬ。それは觀想的外を止揚契機として含む素材的外を更に超えて、このものをも止揚契機として含み取つてゐる高次的外にほかならないのである。それ故汝的外は低次的自己限定に依つて自己を素材的外へ抽象化することができ、このものは更に低次的自己限定に依つて觀想的外へみづからを抽象化することが可能であるといはなければならぬ。ところで自然を加工し形成するためには技術を必要とし、技術は何はさて置いて自然そのものの法則性に從つてでなくては成立することが不可能である。自然の法則性は然るに觀想的態度に依る自然の理論的把握に於て認識せられて來る。さうすれば觀想的外と素材的外とを止揚してゐる汝的としての表現的外は、みづからのうちに形成の素材性と理論的法則性とを、即ち可塑性と技術への可能性とを止揚契機として含み取つてゐるものといはなければならぬであらう。

第二節 表現的内

表現的外が上の如くに見定められるとすれば、これに對して表現的内は如何なるものとして成立するであらうか。外が呼びかけるものとして汝的外であるとき、これに對する内は先づ以て聞くものとしての我であるのでなくてはならないであらう。併し語るものに對して聞くことは本來受動的な聯關であるにほかならない。外が表現的外であるのは主體に對して表現的限定力をもつことに依つて初めて可能であるといふべきなら、内が表現的内であることは、單に聞くといふに止まらぬで、更に積極的な限定力を外に對してもつことによつて初めて可能であるといはなければならぬ。聞くものとしての内は外からの一方的限定のもとに立つてゐる。それはそれ故本來的な主體の自己喪失にほかならない。主體が主體であり得るのは、これに反して、客體に對して限定力を有するが故でなければならぬ。客體が既に汝的として主體に對して表現的限定力を有するところでは、主體の客體に對するこの限定は從つて一つの逆限定として成立するものといはなくてはならないであらう。聞くことの受動性に對する積極的能動性は然るに答へることである。主體からの逆限定は應答でなければならぬ。應答の概念は既に聞かれることを要求しての呼び聲に對してこれに即應して答へ返すといふことに於て、主體の積極性とその客體に對する相即的聯關性とをみづからのうちに含んでゐる。

ところで形成的表現的主體が外に對して應答するといふことは何を意味すべきであらうか。呼ぶ外も、答へる内も、ここでは本來形成的表現的聯關に於て在るのである。應答の主體はここでは本來形成的主體として、單なる觀想的自我ではなく、却

つて技術的工作的な主體であるのでなくてはならない。従つてかくの如き主體が眞實に應答するといふことは、自然に對して技術的形成的に限定を行ふことのほかにあり得ないのでなければならぬ。形成は然るに本來形造ることである。それは形を單なる主體の内にてではなく、却つてその外に於て見るといふことでなくてはならぬ。形成的に應答することは、さうすれば先づ以て主體がみづからの内に形を見ることがから始まるのでなければならぬであらう。イデアはここに成立するのである。それはそれ故、根源的には、外からの呼びかけに媒介された應答の形であり、そして形成的主體に於ける應答の形として本來技術的形成的にのみ具體的に見極められ得るところのものにほかならないのである。文化的所産はそこに成立する。素材の外とは、かくの如きイデア的形成に對應するものとしての、またその限りに於ての、外のもつところの性格にほかならないのである。例へばミケルアンヂェロに於て彼に呼び迫つた表現的外としての大理石が、鑿の尖端にその行く手をさへぎるものとして立つ限りに於て素材としての石材にその存在性を顛落する、と云ふことをここに考へて見ることもできるであらう。

表現的外に對する表現的内の聯關がこのやうに分析せられて見れば、自然の觀想的把握といへども窮極的に形成的活動に對立する反對者ではあり得ないことが、今や洞察せられ得なければならぬであらう。觀想的把握といふことも、受動的態度に於て自我が單に模寫的に自然を受け取るといふことではなかつた。既にカントに關する檢討的回想が明らかにした如く、自然の理論的認識は實驗的構成に依つて初めて可能となるものでなければならなかつた。認識は、カントの立場からは、問の自發性を根本的前提としての自然からの應答に於て成立するのであつた。經驗的自然認識はかくして假説を以て自然に迫り、自然をして實驗的に答へしめることに依つて成立する。カントは併しその假説の經驗的概念が何處から來り如何にして成立するかに關して一層突き進んだ事態の把握にまでは徹して行かなかつた。假説的發問は何處から出て來るのであらうか。それはただ

に自我の自發的構想にのみ基くものなのであるだらうか。自然に對する認識的活動の生きた具體的尖端は、明白であるやうに、實驗的操作に訴へられて行く假説的な問の問ひ入れに在る。カントの立場に立つ限り、恐らく具體的な認識は、先驗的根據に基を置く假説的な問のこの問ひ入れを根本的な制約として、そこから成立するものと考へられなければならぬであらう。併し一層前に一層根本的な問題が横はつてゐる。假説的問の内容は一體何處から定まつて來るのであるか。自然研究者は例へば因果性を求めて一つの自然現象に向つて行くであらう。併しその際因果的聯關の特定の内容的概念は何處から起るのであらうか。それは全然自我の自發的構想に依ると考へることができぬであらうが、さうではなく、自我は却つてこの際自然から唆かされ、誘引され、否、避け難く強要されて、特定の假説的問の構成に進むのではなかつたか。探求者を自然が却つて呼び止めるのである。假説的發問は實は却つて自然からの呼び聲に對する應答であるのでなければならぬ。それは言葉なき呼び聲に對する言葉ある問ひ返しなのである。定かには聞き分け難い呼び聲に對する試問的應答とこれに對する自然からの定かなる返答、——そこに一層具體的な聯關に於て把握された實驗的構成としての認識の成立がある。カント的實驗的構成の一層根柢にかかる構成へ衝動し誘引し強要する自然からの呼び聲があるのである。認識はこのものに對する自我からの應答的形成にほかならない。この意味に於て認識も亦自我の形成的表現であることを失はないのである。唯併し認識は、廣義に於ける實踐的活動や藝術的制作に於てのやうに、表現的外に於ける素材を變容しようとは企てない。認識に於てそれを企てることは却つて眞理の歪曲と獨斷とに過ぎないであらう。對象そのものの本性を、外そのものの在り方を、飽くまで忠實に認めるところに正しい認識の態度が成立する。この意味に於て認識は、廣義の實踐や制作に對して、特に理論的觀想的であるのである。理論的認識の觀想性はそれ故自我の形成的表現性と根本的に對立する反對の概念ではないのである。このやうな觀想的態度に依つて見

られたものとしての外が即ち觀想的外にほかならない。素材としての大理石が、汝的存在として呼びかけるその低次元の顛落であつたやうに、觀想的外はまた理論的に呼びかける汝的な外の一層低次元的な顛落にほかならないのである。これに對應する主體も亦従つて實踐的或は制作的形成性を喪失した抽象的主體として、具體的な文化的主體の一つの抽象面を形造る。かくの如き抽象的主體が即ち認識主觀にほかならない。認識とはかくの如き主觀の形成的表現であるといふことができる。

表現的外がその具體性に於て總じてこのやうに汝的性格に於て成立するといふことは何を意味するのであらうか。單なる自然としての觀想的外が我々に呼びかけることができるとは考へられない。汝的としてみづから表現的に呼びかけることのできるものは、その本質に於て精神的なものであるでなければならぬであらう。而も表現的外はどこまでも外として内に對立し、客體として主體を否定する意味をもつたものであるでなければならぬ。表現的外はこのやうにして、外なる内、或は對象的な主體として、本來矛盾的な性格を擔つた存在であるといはなければならぬ。このものはこのやうにして、いま言葉にヘーゲルに借りていふならば、恰も「客觀的精神」objektiver Geistと呼んでふさはしいやうな存在なのである。客觀的精神は然るに客觀的に對自的となつた精神として、みづから客觀的に實在化する内なる精神を豫想し、このものに對してそれは客觀的精神であり得るのである。客觀的精神はそれ故内に依つて見られたものとしての自己であるにほかならない。表現的主體が自己を見るといふことは併し形成的に見ることではなければならぬであらう。さうすれば客觀的精神としての表現的外とは即ちその本質に於て表現的主體に依つて作り出されたものであるでなければならぬ。表現的に見られたものとしての作られたもの、それが即ち表現的外の本質的性格であるのである。外は表現的存在としてこのやうな意味に於て主體性或は精神性を擔ふが故に、それ故にそれは汝的としてみづから我々に向つて表現的であり得るのである。併し、——我々は反

問しなければならぬであらう。——人跡未踏の山岳や原始林、會て船の通はなかつた海洋、鋤をも鋏をも受けたことのない土地、これらのものは人間に依つて些も作られたものではなくて而も人間に強く呼びかけて來たではないか、と。併しこれらのものが嘗に觀想的なる存在として單なる自然に過ぎないとき、如何にして人に呼びかけることができるのであるか。現にそれらが我々を呼ぶといふ事實は、既にそれらが單なる自然の範疇に閉ぢ込められた存在ではあり得ないことをみづから語つてゐるものであるではなかつたか。實際、これらのものの汝的性格は事實として否定することを許さない。さうすればこれらのものは事實に於て作られたものではないにも拘らず、而も作られたものにとつて本質的である性格、即ち客觀的精神性をもつもの、客觀的精神の範疇に屬するものとして初めてみづからの具體的な存在性を確保するもの、といはなければならぬであらう。かくの如き自然が眞實我々に直接的な自然なのである。單なる自然は却つて汝的存在としてのこのやうな表現的自然的抽象面であるにほかならない。表現的内とは恰もこのやうなものとしての表現的外に對立し、これと本質必然的に聯關するところのものでなければならぬのである。

このやうに客觀的精神性をその本質的規定とする表現的外は、そのもつ二つの契機の一つとしての精神性の故に、みづから表現的として主體に語りかけて來る。併し表現的外は今一つの契機である客觀性の故に、どこまでも主體に對する他者として主體に對立し主體を否定するものであるでなければならぬ。主體からの逆限定はここからして、兩者の聯關上、本質必然的に起つて來なければならぬのである。外からの呼びかけに對して、表現的内が單に聞き取るものとどまることができないで却つて積極的に應答するものであり、而も形成的主體として外に對して形成的に應答するものでなければならぬ。かつたことの根本的理由は、内に對する外のこの否定性に在るのである。作られたものはこのやうに主體に對する客體として主體に

對立し、従つてこれを否定する位置に立つ。もともと作られたものは主體の表現として主體から出たものでありながら、しかも一旦客觀的精神として成立するや否や主體の如何ともすることのできないものとして、主體に嚴然として立ち向ふものとなるのである。それが作られたもの一般の性格であり、表現的自覺的に見られたもの一般の性格である。作られたもの、見られたものは、既に作られたもの、既に見られたものとして、時間の相からいへば過去に屬するものといはなければならぬ。時の過去そのものがそこに創始されるのである。何故なら空虚なる時が先づ容器の如くに存在してそこへ生命が流れ込むのではなく、最も根源的で具體的な實在が表現的自覺的存在であると考へられるところでは、みづからを見るところの生命は、見られたものとしての自己を、本質必然的にもつものでなければならず、従つてそれはみづからの本質的契機として既にといふこと、過去のといふことを、擔ふものであるでなくてはならないからである。それは既に過ぎ去つた我でなり、我ならぬ我でありながら、而も尙我に語りかけることに依つてみづからを我とつなぎ、我にみづからを與へて來るのである。恰もここに客觀的精神の傳統的な性格が成立する。作られたものは上の如き仕方にて主體に負はされたものであり、擔はされたところのものであるにほかならない。このことは事實人間の手に依つて作られたものに就てばかりではなく、汝的なものとしての自然一般に就ても、原理的に妥當することではなければならない。ミケルアンジェロにとつては、見出された石塊の偶然的な形が、何をそこから刻み出すかに就て強力なる限定力をもつてゐた。文化の成立に對して風土の特性を極めて重要な契機として考慮する風土學的考察の立場も、單なる自然現象としての風土に立脚して成立するのではなく、汝的なものとしての風土に關して初めて可能なのでなければならぬであらう。

表現的外は、空間的には主體に對する對境或は環境であるが、時間性の側からはこのやうにしてその既にの在り方に於て、一般的に傳統的性格を擔つてゐる。普通、特に傳統的といはれるものは表現的外のうち事實的に作られたもので而も特に意義深きものを指してゐるにほかならない。かくの如き作られたものの根柢に人は特に傳統精神を見出し、そしてそこから作られたものは古典的存在としての意味を擔つて來るのである。(而も一方尙、人に依つて作られたのではない一定の個性をもつた自然に對して、人は屢傳統的自然といふやうな言葉づかひをしさへしてゐる。)このやうに表現的外は、それ自身一般的に傳統的性格を擔つてゐるのである。ところで作られた或るものの意義の深さが、かくの如く特にそれを傳統と呼ばしめるとするならばそれは一體何に向つての意義の深さであるだらうか。傳統とは何であるかはまさしくこの意義に懸つてゐるのでなくてはならない。さうすればその意義の成立がそもそも何に向つてであるかといふことが、傳統そのものの本質を一層明瞭ならしめるのでなければならぬであらう。このことは併し、總て傳統的性格をもつところのものが一般に既にといふ在り方に於て在る限り、既にとは何を意味するかを分析することに依つて一層原理的に答へられるやうな問題であるのでなければならぬ。作られたものは、その本性に於て、表現的に既に見られたものである。既に見られたといふ限り併しそこには今があるのでなければならぬ。今との聯關に於て初めて時の既には成立することができるのである。既には今から見ての既にであり、この意味に於て、今の既にである。既には今に依つて持たれてゐる。だから今は過去からの單なる延長であることはできない。過去の延長は過去に過ぎないからである。而も過去は今につながつて初めて過去である。このやうに考へれば過去と今とは非連續の連續に於てつながるものといはなければならぬ。今は過去を超越して否定を介してこれと聯關し、かくすることに依つて初めて過去を過去として成立せしめてゐるのである。而もその今は、過去の客觀的精神性に従つて、そこからの必然的な限定を避けることができない。過去は今を吞下しようとする。既にを既にとして見る今は併し作られたものを見てゐる今とし

て表現的主體でなければならぬ。主體はこのやうに表現的現在に於て主體であるのである。ところで前に單に聞くことが主體の消極的態度であつたやうに、いままた單に見ることは同様に主體の消極的態度であるのでなければならぬであらう。主體が自己喪失的ではなく、却つて主體として眞實に見るといふためには、従つて外からのこの表現的限定に對して積極的に限定し返して行くのでなければならぬ。このやうな見方は併し外を形成的に見返して行くといふことのほかにあり得ない。單に受動的にでなく、ポイエシス的に見るといふことが、主體的今が今として成立するといふことでなければならぬのである。ポイエシス的に見るといふこと、形成的に見るといふことは併し、技術的に見るといふこと以外には不可能である。ここからして主體的今は、既に依つて否定的に媒介せられつつ、先づ以てみづからの内に形成のアイデアを見るのである。アイデアは即ち内に見られたものとしての形の形成であり姿である。アイデアが併しこのやうに先づ以て内に於て見られ、尙未だ形成的現實に於て見られないといふ限りに於て、表現的今は必然的に未來につながる、かく未來につながることに依つて初めてそれは主體的今であり得るといはなければならぬであらう。表現的今とはこのやうにしてアイデアを見るところの主體にほかならないのである。アイデアは併し形成的に見ることの原型として、現實に來るべくして未だ來てゐないところにそれに本質的な在り方がある。アイデアはこの意味に於て未來の形であり、今はこの未來につながることに依つて初めてその主體的積極性を獲得し、主體的現在であることができるのである。未來はいふまでもなく飽くまで未來であつて今ではない。今と未來とも亦それ故非連續の連續に於てつながるのでなければならぬ。今の延長から未來は出はしないのである。既に見られたものに對して、これを媒介として、現實にまで將に來らしめらるべきものとして展望された新しき形、それが即ちアイデアである。従つてアイデアは過去の傳統性に對して創造の形であり、未來は創造の方向である。このやうに分析して來れば、既に見られたものと

しての傳統的なるものの意義は、まさしく表現的主體に向つてであり、そしてその意義は、このやうにしてみづからがアイデアの成立の媒介契機となるといふ、恰もそこに成立するのでなければならぬであらう。非連續の連續に於て過去と未來とにつながる現在は、表現的自覺性といふことの本性に従つて、その主體的現在の主體性を飽くまで喪失しないために、かかる自覺性から本質必然的に展開される過去の限定と未來的限定とを上の如くに媒介的に聯關せしめ、みづからはその媒介的轉換の樞軸の如き位置に立つものにほかならないのである。

表現的環境と形成的アイデア、傳統と創造とは、このやうにして互に媒介し合ふ。兩者は互に對立するものとしてそれぞれ他者であり、互に否定的關係に立つにも拘らず、否、却つてそれであるが故に、相互媒介的な相即不離を形造らなければならぬのである。かくの如き媒介の現實が即ち兩者の轉換面としての現在であつて、表現的主體はそこに自己の現實性をもつのである。そして個體としての個々の主體は恰もこの轉換面に於ける一々の現實的な轉換點を成すものにほかならないのである。傳統と創造とはこのやうに本來相即不離に於て互に媒介し合ふことに依つて初めてそれぞれの意味をもつことができ、従つて切り離されて單獨に成立せしめられてはそれぞれの意味を喪失するほかないものであるのでなければならぬ。ここからして兩者の關係に就て一つの重要な把握に進むことができる。傳統に眞實に徹し切るといふことは即ちおのづから創造に發展することにはほかならず、創造に眞に具體的に進むといふことは即ち傳統に沈潜し抜くといふことにほかならないのである。傳統と創造とをただに相容れないものとして對立し反撥すると考へることは、兩者をその本質的な聯關性から切り離して抽象的に把握するところから起るものであるにほかならない。對立と反撥とは成る程兩者の關係の一面を形造るものであるには違ひない。而も對立と反撥との契機を止揚してその底に一層深く、兩者の關係の眞實態として、その媒介的聯關が横はつてゐるのである。

それ故、單なる傳統的保守主義は單なる進歩主義と共に、生の抽象的態度であることを免れない。文化の本質の把握に關しても亦それ故兩者のいづれかの一契機にのみ立脚することは抽象と獨斷とに陥るものといはなければならないであらう。表現的環境の媒介性を無視すれば、創造的イデアは唯表現的主體の直接無媒介的な自發的自己限定として成立するものと考へられる。そしてそのとき外は單に素材と考へられる。ここに一般に獨斷的な觀念論が成立するであらう。これに反して表現的環境が一方的に主體を限定し、主體はこれに對して單に受動的な位置に立つとすれば、そこには個體的なものに對しては環境説の如き立場が成立しなければならないであらう。外が特に生産的物質と考へられるなら、史的唯物論の如き立場が成立し、外を單なる觀想的外にまで抽象し去つて、その實在性を單なる物質性と考へるなら、そこには自然科学的唯物論またはその方向に傾いてゐる形而上學的唯物論の如き立場が成立するであらう。

眞のイデアは然るに表現的内の單なる直接的な自發的自己限定に於て成立するのでもなく、また外からの限定に依つて主體に押しつけられた極印として成立するのでもあり得ない。却つて汝的なものとしての表現的外からの限定に對して逆限定的にはたらく表現的内の自己限定としてイデアは成立するのである。イデアの成立はそれ故表現的内の自發的自己限定に依るのでなく、却つて媒介的、自己限定に依るのであるといはなければならない。ところでこのやうなイデアはもともと表現的自覺者のイデアであり、従つて形成のイデアであるのでなければならなかつた。さうすれば、眞實にイデアを見るといふことは、ただこれを形成に即し形成を通して見ることではなければならないのである。イデアは抽象的にはどこまでも超感的なるものとして睿智的に見らるべきもの、睿智的直觀の對象であるであらう。併しそれが形成のイデアであるとき、それは唯感性的にのみ具體的に見られるものでなければならぬ。この點に於てはイデアは却つて感性的直觀の對象であるといひ切ることさへも可

能でなければならぬであらう。形成のイデアが見られるといふことには併し睿智的直觀性と感性的直觀性との兩者が共に不可缺の契機として屬してをり、兩契機の綜合に於て初めて眞に具體的に形成のイデアが見られ得るのである。かくの如き直觀は恐らく形成的直觀と名づけられて適當であるであらう。直觀の睿智的性格も感性的性格も形成的直觀を形造る抽象的契機にほかならないのである。イデアは、具體的には、ただ形成の行爲に依り且つこれに即してのみ見られることができる。否、形成するといふことは即ち直ちにイデアを見らるといふことなのである。手を拱いて觀想されたイデアは眞實のイデアの薄き影に過ぎないであらう。表現的自覺者にとつてはイデアは本來ポイエシスの形でなければならぬのである。併し表現的自覺者が眞に作るといふことは、自己の本質を實現することにほかならないのでなければならない。實踐的とは然るに、具體的には、主體があらゆる意味に於てその本質を實現することを意味し、道徳もそこに於て初めて具體的となるのである。さうすれば表現的自覺者にとつては、ポイエシスの眞のイデアは直ちにプラクシスの眞のイデアであるのでなければならない。プラクシスのイデアは表現的自覺者に於ては唯ポイエシスに依つてのみ眞實に見られることができ、またポイエシスのイデアはプラクシスのイデアであることができるときに初めてそれは表現的自覺者の眞實のイデアであり得るのである。文化の歴史的發展に於て時代精神といふ如きものもイデアのこのやうな性格に基いて初めて成立すると考へることができるであらう。時代精神はそれ故個々の主體に強く呼びかけ、後者は前者の實現に努力することに於て初めて充實した生の使命を見出すことができるのである。イデアの成立がこのやうに表現的外を媒介とする表現的内の自己限定に基き、そしてそのイデアが本來形成のイデアであるとするれば、主體はそこからして形成の行爲にいでそれに依つて初めてその自覺性を徹底し成就して行くのでなければならぬ。その結果見られたイデアとして、そこに文化的所産が成立することとなる。このものは併しその限り今や却つて主體に對立す

る汝的なものとしての表現的外に屬して來なければならぬ。表現的生命はかくの如く自己を對象化することに依つて自己自身を疎外し、これに依つて今やみづから新しき表現的内としてみづからの所産を超えてこれと媒介することに依つて新しきアイデアを生む。かくの如くに内と外との聯關を辿るならば、表現的自覺の形成は、その本性に従つて、必然的に發展的過程を取るべきことが看取されなければならないであらう。アイデアのこのやうな發展的成立は、表現的内の媒介的自己限定に依るものとすれば、表現的内は無限なるアイデアの自己限定の可能者として成立し、従つて文化の歴史的發展はかくの如き主體の無窮なる自己形成であるといはなければならない。前の二章に於て理想主義的文化の立場が検討されたとき、人類文化の概念を基礎づけるメンシユハイトの理念として示されたノエマ的な無は、實は恰もかくの如き無限の未來性をもつた表現的内がノエマ的位置に於て見られたものにほかならないのである。唯そこでは外は單に素材であるに過ぎなかつた。この章に於ける我々の究明は表現的外の客觀的精神性の指摘から始められた。それは主體に對立するものとして空間的には對境或は環境であり、併し時間性に於ては既に表現的に見られたものとして傳統的性格をもつものでなければならなかつた。表現的内が無限の未來的發展をもつたものであるとするならば、かかる内の表現的自覺面としての外はまた同様に無限の過去として流れ行くものでなければならぬであらう。さてこのやうに汝的對立としての表現的内と表現的外との交渉に依つて文化が成立し、それが無限の過去を媒介とする無限の未來的發展に於て動いて行くものとすれば、前の理想主義的な文化の立場に對して、いま我々の立場に於て文化の本質が如何なるものとして把握せらるべきであるか、そこに次節の問題が在る。

第三節 歴史的生命

—

無限なる過去と無限なる未來、無限なる傳統と無限なる創造、——それは現在に於て互に媒介し合ふことに依つて初めてそれぞれの意味をもち、それぞれのもので成立し得るのである。かくの如き媒介の限りなき發展、それが即ち歴史的生命にほかならない。そこに我々は眞に具體的な存在を見る。この意味に於てそれは歴史的存在、或は歴史の實在と呼ばれることもできよう。豫め過去があり、豫め未來があり、或は豫め傳統があり、豫め創造があり、そして改めてそれらが形成的現在に依つて綜合的に媒介されて發展的存在となるのではない。ただ表現的自覺的な存在が在るだけなのである。それが根源的に具體的な存在なのである。表現的自覺性をみづからの本質とする存在は、その本質の必然性に依つて形成的表現に即してみづから具體的に自覺する。そこにこの存在は必然的に自己を過去の即未來的に、傳統的即創造的に媒介するのである。そしてそこに歴史的生命の現在があるのである。さうすれば過去の傳統的と未來的創造的とは本來獨立的なものとしてその結合から一つの全體が成立してゐるのではなく、兩者は一つの根源的な全體の自己媒介的契機であり、その契機聯關が即ち一全體としての歴史的生命を成立せしめてゐるのでなければならぬ。前に第一章第一節に於て、カントその人の意義に關して、ものは傳統となることに依つて創造的となる、といつたことの意味もここに於て理解せられべきである。それではこのやうな聯關の原理、

即ち媒介の原理は何であるだらうか。その媒介が即ち歴史的現在であるといはれるとき、かくの如き現在そのものを成立せしめる根本的な原理は何であるであらうか。ここに表現的生命に關する重要な根本問題が横はつてゐるのでなければならぬ。表現とは内なるいのちを外へ現はしいだすことであつた。主體がみづからを客體化することであつた。外はその最も具體的な意味に於ては觀想的な外と素材的外とを止揚してゐる汝的外として、その空間的性格から見れば主體一般に對する對境、或は、個的主體に關しては環境であり、併し作られたものとしての時間的性格に於ては過去であり傳統であつた。そして表現的自覺とはこのやうな汝的外に於て却つて具體的に内を見ることにほかならなかつた。この意味に於て表現的生命にとつては外が即ち内であるといはれるのでなければならぬ。ここに問題がある。

外がどうして内であることができるか。外は外であり、内は内であるのでなければならぬ。外が内であるといふことは明白に矛盾であり不合理である。——分析論理の立場からは確にこのやうに考へられなければならない。そこには自同律と矛盾律とが支配してゐるのである。併し表現的生命に於て内が外に於て具體的自覺をもつといふことは否定することのできない事實である。畫家は作品に於て眞實の自己を知り、道德的意志も行爲に現はれて初めて具體的に自己を知ることが出来る。表現的生命は分析論理では割り切れないのである。このことは併し表現的生命の實在性を否定して、これを單なる假象に陥れることを要求すべきであらうか。併しそれは例へば有理數の論理で以て處置できないが故を以て無理數の數學的實在性を否定するといふと同じであらう。存在はそれぞれの論理をもつてゐる。それに依つてそのものは成立してゐるのである。そのやうな論理は従つてそのものの内から、そのものの事實の内から、發見されて行くのでなければならぬ。

外と内とは互に他者であり、矛盾的對立である。外は内ではなく、内は外ではない。兩者は互に否定し合ふ。併し否定は單な

る無聯關ではない。否定的關係がそこに成立し、否定が却つて兩者を斷絶的につないでゐるのである。しかも外と内とは單純に互に拒斥し否定するのではなく、外は他のさまざまなものではなく恰も内を否定し、内でないが故に外なのであり、また内も他のものをではなく特に外を否定し、外でないが故に恰も内なのである。外と内とはこのやうに互に他を否定することに依つて初めてそれぞれみづからの意味を成立せしめ、それぞれみづからの存在性を確保する。兩者はそれ故否定を媒介原理として却つて離すことのできない關係に結ばれてゐるのである。若し切り離すならば兩者は共に消滅して了はなければならぬ。否定を原理とする相即不離に於て、初めて兩者は成立するのである。だから内に立脚していへば、内が否定的にみづからを媒介したもの外であり、また外からいへば、外の否定的自己媒介が即ち内であるにほかならないのである。

ところで、表現的自覺とは内がみづからを外に現はし、かくの如き外に於て却つて具體的な自己を知るといふことであるとするれば、表現的自覺的生命に於ては外に出るといふことが却つて眞實に内に徹し内に還るといふことであるのでなければならぬ。さうすれば、外を媒介として内へ還るところの内、即ち否定的自己媒介を媒介として内へ還るところの内、この意味に於て否定的自己媒介にどこまでも徹底して行く内、即ち否定的自己媒介を更に自己へ向つて否定することに依つて自己を絕對的に肯定するところの内、——かくの如き内が即ち表現的自覺の主體でなければならないのである。表現的自覺は、ヘーゲルの用語を以ていへば、内が單に自己に即して成立するものではなく、却つて對自態を媒介として即且對自的にみづからを回復した内に於て初めて成り立つのである。表現的主體はこの意味に於て迂回的な存在であるといはなければならない。作られた外に於て、又かくの如く作ることそのことに於て自己を具體的に見る内とは、本來このやうな迂回的自己形成者にほかならないのである。ところで外とは何であつたか。外とは具體的には、内のかくの如き形成的自覺的發展に對して、それを發動せしむ

べく先づ以て峻かし語りかけるものであるでなければならなかつた。それが内からの激しき反抗を激發すべき言葉に於てであつたにせよ、或は却つて友情を以て受け容れるに値する言葉に於てであつたにせよ、兎も角それを單に聞き取るに止まるとき主體は自己喪失に陥り、却つて批判的にそれを受け取ることに依つてそれを媒介として創造的なアイデアを生み出すことに依つてのみ主體が主體であり得るやうな、——そのやうな暗喩者が即ち汝の外にほかならなかつた。さうすれば主體の側から見た上の如き迂回的自己形成は、いまそれを汝の外から見れば、却つて外が否定的自己媒介に徹底することに依つて内を迂回して外みづから具體的に形成することを意味するのでなければならぬであらう。併し表現的生命がもとと内外の相即的媒介に於て成立するものとすれば、恰もこの二つの迂回の相即が、今や即ち表現的生命の自覺的自己發展にほかならないのである。このやうな迂回の相即的綜合は、明らかであるやうに、内外の二極をもつた旋回の發展でなければならぬであらう。ここに表現的自覺的發展性、即ち文化を生みいだす歴史的生命の過程性が成立するのである。

主體としての内とそれに對するものとしての外とは、このやうにしてそれぞれみづから否定的に媒介する。そして内と外との上の如き本質必然的な媒介性、即ちその原理的な媒介性を、現實にするところのもの、それが即ち技術にほかならないのである。そこに即ち内と外との表現的媒介が初めて現實に成立する。内と外とがこのやうに技術を通して互に否定的自己媒介をなすところ、そこに即ち形成的表現的自覺的生命の發展があるのである。併し技術に就ての考察は次節に譲つて、我々はこのこの否定的媒介性に關して、一層深く切り込んで究明しなくてはならない。

内と外とのかくの如きそれぞれの否定的自己媒介に於て働くところのものは、明白であるやうに、否定性にほかならない。内外のいづれから出發するにしても否定性が常に媒介原理を成してゐる。併しこのことは、一層深く考へれば、否定性が兩者

に共通な普遍的な媒介原理となつて、これに依つて上述の如き旋回の表現的發展が可能となる、といふことにほかならないのでなければならぬ。このやうに看取すれば、内と外とは媒介的普遍として、否定性の媒介契機であり、否定性は内と外とをかくの如く媒介契機とするところのそれみづからは普遍的な媒介原理であるのでなければならぬであらう。表現的生命はそれ故このやうな否定的普遍を根柢とする内と外との媒介的統一に於て成立するといはなければならぬ。互に對立し矛盾する内と外とは、かくの如く否定的普遍を根柢として互に相即不離なる媒介的聯關の動的統一を形造るのである。辨證法といふことが否定を媒介原理とする統一を意味すべきなら、かくの如く内と外との相即不離に於て成立する表現的生命は、この意味に於て内と外との辨證法的自己同一をその本質的性格とするものといふことができるであらう。併しこのやうな自己同一は、明白であるやうに、内が内であり外が外である對立を豫想しその上に立つてこれを止揚してゐるものとして、所謂分析論理的自同性を無視するものではなく、却つてこれを豫想しつつ而もそれを止揚する高次の立場に立つものといはなければならぬ。辨證法的自己同一はこのやうに分析論理を止揚する高次の立場に於ける矛盾の統一を意味するのである。それ故それはまた内外の未だ分れざる前、即ち主客未分の時に於ける兩者の無記的自己同一を意味するシェリングの同一哲學の自己同一とも亦全然異つたものであるでなければならぬ。そこには矛盾を媒介し統一する否定性の原理はなかつた。だから無記的絕對者への通路は論理をもつことができず、却つて一つの神秘的直觀がそこを道づけなければならなかつたのである。——内と外との聯關は本來このやうに否定的普遍を原理としてその上に於て初めて可能である。否定は併し有ではなく、却つて無でなければならぬ。さうすれば内と外との聯關は無の普遍者の上に立ち、無に包まれ、無の場所に於て成立するものといはなければならぬであらう。場所の概念は併し靜的であり、然るに媒介とはもとと動的な活動そのものでなければならぬといふれば、

媒介原理としての否定は却つて空といはれた方が一層適切であるともいはれ得るであらう。内と外とが共に空ぜられるところに——即ちその絶對的存在性としての自性的實體性が否定せられるところに——表現的生命が成立するのである。この意味に於て、文化の本質は、無の自己限定として、或は空の現はれとして、一層深き本質的な洞察の下に把握せられて来る。

併しこのやうな言ひ表はし方は無からの發出論の如くに誤解せられてはならない。單なる無からは何ものも出現することはできないのである。獨斷を我々は避けなければならない。我々は我々自身が生きる表現的生命の事實に即して、その事實そのものの内部からその動的構造原理の分析に従事してゐるのである。内と外、主體と客體との對立と交渉とは、表現的生命を形造る契機聯關としてこれを否定することはできない。併し、このやうな聯關が成立するためには、上論の如く、否定性がその普遍的原理として承認せられざるを得ないのである。このとき否定は、無は、何等かの第三の存在であり得るだらうか。併し若しさうであるならば内と外とを否定が媒介するといはれないであらう。否定が媒介するといふことは媒介する存在のない媒介といふことでなければならぬ。ただそれは媒介の對象としての有に即してのみ、みづからを働かすのである。媒介原理が媒介原理であるといふことは必然的に媒介項を豫想する。項を離れての媒介原理は唯反省的分析的に思惟せられたその抽象態であるに過ぎない。具體的には媒介原理は項に即して媒介的に働くことに依つてのみ眞に媒介原理であるのである。さてさうすれば具體的な媒介原理は一體どこに働き、如何に働いてゐるのであるか。——主體が外と形成的表現的に交渉して相働くといふことのほかに、別に第三者としての働き方はどこにもあり得ないのである。さうすれば主體が表現的に働くといふことそれ自身が、即ち直ちに媒介的普遍が働くといふことであるのでなくてはならないであらう。主體の表現的に働く活動そのものが即ち直ちに内と外とが空ぜられることであり、具體的無としての絶對無が自己自身を限定するといふことにほかならないのである。

かくの如くに看取すれば、表現的生命とは、主體が外へ向つて自己を現はす、といふことに於てその具體的把握がなされるのではなく、一層深く、内と外とを媒介的に包む具體的無そのものの否定的自己媒介が即ち表現的生命である、といふことであるのでなければならぬ。主と客とをうちに包むものはもともと絶對であり、全體であり、無限であるのでなければならぬ。このやうな絶對無がみづからの本性である否定性に依つて主と客とを媒介的に共に空するところ、内外俱に亡ぶところ、そこに即ち表現的生命が成立するのである。主體とはいまやかくの如き全體を構造する一契機にほかならない。表現的生命は互に獨立した主體と客體との二元性から成立するのではない。主體の自覺は即ち同時に絶對無そのものの自覺にほかならないのである。だから絶對無はみづからのうちに自覺面をもつといはなければならない。主體とは表現的生命としての絶對無のうちにあるその自覺面にほかならないのである。絶對無はみづからのうちに主體に於て自覺的契機をもつてゐるのである。表現的生命は主體に於てみづからの内部からみづからを照らす光をもつてゐるのである。主體は無の媒介的普遍に依つて媒介せられる。この意味に於ては主體は媒介の對象であり、媒介の項である。併しかくいられるとき、表現的生命は構造分析的に應解體せられ、かかる抽象的立場からして主體が媒介原理との聯關に於てかきいはれてゐるに過ぎない。眞に動的具體的な立場からは、主體が直ちに絶對無の自覺面であり、主體が形成的表現的に働くといふことが即ち直ちに絶對空の自己實現にほかならないのである。そこに表現的生命の文化的活動があり、文化の所産はそこから生れるのである。歴史的生命の一層深き本質はこのやうに把握されなければならないであらう。

文化と教育とはかくの如くにして、いまやそれぞれの本質の把握に關して、一層深く且つ一層具體的な立場の打開を得るに

到つたといはなければならない。前二章に於ては、文化の本質は、自然と人間との戦であり、自然に對する人間の勝利である、として把握され、また従つて教育とは人間存在の意義をかかるとして自覺し且つ實踐し得るやうな主體を育成するところにその本質的な意義をもつものであるでなければならなかつた。外が素材と考へられ、主體がこれに對立するものと考へられる限り、このやうな把握の仕方は當然でなければならぬであらう。併し外の具體的な本質が汝的表現的であると考へられるところでは素材の外はそこに止揚契機として包越されて居り、かくの如き外との表現的交渉に於て主體が絶對的の自覺として把握されるいまの立場に於ては、文化の本質は、それが自然との戦であり勝利であるといふ意味をその低次元の限定としてもつところの一層具體的な高次元の把握に於て闡明せられて來なければならぬのである。文化の本質は、ここでは戦と征服としてではなく、絶對的生命としての形成的表現的實在のうち在つて主體がこれを自覺的に育成する、といふことに於て成立するものでなければならぬ。戦と征服とは素材の外を著眼點としたその低次元の把握に過ぎないのである。理想主義の立場は既に越えられてゐる。今や文化は、絶對的生命それみづからに於ける否定的自己媒介として、その自己形成であるにほかならない。このやうなものとしては併し文化は成るものであるといはなければならないであらう。絶對的生命はこの意味に於ては一つの自然であるであらう。固より機制的自然としての單なる自然であるのではないが、併しおのづから動き出でおのづから成つて行くものとして一層深き自然であるといはなければならない。それを歴史的自然と呼ぶとすれば、カントが、自然はそれが人類のうちに置いた一切の素質を完全に發展せしめ得るものとしての世界公民的狀態を要求し、人類の歴史とは自然のかくの如き計畫の遂行にほかならない、といつたとき（第一章の終）、彼がここに考へてゐた自然も亦、單なる機制的自然とは異つて、その本質に於て一層高次的なかくの如き自然であるべきであるでなければならなかつたであらう。ただ

カントはかくの如き自然の辨證法的性格にまで掘り下げることは全然企てなかつた。この意味に於て彼のこの自然は單に提出された概念であつて、そのロゴスを眞に明らかにされた概念ではなかつたと云はなければならない。ところで、上の如く單におのづから成るだけのものは、併しその限り依然として一つの自然であつて、尙歴史のといふことはできないのでなければならぬ。歴史的生命としての上の如き歴史的自然は併しそのおのづから成ることのうちに主體的契機を、即ちみづから成すことの契機をもつてゐるのでなければならなかつた。ここにこの自然が特に歴史的自然である理由があるのである。歴史的自然はおのづから成ることのうちにみづから成すことを含んでゐるのち、——みづから成すことなくしておのづから成ることが成立せず、おのづから成ることなくしてみづから成すことの成立しないやうな、そのやうな實在にほかならないのである。ここでは基體は主體の母胎として主體を包み、主體は基體の自覺面として基體から生れながら而もイデアの未來性に依つて却つて基體を超越的に包む。基體と主體、成るものと成すものとは、このやうにここでは相即する。それが歴史的自然である。それ故そこに於て主體が自覺的に形成することに依つてみづからを表現的に自覺するといふことは、歴史的自然のうちに在つて、その自然をみづから耕作するといふことにほかならないのでなければならぬであらう。ここに文化の深き本質的意味が把握されなければならない。全考察の冒頭に於て、キケロがその『トッースクルム論談』のうちに耕作としての cultura を心の教養としての cultura に轉用したことが軽々しく看過することのできない聯關を暗示してゐると注意して置いたことは、文化の本質の如き把握に立つとき、いまやその意味を、一層深め且つ展開的に、明白にして來るといはなければならないであらう。この古典人は文化と及び教育との本質に關して深い暗喩を投げて行つたといふことができる。併し東洋の古典が、「誠者自ら成」といひ、その自成的に成る誠に關して、「誠者天之道也、誠之者人之道也、」と述べ、かくの如き天之道としての誠を誠と

すること、これを實現することに於て人之道を見定めつつ、かくの如き人之性を盡すことは即ち物之性を盡すことにほかならず、このやうにして物之性を盡すことは則ち「贊天地之化育」(中庸)といふことにほかならないと押し進めて行つたことは、深く文化の本質を參究した言葉として、古典人の想ひの深さを一層の尊敬を以て偲ばしめるものでなければならぬであらう。絶對的實在のうち在つて絶對的實在を自覺的に形成し進めることが文化の本質であり、そこに人間の業は直ちに天地の化育を賛けるのである。文化は絶對的存在のうち在つて自覺的に絶對の土を耕作することにほかならない。そして個體とは、主體一般としてのこのやうな自覺面の一々の現實的な自覺點を成すものにほかならない。歴史的生命はそこから自覺的に動いて行くのである。個體は具體的にはもとより身體をもつたものでなければならぬ。更にまたそれは單に主體一般の一々の自覺點といふにとどまらないで、具體的には國民の一員であるのでなければならぬ。身體的個體については間もなく次の節が考察を展開し、國民的個體に關する考察は併し第五章にまでそれを保留しなければならぬが、併し目下の立場に於て我々は、前二章の考察から結果すべきやうに個體を單に外に對立するものとしての主體の一々の自覺點として把握するといふにはとどまらないで、一層深くそれを絶對的存在のうち在ける自覺點として、傳統と創造とを媒介する歴史の現在の一々の自覺點として、把握するところまで展望を打ち開くことができたのである。併し過去に傳統を擔ひ未來に創造を望みつつ、絶對的存在のうち在つてそれをイデア的に内部から照らしながら進んで行く歴史的存在の自覺點であるといふだけでは、尙個體が絶對的存在の自覺點であるといふことの意味を充分に把握せしめるものとはいへないのである。ここには個體が擔つてゐる深刻な問題が存在する。この問題も併し本章の問題ではなく、第四章がそれを改めて取上げなければならぬであらう。これらの事情にも拘らず我々は併し文化の本質に關する目下の理解の立場に於て、これに相應して尙教育の本質の意味に關する一層具體

的な把握を展開することができるのである。

二

教育はもとより主體に關し、教育者の助力に依つて主體を形成することが人間を教育するといふことである。文化は然るに主體に依つて生みだされ、主體に依つて形成される。さうすれば文化の根柢には教育があるといはなければならぬ。ところが教育も亦、それ自身一つの形成として、文化であるのでなければならぬ。さうすれば文化はみづからのうちにみづからの根柢を養ふ働をもつてゐるものといはなければならぬであらう。文化と教育とに關しては常にこのやうな關係が成立するのでなければならぬ。

文化は然るに、既に明らかにした如く、歴史的實在の自己發展であり、それは即ち主體と客體とを契機とする辨證法的絶對者の否定的自己媒介であるにほかならなかつた。さうしてこのやうな歴史的實在は形成的表現的な自覺的存在として、單なる自然から本質的に區別され、表現的自覺性をその自覺性の本質的性格とするものでなければならなかつた。かかる立場から見られるとき、文化が教育に於て自己の根柢を養ふ働をもつといふことは、絶對的存在はみづからのうちにみづからの形成活動の根柢を養ふ原理をもつといふことを意味するのでなくてはならないであらう。教育と對立せしめられるとき文化が一般に客體的形成の方向にあるとすれば、教育はこれに對して主體的形成を事とするといはなければならぬ。併し形成活動の根柢を養ふ原理としてかくの如き主體的形成を歴史的實在がもつといふことは、更にこの實在の本質的性格である自覺性といふことに關して如何なる意味をもたなければならぬであらうか。そこには自覺性の徹底があるのでなければならぬ。道徳や藝術

や學問が歴史的生命のそれぞれの根源的原理の自覺的發展であるに對して、哲學がこれらの自覺的發展に對する反省的自覺として自覺の自覺であり、この意味に於て自覺の一つの徹底であると考へられるとすれば、本來形成的表現的な自覺的存在である歴史的生命が教育に於てみづからのうちに客體的自己形成の根柢を養ふものとしての主體的自己形成の働をもつといふことは、教育そのものがかくの如き形成的自覺的生命に於けるその形成的自覺性の徹底を意味するものにほかならないと考へられなければならないであらう。絶對的生命のうちに在つて内部からこれを照らし自覺的にこれを賛け育成することが自覺的個體としての人間の文化活動の本質的な意味でなければならぬとすれば、かくの如き自覺的個體を育成するところの教育は、天地の化育を賛けるものを賛け育成するものとして、形成的自覺の徹底にほかならないのである。カントが文化の概念を、既に檢索した如く、道徳的技術的主體の形成といふことに於て把握したことは、そのとき彼に於ては外は尙素材の外であるにとどまり、また歴史的實在の客體的自己形成と主體的自己形成とを區別して前者の根柢をなすものとしての後者といふ如き聯關を明らかにしてゐないといへ、併し文化の概念を深くその主體的根柢にまで掘り下げ、そこに教育と文化とを一括して把握してゐるものとして、文化の概念の一つの深い把握でなければならなかつたであらう。

併しながら主體的形成が客體的形成の根柢をなし、かくして前者が後者を限定するのみであるだらうか。表現的生命に於ては外は本來汝的として却つて主體を限定するものでなければならなかつた。さうすればここでも亦表現的生命の客體的形成としての文化所産は、その主體的形成としての教育活動を限定しなければならないのであらうか。まさにさうなのである。ここに教育に於ける教材の問題がある。教育は本來主體が主體を教へ育てるのであるとすれば、主體そのものが如何にして他の個々の主體に直接的に限定力を及ぼすことができるか。このことは不可能でなくてはならない。主體は一般に直接的に

主體に働きかけることはできない。表現が主體間の交渉を媒介するのである。今の場合には、表現されたもの、作られたものとしての教材が主體間の教育的交渉を媒介するのである。

教材とは一體何であり、如何にして成立するのであるか。またそれが教育的交渉を媒介するといふことは何を意味するのであるか。教材は形成に對する材料としての單なる素材ではあり得ない。前二章に於て教材の問題を取り上げることができなかつたのは、そこでは未だ外が單に素材の外としてのみ成立し、外をそれ以上のものとして把握すべき立場が原理的に打開されてゐなかつたがためなのである。教材とは、本來表現的自覺性を本性とする生命を教育的に高め上げるための客體的な媒介にほかならない。それ故それは加工さるべき單なる素材ではなく、却つて主體に對して表現的に呼びかけて來る汝的存在としての客體的なものであるでなければならぬ。かかるものは併し客觀的精神としての既に作られたもの、即ち文化的所産として主體に對立し、個體を取りめぐる汝的外としての文化的環境であるでなければならぬであらう。表現的主體に本來的に對するものとしての表現的外がその本性に於てこのやうに汝的性格のものでなければならぬこと、またそれが所謂外的自然としての山川草木をも包み取つてゐるものにほかならないこと、更にそれが、時間性の側から見られたとき、既に作られたものの既に見られたものとして、最廣義に於て原理的に傳統的なものでなければならぬこと、これらのことに關しては本章は既にその考察を了へて來た。このやうな傳統的文化的環境がそれでは個體に取つて直ちに教材であり得るのであらうか。傳統がおのづから人を教へ環境がおのづから人を育てるといふ教育の自然の意味に於ては一應このことは肯定されることもできるであらう。ここでは傳統や環境は自然的な教育者であると同時に亦みづから教材である。併し教育の嚴密なる意味がその具案性に於て初めて成り立つとすれば、教材の概念も亦、その嚴密なる意味に於ては、直ちに汝的外に於て成立するのではあり得

ない。却つて汝的外としての表現的な意味に於ける自然や文化的所産は、教材形成の素材にほかならないのである。傳統的文化的環境は、そのままに於てではなく、先づ以てそこから選出されたものとして、次には更にそれが一定の構成にまで統一せられたものとして、そのとき初めて教材となるのである。何がそれではその選擇者であり、構成者であるのか。歴史的現在に於ける主體の教育的精神がそれであるにほかならない。或るときは教師がそれを代表し、或るときは教科書の編纂者その他がそれを代表するであらう。教科書が政府の編纂に依つて成るとき、そこには際立つて積極的に教育と政治との聯關の一と筋が見え、そこから直ちに兩者の聯關の全面的な問題への扉の一つがそこに開かれてゐることに注目引かれて行くであらう。今は併しこれらのことに關する詳細なる分析が問題なのではない。歴史的現在に於ける教育精神が傳統的文化的環境から選擇と構成とに依つて教材を成立せしめるのであるといふことの意味を究明することが當面の問題である。

選擇と構成とがそこになされるといふことは、汝的外が直ちに教育されるものとしての主體を限定するのではなく、却つて歴史的現在に於ける意圖と批判とが傳統的文化的環境にさし向けられ、かかる意圖と批判とに依つて初めて汝的外を素材としてそこから教材の形成が生み出されるといふことを意味するのでなければならぬ。現在は然るに常にイデア的未來に結びついてゐる。さうすれば單なる傳統的文化的環境がではなくして、創造的方向をもつた歴史的現在の意志に依つて再形成されたそれが、初めて具體的に教材を形造るのであるといはなければならない。このことは併し何を意味するであらうか。明白であるやうに、文化を形成するものとして文化の根柢に存在する主體そのものを却つて客體的な精神としての傳統的環境が教育的に限定し、然るにこのものが更に背後から創造的な歴史的な主體に依つて限定されてゐるといふこと、更に、然るにまたこの創造的主體そのものがかくの如き教育活動に依つて育成されたものにほかならないといふこと、——このやうな聯關を意味する

のでなければならぬであらう。ここにはそれ故主體と客體、内と外、創造と傳統との間に、無限に旋回し進展する相互の限定關係が成立してゐることが看取されなければならない。このことは人間教育が歴史的發展性を本性とすることを意味するものにほかならないのである。教育活動は、過去に無限の傳統を負ひ未來に無限の創造を望みつつ、前者を後者のうちに媒介的に止揚しながら、かくの如き傳統即創造、創造即傳統の動的現在の立場から文化の根柢を主體的に育成するところにその特有なる文化的使命を有するのである。辨證法的絕對者としての歴史的な生命はそれ故客體的自己形成を否定的自己媒介の契機として、これに依つてみづから主體的自己形成的に媒介し、かくすることに依つて傳統を負ひつつ却つてその底に徹して生命の創造的形成に發展して行く方向を主體的に育成するのである。教育は、その本質に於て、絕對的存在のこのやうな意味に於ける根源的な辨證法的自己媒介であり、その自覺的自己形成性の深き徹底であるといはなければならない。絕對的存在は傳統を教材的自己形成にまで計畫的に具體化することに依つてこれを媒介としてみづから自覺的創造的に發展せしめるのである。そしてかくの如き自覺的創造を現實に實踐しつつ直接的に被教育者に對するものが即ち教師にほかならない。

教師はそれ故歴史的な生命の發展を、その根柢をなす主體的な側から、育成するところにその使命を擔ふところのものである。ここに他の何ものを以ても替へることのできないその職命の深さがあるのである。職命のこの深さの故に、教師の教養は、先づ以て、單なる文化的傳統のよき理解にとどまることはできない。未熟者を傳統の單なる擔ひ手にまで教育することが教師の職責ではないからである。これに反し人は往々教師の職命を規定して、生徒を現在に適應せしめるやうに指導し育成するところにあるとなし、教育とは未熟なる者を現實の社會生活に適應する人間にまで陶冶することであると考へる。併しそのとき現在と考へられてゐるものは何であるか。人が普通現在の概念に於て把握するところは、眞の現在の對象的側面にほか

ならない。眞の現在、既に分析した如く、主體の決意的今であり、そしてこの今は技術的身體を介して形成的實踐へ發展する。この發展に即して表現的自覺が成立するのである。表現的自覺のあるところ、そこが即ち眞のそして具體的な現在である。形成的表現的生命的今は、生命の自己形成に即して、即ち作られたものを媒介的に止揚しつつ作り行くことそのことに即して、その自覺性を具體化する。かくの如き今はそれ故必然的にイデア的未來につらなり、従つて創造的にイデアを見ることに徹して行くところに眞の現在があるのである。今とは形成的直觀の自覺の在るところを意味するものにほかならぬ。然るに普通現在といはれてゐるものは、かくの如き具體的な現在の實は單なるノエマ面を成すものにほかならない。現在は表現的自覺的生命的現在として必然的に形成的直觀へ發展する。かくの如き直觀は従つて形成的過程的であり、一つのイデアが形成的に見終られるまではその本質的意味を變じない。同一のイデアが具體的形成的にそこに見られつつあるのである。それは既に見られ終つたものではない。その意味に於てそれは過去のでなく、傳統的ではあり得ない。併しそれかといつてそれは未だ全然見られないものであるでもない。イデアは成る程完全には到來してゐない。併しこのイデアは彼岸に在つて主體に對立してゐるイデアであるのではなく、現はにそこに在り主體に握られつつあるイデアなのである。過去からも未來からも區別されるこのやうな具體的な現在、形成的直觀の現在を、その主體性の面を見忘れて却つて對象的面のみから把握したもの、それが普通に現在といはれ、社會的現實とか或は現代とか呼ばれるものにほからないのである。それは眞の歴史的现实のノエマ的抽象面であるに過ぎない。このやうな現在は、既に過ぎ去つたものでもなく、未だ來らざるものでもなく、動き行き過ぎ行きつつありながら而もその本質的な意味を變じないものとして主體の目の前に見られつつあるものであつて、併し決して見るものそれ自身ではない。従つてこのやうな現在へ人間を適應せしめて行くといふことは傳統のうちに人間を育成するといふこと

と同様に、教育の不可缺の重要目標であると同時に併しその本質的意義を盡してゐるものとは決していはれ得ないのでなければならぬ。眞の現在、これは反して過去と未來、傳統と創造との辨證法的轉換そのものであり、矛盾の動的綜合としてのこの高次性が即ち現在を現在たらしめるのである。兩者の葛藤を雙手に引つ摺みつつ葛藤の底から躍り上つて來る生命のその高次性そのものが即ち現在にほかならないのである。そこに人間の生命の具體性がある。それ故、教育が眞にその本質的な任務を果すといふことは、未熟なる人々を歴史的生命の眞實の現在の形成的自覺點にまで助力育成することであつて、このことは單なる傳統へ向つての教育でもなく、また單なる現在へ向つての教育でもあり得ないのである。傳統に關しては、單に傳統的成態をいはば外から見て單に知的に把握するといふやうな淺い理解にとどめないので、成態の根柢にあつてこれを産み出した形成的表現力としての傳統的精神そのものを追體験的にみづからの主體の内部に於て體得せしめると同時に、また現在に關しては、そこに於て現にイデアが形成的に見られつつある過程から遊離しないで實踐的に身を以てそれに參與すべきことの自覺と力量とを涵養せしめ、而もそれにとどまらないで、ノエマ的現在への適應を超えて更に高くイデア的未來への創造力を目醒めしめ育成すること、——そこに初めて教師の使命の具體的遂行がある。教師の教養は、従つてかくの如き使命にふさはしく形成せられるのでなくてはならない。正しくそして優れた教育的實踐は、その根柢にこのやうな教養を豫想するのである。教育者は、傳統の深き體得者であり現在の狀態のよき認識者であると同時に、それを超えて行く創造的精神のよき理解者であるのでなければならぬ。そして教育者のもつべきこのやうな性格の故に、彼はまた常に現在に對する正しき批判者であつて、決して現在に對する單なる追隨者であつてはならないのである。彼は歴史的时代のうちに在つて、そのうちに生きつつ而も常にそれを超えてゐなければならぬ。否、眞に歴史的时代に生きるといふことは一面常にこれを否定的に超える方向への實踐的

望見をもつといふことでなければならぬ。歴史的生命は時代の批判的意識を通して發展して行く。教育者とは、先づ以て、このやうな批判的精神を以て時代の自覺的尖端を行くものであるでなければならぬ。彼の實踐は、このやうな批判的精神を以て教材を構成し、それを媒介として、發展して行く文化の主體的根柢である伸びて行く若き精神に向つて形成的に働きかけるところに成立するのである。これらの點からして、教育者に要求せられるものは、常に、よき知性と強き實踐的意志とでなければならぬであらう。歴史的生命の發展に對してよき知性と強き意志とをみづからもつことなくして、——一層嚴密にいふなら、みづからもつべく、努力することなくして、——如何にして若き人々を歴史的生命に於ける自覺的個體として正しく教育することができるであらうか。嚴重にいふならば一莖の草を教材として取り上げるに際しても、彼のこの意志と知性とはそこに動いてゐるのでなければならぬ。この草について、いま、ここで、この子供に何事かを教へることが、よきことであり、適當なことであるかどうか、——教育の眞に具體的な實踐を決定するものはこの知性でありこの意志でなければならぬのである。一般に教材は單に與へられてゐるものではなくして、却つて歴史的意識に依つて作られたものである。教材としての傳統に關していふならば、傳統が直ちに教材であるのではなくて、一般に教材としての傳統は、汝的なものとして主體に向つて限定的に働く傳統を媒介として歴史的意識が却つて傳統を素材としつつ創造的に構成したものにほかならないのである。教材としての傳統は、このやうにして歴史的意識の創造するところであり、未來化された過去である。教育者の實踐はかくの如きものとしての教材を媒介として初めてその可能性からその現實性へ移るのである。

三

さて主體がこのやうにして主體を形成するといふことは、それが自己を客體的に形成するといふことと共に、一は歴史的實在の主體的自己形成として、他は同じくその客體的自己形成として、いづれも文化であり、そして前者は後者をその根柢から育成するものとして一層深い形成的意味を有するものであるでなければならなかつた。そしてこのやうな文化活動はすべて、絶對的存在のうち在つて人間が自覺的にその動きを育成するものとして、その深き本質に於ては絶對的存在そのものの自覺的自己形成といふ意味を擔ふものであるでなければならなかつた。人間的自己形成即絶對的自己形成であるのである。ザイスの女神の面覆を取へて擧げたものはそこに彼みづからの姿を見出さなければならなかつた所以である。然るにこのやうな把握を可能ならしめたものは一に絶對的存在の否定的自己媒介性にほかならなかつた。女神の面覆は絶對者と人間、無限と有限とを別け距てる否定性であつたと同時に、却つて對立を綜合して絶對者をして眞に絶對者たらしめ、無限をして眞に無限たらしめる原理にほかならなかつたのである。對立し交渉する主體も客體もここでは却つて普遍的な否定的媒介原理の項であり契機であるにほかならない。絶對的存在とは、主體をみづからの自覺面として、主體と客體とを表現的に交渉せしめる非實體的な具體的普遍、媒介する者でなくして媒介それ自身なのである。だからそれは絶對無の自己限定であり、絶對空の自己媒介である。それ故實在のロゴスの把握に於てこのやうな否定性の原理に徹しない立場は、何等かの意味に於て分析論理的自己同一の連續性の立場を脱せず、またこのことに因由して内と外との表現的聯關をまさしく表現的な聯關としては把へ得ない立場に立つものにほかならないのである。

既にひと言觸れた如くシェリングがさうであつた。彼が眞の實在として、絶對的存在として、無記的自己同一者を提唱したとき、それは精神的なるものと自然的なるもの、主觀的なものと客觀的なものとの未分の根源としての唯一なる存在であつた。

それ故このものそれ自身はどこまでも分析論理的自己同一者としてみづからのうちに否定性を含まず、従つてそこから現はれて出る精神と自然とも亦それぞれ眞の絶對的他者として互に否定的媒介の聯關に於て成立するものではなく、却つて共通の根柢に實體として分析論理的自己同一者をもつところの現象的な對立であるにほかならなかつた。精神と自然とはその深き本質に於ては連續的であり一元的であるのでなければならぬ。對立と矛盾とはそこに於ては無記のうちに融合し去るのであつて、その統合的統一は矛盾に相即するのではなく却つて矛盾を解消するのである。このやうな實在把握を支配してゐるものは、明白であるやうに、分析論理的自己同一の哲學的原理としての壓倒的優位にほかならぬ。否定性の原理を缺くこの立場に於ては、如何にして絶對的實體としての無記的自己同一者から精神と自然といふやうな對立が展開されるか、その論理を正當にもつ道はないのである。シェリングの同一哲學の思想に於て神祕主義的な傾向が強かつたことの理由も、その根本はここに在るのでなければならぬであらう。いはばシェリングは認められた女神の面覆を擧げて見た人ではなく、却つてこれを取り去つて見た人であつた。彼にとつては面覆は本來存在しなかつたのである。擧げて見る人にとつては、さうではなく、面覆は常に存在するのでなければならぬ。否定の幕を介して女神と人間とは絶對的に距てられつつ、距てに依つて却つて相即不離にながつて居り、そこに却つて否定性を原理とする全體としての綜合的統一が成立するのである。

シェリングとは異つて、フィヒテは既述のごとく(第二章第四節)絶對的存在に於ける否定性の原理をそれに本質的な契機として承認した。自我の本性である事行性は即ち自覺性にほかならなかつた。自覺は然るに一面自我の絶對的自己定立でもると同時にそれが自覺的自己定立であり得るがためにはみづからがみづからのうちに折れ返るものとして否定性をそれ自身にとつて本質的な契機とするものでなければならなかつた。自覺に於けるこのやうな否定的自己媒介の現實的な契機が即ち自然にほ

かならないのである。だから自我はその絶對的自己定立性に徹すべき限り、自然に依る障礙を克服してその征服されたる自然に於てみづからの自己肯定的な定立性を回復しなければならない。ここに自我の形成的表現としての文化が成立するのである。このやうにしてフィヒテに於ける自我の否定的自己媒介は、自我の本質の具體的形成として、プラクシス即ポイエシス的な道徳的文化的形成であるのでなければならなかつた。ところで自覺をこのやうな意味に於て形成的表現的自覺たらしめ、その否定的自己媒介をかくの如き形成へと方向づけ且つ支へたものはフィヒテに於て何であつたであらうか。それは徹頭徹尾、この否定性と共に自覺性を形造るいま一つの契機である自我の絶對的自己定立性即ちその自己肯定性にほかならなかつたのである。否定に出會した自我は、この絶對的自己定立性の要求の故に、そこにとどまることができないうで否定を超越して形成的實踐的に進んで行かなければならなかつたのである。否定的自己媒介といふことも、フィヒテにあつては、自我のこの絶對的定立性がどこまでも自覺的となる爲の原理であるにほかならなかつた。このやうに見て來れば、既に明白であるだらうやうに、自我の表現的自覺性即ちその文化的自己形成の根柢に在つて、これを支へこれを導いてゐるところのものは、フィヒテに於てはどこまでも自我の分析論理的自己同一性であつたのである。このものが彼に於ては文化的活動の窮極の目標であり、また同時に、人間教育の窮極の目標でもあつたのである。このものに於て、既述の如く、彼は自我の完全なる理念を見出してゐたのである。だから彼に於ては否定性は自我のもつ原理であり、主體のもつ原理であつて、逆に否定性の原理の媒介項として主體が位置づけられるのではあり得なかつた。彼はこの意味に於てどこまでも自我の哲學者であり、自我の理想主義者であつた。自覺の原理を分析して遂にその底を破つて徹出し、單なる主體を乗り越えて一層深い實在を打開するところまでは進み得なかつた。自我の分析論理的自己同一性が、その辨證法的自己媒介の根柢をなしてそれを支へてゐたのである。自我と非我とは、

成る程シェリングに於てのやうに無記的自己同一に融け去るのではなく、飽くまで互に否定し合ふ對立としてそれぞれ他者であり、而も表現的自覺を形造るものとして矛盾の相即不離に於ける辨證法的自己同一をその在り方とするものでなければならなかつた。それにも拘らずその辨證法的自己同一は、否定性の原理に徹し切ることではできなかつたのである。自我の理念が無でなければならなかつたとしても、尙それがどこまでもノエマ的であつて、結局一つの對象の有でなければならなかつた理由もここに横はつてゐる。のみならず、外が素材的外として把握されなければならなかつた理由も亦自我の否定的自己媒介性を追究することの不徹底性に、即ち否定性の原理そのものの把握の不徹底性に基くのである。否定性を追究することの不徹底は即ち自覺に於ける分析論理的自己同一の契機の優越的維持にほかならない。そこからして外は、眞に内に對立し、内に對して積極的な實在性を擔ふもの、とは考へられなくなつて来る。非我はその本質に於て却つて自我の缺如態に過ぎず、自然はこのやうにして單に消極的な實在性をしか擔はない。だから非我を克服する自我の實踐的活動は、その本質に於て、「自己自身との完全なる自己同一性」の要求に従つての自我のその「阻害せられた」状態に對する「回復」Wiederherstellung (Fichtes Werke, I, S. 265) の働を意味するものにほかならなかつたのである。外はだから、單に「障碍」Anstoß として自我の否定であり、克服されたときそれは回復された自我の實在性として自我の實現的成態を支へ保つに過ぎない。外はここではそれ故眞に自我に對立するものとして内に對する絶對他者としての外であるのではなく、對立しつつも尙本質的には自我の加工と形成とに身をゆだねたものとして、本來的には自我に屬するものでなければならなくなる。かくの如き外は何であり得るだらうか。それは即ち素材にほかならないのである。外が素材であるといふことは、それ故、自我の否定的自己媒介がどこまでもその絶對的自己自立性の歴倒的優位の下に成立し、その否定性が徹底されることの代りに却つてそれが自我の

持つ一つの原理として、いはば内に對して尙連續的に考へられるところに初めて成立することなのでなければならぬ。素材の外はこの意味に於てそれ故汝的外ではなくて、却つてただ實踐的自我の下に於ける「從屬」Subordination (op. cit. S. 271) の位置を占めるものでなければならなかつた。だからイデアの成立が、單なる獨斷的觀念論の場合に起り得べきやうに端的に主體の直接的自發性に基くのではなく、却つてフィヒテにあつては外を「手引きとして」nach Anleitung (op. cit. S. 268) 初めて具體的に可能であつたとしても、それは外の素材的特質に依るのであつて決して汝的外の表現的性格に依るものではない。表現的自覺としての内に對して眞實に外といはるべきものは、同様に表現的なるものとしての汝的性格をもつたものであるのではなくてはならない。たとひその抵抗が時として如何に強大であつても、併し單に下從的なものとして征服され利用されるものであることはできない。素材的外を媒介とする自己形成は、尙主體の內的媒介にとどまるものであつて、否定的自己媒介に眞に徹底したものの即ち眞に自覺的なものといふことはできないのでなければならぬ。表現的自覺は、一面に絶對的自己自立性を、他面に同時に絶對的な否定的自己媒介性を、もつものでなければならぬとすれば、後者の契機に於てそれは絶對他者としての汝的外に依つてみづからを媒介するものでなければならず、この媒介を飽くまで維持したままに於て而も絶對的自己同一を要求するとすれば、それは分析論理的連續的自己同一ではなくして恰も辨證法的自己同一であるほかなないのである。フィヒテの自覺はなほ主體と自然とのカント的な二元的原理の立場に於て、自然に對して獨立である主體とこれに依つて克服される可き *sollen* 自然とに立脚するものであつて、根本に於ては既述の如くカント的な文化の概念を一步も超出しないものといはなければならぬ。内と外との辨證法的自己同一の原理が初めてかくの如き理想主義的二元性の立場を止揚的に超えることができるのである。辨證法的自己同一としての無の一元性の下に有の二元性は止揚せられるのである。一にして

「二」にして一といふことが、かくの如き自己同一の本質的性格であるのでなければならぬ。それにも拘らず自然はフィヒテにとつてはただに超克さるべきものであり、それ以上のものではあり得なかつた。だから形成された外に滞留するといふことも彼の立場に於ては到底許されてはならないことであるのでなければならなかつた。瞬間の美に打たれて「止れ暫し」といふことが死の罪に値するファウストの逼迫の精神が、意志の理想主義者フィヒテの血のなかに流れてゐたのである。だからまたフィヒテには汝的外といふ如き客觀的精神は彼の體系に於て原理的重要性の意識の下にはいづこにも現はれて來ることができなかつたのである。

ヘーゲルに於ては併しさうではなかつた。絶對的存在をいひ表はすものとしての「精神」の概念は、彼に於ては、自然に對立するものではなく、却つて主觀的なるものと客觀的なるものとの綜合として、自然を止揚契機として含むところの具體的存在でなければならなかつた。精神の成立する段階に於ては、自然は「それ自身に於て」あるものとしてでなく、「却つてただ精神への關係に於てのみ」あるものとして考へられる。(Die Vernunft in der Geschichte, S. 27. Phil. Bib.) といはれてゐる如く、本來「自覺」Selbstbewusstsein と「實現」Verwirklichung とを本性とする表現的自覺的なる精神の否定的自己媒介の契機にほかならないのである。併しその綜合の概念がフィヒテに於てのやうに、その本質に於て、永遠に到達することのできない征服的綜合の理念を目ざしての課題性に於て成立し、従つて非我克服を志す自我の無限の闘争に於けるいはば戰況的綜合として成立するのではなく、却つてこれに反して對立の和解、矛盾の「宥和」が綜合の本質的性格を示したヘーゲルにあつては、自然も亦フィヒテに於てのやうに單に超克さるべきのみの存在としてではなく、その全哲學體系に於て一つの獨特な位置がそれに與へられて來る。フィヒテには見るることのできなかつた自然哲學が一つの體系として全體系のうちに成立して來た所以であつて、全體系に於て自然哲學の占める位置に對應するやうな位置が従つてまた精神哲學の體系の内部に於ても客觀的精神として成立して來るのである。主觀的なるものと客觀的なるもの、觀念的なるものと實在的なるものとの眞の宥和的綜合は、よく知られてゐるやうに、主觀的精神と客觀的精神とを止揚した絶對的精神の段階に於て遂げられるのであるが、宥和が一方に依る他方の克服と滅却とではなく却つて協働と調和とであるべき限り、宥和の成立はその對立的契機の嚴たる存在を豫想し、従つて主觀的と客觀的との綜合である精神はみづからの發展段階に於て一度び客觀的なるものうちにみづからを放下し、そこに於て自然的存在の在り方のうちに自己を喪失した如き姿を提出するといふことは、惟ふに當然のことではなければならぬであらう。客觀的精神とはこのやうに精神がみづからを客觀化して自然的存在の如くに自己を主體に對立せしめたもの、この意味に於て自己を對象化的に否定した主體にほかならない。それ故またこのものは對象性と同時に主體性を擔つてゐるものであるものでなければならぬのである。その主體性の故に、對象的存在であり従つて内に對する外であるにも拘らず、このものは汝的として主體に對立し、却つてこれに向つて表現的に限定して來るのである。大別して家族と市民社會と國家とをそこへ數へ入れたヘーゲルのジットリヒカイトをここへ持ち出すなら、例へば禮俗 Sittlichkeit について彼がそれを一つの「習慣」であり「第二の自然」であるといつてゐるやうに (Grundlinien der Phil. d. Rechts, § 151) 精神はこの領域に於ては一般にみづからを自然化し客觀化しながら、しかも道德的な「力」として個々の主體の生命を「制御し」、個的主體を却つてみづからの「偶性」Accidenden としてそこに於てみづからの實現をもつのである (op. cit. § 145)。

ここに初めて眞實の意味に於ける表現的外が成立するといはなければならぬ。何故なら表現的内がその表現的性格の故にみづからを否定的に媒介するとき、その否定媒介が否定性に徹すべき限り、そこに成立する外は汝的として主體に對立すべき

同じく表現的な外であるべきであつて、單なる素材の外であり得べきではないからである。素材の外は前にもいつた如く主體の否定的自己媒介の不徹底から成立するいはば内的なる外に過ぎない。眞に表現的な外は加工され變形さるべき外ではなくして、汝的として主體に對立する對象的な主體的性格をもつものでなければならぬのである。このやうなものであつて初めて主體を表現的に限定して、この限定を媒介としてそれをイデアの未來へ向つての創造的自己限定へと進めることができるのである。單なる素材の外が如何にして主體に於けるイデアの成立を媒介的に可能ならしめることができるか、それは解すべからざる事柄である。

ヘーゲルに依つてその特有な本質的性格が闡明された客觀的精神の概念は、文化や歴史の理解に關して近代の人々に渺からぬ指導的方向を支配してゐる。例へばハンス・フライヤーの文化に對する研究も客觀的精神の考察から導かれ、「その名稱からして更に深くその事柄に至るまで」この概念がヘーゲルに負ふところ極めて大であることを承認しながら、而もそこに清算さるべき多くのものを意識しつつ、彼は自己みづからの目を以て考察と分析とに進んで行かうとする。彼はその際客觀的精神の主要形態として五つの範疇を擧示する (Theorie des objektiven Geistes, 3)。第一は「成態」Gebildeであつて、藝術作品や學問的認識や宗教の體制や政治的秩序の如きものを含み、第二は廣義に於ける「道具」Geräteであつて、諸道具や武器や諸々の装置や機械などを含み、第三には「記號」Zeichen が擧げられ、それは言葉や文字や身振りのほかに更に何等かの對象または對象的事態を指し示すもの——例へば看板や記念碑の如き——などを意味する。第四には「社會形式」Sozialform が數へられ、第五には「教養」Bildung が擧げられる。教養をもつといふことは、客觀的に意義深いことを知つて居り或は行ふといふことではなく、却つて「客觀的に意義深きものである」ことを意味する。彼はこのやうにして作られたものの意味の分析から出發

して文化の形成作用の構造聯關の分析などへ進みつつ、傾聴すべき多くの考察を展開してゐる。——ジムメルも亦文化の考察を生所の産に着目しつつ展開して行く。『近代文化の闘争』Der Konflikt der modernen Kultur に於て、彼は先づ以て、生の創造的運動が或る「成態」を生み出したとき、そこにこの運動はみづからの表現を獲得するのであつて、このとき初めて文化に就て語られ得るのであることを述べ、そしてかくの如き成態として社會制度や藝術作品、宗教や學問的認識、技術や法律等「その他無数のもの」を擧げる。ところでこれらの成態は、一旦それが成立するや否や無限に發展して「動き息まない生の律動」に對して「も早や何等かかはりなき」ものとなる。それは創造的に發展する生に對して「硬直せるよそよそしさ」に陥り、「對立性」を形造る。ここに「文化が歴史をもつ」根本の理由があるのであつて、種ひなき創造的發展をその本質とする生は、それなくしてはみづからを現實に現はすことのできなないこの衣、——一旦産みいだされるや否や「閉塞性」を本質とし「無時間的な妥當性」を要求するこの衣の故に、必然的にみづから矛盾に陥り、そこからして生と文化形態との間の闘争の起ることが餘儀なくされて来る。固形化された所産と本來動き發展して息むことを知らない生とのこの矛盾の故に、生は死しては生れ、生れては死する歴史的過程をとつて來なければならぬのである。そこでこの過程は「新しき形に依る古き形の排除」としてみづからを現はして来る。生は唯々「内面性」Innerlichkeit であり、「波動する力學」wogende Dynamik がそこを支配する。文化的成態は「超生命的な存在」übervitaler Bestand であつて、硬直のままに持續を要求する。この對立に於ては生はそれ故「形式の彼岸にあるもの」das der Form Jenseitige といはれなければならない。このやうにして、文化的形成にいづるや否や直ちに「精神の最も深刻にして内面的な自己矛盾」が起り、生はこの矛盾の故に上述の如く古き形成を斥けて新しき自己形成へと歴史的に發展するのである。——ジムメルの主張はこのやうに要約することができるであらう。

ここに注目さるべきことは、ジムメルに於てかくの如く精神的生命の客觀的自己形成が充分に認められながら、主體へ向つてのその汝的表現的存在としての限定性が全然看過され、ただに一方的に超克さるべきもの、生の創造性にとつてたに障得的なものとしてののみ受け取られてゐることである。ジムメルにとつては外は單に素材ではなく、作られたものとしての汝的環境であるには違ひなかつたとしても、その主體に對する積極的な表現的性格は全然見失はれて了つてゐるのである。一體これは何に基くことなのであるだらうか。——彼も亦生の否定的自己媒介性をその本質的性格として重視しながら而も一方生の本質を唯々「内面性」としてのみ把握して、——彼は…… *Innerlichkeit, die wir nur Leben schlechthin nennen können,*”といつてゐる、——その内面性を分析論的自己同一として飽くまで主張しようとしたのである。「形式の彼岸に在るもの」かくして一切の形式を超えてゐる「内面性」、——それを彼は一切の歴史的形成を超えてその根柢に在つて動かない自己同一者として扱へたのである。明白であるやうに、彼に於ても亦存在の否定的自己媒介性は其の徹底性を缺いてゐたと云はなければならぬ。上引の論文に於けるジムメルのこのやうな見方とは異つて、フライヤーは主體的生命に對する傳統的なものの積極的限定性を充分承認し、後者は前者に依つて「常に共に思念せられ、明白に承認せられ、神聖なるものとして保たれ、かくして強められる」ことを認めつつ、一般に併し「如何なる客觀精神的な形式も意味變易の運命から免れない」ことを強調し、「この運命は精神的世界の構造のうちにあるその内在的運動の根源的現象として横はつてゐる」ものであることを文化の發展の根本原理として考察を展開する。このやうに精神的生命の否定的自己媒介性とそこから生れる客觀精神的存在の汝的性格とがここに看過されることなく認められながら、而も彼の考察を一貫する一の主要テーマであつたその「意味變易」 *Bedeutungs-wandel* を、ひたすらに創造的な主體的生命の自己發展を據點としてそこからのみ構造聯關的に分析し、逆に一面却つてかく

の如き主體の運動が客觀的成態の側から動機づけられ、このものの意味變易は却つて主體をくぐり抜けてこのものの一つの自己發展であり自己完成であるといふこと、及び主體が自己否定的迂回的に客觀的成態を産むことに依つて自己を具體的に實現し自覺するその「客觀化」 *Objektivierung* や「形式化」 *Formierung* が上の如く客觀的成態そのものの自己發展といふ意味に於ける意味變易と相即不離に辨證法的自己同一を成すことが精神的生命の發展の眞に具體的な把握であるといふこと、——表現的生命の動的構造聯關のこのやうな分析にまで彼は進むことをしなかつた。ここに於ても亦彼を阻んだものが客觀的成態に對立する主體的生命の分析論的自己同一性の優越的把持とそれに基づく否定的媒介性の追究の不徹底であつたことは、洞察するに決して難くはないであらう。

ヘーゲルその人に於て同じくこのやうな傾向が本質的であることを、我々は見逃すことができないのである。ヘーゲルの體系は、よく知られてゐるやうに、絶對的存在が抽象的に自己を限定し、この限定がその本性上「否定を負へるもの」として、即ち本來「缺如的なもの」として成立するところからして、その故にみづから否定的に媒介することに依つて漸次具體的な段階に歸還するところに展開された。このやうな抽象的自己限定の最初のもの「純粹有」であり、その否定的自己媒介は「無」への移行であつた。無は有の否定的自己媒介であると共に逆にまた有は無の否定的自己媒介であるのでなければならぬ。兩媒介の相即はヘーゲルに於てはその成果である宥和的综合としての「成」であつた。成はそれ故それみづからに立脚していはば本來否定性の原理をうちに含んだ統一態であつて、この原理に依つてみづからは一つの普遍者としてうちに有と無とを止揚契機として保ちつつ兩者の相互否定的な媒介を自己の内容としてゐるものといはなければならぬ。有と無との對立的契機はこのやうにして綜合的に和解して成を形造り、兩者はかくして成に於て一層高くまた深き自己同一をもつのである。綜合は併

しもともと特定の對立の高次の止揚として、従つてまたみづから特定の意味を擔ふものでなければならぬ。成はこのやうな一つの特定であり、その限り一つの限定されたものであり有limits的なものである。この限定性の故に、その擔へる否定性の故に、成は再び否定的自己媒介的にみづからの對立者に移り、對立は更に否定を媒介として新しき綜合へ進む。ヘーゲルの體系はこのやうにしてみづから抽象性から具體性へと形成して行く。みづから否定媒介的にどこまでも具體化して行く存在の發展が彼の體系なのである。従つてこの體系はその窮極に於て「最具體的なもの」を頂點として冕冠とするものであるものでなければならぬ。それが即ちヘーゲルの「絕對精神」であつた。一切の有limitsなものはその窮極の自己同一をもつのである。ところでこのものはその精神性の故に「自覺」を本性とするものでなければならぬ。絕對的存在は否定的自己媒介者であるとしても、それ故窮極に於て自己を精神でないものに媒介しだすことはできない。對立の綜合は常に宥和であつても、宥和の結果精神性が無記に陥ることは許されないのでなければならぬ。ここからヘーゲルの宥和的否定媒介の體系に一つの本質的な特徴が現はれて来る。「覆包的主觀性」übergreifende Subjektivität が即ちそれである、客觀はどこまでも主觀性の優位の下に、そこへ宥和し和解して行くのでなければならぬのである。ここにヘーゲルの體系の觀念論的性格が極印づけられてゐる。ところで綜合は常にヘーゲルにあつては特定なる矛盾的對立の宥和としての成果であつた。それ故それは常に特定の内容の産出であるのでなければならぬ。併しこのやうなものは限定的内容をもつものとしてその本質に於て常に有であるのでなければならぬであらう。絕對精神は、さうすれば體系的發展の最終的綜合的成果として、絕對的有であるのでなければならぬ。一切のものはかくして、「最具體的にして最主觀的なもの」といはれる自覺的な絕對的有としての精神に於て、「具體的自己同一」としての窮極の自己同一をもつのでなければならぬ。ヘーゲルの體系は、このやうにして本來「最具

體的」である精神が、その本性である否定的自己媒介性に依つてみづから最抽象的な在り方に限定し、この限定を否定的媒介契機として辨證法的合理的に對立化とそれの宥和的綜合とに進み、このやうな圓環的運動をいはば旋回的進行に於て重ねながら、漸次に自己の具體的な在り方に還つて行く過程の展開として成立したといふことができる。而もその際ヘーゲルは、常にその「前」とその「後」とを、即ち前段階と歸結の段階とをもつところのこの發展過程が、「一層充分にいへば、獨り前のみをもつ」(Logik, II, S. 504) のであることを指摘する。ヘーゲルの辨證法的體系は純粹有がその發展の最初の段階として一旦定まると同時に、「自己内に還歸せるそしてみづから自己同一的な全體」としての絕對的精神に達するまでの一切の「後」は、このやうに合理的必然的に決定されて來なければならぬのである。これは明白に一つの目的論的決定論の體系にほかならない。「世界史」をヘーゲルが「精神の表現」であると考へたとき (Vernunft in der Geschichte, S. 39)、その過程も亦従つて絕對的精神としての神的精神のこのやうな目的論的必然的な現はれとして理解され、各民族の興亡は悉く「神の計畫」の實現であるとして把握されるのでなければならぬ。「胎芽が樹木の全本性と果實の味やその形とをうちに擔つてゐるやうに、精神の最初の徴候も亦既に潜在的に全歴史を含んでゐる」のであつて (op. cit. S. 38-39)、民族はかくしてその「青年」の「最も華やかなる時代」を経て「成年期から老年期」へ移つて行き (op. cit. S. 45)、その世界史に於ける役割を果して後「死」に依つて、一層高い原理を擔つて登場する他の民族にみづから占めたその位置を譲り渡して行く。恐らくここには嚴重なる辨證法的合理主義の底に、歴史的生命の本質の把握に關して、同時に生物學的有機性の目的論的聯關がひそみ込ましめられてゐたであらう。歴史は併しこのやうな合理主義的展開に於てみづから成立せしめるものとは考へられない。——ところでヘーゲルに於けるこのやうな結果は何に基いて出て來るのであるだらうか。ここでも亦我々は存在の否定的自己媒介の追究の不徹底

を見出さなければならぬのである。ヘーゲルに於て否定性は體系の全面に於て支配的であつたとはいへ、併し結局に於てそれは絶対的有が持つところの本質的性格であるにほかならなかつた。絶対的有を否定性が——彼自身の言葉を借りるなら——覆包するのではなく、一切の客観的なるものと同時にこの否定性をも最高に主観的なるものが覆包してゐたのである。従つてこのもの自身は絶対的有として否定を超え、一切の否定的自己媒介を内に包んでみづからは「精神的實體として唯一且つ普遍的なる實體」であり、「永遠にみづからに於て在る自己同一」であるにほかならなかつた。絶対的有それ自身の分析論理的自己同一性は、それ故ヘーゲルに於て辨證法的否定性を超えてその底に依然として横はつてゐたのである。否定性の原理が著しき強さを以つて全面を支配したヘーゲルの哲學に於ても、分析論理的自己同一の概念は遂に清算し切れなかつたといはなければならぬ。ヘーゲルに於ける如く絶対的有の分析論理的自己同一者が窮極の實在として立ち、それが否定性を自己のいはば本質的機能として自己を媒介するところでは、體系が目的論的決定論に陥るほかないことは全く必然的でなければならぬ。一切の行く先きはそこでは既に與へられて居り、而もヘーゲルの場合では進行の掟は整つた論理的必然性で以つて貫かれてゐるのである。ここでは目的論的決定性のほかに支配すべき原理の成り立つ餘地は在り得ない。

自覚といふことは自己が自己を知ることであり、それは従つて對自的な還歸に於て成立するものといはなければならぬ。さうすれば自覚に於ては、否定的自己媒介性と絶対的な自己定立性とが、いづれも缺くことのできない原理を成してゐるのになければならぬであらう。自己否定性と自己肯定性とが相即するところに自覚が成立するのである。それ故自覚を形成するロゴスを把握するためにはこの兩原理をどこまでも徹底的に追究して行くのでなければならぬ。フィヒテやヘーゲルの如き古典人も、またジムメルやフライヤーやシェラーの如き近代人も、存在の主體的性格を見失ふことなく、従つて主體性にとつ

て本質的である自覺に於ける否定的自己媒介性を看過することなく、これを存在のロゴスの前面に高め上げることが努力したのであつたが、併し自覺に於ける今一つの本質的契機である自己同一性を支へるためにその否定性の徹底的展開を阻まれてゐたのである。併しこれら兩原理は兩立しないものであるであらうか。そこに哲學にとつて一つの窮極的な根本問題が横はつてゐるのでなければならぬ。

否定的自己媒介性を、阻むことなく、どこまでも徹底的に展開しつつ、而も自己同一性を取り失はない道は、恐らく唯一つしかあり得ない。それは自己同一者を絶対的有として取ることでなく、絶対的無として、絶対的空として、これを取ることであるであらう。否定的自己媒介性に徹し切つて尙自己同一であるものは、無の自己同一のほかにないからである。それは分析論理的自己同一者ではなく、否定を原理とする辨證法的自己同一者であるのでなければならぬ。既述の如く、主體としての内は、否定的自己媒介的に外につながり、その否定性の徹底としての否定の否定に於て形成的具體的自覺に於ける自己へ還つて來なければならなかつた。同様にまた外も否定的自己媒介の徹底として内を迂回して再びみづからに還歸し、そこに外の具體的な一つの自己完成を新しき成態に於てもつのでなければならなかつた。これらの場合、否定性は尙内或は外に屬する本質的的原理として内或は外に依つていはば持たれてゐるものであるであらう。然るに形成的な表現的自覺は、否定的自己媒介のかくの如き内からの徹底と外からの徹底との相即に於て成立するものでなければならなかつた。この相即に於て見れば、今や否定性が普遍者として媒介の原理であり、主體と外とはこれに依つて媒介される項であるのでなければならぬ。媒介項と媒介原理とは併し離すことはできない。そこには項が媒介される動的一全體が在るのみである。それが歴史的生命であるにほかならなかつた。このとき主體はこのやうな絶対的生命のうちなる自覺面として歴史的實在をうちから照らすものであるのでなければ

ならない。主體の自覺は絶對的生命それ自身の自覺にほかならないのである。それは空そのものの自覺であり、形成的に表現するといふことは、かくの如き自覺の具體性であるのでなければならぬ。——我々はこのやうに考へて來た。それ故我々は否定的自己媒介を絶對的有の自己同一の上に立たしめはしない。絶對的無の上にそれを立たしめるのである。否、絶對的無の自己同一は直ちに否定的自己媒介でなければならぬのである。ここではそれ故この媒介過程を豫め決定すべき何等の目的論的原理も存在しないのである。イデアは、理想主義的觀念論の立場に於てのやうに單に主體から生れるに止まるのではなく、一層深くかくの如き絶對的無の底からその自己限定として生れて來る。主體の否定的自己媒介的限定として生れるイデアは、その深き出生の根源を絶對無の無底の底に於てもつのである。イデアが一つの歴史的存在として有であるならば、有は無の底から生れるのである。傳統と創造との相互媒介から歴史の具體的なイデアが生れるといふとき、かくの如き相互媒介を可能ならしめる最深の根柢は辨證法的自己同一としてこの無にほかならないのである。このものに依つて傳統と創造、客體と主體、基礎と主體等の如き對立は、否定を媒介原理とする相即不離といふことに於て辨證法的相即を形造り、單なる無記的自己同一に陥つたり或は宥和的綜合的第三者としてのヘーゲルの成果の有に落着いたりもしないのである。神の世界計畫が目的論的決定性を以て歴史を支配する根柢は今や外されてゐる。歴史的生命は今や無底の底から自己形成的に湧き上つて來る。ここでは歴史的生命の自己形成と共に同時に神の創造があるのでなければならぬ。歴史的生命の自己形成的創造以前に神の意志が豫め定まつてゐるのではない。併しヘーゲルの如く主觀性の覆包ではなく、却つて絶對無が主客を諸共に覆包するといふとき、この覆包の原理が主客の表現的交渉に對して、殊にまたイデアの未來に向つて表現的自覺を進める主體の動きに對して、一層進んで何を意味しなければならぬか。ここに殘された深い問題がある。我々は併しその考察は次章に譲つて、ここに尙表現

的自覺に關して考察して置かなければならぬ問題を意識する。技術の問題がそれである。

第四節 技術

形成的表現的なる歴史的生命は、内に見られる形成のイデア、或は表現的意志の目的を、外に現はしいだし、これに依つてその自覺性を具體的にする。ところが單なる内は外を動かすことができない。目的の觀念はそれ自身としては外を形成的に變容することができない。外はただ外の法則に依つてのみ動かすことができるのである。歴史的生命にとつて、ここに技術の重要性と必要性とが成立する。何故なら技術とは目的に適ふやうに外を外の法則に従つて動かすことにほかならないからである。さうすれば先づ以て、一般に外の法則の認識は技術一般の可能性の領域を開くものと云はなければならぬ。この意味に於てそれ故、自然科学的法則は物質的外に對する技術一般の可能態を示し、また社會科學や文化科學の明らかにする法則は、それが物質界に對する自然科学的法則の如く歴史的事象の生起の因果性に關する限り、歴史的事象的存在に對する社會的技術一般の可能性を明らかにする。このやうにして廣義に於ける觀想的外の法則は一般に形成的意志一般の素材的外に對する可能的技術的通路であるのでなければならぬ。これらの法則がかくの如く技術一般の可能性を示すに對して、技術そのものは、目的とこれらの自然的法則との綜合、として成立する。かかる意味に於て、技術とは、目的と自然、内と外との辨證法的な綜合的成態であるにほかならない。かくの如きものとしての技術の領域は極めて廣く、それはその本性に従つて歴史的生命の全領域に及び、廣義に於ける熟練、訓練、習慣等の如き形成力としての習性的獲得として主體的成態ともいふべきものから、こ

の形成力の現はれとしての、制作、製造、生産、經營等の如き技術的行爲、更には道具、器具、機械、装置、建造物、諸施設、諸制度等の如き客體的成態などに互つてゐる。社會的存在の運用が上の如く社會的技術に俟つ如く、また國家を建設し法を定め政治を行ふことも歴史的生命の技術的活動を缺いては不可能なのである。併しこれらの廣汎な問題に對して今委曲をつくした考察を企てることは、本節が一つの節である關係の上からも不適當であるといはなければならぬであらう。ここでは主として身體と道具と機械とを考察の中心問題として取り上げて見よう。

身體は目的と自然との綜合的成態として、保育や鍛錬に依つて技術的に形成される點を暫く措けば、その成立に於て自然的な存在である。このことは併し身體が單なる自然科学的對象であることを意味しはしない。身體は固より自然物として外的自然に屬し、自然科学的考察の對象であることはできる。その際それが單なる物體として物理學的に取り扱はれようとも、或は單なる物質として化學的に分析されようとも、また目的論的存在として生物學的に受け取られようとも、併しこれらは悉く身體を單に對象化した抽象的把握であるに過ぎない。みは自然物としてのからだを意味すると共に、身を思ふといふ如く自己を意味し、また身を盡すといふ如く心を意味する。人間の身體はこのやうに主體即客體として、本來辨證法的な存在であり、主體が自然へ喰ひ込んだ表現的意志の具體的尖端であると共に、逆にまた自然が主體に喰ひ込んだものとして自然は身體を通して主體を限定して來るのである。これら兩限定の相即が即ち身體であつて、身體はいはば主體と自然との間に挿入された槓杆であるにほかならない。歴史的生命の主體は、自然からの身體的制約の下に、併し唯身體を媒介としてのみ實現されることができるのである。歴史の自覺的形成はかくして身體を通して初めて行はれる。身體は歴史的生命の自覺的形成の具體的尖端といふことができる。この意味に於て身體の本質は、その歴史的技术性に於て初めて具體的に把握されるといふはなければならぬ。

い。歴史的技术的、身體が身體の本質的な意味である。従つてまた日常の身體的健康のための配慮や、更に教育の一面としての體育や訓練も、その本質的な意義を身體のこの本質の意味に基けて、そこに成立の最深の根柢をもつものといはなければならぬであらう。文化を主體の根柢から培ふことを課題とする教育は、身體に關してはそれ故、身體力の強化即ち體位の向上と身體的技术の上達とを、二つの中心的課題として擔はなければならないのである。

ところで身體のこの技術性は如何なる本性をもつのであらうか。技術は一つの知性である。併し理性的知とは全然質的に異つて、例へば手、心といはれる如く、技術は手そのものに宿つてゐる身體的知であつて、身につくといはれるやうに身體そのものが機能的に會得してゐる特殊な知性であり、而も板につくなどといはれる如く物に接し物に即して物そのものうちに浸徹しつつ、敏感に物そのものの理法に従つて微妙にはたらく一つの直覺知である。勘はこのやうな直覺性を意味し、それが物の理法を巧に把へてみづから物の理法となつて物を動かすとき、こつを心得たといはれる。こつは手心がみづからを發揮して物の骨法に應じて巧に手加減を行ふところに成立する。手は會得されてゐる手の心を技術的實踐的に媒介するのである。技術は然るに本來何等かの目的のために存在する。主體のために身體は働くのである。この點に於て技術は主體を素材の外へ媒介するものとして道具的性格を擔ふものといはなければならぬ。道具がもともと何等かの物であるならば、手、心を形成する手、即ち身體は技術に於ける道具の契機であり、その心は技術に於ける知性の契機であるといふことができよう。道具としての身體性と知性とのこのやうな綜合に於て、あの手、この手といふ如く技術の種々なる形態が成立する。技術は本來このやうに身體的な働であるところからして、技術の形態に關しては身體的ないひ表はし方、殊に手に聯關するいひ表はし方がおのづから多く、手練、手管、手際、手さばき等がその働き方に屬するとすれば、手頃、手ごはいなどは取り扱はれる素材的物象の技術的性質

を現はし、働と素材との総合としての作品はまた技術の工程の痕跡をみづからに擔つてゐるものとして、或ものは手の、こんだものであり、他のものは手、輕なものであり、或ものはまた手を抜いたものである。人間は本來形成的表現的な自覺的存在であるとすれば、具體的な意志は常に技術的知にまでみづからを媒介してゐなければならぬのであつて、ここに實踐上の工夫の重要性がある。單なる善意は決して具體的に善き意志といふことはできない。手足、ま、と、ひといふ言葉は普通自己を離れない人間に依つて自己の行動が邪魔されることをいひ表はすために用ゐられるが、手足がここに特に持ち出されてゐるといふことは、人間の具體的存在が、單なる主體的存在として内的存在であるのではなく、如何に同時に身體的存在であるのでなければならぬかを表明してゐるものといふことができるであらう。

主體即客體的であり、内的即外的である身體の外的性格は、身體が鍛鍊され訓練される對象であるといふ意味に於ては形成の素材の外であるのでなければならぬが、併し上の如く道具としては、後述の如き道具一般の性格に従つて、一つの客觀的精神的存在であり、汝的な外であるのでなくてはならない。かかるものとしての身體はそれ故、單に道具的に使用されるといふだけにはとどまらないで、却つて主體に向つて表現的に訴へかけ、主體的意志の自覺的發動を媒介的に限定する。健脚はかくして山を思ひ、腕、効、きの腕はみづから仕事を要求して鳴り、若しその表現的環境が仕事を提供しないときやる瀬ない手持、無沙汰に陥る。手持無沙汰は單に使はれるものとしての手の感覺ではなく、却つて積極的に形成を意志する汝的なものとしての手の感覺である。疲勞が手休めを要求するやうに、逆に長き手持無沙汰や手持待時間は主體そのものを倦怠と空しき焦躁とに追ひ込み、ここからしてこれらのものは屢手、さび、へと變形する。技術的身體は、道具として單に使用されるにとどまるのではなく、道具のもつ汝的性格に従つて却つて積極的に何等かの仕事を意志してやまないものである。ここにも明白に、身體に關す

る一つの教育的課題が横はつてゐるであらう。

身體が形成的表現の主體の技術的契機を成すものとして上のやうな意味をもつとすれば、これと區別される道具は如何なる技術的性格を擔ふ存在なのであらうか。この問は一層深い問題、人間は何故に道具を用ゐなければならぬか、を先決問題とする。道具を用ゐること、即ち工作的であることを、人間の本質として承認しようといふ考へ方のあることは周知の如くである。人間は併し何故にホモ・ファールとして道具的工作的でなければならぬのか。このことの理由には、人間の層本質的な一つの根本的な定義的性格が横はつてゐる。人間はその一生を通じて自己自身を徹頭徹尾もてあますところの唯一の存在なのである。魚類にしても鶏の雛にしても卵殻をいづるや否や自己の生活を自分の力で營んで行く。人間以外の哺乳動物は一定期間の授乳期の保護を経過すれば一本立ちになることができる。然るに人間のみは一生を通じて絶對的に一人立ちになることができないのである。このことは何を意味するか。——手、不足といふことが人間的存在の本質的性格であることを意味するにほかならないのである。人間はそれ故本質的に、手を補はなくては生きて行くことのできない存在なのである。不足はかくして二方向へ補ひの道を求める。一つは手の機能の延長の擴大としての手、先への發展、今一つは手の機能の分化的擴大としての手、分けへの發展。前者は即ち道具の成立であり、後者は即ち分業の成立である。これらの點から出發しても、個人主義的立場の如く、人間が本來個人を單位として集團を結成する存在ではなく、本質的に最初から廣義に於ける職能的社會的存在であり、個人の意味をそのうちのみ基礎づけられて見出すものであることが看取されなければならないであらう。個人の生きることが直ちに奉公の意味をもつといふことが、人間の本來の在り方なのである。

道具をもつことはこのやうに人間存在そのものの根本的性格としての手不足性に基いてゐるのである。それ故道具は先づ以

て身體の技術的延長として手先であり、手に執りまた手離し得るものとして離身性に於て、元來主體に直屬する身體から本質的に區別される特有な存在性を擔つて來る。手不足を補ふものとしての道具は併し單に手先への延長にのみとどまるのではなく、同時に手の機能の擴大であるのでなければならぬ。例へば刈草などを掻き集める熊手は、手先の延長であると共に内へ曲げられた五指の機能の量的擴大としての離身的身體である。ところでこのものはこの離身性に依つて同時に使用の公共性と代用可能性とを獲得する。ここにその擴大性は一層の強化を同時に遂げるのである。所有權といふ主體へのつながりを暫く措いて考へれば、技術的存在としての道具そのものは、手に心得をもち得る何人に依つても使用され得べきものとしての公共性を有すると共に、手先として身體の代用をなすのみならずまた道具相互に機能の一定の融通をきかせ得るものとしての代用性を、その本質的性格としてもつのである。例へば熊手はまた時としては蜘蛛の巣を拂ふ箒の代りをつとめることもできる。――ところで道具は身體を離れて何處にその本來の位置を占めるのであらうか。道具は手不足からの必然的な成立であり、手不足は形成的表現的主體の手不足にほかならなかつた。さうすれば道具はその成立の本性に從つて形成的主體とその素材的の外との中間に手の代り役として立つものであるのではなくてはならない。この在り方に於て道具の本質はまた中立であり、手段である。元來道具は、その言葉の起りが禪僧から發し、禪林象器等の器物門に、「凡三衣什物、一切資助進道之身一物具、名爲道具」といはれてゐるといふことであつて、もともと佛道を修するたためのものであるが、併し一般的には、主體の目的の達成に役立つところにその存在權を資格づけられ、内と外との技術的媒介の仕方さまざまが即ち道具の役割なのである。離身性はこのやうな意味に於て、主體的身體と素材的外との中立の位置をそれに本來的な在り場所とする。人間はこの意味に於て技術を身體の外にもつのである。他の動物はこれに反して類型的には、(何故なら猿類の如き道具使用者もあるのであるから) 技

術を身體の内部に浸徹せしめてもつて居り、本能的直覺に依つて環境に順應して生きる。人間は然るに科學的知性に依つて技術的身體の可能性を外界に擴げ、全外界を技術的身體の可能性にまで變容しつくすべく漸次歴史的に發展して行つてゐる。自然科學の技術的性格はここに在るのであつて、道具は日常の經驗に於ける觀察と考察とに依つて比較的容易に把握される自然の掟と人間の目的との綜合的結晶としての成態として生み出され、そしてその離身性に依つて手離された在り方に於て我々の環境内に散在してゐるのである。技術のこの離身性の故に、人間は高度の活動の自由を確保する。道具を手離すことに依つて仕事から手餘きとなつた人間は、そこに活動の無限の領域を保留してゐるのである。而も外界に於ける諸道具の散在に依つて人間はあらゆるところに自己の形成的意志を身體的に自然界の方々に待機的に潜入せしめつつ、みづからはその上に自由に立つてゐるのである。併し用意のよい人は道具の待機性を整頓してもつてゐる。日常生活に於てはこのとき道具は一般に身廻品であり、専門的な人にとつてはまたそれぞれの身廻品が、主體の技術的周邊を形造る。本來人間が離身的技術性の持主である限り、身廻品の缺如は、上の活動性の自由の實現を阻むものとして、直ちに不自由であるのでなければならぬ。手段が身邊の手許に在るとき、人間は初めて具體的に自由である。そこからして、例へば經濟的手段に關する場合、身廻りの一種としての手許金の不足は直ちに手許不如意として主體の意志を拘束する。

ところで道具は元來作られたものとして一つの客觀的精神であり、そこからしてこのものは單に主體に依つて使用されるだけではなく、却つてこのものの汝的性格に依つて主體に向つて表現的にその意志を限定して來るといふ他の一面をもつてゐるのでなければならぬ。道具は客觀化された工作的意志であり、客觀物として環境の外へ外置され疎外された形成の意志である。かくして道具の内には意志のさまざまな幻想や計畫が封じ込められてゐるといふことができる。ことからして道具は却つ

て形成的主體に向つてその意志に喰きかけて来る。主體的意志は客觀化された自己の技術的意志に依つて却つて外へ引き出されて行くのである。この際道具は、主體的意志にとつてはその計畫の樹立に於てもその遂行の見通しに於ても、最も信頼するに値する経験者であり、最もあぶなげのない堅實な友である。愛用品といふ言葉もあるやうに、道具は單に使はれる手段であることを超えて、いつしか手離し難い愛撫の對象となり、遂に感謝に満ちた友情を以て遇せられるやうになる。それが日毎の態度であるのみならず、「諸道具御歳取」などといふやうに一つの年中行事となつて生活のなかに織り込まれる。木曾の谷で私の見出した例に依れば、土地の人は毎年一月十四日に感謝のために諸道具を誦はせて供物をそなへてまつり、そしてその日一日業を休んで一家團欒する。手工業や農業に結びついた人間生活の美しさが今日尙この溪谷には維持されてゐるのである。道具がこのやうに信頼と感謝とに値する堅實な伴侶であるところからして、道具から離れるといふことはまた主體に於ける具體的な意志の喪失を意味しなければならなくなつて来る。かくして例へば投降の將士は屢武装解除を命ぜられ、拜謁の武士はまた隣室に於て武士の魂といはれる大小をのこして異志のないことを表明する。道具を奪ふことは屢手足をもぎ取ることを意味するのである。

さて手足を克服する今一つの方法は手分けであつた。手分けは一つの統一的目的の下に於ける多數參與者の技術的構成である。主體的身體の側に於ける手分けに相應するものは、道具揃へから一歩進んで道具分けであり、それが一つの計畫に相應して統一性をもつて整へられたとき道具立てになる。併し單なる道具立ては計畫に對應する必要な技術的整頓ではあつても、決して充分な準備ではあり得ない。道具立ては決してそれ自身としては仕事へ着手はしないのである。仕事への着手には道具への着手が前提となる。手揃ひが手分けになり、その分けられた手がそれぞれの道具を手に着けたとき、そのとき初めて手立てが整つたのであつて、仕事への着手が充分な準備にまで結成したのである。ところで道具は、このやうに、それが手に取られない限り仕事へ進めないといふことは、一體何を意味するのであらうか。このことは重要な問である。——道具はそれ自身としては動力と作業力とをもたないのである。ここに身體と區別された道具の本性がある。身體は動力と作業力とを共にもつてゐる。道具はそれをもたない。それ故道具は、手に取られるまでは、その機能を發揮することができない。道具の神経は身體の神経と接合されることに依つて初めて生きて来る。道具立てを統一してゐるものは身體をもつた主體であり、その統一的機能を發揮するものは道具それ自身ではなく、常に背後に在る技術的主體である。

ところで、道具立てが本來もたないところのこの統一が、主體から道具に移り、道具それ自身が客體的にこのやうな統一をもつとき、そこには何が成立するであらうか。近代の自働機械がそこに生れるのである。機械は道具の機能の單なる擴大ではない。そのとき機械と道具とは單に機能の量に依つて區別されることとなるであらう。本質的な區別はそこに在るのではなくて、動力と作業力とをみづからに備へた點で、それをもたない道具に對して、全く質的な區別を機械がもつ點にそれはあるのである。近代をそれ以前から區切る最も顯著な事件は實にこのやうな近代的機械の出現であつた。精密機械や重工業的機械などの發明と進歩とが科學や生産の領域に於てどれ程著明な劃期的仕事を産み出して來たかは、今日に於ては特別な探索にはいるまでもなく、日常耳目に觸れ得る範圍を見渡しただけでも充分に會得できる事柄である。動力と作業力とが、人間に依つて——發明の天才に依つて——産み出されたその複合的道具體である機械へ移つたといふこと、このことは併し如何なる意味をもつてゐるのにならなければならないであらうか。身體は動力と作業力とに關して正數値を有し、道具はそれに關して零を撥ふとすれば、主體的身體に對立して道具の彼方に客體として出現した機械の動力と作業力とはその數値に於て恰も負數であるので

なければならぬのであらう。機械は負數的の身體として道具を超えた彼方に登場して來たのである。而もその仕事の量に於て、身體と道具とが爲し得る程度を全然超人的に機械は超えてゐる。身體の爲し得る仕事^aを以て表はされるとすれば、機械のそれは恰も^aを以て表はされるにふさはしいといはなければならぬであらう。このことは何を意味しなければならぬであらうか。——超人的な機械的の身體に依つてなされた主體的の壓倒的の否定がそれである。無數の失業者が犠牲となつて投げ出されなければならぬであらう。

産業革命を齎した近代機械は併し最初から完成した姿で出現したわけではなかつた。例へば紡績機に於ても最初は作業力が人間から離れて機械へ移り、動力は依然として人間のものであつた。機械は半ば人間から獨立したのである。次で水力紡績機の發明を経て蒸氣機關の發明に至るに及んで、動力も亦人間から離れ、人間それ自身のなすべき仕事は極めて僅少な事柄へ限局されて來た。このやうな機械へ資本は渠注され、そして機械工場は無數の人々を吸引し始めた。ここに手工業から道具を打ち捨て、農園から鋤鋤を放棄して轉業した近代的勞働者の出現がある。手工業は凋落し、農村は荒廢する。このとき彼等に擔はされた主要な勞働領域は大別して原料生産の基底作業とこれに對する仕上げの加工作業とであつた。ところが基底作業機械と加工作業機械とは互に競争的に改良的の進歩を遂げつつ能率を増大するにつれて、機械のこの進歩は益々人間の協力を簡單に且つ僅少にし、ここからして工場の門は男子のみならず女子と子供とも開かれて來た。一方資本主義の興隆と共に中小工業の没落者も亦勞働者の群れに巻き去られて行く。賃銀は益々低下し、失業者は益々増大する。幼少年は家庭から父母を工場に奪はれ、遂に手工業時代の團樂の家庭は破壊されて家族は狹隘で不衛生な間借り生活に轉じ、父母と家とを奪はれた幼少年達は押し出されたもののやうに街へさまよつて出て行く。例へば一人の報告者はかういつてゐる、「かくて子供には唯、街路のみ

が残され、これが子供にとつて遊び場になり、また日常の住み場所になる。無産者の子供は、家庭から追ひ出され、家屋から追ひ出され、庭から追ひ出され、そして街の子 *Strabenkind* になるのである」(Oto Kühle, *Kind und Umwelt*, 1930, S. 21)。

——機械の出現はかうして直ちに社會問題から教育の問題へと道を引いて來る。科學と機械との發達が併し同時に倫理や政治に、また宗教や藝術にも、更に著しく軍事に向つて、如何に近代的な重要問題を夥しく投げつけて來てゐるか、それは指摘するまでもなく明白なことではなければならぬ。

離身性の道具の彼方に出現した超身性のこの機械は併し完全に主體的の身體を絶滅することができたであらうか。それを肯定するところに經濟的唯物史觀の立場が開かれる。一切の文化は生産過程の上層建築に過ぎない。併し主體的の身體は近代的超人の壓倒力を以てしても不盡根數的な殘餘を主體的の側に殘してゐる。藝術の領域は云ふまでもなく、工業的技術の領域に於ても熟練工の役割を機械は依然として消滅せしめることができない。のみならず如何に高度に發達した自動機械と雖、比喩的に云つて、動力をそこへ通ずるスキッチの一捻はそれを人間の意志にゆだねなければならぬであらう。一脈の主體的の積極性がそこに尙殘されてゐるのである。その主體的の身體は直ちに背後の主體的意志につながつてゐる。壓倒された主體が、正當にその主體性を回復すること、そこに機械を超えて行く今日の問題があるのである。いふまでもなくそれは道具の時代への後退であることは不可能である。却つて超人的技術の道具的の征服が新しい道であるのでなくてはならない。超人的技術に壓倒されるのではなく、却つてこれを主體的の意志に依つて使用すること、——巨大なる生産計畫をもつた客體的の意志である機械を却つてそれを超えて支配的である新しい道徳的の意志に依つて制御し克服すること、そこに今日の問題がある。資本主義的自由經濟に對抗して立ち上つた統制經濟は主體的のこのやうな動きであるのでなければならぬ。併し機械を超えての主體的の積極性は、尙消

極性を脱却しない統制の概念に依つてではなく、却つて計畫の積極的概念にまで進められなければならない。而もそれは單に計畫經濟といふにとどめられず、文化全體が新しき道德に立つ計畫性の下に形成されて行くのでなければならないであらう。そのとき初めて主體と互に聯關する機械そのものの具體的な意味が発揮され得るのである。併しこれらのことは、今日、國家の意志を俟ち、國家の立場からでなくしては實現を望むことができない。ここからしてこれらの問題は國家に關する後章の考察に譲られなければならない。我々は引き続きここで尙教育の技術に關して若干の考察を試みなければならないであらう。

第五節 教授法の根本問題

前節に於て我々は、教材の本質に就て、及びこれに聯關して教師の使命と教育の目標とその達成のために要求せられる教師の教養とに就て、若干の考察を拂つて置いた。形の具體的に整つた教育とは、パイダゴゴスがパイスのいのちの成長を教材を媒介として導いて行くことであるとすれば、その教材の媒介の仕方教育活動の技術の問題があるといはなければならないであらう。併し教育に關する技術の問題は實は甚だ廣汎であつて、上の如き教育活動が整つた形に於ては今日専ら學校に於てなされるとすれば、學校はその教育目的以外に經營や管理に關しても法の規定を受け、ここに教育技術の問題は經營や管理等に關する技術の問題からして更に政治の問題と明白に結びついて來なければならない。のみならず校門をくぐる以前を兒童は専ら家庭に於て生活し、校門をいでてのちは社會の實務に就くとすれば、哺育、養護、躾、若干の訓練などを主とする就學以前の家庭教育や、學校教育以外の廣義の社會的教育、その他種々の集團的な教育や訓練等に關しての技術がそれぞれ問

題となる。更にまた、就學以前の兒童は専ら家庭に在つて社會に包まれつつ家庭を通して社會からの影響を受けるに對し、學校生活の時期に於ては學校と家庭との聯關的生活が社會に包まれつつ營まれるところからして、少年期から青年期へと長ずるに應じて社會との接觸が増大すると共に、かくの如き聯關生活そのものと社會との交渉が増進する。やがて校門をいでて社會人となるに及んでは社會からの直接影響の下に生活しつつ却つて逆に直接間接に學校と家庭とへみづから影響を與へるといふやうな關係に立つて來る。このやうな事情からして、家庭と學校と社會との三者の教育的聯關に關する技術的問題がまた當然成立して來なくてはならなくなる。これらの諸點を見渡すならば、教育技術が如何に廣汎な聯關的體制を要求してゐるかは充分明白でなければならないであらう。今は併しこの小節の一部分のために問題を限定して、教師と生徒との間の教材の媒介に關する技術的考察を主として、その簡単な追究を試みるにとどめよう。教授法の問題がそこに成立するのである。

教材は如何に有効に生徒に向つて媒介さるべきであるか。この問題はこの目的のための教材の編成と實際の傳達との二つに分けて考へらるべきであらう。教育が單なる一般的理論でなく實際であり、具體的な個々のいのちを對象としての一つのポイエシスである限り、教材の編成も亦伸びて行くいのちの實際に即しつつ教材そのものそれぞれの特性に應じて考慮されて行かなければならない。ここからして教材の編成に關しては、年齢の別、男女の性の別、精神と身體との別、精神作用に關しては更に知的、情的、意的の如きその他さまざまな作用の別及び人格生活の全體の統一の方向、更に歴史的社會的な現實に立脚しての職能的方向と地域の特殊性(一例として郷土性)、更にまた教材そのものの客觀的特性(數學であるか歴史學であるかの如き)――これらのものが重要な契機として働いて來なければならなくなる。かくしてこれらのものの考慮の上に、それぞれの目的をもつた學校に於ける學級の編成と學科目別に關する授業時間の配當とが行はれ、規準的な教具として編纂された教科書を中心

としてその他の種々な教具（樂器、ラジオ、映畫、蓄音機、等）の適當な使用が考慮されるのである。

教材の編成は併し教材の傳達のための靜的な準備であるに過ぎない。生きた教授法の問題はここに在るのである。教材の傳達といふことは併し、いふまでもなく、その教材が生徒に依つて學習され理解されて、會得された知識となる、といふやうなところに窮極の目的があるのではない。既述の如く單に現在への適從性を養ふことが教育の目的であるのではなく、却つて歴史の現實に即應して創造的な生命を、傳統との媒介的相即に於て、陶冶することが教育の目的でなければならぬとすれば、教材の傳達はこの目的のための行爲的技術的な媒介であつて、その翼庶するところは、かくの如き教材の把握に依つて主體がその創造的實力を養ふことにあるのでなければならぬ。このやうな意圖の下に教材を媒介として教師は生徒に立ち向ひ、その個性的素質の發展を助力的に形成しようとするのである。身心の活動はもとよりさまざまな一般法則に従つて營まれる。ここからして生理學や心理學などの如き身心に關する、一般的研究の結果が、一層特殊的な併し個體にとつては依然として一般である人種的研究や民族的或は種族的研究、更には氣質に關する類型的研究や性格學、或は遺傳的研究や風土的地域性と關した特性の研究などと共に、教授法にとつては極めて重要な條件となつて來る。併し教師が直接に接觸する生徒は、それにも拘らずそれぞれ常に獨特な個性的な生命である。單に一般的なものへ還元しつくすことを許さない個性的な素質である。人間の生命に關する一般的知識は、教授法にとつて固より缺くことのできない重要な條件ではあるが、併し具體的といふ點からいへば結局ポイントに達しない一般的な基礎であるに過ぎない。眞に具體的な教授法は、これらの一般的な心得の上で、一々の生徒に當つてそれぞれの時と場所とに於て創造的に動いて行く教師の陶冶作用に於て成立すると共に行ぜられるのである。人間の教育的形成の一切の苦心、一切の熱情、一切の知慧、一切の眞摯は、唯この一點に集中するのであつて、教育者の無限

の歡喜も、また自己の無力を想つての嗟嘆と悲哀も悉くそこから湧いて出るのである。技術は一般であると同時に端的な個性化を求める。そこに技術の創造性があるのである。而もその技術にゆだねられた個性的素質は、素質的ではあつても單に豫めその發展の計算せられ決定せられた自然目的論的な有機的存在であるのではなく、可能的なさまざまな豫量を、自他両面から、許容すると共に、併しこのやうな一切の豫量を超えて無限の可能性に通ずるやうな動的創造的な素質、——この意味に於て合理性を包みつつこれを超えてゐる非合理的な素質なのである。個性的素質は無限の可能性へ深くその根を下してゐる。みづからもその根源を見窮め得ず、教師も亦その深淵を透視し得ないものが、それぞれの生命の底に在るのである。このやうな陶冶的對象と交渉にはいる教師の活動には、不斷に新たなる創造的形成として、單なる素材に向ふ造形的藝術の創造性を超えるものがあるのでなければならぬ。造形的藝術家はみづからの實力以上の作品を作ることではできないであらう。教育者は併しおのれを超えて行くいのちを作りいだすところに無限の歡びと光榮とをもつのである。「われより能力ある者來らん、われはその履の紐を解くにも足らず」（路加、三）。これは唯野に叫べる豫言者のみの歡びであつてはならないのである。

さて教材の傳達がこのやうにして創造的生命を助成するところにその本來の目的をもち、而もその創造性は形成的表現の具體性にその本質をもつものとするならば、教授法はまた當然人間存在のこの具體的な在り方にみづからの具體性の尺度を求めらるものでなければならぬであらう。この點を看過した教授法は従つてまたそれだけ抽象的な立場に立つものといはなければならぬ。人間は本來外を媒介としてアイデアを見るものであり、そしてかくの如き仕方に見るといふことは即ち形成的行為に即してこれを見ることにほかならず、そこに人間は眞にいのちを生きそしてそれを自覺するのである。教授法がその任を果し眞に効果的であるためには、従つてそれみづからまたかくの如き具體性を當然要求して來るのでなければならぬ。かか

る見地からいふならば、今日所謂勞作教育の名を以て呼ばれてゐるものが、他に比してこのやうな要求を最もよく具備してゐるべき立場であり、これに對蹠的な抽象性に立つものは西洋の中世に行はれた問答教授法 *Questioning* でなければならぬであらう。それは理解の如何を問はず、殆ど唯言葉を外から兒童の記憶に極印づける以上に出でない仕方であつたといはなければならない。注入的な教へ込み方の極端な一つの形である。注入教育法が教授法として第一に擧げらるべきその抽象的初階であるとすれば、それに對して直觀教育はその上に位して第二の段階をなすと云ふことができるであらう。直觀教育は、學ぶ者をして對象に直接せしめることに依つてその印象を鮮明ならしめ、言葉と概念との一般性とそれに排除し難く着きまよふ不確定性を去つて、先づ以て具象的な把握の生き生きしさに訴へ、一切をそこから出發せしめそこへ歸著せしめると云ふ點に於て、遂に優れた方法であるといはなければならない。併しここでは、對象を内面から捕捉し、從つて主體の内面性を陶冶するといふ點に於て、本質的に不足するものがあるべきことを否定することができない。原理的にいつてここでは把握は靜的であり觀想的であることを免れないのである。このとき我々の注意から逸してならないことは、ものを見る子供は屢おのづからそれに向つて手を出すといふ一事である。直觀はおのづからそこへ發展するのである。ものは手に執られて眺めつすかしたつされまた動かし得るものはこれを操作することに依つて、初めて具體的に理解される。併しこれは既に勞作性の圈内に一步はいつてゐるものといはなければならない。直觀それ自身は併し、百聞は一見に如かず、といふ如き長所をもつにはしても、尙上の如く内的生命の陶冶といふ點に於て缺けるところがあるとすれば、恰もこれを補ふものは第三に擧げらるべきものとして所謂開發教育でなければならぬであらう。ここでは被教育者の心的昂起が教育的漁夫の第一の著眼點となり、教育活動は先づ以てかくの如き昂起への適當なる刺戟から始められる。對象や事柄に集注して行く心は、その完き把握のためにみづから努力

し、さまざまに工夫し、多角的に企圖し、そして見透せない暗黒の前に立つて遂に苛立つて來る。機を見て適切僅少なる助言を與へることに依つて、生徒をしてやがて一切をみづから能動的に把握せしめる。この方法は、把握のための注意の集注に要する精神の統一や、分析と綜合との活動や、忍耐強き努力や、事柄に迫つて行く方針の樹立や、その他さまざまの點に於て、いはば身心を總動員し、かくして會得されたものは、物事を内から組織的に把握したものととして強く自身の身につき、把握の確實性の自信と共に轉じて應用の能をも併せ養ひ得るといふやうな點に於て、高く評價さるべき多くの美點と長所をもつてゐる。併し望み得べきこのやうな内的生命からの覺醒にも拘らず、尙把握の具體性といふ點に於て、從つて眞に事柄が身につくといふ點に於て、この方法は尙缺けるところがあるといはなければならない。それは物事の把握に於て廣義に於ける技術的形成作用を缺如してゐる點である。ここに、第四の段階を占めるべき勞作教育の意義がある。

人間の具體的な生命が形成的表現的自覺に在る限り、教授法も亦、教材の受け取り方に於て、その教材の示す内容をもとと形成的に産みだした生命の發展の跡が、學ぶ者に依つて追形成的に生きられて行くやうな、そのやうな仕方に於て初めて具體的といふことができる。そこに於ては直觀性も開發性もかくの如き形成性に並立し得る同位の原理であるのではなく、却つてこれを形造る抽象的契機として、教授法に於ける形成的表現性のうちに構造契機として止揚せられてゐるのである。今日の勞作教育の仕方は原理的にはかくの如き具體的な立場に立つものといふことができるが、併し身體的作業をモデルとするやうな立場に立つ限り、その適用の範圍は狹隘とならざるを得ないであらう。本來心身活動そのものが成長的發達的であつて、恰も合科教授の適用が適當するやうな幼少年期の諸作用の未分的統一的活動の時期からして青年期へかけて漸次それが分化して分科教授が却つて適するやうになり、やがてその分化に基いて初めて生命活動の自覺的な眞の具體的綜合的統一が可能とな

るやうな動的發展性を示すやうに、そのやうにまた、勞作の概念も、その原初的な素朴的統一性から、更に進んで發展的にみづからを諸契機に分化解體し、その各契機をなす作用の特性に應じてそれぞれに特有な勞作性——寧ろ形成性が究明せられ、これらのものが心身の發育に相應じて適當な綜合に於て教授法的に適用されると云ふのでなければならぬであらう。もともと成長する生命に對するものとしての教授法は、それ自身また成長性を有する動的體系でなければならぬのである。この體系はそれみづからのかくの如き成長的發展性の故に、事情に應じてはまたその止揚契機である他の三つの方法が、それぞれそれ自身としての形に於て、時と所とに依つては却つて効果的な意義を發揮することをも忘れてはならないであらう。かかる點に於て、眞に生かされた教授法の實踐は心に即し物に即して無礙自在であると云はなければならぬ。かくてまた知的作用の陶冶には知的作用の本性にふさはしき形成性があり、意志作用や感情のはたきにはまたそれぞれの本性に相應する形成性があるものでなければならぬ。また對象的にも數學とか物理學とか歴史とかに應じて形成の概念が教授法的にそれぞれ異つて來るのでなければならぬ。例へば哲學の教育といふやうな場合、單に講義を聴くことが一種の直觀教育の方法であるとすれば、みづから古典を繙いて分析し綜合しつつ難點を師について質しながら理解を進めることは一つの開發的教育に立つことであり、更に進んでみづから問題を究明して論述に進ましめられることは形成的表現的な教育の方法の下に立たしめらるるものと云つてよいであらう。總て形成的實踐を通して生命はみづからを具體化するものであつて、精神的教育に於て古來特に行が重ぜられたことも、その基礎をここにもつのである。修行を通して初めて精神の叡智は眞に肉となり血となるのである。自然科学に於ては理論の實驗的檢證がそれである。今日の集團訓練の如きも、多くの場合、いはば反射的に發動する意志と情熱とに訴へる短くして力強い鼓舞的或は煽動的言句の下に共同的敢行へいづる訓練を主たる目的としてゐるが、一切の精神的教育や實踐的

教育がかくの如き方法に依つて行はるべきであると考へるなら、それは由々しき短見にほかならぬであらう。眞の精神教育は實に綿密なるそして冷靜なる知的反省を要求するのであつて、行はかくの如き知的工夫を進んで實踐に結晶せしめ、打つて身心一如の叡智即意志となすところの方法にほかならぬのである。歴史的生命に於ける實踐の深さは深い知からである。單純なる感動からであるのではないのである。

第四章 文化の根柢と教育の愛

最も具體的な實在としての歴史的生命の本質的性格を、我々は表現的自覺として把握して來た。歴史的生命は本來自覺的であり、そしてそれは表現活動に即してのみその自覺性を具體的にもつのである。表現とは然るに内を外へ現はしいだすこと、主體を客體化することにほかならなかつた。かくの如き表現的實在としての歴史的生命に於ける現實の自覺點としての個體は、かくして、單に内的な存在であることはできず、同時に内と外とを技術的に媒介するところの身體をもつものとして、それ自身内外の辨證法的自己同一に於て成立するものでなければならなかつた。歴史的生命が表現活動に即して自覺するといふことはそれ故表現の形としてのアイデアを技術的に見るといふこと、この意味に於てアイデアを形成的直觀に於て見るといふことではなければならなかつた。そのときアイデアは唯物論的に單に外から限定せられて成立するものでもなく、また觀念論的に單に内からの直接的自己限定として成立するものでもあり得なかつた。却つてそれは内と外との辨證法的交渉に於て、外を媒介とする内の自覺的自己限定として成立するものにほかならなかつた。外はその際、その本質に於て、作られたものとして既に見られたものであり、この意味に於てそれは主體に對する時間的環境として原理的に傳統的性格をもち、従つてこのものを媒介として見られるアイデアは、過ぎ去つたものを媒介として望み見られた未未來の形成の形として、創造的未來を形造るものであるでなければならなかつた。ここに歴史的生命の本質的な在り方を成すものとしての表現的意志の時間が成立する。表現的時間

の現在は、傳統的方向と創造的方向とを媒介する恰もその點にほかならず、技術的身體的主體はその點を主體即客體的に充實してゐるところの具體的存在にほかならないのである。内と外とは然るに本來矛盾的對立であり、従つてそれを媒介するものは否定の原理であるのでなければならぬ。ここからして、内と外との表現的交渉は、それぞれの否定的自己媒介的聯關として成立するのでなければならなかつた。そしてこの聯關を一層深く徹底的に追究することに依つて、我々は遂に、内外の表現的交渉が、絶對無そのものの否定的自己媒介にほかならず、アイデアとはかくの如き自己媒介に於ける絶對無それ自身の有的自己限定にほかならない、といふ洞察にまで進んで來なければならなかつたのである。文化とはかくの如きアイデアの實現として、それに従事する個體の文化的活動は、歴史の實在のかくの如き自己媒介的成生のうちに在つて自覺的にそれを賛げ成すといふところに、その最も深き意義を擔ふものでなければならぬのである。——文化の本質に關して、我々の考察は、このやうな把握の立場を打ち開いて來た。併し文化の本質に關する究明は、その原理的な問題に關する限りに於て、これで以てその眞の根柢にまで達することができたであらうか。我々は尙そこに文化の最深の根柢に關する窮極的な問題を意識しなければならぬのである。

第一節 文化の根柢に關する窮極の問題

主體がアイデアを志向するといふことは、實現さるべくして而も尙未未來である自己の本質的生命を未來的に對象化することに依つて、その限りこれをノエマ的に志向するといふことにほかならない。このことが主體にとつて本質的でなければならぬ

い限り、主體は常に形成的に努力的であり、その本質は表現的意志であるといはなければならないであらう。表現的生命は、作られたものとしての時間的環境の特殊性を媒介として、イデア的ノエマ的に特定の形としてみづからのノエシ的存在性を見るほかに、これを具體的、なものとして直接的に見る仕方をもたないのである。従つて形成的に見られて行く特定のイデアは、歴史的生命が残りなく實現し盡さうと意志するそのノエシ的ないのちの全體であることはできない。イデアはそれぞれかくの如きノエシ的全體のノエマ的限定として成立し、その根柢に在るイデア的自己限定者としてのノエシそのものは、それ自身としては絶對的に對象的存在となることはできないのである。この意味に於て歴史的生命のこのノエシそのものは絶對的無として一切のイデア的有の限定の根柢をなすものであるのではなくてはならない。それにも拘らず、自己が自己を見るとき、自覺性の必然性に従つて、即ちそれに本質的である對自的存在性に従つて、このノエシ的絶對的無がみづからをノエマ的に見るとき、そこにみづからは一切のイデア的有の限定を超えながら而も却つてこれを可能ならしめるものとしてのイデアのイデアが、その對自性に於けるノエマ的契機として成立する。それは見られた歴史的生命の自己の全體の窮極的な姿としてのノエマ的絶對的無である。だから主體がさまざまなイデアを志向するといふとき、窮極的には唯一のかかるノエマ的無としてのイデアを志向してゐるのでなければならぬ。最初の二章に現はれた人間性の理念といふのは、傳統的な理想主義の立場から見られた限りのかくの如き對象的絶對的無にほかならないのである。理想主義はこのものを素材的外との聯關に於ける主體の立場から、その主體の窮極的理念としてこれを見てゐた。我々は併し、この同じものを、素材的外の概念を乗り越えて來た我々の立場に於て（前章）、歴史的生命の根柢を形造る絶對無のノエマ的位置に於て見られたものとして把握するのである。歴史的生命は、それ自身の内部に於ける自覺面としての主體をしてこのものを志向せしめる。個體とはかかる自覺面の一々の

現實的自覺點であるにほかならない。併しこの自覺面は、前章に述べた如く、絶對無そのものの否定的自己媒介契機としての主體面にほかならず、従つてそこに於ける自覺は絶對無それ自身の自覺にほかならず、かくして、それがノエマ的絶對無を志向するといふことは、自覺的存在の必然性に従つて、絶對無がみづからを對自的に見てゐるにほかならないのである。人間性の理念といふのは、明らかであるだらうやうに、かくの如きノエマ的無の抽象的把握として成立して來るのである。併し主體の國民的存在性の演繹が第五章に讓られてゐる目下の立場に於ては、尙未だ人類文化の立場が完全に超克されてゐるのではない。唯併し、自然に對立しこれを征服するものとしての人類の文化が、いまやその意味を反省的自覺的に一層深め、絶對的實在の自覺面としての人類的主體の立場にいまは立つてゐるのである。それはいふまでもなく、傳統的な理想主義に對しては、立場の高次的超出であるのでなければならなかつた。併し人類性の概念そのものは、今のところ尙行きつくところまで追究されてはゐないのである。

さてこのやうに歴史的生命の絶對性の立場に立つとして、而も尙そこに歴史的生命の完全なる實現の理念としてノエマ的絶對無がイデア的位置に窮極的なものとして見られなければならない限り、歴史的生命の主體は、みづから文化への意志として、無限なるイデアを志向するものであるのでなければならぬ。歴史的生命の主體は、自己みづからを無限なる課題としてノエマ的位置に於てもち、かかる對自性を飽くまで實現してその表現的自覺性を具體的に完結するために、外を媒介として自己完成の無限の課題を追究しつつ形成的にどこまでも進んで行かなければならないのである。ここに形成的自覺の過程的性格が成立する。文化はかくして常に歴史的發展性に於てあらねばならない。然るにかくの如き形成的發展を追究する文化的意志としての主體は、その現實の形成的自覺點を個體に於てもつてゐる。個體はそれ自身有限でありつつ、而もかくの如き無

限の課題を使命づけられてゐるのである。ここに問題がある。

有限なるものが無限の使命を擔つてゐる。——一體、主體一般といふ如きものが現實に働くのではない。主體一般は本來先験的な意味をもつた存在であつて、現實に働くものはその具體的な限定としての有限的な主體である個體とか或は民族といふ如きものでなくてはならない。眞に現實的な自覺的主體は常に個體である。かかる有限なるものが無限の使命を自覺的に、——即ちその自由意志に向つて使命づけられたものとして、擔つてゐるのである。このやうに使命づけられた有限としての個體の把握は、既にプラトンに於て古典的に示されてゐる。彼が『饗宴』に於てエロスをベニアとポロスとの間の子として性格づけ、それはその現實の貧困性の故にポロスを求め、善と美とのイデアに對する鎮めがたき思慕に於てあると考へたことは、恰も理想主義的哲學の源流に屬する文獻であつたであらう。ここに併し我々は、理想主義的的人生觀が、その輝かしき人間把握の反面に、同時にそれが生得的なベニアとの血のつながりの故に、永遠に免れることのできない悲劇的な性格を運命づけられてゐることを、見逃がしてはならない。人間性の完成のために、その完全性のイデアに向つて、努力と戦とを通して一步一步近づき高まつて行く過程に、人間的存在の意義を肯定するといふことは、理想主義的人間把握の光輝ある本質的な面であるのでなければならぬであらう。とはいへ、エロスの性格としての人間のこの本質的把握は併し、その有限性の故に、イデアへ向つてのその終極的到達から永遠に見離され、本質的に拒まれてゐることを、同時に含んでゐるのである。人間とイデアとの間には、永遠に超えることのできない距離が横はつてゐる。人間の使命づけられた文化的形成は、その一切の努力にも拘らず、永遠なる未完成的過程性を脱却することができないのである。

このやうなエロスの理想主義的な人間把握の傾向は、古代に於て希臘思想と猶太思想との本質的基調を成し、更に近世に於ては泰西思想の主要潮流として力強く流れて來てゐる。人間が一般に良心的存在である限り、かくの如き人間把握は、いふまでもなく、如何なる人間に向つても正しいものとして承認を迫つて來なければならぬであらう。プラトンに於ける如くイデアが天上の彼岸に於けるその超越性に於て成立せしめられても、或は獨逸觀念論に於てのやうにそれが主體の自己反省に依つて特に人間性の理念として掲げられても、或は更に我々の場合に於ての如く歴史的生命としての絶對的存在の否定的自己媒介の一契機としてその底から内在即超越的にそれが生れて來るのであるにしても、凡そイデアの實現が主體に向つて使命づけられる限り、有限の主體は上の如き不完全性を免れることができないのである。我々の場合に於ける如く、有限の主體がその本質に於て絶對的存在の現實的自覺點であることが把握されればされるだけ、尙一層この悲劇性の迫り方は痛切でなければならぬであらう。エロスの使命づけられた主體はこのやうにして本質的に惡と罪とから逃れられないところの存在なのである。惡と罪とは我々にとつて根本的であり、親鸞に於ける人間認識の如く、我々は「極重惡人」であり、「地獄一定」の存在でなければならぬであらう。

人間存在のこのやうな悲劇性は一體何を意味し、そして何處にその成立の根柢があるのであるか。明白であるやうに、それは人間存在そのものの自己矛盾性を意味する。果たすべき課題、擔はされた負ひ目、それを果たすべく意志し、つくすべくみづから願ひながら、而もそれを果たしつくし得ないといふ自己の存在そのものもつ矛盾が、この悲劇性を形造つてゐるのである。而もこのやうに歴史的生命がみづからの完全性のイデアをノエマ的無として對象的位置に於て見つつ、これを實現の窮極的價值として形成的に志向するといふことは、それみづからの本性である表現的自覺性即ち形成的活動を媒介とする對自性の故に、本質必然的として避けることができないのである。悲劇性の根柢はさうすれば人間の自覺的存在性そのものに在り、

そこに深く根ざしてゐるものといはなければならぬ。表現的自覺的存在がエロスの構造をもつといふこと、恰もそこにこの悲劇性の根柢があるのである。究明すべき根本問題はそれ故一々の個體に在るのではなく、却つて自覺的存在のエロスの性格そのものに在るといはなければならぬ。然るにエロスのものであるといふことは即ち具體的には文化形成的であるといふことにほかならぬ。さうすればいまや文化的活動そのものが問題性にまで轉落して來てゐるのであるといはなければならぬであらう。文化的意志そのものがいまや危機性を暴露して來たのである。價值志向的努力そのものが、かかるものとしてのエロス即ち向上的愛そのものが、いまやみづからの價値を問はれてゐるのである。文化はここにみづからの窮極的問題に突き當つたといはなければならぬ。エロスはみづからをいまや一大疑團として問題化してつたのである。尤もかく云へば人はここに文化的意志と文化的愛とが同一視されたことについて疑惑と抗議とを提出するかも知れない。一層嚴密には意志とエロスとはもとより區別さるべきである。意志はアイデアをみづからの自律的自己限定としてこれを志向的に要求し、その實現を自己に向つて獲得すると云ふ聯關に立つに對し、エロスの愛はアイデアを超越的彼岸に於て見つ、これに向つて自己を投入し歸依せしめる聯關に立つ。エロスに於ては個體はアイデアを慕ひ、歩み寄り、これと合體しようとする。自己を對象に投げ與へることは愛の一般的本性であるに對し、對象を自己に獲得することが意志の一般的本性である。ここに兩者の區別がある。併し共にそれらがアイデアへの志向的關係をもち、ここからして上の如き自己矛盾に陥る點に於ては共に變りがない。かくの如き點からして今は兩者を一應同一視して問題の提出を試みたのである。

第二節 文化と宗教 表現愛

エロスはそもそも如何なる根柢から成立するのであるか。歴史的生命の本質は表現的自覺性に在る。それは歴史的生命に本質的な否定的自己媒介にほかならぬ。そのとき歴史的生命はみづからを形造る主體的契機を通して外の契機を媒介として形成的に自己を見る。そこに表現的自覺が成立するのであつて、アイデアとはその際主體に依つて自覺的に見られる形にほかならず、それはその深き本質に於て、内と外との辨證法的交渉から絶對的存在そのものの自己限定として生れる形成の形であるにほかならぬ。かかるアイデアをバトスの憧憬し、ポイエシスIIプラクシスの實現せんとするところに主體のエロスの性格が成立するのであつて、主體はこのとき窮極に於ては一切のアイデアをその特殊の限定とするアイデアのアイデアとしてのノエマ的無を志向する。さてさうすれば、主體のエロスの在り方は、歴史的生命そのものの自己媒介的な在り方にほかならず、そしてこのやうに媒介するところのものは、前章が明らかにした如く無或は空としてのそれ自身絶對に對象化することのできな

いノエシスの原理であるのでなければならぬ。このやうに見て來れば、明らかであるやうに、エロスの在り方は、この絶對無に依つて包越されてゐるのでなければならぬ。絶對無は、エロスの在り方を媒介されたものとして在らしめるところの媒介する原理として、このものを高次の立場から越え包んでゐるのである。前章は絶對無のこの高次の包越性の分析にまでは突き進まないでとどまつてゐたのである。ところで、エロ的にアイデアを見る主體そのものは、絶對無そのものの自覺

的契機にほかならなかつた。従つてそれがアイデアを見るといふこと、即ちそれが實現すべき自己の本質そのものを見るといふことは、即ち絶対無そのものを見るときに、さうすれば絶対無は、それ自身としては絶対的に對象化され得ない自己を、主體の契機を通してエロスの對象として對自的に見てゐるのであるといはなければならなくなる。絶対無はさうすれば自己の内に自己自身をいはばノエマ的に投射してゐるのである。エロスの對象としてのアイデアは、絶対無の映された影にほかならないのである。包越は従つて、主體のエロスの在り方を、それ故またノエマ的無を、單にノエシスの無が包むといふだけではなく、一層緊密な聯關に於て、後者が前者を自己の投影として包んでゐるのでなければならぬ。さてエロスの次元に於てはアイデアに向つての努力が必然的であるといふことは、ここでは主體が未來へ關係するといふことが必然的であり、主體の表現活動的現在に過去を媒介として創造的に未來へ進むところにその本性をもつものであるといふことを意味するものにほかならない。そこには未來を起點とする意志の時間が、素材的外を媒介する單なる理想主義よりも一層具體的な姿に於てではあるが併し尙理想主義的な性格に於て、成立するのである。因果の時間は過去から流れるであらう。目論的時間は、因果の時間を止揚しつつ而も恰もこれをそのまま逆轉した方向に於て、未來から流れるであらう。ここでは従つて發端と終點とは相連續し、二重の方向は圓環となるであらう。エロスの時間はこれに反し、因果の時間、即ち過去から限定する時間を、超越的に飛躍しつつこれを止揚して、未來から流れるのである。時の根源はここでは過去を飛躍的に止揚した未來に在るといはなければならぬ。それ故この時間に於ては、現在はそれ自身の充實した意味をもたず、常に有限なるもの、缺如的なものとして、みづから未來へ向つて創造的に超越することに依つてどこまでも充實を求めて行かなければならぬのである。瞬間に満足しそこにとどまることは、ファウストに於けると同様に、ここでも意志の墮落であり罪惡であつて、主

體のほろびを意味するものにほかならない。現在は有限であり不完全であつて、常に超克さるべきものでなければならぬのである。それは理想的未來へ向つての階段として、一々がアイデアの相對的有限的な實現でありつつ併し一層よき未來へ向つての發足の身を支へるその時々足場に過ぎないのである。然るに今やエロスは絶対無に依つて高次のな立場から包越されてゐる。このことは何を意味するか。それは絶対無が意志の時間を包越してゐるといふことを意味するものにほかならない。一切の未來がここでは包越的に超えられてゐるのである。この意味に於て絶対無は時を内に超えた永遠であるのでなければならぬ。従つて現在はまたここに於ては永遠の現在となるのでなければならぬ。エロスに於ては現在は常に未來に向つて超克さるべきものであるのでなければならなかつた。然るに、エロスを包越する永遠の時間に於ては、時のこの未來性が超えられてゐるのである。現在は従つてその有限性をいまや脱却してゐるのでなければならぬ。それは即ち現在が永遠であるといふことにはほかならない。ところでエロスの現在の有限性はその不完全性を意味するものであつた。だからいまその有限性が脱却されてゐるといふことは、現在がそれ自身に於て完結的であること、永遠の現在に於ては現在が完成態をもつこと、を意味するのでなくてはならなくなる。このやうにして時の現在に於てある一切の現實的存在は、絶対無に於ては、それ自身常に永遠であり無限であるのでなければならぬのである。ここに於ては現在の有は直ちに無限である。そしてこのことはとりもたず、そこに眞實に個體が成立する、といふことを意味するものにほかならないのでなければならぬ。エロスに於ては個體は、及びそれと共にそこから出る一切の表現的活動とその成果とは、決して完結的といふ意味をもつことはできなかつた。それらは常に現實の自己を脱却して進むところの永遠に未完成のものであるのでなければならなかつた。永遠の現在に於ては然るにその未達成性が超えられてゐるのである。一々の現在はここでは絶対無に包まれ、直ちにその焦點として、また結晶點

として、絶対無そのもの自己表現であり、自己形成であるのでなければならぬ。現在を自覚の生きた尖端とする個體は、初めてここに眞の個體としてその充實した意味を獲得し、従つてまたその一切のポイエシス＝プラクシスの表現は一々完結的なものとしての存在性を獲得するのである。

一體自覚といふことそれ自身がこのやうな包越的契機を不可缺なるものとして要求するのであつて、エロスの立場に於ける如く自覚を、たとへばフィヒテが規定したやうに、我が我を知ることであり、知るものと知られるものとの同一である、として把握しただけでは、その契機をつくした構造聯關を明らかにすることはできないのである。自覚とは我が我を我に於て知ることであるのでなければならぬ。一層具體的にいふならば、自覚とは我が外を媒介として我を我に於て知ることであつて、ここに形成的表現的自覚が初めて成立するのである。若し我に於てといふ契機が我が我を見ることを可能ならしめる包越的原理として立つことに依つて他の原理を拒まないならば、我が我を外に於て見るといふことも可能となり、このことは即ち自覚の可能性を外に依つて基礎づけることであつて、そこに一般に唯物論の立場が成立するのである。ここでは自覚は結局物の偶性であるに過ぎなくなる。これに反し、我に於て成立するとき初めて自覚は眞に自覚であり得るのである。そして、外に對する内としての主體をみづからの自覺面としてもつ絶対無が、明白であるやうに、恰も自覺的存在に於ける我に於ての契機にほかならないのである。心外無一物などといふ表現も、その眞實の意味は、もとより獨斷的唯心論の提唱を意味するのではなく、表現的自覺的存在としての歴史的生命を形造る構造に於て、絶対無が主體と客體とを包越的に媒介し、主體をみづからの自覺面としてもつ、その構造聯關を最深の根柢からいひあらはしたものでなくてはならないであらう。絶対無が如何に表現的存在の本質的な原理であるのでなければならぬかは、たとへば描かれた一つの形を考察しても明白であつて、一つの形は一

面尙藝術的に不完全であつて描き改めらるべき方向に於てあり、この意味に於てそれはエロスの存在であらねばならぬにしても、而も同時にそれは兎も角それとして如何なる他の描き方に依つても取りかへることのできない唯一獨特の個性的意義を擔つてゐるのである。造形藝術的表現には常にこのことは本質的である。而も美のアイデアを追求する向上愛としてのエロスの次元は、個的なものこのやうな完結性を基礎づけるべき原理を含んでゐはしない。却つて反對に形はここでは永遠の未完成性を本性とし、作品はすべて原理的に未完成品であるのでなければならぬ。それでは描かれた形の、従つてまた描く作用の、上の如き否定すべからざる完結性は、そもそも何處から來るのであるか。いふまでもなく、絶対無のエロス包越性から來るのでなければならぬ。絶対無はそれ故表現の原理であつて、他のものではないのである。一々の表現作用も、それが遺して行く一々の表現的成果も、悉く絶対無の端的な表現なのである。刻み行く鑿の一打一打は、直ちに永遠の行であり、無限の端的なる實現である。

一切の有限はこのやうにして永遠の現在に於ては絶対無に包まれて完結性を獲得する。このことはエロスの立場からいへば一切の有限的なものがここに於て救済されるといふことにほかならない。絶対無はこの聯關に於て絶対の愛であり、無限の愛である。エロスはアイデアに對する憧憬として、高きものに對する向上の愛であつた。従つて、そこで存在性が認められ、價値ありとされるものは、アイデアを實現してゐるものであるのでなければならぬ。如何ほどまでそれを實現してゐるか、それに依つてそのものの價値は定まつて來るのである。個體はアイデアに向つて努力し、それを實現する。個體の價値はそれ故自己の功績であり、最高のアイデアへの到達は主體の意志に負はされてゐるのである。それ故個體にとつてはアイデアの實現に於けるその有限性は常に不完全性であり、それはまた同時に廣義に於ける罪惡であるのでなければならぬ。ところが絶対無が個體を

在らしめるとき、それは個體のエロスの努力の功績に依るのではない。そのことには全然拘らないのである。愛としての絶對無の發動は、個體のもつエロスの次元に於ける價值には全然拘るところなく、この意味に於ける有價值性には全然動機づけられるところがない。それは個體のもつ價值的對象性には何等制約されるところなく、ただ絶對的自發性に依つて個體を絶對的に愛する。このやうな性格に於て見られるとき、絶對無は絶對的愛としてのアガベであるのでなければならぬ。それは一々の個體を及びその一々の行を超越してゐるのではなくて、エロスの次元そのものを超越してゐるのである。アガベは然るに、歴史的には、ヘレニスムスや猶太思想などに於けるエロスの原理に對立して、特に基督教的愛の本質を成すものとして現はれ、これらの古代的價值觀を全く轉換したところのものであつた。宗教が併しそれに特有なる本質を救濟性にもつ限り、愛のアガベ的性格は、ひとり基督教に限らず、一般に宗教そのものの最深の原理でなければならぬであらう。これに對してエロスは、文化がイデアの形成的表現である限り、一般に文化の本質的原理であるのでなければならぬ。然るにアガベは上の如くエロスに拘るところなく、全然これを超越する。さうすれば文化と宗教とは全く隔絶し、互に全然關係をもたなく見える。救濟のためには一切のエロスの努力は全然無意味なのである。このやうな思想は實際成立した。ニグレンがその『エロスとアガベ』に於て、兩者を全く獨立の而も相反する方向をもつた愛として、互の聯關を全然否定し、兩者の綜合の可能性を峻拒した如きは、實に明快な追究と分析とを示した一つの例である (Nyren, Eros und Agape, I)。

成る程、救濟はエロスの努力の功績に依ることはできない。エロスは既に明らかにした如くみづからを問題化して了つてゐる。エロスはみづからが求めるところのものをみづからに依つて與へ得ないのである。エロスは絶望に立つ。救濟はエロスそのものを超えた彼岸から來るほかはない。併しエロスの問題性とアガベの救濟との間には、全然聯關の必然性がないのであら

うか。エロスの希求するところは、單なる個人の恣意に基く欲求とは全然質の異つたものである。それは人間存在そのものの本質に基く希求であり、それを捨てることは人間そのものを廢滅することを意味するものでなければならぬ。このやうな望みが、いま絶望に立つてゐるのである。このやうな本質的な望みが、若し何等かの意味に於て充實への一縷の望みすらもないとき、どうして一體絶望といふことが可能となるのであらうか。望みと充實との間に、完全に聯關の絲が切れ、兩者が全然無縁であるとき、どうして後者へ向つて絶望といふやうな一つの否定的なつながりが成立し得るのであらうか。このやうな本質的な願求が、それにも拘らず此岸からの絶望として意識されるといふことは、却つて此岸からのこの絶望それ自身がその本質に於て、一つの願求であり、彼岸からの救濟を求める意志であるのでなければならぬ。絶望は意志の消滅ではないのである。意志のないところに絶望は起りはしない。エロスがみづからに絶望するといふことは、他の原理に依るのでなく却つてみづからの原理のうちに、彼岸への要求をそれが含んでゐるといふことを意味するのでなければならぬ。自己が問題化して了つたといふことは、解決への意志をみづからのうちにもたないでは不可能なことなのである。而もみづからの原理を以てしては、もとより解決することはできない。エロスは本質的に悲劇的な意志なのである。併し彼岸への要求をそれが含んでゐるといふことは、兩岸が唯單に無縁に切れてゐるといふことではなく、エロスに對してその願求の充たされた國が成立して居り、これとの聯關に於て初めてエロスが充たされざる國であるといふことの意味が成立する、といふことであるのでなければならぬ。——このやうな聯關は何を意味するであらうか。それは兩者が否定の原理に依つて媒介されて居り、否定的媒介に依つて兩者がつながつてゐるといふことにほかならないのである。エロスの絶望的意志の本質は、それが閉ざれたるアガベの扉を敲く意志である、といふことでなければならぬ。扉はエロスからは開かれない。彼方の内から開かれるの

のなければならぬ。それは即ちエロスからの道が、エロスみづからの自己否定に依つてのみ通じてゐる、といふことを意味する。自他を屏が隔ててゐるといふことは、自己の擴大即ち自己肯定に依つてではなく、自己の立場を脱却するところの自己で定に依つてのみ屏が開かれるといふことであつて、それは屏が彼方の内側から開かれるといふことと相即的であるのである。者は本來このやうに辨證法的に不離なものとして辨證法的自己同一を形造つてゐるのである。——エロスからアガベへのこの兩つながりは、逆にアガベから出發しても亦同様である。アガベが絶対の愛であるといふとき、何に依つてさうなのであるか。愛はその対象のないところには成立することができない。絶対の愛を要求するものとは何であるべきであらうか。それはみづからの負ひ目に對して自己の力に行きつまつた意志であるのでなければならぬであらう。このものなくしては、明白であるやうに、アガベの愛の絶対性はその意味をもつことはできない。エロスと相即不離に於て初めてアガベはアガベであることができるのである。アガベなくしてエロスなく、エロスなくしてアガベなしといふことができる。ドストエフスキーの『罪と罰』のソニアは、神なくして生きられますか、といふ。エロスを離れて生きられない存在であるが故にアガベなくして生きられないのである。ニグレンを支配した論理は分析論理であつた。その限り彼の解決は正しいといはなければならぬ。兩者の關係は併し分析論理では見究められ得ない。否定性の媒介が兩者をつないでゐるのである。そしてエロスがこのやうにみづからの底を破り自己否定的跳躍に依つてアガベの國へ出るといふことは、個體に關して云へばエロスの次元の自覺點としての個體が、自己の辨證法的根柢へ没落することに依つて一層深い自己に徹し、一層深い自己の自覺點となることにほかならない。

併し兩者のこのやうな綜合的聯關の構造は如何なる形を取るであらうか。既に明らかであるやうにアガベの絶対愛としての意味は、自己矛盾を包藏するエロスそのものに對する絶対無の關係、——その絶対的攝取の關係を示すものにほかならなかつ

た。絶対無は然るに、既に分析したやうに、表現の最深の原理以外の何ものでもないのである。エロスはその際絶対無のノエマ的投射として、それは絶対無がその表現的自覺性の必然性に従つて、みづからのうちに對自的に映した自己の姿であるにほかならなかつた。さうすればエロスはその本質に於て、アガベのノエマ的な自己内投射であり、アガベそのものは従つてエロスに對して包越的な次元に立つものでなくてはならないであらう。恰も、或る意味に於て、空間に於ける平面と立體との關係に相通するものがあるといふこともいひ得るであらう。包越は低次元の吸収ではない。平面が立體のうちに融け去るのではない。平面はどこまでも平面としての原理をもち、立體ならぬものとして否定的にこれに對立しつつ、而も同時に立體のうちに在るものとしてこれに包まれてゐるのである。立體は平面を解消的に包み取るのではなく、それをみづからの成立の否定的媒介契機として止揚するのである。かかる意味に於てエロスはアガベの抽象的低次元であるといはなければならぬ。而も兩者は包越的高次元とこれに包まれるものといふ關係に於て、單に靜的な關係に立つものであるではなかつた。エロスなくしてアガベなく、アガベなくしてエロスなしといふやうに、兩者は互に媒介する動的な辨證法的聯關に立つものでなければならなかつた。兩者の辨證法的自己同一は、靜的な相即不離ではなく、動的なそれなのである。兩者の綜合の構造は恰もこのやうな動的聯關に於ける自己内投射の包越性にあるのである。

それ故エロスとアガベとを、それぞれ獨立したものと取りいだし、そこに文化の原理と宗教の原理とを認め、そして兩者の結びつきの不可能を主張するといふことは、本來辨證法的自己同一に於て在るものの全然抽象的且つ分析論理的な操作に過ぎないといはなければならぬ。絶対無は抽象的に取りいだされた場合、文化に對して即ちエロスの努力に於ける形成的表現に對して、全然無關係なものとして絶対愛の原理であり、絶対肯定の原理であり、絶対的攝取の原理であるであらう。同じ

くエロスも亦、それが抽象的に取りいだされたとき、宗教に對立するものとして自律性をもつた文化の原理であるであらう。而も一層深く考察すれば、アガベはその具體性に於ては、本來表現の原理であつて、文化はアガベの原理を缺いて單にエロスに立つ限りに於ては完全に成立することはできず、また宗教は單に抽象的なアガベに立ちエロスを對自的契機として止揚しない限り、單なる抽象的無内容に陥つて何等具體的な充實を得ることができないのである。却つて眞のポイエシス・プラクシスの歴史的な發展は、エロスとアガベとの如き綜合的構造を原理として、そこに成立するのであつて、文化的と宗教的といふ對立的な言葉を用ゐるならば、宗教性を缺いて眞の文化は成立せず、文化性を缺いて眞の宗教は成立し得ないのである。そしてそれ自身對立して相容れないエロスとアガベとをこのやうに綜合するものは、實に唯形成的表現的自覺の概念のほかにないのである。エロスが所謂文化的愛であり、アガベが所謂宗教的愛であつて、兩者は本來結びつかないものであると考へられるとするならば、兩者の綜合を一つの全體の構造と考へる我々の愛の概念は、それ故、これら二つの愛に對して、新しく表現愛と呼ばれて適當であるのでなければならぬであらう。そこに眞に具體的な實踐の原理が成立するのである。絶對無は表現愛である、この立場から見れば、ヘーゲルの術語聯關に於て、表現愛の即自態がエロスであり、その對自態がエロスに單に對立するものとしてのアガベであり、そして表現愛が兩者の具體的綜合としての即且對自態に於ける絶對無と云ふことができるであらう。個體はかくの如き意味に於ける絶對無の自覺點として、表現愛の自覺者であり、その實踐者であるところに、眞に具體的自己を獲得するのである。そこに於て個體はみづからの自覺に徹し切つたといふことができる。我々の一つの表現活動は、常にエロスの次元とアガベの次元とのいはば交りの上に成立するのである。一々の表現活動は、無限に向上的努力的な意志の實現としてエロスの次元の自覺的表現として成立し、その限り無限なる發展の一步一步であると同時に永遠

の不完全性を脱し得ないに對し、それは同時にアガベ的次元に於てあるものとしては、永遠の現在として常に完成し成就してゐるのである。我々の生の如何なる瞬間といへどもこのやうな意味をもたない瞬間はない。それに向つて止れといふことが墮落であるその瞬間、メフィストにとつて勝利と見えたその瞬間が、愛の天使に依つて天國に迎へられるその瞬間でなければならなかつたのである。而も攝取されるこの瞬間は、止れといふことが墮落である瞬間なくしては成立しないのである。人間は努力の功に依つて救済されるのではないが、併し努力のないところに救済は成立しない。文化的努力に拘らないといふこととこれを無視するといふことは同一ではない。文化的努力に拘らないといふことは、これを不可缺の媒介契機とするといふことにほかならない。之に反し、無視は單なる外面的抽象的な絶縁的否定以外の何ものでもあり得ないのである。そこからは何ものへの發展も望むことはできない。親鸞が極重惡人として人間を認識したとき、パリサイ人達に對して汝等の中罪なきものこの女を打てと基督がいつたとき、それはエロスの人間の自己認識の窮極であつたのでなければならぬ。それは努力的意志そのものの絶望的な自己認識でなければならぬのである。そこから絶對愛への道が開ける。そして絶對愛の攝取のなから再びエロスが肯定されるとき、そこに具體的な絶對愛としての表現愛の生が開けるのである。このやうな生の現實的自覺點が、眞に具體的な自己の本質に目醒めた個體的自覺であるのでなければならぬ。善も惡もそこでは超えられてゐる。併し無視的に超えられてゐるのではなく、否定媒介的に超えられてゐるのである。そこからして善惡に拘らない立場からの、而もそれにも拘らず身命財を賭しての、善惡の修行が展開するのである。一切は淨土を莊嚴する散華の行であらう。而も善惡を無視するところに何等の散華もないのである。絶對の愛を障碍し得るほどの何等の惡もないであらう。而も善惡の無視されるところに絶對の愛は現はれやうもないのである。我々はこのやうな實在界に於ける一々の表現的自覺點なのである。無限の遠

きを目ざして進む直線を包む無限大の圓周を比喻のために考へることもできるであらう。線上の各點は無限の遠きを目ざして進む動向をもつてゐる。然るに同じくこれらの點は、半径が無限大であるこの圓周内の點として、同時にそれぞれ悉く中心である意味をもつものでなくてはならない。個體は恰もこのやうな點として、エロスとアガベとの兩次元の交りに於ける一々の自覺點なのである。

二

分析論理的には相容れることを許さない矛盾的性格を示すエロスとアガベとを、それにも拘らず否定の原理に依つて一つの辨證法的形態に綜合し、そこに自己の體系の根本的原理を打ち立てたのは、ヘーゲルの辨證法であつたであらう。措定と反措定との示す矛盾を「宥和」に於て綜合する彼の辨證法の深き秘義は、エロスとアガベとの兩原理の綜合であつたと洞察することが出来る。眞の實在は、既述の如く、ヘーゲルにあつては「最具體的なもの」としての絶對有であつた。それは本來否定的自己媒介者として、自己を最抽象的なものとして限定し、最具體的なものが最抽象的なものとして在るといふ自己矛盾の故に、そこから具體化への發展が、即ち否定的自己媒介的な自己内への還歸が成立する。眞理はこの方向へどこまでも深くみづから追求して行く。「直接性の否定に依る自己到來」(Logik, II, 7. 303)——それが否定的自己媒介的發展の綜合的「成果」としての「眞理」であり、そこに眞實の「自己同一」が成立するのである。そしてこのやうな自己内還歸の窮極がヘーゲルの「絶對精神」として、否定的自己媒介をつくした最具體者にほかならなかつた。さうすればヘーゲルの體系は明白にエロスの發展に於て過程性を成立せしめてゐるものといはなければならぬ。發展の各段階は常に抽象性を擔つてをり、その具體性缺如の

ためにみづからの完全性を求めて向上的に動いて行くのである。完全性を求めて向上的に動いて行くといふこの點に於てはそれ故ヘーゲルの體系はフィヒテのそれと同じくエロスの原理に立つ理想主義的性格を本質とするものといはなければならぬ。ところがヘーゲルに於てはこの發展は、フィヒテに於てのやうに、無限の課題性を擔ふ無限の當爲として、カント的理念の意味に於ける不可到達の完全性を旨とするのではなくて、その終局に於ては一切の矛盾と對立との和解と宥和とに落ちつくところのものであつた。エロスの次元はこのやうに宥和を原理とする綜合に包み取られるのである。ここにフィヒテ的意志の辨證法と異つたヘーゲル的辨證法の特徴が成立する。かくしてエロスの發展を包むこの宥和的綜合の原理が彼に於ては發展の各綜合段階に、それぞれの對立的契機の具體的自己同一として、現はれて來るのである。我々はここにヘーゲル辨證法の根柢に働かざる原理を看取する。それは常に矛盾的自己分裂を止揚し融合して、その都度一つの完結態を形成するところの原理にほかならないのである。唯しかしヘーゲルにあつては結局このものは、既述の如く、絶對有であつた。そこからしてこの體系は目的論的決定論的な合理主義をその性格とし、歴史的生命の發展も亦このやうなものとして神の世界計畫の實現でなければならなかつたのである。西洋に於ける辨證法は恐らくそのヘーゲル的形態に於て最高頂に達したと考へられてよいであらう。我々は併し辨證法の根柢に絶對有を置くことはできなかつた。否定的自己媒介の概念の徹底的追求は我々をして絶對無の辨證法へ進出することを必然的としたのである。否定的自己媒介は然るに我々に於ては表現的自覺者の本性であるのでなければならなかつた。絶對無はかくして我々にとつて形成的表現的な歴史的生命の表現的自覺の最深の原理でなければならなかつたのである。そこでは歴史的生命の過程は豫め合目的に決定されてゐるのではない。かくの如き合理的性格は、眞に創造的な生命のノエマ的抽象面に於ける分析論理的自己同一としての連續性を清算し切つてゐない立場に於てのみ成立するものでな