

「カントに還れ」という哲學運動のなかに立っていたコヘンは、カントそのものに還りはしなかった。人間の歴史においては、カントそのものに還るといふことはできないことではない。それならば、どういふカントへ還ったのであろうか。結論を先きに言えば、彼はカントの一つの側面にかえった。しかし、その一側面のカントそのものにも實は、かえられたのではなかった。彼が「解釋しとったカント」に戻ることをしたのである。

コヘンは次のようにカントを批評している。

「カントの『純粹理性の批判』は論理學と感性論とにばらばらに二つに分れている。……そして感性論が論理學の先きにおかれている。感性論とは純粹感性の理論である。こうした分け方は歴史的にいうと感性「の問題」にとっては全く筋が通っている。……ところで、そこへ出てくるこの純粹な直観であるが、カントはこれを純粹な考えることと區別することを固執する。」

「カントでは考えることに直観が先行している。もちろん、この直観は純粹なそれなので、その點で考えることと變りないことになっている。けれども、カントでは考えることはそれは、じまりを自分自身のなかにもっているのではなくて、自分より外の或るものなかにもっていることになっている。ここにカントの根本理論に弱點があるのだ。」*

* „Logik“ 一九一四年版、一二一—一二三頁。

これでは、はじめからカントとけつ別しているのである。

讀者にはもうわかつていゝるであろうが、コヘンは、「私たちは考えることではじめるのだ」(Wir fangen mit dem Denken an.)と云っている。論理學に對して感性論を先きにたてることに、彼が反對するのは當然で、カントの解釋するような感性論はむしろ無用であることになっている。早くいへばコヘンはロックの感覺やバークリの感じとることや、ヒュームの印象や、更にまたコンディヤックやラ・メトリーの感覺事實などへの顧慮を、必要としないのである。(讀者がここで、感じ取ることに固執することはヘーゲルやマルクスでは必ずしも重要ではないというふうにならうに考えられていることと、コヘンの立場とを考えてみられることは、大切である。)

コヘンにとっては、哲學が知識の確實性をつかむにおいて、考えること以外に考えることの根源を求めようはないのである。純粹な考えることで一切は足りるのである。「純粹な考えることはそれ自身で、そしてそれだけで純粹認識をもつば、生み出さざるを得ぬのである。だから、考えることの論が認識の論とならざるを得ぬのである。私たちがここに論理學をうちたてようとしているのは、それ自身で認識の論でありうるかのような考えることの論を、つくりあげようとしていることなのである。」

前のところで、(特に上卷一七三頁の「感性の形式と知性の形式」のところで)カントが純粹な直観をとりあつかう感性論と純粹な知性をとりあつかう論理學とを峻別したことを想い起してもらいたい。カントはそうした思索の線を出す限り、内感と統覺とが統一されるところをどこまでもしつこく衝いてゆき、その統一のと

ころに見られる描形力（又は想像力）や判断力の深い意味をさぐったのであった。コヘンでは、そのようなことは問題となつてこぬのである。なぜなら、純粹な考（denken）えることだけで、それだけでも、つばら純粹認識が生み出されるからである。但し「純粹」ということにコヘンは重きを置いてゐることは、見落されない。

コヘンにおいては、「純粹」（rein）ということが頻りといわれる。カントでは、「純粹」とは感覺からくるその場かぎりのものに煩わされないといふところに、その意味がある。コヘンでは、「純粹」とは「不純粹な内容ではない」という意味になつてゐる。コヘンの「純粹」は人が認識の論ですぐにもち出すあの内容を求めることを防ごうとするところに狙いがある。もちろん、コヘンにしても考（denken）えることが無内容であるのではない。では、純粹な考（denken）えるの内容とはどんなものか。私たちが意識（bewusst）しているとき、いわゆる意識内容があるのを私たちは反省して知つてゐる。そのような内容を、コヘンは心理學的内容または過程だといふ。つまり心に思い浮べられたもの（表象）である。ところがコヘンによると、「純粹なデンケン（denken）は表象（Vorstellung）ではない」（Das reine Denken ist nicht Vorstellung.）のである。（*）意識過程だとみなされないものである。だから、「デンケンの内容はなかを填めてゐるよ（*）うな材料や實質的なものではない」のである。では何か。實に、それは統（Einheit）であることなのである。人間が考（denken）えるといふことの内容は統（Einheit）—そのことなのである。だから、デンケンにおいて多くのことが考（denken）えられてゐても、それは依然として統（Einheit）—（wieder Einheit）でなくては

ならぬのである。それゆゑ、デンケンの材料とデンケンそのものとは異質的な前置（Voraussetzung）、前置としての感覺的材料の如きものであるのではない。デンケン（Denken）をなす材料といふものは、デンケンにはないのである。デンケンの材料といふことを言つてすれば、それはデンケンの内容のことであり、それが實に統一（*）なのである。（**）

*カントは「表象」をひろい意味につかうから、デンケンのことも表象されるような言い方をする。ここではさうでない。

**前掲書五九—六〇頁。

コヘンのこうした純粹なデンケンについての試みは、私たちのいう考（denken）えるでも思（denken）うでも意識するでもよいが、人間のするこれらのこと自體をほんとうに本質的に把えようとしてゐるのであることを、理解すべきである。その點が理解できれば、コヘンの目的の大半は達せられるのである。

私たちは、コヘンの「純粹」とは何かをきき、つづいて「統一」とは何かをきいた。コヘンは更にその「統一」を説明して、統（Einheit）—とはひとつ、（一つ）のことではない、ひとつのものでもない。むしろ、行われてゐること（Tätigkeit）なのである、判断の唯一つの活（aktiv）動なのである。コヘンはさうしてゐる。（*）

* 前掲書六六頁。

そうなると、當然私たちは前に（一四六）問題になつた「もの」とか「對象」とかはコヘンではどう

なるかが、すぐききたくなる。コヘンでは、「認識とは認識の統一」に外ならぬのである。だから、どこまでも統一が問題であるが、コヘンは何としてもこの問題に直面しては幾多の思索の難航をみせている。私たちは、それをすぐ「哲學の貧困」とみないで、コヘンの思索そのものに注意しよう。それにしても、コヘンは純粹な思索(だけ)でいよいよ困難にたち向っている。彼はこういう、「^{ドイツ}たい物とは何か。それは、感覺のうちすでに與えられているなにかであるのか。そうだとすると「おかしなことになる」、物を明らかにするのに物の學問も數の學問も必要とせぬことになる。「感覺にたよってはいけない、學問にたよらねばならない。」物は學問的に見出されるものであるべきである。そうなれば學問のうちの判斷が、物をあらわにしてゆくことを遂行する根本的指圖(これはカントでは圖式とよ)を含んでいなくてはならない。^{*}コヘンはこうして部分的にはカントを生かしてくる。もつとも一般的には、「純粹」を強調してカントのア・プリオリを繼いでいるのである。それにしても、コヘンは抵抗のある「物とは何か」を仕末つけねばならぬ。彼はその點に觸れてこう言う。「以上私が述べたところでは、内容はみんな行われている、ということに解消アウフヘーベンされていた。それは、「實は前でも述べたが」もちつづけられる、保ちつづけられる(Erhaltung)ということが、行われることの統一が、従って内容の統一が確證されたのである。こうなると、その内容なるものをもつと前面に出すべきである。行われていること、それっきりでなくて、それに對して行われることと同じ重さ(ein Gegen-gewicht)が提供されていなくてはならない。統一がただ単に行われている、ということと、動搖して

るべきでないとなれば、もちつづけられていることが、行われていることに對して抵抗(Widerstand)として作用しているとせねばならない。このようにしてはじめて物ドイツ、ゲイゲンシュタントは對象となるのである。」

*前掲書六七頁。

コヘンのこのような解釋は、物が學問的に明らかにされることを説明したのにすぎないのではあるまいか。もうひとつ、つっこんで言えば、あの哲學史のなかで數多くの思索者が苦心している哲學全體の問題のなかの、心と物、主觀と客觀、内界と外界、感性と知性、こうした問題を、コヘンはどういう態度で解決するか、その立場を明示しているのだと、いうことができる。

コヘンはああした自説を通すには、なおなお「あらわになる」とか「見出される」とか「與えられる」とか、その他の思索を記述せねばならぬし、またそれをしていく。ことにものが「與えられている」ということ、いわゆる「所與」の問題が重要なものとなってくる。しかし、所與にしても、コヘンが「所與に對する防禦」の節(頁九一)でいっているように、ものが與えられているというのと、すぐに感覺が氣にかかろうけれど、「感覺ではただ一つに集まっているとか、分類しているとかがあるのみで」そこには統一ということはないというのは、正しいし、これは私たちが見出した如く、哲學史的定見である。だから、感覺的所與ではなく、どこまでも考えるを思索の中心においてゆくやり方であることが、コヘンの哲學の基礎である。

これまで哲學史の上であまり試みられたことではないが、コヘンのやり方は實はヘーゲルで明らかになった考へることの又は認識のフォルムに着眼してゆくゆき方の一種ではあるまいか、ということ考へてみたいものと思う。

2 文化科學の哲學 (リッカート)

日本人は頻りと「文化」ということばをつかう。今から半世紀前には殆んどみられなかったことばがこんなに頻繁に用いられるようになったわけをたずねてみると、そのうちでもはっきりしていることは、日本でのドイツ哲學の流行である。ドイツ哲學のうち特に「文化」(Kultur)の概念を明瞭にし、「文化科學」なる學問を押し出したヴィンデルバント、リッカートからの思想的影響がそれである*。

* Wilhelm Windelband (1848—1915) は彼の哲學史と哲學概論の業績とで日本の大正時代以後の哲學の學徒たちのよき師であったことは、ぜひここに記されねばならぬ。(大正以後では彼の『哲學概論』くらいひるくよまれた哲學手引書はなかったかも知れない。)リッカートはハイデルベルヒ大學においてヴィンデルバントの後繼者であった。リッカートと共に「ドイツ西南學派」と呼ばれた。これに對して、前節のコヘンはバウル・ナトルプと共に「マルブルヒ大學にいたから「マルブルヒ學派」として知られていた。では、「文化」とは何か。リッカートはこういつている。自然界に生じているものは大地からひと

りでに生れたものである。ところが、人間がこの土地を耕し種子を播いて、そこに生じるものは自然生産ではない。それは文化生産と呼んでいいものである。「だから、自然(Natur)とは自ら生じたもの、「生れ出たもの」、それ自身の成長にゆだねられたものを總括することによってできた概念である。これに反して、文化とは價値がある何かの目的を狙って、人間がたち働いたために直接に生産されたものであるか、そうでなかったら(直接にでなくて)すでにそれに價値が具わっている*ので特に擁護されているものことである。だから、文化は自然と對立している。直接にでも人間によって生産されたものは、もう自然ではないので、それは文化である。建築物、美術品、學問的研究資料、こういったものはたしかにその價値のために擁護されたものである。とにかく、リッカートは「文化」の概念をはっきりしてみせている。

* Naturはラテン語ではまず生れることであるから、「Geborenen」を特にあげたのであろう。

** „Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft“, (1921) 一一頁。

一般に用いられている日本語の「文化」は、右のような思索的意義を必ずしも具えてはいなかったが、でも「文明」という語とはどこかちがっていることを、わきまえていたのである。「文明」(Civilization)というよりも、文化といった方が人間的なものがふくまれていることは理解されていた。

さて、リッカートは「文化科學」なる科學をはっきりさせた哲學者として通っているが、(一)どうして彼はそういう哲學的課題をになうようになったか。(二)彼はその課題をどういうように解こうとした

か。この二つにつけて、私たちは敘述しよう。

(一) リッカートはどうして「文化」もしくは「文化科學」を哲學問題としたか。

彼が擔ったこの課題はカントに還る運動と固く結びついている。彼が生れたのは一八六三年だが、一九世紀は、ヘーゲル歿後では一方では自然科學は異常の發達をして哲學的（形而上學的）なスペキュレーションをほとんどいわずに窒息せしめるほどに、人々の世界觀は實證主義的になっていたし、他方では大學の講壇哲學は内から防禦したけれど唯物論の發展した世紀である。哲學は一方からは自然科學的思潮によって、他方からは唯物論的思想によって、兩攻になつていたのである。この間にあって、狭い道を進んだ哲學者の代表的なものとしてヘルマン・ロツツェ（一八一七—一八八一）があげられるが、ヴィンデルバントやリッカートが「文化」の概念をたてるために屢々用いた「妥當」（Geltung）とか價値の考えは、ロツツェに少からずその發想を負うている。こうした時代において、「哲學者」として學問の道をすすむにはどうしたらよいか。リッカートが生れたばかりの頃に出發しはじめていた「カントに還る」べきであるという運動が、彼をとらえぬ筈はない。なぜなら、カントこそ近世におけるいかなる自然科學者・哲學者よりも、「自然」の概念を深刻に見つけてさぐり、これを規定した人なのであるから。それに、ヴィンデルバントがいったようにカントの偉大さは彼の思索の「多義性にある」のだから、カントに還る以外に哲學の道はなかったのである。一九世紀の中頃の哲學者たちにとって、彼らの思索の領土を脅かすものは、幸か不幸か唯物論ではなくて、自然科

學的思潮であつた。自然科學的考え方に立ち向う哲學者たちのただ一つの武器は、實に「自然」の概念を、あらゆる知識論あらゆる學問論を通じて妥當するように、明らかにしてみることである。リッカートは、カントのように、「自然」の概念をはっきりさせることを、自然科學の側からしないで、「自然」概念に對立するもの、「文化」の概念を基礎づけすることによって果すという途をえらんだのである。このゆえにこそ、リッカートにおいて「文化」および「文化科學」の基礎づけの哲學が成立したのである。

私たちはカントが「眞理の國」と呼んだものを想い起そう。カントが「眞理の國」といったのは、知性の國のことだつた。知性の國とは、その全體をあげて自然科學の知識となる世界のことだつた。「知られぬ」世界でなくて法則になつて「知られる世界」、それが「眞理の國」であつた。この國は知性的法則があてはまる世界である。カントはそれを「知性」に對する細い研究と思索によって、明瞭にしてくれたのだつた。自然界の法則を見つけるその基礎を鮮明にした、——それが實にカントの偉業であつた。リッカートはこの思索の線に沿うている。彼は「自然」を解釋して「一般に通ずる法則」によって規定せられる限りでの、もろもろの物の存在」のことだとしてゐる。

「自然」とは何かがはっきりしてくれば、當然に自然だとは規定できないところのものが、ここに浮び上ってくるわけである。そういうやり方をして、リッカートは「文化」が何であるかをわからせる。一般的法則の下に入らぬもの、個々の特別のもの、いわゆる個性をもっているもの、そういった

ものが、ここに考えられざるを得ない。リッカートは、そういう個性的なものは繰り返し全く同じ状態できちつとは現われてくれない、と言う。現われるということからいうと、一回限 (einmal) ということが、そうしたものの特質だと考えられる。彼はこの一回限りなるもの (Das Einmalige) という考え方を貴重なものとして置いている。ここから歴史とは何かの問いへの答えが出てくるのであるが、私たちはもう少し、「自然」のことを考えてみよう。

自然とは一般的な法則で規定されるものことではあるが、これだけではまだ自然の概念がよくわかって来ない。自然というとすぐに自然物が想われる。私たちが眼で見ることの世界を覆っている殆んど全部は自然である。空、諸天體、山、河、海、大地、礦物、植物、(人間も加えての) 動物など一切の、人々が物質的な存在といっているものすべて、これらの総合されたものが私たちにえがかれる。自然とはそうしたものである。但し、私たちがこうして列挙するどれとても、大なり小なりとにかく、自然科学的な知識でもってうけとってのことであって、原始の人間や未開の人間にとつてではない。その自然科学的な知識とは、すべて法則的な性質をもっているものであって、けっきょくは自然の一般的法則の下にあるものである。ところで、自然を知識や法則の側からいわないで、ああして空間を占めている物質的な存在の側からいうと、「年々に人は變るが、花は年々少しも變らない」と言われるように、とにかく正しく繰り返えされている。繰り返しだから、そこに斷續はあるが、しかし、全體からいうと存在しつづけている。これを綜括していうと、存在である。存在しているもので

ある。同じかたちで存續しているのである。

しかし、このような「自然」でなくて私たちが^{やるべきいざねうち}價值をもっているものを眺めてみると、價值や意義を持っているものを支えているもの (ドイツ人はそれを運んでいる *tragen* ものと言うが) は物質的なものであって、この物質そのものは存在であり、存在である限り一般的法則の下にある。たとえば奈良の法隆寺の五重の塔は稀れな貴重な藝術的建築物であるが、この「建築」的美を運んでいる柱も屋根も瓦も、物理の一般的法則のもとにある。だから、それらは物質的な「存在」である。ところでそのような價值あり意義あることは、およそ存在ではない。それは價值として意義として人々の心に通じているのである。價值ありと一般に通じている、意義ありと必ず貴重がられる——それをリッカートはロツツェなどのした如く^{gelten} 妥當する (gelten) とする。だから、存在は妥當ではなく、妥當は存在するものではないのである。

リッカートは宗教、教會、法律、國家、風習、學問、言語、文學、藝術、經濟、およびこれらをもぐる一切の職業に必要な仕方、方法、技術、技術に必須な一切の手段となっているもの、これらをもろもろの財 (die Güter) と呼んで置る。物質的な存在と價值とが一つになっている物のことである。だから、もろもろの財から價值を抜きとつたら、すべて單なる物質であり、物質的存在である。そこは物理的法則しか支配していないのである。

すでに「文化」が何であるかが明瞭になれば、當然に自然に對して自然科学が成立するように文化

に對して文化科學が成立することは、いうまでもない。むしろ、人の自然科学的知識が「自然」なる考えをつくらせたように、人民たちの價值意識が「文化」なる考えをつくらせたのである。一般に哲學的に考えようとする人がそうするように、リッカートもこの後の方の考え方をする。すなわち、知識を先きに立て、科學を先きにもってゆくやり方である。

自然科学の世紀ともいうべき一九世紀の終りになって、自然科学の領域の外に文化科學の領域を劃し、たとえ哲學が自分の領域としての自然哲學の範圍が自然科学によって蠶食せられ、哲學の學的領域が狭められようとも、優に文化科學がその缺を補うという、いわば狭められ貧困化してゆく哲學のために萬丈の氣焰とまではゆかなくとも、哲學研究の廣い原野があることを明らかにしたものと、一般からリッカートが迎えられたことは、否定できないのである。

(一) リッカートはどういうように「文化科學」を基礎づけたか。

ヘーゲルはそれほどではなかったが、新カント派以後になるとドイツ語の Wirklichkeit なる概念がひどくひろい意味に用いられるようになった。私たちは前に(頁八三)この語のことを問題にした。文字通りにうけとると、働きかけてくる状態、作用してくるものの總體、それがウィルクリッヒカイトである。これを物質とか精神とか、存在とか價值とかのどれともきめず、また感覺されるものとかア・プリオリのものとか區別もせず、従って茫漠としていようとかかく全體をウィルクリッヒカイトとしてうけとるのである。こうした風は、さしずめリッカートやディルタイなどがしており、哲學外の學

者たちもこれらにならったのだった。日本では「實在」とか「現實在」とかとして受けとった。私たちはウィルクリッヒカイトとしておくことにする。

リッカートはウィルクリッヒカイトということと私たちがこれをどういう概念にもってゆくかという二つを問題にした。

まず人の考えつくことは、ウィルクリッヒカイトの背後の何ともいうことのできぬ、どういう作用をするかわからぬ超越的世界の存在であるだろう。しかし、ウィルクリッヒカイトの背後のことは、よし何があるかと私たちにはわからぬ。(カントのノウメナを参照のこと。)ウィルクリッヒカイトの世界とは外にも言いようがないから、そういう解釋をしているだけなので、とにかく何とか働きかけている世界以外の超越的世界が語るに足らない無だとは言切れない。そう言い切ると、ウィルクリッヒカイトの世界というものを仕切ることがゆらぎはじめ。(カント参照)。とすれば、何とも規定できぬ世界がもとではっきりしたウィルクリッヒカイトの世界が私たちにとって出来てくることを、問題にしたらい。では、どうしようようにして出来てくるか。リッカートはそこには何かごとにかくもと(資料の如き意味のもと)があつて、それがつくりかえ(unformen)られるのだとすることが、もっとも無理がなく、眞理にかなう、と考へた。だからつくりかえられることの過程を問題にするのである。それを衝けば、認識の本質がわかる——それがリッカートの確信である。認識とはそこに在るものを鏡にうつしとるように知りとることではない。それは素朴な模寫論 (Abbildungstheorie) である。

theorie)であって、學問にはならない。つくりかえが行われる、そこに認識の本質がかくれている。これを把えねばならない。

そこでリッカートは私たちに直接に與えられているいわゆる物質的なものの持續している様や變化してゆく様を注意してみることをすすめる。私たちは一本の草をみて、一部を莖と呼び、一部を根と呼ぶ。大地を眺めて、一部を河といい、一部を山と呼ぶ。さて、その限界のところをつきつめてみよう。しかしここぞという限界線はない。限界は人がきめるだけである。人は人間の生活を分けて一〇歳といひ二〇歳という。流れゆく日月と時間の間には嚴密には何のしきりもない。ただつきつぎと移り變っているのである。ウィルクリッヒカートのそのものからいうと、一九五二年もなく、五三年もない。人がしきるだけである。「天然自然は少しも飛躍をやらない。」「萬物は流動している (Alles fließt)」のである。

流れている水の水滴々々がそうであるように、どんな物もどんな過程も一つとして他のものと全く同一ということはない。ひとつひとつ違ったものがうちつづき流動しているのみである。どんなものもどんな過程も一つとして他のものと全く同一ということはない。似ている、ということはある。似て、全く同一のものは何一つとしてない。もちろん、こうした言い方は考え方を嚴密にとってのことである。似ているものを同一というように言ってしまうような不確實なことは一切避けての上のことである。すべてのものは質を異にしている。それをリッカートは「一切のウィルクリッヒなもの異質性の原

理」だと呼んでいる。ウィルクリッヒカートはどこをとってみても異質的なので、似たところはあつても、同一なものはない。だから、ウィルクリッヒカートは、部分部分を見ると異質的だから、これを概念的に處理することはできない。にも拘らず、人は一般に通ずるとか、普遍なものがあるとか、相似性があるとかいって、概念をつくっている。だから、きつとそこには前述のつくりかえをやっているにちがいない。哲學はその點を衝いてゆくべきである。リッカートはそう考えた。

一切のものが悉く異質的だったら、實は續いているということができない。續いているというのは切れてないことであるが、切れてないのは同質的なものが相ならぶからである。畫かれた白墨の線が黑板の上に續いているのは、附着した白墨の粉が一樣に白い粉であるとする同質性によるのである。嚴密にいうと、續いてはいない。連續していないものを、連續してるとするのは、ただ同質的だと(白い粉が一應同質的だと)するからである。連續的なものはそれが同質的である限りで、概念となるのである。と共に、異質的なものはその連續のうちに切り離しがあるとするとこそ概念となるのである。かように、異質的連續をなしているものを切れたもの (Diskretum) に變えるのは、そこにまた何か根本的なわけがある筈である。リッカートはそれを「選擇の原理」と呼んでいる。ウィルクリッヒカートを形式的に把え易く人がするのは、この原理によっているのである。

以上のようにしてみると、ウィルクリッヒカートを知らずにか把えるとかいうことは意味をなさない。何としても把えようもないウィルクリッヒカートをもしも人がとにかく押えよう (festhalten) とす

るなら、ウィルクリッヒカイトの異質性の外に出ぬようにせねばならぬ。とともにその連続性に對して切りはなしを實行し、切れたものに變えねばならない。そうして、もともとつかめぬものをどこかでひとつかみ（一括、概括、概念）せざるを得ない。事實大膽にも人はみなそうしているのである。たとえば人は海上の沖浪の小さいひとつねりをとらえて波だという。「波だ」といったとき、全ウィルクリッヒカイトのなかから何という貧弱な何という無内容なものの一片を一括しているだけではないか。逃しているものがあまりに多く、一括しとったものがあまりに貧困である。藝術に志すものか、らえば、それを「學問の貧困」というだろう。リッカートは「概念（一括）」によって設けられた、ひかれた限界と限界との間に横たわっているものは、すべてウィルクリッヒカイトの内容からみんな失われていってしまう*。と言いついては、私たちがその概念の一括作用のしきり、付けを細かく細かくしてみても、おつづくことではなく、ウィルクリッヒカイトは汲みつくすことのできぬ違った性質 (unerchöpfliche Andersartigkeit) のものとなって、ウィルクリッヒカイトは悠々流れてゆくだけのことである。

* 前掲書三七頁。

それでもしかし、人はウィルクリッヒカイトを相手として、そこから概念をつくるより外に仕方がない。「選擇の原理」に従って、切り離し、人爲的に切れたものをつくりだし、逃げてゆくものをそのままにし、多くの犠牲を拂って、全く蒸溜しとったように、學問になくてならぬものをかち獲ることをする。そこからかち獲ったものを何と呼ぶか。それをすぐ概念と呼んでもいいが、概念はこちら（すなわち主観または人間の側）のものにとるべきだから、それは控えよう。ウィルクリッヒカイトから取り出されんとしているもの、蒸溜でもされたようなもの、エッセンスのようなもの、これをリッカートは「本質」と呼ぶのである。「私たちが形式的原理の助けを得てウィルクリッヒカイトから溶かして出す (herauslösen) ところの綜括を本質と呼ぼう」とリッカートはいつている。

人間はウィルクリッヒカイトを相手にする外ない。ウィルクリッヒカイトは一、一質の異った、しかもひき續いたもの（異質的連續）だから、それを切り離さなければならぬ。そこに出てくるものは異質的な切れであることになる。切り離すことができる限り——人間が科學を所有しているのは、事實切り離しを實行しているのである——ウィルクリッヒカイトはとにかくに人間にとって合理的だといえるのである。ウィルクリッヒカイトをそのまま大づかみにして、ウィルクリッヒカイトはそのまま科學的に知られるものだとするなら、それがつまり模寫論の立場であるが、むしろそうすることこそ非合理なのである。そう考えられる以上、ウィルクリッヒカイトから形式的原理の方法によって溶かし出されたもの、すなわち本質は、實に科學の世界だということが出来る。つまり、合理的に處理され得る世界である。

この本質はどうしなくても在ったのではなくて、むしろ構成されたのである。つくられたのである。構成すること自體は人間が選擇しつつ把える (begreifen) ことによつてできることだから、それは概

念(Begriff)による構成なのである。その意味で、ウィルクリッヒカイトの本質、ということとはまたウィルクリッヒカイトの概念と呼んでいいわけである。

そこで、ウィルクリッヒカイトの本質にもとづいて如何なる個々の概念ができるかは、實にウィルクリッヒカイトの流れフルツスにおいて、アインシュニツテ切れをどうしようにつくるか、本質的要素をどうしように選ぶか、その仕方如何によつてでき上る諸概念が全く性質を異にしてくる。文化科學と自然科學との區別がここに當然成立するわけである。私たちは前にリッカートが自然と文化とをより分けて把えたことを、ここで想い出そう。

人はよく自然に對して精神なるものを對立させる。それは、ヴァントやデイルタイの試みるところだが、この分け方は常識的でもある。リッカートはウィルクリッヒカイトを根本的に考え直してみることから出發して、自然に對して精神の世界があるとするきめ方を採用しないで、ウィルクリッヒカイトの中で繰り返される(と考えられる)ことがらと、繰り返されはしない(と考えられる)ことがらとを峻別することから問題をはじめめる。繰り返されることのないものは一回限りのものである。リッカートは一回限りという異質的連続的なものは人々のいう歴史(Geschichte)において示されてゐると、考える。だから、彼が文化科學なる科學を明らかにするには、歴史および歴史科學の本質を分析してみせることが最も早道であり、緊要である。自然科學は一般的法則に従つて一般的概念をつくりあげることのみを狙っているが、そうでなく、ウィルクリッヒカイトのなかで一般的法則にかなうもの

のみを選び出そうとする自然科學的取扱いが見ないでいるもの、むしろやむなく觸れないでいる(實は夥しく豊富なウィルクリッヒな)ものを取扱おうとする科學が別にあるべきである。それをリッカートは歴史的科學と呼ぶ。だから、歴史的科學はウィルクリッヒカイトをその特殊性個別性のすがたにおいて明らかにしようとするのである。自然科學者はウィルクリッヒカイトの中の個別的なものは非本質的だとして取り除くけれど、歴史科學者はそれをこそ意義あるものとして取扱う。それで、リッカートは歴史科學者が個別的なものに對する態度をば、次のように言い表している。「歴史家たちは、ゲートと同じように、一般的なものについてきつとこう言うだろう。『私たちは一般的なもの(一般的概念)を利用するが、それを愛しはしない、私たちの愛するものは個別的なものばかりである』と。『愛する』という言い方が片寄り過ぎるなら、執着する、と言いかえていい。とにかく、歴史科學は個別的なものに心を寄せる。眞に個別的なものは一回限りのもの(das Einmalige)である筈である。そこで、リッカートは、自然科學に對して文化科學をおき、この二種の科學でウィルクリッヒカイトがとにかく人間によつて認識となつて成立しかえられることを、明らかにしようとするのであるが、自然科學に對しては歴史科學をおくことが、最も明瞭に「自然」および「自然科學」の概念を理解せしめると考えたので、彼は歴史科學への理解から文化科學の概念へと導く仕方をとつたのである。だから、文化科學というよりも歴史的な文化科學と呼ばれる方が正しい。

残る問題は歴史的科學そのものと文化科學の概念である。私たちは歴史においては一回限りのこと

がらを取扱うことを知っているが、一回限りの事實（たとえば、ナポレオンのモスコー遠征）の歴史記述にしても、歴史家は「人口」、「民族」、「國の富」、「戦争」、「政治」、「道德」、こうした多くの一般的概念を駆使するのである。すなわち、前に述べた「文化價值」にかかわる諸概念を用いるのである。でなくては、歴史科學は成り立たない。それらの文化價值の概念は自然科學における自然についての諸概念のように一般的であり法則的である。これらの一般的な文化價值にかかわる客觀的なことがらを論述するのが文化科學である。そして、特殊性個性性においてある一回的事實の發展を記述し論評するものが歴史的科學なのである。

最後に、リッカートの科學論では、數學はどういう位置におかれるかの問題がある。數學はウィルクリッヒカイトの異質性を除くことにおいて模範的である。つまり、數學は理想的な存在（das ideale Sein）を取扱う科學として、別の位置におかれている。自然科學にも文化科學にも屬さないと考えられている。

コヘンの生涯

ヘルマン・コヘン（Hermann Cohen）は一八四二年七月四日、コスヴィツヒに生まれた。彼の父は、同地のユダヤ部落の教師であった。コヘンは、はじめデッサウのギムナジウム、ブレスラウのユダヤ神學校のゼミナールに通い、一八六一年からブレスラウ、ベルリンで、そして一八六五年からハレで、主に哲學、數學、自然科學を學んだ。一八七三年にランゲのいたマールブルク大學の講師になり、ランゲの死後（一八七五）、

その後を繼いで同大學の正教授になった。一九一二年、彼は自ら講壇を退いてベルリンに移り、同地で研究と著述とユダヤの神學校での講義とに力をそそいだ。一九一八年四月死去。

彼の著述は本文にあげた外に、『純粹認識の論理學』（„Logik der reinen Erkenntnis“, 1902）『純粹意志の倫理學』（„Ethik des reinen Willens“, 1904）『純粹感情の美學』（„Ästhetik des reinen Gefühls“, 1912）その他がある。

リッカートの生涯

ハインリッヒ・リッカート（Heinrich Rickert）は一八六三年五月二六日、政治家の子としてダンチツヒに生まれた。ベルリン、チューリッヒ、シュトラースブルクなどの大學にかよって哲學を學んだ。一八九一年フライスブルクの私講師になり、一八九四年に同大學の員外教授、一八九六年に正教授になった。一九一六年、ヴィンデルバントの後をついでハイデルベルク大學の教授になり、一九三二年退職するまで、學究生活をつづけ講義と著作にいそしんだ。亡くなったのは一九三六年である。

彼の著述は本文にあげた外に、『認識の對象』（„Der Gegenstand der Erkenntnis“, 1892）『自然科學的な概念構成の諸限界』（„Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“, 1896—1902）『哲學の體系』（„System der Philosophie“, Bd. I 1921）『述語の論理學と存在論の問題』（Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie“, 1930）『ゲーテのファウスト』（„Goethes Faust“, 1932）その他がある。

の呪われたマツハ主義を讀んでゐる」と。レーニンは『唯物論と經驗批判論』の最後の完成のためにロンドンに旅行し、ここで大英博物館の豊富な文獻を利用してゐる。^{***}レーニンはこんな努力を拂つたのだから、ランゲが「哲學的努力」といつた言葉のつかい方とは逆であるが、レーニンの右の書はまさに「哲學的努力の緊張した」一つの書物だと言つてよからうと思ふのである。

* „kopfüber in die Philosophie gestürzt.“ 但しこれはデボーリンの言つたことである。(ドイツ版への序文)。

** マツハは物理學者であつて哲學的思想を何度か發表した思想家である。その著の『もろもろの感覺の分析』の如きは五版も重ね、多くの讀者をもつた。この本は、同じくその著作『認識と誤謬』と共に、その感覺論的認識論をレーニンが批判した當のマツハの著作である。

*** この書は一九〇八年の秋に完了、翌年の春W・イリーインの匿名でモスコイで出版された。

私はさきにマルクスの哲學的業績について述べたとき、そこに「はしがき」を挿し込んだ。ここでも同様に「はしがき」をつけておきたい。なぜなら、マルクスの哲學的業績ですら、これまで書かれた哲學史のうちには編み込まれなかつたのであるから、革命指導者としての、そしてまた徹底した唯物論者としてのレーニンの哲學的勞作を哲學史のなかに編み込み、他の數々の哲學システムとならべることには疑義をもち、私のこの企てに反對を唱える人があらうと思われるから、「はしがき」でもつてレーニンをここにもつてこねばならぬわけを述べておきたい。

あたかもスピノザがパンジョンの二階に籠つたように、思索冥想の世界にとじこもり、その思索を

學的記述として書きつづけた哲學者であつたら、一九世紀のなかから幾人もの哲學者、いくつかのさうしたシステムをあげることができるのである。ボルツァノ(一七八一—一八四八)、ブレンタノ(一八三八—一九一七)、マイノング(一八五三—一九二〇)、とあげきたれば幾人もある。それぞれ大なる著作があり、學派を形成してすらいふ。これらの人々の哲學はカントやヘーゲルから遠ざかつてゐることはもとより、新カント派からさえも鮮明に區劃されるような、ひとつの形而上學をつくりあげてゐる。いやもっと、これらの哲學に似かよう哲學システムはなおなおいくつかあげることができ、それらについて敘述することを省略して、レーニンのような革命家の哲學思想をここに持ちきたし、哲學史の一節として述べることを、異とする人は或は案外に少なくないかも知れない。

私は新カント學派や反新カント學派や、なお又これらの學派から超然としてゐるその他の學派のシステムを哲學史的敘述にとつて無意義と見るのではない。私はあまりにも述べることの多い哲學史的事柄のなかで大膽な省略を試みてゐるのである。何よりも私たちがたどつてきた近世のベーコン、デカルト、ロック、バークリ、フランス一八世紀の唯物論者、カント、ヘーゲルなどの相連らなるシステムを縦に貫く哲學思想に深く連繫しつつ、今日の人間生活の思想的側面に喰ひ入つてゐる、そしてその影響が新しい時代に對し深くあるものを、えらび出し論評を試みることに、今日の哲學史の第一の課題であるべきだし、私自身それを狙つてこの小著述を志した以上、たとえ非難があらうとも、レーニンの思索的勞作を、史的敘述の埒外に置くことはできないのである。

レーニンがどのように、私のいう哲學史の縦の糸に結びついているかを、私はこれから讀者とともに見てゆけばいいのである。

1 種を播いたバークリ

ヨーロッパではすでに古代ギリシアから、人々は「物質」という考えをもっていた。物質という考えは東洋の哲學思想では、印度や中國の古典から近世に至る長いその發展のなかで、ほんの稀薄にしか見出せない。アリストテレスが「實體」と呼んでいるものの中には、私たちが今日いうところの形のある物を形成している一般的な物質といったものも入っている。「物體」・「物質」、こういったものを哲學において考えることは、ベーコンにおいても、デカルトにおいてもアリストテレスの場合と少しも變りはない。そして、「物體」や「物質」について考究する學問は「物理學」という學問に入るものと殆んどきめられてきている。ところで、「物體」や「物質」と呼ばれるものは、直接に眼で見、手で觸れている具體的な物(たとえば、人間の身體や器官や道具や、木や石や土や)をその儘指して言っているのではないので、考えでもってとりあげ分析した上でできているものである。つまり物質の概念である。そういうわけだから、「物體」とか「物質」といえば、實際に直接に眼で見、耳で聞き、手で觸れ感じ取ることと、「物體」がある、「物質」があるということとの關係を當然問題にせねばいられなくなる。物理學が發達すればするだけ一度はせひともこの問題に當面せねばな

らない。ニュートンの『プリンキピア』の最後のところを見ると、ニュートンは私たちの感覺はその場その場のもので少しもコンスタントのものではないということを書いている。しかし、これに反して空間的なものを形成している粒子となれば變らないものコンスタントのものだとしている。さて、そうすると物理學の研究が殊に近世におけるように發達すればするほど粒子や原子を假想的な概念にとどめておかないで、粒子や原子を人間の眼や耳やそれらの機能の延長であるとみられるところの視覺的又は聽覺的な測量器械によって、觀察と實驗の對象にすることになる。すなわち、「物質」といわれるものと人間の感覺との折衝の問題がいよいよ細くなり面倒になる。物質は感覺される通りのものではないにしても、感覺と無關係であり得ない。こうした困難な問題が物理學又は哲學の樞要な課題となり、どうしても避けられないことになる。これを真正面からとりあげた人々のうちではエルンスト・マッハ(E. Mach, 1838—1916)が代表的である。彼の勞作、『もろもろの感覺の分析』(一八八五年)は何度か重版され、ひろく讀まれた。さて、マッハは物理學を研究した人であるが、形而上學を否定しようとした。「形而上學は無用のものであり、且つ學問の經濟(die Ökonomie der Wissenschaft)を阻害するものである。」こう彼は言っている。それは物理學者としてさもあるべきことである。マッハはまず「物體」といわれるものが物理學の根底において假定されているのに疑問をむけたのだった。物體といわれるものは、私たちがそれを感覺しとれるかどうかを究明しないままに、むしろ學問的怠惰のままに許容されているものではないであろうか。もろもろの物の成分を十分に分析す

ることをしないで、何か持続的なもの、不変なものがあるのだと、決^きめ、これを一つの名詞で言い表わそうとする習慣が人間にいつかできたのではないか。人はもろもろの物の成分をひとつひとつ取つてのけることができるので、しかも取りのけつてもその場の全體のすがたはやはりつかんでいられると思うものだから、いつか人は成分をみんなとりのけてもやはりそこに何ものかが残っていると思つてしまふようになったのではないか。そこで、物そのもの (Ding an sich) があるという哲學的な考^えが、でき上るのではないか。人間はこのようにして習慣的に「物そのもの」(物自體) なるものがあると思つて考へようになつたのであるにちがいない。それにしても、それは科學的眞理として受け容れるわけにゆかない。——マッハはこのように考へるのである。そして彼は物自體の如きものはもとよりあり得ぬ、それどころか、「もろもろの物體、物質、こういったものは、もろもろの色や音その他の要素の連關したもの (Zusammenhang) 以外の何ものでもないのだ」という説を立てた。私たちのこの世界は物體から成るとか、物質から成るといったような説は、だいたい科學的に受けとれないものである。むしろこう考へるべきだ、すなわち、世界はただ私たちのもろもろの感覺 (Empfindungen) から成りたつていてというように。マッハは更につづけてこう言つてゐる。「そう考へるのが正しいとすると、私たちはもろもろの感覺についてだけ知つてゐるのである。だから、何かもろもろの核のよ^うなものを假定したり、またそれらの相互作用を假定したりして、それがもとで感覺がはじめて出てくるといったように考へるのは、全く餘計なことであり、いらざることである。かようなまちがつた

見解はただ中途半端なレアリズム若しくは中途半端な批判論に喜ばれるだけのことである。「徹底した科學的な認識としては、物自體はおろか、單に物とか物質とかいわれるものは、意味をもつていない。——これがマッハの考へである。

さて、このようなマッハの考へは、バークリの思想ではなかつたらうか。なぜなら、バークリは物 (thing) というものはないのであつて、いくつかの感覺が一緒になつて働いてゐるところに名まえがついたのだ (上卷九五頁) と主張したのだから。もちろん、マッハはバークリの影響をうけているのである。マッハが物質の存在を否定し、感覺論をうちたてたことには (ロックやヒュームやカントの影響ももちろんあるが) バークリから受けとつたものが多かつたのである。

2 そだてたマッハとアヴェナリウス

マッハの感覺論はその後物理學者や哲學者の論議をにぎわしたものであつた。物理學者であるマッハが、すべての物理的體驗は感覺から築きあげられる (aufbauen) ということを主張するのであるから、*世の耳目をひいたのは無理もない。もつともマッハは物理的世界は感覺から成る、たとえばここに鐵棒があるとして、この剛體は感覺から成る、というように言つたのではない。物理學者である彼は、感覺から成ると言わず、要素 (Element) から成るといふのである。彼はこう言つてゐる。「私は私の全物理的状态を、もろもろの色、もろもろの音、もろもろの壓、もろもろの溫さ、もろもろの匂

い、もろもろの空間、もろもろの時間などのような諸要素に、分解できるのである。これらの要素は私の身體の空間的限界(これをUと呼ぶ)の外ならびに内にあるいろいろの事情に必ずつながっているものだ。それで諸要素はこのUの内にあるものと必ずつながっている限りで、實にその限りで私はそれらの要素を感覚と呼ぶのである。^{*}マッハはこのように言っている。ところが、彼はUのそとにあるものだって、結局Uのうちにあるものに還元しているから、大づかみに批評されるときは、マッハは一切の物は感覚から成ると主張するものとみなされるのである。マッハは次のようにも言っている。「世界を構成する眞の要素は、物(物體)ではなくして、色、音、壓、空間、時間(すなわちわれわれが普通感覚と呼んでいるところのもの)である。^{**}」

* E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, 4 Aufl. 1920, S. 12.

** 前掲書八頁。

*** E. Mach: Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt, 1912. (この譯文は邦譯の青木一郎譯『マッハ・力學の發達とその歴史的批判的考察』四七六頁からとった。)

このようにして、マッハはたしかにバークリの主觀的な「感じとり」の學說に主要な點で一致しているのである。マッハは私たちの心理的な體驗は物理學でいう質量や運動でもって説明することはできぬが、自分の主張する諸要素すなわち感覚からくるものであったら、それらでもって私たちの物理的體驗を築きあげることが別にむずかしいことではない、と言っているのである。^{*}こうした説からみ

て(すなわち體驗を重んずる點で)バークリの主張であることは間違いない。マッハにおいてもバークリにおいても、結論は物・物體・實體、こういったような直接に感じとれないもの、體驗せられないものは存在しない、ということなのである。

* E. Mach: Erkenntnis und Irrtum, 1905, S. 12. Anmerkung.

レーニンがマッハと殆んど同じような根據から物とか物體とか實體といわれるものの存在を否定する哲學者としてアヴェナリウス (Richard Avenarius, 1843-1896) をあげている。アヴェナリウスは純粹經驗の理論の提出者として知られている。アヴェナリウスの哲學的なもとの要求は、學問から「私」の主觀的な要素をとり除き、むしろ傍觀の態度でもってのぞむのが科學的態度であるということにあるのである。アヴェナリウスはこの如き要求から、マッハの要素論に共感し同調したのである。アヴェナリウスは物理學者のマッハよりもなお鮮明に「感覚のみが存在する」と主張するのである。マッハのこうした相違はアヴェナリウスの哲學的思索としての彼の「純粹經驗」論にはつきり出ている。彼は經驗といわれるものをその純粹性において受けとろうとする。これは彼の學問の本性論からいって當然のことであろう。アヴェナリウスがこの説に思いついたのはカントの「經驗」の考へに影響されたのであった。カントにおいては「經驗」は廣い意味をもち、彼の全認識論はここに集中しているのであるといえる(上卷一七三—一七四、一九五頁、下卷一四—一五頁参照)。ところが、アヴェナリウスはカントの「經驗」の考へに大斧鉞を加えた。そうしたことを敢えてしたことは、アヴェナリ

ウスはまことに危険なものに觸れたことになった。彼の主著は『純粹經驗批判序論』 („Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung“, 1876)であるが、こんな名まえのついたのはカントの『純粹理性の批判』にいわば對抗したことを語っているのであって、カントの『經驗』論に對して大きな修正を要求していることになっている。レーニンはアヴェナリウスのカント修正について次のように叙述している。「アヴェナリウスの言い分をきくと、カントは十分に經驗を純化する (reinen) ことをしなかつたというのである。だから、アヴェナリウスは彼の序論のなかで、この經驗を純化することについて述べている。さて、アヴェナリウスはカント哲學をどうしようというのであろうか。彼はまず第一にカントのトランスツェンデンタルを改めてカント哲學を純化しようとし、第二にカントが實體なるもの、すなわち物 ディンク・アン・ジッヒ 自体を認めることを改めて、カント哲學を一層純化しようとする。彼に従うと、物自体なるものは、現實の經驗の材料のうちにとりともどもに與えられているのでなくて、經驗する者の考へによつてはじめて經驗の中に持ち込まれるものである。「だから、物自体なるものはカント學說から取り去るべきである。」かように主張する。*

* W. I. Lenin; Materialismus und Empiriekritizismus, Sämtliche Werke, B. XIII, S. 189.

カントは私たちがすでに見てきた如く、感性や知性のもろもろのフォルムを純粹なかたちにおいて受けとつたし、そしてフォルムを鮮明に處理したが、これらのフォルムや資料やがそのなかで生動し實現されている經驗を純化することは、しもしなかつたし、またそのようなことは思いつきもしなかつた。

た。しかるに、アヴェナリウスはカントのいう「經驗」を純化したものにしよう、つまり純粹經驗なるものを主張しようとするのである。カントからトランスツェンデンタルの考へと物自体という限界概念とを取り去るならば、カントの「經驗」の學說は崩壊してしまひ、何らの意義を後に残さないことは明白である。アヴェナリウスは無意義なことを企てたと、評されてもいたし方がない。

*カントは物自体の存在を確認したのではないことは理解されておかれねばならない。物自体なるものを想定せねば人間の「經驗」の成立と本質とが明瞭にならないから、カントはこの一種の虚數 (imaginary number) の如き物自体を設けたのである。「限界概念」といわれるのはこの意味である。物自体の如き限界概念を設けざるを得ぬ點を、レーニンの如く難することはカント哲學の當然受容すべき批判である。レーニンはこう言っている。「カントが私たちの表象には、私たちの外にあるもの、何かこう物自体というものが相應していることを認めるときは、カントはマテリアリストである。しかし、この物自体を認識できないものとするときは、彼はイデアリストとして出てきている。……カント哲學の特質は、唯物論と觀念論との調停 (Ausgleich) であり、妥協 (Kompromiss) である」と。レーニンの批判は十分に汲まねばならないものをもっている。レーニンははっきりと「カントはその哲學に觀念論への轉向を與える (eine Wendung zum Idealismus geben)」とすら言っている。

それでもなおアヴェナリウスがカントの物自体を除去しようとするのは、彼がマッハとともに「もろもろの要素」つまりは諸感覺に一切の經驗を、したがって物、物體の存在をも解消しようとするが

ためではなくてはならない。アヴェナリウスの主張する「純粹經驗」とはどういうものなのであるか。彼に従うと、「純粹經驗」とは、それ自身からが經驗であるところのもの以外のどんなものだって混合しないところの經驗」なのである。これはレーニンが指摘する如く循環論であって、經驗すること以外ではないというところに、純粹經驗の意義があるとするのであるから、いつまでも堂々めぐりである。バークリにおいて見た如く、感じとること、マッハにおいて見た如く、體驗すること、こうしたことのみ固執すれば、物や物體や實體を経験以外、すなわち感じとること以外、體驗すること以外に置くことは、當然許せぬことであろう。だから問題は、そうしてまでも、經驗すること、感じとること、體驗することのみ専ら強調せねばならぬか否かである。

マッハやアヴェナリウスからいうなら、物や物體や實體を感覺に對して許容するものこそ唯物論なのであることになる。マッハやアヴェナリウスの説の共鳴者が新カント哲學の流行の頃甚だ多かったことをレーニンは擧げている。唯物論を哲學的でないと評價しようとする人々はこぞって、マッハやアヴェナリウスの説に傾いたのは、さも有りそうに考えられる。その人々は、唯物論を論難するとき、きままって「唯物論者は、考えることのできない、そして認識することのできない物自體を、經驗の外に、つまり私たちの認識の外に存在する物質を、認めるではないか。經驗と認識との背後に、彼岸なもの(Das Jenseitige)を認めるのである以上、それは申し分のない神祕主義に陥っている。」と言ったのである。かようにして、レーニンがぜひとも戦いとらねばならぬものは、次のことである。マッ

ハならびにアヴェナリウスがカントの調和的態度をなお一層強化し、しかも多くの哲學者たちや自然科学者たちがアヴェナリウス、マッハに對してその「經驗」説と「體驗」説との不分明を非難しているにもかかわらず、自説を固守して、認識の理論から物・物體・實體の存在をとり去ることを主張し、更に加えて、この主張にもとづいて、唯物論者は體驗し得られぬ考え得られぬ物自體を認める神祕主義に陥るものとして、唯物論の意義を曖昧にする、このようなマッハ主義を批判し、否定し去ること、これが實にレーニンの『唯物論と經驗批判論』の狙いなのである。

3 根こそぎ刈りとるレーニン

たしかにバークリは問題を提出した。ヒュームやカントも、マッハやアヴェナリウス、その他多くの哲學者たちも認識の根本問題に觸れるやバークリに一度は當ってみなければならなかった。バークリは種を播いたのだ。この種は芽ばえ、成長したが、そこに繁茂したものは次のようなものだった。すなわちマッハ、アヴェナリウスその他の多くのマッハ主義者、そして更にロシアにおけるボグダノフ、バサロフその他の數々のマッハ主義者であった。つまり、レーニンのいう「經驗批判論者」たちの、マルクス・エンゲルスの唯物論に對する批判的反對論であった。

唯物論の立場からは、バークリやフィヒテの如き主観的觀念論を指す場合とは一應區別せられねばならない。は、その學說自體が他と見違えられないほど明瞭であって、

これに對する批判は不用であるほどである。しかるに、マッハやアヴェナリウスの感覺論となれば、當時の新しい物理学の知識に根據を求め、カントの「經驗」の學說を純化するなど、なまじに學問的な手續きを経ている。いわば手が込んでいて、マルクス・エンゲルスの線における正しい唯物論をむしろ曖昧にしてしまい、新しい時代の知識の大衆から認識や科學における眞實を遠ざけてしまう。レーニンの哲學的著述である『唯物論と經驗批判論』はこれらの事情を鮮明にするために書かれた勞作である。レーニンはこの書のロシア版第一版の序文（一九〇八）でこう言っている。ロシアにおける多くの非唯物辯證法的な哲學者たちの存在について述べた後で、「私のことだが、私もまた哲學におけるひとりの『探求者』（ein Suchender）である。*」というの外でもなく、私は以下の敘述でもって次のことを明らかにしようとするからである。世の中には、マルクス主義のようにみせかけつつ、しかし到底信じられないほどに混亂しており、まぎらわしくなっている反動的なしる物を調べて、私たちの食卓に運んでくる人々が居るのである。いったいどんな狂氣の沙汰がこれらの人々を驅り立ててこのような企てをするのか、それを探求したいとねがう。これが私の書の課題なのである。」

*「探求者」といったのは、當時のロシアのイデオロギー的態度の鮮明でない「マルクス主義者」たちを、レーニンは前のところで「探求する」人たちだと括弧つきで言ったから、それに対応させて自分を「探求者」といったのである。意味がちがうから括弧に入れて注意を喚起しているのである。

レーニンの右の言葉にも出ているように、彼は當時多くの著述となって出ている哲學的勞作のなか

の混亂しているもの、まぎらわしいもの、みせかけにすぎぬもの、これを見つけ出すことを、そしてそれがどんな愚行から由來しているかを探求しようとするのであるから、レーニンはいわば本物と似而非者^{ちがひもの}とを判然とさせようとしているのである。こうした學的努力は、本物の哲學者を本物とし、そうでない著述家をまぎれものとして突き出すことに向けられるのは當然である。

そこで、私たちはバークリやカントがどうレーニンによって取扱われるかを次に見て、レーニンの禍いの刈り取りが哲學的に行われているのを、注意しておきたいと思う。

レーニンはバークリを本物の（但し觀念論的な）哲學者だと見てとっている。バークリは物、物質、物體、そうしたものは、ただ抽象的に出來ている概念でしかないことを、明瞭に断定するのである。「バークリは、物質は^{マテリヤ}非實體^{non-entity}であり、物質は無であるということを決定的に言い切った。」バークリは眼前にある物の存在を少しも疑ったのではなかった。「バークリは全人類がこれまでもってきた考えと少しも絶縁したのではない。バークリはたゞもう、哲學者たちの學說、即ち^ま眞面目にそして判然と、外界と意識への外界の反映とをすべての考察の基礎とする認識論と、鬭争するだけである。「だから」バークリは、つねに（たいていは無意識であるがとにかく）この立場つまり唯物論的な認識論の立場に立つところの自然科學を否定することをしないのである。」*

*前掲書一一頁。

レーニンはこのようにバークリを評價する。もちろん、それだからといってバークリを稱揚するの

ではなく、純粹な觀念論者として判定する。しかし、マッハやアヴェナリウスに對しては厳しく鋭く批判を加える。マッハの觀念論に對しては、それがそれとして筋の通っている場合には、「バークリの文字通りの反覆」であり、「剽窃である」とすら指摘している。

レーニンはカントに對してはどういう理解をもち、どういふ批評を加えるのであろうか。このことは哲學史における最も興味ある問題であるということが出来る。但しこの問題に觸れる人は、つねに嚴密にカントとカント主義とを、カント哲學とカント的哲學とを、はっきり區別しておかねばならない。レーニンはカント主義、カント學派の哲學、殊に新カント派の學說に對しては、マッハを論ばくすると同時に精細に批判し、非難する。しかし、カントに對しては、カントがどの他の哲學的立場へも好意的には傾いてゆかない嚴しさを、注意している。レーニンはカントがマッハやアヴェナリウスたちから好かれぬ理由をあげている。その一つの例として、バークリとカントの研究者であつたレクレール (Anton von Leclair) のカント批評を、示しているのである。レクレールの批評はたしかに簡潔にカントをとらえている。「カントの哲學的活動は、時代を劃するほどのものであつて、本質的にいって論争的な性格をもっている。カントは物自體をもつてドイツの唯理論に立ちむかい、純粹なるアンシャウウンクの説でもつて英國の經驗論に立ちむかつたのである。」更にレクレールは、カントの物自體の説をよくつかみ、これを巧みな言葉で批評している。曰く、「カントの物自體は、比喩をもつて言い表せば、良わたの上に掛かっている開閉自在な蓋ふたのようなもので、この物を見たところ如

何にも無害で安全であるが、ひとたびこの蓋ふたに足をかけるや、人はたちまち世界自體そのもののなかに落ち込んでしまふ*」カントの物自體の説を把握してこのくらいの確に言い表した例は少い。物自體の良に陥ちた哲學者は少くないのである。カントはバークリと同様に私たちの經驗の世界で私たちの出會う一切の物、物體的なものの存在を疑わぬし、バークリと異つて、それらのもろもろの對象ものの實際に存在することを認識論のなかで生かして使っている。けれども、それらの對象は（もともとリッタートのいわゆるウィルクリッヒカイトのなかなるもので）いずれは人間が實際生活の上で、實踐的に成立させているものである。カントは空間や時間の純粹なフォルムを取扱うときも、知性におけるフォルムであるカテゴリーを取扱うときも、彼の思索の前に彼がえがいているものは、萬人が現實に所有している實際の、物質的なもろもろの對象なのである。ただそれらを模寫論的にうけとらないだけである。そうではあるが、現實のそうした對象（物）が科學的な認識として成立することに關しては、カントの認識論において見てきたように、主觀の側にあるもろもろのフォルムによつて構成されたものだと思案し取るのである。カントはこの構成の完成は知性でなく理性によつてなされると理解せざるを得ないため、このために物自體なる何とも規定できぬものを、しきりのために設けているのである。だから、物自體は限界概念しきりのがいねん (Grenzbegriff) なのである。

*レーニンの前掲書の一九五頁。

このような限界概念を置いておいて、認識成立のための込み入った理論を立てるのがカントのやり

方である。このやり方がマッハやアヴェナリウスに好かれぬわけである。カントはある意味で唯物論的だとみられるのは、ここにその理由がある。レーニンは、「カントは多くのものにつけて唯物論の『懸崖』(Abgrund)に近づく」というように言い表している。

*レーニンの前掲書の一九五頁。

レーニンのカント批評を見て、私たちに思われることだが、カントは哲學の精せいのようなものといえぬであろうか。少くともいわゆる古典哲學の精であると言いきることはできる。しかし、この精もレーニンによって一つの片寄った位置を與えられようとしている。

4 提出された根本問題

私たちはこの小さな哲學史の叙述を一應終るところへきている。私は近世の哲學のはじまりを、フランス・ベーコンの『ノヴウム・オルガヌム』の思想をもってした。ベーコンは近代の學問の性格をあらかじめ規定したが、彼の方向づけは誤っていなかった。彼は知ること、をできること、から離して考えなかった。彼は人がものを考えることと、人がものをつくることを合わせて思索した。そういうことはそれまではなかったことだった。今の言葉でいえば、彼は理論を實踐とひき離さなかった。「人間の知識と人間の力は一致する」と彼は言った。「知識は力である」(Scientia est potentia.) という含蓄のある言い方はベーコン命題と呼んでいいだろう。さて、ベーコンからデカルトへくると、

知識が確實でなくてはならぬことへと思索は押し進んだ。それが更にスピノザへとくると、知識の思索へと、いや確實さの思索へと深く沈んでいった。なお深まって、ライプニッツの神についての論證、世界の豫定調和の思想にまできては、これらの哲學者は知識の眞理の問題を考えるのに唯ただもう理(ratio)のみを掘りさげたことになってしまった。こうして人々のいう唯理論はぬきがたく歴史的に成立した。ライプニッツとの論争でロックは理でなく經驗の重んずべきを力説した。ここではじめて哲學史のなかへ新鮮な思想が流れこんだ。バークリやヒュームの感じとることやインプレッションの説は哲學史の主流へと力強く入っていった。そして、カントは二つの大きな流れの合流點に立った。フランス一八世紀の唯物論的哲學も實はカントと同じように合流點のなかでの緊張した思索組織だといふことができるのである。

以上の如くにして、ベーコン以後カントまでの哲學の動きは、何を求めてきた思想史なのであるか？ 私たちはこうした疑問を新しく投げ出してみることにしよう。いうまでもなく、知識の確實性とこれによって把えられる眞理！ これへの追求が哲學者たちを驅りたてていたのである。

眞理！ カントは眞理(Wahrheit)に對して假象(Schein)を對立させ、假象の論理學を主張し、あるものがあるままにあること(すなわちウァールハイト)を細かく吟味したが、即ち人々のいう眞理をもう一度批判の下に見なおしたが、それにしても哲學史は人間が企てた眞理追求のながい旅であったのだといふことは斷定できるのである。

さて、私はここに私がこの哲學史のはじめのところから引いたヘーゲルの言葉を、もう一度繰り返そう。「最後の哲學（だから今私たちの場合で）」は先行する哲學のすべての成果である。そこには何ものも失われてはいない。すべての原理は保存されている。この具體的な理念は殆んど二千五百年を通じての精神の努力の成果である。」ヘーゲルはこのように哲學史を見るがために、哲學史をば「世界史の最内奥である」とすら言ったのである。ヘーゲルがこのように哲學史を眺めるのは、哲學史こそ精神ガイストが自分を認識しようとする嚴肅な勞作の成果であると確信しているからなのである。しかし、このように思索することは、實は精神のみを強調することに終って、ヘーゲル哲學を「本尊がなくてはならぬ大寺院の伽藍」にしてしまう結果となるのであった。

そこで私たちは、ヘーゲルが試みた、以上のような哲學史觀とヘーゲルの運命をも含めて、これまでの哲學史の全道程を考えてみると、私たちにどうしても否定できぬものがここに認められるのではないだろうか。外でもない、眞理を追求する一つの大きな流れは最初の企て、最初の願いと眞反對な結果へと落ち込んでいくことである。すなわち一つの辯證法的動きである。私たちは次のことを想ってみよう。ベーコンに始まる哲學のねがいは、スピノザ、ライプニッツでどう終結したか、ロックに始まる新しい哲學の企ては、ヒュームにおいてどう結末したか、カントがせつかくうち立てた形而上學批判は、やがては更に念入りの形而上學をつくらせる結果とはならなかったか。新カント派の哲學でもってカントに還れ！ という道を踏み改めながら、コヘンにおいて再びカントから遠ざかる

結果になっているではないか。私たちは哲學史において、歴史が辿る辯證法的な発展の仕方を見ることのできるのではあるまいか。カントは「人間の理性は特別の運命をもっている」（上巻一）（四七頁）といったが、私たちは哲學史は特別の運命の歴史だと見てとっていいであろう。

もちろん、この運命は築いては崩し築いては崩すことの單なる繰り返しではなくて、その歴史的移りゆきの基礎的な背景としての人間生活の實踐が築くことと崩されてゆくこととの歴史的特殊性を規定したのである。^{*}

^{*}このことの考察はこの小史では全く敘述の外においたのである。人間の思索の歴史こそは、生産の歴史、技術の歴史、科學の歴史、加うるに政治の歴史の背景がなくては決して完了せぬ歴史なのである。このことの認識は何よりも重要なのであるが、哲學史のなかの縦の糸を一度は是非握っておくことの必至の必要さを考えて、この哲學小史を企てたことは、序文（上巻）にも記した通りである。

しかし、レーニンにまできて、哲學的思索の歴史の見方にひとつの大きな變革がもたらされているのを、私たちは見出すのである。それは外でもなく、哲學史は眞理追求の旅であるという場合の「眞理」の意義の變革的批判である。

レーニンが「認識論における實踐の規準」の問題として呈示したものがそれである。レーニンは認識の眞理の規準の説をマルクス、エンゲルスの意見から汲んでいる。レーニンは實踐規準論を更にフオイエルバッハにおいて探ねている。レーニンの論は、マルクスの『フオイエルバッハ論』の第二節

の次の言葉をまず引用しているのである。彼は真理の基準を哲學のなかだけできめることに根本的に疑問をもったのである。「對象的真理が人間の思索に歸せられるものかどうかの問いは決して理論の問題でなくて、ひとつの實踐的な問いである。人間は實踐においてこそ真理を、すなわちウィルクリツヒカイト（現實性）と力を、さらにいいかえれば人間の思索の此岸性を證明せねばならない。實踐から遊離しているような思索の現實性、非現實性の論議は、純然たるスコラ哲學的な問い方である。」更にレーニンは、エンゲルスの「私たちのもろもろの行爲が完了（die Erfolge）するのは、私たちの感じ、とることと感じとられるもろもろの物の對象的な本性とが合致することを證明してみせているのである」という理解をあげている。真理と行爲の完了、真理と行爲の成功についてエンゲルスが考えていることから、私たちはベーコンの「人間の知識と人間の力は一致する」という一つの命題を思い起さぬであらうか。

レーニンが明示したような認識論における實踐の規準の主張は、まことに簡単に言われているのである。また簡潔に言い表わされるのである。だが、この規準論はすべての哲學體系のなかにある真理の考へに根本的に變質を要求するのである。人間生活の實踐においては、バークリヤカントすらもそう認めているように、人間の認識の對象として、（人々が日々口で言い手で觸れている）物、物體が存在して働きかけているのである。自然科学者たちは、これらの物、これらの物體から抽象して見出した物質の存在を疑わず、この究明に力をそそいでいるのである。レーニンはこうして物や物體が働

きかけつつ存在していることによって完成されゆく人間の實踐性を重大のものと把えるのである。彼は哲學のもろもろの體系のなかで、物や對象や、感じとりや知性や、對象や真理やがどう探究されていったかを仔細にたずね、その當否を考察した上で、いわば再び哲學のはじめ、すなわち人間の生活の實踐の根源に戻って、真理を考へなおしたのだととるべきである。

だから、レーニンは實踐の規準ということに強力に押しつけ、押し通そうとしているのだとくいとるなら、それは正しく理解されてないことになる。彼はこの規準すらも、絶對のものとは考えていない。このことは特に注意される。彼はこう言っている。「もちろんこの場合、實踐の規準はその本質からいって決して人間のつくる表象を完全、に確證したり否認したりできるのではないことが忘れられてはならない。この規準だって、人間のもつ認識が「絶對物」に變ずることを、防ぐに十分かという点、そうでなく「不定」であるのである。しかしまたそれと同時にあらゆるあの手の手の觀念論と不可知論に對してきびしい闘争をするには、十分に決然たるものであることもたしかである。」

私たちはここで次のことに留意しないではいられない。實踐という真理の規準をきめるにおいてさえも、絶對に完全だという安易な断定を控えている彼の理論的な思索的な態度が見のがせないこと、これが一つ。もう一つは、そうではあるが、實踐の規準はあらゆるあの手の手（alle Spielarten）の觀念論や不可知論と十分に戦うにたえること、そしてそれへの假借なき闘争への鮮明な意圖が示されていること。

これはヘーゲルのいう二千五百年の哲學の歴史において提出された哲學の根本問題であると私たちは考えたい。

レーニンの生涯

ウラジーミル・イリーチ・レーニン (本名は Vladimir Iljitsch Ulianov) は一八七〇年、シンピリスクでギムナジウムの校長の息子として生まれた。彼の兄のアレキサンドル・ウイリアノフは一八八七年にペテルスブルグ大學在學中、アレキサンドル三世の暗殺未遂事件に關與して絞首刑に處せられた。彼は丁度その年にカザン大學に入學した。兄のあとをうけて自由主義的な學生運動に参加し、次第にマルクスの資本論の研究に關心をもつようになり、社會主義的な思想へと深まっていた。一八九一年、社會主義宣傳の廉により放校處分をうけたが、後、ペテルスブルグ大學の卒業資格試験をうけ合格した。在學中から革命運動に關係し、その後もひきつづいて革命家として活動し、終始ロシアの社會主義運動を指導した。一九一七年、革命が成就するや、おされて人民委員會議議長となり、ソヴェート連邦の建設に力を盡した。爾來、政府の主腦として、またロシア共産黨、共産主義インターナショナルの指導者として、幾多の歴史的な業績をのこした。一九二四年一月二一日死去。

彼の著述は本文にあげた外、『ロシアにおける資本主義の發達』(„Die Entwicklung des Kapitalismus in Russland“, 1897-99)、『何をなすべきか』(„Was tun?“, 1902)、『資本主義の最高段階としての帝國主義』(„Der Imperialismus als höchste Etappe des Kapitalismus“, 1917-19)、『國家と革命』(„Staat und Revolution“, 1917)。

その他夥しい數にのぼっている。哲學的勞作としてみてよい彼の『哲學ノート』、殊にヘーゲルの『論理の科學』の原文に加えた解釋と批評とは劃期的である。

納本

哲學史入門 下卷



昭和二十八年二月十日 初版印刷
昭和二十八年二月十五日 初版發行

著者

さい ぎさ ひろ と
三枝博音

發行者

東京都中央区日本橋小舟町二ノ四
小林茂

印刷者

長野市大門町南二一
清水與助

發行所

株式會社 創元社
東京都中央区日本橋小舟町二ノ四
(大阪市北区樋上町四五)

電話茅場町(66)二〇六四・四〇八三・五二六三
振替東京一五六五・大阪五七〇九九

定價 一八〇圓
地方定價 一八五圓

柏與印刷・小高製本

萬一落丁亂丁がありましたら取替えます

8

2 L 43

創元社・哲學書新刊

哲學史入門 (上)	三枝博音著	B6 上製 (上)180円
		(下)近刊
西洋近世哲學史全五卷	ヴァインデルバント 豊川昇譯	(1)200円(2)230円 (3)300円(4)370円 (5)350円
ブラグマティズム	W. ジェイムズ著 梶田啓三郎譯	B6 上製 300円
法哲學の根本問題	ラートブルッフ 横川敏雄譯	B6 上製 270円
社會學的方法の基準	デュルケム 田邊壽利譯	B6 上製 320円
社會主義的自由への道	武藤光朗著	B6 上製 160円
社會學と哲學	デュルケム 山田吉彦譯	B6 上製 280円
宗教哲學	カント 豊川昇譯	B6 上製 450円
心理學史	ワーレン 矢田部達郎譯	A5 函入 450円
マックス・ウェーバー	ヤスパース 樺俊雄譯	B6 並製 150円

現代社會科學叢書

自由からの逃走	E. フロム著 日高六郎譯	280円
文化人類學入門	R. リントン著 清水幾太郎他譯	200円
男性と女性	M. ミード著 戸川里子他譯	近刊
何のための知識か アメリカ文化における社會科學の位置	R. S. リンド著 松浦孝作他譯	續刊
隷屬への道	F. A. ハイエク著 一谷藤一郎譯	續刊
カリガリからヒットラーまで —心理學的にみたドイツ映畫史—	S. クラカウエル著 南博譯	續刊
権力と人格	H. D. ラスウェル著	續刊
世論	W. リップマン著	續刊
宣傳—新しき政治力—	J. ドリアンクール著	續刊
集團心理學入門	Ch. プロンデル著	續刊





