

神に對する靈魂の愛の運動と、靈魂に對する神の愛の運動とが相合致するものと考へ得られる。而して此の場合には神は不完全で、不足する處あるものであるが、併し愛に充ちたるもの、親しく世に接するものとなる。從來此の反對はあまり注意されて居らないが、併し宗教問題の評價に付ては、夫れは決定的な重要を有するものである。神は絶對的に完全であれば、夫れは有限者より遠く離れたものであるであらう。只不足する處あるもののみが愛を有つことができ、有限者と結び付くことが出来るのである。併し神と靈魂との反對を全く認めない教説に於ても、更に二重の態度が可能である。即ち神に於て靈魂が全く死滅するまでも、神的なるものを強調するか、又は全能なる靈魂に對して、神的なるものが死滅するまで、靈魂的なるものを固持するかである。前者は神秘主義の態度にして、後者は魔術の態度である。

調節の原理としての理論的價值關係　理論的價值關係は、先づ選擇の原理として作用するが、次に夫れは又調節アジャストメントの原理としても作用する。夫れは歴史的實在を整頓し形成する。歴史的因果の如き歴史の方法論的範疇は、現象間に一の結合を作るが、併し歴史界の調節を行なふことは出来ない。歴史界の調節は種々なる發達線を支配し、決定する歴史的原理によりて、始めて行はれるのである。歴史的事象の原理なくば、歴史的實在は盲目であり、混沌たるものである。其等の原理によりて、自然科学界に於て法則のなし遂げると同様な作業が、歴史界に於てなし遂げられるのである。而して後者にありて、前者に於ける法則、或は法則性の概念に對應するものは、文化或は價值性の概念である。更に特殊的文化諸價値は或意味に於て、特殊的自然諸法則に對應すると認められることも出来る。自然内に於て引力の大法則は、天文學の特殊的

な範域を基礎付ける如く、審美的觀念或は審美的價値は藝術的生活の範域を基礎付ける。又自然に於ける法則性一般の概念が、特殊的法則性に特殊化され、之れによりて自然の階段が、力學の世界より有機的生活の形態にまで整列される如く、歴史的生成の世界に於ける文化一般の概念は、經濟的生活の範域より純知力的生活の高さに達するまでの、特殊的文化意義を有する事象の連鎖に特殊化するのである。而して自然法則性の概念から、特殊的法則性を引き出すことは不可能であつて、此等の法則の各々は因果普遍の概念に對して、一の不合理的因素を指示し、其の不合理的因素は(例へば有機的なるもの、諸形態は、只一の特殊なる生活内容との關係に於てのみ會得され得る如く)一の特殊なる内容性に結び付けられることによりて制約されて居る如く、特殊的文化諸價値は又總ての歴史的な生活に對して、無條件的妥當を有する

價値性一般の普遍的原理に對して、不合理であるのである。

人間の精神は、生活を其の際限なき豊富に於ては、到底把握することも、之れに觸れることも出来ない。吾人は只價値の觀念との關係に於て、僅かに之を會得し得るばかりである。歴史的世界を統一體に結合するものは、夫れは只價値性一般の思想だけである。一の最後の、一の絶對的なる價値が、定立されて此處に始めて、意味ある統一體の觀念、世界意義及び生活意義の觀念が、事象に對して呈出される。意義給附(Sinngebung)が一切の個物及び個別關係にまで推し進められたる時に、茲に始めて、歴史的宇宙は秩序あり、完全に調節されたる世界として、吾人の前に現はれるのである。

併し茲に、價値觀念の行なふ事物の目的論的整理は、攝理の思想或は終極目的の觀念から、世界を説明せんとすること、同じ意味のもので

あるが如く見る謬見を、排斥しなければならぬ。先づ攝理の概念は歴史的宇宙を神的秩序の世界として、吾人に理解させる。而して神は世界を有意義に設計したと云ふことは、何れの攝理説も之を承認するが、併し事象の意義ある進行に付ては、夫れは只神の原本的創造の業によりて制約されて居るだけで、其の後は全く神の干渉を要しないと解するものや、又絶へず神の指導を要するものと解するものや、又最後に根本的な干渉が加へられると解するものなぞがある。此くて攝理の概念に於ては、世界事象の秩序は、機械に比して觀念せられ、或は國家に比して觀念されて居るのである。次に終極目的説は一定の價值觀念例へば宗教的價值觀念とか、理論的價值觀念とかを最高絶對のものに高め、其の最高價值の廣大なる目的論的體系に於て、他の價值觀念を排置し、其等の價值觀念を絶對的終極目的の手段と見るのである。此くて終

極目的説は統一的意義を闡明せんと企だつるものである。而して其の終極目的が宗教的に觀念されるときには、天啓の完成及び人間の靈魂の神聖化が、歴史の目標及び目的と認められ、又其の終極目的が倫理的に觀念される場合には、自由自律の人格者の世界が、事象の意義として現はれねばならぬ。而して理論的方面に於ては、一切の價值ある生活は眞理への途、智識への途であつて、事象の唯一の目標は眞理のありのまゝの美を、直接に觀照することであると考へられて居る。

されど歴史的生成の原理としての、價值觀念によりて作られる事象の目的論的秩序は、只人類が到達せんと努力す可き、普遍的に承認せられ、正當と認められる理想が存在するが故に、歴史は意義あるものであると云ふ思想に、吾人を導くだけである。吾人は此の理想との關係に従ふて、個人の意義を評價し、此の客觀的價值に對する展開の度合及び

豊富に従ふて、時代の大きさを決定せんとするのである。理論的價值關係の秩序によりて、只意義ある事象の主張の正當なることが保證されて居るだけで、其の秩序は一切の事象の最後の意義に付ては、何等教ゆる處はないのである。夫れは一の最後の絶對的な價值を指示せんとするのでなければ、又一切の價值行動は一の共同的目標に向つて進むものなるを、明らかにせんとするのでもないのである。

もつとも文化の概念は、右の地位に置かれ、而して或程度に於て目標の統一、夫れと同時に又歴史的な事象の一の統一的秩序を保證するのである。而して吾人は文化は總て價值あるもの、總體であると主張することは出来ない、文化に反對して動く有價值生活もあるが、而も此の事實によりて、歴史的宇宙の秩序は攪亂されないものである。但し吾人は、個々の價值領域の間に成立する疑ひなき諸反對を考ふれば、

今の處では價值ある生活の此の無限なる豊富が、自<sup>オラッ</sup>から一の統一的秩序に結合すると主張す可き、何等の權利も有しないのである。

されば余輩は種々なる文化領域、或は文化發達の諸系列を支配する、一の最後の價值統一の、明かに決定されない要求として、文化の概念を立てるのである。此等の諸系列の各々の内部に於ては、一の強固なる目的論的命令(秩序)及び調節の要求が存立して居る。而して如何なる勢力も、此の命令の實行を禁ずる事は出来ないであらう。歴史的宇宙秩序の性質は、吾人は種々なる秩序體系に於て、歴史的全體の調節を主張し得るが、併し其の全體其物は秩序體系として、吾人に現はれないと云ふ意味に解せらる可きである。吾人は何れの發達系列に優位を認め、何れの發達系列を歴史的運動の指導者に高める可きかを知らない。只一定の價值組織の内部に於て、例へば藝術の世界とか、又は政治的、道

徳的生活の系列とかの内部に於て、最小のものさへも把捉し、普遍的指導原理から、總ての箇別形態に入り込む所の、一の調節及び秩序が作られるだけである。而して此の際に選擇の原理の差異に従ふて、其の系列或は範域の整理及び調節の種々なる可能性が生ずるのである。此くて理論的價值關係は、普遍的事象原理たる藝術より、造形藝術の概念に進み、更にルネサンスの彫刻に進み、遂にはミケル・アンゼロの作品、而して又彼のモーゼの大作に達するにつれて、おのづから特殊化するのである。

文化概念の哲學的深化としての理論的價值關係 理論的價值關係は又哲學的深化 (Philosophische Vertiefung) の原理として考へられねばならぬ。夫れは新しき光りに於て、歴史界を見る可く吾人に教へ、又歴史的評價に於て考へられたるものを、其の深奥なる本質的根源に遡りて

會得させるのである。歴史的評價即ち文化の富を増加したか、又は減少したかと云ふことに結び付けて、事實過程及び事件等を評價することは、歴史家の唯一の可能的立場であることはさきに論じた。一國民文化が高等であるか或は下等であるかと云ふ問題は、既に經驗學的考究に於て進歩の哲學的概念を混じて居る。歴史家は豊富なる文化とか、貧弱なる文化とか、又は古い文化とか、新しき文化とか云ふ言葉を用ひ得る。併し經驗學的立場を固持せんとする以上は、其の叙述或は表現に於て文化進歩の概念を用ひてはならぬ。蓋し進歩の概念は一の歴史哲學的問題であるからである。併し歴史哲學的考察は經驗的歴史考察に對して、自然哲學的考察が自然科学的考察に對するほど反對し、又之れと鋭く區別されるものでないと思ふ。恐くは歴史哲學的考察と經驗的歴史考察との限界を確定する事は甚だ困難であらう。

是れ一は兩者が内部的に密接に結合し、混合して居つた時代は、まだ遠き以前ではないからでもある。尙ほ一切の歴史哲學を完成する普遍史は、殊に經驗的歴史的敘述から區別され難い。是れ普遍史が單にプログラム及び問題であるよりは以上の或物である可くは、歴史哲學の他の部門の如く、只純形式及び原理を其の對象となすばかりでなく、更に如何に歴史的な生活の形式或は原理が事象と結合するかを、明らかにす可き任務を有つて居るからである。此くて一定の仕方、普遍史は抽象によりて分離されたるものを、再び生活の統一に結合し、非實在を實在に還元するのである。哲學は他の部門に於ては、靜的考察及び強固なる組織結合を主眼とするが、普遍史に於ては、固定的形式を事象の動的全體に結び付ける。此くて普遍史は科學的思惟と哲學的思惟との總合となるのである。

併し余輩は歴史的考察と歴史哲學的考察とを判然分離する事の困難は、他の因素に存すると思ふ。夫れ歴史的評價と普遍史の問題との間には、秘密な論理的結合がある。是れ余輩が深化の過程 (ein Prozess der Vertiefung) と云はんとするものである。經濟的、宗教的及び政治的關係に於て、一切の黨派論争の上に立ち、又倫理的要素の偏局的強調を超越する普遍的なる歴史的評價は、價值增長の意味に解される文化増加の觀念に結び付て居る。總ての歴史家は文化を尊重し、其の點に於て彼等は全く一致して居る。彼等の中の何人も、文化の絶滅を欲しない。而して一作業の歴史的價值は、夫れが必然の產物であるか、自由の產物であるかによりて變らない。大歴史家は價值肯定及び價值否定の奥底まで究明する必要はない。彼の材料の整理及び調節を制約する其等の價值を、明かに理解することは、彼に於て必要でない。歴史的

生活の原理に對する哲學的反省が、始めて普遍的文化評價の分化を行なふのである。今や歴史に於ける各行動、各事象は、一定の文化價值と必然的關係に立つてくる。而してかの宗教的作業は、一の純粹信仰の業であるか、又かの偉大なる藝術的創造は、一の純粹なる藝術家的業であるか、夫れは美の樂しき肯定から生れたるものであるかと云ふが如き問題が、今や始めて切迫せる問題となるのである。文化の普遍的概念は幾多の特定の文化價值、特定の價值承認に深められるが、併し原本的なるものに特有なる統一は破壊される。然るに此の失なはれたる統一は、普遍史的考察に於て再び恢復される。而して此處に吾人は一の價值秩序に従ふて、立てられる文化諸價值の一體系の概念、其等の價值間に於ける位階的秩序の概念に、必然的に推し進められる。是れ普遍史は全事象の意義を究明せんとするからである。而して吾人は自

から終極目的の概念に導かれ、又之れと密接に結合して、意義充實及び目的充實の度合を表現する、進歩の思想に導かれるのである。

**認識原理としての理論的價值關係** 理論的價值關係の機能に於ける文化價值の作業問題は、遂に吾人を歴史的世界の可能的認識の思想に導くのである。歴史的生活の原理の此の機能に付ては、余輩は文化概念によりて行はるゝ、歴史的世界の調節を論究せる場合に、既に之れに觸れざるを得なかつたのであるが、併し茲に特に之を論究したいと思ふ。要するに價值觀念に結び付けられることなくば、或は之れに關係させられることなくば、歴史的事象は全く理解されない、意義のない事象たるに止まるのである。只價值觀念との關係、及び價值觀念の可能的適用の智識のみが、歴史的生活の認識を可能ならしめるのである。吾人は只一定の價值觀念から、一定の現象を理解し、評價し得るだけで

ある。されば歴史家は如何なる價值觀念或は規範に、歴史的現象を結び付けるかは、最も重大なる問題である。第四世紀又ひ第五世紀の修道院制度は、審美的には嫌惡す可きものであるから知れないが、併し宗教的には重大なる意義を有することは疑はれない。ルネサンスの美しき罪惡は、道學者を激怒させる可き性質を有するものである。

併し今理論的價值關係の認識機能を以て、歴史的與料の中に深く入り込まんとするに於て、一の論理的困難が起つてくる。夫れ吾人が科學とか、藝術とか、宗教とか云ふ場合には、其の中には種々様々なる内容と結合され得る處の、明白に決定されたる最高の普遍的及び形式的なる概念が含まれて居る。然らば吾人は如何にして、歴史的の世界に於て遭遇する例へば宗教的及び藝術的生活の一定の形態を、吾人の文化價値の普遍的概念と結合し、或は前者を後者によりて辨明し得るか。

茲に吾人は歴史哲學の最も興味あり、最も重要な一問題に打突る。而して其の問題は又普遍史に對して、決定的重要を有す可きものである。

**典型** タイプ デイルタイは普遍的文化價値が、歴史的發達の進行に於て、其の實現可能の豊富なることに應じて表現せられ、又作働する諸形式及び諸形態を考究し闡明せんと企だてたが、是れ其の形而上學的服裝に於て、殊に獨逸理想主義の哲學が大に力を注げる一問題にして、而して歴史的時代の問題や、また歴史的現象の調節の觀念と、最も密接に結び附くものである。此の企だての根柢には、價值觀念は表現可能の限界を有し、文化事象の進行中に漸次に實現し盡くし、部分より部分へと進みつゝ、遂に其の全體に於て顯現すると云ふ思想が存在する。此くて例へば宗教は其の實現可能の一定の諸形態を有し、而して基督教は



宗教的價值實現の完成形態であると考へられた。同様に哲學も亦、夫れが人類の意識に於て表現する諸形態或は部分觀念を有し、而して其等の諸形態或は部分觀念は、相互間の關係に於て、眞理より眞理への單純なる進行か、又は認識過程其物に於ける高上かを意味し得るのである。各部分觀念は偉人の創造的作業に依て、新たに發見されたものであるから、夫れが實現し盡きる一の世界史的時代を有する。併し余輩の見る處では、部分價值が一の調和的全體を作ると云ふ事、認識の過程に於て一節一節相連り、遂に吾人が其全體を總觀し得るに至ると云ふ事は必要でない。寧ろ一般に價值の部分觀念の間には、一の反對が存立するのである。文化及び生活の新人道理想は、前に妥當すると考へられて居た理想と衝突してくる。此くて魔術と神主義、古典派と浪漫派、自然主義と理想主義等は、著しき反對に立つ。而して又部分的範

域に於て現はるゝ反對は、一の全體的反對に結合されるのである。

獨逸理想主義の形而上學は其等の價值觀念に於て、吾人の有限なる認識より獨立して、歴史的宇宙を形成する現實なる勢力を認め、フイヒテや、シエリングの如き思想家は、指導的價值觀念より價值あるもの一切の可能的諸形態を引き出し、又此等の諸形態に基いて、歴史的進行を其の根本的特徴に於て構成することが可能であると考へた。其の後歴史哲學の要求は大に減弱したが、併し舊問題は尙ほ勢力を保持して居つた。是れ只普遍的文化價值が依て以て表現される、文化事象の基本形態、歴史的實在の諸相貌を明示し、此等の表現形態に基いて、歴史的宇宙の形象を描出する可能が存立する時にのみ、普遍史の問題を考究する事が意義を有するからである。而して普遍的文化價值が、必然的なる一定の表現に達する、歴史的實在の此等の構成物を、吾輩はデ

ネルタイに従ふて典型と稱したいと思ふ。吾人は歴史的に價值あるもの、一定の形態と認められる典型によりて、歴史的過程の哲學的會得に達するのである。典型は歴史の哲學的會得の出發點である。典型の媒介によりて、不合理的歴史は一定の合理化に達し、典型の概念に於て、歴史家の仕事は哲學者の仕事と合してくるのである。

確かに此等の典型を、普遍的價值觀念より構成せんとするは全く望みなき事である。此等の典型は只歴史の經驗に基づき、歴史的過程を反省する事に於てのみ、作られ得るものである。此の事は又客觀的文化價值の諸形態にも當てはまる。此等の諸形態は決して統一的價值の概念から、或は一般に一の絶對的價值の觀念から、展開され得ないのである。客觀的文化價值は一の歴史的與件である。而して吾人は其最高原理を考へる事が出来る。併し夫れが指示する絶對は何れの

哲學的認識形式に於ても、直接に又完全に吾人に與へられて居ない。絶對の概念は哲學に屬するや否やに付て、哲學者の意見は一致して居ないが、とにかくカントの途に従ふ哲學者等は、客觀的價值を、只夫れが一の特殊なる範域に於て顯現する以上に於て認める。而して彼等に於ては、一の絶對的價值統一の概念は、一の完全なる表現に達して居ない。此くて純粹理性批判は知識及び真理の觀念、并に神的悟性の知力的直觀の表象を認め、實際理性批判は人格、自由及び神聖なる意志の概念を認め、而して美學は美及び崇高に於て、又人類の超感覺的實體の表象に於て、其の標的を認めるのである。併し一の哲學的學科に於ては、何處に於ても絶對は其の美はしき全體に於て現はれない。而して吾人は客觀的價值を悉く意識して居るか、又は幾百年或は幾千年の後に、始めて人類の意識に達する處の、尙ほ知られない他の價值があるかは

疑問である。蓋し今日までに人類の歩み來れる理性的發達の途は、吾人が文化は既に其の一般的特徴に於て、完成されて居ると考へるには、あまりに短いからである。

併し吾人は客觀的價值に關する吾人の智識は、最高原理の數の問題に付てさへ斷片的であつて、未來の人類は全く異なる文化財の智識に達すると云ふことは、根本的には排斥されて居ないと考へねばならぬならば、客觀的價值が歴史的過程に於て現はれる諸形態も亦、決して盡きて居らず、完全に明示されて居ないのは、敢て驚くに足らぬ事である。宗教或は哲學或は藝術か、今日まで吾人に知れたることは、全く異なる形態をとり得るのである。併し後に新しき文化要素が發見される可能性は、吾人が文化價值の一體系を考究し、各價值領域を其の範疇に從ふて、詳しく探究することを妨げ得ない如く、歴史哲學は又客觀的價值

の歴史的形成の問題を看過することは出來ない。殊に其の歴史的形成を把捉すれば、歴史的事象に付て、一の哲學的分類原理を發見する可能性が、與へられるに於ては尙ほさらである。

今吾人が客觀的文化價值との一定の關係を與へんと欲する、歴史的事象の諸形態を論ずる場合に、此處に基督教とか、カント哲學とか云ふが如き、特殊なる歴史的形態が考へられて居るのでない。此等の特殊の諸形態は、全く一度的な歴史現象として把捉さる可きもの、隨ふて歴史に屬するが、歴史哲學に屬するものでない。茲には吾人は遙かに高大なる普遍性を有する概念を取扱ふて居るので、其等の概念は一定の時代と直接に、又明白に結び付かず、常に新しき實現を求め一の永久内容を、夫れ自身の中に含藏すると云ふ性質を、文化價值と共有するものである。歴史的事象の此等の典型は、夫れが文化價值の把捉及び表

現或は叙述の種々なる可能性を意味すると見ゆる以上、文化價值と必然的に結合するものである。而して余輩の説を辨護する爲めには、只左の事實を指示すれば足りると思ふ。即ち歴史は「新しきもの」の範疇を、其の最も重要な形式の一に數へるが、而も常に總ての文化範疇に於て、最も隔たれる諸時代の價值構成物の間にさへ、一の共同性を明示して居ると云ふ事である。茲には吾人は只古代とルネサンスとの共同性や、基督教と佛教との共同性や、獨逸の理想主義と希臘の理想主義との共同性などを臆ひ起すに止める。

今客觀的文化價值に大に接近する、歴史的事象の此等の諸形態を理解する爲めには、各價值範疇は一の原本的反對によりて進行すると云ふ事實に、注目することが必要である。是れ理論哲學に於ては主觀と客觀との反對、宗教及び宗教哲學に於ては無限と有限との反對、倫理學

及び倫理的生活に於ては有<sup>ヴァイン</sup>と當<sup>ゾル</sup>爲との反對、終りに藝術及び美學に於ては、鑑賞的考察に對する形式と内容との反對、及び藝術的生産に對する形態と創造的衝動との反對等である。

近代に於ては、人々は再び歴史的事象の此等の基本形態を問題として來た。此くてフイヒテに従へば、哲學の範疇は自由なる理想主義的形態と、必然によりて支配される自然主義的形態とに盡きて居る。而してデイルタイも世界觀の典型として、理想主義と自然主義とを對立せる時には、此の反對を承認したのである。リッケルトが「ローゴス」に於ける「哲學の概念に付て」と題する論文に於て明示せる、主觀化的把握と客觀化的把握との反對も、亦之れに關係あるものである。主觀客觀關係が一切の認識を基礎付けるものならば、認識に於て明かに只左の二つの可能があるばかりである。即ち吾人は主觀を客觀に結び付け

て考へるか、又は客觀を主觀の内容として會得するかである。或はフイヒテの言葉に従へば、非我が我を決定するか、又は我が非我を決定するかである。此くて主觀化的世界觀と客觀化的世界觀とは、哲學的歴史的事象の典型であらう。

### 第三節 文化價值構造問題 (Das Strukturproblem)

文化價值作業問題の認識論的方面は、終に吾人を構造問題に導くものである。是れ歴史的生活の原理の性質に關する問題である。吾人は其等の原理は如何に現はれ、又如何に相互に區別されるかを知らんと欲する。併し文化價值のかゝる考究は、甚だ異なる仕方にて行はれ得る。即ちより多く方法論的、分類的理由から行はれ得れば、又文化と生活との關係の洞察、及び文化價值の普遍史的意義の智識を獲得せ

んとする主意からも行はれ得る。而して第一の場合に於ては、歴史論理學者は夫れ夫れの特質を有する、文化諸價值間に於ける質的差別を示し、又其の種々なる生活意義及び歴史意義を示さんとするよりは、寧ろ同一の哲學的價值概念、例へば民族とか、國民とかの概念が、哲學的概念構成の性質の異なるに従ふて、如何に異なる形成を與へられ得るかと云ふ問題を考究するのである。

**文化價值の普遍的なる論理的構造** 今文化價值の普遍的なる論理的構造に關して、茲に余輩の特に注意したいと思ふ二つの見解がある。

一はラスクの見解 (Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte. 2. Aufl. 1914) にして、二はマックス・ウェーバーの見解 (Max Weber, Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. Archiv für Sozialwissenschaften. 1904, Bd, 1.) である。

ラスクはリッケルトの立てたる、普遍化的概念構成と箇性化的概念構成との區別に従ふて立論して居るが、其の論ずる處によれば、夫れ箇性化的概念構成にありては、全體と部分との關係、又普遍化的概念構成にありては、普遍と特殊との關係が、各々其の特徴を表示するものであるが、今感覺的實在の論理的支配に對して、甚だ重要なる此の反對を、純粹なる意義の世界に適用すると、吾人は此處にも亦同様なる反對の行はれ得る事を發見するのである。即ち意義の世界も感覺界と同じく、箇性化的か又は普遍化的かに形成されるのである。木と樅との間には、感覺界の自然科学的形成に従へば、普遍と特殊との關係は、類と見本或は一實例の關係として成立し、而して見本或は一實例としての箇體は、其の價值性を失なひ、只類に屬する以上に於てのみ價值あるものとなる。然るにラファエルのアテン派は、ルネサンス隆盛期に對して全

體と部分との關係、或は大文化時代の作業全體と、一の藝術的箇別作業との關係に立つて居る。而して箇別作業は全體の中に排置されるものとして、決して其の獨立の價值性を失なふ事はない。全體と部分との關係は、實在により多く接近するが、類的普遍からは實在内容は消失する。而して此の事は分出主義的論理學及び形而上學は、其實在憧憬に於て特殊を普遍より派生せしめんと企だてるが、分拆主義的哲學の認識論的諦めは、普遍と特殊的内容の多様性との懸隔を、最も鋭く強調すると云ふ事と結び附て居る。此くてラスクにありては、普遍の種々なる形成に於て表現する、自然科学的概念構成と歴史的概念構成との反對は、哲學的認識に於ても亦行はる可き思惟一般の一の根本法則に擴大されて居る。然るに今哲學的認識の對象は價值である。夫よりして右の二種の相異なれる概念構成は、諸價值及び彼等の相互的關

係の把握に於ても亦行なはれるであらう。吾人はカントの分拆主義哲學は、自然科学的概念構成を價值範域に於て表現して居る事を證明し得る。例へば價值普遍と價值見本或は價值實例との價值關係の把握に於て見るが如くである。カントの哲學的概念構成に於ては、箇性人格は義務の當爲ソレに對して、全く獨立なる意義を有しない。人格に於て價值あるものと云へば、只義務的なるものだけである。然るに之れに反して獨逸理想主義の價值概念構成に於ては、人格は普遍に對して自己價値を保持して居る。此處に社會は價值部分としての箇人が結び付けられる、一の價值全體として考へられて居る。併しラスクは此の價值概念構成全體は、箇性化的概念構成と普遍化的概念構成の反對と同様に、箇人主義と普遍主義との反對に關係しないものなるを明かに示した。人格の自己價値を全く消滅せしめ、之を義務の價值要素の

中に没入せしめるカントの哲學は、其の倫理學に於て強き箇人主義的性質を帯び、而して之れに反してヘーゲルの哲學は、價值箇性を全體の價值總體の中に、全く取り込んで居るので、吾人は其の評價様式の普遍主義的傾向を疑ひ得ない。

余輩は更に一層形式的な價值考察にして、價值の分類に到達するもの、一例として、茲にマックス、ウエーバーの説を簡單に述べて置く。今マックス、ウエーバーの論理的考究の中心に立てるものは、典型の概念である。彼は先づ模範及び理想を意味するものと、平均を意味するものとの二種の典型概念は熟知され、承認されて居るものと前定して出發して居る。吾人は又右の概念構成の第一の形態に對しては規範的と云ふ概念、又第二の形態に對しては正常的と云ふ概念を立てる事が出来る。而して模範の意味に解される典型の概念は、哲學及び歴史

に對しては本質的なるものにして、平均として考へられる典型の概念は、價値を離れたる自然科学的概念構成の一產物である。併し歴史的實在の會得に根本的に重要なる理想的典型的概念は「ある可きもの」<sup>ヴァインツェン</sup>模範的なるもの、哲學的思惟の理想概念と先づ完全に區別されねばならぬ。歴史學の理想的典型的概念は、吾人が歴史的現象の意義に付て、明白なる會得を得る爲めに、吾人の構成する一の思想構成物である。而して其等の概念が自然科学の明確なる概念に對して、内容上の不決定性の大なる度合を含んで居ると云ふことは、其の認識手段としての價値を決して傷けることではないのである。此等の理想的典型概念は特別な實在と看做さる可きものでも、亦實在的なるもの、現象が包攝さる可き型と見做さる可きものでもなく、彼等は寧ろ實在の測定される理想的なる極限概念である。併し理想、或はある可きもの、哲學的概

念を、特に歴史的なる理想的典型概念に結び付けて、之を生々活動せると云ふことは、吾人が歴史的多様を支配する爲めに要する理想的典型概念其物は、もと屢々科學的、藝術的或は宗教的生活の理想であつたと云ふ事情からして、自から起り易いことである。又此の事實からして、歴史的理理想典型概念と自然科学的平均概念との間に、興味ある比較が起る。純科學的概念構成に従へば、兩者は共に先づ當爲自由なる<sup>ソルツェンフライ</sup>或は當爲より離れたるものである。併し兩者の何れも亦純論理的考察の問題として甚だ取扱はれ易い。而して歴史的概念がそうされるのは或程度までは正當である。と云ふのは夫れは過古に於て屢々理想の性質を具有して居つたからである。夫れは一定の生活圖及び文化圖の理想、或は一定の黨派及び宗派の鬭争手段、或は一定の政治的、經濟的及び宗教的運動の要求であつたのである。併し自然科学的發達史



に於て、生活とか有機體とか、人類とか云ふが如き、諸般の自然科学的平均概念が、屢々理想の意義を含んで用ひられて居るのは、全く異なる事情に基いて居る。つまり此等の概念は或混雜によりて、例へば生活の概念中に價值ある生活の概念が忍び込み、又人類の概念の中に文化人の觀念が忍び込むと云ふ理由によりて、始めて其の價值意義を獲得するのである。

以上述べし處によりて考ふれば、典型の概念は結局三重の基本意味を有することになる。一は哲學的理想及び模範としての意味、二は規範的性質を有せざる、歴史的理想典型としての意味、而して三は自然科学的平均概念としての意味である。尙ほ右の兩極端の間に、多數の中間的地位を占むる概念があり、更に其等の概念に於ても、種々なる變異がある。

今ラスク及びマックス、ウエーバーが文化價値の構造に關して呈出せる問題は、寧ろ形式的方法論的性質のものである。つまりラスクは歴史哲學の論理學の一種を取扱ふて居るので、文化價値が分拆主義的哲學か又は分生主義的哲學の性質に應じて、種々なる體系に於てとる處の種々なる論理的形式に注目して居る。而してマックス、ウエーバーは、殊に文化價値が方法論的原理として作用する以上、其の論理的形式を哲學の理想概念及び自然科学の平均概念から明らかに區別し、之を明確に限定せんと努めて居る。併しラスクもマックス、ウエーバーも、共に單に文化價値其物を取扱ひ、夫れが特殊の文化領域に於て、與へられる形態に關しては敢て注意して居ない。而して此の文化價値の特殊の構成を目當とするものは、デイルタイの研究であつて、此くて夫れは文化價値の普遍的構造問題内に於て、一の全く特殊なる問題を取

扱ふて居るのである。其の中には種々なる問題は取扱はれ居るが、併し其等の諸問題は結局は一の共同的目標の爲めに、即ち歴史の過程に於て、文化價値は如何に種々なる形態相貌をとり得るかを、明らかにせんとする目標の爲めに、考究されて居るのである。

**文化價値の特殊構造** 却説余輩は構造問題がデイルタイに於てとる處の相貌を、上に論述せる問題提出の方法と比較すると、後者の優勝は論理的形成が甚だ鋭いと云ふ點にあると思ふが、之に對してデイルタイの取扱ひ方は、直觀的描寫及び記述の豊富なること、力あることが、一の特殊なる價値領域の性質に屬する特有の相貌形態に付て、甚深精微な注意を拂ふことに結び付て居ると云ふ點に於て、其の特徴を發揮して居るのである。

文化價値の構造問題が、既に是れまでにとれる形態相貌の甚だ種々

様々であることを、要するに此處に歴史哲學的仕事の大きな未墾地があると思ふ。一證であると思ふ。而して認識の同一目標の爲めに行はれ、而して其の一が決して全く他を排斥することなき、種々なる取扱ひ方に注意することは、大に肝要であると思ふ。余輩は只自分の認識形式のみを甚だ神聖なるものとして固持し、而して他人の認識形式を理解することを欲しない處の、哲學的問題の取扱ひに於ける、其の不寛容性を大に悲まねばならぬ。

**構造問題の取扱ひに於ける種々なる可能** 今文化價値の構造問題を解決する爲めには、吾人は實に種々様々な途をとることが出来る。先づ吾人は文化價値が直接體驗結合に於て妥當するがまゝに、之を記述せんと企だつることが出来る。例へば吾人は審美的現象を、論理的形態や倫理的形態とは、全く異なる印象を以て吾人の精神を充たす、

特異なる價值體驗として會得することが出来る。但し此の場合には吾人は普通の意味の心理學から大に離れて居るのである。是れ吾人は審美的現象を、夫れが選擇されたる精神、特異な方向に進める精神、美に結び付ける精神に於て、典型的な状態を獲得するがまゝに考察するからである。而してデイルタイが生活價值と文化價值との反對は、二つの極、即ち對象の客觀的極と自我の主觀的極とを構成し、一切の體驗の波を、兩者の間に於て其の何れかの方向に走らせ、夫より文化價值の體驗に於ては、人格我が全く己を客觀的極に委棄する事に於て沒却するが、愛の體驗に於ては、夫れが燦然として強く輝くと云ふが如くに、兩者の差別を理解する時には、彼が其の體驗結合を吟味せんとする心意、或は精神は、夫れ自身一の理想的構成物であつて、抽象作用によりて簡性多様から引き出されたる一の類概念ではない。茲には理想的內容

の典型的把握が取扱はれて居るのである。蓋し文化價值を占有する箇人があれば、又愛に於て己を忘れる箇人もあるからである。

次に文化價值の問題は、吾人が總て法律とか、藝術とか云ふ、文化の一節に屬するものは何であるか、法律とか藝術とか云ふが如き概念は、生活關係及び生活形態の如何なる多種多様を、一の統一に結合するかを明らかにせんとする時には、全く他の形態をとるのである。更に吾人が價值要素及び觀念の、現實に働く意志力及び表象圈に對する從屬及び關係に全く注意せず、直ちに文化價值の理想的内容を分拆せんとする時、例へば如何なる觀念的諸統一が宗教的觀念に結合せられ、而して種々なる原理の間に、如何なる反對及び價值差別が立てらる可きかを考へる時、茲に歴史的生活の原理の問題は、又他の形態をとるのである。却説此等の種々なる探究は總て正當である。而して文化價值の構

造に於ける深き或洞察を吾人に與へる。併し彼等は普遍史的問題の用に供せられない以上は、總て一定の目標を缺いて居る。歴史家は自分の科學の方法を明らかに理解する爲めに歴史論理學を考究し、歴史哲學者は歴史論理學より歴史的生活の原理の智識に達せんが爲めに、之を考究する。併し歴史哲學者が其の智識に達したる時、總ての大文化領域を熟知したる時、其の時には更に其等の原理は實在及び世界事象に對して、何を意味するかを知らんと欲する。此くて彼は必然的に普遍史の問題に達するのである。

今右に述べしことは、普遍史的問題の解決に對して、決定的重要を有するであらうと思はるゝ、一種の價值分類に進む可く吾人を導くのである。吾人は先づ第一に靜的價值と動的價值とを區別し得る。詳言すれば只生きたる、又價值ある事象の前定の下に於てのみ、意義、重要を

有する一定の價值がある。是れ新しき問題を呈出する、勝れて歴史哲學的なる概念にして、此等の概念に先づ進歩の概念が屬する。夫れは動的原理の最高表現にして、スピノザの世界觀の如き、純靜的なる、不變不動の世界觀に於ては、全く意義を失なふものである。夫れは普遍史に於て始めて詳しき探究を受けるのである。而して進歩の概念に他の諸概念の一例が結び付くが、先づ夫れに直ちに結び付くのは終極目的の概念である。而して終極目的の概念は又量的及び質的價值秩序の價值尺度の概念に結び付く。更に價值實現、充實、歴史的時代、價值運載者としての人格者、普遍的なる歴史哲學的意義に解される自由、及び一定の價值連結の意味に解される必然等の諸概念が右の一例に屬し、尙ほ二律背反の歴史哲學的概念は、全く特別なる意味にて之に屬するのである。されば其等の諸概念は、總て普遍史の問題となるのである。

靜的價值 余輩は本章に於ては只靜的價值と稱し得らるゝ、一定の文化價値の構造を研究するだけに止める。此等の文化價値は、歴史的過程と直接に融合する處の諸價値に對立し、而して夫れが歴史的過程から離して考へ得られ、プラトリーの固定せる理念の如く、一切の事象の基礎をなし、又一切の事象の歸趨する絶對的のもの、夫れ自身に於て價値あるものとして把握され得る以上、靜的と稱し得られるのである。進歩は最後の一價値たるを得ない。是れ只或目標との關係に於てのみ、意義を有するものであるからである。進歩の爲めの進歩の觀念は、總ての目標及び終極目的を放棄し、永久の流轉を最後のものとならしめる。進歩の概念は夫れが向ふて行く目標の思想に於て始めて完成し、又此の目標によりて始めて始めて其價値性が與へられるのである。併し美の價値觀念にありては、全く之れと異なつて居る。何故に美は生活

の目標及び冠冕と見做されてはならぬか。同様に人類或は人道の觀念も亦、歴史的事象の終極目的として考へられる。而して吾人若し歴史的發達の最後の價値尺度に關して、諸價値間に一定の順序を立てることが、可能であるかと云ふ問題を呈出するならば、此の問題は二重の方針に於て考究される事を見る。即ち先づ量的價値秩序として、次に質的價値秩序として考究されるのである。

量的價値秩序 今量的價値秩序の考察に於ては、吾人は箇人主義の概念と普遍主義の概念との間に生ずる緊張から出發する。但し茲に個人主義と云ふは、箇人を最とも重要視する事を意味し、普遍主義と云ふは普遍、社會、類的のもの等を最とも重要視する事を意味するのである。右の緊張關係は、まだ哲學的に重大なる價値設定が行はれて居らない、原始的感情及び態度に於ても、既に指示され得る。而して實際上

此の關係に付て立てられる極端なる見地は、即ち箇人が總てを意味するか、社會的のものが總てを意味するか、の何れかである。箇人が總てを意味するならば、社會は箇人の爲めに存在するのであり、之れに反して社會が總てを意味するならば、箇人は社會の爲めに存在するので、社會は思ふが儘に箇人を取扱ひ得るのである。

尙ほ箇人の重要視は、二重の形式をとり得る。即ち如何に貧弱であつても、あるがまゝの箇人を最後の單位と見做し、夫れ以上に進むことが出来なければ、又進もうとしてはならぬと見るか、又は只類カテゴリーの強大なる實例として箇人を重要視するかである。卒直なる箇人崇拜は結局、卒直に普遍及び社會の重要を否定する、無政府主義に吾人を導くものであるが、之に反して強大なる類的箇人を崇拜することは專制主義及び權力支配に吾人を導くものである。他方に於ては、箇人的なるもの

各形態を無視すること、社會的なるものを絶對的に、偏局に重要視することは、普遍の中に箇人が一團塊をなして没入すること、同意味のものである。人格的なるもの、完全なる水準化、或は平等化は、一切の差別を絶滅せしめ、總ての箇人をして、普遍の法則に對して全く意味なきものとならしめるのである。

併し右に述べしが如き、尙ほ價值意識闕の下にある關係からして、吾人は普遍妥當的及び客觀的なるものを、意識的に考察することを區別せねばならぬ。此の意識的考察は吾人をして高大なる價值要素を以て、或は箇人を包み、或は社會を包み、全然之を照明するまでにも至らしめ得るのである。吾人若し箇人を其の儘に價值あるものとして考へる時は、箇人主義を奉じて居るので、之れに反して價值要素を一社會的全體に結び付ける時には、普遍主義的評價を行なふて居るのである。

而して前者に於ては價值ある箇人は總てを意味し、社會は夫れ自身に於て何等の價值をも有しないと云ふが如き結論が引き出され得ると同じく、後者に於ては正反對の結論が引き出され得るのである。併し箇人が社會的全體に對して重要を増すか、又は社會的全體が箇人に對して絶對性を失なふかに從ふて、右の兩極端な見地の中間に、幾多の中間形態の一例が成立し得る。而して極端なる箇人主義と普遍主義との調和は、人類、神、世界、歴史的宇宙としての一切包括者の觀念を、人格的なるものゝ觀念と調和せしめんとするか、又は兩極端の立場をして相互に或度に於て他の爲めに犠牲に供せしめ、中庸を正當と認めんとするかによりて、異なる方針をとり得るのである。疑ひもなく吾人の評價傾向は、量的見地に從ふて行はれる場合には、廣さ及び狭さに從ふて進むので、此くて一方に於ては箇人、他方に於ては人類が最後の、把捉

し難きものとして現はれる。されど兩者の間には、多數の種々なる社會圈が介在する。而して極端なる反對を等閑に附して評價する事によりて、此等の中間者の一を捕へ、最高の價值共同生活は箇人でなく、夫れはあまりに狭小なるが故に、又人類でなく、夫れはあまりに廣大であるが故に、夫れは或は戀愛關係であるか、或は國家であるか、或は貴族階級であるか、其の他何れかの社會圈であると主張する人々は甚だ多い。殊に箇人のあまりに狭小なること、及び人類のあまりに廣大なることに對して、眞に價值あるは國家であると云ふ思想は、廣く一般に行はれて居るのである。

されば吾人は普遍史に於て、重大なる役目を演ずる量的價值秩序の思想に於ては、縮小する傾向と擴大する傾向との争ひ、人格價值と社會的價值との間の緊張を見るのである。而して吾人が人格的、箇人的な

るものと、普遍的なるものとの關係に結び付く處の、價值概念構成其の物を考察する時は、全問題は、大に引き締つてくる。今此の關係は普遍と特殊との關係としてか、又は全體と部分との關係としてか考へ得られる。第一の場合に於ては、箇別的なるものは自己意義を失ない、此くて人格はカントの意味に於て、只義務の普遍的概念の中に包攝され得る以上、價值あるものとして妥當するが、併し箇人の生活が形成せる特殊な形態、相貌、繰り返され難き特異なる形態は、全く無價值となる。然るに第二の場合に於ては、之れと全く異なつて居る。此の概念構成は人格者の自己價值を救ふことが出来る。蓋し全體が普遍との關係に於て、全體に對する部分として考へられる時には、夫れは其の特殊の形態の生活根源をなすが、而も一の人格者が價值生活に關して、他の人格者との比較に於て、共同的に所有するものを表現しない處の、一の包括

的なる全體の中に、特殊な、特異な部分價值或は一節價值グライットウェルトとして、はめ込まれるからである。

併し既に述べし如く、人格と社會との價值關係の箇性化的把捉は、只特有の人格價值を救ふ可能を與へるだけである。此の概念構成の形成も、亦箇人を破棄し、否定し得るのである。是れ此の形成に於て、全體及び全體の觀念は大に強調せられ、而して箇性は大海中に於ける水の一滴の如く、全體中に没入するか、或は單に普遍に對して、獨立なる地位を占むる固定的な核として、持續するに止まることか、あり得るからである。

質的價值秩序　されば吾人は價值秩序を完成する爲めに、價值の質的排列を加へねばならぬ。是れ人格と社會團體との反對には、全く關係を有しない價值の一秩序である。此の秩序に於ては、廣さ及び狭さ、



或は益々縮小するとか益々擴大するとか云ふ觀念と結び付く處の價值增長が取扱はれるのでなく、科學、藝術、宗教其他の普遍的文化形態の間の關係、此くて其の諸形態の各々に於て、普遍性及び残りなき實在支配を要求する、諸般の普遍者其の物の間の關係が取扱はれて居るのである。茲には種々なる文化形態の間に、一の統一が成立す可きものと考えられ、又只かゝる統一が成立することによりてのみ、世界及び生活の普遍的理解が得られるものと考へられて居る。而してかゝる統一が成立するには、藝術とか、科學とか云ふ或一の文化形態が、支配的價值として認められ、價值體統が成立せねばならぬ。吾人は此の價值體統を質的價值秩序と稱したい。是れ茲には夫れ自身に於て絶對的であり、而して事物及び箇人の世界を種々様々なる光に輝らす、種々なる大價值形質が取扱はれて居るからである。而して吾人は此の質的價值

秩序を、量的價值秩序に結び付けて考察すると、人格價值及び倫理の觀念を重要視する倫理的箇人主義や、又は社會的或は普遍的なるもの、及び美を重要視する審美的普遍主義なぞの如き概念に達するのである。併し今質的價值の設定は、一の價值が他の諸價值の上に位すると云ふ事が、他の諸價值の絶對性の放棄及び破壊を意味することになる以上、甚だ重大なる困難に遭遇する。更に文化諸形態は、夫れ夫れ特殊的に他と異なり、己れ自身の上には、精々の處で、只價值一般の無色な、全く不決定な表象の外には、何等共同的なるものゝ立つを許さない。而してカント以後の大形而上學者は、如何に科學的認識の問題は、實在問題の解決に一定の不合理の殘物が存續し、夫れが更に倫理的な生活の問題を呈出し、又倫理的な生活の問題は、結局宗教哲學及び美學の問題に於て完成されるかを示す事によりて、右の困難を免れんとした。併し統一

する價值其物の構造が、一の統一的價值秩序に導く處の一の原理を、自から呈出することが、尙ほ可能であると考へ得られる。而して此の場合には、各文化範域を構成する反對に注意するを要す。此くてシエリングは藝術を意識的なるものと、無意識的なるものとの統一として理解した。彼は意識的なるものを自由及び倫理的な生活と同等視し、併し無意識的なるものを必然の原理を有する自然并に科學と同等視する事によりて、審美的なるものを自然と歴史との統一、ソルレン當爲と不可不との統一、随ふて又倫理的な世界觀と科學的世界との調和として理解したのである。

今相結合して以て質的價值秩序を作る諸般の文化價值の間に、明確に決定されたる價值の重要な分類を作る、一の區別を立てることが可能でないかと云ふ問題が起つてくる。吾人は此の問題を肯定するこ

とができ、而して第十九世紀に於ける哲學の發達は、此の問題を解決する爲めに、貢獻する處が多いと思ふ。今文化の客觀的諸價值は、夫れ夫れ歴史的過程と全く異なる關係を有し、又之れに應じて彼等の重要な異なることが示されるであらう。但し之を明らかに理解させ得るものは、只普遍史のみであるが、とにかく茲に吾人は其等の價值を大體上二つの部類に分つ事が出来る。即ち一方に於ては宗教、藝術及び哲學等の一部類、他方に於ては科學、道德、法律、經濟及び技術等の一部類が、大體上立てられるのである。ヘーゲルは最初の三者を絶對精神の價值として、客觀的精神の價值に對立させた。吾人若し文化の概念を最高價值概念として、固持せんとするに於ては、最初の三者を文化價值と稱し、他の諸價值を文明價值 (Zivilisationswerte) と稱して、以て兩者を對立させることが出来る。之れに反して吾人若し文化の概念を、進歩及び

歴史の概念と殊に密接に結合するに於ては、最初の三種の価値構成物は、文化を突き抜け文化以上に存立するものであると主張し得るのである。

**絶對的價值と客觀的價值** 今右の二つの價值部類の間には、余輩が立てたる其區別を正當と認めしむる諸般の反對がある。先づ第一に注意を惹くは、只兩價值部類の間にのみ強き緊張が存立し、而して各部類内にありては、緊張は大に減弱すると云ふ事實である。例へば道德と藝術との間には一定の敵對が存立する。又道德と宗教との間にありても同じ事である。併し宗教は哲學及び藝術と甚だ容易に結合し得る。而して吾人は科學、道德及び法律等の價值は、哲學、宗教及び藝術等よりも遙かに多く、歴史的生活及び進歩の觀念に従屬すると云ふことが出来る。要するに前者の諸價值を客觀的價值と稱し、後者の諸價

値を絶對的價值と稱するならば、進歩の觀念は先づ第一に只客觀的價值に對して決定的であるだけで、絶對的價值に對してはそうでない、云ふことが出来るのである。而して進歩の觀念は終極目的の觀念、及び決して完成され得ない任務と結合する以上、此の考察よりして歴史哲學的思辨の一反對(即ち終極目的の評價に關するカントとヘルデルとの反對)に於て、先づ典型的表現が與へられたる、歴史哲學的思辨の其反對)に付て、甚だ興味ある洞察が得られるのである。カントは歴史的事象の原理を、終極目的の觀念に結び付け、歴史的發達に方針と目標とを與へつゝ、之を決定し、人類事實の全體は、只其の遠大なる目標に達するが爲めにのみ役立つ可きものとなす處の、規制的觀念として、文化價值全體を把捉して居るが、ヘルデルは一國民が其の總ての素質と性能とを發揮しつゝ、最とも完成せる形態に於て、自から己を表現し、此くて

人道の觀念を美はしき一形態に於て實現せる處に於ては、何處に於ても文化の目標が到達されて居ると考へたのである。而してカントとヘルデルとの此の反對、即ち終極目的説と價值現存説との反對、進歩の觀念を強く肯定する説と、一國民の各隆盛期に於て考へ得られるだけの一の最高物が實現されると見る説との反對は、余輩の客觀的價值と絶對的價值との區別を考へる時は、面白く融和されるのである。

カントは彼の説に於て、第一に倫理的生活、科學、法律、國家、經濟及び技術等、總て吾人が進歩價值と稱し得る其等の事象原理に基いて立論した。されば彼は其等の價值の進展する過程の目標を、最も重要視したのである。但し其等の價值は進歩する過程の思想と、常に最も密接に結合して居るのである。然るにヘルデルは之に反して、先づ宗教、藝術及び哲學に注目して居るが、此等の價值に對しては、進歩思想は他

の價值に對すると同様に妥當しないのである。藝術、宗教及び哲學は、寧ろ其の種々なる形體及び方針に於て、最高の諸形成に進んで行くが、而も吾人が完成の一最高標準に従ふて、排列することの出来ない諸價值であると思はれる。夫れ自身の種類にて完成されたる此の如き文化形態とは、例へば希臘の彫刻、ホーマー及び伊太利ルネサンスの叙事詩、ドーリツシユ殿堂建築、第十五世紀の繪畫、セーキスピアーの劇詩、獨逸ルネサンス時代に於ける詩歌音樂、獨逸理想主義の哲學、中世紀の神秘主義等の如きものである。吾人は種々の文化價值に付て考へると、終極目的説も亦其反對説も、總ての文化價值に當てはまるのでなく、而して此の問題は余輩の立てたる、價值區別に従ふて、始めて満足に解決されるのである。終極目的の觀念は、總ての價值に對して重要であるのでなく、只客觀的價值に對してのみ重要であるのである。而してカ

ントは只客觀的價値のみを考へ、ヘルデルは只絶對的價値のみを考へたのは、兩者の歴史哲學の不完全なる所以である。

尙ほ客觀的價値相互の間に、又絶對的價値相互の間に存立し、而して兩部類間に於ける鋭き價値反對に導く處の共通性は、更に反對の一系列を列擧する事に依て明かにされる。吾人は先づ第一に客觀的價値に於ては、常に共同團體の仕事が取扱はれて居るが、然るに絶對的價値は此社會的性質を缺いて居ると云ふ事に注意したい。科學は只一全體の作業として考へらる可きもの、夫れは常に擴張され行き、漸次に成熟して一の全體仕事となるのである。併し藝術は常に一人の作業、常に完成せるものである。此くて科學は過程に於て無限に向ふて進むが、藝術は常に完成され、成就されたるものを實在の中に移入するのである。藝術作品は限定されたる境界内に於ける一の無限的なるもので

あるが、科學は本來常に無限的ならざるを得ない。是れ感覺的實在の内容智識と云ふことは、決して全く完成されることの出来ない、一の仕事であるからである。

尙ほ絶對的價値は統一或は純一概念に接近して居るが、客觀的價値は緊張の原理によりて支配されて居る。吾人はザインとゾルレンとの反對を考へずして、倫理的生活を觀念することは出来ない。又法律に於ても、科學及び技術に於ける如く、要求及び訓練の思想は強く現はれて居る。併し宗教的及び審美的意識は反對に打ち勝つて、統一或は純一に導くことが出来る。否な宗教的及び藝術的生活の最高形態に於ては、此の反對の征服、廢棄は常に成就されて居る。形成し、創造する藝術家の心に於ては、衝突、反對は絶滅し、一切の不調和は調和によりて征服されて居る。宗教的意識の不安及び動搖は、世界の大元に脱魂

的に没入することに於て沈靜するのである。

四四〇

絶對的價値の本來具有する此の歴史的事象に對する自由の高き度合は絶對的價値を一切の文化の終結價値シュルツスウエルトとなすのである。絶對的價値は世界史の終りを待つを要しない。夫は常に一定の實現をなし得る。尙ほ他の仕方にて、絶對的諸價値の共同性は進歩價値に對して表はされて居る。絶對的價値は自然に對して、進歩價値の如き敵對的關係を有せず、支配者及び命令者であるよりは、寧ろ愛する人及び友人である。藝術は自然を讚美せんと欲し、哲學は之を考へ、理解せんと欲し、宗教は之を神性の表現となさんとする。併し客觀的價値は自然に敵對するものとして考へられ居る。道德は自然と戰はんと欲し、科學及び技術は自然を支配せんと欲し、而して法律は常に自然の告訴人及び檢事であらねばならぬ。

以上論じ來れる處によりて知らるゝ如く、文化價値の構造問題は甚だ明白に、又強く普遍史の重要を指示して居る。されば余輩は是れより進んで、普遍史の諸問題を考究したいと思ふのである。

## 第四章 普遍史の諸問題

四四二

### 第一節 普遍史の一般的問題

哲學の各新學科は一の新原理を要求する。されば先づ第一に歴史的生活原理論との關係に於て、普遍史の原理を確立することが肝要である。普遍史も亦文化價值を取扱ふが、併し歴史的價值論とは全く異なる意味にて、之を取扱ふのである。即ち文化價值の認識作業、性質及び妥當を論究するのではなく、文化價值の實現を論究するのである。更に普遍史に於ては、全く新しき價值諸形態が現はれる。夫れは論理學に於ては取扱はれ得ないもので、歴史的事象の生動が問題となる時に、始めて表はるゝものである。而して其等の諸形態とは進歩の觀念、

及び之れに従屬する終極目的、價值尺度、價值判斷、價值秩序等の諸觀念更に二律背反の歴史哲學的觀念である。

茲に吾人は普遍史の對象を統一的な、最高の公式に於て、即ち其の問題の廣さ及び重要を最も包括的に表示する一定義に於て、云ひ表はさんするに當て、狹義の組織哲學、即ち論理學、倫理學及び美學に於ては、到底解決し難き理性の二律背反を、其の原理として立てたいと思ふ。

**二律背反** 今組織的哲學は只普遍的なるものゝ間の關係を取扱ふ可きものである。此くて夫れは到底調停することの出来ない二律背反に到着する。併し普遍史は普遍的なるものゝ間の關係を取扱ふ可きものでない。少くも此の關係は普遍史の決定的基本關係ではない。普遍史は寧ろ普遍的形式と歴史的生活の箇性との關係は何であり得るか、如何に普遍的なるものが、箇性的なるものゝ範域に於て、箇性的な

四四三

相互に關係するか、又夫れは相互に對して何を意味するかと云ふ問題を考究するのである。

組織的哲學に於ては、到底調停されない二律背反が、普遍史に於ては何等かの解決を見出すと云ふ事は考へられ得る。但し其の解決は無限のあなたに存在するのかも知れぬが。何れにしても緊張の關係及び目的、任務并に規制的觀念の思想が意味を有するのは、只歴史的事象の生動が取扱はれる處に於てのみであつて、内容が一の極限概念に蒸發する處ではない。されば吾人は反對、二元性は哲學の最高原理であると云ひ得る。反對なくば智識は不可能である。又此の反對に、人間的理性の大二律背反は基づくのである。今吾人は二律背反は價值諸領域の反對を越へる以上、一定の統一に導くと云ふことが出来る。反對は何處にも現はれるもの、隨ふて總てのものに一の統一的性質、即ち二

律背反的なるもの、性質を與へるのである。されば普遍史の統一性は二律背反によりて保證されるのである。二律背反は歴史論理學及び歴史的價值論に對しては、新しきものとも認め得られ、而して普遍史の特殊原理である。之れに反して文化價值に於て、普遍史に於ける多樣性の原理が表はれる。普遍史は、反對は歴史的、生活の總ての形態に於て、見出されることを示し得るのである。

普遍史的考察法は、歴史論理學も亦其の問題の解決に關して、直接に狭義の歴史哲學、即ち普遍史に依頼する以上、自然科學の原理と歴史の原理との間に成立する、其の反對を止揚することが出来ることと云ひ得られる。普遍史は此處に價值として認められる「永久に同様なるもの」の觀念と、此處に意義として解される「永久に新しきもの」の觀念とを融和するのである。夫れは評價する意識の内容、最後に考へられるものは、



常に同様にして、而して吾人が之れに給附する意義、吾人が之に結び付ける意義は、常に異なるものである事を、吾人に悟らせるのである。

**哲學の機關としての歴史** 普遍史の方面に於ては、歴史は哲學の機關と稱せられる事が出来る。夫れは哲學の問題は永久的及び必然的なるものなるを證明する。此の事は先づ第一に哲學史に當てはまるが、併し政治史、宗教史にも、亦藝術史にも當てはまるのである。最純、最高の形式に於て論理學を動かす處のものは、大に具體的なる相貌、形態に於て歴史を動かす。形式内容問題は哲學の一の基本問題である。而して論理學は非實在的なる形式と内容とに、實在を分解するが、歴史に於ては此等の二原理は、具體的なる思想構成物、哲學的世界會得の典型として現はれる。而して夫等の思想構成物或は典型は、正反對なる形式によりて活氣を與へられるから、必然的に相争ふ。合理主義は偏

局的に形式を肯定し、概念は總てを浸潤し、溶解し得るものと考へるが、之れに反して不合理主義は偏局的に内容を肯定し、夫れは永久に認識されずに、秘密裡に止まる可きものと考へる。之れと同じく、普遍と特殊との間に成立する純論理的反對は、歴史的生活に於ては普遍主義と箇人主義との反對として現はれて居る。

普遍史は選擇原理として、文化價值を取扱ふ可きものでなく、文化價值が歴史的対象と生きたる關係に於て活動する以上、價值一般を取扱ふ可きものである。茲に普遍史は實在全體を取扱ふ可きものなるや否やと云ふ問題は重要である。而して此の問題に付て、余輩は茲に大體上左の如く答へて置きたいと思ふ。即ち普遍史は總て價值ある対象を包括するもの、即ち只自己價值を有し、夫れ自身に於て或物を意味する、絶對的に歴史的なるものだけを含むのである。併し他方に於て

は、經驗的歴史に對しては意味なき多くのもの、或は歴史の最高原理たる歴史的评价に全然反對する多くのものさへも、普遍史に屬する。例へば只小範圍に於て有効なりし倫理的生活の現象や、時間的なるもの、絶對的虚無を主張する、神秘主義の如きものである。

二律背反は普遍史の中核問題である。余輩は論理學に於ては、如何にして二律背反問題が解決される可きかを、理解する事が出来ないが、併し普遍史に於ては此の問題は解決に導かれると考へるのである。余輩の見解に従へば、組織的哲學が非常に窮した場合に爲し得る事は、夫れは種々なる價值範域の間に一の結合を作り、如何に科學の問題が倫理的、生活の問題に、又之れが更に藝術の問題に移り行くかを示さんとする事であらう。併し組織的哲學は假令此の結合を作り得るとするも、夫は尙ほ各文化範域の含む反對を除き去る事は出来ないであらう。

二律背反の概念に於て、合理的及び不合理的要素が潜んで居る。茲に一の反對が存し、夫れは理性の領域を分裂させ、不安と壓迫とを感せしめる。論理的なるものに移入されたる矛盾は、理性的思惟の範域を吾人に縁なき、理解し難きものとならしめる。矛盾は其の兩項の如何なる組織も、亦結合も許さない。併し二律背反其物は、決して吾人に對して全く知られない或物でない。普遍と特殊との關係に於て、吾人は其の兩項を知つて居る。實に吾人は只相互によりてのみ、其の何れをも知るのである。兩者の反對性は、吾人より全く兩者を隠くすのではなくして、其の一は吾人をして、他を知らしめるのである。かくて吾人は二律背反的のものによりて、二律背反的のものゝ知識を得るのである。更に反對の思想は又其の解除の觀念を含蓄して居る。反對は感覺界の本質に屬す可きものであるとするとすれば、夫れは一の感覺的或

は超感覺的統一原理によりて補充され、充實される事を必然的に要求する。此くて感覺界は超感覺界と必然的に又密接に結合される。一は他なくして存立することが出来ない。此くて全く感覺的のものから獨立する、非感覺的なるもの、一範域の表象に於て含まるゝ、あまりに鋭き反對は又消失するのである。

組織的哲學に於ては、吾人は二律背反を最後の必然的前提として認める。吾人は如何なる藝術作品も、形式と内容、自由と必然との緊張關係なくは、美であり得ない事を知る。二律背反は又同様に必然的な、而して論理學に對しては到底征服され難き反對の成立する諸價値の原理である。此くて二律背反は價値の上にさへ立つ原理にして、價値の相互關係を始めて構成し、可能ならしめるのである。歴史は夫れ自身の中に二律背反を含む。或は二律背反が歴史的發達を形成するので

ある。併し歴史探究は文化生活全體を動かす此の反對を、明確には反省しないが、普遍史に於ては、此の反對は明確に考へられるのである。歴史は價値實現の平和なる世界でなく、一切の眞理の基づく、理性の二律背反の戰場である。而して普遍史に於ては、此等の反對に對して一の總合が存立するか、或は此等の反對は一の普遍的なるもの、下に攝取されるを許さない絶對的價値の如く、一の征服し難き最後のものを意味するかと云ふ問題は、自から起つてくる。

各科學はあるがまゝでは、己れは世界に於て全く獨立する唯一者であると思つて居る。而して自己の精神が他の科學と矛盾するや否やは敢て顧みない。されば科學的生活の諸形態の間に、統一を作り得る一原理を呈供することは、哲學の最大任務の一である。

此の智識の統一は相異なれる概念構成に依て、相互に反對する科學

の範域内には存在し得ないものである。智識の統一は決して科學の普遍者でない。又統一は内容の中に存在するものでなく、形式の中に、或度に於ては又、一切の文化及び智識の範域の原理として、現はるゝ形式反對の中に、存在するのである。

一切の價值ある生活の基本原理は二元性<sup>デュアルテット</sup>である。而して普遍史は此の二元性の觀念、并に其の征服の觀念の證明である。古代の思想家は此の基本原理をまだ知らなかつた。而して夫れが爲めに又、歴史の哲學的會得には、到底達することが出来なかつたのである。

**普遍史と哲學及び歴史との關係** 今茲に普遍史の觀念は、一方科學との關係、他方基本的なる哲學的諸學科との關係に於て、何を意味するか、或は普遍史は學問的生活の全體に於て、如何なる地位を占むるか、云ふ問題が起つてくる。而して余輩は此の問題に付て次く如く考へ

るのである。夫れ總ての哲學は一の組織的智識であるから、歴史哲學も亦然りである。然るに歴史は一の無組織的科學にして、斷片的である云ふこと、限定されて居ないと云ふことは、其の本質上當然であるのである。歴史は決して歴史的判斷の輪を閉ぢることは出来ない。かくて歴史哲學は無組織的なるものゝ組織的智識である。併しかく云へば更に左の問題が起る。即ちかゝる學問は背理的なものでないか、或は此の如き學問が成立すると云ふは、明らかにパラドックスでないか、かゝる學問が果して世界觀の統一に導く能力を有つて居るのであるか、普遍史は果して理性の二律背反を征服し、而して組織的なるものと無組織的なるもの、抽象的なるものと具體的なるものとを、融和する資格を具へて居るのであるか。

**進歩の觀念** 余輩は普遍史の對象として、先づ一般的に二律背反を

挙げたが、是れ吾人が歴史的價值論より普遍史に移る時に、二律背反は歴史的事象の原理に加はる新しき指導し、決定する或物であるからである。併し文化價值も亦確かに二律背反の原理と密接に結合して、此處に決定的なる役目を演ずるのである。しかも夫れは此處では、其の妥當價值としてや、作業價值としての方面に於て、考察されるのでなく、歴史的事象の過程に於て、進歩的實現をなすものとして考察されるのである。而して文化價值が此の方面に於て考察される事に依て、茲に普遍史の一新概念が樹立される。是れ即ち進歩の概念である。進歩の概念は確に普遍史に於ける絶對的構成價值ではない。是れ總ての原理が進歩の概念に、無條件的に服従するのでなく、只文化價值の一定部類のみが然るだけであるからである。而して普遍史の残りの基本概念、即ち終極目的、價值尺度、歴史的時代及び其他の概念は、一方に於て

は二律背反の概念、他方に於ては進歩の概念と結び付くのである。

**生きたる内容性** 茲に余輩は普遍史の對象を決定するに當て、先づ只全く感覺的内容を有しない形式概念のみを挙げたが、是れさきに述べし如く、つまり哲學は形式を其の對象となし、而して感覺的内容の智識を、科學に委任するからである。而も普遍史は他の哲學的學科の如く、只形式だけを取扱ふ可きものでなく、歴史科學の如く價值ある歴史的生活を、其の生動するがまゝに取扱ふ可きものである。普遍史は實在を、夫れ自身非實在的なる形式と内容との二概念に分解して、非實在的なるものゝ體系を立てんとするのでなく、形式が内容との關係に於て堅まり、而して生活に於て現實的となるに於てのみ、只形式に興味を有し、之を考察するのである。されば普遍史は歴史の意義を尋ねるものである。然るに意義とはつまり生活に於て一定の相貌形態をさる

處の價值、即ち歴史的事象の諸現象并に人間社會の全制度と、直接に結合されたる價值である。而して吾人は此の感覺的内容と融合せる價值を、其の狀態性に於て考へる時は、財ゾイと稱し、併し之を事象其の物との密接なる結合に於て考察する時は、又之を歴史的生活の諸相、或は諸形態と云ふのである。

此くて普遍史は生きたる内容と關係し、認識論的考究の途を離れて行く。隨ふて普遍史には、歴史論理學や、歴史の價值論に存せざる危険がある。夫れは即ち歴史科學の職分と衝突すると云ふことである。而して此の危険は避けられねばならぬものであることは、次の考慮からして明らかである。

(1) 歴史は只人間の文化的活動の發達、及び其の歴史的评价だけを取扱ふ可きものであるが、普遍史は歴史的發展の進歩、及び其の哲學的價

値意義を取扱ふ可きものである。

(2) 歴史は因果の關係に従ふて、歴史的生活の結合を説明せんとするが、普遍史は歴史的事象の意義を究明せんとするものである。

(3) 普遍史は、夫れが歴史的智慧の範域を富ますと云ふ意味では、何等の新しき内容智慧をも與へない。併し夫れは歴史の限界概念の理想内容を掴み、又夫れによりて歴史的全體の理性的結合を洞察するに至るのである。

(4) 普遍史は終極目的の觀念より、先驗的に歴史的發展を構成せんとする要求を呈出してはならぬ。夫れは歴史探究に依て闡明されたる此の歴史的事實を、與へられたるものとして前定し、而して只新しき一問題を此の與へられたるものに呈出し、夫れによりて實在の歴史的智慧を富ますのではなくして、其の哲學的智慧を富ますと努むるもの

である。

**發達の概念** 發達の概念と進歩の概念とは、屢々混同されて居る。人々は發達の思想の中に、潜かに進歩の思想を入れて居る。蓋し發達の概念は嘗て生物學の範域に於て生起せしものであるが、然るに生物學の範域は、總ての自然科學的範域の中にて、價値見地を離れて考察するに、最も困難なものであるからである。而も生活はあるがまゝでは、全く價値構成物ではないのである。夫れはあるがまゝでは、單に材料に過ぎない。而して人間の作用及び作業によりて、始めて價値ある構成物となるのである。

發達の概念に於ては、事象及び變化の概念の上に、又過程の目的として目標の思想が含まれて居る。植物は蕾を出す爲に段々生長し、實を結ぶ爲めに花を開き、而して實は又夫れ自身の中に、植物的生活の新構

成の種を貯ふ可きものであると云はれて居る。目標及び目的は何れの場合にも設定されて居る。併し古き目標は、常に新しきものによりて取り代はられ、終に總てが永久なる循環の輪の中に入る。而して吾人が植物の發展を観察するときには、何處に目標があるか。夫れは蕾であるか、花であるか、又は實であるか。

人間生活の展開も、總ての他の有機體の展開の如く、純發達史的に全く價値關係を離れて理解され得る。身體の發達に於て、常に古き目標は新しき目標に依て取り代はられて居る。然らば其の過程の目標及び最高點は何であるか。夫れは壯年であるか。併し壯年に於て既に衰退の徴候が発見される。或は青年が人間生活の最高形態を意味するのでないか。是れ吾人が人體美の最高形質を以て包むは、根本的には青年であるからである。恐くは老年か人間發達の目標ではないか。併し諸年齢に於て現はるゝ身體の形態は、恐くは人間の發達に於て何

よりも重要視される精神の生長の象徴として、一般に認められる事は出来まい。蓋し人間の精神は夫れ自身の中に、常に新しき發達可能を含み、而して決して完成せるものとしては、考へ得られないからである。

#### 價值増長と價值高上

(Wertzuwachs und Wertsteigerung) 今吾人は歴史に

於ては、單に發達を取扱ふのでなく、特に價值ある發達を取扱ふのである。而して此の價值ある發達は、價值ある生活の結合及び増加、或は價值増長に於て表はれる。されば此の歴史的發達の内容は、進歩の概念より區別されねばならぬ。蓋し進歩の本質的部分は、單に價值増加の要素のみではなく、更に價值高上の要素をも含むからである。晉に時間的により早き價值あるものに、時間的により晚き價值あるものが加はると云ふだけでなく、第一に此のより晚きものは、進歩の生産物として、價值意義に於てより早きものに、勝れて居ると云ふことが肝要で

ある。されば吾人若し獨逸理想主義の哲學に對して、シヨペンハワーや、ロツツエや、ニーチエや、ハルトマンなどの哲學に於て發達し、第十九世紀を動かせる問題の大系列を考へる時は、第十九世紀の哲學は確かに價值増加を意味して居る。併し第十九世紀の哲學が、獨逸理想主義の哲學よりも、進歩して居ると云ひ得るや、或は云ふ可きやは疑はざるを得ない。

尙ほ吾人が人格的生活の展開を考察する時は、進歩と發達との區別は、特に複雑なるものとなる。吾人は作業及び能力の發達と云ふことが出来れば、又作業及び能力の進歩と云ふことも出来る。而して吾人が作業に付て論ずる場合には、文化素質及び文化能力の客觀的沈澱物、即ち事業、生産物を考へる。作業の分拆に於ては、古きものに對して、新しきものを興味ある發展、隨ふて價值増加として承認し、而して古きも



のに對して、新しきものゝ有する意義の高下如何は、全く看過することは困難でない。然るに吾人が文化作業の客觀的沈澱物ではなく、人格的生活の展開を考へる場合には、發達と進歩との區別を立てることは遙かに困難となる。黎明時代は其の個人主義的傾向に於て、人間の無限なる完成能力の概念を、最高價值概念として捺印した。世界を構成する新しき素質及び能力、新しき機能の生成、感覺機官の精妙になること、智能の生長、空想的形成の高等なる發動、總て此等のものは、自然及び精神の賜物の豊富になると云ふことが、又人格的作業に結び付けられない時には、只發達を意味するだけである。併し吾人人性の新しき素質及び能力が、吾人の既に有する他の能力に對して、進歩の意味にてより多くを意味するか、又は價值増加としての發達を意味するかを決定するは甚だ困難である。此のより多く、同時に又より高等なる意義が

加はると云ふことは、只此の新しきものが人格者の形成に於てか、又は客觀的なる文化作業に於てか、何れかに於て成就する處の作業からして、始めて生起するのである。

總ての哲學の如く、普遍史は、如何に一の歴史的現象か、他の歴史的現象より生成せるかを説明せんとはしない。夫れは歴史的發達を意明せんとするものである。歴史的に説明されて居るものは、哲學的見地から見れば、尙ほ會得されて居ないものである。而して普遍史の意明に於て、先づ第一に歴史的事象、或は歴史的宇宙の全體意義を發見することが、肝要であるのである。吾人は此の全體意義を、文化發達の箇々の系列例へば宗教的意識の展開とか、審美的意識の展開とか云ふが如きの何れに於ても發見するであらう。但し夫れは全體の價值觀念より、直ちに引き出されない一定の變更を伴ふものである。

此くて普遍史に於ては、歴史の内容上の探究結果を豊富にするに云ふことは問題でない。普遍史は經驗的歴史を富まそうとも、補充しようともしない。又之れに何等の修正を加へようとするのでもない。更に普遍史は歴史家に必要缺く可からざる歴史的评价は、進歩の原理に基いて行はるゝ評價と、根本的に異なるものなるをよく意識して居る。此くて一定の人格者や、事件に付て、歴史家の加へる評價と、普遍史の加へる評價とが、正反對の結果を生ずることがあり得るのである。普遍史は歴史の内容上の探究結果を増加せんとするものでないが、併し人格者及び時代の意義内容は、普遍史に於ては、歴史科學に於けることは大に異なることがある。是れ普遍史は彼等を、直接に歴史的全體の觀念に結び付けて考察するからである。普遍史は世界史的箇人及び世界史的時代の概念を作り、歴史から絶對的及び必然的意義内容を

引き出さんとするのである。而して箇々の歴史的现象、事實、時代、國民、箇人等は、夫れ夫れ其の絶對的價值觀念に對する特有の關係によりて、右の必然的意義を與へられるのである。一時代の特質或は典型は、其の文化價值に對する態度より生ずる。而して一時代の其の態度は文化肯定的であれば、又文化否定的であり得る。又一定の價值結合に基づいて成立する時代及び人物がある。例へば審美的價值と宗教的價值との結合に基いて居る浪漫主義の如きである。又其の大きさが總ての方面に於て認められる人物や、其の大きさが只一方面に於てのみ認められる人物がある。又世界史的な創造的國民及び民族や、大文化の運載者としての國民及び民族や、大文化の破壊者としての國民及び民族等がある。又希臘主義及び希臘人の理想、ルネサンス及びルネサンス人の理想、浪漫主義及び浪漫的人物の理想等が立てられて居る。總て此等のものは決して現實的に存在せるものでなく、生活を規定せる理

想である。而して總て此等の典型は普遍史に對して、最大の重要を有するものである。蓋し普遍史は此等の典型の助けによりて、歴史的宇宙を捕へんとするからである。

歴史家は常に左の如く云ふであらう。即ち此等の希臘人や、希臘文化なるものは、嘗て存在せしことはない。恐らくはペリクレス時代のアテンに於ては、熱心なる希臘文化崇拜者の考へると同様な理想を實現せる、小數の人々があつたであらう。併し恐らくは此の精神性と感覺性との美はしき統一は、只將來の文化の理想に過ぎなかつた。余輩は之れに答へて左の如く云ひたい。即ちされば右の小數者は、哲學的考察に對しては希臘であり、又常に希臘であるであらう。而して哲學者にありては、單なる理想的存在は無數の豊富なる事實よりも、遙かに多くを意味するのである。蓋し哲學者は、只價值觀念の歴史、人間精神

に於て價值觀念が意識されてくること、文化及び生活に於て價值觀念の實現すること等のみを、重要視するからである。

歴史家にありては、歴史的発達の一定の時代を確定するに適する概念と候としてか、又は歴史的發達の一定の時代を確定するに適する概念としてより以上には、あまり意味を有しないであらう。歴史的意識が歴史的時代を、單に數量的に確定せんとするよりも、以上に進まんとするに當ては、一定の時代の特殊の意義内容を、一定の理想的極限概念によりて決定せんとするのであるが、其の際にルネサンスとか、希臘主義とか云ふが如き概念を、只或程度に於てすら數量的に確定することは、非常に困難であるを経験するのである。此くて或人々は、例へばルネサンス時代の初めを、普通に認められて居るよりも以前に、益々推し上げた。是れ彼等は第十四世紀よりも遙かに早き時代に於て、既に新しき

文化精神の特徴を發見すると信じたからである。併し吾人は一新時代の精神が活動し始めたこと、夫れが既に全く新しき作業及び創造物に於て顯現し、新しき時代を開始したと云ふこと、を區別して考へねばならぬ。更に種々なる文化範域は異なる時期に於て、新しき精神的形成を受ける事が出来る。例へば哲學は藝術よりも早く、新しき精神的形成を受けると云ふが如きである。而して其の場合に其の他よりも早く新形成を受けたる一が支配的のものとして考へられねばならぬ。尙ほ哲學的反省は直ちに、總ての生活理想及び文化理想は、夫れ自身に於て不變の力素を含有して居ること、此くて希臘主義の精神は現代に於ても、生命を持続して居る事を承認するのである。

哲學的反省にありては、典型概念は歴史的生活に對する限界としてよりも、又は一定の時代の一定の意義内容を多少明白に表示する概念

としてよりも、遙かに多くを意味するのである。夫れは夫れ自身に於て、一時代の一般的氣分や、一國民或は一時代の文化的上層の意欲及び目標よりは、より多くを含有して居る。而して歴史に接觸する哲學的意識は、根本的には只此等の概念に於て生活し、一時代の全體意義及び特有の價值は、夫れに於て表現されて居ると確信するのである。即ち一時代の價值内容全體を、其等の概念に結び付けて考へるのである。此くてルネサンスや、或は浪漫主義の歴史の意義と、其の哲學的意義との間に重大なる差別が生ずるのである。浪漫主義は哲學的意義に於ては、特異なる性質の一價值意識、即ち嘗て或時代に於て生れ、而して意識の形式として永續的存立を獲得せる、世界及び生活に對する全く特異なる一態度を意味するのである。

此等の文化意識の諸形式、歴史的生活の大形態は、哲學の絶對的價值

と必然的に結合する。彼等は民族或は時代の精神、性格、教養、特質等によりて制約さるゝがまゝの價值世界に對する、一方面的態度或は一邊的見地を意味する。されば此等の意識の諸形態を、客觀的價值から演繹する事は全く不可能である。但し可能的諸形態の總體は、何れの文化領域にありても、結局其の根本的前提をなす處の、基本的反對に基因するのである。此くて例へば哲學の普遍史的發達は、吾人が只形式と内容、主觀と客觀との決定的反對に注意する時に、始めて會得されるのである。併し基本原理と歴史的生活の生きた、有効なる諸形態との可視的關係は、夫れ以上に進まない。何處に於ても、吾人は文化生活の諸形態を、歴史的實在から取り出さねばならぬ。而して夫れに加はる新しい事は、只一の普遍に結び付けられること、及び異なれる方向附け并に排置に於てのみ成立するのである。

## 第二節 普遍史の特殊問題

**普遍史の特徴概観** 今歴史哲學以外の哲學的學科に於ては、價值はあるがまゝでは、時間より獨立する妥當性を有するものと前提されて居る。蓋し時間は吾人が依て以て絶對を知る處の、吾人の有限性の形式であるのである。有限的意識なくば、時間は何物をも意味しない。而して神的及び絶對的なるものが吾人に現はれる形式が、文化價值である。夫れは時間から全く獨立するものでなく、寧ろ時間の中に在て有限的意識の爲めに存立するものである。科學及び藝術は時間の中に發達した。即ち有限的意識の加工なくして存立するものでない、或は有限に参加するものである。併し文化財は人間の仕事以上の何物でもないと考へるは、又一の謬見である。是れ文化財に於ける客觀的

及び普遍妥當なるものは、吾人の創造の業ではないからである。吾人のなす處は、つまり價值が自現して有限的なるものに於て、展開することに努めると云ふことだけである。人間は絶對的、無限的及び超感覺的世界と相對的、有限的及び感覺的世界との間の媒介者である。人間によりて始めて、神は自然と結合するのである。自然界は人間が之れに加へる認識形式なくは、意味なく、又會得されずに止まる。藝術の秘訣は、つまり人間の精神の力によりて、自然を高尙ならしめることである。人間のなすことは、價值の妥當でなく、價值の感覺界に於ける實現である。

歴史の哲學的考察に對しては、價值あるものゝ實現は、一定の順序に於て行はるゝかの如くに見へる。例へば人間意識が無限者の表象に達する前には、神は有限者として考へられねばならぬ。又人間精神が

唯一神の觀念に上る前には、神は多數者として考へられねばならぬ。此の順序は論理的必然性を以て充たされ、人間の力を脱却して居る。併し價值實現の時點を考へる場合には、其所には人間の作業の自由な、獨立な一領分が存立し得ないのであらうか。

時間的に制約されたるものに於て、無時間なるものが實現さる可きである。然らば如何にして無限が有限に於て、無時間的のものが時間的のものに於て、實在的になり得るか。約言すれば、價值と時間との關係は如何にあるか。此の問題は此處では認識論に於けるとは、全く異なれる意味にて呈出されて居る。但し認識論に於ては、只實在的なるものゝ純論理的分拆が取扱はれるだけである。而して此の純論理的分拆は實在的なるものゝ絶對的發達に、即ち決して一全體を形成する事の出来ない諸部分に導くのである。カントが實在的なるものを概

念、直観及び純内容に分拆する時には、自我が其の間にあらゆる關係を考へ得る、幾多の非實在的なるものが、取扱はれて居るので、彼は人々の熟知する如く、直観を内容との關係に於て決定するもの、又概念を直観との關係に於て決定するものと考へたのである。

併し普遍史に於ては、問題は始めから異なつて居る。是れ感覺的實在は、最早其の構成要素に分拆されず、實在として其儘に認められて居るからである。同時に實在を概念に分拆せんとするに於ては、常に哲學の特徴となる靜的見地は、此處では動的見地に代へられて居る。運動及び事象の概念は、此處では直接に感覺的内容と結合して居る。内容は運動に於て其の實在性を有つて居る。併し感覺的事象の價值性は、遙かに感覺的實在以上に、妥當するものゝ一範域の存在するを指示する。而して此の超實在的なるものと實在的なるものとの關係は、如

何に考へらる可きかと云ふ問題が起る。但し感覺的事象の實在は、此の關係によりて、始めて一の必然的及び普遍妥當的意義を受けるのである。

**普遍史の主要問題** 此くて普遍史の第一の主問題は、超實在的なるものとしての妥當するものと、感覺的實在及び感覺的現存の條件としての時間との關係であるであらう。かゝる關係及び結合なくば、歴史的運動は無意味であるであらう。而して歴史的運動が意味あるものとすれば、如何なる種々の意義給附 (Sinngebung) が、歴史的運動に付て行はれ得るか、又如何なる形式が、眞實な決定的なるものとして、見做されねばならぬかと云ふ問題が起つてくる。而して一義的意義給附の問題が解決されるならば、茲に此の原理に基いて、歴史哲學的構造の問題が起り、吾人は普遍史は如何程まで完成し、終結する哲學的學科として、考へ得らるゝかを確定しなければならぬのである。

## (一) 普遍史の第一問題——價值と時間との關係

今時を無條件的に崇拜し、時を超へて續く妥當者の觀念を承認しまいとする人々がある。其等の人々は時は總てを征服する、無制約的勝利者であると信じて居る。彼等にあつては總てが時に服従し、時を越へて續く、或は時以上に持續する何物も、存在しないと云ふことは、全く自明である。併し此の時崇拜は一の謬見、或は愚劣な思想である。妥當の思想は決して排斥されない。假令吾人は、時に此の高大なる優位を認めるとしても、尙ほ永續し、永存する何物もないと云ふ、永久變化の原理は、一切の時を越へて妥當するのである。併し理性的、熟考的な反省は何處に於ても時を越へて續き、大なり小なり時より獨立する或物を示すのである。而して時を越へて續く總ては、夫れは科學的眞理であるか、高尚なる思想であるか、又は不死の感情であるかを問はず、永久

なる、無時間的なるものを指示するのである。

吾人は茲に重大なる一問題を呈出せねばならぬ。夫れは如何に宗教、藝術等の文化財、及び聖及び美の形式の如き彼等の從屬する指導價値は、實在或は歴史的生活、隨ふて時と關係するかと云ふ問題である。自然科学的考察にありても、時は必要であり、重要である。蓋し總ての運動は只時に於てのみ考へ得られるからである。此くて、カントにありても、時は一切の經驗の條件である。併しカントは既に時が精神的なるものと、隨ふて又歴史的生活と、甚だ親密なる關係を有するが爲めに、之を内感の形式と稱し、外感の形式としての、空間に對立させて居る。時は物理的自然の前定、一切の物體運動の前定であるが、併し殊に吾人の内部的、心理的關係の律動である。而してカントは空間及び時間の現象性を教へ、夫は只現象の形式に過ぎずして、物の眞相に觸れないと



論じて居るが、余輩は時は尙ほ空間とは異なる意味に於て、現象的であるを考へねばならぬと思ふ。

時間は一定の仕方、空間よりは一層不可分的に、實在に織り込まれて居ると思はれる。吾人は空間的關係の除去されたる状態を考へることが出来る。否、な多くの形而上學的體系は、無空間物の世界を前定して居る。併し精神は何よりも先きに時を要するのである。

一切の事象(或は事變)は時を要する。時と事象とは分離されない概念である。無時間の事象と云ふは矛盾せる概念、理解され難きものである。無時間に於ては何等の變化も可能でない。其處には總てのものがあるがまゝに止まる。其處には生起も衰亡もない。

常に物體的な事象のみならず、又心理的及び精神的な事象も同じく時を要する。無時間は無運動を意味する。夫は變動しない世界である。

此くて永久不變に妥當する法則を求むる自然科学は、靜的世界形象を立て、居る。而して此の事實は、又自然科学は時間よりも空間を、一層重要視するものなるを指示して居る。實際に於て自然科学は、時間を空間化して表象して居る。夫れは時間を一の抽象物、一の函數となし、空間、力及び質量と轉換し得られるものと見て居る。

之れに反して、時は歴史に對しては必要缺く可からざる關係を有つて居る。蓋し時は歴史の基本概念たる事象と結び付き、而して歴史的事物は文化と必然的關係を有するからである。時の概念は文化價值から離し難きものである。是れ宗教や科學は、只時の中に成就し得る文化生活の實在であるからである。總ての歴史的生活は發達概念を要する。而して發達概念に於て、時は或度まで實在に對して、或物を成就するのである。時は哲學の解釋に従へば、實在の發達或は又衰

滅の可能性である。之に反して、自然科学的把握に於ける運動の形式としての時は、只常に同様である事象の無關心的な地盤である。歴史的發達は實在に於て或物を成し遂げる。而して夫れが爲めに時を要する。自然科学的運動は、實在をあるがまゝに委棄する。此くて時は自然科学に於ては、只地盤であるだけで、<sup>ファクトール</sup>因素ではないのである。

されば吾人は歴史哲學に於ては、初めから左の問題の前に立つて居るのである。即ち如何にして無時間的及び永久的なるものが、時間的なるものと結合し得るか、或は如何にして時間觀と世界觀とは結合し得るか、或は價值と時間との關係は如何に考へらる可きか。今かゝる結合が要求せられ、又其の可能が考究されると云ふことは、是れさきに立てたる臆斷、即ち價值ある生活及び事象が存在すると云ふこと、及び價值も亦生活も假象でないこと云ふことを前定するのである。

無頓着、無價值に反對する、價值ある生活の存在することは、一般に承認されるであらう。又此の事を暫く看過して置くも、尙ほ價值と非價值との反對は、疑ひもなく各人の基本的體驗である。併し之れに反して二つの他の臆斷を辨證することは大に困難である。先づ或人々は生活は單に一の假象、一の純粹なる幻像、一の夢であると考へて居る。されば吾人の此の生活は恐くは全く存在しない、又成就しない或物である。夫れは只眞の實在、即ち如何なる變化も、事象も起らず、總てが初めより同様に持續する、永久者の世界を曇らし、吾人を迷はす濃霧である。かゝる觀想は、例へばシュペンハワーの哲學の結論である。總て變化を受けるものは時に服従する。是れ始めを有するものは、又終を有す可きものであるからである。夫れは必然的に死滅す可き、暫時的なるものにして、永久的なるものでない。而して不變的なるものと暫

時的なるものとの結合、一致は奇蹟であるであらうが、奇蹟は不可能である。如何に絶對的價值と時との合致は考へらる可きか。吾人は此の關係を明らかならしむる手段を、全く有しないことは、始めより明白である。此際吾人の腦裡に浮ぶ概念は、因果の概念であるが、然るに此の概念はカントの既に證明せる如く、只時間内に於ける事物に對して妥當するだけである。夫れは時間内に於ける關係を決定するが、吾人が無時間的なるものと、時間的なるものとの關係を取扱ふ場合には、此の概念を以て始めることは出来ない。

永久なるものに對して、時は其の變化の迅速なることに於て、價值の小なるもの、否な價值敵對的なるものとして現はれねばならぬ。而して此の事は、時と永久なるものとの結合を考へんとする企だに反抗するのである。永久性と時間性とは、相互に他を排斥するものである。

る。永久的真理及び美の世界がある。併し時の中に於て變化するものは、決して之れに達することは出来ない。

他方に於ては、素朴な時間觀は、時の中に生き、時に服従するもの以外、何物をも妥當させまいと努め、總ての價值を全く相對化して居る。此の時の思想に基いて立てられたる相對主義に對して、哲學は生活を棄て、之を概念に溶解することによりて、種々なる文化範域に於て、絶對的價值の存在することを論證せんと努めて居る。併し普遍史に於ては、生活は再び現はれて來る。而して價值實現の概念に於て、價值と生活との關係を問題とするのは、只此の哲學的學科のみである。然るに此の價值と時間的發達、或は價值と生活との此の關係は、種々に考へ得られる。又價值の異なるにつれて、此の關係の異なることは明らかである。宗教の文化價值は時に對して、科學や技術と同一なる關係を有

しない。又倫理的な生活は歴史的生成に對して、藝術や宗教とは異なる關係に立つものである。

今種々なる價值と時との關係が如何にあるかを反省する時には、吾人は價值の二大部類を區別せねばならぬ。一方に於ては、宗教、藝術及び哲學が一部類をなし、他方に於ては法律、道德及び科學は一部類をなすのである。而して此等二部類間の反對は、先づ只第一部類のもの、のみが、世界觀を構成する性質のものであるが、第二部類のものはそうでないと云ふ點にあるのである。世界觀には、只三つの可能的形態があるばかりである。即ち哲學の世界觀、藝術の世界觀、及び宗教の世界觀である。只此等の三者のみが、絶對と必然的關係に立つ。是れ彼等は全體として、宇宙を意明せんとするからである。此の點に於て彼等は、其の他の點に於ては種々異なつて居るに拘らず相互に似て居る。彼

等は何れも絶對を欲し、而して種々なる形式に於て、之を捕へんとするのである。總ての藝術的大作は、宗教や哲學と同じく、一の世界觀、一の世界洞察の表現である。而して人類發達の初めに於ては、親密に相結合して居る此等の三者は、其の分離の後も、尙ほ無數の關係によりて結び付けられて居る。此くて其の作品が、大に哲學的思想に富んで居る藝術家があり、又藝術的觀照と宗教的熱情とを融合する藝術家もある。尙ほ此等三者には、一定の非社會的要素が共通して居る。然るに之れに反して道德に於ては社會的要素が強い。法律に於てもそうである。尙ほ科學も、夫れが一箇人の仕事でなくして、幾世紀の仕事であると思はれるに於て、吾人は之を社會的生産物と認めねばならぬ。一人格者が藝術品を創作し、宗教を創設するが如くに、科學を創造する人格者があるのではない。一の科學的作業は他の科學的作業に連結して行く。科

學者は始めから全體として科學的眞理完成されたる形にて智識を與へんとする念と放棄して居る。各科學者は一の貢獻者、即ち他の科學者の成就せるものに或物を貢獻し、或物を加へる人である。而して此の貢獻的性質は道德に於ても、亦法律に於ても認められる。此くて道德、法律、及び科學の三者は、歴史と特に密接なる關係を有するのである。茲に時は完成を齎らすのである。而して又傳説が必要となる。是れ一の貢獻者が、他人の貢獻を補ひ、後の者は常に意識的に、又明白に先きの者に基いて、築き上げるからである。更に吾人は此等の三者に於ては、時は常に價值實現の手段、其の働きの舞臺であるだけでなく、又價值あるものを其目標に導くものなるを見る。此くて時は實現の手段であると同時に、又完成の手段である。終りに尙ほ第三の要素が加はる。即ち此等三種の價值は、人間的目標の思想に、全く特別なる仕方にて

參與するのである。今法律意識は規範を設定するが、其等の規範は只之を毀損する可能がある時にのみ、意義を有つのである。人々が總て合法的に行動し、法律の規範に違反することが全くなくなる時は、法律は意義を失なふのである。倫理意識にありてもそうである。倫理意識はザインとゾルレンとの反對に於て生きて居る。然からざる可き或物が、現に行はれて居るのでなくば、倫理意識は死んで仕舞ふ。ザインがゾルレンでなく、ゾルレンがザインとなつて居ないから、倫理意識が働くのである。此くて吾人は又倫理意識の職分は、心然的に無限である事を學ぶのである。倫理意識は決して目標に達することはない。目標は倫理意識にありては、一の規制觀念である。倫理意識が其の目標に達すると云ふことは、即ち其の死滅を意味するのである。吾人は科學的認識に付ても、此の事實を認める。科學も矢張り無限である。

此事は殊に歴史科學に於て、最も明亮に現はれて居る。歴史的生活に於ては、常に新しき事象が開發され、又夫れが常に新たに理解され、過去と結び付けられねばならぬ以上、歴史科學は決して終極に達することは出来ない。歴史科學が終結するは、夫れは歴史的生活が終結する時である。

然るに今他の部類の價值、即ち哲學、藝術及び宗教等を考察すると、吾人は夫れは時及び歴史的生活と、根本的に異なる關係を有することを感じるのである。今此等の三者が例外的な、特別な地位を占める事情を、ヘーゲルは彼等を絕對精神の範域内に据へ付けることによりて説明し、而して彼等の超歴史の性質を、彼等が彼の體系の組織に於て發達するにつれて、遂に世界史を超越すると云ふことによりて、辯明せんとして居る。ヘーゲルに従へば、客觀的精神の範域、即ち彼の文化哲學は、

世界史の概念を以て完成する。而して藝術、宗教及び哲學は、歴史を止揚するのである。併し夫れは何を意味す可きか。ヘーゲルの論ずる處によれば、神的なるものと人的なるものとの關係を取扱ふ可き眞の藝術、宗教及び哲學は、歴史の終り、歴史的過程の止揚を意味し、其等の三者の眞の形態に於て、一切の有限的なるものは止揚されるのである。歴史的過程の絕對的及び終極的破滅が其等の三者に於て遂成される。而してヘーゲルは此處に其等の三者は神の智識、隨ふて又神の現顯の漸次に高まり行く三階段にして、かくて哲學は神の智識、神の尊現の最高階段であると解したのである。恐くはヘーゲルほど、哲學の尊嚴を確信せる思想家はあるまいと思ふ。彼の考へによれば、絕對の智識は哲學的認識に於て、可能であらねばならないので、若し然らずば哲學は存立しないのである。疑ひもなく、絕對は哲學の必然的一概念である。

併し絶對を知ると云ふこと、絶對を其の諸形態の全體に於て理解し、會得すると云ふ事とは同一でない。神は絶對よりもより多くである。神は我が共に生き得る絶對、實に我が従ふて考へるだけでなく、又我が従ふて生きる絶對である。神は哲學に屬しない。浪漫主義者の考へし如く、神は只宗教にのみ屬するので、哲學及び藝術には屬しないのである。カントは絶對は必然的に考へられねばならぬことを示した。併し絶對の概念は哲學的意識に對しては、夫れが宗教的意識に對して有する生氣、活力及び現在性を、決して有しないのである。

余輩は此處に其の徹底的推論に於て、世界史はヘーゲルを以て終ると見るに至らしめたる、ヘーゲル歴史哲學の特異性を指示しなければならぬと思ふ。此の思想はつまり終極目的を、過度に強調することから生まれたるものである。夫れは根本的には、真正なる宗教の發達即ちヘーゲルにありては真正なる哲學の發現を以て、世界史は終了する

と見る未來論的思想である。ヘーゲルは絶對的智識を以て歴史を終了せしめたのである。彼の考へに従へば、歴史は終りに近づくにつれて、精神の福音が完成し來りて、宗教的表象は其の真正なる内容を、又藝術的觀照は其の完成されたる内容を受けるのである。されど是れはまだ、完成されたる文化事象を意味しない。完成されたる文化事象は、智識の完成されたる形態に於てのみ顯現するのである。而して此の智識の完成されたる形態を與ふるものは、絶對哲學、完成されたる哲學である。此の見地から見れば、宗教及び藝術は智識の形態にして、彼等の統一を意味する哲學的形式に従屬するものである。絶對の智識は絶對哲學となり、而して終極目的の思想と結合するのである。併し是れは、ヘーゲル哲學に於ては、世界史は世界精神の完成されたる智識に於て、終極に達すると云ふ大なるパラドッキジーに導く。ヘーゲルは哲

學を、科學が理解されんと欲する如くに、即ち其の完成が時間に依屬する貢獻價值 (Beitragwert) として、理解せんと努め、而して哲學的眞理は二重の仕方にて、即ち時が相互作用の地盤をなす以上に於て、又時が哲學的意識の完成を齎らす以上に於て、時に結び付いて居ると考へた。彼の説く處によれば、眞理は時に従ひ、歴史の終を待つものである。而してあまりに早く生れたる天才の、一切の努力が無効であると共に、又後に生れたるものには、眞理は成熟せる果實として自然に落ちてくるのである。尙ほヘーゲルは哲學に於ては、宗教及び藝術に於ける如く、人性と神性との直接關係が與へられると考へた。吾人は同一の思想を宗教的範域に適用すると、早代の人類の一切の宗教的憧憬は、決して眞正なる神の表象に上ることが出來ず、宗教は歴史の終りが達せられるまで、必ず謬見に囚へられて居らねばならぬと、云ふことなるであらう。

今此の如き時の過度の評價、進歩の強調、及び終極目的の崇拜は、何處に其の歴史的根據を有するかを見定めることは困難でない。辨證家<sup>アポロケイテン</sup>グノシス派、及びオリギネス一派の最初の大歴史哲學的構想は、宗教的天啓、及び其の地上に於ける大文化制度たる教會の意義を辨證せんと努めた。原始基督教團は基督の出現に於て、絶對的充實を認め、世の破滅を期待しつゝ、生活した。併し此の未來論的立場は、第三及び第四世紀の宗教哲學によりて排斥され、辨證家は古代世界に對して、宗教的眞理に於ける一定の割前を許し、古代世界の宗教的信仰は、宗教的眞理の部分的天啓を意味す可きものであると考へた。併し基督教は完成されたる天啓にして、而して之を以て歴史は終るものと論じた。オリギネスは更に進んで、第三福音の觀念、基督の後の基督の觀念、精靈の福音の觀念を唱へた。而して此の表象に於て、獨逸理想主義の歴史哲學は



根柢を發して居るのである。吾人は此の思想の甚だ重要なをよく會得して居る。併し夫れは自明的及び無條件的に妥當するのではないと主張する。歴史の終りに總ての重みを置く、此の歴史觀に反抗する宗教の一形態がある。而して此の宗教的生活形態は、吾人が直ちに之を看過するには、あまりに重要なものである。夫れは即ち神秘主義である。神秘主義は時に對して、天啓教とは全く異なる關係を有つて居る。換言すれば神秘主義は時に對する宗教的價値の關係に付て、天啓教とは全く異なる見解に達して居る。

神秘主義は時間性の破滅、及び永久の中に自由に入り込むことが、即ち神秘的恍惚エクスタシーの眞義であると解し、歴史哲學的終極目的論とは、全く正反對な立場に立つて居る。其の説く處によれば、宗教家は總ての終りを待つを要しない。彼は神との宗教的合致、及び神の智識を何時にて

も常に成就し得るのである。神秘主義は一切の時間的關係を、永久關係に解釋する。神秘主義に對しては、時は一般に何等の意義をも有しない。時は不可解な無時間的作用によりて設定せられ、而して恍惚の状態にある精神が、再び斥け得る或物である。宗教の神秘觀にありては、時は全く無意味であるが、歴史觀にありては總ては時に依存するのである。而して兩者の中間に、余輩が哲學、宗教及び藝術の爲めに要求する處の價値實現の思想が介立するのである。夫れは即ち、無時間的に妥當するものが、時間に從屬することなくして、時間の中に入り込み、此くて宗教的經驗に於て、時は萬能的價値に對して、全く意味なき或物として放棄されなければ、又價値あるものが、時によりて困難なる發達に於て、始めて完成されるのでもないと云ふ思想である。價値は時を規定するが、併し之を廢棄するのではない。此の關係は根本的には又カ

ントによりて考へられて居つたものである。而して吾人は此の如くに考へるに於ては、宗教的憧憬の充實は、最早萬事の終りに依屬しないことを悟るのである。

吾人は美に對しても同様な考へが妥當すると思ふ。茲に吾人は藝術作品は、夫れ自身に於て完成されたるものを意味すると云ふ、著しき現象の前に立つ。されば歴史哲學的には、大藝術作品を進歩の見地の下に置んとするは、全く意味のないことである。此處には進歩は精々の處で、製作の技術に當てはまるだけである。併し技術に於ても、希臘の藝術は既に藝術製作の高度に達し、其の後之れに勝れたるものは現はれない。近代藝術は古代藝術と異なつて居る。併し夫れは美に對して、より大なる權利を有するものと考へることは出來ない。プラト一のジムボジオンは、完成されたる美を意味するものである。此く

て藝術は終極目的の原理に従はない處の、文化財の部類中に列するのである。

(二) 普遍史の第二問題——歴史的事象の可能的意義給附

(Die möglichen Sinngebung n des historischen Geschehens)

今歴史の意義給附は一の價值論を前定する。而して其の價值論に於ては、一般に諸價值は一の體系に於て結合せられ、又何れかの一價值が指導價值或は終結價值として立てられ、其の價值より一切の意義説明が發出し、其の價值が歴史的事象の終極目的として、全發達を照明するものと認められて居る。更に一般に此の一價值が決定的なるものにして、吾人は此の一價值の展開及び發達を、考究の主眼點となす可きこと、此の一價值は他の價值諸形態に、己れの印を押す可きものなること、及び歴史的世界の調節は、此の一價值の創始に待つものなること等

が前定されて居る。此くて何れの價值が指導價值として立てられるかによりて、普遍史の純形態として歴史哲學的思辨の、四つの基本形態が成立し得ることになる。

(1) 宗教的普遍史——歴史の意義は救ひ、或は解脱であると見るもの、又は神の神秘の啓示であると見るもの。

(2) 思辨的普遍史——歴史の意義は絶対的、或は相對的智識であると見るもの、

(3) 倫理的普遍史——歴史の意義は自由の意識であると見るもの、

(4) 審美的普遍史——歴史は神的美の示現であると見るもの、

吾人は此等の意義給附に付て考へると、直ちに左の事實が明らかに認められる。即ち此等の意義給附の各々に於て、夫れ夫れ一定の文化興味、或は價值興味が働いて居ること、夫れが一定の價值構成物、例へば

美なるものは絶対的に價值あるものにして、他の價值諸形態は此の最高價值形態の中に含まれ、而して絶対を只一定の關係に於てのみ、表現するに過ぎないものであると云ふ默認的前定の、意識的、或は無意識的、一方向に於て働いて居ることである。更に種々なる價值見地に立てる意義給附が、如何に相互に近づき、又は相互に遠ざかつて居るかを考へるは、甚だ興味ある事である。例へば天啓に對する宗教的憧憬は、理論的努力の目標、即ち絶対的智識と明らかに結び付て居る。但し天啓の欲求は、純粹なる宗教的要求ではないかも知れない。宗教的意識は寧ろ神が不可解である事を知り、又之を望むるの、如くに、屢々見ゆるのである。他方に於ては救ひ、或は解脱の宗教的意義給附は、美によりて感覺界を照さんとする審美的意義給附に反對するが如くに見ゆる。是れ救ひ、或は解脱の思想は、感覺界の消滅を欲するが、審美的照明の思

想は感覺的存在を肯定するからである。されど普遍史の基本問題は、種々なる要求を充足し、審美的興味を害することなしに、宗教的興味を満足させる、一の公式を發見する事に於て求められねばならぬ。

吾人は茲に諸種の可能的意義給附を、典型的實例に付て説明したいと思ふ。但し彼等の各々が、其の純粹なる形態に於て現はれる事は、甚だ稀であるので、此くて宗教的普遍史は、グノシス派に於て見るが如く、思辨的思想と結合し、又審美的普遍史は、シェリングに於て見るが如く、宗教的色彩を帯びて居る。併し余輩は茲に宗教的普遍史の實例としては、グノシス派、思辨的普遍史の實例としては、ヘーゲル及びコント、倫理的普遍史の實例としては、カント、審美的普遍史の實例としては、シェリングを選びたいと思ふ。

宗教的意義給附　グノシス派の思想は、總ての形而上學的歴史哲學

的思辨の初めと見做し得らるゝが爲めに、殊に興味あるものである。而してグノシス派の歴史哲學が基礎とする二大宗教的根本概念は、罪及び救ひの概念である。世界の一切の苦、不幸は結局罪に基因する。而して罪は此の時間性の世界に於て、始まれるものでなく、寧ろ此の時間性の世界に先だつものである。即ち罪は永久の世界に於て行はれたる一の行爲にして、而して自然は其の可視的表現である。罪によりて神より離れたる結果が、此の世界となりて現はれて居るのである。而して歴史の意義は世界を再び神に引き戻すことにある。是れが即ち救ひの本義にして、而して此の救ひは神聖なるユースの仕事である。要するに歴史は罪ある此の世界が、依て以て清められ、神に歸へされる過程である。自然は神から遠ざかり、神に背くことを意味し、歴史は神に歸り、神と合致することを意味するのである。

**科學的意義給附** 今思辨的意識が歴史に付て行なふ意義給附は、宗教的意識の行なふものとは大に異なつて居る。而して論理的價値は科學的意識及び哲學的意識の形態として、歴史に結合することが出来る。茲に科學的、殊に自然科學的意義給附の一例として、余輩はオーギュスト、コントの歴史哲學を挙げたいと思ふ。コントの歴史哲學にありては、歴史の意義は實證的自然説明の進歩的過程である。彼は有名な人類發達の三状態或は三階段の説を立て、以て歴史の意義を詳しく究明せんとした。要するに實證主義にありては、歴史の意義とは自然の相對的智識を意味するものにして、最後物の絕對的智識を擱へたと自稱する神學及び形而上學は、無學、無智の象徴である。自然科學は唯一の智識形態である。

**哲學的理論的意義給附** 然るにヘーゲルにありては、歴史の意義は絕對的絕對的智識である。而して此の絕對的智識は概念的性質のものにして、只哲學に於て、更に其の完全なる純粹性に於ては、只論理學に於てのみ見出さる可きものである。

自然の智識は價値あるものである。併し精神の智識は一層其の價値大である。しかも最も重大なるは、絕對的精神の智識である。此の智識は歴史を後にし、一切の有限物を越へて進む。夫れは倫理的價値によりて支配される文化の範域をも、遙かに後に殘して進み行くのである。對象の價値大なるほど、智識の力は強まる。一切の智識は絕對に導き、絕對の智識から一切の確實が與へられる。藝術、宗教及び哲學は、絕對の三智識形態である。吾人は藝術に於ては直觀の形式に於て、絕對を知り、宗教に於ては表象の形式に於て、又哲學に於ては概念の形式に於て、絕對を知るのである。宗教哲學及び藝術哲學は、つまり非

概念的智識の概念的智識であるであらう。併し此の概念的智識は、哲學が藝術及び宗教に於て、如何に非概念的智識が理性必然的に直觀及び表象に於ける、益々高等なる形態に上り行くかを、明かになし得る以上、現はれてくるのである。此くて普遍史は上下の智識範域に於て、有限的なるもの、止揚の下に、絶對的なるもの、益々純粹なる理解に展開する認識の大進行を、叙述するものである。

**倫理的意義給附** 茲に余輩はカントが、歴史的過程に付て行なへる意義給附を考究したいと思ふ。今カントの説によれば、自然の對象に關する吾人の理論的智識は、數學的自然科學に於て完成される。而して此の智識の原理は、夫れが只吾人の有限性の諸形態に於てのみ、即ち空間及び時間に制限されることに於てのみ、力と効果とを有し、夫れ以上には全く意義を認められないと云ふ様に作られて居る。因果

及び法則は此の吾人の世界の原理である。併し自然事象の條件は固定して居る。而して科學的認識の理論的意識によりては、決して洞察し得られない事物の高等なる秩序は、倫理的意識に對して否み難き要求、及び疑ひ難き實在である。當爲の體驗に於て、事物の高等なる秩序は保證されて居る。而して只此の價值秩序のみよりして、世界の意義が悟られるのである。歴史的世界は精密自然科學的認識に反對する。此處には夫れ自身に於ては無價值なる自然を、價值あるものに化成し、自然を夫れ自身以上に導く、一の過程が取扱はれて居る。併し其の目的は、只人類が自由及び自律なる人格を實現する時、遙かに自然から解放される時にのみ、到達されるのである。

初めには人類は自然に束縛され、全く其の感覺的衝動によりて支配されて居る。情慾は箇人を單なる有<sup>ザイン</sup>の秩序の中に、縛り附けて居る。

併し吾人の劣等性の基礎たる其の情慾は、又同時に吾人の偉大の基礎である。蓋し情慾によりて、歴史的世界の廣大なる運動が開展するからである。此くて情慾は歴史的事象の衝動彈力である。情慾によりて人類は自然に叛き、自然の束縛、罪なき無邪氣の状態から脱出して行く。人類をして文化及び理性の世界に入る爲めに、自然の状態を去らしむるものは、人類の罪である。人間は其の動物的及び感覺的存在に於ては罪のないもの、而して理性者として始めて罪あるものとなるのである。併し人間は感覺的存在の快樂を放棄することによりて、其の罪を償ふ。文化は人類をより多く幸福にするものでない。併し其の遂行によりて、彼の價値が決定される其の活動の職分を、彼に與へるのである。而してカントに従へば、歴史的事象の大意義は、高大なる文化目的の爲めに行なふ奮闘努力に於て、覺醒されたる自律的人格の生成

する事にあるのである。

#### 審美的意義給附

夫れ審美的歴史哲學の存立の正當なる所以は、先づ夫れは生活の目前の反對、意味と無意味との反對、善と惡との反對を最も容易に征服すると云ふ事、一言に云はゞ其の立場からしては、合理的なるものと不合理的なるものとの融和が、最も容易に考へ得らるゝ如く、見ゆると云ふ事に存するのである。其立場からは、宗教が神と稱する最高原理は、宗教的歴史哲學や、又思辨的及び倫理的歴史哲學に於けるとは、全く異なれるものとして觀念されねばならぬ。而して其の異なれる觀念の本質的成分は、つまり絶対或は神は箇人の運命に付て、全く無頓着であると云ふ事である。審美的歴史哲學の立場から見れば、箇人は絶対の爲め的手段であつて、自己目的でない。審美的歴史哲學に於ては、箇人は只全體の光榮を常に益々高く表はす爲めに、存

在するものである。確かに文化事象は、吾人之を箇人の立場から考へる時は、苦難に充ちて居る。併し全體の立場から見れば、其の苦難は全く消滅する。更に審美的に効果あるもの、即ち悲劇的な、随ふて意味に充ちたるものとなる。

審美的歴史哲學は、歴史的生活の大發達は、只美の見地のみからして會得さる可きものと見る。大戦争は倫理的立場や、法律的立場から見れば、悲しむ可きものであるが、併し審美的立場から見れば、何人も壯大な感に打たれざるを得ない。而して審美的に見れば、世界史は高大なる價値を發揮する事が悟られる。シエリングは歴史を審美的に意明せんと努め、而して歴史に最高の藝術的威嚴或は價値を認めためたのである。彼はシルラーの歴史哲學に依りて、人類の發達を自然的感覺的生活の無意識的なる美より、一切の生活關係の意識的なる藝術的支配へ

の途として觀念したのである。人類の初め、及び古代世界は自然美の見地の下に於ては、分裂の前の統一として現はれる。夫より墮落の時代、或は其の原始的統一の破壊の悲劇的時代が來た。而して人類の前にある最後の時代は、失なはれたる原始的統一を、高等なる意識的統一に於て恢復するものである。シエリングは此の發達全體を藝術作品の本質から會得せんと企だてた。但し藝術作品も矢張り分裂の後の統一を意味するものである。吾人は此處では只簡單にシエリングの思想を述ぶるに止めるが、要するに其の大に誇張する處あるに拘らず、其の中には一の眞理が含まれて居ると考へることが出来る。夫れは一定の關係に於ては、只審美的意義給附のみが、歴史の意義を闡明し得るものであると云ふことである。

總括的及び統一的意義給附の問題 今歴史的生活の程々なる可能



的意義給附に對して、種々なる意義を一の共同的意義に結合せんとする問題は、各普遍史に於て自から起つてくる。是れ吾人が箇々の文化價值は、其の意義給附的機能に於て歴史に對して何を意味するや、宗教的倫理的及び其の他の意識は歴史との關係に於て、如何なる意明可能を有するやを反省する時に、始めて起り得る問題である。

併し倫理的或は科學的意識の方面の下で、行はるゝが如き一の一面的意義給附は、普遍史の問題を正當に解決し得ないと云ふだけは、始めから明白である。是れかゝる見解は、一切の文化を倫理的又は科學的文化として、一面的に會得することを、其の本有の精神とするからである。夫れは吾人が藝術史或は宗教史の見地を、絶對に支配する見地となさんと欲し、而して價值ある生活と云ふは、夫れは只藝術或は宗教の生活だけにして、總ての他の生活は、夫れが只藝術とか宗教とか云ふ其

の真正なる價值生活を、精神的體驗及び關係の他の形態に於て、反照すると云ふに於てのみ、意義を有するものであると論ずると同様に、一面的なる或は偏局的なるものである。歴史的評價が前定する文化統一の概念其の物が、既に此の特殊の一面的把捉の排斥を意味して居る。文化は歴史に對して、總て價值ある生活の總體を意味する。而して文化の觀念の前には、科學、藝術及び宗教等は、總て同等なる所屬員として現はれるのである。普遍史的に考ふれば、時間との關係に於て、價值諸形態の一定の差異が明かに認められるが、而も夫れが爲めに、一の價值部類を他の價值部類よりも、優勝なるものと見るは正當でない。根本的には夫れは只一の反對を表はすだけである。諸價值は時間に對して、夫れ夫れ異なる關係を有つて居る。或價值形態にありては、終極目的の觀念が肝要であるが、他の價值形態にありては、そうでない。此

くて又終極目的の觀念が總ての文化に對して、構成的原理を與へ得るものでないこと、隨ふて最後の價值統一の觀念は、終極目的の概念と結合するものでないことが悟られるのである。但し終極目的の概念はさきにも述べし如く、只道德的、國家的、法律的、科學的及び經濟的生活、即ち特に社會的なる價值に對して、決定的であるに止まるのである。

されど歴史に於ては漠然たるがまゝに捨て置かれ、而して一切の努力、作業、製作、形成及び構成を、同様に肯定する文化統一の思想を、總ての文化行動に其の特殊の權利を認め、其の相互的關係を闡明し、確立せる秩序に基ける一の全體の意義を啓示する處の、一の價值統一の思想に深めて行く事は、明らかに歴史哲學の一職分と認められねばならぬ。此の職分に於て、歴史哲學は、吾人の考ふる此の最後の價值統一が、實に文化統一の最深義を闡明する事によりて、文化統一の思想を深めるの

みならず、同時に又内容的意明に於ては、歴史の此の原理以上に進んで行くものなる事を示すであらう。是れ普遍史は、實に歴史哲學の完成を意味するだけに止まらず、總ての哲學一般の完成を意味するものであると云ふこと、結び付いて居るものにして、而して殊に此の最後の價值統一は、哲學的發問と科學的發問との反對を、高等なる統一に於て止揚するものであるが故、又夫れは無組織的なるもの、觀念を、組織的なるものの觀念と融合せしめ、更に各哲學的組織的學科が依て以て建設せられ、而して其の純粹なる及び抽象的なる形式に於ては、到底解除され難き二律背反及び反對を、歴史的生活の具體的形態及び典型として、一の融和に導くが故である。組織的哲學には運動が缺け、自然科學には價值が缺け、而して歴史には組織或は體系の思想が缺けて居る。然るに普遍史に於ては、價值體系は生きたる事象に結び付けられて居

る。尙ほ普遍史は、夫れ自身に於て安坐する價值秩序が、如何に歴史的  
 事象の諸形態に於て有効に働き得るかを、明らかにせんとする。普遍  
 史は又何よりも第一に智識、照明、救ひ或は解脱等の爲めに、人格者の行  
 なふ奮闘努力は、先天的に見込のない、望みのないものであつてはなら  
 ないと云ふ思想、及び歴史の終りは始めて眞理、美の實在及び神的なる  
 ものとの合致を、齎らし得るものであると云ふ思想を、大切に保持する  
 のである。夫れは絶對的價値の思想に於て人格の自由を、又客觀的價  
 値の思想に於て、必然性の權利を保證するのである。

終りに普遍史は各文化領域が基礎とする、諸原理の嚴格なる反對を  
 融和する。内容は其の純粹な「與へられたるもの」としての性質に於て  
 常に合理的形式に反抗し、有の純粹なる状態性は當爲に背き、有限は不  
 可解的に無限に對立し、材料及び純内容は構成及び形成に反抗するが

併し藝術上の各大作は、材料及び純内容と形式的スタイル及び審美的  
 觀念の深さを調和し、宗教的天才の事業に於て、魔術と神秘主義とは  
 一の統一に達し、義務と傾向との峻烈なる闘争すらも、倫理的性質の藝  
 術作品に於ては一時的に安靜する。此くて歴史の意義は、常に價値無  
 頓着なるもの及び價値敵對的なるものより、價値あるものを選び出す  
 事でも、亦絶對的智識及び會得でも、亦人類間に於ける完全なる法律的  
 秩序でもなく、寧ろ諸文化領域の辨證法に基づく所の、又彼等の特有の  
 生活が決定される處の、其等の反對の融和であるのである。

(三) 普遍史の第三問題 || 普遍史的構想及び一の終結的なる哲  
 學的學科の觀念 (Die universalgeschichtliche Konstruktion und die

Idee einer abschliessenden philosophischen Disziplin)

今歴史哲學的構造或は構想は、夫れ夫れの文化構成物を構成する基

本反對を反省すると云ふ點に於て、組織的哲學の方法と共通して居る。哲學、殊に論理學に於ては、其の基本的反對は形式と内容との反對である。此の反對は又哲學の他の諸學科の根柢にも存在するものである。併し論理學に於て其の本據を有つて居る。各論理學は其の實在の分拆に於て、此の反對より出發し、如何程實在の正味が思惟或は形式、并に内容に屬するかを確定せんと努める。而して此の反對は純概念範域に於ては融和されることは出來ないが、併し只之を沈黙させるだけでなく、之を融和に導く一定の體系の形態に於ては、征服されるのである。總ての一面的或は偏局的なる經驗主義或は合理主義は、始めから不完全なる企だてとして排斥されねばならぬ。是れ一の主因素を、無視され得る分量として考へるに於ては、何れの問題も解決されないからである。されば哲學史の歴史哲學は、哲學的意識の總ての形態の中

で、是れまで形式と内容との反對を調和する爲めに、最とも完全なる企だてをなしたるは、理想主義であることを示す可きであらう。是れ理想主義は吾人の理性の要求にも、亦吾人の感覺的實在感にも適應する一體系を構成したからである。

今哲學が理想主義の體系から、此構想を求めに於ては、其の比較的に最高な充實及び完成に達するまでの、前階段を回顧するであらうが、此際希臘哲學の發達は最大重要を認められねばならぬ。蓋し希臘民族の精神は、人類全體を總包す可き運動を、既に把握して居つたかの如くに、或は人類の運命は、希臘人が曩に經驗せしものに倣ふて、生活する事であるが如くに見ゆるからである。確に理論的思惟の發達は、プラト―或はアリスト―テレスの哲學に於て、吾人が夫れから哲學的運動の前後の發達を、整頓し理解し得る一階段に達して居た。アリスト―テレスの大體系は、終りと始めを同時に意味する。之れに依て、吾人は嘗てありし事、及びなる可かりし事を、最もよく評價し得るであらう。

併し吾人の興味は先づ第一に論理學の發達を要求する。是れ論理學に於て、哲學的意識は最も根本的なる表現に達するからである。吾人は又同時に理論的哲學的運動は、總ての他の文化生活形態が、其の高大なる又平靜なる光を反射すると云ふ意味にて、時代の特性を決定すると見る見解を支持する。とにかく普遍史的構想が文化事象の特有の支配勢力として、理論的價値を考へるとも、夫れは決して不穩當なる見解でないと思ふ。

されば各問題解決は、一定の思惟形式及び思惟動機を偏局的に強めて、他の思惟形式及び思惟動機を壓迫することを意味する以上、吾人の構想の眞理正味は自から相對的性質を有するものである。各判斷は全體に何等かの毀損を加へ、而して普遍が靜かに無制約的に支配すべき處に、箇人的のものを侵入せしめる。各體系構成は、一の暴力行爲で

ある。而も此の倫理的には不正と見ゆるものが、理論的には偉大である。余輩は決して大理論的體系決定は、目的のない、意味のないものであり、又箇人的なるものは、眞理の爲めに何事をも成就し得ないと主張せんとするのではない。余輩は寧ろ哲學の總ての大體系には、一の失はれ難き眞理正味が固着して居ること、及び吾人は只人格の光の反射によりてのみ、普遍を會得し得るものなることを認めるのである。併し哲學の成就し得る調和或は融和の事業は、藝術特有の天惠的完成に達しない。哲學に於ては、只部分的に成就されるものが、藝術に於ては常に完全に充實されるのである。

吾人は形式と内容との調和或は融和を、全く一般的に理論的意識の任務として示したが、尙ほ哲學の問題は一定の關係に於ては、又科學的意識の問題であらねばならぬ。科學的意識に於ては形式と内容との

反對は、普遍と特殊との關係として現はれ、而して其反對は普遍を認識の對象とする自然科学と、特殊を認識の對象とする文化科学との反對に於て認められる。相互に反對する一定の理性概念は、自然科学と歴史とに割り當てられ、彼等は相反對する範疇の姿に於て、實在を理解せんと努め、而して右の反對を一時無視して置く事によりて、彼等の進歩が可能となり、又其の効果が收め得られるのである。自然科学的範域内にありては、反對は恐くは征服されることが出来やう。自然の無機的及び有機的一切の現象を、一の自然科学的基本法則より、直ちに理解することは、恐くは可能であらう。併し歴史的思想と自然科学的思想との二律背反は、先天的に融和され難きものである。

普遍史の對象としての二律背反は、哲學に對して一の新しき特異なる相貌を與へる。カントにありては、二律背反は先驗的觀念論により

て解決され得る、一の認識論的問題であつた。又ヘーゲルにありては、二律背反は根本的には純正論理學の一問題にして、辨證法の原理によりて、征服される可きものであつた。併し既に述べし如く、根本的な二律背反の問題は、決して論理學に於て解決し得られるものでないのである。然るに歴史は、理性が其の辨證法に於て啓示する痛ましき反對を、大作業及び大創作に於て融和する爲めに、神のもの及び人的のものが活動して居る廣大なる世界である。此の反對は必然的である。夫れは決して全く根絶され得るものでない。實在は有限的にして又無限的、必然的にして又自由である。此等の大反對なくば、大理性生活は現はれない。一切の理性信仰は、此等の反對は融和されるもの、即ち一の高等なる統一に於て把握され得るものと假定するが、併し夫れは根絶される可きものとは考へない。而も吾人の分拆的思想に對しては、此

の大総合は永久に隠くされて居るが如くに見ゆる。有限的意識は分析的にして、只神的意識のみが、真に総合的と考へ得られるのである。

普遍史と他の哲學的學科及び科學との關係は、如何に考へらる可きか。一切の哲學は組織的智識にして、歴史哲學も矢張りそうである。併し歴史其物は殊に無組織的なる學問にして、本質上斷片的、不限定的なものである。歴史的判斷の輪は決して閉られることはないであらう。併し普遍史は無組織的なるものゝ組織的智識である。而して此の事實は二律背反問題を一の解決に導く事が、普遍史の任務であるを指示するのである。箇人の生活が反對に打ち勝つ如く、普遍史は精神の二律背反を融和するが、併し夫れは二律背反問題の、論理的解決を與へ得る様な仕方に於て、之を融和するのではない。普遍史に於ては二律背反は明らかに歴史的過程の、不合理性及び合理性に結び付て居る。

普遍史は二律背反を理性の解決し得ざる問題として取扱ふ可きである。吾人は普遍史に統一的原理を與へるものは、二律背反であると云ふことが出来る。一切の認識が結局推し込められる此の特異な、必然的な、硬き反對の關係は、哲學及び哲學的歴史の最高原理を指示するのである。

されば一定の關係に於ては、普遍史は自然史と歴史との反對を融和するが如く見ゆるのである。自然科学が探求し、而して法則の形式に於て理解せんと企だてる、永久に同様なるものは、茲に永久に同様なる價値の形式に於て現はれ、而して歴史の考へる、其の永久に新しきものは、茲に始めて歴史的、生活の常に新しき意義として、完全に會得されるのである。

浪漫主義は藝術を哲學の機關と見做したが、余輩は寧ろ歴史に此の

重要性を認めたいと思ふ。蓋し歴史は哲學の問題が永久にして、必然的であると云ふ事に付て、最も明確なる證據を與へるからである。

歴史に於て、合理主義と不合理主義との反對が現はれる何れの場合に於ても、形式内容問題が取扱はれて居る。吾人が普遍主義及び箇人主義を論ずる時には、普遍と特殊との關係が現はれて居る。此くて文化生活の多様な、豊富な諸形態に於て、最後の大論理的二律背反が生動し、歴史的實在の成立の根柢たる、其等の緊張關係を産出するのである。

カントにありては、二律背反は根本的には只自然哲學的一問題に過ぎなかつた。批判哲學は二律背反と妥協し、一部分は可能的第三者の思想によりて、又一部分は種々の範域に之を配分することによりて、以て其の鋭さを寛めんとした。ヘーゲルは論理學は一切の二律背反を解決し得るものと考へた。夫れは謬見であつた。併し彼は二律背反

に於て、<sup>ワイゼン</sup>智と<sup>ニヒトワイゼン</sup>不智との統一が存立すると云ふ思想の發達する途を準備した。吾人は二律背反を知る。併し其の解決を知らない。吾人の任務及び本分が成立する爲めに、不可解な不確實な或物が必要である。吾人が二律背反の大理性法則を考察する時には、此の考へを起さざるを得ないのである。

組織哲學に於ては、二律背反は最後の必然的前提として吾人に現はれる。吾人は如何なる藝術も形式と内容、自由と必然との緊張關係なくして存立し得ないことを知る。二律背反は又價値の法則である。反對は實に種々なる價値を相分つのである。歴史は其等の反對を夫れ自身の中に含んで居る。併し之を明らかに反省しない。而して普遍史に於て其等の反對は明らかに思惟されるのである。普遍史によつて歴史の性質は變更される。是れ普遍史に於ては、歴史は最早價値



實現の平和な世界ではなく、一切の真理の基づく大理性二律背反の闘争場となるからである。如何なる哲學的及び科學的反省も、思辨的巧計によりて、其等の反對を統一に融和することが出来ない。有限的精神の如何なる總合も、此の反對を止揚することは出来ない。眞實なる二律背反は、夫れは最後のものを意味するが故に、まさしく如何なる服従をも忍ぶ事の出来ない價值と同じく、征服され難きものである。二律背反の解除可能を主張するは、種々なる文化價值を一の最高價值に從屬させんとする企だてと同様に、バラドックスである。兩者の何れの場合に於ても、絶對的なるものに於て一の合理化及び相對化を遂成せんとする努力が行はれて居るのである。

大正十三年一月十日印 刷  
大正十三年一月十五日改題發行

歴史哲學の諸問題

正價金參圓參拾錢

不許  
複製

著作者 米田庄太郎

發行者 八坂淺次郎

印刷者 加藤辰二郎

發行所

京都市九本町寺町東  
堀内一七〇五番  
電話二〇〇九番

弘文堂書房

印刷所 弘文堂印刷部

著生先郎太庄田米

歴史哲學體系

カント及び其後の歴史哲學

バグ  
イン  
トデ  
のル  
歴史  
哲學

發 近

賣 日

房書堂文弘 都京

525  
26

終