

133-133ウ



1200500726000

133

33



始



133
I.33

池上鎌三著



現代哲學とその諸問題



霞ヶ關書房

991
314

序

本書の第一部は昭和十五年に日本放送出版協會から初版を出し、後、幾度か版を重ねた『現代哲學』であるが、今度霞ヶ關書房に移ることになった。根本的見方には變化を加へないにしても、出来るならば敷衍詳述する希望を有つてゐたのであるが、當分その餘裕を得られさうもないので、今度は些細の訂正以外舊態の儘とした。

もともと今度の改版は香原一勢氏の熱心な慫慂に由るものであり、第二部を加へることも同氏の計畫に従つたものである。第二部は『現代哲學』出版の頃を中心として前後約十年の間に諸雑誌に發表したものの内、何等かの點で現代哲學に關係ある諸問題を取扱つた小論文を収録したものである。これも今日から見れば不満足な點が多く、又用語や敘述の體裁にも不一致の所があるが、姑らくその儘とすることにした。元來私は論文集を編むことを好まず、諸方からの需めも謝絶して來たが、これも香原氏の熱心な斡旋の結果その一

部をこのやうな形で収載することになつた。

自己の思索の足跡を顧みて著者としては若干の感想がないわけではない。併しそれは、
單なる主觀的感慨の形で表白するのではなく、其後の客觀的論述そのものをして語らしめる
ことにし度い。今は唯本書成立の由來を記して序に代へるに止めておく。

昭和二十二年二月一日

著 者

目 次

序……………(一)

第一部 現代哲學……………(一)

序……………(三)

一 緒 論……………(五)

二 十九世紀から二十世紀へ……………(一四)

三 十九世紀から二十世紀へ——新カント學派の勃興——……………(二三)

四 新カント學派……………(三三)

五 現象學派……………(四三)

六 プラグマティズム……………(五三)

七 生の哲學……………(六一)

八 生の哲學……………(七〇)

九 具體化の傾向……………(七九)

十 客觀的形而上學……………(八八)

十一 主觀的形而上學……………(九七)

十二 結 論——回顧と展望……………(一〇六)

第二部 現代哲學の問題……………(一一一)

一 契機としての「生の哲學」……………(一一五)

二 哲學的思索の地盤……………(一二七)

三 ハイデッガーのカント解釋……………(一三五)

四 人間の構造……………(一六六)

五 知の構造……………(一八二)

六 人間と人間學……………(二〇五)

七 „Unzeitgemasse Betrachtungen“——「時に合はぬ考へ」……………(二二四)

八 辨證法隨想——現代哲學と辨證法……………(二三二)

九 「具體的」といふことについて……………(二三八)

十 全體・部分・個體……………(三四三)

十一 文化の本質……………(三六〇)

十二 哲學的精神の覺醒……………(三九八)

第一部 現代の哲學

序

本書は、昭和十五年六月三日（月）から同月二十八日（金）まで、午後九時から三十五分間、毎週月水、金の三回づつ通計十二回に亙つて、「現代哲學講座」と題してJ・O・A・K（都市放送）から放送した時の手控へである。後に多少手を入れたり、増補したりした箇所もあるが、大體は手控へそのままである。

短い時間内に現代哲學の全體を纏めるには多少の工夫が必要であつた。學派別、又は國別に學說を年代順に羅列するのは最も容易なやうで、煩雜に陥ることを避けようとする、實は却つて甚だ困難な方法である。そこで現代哲學を通ずるリズムとでもいふべきものを捉へることを努めて、それに依つて現代哲學の基本的動向を明かにしてみようと試みた。この種の試みは既に例へばライゼガングやハイネマン等に依つて行はれてゐることであつて別に新しいものではない。私のこの小著もそのリズムの捉へ方においてこれ等の人々に負ふところがある。けれども、學說の配當や内容の解釋においては必ずしも同一なのではない。私は私なりに一應その觀るところを遂行してみることにした。緒論でも述べておいた通り、如何に「客觀的」な歴史敘述でも、何等か「主觀的」な觀點を容れねば成立するものでないとするならば、私見に依る解釋もまた許されて良い理由があるであらうと思ふ。併しその「主觀的」私見がどの程度の「客觀性」を有つてゐるかといふ點は、讀者の判定に委せるのほかない。

併しそれにしても、現代哲學の含む問題は餘りに多岐であり複雑である。そこで或る根本的乃至中心
的な問題を選択して、その問題に重點を置き、いはばその問題を窓として現代哲學の動向を眺め渡して
みることにした。そしてそのやうな問題として知識の問題を採り上げた。その理由は、緒論に於いても
觸れた通り、知識の問題はすべての時代を通じて——積極的にも消極的にも——最も重要であり、且つ
又哲學そのものが、宗教や藝術から區別されるのも、畢竟それ自身が知識であるからにほかならないか
らである。我々はこの知識の問題を展望の窓とすることに依つて哲學の本質的動向を捉へ得るであらう
と考へたのである。

けれどもこのやうに問題乃至方法を限定して現代哲學を觀る場合には、現代哲學のすべての學說乃至
學派が悉くその視野に入つて來るといふことは困難である。そのやうな網羅的敘述は、他の一層大部の
諸著に委ねなければならぬ。その意味で卷末に参考文献を一括して掲げておいた。それ等の諸著も、
勿論それ自身の觀點なり敘述法なりを有つてゐるのであるから、決してすべてが劃一的敘述に従つてゐ
るのではない。現代哲學を更に立入つて研究され度い讀者は、それ等諸種の著書を彼之比較することに
依つて一層明かに現代哲學の動向を把握されることであらう。その際この小著がガイド・ブックのひと
つとして役立てば幸ひである。併し結局は各哲學者の原典の味讀に俟たねばならぬことは茲に改めて云
ふまでもないであらう。

昭和十五年七月

池 上 鎌 三

一、緒 論

十二回に亘つて現代哲學を講ずるのであるが、本論に入るに先立つて、豫め講述の計畫乃至方法等の
用意について緒論的な事柄を述べておく必要がある。

元來、哲學に就いて一般的に論述するといふ如き場合に、その採る可き方法は種々あり得るであら
う。今それ等の方法を一つ一つ列挙して、それぞれの特質とか、相互の關係とかに就いて考へるといふ
餘裕は到底ないので、その代表的と思はれるものに就いて一應考へてみることにする。

そのやうな方法は、大きくこれを二つに分けてみる事が出来ると思はれる。それを假りに一つを客
觀的方法と名づけ、他を主觀的方法と呼んでおかう。茲で假りに客觀的方法といふのは、種々なる哲學
說を歴史的に敘述する方法である。併し單に歴史的敘述方法といつても、實は種々なるものがあり得る
のであつて決して單一でない。今その一二を擧げてみるならば、第一に先づ編年史的敘述がある。これ
は、普通歴史的敘述法といはれるとき、直ちに聯想されるものである。それだけにこの方法は或る意味
に於いては、歴史的敘述法の根幹を成すものであつて、この方法を全く離れて——即ち編年史的順序を
全然無視して——歴史的敘述を行ふといふことは、殆んど不可能と云はなければならぬ。併しこの方
法は——そのやうな意味で重要であるにも拘らず——決して唯一完全の方法であるといふことは出来な

い。何故ならば、哲學の歴史においては——加之一般に學問の歴史において、また更に廣く思想の歴史においては——、單に編年史的順序に依るだけでは盡すことの出來ぬものがあるからである。單に諸々の哲學說を編年史的順序に従つて羅列するだけならば、所謂年表を以て十分な筈である。けれ共年表は歴史ではない。哲學年表は決してそのまま哲學史と呼ばれることの出來ないものである。

それならば何故に、單に編年史的なる歴史敘述の方法は哲學史的方法として不十分なのであるか。先づ第一に哲學說の推移といふものは唯一筋の流れが時間の經過に従つて流れて行くといふ如き單純なものではないのである。若しさうであるならば、哲學史的敘述も比較的簡單に、或は全く容易に編年史的順序に従つて行はれ得るわけである。けれ共實際は或る時代の哲學を縦に切つて見ると、その切斷面に唯一つの流れが現はれるといふ如きものではない。その縱斷面には、實は、多くの流れが種々交錯して現はれるのである。このことは、同一時代においても諸々の學派的に區別された流れとか、國別に區別された流れとかいふものがあるといふ簡單な事實を想起しただけで直ちに明かであらう。勿論これ等の諸々の流れを通じてそこに共通的な或るものを——例へば時代精神といふ如きものを——認めるといふことも不可能でない。けれ共單に時代精神といふ如きものに依つて諸々の流れを一つの流れとして一括することは、諸々の流れの有つ個性的色彩を平均化して了ふといふ危險を到底免れることが出來ない。若しそれぞれの流れの有つところの個性を十分に捉へつつ、而もこれ等を單一な、一筋の流れの如くに扱つて一樣に年代順に敘述するといふならば、それは嚴密に云へば、それ自身の裡に矛盾を含む不可能

な企であるといはなければならない。そこで哲學の歴史的敘述において、所謂編年史的敘述といふものは、何等かの制限と補足とを受けなければならぬといふことになるのである。

それには先づ、例へば學派別の流れをとつていふならば、初めに或る學派を編年史的に敘述して、それが終つたところで別の學派に移つてまたこれを編年史的に敘述するといふやうな方法が考へられるかも知れない。けれ共此のやうな方法は、丁度嚮にいつた、時代精神といふ如きものに依つて個々の流れを平均化して了ふ方法とまさに逆に、時代精神を個々の流れに分裂して了つて、そのことに依つて個々の流れを宛かもモザイクの一斷片の如くに生命のない無機的なものとしてしまふ懼れを生ずるのである。それ故此の方法を以て編年史的方法を補ふといふ如きことは決して適切と云ふことが出來ない。

それならば、これを補ふ可きものとして如何なる方法があるであらうか。そのやうな方法としても種なるものが提出されるかと思ふのであるが、茲では姑く所謂問題史的方法といふものを擧げてみることにする。問題史的方法とは、要するに或る問題の發生、發展、聯關等を中心として見るものであつて、此のやうな方法に依る歴史敘述の場合には、例へば問題と問題との論理的關係を解釋する如き場合に際して、必ずしも編年史的順序に依らないのである。即ち問題の論理的聯關を把握する爲めには往々編年史的順序に拘泥せず、時にはその順序を逆にして見るといふことになる場合があるのである。

このやうにして、哲學史の敘述方法といつても、それは種々なる形態を含むのであり、そして實際には、これ等種々のものが結合され混用されるといふのがその真相を成してゐる。勿論これ等の敘述方法

の奥には、嚴密には何等かの哲學史觀が存在す可き筈なのであるが、併し今は史觀の問題にまで立入る必要はあるまいと思ふ。

ところで、一般に歴史的敘述法は畢竟客觀的事實の把握と記述とをその目的とす可きものである。我が郷にこの方法を客觀的方法と假りに呼んだのもこの意味においてであつた。併し乍ら、更に少しく深く考へてみると、元來歴史的の方法の客觀性とは如何なるものを意味するのであらうか。客觀的敘述といつても、それは既に事實の選擇といふことを前提してゐるのである。併し選擇には選擇の原理といふものがあるべき筈である。そのやうな原理は、果して純粹に客觀的なものであるか。少くとも、問題史等になると歴史的の問題の選擇の原理が直ちに哲學史家自身の哲學者としての體系的立場に連なる可きであるといふことは明かでない。さうであるとするならばそこには既に、何等かの意味に於いて主觀的な要素の入り込む可きことは當然なのである。そこで我々は、所謂客觀的方法といふ如きものも何等かの仕方、その根柢に於いて、主觀的方法と接續する點のあることを認めなければならぬのである。そこで問題は自ら所謂主觀的方法の方に移るわけである。

今、此の主觀的方法なるものを考へるに當つて、我々の當面の問題となつてゐるのは、「現代の哲學」であるといふことを想ひ起して見る必要がある。即ち、我々の當面の問題となつてゐるのは「現代の哲學」であるといふ點に結び付けて、所謂主觀的方法といふものを先づ考へてみようとするのである。

現代といふものも矢張歴史的聯關の一齣を成すことは、當然なのであつて、決して歴史的聯關から分

離して存立する如きものでないことは云ふまでもない。のみならず、或る意味に於いては、歴史といふものを眞に成立せしめるのは現代そのものであるとも云ひ得るのであつて、その意味に於いては、現代こそ却つて歴史の核心を成すとすら云ふことが出来るわけである。

このやうに見る場合には、現代は歴史の一齣を成すと云ふよりも、むしろ歴史は現代に於いて——或は現代を通じて——初めて成立すると云ふ可きである。このやうな見方に關して生ずる種々の問題を論ずるといふことは姑く差控へることとして、此の見方が成立するとしても、それと同時に又、現代を歴史の一齣として見るといふ見方も亦成立することが出来るといふ點を指摘せねばならない。即ち現代は一面に於いては歴史そのものを成立せしめる契機であると云はれると同時に、他面に於いては、現代と雖も歴史の中に成立する一つの時代であるともいはれることが出来るのである。屢々使用されることの「現代史」といふ言葉が許されるとするならば、これは後者の意味に於いて、即ち現代を歴史の一部として取扱ふといふ意味に於いてなのである。

このやうな意味に於ける現代史として、現代の哲學を取扱ふならば、そこに現代哲學の客觀的敘述といふものが成立するわけなのである。そして、この事は或る限度に於いて慥かに承認する可きものであると思はれるのである。併しながら、特に現代史の客觀的敘述には——一般に歴史の客觀的敘述に比較して更に一層——困難な點が含まれてゐるのであつて、それ故にかかる客觀的敘述が明かな限界に依つて制限されるのである。そのやうな困難は何處から來るのであるか。それは何よりも先づ時間的近接と

いふ事實から來るといふことが明かである。

元來我々の生きてゐるのは結局現代そのものの中に於いてであつて、それ以外に於いてではあり得ない。この事實は我々を根本的に規定する事柄である。成程我々の生活は、或る點に於いては、過去の方向に向つても未來の方向に向つても、現在を超越するといふ契機を含んでゐるものであるといふ事はこれを認めねばならぬであらう。けれども本來我々は全く現代を離れるといふことは出來ない。成程我々の生活には——我々の哲學的思索には——主觀的と云はねばならぬ契機があるのであるが、併しその主觀的といふことを更に分析してみるならば、それは現代といふ我々に與へられた境遇とか情況とかいふものに對する解釋乃至態度決定といふものを見逃すことが出來ない。これを換言すれば、我々自身の哲學的思索は主觀的であるといふやうなことがいはれるとしても、それは更に嚴密には現代の哲學といふ境遇乃至情況に於ける我々の態度乃至解釋を通じて發現するものにほかならないといはねばならない。即ち我々の主觀的なものと雖も矢張何等か客觀的なものに於いて成立するものである。乃至は又客觀的なものを通じて成立するものである。この點からすれば主觀的な哲學的思索といふものもおのづから客觀的なものに連なつてゐるわけなのである。

このやうに現代哲學の場合に於いては主觀的なものと客觀的なものと最も密接に表裏をなして結合してゐる。そこで主觀的なものが客觀的なものに連なつてゐるといふことを更に逆に考へてみるならば現代の哲學といふ場合には、現代史とか現代哲學の歴史的敘述とかいふものが成立するとしても、そ

は反面に於いて敘述する當の人の主觀的な解釋乃至態度を離れることが出來ないといふことになるのである。その點からすれば、現代哲學の敘述の場合には、單に過去の哲學史の敘述といふ場合に比較して、客觀性の限界は一層狭められざるを得ないといふことになるのである。この様な事情は現代が我々に餘りにも時間的に近接し過ぎてゐるといふ事實から由來するところの避く可らざる結果なのである。

元來一般に、歴史的敘述に於いても、極めて主觀的な敘述法といふものがあるのである。即ち極端に主觀的な仕方の場合には、一切の歴史的なものが一應敘述者の主觀的解釋に依つて解體され、そしてそれが又更に敘述者の主觀的解釋に依つて組立てられるのである。

體系的哲學者が哲學史に對して採る態度等には、屢々この様な主觀的傾向が明かに看取される。このやうなことは、體系的哲學者が哲學史に對する場合には最も明瞭に現はれるのであるが、これが現代哲學の場合になると、殆んど何人も何等かの程度に於いて——そして而も遠い過去の哲學史に對する場合と比較すると一層高い程度に於いて——この體系的哲學者の態度と相通するところの態度を採ることが避けられなくなるのである。

このやうに考へて來ると、これから我々が所謂現代哲學を述べて行くに當つて採る可き態度もおのづから明かになつて來る。それは先づ、單に客觀的な編年史的敘述であることは、いふまでもなく不可能である。それは何等か問題史的な立場に依つて補はれなければならぬ。そして更にその方法は、敘述者自身の體系的立場に基く解釋といふものを豫想しなければならぬ。そこで我々は、先づ問題史的

には知識乃至認識の問題を特に選擇することにしたと思ふ。現代哲學の提示する問題には種々なるものがあるのであるが、その中に於いて特に知識乃至認識の問題に對して如何なる態度を採るかといふところが、現代哲學の推移變遷の内面的聯關を解き得る鍵を——或は尠くとも、最も重要な鍵の一つを——成してゐると思はれる。その理由に就いて立入つて絮説することは今差當つては必要でない。併しその理由は畢竟、單に現代哲學に限らず、一般に哲學なるものに於いて知識の問題がその核心を成して居り、且つ又哲學そのものが知識であつて、この點に於いて宗教乃至藝術から最後の區別されるといふ點に存するのである。そして又この理由は恐らく、これから述べるところの「現代哲學」なるものが發生して來たところの由來とか根源とかを注意して見、そしてそれが時を追つて推移して行つた過程を眺めるならば、おのづからその間に於いて看取される筈である。勿論その發生乃至過程に對する解釋の仕方、分析と組織との仕方、或ひはその敘述の仕方等に於いて、講述者たる私の組織的立場といふ可きものがおのづから働くといふことは、これも嚮に述べた事情に基いて止むを得ないと思ふ。

このやうにして私は、大體知識乃至認識の問題を中心とし、この問題に對する諸種の態度といふことを觀察の立場として現代哲學の推移を概觀して行きたいと考へる。いはば知識の問題を展望の窓として現代の哲學の動向を俯瞰するのである。唯併しその俯瞰仕方に於いて——或ひはその問題の選擇仕方に於いてさへ既に——講述者たる私の立場が何程かは反映するであらうかと思ふ。併しこれは嚮に述べた事情に基いて不可避的な歸結であると考へる。

最後に「現代」なるものの範圍に就いて簡単に規定しておかねばならない。大體私は現代の範圍を二十世紀と規定しておくこととした。現代を甚だ狭く解釋すれば、最近僅かに數年の間、乃至は高々十年位の間を指すといふこともあり得るであらう。哲學說の推移も亦甚だ激しいものがあるのであるが、併しそれも、例へば政治的變遷の如きものとは異なつて、その變遷の内面的聯關を知るには、矢張可成り長い期間を眺めるのでなければ理解の不可能な點がある。その意味に於いて、現代を二十世紀以降と解することは決して長きに失するものではないと思ふのである。併しそれのみではない。實は、所謂二十世紀の哲學の發生を理解する爲めには、十九世紀、少くともその後半との聯關を明かにすることが是非必要である。そこで先づ我々は次回に於いて、十九世紀末の哲學の情況を概觀して、そこからして何故に二十世紀の哲學が生まれ來たか、又生まれ來なければならなかつたかといふことを明かにしたいと思ふのである。

二、十九世紀から二十世紀へ

14

前回述べたやうに、現代哲學を略々二十世紀の哲學に該當するものと解釋するのであるが、併しこの世紀をこの世紀として孤立的に眺めることは出来ない。この世紀の哲學を理解するには如何にしてそれが生まれて來たかを知る必要がある。それには、所謂現代哲學が、それに先立つ時期の哲學に對して如何なる關係に立つのであるか、そしてその關係に於いて、何故に現代哲學なるものがそこから生じて來なければならなかつたかといふことを理解せねばならない。この意味に於いて我々は、今回は十九世紀中葉以後の哲學の情況を概観して、そこから出發することにしたいと思ふ。

さて、十九世紀前半の哲學は、ヘーゲルに於いてその行きつく所まで行きついて頂點に到達したといふことが出来る。ヘーゲルは、一八三一年コレラの爲めに病死したのであるが、このヘーゲルの死に依つて、單にヘーゲル哲學乃至ヘーゲル學派がその支柱を失つた許りでなく、恐らく哲學そのものがその支柱を失つたといつていい状態が惹き起こされた。併しこのことは單にヘーゲル一個の死亡に依る許りでなくして、哲學内部の——加之又哲學の外部の——状態が、既に哲學全體を存立の危機に導くべき準備を有つて至つてゐたのである。

當時まで殆んど「哲學」といふ言葉と同一義の如くにして流布してゐたヘーゲル哲學も、その亞流達

の間に於いて内部的には分裂崩壞の危機に臨んでゐた。その端緒はヘーゲルの死後數年にして早くも出現した。

一八三五年ヘーゲル學派の一人、ダヴィット・フリートリヒ・シュトラウス(David Friedrich Strauss, 1808—74)は『イェス傳』(『Das Leben Jesu』)を著したのであるが、此の著書(及びその後には著された『キリスト信仰論』『Die christliche Glaubenslehre』, 1840—41)に於ける福音書を神話と解する主張に刺戟されて、ヘーゲル學派の内部に於いてキリスト信仰論、靈魂不滅論等を繞る論争が展開された。この宗教上の論争を導火線としてこの派はつひに分裂を見るに至つた。即ち、一方には極端な唯物論、異端的汎神論を主張するところの所謂ヘーゲル左黨或は少壯ヘーゲル學派があり——シュトラウスはその一人——それに對しては他方觀念論、超越神論を主張するところの所謂ヘーゲル右黨乃至老ヘーゲル學派なるものがあり、そしてその中間にヘーゲル中央黨なるものが生まれるといふ状態であつた。

ところでこのやうな分裂といふことは、當然衰頹といふことと表裏を成すものにほかならない。換言すれば、ヘーゲル學派の分裂は即ちヘーゲル哲學の衰頹を意味するにほかならなかつた。そして而も、そのヘーゲル哲學の從來の優勢の故に、ヘーゲル哲學の衰頹は同時に哲學そのものの衰頹を意味したのであつた。

このやうに哲學はそれ自身の内部に於いて既に十分衰頹の原因を有つてゐたのであるが、これと同時に

15

に外部的にも、その原因が用意されてゐた。それは自然科学——實證的自然科学——の勃興といふ事實であつた。物理学は既に十八世紀ニュートンに至つて確立されて居り、化学も亦同じく十八世紀佛蘭西のラヴォアジエに依つて確立されてゐた。生物学といふ言葉は十九世紀佛蘭西のラマルクの造語に係るものであるが、生物進化の問題が所謂進化論としてこのラマルクを先蹤としてイギリスのダーウィンに依つて確立され、更にドイツのブイスマン、オランダのドック・フリース等に依つて修正發展された。そしてこれに依つて生物学も一個の獨立科學として確立されることが出来たのである。

屢々十七世紀は「科學の世紀」と呼ばれ、十八世紀は「哲學の世紀」と呼ばれるのであるが、十九世紀——特にその後半——こそはまさに科學が實證的に開花し結實した時期であると云はねばならない。當時の諸科學は勿論それぞれの部門に於いて華々しい發展を見せてゐるのであるが、併しこのやうな發展は單にその當該部門の發展といふ意味にのみ止まる可きものではなかつた。それは諸々の部門を包括して科學全體としての發展を意味したのであり、そしてこのやうな全體としての科學の優勢といふことは、延いて人間思想の全體に於ける科學的思想の優勢といふことにまで至らねば止まなかつた。それ故に、知識といへば即ち科學的なる知識に限定されるといふ考へ方が瀰漫して來る。従つて哲學的知識といふ如きものは、それ自身として獨立に存立する意義乃至價値を失ふといふやうに考へられて來るのも當然の成り行きなのであつた。

このやうにして、知識としての哲學の存立が一般的に甚だしく疑はれ、或は更に積極的に否定されるといふ如き氣運が殆んど一般的に流布して行つて、哲學は世の信頼を悉く失墜するといふ状態に陥つた。併しこれは單に、哲學以外に科學といふ一層強力な知識體系が現はれたといふ、哲學にとつていはば外部的な原因に依る許りではないのであつて、更に内部的に哲學そのものの内に、當時の科學思想から見て全く空想としか考へられぬ如き思想的弱點を有つてゐたことにも依るのである。それは即ち所謂ドイツ觀念論の有つてゐる思辨的傾向であり、就中シェリングやヘーゲルに依つて説かれたところの所謂「自然哲學」の部門なのであつた。當時の實證科學の精神からいつて、ヘーゲルの哲學體系の如きはその全體が思辨的と見做され、その故に單に空想的にして價値なきものと考へられることは當然の歸結なのであるが、ヘーゲルの哲學體系の中に於いても、就中自然哲學の部門の如きは最もその弱點を曝露したものと考へられたのは止むを得ない所であつた。蓋し自然に對する各方面からの實證科學的研究が勃興しつゝあつた當時に於いて、自然に對する自然哲學的研究の如きは、如何なる意味に於いてもその存在意義を認められることが出来なかつたのである。

十九世紀の初頭に於いては、例へばゲーテの『色彩論』(一八〇八—一〇)の如きものがあつて、ニュートンの光の分析に依る色彩研究に反對した。ヘーゲルはその著『エンチクロペデー』の自然哲學の個所でゲーテの此の色彩論に賛同して居り、兩者の間には此の方向に於いて相互に一致するものがあつたのであるが、十九世紀後半に於いてはかかる方向への興味といふものは、これを繼承發展する何人も見出すことの出来ない状態であつた。要するに知識——特に自然に關する知識——としては、自然科

✓ 學の實證的知識こそ唯一の知識なのであつて、この方面に關する哲學的知識といふ如きものは畢竟單なる思辨であり、空想であると考へられたのであつた。

このやうにして哲學は、先づその自然哲學的部門に於いて缺落を見たのであるが、それと同時に、哲學そのものに對する不信が昂まることは止むを得なかつた。而も事態はそれに止まらない。哲學は從來その傘下に收めてゐた諸部門を相踵いで失はねばならなかつた。十九世紀後半に至つて、社會學、心理學等が前後して一科の獨立科學として生ひ立ち、哲學から漸次分離して行つた。元來科學の歴史は分化の歴史であると云ふことが出来る。曾つてギリシアに於いて哲學は、萬學の綜合者の性格を有つてゐた。併し爾來科學の歴史を辿るならば、それは宛も諸科學の哲學からの分離の過程であるかの如き觀があつた。そしてこの分離の過程は十九世紀後半に至つて、殆んどその絶頂に達したかに思はせるものがあつた。かくの如くにして次々に各部門の分離獨立を見送つた哲學は、宛も手を握られ、足を切られて行く人體のやうに、最後には空名のみ殘存して實體を留めぬに至る可きことは必至の運命と思はれたのであつた。

このやうな状態に於いて、若し猶ほ哲學がその存在を持續しようとするならば、如何なる態度に出る可きのであらうか。それは一にかゝつて、哲學をして科學に適從せしめるといふ方向に求められねばならないと考へられた。即ち哲學は、自然科學の研究の原理を、そのままに受けついで、これを應用して何らか哲學的と呼ばれ得る方向へ發展して行くといふ如き態度を採るか、或ひは又自然科學の研究の

成果を集大成するといふ所に哲學存在の意義を見出さうとする態度を採るか、その何れかでなければならぬ。苟くも哲學が、單なる空想とか概念詩とかいふものたるに満足せずして、何らか知識の體系として成立することを欲するならば、哲學が自然科學と背馳對立しては到底不可能であると考へられたのであるが、而も唯一つ窮通の途として當時認められたのは、只管自然科學の原理乃至成果に適從するといふ途だけであつたのである。

さてドイツに於いてヘーゲル哲學が猶ほ餘勢を保つてゐた當時、既にフランスに於いてはオーギュスト・コント (Auguste Comte, 1798—1857) の所謂實證論が現はれてゐた。コントの企圖した「實證哲學」の目的は畢竟社會學を一個の科學として建設せんとする所に在つた。コントは科學の發達段階を三つに分け、その第一を神學的とし、第二を形而上學的とし、そして最後に第三を實證的とした。この最後の段階は即ち實證科學の段階であつて、此處に至つて初めて眞に科學的なる段階が到達されるのである。從來の哲學の如きは第二の段階に止まるものに過ぎないとされた。コントに依ればこの實證的段階にも亦、單純なるものから複雑なるものへの數段が區別され、そして後なるものは漸次前なるものを合成し、而も新しき要素を附加して行くものであつた。その段階は數學・星學・物理學・化學・生物學 (心理學を含む)、及び最後に社會學の六であると考へられた。

イギリスに於いても亦實證的傾向が強く現はれてゐる。元來この國には傳統的に經驗論が存在してゐるのであるが、十九世紀後半に至つて、特にジョン・ステュアート・ミル (John Stuart Mill, 1806—

✓(78)の如きに依つて、コントのそれとは同一ではないが、併し矢張實證論的と呼んで差支へない經驗論的意見が主張された。ミルに於いては、特にその方法論が注目される可きものであるが、その所謂歸納法は、全く實證科學的精神に於ける方法論であると云つて差支へないものであつた。

このやうな傾向はドイツに於いてヘーゲル主義が全盛を見てゐる當時には、當然擡頭することの出來ぬものであることは明かであつた。然るに今や狀況は變化して來てゐる。ヘーゲル哲學が衰頹し、それと共に哲學そのものが衰頹して、哲學は何等か新しき方向を求めねばならぬ状態となつてゐる時、右のやうな英、佛哲學が移入され、更に、十九世紀末イギリスに現はれたハーバート・スペンサー(Herbert Spencer, 1820—1903)の哲學等が盛に迎へられたことは當然の成行きと云はねばならぬ。スペンサーの立場は進化論的であり、この立場に立つてイギリス傳來の經驗論を總括するところの所謂「綜合哲學」を主張したものであつた。

このやうにして十九世紀中葉の哲學界は、主として實證論的、進化論的、經驗論的となつて行つたのである。

さて翻つて考へるに、哲學の採つたこのやうな態度は、その由つて來る所からいへば、漸次迫つて來た哲學自體の科學への解體に對する防禦といふことであつた。そしてこれに依つて哲學はその名を維持せんとしたのである。併し果してその目的は此の方法に依つて實質的に達せられ得るものであらうか。

既にコントの實證哲學の如きは、その内容からすれば諸科學の綜攬以上に出ることの出來ないもので

ある。實證哲學はそれ故、その名稱に於いて「哲學」を保存するのみであつて、その實質に於いては科學にほかならない。コントの所謂實證「哲學」に於いて、實はむしろ「哲學」は「形而上學」と共に否定されたと云はねばならぬのである。

スペンサーの綜合哲學に於ける「綜合」の原理は、即ち進化論の原理にほかならなかつた。その綜合哲學が論究の對象として選んだものは、廣く物理、心理、社會、倫理等の諸方面に互つたのであるが、併しその所論の全體を貫いて、原理は一貫して進化論の原理にほかならなかつた。勿論スペンサーはかかる科學的知識の絶對性を主張したのではないのであつて、絶對者に對する「不可知論」に依つて、かかる科學的知識の相對性、有限性を主張し、かくて宗教に對してそれ独自の領域を保留せんとしたことは事實である。併し乍ら、これに依つて哲學が、何らか獨得の知識領域を有するものとして確立されたといひ得ないことはいふまでもなく明かである。

一般に自然科學の原理をそのままに受取つて、それに依つて建設される哲學といふ如きものはいはゞ科學の模倣であつて、かゝるものとしての哲學の知識は一步も自然科學の外に出ることが出來ない。一切の原理的知識はこれを自然科學に仰がねばならず、知識とは即ち實證科學的知識のほかには有り得ないといふことになるのである。それ故このやうな哲學は畢竟獨立に哲學として成立することの出來ないものなのである。加之例へば倫理學の如き領域に、果して單に實證科學の方法を應用す可きか否かに就いても、問題がなければならぬ筈である。

同じく科學に適從する哲學にも、科學的原理の應用に依る哲學の建設と少しく異なつて、科學的研究を綜合的に集大成するところに哲學の固有領域を求めようとするものもある。けれども元來科學の進歩は、半面に於いてその分化を不可避的に含むのであつて、かくして益々複雑多岐に互る諸科學のすべてに通曉するといふ如きことは、到底事實不可能なこととなる。従つて曾つて哲學から分れて獨立して行つたものを、かゝる仕方でも再び自己の中に回收せんとする如き試みは全く不可能であるといはねばならない。それ故このやうな傾向は、例へばウィルヘルム・ヴント (Wilhelm Wundt, 1832—1920) の如きを殆んど最後のものとするのは當然といふ可きなのである。

このやうに見て來ると、從來思辨的として排去された形而上學的哲學——例へばヘーゲル哲學——を棄てて實證科學に適從することに依つて、一種の科學的哲學を企圖し、それに依つて哲學の存在を維持せんとする計畫は、必ずしもその目的を達し得るものでないことは、これを認めざるを得ないやうである。それ故にこそ、十九世紀中葉の哲學が、その種々なる方向からの努力にも拘らず、畢竟右の如き立場に立つものとして、つひに哲學の權威を眞に恢復するに至らなかつたのである。かくして結局哲學はその空名を保持して實質を失つたと云はれても止むを得ない状態となつた。そこで哲學は何らかの形でそれ自身獨自に成立する知識領域を確立す可き場合に立至つた。この状態に於いて十九世紀はその終りに近づいて行つたのである。

三、十九世紀から二十世紀へ

——新カント學派の勃興——

前回述べた如き状態で、十九世紀の五十年代に於いては、ドイツの哲學も英佛のそれと同様に、全く實證主義的色彩の濃いものとなつてゐたのである。

ところでこのやうな實證主義的傾向が、何よりも先づ唯物論と結合するであらうことは明かである。唯物論としては、當時ヘーゲル左黨に屬する人々乃至その流れを汲む人々がこれを唱道したことは前回にも觸れた通りである。が、そのほかに、實證主義的基礎の上に立つ唯物論がしきりに唱道されてゐる。即ち例へばカール・フォークト (Karl Vogt, 1817—95)、ルトヴィヒ・ビューヒナー (Ludwig Buchner 1824—99)、ヤコブ・モレスコット (オランダ人) (Jacob Moleschot, 1822—93) 等と云ふ如き人々がそれである。

✓ けれ共、實證的傾向は必ずしも唯物論とならねばならぬといふことを唯一の必然性とするわけではな
✓ 5。一般に當時の唯物論は前時代の所謂ドイツ觀念論の如き形而上學的思辨を排するのであるが、これ
✓ に對して當時他方には、自然科學の知識を基礎として、その上に思辨的なる形而上學的體系を打樹てよ
うとした人々がある。即ちこの人々は、一方に於いては從來の觀念論乃至唯心論の傾向を採るのである

が、而もその反自然科学的態度を捨てて、全く自然科学的知識の上に形而上學の體系を樹立せんとするのである。それ故、その目指すところは唯心論的形而上學にほかならなかつた。例へばグスタフ・テオドル・フェヒナー (Gustav Theodor Fechner, 1801—87) ヘルマン・ロッツェ (Hermann Lotze, 1817—81) 等がそれであるが、この人々は、それより少しく後のエドゥアルト・フォン・ハルトマン (Eduard von Hartmann, 1842—1906)、ヴィルヘルム・ヴントといふ如き人々と併せて「新形而上學派」等と呼ばれる。そしてそれが新しい形而上學と呼ばれる所以は、全く内容的に當時の自然科学の知識を採り入れたといふ點にあるのである。

このやうに唯物論と唯心論とは方向として慥かに互に相反することはいふまでもないのであるが、併しこの兩つは共に、自然科学の實證的知識を基礎とするといふ點に於いては全く變るところがない。それ故、當時の唯物論も唯心論も、その所謂哲學の内容は自然科学的知識に依存して成立するのであり、或る場合にはその哲學は、内容上全く自然科学にいはゞ解消して了ふ危険を藏してゐたのである。

さてこのやうな當時の状態の下に在つて、新しく哲學の權威を恢復す可き方法が求められるとするならば、それは如何なる條件を有たねばならなかつたであらうか。それは先づ當時現に有つた哲學に反對の形を採らねばならぬであらう。即ち具體的には一方に於いては反唯物論的であると同時に、他方に於いては思辨的形而上學にも反對するものでなければならぬ。

ところで、元來新しい運動とか、新しい傾向とかいふものが現はれる時に、單にそれが未だ會つてな

き新しきものとして現はれるのみでなく、その新しさの反面に於いて古き權威に結びついてそれを新しく生かすことに依つて自己を主張するといふ事は、我々が、單に哲學史に限らず一般に歴史上極めて屢見出す事柄である。

ルネサンスといふ言葉の示すやうな、復古の面と新生の面との結合は、單に所謂文藝復興期にのみ見られる現象ではないのであつて、殆んどすべての形の革新に於いて見られる事柄なのである。此の場合にも亦さうであつた。

それならば、右に述べた如き條件を具へ、それに結びつくことに依つて、新しい方向への指針となり得る如き哲學者を歴史上に求めるならば何人であるであらうか。その資格を有する人として、當時の人から見出されたのは即ちカントにはかならなかつた。

カント哲學は勿論唯物論的でないことは明かである。と同時に、カント哲學はその批判主義の點に於いてカント以前の形而上學からも、又カント以後のドイツ觀念論的形而上學からも區別されねばならぬ。カント哲學は、併し、元來カント自身の意味に於いて、形而上學であるとも見られ、現に最近に於いてはカント哲學の形而上學的解釋は殆んど流行となり、或は通念とさへならうとしてゐる。けれ共、當時の人々はカントを反形而上學的と考へ、さう考へる限りに於いて、右の第二の反形而上學的條件を具備するものと見做したのであつた。

かくして、此の運動は「新カント學派」といふ形を採つて現はれたのである。併し右に述べたところ

の二つの條件、即ち反唯物論と反形而上學といふ條件は、何れも云はば消極的乃至否定的性質のものである。それは同時に新カント學派の性格の消極的な側面を示すものである。併し乍らこの派の積極的性格はどうであつたか。

✓ 當時の唯物論も形而上學も、共に自然科学の知識を基礎としてゐることは既に述べた通りである。然るに自然科学的知識そのものは否定さるべく餘りに力強く、餘りに確實なものと考へられてゐた。それ故、新カント學派は、唯物論乃至形而上學はこれを否定しても、その依つて立つところの基礎となる自然科学そのものを否定するといふ如き事はその能くするところでなかつた。併し、又同時に、單に自然科学的知識を内容として取入れ、或はそれを單に集大成するといふ如きことに依つては、哲學は科學への依存と解消との危険に陥らざるを得ない。そこで、一方に於いては此の危険を警戒しつゝ、同時に他方に於いては科學乃至科學的知識を肯定してそれに結合するといふことが必要となるわけである。此のことこそ、新カント學派の積極的條件となつたものであり、同時に新カント學派の性格の積極的側面を示すものなのである。即ち新カント學派は、一方に於いて唯物論及び形而上學を排斥すると共に、他方に於いては積極的に科學と結びつかねばならない。而もその結びつき方は、單に科學的知識を無批判的に受納し、乃至はそれを單に素材的に集大成するといふ如きものであつてはならない。

✓ ところで新カント學派の人々はこの後者の積極的條件をも亦、カントに於いて充たされると考へたのであつた。即ち、それはカントに於ける批判哲學の精神に依るものである。カントに於いて批判哲學と

✓ は、科學の存立を先づ事實として承認し、そしてその事實の存立する可能性の條件を示すといふこと——所謂基礎づけ——にあるものと解された。それ故、新カント學派が此の點にカント復歸の積極的據點を求め、これに依つて嚮の積極的條件を充たし得ると考へたのは當然であつた。そこで、新カント學派は積極的には、科學乃至科學的知識の批判乃至基礎づけといふ所に哲學固有の領域を見出したわけである。此の領域は、科學を承認し、その成立を事實として認める點に於いて科學と結びつくのであり、しかもそれは科學成立の條件を示すといふ點において科學から獨立の——或は科學の云はゞ却つて基礎となる——領域を形成すると考へられる。このやうにして新しく哲學の權威を恢復せんとする運動は、カントに結びついたのであり、そしてその故に新カント學派と呼ばれるのである。

さて、併し乍ら新カント學派と一般にいはれるものも、決して單一なものであるでなかつた。それには矢張その發展の歴史があつたのであり、その歴史的發展の段階に應じてその學說の内容も變遷して行つた。加之亦、同一の發展の段階の中に於いても若干の學派が分立してゐたのである。そこで、次に我々は、所謂新カント學派なるものゝ歴史的發展の跡を辿り、且つその中に現はれる主要なる學派について述べてみたいと思ふのである。

さて新カント學派といふ如きまとまつた形に於いてでなく、個々の人が夫々個々にカントを研究するといふことは、既に十九世紀の五十年代の終りから六十年代にかけて、漸く多くなつて來た。そしてそれ等の人々に依つてカント復歸の機運は諸方面から漸次濃厚となつたのである。即ち先づフリードリヒ。

エドゥアルト・ベネケ (Friedrich Eduard Beneke, 1798—1854, ヴェルリン)・ヘルンスト・ラインホル
ト (Ernst Reinhold, 1793—1855, イェナ)・ユルゲン・ボナ・マイヤー (Jurgen Bona Meyer, 1929
—97, ボン)・C. A. フォン・ライヒリンメルデック (C. A. von Reichlin-Meldegg, 1801—77, ハイ
デルベルク) 等が各地に在つて早く既にカント研究を初めた。一八六〇年には例のクローノー・フィッ
シャー (Kuno Fischer, 1824—1907) のカント研究が出た。クローノー・フィッシャーは本来ヘーゲル的
であるが、而もカントの批判哲學に影響されてゐるのであつた、かくヘーゲルから漸次カントに移るとか、
或はヘーゲルをカントに依つて批判するとかして、新カント學派勃興の先驅を成した人々には尙ほエド
ゥアルト・ツェラー (Eduard Zeller, 1814—1908) とか、ルドルフ・ハイム (Rudolf Haym, 1821—1901)
とかいふ人々がある。

かくして漸次新カント學派が形成されるのであるが、その間にあつてカント研究の爲めに貢献したも
のとしてカント文獻學者の一群を忘れることが出来ない。即ちハンス・ファイヒンガー (Hans Vachin-
ger, 1852—1933)・ベノー・ヘルトマン (Benno Erdmann, 1851—1921) 其他の人々があるのである
が、此の點には深く觸れないこととする。

さてかくして形成された所謂新カント學派は、歴史的段階を経て發展し、そしてその極まるところ結
局學派としては分散乃至没落を見るに至るのであるが、その間の段階は見方に依つてその分け方が無論
一様でないのである。我々は今假りに、これを三段に分けて、第一の初期新カント學派と第二段の體系

の樹立されるいはば成熟期新カント學派と、そして第三に最後の新カント學派の分散期乃至没落期とも
いふ可き段階として見ることにしようと思ふ。

さて初期新カント學派の代表的なる人々として最初に擧げられるのは、物理學者、生理學者として著
名なヘルマン・フォン・ヘルムホルツ (Hermann von Helmholtz, 1821—94) 及び『唯物論史』の著
者アルベルト・ランゲ (Albert Lange, 1828—75) である。就中、ランゲに於いては、唯物論批判と形
而上學排斥といふ新カント學派の消極的、否定的側面が既に明かに現はれてゐる。ランゲの唯物論批判
は、併し、その裏面に唯物論に對する或る限定された範圍内に於ける同情を秘めてゐるものであつた。
即ちランゲは、唯物論の方法としての有効性、必要性を認めてゐるのである。併し、唯物論は原理とし
て、體系として、世界觀としては決して十分なものでない。この點に於いてそれは形式的觀念論を以て
補はれなければならない。即ち認識は一面に於いて經驗され得るものの感覺的なるものに限定されなけ
ればならない (唯物論的) と同時に、感覺界には形式的側面があるのであり、これは人間のオルガニザ
ティオンの所産である (一種の觀念論) としたのである。かかる意味の唯物論批判を行ふと同時に、又
ランゲは、形而上學は學として成立出來ぬものとして排斥してゐる。形而上學は科學の斷片的眞理を思
辨的に統一して觀念的世界を構成する。かかる形而上學は如何に確實性を有つとしても科學的眞理とい
ふ事は出來ない。ランゲは形而上學は學ではなくして、單なる「概念詩」(Begriffs dichtung) にすぎな
いと云ふのである。併し乍ら、ランゲの「新カント主義」の積極的性格は、實は尙ほそれ自身自然科學

的なるものを脱却してゐなかつた。換言すればランゲの解釋したカント哲學は生理學的哲學なのであつた。この點に於いて、第二期の先驗哲學としてのカント解釋とは未だ甚だ相違するものを有つてゐたのである。

✓ 第二に、オットー・リープマン (Otto Liebmann, 1840—1912) を挙げねばならない。リープマンはその著『カントと亞流』(一八六五)に於いて、各章の終りに「それ故カントに歸らねばならぬ」(Also muss auf Kant zurückgegangen werden.) と云ふ言葉を繰返してゐる。實にこの「カントに歸れ」は當時新カント學派共通のモットーとなつたものである。併しながら、リープマン自身は必ずしもカント哲學を全面的に承認しようとしたのではなかつた。特にカントの物自體の如きは全く誤謬であつて、獨斷論の殘滓にほかならないと考へた。そしてこの誤謬はカントの亞流に依つて傳承され、少しも改善されてゐないといふのである。リープマンはカント哲學の眞理は、主觀と客觀との雙關性を認め、時間、空間、範疇を主觀に屬せしめる點にあるとした。

此の意味に於いてリープマンはカントの批判主義を承認するのではあるが、併し、彼は彼自身の所謂「批判的形而上學」を樹てようとするのであつて、この點第二期の非形而上學的カント解釋と甚だ異なるものがあるものであり、加之又リープマンのカント解釋には、ランゲの場合の如くに生理學的なる——といふよりもむしろ心理學的なる——ものを含んでゐるのであつて、この點に於いても亦、第二期のカント解釋が主として論理學的——先驗論理學的——であるのと異なつてゐるのである。このやうにして第

✓ 一期の新カント學派のカント解釋には、尙ほ甚だ生理學的、心理學的といふ個別科學的色彩が強かつたのであり、さうである限り、かかる解釋に於けるカントを基礎とする哲學が、それ自身内容的に科學に依存し乃至解消するといふ如き危險を脱することが出来ない懸念を残してゐるわけである。

この點に於いて——屢々第一期の新カント學派に數へられるのではあるが——アロイス・リール (Alois Riehl, 1844—1924) の如きは少しく異なるものを有つてゐた。リールはカント哲學に於ける物自體を——嚮に述べたリープマンとは反對に——却つてカントの批判主義に於いて排除することの出來ぬ要素であるとして、カントに對する實在論的解釋を下してゐる。併しリールはこの故を以て形而上學を主張したのではない。リールはその甚だ實證論的色彩を帯びた實在論に於いて却つて形而上學を排斥し、哲學は決して形而上學として成立するものでなく、又單に認識發生の心理的研究をなすものでもなく、哲學が學として成立し得るのは、全く認識の理論としてであり、又認識の自己批判としてであるとするのである。かかるリールの立場の性格は、それ故、一方に於いては實在論的であるといふことであり、同時に又他方に於いては認識論的であるといふことである。ところで、カント哲學を認識論的に解釋するといふことこそ、第二期新カント學派の根本思想を成すものである。その點からするならばリールは既に明瞭に第二のカント解釋に近づいてゐると云ふことが出来るわけである。併しながら第二期新カント學派の特質は、又それが觀念論的であるといふ點にあるのである。然るにリールのカント解釋は既に述べた通り實在論的であつた。それ故この點に於いてリールは尙ほ未だ十分に第二期的であるとはいひ

得ないものを有つてゐるわけである。このやうな理由に依つて要するにリールは第一期の新カント學派に算へられると同時に、又屢々第二期への過渡期を成すものとも見做されるのである。以上第一期の新カント學派を概観した我々は、次回に於いて新カント學派の成熟とその没落とについて述べる順序となつたのである。

四、新カント學派

新カント學派が如何なる歴史的状況に於いて發生せねばならなかつたかといふこと、及びその新カント學派の第一期が如何なるものであつたかといふことに就いては、前回までに於いて略ぼ明かになつたと思ふ。そこで今回は新カント學派の第二期及び第三期について概説す可き順序となつたわけである。

第二期即ちいはば成熟期の新カント學派には、所謂マールブルク學派と西南獨逸學派乃至バーデン學派とが算へられる。

前回新カント學派第一期の代表者の一人としてアルバート・ランゲを挙げたのであるが、ランゲの死（一八七五年）後その後を襲つてマールブルクの正教授となつた（一八七六年）のはヘルマン・コヘン（Hermann Cohen, 1842—1918）であつた。コヘンは即ち所謂マールブルク學派の創始者なのであるが、併し又同時にこの派の完成者であつたといつて良い。マールブルク學派は一時多數の門下を擁し、且つその研究の範圍も認識論は勿論、倫理學、美學、宗教哲學、法哲學等の種々なる領域に互つた。その研究の方法乃至原理には一貫してマールブルク學派的と稱して差支へないものあつたことは勿論なのであるが、併し時と人との依つて自ら學說の變遷のあることは止むを得なかつたのである。例へば、コヘンと並んでこの派の代表者として知られるパウル・ナトルプ（Paul Natorp, 1854—1924）の如き

も、晩年に於いてはその體系は甚だしく改訂されて、一種の形而上學的色彩を帯びるに至つた。又同じくこの派の主要な代表者である、エルンスト・カッシーラー (Ernst Cassirer, 1874—) も、その著『象徴形式の哲學』(三卷一九二三、二五、二九年)等に至つては、傳統的なるマールブルク學派の思想に精神哲學的乃至文化哲學的なる色彩を加へて新生面を拓かうと努力してゐるのであつて、本來のこの派から見れば一種の轉回を成したものと云ふことが出来る。そしてかかる推移は、後に述べるところのニコライ・ハルトマン等に至つて極まるのであつて、茲に至つては既にこの派の發展ではなくして寧ろその否定であり、その解消であるといはねばならない。併し今は、この様な發展變遷の歴史に即してマールブルク學派を全面的に描寫する餘裕を有つことが出来ない。そこで、此處では、この派の創立者にして同時に完成者としてのヘルマン・コヘン思想を概観することにしたと思ふ。

コヘンの哲學は恐らくヘーゲル以後その比喩を見ないと云つて差支へない體系を具へたものであつた。この意味に於いてナトルプがコヘンに與へた「全人」(der ganze Mensch)の評語は全く適切であるといはねばならない。即ちその體系は人間の全般に互つて、廣く認識論、倫理學、美學、宗教哲學の領域を覆ふものであつた。而もその體系樹立の努力は、その反面に歴史的研究を伴つてゐたのである。ところでコヘンの解釋に依れば、哲學とはプラトンとカントとを結ぶ一線上に成立するものであるが、特にコヘンがその歴史的研究を集中したのはカントなのである。かくてコヘンの哲學研究の生涯の前半はカントの哲學體系の研究に捧げられ、その後半は自己自身の體系樹立の爲めに費された。そして

その前半の結晶は『カントの經驗理論』(一八七一年)、『カントの倫理學基礎づけ』(一八七七年)、及び『カントの美學基礎づけ』(一八八九年)の三部作となり、後半の結晶はその『哲學體系』を構成する三部作たる、第一部『純粹認識の論理學』(一九〇二年)、第二部『純粹意志の倫理學』(一九〇四年)及び『純粹感情の美學』(一九一二年)となつて現はれたのである。尙ほ又このほかに宗教に關するものとしては『哲學體系内に於ける宗教の概念』(一九一五年)がある。

さてカント哲學の目的は、哲學を思辨といふ「高き塔」から經驗といふ「豊穰なる低地」へ引き下して「學の確實なる途」を與へるにあつた。然るにコヘンに依れば、カント以後或る者は依然として「高き塔」に留まり、又或る者は單に「經驗」に満足して更に哲學を要求しなかつた。然らば所謂「學の確實なる途」は如何にして發見され得るであらうか。

かかる「學の確實なる途」として所謂先驗的方法を確立するといふことが畢竟コヘンの根本思想なのであつた。元來コヘンは全人として、人間的所産の全般に互る哲學體系の樹立といふことを目指した。従つて何よりも先づ、科學、道德、藝術といふ如き、凡そ文化的所産と考へられるもの、具體的現實から出發することが必要とされた。ところで、其處に於いてコヘンの要求したものは何であつたか。コヘンは、かかる諸々の文化的所産の中に於いて創造的に働くところのロゴス、ラティオ即ち理性を發見し、これが發見乃至自覺を基礎として、右の文化所産即ち對象界の創造の意義乃至價值を闡明するといふことであつた。これが即ちカントの所謂先驗的方法にして同時にコヘン自身のそれであり、乃ち又哲

學そのものの方法であるといふのがコヘンの學的確信を成したのである。

コヘンの哲學は、この方法に依つてその全體系を貫き所謂「文化意識の心理學」に至つて完成さる可きであつたが、つひにこの最後の冠冕はその實現を見るに至らなかつた。併しコヘンの既刊の著書に依つて見るならば、各部門を通じてその根柢となつてゐるものは明かに『純粹認識の論理學』にほかならない。

さて、彼の所謂論理學は、かくその全哲學體系の基礎乃至範圍となるといふ點で甚だ包括的であるのであるが、他面又甚だ特殊な性質のものである。といふのは、彼の論理學とは畢竟數學乃至數學的自然科学——物理學——の論理學であるのである。カントの批判哲學は、コヘンに依れば理論理學を形而上學から區別した點は正しいのであるが、併しそれが感覺から出發してゐるのは不徹底であると云ふ。哲學は直感から出發す可きものではなくして所謂純粹思惟から出發す可きであり、かかる純粹思惟以前に與へられてゐるものは何ものもなく、純粹思惟こそ却つて一切の存在を産出(erzeugen)するものであると考へられた。この意味に於いて論理學の思惟は自己を産出する科學の思惟であり、従つて論理學とは、そこから一切の純粹認識が導出されるところの根源の論理學であるといふのが即ちコヘンの根本思想なのであつた。

このやうにして、コヘンの哲學は、そのカント解釋と独自の哲學體系とに於いて最も徹底せる論理主義の形を採るものとなつた。そして、そこにおいて取扱はれてゐる知識乃至認識は數學乃至數學的自然

科學のそれに限定されてゐた。従つて彼の論理學の目標はかかる數學乃至物理學の基礎づけであつたのであり、加之又その方法そのものも數學——微分學——的であつた。そしてこの論理學が全哲學の基礎乃至範圍となつてゐるのである。

等しく新カント學派に屬しながら、マールブルク學派の自然科学を中心とするのに對して歴史學乃至廣く文化科學を中心とする所謂西南ドイツ學派なるものがある。これはヴィルヘルム・ヴィンデルバン(Wilhelm Windelband, 1848—1915)に依つて創唱され、ハインリッヒ・リッケルト(Heinrich Rickert, 1863—1936)に依つて完成された學派であり、マールブルク學派に劣らず多くの信奉者を擁したものであつた。

さてマールブルク學派に於いて知識乃至認識として——その代表的なものとして——考へられたのは自然科学であつた。當時科學分類としては、例へばヴェントの如く自然科学とそれに對立する精神科學とに分けることが行はれてゐた。併しこれは科學の研究對象に依る分類であつた。併しヴィンデルバンは科學の眞の分類はかかる對象の側面に於いて行はる可きものでなくして方法の側面に於いて行はる可きものと考へた。蓋し元來かかる自然と精神といふ如き分類には甚だ常識的なるものが含まれて居るのであり、且つ又同一の對象もその研究方法の如何に依つて、異なる科學に屬すると見られるのである。例へばあの一木の樹木も或は植物學の對象となり得ると共に、又經濟學の研究對象ともなり得るのである。かくしてヴィンザルバントに依れば、一方には一般性を求めて自然法則を樹てるところの、所謂

「法則定立的」(nomothetisch) 方法に依る自然科学があり、他方には一回限りの特殊性を求めてそれを記述する所謂「個性記述的」(idiographisch) 方法に依る歴史学がある。従来科学は即ち自然科学であるかの如くに考へられて来たのであるが、ヴィンデルバントは右の如き方法論に基いて歴史をも科学として成就せしめ得るとした。

元來ヴィンデルバントは、哲学そのものの方法は、單に事實を發生的に説明する所謂「發生的方法」でなくして、規範乃至價值を示す可きものとしての「批判的方法」でなくてはならぬと考へるのであり、この故に又彼の哲学は價值哲学とも呼ばれるのである。ところで元來歴史学なるものが一方に於いて個性記述的であると同時に、他方に於いては價值に關係すると考へられる限り、この派の價值哲学なるものがおのづから歴史哲学の方に傾向することは蓋し當然といはねばならない。そしてこの點はリッケルトに於いても明かに現はれてゐるのである。

リッケルトはヴィンデルバントの歿後フライブルクからハイデルベルクに移つてその跡を繼ぎ、この派の哲学を完成した。ヴィンデルバントは歴史的研究に多くの業績を残したが、その體系的立場を示す著書は或は小論文であり、或は未完成の講義案であつた。リッケルトが組織的大著を公けにしてゐる點は、慥かにヴィンデルバント説の完成者と呼べる可きものではあるが、併しその哲学體系の原理、方法といふ如きものは要するにヴィンデルバントの繼承にほかならなかつた。従つてリッケルトの所謂文化科学の論はヴィンデルバントの歴史学論の發展であり、前者の所謂文化哲学は後者の歴史哲学の發展に

ほかならなかつた。かくしてこの派の哲学は畢竟歴史学乃至文化科学を、カント的なる批判的方法に依つて基礎づけるといふところにその主力が集中されたのである。

以上が所謂新カント學派の成熟期たる第二期を構成する二つの學派の傾向なのであるが、この二つを通覽して我々は、所謂新カント學派に共通する特質として、就中二つの點を擧げることが出来ると思ふ。それは第一にこの派の根本的態度が——そのカント解釋に於いても、又その體系的立場に於いても——共に認識論的であるといふことである。(尙ほ認識論上の立場に於いては、更に先驗主義的であるといふ如き點が指摘されねばならない。併しこの點に就いては後に觸れることとしたい。) 勿論、この二つの學派には何等相互の直接的交渉があつたわけでもなく、又その用語に於いて學說の個々の内容に於いても相通するものがあるわけでもない。併しその根本精神に於いて、カントの批判哲学を認識の基礎づけとして、認識論の方向へ解釋發展したといふ點に於いては一致するものがあるといはねばならない。第二にこの二つの學派に共通する特質として擧げられるのは、その基礎づけらる可き認識が科学的認識として理解されたといふことである。即ちマルブルク學派に於いては數學乃至數學的自然科学がそれであり、西南ドイツ學派に於いては歴史学乃至文化科学がそれであつた。

さてこのやうな特質は、同時にやがて新カント學派の制限を意味するものとなることを避け得ない。そしてこのことが、新カント學派の第三期たる分散期を招來し、つひにこの派の衰頹と他の學派への轉位とを歸結する原因となるのである。然らば、その特質が同時に制限となるといふのは如何なる意味で

あるか。

このことは、勿論種々なる側面から眺め得るのであり、又完全にはあらゆる側面を盡して考察する必要のある哲學史的問題である。併し今此處では右の二つの特質にのみ即して——このことは既に緒論に於いて述べた通り、特に知識の問題を中心として見る限り又當然のことであるが——眺めることとする。

第一に、この派の立場が認識論的であるといふことは、同時にそれが形而上學的でないといふことを意味する。勿論それが形而上學的でないといふことを標榜したのは、カントを非形而上學的と解すると同時に、形而上學は即ちカントの批判哲學以前の形而上學乃至カント以後の思辨的形而上學と解釋したからにほかならない。併しながらそれが果して唯一の解釋であるか否か。かかる疑問は事實新カント學派の内部からも提出され、やがてマールブルク學派の内から批判的存在學、認識の形而上學の主張としてのニコライ・ハルトマンの如きを生むに至るのである。(ハルトマンに就いては後述する。)

新カント學派の認識論的態度には、何等か主觀主義的なるものが存在することはこれを掩ふことが出来ない。併し又その所謂主觀なるものが「先驗的」の名の下に甚だ形式的となり、その故に却つて主觀主義的立場が一轉して客觀主義的となる傾向を多分に藏してゐる。それ故この派の思想を或る方向へ發展して行く時は、明かなる客觀主義を生ず可き可能性があるのである。ニコライ・ハルトマンの如きも一種の客觀主義を含むと見做し得る立場——そして明かに形而上學的なる立場——を採るに至つてゐる。

のであるが、既にエミール・ラスク (Emil Lask, 1875—1915) の如きは、西南ドイツ學派にあつて早くも客觀主義の代表者となつてゐる。ラスクは第一次歐洲大戰に従軍し、天くして陣歿した爲め、その學說を大成することが出来なかつた。若しこの英才に年を藉したならば、恐らく西南ドイツ學派も亦單にその認識論的立場を固守しなかつたであらうと思はれる。勿論かくいつても、客觀主義は直ちに形而上學的傾向を採らねばならぬといふのではない。例へばこの派から出たブルーノ・バウホ (Bruno Bauch 1877—) の如きも明かに客觀主義的なる體系を樹立するに至つてゐるのであるが、併しそれは矢張認識論的客觀主義と呼ぶべきものである。

知識は慥かに認識論的考察を許容し且つ要求するであらう。併し又それと同時に何等か形而上學的考察をも亦これを許容し要求するといふことが出来る。新カント學派の特質が認識論的であるといふことは、その認識論的であるといふことに依つて同時にその學派の制限を意味するといふことが出来る。そしてこの制限は先づ右に述べた如く、新カント學派の中からそれぞれの方向轉換を見出してゐるのである。併しこのやうな方向轉換は、必ずしもラスク乃至ハルトマンに限らぬのであつて、既に嚮にも觸れたナトルプ乃至カッシーラーのその如きも——程度の差こそあれ——矢張何等かこの派の認識主義ともいふ可き立場からの或る種の轉換の試みを含むものと見ることが出来ると思はれる。

ところで、認識論的哲學の制限は更に、初めからこの派に反對する人々の立場の擡頭をも結果し得るものとなつた。それは一つにはその有つ形式性乃至抽象性に關してであり、二つには知識を科學的知

識に——即ち或は自然科学的知識に、或は文化科学的知識に——制限するといふ點に關してである。この點に關しては、後更に項を改めて述べることにする。

五、現象學派

新カント學派は、實證主義、唯物論、思辨的形而上學等の孰れからも自己を區別し、科學的知識と結びつきつつ而も單にその内容の受納に於いてでなく、却つて科學的知識を基礎づけるといふところに學的哲學確立の方針を採つた。このことに依つて哲學は、科學的知識と結合しつつ而も自らも亦學としての獨自的存在を保有することが出来るといふのが、新カント派の考へたところであつた。換言すればこの派は認識論としての哲學、乃至認識論を基礎としての哲學にして、初めて學としての哲學の成立を保證し得るものと考へたのであつた。

ところでかかるいはば認識論的哲學の歴史的背景を成したのは、いふまでもなくカントの先驗哲學なのであつた。併しかかる認識論的哲學としての先驗主義は、必ずしも新カント學派に限るのではなくして、今日からしてこれを見るならば、當時の哲學界の——或は尠く共當時の主流哲學の——ひとつの根本的特徴を成してゐたといつて良いと思はれるものである。この意味に於いては、新カント學派とその根本に於いて一脈相通するものを有つものとして我々は現象學派を擧げることが出来ると思へる。

併しながら、現象學は、その歴史的背景に於いても、又その發展の過程に於いても、何等新カント學派と共通なものを有つてゐたのではない。現象學の創唱者たるエドムント・フッサール(Edmund Husserl,

1859—1938) はリッケルトがフライブルクからハイデルベルクに移つた後を受けて、ゲッティンゲンからフライブルクへ轉じて來た。西南ドイツ學派衰頹の後、フライブルクは宛然現象學派の淵藪となり、會つて新カント學派に屬してゐた若き世代の中、現象學派に轉ずる者も多く、この派は一時風靡的な勢力を有つに至つた。そして又現在に於いても、種々なる方面に種々なる形で猶ほ多くの影響を及ぼしてゐる。

さて、現象學は全くフッサルの創唱にかかるものである。勿論現象學といふ言葉そのものは既にヘーゲルにあることは周知の事實であり、更に又溯つてはカントにも見出すことが出来る。けれ共その内容はこれ等の用語的先例と全然異なるものなのである。このやうに現象學はフッサルの創唱に依るものであることは明かなのであるが、併しそれにも亦その歴史的背景のあることも亦事實である。

フッサルに影響した人の中最も重要なのはプラークの哲學者にして數學者ベルンハルト・ボルツァーノ (Bernhard Bolzano, 1781—1848) とヴィーアの哲學者心理學者フランツ・ブレンターノ (Franz Brentano, 1838—1917) との二人であつて、現象學派はこの二人を先蹤とする所謂獨逸學派の中に屬するのである。ボルツァーノもブレンターノも (この二人の間には何等の關係もなかつた) 期せずしてカント及びドイツ觀念論にはむしろ反對の態度を採つたのであり、従つてその傳統からして、既にフッサルは新カント學派と何等共通なるものを有たなかつたわけである。

元來フッサルは、數學を專攻して後哲學に轉じたのであつて、その所謂現象學の中にも數學的考へ方

の痕跡の残つてゐることはこれを掩ふことが出来ない。フッサルがボルツァーノの哲學から受取つた影響も亦この方向に屬するものであつた。そしてこの方向の影響と、ブレンターノからの影響とを深くデカルト乃至アウグスティヌスの立場からして内面的に結合するところに、現象學の體系的根源があり、且つ歴史的背景があるといつて差支へない。

フッサルの努力は哲學を世界觀としてでなく嚴密なる學として確立するといふ點に集中された。そしてかかる學としての哲學は、所謂現象學を根柢として初めて可能であると考へた。そのやうな現象學は理論に依つて構成されたものでなくして、却つてあらゆる理論に先立つてその基礎となるものでなければならぬ。ところで、かく理論以前にあつて却つてその基礎となるといふ如きものは、單に經驗的な直觀ではない。元來經驗的のものを見るといふことはその根柢に既に時間的空間的にもその存在を指定、定立するといふことを伴つてゐる。我々が日常的に、更に又經驗科學的に立つてゐる立場はすべて凡そかかる經驗的なものである。フッサルはこのやうな立場を「自然的觀方」と名づけ、そしてかかる立場に於いて成立する世界を「事實」と呼ぶのである。

併し、世界は單にかかる事實の世界にのみ限定されるのではない。事實の世界は本來時間的空間的に變異することをその本性としてゐる。けれ共、その時間的變異の限りを盡す時、我々はそこに變異せざる超時空間的にして、恒常的なものを見出さざるを得ない。例へば我々は多くの白き物——「事實」——を見る事が出来る。その白き物として我々はこの紙を、あの壁を、そして又あの花を見るのであ

り、更にその各々を種々なる角度から眺めることに依つて、無制限に異なるニ、アンスの白を變異的に見ることが出来る。併し我々は更にそこに「白さ」といふ不變的、恒常的なものを直観することが出来る。それは時空間的に變化生滅することのない「白さ」そのものである。このやうなもの——それをフッサールは時間的空間的なる「事實」と區別して「本質」と呼んでゐる——を我々は直観することが出来る。元來直観を單に感覺的直観に限定して、直観は即ち感覺的直観であつてこれ以外にないといふ如き考へ方は、一つの大きな先入見といはねばならない。かかる先入見を去る時、我々は本質の直観——所謂本質諦視——の可能性を端的に承認せざるを得ない。これは決して異様なものでも、神祕的なものでもない。實は、かく直観され得る本質の世界を我々は古くから有つてゐたのである。例へば數學の數の世界の如きものはまさしくそれである。フッサールはかかる本質の世界を、單に數學的對象界から更に擴大して、一切の感性的なるもの社會的なるものに於いてもこれを認め、そしてその最高類——即ちフッサールの所謂「領域」——を研究する學として、新しき本質學乃至存在學の存立を、數學と並立せしめて認めようとするのである。

事實の世界から右の如き本質——乃至形相——の世界に到達す可き方法を、フッサールは「形相的還元」と名づけてゐる。併しこの形相的還元によつて到達するのは、一般に本質の世界なのであつて、これを研究するのは本質學乃至存在學である、併し、單に本質といふ時、それは未だ特に現象學の領域といふことが出来ない。形相的還元によつて到達する段階は未だ數學的段階であり、又——フッサールの歴

史的背景に即していへば——ボルツァーノの段階ともいふ可きものに過ぎない、所謂獨逸學派の中でも、例へばアレクシウス・マイノング (Alexius Meinong, 1853—1920) の提唱するところの「對象論」等は、略々フッサールの所謂存在學と同一の段階に於いて成立するといつて差支へないものである。けれども現象學としては單にこの段階に満足するといふことは出来ないものであつた。

そこでフッサールは、更に第二の還元——これを彼は「先驗的還元」或は「現象學的還元」(後者は又屢々第一の還元と第二の還元との總稱としても用ゐられる)と呼んでゐる。——の必要を説く。即ちこれに依つて、一切の超越的本質は「排去」され「括弧」に入れられる。即ち一切の超越的本質は、姑らく——否定されるのでなく——括弧に入れてほかに置かれる。このやうにして超越から離れて純粹の内に立歸るのであるが、そこに見出されるのが即ち本質としての意識——先驗的意識乃至純粹意識——なのである。かかる本質としての意識を研究するのが即ち現象學にほかならない。

併し、かくいふと人は直ちに、意識を研究するものとして、既に心理學があるといふであらう。けれども、經驗的心理學は意識を事實として研究するものであり、その立場は所謂自然的觀方に立つものである。かかる觀方に於いて意識は「自然化」されざるを得ない。フッサールはボルツァーノの段階を更に、アウグスティヌス乃至デカルトの立場に依つて内在化したといふことが出来る、そして事實又心理學者としてのプレントナーノからの内容的影響も大きいものではあるが、併し彼に於いてボルツァーノの段階を内在化すると觀られ得る如き場合にも、フッサールはそれに依つて、事實から本質への途——形相的還元——

—を逆轉して再び事實へ歸らうとするのでないことを忘れてはならない。それは本質から事實への逆轉の途ではなくして、超越的本質から内在的本質への途であつた。換言すればボルツァーノからブレンターノへの單なる推移ではなくして、ボルツァーノ的觀方を「本質」として保有しつつ内在の立場へ深化するのである。心理學は事實としての意識の學であるが、現象學は本質としての意識——純粹意識乃至先驗的意識——の學なのである。

ところで、現象學はかかる意識を如何なる方法に依つて研究するのであるか。フッセルに依れば、現象學は一切の理論以前に立つて、先づ赤裸々なる本質諦視に依らねばならない。本質としての意識をそのあるがまゝに直觀することが何よりも大切である。そしてかく直觀せられた本質をそのあるがまゝに分析記述せねばならない。これが即ち現象學の採る可き方法であると考へられたのである。

かくして到達された現象學を、フッセルは一切の學の根柢と考へた。事實學が成立するには本質學を基礎とせねばならない。(宛も物理學は數學を基礎として成立し得る如くに。)併し一切の本質學は、現象學を基礎として始めて成立することが出来る。かかる現象學を基礎として、始めて嚴密なる學としての哲學が確立されることが出来る。そして嚴密なる學としての哲學の確立といふことこそ、一貫してフッセルの目的としたところなのであつた。

さて、フッセルの思想が、その傳統においてカントと關係がなく、また彼自身の思想的發展に於いて、新カント學派と關係がないことは嚮にも述べた通りである。加之むしろそこに何等かの關係が見出され

るとするならばその關係は却つて、反對、克服の關係であつたといふ方が適當であらう。といふのは、新カント學派が「カントに還る」ことを目標とするのに對しては、この派はいはば、理論以前に還ることに依つて「カント以前」乃至「カントの根柢」に還ることを期待してゐるといふ可きであるからである。併しそれにも拘らず我々は、フッセルと新カント學派——延いてカント——との間に或る種の内面的共通性のあることを——フッセル乃至その派の人々の欲すると否とに拘らず——認めざるを得ないのである。勿論、我々はこのことに依つて、兩者の間の相違點をも無視乃至否定しようとするのは決してない。併し我々は如何なる相違にも拘らず、猶ほ且つ存在するところの或る種の共通點を指摘することに依つて、兩者の性格を或る方面から明かにすることが出来ると同時に、いはば兩者の占めた同一時代の共通的性格——若しいひ得るならば哲學的時代精神——を明かにすることが出来ると思へるのである。

フッセルに於いて、一切の知識、一切の學、一切の哲學の根柢を成すものが即ち現象學であつたのであるが、この現象學の領域は先驗的意識にほかならなかつた。そしてかかる先驗的意識は、一切の對象を構成乃至規整 (Konstituieren) するものと考へられた。フッセルの現象學が屢々構成的現象學と呼ばれるのはまさしくこの故である。ところで我々は、かかる先驗的意識と新カント學派に於ける先驗的意識とを直ちに同一視するといふ如き場合には、嚴密には幾多の困難を感ぜざるを得ない。そして又現象學派に屬し且つフッセルの正統派を成すともいふ可き人々が、潔癖に新カント學派との混同を拒む意圖

もこれを無視す可きでないのである。けれ共、それにも拘らず、いはば廣義に於ける先驗主義の名に於いて現象學派と新カント學派とを包括することは、必ずしも不可能でないと考へるのである。のみならずフッセルが先驗的意識の構成乃至規整といふことを強調すればする程、我々は又新カント學派の認識論的構成主義のことを想はざるを得ない。併し無論この兩つのもを、一切の相違を顧みず直に同一視する如き無謀を犯してはならないであらう。

けれ共、少しく時を隔ててこれを見る時、この兩つの學派の間に、廣義に於ける先驗的構成主義ともいふ可き一點に於いて、何等か相通するものあることを認めるのは決して無謀でないと考へる。勿論現象學派は直ちに新カント學派の觀念論と同一ではない。加之或は人はかかる觀念論（乃至實在論）といふ如き立場そのものが既に現象學的でないといふであらう。併し我々は、現象學派の正統に屬する人のいふ如く、先驗主義、觀念論、構成主義こそ現象學の本質に屬するといはねばならない。勿論かくいつても、現象學自身は新カント學派と直ちに同一視されることを固く拒否するであらう。併しその細則は姑く措くとしても、猶ほ我々はこの兩つの學派をその根本に於いて先驗主義、觀念論、乃至構成主義として包括することを不當でないと考へる。それは決して現象學派を新カント學派に引きつけて解釋せんとする意圖からでもなく、又逆に新カント學派を現象學的に改釋派せんとする目的からでもない。唯我々はこの兩つの學派の根柢に——兩者の欲すると否とに拘らず——右のやうな廣義に於ける共通點の有ることに氣づかざるを得ないのである。

元來、この現象學派のモットーは「事象そのもの」(Zur Sache selbst!)と云ふのであつた。そして又事實この標語は——特に新カント學派等と比較して一層具體的な形で——慥かに着々その實現を見て來たことは否定出來ない。新カント學派に代つて、この派が廣く一般に迎へられ、哲學的諸分科に互つて豊かな結實を齎したといふことは、右のモットーとその實現の力とにあつたことは慥かに否定することが出來ない。認識論のみならず、美學、倫理學その他の哲學的諸學科及び哲學に隣接する諸學科に及ぼした現象學の影響は、慥かに新カント學派のそれと比較して、更に具體的、内容的であつたのである。けれ共、それはあらゆる意味に於いて具體的であつたかどうか。この點に就いては我々は、後になつて考察する機會を有ち度いと思ふ。

併し又、茲で簡単にこの點に觸れるならば、根本的には現象學派から出て而もおのづから獨自の方向に向つたところの人——例へばハイデッガー——とか、或ひは他派から來てこの派の影響を攝取しながらおのづからこの派と分れる點を有つてゐる人——例へば、シェーラー、ニコライ・ハルトマン——等が、如何なる方向へ向つて別れて行つたのであるか、或ひは又その別れて行つた基點は何處にあるのであらうか。この問題は、後に他の一般的傾向と共に取扱ふべき機會に譲るわけであるが、茲で我々は、尠く共この問題を解く鍵として、フッセルの現象學に於ける先驗主義と構成主義とは豫め注意しておく可きものを有つてゐると思ふのである。

六、プラグマティズム

上來我々は先づ新カント學派と現象學派とに就いて述べたのであつたが、今振返つてこの二つの學派を並列して見るに、そこには或る共通的なものが見出され得るやうである。既に前回に我々は、その共通的な點として先驗主義、構成主義——と假りに總稱し得るならば——ともいふ可きものを指摘したのであつた。ところでこの二つの學派は又、その出發點に於いて知識——科學的知識、乃至端的に科學そのもの——を、懷疑或ひは否定するといふことなく、それが事實としての存立を承認するといふ點に於いて一致してゐるといふことが出来る。けれども、單にかかる科學的事實的存立の承認といふ所には、哲學の独自の存立領域は見出されることが出来ない。哲學はそれ自身個別科學と同次元に於いて成立しようとするならば、それは却つて個別科學へ解消するよりほかに途がない。

併しこの途は、哲學の獨自存立を奪ふものであることは明かである。さうでなくして哲學は、事實として承認される哲學の先驗的基礎を示すところに——即ち科學の基礎づけに——こそその固有の領域を見出すことが出来る筈である。勿論その基礎づけの方法に於いては、この兩つの學派は決して直ちに同一ではない。新カント學派の先驗論理主義的方法——これも亦新カント學派の内部の分派に於いて更に細分され條件づけられねばならないが——と、現象學派のいはば先驗的直觀主義的方法——この派を直

觀主義と呼ぶには若干の説明乃至保留を必要とするのであるが——との間には多くの區別さる可きものがある筈である。従つて又、かかる方法上の區別は、同時に基礎づけといふことそのものの内容的區別をも意味す可き筈である。併し、その點に於ける區別を認めても、猶ほこの兩つの學派が知識——科學——の基礎づけといふ點に於いて哲學の存立領域を認め、その領域に於いて個別科學と次元を異にする或る意味に於いて一層深い次元に於いて、乃至は一層高い次元に於いて——哲學が又獨自の學として成立することを保證せんとするといふ點では一致するものがあるといふことが出来る。換言すれば畢竟、この兩つの學派は科學——知識——を、科學——知識——として基礎づけるところに哲學がそれ自身學——知識——として成立する所以を求めてゐるといつて良い。この意味に於いてはこの兩つの學派は、いはば知識の自足（アウタルキー）と自律（アウトノミー）を保證してゐるものなのである。ところで我々は、この點に於いて對蹠的なものとしてプラグマティズムを見ることが出来ると思ふのである。

さて、プラグマティズムの創始者はアメリカのチャールズ・サンダース・ピアース（Charles Sanders Peirce, 1839—1914）である。併し今日ではピアースよりむしろ、その影響を受けたハーヴァート大学のウィリアム・ジェイムズ（William James, 1842—1910）の名に結びつけて一般化されてゐる。ジェイムズは哲學者にして且つ心理學者でもあり、又その哲學に於いても多方面に互る論究がある。併し、今は勿論その全面に觸れることは出来ないであつて、主として知識の問題を中心として見るのである。

元來ジェイムズの哲學的立場を成すのはその所謂「根本經驗論」であつた。併し、所謂プラグマティズムは根本經驗と何等論理的必然的關係があるわけではなく、後者は前者から獨立に存立することが出来、又後者を否定しても前者は存立するとジェイムズはいふのである。併し又根本經驗論は單に認識論——プラグマティズムは云はばその一章を成す——たるに止まらず、更に同時に形而上學說でもあると考へられてゐる。併し實際は、我々がジェイムズの哲學を、その認識論的側面に於いて十分に闡明せんとする時には、この兩つの立場を相互に補ふものとして把握することが必要である——或は尠くとも便利である——と考へるのである。

元來、根本經驗論が經驗論であることはいふまでもない。けれども、これは舊來の經驗論と區別されねばならぬものを有つてゐる。根本經驗論に於ける經驗は、單にヒューム等の所謂經驗の如きものではなくして、更に活動主義 (Activism) 的なるものである。認識論的に一切知識の眞理を——加之形而上學的に一切の實在を——かかる經驗の中に包括せしめることが畢竟根本經驗の主旨なのであつた。

さて、プラグマティズム認識論に依れば、一切の名辭、關係、物自體といふ如きものも悉く經驗に依つて初めて認識され得る。眞理とは決して概念が超經驗的なる對象と一致するといふ如き所に成立するものであるのではない。眞理とは却つて概念が經驗と調和する所に成立する。それ故、所謂主知說が主張する如き絶對的眞理なるものは有ることがなく、一切の眞理は相對的でなければならぬ。かかる相對論は勿論プラグマティズムの經驗論に基くのではあるが、その所謂經驗なるものは、主意說的なのであ

る。即ちかかる主意說的なる立場に於いて、經驗はそれ自身合目的であり、能動的、活動的であるとされる。かかる經驗こそ却つて直接的にして而も統一的である。經驗は決して一般に考へられる如く、單に多様にして統一を缺き、統一を得る爲めには、經驗を超えた概念の働きに俟たねばならぬといふ如きものではない。最も直接的なる經驗——ジェイムズの所謂純粹經驗——はそれ自身既に統一的なものである。概念といふ如きものは却つて間接的なのであつて、直接的なる經驗はかかる間接的概念の助力を俟たずして自己統一的であり、自己充足である。一切の眞理は經驗の圈内に内含されてゐる。それ故一切の眞理問題は、何等外在的・超經驗的なる結合支柱を必要とするものでない。經驗は全體として自足的であつて、何ものにも依存しないのである。

右のやうな自足的にして自己統一的なる經驗はそれ自身に又合目的である。その合目的といふことは、生物學的に生命の合目的性を意味してゐる。それ故一切の知識乃至眞理を經驗の圈内に還元するといふことは、即ち同時に、一切の知識乃至眞理を、生物學的合目的性の聯關内に還元するものであるといつても良い。かかる合目的、能動的なる主意說の要素が、所謂根本經驗論を舊來の經驗論から分つ所以であり、この意味に於いてプラグマティズムを根本經驗論に内面的に結合して考へること——と見做して良いであらう。

さて、このやうにプラグマティズムを根本經驗論に結びつけて考へる時、我々は、認識論上この立場が經驗の自足 (アウタルキー) と自律 (アウトノミー) を主張するものと考へることが出来ると思ふ。か

かる立場の根柢には、或る人の批評する通り一種の生物學主義 (Biologismus) ともいふ可きもののあることは事實であらう。けれ共、又別の人の考へる如くに單にビジネスの立場と見做し、卑俗な意味に於ける實用主義乃至實利主義に過ぎないものと考へて一概に輕視す可きものではないと思はれる。ヘイズ・エイムズの純粹經驗の思想には、ベルグソンの純粹持續等と一脈相通するものがあり、或る意味に於てはそこから可成り深いものを汲み取ることが出来る。そのやうな意味に於ける經驗——これを我々は又一般的に生命といふ意味に解釋することも出来る——と認識との聯關といふ問題は、將來の認識論乃至知識論にとつて慥かにひとつの根本問題を提出するものと思はれる。この點からするならば、從來認識論に於いてプラグマティズムの立場は、過少評價を受けてゐたと思はれる點がないではないのである。

ところで、ヘイズの認識論上の立場は畢竟その所謂經驗を以て自足的自律的と考へて、一切の知識乃至認識もこの經驗の範圍内に還元しようとする點にあるのであつた。ところで我々は、嚮に、所謂先驗主義の立場が知識乃至認識の自足と自律とを認めるものであることを見たのであつた。勿論經驗といふ言葉は、所謂先驗主義に於いても屢々使用されるものである。併しそこに於いて所謂經驗は、或ひは先驗的意識に依つて基礎づけられる可き課題であり、或ひは先驗的意識に依存するものである。その意味に於いては經驗は先驗的意識に吸収され、そこに於いて知識乃至認識の自足的、自律的領域が成立してゐるともいふことの出来るものである。

併しプラグマティズムの所謂經驗に於いては目的論的契機が重要である。かかる經驗はその深い層に於いて、單に認識の一契機といふよりも、生命そのものといふ可きものであらう。今プラグマティズムの經驗をかかると解釋するならば、かかる經驗に對して、先驗主義は、對立的な形に於いて、その自足性と自立性を、一層明白に示して來ると思はれる。即ち換言すれば、先驗主義はかかる意味の經驗はこれを自己の中に吸収して自足するのではなくして、却つてこれを自己の外へ疏外することに依つて自足すると云ふことが出来る。

然るに、これに對してプラグマティズムは、知識乃至認識をその所謂經驗の中に云はば吸収する如き態度を採るやうである。そのやうに考へるならば、宛もプラグマティズムは、先驗主義を自己の中に還元出来る一層廣い立場であるかのやうに考へられるかも知れない。若しさうであるとするならば、先驗主義的立場はプラグマティズムの立場に依つて止揚されるといふ如きことになるであらう。併し實際さう考へられ得るであらうか。

元來知識乃至認識は、それが特に實證科學的知識に限定される限り、人間の生命の目的聯關に奉仕するといふ側面を有つてゐることは事實である。さういふ側面を捉へて、生命の立場からして、知識を自己の圏内に還元せんとする試みの起ることは當然でなければならぬ。プラグマティズムに於ける知識の效用といふ如きものが、生命への奉仕を意味するとするならば、プラグマティズムが知識を經驗へ還元せんとする試みは即ち知識を生命の目的聯關へ還元せんとするものであるといふことが出来る。こ

の企ては、經驗——乃至生命——を自己充足的なるものと見る見方を根柢としてゐることは慥かである。けれ共その故に、知識は悉く經驗に吸收され盡すといふことが出来るであらうか。

成程プラグマティズムは、知識を經驗に還元する意味に於いて、自己の自足と自律とを主張するであらう。概念といふ如きものは經驗にとつては所謂規制的 (regulative) な意味は有つとしても、實在にとつて構成的 (constitutive) な意味は有ち得ないとされるであらう。併しこの故に直ちに知識はその存立内容に於いて、完全に經驗——生命の目的聯關——に還元され盡すとはいふことが出来ない。何故ならばこのことと丁度同様のこととが先驗主義に於ける知識そのものの立場からいへば得るからである。即ち知識にとつては、經驗——プラグマティズムに於ける經驗——といふ如きものは、假令何らか規則的なる意味を有つとしても、決して構成的なる意味を有つことは出来ないといひ得るからである。成程知識は經驗——目的的生命——に對して奉仕することに依つて自己の眞理性を確かめる (verify) とす。側面を有つとしても、經驗は知識構成の原理そのものと成ることは出来ない。それは宛も、知識は經驗 (目的的生命) に對して規制的意義を有つ——といふことは即ち知識が經驗に對して有用性を有つといふことの裏面にほかならない——のであるが、何等構成的意義を有つものでないといはれるのと同様であると主張されるであらう。このやうにいへば得るとするならば、構成的には知識と經驗とは、相互に自足性と自律性とを保つて存立すると考へねばならぬであらう。それ故、一方を他方へ、又逆に他方を一方へ、構成的に還元しつくすといふことは不可能なのである。従つてプラグマティズム的經驗が經

驗の立場から、經驗に還元されざる知識は無意義であるといふとするならば、先驗主義的知識は、知識自身の立場から同様の權利を以て、知識と無縁な經驗は空虚であると考へ得るわけである。

然らばこの知識と經驗とを、構成的に分離しつゝも何等かの形で結ぶものがあるかどうか。又あるとすればそれは如何なる性格のものであるか。此の點は別個の課題として、我々は認識論にかかる反省の機會を與へるものとしてだけでも、プラグマティズムの意味はこれを認めなければならぬと思ふ。

プラグマティズムはアメリカに殷んであつたが、ジェイムズのほかに猶ほ、所謂プラグマティズムのシカゴ派と稱せられる一派の主張者コロンビア大學のジョン・デューキー (John Dewey, 1859—) がゐる。ジェイムズには尙ほ觀念論的色彩があつたのであるが、デューキーに至つては一層實際的——その意味に於いて實在論的——となつてゐる。デューキー自身は自らの説を「器具主義」(Instrumentalism) と呼んでゐる。

プラグマティズムの最も殷んなのはアメリカであつたが、この傾向は必ずしもアメリカに限らず、イギリスにもドイツにも現はれてゐる。イギリスに於いてはアルフレッド・シジウィック (Alfred Sidgwick, 1850—) 其他があるが、就中フアディナンド・カニング・スコット・シラー (Ferdinand Canning Scott Schiller, 1864—1937) が知られてゐる。自ら自己の説を「人本主義」(Humanism) と稱するのであるが、プロタゴラス等の人間尺度説を新しくプラグマティズムの意味に於いて、主張しようとする觀念論的傾向を示すものである。それ故ヒューマニズムといふよりも、むしろヴィンデルバントのいふ

やうに人間主義 (Hominismus) と呼ぶ方が却つて適當と思はれる如きものである。

ドイツに於けるプラグマティズムの傾向として擧ぐ可きものはハンス・ファイヒンガーである。ファイヒンガーは、既に述べた通りカント文獻學者として聞えてゐるが、その體系的立場は一種のプラグマティズム的立場に立つところの新カント主義であるといふことが出来る。ファイヒンガーは自己の哲學を「かのやうにの哲學」(Philosophie des Als-ob) と稱する。我々は物、物質、抽象概念、人格、靈魂、時代精神、宇宙、絶對者等を實在するかのやうに信するのであるが、それは生活の或る目的を達せんが爲めに役立つところの單に眞である「かのやうに」假定されたもの——ファイヒンガーはこれを擬設 (Fiktion) と呼ぶ——なのである。かかる主意的立場からカントの構成主義を解釋するのであるが、併しその場合の主観は生物學的なものであつて、カントの意識一般といふ如き認識主観でなくなり、その故に畢竟相對主義となることは一般にプラグマティズムの場合と異なるところがないのである。

七、生の哲學

我々は前回にプラグマティズムを論じた時、既にプラグマティズム——特にジエイムズ——に於ける經驗がおのづから生の問題に接續するといふことに觸れたのであつた。そこで茲に我々は所謂生の哲學に就いて述べる可き場合に到達したのである。

併し元來生の哲學といふものは、決してひとつの纏まつた學派を形成してゐるわけでない。むしろ生の哲學といふのは、學派の名稱でなく、單に傾向の總稱であるといはなくてはならない。一般に生の哲學といふ名稱に依つて總括されてゐるものは、その成立の由來、その本質に於いて、實に多種多様のものを含んでゐるのであり、従つてこれを總括的に定義するといふ如きことは極めて困難である。それ故に又、これを強ひて定義しようとする時は、その定義は甚だしく一般的となり、従つて又甚だ曖昧とならざるを得ない。例へば生の哲學とは生をその對象とする哲學であるといふ如きがそれである。或ひは又生の哲學とは、哲學を生から生ずる一形態と解釋する哲學であるといふ如きがそれである。恐らく人はこのやうな定義を眞に定義として受取ることが出来ないであらう。事實又この種の定義は、單にそれが甚だ空漠たる感じを與へる許りでなく、定義するものが既に定義されるものを豫め含んでゐるといふ所謂循環的定義にほかならない。即ち、元來生の哲學に於ける生そのものが果して何であるかといふこと

が未だ全然示されてゐないからである。そこで若し、生の哲學を定義しようとするならば、生とはその場合何であるかを明かにしなければならぬ。然るに、生といふ如き何ものにも還元され難き根源現象は、これを定義的に明かにす可く最も困難なものなのである。のみならず、その生なるものを明かにするには、他方に於いて、生が如何なる意味に於いて哲學なる語と結びついて「生の哲學」とされるのであるか、換言すれば、生の哲學に於ける生の取扱ひ方、生の位置等が問題とされねばならない。何故ならばこの位置乃至取扱はれ方の如何に依つて、哲學的問題としての生の意味内容も亦左右されざるを得ないからである。このやうな事情からして、生の哲學として總稱されるものも、その一々に就いてみるならば決して一樣でない。そしてかかる生の哲學の多様性は畢竟生そのものの複雑性に基づくといはねばならない。

生の哲學の多様性の一端を示すために、二三の例を擧げてみよう。生の哲學は屢々非體系的、非學的和される。そして又事實この點は生の哲學の一つの特質といつても差支へない。

生の哲學の立場からして哲學の體系化を喜ばぬといふことは、その學說自身には或る程度の體系性を示してゐるところのデイルタイ乃至ジンメル等にさへ現はれてゐる、併し、この特質を以て所謂生の哲學の全般を掩ふことは困難のやうである、即ち、例へば或る人が合理主義的なる生の哲學として分類してゐるところのドゥリーシュその他の一群の人々に對して、この特質を當て嵌めることは甚だしく困難であるといはねばならない。のみならず、例へばデイルタイの如きも、體系を重要視せず、理想としな

いと言ひながらも、決して單に無體系であるのでなく、又ベルグソンの如きもその哲學が粗材として實證科學——生物學、社會學等——を使用するのみならず、自身の哲學が、一見非體系的なる敘述の奥に整然たる體系的計畫を有つてゐることに氣づかざるを得ないものなのである。

生の哲學は、又屢々生物學主義をその基柢とするといはれる。成程生物學主義的といふことは、慥かに生の哲學のひとつの特質であるであらう、併しこれも亦單にひとつの特質であるに過ぎないのである。例へばドゥリーシュの如きには明かにこの特質は當嵌まるとしても、ベルグソンに至ると既に甚だしく困難であり、デイルタイに至ると全く不可能であるといはねばならない。

我々はこのやうにして、屢々一般に擧げられるところの、生の哲學の特質なるものを一々檢してみれば必要はあるまいと考へる。蓋し、生の哲學が元來多様なものである以上、その一部に就いて極めて適切に當嵌まる如き特質が却つて他の一部に就いては、全く妥當しないといふことは當然なのであり、その全面に當嵌まる如き特質は甚だしく抽象的となることは不可避的なのである。

さてそれならば、所謂生の哲學なるものにはどのやうな種類があるであらうか。我々はこれを單に羅列するに止まるならば容易に擧示することが出来るであらう。併し若しこれを分類的に擧示するには如何にすべきであらうか。分類には勿論分類の標準がなければならぬ。併し生の哲學といふ如き複雑な形態を含む傾向的な一類に對して、一つの固定した標準を以てこれに臨み、しかもその全體を盡すといふことは殆んど不可能であるといはねばならない。今この事情を明かにする爲めに生の哲學の分類と

しての一例を擧げてみよう。或る人 (R. Müller-Freienfels, Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen, 1923) は生の哲學を分けて、懷疑論、プラグマティズム、擬設主義 (Fiktionalismus) 及びこれに類似なるもの一群 (フリッツ・マウトナー、ジェイムズ、シラー、ユリウス・シュルツ、ファイヒンガー、ゲオルク・ジンメル、テオドル・レッシング)、非合理的認識の可能性を主張する一群 (ハインリッヒ・マイアー、ハインリッヒ・ゴンペルツ、ディルタイ、エドゥアルト・シュプランガー、ジクムント・フロイト、アルフレット・アドラー、ベルグソン、リヒアート・ミュラー、フライエンフェルス、ヴァルター・ラテナウ、エミル・ハンマッハー、コンスタンティン・エステルライヒ、マクス・デッサール其他)、生の非合理的形而上學 (ベルグソン、ジンメル、カール・ヤスパース、カール・ユング、グラーフ・ヘルマン・カイザーリング)、生の合理主義的哲學 (ハンス・ドゥルリッシュ、エリヒ・ベッヒアー、ヴィリアム・シュテルン、ユリウス・シュルツ、レオポルト・ツイーグラ、其他)、生の文化哲學 (ジンメル、テオドル・リット、フェルディナント・テニエス、エルンスト・トゥレルチ・ディルタイ、シュプランガー、マックス・ヴェーバー、ミュラー、フライエンフェルス、ヴェルナー・ゾンバルト、カイザーリング、ユリウス・シュルツ、オスヴァルト・シュペングレー其他) としてゐる。併し、此の分類を見ても明かな通り、かかる分類法は決して一個の原理に依つて一貫的に行はれてゐるものとはいひ得ない。それは唯、それぞれの場合に或る種の特性に基いて或る群を集中してゐるに過ぎないのであつて、一定の分類原理に依つて全體が體系を成す如き分類であるのでな

く、従つて嚴密には分類とすらいひ得ないものである。

生の哲學者として擧げられるのは、加之、以上の如き人々に限らない。今別の人々の擧げてゐるものを右の諸哲學者以外に拾つて追加してみるならば、例へばゼーレン・キェルケゴール、ルドルフ・オイケン、マクス・シェーラー、ゲオルグ・クライスに屬する人々 (特にフリードリッヒ・グンドルフ)、ヨハネス・ミュラー、マルティン・ブーバー、カール・ヨエル等々、其他多くの人々がある。そして又、生の哲學なるものの解釋の如何に依つて、列擧さる可き人々に著しい増減出入が生するのである。

以上のやうにして、生の哲學なるものに對する定義と分類とが如何に困難であるかは凡そ察知されることと思はれる。それ故、短い論議を前提として、かかる性質の生の哲學に對して豫め定義と分類とを加へようとするのが、如何に無理を伴はねばならぬかは全く明かであるといはねばならない。そこで我々は今、かかる方法を避けて、先づ所謂生の哲學なるものの系譜を簡單ながら敘述することに依つて生の哲學の本質を指示し、次に我々の講述の立場からして、最も代表的と考へられる生の哲學者の所説を比較的詳しく述べるといふ方法を選び度いと思ふのである。

さて、生の哲學を以て、生をその對象とする哲學であるにせよ、或は又生から生する一形態であると解釋するにせよ、更に又生に依る生の自覺體系の如きものとして把握するにせよ、何れにしても一般に生の哲學は、生から出發して生に還歸する自足的圓環運動であるといふことが出來よう。この圓環的運動は、新カント學派乃至現象學派等が基礎づけらるべきものの側面に於いては、知識——乃至知

識の體系としての學——から出發して知識に還歸し、基礎づけるものの側面に於いては、先驗的意識から出發して先驗的意識に還歸するところの圓環運動と對照されることが出来る。そして而も生の哲學の多くは、前者の圓環は後者の圓環を回收乃至産出す可きもの、或ひは後者の圓環は、前者の圓環に還元し或ひはそれから派生す可きものと考へるのである。それ故一言にしていへば、生の哲學に於いて生は一切の知識——科學、哲學——の根源であり、知識は生の派生的形態であると考へられるのである。但しかくいられる場合に、生そのものは最も根源的と考へられながら猶ほ未だ定義的、概念的には把握されてゐない。換言すれば一應わかつてはゐる (bekannt) のであるが、併し未だ十分概念的に認識されてゐる (erkannt) のではない。加之生の哲學は屢々かく概念的に認識する (erkennen) こと自身を却つて抽象的、間接的、派生的であるとすら考へるのである。

このやうなものとしての生の哲學は、一般に近代の所産であるといつて良い。精々それはゲーテに溯ることの出来るものとされる。そしてそれは、ゲーテからロマンティックの諸哲學者（特にシェリング）へ、シェリングからショーペンハウエルへ、ショーペンハウエルからニーチェへ、ニーチェからベルグソン及び嚮に擧げた諸々のドイツの生の哲學者達へと、その系統を辿ることが出来ると思はれる。そこで我々は、現在生の哲學者と考へられる人々の最も近い先驅者としては、先づニーチェを擧げることが出来ると思ふ。以下姑く我々は、我々の本來の觀點であるところの知識の問題を中心として、ニーチェを見ることとする。

フリートリッヒ・ウィルヘルム・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844—1900) の哲學の本質は、ショーペンハウエルのそれが生の否定乃至生からの解説にあるのに對して、徹底的に積極的なる生の肯定にあつた。この意味に於いてニーチェこそ、まさに生の哲學の先驅者と呼ばれるに相應しいといふことが出来る。ところでニーチェに於いて知識——乃至知識の核心としての眞理——は如何なるものとして解釋されたであらうか。ニーチェは先づ一面に於いて眞理を生命との對立に於いて考へてゐる。彼が熱情を傾けて問題としたのは「眞理を採つて生命を捨てる」 (Fiat veritas, pereat vita. 「眞理は有れ、生命は亡びよ」) か、或は「生命を採つて眞理を捨てる」 (Fiat vita, pereat veritas. 「生命は有れ、眞理は亡びよ」) かの二者擇一に對する態度決定であつた。そしてニーチェの擇んだのは即ち後者であつた。此の選擇に依つて、眞理乃至知識——その體系としての科學——は一種の化石の如きものに過ぎないとされた。それ故に眞理は、不斷の變化發展としての生命から脱落してあるものであり、從つて又生——特に美的生——と相反して非生命的であり、死せるものである。美的生といふ如きものは躍動的生として、實にディオニソスの陶醉に極まると考へられたのであつた。

此のやうにニーチェは、一面に於いて知識を生との對立に於いて捉へたのであるが、併し又他方知識を生に下屬するものとしても捉へてゐる。即ち實在を如實に把握する所謂絶對的認識といふ如きものはこれを承認せず、所謂知識乃至認識といふものは、生命——その本質としての彼の所謂「權力意志」——への奉仕に於いてのみ成立するものであると考へられた。論理學や理性範疇を、有用性の目的の爲め

に、世界を整理す可き手段と（即ち有用なる質造への手段と）原理的に考へずに、真理乃至實在の基準と考へることこそまさしく哲學の過誤にほかならない。真理の基準は實に單に、かかる原理的質造の體系の生物學的有用性に過ぎない。誤謬判断の放棄は、即ち生の放棄であり生の否定である。かかる一見逆説的なる眞理觀こそ即ちニーチェの確信なのであつた。かくしてニーチェは、一方に於いて知識を生との對立に於いて、他方に於いては生への下屬に於いて捉へてゐると云つて良いのである。

此の二つの知識解釋は、恐らく生の哲學の知識把握の二つの類型を示してゐるといふことが出来るであらう。ニーチェ以後此の二つの類型は——種々なる變様の下に——多様な發展を遂げてゐるといふことが出来る。今その發展を歴史に辿つてみることは不可能であるが、ただこの二つの型は——一方は知識を疏外的に捨てることに依り、他方は下屬的に回收することに依つて——生の自律性乃至自足性を主張するといふ點では一致してゐるのである。

生と知識との關係から見ると、生の哲學は更に第三の型を有つてゐる。この關係に於いて、右に挙げた第一の類型は、兩者を二者擇一的に並列して、生に優位性を與へたものであり、第二の類型は、生を知識の上位に置いて、前者が後者をいはば根源的に包むものと見て、生に優位性を與へたのであつた。ところで第三の類型といふものは、生そのものを知識の對象として取扱ふものである。嚮に生を哲學の——この場合に科學的哲學の——研究對象とする生の哲學といふものを挙げたのであるが、それはまさしくこの型に屬するものである。この第三の型は、知識をいはば生を包むものとする點に於いて

は、知識の生に對する一種の上位性を認めるものであり、その限りに於いては、却つて生に對する知識の優位性を認めるものであるといふことが出来る。けれ共、かかる生乃至生命的存在を以て、他の一切の無生命的存在乃至物質的存在に對して何等かの意味で優位的とする——形而上學的なる——立場を採る限りに於いては、生の優位性を主張してゐるのである。併し生と知識との關係に關する限り、むしろ知識の優位性を認めざるを得ぬといふ點を有する以上、この第三の型は生の哲學の代表的なるものといひ得ないものを有つてゐる。かかる型に屬するものとしては、例へば、ニーチェと等しくショーペンハウエルの影響を受けて、而もニーチェに對して對蹠的位置に在るところのエドゥアルト・フォン・ハルトマン (Eduard von Hartmann, 1842—1906) を挙げることが出来る。更に降つてはハルトマンの影響を受けた人々の中ハンス・ドゥリッシュ (Hans Driesch, 1867—) その他の人々を挙げることが出来る。

我々は生の哲學に就いて更に少しく考へるところがなければならぬ。

八、生の哲學

70

前回に於いて我々は、所謂生の哲學なるものが、知識の問題に關して——知識と生との關係に於いて——生の自律性乃至自足性を主張することを見たのであつた。そしてこのやうな生の哲學に三つの型——代表的には二つの型——のあり得ることを、ニーチェを手懸りとして述べたのであつた、併し類型は勿論現實を示すけれども、そのまま現實であるのではない。それ故、右のやうな二つの型も、生の哲學に於いてそのまま純粹に實現されてゐるのではなく、現實にはそれぞれ若干の變様の下に實現してゐるのである。このやうな條件の下に、我々は第一の型の代表者としてディルタイ及びベルグソンを、第二の型の代表者としてシェーラーを挙げ度いと思ふ。先づヴィルヘルム・ディルタイ (Wilhelm Dilthey, 1833—1911) に就いてみよう。

一般に科學的知識といふ如きことをいふ場合には、直ちに自然科學の知識を指すのが普通である。併しかかる知識は眞に具體的であらうか。かかる知識に於いて、外界といふものは單に感覺に依つて媒介される世界であり、單なる表象の雙關者である。けれ共現實の意識事實——精神——は單に表象であるのみでなくして本能、意志、感情をも統一した全體である。具體的には外界とは、かかる統一的全體者——全人——としての我に對する對立乃至抵抗にほかならない。それ故、かかる全人にとつて所謂外界

は、單なる現象でなくして我と等しく生命ある精神的外界となる。従つて、かかる我にとつて具體的なのは、所謂歴史的・社會的なる現實なのである。然らばかかる歴史的・社會的現實としての精神を捉へるには、如何なる方法に依る可きであらうか。茲に於いて、知識乃至認識を自然科學のそれに限定する如き狭い見地は更に擴大されなければならない。ところで、ディルタイに依れば自然科學的認識の方法は説明なのであつて、かかる方法に依つては生命ある精神は把握されることが出来ない。元來生命 (Leben) 乃至體驗 (Erleben) は單にあるのではなくして自己の表現 (Ausdruck) に於いてあるものである。そして他の生命はこの表現を通じて、自己表現的なる前者の生命を追體驗 (nacherleben) するのである。このやうな生命——表現——追體驗といふ三つのものの具體的統一に於いて初めて生命ある精神の認識——これをディルタイは了解 (Verstehen) と呼ぶ——が可能となるのである、即ち生命が生命に依つて生命を把握する了解なるものに依つて、初めて眞に具體的なる認識が成立するのである。

以上のやうな見方は、一面に於いて慥かに單に自然科學的なる認識乃至知識の擴大——これに依つてディルタイは自然科學に對して精神科學を基礎づける——を意味するものであるが、併し又同時にこれは知識を生に還元して、生そのものの自律性乃至自足性を示す結果になるとも見ることが出来る。そしてかく生に還元されたる了解的知識こそ、眞に具體的知識であり、これが從來一般に端的に知識として考へられた自然科學的知識に對立するわけである。

けれどもこの對立そのものは、ディルタイに於いて、必ずしも強く主張されたわけではなかつた。か

71

かる對立が一層激しく強調され、従つて生が知識を吸収しつつもそれが疏外的排除を伴つて、我々が纏に第一の類型といつたものを一層よく示す例としては、むしろベルグソンを擧げる可きなのである。

アンリ・ベルグソン (Henri Bergson, 1859—) はかかる對立を悟性と本能乃至直覺との對立——これと雙關的に空間と時間との對立——といふ形に於いて見てゐる。悟性は成程物質的世界を支配するところが出る——この點プラグマティズムと通ずる——ものである。けれ共悟性の把握仕方は流動する世界の生命を殺して、固定的なる概念乃至事物に分解するところに成立する。それは時間的流動の世界を空間化するものである。即ち運動を静止に於いて捉へるものである。それは、宛も活動寫眞が運動を無數の静止する寫眞のコマに分割する如きものである。勿論かかる把握仕方に依つて、悟性的知識は——自然科学が實例を示す通り——外界世界を支配し、利用することは出来るのであるが、併しかく統一的に流動する世界を分割的に物體化するといふことは、眞の把握といふことが出来ない。眞に流動的なるもの——ベルグソンの所謂創造的進化乃至エラン・ヴィタール (生の躍進) たる純粹持續としての生命——を捉へるには、生命を外からでなく内から捉へるのでなければならぬ。時間的流動を、悟性に依つて空間的に固定し分割せず、内から流動のままに捉へるのでなければならぬ。

ベルグソンはかかる把握の能力を有つものは、即ち本能にほかならないと考へたのであつた。かかる本能は蜜蜂や蟻に於いて高度に發達してゐる。人間にも無論本能はあるのであるが、併し人間に於いては本能は悟性の爲めに背後に押しやられた觀がある。かかる本能は決して科學的認識ではなくして、所謂

「同感」(sympathie) に依るところの一種の遠隔認識である。ところでこの本能は、人間に於いては直覺に高まる。そして、我々はかかる直覺の働きを藝術家に於いて最も明かに認めることが出来るのである。

以上の如くにして、本能乃至直覺に依る認識或は知識は、同感に依つて對象の核心の中に躍り入つて對象の固有的なるもの、表現不可能なるものを端的に掴むことが出来る。これに反して悟性に依る認識乃至知識は、對象を既知の要素に分割し、特に又量的なる記號、象徴に分割しなければならぬ。従つて後者は、前者のやうに運動するもの——生命そのもの——の中へ浸入することが出来ないのである。この意味に於いて前者こそ絶對的認識なのであり、後者は單に相對的認識にすぎないのである。

上述の如くにして、ベルグソンの悟性的知識——科學的知識——と直覺的知識との區別は截然たるものがある。このことは、一方から見れば、從來屢々考へられた如き、知識を即ち科學的知識と見る狭い見解を更に擴大して、猶ほ別種の、一層根本的なる知識を認めたものと解釋することが出来るであらう。併し又、他方から見れば、科學的知識といふ如きものは——假令それに、物質的世界を支配する効用性は歸せられるとしても——畢竟は、眞に生きた生命を殺してこれを分割するものとして眞の知識とはいはれ得ないものとしたと解釋されるのである。この意味に於いては、ベルグソンは、直覺的知識の方はこれを生命に吸收乃至還元するのであるが、その反面に於いて悟性的知識はこれを生命から疏外し、生命と對立せしめてゐる。この二者擇一性に於いてベルグソンは、嚮に述べた生の哲學の第一

の類型を代表してゐるといつて良いであらう。勿論ベルグソンに於いても、悟性的知識が世界を——それは物質的世界として限定されてはゐるが——支配する手段として認められてゐることは事實である。けれども、彼に於いて、この種の知識は本質的には、生命に奉仕するものとして承認されるといふよりも、むしろ本來この種の知識は生命を殺して物質化し、時間的なるものを空間化するものであると考へられてゐるのである。

これに對して我々は、第二の類型を代表するものとしてマクス・シェーラー (Max Scheler, 1874—1923) を擧げることが出来ると思ふ。シェーラーの知識觀の根本思想については、後に項を改めて述べる機會を有つ筈である。今茲では、知識と生との關係の點に視野を限定しなければならぬ。

シェーラーはシェーラー自身の知識解釋を基礎として、知識について、それは元來何に役立つのであるかといふ問題と、それは如何なる動機からして愛求されるかといふ問題を提出してゐる。

シェーラーは「科學の爲めの科學」といふ如き思想を「藝術の爲めの藝術」と同様に無意味なものとして考へる。科學的知識といふ如きものも何ものかに奉仕するのでなければならぬ。それはただ、プラグマティズムの考へる如く、有用性の爲め、乃至世界支配の有用性の爲めにのみ存する許りでなく、單に世界支配そのことの爲めにも存する。けれども科學は、一般にかかる「の爲めに」といふ目的聯關を離れてはあり得ないものなのである。併し知識は單に科學的知識に限定さるべきものでない。知識を單に自然科學乃至歴史學等の實證科學的知識に限定する如き思想——暗に新カント學派を指す——は「科學

主義」の偏見であり、中世哲學が「神學の奴婢」(ancilla theologiae)であつたのに對して「科學の奴婢」(ancilla scientiarum)であるといはねばならぬ。かくして知識が本來的に有つところの目的聯關の點からして、知識には科學的知識のほか更に二種のものがあると考へられたのである。

さて、シェーラーに依れば、知識が奉仕する目的には三つのもものが區別される。第一は知識を所有する人——人格的なる人——の生成發展に奉仕するところの知識、即ち「教養的」であり、第二は世界の生成の基礎となる可きものに就いての知識即ち神に就いての知識たる「解脱知」であり、そして第三は我々の人間的目的を達成する爲めに、世界を實際的に支配し改造せんとする目的に奉仕する知識、即ち實證科學の知識であつて、シェーラーはこれを「支配知」乃至「作業知」と呼んでゐる。プラグマティズムが、専らそれのみを一面的に求めてゐる知識はこの第三の知識にほかならないといふのである。

ところで、かかる三種類の知識には價值的序列が考へられてゐる。知識は先づ世界の實際的變改と可能的作業とに役立つところの「支配知」から出發して「教養知」に進む。この「教養知」に依つて我々は、我々の中に存するところの精神的人格を、擴大發展して小宇宙となることが出来るのである。更にこの「教養知」から進んで最高の「解脱知」に進む。この「解脱知」に於いて我々の人格の核心は、物そのものの最高の存在と基礎とに參與することを求める。この最高の存在乃至基礎たる神は我々の中に於いて、又我々を通じて、神自身と世界とを知るに至るのである。かく神がこの目的を達するや、我々は一種の自己自身との合一へ——自己の中にある軌轍と對立とからの解脱へ——到達することが出来る

といふのである。

更にシェーラーはこの三種類の知識の中、所謂「支配知」乃至「作業知」としての科學的知識は西歐及びアメリカに於いて促進されたが、同時に他の二つの知識はその背後に退いたといひ、亞細亞に於いてはまさにこの逆の現象が現はれたといふのである。併しこの點は今立入つて觸れる必要がない。

さてこのやうなシェーラーの知識觀に於いて先づ注意されることは、明かに知識領域の擴大といふことである。成程ディルタイに於いてもベルグソンに於いても——即ち前者に於いては了解的知識として後者に於いては本能的乃至直覺的知識として——知識の擴大が見られたことは事實である。けれど、ディルタイに於ける了解的知識は、精神科學的知識として廣く科學的知識に屬することは明かであり、又ベルグソンに於ける本能的乃至直覺的知識も——特に本能的知識といふ場合には——世界支配の作業知的性格を離れない側面を有つてゐる。その點から見ればシェーラーの知識の擴大は更に廣いものがあるといはねばならない。

第二に注目されることは、シェーラーに於いてかく擴大された知識の何れもが目的聯關に於いて眺められてゐるといふことである。そしてこの目的が廣く生の——即ち單に生物學的ならざる生の——目的聯關であるといひ得るとするならば、シェーラーの知識はそのすべてが生に奉仕するものであり、又す可きものであり、そしてこの點に知識の本質があると考へられてゐるといつて良いのである。即ち換言すれば、シェーラーに於いて知識は殆んど可能なる限りに擴大されると同時に、かく擴大された知識は

又最廣の意味に於ける生に對して全面的に奉仕するといふ下屬的關係を有つてゐるのである。かくして嚮に所謂生の哲學の第二の型としてシェーラーを擧げたことは適當なのである。

さて上來述べて來たところに依つて、生の哲學が、知識の領域を何等かの仕方に依つて擴大しようとする意圖を藏してゐることはこれを認めて良いと思はれる。この點はディルタイに於いてもベルグソンに於いても又シェーラーに於いてもそれぞれ當嵌まることなのである。けれども、例へば特にベルグソンの如きに於いては悟性的知識は直覺的知識との對立に於いて、時間的なるものを空間化し、生命的なるものの生命を奪ふものと考へられてゐる。

勿論ベルグソンに於いて、その著「創造的進化」(一九〇七年)までには生物學的知識の堆積があり、近著「道德と宗教との二つの源泉」(一九三二年)の著はされるまでには豊富な社會學的知識の準備のあつたことは事實である。けれども猶ほ悟性的知識を上述の如くに考へる點は變らぬのである。そしてかく考へる奥には、おのづからこの種の悟性的知識を眞の知識として認められ得ぬもの——乃至は尠くとも根源的、本來的には眞の知識として認められ得ぬもの——といふ如き思想が藏されてゐるといへざるを得ない。更に遡つてはその奥に、何處までも生の自律性乃至自足性の立場に立つて、一切を見ようとする態度が存在してゐるといへざるを得ない。

この點に於いては、ジエムズの根本經驗論が經驗に對する態度と全く共通なものを有つてゐるのである。ところで、このやうな見方は、併し、一旦擴大した知識領域を直ちに、又縮小し制限するもので

あるといはねばならない。所謂生の自律性乃至自足性の立場に立籠もることは當然かかる自己制限を伴ふのであるが、同時に又それは却つて反面に於いて、知識——科學的、悟性的知識——の自律性乃至自足性を許すことになり、或ひは尠く共かかるものを内容上積極的に構成する力も、又破壊する力も、自己自身に對してこれを拒まねばならぬこととなるであらう。ジェイムズの場合にも述べた通り、他者が自己に對して構成的原理たることを拒むものは、同時に自己が他者に對して構成原理たることを拒むのを許さねばならない。このやうにしてジェイムズに於いてもベルグソンに於いても、その立場を理論的に徹底すれば、科學的悟性的知識と生とはただ分離の方向に激化するよりほかに途はないわけである。科學的知識が生命に役立つといつても、それはかかる分離の上に生じた關係にほかならないのである。併し本來我々の生はかかるものであるであらうか。又果してかかる見方からして、科學的知識の生に對する有用性といふ如きことが眞に成立し得るであらうか。

かかる意味に於ける對立關係は、シェーラーの如きに於いては、後に述べる如く知識が存在關係に全く還元されるといふことに依つておのづから消失するやうである。併しその場合には又、我々はかかる還元によつて果して知識の本質が内容的に捉へられ得るであらうかといふことを問題とせねばならない。これ等の點については次回に問題を改めて一般的に考へてみなければならぬ。

九、具體化の傾向

我々は今までに於いて、新カント學派及び現象學派の認識論的傾向を見、プラグマティズムを経て所謂生の哲學の諸傾向を概観して來たのであつた。そこで今回は姑くふり返つて、右のやうな動向を通じて如何なる意味を汲み取ることが出来るのであらうか、といふ點について反省してみることにし度いと思ふ。

さて、新カント學派の代表的なるものとしてのマールブルク學派と西南ドイツ學派との努力の集中點は科學的知識の基礎づけといふ點にあつた。コヘンの目指した究極の目標は、その所謂「文化意識の心理學」なのであつたが、併し、これはつひに完成を見ずに終つた。けれどもこの目標は、コヘンの哲學が、尠くともその志向に於いて、具體的なる文化所産の把握といふ點にあつたことを示すに十分であるといふことが出来る。ただ實際コヘンが遂行したところから推して、かかる文化把握は果して如何にして實現され得るのであらうか。コヘンの求めたところのものは、一貫して文化所産に於けるロゴスであり、ラティオであつたのである。

そしてかかる態度はその著「純粹認識の論理學」にあつて最も徹底せる論理主義の形に於いて實現されてゐる。コヘンの哲學體系の各部門は、この論理學を範型乃至基礎として行はれてゐる。この點から

推して、若しその所謂「文化意識の心理學」が、コヘンの論理主義的態度の徹底に於いて展開されるものとしたならば、果して文化が文化として具體的に把握され得たであらうか。

この點に就いては、正統的マルブルク學派の諸業績から推しても多くの疑ひなきを得ないと思はれる。元來、コヘン乃至マルブルク學派の論理主義は、それが數學乃至數學的自然科學の部門に於いて示し得ただけの功績を、他の文化部門に於いても亦舉げ得るであらうか。一般に文化といふ如き問題に當つて、論理主義が方法的に十分具體性を發揮して、文化に關する哲學的知識を確保出來るであらうかといふ點に就いては、多くの疑ひが抱かれるのである。

西南ドイツ學派が所謂文化哲學として、文化をその當面の問題としたことは明かのやうである。けれども實は、この學派が問題としてゐたのは、文化そのものといふよりもむしろ文化科學なのであつた。そしてこの派の目標は文化そのものの具體的把握といふよりも、文化科學を學として基礎づけるといふ點にあつたといはねばならない。それ故、精確にはこの派の問題としてゐたのは、文化そのものといふよりはむしろ文化科學であり、文化に關する知識體系であつたといはねばならない。従つてこれを端的に換言すれば、この派の關心の直接的對象は科學的知識であり、文化は更にその科學的知識の對象たる限りに於ける、間接的對象に過ぎなかつた。この派の文化哲學なるものが抽象的といはれる原因の一つは茲に在るといつて差支へないであらう。のみならず、この派の文化哲學——乃至哲學そのもの——の核心としての價值哲學なるものに於ける價值の概念も、更に又所謂先驗的意識の概念も共に甚だ形式的

たるを免れない。のみならずむしろその形式性に於いて、この派は哲學そのものの成立領域を見出さうとさへしてゐるのである。

新カント學派の哲學史的功績は勿論これを没することが出來ない。併し、新カント學派がその發展を行き盡した時、何故にその支配的位置を現象學派に譲らなければならなかつたであらうか。元來「事象そのものへ」は現象學派のモットーであつた。この學派の目指したのは理論ではなくして事象そのものであつた。この派の目的は事象に關する理論の構成でなく、又その理論的基礎づけでもなく、かかる理論を突破してその背後乃至奥底にある事象そのものを端的に把握するといふことであつた。現象學が屢々理論以前とか、一切の先入見の以前とかいふことを口にするのは、全くこの事象そのものの端的把握といふ意圖に於いて云ふことなのである。

とところでこの派の所謂事象とは、所謂事實であるのではない。所謂事象は、常に本質といふ形に於いて捉へられなければならない。勿論これは、例へば西南ドイツ學派に於ける價值の如く單に形式的なものではなく、むしろいはば實質的價值とも云はる可きものであつた。その點に於いてこの派が哲學の各部門に對して成し遂げた業績は、西南ドイツ學派等のそれと比較して、遙かに具體的なものがあつたといつて差支へないのである。けれどもこの派が事象そのものを把握するといふ時、それは本質に於ける事象の把握、乃至本質としての事象の把握なのであつた。それは宛もマルブルク學派等が、一切の文化所産をロゴスに於いて把握しようとするのと比すべきものがあるといふ得るものである。この意味に

於いて、本質と事實との通路が問題とされる可能性があるわけである。或は又、事實といはれるものを却つて端的に具體的乃至現實的と考へる人々からは、本質の如きものはむしろ抽象的であるとさへ考へられる所以である。併しそのやうなことが考へられたり云はれたりする場合、何が具體的であり現實的なのであるか。元來現實とは何であり、抽象とは何であるかが先づ問はれねばならない。この問題こそ、實は最初に答へられねばならぬ根本問題であらう。併しこの點は姑く措くとしてフッセルの「本質」の思想に數學の痕跡が認められ得るとするならば、その限りに於いて、コヘンのロゴスの如きものへも、猶ほ一脈の通ずるものを有つてゐるといふことは強ち否定出来ないやうである。新カント學派と現象學派とが、その先驗主義に於いて互に相通するものを有つてゐるといふことは、その中に又本質とロゴスとの通路をも含んでゐるといふことが出来るやうである。

シェーラーは新カント學派の知識論を「科學主義」であるとしてゐる。それは宛も中世の哲學が「神學の奴婢」(ancilla theologiae)であつた如くに、「科學の奴婢」(ancilla scientiarum)であるといふ意味であつた。シェーラーが新カント學派を「科學の奴婢」と稱するのは、この派が知識を單に科學的知識に限定するといふ解釋に出るものである。(この點については既に「八」に於いても觸れた。)

元來、哲學に於ける科學主義と稱し得るものには種々の形態がある。例へば、十九世紀末の實證主義的哲學の如く、科學の結果を受け入れて哲學を構成するものもそれであり、或はイギリスのバートランド・ラッセル(Bertrand Russell, 1872-)の如く科學的方法に依つて哲學を樹立しようとするものもそ

れであり、又或る意味に於いては、科學を専ら哲學的研究の對象としたドイツのエルンスト・マッハ(Ernst Mach, 1838—1916)乃至フランスのアンリ・ポアンカレ(Henri Poincaré, 1854—1912)等をもそれに算へることが出来るであらう。併しシェーラーが新カント學派を科學主義と呼ぶのは、このやうな意味に於いてではなく、知識を自然科學乃至歴史學の實證科學的なるそれに限定するといふ點に於いてである。併し若し少しく見地を更へて、かかる科學的知識のロゴスを探求する——或は科學にロゴスを附與する、即ち科學を基礎づける——ところに哲學の任務を見出し、それに依つて同時に學としての哲學を確立するといふ如き意味に科學主義を解するならば、或ひは現象學も亦前述の如き新カント學派との共通性に於いて、一種の科學主義哲學と目される餘地を有つともいへるであらう。

さて翻つて、我々は新カント學派から現象學派への移行の経路を、一應具體化の方向を示すものと見做して差支へあるまいと考へる。現象學派の「事象そのものへ」の標語は、この方向の自覺を示すものといふことが出来、又現象學派の勃興は、この標語の一般的なる承認と實現とを示すものといふことが出来る。けれども立場を更へて、かかる現象學をも新カント學派と一括してこれを科學主義と稱するやうな態度から見るとすれば、現象學も亦未だ眞に具體的でないといはれるであらう。

これを知識の問題に即していふならば、右の意味に於ける科學主義は嚮に述べた(「六」及び「八」參照)知識の自律性と自足性とを承認するところにその非具體性、抽象性があると云はれるであらう。プラグマティズム及び生の哲學は、この意味に於いて、更に又一層進んだ具體化の方向を指してゐるとい

ふことが出来るわけである。

生の哲學は元來、新カント學派の全盛期に於いては、殆どその蔭に蔽はれて或る一局部に存在を保つてゐる有様であつた。それが新カント學派から現象學派へと主流の推移する間に次第にその範圍を擴大し、その影を濃くして來た。それは哲學の具體化の方向のひとつの表現と見ることの出来るものであつた。リッケルトはその晩年の著『生の哲學』(一九二二年)に於いてこれを流行哲學と稱し、その非學性を難じたのであるが、このことは一面に於いて新カント學派の衰頹と生の哲學の勃興といふ事實を裏書きしてゐるとも云ふことが出来る。

かくして、新カント學派及び現象學派の若き世代に屬する人々の中、何等かの形で生の哲學の影響を受け入れ、更にこれを、それぞれの方向に發展しようとするものが次第に現はれて來た。そしてかかる方向に與へる影響力の強さの點に於いて、先づ第一に擧げなくてはならないのは恐らくデイルタイであるであらう。

會つて或る人(H. Leisegang, *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, 1928)は、現代哲學の動向を學的哲學、生の哲學及び文化哲學の三段に分けて、最後のものに前二者を綜合する位置を與へた。ところで、この人が文化哲學として算へてゐるのは西南ドイツ學派と、特にデイルタイとであつた。果してこれらのものが、それ自身として兩者の綜合の位置に價ひするか否かは別の問題として、この中特にデイルタイが、次に來る可きものに對して與へた影響の點に於いて、我々が上來見て來たものの中

後に位するものであり、且つ従つて恐らく最も新鮮なものであつたことは、これを認めることが出来るであらう。

我々は嚮にデイルタイを生の學の中に算へた。デイルタイの哲學が、その根本に於いて生の哲學であるといふ見解は、茲に至つても敢へて改訂される必要はないと思はれる。併し所謂生の哲學の中に於いてデイルタイのそれは、所謂批判哲學と結合するものを有つてゐる。デイルタイはカントの『純粹理性の批判』に倣つて『歴史的理性の批判』を意圖して居り、他方又その晩年に於いてはフッセルからの影響の著しいものがあつた。この點に於いても、新カント學派乃至現象學派の門を潜つた經驗のある若い世代が、具體化の方向を求める場合に結合するものとして、おのづからデイルタイに傾くことには理由があつたと見られ得るのである。それならば、かかる若き世代は哲學を、どのやうな方向に發展して行つたであらうか。このことは項を改めて述べることにしよう。

哲學に於ける具體化の方向は右に述べた如き種類には限らなかつた。今その兆候の一二を述べてみることにしよう。

その一つは辨證法的傾向である。一九三一年はヘーゲルの死後恰も百年に當つた。この時ヘーゲルを記念する種々の學問的催しの行はれたことはいふまでもないが、内容的には、この時を機會として「ヘーゲル・ルネサンス」の叫聲が昂まつて來た。勿論現代哲學に於いてもヘーゲルの潮流は決して絶えたのではなく、例へばイタリヤのベネデット・グローチエ(Benedetto Croce, 1866—)の如き注目すべき

ヘーゲルの發展者もあるのである。それが特に「ヘーゲル・ルネサンス」として叫ばれて來たのは、單に死後百年といふ如き外面的事情に依る許りではなく、一つには、從來のカント乃至新カント學派の二元觀、形式主義といふ如きものに對する不滿の表現であつたと見ることが出来る。けれ共、當時の所謂「ヘーゲル・ルネサンス」の呼聲が果して事實どの程度にまで學問的結實を見たであらうか。この點は甚だ疑はしいと云はねばならない状態である。

哲學に於ける具體化の方向は、慥かに哲學そのものの中にその誘因を有つてゐた。それは一に學的哲學といふものの或る意味——乃至或る側面——に於ける行き詰りといふ事情に由來するものであつた。併し又哲學にとつていはば外的な——或は哲學の發生に於ける地盤的な——事情もあつたのである。即ちそれは第一次世界大戰後の人心の動搖といふ事實である。そこに於いて從來の如き客觀的なもの——價値、ロゴス等々——への信賴が根本的に震撼され、一切が不安の状態に投げ入れられた。

當時しきりに「不安の哲學」、「危機の哲學」といふ如きことがいはれ、靜謐なる學的哲學といふ如きものは、全く單なる抽象の世界に安住するに過ぎぬものと考へられた。その時新しく想起されたのはキルケゴールとか、ニーチェとかいふ如き人々であつた。これ等の人々は、曾て新カント學派乃至現象學派の全盛期に於いては、まさに非學的哲學として排斥される可き當のものとして考へられてゐたのである。それが右に述べたやうな具體化の方向のひとつの現はれとして、新しき姿を取つて甦つて來たかの觀を呈したのである。そしてこの方向は、今日所謂「自覺存在の哲學」として結實し、現に一方の主流

を形成してゐるのである。この點については後に再び觸れる機會を有つ筈である。

以上のやうにして、哲學に於ける具體化の方向に於いて、生の哲學の有つた役割は慥かに大きいものがあつたのである。

けれども、元來生とは何であらうか。生は我々にとつて最も親しく、最も近いものであると云はねばならない。併しそれにも拘らず——否、更に適切には、それ故にこそ却つて——これを定義的に把握するには最も困難なものである。それは一應よくわかつてゐる (Lebent) にはあるが、併しさて反省的にはわかつてゐる (erkennt) のではない。このことは、所謂現實的とか具體的とかいはれる場合にも亦同様である。現實とか具體とかが口にされる時、屢々現實が既に現實的に、具體が既に具體的にわかつてゐるかの如くに語られてゐる。併し果してさうであらうか。我々は單に言葉をでなくして言葉の指す事實そのものを理解しようとしなければならぬ。我々は今既に所謂生命とか具體性とかを再び十分に反省す可き時期に到達してゐるのである。この點については最後の項に於いて再び觸れてみたいと思ふ。

さて、我々の主題は、知識の問題を中心として現代哲學を展望するにあつた。そこで我々は次回に於いて、この問題を中心として最近の哲學の代表的なるものが——その具體化の方向に於いて——如何なる動向を採つてゐるかを見ようと思ふ。そしてそれを敘述した後、再び立歸つて現代哲學への回顧と展望とを試みようと思ふ。

十、客觀的形而上學

現代哲學近來の動向が——哲學にとつて内外諸種の事情の爲めに——具體化の方向を採つてゐることは嚮に述べた通りである。今このことを知識の問題に即していふならば、前述の生の哲學以後に於けるこの動向は、これを認識論から形而上學乃至存在學への方向として性格づけることが出来ると思はれる。

嚮に、我々はシェーラーが新カント學派を「科學主義」と呼び、「科學の奴婢」と稱したことを述べた。このやうな批評の反面には、シェーラーの積極的意見として、知識領域の擴大といふことがあつた。ところでこの知識領域の擴大といふことを更に仔細に見るならば、科學乃至科學的知識 (Wissenschaft) を廣く知識 (Wissen) の野に解放すると云ふことである。そしてこのことは、その中に尠くとも二つの事柄を含んでゐるのである。先づ、科學的知識を知識の唯一のものとし、科學的知識は知識の中の或るひとつに過ぎないと考へる點に於いて知識の擴大が目指されてゐることは勿論である。併し、同時に又そこには、第二に、科學 (Wissenschaft) から知識 (Wissen) への還元によつて知識を存在の地盤へ具體化せんとする意圖が含まれてゐるのである。

元來シェーラーは知識を如何なるものとして規定しようとするのであるか。一般に知識を規定する場

合に——從來屢々行はれたやうに——知識の中の特殊の一種類によつて規定してはならない。或ひは又既に自己の中に知識乃至意識 (判斷、表象、推理等) を含んでゐる如きものを以て規定してはならない。そのやうな規定は蓋し畢竟循環的定義にほかならないからである。そこでシェーラーは、知識を純粹に存在學的なる概念を以て規定しようとするのである。このやうな立場からして知識は「存在關係」でなければならぬといはれる。即ち換言すれば、知識とは「或る存在するものが他の存在するもの『かくある』 (Sosein) を分有する (Teilhaben) と云ふ關係」なのである。かくして、知られることに依つて「知られたるもの」は「知るもの」の一部となるのであるが、併しかく云つてもその「知られたるもの」は如何なる點から見ても決してその位置から動かされずとか、その他何等かの仕方で變化を受けないとかいふことを意味するのではない。

知識は存在關係であるといはれるのであるが、その場合の存在關係とは決して空間的なものでもなく、時間的なものでもなく、又因果的關係でもない。知識の場合に「存在關係」と云はれるものは或る精神的關係なのである。その場合知られるのは事物なのであるが、併し更に嚴密には事物——存在するもの——の「かくある」が知られるのであり、更にこの「かくある」のみが知られるのである。それ故知識が成立するといふことは、要するにこの「かくある」が一方に於いては、知られる事物の中に (in re) ——心の外に (extra mentem) ——あると同時に、又知る人の心の中に (in mente) ——所謂指向的存在 (ens intentionale) としてもあるといふ關係が成立することに依つて可能なのである。

このやうにシェーラーは、知識の存在學的解釋を展開するのであるが、併しシェーラーは單にこの解釋に留まらうとしない。更に同時に、このやうな意味に於ける知識を喚起する根源的動力ともいふべきものを探求するのである。知識といふものを動的に考へて、知るといふ働きが成立するのは元來何に依るのであらうか。若し知るところの存在者の中に、他の存在者の分有に向つて自己を超えて自己から出て行かうとする傾向がなかつたとするならば、知識といふものは如何なる意味に於いても全く成立する筈がない。知識の成立は實にかかる傾向の存在に依つて可能となつてゐるのである。即ちシェーラーは既に科學 (Wissenschaft) から解放された知識 (Wissen) を更に「知る働き」(wissen) に還元してみようとするものとも云ふことが出来るであらう。ところでシェーラーは、この傾向を「献身」(Hingebung)、特に「愛」と呼ぶのである。かかる「愛」に依つて自己は自己の存在と「かくある」の限界を飛躍することが出来、これに依つて初めて存在關係としての知識が具體的に成立することが出来る。

以上に依つてシェーラーの知識論は、一面に於いて存在學的である——彼に於ける知識領域擴大の意圖はこの存在學的知識論に基礎づけられて、可能となつてゐる——ことは明かであるが、併し更に存在關係としての知識成立のいはば根源として、「愛」と呼ばれるものが強調されてゐる。即ち知識といふ如き獨得の存在關係が成立する爲めには、「愛」といふ如き何等か人間的なる働きがその根柢にあるのでなければならぬ。知るものの側面に自己超越の契機として「愛」が働くのでなければ、存在關係としての知識は成立する由がない。曾てプラグマティズムは主知說的知識觀に對して一種の主知說的知識

觀を展開した。今シェーラーの知識觀は、多くの點でプラグマティズムと共通するものを有つのであるが——この兩者の比較には茲では立入らない——その根本に於いては主意說といふよりもむしろ「主情說」(Emotionalismus) といふ可きものである。シェーラーは一方に於いて知識の存在學を展開しようとして、他方に於いては同時にその根柢に主情說的に人間的なるものを認めなければならなかつた。この方向を、晩年シェーラーの努力が、その所謂哲學的人間學なるもの確立に向けられたことと思ひ合はすならば、彼の哲學的傾向が略ぼ全體として把握され得ると思はれるのである。

畢竟するに、シェーラーの知識論は存在學として一應客觀的なのであるが、併しそれは人間學的傾向を含むものとして、同時に主觀的なものを有つてゐる。併し又シェーラーの人間學なるものは何處までも存在學的であつた。その意味に於いては、彼に於いて主觀的傾向は同時に客觀的なものとして成立してゐたといふことが出来る。それ故シェーラーの知識論は形而上學として、一面に於いては存在學的客觀性を有つと同時に、他面に於いては人間學的客觀性を有つてゐるといふことが出来るであらう。勿論我々は、シェーラーの所謂人間學そのものが既に存在學的であり、甚だ客觀的なものを有つてゐることとはこれを認めなければならぬ。シェーラーの哲學的人間學はつひに根本思想と大體の輪郭的プログラムに留まつて細部の仕上げと全體的完成とを見るに至らなかつた。従つて彼の所謂哲學的人間學の立場に基づくところの詳細な知識論はこれを知る由がないのである。そこで我々は今姑くシェーラーの知識論を主觀的・客觀的乃至客觀的・主觀的なる——そして其の基調に於いては客觀的なるものを含む——

—形而上學として性格づけることが出来ようと思ふのである。

これに對して明かに客觀的形而上學の方向を採るものとしてベルリンのニコライ・ハルトマン(Nicolai Hartmann, 1882—)を挙げなければならない。

ハルトマンは元來マールブルク學派の出身であつたが、後全くこの派を離れ、根本的な點で正反對の立場を採るに至つた。コヘンはその徹底せる論理主義的觀念論の立場に立つて、一切の對象を純粹思惟そのものの産出としたことは既に述べた通りであつた。然るにハルトマンは眞に認識乃至知識を明かにするには、かかる觀念論乃至實在論といふ如き一定の立場の以前に歸らねばならぬとする。この點に於てハルトマンの出發點は現象學から初まるのである。(但しハルトマンの現象學はフッセルのそれと直ちに同一であるのではない。) ハルトマンの所謂現象學に於いては立場以前といふことが強調され、かかるものとしてその所謂自然的觀方が指摘される。この觀念論と實在論と——この二つは最も代表的な立場とされる——の以前にある自然的觀方からすれば、認識は決して對象の産出であるのでなくして對象の「把握」(Erfassen)なのである。認識には(形式)論理學的側面も、心理學的側面もあることは事實である。併し認識を全體として見る時、かかる論理學的乃至心理學的側面は、その背後に於いて形而上學的側面に接觸せざるを得ない。認識は實に形而上學的には先づ主觀と客觀との間に於ける、前者から後者への一方的なる把握にほかならない。かかる關係として先づ我々は認識を分析記述しなければならぬ。

ところで認識がかかる把握である限り、我々は最後には何等か把握の範圍を超えるもの——非合理的なるもの——の在ることを承認せざるを得ない。即ち我々是我々の把握の途の行き詰ることを承認せねばならない。この行き詰りこそ即ち「問題」——*aporia* (*a + poros* 即ち途なきこと)——なのである。併し我々はこのやうな問題を、直ちに理論に依つて解決しようとしてはならない。或ひは又解決出来ない問題、乃至は問題の解決不可能性を哲學的に無意味であるとして拒けてはならない。我々は理論的解決に先立つて先づ、多くの眞の問題を蒐集して分析することを必要とする。かくして現象が眞にそれ自身の中に含むところの矛盾が明かに露呈されるのである。ハルトマンはこの部門を「問題學」(Aporetik)と呼んでゐる。

即ちハルトマンに於いては、現象學は一路直ちに問題學へ連なるのであつて、この二つの部門は相續して一つの豫備的部門となるのである。ハルトマンが認識形而上學(*Gnosologie*)と呼ぶものは即ちこの二つの部門を含むのである。そしてこの豫備的部門を前提として、ハルトマンの所謂「批判的存在學」なるものが建設されるのである。

以上のやうに、認識乃至知識は、ハルトマンに依つて、形而上學的に客觀に對する主觀の把握として規定される。此のやうに把握として規定される根據は、ハルトマンの所謂自然的觀方に於いて、認識はかかるものとして現はれてゐるからにはかならない。成程、主觀が自己から獨立の客觀を把握するといふ如き觀方は、例へばコヘンが一切の對象を純粹思惟の産出するところと觀る場合の如き觀念論でない

ことは慥かである。併しハルトマンはかかる自然的觀方を即ち一切の立場——代表的には觀念論と實在論との立場——以前のものであるといふ。併し所謂自然的觀方は、例へばフッセルの現象學に於いては、還元さる可き當のものにほかならなかつた。けれどもハルトマンの現象學からすれば、フッセルの如きは畢竟觀念論的立場を採るものであつて、眞に「現象學」的ではないといふ。かくしてハルトマンは自然的觀方を以て立場以前のものとして考へ、かかる觀方に於いて現はれる主觀と客觀との間の把握といふ形而上學的、存在學的なる性格を認識の本質としてゐるのである。

併しながらハルトマンの自然的觀方は果して眞に一切の立場以前なのであらうか。成程これが觀念論的立場でないことは慥かに事實であらう。併しそれは果して如何なる點に於いても實在的立場を含んでゐないであらうか。我々はハルトマンの所謂「自然的觀方」そのものが既に實在論的立場を含んでゐることは掩ひ得ないと思ふ。ハルトマンの所謂自然的「觀方」は畢竟隠れたる「立場」であり、ハルトマンの所謂「立場以前」はいはば「覆面せる實在論の立場」にほかならない。さうでなければ、主觀が自己から獨立なる客觀を把握するといふ如きことがいはれ得る筈がない。成程所謂自然的觀方なるものが我々にとつて一應先づ最も身近かな觀方であるといふことは認められ得るであらう。けれども、その故を以て直ちにこの觀方が一切の立場以前であるといふことは、何としても多くの問題を無視してゐるやうである。かかる自然的觀方こそ種々なる立場を含むのであり、そして特に實在論的立場を含むのである。我々は自然的觀方を「立場の以前」と觀るよりも「實在論的立場」と觀る方が遙かに「自然的」で

あるといはざるを得ない。

右のやうな自然的觀方から出發するハルトマンの哲學が、その所謂現象學と問題學と（總稱して認識形而上學）及び批判的存在學を一貫して實在論的傾向をその本質としてゐることは明かであるといはざるを得ない。従つてこの本質は、當然その知識論に於いても亦明かに現はれてゐる。

ハルトマンの知識論は、嚮に述べた知識論上の認識論的傾向からは、慥かに區別されねばならない。それは明かに知識の形而上學であり知識の存在學である。併しその形而上學乃至存在學は——觀念論的でないと同時に實在論的でもあるまいと欲するハルトマン自身の意志に反して——明かに實在論的といはざるを得ない。

知識を形而上學的乃至存在學的に取扱ふものとして、我々は嚮にシェーラーを擧げた。そしてシェーラーの形而上學は主觀的、客觀的乃至客觀的、主觀的といふ可き性格のものであることを見た。然るにハルトマンに至つては、その形而上學乃至存在學は實在論的といはねばならなかつた。この立場は、主觀に對する客觀の存在上の獨立性、客觀に對する主觀の把握といふ關係に於ける依存性といふ點からして、更に客觀主義的乃至客觀的と呼ぶことが出來ると思はれる。そのやうな意味に於いて我々は、知識論上に於ける——のみならず一般に哲學的立場に於ける——客觀的形而上學の代表的なるものとして、ハルトマンを擧げることが出來るのである。

さてハルトマンのやうな客觀的形而上學に依つて、知識は一應その具體化の方向に進められたといふ

ことが出来るやうである。それは知識の理論的——認識論的——構成の究明よりも、知識をその存在形態に於いて捉へる方が一層具體的であるといふことが承認される限りに於いて云はれ得ることである。併しこのことが承認される爲めには、先づ存在は理論よりも具體的であるといふことが認められてゐるのでなければならず、又その存在は理論以前であるといふ意味に於いて論理を含んでゐるものでないといふことが豫め許されてゐるのでなければならぬ。併し果して事實さうであらうか。このことは我々が更に改めて考へてみなければならぬ問題である。

更に又かかる形而上學的觀方の方が、認識論的なるそれよりも一層具體的であるとしても、果して右のやうな客觀的形而上學が唯一の具體的觀方を提供するものなのであらうか。知識乃至認識といふ問題に關して、かかる客觀的形而上學よりも、何等かの意味で主觀的形而上學といふべきものの方が、一層具體的なるものを有ち得るのではなからうか。そこで我々は、次回に於いてこの方向を見ることにしようと思ふ。

十一、主觀的形而上學

認識論的知識論——一般的には認識論的哲學——から生の哲學を経て形而上學的なる知識論への推移の動向が、一應具體化の方向を示すことは以上に依つて略ぼ明かになつたと思ふ。ところでこの傾向は形而上學的哲學の中に於いても、客觀的形而上學から、主觀的形而上學に至ることに依つて一層徹底するもののやうである。

我々は嚮に客觀的形而上學の要素を含むもの——と同時に又主觀的なるそれをも含むもの——としてシェーラーを擧げ、客觀的形而上學の代表的なものとしてニコライ・ハルトマンを擧げたのであるが、茲には所謂主觀的形而上學の代表的なものとしてハイデッガーとヤスパースとを擧げ度いと思ふ。

マルティン・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889— 現にフライブルクの教授) は初めリックケルトの門に學び、後フッサールの現象學に轉じ、再轉して生の哲學を攝取して、独自の哲學を樹立しようとしたものである。生の哲學の中、彼に對して特に影響の著しいのはキェルケゴールとディルタイとである。ハイデッガー哲學の歴史的背景としては、以上のほかに猶ほ多くのものを指摘することが出来るであらう。けれども、今はそのやうな歴史的觀點からする敘述を省略して、直ちにハイデッガー自身の組織的思想の中に入つて——特に又知識の問題を中心として——その根本思想を捉へてみることにし

ハイデッガーの哲學は、方法的には解釋學的現象學として規定され、内容的には存在學として規定される。存在學とは、存在するもの (Seiendes) の独自の性質——これを存在 (Sein) と呼ぶ——についての學である。かかる存在學には、特殊の存在者を研究する種々の所謂特殊的存在學といふものがある。所謂特殊の形而上學となるものがそれである。ところで、このやうな特殊の形而上學としての特殊的存在學は如何にして基礎づけられるか。それを基礎づけるものをハイデッガーは基礎的存在學 (Fundamentalontologie) と呼んでゐる。所謂基礎的存在學とは、存在者一般といふものを研究對象として、その存在を明かにしようとする。ところで、かかる基礎的存在學こそ存在學としての哲學の基礎となるものなのであるが、これは先づ存在一般といふものの意味を明かにしようとする。併しこれを明かにするには何等か最初の手懸りとなるものがなければならぬ。それは即ち人間である。人間が人間であるといふことは、直ちに、人間自身とか世界とかいふものの存在に對して、既に何等かの了解を有つてゐるといふことを意味するものなのである。人間はかかる了解を時々は有ち、時々は有たぬといふ如きものでなく、人間が人間であるといふことは本質的に既にこのやうな了解を有つてゐるといふことに依るのである。そこで、所謂存在一般に關する基礎的存在學は、先づ人間といふ存在者——生存 (Dasein) から出發して、その存在——自覺存在 (Existenz)——を問ふといふところから初められるのである。

以上のやうな見地からして、ハイデッガーは人間といふ存在者の存在は關心 (Sorge) にほかならぬといふ。人間にとつて根本的には一切の存在するもの、一切の世界は、單にそこに在るのでなくして關心されたものとして在る。例へば、この紙はその上に文字を書く紙としてそして書き易いとか書き難いとかいふ關心的な存在者として在る。又この紙の上に書かれた文章を読み上げる聲も、之を聞く人に依つて何等か關心的に存在するものとされる。それは音樂的には不愉快な聲であるとか、或ひはその内容上は興味があるとか、乃至その意味内容が不明であつて、理解が中斷される點でもどかしいとかいふ如きである。かくしてハイデッガーは人間の存在了解に於いて關心といふことを根本的本質と考へて、これを極めて詳細に分析して、畢竟かかる關心の意味は時間性にほかならぬと考へるに至つた。従つてそのやうに考へると、一切の存在は時間を通じて初めて明かにさる可きものとなるわけである。ハイデッガーの名著『存在と時間』(Sein und Zeit, 1927) は右の意圖に依る論述である。基礎的存在學は、併し、單に人間の存在了解の分析に留まる可きものでなくして、更にそこからして存在一般の意味の闡明に進んで始めてその目的を達すべき筈のものである。けれども、『存在と時間』は第一部だけが公けにされて、その後が著はされてゐないので、今までの所明かに知り得るのは以上の人間の存在闡明の段階までなのである。

さてこのやうな見方からすれば、所謂知識といふ如きものはどう解釋されるであらうか。勿論以上述べたやうなこと自身既に一種の知識——いはば哲學的知識——であるともいふことが出来るであらう。

併し、知識を一般に考へられる如くに科學的知識乃至理論的知識——ハイデッガーの言葉では認識——に限定するならば、それは如何なる性格のものとされるであらうか。一言にしていへばかかる認識は關心の缺如(Defizienz)に於て成立するものとされる。關心に於いて一切の存在は、「道具的な意味を有つた存在」(Zuhandensein)である。この紙もこの机もあの樹木も、一切が關心されたものとして何れも道具的な性格に於いて在るのである。然るに認識の場合にはこのやうな關心から離れ、關心を缺いて始めて成立することが出来る。かかる關心の缺如に依つて一切は道具的な意味を喪つて單なる「物としての存在」(Vorhandensein)となる。認識が成立してその上に關心が成立するのでなくして、關心が存在了解の根源的様相なのであつて、この關心の缺如に於いて始めて認識は成立するものと考へられてゐるのである。認識は、従つて、關心に基づけられてはゐるといふものの、それが認識として成立するにハ關心の缺如を必要とする考へられるのである。

ハイデッガーの形而上學乃至存在學としての哲學は、以上の如く基礎的存在學を根柢として成立するのであるが、その基礎的存在學の核心乃至根柢を成すものは即ち人間——ハイデッガーの所謂生存——にほかならない。そしてこの立場からして、認識乃至知識は人間の存在了解の本質としての關心の缺如といふ條件に於いて初めて成立するものとされてゐる。

ところで、等しく形而上學的哲學の立場に立つて、主觀的方向に於いては一層徹底したものを有つてゐると考へられるのはカール・ヤスパーズ(Karl Jaspers 1883—ハイデルベルクの教授)の哲學である。

ヤスパーズは元來精神病學を専攻したが、後哲學に轉じた。初めにはディルタイ流の心理學を基礎として世界觀の問題を論じたが、後ニーチェ、キェルケゴール等の生の哲學の影響を取入れて独自の哲學を組織するに至つた。ところで、ハイデッガーは、嚮に述べた通り、その出發するのは、關心を核心とする人間の存在了解といふ日常的なところからであつて、認識といふ如きものは、その關心の缺如といふ消極的様態に於いて成立するものとしてゐる。けれどもヤスパーズはむしろ知識乃至認識——特に科學的なるそれ——に先づ結びつき、而もそれを超越して行くところに哲學は成立すると考へるのである。十九世紀の中頃以降哲學が科學にその位置を讓つたことは既に我々の述べた通りであつた。それ故にヤスパーズも亦現代の哲學の途を、衰頹せる哲學から實證科學へ、そして更に諸科學から再び眞に本來的なる哲學へといふ經路を以て示してゐる。従つて、科學的認識に對する哲學の關係といふものが先づ明かにされねばならないわけである。

ヤスパーズは、先づ科學的認識の有つ三つの限界を擧げてゐる。第一に、科學的認識は特定の對象の認識であつて存在そのものの認識でない。第二に、科學的認識は人生に對して目的を與へこれを指導することが出来ない。第三に、科學は科學自身の意味そのものに對する問ひには答へ得ない。科學の存在は或る衝動に基づいてゐるが、この衝動自身はこれを科學的に證明することが出来ない。

このやうに科學的認識はその限界を有つてゐるのであるが、併し今日の哲學はかかる科學を缺くことが出来ない。第一に、科學と哲學との對照に依つて、我々は却つて科學と哲學との混同を避けることが

出来る。哲學は單て科學と同一化したり對立化したりするのではなく、分離せる兩者を眞に統一する所に自己を成立せしめねばならない。第二に、哲學は科學に親しむことに依つて、世界認識を缺いた盲目性に陥ることを避け得られる。第三に、哲學は科學的なる態度乃至考へ方そのものを取入れることが出来る。

以上のやうに、哲學は慥かに科學的認識に結びつくのであるが、併し哲學の眞の領域は單に科學的認識に結びつくところに在るのでなくして、それを超えて而もその根源に歸るところに在るのである。

さて、ヤスパースに於いて哲學の目指すのは存在そのものなのであるが、かかるものは認識の對象として捉へられることが出来ない。認識が對象として捉へた時、その存在は存在そのものでなくして存在の規定された一樣態にすぎない。我々はかかる性質の認識そのものを反省する時、存在そのものが、かかる特定の存在を包むもの——ヤスパースの所謂「包括者」(das Umgreifende)——として現はれることを認めざるを得ない。併し、この包括者はいはばそこで名乗り出るのであるが、決して認識の對象とはなるものでない。哲學はかかる認識の對象性を超越して、存在そのものに迫つてこれを開明することに力めなければならぬ。

ところでヤスパースは、このやうな超越の方向として三つのものを考へ、従つて存在の探求としての哲學は三つの部門に依つて組織されることになる。その第一は、世界を目標とする方向、第二は、人間存在——ヤスパースはこれを「自覺存在」(Existenz) と呼ぶ——に向ふもの、第三は超越者へ向ふ方

向である。即ち第一の部門に於いて、哲學は對象として世界を固定化するところの認識を超越する所謂哲學的「世界定位」(Weltorientierung) が説かれ、第二の部門に於いては、その所謂自覺存在そのものへ飛躍しこれを解明して、自覺存在の不安が指摘され、そして第三の部門に於いては、超越が確認經驗されて現實の安靜に至るといふ形而上學——暗號讀解 (Chiffrelesen) や教會の問題を含む——が敘べられるわけである。

さてヤスパースに於いて、この三つの部門は一應區別され、順序的に配列されるのではあるが、併し實は内面的に緊密に聯關してゐる。その順序からいつて、形而上學は最後の目標を成すやうであるが、併しこの哲學の全體の根柢として最も重要なのは、むしろ第二の自覺存在の開明といふ點に在ると云はねばならず、この意味に於いて、ヤスパースの哲學が「自覺存在の哲學」(Existenzphilosophie) と呼ばれるのは至當なのである。

嚮に述べた科學乃至科學的知識(認識)は右の第一の部門に於いて問題とされる。科學の有つ客觀的認識はそこに於いて「研究的」(forschend)乃至「經驗的」(empirisch)なる世界定位と呼ばれるものであつて、これに對して、所謂「哲學的世界定位」なるものは、諸科學の形成する世界像が、絶對的なものとしては不可能なるものであり、種々の疑はしさを包藏するものであることを探求するところの批判的、指導的なものとされるのである。

ところで、哲學はこのやうな世界定位に於ける諸々の限界を知るところに完成するものではなくして、

世界觀を根源として一切の精神的領域を貫いて到るところに働いて行くものである。かくして、眞の哲學は世界定位から飛躍して自覺存在そのものの開明に至らねばならない。ヤスパースの所謂「自覺存在」とは、人間存在をその最も深い層に於いて捉へようとしたものといふことが出来る。そしてかかる自覺存在こそ根源の意味に於ける包括者であるとされてゐる。ヤスパースの哲學は上述の如き三つの部門を有しながら、その核心は實にこの自覺存在の開明にあるのであつて、世界定位の如きはこれに飛躍すべきいはば足場であり、形而上學は最後にこれを確證するものである。自覺存在の開明は、哲學的思索の到る處に浸潤して働いてゐるのでなければならぬ。それ故、ヤスパース自身のいふ如く、自覺存在の開明は、最廣義に於ける哲學的思索の全體を指すものである。

このやうな見解に依つてヤスパースは、その所謂自覺存在としての人間を綿密に開明してゐる。勿論かかる自覺存在はこれを對象的に認識出来るものでもなく、又概念的に傳達理解され得るものでない。それは只管「開明」(erhellen)され、自覺存在から自覺存在へ向つて「訴へられる」(appellieren)ものにほかならない。そしてヤスパースはこの自覺存在の開明を、その具體的なる「情況」乃至「境遇」といはれるもの(Situation)に於いて展開するのである。

さて今我々はヤスパースの哲學——特にその自覺存在の開明——を茲に忠實に辿ることは出来ないのみならずその内容の大綱を示すといふことも甚だ困難である。概念的乃至論理的なる哲學體系に於いてはその論理進行の輪郭を示すことに依つて、その大要を傳へることは比較的容易である。成程我々は

ヤスパースに於いても、意外に整然たる組織をその根柢に藏してゐることに氣づかざるを得ないことは事實であると思ふ。けれどもその組織は概念的に固定された體系であるのでなくして、その何れの部分も躍動的に他と連なり、一部から他の部分へは、忠實にヤスパースの思索を辿ることに依つてのみ初めて把握され得る如き飛躍を含んでゐるのである。それ故この種の哲學は、簡単な要約に依つてはその姿を捉へることが不可能なのであつて、嚴密にはヤスパースの著書そのものを熟讀することに依つてのみ初めて可能であるといはねばならない。勿論、このことはヤスパースのみに限らず、凡そ如何なる哲學においても、當嵌まる事柄である。けれども、特にヤスパースの如き「開明」と「訴へ」とに依つて、初めて了解される如き種類の哲學に於いてさうであるといはねばならない。

以上、我々は所謂主觀的形而上學としてのハイデッガーとヤスパースとを擧げることによつて、一應現代の哲學の究極の姿の一端を見ることが出来たと考へる。そこで我々は最後に現代哲學を全體として回顧して、當來哲學を展望しなければならぬ。

十二、結 論

回顧と展望

以上に依つて我々は、現代哲學を、その主要な潮流に即して、大體概観することが出来たかと考へる。そこで結論として、現代哲學の動向を全體的に回顧して、その含む問題を指摘することに依つて、將來への展望を試みてみることにしようと思ふ。

勿論、このやうな回顧と展望とを試みるといふ場合にも、これを十分全面的に行はうとするならば、現代哲學の含む諸問題を全面的に——或ひは可及的に全面的に——剔出して、それ等相互の聯關を明かにするといふことを必要とせねばならない。けれども、今我々は到底そのやうな餘裕を與へられてゐないのである。

元來我々は、冒頭に於いて述べた通り、その觀點を知識の問題に限定したのであつた。それは、此の問題が畢竟哲學の問題の根本的なるものを形作るといふ理由に基づくことなのであつた。それ故、この根本的問題を觀點として、或ひは又この根本的問題を觀察の窓として、現代哲學を眺めることに依つて恐らくは現代哲學の根本的動向を捉へ得るに庶幾いであらうと考へたのであつた。そのやうな觀點に立つて、然らば、我々は現代哲學の動向として如何なるものを把握出来るであらうか。

我々は既に「九」に於いて、認識論的哲學→プラグマティズム（根本經驗論）→生の哲學といふ聯關に於いて所謂具體化の方向を認めたのであつた。ところで其處で認められた所謂「具體化」といふことは、何を指したのであるか。我々が主題とした知識の問題を中心として云ふならば、それは次の如きものであつたと云ふことが出来る。第一は、知識領域の擴大といふことである。従來の認識論的哲學に於いては知識は即ち科學的——自然科學的乃至歴史學的——知識に限定されてゐたものではあるが、生の哲學に於いては更に諸種の——例へばディルタイに於ける了解、ベルグソンに於ける直覺乃至本能、シェーラーに於ける教養知及び解脫知等の——知識が擧げられるに至つた。けれども、このことは同時に第二にその反面に於いては、知識の領域の或る意味に於ける縮小乃至制限を伴つてゐるのである。即ち或る場合には、知識の中特に科學的——乃至自然科學的——知識を、生との對立に於いて疎外して他の知識——例へば了解、直覺、本能——を生に回収還元するといふ如きことが行はれ、又或る場合には、知識を一般的に生に奉仕す可きものとして生に下屬せしめるといふ如きことが行はれたのであつた。

ところで此の第二のことを、生と知識との聯關といふ點から考察してみるならば、そこには何等かの意味に於ける生と知識との分離といふ事實が認められねばならないと思はれる。生と知識——特に科學的知識——とが二者擇一的に對立せしめられる場合には、それが兩者の分離を意味しなければならぬことは既に明かであらう。知識が生に奉仕的に下屬すると考へられる場合には、成程そこには前者の場合の如き、二者擇一的意味に於ける分離の事實は認められないのであるが、併し、實は奉仕するものと

奉仕されるものとの間には、既に豫め或る種の分離があるのでなければならぬ。嚮にも述べた通り、生の哲學は生の自律性、自足性を目指してゐることは事實なのであるが、併しかかる自律性乃至自足性は、認識論的哲學が知識の自律性乃至自足性を目指してゐるのと、恰も表裏を成してゐると云ふことが出来る。といふのは、認識論的哲學に於いて、生を知識に對して何等か構成原理的意義を有し得ないものとして、知識から分離する立場を藏してゐるのであるが、生の哲學は恰もこれの裏面を成して、知識——或る場合には科學的知識、又或る場合には知識一般——は生に對して矢張何等構成原理的意義を有し得ないものとして、生から分離されるといふ立場を包藏してゐるといふことが出来るのである。

以上のやうに見て來ると、所謂具體化の方向といふのは生から出て生に歸る圓環的な生の自律性、自足性を意味するものと云ふことが出来るのであるが、併しかかる具體性は何等かの點で知識——知識一般乃至或る種の知識——を抽象的なものと見做して眞の生と云はれる如きものから捨象するところに成立してゐると云はねばならない。勿論、知識が生に奉仕するといふ如き場合には、一旦分離乃至捨象された知識を更に生に奉仕的に回収すると云ふことは出来るのであるが、併しかかる奉仕は、逆に分離乃至捨象を前提としてゐる。従つて生そのものの本質を考へる時には、本來的に知識の中に含むものとして考へるのではない。このことは知識と生とを對立的に見る立場に於いては、一層明かなのである。畢竟生の哲學に於いて、生はその本質上何等かの形に於ける知識の捨象を含んでゐると云はざるを得ないのである。

右のやうな生の哲學の見方には、知識は抽象的であり生は具體的であるといふ考へ方が本質的に内在してゐる。即ち例へば、メフィストフェレスの口を通してゲーテの所謂「一切の理論は灰色であり、緑なのは生命の黄金の樹」であるといふ種類の思想が内在してゐるのである。けれ共、元來知識の抽象性とは果して何であるか。このことに就いては、論ずる可き多くの問題があるのである。併し今はそれに深く立入ることが出来ない。けれ共、一應我々は知識の抽象性といふことを此處に許しておくことが出来よう。併しながら、此のやうな抽象的知識の所有といふことが、生——單に植物的乃至動物的な生でなくして特に人間的な生——にとつて實は不可缺の本質を成してゐるといふことを忘れてはならないと思ふのである。抽象的知識は、そのひとつの特質として生を超えるといふ點を有つてゐる。けれ共、眞に人間的な生は、かく自己を超えて行く抽象的知識を本來的に内含してゐるといふところに却つて成立してゐる。具體的な生といふものは實は却つて自己超越的な抽象性を内含してゐるところに成立することが出来る。抽象的知識を抽象的なが故に捨象する如き生は、そのことに依つて決して具體的となるのでなくして、自ら却つて抽象的とならざるを得ないのである。

我々は、所謂生の哲學に於ける生が或る意味に於いて、具體的であることを否定するものではない。併しその反面に於いて、右の意味に於ける抽象性を包藏してゐることも亦、これを否定出来ないと思ふのである。生が生自身の立場からして知識を抽象的と云ふならば、知識は知識自身の立場からして生を抽象的と云ふ権利があるといふことに就いては既に嚮に述べた。併し今更に進んで、抽象的知識を抽象

的なるがまゝに自己に内在せしめ得ない生は、却つてそれ自身が抽象的であると云はうとするのである。抽象的知識は一面に於いて慥かに所謂生を超越する側面を有つのであるが、眞に人間的なる生が具體的となる爲めには、却つてこの超越的知識を内在せしめるといふことに依らねばならない。かかる超越性乃至抽象性を捨象する生は、眞に具體的なる人間的生ではなくして單に植物的乃至動物的なる生であるに過ぎない。會つてジンメルは人間の生を「超越の内在」(Immanenz der Transzendenz)と云ふことを依つて性格づけようとした。即ち生は單に生の延長としての「より以上の生」(Mehr-Leben)であると同時に又、生を超越する「生より以上」(Mehr-als-Leben)を内含するのでなければならぬと考へた。生の哲學に於ける生といふものも、眞に具體的、人間的となる爲めには、生にとつてかかる「超越の内在」が如何にして可能であるかといふ點を明かにするに至らなければならぬのである。

さて我々は、生の哲學を述べた後に、現代哲學に於ける所謂形而上學的傾向なるものを指摘して、それを客觀的なるものと主觀的なるものとして方向づけた。所謂客觀的形而上學に於いて、知識は即ち存在關係として理解された(シェーラー)。そしてかかる存在關係としての知識は、客觀に對する主觀の「把握」と解された(ニコライ・ハルトマン)。ところでこのやうな見方は、明かに、主觀から獨立なる客觀の存立を前提してゐる。そして主觀はかかる自己から獨立なる客觀に對して、「把握」といふ關係に入ることによつて知識乃至認識を成立せしめるのである。即ち、主觀は客觀と關係する限りに於いて、知識といふ關係の中に入つて行くのである。それ故、かかる見方からすれば、主觀は客觀の外在性を前提

すると同時に、かかる外在者たる客觀に對する關係と解される限りに於いての知識の外在性をも承認してゐるわけである。即ち主觀は知識といふ對外的關係の外に在つて時に應じてこれに出入するのである。それ故、既に所有せられたものとしての知識は主觀に内在するとしても猶ほ兩者の間の關係には元來外在的なる點があると云はねばならぬのである。

所謂客觀的形而上學は、知識をひとつの存在者(主觀)と他のひとつの存在者(客觀)との間の存在關係(把握)と考へるのであつて、かかる知識觀が具體的と呼ばれるとするならば、それはかく知識を存在に還元せんとする點に關する限りに於いてでなければならぬ。けれども、生は主觀の側面に考へられ、従つて、知識は生に外在的と考へられる限り、生は知識を完全に自己の中に吸収してゐるわけではない。生乃至主觀は屢々時に應じて知識に出入するものであり、従つて知識は生にとつて内在的であるとされても、それが外在者との關係として初めて成立するものなる限り、生にとつて畢竟は外在的であると云はねばならない。この點からするならば、知識を存在に還元する客觀的形而上學の具體性はおのづからその中に知識の擴大を含んでゐる。が併しそれと同時に、その具體性は又自己の中に制限を含んでゐる。即ちこの傾向の知識觀は一面に於いて知識を具體化すると同時に、他面に於いては天張知識を外在化する側面を含んでゐる。此の傾向の主旨に基づいて、知識を存在に還元するところに具體性があるとするならば、生がそれ自身として知識を含むのではなく、知識は生の對外的關係と考へられる限りは知識は猶ほ未だ抽象的に考へられてゐるといはずを得ぬことは當然の歸結なのである。

ところで、この點に於いては、主觀的形而上學は一層具體的になつてゐると云はれるであらう。即ちハイデッガーに於いて、その所謂「生存」は既に初めから「世界内存在」(In-der-Welt-sein)として外界のもとに在ることをその本質としてゐる。所謂「關心」といふものは主觀が客觀に關係する時に現はれ、この關係から脱する時に消失するといふ如きものでなくして、「生存」があるといふことは、本質的に此の「關心」に於いてあるといふことにほかならない。生存は外界に關係する時に、自己を超越するのでなく生存はそれ自身既に自己超越的なものである。ハイデッガーは、所謂認識作用をも、かかる生存のひとつの存在様式として捉へようとするのである。

ハイデッガーに於いては生存の「世界内存在」性が強調されるのであるが、ヤスパースに至つては、恰もハイデッガーの「世界」に當るものはその所謂「狀況」乃至「境遇」と云ふべきもの(即ち Situation)である。ヤスパースは、その所謂自覺存在が眞に自覺存在たり得る所以を、常にこの「狀況」に於いて考へ、そしてその所謂「限界狀況」(Grenzsituation)に依つて喚起されるものとして把握してゐる。かかる狀況は恐らくハイデッガーの所謂世界よりも一層具體的なものを示してゐるといひ得る多くの點を有つてゐるやうである。

さて嘗つて或る人は、現代哲學の動向を、精神→生命→自覺存在といふ三段のリズムに依つて捉へようとした。(Fr. Heine mann, Neue Wege der Philosophie, 1929.) 彼に依れば、自覺存在は精神と生命との空虚なる對立を克服するものである。併し、それは自覺存在が定立としての精神と、反定立とし

ての生命とを越えて、兩者を綜合することに依つて克服するといふのではなくして、かかる對立そのものの誤りなることを曝露することに依つて克服するといふのである。自覺存在は思惟一般への對立界ではない。思惟一般に對立せんとすることが、生の哲學の誤謬なのであつた。自覺存在は抽象的、空虚的、記號的、無内容なる思惟に對してのみ對立界を成すのであつて、かかる思惟は自覺存在に依つて克服されるものである。悟性(Verstand)は「解」(Versetzen)の過程に、理性(Vernunft)は理解(Vernehmen)の過程に解消され、同時に又、これ等は、これ等が不可分離的に繫縛されてゐるところの了解者、理解者の現存に結びつけられる。それ故かかる意味の生命は、それ自身に了解的、理解的であり、それ自身の裡に悟性、理性を含んでゐる。此のやうな性質のものとしての自覺存在に對立する對立者は、形成されざる、非合理的なる、カオス的な生命、不羈奔放なる生命、世界の支配者たらんとする衝動、悟性を以て己れの變種なりと貶すところの本能、悟性と對立するところの非合理的直覺、すべての意識を生む如き無意識なのであつて、最早生命、衝動、本能、直覺、無意識一般乃至そのものなのではない。結局自覺存在とは、形成されたる、そして形成原理をそれ自身の裡に含むところの、即ち悟性的に了解し、理性的に理解するところの生命なのである。そして、彼は此の傾向を代表する者として、ヤスパース、ハイデッガー、ディルタイ派の人々、形態心理學者等を擧げてゐる。

さて我々の所謂主觀的形而上學としてのハイデッガー及びヤスパース等に於いて、生の哲學に於ける生の如き知識の對立者的なるものは、一層具體化されて自覺存在として知識をも自己の裡に含むものと

されたといふことは、右のやうな見解に基づいて一應認められ得るやうである。併しながら果して我々は、そこに生と知識との對立の完全なる解消を認めることが出来るであらうか。

ハイデッガーは理論的認識としての知識を關心に基づけられたものとしながらも、關心の缺如に於いて成立するものとしてゐる。成程理論的認識の如きはその成立に關心の缺如を要求するものを有つてはゐるであらう。併し、それはいはば消極的條件であるに過ぎない。我々は關心の缺如の様態といふ如きものに於いて直ちに知識存立の積極的條件を認め、その構成的原理を求めるといふ如きことは、これを殆んど不可能と云はざるを得ないのである。

ヤスバースの見解は、種々なる點でハイデッガーよりも、一層具體的なるものを示してゐると云ふことが出来る。知識といふ如きものも單に缺如の様態に於いて眺められるといふよりも、その成立を承認して、而もこれを包んで超える如き立場から考へられてゐる。けれども、ヤスバース哲學に於いては、かかる包括の根源としての自覺存在の開明が、その根本を成してゐる。併しながら我々は、知識そのものには、逆にかかる自覺存在を超えるものがあると思はれるのである。知識そのものの構成的原理といふものは、自覺存在に於いて求め得ないものがあると思はれる。成程我々は包括者の根源としての自覺存在を認めなければならぬのであるが、それと同時に、知識の構成原理は又逆に自覺存在に依つて盡されずして、これを超えて行くもののあることも亦認めなければならぬ。

以上のやうに、我々は知識を自覺存在に吸収せんとする主觀的形而上學の試みが、從來の生の哲學よ

りも、更に一層具體的なるものを有つことは一應これを認めることは出来る。けれども、これに依つて知識の本質は未だ完全に明かにされたものとは考へられない。我々は依然として、知識の構成的原理の超越性といふことを思はざるを得ないのである。併し又この點を強調して、再び認識論的哲學乃至生の哲學に共通的なる抽象性に逆轉するならば、我々は又生を抽象化する結果に陥らねばならない。自覺存在は、知識をいはば過程化することに依つて自己に吸収するのであるが、併し知識は單に過程であるのではなく、過程であると同時に成果である。かかる成果の側面は、飽くまでも自覺存在への構成的吸収を拒否するものを有つてゐるのである。かくして我々は畢竟、知識と自覺存在との接觸面の奥底を認めてこれを把握せねばならぬと同時に、相互に他を超越して行く面をも無視してはならない。そしてこの相互に超越する面の各々の構成的契機を明かにし、その關係を究明することに依つて、初めて人間の具體性を全面的に把握することが出来ると思はれる。尠くとも知識の問題に關する限り、所謂主觀的形而上學の傾向も、未だ十分完全なものとはいふことが出来ない。このことは、單に知識の問題に限るのではなくして、抽象性と具體性とに對する新しき反省といふ形に於いて、當來哲學に課せらる可き根本問題——尠くともそのひとつ——を暗示してゐると思はれるのである。

此處には大體千九百二十年以後に著はされたものゝ中主要な著作に限ることとする。

* 先づ現代哲學の全般を敘述したものとては

Fr. Heinemann, *Neue Wege der Philosophie*, 1929.

A. Meiser, *Die Philosophie der Gegenwart*, 1931.

E. v. Aster, *Philosophie der Gegenwart*, 1935.

等がある。現代哲學全般に亘つてゐるのではあるが、その敘述の方法が各國別になつてゐるものに

Guido de Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 1912.

がある。これは再版が一九二〇年に現はれ、英譯が一九二一年、獨譯が一九二五年に現はれてゐる。此のほかに

Fr. Ueberweg, *Grundriss der Philosophie*, 5. Teil, *Die Philosophie des Auslandes vom Beginn des 19.*

Jahrhunderts bis auf die Gegenwart, hrsg. v. Fr. K. Oesterreich, 1928.

がある。これはドイツ以外の諸國の十九世紀初頭から現代にかけての哲學の各國別の敘述である。ドイツに關するものは第四卷に含まれてゐる。

一般哲學史の中に含まれてゐる現代哲學の部分もあるが、その種のものには省略する。唯左記のものは最近の哲學と文獻とを編者ハイムソエトが補つてゐる便利であるから掲げておく。

W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Billige Ausgabe, hrsg. v. H. Heimsoeth, 1985.

邦語のものゝ中からは次のものを挙げておく。

桑本嚴翼博士著『現代哲學思潮』

* ドイツ哲學に關するものとして

W. Moog, *Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts*, 1922. (齊藤响氏の邦譯書あり)

R. Müller-Freienfels, *Die Philosophie des 20. Jahrhunderts, in ihren Hauptströmungen*, 1923.

H. Leisegang, *Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert*, 1928.

J. Hessen, *Die Geistesströmungen der Gegenwart*, 1937.

* フランス哲學に關するものとして

D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, 3^e éd., 1925. (三宅茂氏の邦譯書あり)

M. Müller, *Die französische Philosophie der Gegenwart*, 1926.

J. Benrubi, *Philosophische Strömungen der Gegenwart*, 1928.

右のフランス語版は

Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France, 1933.

(尙高山峻氏著『現代佛蘭西哲學』は大體右のものを基礎としてゐる)

G. Hess, *Französische Philosophie der Gegenwart*, 1933.

* イギリス哲學については

- A. G. Widgery, *Contemporary Thought of Great Britain*, 1927.
 R. Metz, *Die philosophische Strömungen in Grossbritannien*, 2 Bde., 1935.

* 個々の哲學者が各自身の哲學體系を分擔自敘してゐるものがある。
 ドイマンは

Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. R. Schmidt, 1931 ff.

Deutsche systematische Philosophie nach ihren Gestaltern, hrsg. v. H. Schwarz, 1931 ff.

イギリスでは

J. H. Muirhead, *Contemporary British Philosophy*, 2 Vols, 1924/5.

アメリカでは

G. P. Adams and E. Montague, *Contemporary American Philosophy*, 2 Vols., 1930.

* „Philosophische Forschungsberichte“ は哲學諸部門の現代の状況を簡單に敘述してゐる。一九三〇年から三三年にかゝつた左記の十六冊が刊行された。

1. W. Passarge, *Die Philosophie der Kunstgeschichte in der Gegenwart*.
2. W. Burkamp, *Naturphilosophie der Gegenwart*.
3. H. Leisegang, *Religionsphilosophie der Gegenwart*.
4. A. Messer, *Wertphilosophie der Gegenwart*.

5. B. Kynast, *Logik und Erkenntnistheorie der Gegenwart*.
6. A. Ipsen, *Sprachphilosophie der Gegenwart*.
7. O. Tunmlirz, *Jugendpsychologie der Gegenwart*.
8. K. F. Sturm, *Erziehungswissenschaft der Gegenwart*.
9. K. Larenz, *Rechts- und Staatsphilosophie der Gegenwart*.
10. Fr. Kaufmann, *Gechichtsphilosophie der Gegenwart*.
11. H. Prinzhorn, *Charakterkunde der Gegenwart*.
12. G. Mehlis, *Italienische Philosophie der Gegenwart*.
13. W. Dubislaw, *Die Philosophie der Mathematik der Gegenwart*.
14. Ph. Lersch, *Lebensphilosophie der Gegenwart*.
15. R. Odebrecht, *Ästhetik der Gegenwart*.
16. G. Hess, *Französische Philosophie der Gegenwart*. (前掲)

以上のほかに、一般哲學史の一部分として、或は又各種の叢書類、講座類の一項として現代哲學が述べられてゐるものもあるが、此の種のものは今一切省略する。尙ほ又本書で取扱つた現代哲學者のそれぞれについての研究乃至敘述も一々擧げることがを差控へようと思ふ。たゞ上掲文献の多くが、その發行年の關係上本書の「十」以下に當る部分を缺くか或は粗略である故、その部分を補ふ意味で左記のものを、邦書に限つて擧げておく。

田中熙氏著『マックス・シェーラー』

長屋喜一、カルシュ兩氏共著『ハルトマンの哲學』

鬼頭英一氏著『ハイデッガーの存在學』

鈴木三郎氏著『實存哲學 ヤスバース』

第二部 現代哲學の諸問題

一、契機としての「生の哲學」

凡そ哲學に於ては、一つの概念を定義するといふ事は困難な場合が多い。けれ共就中、生の哲學といふ言葉を定義しようとする場合には、人は最大の困難を感じざるを得ないであらう。それ程に生の哲學といふ言葉の内容は多義的なのである。抑も哲學といふ言葉の定義の困難である事は既に屢々人の説いたところである。併しそれにも増して生命といふ言葉そのものの定義は一層困難である。言ふ迄もなくそれは、所謂生命なるもの自體が極めて多彩的、多角的であつて、尙ほその上に常に流動的、變化的であると思はれるからに他ならない。勿論生命に對する觀方乃至態度の多樣といふことも考へられ得るが、此の觀方乃至態度も亦生命そのものの表現であるともされ、又多様なる觀方乃至態度を許すのは生命そのものの本質に基くともされるならば、矢張結局生命自體の多樣に歸着せざるを得ない。かくして生の哲學といふ言葉を以て一括される哲學上の一傾向が、他の諸々の哲學的傾向に較べて、優れて多樣なる。殆んどカオスのともいふべき位相を含んでゐることは、生の哲學それ自身の本質上、運命的であると言はなければならぬ。今私は以上の様な困難を冒して、生の哲學とは何であつたか、或は何であるかといふ如き定義的解説を試みようとするのではない。それは限られたる準備と紙數とを以てしては恐らく到底不可能に幾いであらう。

私は先づ生の哲學なる概念の理解を前提しよう。或は人は、内容が複雑多岐であつて定義困難なる概念を前提することは無謀であると云ふかも知れない。けれ共私は、此の概念のその様な本質の故にこそ、此の概念を前提することは一應許されて然るべきであるかと考へる。それは唯單に、困難である事柄の解決は後に譲つても宜いといふ理由からではない。生命といふ概念は、これを若し定義しようとする場合には、吾々から最も遠いものとなるのである。けれ共吾々の具體的な體驗に於ては生命は吾々に最も近いものであるといふことができる。生の哲學といふ概念も亦、定義の場合には吾々から最も遠ざかるのであるが、一應の了解に於ては吾々に對して最も近いものであるといふことができる。例へば、ニーチェとベルグソンとドリーシュとを併列して、それ等を等しく生の哲學といふ一つの概念の下に攝し得べき共通の徵表を求め出して、これを定義するといふことは決して容易な事柄ではない。けれ共吾々の學問的常識はその徵表を一應了解できる。これは、生命といふ概念と共に生の哲學といふ概念が——その複雑さの故に、隨つてその曖昧さの故に——有つところの一つの特性であると言ふことができるかも知れない。私は今かくの如き特性を利用して、右の如き共通の徵表と看られ得るものの中の或るものを手懸りとしつつ、或るひとつの角度から、私の考へを進めてみ度いと思ふ。

多くの生の哲學と呼ばれるものの核心は必ずしも相一致するとは言はれない。例へば、ショーペンハウエルに於ける衝動、ベルグソンに於ける直覺、マクス・シェーラーに於ける「情緒的なもの」等の如きを思ひ浮べるならば、此の事は明かである。けれ共、これ等に共通して、生の哲學が學的體系に對

して反抗的であるといふことは、——ミューラーライエンフェルスが合理論的な生の哲學として分類してゐる所のドリーシュ其他の一群の人々等には當嵌まり難いであらうが、——一般的には認められると思はれる。これは、舊くショーペンハウエル、ニーチェ等以來、現代に於ける所謂生の哲學者達に至る迄の、傳統的一面をなす點である。今假りに一例を擧げて見るならば、ジンメルは生命の本質を形式一般に對する斷えざる闘争の中に見てゐる。(三)又デイルタイは、生命の眞唯中に於ける下らない體系は人間を制限するものであると言ひ、又統一的體系等は理想ではないといふ意味を言つてゐる。(四)

所謂現代哲學の主流を形作るとされたものは學としての哲學であり、體系を追求する哲學であつたことは改めて言ふ迄もない。新カント學派展開の跡を見ても、又所謂獨逸學派勃興の跡を辿つても、其の核心的モチーフは概ね此處に在つたと言つて差支へない。此の主流的傾向に對して、生の哲學は隱然たる一個の反定立であると思ふことができる。此の反定立は、嘗てリッケルトがなした様に、唯單にひとつの流行哲學と解し去るべきものであるかどうか。リッケルトの見解の基礎をなすべきところの、生の哲學に對する理解そのものの深淺の問題は、既に自家一個の體系を具へた人の批評として、今此處に立入つて論ずる必要を見ない。生命は既に述べた様に、定義せらるべき概念としては凡そ吾々から遠いものであるとしても、吾々の具體的な體驗に於て否定すべからざる峻嚴なる事實であり、基礎地帯であることは明かである。此の生命そのものが單なる一時的流行とは言はれないといふ丈けの理由でも、生の哲學は一概にこれを流行哲學として見て過ぎるといふことは許されない。生命が吾々の體驗に於て

一個の事實であると共に生の哲學も亦哲學の歴史に於て一個の峻嚴なる事實であつて、此の一個の事實は哲學史轉回の一契機としての重要な役割を擔つてゐる。然も此の契機こそ、來るべき哲學の最も重要な課題のひとつをなしてゐると考へられるのである。かくの如き「止揚せらるべき契機」を流行的とするならば、凡そすべての哲學學派は悉く流行哲學と看做さねばならないであらう。

所謂現代哲學の主流は種々に特性づけられるであらう。先驗的な主觀主義といふこともできるであらう。更には又若干の意味限定を附して客觀主義といひ得ないこともないであらう。併し又所謂現代哲學の主流はロゴス主義の確立と發展とにあつたと見ることが出来る。ロゴスの一つの特徴的性格は、時間的なものでなく無時間的なものであり、變化流動するものでなく恒常的なものであるといふ點にあつた。斯くの如きロゴスの所在はこれを諸々の學問の裡に求めらるべきことは自然である。隨つてそれ自身學たらんとする哲學は、先づロゴスの所在を既成の諸々の學——即ち或は自然科學、或は文化科學等——の裡に求めて、それ等の學の成立の根據たるロゴスを示し、所謂 *κτῆρ οὐρανῶν* を任としたのであつた。更に又、自身、學たらんとした哲學は、或は學——例へば數學——の方法を己れの方法とし或は己れの存立上數學的性質を以て哲學の本質としたのであつた。

かくて哲學の體系は、ロゴスの體系であつて、それは開きつつも猶ほ何等かの意味に於て閉かぬ體系とされた。これに對して生の哲學は、ロゴスではなくして生命そのものに關心し、その變化流動の實相

に徹する爲めには體系の解消をも當然の結果であるとした。勿論かくの如き生の哲學と雖も、生命を一つの原理としたとも見られ得る點に於ては無原理的ではなく、無體系の標榜も亦一つの體系であるといふことも形式的には言ひ得られるであらう。けれ共、かく言ふ場合原理といひ體系といふ概念の意味内實は既に夫々變様を受けてゐることを知らねばならない。

かくて吾々は、生の哲學は現代に於ける主流的哲學に對する反定立として、反抗的哲學としてこれを性格づけることが一先づ許され得ると思ふ。吾々はショーペンハウエルの主流的アカデミーに對する殆んど偏執的な態度、乃至ニーチエの體系に對する反抗を、假りに姑くその人間としての特性から離れて、單に學問的傾向の特徴としてもこれを見ることができ、此の點を現代の所謂生の哲學一般に對しても略ぼその傳統的特性と見ることができと思ふ。嘗て中世の哲學は「神學の婢」(ancilla theologiae)とされた。併し一度神學から解放された近世並びに現代の哲學も、再び「諸科學の婢」(ancilla scientiarum)に墮してゐるとして、この桎梏からの解放を求めるのは常に獨りシエラー(六)のみでなく生の哲學者一般の叫びであるといふことができる。

扱、反定立の特性は單に空虚なる消極的否定たるのみでなく、規定せられたる否定でなければならぬことは、既に屢々ヘーゲルの説いた通りである。更に何等か積極的、肯定的なる意味の反面を具へてゐないならば、否定も契機としての深い意味を有つことができない。生の哲學の意味も亦、學的哲學への單なる反抗として、體系の破壊、ロゴスの流動化に盡きないのであつて、更にその反面に或る積極的

なる側面を含んでゐる。此處にリッケルト等の如く單に流行哲學とのみ見られ得ない根據が潜在するものである。

嘗てカントも「經驗といふ豊穡なる奥底」(das fruchtbare Bathos der Erfahrung)と云ふことを言はざるを得なかつた。^(七)勿論カントの問題の中心は此のバトスそのものに在つたのではなく、寧ろ此のバトスの批判、此のバトス成立の可能性の先天的形式の確立に在つた。そして又、他方彼の所謂バトスなるものは「經驗」なのであつて、全一的なる生命そのものであると言ふことはできない。が然も猶ほバトスといふことを言はざるを得なかつたのである。現代に於てかくの如きバトスを、バトスそのものを關心の中心としたのが所謂生の哲學といふことができる。そして彼等にとつて一般にバトスとは即ち生命なのである。勿論彼等の所謂生命も、或は個人的なる、或は生物學的なる、或は歴史的なる等々の生命として種々に性格づけられてはゐるが、併し孰れも夫々何等かの意味に於て生命をバトスとして、其處に彼等の關心を集中せしめてゐる點に於ては同一である。

現代に於て生の哲學なるものが發生せざるを得なかつた歴史的必然的制約に就てはハイネマン等も論及してゐるところであり、又學問、藝術、宗教等の諸部門に就ての生の哲學の位相を検することはラ
イゼガング等も既に行はんとしたところである。^(八)これ等生の哲學の發生過程、及び文化諸部門に於ける位相に就ては、今此處に論ずる限りではない。併し言はば體系的必然性の立場からして、ロゴスよりバトスへの轉向が反定立としての生の哲學の積極的なる側面と解することができると思はれる。

扱かくの如きロゴスと、バトスたる生命とは先づ一雙の對立者と見ることが出来る。吾々が一般に廣く文化と呼び得るものの中の或るものは、夫れ自身ロゴス的であるか或は何等かの形でロゴス的なるものを豫想してゐる。斯くの如き純粹にロゴス的なる性格に於て存立する種類の文化形態——最も手近かな例を以て言へば、例へば純粹論理學、數學等の如き——は、ロゴスの恒常性の豫想の上にのみ存在する。そしてこれ等の存立は嚴然たる目前の事實であつて、理論的自家撞着を犯さざる限り、何人もこれを否定することはできない。文化は斷えず生命に依つて破壊さるべき Gehäuse であるとも言ひ得られるが、併し斯くの如き斷えざる破壊を通じて猶ほ恒常性を有つロゴスそのものあらゆる意味に於ける存在を否定することは、眼前の嚴然たる事實に對して故意に眼を掩ふ者でなければ不可能である。シュ
ーペンハウエルと雖も、時間の威力から自由なる唯一つのものとして概念を認めざるを得なかつたのである。^(九)かくの如きロゴス的なるものを文化一般から除外しようとすることは不可能である。かくの如きものを生の哲學は、如何にして正しく説明しようとするのであらうか。

生命の特性は、生の哲學の立場自身から考へて、破壊に在ると同時に創造に在ることを知らねばならない。生命に依つて破壊される或るものも外部から生命に對して與へられたものではなく、嘗て生命に依つて産み出されたものでなければならぬ。生命は破壊と共に産出するものでなければならぬ。さうでなければ生命の破壊作用自身すらが、破壊さるべき文化對象を失ふことに依つて「破壊」されざるを得ない。體系は生命に依つて破壊さるべき或るものである。其處に學問の歴史性が在ると言ふことができ

るであらう。けれ共かくの如き破壊は己れの生産したものに對する破壊であつて、此の生産と破壊との交互的、連續的過程そのものの底にも亦何等かロゴスのなるものを見ざるを得ないのでなからうか。かくの如くにして吾々は、ロゴ斯的なるものと生命との關係を如何に考ふべきかに就て問はざるを得ない。

ハイネマンは（註八掲出書に於て）現代哲學の動向を Geist—Leben—Existenz と S—R—Z—M を以て表はしてゐる。彼に依れば Existenz は精神と生命との空虚なる對立を超越するのであるが、併しそれは Existenz が定立なる精神と反定立なる生命とを超越して兩者を綜合することに依つて超越するといふのではなく、斯くの如き對立そのものの誤りなることを曝露することに依つて超越するといふのである。Existenz は思惟一般への對立界ではない。思惟一般に對立せんとすることが、彼の所謂生の哲學の誤謬なのであつた。Existenz は抽象的、空虚的、記號的、無内容なる思惟に對してのみ對立界をなすのであつて、斯くの如き思惟は Existenz に依つて超越せらるるものである。悟性、客觀的意味聯關の單なる體系——かくの如きものが克服されるのである。悟性 (Verstand) はこれを了解 (Verstehen) の過程に、理性 (Vernunft) はこれを理解 (Vernehmen) の過程に解消し、同時に又これ等を、これ等が不可離的に繫縛されてゐるところの了解者、理解者の Existenz に結びつける。かくしてかくの如き生命は、それ自身に於て了解的、理解的であり、それ自身の裡に悟性、理性を含んでゐるのである。かくの如き性質のものとしての Existenz に對する對立物は、形成されざる、非合理的なる、カオス的な生命、不羈奔放なる衝動的な生命、世界の支配者たらんとする衝動、悟性を以て己れの變種なりと貶する

ところの本能、悟性に對立するところの非合理的直覺、すべての意識を生むが如き無意識等なのであつて、最早生命、衝動、本能、直覺、無意識一般乃至そのもののではない。結局 Existenz とは、形成されたる、そして形成原理をそれ自身の裡に含むところの、即ち了解し、理解するところの生命なのである。かくて彼は此の傾向を代表する者として、ヤスバース、ハイデッガー、ディルタイ派の人々、形態心理學者等を擧げてゐる。

以上の敘述に依つて明かな通り、ハイネマンの所謂 Existenz の哲學は、生命の變樣的延長に依つて所謂精神を生命自身の裡に内含せしめ、さうすることに依つて精神と生命との對立を消滅せしめようとするものである。今此の試みを念頭に置いて、今一度、吾々は嚮の問ひを思ひ浮べてみなければならぬ。此の様なりズムの末項に位する所謂 Existenz の哲學に依つて、吾々の問ひは満足せらるべきであらうか。若しさうであるならば、吾々はロゴ斯的なるものと生の哲學との對立的關係を、生そのものの解釋を一層深めることに依つて解答を得られるわけである。けれ共果してさうであらうか。

ベルグソンに於てエラン・ヴィタールの本質が所謂純粹持續としての實時間 (temps réel) であることは周知の通りである。ジンメルは生命にとつてのみ時間は real であると言つてゐる。^(一)ディルタイは生命の中には、生命の（爾他すべての規定に對して置礎的なる）第一の範疇的規定として、時間性が含まれてゐると言つてゐる。^(二)勿論ベルグソンと較べて後二者の生命は歴史的意思を含んで居り、隨つて生

命の核心としての所謂時間にも當然既に歴史的自覺が存することは先づ注目せねばならぬ相違ではある。けれ共、孰れも生命の基礎を夫々時間に於て見るといふ一點に於ては軌を一にしてゐる。彼等に於て時は即ち生命の焦點なのであり、隨つて又實に全哲學の轉回軸なのである。かくの如くにして、生の哲學の——尠く共一つの——特徴は、何等かの意味に於ける時間に於て哲學のすべての問題の解決の場所を求めると見ても差支へない様である。哲學の最大問題解決の鍵は時間に在ると見るのは、獨りベルグソン^(一三)のみの見解に止まらないのである。

所謂 Existenz の哲學の現代に於て最も自覺的な姿は、勿論ハイデッガーに於て認めることができるであらう。ハイデッガーの『存在と時間』の根本思想が、時間を以て存在了解の地平 (Horizont) とするに在ることは改めて言ふ迄もない。彼の所謂 Existenz の哲學も亦生の哲學の變樣的延長であるといふことである、そしてかくの如き哲學と雖も又その内容に於て「生の哲學」的であるといふことができる^(一四)。此の事は彼が、共に時間を以て問題解決の重點とする點に於ても認め得るのである。

時間を以て存在了解の地平と見ることは、Dasein を基礎とするハイデッガーに於ては極めて自然であると言ひ得るであらう。そしてそれが歴史的なる文化形態の説明に當つて深い基柢を提供するといふことも亦認める可きであらう。けれ共、吾々は果して獨り時間といふ地平のみに依つてすべての文化形態、更には最も自由なる意味に於ける凡そ在るものを掩ふことができるであらうか。

ハイネマンは Geist—Leben—Existenz 及び S 及び Z に於て Existenz の裡に既に悟性的、理性的なる

ものを含ませしめることに依つて精神と生命との對立を超克しようとしてゐることは嚮に述べた通りである。そして所謂 Existenz の哲學に於て、その地平が時間に在る事は今右に略述した通りである。けれ共、吾々の見たロゴスとバトスとの對立的關係の如きものは此の Existenz に依つて果して「超克」され得るであらうか。Existenz は、假令それ自身の裡に如何に悟性乃至理性を内含するとしても、畢竟それは變様せられたる「生命」たるに他ならない。さうである限りそれは、結局一步もバトスの領界外に出てゐない。

ロゴスは時間を超えたる在り方に於て在る獨自の存在である。バトスは今、働きとしての在り方に於て在る生命である。ハイデッガーは或は、吾々の所謂純粹なるロゴスの存在は unumsichtlich に hinsehen する態度に於て在るものといふでもあらう。けれ共それはひとつの effizienter Modus に於て在るものである。かくの如き tragisch の缺如といふ消極的意味に依つて純粹なるロゴスの存立は規定せられ得るであらうか。斯くの如き消極的意味に依つて規定するのは、バトスからの觀方に執する限り必然的な結果なのである。それはロゴスそのものの性格とバトスそのものの性格との本質に基いてさうなのである。吾々は「吾々にとつて」最も近きものとしてバトスの觀方の深い意味と、それが、吾々に對してのみ在ると考へられる存在の解釋に對して有つ力とを感ぜざるを得ない。それと同時に、吾々に對してでなくそれ自身の立場に於て在るといふことをそれ獨自の在り方とするものに對しては、バトスは結局何處迄も反定立的なるものと考へざるを得ない。バトスとしての生命の根本性格が時間性に在ると

いふことは既に明かである。そしてロゴスを此の時間的地平に還元することは「吾々にとつて」は最も深い意味のあることであらう。此の點に於けるバトスの觀方の功績は深くこれを認めなければならぬ。けれ共、吾々の所謂「哲學の最大問題」は、斯くの如き時間的地平への還元には、結局 Privation の状態に於て消極的に規定されるより以外の方法を得ないであらう。ハイネマンが精神と生命との對立を Existenz に依つて超克できるとしたのであつたが、併し Existenz そのものの核心が、そのバトスとしての根本的觀方に依つて、生命の變樣的延長に外ならず、隨つて常に時間を以て存在了解の地平とせざるを得ない以上、吾々の考へる如きロゴスとバトスとの對立關係の超克は、矢張生命の方向へ延長して單に更に一步押し遣られたに止まると云はざるを得ない。

吾々の考へる如き對立の眞の綜合的超克は、ロゴスよりバトスを觀、或はバトスよりロゴスを觀るといふことに依つてよりも、却つて一層高く、ロゴスとバトスとの對立を止揚する一層高次なる立場に於てこれを求めなければならぬのではなからうか。

「吾々にとつて」最も近いといふ意味に於ての基礎は、生命乃至 Existenz であるとは云ひ得られる。けれ共、それと對立するものに對しては結局このものは對立者たるに止まらざるを得ない。此の兩つの對立者を負載する謂はばより高次なる地盤こそ *Контрастивное* の意味に於て基礎となるものでなければならぬ。かくの如き綜合的なる地盤の地平は、必ず何等かの意味に於て時間そのものを止揚する、より廣き地平でなければならぬ。かくの如き地平には如何なる方法を以て到達すべきである

か。かくの如き地平は如何なる性質のものであるべきであるか。

此の私かなる疑いと豫想とを以て、生の哲學及び生の哲學を基礎とする一切の傾向に課せらるべき問題であると同時に、吾々自身に課せられたる課題であると考へざるを得ない。

註

- (1) R. Müller-Freienfels: Die Philosophie des 20. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen, 1923. S. 105 ff.
 - (11) G. Simmel: Konflikt der modernen Kultur, 2. Aufl. 1921.
 - (12) W. Dilthey: Gesammelte Schriften, 4. Band, S. 430.
 - (13) W. Dilthey: Gesammelte Schriften, 8. Band, S. 161.
 - (14) H. Rickert: Philosophie des Lebens, 1920.
 - (15) M. Scheler: Vom Wesen der Philosophie, Vom Ewigen im Menschen, I. Band, 1921. S. 78.
 - (16) I. Kant: Prolegomena, Anhang. S. 373. Anm.
 - (17) Fr. Heinemann: Neue Wege der Philosophie, 1929. S. 121 ff., 392 ff.
 - (18) H. Leisegang: Deutsche Philosophie im XX. Jahrhundert, 1928. S. 86 ff.
 - (19) A. Schopenhauer. Die Welt als Wille und Vorstellung, Grisebael-Susgabe, II. Band, S. 73.
- 尙ほ一般に概念のロマン的性格に就ては別に詳論する機会を有ち度し。
- (11) G. Simmel: Lebensanschauung, 1918. S. 11.

(111) W. Dilthey : Gesammete Schriften, 7. Band, S. 192.

(113) H. Bergson : Durée et simultanéité, 3. éd. 1926. p. X.

(114) 此の點に就いては拙稿『基礎的存在學への途』(哲學雜誌、第五二五號)に於ても觸れた。

(昭和七年十月、「理想」第三十四號)

二、哲學的思索の地盤

一般に如何なる哲學的思索に於ても、何等か或る究極的なもの乃至は或る根源的なものがその支點として有たれてゐなければならぬ。そして、その究極的乃至根源的な支點は、或る場合には哲學的思索の目標として要請され、又或る場合には哲學的思索の出發點として設定される、即ちかくの如きものとして、例へば或る場合には宇宙の原質、神、絶對精神等々といふ如きものが考へられ、又或る場合には知覺、意識一般、先驗的意識、純粹意識、實存、人間等々といふ如きものが考へられた。デイルタイ等に於ける生といふ如きものも、此のやうな究極者として彼の哲學的思索の支點をなしてゐたと言ふことが出来るであらう。

人が如何なるものをその支點として選ぶかといふことは、畢竟その人の抱懷するところの哲學的世界觀の如何に依つて決定されるかも知れない。デイルタイが嘗つて、その師トゥレンデレンブルクを承けて、若干の哲學的世界觀の型を擧げたことは周知の通りであるが、例へばそれ等の如き諸々の世界觀の型に應じて、哲學的思索の支點の諸々の種類が當然考へられ得べき筈である。けれ共、今私はそのやうな問題に就て此處に論じようとするのではない。此處には、例へばデイルタイの如き人の考へた生といふ如きものを哲學的思索の支點とするひとつの傾向を手懸りとして——併しデイルタイ自身から

は比較的自由に——、吾々の哲學的思索の働くべき地盤とも言ふべきものに就いて考へてみようとするのである。

生は屢々内なるものとして規定され、外なるもの——例へば事物、自然等——に對立するものとして、これ自身として考へられる。「生の流れ」といふ如きことが言はれる時、その「生」とは屢々かくの如きものとして考へられた。成程生を生自身として考へることは、無論そのこと自體としては可能のやうである。けれ共、生を「生きてる生」として觀る限りに於ては、そのやうな考へ方は到底ひとつの抽象たることを免れない。「生きてる生」とは、最も端的に言ふならば、本能的、衝動的なる生に歸すると言ふことが出来る。勿論本能乃至衝動と一般に呼ばれるものにも種々のものがあることは明かである。例へば權力のそれ、繁殖のそれ、食欲のそれ等々の如きものが屢々算へられてゐる。併し今はこれ等の區別に立入ることなく、廣く無自覺的に合目的なる衝動といふ如きものを考へておくことにする。

吾々にとつて最も直接的であり且つ最も具體的である——勿論これはヘーゲルの意味に於てではない——生とは、一般的に衝動的なる生であると言つて差支へない。生をこのやうな生きてる衝動的生として規定する場合に、併し、生は何よりも先づ「生交渉」の關係としての生でなければならぬ。それ自身として獨立的に考へられたる生も屢々「流れるもの」として規定されるが、併し生が流れるといふことは、生が生そのものとして自身に獨立的に在るといふ所からは出て來ないのであつて、生が何等か他者——それは或は自然と呼ばれ或は他の人と呼ばれる——との交渉關係に於て働いてゐるといふ所か

らのみ出て來る。更に適切には、寧ろ此の交渉關係そのものが即ち生の流れであるとも言ふことが出来る。此の場合に他者と呼ばれるものは、必ずしも右の如き現實なる事物或は他人乃至他人の生であるとは限らず、生自身の所産として考へられるもの、例へば空想的對象——天使、惡魔等々——でもあり得る。生が何等かかくの如きものとの接觸に於て在る時、その接觸面に成立するところの交渉關係をほかにしては、生の流れといふやうなものは不可能であり、流れざる生といふ如きものは死であつて生でないとするならば、實に生きてる生とはかくの如き交渉關係を離れてそれ自身としてはあり得ないものである。かくして、我々は先づ、生ける生を生の交渉として規定することが出来る。

所謂衝動的なる生に於て、此の交渉關係の成立する接觸面とは如何なるものであるか。生には生の構造聯關があると言はれるが、かくの如き聯關を擔ふものとして、所謂生の意義 (Bedeutung) とか或は意味 (Sinn) とかは右の接觸面に於て成立せねばならない。併しこれ等のものは、生と生の他者とが接觸する、言はば幅員のある或る場面があつて、その場面に於て意義乃至意味といふ如きものが何等かの意味に於て「在る」といふのではない。却つて場所なき所に在つて「働く」意義に依つて、生はその具體的に合目的なる衝動性乃至本能性を有つのである。かく接觸面の幅員が零となつて意義の場面が喪はれる時、意義とは畢竟有意義性 (Bedeutbarkeit) にほかならぬものとなる。生の具體性とは結局その根柢に於て此のやうな有意義性に於ける活動に歸着する。併し此の有意義性に於ける活動とは、未だ有意義性に對する自覺といふことを意味するものではなく、却つて有意義性に對する無自覺を意味する

のであつて、かかる場合の意義の場面の零といふことと、有意義性に對する自覺の無といふこととは同一の事柄の両面なのである。衝動的乃至本能的なる生とは、かくの如き有意義性を接觸面として、他者との抵抗と反抗、軋轢と調和、阻止と打開との辨證法的統一の連続であるのであつて、生は恒に軋みつつ流れてゐる。かかる接觸面を離れては生といふものも事物といふものも、結局抽象的なる生乃至事物であつて、眞に具體的なるそれではない。人間の生の歴史性或は社會性と呼ばれる性質の最後の根據も此の事に歸着せねばなるまい。屢々生物學的なる生と呼ばれるもの、乃至單に考へられたる物自體といふ如きものは、右のやうな抽象的なるものの例であらう。

上述のやうに、意義地帯の零としての有意義性といふことは、換言すれば無自覺的なる合目的性なのであつて、かかるものは生の本能性或は衝動性といふものを示してゐる。動物的なる生の根本的性格として考へられた衝動性乃至本能性とは畢竟意義地帯の零としての有意義性に歸着する。屢々言はれる理性的動物としての——精神と身體との辨證法的統一者としての——人間の人間性の根柢をなすものは、結局此の動物的なる生と、その有意義性としての衝動性に於ては共通である。人間の生の根源的、具體的なるものとして、屢々日常的なる生といふものが考へられる。けれ共、此の所謂日常的なる生の核心をなすものとしてかかる衝動性が認められねばならない。如何なる文化人の日常生活と雖も、その根柢に於ては恒にかかる動物的なる生が横つてゐる。homo sapiens を抽象的概念としてでなく具體的なる人間として觀る限りは、その裏には恒に必ず homo faber が働いてゐなければならぬ。純粹なる

homo sapiens は畢竟神にならねばならない。

此のやうにして又、吾々の所謂日常的なる生に於ける有意義性の有つ性格を單に知的、美的、意志的等々として規定することは許されない。有意義性としての本能性乃至衝動性は、かかる諸性格の寧ろ根源をなすものであつて、かかる諸性格は此の衝動性の種々なる自覺的自己限定として觀ることが出来る。自然人は動物から、文化人は自然人からそれぞれ區別せられるが、併し此の有意義性といふことは直接的なる生の在る所には必ずその基調として残らざるを得ない。所謂文化人の生の根柢にも自然的なる生との共通的性格が生きて居り、自然人の生の裡にも動物的なる生との共通點が認められる。かかる共通的なるものとは即ち有意義性としての本能性乃至衝動性にほかならない。吾々の日常的なる生が、その根柢に於て衝動的でありながら、然も人間的——文化人的——なる生として動物乃至自然的なる生から區別される所以は、次に述べる如き有意義性から意義乃至意味への肥厚化といふ點に在る。然も猶ほその展開の裏には恒に此の有意義性が働いてゐる。衝動的有意義性の全くない生とは、恰も身體なき人々と同様に不可能である。

ところで、以上のやうな幅員なき意義即ち有意義性は、抽象的に考へられたる生の單なる所産と見做さるべきものでない。それは恰も、意義乃至有意義性が生に對する他者の所産と見做さるべきでないのと同様である。具體的なる生に於ける意義乃至有意義性とは、かかる抽象的側面の所産ではなくして具體的なる接觸面——場所なき場所——に於て生まれるものである。此の接觸面に於て生まれるといふこ

とは、有意義性乃至意義の發生の受動性を示すと共に、同時に又他面に於て、意味の自律性をも示してゐる。有意義性は「生まれる」といふ限り受動的であるが、生まれると同時にそれは、意義として意味の全體的目的的聯關に於て生長し、肥厚化し、硬化する傾向を有つてゐる。具體的な接觸面に於て働く具體相に於て觀るならば、意義を生む幅員なき場面としての生は意義に對して制約的であるが、同時に意義が肥厚化する傾向を有つことに依つて生は又被制約的でもある。吾々の生の根本的性格として屢自由性が考へられるが、併し具體的には此の制約性と被制約性とを辨證法的に統一する所に所謂生の自由はなければならぬ。

吾々が自然及び歴史といふものを考へる時、それ等に於て現實的事實としてのそれと、知識の體系としてのそれとの、尠く共二つのものが考へられる。例へば、光と熱とを與へて穀物を稔らす太陽は前者の例であり、數學的な遊星軌道の焦點として遊星に對して橢圓的關係を保つ天文學的な「太陽」は後者の例である。又「出來事」としての歴史は前者の例であり、諸々の出來事に關する資料に基いて構成される「歴史」は後者の例である。言ふまでもなく此のやうなことは、自然乃至歴史にのみ限るのではなく、文化形態の一般に就ても亦當然當嵌まることである。勿論一般に文化形態に就ては、種々の問題が起り得る。例へば、事實としての諸々の文化の相互の相違は、交渉關係の如何なる相違に還元せらるべきであるかといふ問題の如きはそのひとつである。併し今は此の種の問題に立入ることを一切避けざるを得ない。唯、例へば自然と歴史との區別の如きものは、實は具體的な生交渉に於て明かに自覺

されてゐるものではなく、具體的生交渉そのものの裡に右の區別を自覺的に可能ならしめる契機があるのである。眞の意味に於ける主體とは抽象的に考へられたる生の核心——それは畢竟形式的主觀の如きものに終る——といふやうなものではなくして、軋みつつ進行する生交渉の兩側面を包むものこそ眞に根源的な主體である。此の意味に於て直接的事實としての自然乃至歴史は又主體的なる自然乃至歴史と呼ばれることが出来る。

嚮に述べた通り、生交渉に於ける有意義性は肥厚化する傾向を有つてゐるのであるが、この傾向を踏み越えつつ所謂生の進行が行はれる限り、衝動的なる生は遲滯することがない。然るに此のやうな場合の幅員なき有意義性が一度蹉跎してその進行が停頓する時、その有意義性は忽ち幅員を得て肥厚化を實現して来る。有意義性の地帯が幅員を得るといふことは、言ひ換へれば、意味の聯關の中の一項としての意義が顯はに實現して來るといふことである。かくして幅員を得初めた有意義性は、それが全體的意味の聯關の中にその部分たる意義として安住する迄進行する。けれ共、或る一定の程度にまで意義の肥厚化が進むと、その意義が再び又衝動化される傾向を有つてゐる。衝動化されるといふことは換言すれば、一旦地帯を得た意義が又その地帯を次第に喪失してつひに零にまで還元するといふことである。勿論此の場合の意義地帯の零は、嚮の意義地帯の零とは同一のものではなく、そこには言はば次元的の相違が認められねばならない。けれ共、その意義地帯が零であるといふ點に於て猶ほ一般である。此のやうな意義地帯の膨脹收縮といふものの間を縫つて收縮的に統一して行くことが所謂文化人の日常生活の

真相であつて、此のことは日常生活の種々なる方向に於て見出される。例へば農業上の測地といふ如き實際的要求は或る程度迄は衝動的に行はれて来るが、併し事態の複雑性とか測量の精確さの必要とかに依つてその衝動性が停頓する時、そこに意義地帯の肥厚化が現はれ、その意義地帯が、例へば——極限的な例を以て言へば——幾何學又は三角法といふ如き意味體系の發見又は修得に於て安住するまでに至る。けれ共又、幾何學又は三角法の熟練的常用といふことに依つて——例へば測量技師に於ては——かくの如き幅員ある意義地帯は逆に收縮の過程を辿つてつひに再び零にまで還元することができる。藝術上の技法の工夫又は修得は幅員の膨脹であり *mannerism* といふ如き現象は幅員收縮の一例であらう。此のやうな経過は、屢々更に何回も同様にして繰返され得る。 *mannerism* を打破して又別の新しき *mannerism* に陥るといふやうなことは屢々吾々の見る實例である。

かく有意義性が、或る程度まで硬化して所謂意味の部分としての意義とならうとする傾向を恒に含んでゐて、時を得て意義地帯の幅員が膨脹し又零にまで收縮するといふところに、人間の人間性がある。所謂文化人の常識といふものは此の處に成立するわけである。人間の人間性といふ問題は複雑であつて、これは種々の方向から觀られることが出來又現に觀られてゐる。併し例へば不安といふ如き性格も、有意義性が單に有意義性として本能的、衝動的である間は不安も單なる動物的不安にすぎなく、それが眞に人間的なる不安として現はれるには有意義性が肥厚化して幅員を得た後でなければならぬ。此の有意義性より意義への展開の傾向を有つところに人間の人間性の根柢が在るのである。所謂自覺と

いふものも畢竟かくの如きものでなければならぬ。かくの如きものとしての自覺は、併しながら、決して單に知識的なる反省、作用の知識的なる對象化に止まるのではない。例へば畫家の直接的自然鑑賞に於ては美的意義の幅員は零になつてゐるが、畫家が畫家として筆を執ると同時に、その美的意義性は忽ち幅員を得て硬化して來る。これが畫家としての美的自覺なのであつて、畫家としての觀察も描寫も此の肥厚化する美的意義の地帯を通じて交渉するところに働かざるを得ない。かくの如き自覺は、その仕方、方向、場面等に依つて種々に區別されて、例へば自然科学者としての自覺、藝術家としての自覺、歴史家としての自覺等々といふものがあり得る。そしてかく肥厚化する意義地帯が全體としての意味の聯關内に自覺されるその方向、程度等に依つて、それぞれの意義地帯に所謂目的論的聯關、歴史的聯關、因果的聯關等々の如きものが成立する。

有意義性の肥厚化と同時に、具體的生交渉の兩側面を包む根源的なる主體は分裂して、その一部は肥厚化する意義地帯の外側に抛出されて所謂客體乃至客觀となり、意義地帯を通じて此の客體と對立し連繫する中心的部分は第二次的なる主體乃至主觀となる。ところで、上に述べたやうな有意義性の停頓は、根源的主體に對して外なるものがその主體に對して及ぼす影響といふ如き外面的作用であるのではなくして、主體の主體に對する自覺的自己限定にほかならない。主體が自己を自覺的に限定することに依つて主體自身が分裂するのである。かく分裂して幅員ある意義地帯を隔てての第二次的主體と客體との間の關係に於ては、嚮の根源的主體に於ける抵抗と反抗、軋轢と和解、阻止と打開といふ如きものは、

その兩方面に一層顯現し強化して來る。例へば知識に於て、自然に従ふといふ側面が強まると同時に自然を征服するといふ側面も亦強まり、美的對象を受用するといふ側面が強まると同時に、美を表現するといふ側面も亦強化される。このことを更に空間的譬喩を用ひて言ふことが許されるならば、兩つの側面の面積が擴大するとも言ふことが出来る。所謂主觀と客觀とは此の兩側面に成立するものとして解釋される。けれ共、元來自覺といふものが主體の自己限定として一面的であることを免れない以上、右のやうな兩側面への強化といふことも亦、根源的主體に於ける場合の如くに全面的であるのでもなく、又各方向の統一といふ意味に於て全面的であるのでもない。自覺に於て抵抗的側面も反抗的側面も共に強化されるが、それと同時にその強化の方向が一方的に限定されるわけである。勿論、例へば美的自覺が同時に知的自覺を伴ふといふやうなことも可能であるが、併し美的自覺は勝義に於て美的自覺なのであつて、此の點一面的自覺たるを免れないといふのが事實である。

擬自覺に於ける有意義性の肥厚化は實にその平面的幅員を得ることに止まる許りでなく、言はば水平の方向軸を垂直に轉換して立體的にも亦肥厚化して來る。所謂「イデーへの轉向」といふものもかくの如き方向への肥厚化として解されることが出来る。幅員の獲得に依つて意義は主體（第二次的）と客體とを分裂せしめると同時に又、此の二つのものを結合せしむべき靱帶ともなるのであるが、今又立體的なる肥厚化に依つて主體と客體とに於て在る平面から超越して立體的に、所謂イデーといふ如きもの方向へ向ふのである。かくの如き方向の極限に於て所謂イデーは自己自身を顯現する。此の場合に謂ふ

極限とは所謂極限概念として單に課せられてゐるのではなく、極限に於て既に極限を飛躍して與べられてゐる。イデーが主體と客體とを結ぶ平面を超越するといふことは此の根本的飛躍に依つて初めて眞に實現されるのであつて、イデーが屢々此の平面に對する否定的性格を與へられるのも此のことに依るものでなければならぬ。所謂眞乃至美といふものも、所謂純粹意味といふものも此の超越的なる領域に在るものにほかならない。平面的意義地帯に於ては空間と時間との制約を免れないが、垂直的意義地帯の極限としてのイデーに於ては、空間をも時間をも根本的に超越する。けれ共イデーは又、かゝる否定的超越に拘らず——否實はそのことに依つてこそ——他面に於て積極的に、或は主體を束縛し、或は諸々の主體を結合し、或は主體と客體との結合に參與する力——イデーの存立から觀れば副次的なる力——を具へてゐる。勿論此のイデーへの過程に於ては、猶ほ幾多の段階は考へられ得るであらう。例へば種々なる型又は類型 (Typus) と呼ばれるものの如きはその一例である。併し此の點に就ては此處に多く觸れることを避ける。

以上のやうな二つの方向に向つて意義地帯は肥厚化するのであるが、此の肥厚化の二つの軸上の一點づつを結びつけて或る種々の線上に於て、諸種の所謂文化形態が成立する。従つて諸々の文化形態の相互間の相違は、言はば、肥厚化の水平線上の距離乃至方向と、垂直線上の距離とに依つて決定されるわけである。若し所謂文化形態が、平面的幅員の一方的なる意義肥厚に於てのみ考へられる場合には、そこには科學上乃至藝術上の所謂 Realismus の傾向は比較的優位的に認められるかも知れない。けれ共

既に平面的に意義乃至意味の地帯が存在し、加之所謂イデー的方向への肥厚化が存在する以上、例へば Realismus の徹底的なる一形態としての模寫といふ如き思想はそのままの形では保持され難くなる。例へば垂直的方向への肥厚性の比較的尠いと考へられる實證科學の如きものに於ても、決して單なる模寫といふ如きことは成立し難い。植物學上に於ける櫻の花は決して現に庭前に見える櫻の花の單なる模寫ではない。そこには必ず、イデーの方向への垂直的肥厚化の途上に在るものとして類型化といふものが既になければならぬ。科學に於ける眞理性の最後の徵驗の場所は、主體乃至主觀と客體乃至客觀との平面的聯關の場面——所謂經驗といふ如きもの——に在るとしても、眞理性を有つとされる科學上の諸概念は如何にしても模寫的形像に解體してこれを徵驗することは出來ない。電子乃至電子の結合は決して此の机に似ることなく、エーテルの振動は決して赤乃至黄の色を模寫しない。美的意義地帯を媒介とせず、全くイデーを有たぬ「寫實的彫刻」は畢竟藝術的作品となり得ない。所謂 Realismus の主張が常に相對的に止まる所以である。此のことは、嚮に述べた通り、意義の肥厚化が二つの方向を有つことに由る。換言すれば、一般に諸々の文化形態は——右の二つの方向の中の孰れか一つへの何程かづつの偏倚はあるにしても——二つの方向軸上の或る點を結びつけて出來る線の内側に、言はばそれぞれの領域を有つといふことに依つて可能なのである。

上述のやうな二つの方向への肥厚性に於て、二つの方向軸を結びつける線は、垂直的方向に向つて收斂する傾向を有つてゐる。本能的、衝動的なる生に於ける有意義性には、それ自身に既に目的的性格が

あるが、單に平面的なる肥厚化の方向に於ては廣義に於ける目的的性格は超越され難い。所謂常識と呼ばれる一種の知識形態も、主としてかくの如き平面的意義地帯に在るものとして、目的性格を保つてゐる。これが學的知識として組織されるには、必ず何程かの垂直的肥厚化を必要とすることは嚮に述べた通りである。平面的地帯に於ける意義聯關が目的聯關を中心とするに對して、垂直的進行の聯關の中心をなす性格は必然性であると言ふことが出來る。かかる二つの聯關を縱横の軸とする意味體系は、右に述べた垂直的方向への收斂性に依つて、假りに譬喩的には言はば圓錐形を成すのであつて、此の圓錐形はイデーの方からいへば倒逆して考へねばならない。かくて目的的性格と必然的性格とはその強度に於て略ぼ逆比例的關係を保つてゐる。平面的地帯に於て比較的垂直度の低いものとしては、例へば應用的なる諸科學が考へられ、垂直的方向の末端的地帯には例へば數學の如きものが考へられる。此のことは單に學問の領域に限るわけではなく、平面的地帯に於ける方向を變へてもこれと *mutatis mutandis* に考へることが出來よう。例へば工藝品の如きものは前者に、純粹音樂の如きものは後者に當ると云ふことが出來る。かくして諸々の文化形態は、かかる二つの方向軸を結びつけた線の内側にその場面を有ち、種々なる段階と聯關様式——例へば因果的、關、歴史的聯關、及びそれ等の混合等々に——於て成立すると考へられる。文化哲學に於けるひとつの基礎的な課題として、諸々の文化形態の體系的配列が算へらるべきであり、現に近時これに對して若干の試みが爲されてゐる。今はかかる問題の論究を目的としないのであるが、唯此の課題が、若し生の發展とそれの超越とを基礎として解かれんとする限り、

右の如き主體としての生の自覺形態を手懸りとすることも亦ひとつの試みとして豫想されるであらう。

扱、嚮にも述べた通り直接的具體的生とは第一次的に主體的なる生でなければならぬ。屢々個別科學——例へば生物學——に於て生として考へられてゐるものは、既に一種の科學的自覺に依つて此の根源的主體としての生の自己分裂を來たし、第二次の主體の外側に客體化して抛出されたものにほかならない。根源的生のみが直接的具體的生として許さるべきであるとするならば、かく客體化された生は畢竟抽象的生と呼ぶべきである。或は人は、生の自覺的自己限定といふこと自身が又一個の具體的生であることを主張するかも知れない。勿論此のことは、或る條件——例へばそのやうな「生」と根源的生との間の次元の層位の差を認めるといふ如き條件——の下に於ては正しいであらう。けれ共そのことを理由として、客體化されたる生の、生としての具體性は主張され得ない。何故ならば、自覺そのものが具體的生のひとつの様態であるとしても、その自覺的限定の一側面乃至一項として、言はば取り外される生は抽象的であるからである。かかるものは自覺の一面性に基いて既に一面的であり、その一面的自覺の一側面乃至一項であることに依つて二重に一面的である。元來哲學の目的が、その根本に於て何等か全體なるものの把握といふことを離れ得ないとするならば、右の如きものを以て哲學的思索の地盤とすることは到底許され得ないであらう、此の點に於ては、第一次の主體としての根源的なる生が哲學的思索の地盤として堪へ得るやうに見えることは自然である。かかる根源的なる生が、種々の意味に於て「生産」的であることは否定出來ない事實である。嘗に實踐的なる意味に於て「生産的」である許り

でなく、精神的にも亦「生産的」である。所謂世界觀乃至人生觀といふものが、生ける世界觀乃至人生觀として生れ出る母胎はかくの如き生を措いて他の何もでもあり得ない。生ける世界觀乃至人生觀とは、世界乃至人生に對する單なる「靜觀」以前に、かくの如き生に於て生まれ、かくの如き生に於て働いてゐなければならぬ。勿論世界觀が一個の世界觀としての形態を具へるには、生まれると同時にそれは單なる働きを超えて自覺的に成立するに至らねばならない。けれ共、それが眞に世界觀として成立するには、かかる母胎からの出生を経なければならぬ。併しながら、かかるものとしての主體的生そのものを、そのままの姿に於て直ちに哲學的思索の地盤とするには、世界觀そのものを以て直に哲學とすることを前提とせねばならぬ。假令哲學の型が世界觀の型に基いて區別されるとしても、その故に世界觀が即ち哲學となり得るものと言ふことは出來ない。蓋し世界觀は、その具體相に於ても自覺相に於ても畢竟一面性をその性格とするのであつて、此の事實は、全體者の把握を課題とする哲學にとつては到底不満足であるからである。更に又或は人は、根源的生が自覺の地盤であることを指摘して、此のことに依つて根源的生が哲學的思索の地盤となり得ることを主張しようとするかも知れない。けれ共、根源的生に對する自覺が一面的であることは嚮に吾々が論及したことであつた。諸々の所謂文化形態は、かかる一面性に於て十分に成立し得ることは確かである。けれ共、かかる諸々の文化形態は直ちに哲學でないといふ以上、根源的生は、かかる自覺を生む意味に於て直ちに哲學的思索の地盤と認められることは出來ない。屢々哲學は單なる自覺として、所謂文化の一形態にほかならないと考へられ

る。けれ共、端的に言ふならば、全體者の把握を課題とする哲學乃至哲學思索は、實はかかる諸々の一面的自覺を超越することに依つて却つてそれをその全體に於て更に自覺するところになければならぬのである。さうであるとするならば、眞に哲學的思索の地盤として哲學的思索が——それを自覺的に超越することに依つて——その上に立ち且つそれに向ふのは、根源的生そのものではなくして自覺の場面なのである。勿論所謂哲學的自覺も、それが自覺と呼ばれる限り所謂自覺の一種であると言はれ得ることとは慥かであるが、それは嚮の自覺に對すれば言はば高次的なる自覺である。勿論自覺は繰返しの無限的可能性をその特性としてゐる。けれ共、哲學的自覺に對する自覺は矢張結局哲學的自覺にすぎなく、哲學の哲學は畢竟哲學にほかならない。哲學が屢々絶對者乃至究極者の學とされるのは、此の事實に基くものである。以上の如くにして、抽象的生も根源的生もそのままの形に於ては哲學的思索の地盤となるに足らず、哲學的自覺の反覆は何等原理的に新しきものを加へないとするならば、結局吾々の哲學的思索の地盤として残されるのは自覺の場面にほかならない。かかる場面に於て吾々は、根源的生のホリゾンとして時間のホリゾントを脱することが出来るやうであり、かかる場面に於て初めて吾々の哲學的思索の地盤として堪へ得るもののやうである。かかる場面は、哲學的思索にとつては「最初のもの」であるが、根源的生にとつては求めらるべき「後のもの」である。言ふまでもなく、哲學乃至哲學的思索は全體的自覺の方法の確立を以て漸く初まらねばならない。それ故哲學的思索の地盤の探求の如きは、此の意味に於て、哲學以前にすぎないであらう。

(昭和九年十一月「哲學雜誌」第五百七十三號)

三、ハイデッガーのカント解釋

新カント學派——特に後期新カント學派——に依つて確立された所謂論理主義の立場に據るカント解釋が、殆ど唯一のカント解釋として通用してゐたのは約半世紀來の歴史的事實があつた。此の種のカント解釋に依つてカントを讀むことは、此の時期に於て哲學乃至哲學的思索を學んだ人々の殆んどすべてが、一應は必ず通過せねばならぬ關門であつた。これ等の人々の間にあつても、その組織的立場に於ても、従つて又そのカント解釋に於ても、勿論種々意見の相違はあつたにしても、概してそれ等の人々の觀るところに依れば、カント哲學の中核は形而上學ではなく認識論であり、それも先驗主義的、論理主義的認識論であつたと云つて良い。然るに略ぼ世界大戰の終熄を一轉機として、新カント學派の時代が去り始めたかの觀を呈し、反新カント學派的乃至修正新カント學派的なる種々の組織的立場が提示され始めた。これ等の新しき組織的立場の提示と同時に、カントの解釋に於ても亦何等か新しきものが現はれざるを得ないことは、カントの哲學史的位置の重要性から推して、當然の歸結であると云はなければならぬ。ハイデッガーのカント解釋書——M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929——は恰もかくの如き書をして人々の迎へるところとなつた。

ハイデッガーの此の書は、その行論の精緻巧妙とその敘述の自信に満ちた大膽さに依つて、在來の

考へ方に慣れた人々には驚異となり、若き時代の人々にとつては魅力となつたやうである。ハイデッガーに限らず、凡そ新しき學説が一時に迎へられる當初に於ては、強度の奇異感と稱讚と惹き起すことは、多くの場合に免れ難い事實である。けれ共、一面に於て新しき學説を迎へる用意と敏感性とが必要であると共に、他面に於て新しき學説への興奮からの出來る限り速かなる覺醒も亦必要でなければならぬ。吾々はハイデッガーのカント解釋に學ぶと同時に、それに對する分析乃至批評にも亦耳を傾けねばならない。

すべて古典的哲學書を如何に讀むかといふことは、それに何を讀み込むかといふことに歸着する點が多い。言ひ換へれば、古典解釋の内容が直ちに古典解釋者の組織的立場に連結する點が多いのである。此のことはカントに對する解釋に於て——カントの思想の含蓄する所の深さと廣さとに依つて——特に著しく、就中ハイデッガーのカント解釋に於て優れて著しい感がある。ハイデッガーのカント解釋書を讀む場合、吾々は常にその背後にハイデッガー自身の組織的見地を示す書——例へば『存在と時間』——の儼存することを感ぜざるを得ない。換言すれば、ハイデッガー自身の組織的立場に對する理解——乃至同感——をほかにしては、ハイデッガーのカント解釋の理解は不可能に近い程なのである。此のことは又他面から云へば、ハイデッガーのカント解釋書はカントの解釋書であるといふよりも、寧ろカントに對するハイデッガーの解釋書であり、ハイデッガー自身の哲學への通路としてカントを擇んだものであつて、此の點此の書はハイデッガーの名著『存在と時間』と相補ふべき位置にあるものと觀ること

が出來よう。此の事實は却つて、ハイデッガーのカント解釋書をして独自の解釋書たらしめ、他のもの——例へばマックス・ヴントのそれ——に比して一層牽引力を有たしめる原因となつてゐる。併しながらその半面に於ては又、それが爲めに、ひとつの體系書としては首尾の整合を示すハイデッガーのカント解釋書も、それがカント註釋書として一々の言句をそれぞれカントの全體系乃至純粹理性批判の原文に照合して讀まれる時は、種々の疑義を生ぜしめる結果になる。ハイデッガーのカント解釋書の各章節を追つて、此のやうな疑義を提出する時は——既にハイネリッヒ・レフイ等がなした如く——殆んどその煩に堪へないことであらう。それ故今吾々は、ハイデッガーのカント解釋の基礎概念をなすと思はれる二三のものを擇んで、それに就て簡單に考察してみることにしようと思ふ。

- (一) M. Wundt: Kant als Metaphysiker, 1924.
- (二) H. Levy: Heideggers Kantinterpretation, Logos Bd. XXI, Heft 1, 1932.

ハイデッガー自身の組織的なる哲學的立場に就ては此處に論ずる限りではないが、彼の思想の獨創性にも拘らず、その思想を組立ててゐる哲學史的材料として種々なる先行哲學思想を指摘することは不可能でない。例へばマキシミアン・ベックといふ如き人は、かかるものとしてベルグソン、キェルケゴール、ニーチエ、マルクス、フセル、デイルタイ等を擧げてゐる。かくの如き諸々の要素的背景に就ては姑く措いて、ハイデッガーの哲學の根柢をなすものとして屢々反プラトンの態度を指摘する人があ

(1) M. Beck: Referat und Kritik von M. Heidegger: „Sein und Zeit,“ Philosophische Heft 1, Juli, 1928 S. 6 ff.

(11) S. Marck: Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart, 1. 1929. S. 162.

(111) E. Cassirer: Kant und das Problem der Metaphysik, Bemerkungen zu M. Heideggers Kant-Interpretation, Kant-Studien, Bd. XXXVI. Heft 1/2. 1931, S. 12.

(1111) H. Levy: a. a. O., S. 41.

カントをプラトン主義の繼承者とする観方は、一般に新カント學派、特にマールブルク學派に依つて代表されることは周知の通りである。勿論プラトンをカント的に解釋することにも、又カントをプラトンの的に解釋することにも、それぞれその解釋者自身の組織的立場が背景として豫想されてゐるのであり、従つて又評者の組織的立場の如何に依つてそれ等の解釋に對する種々なる批評も不可能ではないわけである。けれ共今假りにかくの如き問題を離れて、一般にカント乃至新カント學派の傾向を略ぼプラトン主義の線上に考へ、廣く現象學派の傾向を略ぼアリストテレス主義乃至中世哲學の系統に屬するものと觀することは、種々なる意味に於て行はれてゐるところである。若し姑くかくの如き觀方を許すとするならば、此の對立的傾向の一方に屬すべきハイデッガーが他の傾向に屬するカントを解釋する場合に、歴史的に幾多の不整合、不自然を生ずべきことは當然であるとする如き見解は、人の容易に思ひつくところであるかも知れない。併しながら此のやうな一般論に何處迄も固執する時は、ハイデッガーの

カント解釋を問題として取り上げること自身既に無意味となり、そのやうな問題に關する論究は結局一歩も前進することを得なくなるわけである。けれ共、元來諸々の哲學説を或る「イスマス」の名に依つて絶對的に區分し、その區分を基礎としてそれ等の哲學説を形式的に分類して、相互に何等の内容的流通をも認めまいとする如き態度は吾々の最も警戒せねばならぬものであることは改めて云ふまでもないであらう。そこで、今吾々は姑くかくの如き一般論を離れて、少しく具體的に論究を進めてみることにしなくてはならぬ。

ハイデッガーのカント解釋の根本精神は、從來新カント學派、特にマールブルク學派に依つて一般化されてゐた解釋、即ちカントの哲學の核心を認識論であるとする觀方に對立して、これを形而上學として解釋する點に在ると云ふことが出来る。即ちカントの純粹理性批判は形而上學の基礎づけであり、形而上學の基礎づけは存在學の本質の内的可能性の闡明であるとされる。かくの如き存在學的認識の内的可能性の問題は超越の闡明にほかならない。先驗的(transzendental)とは超越を形成すること(Transzendenz bilden)であり、先驗的哲學とは即ち存在學にほかならない。すべての認識は原初的には直觀であり、此の受容的直觀は有限的である。完全に超越を闡明する爲めには、先驗的構想力の純粹直觀に對する關係、並びに純粹悟性の純粹直觀に對する關係が明かにされねばならない。かくしてハイデッガーに依れば、『純粹理性批判』の「純粹悟性概念の圖式論」に就ての一節の十一頁(第一版、頁一三七—一四八、第二版、頁一七六—一八七)がカント『純粹理性批判』全體の核心をなすべき部分であり、又圖式

論の章は極めて確實に純粹理性批判の全問題の核心に導くものであり、同時に又、存在學的認識の内的可能性の基礎をなすものとされる^(七)。形成能力としての先驗的構想力は時間を形成する——即ち時間を生ぜしめる——故、結局先驗的構想力は根源的時間にほかならぬ^(八)。ところで、自己觸發としての時間は主觀性の本質構造であり、直觀に仕へる純粹概念(悟性)をも支持し可能ならしめる有限的直觀である。此の有限的直觀即ち直觀の受容性に基いて、認識の有限性といふことが純粹理性批判解釋の中心點とされる^(九)。ハイデッガーに於て純粹理性批判は形而上學の基礎づけとされるが、此の形而上學の基礎づけの根本問題は畢竟存在理解の内的可能性の問題であつて、これが所謂基礎的存在學の問題であり、その中心點は人間乃至生存(Dasein)の有限性に在るのである^(一〇)。かくして要するに、ハイデッガー自身の言葉をして云はしめるならば次のやうである。「カントの形而上學基礎づけは先驗的構想力に終る。これは感性と悟性との兩者の根である。かくの如きものとしてこれは、存在學的綜合の根源的統一である。此の根は併し根源的時間に根ざしてゐる。基礎づけに於て明かになる根源的基礎は時間である。」

(一) M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik, 1929, S. 14. 16.

(二) a. a. O., S. 71.

(三) a. a. O., S. 39.

(四) a. a. O., S. 88.

(五) a. a. O., S. 84.

- (六) a. a. O., S. 103.
- (七) a. a. O., S. 102.
- (八) a. a. O., S. 179.
- (九) a. a. O., S. 181 f.
- (一〇) a. a. O., S. 208. 222.
- (一一) a. a. O., S. 194.

カントが自身その著書に對して「形而上學」の名を冠したものであるとして「プロレゴメナ」があり、特にその晩年の著作に於ては諸處に散見することが出来る。又その著書の中に於ても、例へば『純粹理性批判』第二版「先驗感覺論」の章に於て、空間及び時間の概念の先驗的解明に對して形而上學的解明を置いたことは周知の通りである。けれ共かくの如き事柄を論據として、例へば嘗つてパウルゼンのなした如く、カントに新しき方法に依る形而上學樹立の努力があつたとする如き意見に就ては、遽かに賛同し難いものがある。此の點に就ては今此處に詳論すべき限りでないが、カントが形而上學といふ言葉に依つて表現してゐる場合の概念内容も、決して認識批判乃至認識論と相容れぬものではないとするところが歴史的に最も穩健のやうである^(一一)。カントに於ける形而上學的要素乃至側面を強調することに依つて知られてゐるパウルゼンの如き人に於てさへ、此の側面は他の四つの側面——即ち認識論的觀念論、形式的理性論、實證論乃至批判的限界規定、實踐理性の優位——と並存するひとつとして認められてゐる

にすぎない。^(主)然るにハイデッガーに於ては事情は根本的に異なる。ハイデッガーに依れば純粹理性批判は決して認識論ではなく、形而上學であるといふのが彼の根本主張なのである。而も、ハイデッガーはカントが一七九一年マルクス・ヘルツに與へた書簡中の「此の種の探求は何時までも困難であらう。何故ならばそれは形而上學の形而上學を含む云々」といふ一句を援用して、直ちに次の如き斷定を下してゐる。^(四)「此の言葉は、純粹理性批判に於て假令部分的にでも『認識論』を求めようとする試みを決定的に粉碎する。」此のことは、ハイデッガーのカント解釋の態度が、その根本に於て如何なる性質のものであるかを示してゐるのであつて、若しひとが歴史的カントに對するハイデッガーの態度に就ての不満を何ものかに依つて補はうとするならば、ハイデッガー自身の組織的見地に對する同情を以てするよりはか何等の方法もないであらう。

(一) Fr. Paulsen : Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre, 1896, S. 214 ff., 286.

尙ほ此の問題に就てパウルゼンには左記の如き論文もある。

Fr. Paulsen : Kants Verhältnis zur Metaphysik, Kant-Studien, Bd. IV. 1900. S. 413ff

(二) 此の點に就て左記參照。

桑木博士『カント雜考』六七頁以下。

(三) Fr. Paulsen : a. a. O., S. 115ff

(四) a. a. O., S. 221.

『純粹理性批判』が存在學として解釋される根柢は畢竟「理性」が「生存」(Dasein)に代置されることに歸する。ハイデッガーは次のやうに云つてゐる。「此處に於て批判の解釋は、新しく且つ愈々明確に、主要問題を確かめねばならない。問題は存在學的綜合の本質可能性に就てである。これを説明すれば問題はかうである、如何にして有限なる人間的生存は始めから存在者——此の存在者を生存は營に自ら創造したのでないのみならず、生存は自ら生存として覺在し得んが爲めには存在者に頼つてさへゐる——を踏み越える(超越する)ことが出来るのであるか。存在學の可能性の問題は、それ故、嚮の存在理解の超越の本質及び本質根據に就てである。それ故先驗的——即ち超越形成的——綜合の問題は、次のやうにも提出できる。即ち、吾々が人間と名づける有限的存在者は、自身かくの如き存在者でなく、従つて自らの方から自らを示し得なければならぬ所の存在者に對して苟くも開通して居り得んが爲めには、その最奥の本質上如何でなければならぬか。」吾々がカント自身の書に於て讀むところの理性は此處に於ては人間的存在としての生存となり、理性の存在に對する關係としての認識は生存の存在者を超える超越に移つてゐる。先驗的(transzendentalis)といふ言葉は固と語源的に超越的(transcendens)といふ言葉と同一であつて、スコラ哲學以來此の二つの言葉は等しく「超越」の意味に使用されて來てゐたことは周知の通りである。カントに於ける此の二つの語の使用法に、必ずしも時に嚴密を缺く如き場合がなくはないが、併し「先驗的」を「超越的」から區別することはカントに於て始めてその根本精神として行はれたところであることは明かであると云はねばならない。^(三)此のカントに於て區別された二

つの意味を一つに結合することに依つて新しき存在學の觀念を樹立しようとするハイデッガーの意圖は、此の二つの意味の區別を知らなかつた中世的存在學へ單純に復歸するものでないことは明かであるとしても、然もカントの『純粹理性批判』から中世的存在學の方向へ向つて離れてゐる點のあることは認めざるを得ないであらう。

(1) a. a. O., S. 381

(2) カントが「先驗的」と「超越的」との二つの意味の區別を最も明かに主張してゐる個所として例へば『純粹理性批判』第二版、頁三五二―三の如きを参照。

カントの生前既にヤコービーの如き人があつて、Vernunftと云ふ言葉の由來を Vernehmen に求め、理性の本質を専ら受容性にあるとしてその自發性を否定した。ハイデッガーが構想力を理性の唯一の根源としてゐる立場はヤコービーの信仰哲學の如きものと全然異なるものであることは改めて言ふまでもない。併しハイデッガーが理性の受容性を強調してゐる限りに於てはヤコービーと同一の方向に在ることは認められ得るであらう。此の方向の考へ方を徹底的に延長する時は、人間に於ける自由といふ如き概念はどうならねばならぬのであらうか。ヤコービーが理性（悟性）に對しては自由を否定して信仰にのみ自由の場所を許したことは、その議論の當否は姑く措いて、彼自身の立場としては當然の歸結を辿つたものであらう。ハイデッガーに於ては、併しながら、理性に自發性を否定しつゝ、然も猶ほ理性の自由を保持せしめようとした結果、「悟性及び理性が自由であるのは、それ等が自發性といふ性格を有つ

てゐるからではなく、此の自發性なるものが受容的自發性即ち先驗的構想力であるからである」と云つてゐる。ハイデッガーが此處に所謂「受容的自發性」とか、或は他の場所に於て所謂「純粹なる感性的理性」^(三)とかいふ如き言葉は、ハイデッガー自身の一元論的なる組織的思想體系の内部に於てのみその意味を有ち得るのであつて、これ等の言葉を二元論的なるカントの思想體系内へ置く時は、吾々は遂にその眞意を捕捉するを得ないのである。此の點に就てはカッシーラーが、かくの如き概念はハイデッガーの問題提出の根本前提からしてのみ理解できるのであつて、カントの學說内では「外來者」であり「闖入者」であるとし、更にカントにとつて理性は超感性的にして超時間的なるものの能力にほかならぬ故、「感性的理性」といふ如きものはカントにとつては「木の鐵」といふ如きものにすぎぬと云つてゐる^(三)は、カッシーラーの組織的立場を離れて猶ほ吾々の承認せざるを得ない事實であると思はれる。

(1) a. a. O., S. 147.

(11) a. a. O., S. 164.

(111) F. Cassirer: a. a. O., S. 17.

屢々批評は又ひとつの創作であると云はれる。解釋 (Deutung) は時に依つては——或又必然的に——改釋 (Umdeutung) である。此の意味に於て解釋も亦屢々——善い意味に於ても悪い意味に於ても——ひとつの創作と呼ばれることが出来る。眞の哲學は自ら哲學すること以外にはあり得ないとするならば、哲學的研究と雖も亦哲學史家の組織的立場から完全に自由になることは至難であるであらう。此

の意味に於て、歴史的カントを完全に所有し得たといふ如きことは何人と雖も誇稱し得ぬかも知れない。此の點を強調して考へるならば、ハイデッガーのカント解釋も、自ら別の眼を以て再び見直さねばならぬ點はある。ハイデッガーは「言葉の言つてゐる所から言葉の言はんと欲してゐるところのものをむしり取らうとするには、如何なる解釋も止むを得ず力を用ゐざるを得ないことは勿論である。けれども此のやうな力は放恣な我儘なものではあり得ない」といふ風に云つてゐる。ハイデッガーのカント解釋に如何に所謂「力」が用ゐられてゐるかといふことは、如上の簡単な叙述に依つても察知され得ることであり、更にハイデッガーの論述の個々の細點に立入るならば、何人も「力」の表現を到る處に發見することであらう。唯此の「力」がハイデッガー自身の警戒してゐる *schneifende Willkür* に陥つてゐる點があるか否か、又若しあるとすればこれはどの程度までさうであるかといふ如き問ひに對する答へは、此の間ひに答へる評者自身の組織的立場の、ハイデッガーのそれに對する親疏の如何に依つて決定されるよりほか仕方がないのである。

(1) a. a. O. S. 193 f.

嘗つてコヘンは時間を多様性 (*Mehrheit*) の範疇に、空間を全體性 (*Allheit*) の範疇に算入して、『純粹理性批判』から先驗感覺論の部分を切除する如きカント解釋を下した。かくの如きカント解釋が人々に迎へられた所以は、それが單にカントの解釋であつたからといふよりは寧ろコヘンの、直觀、時間、乃至構想解釋であつたからであらう。コヘンのカント解釋に對立的なるハイデッガーの、直觀、時間、乃至構想

力の一元論ともいふべきカント解釋が、今日人々に迎へられてゐる所以も亦コヘンの場合と同様であると云はねばならない。吾々の興味は、カントに對する歴史的解釋として此の二つのものを見るよりも、寧ろ此の二つの對立的なカント解釋が時を隔てて人々の關心の焦點となつた事實並びにその原因が、現代哲學の哲學史としての動き方とその方向とを暗示してゐるといふ點に在るのである。

(昭和十年四月「理想」第五十四號)

四、人間の構造

一般に哲學はロゴスの探求以外のものではあり得ないといふ如き意味に於て、或は尠くともロゴスへの聯關から全く離れることは出来ないといふ如き意味に於て、哲學は畢竟何等かの形に於てロゴス主義 (Logismus) の立場に歸着せざるを得ないと云ふことが出来よう。勿論此のやうに云ふ場合、そのロゴス主義は一つの立場として無前提的ではあり得ないか否か、又若し一つの立場であるとすればそれは觀念論的なる立場であるか實在論的なるそれであるかといふ如き種類の問ひは、種々の角度から數多く提出され得るであらう。けれども、今は此のやうな問題を問題とする場所ではない。唯此處では、ロゴス主義は必ずしも一つの立場としての論理主義 (Logizismus) であるのではなく、却つてロゴス主義といふ如きものは哲學そのものに、何等かの形に於て常に伴ひ得るものであるといふことを指摘しておけば十分である。

運動といふ如きものを考へる場合にも、それがひとつの哲學的問題として見られる限りは、結局運動に於けるロゴスの問題を離れることは出来ない。けれどもその時、唯單にロゴスを求めるといふ如き仕方では、一方に於ては、ロゴスに依つて却つて運動を規定する如き合理主義的危險性に陥る惧れがあり、他方に於ては、運動の論理が靜止の論理に變じ、生成の論理が存在の論理に轉ずる傾向がある。そ

れ故此のやうな仕方では、眞の意味に於ける運動の姿を把握することは結局不可能ではないかと思はざるを得ない。

元來眞に運動と呼び得られるものは人間的運動でなければならぬ。自然に於ても亦屢々運動といふことが云はれる。けれどもそれはメカニズムを許す運動であり、繰返し或は可逆性等を許す運動である。勿論所謂自然現象と雖も、單に個々の現象を切離してそれぞれを比較するならば、メカニズム乃至繰返しといふ如きものを絶する點が見出され得るであらうが、併しこれを「自然」といふロゴスの相の下に於て観るならば、右のやうに言ふことが出来るのである。これに反して人間的運動は、究極に於てそのやうな相の下に於て眺められることを許さず、その本質に於てメカニズムや繰返しを容れぬ運動なのである。これを積極的に規定するならば、自由なる運動とか、非合理的運動とか呼ぶことが出来る。眞の意味に於ける運動とはかくの如き人間的運動なのであつて、それは文化、歴史、社會といふ如き姿に於て現はれるところのものである。シェリングが、メカニズムの在る所に歴史はなく、歴史の在る所にメカニズムはないと言つてゐるのも、右のやうな意味に於てでなければならぬと思はれる。

(1) Schelling: Werke in neuer Unordnung, Bd. 1, S. 395.

右のやうな意味に於ける人間的運動をその眞の姿に於て捉へようとするには、單にロゴスを求めるといふ如き仕方では不可能である。單にロゴスを求めるといふ如き場合には、假令それが運動に於けるロゴスとして捉へられたとしても、かくして捉へられた時既にそれは靜止に於けるロゴスとなつてゐる。

眞の意味に於ける運動の姿を捉へようとする場合には、單にロゴスを求める如き仕方から離れて更に深く、ロゴスと或るロゴスならざるものとの接觸面を観るといふ態度を採らねばならない。人間の構造の姿も、かくの如き態度に於てその眞を把握し得るに幾いと思はれる。

人間の人間性といふことを明かにする爲めに、先づ人間の起源を考へることは、一應人の容易に思ひつくところであらう。起源乃至根源といふ場合にも、種々の意味があり得るのであるが、先づ時間的に溯つて人間の因果發生的經過の跡を辿ることが行はれる。此のやうにして人間の起源を求めることは、人間を自然的發生的の系列に於て見てその發生の跡を辿るものであつて、かくしては結局無限的退行に陥るべきことは明かである。若しかくの如き無限的退行に終止點を附けようとするならば、無からの創造としての神の *actus purus* といふ如きものに歸着せざるを得ない。併し神の *actus purus* といふ如きものは單に人間のみの起源ではなくして寧ろ宇宙乃至萬物の起源であつて、人間そのものの起源としては屢々アダム、イヴの墮罪に、即ち人間に於ける自由乃至恣意の發生に求められる。即ち自然的人間でなくして歴史的人間の發生の原因は畢竟人間そのものの裡に求められるのである。例へばルッソー、カント、シェリングといふ如き人々に依つて、自然は神の造るところ、歴史は人間の造るところと考へられる所以である。けれども、かく自由に人間の根源を求めるとするならば、右の如き時間的溯及に依つては結局その本質は闡明され得べきものでない。その事は、人間の起源が結局人間自身に在るといふ如き歸結に依つて既に十分示されてゐる。人間の起源を何等か時間的に求めようとする種類の論議はす

べて、カントの論文の標題の示す如く、畢竟「人間の歴史の臆測的起源」論に終らざるを得ない。勿論カントが自ら臆測的と稱した理由は、その議論が猶ほ未だ十分に科學的でないといふ如き意味に於てであらうが、併し假令如何に科學的に行論されたとしても——或は却つて行論が所謂科學的、時間溯及的である限りは——結局臆測的たるに止まらざるを得ないのである。眞の自由の本質を見ようとするならば、かくの如き時間的見方——宗教的見方も此處ではそのひとつと見られる——、即ち横面的、水平的見方は超越せられねばならない。併し今は自由の問題を主題としようとしてゐるのではなくして、唯人間の構造といふ如きものの本質を見ようとする場合にも亦、右の如き超平面的なる見方を必要とする事を指摘しようとしてゐるのである。

人間の人間性は *Mitdasein, Gemeinschaft* といふ所に在ると思はれる。人間が先づ豫め個々に孤立して在つて、その集合に依つて共同性乃至公共性が成立するのではなくして、人間の人間性が既に共同性乃至公共性の裡に於てあるのである。ところで、かくの如き *mit* とか *gemein* とかいふ如き性格は何に基くのであらうか。

人間の人間性は屢々理性、精神、乃至ロゴス等にあると考へられた。此のやうな考へ方に於ては又屢々人間から理性、精神、乃至ロゴス等を取り出すと同時に、逆にそれ等のものに依つて人間を規定し、理論に依つて歴史を構成せんとする如き理性論に轉化する傾向がある。ヘーゲルの辨證法が同時に事象の動きそのものであらうと欲してゐながら、然も彼の歴史論の如きものが理性論的色彩を脱し得ないのは、

此の點に由來するものでなければならぬ。

今私は人間の人間性は共同性乃至公共性といふ如き性格に在ると言つたのであるが、人間は何を *haben* し *gemein-haben* するのであらうか。先づ吾々は、人間は精神乃至ロゴスを共に有つと言ふことが出来る。けれども此のやうな側面は、今差當つて故らに避けられてゐるところなのである。そこで次に吾々は又、言はば心 (*Seele*) の共有といふ如きことを考へることが出来る。他我の認識が屢々社會成立の基礎として考へられるのであるが、他我の認識は心の共有に依ると考へられる。ところで、心の共有といふ如き現象に就ては又、その仕方に関して分析する時は、種々なる解釋が生じ得る。例へばシェーラーの擧げた如き類推説、信念説乃至感情移入説の如きものがあり得る。けれども、シェーラーの批評してゐる通り、類推説の如きは他に於て自己の我を再度見てゐるにすぎぬのであつて眞の他我の認識となるを得ないのであり、又右の諸説に共通の出發點となつてゐるところの、先づ最初に與へられてゐるのは自己自身の我であるといふ事、及び、他我に関し最初に與へられるのはその身體の現象であるといふ事は承認し難いものであると言はねばならぬ。

(1) M. Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie*, 1923, S. 273 ff

デイルタイの體験、表現、了解といふ一聯の概念は、右の諸説よりも一層具體的に此の問題を解き得るものの如くに見える。デイルタイの了解は、最も簡潔に言へば、心の生の感性的に示されたる表現からして心の生を認識する作用であるといふのである。併し吾々は、デイルタイの此の考へ方に於て、二

つの方向に向つての問題が含まれてゐることを感知する。デイルタイはかくの如き表現として、身振り、表情、言葉といふ如きものを考へてゐる。デイルタイは、併し、此の表現の了解を寧ろ單一に見てゐる。勿論デイルタイは解釋 (*Auslegung, Interpretation*) といふ如きものをも考へてゐるが、これも單に「文書として固定された生表現の技術的「了解」であるにすぎない。

(1) W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 332

(2) W. Dilthey: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, S. 80

けれども吾々は、所謂了解なるものを類型的に二つの方向に分けて見なければならぬ。即ちそれは、一方に於ては傳達に對する了解であり、他方に於ては表現に對する了解である。フライヤーの用語を藉りるならば、傳達は *bedeuten* に基くものであり、表現は即ち *ausdrücken* に外ならず、前者に對する了解は對象的解釋 (*gegenständliche Hermeneutik*) であり、後者に對する了解は觀相的乃至性格學的解釋 (*physiognomische od. charakterologische Hermeneutik*) である。勿論此の二つの方向は決して常に具體的に分離してゐるといふのではなく、寧ろ具體的には種々なる混合乃至協同に於て存在するものである。けれども此の二つの方向は類型的に區別せられねばならない。ヤスパースがその所謂表現乃至象徴なるものに於て、存在表現(これには人間の存在表現と物の存在表現とがある)と、通信的表現即ち傳達とを區別してゐるのも大體此の方向を指すものと言ふことが出来る。所で此のやうな區別に應じて又吾々は、表現と傳達とを可能ならしめるもの、即ち兩者の場合に於て *mit* 乃至 *gemein* の性格を擔ふ

ものをも區別せねばならない。これを今吾々は姑く——これも亦ヤスバリスの用語^(三)を藉りて——吾々の所謂表現の場合には心 (Seele) がそれであり、傳達の場合には精神 (Geist) がそれであると言ふことが出来ると思ふ。そこで問題は差當つて二つの方向に分たれる。即ち人間の共同性乃至公共性を可能ならしめる基礎として、一方に表現があり、一方に傳達がある。そして表現及び表現に對する了解の支持者乃至作用者或は媒介者として、心が考へられ、傳達乃至傳達に對する了解のそれとしては精神或はロゴスが考へられる。後者の方向の尖端には、例へば數學、論理學の如き領界が考へられ得る。所で屢々前者の領域に於て、歴史、文化、社會といふ如き人間の運動が成立すると考へられる。微分學說の體系に於てはニュートン乃至ライブニッツの生涯は捨象され得るが、微分學史又は數學史に於ては此の人々の人間的表現とそれに對する了解とは缺くことを得ない。ジンメル^(四)の如きも、歴史的了解は innere Naehbildung であるとして、觀相的解釋に近いものを展開してゐる。そこで、人間の構造の闡明はかくの如き方向に於て求め得られると言ふことが出来るであらうか。

(一) H. Freyer : Theorie des objektiven Geistes, 2. Aufl., 1928. S. 36 ff.

(二) K. Jaspers : Philosophie, Bd III, 1932. S. 144 ff.

(三) K. Jaspers : Philosophie, Bd I, 1932. S. 170.

(四) G. Simmel : Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 5. Aufl., 1923. S. 35 ff.

端的に言ふならば、心乃至表現といふ如きものの奥底に、尙ほ一層根柢的なものが考へられなければ

ばならないと思はれる。心といふ時、それは身體と結合しつつ身體と區別されるものとして、其處には既に或る程度の理論的構成を經た點があり、表現といふ時、其處には表現の手段としての感性的なるものと、表現の働きの根源たると共にその了解の主體乃至對象たるものの心との區別が、既に一應豫想されてゐる。かくの如きものの根柢には、尙ほ一層深く Sympathie とし、如きものが考へられねばならない。此處に謂ふところの Sympathie は、一般に使用されてゐる如き同情の意味に於てではない。かくの如き一般の使用法は寧ろ派生的であつて、此處には語原に歸つて「パトスを共にする」意味に解さるべきである。此の意味に於けるパトス共有は、却つて同情乃至反感といふ如き諸々の心的現象を可能ならしめる根柢をなすものでなければならぬ。アリストテレスに於て、パトスに對して、エトスに依るエトスに到つて初めて人倫的意味を與へられたのであるが、此處に所謂パトスは人倫の根柢に在つて常にそれを働かし生かすものでなければならぬ。屢々人は同情を以て道德の根源とするが——例へばヒューム——、同情の根柢は此處に所謂パトスに在るといふ意味に於ても亦パトスは道德の基礎に常に働いてゐなければならぬ。ベルグソンは Sympathie を「言葉の語原的意味に於て」使用しようとしてゐるが、併しそれは姫蜂が毛蟲の神経中樞を齧す場合の説明として本能の意味なのであつて、却つて生物學の意味となつてゐる。シェーラーは Sympathie を更に廣く解釋して、同一感、追感、同情、人間愛(人道)、無宇宙的なる人格愛及び神愛等を含めて、これ等のものの中に漸次基づけの關係と協同の關係とを見てゐる。^(三)けれども此處に所謂パトス共有とは、これ等の諸々の様相の根柢に在つてこれ等

を生かし可能ならしめる如きものでなければならぬ。カントは所謂「豊穰なる奥底」(das fruchtbare Bathos)として経験を考へた^(三)のであるが、併しこれはカントが此の點に於てヒュームの経験以上に深い處へは到達してゐなかつたことを示してゐる。眞のパトスとは此處の所謂パトスに迄下つて初めて求めらるべきものでなければならぬ。嘗つてリップスは「事實感」(Tatsachensinn)の喪失を以て當時の哲學の危険として警戒したのであるが、併し彼の所謂事實感なるものも當時の主客對立に於ける私の直接的體驗といふ如き心理學的概念以上に深く降ることが出来なかつた。^(四)

(一) H. Bergson : L'évolution Créatrice, P. 188.

(二) M. Scheler : op. cit.

(三) I. Kant : Prolegomena, Anhang, S. 373. Anm.

(四) Th. Lipps : Philosophie und Wirklichkeit, 1908.

パトスは人間の個別性の最後の根柢をなすものであつて、個體としての人間を生かす働きを有つてゐる。ロゴスは常に單なる普遍者であつて、個體としての人間を生かす如き働き乃至力を有つものではない。寧ろロゴスは普遍者として、個別化の力を阻止するものである。一般に我とか主體とか呼ばれるものは、その個別化の具體的基礎に於て此のパトスの行き當らねばならない。身體が單なる物體と區別されて人間の生きたる身體とされ得る所以は、屢々それが心乃至意識と、單に機械的にでなく何等か辨證法的に結合してゐる所になければならぬと考へられる(例へばリッ^(一)ト)。けれども、かくの如き辨證法

的結合を可能ならしむべき根據は、辨證法そのものの理論的構成には在るのでなく、個別的人間としての統一力を有つ非合理的パトスに在るのである。パトスに依つて初めて身體は人間の身體として言はば心化し、心は初めて人間の心として身體化し具體化することが出来る。ところで嚮に吾々は、人間の人間性をパトスの共有性に求めたのであるが、パトスの特性は人間の個體性の負載者であると同時に、ロゴスとは別の方向に於て、人間的公共性の媒介者であるといふ點にある。けれどもかかる公共性は、孤立的個體的なる各パトスを平面的に結合する如き處に在るものではない。此のやうな考へ方は眞の人間の公共性を説明し得ず、却つて平面的なる各パトスを平面的に結合する如き處に在るものではない。此のやうな考へ方は眞の人間の公共性を説明し得ず、却つて平面的公共圏を通じて連続せしめて眞の個性を拂拭する結果に終らざるを得ない。眞のパトス共有性乃至パトスの公共性は、かくの如き個體的パトスが、孰れも常にひとつの絶対的非合理者に觸れてゐるといふところに在るのである。眞のパトス共有性は、唯單に平面的にパトスとパトスが相接するといふアトム的構造に於て成立するものでなく、パトスが互に絶対的非合理者に觸れてゐるといふことに依つてパトスは既に公共性に於て成立してゐるのである。パトスは何處迄も分離的なるものとしてその個別性を保有すると同時に、その根柢の最奥の底に於て孰れも絶対的非合理者に觸れることに依つて既に公共性に於て在るのである。パトスがパティンとして受働的意味を有つのは、パトスが念々にかくのごとき非合理的絕對者に觸れて、それに依つて衝撃されてゐるからにほかならない。パトスの有つ力はかくの如き非合理的絕對者から受取る力である。

生物學的な本能——*Treiben*——の概念は、パトスが非合理的絶對者から受けて人間そのものを動かす——*Treiben*——働きを生物學的に——一面的に——合理化せんとするものにほかならない。併しパトスは、その力の由來からして、畢竟合理化し盡され得ない。パトスの個性も公共性も等しくかくの如き絶對的非合理者に依つてその究極の力の源泉を得ることが出来る。人間の歴史には所謂進歩の發見され難い點がある。吾々は例へば萬葉人の感情と現代人の感情との間に、古代埃及人乃至希臘人の彫刻と現代人の彫刻との間に極めて屢々このことを感ぜざるを得ない。其處に發見され得るのは、それぞれが非合理的絶對者に對して接觸する仕方の相違にほかならない。「日の下に新しきものなし」とも「歴史は常に新し」とも云はれ得る所以である。即ち常に非合理的絶對者に觸れてゐると云ふ側面に就いては前者の如く云はれ、その絶對者に對する觸れ方が常に異なるといふ點に即しては後者の如く云はれるのである。歴史に於ける進歩乃至退歩の概念は一定の原理と目的とを確立してそれに照して歴史現象を判斷するところに初めて可能なのであつて、唯かくの如きことは、歴史現象が非合理的絶對者に觸れることの強度に逆比例してその可能度を失はざるを得ない。

(1) Th. Lit : Individuum und Gemeinschaft, 3. Auflage, 1926. S. 51 ff.

トレルチはライプニッツのモナド説とマルブランシュの *participation* 説とを綜合するところに他我認識の根據を置かうとするやうであるが、かくの如きことの可能なる爲めには其の根柢にパトスを必要とするやうに思はれる。パトスはその個性と公共性とに依つて他我認識を可能ならしめると同時

に——或は此のことを基礎として——歴史現象及び歴史學を可能ならしめる。他我認識も歴史——のみならず例へば藝術の創造と鑑賞の如き一般に人間的なる活動——も、單に個別的なるところにも單に公共的なるところにも成立するものでなく、個性と公共性とを同時に擔ふパトスをパトスとしてのみ初めて可能である。個別的に變様しつつも猶ほ一貫して相續繼承される「傳統」も、雜多なる年齢を統一して成立する「世代」も、その可能の基礎は右の如きパトスの公共性に負はなければならない。一般に人間の存在形態として歴史、文化、社會等の諸々の現象及びその認識は、パトス自身が同時に個別的にして公共的たることに依つてその本質に於てシムンパティアであるといふことに依つて初めて可能なのである。

(1) E. Troeltsch : Gesammelte Schriften, III. Bd., Der Historismus und seine Probleme, I. Buch : Das Logischeproblem der Geschichtsphilosophie, 1922, S. 684.

歴史(*Geschichte*)は固と過去の出來事(*Geschehen*)であるといふことは事實であるが、併し單なる消失としての出來事は歴史になり得ない。けれども又、單に過去が現在の原因であるといふところにも歴史は成立し得ない。クロイチエは歴史は生ける歴史であり、年代記は死せる歴史であると言ひ、同時に又、歴史は現在の歴史であり、年代記は過去の歴史であると言つてゐる。併し此處で考へねばならぬことは、歴史に於ける現在性は二重の意味を含んでゐるといふ事實である。先づ歴史は常に現代に於て生きてゐなければならぬといふ點に於て現在的である。歴史が自然と區別される點のひとつは、歴史は單

なる因果關係に於ては成立しないといふ點に在る。ニコライ・ハルトマンの言葉^(三)を藉りるならば、歴史の聯關は因果關係ではなくして、「過ぎ去れるものの現在への没現」(Hineinragen des Vergangenen in die Gegenwart) でなければならぬ。此のことは又シュ・パンの如きも既に、歴史は因果の關係ではなく、過去が現在に於て生きてゐることであり、働いてゐることであり、前なるものが後なるものを貫いて後者の裡に働いてゐるのでなければならぬといふ如き言葉を以て表現してゐる^(三)。同時に又かくの如き現在には未來を含み未來を産む意味を有つてゐる。ハルトマンが、歴史的生成には「過ぎ去れるもの^(三)の現在への没現」と同時に「現在的なるものの未來への出現」(Hinaustragen des Gegenwärtigen in die Zukunft) が屬してゐると言つてゐるのも、カッシーラーが、歴史的時間に於て、過去への回顧、過去の觀察を現前化と同様に、未來への展望、未來的なるものへの傾向を必要とすることを指摘したのも^(五)右の意味に於て當然でなければならぬ。かくの如き過去を含み未來を産む生きた現在を可能ならしめてゐるのは即ちパトスにほかならぬ。アウグスティヌスは *praesens de praeteritis* と *praesens de praesentibus* と *praesens de futuris* との三つを等しく *praesens* に於て統一した^(六)のであるが、吾々はその現在の奥に今パトスを見ようとしてゐるのである。

(一) B. Croce : *Theorie und Geschichte der Historiographie*, deutsch v. E. Pizzo, 1915, S. 9.

(二) N. Hartmann : *Das Problem des Geistigen Seins*, 1933, S. 30, 356 ff., 466 ff.

(三) O. Spann : *Geschicht philosophie*, 1932, S. 4. 5.

(四) N. Hartmann : *op. cit.*, S. 466.

(五) E. Cassirer : *Philosophie des symbolischen Formen*, III. Teil, 1929, S. 210 f., 218 f. 尙を此の點に就てカッシーラーはリット及びハイデッカーを引用してゐる。

(六) Augustinus : *Confessiones*, XI, 26.

ところで他方に於ては又、ヘーゲルの考へた如く、^(一)歴史に於ける現在は單に過去のみならず「絶對的現在」の意味に於ける「今」の側面がなければならぬと考へられる。ヘーゲルに於て此のことは、所謂世界史に於て「精神」を求めるといふ如き立場に於て考へられたのであつた。けれども、此の精神といふ如きものは歴史哲學の成立を可能ならしめる場合に必要なる原理であることは否定出来ないが、然も人は又、かくの如き精神のみを求めるといふことに依つて、屢々歴史に於ける具體性、現實性を忘れ、歴史に於ける非合理的契機を見落して空虚なる合理論に陥る傾向を有ち易い。このことは常に歴史の問題に限るのでない。一般に人間の眞の姿を把握する爲めには、人間に於けるロゴスの契機を見失つて人間を自然存在への平面化することを警戒せねばならぬと同時に、人間の奥底に在るパトスの契機を無視して根柢のない獨斷論に陥ることを避けねばならない。ロゴスを失ふことに依つて人間は自然乃至動物に墮すると同様に、パトスを失ふことに依つても亦かくの如きものに墮せざるを得ない。人間はロゴスの尖端に於て合理的絶對者に觸れパトスの最奥處に於て非合理的絶對者に觸れてゐる。パトスを通じて絶對的非合理者に觸れることに依つて人間は創造し享受することが出來、ロゴスを通じて絶對的合理者

に接することに依つて人間の傳達と理解とは可能となる。人間の種々なる文化形態といふ如きものは、ロゴスとパトスとを限界として二つの絶對者に觸れてゐる中間に浮動するものである。人間のロゴスが常にパトスを伴ひ、人間のパトスが必ずロゴスから離れ得ない所以である。カッシーラーはコントの所謂三層の法則を拒否して、自然科学に於ても猶ほミユトスの意識を離れてゐないことを指摘してゐる。即ち自然科学に於ける「力」の概念をミユトスの要素から完全に解放して、純粹なる函數概念に引き直さうとする努力も、既に幾世紀を経て猶ほ未だ成功して居らず、ミユトスとロゴスとの分離は達せられて居らぬといふのである。^(三)ミユトスとロゴスとの分離といふ如きことは、ミユトスの根柢に常にパトスが働いて居り、人間としての人間がパトスを離れ得ない以上、永遠に不可能であることを思はざるを得な⁵。

(1) Hegel : Die Vernunft in der Geschichte, Phil. Bibl., S. 165.

(11) E. Cassirer : Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil, 1925, XII.

尙嘗つてリーベルトは別の立場から、ミユトスの本質を相對的精神が絶對者に向つてこれに依り充足され、完成されるところに在るといふ如き見解に立つて、文化一般にミユトスの要素を見ようとした。

A. Liebert : Mythos und Kultur, Kant-Studien, Bd. XXVII, Heft 3/4, 1922, S. 399 ff.

人間は從來屢々種々なる意味に於て中間者と考へられた。けれども人間は單に中間に在るものでなくして、永遠に中間に運動し、或は浮動するものである。ロゴスとパトスとの中間に於ける運動に於て初

めて人間は自由といふ如きものを自覺し得る。非合理的絶對者からの衝擊の下に動くパトスの尖端に於ては純粹の受動があるのみであつて人間的自由はない。合理的絶對者に觸れるロゴスの極限に於ては動くべき力が失はれ、力の失はれたところの人間の自由は見出され得ない。此の二つの絶對者が相軋むところを縫つて動くところの人間の自由の自覺がある。かくして自由は人間に依つて自覺されるのであるが、併し自由は飽く迄も此の中間を動く所にあるのであつて、自由に依つて此の中間を逸脱するといふ如きことは既に矛盾として不可能である。人間が永遠に中間に動くといふ事は、人間が常に人間として坐標を負うて動くといふことなのである。それ故より高次の自覺に於ては、人間の自由は永遠に坐標を負うて歩む人間の宿命として自覺される。かくの如き坐標を飛躍して、二つの絶對者を宛も *Coincidentia oppositorum* の如くに統一するものがあるとするれば、それはそれ自身絶對者でなければならず、かくの如きものは既に人間ではなくして、言はば絶對的絶對者とか神とか呼ばるべきものでなければならな⁵。

(昭和十年八月「思想」第百五十九號)

五、知の構造

知といふものの意味内容は極めて雑多であり、随つて又かかる知の構造に關する問題は極めて廣汎な範圍に渉るものである。それ故今論述に入るに先立つて、問題及びそれに對する態度に若干の制限を加へておくことが適當であると思はれる。

知の問題は從來主として認識論の問題として論究されたと云つて良いが、かく認識論の問題として取扱はれるに到つたのはロック、カント、エルンスト・ラインホルト等の名と共に近世に屬することは此處に改めて云ふまでもない。併し又知といふものが何等かの形で哲學的思索の對象となつたのは殆んど哲學の歴史と共に古いといふことも亦事實である。のみならず知の問題は尙ほ近時、例へばシェーラー、マンハイムといふ如き人々に依つて所謂「知識社會學」の立場から論究され、或は又「認識の形而上學」の立場乃至は現象學の種々なる立場、或は又生の哲學の立場から種々なる考察が加へられるに到つてゐる。けれ共今我々は、歴史的にも組織的にも廣くこれ等の諸傾向と *auseinandersetzen* しようといふ如き意圖を有するのではないのであつて、或る限局せられたる立場からして唯二三の豫備的考察を試みようとするに過ぎないのである。併し又、知といふ如き廣汎な範圍を包括し得る問題を或る狭い見地に於て考察しようとする場合には、却つて豫めその方法論的立場を明示する必要があるとも考へ得るで

あらう。此の必要は私も亦否定するものではないのであるが、今の場合私は寧ろ嚴密なる方法論的規定を得た後に事象に向ふといふよりも、事象と共に歩むことに於て却つて自ら方法を見出して行き度いと考へる。言はばヘーゲルが辨證法を「事象の歩み」(*Gang der Sache*) と解釋せんとした精神に隨ひ度と思ふのである。けれ共今假りに我々の態度の輪廓を豫め示すとするならば、具體的事象の分析といふ點に重きを置くものとするのが出來ようかと思ふ。併し此の分析は、現象學的なる意識の内在的分析といふ立場に繫縛されることを避けて、言はば内外對立の根源的様態としての交渉緊張の事態に即する知の構造を主として指示し度いと思ふ。かくの如き態度は或は形而上學的 \parallel 存在學的分析と見られるかも知れない。我々は必ずしも用語に對して過度の警戒を拂ふものではないのであるが、屢々見る如く、若し此の形而上學的 \parallel 存在學の立場なるものが、その意識的たると無意識的たるとを問はず、人間をも單に存在として一般的存在の平板化することを許す如き傾向にあるものとするならば、寧ろ我々はかくの如き立場を自覺的に避けなければならぬと思ふ。この様にして畢竟我々は、種々なる迂路を経た後に或は却つて極めて日常的なる事象に立戻るのであるかも知れない。けれ共我々はかくの如き歸結を必ずしも恐れるものではない。我々の思索が眞に「哲學的」思索である爲めには體系といふものを無視しては不可能であるといふ事實はこれを認めざるを得ないであらう。併し此の體系的思索なるものが、若し單に理論的構成であり、哲學史的素材の組合せであつて、眞に哲學的事象に即するものでないならば、かかる思索は結局空虚なる技巧的所産として何等の迫力をも有ち得ざるに到ることは改めて云ふ迄

もないであらう。ところで併し、此の學的事象なるものは、それが具體的事象である場合には、決して日常的事象から全く遊離して宙に浮動する如きものではなく、却つて日常的事象と緊密に結合し、或は日常的事象の奥底深く伏在して居るものでなければならぬ。現實に對する場合の哲學的分析とは、かくの如き日常的事象の奥に潛むころの其の事象の *Wahrheit* を剔出することに外ならない。此の哲學的分析に依つて日常的事象は言はば哲學的事象となるのである。哲學的思索は哲學的事象に對する思索であるが、又これと同時に、哲學的思索に依つて事象が哲學的となるのである。此の二つの事は實は一つの事柄に外ならない。方法が「事象の歩み」であるといふことの眞の意味は此の事實に存するのでなければならぬ。

扱、作用としての知は屢々行爲と對立せしめられる。又屢々知も亦一種の行爲とされる。併し又等しく行爲とされる知も理論的行爲として實踐的行爲から區別される。けれ共理論的なる行爲と雖も亦それ自身實踐的行爲の一種として見られぬわけではない。知をひとつの作用と見る限り、かくの如く何處迄も行爲乃至實踐へ引きつけて解釋するといふ傾向の生ずることは或る意味で自然であるとも云ふことが出來よう。併しかかる場合に、等しく行爲乃至實踐といふ言葉が知に適用される時、何等か意味の變様乃至觀方の次元の轉換が伴はざるを得ないのであつて、此の點を追究する時は知と行爲乃至實踐との間に何等か或る根本的なる區別を認めざるを得なくなる。例へば知は客觀化の方向を採り行爲は主觀化の方向を採るといふ區別の如きを考へることが出來るかも知れない。或は又例へば、眞の意味に於ける實

踐的行爲とは何等か身體的行動の契機を伴はねばならぬとするならば、此の點に依つて行爲を知の作用から區別することが出來ると考へられるかも知れない。けれ共身體的契機が行爲に於て如何に重要な役割を有つとするも、單に物體的なる身體の運動といふ如きものは畢竟物理的運動にすぎぬのであつて、それが眞に人間的なる行爲と呼ばれ得る爲めには行爲そのものの中に何等か既に知の作用が働いてゐなければならぬ。かかる知は主觀化、客觀化といふ如き方向の區別に拘らず常に働いてゐるのである。理論と實踐といふ如き區別が一應行はれ得るとしても、具體的人間の理論は理論的「實踐」の意味を内含し、具體的人間の實踐は「理論的」實踐の契機を含有するのでなければならぬ。理論的^(一)我と實踐的^(二)我とは具體的には一であつて、その統一の契機は實踐的^(三)我に在るとしても、此の實踐は行爲的知を離れた實踐ではあり得ない。此の意味に於て、如何なる行爲にあつても、又如何なる實踐にあつても、それが正しく人間的なるそれとして働き得る爲めには、既に其處に行爲的知の働きを認めなければならぬ。我々は先づかくの如き最も廣く且つ自由なる意味に於て知の作用を規定しておき度い。シニベン^(四)が「手の思惟」をも「眼の思惟」と等しく「思惟」と呼んだ如く、我々は先づ知を以上の如く廣く且つ自由に解釋することから出發しようと思ふのである。かくの如き知の規定は、從來の認識論的規定より廣い規定であるが、併しそれと同時に又これは認識論的規定より遙かに根源的なる規定であると考へられる。此の場合の知は、主觀化とか客觀化とかの方向化に於て共に等しく働くのであり、又それ以前にあつて所謂主客の力的緊張の關係に於て働く——更に適切には主客の力的緊張關係そのものを可

能ならしめる——ところの根源的知なのである。

(一) 此の點に就いては例へば左記の如きを参照。

R. Kroner: Die Selbstverwirklichung des Geistes, 1928. S. 46 ff

(二) O. Spengler: Der Mensch und die Technik, 7:31.

行爲的なる我を眞に人間的なる我とするもの、換言すれば行爲をして眞に人間的行爲たらしめるものは、その行爲そのものに既に知の契機が存するといふ事實である。換言すれば、作用としての知は根源的に、すべての人間的行爲と呼ばれ得るものに伴つてゐなければならぬのである。けれ共かくの如き根源的様態に於ける知は未だアン・ジヒに於ける知なのであつて、知が知自身を知るといふ如き自覺的知に到達してゐるわけではない。如何なる日常生活に於てもかかるアン・ジヒに於ける知は働いてゐるのであるが、かくの如き根源的なる行爲的知を性格づけるものは何であらうか。私はこれを有意義性と呼んでおき度いと思ふ。^(一)最も根源的なる知の働く場面は此の有意義性の地帯に於てである。此の有意義性なるものは所謂理論と實踐とを通じて働くところの根源的なる知の場面である。我々は、最も根源的なる知の場面を求めて此の有意義性なる地帯に到達するのであるが、併しかかる場所は實は場所なき場所であることを忘れてはならない。プラトンに於てイデアは所謂「場所なき場所」(topos atopos)であつたが、併しこれは畢竟「天上の場所」(hypero-uranios topos)といふ形而上學的場所を歸せられた。^(二)併し我々の所謂有意義性に於ては空間的なる場所は勿論、形而上學的なる場所も、更に意識的なる場所も

歸せらるべきでない。有意義性は主體の側面にも客體の側面にも何等の場所をも有つものでない。此の事は換言すれば、有意義性は主體的でも客體的でもなく、同時に又主體的にして客體的なのであつて、此の二つの一見矛盾するかの如き事實が實は一つの事柄に外ならぬといふ所に、有意義の眞の意味がある。此の何等場所を有せざる、言はば地帯零なる場所に於て働くところの知が即ち根源的なる行爲的知なのである。

(一) デイルタイに有意義性、意義、意味 (Bedeutsamkeit, Bedeutung, Sinn) と云ふ一聯の概念があり、(vgl. Gesammelte Schriften, Bd. 7, S. 235, 265, Bd. 8, S. 83.) 'ソイニク' ガーに關心 (Sorge) の概念 (Zuhandenes) に對する Besorgen, Mitdasein に對する Fürsorge, vgl. Sein und Zeit, S. 121, 182f. 193.) がある。併し今はこれ等の人々との Auseinandersetzung には立入らなう。

(二) 此の敘述は『バイドロス』篇二四七Cに現れる「天上の場所」に關する歴史的解釋に拘はらない。

作用的知乃至行爲的知は、かくして、主體と客體との力的緊張を可能ならしめる場所なき場所としての有意義性に於て働くのであるが、此の有意義性が幅員零なることに依つて、所謂主體は既に客體的主體であり、客體は既に主體的客體であると云はねばならない。此の間の消息をかく概念化して、主體を客體的主體と呼び、客體と主體的客體と呼び得るのは、此の幅員零なる有意義性地帯が、その分裂と同時に結合たる緊張的作用に依つて、主と客とを否定することに依つて媒介し、媒介することに依つて否定してゐるからに外ならない。有意義性の幅員が零であるといふことは、單に空虚なる無として主客を

平面的に連結せんとする如き機械的靜的なる事實を指すのではなくして、有意義性が地帯を失ふことに於て却つて極度の緊張を可能とせられ、幅員零なる有意義性の兩側面が否定的に媒介せられ媒介的に否定せられるといふ事實を指すのである。場所なき場所とか、幅員零なる地帯とか或はその地帯の兩側面とかいふ如き逆説的表現が一見矛盾の如くにして實は何等矛盾でないといふことは、これ等の表現が力的緊張の根源的形態に對する概念的表現であることを知り、そして此の概念的表現の指示せんとするところの、表現の背後に在る動的事態に自ら參入するといふことに依つて、初めて理解される筈である。以上の如くにして根源的なる知は作用的知乃至行爲的知として考へられるのであつて、これは理論と實踐とを問はず、行爲が苟くも人間的行爲と呼ばれ得る限りは、必ず其處に働いて居らねばならない。更に適切には、かかる作用的知乃至行爲的知が働くことに依つて行爲が眞に人間的となるのである。此の様にして、知の構造が根源的には人間の構造に基いて分析されるべきであることは當然でなければならぬ。

(一) 此の點に就いては嘗つて拙稿『人間の構造』(『思想』、昭和十年八月號所載——本書第二部「四」に採録)に於て略述した。今は成る可くそれとの重複を避ける。

アリストテレスに於ては眞に存在するものはトデ・テイとしての個體であるとされたのであるが、此の事は就中人間について強く言はなければならぬ。具體的人間の存在性が個性を外にして考へ得られないことは明白な事實なのである。かくの如き人間の個性を形成する核心を私はパトスと呼んでおき

度い。パトスは單に感情とも、意志とも、衝動とも限定するを得ないものであつて、却つてかくの如きものの根柢に在つてこれを生かすものである。我々が感情と云ひ意志と云ひ或は衝動と云ふ時は、パトスの或る顯現様相を何等か、一面的に概念化乃至合理化して表現するに過ぎない。かくの如くにして具體的人間の個性を形成する、言はば個別化の原理は此のパトスに於て求められる。ところが併し、元來人間の存在は單なる個人的存在としてほ却つて抽象的なのであつて具體的に個別的なる人間とは既に歴史的社會的といふ意味を擔へるものでなければならぬ。所謂人間的行爲が眞に人間的行爲とされるのは、その行爲が既に社會的歴史的行爲として何等か公共性を内に含有するものでなければならぬ。換言すれば、人間的行爲とは個別性と公共性ととの媒介に於て始めて成立するものである。然らばかくの如き媒介は如何にして可能なのであらうか。

パトスは元來何處までも個別的に收斂する性質のものであつて、此の意味に於て個體としての個人は何處までも孤立的であり、無媒介的であり、絶対に非連続的である。此の點に於ては個は畢竟孤であり、個人の Einsamkeit は人間の宿命であると云はねばならぬ。かくの如きパトスを單に感情乃至意志或は衝動として規定することは、嚮にも云つた通り、何等かの仕方にて之に合理化せんとするものであり、かくの如き合理化は畢竟パトスの一面化に過ぎない。哲學的思索は確かに或る意味に於て何等かの仕方に依る合理化の過程であると云へよう。單なる悟性的なる分別思惟以上に出でて、理性的思索に依る場合と雖も猶ほ合理化的思索たるの外ない。或は哲學的體系の内へ攝取され得るものは何等かの意味

に於て合理化され得るものでなければならず、如何なる努力にも拘はらず絶対に合理化され得ざるものは之を哲學的體系の外へ放擲すべきものであるといふ如きことが主張されるかも知れない。かくの如き考へ方は必ずしも偏狭なる合理主義の立場に限らず、凡そ哲學を何等か論理的に解釋せんとする意圖を抱く人々にとつても亦拘懷されるところであらう。ところで人間存在の存在性がパトスの個別性を必要とし、個別性なるものは畢竟非合理的なるものであるとするならば、かかるものと哲學的思索とは如何なる關係を有つであらうか。かかるものを否定的契機として何處までも辨證法的體系の中へ攝取して行くことも一種の合理化として可能であると考へられるかも知れない。かかる意味に於ける合理化の可能性を我々は必ずしも否定せんとするものではない。けれ共此の場合に於ては、合理化的思索の線が言はば合理化の對象を浸透貫通するのではなくして、これを外より包むのみである。合理化の線に依つて包まれる對象の核心に到つては依然として非合理的なるものとして残らざるを得ない。此の事實を認めるならば我々は合理主義的意圖を承認するものであり、此の事實を認めずして然も哲學の徹底的合理性を求めらば、かかる要求は合理主義の偏狭性に墮するものと云はざるを得ない。かかる立場からして我々はパトスの非合理性を外から指示してこれを包むと同時に、その非合理的内容の充實はこれを各自の直接的參入に俟たざるを得ないのである。

かかるパトスの非合理性は何處から來るのであるか、我々はかかるパトスの性格として二つのものを擧げることが出來ると思ふ。即ちそれはパトスの非合理性と受動性である。パトスはパティーンとして

或るものに依つて撃たれるといふ意味を有つてゐる。かかる撃つものは何であるか。我々はこれを絶對的非合理者として消極的に表現するより外仕方がない。我々が人間的存在者として存在し行爲する時、かかる行爲を動かす存在を形成する根源として、此の絶對的非合理者に依つてパトスが念々衝擊を受ける事實を感得するのである。かくパトスが絶對的非合理者に依つて撃たれるといふ受動性に於て、パトスは又自己の非合理的なる性格を與へられるのである。此の様に於てパトスの受動性と非合理性とは實は一つの事實なのである。此の事實は全く、パトスが念々絶對的非合理者の觸れることに依つてこれに撃たれるといふ所に存在するのである。ところでパトスは、嚮にも述べた通り、收斂性を有つものである。パトスの根柢が奥ければ深い程その尖端は一層尖鋭化するものであつて、かかるものとしてパトスは眞に *jemeinig* のものたらざるを得ない。然るにパトスの此の個別性と同時に我々はパトスの公共性といふものに注意せねばならない。人間存在が畢竟その本質のひとつを個別性に置くといふことは嚮に述べたところであり、そして此の個別性はパトスの *Jemeinigkeit* であることも今述べた通りである。ところがかかる個別性乃至 *Jemeinigkeit* とし、パトスの特質が却つてパトスの公共性を成す所以となるのである。個と個との聯關を、假令如何なる意味に於ても相互に連續せしめようとするならば、個と個とが境を接することに依つてその分立性は拂拭せられ、隨つて又眞の個は消滅せざるを得ない。パトスが何處までも個に收斂し、かく個的であることに依つて却つて公共的であるといふのは、如何なるパトスも等しく念々に絶對的非合理者に依つて撃たれるといふことに由るに外ならない。それ故、パト