

個性の問題

三 木 清

個性の問題は特殊の問題から出發する。然しながら、特殊が若し、何等かの仕方では、固より特殊の問題は存在し得ない。特殊が特殊の問題を形づくるためには、特殊は普遍に對してある頑なるもの、ある寛ぎ難きものをもつてゐるのでなければならぬ。即ち個性の問題は特殊の非合理性の問題に始まるのである。私は私達の問題を人間認識の根本的制約の考察から出發しよう。

普遍と特殊とは私達の悟性の前には互に一以て他に歸し能はぬ二つの量としてこのこされてをる。特殊は普遍から論理的に導くとの出來ぬもの、従て私達の認識に對しては非合理的と呼べるべきである。特殊とは、カントも云つたやうに、普遍に關して或偶然的なものを含んでゐるが如きもの、また普遍によつて規定されずにあるものである。¹⁾人間悟性は比量的な概念の能力であるから、私達にとつては如何やうなそして如何に多く異つた特殊があるかは偶然的である。一般の自然法則より特

殊な自然法則は誘導されず、特殊な自然法則より個々の事情は演繹されない。私達
 は、自然の特殊化を概念的合理的に認識すべき途を知らないのである。また縦存在
 が一般に制限によつて成立することの必然性が論證され得るにしても、このことか
 ら或存在の特殊の規定を派生することは出来ない。私が可能なる理論的存在のう
 ちで特に人間であり、私が人間のうちに特にこの特定の人格である、なご、云ふ單純
 な原始的な事實に面しては、如何なる論理的演繹も歩みを停めねばならぬであらう。
 世界過程の個々の時間の特性を完全に殘なく計量し得る如何なる「世界公式」も私達
 は見出さないのである。尤もあらゆる個別的なものが、理想上は、その最も小さきも
 のに至るまで、法則の支配を受けると云ふことは承認されねばならぬ。然し普遍の
 下に攝められると云ふことゝ普遍の中に含まれると云ふことゝは同じでない。凡
 ての特殊は法則の下に包攝されるが、法則の下に包攝される特殊が、その限な
 き特殊性に於て、この法則其ものから直接に導き出されるとか、或は概念上その中に
 含まれてをるとか、とは云へないのである。寧ろ特殊は一般法則的合理化の過程に
 上る刹那その特殊性を失つてもはや單に一個の類の見本とならねばならぬ。法則
 科學の與へる概念は丁度出來合の著物のやうなものである。それは甲にも乙にも

合はせて作つてないから甲乙共に合ふことが出来る。私達はこゝに私達の知識の認識論的構造に制約せらるゝ自然科學的概念構成の限界を思ふのである。ライプニッツは人間認識のこのやうな體制を永久眞理と事實眞理との名を以て表し、兩者の關係を盡數と不盡數とのそれに譬へた。

然しながらこれと同時に注意すべきことは、私の謂ふ非合理性または偶然性の概念が物理的若くは形而上學的意義のものでないことである。それは全然先驗論理的な、私達の認識能力、普遍の論理的構造に關する概念である。若し特殊が獨斷的絶對的に非合理的偶然的であるならば、特殊の問題が私達にとつて苟も意味ある問題を形づくるとは考へ難い。特殊の問題が私達の思索に對して意味をもつのは、その非合理性または偶然性が批判的相對的意義のものであるからである。こゝに私達はカントの知的直觀或は直觀的悟性の觀念に出合ふかのやうに見える。直觀的悟性に於ては自覺と共に一切の多様が自動的に與へられるのであるから、ここでは認識の全體と各の個體とが剩すところなく、またひとおもひに、打抜かれ、打勝たれてをる。人間悟性の極なき遙かに横はる理念として、直觀的悟性は特殊の非合理性の課題の解決の表象である。ライプニッツも神の思惟にあつてはあらゆる事

實眞理が永久眞理のうちに十分な理由を見出すと考へた。かくして特殊の非合理性の問題に始まつた個性の問題は、特殊の非合理性の合理化の問題に移つてゆかねばならぬ。非合理的な特殊を合理化する合理性は何であるか。偶然のと見られる特殊は如何にして必然的意義を與へられることが出来るか。これが個性の問題の核心である。

さて自然の概念が特殊を基礎附け得ないのは明瞭である。具體的現實の特殊性と個別性とは自然の立場からは顧られない。自然認識の本質は一般化にある。それは色あり響ある世界からあらゆる地の匂を脱した普遍的關係の體系を作らうとする。カントは最も簡單に、最も適切にこれを定義して、自然とはそれが一般的法則によつて規定されてをる限に於ける物の存在である、と云つた。⁴⁰⁾動かぬもの、變らぬもの、共通なもの、平等なもの、世界では、特殊は單にひとつの、従つていつでも、第二のものとなり得る、類例として語られるのみであらう。けれど私は普遍を愛しない。普遍は私はこれを利用する。私はたゞ個性を愛する。私が個性を愛するのは私の價値感情が常に比ぶものなき、代るものなき對象のうちに根差してゐるからである。特殊が私達の關心となるためには、それは價値を抱き、孕み若くは生かしてをると考

へられねばならぬ。然るに自然認識は價值の見地を除外する。私を誘ひ、私を奪ひ去る、如何なる愛らしきもの、美しきものも、自然の立場から眺めるならば、絶えず繰返す形式と絶えず廻り來る節奏とに操られる、同じ姿の亡靈に過ぎないであらう。現實を一般化して價值に無關係に認識する自然科學は、生ける、自らのうちに安らへる、特殊の理解を恰も破壊するやうな方向に動いてをる。私達はこゝに自然科學とは異つた學問の存在すべき理由をみ、そして人々はかゝる學問を普通歴史と呼んでをる。勝れた歴史家ランケに依れば、歴史の企圖は如何に「それ」が本來あつたかを唯叙述するにある (*er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen ist.*)。過去を裁き或は未來の歴史の利益のために同時代を論ずと云ふが如き仕事を歴史は背負はうとはしない。一定の運命をもち、獨自行な生命を生きた人間及人間生活の豊かな個性を鮮かに描き出すところに私達は歴史の任務を認めるのである。自然科學に於ては思惟は特殊の措定から普遍的關係の把握にまで進んでゆくに反して、歴史にあつてはそれは特殊の麗しき姿態のかたはらに停らうとする。個性の記述が歴史の認識目的であるならば、歴史は私達の問題に對して如何なる意味をもつであらうか。

特殊の基礎附は他の何處にでもなく正しく歴史に求めらるべきであると云ふ主

張を私は歴史主義ヒストリシズムと名付けよう。歴史に於て成つたものは成つたものとして價值附けられねばならぬ。歴史の中に起つたことは歴史を超えてあるものに關係して評價さるべきではない。私達は、歴史的事實が超越的價值に對して、如何なる意義を有するか、如何なる役目を演ずるかを問ふを要しない。なせならば、超越的價值など云ふものは元々存在しないのであり、また歴史的事實は凡て在りしもの、生き得たもの、自らを保存し得たものであるから、單にその理由で凡て積極的なるもの、權利あるもの、價值あるものと判斷されることが出来るからである。即ち歴史主義は事實に満足して事實以外に出ようとはせず、事實の基礎は事實の中に與へられてをると信ずるが故に、それは明らかに一種の實證主義ポジティビズムである。

歴史的事實主義に對する最初の懸念は歴史的事實の特異な性質から生れて來る。自然科学で取扱はれる事實は私達の目前に絶えず繰返されてゐるか或は私達が實驗によつて任意に繰返すことが出来るが、歴史的思想に與へられる事實は歸らぬ過去に屬するもの、従て唯古人の記録に俟つべきものである。ところで人間の記憶にのこると云ふことは甚だ多くの場合偶然の事情に依屬する。そればかりではない、根本史料ともなるべき過去の記録がそこに記された事件のあつたとほゞ同時代の

人の手から出ねばならぬと云ふことは、私の危惧を一層危険なものにするであらう。歴史的眞理は——フムボルトの巧な比喩を想ひ起すならば——恰も遠くより望むとき初めて私達の眼に姿をとつて映る雲のやうなものである。亂舞し狂奔する事實の混沌の中に身を置くものは、一部分彼が同時代の人としてもたねばならぬ熱情から、一部分彼が實行の人としてとらねばならぬ偏見から、自己の周圍に相倚り相闕ぐ無數の事實を全き聯關に於て眺め、正しき評價に於て量ると云ふことは困難である。また私達の價值意識が進歩するものである以上、嘗ての人にとつては無駄なものの、語るに足らぬものとして傳へられなかつたものにも、今の人にとつては却つて重要なもの、意味深きものもあり得たであらう。かくして起り易き偶然と避け難き自然とのために、過去の記録が不完全と不正とを免れないならば、私達は私達の問題をもつて *fable convenue* としての歴史に遁るべきではないのである。個性の基礎附が可能であるべきならば、私達は寧ろ歴史的眞理の問題を實證主義とは反對の方向に解決すべきであらう。歴史的眞理は、人間の追憶や想像が缺けてゐやうとて或は誤つてゐやうとて、變りもせねば、動かされもしない。それは忘却の力によつて奪はれもしないし、また私達によつて認識されたとて強められもしないのである。歴史的眞

理は存在と事實とを超越した世界に安住する。そして私達は斯くの如き永遠なる妥當の國に於て特殊を基礎附ける合理性を見出すべきであるかの如く見える。

歴史主義に對する更に注目すべき批難は歴史の知識の認識論的考察から起つて來る。歴史は屢事實の學と呼ばれてをるが、それは歴史が事實のあるがまゝを叙述し、記載すると云ふ意味ではない。實際このやうなことはなし得ないことであり、またなし得たとしても要するに無用なことであらう。事實と云ふ概念は一つの目的論的概念である。各の手當次第の現實が學問に對して事實であるのではなく、却てそれから私達は何ものかを學ぶことが出来るものゝみが事實であるのである。歴史に於ても認識は選擇的綜合を意味する所與の材料に就て、本質的なものと非本質的なものを區別し、選擇し、進んでそれを組織し、體系化するところに私達の學問は成立する。果して然うであるならば、私達にとつて重要なのはかゝる識別の原理、選擇の標準が何であるかと云ふことである。ところで歴史の知識が客觀性を要求するものである以上、このやうな原理や標準はまた必ず客觀的性質のものでなければならぬ。私は今或人々に従つて歴史に於ける認識のこの根本豫想を文化價值と見做さうと思ふ。見渡すことの出來ぬ多様な現實の中から、直接間接に、積極的消極

的に文化價值と關係するもの、換言すれば、普遍妥當なる價值の見地より觀て記すに足り、物語るに足るものを捉へ來つて、その具體的なる個性的なる變化發展の跡を辿らうとするのが歴史學の目的である。然るに歴史主義は絶對的價值の觀念に對して望なき根本的なる反對に立つてをる。なせかならば、歴史主義にとつては、凡てありしものは、それがありしものであると云ふ理由でそして單にその理由で、其々價值附けられるのであるが、ありしものは要するにありしものであつて永遠にあるものではないから、如何なるありしものも他のありしものに向つて自己の優越なる妥當を誇り得ないからである。價值の問題を事實に訴へて決しようとする限り、私達は到底相對主義の範圍を出で得ないのである。相對主義の道は、懷疑主義の迷路に、更には虛無主義の深淵に連るであらう。永劫なる時の流の中に自ら身を投じて波の隨に浮き沈みする限なき事象を臨むならば、私達もまた、嘗てデイルタイが告白したやうに、價值の無政府狀態を嘆かずにはゐられないであらう。事實の外に足を踏み出さうとはしない歴史主義は、畢竟自己の踏むべき如何なる足場もないのを氣附かないのである。普遍妥當なる價值は私達はこれを歴史を超越した領域に於て求め得るばかりである。

右の考察は私をおのづから永遠なる妥當の國、超越的なる價值の世界へ導いてくれた。こゝに私達はこのやうな價值が存在するか否かを議することを要しない。規範の樹立は自體に於て妥當する價值の實現に對する私達自身の義務の感情から出發するのであり、そしてそれ故にかゝる價值の承認は唯この義務の承認そのものからしてのみ基礎附けることが出来る。この義務それ自身に就て争ふことは無意味である。それは唯承諾されるか、若くは單に否認されるかである。然し私は大膽にも問はねばならない、普遍妥當的價值の概念は私が提出した個性の問題を十分に解決するであらうか。

價值の普遍性と必然性とを特に高調したのは知らるゝ通りカントである。彼は經驗的歴史的研究に學的性質を認めなかつたゝめ、それだけ強く價值の客觀性を主張した。カントは理性の先驗的必然性とそれの歸結にのみ私達が認識し得る規範的眞理をみた。しかもこの場合理性が抽象的、形式的なものと考へられたゝめ、普遍妥當的なるものは一般的なもの、法則的なものに於てのみ承認された。彼の價值概念の構成は著しく合理的傾向を示してゐると云ふことが出来る。個性の問題に關してもカントは結局この合理主義の範圍を脱し得なかつた。人格の價值はそれが

凡ての人に妥當する格率に従ふところに、或はその意志が普遍的に立法的であるところに存在すると彼の倫理説は教へる。カントは云つた「或人格に對する一切の尊敬は本來たゞ彼が私達にそれに就て例を與へるやうな法則に對する尊敬である。」³⁾個性の價値の本質は個性的差異にあるのではなくて、常に同一なる理性的要素に於て成立する。即ち個性はそれの特殊性と個別性に於て評價されずして、却てそれが無數の他の同種のものとの共有する部分に於て自己の價値を見出すのである。若し然うであるならば、個性に於ける積極的なもの、非合理的なもの、固有價値は認められることが出來ず、個性は終に抽象的價値の運搬者、價値普遍性の傳達器に過ぎなくならねばならぬであらう。カントでは「歴史的」(das Historische)とはそれ自身價値なき、心理的なもの、純粹に與へられたもの若くは偶然的なもの、謂であつた。然しながら個性はそれが普遍的な價値を擔ふと云ふ點で價値があるばかりでなく、またその獨一性によつて價値をもたなければならぬ。個性の評價は直にその全體に向ふべきであつて、具體的に與へられたものを超えた形式的なものを目指すべきではないのである。⁴⁾尤も私達は、リッケルトなどの考へるやうに、單なる特殊と意味ある個性とを別つ原理を普遍妥當的價値の概念に定むべきであるかも知れない。け

れどかくして選り出された複雑な歴史的形像を價值附ける標準を普遍妥當的價值の概念におくと云ふことは困難である。特殊なもの、偶然的なるものが眞に「歴史的」(das Geschichtliche) として意義に充ちたものであるためには、それらのものが自らの價值を自らの中より汲み取る途が示さるべきである。

個性の基礎附を抽象的普遍的價值に求めようとする主張は更に第二の重大な制限に出合はねばならないだらう。個性の意義が抽象的價值との適合に於て承認されるどころでは、各の個性は同一の價值普遍性の下に單にその類例として他の無數の個性と同列に従屬するに過ぎない。互に滲透し作用する文化對象の具體的な機關は解きほぐされて、あらゆる個々の對象は常に唯普遍的價值に對する同一なる關係に就て反省されるばかりである。この場合個性は一の同一の圖式若くは類概念の下に包攝される標型として、相互の緊密な連絡を缺いた集合を形づくる以上に出で得ないであらう。抽象的價值の基礎の上では私達は文化哲學的原子説アトミズムに陥らなければならぬ。そして私達はこのやうな原子説または個人主義をカント哲學に於て見出すのである。私達は勿論カントに於ても「道德的全體」或は「倫理的共同體」などの概念に出合ふのではあるが、彼はこれらのもに——單に形而上學的意義

に於てはばかりでなく、また倫理學的、社會哲學的見地からも——特殊な實在性を認めなかつた。それらは獨自な文化内容を與へられず、却て個人の個人としての自由を實現すべき任務を負はされた。その限り共同體は畢竟倫理的原子の集合であつて、獨立なる、實在的なる文化形象ではなかつたのである。⁵⁾然し個體の意義は同時に個體以上のものを指し示すべきであらう。こゝに個體以上のものと云ふのは個體の一回性と單一性とに無關係な普遍者のことではなく、個體をそれのなくてはならぬ部分として自己の中に含んでゐるが如き全體を意味するのである。個體はそれが一の價值全體に於て必然的位置を與へられることによつて初めて價值個體であることが出来る。即ち個性は己れ自ら他との無限の關係を保ちながらそれが全體の中に占める比びなき地位のために個性なのである。かやうにして個性の基礎を討ねつゝある者はおのづから具體的普遍 (das Konkrete-Allgemeine) 若くはカントの所謂綜合的普遍 (das Synthetisch-Allgemeine) の思想に思ひ及ぶであらう。

カントは人間的な比量的悟性が分拆的普遍 (das Analytisch-Allgemeine) から特殊に向つてゆかねばならぬに反して、神的な直觀的悟性にあつては綜合的普遍から特殊への道が與へられをると考へた。人間悟性に於ては普遍は特殊の共通相が分拆さ

れて生れる抽象的普遍であるが、神的悟性にとつてはそれは全體として部分に臨む具體的普遍を意味する。直觀的悟性の論理の著しい性質はここでは特殊の非合理性の問題が残なく解決されてゐると云ふことである。あらゆる特殊が一つの完了した統一ある全體の中で一義的な必然的な位置を保つてゐるところでは、私達はもはや如何なる非合理性をも思ふ餘地をもたない。このとき各の部分は全體を要求し且つ部分部分を互に要求する。それと共に全體はまた部分を要求し且つ各の部分をして互に要求せしめる。一切の特殊は一個の統一體の必要なる成素として、其々全體よりまた互に他より要求せられ制約せらるゝが故に、相率ゐて合理化の系列に這入つてゐると考へ得られやう。この場合全體の内包と外延とは等しくなり、外延が擴まるに應じて内包も充ちてゆき、從て普遍的なものほど具體的であると見做すことが出来る。直觀的悟性のこのやうな論理を最も模範的に唱へたのは云ふまでもなくヘーゲルである。

ヘーゲルは分拆的論理によつては概念は空虚となり、形式から内容への移行は不可能であり、特殊の非合理性は打勝たれないのを明らかに洞察した。然しこのときひとおもひにスピノザの實體或はシエリングの絶對者の觀念に趨るのは、凡ての

特定の内容を全く無駄なものとして自らの中に吞込んでしまふ、暗き形なき淵に落ちてゆくことである。あらゆる有限なるものはその中へ迎へ入れられはするが、如何なる現實のものもその中から出て來ない。特殊の非合理性が分拆的論理の解き難き謎であるやうに、有限者の問題は無世界論的形而上學の越え得ざる躰である。同時にこの謎を解き、この躰を越えるためには、一方では抽象的普遍の思想をすて、具體的全體の原理を樹て、他方ではこの原理を動かぬもの、出來上つたものとみず、却てそれに原始的運動、本原的發展を認めなければならぬ。ヘーゲルが辯證法的發展を遂げると考へた「概念」は恰も斯くの如きものであつたのである。概念そのものが全世界過程、その頂上に立つ人間文化を實現する力である、そして世界を生産し發展する力としての概念の運動の節奏は、自己を實現する思想の論理的辯證法に従ふ、とヘーゲルは論じた。それではこのやうな具體的普遍を基礎として個性の成立は如何やうに考へられるであらうか。既にカントは直觀的悟性の論理の構造を有機體に於てみた。有機體に於てはその部分の如何なるものも無用なものはなく、凡てそれ自身目的であつてまた同時に互に手段である。論理と事實とを合一し、更にそれを價值と同一視したヘーゲルが、文化的个性的形象を有機的統一的に組織したの

は最も自然なことであつたであらう。國家は有機體である。即ちその差別相への理念の發展である。國家は實在的である。そしてその實在性は全體の關心が特殊の目的の中に自己を實現するところに成立する。實在性とはいへども普遍性と特殊性との統一、特殊性に於ける普遍性の顯現である、なご、彼は語つた⁶⁾。然し私は今一度問はねばならない、具體的普遍の概念は果して完全に個性の基礎附をなし得るであらうか。

具體的普遍の思想に對して誰もが先づ思ひ起すのはカントが私達にいひのこした注意である。一切の雜多を綜合的普遍の立場から直觀的に統一する *intellectus archetypus* は、所與の多樣を唯抽象的普遍に従つて綜合する人間の比量的な *intellectus ectypus* にとつて單に一つの理念であるに過ぎない⁷⁾。具體的全體は無制約者として原理を定立する能力である理性の、必然的ではあるがしかし解決されることなき課題の表象としてのみ可能である。目的の實現に統一せられる實在の全體と云ふことは私達は唯これを規制的原理として考へ得るばかりであつて、遂にこれを以て構成的原理とすることは出來ない。若し然りであるならば、具體的普遍の觀念を導き入れて普遍と特殊との當體的なる相互的依屬の關係を定め、特殊を剩すところなく合理

化しやうとする企は、疑もなく一個の形而上學である。

論理學は自然と有限精神との創造以前に於ける神の永遠の本質を展開する。この理自體の發展を以て直に創造された現實の世界へ踏み入らうとするとき、私達は私達を遮る如何なる溝渠にも出合はないであらうか。個性は何等かの意味で價值形象と考へられねばならぬ。従て個性の問題にとつて特殊の非合理性を悉く合理化し得るものは、單に特殊の論理的非合理的を合理化し得るにどいままらず、またその價值的非合理的をも合理化し得るのでなければならぬ。人類の歴史を顧るとき、私達は多くの反價值的なるものを見る。歴史に意味を與へた多くの人々に於て、私達は自然的なもの、人間的ならぬものを知る。「舞踏する星を産むことが出来るためには、人は自己の中に混沌をもたねばならない。」とニイチェが云つたやうに、嫉妬や憎悪、名譽心や競争心などの、暗き、形なき情欲の中から、屢歴史に於ける大いなるもの、目覺ましきものは輝き出でた。「惡こそ最も高き創造者にとつて最も堅き石である。」^デイオニリス的なのが創造的のものであり、創造的なものゝ意志は悲劇的なものへの意志である。ヘーゲルもまた「世界に於ける如何なる偉大なるものも情欲なしに^{ライデンゼット}は成遂げられなかつた。」と語つてをる。⁸⁵⁾そして彼は個人が自己の氣隨な、特殊な目的

を求めそして満足させながら、終極は一層高きもの、道具若くは傀儡としてその客観的な計畫の實現に協力することを理性の狡智 (*List der Vernunft*) と呼んだ。普遍的な理念は個體の意欲の對立や争闘を通して自らを害ふことなく自らの企圖を成就するのである。現實の歴史に現れるこのやうな非合理性は如何に考へらるべきであらうか。この問題が論理的に解決さるべきであるとしたならば、ヘーゲルの辯證法はこの非合理性を合理化し、それを概念の必然性の中に取入れ得るのでなければならぬ。然しながら特殊の論理的非合理的にあるべき位置を示し得た具體的普遍の觀念も、その價值的非合理的に安らふべき住家を與へることは不可能であらう。私達も固より普遍が唯特殊を介してのみ實現され得ることを承認する。けれど合理的理念が何故に反價值的特殊的を通して自己を貫徹せねばならぬかの必然性は私達はこれを理解することが出來ないのである。この場合攝理の表象に遁れることは許されない。なせなら攝理或は攝理の計畫と云ふ言葉は、ヘーゲル自身も云つたやうに、要するに私達には認識し得ぬもの、把捉し難きものを言ひ表はすに過ぎないからである。⁹⁾ 理性の狡智と云ふことは、縦それが理性のものであるにしても、狡智は矢張狡智であつて、私達はそれを概念的合理的に演繹すべき途を知らない。あら

ゆる神義論デオディンセが失敗に終つたやうに、彼もまた歴史的な神義論に躓かねばならなかつたのである。「神の悟性の中には體系がある。しかし神自身は體系ではなく、却て生命である。」とシェリングが云つた。神の悟性は人間の悟性に對しては遙かなる理念である。私達の直接に交ることが出来るのは生命としての神である。それ故に世界の全き *Verünftigkeit* と云ふことは唯生ける信仰として、若くは人間認識の指導的理念としてのみ可能であるであらう。

然のみならず具體的普遍の概念は結局個性の意義と權威とを抑壓し否定することになりはしないか。個體は具體的普遍の立場からは自體に於て完了せる統一形象とは考へられず、超個的全體の形而上學的根柢から切離された獨立せざる部分形象であるに過ぎない。このとき特殊は普遍の制限として成立するが故に、有限なる個體に對して絶對的標準と本體論的基礎とを與へるものは無限なる超個的全體である。個體はそれ自らでは空虚であり、消極的である。この空虚と消極性を避けるためには、人は全き隷屬に甘んずる奴隸に身を卑めて、客觀的な、普遍的な精神的有機體の中に這入つてゆくことが必要である。個人の價値はそれが民族の精神に適從してをるところに、その代表者であるところに、全體の仕事の一つの位置を分た

れてをるところに存在する。寧ろ私達は進んで、誰も地球を飛び越えることが出来ぬやうに、如何なる人も彼の民族の精神を飛び越えることが出来ない。」と論すべきであらう。あらゆる個人は一層高き必然性の「赤き絲」に操られる傀儡である。有機的全體の美と優越とが稱へられる限り、個體はその自由と獨立とを奪はれて、終に民族心若くは國家の手段または道具としての意味しかもち得なくなるであらう。然しながら現實の歴史に於ける幾多の天才と英雄とは國家を蔑する自由と時代を嘲ける獨立との祝日を祝つた。私達は偉人が歴史を作り、時代を産んだのを知つてをる。更に價値の見地に立つならば、ヘーゲルが云つたやうに、個人は他の多くの個人よりも聰くはあり得るが、民族精神に優ることが出来ぬ、とは考へ難いのである。私達の歴史的經驗は理念が、常にそして必ず、個人の意識に於てよりも民族の精神に於て特に勝れて現れると云ふことを保證しないであらう。或時には理念は、初はあるかなきかの影をひき、やうやうにして鮮かになりゆき、終には異つた場所、異つた境遇にあらゆるものを同じ光に照し出す見紛ふべくもない全體の傾向として、他の時には然しながら、その廣さに於て、その高さに於て、それに隨ひつゝある諸の事情からは明らかにされない孤獨なる生産力として、自己を啓示する。私達は寧ろ個人の社會に對

する獨立、個人意識の社會意識からの解放が最も勇しく要求せられ、主張せらるゝときこそ、理念が最も力強く輝き出るときである。云ふべきである。カントが原人の墮落を以て人間歴史の臆測的始起と見做したのは、單なる神話の解釋以上の意味をもつてゐるであらう。

普遍妥當的價値の觀念も具體的普遍的の概念も共に十分に個性の概念を基礎附けることが出來なかつた。それでは私達は一體如何すべきであらうか。私は姑らく迂回した道を辿つて私の考を進めてみたいと思ふ。

個性の根柢に何等かの意味で價値の概念を缺き得ないのは恐らく何人も承認するところであらう。然るに價値に關して私達にはそれら相互の間の相異、敵對乃至は二律背反アンチノミーの問題が課せられてゐる。藝術と道德との反對は、藝術のための藝術と云ふ主張と、人生のための藝術と云ふ主張との對立となつて屢論せられた。道德があるものがあるべきものとの絶えざる反目を語つて人々を限なき奮闘に誘はうとするとき、宗教は存在と當爲とのあらゆる矛盾を超越した聖處に於て自足せる統一と圓滿なる調和とに安らふべきを説く。宗教が把握し難きもの、探求し得ぬものを靜かに崇めやうとするに反して、學問は凡ての神秘と闇黒とを概念の力によつて貫

かうとする。學問と藝術とが歴史的活動と文化的生産とを重んずるに對して、道德殊に宗教は多くの場合内面的完成と自然的靜觀とを貴んでゐる。¹⁰⁾種々の價値の間に存在するこのやうな關係に注目するならば、私達はおのづから價値の體系の問題に思ひ及ばねばならぬであらう。諸の價値の間に存在する一切の矛盾を一つの論理的辯證法的矛盾と考へてこれを組織し統一すること、私達はヘーゲルの哲學の如くにすべきであらうか。或は私達は價値相互の間に如何なる次序も段階も設けることが出來ぬと論じて、その間に單なる並立關係のみを認むべきであらうか。¹¹⁾文化哲學的考察にとつて興味ある、しかし困難なるこの問題に就て、私は今その全般に亘つて論議することを得ないが、少くとも種々の價値を結合し得べき一つの中心を求め、その結合せらるべき根據を尋ねることは、私の當面の問題に重要な關係をもつてゐるかの如く見える。

私達は凡ての對象に關してその作用の方面を考へることが出来る。然るに普遍的妥當的な價値を要求し産出する能力は通常理性と呼ばれてゐる。あらゆる理性的活動の共通の本質はそれの自律性に存在する。こゝに自律性と云ふのは則ち自由と云ふことに外ならない。一切の自由な、自律的な作用は、然しながら、一つの人格的

統一に於て結合されることが可能である。絶對に自由にして自律的なる作用は、他から限定し能はぬ、それ自身にて無限なる從て完全なる作用であつて、私達はこれを對象化することが出来ない。苟も對象化され得るものは他によつて限定されたものである。私達が分拆し定義することの出来ぬ凡ての完全なる作用は一つの主體に結合すると考へることが可能である。なせなら二つのものが兩立しないと云ひ得るには、この二者を分拆し限定してみなければならぬ。然し絶對なる無限なる作用を分拆し限定することは許されない。それかと云つて一を他と比較することなくしてそれ自身に於て二つのものが兩立し得ないと云ふことを知ることも出来ぬ。自由なる作用相互の間の矛盾は論理的に證明もされず、また直觀的に理解もされないから、一切の自由なる作用は一つの主體に結合することが可能である。私達はこゝのやうな主體を神若くは世界理性ツエルトフマテスントと見做すことが出来やう。それ自身の種類に於て (in suo genere) 無限なる種々の當爲の意識は、絶對に無限なる神若くは世界理性に於て自由なる統一を遂げるのである。³²⁾ 諸の價值の間の矛盾や對立はそれが文化形象として對象化された場合に現れるのであつて、客觀化されることなき純粹主觀の方面によつてはそれらは凡て完全に調和され結合されてをると考へられる。人間

の文化活動の最後の目的は、自體に於ては同時にありそして一つである學問や宗教や藝術が、それらの分離と争闘との永い歴史を通して、再び最初の完全な統一に達するのにあると云ひ得やう。ヘーゲルも世界歴史とは自由の意識に於ける進歩であると語つた。

世界理性のあらゆる内容の實現は、然しながら、個人の仕事ではなくて人類の事業である。神は唯人類に於て自己の一切を啓示する。神の意識は人類の意識にのみ直接にそして全體として結合する。こゝに謂ふ人類とは固より *homo sapiens* と名附けられる動物學上または生物學上の種の統一を意味しはしない。人間種族の統一的起源の問題が動物學や生物學、乃至は言語學や人類學に於て如何に決られたにしても、歴史哲學にとつては要するに無關係である。全地球に亘り全世紀を通じて行はれる人間生活が、一の自然科學的類概念の下に包攝される集合體であると云ふのではなく、同じ意味内容に結合される價値的全體であるべきであると云ふことが、私達にとつては重要なのである。即ち人類の概念は實在として與へられたものではなく、却て理念として課せられたものである。神の無限の内容の實現に向ふ理性的存在の統一的全體と云ふとは、過去の歴史によつて初めて意識されたもの、しかして

未來の歴史によつてまさに獲得さるべき理念である。寧ろ私達は人類の概念こそ歴史の概念を可能ならしめるアプリアオリであると云ふべきであらう。「歴史はたゞ、一つの理想が限なく多くの迂回の後に實現されるところに、しかも個々のものではなく、唯全體がその理想と合一するところに存在する。」とシェリングが云つた。歴史の意義は個人によつては決して到達されない理想が種族の共同の努力によつて成就されるにある。一々の人個々の民族が如何なる相違を示し、如何なる岐路にさまよふにしても、終極は同じ永遠の理想によつて結合されてゐると考へるとき、私達は初めて歴史の概念を理解し得るのである。

さて人類の理念の内面的構造は如何に考へらるべきであらうか。先づそれが無數の個體を以て成立し、しかもこれらの個體が其々自由なる主體であるべきことは明らかであらう。そしてこれらの主體は絶對無限に自由なのではなく、それ自身の種類に於て (*in suo genere*) 自由であると思ふ必要である。今このやうな個體の概念を理解するために私はカントの叡智的性格 (*intelligibler Charakter*) の概念を想ひ起してみやう。カントは彼の先驗的觀念論の見地から個體に就ても現状としての經驗的性格 (*empirischer Charakter*) と物自體としての叡智的性格とを區別し、そ

して叡智的性格は經驗的性格に相應してをると論じた。經驗的性格が現象とし悉くて因果必然性に制約されてゐるに反して、叡智的性格は物自體としてあらゆる時間の規定を脱して自由である。然るにかゝる本體論的意義を擔ふ先驗的自由 (transcendentale Freiheit) の觀念に對して、目的論的意義を有する實踐的自由 (praktische Freiheit) の觀念が明確に深遠に意識される様になつて、彼は叡智界と經驗界との關係をまた本體論的ではなく目的論的に解する様になつた。悟性界の一員としての私の一切の行爲は純粹意志の自律の原理に完全に一致してをるとカントはいつた。理念としての實踐的自由の維持者である叡智的性格は同じく理念と見做さるべきである。それが時間を超越すると云ふのは價值が永遠であると云ふ意味でなければならぬ。叡智的性格が自由であると云ふのは、一方ではそれが互に他から區別される個性として一般的な概念や法則によつて定義されないと云ふことであり、他方ではその特殊な自己規定が唯それ自身に於て價值に充ちたものであると云ふことである。叡智的性格は絶對的な個性でありながら同時に絶對的な價值を有すると考へられる。然しこのことは如何にして可能であらうか。

私はカントのやうに叡智的性格の概念が普遍的な道德法の概念によつて基礎附

けられるとは思はない。若しさうであるならば、フィヒテも考へたやうに、凡ての人間が完全になり得たならば、彼等が彼等の最高のそして最後の目的を達することが出来たならば彼等は互に全く等しくなり、従て各の人間はもはや個性であることやめねばならなくなるであらう。個性の意義が超個人的價値に求められる場合には、純なる自我とは個人から個人への一切の差別を失つたもの、單に人間性と云ふ一般概念から成立つたものであると見做されねばならぬ。そればかりではなく普遍的法則を以てしては私達は高々個々の行爲を抽象的、分離的に評價し得るのみであつて、個性の全體を價値附けることは不可能である。一々の行爲が一般的價値の立場から判断されるためには、それはその主體から抽象され分離されることによつて一般化されねばならず、この主體もそれがこのやうな普遍的な類型的なる行爲の單なる集合と考へられる限に於てのみ一般的價値によつて基礎附けられることが出来る。然しながら個性は個々の行爲の有機的統一或は創造的綜合の上に成立するのであり、一々の行爲はその源である主體の全體の意味を常に現實に現してゐるもの而してそれ故に主體との具體的個性的關係に於て評價さるべきである。¹³⁾ 睿智的性格もそれが完全な個性である以上連続的なる、無限なる、自ら完了せる主體でな

ければならないから、凡ての統一を分離することなしには自己を主張するを得ない普遍的價値にその根柢をおくことは許されない。實際、個體は自己の基礎となるべき普遍者を自己の外に出て尋ねべきではなく、却て自己の根源に還つて求むべきであらう。そして私達は、このやうな普遍者として人類の理念を見出すのである。

若し人類の理念が叡智的性格の概念を基礎附け得たとしたならば、あらゆる叡智的性格は各自己の個性を維持しながら人類の理念の根柢のうち共存すると考へられるから、私達は最初に一切の叡智的性格が相互に矛盾することなく存在し得ることを示さなければならぬ。然るにこのことは可能である。叡智的性格は凡て完全に自由であると解された。完全に自由なるものは自己の中に自己の活動の系列の連續の法則または自己の發展の充足理由の原理を含んでゐる。従てそれは積極的絶對的であつて、それ自身によつて立ち、他から限定することが出来ないから、私達はそれを分析して他と比較し二者が兩立し難いことを證明することも出来ず、さりとてそれを分析せずして他との不兩立を直覺的に認識することも出来ぬが故に、凡ての自由なる主體は完全に共立し得ると云はねばならない。眞に獨立にして自由なるものはまたよく他を立て、他に讓るものである。尤もこのやうに云ふならば

私達はもはや叡智的性格を以て一の對象的存在と見做すことは許されないであらう。苟も對象化されたものは既に他によつて限定されたものである。他から限定されない完全なるものは對象的存在ではなくて、却て對象構成のアプリオリの如きものでなければならぬ。叡智的性格は個性的對象を可能ならしめる當爲である。勿論それは唯一つの自由なる作用とは考へられず、種々の作用を自由に結合して個性的對象を構成する、西田教授の所謂「作用の作用」¹⁾とも云ふべきものであらう。叡智的性格は自然の一般的關係を初めてその動かし難い特殊性に於て綜合する先驗的人格である。フイヒテが *Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht* と云つた如く、經驗的性格は叡智的性格の具象化である。私達は個性的對象を機縁としてその根柢にある叡智的性格を認識することが出来る。然しながら私達の根源であるところのものはやがて私達の經驗界に於ける行爲によつて實現さるべき理念である。私達は私達の現實の自我を喜ばしき愛を以て肯定し、そしてそれに即して私達自身の義務を自覺することが必要である。義務は普遍的形式的なものでなく、却て具體的個性的なものである。汝の意志の格率が常に同時に一般的立法の原理として妥當し得る様に行爲せよ、と云ふカントの定言命令を、フイヒテが汝の本分に從

つて行爲せよと云ふ言葉を以て置換へたのも強ち無意義なことではなかつたであらう。あらゆる人間は彼に固有な、彼以外の誰にも屬しない分前を超越的存在に於てもつてをり、そしてこの分前は彼に於て、彼の絶えざる活動として現はれ乍ら、他の者に於けるとは異つた仕方でもこしへに發展する。私は私の感性的個性のうちに私の理想的個性を成長させなければならぬ。この意味で個々の人々の叡智的性格はフヒテが *der individuelle Charakter seiner höheren Bestimmung* と名附けたものである。⁴⁴⁾

人類の理念が叡智的性格の概念を基礎附け得るためには、一切の叡智的性格は單に互に矛盾することなく共存し得るのみならず、また互に補足し合つて人類の理念の構成的要素とならねばならない。人類の理念と叡智的性格との關係はこの際全體と部分との關係と見做される。特殊者はそれ自身に於て絶對であるが故に、正しくその理由でなほ絶對者に於てそれを完成する組成的部分であらねばならぬ。然しこのとは如何にして可能であらうか。神は無限なる自由の作用の統一主體と解せられた。それ自身の種類に於て自由なる無数の作用の統一主體は必然的に絶對自由でなければならぬ。神は絶對自由を以て無限なる作用を結合し、限定し、特殊化する。神は極なく自由であり、しかして純粹なる作用はその數を知らないから、神

が自由の作用を個性的に限成し、特殊的に統一する仕方は無限に多く可能である。叡智的性格は神の斯くの如き限定、特殊化として成立する。種々の作用が互に結合されて特定の統一を形づくる仕方は無限に多く可能であつて、その如何なる結合統一が實現されるかは先驗的に豫想し得ぬが故に、私達は叡智的性格を唯經驗的性格に即して知るより外に道を知らないのである。⁰¹⁵⁾ 歴史に於ける偶然性も終極はこれに基づくと考へられる。叡智的性格は限定的結合として生れるものであるから、それは自己の中に對象化への堪へ難き欲求を宿してをり、當爲としての存在から直に對象としての存在の實現に向つてをる。従て一切の個性的對象は其々 *an sich* に於ける叡智的性格を現してゐると云ふことが出來やう。こゝに私達が私達の現實の自我の肯定から私達の義務の自覺に進むべき根據は存在する。

Das Ewige regt sich fort in allen,

Am Sein erhalte dich beglückt.

とゲーテも歌つた。叡智的性格は神の無限なる内容の自己制限であるが故に、神と叡智的性格との關係は全體と部分との關係と見做される。神は全體としてその部分である個々の個人精神に各特有な仕方で自己を實現し、部分としての諸の個人精

神はいづれも独自の立場からその全體である神を自己の中に表現する。睿智的性格と神とのこのやうな關係はやがてそれと人類の理念との關係でもあるであらう。なせなら神と人類の理念との關係はフイヒテの知的直觀としての自我 (das Ich als intellektuelle Anschauung) と理念としての自我 (das Ich als Idee) との關係のごとく考へられ得るからである。¹⁶⁾ 知的直觀としての自我は時間の彼方にあり、自らは未だ個性に限定されることなく、しかして凡ての個性の出發點である。これに反して理念としての自我は、あらゆる個性が時間の此方に於ける完成と共に自己から解放されて還りゆくべき歸著點である。一は經驗内容に係はることなく表象せられ、他は現實内容の理想として觀念せられる。恰もそのやうに人類の理念とは個性と歴史とに關係して表象せられた神の觀念である。

右の如く論ずるならば、睿智的性格の體系の内面的構造はライブニッツのモナドロデーの世界形象に似たものがあるであらう。この世界形象に就て特に注意すべきことは、そこでは個々の個體が廣き聯關の中に於て考へられ、それが他の如何なるものも等しく必然的な位置を占めてをる點である。一切の睿智的性格は、大いなるもなく、小さきもなく、悉くそれ自身の仕方に於て人類の理念を現してをる。各のもの

のもは自らは足らぬことなき個性でありながら、自らがあらぬところのあらゆるものに向つて眼を見開いてをる。一々の個性は唯他のための補足としてあり、そして其々の中にまた他は含まれてをる。個人は人類と云ふ價值全體に對して縦その部分であるに過ぎないにしても、しかもなほ缺くべからざる、換ふべからざる部分として、その必然的位置を定められ、その絶對的價值は保證される。自然に於ける經驗的差別が個體の唯一性の意義をなすのではない。個性の獨自性の價值はそれが全體の文化の中で盡す任務の唯一性に於て基礎附けられるのである。要するに、個性の本質は、ライブニッツが「個體は無限を含んでをる、無限を理解し得る者は個別化の原理を理解し得る。」と云つた如く、その無限性に存在する^つ。然るに個性は二重の意味で無限であると云ふことが出来る。第一に個性は自己の中に全體の秩序を宿してゐて、無數の他のものと必然的な關係に這入つてゐると云ふ意味で無限である。一切の叡智的性格は價值の宇宙を各それ自身の視點に従つて映す生ける鏡である。それ故に自己の意義を現し、自己の本質を貫き得た者が全く孤獨であることは不可能である。眞^{まこと}の生活を遂げ得た者は、如何に遙かなる過去にある者も、如何に遠き未來に屬する者も、互に内面的なる聯關に立つてをると云はねばならぬ。第二に個性

は自己の中に自己の活動の系列の連続の法則を含んでゐると云ふ意味で無限である。眞に自由なるものは完全に自足的なものであり、完全に自足的なものとはその發展の一つの段階から次の段階へ必然的に導かれる限なき創造的活動である。個性の獨立は他を排除することによつて獲得されるのではなく、却てその内面的連續若くは自律的活動に於て成立する。各の個人は唯一つの、併しながら果なく發展する課題を負ふものである。

私達は自由の高き調和、睿智的性格の永遠の共同の世界を考へて來た。價值の宇宙の斯くの如き構成が可能であるためには、理念の無限なる個別化、或は何故に絶對完全の價值主體なる神が自己を制限して無數の個體に別れるか、説明されねばならない。然るにこのことたる固より知識の立場からは斷念さるべきである。私達は唯それを神の無限なる愛としてのみ理解することが出来る。私達は神の愛によつて獨立なる個性として存在し得るのである。經驗的と個別的超驗的と普遍的とを同一視する思想から解放されて、理念そのものを個別的とみる、睿智的性格若くは超驗的個性の觀念が設定されて初めて個性の基礎附は可能となる。凡ての價值は個別化されぬ一般的理性の中に成立すると考へるとき、——縱その具體的實現に

經驗的、特殊的自我の缺くべからざることが承認されたにしても、——個々の實現の場合に於てその個別性を顧みぬ普遍性に就てその價値が評價さるべきであるとするとき、個性の積極的意義は肯定されることが出来ない。個性の價値の根柢は、價値の世界へ個別化の原理を導き入れることによつて、更にはかゝる價値個性の宇宙の中に睿智的秩序を定めて各の價値個性を一定の位置に就かしめることによつて與へられるのである。このことゝ關聯して次の二三の點は時に注意さるべきであらう。私達はあらゆる價値が終極は人格的であることを主張する。從て絶對無限の價値主體たる神も人格的であると信せられねばならぬ。勿論この主張は價値の普遍妥當性の觀念を無意義にするのではなく、却てそれらの補足または完成として附加はるのである。普遍妥當的價値の觀念は人格的價値の内容を先驗的分析的論理に從つて抽象的形式的に思惟するところに成立する。普遍的形式的價値は他の對立に於て反省された, *the sich* の段階に於ける人格的具體的價値である。それ故にこの立場では諸の價値の間に如何なる次序も段階も存在することが出來ず、唯單なる並立の關係のみが認められるのは當然であらう。然し凡て反省の作用は創造的なる自我の内面的發展の本質に屬するのであつて、私達は客觀的價値の概念の

反省を通じて人格的價値の本質の自覺に到ることが出来る。一切の客觀的價値は其々純粹なる作用として悉く自由なる人格に繋がつてをる。若し種々の價値の間に何等かの位階を設け得るとしたならば、それはこのやうな人格の立場に於てゝあるであらう。この立場では客觀的價値は單に理念の形式として、消極的と考へられ、手段と見做される。新しきもの、嘗てあらざりしものを生産する積極的なる理念は、性質的なる、實質的なる理念である。私達は普遍妥當性の概念を常に直に普遍性または形式性の概念と結び付けることをやめねばならない。眞に普遍妥當なもの、絶對必然的なるものは、普遍的、形式的なものではなくて、却て具體的、個性的なものである。その基礎附のために他の何等の意味をも要しない先驗的なるものは、内容的なる意味によつて自ら立つところの人格的價値である。かくの如く私達は普遍者の情熱 (Pathos des Allgemeinen) を征服して、理念そのものを個別的従て人格的と考へるとき、個性の完全なる權利を獲得する。

私達は既に完全に自由なる睿智的性格が對象的存在でなく、個性的對象を構成する「作用の作用」であるべきことを述べた。睿智的性格は自然の一般的關係をその特殊性に於て結合する立場である。相闘ぎ、相争ふ私達は一切の感情や欲望も、この

立場に於ては悉くその意味を與へられて内面的に統一される。「なせなら自然的理性は自然的理性自らが觸れない何ものも必要としないからである」(Nihil e im Immen naturale exigit, quod ipsu n Immen non attingit.) 概念的に考へられる限り相矛盾する性質も反省の出來ぬ作用としては一つの人格に結合される。個性は反對の一致 (coincidentia oppositorum) である。この眞面目は自己の根柢に還つて、純粹なる、無限なる、創造的活動の中に自らを見失つた者にして初めて理解することが出来る。特殊を合理化する叡智的性格の理念が完全なる實現を見出すのは天才に於てゐる。天才とは與へられた自由 (gegebene Freiheit) に外ならない。天才に於て理念は肉となり、永遠の言葉は全き感性的なる表現を得る。價值と非合理性とは天才に於て綜合される。この關係を私達は啓示オッフェンバールンクの概念によつて最も適當に現すことが出來やう。なせかならば啓示の思想は一方では新しきもの、概念を以ては豫料し得ざるもの、出現として非合理性を、他方では神的なるもの、超驗的なるもの、顯現として絶對的價值を示すからである。固より斯くの如き對象に於ける啓示も自己の内面に於ける啓示なしには理解され得ないであらう。叡智的性格は人類の理念の中に成立する。叡智的性格が天才に於て實現されたやうに叡智的性格の體系は歴史に於て實現される。

歴史とは與へられた自由の世界である。神的なるものは、歴史に於てその皮殻を脱する。歴史は神の國の聲ある神秘である。神は絶對無限に自由であつて、叡智的性格の體系は勿論概念的論理的に構成されないから、私達は唯それを歴史に於て認識するより外に術を知らない。ところで個々の叡智的性格は人類の理念の總體によつて基礎を得る。従て歴史に於ける個性の全き理解もいづればそれを一の歴史的全體の中に正しく定位することによつて可能である。精神生活は凡べて組織關係 (Strukturzusammenhang) をもつてゐるとデイルタイが考へたやうに、歴史も各の時期各の時代に於て、また全體として、其々組織關係をもつてをるのであつて、個々の歴史的個性はこのやうな組織關係の中に於て初めて正當に評價されることが出来る。歴史に於ける組織關係は個別的なる價值の内面的聯關を明らかにするとによつて理解されるが、個別的なる價值の斯くの如き内面的聯關はまたそれ自身歴史的事實の中に最も公平に、最も注意深く沈潜するによつて把握されるのである。歴史的個性を支配する因果律は自然的因果律ではない。それは、——スピノザの語を借りて云へば、——有限なる因果律ではなくて、無限なる因果律である。叡智的性格は神の自己限定として成立するが故に、あらゆる歴史的個性はその本質に於てはいづれも

直接に神の傍にある。神は一切の歴史の個性を己自身との、そして互に他との必然的なる關係におく。こゝに個性の永遠性は保證されるのである。歴史もまた永遠である。歴史が無始より無終に向つてひとむきに唯前進するのみなる過程であるならば、それは畢竟無意義な悲喜劇に過ぎないであらう。このとき如何に素晴らしきもの、目覺ましきものが世界舞臺の上で演ぜられやうとも、私達は結局 *Welch Schauspiel!* *aber ach! ein Schauspiel nur!* と叫ばずにはゐられないであらう。然しながら歴史は世界理性が己より出で、己に還る過程である。自然としての理性が自由としての理性になる過程が歴史である。それ故に哲學者達が歴史的發展に辯證法的性質を認めたのも偶然ではない。フイヒテが掲げた有名な歴史の發達の五階段は、根本に於ては、理性本能より理性科學を経て理性藝術に到る辯證法的發展であつた^{0.8)} シェルリングも自然、運命、攝理の三つの段階を歴史の發展の中に定めた^{0.19)}。人類は自らの力を以て自らが最初にあつたものに自らをなさうとする。一回的な、繰返さぬ運動でありながら、しかも絶えず自己の中へ還りゆき、常に自己の中に安らへる運動であるところに歴史の意義は保證される。圓環こそ永遠と完全との象徴である。

「人間は彼の歴史によつて神の存在の證明を絶えず進めてゆく、この證明は併し唯全

體の歴史によつて完成されることが出来る。」とシェリングが云つた。²⁰⁾ 私達は私達の歴史的活動によつて限なく擴がりゆく神の讚美の合唱に加はるのである。

(一九二一・一一・二八。脱稿)

附註

1. Vgl. Kant, Kritik der Urteilskraft (Vorländers Ausgabe), S. 270 ff.
2. Kant, Prolegomena, § 14.
3. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Vorländers Ausgabe), S. 20 Anmerkung.
4. Vgl. E. Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte, S. 11.
5. Vgl. op. cit. S. 14ff u. 242ff.
6. Hegel, Philosophie des Rechts, § 269 Zus. u. § 270 Zur.
7. Kant, Kritik der Urteilskraft, S. 274.
8. Hegel, Philosophie der Geschichte (Hrsg. v. Lasson), Einleitung, S. 63.
9. Hegel, Philosophie des Rechts, § 343.
10. Vgl. G. Mehlis, Lehrbuch der Geschichtsphilosophie, S. 51ff.
11. 左右田博士、價値の體系(哲學研究、第四十四、四十五號)參照。
12. 西田博士、ライプニッツの本體論的證明(意識の問題、二百九十四頁以下)參照。
13. Vgl. G. Simmel, Das individuelle Gesetz (Lebensanschauung, S. 154ff.)

14. Fichte, Die Anweisung Zum seligen Leben. S. W. V. S. 531
15. 田邊聖子『カント・ヘーゲルの思想(哲學研究)』卷三十一頁の參照。
16. Fichte, Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. II.
17. Leibniz, Nouveaux Essais. Liv. III. ch. III.
18. Vgl. Fichte, Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters.
19. Vgl. Schelling, Methode des akademischen Studiums.
20. Schelling, System des transszendentalen Idealismus. Werke (Hrsg. v. Weiss) II, S. 277.