

世界觀の問題

高山岩男

精神科學とその對象たる歴史的社會的實在、廣く精神界と名づけらるゝものとの關係は如何なるものであらうか。かゝる精神界の理解及び認識と世界觀の間には如何なる内面的關係が存するであらうか。世界觀は個人の世界觀にせよ時代の世界觀にせよ如何なる構造をもち、現實の認識に對し、人格の體驗に對して如何なる地位を占むるであらうか。而して所謂「類型」理念はかゝる世界觀に對して如何なる意味をもち得るのであらうか。所謂世界觀說として世界觀の類型や體系と考へられるものは哲學或は廣く心理學論理學として如何なるものでなければならぬであらうか。かゝる世界觀說は世界觀に對して如何なる關係をもつであらうか。こゝに精神科學といふは廣く歴史社會等普通に精神界と名づけらるゝものを對象とする學を意味するのであつて其自身又直接には歴史的社會的なる精神現象である。それは狭く經驗的科學に限る可きではなく廣く哲學的諸學をも意味す可きである。

哲學が學の根柢、認識の反省であると共に生命や世界の解釋であるとするならば、それは根源的には人格的體驗の基礎に立たざるを得ない。こゝに哲學は如何に學問性を主張しても何等かの意味に於て世界觀の制約をば脱することは出来ないであらう。何となれば世界觀とは人格的體驗に基く世界の解釋なるが故である。而して精神科學も究極に於ては世界觀のもとに立たざるを得ないであらう。何となれば學も結局生命の先驗的自省であり、世界觀は人格的體驗の自己解釋に外ならないからである。併し學が人格と世界觀の上に立脚するとき直ちにその妥當性を失ふといふことは出来ない。人格よりの脱離、世界觀よりの解放を以て直ちに學の一般性、その妥當性を與へ得るとは云へない。世界觀の眞理は單に悟性やその一般性を以て決定することが不可能である。その妥當性は何處に求むべきであらうか、その妥當性は歴史、時代、社會等に對して如何なる内面的交渉をもつであらうか。人格的或は時代的類型的なる世界觀の理解、その眞理は何處に成立するのであらうか。

—

精神科學が廣く人間の精神生活、その表現、客觀化と歴史的社會的現實在及びそれ等の聯關或は人と人の相互の交渉形態を對象とする限り、その充分なる理解及び學

の基礎付けが自然科學の場合と同じく單に學として避く可からざる普遍的必然條件の形式的なる先驗的根據を發見、基礎付けるのみで得られないのは云ふ迄もない。精神科學も學として何等かの普遍妥當性を要求し、その對象が何等か學的選擇體系化をいれる限り、それを基礎付け選擇する學的原理として特殊の先驗的根據をもたなければならぬのは勿論であるが、その對象内容が自然科學の對象たる一般的因果必然的存在として本質的には歴史を離れ、我が法則を課し構成する所謂「自然」ではなく、我々がその中に於て作用し影響され歴史のなる種々の制約を負うて現實的な交渉關係の中に生活し、學も亦その中に成立する歴史的社會的實在なるとき、かかる現實在とは異り、時空に何等の本質的關係なき抽象的一般的なる超越的價值によつては假令精神科學或は文化科學の個別化的方法、學的對象の選擇、學の超越的妥當性は一應與へ得る如く見えても畢竟精神科學の特殊な妥當性とその先驗的成立の根本的なる理解は與へることが出来ない。何となればかゝる形式的論理主義の認識論に於ては、自然も精神界も概念構成を遡るときは共に未だ全く價値に關係なき同一の實在であつてこれは何等の概念的構成を含まぬ概念以前の抽象的なる直接的的存在で、學とは對象に關係なくたゞ斯る直接的存在に加工する論理的方法の如何

によつて分化するものと考へ、歴史の根源的なる意味は何處にも見ることが出來ないからである。かゝる立場に於ては學の分化は同時に對象の即ち自然と文化の成立に外ならない。勿論客觀的實在の認識は究極に於ては學的認識を通すより外ないのであるが、物的存在と精神界の區別は自明的なる明證に訴へられる。或はむしろ現實存在には所謂「自然」はないであらう。自然科學その者は自然現象ではない。それ故假令學の分化、成立の內面的條件をば單に形式的方法論的に止めず内容的に一は自然に他は文化、心的、精神的なるものに依存し基くものとしても、その自然と文化の相違は又沒價值的であるか文化價値を荷うかによつて決定さるゝ限り、畢竟根本的には文化價値と沒價值的單純存在の二世界説に立ち、歴史社會の根源的なる意味は求めることが出來ない。而も一は他を含まず、他は一を排する異質的二世界であつて、價値とは歴史的現實に内在しその特殊性に應じて實現されその歸趨となる具體的原理ではない。價値は根抵に於て超越的なる一般者であり、現實の個別的歴史的なるものには無關心であつて、歴史的なるものは究極に於ては沒價值的なる直接的抽象的なるものとなる外はない。種々の價値を荷ひ媒介を経たものは概念構成の加工を経たるものとすれば何等かくの如きものを經ざる無媒介の直接存在は

人格的體驗ではなく非人格的なる感性的實在と考へるより外はなくなる。かく自然と文化の區別もなき直接存在は決して具體的なる現實的體驗ではなく、現實はむしろ一種の極限概念として理想となると云はねばならぬ。如何に個性、個別的價值、形象、個別的歴史、聯關を主張しても價值その者はかくの如き個別的なるものとは獨立に存立する一般者であつて、歴史的現實の個別に内在する本質ではない、歴史に働くことからの理性ではない。個別より離れて自體に於て成立し完結した一般者であつて、根源的には個別にたいその類例的實現者の意義しか認容し得ない超越者である。それは又自らに於てその意義を主張し個性をして獨自の個性たらしむる内面的形相、形成的原理でもなく、或特殊の領域に於て共通なる本質を現はす類型でもない。それは個性時代、民族、類型等には無縁なる超歴史的一般者である。併し元來個性的なるものはその根抵に於て自らとは異なる價值によつて個性的たらしめらるゝのではなく、歴史社會を離れたる一般者によつて導き出さるゝものではない。個性は一般的なる價值を所有するのではない、所有し得るものは又失ふ可能性をもつ。所有は一般者の外面的共在に過ぎないのであつて、個別に内面的なる統一、表現とは異なる。こゝに所有と本質の根源的なる相違があると思ふ。我々は自己の個性、本性

を所有するのではない。我々は自己以外の物を所有はする、而してその限り所有物は一般的である。併し個性的、人格的、精神的なるものは嚴密なる意味に於ては所有物ではない。否むしろ逆に所有し得るものは未だ一般的なる外面的な存在に過ぎない。個性の表現は個性の所有ではなく、個性的なるものは個性的本質の表現である。こゝに單なる物的存在、自然と物的、感性的なるものに於ける表現との根本的な差がある。理解さるべき表現は所有的なる物的存在ではなく、表現の意味もそれ故單なる抽象的一般者と考へることは出來ないのである。個性の本質は他より與へらるゝものではなく況やそれと異なる抽象的一般者やその所有、或は實現の程度如何によつて決定せらるゝものではあり得ない。斯の如き一般者は歴史に於て自ら發展し實現し表現し行く生命ではなく、現實に歸趨す可き道を示しそれを形成し行く理性ではないのである。

個性、發展、生命、關係等の精神現象が精神科學の内容となる以上、論理主義の方法論的立場より基礎附け得るものはたゞ精神科學の方法の一面とその方法によつて選擇構成せられた學的對象の形式的構造とその一般的認識に止るのであつて、積極的なる精神界のそれ自身に於ける一般的組織構造、その種々なる内面的、聯關、精神の表

現、人格の理解、學の先驗的成立、精神科學の特殊なる妥當性、時代社會階級、世界觀等の關係を明かにすることは理論上不可能である。而も此等のことから偶然なる經驗的事實に盡きるものではなく、それ等の内面的關係よりの理解こそ正に我々の切實に要求するところのものである。勿論論理主義が主張する方法論的規定は學の一つの目標たる限り到底否定することは出来ない。併し乍らその普遍性も妥當性も自然科學との對比に於ける方法論上の規定によつて生ずるところのものではない。むしろ精神界の獨立的構造上、その本質上成立するところの普遍性、妥當性たる可きであつて、かゝるものに裏附けられて初めて論理主義の正當なる意義も保持されるのである。歴史と雖單に一回限り、唯一なるものゝみの理解には止らない、精神科學は個別性にのみ目標を置くのではなく事實に於て一般者、類型、個別と一般の關係を理解しようとする要求をももつ。精神科學の方法も理想もその普遍性、妥當性も精神生活及び歴史的社會的現實の内面的本質に求むべきであつて、學を構成し種々なる價値に態度をとり、且決定する學的主觀もまた何等か精神界に生きるものである。それは時代の精神にも生き、民族の特殊性をも享け、社會の特殊なる生活聯關に生きる個性的人格である。こゝに以上の種々なる問題に對してその根柢に横

は、而もそれに對して決定的なる世界觀の問題が存するのである。勿論學的人格は種々なる偶然的特殊性を脱却すべきである。併し社會的歴史の實在を對象とするときその理解は人格や體驗を離れ歴史を越えた單に知的なる意識一般の構成的理解ではない。こゝに自然と異なる精神科學の理解の特色がある。勿論學的認識が何等か先驗的構成的なることは疑ひないが、自然現象の數量的關係の知的認識を直に社會歴史の聯關、人格の理解に移すことは不可能である。精神界の理解、解釋には如何に學的普遍性を強調しても既に情意的要素、人格的體驗がその根抵に避く可からざる契機として含まれてゐる。精神界の理解は全人的、人格的理解である。所謂自然はカント哲學の明かにする如く、その統一を自然自身の中には有せず、自然ならざる悟性によりて與へらるゝとするも、歴史社會の統一は直にそれの外なるものによりて與へられると云ふことは出來ぬ。自然の客觀性は自然の外なる意識一般の綜合統一を必然的制約とするであらう。併し歴史、社會はその外に立ちて構成する統一者を要せぬ自己自身の客觀的統一性特有なる構造をもつ。歴史社會には個人一般的法則、理性的要求を以ては支配し左右し盡すことの出來ぬ非合理性がある。「自然」の實在性は我の實在性と異なるかも知れない、その交通の場所は等質的な空間

であらう。併し他人の實在性は私の實在性と異りはしない、その交渉關係する場所は愛情、了解、感情、意志等を中心とする世の中である。假令その中に種々なる社會形式を認め、利益、契約、物質性を以て結合的本質とするものを認容しても、所詮その交渉關係は自然のそれと質的に異らざるを得ない。「如何にして自然は可能なるか」の批判的解決を以て直に「如何にして歴史及び社會は可能なるか」の問題を解決することは不可能である。與へられた要素内容を「自然」に構成する學的主觀の認識形式は後者にあつては社會歴史自身の先驗的構造の中に求めねばならぬ。先驗性が合理性と同一ならざるは云ふ迄もない。こゝに精神科學の特殊な認識論の要求せらるゝ理由がある。精神科學の基礎附けは先づ精神界の實相の理解に、歴史的社會的現實の構造聯關の認識に基かなければならぬ。而してかゝる現實への通路が個人の精神生活を除いては求められず、人間の生活がかゝる現實の部分的單位をなし、現實が人間の歴史的社會的實在たる以上、獨斷的立場に立たざる限り、我々はその理解の道を何等か人間の精神生活の解釋より出發しなければならぬ。而して學的人格として現實生活に對する態度を決定しその根柢に於て現實生命を解釋する人格が究極には何等か世界觀の上に立つことは否み難いであらう。何となれば世界觀とは根

源的には人格的體驗に基く世界の解釋なるが故である。精神界の理解は情意的なる全體的人格を要求するのである。それは自己以外のもの、超越的異種なるものを以て説明することを許さない。生命を理解するものは無限の深さをもつ生命自身より外ないのである。理想、超越的なるものに對する態度も生命の一つの生き方に外ならない。學もかゝる生命の反省表現に外ららないのであつて、生命の自省に成立する。その理解も形式的なる理論理性の先天的條件に止らずして具體的内容的なる先驗性を内在する全體的精神生活と精神界の構造に求むるより外はない。かゝる精神界の構造を明かにし、その種々なる内面的聯關を統一する全體性の理解の上に初めて學の方法も充分限定され、その一般性、妥當性の意義も明かになるであらう。「歴史的理性」の批判は此の精神生活の全體の構造、其の客觀化の本質聯關の究明に究極の根據を求めねばならぬ。而して又こゝにその根柢に於て個人的であれ、社會的であれ、時代的であれ、世界觀が横つてゐるのである。すべて學の徹底的反省にも、現實世界の實相の認識にも、それに對する人格の態度決定にも根柢には個性とその世界觀が——それは如何に時代、民族等に依存するにせよ——潜んでゐる。學的認識に於ても人間性、生命の把握、世界の解釋はその根源に於て世界觀の制約を脱

することが出來ない。事實凡庸なる認識が單に通俗的一般的に止まるに對し、優れた學的認識は何等妥當性を毀損せずして常に個性的人格的であり、世界觀的統一をもつのである。

斯の如く精神界及びその種々なる現象が特殊なる構造をもち、而もそれがたゞ人間的存在にとつてのみ特有なる、有意義なる現象であるとするならば、その基礎認識（従つて學の基礎附け）が先づ人間的社會的實在の分析、全體的なる人間性の理解に求めらるゝのは明かである。我々が現實への交渉、通路として個人の精神生活より出發する限り、精神界の基礎理解として人間學或は心理學が理論上要求せらるゝであらう。假令全體的なるものは個人的なるものによつて盡し得ない特有の原理をもつにせよ、全體的なる人間性の分析より出發することによつて、人間が自らその部分の意味をもつて双關々係に立つ歴史的社會的實在を理解することが可能であると考へることが出来る。かゝる心理學は「生命の客觀的把握」でなければならぬ。而もそれはたゞ「一般妥當的なる記述」によつてのみ可能である。個性、時代、世界觀等の問題を常に背後にもち乍ら心理學に斯の如き意義と立場を與へて、從來の自然科學的方法に立つて要素より構成する説明心理學を廢棄し、人間の精神生活をば、現實に體

驗され直接の明證に權威をおくところの「構造聯關」に分析し、それを記述する「分析的記述的心理學」の理念を立て、かゝる方法より精神科學の基礎附けの道を進んだのは云ふ迄もなく、デイルタイである。而して此處に理論上論理主義に對する彼の哲學的意義が存する。私は次に世界觀の問題に關し、それに達するに必要な限りデイルタイの心理學の要求とその理路を明かにしたいとおもふ。

二

デイルタイが精神科學の基礎學として考へた心理學の特色は、從來の心理學が自然科學の方法に典型を求め、一義的に決定され現實には直接に與へられない心的要素より因果的關係によつて構成し假説の結合によつて意識を導き出さうとするのに對して、根源的に與へられ直接に體驗される心的生活の構造聯關に分析しようとするところに存する。歴史的社會的實在の單位は物心的生命統一たる全人であつて、その心的生活、歴史的社會的實在との交渉關係の分析が心理學の内容をなすのである。精神科學の分化はデイルタイによれば單に思想方法によるのではない、むしろ歴史に働くことからの理性によるのであつて、學は歴史的社會的實在の部分内容を抽出して對象とするのである。即ち精神科學の内容は現實在の一面であつて、そ

の部分的理解に外ならないのである。而して物心的生命統一であり、歴史社會に生きる個人の全體的人性の分析的理解が現實在の認識に對して基礎認識となり、媒介的地位を占めるのである。心理學は社會的歴史の實在としての個人の學である。我々の心的生活に於ては體驗せられた聯關が最初であり、根源的であつて、生命は常に聯關であり、種々の聯關は又一つの大なる聯關に結合せられてゐる。このことは理論的に考へ出され推理せられたのではない、部分、分枝は後に出づるものに過ぎない。心理學はこの心的聯關の成人に於ける同形性の分析、記述であつて、その人間は能動的所動的に外的實在と交渉影響しあふところの表象し、感じ、意志する全人である。それは周圍の歴史的社會的實在より離し得ない具體的なる情意的個人であつて、説明心理學が對象とした、現實より抽象され孤立した個人は單なる概念上の虚構に過ぎない。心理學は體驗し得ない要素より假說的に構成し、孤立した虚構的個人を説明すべきではない。かゝるものは歴史的社會的現實に生きる個人の理解には全く無力なものとなる。心理學は情意生活を中核とする歴史的社會的存在としての全體的人間の一般的同形的人間性を分析しなければならぬ。「自然は我々が説明する、心的生活は理解する。」而して心理學に於て分析の極限をなす直接明證の體

驗は生命と外的實在の交渉に現れる構造聯關である。

心的生活に於ては説明心理學が主張するやうに要素が與へられるのではなく、むしろ聯關が根源的であり直接に體驗せられる、要素は思惟の分析に過ぎない。心的體驗に於ては孤立した部分はないのであつて、個々のものはすべて全體性を擔うてゐる。內的經驗に於ては區別、結合、分離、抽象等の知的作用が各々特殊な價值意識を伴つて內在的に現れ、聯關の分枝、組織に內面的に發展する。これが思惟作用である。分析とは思惟が內面的に發展して自ら個々の特殊な聯關を顯現することである。思惟も常に情意性を伴つてゐる。知性、思惟、分析は體驗に外面的でなく內面的なのである。かゝる分析によつて現れる「心的生活の構造」とは生命が環境に制約され又環境を制約しつゝ交渉する場合の內的狀態の組織、その分枝である。自我と對象界との間の順應の如き相關的關係である。これは表象部分、感情興奮、衝動、意志活動を含む。それ等は統一的生命の種々なる側面であつて、價値は感情的衝動的生命に成立する。衝動の満足、快の獲得、生命の充實、存在の高揚、壓迫の解放等がそれ故構造聯關の内容を形成してゐるのである。かく生命充實、衝動満足、幸福獲得の傾向を内含する聯關は同時に目的である、即ち部分は衝動満足等を喚起するやうに結合せら

れるのである。合目的性は心的生活の構造に於てのみ初めて根源的に體驗せられるのであつて、デイルタイによればこれは主觀的且內在的合目的性である。他の總ての合目的性はこの轉移に過ぎない。而してこの聯關は個人にのみならず、人間の歴史の社會的世界に一層よく現れる。即ち營養衝動(渴)性的衝動(愛)近隣への懸念配慮保護衝動(爭)等である。かくの如き、外界との双關々係に於ける衝動感情等の合目的なる交渉の状態が構造聯關に外ならないのである。更に心的生活の構造聯關の上にそれと互に制約し乍ら、その主觀的內在的合目的性より進展し、生活價值、心的分肢、創造過程等の活動状態に見られるものが發展聯關である。心的生活の諸部分は外的環境に於て生命充實、衝動満足、幸福獲得に適合しようとし而もこれを完成する素地が構造聯關に内在してゐる。こゝから結合の分化が生れ發展が生ずるのであつて、個人及び種を保存する客觀的且內在的なる合目的性が現れるのである。人間の心的生活の發展は常に一般的及び特殊な生活條件、環境と一致順應する確實なる聯關を導入しようとする。而して構造聯關の出發點と最終の分肢との間には、完成態即ち目的が既に最初にあり、これが萌芽として目標に發展するのである。

デイルタイによれば歴史の社會的實在は自然と異つて生命である、内面的世界で

ある。我々はそれを外からでなく自己の心的生活の知覺によつて内より直接に理解することが出来る。社會は個人の相互關係、共同關係であつて、個人は種々なる共同的相互關係の結合點である。現實在は意志の目的聯關でその中に個人生命の豊富なる内容より出づる種々の發展上の體系を有し、個人はかゝる體系の結合點をなすものに外ならないのである。デイルタイによればかゝる現實に基く精神科學は二種の方向に分れる。個人意識は自己の制約を越えて社會歴史の全體性に意識的に働く即ち共同社會の意識、意志の支配從屬の關係に於て有機的統一をなしてゐる。共同社會の意識は心理學的に見れば共同感と社交衝動に基くのであつて、個人間の種々な心的關係、同種意識場所の共住、個人の類似性等はこれであり、その最も根本的なる形態は家族である。意志の支配從屬の關係より總ての結合、結社關係が生ずる。併しこの共同感及び意志の支配從屬の關係には限界がある。それは即ち個人の獨立性及び人格の自由である。かゝる意志結合の構造の方向に對象をとり、その一般的認識に高めらるゝものが「社會の外的組織の學」である。而して他の方向に於ける對象は個人の目的を個人以上の生命の中に實現しようとする聯關であつて、心的要素の聯關を體系的なる目的全體に於て求むるもの、目的聯關の體系である。

これは個人の行爲の連續的なる交渉であつて、人類歴史の必然的なる目的聯關に於て實現さるゝものである。斯の如き歴史の目的聯關の構造の方向に於ける一般的認識が「文化體系の學」である。

デイルタイは大略上の如き中心思想から精神科學を基礎附け歴史の理性の批判を試みようと思つた。彼の意圖は、歴史の社會的現實の部分内容を認識對象とする精神科學をば、歴史の社會的存在なる物心的生命統一としての全人の分析によつて、人性、生命の基礎認識を得、それによつて歴史社會の構造を究明し、以て諸科學の分化、内面的構造をば基礎附けんとするにある。即ち歴史の社會的現實の構成部分としてそれより分離孤立し得ざる個人の心的生活の心理學的なる一般的理解を得、それに基づきそれを媒介して歴史の社會的現實の理解を求めようとするのである。而してこの要求を滿す根柢となるものが所謂分析的記述的心理學である。「精神科學序論」と「分析的記述的心理學の理念」に於けるデイルタイの思想には多少變遷があると思ふが、その要求根本理念に於て變りはない。此等の諸理念が假令具體的なる内容に於て種々の同意し難き點を含むとしても、形式的方法論と相俟ちて精神科學的認識論の目的を滿し得る展望をもつことは一應否定し得ないであらう。のみな

らずかゝる意圖が學の特殊的部分的實在に對しその地盤たる精神界の全體的領域の一般的認識を求め、點に於て、論理主義が何等この點に顧慮し得ざるに對し重要な意味をもつと思ふ。而して生命聯關の分析は直接に明確なる生命體驗の不可疑的構造に達すべきであり、又同時にこれ以上何等體驗の明證に訴へ得ざる要素假定に分析することは許されない。或はかゝる分析も可能ではあらう、併しその時精神界理解の標榜は棄てられなければならない。これデイルタイが非體驗的な要素の構成的心理學を廢し、又理論理性の方法論にのみ止らざる所以である。併し心的體驗の心理的分析に根柢を求むるを以て直に心理主義に墮するものは云へない。デイルタイは心的體驗の直證に依據を求めながら歴史に働く理性原理に訴へんとするのである。而して又それは單なる主觀主義と云ふことは出來ぬ、何となれば心理學の對象は客觀的なる歴史的社會的關係より離れざる個人であり、それは究極に於て客觀的具體的であり歴史的社會的なる體驗の解釋に外ならないからである。歴史を離れ現實の精神生活に無縁なる超越的先驗性に唯一の根據を求めず、唯一の具體的實在たる歴史の中に働く内容的なる先驗性をば(先驗性は合理性ではない)歴史に於て求めようとするのがデイルタイの意志である。併し乍ら精神界の認識に個

人の心的生活の分析を媒介とすることは避く可からざることであらうか、尙根本的に云へば、如何に社會的、歴史的關係より離れざるものとして、個人の心的生活より客觀的全體的なる歴史社會の理解が求め得るものであらうか。

自省、自覺が生命の本質であつて、反省、自覺に於て生命が深まり豊富になることは直接に明かなことである、自省は生命そのもの、優れた生き方に外ならない。生命は反省の極、限りなき分析の結果到達する、極限に求めらるゝのではない。生命は發見せらるべき彼岸にあるのではなく、發見追求の行程、進展、自覺の過程そのものが生命である。思惟、反省を漸次剝離し、理性の諸形式を總て褫奪した抽象的なる究極の地に生命はないのである。生命は思惟、知性を内在し、反省に深まり、古き自己、客觀化された自己を超越する過程そのものである。自己の内面より産出し、それを制約し、それに制約されつゝ超越する自己超越性が生命の内面である。勿論作り出されたものは生命自身と雖如何ともすることは出来ない、創造的生命と云うても無より有を生むことは出来ぬ、かゝる創造の自由は人間生命には許されない。生命の超越性、自覺と雖直接には單に生命自體の原理より發しはしないであらう、その根柢には限りなく非合理的なるものが働いてゐるであらう。併し生命の優越なる生き方は

單に衝動的感性的なるものに盡きはしない、人格的倫理的なる生命はこれに盡きるものではない。歴史的社會的生活の根柢には人格的生命がある。併しデイルタイの心理學の諸理念に於て見らるゝものは生命充實、幸福獲得、衝動満足等も未だ心的衝動的、生物學的なる生命の色彩を脱せず充分人格的體驗としては省みられてゐないではなからうか。人格的體驗は衝動的なるものに盡きはしない、人格的生命に於ける道徳、死、争闘、愛憎等も單に衝動的感性的ではない。歴史的社會的生活の全體的理解を標榜する以上廣く人格的、倫理的體驗を中心とする側面の分析も與へられねばならない。勿論歴史社會等が人格的體驗をのみ中心とするのではない、種々なる本能衝動も基底にあるであらう。併しそれが人格的統一の上に立たざる限り歴史や社會ではない。デイルタイの心理學には深き人格的體驗の分析を缺いてゐると思ふ。而して又個人は歴史的社會的現實より抽離しない全體的人間であるとしても、その同形的なる心的生活の分析によつては如何にして社會歴史の全體性の理解が得られるであらうか。勿論歴史或は特に社會は自然の如き客觀的實在ではない、それは人間の精神生活と內面的聯絡をもつ、それは自然ならざる意味的實在なる限り、精神の表現的、客觀化的意義をもたねばならぬ。デイルタイ自身が後年用ゐた如

くそれは「客觀的精神」の意味をもたなければならぬ。併し個人の心理的分析によつて内面的にかゝる客觀的精神の(特に個人と異なる全體性の獨立なる、個有なる構造、個人にとつては非合性の)充分なる理解が盡し得るであらうか。個人が全體によつて左右し、解消し得ざる如く、全體性は又個人、その同形性によつては理解し盡すことは出来ない、全體は全體として部分には非合理的なる固有の生命、特殊の原理をもつ。併しこれはデイルタイ的なる問題の出發の仕方を否定することではない。客觀的精神の理解は獨斷的なる一元論的説明の立場に立たざる限り、歴史の社會的なる人格的體驗の解釋より出發する外はないのである。人格的體驗は何等かの意味で歴史的社會的である、歴史、社會の地盤に於ける體驗である。表現とはかゝる人格的體驗の表現である。客觀的精神が精神生活の客觀化、表現の意味をもつときその理解には人間性の同形性の心理學的分析の媒介を必要とするであらうか。これ等の問題を豫想し乍らデイルタイの心理學的意圖を進めるとき、まづその意圖は人性の同形性の分析によつて滿し得るであらうか。精神界の認識は個人の心的生活に於ける同形性の道で盡し得るであらうか。

三

デイルタイが「精神科學序論」分析的記述的心理學の理念に於て提唱した心理學は、體驗の構造、發展聯關の個別的形態から離れた、典型的成人に於ける同形性の分析記述である。彼が總て精神科學に理論的部分としては同形的方面の敘述があることを主張した如く、心理學の主要對象は先づ個人の心的生活に於て同形的に反復する恒常的聯關であつて、個人に於ける特殊なる、個別的なるそれを省るものではない。蓋しデイルタイの思想にては個人の同形性の觀念が常に根柢をなしてゐるのであつて、同形的人間性に對する個人的なものゝ關係は恰も幹に對する枝葉の如きものと考へられてゐる。これが常に思索の根本的な基底をなし、その解決の鍵をなしてゐると思ふ。勿論如何なる人も個人の同形性を否定することは出來ない、又根本的な人間性の本質的なる構造聯關の不變性をも信ぜざるを得ないであらう。併し具體的なる現實の個人はその全體性に於て單に反復的同型性によつては盡すことが出來ぬ。個人の外面的感性的なる人間性の内容は同形性の理念を以て盡し得るでもあらう、併し深き人格的體驗内容の核心は單に同形性を以ては解することが出來ぬ。表象内容、感覺内容、思惟内容は未だ特に個別性の姿をもたぬ同形的一般なるものに過ぎない、即ち直接的なる意識内容は未だ眞に個性的、人格的とは云へない。

勿論、人格的體驗の同形的なる構造を敢て否定することは不可能ではあるが、純粹な意志感情の内容は何等か個性的である、人格的統一の上に立つ。一般に云へば感覺的内容に對して精神的內容は即ち人格的體驗は個性的である。意識的内容の自覺的統一が個性的な人格の意味である、人格は無限なる作用の自覺的統一であつて、對象化し得ぬ根源的實在である。一般に作用、作用の統一は對象化し得ないのであつて、對象化された作用は作用その者ではない。對象化されたものは人格の表現である、こゝに對象化、内省を許さぬ體驗の理解がその表現の解釋を通すより外ない根本的理由がある。デイルタイの唱へる心理學が社會的歴史的個人の本質的全體的なる基礎認識の要求をもつて精神科學の基礎附けを標榜し、而も全體的人間性が單に同形性にのみ止らず、精神科學も個別的現象に於て個別性の意義を棄てざる限り、彼の心理學がかゝる同形性の研究のみを以て完成することは理論上不可能である。併し特殊性、個別性を共通的一般性より導き出すことは元來不可能なことである。それは單に知識の不完全によるのではなく、論理上、實際上個別を特殊になしきることが不可能なのである。一般の特殊は如何に特殊化されても飽く迄特殊であつて、個別とはなり得ない。主語は述語をいくら重ねても盡し得ない何者かであ

る。元來全體は個別にとつて盡し切れぬ自己の固有性を持ち、個別は又全體より割り切ることの出来ない非合理性をもつ。一般も個別も、全體も部分も、何れの道よりしても一方的には他を理解し盡すことの出来ぬ自己独自の不合理の闇を殘すのである。勿論個性的なるもの、實際上の理解が同形的なるものに依存することを拒むことは出来ぬ、我々の個體の理解に同形者の理解が基礎となつてゐることは否定し得ない。何となれば個人の理解は人間にとつて遂に不可能なるか或は最も困難なるものゝ一つであるからである。かゝる心理的方面より見れば、個別は恰も枝葉の如く同形的なる幹より出づると考へることも出来るであらう。併し子は親より産れても一個の自由なる人格として親を以て子を知り盡し、親の意志を以て子を自由に動かすことの不可能なる如く、個別は一般を以て割り切り得ない不盡數である。作品が創作々用によつて作られ乍ら一度作られたる以上作者も如何ともなす能はざる自己固有の運命をもつ如く、個體は種々の *Causae occasionales* や如何に一般者を重ねても盡すことが出来ないのである。個性は歴史や社會等の客觀的實在に對して不合理性をもつのみならず、自己の奥底に限りなき闇をもつのである。勿論全體もそれ自身に於て個人の如何ともなし得ない特殊の構造をもつ、人間の自由は不

落因果や宇宙創造の自由ではない。併し今心理學的立場より個別を何等か一般的同形的なるものによつて理解しようとする限り、個別の差を量的差違に歸せしめることは避く可からざる道となる。デイルタイの進むのは正にこの道に外ならない。併し個性の深き哲學的意義より出發するとき量的差違、同形性を媒介とする個性の理解は根源的には不可能である、又不必要である。個性の生命はその全體性に於て單純なる同形性を越え、その社會歴史に於ける交渉、體驗は部分的なる同形性に還元し得ない獨立の世界である。時代に生き社會に生きる個性と、その人格的體驗の特殊性は一般的、不變的なる人間性の分析のみによつては到底理解することを許さぬであらう。個性は全體的なる歴史的人格である。眞に一般的なるものゝ理解も共通なる同形性にはなく、個別の底に徹することによつて直觀せられる。個別より於て一般に達することが可能である。普遍化の方向に於ては如何に進んでも一般の妥當性確實性は暫定的に過ぎない、少くともそれを否定する論理的根據はあり得ない。ライプニッツのモナドが世界を各々の見地から表出する如く個體は一般的内容の個性的なる自覺的統一であると考へることが出来る。全體的世界の獨自な

立場よりの表出である。我々が個別より一般を求むる場合、多くの個別に共通なるものを抽出すべきではなく、むしろ個別の特殊性を通じて表出する一般性、全體性を観る可きである。すべての普遍化の根柢にもこれがなければならぬ。而して個性の理解は何等か一面に於て全體性の理解に依存する、個性は全體に於ける部分の意義をもつ。個性の理解も眞には同形的なるもの、媒介によつてはなく、その表現の解釋による外ないであらう。而もこゝに理解に纏る種々の問題が横る。他我の理解と、その構造はしかく簡單なものではないのである。

併し同形性による個別の理解を考へる限り、個人之差は前に述べた如く量的差違に歸着しなければならぬ。而して精神科學も同形性と共に又個別性をも棄て得ず、個別性の理解を比較的抽象的な一般性より離れて、より具體的なる一般性、同型性に於て求めようとする。換言すれば出來得る限り個別性を失はぬ同型的一般性を求めんとするのである。今精神科學に於ける一般者の種々なる特色を離れても、かゝる一般者の理解がなければより深く個別が理解せられざるは事實である。而して科學が確實性一般性を求むる限りかゝる道も正當なる理由をもつと思ふ。このやうに個別的なる非合理的存在を何等かより具體的なる一般者との關係結合によつ

て理解しようとするのが即ち廣く「類型」の理念に外ならない。従つて若し心理學が人間性の基礎認識、精神科學の基礎附けの意味をもつ限に於ては心的生活の同形性を對象とする外に尙個人の類型的研究を内容とせねばならぬ。デイルタイの所謂「比較心理學」の理念はこの問題を發展したものだと思ふ。

デイルタイに於ては類型とは自らの中に特殊化の根據をもつところの共通なる者である。類型に於ては種々の標識機能、部分が合法的に結合關係せられておる故、それ等の一つの存在、變化は他の存在、變化を推察せしめることが出来る。類型は直觀的であり、全體的である、肖像である。勿論デイルタイにとつては類型は第二の原理であつて、第一の原理は云ふ迄もなく人間の同形性である。同形性の上に於て個別化が可能となる「すべての同形性の根柢の上に唯一なるものが生ずる」。記述的分析的心理學の比較的心理學への開展は幹より枝への展開であり、記述的分析的方法は必然比較的方法へ推移する。總ての個人を通ずる要素、過程の同形性から個人の差違の度合、類似、類型が生ずるのであつて、これ等が比較心理學の内容を形成し、その方法は歴史的現象をば根柢とする比較的方法である。この意味で類型は歴史的制約を脱し得ない、暫定的である。デイルタイによれば體系的精神科學の内容は一般

と個別の結合であつて、歴史に支配するものも、唯一のもの個別的のもの自體ではなく、かへつて同形的なる者と個別的なる者の生きた結合である、即ち歴史社會の中心的なるものは一般と個別の結合、類型的なるものである。人格的なる者であれ、非人格的なる法、習慣、運命であれ、種々なる一般者とそれに對應する個別の内面的關係結合、分離、自由等が歴史社會の中心問題をなすのである。

デイルタイによれば個性は心理學的には畢竟量の差に歸するのであつて、個性は他の個性の有しない質的規定或は結合仕方 of 存否如何によつて區別せらるゝのではない。質的なるものも根源的には量的なるものと、その關係より現れるのであつて、換言すれば個性の相違は量的差違の結合状態に成立するのであつて、個性とはかゝる量的關係の全體的統一者である。従つて人性の同形性とはすべての人間に於て同一なる諸質的規定結合形式が現はれるところにある。心理學に於ける個性の記述は經驗に訴へ一般者に對する關係に於て把握さるゝのであつて、形而上學的解釋を許し得ないのは無論のことである。所謂性格の矛盾も量的關係の共同的出現の制限に現れるのであつて、論理的に秩序附けられた合目的聯關の表象と比較することによつて生ずるのである。それ故消え得ざる深きものではなく個人の統一

的なる構造聯關の合目的性に於て消滅する。而して個人の相違は内的狀態の強度、狀態連續、印象受納の速度、興奮の深度等の心的な力の程度如何によるのであつて、個人がかゝる種々なる量的關係の統一である以上、個性の種々なる類型的差違は要素間の量的關係如何に依存すると云はねばならぬのである。

我々がデイルタイの心理學に於て期待する個性の類型的意義は畢竟素質等の量的關係の分析に止るのであつて、彼が構造發展聯關の分析に於て著しく衝動等の生物學の見解を中心におくと均しく、其の内容に於て充分満足を與へ得るものとは思はれない。我々は比較心理學に於ては詳細な類型學的研究をたゞ藝術に於ける個別化の表現に對する僅かの叙述以外何等知ることは出來ないやうである。併しデイルタイが個性を以て種々なる量的關係の合目的全體への統一とし、個性の相違は根本に於て量的相違を出でず、かゝる量的關係の統一としての質的相違も量的關係より生産せられるとするのは遂に彼の優れた歴史的研究所の意味と、引いては具體的生命統一としての歴史的個性の意義を没却する危險を含みはしないであらうか。直接なる心的現象に於ては量の相違は考へることが出來ない。我々が分析的反省に於て量的相違と考へるものも心的體驗に於ては質的現象である。素質、強度等の

量的分析による解釋は歴史社會の現實に生きる個性的人格の理解に無縁である、又無用である。歴史、民族文化、個人等の理解や類型的敘述に於ては比類を絶つとも思はれるデイルタイも比較心理學に於ける根本見解の中には多少自然科學的方法や在來の心理學の殘溜物を認めしめるものあると思ふ。個性的人格の理解はかゝる比較的方法による分析によつて求め得るものであらうか。かゝる分析を以ては彼が標榜する精神科學的基礎理解を與へることも不可能であらう。客觀的精神、人格の理解はかゝる分析の媒介を必要としない、それ等には何等かの量的差違に基く類型を通らざる理解の道があるであらう。或はかゝる要素構成的なる道以外に尙全體なる直觀的類型的道も考へ得る、事實デイルタイの類型理念とその描寫はかゝる量的相違に基く如きものとは異なるものであると思ふ。個性は量的差違でなく、量的關係の統一は量的ではあり得ない。個性は心的狀態及其その量的相違に分析し盡し得ざる統一的なる人格である。個性は表象、衝動、素質等の量的關係、部分的聯關には分析し得ない一つの全體的生命である。勿論或一つの學的立場に立つときかゝる分析の見解も許し得るではあらう、併し同時にそれは歴史的個性理解の權利を棄てねばならぬ。人格の生活するところは單に意識的心的なる感性的體驗界に止ら

す、精神界である、歴史社會の特殊性を享けた人格的體驗の世界である。自己の體驗を表現し、それを理解し、人格と人格の深き内面的交渉をもつところが勝義に於ける人格體驗の世界である。その交通は愛憎情意、行爲、道德的規制等によるのであつて、その理解も量の媒介による認識ではない。而してかゝる人格的體驗に基く個人の世界には根柢に個人の世界觀的態度が横はる。デイルタイ自ら要求する如く個性の心理學が個性發展の歴史的研究に對して意義をもつものとすれば、必然比較心理學は何等か世界觀の類型的の研究を最も根柢に置かなければならぬ。デイルタイの世界觀の類型學は獨立したものではあるが、この見地より見ればかゝる意味をも有し得るのである。而してかくの如き類型學は心理分析、自省等に依據を求むるものではあり得ない。若し心理學が人間性、精神界の基礎認識を求むる限り、衝動、素質等の低き領域を出でその上に人格的世界に於ける理解の道を進めねばならぬ。こゝにデイルタイ後年の思想の變遷の必然性があると思ふ。而してデイルタイの心理學と略同じ立場に立ち乍ら、まづかゝる人格的體驗界所謂文化領域に於て人間の精神生活を分析し、人格の個別性、類型を求め、それによつて客觀的文化の諸領域に理解を與へんとして、デイルタイが比較心理學の理念の下に考へたことを「精神科學的の

理學の主要問題として發展せしめた典型的代表はシュプランガー (Lebensformen) であると思ふ。

シュプランガーの所謂精神科學的心理學の標榜するところは殆どデイルタイの心理學と同じであつて、たゞ異なる根本的傾向は著しく獨逸西南學派の文化價値の思想を折衷した點にあると思ふ。シュプランガーによれば心理學は客觀的關係より離し得ない個別的主觀の學であつて、主觀且客觀的なる意味體驗に於て主觀の側面の研究が心理學であり、客觀の側面に強調を置くとき精神諸科學を形成する。かゝる心理學は從來の「要素心理學」に對して價値關係的なる意味聯關を中心とする「構造心理學」である。彼によれば精神的個人は一面に於て、種々なる價値内容をもてる客觀的精神として社會的に制約せられた環境即ち精神的歴史的生命環境をもち、他面に於ては、文化倫理的なる規範的精神をもつ。此は理念上現在の相對的價値の状態を越えて眞實の價値の方向へ進み行かんとするものである。即ち前者の單に現實たるに對し正に現實たるべきものである。個人的精神は諸機能の有意義的聯關であり、この聯關の中には種々なる價値方向が自覺の統一によつて關係統一せられてゐる。かくの如き價値方向は夫々價値の階級領域に對應するところの規範的價値

法則によつて規定せられるのであつて、精神生活とは、その中に種々なる價值方向が區別し得べき一つの意味聯關なのである。かゝる價值方向は客觀的なる價值實現の作用としての構造に外ならない。シュプランガーは構造の合目的性の中心を單に生物學的なる衝動満足、生命充實及幸福獲得等の感情、衝動に置いたデイルタイには反對して、純粹に精神的な價值意識の如きものを主張し、高級な歴史的段階に於ては自己保存等の價值に還元し得ない價值形象をもつことを強調する。斯の如きものは個人的生命を越えた價值實現としての精神生活であり、客觀的文化である。心理學はかゝる個別的の精神と歴史的に與へられた客觀的文化の兩面に對應する主觀の「記述的理解的」學であつて、時間的なる心的内容に對して無時間的或は時間を離れたる個々の構造一般を客觀的規範的なる精神の全體の構造との關係に於て對象とするのである。而して個人の精神生活が意味聯關であつて、その中に種々なる價值方向が區別し得るといふことは「與へられた」世界として未だ形式化されぬ體驗の材料に對して殆ど限りなく多様な「態度」(Einstellung)を含むと云ふことである。かくの如き多様な「態度」はシュプランガーによれば一定の根本的態度に還歸し得るものである。併しこれ等の根本的態度は互に獨立して並存したり、現れたりする如きも

のではなく、精神生活は常に總ての根本的態度を自己の中に含んでゐるのであつて、たゞその強度如何に於て異なるに過ぎないのである。一般に精神現象は全體性を何等かの姿で内在してゐるものであつて、部分が孤立し獨立して存することはない。たゞ常に或一定の價值方向が個性に於て優勢なる地位を占め、それが支配的なるに過ぎないのである。かゝる價值方向、根本的態度がシュプランガーの所謂理想的根本類型の根柢をなすものに外ならないのであつて、彼が人格の根本類型として考へたものは即ち經濟的、理論的、藝術的、宗教的、社會的、權力的の六つである。前の四つの類型的態度は本性上社會的な相關々係を離れて考へ得る個人的精神作用であるが、後の二つは元來廣く社會的なる態度である。併しこの兩作用も根柢に於ては自我そのものゝ中に成立する、即ち自我は社會的聯關の原型であつて、社會的形式の元は個人的精神の内にある。たゞ個人的精神は絶えず客觀界との關係に存在するのであつて、主觀客觀の關係、生命聯關に於ける根本的態度の如何によつて個性の類型が成立するのである。シュプランガーの主目的はかゝる個性的類型の精神科學的心理學による基礎附けに存するのであつて、客觀的文化現象をば根源的なる主觀的精神的態度の分析によつて理解しようとするのである。即ち客觀的文化の原型をば

主觀の精神的作用の根本的類型に見出し、それによつて理解の基礎を與へ得るものと考へたのである。而してかゝる根本類型は現實生活をそのまゝに寫すのではなく、孤立し「理想化」する方法によつて時間を離れたる「理想類型」として構成せられるのである。シュプランガーは此等の類型の中に種々なる分枝を考へ、尙その外に種々の複合類型をも考へる。

シュプランガーが自己保存等の衝動に基く合目的性の外に純粹なる精神的價值關係の如き作用を主張するのは或意味に於て正當であると思ふ。我々の日常生活、人格的體驗はそれ自らの中に道德的規制を内具するものであつて、分裂、發展、對立、結合等の關係、或はむしろ生命の存在形式は何等か廣き意味の道德的意識の内に存在するのである。不道德的意識、道德的意識よりの脱離解放も廣く道德的意識の範圍を逃れるものではない。心的生活に於ては衝動、情念等も常に全體性、或は目的、その實現に反對對立し、或は並立し、或は力となり、互に規正し、規正されつゝ、倫理的關係の要求を内在する。生命の自己超越性、内含性、その種々なる聯關は廣く道德的であつて、道德的關係にたゞぬ精神生活はない、道德は生命の優越なる存在形式である、生き方である。即ち人間的なるものは一般に道德的であり、人性に反するものは直接に

は不道德的である。個人的自我の内に於ても、社會關係の中に於ても、道德的なるものは自己の本質的要求、生命の強き内面的肯定であり、否定が直接には不道德的なるものである。道德は人格の深き内面的要求である、生命の全般的なる動性の根據である。情念衝動が純粹なる姿に於て對立すればする程それは半面に於て道德的となる。人格的なる社會關係は根源的に道德的であると云へる。反對、爭鬭、矛盾はそれ自身に於て孤立して見らるゝときは非社會的、或は反社會的なる現象として關係の廢棄、否定と考へ得るであらうが、かゝるものも何等か廣く關係の中に立たなければ成立することは出来ぬ。何等の關係なきところに反對も競爭も爭鬭もあり得ないのであつて、むしろ關係深き者程自らに爭鬭の強き契機を含み、些細なことに關して反對の激發性をも含む。反對の者が最も近き内面をもつ如く、爭鬭、競爭も關係の中に立つのであつて、自己を包む關係を離れては意義を失ひ自ら消滅する。それ等も廣く結合形式たる意味を失はないのである。一般に如何なる關係に於ても關係の本質は一面に於て關係せらるゝものゝ窮極的自性を否定し、これを肯定すれば關係に入ることは不可能であり、不必要である。他面に於ては何等か獨自なる自性の肯定にある、これを否定すれば二つの異りたるもの、特殊なるもの、獨立したものの、關係

ではなくなる、即ち關係の意義を失ふ。關係は論理的には一つの矛盾した概念である、この自ら矛盾した關係を成立せしめるものは廣く關係者を包む具體的なる普遍者である（これは無論論理的に一般者に限らない）。そこに於て關係の項は對等の獨立性をもつのである。同様に個人意識は一面個人的に自覺すればする程他面社會的意識となるのであつて、具體的なる個人意識は具體的なる社會意識である。個人は具體的なる全體性に於てその意義をもつのであつて、社會的關係より孤立し、一般者を離れた個人はない、かゝる個人は概念上の虚構に過ぎない。個人は社會的存在である。個性の意義を棄て、一般者に埋没せしめる普遍主義が深く個性を知り得ざる如く、普遍的全體、社會的關係を拒否し離れる個人主義も畢竟無意味である。全體と部分の關係に於て部分の獨自的自性を肯定するとき部分は獨立的存在であつて、全體の部分ではない、全體に行くことは出來ぬ。又部分の自性を否定するとき全體の部分たる意味を失ひ、部分は無くなつてしまふ。こゝに各々一方よりは他を盡し得ない非合理性をもつ根本的なる根據があるのである。而してかゝる情意の關係、人格の關係に道德の根源的な領域がある。自覺は根本的に道德的である。過去の自己を負はされ現在の中に未來の繫りを擔ひ、全體に對し他の部分に對して自己を主

張し或は否定する社會的、歴史的なる人格的體驗に於ては何等か道德的關係に立たぬものはないのである。併しこの道德意識は現實に對する超越的價値の命令、規正ではなく、かゝる價値對立の意識ではない。むしろ人格的體驗の自己の深底への反省である、深き人格の追求である、人格の優越なる、眞摯なる生き方である。人格は一般者への高揚の方向に生きると共に、自己の特殊的獨自性にも生きる。これは相容れぬ二つの方向でなく、相對應する統一なる自覺の兩面に過ぎぬ。個性に深まれば一般者の方向に深まり得るのである。個性の喪失、一般者への沈没は時代的或は個人的なる、生命の類型的なる一つの生き方にすぎないのである。併しこの道德意識を直に異質的なる二元的對立の價値關係に説明、轉釋することは許されない。シュプランガーの所謂文化倫理的意識に於ける合目的性はたゞ價値關係的なることの主張であつて、何等倫理的意識の分析構造を省みず、その本質を明かにしてゐるとは云へない。その理想類型は文化の主なる領域に對應する主觀の價値實現的作用の並列的、集合的なる分類に過ぎないのであつて、豊富なる人格の中に於ける文化人としての六つの類型的態度を明かにするのみである。全體的なる人格が、その中に生きる二元的アンチノミー、争闘、愛憎、死等に對する關係、それ等の人格的體驗に成立

する世界觀的の根本態度は理解することが出來ぬ。文化人の六つの類型も根本的には世界觀的立場より解釋されなければならぬ。彼が主觀の態度の類型を限りなく多きものと考へ精神とはかゝる無限なる態度の自覺的統一であり、個性の類型的表現はたゞ何れかの態度が強調せられて支配的であると考へるのは正しい。蓋し、根源的態度が各個性的人格の中に統一され、或はむしろ個性はかゝる態度を内に藏する自覺的統一であつて、個別的作用が全聯關を自らに擔うてゐるは精神の特質である。併し乍らかく無限の態度を内に包む精神生活に於ては所謂文化倫理意識を、それより離れた文化價值への關係によつて解することは出來ぬ。道德的意識は自身の地盤の上にその内面より解釋されなければならぬ。シュプランガーの類型とは彼自ら云ふ如く普遍概念であつて、直觀的なるものを思想の上で組立てる爲の指針法則の如きものである。所謂精神科學的心理學が精神科學の基礎學である限り、かゝる思想が成立することは理論上當然であり、假令その類型說の内容に關しては多大の疑問を抱かしめるにせよ、かゝる試みが教育等に實際上役立つことは否定し得ないでもあらう。而して彼の類型分析が何等か人格的體驗の中に主要なる根據を求めた點は卓見であらう。併し個性、人格の理解、客觀的精神界の理解には元

來かゝる普遍概念としての媒介的なる類型を以て盡し得るであらうか。又かゝる類型を必要とするであらうか。而して客觀的精神に於ける人格的體驗に於て諸種の二元的矛盾に對する態度に生ずる世界觀の類型はかくの如き構造の類型說に望み得るであらうか。

客觀的精神の理解を個人の精神生活の構造、或はその類型より求めようとする立場は正當なる根據をもつにせよ、全體が部分によつて理解し得ず、作品が創作々用と獨立の運命をもつ如く、客觀は主觀によつて盡すことは出来ない。盡し得れば客觀は客觀でなくして主觀である。勿論現實の理解は現實の地盤に於ける體驗の解釋を通路とするより外はなく、客觀的精神は何等か我々に内面的な世界ではあるが、心的生活の分析、その類型を媒介とする主張に立つ限り、かゝる立場に根本的なる困難が伴ふのは否み難い。こゝに何等か客觀的なる立場より出發する道は一應肯定し得るであらう。シュプランガイが個人の精神生活の主觀的對度より出發するに對し、リツカートの客觀的論理主義に類似した合理的立場より純客觀的意味として類型を立てようとするのはマックス・ウエイバーである。ウエイバーによれば、社會的行動とは意味の上に於て他人の行動に關係するところの人間の態度である。而し

てその意味とは概念的に構成せられた純粹類型であつて、この類型に總ての非合理的情意的なる態度の意味聯關が適應合致するか否かを知り、かくしてその意味を理解しようとするのである。類型とは嚴密に目的合理的なる (Voc(ational) 行動であつて、若し人間が何等誤謬や情意に亂されずに或一つの目的に一義的に志向するとき當然經過すべき理想の場合であり、従つて現實からは離れた「理想類型」である。類型のこのやうな一義性と明白な理解性の故に現實の個別的非合理性はそれからの偏離として理解さるゝのである。即ち類型とは一般的なる箱の如きものであつて、一つの極限概念である。社會學はかゝる理想類型を構成し、出來事の一般的法則を求めるのであつて、この方法論的合目的性の立場から「理解社會學」の方法は合理的と云ふことが出来る。たゞそれは決して現實を合理化する意味ではないのである。社會學が、比較的内容空虚な概念の一般性を對象とするところに歴史と異なる點があり、合理的でも、非合理的でも、總ての場合に於て社會學は現實から遠ざかつており、その認識は理想類型への接近の度合によつて得られるのである。ウェーバーの言葉を用ゐれば「たゞ純粹理想類型からのみ社會學的 Kasuistik が可能である」(Methodische Grundlagen der Soziologieによる)

ウェーバーの理想類型とは非合理的個別的なる現實の人間の行動を理解するの
に、それを實現、接近、偏離の程度如何によつて得ようとする抽象的一般的なる範疇で
あつて、この一般的なる意味、法則の合理的なる理解によつて云はゞ個別的非合理的
なるものを計量し、それを媒介として理解しようとするのに外ならない。その諸類
型は何等内面的聯關をもたぬ孤立的獨立的の意味であつて、それによつて理解さるべ
き現實の人間の行動も根源的には何等内面的歴史的關係をもたぬものと云はねば
ならぬ。特殊なる人間の行動、社會的態度の社會性、歴史性はかくの如き決疑論的孤
立によつては失はれると思ふ。全體的人格を背景とし、尙特殊なる歴史の社會的な
全體性を豫想する個人的行動の理解は根本的に與へることが不可能である、理解さ
るゝものは歴史的特殊性を離れた合理的類型的なる部分にすぎない。歴史性社會
性は單に外面的なる附加物であつて、むしろかゝる類型への分解は歴史に生きる社
會性の生きた意義を失はしめるのである。如何に合目的にせよ、歴史社會の中に、限
りなく錯綜し乍ら統一をもつ個別的現象の理解は到底合理的なる理想類型への接
近偏離の度合如何によつて得べくもない。理解とは合理的一般者による知的理解
に止るものではない。殊に精神界の出來事、進んでそれ自身全體なる人格の理解

にはかくの如き構造の類型は根源的に無用である。その深き理解はかゝる方法論的媒介を離れてより廣き歴史的聯關の地盤とそれに於ける人格的體驗の表現の内に求められねばならぬ。ウエーバーの立場は主觀的精神生活の分析の方面より客觀的精神界の理解を與へようとする立場を補つて社會的現象そのものゝ形態を類型とするとところに特色がある。併し類型は畢竟方法論のものであつて、而も一種の合理主義に立つのである。所謂客觀的精神は何等か意味形象ではあるが、それは合理的類型的意味ではない、且客觀的精神を意味形象としてのみ解することは出来ない。こゝに前に述べた論理主義の限界がある。ウエーバーの方法は文化の特殊領域に於ける現象の合理的なる學的理解、意味附けを比較的個別的なるも尙抽象的一般的なる類型、法則によつて與へようとするに過ぎないのであつて、それも或一面の一般的なる傾向の理解以上に出づるを得ない筈である。彼の類型は個別的事象を理解する手段であつて、方法論的意義しか有せず、その社會學は史學に從屬し、歴史を目的として獨立的意義をもたぬ中間領域の如き觀を呈し、所謂理解的社會學は現實の社會現象の了解でなく、むしろ現實性なき理想類型の合理的理解なのである。かくの如き客觀的意味としての類型がシュプランガーの場合と同じく、又それを補

ふものとして實際的の效用をもつことは否定出來ないであらう。たゞ特殊の文化領域の或特殊なる學的立場よりの研究でなく、客觀的精神の理解に於て基底に横はる世界觀や精神生活の全體性の理解を求むるとき、我々はかくの如き領域に於ける合理的構成による理想類型或は六つの折衷的なる根本類型には止ることが出來ぬ。而して以上の如き我々の要求はもはや方法論的類型による個別理解の媒介を必要としない、又それは根本的には不可能である。我々の求める類型は別種の意味のものでなければならぬ。私はウェーバーの如き類型學が個別理解の要求を棄てずとも、種々なる類型組織を中心として特殊領域の經驗的精神科學に於ては正當に成立すると思ふ。かくの如き類型學は精神科學的類型學と稱するのが適當であらう。それは個別理解の方法論的要求をもち、種々なる經驗的精神科學の領域に於て正當なる存在の資格と相當の力強き展望をもつであらう。勿論かゝる類型的研究と歴史的研究の關係には種々明かにさるべき問題はある。併し我々はかゝる領域を離れなければならぬ、類型の意味は上の如きものに盡きるのではない。客觀的精神、その理解把握の根柢には人格的體驗とその世界觀が横はる。今我々が個別理解の媒介的、方法論的要求を棄て、精神生活、世界觀の根源的なる理解をその全體性に於

て要求するとき、以上の如き類型理念は斷念しなければならぬのである。

四

個性的人格、歴史、社會等は哲學的意義に於て、種々なる世界觀より、種々に解釋せられ、意義を決定せらるゝにせよ、それ等は單に直接的感性的存在でなく、それ等の理解も直接的感性的なるものに盡きざるは明かである。歴史や社會も何等かの意味で内面的なる世界ではあるが、人格が單に肉體ではなく、社會、歴史が個人を越えた實在である以上、それ等の交渉、理解は、假令根柢に情意的融合の直接一致があると考へられるにせよ、人間が肉體の障壁をもち、歴史、社會が個人を以て如何ともすべからざる特殊の力をもつ限り、直に得らるゝものではなく、又單に感性的のものではあり得ない。元來感性的なるもの、無反省の直接的なるものこそ最も具體的なる不可疑的實在であると考へる、原子論的感覺主義の主張は、人格、歴史、社會等の理解を得ることが不可能であり、未だ優越なる生命の深さを知らざるものと云はねばならぬ。人格、社會等の直接性の意味も、單なる感性的直接性とは異なる。何等の反省、分裂、辨證發展の媒介、過程を經ぬ直接體驗は例へば植物の具體的形態を有たぬ種子の如く、未だ抽象的なるものに過ぎない。勝義に於ける生命の實相は單なる無反省的流動の如

きものではなく、むしろ分裂、自己否定、自己超越、反省、發展である、かゝるものが生ける生命である。直接的感性的なるものは未だ人格的、個性的ではない、又歴史的、社會的でもない。精神の生活とは直接なる意識生活、感性的經驗を基底的内容として自己自身を深化、内面化し、反省超越する統一的なる自覺的過程である。云はゞ直接的なるものを内容として自ら媒介する直接者である。生命は媒介、反省を漸次褫奪した極限に發見到達せらるゝ、或者ではなく、むしろ自ら分裂してそこに統一を求め、自らを否定超越して新たなものを生み出す辨證法的過程が生命である。かゝる自己内反省に、單に部分的感性的なるものを超えて深き意味的統一をもつ全體の體驗をば私は此處に「人格的體驗」と名付けて單に直接的なる「感性的經驗」より區別しよう。人格的體驗は勝義に於ける生命である、單なる心的生活でなく精神生活である、種々なる心的經驗の體系を人格の自覺に於て統一する具體的體驗である。即ち個別的感性的經驗を自己の部分的意識内容としてそれを成立せしめる自覺としての統一的體驗である。それ故人格的體驗とは感性的經驗と相對立する一つの感性的經驗ではなく、むしろこれ等を自己の意識内容として綜合する根源的統一である。人格とはかゝる意識作用の根源的、現實的統一としての自覺に外ならない。人格的體驗

は常に自らの中に全體性を内在する。所謂感性的經驗、心的體驗もこの人格的體驗の統一に於て初めてその生命ある意味をもち、その抽象性、一般性を脱して人格的體驗の部分、内容となり得るのである。人格的體驗は對象化され反省さるゝものではなく常にその基礎となつて對象化し反省するもの、即ち自覺であつて對象化されたるものは人格的體驗そのものでなく、その表現である。デイルタイの所謂構造はかゝる人格的體驗に於ける心的生活の分析的單位であつて、一つの本質聯關であり、それ以上の分析を許さぬ直接の單一なる意味的統一である。人格的體驗はかゝる構造聯關の人格的自覺的統一であつて、自ら反省し、否定し、超越しつゝ新たなものを産み出す發展的なる全體的生命である。而してこれが元來辨證法の原型に外ならないのであつて辨證法は正反合の必然的なる圖式ではない。人格的體驗は一つの表象、思惟の如きものではなく又一つの感情、情念、本能、意志の如きものではない。これ等を自己の部分、表現とする全體の統一の體驗である。人格とは無限の部分の體系を自己の表現とする統一的全體である、無限なる作用の自覺的統一である。表現とはかゝる無盡なる深き人格が心的状態を通して感性的なるものに現はさるゝ意味である、それ自身にては對象化されぬ人格的體驗の客觀界、感性界に於ける投影であ

る。表現は人格の表現である。而して人格的體驗は何等か全體的ではあるが、常に直接には不完結である、部分的である、即ち無限を孕む有限である。人間の存在はその優越なる生き方に於ては常に矛盾である、二元的である。こゝに人間の根源的な動性があり、分裂不安と同時に統一、靜止等の根據が存する。人間の存在は斯くして直接には無常であり、それは常に先づ苦である。人格的體驗の中心は感性的經驗とは異つてかゝる矛盾、統一或は不安、靜止等の領域にあるのである。即ち人格的體驗の中心は争闘、死、偶然、運命、不合理性、愛憎、流轉等の人間の存在にとつて本質的な、避く可からざる、人間の力を以ては如何ともなす能はざる、而もその存在を脅しそれに妥如として堪へ得ざる限界的なるものである。かゝるものゝ體驗に根ざす人格のもつ統一的なる世界及び人生の形態、實踐的にして同時に理論的なる世界及び人生の統一的意義、生活原理が即ち根源的なる意味に於ける世界觀に外ならない。世界觀とは歴史的社會的現實に生きる人格がそれを地盤とする人格的體驗に於て獲得する統一的なる世界像、生活原理に外ならないのである。それは根源的に人格的表現であり、人格的體驗の解釋である、それ故世界觀は先づ第一に個性的であり、人格的である。優越なる人格は何等かの姿で自己の世界觀の根柢の上に立つ。而し

て根源的世界觀は單なる理論的構成物ではなく、實踐によつて動き、實踐が動かさるゝ價值原理である。それは云はゞ實踐と理論、直觀と反省意味と態度の統一、綜合として人格の世界、精神の生活に於ける實踐の原理である。世界觀は人格より生じた理想的生活の原理であつて、個性の生きた投影である。それは全體のであつて、單に理論や部分的孤立的なる感性的經驗に發するものではなく、全體のなる人格的體驗の解釋である。人格は孤立的部分に分離することを許さぬ自覺の統一であつて、部分より人格を理解することは不可能である。而して人格的行爲の人格よりの分離或は人格よりの孤立的評價が人格的行爲の眞義を失ふ如く、人格の理解は又歴史的社會的全體性及びその特殊性より孤立して得ることが出來ない。元來人格は歴史社會的全體性に於て初めて人格なのであつて、かゝる全體より孤立することは何等の意義をもなさぬのである。歴史社會の現實在より抽象遊離した人格は虚構に過ぎない。人格的なる根源的世界觀もまた同様の構造をもつ。世界觀はその發生根柢に於て歴史的社會的である、即ちそれは時代、階級の特殊性をもつ歴史的社會的現實の地盤に生きる人格の體驗の自己解釋であつて、歴史的社會的制約を脱せず又民族性のそれをも脱し得ないであらう。換言すれば、世界觀は時代的であり社會的

であり民族的存在である、それ等の最も良き表現であると考へることは出来る。否むしる世界観は個人のそれであれ或は時代のそれであれ、かゝる具體的なる現實在の地盤の上に初めてその生命ある表現を見、個人、時代の力ある生活原理となることが出来るのである。然らずんば世界観は遂に一つの超越的超歴史的なる意味的世界形像に過ぎなくなるであらう。併し個性が無限なる作用體系の自覺的統一であり、遂には時代、階級、一般者、全體性を以ては盡し得ず、それ等を以ては左右し支配し切れぬ非合理性を残す如く、個性の世界観も時代、階級の制約、一般的理念史を以ては盡し得ないのである。個性的人格の世界観は時代の世界観たり得ると同時に、深く人格の底に自覺するに従ひ時代的理念を越ゆるものをもち得る。時代精神と個性的人格の世界観は同じではない、その構造も異なるのである。人格は全體的存在である、換言すれば窮極に於ては自由なる存在である。勿論時代的階級的意義しかもたぬ世界観も存するではあらう。斯の如き價值は適當に「類型價值」と名附け得る。併し我々はかゝる者以外に尙「個性價值」として「類型價值」を以ては盡し得ざる眞の歴史的價值をもつ、それは時代的にして同時にそれを越え、それに溶解し切れぬものをもつ。矛盾のやうではあるが眞に世界史的の意義をもち得るものは類型價值に非ずしてこの個

性價値に外ならないのである。こゝに人格的行動、表現の合理的に構成せられた理想類型による量的、分解的理解が原理的には到底深きに達する能はざる理由がある。類型概念が何等か斯る領域に於て意味をもつならば、それは量的、分析的のものではあり得ない。客觀的精神の中に交渉、生活し、個性的なる世界觀をもつ人格と、精神生活の諸種の領域とに内面的な理解を與へる精神の類型でなければならぬ。それは個別理解の媒介的方法論的意義をもつものではなく、全體的直觀性をば第一義とし、自らに分肢を内在し、それ自身獨立の領域に成立する類型の體系でなければならぬ。人格と世界觀とは離し得ないものであつて、世界觀が人格の表現なることは何人も否定し得ないことと思ふ。世界觀は單なる世界像ではない、それは單に客觀的普遍的なる意味形象に止らず常に人格に根柢を有し、人格によつて解釋把握せられた世界像である。世界觀は先づ人生、世界の姿の把握理解である。人格の根柢的統一より出でざる世界觀は單に客觀的なる意味としての一般的な世界形象であつて生ける人格的生命の世界觀といふことは出來ぬ。即ち世界觀は單に現實存在、世界の客觀的なる統一的解釋に止るのではなく、第二にそれは世界の評價である、人生の全體の意義、價値の決定である。即ち人生、世界の根源的なる統一的全體に對する

人格的態度の決定を含む。世界觀は世界人生の價值、それに対する自己の使命を表明し主張するのである。而もそれは人格を離れたる單なる一般的道德的標準による價值決定ではなく、人格の中心内面よりの意義表明である、全體なる人格態度よりの決定である。こゝより第三に世界觀は人格、人格的生活の理想原理であり、その歸趨を示す。世界觀より人格の生活原理が示され、又後者より前者が建立されるのであつて、根源的には知行の合一である理論と實踐の統一である。こゝに世界觀と云ふは特に體系化され一般妥當化された理論的哲學的世界觀を意味するのではなく、引いては藝術的、宗教的、哲學的世界觀ともなる、それ等の母胎たる根源的なる世界觀である。併しながら斯の如き世界觀は人格の表現としてそれより生れ出づるものであつても未だ完成され、完結された靜止的なるそれではない、自らに何等の矛盾をも含まね理論的統一完成をもつ世界觀ではない。こゝに根源的世界觀と哲學的、宗教的、藝術的世界觀の各々異りたる構造がある。人格の生活は世界觀によつて導かれ深化され、世界觀は又人格的體驗によつて深化され統一される。世界の把握世界の價值、生活の理想原理は人格的體驗によつて推移深化發展し逆に又後者は前者によりて豊富にされ統一せられる。こゝに精神生活の諸種の領域に存すると同じ

循環過程がある。根源的世界観はその構造に一つの循環を含むのである。むしろ根柢的には精神の生活は直接に一つの循環過程なのである。未だ窮極的な固定、静止、論理的整合をもたぬ根源的世界観は人格の立場、態度の發展推移に對應するのであつて、かゝる態度、立場の推移が即ち精神生活の發展に外ならないのである。こゝに發展と云ふは單に時間的な概念でなく、自己の態度、立場の具體性、完全性を求め、自己の現在を充實して行くことである、自己の底に進み行くことである。換言すれば人格に自覺を深め行きその實現をなすことに外ならないのである。人格はその對象化し得ない自覺、作用の中に反省することによつて種々なる世界を觀ることが出来る、自然の事物は同一としてもその世界は同一と云ふことが出来る。こゝに種々なる世界観の別種の系列を考へ得る。即ち歴史の理念史、精神史に於ける種々の歴史的な世界観の類型に對して人格の自覺に於てその根柢に深まり行くに應じて現るゝ種々なる世界観的立場の類型である。嘗てヘーゲルが「精神現象學」に於て叙述した如く精神がその根柢に自覺し行く歴史に於て「主觀」がその奥に反省し行く過程に於て種々の世界観の發展史を考へることが出来るのである。それは本質的には客觀的な世界史的過程には無關係である。併し人格の歴史は世界史の縮圖

である、個性は一つの統一的全體である、一つの世界である。その種々なる人格的態度、立場の發展推移にも個性の原理が内在せねばならぬ。即ち個性は種々の世界的立場を内に藏し、それに个性的態度の決定を含む。個性の世界觀はすべての世界觀を自らに内在し、かゝる世界觀に人格的なる價值階層を主張する、即ち種々なる世界觀に對して自己の世界觀の原理による統一をば要求する、否むしろ總ての世界觀の價值階層的統一が個性の世界觀なのである。かくして各世界觀は一つ世界觀說である、無盡に他の種々なる世界を映す一つの世界である。併しこれは何等根源的世界觀の歴史性社會性を否定するものではない。その妥當性、一般性は時と處に關係なく、時代階級民族に無縁なる悟性のそれではない。根源的世界觀は數學や自然科学の對象たる如き無時空の意味形象ではないのである。世界觀の眞理は全體的人格より離れた理論理性にのみ求めることは出來ぬ、それにはたゞ一般妥當的たるのみならず、むしろ個性妥當の場合も存するのである。世界觀は何等かの意味に於て絶對的なるものゝ把握であるが、それは歴史的、時代的意味を失ひ、民族的、生活、社會的制約に無關係なる意味ではない。否むしろ、前に云うた如く、人格の表現であり、全體的人格の生活原理たる意味を荷ふ世界觀は具體的なる歴史に於て初めて生ける

姿を成じ、方をもつのであつて、歴史的生命に關係なきときそれは單なる死せる超越的意味の如き客觀的世界像に過ぎない。歴史を離れ時代に無關心なる世界觀は何等偉大なる文化的意義を有し得ないであらう。絶待者は歴史を離れた彼岸には直接には求め得ないのである。この意味に於て偉大なる世界觀は完全なる時代の代表者である、その世界觀によつて時代の精神を視ふことが出来る。併し乍ら人格の世界觀はそれが深きものであればある程時代社會の理念に解消し盡すことが出来ない。個人を時代精神階級文化に埋盡すことは不可能である。人格的個性は如何なる限定的一般者、如何なる全體性の威力を以ても左右し盡すことが不可能なる如く、その世界觀も歴史的社會的體驗のみを以ては解し得ざる何者かを殘すであらう。それは理論的一般者の理解以上のものである。勿論時代精神には哲學的世界觀の如き統一性無く、それは時代に於ける個人的世界觀に内在する一般的傾向の如きものに過ぎぬであらう。この意味に於て哲學的世界觀は時代を超えた深き人格的意味をもち得るのである。併し又ヘーゲルが云ふた如く哲學が時代の哲學であることは容易には否み難き一面の眞理に違ひないが、哲學はそれが偉大なる文化史的意味をもつものに於ては時代の哲學にのみ盡きはしないのである。逆説のやうでは

あるが單に時代的なものは Epigonatum が常に然るが如く眞に歴史の意義をもつことが出來ぬ。哲學的世界觀には社會歴史の地盤にあつて、而もそれにては盡し得ない超歴史の個性的何者か、存するのである。然らざれば各時代に於ける種々なる個別的世界觀の存在の理由も、時代の一般的世界觀に對する人格の態度決定も何等意義なきもの、むしろ存在せざるものとなるであらう。世界觀は根源的には人格的體驗の解釋に成立する、それは既にのべた如く、單なる感性的經驗に成立するものではなく、全體的な人間性、世界の本質意義の解釋に、世界に於ける人間の地位決定にその價值批判に於て成立するのである。私は世界觀は其の根柢に不變的實相の認識、解脫の要求をも内含するものと思ふ。個性の否定、脫落、一般化、或は生活の物質性、機械性も時代の意義をもち世界觀の意義を擔ふ限り單に感性的經驗ではなく、人格的體驗の自覺に基かねばならぬ。人は世界觀を決定し産出す地盤として時代精神尙その底に階級組織を強調するでもあらう。勿論人格的體驗が歴史の社會的生活に根ざし、人格の生活が社會、階級時代の地盤に於ける生活なる以上、それを離るゝことは不可能である、即ち人格的體驗の解釋なる世界觀が、人格の生ける時代及び社會の特殊性を享け其を反映することは否定出來ない。我々は謙讓に自己の世界觀が

時代、階級の變遷推移に超越する不變的永劫的世界觀なる自負を棄て、時代性、社會性を承認すべきではある。併し世界觀の根柢は存在の全體性に對する人格的體驗である。世界觀は時代精神、特殊なる社會文化に於ける存在の全體の把握、解釋である。全體性には時代的理念と共に個性的例外的、非合理的なるもの、一般の光に照し切れざる闇黒がある。個性の底には單に歴史的なる理念史に消し得ざる *dämo-nisch* なのが含まれてゐる。如何に社會の組織その文化が革り、時代理想が移り、世界の姿は變るとも、流轉、無常は消え去り得ない。不和、爭鬪、矛盾、死、偶然、運命、非合理的闇黒、愛憎、嫉妬、惡の存在、我々の存在にとつて避け得ざる二元性の不安、苦痛の存在は假令その内容、表現形態が歴史社會の變遷につれて變るとしても、その本質的關係に於ては消滅することも變化することもないであらう。かゝる人知、人力を以ては、換言すれば人間の存在としては、その存在をば如何ともなす能はざる、それを脱し、否定し、消し得ればむしろ人間の存在を脱却するのつびきならぬ限界状態こそ正に以て世界觀を生み出す人格的體驗の核心的内容である。かゝる人間の存在にとつて避く可からざる、逃れ得ざる、理性を以ては盡し得ざる、堪へ得ざる限界位置の存在、それに對する人格の態度、その統一的解釋に世界觀は成立するのである。世界觀は即ち人間の存

在に於ける人間のなるものゝ解釋、換言すれば存在自身の自己解釋に外ならないのである。それは同時に何等かの意味でかゝる限界状態よりの解脫、脫出を意味するのである。こゝに個人に於ける同一系列の種々なる世界觀の類型と共に宗教的、藝術的、哲學的世界觀等の他の體系の類型の成立をも理解し得るであらう。我々は世界觀に於て特有なる民族體驗の自己解釋としての民族的世界觀、時代精神、社會的體驗に基く時代的世界觀、個人の人格的體驗の解釋として自覺的過程に於て現はれる世界觀の三種の系列を區別し得るであらう。勿論かゝる三つの契機も竟現實に於ては一つの全體なるものゝ三面の反省の見方に過ぎない。それ等の關係には種々省るべき問題が横つてゐる。世界觀は人格に於ける全體的なる統一、その自覺に成立つ。かゝる全體性に於て初めて人間的存在にとつて避く可からざる本能、衝動情念等も世界觀的意義をもつ。根源的なる世界觀は生命の自己解釋に外ならないのである。

若し世界觀の構造が上に述べた如きものであり、而も所謂類型理念が精神生活の理解に於て何等か意味をもつならば、それはかゝる世界觀の類型でなければならぬと思ふ。併し類型は人格を一般的なるものによつて理解する意味の方法論的類型

理念ではあり得ない。類型は人格を分類する形式ではなく、人格を類型によつて分類し、一般化するは無意味である。類型は一般特殊の論理的關係を離れたる「本質」概念である。それは單に一般的に妥當するを中心問題とするものではない。類型は個別的妥當性に於ても何等其の眞理性、現實性を失ひはしないのである。個性は類型によつて知り盡し得るものではなく、又量の差に還元するを許さない。歴史上の特殊な人格の世界觀の理解、その歴史的社會的地盤よりの解釋及び歴史的時代的精神の解釋は廣く歴史の領域であつて世界觀の類型學の領域ではない。類型學は歴史的個別の理解を本質とする要求を棄てねばならぬ。これは類型理念の諦む可き限界である。類型は方法論的概念でなく藝術的なる表現形態である。こゝに類型の獨自行領域がある。それは實現接近の意味でなく直觀的理解を生命とする。従つてそれは自らの内に種々の内面的分枝を許す代表的形態であつて、論理的に整頓せられた合理的意味形象ではない。これ類型が歴史上の個別の世界觀の理解を第一義的要求とするを棄て乍ら、常に類型的なるものが歴史上の事例に求められ、それと離れ得ざる關係をもつ所以である。世界觀は種々の立場態度の價值的統一、價值的階位を要求するのであつて、換言すれば世界觀は一つの世界觀說であつてその類

型も孤立して得らるゝものではない。個性的世界觀の個人的、社會的、時代的、民族的體験よりの解釋は例へばデイルタイの *Jugendgeschichte* Hegels の如き類型叙述に轉釋せざる限り歴史の領域であつて、精神生活の類型による本質的理解はこゝに自己の限界を認めねばならぬ。世界觀の類型説は歴史の領域を犯すべきではなく、從つて歴史上の個別的世界觀の解釋はその目的でなく、かゝるものゝ代表的理解及び解釋を内容として、類型的世界觀の精神生活に於ける成立發展、聯關を本質的に與へようとするに外ならないのである。歴史上の特殊な世界觀は典型的代表をなすに過ぎない。こゝに類型學と精神史、理念史の相違もある。それは論理的構成に非ずして、精神生活の類型的解釋に外ならないのである。

類型がかく方法論的意味をもたず、獨立なる領域を保持する形態概念として具象性、直觀性を生命とする限り、それは歴史的個別による一般的敘述であつて、個別より共通なるものを歸納的に導き出した合理的理想たる必要はない、否むしろかゝる歸納を可能ならしむる根柢として既に類型の理解がなければならぬのである。類型説の領域はそれ自身獨立した一個の世界であつて、類型は一つの本質的形態である。かゝる類型説が學として如何なる立場に成立するかは攻究を要す可き困難なる問

題であらう。たゞ世界觀の根源的理解は人格的體驗の表現を解釋することによつて得らるゝのであつて、心的生活の要素への分析によるべきではない。それは人格的體驗を基礎とする限り、精神生活の全體的理解によるべきである。而してかゝるものは嘗てデイルタイが主張した如き精神科學の基礎附けの意味をもつものではなく又基礎學に止るものではない。それは一つの哲學的認識であり、全體的體系でなければならぬ。併しそれは又單に客觀的意味形象としての世界觀の論理的順序開展を與へるものではなく、歴史的發展の考察でもない。併し又それが世界觀説として全體性の要求をもつ以上、類型の階位の原理は何處に求むべきであらうか。それは生命以外の領域に求むることは出来ないであらう。併し世界觀は如何に人格的體驗に成立し、それと不離の關係に立つとするも、總て生み生されたるものは創造作用より離れて一個の一般的客觀的なる獨立の世界に屬する如く、一つの意味形象である、本質形態である。個人的なる創作、創造の心的作用と客觀的、共有的なる作品、作物とは區別せねばならぬ。世界觀は尙獨立の客觀的形態として自己の中に特殊の階位、體系の原理をもつのではあるまいか。或は類型と體系は相容れざるものであらうか。根源的世界觀に論理的體系を許し得ざるものとすれば、その原理は人格

の何處に求むべきであらうか。而してかゝる根源的世界觀は、藝術的、宗教的、及び哲學的世界觀と如何なる關係にあるのであらうか。その一般性、妥當性、その理解は如何なるところに權威をもつのであらうか。

私は簡單ながら以上に於て、デイルタイの心理學の理論的標榜を手がかりとすることによつてそれが個人の類型的の研究に進み、精神科學的類型說の地位と限界とを限定することによつて、その精神科學に對する方法論的意義より進んで精神生活の本質的基礎的理解としての獨立なる世界觀說の如き哲學の領域に推移すべき理路を一應明かになし得たと思ふ。而してウエーバーの所謂理想類型の如き思想より出立し乍らその類型概念をば精神生活との關係より世界觀として展開し、精神生活の根本的、心理的解釋より世界觀の類型的理解を與へようと試みた典型的代表として私はヤスバースの「世界觀の心理學」(Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* 1919)をあげうると思ふ。而して又精神生活の根源的構造より種々なる世界觀精神現象をば類型として獨得なる體系原理の上に開展した典型的のものとしてヘーゲルの「精神現象學」を解釋し得ると思ふ。私は次に以上に述べた如き暫定的、豫備的なる世界觀の哲學的考察を骨子とし、今提出した疑問を中心とし乍らヤスバースの主張を檢討し、それに對するヘーゲルの「精神現象學」の意義を解釋することによつて、世界觀哲學の意義内容をば一層明かにしてみたいとおもふ。

(未完)