

## 世界觀の問題（承前）

高山 岩 男

### 五

私は次にヤスバースの「世界觀の心理學」(一九一九年)に於ける中心的なる思想を取出し、それを批評し乍ら我々の問題を一層明かに考察してみたいとおもふ。

云ふ迄もなく世界觀は何等か統一的、普遍的、全體的なるものであつて、單に部分的、個別的なる知識、又は靜的なる普遍的觀察のみには止らず、全體性としての知識、その統一を要求し、根柢には評價意義と、體驗に基ける價值の階位をば掲げようとする。我々は世界觀に於て主觀的には體驗、力、或は心術として、客觀的には世界像として、何等か究極的なるもの、或は理念的なるもの、全體的なるものを思惟する。これなくしては未だ世界觀と云ふことが出来ない。眞正の哲學はかゝる世界觀を樹立するのであつて、眞の哲學者は靜止的、無節操なる觀察者ではなく、時代の精神を受納し、理解し、言表して、世の中を動かし形成し行くものである。かゝる哲學をヤスバースは「豫

言的哲學」(Prophetische Philosophie)と稱した。世界觀の心理學は勿論豫言的哲學ではなく、種々の世界觀、その立場、世界像或は思潮、傾向をば靜的に精神生活の地盤より研究し、解釋理解しようとするに過ぎない、即ち、かゝるものゝ現に存するもの、嘗てありしもの、又可能なるものを觀且知らうとするものに過ぎない。換言すれば世界觀の心理學は飽く迄も心理學であつて、それ自ら價值的統一の原理を表現する哲學ではない。それは精神現象としての世界觀の諸類型をば精神生活の構造より理解しようとするのであつて、その心理學的立場は靜觀的、了解的である。即ち世界觀の心理學の立場自身は特殊の世界觀を離れるのである。これは學としての心理學の必然的なる要求である。併し乍らそれが又一つの學である以上その内容は無秩序の單なる集合に止ることは出來ない、何等か統一的、體系的なるものでなければならぬ。それ故世界觀の心理學は人間の精神生活に於ける世界觀的表現の體系的な觀察である、その認識は價值判斷を離れたる合理的な觀察である。それは決疑論的(Kausaltisch)ではなく諸類型の一つの體系的なる構成である。勿論世界觀の類型はその本性上多く類例によつて具體的直觀的に知らるべきものであつて、理論的に證明せらるゝものではあり得ない。類型は特殊な形態であつて、その本質上直觀的明證に訴

ふべきものであり、假令事實上稀なるものであつても何等類型の資格をば失ひはしないのである。その正しさは明瞭性、直觀性に存するのであつて、これを缺くものが類型としては正しからざるものと云はねばならぬ。それ故かくの如き類型或は類型構成の體系は、假令それが構成された類型の體系であるにせよ、論理的統一的ではあり得ない。それは論理的、或は辨證法的たることに無關係であつて、たゞ自然的な體系でなければならぬ。而も實際に於ては自然的な體系さへ有し得ないのであつて、たゞ枚擧さるゝ目錄を有つに過ぎないのである。自然的な體系は理念であつて、事實に於ては Schemata を與へ得るに過ぎない、むしろ世界觀の心理學は唯一的支配的なる體系を避くべきであつて、體系化の努力をなすにも拘らずそれは常に不完全であり非完結的であるべきである。こゝに「世界觀の心理學」が、其自身典型的な世界觀の心理學である（勿論それのみには止らない）ヘーゲルの「精神現象學」と離れねばならぬ理由がある。世界觀の心理學は體系を第一義とせず、種々の内面的な系統、組織をもつ目錄をば與へるのであつて、そこに存するものはたゞ特殊の材料に專念するとき、秩序を與へる何等かの觀點が發見せられると云ふ信念のみである。「我々は本能に於て、理念が我々を導き、我々の關心が遂には主觀的恣意的ならざるを信ずる」

(S. 17)學が究極的なる體系を欲するときは必然的に何等か直觀的事實に整合せざる虚偽を含まざるを得なくなるであらう。類型構成にはそれ故統一的なる一貫した體系の原理はないのである。

併し世界觀の心理學が一つの特殊な世界觀の立脚地より離れ體系原理を支配的にするのを避け乍らも、尙種々なる世界觀の類型が精神生活に成立し、こゝより世界觀を理解しようとする心理學なる限り、何等か統一的な理解の觀點、體系的な根本思想は存在しなければならぬ。種々なる世界觀の間に、即ち類型的並列的或は發展的な系列に互つて精神生活の觀點より統一的に理解さるべき根本的形式がなければならぬ。ヤスバースは之を精神生活の根源的なる「主觀・客觀關係」(Subjekt-Objekt-Beziehung)に求める。精神と世界、我と對象、體驗と内容、人格と事物、個人と環境等の對立關係は「主觀・客觀關係」の種々なる形態であつて、世界觀はこゝに成立するのであり、體系的な主要見地を與へる地位もこの「主觀・客觀關係」に存するより外ない。元來精神的事象、體驗は全體的に與へられることはなく常に流動的であるが、そこに於ける最も原始的な現象は主觀・客觀の對立である。勿論この主觀と客觀とは何等究極的、固定的決定的のものではない、それ等は限りなく底知れぬ動的のものである。併し

主觀客觀の原始的關係の存するところ常に單一で明瞭な而も不和なる對立がある、即ち我々の生命の生き方は主觀客觀分裂(Subjekt-Objekt-Spaltung)である。主觀と客觀の間には云はゞ長い途が横つてゐるのであつて、對立の中に限りなく多くの線がある。我々の體驗は其自身流動性を保ち乍らかゝる線上の一定の點に存するのである。凡ての心的體驗は自らに何等か立脚地をもつものである。(S. 25)併し凡ての體驗がこの主客分裂にあるのではなく、客觀が最早や主觀には對立せずして凡て對立的獨立的な意味内容は失はれ、従つて言表は出來ないが體驗せらるゝ生命の領域がある。「神祕的なるもの」の體驗領域がこれである。この主觀客觀分裂に於ける諸形態と「神祕的なるもの」が世界觀の心理學の研究對象の全體であつて、かゝる主觀客觀間の種々多様な關係、何等固定的に思惟すべからざる主觀客觀の種々なる意義に體系的探究の根本思想が存するのである。併し乍ら體驗が未だ固定的でないにせよ一定の立場をとる限り我々は尙單なる主觀客觀關係の背後に、かゝる特殊の態度や立場をどらしむる力、原理として理念、精神等と名附くべきものをばもたなければならぬ。これ等のものは單に主觀に或は單に客觀に横はるものと云ふことは出來ぬ。それ等は無限的であり、完全に概念的に固定することを得ないが故に認識す

ることは不可能である。それ等が主観・客観・分裂に於ける體驗、それを撥無する神秘的體驗、或は兩者の相互聯關に於ける體驗の表現となり得る限りに於てのみ我々はそれを理解し、且類型化的記述をなすことが出来るのである。

世界觀の心理學が主観・客観・關係の原始現象に於ける種々なる意義にその統一的な觀點を得ると共に、各世界觀は又特殊な一定のあり方に種々の形態を現すより、かゝる形態の根本形式に又何等か統一的な觀點が発見せられる。類似した世界觀の形態にはその間に種々の變化形式・轉化の様態があるのである。即ち世界觀には人格の體驗に結び付き直觀的な中心をもつ「實體的な世界觀」と、それに近似し乍ら體驗の地盤よりは遠ざかり萎縮した可能態としての「派生的形態」を區別し得る。勿論この二つの形態は概念に固定された決定的な形式ではない、單に二つの方向を示すに過ぎない。實體的本質的なものは元來概念でなく、理念である。それは我々には常に相對的であつて、より深く實體的なものも考へ得られ、より派生的なる形態も考へ得るのである。精神或は生命の如きものはかくの如き實體的なものである。つて、この達し得ない深底から種々の實體的世界觀が現れるのである。それは概念的に認識し得ない暗きもので、漸次派生的なる形態に進むにつれて明瞭となり、論理

的となり、多様になつて、把握しうるものとなる。併しこの實體、概念は價值、概念ではない、實體的なるものは必しも價值多きものではない。それは心理學的な理解の概念であつて、凡ての過程に於て此こそ實體であると終末を決定することは我々にとつて不可能である。それは方向の理念に過ぎないのであつて、總ての過程に於て絶對的なる純眞性・充實性・分化性は理念に過ぎないのである。かゝる實體的世界觀と派生的形態の間に次の四つの過程を考へることが出来る。(一)純眞性、非純眞性、(二)形式化、(三)分化、(四)孤立的絶對化

(一)純眞性(Echtheit) は現實性、眞理性と關係をもつが直ちにこれと同一ではない。非純眞的なものも精神生活に於ては何等實在的であることを妨げない。それは虚偽ではなく、意識的欺瞞ではない。併しそれは非現實的ではないが勢力なきものである。虚偽ではないが云はゞ有機的な不實性である。純眞性は理解心理學の一つの根本的なる概念であつて、非純眞性に對する關係は常に相對的である、絶對的なる純眞性も絶對的なる非純眞性も共に理念に過ぎない。

現實の社會的生活に於ては、その根柢に於て生活體驗に根ざした世界觀も一度び公共的となるとき、生活體驗を離れ、何等それに應ずる體驗、感情、直觀をもつことなく

時としては全く他の動向の體驗を以て考へられ、談られ、記述されるに至ることが可能である。單なる思想、言葉の内容は質料に過ぎない、同じ精神的體驗も非常に異つた内容に於て表現され、合理的意味に於ては同じ内容も全く違つた聯關に立つことが可能である。或人は一つの世界觀的内容をばたゞそのために聯關の全體より獨立的に注意し、それを繰返し、遂には何等かそれを本質的、無條件的なものと考へるに至り、又他の人はこの同じ内容をば知らず知らずに他の目的の手段的、補助的内容と考へるに至る。かくして人はその特殊の世界觀に於て元來の地盤を離れて自ら思ひ違ひをなし、上の兩端の間に動く。それが時代的、社會的條件或は環境に役に立ち、適合するときには、元來の體驗の地盤より全く遊離して遂には狂信、熱狂をすら生ぜしめるに至ることがある。而してその外的條件が變化するときその世界觀は立所に力を失ひ否定されて新しき世界觀が之に置き代へられるのである。實體的、純眞的な世界觀も社會の公、共財になるとき本來の精神と體驗の立場より離れてかくの如き異質的な性格に轉移せられる。即ち非純眞となる。併し轉移せられた世界觀も伴りではない。虚偽ではない。それは本來の十全な内面的體驗に充實されざるにせよ或程度迄それに類似した特殊の體驗の地盤に立つのである。併しそれは原



始的人格體驗に基く世界觀に對しては飽く迄非純眞的である。非純眞的形態はそこに至る過程に於て原始的體驗より、人格的地盤より遊離するのである。純眞性に於ては人格と事柄とは離れない、事柄が個別的獨立的のものとして全體と精神より離れ、その生産者の體驗より脱落するとき純眞性より遠ざかる。「純眞な世界觀は個人の全體的生活に織合はされてゐて、外面的に附着してゐるのではない。」(S. 33)

(二)形式化(Formalisierung) 凡そ精神的存在に於ては、その對象的側面と主觀的側面に於て形式と内容を區別することが可能である。この場合兩者の統一、融合、即ち「力」は勿論理念である。而して生活過程に於て、主觀の側に於ては作用、動性が絶對化されて體驗の内容、質料の方面は省みられなくなり、客觀の側に於ては形式的なるものゝみが重要視され他は視界より消さるゝに至る場合がある。例へば同化し有機化する現實の生命過程に對して單に形式的なる權力意志が現れたり、或は具體的なる個人に無關係なる單に空虚な一般的人類愛、或は體驗された生きた思索に對しては合理的、形式論理的思惟が現れる如きものである。かゝる形式、内容の空虚なる對立、何れか失はれ他が支配する如きは兩者の生きた統一が即ち理念が失はれるからである。併し上の兩形式化に對して、形式と内容を蔽ふ統一的理念、或は全體者に、形式

をも棄て内容をも離れてたゞ直接端的に逼らんとするとき又一種の形式化が見られる。藝術や愛に於ける感傷性、激越な感激等がさうである。これ等は生の三つの形式的なる形態に外ならない。併し元來統一的全體は運動、その過程に於て捕捉さるゝより外ないのであつて、直接に、一時に捕へることは出来ないのである。かゝる形式化に於ては生きた動的體驗の矛盾性、非解決性、活動性、豊富さは失はれる。かくして具體的な生きた生の統一的中心より、内容空虚な動性なき種々の形式的なる形態が生ずるのである。

(三) 分化 (Differenzierung) は多義的な理解心理學の概念である。それは理論的省察の發展、對立への分裂、未だ意識的には知られなかつたものゝ自覺、經驗内容の増大等を意味する。總て世界觀の中心には實體的なるものがあるが漸次分化した形態に進むに従つて、假令元と同一のものは保存さるゝにせよ、その表現限定が廣き領域に擴がり行く以上、質的にも同一であることは出来なくなる。元來體驗が豊富になり、それが自覺の内容となるとき、それは單に段階的の展開と云ふよりはむしろ質的に變じたのである。人格の自省、自覺に於て古き世界觀は變化せらるゝのであつて、漸次表現が限定的、固定的になる。分化した世界觀の形態は明瞭さ、判明さをもつので

ある。而して或る世界觀が時代的に支配的な力をもつて總ての人に自明的であり同一であるとき、個人の體驗とその性格は全く不明である、云はゞ人はその世界觀に縛られ流されてゐるのである。かゝる場合世界觀の分化を容るべき餘地はないであらう。それ故かゝる状態より自由になり、體驗、反省の推移によつて個人的の自覺が生るゝとき、そこに初めて種々の世界觀的分化が見られ得るのである。體驗内容、自覺の増大、進展は世界觀の推移變化を條件付ける。勿論分化は絶對的なものでなく常に相對的に過ぎない。併しかくして漸次明瞭判明な世界觀的形態が時の中に於て不明瞭な暗黒な中心核より分化するのである。

(四) 孤立的絶對化 (Isolierende Verabsolutierung) 世界觀の全體性は一つの理念であつて、これはたゞ生命、力或は能動的理念の Hierarchieとして存在するのであり、全體性が完全に客觀化され或は合理的理論や教説に包括さるゝことは不可能である。併し世界觀的體驗には自らを唯一の正しき、全體的世界觀と考へる客觀化が存する。こゝに於て實は部分的なる自己を全體として定立するに至る、即ち自己を絶對的、本質的のものとして定立し、他の總ては自己に依存從屬するものと考へられ、或特殊の部分的立場が全體者となる。かゝる孤立的絶對化に於て全體より個別が離され、個別の固有

なる法則性、特殊なる構造が明らかに示されるのである。

世界観はその構造に於て總て上の純眞性、形式化、分化、絶對化の四つの見地より見られ得るのであるが、これ等の様態が決して固定的、終極的でないことは注意されねばならぬ。純眞なるもの、背後にはより純眞のものがあり、本質的なるものも相對的であつて形式化も程度の差である。又分化されたる形態にもより深き分化が可能であり、包括的に限定された世界観に於ても孤立的絶對化は相對的の度をもち得るのである。併しかくの如き云はゞ世界観自身の推移構造に對し、むしろかゝる見地の基底としてその根源的なる解釋を與へる世界観心理學の根本的立場は云ふ迄もなく主観・客観・分裂の原始現象である。世界観はかゝる主客分裂の原始現象の種々なる様態を通し、その背後に動く體驗、生命より理解されねばならぬ。而してかくの如き體驗或は生命が何等か無限的なる豊富な全體として心理學的立場よりは終局的な把握を望み得ない理念的なるものたるは云ふ迄もないことであるが、こゝに形而上學的な立場を心理學に混入することは許され得ないのみならず又一つの特殊な世界觀的立場に立つことも心理學に於ては避けられねばならぬ。併し今世界觀が主観・客観・分裂の原始現象より理解さるゝものとすれば我々は必然主觀的、客觀

的の兩側面よりの觀察が可能なることを認めねばならぬであらう。ヤスバースは一般に主觀的側面を立場 (Einstellung) とし、客觀的側面をば世界像 (Weltbild) と名付けた。世界觀心理學は世界觀に於て主觀客觀の對立よりはむしろ立場と世界像として兩側面より分析し觀察すべきである。立場とは一般的な態度の様態であつて對象的なるものを捕へる種々なる作用機能である。即ち種々なる主觀の方向であつて、ヤスバースによればこれは客觀的に見るとき一部分はカントの意味に於ける「先驗的形式である」と云ふ。(S<sub>42</sub>) 勿論この立場も相對的に形式的のものであつて無限に多様な内容によつて滿され得るのである。これに對して對象的内容の總體を世界像と云ふのであつて、たとひ實存しなくとも我々が思惟し所有する形像或はむしろ精神的な生活が一面に於て自ら創作し外に向つて定立し乍ら他面又自らその中に監禁されてゐる形像筐 (Gehäuse) が世界像である。勿論此に於ては世界像は眞理・正價値の立場より批判さるべきではない。自ら創造し形成し定立し乍ら其自體に於ては對象的に認識することの出來ない主觀の表現として、世界像は元來我々に主觀或は精神生活の理解を與へる機縁をなすに過ぎないのである。それ故世界像は立場或は態度と異つて實存するものではなく、主觀客觀分裂に於て我の側より對象的

に見られる視界 (Horizon) として、理想類型なのである。それは價值や妥當性の立場より見らるゝのではなく、常に精神生活との關係に於て解釋さるべきである。これが元來心理學の立場である。併し世界觀は單に立場や世界像ではない、立場と世界像は未だ相對的なる云はゞ靜的なる抽象的要素に過ぎない。立場と世界像は事實に於ては結合して存在してゐるのであつて分離することは出來ないのである、否むしろ兩者は全體性としての力 (Kraft) より反省的、技巧的に抽象されたものに過ぎないのである。兩者を分けるのはたゞ分裂を通して全體を理解せんがために外ならない。この全體的なるものを立場と世界像に對して「精神の生活」(Leben der Geister) と稱する。「精神の生活」は即ち主客分裂の背後の「力」として最も具體的なる固定すべからざる理念的全體であつて、これの種々なる存在の様式が各々原理的なる統一性をもつとき「精神類型」(Geistestypen) と云はれるものに外ならない。元來立場は單なる形式的可能性の如きものに過ぎない、その目的を充實せしめ、人格の生きる態度となるには「力」が必要である。世界像は又云はゞ死せる映像の如きものであつて、それが主觀より作り出され生きたものとなるには「力」がある。立場や世界像は形式的には總て、個人が經驗し有ち得るものである、そこには未だ何れを選ぶかの決定的原理は何

等與へられてゐない、即ち評價の人格的決定の態度はない。併し人は眞劍に現實に人格的生を生くる限り何れかを選ばねばならぬ。眞實なる人格的生命は何等か自己の立場をもたざるを得ない。この人格的決定の原理は即ち精神の生活「人格的體驗」としての「力」に存するのである。「力」は人格の立脚地決定の原理である。それは無限の闇黒と方向を内在する、否無限の方向であり、全體である。それは所謂主觀客觀の對立の底にあるもの、かゝる對立の對象化的捕捉を許し得ないものである。かゝる無限の方向の對象化的、表現的類型が即ち「態度」と「世界像」に外ならない。「評價」とは「力の客觀的に見られたるもの、この「力」の「評價」に於て、何等か究極的、決定的ものが與へられる。この究極的なるものを把握し、決定する人格的なる「精神の生活」の類型が即ち「精神類型」に外ならないのである。

人間の精神の生活は常に主觀・客觀・分裂の中に生きる、而もその分裂のうちには何等の靜止休息の状態は見出すことが出来ない。精神の生活は絶えざる動性であり、限りなき運動である。即ちそこには經驗や思惟を以て握み得る固定的なるもの、絶對的なるものはないのであつて、存在するものは終極目的、價值、最高善への努力、追求方向のみである。過程のみである。勿論其等のものは未だ合理的なる明瞭性をも

つものではない。かゝる追求の方向が多様に存在し、而も終極目的が掲げられ、価値の十全なる充實が要求さるゝとき、精神の生活は次の二つの類型的態度に出づることが可能であらう。即ちそこには種々なる価値が終極目的への聯關に於て相對化され各々相對的地位に排列せられて所謂價值の段層系列が考へられるであらう。或は然らずんば、一つの最高價值に對して他の價值は凡て貶黜せられて容る可き地位を失ふ如き Entweder-Oder 的決定の様式が可能であらう。我々は前者の様式を價值階層の絶對化 (Verabsolutierung der Wertangordnung)、後者の様式を價值強調の絶對化 (Verabsolutierung der Wertakzents) と稱し得るであらう。前者の價值系列も人格によつてその内實と配列は皆同一ではない、即ちそこには種々なる價值の争闘がある。而も人は何れかを選ばねばならぬ。のみならず現實の生活に於ては價值の充實に對し、目的の實現に對して常に、到る處、必ずそれを妨げる抵抗、障礙が對立してゐる。かゝる障礙、抵抗は即ち人間にとつて不幸と苦を意味するものに外ならない。而してこの根源的なる苦に對して現實の經驗は次の二つの異つた意識を與へるであらう。一は、この障礙と苦が、假令偶然的であつても何等か避け得るもの、超克し得るものとして體驗され把握される場合である。この時障礙は有限的であり未だ人間の存在に



對して限界的のもの、堪へ得ざる全體なる苦ではない。他は上の如き有限的状態を出で、人間的存在にとつて到底避け得ざる、その限界に於て感せられ經驗さるゝものである。即ち價値の實現、終極目的の到達等、精神の生活がその全體性に於て把握さるゝとき、總てが潰え、その意義が失はれ、生活の據り所が破らるゝ如く體驗さるゝ限界的の場合である。絶對的偶然、運命、死闘争、罪等に於けるアンチノミーの意識はこれに外ならない。こゝに於ては目的や價値の達せられたもの、又達し得べきもの皆障礙の中一舉に滅没し、生活そのものゝ意義は疑はれ、現實の全體が消え自己自身が失はるゝ如く感せらる。かく人間的存在が全體性に於て見られ、その限界に於て體驗され、而も避く可からざる状態をばヤスパースは「限界境位」(Grenzsituation)と稱した。限界境位は人間にとつて堪へ得ざる不安である。そこに於て人間の存在は根柢より震動せらるゝに至る。併しかゝる限界状態にある精神の生活は正に堪へ得ざる苦なるが故に何處にか限界境位を脱し超克して、確固たる支持者を求めなければならぬ。かゝる忍び難き限界に於て精神の生活は何處に支へを求め、又如何にそれを獲得するか——こゝに即ち「精神類型」が見られるものに外ならないのである。「精神類型」はよつて以て限界的なる不安を逃るべき絶對的なる支持者の様態に外な

らない。それは生きた「力」の性格的な表現であつて、生きた動的なる世界觀の直觀的全體である。それは統一的なる構造をもち、そこには何等か根本原理、理念、力等が意味されてゐなければならぬ。かゝる世界觀の類型は生命の個性的表現であつて、精神類型を探ねることは畢竟人が如何なる支へを何處に、如何に求めるかを探ねるに外ならないのである。

限界状態は客觀的に見らるゝとき一般に存在のアンチハミイ的構造を意味する。アンチノミーは先づ客觀と主觀の兩側面に見ることが出来るであらう。思惟による運動の不可解、世界の全體性に對する認識の避く可からざる矛盾、價值と反價值の對立や結合、價值と存在の争闘等のアンチノミー的構造は客觀界に於て見られ、主觀の側面に於ては、快の追求と不快の追求、サディズムとマゾヒズム、權力意志と服從意志、愛と憎、等の衝動、感情、意志のアンチノミー、或は個人に於ける反對者の統一、反對、矛盾による個性の發展等々のアンチノミーが見られる。かゝる種々のアンチノミーの位置に於て人は三様の反應的態度をとることが可能である。一には確實なるものを認識、把握し得ずして自ら潰えてしまふ。二にははすべて徹底性を棄て、反對者を知らずく、並立するか、或は十全ならざる階層に於て外見上結び付けるか、或は、妥

協して兩者を許容し或は兩者を否定して中和するか、或は矛盾の認識を諦めて満足するか等によつてずる。三、にはむしろアンチノミーの體驗によつて新しき生命の力を獲得する。たとひ一舉に統一を得ることは出来なくとも無限の途に統一を求め、この生命の過程を通じて人格内容を満さんとする統一意志、形而上的世界への志向、無限者との融合等。こゝに於ては理論は背後にのけられアンチノミーは常に生きた作用、働きであり、過程である。神祕的體驗に涅槃を求むる立場はこの領域に現れるのである。

對象的には存在のアンチノミー的構造として現れる限界地位は人間の生活にとつて苦である、苦は一つの限界境位でなく、限界境位は主觀的には苦なのである。かゝる苦は人間の存在性の全體に關するものであつて、孤立的、部分的の苦痛ではない。苦と樂は互に切り離し得ざる二つの窮極的なる、超克し得ざる、人間の地位に本質的なるものである。併し觀察や反省に對してはアンチノミー、苦は窮極的のものとも見えても、生活そのものにとつては必ずしもさうではない。又さうあることは出来なない。存在の悲惨を説く理論的觀照はたゞそれのみに止る。生ける生命はむしろこゝより限り無き綜合超克に進躍し、生命の實踐は何等か價值肯定的のものを獲得し

ようとするのである。それ故こゝに抽象的には三つの反應様態を見ることが出来る。即ち苦樂、價値無價値の對立に於て何れか一方が他を壓倒して絶對化さるゝものと、相對的なる價値系列を掲げて、價値と無價値の何れにも偏頗な態度に出でざるものとである。前者に於て樂、價値に對して苦、無價値が棄られ、或は、その意義が縮少、消滅され得るとする立場は樂天主義であり、唯だ一の苦と雖も凡ゆる快を以ては償ひ得ず、現實の苦相の中に樂を見出すことが不可能とする傾向の立場は厭世主義である。第三の後者の立場に於ては樂天主義者は餘りにも調和的、輕浮、淺薄なる饒舌家、満足家と見え、厭世家は餘りに生氣なき倦怠せる苦情家と見え、彼は單に見、且苦しむ者であつて眞劍なる生の實踐に生くるものではないと感せられる。併し一般に如何なる苦が最も痛きものであるかは各々の性格によつて異なる。我々は上の三つの類型より離れて次の如き種々の反應的立場を見得るであらう。先づ苦を窮極的のものとしせず避け得るものと考へる立場に於ては(一)苦を回避して逃れる。(二)活動的に行動して可能的なる苦を想ふことなく技巧的、本能的に力によつて苦より脱出する。(三)苦は避け得、否定し得ると云ふ暗々裡の假定の下に苦に對抗する。神に服従し神託を乞ひ犠牲をさゝげる等。第二に苦を窮極的のもの、限界的のものと體驗

し到底他に轉向して逃れ得ざるものとする立場、即ち苦は個々のものとして、なく全體的のものとして人間的存在に本質的のものとする立場に於ては、(一)特殊の積極的態度をとらず、如何ともす可からざるものとして諦める。苦の意義、その目的の問ひに對して解決を與へることはすべて不可能である。避苦の行爲はすべて望みなきものである。併しこの立場にも、かゝる理論的態度を棄てさつて、それより生ずる疑念を離れた純粹の信念生活に於てかへつて具體的なるものゝ生活に入る方向とたゞ場當りの現實的享樂に身を委ねる態度とを區別することが出来る。(二)凡ゆる苦を逃れんとするときには常にそれに繋がつてゐる快をも共に否定し、何等の情念なき状態を求むべきである。これは個人に於ては自殺となり、世界觀に於ては生や世に對する愛憎等の情念を總て離れ空寂への解脱が理念となる遁世的立場である。

(三)苦に於てこそ初めて人間は個人とし、人格として意義を高め得、人間の本質を自覺するものとして人事を盡して倒るゝ迄これと闘ひ、且堪へんとする英雄的立場。(四)上の立場を總て含む如き特異なる體驗に於て絶對者との體驗的交渉を求むるもの、そこに初めて眞に苦の高揚深化が體驗されるとする宗教的形而上的立場例へば神との瞑合或は神に於ける受苦等)

以上に於ては限界境位の一般共通なるものが考へられたのであるが、かゝる限界境位に於て我々に最も印象深きもの、痛酷なるもの、最も限界的なるものはヤスパースによれば争闘、死、偶然、罪の四つである。それ等のものが根柢にアンチノミーをなすは云ふ迄もない。争闘に對しては相互扶助が、死に對しては永生が、偶然に對しては意義が、罪に對しては淨罪の意識が對立する。各々はその反對者を豫想して意味があり、他なくしては自己は存立の意味を失ふのである。而も一は他の存立を否定する、一が存立するとき他の存立は許されないのである。かゝるアンチノミーに對する我々の反應に種々なる類型的態度が見られる。

「争闘」は現實存在の存在の根本様式である。積極的或は消極的形態に於て凡ゆる存在は、個體に於ても、集團に於ても或ひは個體と集團の間にも常に闘争の形式に生きているのである。争闘は人間生活に於ては種々の形態をとる、それは物的力の戦ひ、經濟的争闘等と共に競争としても現れるのである。愛すらも争ひなくしては進み得ない、争闘は物的、心的、精神的の各面に存する原始的現象である。個人の中に於ける争闘も、全體的立場より見れば、生命のある限り、休息に到ることはあり得ない。争闘なければ、生ける生命の過程は無くなるのである、残るものは單なる神經質なる生氣

なき日和見的自己満足に過ぎない。安息休止の下にも常に争闘が隠れてゐるのである。併し又凡ゆる存在には相互扶助が横つてゐる。最後のものは常に争闘の背後に横はる統一である。争闘は統一の爲の争闘である。個々に於て争闘と見えるものも、或は個々のものは争ひに破滅しても、人類の世界は平和的整齊の全體として見られるでもあらう、個々の部分的争闘は全體的秩序の中に獨立の意味を失ふとも考へられるであらう。

人はかゝる争闘に對して次の反應的態度に出ることが可能である。一、人は争闘を慾しない、むしろ愛の心情に於て、惡には逆ふ勿れと云ふ命法に従つて生きる。これは眞實に生きる限り没落するか、或は次の生き方に移るであらう。二、多くの人は争闘をば窮極的のものと誤認してゐる。人はむしろ平和の面を被り、愛の名に於て社交の形式の中に、争ひなき存在が恰も可能なる如く行爲すべきである、として狡猾に立廻る。これはかゝる自己欺瞞に於て一面には誠實で平靜ではあるが他面神經質に、敏感に他に憎惡を抱く人となる。それは必然的に生きた力の中心を離れる。三、争闘をたゞ争闘の爲に肯定する。これは又競争の心情をば絶對化するに至る。即ち精神的活動はたゞ競争のとき初めて喜びを感ずるのである。これに於ては

勝利、優越が唯一の問題となつて事實、内實等は問題ではなく、従つてその極精神は内容なくたゞたゞ形式的に——即、非精神的になる。四、單に争闘を肯定或は否定するのは無意味である。具體的なる生きた存在には争闘は避け得ざるもの、むしろ争闘は威嚴と力を興へるものである。人が眞に生きようとし而も自己を欺くことなからんとするとき、人間が有限なる以上、争闘はむしろ存在の一つの根本形式である。それを狭く立廻ることは出来ない。争闘の止揚せらるゝはたゞ全體の理念に於てのみである。人は争闘に直面してアンチノミー的綜合の過程に強く生くべきである。

「死」——現實的なるものは總て滅び行くもの、死すべきものである、死を離れ逃れるものはたゞ時に關係なき文章の意味や數學の定理の如き非現實的のものに過ぎない。存在の全體は、全體としての世界は我々の認識の對象となり得ざる以上永遠的のものであるか、滅び行くものかは知ることが出来ないが、たゞ現實の存在者は一般に死すべきもの、その終末が死である。勿論人は死に對して無關心に生きることもある。或は何等か普遍的なものに、或は何百年何千年の歲月に於て初めて實現さるゝものゝ中に自己が貢獻し意義をもつと感じて自己の死に強き關心をもたぬ生き方も可能であらう。此岸の個別的存在はその存立、持續に於て短からうと長か



らうと根本的にはたゞ量の差に過ぎない、原理的にはすべて同じである。現實に永劫絶對のものを求め或は現實を永劫絶對のものとなすことは出來ない。現實は總て無常である。死はかく一般的な存在の消滅であるが他面死は全く個別적이다。死するものはひとでなく個人である、死は絶對的に個人的の事件である。勿論或るときには却つて、全體的のもの、(民族、國家、文化等)死、没落が最も印象深きものであらう。併し個人にとつては自己の死は嘗て他人の死に關して得た經驗とは全く別である。自己の死に對する關係は他人の、あらゆる他人の(假令最も近き親しき人の)死に對する關係とも異り、たゞ世界一般の消滅がそれに比し得るのみであらう。他人の死は、特殊の場合に於て如何に苦痛、悲哀、恐怖を與へるにせよ、自己の死の如き全體的の性格をばもち得ない。人はその場合死を體驗するのではなく、生と死との關係を經驗するのである。否、眞に死を經驗することは人には不可能なのである。死は何等か表象し得ざるもの、眞には思惟すべからざるものである。表象、思惟さるゝものは死に於ける否定的なもの、隨伴的なる現象に過ぎない。死の體驗と死の一般的知識は全く異なる。死は遂に何等か神祕的のもの、全く孤獨のものである。かゝる限界境位としての死に人は如何なる反應的態度をとり得るか。限界としての死

に於ては、有限なる表象内容に頼る如き「信仰」も、「知力」も全然無力である。そこには生命態度として、新しき「力」の反應が必要であらう。併し一方には何等新しきものを握み得ないで總ての意義を否定する虚無的態度も可能である。信仰内容も破壊され、思惟もアンチノミーに於て解決を何處にも求め得ず、知力の支へが破らるゝとき、生活の確實なる據所は失はれ、生はたゞ偶然に生きて責任なく、生活の凡ゆる意義は否定されるに至るであらう。この虚無的態度に對立するものは有限な生命を越えたところに何等かの高き意義、存在、過程を求める永生の思想である。限界位置を無視することなくして而もそれを超克する力の表現としての不死の思想は古來種々なる形に於て現れてゐる。精神の生ける力強き向上に於て、死が存在するにも拘らず、尙絕對的のものが求められ、絕對者との結合關係の體驗が追求される。例へば一、無常なるものへの執着を離れ、死に對しても無關心なる境地に至つて死を超克する（佛教）。或は二、永劫の生成變化のうち不死の信念に行く即ち生命を豊富に生きその内容を向上せしめることに死を超克する如き。或は三、生活に於て絕對者との關係を捷ち得宗教的生活を自己目的と考へる。

「偶然」——種々の必然性の概念、因果必然性、目的必然性、歴史的形而上的意義等に對

して種々の偶然がある。或る必然性には偶然的なるものも他の必然性には必然的であり得、或人に必然的のものも他人には偶然的の場合もある。併し、一般者に對しては個別が、普遍的法則には個別的法則が、否一般に意味價値の存立そのものが偶然的である。我の存在も偶然である、最も理解出來ぬものである、我は種々なる偶然によつて生を享けてゐる。存在の全般性に於て人はその力を以て如何ともなし得ない偶然に縛られてゐる、又我々の存在は如何なる偶然によつて震搖され否定さるゝかは知ることが出來ない、偶然は限界である。我々の今迄の努力によつて築かれた結晶もたゞ一つの偶然によつて破滅さるゝことが可能である。併し我々は種々なる偶然をば運命を以て結び附ける、或個人が統一的に種々の事件を選擇的に加工し連ねるものが即ちその人の運命である。人は運命に於て一つの避け得ない聯關を感ずる。合理主義と非合理主義は避け得ないアンチノミーとなるのである。併し人は偶然と妥協しないでこれを脱出しようとするれば、次の二つの態度に出るであらう。即ち法則性を形而上的に實體化して、假令我々にはすべて認識はされないが凡ゆるものは必然的法則に従つてゐる如く考へて行くか、或は偶然は否定することが出來ない、世界の根柢には絶對者、神の不可解なる作用として偶然がある、如く考へ

行くもの。(宗教的定命論等)

「罪」を有限的避け得るものと見ることも、或は個々の罪を擱へて本質的な罪を見ないことも可能ではある。その時罪は限界的でなく、倫理的樂天主義(ストアの如き)に於てアンチノミーは避けられるであらう。併しそれは有限なる人間の傲慢にすぎない、むしろ罪に於ては人間の獨立な特有の價值も意義も破壊され全くの絶望を感ずる如き宗教的なる深き罪の意識體驗も一方に見ることが出来る(アウグスチヌス、ルツテル等)道德的領域に於ても純粹なる感情純粹情懷の如きは全體的に見らるゝとき現實に發見されることは到底出来ない、そこには常に義務と傾向、理性と感性等の絶えなきアンチノミーが存在する。倫理的評價に絶對的の標準が立てらるゝとき人は痛く自己の缺陷、罪の自覺を感ぜざるを得ない、單なる過ちや犯罪を越えてそこには終極的な罪が避け得ないと思はれるのである。これに對する反應は一、倫理的價值對立のアンチノミーが究極的のものどされる。即ち世界はその深き根柢に於て二元的である、そこには形而上學の意味に於て根本惡がある、原罪によつて我々は到底罪を逃れることは出来ない。二、原始基督教徒の淨罪意識の如く、人は神の恩寵によつて救はれる、アンチノミーは最早や窮極的ではない、恩寵に於て止揚せられ

たと感ずる。三、罪は何等か終極のものに客觀化されて考へられても何等超克はせられず、自己の罪業を種々思ひ浮べ乍ら半ば苦み半ば樂む如き典型的の *Armesünderbewusstsein* 四、形而上的對立にも客觀化せず、感傷的な *Armesünderbewusstsein* にも陥らず主觀的存在の中に絶對化する。超感性的世界、絶對者の信念も餘りに批判的な頭腦のためにもち得ない無信仰者、而も絶えず信仰を求め、永遠の淨福への關係を追ひ發見しようとする如き立場。(キイルケゴール)

世界觀的立場より見るとき我々の精神の生活は常に主觀客觀分裂とそれに對する種々なる姿の人格的態度の決定及びその推移、超克である。現實存在は總ての方向に於てアンチノミーであり、それは即ち生命の苦そのものに外ならない。我々の存在は争鬪、死、偶然、罪等の限界に眞實に直面するとき、そののつびきならぬ苦鬪に於て震動され或は遂に破碎されるまでに至るであらう。併し生ける生命は「精神の生活」はこゝに新しき支へを、究極的な世界を求め行く。かゝる「死の恐怖」の自覺に自己の限界を越え、新らしき立場形式に確實なる住所を求め行く過程が生命である。併し日常の生活は自明なる客觀的(世界觀的)住所に、それとの直接的な一致の意識に生きてゐる。即ち社會の組織、習慣、道德的規制等は何等の思議をも容るべからざる

自明の權威として生活はその中に没してゐる。かゝる日常生活が限界境位の體驗、その震蕩によつて自覺し、自己の自明的立場を知り反省するに至るとき初めて世界觀的考察を容るべき世界が展かれるのである。こゝに於て嘗て自明的なりし自己の立場はその唯一の權威を失ひ、それは最早や種々なる位置の唯一つの位置に過ぎない。今迄は自己の立場或はむしろ立場なき立場の自明性の故に自らを知らず又隠されてゐた種々の生の形式、世界觀、信念の世界が顯はになり、自己の立場は立場として反省され、その生命の十全なる豐饒を滿すべき自己超越の過程が生ずるのである。かくして生活内容の進展は最早や古き自己の棲家に止ることを許さない、それは生命を枯死せしむる桎梏となる。こゝに生の震動、それに基く自己超越的躍進は古き住所の崩壞を導く。こゝに於て生は或は生くべき場所を失ひ全き破滅に至るでもあらう。併し生ける生命はこの崩壞と同時に新しき立場を建立する。この古きものゝ放棄、新しき形式の再建が即ち新たな生命の過程である。この世界觀の崩壞と建造の過程に世界觀の心理學の領域が存するのである。「精神の生活」とは今迄自明な、確實な、究極的な立脚地と見られたものが、一度び動かされ、崩壞し、こゝに古き立場、その限界を超越して自己を眞に生かす新しき形式を産み出す、この崩壞と再

建の過程そのものである。而してそれが究極的なるものゝ把握に至つて何等か安  
 住の地に到るのである。眞實の生は何等かの立脚地をもたねばならぬ。而してか  
 らる生の過程を動かすもの即ち世界觀の動機は限界境位の震蕩とその不安、苦をば  
 脱して安靜の地を求めんとする生そのものゝ壓迫に外ならない。我々は限界境位  
 を超克して果てなき生の運動を何等かの仕方にて於て越えんとするのである。併し  
 かゝる自己超克的生の動向に對して、むしろこれに反對なる動向の生が見らるゝで  
 あらう。即ち崩壊も再建も生の全體性より落ち、窮極的なる支への追求が深き根柢  
 に於て無意義となり、生そのものゝ意義が疑はれ否定さるゝ如き體驗即ち生の虚無  
 的方向である。こゝに大きく生の二つの類型的過程が見られる。前者に於ては生  
 の崩壊建造の過程の中に種々の連續的、推移的なる精神類型が求めらるゝであらう。  
 而して又この中に廣く究極的なる支へを有限的なる者と無限的なる者に求むる二  
 つの類型が見られる。かくして我々は精神類型の三つの領域を見る。即ち一、懷疑  
 主義と虚無主義。二、有限者に究極者を求むるもの(合理主義。權力主義。自由主義。  
 價值絶對主義。三、無限者に究極者を求むるもの)イ、反對對立の中に限りなき過程  
 のうちに精神の本質を見るもの(例へばヘーゲル的世界觀)。ロ、本質的、支配的なる眞

實在を如何なる種類のものとするかによつて、リアリスト、ロマンチスト、聖者。ハ、神祕主義。

以上の如きものがヤスバースの所謂「精神類型」であつて、彼は上に述べた「精神の生活」の解釋を基礎としてこれ等の世界觀を詳細に解釋するのである。

## 六

今概念の混淆を避けんがために、世界史に於て民族時代、個人等によつて表現創唱された種々の世界觀及び人間性の本質的規定に於て内面的に把握了解せらるゝ種々の世界觀を或特殊な立場より體系的に考察する、世界觀說に於て、一定の獨自な世界觀の基礎に立ち、全人格的なる價值原理に基いて何等かの形で世界觀の體系的なる價值階層を要求するものを特に「世界觀の哲學」と稱するならば、ヤスバースの「世界觀の心理學」はその主張に於ては明かに「世界觀の哲學」ではないと云ふべきである。

それは精神生活の解釋及び構造聯關より種々なる可能的世界觀を見且理解せんとするのであつて、飽く迄も特殊の世界觀の上に立つ一定の價值階層を與ふべからざるものではある。併し、自然科學や特殊の立場を排除する嚴密なる學としての哲學も（哲學の學的知性が如何なる種類のものかは攻究すべき問題を含むが）遂には何等



か一定の世界觀的背景をもつと考へ得る如く、ヤスバースの立場も自身は如何に特殊の世界觀を離るゝとしても何等か特殊な立場に立つことは到底否定し得ないであらう。學は或特殊の立場、世界觀に(例へば機械論、目的論等)立つ故に學的普遍性を失ふものではなく、個人的主觀性や恣意的偶然性を混合することゝ特殊の立場をとることゝは同一でない。何等の特殊なる立場にも立脚せざる普遍學の如きものは思惟し得ても實際に存することは不可能である。勿論精神科學に於ては立場や方法はその内容及び成立の具體的地盤たる精神生活の實在なる内面的構造に基礎的根據をもち、心理學に於ける基礎的立脚地の眞理性は體驗内容理解の十全性共同性如何によるであらう。而してこゝに歴史的事實が示す如く、立場や方法そのものゝ歴史性が又省みざるを得ない問題を呈出する。單なる立脚地、學的立場は、自然科学者が必ずしも機械論的世界觀を奉せざる如く、未だ全體的世界觀を決定するとは云へないでもあらう。併し機械觀も一定の立場に限局を與へらるゝ如く、漸次具體的なる立場は何等か世界觀の地盤に立つのであつて、世界觀の心理學も、單なる表象や知覺の如き未だ人格的なる世界觀を決定する能はざる心的要素の領域を離れて各々全體的世界觀の理解を要求する以上、一定の世界觀を脱してはゐないので

ある。併し或立場に立つて世界觀を精神生活より解釋すること、世界觀の價值階層を與へること(これは他の立場の否定、排除とは異なる)とは、假令世界觀が價值原理を藏する以上深き根柢に於て世界觀なき世界觀説は成立し得ざるにせよ、一應區別することが可能である。前者が即ち個人の主觀性を脱却して普遍妥當性を要求する精神科學の立場である。後者は一つの哲學である。「世界觀の哲學」はそれ自身一つの世界觀に立つことを避けることが出來ぬ。それ故こゝに於ては類型概念以外に尙體系概念が要求さるゝのである、かゝる類型價値的本質としての類型的體系的階層系列が即ち世界觀の哲學に外ならないのである。世界觀の哲學は、民族的、時代的世界觀の如きものをそれ等が人間の精神生活に於ける普遍的本質の典型たる意味をもたざる限り内容とすべからざるものである。然らざればそれ等は單に歴史の領域に過ぎない。併し今世界觀を精神の生活或は力の表現として、存在のアンチノミー的構造より理解しようとするときそこに體系的なる評價の如きものは容ることが出來ない。生命は必ずしも體系をもつとは云へぬ、否むしろ非體系的、反體系的である。その類型は自らに非純眞化、形式化、分化等の内面的推移の構造を有し、單なる客觀的意味組織として我々が任意に選擇し、所有し得る如き世界像ではない。ヤ

スパースが實體的なる世界觀を精神類型として立場と世界像の何れでもなく、兩者の綜合として或は兩極に分裂せざる基底即體驗力の表現として、合理的體系的なるものに解消し盡し得ないものと解するは正しいと思ふ。これ生命そのもの、非合理性非體系性に或は兩極をもつ「力」なることに基く。かゝる類型は單なる客觀的合理的意味形象にはなり得ない、それはたゞ直觀的明瞭性を生命とする典型であつて元來歴史的事實に内容的根據をもつ類型概念はそれ自身に理論的統一性を要求する體系概念と相容れざるものと考へることも出来る。類型は生そのもの、斷片性、方向の雜多性に根ざし、體系は論理の整合性統一性に根ざす。ヤスバースの學としての類型の體系に關する思想が混亂してゐるのはこゝに基くであらう。我々もこゝに單純には解き得ざる困難な問題の存するを感ずる。これは畢竟根源的には學或は理論と世界觀或は生命との内面的關係に依存するのであつて、類型の體系は生命自らの中にも存せず、論理そのものより導出することも出来ない。それはたゞ生命の一方方向を指導理念とする哲學者に對してのみ初めて存するものと考へなければならぬ。

併し暫くこの錯雜した問題を措き、世界觀そのもの、構造を省るとき、それを主觀

客觀、分裂の根源的現象よりその中に働く生命或は力の表現と解するヤスバースにとつては世界觀は單なる主觀或は態度、意味ではなく又單なる客觀或は意味的世界像でもなく、常に兩極の離れ得ない、兩者が互に滿され統一された精神類型である。態度も世界像も精神の生活を俟ちて初めて可能であり、意義がある。精神類型としての世界觀は理論的形態でも純客觀的形像でもない、むしろかゝるものに還元し盡すことを自ら拒むものである。併し翻つて考へれば我々が世界觀に就いて云々し得る限り、それは何等か普遍的なる意味の形像でなければならぬ、然らざればそれが認識され傳へらるゝことが不可能である。而も意味とは客觀的なる(存在と區別された)妥當者と考へる立場にとつては意味、形象としての世界觀と心的作用、精神生活とは元來無縁の領域に屬するもの、従つて世界觀の心理學とは全く無意味なるものと考へられるであらう。純粹に客觀主義に徹底し世界觀を認識の對象と思惟する限りこの主張は當然である。事實リツカートは世界觀説はたゞ價值哲學の上のみ可能なることを主張し、ヤスバースの如き心理學的立場の不當を批難した。(Rickert, *Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte*, Logos IX 1921) リツカートは云ふ。世界觀そのものがその獨自性に於て學的認識の對象となるべき、それは飽く迄

非實在的なる意味形象として、あつて、これは實在的なる心理作用よりは截然區別されねばならぬ。世界觀の理論的考察、換言すれば學的世界觀説は凡ゆる心的存在より離れたる純客觀なる意味形象のみを研究對象とするのである。理論的に形成された世界觀は常に普遍的な知識であり、客觀的なる意味形象である。而も世界觀が單に可思惟的なる世界對象に就ての知識のみならず、それに對する主觀の態度に就ての知識であるとしても、畢竟世界觀に於て求められる究極的なるものは絕對的存在ではなく、妥當的價値である。カントの理論的なる世界觀に於ての如く、全體性に於ける世界對象は、理念であつて、即ち價値形象であつて、生活の意義は客觀の全體を與へられたる存在として、なく課せられた當爲として、それに働き従事するところにある。これがカントの理想主義的世界觀の眞意であつて、批判主義は主觀と客觀の何れの側面に於ても常に心的に實存するものよりは離れた價値の哲學である。世界觀の問題に於ける學的明瞭性は客觀的に、妥當するものに就いての明瞭性を意味する。ヤスバースが精神的に存在せしもの及び可能なるものを見且知らんと欲するならば、物體界形而上的精神のみならず、非實在的、先驗的なるもの、領域は、それらがすべて心理學的存在に非ざる以上、世界觀の心理學的考察より撥棄さるべきで

ある。心理學の内容はたゞ實在的世界の一部に過ぎない、世界觀の心理學は物理學等と均しく一つの特殊科學に過ぎないのである。世界觀は意味形象であつて、その學的研究は學的なる價值意識に基かなければならぬ、それは心理學の地盤に立つことを許さぬ。世界觀説は客觀的なる世界觀をもつ即ち理解する經驗的主觀、その心的作用等の研究とは無縁である。世界觀の心理學なる概念自身既に矛盾してゐると云はねばならぬ。古來世界觀が教へらるゝときそれは常に理論的領域より離れることは出来ない、人間の最高目的も意義も認識としての世界觀に存する。元來哲學の立場に於ては純粹の觀照が眞の哲學であり、理論的價值の評價即ちたゞ *Pathos der Pathoslosigkeit* のみが世界觀の基礎をなすのである。理論的形態たる世界觀に於て非理論的價值を高調し、これを眞正の哲學として純粹觀察を眞正ならざる哲學とするヤスバースの豫言的哲學の觀念は本末顛倒と云はねばならぬ。勿論批判哲學は學的價值のみならず總ての方向の價值と評價を許容するのであるが、それはたゞ、學問に於ては理論的評價を、他の學を離れた生活に於ては非理論的價值を許すに過ぎないのである。非理論的價值の情熱の支配するところ學の爲の學は云爲するこゝとが出来ぬ。「總ての豫言者的態度より離れた純粹な觀察的學はたゞ包括的なる價

184 值理論の根據の上にも可能である」(S. 51)

我々は以上の如き主張と非難は形式的、合理的、先驗主義よりは當然期待することが出来ると思ふ。併し乍ら今我々がこの問題に於て根本的に疑問を抱かざるを得ないのは、世界觀が認識として單に客觀的なる意味形象に止り、具體的なる世界觀が精神の生活より分離した超越の意味の組織であるとし、世界觀説を以てたゞかゝる客觀的意味形象の研究にのみ過ぎないとする點である。元來前にも述べた如く世界觀にも根源的世界觀、史觀と宗教的、藝術的、哲學的世界觀等を各々その構造上區別することも出来、又ヤスバースの如く非純眞化形式化、分化等の變化形式をも考へなければならぬ。而してデイルタイも云ふ如く、かゝる世界觀の究極的なる歸趨としての統一的なる世界觀も、如何に普遍妥當的な概念的知識の體系たらんことを慾しても、單に認識に止らず單に客觀的意味形象の如きものに止らない。世界觀は世界の把握以外に價值附與、最高目的の定立、生活規則の標示等を包含し、而もこれらは分離し得ない有機的の統一にある。而してこれが又歴史的社會的現實在より孤立し得ないことは云ふ迄もない。これ世界觀が單に概念的認識の對象に止らず常に歴史的社會的現實に生きる全體的人格に基く所以である。換言すれば、ヤスバースが

世界觀に「態度」と「世界像」の二面を技巧的に分析し得ると考へ、その分裂以前の或はその綜合としての「力」「體驗」「精神の生活」に世界觀の根源を見、ディルタイが世界觀の構造に於て現實の把握、實在の認識以外に内面的なる價值感情、生活理想、行爲の規範等をも認めたる如く、我々は世界觀そのものに人格的なる生活體驗、態度の如き方面を否定することは出来ない。それは單に概念的合理的認識の對象ではない、世界觀の傳達はかゝる認識によるのではない。世界觀は理論的に傳達し教へ得るものとのみ考へることが出来ない。こゝに世界觀と客觀的世界像と異り、引いては哲學が單に學及び完成された知識の體系、或は既成的客觀物に止らざる所以がある。哲學を宗教と區別せられたる意味に於て「眞知やイデアのエロスに求めたり、*Philosophieren*に求めたりする理由も蓋しこゝにあるであらう。存在の全體としての「世界」が客觀界のみでなく、哲學が單に客觀説に盡きざる如く、世界觀説は世界像の教説に止らない。純眞なる、實體的なる世界觀は究極の根底に於て人格的體驗の基底に立ち、かゝるものゝ客觀的表現として到底それより離すことは出来ない。世界觀に於て理解さるゝものは論理や數理の如き非人格的なる客觀的意味でなく人格的體驗である。世界觀は完成された意味形態として我々が任意に所有し直ちに教へ得る如き客觀的



既成品ではない。リツカートにとつては哲學もそれが人格的個性を表現する限り未だ純粹なる學ではない。「哲學が未だ個性的人格の特色を擔ふ限り理論的には不完全で、改良をば要する。」カント哲學がたゞカントの人格の哲學である限り、その點に於てカント哲學は未だ學的哲學が求める眞理をば含んでゐない。それ故學者はカントの人格的世界觀を主張する如き仕方に於てカント主義者たるべきではない。〔Rickert, Kant als Philosoph d. m. Kultur. Vorwort IX〕リツカートにとつては哲學が人格に基き人格を反映する限り未だ不完全であり、何等人格的核心なき非人格的、沒個性的即ち非實體的、非純眞なる一般的理論となるべき完全なる學的哲學となる。我々はこれを理想として人格脱卻の努力をなすべきである。換言すれば究極に於てはカントの名を冠すべからざるカント主義者となるべきであらう。勿論我々は眞理の發見は個人に依存しても眞理そのものは個人を離れ、眞理そのものが深き根柢に於ては個人を動かしたものと感ぜざるを得ない。道德や宗教の生活領域に於てより明かなる如く眞理の個人に於ける確實性の根據は具體的なる超個人的なるものゝ體驗にある、この前に自己の個人性(個性ではない)は何等の確實性をもたない。併しこれは必ずしも人格や個性の否定に導くものではない。又精神的實在の眞理は非

人格的なる數理や論理の眞理とその層を異にする。我々が世界觀說の立場より見るとき、リツカートの如き主張には認め難き哲學に於ける人格性過程性の否定と共に、學に於ける立場の完全性と立場の廢棄の混淆がありはしないかと思ふ。學に於ける立場と原理の完全は立場の否定を意味しない。かゝる人格と具體的歴史的理性の媒介を缺く形式的先驗主義はリツカート自身も認むる世界觀說をも當然否認すべき筈となる。何となれば種々の世界觀は人格性を失ふとき唯一つの學的世界觀に歸一するのではなく、その相異の根柢は人格的體驗そのものに存し到底一つの世界觀に歸着せしめ得ないからであり、こゝに世界觀說成立の根據があるからである。世界觀は何等かの意味に於て存在全體としての世界の解釋である。それは種々なる地盤に於ける生活體驗、その自覺としての人格の内的生命、その魂の表現である。かゝるものゝ普遍妥當なる概念的體系としての哲學に於ても人格の核心を離れることは出来ない、こゝに哲學の既成品として教へらるべき客觀でなく、むしろ理解さるべき過程性人格性の根據がある。或は人は共通な時代的體驗、支配的なる人格的體驗に基いて分化せざる、單に類型的なる世界觀を信奉することは出来る。類型は體驗の個人的、時代的、社會的共同性、同情性に基く。かゝる類型的世界觀と雖

もそれが生きた時代の共同的生命を以て満さるゝ以上常に生きた生命の實踐即ち「力」であつて、單に理論的なる意味形象、生命より遊離せる客觀的世界像ではない。のみならず、世界像として客觀的意味形象の統一的體系も、假令それが個人的、社會的、時代的なる生活體驗の具體的地盤より漸次遊離してそれ自身に成立する超個人的客觀性、妥當領域を形成するに至る（これが生命の客觀化に外ならない）にせよ、その理解、意義の覺知はそれを充實する生活體驗を離れ、或はその中に歸り來らざる限り（こゝに客觀の主觀化及び再主觀化が見られる）不可能であり無意義である。元來統一的意味形象の結合帶、統一的紐帶はその成立要素たる孤立的意味そのものには存しない。概念、判斷、言語等は高次なる意味形象に對しては、その意味聯關に於て初めて限定的なる意味を有し得るいはゞ質料にすぎない。かゝる意味を充實し、それに組織的統一を與へる原理は人格的體驗（時代的社會的連帶性に於ける）に外ならないのである。或はかゝる高次的意味形象でなく最も要素的なる言語に就いても、それは意味充實の體驗なくしては無意味である、單なる記號に過ぎない。言語的表現も畢竟は體驗の客觀化に外ならない。勿論個人的なる生活内容の表現も公共的生活圈の共通財に客觀化さるゝとき元の母胎を離れ個人性を脱して非實存的なる超個人

的なる不變的妥當性と自己の力を要求するに至るのであるが、言語的表現の意味内容は體驗地盤の變化につれて自ら變らざるを得ない。勿論その場合言葉に内在する一定の自己法則性は失はれることはあり得ない。併し、同一の言語も時代、個人によつて意味内容が異り、或時代の言語的意味内容の了解はその時代的生活體驗(及び文法的構造や歴史的事情と共に)に基かざるを得ない。詳しくは Boeckh, Encyclopaedie d. philo. Log. Wissenschaften 參照)に又理解の種々なる循環が存するが、これを他面より見れば言語もそれ自身固定した死せる意味でなく、それを包む生活の地盤に於て自己の内面的な發展構造をもつ生きた意味である。況やかゝる言語の結合、尙進んで複合的而も統一的なる意味形象はその全體性に於て到底生活體驗を離るゝことは出来ない、むしろこゝに於て意味ある意味形象となり得るのである。意味形象は文章自體の如く心的作用よりは獨立なものと考へられる、勿論それは個人の時間的なる心的作用の如きものよりは離れたものであるが、處ど時に關係なき絶對的なる普遍性の如きものは元來一種の論理的要請に過ぎない。具體的なる意味形象は根柢的には民族的、時代的、個人的なる體驗の客觀化に外ならないのである。それが客觀的共通財として生産的母胎より離れ、個人社會を越えた超個人的不變的存立をも

つは云ふ迄もないが、それ故具體的意味内容がそれを満す體驗内容の如何によつて異り、換言すれば同一の共通の言語も自己の内的法則性を維持し乍ら體驗に即して自ら發展し改革し行くと云ふことを否定することにはならぬ。世界觀的意味形態に於ては言語、判斷、文章等も全體の組織要素として質料の地位を保つに過ぎない。全體の意味を擔ふことによつて、即ち全體的内面的なるものを表現するに至つて、初めてかく可からざる一定の地位を確保して一つの全體者となる、全體は部分に收めらる。かゝる構造を保ち乍ら高次の意味形態に進むに従つて獨立の意味形態も漸次部分的、質料的となるが、常にその意義を充實する體驗内容によつて初めて成立し得るのである。これが全體として決定的のものである。同じ一聯の文章もそれを表現した深き體驗内容の同情的一致、或は均しき心なき人には到底理解出來ない。それ等は不合理な嘆語とすらなり得る。併し統一的體驗の表現者には一々皆全體を映して障礙せざるものである。高次の意味形象に進むに到つて單純なる論理的、或は理論的なる聯關を脱出する。かくして世界像は精神生活の基底の上に於てのみ可能であり、それを離れては成立することも理解さるゝことも不可能である。こゝに世界觀を單に認識としての理論的形態と考へ得ざる理由がある。世界觀なる

概念はその直觀的彫塑的性格の故に世界像と考へられ易いが、我々がそこに觀るものは單に客觀的意味のみでなくそこに表現されたる體驗である。内面的生命である。これが世界觀を動かす生きた「力」である。而してかゝる精神の生活が前より繰り返して述べた如く時代的、社會的、民族的なるは云ふ迄もない。世界觀はかゝる生命の最も統一的組織的なる表現である。種々の類型的の世界觀も自己の内面的構造法則性を失ふことなくして常に母胎的體驗に即して發展する。或は又自己の立場を排棄して種々なる形態に推移する。而してこの推移過程にも個人的、類型的なる法則が見らるゝでもあらう。たゞ世界觀が個人的、時代的體驗の兩者より遊離するに至るとき生きた力を失ひ、死せる意味形象に固定し、新しき體驗の動向に適合した形式世界觀が創造或は發見され、これが生きた力となり生活原理になるのである。

斯の如く世界觀の理解は、理解に纏ふ種々の問題を離れても、生活體驗の基底を離れては不可能であつて、その極限的客觀化としての世界像もその究極的なる價值と理解を生命内容の實體性、純眞性に仰ぐより外ないのである。而して生の實體性、純眞性の核心に世界觀は究極的なるものを見るのであり、この生の概念的認識を越えた深底に世界觀は最後の支へを握む。かゝるものは認識的對象化することが不可

能たるべきであり、單なる客觀でも、單なる主觀でもない、それは主觀・客觀分裂の背後に、その底に、その中に動く「力」である。これが眞に「生命」と云はるべきものである。即ち生命は元來能所の對立を絶しそれを包むものである。對象化された生命は眞の生命の影である。かゝる體驗、生命への近迫とその表現反省の種々なる段階相違に世界觀の類型が現れるのであつて、世界觀は各々かゝる究極的なるものゝ把握、表現を志すのである。世界觀は如何なるものと雖も生命の一面を表現せざるものはない、或は逆から云へば生命は或世界觀の表現する如き一面的、一方向的のものではない。生命は無限の方向無限の面である。合理化、善の追求、生の執着、種の保存、自由の翹望等もたゞ生の一面に過ぎない、そこにはかゝる方向の自由なる否定もあり、又その否定もある。アンチノミーすら生の抽象的、一面的形態と云ふべきであらう。而して世界觀が統一的たるは生そのものに深く内在するその愼慮性によるであらう、たゞそれは直ちに認識的性格を生み出すものではない。世界觀が求むる究極的なるものが常に「妥當するもの」であるとするは「妥當的なるもの」に究極的のものを握む一つの世界觀的類型に過ぎない。而も妥當的の者は存在するものでなく、存在を含まぬ單に客觀的、對象的なる領域たる限り、未だ眞に究極的の者とも云へない。それ

は有<sub>レ</sub>限<sub>レ</sub>的なる者に究<sub>レ</sub>極<sub>レ</sub>的の者を求<sub>レ</sub>むる合理主義の一つの類型に過ぎない。哲學は、或はより究<sub>レ</sub>極<sub>レ</sub>的なる世界觀は存在の一部分たる客觀界のみでなく、その全體性(主觀界客觀主觀關係、それを包むもの)に互らねばならぬ。世界觀は自らの中に價値評價の原理を擔<sub>レ</sub>ふが、それは所と時に係りなく、精神生活より無縁のものではない。「無情熱の情熱」も一つの情熱である、沒價値も一つの評價である。元來時と所を離れて普遍妥當的なる超越的價値は批判的反省に於ける生そのもの、要請であつて、具體的なる種々の内容的價値及びその階層系列は深き生命の歴史の社會的なる現實在に於ける普遍的表現の徹底化に外ならない。即ち内容的價値はそれ自身生の一斷層たる歴史社會に於ける共同性に於て生の種々なる方向を充實する究極的なる者の形式化、一般化されたるものに外ならない。これが常に個別的であつて自己の中に情性と墮落を内在する部分的現實的生の理想規範となる。深き生命の内、人格的體驗の底に於て價値が體驗され發見される、その場合我や個人の權威は價値の光の中にすべて失はれてゐる。これを外より見れば人格によつて價値が創造せらるるのである。深き底に於ては價値も個性的である。これが生活の公共圏に於て客觀化され、こゝに個人的、社會的生活の規範となる。(價値の個別性は個人價値と異る、超個



人的なるものゝ價值——人類、國家、社會、教團等の個人に優越する價值性——は何等價值の個別性を否定しない。こゝに於て價值は常に對象化を許さぬ生命を指向し乍ら客觀的普遍的なるものとなる。この意味に於て偉大なる人格や新しき時代の生命は新しき價值、内容の創造者と云ふことが許されるであらう。道德的價值の内容、容的なる體系は道德的偉人の體驗を通じて客觀化された時代の民族的、生活の理想的表现、その時代的、生命に最も適合し相即して表現された社會的、道德的、生活の規範であつたと云ふことが出来る。こゝに我々は價值と當爲(Sollen)とが異なる所以を知り得る。價值は客觀的なる普遍妥當性をもつが、それは必ずしも當に實現さるべき規範ではない。而して上の主張が形式道德説の懸念する如き虚無的相對主義所謂懷疑主義に陥らざるは云ふ迄もない、現實はそれ程平面的、直線的構造のものではない。世界觀の價值體系も同様である。世界觀の價值、その眞理は種々の主客分裂の過程の底に動きそれを通じて自ら肥え行く「生命」の限りなき方向に於ける「實體性」純眞性「充實性」完全性に依存するのであつて、これより遊離したる客觀的價值による階層決定は無意味であり、實は不可能であり、普遍妥當性を要求し乍ら却つて無自覺なる歴史主義、主觀主義に陥る。行爲が假令一般的なる客觀的法則習慣等即ち客觀

的價値に適合し過ちなきものとしても人格の十全なる活動、生命の純眞性、純なる  
 Gesinnung に出でざる限り、未だ道德的價値を有せざる如く、單なる客觀的價値による  
 批判は未だ眞に道德的ではなく、而も單純なる歴史性社會性に陥り、甚だしき個人の  
 虚偽性、偽善化を容れ得るに至る。道德に於て固定的形式の強制は生ける道德的生  
 命の否定である、即ち客觀的形式主義は生命の生命性、道德性の否定、それよりの背離  
 に外ならない。かゝる方向より見て、法則道德は未だ眞に道德の全面を握むものと  
 云へない。而してかゝる道德の形式化、偽善化の固定性を脱却せしむるものは即ち  
 生命の純眞性、眞實性である、換言すれば生ける現實在に即して自己を展開し、無限に  
 その純眞性を求むる生命の活動性、生命性である。これが本質的なる道德性に外な  
 らないのであつて、こゝに單純なる相對性への墮落を逃るゝ根據がある。過去の内  
 容的なる道德價値の體系は民族の社會的生活の理想的表現であつて、生命が歴史的  
 社會的なる以上道德の具體的内容は常に時代的社會的である。かく道德價値が人  
 格の心情による如く、すべて價値の決定は生命の實體性、純眞性に依存する。而して  
 更に種々なる價値領域の價値は限りなく深き生命の總ての方向に於ける完全なる  
 充實に根據をもつのであつて、生命に純眞なればなる程生命の無限なる方向、世界を

満す程、深き價值をしるのである。我々は價值あるが故に愛するのではなく、愛するが故に價值あるとでも云ふべきであらう。かゝるところ即ち諸價值の價值、價值の場に於ては勿論個人や價值をすら云爲することが出來ぬであらう、何となれば個人或は我はかゝる生命に於て初めてその意義を與へられ、これは到底 Gegenstand-sein の對象化を許さぬ世界であるからである。それは世俗的なる能所の意味を施し、言亡慮絶と云ふべきでもあらう。併しこゝに價值階層の價值の場がある。即ち世界の場、世界の世界である。それ故生命は生ける生命なる限り自己の立場をもつ。然らざればそこにはたゞ過ぎ去りし生命の最も完全なる表現體系たりし固定せる歴史的社會的なる客觀的價值の並列が存するのみであつて没落し行く生命の形式が傳統的なる規制力として自己を導き行くに過ぎない。深き生命は自己の中に價值階層を内在する、むしろ生命の徹底的自省に價值の體系が現れるのであつて、これが世界觀の本質的核心を構成するものに外ならない。如何なる世界觀と雖もその構造上一つの世界觀、説であり、如何なる世界觀説と雖も形式上の差はあれ、根源的には一つの世界觀の哲學である。世界觀の類型は生命の種々なる方向或は生命の深淺、十全性、純眞性等によるのであつて、これを反省的立場より見れば究極的なるものを如

何なるものに求むるかとなるのである。如何なる世界觀も各々無限の面である。生命の一面、一方向を把握するのである、こゝに世界觀說成立の根據がある。而して生命の限りなき方向の充實性、その全體性の指向にその體系の根據がある。併しこれはたゞ哲學者に對して「以外求むることは出來ぬ、生命は體系以上である、體系はたゞ生命の全體性の方向を定立する」哲學者に存するのみである。ヤスバースは「精神の生活に於ける十全性、全體性の方向によつて精神類型の系列を考へ乍ら、こゝに價値の基底を見出さるるによつて、換言すれば、生命が自己の眞實性、實體性及び限りなき方向の全體性を指向するところに價値の先驗的成立、その内面的階層の基底を發見せざるため、たゞ沒價值的、並列的なる目錄の意義しか與へ得なかつた。リツカートやシエラー (Scheler, *Moralia* S. 18-19) がヤスバースのかゝる價値定立の否定と單なる寄せ集めたるを難するはこの意味で正當である。これに反して生命の上述の方向に領域的價値の基底を見、こゝに内在的批判を進め乍ら廣く「世界觀と考へ得べき精神現象に價値階層を與へたものが前に云うた如くヘーゲルの「精神現象學」である。

世界觀說が單に客觀的意味形象即ち世界像のみを對象とすることが根柢的には無意味なることは以上より略理解出來ると思ふ。勿論事實上かくの如きものを考

へることも不可能ではないが、世界觀は構造上かゝる抽象的のものではない。併し乍ら「世界觀の心理學」は心理學なる故世界像の構成、把握の經驗的心理過程を問題とする考へることは出來ぬ、かゝるものは作品の理解に創作心理の理解が不必要なる如く全く無力、無用のものである。心理學なる概念は種々の誤解を招き易く、ヤスパースの立場が徹底した方法論的自覺と統一を缺くにせよ、彼の意圖はかゝる心理學にあるのではない。彼自ら「理解心理學」と稱する如く、限界境位、それに對する態度を中心とする「精神の生活」の理解より類型的「世界觀」を解釋せんとするのであつて、それは詩人、哲學者等の記錄に求められてゐる。我々がそこに見るのは一種の世界觀の存在論的解釋である。世界觀が主觀客觀分裂の基底たる「力」の把握、その表現である以上、世界觀に於て理解さるゝものはかゝる體驗、生命である。生命は客觀的存在でなく、又それに對する主觀（これも又一種の客觀的存在に過ぎない）でもなく、自らは客觀的存在として對象となり得ざるものなることは云ふ迄もない。かゝるものが心理的分析、反省等によつて知り得ざるは明かであつて、デイルタイの説く如く生命の理解はその表現を通すより外ない。自己を客觀化せざる生命は自己を知ることが出來ぬ、生命はその表現に於て自覺するのである。かゝる生命は前に云ふた如く、

分離的、孤立的なる「感性的經驗」でなく、かゝるものを基底的下層的内容としてそれを  
 成立せしめる「人格的體驗」である。人格は對象となることは出來ぬ、對象的に見らる  
 ゝのは「人格」でなく「我」と云ふ可きである。人格を結ぶものは客觀的なる法則でなく、  
 それを理解するものは客觀的意味ではない。人格を結ぶものは純粹なる感情であ  
 る、或はむしろ感情とはかゝる人格の内容である。世界觀はかゝる人格に成立する。  
 單なる快、苦痛の如き感性的經驗でなく、生命の全體性、人間存在の全體性に關はる、喜  
 び、悲しみ、或は歡喜、苦等の人格的體驗に世界觀はその内容をもつのである。單に感  
 性的なる快痛の如き感情に世界觀を決定する力はない。世界觀は生の全體性に關  
 し、その理解は全體的人格の理解である。全體性なる人格的體驗こそ世界觀を育み、  
 それを産み出す子宮である。而してヤスバースの所謂限界境界位なるものはかゝる  
 生命のアンチノミーに於て最も我々に痛酷なるもの即ち生命自身を否定するもの  
 々代表的のものである。生命は無限の面であり、無限の方向である。生命は一つの  
 理念的方向に前進する如き流動ではない。或はかくの如き單に前進的のものを生  
 命と云ふなら眞の生命は自らの中にむしろ生命ならざるものを含まねばならぬ。  
 生命は非合理性をもつ、むしろ超合理的である。所謂合目的性の如きは生命の一面

に過ぎない。生命は無限の否定をもつ。人間的存在に對して限界的なるものも争闘、死、偶然、罪の四つに限らず、廣くすべての境位は限界的であると云ふことが出来る。限界的、非限界的は生自身の全體的態度の如何による。むしろかゝる限界境位の超克、否定の否定が即ち生命である、精神の生活である。たゞ死、争闘、偶然、運命、罪或は愛憎、良心等が一般的に最も限界的なるものであつて、世界觀説が學たる以上、たとひ生命の斷片性を否定し得ざるにせよ、ヤスバースの如く四つの限界境位の羅列は不完全の譏を免れ得ないであらう。彼に於ては限界境位と精神類型との間に内面的な連絡を缺いてゐる。世界觀説は限界境位の全體的なる解釋に基き、生命の全體性實體性の方向に種々なる段層に於て類型的なる世界觀の解釋を與へねばならぬ。而して之が生命の實體性を指導方向とする哲學者に對してのみ見得ることは云ふ迄もない。何となれば自らを表現し、客觀化しながらそれ自身は對象とならず、對象的觀察を許さぬ生命の世界觀的理解は哲學の本質的なる領域であり、單にその中に動く意識に對してはなくなつた哲學者に對してのみ成立し得るからである。哲學自身生の一つの現象であるが、それは生の全體的領域の先驗的自省でなければならぬ。私が前に云うた根源的世界觀とは生命の依據志向性、その特殊なる體驗立脚地より、

自然、社會、法、道德、歴史等の直接なる解釋に外ならない。それは何等體系的整合的な統一性を有せず、而も種々の世界觀に分枝する母胎であつて、それは立脚地の十全性體験の實體性、純眞性への推移につれて常に推移發展する動的の世界觀である。而してその變遷の基礎をなすものは歴史的社會的全體性に於ける人格的體験の推移であるは云ふ迄もない。人格的體験は限界境位の否定に於て實體性に自覺する。

この根源的世界觀が統一的體系的となり、理論的秩序に於て徹底化され、思惟の普遍性を要求するとき哲學的世界觀となる。その要求する方向の完結性を主張し、究極的なるものゝ理論的把握を飽く迄斷念せざるとき形而上學となり、自らの中に内面的矛盾崩壞の契機を含むに到るのである。

世界觀がそこに根源的に生を享け、それを把握し、それを表現する「生命」はそれ自身は到底對象化する能はざる實在である。知られたる生命、對象化されたる生命も勿論生命であるが、眞の生命は知り、自ら客觀化するものである。無限に客觀化し乍ら常にその客觀化の裏に自らは對象的存在とならぬ生命が眞に生ける生命と云ふべきである。かゝる生命の自己内への深化の方向を「實體性」の方向と云ふべきであつて、實體性とはかゝる生命の全體性に於ける充實性を意味するに外ならない。而し



てかゝる方向への動向は生命自身の客觀化との種々なる聯關、媒介によるのである。媒介なき否定なき生命は無内容なる抽象的なる生命にすぎない。生命は無限に自己を客觀化するもの、而も客觀化せられた生命は不變的一般的なる存在として獨立的有限的である。こゝに客觀化する生命は有限的存在に對立する故、それ自身一個の有限的限界となる、即ち形式をもつ存在に對して生命も又自ら限界的となる。こゝに種々の對立、矛盾、葛藤が現れるのである。併しかゝる種々の關係の様態もそれが廣く關係たる以上それを包む全體者がなければならぬ。而もこれは對象的有限的なるものに存することは出來ぬ、即ち自らは對象とならぬ、不可得なる生命自身でなければならぬ。この自覺に生命は自己の有限性、對立、限界を超克するに至るのである。換言すれば生命は自らを表現し否定し、たゞそれを通じ、それとの葛藤に於てのみ自己を知り、自己を深め行くのである。この限界の定立、その超克、即ち自己超越性が生命の實踐であり、對象化し得ざる生命の行の綜合である。綜合が一つの新たな定立となるはその反省客觀化に外ならない。かくして生命は飽く迄不可得である。私は辨證法の原型を、詳しくは文化の推移鬭争と自覺との生命の二つの動向の原型を此に見るものである。或は生命は自ら分裂し、展開されたる種々の多様、葛

藤を通じて展開されたる統一に深まるものとも云ふことが出来るであらう。勿論自覺も未だ捕はれたる生命に過ぎない、不可得なる生命は明かに自覺を超えなければならぬ。かゝる生命の「絶對的否定性」の底に「實體性」を豫想するのであつて、之が前に云うた價值の場に外ならないのである。價值とはかゝる生命の實體性に見らるゝのであつて、生命の全體性、その無限の面を満す程高き價值が體驗さる。人格的なる純粹感情はかゝる生命の内容であつて、感情の非對象性も思ふにこゝに基く。價值階層とはかゝる生命の客觀化された秩序に外ならない。私は「我」と區別して「人格」をこの生命の部分的個體と考へるのである。人格は對象とはなり得ない、人格を結合するものは客觀的法則規準であることは出来ない。ヤスバースの「精神の生活」に於ける主客分裂のアンチノミー、限界境位はかゝる生命の客觀的形態に外ならない。この限界を超越し、アンチノミーを解決する實踐が即ち「精神の生活」である。主客分裂或は對立の世界が歴史的社會的實在であつて、こゝに生命の目的論の領域がある。主客の對立、主觀の客觀化、客觀の主觀化の諸種の形態を通じて自己を時の中に於て育み行くのが所謂文化であつて、客觀の内面的構造に應じ或はそれとの鬭争に於て新たな自己の内面を展開しそれに即した生きた形式を作り行くのが文化の推移

である。同様の構造が個人に於ても見られるであらう。前者に於て我々は時代精神の後者に於て個人の世界觀の推移を見る。併し前者の方向と後者の方向は必ずしも一致するとは限らない。人格の中には何等か *dämonisch* なものが潜み、生命の中には絶えざる惰性と限りなき非合理性がある。目的論と雖も生命の一つの方向に過ぎぬ。生命には所謂「理念」的方向と共に、それに盛り切れざる方向がある。目的論的方向は生命の合理的一面に過ぎない、法則的に同一の形態を繰り返すと考へらるゝ所謂辨證法的方向も生命の一つの方向に過ぎない。目的論、必然論、唯物論、唯心論等は各々生命の一方方向を掴む。併し生命は正にそれ故かゝる世界觀の主張する如き一方方向ではない。人格は單なる理性的存在でなく、惡は現象としての感性に發する如きものではない。人格の底には單なる理性と感性に盡し得ざる闇があり、生命には無限の非合理性があると思ふ。こゝに前に述べた「類型價值」に盡し得ざる「個性價值」の意味が存する。個性價值とは類型價值の個性に於ける表現ではない、それは一般妥當的なる類型價值を以ては割り切り得ざる或者である。こゝに我々は生命は無限の方向であり、無限の面であると云はなければならぬ。各世界觀はかゝる生命の一面、一方方向の把握に外ならない。此處に世界觀說成立の基底があり、私がデイ

ルタイの一般的心理學の理念より出發して種々の立場を經ながら、生の理解が世界觀說にまで進まねばならぬとする根本的觀念は正にこゝにある。生命の眞に十全なる理解は世界觀說に於て初めて期待されるべきである。世界觀說に於てこそ生命のあらゆる姿が理解されるべきである。一般的、一方向的の生の解釋は未だ生の豊富な内容を盡すことが出來ない。生命には種々なる世界觀が表現する如き種々の豊富な面と内容がある。一般的存在論も世界觀說の如きものに至らざる限り不十分である。生命は限りなき世界をもつ、即ち世界の世界とも云ふべきである。併し生命のかゝる方向の無限性、非合理性、むしろ超合理性を主張しても今私が述べた生命の辨證法を否定することにはならず、又學としての世界觀說の否認にもならない。何となれば辨證法は客觀的法則ではなく、客觀的法則を客觀的對象とはならぬ不可得の生命に適用するは元來無意味であり、畢竟綜合に於ける生命の實踐の否定に導く、又一定の同一の形態を繰り返す目的論的必然的法則ではないから、かくては生命の合理性の獨斷的假定に立ち卻つて辨證法の眞義を失ひ、生命の豊富なる内容とその種々なる綜合の實踐を無視するにいたる。而して世界觀の立場とその類型の體系は、生命の最も抽象的、直接的なる立場と領域より漸次具體的媒介された立脚地と

世界に進む生命の「實體性」を指導方向嚮導理念とする哲學者に對してのみ成立する。換言すれば世界觀説は人格の最後の世界を求めて生命のあらゆる世界を遍歴する「哲學者」の生活の自省と云ふべきである。ヤスバースの精神類型の方向も略ぼこれと同じものである。我々は之に對して何等の異議をも挾むべきではない。たゞ彼に於ては「精神の生活」の構造と「精神類型」の間に内面的なる聯關統一を缺く。之に反してヤスバースが限界境位として掲げた死、争闘、偶然、罪を中心とし乍らなほ愛、悲劇性等の生の根源的現象を生命の辨證法の種々なる姿と種々なる段階に於て解釋しつゝ常に Wissen の Gegenstand の關係より種々の世界觀を組織立てたものはヘーゲルの「精神現象學」である。「精神現象學」に於ける種々の現象即ち精神の領域を「世界と解すれば、それを一種の世界觀説と考へて差支ないと思ふ。辨證法の如きは、ヘーゲル自身云ふ如く、たゞ生の内容に於て、現象學の遂行に於て知らるべきであつて、常に同一の法則的形態を繰り返す圖式や方法ではない。且それは精神現象學者に對して成立するべきである。哲學はこの精神現象のあらゆる領域の遍歴、その自省に自己の領域をもつべきであつて、最後の、一領域をなすものではない。又精神現象學者は宇宙創成の神たることを要求すべきでなく、原理上、内容上體系の完結性、絶對性を

主張することは出来ない。私は次に「精神現象學」とその辨證法の特徴をその地盤たる生命の根源的現象の解釋より多少明かにし併せてこれ等の認め難き限界と思はれるものを考へて見ようとおもふ。（未完）