

世界觀說論

船山信一

(一)

世界觀は學とならなければならぬ。そして、學は世界觀とならなければならぬ。學的・世界觀、世界觀的學——これが、ひとびとの求めなければならぬところのものである。そして、世界觀と學との結合は、世界觀を對象としてもつて居るところの學によつて得られる。而も、世界觀學は、單に世界觀を學としてうちたてるのみならず、同時に、學の新なる形態をもちきたらすであらう。

「常識」は世界觀を學に對立したものととして理解して居るのが常である。そして、このことは、世界觀が特に人生觀としてとらへられる時に於て、殊にさうである。その際は、學は一般性・客觀性をもたねばならないに反して、世界觀・人生觀は個人的・主觀的であつてかまはないとされて居る。しかし、「人生」は同時に、一般人間の個人的である。従つて、人生の自己解釋としての「人生觀」も亦同時に、一般人間の個人的である。しか

し、ひとが「人生とはかくかくのものである。」「これが人生である。」と言ひ、また「あの人はかくかくの人生觀をもつて居る。」「これが私の人生觀だ。」といふ時、人生なる概念は一層一般人間的に、人生觀なる概念は一層個人的に理解されて居るやうに見える。そして又、人生觀は世界觀に比して一層主觀的であるといふことが、暗黙の中に一般に承認されて居る。ただし、人生とは單に人生一般であるばかりではなくして、特に自己の人生であるに反して、世界とはひたすら世界そのものとして理解されて居るからである。それ故にこそ、世界認識のアンソロポモルヒズムからの解放が主張されるのである。しかし、世界認識は世界の部分的認識であるに反して、世界觀は世界的全體統一的な理解である、と我々は言ふことが出来る。然るに、我々が世界と全體的に交渉するのは、單なる認識主觀としてではなくして、正に人間、全人としてである。こゝに、世界觀と人生觀とを結びつけるところの紐帶がある。従つて世界觀は主觀的である。然るに學は何よりも先づ客觀的でなければならぬ。かくて、世界觀からの解放が、學問性の缺くべからざる一契機であるとされるのである。然し學問性・眞理性の問題は一見して見える程簡單ではない。眞實を言ふならば、學は必然的に世界觀性をもつて居る。又は、一層原理的に言ふならば、世界觀性は學問性の根柢で

ある。世界観説は單に世界観の問題を學的に討議するだけのものではなくして、學問性そのものの概念の更新に取つて絶對的に必要なものである。

世界観は單に自己の世界観であるばかりではなくして、同時に、一般的世界観世界観そのものでなければならぬ。若し世界観が全然主觀的なものであるならば、それは決して學問的論議の對象となることが出來ないであらう。否、世界観は、もしそれがたゞ自己のみの世界観であるならば、いかにしても自己の世界観となることが出來ない。世界観はなんらかの意味に於て一般性を與へられることによつて始めて力あるものとなるのである。學ならざる世界観は單なる信念にすぎない。然し又何人にもあてはまる世界観は特に特定の人を強く驅り立てるものとなり得ない。我々は、特定の境位に於てのみ特定の世界観をもち得るのであり、又特定の境位に於ては特定の世界観のみをもたざるを得ぬのである。世界観は冷い理知と熱い情熱とを兼ね備へて居らねばならぬ。特定の境位が特定の世界観を生むといふことが世界観の個別性を基礎づけるのであり、特定の境位が必然的に、特定の世界観を生むといふこと、並びに特定の境位そのものが必然的であるといふことが、世界観の必然性を従つてその一般性を基礎づけるのである。この後の意味に於ては、世界観

の個別性は、かへつて、世界觀の一般性の基礎であるのである。然し同時に我々は我々の世界觀を一般化せざれば満足し得ないし、一般的な世界觀のみを自分の世界觀となし得るのである。世界觀に關する限りに於て、一般性と個別性との關係は獨特の仕方であらうか。現實に於ては各人は意識的にまた無意識的に各人の世界觀を眞實なる唯一の世界觀としてかゝげて居る。世界觀のこの無政府性を在るべき世界觀によつて克服しようとすることは少くとも無益なことである。蓋し、當爲としての世界觀は、實は在るところの一つの世界觀の純化されたる反映にすぎないか、又は決して實現されることのないところの無力な要請であるかに止るからである。否、現實に存在しないところの世界觀は、世界觀と呼ばれることさへ出來ないであらう。かくして我々はデイルタイと共に、世界觀又は人生觀の普遍性に對する要求を、かの不幸なるアンチノミーとして規定せねばならぬやうに見える。だが我々はアンチノミーとしてのアンチノミーに止ることが出來ない。いはゆる、そしてまたあらゆる世界觀は、なんらかの仕方に於てこのアンチノミーを脱却せんとする要求から起つて來たのである。然し、眞實を言ふならば、この「アンチノミー」は單に思惟に於けるア

ンチノミーではなくして、正に在るところの「アンチノミー」である。従つて、それは、世界觀の虚偽性を證明するところのものではなくして、かへつて、世界觀の眞理性の新たな基礎づけを要求するところのものである。こゝで結論的に簡單に言ふならば、デイルタイの不幸は、かれが、世界觀と普遍妥當性とのアンチノミーの問題を、世界觀を普遍妥當性へ適應させることによつて解決せんとし、逆に普遍妥當性を世界觀に適應させることによつて解決せんとしなかつたことの中にあるのである。然しこのことをなすためには強靱なる思辨が要求されて居る。世界觀の問題は、眞理と誤謬との抽象的對立の立場當爲の立場單純なる事實の立場に於ては絶對的に解決され得ない。而も同時に、すべての世界觀がそのまゝ眞理であるのではない。然らばその解決はどこに見出されるであらうか。然し我々は我々自身の積極的見解をうちたてる前に、先人のそれを検討せねばならぬ。

(二)

世界觀・人生觀は生の自己解釋であると言はれて居る。しかし又同時に、世界・自己を解釋する生、並びに解釋される生は、一定の世界に於ける生であり、世界そのもの

亦一定の世界である。かくて、世界觀は、世界の生を通しての生並びに世界についての解釋である、と正しく言ふことが出来る。それで我々は、世界觀說の直接態を、ひとがどのやうな世界觀を取るかはその人の人格によつて決るといふ主張に於て見ることが出来るのである。ひとは單に、又は同一なる、人が異つた世界觀をもつて居るのではなくして、正に異つた人であるからこそ異つた世界觀をもつのである。勿論こゝでは未だ、人格が媒介されたものとして捉へられては居ない、従つて人格の特異性は環境に基づけられては居ない。然しそこでは、ひとと世界觀とが先づ區別され、そして然るに後に同一的にとらへられて居る。而もその際は、ひとは理由として、そして世界觀は歸結として理解されて居る。従つてこれは、世界觀の單に相對主義的なる理解からは區別されなければならぬ。なせなら、こゝに於ては諸々の世界觀は單にあるものであるに反して、かしこに於ては同時に措定されてあるものであるからである。そして、單なる直接態は偶然的なものであつて、必然態は媒介されてあるものである。然し、ひとがどのやうな世界觀をもつかはその人の人格によつて決るといふ命題に於ては、一般的に言つて、その人は個人としてとらへられて居るのが常である。然し我々はそれを、時代的に、民族的に、階級的に理解することも出来るであ

らう。然し、それにもかゝはらず、かの命題に於ては、單にひとと世界觀との關係が表現されて居るだけであつて、ひととひととの關係が表現されて居ない。單なる相對主義に於ては、單なる絶對主義や全體と部分との關係の見地に於て見る立場や獨斷的な秩序付けの立場に於てと同様に、ひとと世界觀とが全く無差別的なものとして、又は全く無縁なものとして、とらへられて居た。そこでは、人が世界觀に、又は世界觀が人に没入してしまつて、單に世界觀と世界觀との關係が問はれるのみであつた。それに反してこゝでは世界觀の人格による基づけが遂行された。然し我々は今や更に進んで、人格と人格との關係の問題を引き出すことによつて、今獲得されたところの人格と世界觀との關係を通して、世界觀と世界觀との聯關を究明せねばならぬ。いはゆる歴史主義は、現實と學との必然的聯關といふ大きなものを見出しはしたが、一つの現實と他の現實との聯關の究明を放棄してしまつたのである。従つてそれは又、諸々の世界觀の差別性の原理を見出すことも出来なかつたのである。我々は、歴史主義が、經濟學に於ては、各時代に特有なる經濟的構造並びにその法則の發見者としてよりも、むしろ國民經濟學の建設者として起つたのを知つて居る。そこでは、恐らく時代精神に對する民族精神の優位が前提されて居る。この立場に於ては、歴

史的發展は、民族の中での發展にすぎず、そして民族と民族との一様性そのものも、ちろんのこと、その差別性の根源が學的にとらへられて居ない。諸々の世界觀の横斷的な又縦斷的な差別性は、世界觀の自己發展の見地よりは、根柢的に基礎づけられないといふことはもちろんのこと、世界觀の人格による基づけの見地に於ても、その基體間の聯關が明にされ得ない限りは、決して基づけられない。世界觀學は、先づ世界觀は「人格」によつて措定されてあるものであること、そして次にその「人格」そのものが又媒介されてあるものであることを知ることによつて始めて、世界觀そのものの差別性と、その差別を惹き起すところのものを理解することが出来るのである。それらのことは諸々の世界觀說に於てはどう考へられて居るであらうか。

世界觀說は先づ世界觀の類型學、世界觀の心理學として現はれる。世界觀の類型學は世界觀の分類の原理をどこに見出すであらうか。我々はそれを心的態度の仕方として規定することが出来る。そしてこゝでは心的態度は絶對的に自立的なものとして考へられてゐる。心的態度の仕方の中の原本的なものは、例へば、一般主義と個別主義、主觀主義と客觀主義、觀想主義と實踐主義である。此の立場に於ては例へば一般主義がそれ自身に於て個別主義へ移行するといふやうなことは勿論考へら

れない。二つのものは單に對立して居るものに止る。然しこのことは世界觀の類型學そのものにとつてはなんら決定的な意味をもつて居ないであらう。そこでは、一つのもの他のものへの發展一つのもの他のものに對する優越性が問題となるのではなくして、單に一つのもの他のものがあるといふことが言はれるのみであるからである。だが、一層重要なことは、世界觀の心理學に於ては例へば、一般主義と個別主義との對立の原理と、客觀主義と主觀主義との對立の原理との必然的聯關が考慮されて居ないといふことである。こゝでは世界觀の各グループが散在して居るだけである。従つてそこに於ける各グループの原理は索引の項目の様なものに過ぎないであらう。世界觀の心理學者は世界觀のヒエラルヒーをうちたてることさへも出来ない。従つて、かれに於ては又、一つの分類の中のあるものと、他の分類の中のあるものとの聯繫も主張されて居ない。そこで單にこれこれの世界觀があるといふこと、又はせいせいそれらの世界觀がこのやうに配置されるといふことが言表されて居るのみである。こゝに於ては何故に此の世界觀が、そしてここに於ては何故に彼の世界觀があらねばならないかといふこと、理由の説明、並びに又諸々の世界觀の評価は、そこでは全く斷念されて居る、又は毫も企圖されて居ない。

そこでは一切の秩序——歴史的段階、社會的境位、價值的階層——が缺けて居る。従つて世界觀の心理學は世界觀の原子論である。世界觀のグループは、自己内に於ても、他のグループに對しても、綜合といふことを知らない。そして、一つのグループ内の綜合は必然的にグループ間の綜合へと導いて行くはずなのである。かの立場に於ては分類の一つの分枝は他の分枝に對して敵對的な關係に於てあるものでもない。各々はそれ自身として獨立的の全一者である。一つのグループ内に於ける對立は矛盾の關係をもつて居るかもしれない。然し、その對立は單に對立としてとらへられ、それらのものがそこへ歸つて行くところのその根柢が認められて居ない。そしてグループ相互の區別は單に異種性を原理として居るに止る。惟ふに、世界觀の心理學は、世界觀を背後のものによつて基礎づけられて居るものと見ることが出來ず、又世界觀を、一つのものの契機としてであれ、それぞれ獨立的なものとしてであれ、いかなる形態に於ても組織化することの出來ないものであらう。

世界觀説は次に、各々の世界觀を單に心的態度の仕方として見ることから一步を進めて、それを全體と部分との關係に於て見ようとするものとして現はれる。生といふ概念が茲に始めてひらけて來るのである。全體と部分との眞實の關係は生に

於て始めて得られる。こゝに現はれた立場に於ては、各々の世界觀は生なる全體者の部分的把握と考へられる。生は常に全體である、そして同一なる全體である。然し世界觀は凡て部分的である。従つて生の全體的把握はあるゆる世界觀の綜合として始めて可能である。その限りに於て、すべての世界觀は互に排斥し合ふもの、相互に對して否定的なもの、互に無差別的な一つの全體者ではなくして、諸契機として、一つの有機的全體を形成して居るものである。従つてこゝでも勿論世界觀の單純なる價值階層は考へられない。生そのものは到る處に於て同一なる全體者であつて、たゞ世界觀のみがその部分性によつて相互に異なるだけであるとする立場に於ては、各々の世界觀の部分性そのものの根據が生そのものの中に横つて居るといふことが見失はれて居る。同一なる生は如何にして、自己を異つた仕方 に於て、そして又部分的に、表現するのであるか。生そのものが常に、同一なる全體者ではなくして、正に異種の部分的であるからこそ、その自己解釋としての世界觀も亦異種の部分的であるのである。而も世界觀は、たとへ自體に於ては部分的であるとしても、主觀的には全體者であることを欲する。従つて各々の世界觀は全體者の單なる契機たるに甘んずることが出来ない。従つて一つの世界觀は他の世界觀に對して何らかの

仕方に於て否定的でなければならぬ。かくて世界觀の支配權爭奪が起るのである。このことは、生そのものが決して同一なるものではなくして、却つて相互的に異なるものであることによつて可能である。而して、生の差別性は、決して生そのものからは導出されるものではなくして、却つて生の規定者から由來して居るものである。生は決して絶對的に根原的なものではないのである。世界觀の部分性差別性は生そのものの部分性差別性に基づいて居り、そしてこのものは一層根原的なものに基づいて居る。生の自己解釋の如何には全體者の部分的把握以上のものでなければならぬ。

ヘーゲルの精神の現象學は此の點から見てどのやうな見地にあるものであらうか。ヘーゲルの現象學に於ける意識のあらゆる形態は、單なる契機であるばかりではなくして、同時にそれぞれが一つの獨立的な世界觀である。彼に於ては、世界觀のそれぞれのグループが外面的に散在して居るものではない。一つのグループの中に於ても、一方は他方と矛盾し、他方へ移行して、そして綜合が出來上るのである。そして此の綜合も亦他の綜合に對して、之と同様な關係に於て立つて居るのである。そして又ヘーゲルに於ては、世界觀の段階は單に部分と全體との關係であるのでは

ない。従つて、諸々の部分的な世界觀が一の有機的な生全體を形成して居るのではなくして、正に部分的な世界觀が相互に對して否定的なものであることによつて、その綜合としての全體的な世界觀も亦特にそれらのものの止揚として現はれるのである。部分的な世界觀も亦それが正に一つの世界觀たることによつて全體たることを主張するのである。こゝに世界觀が相互に對して鬭争的である理由がある。全體は、部分の機械的寄せ集めでも、有機的結合でもなくして、正に辯證法的綜合である。このことはヘーゲルの辯證法とデイルタイの有機體説とを區別する一つの重要な契機であらう。ヘーゲルの世界觀説は自己の世界觀を目標としてその他のすべての世界觀をそれへの道として見るのであるが、デイルタイに於てはそのやうな規準となるべき特定の世界觀がない。彼に於てはいはゆる「哲學の哲學」もこの意味に於てはかへつて「哲學なき哲學」である。そしてヘーゲルは意識の諸形態を單純に上から絶對知をもつて來て批判したのではない。彼は却つて一つの形態が他の形態へそれ自身に於て發展して行く所以のものを舉示したのである。従つて彼に於ける世界觀の段階は單なる價值的階層ではなかつた。そこでは聯關や發展は內在的にそして非構成的に遂行されて居る。世界觀説はこゝでは世界觀の分類學で

はない。それはたゞ意識そのものの自己運動を跡づければ足りるのである。

こゝから我々はヘーゲルの現象學とシェーラー等の哲學的人間學との關係を考へることが出来る。現代に於ける人間學は、新な人間學そのものの建設としてよりは、むしろ人間學論として提出されて居るといふことは注目し價することである。

そしてこのことは存在論主義と密接に結びついて居ることではあるまいか。シェーラーに於ても自己の人間學は、デイルタイの意味に於ても、ヘーゲルの意味に於ても、他のすべての人間學の綜合であるのではなかつた。ここでは價值的階層づけも企圖されては居らぬものの如くである。そしてこのことは價値がノエマ的に解される限り必然的である。我々はそこで單に存在的人間學からの存在論的人間學への移行が主張されて居るのを見出すのみであらう。そしてそれは恰度、現象學がヘーゲルに於ては現象して行く精神の學であるのに反して、現代に於ては事象の現象の仕方^の學として捉へられて居るといふことに照應する。然し、自體なきところの自覺は、ヘーゲルの評せし如く、單なるイロニーに過ぎないではないか。それは形はすべてのものを包むが如く見えて、實はそれ自身が空虛である。我々は此の國に於て、人間學や世界觀の問題を辯證法的現象學と解釋學的現象學との中間の立場に

於て解決せんとして居るところの様々なる試みを知つて居る。世界觀の單なる類型學は此の國の學徒の興味を引きつけないやうに見える。彼等は何らかの意味に於て體系を、秩序づけを求めて居る。然し彼等はヘーゲルの獨斷を好まない、そして又ハイデッガー的基礎を以て満足し得ない。然しかれらはすべて此の問題を意識の立場に於て解決せんとして居る。然し意識を眞實なる唯一のものとなし得るのはどのやうな立場に於てであらうか。意識の獨立性、自立性は逃避的意識と陶醉的意識とに於てのみ可能である、現實をのむ意識と現實に慄く意識とに於てのみ成立する。その何れにも徹底せざる、そして依然として意識の立場に止つて居るものは、諸々の世界觀の鬭争と普遍妥當性に對する要求とを一先づアンチノミーとして規定する。そして次にそれを、デイルタイが常に同一なる全體としての生の部分的把握によつて解決したやうに、かれらはもつと「辯證法的に」解決せんとする。しかしかれらはすべて、世界觀を單に在るものとして見て、同時に措定されてあるものとして見得ない。世界觀の争鬭は單に世界觀そのものの争鬭ではなくて、根原的には、世界觀の主體の、従つて又客體の争鬭である。かのアンチノミーはこゝまで掘り下げられて始めて眞實に解決されることが出来る。一言で言へば、存在と存在との、並びに

存在と思惟との辯證法的理解を通してのみ、思惟相互の辯證法的理解が得られるのである。デイルタイの感じたアンチノミーは、永遠なる生へ還元することによつてでなしに、かへつて現實へかへすことによつて、解きほどこれるのである。世界觀學はかくて根原的な學ではなくなる。

(三)

學に於ける絶對主義と相對主義との絶對的對立は、その理由の一つを、學そのものと學の主體と學の客體との辯證法的關係の理解の喪失に基づいて居る。現實が固定せる一つのものであるならば、現實のもつ、そして現實についての學は、唯たゞ一つであることによつてのみ相對主義を免れ得るであらう。然し、現實そのものが發展するものであるならば、學はそれに應じて發展することによつて生命性を得るのである。かくて、學の發展とは、單に學の自己發展ではなくして、現實の發展に應じての發展でなければならぬ。茲に學の現實に對する相對性がある。一定の現實に對してはたゞ一定の學のみが現實性を、従つて又眞理性をもつて居るのである。従つて、一定の學がたとへ學そのものの領域に於ては單に一つの學であるにすぎなからう

とも、その現實そのものに取つては唯一の學であるのである。その學以外の凡ての學は、その現實に對しては現實性をもつて居ない、従つて又眞理性をもち得ないのである。かくて、學の相對性は、學の現實による被制約性を通して捉へられて、學の絶對性として確立されるのである。然し單にこのことによつては、我々は未だ、惡しき意味の相對主義から完全に自由であるとは言へない。何故なら、一つの現實の他の現實への轉化の問題が未だ解決されずに残つて居るからである。一つの現實と他の現實との必然的聯關が、即ち一つの現實の他の現實への轉化の原動力が示されて始めて、學の相對性は相對主義たることを完全にやめる。民族主義や歴史主義の致命的な缺陷の一つはこゝにあつたのである。ヘーゲルに於ける歴史主義的傾向が相對主義へ顛落せずにはすんだのは、ひとへに、かれが、民族精神や時代精神を越えて世界精神を、否客觀的精神を越えて絶對的精神を考へたことによるのである。歴史とは何ものかの歴史でなければならぬ。そして、ヘーゲルに於ては、上のことと必然的に關聯して、民族精神に對する時代精神の優位がある。一つの民族は決して永遠に自己を絶對的法として維持し得るのではない。否、彼によれば、一つの民族精神は世界歴史に於て唯一度しか王座に着くことが出來ぬ。民族精神は世界精神のその時

々の代表者である。それはその時は絶對的權力であつて、他の全ての民族はそれに従はねばならぬのであるが、それがその役目を果した後には世界歴史の舞臺から退き、再び王座に着くことが出來ず、世界法廷に於て裁きを受け、没落に任せられる。ヘーゲルの國家絶對權論は先づあらゆる國家に關して言はれて居るのではない。それはたゞ世界支配的な地位にある國家についてのみ説かれて居るものであるのである。ひとは全て、國家がかのやうなものとしてとらへられて居るのであると考へてはならない。そして次に、ヘーゲルに於ても、整合的には、國家が絶對的法としてあるのは決して永久にはないはずである。國家が絶對的權力であるのはたゞ絶對的精神が國家といふ形態に於てある時のみである。單に特定の國家が過渡的なものであるばかりではなくして、國家一般が、國家そのものが又過渡的なものであるのである。その限りに於て、ヘーゲルの反動的な、然し反動的な感傷的、進歩的國家論や原子論的な、進歩的國家論に比しては一層進歩的な國家論は、類なく革命的な國家論へ轉化し得る可能性をもつて居るのである。我々は、ヘーゲルの國家論の最高尖端に於て、而もヘーゲル自身の線に沿ふてさへも國家のかの死滅論を見ることさへも敢へて不可能ではないのである。蓋し世界國家は眞實には國家でないからであ

る。然し世界國家は、例へばプロシア國家の世界征服として見られる時はそれ自身が國家であり、そしてその義化は反動的である。そしてこのことは、國家を正に民族國家としてとらへんとすることの當然の歸結である。國家の死滅はたゞ國家を階級國家として見る立場に於てのみ可能である。蓋し、民族は自然的なもの、恒常的なものであるに反して、階級は歴史的なものであるからである。單に一定の國家が歴史的であるばかりではない、國家そのものが歴史的なものである。然るに「民族」そのものは歴史的であるとは言へぬ。「民族」は歴史を、そして自己の中にもつのであるが、階級は歴史の中にあるのである。民族と國家との關係についてのヘーゲルの考へを階級と國家との關係へ轉化させることは此の上もなく興味のあることである。一定の階級は、そして一定の階級のみが、世界歴史の一定の發展段階に於て、そしてここに於てのみ、絶對法であり得るし、又あらねばならぬのである。その階級はその段階の前には決して興隆し得ず、そしてその段階の後には必然的に没落せねばならぬ。一階級の全人類の解放は、一國家の世界統治とは異つて、こゝに於ては國家支配があるに反して、かしこに於ては階級支配ではなくして階級廢絶がある。各「民族」の自由聯合は考へられる、然し階級と階級とのそれは考へられぬ。「民族」が國家の死滅によ

つて生き得るといふことは階級を媒介として考へるならば決して逆理ではないのである。國際的平等は國內的不平等の、又は一層正しく言へば階級對立の廢棄なくしては不可能である。そして國內的不平等の廢棄が國際的不平等の廢棄の前提なのであつて、その逆ではない。むしろ、國際的不平等の根據は階級對立そのものなのである。

我々が今ヘーゲルの國家論に對して向けた鞭は、同時に又かれの家族論、その他すべての人倫態論に對しても向けることが出来る。特定の時代はあるひは家族に於て、あるひは市民的社會に於て、あるひは國家に於て、最高の形態に於て自己を見出す。それらのものは、單に構造的な聯關を形成して居るものでも、又單なる全體と部分との關係に於てあるものでもなくして、一つのものと他のものとの關係に於てあり、辯證法を、否定性の原理をもつて居る。然しこのことは、ヘーゲルに於ては、現實性の土地から本質性の土地へ、歴史性の土地から永遠性の土地へ轉釋されることによつて歪められて居る。家族、市民的社會は單に國家の一層低い契機ではなくして、獨立的な世界形態である。従つて國家も亦突き破らるべきものである。世界歴史の有機構成に於ては國家的と國際的との辯證法的關係の理解は得られない。然し、我々

が社會形態の交替を説くといふことは、決して、その交替の原動力が一つであることを妨げるものではなくして、かへつてそれを證するものである。歴史主義の相對主義からの解放がこゝに於て可能となる。然しこのものを認めるといふことは決して永遠なるもの、移り行きの根柢にある移り行かぬものを認めることではない。それは正にそれ自身が移り行くものなのである。そしてこのものの發見は、單に歴史の一時代を劃するに止るものではなくして、歴史を二分するものの歴史の分水嶺の發見の意味をもつて居る。

デイルタイは、一時代が單一に一民族によつて代表されると主張するかどで、ヘーゲルを非難して居る。勿論どの時代に於ても、世界支配的な民族と共に他の民族がある程度まで獨立性を保持して居り、前者そのものも亦自己の中に複雑な階級構成をもつて居る。然し、それだからと言つて、支配的な民族の存在や、支配的な階級そのもの及びそれと支配されて居る階級との根本的な對立が否定されてはならない。そしてこの現實態に於ける構成はまがひもなく觀念態に於て反映されて居る。諸々の世界觀の鬭争は、單なる心的態度の仕方の異種性や同一なる全體としての生の部分的把握ではなくして、深く社會機構そのものの中に根を降ろして居るものであ

る。一定の階級はたゞ一定の理論形態に於てのみ自己を見出し、そして自己の武器を見出すことが出来る。勿論一定の階級も、一つには他の階級によつて圍まれて居ることにより、そして二つには、それ自身が又他の階級から出て來たもの、そして更に他の階級へ移行するものであることによつて、理論の階級性は純粹なる形態に於て現はれはせぬであらう。そして又、あらゆる階級は單にあるものではなくして、發生・發展・爛熟・死滅するものであるが故に、形式的には全く同一なる世界觀の諸々の型を示す。然しその際の區別は、類型といふ概念の下へ包攝さるべく餘りに大であるであらう。蓋し各々の階級は各々に特有なる仕方にて發生・發展・爛熟・死滅するからである。類型は現實の捨象に於て成立する。デイルタイに於ては歴史が繰り返しとして見られるといふ危険が皆無であるとは言へない。加ふるに、實證主義自由の觀念論客觀的觀念論といふ區別は、右のやうな意味での時代區別をさへも含んで居ない。それは歴史的社會的狀勢からの抽象として全く平準的にとらへられて居る。類型といふ概念は、個別的なものの理解のために考へられたものであつて、類型間の關係の理解に對しては無力である。コントの神學的時代形而上學的時代實證的時代といふ區別はこの點に於て現實的なものへ發展させられる可能性を幾分なりと

も含んで居るではないであらうか。

眞なるものは發展する全體であるといふヘーゲルの命題はこの上もなく價值あるものである。然しこの命題は眞實に辯證法的であるためには歴史的に現實的にとらへられねばならぬ。全體的眞理が常に現實的であるのではない、従つて又常に眞理であるのではない。「一面的現實は、一面的理論を要求する。而して、それは、現實が自己の一面性を辯護せんがためではなくして、かへつて、それを廢棄して、そして全體性を實現し、然る後に觀念的にも全體性を獲得せんがためにである。「全人」の實現はたゞ「非人間化」の極端が自己を、そして自己が徹底的に主張することによつてのみ可能である。「非人間化」の廢棄の實現されて居ないところに「全人」の理論をもち込むことは、その「非人間」を無媒介的に「全人」として説明すること、即ち「非人間」を永久に「非人間」の境地に止めておくことを意味するのである。「非人間」はいかにして「人間學」をもち得るであらうか。そして「非人間」に對する「人間」は又それ自身が「非人間」である。而もそれは、單にそれが正に「人間」でないことによつてばかり起るのではなくして、正に「非人間」に對してあるといふことによつても起るのである。辯證法に於ける否定そのものや矛盾の解消は、單に思惟に於けるもの同時的なものではなくして、現實的

歴史的時間的にとらへられねばならぬ。理論の發展は、その基體たる現實の發展なくしては不可能であり、そして又現實の發展はその發現たる理論の現實への導入を含んで充全的に行はれる。而も歴史は單に轉化であるのみではなくして、同時に轉化の主體である。かくて理論の現實に對する相對性も亦、絶對性に轉化させられる。あくまでも現實を基體としての、現實態と觀念態との辯證法的——單なる雙關的ならぬ——相互滲透並びに歴史そのものに於ける實體的なものの承認及びその觀念態への反映の發見………かゝる過程を経て始めて我々はあらゆる相對主義から自由であることが出来る。

(四)

歴史的性といふ言葉は特に社會的なものについて言はれ得る概念である。蓋し、個人は單に在るものであるに反して、社會は成つたものであるからである。而して社會を成つたものとして見ることは、決してそれを單に作られたものとして見ることを意味しない。蓋し、社會を單に作られたものとして見ると言ふ考へは、社會に對する個人の優位を前提して居るからである。社會は眞實にはむしろ、根原的に成つた

もの自體に於て成つたもの、従つて又成るもの、更に個人を成らせるもの、作るもの、ある。個人は、個人そのものとして、はなくして、たゞ社會に於ける個人としてののみ、成つたものである。そして、社會に於ける個人は、個人の眞實態である。社會は生の形態化表現ではなくして、かへつて主體である。歴史的な理解とは、單に在るもの、の理解ではなくして、成つたもの、成るもの——消滅するもの並びに發生するもの——の理解である。否、單に個人だけが單に在るもの、のではない。ヘーゲルの言ふ意味での人間學的なもの、は、單にそのものとして、は、凡て單に在るものとして理解される、ことが出來よう。人間を「世界に於ける存在」としてとらへるところの立場でさへも、それを歴史的にとらへ得ないといふことの理由の一つもこゝにあるのである。民族性も亦、一つの自然性であることによつて、民族に於ける變化を示さずして、それに於ける恒常的なものを示すところの概念である。又、民族と民族との關係は、それ自身としては、興るものと亡びるものとの關係ではなくして、在るものと在るものとの關係である。ヘーゲルに於て、民族と民族との關係が興亡の關係としてとらへられることが出來たのは、民族精神に對する時代精神の優位によつてである。歴史性は單に自然性でないばかりではなくして、又、單なる時間性でもない。そして、歴史性

が時間性の基礎なのであつて、時間性が歴史性の基礎なのではない。世界性が社會性の平準化であると同様に、時間性は歴史性の平準化である。形式的にはともかくとして、内容的にはこのことは完全に眞理である。歴史の、否定的理性的辯證法的に根原的にとらへられるのは階級であつて、個人家族、民族、人類はたゞ階級を道してのみ眞に歴史的にとらへられる。何故なら、階級こそ最も歴史的な、そして最も辯證法的な存在であるからである。歴史が階級闘争の歴史として見られるといふことは本質的なことである。歴史的發展とは、一つのもが自己を越えて行くこと、自己の否定的なものになることである。然るにこのやうなものは正に階級社會であり、民族文化の發展はそのものとしては自己内發展たるに止る。歴史的和社會的との結合は原理的なものである。我々の意味する社會的とは單に個人的に對するもの、止るのではないのである。民族そのものは歴史をもつものであつて、歴史的存在のものではない。解釋學的現象學に於て、精神が歴史をもつとか、時の中へ自己を投げ入れるとかといふことがこぼまれて、實存在そのものが歴史的存在であると主張される時、こゝでは歴史性は時間性の一つの變容態にすぎないが故に、我々の意味での歴史性はそこで否定されて居る。

眞實の世界觀説は單純に唯自己の世界觀のみを唯一の眞なるものとするとその立場に於ては成立することが出來ない。然しそれは又同時に、自己自身の世界觀をもたないところの立場に於ても成立することが出來ない。諸々の世界觀を並列的段階的綜合的に單純に肯定的に理解する人や、單純に敵對的に理解する人は世界觀學者たる資格をもたぬ。世界觀説は必然的に歴史的意識と結びつかねばならぬ。従つてそれは又必然的に社會的見地に立たねばならぬ。眞實の世界觀説は心理學・現象學・人間學の立場に於てはうちたてられ得ない。固より、ヘーゲルの現象學も一つの世界觀説として見られることが出來るでもあらう。然し、我々に取つては、ヘーゲルの現象學を世界觀説として解釋することよりも、世界觀説がヘーゲルに於ては何故に特に現象學として現れねばならなかつたか、又はヘーゲルに於ては現象學がどうして世界觀説たり得たか、といふことの理由を考へて見るものが一層興味あることである。ヘーゲルに於て現象學と世界觀説とを同一的ならしめたところの理由の一つは、差し當つてはかれの客觀的觀念論である。そして此のものは現實態と意識との同一性の見地に於て成立する。「精神」とは現實態と意識との同一態に外ならない。そして、現實態の此の觀念的理解は、その根據を、現實態そのものの發展に於

ける特殊なる一つの形態に於てもつて居る。同時に現實態であるやうな意識——
之は世界の形態を意識の形態となすことが出来る。同時に意識であるやうな現實
態——之は歴史に於ける諸々の世界形態を精神の觀念的統一性に於てとらへるこ
とを可能にする。固よりヘーゲルに於ても世界の形態と意識の形態とが絶對的に
同一的であるのではない。然し彼に於ては二つのものの關係は自體態と對意識態
との關係たるに止る。そこでは二つのもの間には内容的否定性の原理喰ひちが
ひの原理が缺けて居る。現代の現象學に於ては意識は現實態を除去して得られる
のであり、デイルタイに於ては歴史は意識とは異つて絶對的否定性統一性觀念性主
觀性をもつて居ないのである。こゝに、現象學に於ては、單に世界觀の構造、世界觀の
如何に世界觀のどこに問題にされて居るだけであつて、世界觀の體系發展史、世界
觀の内容が等閑視され、デイルタイに於ては、世界觀說が世界觀の類型學としてたて
られるか、又は形而上學の現象學として相對主義的歴史主義的にとらへられて居る
ことの理由があるのである。否、デイルタイも亦、歴史主義の立場から生命主義、心理
主義の土地へ移つて行つた。歴史主義は非合理主義へ偶然主義へ神祕主義へ移つ
て行く必然性をそれ自身に於てもつて居る。デイルタイに於ては、あらゆる時代精

神を自己の中に包むところの絶對的精神理念は、意識へ生へ轉化させられた。かくて生は絶對的精神として、はなくして普遍的構造としてとらへられるのである。現象學は存在論的であることによつて形式主義となる。デイルタイの「魂ある心理學」は、世界觀なき世界觀説へ轉化してしまつたのである。世界觀説は世界觀の類型學にも、世界觀の構造學にも止ることが出来ない。後者から一步進むためにはそれは存在的にならなければならぬ。關心の構造ではなくして關心の體系が辯證法的現象學を可能にする。然しかゝるものは世界の形態の發展と意識の形態の發展との同一性を假定してのみ可能である。

(五)

世界觀の最も根本的な理解は、「眞理は一つしかない。」といふそれ自身に於ては高い價值をもつて居るところの命題を抽象的に理解するところの立場に於ては全く不可能であるのは勿論のこと、世界觀の分類學、世界觀の構造論、生の立場に於て行はれうるところの世界觀の有機體說的理解、世界觀の價值的階層づけ、辯證法的現象學、歴史主義等々の何れに於ても不可能である。世界觀は先づ單に在るものではなく

して、同時に措定されてあるものとしてとらへられねばならぬ。かくて我々は世界觀そのものから世界觀の主體へ進むことが出来る。そして、世界觀の主體が誰であるかを突き止めることによつて、我々はその世界觀が何についてのものであり、そして又そのものについての如何なる理解であるかを知ることが出来るのである。そして我々は次に、世界觀の主體を單に直接的にあるものとして、はなくして、同時に媒介されてあるものとしてとらへることを學ばねばならぬ。我々の見るところによれば、「生」とか「人格」とかは、自體に於てあるものではなくして、措定されてあるものである。それに反して、「人間」は自體に於てあるものとしての性格をになつて居るであらう。然し、「人間」はたとへ自體に於てあるものであるにしても、それ自身としては媒介されてあるものとしての意味をもたぬ。「人間」を絶對的に根源的なものとする立場、人間學の内部に於て世界觀の問題を究極的に解決せんとする立場の宿命的な不幸はこゝに横つて居る。然し眞實には、「人間」はたとへ措定されてあるものではないにしても、媒介されてあるものである。「人間」はあるものに於てあるもの、あるものによつて作り出されたものである。そして又、此のあるものが單に再び人間學的なものとしてとらへられてはならない。人間學的なものは單に直接的にあるものであ

る。媒介されてあるものは特に社會としてとらへられねばならぬ。かくて世界觀説は結局に於ては世界觀の社會學にまで進まねばならぬ。そして世界觀の社會學の一層根本にあるものはもはや世界觀の社會學ではないであらう。存在論的なのは存在的名ものへの道である。いはゆる知識社會學は、單に「存在的名もの」に關係する知識の學であることによつて、世界觀の社會學の後にあるものではなくして、前にあるものである。従つてそれはこのものによつて基づけられねばならぬ。然し知識社會學世界觀の社會學觀念形態論は、媒介として必要なものではあるが、それ自身が究極的なものであるのではない。歴史性といふ概念は、對象存在的名ものについて言はれては偉力を發揮し得ぬのであるが、それが存在論的名ものであれ存在的存在論的名ものであれ、單に個人的なもの、又はたとへ超個人的なものであつても人間學的なもの、又觀念的名ものについて言はれては無力であり、社會的名もの、そして存在的名ものを介して立てられねばならぬ。そして又社會的名もの自身が歴史的にとらへられねばならぬといふことは勿論のことである。世界觀の社會學は世界觀の歴史へ發展しなければならず、世界觀の歴史は世界觀の社會學に基づけられねばならぬ。歴史的社會的といふ言葉はかゝる限定の下に於て考へられねば

ならぬ。社會は單に個人を超越して居るものではなくして、その主體であり、階級の對立によつてそれ自身に於て歴史的に發展するものである。世界觀と學との關係の問題は我々をこゝまで導いて來た。學の世界觀的性格は學を世界觀の主體と結びつける。世界觀と普遍妥當性とのアンチノミーはかくて單なるアンチノミーではないのである。世界觀の普遍性に對する要求はその主體としての階級の歴史的な又社會的な支配力の表現であり、この要求に於ての諸々の世界觀の衝突はその主體の現實の力によつて解決される。(一九三一、二、二九)