

哲學研究 第二百七號

第十八卷
第六號

我、我—汝、社會 (完)

重松俊明

四

前號に於て述べた社會的錯合の原理によつてわれわれは當初に論じた有機體的社會觀、原子論的社會觀の偏見から免れることができる。

こゝで錯合と云はれるのは、一體何の錯合であるか。云ふまでもなく個人と完結的圈の錯合を意味する。完結的圈は同圓異中心の構造を持つものであるから、この錯合はこれら諸中心の錯合であり、正確には諸中心の遠近法の錯合である。この遠近法と錯合の原理はリットの本思想である。あるところの遠近法は常に錯合せる遠近法である。我は汝との相互性に於てより以外には在り得なかつたやうに、ま

た社會との錯合の關係を結ばない如何なる自我も存在しない。然もそれは遠近法の錯合としてゝあつた。これまで遠近法について屢語つて來たがこゝに於ては一層突き進んでこれのみを問題にしてみようと思ふ。

四ノ一

遠近法といふ言葉には常に一つの誤解が伴ひ易い。それは遠近法的秩序を以て現はれるものを、一つの像 (Bild) と考へる通俗的見解であるが、この像といふ言葉が主體から切り離された單に認識される或はされた對象といふものを意味するならばそれは遠近法の眞の意義を把握したものと云へないであらう。單に見るものの立場からは遠近法といふ思想は出て來得ない筈である。何となれば純粹に見るものの立場からは時間的にも空間的にも世界はたゞ平面圖としてしか現はれない、立體的構造を持つものとしては現はれない。見るものの立場客觀化的思惟の立場に於ては嚴密なる意味で今といふことも此處といふことも出て來ない。それは *überall und nirgend* であり *an jeder und keiner Zeitstelle* である。⁽¹⁾ 従つて一秒先の出來事も一世紀先の出來事も、一問先の事象も一里先の事象も所詮同一平面上にもたらさるべきものであり、こゝでは眞の意味で遠近といふことは問題になり得ないのである。

隔りといふこともハイデッガーが云つてゐるやうに隔りを無くせんとするこ
 よつて發見されるものであらう。Entfernung entdeckt Entfernung⁽²⁾である。従つて世界
 が遠近法的秩序を以て現はれるのは單に見るものとしての自我に於てでなく、何か
 關心し、働き掛けるところの自我に於てのみ可能であらう。かゝる立場に於て始め
 て世界は我に近くなり、或は遠くなり我に向つて來り、或は我より避けて行かんとす
 る。かくの如きが遠近法主義であるとすれば、直ちにこれに對して加へられる
 批難が期待される。それは遠近法主義は主觀主義であり、相對主義であるといふ批
 難である。主觀主義といふ言葉も多義的であらうが、遠近法主義の批難としては次
 の如き二様の意味を持つてゐると解せられる。一つは遠近法の持つ境界の故に、且
 つ此の限界づけが恣意に基いて行はれるであらうが、故に主觀主義的であるといふ
 批難、今一つは遠近法的世界認識に對する認識、價値の上から主觀的であるといふ批
 難である。そこでわれわれはかゝる二様の批難が遠近法主義にとつては謂れなき
 ものであるといふことを答へねばならない。

われわれの遠近法には限界が附せられてゐるといふことは一應承認されねばな
 らないことであらう。そこに興りつゝある出來事或はそこを過ぎ行く人々を見る

時、その出來事、その人々は彼等の全存在の一側面のみを我等の方に見せてゐるといふことは疑へない。彼等が我が眼に映らざる部面に於ても生活を營みつゝあるといふことをわれわれは知つてゐる。わが地平圏内に今現はれて來た人が嘗てはわが視野の外に於て存在してゐたものであり、嘗てはわが視野内にゐた人々が今は已に消え去つてゐるといふことを知つてゐる。かくて我の遠近法には結局一つの限界が附せられ、我の遠近法の送る光線の届かない、我には隠されてあるところの實在の部分があることは承認しなければならぬであらう。然しながらこのことは直ちにそれが主觀的恣意、或は偏狹性に墮するといふことを意味しないのである。繰り返し述べられたやうに遠近法は決して孤立せるものでなく、あるところの遠近法は常に相互性に於けるそれであり、錯合せるそれであり、他の諸々の遠近法と緊密に相屬してゐるそれであつた。我は單獨に我であり得るのでなく、常に我汝として我であつた。こゝに於ては我社會として我であるのである。我の遠近法は汝のそれによつて克服され、相對化されるものであり、錯合せる遠近法は又實に相互に相剋する遠近法である。かくの如く全面的に相剋し、相制約することによつて動搖的均衡に於てある諸々の遠近法の内容は、それ自身またこの限界を克服せんとする構造的

特質を持つてゐるものである。この限界の克服を可能にするものは、相互性によつて與へられる内容の相對化である。遠近法は一義的に絶對化する時には必然的に主觀主義、偏狹性に墮せざるを待たないのである。遠近法は常に錯合せる遠近法であり、相剋する遠近法である。個人は全體社會の内にあると同時に全體を自己の内に生かすといふ事態を現はすものがこの錯合である。我と世界、我と社會のかくの如き辯證法的結合の形式を現はすものが遠近法の相互性である。

更に進んでわれわれはこの遠近法の限界の克服にとつて重要な意味を持つ告知 (Bericht) といふ現象について考へねばならない。人間の社會圈が擴大するにつれて、我が視野の彼岸にある重要な人間的出來事を我に知らしめるに當つてはこの告知といふ現象が重大なる役割を果すに至ることは争へないであらう。これがリットの云ふ *perspektivische Vortretung zweiten Grades* (L. u. Gr. S. 267, S. 276.) であり或は社會的媒介 (*soziale Vermittlung*) (S. 265 ff.) といふものである。然しながら、それよりも先づわれわれはこの告知そのものが遠近法的相互性によつて始めて可能になるものであるといふことを知らねばならない。告知といふことが可能であるためには、告知によつて告知されるものが已にこの告知を受ける以前に或る意味に於て我の

中に含蓄されてあらねばならないのである。告知によつて何か未知な全く新らしきことが送られたのではなくて、已に潜勢的に存在せるものが告知によつて現實的となり、現前的となつたのであることを知らねばならない。如何に完結的圏が時空上擴大され、その總體體驗が如何に多種多様にならうとも、究極に於てそれは全體として自我の限られたる地平圏内に含蓄されてあらねばならない。従つて自我は一つのモナードである。われわれを圍繞してゐる無限の生事象たとひ今、われわれの地平圏の彼岸にある人々と雖ども、それらは單に我にとつて外的なものでなく、全體として我自身の内に脈搏つてゐるものである。それ故にそれらについての告知が私の内奥と和聲し得るのである。ゲーテも云つてゐる。光がありそして色がわれわれを取り巻いてゐる。然しわれわれの眼の中に光も色もないとしたら、どうしてわれわれは世界を知覺することができらうと。かくの如く告知されたものの内容がわれわれの最も内的な本質、働きと和聲するが故に、換言すれば我によつて *Beseelen* されるが故に、遂に一個の斷片に過ぎない告知も現實的生の直感を喚起することができるのである。たゞ旗竿と縁布とを残すのみによつて過ぎし日の全軍の苦闘と譽とを今こゝに象徴してゐる軍旗も、もしも内奥よりの *Beseelung* がなかつ

たならばそれは單に布切れを結びつけた一本の竿にすぎないものになるであらう。かくの如く我の彼岸の出來事を告知によつて知り得るといふのも、それはわれわれが全世界を如何に壓縮された形に於てゝあれ、已に自己の内に持つてゐるからである。即ち遠近法の相互性といふことが已に成立してゐるからである。かくの如く相互性或は錯合の原理によつて個別的遠近法の一義的絶對化が排せられて相對化されることによつて、その限界もまた絶對化されることなく相對化されるのである。

然しながら限界はかくの如く相對化されるにしても、遠近法的視野の内に出來事を取り込むに當つて自己の恣意が働くことによつて悪しき意味の主觀主義に陥るのではあるまいかといふ疑問が起きるであらう。なるほど遠近法的考察は事象の全體性を例へば實證主義の如く因果系列に整列するといふことはしない。それは自分自身の生の意義、生の課題と著しき交渉を持つものを選擇し、差別して我が地平圏内に取り入れ、以て自己の内的活動の發動する一焦點に集中せしめる。然しこのことは直ちに恣意のほしいまゝなる振舞ひと解せらるべきではない。遠近法的考察は決して前に横はれるものの單なる *hinnehmen* や *abbilden* ではない、こゝでは我と世界とは常に生きた聯關に於て立つてゐる。生現象についての歴史的像は文字通

りわれわれによつて形作られるものであり、建設されるものである。かゝる歴史的形象を建設することは、實に見つゝ創造するところの自我に雙關的に從屬する地平圏の充實を意味するものであり、地平圏内に取り入れることを意味するものである。然しながらこの地平圏は人間精神能力の有限性の前提に基いて、見渡し難き全素材の中から近接なるものを必要なるものを摘出するところの單なる分量的配分、或は斷片的切斷面と解さるべきではない。しかく解するならばその切斷面の切り取りは全く恣意に基く偶然的なものとなり了るであらう。われわれは自己の生の意義と著しき交渉をもつものを選択して地平圏の中に取り入れると云つたが、この選擇なるものは、單に見るものの立場に於ける任意の選擇を意味するものではない。それは生々した瞬間に於ける生きたる現實的自我の再び繰り返されることなき決意から生れる選擇であり、その意味に於て一つの新らしき創造であると云はれねばならない。かゝる意味の選擇にとつては因果的考察に於ては最も近接なるものとして取られるものも、最も遠きもの、或は無記的なのでさへあり得るのである。因果的時間的に我の存在が結びつく昨日も明日も遠近法的には最も遠き周邊に押しやられることも可能であり、因果的考察にとつては無數の中間項によつて遠く押しやら

れてゐるものも、遠近法的には生の中心にもたらされることがあり得るのである。鼻の上の眼鏡は數間先の樹木よりも遠きものであり得るのである。かくの如き意味の選擇によつて遠近法の地平圈内に取り入れられる諸々の事象は、この現實的自我の内奥よりの *Beseelung* によつて始めて生の事象の歴史的像として我の地平圏を充實する。かくの如きは眞の創造的精神の要請にかゝるものであつて、決して氣隨なる恣意の遊戯と解せらるべきものではない。

かくの如く遠近法は恣意の放縱に陥ることなく、その錯合の原理によつて自己を一義的に絶對化することを斥けて、その持つ視野の限界を相對化することによつて克服しつゝ、近きものより遠きものへ、遠きものより更に遠きものへと流れて行く。この移行の體系の中心點に決意し、行爲するところの、單に見るのみでなく、見つゝ創造するところの現實的自我が位する。かゝる移行の體系に従つて自我は徐々に全體生の中に侵透して行くのである。かるが故に凡ての自我は自己の體驗場所に雙關的である陰影に於て全實在を持つものであり、その限りに於て自我の遠近法は自我的に染められるのである。遠近法の錯合の原理は決してこの遠近法の特殊的個性を排斥しなくて許容する、否むしろそれを要求するものである。

かくの如く遠近法が個性的特殊性を要求するといふことによつて、主觀主義の烙印を捺されねばならないであらうか。こゝに於てわれわれは遠近法主義に加へられる第二の批難に遭遇してゐる譯である。

1) Litt: Kant und Herder. S. 272.

2) Heidegger: Sein und Zeit. S. 105.

四ノ二

歴史的社會的事象、人間の出來事を遠近法的に把握する自我は今にして此處に於てある自我であり、見つゝ創造し、創造しつゝ見るところの現實的自我である。而してかゝる自我の持つ遠近法は個性的特殊性を要求するものである。否、單に同一なる自我に止まらず、その自我の各瞬間に於ける刻々の遠近法も優越なる意味に於て特殊化 (Besonderung) を要求するものである。かくの如き要求されたる特殊化は謂ふ所の主觀主義に陥るものであるか否か。この問題について以下考察を進めてみようと思ふ。

遠近法的世界認識はもしそれが單に所謂認識、價值 (Erkenntniswert) の點から問はれるならば、明らかに永久の不完全性と制限性を持つてゐると云はねばならないで

あらう。然しながら單に認識、價値を問ふことは人間の事象についての考察に當つては斥けられねばならない設問である。何となれば一言にして云へばその設問の基準は客觀化的思惟にとつてのみ妥當するものであるからである。客觀化的思惟は常に對象が或る屬性に關して何であるかといふことのみを定立する。然もその對象は認識主觀から全く切り離されたものであり、兩者の間には生々した聯關といふものは存在しない。これに反して遠近法的世界認識の本質は、把捉されるものは單に對象として自我に對立するものでなく、精神が自己自身を反省する所に於ては常に成立してゐるところの主體と客體の同一性、兩者の生きた聯關が存するといふ點にある。こゝでは認識されるものの運動は同時に認識するものの運動であり、自我の前に遠近法的に建設された世界は單に考察さるべき像ではなくて、自我そのものを自己の内に奪取し、これを驅り立てるところの現實在であり、自我は單なる傍觀者ではなくて世界に話し掛け、働き掛け、決意するところの現實的自我である。主體と客體との生きたる聯關、これは遠近法的考察の本質に屬するものであつて、唯單にわれわれの比較的狭き體驗の今及び此處に關してのみならず、所謂歴史哲學的理説の意圖するが如き宏大なる歴史的事象の考察に當つても同様のことが主張されね

ばならない。かゝる宏大なる領域に踏み込む時、遠近法主義は絶えず一つの幻想によつて脅やかされる。われわれの眼前に現に興りつゝあるところの事象、また亡びつゝあるところの出来事はわれわれの視野の内に取り込まれるであらう。だが、數世代にも渡ることによつて、われわれの個人的存在を遙かに越えてゐるやうな宏大なる歴史的過程、歴史解釋者の眼が把まんとする偉大なる人類の歴史的運命といふやうなものは、遠近法的把握の近づくことを拒否してゐるものではあるまいか。こゝでは何か實證主義的因果考察といふやうな別の考察方法が要求されるものではあるまいか。かくの如き危懼に對してはわれわれは遠近法的地平圏の限界についての誤解を指摘することができ。然しながら更に進んで遠き過去の出来事は、われわれの現在の生とは無關係にそれ自體に存してゐるものではあるまいか、といふ疑問が起きるかも知れない。だがこゝに於てもわれわれは主張しなければならぬ。嚴密な意味に於て、我の生の地平圏の彼岸に於て安らひ、我の認識的加工をたゞ待つてゐるやうな如何なる出来事も、働き掛けるところの自我、見つゝ創造するところの精神にとつては存在しないものである。過ぎ去りし人類の諸々の活動、運命は機械的に現在の生きてる自我から切り離されて、それ自體に安らふものでなく、時に

手繰りよせては再びそのまゝ見られるやうなものではない。それがわれわれによつて取り挙げられ、問題にされるに當つては、意識しようとしまいと、常にそれは一定の形態化、組織化、成層化の下に於て問題にされるのである。然もその形態化、組織化たるや、それは秩序づけ形成するところの現在のわれわれの作業能力の爲す仕事に外ならない。まことにかゝる形態化、組織化はそれと同一の運命圏内に棲息し、單に傍觀するのではなく、まさに創造することを課せられてゐるところのわれわれの責任であり、權能であると云はねばならない。已に成りしもの、成りつゝあるもの、また成らんとするものは、今にして此處であるところの遠近法の中心自我によつて方向づけられ、秩序づけられる。この中心自我こそ、始まりしものを完成し、誤まられしものを矯正し、要求されるものを實現するところの槓杆である。歴史に於ける過去の認識、それは單に當體的知識接受ではなくて、現に我を取巻き、我を煽動し、我に要求を課しつゝあるところの現在の解釋、秩序づけにとつて不可缺的動機をなすものである。否、そのみに止まらず、更にこの活動的自我が生動する現在の將來を決定するに當つての決意をも喚起するものである。逆に將來への決意、行爲は常に過去にその顧慮的指示を仰がねばならない。過去の認識は將來への行爲、意志決定にとつて指標

となり、拍車となり、警告となるものである。⁽¹⁾かゝる意味で過去の事實と雖ども現在の我から切り離されてあるものではないと云へる。然しながらわれわれは過去の事實の記録といふものを持つてゐる。それは過去の事實についての客觀的知識であつて、解釋の仕方や、歴史的地平圈の變動も、何等その客觀的知識であるところの記録に變化を與へることはできないと云はれるかも知れない。然しながらわれわれは問ふ。かゝる客觀的知識の總括的系列が歴史となり得るであらうか。勿論、否である。事實といふものはそれが歴史的事實となるためには現在の現實的自我によつて體驗されねばならない。歴史的現實態なるものはそれを體驗するところの現實的自我との生きた聯關に於てのみ在り得るのである。かゝる體驗活動から切り離された即自者として思考される事實といふものは、決して本來的に現實的なものであるのではなく、抽象物に過ぎないのである。従つて歴史的現實在が語られるに當つては、この事象を再び、抽象がそれから引き出したところの體驗聯關の中に挿入しなければならぬ。然もこの體驗聯關は遠近法的に構成されてゐるものである。従つて諸々の事實、客觀的記録といふものもそれが遠近法的に秩序づけられて始めて眞の意味の歴史となるのである。然もこの秩序づけは決して事實と共に與へら

れてゐるものでなく、その秩序づけを營むものは現在の現實的自我を措いて外にはないのである。現實的自我はこの秩序づけの要求を充すことによつて、出來事の單なる系列としての性格を破壊してしまふことになる。單なる系列としての出來事は決して歴史とは云はれない。それは客觀化的思惟の要求に従つて、個々の點に對しては全く無記的、中和的に對立する認識主觀にとつてのみ意味を持つてゐるに過ぎない。純粹なる系列は爾餘の成員を自己に向つて方向づけ、秩序づける中心點といふものを知らない。従つてそこには成層化も秩序づけもなく、眞の歴史とは云はれないのである。現實的歴史は出來事の單なる繼起ではなくて、まさに遠近法的成層化である。而してこの成層化は、客觀化的思惟の抽象的主體と混同することを許されない體驗するところの現實的中心自我によつて始めて可能である。

然しながらかういふ疑問があり得るであらう。過去の出來事は已に出來したものであり、已に成つたものである。われわれは如何にするもそれをもとに返すことはできない。従つて已に成つた過去の事實は遠近法的成層化と係はることなく、生の圏外に立つてゐるものであると云はれるかも知れない。なるほど、われわれは已に成つたものをもとに返すことはできないであらう、然しながら、われわれは、出來事

の意味を或は剝奪し、或は強調し或は忘却することさへできるのである。われわれが歴史的視野に於て特に一つの出來事を取り出して、それに優越なる位置を與へ、著しき意味を賦與するといふことは、見掛け上は過ぎ去つてしまつてゐるものとわれわれとが深き所に於て結合し、連帶し、生きた聯關に於て結び合はされてゐるといふことの實證であると云はねばならない。

上述の如き事態を一つの歴史的事例によつて考察してみよう。ライプチツヒの戰といふ一つの歴史的事實は、それを體驗するナポレオンの遠近法と現實的な生きた聯關に於てあつたといふことは承認される。ライプチツヒの戰はナポレオンによつて生動する遠近法的秩序の下に於て體驗される。ナポレオンの一つの位置の變化、決意の變更はライプチツヒの戰の遠近法的秩序に大きな變化を與へたであらう。即ちナポレオンの活動と共に不斷に配列を新らしくするナポレオンの遠近法は、ライプチツヒの戰といふ歴史的實在の缺ぐべからざる根本動機をなしてゐると云ふことは争へない。然し乍ら此處に一世紀の後一人の歴史家がライプチツヒの戰を考察する時に同様なことが主張し得られるであらうか。歴史家がライプチツヒの戰を遠近法的に取扱ふ時、歴史家の遠近法は直接戰爭に參加したナポレオンの

それの如く、ライプツヒの戦といふ歴史的現實の内に逆に取り入れられ、これを變化するといふことができるであらうか。それは直ちに主張し得られないことである。然らば歴史家はライプツヒの戦を自分自身から明らかに切り離された不變的な實在の像として取扱ふに過ぎないであらうか。自己の生の圏外にあるものとして、自分とは何等生きた聯關なきものとして考察するに過ぎないであらうか。否、この疑問の謂れなきことを明かにするのがわれわれの課題であつた。こゝに於てわれわれは前述の *die perspektivische Vortreibung zweiten Grades* 或は社會的媒介の思想を憶ひ起さねばならない。われわれの遠近法は社會的媒介を通じて無限に廣く内容豊かに擴大し得る可能性を持つてゐる。今過ぎしもの、今起りしもの、直視は無限に擴大し得る記憶と期待の地平圏へと移行して行く。ライプツヒの戦といふ彼の生涯の運命的轉回點に於けるナポレオンの遠近法には、彼によつてたゞ單に計畫されたもの、希望されたものの全内容さへ現前することが可能である。更に遠近法の地平圏は擴大されて彼の全生涯の總ての行爲、企劃までも包括することができ、かくの如く地平圏の擴大、内容充實といふことには絶對的限界を附することはできない。否、究極的には、ナポレオンのこの運命的瞬間に於ける遠近法には、彼の全

生涯のみならず、全人類の運命でさへ取り入れられるものである。かるが故にナポレオン及びその戰に參加せる人々の世界史的行動から發出する運動は、後世一世紀の後にその世界史的行動の考察に従事し、それを自己の生の遠近法の内に取り入れんと熱望する歴史家の内的運動と和聲することができるのである。ナポレオン及び諸將軍、兵卒はこの歴史家にとつては明らかに汝と見らるべきものであり、こゝに於てもやはり我、汝の遠近法的相互性の成立を承認しなければならぬ。然もわれわれは更に進んで次のことを強調しなければならぬ。ライプツヒの戰といふ一つの歴史的事實に特に優越なる意味が與へられるならば、またその考察が意義を持ち、その努力が甲斐あるものとされるならば、それは一見過去の事實としてわれわれと無關係であるかに見えるこの戰ひが實にわれわれの時代の本質的要求と生きた聯關を持つものであるが故にであると云はねばならない。學のために象牙の塔に籠るかに見ゆる歴史家は、實は時代の本質的要求の代表者であり、彼の遠近法そのものはまことに現實在の本質的根本動機であり、それ自身文化の創造を意味し歴史の建設を意味する。この深き所に於ては彼は自分が單なる考察者以上の者であることを知るであらう。單なる考察に止まらずそれが同時に文化の建設である所

に於て、過去の事實の認識の眞理性といふことが語られるならば、それは客觀化的の思惟がその對象に就ての知識の規準となす所謂客觀性とは全く異なるものであらねばならない。かゝる意味の客觀性の放棄を以て直ちに主觀主義的相對主義に墮するものとなすは根據なきことである(四ノ三參照)。否、ライプツヒの戰に就ての一定の直感の持つ眞理性なるものは、所謂研究の組合せ的識別力によつて證示されるものでなく、寧ろ一つの行爲の實證によつて、見つゝ創造する運動であり、それ自身歴史の建設であるところの行爲の實證によつて證示されるものである。(T. H. C. S. 307.)

過去の事實の歴史的考察といふことが右の如きものであるとするならば、ライプツヒの戰に於けるナポレオンの遠近法を鋭き切斷によつて歴史家のそれから分離することは不可能であることを知るであらう。ナポレオンのその瞬間の遠近法は單に像として歴史家の前に横はつてゐるものでなく兩者の間には儼然として遠近法の相互性が成り立つてゐることを認めねばならないであらう。

翻つて歴史的现实なるものを考へるならば、それはかくの如き無限の變化相異に於て把握された或は狭き或は廣き諸々の遠近法の總體に外ならないのである。かくの如き主張は、歴史的過程の統一と全體性とを截片に散亂せしめるのではある

まいか、歴史的現實在を個々の斷片に破壊してしまふことになるのではあるまいかといふ懸念を喚起するかもしれない。然しながらかゝる懸念からは遠近法の錯合の原理によつて救はれる。その總體性に於て歴史を形作つてゐる無數の遠近法は外的に並列してゐるのでなく、相互に錯合し、錯合しつゝ前進的に自己自身を形作つて行くのである。遠近法は相互に錯合し、相尅しつゝ動搖的均衡を形作りながら伸展する。かゝる諸々の遠近法の多様性の統一、それが歴史的現實在に外ならぬのである。ライプチツヒの戰といふ歴史的事象がそれに於て現はれてゐるナポレオンの動的遠近法は決して孤立せるそれではなく、同じ戰に参加した人々の諸々の遠近法と外面的に並存してゐるものでもなく、それら諸個人の遠近法は相互に錯合しながら統一的均衡をなしてゐるものである。かゝる錯合の原理に従つて凡ての特殊的體験の地平圏に一定の充實が興へられ、同時にその特殊的個性が許容される。諸遠近法の單なる外面的堆積でなく實に錯合といふ構造的統一の聯關によつて諸個人は全體と結合し、全體を自己自身に於て生かしてゐる。然もかくの如き諸々の遠近法は無限の特殊化を要求し、かゝる特殊的遠近法の多様性の統一、それが歴史的社會的現實態である。

かくの如く考へるならば、ライプチツヒの戦はナポレオン及びそれに参加せし他の人々、また後世の諸々の歴史家等、それを自己の遠近法の内に取り込む無数の生の中心が存するに従つてまた無限の相異なる解釋を許容するばかりでなく、要求するといふことになるであらう。それは自然、認識でなく文化、認識に於ては當然許されねばならないことである。歴史的事象、廣くは精神諸科學によつて取扱はれる對象例へば人間、人格、身體、心、社會、行爲、制作等は單なる自然、ではなくて、それらは相集まつて文化の全體を形作つてゐるものであり、謂はゞ精神それ自體である。客觀化的思惟によつて同一なる對象、自然として定立される一つの事實も、それが歴史の領域に導入されて自然としての性格を失ふや否や、その事實性は豪もそこなはれることなく、實に無限の解釋を要求するに至る。こゝに於ては解釋の無限性といふことが存する。然もこの無限の解釋は夫々眞であり、他に對して自己の優位を主張することは許されない。あらゆる事實は歴史的にこれを把握するならば絶對的に盡し難きものである。こゝに於てわれわれは現在の持つ優越なる特權を主張しなければならぬ。かゝる歴史なる無限の解釋は現在の内に止揚されて含蓄されてある。何となれば現在に過ぎ行きしものと、來らんとするものとを機械的に分離することな

く自己に於て統一するものであるからである。一つの歴史的事實は無限の解釋を許容し、無限の意味を持つことができる。何故かなれば、意味そのものは實はわれわれによつて與へられるものであるからである。われわれは體驗されしもの、情感されしもの、意味を尋ねてそれを解明せんとする。われわれが體驗されしもの、渾沌の内に於て單に發見するかの如く見える意味は、實はわれわれが生成する現實性に與へんと決意したところの意味である。何となれば精神が自分自身の實在を思惟的に把握せんとする所では、同時にそれはこの實在の更に進んだ創造であり建設であるからである。在るものの認識と在るべきものへの要求とはこの深き所に於て統一される。如何にもわれわれは已に成つたものをもとへ返すことはできない、然しながら見つゝ創造され、創造されつゝ見られるところの生の聯關の全體の内に於て、已に成りしもの、意味を剝奪し、強調し、或は忘却することさへできる。然もそれを爲すのは今にして此處であるところの現實的自我を措いて外にはない。それは、そこはかとなき幻想の氣隨なる恣意によつて、やなく、已に成りしものと、成りつゝあるものとを新らしき形態へと建設せんとする眞學にして責任ある自我の決意によるものである。かくて精神科學的勞作に於ては必然的に人格的なるものが侵入

してくるといふマックス、ウエーバーの言葉は、充分正當なものと云はねばならないであらう。⁽²⁾

われわれは遠近法的世界認識は、客觀化的思惟の立場に於てのみ正當な意味を持つ所謂認識、價値の觀點から問はるべきものでないことを明らかにし、遠近法主義に於ては主體と客體は生きた聯關に於てあり、錯合せる諸遠近法は夫々無限の特殊化を要求するものであり、こゝに於て究極的には人格的なるものの侵入を承認しなければならぬことになつた。かくては所詮、主觀主義的相對主義に陥るものではあるまいか。こゝに於て科學の科學性といふことが如何にして要求されるであらうか。更に考察を進めてみよう。

1) Lit.; Individuum und Gemeinschaft, S. 307 ff.

„ ; Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, S. 122 ff.

2) Max Weber; Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, S. 181—182.

四ノ三

われわれは率直に、遠近法主義は自然科學的客觀性を知らないといふ意味に於て主觀主義的であると云ふ。然もそれは生の現象を歴史的に把握せしめる優越なる

意味に於ける主觀主義である。精神的實在の理説は自然科学的規範に従つて理解されたる客觀性を勿論徹底的に排斥しなければならぬ。例へば一つの歴史的像を形作ることは自然科学的類概念 (Gattungsbegriff) を歸納的普遍化によつて構成することとは原理的に異なるものである。然しながら自然科学の客觀性と訣別することとは、直ちに主觀の氣隨なる裁量の侵入を意味するものではない。こゝではそれとは全く異なる意味の客觀性が要求されてゐる。精神の自己認識に於て規準として要求されてゐる客觀性とは一體如何なるものであらうか。神話の歴史的了解といふことを例にとつてこの問題を考察してみよう。

古代の民族によつて神話が創造された。だが神話はその民族の一員或は若干の成員のほしきまゝなる恣意によつて捏造されたものではない。暗き衝動、ほのかな暗示奔放なる感情、手探りの努力等による無数の成員の協同的勞作に於て彼等にとつての一つの世界の像が造られる。これが神話である。こゝでは諸成員の氣隨なる恣意を許さないとある所の一定の必然性とも云ふべきものが支配してゐる。また神話は世界なき自我 (wirdloses Ich)、世界を單に加工を俟つ死せる素材と見る自我の一方的運動——即ち我より素材世界への一方的運動によつて形成されたものでな

く、實にそれは我が世界に話し掛け、世界が我に答へる對話的交渉、自我性と世界性の生きた聯關から形造られたものである。従つてわれわれは神話を歴史的に了解することによつて、古代民族の世界觀を把握することが出来る。かくの如く神話は當時に於ける人間と世界との交渉關係を示す世界觀として、當時の民族にとつては客觀性を持つてゐるものである。

然しながら精神の現段階に達してゐるわれわれが世界を神話的に解釋することが許されるであらうか。それは勿論許されない。何となればわれわれが神話を、話として知つてゐるといふ事實が明瞭に、世界のこの神話的解釋がわれわれにとつて客觀性を持たないといふことを物語つてゐるからである。われわれが世界を神話的に解釋するといふことは、われわれが古代民族と同じく神話的に生きるといふことである。神話を了解するといふことと神話的に生きるといふことは全く別なことである。神話を了解するといふことはそれを歴史的に見るといふことである。歴史的に見るといふことは即ち今にして此處である現實的自我の遠近法の中に取り入れて見るといふことである。神話を遠近法的に見るといふことは、われわれの神話についての知識が冷やかなる知識接受(Konntisnahme)ではなくて、われわれ

の精神的存在の中核と神話とが生きたる聯關に於て結合することである。われわれは世界を神話的に解釋しようとはしない、それこそ惡しき意味の主觀主義に墮することである。然しながらわれわれも亦古代民族と同じく世界了解を求めてゐる。而してこの神話に於て世界了解の最初の明確なる姿が見出される。われわれの歴史意識はわれわれの世界了解の内に如何に神話的世界觀が止揚されてあるかといふことを教へる。實證主義的因果考察によつては現在の歴史的地點からは最も遠きもの、單なる自然原始的段階として見られるに過ぎないこの生成する精神の一つの形態、即ち神話は遠近法によつてわれわれの現實存在の中核と結合し、われわれの生の地平圈、價値の地平圈の内に於て適合的位置を承認される。かくの如きわれわれと神話との關係、即ち神話を神話として歴史的に了解するといふことに於て現段階に於ける客觀性の要求が充されてゐるのである。何となればわれわれの精神的段階に於て眞に客觀性を持ち得る世界の在り方は、世界がわれわれに對して神話的にでなく、歴史的に物語り、われわれによつて歴史的に語られるといふことに於てあるからである。われわれは世界を神話的にでなく歴史的に解釋する。この歴史的了解によつて神話も神話として了解され、古代民族が彼等の生の運命を神話的に

解釋したのも彼等にとつては充分眞理性を持つこととして承認されるのである。過去と未來とを現在に於て統一する歴史的意识に基くところの凡ての世界認識——我と世界との對話的交渉——は右の如き客觀性を要求してゐるものである。かゝる要求を斥けて例へば世界を神話的素材さから、または詩的幻想から解釋せんとする試みは明らかに精神の現に到達せる成熟から後退する自己欺瞞と云はねばならないであらう。一つの思惟は同時に活動的自我の意志決定を意味し、同時に文化の創造であるが如き精神の自己認識に於ては、かゝる怠惰なる自己欺瞞は感染性の病氣の如く時代の性格に影響を與へる。世界は我に對して歴史的に現はれるといふこと、換言すれば、凡ての世界認識の歴史性なるものは精神の現段階にとつて客觀性、眞理性を持つてゐる。而してかゝる眞理性を充足することは實にわれわれの生の要求に根ざすものである。われわれの生の要求に根ざすこの客觀性の要求は如何にして充されるであらうか。それは歴史的事象を自己の黨派的偏見、一面的偏執、恣意的裁量によることなく、またそれを自己の生の圏外に冷やかに横たはつてゐるものとなさず、歴史の語る所に自己忘却的に沈潜し、畏敬的に献身することによつてゐる。自己忘却的にそれに没入することは同時にそれを自己の内に没入せしめ

ることであり、歴史の示す諸々の遠近法の中に自己を投げ入れることは同時にそれらを自己の遠近法と結合せしめることになるのである。(H. F. S. 129) それを可能ならしめるのは云ふまでもなく遠近法の相互性であることは明らかであらう。こゝに注意さるべきことは、なるほどわれわれは歴史の語ることに自己忘却的に没入すると云つたが、そのことは決して自己を所謂認識主觀に空虚化することを意味してはゐない、我は我から切り離された單なる認識對象に自己を没入するわけではないのである。精神科學的領域に於ては、取扱はれるところの對象も、取扱ふところの主體も共に生である。精神科學的主體によつて取扱はれる對象は決して *vorGegen-gegen-Geist, das Gegen-Ich, die Objektwelt „Natur“* ではなくて、精神全體であり或は生の一定の特殊方向である。我と世界とは區別されながらも常に同一性に於て立つてゐる。かるが故に、こゝに於ては客體の構造を解明するところの理説は、同時に又主體の操作、課題方法、限界を明らかならしめるものである。従つて科學的研究の勞作が如何に我を空しくして事象の實體性に向はんとするも、はたまたその操作の方法的反省によつて、如何に生と內的に融合せる根源的なる精神活動から離脱せんとするも、所詮その繫縛を脱することは許されない。否、科學的研究と雖どもかゝる根源的事態

を明確に自覺することによつてのみ始めてその目的を成就することができるのである。何となれば精神科學的勞作を營む主體自我そのものが常に自己の認識に於て解明せんとする實在そのものの内に位してゐるからである。主體が單に告知せんとするに過ぎない生そのものは、正に主體そのものの内に脈搏つてゐなければならぬからである。然らざればそれは生とは云はれないものである。

われわれが世界人生の事象を、それに自己忘却的に没入することによつて歴史的に把握し、以てわれわれの精神の現段階の要求する眞理性の要求を充さんとするならば、直ちに一つの疑問が惹起されるであらう。それはかくの如く理解された客觀性はなるほど個人的な氣分、恣意は越えたものであらう。然しながらそれは普遍適當性を持ち得るものであらうか。こゝに理解されてゐる客觀性なるものは、精神の一定段階、即ち一回的にして繰り返されることなき *Tagge* にとつてのみ妥當するものではないか。如何にして科學の科學性なるものが保證されるであらうか。

自然科學的認識に於ては右の如き疑問は起り得ないであらう。而して右の如き疑問の起り來るのもその立場からである。然しながらわれわれが精神的宇宙のあらゆる點に、それが全體と結合する一定の特殊的遠近法を許容し、然もこの遠近法が

一定の秩序に従つて相互に錯合すると主張する時、そこには精神的世界の本質と構造についての認識が主張されてゐるのである。上述の疑問とこの主張との相異は Begreifen と Verstehen の立場の相異と云はれることができるであらう。 Begreifen は我から切り離された對象に向ひ、把握されたものは抽象的空虚性を持つに反して Verstehen は嚴密に個人的特殊の特殊であり、時間的に定立されてゐる心的状態の具體的全體性から出て來るものである。 Konkretes mit Konkretem sich Begegnend im Medium und in Fortbildung eines Konkretes ⁽¹⁾ づれが Verstehen が獨特の人間の精神活動として規定される定式である。従つて自然科学を模範とする客觀性を了解に要求することは了解の本質に悖るものと云はねばならない。自然科学は特殊なるもの (das Besondere) を普遍的なるもの (das Allgemeine) の中に解消することを目的とする。従つて特殊なるものの個性はこゝに於ては抹殺され、それは普遍的なるものから演繹される一つの事例に過ぎないものとなる。これに反して精神科學的領域に於ては凡ての生の瞬間に固有なる遠近法は無限の特殊化を要求し、精神の夫々の段階にはそれに固有なる遠近法が許容される。

かくの如き特殊化の要求は遂に相對主義に陥るものであるか否か。それに答へ

るに當つて先づこの特殊なるものの論理的性格が究明されねばならない。

1) *Erit; Kant und Herder; S. 268.*

四ノ四

われわれは如何にして個性 (Individualität) の知識に到達することができるであらうか。通常は、その個性が問題になつてゐる諸事物を経験的に比較對照して、その間に相異が認められ、こゝに個性の知識に到達すると考へられる。これは明らかに事物を我から切り離された對象と見る客觀化的思惟の態度であり、歸納的普遍化の操作である。こゝに於ては個性的なるものは歸納的普遍者の一事例であり、その個性は種差によつて規定されてゐるに過ぎない。それは眞に個性的なるものとは云ひ難きものである。われわれの現前的體驗と切り離されては如何なる個性的なるものも存在しない。その個性が問題にされ得るものは常に現前的生の瞬間 (der gerade gegenwärtige Lebensmoment) 及びそれと一定の聯關に於て結合せる生の諸瞬間の體驗である。現前的生の瞬間は我から切り離されて、他の諸々の瞬間と外的に並存するものではない。それは現實の自我と常に一體となつてゐるもので、兩者の間には如何なる距離化も許されないものである。かくの如き現前的生の瞬間は勿論客觀化

的思惟によつては把握されない。何となれば歸納的普遍化の態度によつては、總ての生の瞬間は我から切り離されて等しく同一平面上に外的に並存することになるからである。然らば如何にして個性の知識には到達されるのであらうか。われわれは體驗する自我の自己反省の立場からその問題を解決しよう。「一つの生の瞬間が自己を個性的なるものとして認識する」といふ命題は二つの事態を含んでゐる。第一に生の瞬間は個性的である、といふこと、第二には個性的であるといふことを識つてゐるといふこと。而して自己を個性的なるものとして識らんがためにはそれは個性的であらねばならない。だが然も自己を個性的なるものとして識らんがためには、それは單に個性的であるより、以上であらねばならない。このより、以上である立脚點は即ちこの具體的な生の瞬間と一體となつてゐるがそれに没入して了ふことなく、なほそれを越えてゐるところの自我であらねばならない。これは反省的自我の辯證法的自己分裂と云はるべきものである。即ち全く個性的なる體驗は同時に個性的より以上であり、個性的なるもの以上のも、即ち普遍的なるものを含蓄してゐる。この辯證法的對立の洞察こそ、われわれをして生の瞬間のもつ眞の個性の知識に導くものである。かくてわれわれは生の瞬間に屬する遠近法或は世界認

識の個性的特殊化を確立するものは、その内に於て直接に把握される普遍的なるものであることを知る。それ自體はあらゆる特殊化の彼岸にある、超遠近法的、一般的理論によつて、凡ての現實的世界認識の特殊性が確立される。

かくの如く特殊化の原理が確立されるならば、諸個人、諸時代、諸民族が世界、人生について思索したものは凡て特殊的なもので、そこには普遍妥當的眞理といふものは存在しないのか、各人は各人に相對的に世界を把握するにすぎないのか、人はたゞ彼の眞理を持つにすぎないのか。勿論、こゝに於ては自然科學的類概念と同様の意味で普遍妥當性を持つ如何なる世界體驗も存在しないと云はねばならぬ。従つて歸納的普遍化によつて相對主義が克服されると同様の意味でわれわれはこの相對主義の批難を退けることはできないのは當然である。歸納的普遍化の立場に於ては特殊なるものは、普遍的なるものの一つの場合、事例にすぎず、それは普遍的なるもの、或は法則に解消さるべきものである。こゝに於ては疑ひもなく相對主義は克服されてゐる。然しながらわれわれに於ては特殊なるものは一般的なるものに解消されてしまふものでなく、またそれから導出されるものでもない。われわれは外的に並存する若干の事實を経験的に比較對照して特殊の個性の知識に到達するの

でなく、已に反省的自我の辯證法的自己分裂に於て述べしが如く、自我のこの唯一の世界體驗の構造分析から直接的にその特殊性の知識に到達したのである。かくしてのみ世界體驗の一回性、唯一性といふことも確立される。かゝる世界認識が類概念の持つ普遍妥當性を持たないからと云つて、直ちに相對主義の批難をなすのは、的なきに矢を射るものと云はねばならない。何となればわれわれが凡ての具體的世界體驗は絶對的に個性的であるといふ命題に到達した道は、決して歸納的加工の道ではないからである。後者の道で達せられるのは眞に特殊的なるものでなくて、それは一つの場合、事例に過ぎないものである。従つて歸納的普遍化の立場からの相對主義批難は當らないものと云はねばならない。

實際に於て、無限の相異なる世界認識、世界觀が存在し、それ等が實際に互ひに背離し衝突するといふ經驗的知識によつて、何等眞理性を持つ世界認識が存在し、それは又われわれによつて到達されるものであるといふ主張が覆へされるものではない。然しながら上述の批難とは別箇の立場から世界認識の妥當性の問題が提出される。

凡ての世界體驗は個性的特殊化を要求する。この命題は人が實際に此處或は彼

處で體驗したものに限らず、凡そ考へ得られる總ての世界體驗に妥當するものである。然らばかくの如き無限の特殊化を要求するが如き思惟内容に關して妥當性、眞理性といふことが語られるであらうか。われわれが眞理性とか妥當性とかを語り得るのは實際、人によつて思惟されなくても、凡そ思惟され得るものには絶對的に理念的に屬してゐる如きものに就いてではあるまいか、換言すればあらゆる生の特殊化の彼岸にあるやうなものではあるまいか。その意味に於て特殊化を全く知らない、思惟内容意味の自同性といふやうなものについての眞理性、妥當性を語り得るのではあるまいか。無限の個性的特殊化を要求するが如き世界認識が如何にして眞理性を要求し得るであらうか。

疑ひもなく、具體的特殊的世界體驗はその特殊性の故に、この特殊性をかくの如きものとして規定するところの普遍的理説によつて充されるが如き眞理性の要求を充すことは論理上不可能であると云はねばならない。この普遍的理説は意識現象學の本質化によつて得られるその他の諸認識と共に、全く超個人的普遍性を持つものである。従つて個々の具體的特殊的體驗内容にかゝる意味での普遍性を要求せんとすることは、とりもなほさず、この具體的體驗の特殊性を絶對的に規定す

るところのかの一般的命題の眞理性を破壊することに外ならない。何となれば具體的體驗の特殊化をかくの如きものとして規定してゐるものがこの普遍的理説であるからである。兩者は外的に並存するものでなく緊密なる雙關係をなしてゐるもので、一者の妥當價値を顧慮することなしには他者の妥當價値については何事も決定され得ない。具體的世界體驗の特性的個性を普遍的形式に於て確立してゐるものが、外ならずこの體驗構造の普遍的理説である。而してこの普遍的理説は自己が充してゐるが如き眞理性要求を、明らかに具體的體驗内容に對しては拒否してゐるものである。普遍的理説はあらゆる具體的瞬間の特殊性を越えるところの普遍的なるものを言表してゐる。従つてこの普遍的理説の側に立つ時には、總ての具體的世界體驗は所詮主觀性、或は假象の烙印を捺され、相對主義の迷蒙に陥らねばならないかのやうに見える。

果してさうであらうか。勿論否。われわれはかゝる懷疑に陥るものの抱いてゐる普遍的理説とわれわれのそれとが本質的に異なるものであることを明らかにせねばならない。

上述の懷疑論者によつて抱かれてゐる普遍的理論といふものは、何か現實的なる

或は可能的なる人間の世界認識に關する、規準となる判斷を意味してゐることは明らかである。而してこの普遍的理説の基準に照して具體的世界體驗が何か特殊的存在であるが故に、それは普遍的理説に解消さるべきであるか、或は非本質的として排斥さるべきであるかその何れかに導くのであらう。疑ひもなくかゝる立場に立つならば總ての具體的世界體驗から眞なるといふ賓辭は剝奪されねばならないであらう。これに反してわれわれは主張せねばならない。かの普遍的理説は決して具體的體驗に關する空虚なる判斷ではなくて、それ自體實に世界認識でありそれ自身現實についての知識を現はしてゐるものである。世界體驗の特殊化を規定するところの命題は疑ひもなく普遍的理説に屬する。然しながらそれは個々の世界體驗を單に論理的に検査するのでなく、全體の體驗實在の構造の理論的體系の一項である。かくの如き全體系の一項としてのかの一般的命題——具體的體驗の特殊化の命題——は世界認識ではないであらうか。勿論それであらねばならない。それを世界認識となすことを拒否せんとするのは、客觀化的思惟の立場であり、主客分裂の見地であることは明らかである。この立場に於ては、體驗される世界は體驗する自我から機械的に分離され、自我の體驗の分析は、單に世界と對立せる傍觀者としての

主體についての解明にすぎない。従つて體驗構造の普遍的理説が世界認識であり得る筈はない。これに反して自我と世界との辯證法的統一の立場に立つわれわれに於ては、自我體驗の構造分析は同時に世界についての解明を約束するものである。(L. n. G. S. 412) 否、體驗構造についての知識は世界認識の反對物、或はその一部分、斷片と見らるべきでなく、實に世界把握の根柢となるべきものである。體驗組織の解明から世界組織が顯はになつてくる。かるが故に體驗實在の構造を解明する普遍的理説は即ち世界認識であり、その理説に基く諸々の洞察の内には自我がその中に於て生きてゐるところの世界組織に關する認識が含まれてゐる。然もこの世界組織の認識はあらゆる相對主義の批難を免がれる本質普遍性を持つものであり、眞なるといふ賓辭を正當な權利の下に所有し得るものである。然も更に進んでこの體驗構造の普遍的理説は具體的體験の個性的特殊化を本質必然的として、體驗構造その者の本質によつて要求されるものとして證示するからである。かくの如き本質必然的として證示される特殊化を論理的に排斥せんとすることは、つまりこの特殊化がそれに於て確立されてゐるところの普遍的理説そのものを覆さんとすることゝ

意味してゐる。われわれはそれ自體また世界認識であるところの普遍的理説に究極的な論理的資格を與へることによつて、具體的世界體驗の特殊化を普遍的形式に於て確立し、以て世界體驗に眞理性を賦與し、相對主義の謬想によつて誤解されたるそれに固有の價値内容を根據づけることができるのである。

四ノ五

以上の所説を以て、畢竟それは特殊的なるものが普遍的なるものに解消されると解するならば甚だしき誤解と云はねばならない。なるほど具體的體驗の特殊性を普遍的形式に於て言表し、確立するものはかの體驗構造の普遍的理説である。われわれの從來の用語に従ふならば遠近法的世界認識の全體は、普遍的なる、その意味に於て非遠近法的なる普遍的命題によつてその特殊性を證示されるといふことにならぬ。然しながら翻つてこの特殊性に眼を注ぐならば、特殊的なるものをして特殊的ならしめてゐるものは決してこの普遍的理説の内に存するものではあり得ない。特殊的なるものはその意味に於て飽くまでこの普遍的理説の論理的機構の外に位するものである。然らばこの特殊的なるものをして特殊的ならしめるものは何處に求めらるべきであらうか。それは具體的状況 (konkrete Situation) ⁽¹⁾とも云ふべきも

のに求めらるべきである。然もこの具體的状況は如何にするも普遍的命題概念からは導出され得ないものである。われわれは精神史上に於て、この特殊的存在を普遍的本質根據から、特殊の價値を普遍的價値原理から、特殊の意欲を普遍的規範から、特殊の行爲を普遍的規則から強制的思考操作によつて導出せんとし、演繹せんとした諸々の偉大なる努力を知つてゐる。然しながら、かの一般的概念がそれに於て、特殊化を経験するところの文化過程の具體的内容を、同じく必然性を持つ概念組織の内に取り入れ得ることを主張し、生の生氣を萎えしむるか、理念の論理に反對して、個性的なるものの根源性とその具體的充實に再び權利を與へんとするのが歴史的意識に醒めたる遠近法主義の意圖の一つであることが忘れられてはならない。(H. G. S. 278.) 絶對的價値、理念、規範、原理等は、もしも、生きたる精神の現實在がそれに於て自己を充實する唯一にして一回的なる諸々の行爲、要求の特殊なるものを自己の内から導出することができると思惟する限り、所詮幻想にすぎないものと化してしまふであらう。良心の悩み、懷疑、不安、憧憬によつて驅り立てられる人間精神の冒險者が得て誘惑され勝ちの幻の安住の地に過ぎないであらう。精神の冒險者がその各段階に於て要求してゐる具體的充實、及びその成就される具體的状況は決し

て純粹なる思惟によつて豫め豫定されてゐるものでなく、實に生きたる生の瞬間の直接性から發出するものである。過ぎ行けるものと來らんとするものとを結合する地點、全世界がそれに於て動かされるところの槓杆、それを中心として世界が解明されるところの焦點、意志決定の火花がそれから發出するところの中心は、この生の瞬間の直接性を除いて何處に求められるであらうか。かの一般的命題から思惟的に豫定されてゐるものは已に創造的瞬間から切り離されて具體的時間、遠近法に對しては全く無記である概念性の内に於て冷却してゐるものに過ぎないのである。

かく考察して來るならば、反省的自我の辯證法的自己分裂の思想に於て學んだ如く、この體驗構造の一般的原理とその特殊的なる充實との關係は辯證法的對立として把捉されねばならないのである。然もその對立は具體的體驗から生れ出た世界解釋が如何に一般的原理を自己に適用し、自己を本質規定として定立するも抹殺され得ない對立である。兩者を同一化してこの對立を消滅せしめんとする總ての企ては、所詮盲目なる幻想に陥るか、空虚なる概念性の内に枯死するか何れかの道を通らざるを得ないであらう。かくてわれわれは特殊的なるものと普遍的なるものの論述の歸結として次の如き結論に導かれる。生の瞬間を充してゐるところの全體

は論理的には兩極に位するこの兩思惟領域の對立を自己に於て統一してゐるものである。即ち一方に於ては本質化的抽象によつて到達される本質普遍性、他方に於ては一定の生きたる瞬間より發出する世界内容の具體的充實然もこの兩者は外的に並存する意識の成素ではない。凡ての生の瞬間におしなべてその内容的特殊化、具體的充實を要請してゐるところのかの一般的理説はこの生の瞬間の特殊的具體的狀況に於て直接的に充實されるものである。又逆にかゝる特有の兩者の關係によつてわれわれは生の諸々の瞬間を経験的に比較抽象する歸納的普遍化によることなく、われわれと全く一體となつてゐるこの現前的具體的一回のなる生の瞬間の自己解明によつて、かの普遍的洞察へと到達し得るのである。これは生の瞬間の辯證法的自己超克とも云はるべきものである。即ち具體的なる體驗の領域に於て直觀されるところのものは、本質化の領域に於て明察されたところの普遍的原理の充實に外ならず、本質化の領域に於て明察されるところのものは具體的體驗の領域に於てその生動性を得るところの純粹本質に外ならないのである。

かくて、遠近法主義は特殊的なるものの持つ優越なる意味を明らかにし以てこれに眞理性要求の權能を與へる。精神の諸段階にはそれに固有なる特殊的遠近法が

屬してゐる。従つて人間は一定の時に於てのみ一定の遠近法、一定の世界認識を持つといふことは眞であると云はねばならない。われわれは昨日、世界がそれに於て現はれた遠近法を再び今日所有せんとするならば不可能のことを敢てするものである。何となれば、昨日の世界體驗内容を今日再びそのまゝ受取り得んがためには、われわれは昨日の我にならねばならないからである。これは明らかに不可能にして意味なきことである。だからと云つて、生の統一が何か一つの去來常なき無規整な渾沌と化してしまふであらうと恐れる必要はないのである。かゝる迷蒙に陥ることからわれわれを救ふのがこれまで繰り返し述べられた遠近法の相互性の原理である。昨日の我の體驗は今日の我の體驗から機械的に分離してこれと外的に並存するのでなく、常に兩者は相互交渉性に於てあるのである。客觀的思惟が、その意義に對しては全く盲目であるところの現實的自我と一體となる現前的生の瞬間、この今の瞬間の具體的生の充實にとつて、他の總ての非現前的生の諸瞬間は決して遊離して外的に並存する容體ではあり得ない。總ての非現前的生の諸瞬間はこの現前的瞬間と共にあり、内に於てあるものであり、少なくとも現前化 (Vorgegenwärtigung) の可能性に於て與へられてゐるものである。遠近法の相互性の原理は昨日

の我、明日の我に就ての知識を今日の我の現前的體驗の内に内在化せしめる。而して現前的生の瞬間は常に他の諸々の生の瞬間との緊密なる結合、錯合に於てのみその特殊性、封鎖性を許容されてゐるのである。凡ての特殊化はたゞ緊密なる結合性の雙關者としてのみ可能であることが銘記されてあらねばならぬ。遠近法の錯合の原理によつて全體生は無限の特殊化と同時に統一とを與へられる。唯一にして特殊なる現前的體驗の中に没入することによつて、普遍的なるものの知識に到達せんとするわれわれの道に於て、他の色々の場合に於て經驗されたものが脱落し、それが利用されずに終るであらうといふ危懼は、この生の地平圈の全面的錯合の事實を想起するならば何等懸念に價しないものであるといふことを知るであらう。われわれはそれから免がれる爲に、此處、彼處に於て經驗されたものを寄せ集めて總括する歸納的普遍化の道が必要としないのである。何となればかゝる經驗的考察方法が、その加工の材料として持ち來さんとするものは總てこの優越なる現前的生の瞬間の唯一性の内に已に含蓄されてゐるものだからである。歸納的普遍化は生きたる聯關に於て結合してゐる生の諸瞬間の體驗を、ばら／＼に引き離してその特殊性、直接性を空虛化し、かくて得られたる抽象的個體を外的に總括して普遍的なるも

の知識に到らんとする。かゝる歸納的普遍化にとつては今日の體驗も昨日の體驗も等しく同一平面にもたらされ、凡ての具體的なる瞬間の特殊性は全く見失はれてしまふ。だが然し、全體は今のこの瞬間の現前的體驗の内に含蓄されてある。従つて全體の知識に到達せんとするならば、この生きたる瞬間の内に没入することによつてのみ、この我と一體となれる唯一なる生の瞬間の中に没我的に身を投げ入れることによつてのみ、それは可能となる。この生の瞬間の唯一性に於てのみ、かの辯證法的自己分裂によつて、この特殊性を越えるところの普遍者の知識に到達することができ。即ち瞬間から釋放されてある客觀化的思惟の方法的原理によつてではなく、各瞬間を灼き透すところの生のライデンシャフトによつて經驗的には散亂せるが如く見ゆるものは、一つの全體へと結合されるのである。昨日の私の體驗は今日の我から機械的に分離されてゐると考へる思想の背後には、時間に於て原子化されてゐる自我、直線延長的繼起的時間考へられてゐるのに反して、遠近法主義に於ては、現前の體驗と辯證法的に一體となつてゐる自我、然もこの現前の體驗は過去及び未來を自己の内に内在化してゐるものであり、こゝに於ては具體的時間、體驗時間考へられてゐるのである。

以上の所論によつて、遠近法的世界認識は所謂主觀主義、相對主義の批難を免れ、且つその特殊性と同時に眞理性を要求し得るものであることを論じたと思ふ。

遠近法の相互性は昨日の我と今日の我とを機械的に分離することなく、各々に特殊性を許容しながらこれを結合せしめた。こゝでは兩者の回歸性と同時に非交換性との矛盾せる事態の辯證法的統一が存してゐる。然しながらこの非交換性の原理に従へば昨日の我は今日の我にとつては一つの他であらねばならない。この他であるところの昨日の我からやがて汝が生じて來る。同一の我の昨日と今日との機械的分離を止揚したところの遠近法の相互性は、また我と汝をその儼然たる獨自性の承認の下に結合する。今日、昨日として現はれてゐるものはそれ自體に昨日であるのでなく、この現在の今日が彼にとつては明日であるが如き相互交渉性に於て昨日である。我が我であるのは單獨に我であるのでなく汝の汝として我であるのである。汝は我にとつて一つの汝であると同時に我は汝にとつて汝の汝であるといふ相互交渉性の事實こそ、實に社會成立の根據であると云はねばならない。人はシーザーを理解するためにはシーザーになる必要はないと云はれることもかくの如

き遠近法の相互性に依つて始めて保證されるのである。昨日の私の體驗を了解せんがために、人は昨日の我になることは不可能であるばかりでなく意味なきことであつた如く、われわれはシーザーを了解するためにシーザーになる必要はない。我が汝の中心に居を移し、汝の眼を以て世界を見、汝の感情を以て情感するといふことは明らかに相互性の抹殺を意味し、その原理に悖るものと云はねばならない。ルビコンを渡つた時のシーザーの遠近法と一世紀後の歴史家の遠近法とは無限の社會的媒介を通して相互的に結合され得るのである。遠近法的相互性によつて結合される我と汝に第三者の現象が出現し、この第三者と汝との間に結合が成就される時、こゝに完結的圏が形造られ、遠近法の相互性の原理は社會的錯合の原理となる。これは *modus deficiens* であるところの我、汝から本來的な社會に進むものと解して差支へはないであらう。この體驗領域に屬する完結的圏の成立、發展は意味の領域に屬する所謂客觀的精神の成立、發展と緊密なる相互交渉的關係にあり、この兩領域の統一によつて眞に具體的なる社會が成立すると云はれねばならない。かくの如き偉大なる超個人的生の統一に參加し、その一員となり、大いなる客觀的精神の蔭に於て自己の生命を生きることによつて始めて我は眞の我になり得るのである。われわれ

れは數世代に渡る文化を擔ふ社會の兒であり、時代の兒であると云はれる。われわれの秘められたる内奥と雖ども、已に他人によつて思索されたる思想、已に他人によつてわれわれの爲に發見されたる價值によつて充されてゐることを認めざるを得ない。われわれの踏み行く道には已に他人によつて踏まれたる足跡があり、又將來無數の人々によつて踏み行かれるであらう。前人未踏の處女地といふものは所詮幻想の所産に過ぎないであらう。だがそれを以てわれわれの現實の思索行爲、決意は畢竟われわれを圍繞する他の諸々の生の殘映であり、反響に過ぎないと云はれるであらうか。否、精神の宇宙を統一する方はこの現實の生きたる創造的我的焦點を除いては何處にも求めることはできない。我は我の内に如何に壓縮された形であれ、全世界を見る、須彌廣くして微塵に攝まるのである。我は社會の内に生きてゐると同時に社會は又我の内に於て呼吸し、脈搏つてゐるのである。社會的錯合は個人に社會的結合を許すことによつてのみ、その自主的獨立性を許容することができるのである。

かくてわれわれは社會を性質なきアトム、個人の複合態と見ることによつて、眞の社會的統一の意義を見失ひ、社會の實在性を見失ふ原子論的社會觀の謬見を離れ、ま

た逆に、個人をして何か超個人的實體者の一器官と見ることによつて、個人の眞の獨立性を解消し、個人の活動を盲目的妄動と化し、責任的意志を畢竟一つの自己欺瞞となすところの有機體的社會觀の迷蒙を免がれることができると思せんとするものである。

1) *Lit. ; Wissenschaft, Bildung, Weltanschauung, S. 109.*

(丁) 八、二、二四