

精神史の問題

吹田順助

近時わが國の史學界の傾向が思想的・精神史的研究に向ひつゝある事は、争ふべからざる事實である。單なる政治史より文化史へ、さらに社會史、經濟史へ、さらに思想史、精神史への學的關心の推移は、最近二三十年間における時代精神の變遷もしくは發展を回顧すれば、おのづから首肯されるであらう。ちかごろでは一般的な政治史の著述すら、政治的現象の背後にあつて、その推進力をなすところの時代精神に對して多少の注目を拂はずにはゐられなくなつた。しかのみならず思想史、精神史はむしろ史學の獨立の領域としてそれ自身を主張し、今やその隆盛期を経験しつゝあるかのやうに見えるのである。愈々高まりゆく時局の緊張とそれに伴つて生じた國民的自覺とがかくの如き趨勢を一層助長したことは、敢て説明を要せざる處であらう。

I
翻つてわが國の思想的・精神史的研究の狀態を概觀するとき、吾々はそこに各種の方法論が行はれてゐる事を認めざるをえない。一部においては文献學的研究が行はれ、他の一部においては人間學的・解釋學的方法が取られてゐる。

るかとおもへば、さらに他の方面においては自家一流の歴史哲學的な立場に即するものもあり、その上、何ら確乎たる方法論なしに、その時々思ひつきで漫然と日本精神について云々する者もないとは限らぬ。かくの如き方法論の相違は諸家の學的立脚地からみて已むをえざる事であるが、それと關聯して思想史、精神史の概念が多かれ少かれ浮動的となることも否定できない。しかしこれまた或る意味においては已むをえない事ともいへよう。思想史、精神史はわが國においては、その生起以來、相當の星霜を閲してはゐるものゝ、今なほ以て生成・流動の過程にあるものあり、それを今更、抽象的に、言はず拘子定規的に定義づけたところで斯學の發展そのものにとつては、あまり實り多き結果を齎しうるとも考へられない。

然しまた、他の一面より考へてみると、或る學の部門の定義づけは暫く措くとしても、その學のいかなるものであるか、その存在理由の那邊に存するかが明かにされない以上、その學の對象も凡そ確定的にはならないであらうし、方法論といへども眞に學的には基礎づけられぬ事となるのではなからうか。

さういふ譯で、私は次に精神史とは大體においていかなるものであるか、精神史の存在理由と独自の對象とは果していかなる點に存するかに就いて、少しく私の考察の結果を披瀝してみたいと思ふ。

二

本論に入るに先だつて、思想史、精神史の名稱が今では並び行はれてゐるが、その事について私のちかこる考へついた點を述べ、そして出来る事なら何れかの名稱を確定的に用ひるやうに、或る提議を持ち出してみたいとおもふ。

わが國では思想史の名稱を用ひる人もあり、精神史の名稱を用ひる人もあるが、その對象なり、内容實質なりを點檢してみると、そこにさういふ名稱の區別から來る大した差異が存してゐるともおもはれない。言はゞ慣用的に、或ひは表題の混同を防ぐためにその何れかが使用されてゐるやうにさへ見受けられる。ドイツでも *Ideengeschichte* もしくは *Geistesgeschichte* の名稱が並用されてゐるから、名稱の如きは此の際問題とするには足りないかもしれない。しかしそれが一定の獨立せる學科である以上、やはり名稱の方も確定的である方が至當である事は、むしろ議論を必要としないであらう。

思想史、精神史は同一の學科の名稱の如くであるが、これまでの慣用からみて、さらに語のニュアンスの上からいつても、そこに多少の相違があるのではなからうか。といふのは、思想史といふと、文藝思想史、社會思想史、經濟思想史の如き用法から考へて、或る時代の特定の文化要素の背景をなしてゐる思想を指すものゝ如くに考へられる。そして精神史の方は全文化に即しての、もしくは或る民族の歴史を貫通するところの精神的形態を主題とするものゝ或ひはさういふものを主題とすべきものと解すべきであらう。尤もシンプランガーは「精神史とは何か」といふ論文において、この點に關して私のとは少し違つた見方を示してゐる。例へば教授はかういふ事を言つてゐる。「人々は又精神史といふ名の下に、歴史的對象に關する或る種の研究方法を考へてゐる。同一の對象も種々異つた方法で取扱はれる。かゝる見地から、今日獨逸に於て屢々行はれてゐる表現方法、例へば精神史としての文學史 (*Cyranz*)、精神史としての美術史 (*Dornik*)、精神史としての音樂史と云ふやうな表現方法も自ら明かとなるであらう。」さらに同教授は同論文の他の箇處において一般的精神史の可能性を否定してゐる。

「個々の文化領域乃至は精神領域に分れない、一般的、精神史とも呼ばるべき計畫は、餘りにも範圍が廣すぎる。従つて今日迄、未だそれらしい研究も行はれてゐないのである。若しかゝる研究が行はれ得るとすれば、それはせい／＼（我々の知つてゐる範圍の總ての民族、總ての時代に屬する）人間の精神的相違と精神的變遷の歴史であらう。實證主義的思想家の中には、往々かゝる大膽な計畫を立て、その研究の結果に對して「人間精神の革命に就いて」と云ふやうな題名を與へてゐる。彼等はそれによつて驚嘆に價するその勇氣を示すよりも、より以上に彼等の素朴さ、單純さを證明してゐる。何故ならば、一體何人が人間（人間的なるもの）の過去の形式、他の形式を、總て變る限なく理解する事が出来るであらうか？ 云々。」

同教授の説に對して私は眞向に反對する者ではないが、しかしその考へは寧ろ私の謂はゆる思想史について言へる事で、少くとも一民族に關する一般的精神史の成立は必ずしも不可能ではないであらう。

第二に研究の態度或ひは方法論に關していふならば、思想史の方では何れかといへば、或る民族なら民族における諸々の理念・思想の自然的發展の叙述が主眼となつて居り、その研究方法も客觀的・分析的・敘述的であるのに對して、精神史の方は、主として價值樹立の立場からして、或る民族の諸理念における主宰的な理念の闡明を目的とする者であり、その闡明に際してもおのづから指導的精神の共震動を感じしめるやうな結果になるべきであらう。尤も實際においては必ずしもさうはなつてゐないかもしれないが、この際、精神史をかくの如き學科として規定する事も一向差支へなからうと思ふ。歴史學はイギリスの史家ジョン・ダルベルク・アクトンの考へに従へば、倫理的・宗教的概念によつての史的事實の照耀であるが、精神史も正にかくの如き立脚地に立つべきものである。しかし言ふまでもない事であるが、一つの指導原理の貫徹はそれによつての史的事實の強制・歪曲を導き出すものであつてはならない。史家、したがつて精神史家はむろん史實を重んじなければいけないし、さらに史料から提供されないやうな省察、結

びつけ、説明を附加してはならない。しかし彼は一方において、單なる史實そのものゝ裡にすでに諸々の理念が表現されて居り、正邪の判断が内在的に含まれて居るし、諸々の事實が服従するところの法則が嚴然として存してゐるといふ綱領の上に立脚しなければならぬのである。歴史的認識は「區別し、選擇し、審判する」ものであり、「瞬間に繼續を附與する」ものであるといふゲーテの Utwort は、精神史に對しても妥當するものでなければならぬ。

第二の相違點から必然的に推論される事であるが、第三に、思想史の方は大體において自由主義的・世界主義的な立場にあるものであり、精神史はむしろ全體主義的・民族主義的精神の特産物であるといふ事も言へないことではないであらう。

以上の三理由からして私としては思想史よりは精神史の名稱の方を刻下のわが國の狀勢と思想方向とに對しても、より類縁的であると考へ、後の名稱を採用する事にしたいと考へてゐる譯である。

(1) シェンブランガー著(小塚新一郎譯)、「文化哲學の諸問題」第七章參照。

(2) Ulrich Noack: *Geschichtswissenschaft und Wahrheit*, Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit, 1834-1902, 1935. (本書については「一橋論叢」第五卷、第六號、「歴史主義の擁護と超克」〔拙稿〕參照。)

三

わが國における精神史的研究が前述の如く隆盛期を闊しつゝあるに對して、ドイツにおけるその方面の狀勢がいかなるものであるかに就いて、一瞥を投げて置きたい。日本における精神史的研究はドイツのそれから刺激されて發達

したものではない。日本文化もしくは日本の文學・藝術の様式學的研究は主としてドイツの文藝學における藝術學的・様式學的方向から影響されたやうに見受けられるが、思想史、精神史の方面では、事情はそれとは異なつてゐるやうである。しかしやはりその間に何らかの刺激・影響なしとみる事も偏見とせられねばならない。それは兎も角としてドイツの斯學の傾向を考察する事は、その方面における彼我の相違を知る上に参考ともならうし、さらに精神史とは何ぞやの問題に對しても或る斜光を投ずる事にもなるであらう。

ブロックハウスの「百科辭書」の「精神史」の項をみると、次のやうに説明されてゐる。

「理念史、精神史 (Ideengeschichte, Geistesgeschichte) とは歴史的事件及び状態の背後に諸理念、すなはち獨自の法則性を有せる精神的な活力、例へば自由、救済、プロシヤ精神の理念を示現せんと努めるところの、歴史學的な考察方法である。理念史 (思想史) はヘルデル以來の觀念論的な歴史哲學から強い刺激を受けた。その代表者はランケ、マイネッケ、トレルチ、ディルタイ、シュベングラー、ブライジツヒ、モエラー・ヴァン・デン・ブルック。かくの如き、歴史において作用するところの諸理念は、自由、救済、協同體の理念の如く、普遍人間のなものでもあることもできるし、さらにまた中世における基督教的國家、或ひはヨーロッパの啓蒙時代における世界民主主義、或ひは十九世紀における階級闘争の理念の如く、一定の時代及び空間に結びつけられたものでも宜しい。歴史的生活は然るときは、理念的實質の、時、場所、文化及び國民性に從つて異なる刻印として見做される。精神的活力及び物質的原因の作用比率についての意見は、世界觀的根本前提の如何によつて左右される。そして屢々精神科學における争論の對象である。」

以上の説明は十分明瞭なものとは見做されるわけにはいかないが、しかし精神史の如何なるものであるかを大體において擱んであるとはいへよう。ところで思想史、精神史の名稱が世人に強く印象されるやうになつたのは、前述の

諸家によつてあるよりは、寧ろそれが謂はゆる文藝學の主要なる方向として生起してからの事である。文藝學における精神史的研究は言はゞ内容美學派で、ヘーゲルの系統の上に立ち、直接にはディルタイの影響によつて生起し、發展し來つたものである。

文藝學における精神史的研究の基本概念は諸家の立場によつていろいろ異なるが、一體に文献學的研究を蔑視すること（ウンゲルなどは例外であるが）、歴史的及び傳記的事實や材料を叙述の外に置くこと、歴史的研究は原因結果の説明（Erklären）ではなく、ディルタイの謂はゆる理解（Verstehen）による精神的なるものゝ捕捉であること——この三點においては、この一派は互ひに一致してゐる。そしてこの方向の目的とする處は、ウンゲルの説明が大體において代表的であると思ふであらう。彼は先づ文學と哲學との關係についてのディルタイの説を祖述し、さらにその根本思想を發展せしめてゐる。彼（或ひはディルタイ）の考へに従へば、文學は人生の解釋（*Deutung*）であり、詩人の體驗は人生の意義の直觀である。すなはち、詩人の體驗によつて個的なるもの（箇々の事物事實）が人生の意義といふ全的なるものゝ姿、表現、象徴となる。これを抽象化すれば、すなはち、普遍妥當的な形ちにすれば、それは概念となり、思想となる。この點において文學は哲學と一致する。それ故に詩人も一步を進めて、その體驗によつて捕捉することの出來たところの人生の意義を思想化し、そしてそれを獨白や對話や格言などの形ちにおいて表現することがある。それだから文學史はまた理念史、精神史もしくは問題史——この名稱がまたこゝとは少しく違つた意味において用ひられる事については、後に説かれるであらう——として考察することが出来る。以上がウンゲルの説の大略である。

さういふ立場からウンゲルは「ハーマンと啓蒙思潮」（一九一一年）を書いた。本書は十八世紀の中葉から浪漫派に至るまでの精神史で、合理主義的な啓蒙思潮の暗流としてすでに非合理主義の存在せる事を闡明し、それは取りも直さず北方の仙、ゲオルク・ハーマンにおいて具現されてゐたといふ事を論じたものである。ところでウンゲルは精神史の領域における客観主義、哲學的概念の實證主義を代表する者であるが、これに對して意識的に主観主義を高調し、ウンゲル一派の精神史的研究を以て實證主義の蒸返しとまで非難してゐるのは、E・エルマーティンゲルで、彼は歴史の姿に含まれてゐるところの意義を規定するものは、現代に生きてゐる著者自身の理念であり、世界觀であらねばならぬといふ確信の上に立つてゐるのである。

ウンゲル等の客観主義、エルマーティンゲルの主観主義の外に、第三に、ウンゲル一派の如く、詩的作品における思想や概念を探求する方法に満足せず、理念による歴史の構成或ひは歴史の理念化を試みた人は、大著「ゲーテ時代の精神」（第一部、シュツルム・ウント・ドラング、第二部、古典派、第三部、浪漫派）及び「人文主義と浪漫派」の著者、H・A・コルフである。彼は「歴史的知識の外延化でなくて内包化」を主張し、精神史家にとつては多くを知ることは肝要ではなく、むしろ僅少なものを纏めて見ること、すなはち時代思潮の輪郭を明示して、その發展の徑路を確説することが問題であるといふのである。かくして彼は例へば「人文主義と浪漫派」においては、十五世紀（ルネサンス）から十八世紀に至るまでの精神史を人文主義（最高義の人間主義、すなはち人間主義の理想に向つての努力）の歴史と名づけ、ルネサンスは基督教及びスコラ哲學からの解放、自由奔放な意欲の活動を高調した時代であり、次の啓蒙思潮は、これを公式化すれば、客観による主観の束縛であり、それに對する反動としての「シュツル

ム・ウント・ドラング」は主観に依つての客観の絶對的支配の時代であり、古典派における人間主義は客觀的なるものに依つての極端な主觀主義の制限といふ形ちで理解さるべきであり、浪漫派は古典派の非形而上學的人間主義に對する形而上學的人間主義、すなはち人間主義の自己超越においてその存在意義を持つてゐると説くのである。かくの如くこの精神史的構造は全く辨證法的に逐行されてゐるのである。

なほこの外に精神史の一つの流派として、歴史の主觀化、神話化を主張するものがある。グンドルフやベルトラーム(2)がこの派の代表者であるが、彼等の考へに従へば、「一切の存在したものは單なる象徴に過ぎない」、「歴史は或る存在したものの再建築ではなく、この存在した事實を非現實化し、超時間化したものであり」、「一切の出來事のうちから歴史として残るものは、畢竟するに傳説であり、神話である」(ベルトラーム)といふのである。

この外にも直觀派の詩的産物に學的根據を與へんとした人として、「經驗と理念」(一九二二年)の著者、H・ツイーザルツがあるが、精神史派の業績については、大體以上の概觀に留める事にしたい。とにかく精神史は一時は樣式的學的方向と共に文藝學における最も優勢な部門を占めてゐたが、現在では、昨年あたりコルフの「ゲーテ時代の精神」の第三部が漸く上梓されたくらいで、他には業績の看るべきものはない。これはわが國において精神史が隆盛期を闊しつゝあるのに對して、逆行的現象とすべきであらう。それは一つには、ドイツの精神史派が一般にあまりに文獻學的研究から遠ざかり、具體的な作品からはなれて、専ら理念的構成にのみ没頭し、特に直觀派の末流はあまりにも空想的な神話化の傾向を追うて、歴史的現實を無視した結果、眞に人々の要求を繋ぎ留めるに足りなくなつたためといへよう。しかしこの派の残した優秀なる業績、例へばウンゲル、コルフ、グンドルフ等の著作の或るものは一時の

流行より、永く生き延びるであらう。

文藝學における精神史的方向は上述のやうな結果に終つたが、それはしかし精神史そのものゝ運命を決定したことにはならない。精神史は獨立の學科として今後なほ開拓さるべき餘地を十分に持つてゐる。私は今や別の角度からして精神史の問題を考へてみなければならぬ。

(1) R. Unger : *Literaturgeschichte als Problemgeschichte*. 1929.

(2) E. Bertam : *Nietzsche (Versuch einer Mythologie)*. 1918.

四

哲學史及び哲學史の方法の問題は専ら哲學的な關心事で、したがつてたゞ純哲學的立脚地の下にのみ叙述さるべきものであるか、或ひは哲學者、特に哲學的古典家の思想世界は、これを完全に理解しえんがためには、彼等を支持する諸民族、諸文化及び諸々の時代の他の精神的・文化的及び政治的潮流との關聯においてみられなければならないかの問題は、最近の十數年間において屢々提出されたものである。ニーコライ・ハルトマンはその著、「哲學的思想とその歴史」(一九三六年)においてやはりその問題に論及してゐる。彼はこの問題に關しては、結論を先にいつてしまふならば、前説の支持者であり、これに對してE・ロータッケルは後説の代辯者である。以下、兩説を對照せしめる事によつて、精神史の本質的意義をより、明かにしてみたいとおもふ。

哲學史は、ハルトマンに従へば、純哲學的な要件であつて、それは精神史的な基礎工事なしに行はれうべきもので

ある。これは一九〇〇年以來、彼以外の人々からも屢々主張された考へである。しかし當時の人々は、體系思想家 (Systemdenker) が哲學史の眞の繼續、學の確實な過程及び認識の進歩を荷つてゐると考へたが、ハルトマンはこれと少しく意見を異にしてゐる。體系の大廈高樓は、彼にしたがへば、「カルタの家」のやうにいつかは崩れ落ちてしまふのである。そしてそれには十分の理由がある。何故なら、體系思想家の學説は主觀性や表面的の問題に充満して居るのであつて、若しもこゝに幾つかの立場やイスマスがあるとすれば、そこにはまた同數位の誤まれる普遍化や偏見が存するからである。

しかし人類の經驗を豊富にしてくれたところの眞の内觀やあらゆる眞に學的な獲得や發見は、ひとり大いなる思想家によつて行はれたところの、哲學的な根本問題に對する生眞面目な、即物的な研究においてのみ存するのである。そしてこれらの思想家をハルトマンは體系思想家に對して問題思想家 (Problemdenker) と稱してゐる。ところでさういふ根本問題における諸々の獲得は、體系の「カルタの家」が崩れ去つても、永く殘存し、また時あつて歸つて來る、そして再び思想家から再認識される。魂、善、正義、實體 (Substanz) 等の諸問題は拒否すべからざる、いかなる時代にも迫り來る切實な根本問題として、哲學及び哲學史の眞の根幹的な財をなしてゐるのである。

而してかくの如き永久的な問題に關する眞に學的な、論理的に裏づけられたる研究の跡を明示することこそ眞の哲學史、すなはち哲學の問題史 (Problemsgeschichte) の課題でなければならぬ。何故なら諸々の意見や自由な思想的飛躍や獨創性や首尾一貫性や大膽な表現などをあれこれと叙述したところで、前述の如き哲學史の意味に添ふかどうかは、むしろ説明を要しない處であるからである。眞の哲學史は「或る人が何を教へ意味(志向)し、努力したか、

或ひはその上、いかなる精神史的な動機や、精神、信仰、趣味のいかなる力が參與したかを問題とすべきではなく、しかしたゞ彼が何を見、認識し、理解したかのみを問題とすべきである。かくしてハルトマンは「哲學史は問題史である。それと精神史とは互ひに何らの關する處がない」と結論するのである。

ハルトマンのこの立場はしかし獨り哲學史に關してのみならず、なほまた一般學問史に關しても通用すべきもので、吾々はまた哲學の概念の代りに、特殊科學或ひは社會科學のそれを置き換へることもできるわけである。かくして、「化學の歴史は歴史家の關心事であるよりはむしろ化學者のそれである」といふH・トライチケの言葉も、ハルトマンの意味する處と同一であるであらう。化學の歴史——そのみならず物理學や星學の歴史においても、鍊金術、永久自動廻轉機 (perpetuum mobile)、占星術の如きそれ／＼の科學の有史前史、すなはちコント流の言ひ方をするならば、神話的及び形而上學的な段階の敘述が問題ではなくして、各科學の嚴密な、實證的な認識、進歩する發見、すなはち各科學の發展史を貫く學的頂點のみが記載されなければならないのである。

發見と進歩とを重要視する上述の如き立場はしかしひとり學術史においてのみならず、經濟史、制度史、宗教史、美術史の如き文化各要素の歴史の方面においても、やはりその代辯者を持つてゐる。美術史家H・ヴェルフリーンは「古典的美術」においても、「美術史上の根本概念」(序論)においても、美術史の第一の關心事は美術家の人物や個人的様式の特質描寫ではなくして、「より大いなる主題」、「美術」であるとか、後には美術史の課題は美術的な「視」
「視・形式」の敘述であるとか、美術史は「名前のない美術史」でなければならぬとかいふ議論を發表してゐる。
ハルトマンやヴェルフリーンの立場は確かに一つの立場ではあるが、それはしかしそれと相對する精神史の存在意

義を否定することではない。それどころか次に述べるやうな意味の精神史が可能ならば、それは哲學史の足らざる所を補充し、言はゞ、それに活を入れて行くことができるものでなければならぬだらう——精神史の方でも諸問題の闡明に際して哲學史からの方位づけを俟たねばならぬやうに。

五

前述の如き問題史家に相對峙してゐる者は外でもない、精神史の一派であつて、「精神科學序論」の著者H・ロータツケルはその代表者である。彼は論文「哲學史と精神史」⁽¹⁾において哲學史に對する精神史の存在理由を種々の角度から力説するのである。

ロータツケルの考へてゐるやうな精神史家は哲學の歴史に對しても、一つの理念の發展を考察するにしても、それを單に即物的に、純粹論理的な發展においてみるだけでは満足せず、むしろそれを事實的に、すなはち一般文化史、政治史、經濟史との密接なる關係において検討して行かうとするのである。一つの理念の發展にせよ、それは決して純粹培養におけるが如く、外部の影響から遮斷されて行はれたものではない。しかしそれは言はゞそれ以外のいろ／＼の要素に編み込まれてゐる。そしてその理念の内在的な可能性はかくの如き環境から觸發されて、一見偶然的とも思はれるやうな變形を示すこともないではない。かくして精神史家はその過程をありのままに觀察して、その複雑な關係を解きほごして行かうとするのである。

かくの如き歴史家をして、哲學史上の或る問題の考察に際して彼の心ゆくまゝに進行せしめるとしたら、彼は一體

いかなる路を取るであらうか。

彼は先づ古來の哲學的文獻が他の科學やいろ／＼の文化活動と密接な關聯に置かれてある事に着眼する。哲學史上の古典家は彼等の後裔の多くの人々の如く、さう排他的でも組合的でもなかつた。彼等は力と生活との過剩からであらうか、或ひは「學問的眞劍さの缺乏」からであらうか、何れにせよ、自己の専門外の學問にも極めて熱心にたづさはり、それらの範圍においても、古典家の地位に達した人々も少くない。例へば分析的幾何學の發見者及び物理學的宇宙體系の創始者としてのデカルト、微積分の發見者としてのライブニッツ、宇宙論學者としてのカント、英國史の著者としてのヒューム……その他、吾々は可なり多くの例を擧げることができる。さらに彼等はまた哲學上の諸々の問題にそれ／＼の解決を與へる事によつて、彼等の學的領域以外に、例へば文學・藝術に對して、法學及び國家學に對して、しかのみならず政治そのもの、教育そのものに對しても、時には革命的な影響を與へた。それは茲に例證を擧げるまでもなからう。ひとり學說によつてのみならず、それらの古典家のうちにはみづから一身を挺して實際の政治に參與した人も少くない。例へばホッブス、ロック、マキャヴェリ、フーコー・グロートイウス等のやうに。これらの人々の生活と著作とを考察して行くと、吾々は彼等の政治學說は純理論的なものであるか、或ひは彼等の實踐から掬み來られたものであるか、或ひはまた理論的であると同時に實踐的なものであるか——といふやうな問題に當面せざるをえなくなる。實際、彼等の學說の或るものは一面においては具體的な時代問題の解決に關係せしめられてゐるが、他面においては彼等の本來の哲學 (prima philosophia) の諸前提から純粹論理的に導き出された如くに感じられるのである。吾々は茲に始めて事物的行爲 (Sachleistung) と時代の切實な要求の表現との不可思議な一致——あ

らゆる偉大なる行爲を特色づけるところの豫定調和を豫感せざるをえなくなる。

かくの如き豫定調和をガブリエル・タルドはアリストテレスの謂はゆる目的因と動力因との一致として説いてゐる。すなはち、タルドはその著「創意と模倣」(獨譯、九三—九九頁)において、いろ／＼の學術上の公理もしくは定説は、その時代の多くの他の學説を凌いで後代に残つたものであるが、それは初めは一人の優れた、天才的な頭腦において考へ出されたものであり、後に當該の學者も豫想しえなかつた輝かしい結果に達したのである。「目的因と動力因とは茲では一つに融合し、互ひに區別され難いのである。」

(一) E. Kothacker: Philosophiegeschichte und Geistesgeschichte. (Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte. 1940. I. Heft.)

六

前述の如き、生活と思想、時空的に限定されたる社會體と主要理念との交互的な受胎化は、言ふ迄もなくひとり哲學上の理論においてのみならず、特殊科學、社會科學の諸範圍においても行はれるのである。例へば十七世紀から十九世紀初頭へかけてヨーロッパ諸國の經濟政策を支配してゐたところの重商主義的な經濟理論、すなはち國家間の嚴密な閉鎖、保護關稅、内國産業及び金融の人工的促進等の諸理論の如きも、列強が互ひに固定してしまひ、利害や勢力範圍が互ひにはつきりと區劃されるに至つたところの、大いなる過程の隨伴現象に外ならなかつた。それは言はゞ實在的な必然性の公式化に外ならなかつたのである。

15

さらに倫理學においては、道德上の諸概念が理論的に分析されるのであるが、或る種の徳は或る時代の、或る社會

の最高なる生活可能性の理念化に外ならないといふ簡單な事實を考へるとき、それらの理論の如きも要するに二次的な、單に抽象的な臆説にまで引きおとされて了ひはしないだらうか。ソクラテスやプラトンやアリストテレスの倫理學上の理論も活々とした古代人のエートスの發展から孤立せしめて考へられるであらうか。或る明確なる倫理學上の概念にせよ、當該の社會において活々として存續してゐたところの、その概念の前形式との明白な關聯を無視して眞に理解されうるであらうか。例へば希臘語の *areté* は堅實性、高貴、勇氣等の意義を有し、ドイツの騎士階級において重要な徳とされてゐたところの *tugend* (*Tüchtigkeit*) に相應する概念であるが、要するに古代ギリシヤの貴族社會における典型的な徳の一つであつた。然るにペオティアの農民の家から出た詩人ヘシオドスにおいては、この *areté* は「勞働」のエートスの如き意味において、後には權利闘争、所有階級の傲慢や裁判官の被買収性に對する平民の正當防禦の意味において用ひられてゐる。さらにポリスが形成され、ポリスに於ける共同生活が營まれるやうになると、*areté* は「正義」(*dikaosyné*)——「國家的協同體の法律に對する服従」の觀念にまで高められ、「正義」はやがて徳そのもの⁽¹⁾にまで高められるに至つた(プラトン)。

プラトンは、イエーガーの解釋にしたがへば、舊來の道德的價值、すなはち勇氣、敬虔、正義、熱慮の四徳のうち敬虔の代りに「哲學的叡智」を置いた。ところで彼よりずつと遅れて生起したところの基督教は、何故にプラトン及びアリストテレスが道德上の徳として勇氣及び正義を高く標置したかを理解することができなかつた。それは何故であらうか。それは外でもない、ポリスの道德的意識は古代後期における基督教の教區においては、もはや何らの生活事實ではなかつたからである。教區なる協同體は決してポリスではなかつた。それらの信徒のエートスは専ら

宗教的・内面的であつた。ポリスにおいて生活であり、換言すれば、自明性であつたところのものは、後者にあつては精々、論争の對象となるくらいで、要するに一つの謎でなければならなかつたのである。

(1) 一つの理念が時代と社會境遇とに應じてかくの如き發展を示すことは、日本、或ひはもつと廣く東洋の諸々の理念においては見られないやうに思はれるが、この點はもつと攷究を要するであらう。東洋の諸理念は時あつてむしろ向内的 (Intinsic) に深められて行くのであつて、西洋の場合における如く向外的 (external) な方向を取らないやうである。例へば言靈、ものあはれ、中世の歌論でいはれる幽玄、世阿彌の謂はゆる「花」、芭蕉のさび、しをり、匂ひ、移りといふやうな觀念に就いて考へてみても、さういふ事が言はれるであらう。かういふ點にも東洋文化と西洋文化との差異が見られるのである。

七

生活と時代と思想との複雑微妙なる關係は、從來の哲學史からあまり注目されなかつたところの、十九世紀前半のフランス哲學の發展を精神的な見方の下に置くとき、一層明かとなるであらう。この時代の哲學は、袖珍本的な哲學史などに據ると、次の三集團に分たれてゐる。

一、基督教的・保守的政論家の一集團、すなはちド・メーストルやド・ボナール (ラムネーも稍々問題적이다であるがこの派に關係がある) —— 一派の神政論者。

二、謂はゆる唯心論者或ひは折衷論者の一派。この派は感覺論の哲學者コンディヤック及び彼の學派から出發したのであるが、それにはラロミギエール (Laromiguière)、ロアイエー・コラル (Royat-Collard)、及びフランス

ではあまり重んじられてゐないマールブランシ。以後の、フランスの最も偉い形而上學者と呼ばれるメーヌ・ド・ビラン等が屬してゐる。

三、最初の社會主義的な思想家の一派、その派の頭目はサン・シモン。

四、オーギュスト・コムトの實證論。

以上のやうな項目を掲げたゞけで満足してゐる哲學史がありとすれば——否、さういふ著述は實際存在するのである——、それはハルトマンの謂はゆる問題史の理想からは無論かけはなれたものであるが、一方さういふ問題史的立場の弱點を少からず含んでゐるのである。さういふ叙述は哲學上のいろ／＼の現象をたゞ無關係に羅列してゐるだけで、そこでは歴史的な生活も哲學者達の生活も一つの理念の變化・發展も全く無視されてゐる。ところでかくの如き諸現象は吾々がそれらのものを支持してゐるところの、かの國民の精神的・政治的思潮の背景の前に置くと、それらの哲學者のあるものゝ實際政治への參與を考へるときに、さらに一つの思想要素の時代を追うての推移發展の過程に注意を向けるときに、はじめて意味と構造とを持つて來るのである。

それは丁度一八一五——一八四八年の謂はゆる王政復古時代であつて、この時代においては一方には權威的な極右黨（ブルボンの・教會的な正統派）と、一方には新興階級なるブルジョアジーからの自由主義者とが激烈なる論争を戦はしてゐたのであるが、そのブルジョアジーの背後には、今やつと形成されるに至つたところの民主的・社會主義的な大衆が一つの大きな暗流として押し寄せてゐたのである。そしてかくの如き生活の舞臺においては、保守的な思想家は一つの権力の指數として前景に出てゐるのであるが、彼等は一般には嚴格な意味における哲學者ではなかつた。

しかしその派に反対するウルトラたる實證主義的な社會主義者もまだ言はゞユートピアの域を彷徨してゐたのであつて、彼等が實際に世の中に働きかけるやうになつたのは、幾多の年月の経過を俟つて始めて可能であつた。ところでその時代に理論的な哲學者として活躍した一團がある。それは前述の第二の集團、すなはちコンディヤックを訂正することに熱注したところの理論家たちに外ならなかつたのである。

コンディヤックは近代の感覺論の第一人者ロックの系統の上に立てる哲學者で、一切の認識の根源として感覺のみを認め、注意、判斷、推理、反省等の精神作用はその變形に外ならないと主張した。尤も彼の感覺論は認識論の範圍においてのみ妥當するものであつて、形而上學上の唯物論にはならないのであるが、その點は今問題の外に置くとして、彼の學徒のうちにかくの如き純粹感覺論からだん／＼に離反せんとする傾向が力強く現はれて來たのである。その徑路を悉しく物語ることを今はさしひかへようと思ふが、たゞ主要な段階だけを示すとすれば、コンディヤックの學徒の一人なるラロミギエールは精神的な原現象をもはや純粹感覺において求めないで、注意作用において求めようとした。注意作用は單に受働的な感覺とはちがつて、能働的な方向への萌芽をもつてゐる。さらに知覺になると、それは明かに心の能働作用である。物理學者にして哲學者たるアムペールは感覺的知覺は單に受働的な感覺からのみ成立してゐるのではなく、常に表象契機をも含んでゐるとの立場から出發して、感覺的知覺の惹き起すところの反動作用は必然的に能働的な、行爲する主體を前提すると主張した。メーヌ・ド・ビランも同様な立場から、箇々の感覺においてすでに受働の様相と能働の様相との區別が存する (sehen, anschauen; hören, zuhören, u. s. w.) ことを説く。今やデカルトの「我思ふ、故に我あり」の代りに、「我欲す、故に我あり」(volō ergo sum) の情意論的な立脚地が新

に措定され、自我は外部からの感覺の堆積ではなくして、しかし活動性の中心及び源泉としての主體となり、さらに進んでこの自我は理性と自由との代表者及び保證者となるのである。ヴィクトル・クザンはすなはち理性と自由との代辯者として、ひとり學問的にのみならず、實際の教育の方面にも華々しく活動した。ところで前述の哲學者、ラロミギエールもクザンも、さらにロアイエー・コラールもクザンも、「自由」の最上の保證としての立憲君主制の擁護者として、實際政治に參與した人々である事も、この際、考慮の外に置いてはならない。

以上の叙述はあまりに簡短に過ぎたかもしれないが、も一つ暗示して置きたい事は、かくの如き、感覺論から觀念論への推移と並んで、この時代において、觀念論的傾向と多少の緊張を持ちながら、實在論的傾向がそろ／＼擡頭したことである。この新しい展開は當時の哲學者がリード (F. Reid) 一派の常識哲學の研究によつて制約されたのにも據るが、それと共に、自我は自由と活動性との外に、一つの新しい方面、すなはち持続性 (duree) を示現するといふ考へが主張され、さらに一方、客觀的世界の確乎たる實在性が新たにそれ自身を主張するやうになつた。そしてサン・シモンはその確乎たる實在性、もしくは現實態をば、前述の君主制論者の如く、變化するところの諸制度、憲法においてではなく、しかし社會大衆、勞働階級において認めるに至り、かくして彼の社會主義的哲學、科學的・産業的文化の高調がはじまるのである。

以上の例證によつても略々明かであらう如く、事實的な生活こそは純論理的な考量よりは、より高い程度において一つの哲學的な思想萌芽——例へばコンディヤックの感覺論の如き——をその徹底的な結論と展開とに導くものである。かくして一つの思想のうちに、一つの問題のうちに含まれたる充實性と緊張性と本來の意味とは、生活關係そのもの

から始めて十分に發揮され、可視的な展開を示すものであるといふことができるであらう。従つて一つの大きいな問題は、吾々がそれらにおいて「事物の論理」と共に、「生活の論理」を追究するのだければ、十分に理解されることはできない。そして後者の役割を演ずるものこそ、眞の精神史でなければならないのである。

八

第五項以下は主としてロータツケルの上述論文の紹介であるが、その所説は問題史としての哲學史に對する精神史の特色と機能とを盡して餘す處がないと言つてもよいであらう。「生活の論理」を強調する點など、特に精彩を放つてゐる。

ロータツケルはしかし一方においては問題史としての哲學史の存在意義を認めてゐるのであるから、恐らく歴史・人間的活力の普遍的把握をも視野の外に置いてはゐないのであらう。しかししもそれが忘却されてゐるとするならば、彼の方法論はマイネツケの謂はゆる悪しき意味の歴史主義（實證主義、相對主義）に墮する虞なしとならう。一體にディルタイの流れに棹する史學の方向には、この危険が全くないとはいはれないやうである。さらにロータツケルの精神的考察がその底を流れる一道の指導理念に伴はれず、「たゞ／＼現實の理解をその課題となし、現實の新創造を輕んずる一つの歴史主義」（トレルチ）であるならば、折角の卓説も畫龍點睛を缺くものといはねばならない。しかしこの點に關しては、すでに本論第二項においてアクトンに論及した際に述べてあるから、茲では以上の示唆だけに留めて置くとしてしよう。（完）