

## 思想史の意味

西谷敬

人は誰でも自己の思想をもっていると言われている。たとえばはっきりと意識されなくとも、体系化され組織的に説明されなくても、誰でも自己の人生観と世界観をもっていると考えられる。しかしその人が始めから自分の思想をもっていたと想定することは出来ない。そこで人はいかにして自己の思想を持つに到るのかを考える必要がある。人間は種々の性格をもちながら、いろいろな自然的、社会的環境の中で成長して来たものである。人間の成長の過程の中で自動的に思想が生れて来たと考ええることは出来ない。と言っても彼が自分の力だけで努力して自己の思想を形成したと言うことも殆んどあり得ない。そこで成長の過程の中でさまざまな思想に触れることによって、じよじよに自己の思想を形成して来たと考えられる。丁度われわれが言葉を習って自分で話せるようになったように。或る場合にはある特定の思想を丸呑みにして、おうむの如く語ると言うこともあるだろうし、又或る場合には、他の人々の思想を徹頭徹尾しりぞけることもあるだろう。しかしこれは極端な場合であって、大抵は何らかの仕方で行なわれて、ある思想又はその部分は受け入れられ、他の思想はしりぞけられてゆく中で自己の思想が形成されてゆくのである。この選択はいかにして行なわれるのであるのかを考えてみる必要がある。するとその人の生来の性格と育つて来た環境に基づいて選択が行なわれるのであるとただちに答えることが出来るだろう。この時に注意しなければならないこ

とは、その選択が無反省的に、或いはその時の感情に従って行なわれていると言うことである。そのように無反省的に選択がなされているからこそ、自己の思想が、先に述べたようなばく然たる人生観、世界観、或いはもっとばく然たる生活感情、気分と言った仕方ではじめに知らぬ間に作られると言うことになったのである。

人間は自覚して自己の人生を導いてゆくべきであるとする、人生の導き手である思想を自己の意志によって選択し、形成しなければならぬことになる。この場合においても、他のさまざまな思想に触れることが、自己の思想形成のためにどうしても必要である。少なくとも考える材料として入用である。たとえ他の人々の思想を離れて自己の思想を主張する時でも、他の人々の思想と本当に異なった自己の独自の思想をうちだしたのか、それとも自己の独自の思想と思っているだけで実は他の人々の思想の受け売りもしくは混合にすぎないのかどちらかである。そのどちらの場合でも他の人々の思想に接することが前提されている。そこでさまざまな思想にいかにか接するかが自己の思想形成に重要な意味をもつてくることになる。従って思想をいかに理解し、いかに判断するかが問題となる。他の人々の思想は自己の思想を写す鏡であると考えることが出来る。そこでホワイトヘッドの述べたように、プラトン以後の哲学は全てプラトン哲学に対する註釈にすぎないと言ふことも言える。そのように他の思想に対決することによって自己の思想が形成されるのである。しかし、今まで他の思想を一つのものとしてまとめ、自己の思想と対比して考えて来たが、現実の世界において多くのさまざまな思想があり、しかも時に従って次々と現われて来たのである。そこで思想は思想史と言う形で与えられる。思想史は、思想の客観的あり方を示すものであると言ふことが出来る。思想史はその言葉の示す通り思想と歴史の結合である。その両者がいかなる関係に立つかについて種々の意見がある。思想と歴史とは本来無関係のものであるとする考えや、その反対に両者が全く同一の事柄であって別の面から見たものにすぎないとする考えがある。しかし両方共極端な考えであると見られる。思想と歴史はちがったものであるが、何らかの仕方で結びついていると見られる。そのことについて一般的には思想史と言う形で思想が探究されるのは「思

想は一方の極では歴史へ、一方の極では理論へ向って引き裂かれる。或いは集中化される傾向としてある。……従つて思想は理論化も出来るし歴史還元も出来る」<sup>(註1)</sup>からであると主張されている。この際思想がそこに還元される歴史は「人間の生活の総体」として、社会的経済的構成体として考えられているのである。思想が先のように両方の傾向を含んでいるとされる場合、思想とはどのようなものであると考えられているのかと云うことが問題である。丸山真男氏は思想史を、どのような思想を対象として取り扱うかに従つて三つの種類に区分しようとしている。<sup>(註2)</sup>思想は体系化され組織立てられた理論や教義として、次に又誰々の思想と云うことなく、ある文化圏又はある時代において通用して来た諸観念（例えばヨーロッパにおける進歩の観念）として、又は時代思潮或いは時代精神として考察される。これら三つの思想の形態において第一のものは理論化される方向を示し、又第二、第三となるにつれて歴史の中へ入り込んで思想が社会的に機能する姿においてとらえられていることが分る。そして第三の形態における思想は社会制度や法において表現され、個人においてばく然たる生活感情、社会に対する見解としてあらわれる。しかしわれわれは先に見たように思想をばく然たる感情の基礎の上で問題とするのではなく、自覚して思想を選択し、自己の思想を形成することが肝腎であるとするのである。すると思想は、理論化され、体系化されていなければならない。<sup>(註3)</sup>そのように完成された思想の歴史は、丸山氏によると学説史又は教義史と云う形をとる。そして實際学説史は多くの学説の羅列と云うことになり易いのである。そうなるのも理論化された思想と歴史は対立し、緊張しており、両者を結びつけることは困難だからである。思想史を歴史の面から見るか、思想の面から見るかどちらかである。この論文は思想史において与えられたさまざまな思想を問題とする。そのために、次々にあらわれる思想の歴史的つながりをつける以前に、個々の思想をいかに理解し判断するかと云うことを問題としなければならぬ。そこで思想をいかに理解し判断するかについての諸々の意見を取り上げて吟味しよう。そして思想をいかに理解し判断するかが自己の思想形成に対していかなる意味をもつかを探求しよう。このことが「思想史の意味」である。ヘーゲルが哲学史を進歩の過程とし

て把え、哲学史のもつ客観的意味を明らかにしようとしたのに対して、思想史が自己に対してもつ意味、言わば主観的意味を明らかにすることに務めよう。

まずベルグソンについて、彼は「哲學的直観」(一九一)において思想(哲学)をいかに理解すべきかについて論じている。彼は最初に哲学史家が「哲学の体系を完成した建築物」<sup>(註c)</sup>であるかのよう<sup>(註c)</sup>に取扱うことを指摘している。つまり哲学史家は一般に思想(哲学)を概念の組合せによって構成されたものと考え、その建築物の材料がどこから来て、その建築がどのようにして行なわれたかを知らうとする。その際、その建築物が新しいものを持っているとすると、それはその哲学者が他から受け取ったり、或いは自分で見出した觀念の多かれ少なかれ独自の綜合が見られるからであると考えられる。ベルグソンは人間の精神が本来そのように出来ているもので、新しいものを古いものにもって行くための全ゆる試みをした上でないと新しいものを理解する手掛りをもたないのであると主張している。<sup>(註c)</sup>しかし、このような考え方は「知性」の考え方であり、又科学のとる見方であると彼は考える。周知の如く彼は科学と哲学を峻別した。彼は前者の「分析的方法」に対して、後者の「直観的方法」を対比している。分析は彼によると「一つのものをその物でないものと照らし合せて表現しようとする」<sup>(註c)</sup>ことにおいて成立つものである。分析は従って対象を外から、対象に対してある視点をとって見ようとするものである。するといくら多くの視点をとって対象を見ても常にそれについて不完全な相対的認識しか得られないのである。何故なら対象そのものを把えていないからである。そこで思想を概念の組み合せと綜合と考える限り、その思想を分析し他の思想と比較し、その思想の特徴を理解すること出来る。しかしそれはその思想をそれでないものとの対比において理解しているに過ぎない。完成された体系はそこに用いられる概念は思想の表現手段にすぎず、思想の構成要素と見ることは出来ない<sup>(註c)</sup>と彼は主張する。ある思想、例えばバークリー G. Berkeley のそれが觀念論、唯名論、唯心論、有神論である。と特徴付けられることによつて<sup>(註c)</sup>

それが理解されたと言えるだろうかとベルグソンは問うている。しかし、それぞれの立場はバークリー以前にすでに見出されるし、又これらの立場の連関と言うこともバークリーの思想を明確にすることにならないのであると彼は主張する。他のものと同じように思想の場合でも外から分析を加えると言うことではなく、内から捉えると言うことが真に必要な事である。ベルグソンはある哲学者の思想の周りをまわる代りに、その中に入りこもうと努めるにつれてその思想は形をかえて行くことを指摘する。まずこみ入った所が少なくなり、次に部分部分が互いにはいり込んでゆく。ついに全体が一つの点 *point unique* にまとまってくる。そこに到達する見込みがないにしても段々とそれに近づいて行けるような気がするのであると彼は語っている。<sup>(註)</sup> 思想の中に入り込むに従って思想の全てが緊張する点に接近する。ベルグソンは思想を概念の組み合わせ、即ち体系として考えないで、思想の魂をつまり思想がそこから湧き出てくる泉、即ち衝動を把えようとする。そこで哲学の体系の根底に無限に単純であるために哲学者自身も言い表わせなかつた何ものが即ち「根源的直観」<sup>(註)</sup> が存在することを彼は主張する。この直観は体験され、共感されることによつてのみ知られる。直観は共感 *sympathie* であるから。しかしこの直観を説明し、表現することは出来ない。何故ならわれわれには概念とイメージと言う二つの表現手段しかもたず、それらと単純そのものの直観を結びつける「共通尺度」が存在しないからである。ベルグソンは、それによつて体系が展開される概念によつてでなしに、むしろ具体的イメージを媒介として体系の源にある直観に近づこうとしている。恐らくは意識されないながらその哲学者の心にまとい付き、その思想の様々な廻り道を通じてこの人の影のように随って行く逃げ易い消えそうなイメージを彼は把えようとしているのである。いくつかのイメージを選ぶことによつて直観の姿を、丁度影を通して物体の姿を推測することが出来るように、浮彫りにしようとは彼は努力している。これは丁度彼が持続を概念でなしにイメージの組合せによつて説明しようとしたのと同じである。<sup>(註)</sup> しかし直観とイメージがその対象となつている思想の本質を把えているのか、それともそれがまやかに過ぎないのかをきめる基準がなければならぬ。ベルグソンは、直観とイメ

ージの特徴は「否定する」ことにあることを指摘する。思想が形成されてゆく中でまず必要な事はある事物を自己の思想に一致しないとして徹底的にしりぞけることにあるのだから、そればかりでなく直観に従わないで直線的論理の規則に従って議論を進めようとする場合にも、自己自身に対して外的になることによって、否定の力が働くのであると彼は主張する。<sup>註12</sup>直観に戻るることによって自己自身の内に戻るのであると言うことになる。

ベルグソンにおける知性と直観、科学と哲学、分析と共感の区別は、対象を外から把えるか又は内から把えるかの区別にあたる。この区別は又対象を空間の中で把えるか、或いは時間（持続）の中で把えるのそれに対応している。彼がこれらの立場を峻別したことは、彼が表現されたものと表現のもとにある体験を峻別したことに対応する。外にあらわれた殻ではなしに、それを生み出した内部の生き生きとした力を彼はとらえようとする。そこにおいて持続即ち実在に接触することが出来るからである。思想に限らず全ての対象の中に入って共感すること、そのものと一体となることがベルグソンにとって肝腎な事と思われたのである。ベルグソンにあつて思考すると言うことは、直観に戻ると言うことであつた。ひるがえつて考えてみると対象と一体となると言うことは特に自己について言い得ることである。人間は他のものについて外から見る事が出来る。しかし自己自身を内からだけしか見ることが出来ないからである。自己において見るものと見られるものが直接に接触し、結びついている。更に自己において真に共感することが出来る。何故なら自己において共感するものと共感されるものが一致しているのだから。ベルグソンは実在のあり方、即ち持続をまず自我の内に見出したことは当然である。彼は「意識の直接与件についての研究」（一八八九）において論じているだけでなしに折にふれてそのことを持出している。<sup>註13</sup>勿論自己そのものを全体として絶対的に把えることは出来ないかも知れない。しかし集中と緊張によって自己そのものを把えることに近づいていることをわれわれは意識する。ベルグソンは人間のこのような努力、つまり自覚を要求する。彼は自己自身の内部の深みにおいて哲学的直観を把えることを述べている。<sup>註14</sup>彼が自己認識を哲学の基礎においたのであるから、思想の理解についてどう言うことを言える

だろうか。彼が要求している事柄即ち思想の中に入り込んで共感しながら、思想を生み出す衝動である直観を把えるとは、共感するものと共感されるものが一致しているのだから、自分自身を体験すること、つまり思想の動きと共感する自己の思想の動きを体験することに他ならない。思想の中に入り込んで共感することはその思想に内在して一体となろうとすることであるが、それはよそに出て行ってそこに埋没してしまうことではなく、実は自己自身の外に一歩も出ていないのである。このように思想の中に自己自身しか見ないと言うことになると、思想史において種々の異なった思想や考え方が見出されるのに、それらについてイメージを持つことは出来ても同感出来る思想、又は同感出来る限りでの思想の部分しか真に知られないと言うことになる。自分とは異なった考え方をする思想については真の理解は行なわれず、よそよそしい単なる外的関係しか見出されないと言うことになる。このことはベルグソンのカントに対する態度についてあてはまるように思われる。尤も神秘主義的立場に立って全ての思想に共通する根本的なものは一つであると言うことになると、話は別であるが、直観の立場からはそれが一であるとか、多であるとかは主張出来ないように思われる。それは丁度意識における持続のように一であって、多である。もし全ての思想は一に帰すると言う場合、思想史即ち種々の異なった思想が時に従って現われてくると言うことは単なる現象に過ぎないことになる。何故ならどの思想も外形はちがっても内容は根本的には同じなのだから。そこで思想史は意味を失なうことになる。

ここでベルグソンの立場にもどって考えてみると、ベルグソンの哲学における自我は固定した構造をもち、静止しているものではなく、持続する自我である。持続する自我は発展し創造するものであり、常に新しいものとなっているのである。経験の中で自我はどこまでも拡がり又深まっていくのである。言うまでもなく思想史の探究も経験の一種である。又知性と直観、「科学と哲学は対象と方法を異にするが、経験の中では通じ合うのである」とベルグソンは主張する。思想史の場合について考えてみると、知性によって把えられた体系の構造、特徴、過去とのつながり、後世への影響の知識等は、思想のもとにある直観をイメージを媒介にして明らかにするのを助けると言うことにな

る。實際思想についての概念的知識も持たないで、その思想の中に入って共感することは不可能である。概念的知識を通じてその思想についてのイメージをもち、その思想の立場に身をおくことが出来る。それから思想のもとにある直観に近づいていく。直観はベルグソンの思想において実在即ち持続をとらえるのである。そこでベルグソンにおいて思想を理解し共感することは、自我と世界の根底にある持続に達することである。持続即ち実在そのものの立場から見ると、自己の思想と他人の思想はそれに接触していると言う点で一致する。そこで他人の思想に共感することも可能となるのである。しかし又ふり返って考えてみると、どの思想、どの哲学も直観に基づいているのだろうか、概念を組み合わせたに過ぎない思想体系もあるのではなからうか、真の直観に基づいているのが真の思想であるとしたら、それはどのようにして知られるのであろうか。又ベルグソンは直観にさまざまな程度の強さ *intensive* があり哲学にもさまざまな深さがあるとしているが、<sup>註 6</sup>その深さはいかにして知られるのであろうか。これらの問題はベルグソンに従えばやはりイメージと直観によって決められると考えられる。しかしイメージは外的しるしと思われるから真の直観に基づいた思想であることを決めるのは直観であり、直接的に経験される事柄なのである。直観は単純そのものであるから説明され得ない。すると他人の思想のもとにある直観に対して共感（直観）をもつことによって、その思想から何を学んだのかを明らかにすることが出来ないのである。従ってベルグソンにおいて哲学史がいかなる意味を持つのかは不明のままにとどまるのである。但しベルグソンは直観とイメージの特質を否定の力に見ている。これらは知性によって出された解けない、しかし無意味な問題―例えば無、無秩序の観念―を消滅させる。更にベルグソンは哲学の難問の多くは問題の提出の仕方が間違っていたからであると主張する。例えば不動から運動を構成しようとする場合や、時間の立場からでなく空間の立場から、運動や自由の問題を解こうとする場合のように。そこでベルグソンは哲学の歴史を直観（持続）の立場から批判的に考察しようとする。このような否定的意味においては、哲学史は意味を持っているのである。



「理解」による思想史の方法論を主張し、又実際に思想史の具体的研究に大きな成果をあげたのはW・ディルタイである。彼の思想史についての考えをベルグソンのそれとの対比において簡単に述べることにしよう。ベルグソンと同じように彼も「生」の哲学の立場に立っている。哲学体系や世界観は、創造的基盤としての、「生」に基づいている。

生は現実であり体験によって知られるのである。しかし彼はベルグソンとちがって体験とその表現がつながっていることを主張する。ベルグソンにおいては体験（直観）は言葉に表現されると、その本来のものを失ない、固定化され空間化された抜殻が見出されるに過ぎないとされた。それに対してディルタイは、体験が体験として知られるためには表現されなければならない。又表現されたものを「理解」することによって体験を知る（追体験する）ことが出来る。〔理解〕Verstehen は心的生の表われによってその生を認識するに至ることと規定される。<sup>註17)</sup>外面に表われたもの

を通じて内面にある生きた力をつかむことが出来るとされるのである。このようにディルタイにおいて体験と表現と理解はそれぞれつながりあっているのである。換言すると内面と外面が対応しているのである。他人を「理解」する時、われわれは自己の体験に対応するものを再発見するのであるが、他人を「理解」しようとすることによってわれわれは自己を拡大し深化させていく。この際ベルグソンにおいて指摘したのと同じ問題、つまり自己と一致し、共感し得る思想はよく理解出来るが、そうでない思想は理解が困難であり、不十分にとどまると言う思想の親近性 Verwandtschaft の問題が生じる。<sup>註18)</sup>「理解」のためには思想の一致、共通性が前提されているのである。

体験は生の客観態において表現される。つまり言葉、身ぶり、芸術作品、社会制度、宗教、哲学等において表現される。それらは精神的行為によって生み出されたが、感性的に示され得るものであり、歴史的に生成して来たものである。生の客観態は、ディルタイは又「客観的精神」と呼ぶが、歴史性をもつ。この雰囲気の中に生きているわれわれも歴史性をもっているのである。生の客観態と生は歴史的なものであるから一度に把握することは出来ない。生は客観的に宗教、芸術、哲学、社会制度の形をとって歴史的に発展していく。普遍妥当性を求める哲学において、生の

構造連関は多様な姿をとって表われる。デイルタイは歴史における種々の哲学体系を分析するよりむしろ哲学的世界観の類型(自然主義、自由の観念論、客観的観念論)をあげて分析しようとしている。何故なら世界観は生それ自身の部分であり、又思想家の用いる概念とそれによる体系は、世界観を構成し、証明するための手段に過ぎないとされるからである。<sup>註19)</sup>これらの類型はベルグソンのイメージにあたるものと考えることが出来る。そしてこれらの世界観を区分するためには歴史的に内在した「直観」<sup>註20)</sup>が必要とされる。しかし私の知る限り、デイルタイは生を把握するこの直観について明確な説明を与えていない。それにしてもデイルタイの直観は生の多様性、多面性を明らかにするものであると言える。

ベルグソンが思想を内在的に理解しようとしたのに対して、ニーチェは思想を審判し、立法者として振舞おうとする点で彼と対照的である。ニーチェは哲学と哲学史について他の事柄と同様断片的にしか取り上げていないし、又その分量も多くないが、その中から彼の思想をうかがうことにしよう。彼は哲学者を二種類に分けている。一は「哲学的労働者」であり、他は真の哲学者で彼は「立法者」である。<sup>註21)</sup>前者は哲学史の茂みに入りこみ、ぼう大な事実にとり組み、思想を定式化しまとめ上げて、捉え易く又扱い易くしようと努力する。つまり彼は思想の科学者として探究しようとするのである。思想(哲学)についての科学的客観的知識が必要であり「過去の事物をその未来の有用のために使うと言う人間の課題に奉仕している」<sup>註22)</sup>と言うことをニーチェは認める。しかし哲学者がそのような知識を得るにとどまるならば、彼は「歴史的教養」に毒されているのであり、真の思索を展開していると言えない。彼はかつてこのような事があったと言うことを知るに過ぎない。彼は過去を生きているので、現在を生きているのではない。それに対して立法者としての哲学者は命令する者である。彼は科学的人間の準備的仕事を意のままに利用して「かくあるべし」と言うことを命令する。彼は「どこへ」と「何のために」を、有用を人間のために有用であるのは何かを決定する。彼は他の思想家の後を追わないで、創造する者である。彼は新たな価値を創造し規定するものであり、従って

彼は価値の立法者である。しかし彼は体系を作り出し、それに掬われる者ではないのである。しかしこの仕事は困難であり危険であるから、この種の哲学者はまれである。危険であるのは、裁く者は又自ら裁かれるのであるから。<sup>註(23)</sup>この意味で真の哲学者はまれであるから「哲学の歴史は失敗や不運で満ちあふれ、その歩みが極度に緩慢であることを示している」<sup>註(24)</sup>ことをニーチェは指摘する。偉大な人間は半出来の者や出来そこないの者によって誤解され、おおわれてしまうのである。

哲学者はもっぱら立法者であり、哲学の歴史は失敗の歴史であるとすると、哲学の歴史は意味をもたないのだろうか。ニーチェはこの問題を正面から取上げていない。しかし「生に對する歴史の利害」(一八七三—四)の中で歴史が人間にとっていかなる意味を持つか考察しており、哲学の歴史についても同じことがあてはまると思われるのでこの論文を取り上げることにした。又これによって歴史をいかに理解するかを通じて、哲学をいかに理解するかについてのニーチェの見解が明らかになるであろう。彼は人間が動物と異なる点は、人間が歴史をもっていると言うこと、即ち過去と言う絶えず大きくなる重荷を負荷していると言うことにあると主張する。歴史はしかし絶対的なものではなく、生に奉仕すべきものであると彼は考え、歴史についてプラグマティックな態度をとる。そして人間の生き方に従って種々の歴史があるとして、彼は有名な三種類の歴史を挙げる。つまり行動し努力する人間に属する「記念碑的」*monumentalisch* 歴史と保存し尊敬するものとしての人間に属する「骨董的」*antiquarisch* 歴史と苦しみを救済を求める人間に属する「批判的」*kritisch* 歴史と。<sup>註(25)</sup>これら三種類の歴史はこれらの人間の生き方に適合していて、人間に役立つものである。しかしそうでないもの又はそこから墮落したもの、例えば苦しみを持たないで単に批判を事とする者、或いは敬虔な心を持たない骨董家等々にとっては、これらの歴史は役に立たないか、もしくは雑草のようにおい茂って生に害を与えるのである。人心を鼓舞するような、人間の英雄的偉大な瞬間を描き出そうとする「記念碑的」歴史や過去を収集しいつくしみ、古い伝統のあるものだからとして重要視する「骨董的」歴史と歴史に

おける物事を仮借なく糺問し、裁決しようとする「批判的」歴史の中で、先に挙げた立法者としての哲学者に最も関係の深いのは何と言つても、第三の「批判的」歴史である。歴史において裁くことが必要であり、それによって歴史の中において自己を危険にさらしながら自己を確認するのであると言うのがニーチェの立場であると思われる。ニーチェはしかし歴史に埋没することをしりぞけた。つまり彼は歴史の絶えず広がる地平線に進んで行き、絶えず増大する事実の波に呑みこまれてどうしようもなく混乱におち入り、不消化な知識の石をひきずって自己を見失っている人間（歴史的教養のある人間）に反対した。ニーチェは歴史に屈服せず、逆に歴史を支配することを求めた。人間には自己の内から成長して、よそよそしいものや過ぎ去ったものを作り直し一体化する力、即ち「形成力」*plastische Kraft* がそなわっているのである。だから「人間の内なる本性が強い根を持つ程人間はますます多くの過去を同化し或いは征服するだろう」<sup>註27</sup>「人間が事物の中に再発見するのは結局は人間自身が事物のうちへ挿し入れておいたもの以外の何ものでもない」<sup>註28</sup>「与えることの出来ない者は何物をも受取ることの出来ない者である」<sup>註29</sup>と彼は語っている。よく言われているように歴史は、歴史を書く歴史家によって規定されているのである。ニーチェにおいてはそれ以上に歴史は歴史に関わるものの存在そのものに依存するのであり、何を歴史から引き出し未来に役立てるかはその人の人間性に基づいているのである。こう言う訳でニーチェは哲学史についても個々の哲学を裁くことによってそれに意味を与えているように思われる。そのためにニーチェは歴史の中に埋没することをしりぞけ、歴史に対して距離をとることを主張した。そこでニーチェは歴史の中で自己を確認することを求めると共に「歴史的なもの」に対して「非歴史的なもの」と「超歴史的なもの」を対峙させようとするのである。両者は人間とその文化の健康のために等しく必要なものである。<sup>註30</sup>ニーチェは歴史を単純に信頼することは出来なかった。歴史によって物事の意味が、正邪が、善悪が明らかになってくると言う進歩主義的楽天的見方をとることはもはや出来なかった。そこで移り去りゆく「歴史的なもの」から目を転じ「非歴史的なもの」に向おうとする。つまり人間は物を忘れることが出来、更に自己

の関心を限られた範囲内に制限することが出来る。<sup>註31)</sup> そうでなければ行動することは出来ない。しかしこれだけではまだ真に価値あるものは出てこない。ニーチェは「超歴史的なもの」つまり「生成流転から目を逸らせ、存在に永遠的でかわることのない価値の性格を与えるもの」<sup>註32)</sup>に向う。今まで知られなかった新しい価値が偉人や賢者によって一つの模範として立法されたのである。彼は、結局歴史を超えた永遠的究極的価値を求めたのであると言える。そして立法者としての哲学者がその価値を見出し、告げ知らせた人物であり、彼はその価値でもって歴史を裁くのである。ニーチェはその先行者であり、その人のためには基礎固めをしようとして自己解釈している。<sup>註33)</sup> ニーチェはそのために批判を行なったのである。それはともかくニーチェにおいても歴史において与えられている思想から学び自己の中にとり入れると言ふこと、実際にはショーペンハウアーの大きな影響を受けていることが知られているが、彼のかくあるべしと言ふ哲学者のあり方についての主張の中で学ぶと言ふことは出て来なかった。従って又ニーチェは思想をいかにして理解するかと言ふ問題を立ち入って考えなかった。しかし人間は他の人々の思想を学んで自己の思想を形成するものだと言ふ立場からするとニーチェの考え方は唯我独尊的であると言わざるを得ないのである。

ニーチェにおいてもベルグソンにおいても、自己の思想をもっぱら主張して、他の人々の思想の理解に欠ける面があった。従って彼等において思想史は余り重要視されなかった。思想は自己の思想と一体化されるか、もしくは自己の思想によって裁かれたのである。それに対してヘーゲルにおいて哲学史が始めて学として成立し、哲学史と哲学の一体化がなし遂げられたのである。ヘーゲルはまず哲学史と言ふ概念を内的矛盾をもつように見えることを指摘する。何故なら哲学は不変なもの、永遠なものつまり真理を目指すものであるのに対して、歴史の語るものは偶然的なもの、過ぎ去り行くものである。<sup>註34)</sup> 従って永遠的真理そのものを目指す哲学は歴史を持たないと言ふことになる。ヘーゲルは哲学と歴史が矛盾すると言ふ所から、歴史にあらわれる哲学の内容も偶然的なもので見られ、哲学は単なる「主観的意見」*Meinungen* と見なされることになる<sup>註35)</sup>と主張する。真理が一つであると真の哲学は一つだけである。

いろいろの哲学があるが、他のものは全てまちがいで自己の哲学だけが真理を所有する。それを自分は根拠付け、証明すると哲学者が言っても、他によって反駁され否定される。するとどの哲学もまちがいであり、偶然的に過ぎ去り行く意見にすぎないことになる。更にそこから哲学史についての通俗的見解が生れると彼は考える。つまり哲学史は時を追って現われ、他によって反駁され、おしのけられるさまざまな意見の集積を物語るものに過ぎないのである。哲学史は誤謬の歴史である。<sup>註35</sup> その結果哲学史は暇つぶしの好奇心を満たすものとか、単なる博識の関心事になってしまふとヘーゲルは当時と彼以前の哲学史を非難している。彼は哲学が偶然的主観的意見であることを否定する。<sup>註36</sup> 意見は私のものであるが普遍的に妥当せず、又気まぐれなものにすぎない。彼は哲学は普遍的真理の学であることを信じる。すると多くのさまざまな哲学があると言ふことはいかに説明されるのか。これに対してヘーゲルは多くの哲学があると言ふことは、それらがまちがいであることを示さない。かえってこれは多面的な真理のあり方を示していると考ええる。真理は一つであり、他は全てまちがいと割り切るのは「悟性的」であり、真理は現実の中で多面的形であられ、それぞれの哲学が真理の要素をなしている。多くの哲学があると言ふことは哲学の存在にとって必要なこととされるのである。しかも多くの哲学がばらばらに無秩序にあらわれるのではなく、必然的連関をもち時に従っての「発展」Entwicklung をなしているのであるとヘーゲルは主張する。発展をなしていると言ふのは「同一の理念が全ての哲学の基礎にあり後の哲学は先行の哲学によって規定されたものを含んでいる」<sup>註37</sup> ことを意味している。彼はここで全ての哲学の底に、それらを動かしている「理念」Idee 或いは「精神」Geist があると説くこと、又哲学の歴史はこの「理念」又は「精神」が自己自身に関わり、自己自身を対象とし、自己自身を思考する過程<sup>註38</sup>つまり精神の自覚の過程であることを主張している。そこで個々の哲学はこの精神のある特定の「発展段階」<sup>註39</sup>をなしていると言ふことになる。このことは二つのことを意味している。一、各哲学は必然的に存在するものであり、決して滅亡してしまふのではないのである。又哲学史は過去の過ぎ去ってしまったものに関わるのでなしに、現在に生きているものに関

わるのである。二、各哲学はその時代の哲学であり、時代を超えることは出来ないのである。従ってプラトンやアリストテレスがいかに偉大であったにせよ、彼等の哲学を近代において復興することは無意味なのである。哲学は常に発展している。そこで始めの哲学は乏しく、抽象的であるのに対して後になる程哲学は先行する哲学の内容をとり入れて内容豊かに深くなり、「具体的」になっていく。このことは理念自体が豊かになり具体的になってより多くの規定をもつようになったことを意味する。ここにまさしく後ほどすぐれていると言う進歩史観が見られる。最新の哲学即ち最もすぐれた哲学はヘーゲル自身の哲学である。そこで彼の哲学は過去の哲学の集大成であり、過去の全ての哲学はヘーゲルの哲学の中へ繰り込まれて位置を与えられることになるのである。哲学史は、哲学と同様に一つの全体であり、一つの「体系」をなすものである。哲学史と哲学は、精神の同一の発展を別の面から見たものに他ならない。哲学において附属物なしにそれ自身として *an und für sich* に思想の発展が説明されたが、哲学史においては時間における発展が示されているのである。そこで哲学史の示すのは哲学それ自体であるが、「……哲学史においては体系を見出すためには、哲学の体系への洞察をすでに持っているなければならないのである」<sup>註41</sup>しかしヘーゲルは哲学史における発展を論理的に厳密にたどることは出来ないことを認めている。そこで「われわれは少なくともそれを示唆しなければならぬ」<sup>註42</sup>このようにヘーゲルが言っても彼が哲学史が発展の過程を示し、一つの体系をなすと言うことを単なる仮説として、あたかもそうであるかのように取扱おうと言うことを意味しない。ヘーゲルはやはり哲学史が論理的発展をしていることを信じている。ヘーゲルは哲学史を書くことと言ふよりむしろ哲学史の哲学を論じていると言われているが、むべなるかなである。歴史的忠実さを無視するのでは決してないが、ヘーゲルは歴史にあらわれた哲学思想の偶然的要素をきりすてて原理を又それに基づき体系を考察の対象としている。彼はそこに必然的に論理的つながりが見出されると考えるのである。

哲学史はそれ自体一つの哲学体系であるとされたが、それは又歴史一般との関連をもっている。ある時代のある民

族において一定の哲学が存在し、一定の観点から考察を行なう。これは民族精神又は時代精神が働き、人を導いているからである。とヘーゲルは主張する。<sup>註43</sup>この時代精神は哲学ばかりでなく、政治、宗教、芸術等文化のあらゆる面を貫通して働いている。この精神は民族の全体的状況に関わっている。だからある時代における例えば政治と哲学はどこらかが他方の原因になると言うのではなしに、共通する基礎をもっていると言うのである。だから哲学は歴史一般と単に偶然的、外的つながりをもっているのではなしに内的、必然的つながりをもっているのである。哲学史は精神の自由の実現とすると、これは又政治的、社会的自由の実現に関連している。民族精神或いは時代精神が長い時間のかかって活動し作用する中で歴史は展開する。そして歴史が規則的、必然的発展をなすと言うのがヘーゲルの信念である。

歴史において偶然的つながりではなしに必然的つながりが、又特殊なことではなしにそれらをつなぐ普遍的な事柄が問題である。彼は神学的、絶対的理性が歴史の内において歴史を支配していることを主張する。そのことは世界史そのものの記述によって説明されるとする。<sup>註44</sup>歴史の進行が理性的であると言うことは彼の前提とする真理である。これによって歴史は世界審判となり、又弁神論となる。他の人々が自然の内に神の働きを見たのに対して、彼は歴史の内

それを見ることが出来ると主張したのである。このようなヘーゲルの歴史観に対して「哲学が歴史に思想を携えてきて歴史をそれらの思想にのっとって取扱っていると言う非難」<sup>註45</sup>がなされていることを彼は知っている。彼は理性が支配するものであり、生起した事柄は概念に従っているはずだと言う確信をもってそれを前提にしてアプリオリに仕事に向うことを認める。しかしそう言うヘーゲルの行き方に対して自分は史実に即して全く経験的に研究を進めていると主張する普通の歴史家は、自分は史実に忠実に与えられたものに従って仕事をしているつもりでも、実は自己の諸カテゴリーを携えて、それを通して存在しているものを見ているのであることをヘーゲルは指摘する。<sup>註46</sup>歴史を探究する際にアプリオリに態度をきめておくこと自体が正しくないのではない。彼は前提を明確にすること、自己の前提のみが歴史の行程全体を見渡す正しい見地であることを主張しているのである。このヘーゲルの主張の後段に問題は



あるにせよ、前段の議論の前提を明確にしておくと言うことは、歴史に限らず全ての学問について必要な事柄であると言える。さて哲学史は歴史の一部であると考えて来たのであるが、哲学史と政治、宗教等の歴史とどこが異なるのであるかが明確でなかった。ヘーゲルによると哲学史が歴史の行程そのものを最もよくあらわすものであると考えられる。何故なら哲学史の発展において時代精神の純粹な自己認識の展開が見られるからである。他の領域においては外的、偶然的要素が混入しているが、哲学史においてはそうでないからであるとされるのである。

さてヘーゲルは哲学史を哲学とまさしく同一であると考えるのであるから、哲学史の歴史的事実に暴力を加え、歴史をアプリアリに上から構成していると言って非難されることが多い。実際ヘーゲルの哲学史は哲学を前提としており、哲学の目で哲学史を眺めたと言うことは言える。しかしわれわれはヘーゲルが哲学史と哲学の同一性を説いたことを文字通りに取ることが出来るのではないだろうか。「哲学史が弁証法的に進む、そして論理学は歴史的变化の諸段階の再現 *Wiederkehr* である」とニコライ・ハルトマンは指摘している。<sup>註(47)</sup>論理学における概念の発展は現実そのものの歩みを現わすから歴史においても又見てとれるのであると言うのが、ヘーゲル哲学のたてまえであるが、実は論理的なものは歴史的なものを基礎としているのであると言うことが言われている。<sup>註(48)</sup>そうすると哲学史と哲学の一致は、始めから前提されていることになり、特別な問題はなくなる。哲学史の事実を論理学における概念の発展と言う類型に無理やりはめたと言うより、概念の発展が歴史に基づいているのである。この意味で歴史が彼の体系の根本前提である。ヘーゲルの哲学史の問題はむしろ、歴史そのものが規則的発展をなすと言うことに対する彼の信頼と彼が歴史を全体として把握していると言う自信である。歴史に対する信頼から、後に来るものほど先のものの内容を保持し深化させたとする確信が生れる。又彼が歴史を全体的にとらえたと言うことによって彼の哲学が哲学の歴史をふまえて成立したと言う確固たる基礎をもつことになる。そこから彼の哲学が歴史の頂点に立つものであると言うことになる。彼は歴史全体を見渡たす神的理念の立場に立っている。しかし有限の人間が歴史全体を見通すことが果して可能なのかと

言う疑問と共に、彼の哲学はある時期に生れたのであるが、彼の後の哲学はどうなるのかと言う問題が生じてくる。歴史が発展するものであるならば、彼の後の哲学は彼のより一層すぐれた包括的で深い哲学である。彼が自己の哲学で全てを完結させたことは彼の自信を物語るが、彼の歴史に対する信頼とは一致しない。過去はあやまりの連続であるが、未来に進歩を認めること（カントの歴史哲学）が奇妙であると共に過去に進歩を認めるが未来には認めないのも奇妙である。哲学史は全ての歴史と共に未だ完結せずに続いているのである。哲学史を一つの体系にまとめ上げることがどうしても無理である。しかし哲学史が彼の哲学で完結したと共に、彼は歴史をふまえて確実な立場をきずいたと信じていたので彼の思考もそれで終ってしまい、自己の立場を吟味し直すことをしないのである。他方ヘーゲルが歴史上に現われた思想の中に入って行ってそれらにつながりをつけ、それによって自己の思想を形成しようとした努力は、彼が他の哲学者の思想に深い理解を示していることと共に、やはり偉大なものであったことを認めなければならぬ。

ヘーゲルが哲学史において哲学思想を取扱う際に、偶然的要素を捨てて、その原理とそれに基づく体系を問題としたことについて述べた。体系は思想のまとう姿である。思想には外面的にあらわれるものだけでなく内部に働くものがありはしないだろうかと言う疑問が生じて来る。先に述べたようにベルグソンは哲学の体系は多種多様であるが問題は体系の底にあってそれを動かしている直観を把握することにであると主張した。この直観は直接的経験によってしか把握出来ないとされて、自己の内的体験を出ることはなく、又説明もされなかったのである。ベルグソンの行き方が行きつまったとしても、思想史の真の対象は体系なのか、それとも何か別のものなのかと言う問題は残る。体系に對して「問題」を思想史の中心問題として取出した人にニコライ・ハルトマン（『哲学思想とその歴史』（一九三六））があげられる。彼によると哲学には二つの考え方があつた。哲学（形而上学）は全体的なもの、原則的なものを取扱うのであるが、その究極的な到達出来ない対象に對して組織的思考がなされそうして成立した思想の構成物即ち哲学の

体系が目指すものであるとされる。しかし哲学はこのような構成を事とするばかりでなく、問題に取組み、分析し探究し、証明出来るもの以外を主張しないと言ふこともある。このようにニコライ・ハルトマンは指摘して前者をめざす体系の思想家と後者をめざす問題の思想家を区別しようとしている。<sup>註62</sup>又それに伴ない無矛盾性を追求する「体系の首尾一貫性」と問題に忠実に取組み、築き上げられた体系を突破する「問題の首尾一貫性」とが区別される。前者はある立場を守り証明しようとするものであるのに対して、後者は洞察と真理を獲得しようとするのであるとハルトマンは説く。<sup>註63</sup>この説明から分るように彼は体系は対立し過ぎ去りゆくが、問題に対する洞察は永続するとして「問題の首尾一貫性」を重視する。彼によると思想史の眞の対象は、思想の体系ではなく、問題である。体系は先入見やでっあげの産物であり、哲学における「認識」Erkenntnisや「洞察」Einsichtでなく誤謬であり、過ぎ去り行くものであるに過ぎず、従つて哲学の体系の歴史はどうどうめくりをすることに過ぎないのである。構成された体系は哲学者によって異なり、それらは互いに対立し、他にとって代ろうとしている。そしてお互いに反対方向に分れてゆく傾向が見られる。しかし体系の移りかわりの中に眞の進歩は見られないのである。それに対して問題に取組むことによつて獲得された「洞察」と「認識」はお互いに支えあひながら生長し、常に新しい側面から確認をうける。たと体系は対立していてもその底にある哲学的に本質的なもの即ち「洞察」は共通財産としてうけつがれてゆく。後に来るものは獲得されたものの上に立つて自己の思想を展開させ、問題を更に発展させる。こうして「洞察」を得ることにより「哲学的認識」は歴史的に進歩するのであるとハルトマンは主張する。<sup>註64</sup>そこで彼は、ヘーゲルが哲学史において哲学の諸体系を結合し綜合して、統一性にもたらそうとしたことに反対する。彼は哲学の体系ではなく「洞察」と「認識」が連関し、弁証法的に発展するのであると見る。この「洞察」と「認識」の発展は、科学的認識における発展と類似しているように思われる。しかし方法と規準が明確に定められている科学とちがって、哲学において「洞察」と誤謬をいかにして区別するのであろうか。そのためには区別の規準が必要である。ハルトマンはその必要を認めてはいるが

絶対的規準ではなく、相対的規準しか提示されないとする。体系の覆いをとって見た時に、他の人によっては末だ見られていないもの、何か新しいものが見出される。このものは体系が倒れても持続するものであり、又体系の批判を通じて出会うものである。<sup>註(55)</sup>批判はこの場合ただ言いがかりをつけると言うことではなく、真の批判つまり前提を攻撃する批判であることを彼はことわっている。批判によってネガティブにとり出されたものは積極的な認識として時のたつ内に確立されていくのである。それで真理と誤謬は歴史が進んで行くことによって決定が下されるのであるとして、<sup>註(54)</sup>彼は歴史の進歩に大きな信頼を寄せているのである。

ハルトマンはこのような立場に立って、思想史を二種類に即ち「理解的」*verstehend* 歴史と「評価的」*auswertend* 歴史に区分している。<sup>註(56)</sup>前者は思想についての歴史的事実つまり対象となる哲学者が何を教え、何を考え、又どんな世界像を得ようとしたのかをたずねるのであるが、後者はその哲学者の見たもの、洞察したもの、後世に残る成果は何かをたずねるのである。ハルトマンは教説と成果をはっきり区別しようとするのである。<sup>註(57)</sup>彼はエルトマン J. E. Erdmann やツェラー E. Zeller やフィッシャー K. Fischer やヴィンデルバンナー W. Windelband 等の十九世紀の哲学史家を理解的哲学史家に数えている。ハルトマンによると彼等は余りにも歴史家でありすぎて、与えられたことつまり哲学者の述べたことを皆受け入れて、彼等の教説と体系を理解しようとしたのである。それに対してハルトマンは評價的哲学史の立場に立ち、哲学史の事実の中から有意味なもの即ち「洞察」と「認識」を選び分けて再認識することが必要であるとする。そのためには、現在のために過去の価値ある認識を取戻すためには、<sup>註(57)</sup>事実には忠実な歴史家よりもむしろ自ら思考する「体系家」*Systematiker* が必要であるとするのである。体系家は往々にして歴史的事実に忠実ではなく、対象とする思想を曲解し、自己の思想にひきつけがちであると言う欠点をもっているが、それでもハルトマンは客観的な歴史家より問題を見出し、洞察を確保するために体系家に期待するのである。彼はこのような体系家の偉大な例としてヘーゲルを挙げている。<sup>註(58)</sup>しかし彼は歴史家を全くしりぞけたのではないので、事実には忠実な歴史家と体

系家を一身にかねそなえた人物を期待しているのである。さて洞察と誤謬を見分けるためには、哲學家は規準をもっていないなければならない。それは自己のもっている思想に基づいているのである。問題を見出すためには、問題意識をもった問題的思想家が必要であろうが、ハルトマンは体系家もち出す。そこにハルトマンの考え方に揺れが見出される。このことは彼が洞察と成果を選り分ける一貫した思想（哲学）体系の必要を暗々裡の内に認めているからではないだろうか。又ある個所でハルトマンは哲学における成果を自己の哲学に結びつけている。<sup>註68</sup>更に彼は哲学史においては生成状態にある哲学があるのみであると主張する。<sup>註69</sup>従ってここで廻り道をしてヘーゲルの立場に戻って来たように思われる。但しハルトマンの場合、体系ではなく「洞察」の歴史的つながりが問題となっており、又ヘーゲルが自己の哲学で歴史を完結させたのに対して、ハルトマンは「生成していく洞察」と言って未来に向って進んで行く哲学を、柔軟で開かれた哲学を考えているのと言った点で異なっている。

このようなハルトマンの考えに対して、体系は単なる空想や構成によって生れてきたものではなく、思想家が問題を意識し、それを解決しようとした努力の中から生れたものであることを考えなければならぬことを指摘する必要がある。ハルトマンもこれを認めてはいるのであるが、体系を構成する時に問題が見失なわれたり、洞察が一般化されすぎたり歪められたりすることを主張するのである。<sup>註61</sup>一体、体系から問題を、まるで卵から胚を取出すようにうまく取出すことが出来るだろうか。与えられているのは殻をもつ卵である。まず卵の大きさや形などを見て、全体をつかむ必要がある。そこで与えられた体系を理解することに努める。このことは必要であるが全てではない。その卵を食べなければその味が分らないように、その体系を自分のものにするためにそれを解きほぐし自分で考え直してみることが必要であり、そこから問題が生じて来る。その際ハルトマンは卵を破らなければ胚を取出せないのと同じように、体系をつき破った所に問題が更に「洞察」が得られるのであるとする。しかし卵と胚は有機的に結びついているものであるから、卵を破って取出せば胚は成長せず又別物となると言うことが言える。実際多くの問題は体系

との関連で生じているのである。ある問題は体系の中で生じ、その中で解決しようと試みられている問題であり、又あるものは体系をはみ出して生じて来る問題である。ハルトマンはもっぱら後者を重視する。体系の根本学説に對立する思想の要素は特にこれが体系における首尾一貫しない点として働く場合には、何らかの本源の洞察を含んでいることが非常に多いと彼は主張する<sup>(註62)</sup>。体系を作ることが誤謬のもとであるとさえ彼は考えるのである。人間は有限なものであり、思いちがいもあれば、間違ひもある。しかし思想家は体系を作り出すことによって問題を解決しようとしたのである。それを無視して体系をはみ出す問題を追求することは、ハルトマンが思想史に對して超越的な態度をとったことを示している。超越的と言うのは思想史に与えられた体系の問題を十分に理解しようとせず、又諸々の体系と對決しようとしないうことである。しかし問題の自律性を強調し体系を非難するハルトマンも自己の思想を展開しようとする<sup>と</sup>必然的に体系を作らざるを得ないのである。従つてわれわれは体系と問題の連関していることを強調しなければならぬ。勿論ハルトマンの主張するように体系をつき破り、その首尾一貫性をこわす重要な問題が出てきて、思想の發展が生ずると言うことも確かである。そのような問題が出て来るのは、体系のもとをなす前提自体に問題があるからではなからうか。そこでそれを吟味し、批判することが必要である。

思想史の方法として、体系の中に入って理解する道と体系の上にあつて評価する道と言うハルトマンの挙げた道の他に、それらの中間に、体系の中に入って問題を見出し、批判的に思想を考察する道が考えられる。つまり思想史において、理解的な方法と評価的方法と批判的方法がある。批判的方法について検討してみよう。

ある思想家Aに對して次に別の思想家Bがあらわれる時、BはAの思想を学び、そしてAの思想を批判することによって自己の思想を主張する場合が多い。こうして思想の歴史は、思想の對立の歴史である。さてBはAの思想体系の中に問題を見出し、そこから自己の思想を展開している。問題が思想家の精神をつき動かす力なのである。Aの思想の中にどのような問題を見出して批判するのか、それが問題である。AがBと距たった時代の人の場合、Aの思想

の中にBの生きてゐる時代の問題と同じ問題が見出され、又その解決が示唆されること、又はそこにはBの時代にはあてはまらない事柄だけが見出されることについてBが述べる時、そこにはB自身の思想はなく、ただAの思想をBの時代にあてはめてみたと言ふことに過ぎない。或いはAの思想の内に解決されていない問題を見出し、それを解決しようとする場合、例えばデカルトの心身関係の問題についての機会原因論者の場合、BはやはりAの思想の枠内で考へてゐると言える。Aの思想体系に対してBが自己の思想を展開させようとする際、BはAの思想の根本問題を見出して、それを批判することが必要である。ハルトマンも述べたように、批判は前提を攻撃するものである。前提を吟味することによって、その思想の根本問題が明るみに出されるのである。それによってBはAの思想に對峙して、自己の思想をうち出して、Aの思想を克服し、思想史の発展をもたらすことが出来るのである。思想の発展は「それまで当然のこととして受け入れられていた前提の不十分さや間違いを正すことにより、前よりも鋭い目をもって人間の拡大する経験を解き明かす前提によって置き換へることによって行なわれるのである」と、バートは指摘してゐる。このように前提をたて直して思想が發展するのは、彼によれば水平の方向と垂直の方向においてなされる。<sup>註(63)</sup>前者はより広い視野に立つて、より統合的な前提を求めていくのに対して、後者は現実に対して新しい見方をとり、前提を新たに考え直し、掘り下げていこうとするものである。両者共重要であるが、思想の根本的變革、發展は後者によってひき起されたと考えられる。カントも批判主義によって、このことつまり前提を吟味し批判することを主張してゐるのである。カントは「純粹理性批判」の末尾の「純粹理性の歴史」と云う章において、形而上学の主要な革新を生み出した種々の思想を概観しようとしてゐる。その中で形而上学の従来の「学的」*scientifisch* 方法としてヴォルフを代表とする「独断的」方法とヒュームを代表とする「懷疑的」方法をあげ、それらに對して自己のとる方法として「批判的」方法を主張してゐる。<sup>註(64)</sup>「批判的」方法はある主張そのものを問題とするのではなく、その主張の源泉や根拠を探究しようとするものなのであると彼は主張してゐる。<sup>註(65)</sup>更にカントの批判哲学は、一般に彼以前の(ヴォルフ

に到る) 合理論と(ヒュームに到る) 経験論の調停をはかったものであると言われているが。それは両者をただつなぎ合せたと言うものではない。彼以前の人は合理論者も経験論者も、われわれの認識は全て対象に従って規定されなければならないと考えていた。カントはそれに対してこのような前提の下にあっては対象を先験的 a priori に概念によって規定し、われわれの認識を拡張することは出来ない」と批判する。彼はむしろその反対に対象がわれわれの認識に従って規定されなければならないと想定することを提案し、それによって形而上学のさまざまな問題がもっとうまく解決されるであろうことを主張する。<sup>註47</sup>ここでカントは思想の中に入ってその立場でものを見ろと言うのではなく、その思想に対立する立場をとっているから、彼は思想を内在的に理解すると言うより、超越的に批判を加えている。しかし彼は思想に対してこれと全然別の思想をもって、これを基準としてその思想を裁くと言うような単なる超越的批判を行なっているのではない。カントは思想の根本問題をとり出して、吟味しているのである。このような批判は超越的であると共に内在的である。思想の中に入ってその立場でものを見るより、むしろその思想を批判することによってカントは、それを自己の問題として、真に把握しているとは言えないだろうか。

始めに言ったように他の人々の思想から学ぶことによってわれわれは自己の思想を形成したのである。他の人々の思想(哲学)は、それが真の思想であるならば、ある究極的な問いに関わり、しかも独自の仕方でその問いに答えようとするものであると考えられるから、人間の叡智の所産として学ぶことが必要である。人間は始めから自分の力だけで考えようとすると、人間の文化や思想の発展はなかったであろう。しかし他方、他の人々の思想から学ぶことは、その真似をすることでは決してない。自己の問題意識がなければ、人は何も学べないであろう。他の思想を理解することと自己の思想をもつことはやはり何らかの仕方では連なっているのであるが、先にあげた三種の思想史の方法においてどのようにつながっているのか検討してみよう。第一の道についてはハルトマンは十九世紀の哲學家とディルタイをあげているが、われわれはベルグソンをつけ加えなければならない。ハルトマンの解釈する十九世紀の



哲學家は純粹な歴史家であると見られるが、ベルグソンとデイルタイはそうでない。彼等は思想の中に入り、共感によって思想を動かす衝動を把えようとしたのである。そこには實在についての彼等自身の思想が前提されているのである。共感と理解によってその思想の中に身をおいて考えることは出来る。これは經驗を揚げ、ものの方を広く深くするために重要である。しかし共感がどの思想にも同様に適用され得ないで、親近性のある思想についてのみ眞の理解が可能となる。そこにこの方法の限界がある。更に思想を理解し共感することから、ひるがえって自己の思想を吟味し、自己の思想を鍛えるためには、共感や理解以外のものを要するのである。第二の評価的道には今まで論じて来た、ヘーゲル、ハルトマン、ニーチェがあげられる。この方法においては自己の立場を確立して、そこから他の思想を同化し、或いは選り分け、或いは裁こうとしている。自己の立場なしで又はそれを意識しないで、研究するところに連れて行かれるか分らない。丁度あてのない航海をするようなものである。従って自己の立場を確立していることが探究において必要であると言える。しかし自己の立場を絶対視すると、他の人々の思想を無視したり、歪めたりして、それらを忠実に跡づけることをせず、それらによって自己の思想を揚げ、深めようとする態度が失なわれ、従って思想史から眞に学ぶことは出来なくなってしまうのである。そうでなくても評価的方法是自己の思想の内に安住し、自己の思想の枠内でしか思想史を考察せず、又自己の思想を吟味しなおすこともなくなる恐れが強いのである。しかしニーチェの言ったように、裁くものは又自ら裁かれるのである。そこで評価する基準を明らかにするだけではなく、その基準を吟味することが必要である。これによって第三の批判的道に達する。

思想を批判的に考察するために、その思想体系の前提となるものを吟味しなければならない。そしてカントの批判の時に明らかになったように相手の思想をその前提から吟味しようと試みる時、それとの対照によって自己の思想の前提も明らかになるし、又明らかにしなければならなくなって来る。こうして他の思想の批判を通じて自己の思想が明らかになってくる。従って思想体系の中に入ってその前提をとり出し吟味し批判することによって、その思想から

学ぶことが出来ると共に、又自己の思想もその思想によって吟味され、批判されているのである。又そのことを通じて自己の思想を鍛え上げて行くことが出来る。しかし又、自己の前提を明らかにすることにより、自己の思想の限界も見えて来るのである。かくして批判は他に向けられると同時に自己に向けられるのである。しかし批判は危険な道である。批判することに忙しくて批判される思想の理解に欠けることが多いし、又批判する時に自己の立場を固守しがちである。自己を批判することは自己のまちがいを認めることであって、われわれのしたくないことである。こうして批判において自己がまんにおちいりがちである。それでもわれわれは間違いをおそれてはならないのである。まず試み、反省してみる。そのくり返しの中でわれわれの思想は発展する。その思想が自己の思想として有意義なものでどうかは、どれだけ反省（批判）を加えているかによるのである。このように見えてくると、批判的方法が、思想史から学ぶと共に自己の思想の形成するための道であることが分る。そして他の思想を批判することによって自己の思想を鍛えると言うことが思想史が思索する人間に対してもつ意味なのである。さてどの思想を取り上げて吟味するかによってその人の思想が規定されると言う一面はある。われわれほどの思想の中に問題を見出すかはその意味で重要であるが、ニーチェが言ったように「ますます多くの過去を（つまり過去の思想）を同化し征服すること」によって未来に働きかけることが思想史において目指すべき事柄である。無論ニーチェのように思想を裁くことではなく「批判」することによって、思想史を自己のものとしようとするのであるが、思想史の上に立って自己の思想を展開することが必要である。従って思想史はわれわれにとって常に課題なのである。

〔完〕

- (1) 近代日本思想史講座 I p. 7~8.  
 (2) 丸山真男「思想史の考え方について」武田清子編「思想史の方法と対象」(創文社)に収録。p. 5—9. cf. p. 18—19.  
 (3) この場合「思想」と言うより哲学と呼んだ方が意味がはっきりしてよいとされるかも知れない。すると思想史は即ち哲学史と同一ことになる。それでは対象が限定されてしまつて狭すぎると思われる。ここでは哲学を代表する、体系化され、組織化された思想一般を考察の対象とし、「これを」思想と呼ぶことにする。但し哲学を広くとれば法哲学、社会哲学、宗教哲学、歴史哲学等が存在するのだから思想の代りにこの意味での哲学と呼んでも構わないのである。
- (4) H. Bergson : *Oeuvres* (édition du centenaire 1963.) p. 1346.  
 (5) *Ibid.*, p. 1346. (9) *Ibid.*, p. 1395—96.  
 (7) *Ibid.*, p. 1349. (10) *Ibid.*, p. 1351—52.  
 (6) *Ibid.*, p. 1346—47. (11) *Ibid.*, p. 1347.  
 (11) *Ibid.*, p. 1397—99. (12) *Ibid.*, p. 1347—48.  
 (13) *Ibid.*, p. 85—92. p. 666. p. 1396—97. (14) *Ibid.*, p. 1361.  
 (15) *Ibid.*, p. 1287. (16) *Ibid.*, p. 1363.  
 (17) W. Dilthey : *Gesammelte Schriften* V p. 318. p. 332. (17) *Ibid.*, VIII p. 98.  
 (18) *Ibid.*, V p. 332. cf. v p. 329—30. (18) *Ibid.*, VIII p. 99.  
 (20) *Ibid.*, VIII p. 99. (19) F. Nietzsche : *Werke* (ed. Schlehta) II p. 676. *Ibid.*, III p. 436.  
 (22) *Ibid.*, III p. 436. (20) *Ibid.*, III p. 435.  
 (24) *Ibid.*, III p. 442. (21) *Ibid.*, I p. 219—230.  
 (26) *Ibid.*, I p. 213. (22) *Ibid.*, I p. 213.  
 (28) *Ibid.*, III p. 482. (23) *Ibid.*, III p. 535.  
 (30) *Ibid.*, I p. 214. (24) *Ibid.*, I p. 281.  
 (32) *Ibid.*, I p. 281. cf. I p. 217—18. (25) cf. *Ibid.*, II p. 605—608. W. Kaufmann : Nietzsche p. 109.  
 (34) G. W. Hegel : *Einführung in die Geschichte der Philosophie* (ed. Hoffmeister) p. 14—15.  
 (35) *Ibid.*, p. 24—25. (26) *Ibid.*, p. 27.

- 37 *Ibid.*, p. 70—71. 38 *Ibid.*, p. 118. cf. p. 27.
- 38 *Ibid.*, p. 111—12. cf. p. 274—75.
- 39 *Ibid.*, p. 34. p. 38. p. 118—19. p. 120. p. 146. Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (eds. Nicolin & Poggeler) p. 47.
- 40 Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. p. 139.
- 41 *Ibid.*, p. 146. 39 *Ibid.*, p. 40. p. 119. p. 148. p. 149.
- 42 Hegel: Vernunft in der Geschichte (ed. Hoffmeister) p. 29.
- 43 *Ibid.*, p. 27. 40 *Ibid.*, p. 31.
- 44 N. Hartmann: Philosophie des deutschen Idealismus (de Gruyter) II p. 387.
- 45 船山論——ヘーゲル哲学の体系と方法(未来社) p. 212.
- 46 N. Hartmann: Der philosophische Gedanke und seine Geschichte (Reclam) p. 5—6.
- 47 *Ibid.*, p. 7. 41 *Ibid.*, p. 21.
- 48 *Ibid.*, p. 40—41. 42 *Ibid.*, p. 44.
- 49 *Ibid.*, p. 46. cf. p. 52. p. 56. p. 77. 43 *Ibid.*, p. 53. cf. p. 10. p. 19.
- 50 *Ibid.*, p. 11. n. 44 *Ibid.*, p. 26.
- 51 *Ibid.*, p. 26. n.
- 52 例えはカントが第三の二律背反の解決において因果性と自由の両立の可能性を主張した。その際カントは物自体と現象を区別する超越論的観念論の立場に立っていた。しかしハルトマンは超越論的観念論の立場には問題があるが、異なった存在様式をもちのちがった存在の層をとり出したことがカントの功績であるとす( *ibid.*, p. 2. note)。ハルトマンのこの主張に於いて彼は自己の哲学の立場に立ってカントの思想を判断してゐることが見てとれる。
- 53 *Ibid.*, p. 75. 45 *Ibid.*, p. 31.
- 54 *Ibid.*, p. 59. 46 *Ibid.*, p. 31.
- 55 E. A. Burt: In search of philosophic understanding (NAL) p. 6—7. cf. *Ibid.*, p. 252.
- 56 *Ibid.*, p. 145. 47 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft B 884
- 57 Kant: A 388—389. Kant: Logik (Gesammelte Schriften IX Akademische Ausgabe) p. 84.
- 58 Kant: Kritik der reinen Vernunft B XVI

## Der Sinn der Geschichte der philosophischen Gedanken

### Résumé

Als Kind hat man noch keinen eigenen systematischen Gedanken. Erst dadurch, daß man einige von vielen einem von Kindheit an bekannt gewordenen Gedanken der anderen erwählt und sich zu eigen gemacht hat, kann man seinen eigenen Gedanken gestalten. Zur Gestaltung seines eigenen philosophischen Gedankens durch Aneignung der fremden Gedanken braucht man aber, die Geschichte der philosophischen Gedanken zu studieren.

Wir unterscheiden nun drei Betrachtungsarten der Geschichte der philosophischen Gedanken: die verstehende, die auswertende und die kritische.

Die verstehende Betrachtung will jeden philosophischen Gedanken in seinem innersten Kern verstehen und eher damit „sympathisieren,” als sein System analysieren. Bergson versucht z. B. durch Intuition und Bild (image) den Kern jedes philosophischen Gedankens zu erfassen. Dagegen will die auswertende Geschichtsbetrachtung die philosophischen Gedanken der anderen beurteilen. Aber wer einen Gedanken des andern richtig beurteilen will, müßte selbst ein Denker, der sein Gedankensystem hat, sein. Denn, um die fremden systematischen Gedanken auswerten zu können, muß man schon im voraus seinen eigenen Gesichtspunkt aufstellen. Also kann erst ein echter Philosoph, wie ihn Nietzsche den „Gesetzgeber” nannte, ein Urteil über die philosophischen Gedanken der andern fällen. Hegel hat die gesamte Geschichte der Philosophie in seinem eigenen philosophischen System so zusammengefaßt, daß jede Philosophie in der Geschichte dort seinen Ort finden könne. Nicolai Hartmann will die Probleme und die „Einsichten” in der

Geschichte der philosophischen Gedanken vom System selbst aussondern. Schließlich kommt die kritische Betrachtungsweise zustande, indem man die Voraussetzungen jedes philosophischen Gedankensystems prüft und kritisiert. Dadurch können wir nun zu seinen Grundproblemen gelangen. Kants kritische Philosophie war in der Tat ein Versuch, die dogmatische Metaphysik von Grund aus zu kritisieren.

Welche von diesen drei Betrachtungsarten macht es möglich, daß man sich die Gedanken der andern aneignen und dadurch seinen eigenen philosophischen Gedanken gestaltet? Die philosophischen Gedanken der andern verstehen heißt ihre Gesichtspunkte annehmen und damit „sympathisieren,” welches aber zugleich auf den eigenen systematischen Gedanken zu reflektieren verhindert. Die fremden philosophischen Gedanken beurteilen heißt dagegen ihre Gesichtspunkte nicht anzunehmen, sondern über sie hinaus zu gehen, ohne daß man jedoch seinen eigenen Gedanken erweiterte und vertiefte. Kritisieren heißt schließlich die Gesichtspunkte der andern vorwerfen, wobei die Kritik die Reflexion auf den eigenen philosophischen Gedanken des Kritisierenden mit sich bringt. Denn die Kritik an den Voraussetzungen der fremden systematischen Gedanken fordert notwendig den Kritisierenden selbst, sich zugleich über seine eignen Voraussetzungen im klaren zu sein. Das kritische Verfahren ist also der einzige Weg, auf dem man sich die systematischen Gedanken der andern aneignen und zugleich seinen eigenen prüfen kann. Erst durch diese kritische Stellungnahme gegenüber den philosophischen Gedanken der andern wird uns die philosophische Gedankengeschichte fruchtbar.