

ニコライ・ハルトマンの哲学と弁証法的 唯物論との相似について

豊 田 全 (倫理学研究室)

Tamotsu TOYOTA

Similarities between the Philosophy of
Nicolai Hartmann and the dialectic
Materialism

I

ここに弁証法的唯物論というのは、マルクスとエンゲルスとにはじまり、レーニンにより手を加えられ、就中、現在のソヴィエト連邦における哲学を支配している一連の思想体系である。勿論この思想体系は現在ただソヴィエト連邦においてのみ生きつづけているのではなく、世界の到るところで、ところによって強弱多少の差はあるにしても、支持者を見出しているところのものである。

ニコライ・ハルトマンの哲学と弁証法的唯物論との相似について考究することは、従来あまりなされていない。マルクス、エンゲルスの弁証法的唯物論（いわゆるマルクス主義）が、近代の哲学思想殊にドイツ観念論の総仕上げ者であるヘーゲルの絶対観念論の子でありながら、それに対立するものであり、それを逆立ちした哲学であるときめつけているところなどからして、マルクス主義とヘーゲル哲学との関連又は比較に関しては、極めて多くの論議がなされているが、マルクスと同様に、ヘーゲルを含めての観念論に対して批判を下し、意識から独立の存在を認めざるを得ないとなし、従って、或る点又は問題については、マルクス及びその後継者と極めて類似した見解をもつに至っているハルトマンの哲学とマルクス主義哲学（弁証法的唯物論）との思想的関連又は比較は、一般に哲学者達の関心するところとならなかった。

私は、この小論において、上述のようにあまり問題にされなかった両哲学の相似点について、考察を行ってみたいと思うのであるが、しかしそれが両哲学のあらゆる面に関してなされることは、現在のところ私の研究の不足のためと、与えられた紙数の制限のために、不可能であるので、それは若干の点に限られざるをえないであろう。また一般的にいても、両者の異同を全面にわたって極めて鮮明ならしめることは、これを意図する者の能力が非常にすぐれている場合でも、必ずしも

容易な業ではない。というのは、ハルトマンは大変綿密な思想家であり、且つ彼の思想を一方向に限定することは不可能であり、又弁証法的唯物論と銘うたれている一連の思想体系も、仔細に考察すると、必ずしも一義的には把握せられえないからである。

II

ハルトマンが弁証法的唯物論についてのべているのは、彼の歴史哲学に関する著書である *Das Problem des geistigen Seins* (精神的存在の問題) の緒論において『ヘーゲルの歴史哲学』(Hegels Geschichtsphilosophie) という題目の次に位置している『唯物論的歴史哲学』(Materialistische Geschichtsphilosophie) という題目のもとになされている叙述においてである。そしてこの叙述は全く簡単に約三頁の上に印刷されているにすぎない。短い叙述にも拘わらず、ハルトマンがマルクス(ここで取り上げられているのはマルクスの見解である)の見解をどのように理解しているかが分るのであるが、^(注1)しかし当面の私にとっては、ハルトマンが、マルクスの思想をどのように理解していたかが問題なのではなく、又、世のマルクス主義者たちが、ハルトマンの哲学をどのようにみているかが問題なのではない。今の私の意図は、ハルトマンの思想とマルクス及びその後継者の思想を並置して、それらを冷静に眺め、それらの間にある相似をとりだすことにあるのである。

(注1) によって明らかなように、ハルトマン自身は、マルクスの歴史哲学の方法の出発点は、ヘーゲルのそれと同様に独断的二者択一にあるとなし、みずからの立場と区別している。しかし周知のように、マルクスの近代の歴史の研究の方法の出発点の中心をなしたのは、伝統的宗教意識と形而上学又は哲学との批判(一般に伝統的思想の批判)によって、自己の方法論上のメスを獲得することであったのであるが、ハルトマンの研究の方法も、彼を育てた伝統的哲学(伝統的神学と無縁ではない)を根本的に批判することによって(これはつまりは、自己の意識の自己指導=自己叱責 *Selbstzurechtweisung* であるが)^(注2)支えられているので、この視点よりすれば、マルクスとハルトマンの立場は、極めて類似しているといわれてよい。

ハルトマンの態度は意識的に客観的中立的であるのに対して、マルクスのそれは極めて論争的であるけれども、しかしマルクスもハルトマンも過去の伝統的思想を批判し評価し、それを浄化することによって、自己の位置を確保し、そこからして更に批判しようとするのであるから、両者には、一種の共通点が見出されうると、いわれねばならない。

両者にとっては、宗教やキリスト教や在来の形而上学のような歴史上の生活様式や思惟様式は、決定的なものではない。過去は認識にとって使用できる資料であった。

(注1) ハルトマンは『精神的存在の問題』の緒論において次のような意味のことをのべている。

唯物論的歴史哲学(唯物論的歴史観又は史的唯物論は弁証法的唯物論を歴史把握に適用したものである)はヘーゲルに対する意識的対立において、マルクスによって創始せられた。それは根本においては歴史理論ではなくして、社会理論であるが、しかし非常に強く歴史の領域に手出しするので、歴史理論と同じように組織的な歴史像をつくりあげている。唯物論的歴史哲学のヘーゲルの歴史哲学に対する対立は、それが精神の領域から出発しないで、欲求と経済との領域から出発することによって生ずる。

マルクスによると、歴史において決定的役割を演ずるのは常に経済的諸関係特に生産関係である。それはただに市場や商業政策や生計を決定するのみではなく、精神的潮流やその変化を決定する。人間のすべての行動や人間関係のすべての展開の根底には、絶えず生活必需品が横たわっている。人間は生命をつないで行かねばならない。彼が必要とするものを作らねばならない。即ち彼は生産しなければならない。

生産は生産手段と労働力とを必要とする。生産形態は生産手段によって規定せられる。簡単な道具は誰でも所有できるが、機械は資本家のみが所有できる。そこで、生産手段としての機械の出現は、その使用にたずさわる労働者に雇われ人としての身分を強い、彼の生活を根底から変える。生産手段の変化は生産形態を変え、生活様式を変え。

生産形態の変化は更に一定の社会の形をつくり出す。それはまとまった階級を発生せしめ、その階級は他の階級に対する特徴をもち、一定の関心の方向や社会的態度をもつ。そして階級間の対立は尖鋭化し『階級斗争』(Klassenkampf)が発生する。このようにして生産形態は社会的・政治的・精神的生活に影響を及ぼし、それを変形して行く。生産形態は社会の形を規定し、更にそれは『イデオロギー』を規定する。だからして道徳、知識、教養、芸術、世界観、宗教等も結局のところ生産形態によって規定せられることになる。歴史的に相違する所有関係と労働関係とに全面的に依存して、その上に各種各様の世界観や考え方や評価や偏見や幻想がそびえ立つ。だからして精神が歴史的存在を規定するのではなくして、歴史的に生成する存在——結局は経済的存在——が精神を規定する。精神が歴史を動かすのではなく、精神は歴史の中において極めて強く経済的力によって動かされる。

勿論、精神も亦経済的力に反作用する。イデオロギーは、まことに一つの歴史的契機として認められる。——それは無論二次的ではあるが、それが一度生ずると極めて大きな推進力になるということが認められている。このことはマルクスの階級斗争理論の中にくっきりとあらわれている。即ち階級斗争は特殊なイデオロギーの名において行われるのである。エンゲルスとその後継者達は更に進んで、イデオロギーと経済との一種の相互作用或いは相互の適応の理論をたてる。しかしそれによって、マルクスが示したところの根本関係が否定せられるわけではない。即ち全精神生活は先ずもって経済的諸力によってつきだされるということは、否定せられるのではない。

ハルトマンは、以上のようにマルクスの歴史哲学について叙述した後に、ヘーゲルの歴史哲学とマルクスの歴史哲学とを共に偏った出発点から出発したものとなし、次のような意味のことをいう。

両者は共にただ一つの現象群から歴史的存在の全体を理解しようとする。若し全体のうちの精神的存在をより高い層と名づけ、経済的存在をより低い層となづけるならば、ヘーゲルは、全体を『上から』捉えようとし、マルクスは『下から』捉えようとする。という風に方式化される。両者とも一つの端から、而も相対立する端から捉えようとする。ヘーゲルは、精神と精神の自己実現のほかに、なお経済的なものが独立に歴史的發展の中へ作用しうることに対して余地を与えないし、マルクスの方は、生産形態の影響のほかに、精神的傾向のはたらく余地を根源的には認めない。両者に共通なのは、彼らは、ただ一方的な依存のみを主張し、独立の決定要素が互に作用し合うことをはじめから排除しているということである。彼らは、歴史的存在を純粋に一元的に把握し、規定力として一つの源泉をゆるすのみである。

両者とも二者択一を——上からの規定か、下からの規定か、のいずれかをえらばねばならないと——考えている。しかしこれは誤っている。両方とも可能なのである。二者択一の考えは独断である。一つの歴史過程において、異質の規定が同時にはたらきうるのであって、それらは、それぞれ独特の規定を全体に対して与えることができる。

(注2) 例えば、ハルトマンははじめマルブルグ派に属していたのであるが、その立場にとどまりえず、全く対立する独特の存在論的哲学をうち立てたのも、彼の研究方法の根基の証左である。

III

科学に対して、ハルトマンと弁証法的唯物論者とは、どのような態度をとったであろうか。

両者とも人類の発展にとっては科学が基礎にならなければならないし、またなりうるという確信をもっている。即ち科学の人生における意義を極めて高く評価しているし、科学を基礎とする人類の将来に対して、オプティミズムを抱いている。

科学に対する彼らの態度がなぜこのようであるかについて、理解するためには、彼らの認識論やそれと関連する彼らの人間観に目を向けなければならない。

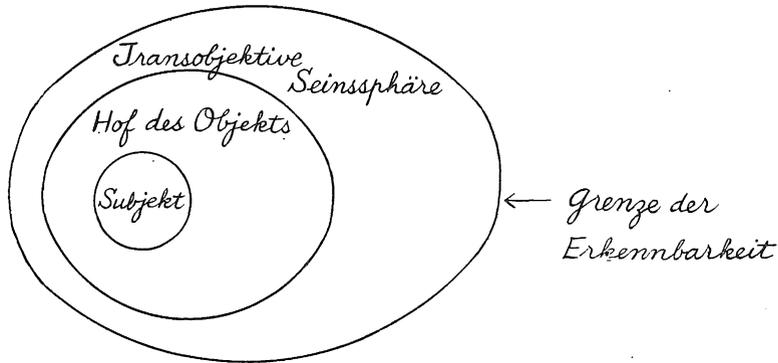
1. 近世のヨーロッパの哲学は、認識論をそのテーマとして大きく取りあげた。特にそれはカント以後において甚だしい。認識の認識について努力することは、同時に学問そのものの基礎づけについて努力することであった。即ちそれは知識の確実性一般のための努力であった。哲学のこのモチーフは、ドイツ観念論が支配的であった時代が、唯物論や実証主義やまたそれらに類似したイデオロギイの攻撃のために後退し、その結果相対主義が勢力を拡大した時代になった後においても、生き残った。

若きハルトマンが門をくぐった マールブルグの新カント学派も、認識を本質的に基礎づけようとするこのモチーフをもっていた。しかし同時にそこに新しい萌芽があらわれた。そしてその結果は、ハルトマンの認識の形而上学の中にみられる。彼はここで全く意識して、認識論が、みずからを越えて出て行く道を進む。

ハルトマンの認識論が、認識論を越え出るといえるのは、カントにはじまる認識論が、認識の問題を主観又は意識内の問題となし、そこから外へ出ることは独断への道を歩むことになることとしたのであるから、若し認識論が主観又は意識の外に独立して存在するものに関する理説になるならば、そのような新しい認識論は、前の認識論を越え出ることになるのであるが、ハルトマンの認識論は、正にこのような新しい認識論であったということを意味するのである。カントより前の合理論的認識論が主観の外にある対象を無批判的に前提して、形而上学的独断の中に迷い込んでいたのを、カントが180度転廻して、認識の問題を主観内の事柄となしたのが、カントのコペルニカスの転廻とよばれているが、ハルトマンは、このコペルニカスの転廻をもう一度180度転廻して、主観の外に独立の対象を認め、認識を形而上学的問題としたといわれうるであろう。

ハルトマンが認識を形而上学的問題となしたことは、認識論が、カントより前の状態に逆戻りしたことを意味しない。彼の認識論においては、認識が認識に向うことによって、即ち認識を批判することによって、認識が認識を越えて、存在に至るのである。認識は方法的自己検査によって、主観内だけの問題ではなくなり、存在に出会うのである。^(注1)

認識の問題は主観と客観(対象)とに関わるが、ハルトマンによると、主観も客観も存在である。主客の関連を彼の『認識の形而上学』(Kp. 27a)によって図示すれば、次のようである。



上の図に若干の説明を加えると、主観 (Subjekt) は客観 (Objekt) をそれ自体で存在するものとして経験するが、同時に認識される客観の限界は一定不変ではなく、主観は方法的にそれを推移させることができることを経験する。だから Hof des Objekts (客観の域) は客観外的存在領域 (Transobjektive Seinsphäre) へ向って拡がりうる。即ち例えば現在の科学が知っている範囲のみが、いつまでも客観の域であるのではない。客観域は拡がりうるのである。しかし人間の認識能力は無限ではないから、客観域は無限に拡がることはできない。何処かに認識可能の限界 (Grenze der Erkennbarkeit) があることが想定せられる。

また主観自身についても、それが認識せられ、あるいは認識せられうる限り、客観域に属するから、主観の方向に向っても客観域は拡がって行く。しかし主観の方向に向っても認識可能の限界が想定せられる。

科学の発達によって人間の認識の領域は著しく拡大した。この科学の業績を無視して哲学せんとするのはナンセンスであり、無謀である。科学の進歩は人間が認識しているもののみが存在しているという見解を拒否する。それは人間の認識又は意識から独立に、その外にもものがあることを主張する。このものはカントの物自体 (Ding an sich) の如きものではない。それは人間が経験しうるところのものである。このようにして科学的意識も、自然的意識が客観が主観から独立に存在することを認めるのと同様に、主観から独立の存在者を認める。即ち意識は、自然的段階においても、科学的段階においても、対象が意識から独立していることを確信している。次に意識は、認識論において、みずからへの反省即ち認識への反省によって、分裂するが、哲学的段階において、再び自体存在 (An-sich-Sein) を指定する。ここにおいては意識自身も存在として認識せられる。認識関係は存在関係に基づく。「意識もまた存在者である。存在の一種である。」^(注2)「認識はその本質上存在論的に二次的である。認識はその対象たる存在者を既にその一次的なものとして予想する。そしてこの一次的なものは、認識がそれを自己の対象とするか否かには独立に成立する。認識によって変化もしない。しかし同時に認識自身存在者である。」^(注3)哲学は根本においては存在論である。

哲学的反省は、自然的意識が自体存在を信じていることを無にしないで、その自然的意識を基盤とし、更に意識自身をも存在の一種とする。反省そのものも存在論的に捉えられねばならない。

反省も存在論的図式からはずれるものではなく、存在が存在を反映することである。それ自身存在である意識が存在を反映するのである。反省は存在自体内の関係様相である。^(注4)

ハルトマンは認識論的關係を存在論的關係の中に止揚し、両者の区別を解消しようとする。彼によると、一般に意識は存在一般の特殊の場合として捉えられる。

(注1) vgl. N. Hartmann; Der Aufbau der realen Welt, Kap. 13.

do; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Kap. 27, d.

(注2) N. Hartmann; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Kap. 23.

(注3) N. Hartmann; Der Aufbau der realen Welt, Kap. 22.

(注4) vgl. N. Hartmann; Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, 27, b.

上記によって明らかなように、意識従って知識・科学は、それ自身存在でありながら、存在の反映である。そしてこの反映は運動し発展する。科学のさまざまな進歩発展も存在の反映の発展である。われわれは、ハルトマンの認識論を一口にいて発展的反映論と銘うつことができるであろう。

2. さてここで目を弁証法的唯物論の認識論に転ずるならば、これまた一般に反映論といわれている。では弁証法的唯物論が反映論といわれるのは、どのような意味においてであろうか。

エンゲルス (F. Engels) は、反デューリング論の1885年9月23日付の序文の中で「思うにマルクスと私とは、ドイツ観念論哲学から、そこで意識的に用いられている弁証法を救い出して、唯物論的な自然観と歴史観とにとりいれたほとんど唯一の人間であった。」^(注1) といっている。マルクスと共にみずからを弁証法的唯物論の元祖であることを示している。このエンゲルスの言葉は決して事実合わないところの誇張であるのではないし、またマルクス主義とは、レーニンの言葉^(注2)を引用するまでもなく、弁証法的唯物論であることは、一般に承認せられているところである。しかし就中、存在と意識(思惟)との認識論的關係を主題としてとりあげ、そこに明瞭に反映論を打ち出したのは、レーニンであるといつてよい。

(注1) エンゲルス著 栗田賢三訳 反デューリング論(岩波文庫)上巻20頁

(注2) レーニンは『唯物論と経験批判論』第一版序文において「すべてこの連中は、マルクス及びエンゲルスが何十回となく自分の哲学的見解を弁証法的唯物論とよんでいたことを、知らないわけはなかった。」

(佐野文夫訳唯物論と経験批判論岩波文庫上巻11頁) といひ、「……弁証法的唯物論の、即ちマルクス主義の……」(全上巻12頁) といっている。

レーニンは『唯物論と経験批判論』において、唯物論と観念論との対立を主要問題となし、物から感覚や思想に進む唯物論的方向には、エンゲルスが従っており、思想や感覚から物に進む観念論的方向には、マッハ (E. Mach) が従っている。そして後者の物を『感覚の複合』^(注1) だとする学説は、主観的観念論であつて、物を『感覚の組合せ』^(注2) だとするバークレー主義の単なる蒸し返しにすぎないと論断し、^(注3) 更にマッハが、エンゲルス等の真正の唯物論をフォークト、ビューヒナー、モレーショトの俗流唯物論と同一視しているのを反論して、エンゲルスの唯物論は、俗流唯物論が、肝臓が胆汁を分泌するのと同様に脳髓が思想を分泌するという迷いにおち込んでいた、その誤りを犯さ

ないところに真正さをもつとした。マルクスやエンゲルスの唯物論によると、例えば視覚を例にとれば、「吾々の外部に、吾々から且つ吾々の意識から独立して、物質の運動……が存在していて、それが網膜の上に作用して人間にあれこれの色の感覚をつくり出す。」自然科学も唯物論に味方する。自然科学も「あれこれの色のさまざまな感覚を、人間の網膜の外部に、人間の外部に且つ人間から独立して存在する光波のさまざまな波長によって説明する。」……この自然科学の見解は、唯物論的であり、それは「物質が吾々の感官に作用して感覚をつくり出すというのだ。」ただ感官のみが、人間から独立して存在する物質の作用なしに、感覚をしぼり出すのではない。「感覚は」吾々の外部にあり吾々から独立して存在する物質の作用を受ける網膜や神経や脳髄等に「即ち特定の仕方

で組織された物質に依存する。物質の存在は感覚に依存しない。物質は第一次的なものである。感覚、思惟、意識は、独自の仕方(注4)で組織された物質の最高所産である。」ということになる。

「吾々の感覚、意識は、外界の像にすぎない。そして像というものは、映像されるものなしには存在し得ないが、映像されるものは映像するものから独立して存在することは、自明のことである。人類の素朴な確信は、唯物論によって、意識的にその認識論の基礎に据えられるのである。」レーニン(注5)のこの言葉にみられるように、弁証法的唯物論は、主観から独立に存在するものを確信する人類の素朴な見解に基づいているのであるが、これはハルトマンの哲学が、主観の外に独立に存在するものを確信する彼のいわゆる自然的意識から出発するのと極めて近似していると考えられる。

(注1) マッハの『歴史的批判的に叙述せる力学の発達』の中に用いられている言葉。

(注2) バークレーの『人知の原理に関する論考』の中の言葉。

(注3) レーニン著 佐野文夫訳 唯物論と経験批判論(岩波文庫)上巻50頁参照

(注4) 前掲書 70~71頁

(注5) // 93~94頁

レーニンの言葉をもう少し引用すると「認識は人間による自然の反映である。しかしそれは単純な、直接的な、全体的な反映ではなくて、一連の抽象からなる過程であり、諸概念や諸法則などの定式化、形成からなる過程である。そしてこれらの概念や法則などもまた、たえず運動し発展してい、自然の普遍的な合法則性を条件的、近似的に包括するものである。ここにはじっさいに、客観的に三つの項、すなわち (1) 自然 (2) 人間の認識=人間の脳髄(同じ自然の最高の産物としての) (3) 人間の認識における自然の反映の形式がある。そしてこの形式が概念や法則やカテゴリーなどである。人間は自然を全体的に完全に、すなわちその『直接的な総体性』(注1)を把握する=反映する=模写することはできない。人間は、抽象や概念や法則や科学的な世界像などをつくりながら、たえずそれに接近していくにすぎない。」(注2)「人間の脳髄のうちに自然が反映される。人間は、その実践と技術のうちで、この反映の正しさを検証し適用しながら、客観的真理に到達する。」(注3)

この引用文は弁証法的唯物論の発展的反映論の性格を極めて簡潔な形で示していると思われるが、この性格は最近のソ連哲学界においても踏襲せられている。

ここで最近のソ連の学界において、弁証法的唯物論をどのように理解しているかを知るために、

かの国の一人の哲学者の所論に眼をむけることにしよう。ここで取りあつかわれるのは、セルゲイ・レオニドヴィッチ・ルビンシュテイン (С. Л. РУБИНШТЕЙН) の『存在と意識』(БЫТИЕ И СОЗНАНИЕ)^(注4)である。何故に彼をとりあげるかといえば、彼は昨年の初頭に世を去ったソ連最高の心理学者であるが、哲学界においても指導的位置にあった人であり、特にその著『存在と意識』においては、弁証法的唯物論が明確に説明されていると思われるからである。

ルビンシュテインによると「心理現象は脳の活動であり、これとともに、世界の反映、認識である。それぞれの心理現象は、つねに、前者としても後者としても現われる。……心理活動は、外界と相互作用をしており、外界の影響にこたえる脳の活動である。……だからして、心理的なものと脳との結びつきの正しい理解は、それと共に、それと外界との結びつきの正しい理解をもともなっている。」^(注5)「心理活動は脳の機能であり、かつ外界の反映である。なぜならば、脳の活動そのものが、外界の影響によって条件づけられている反射活動であるから。」^(注6)

これらの引用文によって明らかなように、ルビンシュテインにおいては、エンゲルス以来の認識を外界の反映とみなす反映論の見解が、明確に打ち出されており、感覚や意識のような心理活動が、脳髓のみの所産ではなく外界との関連においてみられている。だからして、フォークト等によるようないわゆる『俗流唯物論』を、彼はエンゲルスやレーニンと同じように、自己の立場と全然異なるものであることを明瞭に主張して、次のようにいう。「心理的なものを脳の働きであるとする考えは、歴史が教えているように、生理学的観念論に帰着する。客観的実在としての外界との心理現象の認識上の結びつきは、それらが、内からのみ決定されている脳の働きではなく、外界の脳への影響とともに始まる脳の応答活動である、と考えられる場合にのみ、保存される。脳は心理活動の器官にすぎないのであって、その源泉ではない。心理活動の源泉たるものは、脳に作用を及ぼすところの世界である。」^(注7)

ルビンシュテインの弁証法的唯物論の反映論は、認識を「客観的実在としての世界の反映」として捉え、「感覚、知覚、意識は外界の像である」^(注8)となす。認識せられるものは、客観的実在としての世界であるとして、では認識するもの即ち主観は何か？それは、すでにのべたように脳ではない。脳は心理活動の器官にすぎず、主観は人間である。しかし人間は単にいわゆる認識活動における主観であるだけではない。人間は全人間活動の主体である。「感情は、人間の思考と同様に、脳の活動のうちに生れるが、しかしながら、脳がではなく、人間が愛しかつ憎み、世界を認識しかつ変化させるのである。感情と思考は、人間の世界に対する情緒的關係と認識的關係とを表現している。心理現象は人間と世界との相互作用の過程で生れる。」^(注9)

ここにいわれている「相互作用」は、人間と世界とを対置した場合にのみ認められるのではない。「世界におけるあらゆる現象は相互に関連している。あらゆる作用は、相互作用であり、一つの現象のあらゆる変化は、すべてその他の現象に反映している。そしてこの変化自身が、この現象に影響を及ぼしている他の諸現象の変化への応答である。」^(注10)だからして、世界には無限定のものは一つもない。すべてのものは、そのもの以外の何物かの規定をうけると共に、そのもの以外の何物かを規定している。このような意味において、弁証法的唯物論は決定論である。もろもろの現象は「相互に

作用しあい相互に依存しあっている。^(注11)」

このような決定論は、しかし機械的唯物論や観念論のそれとは異なる。機械的決定論は「より高い形態をより低い形態へと帰着させること、前者の特質を無視すること」^(注12)をその特質とするし、観念論は「より高い形態の独自の特殊性を、より低い形態に投影すること」^(注13)をその特質としているのであるが、弁証法的唯物論はこれら二つの立場とは異なり、より高い形態とより低い形態との間にも相互作用のあることを主張する。(ルビンシュテインのこの上下間の相互作用についての見解は伝統的マルクス主義—マルクスは根源的には下の形態の規定が決定的であるとす—とは大分趣きを異にしているが、この見解について、亡きハルトマンは知らなかった。)そしてルビンシュテインはこの主張は現代の科学的知識によって承認せられるとなし、次のようにいう。「現代の科学的知識は、より下に位置する諸領域のより一般的な諸法則が、より上に位置するすべての領域にたいして自己の力を保存している、ということを主張する十分な根拠を与えている。これと共に、より下に位置する諸領域の一般的合法則性をいっそう特殊な諸領域に押し及ぼすことによって、これらの特殊な諸領域の特有の合法則性の存在が排除されるわけではない。諸現象のおのおのの特殊な領域、相互作用のおのおのの分野においては、一般的合法則性も特殊的合法則性もともに作用している。」^(注14)ここでより下に位置する諸領域といわれているものを、例えば物理的領域とするならば、生物的領域はより上に位置する領域である。そして前者を支配する法則は後者を支配する法則よりもより一般的な法則であるが、これはより上のより特殊な領域たる生物界においても作用している。しかし生物界では単に物理的法則が支配しているのみでみではなく、同時に生物界独特の法則も作用している。だからして生物界において物理的法則性が作用する場合、それが物理的世界において作用する場合とはその作用の効果が相異なる。生物界において物理的合法則性が作用する場合には、その「合法則性が作用する諸条件が変化し、この故に、それらの作用の効果が変化する。」^(注15)(以上にのべた上下の領域における各法則性の効果についての見解とハルトマンの範疇的法則に関する見解との間には相似がある。ハルトマンの範疇的法則については拙稿、島根農科大学研究報告第3号所収人間の社会性、Ⅱ、を参照されたい。)

上により高い形態とか、より低い形態とかいわれたり、より上に位置する領域とか、より下に位置する領域とかいわれたり、あるいは又世界におけるあらゆる現象とかいわれているのを、まとめて存在というならば、存在の内により高い領域又は形態とより低い領域又は形態があり、それらが相互作用においてあり、また世界のあらゆる存在は関連しあっており、作用は相互作用であり、一つの存在のあらゆる変化は、すべてその他の存在の反映であるといえることになるであろう。そうすると、認識も存在と存在との関連としてみられ、主観といわれる存在が客観といわれる存在を反映することとしてみられる。そして客観もその中にもろもろの形態又は領域を含んでおり、それらが相互作用においてあるのであるから、主観が客観を反映するといわれるとき、反映せられる客観は、そのような相互作用を含む客観である筈である。認識は存在の外にあるのではない。「認識は存在に関して外的ではなく、真理は認識に関して外的ではない。」^(注16)真理といい、認識というも、存在内のことである。「認識そのものは主観による存在の解明であり、そして主観は、それが思考し、認識

するが故に存在するのではなく、逆に、それが存在するが故に思考し、認識するのである。^(注17)「我思う、故に我あり。」というデカルトの命題は真実の逆である。「我存在す、故に我思う。」でなければならぬ。そうして思うこと即ち「思考の正常な状態は、認識であること、すなわち、その客観の反映された存在の形態であること、である。^(注18)」真理は純粹思惟によって無から生産せられるのではない。それは主観即ち人間に依存していないその客観に照応していることによって客観的である。しかしそれと同時に、真理として、それは人々の認識活動の外に、かつそれと別に存在してはいない。それは存在としての主観が存在としての客観を反映するところにありうる。客観的真理は、客観的実在そのものではなく、その実在の主観による客観的認識である。客観的真理という表現のなかには、主観的認識活動と認識の客観とが凝縮されて表現されているのである。

ところで認識活動は、人間と世界との関係即ち個体と世界との相互作用——それは生活といわれてもよいし、実践といわれてもよいであろう。——を前提する。換言すれば、「実践が個人と世界との認識上の関係が生れるための存在論的前提をなしている。^(注19)」人間の認識は人間の実践において定位せられる。だからして人間の認識が社会的、歴史的な事柄になるのである。人間の認識が社会的、歴史的な事柄として捉えられるならば、それはまた過程として捉えられることを意味する。「社会的、歴史的過程として」の「人間の認識」^(注20)においては、言語が重要な意味をもつことは明らかである。言語の出現によって、認識の成果が定着せしめられうるし、認識が継承せられうることになる。このようにして認識は孤立した行為ではなくなり、社会的な事柄となり、歴史的過程となる。

(注1) G. W. F. Hegel, Encyclopädie (ausg. Glockner) § 187 Zusatz.

(注2) レーニン著 松村一人訳 哲学ノート (岩波文庫) 第一分冊 160 頁

(注3) 全 上 188 頁

(注4) この書は最近、寺沢恒信氏によって邦訳されている。(青木書店刊) 以下に引用する邦文は同訳書による。

(注5) ルビンシュテイン著 寺沢恒信訳 存在と意識 上 15 頁

(注6) 全 上 16 頁

(注7) " 16~17 頁

(注8) " 53 頁

(注9) " 18 頁

(注10) " 22 頁

(注11) " 23 頁

(注12,13) ○ 25 頁の注

(注14) " 27 頁

(注15) " 28 頁

(注16,17,18) " 60 頁

(注19,20) " 53 頁

以上のべた弁証法的唯物論の反映論の特徴をまとめてみると、凡そ次のようになる。

- (1) 像と対象との分離又は像と対象との二元論的対置を撤去している。即ち「像 (感覺、知覚等

々)の認識論的内容は、対象から切りはなせない。」とされている。^(注1)例えば認識において捉えられるのは、物自体ではなく、現象であり、物自体は認識の彼岸にありとなすカントの二世界観とは全く相反する立場である。この立場では、現象の世界の外にカント的な物自体の世界があるなどとは、思いもよらないのである。

(2) 反映とは、主観による(主観の脳による)外的作用の受動的受容ではない。それは、主観と客観的世界との相互作用、主観(の脳)と外的作用との即ち外的作用とそれに対する脳の応答作用との相互作用の結果である。だからして反映とは「事物の機械的作用の受動的受容の結果として生れる静的な像ではない。客観的実在の反映そのものが、対象の像が、客観そのものにますます照応したものになってゆく過程であり、主観の活動なのである。」外的対象又は客観をあたかも鏡が物を写すように静的に映しているのではない。そのような静的な像(観念)から過程へ、認識活動へ、「相互作用における主観と客観的世界との具体的弁証法へ、移ることによってのみ、認識の問題、観念的なものと物質的なものとの問題——哲学の根本問題——を十分に解決することができる。」^(注2)

(3) 主観として人間と世界との相互作用が出発点となっている。(これに対して、マルクス主義以前の唯物論即ち俗流唯物論の反映論では、事物と像との直接的な相互関係が基本的なものとして現われている。)主観として人間も世界も共に実在であるが、この二つの実在の相互関係が基本的である。「像又は観念は、客観的世界と相互作用している主観の認識活動のうちのみ存在する。」^(注3)だからして観念又は観念的なものとしての像の物質的事物としての対象に対する静的な関係は、上の基本的な出発点となる関係の抽象面にすぎない。

(4) (2)と(3)とによって、反映は弁証法的過程であり、その過程において、像が不断に対象に接近することであるとされていることがわかるが、それでは、反映は対象をのこりなく、くみつくすことができるであろうか。これに対して弁証法的唯物論は否定的に答える。「対象の無限の豊かさをくみつくすことは決してできない。」^(注4)

(5) 上のことは、次のようにもいうことができる。像、観念(概念、思考)は、その認識論的内容について、それから独立して存在している対象、事物から、即ち客観的実在から分離されてはいないが、そうかといって、自己の対象と直接に一致してもいない。と。

ではこのような事態は、いかなる理由によるのであろうか。それは第一には対象は無限に豊かであり、そのみちみちた内容は汲みつくすことができないほど豊富であるからであり、「第二に、対象の出発点となる、直接に、感性的に与えられた内容が、認識の過程で——思考がよってもって自己の対象の存在のますます全面的なかつ深い暴露へと進むところの、分析と総合、抽象と概括の結果——変形されるからである。」^(注5)ここに人間の認識活動の積極的な意義があり、認識における反映が単に対象の模写ではない所以がある。

(注1) ルビンシュテイン著 寺沢恒信訳 存在と意識 上 62頁

(注2) " 63~64頁

(注3) " 64頁

(注4) " 65頁

(注5) " 67頁

3. 以上によって概略のところ、弁証法的唯物論の認識論が反映論として如何なる性質のものであるかが分ったが、これとときに略述したハルトマンの認識論の性質とを比較してみることにしよう。

第一に、ハルトマンも弁証法的唯物論も認識の対象の背後に認識せられない物自体の如きものを想定しない。認識せられるところのものは、認識せられるか、認識せられないかに拘わりなく存在する物又は存在者であり、これ以外に又はこれの背後に絶対に認識せられない別個のあるもの世界があるのではない。

第二に、ハルトマンにおいても、弁証法的唯物論においても、認識論は反映論の性格をもっているのであるが、この反映は主観が客観(対象)を単に模写するのではない。即ち反映は主観による客観の静的な反映ではない。主観に対する客観は、ハルトマンにおいては、一定不変のものではなく、主観の認識活動の変化に応じて、客観の範囲は拡大し、認識は深化する。科学の進歩は、このようにして可能なのである。しかし人間の認識能力が無限につき進み、無限の存在領域を認識しつくすとは考えられないので、客観の側に認識可能の限界が規定せられる。このような見解は弁証法的唯物論においても見受けられた。即ち反映とは、事物の静的な像ではなく、対象の像が対象にますます照応したものになって行く過程であり、主観の活動が作用する過程であった。そこにおいては、主観と客観的世界との相互作用即ち弁証法的過程として反映がとらえられる。ハルトマンは弁証法という言葉こそ用いていないが、両者の間には著しい相似のあることは否定できない。

第三に認識する主観は客観又は世界と同様に、ハルトマンにおいては、存在であり、弁証法的唯物論においては、実在又は物質である。ハルトマンのいわゆる存在と弁証法的唯物論の実在又は物質とが同じ概念であるとはいえないけれども、両者とも主観と客観又は世界を同じ領域においてとらえたことは認められてよい。

主観も客観も同じ領域にあるから、存在又は実在もしくは物質の法則は同時に認識の法則でありうる。この法則とは、弁証法的唯物論においては、例えば、ソ連共産党小史の中で『弁証法的唯物論と史的唯物論』の節において、スターリンがいつているように、弁証法であり、ハルトマンの哲学においては^(注)範疇である。

第四に、両者において認識が反映とせられるとき、その反映は、主観による客観の単なる受動的模写ではなく、そこに主観の活動が入りこんでいると考えられたのであるが、このような主観は、実はそれと共に他の諸活動をなすところの人間における主観であり、したがって認識は全体の人間活動の一側面として捉えられる。即ち主観—客観の認識関係は、人間—世界の相互関係の基盤の上に捉えられる。かくて人間の実践、人間の創造的活動が大きくとり出されてくるのである。しかしこれは、もはや認識の問題の外にあり、一口にいつて人間観にかゝわると思われるので、論究をその方へ移すことにしたい

(注) vgl. N. Hartmann; Zur Grundlegung der Ontologie, Kap. 6, 48, 26.
do; Möglichkeit u. Wirklichkeit, Kap. 53.
do; Der Aufbau d. realen Welt, Kap. 18, 13, 51, 196.
do; Grundzüge einer Metaphysik d. Erkenntnis, Kap. 37. C, 38.

Ⅲ

1. ニコライ・ハルトマンの人間観は、彼の主著の一つである『倫理学』(Ethik)において、集約的にうかがわれうる。

人間の自由や世界における人間の位置の問題は、倫理学第三部の中で重要な問題として浮んでくる。彼によると、人間は、目的的决定と因果的決定の二つの決定形式の戦いの場である。世界のあらゆる存在は因果的決定の外に立つことはできない。したがって人間も亦因果の系列の支配をうける。しかし因果は、世界における唯一の決定形式ではない。現在人間に分っている他の形式をあげるならば、例えば目的的决定がある。人間の行動はこの決定形式にも関わりをもつ。それ自体で存在している理念的価値が実在化するためには、その価値を感得し、その実現を不許不(sollen)要求として受けとり、因果の系列をよみとり、それを目的の系列に転換し、そして要求を実現しうる者が必要である。この役割を受けもつ者が正に人間である。理念的価値とその不許不要求を現実の中に実現するところに人間の自由がある。一口に、人間の自由は、人間がただに因果的決定の世界にのみならず、目的的决定の世界にも居住しておいて、この両世界を連結することができる場所にあるといわれうる。

未だ実在しない価値を実在化すべきであると観ずる人間にとって、価値は不許不要求としてせまり、彼はそこに不許不法則(Sollensgesetz)をみる。彼は不許不法則によって支配せられるが故に、単に自然法則(Naturgesetz)のみによって支配せられる自然より以上のものである。カントは、人間が道徳律に従うことによって自由であり、単なる自然物ではなく、理性的存在者(Vernunftwesen)たりうるとなしたが、ハルトマンは、前述のように、人間は自然物としては、自然法則によって規定せられると共に、この法則よりも高次の法則たる不許不法則によっても支配せられる。そして人間は、これによって、自然的必然の法則のみによって支配せられる自由ならざる存在より以上のものたりうる。となした。しかしハルトマンによると、更に人間が自由であるためには、不許不法則に対しても自由でなければならない。若し人間がいやおうなしに不許不法則に従わざるをえないのならば、人間は自律でなくして他律である。人間は不許不法則に対して、それに従うこともできるし、従わないこともできるのでなければならない。人間は不許不法則に従うが故に、単に自然法則に従う自然物と異なり、自由者たりうるが、しかし更に人間は、必ずしも不許不法則に従わないことによって、真に自由でありうる。しかし不許不法則に対して自由であるというのは、人間が、自然法則以外の何等の規定もうけないということを意味しない。若しそうならば、人間は再び自由者ではなくなるであろう。では第三の規定子は何か。それは、各人格の規定子(Personale Determinante)である。意志は、不許不法則のもとにある場合に限り、超因果的であるのではなく、「意志は、それがこれ(不許不法則)の外に、各人独特の規定子によっても規定せられるときにも、超因果的(注2)でなければならない。」この第三の規定子は、自然法則のみならず、不許不法則に対しても、より高い型のものである。というのは、人格は、不許不法則に対して自由であるのでなければならないからである。(ここに、より高い層はよりひくい層に対して自由であるというハルトマンの範疇的法則

の自由の法則の立場が前提されている。) 不許不法則に従うか否かを決定するのは、この第三の規定子であるところに人格の自由がある。

若しこのような高次の規定子があるとするならば、そこには『法則もとの自由』の上に『法則を超えた自由』が位すると考えられる。自然法則に対しては勿論のこと、不許不法則に対しても、より高い規定子であるところのこの各人格の規定子は、より低い規定子であるところの前二者に比して、範疇的依存法則によって、より弱いけれども、しかしそれらを自己の質料として、その上に無限の活動余地をもつという意味において自由である。このようにみると、人格の自由の問題は、存在論における範疇的自由の問題に還元できるように思われる。^(注3) 勿論、人格的自由の本質は、一般の範疇的自由によって十分には説明せられえないであろうけれども、原理的には、存在論的に可能であることが理解せられる。

ハルトマンにおいては、人間の自由も存在論の見地から理解せられるのであるが、この自由なる存在者人間は、因果的自然法則を質料とする目的的决定をなす。人間の行為は目的的存在であるが、その行為の規定子としての不許不法則に対して、より高次の規定子を人間は内蔵する。人間こそが正に自己決定者であり、勝れて人格である。人間は、ただ自然の中の一部として、その法則に支配されている存在者ではなく、自然の中にありながら、自然を超え、新しく自然を創り出す存在である。人間は世界の創造者である。

人間が創造者であるということを立てて理解するためには、価値の規定力について考えてみる必要がある。理念的存在たる価値は、人間の意識(感情)に作用し、人間の行為を規定する。しかし価値は如何なる人物をも一様に規定するのではない。現実の人間が価値を感得しその人間がみずから意志決定をなすことによって、その価値が、その人間を規定することができるのである。理念的価値は、それ自体としてあるであろうが、それが、現実化するためには、それをいろいろに受取るいろいろな人物の行為を通じてである。だから、ある価値が実在界にあらわれる様相は、一様ではない。「価値は正に自分みずから現実を動かす力をもっているのではない。価値に対して、その力は別の側からくる。即ち、それは、現実的人格が、価値のために自己を投入する限りにおいて、現実的人格の側からのみ来るのである。」^(注4) 如何に多くの価値が存在しようとも、それを感じると人間の価値感(Wertgefühl)と、価値からくる不許不要求を当為(Tunsollen)となし、実在の中に媒介する人間の能力がないならば、豊富な価値も現実のものとはならない。あるべきもの(Seinsollendes)を現実の中に置きかえることができるのは、生きたこの人間のみである。そこに自由なる創造者人間の大きい意義がある。

以上によって明らかなように、ハルトマンは、人間の世界における位置をすばらしく高いところにおき、人間を、現実界と価値界とを結合し、世界を創造し、世界に意味を興える存在者とする。

(注1) 拙稿 人間の社会性——人間学ノート——Ⅲ (島根農科大学研究報告第3号所収) 参照
vgl. N. Hartmann; Ethik, Ⅲ Teil, Ⅱ Abschnitt, 70 Kap. C.

(注2) N. Hartmann; Ethik, Ⅲ Teil, Ⅴ Abschnitt, 81 Kap. b.

(注3) 拙稿 人間の社会性——人間学ノート——Ⅱ (島根農科大学研究報告第3号所収) 参照

(注4) N. Hartmann; Ethik, III Teil, V Abschnitt, 81 Kap. C.
ferner vgl. Ethik, I Teil, VI Abschnitt, 19 Kap. b, c.

2. 弁証法的唯物論の人間観はどうであろうか。若き日のマルクスとエンゲルスとは、1844年9月に、その著『神聖家族』(Die heilige Familie)の序言の冒頭において、自己の立場を、『現実的人間主義』(Der reale Humanismus)として特徴づけている。現実的人間とは、ドイツの観念論を頂点とする唯心論による『精神』とか『自己意識』とかに対比していわれているのであって、この現実の社会の中に、即ち一定の生産諸関係の中に生きている身体をもった人間^(注1)である。だから現実的人間主義というのは、このような人間把握に基いて、そのような人間によって構成せられている社会を、人間にとって理想的なものにしようとするものであり、更にかくすることが、現実に生きている人間の人間性を尊重する所以であるとなすイデオロギズムである。それ故、マルクス主義をば、人間を物質と等置し、人間の人間性を無視する立場であるとなす通俗の見解は、マルクス主義の人間観を曲解するものであるといわれねばならない。

マルクスは、人間を他の存在者に対して格別の存在としてとらえる。人間が無生物と異なるのは無論であるが、人間外の動物ともまた異なる。そしてその異なる所以は人間が生産するからである。彼自身の言葉を引用するならば、「……人間自身は、彼らが生活手段を生産しはじめるや否や、自分を動物から区別しはじめる。」^(注2)のである。ところで生産は、社会的生産であるから、人間が動物から区別せられるのは、人間が社会的生産をなすからに外ならない。いうまでもなく、人間は、人間が科学をもち、道徳をもち、宗教をもつことなどによって、一口にいって、人間が精神をもつこと^(注3)によって、動物から区別せられうる。しかしそれらの意識形態は、上部構築であって、人間を根源的に規定するのは生産活動である。だから社会的生産にたずさわる人間こそが、根源的な人間である。

(注1) 拙稿人間の社会性——人間学ノート——(承前) VIII(島根農科大学研究報告第4号所収)参照

(注2) ドイツイデオロギー第一部 A(マルクス=エンゲルス選集大月刊第一巻上巻15頁)

(注3) vgl. Zur Kritik d. politischen Ökonomie, erstes Heft, Volksausgabe, besorgt von Marx—Engels—Lenin—Institut, Moskau, 1934, S. 5.

3. マルクス主義は、生活資料を生産する人間に視点を向け、生産的人間を高く評価し、その上に立って人間の諸活動を観て行こうとするが、ハルトマンは、人間をば、より広い巾のある視点から把握し、理念的的存在たる価値を現実界に実現する——現実的価値の創造をなす——存在者となす。従って、両者の人間観が全く同じであるとはいわれえないけれども、人間をば、一方は生産的人間とみ、他方は創造的人間とみ、それ自体として、即ち人間が関与せずして、存在する存在者又は物が、人間によって変化せしめられるとなし、人間の活動を最重要の事象としてとらえるところは相似しているといつてよい。

しかし生産したり、創造したりする人間は、物質又は存在を客観的にみ、それを支配している法則を正視しなければならない。存在又は物質の諸法則を探究するのは学問又は科学である。だからして、実践の優位がいわれても、理論なき実践は目ざされる実践ではない。実践なき理論は空虚で

あるが、理論なき実践は盲目である。だからして生産的人間観からしても創造的人間観からしても、科学又は学問の意義が大きく取りあげられる。自然を利用し、人生に益するためばかりでなく、人間の社会生活をより理想に近づけるために、人間関係における行為又は態度の仕方が問題にされる場合にも、科学又は学問が必要なのである。

4. マルクスが彼以前の社会主義を空想的として、現実性を欠くものとなし、みずからの社会主義を科学的社会主義として特徴づけたのは有名である。彼が生きていた当時の社会的矛盾を解明するために、彼のとった方法は市民社会の解剖であった（これはヘーゲルの法哲学の対象でもあったので、マルクスによる市民社会の解剖は、ヘーゲルの法哲学の批判検討にもなった）が、その解剖のメスとして用いられたのは経済学であった。したがって彼の社会主義が科学的であるといわれるのは、それが新しい学問である近代の経済学に立脚しているからであったと考えても、あまり当を失してはいない。そして彼の科学的操作によって得られた一般的結論は「人間の意識が彼らの存在を規定するのではなくて、逆に彼らの社会的存在が彼らの意識を規定するのである。」であるが、この結論こそ彼のその後の科学的「研究にとってみちびきの糸」^(註1)になったのである。彼の社会主義は単なる願望もしくはムードから生れたのではなく、確乎たる科学的基礎によるのである。科学的基礎に立つが故に、その社会主義には必然性があり、現実的たりうるのである。科学に立脚することなくして、社会主義への道を歩むのはナンセンスである。だからして科学的社会主義理論が生れ、それによって社会主義的理想が実現せしめられる時代が来たことは、人類が新しい歴史にふみこんだことを意味する。そしてこゝで新しい歴史といわれるのは、単に新しいというのみではなく、真に人類みずからの歴史をはじめめることを意味する。

マルクスの考え方をこのようにみえてみると、彼が人間の実践において、科学に対して如何に重要な位置を与えているかが分る。科学に立脚した人間の行動には狂いはない。科学に立つとき人は如何なるときにもひるみ、おじけづく必要はない。マルクスが『経済学批判』の序言の中に、「こゝにいっさいの疑懼をすてなければならぬ。いっさいの怯懦がこゝに死ななければならぬ。」というダンテ神曲の文句を引用しているのも故なしとしない。マルクスの時代は、学問の歴史からみると、科学はいよいよその実力をかわれるに至ったが、哲学にとってはたそがれの時代であったといつてよい。この時流が、マルクスをして、科学の価値を確信するに至らしめ、『科学』という言葉に絶大の魅力を感じしめるに至ったと考えられないこともない。その後科学はいよいよ進歩し、如何に固陋な哲学者といえども、科学を無視することはできない状況になった。冷静な哲学者、ハルトマン（彼はマルクスの亡くなった1883年の前年1882年に生れた）は、科学の実力に対して冷静な態度でのぞみ、それを過大評価することもなく、過小評価することもなかった。そして現代人の生活は科学からはなれてはなり立たないことを認めたのみならず、科学を積極的に人間の生活に導入することが必要であることを痛感した。しかし彼は科学万能論者ではない。科学の価値は、彼にとっては、それがあらゆる偏見と独断から自由な理論であるところにある。科学の意義は、それが過去の伝統になじまず、批判的精神をもって、客観的に事象を処理し法則を発見するところにある。だからして、ハルトマンによって尊重せられるのは、自然科学とか、社会科学とかのような特殊科学のみに

とどまらず、一般に学問であり、理論である。

ハルトマンは、人間生活の特殊な面に対する科学の意義を直接の問題として大きくはとり上げないで、一般に人間の道徳的実践に対して、理論（学問）就中道徳に関する学たる倫理学が如何なる意義を有するかを問う。如何なる人の行為も道徳に関する行為たりうるから、ハルトマンのこの問は、人間生活の全面にかゝわるといってよい。

さてハルトマンは人間の道徳的実践のために、理論（倫理学）が役立つか否かについて、主著の一つである『倫理学』（Ethik）において討究する。そして、一口にいて、理論は実践に役立つと考えてよかろうというのが、彼の結論であるが、この際の理論即ち倫理学は、彼独特の構想によるところのものである。

ハルトマンの倫理学はシェーラー（M. Scheler）のそれと共に、カント流の形式倫理学に対する実質的価値倫理学とよばれる。彼がはじめマルブルグ派のコーヘンに師事していたに拘わらず、それにあきたらずして、現象学派のフッサールにはしつたのをみても、すでにその傾向をうかがうことができるが、しかし彼は、その哲学をフッサール流の現象学に止めたのではない。彼が現象学に学んだのは、その方法論であって、その立場そのものではない。フッサールの現象学が観念論的であったのに対し、ハルトマンのそれは存在論的であったのである。そしてこの存在論的立場こそが、彼の哲学を根底において支えているところのものであって、倫理学も亦当然存在論によって支えられているのである。

ハルトマンの『倫理学』は、第一部倫理現象の構造（道徳の現象学）、第二部倫理的価値の領域（道徳的価値論）、第三部意志自由の問題（道徳の形而上学）の三部から構成せられているが、全体を通じていわれうることは、倫理現象が忠実に分析され、これまでに人間の価値感によって感得せられた理念的存在たる価値が悉く詳述され、且つそこに存在する関連法則が、彼の存在論的立場から探究されており、しかもそこに無理をして論証を進めて行こうとするようなことがないことである。だからして、第三部の意志自由の問題（道徳の形而上学）の如きややもすれば独断に陥りやすい問題の取扱いにおいても、批判的存在論の立場を守り、性急な論断をさけている。しかし実践の立場からみれば、それ以上に強行する必要はないのである。彼の『倫理学』の体系中最も重要なところと思われるのは、第二部の価値論であるが、それが、彼において何故に重要かということは、彼の人生観（ひいては彼の倫理観）に基くといいよい。

彼は倫理学の根本問題を二つとしてとらえている。

近世の伝統的思索は、哲学をして三つの問の前に立たしめた。それはカントにあやかっていうならば、我々は『何を知ることができるか』『何をなすべきか』『何を希望することが許されるか』の三つである。この中第二の『何をなすべきか』は、倫理的な根本問題である。「我々は各瞬間において『何をなすべきか』の問の前に立っている。^(注2)」多くの場合、これを明瞭に意識してはいないかも知れない。しかし事実において、我々はこの問に答えているのである。我々にとっては、生活の各瞬間が、一つ一つ新しい状況であるが、それに応じてなすべき行為が問われる。我々は何らかの行為をなす。その行為又は態度は即ちその問に対する答である。行為するからには、すでに決断がなされ

ているのである。決断は自己の事柄である。自己の人格によって答えているのである。

しかし、誰が彼の行為の結果を見通すことができるであろうか。誰が結果の連鎖を知り、責任の重大さを測ることができるであろうか。

一度起った行為は現実に属し、起る前にもどすことはできない。一度過ちが犯されると、それは厳密な意味においては、もはや、とりもどすことはできない。「状況は一回的である。再び繰り返されられない。すべての現実的なものと同様に、個別的である。」^(注3)しかし、それは世界の生起の関連の中に構成分子として組入れられる。「同じことが行為が起ったときにもあてはまる。」^(注4)行為の影響の波紋は、次々にひろまり、いろいろな結果を生む。行為が現有の中に織り込まれるや、それはたとえ弱まるにしても生きつづける。そして世界過程の大きな流れにそそぐ。「それはすべての現実的なものと同様に不死である。」^(注5)我々の一々の行為の結果や影響について、その連鎖をたどり、それを知りつくすことはできない。我々の行為が、何時、何処で、どのような結果を生んでいるのか、我々自身は知らなくても、現実には何等かの結果があるわけである。行為は行為者を越えて生長する。我々の行為が原因となって重大なる結果が生じていないと誰が保証しえようか。

このように考えてくると、我々の一々の行為のになう責任の重大さに身のこわばるのをおぼえ、『何をなすべきか』という問が、如何に根本的な問であるかをきとることができる。ただ平常我々は、この根元的な問の現実的な意義を忘れて、喧噪な日常の問題にとりつかれているにすぎない。しかし、日日の問題は、この根元的な問題に根差し、そこからのみ解決されうる。だからといって、倫理学は、一々の場合に、何時でも口を出すべきではない。逆に、現実に与えられている個々の問題、現に争われているものに対して原則的に距離を保つことが倫理学をして偏狭から自由ならしめ、何ものかを教える権能を取得せしめる。

倫理学は、此処で、今、与えられた情勢下において、何をなすべきかを直接に教えないで、一般的に、何をなすべきかを教える。「倫理学は、そこからして現実が客観的に、いわば鳥瞰図的に見渡されるところの一般的の基礎を^(注6)与える。」個人の任務も、時代の課題も、倫理学の前には共に等しく特殊である。両者に対して、倫理学は同じく距離を保ち、それらを超越している。倫理学は、外的影響、暗示、捏造、狂信から自由である。倫理学は、この点において、すべての哲学と同様である。「それは既成の判断を教えないで、『判断すること』^(注7)そのことを教える。」それは何をなすべきかの一々の『何』を規定するのではなくて、それを認めるべき標準を与ええる。しかし現実に対して距離を保つということは、現実の個々の事柄から分離し、縁を絶つことではない。それは全体として見渡すことであり、統一への傾向である。

「倫理学は、正に人間における創造的なものに向い、それに対して、それぞれの新しい事態において、此処にそして今、何が起るべきかを新たに観取すること即ちいわば予言することを要求する。」^(注8)倫理学は、人間を型にはめこむことを目標としない。それは人間の中に精神的に生産しうる能力を養い、彼を能動的たらしめ、一実践的たらしめ—完全な責任能力にまで高めることを目標とする。倫理学は、人間の生活を人間以上にひき上げようとするものではない。それは人間がその生活を自由に形成するように彼を育て上げるものである。人間は、人間以上にひき上げられなくとも、

人間のままで神と等しくありうる。「倫理学は、人間を神に等しからしめるところの善悪についての人間の知識であり、世界の出来事において共に語り、現実の工場において共に働くための人間の力と権能である。」^(注9) 倫理学は、人間をその天職にむかって教育し、世界の共働創造者になるように人間に要請する。何となれば、人間が創造の天職を充たさない限り、世界創造は完成しないからである。倫理学の目標は、世界における人間の意義の上に立っているのである。世界において人間に背負わされている創造は、結局人間の自己創造である。彼の徳性 (Ethos) の充足である。倫理学が、人間の目標として、その徳性の充足を要請するとしても、これによってすでに何をなすべきかという問が答えられたわけではない。問われている『何』を定めることは容易な業ではない。倫理学にとって、それは極めて困難な問題である。

何をなすべきかという問は、倫理学における第一の根本問題であるが、しかし根本問題は、これにつきののではない。第二の根本問題がある。そしてこの第二の問題は、ある意味においては、第一のそれよりはより広い領域にかかわり、より根本的であるとも考えられる。では第二の根本問題とは何か？

「人生において、否、総じて世界において価値あるものは何か。」^(注10) これが第二の問題である。

若し人が、我々の意志や行為を導きうる諸価値が、世界人生において、いろいろに実現されていることを一度理解するならば、人は直接にこの第二の倫理的根本問題の前に立つのである。この問題は当為の問題に劣らず重要であり、厳粛である。否。この問題は内容において無限により広く、より豊富であり、より包括的である。それは、ある意味において当為の問題をも含んでさえいる。何となれば、私は何が価値があり、何が価値がないかを知らなければ、私は何をなさねばならないか認めることができないからである。このようにして、第二の問題は第一のその上位にある。それは實際上、先行し、条件になる問題である。

第二の問題は形而上学的意義においても上位にある。人間たることの意義は、世界の共働創造という天職につきののではない。若し彼が作ったものが、価値をもたないならば、即ちそれが、価値を理解する者に対して意義なきものであるならば、彼の創造の意義は何処にあることになるか。人間が意義ある共働創造者たりうるためには、彼は価値を感じ取る者であるのでなければならぬ。

さて「人間は先ずはじめに実践的であり、その次にはじめて理論的である。」^(注11) 人間の観照 (認識) は、はじめから態度をとることである。出来事に対する人間の関与は、感情詳しくは評価的感情を伴っている。思想の不偏不党の冷静さは、第二次的の蒸溜物である。そこで価値感の力即ち価値感の正しい指南にすべてがかけられる。通常は、人々の価値感は無窮であり、心は無窮である。彼らの生活は狭い限られたものである。彼らのこの狭い生活の限界が、また彼らの道徳的世界の限界をなしている。彼らには無窮の価値の宝庫は閉ざされている。否。扉が開かれていても、それを見る目をもたないのである。「この人の悲劇は、食事を用意してある食卓を前にしても、彼の前にあるものが見えないので、手を出さないと飢えている人の悲劇である。」^(注12) 現実の世界、現実の人生は、価値に満ちあふれうるものであり、若し人がそれをとらえうるなら、世界人生は、すばらしくかかやかしくあるにもかかわらず、その価値をみることができないとするならば、彼の人生は悲惨であ

るといいうるではなからうか。

以上にのべたように、人間が正しい価値感をもつことは、人生就中道德生活には根本的に肝要なのである。近世以来の倫理学にとって、何をなすべきかが、倫理的根問題として自覚されてきたが、これと共に、価値あるもの又はことは何か、もまた、より以上に重要な根問題である。ハルトマンが、『倫理学』の第二部において、価値論を展開し、それを最も重要な部分としたのは、上にのべたような彼の人生観又は倫理観に基くものといわざるを得ない。

勿論、倫理学における価値論の展開は、シェーラーやハルトマンにはじまるのではない。すでに、就中、ギリシャの昔にアリストテレスが徳論において価値を把握している。しかし我々が生活しているこの現代において、あらためて特に価値倫理学の必要性が強調せられるのは、何故であろうか。

現代人は、不安と懣そうに明けくれている。そこには安静はなく、自己の中に深く沈潜し、自己の外を静観するゆとりはない。それは慌しい休息のない生活である。人々は目標もなく、思慮もなくして、ただ競い合っている。一瞬でも停止すると、追越されてしまう。外的生活の慌しきに対応して、内的生活にも静けさというものが無い。心はたえず新奇を求めてうろついている。我々の心はいつも最後の新しいものによって支配せられ、その前のものは、よくみられ、深く顧慮せられないうまに捨てられてしまう。我々は刺戟から刺戟へとうつり、洞察力は弱まり、価値感鈍ってしまふ。かつて高山樗牛が嘆いたように、現代人には痛感することがない。すべてのことが無感動に処理されて行く、心の深いところがふるわされることがない。そこにはどんよりとした澱みがある。どんなことに対しても、皮肉なそして疲れ切った冷笑があるのが、せいぜいの反応である。現代人にとって、このような低級な無感動が『徳』とされているかのようなのである。

現代の如き時代は過去にもあった。しかし頹廢し無気力なムードの中から新しい芽がふき出した。現代にもまたそのような芽が萌え出るのであろう。しかし、その芽を力強く萌えさせたせ、生長せしめるには、人々が鋭敏なそして豊かな価値感を持つことが要請せられる。そして人間が真に創造的人間たるためには、一般に価値感の培養が要請せられるが、特に実践に筋金を入れるためには、道德的価値に対する感得力即ち道德感を意識的に所有することが必要である。かくて価値倫理学の目標は、「人間をして道德的器官（道德的価値感=筆者注）を意識的に所有せしめる^(注13)。」ことになる。

如何なる時代にも人間の実践にとって、価値感殊に道德感の培養は、根本的に肝要であるが、特に現代の如き時代には、それが強調せられねばならない。そしてその価値感を意識的に所有せしめるために役立つ理論が、価値倫理学である。今や正しい価値感によって豊富な価値を感得することは、新しい徳性であるから、新しい倫理学をもつことは新しい徳性をもつことになる。

マルクス（マルクス主義）の実践は、生産的人間のつくる社会主義社会の実現に集中せしめられた。そしてそのためには科学に基いた社会主義がうちたてられなければならなかった。理論の武装なき実践は盲目であるとされた。

ハルトマンの実践は、人間が人間になること、即ち創造的人間たること、つまるところは、人間が自己創造をなすこと、を究極の目標とした。そのためには、各種の科学又は学問が必要であるが、究極のところ倫理学による価値感又は道德的器官の所有がなされねばならない。ここでも実践のた

めには理論的武装が必要であった。

両者とも人間をば宇宙又は世界における格別の高い位置にある存在者とした。そしてそのようなものとしてある人間の位置を維持せしめる重大なる要因として科学又は学問の所有をあげた。

(注1) Zur Kritik d. pol. Ökonomie, erstes Heft, Volksausgabe, Moskau, 1934, S. 5

(注2) N. Hartmann; Ethik, Einleitung, 1. Die erste Grundfrage.

(注3) a. a. O.

(注4) a. a. O.

(注5) a. a. O.

(注6) N. Hartmann; Ethik, Einleitung, 2. Der Demiurg im Menschen.

(注7) a. a. O.

(注8) a. a. O.

(注9) a. a. O.

(注10) N. Hartmann; Ethik, Einleitung, 5. Die zweite Grundfrage.

(注11) a. a. O.

(注12) a. a. O.

(注13) N. Hartmann; Ethik, Einleitung, 8. Der moderne Mensch.

V

マルクス主義（弁証法的唯物論）とハルトマンの哲学とを対比するとき、そこに多くの相違点があることは、常識からしても推測せられるが、専門的に突込んで行くと、その相違点がいよいよ明瞭になってくる。がしかし、同時に、相似の面のあることが分ってくる。

本小論においては、それらの相似の面の若干について簡単にふれてみた。詳しくいうと本小論において取扱われたのは、本論を読まれた方は、すでに知っておられるであろうように、彼等の、歴史に対する学的態度、認識論、人間観、理論と実践との関連に関する見解等であった。

(Résumé)

An inference may be drawn, even from a common-sense standpoint, that, when compared with each other, the Dialectic Materialism and Nicolai Hartmann's philosophy present various differences. A further scholarly study will discern these differences more clearly. While at the same time such a scholarly examination will bring the realization that these two philosophies bear similarity in certain aspects.

The present writer has briefly discussed some of these aspects of similarity in these two philosophies. What is treated in the present paper is concerned with their scholarly attitude towards history, their epistemology, their view of human being, and their view of relationship between theory and practice, as has been quite familiar to those who have read

through the whole paper.

(Zusammenfassung)

Wenn man die Philosophie des Marxismus (des dialektischen Materialismus) und die Philosophie Nicolai Hartmanns gegenüberstellt, kann man viele Verschiedenheiten da finden. Es mag nach dem gesunden Menschenverstand auch vermutet werden, aber die akademischen Forschungen können diese Verschiedenheiten im klaren Begriffe zeigen. Doch bemerkt man dabei, dass beide Philosophien auch die Ähnlichkeiten zueinander haben.

In der oben erwähnten Abhandlung habe ich einige von diesen Ähnlichkeiten kurz erörtert, nämlich ich habe ihre akademischen Haltungen gegen die Geschichte, ihre Erkenntnislehren, ihre Menschenanschauungen und ihre Ansichten in Bezug auf den Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis untersucht, wie diejenigen, welche die oben berichtete Abhandlung gelesen haben, es vielleicht bemerkt haben.

— 1961. 1. 25. —