

Title	ゼンティール <small>レ</small> の哲學
Sub Title	
Author	青木, 巖(Aoki, Iwao)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1937
Jtitle	哲學 No.18 (1937. 8) ,p.73- 127
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000018-0073

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ゼンテューレの哲學

青 木 巖

一

以下の小論は、イタリアに於ける新ヘゲル學徒と稱ばれるゼンテューレの、誰もが察知なし得るやかに、或る意味に於てヘゲル的に餘りにもヘゲル的なとも言ふべき、哲學の單なる紹介を志すものである。筆者が斯かる小論——小論なる爲に確に單なる紹介的敘述としても盡さざる事多かるべき——を企てるに至つたのは、人の好むと好まざるとに拘らず、イタリア的ファシズモの動きは兎も角現代的情勢に於て世界に躍動する一の最も有力な運動たる事實は否定すべくもないが、その力強き動向の理解には、その背景乃至原動力と成つてゐるゼンテューレ思想の把握が前提として要請されてゐる、と信じたが爲であつた。尤も、『此

のイタリアの前進を促してゐる新しい大運動は、ゼンティールの哲學にその思想的沈潛その哲學的解明を有つてゐる』(G. Mehlis, *Italienische Philosophie der Gegenwart*, 1932, S. 38)のではあるが、斯く云へばとて、ゼンティールを以て稍ともすれば巷間に見出さるるが如き所謂御用學者流の思想家などに見做すは此上なき誤謬である。寧ろ、云ふならばファシズモ運動をこそゼンティール思想の御用運動とすら稱しても敢て大過は無いであらう。ゼンティールの思想體系そのものは、彼自らの言明 (cf. G. Gentile, *Der aktuelle Idealismus*, 1931, S. 23) を俟つ迄もなく、かのカント以降の古典獨逸觀念論の流れを汲むと共に、他面、ブルウノやヴィニコよりジオベルティやスバヴェンタや更にクロオチエに至るルネサンス以來イタリアの土に培はれた純イタリア的哲學のうちに育つた必然の結果として生れたものであつて、かのファシズモの擡頭したのは彼の體系成立よりも遙か後の事なのである。併し、兎も角、思想と行動とが斯く迄に現實的に相通じ相融合せる例は、惟ふに史上稀有な事と云つて宜いであらう。が、以下の小論に於て筆者はゼンティール思想そのものの根幹に觸れる事に主たる意圖を置いたのであつて、斯くの如きそれと

ファシズモとの現實的聯關は、本論の末尾に於て僅かに結論の自然的成果として放任されたのみである。

二

ゼンティールレの哲學は『現實的觀念論』*I'idealismo attuale*と自稱されてゐるが、言ふ迄もなく此の名稱は彼の云ふやうに(*Ibid.*, s. 24)その方法に由來する事を示してゐる。而して、その方法とは絶對的内在の方法 *il metodo dell'immanenza assoluta* であり、従つて復た絶對的辨證法である。此の方法はその言葉の示すが如く全ての超越的方法 *il metodo della trascendenza* に對立するが、彼に依れば、古來『哲學の方法は、内在主義的傾向を有つた哲學に於ても、常に超越の方法であつた』(G. Gentile, *Il metodo dell'immanenza*, 1912, nel volume: *La riforma della dialettica hegeliana*, 1913, p. 261; 以下 *il metodo* の略稱を用ふ)と云ふ。實に豊かな哲學史家的素養をも併せ惠まれたゼンティールレは、今引用した論文に於て、古來の代表的哲學者を拉し來つて、斯かる觀點よりそれらを鋭利な批判の俎上に載せてゐる。

今此處でその細目に互る論議に入らうとは考へないが、先づプラトンを見んに、ゼンティールは彼に於ても哲學の根本的意義は所謂辨證法に有るとなし、是に對して次の如き批判を下してゐる。『プラトンの辨證法は唯、外面的にのみ辨證法であるに過ぎない。蓋し、それがイデアの體系を所有せずしてそれを把握せんと渴仰する人の精神に關して考へられた場合にはそれは成程雜多を通じての統一の展開となるからである。然し、この探索の價値はイデア界に内在する永劫的辨證法を前提とするが故に、若くは辨證法に依つて認識さるべき實在が思惟に前提されるが故に、それに精神の參與する事は認め得られても、それはその装ふが如く眞の辨證法ではなく、即ち精神の辨證法ではなく、ただイデアのそれであるに過ぎない。イデアが統一を實現するのではなく、それ自ら統一であり、又、それは自ら雜多なるが爲に雜多を實現するものでもない。そして、何れにしてもイデアはそれ自體のうちに變化や運動の原理を有つてゐない。従つて、眞の辨證法は最早や斯かるイデアのそれではないものである。元來發展であり形成過程である根源的な辨證法をそれを超越する或る先行者 *un antecedente che la trascende* に歸する事が明

かにプラトンの根柢と成つてゐる。』(G. Gentile, Teoria generale dello spirito come atto puro, 1924, p. 40: 以下 Teoria の略稱を用ふ)。斯くて、プラトンの辨證法は、自己本來の價値の否定、自己自身の否定に終始する方法と云はざるを得ないであらう。(II metodo, p. 267)

斯かるプラトンの超越的觀念論に對し、アリストテレスは或る意味に於て兎も角一の内在的哲學の代表者と目され得る。此處では、超越的なプラトンのイデアが具體的個物に於て質料と不可分に結合せる形相となつてゐるからである。然し、ゼンティールに依れば、その自然的個物そのものが、經驗的對象として經驗の主體と不可分離に思惟作用に於て結合される關係に置かれてゐないから、超越的であつて、具體的ではないと云ふ。(Der aktuelle Idealismus, S. 24 ff.) 彼にとつても『思惟は自然をその先行者として、從つて、既に實現された實在として思惟する』(Teoria, p. 43)のであつて、『アリストテレスに於ても、絶對的認識對象の絶對的永劫的先定 predeterminazione 從つて、全て論理的に認識過程に先行する先定が、認識の前提と成つてゐる。』(II metodo, p. 268)從つて、プラトンにとつてと同じく彼にとつても、自然

は自然である限り學の對象ではなく、又自然はそれが學の對象である限り最早や動く自然ではなく、單なる純粹の形相であり、抽象的概念の體系となつてゐると言はねばならない。彼に於ても、結局實在は眞の意味に於ける過程を通じて實現されるものとして把握されてゐない。此點はアリストテレスの論證的若くは分析的方法を見ても判明するのであつて、云ふ迄もなく、是は運動が否定されその客觀性に於て絶對的な對象が構成されてゐる場合に有效な方法なのである。

要するにゼンティールに依れば、古代哲學はその主知主義の爲に歴史を認めて是を把握し得なかつた爲に、その超越的方法を脱し得なかつたのであつた。實在の創造であり自己の存在の不斷の顯現發展である過程を通じて實現される實在は、彼等の考へ及ばなかつた所である。此點はキリスト教思想も同様であつた。キリスト教思想に於て主觀とし自由としての精神なる觀念と共に一の新しい見地が出現した事は注目すべきであるが、併し、尙ほそれは主知主義的客觀主義的哲學を伴つたギリシャ文化の重壓下に謂はば窒息してゐたと云つてよい。教父哲學もスコラ哲學も、古いギリシャ思想形態に包まれた斯かる新しかるべきキリス

ト教的精神の麻痺過程に墮し終つてゐる。其處に於ても、人間と神との、有限者と無限者との、感覺的世界と超感覺的世界との對立が嚴守され、然も後者が本質的實在なりと主張された限り、人類の歴史は何の意味をも有たなくなつたのは自然である。

以上との關聯に於て一言するが、イタリア人であるゼンティールがかのジヨルダアノ・ブルウノの其點に於て注目さるべき事を力説してゐるのは興味ある事である。ゼンティールに依れば、ブルウノこそペイコンやデカルトの非歴史的態度に反して、『發展に於ける現實的精神としての歴史の重要性の、全く近代的な觀念』を始めて提出した第一人者であると云ふ。(G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del rinascimento*, 1920, p. 94 ff.) 歴史の本質は徒らな年代記に存するのではなく、精神の具體的な過程に存し、『歴史に於て吾々は過去を見るのではなく、現實的現在を見る』(Teoria, p. 44)となす辨證法的史觀は既にブルウノに現はれてゐるとなし、斯かる觀念が後にヴィヨヤヘゲルに於てブルウノには缺けてゐた精神哲學體系中に完成され發現された、と云ふのである。

次に、その *cogito ergo sum.* を以て近代哲學の濫觴となり、我の自覺史の第一頁を飾つたと云はれるデカルトも超越的立場を脱してゐない。彼は古い主知主義の抽象性を訂正せんと志し、眞理従つて實在の或種の主觀性を力説した事は確に事實である。併し、彼も絶對的客觀性の前提と云ふ主知主義の根柢そのものは放棄してゐないのであるから、結局彼も超越や抽象の立場に立つ者と云はざるを得ない。(Teoria, p. 271) 主觀的觀念論者と言はれるバアクレイも同様であつて、*esse est percipi* と力説しながら、他面に於ては、眞實在は本來人間精神の對象でもそのうちに在るものでもなく、人間精神が前提とする一の客觀的な絶對的精神の觀念の總體である、と主張した點に於て、彼の根本思想との矛盾に陥つてゐる。人間の思惟が神的思惟に依つて條件づけられてゐるならば、思惟の前提としての、従つて思惟の展開に依つて實現されて往くのではない自然を措定する事になり、結局バアクレイも自然主義的立場に終つてゐると云はねばならない。(Teoria, p. 2 ff.)

斯くて、ゼンティールに依れば、内在哲學の時代はカントと共に始まるのである。「カントと共に、實在が精神の限界としてではなく、自由に對象を構成する精神と決

定的に見做され始めた』(E. Chiocchetti, *La filosofia di G. Gentile*, 1922, p. 33)のであつて、古代科學がその眞理を精神の客體とした爲に、又、その方法が分析的であつた爲に、靜的であつたに對し、カントの純粹理性批判に至つて、眞理が精神の所産なる事と認識の方法が所謂先驗的綜合なる事が論證確立され、以て内在的哲學への途が拓かれた、と云ふのである。從來の哲學に於ける形式が抽象的な空虚にして死せるものであつたに對し、カント的形式は生ける具體的な精神の活動であり、形式の先驗性が正にこの形式が『形成する』點に存すると認められ、換言すれば『精神が立法者であり、然も對象の立法者である』と見做された點が、カントの所謂 *Originalità* であると云ふ。(G. Gentile, *L'originalità di Kant*, 1904, nella *Riforma*, p. 198 ff.) 而して、カント以降の古典獨逸觀念論の歩んだ道は、謂はばスピノザと全く逆の方向を採つて、客體より主體の方へ轉向したと見られる。然し、ゼンティールはカントも彼以後の人々も自然主義的殘滓を完全には脱し切つてゐないと見てゐる。例へばカントは『獨斷的偏見に依つて對象の認識と認識を分離した』(*Il metodo*, p. 290)と云つた具合に、其處では主體は尙ほ根柢に於て客體としての思惟として、ゼンティ

ーレの愛用語を以て言へば『思惟された思惟』pensiero pensatoとして把握されてゐるからである。極言すれば、スピノザに於てその極致に達した客體の自然主義が主體の自然主義へ移行したに過ぎないとも云へるであらう。(cf. G. Mehlis, op. cit., S. 43)ゼンティール自身の云ふやうに、その哲學には『より以上に還元し得ざる主觀性なる概念』(Der aktuale Idealismus, S. 24)が缺けて居り、『具體的思惟に於ける抽象的思惟の内在なる原理』(Teoria, p. 86)が充分に把握されてゐなかつたのである。

此處に於て吾人はヘゲルの辨證法へ移ねばならない。プラトンに創始された古代の辨證法が『思惟されたものの辨證法』la dialettica del pensatoであるに對し、カントの範疇論に依つて要求された近代の辨證法が『思惟そのものの辨證法』la dialettica del pensareであるべき事は既に暗示された。(La riforma della dialettica hegeliana, 1913, p. 6)其間には一大深淵が横はるのであつて、後者が『生の辨證法』であるに對し、前者は『死の辨證法』である。然し、此の要請は果してヘゲルに依つて満されたであらうか。ゼンティールは是を否定し、ヘゲルの辨證法も尙ほ思惟

されたものの辨證法に留まつてゐるとなし、其處に彼れ独自の「思惟の辨證法」を建設せんと企てるのである。彼に依ればヘゲルの偉大さは思惟と實在を合致せしめたのみならず、更に確に思惟されたものとしてではなく、思惟である限りに於ける思惟の生命を把握せんと試みた點に存する。換言すれば、彼の功績はその具體性に於ける實在の辨證法的思惟の必然性を確立した點に認めらるべきである。即ち、彼は實在が思惟活動と分離されて、後者に前提されるものと見做されるならば、實在の辨證法的思惟が成立し得ざる事を明白にしたのである。然るに、ヘゲルは自らを雜多の統一とし延いては物を統一の雜多として理解する思惟の辨證法を、そのリズムの契機に於て規定せんと欲しながら、私は敢て言ふがそのヘゲルが、その辨證法をば活動する思惟 *Pensiero in atto* の原型的法則として提示しなかつた爲に、それを實は凡ゆる辨證法を有たざる抽象的にして動かざる概念中に固定せざるを得なかつた。斯くて、如何にしてそれらの概念自らが一の概念より他へ移行し得るか、又、眞の繼續的な論理的運動に統一され得るか、理解され得ないのである。』(Teoria, p. 48) ヘゲルは凡ゆる規定を離れた純粹な有であり、從つ

て、同時にその絶對的無規定性の故に思惟する事の出來ない有より成へ移らんとするのであるが、果して斯かる思惟の前に措定されたその否定性に依つて規定された有より成へ移行する事が可能であらうか。彼に依れば、純粹な有そのものはそれ自らと自己同一的であると共に異なるものとしてのみ思惟され得るが故に可能であると云ふ。併し、有と無が固定された概念として眞實矛盾するものならば、兩者の間には如何なる關係も不可能であるし、又、若しその一が他に融合され、以て同一であるならば、その一は既に他であるから他への移行は無意味である。云はば『一つの死物』*une chose morte* は如何にしても生ける運動に融合し得ないのである。成の辨證法が成立せんが爲には、有は固定された無規定性である筈はなく、規定しつゝある従つて一般に思惟しつゝある思惟の有でなければならぬ。而して、有が無であるのは思惟された有であるからではなく、思惟しつゝある有なればこそそれは無であり、又、思惟しつゝある無なればこそそれは有であり、有は無と成り、無は有と成り、此處に成の辨證法が成立するのである。『要するに、ヘゲルは成に就て漠然たる直觀は有つてゐるが、その概念は有つてゐないと認めなければな

らない。而も、その概念を辨證法的に且つ存在と思惟の同一なる原理に随つて思惟する事に依つて、單に分析してゐる爲に、彼はその概念を竟に把握する位置に置かれてゐないのである。』(La riforma, p. 25) 此處に於て、ゼンティールはその同僚のクロオチエが先に「ヘゲル哲學の生けるものと死せるもの」 *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* を發表したのに對し、「ヘゲル辨證法の改造」なるプログラムを立てたのである。而して、彼はその改造に於てその先輩ペルトラン・ド・スバヴェンタの衣鉢を繼ぐ者であると自任してゐる。辨證法は思惟され規定されたもののそれではあり得ないのであつて、『その外には如何なる思惟されたものも存しない思惟そのものの辨證法』(Teoria, p. 49) でなければならぬ。ヘゲルの有は、彼の言ふやうに絶對的無規定者ではなく、『規定し思惟しつつある思惟の有』でなければならぬ。思惟された實在の辨證法に代ふるに『思惟しつつある實在』 *realità pensante* のそれを以てすれば、ヘゲルの辨證法に於て遭遇する凡ゆる難點は解消し、吾々は近代的觀念論哲學が辨證法として規定せんとする實在を明確に把握する事が出来るであらう。

以上の歴史的検討に依つても明白であるやうに、ゼンタイーレの立場は徹底的な絶對的觀念論である。而して、絶對的觀念論は現行的思惟「pensiero in atto」として以外には、觀念を認めないものである。斯かる觀點よりして歴史に現はれた從來の觀念論は、何れも『生半可な觀念論』idealismo a metà としか稱せられ得ない。生成をイデアの外に放逐した超越的なプラトンのそれも、神のみをideaの外に置いて esse est percipi の根柢とした唯心論的なバクレイのそれも、觀念は自己以外の源泉より生ずる單なる雜多の統一的活動であり、従つて、謂はば觀念そのものの否定である或る不可知者を前提とするかの如くに見做すカントのそれも、何れも觀念がそれを認識する活動そのもの Denken, das aktualiter gedacht wird と合一せしめられなかつた爲に、解くべからざる難點を遺産とせざるを得なかつた。而して、斯かる合一は絶對的な内在的方法と従つての思惟そのものの辨證法に依つて始めて確認されるのである。(cf. Teoria. p. 219) 重複の嫌ひはあるが、次の如き彼自身の端的な主張を轉載して本節の終りとしやう。

『過去も未來もなき精神の永遠の現實性は、古い實體形而上學の同一律論理に依

つては理解されず、それは唯近代哲學の理解するが如き辨證法を以てのみ理解され得る。行としての思惟が Aktualismus の原理であるならば、その方法は辨證法である。が、プラトンの辨證法でもヘゲルのそれでもなく、ヘゲルの辨證法の改造を示す一の新しき且つ眞の辨證法である。是は思惟されたイデアの辨證法なるプラトンのそれに對立する。ヘゲルは「論理學」に於て辨證法をば思惟をしてその對象を思惟せしめる範疇の運動と見做してゐる。思惟の辨證法 *Dialektik des Denkens* の問題はフィヒテと共に現れたのであるが、ヘゲルはアリストテレス的分析論理に對立せしめらるべき新しい論理の必然性を充分に意識してそれを建設した第一人者でありながら、問題の解決には成功しなかつた。彼はその有無、成の最初の範疇に於て既に思惟の絶對的主觀性を逸し去り、以て、その論理を思惟されたイデアの運動として取扱つた。是は一つの矛盾した運動である。何故かならば、イデアはその概念規定の圏内に封鎖されて其處に停滯せしめられる限りに於てのみ、思惟され規定されるからである。』(Der aktuale Idealismus, S. 31)

三

凡ゆる哲學的乃至科學的研究が、『思惟そのものに對する信念若くは眞理を思惟する事の確信』なくしては成立し得ない事は言ふ迄もない。是は懷疑論者に對して與へたかの有名なプラトンの反駁以來自明的である。然し眞理はアウグスティヌスも云つたやうに『人間の内部に』(De vera relig.; XXIX, 72; cf. G. Gentile. Sommario di pedagogia, vol. 1, 1934, p. 3: 以下 Sommario と略稱する)のみ存するものであり、従つて眞理を確認する思惟は『抽象的思惟』ではあり得ないのであつて是は唯『具體的思惟』= pensiero concreto に於てのみ達成される。先の懷疑論も抽象的思惟の立場に立つから起るのである。然も抽象的思惟とは對象化された『既に思惟された』sia pensato 若くは『過去の』或は『他人の』思惟であるが、吾人が是を『他人の』思惟として思惟せんとする場合、それは矢張り吾人の『現行的思惟』= pensiero attuale に於て『再思惟される』si ripensa ののである。従つて、『他人の』思惟と云はれるものは唯、吾人の現實的思惟の有機的一員としてのみ現實的なのである。斯く

て、『嚴密に言へば、吾々が他者なるものを認識しまた云々する以上、吾々を除いて外に他者なるものは存し得ない』(Teoria, p. 13)のであつて、『唯一の具體的な思惟は吾人の現實的思惟である』(L'atto del pensare come atto puro 1911, nella Riforma, p. 247)との結論が生ずる。斯かる cogitare と cogitatum との對立と、延いては思惟する活動としての思惟である主觀が、それ自身にとつて客體化され得ないとの主張がゼンテイーレ哲學の核心である。思惟が自己を反省した場合に把握するものは單にそれ自身の活動の過去のモメントに過ぎない。精神は唯々現前の思惟する活動そのものであつて、規定し思惟しつゝある活動としても對象化され得ない。斯く對象化されたものは抽象的な過去の思惟である。従つて思惟には二次的な契機が存すると見るべきであつて、第一モメントは具體的な現行的思惟であり第二のモメントに依つてその現實性が破壊され、このモメントは思惟を、尙ほ全體の『不可分の一部』 una parte inscindibile ではあるが、思惟と異つた或物とし、それに客觀性を賦與するのである。思惟の現實性を『破壊する』 annulla にはあるが、一の新しい思惟活動に於て破壊するのであつて、この新しい活動がその客觀性を具

體的ならしめるのである。

現實的觀念論は活動に於ける活動としての思惟の理論であり、自我の絶對的實在を確立せんと志すものであるが、この實在が絶對的ならんが爲にはその背後に何物かが存してはならない。ヘエゲルの缺陷は正しく此點に存するのであつて、彼は論理と自然をば精神に先行せしめたのである。現實的觀念論はヘエゲル的問題を「逆にする」*inverte*のであつて、最早や思惟の自然からの、又、自然のロゴスからの演繹が問題ではなく、自然及びロゴスの思惟からの、但し思惟しつゝある現實的思惟からの、演繹を問題にする。ヘエゲルの演繹は謂はば抽象から出發して具體へ到達せんと企てたものであり、その爲に不成功に終つたと云はねばならない。(cf. *Sommario*, p. 87 ff.)ヘエゲルがその「エンチクロペディ」から「法の哲學」を通じ、その晩年に於て辨證法を益々影薄きものとしつつ目的論に墮し去つたのも、斯かる態度の必然の歸結であつたとも見られるであらう。而して、逆に具體より抽象へ進む場合には、其處には唯「自己觀念化の永劫的過程」*processo eterno di idealizzazione di*なる路が開けてあるのみである。實に、思惟の活動は觀念化されながら實現さ

れる實在、若くは『自覺』 *coscienza di se* 以外の何物でもない。而して、此の自己實現である自己觀念化が、思惟活動をして主體と客體との二つの自我に平均せしめる二重化なのであつて、それは實在の内的分化を意味し、實在は自己觀念化しつつ分裂する譯である。斯くて、自我は自我と異なるものとしてその觀念性に於ける自我に直面する場合に、所謂認識するのである。『空間に依つて宇宙は私を包み一個の點として私を併呑してゐるが、思惟に依つて私はそれを蔽ひ包む』 *par l'espace,*

l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. とのパスカルの一句が、ゼンティールの主著の卷頭の標語に選ばれてゐるやうに、自我は時空の内容ではなく、却つて自我が時空を内に包むのである。我が自然に包含されるのではなく、我が我がの發展として自然を内に藏し、而して、自然は我のうちに於て精神化されて思惟の具體的生命のうちに實現されるのである。

此處に、行動より事實への、精神より自然への推移が横はつてゐる。自然は生ける現實的思惟が『他人の』思惟と見做しながら、然も自己の活動に於て具體性現實性を賦與する『過去の思惟』に過ぎない。従つて、自然はデカルト流な思惟の限界

ではなく、『その抽象性に固定された思惟』il pensiero fissato nella sua astrattezza と云ふべきであり、然も、それが現實的であるのは、『それを自らのうちに發見し、それを自己創造の永劫的過程に於て産出する我の所産である限りに於て』(Teoria, p. 227 ; cf. Sommario, p. 106 ; Riforma, p. 118)である。『自然は唯、抽象的にのみ自然であつて、具體的にはそれ自らの内的媒介に於ける思惟である。』(L'atto pensiero come atto puro, p. 250)人は自然を思惟する事に依つて、絶對的主觀であり、若くは有りと凡ゆる主觀であり、自己の外に何物をも残す所なき自己自身へ復歸するのである。以上との關聯に於て、ゼンティールの所謂自我の概念を明確にする必要があるがこの自我が所謂經驗的自我でない事は既に明瞭である。云ふ迄もなく、多のうちの一としての經驗的自我は以上の如き自我の一部であり、一の抽象的客體に過ぎない。パアクレイの主觀は正しく斯かる對象化された經驗中に含まれる多の一つに過ぎなかつたのである。併し、自我が自己を他の幾多の自我の一つとして思惟する限り、自我は既にその思惟對象化された自我よりも深い何者かでなければならぬ。その深い自我は自我が記述し規定なし得るものではなく、正にその

自我の記述し規定する活動そのものである。自我が自らを多の一として識別なし得るのは、唯、自我がそれ自らを超越する事に依つてのみ可能である。即ち、自我はただ『如何にしても對象化され得ない』『複数を有たない人格』 *persona che non ha plurale* として『現實的具體的普遍』として、更に換言すれば『自我に非我を對立せしめない自我』として、先驗的自我 *Io trascendentale* としてのみ可能である。それは『正しく個別者の *antitesi* であり、即ち、吾々の本性の深きに根差す源泉である要素であつて、吾々各自をして凡ゆる他人に對立する事を罷め寧ろ自らそれらの凡ゆる他人と成らしめるものである。』 (G. Gentile, *The reform of education*, transl. by D. Bigongiari, 1922, p. 21)

この自我は人間の自己本來の存在のみならず他の凡ゆる存在の根柢を成すより深き人間であるが、決して *Deus absconditus* ではないのであつて、決して客觀化され得ないが、自己實現に依つて自己を顯現するものである。是は決して實體でも何らかの所謂物でもなく、それが何物かであるとするれば、それは自ら世界を創造し往く一の *Persönlichkeit* である。(Der *aktuale Idealismus*. S. 28 ff.) 吾々の

經驗的自我は寧ろ抽象的なものであつて、それが現實的と成るのも唯、斯かる先驗的自我に根差し、それに統一される限りに於てのみである。然し、先驗的自我は經驗的自我を廢除し又廢棄するものと考へられてはならない。此處が神祕主義との分岐點であると言ふ。先驗的自我は經驗的自我を統一してゐるのであつて、寧ろ後者の實在を含蓄してゐるのである。後者が非實在となるのは、ただそれが前者との内在的關係から切り離されるからである。神祕主義が絕對者として以外に實在を認めやうとしない勇敢なる主張は、確にその一大功績と見做さねばならないが、それが『魂の暗黒な夜』*notte oscura dell'anima*の中に凡ゆる區別を廢棄なし、以て、遂には他の有限なるもののみならず自己自身をも見失へる點に於てそれは重大な過誤を犯してゐるのである。而して、神祕主義に於て精神が自己自身を見失つてゐるのは、結局絕對者を對象化し客觀化してゐる爲であり、『神祕思想の客觀主義』の當然の歸結と云はねばならない。普通、合理主義は神祕主義に對置せられてゐるが、以上の點に於ては兩者の區別は見出され得ないのであつて、ゼンテイーレは自己の現實的觀念論とそれら兩者との對照を特に其の點に發見すべき

事を強調してゐる。(Teoria, p. 229 ff.) 同様に、現實的觀念論は決して Solipsismus ではないと言ふ。後者の自我は物であつて精神ではなく、消極的であつて、その消極性はアトムの消極性である。然るに、前者の自我の辨證法は自我そのものの前進的な無限の普遍化であり、従つて、その自我は無限であつて何物をも除外しないのである。前者の自我が自己否定の力を有たざるに對し、それは發展と共に自ら措定すると共に自ら克服する限界を保存する意味に於て、自己否定の力を有つてゐるのである。(Der aktuelle Idealismus, S. 37 ff.)

以上との關聯に於て苦痛、過誤、罪惡など所謂惡の問題にも論及しなければならぬ。ゼンティールにとつて自然がそれ自體に於ては抽象的であり、精神に於て始めてそれが具體的實在なる事は既に指摘された。自然は精神の Anderssein である。同様に、惡や苦痛や過誤も、本質的には精神の外化であり、他在であり、従つてそれらは善や眞の發展の永劫的契機ではあるが、過去の有とし非有として有を呈露するものであるに過ぎない。以上は何れも受働性 *passivität* と見做さるべきであるに對し、精神は飽迄能働性であり、従つて、それらは精神の固有の存在界には屬

し得ないものである。プロテイノスにとつてと同じく、彼にとつては元本的な悪は考へ得られない。絶對的に我々のであり絶對的に現實的な思惟は、吾々のであり現實的であるが故に眞であつて、過誤は『思惟すべからざる思惟』pensiero impen-sabileであり、我ではなく他が思惟するものに屬する。『吾々が現實に思惟するものは、吾々がそれを思惟する限り吾々はそれを眞として思惟する。……自然主義の natura sive Deus は吾々に依つて natura sive error と置代へられねばならない。過誤は抽象であつて、眞のみが具體である。』(L'atto del pensare come atto puro, p. 248 ff.) 思惟は既に措定されたものではなく、自己自身の否定を本質的契機として含む自己創造の過程であるから、その過程の發展が過誤を『既に克服された措定』として要求する限り、過誤は實在體系中に位置づけられる譯である。過誤が過誤であるのは、唯それが既に克服されてゐる限りに於てのみであつて、従つて、それは精神である實在に全く背反するものではなく、その自己實現の契機の一つとして回顧されたに過ぎない實在である。過誤に對し實踐的過誤とも云ふべき道德的罪惡も苦痛も同様であつて、ゼンティールは『自然の自我への内在』を説くと共に偽の眞

への苦の快への、悪の善への内在を説いてゐる。或る意味に於て前者なくしては後者もないと云へるであらうが、然し是は單にそれら兩者が合して實在體系を構成してゐるとの意味に解されてはならない。『精神は眞であり善であるが、唯、その内在的怨敵 *suo interiore nemico* を征服して之を滅する事に依つて實現される條件に於てであり』(Teoria, p. 213) 以上の命題は斯かる意味に解されねばならない。

此間の關聯は、苦痛に就ての次の如き所説が之を解明してゐる。例へば經驗的自我の苦痛としての苦痛のものには、價值も無價值もあり得ない。單なる苦痛そのものは單なる受働性であり、従つて、能働である精神には歸され得ないものである。ゼンティールは『單なる苦痛は感覺の否定である』と迄極言してゐるのであつて、吾々は苦痛を『感ずる』若くは『認知する』*accorgersi* のであつて、此の認知に於て自我は既に苦痛の上に在り、苦痛の認知に於て自我は單に苦む者ではなく、其處に於て『苦痛は最早や自我の活動ではなく、現實的自我ではない。』斯くて、單なる苦痛は過去に投射された單なる抽象に過ぎないと云はねばならない。(cf. *Sommario*, p. 33 ff.) 先に我と他の對立は結局自我内に於ける我と我との對立に歸せられ、又、

その故に、且つその意味に於てのみ、他の實在性が認められたが、如上の諸對立も同じく精神内に於ける精神そのものの分裂に過ぎないのである。

統一と雜多、普遍と個別の問題も以上に準じて解決される。吾々の全經驗は精神であるその中心を成す統一とその對象界を構成する無限の雜多との間を動いてゐると見られるが、その兩者の關係は兩者が同一水準に置かれては明かにされ得ない。多のうちの一である事は結局多の本質に參與する以上一ではあり得ない。事物が多であるのは、それら全てが自我の統一に綜合される限りに於てであるから、自我の統一と事物の雜多は同一水準には屬し得ない譯である。事物はそれが集合し従つて綜合の統一に服する限りに於て雜多であり、その綜合を廢棄すればその各は他との關係を有たないものと成るであらう。『多はその單位が綜合されてゐる全體を生せしめる統一なしには考へられ得ない。吾々は多を思惟せざる事に依つてのみ多より統一を剝奪する事が出来る。その場合、多は確に統一ではないであらうが、然し、それは全然何物でもあり得ないのであるから、多でもないであらう。思惟は多の單位間の關係を確立し、以て、それらを多の單位として構

成する。それは實在を雜多として認める時それを物質化するが、それは實在を統一する事に依つてのみ、従つてそれを非物質化する事に依つて *Smaterializzando* それを自己の精神的本質中へ再吸収する事に依つてのみ、斯かるものとして認め得るのである。』(The reform of education, p. 106 ff.) 多は自我が自己の思惟中に於てそれを思惟する自我に對立せしめるものであり、『精神がその内部に於てその奥底そのものより起り來る多を除いて外に多は存しない』(Tesi, p. 96.) のであつて、純粹なる多は單なる抽象である。互に對立せしめられる普遍と個別も單なる抽象である。具體的には、個別を思惟する事に於て人はそれを普遍化し、普遍を思惟する事に於てそれを個別化するのである。思考されるが自らは思考しない普遍や、直觀されるが自ら直觀しない個別より、人は普遍と個別の統一であり概念と直觀の統一である思惟しつゝある思惟の具體性へ轉じなければならぬ。「吾々の普遍は普遍化であり、普遍を構成する事であり、或は、寧ろ普遍はそれを構成する思惟そのものであるから、それは普遍の自己構成 *ni farsi dell'universale* である。同様に、個別も活動の原理若くは項ではなく、活動そのものであつて、自己個別化 *ni farsi*

individuo。若くは個別化される事に存する。要するに、普遍及び個別が云々され得るのは、思惟し且つ思惟しながら個別化される事に依つて普遍化されると共に、普遍化される事に依つて個別化される自我を念頭に置く限りに於てのみである。」
(Teoria, p. 93)

以上に依つて吾々はゼンティールの精神の精神spiritoなるものを以下の如くに概括する事が出来るであらう。精神は何よりも主観的活動と云ふより絶対的な意味に於ける活動主観性であり、活動としての主観である。それは常に直観と概念の知と行の具體的統一である。精神の能働性を除いて外には何物も存しないのであるから、それは無限にして普遍的な統一である。又、自己限定以外に精神を限定するものは何も存しないのであるから、それは自由である。精神の本質は發展であるから、それは歴史であり、自己及びその世界を創造し往くものであり、且つ、その過程に於て自己及びその世界をより深きより豊かな精神的實在へ溶解するものである。而して、精神はその歴史と自然を自覺するものとして哲學である。(cf. A.

Crespi, Contemporary thought of Italy, 1920, p. 158 ff.)

前節の終りと同じく、此處にも彼自身の現實觀念論の端的な主張を挿入して置く。

『吾々は具體的者、思惟の永劫的過程へ入り込まねばならない。而して、其處で存在は自己自身の上へ立歸りつゝ、以て存在としての自己自身を否定しつゝ、圓周的に動くのである。此處に、思惟として存在の生があり、その生成がある。純粹な措定も純粹な反措定も存在せず、有も非有もなく、唯、有るのは吾々即ち思惟である。自立的活動なる綜合のみである。存在(措定)はその抽象性に於ては無であり、換言すれば、(眞の存在なる)思惟の無である。併し、思惟は永劫的であつて、自己の無に依つて先行されるものではない。否、この無は思惟に依つて措定されるものであり、且つ、思惟の無であるから、無の思惟である。従つて、思惟であり、従つてまた全てである。措定が綜合を可能ならしめるのではなく、綜合が措定をその反措定と共に創造しつゝ、若くは自己自身を創造しつゝ、措定を可能ならしめるのである。斯くて、純粹な活動は自己創造である。』(L'atto del pensare, p. 257)

四

此處に於て吾々は知識と行爲の問題より歴史の問題へ、更に最後に價值や實踐の問題へ轉じなければならぬ。

デカルトが主知主義の根柢をなす絶對的客觀性の前提を放棄しなかつた事は先に指摘されたが、ゼンティールはデカルトがその根柢を放擲しなかつたのみならず、更にそれを『倍化してゐる』*radtopia* と評してゐる。デカルトは知性をその受働性に依つて意志と區別してゐるからである。彼に依れば、受働的直觀を伴つた知性は、それ自體に於て有る觀念を『反映する』*rispeccchia* のであつて、従つてそれは自由や精神的主觀性の性格を含まないものである。寧ろ、知性の内容を肯定し或は否定するの自由を有つて認識にその主觀的確實性を賦與なし得るのは、意志であるとしてされてゐる。然し、斯かる見地に立てば、結局意志は知性と成り、知性は知性の對象に墮するのみであつて、知性の足らざるを補はんとする意志は知性と成り、更に第二第三の意志を要する事になるであらう。理論的理性と實踐的理性の

厳格な區別を立し、前者には思惟する能力を後者には行爲するそれを附與せんとするカント的理説も同様の運命を辿つてゐる。斯かる並置はただ精神に生産されないで寧ろその前提と成つてゐる實在が認められる條件に於てのみ可能である。眞の主知主義の克服は、知識の對象なる實在を知識の論理的先行者と見做さず、知性をばそれ自身意志とし自由とし道德と見做す立場に依つてのみ成就される。寧ろ、眞の反主知主義は主知主義であるとも言ふべきである。何故かならば、眞の主知主義は主意主義に對立せしめられるものではなく、それら兩者の統一であるからである。架くるに橋なき凡ゆる超越は唯是に依つてのみ克服される。

(cf. Teoria, p. 234 ff.) 『同時に行爲ではなく、従つて實在の創造ではない理論も實在の思辨も存しないのである。』(Ibid., p. 31 : cf. L'atto del pensare, p. 255)

而して、ゼンティールレの斯くの如き立場が、『實有でもなく實體でもなく、建設的過程若くは發展』としての精神なる思想に基礎づけられてゐる事は云ふ迄もない。「認識の對象がその奥底に於て自らを保持しつゝ、自らを對象化する主體そのものに外ならず、實在なるものが正しくその一步一步常に新しき發展の活動に於ける

主體であると考へるならば、言ふ迄もなく認識の概念は前提されずして活動性そのものに依つて創造される實在に關聯せる活動の概念と、若しくは正しく行動の概念と一致するのである。』(Sommario, p. 82) ゼンティールの哲學は、實にこの發展としての、従つて歴史としての實在即ち精神なる立場に根柢を置いてゐる。而してゼンティールに於て歴史は、『それが外的に對象的に考へられなければ、完全に思惟しつゝある思惟の活動と合一し、この中に融け込むのであつて、自己概念である。それは人がその歴史的意識に於て自ら實現するものと異つた精神的存在者の活動に於て有つ意識でもなければ、最早や存在しない人々の行動の意識でもなく、實に自己意識なのであり』(Der aktuale Idealismus, S. 36 ff.) 換言すれば、『時間的に展開される歴史は理念的にして永劫的な歴史と一致し』(Teoria, p. 179) 且つ哲學史が斯かる一致の單なる一例ではなく、『その充實せる絶對的な示顯』であるから、結局歴史としての實在即ち精神は哲學史としてのそれと成る。然も、哲學史は哲學であるから、哲學としての實在となるのである。『實在は精神であり、精神は自覺であり、自覺は活動であり、活動は歴史であり、歴史は哲學史であり、而して是は哲

學である』(E. Chiocchetti, op. cit., p.432)と言つて宜いであらう。

斯くて、哲學と哲學史、藝術及び宗教と歴史、科學と哲學などの問題に移らねばならない。

哲學と哲學史の關係に就てゼンタイーレは哲學史と哲學の『圓環』il circoloなる事を力説してゐる。(Il concetto della storia della filosofia, 1907; Il circolo della filosofia e della storia della filosofia, 1907) 斯かる圓環性はヘーゲルにその例を採られ得るのであるが、兎も角、一面に於て哲學史は哲學の前提條件と見做され得ると共に、他面に於ては、哲學が哲學史の必然的前提條件として認められるのである。而して、此の圓環は久しい間所謂循環論的な性質のものと思はれ來つたのであるが、ゼンタイーレはロスマイニの用語を以て『實環』circolo solidoと稱してゐる。と云ふのは、是等兩者の關係が循環論的に見られるのは、客觀的な從つて抽象的な觀點に立つて眺められるからであつて、それら兩者は具體的な立場に於ては、即ち、精神の發展そのものとしては、一つであるからである。精神の發展の諸段階が抽象的には常に相異なるやうに、それらは異つた形態は有つてゐるが、具體的にはその一は他で

あり他は一である。寧ろ同一なればこそ、經驗的に哲學の歴史的形態とその體系的論究を區別する事が出來ると云ふべきである。それら兩者を『それらを思惟する思惟の現實態に於て』認めないで、それらを抽象的に前提する爲に、その兩者を互に外的なものとして認めざるを得ないのである。哲學史は『哲學する活動に於て吾々にとつて哲學史である所のもの』*quella che è per noi storia della filosofia nell'atto del filosofare* でなければならず、斯くてそれは哲學そのものと合一する譯である。

哲學の所謂一部門としては、例へば美學、論理學、倫理學等と同様に相互に識別され得るであらうし、是等何れもそれ自身哲學の全體であるのではないが、然も、その各は實在の普遍面の考察に於て、内面的實在をその統一に於て體系的に考察するに成功する限り、常に自ら哲學なのである。

この哲學のその歴史との合一こそは先に述べたやうに『時間的歴史の永劫史への溶解』*risoluzione della storia temporale nella eterna* の極致である。哲學は凡ての他のものを批判して自らは他に批判されず、——他がそれを批判する事も哲學する事になる。——精神的活動の最高の且つ最も具體的な形態であるからである。

『哲學史の事實は、全てそれを再建する哲學者の思惟に於て破壊され得ない且つその全體性に於て恆存的な一の鎖の鏈環であり、自己表明や自己示顯即ち自己實現をなし、その自己表明の具體的過程に於て自ら一の實在となる全思惟である。哲學の事實はその過去のうちに存するが、吾々がそれを思惟するのであつて、それらは活動であり、過去のうちにも聽て過去と成るべき現在のうちにもない吾々の哲學の獨自な活動であるに外ならない。蓋し、此の活動は吾々の思惟の生命であり實在そのものであつて、過去未來を問はず凡ゆる時の發光體なのである。斯くて、正しく時間中にある歴史は、それを永遠史として思惟する者の活動に於てのみ、具體的なのである。』(Teoria, p. 185) 斯くて、ゼンテイルレにとつては、哲學史即ち精神の哲學的形態以外の如何なる精神形態の歴史も存在意義を有たない事になる。哲學的形態を離れては、藝術も宗教も科學も實生活もそれのみに於ては歴史を有たないのである。

確に、クロオチエの主張したやうに、藝術は常に且つ本質的に『敘情詩的』である。その精神形態は主觀性のそれであり、『精神の直接的個性』のそれである。ゼンテ

イトレに依れば、自意識 *autocoscienza* は自我の意識 *coscienza di se* ではあるが、後者は精神の辨證法に於て客體の意識をば反指定として有ち、それと共なる綜合のうちに含まれる辨證法の一面に過ぎないと云ふ。而して、藝術は正にこの自我の意識であり、『抽象的な自意識』であつて、一の空想的世界の無限に自由な創造に於て自己を維持するものであると云ふ。『全ての藝術作品は自らのうちに閉じ籠れる個性であり、經驗的には原子的に他の凡ゆる斯かるもの間に置かれ、一の抽象的主觀性である。』(Teoria, p. 193) 其處に有るのは個別のみであつて、類は全然存しないのである。例へば「アリオストの藝術」などと云ふ事も不可能なのである。唯有るものはアリオストの個々の喜劇や詩のみである。従つて、『一の藝術の歴史はそれが藝術である限りは考へられ得ない』事になり、『藝術に着目される限り、歴史は認められ得ず、又、歴史に着眼される限り藝術は認められないのである。』(Ibid., p. 194) 結局、藝術史はその各々が自ら閉鎖せる世界に閉じ籠る個々の藝術家や個々の藝術作品に就ての『モノグラフ的な規定』(G. Mehlis, op. cit., S. 51) 以上には進み得ないであらう。

宗教も藝術と同じ位置に在る。宗教は藝術が『主観が積極的に措定されてゐる實在の鎖より解き放たれた主観の高揚』であるに對し、『客観の理想性、可知性、合理性が存する精神の鎖より解き放たれた客観の高揚』である。それは客観の抽象的認識であり、是に對しては主観は一の無に歸するのである。神の前にひれ伏す人間は、その無限の客體に對して自己本來の無を感ずる主體なのである。端的には、宗教的には、主観は何の價値をも有たず、宗教の世界は主観性の絶對的否定のそれであると云はねはならない。従つて、主観としてのみ發展を認めるゼンティールにとつて宗教史は不可能とならざるを得ない。絶對的にして不動な神祕的客観としての神を認める世界に於ては、發展も歴史もあり得ない。

以上の如く、藝術も宗教もそれ自體としては歴史なきものでなければならぬ。然し、此處にゼンティールの哲學にとつて核心的な問題が横はるのである。即ち、それらに歴史の不可能なのは、歴史と同意義な具體的實在を有つてゐない爲である、との點がその問題發展への約束を含んでゐるのである。例へば、宗教に於て主観が破棄されると言ふが、その破棄する主體の活動なくしてそれが行はれ得ない

事は自明的であり、具體的には精神が絶對的に自己を破棄して純粹に宗教的な立場に籠ると云ふ事はあり得ない。(cf. G. Gentile, *Discorsi di religione*, 1920, p. 51 ff.)

斯くて、抽象的な宗教的立場に於ては歴史や發展が考へられ得ないが、具體的な精神の立場に於て、即ち、哲學の歴史としての宗教の歴史が成立する譯である。藝術史も同様であり、要するにそれら兩者は哲學史として可能なのである。「藝術に於ても宗教にあつても、歴史は精神的立場の辨證法的發展の普遍史中に建設される。この發展に於て藝術と宗教は精神的立場であり、從つて、本質的に哲學史である。斯くて、藝術及び宗教の歴史は、それらが眞實考へ得られるものであり、以て實現され得るものである限り、哲學の歴史である。』(Teoria, p. 196) 宗教も藝術もその純粹な形に於ては存しないのであつて、それらは歴史を持ち、その地盤に於て始めてその具體性や現實性を見出すのであるが、その場合、それらの歴史は他の複數的歴史と並存するものではなく、唯一の歴史であり、哲學史なのである。斯くて、藝術並に宗教は單に常に止揚さるべき契機であると云ふよりは、それ自身に於ては抽象的であるが哲學に於て具體的な思惟の永劫的契機と云はねばならない。(cf.

E. Chiochetti, op. cit., p. 243) 以上の點に就ては、彼の優れた弟子ルッジエーロの指摘してゐるやうにゼンティール自身に思想に發展が認められるのであるが(G. P. Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, 1920, vol. II, p. 169 ff.) 兎も角、藝術も宗教も具體的である限り哲學であるとの意味に於て、主觀と客觀の具體的綜合が認められてゐる點は看過されてはならない。主觀より客觀への過程は藝術に出發してそれ以外の何處かに於て完成されると見做し、宗教を以て單なる客觀性の契機たらしめるが如きは、共に抽象の立場に身を置くものであつて、藝術は哲學に溶解されると云ふよりは、それが實在であり具體的である限り、それ自身哲學なのであり、宗教もそれが宗教的經驗の具體性に於て有る限り、それ自身哲學なのである。(E. G. Gentile, *Philosophie der Kunst*, 1934, S. 220 ff.)

次に、科學も同様であつて、その性質上『藝術と宗教の間を彷徨するもの』であり、同様に歴史なきものと云はれざると得ない。科學は哲學と異りその對象の普遍性を有たず、従つて個別的であつて、批判的且つ體系的な性格を有しない。且つ、凡ての科學は他の多くの科學のうちの一つであり、従つて又個別的である。更に、凡

ての科學はその對象を前提して居り、その對象はそれが思惟される前に存在し、知られる事より全く獨立して存在すると見做されてゐる。斯かる科學の性格は所謂自然科學にのみ限定されないのであつて、精神科學と稱ばれるものも、假設が最も重きを爲す數學的科學も對象の個別性と前提の獨斷性を伴つてゐる。主觀は其處では自己の絶對必然性に於て自立する對象を前提して是を分析する以外に能を有たない。斯くの如くであるから、科學にとつては獨自な歴史を有つ希みを放棄するより外に致し方がないのである。云ふ迄もなく、科學はその各が科學である限り、彼等相互の間に何の本質的聯關も有たない分裂的世界を形成するからであるし、又、それら何れも對象の超越性を前提するからである。對象の超越性は隔絶的眞理の前提を意味し其處に有るのは唯「飛躍」saltareのみであつて、發展は存在すべき餘地を與へられてゐない。

以上の點に於て、科學は一面に於てそれが個別的である限り、藝術に髣髴たるものがあると共に、他面、それが精神に外的な對象を前提する限り、宗教と同じ立場に置かれてゐると見られ得るであらう。斯くて、科學に眞の歴史が成立せんが爲に

は、斯かる藝術的並に宗教的抽象性を克服しなければならない。科學は眞理と過誤の隔絶性を前提とする爲に、大概の科學史は誤謬や偏見の枚擧に終始してゐるやうであるが、科學史が歴史ならんが爲には、斷續的な飛躍史ではなく、科學の發展の歴史でなければならぬ。而して、是は宗教や藝術の場合に於けると同様、その抽象性を哲學の具體性に溶解して始めて達成されるのである。科學も哲學に於て始めて具體的であると云へるであらう。科學史も發展史である限り、その對象は前提された超越者ではなく、精神の生活そのものでなければならぬ。「科學史の凡ゆる合理的な試みは、各個々の科學をその科學に内在する哲學的概念の發展と見做し、是等の概念の凡ての形態を、その個々の形態が一定の時期に於て實在の一の客觀的決定として有つべき價値の爲にではなく、個々の科學的問題を次から次へと設定し且つ解決し往く永劫的形成に於ける精神力の度合として *come sta-do della mentalità in perpetua formazione* 研究するのである。」(Teoria, p. 201)

次いで、以上の如き哲學が恐らく最も華々しくその終尾一貫性に於て展開される得る教育思想に一瞥を與へてこの頂を閉じ度いと想ふ。「ゼンティールの哲學は

全く倫理學である否、教育學であると云つた方が良い』(G. Mehlis, op. cit., S. 54)とは屢耳にする評語である。哲學は彼に於ては世界の概念ではなく、それ自體の概念であるから、最早や單なる理論や世界觀想ではあり得ない。哲學は世界の自己創造であり、行動の自己意識である。それは客觀的な衝動的行動ではなく、自己媒介を爲して全體へ上昇し往く行動である。従つて、哲學は倫理的活動に、又従つて教育に歸すると言ひ得るであらう。行動は經驗的自我のそれではなく、より深き先驗的自我のそれではなければならない。この自我こそが具體的に實在する唯一のものであり、我れ自身のみならず他我の唯一の實在でもある。それは自我と他我との對立を溶解してある統一であるから、道德とは正しく此の統一の地盤に於て生きる事ではなければならない。而して、ゼンティールに依れば、此の素地の形成に於て生きる事が教育であると云ふ。教育とは他我である限りに於ける他我を教育する事ではなく、他我が我れではないが自我である限り、我れが他我と共に正しく上の地盤を形成する限りに於ける自我を仕上げる事である。

ゼンティールは以上の關係を『先驗的綜合としての教育』なる言葉を以て表現

してゐるが、彼の教育思想は「教育者は彼が教育しつゝある間、また彼が教育しつゝある限り、教育者である」『L'educatore è tale quando educa e in quanto educa. (Sommario, p. 126)』との一句に盡きてゐると云つても過言ではないであらう。通常、教育は教師と生徒との二元的地盤の上に考へられてゐるが、斯くては生徒は教育に於て自己の人格以外の何者かに制限され、自己より強力な支配的意志との遭遇に於てその自由の限界を見出さざるを得ない事と成る。ゼンテイルは是を「教育の根本的二律背反」と稱してゐる。(Reform, p. 40 ff.) 即ち、人は自由であらねばならないが、教育はその自由を無視し且つ剝奪すると云ふのである。此のアンテイノミーは以上の二元論の當然の歸結であるが、吾人が抽象的立場を放擲して具體的觀點に立ち、「教師が現實に教へ生徒が現實に學んでゐる、即ち學校がその本來の意義を實現しつゝある、その瞬間及びその行動に於ける學校を考察する」(Ibid., p. 59)ならば、直ちにそれは解決されるのである。如上の二元論の發生は、教師と生徒の精神の『精神性』spiritualitàなる原理が見失はれて、その一方が物質化される爲である。先にも指摘されたやうに、「二つの精神は二つとして精神ではなく、且つ、精神とし

て二つではないのであつて、教育する行動中に相遭遇すると見られる精神は單一なのである。……教育者は教育しつゝ自ら教育者と成り、又、生徒は教育に依つて利しつゝ自ら生徒と成るのである。』(Sommario, p. 126) 従つて、教育は經驗的に觀察され得る固定された自然的事實ではなく、『個人に依つて實現される唯一の具體的人格なる一の超個人的精神性の寧ろ一種の神祕的形成』(Reform, p. 247) と見做さるべきであり、學校とは正しく斯かる精神的統一を指すのでなければならぬ。眞の教師は生徒の魂の中に有り、寧ろ教師は生徒の伸張發達中に於ける生徒そのものであり、従つて、生徒の自律性の限界と成るものではなく、その人格中に滲透してその自發性の推動的要素をなすのであり、『教師の權威は生徒の自由と成る』(Sommario, p. 211) のである。而してその兩者の橋渡しと成るものが文化である。この文化なるものは知識とか經驗とか技術とか理想とか種々の象面の下に現はれてゐるが、併しそれは超越的に存在して外的に教師より生徒へ傳達されるものではなく、實にその傳達行爲に先立つて存するものではない。それは教育しつゝある教師と學びつゝある生徒の精神性の中にのみ創造され、形成されつゝ有るも

のである。

斯くして、所謂教授 *istruzione* と訓練 *disciplina* の二元も成立しない。通常訓練は生徒にとつての義務であるかの如くに考へられてゐるが、實は教師の根本的義務なのである。訓練は確に權威を意味するが、然しこの權威こそは教育の至てなのである。前述の如く、斯かる權威は單なる一方的要求權ではあり得ないのであつて、それは教育し教育されつゝある人格に依つて成就される活動中に實現されるものでなければならぬ。生徒が教師からその教ふるがままを正確に學び以て教師の思考様式や知的方式を自己のものとして往く事は、所謂教授と見做されるが、是こそその瞬間に望まらるべき全部であるから、それは結局訓練なのである。實に訓練の問題が抽象的に取扱はれる時にのみ、斯かる二元論が成立するのであつて、訓練を維持出来ない教師のみがそれに心痛し、それが自然的に存すべき所に發見し得ないで、その有るべからざる所に見出さんとして絶望するのである。……生徒の従順性は教師が教へ始めると共に始まり、教へ終ると共に終る。訓練、權威、權威に對する尊敬は、生徒の精神生活と教師のそれが融合せるかの統一的人格の

確立が行はれない場合には存し得ない。(Reform, p. 174 ff.)

従つて、所謂知育、德育、體育の區別も抽象的素地に於て以外には成立し得ない。

單なる知識などと云ふ精神生活は有り得ないのであつて、知は創造であり自己創造であり、性格や人格の形成若くは精神の實現であるから、具體的立場に於ては知と意は別のものではあり得ない。ゼンティールは斯かる關係を「知の道德性」

moralità del conoscere (Sommario, p. 226) と名づけてゐる。彼は人間の道德的形成を

以て教育の全目的とせず、その内容の一部と見做す見解ほど學校に有害危険なものはないと言ふ。德育よりも知育などと云つた教育は全然教育ではあり得ない。が、同時に知育よりも德育と云ふ事もあり得ないのであつて、現實の教育過程に於てそれらが融合統一されてゐるものが教育であり、事實、具體的な現實的教育に於てはそれらは分離されてゐる筈がないのである。此の意味に於て知育偏重などと云ふ非難も抽象的素地に於て始めて起り得る叫び聲であつて、具體的教育の本質に觸れない人々の空虚な非難に過ぎない。具體の世界にあつては、教育活動は實踐的である事なしに知的ではあり得ず、且つ、知を通じて以外には、如何なる道德

的價值をも實現する事は不可能である。同様に、單なる體育と云ふものもあり得ない。體育教師はその具體的訓練に於て單なる肉體を取扱ふのではなく、その體育を通じて秩序、正確、優美、敏活などの道德的價值を實現し、人格を實現するのである。肉體が單なる肉體であり、精神性の圏外に有るものならば、それは教育され得ない。精神のない所には、換言すれば、精神の目的に従つて自らを支配なし得る人間の存せざる所には、教育はあり得ないのである。而して、『精神が自己自身の永劫的精神化であるやうに、肉體の精神性は固よりその精神化に在る。この意味に於て、肉體は教育され得るものであり、且つ、教育されるのである。』(Sommario, p. 257) 斯くて、體育は精神の教育に附加されるのではなく、それ自身精神の教育である。『體育は根本的には意志の教育であり、思惟である意志の、同時に行爲でもある思惟である意志の教育である。その具體性に於て眺められた體育は、従つて哲學的教育である』(E. Chiocchetti, op. cit., p. 364) と云はねばならない。

最後に、以上の如き教育思想にとつては、教育従つて學問一般と國家乃至國民との關係の難問も解決容易な問題である。先に暗示されたやうに、ゼンティールに

とつて科學と文化の區別は無意義なのである。先づ彼にとつて國民の本質は共通の領土にもなく、共通の言語にも、共通の政治生活にも、傳統や風習や記憶の共通の蓄積にもなく、凡ゆる自然主義を排する彼は此處に於ても全ての自然的要因を外的として驅逐し去り、國民の本質を自然に於て存する何物かに求めないで、それを以て精神的實在とするのである。『國民とは確認さるべく出來上りたる一事實ではなく、常に一の使命一の目的であり、實現さるべき或物であり、要するに行動である。』(Reform, p. 11)それは遺された富ではなく、他に依つて確認さるべきものではなく、自らが獲得し、自らがその實在を示すべきものである。例へば言語が國語たるのは、言語それ自身に依るのではなく、一の意志一の人格が一定の内容を以て自己主張をなす行動に依るのである。國民は自己主張をなし以て自己實現をなす普遍意志である。但し、單に意志するのではなく、集團意志であり普遍的人格である國家の形に於て自己の人格を實現し往く行動でなければならぬ。而して『吾々の人格は抽象的に見られた場合に個別的であり、具體的にはそれは一の普遍として従つて一の國民的人格として自己實現をなすのである。』(Ibid., p. 32)斯く

て、それは吾々自身の存在に生得的なものであり、吾々の具體的な現實的な人格と合一するものである。祖國は吾々が實現しつゝある崇高な倫理的觀念として吾々の魂の中に生きてゐるのである。吾々はそれを吾々の生活の凡ゆる瞬間に於て實現しつゝあるのである。

斯くて、凡ての人間がその國民の印刻を擔ふのみならず、『國民的ならざる科學は存しない』事になる。國民的性格を離脱せる科學は一の抽象に過ぎない。『科學は彼岸的なものの抽象的觀想ではなく、人が獲得し且つそれに依つて自らの人間性を實現する自覺である。従つて、科學は最早や精神の裝飾ではなく、それは文化であり、精神そのものの形成である。吾々は人格の行動でない科學を知らず、又、國民なるかの偉大な生命より隔離される事を默認する人格を知らない。具體的な人格が國民の本質であり、従つて、學校も科學も國民的ならざる學識を所有する事はないのである。』(Ibid., p. 16 ff.)

五

以上の簡単な概括に依つて認められるが如く、理論的にはゼンティールの哲學はかの古典獨逸觀念論の偉大なる諸體系に殆んど何ら特別に新しきものを附加しないと云はれ得るであらう。然し、ゼンティールほど徹底的に自我の立場を一の絶對的主觀性のそれとして力説し、凡ゆる對象凡ゆる形式を此の自我の純粹な主觀性に溶解せんと努力した者はなかつたと言つて宜いであらう。實に、彼はその斯かる徹底性の代償としてよく批判されるやうに、(e. g. G. Mehlis, op. cit., S. 59 ff.; A. Crespi, op. cit., p. 161 ff.) 相對主義に墮する危険を獲得したのであつた。斯程迄に終尾一貫せる體系の下に於ては、凡ゆる無價値なものの概念は充分積極的に形成されず、従つて世界には無意義無價値なものは存し得ざる事となり、結局絶對的な無價値性も従つて絶對的な價値性も寧ろ全ての牛が黒くなる夜の闇に没し去るのみである。完全なる普遍者の中に不完全性なる個別者が没入し去る斯かる全體性の強調の結果全て個別的なものはその獨自的立場を喪失するに至るであらう。カントやフイヒテの哲學にあつては人格の理念はその測り知れざる深さと自立性とに於て凱歌を奏してゐるが、ゼンティールの哲學に於ては、それ

はかの先驗的自我に呪縛され最早や獨自的な價值立場を享有してゐないのである。此の哲學に於ては、無限なるもの全體なるもののみが意義と價值を有ち、個別者はその全體者へ没入し、それ本來の個別者の意義をその普遍的意義の中に見失ふ運命を擔ふのみである。

然しながら、ゼンティールレにとつて決定的なるものは理論的哲學ではなく、是は彼にとつてその實踐哲學への必要な根柢を提供するものに過ぎないとも見られない事はないであらう。事實、彼にとつては倫理特に教育が最後の言葉であると思ふべきであり、又、其處に彼の偉大さをも見出さねばならない。彼がファシズモのイタリア文部大臣としてその祖國の文教上に齎した諸種の改革や貢獻の上にこそ、彼の思想の活力を評價すべきであらう。彼の教育思想上に於ける理想主義は餘りにも高く餘りにも理想的であるかも知れないが、イタリアの精神生活に一の全く新しき何物かを注入したに相異なる事は決して看過されてはならない。

今試みに千九百三十二年六月ムソリイニに依つて公表されたファシズモの『基本的理念』に就て見んに、(Edition définitive des oeuvres et discours de B. Mussolini, IX,

1932)彼は先づ『根本的に人生觀でもない國家觀の存せざる』(p. 64.)事を前提した後に、フアシズモを理解せんが爲にはその根柢と成れる『精神主義的體系と云ふその全般的人生觀』が把握されねばならない事を力説してゐる。フアシズモにとつての世界は總ての人間が自己自身の爲にのみ存在する個々人たる皮相な物質的世界ではなく、フアシズモに於ける人間とは同時に國民であり祖國である個人的世界であり、更に、彼は道德的法則でもあつて、一個の傳統の中に個人と時代とを結びつけ、快樂の狭い圏内に限られた利己的本能を抑制して、凡ゆる制限より解放されたより崇高な生活様式を義務の理想に依つて創造せんとする使命の中にそれらを結びつけんとする道德的法則なのである。従つて、フアシズモを産んだ母胎は前世紀の唯物論や脆弱な實證主義に對する今世紀の全般的反擊であると云ふ。ムソリイニは昂然と主張する。『反實證主義的であるが、積極的である。それは一般に生活の中心を人間の外に置かんとする消極的な凡ての理論の如く、懷疑論的でも不可知論的でもなく、悲觀論的でも受働的に樂觀的でもない。然も人間の自由意志こそ彼にその世界を自ら創造なし得るものであるし、又、創造しなければなら

ないのである。ファッションモはその全精力を行動に與へる能動的な人間を要望する。……人間は眞に彼に價ひする生活を自ら創造しなければならないが、それは彼は先づ第一にその建設手段(物理的、道德的、知的)を自己自身のうちに創造しなければならぬ。ファッションモが人生を以て戦闘と見做すのはこの確信に於てである。是よりして藝術、宗教、科學など凡ゆる形態の文化の崇高な價值や教育の測り知るべからざる重要性が認められる。又、それよりして人間をして自然を征服せしめ經濟的、政治的、道德的、知的な人間世界を創造せしめる勞働の本質的價值が承認される。』(Ibid., p. 65—6)更に云ふ。『ファッションモは宗教的觀念であり、其處に於て人間は高次の法則との、個人を凌駕して一の精神的社會の意識的一員となす客觀的意志との、永劫的關聯に於て見られる』(p. 67)と。又云ふ『ファッションモは一の歴史的觀念であつて、それに依れば、人間は知的並に道德的觀點より見て、彼が家族的並に社會的團體内に國民及び總ての國民が協力する歴史の中に占める位置の機能に於てのみ存在する者である。……歴史の外にあつては人間は無である。故に、ファッションモは十八世紀に愛好されたやうな唯物論的根柢に立つ全ての個人

主義的抽象に反對し、且つ、ジャコブンの凡ゆるユトピアや改革に反對する。フ
アシズモは十八世紀の經濟學者の希望したるが如き地上の「幸福」を可能と信せず、
従つて、それは歴史の或る時期に一の人類の決定的體系化が達せられるとなす凡
ゆる目的論的觀念を排するものである。是は一の絶えざる「流れ」であり、一の永續
的「生成」である歴史や生の外に身を置く事を意味する。フアシズモは政治的には
一の現實主義的理論たらんと欲するのであつて、實際、自らに依つて歴史的に措定
され、自らに依つてその解決を見出し或は暗示する問題のみを解決せんと冀むの
である【p. 67—8】と。自由に關してはフアシズモは反個人主義的であるが、「個人が
その歴史的存在に於ける人間の普遍的意識及び意志なる國家と一體を成す限り、
個人に味方する」と述べてゐる(p. 69)。「若し、自由が現實的な人間の屬性たるべき
であつて、個人主義的自由主義の夢みるが如きかの抽象的なカラクリ人形 *paper*
man abstract の屬性でないならばフアシズモは自由の味方である」とも説いてゐる。
フアシズモにとつては飽迄「個人は何よりも國家である」と云はれるが、然し、「そ
れは一の人種を表示するものでもなければ、一の地理的地域を表はすものでもな

く、歴史的に永續する一つの系統、その存在と能力の意志である同じ一つの理念に依つて統一された多數者であり、自己意識であり、人格なのである。』(p. 73)

以上はムソリイニの公表せるファシズモの理論的基本原理と稱する一のプログラムの拔萃であるが、人は是と先のゼンタイレの根本思想との驚くべき調和に目を瞠る事であらう。否、人は斯かるプログラムがゼンタイレ以外の何人に依つて素描され得たかを、少くとも暗示され得たかを、疑ふとしても自然であらう。兎も角、ゼンタイレはファシズモの哲學である、若くはファシズモはゼンタイレ哲學に於て最も満された思想的地盤を見出したとの断定にはさして誤謬は發見され得ないやうである。彼の思想體系がファシズモの觀念と結びつき得る可能性は自然的な事に屬する。此の哲學の具體的行動主義に於て、その歴史主義に於て、その人間主義に於て、その權威の尊嚴と自由の合致を力説する教育思想に於て、その絶對的主觀主義及び先驗的自我の思想に於て、その遠心的集中主義並に全體主義に於て、イタリア的ファシズモは洵に適宜な思想的基礎づけを得たと云はねばならない。