慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	独逸啓蒙主義の社会学
Sub Title	Kultursoziologie der deutschen Aufklarung
Author	横山, 寧夫(Yokoyama, Yasuo)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1953
Jtitle	哲學 No.29 (1953. 3) ,p.151- 192
JaLC DOI	
Abstract	Das Problem, das ich hier von der Kultur der deutschen Aufklarung zu erklaren versuchen will, ist die soziologische Zurechnung der zwei Stromungen dieser Zeit: Rationalismus (vor allem Philosophia Leibnitio-Wolffiana), und Irrationalismus (in der Reihe der Glaubensphilosophie). Die scheinbar so unmittelbar auf einem Prinzip aufgebaute Aufklarungskultur bietet bei naherer Betrachtung ein recht verwickeltes Bild. Das Wort "Individualismus" z.B. verstehen wir zweideutig. Erstens verstehen wir unter diesem Wort, negativ betrachtet, die Losung von der Hierarchie: die Emanzipierung der diesseitigen, souveranen Vernunft (die Lehre vom ewigen Logos); zweitens, positiv betrachtet, dejenigen, der die mystischen, pietistischen Uberlieferungen in der Sentimentalitat sakularisiert. Und die soziologische Betrachtung dieser Dualitat zeigt, dass der rationale Individualismus sich in Deutschland in der Politik des absoluten Staates, in Verbindung mit dem mittelalterlichen Logismus entwickelte, und dass der irrationale als die Lebensform des emporkommenden burgerlichen Standes aufwuchs, der noch nicht das Bewusstsein seiner Kraft erreichte. Um diese Lage zu erklaren, habe ich hier den Umriss der Geistesgeschichte seit der Reformation und den Entstehungspronzess des Absolutismus und der preussischen burgerlichen Gesellschaft kurz gefasst. Dann geht sogar das Thema zur Analyse des Intelligenz-Problem uber. Im allgemeinen tritt das Problematische der Intelligenz immer uns entgegen, wo eine Erschutterung der gesellschaftlichen und geistigen Einheitsstruktur stattgefunden hat und die einzelne Stellung zum tradierten Weltanschauungsbilde fraglich geworden ist. Nun wird die Intelligenz dieser Zeitalter in zwei Typen unterschieden: die hofische und die burgerliche oder die politische und die nichtpolitische. Aber der Mensch jedes Typus kann etwas Neues im Selbstbewusstsein seiner Krisis erschaffen. In der ersteren bestehen noch zwei Formen: 1) die rationale, autoritative Richtung und 2) die innere Uber-windung des Rationalismus bezweckende Richtung; und in den Letzteren 1) die anti-traditionale, zerstorende und 2) die sentimentale doch ausserlich konservative Richtung, die die zeitliche Empfindsamkeit als ein Komponent in die alten Formen aufgenommen und sie aufgehoben hat. Darum ist die Frage: wieviel die irrationalen Momente in der politischen rationalen Intelligenzen bestanden sind und wieviel der unwiderleglich Rationalismus der Aufklarung in der burgerlichen irrationalen Intelligenzen verwirklicht worden ist. Hier sind die Probleme solcher Art von den Denkweisen der einigen Denker behandelt, vor allem Leibniz' und Hamanns. Dennoch von Leibniz zu reden, schwachte sein Rationalismus, die Apologetik des Absolutismus seine Idee vom Individuum, und von Hamann, gehort er noch zu den typischen Ubergangserscheinungen, die das Neue in den alten Formen allein bringen konnen. Bei aller neuen Empfindsamkeit, ist er doch in der Form ein Reaktionar, aber sein Gedanke entfaltet sich und ist seit Herder aus dem christlichen Dogmatismus zu der Anschauung der geschichtlichen Welt gefuhrt worden. Und ich erklarte die Grundstruktur dieser Verhaltnisse aus der Zusammensetzung jener Gruppen und Schichten, zu denen solche Menschen gehorten, in Rucksicht auf die Verschiedenheit der Meinungen uber den Begriff der Freiheit und auf die bluhende Empfindsamkeit in der Mitte des 18. Jahrhunderts.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000029-0151

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.

独逸啓蒙主義の社会学

横山寧夫

十八世紀独逸啓蒙主義の文化[1]を考察するに当つて茲に吾々の課題となるのは此の時代に於ける二つの側面、即ちライプニツツ＝ヴォルフ哲学に代表される合理主義と、感情哲学乃至象徴的世界観と云はれる非合理主義的方向の社会学的帰属に関する問題である。基本的には前者は専制的絶対主義を背景とした宮廷文化を、後者はプロテスタンティズムに裏付けられた市民社会を夫々の基盤として成立したという事が出来るのであるが、吾々は更に此の関係を分析する事によつて当時の知識階層の位地を明らかにしようと思うのである。[2] 特に啓蒙的合理主義の限界に於ける小市民的イデオロギイに対し市民の一部がこれに反撥したのは何故であるか。同一の理念も或る状況下に於いては意味内容を異にして把握されるのは何故であるか。これ等に対しては専ら階級一般としてではなく、階層の質的な相違に注目する必要がある。一般の敍述に就いては少数の事例に止めざるを得なかつたが、第三節に於いて以上が包括的に指示されるであらう。

1

「未成年の状態からの脱出」――とカントは「啓蒙とは何ぞや」に答える。[3] Sapere aude！然らば未成年とは何であるか。これに就いて吾々は先づ宗教改革以後の精神史的基調を一応明らかにする必要がある。

ルネサンスの精神は独逸に於いては個人を浸透する世界観の基礎としてよりもむしろ理論的興味として現はれた事が先づ注意さるべきである。伊太利ルネサンスは宗教に対して無関心を示したのであるが独逸人のスコラ的乃至神秘主義的宗教性は内面的な信仰心を捨てる事は出来なかつた。デイルタイは独仏の啓蒙思潮を対比せしめて仏国の一面的な合理主義、外面性、個人主義等に対し独逸に於ける理性と感情の統一、内面性、道徳的義務意識、中庸等の特性を強調し、その積極的動機としては独逸新教僧侶（プロテスタンティズム）の高い文化的位地、独逸文化の宗教的精神、形而上学的傾向を、消極的動機としては凡ゆる強い衝動の欠如、政治的経済的後進性、正統的神学と新教との折衝の為の遅延等を指摘してゐる。[4] 屢々論ぜられる様に宗教改革のベルーフの概念は一応宗教と文化との調停を為すものと考へられるが然し勿論これによつてフマニスムスの理想が独乙を支配したわけではなかつた。而も新教の「自由」の動機にも拘らず彼等が神学論争に際し其の主張に客観的理想的基礎付け、即ち何等かの絶対的権威を要求せざるを得なかつた時、彼等の拠点は聖書であり又再び旧教内に於ける種々のドグマであつた。此の誘導者はメランヒトンであつたがそれは内容に於いては兎も角少くとも方法に於いてはスコラ哲学と異る処はなかつたのである。彼は反つてルツター的意識を中世的概念統一に引戻したと謂はれる。この形式的独断主義の展開が次第に宗教改革の個性的生命を奪ひ、硬化した教義は再び涯しない論争を導いた。かくて十七世紀を通じ独逸新教の大学には此の概念的作業が支配し、中世の法王権に代つて教会的神政が出現するに到つた。これが絶対主義王政と結び付く契機を与へるのであるがそれでは啓蒙的絶対主義の基礎は如何なるものであらうか。[5]

基督教的な目的統一性をもつ君主制の解体は、絶対主義国家の発展に対する根本的条件である。中世に於いて君主制が徹底的に遂行されなかつたのは基管教的生活秩序と主権の明白な概念の欠除によるものである。やがてマキアヴェリは容赦なく神的命題を否定する。此の熱情を以て国家理性は支配者の心を満たした。支配者は純粋な法であつて政治世界の核心となる。もし此の関係で尚宗教的原理を妥当せしめようとするならば少くとも神を国家理性の指導者と為し、その使命を果す君主は神に従属するものとしなければならぬ。かゝる君主権擁護の戦ひに於いてジャン・ボーダンによる主権概念の発見が当時の国家学説に基本的な意義を有つ。更にルツターの教説は結局小市民的閉鎖のイデオロギイを形成し絶対主義と結び付く可能性を有してゐた。「基督者は凡べてのものゝ上に立つ自由な君主であつて何人にも従属しない。基督者は凡べてのものに奉仕する僕であつて何人にも従属する」。（基督者の自由）加之ルツターが羅馬教会から決定的に分離する際その現実的基盤から執らねばならなかつた方策は君主に教会行政権を譲渡する事であつた。更に一啓蒙主義者は独裁、多頭制、民主制の区別に反対し唯一の主権即ち独裁のみの存在可能を説いた。茲に於いて人民は神に対する如く君主に絶対的に服従する義務のある事が明らかにされ、かくて君主の無制約性は極点に達する。君主は人民の創造者であり彼の恣意の儘人民を使用しえた。既に一六〇九年ヤコブ一世の議会演説によれば、君主は地上で神の権力を使用し得、君主は人民を操り人形の如く又通貨の如く自由に扱ひうると。神性の似姿としての君主は彼自身の目的に従つて働き、恰も神が美に対する純粋な愛から宇宙の秩序を齎す如く、君主は「計量の愛」から質量としての人民の力を測量し配分する。如是君主の神的自覚と君主制の現世的な目的との結合が十七世紀の後半に於いて達せられた。即ちルネサンス以来の支配目的の概念が神的証明の中に基礎付けられたのである。

乍然かゝる絶対主義学説は絶えずこれを脅す国民主権学説の面前に於いて成立し来つたものであつた。詳論は避けるが吾々が君主権学説に対するモナルコマヘン学説を想起するならば、既に此の両主権学説の何等かの歩み寄りが期待されないであらうか。然し当時の市民社会は国民主権学説を前面に駆り立てる程には成熟してゐなかつた。近世の自然法の歴史はトマス的な神中心のそれがブルジョワ的社会観に基づく自然法への転回を示すものであると云う事が出来るのであるが、市民社会の力がそれ独自の政治形態を決定するに到らない当時にあつては絶対主義がこの機能を遂行する様になつたのである。即ち、此の綜合が国民の側からでなく国家の立場から為されたという事が啓蒙主義国家の基調を決定する。国家の意志或は理性は支配者の意志の中に形成された。国家の前に凡ゆる人民は平等であるが、然しそれは支配者の唯一目的を充す為の平等であつた。君主制が人民平等を以て下層大衆の勃興を助けたのも此の故であつた。

元来君主権を実質的に確立するものは財源であり、国家の脈搏はその血液たる貨幣に於いて保持する事が出来る。血管即ち経済組織を作りその循環に正確さを与へる事が必要である。かくて、権力の増進は経済により経済の増進は権力によるというのが仏蔵相コルベエルの命題でもあつた。従つて経済的な後進性と三十年戦争の窮乏の底にあつた独逸に於いて最も重要な課題が経済政策にあつた事は云う迄もない事である。然も他国と異つて此処で経済問題を取扱つたのは商人や銀行家でなく官吏であつた。従つて王侯の経済学は国家の財政学と区別される処はなく、是等を称して官房学（Kameralistik）と云うのであるが、その関心は王侯国家の利益の為に如何に国家権力が干渉すべきかという点に集中し、それ等が専ら行政術として成立した。これ等独墺のカメラリストの社会理論乃至哲学を通じて王権擁護と啓蒙的合理主義の性格を如実に見出す事が出来るのである。(6) 例へば此の時代の最初の国家学者ゼツケンドル

フによれば、基督者の義務が神の言葉に存する如く世界の住民の義務は法律の遵守である。君主は神の代官でありその任務は神の栄光と精神的世界的事物の必要と幸福の維持にその任務を有つ。かくて君主と人民の間には一部は精神的の、一部は世界的な支配関係が成立すると。一層絶対主義の代弁者として現はれたのはシュレーダーであつた。君主の考えは一般人民とは全く異るのであつて、例へば難波船に坐して自分の不幸を嘆くのは人民であるが君主は舵手として最後迄踏留まる。君主は絶対権を与えられてゐる故人民は彼に服従しなければならないが然し君主の無拘束は放恣を意味するのではない。何故なら君主は国の胃袋であり課税は食物である。此の両者は異るものであり乍ら相互に健全に作用すべきであり、故意に君主の利害と人民のそれとを分つ事は出来ない。……其他、如何に国家の原理が国家の利益幸福安寧に適用されうるか(ケスラー)、国民経済に於ける統計或は計算の重要性(マーレンホルツ)、幸福増進の為の警察(ラウ)——是等カメラリストの社会理論は凡べて専制国家理念の表現に外ならなかつたのである。

如是啓蒙主義の社会理論乃至人間学は個人と社会生活との結合、即ち個人の発展は社会によつて妨げられる事なくその中に於いてのみ可能であるという命題に帰一する。然し此の啓蒙主義の創り出した「理性」に於いて個人の完全な自由は個人の完全な国家化と合一する。従つて啓蒙主義の理性は結局国家理性に他ならないのである。理性が社会以前の或は超社会的なものなりとする従来の学説に対してトマジウスは、人間は社会の外部では決して理性的本質ではありえぬ事又人間ですらあり得ぬ事を説いた。それは同時に増大しつゝある市民的官吏の教育手段でもあつた。彼の所謂政治的巧緻の最高の目標は「完全な賢者」(parfait homme sage)の形式にある。誠実優雅教養等の養育に国家は努力すべきである……。然も重要な事は人間にかゝる多くの知識が要求された場合、その前提は彼が正しく即ち思惟法則に合つて思惟してゐるか否かという事であつた。かくて形式論理学が重要な課題となる。フリードリッヒ

は生徒が幼少から論理学に通じこれによつて確実な前提から彼等の判断を為し正当に思考すべき事を命じ、彼自身亦「貴族の子弟の為の道徳的教理問答書」を書いてその手本を示した。曰く「徳とは何か。」答。「社会に対する義務が吾々自身の利益を充たす如く吾々を駆り立てる幸福な情意である」等。然しこれが示す様に論理が形式的に精神的領域に押し進められるとすべては合目的手段として取扱はれ、啓蒙主義の道徳も神学もかゝる規定を受ける様になつて来たのである。茲に国家の束縛からの自由に代つて国家への献身の自由が現はれた。凡ゆる人間はその本質や目的に於いて同一であり、人間の全体は目的統一体即ち人類社会を形成する。社会は個々の単位から合目的に合成されたものであり、各生活単位はただ一種のみ存在し、然もそれは全体の同一意志から始まつてゐる故に個人は社会の中に均等の配列されたものと考へられねばならない。君主権はたゞ自覚的な社会の合目的な方向に於いてのみ理解する事が出来るのである。

於是、独逸専制主義国家の合理的性格が明らかである。封建的な忠誠に代つて合理的目的による専制国家が現はれる。然もこの合理性を辯護するものとして中世以来の論理主義的体系が重視され此処に前述の宗教的論理主義と政治的論理主義との結合の可能性が存在する事が出来た。即ち教権の辯護としての論理学は君主権を最高とする専制国家の辯護として最も良き適用の場所を見出したのであつた。この合理主義の特質は感覚的な確証は無価値とされること、真理は純粋に論理的思惟によつてのみ達しえられるという事、可思惟的なものは同時に可存在的なものとなす点である。

絶対主義は国家を以て地上の支配を運転してゐる大きな機械と考へる。それは国家の本質を合理的なもの、理性一般として見た。国家はその権力組織を絶えず変化する国家政策の条件に新らしく調和せしめその利益を合目的に追及

する。而して国家理性はその道徳的基礎付けを要求する。既にフリードリッヒは文化、共同福祉に奉仕する事を彼の任務と考へたが此の場合国家観念の合理化は国家を人間の個性にではなく理性一般に基礎付けてゐたのである。理性は国家を規定し国家に道徳的基礎を与える。公共の福祉の進歩と連帯性は普遍妥当的な科学に基づくものであつてその性格はいう迄もなく主知主義である。従つて啓蒙主義君主の課題は認識の成果を、又民族の福祉に対する理性の要求を政策に移転する事である。伯林アカデミイの懸賞論文の課題を想起せよ。かくて君主は政治的道徳的理性の命令を啓示し宮廷的思想家はこれを充たさねばならない。而してこれ等の政策や精神文化の担ひ手は絶対国家の庇護の下に宮廷国家軍隊に仕える事を彼等の職業と心得え、其の依存性は益々強められた。然し当にこの圏内に於いて基督教の理想と新科学との調和が形成されたのである。かくて此の圏内にある人間の共通な性格は次の如く特長づける事が出来る。即ち彼等はプロテスタンテイズムに基づいてゐたが同時に新しい世界文化の受容に於いて凡ゆる偏狭さからは解放されてゐた。彼等は忠良な臣民であると共に内的自律性、即ちプロテスタント的宗教性、強い義務感情、科学的精神の自律の中に基礎付けられてゐた。宗教的動機と合理的思惟による拘束の二つの力が均衡を得てゐた事はこの人間の新らしい点である。[7] かゝる人間は強い個人性に於いて自らの中に閉籠り、家庭に於いては父長的に支配し、外的生活では賢慮を以て対し、仕事を即物的に遂行し処世に秀けてゐる。それは生活上の彼等の強い意識の表現であるがその意識は既に何等か英仏和に於ける近代文化の担ひ手の自己感情の表現でもあつたのである。宗教改革の人々はこの時代の一般的意識の代表者であつた。宗教的動機と精神文化の理性的発展の統一はかくて当時の宮廷知識層の人格性として現はれる。吾々は先づ此の性格が如何にライプニツツ哲学の中に生き、且変形されて行つたかを次に考察するであらう。

卅年戦争後、時代の必要から国家学経済学法律学に関聯して倫理学や哲学を包括する特殊科学が発達して来た。その始源はベッヒアーやヴアイゲルに基礎を有つものである。ヴアイゲルに於いて自然世界の学は道徳的世界にも適用され、各科学は数学の様に厳密な計算の一部となり、従つて道徳世界の計算可能性即ち道徳算術（吾々は八年後のペテイの政治算術を想起するであらう）が問題とされる。純粋な質量的観念を人間生活に移す事は此の時代の支配的傾向であつたが、かゝる時代にあつてヴアイゲルを師とするライプニツツの哲学体系が其の深さに於いて他を聳出してゐた事が理解されるのである。

ライプニツツの根本動機には自然科学の機械観と宗教的目的観との調和への渇望があつた。当時の精神界にはカトリツクとプロテスタント、スコラ哲学と近世哲学、目的論的世界観と機械論的自然観が到る処に対立し、それ等が政治的問題と絡み合つて其の対立の調停が望まれてゐた。ライプニツツのモナドも無意識的に独逸人の中に宿る統一への秘かな願望の流露ともみる事が出来る様に、彼の哲学には数学的合理的側面と動的個体主義的側面とが以上の二元的分裂を反映して存在してゐるのである。(8) 吾々の当面の問題はそれを何れかの側から解釈する事ではなく、その二面性をその儘に直視する事でなければならぬ。先づ非合理側面より検討しよう。

ライプニツツに於いては実体の実在性を量に還元するデカルトの立場は消失して、実体は拡がりも可分性もない形而上学的な点であり活動的な力として把握される。モナドは量的単純者でなく内容を有つたものである。而してモナドには物の出入する事の出来る窓がない。各モナドは他のモナドと異つた独自な個体性を有つがそれは各の表象及び欲求（或は傾向 le tendances 又は努力 conatus）に他ならない。而して単子は或意味で全体の象徴、表現であり全体を含むものである故に実体は必ずしも唯一ではなく無限多の個体の存在が可能である。即ち実体の原理を Einheit

にではなくEinsheitに認めたこと――これについて或論者はその源泉をプロテスタンテイズムの中に求めてゐる。

個体はそれ自体完結した性質であると共に、宇宙全体に関係する。従つて各モナドは小宇宙或は「宇宙の永久の生きた鏡」とも呼ばれるが然しモナドは直ちに神ではない。それは「神性の不断の霊光放射」によつて生れたものでありその受容性によつて制限される事を本質とする被造物である。然し此の制限性はモナドの含む内容の多少には関係なく唯その含み方や表象の仕方の不完全性を示すものに他ならないのである。個体は他の個体に対立して存在し、相対立する事によつて関聯しそれによつて存在する。この関係をライプニツツは実体の交通、対応、予定調和と呼ぶ。その表出性はモナドの本来の性質なる故にこの調和も亦本来的であつて予定調和は決して外的作為によつて為されるものではない。

各モナドは悉く同一宇宙の表現であるが、凡ゆるモナドの表象作用には程度の段階即ち混乱した認識（眠つてゐるモナド）から判明な認識に到る区別が存在する。魂が理性と反省作用を示すに従つてそれは単なる精神(l'ame)から理性的精神(l'esprit)へ移行する。理性的精神は神そのものゝ似姿であり、それは永久真理(les vérités éternelles)を認識する事によつて自覚的となり道徳的人格を形成する。モナドの欲求は亦意志でもあつた。意志に於いてモナドは単なる活動性ではなく自由となる。此の場合自由は単に自発性のみならず思惟的行為をも意味するのであるが（主知主義！）この意味で自由の最大なるものは根源的単純モナドなる神あるのみ。神は目的そのものであり、モナドの根拠であり表徴である。「神は智慧によつて最善なるものを知り、善意によつて之を選び、権力によつて之を生ずる。」神は自己自身によつて実存する。本質はそれ自身のみで存在に向う。蓋し可能的なものはその内に包んでゐる完全性に応じて存在を要求する権利を有つ故に神の存在は自己の中よりの存在の流出である。

精神的個体なるモナドが眠つた状態から漸次意識的な明瞭性に高まらうとする努力は世界に対する吾々の認識が絶えず明瞭化されつゝあるという啓蒙主義の本質理念を表現するものである。スピノザの様に純形式的に把えられないライプニッツの自然の概念の中には英仏の哲学にも見出し得ぬ新しさを有つてゐた。乍然彼が認識の明瞭化にのみ差別を見、魂全体の力の関与を認めなかつた時、又予定調和の構想に於いて其の最高結果を個体的精神の所産物とせず各モナドは神によつて生あるものであると為す時、それは尚主知主義乃至普遍妥当的規範的真理に固執してゐたと云はねばならないのである。マイネツケはこれをゲーテの発展思想に対比して啓蒙思潮の意味での完成思想と呼んでゐる。個々の生の中に神的反映をみる新プラトン的伝統を彼は独逸プロテスタントの内面性を以て発展させたが、一方当時の合理主義を如何に強く反映してゐるかはその論理学に於いて顕著な表現を見出す事が出来る。

ライプニッツは真理（真なる命題）を普遍的論理学に求めた。真理の基準は明証でなく無矛盾性である。凡ゆる真理の最高の根拠は自同的であるか或は自同的真理に還元せられるものでなければならぬ。即ち論証に於いて究極的なものは自同律或は矛盾律である。かくて凡べて真なる命題に於いて「述語は主語の中に含まれる。」第一原理は証明を要せず此処から導かれる真理は理性真理或は永久真理とよばれ可能性の原理である。然しこれは特殊を具体的に規定しない。此処に彼は理性真理に対し現実性の原理即ち事実真理を考へた。前者は必然的でその反対が不可能であるが、後者は偶然的でその反対が可能である。事実真理に於いて述語は主語の中に含まれてゐるがその判断は論証されない。これに相応する基準が充足理由律であるがこの理由律の真意は単なる合理性の独断的前提ではなく偶然的真理も合理化されねばならぬ事を示すものである。然し理由律に於いてその原因は無限に遡る故にそれが充足的なる為には次元を異にする世界、即ち形而上学的理由(神)を有たねばならぬ。神は凡べてをアプリオリに認識する限り神にと

つて事実真理も推理の必然的真理に還元される。従つて事実真理は論理的には偶然であるが然し目的論的必然性を有つ。かくて理由律は事実真理を必然化する原理となり、それは「述語は主語に含まれる」なる命題の系にすぎぬものとなる。此処に存在命題も分析的判断によつて認識せんとする合理主義、即ち形式論理学上の原理を以て直ちに形而上学的実在の原理とするライプニツツの合理主義的帰結を見る事が出来るのである。

ライプニツツの哲学的遺産は彼の死後消滅した。ヴオルフはライプニツツによりつゝ然も彼の体系中最も深邃な箇所を抹殺したといわれるが、然し当時の時代状況を知る者は彼が啓蒙思想の代表者であると共に大胆な革新家として評価する事を惜しまない。啓蒙主義を他国民よりも一層徹底的に把握しなければならなかつた事が当時の独逸の不可避的な運命であつた。同時に吾々はヴオルフ哲学の合理主義を検討する事によつて彼のイデオログ的側面を理解し得るであらう。(9)

ヴオルフに拠れば「哲学はそれが可能なものである限り可能的事物の学である。」問題はこの可能性という事であるが、彼に於いて対象の認識可能の基礎はその思惟可能性にあつた。明らかに此処に思惟と認識との混同がある。可能性とは論理に関係するものであつて心理的主観ではない。彼は亦人間悟性の諸力の使用に関する書物に於いて人間に最も重要なるものは悟性であるとし経験に対立せしめる。経験による事実真理は論理学の合理的概念によつて始めて必然的知識となる。一般に真理は凡べて理性的なものであり主語によつて述語の決定される事である。かくてライプニツツの理由律の解釈は一層形式的となる。曰く、「何物も、何故それが存在せざるよりは寧ろ存在するかという充分な理由なしには存在せず。」(Nicht sei ohne zureichenden Grunde, warum es vielmehr sei als nicht sei.)

即ち何物かが充足理由を欠くとすればそれは無から生じたと考うる他ない。然し或物が無より生ずる事は矛盾であり無は何物にもなり得ない。かくて充足理由律の不可欠が分析的に証明されるのであるが、然し矛盾律は元来矛盾対等の述語が同時に同一物に属する事を否定するのみであつて有が無よりなる事を否定するものではない。こゝにヴオルフ的合理主義が強く現はれてゐる。更にヴオルフに於ける三段論法が知覚の領域迄押進められると如何に浅薄化されるかはデカルトの cogito, ergo sum の解釈に於いても見出されるであらう。「自己及び他のものを意識するものは存在する。吾人は吾人及び他の事物を意識する。故に吾人は存在する。」如是凡べては存在それ自体すら理由付けられ概念的に導出されて来るのである。

混乱した認識を論理的なものゝ中に整合した不透明な事実に確固たる概念を与へる事は啓蒙主義の理念でもあり、その道具がヴオルフの「根拠の命題」であつた。これをフリードリツヒは「理性の腕であり骨である」と称讃したのである。スコラ的合理主義の伝統と専制国家の結合の基礎は既に述べた処であるが、ライプニツツが既に朧げ乍ら市民的意識の上に個体性の意義を認め亦ヴオルフが哲学に独逸語の使用を導いたに拘らず、彼等が宮廷に依存してゐた限りその哲学は専制国家的合理性を反映し、而してその業績にも拘らずそれは市民階級に徹底的な影響と支持とを見出す事が出来なかつたのである。

啓蒙主義への抗議は即ち悟性文化への抗議である。然し悟性的に経験されうる現実はたゞ悟性の見地からのみ真の現実であるにすぎない。悟性を超越する真の実存の経験、即ち「より高い理性」が人々の間に自覚されて来る時、啓蒙的合理主義はその限界に立つのである。絶対主義の下に人々は自ら思惟する事を忘れ、それが自らの怠惰である事を自覚しなかつた。カントの所謂「未成年の状態」はこれを指してゐたのである。然し此の硬化した悟性主義に対し

既に市民社会の一部には反抗が胚胎してゐた――それは先づ生々しい体験による原始基督教への復帰の精神として、更にはその現実主義的展開として。吾々は次に其の社会的な基礎を概観するであらう。

2

仏蘭西啓蒙思想が力強い市民階級の抬頭によつて封建主義の徹廃を徐々に準備したとすれば、独逸啓蒙思想は封建制の中に胚胎した合理主義を君主的支配に順応せしめつゝ封建制内部の矛盾を合理化して行く処にその特質を有してゐたという事が出来る。従つて市民階級は革命的情熱の代りに平穏な閉鎖的性格の中に眠つてゐた。「国家第一の僕」たる王は云う。「良き君主の真の奉仕は公共の福祉、祖国及び栄光に対する真実な貢献である。……」然し王室の利己心の代りに人民の幸福が政治目標となつたにせよ現実に於いて多くの場合此の理想は裏切られる事が多かつた。少くとも外見上は平穏なプロイセンの市民社会は如何に圧迫されつゝ自らを形成して行つたか――此の考察にはプロイセン史家に拠らざる記述も亦望ましいのである。

独逸資本主義の後進性[10]は先づ相次ぐ戦乱にその最大の原因を求める事が出来る。国土の不統一と荒廃は国民を極度の貧困に陥れた。封建諸領主も久しい葛藤の結果大諸侯に兼併され、その領域を基礎に新たな組織（領域経済）と領域アウタルキイ政策が成立した。それは外部には排他的、内部には警察国家を以て臨み、亦強力な軍隊を維持する事によつて旧封建勢力に対立した。これは都市経済より国民経済への過渡的段階を為すものであり、その政策は新興商業資本の発展を助成する事によつて富国強兵を実現せんとしたのであつたが、当初ブルジョワジーの経済的勢力は微弱で領主の経済的根拠は専ら土地に置かれてゐた。国家は農村に対してはその経済政策的見地より租税負担力と兵役

能力を有する農民を必要とする限りに於いて、隷農制の改善を計つた。勿論国家の黙許した封建的特権の圧迫は各処に見出しうるが、農民は自らの力でこれに反抗するには余りに貧困を極めてゐた。亦、進んで二三の領主が農民の解放を行つた事があつたにせよ、それが結局領主自身の利益の為であつたという事が注意されねばならぬ。即ち荘園的農民の労働力が非能率的であつた為に之を解放し、然も無産者として充分な労働力を獲得する方が有利であつたからで、従つて農民解放によつて封建制度の桎梏を脱れたのは少数の富有な農民のみに過ぎなかつた。領主は農民の搾取によつて農業を基本とする近代工業に向ひその利益はすべて彼等の懐中に帰した。

プロイセンの都市に於いてはツンフト的手工業が尚支配的であつたが、一七三一年の手工業条例を以て国家は次第にツンフトを圧迫し始めた。この法律が職人間に朧げ乍ら階級意識を発生せしめたと云はれる。一般に啓蒙的専制主義は民主主義的抬頭を導き而もそれは当時の重商主義の一表現であつたが、独逸に於いては他国の市民階級を強大ならしめた凡ゆる前提条件に欠けてゐたのである。独乙重商主義経済政策は生産促進の要素たる国内商業に対し理解を欠いてゐた。その政策は関税と低廉な賃金によつて英仏の資本主義に対抗したのであつた。それ故行政税制の幾多の改革を以てフリードリッヒが産業の繁栄を図つたにせよそれは常に小市民の犠牲に於いてゞあつた。主として軍隊の維持に用ひられた都市消費税（アクツィゼ）の徴集に就いても小市民には苛酷な負担になつたが大市民は僅かな努力で事足り、然もユンカーが課税品をその所領内に輸入する場合その消費税は免除されてゐた。従つて消費税の採用は富有な階級からは歓呼と讃辞を以て迎えられたのである。(11) 其の上、産業組合は自治権を奪はれ、厳格な国家管理が労働関係を規定した為産業は手工業の域を脱し得なかつた。乍然、かゝる圧迫も当時の弛緩した国家形態と新興プロイセンの基礎確立の為の不可欠な鉄の紀律であつた事も当然認められうる事である。就中軍隊の為に凡ゆる犠牲が要求された。貴族層

は将校を、農民層は兵卒を、市民層は軍隊維持の為の費用を提供しなければならなかつた。此の為に夥しい煩瑣な規定と、増大する国家需要に対して法律的財政的にもこれ以上不可能と思はれる限界迄税金が課せられ、その為史家の証言によれば十七・八世紀を通じて独逸市民階級が裕福であるという印象を与えないという。貴族は免税ではないが紊乱は甚だしくシュモラーによれば約半分が納められたに過ぎない。更に「軍国主義は歴史上絶対主義と歩調を合せて発達した。」[12] 常備軍の増大は貴族の地位を確保したもの丶特権なき一般階級の地位を悪化せしめ、而も人民は生命に対する確実な権利を有してゐなかつた。[13] 軍隊の募兵は個人的な企業と提携し、それは特権なき一般階級の社会的位地を悪化させ且経済生活に不安を増大せしめた。法律管理も警察行政もユンカーに委ねられてゐた為に結局棍棒が彼等の法典であつた。亦国会の議事が如何に有名無実の承認を経て住民の血税を取り立てたかはシュロッサーの諧謔に富んだ描写が物語つてゐる。[14] 農民は労役と租税とを担ひ実際には領主に対し旧農奴の如く従属してゐた。例へば彼等の地位に就いて云へば、一般農民は職業の自由に就いて発言権を有たず、上中下の農民の出生の区別は一生涯彼等を規定した。それ故彼等は領主階級に深い不信を抱き、その利害の一致は或種の団体精神を起させたが、重い単調な労働は彼等を家畜の如く魯鈍にし怠惰ならしめ自意識を主張する迄には到らしめなかつたのである。[15] 嘗てジムプリチシムスの物語にある様な兵士の跳梁が終つた時に、領主は農民の圧迫を以て君主は租税徴収を以て之に代つて来た。階級制度は昔ながら残存し、農民市民階級の豊かな精神生活の生る可き萠芽は摘み取られてしまつた。他国民が国民的統一を達成しつ丶ある間に独逸では反つて分裂と実力化が行はれてゐた。人民はたゞ其処にのみ生活の理念の存在した宮廷社会を仰ぎ見るのみであつた。

吾々は一般に啓蒙時代を理性の光明の時代として誇張して考へ勝ちである。然し十八世紀中葉迄都市に於いて貴族

がその生活態度を宮廷の圏内に有してゐたに対し、一般市民はその小さな閉鎖的圏内にあり、理性の光は社会の二三の尖端にふれたにすぎない。「自由思想は大衆のものではなく、……大部分の人間には啓蒙は決して起りえなかつた。」(16)（ヴィーラント）啓蒙は殆ど気付かない位の速度を以てゆつくり行はれたので、一般大衆のみならず上流社会に於いても尚迷信や鬼神的な世界観が蔓つてゐた。これに対してプロテスタンテイズムはかゝる考へを助長することはあれ新教神学者はこの迷信に対して何等の戦ひを挑む事はしなかつた。法律家は悪魔の実在を信じ悪魔との交際を法文を以て禁じ、医者は病気と悪魔の関係を真面目に説いた。疑もなく彼等の頭にはワルプルギスの幽霊が未だ出没してゐたのである。国民の教育をあづかる僧侶や教師もその例に洩れず、彼等は地獄の風土記を説明しその構造に就いて合理的な論争を戦はした。以て一般民間に偏見や迷信がその温床を見出した事は想像に難くない。大都市伯林の二万六千の児童の中四分の一は全然無教育であり、学校に於いても聖書や教理問答書が精神的糧であつた。(17) 比較的高い教育を受けたものは国家官吏であつたが、彼等は一般大衆が彼等よりも賢くなる事を嫌つた。即ち彼等が愚鈍である程都合が良かつたのである。そして国民はこの教育方針を彼等の無智の中に容認してゐたのであつた。吾々は此処に当時の市民的啓蒙的教育家を想起するであらう。彼等の多くは迷信や偏見からの解放を叫んでゐる。(18) 然し大臣ツエドリツツはロヒヨーに反対してかう述べてゐる。農民は規則の好嫌ひを云つてはならぬ。彼等はその分に安んじてゐなければならぬ。（これは封建主義の標語である）一般人民には服従をしつかり教へ込まねばならないと。従つて十八世紀の輝やかしい精神文化には一般大衆は興り知らなかつたと云つても過言ではないのである。より良き地位への期待が全く閉されて、より高い形成への刺戟は失はれた。勿論「彼等は恋愛を仕事とする時間などは有たなかつた。」（ガルヴェ）女はたゞ経済の支柱であり感情は第二の意味しかなかつた。（一七六二年にはブランデンブルグに於いてユンカ

ーによる開拓民の強制結婚の事実がある。）是等は農民の性格を現実的ならしめ、愛情を奪ひ、共同的意識を益々疎遠ならしめたのであつた。亦都市に於ける小市民階級の状態も大差ないと見てよい。例へば首都伯林に於いて小市民の養はねばならぬ階級（即ち宮廷、軍隊、官吏とその家族）が総人口の約三分の一を占めてゐた事によつても明らかである。[19] 諸都市に於いても遺憾なく国家警察の干渉が発揮された。而も国家は繁雑な税制のみならず、道徳的問題にも後見人の労を惜しまなかつた。その驚く可き煩瑣な規程の事実に就いてはカムプマイヤアの「独逸社会階級史」に詳しい。而もその適用は専ら中下層社会にのみ向けられてゐたのであつた。

かゝる束縛の下に小市民階級は自らの性格を作り出す。「十八世紀の家庭生活は貧しい殺風景な魅力ない俗人的なものか、或は感情空想といつたものをたゞ下らない感覚や自惚の悲しき戯画に於いてのみ知つてゐたのである。[20]」倹約の徳も豊かな生活には不要であらう。娯楽も社交も或程度の財産の基礎を必要とする。而して財産の独立なき小市民階級からは絶対君主への真の反抗は起らなかつた。それは種々の性格を以て社会的位地を決定する。即ち各階級がその服装に於いて異つてゐる様に各階級は独自の伝統と性格を有してゐた。而も社会的位地の低い程、他に働きかける事も影響される事も少なかつた。そして市民の大部分は後の如何なる時代よりも少くとも外見上多くの共通性を有して居たという事は、市民の心理学的類型を論ずる際特に重要である。此の時代の政治的人間の無感情的打算的、凡べてが効用の概念に支配された孤立的生活態度は謂はゞライプニツツのモナドの如く窓の無いものであつた。吾々はそれを当時の小説（例へばゴツトシエツド）や多くの書簡其の他に見出す事が出来る。之に対し市民階級の社会的性格は多く欠亡の原則を示してゐた。E・フロムは独逸中産階級の歴史を通じての特徴として、強者への愛（権威への服従）と弱者への軽蔑、小心吝嗇敵意等を挙げてゐるが、その反面市民階級は中庸正直勤勉倹約純潔等の徳を誇つてゐ

る。それは同時に長い間教会及びギルドに於いて培はれ、特にプロテスタンテイズムによつて拍車をかけられたものとみる事も出来る。ギルドのモツトーは満足と共存共栄であり、その労働は単に日常の糧の為ではなく仕事自体が倹約や純潔の如く徳そのものであつた。B・フランクリンは処世訓に十三の徳を挙げたが、之に似た事をトマジウスやホイマンは述べてゐる。(所謂伯林人気質を外国人の眼から見た一例としてドウソンが述べてゐる処をみると、強い個人主義と然も群棲的、共存共栄主義的感傷的と然も非博愛的、楽天的と実直的な点等を挙げその可塑的原素材的性格を指摘してゐるが、この観察は時代的に多少相異あるにせよ伝統的に一脈相通ずるものを思はせる。[21])何れにせよ市民階級は非常に保守的であり、彼等に対して現行秩序は神聖なものであつた。ゲーテがその父親や祖父にその典型を見た様に極度の規律正しさがその時代の市民の特徴であつた。スタール夫人は嘗て之を評して云つた。「此の静かな豊饒な国の住民の最大の欲求は、彼等の存在する通りに存在し続け度いという事である。」乍然、フライタークの云う様に、[22]彼等は実践問題を取扱う際に同志の協力によつて強固になる力に欠けてゐた。政治的社会的英雄たらんよりはその犠牲の危険を冒す事を以て貴しとした。此の様な傾向を吾々は古典文学作品の中に最も良く見出す事が出来るのである。

絶対君主への服従は教養ある市民階級層をも支配してゐた。それは単に彼等が国家吏員として君主に依存してゐたという事以上に、君主の神的優越は十七八世紀の人間を支配してゐた観念であつた。国民は君主に仕える事によつて間接に神に仕える事が出来たのである。如何に多くの学者が此の基礎付けに奔命してゐたかは既に前節に於いて考察した処である。ヴイーラントの慨嘆する如く、「臣下の隷属は甚だしく、稀に彼等に一般的人権が与えられる場合はそれを過分の恩恵と見なければならなかつた」程である。然しかゝる絶対主義に対する反抗が十八世紀後半無いわけ

ではなかつた。ヴイーラントは「黄金鏡」に於いて絶対主義に反対して理想社会を描き、又J・W・ハインゼは「アルデインゲルロ」に於いて共産主義的国家を復活せしめてゐる。然しヴイーラントが理想国家を人口数少なき社会に於いてのみ認め複雑な社会には尚賢明な君主を認めた時、又ハインゼの理想が奴隷制を基礎とした古代ギリシヤ的共産主義の共和国であつた事を理解すれば、[23] 彼等を決して当時の思想圏外に置く事は出来ないのである。それは古代或はルネサンスの復活のユートピアに過ぎなかつた。然し此処に重要な事は政治的圧迫への反抗が合理性に於いてでなく敬神性の中に、就中宗教運動の中に成立して来た事である。是は最も当時の事情を反映してゐたという事が出来るであらう。イルミナート派及びレツシングの思想は国家的圧迫からの解放の為に人類の教育、神の計画の促進を説いたのであつた。イルミナート派の創始者ヴアイスハウプトによれば人間発展の原動力は欲望である。人類の自然状態に於いては欲望の範囲の狭い代りに自由と平等は充分に享受された。然し欲望は常に新しい欲望を生む。人間の増殖、生活資料の欠亡、私有財産の発生と共に支配と専制が成立し、人間は敵対的国家主義や愛国主義に堕し、殺戮が道徳と見做される様になつた。此の悲惨な状態からの脱却は原始的自由への復帰、而も野蠻と粗野の状態ではなく高き社会秩序への復帰であり、それは神による精神的革命によつて果されるであらうと。[24] 自由平等への熱情はレツシングの著作の到る処に吐露されてゐる。吾々はこれを詳細に追求する余裕がないが此処に十七・八世紀の転機に成立した敬虔主義的雰囲気が新しい人間の型と市民的道徳を発展せしめた事に注目しなければならぬ。是は十八世紀に於て「徳」と名付けられたものであつた。(フリードリツヒが啓蒙的徳をローマ的 virtus の意味に於いてのみ考へた事に対比せよ。)宮廷の欺瞞、専断、陰謀に代つて正義、冷静、誠実が市民的人生観の理想となつた。レツシングの「ミンナ・フオン・バルンヘルム」に於けるテルハイム少佐の誠実、或はゲレルトの市民小説等に此の道徳的傾向を認める

事が出来る。此処に於ける神観に於いては人間は運命の前に服従する。人々は凡ゆる事物の中に神的合目的性を認めた。迫害への復讐は市民道徳の禁止したものであり又神への侵害でもあつた。ゲルシュテンベルクの「ウゴリノ」やレッシング「エミリア・ガロッテイ」の父親の悲劇的な言葉を想起すれば充分であらう。然し何物かゞ調和してゐない。人はシラーの「群盗」に於けるカール・モールが道徳的世界秩序を彼自らの行為によつて再び取り戻さうと大きく叫ぶ迄この不調和の原因を知る事が出来なかつたのである。

かゝる小市民的社会に於いては、ヴイーラントの物語る感傷的な事件や若きウエルテルの「悩み」などは思ひも及ばぬ事であつた。後に疾風怒濤的天才の意識が全市民の意識に迄発展しなかつたのは此の独逸市民社会の制約の故である。F・ブリユツゲマンは此の時代の人間を前市民的人間、市民的人間、超市民的人間に分け、当時の文学作品に於ける人間の類型を研究してゐる。[25] 例へばシラー「たくみと恋」に於ける前市民的世界の宮廷のサークル、市民的世界のルキーゼ、超市民的世界のフエルジナンド。無制約的な基盤に立つフエルジナンドの魂に従いて行けない諦念的な少女は当時の市民階級の姿である。乍然、類型的考察一般に云はれ得る様に、超市民的人間と雖も市民的人間の基礎に立つてゐる以上後者から全然離れて存在し得ず、その超市民的要因はたえず市民的なものに制約されてゐる点を見逃す事は出来ないであらう。

専制国家の中央集権に伴つて官僚組織が成立したとき、その行政や税制等の機関の運転の為には智力ある中流市民の補充を要求した。即ち学校教育をうけた国家役人が必要となり、而も常に新しい合理的実践に基づく処の理論の複雑な構造が益々高度なアカデミツク教育者を要求した。それは貴族と大衆との間の中間層を形成する。元来中間階級は国政への参加を拒まれ、小都市生活の貧窮の中にあつたが、然し漸次に生活の為の闘争によつてその活動力が消耗

されず生活を享楽する可成り確実な経済状態、物質的好条件に恵まれる様になると彼等の間からは美や真に対する熱情的な願望が目覚めて来た。「彼等の中の知識的なものは自ら神の自由な子と考へ、彼等の貧困の現実を離れて理想の世界に舞上らんとした。」[26]農民や手工業者に於いても有能な子弟は後援者の下に適当な勉学の機会を得た。精神的な力が大衆と特権階級の中間から展開された事は近世の特徴である。現実的利害にある圏が教養ある市民階級から孤立すればする程、彼等はその生命に光を失うのである。

一般に感情的衝動的なものが社会に勢力を占めるに到る変化については常に経済的な役割を無視する事は出来ない。当時製造業や出版業が産業生活の中に編入されて来るにつれて、それは知力や意志の発展を助長し、その機構の増大する複雑性は個人の発言権と独立性を痛感せしめ、人間の持つ特殊性が決定権をもつ様になる。これ等の新しい主観的価値は経済的人格を国家的後見の桎梏から解放せんとする努力と共に芸術や世界観に於ける自我の独立を主張する源泉となる。亦一方から云へばその中から芸術家や文学者が出現する為には、その作品を迎えうる一定の享受者や読者層が存在しなければならぬであらう。民衆文学や民謡は別として古典文学の目録に編入されうる作品が風靡し、又文学者が他の生業に糧を得る事なく創作し得る為にはその経済的基礎が必要である。後者についてはクロプシユトツクの如く「名声」によつて王家の庇護を受け、或は合理主義者教授ゴツトシエド等を除けば彼等の基礎は非常に薄弱であつたと云えよう。然し読者層はジヤーナリズムの発展によつて次第に確実な地盤を得て行つた。即ち、道徳的内容をもつた週刊雑誌"Berlinische Wochenschrift"(英国ではアヂソン等による"Spectator"等)を始めとして大体の推計であるが独逸に於いて五〇〇種に近い各種の雑誌が刊行されてゐた。これは内容から云へば単行本の読者層よりも低いものであるが、その啓蒙的役割は高く評儀されて良いものと思はれる。尤も鋭い政治的意見を述べ

た新聞やパンフレットは存在しなかつた。ヨアヒムゼンは啓蒙時代を科学的道徳的啓蒙、美的実践的啓蒙、道徳的政治的啓蒙の三段階に分け、第一にトマジウスを、第二に週間新聞を代表せしめてゐる。[27] 何れにせよこの普及は生活力の一定の確立を物語るものである。然し十八世紀中葉の市民的自覚は必ずしも経済的利害関係のみから生じて来たものでない。それは種々な源泉、例へば社会的階級的葛藤(貴族と平民)、家庭的葛藤(父と子。当時の市民階級は厳格な家長的性格を有し、家長はその身分に於いて部下から受ける同様な態度を家族に要求してゐた)、婦人問題(女性主義と反女性主義)等の社会問題を中心に覚醒して来た。特に此の中流的教養階級を憤激せしめたのは彼等の経済的地位ではなく、社会的地位及法律的特権に於ける貴族との不平等性にあつた。彼等の関心は政治的革命にあるのではなく、彼等の階級の確乎たる価値の認知、即ち内的価値による尊敬を要求してゐたのであり、教養あるサークルとして一般大衆から区別される事を望んでゐたのであつた。その反抗が絶対主義に対してでなく市民の俗物性[28]にむけられてゐた事については他の角度から後章に於いて検討されるであらう。

十八世紀精神文化の担ひ手は主としてこの階級が中心となる。「大学に於いて吾々は、学生の二つの集団を見出す」——とパウルゼンは次の如くに云う。[29] 即ち役人の為の政治家を志願するものと教会又は学校教師の為に神学其他を学ぶもの。(神学は重要な学科であつたが世紀の終りにかけて教師と牧師とは次第に明確に区別され夫々独自の位地を有つ様になつた。)前者は主として上流階級から、後者は中小市民特に牧師の子弟から補充された。吾々に興味あるのは後者であるが、卒業後直ちに職を見出さない者は一定期間家庭教師等に就く者が多く、十八・九世紀精神史を担う者の可成りの数が此の途を歩んだのは周知の事実である。彼等は一般に上位の家僕として取扱はれたが、クニッゲによれば上流社会に於いて家庭教師は食卓に於いては発言出来ず、それは彼等に社会的劣等感を抱かしめたという事であ

る。報酬は年約五十ターレルで決して多い方ではなかつた。[30] 而して彼等の置かれてゐる生活の現実は彼等の樹てた理想的要求とは遠くかけ離れてゐた。此処に静かな諦念が生れる。古典的教養を以て彼等の生活の源泉は純粋なものであり人間の義務の遂行には厳格な人間であつたが、然し彼等は飽迄個人であり国家的義務には無関心であつた。英仏よりも高い自由の意識を生み乍ら実際的な具体的な自由を与へ得なかつたのは彼等の無力な社会的特殊性を反映するものである。彼等の心は内的な自由の王国に向つて行つた。自由意識の完成たるヘーゲル哲学の論理の精緻さが市民の俗物性の反映と云はれる（ハイネ）のは此の意味に於いてである。レッシング、クロプシュトック、ヘルデル、特にフムボルト等に於いて民族とは文化現象であり政治現象ではなかつたのである。マイネツケの所謂文化国民と国家国民の区別が独逸に於ける程顕著に表現された処はなかつた。[31]

却説、十八世紀独逸の大学の変遷を総括してパウルゼンは、スコラ哲学に代る近世哲学、カテキスムスに代る体系的学問、研究の自由、羅典語に代る独乙語等を挙げてゐるが、[32] それが如何程実現されたかは姑くおき形式的詰込み的知識から生に溢れた感情的傾向へ、又空虚な優雅から実質的なものへの傾向を助長した事は疑ない。かゝる教養理想を以て世紀半ばの教養階級は教会的宮廷的文化世界に対立した。然し此の教養階級が比較的良好な経済的基礎の上に立つからと云つて其の性格を直ちに楽天的と解するのは皮相である。確かにそれは前述の諦念と表裏する意味での楽天性として指示する事が出来るが、その為に吾々は更に当時新らしく起つて来た時代の感情性(Empfindsamkeit)[33] に眼を向ける必要がある。

此の感情性は明らかに現実的社会生活の影響の中にある。先づ敬虔主義[34] の運動に於いて「個性」の流行が始まつた。元来敬神性は独逸人の心の奥深く受継がれてゐたものであるが、特にチンツエンドルフの実践的な質朴な敬虔主義は

下層社会や教養ある中産階級の中に多くの共鳴を見出し強固な底流として発展して行つた。深い内的なものへの憧憬は、此の階級の中に高い教養が目覚め始めるや益々深められ、その教説や経済活動を通して社会を更新する力に迄生長したのである。後述するケーニツヒベルクの新らしい衝動に於いてチンツエンドルフはシユペーナーとハーマンの仲介をなしてゐた。然し敬虔主義はその気分を独自な言葉で表現しなければならなかつた時その表現は直ちに怠屈なものとならざるを得ない。此処に新しい変化が起る。天才は感情の言葉を拡大し、詩人は一つの接吻に数百の麗句を連ねる。――愛の悲しみ、感謝の涙。敬虔主義は形式的リゴリズムに対し女性的なより温い人間的な内容を有つてゐる。その弱さの一面は屢々感情の戯れに堕し狂信的となつたが同時に内面性の豊富な展開も此処に淵源する。各個人生活は予期しない新しい価値と内容を獲得し、こゝで独逸人はもう一度心情世界の豊富さを取戻した。クロプシユトツクのメシアが空前の感激を巻起したのは、それが解放された情熱の灼熱した炎であり、又客観的に敬虔主義的気分に一致した為であつた。其処には然し単なる天国や地獄の描写を超えた奔放な感情の充溢がある。ボドメエルの失楽園の飜訳を機に展開されたゴトシエツトとの論争も此の様な処に胚胎してゐると思はれる。敬虔主義は感情的側面と共に個性尊重性従つて悟性の重要性を発見せしめる一面があり、それ故にこそ啓蒙的合理主義と併流した所以があるが、悟性文化が主として上流宮廷社会に行はれてゐたのに対し市民階級がその感情的側面を強調した事には以上の社会的制約の故である。即ち前者に於ける固定的秩序の維持ではなく、将に勃興の途上にある市民階級の求めてゐたのはその力であつた。然しそれは尚萠芽であつて現実的社会秩序が未だ明確な形態を採りえない時その力は感情の為の感情に堕するのである。その表現は政治にではなく文学に求められた。然し同時に其の感情性をそれ自体の中から克服の途を指示した二三の思想家が現はれて来た。かゝる新しい文化が市民社会の一端に入つて来たのは市民階級の

一部が宮廷や軍隊や行政の仕事を通じて貴族圏内に入る事によつて文化に接しえた事と他はその文化の自由研究によるものであるが、正に知識の充溢がその性格に危険を齎す。かゝる知識は若し各個人が社会的国家的義務を自覚したならば偉大な力になりえたであらう。然し独逸の学問の中心たるプロイセンは飽迄これを拒否し、それがこの時代の教養人に特有な弱さを与えたのである。勿論この弱さは当時の教養人の新しい悩みではなく、それは二百年に亘つて政治に関与せぬ国民の病であつた。それは屢々単なる知識の享受に終つてしまう。サロンの鈍感、文士の人気取り、官吏の無気力等はこの種々な表現に他ならない。兎も角この感傷性は精神的知識を享受する事によつて無智な国民に対立したと信じた殆ど凡べての者の心を捉えたのであつた。合理主義者ゴトシエットが次第に文壇から名声を失つたのもこの故であらう。反之、彼から袂を分つたゲレルトやヴイーラントがこの風潮を促進した他にルツソーや英国の作家E・ヤング、精神史的にはシヤフツベリイの熱狂（enthusiasm）の理論が大きな影響を与えた。[35] 此の風潮は宗教的思想的側面に於いては啓蒙家によつて攻撃された神秘的不可思議的なものへの確信の再生となつて現はれ、而も茲に皮相な感情性は力強い根源的体験によつて再び生の意味を取戻し得たのである。反形式論理的態度を以て宗教的世界に聖書の自由な解釈を導いたハーマン、亦南方のラヴアテル、ユング＝シユテイリンク、ヤコービ等の感情哲学は凡べて此の系列に属する。元来感情性はそれ自体の指導原理をもつものではないが、その特徴は時代の伝統的精神への反撥批判或は警告に存したという事が出来る。此処に是等一群の思想家の中から特に象徴主義的世界観の源流となつたハーマンとその現実主義的方向への展開者としてのヘルデルに瞥見を与えておきたいと思う。

十八世紀半ば独逸に於ける一面的に浅薄化された啓蒙主義の支配に対してその精神的拡張と深化に対する反抗が市

民の理念生活に浸潤して来た状況の下に「北方の仙者」J・G・ハーマン[36]の位地が理解されうる。彼は歴史的にみればその精神的基礎をルツター及び敬虔主義の福音信仰においてゐたが、凡ゆる内的対立にも拘らず啓蒙主義文化の力強い影響の下に、引続いて開化する象徴的世界観の現実化的方向に対してヤヌスの頭を指示してゐたという事が出来るのである。生地ケーニツヒベルクに学業を終えロンドンに滞在中パウル的体験に遭遇して以来忽然と自己の途を悟つた。然し彼は北欧の深邃な湖を偲ばせる仙者としてよりもむしろ神への憧憬と世界肯定、官能的と純潔の不安動揺の真中にあつて力強く「反対の同一」に生きた人間の類型に属する。政治的関心は全く示さなかつたが、彼がカオス的矛盾から戦ひ取つた世界像は全世代に温き美を示し、創造と奔放な思惟に対する力を与えたのであつた。

ハーマンの思惟方法の特長はその無形式性にある。「私は真理、根本命題、体系を呼起さない。屑、断片、むら気、一時的のもの（を呼起す）。」それは寧ろ断片の断片である。「思惟は明白性によつてその新しき冷徹さを失う。」火山の爆発の様に感情の熱流が流れ出す。然しそれが一度び冷却し言葉や概念の中に硬化されるとそれは小石や灰の如きものに過ぎない。霊感、真理の直観的把握、フモールの精神的即興、予言者的諷刺、無形式な暗い感情衝動――これ等は既に彼が体系的哲学者を放棄してゐる事を示してゐる。然し此の弱さと共に著しい精神の強さが此処に流れ出すのである。ゲミユートの暗さに於いて思惟に方向と目標を与える力が要望されて来る。絶えざる繰返し、変化の中に神秘的精神の内的統一が保持しえられる。彼はこの思惟の弾性を「ばつた」に譬えた。

彼の内的生活の中心には敬虔主義の雰囲気の中に育まれた神が立つてゐる。「凡べては若し吾々自身で眺めようとすればラビリントの迷宮であり無秩序である。吾々が汝（神）の言葉を聴かざる時は盲目よりも悲惨である……。」吾々は此処にアウグステイヌスの敬虔な告白を想起するであらう。然し重要な事は嘗てアレキサンドリア神学に於い

て、又新らしく敬虔主義に於いて示された比喩的な聖書解釈がハーマンに於いて一層大きく展開されて来た事である。彼の精神的旋回の転機となつた創世紀カインとアベルの説話についての告白は読者に凄蒼な敬虔心を訴えるであらう。「……私は彼の血を復讐しようとする打たれた弟の声の如くに一つの声が心の深くに呻くのを感じた。私は汪然と涙した。そして私が弟殺戮者で即ち神の唯一の御子の殺戮者である事を最早神にかくす事が出来なかつた。」此の内的な力強い動機、最も本源的な人間の心的体験の深渕から生れ出た宗教意識がハーマンの信仰哲学の核心を形成する。聖書は吾々人間に比喩を以て語る以外の何物でもない。「私はユダヤ民族の歴史の中に私自身の罪を見る。私はその中に私自身の経歴を読む。……」「聖書の歴史は凡ゆる世紀を通じて各人間の心の中に満たされてゐる予言である。」聖書の凡ゆる奇蹟は吾々の魂の中に起るものであり、聖書の歴史は各信仰者の魂に於いて充たされるであらう。「日常の出来事の凡ゆる奇蹟は基督の生活の毎時の体験に他ならない。」然し聖書の象徴的解釈はフイロンのロゴス学説更にヨハネ福音書の原始基督教的思想からみると決してハーマン独自の解釈ではない。然らばハーマンの新しさは何処にあるのか。吾々は更に、「理性及啓示の母でありそのAでありΩたる言語」理論の基礎を考察しよう。

「凡ゆる創造物は真理や本質をたゞ比喩に於いて見る事が出来る。」すべて此岸的なもの外的内的体験の対象は超世界的力乃至神のジムボルである。自然の凡ゆる現象がその神秘的な意味をもつ夢であり謎であつた。「自然及び歴史は神の言葉の二つの偉大な註釈書である。」かくてハーマンは魂の象徴的啓示に対する人間生活をその「蔭」と名附けた。これは亦ハーマンの歴史哲学をも規定する。ユダヤ国民の歴史の中に本来の罪を認めた彼にとつてユダヤの歴史は常に世界史になつてゐるのである。かくて「世界史の凡ゆる事件は神秘的行為と奇蹟の影像」であり、此の考察は次の重要な見解を導いて来る。即ち過去、個々の歴史的事実を有意味的関係で解く事は詩人の課題であり、或は未来

に衝動づけられた予言者的眼差しのみが可能である。「未来を知る事なしに誰か現在の正しき概念をよく把え得ようか。」「未来は現在を規定し、現在は過去を規定する。恰も計画が方法の創造であり使用なる如く。」而して過去現在未来は凡ゆる時代の限界を解く唯一の魔術的関係に立つ。歴史の中には何物にも比較され難きより高い秩序の行為が存在する。詩歌が先づ言葉の真実な原素を表現する様に予言は凡ゆる歴史考察の原素である。歴史はそれが聖霊を以て浸透するに非ざれば単なる氷室にすぎない。「予言者が風に対して予言し主の言葉を語る迄」干涸びた骨を以て蔽はれてゐる歴史の野原は生気づく事はないであらう。救世主の到来こそ時の真昼を創るものである。……

ハーマンの象徴的世界観によれば聖書のみならず凡ゆる此岸的のもの、自然歴史人間の心的生活が神の啓示である。吾々はすべて予言者たる事が出来る。かくて自然や歴史は主の言葉として見做されねばならない。然しこの言葉を正しく理解する為に必要な事は吾々は何物も知らずというソクラテス的自覚であり聖霊のはたらきを待つ信仰である。神は自然と聖書、被造物と予言者、幾多の証拠と比喩、詩人と警告者によつて、即ち「その吐息から語つた後に黄昏に及び彼の独り子を通して吾々に語り給うた」のである。

然し言葉は同時に又人間の機能である。ハーマンは言葉の人間的側面を神的なるものを以て媒介した。神の言葉から人間的言葉への移行は人間的認識能力の創造性の確信の中に存する。吾々の理性が信仰を以て満たされる限りそれは自然や歴史より高い啓示の意味像となりうる。ハーマンに於いて言葉は本源的に自己体験として現はれる。蓋し彼の精神史上に占める独自な新しさは従来の基督教的象徴主義の倫理的性格に対するその感情的形態に於いてであつた。それは謂はゞ基督教の現実主義的方向である。コルフは云う[37]「彼の象徴主義はたゞ救はれる生活に到る助言に止まらず当に感性的仮象は死すべき吾々にとつて最高の価値であり、吾々の死後にではなく寧ろ益々肉体を以て内的に

体験すべき神性そのものであるという未曽有の結論である。」これが当時の悟性的自然宗教への如何に鋭い対立であつたかは既に明らかである。ハーマンに於いて自然と歴史、自我と世界の意味深い統一は生々とした啓示に、神の象徴的自己解釈に総括された天才的概念であつた。神は世界の合理的原理ではなく非合理的原理である。かゝる神は理性からではなく生命の根底に盛上る暴風から、頭痛からではなく脈動から体験されねばならない。「汝の熱情を恰も汝の手足を用うる如く用ひよ！」熱情のみが抽象や仮説に手足翼を与える。熱情は自我の個性の制限であると共に凡ゆる彼の力その豊富さの源泉である。激情はその中に於いに吾々に事物の現実性を生命の現実性として表す媒介者である。[38] 彼は凡べての激情衝動と共に自己をも神の啓示であるとした。その中に於いて最高のもの最低のもの、顕勢的なもの潜勢的なものが神秘的に合一する。「凡ゆるものは神的であり又同時に人間的である。」神性と人間性の此の交はりは吾々の凡ゆる認識の根本法則であり、創造者に対する人間の比の類比は凡ゆる被造物に内容と特徴を与えるものである。

R・ウンゲルは其の克明なハーマン研究に於いて言語の本質に関する彼の諸種の定義を考証しつゝハーマンに於ける二重の言語解釈を見出してゐる。即ち形而上学的と感覚的、神秘的と合理主義的（目的論的）。前者は彼の宗教哲学の核心から出たもの、後者は当時の英仏啓蒙哲学の前提から由来するものである。然しハーマンと時代の非合理的風潮即ち感傷性とは如何なる関係にあつたか。之に就いても再びウンゲルの他の論文が示唆的である。[39] 即ち若きハーマンの作品には明らかに時代の感傷性、殊に彼の好んだ英国の詩人ヤング及びハーヴェイの影響がある。然し当に彼の根源的な関心、彼独自の精神世界の根本的な解釈に到り彼は凡ゆる時代の影響を超えてゆく。[40] 彼の内的体験に於いて凡ゆる時代の要素が対立的に溶解する。ヤングやゲレルトの感傷性はたゞ一つの分力として彼の中に止揚されたの

であつた。吾々は実存主義的解釈に於いてはハーマンにロマンテイクへの途と共にキルケゴオルへの途を同時に開いた側面を剔出する事も出来るであらう。明らかにヤコービにも此の一面がある。[41] 然し此処では此の問題に立入る事なく、唯彼が啓蒙主義的矛盾を解決するに際し時代の感情性の中に身をおきつゝ彼の新しい理念を再び聖書への復帰によつて解決しようとした反動主義者であつた事、此の意味で彼が過渡期的思想家の一典型である事を指示するに止めて置かう。更にハーマンが国家的社会的問題に関心を有しなかつた事も亦偶然ではない。彼に於いて「凡ゆる社会の産物と怪物」は常に「高い意志の自然的産物」であり、凡ゆる王国は「一人の主人と従者の存在した黄金時代の影像」にすぎなかつた。ハーマンがフリードリッヒ時代の国家意識を少しも示さなかつた事は当時の風潮からみても決して例外を為すものではなかつたのである。

所謂疾風怒濤の運動はその直接的な衝動を哲学からではなくして基督教、特に敬虔主義に於ける新しい神感情から受取つたが然しその神感情は基督教と啓蒙思潮との融合の結果であつた。吾々はその端初としてハーマンの神感情を述べて来たが、更にその展開としてヘルデルに関説する必要がある。若きヘルデルは初め敬虔主義に反感をもつてゐたと云われるがハーマンとの解逅以来、彼の魂に著しく近付いて行つた。かゝる人間は前述の如く衝動や熱情の中に力の源泉を見出し、尚聖書に拘束されつゝも生々とした感情で歴史世界を見ようとする。彼がハーマンに比し如何に現世化の方向を指示してゐるかはその人間学に於いてこれを見出す事が出来る。

「人間育成に対する歴史哲学の理念」[42] に於いてヘルデルは歴史哲学のノルムたる可き人間性（フマニテエト）の理念を樹立した。人間性の標識について平和、愛、正義、礼節等の性質が考えられるが就中宗教はその最後のものである。「宗教は悟性

作用だけとみても最高の人間性であり、人間の魂の最も崇高な開花である」。而して此世は創造者が人間の為に立てた目的の自己拡張の場であり、吾々の現世の目的は人間性の修養に向けられ凡ゆる低位の欲望も之に役立たねばならない。それは正に神に似た人間性、人間の真の姿の閉された蕾である。然し人間は凡べてを自分自身のみから創り出すものではない。即ち全人類は個人の連鎖より逸脱して存在するものではなく、かゝる連鎖を追及する歴史哲学は本来の人間史である。その連鎖を離れる事なく、超越する事なく、これに絡みつく事によつて人間性は完成する。

フマニテエト即ち人間の目的であり、吾々天性は凡べて此の目的の為に組織されてゐる。従つて歴史中に為された善事は人間性の為に為されたものであり、悪事は人間性に逆つて犯されたものである。然し神は何事にあれ人間の手を拘束せず只人間に宿る力によつて自己を改善せしめる。「人間は人間であれ。人間は彼が最善なりと認める事によつて自己の状態を形成せよ」。神が人間に使用すべく与えた武器なる悟性と力と一切の機会を人間が善用するならば彼は自己の作為によつて自らを完成するであらう。如何なる人間もその素質の中に彼がそれに向つて形成した完成すべき均衡を具えてゐる。その原理は乱雑から秩序を、力の多様から一の全体を均斉と美を以て創り出さうとする人間理性である。「人間は理性と正義を学びさえすればよい。彼等がこれを実践すれば到る処光は彼等の魂に、善は彼等の心に、幸福は彼等の生活に入つて来るであらう」。

ヘルデルに於いて中世の神と近代の人間とは均衡を以て支えられて居り、而も啓蒙主義敬虔主義及びプラトニズムが互に融合してゐる。宗教は人間性の頂点であつたが人間の使命は来世ではなく神に充たされた現実にある。人間は思慮と理性と自由によつて始めて人間となり、感性と悟性は統一ある全体的な力として世界を受動的に受入れると共に能動的に世界に働きかける。ライプニツツは感性を不明瞭な認識としたがヘルデルには常に感性的な基礎が残つて

ゐて、それは反つて理性の練磨の素材を提供するものである。それ故彼は想像力の価値を貶せず、特に幼年時代に於ける空想の意義に注目してゐる。「小児を不完全な大人としてではなく、其儘小児として取扱うこと」――云う迄もなく此処に個体性の理念が力強く発現してゐる。彼は人間、歴史に於ける最も本源的なものを欲求した。然し彼は其の価値の相対主義を更に進めて次の新しい生成原理に到達した。即ち吾々は始源と生成的に結び付いてゐるということ、人間的事物は或る普遍的萠芽生長に根差してゐるという感覚である。(43) 歴史的形成体を内奥の必然性の所産として、即ち世界を人間の魂から理解する処にヘルデルの根本衝動があつた。これはヴォルフ一派の合理主義を非難すると共に理性の魂全体に対する関係をも規定するものである。

ヘルデルの歴史哲学には黄金時代からの人間の堕落と神の救済なる古い自然法の残滓があるか、同時にそれは個体性の思想によつて力強い内容を得て来る。勿論これに就いても彼には晩年のゲーテに於ける如き自由な汎神論的思想はありえず、歴史の神に依る導きを窮極のものとし、畢竟歴史的全過程は宗教的信仰の領域に入つてゆくのである。即ち如何なる歴史的現象も窮極的には神的根拠から流出する故に人間性は此世に現はれた神の模写であり人間の自然的素質の中に予見されるものである。それは云はゞプロテンタンテイズムに貫かれた新プラトン的世界信仰である。然し正に此処にハーマン的見解が徐々に現実化されつゝあつた。殆ど同じ様に思はれる両者の見解の間には人間と神に就いて僅かな然も根本的なニユアンスの相違がある。コルフの云う如く、ハーマンの本来の結論が神の尊厳に対する人間精神の無力であつたに対し、ヘルデルの本来の体験は人間の精神力の中に認められる神的尊厳であつた。基督教的謙虚に対する神的自己感情、ヘルデルの歴史哲学に於ける此岸の限界性の蔭の神的な予感は基督教的独断主義から汎神論へと展開し、それはやがてゲエテの宗教性に深い影響を与えるに到るのである。

吾々は此の時代ひとしくケーニツヒベルグに居り而もハーマン、ヘルデル、ヴエルナー、ヒツペル等の系列の外にあるカントを想起するであらう。啓蒙思潮の克服者としてのカントに就いては此処では論外に属するのであるが、論者の示す如く天上の星空と内なる道徳律は「高貴な魂」「名付け難き言葉」等と共に当時の思惟系列就中敬虔主義の中にあつた事は精神史的に興味ある事実である。この意味でカントも時代の子であり、[44] 亦此の容認は避け得ないものである。唯彼はその言葉の使用に関して予示的であつた。同時にカントの超越的自由の概念は啓蒙哲学の及び難き高さを有したにせよそれは自然法を超えた国家概念を生み出したわけでもなく、批判主義の理性は単なる法則性の主体である限り合理主義の理法を出るものではない事、従つて彼がアダム・スミスの併行であるという点なども指摘されて来るわけである。[45] 然し鬼も角ケーニツヒベルクの圏内に於いてかゝる各様の思想が歌ひ出された。J・ナドラーは例の如く彼等の出生の素姓を明らかにする事によつてそれを此の都市の多岐な基盤に於ける素姓の位地に帰せしめてゐる。[46] これも一つの材料を提供するであらう。更に精密な階層構成に就いては他の研究に譲らねばならぬ。然し一般的思潮として当時を概観すれば前述の如くライプニツツの哲学と敬虔主義は此の時代の独逸精神生活に於ける二つの潮流であり、二つの生活表現であつた。此の両者は時には友好的に、時には激しく対立したが、[47] 一方は独逸理想主義を、他方は敬神性を生みつゝ共に独逸プロテスタンテイズムの基礎を形成したのであつた。

3

独逸啓蒙主義の歴史に於いて合理的思惟と非合理的感情は如何に併立し得たのであるか。これに就いて外見上では唯一つの原理に基づいてゐる如く見える啓蒙主義の理念も深く観察すると非常に混乱した形姿を有してゐる事に眼を

向けねばならない。例へばその一つの本質たる「個人主義」を考へてみよう。それは先づ消極的関係として、即ち現世的理性によるヒエラルキイの解体として規定する事が出来る。然し此の理性は個人的歴史的差異を人間の共通な理性理念から取去らうとする種的な理性、永遠のロゴスであり、それ故、其の現世的生活様式に於いて今日の吾々のそれと区別されるものは、その中に維持されてゐる自然と理性に就いての形而上学的理念である。他の個人主義は積極的に一般化された個人主義、即ち再洗礼派敬虔主義的伝統を世俗化し歴史的世界の直観を導いて来た感情主義の現世化されたものである。これは前者の非歴史的ロゴスの合理的調和に反対し、その魂は特に詩的なものに関係しつゝ自然に対して開かれたものであつた。神秘主義は神的なものを現実化する歓喜から現実主義的個性尊重に向う可能性を有つ。此の二面性を社会学的に見れば、合理的個人主義は独逸に於いては専制国家的政策と結びつきつゝ生長し、感情的個人主義は其の下に勃興し乍らも未まだ自らの力を意識に到達する事の出来なかつた市民階級の生活形式として発展して来たと云う事が出来る。後者は当時国民大衆の組織という事は考えられなかつたのでその態度を主観の独裁を以て表現しようとしたのであり、多くは非政治的であつたが、偶々社会改革に向う事があつてもそれは空想的乃至宗教的表現に於いて示されたにすぎなかつた。かくて吾々は当時の文化担持者たる知識層を一応宮廷依存的知識層と市民的知識層に区別する事が出来るのであるが、然らば先づ前者は如何なる特質を有してゐたであらうか。

吾々は当時の宮廷依存的合理主義的インテリゲンツを、㈠其の態度に於いて権威服従的、合理主義的思想家及び官吏層、主として貴族階級及び大市民の中から補充された一部のものと、㈡同じく権威主義的であり乍ら合理主義の内的克服を企図する方向、に区別する事が出来る。かゝる人間は前時代のそれと如何なる点に於いて異つてゐたか。T・ガイガアの指摘する如く、(48) 伊太利ルネサンスでは小専主が芸術の傭主であつたとすれば、絶対主義国家では君主

がそれであつた。此処にも宮廷依存関係に於ける文化創造的人間（インテリゲンツ）が存在したが然し重要な差異がある。即ち王冠は人格化された国家である。思想家芸術家は君主に仕える事によつて国家共同体に奉仕する事が出来た。領域国家の生長と共に中央集権と官僚組織が成立し、その課題分野の拡大は益々合理的に教育された実際家と研究者とを要求するに従ひ、彼等は宮廷の圏外を出でて何等か市民社会との交渉を有するに到つたのであるが、その生々しき表現は未だ萠芽として止まらざるを得なかつたのである。同時に吾々は絶対主義国家が努めて小市民を愚昧の中に放置しようとした事実も知つてゐる。理想は絶えず現実と矛盾してゐた。個体性の理念が合理性の中に埋没してしまつたのも故なき事ではない。而して当に啓蒙主義のかゝる疑惑に対して市民的知識層の発現が準備されつゝあつた。然し彼等はその生命を自らの力に於いてよりも伝統的な敬神性の中から受継いだのであつた。

A・マルテインが「中世紀の社会学」に於いて知識層の典型的な問題性は社会的精神的統一構造の解体に於て、即ち個人に対し社会的伝統的世界観像が疑はしくなつた時、或は例へ個人が常に保守的にその基礎を得ようと努めても、彼が根こそぎにされた様に感じ始めた時、これに対抗して起ると述べてゐる如く、[49] 吾々の場合も啓蒙的合理主義がその限界に達し人々の反感を惹起する様になつた時にその問題性が市民の中に覚醒されて来たのであつた。而して当にこの新らしい心的性格は中流階級の勃興と平行して展開された。マンハイムの指示する如く、「近代ブルジョワジイは最初から二つの社会的根基を有してゐた——即ち一つは資本の所有者であり、他はその資本がたゞ彼の教養であると云つた様な人間である。乍然此の両者はデイオロギイ的には同一でない」。[50] 此の知識層は中流階級の一部や下層階級からの小数の補充者及び牧師（ラムプレヒトによれば十八世紀に到つて牧師の社会的地位は次第に低下した）より構成されるのであるが、然し知識層自体の内部に於けるイデオロギイも亦同一でないという事が検討されねばなら

ぬ。蓋し素朴な唯物論的意味で諸世界観は諸社会階級に相応するのではなく、思惟は常に社会集団に於いて創り出す性格との緊張に於いて自己の根本方向を表出する事が出来るからである。

吾々は既に感情性が十八世紀中葉の市民的知識層の生命として与えられつゝ、而もその現実的基盤が支配階級の勢力を脅す程に発達して居なかつた為に、彼等の現実的問題を政治的に解決しようとせず、寧ろ社会的革命には無関心であり、その攻撃の鉾先は市民的俗物性に向けられた事を考察して来た。集団に対する反抗的態度と既存秩序に対する革命的態度とは区別して考えられねばならぬ。反抗の本質は一般に認められた意見や価値への対立であり、その遂行の為に必ずしも政治的改革を必要としない故に、過渡期に於いて反抗者は反つて大きな社会的転換を禁止しようとする保守主義者に味方する場合がある。此の場合に於いても反抗者の態度は後述の如く一義的ではない。然し其の

に吾々は現存的権威の圧制下にあつた市民一般の性格に注意しておかう。これに就いてフロムがナチ治下の独逸に対して行つた分析が示唆的である。[51] 即ち彼は権威主義的性格の中にサデイズムとマゾヒズムの共存を認め独逸及び欧洲諸国の中下流階級の大部分にこの性格が典型的にみられる事を指摘してゐる。此の性格の中には権力者への服従と共に弱者への軽蔑反感が潜んでゐる、これは何れも堪え難き孤独感や無力感から自己を逃避させようとする処にその基礎を有つものであるが、その中に行動や勇気が無いわけではない。然しその勇気とは運命を堪え忍ぶ勇気、宿命を変える事なく服従してゆく英雄主義である。吾々は此処に十八世紀人間の市民的「徳」、或はレッシングの有名な言葉さへも想起しないであらうか。然し此の市民の中から発生した当時の知識層は政治的権威の前に屈従してゐたというよりも寧ろ内的権威の前に屈従してゐたのであつた。プロテスタンテイズムからカントに到る倫理思想の発展は外的権威から内的権威への移行として理解する事が出来るが、後者に優れて自由の本質を認めて来た処に此の知識層の性

格が存在するのである。内的自由の拘束こそ彼等の敵であり、従つて彼等の反抗すべき対象は政治的権力に対してであるよりも無力な伝統主義的市民階級なのであつた。同時代の市民が固陋である程その反感も強められた。彼等の自由は不平等な社会秩序の変更という政治的概念ではなく、より質的な概念であり内的個人的特権の自由であつた。前述の市民的個人主義はこの意味である。それは各個人が内的個人的な形成原理に応じて生きる権利であり、従つて自己の自由を存続せしめんとする為に政治的自由を内面的非政治的領域に転向せしめようとするものである。[52] 社会学的に云えば彼等は多かれ少かれ「周辺人」である。潜在的な放浪者である。然し彼等はジムメルが der Fremde 一般に対して云つてゐる様に元来は決して傍観者的ではなく、その態度は関与への特殊な積極的態度の表現なのである。「吾々は客観性を亦自由として指示する事が出来る」。[53] 然し再三述べた様に此処に社会的基盤の未成熟と政治的圧迫が彼等の上に重く蔽ひ掛つてゐた。かゝる場合の個人主義は感情的には反伝統的ではあるが政治的には消極的保守的となるのである。或は少くとも外形は伝統的形態を固執しつゝその内面に於いて何等かの新しさを求めてゐるのである。これはかゝる状況に於ける知識人の不可避の運命であつた。それは亦時代の感傷性を自らの中に反極として止揚しえた事をも示してゐる。かくて市民的知識層の中に次の二類型が区別される。㈠単なる外面的な反伝統的破壊的傾向。即ち政治的無関心と感情至上主義的態度。㈡外面的には保守的傾向ではあるが単に旧きものえの復帰ではなくして新しい理念を旧い形で持出さうとする過渡期的性格。即ち、時代の感情性の中にあり乍ら、それを自己の独自な形成の一つの極として受取りつゝ而も拠る可き権威を伝統的神学に求め、其の中に新しい生命を見出さんとしたハーマン的類型である。この中には、最早啓蒙主義時代の圏外を出るものであるが、伝統的思想に対する破壊者というよりも克服者の方向が含まれる。象徴的世界観の現実化を指示せるものとしてヘルデルがその萌芽を示した。然し此の市

民的世界に展開した主観性を政治的原動力として興隆しつゝある市民的理念に従つて世界を形成しようとする試みは仏蘭西革命の余波を以てしては果し得ず十九世紀を待たねばならなかつたのである。

以上宮廷社会市民社会に於ける知識階層を考察して来たが、所謂文化人を文化受容的と文化創造的に区別し（例へばガイガアの如く）後者に真のインテリゲンツの名を冠するとすれば、両者の分類に於ける第二の立場がこれに相応するであらう。其の保守性には新奇に趨らざる現実的自覚がある。然しこれ等の類型は現実的人間に於いては常に重層的に存在してゐる事は云う迄もない事である。名称の問題は姑く置くが広義のインテリゲンツの研究に於いては勿論かゝる個人が如何に他の範疇を併せ有するかを問う事が重要な課題となる。種々の歴史的社会的条件に拘束された基礎体験は共同体験となる事によつて世界観成立の根拠となり得るのであるが、同時に其処に成立する各種の変種を単に心理的主観からではなくその背後に於ける社会圏からの被拘束性、即ちその人間関係に於いて理解した時に、此処に知識社会学的問題が始まるであらう。(54) 而して文化が常に人間の生活関聯の中に成立するものとすれば、吾々の諸問題はかゝる意味に於いて解されねばならぬと思うのである。

註及び文献

(1) 独逸啓蒙思潮の研究文献の集成としては文学史的に傾ゝてゐるが B. v. Wiese : Dichtung und Geistesgeschichte des 18 Jahrhunderts. Eine Problem und Literaturschau. (Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Bd. 12. Heft 3.) に詳しい。以下の文献は多くこれを補足せるものである。亦同著者 B. v. Wiese : Kultur des Aufklärung (Handwörterbuch der Soziologie) も簡潔な既観を与へてゐる。

(2) 此の基本的考へ方につゝては K. Mannheim : Das Problem einem Soziologie des Wissens. (Archiv fur Sw. u. Sp. Bd. 53) に多く負うてゐる。

(3) I. Kant : Beantwortung der : Was ist Aufklärung ?

(4) W. Dilthey : Friedrich der Grosse und die deutschen Aufklärung. (Ges. schr. Bd. 3)

(5) これに就いて主として P. Klassen : Die Grundlagen des Aufgeklärten Absolutismus. (List Studien. Heft. 4) に拠る。更に F. Meinecke : Die Idee der Staatsräson in der neuen Geschichte. O. Gierke : Johannes Althusius. 等。

(6) 以下此の時代の科学を包括的に取扱つた H. Stoltenberg : Geschichte der deutschen Gruppwissenschaft. I. に拠る。

(7) W. Dilthey : Leibniz und sein Zeitalter (Ges. Schr. Bd. 3)

(8) ライプニツの解釈には周知の如く Cassirer, Couturat 等の Panlogismus 的方向と Lotze, Boutroux 等の個体主義的方向がある。以下ライプニツクに就いては「単子論」「形而上学叙説」「アルノー書簡」等より任意に引用する。

(9) ヴオルフの引用は A. Riehl : Philosophische Kritizismus. に拠る処多し。C. Wolff : Vernuftige Gedanke von dem gesellschaftlichen Leben. 其他

(10) 社会経済史的背景としては先づ G. v. Schmoller : Umrisse und Untersuchungen zur Verfassungs-, Verwaltugs und Wirtschaftsgeschichte, besonderes des Preussischen Staates im 17 und 18 Jahrhundert. T. Meyer : Deutsche Wirtschaftsgeschtchte der Neuzeit. 特に P. Kampfmeyer : Geschichte der Gesellschaftsklassen in Deutschland. K. Biedermann : Deutschland im 18 Jahrhundert. 等

(11) M. Maurenbrecher : Die Hohenzollern Legende.

(12) K. Witvogel : Geschichte der bürgerlichdn Gesellschaft.

(13) 例へば Schiller : Kabale und Liebe を見よ。

(14) F. Schlosser : Geschichte des 18 Jahrhunderts.

(15) C. Garbe : Über die Charakter der Bauern und ihr Verhaltnis gegen die Gutsherrn und gegen die Regierung, 但し K. Bücher : Entstehung der Nationalökonomie. に拠る。

(16) H. Günter : Deutsche kultur. に拠る。

(17) G. Stephan : Die häusliche Erziehung in deutschland während der 18 Jahrhundert.

(18) 例へば C. G. Saltzmann : Krebsbüchlein. フリードリツヒの啓蒙は貴族の子弟に対してであつた。

(19) W. Sombart : Der Moderne Kapitalismus. Bd. 2.

(20) H. Hettner : Die Literaturgeschichte des 18 Jahrhunderts.

(21) W. H. Dawson : German Life in Town aud Country.

(22) G. Freytag : Bilder aus den deutschen Vergangenheit.

(23) C. M. Wieland : Der goldene Spiegel. J. J. W. Heinse : Ardinghello.

(24) A. Weishaupt : Anrede an die dirigierenden Illuminaten. 但し M. Beer : Allgemeine Geschichte der Sozialismus und der Sozialen Kampfe に拠る。

(25) F. Brüggemann : Der Kampf um die bürgerliche Welt-und Lebensanschauung in der deutschen Literatur des 18 Jahrhunderts. (D. Vjs. für Lw. u. Gg. Bd. 3)

(26) H. v. Treitschke : Deutsche Geschichte im 19 Jahrhundert. 此の物質的好条件は恐らく絹工業の故である。これに就いてはシュモラー前掲書に於ける Die Preussische Seidenindustrie im 18 Jahrhundert 及びマイヤー前掲書参照。

(27) P. Joachimsen : Vom deutschen Volk zu deutschen Staat.

(28) W. Riehl : Naturgeschichte des Volks. Bd. II Die bürgerliche Gesellschaft. リールによれば「プイリスターの根本思想は深い政治的性質である。政治的社会的に関係せぬことは近代国家の癌なのである」然しこゝでは同時に道徳的(伝統的)プイリスターが考へられてゐる。

(29) F. Paulsen : Geschichte des gelehrten Unterrichts.

(30) Freiherr von Knigge : Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. これ等に関しては W. H. Bruford : Germany in 18 th Century. The social Background of the Literary Revival. に拠る。

(31) F. Meinecke : Weltbürgertum und Nationalstaat.

(32) F. Paulsen : Das deutsche Bildungswesen in seiner geschichtlicher Entwicklung.

(33) これに関する文献としては第一に K. Lamprecht : Deutsche Geschichte. Bd. 7-8. 亦 G. Steinhausen : Geschichte der deutschen Kultur in der Neuzeit.

(34) 此処に重要な敬虔主義の意義に就いては省略する。「哲学」十七輯拙稿参照。

(35) シャフツベリイの独逸十八世紀運動に対する関係に就いて E. Cassirer : Philosophie der Aufklärung. 及 A. Bäumler ;

Kants Kritik der Urteilskraft. との間に相違がある。ボイムラーがヒュームスの "L'esprit" の影響を重視したのに対し、カッシラーはシャフツベリイの意義高く評価する。私見としてはカッシラーに従う。

(36) ハーマンのテキストとしては J. を Hamann Sämtliche Werke, Historisch-Kritische Ausgabe von J. Nadler (1949) を参照し得たが此処では勿論詳細な考証は果しなえない。更に其の解釈の多くを R. Unger : Hamanns Sprachtheorie in Zusammenhange seines Denkens. Grundlegung in seiner Würdigung der Geistesgeschichtlichen Stellung des Magus in Norden. に負う。

(37) H. A. Korff : Geist der Goethezeit.

(38) E. Cassirer : Freiheit und Form. Studien zu deutschen Geistesgeschichte.

(39) R. Unger : Hamann und Empfindsamkeit. Eine Beitrag nach der geistesgeschichtlichen Struktur und Entwicklung des neuen deutschen Irrationalismus.

(40) W. Lütgert : Hamann und Kant. (Kant-Studien., Bd. 11.)

(41) O. F. Bollnow : Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis.

(42) J. G. Herder : Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit.

(43) F. Meinecke : Entstehung der Historismus.

(44) 是は既に多く論ぜられてゐる処であるが、特に R. Unger : Der bestirne Himmel über mir.……Zur geistesgeschichtlichen Deutung eines Kant-Wortes.

(45) 例へば F. Stahl : Rechts und Staatslehre auf Grundlage der christlichen Weltanschauung. Bd. II.

(46) J. Nadler : Literaturgeschichte der deutschen Stämme und Landschaften. Bd. II.

(47) E. Troeltsch : Aufsätz zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie.

(48) T. Geiger : Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft.

(49) A. v. Martin : Soziologie des Mittelalters. (Handwörterbuch der Soziologie)

(50) K. Mannheim : Ideologie und Utopie.

(51) E. Fromm : Escape from Freedom.

(52) K. Mannheim : Konservative Denken. マンハイムがロマンティークについて自由の既念を述べてゐる処は一部此の時代にも妥当すると見て良いであらう。

(53) G. Simmel : Soziologie. Exkurs über die Fremde.

(54) 此の基本問題は次号に於いて取扱はれる筈である。