

ドイツ古典哲学者の大学および学者の理念 にかんする若干の考察

渡 辺 義 晴

I

Kant の大学論としては、「学部の争い」Streit der Fakultäten 1798 をあげなければならぬ。これはかれの晩年の著作である。いつぱんにいえることだが、Kant はかれのいわゆる三批判の体系的研究を終えてから、社会・歴史・政治等の領域、実践哲学の現実的適用にあたる方面で、たくさんの問題を取りあげている。Streit d. Fakultäten もそのような関心のもとに書かれたものと考えられる。われわれは、まず、この著作の独異な成立事情について注意しておきたい。

それは Kant のいわゆる筆禍事件とかんけいがあるのである。かれの宗教論、“たんなる理性の限界内における宗教” Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1794 がでたとき、これがプロシアの思想検察の忌諱にふれたのである。例の啓蒙君主 Friedrich 大王の死 (1786. 8. 17) 後、反動がおこっている。これは、一般的にいえば、プロシア支配階級の、フランス革命の進行に対する不安からおこつたものである。大王の後継者 Friedrich Wilhelm II は、きわめて情緒的神秘的な人間であつたが、側近のルーテル派牧師 Wöllner 等の影響をうけて、当時流行していた神がかりの降神術 Rosenkreuzer^(註1) のファンであつた。こんなくだらない神秘思想も、じつは、当時のドイツにおける啓蒙的思想に対する反動思想の一翼であつたといえよう。

そもそも、Kant の宗教論はきわめて理性主義的であつた。よく知られているように、かれの倫理学説は、幸福論を排斥して、義務と道德律のきびしさを説いたものである。自然必然的な他律 Heteronomie に対して、人間の自由と自律 Autonomie を唱導した Kant は、ごりやくを得るための宗教 Religion der Gunstbewerbung^(註2) をきらい、宗教を人間の道德的自覚をもとにして考えている。宗教生活の現実的宗教意識を記述する比較宗教学の関心や、一定の宗教的信条を弁証する興味は Kant のものではなくて、人間の実践理性の要求のもとに宗教生活を批判するのがかれの宗教哲学であつた。

それだから、歴史宗教としてのキリスト教の批判もこの見地からなされている。たとえば、聖書にあるアダムの墮落からはじまる人類の原罪 Erbsünde にしても、時間的歴史的な人類の遺伝というふうに常識的にとられてはならない。もしそう解釈するならば、悪は自然必然の結果にすぎないものとなり、自由な意志の決定にもとづかないであろう。しかし、悪は自由を前提する以上、いわば超時間的なものとみられねばならない。人間本性のなかに、どうしても、悪をえらぶ意志があるのであり、つまり、根本悪

das radikale Böse が存在するのであつて、原罪はこれを象徴するものというべきである。そのほか、イエスの神人的性格にしても、人間が自分の根本悪とたたかつていくのを激励するところの、道徳的人格の理想として解釈されねばならない。こんなふうに、Kant は理性宗教 Vernunftreligion の立場からキリスト教をみたので、それが歴史と伝承をおもじる啓示宗教 Offenbarungsreligion としてのキリスト教と対立し矛盾したのはやむをえなかつたであらう。なるほど、プロシアは宗教改革以後ルーテル派のプロテスタントをいわば国教にしていたのだから、このくにの宗教はよほど自由主義的になつていたのではないかとおもわれるかもしれない。しかし、歴史的社会的にみて、ドイツの宗教改革は半封建的な領邦国家 Landesstaat の勢力強化を生みだしたにすぎなかつたという事情が注意されねばならない。^(註3)それに対応して、ルーテル派新教もスコラ化への逆コースをとつていたのであり、それだから、Wöllner はじめルーテル派僧侶等によつて構成された思想(宗教)検察庁が Kant の宗教思想を敵視したのはふしぎなことではなかつた。

Religion innerhalb u. s. w. がでてまもなく、1794. 10. 12. Kant はプロシアの思想^(註4)検察庁から宗教にかんする学的研究の発表をやめよとの命令をうけとつた。これに対する Kant の態度はじつに慎重であり、国家権力に対してきわめて恭順であつたけれど、Wilhelm の死後宗教政策がやや緩和されることになつたので、その時期をみはからつて Kant は学問研究の自由について論じてみる気になつたのである。

それでは、なぜかれはこの問題を大学論のかたちで論じたのであろうか。いいかえると、Kant はなぜ学問と大学との関係を偶然的なものでなく必然的であると考えたのか。もしも、人びとが、大学が宗教とふかい因縁をもつのはわかりきつたことだとか、大学は社会の要求する職業人を養成する学校であるというぐあいにあつさり考えるならば、大学と学問のあいだにはそれほど必然的關係はなくなるであらう。じつさい、たとえばイギリスやフランスなどでは、そんな思想風俗があつたとおもわれる。近世初期これらのくにでは、大学ではなくて、アカデミー(学士院)が学問の研究所であるとされたのは上述の思想風俗のあらわれとみられないことはない。ドイツにおいても、国際的感覚のゆたかだつた Leibniz (1646—1716) などは、当時のみすばらしいドイツの大学はしよせんただの学校であり、つまり既成知識の伝達機関にすぎないとの観点から、ほかならぬ学問を尊重するから、大学教授にはならなかつた。そのかわりに、かれはベルリンにアカデミーを創立しその所長になつてゐる。しかしながら、ドイツでは、アカデミーと大学とを区別する思想と行動は発展もせずまた成功もしなかつた。Leibniz の遠大な計画もじつさい竜頭蛇尾でおわつたのである。たしかに、17, 18C のドイツでは、大学は中世的安定をうしない、しかも学問の府としての自信もなく、ふらふらしたものではあつたが、^(註5)それにもかかわらず、大学に学問を期待するのはあたりまえと考えられたようである。大学と学問との関係は必然的とみられたわけだ。おそらくこの事情は、ドイツの歴史的社会的特殊性によるところが大きかつたであらう。近世初期のドイツの大学は、なるほど形式的には中世的伝統のなかにあつたとはいえ、はやくから世俗化されており、多くの大学が領邦国家によつて支えられるものとなつていた。一般的にいって、近代化

へのプロシア型といわれる過程が、大学の近代化のなかにもあつたのではないかとおもわれる。プロシアがフランスから手痛い打撃を受けたのちに、国家財政の不如意のなかから一大決意をもつてベルリン大学を創設し、その学問研究の成果に国家自身が大きな期待をかけたというような事情は、かなりドイツ的であるだろう。

おおざっぱにいえばこういうことになる。ドイツでは、大学が国家権力とたいへん密接な関係をもっていることが、まさに大学と学問の関係を必然的ならしめているのである。たとえばフランスにおいて、ながく Jesuiten の牙城であつたパリ大学に対して、学問の自由精神をもつた人びとが Collège de France によつてゆこうとしたような事情は、ドイツにはみられない。それだけに、このくにでは人びとは国立大学のなかに学問をもとめたのであり、大学はたんに知識の教授と学習だけにとどまらないで、学問研究の場とされたのである。そこからまた、たえず、学問研究の自由は国家権力と矛盾対立をつづけてゆくというむづかしい問題が、どんなくにでもそうであつたとはいえずくにドイツでは、宿命的となつたのである。現代にいたるまでドイツの多くの学者が、なかなか学問の幹事役たる哲学者たちが、この問題について繰り返し議論しているが、^(注6) Kant の大学論はいわばそのくさわけといえることができる。

注1 14C Christian Rosenkranz のはじめた秘儀的な降神術からはじまる、18C 終頃プロシアでとくに影響力のあつた接神教的な秘密結社の成員をいう。Katholik とか Protestant、どれかにぞくするというものではない。各宗派はそれぞれ自派の説教に利用したといわれる。高位高官のなかにファンが多かつた。

注2 Vgl. Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1923. s 398ff.

注3 ルーテルの宗教思想そのもののなかにあつた中世的側面の分析については、Franz Borke-nau の独異な著作 Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild, zur Studien zur Geschichte der Phil. der Manufaktur, 1934 邦訳 近代世界観成立史(横川・新島訳)叢文閣 昭和10年 168ページ以下参照

注4 Kant がうけとつた国王直属機関からの命令書の中身はつぎのとおりである。

謹啓……わが至高の君はすでにながらつぎのことをお気づき遊ばされ、大いなる不快の念を抱かれていました。すなわち、貴下が、聖書とキリスト教の数多くの主要で基本的な教説をゆがめたり莫迦にするために、いかに哲学を悪用されたかということ、つまり、貴下は Religion innerhalb u. s. w. および他の小論文のなかでこれをあえてされているということ、これについてであります。当局としては、これまでに貴下がなんとかもつとよい処置をとるものと期待しておりました。なぜとつて、貴下は、誰かから注意されなくとも、その著作によつて青年の教師としての義務に違反し、貴下のよく知られてるわが君の御意志に全く叛逆されていることをお気づきになるはずでありますから。そこで、当局としては、即刻貴下が良心的にことの責任をとつていただくことを要求し、わが君の不興をうけないようにされるにさいし、貴下が将来あとで責任をとらねばならなくなるような今回のごときことを二度と繰り返さないで、貴下の名声と才能を、わが君の御意図の実現にいいよそいたてまつるよう期待するものであります。万一、貴下がいままでとおり強情をとおされるにおいては、不快なる処置を被られるは必定とお覚悟ありたく。草々頓首 1794.10.1. ベルリンにて

国王陛下の特別の御命令により

ウエルネル

注5 Vgl. F. Paulsen, die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium.

注6 Kant, Fichte のそれをのぞいて古典的なものとしては、Schelling, Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, 1803 Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinn, 1808

Humboldt, Über die innere und äußere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin 1810.

Steffens, Über die Idee der Universitäten 1809.

また、現代のものを任意にあげると、

E. Spranger, Wandlungen im Wesen der Universität seit 100 Jahren, 1913.

C. H. Becker, Gedanken zur Hochschulreform, 1920.

Konrad Hänisch, Staat und Hochschule, 1920, Walter Mecklenburg, Max Scheler und die deutsche Universität. Die Erziehung V, 6. 1930.

K. Jaspers, Die Idee der Universität, 1945

M. Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität 1933.

II

Kant は大学の自由 *akademische Freiheit* を、学問と学者の自由を実現してゆこうとする立場からとりあげてゆく。このためには、当時あたりまえとして承認されていたところの、大学のあり方、学部分類、それをささえている考え方の批判が必要であるとおもったのである。Streit d. F. のなかで、Kant はまずそのころの上級学部と下級学部の分け方を問題にしている。

Kant が学部の位階性を論ずるとき、かれは Cassirer の言葉をかりていえば、かなり皮肉的 *ironisch* に語っている。かれはこう述べている。“自分自身は或る他人の頭のがらない召使であるくせに、ひとに命令を下すことのできるものは、他の種類の間、すなわち、自分は自由人ではあるが誰にも命令しないようなひとよりも、いちだん上級であるように自惚れるものだ”と。上級学部の上級性はこのような自惚れにすぎない。神学・法学・医学のいわゆる上級学部が“ひとに命令できる”資格はなににもとずくかといえ、かれらが提供する実際の効用 *praktische Nützlichkeit* なのである。神学は浄福 *Seligkeit*, 法学は正義 *Gerechtigkeit*, 医学は健康 *Gesundheit* を得るための知識と技術を用意するものであり、これによつて国民の福祉を増進して国家に奉仕するというのが、上級学部の本質である。ここに、これらの学部がなにものかの召使になつているという性格がいわれるわけである。そして、実際問題として、これらの学部が、それぞれ牧師（教師）、司法官（役人）、医師を養成するばあい、かれらはそこからきめられた準則にしたがわねばならないのである。神学は聖書に則した信仰規則に、法学は国法 *Landesrecht* に、医学は医事法にしばられている。Kant によれば、学部の上級性の度合は、その学部が外的規則 *Statut* に束縛される度合に正比例するのである。そこで最上級は神学部ついで法学部であり、医学部は規則から比較的独立であるだけ、学部としては前記二学部よりもより下級的である。ただし、上級学部は、ひとまとめにして、いわゆる下級学部たる哲学部よりも上級である。ところが、このおなじことを裏からいえば、上級学部は国家権力に対して召使的性質の大なるものであり、下級学部は自由独立の精神をゆたかにもつものだ、ということである。学部位階性についての Kant の規準は、たしかに、皮肉のだといわねばならない。

下級学部の哲学部は、理性の要求にしたがうものである。上級学部のように実際の効

用をねらうものではなく、自由な理性使用にもとづく理論的真理 *theoretische Wahrheit* を目標にする。この理性の立場とは、いつたい、どういうものであろうか。Kant は *Streit d.F.* の第二篇下級学部概念と分類の箇所ですづのよう述べている。人びとがある種の教説の＜真理＞を問題にすると、この教説の教授者は、どうしてもこうおもえというような命令 *Befehl* にたよることはできないし、それを教わるものは、教授の命令のままにその真理を信じるのだといふことはできない。それですますことができるのは、真理ではなくて、＜実際＞ *Tun* が問題にされるときにかぎられるだろう。しかし、このばあいだとて、かれは、このような命令がじつさいにだされてかまわないのだとか、それにしたがう義務があるのだとか、すくなくともそれにしたがう根拠があるのだということを、自由なる判断によつて認識しなくてはならない。そうしなかつたら、かれの見解はむしろいいふらしか嘘になつてしまう。ところで、自律 *Autonomie* にしたがつて、すなわち、自由に（思考一般の諸原則に準拠して）判断する能力は理性 *Vernunft* とよばれている。そこで、哲学部は諸教説のうち、これは認めねばならないとか、これはまあいいだろうというふうに、教説の真理を保証すべきもののだから、そのかぎりにおいて、この学部は自由であり、ただ理性の立場にしたがうのみであつて、政府の権力にしばられないものといえるのだ。（『Kants Werke, Cassirers Ausgabe, Bd VII s. 337』）

実際の規準からみたときに下級の学部である哲学部は、理論的規準からみれば、むしろ上級学部の批判者となるものである。上級学部の *Statut* は根拠がないのに権威を要求することはできない。それは理性の吟味に服しなくてはならない。それだから、哲学部は上級学部のうちがわに、いな、人間知識のあらゆる領域に関与するものなのである。といつても、哲学部が上級学部の知識の全内容を包括するというわけではない。それらを批判吟味して、そのむかうとところを示すのが、哲学部の本質だというぐあいに解すればよい。むかし哲学は神学の奴婢とよばれたが、いまや哲学は“高貴な婦人の曳き裾をとつて後からついてゆくのではなくて、炬火をかかげて先導する”ものでなくてはならない。

ひとはここで、*Kritizismus* とよばれている Kant 哲学の認識論的批判の特徴をおもいあわせることだろう。それはとうぜんでもあり、その思想がいま問題の学部論でも前提になつていないことは否定できない。しかしながら、いまのばあい、その批判主義がかならずしもすつきりしていない。これは、一つには Kant がここで哲学の立場、哲学部としているものは、当時の大学における実際の哲学部のことを考えていたという通俗の実証性にもよるだろう。哲学部は中世のいわゆる *liberal arts* を中身とする文科の発展したものであるが、Kant は当時のこの学部の実状をそのままうけいれて、それは二つの部分を含むものと考えた。“第一部門は、歴史的（記述的）認識 *historische Erkenntnis* の部門（歴史、地誌、言語学、古典学 *Humanistik* および経験的認識の自然学 *Naturkunde* が提供するすべてのものを含む）。第二部門は、純粹（超経験的）理性認識 *reine Vernunftkenntnis* の部門（純粹数学、純粹哲学、自然および人倫の形而上学等を含む）。そしてこの 両部門は相互に交互作用しあう関係のなかにある”

(Kants Werke Bd VII op. cit. s. 338)

このような哲学部の立場をどうやつてひとまとめにしてい表わすことができるかはむづかしい問題である。“概念なき直観は盲目であり、直観なき概念は空虚である”という Kant の先験的観念論の性格をおもうならば、上述の両部門が＜交互作用的関係＞にあるとなにげなく附言しているのにも意味を考えたくなるわけである。しかし、しよせん、通俗的事実がげんみつに理論的にきそづけられるとは期待できまい。Kant としては、上に紹介したように、自律的に自由に判断するといういみに解されたかぎりの理性の立場が、いちおう、哲学部の特徴であると考えたのであろう。ところで、理性の立場は、ともかくも、固定的権威とか外的規則に追従しないで、かえつてこれに対し否定的批判的にふるまうものである。それゆえ、かりに上級学部を *Satzung* (きまり)の立場として特徴づけるならば、下級学部の哲学部は *Kritik* (批判)の立場として対置できるだろう。(Vgl. Kuno Fischer, *Geschichte d. neueren Phil.* Bd. 5. s. 371 ff.)そこで、*Satzung* と *Kritik* のあいだには必然的に闘い *Streit* がおこることになるだろうが、それは、いたるところで、しかも徹底的に、おこなわれねばならない。

神学・法学・医学はそれぞれのなかで、*Statut* をおもんじる *positive Wissenschaft* と *Kritik* を眼目とする *rationale Wissenschaft* が対立するといえることができる。そしてこの対立が、そのまま、上級学部と哲学部の *Streit* となるわけである。Kant は、神学と哲学、法学と哲学、医学と哲学のいずれの対立においても、哲学に歩があり、またそうあるべきだというふうに論じている。これらの *Streit* のうち、かれがもつとも大きな関心をよせたのは、神学と法学に対する哲学のそれであり、そこで Kant はきわめて高い調子をもつて哲学の自由を論じている。

啓示宗教は聖書をよりどころとするであろう。しかし、その聖書はなんらかのいみで解釈をうけなくてはならない。すると解釈の視点が問題になるはずである。解釈の客観性を保証するものはなにか。それがまた神啓示であるとすれば、それはわるい循環におちこみはしないか。ひとはたとえば恩寵の選び *Gnadenwahl* についての Paul の考えは、おそらく Calvin がとなえたような予定説 *Prädestinationslehre* によつて解釈されるほかはないとおもうかもしれない。しかし、多くの教会学者が予定説は神の真の概念に一致しないといつてこれを排斥しているのである。重要なのは、われわれ自身の神にかんする考え方である。聖書についての一つの解釈に神性性格をあてるものはなにか。その根拠は、*Statut* にではなくて、いわば、われわれの心の内にある神 *Gott in uns*、道徳的理性 *moralische Vernunft* にもとめられるのでなくてはならない。Kant はいう。“こんなふうに、すべての聖書解釈は、それが宗教にかんじたものであるかぎり、啓示においてめざされている道徳性の原理に準拠しておこなわれねばならない。それが無視されると、そんな解釈は実践的に空虚となるか、善をまるで妨げるものとなる。また、道徳性の原理によつて聖書が解釈されるときにはわれわれの心のなかにある神が解説者になつてゐるわけで、そのような解釈はじつさい信頼できるものである。というのは、われわれは、われわれ自身の悟性と理性をとおしてわれわれに語ってくれるひとの言葉でなくてはほんとにわかるものではないのだし、われわれに

与えられる教説が神的なものだという認識は、われわれの理性（それが純粋に道徳的であり、それゆえに確かなものであるかぎり）の概念をとおしてよりほかの仕方では不可能であるからである” (Kants Werke Bd VII op.cit. s. 359)

じつさい、教会学者が聖書を解釈するときには、かれらなりに理性を使用しているのであるが、それが *Statut* を大前提にする立場と矛盾することを知るべきである。かれらが理性宗教の独自の意義をもとめ、これにまなばなくては、啓示宗教は主体的活動力をうしない、道徳的怠惰におちこんでしまうだろう。

法学にかんしてもおなじ道理があてはまる。なるほど、理性的法学（哲学）は現実の実定法について実証的法学とあらそうことはできない。しかし、哲学は実定法をただ肯定しないで、吟味する。この吟味の規準はもはや実定法そのものではなくて、理性でなくてはならない。もしも人類が道徳的に発達するものであれば、実定法はこれに照しあわせて、批判されることができる。Kant はこうした世界史の進歩は歴史の事実によって証明されつつあると考えたのである。当時のかれにとつて、その証拠はほかでもないフランス大革命であつた。精神ゆたかなフランス人の革命がかくも人びとを感動させるわけは、人類がほんらい道徳的素質を所有しているからであろう。歴史は道徳性 *Sittlichkeit* の低きより高きにむかう進歩の過程と考えられねばならない。そこで Kant によれば、フランス大革命は、いわば、“自然法的体制の進化” *Die Evolution einer naturrechtlichen Verfassung* を示す事実なのである。Kant はいう。“いまや、私は現在あらわれているいろいろな相貌と前兆からみて、人類がこのような目的（理性に合致した共和制 *republikanische Verfassung* の建設という——訳者）を実現し、これによつて、そこからもはや後退することなく、よりよき状態にむかつて前進することを、たとえ千里眼の力がなくても、人類に対して予言することができる” (Kants Werke Bd VII s. 401, Vgl. Nr. 5, 6. Zweiter Abschnitt)

現存国家を道徳的理性の要求にしたがつて変革すべき時代がきたということが出来る。しかも、それが人びとの意識にのぼり、自覚的になつてきたのである。このような時代の実定法に対する理性的立場からの *Streit* は必然的であると Kant は考えたわけである。

III

哲学の自由を強調する Kant は、これまでの説明でわかるように、いわば野党的態度から発想しているということが出来る。大学の上級学部は与党的なものに相応し、下級学部は野党的なものにふりあてられているといえよう。しかし、学部の対立闘争について語るときには、前にも述べたとおり、国家と大学との関係は、じかに政治的観点からみられるのではなく、学問そのもののあり方の研究を中心として論ぜられることになっている。そこで、われわれも、Kant の哲学的事業の全体をおもいうかべながら、かれの学問論に若干の評論をくわえることを中心としつつ、かれの大学論の意義を考えてみたい。

神学と法学における, *Satzung* と *Kritik* の対置, つまり, 啓示宗教と理性宗教, 実定法と自然法の対置が, Kant の実践理性批判の仕事によつて確立された思想にもとづいていることはあきらかである。宗教や法の世界は, 因果必然的なものではなく, 自由を根本とする実践理性によつて成り立つ世界である。こういう批判主義の立場から, 宗教上の歴史的伝承や実定法の権威を独断的に設定する立場を批判しているわけである。これはたやすく理解できる。

ところで, 前節で故意に紹介しなかつたが, 医学部と哲学部, 実証的医学と理性的医学(哲学)との *Streit* の議論は, Kant の学問論としては, あまりすつきりしないものである。かれによれば, 医学ではその教説の内容にまで *Statut* が効くのではない。このものは医療行政の諸規則におよぼされるにすぎない。そこで医学における *Statzung* と *Kritik* の対立は, 経験に則した正統的な医療技術と理性の指導による養生法の対立というかたちで論ぜられているだけである。意志の力によつて健康を維持し, ある種の病気を治してゆけることを述べている。これは学問論をくわしく経めぐつたのちにおいては, あるいはすてがたい卓見を示唆するものだといえるかもしれないが, いちおう, 通俗的見解である。Kant がそれですますことができたのは, かれが学部論を問題にしようとしたときの心理的動機^(註1)のなかでは, 国家権力の評論が大きな比重をしめていたということとかんけいがあるかもしれない。かれにとつて国家権力とそれほどふかい関連をもっていない医学部は, 大した問題にならなかつたのであろう。

医学部に対する哲学部の立場は, 経験的医療技術に対する実践理性的養生法としてばかりではなく, 医療技術に対する理論理性的つまり純粹科学的活動として示されてよいのではなからうか。医学はまさに *Heilkunde* として技術知ではあるが, それが応用された科学であるのはいうまでもなからう。したがつて, 医療技術は物理学, 化学, 生物学等の理論的自然科学と, それに直接的につながる生理学, 病理学, 解剖学等のうえにたつものであり, これらの領域の進歩によつて, その水準はたえず向上してゆくものである。たとえば, 体液説のふるい理論のうえにたつ *Heilkunde* と, 病気は細胞が病むのであるという Virchow (1818—1902) の病理学にもとづくそれとではちがうのである。前者は後者へと発達し, このものの機械論的欠陥は, さらに科学の進歩によつて, 身体を動的な全一的な生命体とみつつこれを環境との交渉全体^(註1)のなかで理解してゆくところの新しい生理学病理学によつて, 修正され発展せしめられるであらう。

このように考えると, 医学はたえず科学によつて批判されることができし, またされねばならない。医学部と哲学部の *Streit* はこのようであるべきだ。しかも, それは Kant の哲学思想からはすなおにみとめられることではあるまいか。Kant の純粹理性批判の仕事は, なるほど科学に限界をおくものではあるが, 同時にまた, 十二分に科学の, 純粹自然科学のすばらしい力を卒直に承認したものである。Kant においては, 科学の世界は理論理性的構成する世界と考えられており, 理論理性にもとづく自然科学のいとなみが, 真理探求のそれこそ敬虔な活動としてたかく評価されたということが出来る。それだから, 科学の活動がたんなる技術知にくらべて高貴なものであり, すくなくとも, 技術知の前提として承認されただろうことは, たやすく想像できる。前にも紹介

したとおり、Kant のいう哲学部のなかには自然科学の部門が含まれているのである。19C 以後のドイツの大学が世界の学問の指導者として、ほかならぬ技術の進歩にも大きく寄与したところの科学上の偉業をのこしたのも、たんなる実用的効果をめあてにしない科学精神がそこで生かされていたからであろう。^(註2)そしてこうした大学を生みだすにいたつたみちびきの理念は、たしかに Kant の思想からくるところ大である。

Kant の哲学思想一般を考えながら、神学・法学・医学部と哲学部とのかんけいにくらかすじを通してみると以上ようになる。しかもなお、かれの学部論のなかには、なんともしようのない Kant 哲学そのものの二元論的性格がでていることに注意しなくてはならない。

I Satzung に対して Kritik を強調したことは近世の大学の理念を示したものとして歴史的意義をもつたものではある。しかしそれにもかかわらず、Kant は Kritik の圧倒的優位性を判決したものといいきることもできない。歴史宗教と国家の権威をみとめてかかる態度が一方において指摘されるのである。宗教論の発表禁止を命令されたとき、このさい臣下 Untertan としてだまつているのが義務だと考えた Kant の心性とか、かれの宗教論が反国教的であるという判決をむきになつて弁駁する議論とかは、それを直截にゆびさしている。後者の議論のなかで、かれは、Kritik の立場は大学の学者の立場であつて、常識的な民衆のそれとはちがうこと、つまり、哲学者はいわば貴族的であるが、さればといつてかれはかならずしも民衆の常識や歴史宗教の権威を否定するものではなく、それどころか、宗教上の事柄をふかく考えることのできない国家権力者の代理人となつてこれを研究してやり、国教に有利なことを考え出して権力者に忠告（批判ではなく改良にすぎない）をあたえるものだ、といういみのことを述べている。（Kants Werke Bd VII s.318）大学の自由はこのような国家奉仕の見地からみとめらるべきであるというのである。Tröltzsch なども、Kant の哲学は近代的科学を媒介^(註3)にしてプロテスタントの信仰を弁証したものであるという独特な解釈をくわえている。その判断の可否は別としても、とにかく、Kant がルーテル派国教を事実として承認していたのはたしかである。

国法にかんしてもおなじように肯定的態度がある。Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre のなかの詳しい国法論をみても、Kant が民衆の国法に対する抵抗権 Widerstandsrecht を基本的には否定しているのは注意されてよからう。（Kants Werke Bd VII s.152 ff.）これらの考えは、いつばんに Kant の Kritizismus の発想法から必然的にでてくることであろう。かれはとにかく事実を肯定してそこから出発する。そしてこの事実の背後へ背後へと Grund を追及する。このような regressive method が特徴的であるが、この態度はしぜん事実の本質の探求に関心を集中させることになる。そこで、事実と本質との関連の問題は、どちらかといえば、あまり問題にならないわけである。事実は事実、本質は本質とならべられ、双方がいわばおなじ資格をもたされるということになる。このような側面にむすびついて、かれのいわば肯定的な Positivismus があらわれるのであろう。

II Kant の考えでは Satzungen の立場である神学法学医学の各上級学部はいかに批

判されようとも存在の資格を失うことはない。これは前述のことからも理解される。ところで、学問の世界をただ理性の世界にして整頓してみたとしても、Kant の批判主義的二元論からは、それがひとつの全体としてつかまれにくいといえよう。しぜん、大学学部の全体性 *Totalität* が、たとえ示唆されているとしても、十分にきそづけられない。宗教と法は実践理性の世界としていちおうまとめられるとしても、それは自然科学の理論理性の世界と二元的に区別されることにならざるをえない。Kant の時代には人間の社会的歴史的行為の学問としての社会（歴史・文化）科学はまだ発達していなかったもので、それにあたるものは Kant では実践哲学であつたといえる。ところで実践哲学がしだいに社会科学に具体化されていくとして、そのばあい、批判主義は社会科学と自然科学の世界を統一的にとらえさせない考え方をふくむであろう。Kant のこうした科学を分断する思想の側面を、のちに *Neukantianer* はうけついたのである。よく知られているように、これらの人びとは科学を学者の主観的方法を規準として分類し、個性記述的 *idiographisch* な *Kulturwissenschaft* と法則定立的 *nomothetisch* な *Naturwissenschaft* とにわけた。この学問論は文化科学と自然科学の各領域における独自の研究の発達をみとめ、これを激励することとなり、両科学の有害無益な相互越境と衝突をふせぐのに役立つたともいえる。すでに Kant の哲学思想そのものがそうした効能をもつたことも否定できない。しかしながら、その意義はあくまで消極的であつたのではなからうか。なぜならば、そのような学問観はやがて自然科学者と文化科学者相互の冷淡を生みだし、それを合理化することにならぬともかぎらないからである。さらにもつと一般的にいえば、それは、学者は学問全体の理念にみちびかれなくとも、特殊の研究に没頭するのが最大の名誉であるという、学界の無政府的状态にみちをひらくかもしれない。しかし、学者個人の研究を学問全体のなかで位置づけることのできない欠陥は、しばしば、特殊研究の意義を独善的に絶対化する不遜を生みだすものである。Jaspers が学問迷信 *Wissenschaftsberglaube* とよんだものはこのような独善をいうのであろう。^(註4) そのかぎりにおいて、かれの意見は含蓄のあるものとおもう。

ところで、翻つて考えてみると、文化科学と自然科学の分断は、かならずしも Kant の第一義的興味ではなかつた。そうではなくて、世界の解釈において、独断的実体主義をしりぞけ先験的理性主義をうちだしたところに批判主義の他の重要な特徴があつたのである。それだから、諸科学をひとまとめに把えることができるように Kant の理性の思想を発展させていく立場が Kant につづいてあらわれたのは当然であつた。大学の自由と諸学問を総合するところの学問理念の探求は、Kant の後継者 Fichte の大きな課題の一つであつた。

注1 ここでは Pavlov (1849—1936) の生理学をもとにして発展しつつあるソ聯の新しい生理学や病理学のことをおもいうかべているのである。それがどの程度に医学に影響するかは早計にいえませんが、これらの基礎的科学的発達によつて医療技術がかわり得ることはまちがいない。なおこれに関連して、そもそも、自然科学的理論が社会思想さらに哲学ともふかいかんけいをもつのではないかという問題について注意したい。それが肯定されるなら、Kant が理性的医学で考えた通俗論も、たとえば社会主義社会においておそらくそうであるはずとおもう

のだが、社会思想と医療技術が内面的関係をもつ、という考え方に発展されるならば意味なくはない。これはむかしから哲学者が論じてきた心身関係論を肉体と社会の動的統一の問題として具体化することであり、きわめて興味ある問題というべきだ。思想（哲学）と医学との関係についての史的概観を得るには、小川政修著西洋医学史真理社昭和27年参照。なおソ聯医学の入門書としては、グロモーヴァ京大ソ医研訳入門ソヴェート医学。

注2 Cf. Cuberley, the History of Education, 1920 P.575ff

注3 Trötsch, Gesammelte Schriften BdIII Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie S. 532ff

注4 Jaspers, Idee der Universität. 森昭訳大学の理念理想社・27ページ参照

IV

Fichte には直接に大学論をテーマとした著作はすくないが、多くの機会に好んで学者論を書いている。かれによれば社会のいかなる仕事も学問によつて純化されないものはないし、役人とか国民教育者などでは、その仕事の概念のうちに学者の概念を含むものである。しかしながら、かれにおいても、身分としての学者は主として大学の学者、つまり成熟した学者としての大学教授、未完成のそれである大学生であるとみられているのである。その学者論の展開の仕方は、たいてい、世界の根本構造および人間本質論からはじまり、社会、職業（身分）の諸概念を検討してのちに、学者の本質とその使命に説きすすんでいる。われわれもこの順序にしたがい、かれの議論に若干の評論をくわえながら考察してみたい。

Fichte は Kant の先験的観念論の継承者であつた。Kant のばあいには、その批判主義が事実を承認しつつ事実の論理的根拠を追跡するという性格をもっているところから、どうしても二元論的分裂におちこむものであつたが、Fichte はこのような Kant 哲学の＜断片的性格＞に満足することはできなかつた。かれの哲学的根本思想はその知識学 Wissenschaftlehre (Kant の Vernunftkritik にあたる) のなかで論ぜられているわけだが、それは独断の実体主義を排して、世界を理性の内面的活動としてとらえたものである。よく知られているように、Kant のなかにすでにあつたところの Primat der praktischen Vernunft の立場をさらに発展させて、理論理性と実践理性を後者にヘゲモニーをおくことによつて動的に統一しようとしたのである。現象と物自体、自然と精神の対立と分裂のままにすませておくことは、おそらく Fichte の人生観的要求からもがまんのできないことであつたであろう。Hegel が＜精神現象学＞のなかで述べているように、およそ対立という制限 (Beschränktheit) をもつことは、欠乏 Mangel の苦悩に沈淪することでもあろう。そこで世界はひとつのものであつてほしいのである。しかしながら、Fichte のこのような人生観的要求は、具体的には、フランス革命によつてうちだされたブルジョア的人間の自由を謳歌するイデオロギーを根底にしておき、かれはこれを道徳的人間の自由というかたちで観念論的にうたいあげたのだとみることができよう。

Fichte のいわば真実在というものは、自由を求めてあらゆる障害を克服してゆく道徳的人間をモデルとして発想したところの、実践理性またはかれのいわゆる自我 Ich であ

る。ひとはここに Kant の先験的統覚 *transzendente Apperzeption* が形而上学的に深化されたものを想像することができる。この Kant のいわば自我は、静的認識論的なものであつたのだが、Fichte はそれを動的形而上学的にとらえたのである。自我は固定したものではなくて、はたらき (*Tun, Handlung*) そのものであつた。すなわち、“自我は自我自身を定立するものであるとみられなくてはならない。ところで、定立される自我は自我ならぬあるもの (非我) に対立するというかぎりにおいてあるものでなければならぬから、“自我に対しては非我が反定立される” ということでなければならぬ。それゆえに、“自我は自己とその対立物を定立する” という根本原理が承認されるのである。おなじことを裏からいえば、自我と非我の対立斗争をとおして、自我はおのれ自身を自覚してゆくのであり、この過程を抽象して自我はないのである。したがって、対立物の統一としての自我は絶対的自我 *absolutes Ich* というべきであつて、経験的自我と区別されねばならない。むしろ対象にむきあい限定されたものとしての経験的自我は、対象をわがものにしてゆく斗いの過程全体としての絶対的自我の契機であるといふことができる。経験的自我にむきあう対象もまたおなじように絶対我の契機である。

知識学の根本原理について評論することはいまはできないけれど、以上がその要点である。この原理にともづいて、自然と人間 (精神) の世界が演繹されてくるわけである。このばあい、自然は精神から独立な世界としてはみとめられない。精神が自己の自由を確立するための必然的障害として、いわば精神の *dynamis* としてとらえられたといふことができる。おそらく、この点は、自然科学を典型とする科学の唯物論的立場とはまったく相容れないことは議論の余地はないであろう。しかしながら、自然と精神をひとまとめにとらえるという考え方は、そののち Schelling, Hegel にうけつがれ、現代の具体的な学問観におよぼした大きい影響のことを考えてみると、興味ふかいものがある。

Fichte の立場は、大胆に言えば、汎人文主義 *Pan-Humanismus* ということのできる観念論的のものであつたが、Kant のように現実と理想との二元論的対立をとりのぞいたから、現実が理想の可能態としてふかくみとめられることになつたのである。そこから Fichte の人間の文化に対する考えが、Kant にはみられなかつたような具象性をもつことになつたともいえよう。^(註2) 経験とか衝動といわれるものがふかく理想とむすびつけられたわけである。Fichte においては、文化は人間の自然的素質の開発である。人間の究極目標は、人間が自己自身と完全に一致することだとするならば、ひとはこの一致をはばむあらゆるものとたたかい、人間の素質をきたえてゆかねばならない。“さて、われわれの自我の経験的諸性質のすくなくとも大部分は、われわれ自身ではなくわれわれの外部の或るものに依存している。なるほど意志というものは、意志の領域つまり意志が関係できる対象の範囲のなかでは、これらの対象が人間にとつてよそよそしからぬものとして熟知されてしまつたあとでは、絶対に自由である。…しかし、感知 *Gefühl* とこれを予想する表象 *Vorstellung* とは自由なものではなくて、自我のそとの諸物に依存しておるが、これらの諸物は決して自己同一的なものではなく、ばらばらであるとい

う性格をもっている。ところで、それにもかかわらず、自我はこのばあいにもやはり自己自身とひとつであるべきものだとするれば、自我は人間の感知と表象とが依存している諸物そのものにじかに働きかけるように努力しなくてはならない。すなわち、人間は諸物を変容し *modifizieren*, それらのもの自体をかれの自我の純粹形式と一致させ、さらに、諸物の状態に依存しているかぎりにおける諸物の表象をも、あの純粹形式と一致するようにしなくてはならない。ところでわれわれが物について必然的にもっている概念からみると、物は当然こうあらねばならぬ、というように物を変容するにはただ意志だけではやれないのであつて、それにはまた練習によつて取得され高められるところの或る技能 *Geschicklichkeit* が必要となつてくるのである。” (Fichtes Schriften Bd I S. 226)

ここにいわれている<技能>の取得、外部の物を変容し、内部の傾向性、人間の心の疎外状況を矯正し、純粹自我の歪曲をとりのぞいてゆく技能の取得を、Fichte はほかならぬ文化 *Kultur* とよんでいる。そこで多少の誤解をおそれず解釈すれば、自然と社会をわがものにしてゆこうとする人間のひろいみの技術的建設の能力と道徳力(精神)の開発を文化とみたといえるだろう。このような文化は、理性的存在の自己自身との一致という *humanistisch* な目標、Fichte 自身告白しているように、Kant の最高善 *das höchste Gut* そのものを実現するための手段である。それだから、文化の意義が、結局において、道徳的なものであると考えていたというほかはない。しかしながら、究極目標が理想の彼岸に佇立しているものではなくて人間文化を手段にしなくてはならないこと、とくに文化の主体がたんなる個人的主観ではなくて人類的または社会的主体としてとらえられていることは注意されてよからう。

学問はそれ自身このような文化の一つである。それは人間の究極目的実現の手段であり、そういうものとして絶対的意味をもっている。それは、たとえば国家がそれ自身自己目的ではなくて、万人を自由平等の状態に解放するための手段であるのと同様である。学者とは学問活動を仕事とする社会的身分 *Stand* のことをいうのである。学者はたとえば生産的身分職人身分商人身分等とおなじように、身分を構成する。Fichte では、こうした身分は、封建的思想家が考えたように、固定的なものではない。すなわち、実体的有機的社会のなかに位置づけられて自由をうしなう身分ではない。それは人間の自然的素質に媒介されて、人びとがえらびとるものだし、また、そもそも、人間の自由の実現という目的から演繹されるものである。Fichte は国家組織を自由なる人間の契約 *Vertrag* によつて説明したが、それとおなじ考え方が身分にも適用されたとみてよい。その契約思想は、国家論のばあいにもそうであるが、ここでもひじょうに内面的にみられてゆく特徴がある。学者的身分は他の社会的身分からいわばたのまれてその仕事に専心するのである。したがつて、かれらは一定の領域でその自由範囲を限定するのであるが、このように限定することによつてかえつて、自己を開放するということができる。ところで、このような学者身分の使命とはなんであるか。真の学者のあり方はどういうものであろうか。

- 注1 Fichte は大学における学者的活動に従事したそもそもの最初から繰り返し学生を対象して学者論を講演し、それを著作とした。1794 Jena 大学に Reinhold の後任としてはじめて大学教授になったとき Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, Jena u. Leipzig, 1794 (Medicus 編集の Fichtes Werke Bd I)
- それから Erlangen 大学に赴任したときの夏学期講演として, Über das Wesen des Gelehrten, seine Erscheinungen im Gebiete der Freiheit 1805. (同上 Fichtes Werke BdV)
- および Berlin 大学時代の Fünf Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten 1811 (同上 Fichtes Werke BdV)
- 注2 文化概念についての Kant と Fichte の考え方の類似と差別について、きわめてすぐれた研究として、木村素衛教授の、カント哲学に対する Fichte 哲学の問題史的連関 (同氏著フィヒテ弘文堂のなかに所載) がある。ただし筆者は氏の生哲学的解釈はさらに歴史的理解の方法でふかめられねばならないとおもうものである。

V

学者の本質が人間の本質そのもののなかに包含されていることはだいたいのところ前節で説明された。ところで、学者の本質を理解するのに有効な命題として Fichte がまとめてくれたものがあるので、その中身を平易なことばになおして紹介してみよう。(Vgl. BdV s.6, 7)

① 感性界はどういうものか、殊に人間生活はどんなものかと問えば、ふつう末教育の自然的感覚しかもたないものはかれらの感覚がうけとるとおりのものだと答えるだろう。しかし、じつさいはそんなものではない。感性界とそのなかの人間生活の真相は、この現象の根底にあるより高次なものなのだ。感性界をイデアの現象したものにとらえねばならない。神的理念 Götthiche Idee が圧倒的存在だ。

② こういう理念の内容は全く神秘の影にかくれているかといえばそうではない。陶冶された思索 das ausgebildete Nachdenken があれば把握できる。そして人間はこの概念的認識にみちびかれ、自由な行為により、理念を感性界に実現すべきはずのものであり、それゆえまたそれが可能なのである。

③ 神的理念のこの把握者は、いわば理念によつてとらえられたものである。理念がその個人のなかに座を占めているのである。他方また、かれは現実的世界の発展を体現したものの自体といえることができる。

④ 神的理念の内容を認識させるように人びとをたすけてやる系統的教養が学問的教養というものであり、これにあずかる人間がその時代の学者というものである。

以上の命題からわかるように、学問的教養は神的理念の認識にみちびく手段にほかならない。そのいわゆる ausgebildetes Nachdenken の訓練について考えてみると、まず哲学的教養が重要とされるだろう。学者はイデアによつて einleuchten されたものでなくてはならない。哲学的認識は経験をこえたものであるわけだが、しかしそれが経験にかみあわされることがなければ、学問的教養の文化的意義は十分に発揮できない。哲学は経験的対象に対しいわば目的を内在させるみちびきの精神として、これにかかわつてゆくものでなくてはならない。それゆえに、学者は sachliche Wissenschaften つま

り特殊経験諸科学につうじていることが要求される。かんたんにいえば、哲学と諸他科学の経験的認識の綜合統一のなかに、学問的教養又は学識 *Gelehrsamkeit* は成り立つわけである。さればといつてこのことは、哲学者と科学者が一つでなくてはならないということではない。学者は特定の専門学者であつてさらにさしつかえはないのだが、哲学と諸科学のあいだに内面的統一が存在するのを無視したら、かれは学者ではないという考えである。このような学識こそ、人間の自然的素質を陶冶し、人類の進歩をうながすことができる。

学者のこのような文化的使命はどのようにして遂行されるのか。すでに学者は学者身分を構成するものであり、学者はとくに社会的にはたらくものでなくてはならない。この実践は、一般的にいつてどんな身分のばあいにもあてはまることだが、社会的衝動によつてみちびかれる。すなわち、すぐれた他人の誰からでも陶冶 *ausbilden* されようとする受容の衝動 *Trieb zu empfangen* および自分のすぐれたところを他人にあたえこれを自己とひとしくさせようとする伝達の衝動 *Mitteilungstrieb*, これである。したがつて、受容力と伝達力をできるかぎり養うことがまた学者の義務ともなるのである。*Fichte* は当時の学者にみられる風俗にはきびしすぎるほど批判的であつたが、それにはおよそ二つの型が指摘される。その一つは自己閉鎖性である。ドイツのけちくさい封建的陰鬱とちぢかんだブルジョア的利己主義の申し子の学者的表現がこれである。なにびとも、たえず学習に努力する必要のないほどにえらいものはなく、またなんらかの点でどんな博識者に対しても教えてやることのできないほど無知なものはない。第二は、おなじ性質の他の側面にすぎないが、他人への冷淡性である。*Fichte* によれば、はきちがえた<大学の自由>の常識がそれである。これらの風俗的通念は理性の自己自身との一致、自由の実現を本質とする人間の使命に矛盾する。いわば人間自身の自己侮辱というべきである。学者はまずなによりもたえず学び前進するものでなくてはならない。*Fichte* 哲学全体の基調をなしている勤勉、努力、献身を第一義とする考えがここにもあらわれている。大学は教授と学生がまずみずから研讃してゆくところである。学者はたんに既成の知識を蒐積するだけでなく、むしろ知識を創造し新しいなにかをくわえるようにすくなくとも努力しなくてはならない。停滞と怠惰は絶対にいけない。つぎに、学者はどこまでも他人に訴えるものである。万人をかれ自身と平等にしようと学識を伝達するものである。もちろん学者が教授のおもな対象とするものは、将来における人類の教師であるだろうが、かれは学者でないものにも訴えてゆかねばならない。学者身分がその技能 *Geschicklichkeit* と誠実をもつて大衆から信頼されておれば、かれらは大衆を啓蒙できるはずである。大衆の学者に対する信頼につけたして *Fichte* はその真理感情 *Gefühl des Wahren* ^(佳) を指摘している。“どんな人間の心のなかにも真理感情というものがある。これはもちろんこのままでは十分役にたつものではなく、発展せしめられ、検討され、浄化されなくてはならない。そしてこのことは学者の課題でもあろう。真理感情だけでは無学者をかれには欠けている一切の真理にみちびくには不十分である。しかしながら、もしも真理感情が不自然に偽造されたものでなかつたら（こんなのはほかでもない学者とよばれる連中にあるのだ）、無学者は他人がかれに真理を教えてく

れたなら、それはほんとうだということをあの真理感情によつて承認することができるものである” (BdI s. 43)

このようにして、学者は、みずから研讀してやまない真理の聖職者 *Priester der Wahrheit* であり、人間の自然的素質を陶冶する人類の教師 *Lehrer der Menschheit* であり、人類文化の実際的建設の先達として *Erzieher des Menschengeschlechts* であると規定される。

ひとはこういう規定のなかに *Platon* が国家論のなかで与えたような学者の貴族的性格をおもうかもしれない。そしてそれはかならずしもいわれのないことだとはいえない。*Fichte* においても、原則的にいえば、学者身分が大衆に支えられているという思想的根拠がないといえるだろう。大衆からの信頼はあるいは社会的契約によつてうらづけられるとするかもしれないが、このものは、ブルジョア契約の觀念からきているにすぎないとも考えられる。一般的について、真実在の物質的性格を承認しないで、労働の生産的实践を实践のエレメントとしてとらえる思想が欠けており、したがって精神労働と肉体労働の具体的な区別と統一を知ることができなかつたのであるから *Fichte* の学者観に或る貴族的なものがひつついているのはやむをえないだろう。しかし、それだからといって、独断の実体主義者がただしきことにはならない。かれらは、経験的自我を独断的に設定して、うごきのとれなくなつた立場から *Fichte* の理想主義をとるにたらぬものとけなすであろう。もちろん、経験はまず出発点であるのはいうまでもないが、この経験は媒介されているのであるから経験自体を実体化するのはまさに経験そのものをふかくつかまえないで、これを無視するともいえるのである。そういういみで、*Fichte* の考え方は、一般にドイツ古典哲学にいえることだが、個別を普遍の限定としてみる思想として含蓄にとんでいるとさえみられる。

われわれはこれに関連して *Fichte* の *Erlangen* 論文（主として第四講）のなかでくわしく論ぜられている学者の心性としての誠実心 *Rechtschaffenheit* のことを追加的に論じてみよう。そこでも真の学者は理念に呼ばれ、おそわれる *berufen, ergreifen* ものとされてある。これはかなり宗教的すぎるいい方で年とともに瞑想的になつてゆく *Fichte* の妥協思想をかんじはするが、真理自体への献身を学者の重要な徳目にあげているのは注意されてよい。理念が学者個人の心のなかに研究への衝動としてあらわれ、これがかれをつきうごかすのである。この模範的なかたちが学天的天才であろう。しかしかれは研究に専心努力できるという資質をもっているものであり、努力なくては天才はない。そこで天才ならぬ学者の徳として *Fichte* は、できうるかぎり理念に則しようとして、利己的関心をおさえて努力する心性としての誠実心を要求している。“誠実心はそれ自体神的理念である。すなわち、どのような人間をもまんべなくとらえるという意味で、もつとも一般的な形態となつてあらわれる神的理念のことである。誠実心は、理念がほんらいそうであるように、自己自身の内面的力ではたらく。誠実心は、天才について述べたのとおなじように、個人の個人的自己愛にささえられなくて、いやそれどころか、できるかぎりこれを滅却しつつ、人間の心のなかに形成されてゆく、そして人間をどうしてもおしすすめずにはおかぬもの、かれの思惟と行為のすべてにゆきわたるもの

として、一つの独自の生命となるのである”(Bd V s.38)

この誠実心が謙虚とつながるものであり、学者のなかに多い高慢心と対蹠的なものであることについて Fichte はいう“高慢心は、人びとが自分はこうある、つまり、静止し完了した存在の状態においてあるとおもいこんでいることからおこるのだ。しかし、まさにそうした独断のゆえに、高慢はそれ自身存在の資格のないもの、矛盾したものである。なぜならば、自分はこうある(このさい永遠な生成がストップされているわけだ)というようなもの、ほかでもないこういうものでは、ひとは、ほんとうのところ、——ないのだから。ほんとうのところ、われわれは神的理念のなかにあるのだから、自分がこうであるということは、たえず、自分はこうなる *Werden* という要求としてあらわれる、したがってわれわれのその時その時の動かない存在の否認となつてあらわれる。だから、理念はわれわれをほんとうに謙虚にし、その尊厳さに拝跪させるのである。高慢なひとは、その高慢自身によつて、かれが誰よりも謙虚である必要のあることを証明する。なぜなら、自分がなにかであるとおもいこむことにより、ほんとうはなんでもないものだと示すのだから。”(Bd V s.42)

ドイツの伝統的な大学論をブルジョア社会の没落期に展開した Jaspers は、その<大学の理念>のなかで、おなじように学者の誠実心と謙虚について論じている。これにくらべて Fichte の考え方はどんな点に特徴があるだろうか。Jaspers においても、哲学と専門諸科学とは統一的に考えられている。学問の世界はばらばらにされてはいない。特殊科学はしばしばその前提とする方法の制限をわすれて<科学迷信>のとりこになりやすい。そこに学者の高慢心のあらわれる根拠がある。そうかといつて、科学は実際目的の召使となるものではない。しからば、それは自己目的であつて、高慢な学者がでるのはかまわないかといえ、そうでもない。かれによれば、科学は無条件的な根源的知識欲 *unbedingtes ursprüngliches Wissenswollen* にもとづいてあらわれる活動であり、こうした活動は主体の知識欲に間接的に自己をあらわしてゆく存在の一者 *Das Eine des Seins* によつてみちびかれる。科学の研究をおしすすめる根源的知識欲をつうじて、こうした一者が科学を指導するのである。科学は指導を要するというのはこういうわけである。この一者の自覚を哲学とすれば、科学は哲学の指導をうけ、そこから意味をうけとる。しかしそうかといつて、科学の多様な現象の認識がなくて、哲学的認識だけが孤立して権威を主張すれば、それは信念的独断におちいる。それだから、おしなべて、学者は科学を尊重するものであるとともに科学の限界を知るものでなくてはならない。ここに学者の誠実と謙虚が要求されるわけがある。

Jaspers のこの考え方は Fichte のそれと多くの共通性をもっている。<存在の一者>とは Fichte のいくらか宗教的な表現、<理念>に相当するだろう。理念が個人をとらえるのとおなじように、一者が学者に則して知識欲として自己を表現する。ふたりの哲学者はひとしく、哲学的自覚がどんな学者にもなくてはならないと説くのもそのためである。しかしながら、Jaspers の一者はいわば憂愁にみちたものであり、あかるく、合理的なものではない。むしろ、それは、学者の知識がつねに否定され無知の深淵にのぞんでいることをいわば思い知らせるところの虚無ともいえるだろう。なるほど Fichte

も、学問活動とその成果の固定化をしりぞけ、無限の創造を説いてやまない。とはいえ、学者の使命と知識欲を演繹する Fichte の理念は、すくなくならず宗教的粉飾をまとうてはいるが、かれの絶対的自我にはかならない。それは自己自身と完全に一致してゆく理性そのものである。このような自我の、有限な経験的自我に対しては超越的であるという性格が、学者を誠実で謙虚ならしめるきそなのである。Jaspers は、巨大な資本主義的メカニズムのなかでうちひしがれた人間がしりぞいて自己をまもらようとする小市民的自由の立場だとすれば、Fichte は、無限の可能性に対する楽天的希望をもった勃興期ブルジョアジーの自由を観念化したものといえるだろう。前者が非合理的ニヒリズム、後者が合理的理想主義の基調をもっているのも根本的にはそこからくるであろう。Jaspers が、もはやまもりとおすことがむづかしくなつた象牙の塔を固守しようとする大学教授の立場なら、Fichte は、学者的身分の社会的人類の使命に感動し、学者ならぬ大衆にも詐欺をかけずにおれなかつたような学者の立場であつたといえよう。

注1 この点に、その育ちからくるかもしれないところの、Fichte のかなり平民的な思想がみられるようにおもわれる。それは大衆を無批判にみとめるのではないであろうが、しかもなお現代のいわゆる党派性と真理の内的関連を承認する思想をおもわしめるものがある。

注2 Jaspers 大学の理念邦訳60ページ以下参照。なお誠実と謙虚の徳目は、ほかでもない弁証法的唯物論の立場においてきわめてふかく研究されている。その例をと問われたら、毛沢東実践論をあげることができる。この点については大学論或は学者論とかんけいさせていずれたちいつて論ずるつもりである。

VI

Fichte は<ドイツ国民に告ぐ> Reden an die deutsche Nation のでるすこしまえ、かれが Berlin 大学の初代公選総長に就任したときの記念論文<ベルリンに創立される高等教育機関の演繹された計画案> Deduzierter Plan einer zu Berlin errichtenden höheren Lehranstalt 1807 を書いている。Tilsit条約の結果 Preußen は大部分の大学をうしなつたが、Halle 大学の閉鎖はもつとも大きな打撃であつた。当時 Jena 大学にいた Fichte は Halle 大学に匹敵するものとして Berlin に新しい大学をつくる構想をいただき、この計画案を国王に献じたのである。この案はのちに Berlin 大学が発足したときには(1809)採用されなかつたが、かれの大学の理念を知るための材料としては十分有用である。

Fichte の考えでは、学者の本質は人間の本質のなかに含まれている。学者は人類(大衆)の教師であるという使命をもつものであるが、こんどはかれら自身、学者として養成されねばならない。つまり、学者の教育が偶然的にではなく計画的になされねばならない。この目的のために大学は奉仕する。大学は学者の教育機関という役割をひきうける。Fichte によれば、それは国民教育一般の体系のなかに有機的に位置づけられるものである。<ドイツ国民に告ぐ>の教育思想は、当時勃興しつつあつたところの、すでに Pestalozzi (1746—1827) によつてきそづけはじめられた国民教育の考え方を根底に

するものであつた。しかし、学者養成の高等教育機関としての大学は、下級学校とはちがう獨異性をもつものである。

それは学問によつて学問へとみちびく教育であり、学問的に思惟し学問の仕事に従事する人間の教育をめざすものである。だから或るいみで世俗からひきはなされた人間の養成ともなるが、このような抽象は、じつはもつとも深刻に具体的なものの把握を可能にし、大衆への奉仕という結実を得るために必要なものである。これまでの大学では学者たる教授のあたえるものを学生はうけとつて（受動的）習つたのである。学者自身の著作が暗誦され学生は傍聴したにすぎない。Fichte はこうした Recitation の講義を中心とした大学は、＜知識を教えるところ＞ Lehranstalt od. Bildungsanstalt にすぎないと考えた。学者の根本的条件は、学問的に思惟する生きた能力 Können であり、技倆 Kunst でなくてはならない。学生はもちろん学問的遺産を受けいれ学ばねばならないが、学び方が問題である。“人びとは最初に与えられたものを習うだけでなく、同時にまたおよそ学びとる erlernen 技倆を習い、練習する。そうすると、さきざきなんでも無限に多くのことを、習いたいとおもいさえすれば、たやすく、確実に学ぶ熟練が得られる。このようにして、学習の技倆ある人びと Künstler がうまれる。そうすると、人びとは、習つたもの、これから習われるそのすべてをしつかり自分自身の財産にして、これを自由自在に使用することができる。まずこういう技倆ができてこそ、それにとりなつて、学問を実際的に生活のなかに応用してゆく技倆もうまれてくるのである。そこで、こうした技倆の練習をめざす教育機関は、＜学問的悟性使用の技倆を教える学校＞ eine Schule der Kunst des wissenschaftlichen Verstandesgebrauches. といえはいいだろう” (Deduzierter Plan u. s. w. §5)

知識を教える学校に対置されたところの、いわば ＜学者的技倆を教える学校＞ Kunstschule der Wissenschaft (Vgl. K. Fischer, Geschichte d. n. Phil. Bd VI s. 647) が Fichte のものである。そこに大学の教育学的意義があるといえる。機械的教授法に対して、ソクラテス的ともいえる人格的交渉、（討論、対話、課題解決の仕方等々）を媒介にした教授の重要なことが強調されるのもそのためである。

この学問の Kunstschule という概念こそ大学制度をかえてゆく規準である。Fichte はこれに照しあわせて、現実のドイツ大学の所与の状況を整頓しなおしてみようとした。そうしたばあい、現存大学の制度のなかにある＜哲学＞の教科が注意される。大学において哲学が重んぜられる制度がつくれねばならない。これは Kant の下級学部たる哲学部を重視した思想とよく似ているが、自己の哲学思想を Kant よりもいつそう首尾一貫させて大学に適用したもののようにおもわれる。哲学は精神活動の全体をとらえる普遍的学問であり、なによりも、死んだ知識の学習に魂をあたえるものである。それだから、学者的技倆の学校に生命をあたえるものは、哲学的技倆の学校 philosophische Kunstschule (Dedu. Plan §16, 17, 18) でなくてはならない。哲学は、哲学すること、つまり方法的探求を本質としているから、それは固定した独断的知識をいみしない。どんな方面の学問に従事するものにも哲学の指導が必要である。ところで、Fichte の興味ある提案では、哲学はなるほど独断的であつてはならないが、さればと

いつて統一と体系のない哲学は学問に矛盾するものだから、指導的哲学は唯一のものでなくてはならない。（§18）

哲学は専門諸他学問にかかわりをもつてくる。すなわち、それらの学問を分類して差別をつけ、また総合し、つまりそれぞれに基礎をあたえ、秩序をつくりあげる。またこのような知識の体系的全体のなかにはいらないものを、悟性的使用の対象にならないものとして学問的对象からとりのぞいてゆく。あたかもこの哲学の仕事に対応して、大学における哲学的技倆の学校は教育上の役割をもつのである。

哲学は専門諸科学に下降してなくてはならないが、そのさい、教育上重要な意味をもつものとして科学それぞれの総論 *Encyklopädie* を Fichte はあげている。このものの教授者は哲学者であると同時に科学者であることができる。かれは特定科学のいろいろな特殊研究に通じており、しかもそれら相互のあいだに有機的全体 *organische Ganzheit* をつかんでいる、つまり哲学的理念によつて特殊研究を照らしてゆくちからをもつたものである。

学問の技倆をやしなうのに哲学につぐ第二の手段として Fichte は、文献学 *Philologie* を提案している。文献的ロゴスの会得はおおよそひとから了解を得るのに役立つもつとも一般的な手段であるからである。

特殊科学は数学と歴史に二分される。歴史はまた、すぎ去りゆく現象 *fließende Erscheinung* の歴史、すなわち狭義のいわゆる歴史と、持続的現象 *dauernde Erscheinung* の歴史つまり自然史にわかれる。自然史のうち理論的な部門は自然科学 *Naturlehre* であると Fichte は附加している。

以上は Fichte の *Kunstschule der Wissenschaft* における教授プランの概要を紹介したものである。この考えにしたがうならば、従来の大学学部分類、とくに神学法学医学といった上級学部のわけ方は、無意味となるだろう。もし学問的悟性使用の対象にならないもの（たとえば啓示神学）とか、実際の技術的練習にぞくするものを取りさるならば、神学と法学は哲学、文献学・歴史と同一になり、また医学は自然科学に一致してくる。それゆえ、それらの学問を特別扱いして特定学部にふりあててことは根拠をうしなうわけである。

Kant において萌生え Fichte において大胆に展開された大学観はひとにより＜哲学的大学＞の提案であるといわれている^(註2)。われわれがこのような特徴づけのなかで興味ふかくおもうのは、そこに二重の意味が示されていると解釈できる点である。第一の意味は近代的進歩的意義である。哲学的大学とは、中世封建時代の神学的大学に対照されたものとして、まず近世の大学をいうであろう。近世大学の理念が近代科学の理念のうえにたつものであるとすれば、近世大学は研究の自由と諸科学の統一という二大理念のうえに樹立されねばならない。そのさい、研究の自由はまず歴史宗教の権威から、ついで国家権力から自由でなくてはならないが、近世においてそれはまず哲学の自由というかたちで得られたものと考えられる。しかし、これはもつと正確にいえば、世界を理性の活動のなかにとらえようとし、人間の主体的力を謳歌した理性の哲学の優位が確認されたという事態をゆびさすものである。Fichte の哲学はこういう理性の哲学の典型と

いえるだろう。かれの考えた研究の自由を国家権力の統制とのかんけいのなかで詳しく論ずることは本論ではできなかつたが、しかし Fichte では国家といつても自我の自己実現の手段にすぎない。そのかぎりにおいて、国家と大学の使命は矛盾しないことになるはずであり、大学が研究者の純粋に学的王国として世俗から超越しつつしかもふかく現実的でありうるという考えはそれを示すであろう。そうであるから、学習でさえも自由な生産であると説いた Fichte の大学観が、近世的科学の発達をうながす大学の理念となつたのは否定できない。おなじようなことは科学の統一の見方にもいえるだろう。諸学問をしめくくるものは、もはや権威や権力或は常識ではあり得ないのである。

しかしながら、かれの大学観の第二の側面たる保守的反科学的性格にも注意すべきである。これは、つまるところ、かれの哲学の歴史的制限に対応することである。理性の自由はまだ多分に浪漫的である。Fichte 哲学では、自然は独自の存在資格をみとめられておらない。この点から Schelling の Fichte 批判がはじまつたのは理由のないことではない。この浪漫的性格は、研究の自由にかんしても科学の統一についても具体的な見方を生みだすのをさまたげている。国家と大学は理性に媒介されて調和するという考えはあまいものにすぎない。理性が認識論的に無批判的にとらえられ、いわば形而上学的になつていから、理性が対立の調和を保証するといつてもそれは形而上学的設定にすぎないともいえる。これが保守的性格にむすびつくであろう。科学を統一する理性も、その統一をこじつけてつくるか、諸学の意味（形而上的主観的）を解釈してそれをひとまとまりのものとしてとらえるにすぎない。それだから、19C の中葉末葉以後の経験諸科学の発達になるほど哲学的大学によつて促進されたとはいえ、また逆にまもなく制御するものとなつたのはやむをえなかつた。科学者はますます特殊の研究に専心し、学問は分化し、哲学的大学の理念は死せる犬としてあつかわれたのである。

われわれの探求する真に具体的な大学の理念（したがつて真の学者の理念）は、実証科学の発達をふまえており、しかも、＜無政府の実証主義＞にも、神秘主義、政治的浪漫主義（ナチスの大学等の）にもおちこまないで、諸科学の統一と研究の自由を成り立たせるものでなくてはならない。それをわれわれは現代の弁証法的唯物論に期待できるのではないかと予感しているのであるが、そこまで議論をすすめるにはまだまだ多くのことについて論じなくてはならない。（未完 1958.10.20）

附記 本稿では Schelling の大学論もあわせ論ずるつもりであつたが、紙面の制限となによりも大学の補導委員としての事務多忙のため、その部分はざんねんながら割愛した。

注1 これは学者養成のためにドイツで伝統的にながく採用されている Professorenseminar の制度をきそづける考え方である。ドイツの大学の制度と思想にすくなく影響をうけているわがくにの大学でもこのんでこの制度を採用し、学問研究と研究者の教育に大きく寄与したものである。しかし、現代ではその抽象性が問題になつていと考えられる。大学が資本主義的職業人の養成機関であるという性格が圧倒的意義をもつてきたこと、他方では、学問とイデオロギーの内的関係が自覚されて学問観の変革がおこなわれつつあるからである。しかし、そうだからといって、ゼミナール制度がまるでふるくさいものだともいえない。およそ学問するといふはたらき自体がこの制度をもとめさせる事情もあるとおもわれる。

注2 皇至道著 大学制度の研究 柳原書店 194ページ以下参照