

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第三卷

一九六六年十二月十七日 岩波書店刊 より

凡例

本PDFは、岩波書店刊『三木清全集』（1966～68、1986年）より作成したものである。以下のような改定を施している。

- ・旧漢字は新漢字に改め、旧仮名遣いは新仮名使いに改めた。
- ・送り仮名を一部現代的に改めた。「表はす・現はす・顕はす・著はす・露はれ」は「表す・現す・顕す・著す・露れ」と、「明か」は「明らか」、「少い」は「少ない」、「異なる」は「異なる」など多数にのぼる。
- ・「婦著」など現代的には「著」ではなく「着」が使われるケースは「婦着」等と変えた。「屢」は「屢々」とした。「愈」^{いよいよ}「益」^{ますます}も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ・ブ」など現代では使われないものはすべて変えた。
- ・ルビは底本にあるものはすべて取り入れていたが、加えて、漢字の読みとして作成者が追加した。それらの区別はしていない。
- ・□は編者。【】による注記、およびページ左端の脚注は作成者のものである。「解題」は作成者による。
- ・文献名が青字斜体であるのはネット上に公開されていることを示す。文献中のローマ数字はアルファベットI, II, IV, Xで代用している。
- ・ギリシヤ文字は TekniaGreek font を使っている。但し σ は作成ソフトとの相性が悪く別フォントである。

底本とした全集の編集方針は、「原則として最終稿を原典とし、校異は特別の他示さない。明確な誤記・誤植以外は原形を保存する。歴史的意義を持つ初期著作は原形のまま収録し、各種発表されたたぐいのものは、分類し年代順に配列した。」とある。

底本とした全集は、次の五氏の編集よりなつたものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

榊田啓三郎

久野 收

三木清全集 第三卷 唯物史観研究

目次

『唯物史観と現代の意識』

序

- 一、人間学のマルクスの形態
 - 二、マルクス主義と唯物論
 - 三、プラグマチズムとマルキシズムの哲学
 - 四、ヘーゲルとマルクス
- 『社会科学の予備概念』
- 序
- 一、問の構造
 - 二、解釈学的現象学の基礎概念
 - 三、科学批判の課題

四、理論歴史政策

五、有機体説と弁証法

六、唯物論とその現実形態

『観念形態論』

序

一、歴史主義と歴史

二、認識論の構造

三、形式論理学と弁証法

四、科学の発展の制限とその飛躍

五、自然科学の社会的規定性

【解題】

唯物史観と現代の意識

序

- 一、人間学のマルクスの形態
- 二、マルクス主義と唯物論
- 三、プラグマチズムとマルキシズムの哲学
- 四、ヘーゲルとマルクス

序

すでに雑誌『思想』へ唯物史観覚書として載せた三つの論文に、いま新たに草した「ヘーゲルとマルクス」なる一篇を加えて、人の勧めに従つて、私はここに一小冊子を編む。固よりどこまでも覚書である。ここでは凡てが単に暗示すべされているのみであつて未だ十分に規定されていない。それを一層具体的に、そして一層包括的に、規定すること若くは規定し直すことは、私にとつてなお将来の課題として残されている。この課題の解決のために、若しこの書が幾人なりとも同情者を集め、進んでは協力者を贏かち得たならば、私の望外の幸福である。

これらの小篇はその特殊なる成立の事情を負うて或る程度まで夫々独立していはするが、少なくとも方法的なるものに関しては一の共通の意図のもとに繋り合つている。私はそれらのものに於て理論の系譜学 (Genealogie der Theorien) を目論見たのである。如何にして一定のイデオロギ―は出生し、成長し、崩壊し、そして新しいものによつて代られるか、の系統を理解することが私の企てに属していた。この系譜学の根本命題は、歴史に於て存在は存在を抽象することによつ

て、理論を抽象する、ということである。私はこのことをマルクスから学んだ。それは実にマルクスが「歴史的抽象」(historische Abstraktion)と呼んだところの過程である。——我々は更に更に多くのことをマルクスから学び得るしまた学ばねばならぬであろう。

ここに収められた諸論文の成立に機会を与えられた河上肇博士並びに京都帝国大学経済学批判会の諸氏に対して私は今また改めて謝意を表したいと思う。

千九百二十八年四月十六日 東京に於て

人間学のマルクスの形態

—

人間の生活に於ける日常の経験はつねに言葉によつて導かれている。普通の場合ロゴスは人間の生活をあらかじめ支配する位置にある。我々は通常我々の既に有するロゴスの見地から存在と交渉する。我々は我々の経験するところのものが言葉をもつて語られ得るように、言葉によつて解決され得るように、^{あとか}恰もその仕方に於て存在を経験するのである。経験の斯くの如き仕方から私は私の基礎経験と呼ぶものを区別する。日常の経験がロゴスによつて支配されているのに反して、基礎経験はロゴスに指導されることなく、却つてみずからロゴスを指導し、要求し、生産する経験である。それは言葉の支配から独立であるという意味でひとつの全く自由なる、根源的な経験である。しかるに経験はロゴスに於て表現されることによつて救われ、公共性を得て、安

定におかれることが出来るから、我々の経験がロゴスの指導のもとに立つており、また立つことが出来る限り、我々には何の不安も起ることがない。最も公的なロゴスである常識にもとづいて凡ての存在まづと関係し、常識の言葉の解決し得るようにならゆる存在と交渉する普通の生に、不安の属することがないのは当然であろう。基礎経験はその本来の性格として既存のロゴスをもつて救済され、止揚され得ぬものである、したがってそれはその存在に於て不安であるであろう。ロゴスは経験を固定し、停止せしめる作用をするのであるが、ロゴスの支配し能わぬ根源的なる経験は動性として存在するの外ないであろう。不安的動性は基礎経験の最も根本的なる規定であるから、在来の言葉をもつて表現されることを拒むところの根源的なる経験はそれに対して闇として経験されるであろう。基礎経験は現実の経験としてはひとつの闇である。*

* 拙稿、解釈学的現象学の基礎概念（「思想」第六十三号）〔本巻収録〕参照。

私は基礎経験の名を借りて或る神秘的なるもの、形而上学的なるものを意味しようと欲するのではなく、むしろまさにその反対である。*それはひとつの全く単純なる、原始的なる事実に対する概念である。私は在る、私は他の人々と共に在り、他の事物の中に在る。これを経験の最も基

本的な形式と見做すとき、私は私以外の事物及び人間の存在そのものが私の意識に依存する、とは主張してないのである。世界の存在は固より私自身の存在と同じように根源的であるであろう。然しながら、私は基礎経験の概念をもつて素朴實在論的思想から私を明確に、決定的に分離せしめようと思う。我々をめぐつて在る世界の存在は、例えばかの物自体の如く、我々の交渉から全然独立に、自体に於て完了した存在を保っているのではなくして、却つてそれは我々の交渉に於て初めてその存在性を顕にする。人間が他の存在の中に在る仕方は植物が他の植物に囲まれている関係とは異なっている。人間はいつでも他の存在と交渉的關係にあり、この關係の故に、そしてこの關係に於て、存在は彼にとつて凡て有意味的であり、そして存在の担うところの意味は、彼の交渉の仕方に於て初めて具体的に限定されるのである。存在は彼の交渉の過程に於て意味を具現してゆき、そしてかかるものとして現実的になつてゆく。そのみではないのである、人間そのものの存在もまた実にこのような交渉の關係に於て初めて自己みずからに対して現実的になり、このような交渉の過程に於て次第に自己みずからに対して現実的になつてゆく。約言すれば、人間は他の存在と動的雙關的關係に立つており、他の存在と人間とは動的雙關的にその存在に於て意味を実現する。存在は我々の交渉に於て現実的になり、そしてそれに即して我々の存在

の現実性は成立する。かかる関係を有することがまさしく人間の根本的な規定であつて、その故にこそ人間は彼の世界を所有する存在であるのである。^{**}嘗て屢々述べたように、人間は「世界に於ける存在」である、これに反して植物の如き存在は彼の世界を持つと云うことが出来ない。ところで経験とは一般に右の動的双関的關係の構造の全体の名であり、基礎経験とはその特殊なるもの、即ち存在に対する人間の交渉の仕方が既に在るロゴスによつてあらかじめ強制されることなきものを意味するのである。

* この点に關して我々の謂う基礎経験とベルグソンの純粹経験との異同を吟味するのは興味深く、利益多きことであろう。ベルグソンも彼の純粹持続が言葉に支配されぬものであるに反して、日常の経験が言葉によつて分離され、固定されたものであることを述べている (H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p.99 et suiv.)。我々との根本的な相違は、我々が基礎経験の歴史性を特に主張しようとするに對して、ベルグソンには一般に歴史性の思想が欠けているの由來する。

* * マルクスも云つている、「(私の環境に對する私の關係——〔交渉的關係 *Verhältnis*]——が私の意識である。) 關係の存在するところ、それは私にとって存在する、動物は何物に對しても關

係せずそして一般に関係しない。動物にとつては他に対する彼の関係が関係として存在しない。」

(Marx-Engels Archiv, I, Band, S. 247.)

基礎経験に対するロゴスに於て私は二つの種類若くは段階を区別しようと思う。第一次のロゴスは基礎経験をなおその直接性に於て表現する。アントロポロギー（人間学）は、最初にそして原始的には、第一次的なるロゴスに属する。ここにアントロポロギーとは人間の自己解釈の謂である。人間は彼の生活の過程に於て彼みずからの本質に関して何等かの仕方に於て解釈を与えるように余儀なくされるに到る。この解釈の仕方そのものは彼の基礎経験によつてつねに必然的に一定の方向に決定される。人間は、したがつて彼の基礎経験も、固より歴史的社会的に限定されて在るのであるから、彼の自己解釈はまた言うまでもなく歴史的社会的なる限定のもとに立っている。それ故にひとはアントロポロギーが抽象的一般的なる形式に於て恰も永遠の体系として成立するものであるかの如く考へてはならない。在るものはただ具体的なる歴史的なるアントロポロギーである。各の時代に属する人間は彼に特有な仕方に於てのみ存在に對して根源的に交渉することが出来る。この交渉の仕方に於てまさしく存在は彼に對して現実的になるばかりでなく、そしてそれと同時に彼はまさしく彼の存在をその存在に於て自覚し、把握する。彼が、例えば、

特に感性的活動といわるべき性格を有する交渉の仕方をもつて絶えず存在と交渉するのであるならば、彼は恰も斯く交渉することに於て、自己の存在を感性的実践的なる存在として理解するに到るであろう。アントロポロギーは生の根源的なる具体的なる交渉の中から直接に産れるロゴスであつて、私がそれを第一次的なるロゴスと名づける理由はそこにある。然るにひとたびこのロゴスの産出されるや否や、それは却つてみずから主となつて、人間の生活のあらゆる経験を支配し、指導することとなる。それは我々の生の現実の中に織り込まれ、我々の行動も制作もこのロゴスの見地から意味づけられ、実行され、更に進んでは、我々の生の表現も生産もただその見地からしてのみ認識され、評価されるのである。即ち人間が彼の存在そしてその本質を如何に解釈するかは、彼の生に於ける実践また生についての認識の仕方を規定するところの最も根本的なる根源である。然しながら、人間に関するロゴスの斯くの如き支配的なる力も勿論その限界をもたねばならぬであろう。生の基礎経験から生れ、その把握として、表現として、この基礎経験そのものを活かし、発展させることに役立つことの出来たロゴスは、それが絶対的なる専制的なる位置を占めることによつて、今は却つて生そのものを抑制し、圧迫するに到る。変化し運動する生に於ける基礎経験が或る強度と拡張とに達するとき、それはもはやロゴスの圧迫に堪える

ことが不可能となり、却つてこの旧きロゴスに反対し反抗して、みずから新しきロゴスを要求する。我々はここにひとつの弁証法的なる関係を発見し得るであろう。基礎経験の発展形式としてその発展を促進せしめるロゴスは、基礎経験の発展が一定の段階に到達するに及んで、その発展に対する桎梏に転化する。^{*} ロゴスと基礎経験との間の矛盾、それに伴うアントロポロジーの変革はかくして或る時には徐々にそして他の時には急激に生起するのである。私はこの過程を、ロゴスの第一次変革過程と名づけるであろう。

* ここに私は発展形式 (Entwicklungsform) という語をマルクスが彼の唯物史観を規定した句 (Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Vorwort. 『経済学批判』序文) の中から転用した。

第二次のロゴスを私はイデオロギーの概念をもつて総括しよう。それにはあらゆる種類の精神科学あるいは歴史的社会的科学が属する。イデオロギーと第一次的なるロゴスとの相違は、後者が基礎経験をなおその直接性に於て表現するのに反して、前者はそれを媒介者を通じて把握するところにある。この媒介となるものはその時代の学問的意識、哲学的意識であつて、私の謂う par excellence【二段優れた】なる「公共圏」に外ならない。経験を救うというロゴスの課題は、それが客観的なる公共性を得ることによつて初めて満足に解決されるのであるが、かかる公共性

に対するロゴスの衝動は、それがその当時の学問的もしくは哲学的意識によつて「基礎付けられ」、「客観化される」ことに努力することを意味するのである。それ故に我々は、人間の自己解釈 (Selbstauslegung) としてのアントロポロジーに対立させて、イデオロギーを人間の自己了解 (Selbsterkundigung) として規定し得るであろう。イデオロギーに於ては経験の表現は夫々の時代の学問または哲学によつて媒介され、それらのものによつて客観的に限定されている。これに反して第一次のロゴスは生の根源的なる交渉の中から直接に生れてそれを直接に反映し、自己みずからのうちには基礎付けられ、客観化されることに對する要求はいまだ顕でないのである。固よりこのものと雖も、それがロゴスである以上、客観性への要求はそれ自身の中に含まれているのであつて、それが自覚される場合このものはただちにイデオロギーにまで發展するであろう。アントロポロジーは最初にそして原始的にはひとつの第一次のロゴスであるけれども、しかしそれはイデオロギーの形態に於て存在することが出来、そしてまた事実上時としてはかかるものとして存在して来た。然しながら、それが人々から殆ど全く見逃されている、そして私がここに特に高調しようとする重要な役目を演じて来たのは、多くの場合第一次のロゴスとしてである。アントロポロジーは、恰もカントのスキーマティスムスに於ける時間が直観と範疇とを媒介するよう

に、基礎経験とイデオロギーとを媒介する。けだしそれは、一方では、生の交渉の中から直接に産れるものとしてそれ自身或る意味では基礎経験そのものであり、そして他方では、それは既にそれ自身ロゴスとして他の意味ではイデオロギーに属するが故に、能く両者を媒介することが出来るのである。このように媒介することに於てアントロポロギーの構造はイデオロギーの構造を規定することとなる。そしてまさにそこに人間学が第一次のロゴスとして有する機能の全き重要さは横たわっている。そしてその意味に於てまさしくそれはあらゆる歴史的社会的科学の基礎であると云われることが出来る。けれどそれにも拘らず、最も注意すべき事柄は、各のイデオロギーに於てはその構造を規定するアントロポロギーが直接には顕でないことである。むしろイデオロギーの堅き概念の組織を破壊することによってその根柢をなす隠れたるアントロポロギーは発見され得るのが普通である。アントロポロギーはイデオロギーの成立にあたってその規定力としてはたらいっている、しかしひとたび後者が成立し終るや否や、前者みずからは後者の中に埋没し没入してしまふ。私は今これらの事情を多少詳細に分析してみよう。

精神科学は生、殊にそれに於ける実践そのものの中から出生し、成長した。この学問の分化は生の分化、殊にその実践の領域に於ける分化によって規定されて来た。^{*}精神科学の対象をなす

歴史的社会的存在は人間を基体として成立する世界である。自然は言うまでもなくその欠くべからざる要素であるに相違ないが、それはただ人間と交渉し彼の生と関係する限りに於てのみこの世界へ這入って来ることが出来る。歴史はひとつの人間のなる、人間中心的なる世界である。純粹なる自然主義の立場にとつては一般に歴史は存在し得ない。歴史的世界は人間がそれを作るところの、作りつつあるところの、そして彼がみずからその中に住むところの世界である。人間はこの世界に単に対立するのでなく、却つて絶えず彼自身その基本的なる契機としてそれと密に交渉する、——それは「対象的存在界」ではなくして「交渉的存在界」である、——したがつてそれは彼にとつて彼がそれと交渉するところの具体的なる仕方を離れては現実的になることが絶対的に不可能であるであろう。そしてそれ故にこの世界に向うところの認識もこの具体的なる交渉を離れてはそれに接近すべき如何なる現実の通路も見出すことが出来ぬであろう。精神科学与生との不離なる関係は根本的にはここにその深き根柢をもっていると考えられる。ところで歴史的社会的存在界を構成する者として、そして同時にそれと交渉する者として、人間は、単に精神ではなくむしろ精神物理的統一であり、単に思惟する主観でなく却つて意志、感情、表象のあらゆる方面に自己を表現する統一的主体である。精神科学の対象が生との交渉を離れて現実的にな

り得ぬ以上、またそれを離れてこの学問の認識は対象への現実の通路をもつことが出来ぬ以上、この学問に於て認識主観と云わるべきものは、単に表象し思惟する主観でなく、具体的なる全体的なる人間の存在そのものであることは明白であるであろう。この学問の領域に於て嘗て偉大なる業績を為し遂げた人々の多くが単なる理論家でなく同時に強大なる実践家であつたことも同じ理由からむしろ当然のこととして感ぜられるであろう。さて、人間は彼が存在と交渉する仕方に応じて直接に自己の存在を把握する。彼は存在を語ることに即してそれに於て自己を語る。——一切の物は、人間の交渉を受ける程度に応じて、人間にとつて見ゆるものとなり、即ち初めて物となり、ここに於てその称呼、その名称を与えられるのであるが、その場合、ノアレによれば、「固有の人間の活動が原本的語根の内容として留まるのである。」——この過程に於て彼が自己を語るるところの言葉即ちアントロポロギーが生れると共に、このロゴスはひとつの独立なる力となり、彼の経験の先導となり、支配者となる。このとき彼の経験する存在は凡て人間学的なる限定のもとに立つこととなる。かようにして、高次のロゴスである歴史的社会的諸科学が自己の研究の出発点に於て与えられたる現実として見出すところのものは、つねに既に斯くの如く人間学的なる限定のもとにある存在に外ならないのである。そしてそれ故に存在がこれらの学問に向つて提起

する課題は、基礎経験と人間学との間に矛盾の存在していない限りに於て、それは同時にアントロポロジーがそれらに対して提出する課題を意味するであろう。したがつてまたその限りに於ては、イデオロギーが存在の問題を残りなく解決し終るならば、それはやがてアントロポロジーがそれに課する限りの問題を解決することにもなるであろう。アントロポロジーとイデオロギーとの間にこの場合にあつては矛盾が存在しない。そこで後者が一の完了した、客観的なる体系として組織されるとき、前者はこのものに於て完全に表現され、かくしてそれは安定を得て後者の中に埋没し没入してしまふ。イデオロギーの概念体系に於てその構造を規定するアントロポロジーが何故に直接に頭でないかは明瞭になつた。尤も基礎経験と人間学との間に矛盾の存在する場合、若くはイデオロギーが存在の問題を満足に解決していない場合、アントロポロジーがこれらのもの間にあつてひとつの独立なる力として、自己の存在を維持し、主張しようとするのは論ずるまでもないことであるであろう。さて、ひとたび成立したところのイデオロギーは我々の生活に徹底的に干渉するに到る。我々はその立場からのみ存在と交わるようにさせられ、その解決し得る問題のみを存在に於て見るように強いられる。それは固より経験の客観的なる表現であり、把握であるが故に、それは恰も斯く干渉することに於て、むしろ経験を導き、教え、それ

を活かし、発展させるに役立つことが出来る。然しながら経験の発展が一定の段階に達するとき、斯く干渉することは、却つてまさしくその根源的なる発展を拘束し、妨害することとなる。即ちイデオロギーは経験の発展形式からその桎梏にまで転化する。ロゴスと経験との間のこの弁証法的なる関係に於て、イデオロギーの変革の運動は時としては緩慢にそして時としては急速に成就されるのである。私はこれをロゴスの第二次変革過程と呼ぼうと思う。我々はここに素晴らしい革命を見る。数世紀に亘つて大伽藍の如く聳えていた概念体系が徐々に動揺を始め、昨日まで帝王の如く君臨していた思想体系が一朝にして權威を失墜する。人々はかの文芸復興期に於ける、かの啓蒙時代に於ける變動を思い起してみるのが好い。然るにこのような目覚しい變動を観察するにあつて、ひとはこの過程の根柢に横たわつてゐるひとつの決定的なる要素を見落してはならない。アントロポロギーは基礎経験とイデオロギーとを媒介するのであるが、イデオロギーの変革はまたアントロポロギーの変革によつて媒介される。イデオロギーが自己の研究を出發するに際して直接与件として見出すところの現実がそもそも既に人間学的なる限定のもとにある限り、それと経験との間の弁証法的なる運動は、アントロポロギーの運動によつて媒介されることなくしては起り得ないであろう。高次のロゴスの変革は低次のロゴスの変革によつて規定される。

ロゴスの第一次変革過程が既に行われた後、あるいは少なくとも現に行われつつある場合でないならば、ロゴスの第二次変革過程は生ずることがない。前者の運動は後者のそれに比して、見たところ顕著でないために、人々に気附かれぬことが多いけれども、それだけそれは一層直接的であり、一層浸透的であり、一層普遍的である。イデオロギーの人目を惹くに足る変化も、若しそれがこのような基礎を欠いているならば、真実でなく、現実的でもなく、却つてただ既成概念の整理であり、折衷であり、修正と補足であるに過ぎない。苟も根本的なる、徹底的なる、生命あるイデオロギーの変革に際しては、ひとはその背後に、たといそれが顕でないにせよ、必ずアントロポロギーの本質的なる変革を見逃すことが出来ぬであろう。

* W. Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften* (Gesammelte Schriften, I. Band), S. 21 u. 39. 参照。

** Ludwig Noiré, *Der Ursprung der Sprache*, S. 369.

人間学の位置と意義とは右の叙述によつて極めて簡単ながら明らかにされた。そして私はそれによつて同時に私の当面の問題である唯物史観の解釈に關して必要な手懸りを捉え得たかのように思う。唯物史観は言うまでもなくひとつの——右に規定した概念の意味に於て——イデオロギーである。それは如何なる基礎経験にもとづき、如何なる人間学——このものは勿論唯物史観の

概念体系そのものに於ては直接に顯でないが、——に倚つて組織されたイデオロギーであるであらうか。斯く問うことは、唯物史觀をひとつの固定したドグマとして單純に信奉するのでなく、それをひとつの凝結した体系として外面的に批評するのでもなく、却つてそれをひとつの生ける生命として根本的に把握するためには避くべからざることであると私は信ずる。アリストテレスやマキアヴェリの政治学が彼等のアントロポロギーを除いて理解されないように、唯物史觀はアントロポロギーのマルクスの形態を先ず認識することなしには到底完全に理解され得ないのである。若しこのイデオロギーに対して人間学が有する重要な意味を認めないならば、マルクスの『フオイエルバッハに関するテーゼ』について「新しい世界觀の天才的なる萌芽を蔵している最初の文書としてこの上なく貴重なものである」、とエンゲルスが云つた言葉の意味は十分に理解され得ないであらう。我々はこの貴重な文書に於てマルクスの人間学に出会う。唯物史觀は一箇の独立した、特色ある人間学の上に立つ世界觀である。それ故にこそそれは、ひとり経済学者にとつてばかりでなく、また哲學者にとつて、そしてむしろあらゆる人間にとつて研究さるべき事柄なのである。唯物史觀は今やひとつの現実である。何人もこれと対質すべく迫られている。

二

「ドイツにとつては宗教の批判は本質に於ては終つてゐる、そして宗教の批判はあらゆる批判の前提である」、という語をもつて、マルクスは千八百四十四年『ヘーゲル法律哲学批判』の序論を書き起している。一切の批判、従つてまた経済学批判の、前提であると考えられた宗教批判の仕事は実にフォイエルバッハによつて為されたのである。彼が彼の劃期的な著述『キリスト教の本質』に於て遂行したこの仕事は、若いマルクスによつて全き情熱をもつて迎えられた。エンゲルスは後年、「この書が齎した救いの力がどのようなものであつたかは、みずからこれを体験した者でなければ想像がつかぬ。世を挙げて感激した、我々は皆ひとときはフォイエルバッハの徒であつた」と告白している。フォイエルバッハの宗教批判はいつたい何を為し遂げたのであろうか。それに於て何がマルクス及びエンゲルスにかくも決定的な影響を与えたのであるか。

フォイエルバッハの宗教批判に於て発見されたのは人間である。彼によれば、宗教は人間と動物との本質的な差異に基礎をもつてゐる、動物は如何なる宗教ももたない。人間と動物との本質的な區別は意識にある。しかるに厳密な意味に於ける意識はそのものにとつてその種あるいはその本質性が対象であるところにのみ存在する。このような意識は無限なるものの意識と離す

ことが出来ぬ、制限された意識は本来の意味に於ては何等の意識でもない。無限なるものの意識に於ては意識にとつて自己の本質の無限性が対象である。対象に於て人間は自己みずからを意識する、対象の意識は人間の自己意識である。ところで宗教は無限なるものの意識である。従つてそれは人間の、有限な、制限された彼の本質についてではなく、却つて彼の無限なる本質についての、意識のほかの何物でもあり得ない。神の本質とは人間の本質の他のものではなく、しかし個人的な現実的な人間の制限から離れて、対象化された、即ちひとつの他の、彼とは異なる、独立の存在として直観され、崇拜された、人間の本質に外ならないのである。主観的に若くは人間の側に於て本質の意義をもつものは、また客観的に若くは対象の側に於て本質の意義を有する。神的本質のあらゆる規定はそれ故に人間の本質の規定である。宗教は人間の本質的な規定を人間から引離してそれを独立なる本質として神化する。このとき単に人間の悟性的規定、道德的規定が神の規定として対象化されるばかりでなく、また特に彼の感情的、感性的規定が神のもものとせられるのである。神は愛である、というのは、人間の愛が神的なものであることであり、神は悩み、感ずる神である、と教会が教えるのは、人間の苦悩や感覚やが神的本質のものであるのを意味する、三位一体の教理は人間の性愛や友情の投射である。このようにして我々は、「神学

の秘密は人間学である」、と云い得るであろう。^{*} 宗教は人間の本質の自己内に於ける反射であり、反映である。人間は彼に対立する存在として神を自己に対せしめる。人間があるところのものは神ではなく、神があるところのものは人間でない。神と人間とは両極端である。然しながら、真実を言えば、それをもって宗教が成立するところのこの対立、この乖離は人間と彼自身の本質との乖離である。「人間——これが宗教の秘密である——は彼の本質を対象化し、そして然る後ふたたび、自己を、この対象化された、ひとつの主体、ひとつの人格にまで転化された本質の封象とする。」^{**} この過程に於て神的本質は万能なる絶対者として人間に臨むに到る。然しながら彼に対する対象の力は彼みずからの本質の力に外ならない。感情の対象の力は感情の力であり、理性の対象の力は理性そのものの力であり、意志の対象の力は意志の力である。かくの如く、宗教は「人間の自己分離」であり、ヘーゲルの如くに表現するならば「人間の自己疎外」(die menschliche Selbstentfremdung) である。

* Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* (Sämtliche Werke, Hrsg. v. Bolin und Jodl, II. Bd., S. 222.)

** *Das Wesen des Christentums* (VI. Band, S. 37.)

宗教の秘密を暴露することによつて見出されたものは人間であつた。神とは何か、という従來の神学の根本問題は、神とは人間である、といとも簡単に答えられたのである。「人間を否定するのは宗教を否定するの謂である。」* 人間が宗教を作るのであつて、宗教が人間を作るのではないのである。我々はここにひとつの全く重大なる轉換を見定めずにはいられないであらう。「宗教の批判は人間を迷いから醒めしめ、それによつて彼がひとりの覺醒した、理性に達した人間の如くに考え、行い、彼の存在を形造り、それによつて彼が自己みずからの周囲を、またかくて彼の眞実の太陽の周囲を運動するようにせしめる。宗教はただ、人間が自分自身の周囲を廻転していない間、人間の周囲をめぐる幻想的太陽に過ぎない。」** 今や人間は自己みずからの上に立つことが可能になつた、彼は自己みずからを中心として廻転し始めねばならない。彼は彼が宗教に与えることによつて失つた彼の本質を取戻すために、神へではなく彼自身へ正當に復歸すべきである、というのがフォイエルバッハの仕事の當然の帰結である。マルクスは云つている、「宗教の批判は、人間が人間にとつて最高の存在である、という教義をもつて終る、したがつてそれは、その中では人間が一の賤いやしめられた、隷従させられた、見棄てられた、輕蔑すべき存在であるところの一切の關係を覆そうとする無上命令をもつて終る。」*** 一ついでながら、彼が『資本』『資

本論』に謂う「自由の王国」はかかる顛覆の完成された状態であるであろう。——宗教の批判は人間を超人間的な外部的な力への隷属から救い、彼をして彼自身が産出した関係によつてみずから束縛されることから自由ならしめることを絶対的に命令するのである。「それ故に真理の彼岸 (das Jenseits der Wahrheit) が消滅した後には、此岸の真理 (die Wahrheit des Diesseits) を建設することが歴史の任務である。人間の自己疎外の神聖なる姿が面被を剥がれてしまった後には、その神聖ならぬ姿に於ける自己疎外の面被を剥ぐということがまず歴史に仕える哲学の任務である。天国の批判はかくして地上の批判に、宗教の批判は法律の批判に、神学の批判は政治の批判に變じて来る」とマルクスは考えたのであると。

* Feuerbach, *Das Wesen des Christenthums* (VI, 54).

* * * Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels, Hrsg. v. Mehring, I. Band, S. 385). 【『ヘーゲル法哲学批判序説』】

* * * * Op. cit., S. 392.

批判の原理はフオイエルバッハにとつて人間であつた。「新しい哲学は、人間を、人間の土台として自然をも含めて、哲学の唯一の、普通の、最高の対象とする——人間学をそれ故に、生理

学をも含めて、普遍学とする。*」宗教のイデオロギーはただその根柢であるアントロポロギーによつてのみ批判されることが出来る。神学の秘密が人間学であるように、思弁哲学の秘密は神学である。ヘーゲルの哲学は神学の教説の最も合理的なる表現に外ならない。したがつて哲学のイデオロギーはまたその基礎をなすところのアントロポロギーによつて最もよく批判され得るのである。ところでフォイエルバッハに従えば、人間とは最も現実的なる原理の謂である。彼は『キリスト教の本質』の第二版の序文の中で、彼の批判の仕事を回顧して「この哲学はスピノザの实体、カントやフイヒテの自我、シェリングの絶対的同一者、ヘーゲルの絶対精神、簡単に言えば抽象的なる、ただ思惟され若くは想像されたるのみなる存在ではなく、却つてひとつの現実的なる、あるいはむしろ最も現実的なる存在、即ち人間を、したがつて最も実証的なる实在原理を、そのの原理としてもつ」、と記している。イデオロギーの批判は、単にその内的矛盾、その論理的困難を指摘するというのが如き、形式的な、抽象的なる道を辿るべきでなくして、その現実的地盤を明瞭にして、それと具体的存在との聯関を決定することによつてのみ行われることが可能である。「哲学はかくして自己みずからを始点とせず、却つてその反対を、非哲学を始点とすべきである。」「哲学の端初は神でなく、絶対者でなく、絶対者若くは理念の客語としての存

在でもない、——哲学の端初は有限なるもの、限定されたもの、現実的なるものである。***「イデオロギーの批判が、一のイデオロギーに他のイデオロギーを、一の理論に他の理論を対立せしめることをもって始めらるべきではなく、あらゆる理論、凡てのイデオロギーの現実の土台を吟味することをもって始めらるべきである、ということは、フオイエルバッハがマルクスに教えた最も重要な思想である。

* Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft (II, 317).

** Vorrede zur zweiten Auflage vom "Wesen des Christenthums" (VII, 283). 【第2版序文】

*** Vorlaufge Thesen zur Reform der Philosophie (II, 230, 235).

然しながら人間を一切の隷属的關係から解放するために、マルクスが要求した全面的なる批判は、フオイエルバッハの哲学の範囲内で遂行されることが不可能であつた。フオイエルバッハは神学のイデオロギーをその根柢に横たわるところのアントロポロギーに解消した。アントロポロギーをもって彼は神学の完成と考えられたヘーゲルの思弁哲学に反対した。それにも拘らず彼のアントロポロギーは神学と完全な分離をしていないのである。神学が彼の人間解釈をあらかじめ一定の方向に規定している。彼が分析したのは神学と関係する限りに於ての人間である。彼は

現実の人間の存在そのものが何であるかを根源的に研究することなく、却つて宗教に於て反射される限りの人間が如何なるものであるかを、神学を手懸りとして研究しているのに過ぎない。フオイエルバッハは人間の本質がどこまでも宗教的なものであると見做し、宗教こそ人間と動物とを区別する標準であると考えた。そこでは人間に於ける宗教の最も決定的な支配が既に予想されている。この点に於て彼のアントロポギーは思弁哲学と共通の前提に立っていると云うことが出来る。そこでマルクスが、「ドイツの批判は、その最近の努力にいたるまで、哲学の地盤を去らなかつた。それはその一般の哲学的前提を吟味するどころか、その全体の問題は却つて一定の哲学的体系、即ちヘーゲルの体系の地盤の上に成長しているのである。その答に於てのみならず、既に問題そのものに於てひとつの神秘化が存した」と評しているのは正当であらう*。尤もフオイエルバッハは感性と感覚とを著しく重んじはしたが、そしてそこにヘーゲルとの相違はあるのであるが、しかし彼はこれらのものをさえ直ちに宗教的に解釈して少しも怪しまなかつたのである。「人間はかくして、彼が動物の如く制限された感覚論者でなく、絶対的な感覚論者であるということによつてのみ、人間である。此れまたは彼れの感性的なるものでなく、一切の感性的なるもの、世界、無限なるものが、しかもそれが純粹にそれ自身のために、即

ち美的享樂のために、彼の感官、彼の感覺の対象であることによつてのみ、人間は人間である。」^{***}私はこの文章に於てロマンティクの基礎經驗が雄弁に語られているのを見逃すことが出来ない。——(フォイエルバッハの「人間」は、例えば、シュレーゲルの「ルチンデ」【Lucinde】に於て最も美しい表現を見出しはしないだろうか。)——實際、フォイエルバッハのアントロポロギーは、ヘーゲルの哲学とは全く異なる仕方にてはあつても、同じロマンティクの基礎經驗の表現であるかの如くに思われる。二人が共に、この基礎經驗の最も古典的な表現であるところの、シュライエルマツハーの『宗教論』(Reden über die Religion) から影響されたことは、事實の我々に教えるところである。ヘーゲルがこの基礎經驗の創造的な過程の中に生きていたのに反して、フォイエルバッハはその崩壊してゆく過程を代表する。神学上のイデオロギーを生ける生そのものから解釈するということは、既にシュライエルマツハーがロマンティクの基礎經驗の中で企てた天才的な仕事に属するのであつて、フォイエルバッハはその徹底した、しかしもはやこの基礎經驗の頹廢を表現する継続者である。一般にイデオロギーの根本的な批判と変革はアントロポロギーの根源的な、本質的な変革なくしてはあり得ない。しかるに我々はフォイエルバッハの人間学に於てこのような原理的な変革を認めることが出来ない。その感覺論的、唯物

論的傾向も今や衰亡しつつある基礎経験の頽廢的な形態であつて、まさに新たに發展しつつある基礎経験の積極的な把握ではなかつたのである。

* * Marx-Engels Archiv, I. Bd., S. 235.

* * Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist (II, 350).

ひとつの全く新しい基礎経験が發展しつつあつた。無産者の基礎経験がそれである。その發展が一定の段階に達したとき、それはフオイエルバッハ流のアントロポロギーと必然的に衝突せねばならなかつた。彼の人間学を覆すべき基礎経験が既に成長しつつあつたに拘らず、フオイエルバッハはそれを知らなかつたのである。マルクスやエンゲルスは彼に無産者の基礎経験の欠けていることを屢々指摘し且つこれを非難している。彼は遂に千八百四十八年という年を理解することなく、彼にとつてこの年は現実の世界との最後の絶縁、孤独生活への隠退を意味したに過ぎない。さて進展の過程にあつたプロレタリアの基礎経験はフオイエルバッハの人間学と矛盾に陥り、ここにアントロポロギーの変革は必然的に行われたのであつたが、この変革を把握したのは実にマルクスであつたのである。

三

マルクス学に於けるアントロポロギーは無産者の基礎経験の上に立っている。先ず無産者は世界に対して絶えず実践的にはたらきかけるが故に、彼等はかく交渉することに於て自己の本質を實踐として把握する。しかるに如何なる実践も感性なくしては行われぬから、彼等はつねに実践的に交渉することに於て人間の本質を感性として解釈するに到る。フオイエルバッハも抽象的思惟をもつて満足せず、直観を欲したけれども、彼は感性を實踐的活動として理解していない。彼は『キリスト教の本質』に於てただ観想的受動的態度のみを純粹に人間的なものに見、これに反して実践的活動は凡てただその汚らわしいユダヤ的現象形態に於てのみ捉えられて軽蔑され、その本質的な根源的な意義に於て理解されなかつたのである。彼にとつては、「感性的、即ち受動的、受動的」(sinnlich, d. i. leidend, rezeptiv)の謂であつたが、マルクスは無産者の基礎経験からして感性をもつて「実践的な、人間的—感性的な活動」(die praktische, menschlich-sinnliche Tätigkeit)として解さねばならなかつたし、そしてまた実に斯く解したのである。^{*}

* Vorrede zur zweiten Auflage von, "Wesen des Christenthums" (VII, 283.) .

** Die Thesen über Feuerbach, 5.

しかるに実践はその対象の存在を必然的に前提する。若しはたらきかかすべき何物も存在しないか、或はこのものが単に我々の観念的影像に過ぎないかであるならば、感性的活動としての実践即ち労働はあり得ないであろう。人間が労働するにあたっては、彼がそれをもって、それに対して労働すべき何物かが既にそこになければならず、しかもこのものは彼から独立なる「他のもの」としてあらねばならぬ。かかるものを我々は一般に自然と呼んでいる。自然とは人間にとつて既にそこにある他のものである。——ギリシア人は自然的存在を *φύσις* (既にそこに横たわっているもの) と考えた。——然しながら若しこの他のものがどこまでも他のものであるならばまた労働は存在し得ない。労働の概念は物にはたらきかけてそれを変化することを意味するからである。しかるに自然は人間にはたらきかけられることによつて謂わば人間化される。いま大工が机を作るとするならば、彼は彼の前に横たわっている木材を加工せねばならぬが、この加工の仕方は人間の存在の規定によつて限定されるばかりでなく、作らるべき机はまた人間の存在の規定によつて限定されるのであつて、例えばその高さの長さは人間の身長によつて規定されるであろう。更にまた労働に於ては人間そのものもひとつの自然力として、彼の身体に属する自然力、手や足をはたらかせる。かくて労働の過程に於て自然と人間との対立物は同一性に持ち来たされ

る。「人間はこの運動によつて彼の外部の自然に作用し、それを変化すると共に、彼は同時に彼みずからの性質を変化する。」^{*}何故かならば、彼は彼自身の中に眠っている能力を喚び起すのでなければ自然を変化し得ないばかりでなく、彼はその能力を対象的に規定するのでなければこの変化を有効に成就し得ない。大工は彼の可能なる力を現実的にすることによつて、そしてその際この力を彼のはたらきかける対象に即して規定することによつてのみ仕事をする事が出来るのであり、かくして彼は仕事をする事に於て自己を変化するのである。このようにして自然と人間とは労働の過程にあつて弁証法的統一に於て運動するが故に、我々はこれをひとつの自己変化 (Selbsteränderung) として弁証法的に合理的に把握することが出来る。そこでマルクスは云つた、「環境と人間の活動との変化の合致、あるいは自己変化は、ただ革命的实践としてのみ把握され且つ合理的に理解され得る。」^{**}我々はここに唯物弁証法の最も原始的なる根源的なる形態を見出すことが出来る。唯物史観は、時として全く誤解されているように、人間は環境の産物である、などというが如き俗流の理論を主張するものではない。このような思想に対してマルクスは、「環境と教育との変化に関する唯物論的学説は、環境が人間によつて変化されそして教育者自身が教育されねばならぬということを忘れてゐる。だから、それは社会を二つの部分——その一つはそ

の他を超越する——に分たねばならぬ」と云つて断然と反対している。

* *Das Kapital*, I, 140.

** * *Die Thesen über Feuerbach*, 3.

自然と人間との弁証法はひとつの最も重要な思想、即ち存在の歴史性の認識に我々を導くであろう。フォイエルバッハは存在の歴史性については何事も理解することがなかった。彼は彼をめぐる感性的なる世界が永遠の昔から全く直接に与えられた、つねに同一なる事物であるかの如く思惟する。けれども最も単純な感性的対象、例えば桜樹でさえ、ただ社会的発展、産業と商業的交通によつてのみ彼に与えられたのである、桜樹はようやく数世紀前に商業によつて我々の地帯に移植されたのであり、そしてそれ故にそれは一定の時代に於ける一定の社会のかかる行動によつて初めてフォイエルバッハの感性に与えられたのである、と云つてマルクスは彼に反対している。静観的なる、受容的なる感性をもつて存在と交渉する者にとつては、直接的なる、フォイエルバッハの謂う「感性的確実性」(die sinnliche Gewissheit)の認識にとどまり得るかも知れないが、実践的なる、それ自身過程的なる活動に於て存在と絶えず交渉する者にとつては、存在はそれをその *γενεσις* 【ゲネシス・創生】に於て、過程に於て、したがつて歴史に於て把握すること

によつて、初めて現実的に理解され得るのである。我々にはもはや単純なる自然は存在しない。自然もまた歴史的に限定されている。ところで自然と人間とは弁証法的に相交渉するが故に、自然の歴史はまた人間の歴史と相互に制約し、かくてそれらは一つの弁証法的なる、歴史的なる過程に於て発展する。「我々はただ一の唯一なる科学、歴史の科学を知るのみである。」^{*}唯物史観はそれ故に自然に絶対的に対立するものとしての歴史に関する理論ではなく、全世界の運動過程に就いての一の全体的なる世界観である。それは「一切の世界の進行を自己運動において、自発的発展において、生ける実在において把握する。」^{**}

* Marx-Engels Archiv, I, 237.

** 河上博士訳、『レーニンの弁証法』、一〇七頁。

自然は人間の感性的実践的なる交渉に於てその歴史性に於て把握された。この交渉の過程に於て人間の存在そのものの歴史性の理解されぬ理由はあり得ないであろう。けだし人間は自然と弁証法的統一に於てあるからである。単に思惟し観照するのみなる人間にとつては、自己の本質を孤独なる存在として解釈することもまた可能であるであろう。然しながら、実践的なる人間は、彼等の生産に於てただに自然にはたらしきかけるのみならず、また人間相互の間にも作用し合う。

彼等は一定の様式に於て共同に作用しまた彼等の活動を相互に交換することによつてのみ生産する。生産するためには彼等は相互に一定の關係に入り込み、そしてこの社会的關係に於てのみ彼等の自然へのはたらきかけは生じ、生産は生ずるのである。実践的である限り人間は必然的に社会的であり、そして、「一切の社会的生活は本質上実践的である。」^{*}しかるにフオイエルバッハは人間を彼等の与えられた社会的聯関に於て、彼等の現実の生活關係に於て捉えることなく、ただ「人間」という抽象体として理解した。彼は人間を歴史的社会的な生活過程から抽象して、恰も永遠に変わらぬ人間自体があり、そして彼の本質が常住なる宗教的感情にあるかの如く考えた。この人間の根本的規定は意識であり、そして意識の本性はそれが自己の本質を種(Gattung)に於て対象とするにある。ところで種とは「内的な、暗黙な、多数の個人を自然的に結合する普遍性」に外ならないではないか、とマルクスは云う。人間の本質が種の意識にあるとフオイエルバッハが考へている限り、彼はいまだ「現実的なる、歴史的なる人間」を知らないのである。「フオイエルバッハの新しい宗教の核心をなしていた抽象人の崇拜は、現実の人間と彼等の歴史的発展に關する學問 (die Wissenschaft von den wirklichen Menschen und ihrer geschichtlichen Entwicklung) によつて代えられねばならない。」^{**}彼のアントロポロジーは必然的に変革さるべき理由があるであ

ろう。固よりフオイエルバッハも人間と人間との関係を全く無視したのではない。「人間の本質はただ共同社会のうちに、人間と人間との統一のうちに含まれている」、と彼は云つている。^{***}けれども彼は人間と人間との統一を、人類の存在する限り決して変ることなきものとして觀念的に把握された性愛や友情やに於てのみ見出したに過ぎない。フオイエルバッハの抽象人から現実の生きた人間に達するためには、人間を「歴史に於て行動する」ものとして考察せねばならぬ。

* *Die Thesen über Feuerbach*, 8.

** *Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie* (Hrsg. v. Duncker), S. 48.

*** *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, II, 318.

神学的觀念を批判することによつてそれ自身ひとつのイデオロギーにまで發展したフオイエルバッハの人間学は、新興の無産者の基礎経験を把握するマルクスの人間学によつて、必然的に押し退けられた。マルクスの人間学はフオイエルバッハのそれと対質せねばならなかつた歴史的状況に於てまたそれ自身ひとつのイデオロギーにまで展開された。^{*}それは無産者の基礎経験の中から直接に生れる第一次のロゴスとしてのアントロポロギーの自覚された、その当時の学問的意識に於て客観的公共性の中へ持ち出された形態に外ならないのである。それ故に我々はマルクス、

殊にエンゲルスのアントロポロジーが、一方では消極的に、フォイエルバッハのそれによつて限定されていると共に、他方では積極的に、その当時支配的な学問的意識であつた自然科学によつて特に著しく色づけられていることを怪しむべきではないのである。マルクスはフォイエルバッハの人間学を、後者がヘーゲルの思弁哲学を抽象的であると考へたように、抽象的であるとして排斥した。けだし如何なるイデオロギーもそれ自身として絶対的に抽象的であるのではない。ヘーゲルの哲学と雖もその誕生の地盤であるロマンティクを支配した汎神論的なる基礎経験にとつては具体的であり現実的であつたのである。ひとつのイデオロギーが抽象的であるか否かは、それが現実の基礎経験に対する關係に於て決定される。現代に支配的なる無産者の基礎経験に対しては、それとの必然的なる聯関なき凡ての思想は、現代の意識にとつて抽象的である外なく、そして現代の意識のみが、他の箇所でも明らかにされるように、我々には唯一の現実的なる意識である。さてマルクスの人間学に於て最も重要なのは、繰り返して記せば、一は人間の実践的感性的なる活動或いは労働の根源性の思想であり、他は存在の原理的なる歴史性の思想である。然るに一般にアントロポロジーの構造はイデオロギーの構造を限定するから、これら二つのものこそまさに唯物史觀の構造を限定する最も根源的な契機である。かくて唯物史觀は無産者の基礎経験

の上に、その規定する人間学の限定の上に、成立していると考えられる。そしてこの学問の階級性、の理論もまた私が第一節に述べた基礎経験とアントロポロジーとイデオロギーの相互制約の原理から最も根本的に把握され得るであろう。

* 『ドイッチェ・イデオロギー』【三木清訳】の中で、マルクスは歴史に於て行動する人間を次の如く規定した。先ず最初に、歴史を作り得るためには人間は生活することが出来ねばならぬ。ところで生活には何よりも飲食、住居、衣服、なおその他若干のものが属する。第一の歴史的行為はそれ故に、これらの欲望を満足させるための手段を作ること、即ち物質的生活そのものの生産である。第二に、満足させられた最初の欲望そのもの、満足させる行為、そして既に獲得された、満足させるための器具は、更に新しい欲望に導く。そしてこの新しい欲望の生産は第一の歴史的行為である。そもそも最初から歴史的発展の中へ入り込むところの第三の關係は、彼等自身の生活を日々新たにする人間が、他の人間を作り、繁殖し始めるということである。夫婦、親子の間の關係、即ち家族がそれである。——初めには唯一の社会的關係である家族は、後には、増大した欲望が新しい社会的關係を、そして増大した人間の数が新しい欲望を作るとき、従属的な關係となる。——以上のものは人間の社会的活動の三つの方面若くは契機である。しかるにそれらの活動は凡て

社会的であるが故に言葉によって行われる。言葉は他の人間との交通の欲望と必要とから生れる。言葉は意識と共に古く、むしろ言葉こそ実践的な、他の人間に対しても存在し、したがってまた私自身に対しても存在する、現実的な意識そのものである。意識は根源的な歴史的關係の第四の契機である。【Lukács 付近。但し、意識を第四の契機とする文言は見当たらない。】

私は最初に基礎経験はロゴスに於て表現されることによつて安定を獲得すると云つた。若しそうであるならば、無産者の基礎経験は唯物史観に於て把握されることによつて果たして安定におかれているであろうか。このことはこの基礎経験の特殊性によつて絶対に不可能である。何故ならプロレタリアの基礎経験はその特殊性に於て根源的に実践的であるからである。それにとつては意識を変革するということが最大の関心であり得ず、却つて存在そのものを変革することが第一の関心事なのである。従つてそこでは、マルクスが云つたように、「理論は物質的な力となる。」しかして他方では、斯くの如き特性を有する基礎経験の充全なる表現であるためには、唯物史観はまたそれ自身実践を止揚することなくしては理論としても成立し得ないのである。それは意識の変革の範囲内にとどまることが出来ない。フオイエルバッハはイデオロギーの変革によつて直ちに真に人間的なる文化が創造され得るかのように思惟する。然しながらマルクスは云

う、「意識を変革しよう」というこの要求は、結局、現に存在するものを他の仕方で解釈しようという、即ちそれを他の解釈によって承認しようという要求に外ならない。「哲学者は世界を種々に解釈しただけだ、世界を変革することが問題なのだ。」マルクス学はひとつの革命的なる理論である。そのことはこの理論が根源的に実践的なる、現存の事物を革命的に変化することに於て自己の本質を見出すところの無産者の基礎経験によって限定されていることによつて必然的であるであらう。「一定の時代に於ける革命的なる思想の存在は既に革命的なる階級の存在を前提する。」* として他方から考へるならば、無産者の基礎経験はその発展形式であるロゴス、唯物史観を戦いとることによつてのみ、それを指導とし、指針とすることによつてのみ、自己みずからを発展せしめることが出来る。しかるにイデオロギーがひとつの物質的なる力となり得るためには、このイデオロギーが現実の基礎経験を的確に把握していると共に、このイデオロギーを指導原理とすべき現実の基礎経験がまたそれに対して必要なだけ十分に発展してゐるでなければならぬ。イデオロギーが目的、意識的に経験に対してはたらき得るためには、基礎経験が自然、成長的にそのイデオロギーへの発展の過程にあるのでなければならぬ。基礎経験はつねに自然成長的に自己を表現すべきロゴスを要求する、けれどロゴスは基礎経験に対しては明らかに「他のもの」

である。基礎経験は自己を發展せしめるためにイデオロギー即ち「他のもの」を必要とするのであるが、この「他のもの」はしかしそれ自身現実の基礎経験に於て具体的な地盤をもっているでなければならぬ。基礎経験は自己から出て、「他のもの」に移り、しかもこの「他のもの」が自己の把握であることによつて、「他のもの」に移ることが自己に還ることとなる。レーニンが好んで用いた自然成長性と目的意識性との両概念の關係はこのように弁証法的に把握さるべきであろう。そして基礎経験とイデオロギーとの弁証法的統一の要求は、経験の現実の段階の分析研究をつねに要求せずにはいないであろう。かくてイデオロギーは、この弁証法的統一の故に、経験を変化し發展させると共に自己を変化し發展させずにはいられない。経験の發展とイデオロギーの發展とは相互に制約する。これイデオロギーの實現の過程に於て所謂方向轉換が要求される所以である。さて、我々の研究は、マルクスが、「哲学はプロレタリアートを止揚することなくしては實現され得ないし、プロレタリアートは哲学を實現することなくしては自己を止揚し得ない」、と云つた言葉に多少の解明を与え得たであらう。^{*、*}

—— (二九二・七・五) ——

* Marx-Engels Archiv, I, S.266. アントロポロギーのマルクスの形態を論ずるに當つて、階級の理論は決して見逃すべからざる、重要なものであるが、私はそれについての研究を後の機会に譲ること

ごした。

* * Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (Nachlass, I, S. 398).

マルクス主義と唯物論

一

言葉は魔術的なはたらきをする。或る人々にとっては、唯物論の名は、既に最初から何かいかがわしいもの、汚らわしいものを暗示する。彼等はその名を聞くとき、肩をゆすぶり、十字を切つて去り、それを真面目に相手にすることをささえ、何か為すまじき卑しきことであると考え、それにも拘らず自己を唯物論として憚るところなく主張するマルクス主義は、もはや誰も見逃すことの出来ぬ現実の勢力である。一般に現実を回避することによつて思想の高貴さを示そうとする者は、ただ単に然か自己を粧うのみであり、却つてたまたま彼の思索の怯懦と怠慢とを暴露するに外ならない。嘗て哲学はフランス革命に対する感激によつて著しい進展を遂げたように、今はまたそれは何等かの仕方でマルクス主義と交わることによつて、恐らく現在の無生産的な状態を脱し得るであろう。マルクス主義はそれ自身多岐多様な意味に於て語られる唯物論の長い歴史の列に属している。人々はこれに特に近代的唯物論の名を負わせている。このとき冠せられ

た近代的とは正確には何を謂うのであるか。マルクス主義はその如何なる構成の故に、そもそも唯物論として自己を規定するのであろうか。

この問を正しく捉えようとする者は、唯物論の名と共に不幸にも最も屢々聯想されているところの、一は理論的見解に関する、他は実践的態度に関する、唯物論のかの二つの形態を遠くに追い退けておかねばならない。マルクス主義は第一に生理学的唯物論ではない。それは意識の現象が脳髓の物質的構造そのものから導き出され、若くは思想が、恰も尿が腎臓から排泄されるように、人間の脳髓から分泌されるということが如きことを説くものではない。斯くの如き唯物論は、それをマルクスが形而上学的と銘打つて排斥した当のものである。ところでまたマルクス主義は第二に倫理的唯物論でもない。それは人間の一切の行為を物質的欲望の満足と個人的幸福の追求とに従属せしめようとする主張ではないのである。マルクスはこのような快樂主義的、功利主義的思想に対して手酷しい攻撃を加えており、それについてはつねに侮蔑と憎惡をもつて語っている。

十八世紀風の、粗雑なる、粗野なる唯物論が退けられた後に、我々は先ず如何にして、マルクス主義的唯物論のために、現実の地盤を獲得すべきであらうか。我々は既に、唯物史觀の構造を

規定する人間学が、プロレタリア的基礎経験の上に立っていることを論述した。したがって近代唯物論がまた実に近代的無産者的基礎経験のうちにその理論の具体的なる根源を有するということを明白ならしめることが、我々の現在の課題でなければならぬであろう。私はこの課せられた問題を十分に解決し得ることを期待する。

私の意味する基礎経験とは現実の存在の構造の全体である。現実の存在はつねに歴史的必然的に限定された一定の構造的聯関に於て組織されている。存在の組織——アリストテレスの謂う *κόσμος*——は、最も原始的には、その全体を構成する契機であるところの、人間の存在と自然の存在との動的双関的統一のうちに横たわっている。それが現実性に於て在る限り、人間は自然に於ける存在即ち生であり、そして自然はこの生に關係して限定されてゆく存在である。基礎経験が我々にとつて構造づけられた、または組織づけられた存在、したがつてまさに現実の存在そのものを意味する以上、人々はこの概念によつて、何者かの意識、若くは体験が直接に表現されていると考へてはならない。私が無産者的基礎経験というとき、私は特に無産者の体験する、或いは無産者のみの体験し得る意識を謂っているのではない。却つて私はそれによつて特殊なる構造ある現実の存在そのものを指しているのである。ひとは基礎経験の名に於てなによりも存在的なる

ものを理解すべきであつて、決して意識的なるもの、従つてまた観念的なるものを理解すべきではないのである。むしろ私は意識的なるもの、観念的なるものが一定の構造と組織とを有する——それ故にこそまさに存在は運動し、發展することが出来る、——存在の運動と發展の過程に於て初めて、現実的になるということを主張したいと思う。基礎經驗の「基礎」とは、このものが種々なる意識形態の根柢となつて、それを規定することを表すのである。現実の存在そのものを特に「經驗」と称するのは、さきにも記した如く、存在をそれ自体に於て完了したものと見做すところの、従つてそれを特に運動に於て把握することなく、却つて静的なるものに固定する傾向を含むところの、素朴實在論から我々を出来る限り截然と區別するためである。かくして基礎經驗とは、相互に自己の存在性を規定しつつ發展する諸契機を有する、動的なる、全体的なる存在に外ならない。しかるに存在を組織づけ、構造づけるものは、根本的には人間の存在の交渉の仕方である。この交渉の仕方そのものは歴史的社会的に限定されているのであつて、「無産者的」とはこのような交渉の仕方の謂わばひとつの歴史的類型であり、またそれによつて規定された現実的存在そのものの歴史的なる性格である。それ故に我々はそれを恐らく正當に存在の歴史的範疇のひとつに算え得るであらう。

さて無産者の基礎経験の構造を根源的に規定するのは労働である。無産者は感性的実践として特性づけられる交渉の仕方をもって存在と交渉する。このとき、彼等がそれをもって、またそれと共に働くところの物は、若し労働ということがその本質を維持すべきであるならば、彼等の心の映像というのが如き観念的なるものであることが出来ない。実践はその存在に於てその対象が実践する者とは異なる他の独立なる存在であることを本質的に必然的に要求する。そうであるから、最も徹底した観念論者であつたフィヒテにあつてさえ、自我は自己の「実践的なる」本質を發揮するために、自己の克服すべき「抵抗」として、自我ならぬものを要請し、かくして必然的に非我を定立するに到る、と考えられた。むしろフィヒテは自我の実践的なる根本規定から感覺、したがつて感性的なる世界を演繹した。人間が実践的に交渉する限り、彼のはたらきかける存在がその存在に於て空無なる影であることは不可能である。もとよりフィヒテに於ては、実践はどこまでも叡智的活動であつたから、自我がみずからの抵抗として定立する非我もなおかつ観念的なる性格を失うことがない、と彼は思惟することが出来たのであつた。これに反して、我々にとつて実践は、労働として、それ自身人間の感性的活動であるが故に、斯くの如き交渉の仕方にてその存在性を顕にする存在は、最後まで独立する、感性的にして物質的なる存在のほ

かの何物でもあり得ない。労働はあらゆる観念論を不可能にする。フオイエルバッハは云う、「観念論の根本欠陥はまさに、それが世界の客観性または主観性に関する、實在性または非實在性に関する問題を、単に理論的な立場から提出しそして解決するところにある。けれど実際には世界は、それが意志の、存在に対する、また所有に対する意志の客体であるの故をもつてのみ、もともと、はじめて、悟性の客体なのである。」* 心の外に世界が實在するか否か、そしてこの世界が感性的物質的であるか否か、の思弁的なる問題は、労働に於て存在と交渉する者にとつては、問題となることさえ出来ぬ、ひとつの原始的なる事実に於て解決されてある事柄である。

* Feuerbach, Ueber Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit, X, 216.

ところで労働に於て自然と構造的聯関に立つ者として人間はまた彼自身感性的存在でなければならぬ。彼は彼の物質的な力をもつて絶えず自然にはたらきかけ、斯く交渉することにおいて直接に彼は自己の存在を感性的として把握する。即ち労働は自然を感性として、そして人間をまたかかるものとして構造づける。この場合ひとは感性を抽象的に理解してはならない。それは感覺そのもの若くは純粹感覺というが如きものを意味するのでない。却つて感性とは存在の「存在の

仕方」の概念である。それは魂または意識そのものの作用を謂うのではなく、寧ろこの現実的な人間の「存在」——「私は魂でなく、却って人間である」、とブルターク [Pitarch, プタルコス] の失われた書の断片の中で既にひとりのギリシアの哲学者が云っている、——がその存在の現実に於て存在するひとつの特殊なる仕方を示すのである。人間は言うまでもなく精神物理的統一体である。この存在を感性的として規定するとき、それは感覺主義的觀念論の立場を採るものは固よりないが、然しながらまたそれは精神から絶対に分離された物質を説く機械的唯物論の立場に与するものでも断じてない。「真理は唯物論でも觀念論でもなく、生理学でも心理学でもない。真理はただアントロポギー（人間学）である」、とフォイエルバッハは云っている。彼は抽象的な觀念論や唯物論に反対して、具体的なる、人間学的なる立場を支持する。単に靈魂が考えたり、感じたりするのでないと同じく、また単に腦髓が考えたり、感じたりするのでない。意識とは却つて全体的な人間の存在の具体的なる存在の外ならない。マルクスが「意識 (das Bewusstsein) とは意識された存在 (das bewusste Sein) 以外の何物でも決してあり得ない」、と云つたのはこの意味に解されねばならぬであろう。総じて精神と物質とを絶対的に対立せしめ、その一を排してその他を樹てる思想は、いずれも抽象的思惟の産物に過ぎぬ。そこでまたフォイエ

ルバツハは記している、「人間を身体と精神に、感性的本質と非感性的本質とに分離することは、ただひとつの理論的なる分離である。実践に於て、生に於て、我々はこの分離を否定する。」^{**} 実践に於て生きるマルキシストは観念論者であり得ないと共に、抽象的な意味に於ける唯物論の把持者であることも出来ないであろう。かくて唯物論と観念論の問題は、物質から意識を「導出し」、若くは思惟から存在を「演繹する」というが如き、それ自身既に形而上学的なる見地から放たれて、他の地盤に移されねばならぬ。マルクス主義は如何にして、具体性を失うことなしに然も唯物論であり得るであろうか。答は既に与えられている。存在は人間がそれと交渉する仕方に依じてその存在性を規定するのであるが、人間はまた斯くの如く交渉する仕方に即して直接に自己の本質を把握する。それ故に労働即ち感性的物質的なる実践に於て存在と交渉するところの者は、自己の存在の存在性あるいは存在の仕方を感性的物質的として理解せずにはいられないであろう。マルクス主義の唯物論に謂う「物」とはかくして最初には人間の自己解釈の概念であり、我々の用語が許されるならば、一の解釈的、概念であつて、純粹なる物質そのものを意味すべきではないのである。労働こそ実に具体的なる唯物論を構成する根源である。

* Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele* etc., II, 340.

* * Op. cit., II, 345.

労働はその一層具体的なる規定に於て生産である。しかるに近代的なる生産はその様式に於て特に社会的である。マルクスは『経済学批判』の序説の首めに云っている、「社会に於て生産しつつある人々が——従つて人々の社会的に規定された生産が言うまでもなく出発点である。スミスやリカードがそれをもつて始めるところの、個々の孤立的な獵夫や漁夫は、十八世紀の想像力なき空想に属する。」我々の研究は現実には存在せぬ一個の抽象体であるロビンソンをもつて始むべきでなく、社会に於て生産しつつある人間を出発点とすべきである。人間は彼等相互に一定の關係に入り込むことなくしては生産し得ない。彼等は彼等の活動を相互に交換してのみ生産する。社会的である限り、私はいつまでも単に私としてとどまることが出来ない。その活動に於て相互の間に作用し合う限り、我は汝となり、汝は我となる。私は私に対しては我であり、同時に他の人に対しては汝である。私は主観であると共に客観である。それ故にフオイエルバッハの次の言葉は正しい、「現実的な我はただそれに汝が対立するところの我であり、そしてこの者自身は他の我に対しては汝であり、客観である。しかるに観念的な我にとっては、客観一般が存在しないように、如何なる汝もまた存在しない。」*我と汝との統一として人間の現実性は初めて

成立する。人間はひとつの総合的觀念である。「私はただ主観—客観 (Subjekt-Objekt) として在り、思惟し、否、感覺する。」^{* * *}然しながらこのとき、主客の綜合、若くは統一 (Einheit) と謂うのは、両者の同一 (Identität) と直接には等しくないのである。ロマンティクの所謂同一哲学諸体系 (Identitätssysteme) は主観と客観との絶対的な同一性を主張した。これに反して、我々にとつては我と汝、主観と客観はどこまでも互いに相異なる他の存在である、——若しそうでないならば相互の間の実践的交渉は不可能であるであらう、——そして恰もその理由によつて人間は、社会的存在として、主客の綜合である。私は、私の存在の現実性の最初にして最後の根拠から、本質的に私を私以外の他の存在に關係させる存在であり、この關係なくしては在り得ない。このようにして各の人間の存在が主観・客観であり、そしてその意味に於て独立的であるならば、そこにはもはや、あらゆる客観を生産するものとしての、若くは支持するものとしての觀念的な絶對自我、または純粹意識は、何処にも存在すべき余地を見出し得ないであらう。社会的生産はあらゆる種類の絶對的觀念論を不可能にする。

* Feuerbach, Ueber Spiritualismus und Materialismus etc., X, 214.

* * * Ebd., 215.

二

人間が社会的に生産することに於て相交渉することによつて、ここにひとつの著しい現象が生れる。即ち意識の埋没がそれである。従来唯物論が処理するに最も苦しんだところの、したがつてそれらの凡てに対してあらゆる機会に於て試金石であつたところの「意識の問題」は、この現象を根本的に把握することによつてのみ無理なしに、具体的に解決され得る、と私は信ずる。

現代の認識論の中心問題は意識である。意識がむしろ今の哲学にとつて唯一の、あるいは凡ての研究対象を形造つている。それは如何なる哲学も必ず取扱わねばならぬ、最初にして最後の問題であり、それ故に自明なる、永遠なる問題である、と考えられている。しかしながら、我々にとつて自明なるものは多くの場合我々にとつて悪しき因縁であるものであるに過ぎず、永遠なるものは時として我々にとつて宿命であるものを意味する。我々は斯くの如きものを支配し得る位置に身をおくのでなければ、我々の学問、また我々の生を發展させることが出来ない。現代の哲学は意識の問題に対してそれを自由になし得る優越なる立場を発見し得るのでないならば、恐らく身動きのならぬ、もはや前進することの出来ぬ状態に固着されてしまふであらう。この状態を

脱却するためには、哲学は我々が歴史的破壊的方法と名づけようと欲する特殊なる方法に従つて、自己の道を開拓してゆかねばならぬ。けだし一切の存在は歴史的存在であり、歴史的存在は凡て我々を解放することから我々を圧迫することにまで必然的に転化する矛盾の存在である。この矛盾を歴史的必然性の根源に於て把握することが我々の要求する方法である。^{○*}

* 我々の学問にとつて最も重要な意義を有するこの方法については他の場合に詳論されるであらう。

あらゆる存在は発見された存在である。如何なる存在も元々から單純に在るのでなく、我々が歴史に於てそれに出会いそれを見出して在るのである。意識が哲学の中心に現れて来たには歴史がある。外的社会的生活の一切を排して個人の内面的生活に唯一の、最高の価値をおくキリスト教の宗教的態度に於て意識は初めてその存在に於て捉えられたのである。宗教的関心の要求に従つて、内的世界の实在性と独自性とを明らかにし、意識の事実の無限なる豊富さを顕にしたのはアウグスティヌスであつた。かくして発見され闡明された意識は、デカルトに至つて、知識、殊に数学、力学等の認識の確實性の基礎付に対する関心によつて著しい変容に出会つた。アウグスティヌスにあつては、意識はそれが精神生活にとつて何物かを意味する限りに於て解明された

に反して、デカルトの意識の解釈は絶えず学的認識に対する支配的なる関心によつて導かれてい
る。^{*}カントは更に、彼に於てはまた数学的自然科学の普遍妥当性の権利付がその中心問題であつ
たのであるが、この関心からそれまでは「存在の領域」であつたところの意識を意識一般の概念
のもとに「主観」として解釈し直した。それと共に主観はもはや存在の一つであることをやめて、
むしろあらゆる存在を向こうに廻してそれを統括するという普遍の意味を負うものとなつた。最
近に於てフッサールの現象学は、——彼にとつても数学や形式論理学が認識の理念性のモデル
である、——デカルトの物心二元論を排棄しつつ、しかも意識を、アウグスティヌスの場合では
その最も根本的なる規定は神と関係させられて恐怖や欲望として顕にされたところの意識の存在
を、デカルトの *Cogito ergo sum* の方向に徹底して解釈すると共に、このものに凡ての存在がそ
れに還元されるといふ普遍の意味を担わせている。このようにして、もともと宗教的内面性との
つながりに於て見出され、その意味に於てその存在を規定された意識は、その後次第にその根源
を離れて、純粹なる理論、それも主として形式論理学、数学、自然科学等の認識の基礎付をすべ
き任務を負わされて、遂にその視点からのみ根本的には解釈され闡明されることになつた。^{**}この
転釈 (*Umdeutung*) の過程に於て意識は次第に普遍の意味を獲得した。けれどこの普遍の意味は、

マルクスの用語に於ける「妖怪的対象性」(gespenstige Gegenständlichkeit)のうちに横たわっているに過ぎない。嘗ては人間の生を解放する役目をもつていた意識は、今はその固定された妖怪的対象性によつて我々を身動きもならず支配する。意識は今や矛盾の存在である。マルクス主義的唯物論はこの矛盾の解決でなければならぬ。

* デカルトとアウグスティヌスとの対立を、デカルトと、彼と同時代に生きていてアウグスティヌスの思想につながっていたパスカルとの対照に於て眺めることは、我々にとつて教訓多きことであるであろう(拙著『パスカルに於ける人間の研究』〔全集第一巻収録〕参照)。

** 現代の心理学もまた主知的傾向から自由でない。そこでは知覚、表象、注意、思惟などが主なる問題を形成している。これに反して中世の哲学的心理学に於ては如何であるか。情緒若くは情念(passiones)はそれの最も好んで取扱つた対象であつた。近世の初めに当つても、デカルトやスピノザは、その主知主義的傾向にも拘らず、また情念について詳細な、卓越した研究を遺している。

我々が足をギリシアの思想世界の中に踏み入れるとき、そこには全く新しい展望が開ける。我々はもはや所謂主観の概念に出会うことがない。今日主観と呼ぶ代りにギリシア人は我々(philoi)と云つた。主観が我々であると同時に、主観の内容としての意識に対して、我々は言葉(logos)

として内容を規定された。ギリシア人にとつては人間は本質的に社会的であり、孤独なる人間という如きはそれ自身矛盾した概念であつた。従つて我は最初から我々を意味する。そして社会的である限り、意識はつねにただロゴスによつて代表され、むしろロゴスに於てのみ存在するこゝとが出来来る。そこで彼等は人間を二重の規定に於て、即ち、社会的なる生存 (*ζῶον πολιτικόν*) として、言葉ある生存 (*ζῶον λογικόν*) として、最も根本的に規定し得ると考えたのである。社会的に生きる限り、個人の意識は公共的なる存在である言葉の中に埋没する。個人は自己の意識を言葉をもつて表現することによつて、その主観性を言葉の中に没入せしめて、それを公共的ならしめることなしには、社会的に交渉し得ない。言葉こそ社会に於て唯一の現実的なる意識である。人間を歴史的社会的存在として考察したマルクスは云つてゐる、「言葉は意識と共に古い、——言葉は実践的なる、他の人間に対しても存在する、従つてまた私自身にとつても存在する、現実的なる意識である。そして言葉は、意識と同じく、他の人間との交通の欲望と必要とから初めて、生ずる。」* ここでは運動する空気の層、音、簡単に言えば言葉の形式に於て現れる物質と結合した精神が意識と考えられたのである。物質を呪う「純粹なる」意識は実践的であることが出来ない。我々はフオイエルバッハに於ても同じような思想を見出すことが出来る、「人間は人

間に話という器官を通じて彼の最も内面的な思想、感情、欲望を自ら進んで伝達する。ところでこの感性的に言表された本質から区別されて、魂、内面、本質そのものは一体何であるのか。^{**}

* Marx-Engels Archiv, I Bd., S. 247.

** Feuerbach, Wider den Dualismus von Leib und Seele etc., II, 343.

それ故に私は進んで言葉が存在に及ぼすはたらしきのうち最も注目すべきものに関して研究しよう。言葉はその具体性に於て社会的である。話すということは、或る人が、或る物について、或る人に対して話すという構造をもっている。^{*}言葉のこの構造によつて、語られた物は、語る私のものでもなく、聴く彼のものでもなく、誰という特定の人のものでもなく、我々の共同のものになる。このとき存在を所有する者は「我々」であり、「世間」であり、範疇的な意味に於ける「ひと」(ドイツ語の "man" — フランス語の 《on》)である。言葉の媒介を通じて初めて存在は十分なる意味で公共的となる。そして世界を相互いに公共的に所有することによつてまた初めて社会は成立する。言葉が社会的であるというのは、言葉によつて社会が存在するということである。アリストテレスも人間がロゴスをもっていることが彼の特に社会的なる存在である理由だと述べている。^{**}然るに存在が言葉によつて表現されて社会的となり、「ひと」という範疇に於て成立する世界へ

這入つて來るとき、それはひとつの著しい性格を担うに到る。我々が存在の凡庸性もしくは中和性と名づけるものがそれである。私がいま机を買いに行くとする。私は家具屋の主人に向つて「机をくれ」と云う。このとき彼は私をただちに理解して、若干の机を取り出して私に示すであろう。彼が私を理解し得るのは机が言葉に於て中和的にされているからである。家具店よりの帰途私は電車に乗る。車の中には高位高官の人もあるであろう、場末の商人もあるであろう。また悲しみに充てる人もあり、喜びに溢れたる人もあるであろう。然しながらこの場合それらの人々の凡ては乗客という言葉に於て凡庸化され、むしろこの言葉の見地から経験されるのである。そのとき二三の空席が車中に見出されるならば、私はそのいずれであるかを構わず私に与えられた席に腰を卸すであろう。それはそれらの空席が凡て空席として中和的にあるからである。存在が斯くの如く中和性に於て在ることによつて、我々の特に社会的なる実践は可能になる。机が若し中和的に存在し得ないならば、商人は机を売り、私は机を買うことは不可能であるであろう。言葉はその根源性に於て理論的でなく却つて実践的である。存在の凡庸性の現象はこのことを何よりも明らかにする。言葉が本来社会的実践的であるということを理解するのは、ロゴスと共に先ず第一に論理或いは理論を考えることに慣れている今の人々にとって極めて大切である。そのことと関

係して、存在の中和性が恰も概念の普遍性に基づくものの如く見做す普通に行われている誤解から、ひとは全く自由にならねばならぬ。私が家具屋と理解し合うのは机という概念の普遍性に依るのである、と一般には思われている。然しながら、私が「机をくれ」と云うとき、私は抽象的なる、即ち理論的に普遍的なる机を意味しているのではなく、却つて私は一個の具体的なる、現実的なる机を買おうと欲しているのである。しかもそのとき机という言葉は私が商人の示す種々なる机を選択し吟味した後買つて帰るところの全く特定の机をまさに最初から意味しているわけでもない。若しそうであるならば、何故に商人は一個の機の代りに数個の机を取り出し、そして何故に私は選択と吟味を行うか、は理解し難きことであろう。存在の中和性は概念の抽象性もしくは普遍性によつて成立するのではなく、また反対にその特殊性もしくは個別性によつて基礎付けられているでもない。むしろそれは独立なる、具体的なる、しかも夫々の存在を表現する。簡単に云えば、それは存在の *Jeweiligkeit*【その都度性】の謂である。現実のどれでも存在が凡庸性ということによつて意味される。アリストテレスの謂う *ἡ ἐκείνου* とはかかる性格に於ける存在であつて、多くの場合考えられているように個別的なるものの謂ではない。言葉が最初には実践的性質のものであり、そしてこの実践が本質的には社会的性質のものであるところに、存在

の凡庸性はその根源をもっている。このとき存在は勿論交渉的存在である。前段で述べた、「意識―主観」の形式にあつてはそれに対するものは客観または対象としての存在であるが、これに反して「言葉―我々」の形式に於てはそれに対するものは交渉的存在であるの外ない。それ故にギリシア人は物を *ποιοντα* という語で表した。ところで存在の凡庸性に於て意識の埋没の行われることは固より明らかであろう。我々が存在に對して懐く愛も憎みも、主観的なるもの、内面的なるもの一切はそこでは埋没してしまい、従つて存在の主観的なる、内面的なる規定はそこでは隠され蔽われてしまふ。けれどもかくして失われるものに比して得られるものは一層大であるであろう。人間の社会的なる、実践的なる規定はそこに於て發揮され、満足させられることが出来るのである。然しながら、最も注意すべきことには、嘗てはこのように人間の社会性を發展させることに役立ち得た存在の凡庸性は、今ではその發展に對する桎梏にまで轉化した。かかる轉化が行われるためには、現実の存在そのものの構造に於て既に重大な變化が成就されていなければならぬ。けだし近代に於ける存在の凡庸化の原理は商品である。商品が次第に支配的範疇となり、遂には普遍的範疇となるに及んで、存在の凡庸性は人間の社会性の發展を拘束し、妨害することにまで到達した。存在の凡庸性はかくして矛盾に陥り、それと共にロゴスもまた同じ矛

盾に陥らねばならなかった。我々はこのことについて考察を試みるであろう。

* アリストテレスは言葉が三つのものから結合されていることを既に述べている。即ち第一には話す人 (ὁ λέγων)、第二にはそれについて彼が話すところのもの (περὶ οὗ λέγει)、第三にはその人に対して彼が話すところの人 (πρὸς ὅν)。Aristoteles, *Arts rhetorica*, A. 3.

* * Denselbe, *Politica*, A. 2.

資本主義社会の全体を明らかにしその根本的性格を示そうとした、マルクスの二つの大なる、成熟した著作が、共に商品の分析をもつて始められているのは偶然でない。社会とは近代に於ては現実には商品生産社会である。人類の発展の現段階にあつては、如何なる問題も、その究極の分析は必ず商品を指し示し、その最後の謎はつねに商品の構造のうちに横たわっている。商品の問題は特殊科学としての経済学の特殊問題ではなく、更にその中心問題であるばかりでなく、却つて資本主義社会そのものの全体的なる問題である。商品の構造はこの社会に於けるあらゆる存在の對象性の形式の原型である。この社会的特性に應じて、存在の凡庸化の傾向は極限にまで推し拡げられる。そしてそれに應じて意識は我々の現実の生活から益々埋没し、かくて存在

i 以下の文章には疑問が掛けられている。巻末「解題」に記す。

の物質化は愈々支配的となる。そこでは人間の労働、その最も内面的なるものも、一個の商品に過ぎない。最も物質的なる労働と雖も固よりそれが精神的なる意味を有し得ることを妨げるものではない。或る時は他に仕えて他のために働くということが、一の道義的精神の現れであることもあつたであろう。然るに商品が全体の社会的存在の普遍的範疇として支配する資本主義社会に於ては、単に人間相互の間の意識的なる関係のみならず、一切の社会的関係そのものが埋没し、没入してしまふ。商品の構造の本質は人間の間の関係が物質性の性格を得、かようにしてこのものにそれ自身の厳密な法則性に於て人間の間の関係の一切の痕跡を隠蔽するところの、かの妖怪的対象性を賦与するところに存在する。本来各の労働は社会的全体的労働の一部分であり、そしてそれらの凡ての部分はい互いに依存する。ところがそのことは、我々の社会に於ては、事実上は相互のために働くところの人間の間の社会的聯関は、我々の眼に隠されてしまふような形式に於て、行われているのである。資本主義の世界に於ては人間の間に於ける労働結合は眼に見えぬものである。それは何に因つてであるか。事物がすべて商品の形態をとり、市場において運動し、そして人間が合理的に市場を支配するのでなく、却つて市場がその価格をもつて人間を支配しているからである。人間の間の関係は斯くの如くにして商品の間には於ける関係として現れる。これ

がまさにマルクスが「商品の魔術性」(Fetischcharakter der Ware)と呼んでその秘密を暴露したところのものの意義である。彼は次の如く記している、「商品形態の全秘密はそれ故に単純に、それが人間に彼等自身の労働の社会的性質を、労働生産物そのものの対象的性質として、これらの物の社会的なる自然性質として反射し、かくしてまた総労働に対する生産者の社会的関係を、彼等の外部に存在する対象の社会的関係として反射するところに横たわっている。この *quid pro quo* によって、労働生産物は商品、即ち感性的に超感性的なる、或は社会的なる物となる。……ここに人々の眼に物と物との関係の幻想的形態を採って映ずるものは、唯人間自身の一定の社会的関係の外ならぬ。」* 商品の世界のこの魔術的性質は、商品を生産する労働の特有なる社会的性質から生ずるのである。この根本的事実によって、その背後に真実には人間の相互的労働が隠れている事物の運動は自己の法則に従って固有の運動をし、そして逆に人間を支配するに到る。それによって、人間に彼自身の活動、彼自身の労働が或る客観的なるもの、彼から独立なるもの、即ち商品として、彼を人間とは縁なき自身の法則性によって支配するものとして対立することとなる。簡単に言えば、人間は人間みずからの作ったものによって支配される。ここに於て「人間の自己疎外」(die menschliche Selbstentfremdung)は成就される。資本主義社会の特質は存在の凡

庸化が斯くの如き自己疎外に於て普遍的に完成するところにある。

* Das Kapital, I, 38-39.

この社会にあつて無産者の存在の可能性は如何なるものであろうか。社会的存在の客観的現実性は、その直接性に於ては、無産者にとつても有産者にとつても「同一」である。けだし無産者は資本主義的社会秩序の必然的産物として現れる。一切の生のかの物質化をそれ故に無産者は有産者と共同に分有する。然しながら兩階級がこの同一なる直接的現実性を、その媒介性に於て、本来の客体的現実性にまで高める範疇は、兩階級の存在の存在の仕方の相異なるに従つて、根本的に相異なるものでなければならぬ。マルクスはこのことを次の如き明瞭な言葉をもつて言ひ現している、「有産階級と無産者の階級とは同一の人間の自己疎外を現す。しかし第一の階級はこの自己疎外に於て幸福さと確實さを感じ、この疎外を彼自身の力として知り、そしてそれに於て人間の存在の仮象を所有する。第二のものはこの疎外に於て否定されたのを感じ、それに於て彼の無力と非人間的存在の現実性を見る。」彼は更に我々に語る、「一切の人間性からの、人間の仮象からさえも抽象は、発達したプロレタリアートに於て実践的に完成されているが故に、プロレタリアートの生活条件のうちに、今の社会の凡ての生活条件はそれの最も非人間の頂点に

於て総括されているが故に、人間はプロレタリアートに於て自己自身を亡失しており、然しながら同時にこの亡失の理論的意識を獲たのみならず、またはや拒むべからざる、もはや掩うべからざる、絶対的に命令するところの窮迫に——必然性の実践的表現に——よつて直接的に、この非人間性に対する叛逆にまで余儀なくされているが故に、それ故にプロレタリアートは自己を解放し得るし、また解放せざるを得ぬ。^{*}このようにして、同じ直接的現実性に対して相反する二様の実践的態度が可能となる。有産者はこの社会の自己疎外に於て彼等の存在を肯定されているから、その存在の必然性に従つて、この疎外の現象形態をその資本主義的地盤から、従つてその歴史性から游離せしめて、それを独立のものとし、そしてそれを——商品形態に於て構造づけられた人間の間を關係を——人間の關係の可能性一般の無時間的なる典型として永遠化する。斯くの如き永遠化は一応可能であるかの如く見える。何故なら今や商品の構造は社会的存在一般の對象性の原型として普遍の意味を担うことにまで到達したからである。そこで彼等はこの永遠化を実現するために所謂「永遠なる」イデオロギーを打ち建て、所謂「普遍妥当的なる」理論を築き上げる。真実を言えば、このそれ自身抽象的なる永遠性若くは普遍妥当性は、商品に於ける人間の自己疎外の、人間性そのものからの抽象の反映に外ならない。資本主義の發展の過程に於

て、商品の構造は絶えず一層深く、一層運命的に、一層構成的に人間の意識の中に這入つてゆく。あらゆるロゴスは商品の範疇の普遍的なる、決定的なる支配のもとに、人間から抽象された、従つて現実の存在から游離された、悪しき意味に於けるイデオロギーに移り變つてゆき、かくして逆に人間性の発展を抑制し、圧迫する。然しながら有産者にはこのようなイデオロギーを批判する可能性がその存在のうちに与えられていない。なぜかならば彼等の存在はそこに於て直接に肯定されており、それ故に存在を過程に於て、歴史に於て考察することが拒まれてゐるからである。これに反して、無産者は現在の社会に於てその存在が否定されてゐるが故に、まさしくその否定性の故に、存在を運動性に於て、歴史性に於て把握することが出来、また把握せざるを得ない。彼等は所謂永遠なる理論が資本主義社会の歴史的條件の上に立つてゐることを理解する。「支配階級の思想が各の時代に於て支配的なる思想である。」^{*＊} 彼等は所謂普遍妥当なるイデオロギーが有産者階級のイデオロギーに過ぎないことを理解する。プロレタリアートは、その存在の必然性に従つて、必然的に批判的である。私は更にこの批判の特性、そしてそれと関係して、マルクス主義的唯物論の特性を見るであらう。

* Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik, Nachlass, II. Band, S. 132-133. 【『神聖家族』】

* * Marx-Engels Archiv, I, 265.

三

イデオロギーを現実からの遊離に於て見出した批判は、必然的に現実そのものから出発せねばならぬ。従つて唯物論はその限りに於て先ず現実主義、実証主義を意味する。マルクスの先蹤せんしようとして、宗教的イデオロギーの批判に従事したフォイエルバッハは、すでに記している、「思弁は宗教をしたただ、思弁みずからが考えた、そして宗教よりも遙かによく語ったところのものを、語らしめる。それは、宗教から自己を規定せしめることなく、宗教を規定する。それは自己から出ることがない。しかるに私は宗教をして自己みずからを語らしめる。私は単にその聴手と通訳をなし、その後見をなさない。案出することなく、——被いを去ること、「現実の存在を顕にすること」、が私の唯一の目的であつた。正しく見ることが私の唯一の努力であつた。* 即ち『キリスト教の本質』の中で彼の行おうとしたことは、「物に忠実な、その対象に最も厳密にくつついてゆく、歴史的—哲学的分析」(eine sachgetreue, ihren Gegenstand sich aufs Strengste anschliessende, historisch-philosophische Analyse) に外ならなかつたのである。彼はまた斯うも云

つてゐる、「私は精神上の自然研究者に外ならぬ、ところで自然研究者は器具なしには、物質的な手段なしには何事もなし得ない。」物質的な手段とは経験の謂である。若し我々が同様の思想をマルクスに於て見出し得なかつたならばむしろ不思議であるであらう。實際、彼は云つてゐる、「我々がそれをもつて始めるところの前提は、随意なものではなく、ドグマではない、それは、それからひとはただ想像に於てのみ抽象し得る、現実的な前提である。……これらの前提は純粹に經驗的な方法で確かめられることが出来る。」^{***}また我々は、「この考察の仕方は無前提ではない。それは現実的な前提から出発し、それを瞬時と雖も離れない。その前提は、何等かの空想的な閉鎖性と固定性に於ける人間ではなく、却つて一定の条件のもとに於ける、彼等の現実的な、經驗的に見ることに出来る發展過程に於ける人間である。」^{***}という言葉に出会う。マルクスは唯物史觀の歴史考察を、従来の觀念的な歴史叙述に對立せしめて、「現実的な歴史叙述」(die reale Geschichtsschreibung)と呼んでゐる。^{***}恰もそのようにマルクス主義は本来の意味に於ける現実主義である。そしてこのことはマルクス主義の理論的構成の必然的帰結であるであらう。この理論はもともと自己のうちに実践の契機を含んでゐる。然るに存在に對して実践的にはたつきかけ、それを実践的に支配し得るためには、存在それ自身の法則を認識せねばならぬ。「自然はそれに

従うのでなければ征服されない」、とはベーコンの有名な言葉である。現実の変革の理論は、現実にごくまでもかぶりついてその運動の法則を見究めるほか方法をもつことが出来ぬ。マルクス主義は、革命の理論として、現実から遊離した悪しき意味に於けるイデオロギーではあり得ないのである。

* Vorrede zur zweiten Auflage vom "Wesen des Christenthums", VII, 283.

** Op cit., VII, 290.

*** Marx-Engels Archiv, I, 237.

**** Zur Kritik der politischen Ökonomie, XLVI.

唯物論の批判的実践的意義を認識することは極めて重要である。マルクスは『神聖家族』に於てフランスの唯物論と対質するに際して、そのこの意義を明らかにしている。彼に従えば、フランスの唯物論にはその起源をデカルトにもつものと、ロックにもつものとの二つの方向が存在する。前者は本来の自然科学の中へ流れ込んでしまったに反して、後者は直接に社会主義または共産主義と結合した。例えばフリーエは直接にフランスの唯物論の思想から出立している。共産主義と十八世紀の唯物論との聯関は、主として、このものが神学や観念論的な形而上学、そして

両者から影響されている道徳に対して行つた批判の鋭さのうちに存する。唯物論は神学の独断的な信仰、形而上学と倫理学との説く永遠なる觀念や理念に反対して、時と境遇とにに応じて人間の道徳や価値判断の変化することを教えた。マルクスはイギリス及びフランスの社会主義または共產主義が唯物論の社会批判的方面と特に密接に結合していることを示している。彼は、「人間の本性の善、平等な知的天分、経験、習慣、教育の万能、人間に対する外的境遇の影響、産業の重大な意味、享樂の是認、等々に関する唯物論の説から、それと共產主義及び社会主義との必然的な聯関を洞見するには、大なる慧眼を少しも必要としない。」と述べた。唯物論の実践哲学が何よりも特に共產主義の基礎であつたのである。然しながら、マルクスは同時に、この実践哲学と關係する唯物論の理論的方面の、従つてまたこの実践哲学そのものの欠陥を紛う方なく認識した。この欠陥は第一に、十八世紀の機械的唯物論が存在の歴史性について何事も理解しなかつたところにある。それ故にそれは一の抽象的理論に終り、その上に立てられた実践哲学はまた一の空想に終らねばならなかつた。それは真に現実的な、そしてその意味に於て真に学問的な方法を知らなかつた。マルクスは『資本』の中で、「抽象的、自然科学的唯物論の欠陥が歴史的過程を除外するにある」^{**}ことを記している。これに反して、「唯一の唯物論的な、そしてそれ故に学問

的な方法」(die einzig materialistische und daher wissenschaftliche Methode)であるマルクス的方法は、現実をその現実性に於て、歴史的過程に於て把握する。第二に、「あらゆる従来唯物論(フョイエルバッハのそれをも計算に入れて)の主欠陥は、対象、現実性、感性がただ客観のままは直観の形式のもとに於てのみ把握され、感性的・人間的活動、実践として把握されず、主観的に把握されないことである。」^{***}所謂「純粹なる唯物論者達」は、人間を静的、観照的存在として分析し、分解する。これに反してマルクス主義にとつては、生産行為——人間相互と自然との材料交換行為——が、人間の存在の、生活の、意識の基底である。「初めに行為があつた」(Anfang war die Tat)′、それ故に人間は思惟する前に行為していた、——これがマルクス主義的唯物論の根柢である。

* Nachlass, II, 238-239.

** Das Kapital, I, S. 336 Anmerkung.

*** Die Thesen über Feuerbach, 1.

従来唯物論は恰も右の欠陥の故に、その上に立つ変革的实践は単にユートピアを描くにとどまり、或はそれ自身は現存の世界の革命的変革に到ることなく単にイデオロギーの理論的変革

を要求するにとどまつた。これらの唯物論は凡て片端である。けだし唯物論は、空想的実践にはしるときその現実主義の本質を失い、イデオロギーは範囲内に終始するときその唯物主義的特質を發揮し得ないからである。簡単に言えば、それらの凡ては理論と実践との弁証法的統一を、理解しない。これを把握するものはまさにマルクス主義的唯物論である。このものは第一に理論を重んずる。それはユートピア的社会主义に対して自己を科学的社会主义として規定する。「革命の理論なくして如何なる革命の運動もあり得ない」(レーニン)、とはそのモットーである。現実の忠実な歴史的哲学的分析がその第一の課題である。第二にこの唯物論は本質的に実践的である。マルクスは云う、「実践的唯物論者、即ち共產主義者にとつては、現存の世界を革命すること、現在の事物に実践的にはたらしきかけ、変化することが問題である。*」然しながら、マルクス主義は理論と実践とを、第一のもの、第二のものとして、単に対立せしめるのでなく、却つて両者を弁証法的統一にもちきたす。そこでは理論は実践の要求する限りの理論であり、実践は理論に指導される限りの実践である。理論と実践との対立物は相互に制約し合い、実践は理論に指導されることによつて發展し、かくして發展した実践は更に新しき段階に於ける理論を要求する。理論は実践を發展させると共に自己を發展させ、かくして發展した理論は更に新しき段階に

於ける実践を要求する。理論と実践とはかかる必然的統一に於て各の段階を通じて相互に發展する。斯くの如き弁証法的統一の故に、理論は決して現実の地盤から游離することが出来ない、マルクス主義がひとつのイデオロギーでありながら、決して悪しき意味に於けるイデオロギーであり得ない理由は根本的にはここに横たわつてゐる。また恰もその故に、ひとはマルクス主義の概念のもとに固定したドグマを考へるべきでなく、却つてつねに發展の過程にある現実なる理論を理解すべきである。そしてマルクス主義が従來の哲學的用語法に於ける相對主義若くは絕對主義の如何なるものでもない理由は、またまさにその故である。この理論と実践との弁証法的統一に於てマルクス主義はその現実性、の頂點に到達する。マルクス主義が單に従來の唯物論に対してのみならず、またあらゆる觀念論に対して、理論として有する最も固有なるもの、最も優越なるものは、實に斯くの如き弁証法のうちに表現されている。そしてこのような特質はマルクス主義が無産者的基礎經驗をその現実の地盤とする限り必然的なる歸結として生れるであろう。今ひとりの労働者が机を作るとせよ、彼は木材を鋸のこでひき、それに鉋かんをかけ、鑿のみで孔を穿ち、そしてそれを組合わせる。このことは彼の労働過程のものから段階的に要求される。鋸でひくとき彼はその法則を必要とする、けれどそのとき彼は鉋を用いる法則を必要としない。このものは彼

が鉋をかける段階にまで進んだとき初めて必要とされるのである。鋸でひく実践は必然的に鉋をかける法則を要求するに到る。あるいは鋸を用いる法則は必然的に鉋を使う法則にまで転化する。斯くの如く、無産者の労働者にあつては理論と実践とは弁証法的統一にあり、これなくしては彼の存在をもち得ないから、彼にとつては所謂イデオロギーは成立のしようもないのである。

* Marx-Engels Archiv, I, 241.

マルクス主義は理論と実践との弁証法的統一を知るが故に、それは如何なる当為をも、如何なるゾルレンをも知り得ない。マルクスは云う、「共產主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現実がそれに準ぜねばならぬ理想ではない。我々は今の状態を止揚するところの現実的な運動を共產主義と呼ぶ。この運動の諸条件は今現存する前提から生ずる。」*そこでエンゲルスもまた云つている、「マルクスはそれ故に彼の共產主義的要求を決して我々の道徳的感情の上に基礎付けなかつた、却つて彼はそれを我々の眼前で毎日日増に成就されつつある、資本主義の生産社会の必然的な崩潰の上に基礎付けた、彼は、ひとつの単純な事実である、剰余価値は支払われざる労働から構成されている、ということを語るのをもつて満足する。」*ところでマルクス主義に従えば、この理論的な必然性は必ず実践的な表現を得ていなければならない。プ

ロレタリアートの窮迫 (Noth) はまさにこの必然性の実践的な表現 (der praktische Ausdruck der Nothwendigkeit) である、とマルクスは考える。今や人類の大衆が全く「無産」となり終り、彼等の貧困はもはや忍び難きものとなつた。かかる現実を将来した資本主義的生産方法はもはや「堪え難き」力となり、それを革命することはもはや止むを得ざることとなつた。無産者の生活の窮迫はかくしてもはや拒否し得ぬ絶対的命令に於て社会の変革を命令する。これがマルクス主義の理論の「実践的前提」である。マルクス主義は理論と実践との弁証法的統一の上に立つが故に、全無産階級の物質的貧困と窮迫とをその理論のうちには止揚する。ここにマルクス主義が自己を唯物論として規定するひとつの根源は横たわっている。

* Marx-Engels Archiv, I, 252.

* * *Misère de la philosophie*, Préface, p. XII. 【『哲学の貧困』】

さて無産者は彼等の基礎経験の特殊なる構造の故に生れながらの弁証論者であるから、彼等は自己を物質的窮乏から解放するために、全く物質化された彼等の現実、そして全社会そのものの現実とは少しの縁もなき何等か精神的なる方法に従うことが出来ない。むしろ彼等の物質的要求を最も徹底的に主張することによつてのみ、単に彼等の現実のみならず、現実の全社会を変革し

得ることをこの弁証法は彼等に必然的に認識せしめる。然しながら、眞実を語るならば、物質の最も徹底的なる主張によつて解放されるものは、弁証法の本質に従つて、単に物質のみではないのである。既にマルクスは云つてゐる、「プロレタリアートはだが、彼自身の生活条件を止揚することなくしては、自己自身を解放し得ない。プロレタリアートは彼の状態のうちに総括されてゐる今日の社会の一切の非人間的な生活条件を止揚することなくしては、彼自身の生活条件を止揚し得ない。*」無産階級運動の本質は、彼れ若くは此れの無産者を解放することなく、むしろ全無産階級を解放することであり、そしてこのことは、無産者の存在そのものの歴史的本質に従つて、却つて一切の階級を止揚することなくしては実現されない。恰もそのように、物質の解放を要求する無産者は、此れ若くは彼れの物質的欲望の解放を要求するのではなく、むしろ全物質的生活の解放を要求するのであり、しかもこのことは、弁証法的唯物論の内的本質そのものに従つて、却つて全人間的な生活を解放することなくしては成就されない。最も徹底的に物質を主張することによつて解放されるのは単なる物質のみではない、単なる精神でもとよらない。却つて物質と精神とは止揚されて全体の人間性そのものが解放されるのである。そこでは虐げられた物質は自由となるであろう、埋没した意識は回復されるであろう。そこでは物質的精神の人間の全体がそ

れの全体性に於て輝き始める。——私は私の研究が史的唯物論としてのマルクス主義に多少の解明を与え得たことを期待する。——（二九二七・七）——

* Nachlass, II, 133.

プラグマチズムとマルキシズムの哲学

—

唯物史観の哲学的基礎の把握に際して私の用いて来た諸概念は、多少とも大胆なものであつたかも知れない。私はそれらのものが種々なる誤解を誘ひ得ることを懸念せずにはいらなかつた。私のこの懸念は現実に理由のないものではなかつたのである。しかも、誤解は最も簡単な事柄に關して最も起り易い、という人性論的な法則はこの場合にも例外を作ること欲しなかつた。私は従来屢々交渉及び交渉的存在 (das pragmatische Sein) というが如き語を使用し慣わした。そこから直ちに或る人たちは、私の見地をもつてプラグマチズムのそれである、と極めて無雑作に結論することが出来た。^{*}この誤解は、それが全く素朴なものであるにしても、恐らく孤立したものであるまいであろう。かくして私は私の思想をプラグマチズムと対質せしめる必要を感じた。このことは私自身にとつて決して無駄ではなく、寧ろ甚だ歓迎すべきことであつたであろう。なぜなら、ラッサールがマルクスへ宛てた手紙の中で述べている次の言葉はまた、一定の理論の生命と

発展とに關しても真理であると信ぜられるからである。——「鬭争は力と生氣とを党に与える。定つた形態の無いこととして明らかに限られた境界の欠けていることは、党の無力の最も有力な証左だ。純化されることによつて、党は愈々強力になる。」私はこの対質をこれによつて同時にマルキシズムがこの側面から闡明されてゆくように遂行するであらう。

* 秋山次郎氏は『マルクス主義』（一九二七年）七月、八月、九月の三号に互つて、『公式社会主義者の哲学』及び『唯物論と觀念論』なる二論文を發表され、河上博士の『唯物史観に關する自己清算』（『社会問題研究』第七十七冊以下続載）を批評された。今ここに私は同氏と河上博士との間に割り込んで論議を試みようとする者ではない。私と關係する唯一つの点は斯うである。秋山氏は、博士がその自己清算の中で私の文章を引合いに出された（特に第七十九冊）のに対して、それを再び引摺り出されて、それを根拠として博士の立場をプラグマチズムのそれであると論斷された（特に八月号）。即ち氏は博士のプラグマチズムの理由の一つは少なくとも私の思想の中に横たわつてゐると思惟されるものの如くである。秋山氏の行論は不幸にして十分に分析的でなく、却つて著しく神託的調子を帯びてゐるために、私は同氏の主張の基礎を把握するのに困難を覚える。それだから私は氏の議論に直接に応答することをやめて、むしろ私自身の見地を真直に説述したいと思う。それによつて私は秋山氏の論難に対して明瞭に自己を釈明し得ることを期待する。

この場合私は固より神託の如くに語ることを好まない。マルクスは『資本』のフランス訳の出版に際して書かれた書簡の中で、彼の用いた特異なる方法が「分析の方法」であつたことを云つてゐる。分析的であることは如何なる学問的研究にとつても要求されてゐる。更に新しい誤解の起らないために、私の唯物史観解釈が河上博士のものと同一でない、ということは特に記されておく必要があるかも知れない。

私は二三の概念の内容を規定することをもつて始めなければならぬであらう。私の意味する「交渉」は所謂実践とは直接に同一でないのである。実践は勿論一つの交渉であり、特にその優越なるものではあるが、然し後者は前者よりも一層包括的な概念である。それ故に私は実践をひとつの交渉の「仕方」と呼ぶのであつて、交渉の仕方には実践——このものが既に歴史的に多種多様に規定されている——以外になお他のもの、例えば芸術的、宗教的などがある。一般に交渉とは人間の存在が世界の存在に対する動的双関的関係の謂である。これを特に交渉と名づけるのは、この関係を所謂主観・客観の關係に還元しようとすることなく、却つてそれをその具体性に於て取扱おうとするために外ならない。近代の認識論は存在を凡て客観の側に推し遣り、これに反して主観はあらゆる意味で存在とは異なる存在ならぬものとしてそれに対立せしめる。し

かるに我々は認識の問題と雖も、それが十分具体的に把握される限り、存在の問題であり、このものの發展の過程に於て現実的に形成される問題であると考へる。それにも拘らず、存在の存在の仕方または性格が存在の交渉の仕方によつて根源的に規定されると理解し、更に斯く規定されることによつて存在は現実的には初めて存在すると見做す点に於ては、我々ほかの先驗哲學の根本思想を襲うていふと言ひ得るであらう。一切の現実的な存在はつねに一定の性格を担つてゐる。交渉に於てその存在性を規定されざる存在は、ギリシア的に表現すれば、存在無き存在、即ち *τὸ οὐκ ὄν* である。単に在るものはいまだ在るとも言ひ得ない。如何に在るかに於て限定されるとき初めて在るものは現実的な意味に於て在ると語られ得るのである。認識の問題を存在の問題の展開秩序に於て捕捉する点で唯物論に接近しながら、しかも抽象的な唯物論に我々が反対するのは主としてこれに依るのである。否むしろ、存在そのものは交渉の一定の仕方に應じて、或いは唯物論的に或いは觀念論的に、その性格を規定されるのであつて、そしてそこから理論としての唯物論若くは觀念論は必然的に生れて来る。ところで存在の交渉の仕方はいつでも歴史的に規定されている。一定の歴史的規定を有する交渉の仕方の根源的な特性に應じて、觀念論または唯物論は一定の時代に於て、その現実性に於て規定されて成立する。両者を単に抽象的に対立せし

め、その孰れが真であるかを単に抽象的に決定しようと欲することなく、却つてそれらを存在の大いなる歴史的進行の道程に於て眺め、その必然性とその意義とを具体的に把握しようと試みることは、我々の哲学の企てに属している。^{*}——マルクスは『共産党宣言』の中で、如何に「ブルジョアジーが歴史に於て一の甚だ革命的なる役割を演じた」かを、極めて鮮かに叙述している。ブルジョアの基礎経験の中から発生したイデオロギーと雖も一定の歴史的時代にあつては頗る革命的なる真理として妥当したのである。——かくして私は無産者の基礎経験即ち感性的実践なる交渉の仕方によつて構造づけられた存在から出発して、そこに生れる人間学の特殊なる形態を明瞭にし、そしてこのものによつてその構成を規定されている唯物史観の理論の成立を跡づけようと試みて来た。我々は全く同一の見地からマルクス経済学の諸礎石をもまた理解され得るものとなすことが出来るであらう。例えば、その労働価値説の如き、或いは生産力の根源性の主張の如き、我々はその必然性をプロレタリアの基礎経験によつて規定されたものとしてのみ把握し得る。存在は理論をして必然的に一定の方向に向つて抽象を遂行せしめる。この抽象性は存在との生ける聯関から産れる必然的なる限定であつて、そこに理論が現実を変革し得る力は孕まれている。従つてこの抽象性は具体性である。限定こそ力なれ、とは単に生の知慧のみではないのである。

* ここに我々は、もとよりその意図に於て我々のものとは距つてゐるにせよ、デイルタイの謂う「形而上学の現象学」(Phänomenologie der Metaphysik)の理念について想い起す。

然るに交渉の右の意味に應じて交渉的存在という概念の意味も与えられる。プラグマチズムはギリシア語の $\tau\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ から出た言葉である。そして $\tau\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ は根源的には $\tau\rho\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ と同一であり、このものは行動または行為を意味する。プラグマチズムは主としてプラグマのこの意味に固執している。ジェームスに抛れば、その概念は千八百七十八年、チャールス・ピアスによつて初めて哲学の中へ導き入れられた。^{*}ピアスは考へる。ひとつの思想の意味を顕にするためには、我々はただそれが如何なる行為を産み出すに適しているかを決定することが必要である。行為が我々にとつて思想の唯一つの意味である。或る思想の真理性を決定するものは、その論理的帰結でなくして、却つてその実践的帰結 (practical consequence) である。事実、ひとつの事柄に關して論理的には各齊合的なる二つ以上の理論の成立の可能なことは屢々あるのであつて、それらの間にあつてその如何なるものが真理であるかはひとり実践ばかりが裁断し得ることである。然しながら、既にギリシアに於て $\tau\rho\alpha\gamma\mu\alpha$ は単に行爲を意味したのみでなく、また状態、更に関係、或いは事実、進んでは事柄を意味するなど、極めて広き範圍の使用をもつていた。広き意味に於て

人間の現実の存在と具体的交渉のある凡ての存在がこの語によつて表現されていた^{*o*}。それだからそれは特に実践と関係するということ以上の意味を含んでいたのである。むしろプラグマという語に於て決定的なるものは、先ずそれが主観に對する客観もしくは対象を意味せず、却つて具體的なる人間の存在と現実的に交渉するものを意味したことであり、次にそれがすべて特に過程的なる存在 (Hergang) したがつてまた由来 (Herkunft) を有する存在の謂であつたことである。我々は主として斯くの如き意味に従つて、近代の術語なる「対象」(Gegenstand) から区別する目的をもつて、交渉的存在 (ὁ ἐν τῷ πράγματι) という表現を用いようと思う。この語の意味に於て何を高調するかという点でプラグマチズムと我々の見地との差異は既に明瞭であるであらう。

* William James, *Pragmatism*, p. 46.

* * プラグマなる言葉のこのような広義の使用を理解するために、ひとはヘーゲルの *die pragmatische Geschichte* の概念について考えてみるがよい (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam-Ausgabe, S. 38.)。ひとはかかるものとして、ヴォルテールやモンテスキューの歴史を見る¹⁾ことが出来る (W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*, *Gesammelte Schriften*, IV, 8. 参照)。

二

さてプラグマチズムは次の如き契機を有する理論である。第一にプラグマチズムは実践を重んずることによつて真理を動的過程的に把握する。それは真理についての一の発生説 (genetic theory) である。主知主義者の仮想は真理が本質的に惰性的な、静的な関係を意味するということであるに反して、プラグマチストは先天的なる理由、固定された原理、閉鎖された体系、所謂絶対者を排斥する。「真理は真と成る、諸の出来事によつて真と為される。その真理性は実にひとつの出来事であり、ひとつの過程である、即ちそれが自己を実証してゆくところの過程、そのの実証・過程である。*我々の観念は我々を、それが喚び起すところの行為や他の観念を通じて、経験の他の諸部分へ導いてゆく。このような結合と移動とが一点から一点へと進行し、そしてそのとき何処までも調和と一致とが存するならば、それがその観念の証明なのである。私は今この牛の通る路に沿うて一軒の家の表象をもっている、私がこの心の像に従つてこの小徑を辿つて現実に家を見出す、この表象はそこで証明を得る。斯くの如く單純にそして十分に実証された指導 (leading) がまさに真理・過程の原型である。第二に、真理を指導として主張することによ

つて、プラグマチズムは自己を単なる方法として告知する。合理主義者は宇宙の所謂原理を魔術的な言葉をもって名づける、この言葉を所有することが彼等にとつては、宇宙そのものを所有することである。善、物質、理性、絶対者などはこのような言葉に属し、それを所有するとき彼等の形而上学的探究は終結を告げる。しかるにプラグマチズムはひとをして休憩せしめない。ひとは彼の所有する各の言葉の実際上の効果を試さねばならぬ、彼はそれを彼の経験の流のうちに於て働かさねばならぬ。それは解決というよりも、むしろ一層多くの仕事に対するプログラムであり、そして更に特に現存の存在が変化され得るが如き諸の途への指示である。かくて理論は道具(instrument)となる。それは我々がそこに安住し得るところの、謎に対する答ではない。我々はその上に横臥することなく、我々は運動を続行する。プラグマチズムは強張れる理論を^{たわや}弱かにして仕事に着かしむる方法である。それは方法として、特殊なる結果でなく、却つて一定の態度である。第一の事物、原理、範疇、必然性から眼を背けて、最後の事物、結実、帰結、事実へと眼を向けるところの態度である。かくして第三に、プラグマチズムの足場は明らかに経験である。その趨くところは具体と充実、行為と力である。

* James, *Pragmatism*, p.201.

然るにプラグマチズムは經驗論として特殊性を有する。第一にそれは經驗「論」の偏執をもたぬことを誇っている。プラグマチズムは方法である以外、如何なるドグマでも、如何なる理論的教説でもない。従つてそれは単に方法の上で合理主義や主知主義に反対するのみであつて、教説内容の上でこれらのものに絶対に対立しているとは考えない。最も抽象的な觀念と雖も、それが具体的な生にとつて何等かの効果を現す限り、それが現実の經驗のなかで何等かの収穫を齎す限り、それはプラグマチズムにとつて、「その限りに於て」(in so far forth) 真なのである。そこでジェームスはかの「絶対者」を 'is bare holiday-giving value' に従つて、しかしその制限内に於ては充分に承認している。^{*}むしろプラグマチズムの最も著しい精神はこの方法が理論的論争の「仲裁者」(mediator)であり、「調停者」(reconciler)であろうと欲するところに横たわつている。それは本質的には新しい哲学ではなくて、古来の多くの哲学的傾向と調和するばかりでなく、却つてそれらの間の鬭争を仲裁するという課題を負うている。世界の实体は物であるかそれとも心であるか、一であるかそれとも多であるか、——これらの問題に関する議論は限りなく尽きることはない。このような場合プラグマチズムの方法はその各の思想を夫々の実践的帰結に従つて解釈することを努める。そして若しそこに如何なる実践的差異も辿られることが出来ないならば、そ

のときには相排する二つの思想は實質的には同一のものを意味しているのであるから、一切の争論の無駄であることが示される。他のときには、各の意見は銘々の実践的現實的価値 (practical cash-value) に応じて、「その限りに於て」互いに真とされることによつて、今後の軌轢の不用であることが明らかにされる。「プラグマチズムの方法は第一に、さなくては果つることなきが如き形而上学的諸論争調停の方法である。」^{**}我々はここに於てジエームス自身が云つていふように、如何にそれが「デモクラチック」であるかを見ることが出来るであらう。^{***}

* Op. cit., p. 72 ff.

** Ibid., p. 45.

*** Ibid., p. 81.

第二にプラグマチズムは従來のあらゆる經驗論の態度よりも一層徹底的である。ジエームスは斯くの如き立場を特に「根本的經驗論」(radical empiricism)と呼んでいる。經驗に徹底することによつて到達するのは、言うまでもなく、内在性の立場である。ジエームスはこれを次の如く表現している、「我々の經驗の一つの部分は、それが觀察され得る若干の方面の何等かの一つに於てそれがまさにあるところのものとするために、他の部分に凭り懸るとしても、經驗は一の全体

として自己包括的であり、そして何物にも凭り懸らない。」^{*}このことから次のことが結果する、「苟も知るといふが如きことがあるならば、知るものと知られるものとは兩者共に経験の部分でなければならぬ。」^{**}プラグマチズムに従えば、それ自身我々の経験の部分であるに過ぎぬところの觀念は、まさにそれが我々を助けて我々の経験の他の部分と満足なる關係に這入らしめる限りに於て真と成る。むしろ我々が真とする思想は、恰もそれが我々の経験に於ける一契機であるが故に、それは働くことが出来、我々はその思想の指導によつて経験の特殊の中に浸り、このものと有利な結合をすることが出来る。かくして私はプラグマチズムが近代の生の哲学と共通の原理の上に立っているのを知る。生の哲学の根本原理は、デイルタイが繰り返し述べているところによれば、「生を生そのものから理解する」ということにある。プラグマチズムにとつては認識もまた我々の生の機能の一つであり、その真理性はそれが我々の生にとつて有用であるということにある。この意味に於て「真理は、普通に想像されているように、善から区別された、そしてそれと對等な範疇ではなく、善の一種である。」^{***}生を超越するが如き如何なる認識の原理もなく、却つてこのものは生そのものによつて根源的に制約されている。そこでジェームスは氣質 (temperament) が厳密に客觀的なる前提の如何なるものよりも哲學者に對して一層強い偏執を与えると考へる。

或る者が柔軟なる心の人 (the tender-minded) であるか若くは強靱なる心の人 (the tough-minded) であるかに従って、現実的に彼の採る哲学上の立場が定まる。氣質がその願望と拒否とをもって哲学を限定する。そして斯くの如く認識が生の流れの中に織り込まれるに依じて、認識の問題は存在の問題に転化し、従ってこの場合最も決定的なことは生の存在そのものが如何に把握されるかということに聯関することになるであろう。

* *Essays in Radical Empiricism*, p.193.

** *Ibid.*, p. 196.

*** *Pragmatism*, p. 75.

あらゆる形態に於ける生の哲学は、多かれ少なかれ、凡てプラグマチズムの要素を具えている。そのうち最も鮮明なものの一つはベルグソンの哲学である。^{*}ベルグソンに依れば、本来、我々は行うためのほか考えない。我々の知性は行為の鑄型に嵌めて出来ている。「生の進化がそれを型作つた姿にあつて我々の知性は、我々の行為に光を与え、事物に対する我々の行為を準備し、ひとつの与えられた状況について、それに随い得る有利な若くは不利な諸の出来事を予見するということ、本質的な機能としてもっている。^{**}」——私は更に他の箇所を引用しよう。「我々は、一

般に、知るために知ることを狙わない。却つて決意するために、利益を取り出すために、つまり一の関心を満足させるために知ることを目指すのである。我々は、如何なる点まで知らるべき物が此れまたは彼れであるか、如何なる既知の部類の中へそれが這入るか、如何なる種類の行為、運動または態度をそれが我々に示唆すべきであるかを研究する。これら種々の可能なる行為と態度は恰もそれだけ種々なる、我々の思惟の、全然限定されたる概念的な方向である、我々はそれらのものに従うほかない、まさしくそこに事物に対する概念の適用は成立している。ひとつの概念をひとつの物に於て試みるということ、それは我々がそれをもつて為すべきところのもの、それが我々のために為し得るところのものを、その物に尋ねることである。ひとつの物の上にひとつの概念の張札を張りつけるといふこと、それはその物が我々に示唆すべきであろうところの行為または態度の部類を精密な言葉に於て記し付けることである。****かくて進んで、我々の知識は主として行為にとつて有用なるもの、利用し得べきものの製作を目的とすると見做される。知性とは道具、殊に道具を作る道具を製造する能力の謂である。地球上に於ける人間の出現の時として我々の溯り得るのは、彼等が最初の武器、最初の道具を製造した日である。それ故に人間は Homo sapiens としてよりも Homo faber として一層適切に定義され得るであらう。****

* ベルグソンとジェームスとの関係を我々は彼等自身の言葉によつて窮うことが出来る。William James: Extraits de sa correspondance, par F. Delattre et M. Le Breton, avec une préface de Henri Bergson.

** *L'Évolution créatrice*, p.31.

*** *Introduction à la métaphysique* (• Revue de métaphysique et de morale, Jan. 1903, p. 16).

**** *L'Évolution créatrice*, p.149 et suiv. ちて全く異なつた思想の上に於てではあるが、マルクスもまた記している、「労働手段の使用及び創造は、その萌芽に於ては既に或る種の動物種属に属しているけれども、特に人間的な労働過程を特性付ける、そしてフランクリンはそれ故に人間を道具を作る動物 (a toolmaking animal) として定義している」(Das Kapital, I, 142)。

然しながらベルグソンに従えば、知性は大いなる生の進化の過程に於ける単に一つの方向に過ぎない。この創造的過程そのものの原型は純粹持続 (durée pure) である。その一々の瞬間は個々異質的であり、相互に浸透して流動する。この流動の連続、それは諸の状態の一継起であり、その各はそれに随うところのものを告知し、それに先立つところのものを包含する。真実を言えばそれらのものは、私がこれを既に通り越してしまい、そして私とその足跡を見るために後を振り返つたときに於て、多数の状態を組立てているばかりである。ところが私がこれを体験した

間にあつては、それらのものは、何処でそれらのうちの或る一つが終り、何処で他の一つが始るかとも言ひ得ぬほど、緊密に有機的結合をなしており、ひとつの共通の生によつて深く生かさされていたのである。實際、それらのうち如何なるものも始りもせねば終りもせず、却つて凡ては相互に融合して進展する。持続とは過去を含み未来を咬み前進しつつ膨れてゆく絶え間なき過程である。然るに我々の知性は斯くの如き異質的浸透的連続的發展を把握する手段でない。蓋し我々の知性は同質性と反覆とを狙い、並置と空間化とを仕事とする。このことは我々が行動し、創造するため欠くべからざる条件であるけれども、それだけ實在の認識にとつて不十分であり、不完全である。實在はただ直観によつてのみ知られることが出来る。直観は知的同感 (sympathie intellectuelle) であり、これによつてひとは、物の独特な、従つて表現し得ぬところと合一せんがために、その物の内部に身を運び込む。これに反して知性に属する分析は、物を既知の諸要素に、換言すれば、この物と他の諸物に共通な諸要素に還元する処理法である。分析することはそこで物をその物ならぬところのものを借りて表現することにある。かくて凡ての分析は翻訳であり、記号によつての展開であり、ひとつが研究する新しい対象とひとつが既に知っていると信ずる他の諸対象との間の接触点をそれからして記述するところの次から次へと継ぐ諸観点より採られた

表現である。ひとはこのつねに不完全にとどまる表現を完全にするために限りなく観点を増加し、撓たがみなく記号を変化する、しかし彼はいつまでもその物の外部を廻まわっているに過ぎない。然るに直観は観点の上に立つことなく、記号を用いることなく、原物をその絶対性に於て内部から直接に捕捉する。それはひとつの単純な作用である。

三

前節に述べられた思想に対して我々は如何なる態度を取るべきであろうか。この場合、最も屢々繰り返されておろ、そしてプラグマチズムを一撃にして撲殺し得るものの如く普通に信ぜられている主張、即ち真理は人生に有用なるが故に真なるではなく、却つて真なるが故に人生に有用なのであるという主張は、我々にとつて多くのことを語るものとは思われぬ。なぜなら、このような攻撃は、それが十分に意味を有すべきであるならば、真理と生とが或る分離に於て考えらるべきことを前提しなければならぬ、或いは、認識の問題が生の問題から独立に成立し得る領域を形造るということが予め承認されていなければならぬ。ところがプラグマチズムは斯くの如き見方をそもそも否定するのであつて、むしろ認識が生の一契機に繰り入れられ、従つて認識の問

題が存在の問題のなかへ導き込まれることこそ、我々が注意しておいたように、まさにこの立場の特色である。「知識の理論と生の理論とは我々にとって互いに分離し難く見える」、とベルグソンは云う。「知性を生の一般的進化のうちに置かぬところの知識の理論は、如何に知識の諸框かまちが構成されているか、如何にして我々がそれらを拡げまたはそれらを超え得るかを我々に教えないであろう。*」それ故に若し我々がプラグマチズムを単に超越的ではなく真に内在的に批評しようとするならば、我々は先ずプラグマチズムに於ける存在の概念を批判し、然る後にこれとの聯関に於てその認識の概念を批判すべきであろう。

* *L'Évolution créatrice*, VI.

ジェームスは存在を「経験」なる概念によつて表現した。その理由をもつて直ちに彼の立場を所謂経験論と見做し、そして経験論に付き纏う諸弱点を指摘してこれを片付けようとする企ての不当なことは前述の通りである。プラグマチズムにあつては「経験論者の氣質が支配的である」(the empiricist temper regnant) けれども、その主として目指すところは知識を生なまの流の中に於て眺めるにあるからして、我々はこれを認識論上の経験論と同一視することを避けねばならぬ。^{*}我々にとつて最も決定的なことはむしろジェームスがこの経験を直ちに意識と等置したことであ

る。——ベルグソンに於ても意識がまさに存在のモデルである*。——斯くの如く経験が意識の流
によつて置換えられることによつて、存在はただ心理的主観的ののみ把握されることとなる。そ
して恰もそこにプラグマチズムの最も根本的な過誤は横たわっている。プラグマチズムの高調
する実践は心理的主観的であり、従つて実践を枢軸とする真理もまた心理的主観的に規定される
ほかない。ジェームスによれば、真理は畢竟信仰 (Belief) に於て成立し、それを信ずることが
生にとつて有用であり、生の利益をもたらすところの觀念が真なのである。マルクスもまた経験
を重んずる。然しながら経験は彼にあつては心理的主観的でなく、却つて客観的歴史的に規定さ
れた存在である。それ故に彼にとつては意識は経験そのものでもなければ、存在のモデルでもな
い。マルクスは「意識を単にそれの、(現実的な生ける諸個人の) 意識として考察する」、即ち***
意識は歴史に於て活動する人間の存在のひとつの契機に過ぎず、それ自身社会的歴史的に規定さ
れている。マルクスもまた実践を高調する。けれども彼の謂う実践は心理的主観的な活動では
なくて、却つてそれは労働として、現実的な人間の社会的歴史的に規定された活動である。こ
のように存在及びその実践の歴史性——むしろ歴史的な実践をもつて存在と交渉することに
よつて存在は歴史的に規定されて存在する——を根本的に理解するとき、『フオイエルバッハに

関するテーゼ』の中の次の言葉は、そのプラグマチズムの外観を除き去られることが出来るであろう。——「人間の思惟に対象的真理が適合するか否かの問題は、何等理論の問題でなく、却つて一の実践的なる問題である。実践に於て人間は真理を、即ち彼の思惟の現実性と力、此岸性を、証明せねばならぬ。思惟——実践から游離されたそれ——の現実性または非現実性に関する争いは、一の純粹にスコラ的な問題である。」マルクス経済学の価値論は、歴史的客観的なる労働の上立つことによつて心理的主観的なる効用、この抽象的に永遠なる価値を、従つてまたかの限界効用説を見棄てた。^{***}恰もそのように、実践の歴史性の把握は我々をして、真理をもつて人生に有用なるものと見做すところのプラグマチズムの迷妄を排除せしめるであろう。

* ここに私はベルグソンから次の一節を引いておこう。「テーヌのその如き所謂『経験論』と或るドイツの汎神論者の最も超越的な思弁との間の距離は、ひとの想像するよりはずっと少ない。方法は二つの場合に於て類似である、それは翻訳の諸要素について恰もそれらが原物の諸部分であるかのように論ずることのうちに成立している。しかるに真の経験論は、原物そのものを出来るだけ近く引き寄せ、その生命を究め、そして、一種の知的聴診によつてその魂の鼓動するのを感じるのを目的とするところのものである、そしてこの真の経験論が真の形而上学である」

(‘Revue de métaphysique et de morale’, 1903, p.14. [T. 11, No.1, jan. 1903]).

* * 我々が哲学的研究の中へ導き入れようとする「存在のモデル」若くは「認識のモデル」なる概念の含む重大な諸問題に今は立入ることを許されない。我々のモデルの意味をフッサールは“*der exemplarische Index*”という語をもって表現しているように見える (Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos, I, S. 295.)。一般に認識のモデルが論理学または数学的自然科学に求められ、そしてこのモデルが更に存在のモデルにまで高められてゆくということは、現代の哲学の著しい傾向に属する。我々はその例として矢張フッサールの『*哲学的文化の理念*』(『*日独学芸*』一九二三年八月)を挙げる事が出来る。この現代の傾向を批評することもまた我々にとつて別個独立の題目を作るであらう。

* * * Marx-Engels Archiv, I, S. 240.

* * * * 千八百五十六年四月二日附のエンゲルスに宛てた書翰の中にマルクスは記している、「価値。労働量に純粹に還元されたもの、労働の尺度としての時間。使用価値は——それが主観的に労働の *usefulness* として見られるにせよ、若くは客観的に生産物の *utility* として見られるにせよ、——ここでは価値の素材的な前提として現れ、このものは今のところ全然経済的な形式規定から

除外される。価値自体は労働そのものの以外の如何なる他の「素材」ももたぬ。価値のこの規定は、最初にはペティに於て暗示的に、純粹にはリカードに於て作り出されたのであるが、単に資本家的富の最も抽象的な形式である。それ自身に於て既に次のことを前提する。一、自然成長的な共產主義の排棄（インドその他）、二、そのうちでは交換が生産をその全範囲に互つて支配してないところの、一切の未発達な、前資本主義的な生産の仕方の排棄。尤もこの抽象、歴史的抽象は、まさにただ社会の一定の経済的發展の基礎の上に於てのみ行われることが出来た」（Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, Hrsg. v. Bebel und Bernstein, II, S. 266.）。

ベルグソンは意識を純粹持続のモデルと見做すばかりでなく、むしろこの意識を大いなる生の創造的進化の過程の中へ流し込んでいる。これによつて彼にあつては存在が一層客觀的に把握されているかの如く見える。然しながら、このときベルグソンの説く客觀的な生は、人々が屢々彼の哲学を生物主義と名付けているように、一の生物学的なる生に外ならない。生の持続は生物学的なる生の不斷の流動と發展とを意味している。然るに若し生にして生物学的なる生の謂であるならば、それが純粹持続の形式に於て進化するということは如何にして基礎付けられることが出来るか。純粹持続は我々の内面的意識にとつては恐らく直接に与えられた経験であり得るであ

ろう、けれどその故をもつてそれが客観的なる生物学的なる生の発展過程の形式であるということは未だ確保されていない。この場合我々は、ベルグソンのするように、生物学上の進化論に根拠を求めることが出来ない。なぜなら、進化論について生物学の内部で種々なる議論があるばかりでなく、最も重要なことは、そもそも進化の概念そのものが根源的には生物学の範囲の中で生れたのでなく、却つて人間及び歴史に関する研究のうちにその誕生の地をもつということである。そして生物学者が彼等の指針を求めたのは特に経済学のもとにおいてであつた。^{*}ペリエは云つてゐる、「経済学の諸法則の新しい適用が形態学に対してなされる度毎に、この適用は結果に於て收穫あるものとして現れる。」分業、自由競争、聯合などいうが如き経済学に於て作り出された諸概念は、生物学の中へ輸入されてそこで多くの実を結ぶものとして自己を証した。斯くの如き概念は、それがひとたび生物学の領域へ導き入れられるや否や、固よりこの領域に於ける現象は人間及び歴史に関する現象よりも一層単純であるから、そこに於て運用されることによつて一層明確なる規定に到達することが出来る。そして斯く明確になつた概念は、再び歴史的諸科学の中へその手引として逆輸入される。この場合その概念は斯くの如くにして明確に形造られることによつて、それが元々人間及び歴史の世界の中で生れたものであることが忘れられて、恰も生物

学から全く新たに借りて来られるかの如き外観を呈することが普通である。然しながらあらゆる概念についてその由来する固有なる地盤が認識されることは大切である。^{**} そうでないならば、その具体的なる意味、またその限界も理解されず、我々はつねに所謂 *heterothesis eis állo yeos* 【多属への移行】の過誤を犯すことになる。概念をその由来に従つて知らないならば、我々はただ概念に引摺りまわされるのみであつて、これを支配する優越なる位置に立つことは出来ぬであらう。ところで若し進化の概念にして根源的には人間及び歴史の世界にその固有なる成立の地盤を有するとするならば、——ソレルはその興味深き著述、『進歩の諸幻想』の中で進歩の説がブルジョアジーの支配階級となつた時代に於てドグマとして受け容れられたこと、それがブルジョアの理論に外ならぬことを述べている、——存在の運動及び發展の具体的なる、現実的なる意味は歴史的世界に於て与えられるのであつて、生物学上の進化論によつて基礎付けられるものではないであらう。ミルが有機体の概念に関して既に云つた、社会の問題の解決は動物的有機体の問題の解決よりも一層早くそして一層完全に成功するであらう、との言葉を、我々は移してまた進化の概念についても語り得るであらう。

* Georges soré, *De l'utilité du Pragmatisme*, p. 365 et suiv.

* * 所謂自然弁証法の問題を論ずるにあたつても、弁証法が果たして自然をその固有なる成立の地盤としてゐるか否かは最も吟味を要するであろう。総じて自然弁証法を唯物史観の根柢に据えようとする立場は、左の問題を十分に考慮すべきであろう。一、自然弁証法を除いても弁証法的なる史的唯物論は独立に成立しないか否か。二、弁証法の成立する固有なる領域は自然であるか否か。三、自然科学は所謂イデオロギー的要素を含まぬか否か。四、最も進歩した自然科学は現実に弁証法を支持しているか否か。かくして最後に問題は根本に還つて来る、弁証法とは何であるか。

存在の歴史性を把握しないことによつて、ベルグソンの哲学にとつてひとつの重大なる結果が起つて来るように見える。私はそれによつて彼の思想の中心をなすところの時間及び運動が何等現実的な意味をもたぬものと結局なりはしないかを恐れる。實在的な持続 (*durée réelle*) は物を囁みそしてそこにその齒の跡形をのこすところのものである、とベルグソンは云う。然しながら若し凡てのものが時間のうちにあり、凡てのものが内面的に変化し、そしてその各の瞬間が相互に限りなく浸透してゐるとするならば、そこには過去、現在、未来なる時間の諸契機を分つところの何物もないであろう。このような持続は進むとも退くとも云い得ず、これを持続と呼ぶ

ことさえ不可能であろう。若し強いて語るならばそれは唯「永遠の今」として名附けられ得るばかりである。かくて直観の方向に従えば永遠があるのみであつて、過現未の契機を有する現実的なる時間は見出されない。それでは反対に概念の方向に従えば如何であろうか。概念的認識の本質は、譬喩的に云えば、未来と過去とを現在の函数として計算し得るが如く見做すにある。けれど眞実を云えば、それは時間的繼起の關係を空間的並置の關係に直すことである。一言にして云えば、ベルグソンの謂う「流れる時間」(le temps qui s'écoule)は永遠であつて時間でなく、「流れた時間」(le temps écoulé)は空間であつて時間でない。即ちベルグソンには現実的なる時間は何処にもないのである。若しそうであるならば、そのことと關聯して、彼の最も力説する運動及び変化の實在性ということもまた現実的なる意味を奪われるであろう。^{*}現実的なる時間及び運動の概念は、ベルグソンの如く、知的なる直観を謂わば生の中心におき、それと共に実践をその周辺に退ける態度からしては生れて来ない。それらはただ優越なる意味に於て現実的なる、歴史的なる実践の基礎経験のうちのみその具体的なる地盤を有する概念である。今この基礎経験の分析に這入るのをやめて、私はここにはただひとつの歴史的事実を注意しておこう。靜觀的なる生(βίος θεωρητικός)を最高としたギリシアの思想にとつては凡ては畢竟自然であつた。歴史の

概念はヘブライ人、殊に彼等の予言者たちの実践的なる生の中から初めて産れたのである。

* オックスフォードに於けるベルグソンの講演、『*La perception du changement*』はこの問題の論究により手懸を与える。更に、W. James, *The experience of activity* (*Essays in Radical Empiricism* VI.) なる論文参照。

然るにひとたび生の歴史性 (*Geschichtlichkeit des Lebens*) が明瞭に把握されるや否や、我々もはやベルグソンの如くその理解を直観に委ねてしまうことが出来ない。我々はこのときむしろディルタイの如くに語るべきであろう。「人間が何であるか、はただ歴史のみが語る。歴史的研究を見棄てることは人間の認識を断念することである。*」生が何であるかを、我々は感傷的な瞑想、天才的な、断片的な直観、若くは心理学的実験によって知るのではなく、却って歴史を通して知るのである。歴史的諸生産物の聯関、更にはその形成されるころの歴史的諸過程の分析が初めて客観的に人間を理解せしめる。むしろ生はその存在に於て本質的に歴史的存在であるが故に、その認識は分析的であり得る。ベルグソンは、「或いは哲学が可能でなくして事物についての一切の知識がそのものから引出される利益に対して向けられた実際の知識であるか、或いは哲学することが直観の努力によって物そのもののうちに身をおくことに成立しているかである」、

と主張する。然しこのような *alternative* は存在の根源的なる歴史性に対する無智のうちに於てのみ意味を有する。存在は歴史的であるから、我々がそれについて分析的に、学問的に、体系的に、漸次に認識を獲得してゆくことは可能である。そしてまさしくその故に哲学が「学問」であることを断念して、直観にひたすらに身を委せることは無用でもあれば、正当でもないのである。

* Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, IV, Band, S. 529.

四

さてソレルが「マルキシズムの解体」(*la décomposition du marxisme*)——彼はこの表題のもとに書を著している——に抗して、マルキシズムをその真髄に於て甦らせようと欲したとき、彼は屢々彼の理論の根拠をベルグソンに求めようとした。それ故に我々は進んでサンディカリズムとベルグソンの哲学との交渉について論究を試みるであらう。

ソレルは階級闘争においてマルキシズムの根柢を見る。この闘争を戦うべき方法は、直接行動 (*l'action directe*) を描いてない。サンディカリストは議会、立法等の所謂合理的なる迂路を経ずして、直ちに労働組合の暴力 (*violence*) の行使による総同盟罷工 (*grève générale*) に訴えよう

とする。このときこの直接行動の目的として如何なる未来の理想社会をも描くことが許されない。プロレタリアの暴力は革命的変革の運動である。然るにベルグソンによれば、運動は分ち得ぬ全体であつて、そこでは出発点も到着点も問題となることが出来ない。従つて革命的運動が予め定められた方向に都合よく進行することを期待するのは無意味であつて、むしろそこでは凡ては予見し得ない。予見するとは未来のうちへひとが過去に於て知つたことを投射するにある。「ひとは未来について過去に類似するところのもの或いは過去の諸要素に類似なる諸要素をもつて再び組立て得るところのもの外は先見しないのである。*」その各の瞬間が独創的なる歴史の独創的なる瞬間である全体的流動的過程にあつてはあらゆる予知が拒まれている。予知することゝいうことはものが創造されるに先立つてそれを創造することであるから自己自身に矛盾する。即ち革命的運動は理知の分析を容れぬものである。然るに「ユートピアは一の知的労作の産物である、それは理論家の作物である。*」理論家は事実を観察し、反省し、論議した後、現存する社会をそれと比較し得る模型を作る、それはひとつの想像的な制度であるが、然もそれに関して思弁し得るために十分であるように現在の社会との類似を含んでいる。これに反して如何なるユートピアとも係りなき総同盟罷工は、ソレルの語を用いれば、一の *mythe* である。ミトは「事物の叙述でな

く、却つて意志の表現である。」それは一個の社会団体の確信の運動の言葉をもつての表現であり、従つて諸部分に解体し能わぬものである。総同盟罷工は一の分たれぬ全体として見られねばならぬ。それ故に実行の如何なる細目も社会主義の智慧にとつて利益を供しない、のみならず若しひとがこの全体を部分に分解しようと試みるならば彼はこの智慧に於て或る物を失う危険にある、と云われることが出来る。「ミトは現在の上に働きかける手段として判断されねばならぬ。歴史の過程の上にそれを實質的に適用する仕方についての一切の議論は意味無きことである。重要なのはひとりミトの全体である。***」「現代の社会に反対して、社会主義によつて開始された戦闘の種々なる運動に相応する諸感情の総体を、一切の反省された分析に先立つて、全体としてそして唯一の直観によつて (en bloc et par la seule intuition, avant toute analyse réfléchie) 喚び起すことの可能なるところの心象の全体に訴えることが必要である。サンディカリストは全社会主義を総同盟罷工の劇のうちに集中することによつてこの問題を完全に解決する。***」

* H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, p. 30.

** G. Sorel, *Réflexion sur la violence*, p. 46.

*** Op. cit., p. 180.

*** Ibid., p. 173.

ソレルの思想のうち最も特色あるものはこの *mythe social* の概念である。彼は世界歴史のあらゆる革命的時代に於て、例えば、原始基督教、宗教改革、フランス革命等にあつて、夫々ミトを見出し得ると信じた。これらの時代に於て如何に人々が革命に対してつねに準備されていたかを探究するとき、我々は彼等がつねに、時代に從つて各異なつた形式を有する社会的ミトを頼みとしていたことを容易に知り得る。一定の社会団体の意志と確信の表現としてのミトの認識は歴史家にとつて重要である。ソレルは更に云う、「主知主義の哲学はまことに、歴史上の大なる諸運動の説明に対して、根本的に無力なものである。」^{*}ひとはミトを、物をその要素に解体する如く、分析することなく、却つてこれを一の歴史的勢力として全体として捉えなければならぬ、「殊に、行動の前に受け容れられていた諸表象（即ちミト）と成し遂げられた諸事実とを比較することを慎しまなければならぬ。」^{**}ミトは革命を全体として与える。それ故にそれはこの革命の運動を、恰もこのものを構成する如く見られるところの、系列的に並べられた継起的なる諸断片に解体することを許さない。不可分的であるべき運動が諸部分に分解され得ると思惟するところに、あらゆる改良主義、合理的議會主義等の誤謬は横たわつている、とソレルは主張する。^{**}

* Op. cit., p. 38.

* * Ibid., p. 33. ベルトラムはその注目すべき著作『ニーチェ』(E. Bertram, *Nietzsche*) の中で Mythos について語っている。彼によれば歴史はひとつの Mythologie である。「説話」(Legende) は歴史的伝承の最も根源的な形態である。それは古代と現代、聖者と民衆、英雄と農民、予言者と後代とを結びつける。歴史的な人格はただ説話の形態に於てのみ存続する。彼は形象として、ミュースとしてのみ生きるものであつて、嘗て在りし者の知識及び認識としてではない。如何なる分析的方法もこの形象を形造ることが出来ない。ところでベルトラムの概念とソレルのそれとの間の根本的相違は、一が個人の人格の後の歴史のうちに働く力として伝承されるところの形態に關係しているのに反して、他は一定の社会団体が現存の歴史に対してまさに革命を実行せんとするところの形態に關係しているにある。

* * * La décomposition du marxisme, p. 59.

サンディカリズムの思想とベルグソンの哲学とは果たして合致するであろうか。直接的なる運動が理智の分析を容れぬとする点に於て、未来の発展が予知を許さぬとする点に於て、両者の間に吻合点の認められるのは固よりである。我々はユートピア的社會主義、政黨主義等をベルグ

ソンの謂う知性に、そして革命的サンディカリズムをベルグソンの直観に配し得るように見える。然しながら翻つて考えるならば、ベルグソンにあつては直観は、知性がつねに人間の行動と聯関しているのに異なつて、実践と全く係りなきものである。これに反してサンディカリストの直観はそれが行動の動力である。若しベルグソンに於て行動の直観的なる原理を求めらば、それは知性に対する直観 (intuition) ではなく、却つて知性に対する本能 (instinct) であるであらう。そして實際、ソレルは総同盟罷工若くは暴力のミトがプロレタリアの間に於ける自然成長的 (spontane) なものであり、本能的に悟られるものである、と述べている。しかしここまでベルグソンとの間の類似を押し来るとしても、なお両者の間には原理的なる差異が存在するであらう。ただしソレルにあつては、「階級闘争が一切の社会主義的考察の出発点である。」暴力と雖もそれが階級闘争のままの、明らかなる表現でない限り歴史的価値をもたない。階級とは一の歴史的概念である。然るにベルグソンにあつては存在は斯くの如き客観的歴史的规定に於て考えられることなく、客観的に考えられる限り、存在はつねに生物学的に捉えられている。所謂「エラン・ヴィタール」[élan vital 生命の飛躍]に於ては階級、況んや階級の対立は基礎付けらるべくもない。ベルグソンの場合、知性と本能との対立は矛盾なく生の流れの中へ流れ込む。ソレルの場合、直

観と知性とは相矛盾する二つの階級の表現であり、そしてその限りに於てのみ意味を有する。階級の絶対的なる対立を高調することに於てソレルは最も徹底的である。この点に於てサンディカリズムは、連続を説くベルグソンの思想と一致しないのみならず、またその根本精神に於て調停的でデモクラチックであるジェームス流のプラグマチズムと最も著しい対立に立っていると見られねばならぬであろう。

この相違は更に次のことを考察することによつて愈々顕著となる。ベルグソンに於て未来は予知し得ないにせよ、しかも一の持続のうちにはそれは過去及び現在と相互に連続している。ところがソレルに於て総同盟罷工がひとつの真に完全な仕方 に於て提供するものは「全体的なる異変の絵」(le tableau de la catastrophe totale)である。社会政策主義者や社会改良論者が連続的なる「進歩」を実現しようと努力するのは反対に、サンディカリストは「資本主義から社会主義への経過を、その過程は叙述し得ぬところのひとつのカタストロフとして理解する。」*過去及び現在、そして未来との間にはあらゆる連続が拒まれてゐる。ここに我々はソレルの思想がベルグソンのものであるよりも、むしろその精神に於てキリスト教的であることを見逃すことが出来ぬであろう。彼はキリスト教的社会の誕生を細心の用意をもつて研究し、この研究に大なる重要さをおい

た。何故なら、若し社会主義が勝利を得べきであるならば、それはそれが初代キリスト教徒の用いたのと類似した手続を使うことよつてである、と彼には見えたからである。プロレタリアにとつて総同盟罷工、社会革命は、今日、復活や神の国の到来が初代キリスト教徒にとつて演じたのと同じ役割を演ずる。私は実にソレルにおいて最後の審判、かの終末観 (eschatologie) の觀念を見る。^{**}ブルジョア社会は今や最後のデカダンスに陥つてゐる。このデカダンスから人類を救出すものは唯プロレタリアの暴力の行使による究極的なるカタストロフしかない。この全体的なる破壊から生ずる世界は窺知することを許さない。それ故に革命的階級は「不確實なるものために働く」のである。^{**}《On travaille pour l'incertain.》即ちプロレタリアの革命的行動はバスカルの所謂「賭」である。この賭による以外人類の現在の墮落に対する救済の途はない。それによつてのみ全く新しい歴史は始り得る。或る人がサンディカリズムを「熱烈なる社会的ジャンセニスム」(ardent jansénisme social) と呼んだのは理由なきことではないであらう。^{***}現在社会と将来社会との間の絶対的なる距離を力説し、この間の転換がただ賭による意志決定を通じて可能であると見做す点に於て、サンディカリストは疑いもなくバスカリザンである。サンディカリストにとつては同盟罷工が成功するか否かは問うところではない。彼等はユートピスト流のオプチミスムをも

つて却つて反動的と見做している。ひとつの絶対的なるカタストロフが押し迫っている、この感情に於て彼等は明らかにペシミストである。然しながらソレルはペシシスムなくしてはこの世に於て如何なる崇高なるものも成就されないと確信する。同盟罷工が失敗するとしても、それによつてプロレタリアが教育され、巨大なる事業に対して準備されるということがサンディカリストにとつて重要なのである。異変と救済、絶望と希望、この分たれたる感情の間にあつて、我々がサンディカリストに於て紛う方なく感ずるものは高貴なるものに対する情熱であらう。

* Op. cit., p. 217.

** マルクスもまた共産社会と共に全く新しい歴史が始るとし、それまでの従来は一切の歴史を人類の「前史」と見做し、歴史のこれら二つの時代の間には絶対的なる分離が存在すると考えた。

Sorel, Op. cit., p. 201.

*** この言葉はパスカルの心を打った聖アウグスチヌスの言葉である (*Pensées*, 234.)。ソレルは時々パスカルの名を掲げている。なお賭については、拙著、『パスカルに於ける人間の研究』〔全集第一巻収録〕参照。

**** Georges Guy-Grand, *La philosophie syndicaliste*, p. 61.

高貴なるもの、崇高なるものへの感情に於て、私はソレルがニーチェに接近するのを見る。前者がプロレタリアートとブルジョアジーとの間の越ゆべからざる溝渠を説くところに、私は後者の所謂「距離の情熱」(Pathos der Distanz)を感じる。ニーチェは『道德の系譜学』(Zur Genealogie der Moral)などに於て、距離の情熱から道德的価値判断の発生を説明した。我々はソレルが「暴力の道德」を語り、「生産者の倫理」を語るとき、まさにこれに類したものを発見する。彼がブルジョアをもつてデカダンスを、プロレタリアをもつて生の原的エネルギーを代表させるところに、我々はニーチェの俗人と超人との関係を見ないであろうか。今日ヨーロッパは民主主義、平和主義、人道主義等によつて馴らされ、馬鹿にされ、昔のエネルギーを失つた。プロレタリアの暴力のみがひとりこの無氣力に根源的なる生——ニーチェの *Blonde Bestie* 【金髪の獣】——の精氣を与え得る。この暴力のみがひとり、資本家として現在の妥協的傾向から脱せしめて、彼等に彼等がかつて所有したエネルギー、闘争的性質を賦与するところのものである。プロレタリアこそ、ソレルがヴィコの用語に従つて用いた言葉を使えば、あまりに老いた現代文明に対して、一の「更新」(renouveau)を実現する。プロレタリアは「ブルジョアの怯懦」(lâcheté bourgeoise)のためにデカダンスに墮した人類の中へ新しい精氣を流し込み、世界を更新し得る

新しい力である。

さてマルキシズムの「新学派」であるサンディカリズムは正統マルキシズムに対して如何なる關係にあるであろうか。私は最後にこの問題に触れよう。所謂新学派はマルクスの思想に於て階級闘争を正面へ持ち出し、そのうちになお残存すると見えるユートピアを全く排除することによつて、革命的マルキシズムを生かし得ると信ずる。それにも拘らず両者の間には本質的な対立が存在する。サンディカリズムはマルキシズムの根柢をなす唯物弁証法を知らない。それがその精神に於て如何に観念的であるかは、既に上の叙述によつて明瞭であつて、再び繰り返す必要がないであろう。ソレルが唯物論的に語ると考えられるとき、彼は「經濟史觀」の範圍を出ていないのである。彼に於て歴史の運動は弁証法的でない。そこは何等かの法則が認められる限り、ソレルはヴィコの影響のもとに立っている。ヴィコは我々に人類が二つの条件に従っていることを教えた、即ち先ず人類は、本能、ヘロイズム、詩から出發して、理知、法律、科学へ向つて行くという、規則的な順序を、そして次にこの順序の繰り返しを有する。この繰り返しを新たに再び始めるといふことは反省や知的なる批評の仕事から出て來ることが出来ない、それは、その出發点に本能的なる、熱情的なる、ミトロヂックなる或る物があるときにのみ生れ得る。ソレルは

理論的な、合理的なブルジョアジーがその文化によつて骨抜きにされ、活動と信仰とに対する絶對の無能力に達したとき、歴史をして再び開始せしめるものはプロレタリアートであると考ええる。かくて彼はこの階級に於ける本能的なるもの、自然成長的なるものを極端にまで尊重する。その結果理論と本能、目的意識性と自然成長性とは相對立する二つの階級の間^に絶對的な仕方に於て分配されるのである。プロレタリアートは單にブルジョアのイデオロギーを除去すべきであるばかりでなく、またあらゆる理論を、理論そのものを排斥すべきである、なぜなら理論的なるものは凡てブルジョアジーに属しているからである。このようにしてまたサンディカリストは闘争手段としても目的意識的であると見做されるところの政治的手段を全然退けて、ひとり自然成長的であると信ぜられるところの総同盟罷工に訴えるべきであるとする。マルクスによれば、「各の階級闘争は然しながら一の政治的闘争である」*。經濟的諸条件は先ず大衆を労働者に変形した。資本の支配はこの大衆に向つて一の共同の状態、共同の諸利害を創造した。かくてこの大衆は資本に対しては既に一の階級であるが、自己自身にとつてはなお未だ階級ではない。闘争の進展につれてこの大衆は結合し、自己自身にとつての階級を構成する。彼等が防禦する諸利害は階級の諸利害となる。「ところが階級對階級の闘争は一の政治的闘争である」、とマルクスは云う*。既に

政治的闘争である以上、そこでは政治的闘争手段は避けられないばかりでなく、また大いに重大とされねばならぬ。次に、マルクスは理論を排するのではなく、却つて極めて理論を重要視する。彼の攻撃するのは現実の根柢を欠ける理論である。彼は云う、「共産主義者たちの理論的諸命題は、此れまたは彼れの世界改良家によつて案出され若くは発見されているところの諸觀念の上に、諸原理の上に基礎をおくものでは決してない。それはただ、現存する階級闘争の、我々の目前で行われつつある歴史的運動の、事実上の諸関係の一般的なる表現である。」^{***}共産主義の理論は労働階級の諸関係の中から言うまでもなく自然成長的に発生しはするけれども、それが理論である限り、理論としての力を現すべきである限り、目的意識性はそれの条件である。レーニンは、殊に『何を為すべきか』(Que faire)の中で、所謂エコノミストその他に反対して、目的意識性を力説した。理論に対する無関心こそ、理論闘争の欠如こそ、実にプロレタリア運動の発展に対する妨害である。彼は『ドイツ農民戦争』の中からエンゲルスの次の言葉を引用している。^{***}「ドイツの労働者たちはヨーロッパのその他の国の労働者たちにまさつて二つの重要な長所をもっている。第一のものは、即ち、彼等がヨーロッパの最も理論的なる民族に属すること、そして彼等が、ドイツの教化された諸階級によつて殆ど全く失われた、理論のこの意識を保存したことである。この理

論に先立つたドイツ哲学なしには、殊にヘーゲルの哲学なしには、ドイツの科学的社会主義、嘗て存在した唯一の科学的社会主義、は決して構成されなかつたであろう。彼等には生具なるこの理論的意識なしには、労働者たちはこの科学的社会主義を斯くの如き点まで決して同化しなかつたであろう。云々。」かくしてサンディカリズムとマルキシズムとの対立は我々にとつてもはや明瞭になつて来た。——（一九二七・一一）——

* *Das kommunistische Manifest.* 【『共産党宣言』】

** *Misère de la philosophie.* p.217.

*** *Das kommunistische Manifest.*

**** *Que faire? p. 25. et suiv.*

ヘーゲルとマルクス

一

ヘーゲルの『法律哲学綱要』の序文の中に我々は次の如く書かれているのを見出す、「個人に
 関して云えば、もとより各の者は彼の時代の子である。哲学もまたそうであつて、思想に於て把
 握されたその時代である。何等かの哲学がその現在の世界を越えて行くと思ふのは、個人が
 彼の時代を飛び越え、ロードゥスを飛び渡ると思ふと同じく馬鹿なことである。」もしこの言葉
 にして真であるならば、それは何よりも先ずヘーゲル自身の哲学に対して適用されねばならぬで
 あらう。まことにヘーゲル哲学はその属するロマンティクの時代、この時代の存在の基本的構
 造としてのロマンティクの基礎経験の最も宏大なる表現ではあるが、しかしなおロマンティクを
 越えて進むことが出来ず、却つてこのものによつて根本的に限定されている。基礎経験の構造は
 イデオロギーの構造を規定する。ヘーゲル哲学に於ける最も強力なるもの、その弁証法的方法と
 雖も、ロマンティクの基礎経験によつてその構造を規定され、斯く規定されることによつてその

意義と特質とを獲得すると共にまたその制限と限界とをも賦与されている。ただし弁証法は形式論理学の如きものではない。ヘーゲルは考える、哲学は学問であるべきであるが、それはこのためにその方法を下級の学問、例えば数学の如きから借りてはならず、それかと云つて、また内的直観の断言的なる保証に身を委せてもならず、更にそれは外面的なる反省の根拠からの論証、即ち形式論理学を用いることも許されない。認識の絶対的なる方法は同時に「内容そのものの内的なる魂」であるべきである。学問的認識のうち運動するものは内容の本性であり得るのみである。「方法とはその内容的なる自己運動の形式についての意識である」(die Methode ist das Bewusstsein über die Form der inneren Selbstbewegung ihres Inhalts)* とヘーゲルは云つてゐる。*
* 存在であるとすれば、ヘーゲルの弁証法的方法はその特性を、彼の学問的加工に這入つて来た存在の特殊性によつて、与えられねばならぬであろう。私はこの聯関をいまま少し厳密に分析してみようと思う。

* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. v. Lasson, Erster Teil, S. 35.

私は存在の最も原始的なる構造を一般に基礎経験と名附けて来た。基礎経験は直接に、謂わば裸のまままで、イデオロギーの中へ取り容れられるのではなかつた。両者の間には媒介がある。そ

して私はアントロポロジーをかかる媒介として指し示した。しかるに、アントロポロジーの媒介を通じて基礎経験がその特殊な構造に於て説明されることによつて、イデオロギーにとつて先ず成立するものは、私が「存在のモデル」と呼ぼうと欲するところのものである。このものに於て基礎経験は自己をその特殊性に従つて抽象せしめる。この抽象の過程は全く自然的に行われる。なぜかならば、各の基礎経験の特殊性は人間の存在の特殊なる交渉の仕方によつて規定されており、そしてアントロポロジーはこの人間の存在が恰もその交渉の仕方に應じて直接に自己の本質を把握することによつて夫々特殊なる形態に於て成立しているが故に、基礎経験とアントロポロジーとの間には同質性、むしろ通約性とも見らるべきものが存在するからである。存在のモデルはこのようにして全く自然的な抽象の過程によつて生成するをもつて、まさにそのために、それは殆ど凡ての理論家によつてその抽象的本質を洞察されることなく、却つて最も具体的なるもの、最も根源的なるものとして主張されることがつねである。かかる存在のモデルとして、基礎経験の種々なる構成要素が、或いは人間の存在が、しかもときには意識、ときには身体が、若くは世界の存在が、しかもときには人間の世界、ときには自然の世界が、歴史に於て自己を抽象せしめて来た。ひとたびこのモデルが成立するや否や、それはモデルとして、存在のあらゆる研究にと

つて指導的な、支配的な位置に立つこととなる。一切の存在はこのモデルによつて代表されるか、若くはその形式に従つて調節され、変容されるか、して初めて理論的構成のうちに現実的には這入つて來ることが出来る。存在のうち理論家が學問的に最も研究さるべき根本的な存在として真面目に問題にするのは、このモデルの意味を担う存在ばかりである。他の種類の存在は彼等によつて、意識的あるいは無意識的に顧られないか、または暴力をもつてそのモデルの形式の中へ押込められるかするのが普通である。ここに我々はひとつの根本原理を把握する、即ち存在は先ず存在を抽象することによつて理論を抽象する。いま一定の歴史的時代に於て特に「意識」が存在のモデルとして妥当しているとせよ。このとき意識は固より抽象的な存在であるに拘らず、その抽象的本質に於て認識されることなく——この批判的なる認識は上に述べた理由からして、基礎経験したがつてアントロポロジーの変化と發展のみがひとりよく成就し得るところである——、寧ろこのものこそ最も根源的な、最も具体的なる存在として定立される。このとき歴史的社会的存在は無視され、それが問題となる限りに於ては、それはそれが意識に在る限りに於てのみ、意識の形式に於て捉えられ得る限りに於てのみ、取扱われるのである。あからさまに研究の対象となるのは意識ばかりである。斯くの如く存在と理論との聯関はつねにただ存在のモデルを

通じて行われる。従つて一定の理論の構造の研究にとつて、何がそこに存在のモデルの役割を演じているかを発見するということは、重要なことであろう。基礎経験やアントロポロジーが歴史的に制約されているように、各の歴史的時代は種々相異なる存在のモデルを有して来たのである。この場合次のことが注意されねばならぬ。ロゴスはその本性上経験に対して優越なる位置にあり、これを支配し、指導しようとする。平生我々は我々の既に有するロゴスの見地からしてのみ存在と交渉し、これを経験する。私はこのような経験から基礎経験を区別した。丁度そのように、右に叙述したが如くにして存在のモデルが形成される過程から、このものが形成されるところのひとつの他の過程が区別されねばならぬ。即ち存在のモデルがロゴスの見地から形作られる場合がそれである。ロゴスのうち最も優越なるものは言うまでもなく学問的認識であろう。しかるに学問的認識の中に於ても、或る時代にあつては或る特定の種類の認識が、他の時代にあつては他の特定の種類の認識が、一切の認識に対するモデルとして現れる。それのみでない、この認識のモデルの構造が存在のモデルにまで高められ、かくしてあらゆる存在がこのモデルの構造を通じてのみ理論的構成の中へ取り容れられることがある。例えば、形式論理学または数学が認識のモデルとされて、一切の認識はこの認識の形式にはまる限りに於て「学問性」を与えられるばかりでな

く、この認識の構造が存在一般の構造の原型と見做され、存在はそれに於て解明され得る限りに於てのみ存在として、——現今普通に「認識の対象」という高貴なる名をもつて呼ばれているところの存在はまさに斯くの如きものではないであろうか、——理論的考察に値すると考えられる。このとき存在は存在の側から、或いは、存在はその存在に於て問題とされない。寧ろこのとき存在そのものの無視が実に学問性の名に於て公然と行われるのである。^{*}存在のモデルの抽象性は、先きの場合にあつては、基礎経験そのものによつて基礎付けられているが故に、その基礎経験を有する一定の時代の範囲内に於ては、現実的意義を失うことがない。これに反して今の場合にあつては、具体的な存在は元々から絶縁されているから、存在のモデルの抽象性はただそれに於てこの絶縁が完成されることを意味するに外ならないのである。さて、もし我々の分析にして正しいならば、我々は、何がヘーゲルに於て存在のモデルであつたかを見究めることなしには、彼自身、物の自己運動の形式であると考へたところの彼の弁証法の特徴を把握し得ないであろう。けだしマルクスにあつても弁証法は物の自己運動の形式以外の何物でもない。そして哲学者のうち嘗てヘーゲルほど歴史的社会的存在に關して広汎な、透徹した研究を為し遂げた者はない。それにも拘らず、マルクスは彼の弁証法をヘーゲルのそれに対立せしめている。「私の弁証法的方法

は、根本において、ヘーゲルのそれとただに異なるのみならず、むしろその正反対のものである」、とマルクスは記し、また、「弁証法は彼にあつては逆立ちしている」、とも云つてゐる。等しく客観的歴史的存在を考察しながら、そして時としてはその考察に於て唯物論的傾向を示しながら、^{* * *}何故にヘーゲルの弁証法が観念的であつたかということが、彼に於ける存在のモデルを検討することによつて具体的に究明されることが出来る。なぜならイデオロギーにとつて存在は存在のモデルを通じて初めて現実的に存在として在る。弁証法は單純に、抽象的に、物の自己運動の形式であるのではない。存在のモデルに於て限定された存在の運動法則としてのみ、弁証法は現実的意義を有するものである。然しながら、この問題を追うに先立つて、我々はマルクス主義がヘーゲル哲学に於ける制限として思惟したところのものを吟味しておこう。

* 拙稿、問の構造（「哲学研究」第百二十四、百二十八号）〔本巻収録〕参照。

* * * 笠信太郎氏訳、プレハーフ、『ヘーゲル論』、参照。

「理性的なるものは現実的である、そして現実的なるものは理性的である」(Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was Wirklich ist, das ist vernünftig.) とはヘーゲルの有名な命題である。彼は云う、「在るところのものを把握するということが哲学の課題である、なぜなら在るところのも

のは理性であるから。」然しながら現実性は、ヘーゲルの思想に従えば、与えられた事実にあらゆる状況のもとにあらゆる時代にあつて属するところの属性でない。ローマ共和国は現実的であつた、けれどそれを推し除けるローマ帝国もまた現実的であつた。フランス王政は千七百八十九年に於て、ヘーゲルがそれに就いては絶えず感激をもつて語つた大革命によつて、絶滅されねばならなかつたように、非現実的となり、かくて一切の必然性を奪われ、非理性的となつた。それ故にこのとき王政は非現実的なるものであり、革命は現実的なるものであつた。このように発展の過程に於て凡て以前に現実的なるものは非現実的となり、その必然性、存在の権利、その合理性を失う、そして滅びつつある現実的なるものの代りにひとつの新しい、生存の能力ある現実が現れるのである。各の歴史的状态は、それがその起源を負うところの時代とその条件にとつては必然的である、然しながらそのもの自身の懐の中から発展するところの一層新しい、一層高い条件に対してはそれは力無きものである、それは一層高い段階に場所を譲らねばならぬ、そしてこのものもまたそれ自身次には崩壊と滅亡の列につらなるのである。エンゲルスはヘーゲルのかの有名なる命題を実に斯くの如くに解して云つてゐる、「このようにしてヘーゲルの命題はヘーゲルの弁証法そのものによつてその反対へと回転する。人間歴史の領域に於て現実的なる一切の

ものは、時と共に非理性的となる、それ故に既にその規定に於て非理性的であり、元々から非合理性 (Unvernünftigkeit) を負わされている。」「一切の現実的なるものの合理性に関する命題は、ヘーゲルの思惟方法のあらゆる規則に従つて、他の命題に自己を解消する、即ち、存立する凡てのものは、没落するに値する。*」そしてまさしくそこにエンゲルスはヘーゲル哲学の眞の意義、その「革命的性質」(der revolutionäre Charakter) は横たわつていと考へた。それは人間的思惟及び行為の一切の結果の究極性を打ち砕く。哲学に於て認識さるべき眞理は、ヘーゲルにあつてはもはや、ひとたび発見されて、ただ暗誦的に学ばれることを欲するところの、出来上つたドグマの蒐集ではない。眞理は認識そのものの過程のうちに、認識の低次の階梯から絶えず高次の階梯へと昇りゆく学問の歴史的発展のうちに横たわつてゐる。しかるにこの発展は所謂絶対的眞理の発見によつて、そこでは更に前進することの不可能であるが如き点に決して到達することがない。実践的活動の領域に於ても同様である。ここでもまた歴史は人類の完全な理想状態、完全な社会、完全な「国家」に於て一の完成した終結を見出すことがない。弁証法的哲学は最後妥当なるもの、究極的なるもの、絶対的なるものに関する一切の表象を解消する。我々はこのことを形式的には次のように表現し得るであろう。弁証法にあつては、正は反を樹て、両者の矛盾は

合に於て統一される、けれど綜合が成立するや否や、それはそれ自身またひとつの（高次の）正として現れ、そしてその反対者を自己に対立せしめる、この矛盾は再びひとつの（高次の）合に於て綜合されるけれども、この綜合はそれ自身やがて矛盾に陥るべき綜合である。かくして弁証法は、方法として、形式的には、限無き発展の過程を意味するのみであつて、自己のうちに終結、または完了の必然性を含まない。歴史に於ける各の形態はその実現に於て自己を同時にみずから解消し、それ自身の否定をその結果としてもつ、そしてこのようにして一層高い形態へと転化する。かかる終結なき、完了することを知らぬ転化の必然性のうちに弁証法の革命的意義は存在する。尤も弁証法はまたひとつの保守的な方面をもたぬではない。それは一定の認識並びに社会の段階のその時代及び状態に対する権利を承認する、しかしまたただその限りに於て承認するのみである。「この見方の保守主義は相対的である、その革命的性質は絶対的である——それが妥当せしめるところの唯一つ絶対的なるものである。」然るにヘーゲルは彼の方法、この必然的な帰結を明らかにするに斯くの如き鋭さをもつて導かなかつた。このことは、エンゲルスに従うならば、ひとつの単純な理由からである。即ち彼は一の体系を作るべく迫られ、そして哲学の体系は在来の要求によれば何等かの種類の絶対的真理をもつて閉じられねばならなかつたか

らである。ヘーゲルはその方法に従つて永遠の真理が歴史的過程そのもの以外の何物でもないことを高調しながら、彼の体系に於ては何処かで終局に達せねばならなかつたが故に、恰もその故に彼自身はこの過程に終結を与えるように余儀なくされた、とエンゲルスは考へる。かくて、ヘーゲルは彼の哲学に於て歴史に於ける哲学的認識の全發展は完了し、その一切の矛盾は完全に、最後究極的に止揚され尽したとなした。歴史の終局は人類が絶対的觀念の認識に到るにある、とここで彼はこの認識がまさにヘーゲル哲学に於て到達されたものの如く言明する。彼は斯くの如く彼の体系の全体のドグマを絶対的真理として宣することによつて、彼の弁証法的なる、一切のドグマ的なるものを解消する方法と矛盾に陥ることとなる。何故なら、弁証法に従えば、彼の哲学が従來の哲学の歴史的發展に於ける凡ての矛盾の綜合として結果したとしても、それが成立するや否や、それはひとつのテーゼとして、必ずそのアンティテーゼを予想すべきであるからである。歴史的实践に關しても同じことが語られ得る。絶対的觀念の社会的客觀的なる表現形態は國家に於てその發展を完成する、そしてヘーゲルはかかる完成の實現をフリードリッヒ・ウィルヘルム三世の國家に於て現實的に見た。しかるに弁証法によれば、この國家と雖も人間社會の低きより高きへ昇る限りなき發展過程に於ける一の單なる段階であるべきであるから、斯くの如く

見ることによつてヘーゲルは自己自身に矛盾する者でなければならぬであろう。

* Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie*, S. 17. 【佐野文夫訳『フォイエ

ルバッハ論】

ヘーゲルのこの錯誤は何に由来するのであるか。それは、エンゲルスの説明した如く、体系に対する彼の欲望が彼の方法を制限したのに基づくのであろうか。換言すれば、弁証法の革命的性質は体系の保守的傾向によつて窒息せしめられたのであろうか。事柄はそのように形式的ではない。けだし体系と方法との分離こそまさにヘーゲルがつとめて反対したところである。彼にあつては成果はそれの生成の道から別たれることが出来ぬ、結果の叙述 (*Darstellung*) は同時にその生産過程 (*Herstellung*) であることを要求する。それ故に、若し彼の体系にして保守的であるならば、彼の方法そのものもまた既に何等かの保守的性質を担つていなくてはならぬ。実際、ヘーゲルに於てはその通りであるように見える。彼の弁証法は定立、否定、綜合の単に無限なる進行ではない。彼はこのような、ひとむぎなる、ひたすらに前進するのみなる無限を、悪しき無限として、つねに軽蔑している。完全なのは円運動の如きものである。それは自己より出て自己に還る運動の過程であるべきである。弁証法は、ヘーゲルにあつては、絶対的理

念が An sich から Für sich となり、An und für sich に到る過程であり、この全体の道は、理念が自己のそもそも最初に立つている点に復帰することにほかならず、自己の根源への帰還以外の他のものではない。簡単に云えば、それは理念の自覚もしくは自己認識の過程である。かかる弁証法は、その本性上、終結的であり、自己完結的であり得るであろう。我々はそこに於てまさに、觀念的弁証法が唯物弁証法に対して有する保守的性質を紛うべくもなく認識し得るであろう。弁証法が一般に、方法として、いつでも革命的性質を帯びていてはならない。内容から離された弁証法の所謂「論理」は究極は単にひとつの空虚な概念に過ぎないからである。ひとは弁証法の概念のもとにつねに存在論的なるもの、(das Ontologische)——デイルタイの用語を恐れずに用いるならば、「生の範疇」(die Kategorien des Lebens)の体系——を理解すべきであつて、単に論理的なるもの、あるいは単に認識論的なるものを理解すべきではないのである。^{*}革命的なのはひとり唯物弁証法のみである。——ついでながら、唯物弁証法をもつて一の不可能なる概念と見做すところの思想は、二つの、私の信ずる限り、間違つた前提の上に立つている。第一に、それは弁証法の真理内容を単に論理に求め、第二に、それは「存在論的なるもの」と「存在的なるもの」(das Ontische)とを区別することを知らない。そして唯物論は、少なくとも現実的なる唯物論は、ひ

とつの存在論である。また弁証法に於て論理的なるものと然らざるものとを篩ふるい分けようとする試みも、単に弁証法を破壊するばかりであつて、畢竟無駄な努力であるであらう。具体的なる生に於ては *ov* と *noyos* とは分離し難きものである、生は根源的に *ontologisch* である。この認識は、最も偉大なるアリストテリカーであり、また最も優越なる意味に於ける「生の哲学者」であつた、ヘーゲルのものであつた。——革命的な、マルクス主義的弁証法の把握にとつて必要である限り、私はヘーゲルの弁証法の特性を闡明しよう。このときヘーゲルに於ける存在のモデル、進んでは基礎経験そのものの分析が行わるべきであるということは、我々にとつてもはや明瞭であると信ずる。

* デイルタイが如何なる意味でヘーゲル主義者であつたかを、私は私の論文『デイルタイの解釈学』（近代社刊、「哲学講座」、第十五）〔全集第二巻収録〕の中で明らかにした。

二

成熟した形態に於けるロマンティクの基礎経験のひとつの著しい性格は、それが汎神論汎神論的なるところにある。しかもこの汎神論は特殊なものである。それは、例えばスピノザに於ける汎神論

とは異なつて、**發展史的**であることをその特色とする。しかるに汎神論は宗教的体験のうちでも特殊なものである。それは、例えば人格神論的なる宗教が実践を重んずるのと違つて、つねに**観想的**であることをその本質としている。観想的、發展史的、汎神論的、は、ロマンティクの代表者が共通に担うところの性格であつた。ゲーテとヘーゲルとは彼等の各の領域に於て「オリュンピアのツォイス [Olympian Zeus]」であつたが、等しくこれらの性格を代表している。

汎神論的体験は有限なるものうちに於ける無限なるものの存在の直観、神と世界との統一の直観である。汎神論の立場に於ては、神と世界、永遠に普遍的なるものと特殊なるもの、空間的並びに時間的に限定されたるものは、世界全体または宇宙の二つの方面である。しかもこのとき存在の实在性若くは实在性の量はその存在に属する価値若くは価値の量から分たれない、世界の諸規定に於てその实在性と価値とは合致する。しかるに若し神的なるものが全く有限なる諸現象のうちに含まれているとするならば、それはまた全くこれら諸現象に於て認識される**ことが出来る**。世界の認識が即ち神の認識である。汎神論はかくて此岸性 (Diesseitigkeit) の思想につらなる。そこに於てそれはこの世に於ける大いなる諸客観態 (Objektivitäten) すなわち歴史的社会的諸生産物への転向を導くのである。汎神論的観念論は「客観的観念論」(Objektiver

[Idealismus)である。このようにして、シュライエルマツハーがカントの心情の倫理学から文化財の内容的価値倫理学へ転じたが如く、ヘーゲルはカントの規範的歴史哲学または當為の社会哲学から一切の歴史的なる、社会的なる客観態の最も包括的なる考察へ移った。現実的なるもの、客観的なるものに対する情熱はヘーゲルに於て決して欠けていなかったばかりでなく、むしろ我々はそれが彼に於て他の如何なる哲学者に於てよりも烈しく燃えていたのを感じる。彼のファウスト的なる欲望、百科全書的なる知識は、世界の全体に於て絶対的なるものは自己を顕現しているという汎神論的経験のうちにおのずから意味付けられていたのである。ところで汎神論にとつては宇宙を超越して、この現象世界の彼岸に、何物も存在することが許されぬから、宇宙の理解はまさに宇宙そのものからなされねばならぬ、超越的なる諸表象は除外されて、世界は世界そのものから解釈されるの外ない。存在のこのような内在的な解釈は存在の自己解釈として初めて完全に表現されることが出来るであろう。しかるに汎神論はヘーゲルにあつては發展史的である、神なる本質は一度にそして究極的に世界のうちに自己を表現するのではなく、却つて段階的に、歴史を通じて、歴史に於て、自己を実現する。それ故に彼にあつては存在の自己解釈はまた歴史的に、發展的に行われなければならない。弁証法は恰も斯くの如き發展史的なる存在の自己解釈

の過程であるべきであろう。

然しながら、客観的なるものの中に没入し、現実的なるものうちに沈潜しようとするヘーゲルの衝動は、まさしくその汎神論的前提の故に、制限をもたねばならなかった。汎神論は言うまでもなくひとつの宗教的態度である。宗教的態度はいつでも意識と最も密接に繋り合っている。けだし意識の存在または精神生活は、人間の歴史に於て、彼の宗教的なる交渉に於て初めて、その实在性と独立性とに於て、発見されたものである。それは、人間の宗教的交渉の仕方から離れてはその根源的なる意味を奪われると共に、この交渉の仕方にあつては最も根源的なるもの、最も現実的なるものの意味を失うことがない。かくて宗教的なる基礎経験の關係する限り、そこで存在のモデルであるところのものはつねにただ意識または精神であり得るのみである。ヘーゲルは彼の成長の歴史に於て神学から哲学へ来た。彼にあつては、まさしくこの神学的研究に於て、彼が歴史的生の諸形態に適用したところの、特異な方法が発展した、と考えられる*。このヘーゲルに於て意識が存在のモデルであつたのは固よりである。「私の意見によれば、凡ては、真なるものを実体 (Substanz) としてではなく、却つて恰もまさに主体 (Subjekt) として把握しそして表現する、ことにかかつてゐる」、と彼は云う*。この注目すべき言葉はスピノザの実体に対して、

シェリングの絶対者に対して語られる。真なるものは自然としてではなくて——スピノザの根本命題は「神即自然」(Deus sive natura)であった、——精神として把握され、表現されるべきである。それはまたシェリングに於ての如く知的直観をもって諦観されるところの無差別同一の絶対者ではなくて、思惟をもつて認識され、思惟の諸規定に於て自己を叙述するところの特殊なる構造を有する精神である。精神のこの固有なる構造は一般に差別と運動とにあると云い得るのであろう。——アリストテレスは既に *κρίσις* 【分別・判断】と *κίνησις* 【動き】とをもつて *ψυχή* 【フシケエ・生】の根本規定と見做している。——差別と運動とに於てある精神の構造的聯関が畢竟弁証法である。精神の弁証法はヘーゲルに於ては、フィヒテやシェリングに於てそうであるように、要するに精神の自覚の過程に外ならない。自体に於ける精神は自己を必然的に否定し、否定は更に必然的に否定される。否定に於て自己を外化した精神が、否定の否定に於て再び自己を取り戻す過程が自覚である。精神は否定を媒介とすることなくしては自己認識に到達し得ない、否定はそれ自身積極的なものである。肯定、否定、否定の否定(肯定)に於て運動する弁証法は、精神が自己より出て自己に還りゆく過程である。弁証法は、ヘーゲルにあつては、自覚の弁証法であつたが故に、必然的に自己完了的であつたのである。さて、精神を存在のモデルとすることによって、客観的

觀念論は宇宙の説明に精神の聯関をその基礎におこうと企てる。客觀的觀念論の課題は、今や、外的なる現実のうちに精神的なる聯関、ヘーゲルの場合に於ては自覚の弁証法、を指し示し、このものによつてこの現実の意味を理解し得るものとなそうと試みることにある。かくして、一切の歴史に於て、その最高点は精神の發展してゆく自己認識である、ということが示されねばならぬ。ヘーゲルの言葉を用いれば、「世界歴史は自由の意識に於ける進歩である」ことが、その必然性に於て認識されなければならない。精神の構造的聯関は一切の歴史の客觀的過程に對するシエマを含んでゐる。しかるにこの聯関はヘーゲルでは論理学に外ならぬから、論理学が彼に於ては歴史の最も優越なる意味に於けるシエマ若くはオルガノンであつた。「自己みずからに來りそしてただ自己のうちに在るところの思惟の静かなる場所に於て、諸民族及び諸個人の生を動かすところの諸関心は黙している。」外的現実のうちに精神的聯関を解明しそしてこのものによつてこの現実の意味を解釈するという課題は、ヘーゲル主義の最近の形態であるところのデイルタイの哲学が或る程度まで企てたように、分析的に遂行されることも出来る。然しながらヘーゲル自身に於てこのことは、まさに彼の哲学の汎神論的前提の故に、不可能であつた。汎神論はかの課題が総合的に実現されることを要求する。汎神論そのものが包括的、普遍的、綜合的であるこ

とを本質とするからである。それはかの課題が世界全体に於て自体に於ては到るところ解決されていることを前提する。意識のモデルの斯くの如き、謂わば宇宙的なる使用は如何にして可能であろうか。この可能性を与えるものはカントの所謂コペルニクスの転廻であると信ぜられる。コペルニクスの転廻に汎神論的意味を負わせることによつて、かの課題は初めて総合的に解決されて、宇宙の一切の内容は余すところなくそれみずからに於て精神的聯関を現すこととなる。精神は存在のモデルであることから進んで存在そのものとなる、宇宙は精神の自己発展として把握される。論理学は存在の認識のシエマもしくはオルガノンであることをやめて、宇宙そのものが却つて大いなる論理学となる。即ち、汎論理主義 (Panlogismus) がそれである。それと共に固有なる意味に於ける論理学は理念のそれ自身論理的なる発展に於ける一つの段階、即ち即自に於ける理念となり、これに対しては対自に於ける理念としての自然哲学、そして即自対自に於ける理念としての精神の哲学が存在する。コペルニクスの転廻が汎神論的意味を負うためには、宇宙の体系は精神の流出的 (emanatisch) 体系とならなければならない。ここに於て論理学はまた流出的論理学とならねばならぬ。^{***}最も特異なる形態に於ける新プラトン主義であるところのヘーゲルの哲学に於て、弁証法は流出的性質を具えている。流出性は然しながら弁証法の凡ての本質に

属するものではないのである。唯物弁証法は流出性については何事も知らうと欲しない。流出性は觀念的弁証法にとつて、その汎神論的前提の故に、その契機であるのである。さて、このよ
うな流出的体系に於ては一切は構成的であつて分析的であり得ないから、現実の事実に対する無
視の行われるのは言うまでもないことであらう。

* W. Dilthey: *Die Jugendgeschichte Hegels*. 参照。なお簡單には、クーノー・フィッシャーの近世哲学
史の中の『ヘーゲル』についてのディルタイの批評 (Beilage zur Deutschen Literaturzeitung 1900. Nr.
1.) を看よ。

** *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede.

** Aristoteles, *De anima* I, 9. アリストテレスのこの書とヘーゲルの『精神現象学』とを比較す
ることは有益なことであると思われ。

*** 流出的論理学については、E. Lask, *Fiches Idealismus und die Geschichte*. 参照。

「真なるものは全体である」(Das Wahre ist das Ganze) というヘーゲルの語が、その意味を残り
なく尽し得る地盤は明らかに汎神論の地盤であらう。けだし汎神論にとつてはつねに宇宙が、世
界全体が問題であるからである。しかるに汎神論はヘーゲルに於て發展史的であるが故に、そし

てまた直観のものでないが故に、全体はただ「彼の發展によつて自己を完成しつつある本質」であり得るばかりである。絶対的なるものは直接的なるものでなくて、却つて本質的に結果であり、終末に於て初めてそれが真実にあるところのものであるものである。真なるものは發展の過程を通じて自己を実現してゆくものであるが、しかし汎神論が何よりも全体に重心をおく限り、この過程は終末に達して完了することが要求される。宇宙は自己完了なる發展の全体でなければならぬ。簡単に言えば、宇宙は体系として把握され、表現されねばならぬ。「真なるものはただ体系として現実的である」(Das Wahre ist nur als System wirklich)、とヘーゲルは云つてゐる。体系の要求は、ヘーゲルにあつて、エンゲルスの考えた如く現実的な意味をもち得ぬものであつたのではなくて、却つて彼の發展史的汎神論の上に具體的な地盤をもつていたのである。

發展が絶えず自己完了の全体を目差すことによつて、弁証法はまた特殊な構造をもたねばならないであろう。一般に弁証法は正、反、合の三つの契機を具えているが、そのうち正と反とは矛盾であり、合はこの矛盾の綜合であるから、弁証法には矛盾と綜合との二つの方面があると解されることが出来る。矛盾は弁証法的運動に於て特に過程的なるものであり、これに反して綜合は、よしや暫定的と考えられるにせよ、完了的なるものの性質をおのずから帯びてゐる。従つて体系

が現実的に求められるところでは、弁証法に於て、矛盾にではなく却つて綜合に重きがおかれるのは自然の勢いであろう。實際ヘーゲルの弁証法にあつてはその通りである。そしてこのことはまた次のことと関係する。汎神論では存在の諸規定と価値の諸規定とが合致する。従つてそこでは存在の高まりゆく規定に於て同時に価値的に否定的なるもの、矛盾的なるものが次第に肯定と調和とに昇つてゆき、かくて遂には宇宙に於ける神の、絶対的価値の支配が限なく認識されねばならない。神の摂理が到るところ現実に実現されてあるということを理解するのが汎神論の大いなる関心である。宇宙は矛盾と鬭争とを経つても究極は調和と和解とに於てあり、世界に於ける否定的なもの、反価値的なものも神の普遍的現在を妨げるものではない、ということを闡明することは、その関心すべき目的である。このようにして、ヘーゲルは彼の歴史哲学的考察がひとつの「神義論」(Theodizee: Rechtfertigung Gottes)であることを述べている。それは世界に於ける禍を概念的に把握し、思惟する精神と悪とを和解せしめ、かくて思惟をもつてこの世の罪を贖うべき、ひとつの“versöhnende Erkenntnis”である。斯くの如き罪を贖うところの、和解せしめるところの認識は、何処に於ても世界歴史に於てほど甚しく要求されはしない、とヘーゲルは信じた。「この和解はただ、そのうちではかの否定的なるものがひとつの従属的なもの、征服された

ものにまで消え失せるところの肯定的なるものの認識によつて、一部分は、真理に於てあるものが世界の究極目的であるところの、一部分は、この目的が世界のうちに実現されてあり、そして悪はそれとは究極は競い得なかつたところの意識によつて、到達されることが出来る。^{*} そのためには、ヘーゲルによれば、単に摂理に対する信仰のみでは不十分であつて、*Logos*【*ノース・精神*＝*理性*】に対する信仰が必要である。理性はその「思弁的」本質の故に、否定的なるものを肯定的なるものへの必然的關係に於て思惟する。然しながら理性の弁証法的思惟がひとつの *versöhnende Erkenntnis* であり得るためには、弁証法はそれ自身特殊な性格のものであるべきであらう。そのためには、弁証法の構造に於けるかの二つの方面のうち特に綜合に重心が落ちて来なければならぬ。ヘーゲルの弁証法が自己完了的傾向を示しているのは、一部分はここからも由来するのである。このようにしてヘーゲルにあつては世界歴史は漸次に高まりゆく調和の過程であり、それは恰もヘーゲルに於て最高点に達したものの如く見做される。彼の哲学に於て過去の歴史の一切の矛盾は綜合され、聖化されて、理念は絶対的認識に到る。これに反してマルクスに於ては如何であつたか。彼によれば、あらゆる従来の社会の歴史は階級闘争の歴史である。抑圧者と被抑圧者とは互いに絶えざる対立に立ち、間断なき、或るときは隠れたる、他のときは明ら

さまなる戦を戦つた、この闘争たる、つねに全社会の革命的な変革もしくは相戦う階級の共通の没落をもつて終つたのである。階級の間に対立、矛盾乃至闘争は、現代に於て調和に到達しないのみか、まさに凡ての歴史的時代よりも普遍的となり、全面的となり、激烈となつたのである。かかる見方をするマルクス主義に於て、その弁証法がいつでも矛盾の方面に重きをおくのは当然であろう。弁証法は、それが弁証法である限り、必然的に矛盾と総合とを自己のうちに含んでゐる。しかしヘーゲルの観念的弁証法では特に綜合に、これに反してマルクスの唯物弁証法では特に矛盾に、おのずからその構造の重心が定まるのである。この著しい対立は、如何に両者が現代、を把握したか、ということに於て最も顕になる。ヘーゲルは彼の属する現代を綜合の完成した時代と見做し、マルクスは現代をもつて矛盾の完成した時代であると考へた。現代の意識はしかるに、過去の歴史が如何に把握されるか、ということに対する根源である。二人の思想家の全史觀の対立は弁証法の構造に於ける対立に於て明瞭に窺われることが出来る。ところでこのことは恰も次のことと聯関する。

* *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Reclam-Ausgabe, S.49 u.50.

現在という時の契機はそれが過程的であることを本質とする。今は刻々に過ぎ去つてとどまる

ことがない。我々は現在を直接に認識にもたらしべき手段をもたないのである。現在はただ媒介されることよつてのみ認識されることが出来る。しかるに我々は現在の認識を媒介するものとして過去と未来とを考え得るであらう。現在は過去を契機として媒介されるとき、即ち回顧的に把握されるとき、如何にあらうか。この場合現在は過去の延長として若くは過去の結果乃至は終結として現れるであらう。即ちこのとき現在はそれ自身過去に属し、少なくとも過程としてあることをやめる。かくては現在の本質は把握されることが出来ぬ、なぜなら現在の本質はまさにそれが過程であるところに横たわつているからである。これに反して、現在が未来を契機として媒介されるとき、即ち回顧的にでなく寧ろ展望的に把握されるときには、如何にあるか。言うまでもなくこの場合には現在は未来への傾向として、手続として、即ち一般に未来への過程として現れる。かくして現在はその現在性に於て認識されることとなる。けだし現在性は恰も過程性を意味するが故である。現在は過去を媒介とすることによつてでなく、却つて未来を媒介とすることによつて初めて、本質的に把握されることが出来る。しかるに人間の生活態度に於て、観想的 (kontemplativ) なるそれは主として過去への関係を含み、従つて回顧的であり、実践的 (praktisch) なるそれは主として未来への傾向を含み、従つて展望的である、と云われ得る。それ故に現在を

その現在性に於て捉え得るものは、観想でなくて却つて実践である。ヘーゲルの哲学的態度は根本的に観想的であつた。そしてそれは彼の哲学の前提であつたところの汎神論と根源に於てつながっている、汎神論的態度は本質的に観想的であるからである。ヘーゲルの哲学が如何に観想的であり、回顧的であつたかは、彼が哲学そのものの本質について述べたところに最も雄弁に語られてゐる。哲学そのものは彼の全体系に於て最高の段階にあり、それを冠する栄位に据えられてゐる。各の歴史的哲学は各の歴史的時代の時代精神の概念的表現である。それはこのものの政治、法律、芸術、宗教などに於ける様々の表現のうち最も優越なる形態である。それは最高の華である。精神の全体の姿の概念、全体の状態の意識または精神的本質である。多姿多態なる相に分化した全体は、哲学のうちに、恰も一の単一なる焦点においての如く、反映する。そこから、哲学はその時代と全然同一である、ということが随つて来る。哲学は、ヘーゲルによれば、「その時代の実体的なるものの知識」(das Wissen des Substantiellen ihrer Zeit)である。しかるに一定の時代精神の自己認識として、哲学は、この時代精神がその外的なる發展に於て既に謂わば「その多面性の全体の富を顕現しそして展開し」終つた段階に到つたとき初めて、この時代精神がその生命に於て外に向つては既に謂わば自己を汲み尽した段階に達したとき初めて、可能である。

そのとき初めて、この時代精神の外的なる道行をひとつの哲学的体系に於て表現に持ち来そうという欲望が現れて来るのである。一の民族が彼の具体的な生活から一般に離れ出て、そしてその民族が彼の没落に近づいた場合、そのとき初めて哲学される、とヘーゲルは考へる。「哲学は實在的なる世界の没落と共に始まる、それがその諸抽象性をもつて、灰色を灰色で描きながら、現れるとき、青年の、生命性の新鮮さは既に過ぎ去つてゐる。」彼はまた記してゐる、「哲学がその灰色を灰色で描くとき、生の姿は老人となつてゐる、そして灰色を灰色でもつてしてはその姿は自己を若返らしめるのでなく、却つてただ認識せしめるのである。ミネルヴァの梟は侵い来る薄暮と共に初めてその飛翔を始める。」* 哲学的認識は一定の時代が成熟し終つて、その外的なる騷擾の全体が過ぎ去つてしまつた後、これを回顧し觀照する立場にある者にとつてのみ可能である。まことにヘーゲルは斯くの如き立場にある者であつた。彼はロマンティック時代の結実期に於て哲学した。ここに私の引用した美しい言葉はなによりも觀想的なる彼の哲学の本質を語つてゐる。彼の体系は觀想的に構造づけられたロマンティックの基礎經驗の最も雄大なる表現である。このようにして、ヘーゲルの哲学が彼みずからによつて過去の歴史に於ける哲学的發展の綜合として、結果として、終結として理解されたのは当然であらう。ヘーゲルの偉大なる先驅者はアリス

トテレスである。ところでアリストテレスはまた、それ自身観想を本質としたところのギリシア的世界の、外的には没落の、思想的には完成の、時期に立っていた。ヘーゲルと類似した彼の立場は彼をしてまたヘーゲルと類似した哲学を構成せしめたと思われる。如何にアリストテレスが彼自身の時代を考えたかと尋ねるとき、我々は彼が政治的及び美的領域にあつては発展は本質に於て終結していると見做したのを疑うことが出来ない。彼は『ポリテイカ』の中でまさに云つてゐる、若しそれらの制度がよいものであつたならば、多くの時、多くの年に於て、それらのものが知られずに隠されていた筈がないということを我々は記憶せねばならぬ、凡てのものは殆ど発見されている、それらのものをひとは綜合しないか若くはひとは知りながら利用しないかであるばかりである。^{*＊}理論的領域にあつても同様である。彼以前の歴史的発展に於て既に見出されて、彼の前に材料として横たわつてゐるところの諸の思想は、ひとつの終結的なる認識を導くためには既に十分である。アリストテレスはそれらの思想を彼の哲学に對せしめて單純に虚偽として斥けるのではない。それらのものは固より真理である、しかしいづれも部分的、従つて抽象的真理に過ぎないから、それらのものに於けるこの真理の契機を綜合的に、統一的に把握することによつて、一の全体的なる、具体的なる真理を完結せしめることが必要である。彼の哲学はこの課題の

解決である。アリストテレスは彼の体系をもつて学問の發展が包括的に、大仕掛に終結し、研究の最高頂が到達されている、と考えた。然しながら哲学の歴史はアリストテレスをもつて結ばれなかつたように、またヘーゲルに於て終りはしない。二人の思想家は「現代」をただ單に過去の結果として理解するのみであつて、それを同時に未來への過程として把握しない。そしてこのことは両者の代表する基礎經驗が共に觀想を本質としたということによつて必然的に規定されているのである。發展を根本概念とするアリストテレス的、ヘーゲルの哲学にとつて觀想的性質はそれの最も重大なる制限であり、恰もこのものがそれをして自己矛盾をおのずから犯さしめる。まさにこのために、現在は單なる生産物となり、過程的なる生成は実体的なる物となり、弁証法は再び形而上学となる。彼等には未來への展望、「未來の論理」がない。この点に於てフイヒテは彼等に優つていたかのように見える、彼には未來の認識が存在するかのように見える。フイヒテは人類の地上生活の歴史の全体を五つの根本時期に分つて、彼の属する現代をそのうちの第三のもの、即ち「罪惡の完成した状態」(der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit)に配した。従つて彼にとつては現代は終結的なものでなく、却つて過程的なもの、未來へまで自己を發展すべきものであつた。この未來を彼は理性科学及び理性芸術なる二つの時期として認識した。かく未來への

展望をもつということは、フイヒテの哲学の實踐的なる性格と聯関してゐるのであらう。然しながらこの場合、未來は、歴史の全体の過程が自覺のモデルに於て認識されたが故に、なおそれ自身完了的であつたばかりでなく、またそれは、具体的な現実の地盤の上に於てでなく却つて先驗的な構成に於て、當然として把握されたに過ぎないのである。未來の認識はフイヒテに於て當為の認識である。しかるにヘーゲルは當為をもつて抽象的なもの、形式的なものとなし、それに対しては絶えず鋭い批評と攻撃とを加へてゐる。當為はひとつのユートピア、その最も独自の形態のものであるにせよ、畢竟ユートピアに外ならぬ。この意味に於て、ヘーゲルに未來の論理が欠けてゐるといふこと、彼が現在に、精神が既に自己みずからに到達した段階と見做された現在に、留まつてゐるといふことは、彼の哲学に於ける——アリストテレスの哲学に於てもまたさうであつた——現實に対する根源的なる衝動、あらゆるユートピアの排斥、哲学をもつて歴史を超越するものとしてでなく却つて歴史そのものの思想に於ける表現として把握しようとする彼の企圖を表す。現在の絶対化といふことは、範疇を歴史的過程そのものから展開しようといふ、彼のこの衝動から出てゐるとも考えられる。ヘーゲルの哲学はその汎神論的流出論的傾向にも拘らず、驚くべく現實的であり、従つて實に分析的であるのである。そして普通には形而上学者の部類に入れ

られているアリストテレス、彼は実に比類稀なる分析家であった。然しながらそれらの凡てに拘らず、二人の思想家の制限は制限として承認されねばならぬ。繰り返して言えば、彼等には未来への展望がない。そしてそのことは彼等が現在を結果としてのみ認識して、同時にそれを過程として把握しないのに由来する。未来を現実的に、フィヒテに於ての如くそれを単に当為としてでなく、認識するためには、現在を弁証法的に把握しなければならぬ。それによつてヘーゲル主義は克服され得るのであつて、そしてマルクス主義はそれを為し遂げたと私は考える。私はこのことを明瞭にするであらう。

* Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Vorrede.

* * Aristoteles, *Politica*, B.5.

三

先ず一般的なることを記しておこう。我々はヘーゲル哲学の根本的前提を汎神論に於て見た。そこでヘーゲル主義からの解放のためには第一にこの汎神論的前提の除去が成就されねばならないのは明白であらう。フォイエルバッハの宗教批判はこの仕事を遂行し得たと信ぜられた。彼は

思弁哲学の秘密を神学に於て発見し、そして神学を人間学に解消することによつてヘーゲルを批判したのである。

しかるにフオイエルバッハはヘーゲルの批判にあたつて同時に弁証法そのものをも排除せねばならぬと考へた。弁証法の本質は事物を「媒介性」(Vermittlung)に於て認識するにある。フオイエルバッハは媒介性をもつて単に観念的なるものと見做して、それにあらゆる現実性と客観性とを拒否する。彼によれば、現実的なるものはただ直接的なるもののみであり、客観的なる真理はひとり「直接性」(Unmittelbarkeit)に於ける認識ばかりである。「何等の証明も要せぬもの、直接に自己みずからによつて確實であり、直接に自己のために語り且つ取り入れ、直接に、それがあるという肯定を、伴うもの——単純に決定されたもの、単純に疑わしからぬもの、白日の明白さあるもの、のみが真でありまた神的である。」「一切は媒介されてある、とヘーゲル哲学は云う。しかし或るものはただ、それがもはや媒介されたものでなくて、却つて直接的なるものであるとき、真なのである。」かく述べてフオイエルバッハはただちに反問する、「自己を媒介する真理はなおその反対に纏われた真理である。反対から始められる、それはしかしその後には止揚される。ところでそれがひとつの止揚さるべきもの、ひとつの否定さるべきものであるならば、何

故に私はそれから始むべきであつて、何故に同様にその否定から始むべきでないのであるか。*
かくてフオイエルバッハにとつては媒介性とはや存在そのものの弁証法的なる構造の思想的表現ではない。彼にあつてはそれは直接に明白なる思惟内容の伝達 (Mittelung) のための形式的な手段にまで墮し終つたのである。彼はこのことを彼の『ヘーゲル哲学批判』の中で全く明瞭に語つてゐる。*
思惟は、それが自己活動である限り、直接的なる活動である。証明は他の者に対する思想の媒介活動のうちにもその根拠を有するに過ぎぬ。私が或ることを証明しようとするとき、私はそれを他の者に対して証明するのである。一切の証明はそれ故に思想そのものに於けるまた対する思想の媒介ではなく、却つて言葉をもつての、それが私のものである限りの思惟とそれが彼のものである限りの他の者の思惟との間の媒介である。証明の諸形式はただ伝達の諸形式である。このようにしてフオイエルバッハは媒介性の問題を、一部分は純粹に論理的に、形式的に、一部分は直接的な直観、感性に訴えることによつて解決しようとする。彼はヘーゲル哲学に「直接的な統一、直接的な確実性、直接的な真理」の欠けていることを屢々非難する。

* *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, II, 301.

* * Zur Kritik der Hegelschen Philosophie, II, 169-172.

然しながらフオイエルバッハは斯くの如くにしては、彼みずからの希望したように、ヘーゲル主義を克服することが出来ない。なぜなら彼は——マルクスが『ドイツエ・イデオロギー』の中に書き記している如く——「この感性的世界が何等直接に永遠の昔から与えられた、絶えず自己同一なる、物でなく、却つてその各がそれに先立つものの肩の上に倚りかかっているとこの諸世代の生産物である」、ということを見越したからである。フオイエルバッハの感性に直接に供せられる現実の世界もただ歴史的発展の過程に於て生成したものであり、かく生成したものとして初めて彼の直接的なる感性に這入つて来るのである。然るに彼は存在の歴史性については何事も知らない。彼は現実をその生成の道に於て、ゲネシスに於て把握しない。そして弁証法とはまざしく事物をその生成 (Werdan) に於て認識する方法である。それではこの弁証法は直接性については何事も知らないのか。恰もその反対である。弁証法はただ直接性を、フオイエルバッハがこれを絶対化するのに反して、相対化するのみである。即ちヘーゲルに従えば、存在の弁証法的発展の各の段階にあつて、従来の過程の結果はつねに直接的なるものとして現れる。例えば、我々にとつて我々の現在の社会形態は直接的なる明証に於て与えられており、しかもそれが一層複雑な、ヘーゲルの言うならば、一層媒介された形態であればあるほど、それだ

け一層直接的に明証的なのである。ところがこの直接性は、まさにそれが発展の結果の担うところのものであるの故をもつて、仮象である。この直接性は、このものがこの直接性となるために過程に於てそれを通して進展して来たところの媒介の諸範疇がなお認識されていないことを意味する。然しながらこの仮象そのものは存在の一の必然的な客観的な形態である。そしてこの必然性と客観性との認識はそのものを存在の必然的な仮象、存在の必然的な現象形態となして来たところの媒介の諸範疇が示されるとき、それ故に直接的なるものが単に結果としてその直接性に於て把握されるばかりでなく、また同時に過程の一契機としてその媒介性に於て把握されるとき、可能である。

ヘーゲルの弁証法は右の関係を正しく理解した。それにも拘らず彼の哲学は「現代」——それは最初にそして原始的には直接性に於て与えられている——の絶対化、従つて直接性の絶対化をもつて終つてゐる。彼は現代をただ結果としてのみ観察して過程として観察しない。我々はこの制限の根源を、彼に於ては意識が存在のモデルであり、そしてその弁証法が自覚のモデルに従つて自己より出て自己に還るところの或いは即自に於ける直接性の対自を媒介として即自対自に於ける絶対的な直接性に到るところの完結的な過程であつたということ、そしてそのことと聯

関して彼の哲學的態度が根本的に觀想的であつたということ、のうちに見出した。この制限が除かれるためには、觀念論から唯物論への、觀想から実践への、転換が行われなければならない。マルクス主義はかかる転換を為し遂げた。実践的なる唯物論——フォイエルバッハの唯物論は觀想的であつたため直接性を絶対化せねばならなかつた——、所謂戰鬪的唯物論 (der kämpfende Materialismus) にして初めて能く現代を単に結果としてのみならずまた同時に過程として把握し得る。実践に於ては現在とは未来と關係させられて特に過程として現れる。しかるに過程が過程として批判的に認識されるためには、それは同時に過去の發展の結果として觀察されねばならぬ。現在を過去に關係せしめるのは特に優越なる意味に於ける觀想であり、理論的態度がそれである。——我々が理論と訳する言葉の語源をなすギリシア語の θεωρία は根源的には觀るということを意味した。——このようにして、そのうちには理論と実践との二元性が止揚されるところの態度にとつては、現代は一方では具體的なる、直接的なるものとして、けれど歴史の過程の結果として、従つてゲネシスに於て、その直接性の根柢に横たわる凡ての媒介性を通じて、捕えられ、そして他方では現代はこのものを越えてゆく過程の契機として掴まれる。我々は既に屢々マルクス主義の本質を理論と実践との弁証法的統一に於て見た。現在の直接性に対する批判的なる態度

のみがそれを人間の活動と関係せしめ得る。現在の含むところの自己自身を打越える契機のうち
に人間の実践的批判的活動、革命的なる実践の現実の地盤がある。そして現在を単に後方に向つ
てばかりでなく、却つてまた前方に向つて一の過程に転化するところの態度のみが現在を批判的
に把握することが出来る。現在は成つたものとしてそして同時に成りつつあるものとして理解さ
れねばならぬ。この矛盾の理解は理論と実践とを弁証法的に止揚する立場に於て初めて可能であ
る。まさに現在に於てあらゆる対象性に於ける過程的なるものは全く具体的に充実されている。
なぜなら現在は過程の結果と出発点との統一を示しているからである。恰も斯くの如きものとし
て、現在は最も具体的なるもの、最も現実的なるものである、と云われることが出来る。従つて
現実的なるもの、具体的なるものの認識が単なる観想的、理論的態度によつては不可能であると
いうことは明らかであろう。理論と実践との弁証法的統一の上に立つ哲学のみが真に具体的なる
哲学である。未来への展望を含むか否かが学問の現実性の基準である。我々はこのことをマルク
ス主義から学ばねばならぬ。——（一九二八・四）——

社会科学の予備概念

序

- 一、問の構造
- 二、解積学的現象学の基礎概念
- 三、科学批判の課題
- 四、理論歴史政策
- 五、有機体説と弁証法
- 六、唯物論とその現実形態

序

ここにこの形態で刊行する著作の主なる内容をなすものは、雑誌『新興科学の旗のもとに』の中に掲載された諸論文である。私は今それらの諸論文に旧稿二篇を先立たせた。そしてこの書には社会科学の予備概念という名を与えようと思う。二重の理由が私をしてかくの如く命名させるのである。先ず私はこの中で分析され、究明された諸概念が社会的歴史的諸科学の研究を志望する人々に対して何等かの予備として役立ち得ることを期待する。私は従来の認識論の諸概念がこの種の諸科学の構成並びに性質の哲学的解明に対して無能力なること、少なくとも不生産的なことを感ぜずにはいられなかつた。それらのものを改造して新たに能力を与えること、若くはそれらのものに生産的な諸概念を置き換えること、この企てに対する若干の結果がこの書物に於て示されているであろう。若しそれが不結果に終つてゐるにしても、そこに含まれる善き意志だけは有為なる読者の心のうちに根をおろして、やがて実り多きものとなることを私は願つてゐる。次にこの著作はしかし誰よりも私自身にとつてまことに予備概念である。今や私は方法論の領域から一步を、しかも巨大なる一步を踏み出すべきときであると思う。嘗てロツツェは認識論者ま

たは方法論者を批評し、決して截ろうとは欲せずして徒らに小刀を磨いてのみいる者に彼等を譬えたが、私もまた恐らく彼のこの比喩に相当する者であつたであらう。時代は右顧左眊する反省ではなく、却つて勇気を、まさに「真理の勇氣」を要求する。私は大胆なる旅に、むしろ果敢なる戦いのぼるべき場合となつた。これまでの仕事の一切は私自身にとつても悉く予備たるに過ぎなかつたのである。

千九百二十九年三月七日 東京に於て

問の構造

一

あらゆる問は必然的に三つの契機を含んでいる。

問の第一の契機は「問われたもの」である。例えば、歴史は客観性を有するか、という問にあつては、歴史がそれである。問われたもの、この場合では何が歴史であるかということとは、問の視野のうちに或いは一層多く或いは一層少なく這入つて来ることが可能である。むしろそれが何であるかが明瞭にされていないことが普通である。問われたものは誰も知っており、何人も理解している、とひとはつねに予想する。従つてみずからもまたそのものについて特に問うことなく、問い直すことなく、恰もそれが彼にとつて自明なもの、熟知されたものであるが如く思い做して、それについて論議する。自己が何に関して語つていのであるかをみずから知らずして、しかも雄弁に議論し得るといふ笑うべき現象はかくして生れ得るのである。第二に、問に於ては問われたものが単純にそのものとして問われるのではなく、却つてそれが何物かとして問われる。問には

「問われたこと」がある。問われたことに於て問われたものはつねに何物かとして問われる。前の例を用いるならば、我々は一般に歴史そのものについて尋ねているのでなく、却つて客観性に関わる限りに於ける歴史について問うているのであつて、この限りに於ける歴史が恰も問われたことである。換言すれば、この問にあつては、歴史はそれが抑々客観性に関係あるものとして決められて問われているのである。問われたものは問われたことに於てアクセントを附けられ、まさしくその姿に於て問の中に現れて来る。問われたものは問われたこととして初めて、問の視野に於て見ゆるものとなり、顕なるものとなる。それはそれ自身としては問の中に現前していない。従つて普通ひとが問われたことを直ちに問われたものと同一視しているのは最も自然なことである。問に於ける第三のものは「問の観点」である。我々の例でいうならば、歴史がそれを目当てとして問われるところのもの、即ち客観性がそれである。問は単純に問われることなく、いつでも何かを目差して問われる。この問の観点に於て問われたことは自己を顕にする。それによつて問われたことは何物か「として」の性格を得て来る。問の観点は、如何に問われたものそのものに於て、それに於ける可能なる契機、我々の場合では可能なる客観性の契機が見出され得るか、ということに対する根源である。——かくして観点が問に於て最も重要な契機であることは明白

となろう。なぜなら、右に述べたように、問われたものは問われたことに於て限定され、そして問われたことは問の観点によつて限定されるのであるが故に、この二段の限定の過程に於て最後の限定根拠となるものはつねに問の観点であるからである。如何なる問もかくの如き限定の内面的聯関を自己のうちに含んでいる。そして恰もその故に凡ての問は悉く或る種の必然性を粧うことが出来る。なぜかならば、ひとたび観点が定まるや否や、それによつて問われたことは必然的に限定され、そしてこのものに於て問われたものはまた必然的に限定され、このようにして問の観点は問の全体を一定の方向に決定することによつて、如何なる場合にもそれに必然なる構造を与えるからである。

然しながら、問の有するこの必然性こそ多くの無意味なる問の存在を可能ならしめるものであることは特に注意されねばならぬであろう。我々の明らかにした必然性は問の構造そのものの有する形式的な必然性である。しかるにひとは屢々この形式的な必然性を直ちに実質的な必然性の如く思い誤っている。むしろ彼は彼の問がいつでも形式的な必然性をもっているのに欺かれて、それが果たして実質的な必然性を有するか否かを吟味することを怠っているのがつねである。そこに虚偽と錯誤との可能性は存在する。しからば問に於ける実質的な必然性とは何を謂うのであ

ろうか。即ち問われたものと問の観点との内面的連絡がそれである。問に於ては観点と問われたものとの関係が偶然的でなく必然的であることが重要である。観点は問われたもののうちから生れ、問われたものによつて要求されているが如きものでなければならぬ。我々はなによりも問われたものに無関係なる観点をもつてそのものを問うことを慎しまねばならぬ。簡単に言えば、問は問われたものから問われねばならぬ。もし観点の選び方にして誤っているならば、固よりこのときと雖も問はそれ自身として必然性を具えているにも拘らず、この問は無意味なるものとなるであろう。我々は問うにあたつて我々の問の観点が我々の問うところのものと内面的な関係を有するか否かを絶えず顧慮すべきである。この用意は我々に必然的に課せられている。なぜなら、問の構造は問われたものがそれ自身としては問の視野のうちに顕に現れぬことを必然的ならしめているから、従つて問われたものは忽せにされ、無視される可能性をみずからのうちに必然的に含んでいるからである。無意味なる問を避けるためには、我々は問われたものと交わり、それと親しむことによつて、問の観点をそのものに於て養い、そのものから導いて来ることが大切である。あらゆる学問が問に始る以上、物の熟知は真の学問の条件である。何故に我々は我々の實際の生活に於ては極めて稀にしか無意味なる問に出会わないのであるか。誰も石に向つて君はパン

をもっているかと問わないであろう。ひとは石そのものがパンの所有とは無関係であることを知っている。彼は、或いは家を作るために、或いは記念碑を建てるために、石を用いることによつて、石の存在をその存在に於て熟知しているからである。物の熟知は無意味なる問の提出を妨げる。然るに我々は学問の領域に於てはあまりに屢々無意味なる問を見出すのである。そこには何等か特殊なる理由があるのであろうか。多くの無意味なる問が存在するということは物を認識すべき学問が物について却つて無知であることを告白するものである。学問に於けるこの物の無知は何等か特殊なる性質のものであるであらうか。これらの事情を検べるために私は問と類縁ある問題の構造を研究してみよう。

問題とは頭にされた問である。しかるに問が頭になるのはその観点に於てであつたから、問題にあつてはこれが特に頭になつていのがつねである。この場合観点はいつも定かなる形を具えている。問題に於て観点が明確に形成されているのは、この形成作用にいわゆる立場が与つてはたらいっているがためである。このとき観点を規定するものは立場であり、むしろ立場はいつでも観点のうちに含まれている。観点は問題にあつてはただ立場に対してのみあり、そしてかようにして問題そのものもまたただ立場に対してのみ存在する。Problemの語源であるギリシア語の

ποσβλημα (文字通りの訳では Vorwurf) が示しているように、問題はひとつの “pro-” 或いは “vor-” の契機をそれ自身に於てもつている。それは我々の言葉の前提、先入主見などの意味するが如き、「先」または「前」の性格を担っている。私があらゆる問題は立場を含んでいるというのはこの意味である。ところが人々は問題の有するこの性質に気附かない。そして彼等はプラトンやデカルト、カントなどに於て、彼等自身の研究に役立つものとなるように細工され得べきものとしていわゆる問題を求めている。然しながら一定の問題はただ一定の立場にとつてのみ存在する。この事実が最も屢々見逃され、看過されるのは如何なる理由にもとづくのであろうか。その最も根本的なる理由について論ずるのは後にまわして、今そのひとつの理由を挙げるならば、それは立場が伝承されるよりも問題は一層多く伝承される性質をもつているというにある。けだし立場は、それが立場として自覚されるとき、それが立場として有する一面性と制限性とは同時に自覚されることが容易である。立場はこの一面性と制限性との自覚と共に捨て去られることが多い、けれどその立場の形造つた問題はそれにも拘らずその後にもなお生存を続けるのが普通である。なぜならそのとき問題は既に一定の明確な形に固定されており、そしてそれは勿論そのうちに立場を宿しているにも拘らず、それはかかる固定作用によつてその本来の立場から独立となり、それか

ら離れて浮游する傾向を得て、その美しき名を掲げて自由に徘徊するに到り得るからである。かくて問題は次第にそれ自身として人々に熟知され、謂わば通言葉となつて、おのずから自明性を伴つて来る。ここにいわゆる永遠なる問題が成立する。人々はもはや問題そのものについて、殊にその由来について反省をめぐらすことなく、ただただ問題を論ずる。恰もそれは永遠なる問題であると考えられているからである。我々はみづから問題を求めることをもはや必要としない。我々はそのあまりに多くのものに出会う、――主観、客観、自由、必然、価値、存在、等々。古き立場を棄てたと公言する者がなおかつ古き問題を論じてみづから怪しまないという不思議な現象は、問題の有する右の性質からしてのみ理解されることが出来るであらう。即ち問題は立場から游離する性質を具えている。固よりこの問題が展開されるに際しては、そのうちに含まれてゐた立場はおのずから現れて来るに相違ないが、しかしそのときひとはこの問題の有するかの必然性にのみ心を奪われて、この立場そのものにはもはや氣附かない。実際、問題はすぐれて必然性をもつてゐると思われる。問の構造の聯関に必然性を与えるところの観点は、顕なる問としての問題にあつては、単なる問に於けるよりも一層明確に形作られているが故である。然しながら問題に於て、問の有するこの形式的なる必然性が増大するに従つて、問の観点に必然的に伴われる

危険性はまた一層増大するであろう。すべて観点は問われたものを限定してそれに於て我々の見
 得る範囲を局限する。観点が明確に固定されてそれが明らさまに問の重心を占めるとき、この限
 定と局限とはまた明確に固定されることとなる。他の言葉を用いるならば、問われたものに対
 する接近の通路は問題と共に確定して与えられる。観点は問われたものをそのものとして顧みる
 ことなく、却つてただ自己の通路に従つてそれに向つて無頓着にはたらきかける。それはひとつ
 の暴力として問われたものに迫り来る。このようにして観点は問われたものを故意に挟めるばか
 りでなく、またそれを歪め、曲げ、そして破壊するに到る。問は斯く問うことが問われたものに
 対していったい意味であるか否かを尋ねることなく問われるのである。ここに問の観点が問わ
 れたものと何等関係なきものとなり得る可能性は存在するのである。

問題に於ける物に対する斯くの如き無視は、問題が頭にされた問として有する第二の特性によ
 つて更に著しくなるであろう。あらゆる問は答に向う衝動をもっている。しかるに問題は明らさ
 まに答を欲求する。むしろそれは答えらるべきもの、答えられるに価値あるものとしてたてられ
 た問である。簡単に言えば、問題は課題としての性格を担っている。ひとは絶対に答に到達せね
 ばならない。凡ては答に集中される。この必然性は問題の提出に於て恰も問われたものを歪め、

それを蔽ふこととなる。ひとはひたすらに答に向つて驀進するが故に、問題に於ては問われたものは普通の間に於けるよりも一層少く吟味されている。問われたものは彼の立場より答え得るものとして、または答え得る限りに於て問われるのであつて、それがそれ自体に於て彼の間に答えるべきものであるか、または答え得るものであるか、は顧慮されていない。それにも拘らず、それがつねに答をもたらし得ると見えるのは、問の観点がひとつの強制力としてはたらいで、問われたものを何等かの意味で彼の間に答え得るものとしてあらかじめ限定しているためである。

二

かくて問題はそれに於て如何に物が問われるかということに對するそれ自身ひとつの決定である。物への通路は問題と共に既に定められている、物を取扱う方法はそれと共に既に決められている。一定の限界があらかじめ匂切られる。如何なる問題に於てもそれがたてられると共に物の全く限定された領域が方法の全く限定された方向に於て一緒に受け容れられるのである。それ故に或る問題を究明するということは、その問を課題としてとること、即ち問われたものに対して、答の方向に於て、問の観点に於て、この問題そのものの予定せるところに従つて自己を決定

することにほかならない。そこに問題が問題としてその名の故に公平と正直とを粧いながら、私心あるもの、下心あるもの、独断的なるものであり、更に一般に無意味なるものであり得る可能性は存在する。問われたものの関わり知らぬことをそのものに向つて問ひ、しかも答を強いることは無意味である。我々の学問は斯くの如き無意味なる問題をあまりに多くもつているかのように見える。学問上の問題の研究が物の無知を誘ひ、事実の蔑視に陥り易き傾向をみずからのうちに十分に具えていることは注意されねばならぬ。いま我々はこの危険の必然性の理由を知るが故にいわゆる問題に対して警戒することが大切である。しかるにこの警戒は問題が伝統的であればあるほど一層必要であるであろう。なぜならこの場合、一方ではかかる問題に対する答は何人かによつて既に与えられているのが普通であり、従つてひとが彼もまたそれを問題とする以上、これらの他の答に対して自己もまたひとつの答に達するのでなければ彼の仕事は無駄であるかの如く思われて、ここに答に向う問の衝動はひとつの焦点となりおのずから物の無視を惹き起すからである。そして他方では答に対する問の焦燥はひとをして問の観点を選ぶに際して既に一定の物の取扱ひ方或いは答の仕方を含蓄しているところの伝統的な観点、従つて問題をとるに到らしめるのが通例である。このとき問題を論ずるのはただ逸早く尤もらしき解答を得るための謂わば方

便であつて、物の真理を根本的に見究めようとする心からではない。ひとは學問に於て屢々みずから知らずしてこのような不誠実を犯している。我々にとつて重要なのは或る問題の解決に到達することにあり、むしろその問題そのものを理解することにある。そこで私は一般に問題についてなお立入つて觀察したいと思う。

すべて問題は立場に對してのみ存在する間である。その観点は立場によつて支えられている。私はいま立場そのものの構造を仔細に分析しようとはしないけれども、ただ立場の成立を規定する最も主なるものが関心と呼ばれるものであることだけはここに述べておかねばならぬ。然るに問題に於て観点を固定するものは立場であつたから、従つて問題の観点を限定するものは根本的には関心であると言ひ得るであらう。斯くの如く語るならば他の者は、関心とは個人の体験、主観の意識であつて、客観に對立してそれとは関わりなきものであるが故に、これをもつて客観的なるべき神聖な學問上の立場もしくは問題の規定根拠とするのは最も甚しき冒瀆であると論じて反對するであらう。けれど関心は主観的なものでもなければ、また個人的なものでもない。然か考えることは凡て偏見に過ぎぬ。単に自己に好まじきもの、必要なものに対する関心があるばかりでなく、あまねく通用すべきもの、絶対に承認さるべきものに対する関心がある。例えば確

実性に対するデカルトの関心、普遍妥当性に対するカント及びカント主義者の関心の如きがそれである。いな本来を言えば、関心はおよそ立場の生に於ける地盤である。一切の人間のなるもの、人間精神の表現と制作とは、二重の仕方で観察されそして認識されることが出来る。ひとつはその時間に於ける多様性に従つて、他はその生に於ける根源に従つて。一方から見れば、各のものは此処彼処に於て全く限定された姿をとれるものとして歴史の産物である。他方から見れば、それは人間の存在のひとつの必然的なる存在の仕方のうちに基礎をもつところの人間性の顕現である。一層深く考えるならば、生はその最も根本的なる規定に於て歴史的存在であるが故に、その生産は歴史であり、そしてかかる歴史を通してのみ生そのものは自己を表現する。生は歴史を *hinweisen* 【指示】し、歴史は生を *zurückweisen* 【却下・突き返す】する。学問上の立場は斯くの如くにして考察されることが出来る。各の立場は時間に制約されて歴史的存在と同時に、生の関心に於てその根拠が与えられている。むしろ関心そのものが歴史的存在である。従つてそれによつて限定される立場は歴史的存在であるといふことは、それが主観的、個人的であるといふことではなく、却つてまさにその正反対を意味する。関心は生の根本的規定である。それは単に心理的なもの、従つて抽象的なものではなく、却つてこの具体的なる人間の存在の「存

在の仕方」である。人間は一般に関心するという仕方に於て存在する。人間に関係するあらゆる存在は関心された存在である。関心は関心として見るものであり、そしてそれに於て存在は見ゆるものとなる。関心は単に見るのでなく、いな寧ろつねに見廻るのである。関心することには於て見ることは見廻ることであり、斯く見廻ることの各の過程に於て一定の存在の領域が関心すべきものとして初めて顕になる。そこに存在の現実性が成立する。すべて現実なるものは関心された存在であり、関心に於て限定された存在である。それ故に一定の存在の存在性を知らうとする者は、それがそのうちに立っていると、その関心を理解せねばならない。存在の解釈は、如何様に、また如何なる仕方に於て、それが関心されているか、を理解することを仕事とすべきである。これによつて存在の存在性の認識への通路は開かれることとなり、このとき存在そのものは自己の存在の性格をおのずから示すこととならう。即ち関心は存在が「如何に在るか」ということの根源である。然るにいま生の地盤から止揚されて学問に這入るとき、関心はそこに於て存在が「如何に問われるか」ということに対する根源となる。学問と雖も人間のひとつの可能なる存在の仕方であり、問は固より生のひとつの必然的なる契機にはかならない。ところで、如何に問われるか、を決定するのは問の観点であり、問題に於て観点を決定するのは立場であつた。立場は

関心の生の地盤からの高まりであり、同時に固定であり、また游離である。斯くの如き過程がどのようにして行われるかを私は関心の運動を分析することによって叙述しよう。そしてそれによって同時に問題そのものの由来もまた我々に語られるであろう。

あらゆる関心はつねにそれ自身の影を伴う。それは一切のものに於て自己を反射する。関心に於て関心されたもの、例えばカント主義者の場合では普遍妥当性、はひとつの強制力としてはたつき、すべて関心の中へ這入つて来るものはただそれのみからして見られる。如何なるものも普遍妥当性の契機のもとに於て受け容れられ、この契機は関心の捉え来るあらゆるものの上に反射するのである。第二、関心は反射することから進んで設計するに到る。関心はそれに於て関心されたものの見地から物を考察するばかりでなく、更に何が関心のうちに持ち来されるかはこのものの見地からして規定される。即ち関心は自己の関心し得るもののみを自己に引寄せ、かくてそれは自己のプログラムを作製するに到るのである。それはおのずからなる衝動に引摺られて自己が関心すべきことの予定の計画を設計することに急ぐのである。このプログラムの中に収まらぬものは関心されるに価値なきものとして無関心のうちにおかれるか、もしくは排斥される。このようなプログラムの作製にあたつて関心に於ける反射の可能性は強められ、凡てはそのとき暴

力を加えられてひとしくプログラムの中に押し込められる。物そのものはや審理されない、Programm——再びこの“pro-”を注意せよ——の遂行がなによりもの関心事なのである。然しながら関心が斯くの如く設計することは必然的である。けだしそれによって関心は自己を形造ることが出来るから、そしてそれによって関心は自己の存在の可能性を作り出し得るからである。ひとたびプログラムが出来上るや否や、関心はもはや不安であることを要しない。このとき彼の見出すあらゆるものは彼の関心し得るものであり、彼によって満足させられ得るもののみである。ここに或る種の安らかさと確かさがある。然るにかかる安定のうちに自己の存在の可能性を作り出すと同時に、不安を本性とする関心は自己の独立性を維持することが出来ずして、却つてみずからの関心したものに没入することとなる。関心は自己の不安を征服するためにプログラムを作る、この征服が終るとき関心はプログラムの中に埋没してしまう。関心が埋没し没入するとき、プログラムはプロブレム即ち問題の性格を担うに到る。問題に於てはそれを成立させている関心が関心としては顕でない。人々が問題の含む「先」もしくは「前」の契機に気附かないのはこの故である。そして彼等が問題はただ立場に対して存在するということを最も屢々見逃すのもまた根本的にはこれによるのである。さて第三に、プログラムが出来上ると同時に他のひとつ

の著しい現象が現れる。関心に於ける繫縛の現象がそれである。関心は関心することに於て自己が設計したところのものに今はみずから引寄せられ、引摺られるのである。それは自己自身のうちに繫縛される。彼の前には一定のプログラムが築かれている。彼はそれに遮られて自由に自己の通路を見出すことが出来ず、それに拘束されて自由に自己の活動を進行させることが出来ない。むしろ彼は一定の存在の領域をあらかじめ自己の考察の限界外に推し遣り、そして退いて自己のプログラムの中に立籠るに到る。彼を縛るものは固より彼自身の作り出したものである、従つて彼は繋がれることによつて却つて自己のエレメントのうちにある。彼の繫縛は彼の安定である。そこに関心に於ける第四の現象が生れる理由はある。あらゆる関心はつねに一定の怠慢を含んでいる。如何なる関心も関心として何もかを忽せにする。このことたる、単に偶然に、また単に外面的に起るのではなく、むしろ怠慢の向うところのものこそまさしく関心が関心するところのものである。怠慢は失念でもなければ、見落しでもない。関心は関心することに於て怠慢に陥る、或いは怠慢はそれ自身ひとつの消極的なる関心である。関心は関心されたものに関して何物かを除外することにみずから関心する。怠慢に於て忽せにされたものもはや妨害とならぬように怠慢は明らさまにそのものを忽せにする。このことは必然である、なぜなら斯くすることによつて

初めて関心は自己の存在の確かさを獲得し得るからである。それは自己の生存の衝動に駆られて関心すべきものを却つて忽せにし、むしろ、このものに於て自己を見失うのである。

もし右の観察にして誤つていないならば、関心、従つてそれから生れる問題が如何に物の無視を誘致するかは明白になつたであらう。そしてそれと共に我々が何処からこの弊害を矯正すべきであるかも暗示されたであらう。我々はただ手当り次第に問題を非難し、放擲すべきではない。我々は問題の由来、即ちそれが如何なる関心に於て成立しているかを先ず理解し、解釈することをもつて我々の仕事を始めねばならぬ。然るに関心の運動の過程に於て問題を問題たらしめる特性、その「point」の性質の発生するのは恰も関心が設計を企てるときであつた。この設計の行われると共に関心は固定され、斯く固定されることによつてそれは立場に變じ、問の観点は固定されることとなる。それと共にかの繫縛とかの怠慢とはおのずから伴われる。物そのものの無視はそこから必然的に結果する。物を知ろうとする者は関心が忽せにするところのものを関心せねばならない。彼は怠慢の存在する恰もその点から心配せねばならない。そのためには何よりも関心の設計の破壊されることが必要である。このとき問の観点は固定から放たれて動的となり、問題は謂わば問に碎かれることとなる。学問的なる粧いをなす問題は一層單純なる問になることによ

つて却つて一層学問的となり得る。けだしそれによつて現実への自由なる接近は可能となり、そして学問は現実に対する忠実を根本の態度としなければならぬからである。問題は間に碎かれた。然しながら問はまたそれ自身何等かの意味に於て関心によつて問われ、そしてそれはまたそれ自身何等かの仕方によつて観点をもつて問われる。従つて問そのものと雖も何等かの仕方によつて関心の反射を伴い、何等かの意味に於て観点の "po." の性質を含むことを免れることが出来ない。関心は一般に問の根源であり、観点は問の必然的なる契機である。何等の先入主見もなき問はその限りに於て存在し得ない。最初私は問うに際して問われたものを熟知すべきことを要求した。然るに物を知るにはこれを問わねばならぬ。問うためには既に観点を採らねばならぬ。それ故に何等の前提もなくして物の知識に近づくことは不可能である。前提もなく先入主見もなき研究は我々にとっては畢竟ひとつのユートピアに過ぎないのであつて、私は学問に於て斯くの如きユートピアを要求しようとは思わない。私の要求するのは全くの無前提ではなく、むしろ前提に対する優越である。即ち研究の途上に於て若しひとつの事柄の偏見であり、先入主見であることが明らかになるや否や、容赦なくそれを棄て去る勇氣が大切である。あらゆる問は必ず問ひ直されねばならぬ。何故かならば、如何なる問も観点を有し、そしてこの観点は問われたものに於て見ゆ

る範圍を必然的に限定するからである。ひとつの問は物のひとつの方面を顯にするると共に他の方面を蔽うはたらきをもっている。それは存在の一定の領域を解放すると同時にそれの他の一定の領域を圧迫する矛盾の性質の所有者である。この矛盾はひとつの問をそれのみにて終らしめず、必ず他の問に移り行かしめる根源である。ひとつの問は自己の必然的なる制限を超越するため必然的に他の問に向つて進まなければならない。問うことは問い直されることであることによつて問はひとつの動的なる過程となる。問はその本質に従えば運動である。かかる動的なる問の過程に於て存在はその全体性に於て自己を顯現する。問の運動は存在の聯関の中へ徹入し、存在の聯関は問の運動の中に歸入する。問の運動はやがて存在の運動である。問はすなわち存在そのものの契機である。斯くして我々はヘーゲルに倣つて、方法とは物の自己運動である、と言い得るのである。存在を存在そのものから規定された問、それみずからがまた存在そのもののひとつの可能性であるところの問に於て問うことこそ問のあるべき相である。問は斯くあるために動的であることが必要である。そしていまは問題に対する我々の非難が、最も根本的には何にもとづくのであるかもおのずから理解されるであろう。如何なる問題に於てもその観点から物のひとつの方面が明らかにされ得るに相違ないであろう。然しながら恰もその観点の故に物の他の方面

が隠されるに到るに拘らず、問題はつねにその観点を固執しようとする。観点が問題に於て固定されることによつて問の本来の動性は妨げられ、殺されることとなるのであつて、我々の非難するものはまさしくここに横たわつている。^{*}

* パスカルは『パンセ』断片第九に於て曰う、「他人に対して有効に非難をし彼が誤つてゐることを示そうと欲するときには、彼が如何なる側からものを見てゐるかを観察せねばならない、なぜならそれは通常まさしく其の側からは真であるから、そこで彼にこの真理を正當に認めてやらねばならない、がしかしそれが偽である側はこれを彼に向つて顕にしてやらねばならない。彼はそれで満足する。なぜなら彼は彼が間違つてゐなかつたことを見、そして彼がただ全ての側を見ることに欠けていたのを知るからである。ところでひとは全てを見ないことを氣まずく思わない、がしかし自分が間違つてゐたことを欲しない。そして恐らくそれは自然的には人間は全てを見ることが出来ないということ、また自然的には人間は彼の観る側に於ては間違ひ得ないということに由来する。」

問の構造に関する斯くの如き考察はおのずから我々をアリストテレスの *επιτομή* の概念へ導くであろう。簡単に言えば、アポリアは問題の分析である。問題は何処にあり、如何に取扱わるべ

きである、とアリストテレスは考えたであろうか。彼は彼の哲学の出発点を *πρόληψις* に求めることをつねとした。ヒュポレープセイスとは先行の思想家、例えばピュタゴラス、エンペドクレス、アナクサゴラスやプラトンなどの意見、そしてそれらに影響されて同時代の人々の間に謂わば常識として生きていた意見の数々である。アリストテレスはこれらの意見を一々吟味するにあたってその各の含む若くはそれらの相互の間にわだかまる単に論理的なる矛盾または困難を指摘することをもつて満足しなかつた。むしろ彼はひとつの意見或いは見方を展開し進展せしめることによつて、それが物そのものに於て通路を遮り阻まれて前進することの不可能となることがないかを究めようとする。 *ὀπίσθια* とは方法が存在を通ずる道の遮断され阻止されることを意味する。それは文字通りには *Unwegsamkeit* または *Weglosigkeit* の謂である。このときその意見は物そのものを貫徹してその本質を限なく表現していかないの故をもつて、たといそれ自身論理的なる矛盾をもたないにせよ、物そのものを通過するに際して困難に出会う。この困難はひとつの「ほだし」(*ὀπίσθια*) であつて、その意見はこのときこのほだしに縛られて前へ進むことが出来ない。即ち注意すべきことは、アリストテレスが思想に対するほだしは根源的には物そのものに於てあると考へたことである。そこでアポリアを論ずることがひとつの意見の含む問題を解決するためでな

いことは明白であろう。むしろそれはその意見を媒介として、存在に於てその契機を顕にすることを目的とする。アポリアに於て意見は存在と対質させられ、その存在に於ける根拠は檢驗され、そしてこれとの乖離、矛盾は暴露される。然しながらこれによつてアリストテレスは一つの意見が單純に虚偽であることを明らかにして、それを絶対的に拒否しようと欲したのではないのである。彼は先ず各のヒュポレープシスがそれ自身必然性をもっていることを認めた。蓋し一つの意見はそのうちに一定の見方または見地を含んでいたのであつて、「斯くの如き見方をする者にとつては」(οὐτω οὐκ ὀφείκειν)、或いは「斯くの如き見地からは」(ἐκ τούτων θεωρεῖν)、まさしくその意見こそ「必然的」(ἀναγκη)である。^{*}其の見方をとり、其の見地に立つ限り、ひとは退引(のつびき)ならず其の意見に到達する。即ちこの場合必然性は観点の機能のうちに基礎づけられてゐる必然性である。アリストテレスは更に一層積極的にヒュポレープシスを評価することを知っていた。各の意見が存在そのものについての真理を何等かの仕方で見現しているということは彼の確信であつた。人々の意見は存在の真理のひとつの可能性もしくは契機である。然るにそれをもつて唯一の見方であり従つて全体の真理であると見做すとき彼等の意見は虚偽となる。それが存在に於てアポリアに会し、矛盾と乖離を露すのは、それが單純に虚偽であるためではなく、却つ

てそれが部分的抽象的真理であつて全体的具体的真理でないが故である。全体的なる具体的なる真理をたずねる者はこれらのヒュポレープセイスに於ける真理の契機を綜合し統一する概念を求めねばならない。それには様々の可能なるヒュポレープセイスについてアポリアの遂行されることが必要である。むしろひとつのアポリアはひとを必然的に他の道に導き、そしてそこに於て彼はまた他のアポリアに出逢う。このようにしてひとつのアポリアから他のアポリアへと進展してゆく過程、即ち *Starropia* に於てアポリアは真に方法的なる意義を獲得する。 *arropia* は *leōodos* としては *Starropia* である。^{**} デイアポリアに於て存在の諸の契機は顕になり、これを綜合し統一する可能性は与えられる。さてアリストテレスはかかる綜合の概念を最も根本的には「運動」(κίνησις) に於て見出し得ると信じた。彼は学問の研究をもそれ自身ひとつの運動として理解することを欲したのであつて、デイアポリアはこの運動のひとつの表現にほかならないのである。アポリアの行われる地盤はヒュポレープセイスであつた。我々がアリストテレスの殆ど凡ての書に於てギリシアの哲学、一般に学問の歴史とも呼ぶべきものの叙述に出逢うのは偶然ではないであらう。単に興味ある物語を伝えるために、自己の博識に媚び自己の好奇心を満足させるために、彼は斯くの如き叙述を企てたのではないのである。彼は歴史——固より本来の意味に於け

る歴史的意識はギリシア人たる彼に欠けていたには相違ないが——に於て現実的存在への通路は与えられており、そしてそれに於て存在の真理はその諸の可能性を發現し、このような可能性の総合的統一に於て具体的なる真理は存在する、ということをも本能的に感得したのである。彼のこの本能を自覚にまで高めたのは彼の最も偉大なる後継者であるヘーゲルであった。然しながらかかる哲学思想に深入りしてそれを批評するのは今はその場所でない。一層謙遜なる目的をもつて始められたこの研究は、私はそれを再びアリストテレスを引くことによつて終るのが適當であろうと思う。アリストテレスに抛れば、学者で在るということは存在に對して二つの態度に於て在るといふことである。第一には ἐπισημαίνον τὸν πραγματικόν を有すること、第二には謂わば或る *for itself* を有すること^{***}。ひとは先ず彼の取扱うものについて熟知していなければならぬ。次に彼は研究に對する或る種の成熟をもつていなければならぬ。成熟している者は謂わば本能的に正しき取扱の仕方をを用いることが出来る。彼は他の人が何物かについて語るとき彼が果たして其の物について理解し其の物について語っているか否かを識別することが出来る。物の熟知と取扱ひ方の確かさとはひとりの人間が眞の学者であるか若くは単なる冗舌家に過ぎないかを判断する標準である。そして恰もこの二つのものは問の構造の分析が我々に要求したところのものである。

Σ。

——(二九二六・九)——

* *Metaphysica* Z, 3.

** *Ibid.* B, I.

*** *De partibus animalium* A, I.

二 解 釈 学 的 現 象 学 的 基 礎 概 念

一

現象という言葉は種々に語られる。私は最初にその最も根源的な意味を規定しておこう。現象として翻訳される言葉のギリシア語にあたる *phainomenon* は *phainesthai* という動詞から来ており、これはみずからを顕にする、自己を現すという意味の言葉である。しかるにこの動詞は *phaino* のメデイウム [medium 中動態] であつて、このものは *phos* (光) という言葉と語根の上のつながりがあり、根本的には、明るみを出す、光を持ち来すことを意味する。それ故に現象とは自己みずからを現しているもの、自己を光の中に示しているものの謂である。現象はまことにかかるとしてまた見ゆるもの、顕なるものである。見ゆるものとは存在の如何なる概念であろうか。アリストテレスは *De anima* の中で視覚について研究している。視覚に這入つて来るものそのものは何であるか、視覚に於て出会うものは如何なる性格のものであるか、と彼は尋ねている。見ることに於て覚知されるものは見ゆるもの (*oparion*) であり、見ゆるものは更に主として色と

して特性づけられる。色とは自体に於て見ゆるものの上に広がるものである。何物の色もつねに光の中に於て見られ、光なくしては如何なる色も見られない。光は明るさの現実態 (*εὐφροσύνη*) であつて、明るさは自己を通して或る物を見えしめるところのもの、物の色はそこに於て謂わば自己のエレメントのうちにある。明るさ従つてまた光は物でもなく、物的なるものでもない、それは動かないからである。それは天上に火、主として太陽が現在するということである。火の現在はひとをして見ることを可能ならしめる、ひとは火そのもの、例えば太陽の動くのを見ることが出来る、しかし光もしくは明るさそのものは火ではない、それは運動しないであらうから。むしろ明るさは世界、殊に天上の世界の在り方であつて、簡単に言えば、日中であるということである。ひとは見る事が出来る、太陽は動いている、そして昼で在る。これが光に關してそこに現れていることであつて、光に關して他のことを主張するのは現象そのものを捉えずして、却つて現象をそれて (*ἄρα τὰ φαινόμενα*)、即ちそこにみずからを顯にしているものただ傍らを通り過ぎることにほかならないのである。光は物の色の見ゆるための条件である。見ゆるものは日中にあらねばならぬ。日中とは世界のひとつの存在の仕方である。見ゆるものは斯くの如き条件に制約されてあるものとしてまたそれ自身存在のひとつの存在の仕方の概念である。見るとい

うことは世界の或る存在の仕方の条件のもとに立っている。ひとは光の中に於てのみ見ることが出来る。しかるに視覚はまたそれ自身特殊なる存在のひとつの存在の仕方にほかならぬ。それは「世界に於ける存在」即ち生のひとつの存在の仕方であつて、生は見るという仕方に於て彼の世界に出会うのである。このようにして、アリストテレスの記述の分析によつて到達したところの我々にとつて最も決定的な結果は、ファイノメノンの概念が、最も根源的には、存在の一定の存在の仕方に基礎づけられている存在の存在の仕方を表現することである。しかもそれは存在の優越なる存在の仕方である。昼と明るさの存在がそれに属しているからである。現象とは一般に自己をみずからに於て示しているものを意味する。^{*}

* De anima B. 7. 凡てのものは光に於てのみ見ゆるものであるのではなく、或る物はむしろ闇の中に於てこそ初めて見ゆるものであることをアリストテレスは固より注意している。燐光を發するもの如きがそれである。闇もまた自己を通して物を見えしめるところのものであるけれども特殊のものである。闇は明るさの可能態 (Sein möglich) 或いはその欠乏 (Sein nicht) である。それに於て見ゆるものは本来の色でない。我々はこのものに対しては色に対してのように積極的な名をもたぬ。人間の言葉は謂わば昼の言葉である。そしてそれは偶然でないであろう。夜のものも闇のも

のものも在る、しかし我々はそれを消極的、否定的にしか表現し得ない。そこにフアイノメノンの優越なる意味は存在するのである。

現象のこのような概念が如何に原理的なものであるかを闡明するために、ここにその他の概念を想起するのは無駄ではないであらう。普通に現象の概念は二重の見地から用いられている。それは論理的には互いに区別され得る、けれど実際には屢々複合せる二つの前提を抱き込んでるのが通常である。現象の語を語るとき人々は、一方では、みずからは現象であることなく、そして現象に於て現れる或るものを前提し、他方では、それに対して現象が現れるところの、そしてみずからは同じ意味では現象であり得ぬ或るものを予想している。別の言葉を用いるならば、現象はその背後に隠れている本体に対立しており、そしてかような形而上学的前提を除くにしても、現象は自我もしくは主観に対する関係に於て成立するという認識論的前提をつねに含んでいると考えられる。即ち現象は、第一には或るものの現象 (*Erscheinung von etwas*) —— 或るものとは本体若くは物自体である ——、第二には或るものに対する現象 (*Erscheinung für etwas*) —— この場合或るものとは自我もしくは主観である ——、のいずれかの意味に使用される。一般に斯くの如き形而上学的或いは認識論的立場に立つのでなければ苟くも現象について語ることは無

意味であるばかりでなくまた不可能である、と或る論者は主張するのである。^{*}然しながら、我々の規定した現象の概念は物自体の如何なる概念もそして主観の如何なる概念も予想していないのである。それはあらゆる理論的構成の此方にある。現象とは自己をみずからに於て現しているものである。それは存在の特種なる存在の仕方である。如何にしてかかる概念はいわゆる本体の概念を混えることが出来よう。尤も我々の謂う現象も一定の条件、例えば日中であるということを経験として在るに相違ない。しかしこの場合ひとは認識論者のいう条件を聯想してはならぬ。昼は世界の存在に属する、日中とは我々が太陽の現在として表現する世界の存在の仕方にほかならないのである。またひとは視覚の名のもとにいわゆる主観の作用を考えるべきではないのである。視覚は生即ち彼の世界の中に在るといふ優越なる存在の仕方を有する存在のひとつの存在の仕方の意味する。人間は見るという仕方によつて世界に交わり、そしてそれを所有する。現象は見ゆるもの、顕なるものとして「そこにある」存在である。然しながらそこに在るといふことは主観に對してそこに在るといふ意味ではない。却つてそこに在るといふことは存在そのもののひとつの根本的な性格である。

* H. Rickert, *Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare*, Logos, XII Bd.

現象はそこにある存在、即ち *Dasein* である。それはそこにある存在であるから、その存在は我々の研究によつて初めて論定されることを必要としない。むしろそれは我々の研究に際してつねに既にそこに先ずあるところのものである。かかるものとして現象は存在の可能なる研究を出發する地盤となることが出来る。我々は學問を始めるにあたつてなによりもこのような存在を熟知することが大切である。換言すれば、我々は考える前にいまひとたび最も根本的に見ることを学ばねばならぬ。正しく考えるというのは見つつ考えることである。現象はみずからに於て明るみに在るもの、従つてそれは見逃されることの出来ぬものである。それはそのものとして捉えられることを要求する。この要求はそのもの自身に於て存在する。^{*} ひととは現象を捉えねばならぬ (*Antreov tá parivoleva*)、^{*} ひととは自己みずからを示しているものを認めねばならぬ。自己みずからを示しているものは、アリストテレスに従えば、救われ (*salva*) ねばならず、ヘーゲルの言葉を用いれば、保存され、止揚され (*aufheben*) ねばならない。かくて現象とは一層進んだ學問的分析に対して地盤となるべき要求をもつて自己をみずからに於て現しているものの謂である。存在を學問に於て捉えようとする者は、先ずそれをそのもの自身に於て捉えなければならぬ。存在が何処より来り、また何故にあるか、などということを討ねようと欲する者は、それがそれ

自身に於て何であるかを先ず問うべきであつて、このようにしてこそ彼の欲する研究の地盤は作られることとなる。自己自身を顧にせるものこそあらゆる考察の出発点である。

* リップスも対象の要求 (Forderung) について語っているが、我々の意味するものがそれと異なることは次第に明瞭になるであろう。いづれにせよ、我々の謂う存在は対象 (Gegenstand) ではなく、最初にそして原始的には、交渉的存在 (pragmatisches Sein) である。このことはつねに記憶されたいなければならぬ。Vgl. Th. Lipps, *Leitfaden der Psychologie*. Zweite Auflage, 1906.

二

現象学に於ける第一の基礎概念はかくして *Dasein* である。それは現実的存在、或いは簡単に、存在である。存在は根源的には現象の形態に於て、即ち自己みずからを示しているもの、そこにあるものとして在る。私が今或る集会に列しているとせよ。私の前には演壇があり、私の傍には他の人達がいる。それらのものは見ゆるものであり、私はそれらのものを見る。それらのものは存在、現実的存在である。斯く語るならば、人々は私がいわゆる素朴實在論の立場に立っていると言うかも知れない。しかし私はそのような考え方をしていない筈である。私が此処に坐つてい

るとき、私は私の前、私の周囲に在るもの、例えば机がいわゆる実在であるとは思っていない。机はただそこにある、それはみずからを顕にしている、それは私に見える。その限りに於てそれは実在と呼ばれるよりもむしろ現象と名づけられるに適わしい性格を担っているのである。しかるにこのように言うならば、他の者は私をもつて認識論上の摸写説の立場を信ずる者として非難するかも知れない。会場も集會者も固より私に見ゆるものである。けれどこの事實は私の心の外にそれらのものが在り、そして私に見ゆるものは私の心に映るそれらのものの影であるということが如きことを意味しない。見ゆるものとは、心の影であることをいうのではなく、却つて存在のひとつの存在の仕方として、存在そのものに属する性格を指すのである。この机は如何にも見ゆるものである、そしてまことにそれは在るものである。私は此処にあり、人々を其処に見る。私はこの机に凭りかかり、そして彼等に話しかける。この事實は根源的であつて、私の単なる表象として初めて在るのではない。我々はこの根源的なる事實を現実的存在と呼ぶのであつて、そこにはそれ以上の理論は挟まれていない筈である。

第二の基礎概念は *Sein* である。 *Sein* とは *Wie des Daseins* の謂である。それは存在の「如何に」を、その存在の仕方を、簡単には、その存在性を意味する。在るものはつねに「如何に」に

於てあり、それに於て在るものは自己を顕にする。私は私の周囲に見出す室や人間を、単なる室、単なる人間として見出すのでなく、却つて特に会場、特に来会者として見出すのである。そこに在るもの——ドイツ語の *sich vorfinden* なる言葉はこの「在る」の意味を恐らく適切に表現し得るであろう——は、謂わば、会場の資格に於て、来会者の資格に於て、見ゆるものとなつてゐる。これらのものはかかるものとして、若くはかかる資格に於て、自己を顕にする。存在がその存在性に於て自己を顕にするとは恰もこのことである。我々に見ゆる存在は一般に無限定なる存在ではなく、つねに何物かとして、或いは何物かの見地に於て限定されて在る。

現象学に於ける第三の基礎概念は *Existenz* である。*Existenz* とはロゴスに於ける存在、我々はそれを概念的存在または存在の概念性、性と名づけることが出来よう。現象は自己みずからを示しているものとして捉えらるべき要求、救わるべき要求をそれ自身に於て担つてゐる。現実的存在のこの要求に應じてそれを把握し、それを止揚するものはまさにロゴスである。かかるロゴスは一体如何なるものであらうか。それは單純に論理的なものではない。従つてひとはここに謂う概念性をただちに論理性として理解すべきではないのである。ロゴスとは寧ろ人間の存在の最も根本的な存在の仕方である。彼はその具体的な存在に於てロゴスをもつて彼の世界と交渉し、そし

てそこに彼の存在の優越性はある。ギリシア人は人間を *ζῷον λόγοντικόν* として定義した。それによつて彼等は、普通ひとびとの言う如く、人間は理性的或いは合理的存在者である、と解釈しようとしたのでない。彼等の意味に於てロゴスは根源的には語るということ、従つてまた語られたものを謂う。人間は優れて言葉を有する存在である。人間は言葉をもつて単に思弁するばかりでなく、彼の実践も彼の制作も語る者としての彼の存在の仕方のうち基礎づけられ、性格づけられている。ロゴスにとつて最も固有な機能は、アリストテレスに拠れば、存在を顕にする (*ἐπιδησιάζειν*) にある。一層精密に言えば、それは現実的な存在を存在そのものから示すというところにある。それに於て物はそれ自身から語らしめられる。在るものは語られることによつて顕にされ、そしてそれと同時に固定され、かく固定されることによつて現象性から脱却せしめられて救われることとなる。ところでロゴスは原理的に三つの契機をもっている。一、語る者。二、それについて語られるもの。三、聞く人。これら三つの契機は外面的に結合しているのでなく、却つて人間の存在の根本的規定によつてその結合は必然的である。人間は世界の中に他の人間と共にある存在である。それだから語ることは、世界について他の人間に向つて語ることであらねばならない。ひとは先ず彼の世界のうちにあり、そして見、そして語る。世界がファイノメノン

即ち自己みずからを示しているものの性格に於て見ゆるものとして存在するということはロゴスの条件である。存在は恰もその Da の性格の故にロゴスに対して基体 (Urgegenstand) であることが出来る。ロゴスの向うところの終は聞き手である。語るということは聞く人に対して、従つていわゆる世間に向つて語ることを意味するのであるから、ロゴスはそれの具体性に於てつねに伝達的である。語るということが存在を顕にすることであり、そしてそれは他の人に伝えることであることによつて、存在はそれについて語られるとともに語る者と聞く人との共同の所有となる。私は私の前に横たわる物を「あれは演壇である」と語る。かく語られることによつて其の物はその存在に於て顕にされるばかりでなく、また其の物は単に私のものでもなく、単に彼のものでもなく、却つて我々の共同に所有するひとつの世界、謂わばひとつの客観的なる世界に這入つて来る。伝達する (mitteilen) ということは共に分有する (mitteilen) ということである。ロゴスは人間をして世界を相互にそこにもつことを可能ならしめ、そしてそこに初めて人間の最も根源的な社会性は成立することが出来る。まさにこのことが言葉を有する人間の生の根本的な存在の仕方である。ロゴスは動き漂う現象を固定し、静止せしめるのみならず、現象はロゴスに於て表現されることによつて公共性 (Öffentlichkeit) を贏ち得るに到る。そして存在の「そこ

にある」という性格はそれが公共的となることによつて完全に救われることが出来る。現象のかの要求を最もよく満足させるものがロゴスであるところの理由は主としてここにあるのである。存在はかくの如くにして公共的となることによつて理解され得るものとなる。理解は存在の公共性に於て成立する。かくて概念性に於ける存在は理解性 (Verständlichkeit) に於ける存在を意味することとなる。もとより存在を顕にするロゴスはまたそれ自身として特殊な存在の仕方をもつていなければならぬであらう。このようなロゴスはその存在性に於て統一でなければならぬ。統一としてのロゴスにして初めてよく現象を固定し、止揚することが出来る。それは言うまでもなく部分をもっているが、——単なる名の如きものでなく却つて文章として現されるが如き構造をみずからのうちに具えていなければならぬが、——しかしそれが統一である限りに於てのみロゴスは存在するものを統一的なものとして示すことが可能である。ロゴスの統一は物を顕にすること、理解され得るものとする、即ち意味することの統一的なる機能のうちに生きている。かようにして存在の三つの概念は、その發生に従つて、順次に記述されて来た。然しながらこれらの概念のゲネシスの順序はその本質に従つての順序でないのである。本質の順序に於て最初のものとは恰もロゴスである。ロゴスは先ず *Dasein* と最も根本的な聯関に立っている。ロゴス

の存在は最も根源的にはそれについて語られるものがそこに在るといふところに存在する。それが語るといふことのまさに原始的な意味であるから、斯くの如き場合には、本来のロゴスは単一なものであり得ぬに拘らず、単なる語もまたよくロゴスの本質を十分に發揮することが出来る。例えば、「この室にいるのは誰か」という問に対して、「私の友達」と答える場合の如きがそれである。これによつてロゴスの有する構造と統一は、あらゆる言語的な表現の形式の前に、その存在に対する本質的な存在論的なる関係、存在を顕にするといふ関係そのものの中に横たわつてゐることを知り得るであろう。この場合存在は勿論現実的存在の謂である。それはそこに在るもの、そして一般に見ゆるものの性格を担つてゐる。しかるに見るといふことは知覚のひとつであり、そして知覚は人間が世界と交渉する種々なる仕方のうち最も単純な仕方であると考へられてゐる。知覚は一般に識別性を有する。物は知覚に於て共に在る他の物から区別されて在る。ひとはそこに在る物に於てそこに在るがままの区別を識別する。そこに在るものとして我々が見出すことと共に我々はそれに於ける区別を直接に見出す、或いは自己を現しているものはそのものとしてみずからに於て区別されている。そしてこのように区別されたものは区別されたものとして根源的なる仕方に於て統一的に知覚されるのである。区別する知覚が根源的であるならば統一す

る知覚もまた根源的である。区別と結合、分離と統一とは知覚そのもののうちに既に含まれている。このことは何を意味するのであろうか。区別し結合する知覚の存在の仕方にはロゴスが属していなければならない。見るということの中にも語るということが最早はたらいっている。それであるから見ゆるものは語られることに於て見ゆるものとして顕にされ得るのである。知覚し識別することのうちにさえ既に生きているほどロゴスは人間の存在に於て根源的である。恰もその故に現実の存在は我々にとつて単なる渾沌ではなく、却つて見ゆるもの、顕なるものの性格を担い得るのであろう。存在は自己を示しているものであるが故に我々はそれに接近することが出来る、しかるに存在が顕なるものであるのはそれが区別されそして結合されて知覚されているからであり、かかる区別と結合のあるのはロゴスが知覚そのものに於て既にはたらいっているためであるから、それ故に我々にとつて存在への接近が可能となる通路は最も根源的にはロゴスにあると云わねばならぬ。或いは寧ろ次のように考えるべきであろう。ロゴスは人間の存在の最も根本的な存在の仕方であつて、その本質は存在を顕にするにある。顕にされるためには一般に限定されねばならず、そしてロゴスの機能は存在を限定する (*opisativ*) にある、——かかる限定の最も固有なるものが本来のロゴス、アリストテレスのいわゆる *Sonfondo* (定義) である。存在が限定され、

顕にされることによつて、後に述べるように、人間の存在は彼の存在の確実性を獲得することが出来る。彼の存在の確実性が獲得されるということは、これまた後に記す如く、人間の最も根本的な要求である。ロゴスはこの要求に応ずるところの謂わば最も優越なる手段として、人間の存在に於て最も重要な地位を占めてゐる。彼の理論、学問は言うまでもなく、彼の制作、実践に至るまで、すべて言葉をもつて、むしろ言葉と共に始まる。語るといふ要求は我々の存在に於て指導的であり、また支配的である。我々の最も原始的なる存在の仕方、即ち知覚と雖もつねにロゴスによつて導かれるのである。我々は知覚されたものが語られ得るように根源的に知覚する。換言すれば、我々はいつでも語るといふ見地から知覚する。存在に於て知覚されるものはロゴスによつて解決さるべき要求を、そしてまた解決され得る可能性をみずからに於てもつてゐる。このようにして自己自身を示しているもの即ちファイノメノン¹はロゴスと原始的にそして原理的に關聯してゐるのである。そこにひとはフェノメノロジー²が人間の存在そのものの發展であるところの最も根源的な理由を理解せねばならぬであらう³。さて在るものはつねにその「如何に」に於て自己を顕にする。存在が顕になるのはその存在性に於てであつた。そして本来のロゴスは Dasein を Sein に於て顕にする。しかるに存在が或る物「として」顕になつてゐるのは、Sein

がまたそれ自身ロゴスによつて根源的に基礎づけられているためである。現実の存在は何物かとして在ることによつて限定されて在るのであるが、この限定そのものは限定を本質的なる機能とするロゴスによつて支配されている。物は謂わばロゴスの見地に於て初めて或る物として限定されるのである。そしてまさしくこの見地に於て物そのものは顕になる。斯くの如くにして、ロゴスは Sein を規定し、そして Sein はまたそのものとして Dasein を限定する。それ故に本質の順序に於ては概念性は存在性に先立ち、存在性は存在に先立つと云われねばならないであろう。

* ここに我々は我々のフェノメノロジーがヘーゲルの *Phänomenologie des Geistes* と或る根本的なるつながりを有することを思はずにはいられない。この驚歎すべき著作に於て、ヘーゲルも感性的知覚に於けるロゴスの契機を明らかにすることをもつて出発した。然しながらヘーゲルはロゴスを主として論理的なものと解したに反して、我々はそれを根源的には論理的なものとなせず却つてそれを人間の具体的なる交渉と関係させて考え、そして我々はそれを人間の存在の確実性を獲得しようとする原始的な要求との具体的なる聯関に於て見ようとする。ヘーゲルとのこれらの相違は重大でなくはない。

三

存在、存在性、概念性は現象の相関聯せる三つの概念である。しかるに我々はこれらの概念が「ロゴスの見地に於て」頭になつてゐる現象の概念であることを知らねばならなかつたのである。そこで私はこれら三つの概念を理念性に於ける現象の概念と名づけることが出来よう。他の表現を用いるならば、それらは現象学 (Phänomenologie) の概念であつて、現象そのもの (Phänomen) の概念ではない。従つて右の諸概念は再び最初から現象そのものに於て解釈され直すことが必要である。かく解釈され直すことは、ひとつの全く原始的なる事実、即ち現象が仮象 (Schein) と根源的なる關係に立つてゐるといふことによつて必然的に要求されてゐるのである。現象とは見ゆるものである、けれどそれはただ然か見える、といふこととなる。現象とは自己を示してゐるものである、けれどもそれはただ然か自己を粧つてゐるものとなることが出来る。現象そのものが仮象であることは如何にしてあり得るであろうか。私はこの關係を最も一般的に記述しようと思ふ。

存在は先ずそこに在るものとして消滅性 (Entgänglichkeit) の契機をみずからに於てもつてゐる。固有なる意味に於ける無或いは欠乏に於て世界の多くの物はそこに在る。昼と夜、生と死とが世

界の存在に属している。消滅性は現象としての世界そのものの性格である。今私の前には机が明らかに見えている、けれど次の時にはそれはもはや消え失せて無きが如くである、まさに夜になったからである。彼はいま動いている、しかし次の瞬間には彼はもはや動いていないであろう。そこに在るものは事実としてそこに在る限り消滅する。夜も死も固よりそれ自身世界のひとつの積極的な存在であるに相違ない、然しながら我々が存在へ接近する通路にしてロゴスによつて与えられている限り、それらのものは無として欠乏として在るほかないのである。それにも拘らず無や欠乏は事實在るが故に、消滅性は存在の根本的な規定である。消滅性が存在そのものの契機である限り、現象は仮象と必然的な関係にあらねばならぬ。

然るに存在の消滅性は主として物が我々にはつねにそれぞれに於て与えられていることと関聯している。即ち第二に、存在はつねに状況性 (Umständlichkeit) の契機をそれ自身に於て担っている。世界の状況性はそれの消滅性の基礎である。我々は事実として純粹なる、謂わば理論的な物を見出すのでなく、却つてこのものを個々の状況のうちに見出すのである。私は普通に音そのものを聞くのでなく、却つて時計を聞き、自動車を聞く。私は色そのものを見るのでなく、却つて家を見、人間を見る。私は白を見ずして壁を見、赤を見ずして夕焼の空を見る。すな

わち私はそこにひとつの無限定なるものを見出すのでなくして、却つてつねに或る物「として」(als etwas)の存在に出会うのである。私の見るのは無限定なる白ではなく白い紙としての白であり、無限定なる赤ではなく赤い旗としての赤である。そして重要なことはこのような限定がいつでもそれぞれの状況によつての限定であるということである。我々は存在に「として」の性格に於て出会い、存在はかかる性格に於て自己みずからを示している。存在の状況性は最初にはそのNSの性格を意味する。そして恰もそこに現象が仮象であり得るところの根源は横たわつてゐる。自己を或る物として示しているものはただ自己をかかゝる物として粧うものであることが出来る。ひとはそこにみずからを現しているものを純粹にそのNSの性格に於てとるに拘らず、しかもその際間違つてゐることがあり得る。私は今ひとりの人間を見、そして彼を某氏としてとる、彼はまさに然か見えるからである。けれど私はそのとき間違つてゐる。そこに見える白を白と純粹に見ている限り、私は勿論決して間違ふことがない。しかしそれを白い紙として見る限り私は間違い得る、なぜならそれは実際には白い布であり得るからである。然しながら存在の状況性はそれが単にひとつのNSに於てではなく、却つてそれが多くのNSに於てとられ得るところに更に著しくなるであろう。他の言葉で云えば、存在は種々なる見地に於て顕になり得る可能性

をもっている。そこにいる人間はこの会の講演者として、私の友人として、そして私の親戚として、そしてその他の資格に於て私にとって自己を現すことが出来る。講演者として顕であるとき彼は私の親戚としては顕でない。私の親戚として顕であるとき彼は講演者としては顕ではない。即ち存在が多くの見地に於てとられ得るといふことはその消滅性の最も原理的なる根源であるであらう。そしてまたそこに我々が自己を示しているものについて間違ひ得るところの根源はあるであらう。なぜかならば、存在をひとつのAlsに於てとるといふことは謂わばそれをひとつの先入主見に於て見ることにほかならず、恰もそのAlsに於て見られることによつて存在は他のAlsに於て見られる可能性を奪ひ去られるからである。存在はつねにそれぞれの状況に於てのみあるが故に、或いはそれはつねにそれぞれの「として」に於てのみ自己を示しているが故に、かく自己を示すことによつてその他の可能なる「として」は一々蔽われているからである。このようにして、現実的存在が恰も現象即ち見ゆるものであるといふことは、まさにそれが見逃されることとなる理由である。

然しながら第三に、存在がAlsの性格に於て在るといふことは根本的にはロゴスによつて基礎づけられているのである。存在は既に述べたように区別に於て根源的にみずからを示している。

ところで区別は一つの限定であり、それは自己を或る物として示すことに於て顕になる。そして自己を或る物として (*als etwas*) 限定することは自己を他の物とは異なつて (*anders als*) 在るものとして現すことである。白で在ることは黒で在ることとは異なつて在ることである。存在がこのような *Anders als* の性格に於て自己を示すということはロゴスに導かれてのみ可能である。存在は *Anders als* に於て初めて顕に見ゆるものであるが、それに於て顕にすることはロゴスが存在を顕にする仕方のうち根本的なる仕方である。けだしロゴスは存在をその全き *Als* に於て、あらゆる可能なる *Als* に於て限定し得ない。ロゴスに於て存在を顕にするということはつねに区別する *Als* に於て顕にするということである。これによつて我々は言葉が我々の知覚、殊に *Als* の知覚を支配していることを知り得るであろう。知覚は人間に於ては彼がロゴスをもつ存在であるということによつて基礎づけられている。人間は物をつねにそれを語る仕方で根源的に見る。我々はここに於て最も注目すべきひとつの顛倒に出会うであろう。ロゴスは現実的なる存在を現実的なる存在そのものから顕にする——それがロゴスの根本的なる機能としての *αποφαινεσθαι* の意味である——ものであるべきに拘らず、ロゴスが存在に先立ち、ひとはあらかじめロゴスをもつて存在にのぞむ。ロゴスはまさに斯くの如く人間の存在に於て指導的なるのみならず支配的であ

る。かくしてロゴスは存在を顕にすることなく、却つてまさしくそれを蔽うに到る。人間はこのような顛倒を自然的に必然的に自己みずからのうちに担つてゐる。従つて虚偽性 (Verdecktheit) は存在そのもののひとつの根本的なる契機である。ここに虚偽と謂うのは蔽われて在るといふ存在の存在の仕方にはかならない。私は存在の虚偽性についていまだ少し詳しく記しておこう。物への通路は言葉を通じてのみある、けれど恰もそのためひとが物そのものを熟知することなくただ単に語り得る可能性は与えられている。語るといふことは単なる冗舌となり得る。哲学がソフィステイクとなる可能性はロゴスそのもの、従つて人間の存在そのものうちに横たわつてゐるのである。ソフィステイクとは見せかけの (εἰς τὸ φεῖν) の知識である。ひとは彼の言葉によつて物を顕にすると思つてゐる、けれど彼はただ単に考えてゐるのみに過ぎない、そのときロゴスは地盤を離れて謂わば宙に浮いてゐる。更にまた物との交渉が言葉によつてどこまでも支配されている限り、我々が先入主見や偏見をもつて物に対するといふことは極めて自然である。我々が物について語るとき、我々は既に物についての一定の見方のうちに生きてゐる。一層進んで考えるならば、存在を顕にするといふ言葉の本質的な性質の故に人間が存在を蔽ひ隠すことは可能となる。けだし語るといふことは世間に於て語るといふこと、従つてひとが互いに了解し合うとい

うことを原理的に意味する。それ故に何事かが語られるときそれは本来何事かが伝えられるものとして把握される。即ち言葉は物を公にするものとしてそこにある。それは或る物を顕にするという自然なそして生々した要求をそれ自身に於てもつている。言葉が語られるとき、それと共にひとはそれによつて物そのものが示され公にされたものとしてとるという自然な必然的な要求を既に喚び起されるのである。そこに恰も物をそれがまさに在るのは異なつて示し得るところの可能性は既に本源的に横たわつている。物を蔽い隠し得る可能性は人間にあつてはひとを欺くという積極的な傾向をとることが出来る。しかるにひとりの人間が他の者を欺くという事実は、要するに言葉が本性上物そのものを顕にするという根源的な要求をみずからに於て担つているところに初めて存在することが出来る。ロゴスは存在を顕にするものであるが故にまさにその故にまた存在を蔽う。そこでアリストテレスは意味深くも、本来の意味に於て顕にすること即ち隠されたるを顕にすること (*ἀνθεύειν*)、そして蔽い隠されること (*ψεύσεσθαι*) を共に *λόγος ἀποκρύπτειν* に属せしめてゐる。^{*} 人間は最も多くの場合虚偽の中に住んでゐる。このことは彼の存在に於てロゴスが根本的に支配的なものである限り偶然ではないのである。ロゴスが在るといふ事実がそれ自身虚偽が在ることの根源である。かくて恰も人間の存在はまさに「問わるべき」

存在である。

* De interpretatione 4. 【『命題論』】

我々は現象そのものの概念を求めて、消滅性、状況性、虚偽性なる三つの概念を得た。そこで私はこの一群の概念を特に現象性に於ける存在の概念と呼び慣わすことにしよう。そしてこれらのものが存在、存在性、概念性の三つの概念に相応していることは言うまでもないであろう。然るにいま我々の求め得た概念にあつてもロゴスが支配的なものであることが次第に明らかにならねばならなかつた。その限りに於て我々はなお現象そのものを具体的に捉えていないに相違ない。我々はむしろロゴスを支配するところのものを存在に於て掴むことに努力せねばならない。かくしてこそロゴスそのものも存在を存在そのものから、顕にするという自己の本分を遺憾なく守ることが出来るであろう。我々はロゴスの根源をつきとめるべきである。

四

私は新たに出発しよう。私は生そのものの考察から出発しよう。生とは世界に於ける存在である。世界に於ける人間の存在は根源的に不安である。このことは彼と世界の存在に単に昼のみで

なくまた夜が、単に生のみでなくまた死が属する限り必然的であろう。夜と死、一般に無或いは欠乏と呼ばれるものは現実の存在の必然的なる契機である。我々はこれらのものをただ消極的にしか表現し得ないにせよ、それらのものはそれ自身ひとつの積極的なる存在である。生が根源的に不安であるところにその最も根本的な規定が動性である理由はある。生が不安的動性であるところにその活動の全体が一般に関心 (Sorge) と名づけられ得る理由はあるであろう。関心とは人間の存在の最も一般的なる規定であり、人間は関心するという仕方にて於て根源的に存在する。関心する (besorgen) ということと単に興味をもつ (interessiert sein) ということは明確に区別されねばならぬ。興味は仮初のもの、一時のものであるけれども関心は人間のあらゆる活動の、従つてまた興味をもつというはたらきも、避けることの出来ぬ存在の仕方である。人間の根本が不安である限り、関心のうち最も基本的なもの、凡ての形態に於ける関心の基礎となるものが彼の存在の確実性 (Sicherheit) に対する関心であることは最も自然なことである。然るにこの不安が主として現実的存在に無と欠乏が属しているのに基づくことを思うならば、確実性に対する関心が主として存在を顕にするというはたらきに於て現れることは容易に理解され得るであろう。今夜が来た。私は火を点ずる。私は闇の中にいることが不安だからである。そして私は私

の住む世界を顕にしようとする謂わば本能的な関心をもっているからである。そしてこのように考えるとき、存在を顕にするというロゴスが我々の生に於て最も根本的な位置を占めている理由もおのずから明瞭となる。私はいま他の人と対坐している。私達の間にはながい沈黙がつづいている。私は不安になる、私は語らざるを得なくなる。私は語る、そして私は身のおちつきを感じるのである。ロゴスもまた生の最も根本的な関心によつて基礎づけられている。そして斯くの如く観察するとき初めて我々はロゴスをそのゲネシスに於て完全に認識することが出来る。既に述べたように語ることががその本来の意味に於て在るためには、先ず既に何物かがそこに在るもの (*υποκειμενον*) として、しかもいわゆるファイノメノンの形に於て在らねばならぬ。然るに存在がそこに在るもの、見ゆるものであるのは最も根源的には関心に因つてである。それ故にロゴスの根柢には関心がなければならぬ。ロゴスは関心によつて見ゆるものとなつてゐるものについて語り、そしてそれを顕にする。関心は関心として見るものであり、それに於て世界の存在に見ゆるものの性格が根源的に属することとなる。関心が見るということは最初には単なる理論的態度とは無関係である。それは純粹に理論的に見るのでなく、むしろそれに於て見ゆるものとなるものは関心されたものとして在るのであり、かかるものとして在るものは、つねにそれ

自身に於て有意味的 (bedeutsam) である。このように有意味性を担っているものは生の関心に於て具体的に解釈されて在るものにほかならない。解釈されて在る (Angesehen) が現実的存在の見ゆるもので在ること (Entdecktheit) の根本の意義である。このことは原理的である。然しながら、恰も火番は火を見る者でなく火を見廻る者であるように、関心は単に見るのでなく却つてつねに見廻るのである。見廻るといふことは不安的動性の現れである。火番は火を見廻る者であることによつて、彼にとつては単に火のみではなく却つて一定の存在の領域がつねに現実的となつてゐる。関心に於て見ることは見廻ることであるが故に、関心によつて見ゆるものとなる世界はつねに或る大いさをもつてゐる。即ち我々にとつて自己みずからを示しているものがつねに或る大いさの範圍をもつてゐるのは見廻るといふ関心の性質に因るのである。

かようにして解釈学的現象学の第一の概念は先所有 (Vorhaben) 【企図・意企】である。関心によつて見ゆるものとなる存在はいわゆる対象即ち認識する主観に対立する客観でなくして、却つて具体的なる生がその関心の交渉に於てまさに「所有する」存在である。我々がその中にある世界は我々が所有する世界である。一般にそこに在るものとはそこに持つてゐるものの謂である。私のくはへてゐるパイプは烟草を喫もうとする関心に於て初めてその存在を發揮する。この机は

その上で書き物をしようとする関心に於て初めて十分に自己を現し得る。斯くの如く存在は一定の具体的なる関心によつて現実的となるのであるが、この場合現実的とは具体的に解釈された姿に於て見えるということであり、かく現実的となることは所有されて在ることにほかならぬ。これが先所有の意味であつて、凡て現実的存在は先所有の範疇によつて成立しているといふことが出来る。

解釈学的現象学の第二の概念は先観取 (Vorsicht) 【予見・用心】である。関心は見廻るものであるからそれによつて見ゆるものとなるものは一定の領域を作つているのがつねである。しかるにこのようにして限定された領域が如何なる性格のものであるかは、各の関心の向うところのもの、その目当てによつて決定される。関心の目当てがその見廻るはたらきを導く。目当てはあらゆる見廻りに干渉し、見廻りの一步一步を指導し、かくて物の一定の範囲が関心すべきものとして自己を現すに到る。ところで関心の目当てが存在に於て自己を現すのは存在の「如何に」に於てであろう。存在のAlsに於て関心の向うところは推測されることが出来る。他の方面から言うならば、如何なるAlsに於て存在がみずからを顕にしているかはつねに関心の目当てに従つて定まつている。存在は固より多くのAlsに於て顕になり得る可能性をそれ自身のうちにもつている

のに拘らず、現実にあつては存在は必ずひとつの限定された Δ_1 に於て自己を示しているのであるが、このような限定はまさに関心の目当てを目当てとして行われるのである。例えば、私の前に立っているひとりの人間は、私の友達として、私の縁者として、また演説する人として、そしてその他の多くの資格に於て自己自身を示し得るところの可能性を有するに拘らず、今の場合、彼はこのような多くの可能なる資格に於てではなく、却つてただ特に演説する人として私にとつて顕であるのは、現在私の主なる関心がこの室で演説を聞くことを目当てとしてしているのにもとづいてのである。単に彼のみでない、彼の前にある机も、この室も、私と共にいる人々も、凡て私にとつて自己を示しているものは、演説を聞くという関心に於て顕になつてゐる。即ちそれらのものは、今の場合、単に机としてではなく演壇として、単に室としてではなく演説会場として、単に人間としてではなく聴衆として限定されて顕である。先観取とは一定の存在の領域が恰も斯くの如き仕方に見ゆるものとなることを意味する。しかるに関心がみずから見ゆるものとしたところのものをこのように Δ_1 に於て顕にすることは勿論必然的であろう。なぜなら斯くすることによつて関心は自己の所有するところのものをまさしく維持することが出来るからである。現実の存在はそれの現象性に於ては絶えず生成消滅する。私に向つて立つてゐる人間はいま話して

いる、けれど次の瞬間には彼は黒板の上に字を書いている。彼はいま動いていない、けれど彼は次の瞬間には歩いてゐる。このように変化し去来する現象はまさに演説する人として限定されることによつて恰もその生成消滅する姿に於て維持され得るのである。そして斯くの如く関心されて在るものを維持することによつて、関心は自己の不安を征服しようとする要求を充し得る可能性を作り出すことが出来るのである。

関心のこの傾向はおのずからロゴスに結びつく。解釈学的現象学の第三の概念なる先把握 (Vorgriff) は、ここに生れる。関心は自己の維持するところのものに謂わば表現 (Explikation) を与えようとする。それは何よりも自己の安定を獲得するために、そのものを公共的にし、理解され得るものにしてしようとする。この目的のために関心はロゴスを捉えるのである。しかるにロゴスによる存在の表現は現実にはつねに一定の方向に限定される必然性をもっている。なぜかならば、関心は自己の確実性を得るために必然的に公共性を要求するが故に、ロゴスの表現はそれぞれの生の属する時代の公共圏に於て行われるところの必然性を具えている。ここに公共圏と謂うのは、同じ時代に生きる人々が共通に所有し、そしてその中に於て相互に理解し合つてゐるところの謂わばひとつの客観的なる世界である。固よりこの世界がロゴスによつて初めて生れるものである

ことは既に最初に述べておいた通りである。それぞれの公共圏はその時代の単に常識としてばかりでなく、また学問的意識として、そして最も根本的には哲学的意識として存在する。先把握とは関心が存在をロゴスをもつて顕にするとき、その表現がつねに一定の公共圏に於て、従つてそれの一定の方向に於て、——それとの対立若くは反対に於てということも含めて、——行われることを意味している。

先所有、先観取、先把握という三つの概念が存在、存在性、概念性のそれらものに相応することは論ずるまでもなく明らかであろう。ところでこれら三つの存在の概念に於て最も著しいことは、それらが凡て範疇的なる *Σ* (即ち「先」) によつて限定されていることである。範疇的なる「先」は存在の現実性そのものの最も根本的なる規定である。存在が *Ψ* に於て存在するところの必然性は現実的存在そのもののうちに含まれている。存在は根源的には関心によつて現実的となるのであるが、しかるに各の関心はその存在の仕方につねに事実的なる (*faktisch*) 関心である。その存在性には事実的なる具体性が根本的に属している。関心は人間の存在の存在の仕方としてそれ自身具体的でなければならぬ。具体的というのは歴史的に限定されて在るということにはかならない。歴史的なる関心によつて具体的に限定される存在はまたそれみずから歴史的である。

かくて存在の α の性格はそれの最も根源的なる歴史性に対する表現である。歴史性は存在そのものにとつて範疇的である。そこで私は恰もいま明瞭にされた三つの概念を歴史性に於ける存在の概念として適当に命名し得るであらう。存在の歴史性はそれとロゴスとの關係に於て最も明らかに現れる。関心が自己の捉え来るところのものをロゴスによつて表現しようとする必然性については既に記された。然るにロゴスは人間の存在に於て手や足の如きものでもなく、さては眼や耳などの感官の如きものでもない。それはそれ自身歴史的である。そして斯くの如きロゴスに於て成立する公共圏が歴史的でなければならぬことは固よりであらう。我々が普通に伝統若くは歴史と稱しているものは凡てそこに生きてゐる。生そのものが歴史的存在であるばかりでない、凡て事実的なるもの、現実的なるものは歴史的存在である。歴史はあらゆる現実的な存在にとつて構成的なる範疇である。

五

現実的存在は範疇的なる「先」に於てある。従つて我々にとつて根源的に与えられてゐる存在は謂わば公平なる、私心なき存在でなくして、却つてつねに何等かの意味に於て前提或いは先入

主見をみずからのうちに含んでいる。このことは全く原理的に理解されねばならぬ。現実的存在をそのの全き具体性に於て、全き事実性に於て理解しようとする研究がフッサールの謂う純粹現象学 (reine Phänomenologie) であることが出来ず、却つてむしろハイデッガーの謂う解釈学的現象学 (hermeneutische Phänomenologie) であるべき理由はここにある。その最も根本的な規定として Vor の性格を有する存在は、その具体性、その事実性を破壊することなくしては、抽象することなくしては、いわゆる還元の方法によつて研究されることが不可能である。存在をその Vor に於て、また Vor を通じて理解する方法が解釈である。しかるに存在の「先」を規定する根源は関心であつた。それ故に存在の解釈はその規定根拠であるところの関心そのものからなされねばならない。しかるに関心は人間の存在の最も根本的な存在の仕方であつて、物は関心によつて限定されて初めて我々に与えられるのである。関心はひとつの基礎経験、物を与えるところの基礎経験である。そこで解釈は、第一に、基礎経験から解釈せねばならぬ。しかるに基礎経験に於て与えられる存在はつねに何物かとして根源的に限定されており、その根源的な見地に於て捉えられ、救わるべき要求をそれみずからに於て担つてゐる。したがつて解釈は、第二に、存在そのものの担う根源的な見地から解釈せねばならぬ。しかるに存在はつねにロゴスに

よつて救わるべき傾向をみずからのうちに宿している。この傾向は公共圏に於ける理解性に対する傾向として現れる。それ故に解釈は、第三に、理解性への傾向から解釈せねばならぬ。右の三つの命題は解釈学の基本命題である。解釈学はこれらの命題に従つて存在を解釈することを存在そのものの構造から要求されているのである。

さて存在の「先」の性格が最も顕になるのは言うまでもなく先把握に於てである。それに於て存在の歴史性は具体的となる。この「先」の性格の根源であるところのかの関心そのものは普通には隠されている。けだし関心はその存在性に於て不安であり、それは自己の不安を征服するためロゴスに於て成立する公共圏へまで這入つてゆく。ところで関心は公共性と理解性とを到達することによつて自己の安定を獲得し、然しながらかくすることによつて不安を本質とする関心は自己の存在を維持することが出来ず、彼みずからは公共圏そのもののうちに埋没してしまふ。このようにして関心は関心として我々にとつて顕でないのがつねである。却つて我々はただロゴスを通じて、その公共圏を通じてのみ存在に接近することが出来る。しかるに存在への接近の通路となる公共圏は現実にあつてはまたそれみずからいつでも必然的に限定されている。それは我々がその中に生きているところの公共圏、簡単に云えば、現代の意識である。過去その

ものと雖も我々はただ現代の意識を通じてのみそれに接近することが出来る。解釈学的現象学の唯一の可能なる出発点は現代の意識である。それがこの学問の「現実の出発点」(der wirkliche Ausgangspunkt)である。我々の研究の出発点は明らかになつた。解釈学的現象学は、實際、これから初めて始るのである。それは現代の意識を出発点として如何なる特殊の方法によつて存在を獲得してゆくのであろうか。

——(一九二六・一二)——

科学批判の課題

“Ja, Wie lächerlich! und doch wie reich an solchen Lächerlichkeiten ist die Geschichte! Sie wiederholen sich in allen kritischen Zeiten. Kein Wunder; in der Vergangenheit lässt man sich Alles gefallen, anerkennt man die Nothwendigkeit der vorgefallenen Veränderungen und Revolutionen; aber gegen die Anwendung auf den *gegenwärtigen* Fall sträubt man sich immer mit Händen und Füßen; die Gegenwart macht man aus *Kurzichtigkeit* und *Bequemlichkeit* zu der Ausnahme von der Regel.” [“*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*”, §16 『将来の哲学の根本命題』】

Ludwig Feuerbach

哲学はその他の文化の諸形態とつねに或る原理的な聯関に於て繋ぎ合わされている。この聯関からして哲学にとって、その課題は必然的に産れて来るのであり、生産的であろうとする限り、哲学は、この聯関の自覚の上に自己の任務を把握して行かねばならない。文化の諸領域相互の結合の仕方そのものはいつでも歴史的に規定されている。そして私はこの特殊なる規定性の根源を

それぞれの歴史的時代に於ける基礎経験の特殊なる性格に於て見出し得ると思う。^{*} 一層詳しく云えば斯うである。各の時代にあつて文化の諸形態、或いは最も広い意味に於けるイデオロギーは、単純に平面的な交互作用の關係に立っているのではなく、却つてそれらは層を成して重なり合い、かかる立体的なる關係に於て交互作用を形作つている。しかもこの成層構造は時代によつて歴史的に異なる。或る時代に於てはイデオロギーのうち例えば宗教が、然しながら他の時代に於ては学問的意識がその構造の基礎となつている。このような差異の根柢はそれらの時代に於ける基礎経験の構造のそれぞれの特殊性にある。基礎経験はその特殊性に應じて自己を存在のモデルに於て抽象せしめる。^{**} かく存在のモデルとして各の時代に於て新たに把握された存在の領域は、それ自身モデルの意味に於て、まさに存在論的に過重されるところの必然性をもつている。新たに把握された存在の領域は規則的に先ず現実存在、更には価値存在の絶対圏へ引き入れられ、その対象はつねに一切の世界変化の独立変数として妥当する。この選ばれた領域の構造は他の存在の領域へ導き込まれ、かくして全体の世界、或いは少なくともその大部分はこのモデルに従つて解明されることとなる。ところで斯くの如き過程に相応して恰も次のことがある。存在のモデルとして必然的に抽出された領域に関する意識即ちイデオロギーは、その優越なる存在論的性質の故に、

謂わば「形而上学的なる」妥当性を獲得すると同時に、他方では諸のイデオロギーの聯関に於てつねに基礎層の位置を占めるに到るのである。しかるに基礎經驗の構造は各の歴史的時代に於てそれぞれ特殊的であり、そして存在のモデルもまたそうであるから、従つてイデオロギー諸形態の成層構造の土台となるものもまた時代に應じて相異ならざるを得ない。このことがいま我々とつて重要である。固より諸文化形態の成層構造の認識は、或る人々が注意しているところの文化形態相互の間の類型的及び類構的 (stil- und strukturanalog) 關係の事項と矛盾するものでない。偉大なる時期の芸術、哲学並びに科学の間には型式と構造との類似がある。例えばフランスの古典悲劇と第十七、第十八世紀のフランスの数学的物理学との間のこの關係はデュエム【Pierre Duhamel】によつて叙述されている。またひとはシエクスピヤ及びミルトンとイギリスの物理学との間に、或いはライプニッツの哲学とバロック芸術との間に、更にはマツハ、アヴェナリウスと絵画上の印象主義との間にそのような類似を見出し得ると信ずる。ところで斯くの如き事實は單純に文化の諸領域の間に平面的な交互作用の關係があることを語るものではない。その事實はこのような關係に基づくのではなく、またそれらの文化形態相互の間の意識的な翻案に因るのではなく、——勿論かかる場合も存在する、例えばダンテとトマスとの場合、——却つてそれはその

根源をそれらの文化形態が一の同一の基礎経験の表現であるところにもつている。このことは所謂型式類形の最も厳密に行われている場合が、新しい時代の基礎経験の、伝承され、出来あがつた、古い文化形式を力強く推し除けて新たに自己みずからのうちから表現形式を産みつつあるときであるということによって明らかである。このとき個人的な、意識的な影響から全く独立に、諸のイデオロギーの間に型式類似が成立する、文化の形式または方向の推移は知識若くは意志以前に行われる。若しそうであるならば、意識形態相互の間の類型的及び類構的關係とは撞着することなしに我々はイデオロギーの成層構造を考へることが出来る。そして若し各の時代に於てそれぞれ独自の構成を有するイデオロギーの層の意味を把握するならば、我々は、何故に唯物史観が経済史観と絶えず混同され、そして何故にかく混同されることに原理的には反対しつつもなおそこに否定し難き統一を認めざるを得ないかの理由を理解し得るであろう。蓋し現代にあつてはその基礎経験の特殊なる構造に於てイデオロギーのうち経済学に特に優越なる位置が与えられる。経済学はイデオロギーの構成に於て基礎層を成す。そこからして現代の全世界観たる唯物史観に於ける唯物論と経済主義とのイデオロギーの範囲内に於ける統一の傾向は出て来るのである。

* 文化の諸領域相互の聯関の問題は、近世哲学の歴史に於て、既にカントによつて意識されていた。

我々は彼の第三批判書のうちにこの問題への指示を見出すことが出来る。それはその後の哲学に於てカントの提出した方向に従つて所謂「理性の体系」の問題として現れ、フィヒテを初めとして斯くの如き体系を理性そのものの根拠から先驗的に演繹するという放胆な、天才的なる種々の企てがなされた。ヘーゲルはこのような先驗的演繹に歴史的発展を結び付けた。ヘーゲル哲学の意図を一層実証的な、一層分析的な仕方で解決しようとしたのがドイツ歴史学派であつたのである。それ故に文化形態の相互の聯関の研究はこの学派の人々の最も好んだ題目のひとつとなつてゐる。現代の哲学に於てデイルタイはこの問題についても歴史学派の仕事を哲學的に反省し、そしてヘーゲル主義に再び近づいてゐると云われることが出来る (Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*).

参照【戸田訳『哲学の本質』】。

* * 存在のモデルの意味その他については拙著『唯物史観と現代の意識』〔本巻収録〕参照。

かくて現代哲学の課題は現代に於けるイデオロギーの構造の特殊性によつて規定されて成立する。即ち哲学は今や経済学を中心とする社会科学一般と特に密接な聯関に立つことを要求されて

いる。このことは現代の基礎経験そのものの構造によつてまさにそうなのであつて、現実的であろうとする限り哲学はそれを回避することを許されない。かくの如く哲学が種々なるイデオロギーのうち特に科学、しかも特に社会科学と結び付かねばならぬという主張は、或る人々のするよゝに所謂「科学主義」の名をもつて非難さるべきでなく、却つて現実の歴史的特殊性によつて理由づけられているのである。^{*}このことは我々に先立つて、固より我々とは異なつた根拠からではあるが、既にデイルタイによつて十分に自覚されていた。デイルタイの哲学的労作の中心は歴史的社会的諸科学の基礎づけにある。この仕事に対して彼は彼の素質や天分によつて規定されているばかりでなく、また実に彼の学問的活動の歴史的地位によつて必然的にされている、と彼は考へた。彼によれば、個々の文化現象は相互に歴史的に規定された一定の聯関に立つており、哲学の任務はこの聯関によつて必然的に規定されて存在する。この根本思想に基づいてデイルタイは云う、「我々の課題は我々にとつて明瞭に予示されている、カントの批判的な道を辿つて、人間精神の一の経験科学を他の諸領域の研究者たちとの協同に於て基礎付けることがそれである。」即ち彼はカントが自然科学に対してなしたと同じ仕事を精神科学に対して試みるのであつて、彼はこの課題がドイツに於ける千七百七十年から千八百年に至る詩的及び哲学的運動、レッツィング

からシュライエルマツハー及びヘーゲルまでの発展、近くは歴史学派の活動によつて彼に課せられてゐると信じた。更に彼は云う、「現実に対する飽くことなき熱望は現代の学問の強大なる魂である。」そして彼はこの熱望が哲学にとつてはただそれが特殊科学と結合することによつてのみ満足させられ得ると考ふる。我々もまた歴史的社会的科学の批判をもつて現代哲学の優越なる課題であるとする。我々もまた或る意味では哲学の精神が実証的な経験科学のうちに内在してゐると思う。その一般的な根拠については冒頭に話された。そして我々の仕事が如何にデイルタイのそれと異ならねばならぬかということは、社会科学に於けるマルクスよりレーニンまでの発展、世界に於ける無産階級解放運動の進展の事実が既に明らかにこれを物語るであらう。デイルタイの尊敬すべき著作『精神科学概論』は千八百八十三年に世に出たに拘らず、ヘーゲル主義者たる彼はマルクス主義については何等顧慮しなかつたのであつた。

* 現今わが国に行われるプロレタリア芸術論があまりに科学的なという理由によつて屢々非難されるに拘らず、かくあることの必然性と真理性とはここに述べられたのと同じ理由から否むことが出来ぬ。問題は他の処にある。

「学問」の理念の発見はギリシア人が人類歴史に於て成し遂げた諸業績のうち最も偉大なるもののひとつに属している。今日我々が普通に学問の理念に与えるところの諸規定は、その殆ど凡てが既に彼等によつて見出されていたのである。アリストテレスは彼の『メタフィシカ』の首めに於て学問を次のように規定している。一、経験が個々のものについての知識であるに反して、学問は普遍的なるもの (το καθόλου) に関する知識である。二、経験ある者が単に斯く在る (εἶναι) ということを知るにとどまるのと異なつて、学問ある人は何故に然かあるか (το τίον) ということを知っている。学問は原因 (αἰτία) に関する知識である。三、学問は教える (διδάσκειν) ことの出来るもの、従つてまた学ぶことの出来るものである。それは学問が方法的な知識であるということの表徴である、四、学問は実用のためのものでない (μη πρὸς γινώσκιν)。それは生活の快樂または生活に必需なるもののためのものでなく、却つてそれらのものから独立しているというところにその本質がある。ところでこれらの規定がアリストテレス自身の初めて作り出したものでないということは、『メタフィシカ』第一卷第一章及び第二章を少しく詳しく読むものにはおのずから明らかであろう。^{*}彼はそこでも彼のつねに用いる方法に従つて「知者」(ο-

σοφίας) についてのギリシア人の種々なる意見 (προλήψεις) を分析することによって学問理念のこれらの内容に到達している。即ち斯く規定された学問の理念はギリシア人の生活そのものの中から生れた概念であつたのである。そして生活のうちから出た意見の歴史の分析的研究によつて事物の本質を把握するということはアリストテレスの方法の特質に属している。尤も、注意すべきはアリストテレスが斯くの如き歴史的研究に生の存在論的研究を結び付けているということであろう。彼は私のいま指摘した箇所最初に於て——それは『メタフィシカ』冒頭の句として有名な「凡ての人間は本性上知ることを努める」という語をもつて始まつている——人間の規定に於て、知覚 (αἰσθησις)、記憶 (μνήμη)、経験 (εμπειρία)、学問 (ἐπιστήμη) の四段の発展の過程を叙述している。

* これらの章は惟うにアリストテレス哲学の構成を模範的に示しているものであつて、『倫理学』第一巻の最初の数章と共に、アリストテレスの哲学的方法並びに精神を理解するために反覆熟読されるべきものであろう。

さて学問理念の右の規定は人類の学問の歴史を運命的に支配して来た。今日若し我々が、学問とは何であるか、と訊ねられるにしても我々は恐らく右の規定以上のものをもつて答えることが

出来ぬであろう。学問の定義はアリストテレスに於て夙に尽されているかの如くに見える。否、事実を云うならば、我々は今もなお最も多くの場合ギリシア的なる学問の理念の伝統のもとに立っているのである。ところでこの理念に於ける最も特性的なるものは、学問が純粹に観想的本質のものと考えられたことに關係する。このことを理解するのは容易である。既に我々はその規定のひとつに学問が実用とは没交渉であると云われているを知っている。従つてそれは何等実践とはかかわりなきものである。ひとは、アリストテレスの言葉を用いれば、「それ自身のためにそして知るために求められた知識」をのみ特に学問と呼ぶ。学問は他の結果のためのものではなく、まさに学問のための学問である。そこでは理論と実践との間の完全な分離が行われている。更に他のひとつの規定、学問は普遍的なるものの知識であるということをとつてみて同様である。ここに謂う普遍的なるものとは自然科学の一般的法則というが如きものではなくて、かの *εἰδωτός* 即ち観る者にとつて事物が現れるところの形相である。 *εἰδωτός* の語は、 *ἰδέω* の語も同じく、ギリシアの哲学者にとつて事物の本質を意味したが、共に *ἰδ- (vid-)* ——ラテン語の *videre* ——に由来して観るということと關係があり、そして *εἰδωτός* (知る) という語もまた同じ由来をもっている。形相とは時間空間を超越した事物の永遠なる本質の謂である。かくの如き本質の直観

が恰もギリシア人にとって最高の認識であつた。然るに実践はこれに反してつねに空間的時間的に規定された存在に關係する。同じ事情はアリストテレスが學問をもつて原因についての知識であると同定された場合にも何等異なるところが無いであらう。この場合ひとは原因の概念のもとに近世的な意味を持ち込んでゐる。近世に於ては原因は結果（ドイツ語では Wirkung）に対してこれを惹き起す、働き出す（wirken）という意味をもつてゐる。そこには或る力の關係、ヒュームの謂う proper hoc の關係、従つて或る実践的な意味が含まれてゐる。かかる力の概念が人性論的なものとして學問の構成の中から排斥される場合にあつても、因果關係は法則性の概念と結合され、しかるに法則性の概念は、後にも述べられるように、究極は人間の實踐とつながつた認識の概念である。これとは異なつてアリストテレスの原因は力或いは法則とは係わりなく、それ故に何等実践的意味を有しない。固より原因というからには存在は過程として捉えられてはゐるが、しかしこの過程はつねにそれ自身に於て完了し、完結した過程として、従つて未來に向う過程としてでなく却つてつねに現在のなる過程として理解されてゐる。アリストテレスは不終結的な、テロスのならぬ過程に一般に「過程」の意味を拒みさえしてゐるのである。原因とはそれ自身に於て完了した過程としての存在の構造そのものを説明すべき始点、従つてまた終点以外の

何物でもない。それ故に過程的なるものの解明はいつでも常住的なるものへの方向に於てなされている。^{*}過程はアリストテレスにあつては存在の優越なる現在性 (παρουσία) を示す他の表現である。ところでこの現在性こそまさに人間の観想的態度と関係する。否、最も注意すべきことは、アリストテレスにあつては実践的なるものの分析そのものさえもが究極は観想的なるものへの方向に於て行われているということである。彼は人間の実践的活動を凡てテロスの活動、従つてそれ自身に於て完結した過程として考える。蓋しテロスとは過程の最初に在るものと最後に在るものとが等しきものである。それ故に彼に於ては実践は実践の本質に於て、即ちカント、殊にフイヒテが説くが如き、無限に抵抗を打越えてゆく過程として把握されてい^{不*}ない。実践もまた彼に於ては一箇の限定である。しかるに限定 (πέρας) ということもまた人間の観想的態度に関係する。かくして学問のギリシア的理念を分析することによつて得た結果は、要するに学問が純粹なる θεωρία であつて、ποίησις とは関わりなきものであるということである。そこでアリストテレスはまた学問の人生論的起源を求めて驚異 (θαυμάσιον) にあるとした。——ひとへに更にプラトンの『テアイテトス』155D.を見よ。——驚異はあらゆるパトスのうち純粹に知的なる性質のものである。

* 因果関係についてのヘーゲルの解釈は斯うである。ヘーゲル論理学によれば、因果性の眞理は相互作用である。普通の意味に於ける因果関係はその中に無限へ向つての進行を含んでいる。ひとつの出来事の原因が発見されるや否や、その原因の原因が見出されることが要求され、かくして無限の進行がなければならぬ。結果の方向を辿つても同様である。この悪しき無限、不終結と無完成とに対して、他の到る処に於てと同じく、ここでもまたヘーゲルは反抗する。——アリストテレスにあつても *εἰς ἀνεργον πορεύειν* という言葉は事物の不可能を示す決定的な意味をつねにもっている。——そして彼はそれを止揚するために因果の関係を相互作用の關係に転化する。「相互作用に於て」と彼は云う、「原因と結果との無限への進行は進行として眞実なる仕方にて止揚されている、原因から結果へのまた結果から原因への直線的な外出は自己のうちへ曲げ入れられ、曲げ還されているからである」(W.W. VI, 306)、「そしてしかも「一の自己みずからに於て閉鎖した關係へ」(ibid., 307)とである。そこに於て直線的な關係は自己みずからのうちにて閉じ込められた關係となる。しかるに因果關係についての斯くの如き解釈は、原因結果の關係の中に元々から變化の過程よりも一層多く變化を通ずる持続の状態を眺めるということによつて可能である。ヘーゲルは因果關係にあつてつねに原因と結果のうちに自己同一にとどまり、持続する統一なる量

を見るのである。

- * * “Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist; — oder das Wirkliche ist nur darum dasselbe, was sein Begriff weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat.” (*Phänomenologie des Geistes*, Jubiläumsausgabe, S. 25) というヘーゲルの言葉は、我々が若しそれをアリストテレスの書のうちに見出すとしても、我々は驚かないであろう。

ギリシアの学問の観想的性質を明らかにした後に、我々は如何にそれがギリシアの生活と深く
 聯関しているかを知ることが出来る。ギリシアに於て理論が純粹に理論のためのものであつたの
 は、偶然でもなく、また故意のことでもなく、却つてその生活地盤のうちに於ては必然であり、
 寧ろ自然のことであつたのである。それはギリシアの基礎経験の中から生れたアントロポロギー
 に於ける人間解釈のひとつの表現である。この人間の存在の解釈の学問的なる表現はプラトンに
 鮮かに現れており、或いは既にそれ以前に溯り得るものであるが、殊にアリストテレスに於て最
 も明確に規定されている。後者は人間の生活を、享樂的生活、社会的な生活、観想的な生活の三つに
 區別した。そして観想的な生活 (*βίος θεωρητικός*) をもつて最高のものとし、これを社会的実践的

生活 (βίος πολιτικός) の上位に置いた。『倫理学』第十卷に於ては観想的生活の淨福が最も美しく語られている。^{*} かく観想を重んじた彼等ギリシア人にとって、学問が人間の存在の仕方の最高の可能性に属し、実践からの分離に於て彼等がその完成を見たのは当然であろう。然るに理論を實踐よりも尊ぶところの斯くの如き人間解釈は、社会的に觀察すれば、奴隸制度によつて維持されていたギリシアの有閑階級生活の表現にほかならないであろう。アリストテレスは、プラトンも同じく、閑暇 (σχολή) の重要な意味を認めた。観想的なる生活はまさに閑暇にある生活であり、従つて学問もまた必然的に閑暇と聯関する。^{**} このようにしてアリストテレスは学問の歴史的起源を叙述して、数学的学問はエジプトに於て最初に現れたが、それはかしこでは僧侶の階級が閑暇をもつていたためである、と云つてゐる。ギリシア的学問の理念は実に特殊なる有閑階級の生活の地盤に於て成立し、発展したのである。

* 観想的生活の意味の歴史については、Franz Boll, *Vita contemplativa*. が参考になる。

** ラテン語の schola、近代語の school: Schule などは凡て閑暇 (σχολή) という語から出ている。

然るにルネサンスに於ける自然科学の成立と共にひとつの新しい学問理念が生れた。ここでは学問はもはや單純に觀想を本質としない。ギリシアの学問と自然科学との理念上の差異は、両者が用いた手段に於て明瞭に認識され得るであろう。ギリシア人が見出したところの一切の学問的認識の手段は概念即ちロゴスであつた。『ポリテイア』に於けるプラトンの熱情的な感懐は、究極は、その当時初めて認識の大いなる手段としての概念の意味が自覺されたということから説明され得る。アリストテレスによれば、まさにソクラテスが概念の発見者である。概念こそはひとが他の者をして、彼が全く何事も知らないと言ふか、若くはそのことが恰も盲目なる人間の行動營為の如く消滅することのなき永遠の真理であると承認するか、せしめることなしにおかぬところのものである。ソクラテスのこの体験は彼の弟子たちによつて学問的意識にまで高められたのである。ヘレニズムの精神のこの発見のほかに、ルネサンスの時代の子供として学問的労作の第二の大いなる道具として現れたのは、合理的なる実験であつた。それはこれなくしては今日の自然科学が不可能であるが如き、信頼すべく統制されたる經驗の手段としての実験である*。

* Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 参照。

概念と実験との間には如何なる本質的なる差異があるであろうか。概念即ちギリシア人の謂う

λογος の最も固有なる機能はアリストテレスに従えば存在を顕にする (ἐμφανισθεῖν)、光の中に持ち出して見ゆるものとすることにある。存在とは本性上見ゆるもの、自己みずからを明るみのうちに示しているもの、即ち、根源的なる意味に於ける現象 (φαίνεσθαι) である。現象はみずからに於て明るみに在るもの、従つてそれは見逃されることの出来ぬものである。それはそのものとして捕捉されることを要求する。この要求はそのもの自身に於て存在している。アリストテレス学派に於て知られた言葉を用いるならば、ひとは現象を救わねばならない (σώζειν τὰ φαίνεσθαι)。ロゴスは恰もかかる要求に応ずるものである。もとより本性上最もよく見ゆべき存在が我々にとつても最もよく見ゆるということは云い得ない。むしろかかるものこそ我々にとつては隠されている。それだからこそ特に学問的な研究が必要なのである。そしてそれ故にギリシア人は「真理」(ἀλήθεια) という言葉を a-privativum の形で、隠されずに在ることとして表現したのである。ロゴスが本性上存在を顕にするものであるということは固よりそれがつねに存在を顕にすることを意味するものでない。むしろまさしくこの本性の故にロゴスは存在を隠し得る。即ち言葉は物を公にするものとしてそこにある。従つて言葉が語られるとき、それと共にひとはそれによつて物そのものが示されたものとして受取るという自然的な、必然的な要求を既

に喚び起される。そこに恰も物をそれがまさに在るのとは異なつて示し得るところの可能性は既に本源的に横たわつてゐる。物を蔽い隠し得る可能性は人間にあつてはひとを欺くという積極的な傾向をとることが出来る。ロゴスは存在を顕にするものであるが故にまさにその故にまた存在を蔽い隠す。このようにして特に学問的なる研究が必要とされるのである。今やロゴスが観想的性質のものであることは明らかである。それは存在を顕に、現的に所有する手段である。いま私が眼をもつてこの机を見ているとせよ、この机はそのときまのあたり現的にそこにある。けれど私が眼を転ずるか、この室から出て行くかするや否や、もはやこの机はそこに現的にない。然るにそれが机として語られ、かく語られることによつて机がロゴス即ち概念として存在するに到るとき、私は現実はこの机を見ていなくとも机のロゴス即ち概念について思惟することが出来る。この場合机は概念的存在として私の思惟にとつて現的にそこにあるのである。ギリシア人にとつて思惟は視覚よりも優越なる意味に於て観るといふ作用であり、思惟は概念に於て存在を視覚よりも優越なる意味に於て観るといふ手段を所有する。^{*}このようにして本性上最も明らかに見ゆべきもの、即ち事物の永遠に現存的なる本質はロゴスによつて救い上げられ得るのである。このことはロゴスの他のひとつの機能、存在を限定する (opiscen) ということと関係する。現象

は我々にとって動き漂い、生成消滅する。この机は窓から這入つて来る光線の強弱に従つて朝夕とに於て変化して見える。しかしいまそれが机という概念に於て存在するに到るならば、それはこれらの変化のうちに机として限定され、かく限定されることによつて固定されて消滅の中から救い出されるのである。我々はギリシア的なるロゴスの観想的性質を簡單ながら明瞭にすることが出来たと思う。アリストテレスにとつて学問の方法は一般に、今日普通に演繹法及び帰納法として訳されている *drobetsis* と *ejpagwghiv* と雖も、存在を顕にする——*shoviv* という語はまた彼の好んで用いるところである——方法の、即ち *shoviv* のそれぞれの仕方にほかならなかつたのである。^{o*}

* ここには深く立入つて論ずることは出来ないが、この叙述からしても既に現代の一の流行哲学に属しているところの本質直観の学、現象学が如何に観想的性質のものであるかは理解され得よう。それは文化史的地からしても、キリスト教のうち特に観想を重んずるカトリックと聯関しているのである。現象学に関する批判はこの方面からもなされねばならぬ。

* * *Metaphysica* E. I. 従来のギリシア論理学の解釈はあまりに近代の学問的意識の影響のもとに立つていられると思われる。私は他の機会に於てこの点を論述しようと思う。

実験を研究そのものの原理に高めたのはルネサンスの業績に属する。しかもその開拓者、創始者たちが芸術の領域に於ける人々であったことは注意に価する。レオナルドはその著しい例であるであろう。ここに既に暗示されているように実験は人間の制作的な活動と根源的な関係をもっている。自然科学の種々なる部分にとつて刺戟となつたものが到る処技術的課題であり、従つてかくして見出された結果の厳密な論理化乃至体系化が到る処後のものであつたといふことは、デューエムやマツハなどの歴史的研究が明らかにしたところである。一般に科学と技術との根源的な聯関に於ける発展史の研究は、今日学者の愛好する題目のひとつとなつてゐる。研究方法としての実験は自然に対する技術的なる干渉の中から生れた。それは自然を觀照し、觀察することを可能ならしめるためのみのものではなくて、却つて実践的にこれに対して働きかけることと結びついている。実験は決して純粹な認識の態度からのものではなく、何物か欲求されたところのものを生産しようとする実践的態度のうちにある。その根柢をもつてゐる。——ヴィコは原理的に表現して云う、「我々は、我々がまた生産し得るところのものをのみ、自然に於て認識する。」——自然科学はその誕生並びに発展の過程に於て、例えば神学上ではカルヴィニスムス、政治上ではホツ

ブスやマキアヴェリに現れているところの力の思想のもとに立っている。技術が純粹に理論的觀想的なる学問の後からの随伴的な「応用」に過ぎぬというが如きものでなく、むしろ強かれ弱かれ既に存在するところの、現実の存在の此れまたは彼れの領域に向けられたところの支配及び制御の意志がそもそも学問的思惟の方法並びに目的を規定するに与るといふことは、自然科学の歴史が我々に教えるところである。実験は發生的には謂わば技術的干渉の極限の場合である。そこでは元々欲求された特殊な目的は忘れられ、かくして特殊な諸目的は一般的な、包括的な目的に水平化され、既に予め定められた目的ではなく却つて一切の可能なる目的の總体を自然に対する干渉によつて到達し得るが如き、規則を獲得することが求められる。自然科学にあつてはギリシア的な「形相」ではなく、量的に規定された「自然法則」が求められるのである。なぜならそこでは單純に見ることが欲せられるのではなく、却つて「予見するために見る」(voir pour prévoir)ことが欲せられているからである。しかも自然に対する人間の支配力が要求する限りに於てのみ予見しようと欲するからである。ギリシア的なロゴスはここに於て法則の概念に転化する。^{*}このような学問理念の変革にあつて、ベーコンはアリストテレスの『オルガノン』に対して『新オルガノン』を書かねばならなかつたし、また書き得たのであつた。ベーコンの根本命題の

ひとつは「知は力である」(Scientia est potentia)と云う。彼は自然科学のモットーを有名な語をもつて表す、「自然は服従することによつてでなければ征服されない」(Natura non vincitur nisi paret)。自然を征服しようとする者は、自己の頭脳の中で恣なる構想をするのでなく、自然に忠実に従つてこれを実証的に研究しなければならない。自然の客観的な条件、法則を把握することが自然に対して実践的に働きかけ、これを支配するための前提である。かくて自然科学の実証的客観的研究の根柢に実践的克服的態度の横たわつていることが見出されるのである。

* 自然科学の斯くの如き性質については、Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. 中に参考となることが多く含まれている。固より私はシェラーの「知識社会学」(Wissenssoziologie)の諸根本命題に疑いを挟む者であつて、それに関しては近く詳細に論議したいと思う。なおシェラーの思想に関するドイツ社会学者たちの討論は、Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages. 1924. の中に載せてある。

然しながら斯くの如き学問理念の変革は決して偶然に行われたのではないのである。それはまさに新興社会の生活態度のイデオロギーに於ける反映にほかならない。我々はここに新しい階級、即ち近代のブルジョアジーの擡頭しつつあつたことを考えねばならぬ。新興の自然科学は封建的

僧侶的社會の享受的觀想的構成を次第に推し退けつつあつたところの新興の市民階級の生産的實踐的本質の表現にほかならなかつたのである。

三

さて現代に於て最も重要な役割を演じつつある社会科学、即ちマルクス主義の學問は、我々の見るところではまたひとつの新しい學問、理念の變革を成就しつつある。マルクス主義にとつて學問は純粹に觀想的本質のものではない。それにとつては「現在の世界を革命すること、現在の事物に實踐的に働きかけ、變化することが問題である。」我々はこのベーコンの言葉に於て自然の語を社會の語に置き換えさえすれば、恐らくマルクス主義のモットーを作り得るであらう。——「社會は服従することによつてでなければ征服されない」(Societas non vincitur nisi parendo)。マルクス學は社會の客觀的な条件並びに法則を自然科学のように忠実に實証的に研究する。そうしないならば現實の社會を實踐的に克服すべき方法と手段とは獲得されることが出来ないからである。ところで斯くの如き學問の成立は實に現代に於てブルジョアジーに對抗して擡頭し、進出しつつあるプロレタリアートの生産的實踐的本質にその土台を有するのである。

然るに社会科学はその研究の手段として自然科学の如く実験を用いることが出来ぬ。マルクスは云う、「経済的諸形態の分析にあつては、顕微鏡も化学的試薬も役には立ち得ない。抽象力が両者に代らねばならぬ。」ところでここに謂う抽象は普通の意味に於ける抽象ではあり得ない。社会科学は、その実践の本質の故に必然的に現実の存在と聯関を保ち従つて実証的でないばならぬから、現実の存在からの抽象は必然的に現実の存在そのものの分析と結び付かねばならぬ。マルクスは分析なき抽象を次のように批評する、「かくの如く抽象のみありて分析の存在せざる以上、究極の抽象に於て、一切の事物が論理的範疇として表現されるということは、何等驚くに当らぬことではないか。一個の家屋の個別性を形成しているところの凡てのものを、次から次へと剥がしてゆくならば、即ちそれをもつてその家屋が組立てられているところの材料や、それを他と区別せしめるところの形式や、を抽象してゆくならば、そこには遂に単に一個の物体のみしか残らない、——更にこの物体の限界を抽象するならば、そこにはもはや単に一個の空間しか残らない、——最後にこの空間の諸次元を抽象するならば、遂にはもはや単に全く純粹な量、この量という論理的範疇しか残らなくなるといふことは、何等驚くに当らぬことではないか。かくの如くあらゆる対象から、有生たると無生たるとを問わず、人間たると物たるとに論なく、一切の

所謂偶性を抽象することによつて、これを究極まで抽象してゆけば、ただ論理的範疇のみがそこに実体として残る、といひ得るわけである。従つて、これらの抽象を試みることによつて、分析をなすものの如くに想像し、客観から遠ざかれば遠ざかるほどそれを洞見すべき点に近づくものの如くに想像するところの、かの形而上学者たち、これらの形而上学者たちはまた、この地上の事物は刺繍であつて、論理的範疇こそその地布を形づくるものである、といひ得るわけである。*
現実の社会の分析は如何にして、それなくしては学問が一般に成立し能わぬところの抽象と結び付き得るであろうか。最も具体的なる存在への接近の要求は如何にして、学問的抽象の要求と合致し得るであろうか。この根本的な問題の解決の鍵は、他の箇所にて私の既に掲げておいたところの、歴史に於て存在は存在を抽象することによつて理論を抽象する、というひとつの原理的な命題ではないかと思われる。*
例えば、かの「商品」は社会科学にとつて一個の最も抽象的な範疇である。然るにそれが単に抽象的なものに過ぎぬというが如きものでないのは、近代社会の機構の発展が商品という一個の抽象体を現実にて具体的に抽象し出すまでに到つたからである。かくして抽象性は歴史性と結び付く。然るに存在の歴史性の理解は必然的にその発展の理解に繋がらなければならぬ。かくの如き発展過程をマルクス主義は弁証法的に把握する。しかる

に既にそこでは抽象は単なる抽象ではなく、却つて現実の存在の分析と結合しているが故に、このような弁証法はまた抽象的な思惟の弁証法でなくて、却つて唯物弁証法でなければならぬ。まさに唯物弁証法に於てマルクス主義的方法はその頂点に達する。簡単にすれば、自然科学にとつて実験であるところのものが社会科学にとつては唯物弁証法であると云われることが出来るであらう。この弁証法の実践的性格は明白である、「なぜならば弁証法は、現存事物の肯定的理解のうち、同時にまた、その否定の、その必然的没落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流に於て、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり、革命的であるから。」^{***}自然についての学問が実験を使用することによつて目覚しい進歩を成就したように、今日社会科学は唯物弁証法を把握することによつて社会に関する研究に於て著しい発達を成し遂げつつある。またまさにこの把握によつて学問理念の革新は遂行されてゆくであらう。

* Marx, *Misère de la philosophie*, p.119 et suiv. 浅野晃氏訳『哲学の貧困』一七一、一七二頁。

** 拙著『唯物史観と現代の意識』〔本巻収録〕。

*** 岩波文庫版、『資本論』第一巻第一分冊、三二頁。【第二版後書き】最後から2つめの段落】

今や我々にとつてひとつのベーコン的なる課題が課せられている、と私は信ずる。此処彼処に於て自然科学が成功しつつあつたとき、ベーコンはこの科学の方法について反省し、それを包括的に普遍的に表現することによつて新しいオルガノンを作ろうとして、ギリシアの學問に於けるアリストテレスの位置を占めようと企てたのであるが、今日此処彼処にあつて社会科学がマルクス主義によつて着々業績を挙げつつあるとき、我々はその方法を哲學的に反省し、これを包括的に普遍的に把握し且つ表現し、もつて更に新しいオルガノンを書くことを仕事とすることが出来るし、また仕事とせねばならないのである。若し既にフランシス・ベーコンの仕事がなされ終つているとするならば、我々はこの『論理學の体系』を書いたジョン・スチエアルト・ミルの仕事を引受くべきではないであらうか。多少の誤解を恐れずに、形式的に云えば斯うである、ギリシアの學問に於ける演繹的論理を明らかにしたアリストテレス、自然科学に於ける帰納的論理（それは実験と必然的に関係する）を明らかにしたベーコン乃至ミルの後を承けて、今日我々は弁証法的論理の本質を究明すべき位置にある。^{*}

* デボーリンも云つている、「マルクスの順奉者は惟うに、なお極めて重要なひとつの任務を遂行しなければならぬ。……マルクス、エンゲルス、プレハーノフ及びレーニンの諸勞作に立脚す

る唯物弁証法の理論の完成という任務を果さなければならぬ。」Deborin, Materialistische Dialektik und Naturwissenschaft im "Unter dem Banner des Marxismus", I. Jahrg. Heft 3. S. 431.

このようにして私は現代哲学のひとつの重要な課題を示すことが出来たと思う。この課題の要求は前にも述べた如く現代社会の構成の中から必然的に生れて来るのである。凡て学問上の課題の変化は単に論理の埒内で若くはイデオロギーの範囲内のみで生起するものではない。それは凡て人間の存在、殊に彼の社会的存在と密接に関係して、その地盤の上で行われる。このことはブハーリンが彼の『金利生活者の経済学』の中で経済学に関して模範的に分析し、闡明したところである。若しただイデオロギーの内部にとどまるならば、今日かの哲学者仲間のなかでなされているように、「形而上学」に反対して興つた「認識論」が行詰つたとき、再び「形而上学」へ還れと叫ばれるが如く、単に絶えざる繰り返しに現れるに過ぎぬであろう。然るに現在哲学の領域に於て行われていることは、マルクス主義に対する、好意からであれ悪意からであれ、黙殺か、若くは、多くは反感と無理解とから発する、最も通俗な意味での所謂批判である、或いは、たかだかマルクス主義には善い方面もあるが悪い方面もある、と云つた上での折衷主義的、混合主義的修正である。然しながら、スピノザの有名な句にある如く、凡てを憎まず、笑わず、嘲らず、

その必然性を理解することこそまさに哲学的精神である。そして批判ということとは、『純粹理性批判』の著者たるカントに於ての如く、単に善悪を判決するという以上の深い意味をもたねばならない。カントの仕事は、当時の自然科学、殊にニュートンの物理学の個々の命題の善悪、正否を批評することにあつたのでなく、誰でも知るように、数学的自然科学の基礎づけ、その論理的な前提乃至は条件の闡明であつたのである。今日若し哲學者にして、苟も彼が眞の哲學者として、社会科学を批判しようと欲するならば、彼は恰もカントの先蹤に倣つて、社会科学の基礎づけの仕事に従事すべきであらう。否、かくの如きカント的なる課題、即ち社会科学批判の課題はまさに現実に課せられているのである。それは先に掲げたベーコン的なる課題と共にそれと手を携えて、むしろその根柢として、極めて重要である。然るに人々はかくの如き批判の意味を、何故か特に社会科学としてのマルクス主義に對してのみは、否認しようとするのである。彼等は、デイルタイが精神科学に對するカント的なる課題をみずから引受けて、自己の任務を「歴史的理性の批判」と呼んだところのその批判の意味をさえ理解しようとはしないのである。如何に笑うべきことだ。言うまでもなく、デイルタイの科学批判の方法がカントのそれとは異なつていたように、我々の科学批判の方法はカントのそれからも、またデイルタイのそれからも必然的に異なら

ねばならぬであろう。ところで不幸にして多くの人々は、今まさに、ここに説かれたが如き批判の意味をさえ理解し得ない状態にあるのであるから、我々の仕事はその手始めとして先ず、ペーコンのなした如く、種々なる「偶像」(idol)を指摘せねばならない、特に現代のイデオロギーの内部に於ける諸のイドーラの摘発こそは目下の急務である。マルクスが例えばその『神聖家族』に於て、殊にエンゲルスがその『反デュリング論』に於て、始めたが如き仕事は、今日もなお勇敢に強力に継続さるべきものであると思われる。

さて新興科学の批判を引受けようとするに當つて次のことは注意されねばならぬ。マルクス主義は学問理念の変革を成就しようとする、それは意識形態の範囲内に於ても従来のイデオロギーを革命しようとする。そこからしてひとはマルクス主義がこれまでの一切の学問の破壊的なる力であると結論する。この結論はしかるに単に一部の真理であるに過ぎない、なぜならマルクス主義は単なる破壊的なる力であるのみではないからである。エンゲルスの有名な言葉は斯く語る、「我々ドイツの社会主義者たちは、我々がただにサン・シモン、フリーエ及びオーエンを祖とするばかりでなく、却つてまたカント、フィヒテ及びヘーゲルを祖とすることとを誇とする。」彼は偉大なるドイツの哲学者たち並びに彼等によつて担われた弁証法の記憶を荒れたる折衷主義

の沼のうちに溺死せしめたのは、むしろドイツのブルジョアジーの教師たちであると主張する。嘗て自然科学は新しき学問理念を打ち樹てたが、そのときこの学問はそれにも拘らずギリシアの学問に結び付くことなしには発展させられ、完成させられることが出来ず、そしてその優れた先覚者たちは彼等のギリシアの学問に対する、殊にプラトンに対する関係を自覚していた。——この関係の誤認がイギリス経験論の、特にベーコンの大なる制限をなしている。——恰もそのように今日社会科学は、その卓越せる創始者たちが自覚していたように、自然科学並びにギリシアの学問の伝統を継ぐ哲学と交わることなくしては発展させられ、完成させられることが不可能であろう。マルクス主義は文化の伝統の絶対的なる破壊を説くものではないのである。却つてマルクスの思想に於ける最も天才的なるものは、彼が社会革命をもつて文化の伝統のための必然的なる条件であるとなし、それなくしてはこの伝統は必然的に失われてゆかねばならぬということを示したところにあると云い得るであろう。^{*}人間は既に到達された生産力及び文化の水準を放棄することが出来ない。しかしこのことの意味は、彼等が、そのうちに於て彼等のこの水準に到達したところの社会的関係の諸形態を放棄しないということではない。まさにその反対である。既に到達された文化の水準を損失しないためにこそ、人間は、歴史的発展の一定の時代に於て、

突如として、根柢から、社会的關係の一切の形態を決定的に変化すべく余儀なくされているのである。生産力の進化、その「内在的」なる生長はそれ自体に於てなお決して文化の絶ゆることなく進みゆく発展を保証するものでない。生長した生産力が古い、それを拘束し狭隘ならしめるところの生産關係の諸形態を破壊することに成功するときに於てのみ、社会は既に獲得されたところの文化を保存し、一層高い発展段階に高まることが出来る。換言すれば、文化の発展の連続性を実現するためには社会革命が必要である。斯くの如きがマルクスの思想である。マルクス主義は文化の伝統を決して否定するものではないのである。若しそうであれば、我々の提出した科学批判の課題は一箇の包括的なる課題となる。そこではマルクス主義は、独断論者のなすが如く、それ自身として取扱わるべきではなく、却つて従来の他のイデオロギーとの聯関に於て捕えらるべきである。

* W. Asmus, *Marxismus und Kulturtradition im "Unter dem Banner des Marxismus"*, II. Jahrg. Heft 3.

理論歴史政策

歴史的社会的存在に関する学問は三つの部分をもっている。経済についての学問を例にとるならば、そこには先ず理論経済学、普通に謂う経済原論があり、次に経済史または経済学史があり、更に経済政策がある。同じことは法律その他の現象に関する学問についても云い得るのであろう。かくてデイルタイは、精神科学は、それが在りまた働くさまに於て、三つの相異なる種類の立言を自己のうちに結び合わせている、と述べている。そのひとつは知覚に与えられている現実を言表する、これが認識の歴史的部分を含む。他のひとつは抽象によつて分離されるこの現実の部分内容の同形的なる関係を展開する、これが認識の理論的部分を形造る。最後のものは価値判断を表現し、規則を指図する、このものうちに精神科学の実践的部分が含まれる。歴史、理論、政策、これら三種の命題から精神科学は成立する。そして、歴史的方向に於ける理解と、理論的方向に於ける認識と、実践的方向に於ける把握との間の関係は、一の共通なる根本関係として、諸の精神科学を貫いて存在する。それは全く新たに建てようとする大胆なる学問上の建築家の設計図の中にのみ存在するのではなくて、デイルタイの語を用いれば、諸精神科学の「歴史のうちに

働いていたところの、物の理性によつて」(Kraft der Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte tätig war.) 存在するところの根源的なる関係である。^{*} 私がいま問題にしようとするのは、理論歴史政策の間のこの関係である。そして私はそれが新興の科学に於て如何にあるかを究明したいと思う。

* Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, S. 26. 参照。

—

私は最初に、歴史的社会的存在に関する学問の右の三つの要素相互の分離を学問理念として樹立する一二の思想について、吟味しておこう。現代の学問論に於て、理論と歴史との分離を説く者の代表者はリツカートであり、そして更に理論と政策との分離を唱える人々の代表者はマックス・ウェーバーである、と見做されることが出来るであらう。

現実存在が学問的に把握されるに二つの形式がある、とリツカートは考える。一は普遍的把握であり、他は個別化的把握である。現実、我々がそれを普遍的なるものに関係して考察するとき、自然となり、我々がそれを特殊なもの、個別なるものに関係して考察するとき、歴史となる。自然科学の普遍化的方法に歴史の個別化的方法が対立する。自然科学は、それが事物を説

明しようとするにせよ若くは記述しようとするにせよ、到る処普遍的なるものに向い、そしてそれの概念構成はこの普遍的傾向によつて支配されている。歴史的科学に於ける概念構成はこれとは全く相反する。この学問の課題はいつでも一回的なもの、個性的なるものそのものの叙述のうち横たわつている。従つて若しそこで何等か普遍的なるもの、一般的なるものが形作られるにしても、このものは究極に於て補助的な意味をもつに過ぎず、最後の目的を現すものではないのである。いま若しリッカートの言うが如くであるならば、理論と歴史とは、その究極の理念に於て、分離しなければならぬ。なぜなら理論、歴史、政策の三つが区別される場合、理論はつねに一般的なるものへの、普遍化への傾向を意味するのであり、しかるにリッカートにあつて、普遍化乃至一般的把握は歴史的文化科学と本質的に対立する自然科学のことに属するからである。このようにしてリッカートは、彼が現実に普遍的傾向を有する文化科学を見出さざるを得ないとき、このものをいわゆる「中間領域」(Mittelgebiet)へ推し遣る。それは彼によつて自然科学的及び文化科学的概念構成の「混合形態」(Mischform)と見做され、それ故に何等か不純なる、中途半端なる、独立性をもたぬ、鵠的な学問とされるのである。⁶⁾

* H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1921. S. 118 ff. 参照。

いずれにせよ、歴史的社会的存在に關して一般化を目的とするところの学問は、学問の歴史のうち現実に存在する。即ち「理論的なる」文化科学の存在は一箇の動かし難き事実である。如何なる学問論、如何なる認識論もこの歴史の事実を否定し去ることが出来ず、またそうすべきでないのである。むしろそれは歴史の事実を救い、これを止揚することをつねに意とせねばならぬ。学問の認識論的研究は現実の学問の歴史そのものにオリエンテーレンしなければならぬ。学問の歴史、そのものを無視しながら歴史科学に關する理論を打ち建てようとするのは、一の自己撞着した試みであると評せらるべきであろう。デイルタイも云つている、「經驗的方法は、諸科学のこの成立態そのものに於て、思惟がここに自己の課題の解決のために用いるところの個々の方法の価値が、歴史的に批判的に展開されることを要求し、その主体は人類そのものであるところのこの大いなる過程の直観に於て、この領域に於ける知識及び認識の性質が解明されることを要求する。」*デイルタイの謂う經驗的方法は固より經驗論の意味するものと等しくない。彼はまたそれが所謂実証主義者の使う方法とまさに反対していることを注意している。ここに意味された經驗的方法とは、いま引用した文章の中で既に示されているように、歴史的に批判的方法の謂である。学問的意識は歴史の世界のうちに成立している。それ故に悟性の技巧的な概念によつて、

或いは単に論理上の抽象的な可能性を数えることによって、学問を分類しようというのは不可能であろう。学問上の方法概念は学問そのものの歴史に於ける發展を通じて規定されることが出来る。論理學の研究は學問史の研究に結び付かねばならぬ。かくてデイルタイは精神科學の認識論的基礎づけにあつてこの學問の歴史をつねに展開している。然るに歴史的研究はまた必然的に批判的であるべきである。このとき批判的というのは、何等か超越的なるものを持ち出して、その立場から一撃をもつて歴史の事實を評価し、ひとおもいに或いはこれを弁護し或いはこれを排斥することを意味するのではない、かくてはまさに歴史的研究そのものが否定されるからである。デイルタイは彼の『精神科學概論』に於て、精神科學の認識論を究明するに、恰も形而上學の歴史の叙述をもつて始めている。この意味深き企ての方法論的意味は斯うである。形而上學は、自然的體系として、ヨーロッパの諸民族の精神的發展に於ける一の必然的、な階梯であつた。従つて形而上學の立場は諸科學のうちに見れるところの立場からして、單なる論弁によつて決して傍らに推し除けられ得るものではなく、却つてその立場から全く考え貫かれ、かくして解消されねばならぬ。形而上學の諸歸結は近代の諸概念の全聯関を通じて拈がつてゐる、宗教、國家、法律並びに歴史の文獻は大部分形而上學の支配のもとに成立したのであり、そしてその今なお残つてい

る部分も多くは形而上学の影響のもとに立っているのである。それ故に、「この立場をその全き力に於て明らかにした者のみが、換言すれば、人間の変らぬ本性のうちに根差しているこのものへの要求を、歴史的に理解し、その久しきに互る勢力をその根柢から認識し、そしてその帰結を展開した者のみが、彼自身の思惟の仕方をこの形而上学的地盤から全く解放し、そして既存の諸精神科学の文献のうち^oに於ける形而上学の諸影響を認識し、並びにそれを除去し得る。」^{**}批判が如何にして歴史的でなければならぬかということは、これらの言葉のうちに示されているであろう。然るにデイルタイはこの文章に続けて直ちに次の如き決定的な語を記しているのである、「実に人類そのものがこの道を採用して来た。」即ち、人間歴史の発展そのものがまさに形而上学の批判を行つて来たのである。形而上学の歴史に於ける経験科学のそれからの分化と分離の過程そのものが恰も形而上学の批判である。一切の歴史は批判である、と云われることが出来るであらう、この見地からデイルタイは形而上学の批判に際して、種々なる論理を構えて形而上学の排撃に当ることなく、形而上学の崩壊と経験的精神科学の成立との歴史的過程の認識のうちに批判の仕事を見出したのである。批判はそのうちに必然的に崩壊過程の認識を含む、そして歴史的認識は批判的であるべきである。この意味で歴史的方法は必然的に破壊の方法でなければならぬ。歴

史の研究の意味は、普通に誤つて考えられているように、過去の保存にあるのではない、むしろ新しきものの発展のために旧きものを掃除し、広濶なる地盤を作るところに、その現実の意味は横たわつてゐる。一定の事態が自己の成立の地盤を失いゆく必然性の認識として、歴史的研究はおのずから破壊的である。

* Dilthey, *Einführung in die Geisteswissenschaften*, S. 5.

* * Derselbe, *Op. cit.*, S. 126.

さて今や歴史的方法に従つて、我々はリッカートの歴史論を調査しよう。このとき我々は直ちに彼の歴史の論理学が既に一定の国に於ける一定の時代の一定の学派の歴史科学的研究の上に凭りかかつてゐるのを見逃すことが出来ないであらう。かく云うそれがドイツ歴史学派のそれであることは明らかであらう。その最も光輝ある形態から初めて、その最も墮落した形態に至るまで、ドイツ歴史学派の共通の特色は、歴史的社会的諸科学の認識目的をもつて、特殊なるもの、一回的で繰り返さぬもの、個性的なるものの記述にある、としたことである。そこでは到る処普遍的なるもの、理論的なるもの、法則的なるものに対する嫌悪が気づかれる。歴史科学あるいは社会科学は、リッカートの師にして矢張ドイツ歴史学派の伝統を承けてゐるヴィン

デルバントの適切な表現を借りれば、個性記述的 (idiographisch) な学問であつて、法則定立的 (nomothetisch) な学問であるべきではないのである。然るに我々は歴史的社会的存在に関する学問の斯くの如き理念を一般に審美主義として特性づけることが出来よう。人間の美的作用は言うまでもなく主として個性的なるものに向う。それだから、ヴィンデルバントの如き人が歴史家の活動のうちには芸術家の魂を見出そうとしたのも無理ならぬことであろう*。實際、ドイツ歴史学派の活動が最も光彩ある形姿をとつて現れたのはロマンティクの審美的世界観の地盤の上に於てであつたのである。フンボルトやドロイセンの歴史理論に於て我々はその最も美しき表現に出会う。経済学者シュモラーの如きはまさにその頽廢した姿である。この学派の祖先ともいふべきはハマン [Johann Georg Hamann] やヘルダー [Johann Gottfried von Herder] の如き詩人的哲学者であつた。しかるに審美的傾向はおのずから観想的性格を現す。観想的といふことはまたここに問題の歴史理論のひとつの性質に属する。それは純粹に直観的な音色をもつてゐる。かのブルックハルトに於て完成してゐたと見える観想的性格は、多かれ少なかれ、歴史学派の人々の特質でもあり、またその長所でもあつた。しかるに観想的な傾向はおのずから回顧的な見方につらなる。リッカートが屢々引合に出す歴史家ランケの有名な語によれば、「彼は単にそれが本来如何にあつたかを語

ろうと欲する」(er will bloss sagen, wie es eigentlich gewesen ist.)。過去の、或いは過去からの過程の、個性の叙述が歴史科学の最も固有なる目的と見做されて、特に未来へ向う過程としての現代そのものの歴史は歴史家の関心の重要な対象となり得ないのである。このようにして、リツカート
の歴史の論理の前提であるドイツ歴史学派の一般的性質の二三が指摘された後、我々は容易に、
如何にしてこの論理が現代にとつてもはや現実の地盤なきものであるか、を認識し得るであろう。
そこにはプロレタリアートのイデオロギーにとつて、この階級の実践の本質の故に、典型的なる
活動の要素が欠けている。実践は本性上未来に向つての活動である。従つて実践の立場にとつて
は未来へ向う過程としての現代の運動こそまさに最も問題である。その実践が現実的であるため
には、何等かの仕方に於て未来を予見することが要求され、そしてそのためには、法的なるもの
の認識が必要である。社会科学の認識は美しく鮮かなる個性の傍らにとどまり安らうことが出
来ず、強力なる、暴力的でありさえする、法則の把握を目標けざるを得ない。そのみではない、
プロレタリアは、現代社会に於て、何等個人として個性として、ブルジョアジーに對立するので
はなく、却つて一個のインターナショナルな階級に属している。個々のブルジョアもまたその
存在は彼の階級の本質のうちに吸収されている。資本主義社会にあつては、マルクスの云うが如

く、「有産階級と無産者の階級とは同一の人間の自己疎外 (die menschliche Selbstentfremdung) を現す。」自己疎外の完成した社会に於ては、人間は必然的に各の個性を埋没せしめざるを得ない、彼の存在はただ階級的性格のものとなる。商品の構造がこの社会の一切の存在の対象性の普遍的なる形式となつてゆくに依じて、世界市場の発達と共に、人間はいよいよ自己の個性を埋没してゆく。個性の埋没ということが恰も現代社会の歴史的個性である。それ故に、既に簡単に触られたように、後に一層詳細に論ぜられるように、歴史的研究の重心が、その実践的性質の故に、現代社会におかれるところでは、ここでは各の人間は階級に集約され、みずからの個性を喪失すべく余儀なくされているのであるから、この研究の理念は個性的なるもの、特殊的なるものの中に定められることが出来ない。歴史的研究は個性ではなく却つて階級をおのずから対象とするに到る。このようにして、私はリツカートの歴史の論理がまさに現代に於て如何に非現実的なものとなつてゐるかを闡明することが出来たと思う。我々がデルタイの諸労作のうちになお尊重すべき多くのものを見出し得るにも拘らず、究極に於ては彼と手を切らねばならぬのも、同様の理由にもとづく。精神科学に関する彼の認識論的基礎づけは、彼自身屢々告白し、また公言してゐるように、絶えずドイツ歴史学派の仕事を反省することに出発してゐる。もとよりこの学派の

精神を理解することの深さと広さに於て、みずから最も勝れた歴史家であったディルタイは単なる論理学者リツカートの比ではない。^{**} それにも拘らず、ディルタイの歴史理論もまたその成立の地盤の制約の故に有する審美主義的、観想的、回顧的性質のために現代に於て次第に現実的意義を失つてゆかねばならぬであらう。

* W. Windelband, *Naturwissenschaft und Geschichte*. 参照。

** この点に関してトレルチは云っている。「リツカートはロマンティクの個性説を取り入れた、そこから彼の対象概念の生産性は来ている。しかし彼はロマンティクの発展理念を斥けた、そこから歴史的生成についての彼の諸表象の不生産性が来ている。」リツカートはただ時間のカント的数学的概念を認めるのみであつて、歴史的時間または具体的持続の概念を知らない。一般にリツカートの学説のうちではカント的な自然概念の支配が行われていて、個性化的文化科学の理念は単にそれとの平行に於て、若くは対立に於て解釈されており、従つて後者は絶えず前者によつて制約され、規定されている。(Vgl. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, I, SS. 221-242.)

尤もリツカートは歴史的文化科学をもつて具体的なる現実その俣の直観とする者ではない。この学問と雖もひとつの「概念構成」である。それは、苟もそれがひとつの学問的認識である限り、

認識の本質上、現実的なるものの模写ではなく却つて加工であり、従つて現実的なるものそのものに比較してはつねに単純化を意味する。そこには単純化の原理、それ故に選択の原理がなければならぬ。そしてこの原理はリッカートによつて価値として樹てられる。価値によつて、価値に關係させることによつて、現実的なるものうち文化科学にとつて本質的なるものは本質的ならぬものから選り出され、単なる特異性より區別された歴史的個性の概念は初めて構成されるのである。然るにリッカートはこの場合理論的なる価値關係 (Wertbeziehung) と実践的なる価値判断 (Wertung) との相違を高調する。歴史家にとつて問題となり得るのはひとえに前者ばかりである。このようにして、例えば、歴史家は歴史家としては、フランス革命がフランスにとつて若くはヨーロッパにとつて有益であつたか、それとも有害であつたかを決定してはならぬ。それはひとつの価値判断であるであろう。これに反して如何なる歴史家も、フランス革命の名のもとに總括される出来事がフランス及びヨーロッパの文化の發展に對して意味あり、重要であつたということ、従つてそれはその個性に於て本質的としてヨーロッパの歴史の叙述のうちに取り入れられねばならぬということ、については何等疑わないであろう。これは実践的な価値判断ではなくて価値への理論的な關係である。簡単に言えば、価値判断はいつでも賞讃または非難であらねば

ならぬ。価値に關係させることは両者のいづれでもないのである。我々はここにリッカードの根本思想のひとつに出会うことが出来る、理論は本質的に原理的に実践的態度から分離されねばならぬというのがそれである。それのみでない、次のことはまた注意さるべきである。カント主義者リッカードはカントの意味で認識の客観性または妥当性に保証を与えようと欲するが故に、歴史の原理としての文化価値の永遠なる妥当性を主張する。即ち価値は如何なる現実でも、物理的なるそれでも心理的なるそれでもない。価値の本質はその妥当性のうちに横たわっているのであつて、その實在なる事実性に於て成立しているのではないのである。かくの如く妥当性を事実性から區別して、リッカードは考へる、価値の普遍妥当性ということとは、それが事実として凡ての人によつて承認されるか否かということとは無關係である、よしや現実には何人によつてもそれが普遍妥当なる価値として認容されずとも、よしやあらゆる人間が事実上それに反対するとも、価値の普遍妥当性には少しの増減もないのである。約言するならば、価値は超歴史的なものである、人間の歴史的活動はその本質とは原理的には何等かわりなきものである。果たしてそうであるとするならば、リッカードは歴史的個性の概念を基礎づけるに超歴史的価値をもつてする者であろう。然しながら、このように歴史的なるものを超歴史的なるものによつて基礎

づけようとするのは、歴史的なるものそのものの問題を究極は超歴史的なるものの領域へ導き入れようとするもの、いわゆる顧みて他を言うのたぐいであつて、そこには問題の転嫁若くは回避があるのみで、問題そのものの解決は与えられていないのである。リッカーの謂う価値は自然科学に於ける法則の如きものではなく、むしろプラトンの謂うイデアに比較されるべきものである。それ故に、たとい彼の如きプラトニスムスの立場に立つとしても、まさに歴史が問題となる限り、最も重要なのは、如何にして永遠なる価値が現実の歴史の中に於て実現に到達するかということ、或いは、価値の実現の過程そのものに関する問題である。他の言葉で云えば、そこでは超越的なものに問題の重心があるのではなくして、却つて内在的なものにあるのである。なぜならば、歴史の歴史たる所以は、その妥当性 (Geltung) にあるのではなく、却つて実にその事実性 (Tatsächlichkeit) にあるからである。それだから、従来の思想の歴史に於ても卓越した歴史の理論家たちが、ヘーゲルはもとより、デイルタイに至るまで、おおむね内在性の立場、または此岸性 (Diesseitigkeit) の思想を採つたのは、もつともであると云わるべきであらう。デイルタイの根本命題は、「生を生そのものから理解する」ということであつた。それは、超越的な諸表象を除外して、「現実的存在の現実的存在そのものからの解釈」(eine Auslegung des Daseins aus ihm

selbst) である。

しかるに、更になお重要なことは、如何にしてリツカートに於て超越的価値の概念が形造られたかということである。彼の名著『認識の対象』を読む誰にでも明らかであるように、まことにこの概念は存在の分析からして発見されたのではなく却つて認識の構造の研究によつて初めて見出されたのである。しかもこのとき認識とは特に学問的なる認識の謂であり、しかもこのものは一般に判断と同一視されている。リツカートの哲学は到る処判断という認識形態の構造を手引としていると云つて恐らく差支ないであろう。従つて歴史が論議される場合にあつても、彼が問題の中心としたのは、いつでも特に歴史科学の認識であつて、恰も存在としての歴史ではないのである。他の処では、例えば、『歴史哲学』(ヴィンデルバントの編纂した『二十世紀初頭における哲学』に収む)の中で、歴史的生活あるいは普遍史の如き存在としての歴史が問題となつていように見える場所でも、問題はずねに認識の構造を存在のモデルとして組立てられており、従つて前者の方向に向つて解決が試みられている、と考えられることが出来るであろう。然しながら、いま述べた如く、歴史の歴史たる所以はその事実性にある。歴史は、本来そして根源的には、歴史科学もしくは認識としての歴史ではなく、却つてまさしく存在の歴史性を意味する。かくして、

哲学的に最初のものは、リツカートに於てそうであるように、歴史の概念構成の理論でなく、また歴史的認識の理論でもなく、更に歴史学の対象としての歴史の理論でもなく、却つて本来歴史的なる存在の、その歴史性の解釈である。歴史の問題は、第一次的には、論理的なる、(logisch)問題でなく、存在論的なる、(ontologisch)問題である。存在の歴史性の説明が初めて歴史的認識の闡明に「土台」(Fundament)を与える*。しかるに論理学者リツカートは、歴史を論じながら、存在の歴史性については何事も知らないのである。彼にとつて存在は単なる存在である。彼には存在から科学への系譜学(Genealogie)が欠けている。存在から科学への由来を説いているように見える場合でも彼は斯う考える。現実存在の最も根本的なる規定は、それが「異質的連続」(heterogenes Kontinuum)であるところにある。その各の部分に於て異質的連続である現実存在は、非合理性の性格を担い、その俣では概念の中に受け容れられることが出来ない。ただ異質性と連続性との概念的分離によつてのみ現実存在は合理的となり得る。連続はそれが同質的であるや否や、概念的に支配されることが出来、そして異質的なるものは、我々がそのうちに切断をなし得るとき、従つてその連続性が非連続性に転化するとき、概念的に把握されることが可能である。このようにして学問にとつて二つの互いに恰も反対した概念構成の道が開かれる。我々はあらゆる

る現実存在のうちに含まれる異質的連続性を、或いはひとつの同質的連続性に、或いはひとつの異質的非連続性に変形する、それに応じて、一方では自然科学的概念構成が可能になり、他方では文化科学的概念構成が可能になる。^{**}然しながら存在の原始的規定としてのリッカートの謂う異質的連続の概念はそれ自身のうちに歴史性の意味を少しも含まず、また含み得ないのである。この規定そのものが極めて抽象的である。ベルグソンの純粹持続にも類したリッカートの異質的連続はそれに比してさえなお甚しく歴史性をもっていない、ベルグソンでは純粹持続が過去を負い未来を孕むということが絶えず高調力説されている。歴史性なき存在から歴史科学を生い立たしめることは出来ぬ、単なる異質性が歴史性でないことはリッカートのみずから縷説している通りである。それ故に彼は、異質的なものは価値に関係させられて初めて歴史的なるものの領域まで高められる、と考える。だが斯くの如く歴史的なるものの本質を超歴史的なるものに求めるということが、何等問題の解決とはなり得ぬことは、この企てが結局自己撞着に陥らねばならないということからも知り得るであろう。若し歴史的個性にして価値に関係させられて初めて歴史的個性となるのであるならば、個性は要するに価値の事例 (Exemplar) となつてしまはしないか。即ちこのとき歴史的個性の本質は個性的差異にあるのではなくして、同一なる理性的要素に於て

成立するのである。かくては個性は価値の伝達器もしくは見本となつてしまひはしないかを私は恐れる。個性に於ける積極的なもの、特殊なるものの固有価値は終に認められることが出来ないのである。個性の評価は直ちにその全体に向うべきであつて、具体的に与えられたものを超越した形式的なものを目差してはならないのである。私はリツカートの超越的価値の概念、彼の形式主義の立場が究極は、彼の基礎づけようとする個性を却つて否定し、破壊することになりはしないかを疑わざるを得ないのである。^{***}個性が個性として成立するためには、むしろリツカートの排斥したところの実践的な価値判断が必要なのではなからうか。要するに超越的なもの、超事實的なるものによつては歴史は基礎づけられないように見える。そこでは内在性の立場が守られねばならぬように思われるのである。

* 学問としての歴史 (Historie) から存在としての歴史 (Geschichte) を区別したものは、未だその価値の十分に認められていない書物、F. Gott, *Die Grenzen der Geschichte* がある。存在の歴史性の分析は最も重要な問題である。なおこれについては、M. Heidegger, *Sein und Zeit* を看よ。

** H. Rickert, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, S. 34 ff.

*** かく簡単に批評してしまうことには多少無理があるかに見えるにも拘らず、私は最後には

ツカートを、彼のカント主義的形式主義の故に、かく批評すべく余儀なくされている。カントはむしろ正直に云わざるを得ない、「或る人に対する一切の尊敬は、本来ただ彼が我々にそれについて例を示すような法則に対する尊敬である」(Grundlegung Zur Metaphysik der Sitten)。この言葉をもつて彼は彼があれほど力説した人格の固有価値を否定してしまつているように見える。詳しくは拙著『史的觀念論の諸問題』〔全集第二巻収録〕参照。

二

私は歴史の基礎づけのために超越論的立場を斥けた。しかしこのことをもつて恰も私があらゆる意味に於ける二元主義的思想を遠ざけると考えられてはならない。私の排斥するのは所謂プラトンのなる超越的二元論である。むしろ私は他の種類の二元主義的思想、即ち内在的二元論とも呼ばるべきものが一定の歴史概念にとつて欠くべからざるものであることを主張する。有名な言葉に、ひとはプラトン主義者であるかアリストテレス主義者であるかであると云う。一般にプラトンは二元主義の代表者、アリストテレスは一元主義の代表者であると見做されている。この言葉は恐らく個人についてよりも時代に関して一層適切に語られているであろう。即ち歴史にはプ

ラトン主義的な時期があり、アリストテレス主義的な時期がある。プラトンとアリストテレスとは人間を二つの類型に分つ言葉であるばかりでなく、却つて歴史上の時代を二つの形態に特性づけるための表現である。この場合私は多分一般に次のように云うことが出来はしないかと思ふ、歴史に於て一定の基礎経験が成立し発展しつつあるときには、この時期の構造の表現としてプラトンの二元主義的思想が現れる傾向があり、それが成熟し完結しつつあるときには、その時期の構造の表現としてアリストテレスの一元主義的思想の現れる傾向がある。初代キリスト教の神学にあつてはプラトン主義的思想が勢力を占めていたのに反して、シヨラスティク【Scholasticism】の完成期に於てはアリストテレスの哲学が支配した。近くはドイツ観念論の歴史に徴しても、その初めに立つカントはプラトニカーであり、その終りに位するヘーゲルはアリストテリカーであつた。蓋し一定の基礎経験の成立発展の時期は特に過程的な、または過渡的な時であるから、この過渡性の故に、矛盾と対立とを含み、そしてこのものの表現は二元的思想たるべく、これに反してその成熟完結の時期は、統一と調和との時であるをもつて、このものの表現は勢い一元的思想となる。今の時代は言うまでもなく矛盾と対立とがあらゆる処に於て激成され尖鋭化した時代である。従つて現代の思想は、それが現実的な意義を有すべきである限り、何等かの意味で

二元主義的傾向を含まざるを得ない。ところで歴史的意識のなご存在せず若くは未だ発達していなかつたときには、二元的思想は超越的・二元論としてのプラトン主義であるのほかなかつたかも知れない。然るにひとたび歴史的意識が十分に獲得されるや否や、そして現代は恰も最も過程的なる時代であるために特に歴史的意識を獲得すべく迫られているが故に——なぜなら歴史の本質は、後に一層詳しく述べるように、過程性にあるからである——、このとき二元的思想は超越主義的なプラトニスムスであることが出来ない。既に記した如く、歴史は内在性の立場に於てのみ歴史として成立し得るからである。かくして、まさに自己の歴史的使命を自覚して出現したプロレタリアートにとつて、現代に於て現実的なる理論はその構造に於て内在的なるものうちに二元的なるものを含まねばならぬ。このような構造を有するものはただ弁証法的なる理論のあるのみであらう。けだし弁証法の本質的なる特色は、そこでは矛盾するものが積極的なる意味を有するところにある。しかも矛盾する二つのものはこの場合一が他を超越するという関係にあるのではない、それではただそこには高々 *Heterothetik* があり得るだけであらう。 *Dialektik* を成立せしむべき真実の *Anithetik* は全体のうちに於ける矛盾、綜合への必然的なる衝動を含む矛盾である。ここでは矛盾の關係は謂わば内面的であり、内在的である。かかる弁証法的なる二元主義こそま

さしく現代の意識が示すべき理論的構造である。そしてマルクス学は到る処このような構造を含んでいるのである*。

* 弁証法の全体の構造に於ていずこに重心が定まるかということ、ここに述べたことと関係する。

しかしそれについては既に拙著『唯物史観と現代の意識』に収められた「ヘーゲルとマルクス」〔本巻収録〕の中で論じておいたから再び繰り返さないことにしよう。

さて若干の迂回の後に私は転じて、理論と政策とを最も明確に分離した学者マックス・ウェーバーを簡単に批判しよう。この場合私は固より歴史的破壊的方法によるうと思う。我々はさきリッカードが価値関係と価値判断とを厳密に区別することによつて理論と実践とを分離しているのを知っている。ウェーバーの有名なる、社会的及び経済学的諸科学の「没価値性」(Wertfreiheit)の思想はこのもののエネルギーな展開にほかならないと思われる*。社会学並びに経済学の論理的性質に関するウェーバーの爾余の考えがまたリッカードと極めて多くの親縁を示しているのはここに取り立てて言うまでもない。ところでウェーバーは没価値性の問題を論ずるにあたって、ひとつの現実的なる問題、即ち「職業としての学問」の問題から出立している。換言すれば、大学教授は講堂に於て実践的なる価値評価をなすべきか否かが彼の問の出発点であつたのである。

従つてここに謂われた没価値性の概念は何等理論的な意味を含んでいない。理論的見地から觀察するならば、社会科学ももとより科学として、第一に、學問は価値ある (wertvoll) もの、即ち論理的及び当体的に評価されて正しい結果を目的とするという点に於て、第二に、それは価値ある、即ち學問的関心の意味で重要な結果を目差すという点に於て、そして更に、材料の選択は既にひとつの価値判断を含んでいるという点に於て、何等もとより没価値的なものではないのである。そしてまたそこでは、經驗的科学は人間の主観的な価値評価を自己の対象として取扱い得るか否か、の疑問が提出されているわけでも決してないのである。ウェーバーの問題はもつと現実的なものだ、大学の教育に於て実践的な価値評価が代表さるべきであるか、如何であらうか。彼はこの問に明確な否定をもつて答える。教授は講壇に於てただ教師 (Lehrer) であるべきであつて、決して指導者 (Führer) であつてはならず、況んや予言者 (Prophet) を振舞うべきではないのである。このことは教室では學生が一種の強制された状態におかれているので猶さら大切である。例えば、実践的、政治的に態度を決定するということと政治形態及び政党組織の學問的分析とは相異なる二つの事柄に属している。教師が民主主義について語るとき、彼はその種々なる形式を挙げ、それらが如何なる機能を営むかを分析し、その一またはその他が生活諸關係に対し

て有する個々の帰結を定立し、その上に、民主的ならぬ他の諸の政治的秩序の形態をこれらのものに対立せしめて闡明しなければならぬ。然しながら、教師としての彼には、講壇で民主主義に対して一定の態度を採り、これを賞讃し若くは非難することは許されていないのである。一方では、事実を定めること、諸の文化財の数学的または論理的関係あるいは内的構造を確めること、そして他方では、文化の、並びにその個々の内容の価値についての問、若くはひとが文化団体または政治結合の内部に於て如何に行動すべきであるかという問に答えること——これら両者は全然性質を異にした問題である。ここでは学生は沈黙しておらねばならぬところの、及第するために講義を聴かねばならぬところの、そして何人も教師に対して批評をもつて立ち向うことを許されておらぬところの、講壇に於て、教師はこの事情を利用して、彼の任務であるところの、彼の知識及び学問上の経験をもつて聴講者に益するということをせず、却つて彼の個人的な政治的意見を植え付けようとするのは絶対に許されぬことである。煽動家と予言者とは講壇は属してないのである。彼等は街頭に立つがよい、ここでは批評が可能である場所へ出て行くがよい。このようにして、我々はウェーバーに於ける社会科学的認識の没価値性の主張と、リッカートに於ける価値関係からの価値判断の区別とにあつて、問題の出発点並びに観点が著しく異なつてい

るのを認めることが出来るようである。後者の区別の重心は学問的認識の客観性を「主観的な」評価作用から保証しようとするところにある。これに反して前者の主張は純粹に理論的な問題に関係してはいるのでなく、却つて社会的事実、そしてこの事実に対するひとつの倫理的なる決定に関係している。大学教育に於て実践的な価値評価はなさるべきであるか否か、の問題は学問的に論議され得ることなく、それ自身実践的な評価によつて初めて解決されることが出来る。従つてそれは政策的な、大学政策的な問題であるようにさえ見える。實際、ウェーバーの論文を正直に読む者は、そのうちに到る処政策的な言葉を聞かざるを得ないであろう。今日学生が講堂に於て彼の教師から学ぶべきことは何よりも斯うである、一、与えられた日課をただ素直に果すことに満足する能力、二、事実を、殊に個人的には不愉快な事実をとにかく先ず承認し、そして事實の定立をそれに対する評価的な態度を採ることから区別する能力、三、彼自身の人格を物のうしろへ退け、従つて彼の個人的な趣味その他の感じを望まれないに外に現すという欲望を何よりも抑える能力。そしてウェーバーは云う、「このことは今日、この問題が恰も元々この形に於ては少しも存在しなかつた四十年前などとは比較にならぬほど全く差迫つて必要であると私には見える。」^{*＊}しかしながら、講壇では一般に価値評価をしてはならぬということが、若し大

学政策以上の意味をもち、それがウェーバーの欲する如くに一の「当為」であり、規範的な倫理的な意味を担うべきであるとしたならば、惟うに、それはただ一定の学問理念と結び付くことによつてのみ可能であるであろう。かく言うはもちろんかの「学問のための学問」、「それ自身のための理論」という理念である。事実、ウェーバーは私のここに問題にしている論文の中で、まことに尊敬すべき綿密さをもつて、社会科学の認識が如何なる意味で没価値的でなければならぬかを、単に大学教育の見地からのみでなく、却つてこの科学の理念に従つて分析説明している。私は既に他の箇所にてこの理念がギリシアのものであり、それが今日に到るまで力強く伝承されていることについて述べておいた。そして私は同時にそれが観想を本質としたギリシアの生活地盤と密接な関聯をもつておいた。そして私も述べておいた。学問のための純粹な学問という理念に結合すべきウェーバーの没価値性の考察が特に大学教授の問題を出発点としたのは偶然ではないのである。大学教授は現在発達した分業の結果何等直接の生産に従事することなく観想を享受することが出来る。しかしながら今や、ギリシア的な、実践から分離された学問の理念のほかに、全く新しい理念が現れている。本質的に生産的、実践的なるプロレタリアの階級の意識としてマルクス主義的社会科学は理論と実践との弁証法的統一を説く。否、今日斯くの如き理念が現実に

存在するということが、幾多のウェーバーをして、大学に於て理論が実践から分離されることは数十年前などとは比較にならぬほど全く差迫つた必要事である、と愈々叫ばしめる所以である。ギリシヤ的な学問理念の主張もまた実に今日では政策的な、実践的な意味を有するにまで立ち到つたのである。この事実によつてさえ明瞭であるように、社会科学の認識はその構造に於て本来実践から分離し難きものである。それ故に或る人々の信ずるように、純粹に論理的に推論し得る若くは純粹に經驗的なる物の関係と実践的なるまたは倫理的なる価値判断とは事実上、明確に區別し得ることであるのではない。歴史的社会的諸科学の歴史そのものは当の反対のことを我々に教えるのである。諸精神科学は、デイルタイが云つてするように、生そのものの実践のうちに於て生長した。それは職業教育の必要によつて發展させられ、従つてこの職業教育に仕えつつある大学各科の組織はこれら諸科学間の聯関の自然生長的な形式を現している。精神科学の諸根本概念並びに諸規則は實際大部分社会的諸機能そのものの行使に於て見出されたのである。イエーリング [Rudolf von Jhering] は如何にして法律的思维が法律生活そのものの中に働いていた意識的な活動によつてローマ法の諸根本概念を作り出したかを示した。経済学と訳される英語の *political economy* という語は、この学問が政策的、実践的な起源のものであることを現している。社会に

関する諸特殊科学の分化も理論的悟性の技巧によって行われたのではなく、却つて生そのものがそれを成し遂げたのである。社会的存在の領域の分離が現れ、そしてこの領域が事実のひとつの秩序を作り出す度毎に、ひとつの理論の生成すべき要求と条件とが与えられる。若し斯くの如くであるならば、歴史的社会的存在に関する学問に於ては理論は実践から分離されることが出来ぬ。そこではむしろ実践が理論そのものの構造を、その理念に於て、その方法に於て、規定している。ひとつのギリシア的なる理念に従つてウェーバーの論ずるように、政策的なるものは理論にとつて、ただ「随伴的なもの」、単に「手段的なもの」にのみ関係しているのではないのである。強いて理論と政策とを分離するのはただ理念のために、しかも一定特殊の理念のために学問の歴史の發展過程そのものに暴力を加えることになり、従つてウェーバーがあれほどまでに尊重する事実を否定することになる。ウェーバーにして、若し彼の欲する如くどこまでも忠実な経験科学者であろうとするならば——彼はかくも忠実な経験科学者にとどまるためにまさに社会学的及び経済学的学問の没価値性を説くのである——、彼は何よりも学問史の事実^に忠実であるべきであつたであらう。学問の本質はただ歴史を通じて顕になり得る。恰もそのようにまた学問の性質は出来上つた理論を教えることに於てでなく、却つて理論を作る過程に於て一層よく明瞭にされ得る

であろう。ウェーバーは教師 (Lehrer) でなく研究家 (Forscher) を問題の出発点とすべきであったであろう。教師はただ大学のみにある、しかし研究家は広い社会にあることが出来る。社会科学の領域に於て秀でた研究家は多くの場合同時に勝れた実践家であつた。経済学者リカードがそうであつた。マルクスやレーニンはもとよりである。

私は進んで更に他のひとつの論点に移ろう。ウェーバーは論ずる^{***}実践的な態度決定を「学問的に」代表することの不可能——確かに与えられたものとして前提された目的に対する手段の説明の場合を除いて——は、遙かに深く横たわつてゐるところの理由から従つて来る。かかる態度決定は、世界の種々なる価値秩序は相互に解き難き争いのうちに立つてゐるが故に、まさに無意味である。老ミルが嘗て云つたように、純粹な経験から出立するならば、ひとが多神論に到達するであろう。如何なる經驗的考察も互いに相戦う価値のうちいずれが神であり、いずれが悪魔であるかを決定することが出来ない。いま仮にウェーバーのこの考え方が正当であるとするとするならば、彼はそれによつて却つて恰も社会科学の没価値性の主張をみずから破壊せねばならぬであろう。なぜなら、理論のための理論を求めるギリシア的な学問理念がひとつの価値であるとすれば、理論と実践との弁証法的統一を求めるマルクス主義的なる学問理念もまた他のひとつの価値であ

る。価値の多神論の立場からしては、そのいずれが神であり、そのいずれが悪魔であるかを断定し難いであろう。多神論は学問上では究極はひとつの相對主義に陥る。そして相對主義の立場からは如何なる現実的なる意義ある思想も出て来ることが出来ないのである。

* Max Weber, Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. Derselbe, Wissenschaft als Beruf. 共に *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. に収録せる。私はこの論文集から引用する。

** Op. cit., S. 455.

*** Op. cit., S. 469 ff. und S. 545 ff. 参照。

三

諸の歴史的社会的科学を貫くところの、理論歴史政策の間の関係は、ひとつの共通なる根本関係として、再びディルタイの言葉を用いるならば、「その歴史のうちに働いていたところの、物の理性によつて」存在する。若しそうであるならば、理論、歴史及び政策の三者の聯関そのものは一の統一的なる、綜合的なる表現を得ることをみずから要求せずにはいないであろう。この

要求の必然性は多分次のことからして理解されるであろう。デイルタイに拠れば、諸精神科学に於て働くところの把握の能力は全体の人間である。それは単なる表象もしくは思惟の作用でなく、却つて具体的なる、即ち表象し、思惟し、情感し、意志するところの、人間の存在の全体である。そこでは我々の知、情、意の三つの機能が全体として活動している。若しひとりの人が單純に表象し、思惟するのみの者であつたならば、彼は例えばひとつの恋愛事件をまさに恋愛事件として理解することが不可能であろう。我々は恰も我々の血を湧かせ肉を躍らせることによつて初めて戦争を戦争として理解し得るのである。斯くの如く歴史的社会的現象の把握にあつて働くものが知、情、意の全体であり、しかもこれら三つのもが現実に於て各分離したものでなく却つて絶えず統一をなしているとするならば、精神科学の認識の主体としての人間はおのずから一個の統一的なる、全体的なる認識を求めずにはいないであろう。蓋し、形式的に見るならば、精神科学に於ける理論的部分は特に人間の知的作用に、歴史的部分は特に彼の感情の作用に、そして実践的部分は特に彼の意志的活動に關係しているからである。固より人間の存在の全体の構造に於て思惟感情意志は、三つの相異なる方向または次元に於ける活動として、それぞれ相對的には獨立しているのであるから、それに應じて、精神科学の三つの部分もまた相對的に獨立しているの

は事実である。然しながらこのような独立性はいずれにせよ相対的であつて、そこには強かれ弱かれつねに統一に向う傾向が存在する。人間の存在に於ける知情意の統一の構造は、精神科学の構造に於ける理論歴史政策の統一なる表現を要求するであろう。かかる統一なる、全体的なる表現はただひとつの世界観に於てのみ到達されることが出来る。このような世界観は歴史的社会的存在に関係しているのであるから、今の場合我々はこれを一般に史観と呼んで差支えないであろう。かくして精神科学、文化科学、歴史科学または社会科学などと名付けられている種類の学問は、その根柢に一定の史観をもっているのがつねである。経済学について言えば、ただマルクス主義の経済学ばかりが特に史観によつて担われているのではない、イギリスの古典学派の経済学と雖もまた特定の史観をその基礎としているのである。何等かの世界観なしに苟も歴史または社会について論ずることの不可能であるということは歴史科学そのものの歴史が既にこれを証明している。それ故にひとはポリビオスの歴史哲学もしくはマキアヴェリの歴史哲学について語り、ブルックハルトの史観あるいはランケの史観について述べ、そしてまたそうすることが出来るのである。もちろんこの場合各の経験的特殊科学がみずから自己の根柢にある世界観的要素たる史観について意識的であるか否かは問うところでない。また言うまでもなく、或る学問が歴史

的世界観を有するということは、それがその属する時代を特に歴史として、即ち過程として、未来への過渡の段階として、把握しているということをものみ意味するものではない。過去の時代に於ては、その時代を永遠のものと見做し、それを一の歴史的存在として歴史の発展の過程に於て理解することを知らない学問的意識も存在した。事物を歴史に於て認識しないということがまさしくその学問的意識に於ける歴史的世界観の特徴に属している。更にまた同じように、史観はいつでも理論歴史政策の統一そのものを学問的に意識し、自覚的に表現すると限らないのは固よりである。否、或るときにはまさに理論と歴史との分離、若くは理論と政策との分離そのものが明らさまに、顕に主張されるのである。この場合に於ては恰もかかる分離の主張そのものに於てこそ、その歴史的世界観、その歴史哲学的思想の一定の特徴が明らかになり、顕になつていと云われ得るであろう。個性の叙述をもつて歴史科学の認識目的とすることによつて、理論的なるものと歴史的なるものとを分離したところのリツカートの見方が審美的、観想的、回顧的な一定の世界観を背景としていることは、さきに記しておいた通りである。

理論、歴史、政策が如何に史観に於て結合されているかを示すために私はひとつの例を挙げよう。かの「進歩」の概念は従来の史観に於ける最も重要な、最も根本的な概念のひとつであらう。

多くの史観は歴史の進歩について、それと関係して歴史の退歩について語る。私は進歩の概念をとつて右の結合を分析しよう。先ず第一に、歴史の進歩について語られるところ、そこには法則的なるもの、従つて理論的なるものが意味されている。例えば有名なるコントの三段階説、即ち人類歴史をもつて神学的より形而上学的へ、そしてこのものより実証的への進歩の過程とみる思想をとつてみても、コントはこれをひとつの法則と考え、明らかにこれを「三段階の法則」(三. *des trois états*)と呼んでいる。第二に、進歩ということは何物か新しきもの、その個性または特殊性に於てなお嘗て存在しなかつたものの生成ということ、従つて歴史的なるものを含んでいる。第三に、進歩は価値概念に関係し、詳しく言えば、それは価値の増大の謂であり、従つて価値の標準なくしては、且つまた価値判断、それ故に何等か実践的なる決定なくしては、ひとは進歩について語ることが出来ぬ。コントの三段階説にあつても、「実証的なるもの」は彼にとつて当に在るべきもの、絶対的なる理想として妥当した。この見地から彼は人類の発達を考察し、その種々なる段階が彼の理想の実現に対して如何なる新しきもの、如何なる価値に充ちたものであるかを決定した。このように、従来の史観の根本概念のひとつである進歩の概念は、理論的なもの、歴史的なるもの、実践的なるものの三つを謂わばひと息に語ろうとしているのである。

かかる要求の必然性については述べられた。然しながら、リツカートも指摘しているように、進歩の概念は学問の概念としては自己矛盾のものであるように見える。それが含むひとつの契機としての価値標準の概念は当に在るべきものの概念として、到るところ常に在りまた在らねばならぬ、ところのものを包む法則の概念とは決して合致し得ない。Sollen【当為】とMüssen【不可不】とは概念的に相互に排斥し合う。更に、新しきもの、嘗てなかつたものの生成は如何なる法則の中にも這入つてゆかない。法則はただ任意に繰り返し得るもののみを含むからである。かくて進歩の概念のもとに、ひとが新しきものの生成、次に価値の増大を理解し、且つひとが法則の概念のもとに自然法則を理解するならば、このときひととは論理的には二重の矛盾を犯すこととなる。^{*}いま従来の史観に於ける最も重要な概念が斯くの如く批判された後に、我々の問題はおのずから斯うである。自己矛盾に陥ることなしに、社会科学にとつて、学問的に、理論的なるもの、歴史的なるもの、実践的なるものを結合することは出来ぬであろうか。従来の社会科学は凡て「形而上学的なる」世界観によつて立ち、この世界観のうちに於て理論歴史政策の統一は与えられていたように見える。コントの所謂社会学の基底をなす実証主義もまた言うまでもなく立派な形而上学のひとつである。我々の問題は斯うである。形而上学に基づくことなしに、なお且つ政策、

理論、歴史の統一はいずれかの社会科学に於て学問的に与えられていないであろうか。このようにして私はここにマルクス主義社会科学の理論的構造の検討へと移つてゆく。

* H. Rickert, *Geschichtsphilosophie in der "Philosophie im Beginnen des zwanzigsten Jahrhunderts"*, *Zweite Auflage*, S. 383 ff. 参照。【*Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*】

この場合予め次のことが注意されねばならぬ。私は理論歴史政策の統一の必然性を論ずるに際して、デイルタイの思想、即ち精神科学にあつて認識の主体ともいふべきものは全体の人間性であるということから出発して、全人間における知力感情意志の統一ということに基礎をおいた。しかるに人間とは現実には歴史的存在である。それ故に我々は知情意の間の構造並びにこの構造に於ける統一を抽象的に形式的に理解すべきではなく、却つてこの構造そのもの、この統一の仕方そのものの歴史性を把握すべきである。歴史及び社会に先立つ事実としての人間はひとつの仮構物に過ぎぬ。健全な分析的な科学が対象としてもつところの人間は社会的成素としての人間でなければならぬ、否、この科学を研究する人間自身が一個の歴史的社会的存在であるのである。蓋し人間は社会に対してその外からこれに対立しているのではなく、却つて彼はみずから社会の契機としてその内部に於てこれと交渉する。歴史的社會は人間がそれを作つたところの、それ

を作りつつあるところの、そして彼自身その中に棲むところの世界である。社会は我々にとって他人ではない、自然は我々にとつてフレムト【*Phenomenon* 異質】であり得る、しかし社会は我々の世界である。社会に於ける交互作用の活動を我々は我々の全存在の凡ての力をもつて経験する。歴史的社会的存在に関する認識の主体としても、我々はみずからその中に織り合わされているところの歴史及び社会によつて根源的に規定されているのであるから、歴史的社会的科学の構造は我々の存在の歴史的社会的なる規定によつてまたそれ自身規定されざるを得ないのである。いま人間の存在のかかる歴史的なる社会的なる規定の最も根本的なものがその階級的規定にあるとするならば、社会科学は勢い階級的性格のものとならざるを得ないのであろう。我々が歴史について語る言葉は同時に何事か我々自身について語る言葉である。このように社会科学に於ける認識主体そのものの歴史性を把握することは大切である。これがこの学問に関する認識論的研究が何等歴史的规定を含まざるカントの先験的統覚または純粹自我の概念をもつて片付けることの出来ぬ所以である。社会科学の学問的性質の研究はこの意味で本来の知識社会学と結びつかねばならぬ。そして恰もこの点からして我々はデイルタイの精神科学認識論の根本的な制限を思わずにはいられないであらう。あれほど生の歴史性を高調しながらデイルタイは終にこの歴史性を見

棄ててしまった。私はこのことを彼に於ける「人間学」の概念から「心理学」の概念への転化に於て見出すことが出来ると思う。^{*} 精神科学の基礎としての人間学は人間の存在の歴史的社会的規定性をその学問的理論の中へ十分に取り入れることが出来、またそうしなければならぬ。しかし心理学にとつてはそのことはこの学問の構成上殆んど不可能であるように見える。心理学へ移つてしまつた後には、デイルタイは恰も人間の精神作用の永久に易らぬ構造があるものの如くに説く。しかし我々はどこまでも人間の存在に於ける知情意の構造並びにその統一を歴史的社会的に考えねばならぬ。

* デイルタイの思想の発達史を注意深く観察するとき、我々はそこに人間学より心理学への推移を見る事が出来る。『精神科学概論』にあつては人間学の概念が主なる位置を占めている。これ私がこの書物を特に高く評価する理由である。ところで斯くの如き推移はどこから起つたであろうか。『精神科学概論』ではデイルタイは歴史に於て生産されて存在する現実の諸精神科学の分析を主としている。しかるに彼に於て次第にカント的なる問題、即ちこれらの学問の「妥当性」または「基礎づけ」の問題が関心の中心となるに依じて、彼は心理学へと移つて行つた。人間学は心理学に解消された。このときヨーロッパの学問的世界に於て十九世紀の末葉最も勢力を振つた学問のひ

とつが心理学であつたことが彼に影響を与えたこともあつたであらう。

四

私は先ず歴史の概念から出発しよう。歴史は普通に過去のもの、そして歴史科学は過去のものについての認識であると思はれている。生の歴史性について語られるとき、我々はかの屢々用いられている言葉、即ち文明人は生れながらにして既に老いている、という言葉をすぐさま思い出すのがつねである。歴史の知識についてもニーチェは、もとより嘲りつつ云つて、「歴史的教養はまだ実に一種の生れつきの白髪性である、そしてこの記号を子供のときから担っている者は、まことに人類の老齡に対する本能的な信仰に達しなければならぬ。」然しここに恰も歴史的意識の本質があるのではなからうか。我々の産み落された社会は歴史的に成つたものである。我々の話す言語は歴史的に伝承されたものである。我々がそこで休憩し、生長し、自己を形作り得るところの、造形美術、物語、詩、歴史叙述及び学問的思惟等のこの雰囲気はもちろん歴史的なものである。そればかりでない、私がいまここに直接に私の眼に与えられるものとして見るこの机でさえ、指物師によつて作られ、商業によつて売買されて初めて私の眼に直接的なものとし

て這入つて来るところのもの、従つて一個の歴史的存在である。このように人間の生に關係する一切のものが歴史的に生成したものであり、かく歴史的に生成したものによつて彼の生が規定されているばかりでなく、また彼自身の生そのものが一定の生い立、履歴、發展をもつて過去から生成したものであるところに、生の歴史性は横たわつていて考えることが出来る。まことにその通りである。然しながらそれは存在の歴史性の半面、もとよりこの半面も極めて重要なものではあるけれども、ただ半面に過ぎぬ。在る (Sein) ということが成つて在る (Gewordensein) ということであるというのは、歴史的意识の、見逃すべからざる、しかし半分の真理である。いな、従来の歴史的意识があまりにこのことをのみ尊重し、それのみならず、単にこのことだけをもつて存在の歴史性そのものの全体の意味であるとしたところに、ニーチエの嘲笑つたが如き歴史的意识の欠陥があつたのである。生の歴史性の半面にはまさに他のこと、即ち在る (Sein) ということが成りつつ在る (Werden) ということである、という意味が存在する。「在るもの」が「成つて在るもの」であると同時に「成りつつ在るもの」であるというところに、存在の歴史性の全体の意味が横たわつてゐる。ところで、この全体の意味の後半を特に歴史の生命性 (Lebendigkeit der Geschichte) と呼ぶならば、生の歴史性 (Geschichtlichkeit des Lebens) には同時に歴史の生命

性が属しなければならぬ。蓋し生命性とは特に過程的なるもの、現実に生成転化しつつあるものの表現であるべきであるからである。そればかりでない、在るものを成つたものとして理解することよりも、それを成りつつあるものとして把握することが一層根源的なる歴史的意識であるとさえ云われることが出来るであらう。歴史といふことの最も一般的なる意味はいつでも「過程」といふことと関係している。歴史とは出来事である。——ドイツ語の *Geschichte* は *Geschehen* という語から来ている。——しかるにいま過程といふことに重心をおくならば、最も歴史性を即ち過程性を具えたものは、過去ではなく却つて現在である。現在こそ最も優越なる意味に於て過程的なるものである。なぜなら現在には実に過去からの過程の結果であると同時にまた恰も未来への過程の出発点であつて、まさに現在に於てこそ過程性は集中されているからである。然るに注意すべきことには現在が過程として、従つてその現在の性質の本質に於て把握されるということとはただ未来を媒介とすることによつてのみ可能である。若し過去がこの媒介の契機となるときには、現在はまだ過去の延長若くは結果乃至は終結として現れ、かくて現在はまたそれみずから過去に属することとなる。これに反して現在は、それが未来を契機として媒介されるとき、未来への傾向として、手続として、即ち一般に過程として現れる。かくしてまた我々は優越なる意味に於け

る過程性、従つて歴史性の意識はただ実践的なる人間にとつてのみ到達されると考えることが出来る。なぜなら実践はその本質に於て未来への関係を含むからである。これに反して観想の態度にとつては原理的なる過程性の意識を獲得することが不可能であろう。歴史の意識は本来ひとつの実践的意識である。ニーチェの言葉を用いるならば、歴史を喚び醒すということが、それからまさにただ *Geschichte* (昔物語) のみが出て来て、如何なる *Geschehen* (出来事) も出て来ないということであつては、そこに本来の歴史の意識が存在するとは云い得ないのである。むしろ自己が未来に向つて生き得るために過去を破壊し、過去の集積としての現在を克服しようとする意識、ニーチェの所謂「批判的歴史」(*Kritische Geschichte*) のうちに歴史の意識の本質的なるものが横たわつている。^{*} デイルタイは歴史の意識がドイツ歴史学派に於て最も成熟したと見做すけれども、我々はそこにただ生の歴史性の発達した意識を見出すのみであつて、歴史の生命性の意識には殆んど出会わないのである。彼自身観想的な思想家であつたデイルタイは、偉大な歴史家であつたにも拘らず、人類歴史に於て歴史の意識が初めて原始的な力と輝きとをもつて現れたのは実にイスラエルの予言者たちの実践的活動のうちに於てであつた、ということの時として忘却せざるを得なかつたのである。そしてまた彼はドイツ歴史学派の主なる歴史概念が、或る程度まで

はヘーゲルも同じく、例えばかの最も愛好された有機体説 (Organologie) の如く究極は「自然概念」であつて、固有なる歴史概念ではなかつた、ということに多く留意することが出来なかつたのである。歴史とは単に過去のことではない。最も固有なる意味に於て、歴史とは現在である。本来の歴史はまさに「現代の歴史」である。このことはヘーゲルによつても、デイルタイによつても意識されず、却つて実践的なる、革命的なるプロレタリアートの意識を負うて立つたマルクスによつて把握されたのである。然しながら、現在はもとより単に未来への過程であるのみではない、それは同時に過去からの過程である。ニーチェは前者を力説するに急にして、後者を顧みなかつた。歴史の生命性は彼によつて把握されたけれども、生の歴史性を彼は十分に理解しなかつた。現在は具体的なる現実性に於ては、過程の、過去からの到着点であると共に未来への出発点である。現在は成つたものとして同時に成りつつあるものとして構造づけられているところの一の矛盾の存在である。この矛盾の把握は、回顧的と同時に展望的、観想的と同時に実践的、否、正確に言へば、両者の弁証法的統一の上に於てのみ可能である。矛盾の存在としての現在の弁証法的構造、そのものがまさに理論と実践との弁証法的統一の基礎の上に於ける把握を要求するのである。そしてマルクス主義は恰も斯くの如き弁証法に立つている。これに反してニーチェは理論

を重んずる所以を知らなかった。彼は「学問」としての歴史に重大なる意味を認め得なかったのである。

* Nietzsche, Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben. *【Unzeitgemässe Betrachtungen】* 『反時代的考察』

かくて我々は存在の歴史性の最も簡単な究明によつて、真の歴史と呼ぶべきものは現代の歴史であるという原理的なる結論に到達した。クローチエはその教えるところ多き著作、『歴史叙述の理論及び歴史』の中で云つてゐる、「ひとが根本的に立ち入つて物を究めるならば、この既出来上つてしまつてゐる歴史、非現代的歴史または過去の歴史と名づけられる種類の歴史も、（もとよりこのものが真の歴史であるという、換言すれば、このものが何事かを意味すべきであつて空虚な言葉から成つていないという、前提のもとに）、現代の歴史である。」そして現代の歴史が直接に生から産れ出るとすれば、ひとが過去の歴史と呼び慣わしてゐるところのものもまた直接に生から産れ出る、なぜならば、ただ現在の生の関心のみが我々を動かして、過去の事実を知ろうとさせることが出来るからである、それ故に過去の事實は、それが現在の生に与ることによつてこのものと結びついてゐる限り、過去の関心にではなく、却つて現在の関心に相応する

のである。」更にクロイチエは我々に語る、「若し現代性が単に或る種類の歴史の性質であるばかりでなく、却つて凡そあらゆる歴史の本来の性格であるならば、生に対する歴史の關係は統一の關係として把握されねばならぬ、勿論たしかに、一の抽象的同一の意味に於てではなく、表現の區別と統一とを同時に意味するところの一の綜合的統一の意味に於てである」*。これらの含蓄深きクロイチエの言葉を、それになお附き纏う心理主義の意味から解放して理解するならば、私はそれらの言葉に裏書しても差支えないであろう。ここにクロイチエが意味しているように、認識そのものの立場から考えるにしても、過去が若し単なる過去、即ちもはや過ぎ去つてしまつたものであつたならば、我々はそれが在つたとも語り得ないであろう。過去とは「なお在るところのもの」、我々の現在のうちになお働いているところのもの、従つてまたひとつの現在であり、そして我々の現在がそれに交渉する仕方に於てまさにそれはその存在性を顕にする。現代の意識は過去の歴史が如何に把握されるかということに対する根源である。

* B. Croce, *Teoria e storia della storiografia*. 羽仁五郎氏訳『歴史叙述の理論及び歴史』、四頁以下参照。

さてプロレタリアートは現代社会に対して実践的にこれを克服しようとする。しかるに実践が問題となるや否や、我々はまさに法則を要求する。けれどもここに謂う法則は自然科学的法則と

同一であることが出来ぬ。嘗て人々は歴史をその非科学的性質から脱せしめて、これを科学の段階まで高めるために、歴史の中へ自然科学的方法を導き入れようとした。歴史科学を自然科学と同じ意味での法則の学問とすることが彼等の理想であつたのである。かのテーヌ、殊にバツクルがこの考えを提唱し、その当時またその後もこの問題は屢々盛んに討論された。私はここにこの討論を繰り返す必要をもたないであろう。寧ろこの場合マルクスの次の言葉が決定的な意味を有するものとして引用さるべきであろう。そこには「思惟により一般的なものとして固定されるところの共通なる諸規定が存在しはするが、しかしいわゆる凡ての生産の一般的諸条件なるものは、それをもつてしては如何なる現実の歴史的生産段階も把握されないとこの抽象的諸要素にほかならぬ。」* 即ち歴史科学に於て求められる法則は、実に歴史的法則として、歴史のあらゆる時代に等しく適用され得るところの一個同一の一般的法則ではあり得ないのである。もちろん思惟はひたすらなる抽象によつて一切の歴史に通ずる何等かの法則を見出すことが出来るであろう。しかしそれは現実の歴史を現実的に説明することがないから、かかる抽象的な法則は本来**歴史の法則**ではあり得ないのである。却つて反対に、各の歴史的時代はそれぞれ特有な法則をもつてゐる。人類の生活は、一定の發展時代を生き尽すや否や、或る一定の段階から他の段階へ移行行く

や否や、それはまた他の法則によつて支配され始める。これが実にマルクスの意見であつたと考
えられる。^{**}しかるに革命的プロレタリアートにとつては、その実践的本質の故に、本来の歴史と
呼ばるべきものは、上の叙述から明白であるように、まさに現代の歴史である。それ故に恰も現
代の歴史の法則を闡明するといふことがこの階級にとつて社会科学の最も優越なる意味に於ける
課題でなければならぬ。しかるに現代の「現代性」はそれが最も優越なる意味に於て過程である
といふことであつた。従つて現代の歴史の法則は必然的に過程の過程性に関する法則、即ち運動
の法則でなければならぬ。かくしてマルクスは彼の『資本』の目的を掲げて云う、「近代社会の
経済的運動法則を暴露することはこの著作の最後の窮極目的である。」このとき近代社会とい
うのは断るまでもなく資本家的な生産の仕方が支配的である社会、即ちこの我々の今の社会のこと
である。ところで、さきに述べられた現代の弁証法的構造といふことから既に察せられるよ
うに、現代の歴史の運動法則は一の弁証法的発展の法則であるべきである。この法則は近代社会
の成立の過程を示すと共に、また何よりもそれが必然的に未来へ転化すべき過程を表現する。「な
ぜなら、弁証法は、現存の事物の肯定的理解のうちに、同時にまたその否定の、その必然的没落
の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流れに於て、それ故にまたその暫時的な方面から

把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり、革命的であるからである。」しかるに弁証法は固より自然法則の如きものではない。それは歴史の法則である。そこで問題は斯うである。弁証法は歴史の「法則」としてそれ自身何等か抽象的なもの、一般的なものであらねばならぬと共に、またそれは「歴史」の法則としてそれ自身何等か具体的なもの、現実的なものを表現しなければならない。このことは如何にして可能であろうか。換言すれば、弁証法に於ける諸範疇はまさに範疇として抽象的であるに拘らず、如何にしてそれらのものは、同時に歴史的範疇として恰も現実的であることが可能であろうか。この問題に対して精密に、そして包括的に答えることは、マルクスの弁証法を具体的に展開することと共に、我々の今後の仕事として残しておいて、ここにはただ次のことだけを私は注意しておこう。最初に記しておいたように、歴史はその存在に於て批判的である、批判的なる歴史は、その批判の過程に於て、存在の抽象を行う。弁証法に於ける諸範疇は、まさしくこの歴史の批判の過程そのものに於て現実的に抽象された——マルクスのいわゆる歴史的抽象によつて抽象された——存在の表現である。このようにして、私は何等の形而上学的基礎をも借りることなしに、抽象的思惟と歴史的存在との結合を考へることが出来はしないかと思う。

* 河上、宮川両氏訳、『経済学批判序説』一四頁。

* * 岩波文庫版、『資本論』第一卷第一分冊、二九—三〇頁、参照。

マルクス学にとって理論、歴史、政策の三つの要素が如何に結合しているか、ということを理解するため、少なくとも最も基礎的に必要なものは、もはや我々に隠されていないと思われる。マルクス主義の究明しようと欲するのは何よりも特に現代社会の運動法則である。歴史とは *Part excellence* には現代の歴史である、その法則は現代をその特殊性に於て、従つて歴史性に於て把握するところの歴史法則である。ここに於て法則または理論の概念と歴史の概念とは矛盾することなく結合する。しかるに若し法則にして自然法則の意味であり、到る処あらゆる時に妥当する法則の謂であるならば、法則の概念、それ故に理論の概念は歴史の概念または特殊性の概念と矛盾せざるを得ないであろう。もとより現代社会の運動法則の暴露がまたいわゆる過去の歴史の理解に対して洞察を与えるのは言うまでもない。現代の意識は過去の意識の根源であるからである。キリスト教は、その自己批判が或る一定の程度まで完成するや否や、初めてそれ以前の神話の客観的認識に到達することを助けることが出来た。このように市民的経済学も、市民的社会の自己批判が始まるや否や、初めて封建的、古代的、東洋的社会の理解にまで到達した、とマルクスは

記している。更にまた法則にして進歩の法則の場合に於てのように、価値定式であるならば、法則の概念は自己矛盾のものとならぬを得ざること、上述の如くである。しかしながらマルクスの法則はもとも当為若くは理想の表現とは何等かわりなきものである。彼は云う、「共産主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現実がそれに準ぜねばならぬ理想ではない、我々は今の状態を止揚するところの現実なる運動を共産主義と呼ぶ。この運動の諸条件は今現存する前提から生ずる。」即ちそれは恰も現代の現実の運動の法則である。このものは最も優越な意味に於て運動の法則である。言い換えれば、この法則は現代を過去からの過程の結果としてのみ表現するのでなく、却つてそれを未来への過程として表現する。それは現代の弁証法的構造の表現たる一の弁証法的法則である。弁証法は、その偉大なる理論家ヘーゲルがカント哲学に反対して明らかにしたように、如何なるゾルレン、如何なる当為も含まない。このことは観想的なる構造を有するヘーゲルの弁証法にとつてばかりでなく、却つてまた実践的なる構造を担うマルクスの弁証法について云われることが出来る。マルクス主義の根本命題のひとつは理論と実践との弁証法的統一である。しかるに理論と実践との弁証法的統一のあるところでは、つねにまさに現在の段階、そのものに重心が定まつて来るから、そこには如何なる当為、如何なるユートピアもあり

得ないのである。寧ろ現代の弁証法的構造の含むところの自己自身を打ち越える契機のうち人間の実践的活動の可能性があるばかりでなく、またそこにこれの現実的な地盤が横たわっている。エンゲルスは云っている、「ヘーゲルは自由と必然との関係を正しく叙述した最初の人である。彼にとつては、自由とは必然の洞見である。必然はただそのものが把握されざるかぎりには於てのみ盲目である。自由は自然法則からの夢想的な独立のうち横たわるのではなく、この法則の認識のうち、且つその認識によつて与えられたところの、この法則を計画的に一定の目的のために働かしめることの可能性のうち横たわるものである。このことは外的自然の諸法則に關して妥当すると同じように、人間の肉体的及び精神的存在そのものを支配する諸法則についても云い得られる。」かく云うエンゲルスの言葉が歴史法則をもつて自然法則と同一視する響をもつていることを除くとき、そしてヘーゲルの弁証法にあつてはその觀想的性格の故に「現代」の弁証法的構造に中心がおかれていないということを除くとき、我々は弁証法をもつて直ちに実践の法則のうち実践の自由を含むものと考えることが出来る。マルクス主義社会科学は恰も現代そのものの弁証法的なる運動法則を闡明するが故に、ここでは理論と政策とは結合する。政策は理論の後からの「応用」、またはその「随伴的な」帰結というが如きものでなく、却つて理論即ち政策

である。かくして我々はマルクス学に於てこそ初めて理論歴史政策が、何等の形而上学的基礎の上立つことなしに、密接に、厳密に、完全に結合され、統一されているのを見る。しかるにかかる統一を可能ならしめたものは、我々の研究の途上を顧みるとき明らかであるように、実践的なる、弁証法的なる、唯物論である。例えば、実践的であるが故に現代の歴史が問題となる、そしてまたこの故にこの時代に於ける特に法則的なるものの認識が要求される、そして更に、現代の唯物論的なる構成の故に歴史科学の認識目的は個性であることが出来なかつたのである。このようにして我々は唯物史観に於て実に理論、歴史、政策の三つが統一的に表現されているのを知ることが出来るであろう。さて、斯くの如き統一的なる認識の主体としてのデイルタイの所謂「人間」は、階級としてのプロレタリアートである。理論歴史政策の統一的把握の必然性は、人間の斯くの如き歴史的社会的規定のうちに横たわっているのを我々は見出す。

有機体説と弁証法

観念弁証法は、弁証法として、それ自身ひとつの弁証法的性質をもつ。観念弁証法は、恰もそれが観念論の基礎の上に立つが故に、弁証法に於ける「弁証的なるもの」と矛盾するに到り、かくてその反対のものに、唯物弁証法にまで転化した。私はこの小論に於てこの転化の必然性を闡明するであろう。しかもこの場合私はまさに有機体説を媒介とすることによって私の課題を解決するであろう。

弁証法に於ける「弁証的なるもの」とは何を謂うのであろうか。凡て論理的なるもの（das Logische）は三つの方面もしくは契機をもつ、とヘーゲルは云う。^{*} 第一に、抽象的なるもの、或いは悟性的なるもの（das Abstrakte oder Verständige）。悟性としての思惟は、固定した規定性並びにそれの他に對する差別性の傍らにとどまる。ひとつのかかる制限された抽象的なるものがそれにとつて独立に成立し存在するものとして認められるのである。第二に、弁証的なるもの、或いは否定的、|| 理性的なるもの（das Dialektische oder Negativ-Vernünftige）。弁証的なる契機とは、かくの如き有限なる諸規定のみずからの自己止揚、それのそれに対立した諸規定への推移である。「弁

証法とはこの内^レ在^レ的^レな移渡、そこでは悟性の諸規定の一面性と制限性は、それが在るところのものとして、即ちその否定としてみずからを表現する。一切の有限なるものはこのもの、自己自身を止揚するということである。弁証的なるものは従つて学問的行程の運動する魂を形造り、そして、それによつてひとり内^レ在^レ的^レなる聯関と必然性が学問の内容のうちへ来り、並びにそのうちに一般に有限なるものを越えての眞実なる、外面的ならぬ高揚が横たわつてゐるところの原理である。」第三に、思^レ弁^レ的^レなるもの或いは肯定^レ的^レ＝理^レ性^レ的^レなるもの、(das Spekulative oder Positive Vernünftige)。このものは諸規定のその対立に於ける統一、その解消と推移とのうちに含まれてゐる肯定的なるものを包括する。それは区別された諸規定の統一として具体的なるものである。さて、若し「ヘーゲルの弁証法が一切の弁証法の根本形態」であるとするならば、^{*}弁証法に於ける特に弁証的なるものが否定的なもの、矛盾するもの、それへの推移と過渡、否定または矛盾の媒介による自己止揚への衝動にあるということは明らかであろう。観念弁証法は如何なる意味で弁証的なるものの桎梏となるであろうか。

* *Encyclopädie* § 79—§82.

* * Marx, *Briefe an Kugelmann*, S. 46.

有機体説は歴史的発展に関するひとつの理論である。有機的発展は弁証法的発展に対して如何なる差異を有するであろうか。私はそこから、しかも両者を最も鋭い対立に於て比較することをもつて、始めよう。

一、有機的発展はいずれに於ても絶えず連続的なる発展である。これに反して弁証法的発展は「転化」もしくは「飛躍」の契機——例えば量から質への転化または飛躍——を含んでいる、それは固より発展として連続的でありながら、しかもそのうちに非連続性を抱く。ここに弁証法に於ける「過渡」(Uebergang)の最も積極的な意味が横たわっている。

二、このことと関係して、有機的発展ではその発展の動因となるものは諸部分を包む統一であり、統一的全体の個々の部分の間の平衡を得た交互作用であるが、弁証法的発展の動因は全体のうちに内在する矛盾である。「けだし同一性は矛盾に対してはただ単純なる直接的なるものの、死せる存在の、規定に過ぎない。しかるに矛盾は凡ての運動と生命性との根源である、何等かのものはそれ自身のうちに矛盾をもつ限りに於てのみ、それは運動し、衝動と活動とをもつ。*」一

は平和的であるのに異なつて、他は闘争的である。

三、このことと關係して、有機的發展に於てはつねに保存ということが主となり、弁証法にあつては保存と同時に破壊が、肯定と共に否定が特に重要である。従つて前者は改良主義的であり、後者は革命主義的である。弁証法的用語にとつて、*aufheben* は保存と共に廃棄を意味する、そこでは發展は一筋なる、ひたすらなる保存ではないのである。

四、有機的發展に於ては全体は所与性の性質を有するに反して、弁証法的發展に於ては全体は却つて課題性の性格を担う。發展の理解は發展の動因の理解を中心とする。ところで有機的發展にあつてはそれは全体であり、全体によつて規定されている限りに於ける部分の間の交互作用であるから、全体が自己完了的な統一体でないならば、そしてかかるものとして「与えられたもの」として理解されるのでないならば、この發展は現実に理解されない。全体はこの場合本来の意味に於てテロスの的でなければならぬ、有機的全体はつねに完結的全体である。弁証法的發展も、それが發展である以上、保存の一面を含んでいたように、また何等かの統一、何等かの全体の理解なしには、把握されることが出来ぬであろう。然しながら、このとき發展の動因となるものは恰も矛盾と闘争であるの故をもつて、そこでは發展の把握のためにテロスのなる全体、究極的な

る統一は必ずしも必要とされることなく、必要なはただ当の矛盾の綜合たるべき次の段階に於ける全体、謂わば暫時的なる統一である。有機的發展と弁証法的發展の間に於ける斯くの如き相違は、正確に言えば、統一の概念の具える終局性への傾向、矛盾の概念の含む過渡性への傾向、という兩者の傾向の相違の表現である。

五、有機的發展にあつては全体は「構造」の概念に於て、そして弁証法的發展にあつては全体はむしろ「層」の概念に於て、解明されると見做されることが出来るであろう。蓋し構造に於ては全体は所与でなければならぬ。——構造ということをも最も力説したデイルタイも、構造では全体が根源的に与えられる、と繰り返して述べている。——しかるに成層的發展に於ては層から層へと畳み重ねられてゆきはするが、全体は必ずしも完結的、封鎖的なものとして与えられていることを要しない。言うまでもなく、それがひとつの發展である限り、有機的發展の場合にも全体は課題の意味を全然もたぬのではない。けれども重要なことは、このときこの課題そのものがなお何等か自己完了的なもの、従つて何等か与えられたものの意味をいつでも含んでいるということである。

* Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Hrsg. v. Lasson, Zweiter Teil, S. 58.

さてこのように極めて形式的にであるにせよ有機体説と弁証法との概念構成上に於ける差異を分析した後に、私は云おうと思う、弁証法は、ヘーゲルにあつて著しく有機体説への傾向を含んでいる。この認識は甚だ重大である。ヘーゲルの弁証法は、まさしくその汎神論的基礎のために、おのずから有機体説の概念構成の諸要素を具えざるを得なかつたのである。逆説的に言えば斯うである、弁証法はヘーゲルにあつてなおシェリング的なるものに付き纏われている、——シェリングは有機体説の源である、——ヘーゲルを解放して真にヘーゲルたらしめたのは却つて唯物論者マルクスであつた。このことは次第に明瞭にされるであらう。然るに、いまヘーゲルの弁証法が有機体説的なるものであるとするならば、そこには両者をして聯関せしめ得るところの何等か共通なるものが存在すべきであらう。かかるものこそ実にかの「具体的普遍」(das Konkrete-Allgemeine)である。このものは弁証法に於ては、最初に掲げたかの弁証法の三つの契機のうち特に「思弁的なるもの」に属する。ところでこの思弁的なるものは単にヘーゲルにのみ特有のものではなく、寧ろあらゆるドイツ思弁哲学に、従つてシェリングにも共有のものである。それは既にカントによつて所謂総合的普遍 (das Synthetisch-Allgemeine) として発見された。それ故にヘーゲル自身もカントを批評して云う、「判断力批判は、カントがそこに於てイデアの表象、い

な思想を言い表したという、著しいものをもっている。直観的悟性、内的合目的性、等の表象は、同時にそのもの自身に於て具體的として考えられた、普遍である。従つてこれらの表象に於てひとりカントの哲学は思弁的としてみずからを示す。*カントが夙に有機体に結びつけたところの具體的普遍的なるもの、ヘーゲルの謂う思弁的なるものは、まことに有機体説の主なる思想内容である。具體的普遍にあつては、一切の特殊が一の完了した、統一ある全体の中で一義的な、必然的な位置を保つ。このとき各の部分は全体を要求し且つ部分部分を互いに要求する。それと共に全体はまた部分を要求し且つ各の部分をして互いに要求せしめる。如何なる部分も全体によつて規定されて、全体の意味を現さぬものではない。カントは斯くの如き構成を有機体に於て見、ドイツ歴史学派の有機体説はそれを歴史的存在一般のうちに見た。このようにして思弁的なるもの、具體的普遍は弁証法のみ固有なるものではないのである。しかるに奇妙にも、従来、哲學者の側から弁証法が説かれるとき、殆どすべての場合、具體的普遍の論理のみが、少なくともそれを中心として、論ぜられている。人々はヘーゲルの論理学を全くこの意味に解釈して怪しまなかつた。*かく解釈したのは、ヘーゲルの弁証法がその観念論的前提によつてそこへ誘惑したのであつたばかりでなく、我々は同時にそこに観念論的哲學者たちの弁証法に対する認識の制限を見

ることが出来る。弁証法に於ける弁証的なるものがそこに於て最も顕であるのでないということ
は、具体的普遍の把握はそれ自身として弁証法であるを要しない、と見えることによつても明
白であろう。ひとは具体的普遍の認識に対して特に「理解」という術語を育成した。理解の理論
としての「解釈学」はドイツ歴史学派の有機体説の内部に於て著しい生長を遂げた。理解の根本
命題は、「個々のものは全体のうちで、そして全体は個々のものから、理解される」、ということ
である。それ故にただ具体的普遍の概念が單純に弁証法の特質を形造るのではなく、却つてこの
ものの生成過程のうちにもそれが現れるのである。即ち弁証法にあつては、具体物は弁証的論理的
に、換言すれば、否定の「媒介」を通じて、反対物への転化の過程を通じて生成し、従つて優越
な意味に於て思弁的なるものである。これに反して有機体説の場合では、具体物は普遍と特殊と
の各のときに於て全く個性的な結合であり、芸術的天才の創造の場合と類似して、純粹に連続的
なる、謂わば無意識からの生成をもち、従つて特に天才的なるもの、優越な意味に於て芸術的
なるものである。有機的具體者は直接的なるものである。弁証的具體者と雖も、もとより具體者と
しては、かかるものである、けだし、「この結果はそれ自ら單純な直接性である。なぜならそれは、
自己自身のうちに安らい、対立者を傍らに持ち來しそしてそれをそこに置いておくのでなく、却

つてそれと和解しているところの、自覚された自由である。」^{***}然しながら、ヘーゲルの云った如く、「物はその目的に於て尽されるのでなくて、却つてその遂行に於て尽される、また結果は現実的な全体でなくて、却つてそれはその生成と一緒にして斯かるものである。」かくて弁証法に於ける弁証的なるものは依然としてかの矛盾による発展であり、媒介による自己止揚である。それにも拘らず、ヘーゲルの体系にあつてはこのような弁証的なるものが絶えず抑圧され、束縛され、かくて有機体説の傾向は著しくなつてゐる。

* *Encyclopädie* § 55.

** 例えはラスクはヘーゲルの論理学をもつて直観的悟性の論理学となし、それを流出的論理学(*die emanantische Logik*)と呼んでいる。マックス・ウェーバーその他の人はこれに従つてゐる。しかし斯く特性付けることによつては、ヘーゲルの弁証法に於ける思弁的なるもののみが表されて、それに於ける「弁証的なるもの」、それ故にそれが運動論学(*Bewegungslogik*)である所以のものが見失われてしまう。後のことが主要事なのである、このものこそまさに純粹に救わるべきである。

*** *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede.

二

全体の所与性ということとは有機体説の最も重要な構成要素のひとつであった。しかるにこのことは、全体が自己完了的性質のものであるということと密接に關聯する。ヘーゲルにあつては幾重もの理由からして全体は与えられてあるものであつた。それは宗教的体験によつて与えられた全体的なる神であつた。彼は彼の哲学体系の初めに序して云う、「哲学はいかにもその対象を先ず宗教と共通にもつてゐる。両者は真理をその対象にもつ、そしてしかも、——神が真理であり、彼ひとり真理である、という——最高の意味に於てである。」ここに謂われた神は言うまでもなく汎神論の神である。しかも神は直接的なる自己同一にとどまることなく、世界過程を通して發展するが、かく發展することによつて再び自己みずからに還り来る。全体の過程は神の自己發展もしくは自己展開として自己完結的である。神はもちろん自己を疎外し、二重化しはするが、しかしそれはまさに、「己れ自身を見出し得んがためであり、己れ自身に來り得んがためである。」發展は、その終末と端初とが同一なる、自己封鎖的運動である。もし比喩を用いるの危険を恐れないならば、ヘーゲルにあつて發展は、流れる河の如きものでなくて、むしろ噴泉の

如きものであろう。自己から出て行く運動は自己へ戻つて来る運動であり、全体の立場からすれば、凡ては永遠の現在である。発展はかの現在、アリストテレス的なる「現在性」(ἡ παρούσα)の表現にほかならないのである。ヘーゲルが彼の『エンチクロペディ』をアリストテレスの『メタフィシカ』に於ける神の永遠なる生についての最も美しき言葉をもつて結んだのは偶然でないであらう。このように発展の意味が現在性であるとき、発展に於てそれが連続的 (contiguous) であるということに重心が落ち、それが自己完結的、即ち *καθ'αυτὸν* 的であるということが求められるであらう。実際、ヘーゲルに於ては、矛盾と変化とのうちにつねに持続する統一的な量が求められ、発展と外化は到る処自己のうちへ曲げ還されているのである。かくて発展を發展たらしめる根源的なる力、絶ゆることなく自己を喰ひ破つてゆく原始的なる勢力は、彼に於て、謂わば馴らされ、鎮められている。発展のもつ上述の如き傾向に依じて、ヘーゲルの弁証法的体系は「層」の組織よりも、むしろ「構造」の組立を有するように我々に見える。このようにして、彼の体系は、もとより弁証法的構成を具えながら、有機体説の性格をおのずから帯びて来るのである。そしてこの性格は、その汎神論的前提の故に、彼の弁証法がいわゆる流出的論理の特性を担っていることによつて、愈々著しくされるであらう。流出性は、弁証法を一般に形而上学として排撃す

る者の考える如く、あらゆる弁証法の内在的本質に属するのでなく、却つてそれは恰も有機体説的論理の構成にとつてこそ適しきものであるであろう。——私は更に進もう。保存ということは有機体説のひとつの構成要素であつた。ところで我々はまた保存の概念がヘーゲルにあつて絶対的な意味をもっているのを見る。彼は云う、「哲学の歴史の全体は一のそれ自身に於て必然的な齊合的な進行である、この進行たるやそれ自身に於て、その理念によつて規定されているが故に、合理的である。……第二の規定は、各の哲学は必然的であつたしまたなお必然的であり、それ故に如何なる哲学も没落し終ることなく、却つて凡ては一の全体の契機として肯定的に哲学のうちに保存されている。」もちろん歴史に現れた外的現象は、単なる外的現象としては、アテネも、カルタゴも、永遠の都ローマも、凡て没落したのである。けれどもそれらの担う理念的内容、従つて謂わばその「哲学的なるもの」(なぜなら各の哲学は、ヘーゲルによると、その時代の実体的なるものの知識であるから)、は悉く没落から救われて、絶対者のうちに永遠の現在に於て保存されるのである。——アウグスチヌスは記憶に関係させて永遠を説いている。——「この現在に於ける各の点は成つたものである。それが在つたところのもの、それが如何に成つたかということ、は過ぎ去つてしまつている、しかしその過去は観念的に (ideell) それ

うちにある」^{*}、とドロイセンは語る。一切の過去は観念的に保存される、この保存の場所とも云うべきは絶対的なイデーである、そして絶対的なイデーにとつては過去の凡ては現在のいつねに在る。絶対的なる保存を可能にするところのものはまさに絶対的観念論である。否、かかる限り無き保存、極り無き肯定こそまことに汎神論の要求するところのものである。蓋し、神の摂理が限なく現実に実現されており、それ故に歴史の一切が肯定され、保存されるということは汎神論の根本の関心である^{**}。かくてヘーゲルの弁証法に於てはその弁証的なるものの活動は制限され、少なくとも和らげられざるを得なかつたのであつた。否定的なるものはただ「理性の狡智」(die List der Vernunft) の意味にまでおとしめられるに到つた。

* J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, § 6.

** 拙著、『唯物史観と現代の意識』一三七—一三八頁(本卷一三九—一四〇頁)「ヘーゲルとマルクス」「真なるものは全体である」以下)参照。なおこの一節についてはこの書の最後の論文(本卷「ヘーゲルとマルクス」)の全体を参看されることを希望する。

まことに我々は屢々ヘーゲルが有機体説の言葉をもつて語っているのを聞く。「有機的」、「有機的統一」などという語は彼の書物の種々なる箇所にて見出される。このようにして或る者はへ

ーゲルに於けるヘーゲル的なものが弁証法であることを忘れて、有機体思想をもって彼の哲学の根本概念と見做すまでに立ち到っている。^{*} いずれにせよ、ヘーゲル自身がこのような解釈を誘発すべきものをもっていることは疑うことが出来ぬであろう。数多くの中から一二の例を引いておこう。「植物の芽——この感性的に存在する概念——はその発展をそれと同様な存在をもつて、種子の生産をもつて閉じる。……この端初と終末とが一に結び合うこと、この概念がその実現に於て自己自身に来ることは、しかるに、精神に於て、単に生けるものに於てよりもなお一層完成された姿をもつて現れる、けだし、後のものにあつては生産された種子は、このものがそれから生産されたところのものと同一でないに反して、自己を認識する精神に於ては生産されたものは生産するものと一の同一のものである。^{*.*} 有機体思想は既に彼の初期の著作のひとつ、『自然法の学問的な取扱方について』という論文の中で完全に展開されており、有機的自然の領域から歴史の領域へ、特に民族と個人との関係へ適用された。単に自然ばかりでなく、歴史に於ける人類の生活もまたひとつの生ける、絶えざる発展のうちにあるところの、有機的統一を現す、そこでは個々のものは全体の発展と生命とに於けるひとつの「契機」に過ぎず、そしてただこの聯関に於ける項としてのみ眞理性と意味とを獲得する。この見方はヘーゲルの歴史哲学を支配しているも

のであり、殊に哲学史の考察に於て最も著しい。「哲学の部分の各はひとつの哲学的全体であり、自己みずからに閉じ込められた円である。けれども哲学のイデーはそこではひとつの特殊な規定性もしくは契機に於てある。個々の円は、それがみずからに於て全体性であるの故をもつて、その契機の制限をまた破り、次の圏を建てる。全体は従つて諸円の円としてみずからを表し、その各はひとつの必然的なる契機であり、かくてそれらの固有なる諸契機の体系が全体のイデーを形造り、このものは同様に各の個々のものに於て現れる。***」ここに有機体説は恐らく最も完全な相に於て表現されているであろう。事実、ヘーゲルの体系にあつて全体の存在は一の完結した統一態であり、その諸の特殊態は純粹に従属的な諸の完結した統一態から成っている。この体系の全体はもとより、そのいずれの部分に於ても、我々はかの An sich—Für sich—An und für sich の各完結した統一態につねに出会うのである。私はいまひとつの引用を重ねよう。「これら諸の特殊な固有性のはかの一般的な固有性即ち民族の特殊な原理から理解すべきであり、また逆に歴史のうちに存する詳細な事実から特殊性のかの一般者を見付け出すべきである。一定の特殊性が實際ひとつの民族の固有なる原理を形造るということ、これは経験的に受け容れられそして歴史的な仕方でも証明されねばならぬところの方面である。このことをなすことは、単に熟練した抽象ば

かりでなく、また既にイデーとの親密な知合を前提する。^{***}「宗教、政治、道徳、法律などは民族精神から理解さるべきであり、そして逆に民族精神はそれら個々の形態から理解さるべきである、と言う。かく語るヘーゲルの言葉は、我々はそれを彼に於てよりもドイツ歴史学派の人々に於て期待すべき筈のものであったのである。まことにそこでは弁証法の声は黙して、有機体説が、そして解釈学がひとり語っているのである。」

* 例えば O. Engel, *Der Einfluss Hegels auf die Bildung der Gedankenwelt Hippolyte Taines*. に於ては、有機体並びに有機的発展の概念がヘーゲルの全哲学を支配するところの本来の中心概念であると説かれ、その上で彼とテーヌとの比較が行われている。テーヌが弁証論者でなかつたことは言うまでもない。

* * WW. VII, 2. Abt., S. 10.

* * * Encyclopädie § 15.

* * * Philosophie der Geschichte, Reclam-Ausgabe, S. 107. *【Vorlesungen über die Philosophie der*

Geschichte】

有機体説はドイツ歴史学派のものである。ヘーゲルにあつて全体は体系として先験的に構成されたに対して、この学派はかかる構成を排斥しようとする。またこの学派はヘーゲルに於てあまりに支配的であつた「普遍者への情熱」に打ち勝つて、個性的なものに目をとどめる。このとき考えられた個性は勿論単なる特殊ではなくして、普遍と特殊との結合である。「世界は何等体系でなく、却つて歴史である」、とフリードリッヒ・シュレーゲルは云う。全体は概念的体系としてでなく、直接的なるもの、直観的なるものとしてある。それだからこの学派に於ける發展理念はヘーゲルのそれよりも却つてシェリングのそれに一層多くの親縁をもっている。シェリングの汎神論は自然的な、審美的な、従つて感性的な性質を担っているからである。普遍と特殊との有機的統一態としての個性の理解の問題は、もはや弁証法を要求することなく、却つてかの「解釈学」(Hermeneutik)の發達を促進させた。解釈学は特にシュライエルマッハーの影響のもとにドイツ歴史学派の人々によつて目覚しい形態を採るに到つた。このようにして、全体は直接的なもの、従つて經驗的研究によつて近づき得るものである、ということがこの学派の活動の基礎をなしている。かかる全体として、従来の歴史哲学の根本思想のひとつに属していた「人類の理念」は、そこでは次第に影が薄れていった。蓋し人類の理念は、歴史の形而上学の他の一切の概念と同じ

ように、宗教的体験に根差したもの、神学的起源のものであつて、それから切り離されては勢い枯死せざるを得ない。^{*} 人類の理念に一層具体的な「民族精神」の概念が代つた。けれども経験的実証的研究が進むにつれてこの概念のな外形而上学的なものであることが見出され、人々はそれを種々なる文化形態の有機的なる構造聯関の概念に解消した。然しながら同時に斯くの如き構造聯関を有機的に統一するところの實在的なる全体に対する信仰は追々に薄らぎ、弱められていつた。有機体説はかくて単なる「構造聯関」の概念となつて、或いはまた「理解」、従つて解釈学の概念となつて、ドイツ歴史学派からその現代の後継者たるデイルタイに伝えられたのである。デイルタイはもはや人類または民族精神などについて知ろうと欲しない。彼の中心概念たる生または人間は斯くの如きものの性質をもたぬ。唯物論者マルクスこそ却つてかの人類の理念を現実的に確保した。「古き唯物論の立場はブルジョアの社会であり、新しきその立場は人間的社會若くは社会的人類である」、と彼は云う。^{*} 神学的形而上学的実体としての人類の概念は排棄されて、「社会的人類」(die gesellschaftliche Menschheit) という現実的なる全体性の理念は現実的に打ち建てられる。そしてこのことは実に歴史に於ける階級闘争の過程の弁証法的把握によつて可能にされたのである。

* W. Dilthey: *Einführung in die Geisteswissenschaften*, S. 98 ff. 参照。

** *Die Thesen über Feuerbach*, 10.

私は更に進んで、ヘーゲルの弁証法並びにドイツ歴史学派の有機体説に共通なる制限について論ずべき場合となつた。けれどもそれについては既に他の場合に比較的詳細に述べておいたから、今はただそれについて一言を費すにとどめよう。^{*}二つの観念論の形態に共通なのは、それらが等しく観想的性格を担うということである。然るにこのことはまさに発展ということに対して致命的な制限を加える。ヘーゲルも、歴史学派の人々も、私が存在の歴史性の二つの契機として分析し出したもののうち、生の歴史性については完全に理解するが、歴史の生命性に関しては殆ど全くこれを把握し得ないのである。従つて彼等は恰も現代こそ発展として、歴史として把握さるべきであるということを認識しない、現代はむしろ終結的なもの、完了した統一、それ故に何等か永遠なるものの如くに見做される。かくて発展は、それが最も発展的なものとして理解さるべきところのものを発展して理解しないのであるから、自殺することとなる。このような欠陥はドイツ歴史学派の崩壊過程に於けるひとつの現象として、主として経済学の範囲内に現れたところの、歴史発展の段階説に於て著しく顕にされているであらう。それについてはマルクスが既に

十分決定的な批評を下している、「いわゆる歴史的発展なるものは、一般に、最後の形態が過去の諸形態をば自己に対する段階と見做し、それらをつねに一面的に理解するということに基づいている、なぜそのような見方が生ずるかといえば、最後の形態は、稀に且つ全く限定された諸条件の下においてしか、自分自身を批判することが出来ないから、——もちろんここでは、それ自身崩壊期として現れるような、そういう歴史的時代について云っているのではないが。」^{0*}歴史的発展の段階説は、従来の発展の最後の形態たる自己みずからの属する時代を批判し得ることなく、却つてこれを究極的なもの、一切の過去の発展のテロス、永久に持続するものと直接に考え、過去のあらゆる時代をこの究極的なテロスに到達するための単なる階梯と見做し、それらをただこのものの見地からのみ全く一面的に把握する。かくして例えば、「凡ての歴史的差異を混同し、凡ての社会形態のうちに市民的形態を見るところの、経済学者の様式」が生れるのである。我々はまさに同様の言葉をもつてコントの三段階説を批評することが出来るであらう。——ここにひとは段階説が二重の意味に於て自己否定に終るのを見る。先ず歴史の概念を破壊することによつて。なぜなら、それは過去の諸形態を偏に自己に引寄せて解釈し、凡てを一様に自らの色をもつて塗ることによつて、其々の具える特殊性を抹殺する、しかるに特殊性の概念なくしては一般に

歴史の概念はあり得ない。次に発展の概念を破壊することによつて。なぜなら、それはいかにも過去のうちに発展を認めはするが、現在そのものを発展の過程にあるものとして理解することを知らない、しかるに発展として把握さるべきものは特に現在であるべき筈であるからである。ところがマルクスの注意した如く、崩壊期として現れる一定の歴史的時代は自己批判をすることが出来るし、またせざるを得ない。資本主義社会の崩壊期たる現代にあつて、かかる全面的なる批判をなすものは、現代に於ける批判的階級たる、実践的なるプロレタリアートである。この階級の批判の武器たるマルクス主義は弁証法的唯物論を中心思想とする。唯物弁証法は、弁証法として、如何なる性質のものであろうか。

* ヘーゲルについては、『唯物史観と現代の意識』（本巻「ヘーゲルとマルクス」）の中で、ドイツ歴史学派については、前掲『理論 歴史 政策』（本巻収録）の中で述べておいた。

** 宮川実氏訳、『経済学批判』、序説、四七、四八頁、参照。

三

我々は弁証法がヘーゲルにあつて、その観念論的前提のために、到る処「弁証的なるもの」の

活動を拘束され、抑圧されているのを見て来た。ここに観念弁証法は、自己自身の基礎たる「弁証的なるもの」と矛盾するに到り、必然的に唯物弁証法へと転化する。このようにしてマルクスは考えた、「弁証法は彼にあつて逆立ちしている。我々は、神秘的な外皮の中に合理的な核心を発見するため、これを顛倒しなければならぬ。」唯物弁証法によつて、弁証法に於ける「合理的な核心」、即ち弁証的なるものは発揮されることが出来る、と考えられた。

唯物弁証法と観念弁証法との差異が、一は唯物論の基礎をもち他は観念論を根柢とするにあるということとは、固より明白である。マルクスは云う、「私の弁証的方法は、根本において、ヘーゲルのそれと啻に異なるばかりでなく、むしろその正反対のものである。ヘーゲルにとっては、彼が観念の名のもとに一の独立せる主体にまで転化したところのかの思惟過程は、現実的なるものの創造主であり、現実的なるものはただこの思惟過程の外的現象をなすに過ぎない、私にあつては、これに反し、観念的なるものは、人間の頭脳で転化され翻訳されている物質的なものに外ならぬ。」かくて、わが国に於ても、従来、観念弁証法と唯物弁証法との対立を論ずる者は、殆ど悉く観念論と唯物論という一般的な哲学的な立場の相違を問題にしている。このことにもちろん誤謬があるのではない。しかしながら、若し人々にしてただそのことに「弁証法の理論」の問題

が尽きると思うならば、そこには少なくとも理論上の不足のあるということが注意されねばならぬ。弁証法は単なる論理ではなくて、それは同時に現実の内在的な形式、現実そのものの「魂」である。果たしてそうであるならば、ここに謂う現実が如何に在るか、換言すれば、それが観念論的に若くは唯物論的に把握されるに依じて、弁証法そのものの全体の構成のうち、に内在的に著しい差異が現れねばならぬであろう。唯物論と観念論との対立は、二つの弁証法の謂わば単に論理的、前提を規定するばかりでなく、それらの弁証法の理論的構成の全体の中に、反映すべき筈である。いわゆる形式論理学に於ては、一の同一の思惟法則が、みずからはつねに自己同一にとどまりながら、相異なる種々の対象の上に、(über)適用されると見做されることが出来る。けれども弁証法にとつてはこのことは不可能にされている。それは対象からの、(aus)思惟であり、対象の内的な自己運動の形式であるからである。それにも拘らずこの事情は弁証法の叙述者たちによつていまだ明確に意識されていない。ひとびとは唯物論の観念論に対する哲学的立場の相違を論じはするが、唯物弁証法の理論、そのものを説明するに当つては、絶えずヘーゲルに単純によりかかつてゐる。この方面の権威と見做されているデボーリンの如きもおこの範圍を出でないのである。このようなやり方が如何に危険であるかは、私の右の研究によつて多少とも明瞭にされた

であろう。ヘーゲルの弁証法は有機体説への傾向を具えている。有機体説の克服は唯物弁証法によつて如何になされているであろうか。この間に対する答は既に上の叙述から明瞭であろうが、なお以下に簡単に記しておこう。――

一、弁証法的発展に於けるかの飛躍の、非連続性の契機はここでは最も積極的に承認されている。レーニンは、弁証法のみが「凡ての實在せるものの自己運動の理解に対する鍵を提供する、そのみが、飛躍の、連続における断絶の、反対物への転化の、古きものの廃滅と新たなものの発生のとの、理解に対する鍵を提供する」、と記す。弁証法の本質に対する斯くの如き洞見は、現代そのものを過渡として知らざるを得ぬ。実践的な、批判的な階級にとつては、曇りなく維持されることが出来る。

二、弁証法の構造に於てそこでは統一の方面よりも矛盾の方面に重心がおかれる。矛盾が発展の推進力であるからである。再びレーニンは記す、「対立物の統一（合一、同一性、作用平衡）は、条件的であり、一時的、過渡的、相対的である。相互に排斥する対立物の闘争は、発展が、運動が絶対的であるように、絶対的である。」マルクスは云う、「我々は生産諸力の増長の、社会的諸関係の破滅の、諸観念の形成の絶えざる運動の唯中に生活する。運動からの抽象のみが不動であ

る——*mors immortalis*。」ヘーゲルが弁証法に於けるヘラクリット主義的なるものをアリストテレス主義へ転化しようとするに反して、マルクス主義は前者のうちに固執する。事物の見せかけの分離と独立とは消え失せ、生成の過程に於けるそれらの結合に場所を譲る。けれどもマルクス主義は単なる流転説ではない。絶対的な流動主義がまたそれ自身ひとつの永遠主義であることは、近くはベルグソンがその例を示すであろう。矛盾と転化との弁証法的なる運動についての意識はひとつの実践的なる意識としてのみ現実的である。そして実践的なる意識にとつてのみ時間の諸契機は現実的であることが出来る。

三、ヘーゲルの観念的弁証法では保存ということが絶対的であつた。そのことは彼の哲学の根本命題、「現実的なるものは理性的である」、のうちに表現されている。そこでマルクスも述べている、「弁証法は、その神秘化された形態においては、ドイツの流行となつた、それは現存事物を聖化するかに思えたからである。」これとは著しい対立に於て、唯物弁証法は保存と共に破壊を、むしろかの *Aufhebung* に於ける特に否定の契機を重んずる。そこでマルクスはいま掲げた言葉に続けて云う、「しかるにその合理的な姿においては、弁証法は、ブルジョアジー及びその空論的代弁者たちにとつて、一の苦悶であり恐怖である。なぜなれば弁証法は、現存事物の肯定的

理解のうちに、同時にまたその否定の、その必然的没落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流において、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり革命的であるから。」更にエンゲルスを見よ。「一切の現実的なるものの合理性に関する命題は、ヘーゲルの思惟方法のあらゆる規則に従つて、他の命題に自己を解消する、即ち、存立する凡てのものは没落するに値する。」ヘーゲルの命題はヘーゲルの弁証法そのものによつてその反対へと回轉する。人間歴史の領域に於て現実的なる一切のものは、時と共に非理性的となる、それ故に既にその規定に於て非理性的であり、元々から非合理性を負わされている。」まことにこれらの言葉に於て、觀念弁証法と唯物弁証法との間の対立、一から他への推移は明白に語られている。

四、ヘーゲルにとつて、彼は觀念論者だから、弁証法的發展の全体の体系は先驗的に与えられている。「そこでは思惟が独立でありそしてかくして自己のために彼の対象そのものを生産しそして賦与するところの立場に身をおくということとは、これ、思惟の自由なる活動である。」哲學の出発点は直觀的悟性としての神である。これに反して、唯物弁証法にとつて基点となるものは經驗的に確め得る諸事実である。そこでは「文化そのものを対象とする批判が、意識の何等かの

形態あるいは何等かの結果をその基礎となし得ざることは、おのずから明らかである。即ち、觀念ではなく、ただ外的現象のみが、かかる批判のため出発点として役立ち得る。」現実の経験の上に立脚している限り、マルクス主義弁証法は永遠の未来にわたって完結せるところの全体系を与えられたものとしてもつことが出来ぬ。そしてまたその必要もないのである。ヘーゲルの汎神論的体系にとつては、世界の全過程を神が自己から出て自己に還り来る過程として示すことが最大の関心事であろう。従つて彼の体系は全体としてかかる即自、対自、即自対自の三位一体をなし、三位一体的構造はこの全体のうちに到る処含まれている。しかるに実践的唯物論にとつては、まさしく現代の現実が問題であり、最緊要事である。歴史とはこのとき現代を意味する。そこでは、現代を弁証法的に把握することが最大の課題であつて、過去、現在、未来の一切を包む永遠なる、完結的なる体系の叙述が要求されているのではない。かく云えばひとは、マルクス主義弁証法に於ても、原始共産体が階級対立の社会に推移し、そしてこのものが更に共産主義社会によつて止揚されると見做され、このことはヘーゲルに於けるが如き自己完了的な体系をなすものであり、恰も神が自己から出て自己へ復歸するのと同趣を同じくするではないか、と云つて反対するかも知れない。斯くの如き非難に対しては、レーニンが既に『人民の友とは何ぞや』の中で答へ

ている。ヘーゲルによれば、三位一体の弁証法的法則に従うイデーの発展が現実の発展を規定する。若し現実にしてそれに従わないならば現実はそのだけ罰せらるべきである。かかる場合には、何等かものはそれが三位一体的に示されるならば、それは不可抗論的であろう。これとは違つて、マルクスは現代社会の事実の忠実な分析から出発する。そして若しその研究の結果、事物が三位一体の弁証法的構成を現したからといって何の罪がマルクスにあらう。マルクスは三位一体の論理によつて将来の共産主義社会を構成したのではない。却つて彼は現代の資本家社会の科学的研究そのものによつて、それが必然的に共産主義社会に転化してゆくことを闡明したのである。従つてユートピア社会主義者が最も雄弁に語り初めるところでは、マルクスは最も一般的な示唆を与えるにとどめている。そののみならず、マルクスは来るべき共産主義社会の到達と共に人類の発展は完結すると思つたのでなく、却つてそこで人類の「前史」が終つて新しい歴史が始ると見做している。来るべき共産主義社会は今の階級対立の社会を止揚する次の高次の発展形態であつて、究極的な全体を意味しない。そしてしかも我々は「その先は如何なるのか」と問ふことを要しないのである。実践的唯物論にとつては何よりも現代そのものの把握と克服とが肝要である。それだからレーニンは、人類歴史の発展一般の研究の方向にマルクス主義を進行させるより

も、むしろ現代社会の発展の現段階、革命の実践が当面する現在の段階の測定、分析にその研究の中心をおいた。否、彼の最も偉大なる功績のひとつは、彼が「実践の弁証法」を打ち建てたことである。いわゆる組織の問題の理論的弁証法的構成の解明は彼によつて模範的に行われた。このようにしてヘーゲルでは現実的な意味をもつべき理由があつたところの弁証法の三位一体的体系は、マルクス主義にとつてはそれが何等主要事ではないのである。

五、かくてヘーゲルの弁証法が「閉じられた」体系であるに反して、マルクスの弁証法は「開かれた」体系を成す。ヘーゲルに於て発展は永遠なる現在性の表現であつた。しかるにマルクス主義は現実的に未来を保証する発展概念を所有する。ひとはヘーゲルに於てその永遠の絶対的な観照に魅せられるであらう。そこでは弁証法的必然性の認識は事物をそのままに肯定し承認することである。しかるにマルクス主義にあつては事物の弁証法的必然性の把握は我々の実践の地盤である。観想的と実践的とは二つの弁証法の性格を区別する最も包括的な表現のひとつである。マルクス主義者は云う、「我々の学説は決してドグマではなく、むしろ行動への案内である。」

——(一九二八・一一)——

唯物論とその現実形態

——批判の批判——

—

理論もまた歴史的生産物である。一定の理論は、下に於ては、その時代の存在によつて規定され、上に於ては、その時代の理論的意識によつて制約されている。この後のものを私はこれまで屢々「公共圏」の名をもつて呼んで来た。理論と雖も一箇のロビンソンではなく、却つて社会的な存在である。それが生まれ、産まれ、育てられるに當つて、それは、与えられたものとして見出す他の種々なるイデオロギーに対して必然的に何等かの関係に入り込む。かくてのみ理論は現実的になり得るばかりでなく、そこに初めて他に理解され得るものとなることが出来る。そのことなしには理論は説得力はもとより、衝撃力をもち得ない。私のいま「下に於ける」及び「上に於ける」理論の歴史的規定性と云つたものについては、既にエンゲルスが述べている。彼は『オイケン・デューリング氏の科学の変革』の序説を次の言葉をもつて始めた。「近代社会主義は、その内容からすれば先ず、一方では近代社会のうちに支配せるところの、所有者と無所有者、賃労働

者とブルジョアなる階級対立、他方では生産のうちに支配せるところの無政府状態、の直観の産物である。然るにその理論的形式からすれば、それは最初は、十八世紀の偉大なフランスの啓蒙主義者たちによつて樹てられた諸原理の、一層徹底した、いわゆる一層首尾一貫したる継続として現れたのである。凡ての新しい理論と同様に、近代社会主義も、よしいかにその根は経済的事実の中に横たわつていようと、先ずそこに見出された思想材料に結びつかねばならなかつた。*さてこの事情が我々に要求するところは斯うである。一定の理論を、その現実の土台からこれを闡明しようとする場合は言うまでもなく、これを理論として理解しようとするに際してもなお、その歴史的特殊性を通じてこれを捕えなければならぬ。もしそうしないならば、その理論に於ける現実的なもの、その活動力、戦闘力、支配力は失われてしまう。或いは斯うである。理論は、殊に自己を戦闘的唯物論として規定する戦闘的なマルクス主義の理論は、その形成、展開、発展にあつて、自己の向うべきフロントをもつてゐる。従つてこのフロントの特殊性を考へるのてなければ、その理論のエネルギーを掴むことは出来ないのである。このことをレーニンは明らかに理解してゐた。彼は云つてゐる。「フォイエルバッハは下半身は唯物論者であり、上半身は観念論者であつた。同様のことは或る程度ではまたビュヒナー、フォクト、モレシヨット及びデ

ユーリングについても言うことが出来る、本質的な相違は、凡てこれらの哲学者たちがフオイエルバッハに比較しては、こびとであり、憐むべきいかものしであつたことである。フオイエルバッハから生長し、これらのいかものしとの闘争のうちに成熟したマルクスとエンゲルスとは、当然、唯物論の哲学を上部に向つて竣工することに、言い換えれば、唯物論的認識論ではなく唯物史観に、最大の注意を向けた。これがためにマルクスとエンゲルスとは彼等の著作に於て弁証法的唯物論よりも弁証法的唯物論を強調し、史的唯物論よりも史的唯物論を主張した。*
*
*
反して、レーニン自身がその著書『唯物論と経験批判論』に於て戦つたロシヤのマツハ主義者たちはどうであつたか。ボグダーノフ及びその一味は、「逆になつたロシヤのビュヒナー及びデューリング」である。すなわち「彼等は上半身は唯物論者であるかも知れないが、下半身に於ては混乱せる觀念論から脱することを理解してゐない。*
*
*
我々は恰もまたこの情勢がレーニンの右の書物の特殊性を規定してゐるのを認めざるを得ない。レーニンに倣つて言えば、ここでは弁証法的唯物論よりも弁証法的唯物論が強調され、史的唯物論よりも史的唯物論が主張されている。それ故にそこに於てレーニンが或る意味ではマルクスからフオイエルバッハへ還つてゐる——或いはむしろ一方ではフオイエルバッハ他方ではマルクス及びエンゲルスの間に差異をおかず却つて

同一視している——のを見出すにしても、我々は驚くべきでなく、当然のこととすべきである。***
この特殊性は忘れられてはならぬ。

* Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, S. 1.

** Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, S. 336.

*** Op. cit., S. 337.

**** レーニンによるフォイエルバッハの甚だ高き評価についてはデボーリンも注意している。
この評価の仕方に関して彼は『マルクス主義の根本問題』に於けるプレハーノフと相違していた。
そしてデボーリンにしたがえば、プレハーノフも後にはその考えを変えて、レーニンの見方に近づいた。Deborin, *Lenin der kämpfende Materialist*, S. 13 Anmerkung. 参照。

かくの如き特殊性の重視——はまさに弁証法的思惟の特性を形造るものでなければならぬ。
もとより特殊は単に特殊としてでなく、普遍をその中に含むことよってのみ現実に特殊となる。普遍が特殊を自己の契機とすることよって初めて具体的なる普遍になると同様である。
「マルクス主義は、——とデボーリンは云う、——特殊なる特性の契機にいつも重大な意義を置

き、これによつて斯かる特性を普遍と法則性とに調和せしめる。レーニンは特性および普遍の弁証法、その内的聯絡、ならびにその區別及び對立性を、完全に理解していた。弁証法を、弁証法そのものから出て来る特質に於て取扱うこの能力は、我々の見るところによれば、一箇の理論家及び實際家としてのレーニンの威力の源泉である。他のマルクス主義者は、社会的生活の種々なる問題に對し、社会的生活の發展法則に關するマルクスの学説をただそのままに借り來れる千篇一律の論を繰り返しているに反し、レーニンは普遍的な法則性の認識の上に立脚しつつ、つねに一定の時代の、一つの階段または一つの時期の、諸現象の特質を觀察し、且つこれによつて、現象の鎖におけるかの最も重要な特殊の環——それは与えられたる諸事情の下においては普遍の本質的な契機であり普遍そのものを表現するところのもの——を把握することを知っていた。そこで特殊は弁証法的に普遍となり、普遍はまた特殊となる。かくてレーニンは、抽象的な真理の土台に固執する件のマルクス主義者と反對に、一箇の具體的な真理の基礎を作ることを知っていた。^{*} 惟うにこの文章のうちに眞実の弁証家といわゆる公式主義者との相違、對立は明瞭に規定され、表現されているであろう。公式主義者とは即ち「マルクスの学説をただそのままに借り來れる千篇一律の論を繰り返している」者、或いは、「抽象的な真理の土台に固執するマルクス主

義者」の謂である。彼等のもとより、公式主義者として、真理が何等か普遍的なものであることを理解している。その限りに於て彼等は正しい。しかし同時に彼等はこの普遍を単に普遍として抽象的にこれを固定する。これが彼等の好んで用いるところの公式乃至定義である。換言すれば彼等の論理は形式論理にほかならない。しかるに普遍的なまたは包括的な定義は、まさにその普遍性即ちその抽象性の故に、特殊な個別の場合にとつては屢々不十分である。そこで現実の個々の場合に、一定の公式若くは定義に合致しないものに出会うとき、或いはその形式的な適用乃至応用が不可能にされているのを見出すとき、彼等公式主義者は直ちに異端呼ばわり、反動呼ばわりを始める。これ公式主義者が多くの場合宗派的分裂主義者である所以である。然しながら弁証家は、一般的な概念規定が条件的な且つ相対的な意義をもっていること、それは対象の全面的な聯関をその全發展に於て把握し得るものでないこと、を知っている。「具体的な、歴史的な過程においては、『弁証法的な運動』においては、時とすると正に特殊なものが強く前面に現れると同時に、他の場合にはそれが普遍の背後に引っこむ。何が与えられたる瞬間において本質的であり、何がこれに反して『偶然的』であるかを、各の個々の場合において指示することが、具体的分析の職分である。」^{*＊}かくの如き具体的な分析はまた一定の理論の究明にあたつても要求され

ている。なぜなら理論もまたそれ自身一箇の具体的な、歴史的な産物であるからである。

* デポーリン、革命的弁証家としてのレーニン、『レーニンの弁証法』（河上博士訳）、第十六―十七頁。

* * 前掲書、第十九頁。

二

さてマルクス主義に関する最近の文献に於て私の著作『唯物史観と現代の意識』はひとつの批判に会った。批判は佐伯峻平氏の名によつて署名されている。^{*}しかるにいま私は佐伯氏の文章を通読して、そこに公式主義以外の何物をも見出し得なかつた。私はここに私の報告を書き、佐伯氏に於ける公式主義を分析、究明し、兼ねて我々の見解をこの方面から明白ならしめよう。

* 佐伯峻平氏、『唯物弁証法と唯物史観』（『マルクス主義講座』第拾壹卷、昭和三年十一月刊行）、参照。

私は佐伯氏の議論を整理しつつ進もう。氏の主張の根柢は、「全唯物論の一般的基礎命題としての哲学的唯物論と、唯物論哲学が各々の史的条件の下に採つて現れた具体的理論体系とを区別すること」にある。我々はここに哲学的唯物論という語が極めて特殊な意味に用いられていることに注意せねばならぬ。曰く、「哲学的唯物論とは、かかる、凡ゆる唯物論に通じ、凡ゆる唯

唯物論の根拠をなし、そして凡ゆる觀念論と非妥協的に対立するところの哲學的命題の謂である。」即ち哲學的唯物論と謂われるものは、具體的な、歴史的な、個々の唯物論哲學にとつて共通なもの、普遍的なものである。もとより種々の特殊なる理論体系がいずれも唯物論と呼ばれ得るからには、そこにはそれらをして等しく唯物論たらしめるところの普遍がなければならぬ。そして普遍と特殊とを区別することは、佐伯氏の云われる如く、無論必要である。佐伯氏の説の根拠として、我々はレーニンの次の言葉を挙げる事が出来る。即ちエンゲルスは、十八世紀の唯物論及びビュヒナー一派の學説を、ひとえに、それらが一定の「制限」を越え得なかつたの故をもつて否認しているのであつて、「むしろ唯物論のイロハに属しているあらゆる爾余の問題（マツハ主義者によつて歪められたところの）に於ては、一方マルクス及びエンゲルスと他方あらゆるこれらの旧唯物論者との間に如何なる區別も存しないし、また存し得ないのである。」*従つてここには問題は無い。

* Op. cit., S. 239.

それでは佐伯氏のいわゆる哲學的唯物論とは如何なるものであろうか。氏がかかるものとして掲げられるのは、実にエンゲルスの書物からの抜き書にほかならない。氏は引用する、「根源的なるものは、精神であるかそれとも自然であるか。……この問が答えられる仕方の異なるにつれ

て、哲学者は二大陣営に分裂した。自然に対する精神の根源性を主張した人々は……観念論の陣営を構成した。自然を根源的なるものと見做した他の人々は、唯物論の種々なる学派に属する。観念論と唯物論なる両つの言葉は根源的にはこれ以外のことを意味するものでない。^{*}私は佐伯氏のために更にレーニンを引くことが出来よう。「我々は物からして感覚にそして思想に行くべきか。それとも思想からそして感覚から物に行くべきか。第一の、即ち唯物論の方向をエンゲルスはとっている。第二の、即ち観念論の方向をマツハがとっている」^{。*}

* Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen Philosophie* (Marxistische Bibliothek), S.

28. 【『フオイエルバッハ論』】

** Op. cit., S. 23.

我々は右のエンゲルスの言葉のうちに、佐伯氏の謂う「最も抽象的な把握」に於ける、歴史上のありとあらゆる唯物論の通行する「一般的基礎命題」を認めてもよい。公式主義者佐伯氏の不幸は、この抽象性、この普遍性のみ固執して、何等の特殊性をも見まいとするところにある。これとは反対に、レーニンはエンゲルスの当の定式を極めて重要視しながら、しかも同時にマルクス主義的唯物論の特殊性を決して見逃していないのである。佐伯氏は私に抗論しつつ云う、

「唯物論とは物質から意識を導出し若くは演繹すること以外の何ものでもない筈である。」また曰く、「思维能力の内容をなすところの感覚、意識、観念は、機能的には、かの機械的唯物論が考えたように、脳髓の分泌物である。」斯く佐伯氏の表現される思想が、物質を第一次的なものとし、精神を第二次的なものとするというエンゲルスの唯物論定式に適合していることは論ずるを俟たない。それは立派な唯物論である。しかし佐伯氏の不幸は、それがビュヒナー流の唯物論であつて、決してマルクス主義的唯物論でないところにある。レーニン^{レニ}ンは後者の特殊性を固持しつつ言つてゐる。「この見方は感覚を物質の運動から演繹し (ableiten) または物質の運動に還元する (reduzieren) ことに存するのではなく、却つてむしろ感覚が運動する物質の属性 (Eigenschaft) のひとつとして認められるところに存する。この問題に於てエンゲルスはデイドウロと見解を共にし、そして彼は『俗学的』唯物論者達、就中^{なかずく}フォクト、ビュヒナー及びモレシヨットから自分を区別している、そのわけは実に彼等が恰も我々の脳髓は、肝臓が胆汁を分泌するとまさに同様に、思想を分泌するという見方に陥つたためである。*」このように唯物論の範圍内に於けるマルクス主義的立場に重きを置いたレーニンは、その『唯物論と経験批判論』の中で、佐伯氏の空想される如く、「一切の唯物論者を一切の観念論者に対して、自己の側に自由に動員することが出

来る」とは信じなかつた。却つて彼はただマルクス主義的な唯物論者、即ちデイドウロ、フオイエルバッハ、マルクス及びエンゲルスを自己の味方に引き入れてマツハ主義者たちと闘争したのである。

* Op. cit., S. 29.

思考方法の上に於けるレーニンと佐伯氏との間の相違は更に簡単には次のことから窺い知ることが出来る。佐伯氏は「哲学的唯物論」なる術語をレーニンから受取られたように見える。しかるに氏はこの語をレーニンの意味とは全く異なつて用いられる。氏によれば、哲学的唯物論とは、凡ゆる唯物論を通じ、凡ゆる唯物論の根拠をなす哲学的命題である。換言すれば、それは一切の唯物論が唯物論である所以のものである。分り易く言えば、それは恰もあらゆる馬が馬であつて牛でないことを規定し、そしてあらゆる馬に対して通用する馬の一般的概念の如きものである。形式論理学はこのような一般的概念の優越なるものを定義と名づけている。佐伯氏が哲学的唯物論と呼ばれるものは実は唯物論の定義にほかならぬ。馬の定義と現実の馬とが等しくないように、唯物論の定義と具体的歴史的な唯物論とを区別することは、佐伯氏がその絶対の必要を叫ばれるまでもなく、何人もこれを行わねばならぬ。このときこの定義は「最も抽象的」であり、

形式的であり、従つて殆ど全く現実性を有しないからである。かくて佐伯氏の謂う哲学的唯物論の概念は現実の歴史に対して不生産的たらざるを得ない。しかしながら、レーニンはその概念的唯物論の概念をこのように非現実的な、非歴史的なものとして、即ち形式的な定義として構成しなかつた。レーニンが哲学的唯物論というとき、それは、佐伯氏の場合の如く、「各々の史的條件の下に現れた具体的理論体系」としての唯物論から區別された非歴史的な定義を云つてゐるのではなく、却つてまさにマルクス主義的な、——この一定の史的條件のもとに現れた具体的理論体系としての唯物論である。特に哲学的唯物論といわれるのは、史的唯物論若くは唯物史観と區別するためである。即ちエンゲルスに倣つてレーニンの屢々用いた言葉によれば、哲学的唯物論とは、「上部に向つての」唯物論に対して「下部に向つての」唯物論を謂うのであつて、それ以外のものを意味するのではない。従つてレーニンの意味する哲学的唯物論は具体的な、歴史的な、マルクス主義的唯物論であり、またかくあらざるを得ないのである。

いま指摘した佐伯氏に於ける混乱に聯関するものとして、私は同氏の次の錯誤を挙げねばならぬ。マルクス主義唯物論の重要な特徴としてそれに「実践」の契機の属することは、今日周知の事柄である。然るに、実践は、例えばそれが真理の基準を意味するという如く、明らかにまたマ

ルクス主義に於ける哲学的唯物論に属する。それ故にレーニンは、その論文『カール・マルクス』に於けるマルクスの学説解説の第一の項たる「哲学的唯物論」の中で、この実践の契機に説き及んでゐるばかりでなく、*また、私の信ずるところでは、そこでは何よりも哲学的唯物論が問題にされているところの『唯物論と経験批判論』に於ても、マルクス主義唯物論の実践的要素について屢々力説している。これに反し佐伯氏の論文にあつては、この第一章の(一)「哲学的唯物論」の項では、少しも実践について語られることがないのである。これ忠実なレーニン祖述家をもつて任ぜられるらしき佐伯氏に於けるひとつの不忠実、少なくとも手落でなくて何であらう。

* 瓜生、直井両氏訳、『マルクス・エンゲルス・マルクス主義』、参照。

尤もこのように氏を責めることは無理であるかも知れない。我々の明らかにしたところでは、氏は哲学的唯物論の語を、レーニンとは違つて、唯物論の定義の意味に解せられているからである。佐伯氏の不幸は、かかる定義をみずから作り出されることなく、それをエンゲルス——定義に於ける人間でなくマルクスの協同者としてのエンゲルスの、或いはレーニン——定義に於ける人間でなくロシヤ革命の指導者としてのレーニンの、書物から拔萃されていることである。氏はこのとき、これらの著作が歴史上の一定の人間によつて、一定の時、一定の場所に於て、そし

て特に注意すべきは、一定の目的のために書かれたものであることを忘れられている。^{*} いな、氏の不幸は、定義の性質についての全くの無理解にある。第一、如何なる哲学的科学に於ても、定義は、それが本来の定義である限り、学問的研究の結果として初めて規定され得るものである。かくて第二、一定の事物が如何に定義されるかは、それが如何に研究されるかを、即ちその研究の方法をおのずから現す。このことと関係して第三、一定の定義のうちにはつねにその哲学上の立場そのものが表現に到達する。例えば、哲学とは何であるか、についての古くからの種々なる定義の中には、これを定義した哲学者たちの種々なる立場が自然に含まれている。いま一定の定式を唯物論の定義として受取るにあつても、これらの事情を顧慮すべきであるに拘らず、佐伯氏にはもとよりそのことがないのである。公式主義者の考え方は非歴史的であるのを特徴とする。非歴史的は反マルクス主義的である。そこで我々は進んでエンゲルス及びレーニンの唯物論に関する見解の歴史的特殊性を明らかにしようと思う。

* この文章を書き始めてから、^{びょう}微恙のため筆者が中断していた間に、河上博士訳纂にかかる事項別レーニン選集の第一分冊『弁証法的唯物論について』が世に出た。その訳者注の中に曰く、「哲学的研究乃至論戦自身を、厳密にその党的政治活動、組織活動の発展の見地から遂行し、これに

従属せしめたレーニンに於て（マルクス及びエンゲルスに於ても然りし如く）、学校教師風の哲学概論の著述なきことは、むしろ当然であつたと言わねばならぬ」（八六頁）。しかるにわが公式主義者たちは、例えばレーニンの『唯物論と経験批判論』を、恰も哲学概論の書物なるかの如くに、或いは哲学辞典なるかのようを使用する。彼等はみずから思惟する代りにただただ引用する。思惟の怠惰ということは公式主義者の特徴をなす。しかるに弁証法はなによりも思惟の怠惰を許さない筈である。ついでながら次のことを言つておこう。他の箇所で既に注意しておいたに拘らず、佐伯氏は言う、「我々は博士の『自己清算』を全体として通覧するとき、第三冊以前と第四冊以後とにおいて著しい色調の差異を見出す。第三冊以前においては、専ら特に三木清氏の方向に於けるマルキシズムを見るに對し、第四冊以後においては、三木氏の理論と絶対に相容れざる基本的立論のために多くの頁が当てられているのを見る。しかして、第三冊と第四冊との間にはレーニンの『経験批判論』が横たわっている。」なるほど河上博士の自己清算の中には立場の転換乃至動揺がある。しかしそれは第三冊と第四冊との間に於て一度だけ起つたことでなく、注意深い読者はその後にも屢々それを見出すであらう。そして佐伯氏の指摘していられるものに関して云えば、なるほど第三冊以前には、私の論文からの引用が現れており、そして第四冊以後にはレーニンの

該著からの引用が見られる。しかし、引用文によつて直ちに考え方の同一を推論するのは公式主義者だけのなし得ることだ。現に弁証法について度々長談議をしながら、その考え方が少しも弁証法的でない仲間も沢山いる。河上博士の自己清算がその第三冊以前と雖も「三木哲学的」でないことは、親切な、公平な、そして書物を本当に読むことを知っている読者は、ここに縷説するまでもなく、理解され得る筈である。

三

先ず第一に、私の見るところでは、唯物論と観念論の名をもつて表現され得る対立は、ヨーロッパの思想の歴史に於て、キリスト教の出現後に初めてその十分な意味をもち得るものである。従つてそれ以前のギリシア哲学の中へこの対立の概念を持ち込もうとするとき、それは不十分であり、屢々誤謬を喚き起すこととなる。純粹な観念論はキリスト教の宗教的体験の地盤の上に於て現れることが可能となつたのであり、そしてそれに応じてまた唯物論も自己を明確に形作り得たのである。それだから哲学を一般に観念論と唯物論との二大類型に分つことは、一定の史的條件のもとに於てのみ妥当する。むしろ他の対立概念が一層一般的な分類に役立ち得るように見え

る。このようにして最近、例えばクロナーの如きは「自我哲学」(Ichphilosophie)と「世界哲学」(Weltphilosophie)なる対立概念を掲げている。彼は考える、「合理主義と経験主義、實在論と觀念論なる一切の区別は、究極は、自我哲学と自我無き、単なる世界哲学との間の新しい、強大なる区別の背後に消え失せる。」* クローナーに拠れば、カント以前の一切の思惟は世界の思惟であつた。カントに於ける自我の発見の意義を評価して彼は云う、「中世の全キリスト教的思惟が、ギリシアの諸概念の優勢なる跳梁に対して、キリスト教的信仰の眞の本質、特有なる深さを哲學的世界觀の内部に於て十分に確立させることが出来なかつたに反して、カント及びドイツ觀念論によつてこの世界的課題が解決された。」* 私はこのクローナーの設けた区別について立入つて論じようとは思わない。私自身は、他の箇所で、世界觀の対立する二つの類型として、「自然概念」(Naturbegriff)と「生の概念」(Lebensbegriff)を掲げたことがある。いずれにせよ、純粋な觀念論の發展が宗教的体験と結合していることは否定出来ない。それ故に自覺された唯物論哲學は多くの場合宗教批判として現れたのである。フオイエルバッハがそうであつた。彼は觀念論的哲學の本質をもつて神学と見做し、これの批判を主として宗教の批判に従属せしめている。宗教の本質についての彼の見方のうちには啓蒙時代の唯物論者のそれに共通なものが多く存してい

る。マルクス及びエンゲルスは唯物論に於ける「戦闘的なるもの」がその宗教批判にあることを意識し、認識していた。エンゲルスはその『史的唯物論について』なる論文の中で特にこの問題に触れている。同じことはレーニンについても固より言われ得る。レーニンは千九百二十二年に公にされた『戦闘的唯物論の意味について』なる論文の中で、唯物論がなによりも、支配する宗教に対して闘争せねばならぬことを強調し、そして云っている、「十八世紀の、即ちブルジョア階級が革命的であつたかの時期のブルジョアジーの代表者たちとの同盟を恐れてしりごみするのは、マルクス主義と唯物論とに対する裏切に等しい。けだし支配的な宗教的愚物に対する闘争に於ては、或るまたは他の形態に於ける、此れまたは彼の程度に於けるドレウスとの『同盟』は我々にとつて義務である。***」即ち彼は、支配的な宗教に対して批判を向けるためには、『キリスト神話』（千九百十年、第四版）の著者たるドイツの学者アルトゥル・ドレウスとさえ、もとより一定の限界内ではあるが、「同盟」を結ぶことをマルクス主義理論家の義務と考えたのである。このレーニンの態度に於てこそ我々は、凡てが社会革命の唯一の目的のために集中されているのを見る。この態度はわが公式主義的理論家の間には遺憾にも見出され得ない。彼等はずからを強いて偏狭にすることによつて、みずからを強いて無力にすることにのみ骨折っているようさえある。

このようにして、わが国に於て現実に如何なる形態に於けるマルクス主義的哲学が形成さるべきであるかは、私の考えるところでは、わが国に於ける宗教批判の意義とその重要性の程度にかかわることが多大である。しかるに佐伯氏は、公式主義者として、もちろんこのような問題についての少しの反省も経ずして、ひたすらに唯物論公式を云々されるである。

* Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, I. Bd., S. 45.

** *Ibid.* S. 42.

*** Lenin, *Ueber Religion* (aus Artikeln und Briefen). Hrg. v. H. Duncker. SS. 53—54.

第二に注意すべきことは、エンゲルス、ことにレーニンの唯物論が著しく自然科学的であるということである。十九世紀に於て自然科学は最も目覚ましい進歩をなし、その驚くべき収穫は時代の理論的意識を特に自然科学にした。エンゲルスはそのフォイエルバッハ論の中で、自然過程の聯関に関する我々の知識に巨大なる進歩を与えたものとして、就中三大発見について語っている。即ちそれは、第一に細胞の発見、第二にエネルギーの転化に関する説、第三にダーウインの進化論である。自然科学的であつた時代の意識の中にあつて、社会主義理論を公共的にし、強力にするために、エンゲルスはなによりも自然科学にその理論の根柢を求めねばならなかつた。か

くて彼は云う、「自然は弁証法にとつての試金である、そして我々は近代自然科学に向つて、それがこの試金のために極めて豊富な、日々に堆積されてゆく材料を供給し、そしてそれによつて、自然にあつて、究極は、物は弁証法的に進行し、形而上学的に進行するのではないということを証明したことを認めねばならぬ。」* 自然科学に対するひたすらなる、絶対的なる信頼は彼の次の有名な言葉のうちに更に更に率直に表現されている。曰く、「従来 of 全哲学のうちなお独立に残存するものは、思惟及びその法則に関する理論——形式論理学と弁証法とである。」* 弁証法的唯物論の基礎を自然科学におこうとする、既にかくの如くエンゲルスに於て顕著な傾向は、また千九百九十年に現れたレーニンの『唯物論と経験批判論』を特色づけるものである。総じてロシヤのマルクス主義者の哲学論は自然科学的である。そしてこのことは、私は、近代ロシヤに於ける理論的意識の公共圏の歴史的特殊性に基づくのではないかと思う。著名な無政府主義者クロポトキンも、彼はまた彼自身に引寄せて、近代科学に於ける無政府主義の位置を論じて云つてゐる、「無政府主義は、人間社会の生活及びその経済的、政治的、道德的諸問題を含めて、自然の全体を包括するところの、諸現象の機械的説明に基づいた宇宙についての観念である。その方法は自然科学のそれであり、そしてその到達する如何なる結論も、それが科学的であることを要求するならば、

この方法によつて検証されねばならぬ。」なお進んで彼は語る、「我々は最近、社会主義理想を仕上げるために社会民主主義者によつて我々に推薦されたところの、弁証法的方法について極めて多く聞いている。然し我々はこの方法を、自然科学と同じく、許容しない。弁証法的方法是近代の自然科学者をして、一時は榮えたが、科学によつて忘れられている、幸いにもずっと以前から忘れられているところの、或るひどく古びたものを想い起させる。力学、天文学、物理学、化学、生物学、心理学、または人類学に於ける、十九世紀の如何なる発見も、弁証法的方法によつてなされなかつた。この世紀の莫大なる成果は凡て唯一の科学的方法——帰納的^{***}演繹的方法の使用に負うのである。」ここに一例として挙げたクロポトキンの言葉からも推察される如く、時代の公共圏に於ける支配的なるものが自然科学であつたロシアに於て、科学的社会主義として他と対質し闘争せねばならぬとき、マルクス主義が自己の基礎を自然科学に求めたのは必然的である。レーニンは唯物論と弁証法とが自然科学に於て証明を得ていると繰り返し述べる。さて、一方では、このように自然科学に対して絶対的な信頼が寄せられ、かくてそれを根拠として唯物論を絶対化し永遠化しようとする傾向があるのに対して、他方では、我々は既にマルクス主義の創始者に於て自然科学についての別な見方が現れているのを見るのである。『ドイッチェ・イデオロギー』

に曰く、「フオイエルバッハは特に自然科学の直観について語り、彼はただ物理学者や化学者の眼にのみ顕になる秘密について述べている。然し産業及び商業なくして自然科学は何処にあらう。この『純粹な』自然科学でさえ実にその目的並びにその材料を商業及び産業によつて、人間の感性的活動によつて、初めて得るのである。」^{***}即ちそこには自然科学をも、これをひとつのイデオロギーとして、その社会的歴史的性質に於て眺め、人間の社会的歴史的活動の發展のうちはその根柢を尋ねようとする見方が現れている。換言すれば、自然科学をも、哲学や芸術などの他のイデオロギーと同じく、まさに史的唯物論の見地から把握するのである。恰も同様な見方は唯物論そのものに関しても現れている。『神聖家族』に於ける、フランス唯物論についての古典的な文章の中で、マルクスは次の如く記す。「かくて十七世紀の形而上学の没落が十八世紀の唯物論的理論からして説明され得るのは、ただ、この理論的運動そのものが当時のフランスの生活の実践的形態からして説明される限りに於てのみである。この生活は直接の現在に、世俗的享樂と世俗的利益とに、地上の世界に向けられていた。その反神学的、反形而上学的、その唯物論的实践に、反神学的、反形而上学的、唯物論的理論が相応せねばならなかつた。形而上学は実践的に一切の信用を失つた。」^{***}一定の実践的社会的形態に一定の觀念形態が対応する。唯物論そのものと雖

も社会の一定の構造に應ずるものであり、そしてまたそれが如何なる特定の形態のものとして能く現実的であるかは、社会的構造の歴史的特殊性に依存する。右の事柄を一切考慮に入れて、さて問題は、わが国に於けるマルクス主義にとって唯物論は現実如何なるものであるべきかというにある。然しながらわが佐伯氏は固よりこのような問題を真面目に問題にすることなく、ただただ唯物論公式を云々されるのである。

* Engels, *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft*, S. 8.

* * Op. cit., S. 11.

* * * P. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, pp. 38—40.

* * * * Marx-Engels Archiv, I. Bd., S. 243.

* * * * * Nachlass, II. Bd., S. 234.

四

一般的な問題については論議された。私は更に進んで私自身の問題を究明せねばならぬ場合に立ち到った。その論文の多くの頁を私に対する批評にあてるの労をとり、親切を示された佐伯氏

に對して、遺憾ながら、私は予め正直に告白せざるを得ない。氏は僧侶的な態度をもつて、三木の哲学は観念論である、と託宣される。しかるに、そのために氏のとられた道行を吟味するとき、そこには多くの紛糾と混乱、曖昧があり、その足取りは甚だ不確かである。私はそこにまさに観念論的小児病患者の舞踏を見る。けだし事物を客観的に把握することはマルクス主義的唯物論の根本主張のひとつである筈であり、自己が事物について描いた幻想に従つて、それに向い、それと共に動くことは観念論者の特徴である。

『唯物史觀と現代の意識』に於ける、最初の、最も基本的な概念は、つねに存在であつた。存在がその端初であつた。私が生という語を用いたときにも、それは例えばジェームスやベルグソンなどに於けるが如き意味に於てではなく、却つて生をもつて存在の「存在の仕方」と解した。いな、私は意識をも存在の「存在の仕方」と見做し、そしてそのように屢々記している。私はまた、それ自身の独立の世界を形造るものとしての意識の存在をもつて、実に歴史に於て発見されたものとなした。ここにかく記す私の言葉に偽のないことは、佐伯氏自身問題の書について幾度でも検証され得ることである。しかるに氏はなおも氏の観念論の定義たる「心から物へ」の尺度をもつて、私の考え方を観念論であると断ぜられ得るであらうか。固より私の思想は自然科学的

唯物論と同一ではない。しかし観念論の何物でもないことは明白である。若し佐伯氏にして欲せられるならば、氏が輝ける唯物論者フオイエルバッハの言葉として引用されたところの、「存在は主語であり、思惟は客語である」、に私は私自身の立場からして十分に裏書することが出来る。

* 既に上に引照した句に於て明らかであるように、レーニンは意識をもって存在の「属性」としてゐる。私は属性という語を避ける。物に属性なる範疇はけだし既に一箇の自然科学的範疇である。私はその代りに「存在の仕方」(Jedem Dasein mögliche Weisen zu sein)なる言葉を用ゐる。そしてこのことに於て私はハイデッガー教授に従う(Vgl. M. Heidegger, Sein und Zeit, Erste Hälfte, S. 42 ff.)。ついであるが私の思想は人々によつて屢々ハイデッガー教授のそれと同一視されており、それでももちろん私は同教授に負うところ甚だ多きにも拘らず、私自身はそうは思わない。教授の思想と自分を対質せしめ、それを批評することも私に残された問題のひとつである。

佐伯氏が私の考え方を観念論とされる第一の根拠は、私が存在の組織という語をもつて表現し、その最も原始的な、端初的な形態を人間の存在と自然の存在との動的双関的統一として規定したところのものに關係する。氏はこの問題について何等自ら研究されることなく、レー

ニンの『唯物論と經驗批判論』を開いて何等かこれに類した文句が見出されはしないかと尋ねる。そして幸運なる佐伯氏はその第一章の三に於て、レーニンがアヴェナリウスの原理的同格 (Prinzipalkoordination) 説を批評しているのに出会われる。^{*}この説に於ける最も本質的なるものは、「我」と呼ばれたものと「環境」との不可分的同格 (相互關係) である。我と環境とは、単に両者が同じ意味に於てそこに在るものとして見出されたものであるばかりでなく、また両者は常に一緒にそこに在るものとして見出されたものである。見たところ、私が人間の存在と自然の存在との動的双関的統一と云つたのは、アヴェナリウスのこの原理的同格説と同一のものようである。ところでレーニンはこの説の批評としてフィヒテの著書から次の句を取出して来る。「こうして君自身を跳び越えようと欲したまうな、そして君がまさに捕え得るもの以外の何等か或る他のものを捕えようと欲したまうな、即ち、意識と物、物と意識、或いは一層正しく言えば、兩者のいずれでもなく、却つて、後になつて初めて両者に区別されるところのもの、絶対的に主観的客観的にして且つ客観的客観的なるもの以外の何等か或る他のものを捕えようと欲したまうな^{o*}」そしてレーニンはアヴェナリウスの説がこの主観的觀念論の典型的代表者フィヒテの思想の新しい言い換えに過ぎぬと説く。私は今ここでマッハ及びアヴェナリウスの意味での主観的

観念論とフィヒテの意味での主観的観念論とを等しいとするレーニンの主張が正しいか否かを吟味する必要がない。アヴェナリウスの原理的同格説について言えば、それは疑いもなく観念論の範囲を脱し得るものでない。なぜかならば、既に根本に於て彼が「世界要素」(Weltlemente)として感覚を樹てる以上、後から我と環境との原理的同格を説こうが、その他如何なる折衷的思想を説こうが、観念論から脱け出ることの出来ないのは明瞭である。或いは斯うも言うことが出来る。原理的同格説はそれ自身としては何等観念論でなければならぬという必然性をもたず、それが必然的に観念論であるのは、アヴェナリウスの純粹経験批判論の観念論的根本前提に基づくのである。レーニンは原理的同格説に論じ及ぶ以前にこの根本前提について縷々として述べている。然るに佐伯氏は該書を繙くにあつてこの部分をとばして読まれたものの如く、原理的同格説に類した思想をもつていきなり観念論であると結論される。誤解の起らないために、私は特に「類した」ということを高調せねばならぬ。なぜなら、アヴェナリウスにあつては我と環境との相互関係と云われているに反して、私は人間の存在と自然の存在との動的双関的關係を説くのであり、そして我と云われるときには人間が個人と考えられるに反して、人間の概念はそのままこの存在の社会的規定を含み得るからである。私の考え方の根本前提が観念論的でないことについて

は既に述べた。なおここに言っておくべきは、人間と自然との動的双関的統一に関してはマルクス自身が明瞭な言葉をもって記していることである。『フオイエルバッハに関するテーゼ』の第三に於て佐伯氏は何を読まれるか。——「環境と教育との変化についての唯物論的学説は、環境が人間によつて変化されそして教育者自身が教育されねばならぬということを忘れてゐる。だからそれは社会を二つの部分——その一つはその他を超越する——に分たねばならぬ。環境と人間の活動との変化の合致或いは自己変化は、ただ革命的实践としてのみ把握され且つ合理的に理解され得る。」これ佐伯氏の最も嫌いな「人間の存在と自然の存在との動的双関的統一」の考えでなくして何であろうか。^{***}また『資本』に曰く、「人間はこの運動によつて彼の外部の自然に作用し、それを変化すると共に、彼は同時に彼みずからの性質を変化する。」かく語るマルクスもまた、わが佐伯氏によれば、観念論者でなければならぬ。

* Op. cit., S. 51 ff. 参照。

* * Fichte, *Sonnenklarer Bericht an das grössere Publikum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie* (Philosophische Bibliothek), S. 81 u. 82.

*** 詳しくは拙著「『唯物史観と現代の意識』」、二七—二九頁〔本巻三〇—三二頁〕参照。【「人間

学のマルクスの形態」「しかるに実践は」以下】

第二の点は、私がこれまで度々用いて来たところの「交渉」という語に關係する。佐伯氏はそこからしてまた私の觀念論を結論されるものようである。私はもとより存在が交渉によつて初めて一般に在るとは述べなかつた筈である。若しそうでなかつたとすれば、私は恐らくショーペンハワー的な見方に陥るであろう。むしろ交渉は「存在」が如何に在るかを規定する。この「如何に」はこの場合主として人間学的な規定性をさす。かくして、私は他の箇所では、この「如何に」に於て規定された存在——特に“*Sein*”と呼ばれたもの——を存在の第二の概念として掲げた。存在の最初の、根源的な概念は、そこでは、却つて *Da-Sein* として示された。それはギリシア的に表現すれば、*trokheionov* (*das Schon-da-liegende*) 或いは *das Vor-handene* の謂である。我々はこのものから直ちに觀念形態に於ける存在——即ち存在の第三の概念としての *Existenz*——へ移行行かずして、両者の間に *Sein* の概念を設ける。このことは言うまでもなく自然科学的な見方を根柢とする理論にとつては不必要であろう。それにも拘らず、その必要と重要性は、具体的に、そして手近かには次のことから理解されることが出来よう。マルクス主義理論のひとつの要素として觀念形態の階級性、或いは一般に階級意識ということが説かれている。そして同時に、

階級意識は単に目的意識的のみに存在し得るのでなく、却つて自然生長的に存在する。階級意識の自然生長性の問題は、私の信ずるところによれば、何等か人間学的なるものなくしては、解決することが出来ない。^{*}ブルジョアもプロレタリアも、自体に於ては——或いは自然科学的に見れば——一の同一の社会に住む人間である。しかるに何故にこの同じ社会に対して両者は階級的に異なつた、相対立する意識を所有するに到るであろうか。この問は、自然科学的唯物論者のように、意識をもつて外界物の模象または映像 (Abbild) と見る立場からは到底答えられ得ないように思われる。むしろそれは、存在に対する両者の交渉の仕方の差異乃至は対立からして、従つて何等か人間学的なるものからして説明される^二ことが出来るのではなからうか。これ私が唯物史観を特に無産者的基礎経験から展開しようと企てた所以である。

* 理論の構成過程に於ける人間学の位置もまた正しく定められねばならぬ。拙著に於けるこの問題の取扱いはあまりに簡単であつた。私は遠からず、階級意識論をも含めて、觀念形態論に関する体系的な著述に着手すべく準備中である。

第三に、私がマルクス主義唯物論を具體的、現実的に説明しようとしたのを排斥して、佐伯氏は飽くまで「抽象的唯物論」に固執される。ここに抽象的唯物論とは、佐伯氏によれば、物質と

意識との絶対的なる対立を認め、しかる後に物質から意識を「導出する」唯物論の謂である。しかるにこの導出の観念は、前に記したように、レーニンもまた認め得ないところであった。私は精神と物質とを絶対的に対立させる見方がキリスト教出現後のヨーロッパに於ける哲学のものであることを既に述べておいた。そして佐伯氏がその唯物論公式を発見されたエンゲルスの上掲の文章の前後を少し注意深く読まれる読者は、エンゲルスがまた純粹な観念論の本質を特にキリスト教の教義、殊にその神の世界創造説と関係させて考えていたのを知られるであろう。精神と物質との絶対的対立から予め出発することは、このような宗教的体験の地盤を離れては多くの意味をもたないと信ずるが故に、私はそれから出立することを敢てなさなかつたのである。「神に酔える人」とされたスピノザは、最近、マルクス主義者によつて偉大なる唯物論者として解釈されるに到つた。[＊]スピノザ、*Deus sive natura*と考へた彼が何等かの仕方でも唯物論者として理解される可能性があるととしても、彼は物と心との関係については所謂平行論をとつたのである。有名な命題に云う、[＊]「観念の秩序と聯関は物の秩序と聯関と同一である」(*Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.*)。彼はこの命題を説明して、「意識する実体と延長ある実体とは一の同一の実体であつて、このものが或るときは此の、或るときは彼の属性のもとに考えられるの

である (iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur.)」そして「属性」は、「叡智が実体についてその本質 (essentia) を構成するものの如く認知するところのもの」として定義されている。そこには、言うまでもなく、「物から心へ」の公式はない。それにも拘らず、スピノザを唯物論者と見做すマルクス主義者は、私の思想をもつて観念論とするであろうか。

* Thalheimer und Deborin, Spinozas Stellung in der Vorgeschichte des dialektischen Materialismus. 参照。
ひとは同時にスピノザがドイツのロマンテイクに与えた影響を想起すべきである。なお最近まではデボーリンが、そして最近ではタールハイマーがそれに代つて、日本に於ける流行を作っている。現に佐伯氏の論文を見よ。

* * Ethices pars secunda, propos VII. 【“Ethik”】参照。

佐伯氏の批判の如何なる性質のものであるかがもはや明白になつた以上、私はこれ以上読者を煩わすことを好まない。私はレーニンの『唯物論と経験批判論』から次の文章を引いて、このあまりに消極的で不生産的ではなかつたかを恐れられる批判の批判を結ぼう*。エンゲルスは、最も望ましき明瞭さをもつて、ビュヒナー一派が『彼等の教師たちの、即ち十八世紀の唯物論者たちの制限を何等の仕方にも越えなかつた』こと、彼等が、一歩も前進しなかつたこと、を述べ

ている。これに対して、そしてこれに對してのみ、エンゲルスはビュヒナー一味を非難しているのであつて、それは、無学者たちが考へるように、彼等の唯物論のためにではなく、彼等が唯物論を前進させなかつたことのためである。——『(唯物論の)理論を更に發展させることは全然彼等の商売外のことであつた。』現実の發展、その發展の特殊性に、理論の發展、その發展の特殊性が相応しなければならぬ。マルクスの經濟理論をその『帝國主義論』にまで發展させたレーニン、マルクス主義の國家理論をその『國家と革命』に於て發展させたレーニン、彼の如き現實的なる、卓越した理論家にしてよく実践の指導者たり得る。同じように彼はマルクス主義的唯物論哲學をも發展させることを知つていた。マルクス主義者としてとどまる限り、もとより、唯物論の根本思想そのものを放棄すべきでないことはまことに彼の教へる通りである。しかしながら、この理論を更に發展させることを全然自分の商売外におくところの公式主義者をば、彼は決して彼の正嫡の理論的後継者であるとは考へぬであらう。唯物論の現實形態が問題なのである。

* Op. cit., S. 238.

——(一九二九・一)——

觀念形態論

序

- 一、歴史主義と歴史
- 二、認識論の構造
- 三、形式論理学と弁証法
- 四、科学の発展の制限とその飛躍
- 五、自然科学の社会的規定性

序

序

同じ名の書物を読者及び出版書肆に約束してから既に二年以上になる。觀念形態論に関する体系的な著述を公にするという、当時の私の意図は、その後種々なる事情に妨げられ、今なお実現されないばかりでなく、これが実現は予測し得ぬ将来に属することになるかも知れない。その間に於て、私が従来独立に展開して来た思想と様々な点で交渉し、相接近しながら、しかもまたそれに劣らず根本的に相対立する思想を含む書物、例えばカール・マンハイムの『イデオロギーとウトピー』（一九一九年）【*Ideologie und Utopie*】、或いはハンス・フライヤーの『現実科学としての社会学』（一九三〇年）【*Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*】——固より、これら両者はその主張に於て全く同じであるのでなく、そしてそれらに対して私の立場は更に他のものである——などがドイツの学界に於ても多くの刺戟を与え、問題を惹き起すようになった。この事実を見て、この頃若干の人々は、觀念形態論に関係ある私の諸論文が単行本として纏められることを、私に勧説した。今他の仕事の完成に努力しつつある私は、多少躊躇したけれども、書肆の希望をも慮り、遂にこの出版を決意するに至った。私はこの機会を捉え、全体に互ってかなり多くの訂正増補を

しておいた。

これらの、それぞれの機会に他から求められて書かれた諸論文の共通の基礎をなせる原理的なものを、それ自身として取り上げ、その深みから統一的に、組織的に叙述するということは、私に負わされている学問上の重大な責務である。併しこれを遂行するためには、単に觀念形態論の問題ばかりでなく、哲学の他の種々なる領域に於ける諸問題がそれぞれ精密に研究され、その諸結果が十分に顧慮されることが必要であろう。そのような原理的なものは、ここでは寧ろひとつの「作業仮設」として私の諸考察を導いているに過ぎない。私はこの作業仮設が今後他の場合に於て自己をはたらかせ、かくて自己を強化し、發展させ、併しまた同時に自己を訂正し、おのずから一の現実的な体系にまで生長するに至ることを期待する。

これらの諸論文はそのいずれが先に読まれるもよい。初めての読者は文学論に関する後の部分から始めるならば、理解が一層容易であろう（編者注一）。併しながら私は凡ての論文がその根柢に於て相互に聯関し、相互に指示し合っているということの見逃がされないように希望する。私は私の思想がこれらの諸論文の現にとれる形に於てもなお、ただ個々の思付としてのみ受取られることを欲しない。そこで私はここで読者に必要な限り統一的な見地を与えるために、次のこ

とだけは簡単に記しておかれねばならぬと思う。

「存在は色々に語られる」(τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)。このアリストテレスの命題は、単に彼自身の哲学にとつてばかりでなく、その後の全存在論にとつても、一の根本命題であつた。そして我々は哲学の全体の歴史を顧みるとき、存在という語がまことに色々に語られているのを見出す。併し一層重要なことは、かくの如く種々なる意味に於ける存在の諸概念のうち、それぞれの哲学に於て、それぞれ一定のものが特に優越な意味に於ける存在概念として取り上げられ、他の諸々の存在概念は、このものの見地から、このものの方向に於て解釈されるという傾向がつねに存する、ということである。このように各々の哲学が一定の存在概念を特に優越な意味に於けるものとして選び取つてもつていふという關係を、私は、凡ての哲学はそれぞれの存在論的決定(ontologische Entscheidung)を含んでいふ、と云う。そこからして、例えば、或る哲学は根本的には「本質存在」の哲学として、他の哲学は併しながら根本的には「現実存在」の哲学として、特徴付けられることが出来るのである。私の謂う存在論的決定が何を意味するかは、本書七八頁から八四頁(編者注2)(この部分も今度新たに書き加えられたものである)に互るヘーゲルとマルクスとの対比から、窺い知り得られるであらう。私はそこで、二人の思想家が等しく果実に例

をとりながら、互いに全く異なつた結論を引き出しているのは、両者に於て存在論的決定が根本的に異なつてゐるためであることを述べておいた。かかる存在論的決定にもとづく相違は、それ自身一の存在概念でありながら、多くの場合或る価値的な意味を帯びているところの「現実性」(Wirklichkeit) の概念についても明らかに認められるであらう。ヘーゲルに於て現実的と云えば、本来、イデー的なものことであり、感性的なものは寧ろ非現実的なものと見做される、これは反対に、マルクスにあつては感性的なものこそ現実的なものであり、イデー的なものは却つて非現実的であるとされている。

存在論的決定は哲学の凡ての学科にとつてつねに重大な關係を含んでゐる。この決定の異なるに依じて、認識論、論理学、倫理学、美学等は、それぞれ一定の方向に於ける必然的な理論的構成を担わせられる。即ちこれらの学科のそれぞれの理論は、一定の存在論的決定と内面的に、構造的に結び付いている。このような内面的な構造聯関を分析することは觀念形態論の主なる仕事のひとつに属する。従つて私はそれを本書の諸論文に於て、若干の場合について闡明し、少なくともかかる闡明のために必要な手懸を与えておいたつもりである。

併るに一定の存在論的決定は必ず一定の人間学と結び付いてゐる。両者はいつでも相関的關係

に立っているのである。それ故にまた、それぞれの人間学は諸々の理論の構造をその基礎に於てそれぞれ規定するのであつて、私は特にこの関係をこの書に於て取扱われた諸問題について明瞭ならしめることに努めた。アリストテレスは「存在は色々に語られる」と云つたが、この「語られる」という関係を全く離れて存在自体を問題にすることは出来ない。私が人間学と呼ぶものは、かくの如き「語られる」という関係を更に具体的に考えたものであつて、この関係を十分に顧慮することによつて初めて、研究は存在論的 (onto-logisch) であり得るのである。かくてその相関者としての理性の人間学を離れて、本質存在の方向に於ける存在論的決定はなく、これに反して現実存在の哲学は、その本性上、理性なき人間学の上に立っている。ヘーゲルの哲学は理性の人間学を含み、フォイエルバッハの哲学及びその発展としてのマルクス主義の哲学は理性なき人間学を基礎としている。併るにフォイエルバッハと並称せらるべきヘーゲル批判者たるキエルケゴールの哲学に於て、それは同じように現実存在の哲学と呼ばれ得る——なぜなら理性なき人間学であるという点だけをとれば、二つの場合同じであるからである——にしても、我々は全く違つた種類の哲学に出会う。キエルケゴールの考える現実存在が如何なるものであるかは、次の文章から明らかである。「現実的な主観性は知識する主観性ではない、なぜなら知識に

よつてはひとは可能性の媒介のうちにある、そうでなくてそれは倫理的・現存的な主観性である。」(Die wirkliche Subjektivität ist nicht die wissende, denn durch Wissen befindet man sich im Medium der Möglichkeit, sondern die ethisch-existierende Subjektivität.) 即ち現実存在とは個人の内面的な主観性のことであり、それは「可能性の媒介」を含む知識を追う限りに於ける主観性であり得ず、却つて倫理的現実的な主観性のことである。キエルケゴールはヘーゲルが主観的なものと客観的なものとを統一するのを美的として却け、主観の内面性の立場に純粹にとどまり、且つその本性上可能性を媒介すると考えられた知識の態度を排して、行為的な、現実的な主観性の上に立つ。併しここに行為的と云つても、それはマルクス主義に謂う実践とは全く違つたものである。彼の系統に属する今日の所謂「現実存在の哲学」(Existenz-Philosophie)から見れば、マルクス主義の哲学は、ハイデッガーの語を借りれば、真の「現存在」(Dasein)の哲学でなく、なお「既存在」(Vorhandensein)の哲学であるであらう。併しながらまたマルクス主義の哲学から云えば、かの所謂現実存在の哲学は真に現実的な存在の哲学でなく、却つて主観的な、抽象的な哲学であるに過ぎないであらう。かくの如く両者に於て実践的と呼ばれ、現実的と考えられるものが異なるのは、存在論的決定が相異なるからであり、且つこのものの相関者としての人間学が二つの場合に

於てそれぞれ異なるからである。両者はイデー的な理性なき人間学を基礎とするという一つの点では同一でありながら、併しマルクス主義は homo faber (道具を作る動物としての人間) の人間学を、これに反してキェルケゴールの流を汲む哲学はアウグステイヌスの所謂 homo abyssus (深淵に臨める人間) の人間学を含んでいる。

ところで本質存在、現実存在、等——如何なる種類乃至方向の存在概念が如何ほど多くあるか、それは一定数に限られているか、それとも本来不定数でなければならぬか、などの問題がまた研究されるべきであろう——の存在の諸概念のうち何が特に優越な意味に於ける存在概念として取り上げられるかという、各々の哲学の含むところの存在論的決定は、それぞれの哲学に於て決して意識的に、自覚的に行われているわけではない。それは却つて意識されざる、自覚されざる基礎として理論的構成のうちにはたらいっている。それは自然的な、根源的な存在理解に關係し、このものが理論のうちには於て説明を与えられ展開されるに至るといふ要求をみずからに於て担つてるのである。かかる既に一定の方向に決定された自然的な、根源的な存在理解は、寧ろあらゆる理論的構成の此方に横たわるところの、一の生素な事実である。存在論的決定は事実的なものである。それはまさに事実として、この我々の言葉に當る Faktum, fact, fait——ラテン語の facere (為

す)から出た factum にもとづく——などの言葉が表しているように、もともと理論的な決定でなく、却つて行為的な、現実的な決定である。このような意味に於ける事実として、人間は彼等の現実の生活過程に於ておのずから一の存在論的決定をなすに到る。存在論的決定の根拠はかくの如き事実に溯つて求められなければならぬ。そして人間の存在が歴史的、社会的である限り、且つ各々の哲学がそれぞれの歴史的時代に於ける社会の表現である限り、かく歴史的、社会的に規定された自然的な、根源的な存在論的決定は、それぞれの時代の哲学に於て自覚的な、理論的な表現に到達する。存在論的決定の相関者であるところの人間学についても同様に語られ得るであらう。

ここに規定された意味に於ける事実の概念から、私がこれまで基礎経験と云つて来たものの何を意味するかということも、更に明らかにされ得よう。ハイデッガーはその『形而上学とは何か』(一九二九年)の中で「無」について論じ、就中次のように述べている。無は一の否定判断、「甲は乙でない」という場合にも決して経験されないわけではない。併し無をその根源性に於て顕にするものは「恐怖」である。若しもこのことが正しいとするならば、そのような場合我々は、否定判断の作用などに対して、無の基礎経験は恐怖である、と云う。種々なる存在概念についても

同じように語られ得る。或る一定の「存在」に根源的に出会い、そこからしてその存在概念が根源的に形造られるに至るような経験は、その存在の他の第二次的な経験の仕方に対して、基礎経験と呼ばれる。或る一定の存在は種々なる仕方にて於て出会われることが出来る。けれどもそれは唯或る一定の仕方にてのみ根源的に、出会われるのである。基礎経験は固より事実以外のものを意味するのではない。併しそれは特に或る一定の存在論的決定、従つてまた人間学との關係に於て形造られた概念である。

さてそれぞれの時代はそれ自身の基礎経験を有する、そしてそれに依じて一定の存在論的決定を含んでいるのである。これらのものに結び付かない哲学は、少なくともその時代に於ては社会に対して現実的な意味をもち得ないばかりでなく、自分自身としても十分に生産的、發展的であり得ない。このことを我々は今日、理性の哲学、本質存在の哲学の運命について見ることが出来るように思う。このような哲学が一の理論的論語であるとか、理論的不可能であるとか、などと單純に我々は主張するのではない、寧ろ反対に我々は、一定の出発点をとりさえすれば、その道に於て必ずそのような理論に突当らざるを得ない必然性を示し得さえする筈である。我々の云おうと欲するのは、かくの如き出発点そのものが、少なくとも今日では非現実的であり、従つて

これをとる哲学は自分自身としても非生産的ではないかどうか、と云うことである。生活と結び付くところにのみ思想の發展はある。これは平凡な、併し動かし難き真理である。かくして觀念形態論は特に今日の学問であるかのように見える。この觀念形態論が体系的には如何なるものであるかについては、程なく刊行される筈の理想社出版部編輯にかかるイデオロギー論に関する論文集のために書く論文の中で独立に考察するつもりである。

嘗て、人間学という語を使用したために、私の思想をもつてフォイエルバッハへ逆行するもののように批評した批評は、我が国の哲学界に於てもこの語が一般化して来た今日、既に自分の素樸さを証した筈である。併るに我々は今日また他の種類の誤解に対して警戒しなければならぬ。人間学は、觀念形態論も同じく、それがそれだけで哲学の凡てであるのではないのである。哲学の体系のうちにあるそれらのものの位置を正しく見定めることがつねに大切である。

千九百三十一年五月十九日 東京に於て

〔編集者注一〕 全集第十一卷「啓蒙文学論」「芸術的価値と政治的価値」「文学形態論」の三篇を指す。

〔編集者注二〕 本巻八一頁―八七頁参照。【「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」】我々は認識の問題と「雖も」以下】

歴史主義と歴史

現代に於ける哲学の歴史に対する諸關係を規定しているひとつの命題がある。歴史主義は相對主義である、というのがそれである。この命題は現代の諸哲学に於て、それ自身立入つて吟味されることなく、却つてひとつの根本前提としてあらゆる場合にはたらいっている。この作用は自己及び他にとつて破壊的たらざるを得ない。それ故に我々は健全なる哲学を求めらる者として、現代哲学の諸傾向に共通なる、従つてまた自明なものとされてゐる、この命題そのものを検討するやうに要求されてゐるのである。

歴史主義という語は多様な意味を担うことが出来る。それだから問題を捉えるためには、我々はそれらの意味を相互に區別し、かく區別する過程に於てそれを純化することが必要である。先ず第一に、歴史主義は哲学上歴史科学から出立し、このものに基礎を求めらる立場を指すことが出来る。それは歴史科学主義とも呼ばるべきものである。これに對しては当然ひとつの非難が加えられる。歴史科学は一個の特殊科学としてみずから哲学的なるものを基礎とするのであつて、反

対にこのものが哲学に根柢を与えることは不可能である故に、それは哲学と科学との關係を顛倒したものであると云わねばならぬ。この非難は正当であろう。我々は歴史科学主義と本来の歴史主義とを区別すべきである。歴史主義の意味は歴史科学をしてまさしく歴史科学たらしめているものに於て形造られなければならない。併るにかくの如きものを我々は一般に歴史意識と名付け得る。歴史主義なる言葉の意味規定は歴史意識との結合に於てなさるべきである。このとき歴史科学から出発し得ないということは、現実にあつては歴史意識を含まずしてしかもみずからは歴史科学と称しているものの存在することによつて明らかであろう。一個の歴史科学が真にその名に値するか否かを決定するものが却つて歴史意識であると考えられるのである。

併しながら第二に、歴史的意識という語も何等一義的に用いられていない。それは先ず純粹に形式的に歴史一般に対する任意の態度を現すことが出来る。この意味に於てはそれは、例えば「趣味感」(Geschmack) または「音楽感」(Musikalität) などの如く、ひとつの心理学的範疇である。私は特に歴史的感覚 (historischer Sinn) という表現をそのために用いよう。本来の歴史的意識 (historisches Bewusstsein) は歴史的感覚の形式的な概念から区別される。^{*}それは内容的に明確に図取りされたものである。このものは精神史の一の具体的な事実であつて、固よりその發展

史をもつてはいるが、その十分成熟した形に於ては一定の時間点に於て初めて現れたものであり、そしてそれ以前には可能性としても決して意識にのぼらなかつたものである。形式的な歴史的感覚と雖もこの到達された内容の標準なしにはその適用を齊合的に遂行されることが出来ない。それ故に歴史主義の意味はこのように優越なる意味に於ける歴史的意識との結合に於て規定さるべきである。歴史的意識は一方ではヘーゲルに於て、他方ではサヴィニイ、グリムなどを代表者とするドイツ歴史学派に於てその頂点に達したと見られている。歴史主義の内容はこれらの人々の活動を離れて構成されることが出来ない。

* "Historischer Sinn" という言葉をかくの如き一般的な意味に用いている例には、H. Proesler, *Das Problem einer Entwicklungsgeschichte des historischen Sinnes*, Berlin 1920. がある。このものを "historisches Bewusstsein" という言葉から区別するのは、私の用語法上の便宜にもとづくのである。つて、寧ろ普通には両者は同一義のものとして使われている。

それでは歴史的意識の解放と発達とは哲学的思惟に対して如何なる結果を齎したであろうか。ドイツ歴史学派の正系の哲学者たるディルタイは云つてゐる。「懷疑主義に絶えず新たに榮養を与える諸々の理由のうち最も有力なもののひとつは、諸哲学体系の無政府状態ということであ

る。」歴史は我々に向つて従来の凡ての、少なくとも大多数の哲学者たちによつて真理として共同に承認されているが如き、一の同一なる体系を提供しない。歴史的考察は寧ろ我々をして種々相異なる、相敵対する諸々の思想の前に佇ましめ、我々はそのいずれもが互いに他を排して自己の妥当性を固く主張しているのを眺めて、果たして絶対的な真理は存在するかとの懐疑に陥らざるを得ない。「併しながら人間の諸意見の対立から出る懐疑主義的結論よりも、歴史的意識の進みゆく発達の中から生長した懐疑は、更に更に深く届いている。」「発展の思想は歴史的なる生の形態の相対性の認識と必然的に結び付いている。地上の一切の過去に拡がりわたるまなざしの前では、生活、制度、宗教或いは哲学の或る個々の形態の絶対的妥当性は消え失せる。そこで歴史的意識の発達は、諸体系の争の通覧よりもなお一層根本的に、或るひとつの哲学の普遍妥当性に対する信仰を破壊する。*」これは歴史学派の中で成長し、その魂のうちに歴史的意識を十分に発達させたデイルタイの晩年に於ける告白である。しかもこれは言うまでもなくかの歴史的相対主義 (historischer Relativismus) の告白であつたのである。このようにして、歴史的意識によつて浸透されている思想を一般に歴史主義と呼ぶならば、相対主義は歴史主義の必然的なる帰結でなければならぬかの如くに見える。

* W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, Gesammelte Schriften, VIII Bd., S. 75 ff.

されば歴史主義は相對主義である、ということとは時代の常識として現代の哲学の中で通用している。例えば、フッサールはデイルタイを批評しつつ云う。「ひとは、歴史主義が首尾一貫して遂行されるとき極端なる懷疑的主觀主義に移りゆくのを、容易に見る。」彼によれば、ヘーゲル哲学と雖も、ロマンティクの哲学一般と同じく、嚴密なる哲學的科學の構成に對する衝動を「弱める」(Schwächung) という、または「質を悪くする」(Verfälschung) という影響を及ぼしたに過ぎない。^{*} リッカートに於ても同様である。「一切の歴史主義は、それが首尾一貫しているならば、相對主義に、いな、虛無主義に終る」、と彼は云う。^{**} これらの場合、歴史主義は相對主義であると見做され、しかも注意すべきことは、このとき相對主義は懷疑主義、虛無主義、主觀主義などの意味に解されている。ここにこれらの批評家たちの不嚴密さは先ず暴露される。歴史主義は、かりにそれが相對主義であるとしても、それは何等主觀主義でなく、主觀的相對主義ではないのである。若しそれが相對主義と云わるべきであるならば、それは実に客觀的相對主義であつて、既に客觀主義としてその相對主義は相對主義的意味を十分に減殺されている。歴史的意識は

二重の意味に於て主観主義とは別の方向に立っている。第一にそれは個人主義的でなく、超個人主義的 (Transpersonalistisch) であった。民族の概念はここに新しい含蓄をもつて現れた。個人はその存在に於て全く彼の民族及び時代によつて決定されており、このものの代人であるに過ぎない、とヘーゲルは考へる。民族はそれからして個人が現れ、そのうちに彼が立つてゐるところのものである。「このものが各々の者に於て客観性を形作る。」「民族精神の実体的なるものは諸々の魂を下界へ案内するヘルメス【ギリシャ神話における神々の使い】と見られなければならない、それは民族の一切の個人にとつて指導者であり、案内人である。***」普遍的なるものの力に対する承認が歴史的意識の本質に属している。第二に歴史的意識は規範主義的でないと意味で客観主義的である。規範的理念の立場に立つ観念論にとつては、歴史は盲目なる偶然の雑合せであり、感性的なものとの妥協であり、理想と不完全との汚れた混血児であつて、根本に於ては哲学的考察に何等値せざるものである。若きエナ【イエナ】の哲学者クラウゼ【Karl Christian Friedrich Krause, 1781-1829】の有名な言葉がある、「如何に世界があるべきであつたかを私は今や知つてゐる、それ故に、それが如何に現実にあるかを識るといふことは労力に値しない。」かかる規範主義的立場に對してヘーゲルは絶えまなく戦つた。「あることなくして、単にあるべきものは何等真理性を

「^{***}現実的なものに対する飽くことなき欲望が歴史的意識の本質に属しているのである。

* Ed. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos I Bd., S. 324 u. S. 292. 戸田、坂田、三木訳『哲学とは何か』一四二—一六五頁。【『厳密な学としての哲学』】

* * H. Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. Tübingen 1921, S. 7. 【*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*】

* * * Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Hrsg. v. Lasson, I, S. 101—102. 【Hrsg. v. Lasson, *Sämtliche Werke*, Bd. VIII】

* * * * Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, W.W. II, S. 189.

歴史主義が、その批判者等の云うように、主観主義、懐疑主義、虚無主義の如何なるものでもないことは明白である。歴史的意識にとって歴史は最も客観的なものである。そこにはこの最も客観的なものへの信頼が横たわっている。歴史は個人がそれを非難したり若くは賞讃したり、それを単に利用したり若くは単に放擲したりなし得るものではなく、却って或る最も必然的なものである。たとへば歴史主義が相対主義であるとしても、それはかくの如く最も客観的なもの、最も必然的なものと考えられたものの範囲内に於ける相対主義であるに過ぎない。そしてこのこ

とは歴史的意識にとつて歴史とはまさに存在、そのものを意味するということと根本的につながっている。併るに現代の批評家たちはこれらの事情を全く理解しないのである。歴史は彼等にとつてひとつの経験科学、特殊科学としての歴史科学のことであり、歴史主義とは単にかかる歴史科学の上に抛つている哲学的世界観の謂である。歴史主義をもつて主観主義となす彼等の批評のうち若し何等かの理由が含まれているとするならば、それはただ歴史主義が歴史科学主義の意味で主張される場合に対してのみであろう。このような場合歴史主義は、自然科学と並んで単にひとつの科学たるに過ぎぬ歴史科学の上に全哲学を打ち建てようとするものとして、一面的であり、従つてその限りに於て既に虚偽であることは明瞭である。併るに我々にとつては歴史とは根源的には存在そのものの以外の何物でもない。それは最も包括的な存在である。それはあらゆるイデオロギーを、自然科学も、歴史科学も、哲学をも、その一方面若くは一契機として包括するところの存在である。「世界過程は人類のうち最も善き者のこれらの華々しき演説の上にも勝利を占める」というヘーゲルの言葉は、現代に於ける彼等歴史主義の批判者たちの哲学的議論に向つても語られねばならない。この意味で歴史は存在として、それが絶対的なもの、永遠なものなのである。そして我々はここに歴史主義が直接に相対主義に等しからざるひとつの点を見出し得る

であろう。^{**}

* *Phänomenologie des Geistes*, WW, II, S. 291.

** 歴史的意識の他の方面からの分析及び特徴付けについては、拙著『史的觀念論の諸問題』二五三―二五四頁〔全集第二卷二二七―二二八頁〕「ヘーゲルの歴史哲学」「いわゆる歴史的意識とは」以下〕参照。

批判者たちの絶対主義、永遠主義はこれに反して、現実の存在からの逃避の上に立っている。そこに表現されるものは歴史に対する嫌悪であり、現実の存在に対する恐怖である。ここにこれらの哲学の現実的意義がある。かような逃避を巧妙に成就するために、現代哲学の出発点となっているものは、いつでも科学的認識である。それは存在そのものから出立することなく、却つて存在は、それが認識の絶対的妥当性を危くするという理由から、彼等の研究の端初にあつて予め遠くに推し除けられるのがつねである。かくして「命題」が彼等のために存在の代りとなる。真理とは命題の真理性、その形式的なる真理性である。――併し真理はその最も決定的な意味に於て具体的な存在そのものに関係する概念であるのではないか。^{*}――認識の「対象」とは彼等にとつて如何なるものであろうか。リツカートはこれを「価値」であるとする。フッサールにあつて

は対象は「何等かの或るもの」(irgend etwas)として定義される。そして彼は附け加えて云う、「この一般的な対象概念を私はまた実に案出したのでなく、却つてただ凡ての純粹に論理的な命題によつて要求されたものを建て直したのであり、そして同時に、それが原理的に欠くべからざるものであり、従つてまた一般的な科学的な説話を規定するものであることを指示したまでである。」^{**}リッカートでも、フッサールでも、単に科学主義 (Szientismus) の立場から認識の問題を取扱つてゐるばかりでなく、この取扱ひに際して命題が唯一の手懸となつてゐる。そこで対象概念の規定にあつても存在はその役割を演ずることを許されない。元來認識論的問題の根本をなすところの認識の「対象性」の概念は、近代の認識論に基礎を据えたとされるカントにあつて、二つの意味をもつてゐた。それは先ず「対象に關係する」(auf den Gegenstand beziehen)といふことを、次に認識の「普遍性と必然性」(die Allgemeinheit und die Notwendigkeit) 即ち認識の普遍妥当性を、換言すれば、認識が時間、空間、歴史を通じて變ることなく同一にとどまるといふことを、意味した。カントの認識論の中心問題は対象性のこの二つの意味を結合統一すべき立場を發見することにあつたとも見られ得るであらう。併しながらこの二つの意味はそれぞれ独立的であることが出来る、なぜなら「対象に關係する」という場合、「対象」は明らかに存在以外のものを意味し

得ず、併るに若しこの存在にしてその本性上變化的發展的であるとしたならば、認識は対象に係することによつてそれ自身また變化的發展的であるのほかなく、かくて第二の意味に於ける對象性の概念と結び付き得ないからである。ところが對象性の右の二つの意味に於いていづれが根源的であるかと云えば、それは明らかに第一の意味、即ち対象に係するということであつて、それは認識論上の、一般に哲学上の立場の如何に拘らず、苟も認識が認識である限り、必ず保持しなければならぬものである。併るに現代の哲学は却つてその第二の意味に重心をおくという一般的傾向を示している。かくてカントが對象性の欠くべからざる要素と見做したところの感性的内容はここでは寧ろ無視されているのである。彼等もまた上に引用したところのクラウゼの語を暗黙の間に承認しつつある者である。フッサールによれば、歴史的事実は純なるイデーに対してその「曇らされたる現象形態」(getrübe Erscheinungsform) に過ぎない^{***}。それはそれ自身のうちに何等の支持点を有せざる、謂わば仮現物である。リッカートにあつても科学的概念構成の前におかれる現実の存在は単に流動して息むことなき個別的なる多様、従つてそれ自身のうちに何等持続的なもの、普遍的なものを含まざるものである。このようにして、現実的存在そのものの問題に関しては主観主義、相対主義であるということが現代哲学の著しい特徴であるかのよう

に見える。若し歴史にして現実的存在を意味するならば、歴史に關する相對主義、主觀主義をとる者はまさに彼等であつて、我々ではないのである。

* 聖書に伝えられた次の物語を見よ。「ピラト彼にいいけるは、されば爾は王なるか。イエス答へけるは、爾の言うところの如く我は王なり、我これが為に生れこれが為に世にきたれり、そは真理について証をなさんためなり。すべて真理につく者は我が声を聴く。ピラト彼にいいけるは、真理は如何なるものぞ (πῆστην ἀπάντητα;)。この物語にヘーゲルは意味深き解釈を与えている。Vgl. Hegel, WW. XIII, 26, 27.

* * Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle, 1913, S. 40. 【池上鎌三訳『純粹現象学及現象学的哲学考察』マリイは云う。"Alles was etwas ist, heisst ein Gegenstand. ... Insbesondere ist es auch nicht eine Bestimmung des Gegenstandes, dass er ist, also existiert oder besteht. Jeder Gegenstand ist etwas, aber nicht jedes Etwas ist." (Vgl. E. Mally, *Untersuchungen zur Gegenstandstheorie des Messens*. In "Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie")】

** * Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, loc. cit., S. 325. 前掲訳書二四五頁。

このようにして現代哲学の諸学派に於ける理論についての永遠主義、絶対主義が現実の存在に

関する消滅主義、相對主義を前提として獲得されたものであることが明らかになった。何故に認識または理論は絶対的なもの、永遠なものでなければならないのであろうか。人々はその根源なる理由について何事も語っていない。併しながら、惟うに、それは人間が「彼の存在の確実性」(die Sicherheit seines Daseins)を取得せんがためである。然らば何故に、人間は彼の存在の確実性を保証するために、何よりも特に認識の方向に於て絶対的なものを求めねばならないのであろうか。これは何等自明のことではない。そのことはただ一定の人間学の上に於てのみ必然性をもち得るのである。それは特にギリシア的な人間学である。この人間学はギリシアの市民よつて初めて発見されたものであるにも拘らず、久しくその歴史的起源は埋没され、忘却され、従つて動かず変らぬもの、自明なるものと考えられて来た。人間が自己の立つ根本的前提を前提として、従つて歴史的なものとして自覚しないということは極めて自然的であり、寧ろ必然的である。ただ歴史の特定の時期——それはまさに危機として現れる——に於てのみ、彼等にとつて彼等の存在の前提を批判的に認識することは可能となる。ギリシア的な人間学が自明なものとされている限り、人間が彼等の存在の確実性を特に理論的認識に於ける絶対的なものに於て獲得しようとすることはまた自明なものとされるのである。ギリシア的な人間学はかの *homo sapiens* の理

念を樹てる。ギリシア人は人間の本质をもって λογος または νοος があると解釈した。後に謂う理性 (ratio, Vernunft) がそれである。人間とは「理性的動物」である。若し人間の本质にして合理的なる、永遠なる理性にあるとするならば、彼の存在の確実性に対する要求がかのデカルト的なる certitudo 【確実性】——現代哲学に謂う Gütigkeit 【妥当性】もこのものにほかならない——即ち合理的なる、理性的なる認識の確実性によつて最もよく満足され得ると考えられるのは当然であろう。併しながらひとたび他の種類の人間学の上に立てばそのことは決して自明なことではあり得ないのである。我々は既に本来のユダヤ的・キリスト教的人間学が人間の存在の確実性のために全く他のものを求めたのを知っている。この人間学は、一言でいえば、原罪説の人間学である。そこでは絶対的なもの、永遠なものは理論的認識の方向に尋ねられはしない。人間の認識の相対性は不安の種とはならない。人々はここでは絶対的なものを神の存在に於てのみ見た。相対的なのは単に人間の認識ばかりでなく、彼の存在そのものもまた相対的である。そしてこれらの事柄こそ却つてまさに神の存在の絶対性とそれからの恩寵の必然性とを愈々明らかにするところのものである。かくて例えば、パスカルは、「デカルトは無用であり、不確実である」と云う*。永遠なるもの、絶対的なものが必ずしも認識に於て見出されることを要しないのは明瞭である。認

識の相對性を主張することは絶対的なるものをあらゆる意味で承認しないということと等しくはない。

* 拙著『パスカルに於ける人間の研究』四四頁〔全集第一卷四二頁〕以下参照【『第一 人間の分析』「パスカルもまた懷疑論者で」以下】。

歴史に対する現代哲学の關係を更に立入つて特徴付けるために、私はなおリッカートの歴史哲学に触れておこう。彼は現代に於て歴史について最も多く語つた哲學者の一人であり、彼のこの方面に於ける功績は一般の承認するところとなつてゐるからである。けれども私の見るところでは、彼の歴史哲学は歴史的意識なき歴史哲学に過ぎない。従つて彼の多量なる論議も殆ど全く冗舌に終つてゐると思われる。彼に於て歴史が存在でなく、特殊科学としての歴史を意味することについては右に述べた。存在の概念は彼に於て極めて貧弱な内容のものであつた。それでは歴史科学としての歴史の概念は如何に考えられてゐるか。彼の著作の『自然科学的概念構成の限界』という表題が既に示してゐるように、それは、自然科学との形式的なる対立に於て、主としてこのものの側面から規定される。それ故に、そこに見出さるべきものは、實際に於て、彼自身の歴史科学的概念構成の限界以外のものでないのである。リッカートは歴史の認識目的として個性を

樹てている。個別的なものを歴史科学の対象と見做すことはドイツ歴史学派の、殊にその発展の
後期の思想に属する。けれどもこの学派にあつては個性は、本来、つねに、或いは民族精神、或
いは神の如く、具体的なる、普遍的なるものとの活ける聯関に於て理解されていたのであつた。
リツカートはこの関係を見棄てつつ、単に個別的なものの概念を歴史学派から取り入れる。特殊
なもの、一回的なものが彼に於て関係させられるのは文化価値である。併るに文化価値と呼ばれ
るものは、例えば民族精神のようにそれ自身歴史的なる量ではなくて、却つて形式的、抽象的に
して歴史を超越したところのものである。かくの如き一般的価値の上に於ては、個性と個性との
間の活ける聯関は成立することが出来ず、歴史的世界は結局一の Atomistik (原子論) となつて
しまふ。^{*} またアトミスティクの上に於ては個性の絶対的意義は保証されることなく、凡ては要す
るに相対的意義のものとならざるを得ないであらう。そしてこの事情は、リツカートが種々なる
価値相互の間に如何なる次序も体系も認めぬことによつて、更に悪くなる。絶対的とされた諸々
の価値自体が、そこにはそれらのものの必然的位置を定むべき体系の存しないために、究極は相
対的なものとなる。分離と孤立のあるところでは眞の絶対性は考えられることが出来ない、この
ことは単に存在についてばかりでなく、また価値そのものについても等しく妥当する。リツカー

トの形式的な絶対主義は実質的には相對主義である。各々の個性は一の体系の中に於て他によつて換えるべからざる必然的な位置を占めることによつて初めて絶対的なものであることが出来るのである。このようにしてリツカートは歴史學派の個性の概念を破壊してしまつたばかりでなく、この學派に於て、且つ一般に歴史的意識にとつて、最も重要な發展の概念をも見棄ててしまつた。彼は時間のカント的自然科學的概念を受取るのみであつて、具體的な持続、歴史的な時間の概念を認めない。従つて個性と個性との間に結ばれるものは所謂個別的因果律であつて、何等發展の關係ではないのである。^{**}このこともまた決定的である。かくて我々は、リツカートが彼の歴史哲學に於て到る処歴史的意識を驅逐しているのを見たであらう。それによつて彼は相對主義と考へられた歴史主義を避け得たでもあらう。けれども同時に我々はそれと共に歴史そのものの問題が彼の手の中から滑り出でしまつてゐるのみならず、彼の哲學が絶対主義の形を粧へる相對主義にほかならないことを知らねばならなかつたのである。

* 拙著『史的觀念論の諸問題』一三四頁（全集第二卷一二九頁）以下参照（「個性の問題」「価値の普遍性と必然性」と以下）。

* * 前掲拙著に於ける「歴史的因果律の問題」八九頁（全集第二卷九一―九二頁）、「要するに個別的

なるもの」以下】以下参照

私は一般に相対主義の問題を論ずるにあたってはその場ともいふべきものが考えられなければならぬと思う。物が相対化されるのは場に於てである。ところで相対主義が絶対的な意味で成立するのは、この場そのものが何等かの意味に於て、主観的なもの、従つて変転極まりなきものであるか、若くは少なくともこの場そのものが何等の秩序乃至体系を含まぬものであるかの場合に於てのみである。且つまた場の如何なる觀念をも容れざる純粹な流動主義の立場に於ては、そこに如何なる相対主義も思惟されることが出来ない。これらの場合以外に於て相対主義は十分に問題であり得るのである。従つてその際にはその場が如何なるもの、如何なる構造のものであるかが吟味されなければならぬ。

さて過去の歴史哲学の諸体系にあつては所謂歴史の相対主義の問題は存し得なかつた。なぜならそこにはつねに或る絶対的な場が横たわつていたからである。歴史のうちに現れる各々のものが次に来るものによつて必ず推し退けられ、その各々の意味は単にそれぞれの時にとつてのみ認められ得るものであるとしても、若し人間歴史の全体にして一個の絶対的な体系を含むものであるならば、各々の歴史的形態はただ単純に相対的ではあり得ない。それが単純に相対的であるか

のように思われるとすれば、この場合、それはその認識が十分に包括的でなく、具体的でないということを示すに過ぎない。なぜなら、このとき各々のものはいかにも他の個々のものとの比較に於ては相対的であるけれども、全体の絶対的な体系の中にあつてはそれはそれぞれもつて他に代え難き必然的な位置を占めると見られ得るが故に、この意味に於てまさに絶対的なものでなければならぬ。統一的な、絶対的な全体が根柢にあるところでは、個々のものはこの全体に於て、またこの全体によつて、自己の絶対性を獲得しまた賦与される。この際各々のものの現す相対性は寧ろ全体の「個別化の原理」の象徴と見らるべきである。かかる絶対的な場として我々は例えばライブニッツのモナドロジを想い起し得るであろう。ライブニッツに於ては数学的に展開されたこのような全体を、従来 of 歴史哲学は種々なる仕方を含んでいた。我々はこのものを最も一般的にかの「世界計画」(Weltplan) の概念をもつて表すことが出来る。世界計画の概念は言うまでもなく宗教的な起源のものである。人類歴史の統一的計画の思想は神学によつて作り出された。このものと関係してまた歴史に於ける神の人類教育の理念がそこで生産された。併るに神学にとつてはかくの如き構成のために、一切の歴史の端初と終末とに於て確固たる点が予め与えられている。換言すれば、ここでは世界計画の構成の課題は、原人の墮落と最後の審判との間

に歴史的世界過程を通じてそれを結び付ける糸をひくという現実に解決の可能なる課題として成立していた。ひとはこの解決の最も模範的なる例をアウグスティヌスの『神の国』に於て見ることが出来る。絶対的な端初と終末とを有するこの歴史の聯関、それによつて世界過程が一の統一的な意味を担いそして人類が一の實在的な統一であるところの聯関、それについては何人も決して疑い得なかつたのである。蓋しユダヤ的・キリスト教的な人間学に従えば、アダムから遣ばされた血は人類の全体の各々の要素を貫き流れて、その暗き色をもつてこれを色取る、そして他方ではかかる人類に対して教会の神秘的な機体のうちに於て上からして恩寵のまさに同じく實在的なみちびぎが行われると信ぜられた。歴史の形而上学の共通の財産である「人類」の理念はこのようにしてまた宗教的体験によつてそこに植え付けられたものである。その後の種々なる歴史哲學的企図は、ボッシュエ、チュルゴー、ヴィコなどを初めとして、レッシング、カント、ファイヒテ、ヘーゲルなどに至るまで、要するに、凡て古き神學的体系の、或いは一層地上的經驗的であろうとする、或いは一層合理的先驗的であろうとするところの、諸々の変形にほかならぬ、と見做されることが出来る。過去の歴史哲學にあつては歴史主義の問題は現実にあり得なかつた。そこには神の世界計画という絶対的な場が含まれていたのである。

それ故にひとが普通にヘーゲルをもつて歴史的相對主義の代表者であるかの如く考えるのは明白なる誤謬であろう。ヘーゲルの歴史哲学は固よりユダヤ的・キリスト教的な人間学の上に立つものではない。却つてそれは中世の崩壞以來次第に普遍的になつて来たところのキリスト教化されたギリシア的人間学、即ちフマニスム的人間学、その一形態としてのロマンティックの人間学にもとづいている。従つてそれはいわゆるヘーゲルの歴史主義批判者たちの哲学と同じ種類の人間学を地盤としているのである。人間は思惟によつて動物から區別される、というのはヘーゲルの好んで屢々記すところの、彼の全哲学の最初の命題である。尤も彼は最も根本的なひとつの点に於てギリシア的な人間学を打ち破つた。このものに従えば、人間の本質を形造る理性は、歴史や民族や身分を超越してつねに不変なる定量である。併るにヘーゲルは神的な理性そのものをもつて運動するもの、過程的なものとなす。即ち彼は理性の中へまさしく歴史を導き入れたのであつて、このことが彼の事業のうち最も偉大なものに属している。彼はそれによつて近代の歴史的意識の発達のために比びなき貢献をなしたのであるが、併るに恰もそこに同時に相對主義が孕まれたのではないであらうか。人々のこのような懸念は無駄である。なぜなら理性は運動しはするけれども、この運動の過程は一の絶対的なる体系を形成しているからである。まことにヘーゲル

は、各々の哲学は時代の子である、と相対主義者のように語る。けれども同時に彼によれば、それらの各々相対的なる諸哲学は、一の絶対的なる、先験的に構成され得る真理、即ち神的理性の必然的なる発展の諸段階に於ける諸契機にほかならないのである。絶対的なる真理はひとたび見出されて永遠にみずからのうちに安らつてゐるものでなく、歴史に於て発展する全体の諸契機の綜合的統一であるということをも、それぞれの時代の哲学はそれぞれの言葉をもつて物語るべきである。歴史の流の中に相異なる、相矛盾する種々なる哲学が存在するということ、懷疑主義の根源となるところの事實は、ヘーゲルにとっては却つて神的真理の豊富さと、このもののそれに対する絶対的支配の力強さとを顕す。それ故に思想の歴史的規定性乃至被制約性についての歴史的意識は、ヘーゲルにあつて相対主義としての歴史主義の問題を何等形成することがない。歴史的發展はここではイデーの絶対的、自己完結的、完了的な体系によつて揺ぎなく支えられている。彼の相対主義もまた絶対的な場の上に据えられているのである。^{*}

* これらヘーゲルに於ける人間学、その他の点については、拙稿「ヘーゲルの歴史哲学」(『史的觀念論の諸問題』〔全集第二巻収録〕及び「弁証法の存在論的解明」(国際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』〔全集第四巻収録〕参照。

もともとヘーゲルの哲学は歴史主義とは何の関わりもなかったものでないか。彼の哲学の唯一の対象として掲げられた存在は本来イデーを意味し、単なる事実、歴史の与える単なる経験的なものではなかった。ドイツ歴史学派の人々はヘーゲルに於けるが如き歴史の先験的構成を退けて一層親しく経験的なもの、実証的なものへ進んで行つた。しかも彼等はなおイデーをもつて歴史を動かす根本的な力と見做している。彼等にとっては最早イデーはヘーゲルに於けるが如く論理的な体系ではなく、寧ろ生命であつた。それにも拘らず、彼等の一人なるランケは言つてゐる、「各々の時代は直接に神に属する、そしてその価値は決してそれから生れ出るところのものにもとづくのではなく、却つてその存在そのものうちに、それ自身の自己のうちにある。」^{*}即ち従来の歴史的意识はその最も發達した形態に於てすら、なおかつ宗教的乃至形而上学的内容を多分に含んでいるばかりでなく、寧ろかかる内容の表現であつたことが知られ得よう。例えばドロイセンの如きも、その功績多き『ヘレニスムスの歴史』の第二卷への序文に於て「歴史の神学」について書き、「我々の科学の最高の課題は実に神義論である」とまで言つてゐる。「歴史は一の賢明にして仁慈なる神の世界秩序に対する信仰に固執する、この世界秩序たるや、単に若干の信仰ある者、また一の選ばれたる人類ばかりでなく、却つて全人類を、一切の創造されたるものを包括す

る。そして歴史がこの信仰、「即ち眼に見えぬものについて疑わないという一の信賴」をば、歴史はこの信仰の無限なる内容を有限な人間の仕方にて、思惟と概念の諸範疇に於て、絶えず新たに、絶えずより狭く限界することによつて言表せんと試みるものである、という認識をもつて追ひ求めるところに、唯そのところに歴史は自己を科学として知るのである。^{*＊}かくの如く歴史の意識が神学的または形而上学的觀念によつて基礎付けられているところでは、固より相對主義について語らるべくもないであろう。歴史学派に於ても絶対的なものは失われてしまひはしなかつたのである。歴史的相對主義はデイルタイの如き人に於て初めて問題となることが出来る。デイルタイは従来の歴史の形而上学の成立の地盤を歴史的に批判し、且つこれを見棄ててしまつた。彼の歴史的意識にとつては最早世界計画の理念もなく、人類の理念もなく、凡て絶対的な場は失われてしまひ、従つてそれは唯ひたすらなる相對主義的結論に向わねばならぬかの如くに見える。

* L. v. Ranke, *Ueber die Epochen der neueren Geschichte*, München und Leipzig 1921, S. 17.

* * J. G. Droysen, *Grundriss der Historik*, Hrg. v. E. Rothacker, 1925, S. 91.

デイルタイに於けるこのような状態は更に次のことによつて一層甚しくされると見える。即ち

彼はヘーゲルの如くギリシアの人間学を自明なものとして彼の哲学の前提にもつことが出来なくなった。曰く、「合理主義的立場は今日カントの学派によって主として通用せしめられている。この立場の父はデカルトであった。彼が最初に知性の主権に勝利にみちた表現を与えた。この主権はその支持者を彼の時代の全体の宗教的または形而上学的立場のうちにもつていた。そしてそれはガリレイやデカルトに於てと同様にロックやニュートンに於て存した。このものに従えば理性はまさに世界の構成の原理であつて、挿話的な地上の事実ではない。けれども今日では、この宏大なる宗教的・形而上学的背景が最早自明でないということは何人の眼も遁れ得ない。多くのものがこの方向に於てはたらいだ。自然の分析はその原理としての構成的理性を漸次 unnecessary ならしめるように見える。ラプラスとダーウインとは最も簡単にこの転化を代表する。また人間の自然の分析は同様に今日の科学的常識にとつてこの自然の一層高き秩序との聯関を不必要ならしめるように見える。二つの変化のうちに第三のものとして、創造者と被造物との間の宗教的聯関は我々にとつてもはや何等証明力ある事実ではないということが含まれている。これらの凡ての事柄からして、デカルトの主権的な知性を地球及び恐らく他の星の表面に於ける自然の一の暫時的な、単一な生産物と見るところの見解は、もはや最初から退けらるべきものでないということ

が生ずる。多数の我々の哲学者たちはこの見解を駁撃する。併しながら彼等の如何なる者にとつても全体の世界の聯関の背景としての理性は自明でないのである。かくて、實在を思惟することによつて支配するというこの理性の能力は、仮設若くは要請となる。^{*} デイルタイにとつては理性は最早自明なものでない、しかも彼はこの理性に対する批判のうちに見做してゐる新しい人間学の上に立つことが出来ぬ。——それは人間をもつて自然の一物と見做し、彼を「道具を作る動物」として規定する人間学である、——この躊躇逡巡せる状態こそがデイルタイをまさに懷疑的相對主義に陥れるところのものである。

* W. Dilthey, *Erfahren und Denken. Gesammelte Schriften*. V. Band, 1924, S. 88.

デイルタイは科学のために従来の歴史哲学に於ける形而上学的前提を取り除いた。彼の哲学の根本概念である生或いは人間は、無限なる神的生または超個人的なる人間であるべきでなかつた。彼によつて歴史的世界の基体として見出され、その基礎におかれた人間は歴史的に規定された人間であつたが、併しそのために相對主義への転落は愈々甚しくなるばかりであるであらう。この状態を救うべくデイルタイは遂に心理学者として現れる。今や彼は人間を心的なものに解消して、恰も永遠に変らぬその活動様式があるかのように見做し、そしてそこに歴史の永遠なる諸

範疇を求めようとする。絶対的な場はこのようにして彼にも与えられるかの如くである。デイルタイは彼の晩年に於てフッサールの純粹意識の現象学に多くの関心を寄せたと伝えられている。ここに歴史的相對主義は救済され得たにしても、それはただ自己自身を犠牲にすることによつてであつたのである。即ち人間の歴史的社会的規定性という最も重要なものは永久に放棄されてしまわなければならない。

かくて歴史的意識はデイルタイに於てその本来の客觀主義的本質を奪い去られるに到つてゐる。このことは彼の哲学が一方ではなおカント・フイヒテ的であつたと共に、他方では彼に於ける実証主義的傾向そのものがその内容に於て心理主義にほかならなかつたイギリスの実証主義の影響のもとに立つていたということに起因するであろう。かの「現象性の命題」が彼の哲学の根本的前提として横たわつていた。その限りに於て彼もまた絶対的なもの、確實なものを認識の方向に於て求めざるを得ないであろう。精神科学の普遍妥当性の基礎付けの課題は彼の全生涯の活動の中心としてつねにとどまつていたのである。歴史的意識の本質を形造つていたところの客觀主義的傾向が徹底されるためには、意識の立場を去つて存在そのものの立場に移つてゆくことが要求されていると思われる。マルクス主義的唯物論に於て初めて歴史的意識はその本来の傾向を

十分に發揮し得るかの如くに見える。マルクス主義はヘーゲルに於て成熟した歴史的意識の客觀主義的内容の相續者として立ち現れたと考えられる。^{*}ここでは存在が第一次的なものであつて、意識の諸形態は第二次的なものである。根源的な歴史は存在の歴史であつて、意識の歴史が存在の歴史の原型となるのではない。併るに歴史的意識に於けるこのような転化は実に人間学そのものに於ける転化の基礎の上に、それに制約されて行われたのである。人間と動物との差異は絶対的でなく、却つて程度の差異に過ぎない、人間とは道具を作る動物、所謂 homo faber である、人間に於けるこの「技術的知性」(technische Intelligenz) に対して発達した神経系統の諸機能が全く一義的な相関者を形造つている。^{**}ギリシア的な人間学に代りつつあるこの近代的な人間学の上に唯物論哲学は成立する。絶対的なもの、永遠なもの存在、就中自然の存在そのものに於て承認される。このとき人間認識の基準となるものは彼の実践である。

* 拙者『史的觀念論の諸問題』二六五―二六八頁(全集第二卷二三七―二四〇頁)参照【「ヘーゲルの歴史哲学」「マルクス主義がヘーゲルの歴史哲学から」以下】。

* * Vgl. F. Engels, *Der Anteil der Arbeit an der Menschwerdung der Affen* (Marxismus und Naturwissenschaft, Hrg. v. Otto Janssen, Berlin 1925). 邦訳エンゲルス『自然の弁証法』(岩波文庫版)

上卷参照。

さて歴史的意識の他のひとつの重要な契機をなすものは発展の概念である。発展は単なる変化の概念ではない。歴史的現象の生成にして若し単なる変化と見做されるならば、そこには相對主義的歸結に陥ることを免れしめ得る如何なる場も存在し得ないであろう。併るに発展は何等かの持統的なものの概念をそれ自身のうちに含んでいる。そこではあらゆる物が消滅してしまうのではなく、つねに必ず何物かが保存されねばならぬ。次から次へ現れて来るものが泡沫の如く消え失せてしまうものでもなく、その先なるものが後なるものをただ惹き起すだけのものでもなく、前なるものは後なるものうちに含まれ保たれてゆくところに発展の固有なる意味はあり、それによつて発展は單なる変化から區別される。——ドロイセンはそれ故に歴史の最も根本的な範疇としてアリストテレスの謂う「自己みずからに向つての高昇」(ἐπιθόρον εἰς αὐτό)を掲げた。——そこでまた発展は事物の無秩序なる生成を意味するのではなく、却つてそれが一定の構造に從つて継起するということの意味する。若しかくの如くであるならば、発展の概念の生きているところでは我々は單純に相對主義について語り得ないであろう。事物は一定の構造に從つて必然的に現れ、そしてそこに持統するものは絶対的な場としてその保存を完うすることが出来るか

らである。かくてヘーゲルは歴史をもつて「絶対精神の頭蓋埋積所」(Schädelstätte des absoluten Geistes)なる聖地に譬えた。彼はまた歴史を諸々の神の姿のパンテオンにも比較している。この場合ヘーゲルにあつては保存は絶対的と考えられた。併るに若し保存にして絶対的なものであり、従つて歴史のうちに生じた如何なるものも悉く絶対的な場に於て保存されるとするならば、そのとき一切の歴史的なものは凡てそのまま承認されることとなり、そしてこのことこそまさに相對主義に道を開くものではないか。人々の歴史主義に対する非難は恰もこの点に向けられている。併しながら歴史的意识は必ずしもつねに過去の保有に向つてのみはたらしはしないのである。

近代に於ける歴史的意识の決定的な發展は中世と近世との境界をなす宗教改革によつて規定されたと見做すことが出来る。そこに於て歴史の諸科学にとつて最も重要な方法である解釈学が形造られたのであるが、このとき解釈学の成立の事情は如何なるものであつたであろうか。「十六世紀の歴史の批判はその最も強き諸衝動を興起しつつかある古代学から受け取つた。併るにそれは實に同時に歴史的生活の諸要求によつて条件付けられていた。ヨーロッパに於ける現存の諸権力の、法王政及び帝王政の動揺、新たな王侯の独立性及びプロテスタント教会の興起は歴史の批判を要求し、そしてその發展に対する最も強き諸衝動を包含していた。蓋し問題の旧諸権力をその起

源に従つて研究し、その権利要求を攻撃し若くは擁護することが重要であつたからである。*このようにして例えば戰鬪的なウルリツヒ・フォン・フッテンは教会に對する鬪争の彼の武器を中世史という兵器廠から持つて來た。法王の世俗的な権力の起源に關する、法王の伝記及び教会の制度並びに教義の發達史についての書物なども現れた。この時代に解釈學が成立したのである。聖書は直接には理解出来ないというのが教会の見解であつた。そこにはこの理解を規定し、補足すべき原理として「伝統」が必要であるとされた。宗教改革はかかる伝統の原理を承認せず、聖書そのままの理解の可能を宣言した。そしてそれと共にルターやメランヒトン、並びにカルヴィンは理解の方法たる解釈學を既に著しく進歩させたと見られることが出来る。このとき解釈學及びその根柢をなす歴史的意识が主として過去の伝統の破壊力として活動したことは明らかである。ところがそれはヘーゲル、殊に歴史學派に於て伝統の尊重という方向に専ら向けられるに到つた。いまマルクス主義にあつては歴史的意识は革命的な力として活動しつつある。歴史的意识の近代に於けるはたらきはこのように三つの段階をもつて見られることが出来る。*これを純粹に理論的に考察するならば、歴史的意识のうちに含まれる發展の思想は就中二つのものに別たれる。一は有機體説であり、他は弁証法である。そして絶對的な保存を可能ならしめるものは

有機體說的發展の概念である。これに反して弁証法的發展にあつては保存と共に破壊が、とりわけ唯物弁証法にあつては革命が重んぜられるのである。^{***}なお次のことを忘れてはならぬ。人々が歴史主義を非難する理由のひとつは、そこには批判がないということである。けれども、眞実を云えば、一切の歴史がそれ自身批判的なのである。歴史そのものがその存在に於て批判を含んで^{***}いる。この批判は理窟や議論でなく、一切の詭弁をなみする存在そのものに於ける批判である。かようにして唯物弁証法的な歴史的意识のうち^{***}に単なる相對主義的なものの横たわつていないことは明らかであろう。

* Vgl. W. Dilthey, *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Gesammelte Schriften, II Bd., S. 113.*

** 歴史的意識と結び付くのをつねとする特殊性の重視ということも或いは伝統の革命、或いは伝統の尊重という相反する二つの役割をそれぞれの時代に應じて演じて来た。

*** 拙稿、「有機體説と弁証法」(『社会科学の予備概念』〔全集本巻収録〕参照)。

**** 同書九九—一〇二頁〔同卷二五七—二五九頁〕「理論 歴史 政策」〔歴史的研究はまた必然的に〕参照。

更に、歴史主義に対する非難は歴史的意識をもつて観想的本質のものと見做すことと関係しているのが屢々である。まことに歴史的意識はヘーゲルに於て絶対的な観想を意味した。デイルタイもまた「創造的精神と歴史的意識との間に於ける永遠なる矛盾」について語っている。^{*}併しながら歴史的意識がその最初の起源に於ては、何よりも実践的意識として現れたということはいつでも記憶されておかねばならぬ。それは実践的意識として恰も現在の絶対性を定める。ユダヤ的・キリスト教的なエスカトロギー【Eschatologie 終末論】はかかる意識の表現であつたのである。そこでは現在には絶対的な危機として表象せられ、このとき「此れか——彼れか」の最後究極なる意志決定が絶対的に要求された。^{**}最も優越な意味に於て歴史と呼ぶべきものはまさに現在の歴史であるということをおは私に絶えず繰り返して主張して来た。マルクス主義に於ては歴史的意識は実践と最も密接に結び付いている。歴史的意識にして実践的なるものである限り、それが一切の歴史の時代を水平化し、これを一樣に灰色で塗り潰すということはあり得ない。相対主義はそれには決して属し得ない。寧ろ所謂絶対主義者こそ実践的には相対主義者であると云わねばべきである。なぜなら彼等にとつては実践の唯一の地盤であるところの現在の絶対性をその優越なる意味に於て把握する途はないからである。この点に關しても唯歴史的意識のみが我々に絶対的立場を

与えることが出来るのである。

* Dilthey, *Das Wesen der Philosophie*, Gesammelte Schriften, V, S. 364. 戸田、坂田、三木訳『哲学とは何か』五三頁。【戸田三郎訳『哲学の本質』「永久の矛盾は」云々】

** エスに於けるエスカトロギー的思想については、R. Bulmann, *Jesus*. のうちに鮮かに述べられている。

なお最後に云つておかねばならぬ、今や哲学は存在に対する現実的な関係を再び取り戻すべき時期に面している。大胆に、しかも信頼をもって現実の存在と関係を取り結ぶことによつて初めて、哲学は生けるもの、生長するもの、働くものを産むことが出来る。認識と雖も具体的な存在の一契機であり、従つて存在にして発展するものである限り、認識もまたそれと相対的に発展する。併るに存在そのものの発展は究極は実践なくしては不可能であるが故に、存在に対する人間の正しき実践が認識の発展を規定する最後の要素である。存在への接近の決定的な契機は、理論的な意味に於ても、実践である。存在に対する信頼なくして実践はあり得ず、実践に於ける発展なくしては認識の発展もあり得ないであろう。そして発展の思想がそのものとして何等相対主義的でないことは上に述べた通りである。

認識論の構造

——特に唯物論に關聯して——

—

唯物論は認識論上維持され得ないと云われるとき、この主張の主要な学問的内容をなしているのは、——唯物論は認識論としては模写説の上に立っている、併るに模写説は哲學的に見て不可能である、ということである。認識模写説に反対の立場は認識構成説として特色付けられる。前者は認識の対象をもつて我々の心の外に存在するものとなし、認識とは恰も鏡に映じた物の影の如く、かかる対象の我々の心の内に於ける模写であると考える。これに反して後者によれば、認識の対象は認識する主観から独立に存在するものでなく、却つてこの主観によつて初めて対象として構成されたものである。ところでカントの所謂コペルニクスの転廻以來、多くの哲學者の間では、模写説が一の理論的不可能であるということは、殆ど自明の事柄であるかの如く通用している。否、そのことを自明の事柄として受取るところに、唯物論は認識論的に云つて成立しない

という主張があるのである。

けれども認識論に関する豊富な文献に多少とも通じている者は、事態がそれほど簡単でないことを知っているであろう。なるほど模写説に対してはその種々なる困難が持ち出されている。併しました同様に認識構成説に対してもその様々なる困難が挙げられるのである。カントの認識論を觀念論的に理解すべきか、實在論的に解釈すべきか、ということも問題になっている。私がこのことをここに記すのは、模写説を単純に拒む者に向つて、自分の立場には少しも困難が伴わないかどうかを厳正に反省することを求めるためである。他人の家へ石を投ずる者は自分の家もまた同じようにガラスの家でないかどうかを先ず考えてみるべきである。

私はいま固より模写説及び構成説について、多くの認識論者によつて掲げられたところの、一方と共に他方のそれぞれの難点を一々列挙し、相對せしめて説明しようとは思わない。なぜなら私はそれが博識のために役立つとしても、そのことによつて何等決定的なものに到達することがないと信ずるからである。

一体、認識論という言葉を語るることによつて何等か絶対的なものが持ち出されたかの如く考えなくてはならない。觀念論と唯物論との真偽がそれによつて決定される基準となり得るような絶対的

な学問としての認識論は何処にも存在しないのである。事実として我々は唯種々なる認識論を知っているのみである。認識論が絶対的なものであるというのは、それが無前提的なものであり、寧ろあらゆる理論の前提を究明する当のものであるという意味であろうか。恰もかくの如きものとして、認識論は唯物論の不可能を論証するのであろうか。併しながら私は以下に於てまさに反対のことを種々なる点から明らかにしようと思う。即ち認識論そのものが種々なる前提を含んでいるのである。それはみずからは無前提的なものとして唯物論と觀念論との真偽を決定し得るが如き絶対的なものでなく、却つてそれが含む前提に於て、それは既に唯物論的にか、觀念論的にか、規定されているのである。

最初に我々は我々の思惟がおかれている歴史的状況について知らねばならぬ。今日我々にとつて認識論という言葉は二重の意味をもっている。第一にそれは言うまでもなく認識の理論一般のことを意味し、かかるものとしてそれは勿論哲学と共に古く、如何なる哲学もそれを含んでいる。併るにこのような一般的な意味のほかに、第二に、認識論という言葉は或る歴史的重荷を負うている。哲学史が普通に教えるところによれば、「認識論」は近代に於て、ロックやヒュームに始まり、カントによつて基礎を据えられたものである。かくの如く認識論という言葉が両義性をも

つているということは、我々の思惟のおかれている歴史的状況であつて、そのことが我々の思惟を知らず識らず両義的ならしめ、曖昧ならしめる傾向を含んでいるであらう。これに対して警戒することが我々にとって必要である。若し第二の意味に於て、認識論は哲学史上カントを俟つて初めて確立されたと見るならば、認識論的ということとは、当然、構成説的ということと、そうでなくても觀念論的ということと、そうでなくとも認識論は凡ての哲学の第一条件であるという思想と、直接的に結び付く。新カント主義者は認識論を絶対的な位置にまで高め、哲学即ち認識論であるとさえ主張するに到つた。このような場合、唯物論が凡そ反認識論的な哲学であることは明瞭である。それは認識の研究に全力を傾けず、これを哲学の第一条件としないという理由から既に、認識論的哲学からは取るに足らぬもの、否、実に非哲学として輕蔑されることは想像するに難くない。

今日認識論という言葉を持ち出して無雜作に唯物論を非難する人々の脳裡には、ここに述べた第二の意味の認識論が無意識的にせよ往来しているのではなからうか。これに対しては我々はいかゝる認識論の歴史性を指摘しなければならぬ。それは歴史上の一定の時代に始まったように、今は最早終るべき時期に達している。最近の哲学の主要な諸傾向は最早認識論に絶対的な位置を認

めることを欲しない。人々は却つてかの認識論を認識論的偏見として示し、これを克服しようとしている。十年前の哲学の合言葉が認識論であつたとすれば、今日のそれは存在論であるとも云われ得るであらう。これらのことは哲学の現状を観察する者には誰にでも認められることである。それだから唯物論が所謂認識論的哲学に属しないからと云つて、その学的価値がないとは云われない。凡ての理論はそれぞれの時代と結び付き、そこに於て現実的な意義をもち、一定の社会的役割を果たす。唯物論は現代に於て社会批判の原理として最も重要な仕事に就いている。最近の哲学に於ては最早一の偏見として退けられつつあるかの「認識論」と雖も、それが近代に於て現れたとき、封建的な神学的なイデオロギーに対する最も鋭利な批判の武器として一定の社会的意義をもつていたのである。近代の認識論的哲学はこの意味でブルジョアの哲学であつた。

我々が區別した第一の意味に於ては、唯物論もまたそれ自身の認識論をもち、従つて認識論的である。この認識論は固より唯物論的な認識論である。一般に唯物論的でもなく觀念論的でもない認識論なるものが絶対的に存在し、それが基準となつて觀念論と唯物論との両者のうちいずれが認識論的に見て真であるかが決定されるのでなく、認識論そのものが既にその前提に於ていずれかの方向に規定されているのである。また我々は或る一定の認識論的問題を持ち出して、この

問題を唯物論が解決出来ないからといって、唯物論は認識論的に不可能であると考えてはならない。寧ろ我々は先ずその問題そのもの、その提出の仕方が既に予め観念論的に規定されているのではないか如何かを吟味すべきである。同じようにして我々はまた、認識は模写であるかそれとも構成であるかということも、既に一定の、それ自身は最早認識論的でなく、却つて認識論にとつては予想であるところの、前提に関係してはいはしないかどうかを明らかにせねばならぬ。

二

あらゆる認識論にとつて真理の概念はその中心概念である。なぜなら認識の概念は真理の概念を離れては考えられない。ところで認識模写説と認識構成説との間に於ける最も根源的な対立はまことに次の点に横たわっているのである。即ち後者にとつては真理とは認識の性格であつて、それ以外のものを意味しないのに反して、前者にとつては真理とは第一次的には存在そのものの性格であり、そして第二次的にそれは認識の性格であるに過ぎない。構成説はつねに真理を唯認識にのみ属する価値と解し、従つてそこでは真理といえばつねに「命題の真理」のことである。これとは反対に模写説に於ては、それが観念論的なものであるか唯物論的なものであるかを問わ

ずいずれの場合でも、人間の認識は第二次的な意味で真理であるのであつて、根源的に真理と呼ぶべきものは寧ろ存在である。ひとは例えばプラトンの認識理論を模写説のひとつに数えている。併るにプラトンにあつて認識は恰もイデアの、即ち彼によれば眞の存在の模写として初めて眞なる認識である。どのような物の模写でもが模写として眞なる認識であると考えられたのである。現実の世界、即ちプラトンによれば純粋な存在ではなく却つて存在と非存在との混合であるところの世界については、本来の認識 (επινοή) はなく、唯意見 (δόξα) があり得るのみである、とプラトンは考へた。觀念論的模写説の他の例をとらう。キリスト教哲学に於て最高の意味に於ける真理とは神のことである。ひとり神のみが真理である。この場合神は明らかに單なる認識生産物を意味するのではなく、却つて神こそ最高の、最も實在的な存在であると考へられている。真理は第一次的に存在の性格である。唯物論的な模写説についても同じことが云われるであろう。この場合にも認識はまさに「物の真理」を模写するものとして認識であると思はれているのである。ところで構成説の側からする模写説批評は真理の概念の見方に関する右の如き根本的な対立を考慮してゐない。それは相手が自分と同様な真理の概念をもつべきであると予想してゐる。

併るに唯認識の性格としてのみ真理を見るか、それとも真理は第一次的には存在の性格である

と考えるかということは、それ自身最早認識論的には決定されない事柄である。それは却つて認識論の前提となるような決定を含んでいるのである。私は今かかる前提のひとつが認識する主体としての人間そのものを如何に理解するかということに、従つて或る人間学的なものに関わつてゐるのを見出す。それは人間の自己理解として一切の認識理論に先行する。模写説的な認識論は人間の有限性の理解の上に立つてゐる。人間の存在の有限性はそれぞれの場合に於て種々に理解されている。人間は或いは存在と非存在との中間として（プラトン）、或いは神によつて創造されたものとして（キリスト教哲学）、有限である。そして唯物論に於ては人間は自然の一部分であるという意味で有限であると見られる。これらの場合真理は何よりも存在そのものにかかり、真なる存在または存在の真を写す限りに於て人間の認識には第二次的に真理性が属するとせられるのほかないであろう。かくてまた我々は如何に模写説的な真理の概念が生命と具体性とに充ちているかを理解し得るであろう。真理はこのとき人間をしてその現実の有限性から何等かの仕方で解放せしめるところのものである。真理はまさに存在としてのみこのことをなし得る。私はここにこれらの言葉を単に宗教的な意味で語つてゐるのではない。唯物論者にとつても真理とは人間の物質的な有限性から人間を解放するものとして真理であるのである。併るに構成主義の認識

論は、カントに於ける超個人的な認識主観としての自我の場合の如く、人間の無限性を認めることによつて成立することが出来る。それだからそれはその根源に於てつねに宗教的である。従つてまた摸写説の場合にあつては唯物論的な摸写説も成立し得る十分な根拠があるのに反して、構成説はつねに唯観念論的であるのほかない。

現実の人間の有限性にして信ぜられずにはいられない限り、認識論はつねに摸写説的な要素を含むであらう。尤も誤解の起らないために注意しておかねばならぬことは、私がここに摸写とか構成とか言うとき、それは認識の究極的な哲学的意義に關して言つてるのであるということである。従つて認識の手續乃至方法として構成が用いられるからといって、認識がその究極的な哲学的意義に於て摸写であると主張することを何等妨げるものではないのである。實際、科学者は絶えず仮設を用いて仕事をしている。仮設による研究はそれだけとしては明らかに構成的である。併しながら科学者は実験によつて自己の仮設を事實に於て実証しなければならぬと考へている。彼がかく考へているのは、彼が認識は究極的には事實の摸写であると思つてゐるためである。唯物論者と雖も認識に何等の構成的な意義をも認めないのではない。理論と実践との弁証法的統一ということが語られるとき、それは理論の構成的な性質を認めておればこそかく語られる

のである。理論はその本性上構成的なものである。併しながらまた認識の究極的な哲学的意義は模写であると考えておればこそ、理論と実践との弁証法的統一について語ることも有意義なのである。同じようにして我々は、凡ての認識はその本質上抽象であるという理由をもつて認識模写説に対して反対する者に向つても答え得るであらう。即ち決定的なことは次のことである、認識がその究極的な哲学的意義に於て模写であるか構成であるかということは、それ自身最早認識そのものの内部には存しないところの、或る一層哲学的なものに関わつていたのである。

カントは人間の感性をもつて受容的なものと見做した。これによつて彼は人間の有限性を認めたものであると云われ得よう。なぜなら若し人間にして真に無限的であつたならば、人間の思惟はカントの所謂直観的悟性若くは知的直観であることが出来、認識の形式と共に内容そのものをもみずから生産し得る筈であるからである。フイヒテはかかる立場に立つた。構成主義はまことにフイヒテの如き立場に於て徹底的であり得るであらう。併るにカントにあつては認識の内容は思惟にとつて感性から与えられるものであり、感性はそれ自身受容的な能力であつて、物自体から触発されてこの内容となるところのものを受取るのである。かくの如くカントは認識主観の外部にそれから独立に存在する物自体を考えたのであるが、これは自己の構成主義的認識論に一の

重大な制限を認め、そして模写説的な見方に対して一の重大な讓歩をなしたものであると云われねばならぬ。ところでこのことはカントが人間の感性を受容的な能力と見、そこに人間の有限性を考えたことに由来する。人間の存在の有限性にして疑われない限り、認識論はその決定的な点に於て模写説であるのほかないようである。

それにも拘らずカントの認識論が構成主義的であるのは何にもとづくのであろうか。私はここに於て近代の認識論の不幸なる出発点に思い及ばざるを得ない。私はこの出発点を原子論的公理と呼ぶ。原子論的公理は哲学史上認識論が彼等から始まったと云われているロックやヒュームの哲学に共通な出発点であつた。即ちそれによれば、我々の意識にとつて最初に、最も直接的に与えられるものは元素的な、ばらばらの、個々のものであるといふのである。そこでイギリスの經驗論的諸哲学は觀念聯合の諸法則を明らかにすることによつて我々の認識を研究しようとした。同様な前提がなおカントにも附き纏つてゐる。カントによるも、我々にとつて与えられたものは「直觀の多様なもの」である。彼はまたそのものを「現象の雑踏」とも称してゐる。意識に根源的に与えられたものにして多様なもの、雑踏せるものであるからには、それは自体に於ては、それ自身のうちに普遍的なもの、統一的なものを含まぬものとせねばならぬ。若しそうであるな

らば、我々の認識の最も関心するところのこの普遍的なもの、統一的なものは、我々に与えられたもののうちにはないものとして、却つて我々がこのものに与えたところのものであるとせられなければならぬ。そこでカントは云う、「我々は物について唯我々自身が物の中へ入れるもののみを先験的に認識する。」統一的なもの、普遍的なものは凡て主観の側に帰せられ、認識は主観の構成にかかることとなる。経験の所与にして唯単に多様なものであるならば、認識が模写説の云うように対象に依準し得ないのは当然である。そのときには、カントの云つた如く、対象が我々の認識に依準せねばならぬであろう。

最近の心理学に於ける主要なる諸傾向はロックやヒュームなどの古典的な原子論的公理に対して等しく反対しつつある。既にデイルタイの心理学がこの点に関して注目すべき仕事を成し遂げている。統一、関係、聯関、範疇などの如きものは、最初に与えられた個々のもの、単に多様なものに対して後から附け加わるものでなく、却つてそれらのものこそ第一次的に経験され、根源的に与えられるものである。同様な事実は今日実験の基礎の上に於て所謂形態心理学の人々によつて確かめられつつある。その中でもケーラーの如きは単に心理的形態にとどまらず、進んで物理的形態にまで説き及んでいる。これらのことが直ちに認識模写説の眞理性を証明するに足らな

いとしても、それによつて少なくとも模写説が全く間違つた心理学的前提の上に立つてゐるものではないことは明瞭であろう。蓋し模写説は我々の意識にとつて第一次的に、根源的に与えられるものが単に個々のもの、多様なものでないということを、その本来の出発点とすべきであるからである。

三

私は先に模写説的な真理の概念が如何に生命と具体性とに充ちてゐるかについて述べておいた。実際、模写説はその生命と具体性とに於て理解されることが何よりも必要であるにも拘らず、近代の認識論はこのことを全く顧みないで模写説批評をしているのである。その具体性に於て見るならば、模写説はつねに模写としての認識のための現実的な前提条件について語つてゐる。例えばプラトンによれば、認識は人間の生活に於ける一定の態度をその一般的な条件として要求する。この条件はひとつの道德的な条件である。認識し得るためには人間は先ず諸々の情欲を去り、実際のな諸目的から離れなければならない。地上の身体的な生活から自由になることによつてのみ、天上の、物的ならぬイデアの認識は初めて可能になる。認識の前提条件となるかかゝる活動を

プラトンは魂の転向と呼んだ。キリスト教的哲学に於て真理としての神の認識のための道徳的な前提条件が要求されていることは言うまでもないであろう。

今日マルクス主義の唯物論もまた模写説としてかくの如き認識のための前提条件を説いている。マルクス主義によれば、実践がつねに理論に先行すべきである。自然に対する人間の働きかけの範囲が広ければ広いほど、自然に関する彼の認識も一層広く、一層正しくあり得る。エンゲルスは云っている、「単なる自然としての自然ではなく、人間による自然の変化こそ、人間の思维の最も本質的な且つ最も重要な基礎である。」若しかくの如くであるならば、マルクスの考えたように、感性が単に直観としてでなく、実践的な人間的感性的活動として捉えられねばならぬことも明らかであろう。併るに感性にして感性的実践的であるならば、自然は服従することによつてでなければ征服されないということが直ちに分るであろう。ところでこのことは、経験に与えられる存在そのものうちに或る普遍的なもの、必然的なものが含まれていることの証拠となる。ここに於て上に述べた模写説的な真理の概念が与えられる。即ち真理は第一次的には存在の側に属する名であり、第二次的に存在の模写としての認識の性格を現すと見られるに到るのである。

第二に、觀念論的な模写説にあつては認識の前提条件となるものが認識以外の或る道德的実践的なものに求められるにしても、認識の眞理性の決定条件は認識そのもののうちに見出されることも出来よう。なぜならこの場合存在と云われるものは本質存在であり、併るに本質存在の本質關係についての認識はそれ自身明視的 (einsichtig) であると考えられ得るからである。これに反して唯物論の立場に於て存在と云われるのは何よりも感性的な現実的な存在である。現実存在のうちに含まれる普遍的法則的關係の認識はそれ自身としては明視的ではあり得ないであろう。勿論我々はこれを明視的に表現することが出来る。近代の自然科学がその諸法則に数学的表現を与えようとしているのは、かかる明視性のための努力であるとも見られることが出来よう。我々にかかる努力の意味を固より十分に承認する者であるけれども、併しそれだからと云つて、現実存在に関する諸法則の眞理性の決定条件そのものは、それらが数学を含むか否かということのうち横たわっているものとは考えられないのである。かくて認識の前提条件を實踐であるとした認識理論は、認識の決定条件をまた實踐に求める。そこでマルクスは書いてゐる、「對象的眞理が人間の思惟に到来するか否かという問題は、何等理論の問題でなく、却つて一の實踐的な問題である。實踐に於て人間は眞理を、即ち自己の思惟の現実性と力、その此岸性を証明せねばならぬ。

思惟——実践から游離されている思惟——が現実的であるか、それとも非現実的であるかについての論争は、全くスコラ哲學的な問題である。」このようにして認識の前提条件及びその決定条件が実践のうちに求められるところに理論と実践との弁証法的統一が成立するのである。

ここからして我々は次のことを知る。即ち唯物論に於ける模写説は弁証法を離れてはその生命と具体性とに於て理解されることが全く不可能である。認識は模写であるか乃至は構成であるかということをも単にそれだけとしてどれほど追求したところで、我々は何等決定的なものに到達することがないのである。弁証法から独立に唯単なる模写説として唯物論の認識論があるのでなく、このものは弁証法と内面的に結び付いているのである。そして弁証法は単に方法論であつて認識論ではないと考へらるべきでなく、却つて弁証法は即ち認識論なのである。このことはまことにヘーゲルに於てもそうであつた。このように考へることの出来ない者は既に認識論の名のもとに認識理論一般をでなく、却つて特定の認識論を、即ち我々が最初にその歴史性を指摘しておいたかの「認識論」を予め理解しているのである。今若し模写説を上記した如くその具体性に於て見るならば、多くの人々が普通に物の影を写す鏡の比喩をもつて模写説を説明し且つ反駁することの如何に不十分であるかは容易に知られ得るであらう。人間は死せる鏡の如きものでなく、生

きて働けるものである。認識が模写であると云うのはその究極的な哲学的意義について云うのであつて、認識の手續或いは方法に於て構成的であることを拒まないということが既に、模写説の説明としての鏡の比喩の不十分さを語るであらう。

ところで近代の認識論の先驅をなすとせられるイギリスの經驗論哲学の諸体系は、元來、新興の自然科学の刺戟のもとに生れたものであつた。この近代的な科学的意識を構成する最も重要な要素は「実証的精神」である。実証的精神とは如何なるものであるであらうか。第十五、十六世紀の所謂発見及び發明の時代は、市民的社會に於ける諸變化によつて制約されていた。都市の産業労働に於ける、商業に於ける、醫術に於ける、この社會の發展した実践的な諸目的は、到る処新しい課題を人間の科学的思惟に課した。その増大しつつある都市の不安な人口が改良された生産手段、より急速な海上交易を要求したこの社會は、古い大學に於けるスコラ哲學的な方法をもつてしては、最早何事も始めることが出来なかつた。唯實驗、計算、經驗の道に於てのみ、思惟は生の諸要求を満足させることが出来たのである。そして、その中からこれらの近代的な課題が發生したその同じ新しい市民的社會のうちに、その解決のための近代的な手段もまた横たわつていた。蓋しこの社會のうちに於て今や、労働する手と科学的思惟との古代的な分離とは反對に、

産業労働と科学的思惟との創造的な結合は形成されていたからである。まことにかくの如き結合こそが近代に於ける自然科学の飛躍的な発展を初めて可能にしたのである。理論と実践との統一はその根源的に存在していた。近代の自然科学のうちに生長した実証的精神は、本来、このような統一の上に立てる科学的意識にほかならない。実証的精神の本質にして理論と実践との統一であるとするならば、かの経験論の諸体系が自然科学と共に発達した科学的意識を自己のうちに十分に生かし得なかつたことは明白であろう。同じようにして我々はその後実証主義の名をもつて現れたところの諸哲学が、如何に本来の実証的精神から離れたものであるかということも理解し得るであろう。近代の認識論を促し起した科学的意識は却つてマルクス主義に於て、その理論と実践との弁証法的統一の思想のうちに忠実に継承され、発展させられたのである。

四

さてあらゆる認識論のうちに共通に含まれている一の根本原理がある。私はそれを知るもの、知られるものとの間に於けるアナロジの原理と呼ぼうと思う。この原理は甚だ古く、ギリシア哲学に於ても、等しきものは等しきものによつて知られる、という言葉で定式化された。知るも

のと知られるものとの間には或る相等または相似の、或る比例、或るアナロジーの關係が存して
いなければならぬ。かくてプラトンは存在の種々なる種類に精神の種々なる種類を全く一義的
に対応させ、相関せしめてゐる。一方の極には純粹な存在、イデアがある。このものに理性的思
惟が一義的に対応する、存在は理性的思惟によつてのみ捉えられ、理性的思惟はただ存在にのみ
向う活動である。他の極には全き非存在がある。このものに対応するのは感性知覚である。我々
の日常の生活の世界はそれら二つのいずれでもなく、却つて両極の中間にあり、このものには意
見 (*doxa*) が対応せしめられる。我々の原理はキリスト教哲学のうちに於てもまた姿を変えて現
れている。如何にして人間にとつて真理を認識することは可能であるかと云えば、神によつて造
られた存在としての人間は神との相似に於てあるからである。併るに人間のうちに於ける神的要
素はまた世界を世界に形成し、秩序付ける要素と同一であるから、人間はまた世界を認識し得る
能力を具えてゐるのである。知るものと知られるものとの間に於けるアナロジーの原理は我々の
日常の会話のうちにも絶えず表現されてゐる。天才を知る者は天才のみである、などと語られる。
ヘーゲルは云つた、——侍僕にとつては何等の英雄も存しないというのはよく知られた諺である、
私はこの諺に次のように附け加える、けれどもそれは此の者が英雄でないためではなく、却つて彼

の者が侍僕であるためである。

同じ原理は構成主義の認識論のうちにもはたらいっている。否、構成説は認識可能の基礎として知るものと知られるものとの間のアナロジーが成り立つたためには、認識の対象は主観の構成にかかると考えられねばならぬとして、構成説をとっているのである。若しも客観にして主観の構成したものであるとするならば、両者の間にアナロジーが存することは言うまでもなく明らかである。併るに構成説は、前に述べたように、その本性上人間の無限性を信ずるものであるから、構成説にあつてはアナロジーの原理はかの所謂同一性のテーゼにまで高められることが出来る。思惟と存在との同一性の原理がこれであつて、フィヒテ、ヘーゲルなどに現れているところのものである。観念論はここに於て絶対的観念論となる。

模写説はこれに反して、認識可能の一般的基礎としての知るものと知られるものとの間のアナロジーは、客観が主観の構成物であることによつて成り立つのでなく、却つて全体の存在の構造そのもののうちに含まれているのであると考える。かの大宇宙（マクロコスモス）と小宇宙（ミクロコスモス）という言葉はこの関係を適切に表現するであらう。唯物論にあつては、このようなアナロジーは、人間が自然の全過程そのもののうちに属することによつて、人間の存在に於て

与えられている。ところで模写説は人間を有限なものとするから、思惟と存在とのアナロジューはどこまでも比例的關係であつて、両者は直接に同一であるとは考えられない。固より人間が単に有限なものでしかないならば、アナロジューは一般に成立しない。アナロジューと云われるからには、有限なものとは同時に無限なものを含んでいなければならぬ。プラトンに於ても人間は存在と非存在との中間と考えられた。キリスト教哲学は人間は被造物として有限であるけれども彼はまさに神にかたどつて造られたものであると見た。

思惟と存在とのアナロジューの原理から知られることは、存在を現実存在として把握する唯物論に於ては、それに相応して認識に於ける感性の活動が重要視されるということである。唯物論が感性を重んずるのはここに深い根柢をもつてるのであつて、かかる認識論的基礎を離れてそれを単なる感覚主義と考へてはならない。次に唯物論が認識の条件を高調するということも、思惟と存在とが同一でなく、アナロジューの關係にあるためである。更に同じ關係は人間の認識に一定の性格を負わしめるであろう。人間の認識は過程的である。既にプラトンやアリストテレスは認識の本性は探求にあるとしたが、認識が探求的であるということは決して偶然的な状態を現すものでなく、却つて人間認識の本質規定に属するのである。アナロジューの原理は人間が有限である

と共に無限であることを現す。人間は母なる自然から生れたものとして有限でありながら、自然の最高頂であるという意味に於て無限性を担う。人間は自然の一部分でありながら、自然も人間あつて初めて自然であるという意味に於て全体である。かくの如く有限と無限、部分と全体との統一としての人間の認識はつねに運動的、過程的である。

私は以上に於て認識論そのものが既に一定の哲學的基礎の上に立つてゐることを多少とも明らかにしたつもりである。まさにかかるものとして認識論は、そのような哲學的基礎そのものに關係する唯物論と觀念論なる対立に向つてその真偽を決定する標準とはなり得ない。唯物論が認識論的に決して幼稚なものでないことも他の種々なる認識論との対比に於て究められた筈である。私はまた模寫説の理論をその具体性に於て示すことによつて、模寫説であるという故をもつて唯物論を排斥し得ないことを明らかにしたつもりである。併し現代の哲學に於ける模寫説の不評判に鑑みて、私はなお次のことを論じておかねばならぬ。

認識に於て認識されるものは一般に認識の対象と云われる。普通、認識に關係する限りに於ける存在は、本来、「対象的存在」であると考えられている。本来の、優越な意味に於ける「認識」(Erkenntnis)は、従来つねに対象的存在との關係に於て捉えられて來たのである。そして模寫説

的な見方に於ける所謂模写なるものの最も根本的な意味は、それがまさしくかくの如き關係を、換言すれば、認識の場合に云われる存在が対象 (Gegenstand) としての存在であるということとを、表現しようとしているところに求めらるべきである。蓋し存在にして対象的存在、我々に対して立っている限りに於ける存在であるならば、そのとき模写なる語は少なくとも最も不適当な表現であるとは云われないであろう。ここに謂う対象的存在の意味は存在論的に理解されねばならぬ。即ちそれは近代の哲学に於けるが如き主観 \parallel 客観という概念構成の仕方からは先ず独立に理解される必要がある。併るに対象的存在以外に、他の種類の若くは他の方向に於て規定されたる存在の概念がある。我々はかかるものとして例えば「交渉的存在」の概念を挙げ得るであろう。交渉的存在についても明らかに或る種の、交渉的知識ともいべき知識がある。そこでも我々には知るといふことがある。対象的存在と交渉的存在との區別は、「赤い花」、「高い木」などという場合と「楽しい夕」、「恐しい夜」などの場合との區別に於て現れ、それらが分割されて判断の形をとるときにも、そこに二つの違つた種類の知識が当然區別されねばならないであろう。後の場合に於ては物は我々に対して立てるものとして「在る」というよりも、我々に向つてやつて来るのであり、我々はそれに「出会う」のである。そして唯かくの如き動的相関的關係に於てのみ

物はその存在性を限定されているのである。ところで従来の、対象的存在の方向に方向付けられた認識論は、このような他の種類の知識をもいつでも対象的知識の方向に解釈して来た。同じように交渉的存在も対象的存在の方向に解釈された。それによつては交渉的知識の独自性が認められないのは言うまでもなく、寧ろ根本的には交渉的存在そのものの根源的な存在性が見失われてしまう。かの認識論にとつては本来の、優越な意味に於ける認識とは対象的知識のことであるから、従つて交渉的知識は程度の低い、或いはまた不明瞭な、錯雜した認識であるもののように解釈されるのである。交渉的知識の根源的な独自性を規定するためには、ひとつの新しい知識の概念が必要である。この要求に応ずべきものとして「理解」(Verstehen)という語を、それに術語的な意味をもたせて、取り上げることが出来よう。理解という語は現代に於て就中デイルタイの心理学以来有名になつたものであるが、彼はこの語を説明という語に對置し、しかもこの場合説明といふことを特定の意味に、即ち機械的説明の意味に把握した。このような概念規定は言うまでもなく彼に於ける一の歴史的制限であつて、それは彼の時代の自然科学の機械論的傾向の影響のもとに立っている。今日自然科学の内部に於てもかかる機械論的傾向は次第に打ち破られつつあるように見える。またデイルタイは説明と理解とを、前者を自然に、後者を精神生活に結び付

けたが、このとき彼にあつては、「存在」(das Sein)と「存在するもの」(das Seiende)との区別がなお十分明瞭でない。存在は固より存在するものの存在ではあるけれども、併し両者は決して等しくはない。我々が対象的存在、交渉的存在などと云うとき、それは或る存在するものについて云っているのではなく、却つて存在そのものについて語っているのである。それだから自然も交渉的存在として捉えられ得るように、精神もまた対象的存在として捉えられることが可能である。今これら及びその他のことを考慮に入れて、私は次の如き概念規定を持ち出そう。即ち、対象的存在に関わる知識を私は特に「認識」と呼び、これに對して交渉的存在に関わる知識を私は特に「理解」と名付ける。かくの如き意味に於ける理解の概念は、我々はこれを最近、例えばハイデッガーの哲学のうちに見出すことが出来るであらう。私はここでこの哲学の検討に立入ろうとは思わない。我々にとつて重要なのは寧ろ次のことである。即ち、模写説的な認識の概念は、存在にして対象的存在と見られる限り、どこまでも何等かの形でそこに潜まざるを得ないものであつて、若しそれが根こそぎにされ得るとしたならば、それは唯他の存在、例えば交渉的存在を、従つて右に規定された意味に於ける理解的知識の場合を取り上げることによつてのみである。ここに存在論的に把握された模写説の一の決定的な意味が横たわっているものの如くに思われる。

形式論理学と弁証法

一

論理学はアリストテレス以来一歩も先へ進まなかつたといふのはカントの有名な言葉である。ここにいわれたのは、今日普通に形式論理学と呼ばれるもののことである。形式論理学はギリシアに於て出来上つた、ギリシア的な論理学であると思ふべきことには、論理学の父の名あるアリストテレスは固より、その他のギリシアの哲学者乃至論理学者は、その論理学をもつてそれが「形式的」であるとは決して考へなかつたといふことである。彼等にとつては論理学は形而上学と最も密接に結合してゐた。論理は単に形式的なものでなく、寧ろ實質的なものであり、存在論的な意味をもつてゐた。ギリシアの論理学は、それがとも形式的であつたのでなく、却つて歴史の發展の過程に於て、且つ一定の關係に於て、形式論理学となつたのである。實質的な意味のものが歴史に於て形式的な意味のものに転化するといふことは、あらゆる文化の領域に於て絶えず行われていることであつて、かくの如き転化——私の一般に「意味の

歴史的転化の原則」の名のもとに包摂しようと思うところの転化、を我々はまた実に論理学に於てさえ見出すことが出来る。蓋しかくの如き転化の存在するによつて初めて文化の伝承と蓄積とは可能になるのである。

所謂形式論理学はギリシア哲学の内部に於て如何なる意味で実質的なものであつたであろうか。論理が実質的であるのは、それが存在との内容的な、内面的な聯関を含むためである。併るに「存在」というとき、この言葉の実質は凡ての場合に一義的に規定されて与えられているのではない。何が優越な意味に於て、或いは根源的な意味に於て存在として直接に理解されるかは、各々の歴史的時代に於てそれぞれ異なつてゐる。^{*}ところで存在の種々なる概念に於ける最も一般的な區別を挙げるならば、「本質存在」と「現実存在」との區別であるであろう。いま所謂形式論理学が実質的であるのは本質存在に關してであり、それが形式的であるのは現実存在に關してである。それがギリシア哲学に於て内容的な、従つて存在論的な論理学と考えられたのは、そこでは優越な意味に於ける存在が実に本質存在であつたによつてゐる。併るに存在といわれるものが根源的には現実存在であるに及んで、それは形式的な、従つてまた抽象的な論理学となるに至つた。蓋し如何なる思惟も、本来、存在の思惟であり、それ故に如何なる思惟の法則の学たる論

理学もまたつねに一定の存在の領域との必然的な聯関に於て形造られる。論理学にとつてかくの如く形成的なる意味を有する、換言すれば、そのもののうちから論理学が形成される存在の領域は、その論理学の固有なる領域と呼ばれることが出来る。一定の論理学はその固有なる領域にとつてはつねに内容的な論理学である。その固有なる領域以外の存在の領域へ拡張される時論理学は初めて形式的な意味のものとなる。このことを我々は先ず何よりもギリシア的な論理学について示し得るであらう。

* これは私のいう「存在のモデル」の概念とも関係する。拙著『唯物史観と現代の意識』一七、一八頁〔全集本卷一二一、一二二頁〕参照【「ヘーゲルとマルクス」「イデオロギーにとつて先ず」以下】。

本質存在とは如何なる存在であらうか。プラトンのイデアのようなものがそれである。アリストテレスはプラトンの哲学の如きは「論理的研究」(λογικὸς ἔρευνα) によるものであると云つてゐる。これに反して、火や地などを万物の根源と見做したところの以前の哲学者たちは、アリストテレスによれば、「物理的考察」(φυσικὴ ὁρασις) に従う者にほかならない。特に論理的研究に結び付けられたイデアとは如何なるものであらうか。火や地などか「其々のもの」(τὰ καθ' ἑαυτὰ)

εκατον)であるに対して、イデアはプラトンによつて「一般的なもの」(τὰ καθόλου)と考えられた。現実にあるものは、この机、かの机という風に個々のものである。併るにそれら個々の机が凡て机といわれるからには、そこには或る一般的なもの、即ち机そのものまたは机の本質というが如きものがなければならぬ。イデアとはこのようなものである。イデアは時間を超越して永遠に在るものと見られ得る。この私という人間及び私の周囲に見出されるあらゆる現実の人間は、一定の時に生れたのであり、また一定の時には死ぬであろう。けれども我々の前に死んで行つた人間、そして我々の後に生れて来るであろう人間、それら一切の人間が悉く人間といわれるからには、人間そのもの、人間のイデアは時間を超越して永遠であるとせねばならぬ。このものは現実の人間が生成し消滅し、変化するに反してつねに「一にして同一」(ἐν τε καὶ ταῦτόν)にとどまる。本質存在は自己同一なる、永遠なる存在である。そしてこれこそプラトンによれば「真の存在」(τὸ ὄντως ὄν)である。現実^{に在るもの}は生成と消滅とを有するから、それは真の存在ではなく、寧ろ存在にして同時に非存在、或いは両者の混合物であると見られなければならない。ところでプラトンはただイデアについてのみ眞の科学(ἐπιστήμη)は可能であると考へた。動かぬもの、変らぬもの、永遠に自己同一なる「自体」(αὐτὸ καθ' αὐτό)のみが科学的思维の対象

であることが出来る。併るに現実の世界は純粹なる思惟の対象ではなく、却つてそれは感性的知識に関係し、且つそれについては本来単に意見 (*opinion*) があり得るばかりである。思惟は本性上ただイデアのみに向う。プラトンにあつてはかくて存在と思惟とは全く一義的に相属する。そして感性的事物と感性的知覚とも全く一義的に相属する。且つ科学と意見とがまたそれぞれに全く一義的に相属する。このような全く一義的な、思惟と存在との間に於ける相属性こそ、まさしくギリシア的な意味に於ける思惟と存在との同一性の意味にほかならないのである。そしてこの意味に於てプラトンのイデア説はアリストテレスの所謂「論理的研究」であつたのである。

パルメニデスは最初に「思惟と存在とは同一である」という命題を述べた人として知られていく。^{*}彼は存在をもつて生ずることも滅びることもなき永遠なものとした。このパルメニデスはまた論理学上の矛盾律の発見者であると云われている。^{*^{*}}彼は存在から区別された或る物が非存在でないということとは存在論上不可能であるという主張の上に立つて、思惟の法則としての矛盾律を要求した。存在は動かぬもの、変らぬものであるから、存在はどこまでも存在であつて、非存在をば自己から絶対的に排斥する。存在は在る、従つてそれは必然的に生ぜぬものでなければならぬ、なぜなら、それは既に在るところのものから生ずるを要しないし、若しまたそれが非存在か

ら生じたとすれば、存在は無い、と矛盾的に思惟することを要するからである。非存在を容るることなき存在を思惟するには、パルメニデスの云うように、「それは在るか若くは無い」という絶対的な決定がそこになければならぬ(Φ∞)。併るにこのように矛盾律が絶対的に妥当するところの存在は何等か物理的なものであり得ないであろう。この点に於て、なお物理学者として存在を把握したパルメニデスには、問題が隠されていたかまたは残されていたと云わなければならぬ。しかもパルメニデスは思惟と存在との同一性を主張した限り、彼の謂う存在は、既にアリストテレスが正しく解釈している通り、一方では物理的な存在であると共に、他方では「論理的な」(κατὰ τὸν λόγον) 存在であると理解されねばならぬ。パルメニデスにあつてはなお曖昧であつた存在の概念は、プラトンのイデア説に於て純粹に且つ明確に規定されたと見做されることが出来る。眞の存在とせられたイデアの各々については、パルメニデスに於て矛盾律の根本を意味したところの「存在は在る」という命題は最も十分な意味で妥当する。現実のものが「同時に存在と非存在」(αἰὲν ὄν τε καὶ μὴ ὄν) であり、両者に同時に分与するに反して、「つねに同一にある」(αἰεὶ κατὰ ταύτᾳ ὡσαύτως ἔχουσα) とこのイデアに關してのみは、「存在は在る」と完全に語られることが出来るであらう***。

* コーヘンはその『純粹認識の論理学』に於て屢々パルメニデスの名を挙げ、思惟と存在との同一性の思想の故に、彼をいたく尊敬している。併しコーヘンのパルメニデスの命題の解釈はフィヒテ的であつて正常ではないと思われる。我々の解釈の仕方については上に述べた。一般にギリシア哲学に於ける思惟と存在との同一性の主張の根柢をなすものは「等しきものは等しきものによつて知られる」というギリシア的な原理であつたであろう。

* * Voir L. Robin, *La pensée grecque*, p. 104 et suiv.

* * * Vgl. Platon, *De rep.* V, 478 sqq.

このように存在にして本質存在であるならば、それは永遠に自己同一にとどまるから、それについては矛盾律、従つて自同律は単に形式的にはなく、却つてまさに内容的な、実質的な意味に於て妥当する。^{*} 本質は感性的な存在でなくして叡智的な存在である。嘗てカントは「論理学は単なる形式に従つてでなく、却つて内容に従つて、一の理性科学である、蓋しその諸規則は経験から取つて来られたのでないし、またそれは同時に理性をその対象にもっているからである。」と云つた。^{* * *} 我々はこのカントの言葉をギリシア的な意味に解して、所謂形式論理学の諸原理はギリシアにあつて決して単に思惟の形式にのみ関係したものでなく、却つてまた対象によつて規定

されていたものであると云い得るであろう。ひとは固より矛盾律をアリストテレスに於て見出す。併しそれは決して論理学の発端に立っているのではなく、却つて以前の哲学者たちの形而上学的諸問題に關係して、形而上学の中に於て取扱われている（『形而上学』第四卷第三章以下）。アリストテレスがこの原理に与えた全表現は、近代人たちに於けるかの単に論理的な態度（甲は甲である及び甲は非甲でない）からは著しく遠い。アリストテレスはそれを次の語をもつて規定する。「同一のものに同一の見地に於て同一のものが同時に属し且つ属さぬということとは不可能である。」明らかに彼はこの命題のこの厳格な形式によつて、それ自身としてそれ自身に於て限定され、両義性を除外するところの、事物に於ける不可分の点に到達しようと努めているのである。^{***}事物に於けるかかる不可分の点とは即ち事物に於けるイデア的なもの、アリストテレスの所謂形相（μορφή）にほかならぬ。

* 矛盾律と同一律または自同律とは同じ事態を両面から云つたものに過ぎぬ。それだからカントの如きも両者を一括して *Satz des Widerspruchs und der Identität* と云つてゐる（Kant, *Logik*, Hsg. v. Jäsche, S. 75.）。かの排中律と呼ばれるものもやはり同じである。

** Kant, *Logik*, S. 7.

*** Vgl. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I Bd., S. 30 u. 31. 論理学上の規定はアリストテレスに於て形而上学から受け取られる。彼はそのオルガノンに於て矛盾律を表現していう、「同一のものが同時に在り且つ在らぬことは不可能である」(Anal. pri. II, 2. τὸ αὐτὸ ὅμα εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι — ἀδύνατον.)。

アリストテレスは科学は本来「永遠に在るもの」(τὸ αἰεὶ ὄν) について可能であると論じた。科学はたかだか「大抵の場合在るをつねとするもの」(τὸ ὄν ὡς ἐπὶ τὸ πᾶν) に及び得るのみであつて、単に「附帶的または偶然的に在るもの」(τὸ κατὰ συνβεβηκός ὄν) に関しては科学は一般に不可能である*。この根本的な、そしてプラトンに通ずる思想は、事物を運動に於て考察した人として有名なアリストテレスの哲学のうちにも含まれている。アリストテレスもまた、「若しも凡てのものが運動するならば、何物も真でなく、寧ろ凡てのものは偽であるであろう。」と云う*。かくて彼は矛盾律の妥当性を完全に保証するためには、一の全く不変なる存在を想定することが必要であると考える。そしてこのことはアリストテレスにとつて運動するものに関して可能(δύναμις) と現実(ἐντελέχεια) とを区別することによつて出来た。「可能に於ては同一のものが同時に矛盾したものであることは出来るが、併し現実に於ては出来ない。」と彼は云つて

いる。しかのみならず彼によれば、真に自己同一なるものは運動の過程を通じてつねに自己同一にとどまるものとして自己を示すものでなければならぬ。彼が事物を真に限定するロゴス、即ち所謂定義 (ὁρισμός) は τὸ τῆν εἴηαι のロゴスでなければならぬとし、それはまた εἶδος γενικός を示すものでなければならぬとするのも、もともとこの意味に於てである。後の学者はアリストテレスのこの規定を形式化して、「定義は近接類概念と種差とによつてなる」(definitio fit per genus proximum et differentiam specificam) とした。併しながら我々はこの語の存在論的意味を先ず根源的に理解しなければならぬ。若し上述の事柄にして十分に理解されるならば、我々はまたアリストテレスに於て見出されるといわれるかの三段論法の形式なるものを、単に形式としてでなく、却つてその存在論的な意味に於て、従つてそれを内容的な、実質的なものとして理解し得るであろう。所謂三段論法に於て最も重要な位置を占めるのはかの中概念 (τὸ μεσόν) である。凡ての三段論法の生命はこのものに集中される。中概念は一の存在論的な力をもっている。^{***}なぜなら三段論法というのは、中概念を媒介としての推理であり、この推理に於ては中概念が自己同一にとどまることが原則的に要求されている、若しそうでないならば、三段論法は論理学者の所謂中概念曖昧の誤謬 (Fallacy of ambiguous middle) に陥ることとなるからである。「ところで――

—とアリストテレスはいう——中概念とは原因 (τὸ αἴτιον) である」(Anal. post. II, 2.)。併るにアリストテレスは、周知の如く、彼の存在論に於て四つの種類の原因、即ち質料因、運動因、目的因及び形相因を分析し出している。それらのものはいずれも中概念に於てそれぞれ表現に達し得ると考えられる。なかにも後の三つの種類の原因は、『物理学』の有名な箇所にいわれているように、屢々一のもの、即ち形相に帰せられる (Physica, II, 7.)。かくて推論の理由たる中概念となるところのものは、本質であり、少なくともその機能に於て本質の代りとして役立つところのものである。それ故にアリストテレスは「本質が三段論法の原理である」と云っている。^{***}このようにして我々は三段論法の如きものでさえもが存在の構造 (τὰς εἶδη) そのものに於いて基礎付けられており、しかもその重心がなお依然として「本質」であることを知り得るであろう。

* Vgl. Metaphysica E. 2.

** Metaphysica I. 8.

*** Vgl. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, I, S. 265.

** * Metaphysica M. 4. ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν τὸ τί ἐστίν.

ここにはもはやこれ以上立入ってアリストテレスの論理学について説述する必要がない。いず

れにせよ、ギリシアに於て成立したところの形式論理学が本来実質的な論理学であつたこと、及びそれが実質的であつたのは本質存在に關してであるといふことは既に明瞭であらう。それではこの論理学は歴史に於て如何にして形式化されたであらうか。それは先ずギリシア的世界の終末と共に現れたところのかの注釈家たちによつてである。蓋し注釈家の仕事は最も多くの場合抽象化と形式化とを喚び起すのがつねである。併しながらギリシアの論理学が形式的なものになるに到つた更に一層根本的な理由は、他のところに深く横たわつていたと見られなければならぬ。キリスト教はその宗教的体験を科学的に組織し、体系として作り上げるために、ギリシア哲学の諸概念及び諸原理を使用した。それと共にギリシアの論理学もまたその固有なる領域を離れて、全く異なつた地盤の中へ移し入れられることとなつた。ここにその形式化の根源がある。蓋しキリスト教的世界に於ける「存在」は、ギリシア的な「本質」でなく、寧ろ「生」であるからである。ヘーゲルの流を汲むエルトマンはアリストテレスを「異端の棟梁アリストテレス」(Enzheide Aristoteles)と戯れにもまた真面目に呼び、そしてアリストテレスの原理であるところの自同律並びに排中律に固執することは「非キリスト教的」であると宣言した。なぜなら、対立物の和解といふことがキリスト教の根本思想であり、これに反して対立物への固執といふことは異端的で

あると考えられたからである。ジョルダノ・ブルーノによつて「神の如きクザーヌス」と呼ばれたかのニコラス・クザーヌスは、その「矛盾の調和」の思想をもつて有名であるが、彼はそれがアリストテレス的な論理学に相反するもの、詳しく言えば、この論理学の根本原理たる矛盾と相容れぬものであることを最初に意識した。いづれにせよキリスト教的世界に対してギリシア的な論理学がもはや実質的な意味をもつことが出来ず、寧ろただ形式的なものであるのほかにことは明らかである。^{*}この論理学の形式化はキリスト教的な学校哲学の内部に於て進行した。学校は殆ど凡ての場合その教育的な目的のために科学の形式化を惹き起すのがつねであるからである。

* 全く異なつた地盤のうちに於て生れたギリシア哲学の概念を他の全く異なつた地盤のうちへ移し入れようとしたキリスト教の神学は凡て失敗に終るやうに最初から約束されていたのである。ヘーゲルの論理学はこの点に於てキリスト教的な生及び世界を内容的に、実質的に論理化することをもその意図のうちを含んで生れた。拙稿「ヘーゲルの歴史哲学」(『史的觀念論の諸問題』)(全集

第二卷収録)参照。

二

さて現実存在が本質存在から区別される。併るに、誰の眼にも明らかであるように、現実存在は運動し、変化する。弁証法はまさしく「運動の論理学」として現実存在にとって恰も内容的な、実質的な意味を有する論理学である。なるほどアリストテレスの哲学にあつても運動の概念は最も重要なもののひとつであつた。けれども先に記した通り、彼が形相因、運動因及び目的因なる三つの種類の原因は唯一つのもの、即ち本質または形相に帰せられると考えたところからも既に察せられる如く、彼にとつての関心の中心は運動そのものにあつたというよりも、却つて運動のうちにてつねに自己同一にとどまる永遠なるものにあつたのである。彼は運動または変化の例として好んで屢々人間は人間を生むという事実を挙げた。この場合には形相因と目的因とは同一であり、また運動因も同一であると見られ得るであろう。現実の人間は死ぬる、この変化が彼にとつて問題であつたのでなく、親も子も孫も凡て人間の形相をもつている以上、それら代々の人間を通じて不変なものとしてとどまる形相に彼は注目したのである。運動し変化する現実存在を現実存在として思惟する論理は、アリストテレス的な論理学でなく、寧ろ弁証法的な論理学でなければならぬ。いま運動は一の矛盾をそのうちに含む。従つてそこではかの形式論理学の自同律

乃至矛盾律は用をなさぬ。このことは弁証法の批評家として知られるトレンデンブルクの如きもお認めたところである。彼は云う、「その概念上同一の点に同時に在り且つ在らぬところの運動は、死せる若くはたかだかつねに唯みずからを繰り返すのみなる自同性の生ける反対物である。」*併るに同じトレンデンブルクはまた他の箇所でも云っている、「矛盾律は運動に適用されることが出来ぬ、運動が初めてその適用のための諸対象を制約し且つ生産するのである。」*この言葉はアリストテレスの精神に於て語られているもののものである。例えば、運動の過程に於て初めて人間は人間を生む、この運動そのものには矛盾律は適用されない、けれども生れた人間もまた人間である以上、そこには自己同一なる人間の本質があり、このものには矛盾律乃至同律が適用されねばならぬ。併しながら運動を一の矛盾として分析したトレンデンブルクは、現実存在を本質存在に還元することなく現実存在として把握するために、一步を進めなければならなかつた筈である。そうでないならば、最初の運動もまた、アリストテレスに於ての如く、現実的に把握されていないこととなる。蓋し運動は単に対象を産出するばかりでなく、また産出された対象を絶えず変化させる。従つて運動の論理学たる弁証法は運動によつて作られた対象についても妥当する。運動によつて作られた対象も絶えず変化のうちにあるのであるから、矛盾はまた

そこにもある、ヘーゲルの云う如く、変化は「現実に存在する矛盾」(der daseiende Widerspruch)である。かくて「矛盾の論理学」たる弁証法は現実存在については内容的な、実質的な論理学である。

* Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, I, S. 189.

** * Op. cit., II, S. 175. 更に恒藤恭成訳、プレハーノフ著『マルクス主義の根本問題』五六頁以下を参照せよ。

弁証法の固有なる領域は現実存在である。従つて前に述べた如く、本質存在をもつて優越な意味に於ける存在と見做したギリシア哲学の代表者たちにあつてこの論理学は十分に展開されることが不可能であつた。ディアレクティクなる語はもとギリシア的な起源のものではあるけれども、そのときディアレクティクは寧ろ形式的な意味のものであつた。アリストテレスはエレアのゼノンをもつてディアレクティクの創始者としている。併るにゼノンのディアレクティクの根柢をなしていたのは却つて彼の師パルメニデスの矛盾律であつたのである。パルメニデスとは反対にヘラクレイトスは運動の实在性を主張した。ヘーゲルは哲学史の講義の中で、「ヘラクレイトスの如何なる命題も私の論理学のうちに取り入れられぬものはない。」と云つている。それほど彼の

思想は弁証法的であつたが、併し彼は論理的な思想家というよりも寧ろ直観的な哲学者であつた。^{*}彼は古の人々によつて「暗き人」という諱名こゝろいをもつて呼ばれた。精密な特殊科学的研究に対して彼が如何に無関心であつたかは、彼のものとして伝えられるところの、「太陽は毎日新しい」(Fr. 6)、「太陽は人間の足の広さのものである」(Fr. 3)などの断片からも察知され得るであらう。弁証法的關係を示すものとして挙げられたのは、昼と夜、夏と冬、飽満と飢餓、その他醒と眠、若と老などの如き凡て直観的なものであつた。彼はなお「物理的考察」をなす者である。我々は彼の弁証法的な直観が主として現実存在に於て得られたときえ云い得るであらう。ヘラクレイトスは単に物界に於てのみならず人生に於て弁証法を見た。

* 「夫故にまた彼は、逆に、動かぬ秩序は万物の流動として現れること、一者は多者に於て己を示すこと、彼の言を借りるならば、一者は相背きつつ相合すること、争鬭は正義なること、を信じた、さてこの事はいかにして、可能であらうか。論理的困難なく、思惟の法則を愚弄する恐れなく、考え得られるであらうか。ヘラクレイトスはかかる学究者を悩ます類の懸念には取合わなかつた。」

波多野精一博士著『西洋宗教思想史』希臘の巻第一、一五五、一五六頁。

併ししながら弁証法的な思想は寧ろキリスト教的世界に於て一層多く現れることが出来た。なぜ

ならそこでは現実の存在としての生が一層多く問題になつたからである。ヘーゲルはキリスト教的論理の確立者として現れ得るであろう。彼の弁証法はキリスト教的な生を更に多く客観化し、現実化することによつて生れたと見られることが出来る。このことは彼の汎神論的前提によつて可能であつた。今や彼は歴史的なる、社会的なる生に彼の考察を向ける。普通に思弁的構成と称せられている彼の弁証法は本来却つて經驗的な、記述的な、分析的な性質のものであつた*。その弁証法が現実存在と結び付いているところに、ヘーゲルの弁証法のフィヒテに於けるが如き純粹自我の弁証法に対する、限りなき優越の根源がある。弁証法にとつての固有なる領域は叡智的なものうちにあるのでなくて、現実的なものうちに存しているのである。それにも拘らず、ヘーゲルは、觀念論者として、現実的なものをば絶えず本質的なものに還元することを欲する。私がある場合屢々述べておいたヘーゲルに於けるアリストテレス主義はここにも存在するのであり、そしてまさしくそこにマルクス、エンゲルスの所謂「思弁的構成の秘密」なるものが存在するのである。『神聖家族』第五章第二節には就中次の如く書かれている。「若しも私が現実の林檎、梨、苺、巴旦杏はたんきょうから一般的な表象、果実を作るならば、若しも私が更に進んで、現実の諸果実から得られたる私の抽象的な表象、果実そのものを、一の私の外部に存在する本質、いな、梨、林

橋等々の真の本質であると想像するならば、そのとき私は——思弁的に表現すれば——果実そのものを梨、林檎、巴旦杏等々の『実体』として説明する。それ故に私は云う、梨にとって梨たることは非本質的であり、林檎にとって林檎たることは非本質的である。これらの事物に於ける本質的なものは、その現実的な、感性的に直観され得る現実存在ではなく、却つて私によつてそれらのものから抽象されたる且つそれらのものの下に押し込まれたる本質、私の表象の本質、果実そのものである。」

* 拙稿「弁証法に於ける自由と必然」(『思想』一九二九年一〇月号)〔全集第四卷収録〕参照。

このように弁証法は現実存在をその固有なる領域とするのであるから、弁証法的研究は現実存在をどこまでも現実存在として研究しなければならぬ。併るにどこまでも現実存在のうちにとどまろうということは、まさに唯物弁証法の最も根本的な要求である。従つて弁証法は唯物弁証法として現実的なものであると云われなければならぬ。かくの如く飽くまでもその固有なる領域であるところの現実存在のうちにとどまろうとする唯物弁証法的要求をば、マルクスはその『経済学批判』の序説に於て「経済学の方法」に闡説しつつ一の方法論的な要求として定式化した。^{*}彼はそこで経済学上の研究が具体的なものから抽象的なものへ下向する方法と、その逆である

ところの抽象的なものから具体的なものへと上向する方法とよって行われねばならぬとした。我々の研究にとつて「現実の出発点」をなすものは「全体の渾沌たる表象」である。これはまた「表象されたる具体物」(das vorgestellte Konkrete)ともいわれている。これらの語は何等かの暗きもの、見えぬものを指すのではなく、却つてアリストテレスがその『物理学』の始めに於て「錯綜したるもの」(τὰ συγκεχυμένα)と云つたものと同じく、そしてアリストテレスはこれが寧ろ「我々にとつて最も顕な且つ直接的に明らかかな」ものであると云つている。これをまたアリストテレスは「全体」(τὸ ὅλον)とも云つているが、それは即ちマルクスが全体と云つたものと等しい。かかる意味での具体的なる全体は、アリストテレスによれば、「感性知覚に従つてより容易に知られ得るもの」(τὸ κατὰ τὴν αἰσθητικὴν γνωριμότητα)である。マルクスも現実の出発点をなすところの表象されたる具体物はまた「直観及び表象の出発点」であると云つている。ここから現実的に出発した研究は、二人の教師たちが共に説く如く、この具体的なる全体の分析によつて進行するのほかないであろう。「具体物が具体的であるのは、それが多くの規定の総括、従つて多様なものの統一であるからである。」併し特に注意すべきことは、唯物弁証法の場合に於ては、かくの如き分析、従つてまた抽象の運動の進行と雖もつねに必ず何等か現実的なものの範囲内にと

どまらなければならぬ、蓋し一旦下向の道を歩み終つた後には、そこに到達されたる最も抽象的なものから、再び最も具体的なものへと綜合上向してゆくことが要求されるからである。

「第一の道に於ては豊富な表象が揮発されて抽象的な規定となり、第二の道に於ては抽象的な諸規定は思惟の道に於ける具体物の再生産へ導く。」しかもここに重要なのは、上向の過程の必然性が下向の過程の進行を制約するということである。かく制約されていることによつて、思惟はその分析、抽象に於て全く自由となり、非現実的なものにまで進み行くことが出来ぬ。それだから先に引用された『神聖家族』の文章に続いて書かれてある。「種々なる現実の諸果実から抽象の一個の果実——果実そのものを作つた思弁は、それ故に、現実的な内容の仮象に到達するため、何等かの仕方、果実そのものから、即ち実體そのものから、再び現実的な、種々なる種類の、世俗的な諸果実に、即ち梨、林檎、巴旦杏等々に立ち戻ることを企てなければならない。ところで現実の諸果実から抽象的な表象、果実そのものを作ることはいとも容易であるが、抽象的な表象、果実そのものから現実の諸果実を作ることはいとも困難である。そればかりでなく、私が抽象を廃棄するのだから、抽象から抽象の反対物に到ることは不可能である。」唯物弁証法にとつても、固より、それが科学的である限り、抽象はいつでも欠くべからざる条件である。併し

抽象は何等かの非現実的な、非歴史的な、非社会的な概念に到ることなく、どこまでも現実的なものの範圍のうちにとどまらねばならないのである。^{***}

* K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, S. XXXV ff.

** Aristoteles, *Physica*, I, 1.

*** なお拙著『社会科学の予備概念』八五―八七、一四二―一四三頁（全集本巻二四三―二四五、二九九―三〇〇頁）参照【「科学批判の課題」「然るに社会科学は」以下、「理論 歴史 政策」「まさに現代の歴史」以下】。

併るにヘーゲルは述べている。「単なる差異に固執し、そして一の普遍的なものがそのうちに現実的に存在するところの特殊に対する嫌悪と恐怖とからこの普遍を捉えまたは認めようと欲しないところの、かの遁辞及び理窟を――私は他の箇所、ひとりの病人、医者が彼に果実を食うように勧告し、そしてひとが彼に桜の実、杏の実または葡萄の実を差出したのに、悟性の小理窟から、これらの実の何物もが果実でなく、却つて一は桜の実であり、他は杏の実または葡萄の実であるとかどで、手にとらない病人に、譬えた。」^{*}ここでヘーゲルが「他の箇所」と云っているのは、『エンチクロペディ』第一三節注解のことであつて、そこには次の如く書かれている。「普

遍的なものは、形式的に解せられ、特殊なものとは並べて置かれるならば、それ自身また或る特殊なものとなる。かかる態度は日常の生活の諸対象の場合に於てさえおのずから適わしくなく、まずいものであることが分るのであろう。例えば、果実を欲する者が、桜の実、梨の実、葡萄の実等々を、それらが桜の実、梨の実、葡萄の実であつて、果実ではないとかどで、却ける場合の如きである。」いまこれらの文章を上に掲げたマルクスのそれと比較するとき、等しく果実に例をとりながら、それが全く相反した意味に解釈されているのを読者は見るであろう。しかも我々はその解釈のいづれもが、それ相当の根拠のあることを思わざるを得ないのであろう。そしてかかる相違の由つて来る理由を尋ねて、私はそれが、最も根本的には、二人の思想家に於て根源的な「存在理解」が異なつているところに横たわつているのを見出すのである。マルクスも、弁証家である限り、特殊と普遍との関係についてはヘーゲルの如くに考えたに相違ない。併るに両者が同じ果実を例にして全く相反した結論を導くに至つたのは、マルクスにあつては「現実存在」が、ヘーゲルにあつては「本質存在」が、存在の概念のもとに根源的に理解されたのに基づくのである。「存在」と云うとき、ひとりには感性的なものを、他のひとはこれに反して叡智的なものを、全く自然的に、優越的に理解した。私はこのような場合、二人に於て存在論的決定 (ontologische

Entscheidung) が異なっているのと云う。——いずれの哲学もその最も根本的な前提として必ず一定の存在論的決定を、意識的にせよ、無意識的にせよ、その基礎にもつてゐる。——このことに相応してまた普遍の概念のもとにも前者は法則的なものを、後者はこれに反してイデー的なものを根本的に理解したのであった。ところで他の箇所^{* * *}に於て示された如く、イデー的なものを根柢に置く存在論にあつては弁証法の弁証法的なもの^{* * *}は十分に發揮されず、それは却つて有機体的なものに転化する^{* * *}ように余儀なくされるのである。

* Hegel, W.W. XIII, 31.

* * 前掲拙稿「弁証法の存在論的解明」〔全集第四卷収録〕参照。

ここに次のことを附け加えておこう。自然の弁証法に関する問題はなお解決されぬこととして盛んに論争されている。けれどもこの問題も或る点に於ては最も簡単に解決されているものと思われる。「自然科学」に於ける自然が如何に考えられるにせよ、「現実存在」としての自然は弁証法的である。それだからヘーゲルの如きも弁証法の説明のために屢々自然物を、例えば芽を出し、花を開き、実を結ぶところの現実の樹木を、とつてゐる。我々が現実の存在として見出し、且つこれに現実的に交渉するところの自然は、自然科学的に把握された自然が如何にあるかに拘らず、

弁証法的なものであると云われねばならぬ。

科学の發展の制限とその飛躍

一

科学の發展に關して普通に行われて見解は次の如くである。科学は「進歩」の過程にある。しかもそれは不斷に、連続的に進歩している。そしてこの点に於て科学は他の種々なる文化形態に對して特殊な位置を占めてゐる。例えば芸術については、或る時代の芸術作品が初めて新しい技術的手段または遠近法の法則を用ゐるに到つたからといつて、そのためにそれが、それ以前の、かかる手段及び法則の知識を全く欠いてゐた芸術作品よりも、純粹に芸術的に一層高く立つてゐるとは云われぬ。各々の芸術作品はそれぞれの「完成」である、従つてそれは決して打ち克たれるものでなく、また決して旧びるものでもない。一の完成である一の芸術作品は、他の完成である他の芸術作品によつて追い越されるといふことが出来ない。これに反して科学に於ては、今日の成果が明日の成果によつて打ち克たれ、旧び、追い越されるのを誰も知つてゐる。各々の科学的「完成」は新たな「問題」を意味し、「追い越され」そして旧くなることを欲する。このように間斷なき、連続的な進歩の過程のうちにあるといふことが、まさに科学の發展形態の特殊

性をなすと考えられているのである。^{o*}

* Vgl. Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*.

この見解は訂正され、そして次のように限定されねばならぬ。科学は世界観に依存し、科学の進歩性に対して世界観の持続性は根源的な制限をおく。ここに世界観と謂うのは哲学一般を指すのではなく、却つて「科学としての哲学」をもなお規定していると或る根源的なもの、或る事実的なものをいうのである。誰よりもフンボルトは彼の言語の研究に於てかかる世界観の意味を明らかにした。世界観とは人間がその存在の仕方に應じて直接に所有する「世界直観」(Weltanschauen)のそれぞれの事実的な、自然的な諸形式であつて、このものは言語、神話、宗教、道徳、等々のうちにつねに含まれて生きている。かくの如き世界観に於て見られることは、それが「持続性」を帯び、従つて極めて困難をもつてしか変化することなく、併るにそれがひとたび変化し始めるや否や、飛躍的に変化するということである。ところで科学はつねに不断の、連続的な進歩のうちにあるように見える。けれども事実を云えば、科学のかくの如き不断の、連続的な進歩ということもただ一定の世界観の内部に於て、この世界観そのものが許す限りに於てのみあり得るのであつて、その限界を越えてどこまでも間断なく連続的に進歩することは不可

能である。例えば中世の世界觀を見れば、それは明らかに持続性を具えている。科学はこの時代に於ても決して進歩しなかつたのではなかつたけれども、しかもそれはなおこの世界觀の範圍内に於てこのものが許す限りの進歩であつて、かかる持続的な世界觀の近世の初めに於ける飛躍的な変化と共に、科学そのものもまたその制限を破壊して、飛躍的に、根本的に發展し得たのであつた。かくして生れた近代の科学についても同様なことが云われ得るのである。そしてそれは自然科学と社会科学との場合に於て原理的には何等の相違もない筈である。このことを承認するとなく、自然科学の如きにあつては、その近代に於ける成立と共にその不変不動なる基礎、即ちその認識方法及び認識目的が確立せられ、かくてその後は最早この同一の基礎の上に於て永久の未來に向つて絶えざる進歩が可能であるばかりである、と考えることは許されない。かく考えるのは科学の歴史を十分に長い時間に互つて觀察しないと、このことにもとづく。科学が単に連続的に進歩するものでないのは明瞭であつて、^{*}このことはまた次の事實によつても示されるであらう。即ち科学の飛躍的な進歩の時期にあつてはいつでも世界觀的なもの、従つてまた哲學的なものに関する問題が科学そのものの内部に於ても重要視されるに到る。所謂「方法論的なもの」についての研究がこのとき重要性を担つて来るのである。方法論的なものとは世界觀的なものの科

学の座標をもつての表現にほかならない。このようにして転換期に於ける科学者は哲學的、科學者として現れるのがつねである。ガリレオやケプラーがそうであった。マルクスやレーニンがまたそうである。

* この場合マックス・ウェーバーなどの唱えるところの、本来の「科学」(Wissenschaft) はただ西洋の世界に於てのみ存在するという説 (Vgl. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*) を吟味することは、それ自身の問題を形造るであらう。

私は世界観の変化が飛躍的に行われることを注意した。かく飛躍的にしかその変化が生じないということは、それぞれの世界観がみずからのうちに持続性への、自己完結性への、有機的統一性への傾向をつねに含んでいるがためである。併るに世界観がこのような傾向を含むということは、第一に、それが人間の存在の仕方、彼の存在の社会形態と直接に且つ自然的に結びついて、このものの表現であるということ、そして第二に、如何なる社会形態もそれ自身のうちに均衡への、または有機的統一への傾向を含んでいるということ、をおのずから現している。どのような社会形態も、それがまさにその形態に於て存続している限り、その内部の諸関係、就中生産諸関係が均衡を維持し、有機的に組織されているのでなければならぬ。この均衡が絶えず妨害され、

この組織が絶えず破壊されるにしても、そこにはまたこの均衡の絶えざる回復、この統一の絶えざる再組織が存続するのでなければならぬ。各々の世界観はこのような持続性への傾向を有する社会「有機体」と直接に且つ自然的に結び付いて、それと共に生長するものであるから、それ自身また持続性及び有機的統一性への傾向を含んでいるのである*。かかる傾向を有する世界観によつて土台付けられると共に自己の運動の限界を区切られているところの科学は、一定の歴史的时代に於て、固よりその個々の部分に於ては絶えず新たな発展が見られるにも拘らず、全体としては、古代的、封建的、ブルジョア的などと称せられ得る一定の特徴を担わせられるのである。一般に社会の構造がその世界観の構造を規定し、このものが科学の構造を制約する、とも云われることが出来よう。そして社会形態が弁証法的に、飛躍的に発展するとき、それに応じて世界観もまた弁証法的に、飛躍的に発展する、そして更にこのものに応ずる科学の新しい展開が生ずるのである。このようにして科学の方法乃至目的の規定性が本来社会形態の規定性に相応するとすれば、一定の社会がその転換期に遭遇するや否や、科学の方法及び目的そのものもまた必然的に転換するに到らざるを得ぬ。方法論的なもの、哲学的なものに関する問題が勢い重要性を帯びて来るのはこの時期に於てである。特殊科学のそれぞれ専門的な研究は、このものにとつてその方

尙乃至目的が既に予め明瞭に指示され、認識されている場合に於てのみ、専門的なものとして、有意味であることが出来る。併るに一旦この一般的な方向または目的が失われるや否や、特殊科学はその研究が益々専門的になり、従つて愈々詳細になればなるほど、専門的として、愈々空虚な、非現実的なものとならざるを得ないであろう。今日種々なる特殊科学、例えば、政治学、法律学、国家学、経済学等は、従来の方向に於ては最早大なる進歩を期待することが出来ぬ状態におかれているように見える。それらの科学がこれまで一般的な前提或いは基礎乃至は方針としてもつていたものが最早役立たなくなつてゐるからである。このときその研究が如何ほど専門的になるにせよ、また如何ほど実証的になるにせよ、この科学は現実的な意味をもたぬものとなるのほかに、併るにかくの如く諸科学の魂であるところの一般的なものこそ哲學的なものである。このようにして、過去の歴史のあらゆる時代に於て哲學は種々なる特殊科学によつて、その一般的な方向または目的を与えるものとして、それに先立つて、それを指導するという役割を演じて来た。この事情は最も經驗的な、最も実証的な科学と見做される自然科学の成立にあつても、何等異ならなかつたのである。そこでまた逆に見て、諸々の特殊科学にとつて或る時に於て哲學的なものが特に問題になつて来るとすれば、それはそれらの特殊科学がその目的並びに方法に関して危機

にあるからであり、そしてこのことは現実的にはまさに社会そのものが転換期にあるということ
を表現する。今日、専門的研究でなく寧ろ綜合的研究が、特殊的研究でなく却つて普遍的研究が
著しくなつて来ているのは、恰も現在の社会状態に相應するのである。

* ここに社会を一般に有機体として考えることは固よりかの社会「有機体説」とかわりなきこと
である。例えばマルクスも社会を有機体だと云っている。併し彼はこのとき有機的な統一乃至は
均衡が合目的な統制によつて生じたものと見たのでなく、却つてかかる統一若くは均衡は沈黙
な、盲目な、自然必然的なものであると考へたのである。資本主義社会の有機的統一は寧ろまさ
に絶對的な無統制の産物である。

併るに一の世界觀については、人々はつねに、それが「誰のものであるか」と問うている。そ
れが「何であるか」と問われると共に、却つてかく問われるに先立つて、それが「誰のものであ
るか」と問われるのが普通である。即ち各々の世界觀が人間の存在の存在の仕方、彼等の存在の
社会形態に密接に結び付き、それと共に生長しているということがおのずから理解されているか
らである。併るに若し科学の世界觀への依存性にして疑われないとすれば、我々は科学について
もまた、それが「誰のものであるか」と問わねばならない。そこで我々は今日或る科学について、

それがブルジョア科学であるか、若くはプロレタリアの科学であるか、と問うのである。ここからして我々の問題の提出の仕方が規定される。いま「如何にして科学の発展は可能であるか」を問題にするとき、この問題は、二様に提出され得よう。我々は「何が科学の発展を可能にするか」と問うことも出来れば、また我々は「誰が科学の発展を可能にするか」とも問うことが出来る。そして我々は更に後の問を問う者である。

二

近代哲学を支配するひとつの意見がある。それはこうである。なによりも「何か」(was?)とすることが問題である。「誰か」(wer?)と問うことは科学的には問題でない。換言すれば、科学の問題は事象に尽きるのであつて、人間はそこでは問題にならない。そのみならず、事象に近づくことは人間に近づくことよりも容易であり、従つて人間を通して初めて事象に近づかねばならぬということはない。この意見は近代に於ける認識論的偏見の一つに数えられるべきものである。^{*}かくしてひとは、例えば、芸術を研究するにあつて、いきなり「芸術とは何か」と尋ねて、先ず「芸術家とは誰か」とは尋ねようとはしない。或いはまた哲学を研究するに際して、ひとは

いきなり「哲学とは何か」と問うて、先ず「哲學者とは誰か」と問おうとはしないのである。一を問うて他を問わないこと、若くは他のために一を問わないこと、は自明なこととして最初から問題にされないものである。併るに事実を云えば、我々は人間については容易に一致し得るに反して、事象については却つてなかなか一致しない。或る人、例えば、ダンテまたはゲーテが「芸術家」であるかどうかに関しては我々の間に意見の一致が容易に見出されるに拘らず、何が「芸術」であるかということに関しては容易に我々の間に見解の一致が求められないのである。このことから我々は一の方法的なものを導いて來ることが出来るであろう、即ち、人間は事象に接近するための通路をなしている。しかもそれは、後に述べられる如く、単にひとつの通路であるばかりでなく、却つて実に必然的な通路である。そして一般に近代の科学論の欠陥は、かくの如き事象への「接近の通路」のことを全く問題にしないところにあると見られ得る。この点に於て生活は科学よりも賢明である。ひとは、例えば、或る哲學者の「哲学」を学ぼうとするとき、その「哲學者」と交わり、彼の人間を通して事象に到ることが確かなぞして近い路であることを知っている。彼はこのことを方法的意識からではなく、寧ろ謂わば本能的に実行しようとする。この事實は、生活がつねに現実的な地盤を求め、そのうちに動いているに反して、科学は地盤なき、従つ

て非現実的なものであり得ることを意味する。併るにこのように人間を通路として事象に接近するという方法は、古代人たち、就中プラトンやアリストテレスに於て、自覚的に且つ極めて模範的に行われた方法であつた。近代の認識論的偏見がこの古い、尊敬すべき伝統を忘れ、見棄ててしまつたのである。

* Vgl. Max Scheler, Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens. 前掲『哲学とは何か』二九〇頁以下、参照【三木清訳『哲学の本質』「一、哲学の自律」】。

かくて例えば、プラトンによれば、哲学とは眞の存在の認識である、併るにかかる認識の第一の、一般的な基礎として或る人間的なもの、従つて道徳的なものが要求されている。存在との接触は全体の人間の一定の活動と結び付いて初めて可能になる。プラトンは彼の弟子たちを哲学の本質へ導こうとするとき、人間的なこの活動の本質を彼等に明瞭ならしめることに絶えず倦むことなく努力したのである。この活動を彼は「魂の転向」(ψυχῆς μεταστροφή)と云つている。それは人間の全存在にかかわる転向であり、我々をして下なるものから転じて上なるものに向わせる魂の翼の運動である。かかる運動の「弾機」(ὄργανον)【「バネ」】がはたらくとき、ひとは初めて哲学に入ることが出来る。それ故にプラトンに従えば、哲学は、それが認識であるに先立って、「転向の

技術」(τεχνή τεχνουργία)である。哲學的態度のないところに哲學的認識はない。人間の一定の存在の仕方のみが哲學を可能ならしめる。それだからプラトンは、哲學の本質について語ろうとするや否や、哲學者の理念について最も熱心に且つ最も雄弁に語り出すことをつねとした。^{*} 事象の問題は人間の問題を離れて考えられ得ないと信ぜられたからである。同じようにアリストテレスもまた科學の本質を闡明するにあたって、「知者」の概念から出立している。即ち彼もまた、誰が知者と呼ばれているかを分析することによって、何が科學であるかを究明するという途をとつたのである。^{**}

* 就中 *Politica* Z【『國家篇』第6卷】の美しき感激にみちたる文章を見よ。

** 拙著『社會科學の予備概念』六九—七二頁〔本卷二二七—二二九頁〕參照【『科學批判の課題』第1節】。

このことから我々は次のことを知り得る。第一、科學は人間の存在の仕方のひとつであるということは、ギリシアの科學にとって自明のことであつた。そしてソクラテスの偉大は、彼が科學とは何かということを見出したにあるというよりも——それは彼以前に於て既に夙くから発見されていたと見られ得る——、彼がかかる科學的な人間の存在の仕方を明らかに示したとこ

ろにある。プラトンはソクラテスの実践的な仕事を存在論的に解釈した。彼によれば、「愛」(eros)こそは「哲学的衝動」である。種々なる形態をとつて現れるエロスに於て「哲学こそはその最も高き且つ最も純粹なる意味である。エロスは中間的存在 (mesotē) としての人間の存在の特に優れた存在の仕方である。既に知を所有する者の誰も、また全く知を所有せざる者の誰も哲学しないであろう。哲学、そして一般にエロスは、所有と無所有との中間であり、前者への後者の憧憬、努力、推移である。エロスはポロス (富裕) とペニア (貧困) との子供である。それは一切の不完全なる存在に生具するところの、完全なる存在への、換言すれば μηδὲν οὐρανὸν ἔχει への運動である。* 第二に、このことと関係して、科学は人間的存在の動性として何物かのためのものである」といふこともまた、ギリシアの科学にとつて自明のことであつた。科学が「そのためにあるもの」(οὐδὲν ἔχει) に対して古代人たちはつねに眼を向けていた。プラトンやアリストテレスはそうであつた。併るに運動がそのためにあるもの、即ち運動の κίνησις は彼等によつて等しく「善」(ἀγαθόν) として規定されている。科学もまた人間的存在のテロスの運動として善を目差している。善とはギリシア人にとつてつねに快樂 (ἡδονή)、特に優れて幸福 (εὐδαιμονία) を意味する。人間の存在の科学的形成の動機はかくて幸福である。アリストテレスによれば一切の運動——従つて科学

もまた——は可能なるものが現実的と成ることである。神はかかる現実性の完成であり、それ故にまた人間の存在の科学的形成——科学的生活は他のいずれの生活よりも一般に高きものである——の最高の可能性を意味する。神は彼によつて「思惟の思惟」(νόσις νόσιος)として規定されているのである。かかる神の現実的な活動は快樂であり、神とは永遠にして且つ最善なる生活者である。^{*)}

* 就中 Symposium 【『饗宴』】を見よ。

* * Metaphysica XII, 7, 参照。

近代の認識論的偏見はこのような科学についてのギリシア的な理解の仕方を棄ててしまった。人々は科学が人間の存在のひとつの存在の仕方であることを忘れていた。それだから彼等はまた科学が「何のために」(worum willen)あるのかについて決して問おうとはしない。人々は街へ出るとき、また船に乗るとき、それが何のためであるかを知り、若くは知ろうとする筈である。併るに科学に関してかくの如く問うことは、却つて科学に対する冒瀆であるとして拒絶されているのである。ところでいまギリシアの偉大なる教師たちの科学に関する理解の仕方を想い起すとき、我々は我々の問題について、次のように研究せねばならぬことを教えられるであろう。即ち

我々は、人間の如何なる存在の仕方が科学の発展を可能にするのであるか、と問い、また我々は、人間の如何なる目的のためのものが科学の発展を可能にするのであるか、と問わなければならぬ。

三

併るに若し「如何にして科学の発展は可能であるか」という問にして、「何が科学の発展を可能にするか」という風に問われたとしよう。この場合恐らく、それは方法であり、方法の改革である、と答えられるであろう。このような答は、特に現在に於ける「方法論主義」(Methodologism)の流行のために容易に予期され得ることである。現代の科学論の多くは方法の優位の思想の上に立っている。この思想の動機は理解されることが出来る。一個の科学にして苟も科学である限り、それはつねに科学性を担っているものでなければならぬ。併るに科学性とは方法的ということにほかならず、方法的認識にして初めて科学的と云われることが出来る。対象と雖も、方法なくしては、対象として発見されず、一般に対象として存在し得ぬであろう。対象の「対象性」は方法を俟つて成立するものであるからである。併しながらかくの如き方法の優位の思想は、これを徹

底し得るであらうか。^{*} 認識論はこの思想の限界の問題を思惟に対する感覚の非合理性の問題として見出した。若し思惟にして絶対的に生産的、従つて世界創造的でない限り、方法の優位ということも絶対的ではあり得ない。蓋し感覚の感覚たる所以のもの、従つてまた物質の物質たる所以のものは、それが自己自身に於て自己の要求を掲げ、この要求に対して思惟の服従、少なくとも適応を命ずるところにある。かくして対象は「対象の要求」をみずからに於て根源的に具えている。科学にして対象の認識である以上、その方法はまた対象によつて規定されなければならない。方法は自由であるのでなく、必然に対象の要求する方法でなければならぬ。併しながらまた他方から見れば、方法はただ単に対象に服従するのではなく、却つて方法はそれが対象を支配するものであるが故に恰も方法なのである。科学とは人間が対象を支配するひとつの仕方のほかならぬ。かかる支配の仕方のうち最も一般的なのは抽象であつて、抽象なくして科学はあり得ない。対象の豊富な、多様な内容がそのまま「科学的対象」となるのではなく、科学的対象とはつねに抽象された、従つて方法的に加工されたものである。しかもこの場合また科学は自由に抽象し得るものでなく、却つて対象にとつて必然的なる抽象を行わねばならぬであらう。

* このことは社会的存在の如く、歴史に於てその存在の仕方を変化してゆく対象に關しては、特

に明瞭になるであろう。ヴィンデルバント・リッカートの学派は科学を、方法の優位の思想から
出立して、法則定立的と個性記述的とに分類し、社会的歴史的对象についての科学は必ず個性記
述的でなければならぬとした。併しながら、現代資本主義社会に於ての如く、そこではあらゆる
対象が平均化し、凡庸化することをその本質規定とする社会に關しては、これを個性記述的な方
法で研究しようと企てることは、非科学的であるばかりでなく、無意味なことではなければならぬ。
個性記述的な科学が有意味になるとすれば、それは人間の解放が成就された社会に於てのことであ
らう。人間の解放のため、現代の社会科学は法則定立的でなければならぬ。ここに我々は社会
科学そのものの歴史性の問題に打ち當るであろう。

そこで我々はひとつの事態を確認することが出来る。即ち、科学に於て方法と対象との間に相
互決定が存在する。科学にして対象の認識である限り、そこには方法の優位が認められる。併し
科学にして対象の認識である限り、そこには対象の優位が認められなければならぬ。この事態を
一つに表現すれば、対象と方法との相互決定ということになる。ところで第一に、この相互關係
の意味は全く原理的に理解されることが必要である。従つてそれは、従来の科学論に見られる如
く、何等かの折衷主義を準備するものであつてはならない。ここに示された事態の存するため

に、人々は、例えば科学の分類に際して、対象若くは方法の見地に一元的に徹底することなく、或いは一を他よりも一層多くまたは一層少なく、或いは他を一よりも一層先にまたは一層後から持ち出すことによつて、両者の見地を何等かの仕方では衷しようとした。我々は固よりかかる態度に反対する。併るに第二に、方法と対象との間に於ける相互決定は理論的には一の循環である、ということに我々は注意しなければならない。いま我々は或る科学が何であるかを規定しようとする。このとき若し方法から出発すれば、我々は対象に到着する、方法は対象によつて規定されるがためである。反対にこの場合若し対象から出発すれば、我々は方法に到着する、対象と雖も方法によつて規定されるが故である。ここにひとつの循環が存在する。この循環は我々にして科学を放棄することなく、方法的に認識を求める限り存在する。この循環は我々にして形而上学にはしり、思惟の世界生産性を信じない限り存在する。この循環は方法と対象との相互決定を全く原理的に把握し、一をもつて他を補うというような折衷主義におもむかない限り存在する。この相互決定は、科学自体のうちに含まれたる一の内的な、必然的な聯関として、科学の構造そのものに属している。しかも上の相互決定の認識は一の事態の分析であつて、この事態の含む問題の解決ではあり得ない。なぜなら、その相互決定は理論的には一の循環であり、そして循環のある

ところにはなお問題の解決はないからである。若しこの必然的に存在する循環にして理論的に解きさるべきであるならば、かかる循環をなす二つのものの背後にある「第三のもの」が発見されなければならぬ。この「第三のもの」が科学の方法と対象との根柢にあつて、単に両者を共に規定しているばかりでなく、また両者の間に於ける相互決定を初めて成立せしめて示されるのでなければ、問題の解決は与えられないのである。

このとき私は「誰か」を思い起す。科学もまた「誰かのもの」である限り、その対象もその方法も共に、また「誰か」によつて規定されている筈である。先ず対象は単に対象としてでなく、却つて「問題」であることによつて初めて、科学にとつて対象なのである。対象とは「問題性」を担つた存在である。併るに「何が」問題になるかということは「誰か」によつて規定される。問題にして苟も問題性をもっているものである限り、それは誰かの問題なのである。このことは次のことを考察することによつて一層明瞭にならう。凡て存在は科学にとつて問題となるに先立つて、交渉にとつて問題となつているのでなければならぬ。存在は我々人間の交渉にとつて、或いはそれを邪魔するもの、或いはそれを促進するものとして問題になつていゝる。存在はまた我々人間の交渉に於て、恐怖を与えるもの、憤怒を喚ぶもの、不平や不満を惹き起すもの、または恐

怖を忘れしめるもの、憤怒を慰めるもの、不平や不満を誤魔化させるものとして、問題となり、若くは問題となることを蔽い隠すという意味で問題となつてゐる。存在の担う問題性とは、最初にそして根源的には、かくの如き交渉的意味のものである。存在は一般に科学にとつての対象としての存在である前にこのような「交渉的存在」である。即ちそれらは凡て「何かのための」存在なのである。ところで科学にとつて「具体的な」または「現実的な」問題といわれているのは、その問題が交渉的問題性を具えていることを意味するのでなければならぬ。科学は具体的であり、現実的であるために、かかる交渉的問題性を担つた存在を取り上げねばならない。私はこのことは実に一の方法論的な重要性をもつてゐると思ふ。普通に科学の基礎となるものは表象であり、表象が科学の出発点であると思ふ。即ち存在の客観的な構造への接近の唯一の通路は表象であると思ふ。併しながら我々は表象というが如き知的なものでなく、却つて憤怒や不満の如き、情緒的なもの或いは意志的なものが存在の客観的な構造への一層適切な通路となり得ることに注意しなければならない。例えば、それ自身のうちに矛盾を含む、換言すれば、弁証法的構造を有する社会的存在の如きは、我々の交渉に於て不平や不満を与えるのがつねである。社会の弁証法的構造の科学的認識はこのとき単なる表象でなく、寧ろ階級的憎悪などという情

緒的なものを出発点として、客観化への道を進むことによつて一層よく獲得されるであろう。^{*o*}

* 拙稿「問の構造」(『社会科学の予備概念』「本巻収録」参照)。

* * ヘーゲルが「表象」(Vorstellung)と云うとき、それは凡て「直接的なもの」を意味し、従つて情緒、感情、衝動、意志等に対する或る知的なものとしての単なる表象のみではなく、寧ろこれら凡てのものを含めて云つているのである (Vgl. *Encyclopädie* §3)。それは凡て bekannt【知られ】または gewusst【知られた】なものを指し、かかるものを Erkenntnis【認識】若くは Gedanke【思想】に高めるのが弁証法的科学である。

同じように方法もまた「誰か」によつて規定される。我々は既に「問題」が「誰か」に關係していることを述べた。併るに何が問題となるかということのうちに既に「立場」の決定が含まれている。従つてそれは既に方法的意味のものである。若し立場にして決定されるならば、問題の取扱の更に詳細な方法もこれによつて規定されて来るであらう。凡ての問題はその取扱の一定の仕方をそれみずからに於て指示していると見られることが出来る。このようにして例えば、消費ということが金利生活者の全生活の基礎を形造つており、「純粹なる消費」がこの生活にそれ

の特殊なるシュテイル【*Stil*スタイル】を賦与している、そこでベーム・バヴェルク【*Böhm-Bawerk*】等の経済学は金利生活者の経済学として勢い消費の立場に立つこととなる。反対に、プロレタリアートは生産の領域に於て生活している。彼等は物質（*Materie*）と直接に交渉し、物質は彼等にとつて材料（*Material*）即ち労働の対象にと自己を転化する。かくてマルクス主義の経済学は必然的に生産の立場に立たざるを得ないのである。物質的生産の見地、客観的社会的立場、弁証法的歴史的方法の如き、この経済学の方法論の特質をなすものはこのようにしてこの経済学が「誰のものであるか」ということと関係させて初めてその根源から理解され得るであろう。ブハーリンが社会的心理は論理を規定すると云つたのもこの意味であろう。

我々は科学の対象と方法との「根拠」（*Grund*）を人間の存在の存在の仕方のうち求めた。一般に根拠、寧ろ根拠付け（*Grundlegung*）は、哲学の最も一般的な且つ最も基本的な仕事である。従来の認識論的哲学はこれを問題としたのであるけれども、併しこのとき根拠は「理由」（*raison*）として、また「権利」として、従つて一般に論理的なものとして理解され、問題にされた。そこで認識論は敢えて循環論証をなさざるを得なかつた。^{*}ロゴスの問題を同じロゴスの平面に於て解決しようとする限り、それは循環論証に陥らざるを得ないのである。^{**}我々は根拠ということ

に論理的ではなく、却つて存在論的に理解し、そして根拠を問題にする^{***}。ロゴスもまた人間の存在のひとつの存在の仕方にはかならぬと考えるからである。存在に於て科学を根拠付けることが我々の課題をなしている。

* Vgl. W. Windelband, Kritische oder geneitische Methode? Präludien, Zweiter Band, S. 123.

** Vgl. L. Nelson, Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie, Göttingen 1911.

*** 二つの根拠の概念の相違について或る観念を得るために、コーヘン (H. Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*) とハイデッガー (M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*) とを比較せよ。

四

さて、誰が科学の発展を可能にするのであるか、と問われる。「限界状況」(Grenzsituation) にある人間である、と我々は答える。^{*} 限界状況とは何を謂うのであるか。それは終局的な窮迫にある人間の存在の存在の仕方である。例えば死というが如きがその例である。死は人間の存在の終局的な窮迫である。何故に限界状況にある人間は科学を進展させ得るのであるか。一切の科学は問である。従つて科学の発展の契機をなすものは問の根源性でなければならぬ。若し問わるべき

ものにして問われなかつたり、また若し中途にして問うことがやめられたりするような場合、即ち問が十分に根源的でない場合、科学の發展は望まれることが出来ぬ。ところで彼等の問をして根源的ならしめるものは彼等の存在の限界状況である。

* 「限界状況」なる語を私は K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* から転用した。

例をもつてこの關係を明らかにしよう。死は人間の存在そのものの終末であり、その究極的な窮迫である。人間は物質のみで生きるものでないと云われる。如何にも彼は科学、芸術の如き精神的諸価値を創造し、これを享受する。併しながら死に於て、物質的な彼と共に、かかる美しき芸術を享受し、かかる尊き真理を創造するその彼がまた、彼の全体が死ぬるのである。それだから死という限界状況に於て問われるならば、このような科学や芸術に於ける所謂永遠なものとも雖も、それ自身なお問題とならざるを得ないのである。彼の生産せるものがよし永遠的であるとしても、かかる永遠なるものは彼の時間的消滅に対して何等の保証をも与えぬであらう。二と二との和は四である、という命題は、変ることなき、自明の真理であると云われる。併し死に際しては、かくの如く自明の真理であるものも彼にとつて何等の慰めともならぬであらう。死に面しては觀念論の哲学も意味をもたない。なぜなら、その前提である人間に於ける永遠な、神的な

ものが死にあつては問題となり、却つて人間が永遠的でもなく、神でもないということがその底から理解されずにはいられないからである。そこでは理想主義も意味をもたぬ。なぜなら、このとき一人の者が善であり他の者が悪であるということは意味を失い、寧ろ凡ての者が悪であるとされるからである。そこでは内面性ということも意味をもたない。なぜなら、単に物質的な人間ばかりでなく、精神的な人間をも含めて全体の人間が死んでゆくということがまさに問題なのであるからである。このように、限界状況に於てはあらゆることの問われることが可能にされる。一切は揺り動かされる。問は中途にとどまることなく、却つて一の答はただちに他の問に移つてゆく。そこに於て問は根源的であり、問に対する絶対的な自由が与えられる。かくの如き限界状況に於ける問の態度を、若し神学的な響のある言葉を用いることを厭わないならば、我々は「終末観的立場」(eschatologischer Standpunkt)とも呼ぶことが出来よう。この立場こそ最も具體的である。なぜなら、そこでは例えば、人間の精神のみが、或いは彼の身体のみが、問題になるのではなく、却つて人間の現実的な存在そのものの全体が問題になるのであるからである。心理主義、論理主義などという立場の如何なるものも、これに比しては凡て一面的であり、抽象的であり、なお問題を残すものと見らるべきであらう。ところで終末観的立場の他のひとつの重要な特色は、

そこでは根本に於て未来が問題になつてゐるということである。ここに於て問はその根本に於て悉く未来への關係から問われる。未来が絶対的な力として現在にはたらきかける。それだから終末観は終末観的希望を伴うのがつねである。未来が根本的な問題になつていない限り、現在は本来の意味に於ける終末としては意識されない。併しまた未来が現在の単なる連続であるから見られている限り、現在は限界状況として意識されない。終末は未来が現在の飛躍であるところにも限界終末として現実的にある。更にまた未来がただ未来としてのみ問題となつてゐるところにも限界状況はない。かくて終末観的立場にあつては、未来が根本的な問題でありながら、しかも現在がまさに限界状況として絶対的な問題になつてゐるのである。この矛盾は現実存在そのものの有する弁証法的構造に由来する。それはこの弁証法的構造の含む内在と超越という矛盾的なるもの他のひとつの現れにほかならない。弁証法的なものは限界状況におかれるものである、と云われなければならない。そして限界状況にあるものは、まさに自己のおかれてゐる状況の故に、必然的に観想的でなく、実践的であらざるを得ない。併るに実践に於ける発展こそ科学の発展を可能ならしめる現実的な条件であるから、この意味に於てもまた人間の存在のおかれる限界状況は科学の発展の根源となるのである。

ここに我々は限界状況なる概念を個人的に、非歴史的な意味から解放して、社会的、歴史的に地盤に移そう。一般に「状況」(Situation)または「状態」(Tage)という範疇は具体的な思维にとつて欠くべからざるものである。歴史の進行の過程に於て一定の社会階級が限界状況におかれることがある。絶対的な窮迫がこの階級の存在の仕方を特色付ける。このときこの階級は科学を發展させる可能性の担い手となり得る。なぜかといえば、それは恰も限界状況にある階級として問を根源的ならしめ得るためである。他の階級が問を途中で打ち切るとき、それは更に進んで問を問を問を得ない。問の仕方の一面性と抽象性とを脱して、この階級はかくて全体的に、具体的に問うであろう。しかもこの階級にとっては現在がその固有な意味に於て絶対的な問題とならざるを得ない故に、且つこの階級は飽くまで実践的であらざるを得ない故に、その問は決して非現実であることが出来ない。如何にして科学の發展は可能であるかという問題について、第一の点はこの点に示されたと思う。

第二の点については、我々は如何なる目的のためのものが科学の發展を可能にするかという問を提起しておいた。我々は答える、先ず人間の存在を發展させることを目的とするもの、そして次にこの目的が自由であるところのもの。限界状況にある階級はその一切の活動を、従つて科学

的生産の活動を、一の絶対的なる目的、即ち彼の存在そのものの發展のために集中することを余儀なくされている。併るに存在そのものの変革という実践的な目的を含むところの科学は、現実的客観的でなければならぬ。存在そのものを支配する法則が客観的现实的に認識されていないならば、これを變革するという目的は実現され難いからである。それのみでなく科学も人間の存在の存在の仕方のひとつにほかならぬから、科学の發展ということもこの存在の仕方そのものに於ける發展なくしては根本的にはあり得ないと云われることが出来る。従つて人間の存在の存在の仕方を実践的に變革しようとするこの階級は、また恰もこの目的のために科学の發展を可能にするものであると云わなければならない。固よりどのような科学と雖も何等かの意味で人間の存在のためのものである。併し科学もまたまさに彼等の存在のひとつの存在の仕方であるが故に、彼の存在に於ける制限はまたおのずから彼等の科学に於ける制限となる。そこで科学を發展させる者は、自己の存在の目的が自由なる者であるべきである。ここに自由というのは、一切の社会的現実から遠く離れて大氣の稀薄な高所に自由に浮游して、公平である——かくの如きは唯しか粧われ、幻想されるのみであつて、現実的には不可能である——ということではなく、ヘーゲルの考えたように、主観的なものが客観的なものに一致しているという意味である。自己の主観的な

目的が客観的なものの発展過程に必然的に合致しているところにのみ現実的な自由はある。社会の運動の一般的方向に特殊な階級の特異な利害關係が適合し、相応している場合、自由はこの階級に属する。そして自由なる者にして初めて認識に成功することが出来る。蓋し社会的存在は絶えざる変化のうちにある。就中社会の基本的要素たる生産諸關係は何等固定したものでなく、却つてつねに転化しつつあるものである。運動し發展するものを、運動し發展するものとして把握する認識は、適合せる認識の仕方として、少なくともより真なる認識であり得る条件を具えてゐる。社会的存在について充全なる認識に到達するの見込は、社会的發展に対して肯定的に向うところの人々にとって特に大きいのに相違ない。その見込は、社会的變化を承認することを拒むところの人々にとっては少ない筈である。これらの人々は社会的生活の流の一定の点に立ち寄り、その更に進んだ運動を否定し、否認し、若くは非難し、排斥しようとする。併るに或る人が社会的發展を肯定するかそれとも否定するか、従つてそれを認識するかそれとも誤認するかは、その人間の社会的特殊性に依存する。この点から眺められる限り、マックス・アドラーの如きがブルジョアの科学とプロレタリアの科学とを区別する表徴として、「静止的」(stationar)と「進化的」(evolutionistisch)とを挙げているのも間違つていないであらう。ブハーリンが科学の階級的特殊

性を現す言葉として「非歴史的見地」と「歴史的見地」とを用いているのもこれに相応する。蓋し生産諸関係の変化は一切の社会階級を一樣に利益するわけではなく、却つてその一を向上させ、そして他をその従来の特権的地位から突き落す。かくて社会の動態に対して人間が如何なる態度を取るかの問題は、第一次的には純粹な認識の問題ではなく、却つて或る一定の階級の現実的な利害関係によつて規定されている社会的な問題であるのである。認識の欠くべからざる条件をなすところの人間の存在に於ける自由は彼等の特殊な目的と客観的な事態とが一致する場合に存するのであるが、かくの如き条件は、この社会に於て自己の存在の変化を意欲せざるを得ない階級に於て、その変化のなきことを意欲せざるを得ぬ階級に於てよりも、一層よく満足させられている筈である。なぜなら社会の変化、発展ということは客観的な事態なのであるからである。このようにして第二の点も明らかにされたと思う。

そこでなお一般的に次の如く云われ得る。人間の社会的生活の全体を自己のうちへ引き入れるところの絶えざる流は、単に社会層を変化させるばかりでなく、また個々の社会群が特に認識の主体であるところの可能性をも変化させる。一定の編制を有する社会構造の内部に於て認識のための最も有利な諸条件は、この社会に於て支配しつつある層にとつては、変化の流が見たところ

固定的に存在する秩序——静止もまた究極はただ極度に緩慢にされた運動である——をその根本要素に解体し始め、かくしてその歴史的消滅的性質を明らかに現させるに至るまで、存在する。解体に先立つこの時期にあつては、支配階級の代表者乃至代弁者にとつて彼等の思想を最高度に於て事実に適合させることが可能である。併るに解体が行われ始めると、現実と認識との間の乖離はこの階級に於て絶えず大きくなり、かくして不可知論、懷疑論乃至は相對主義の諸思想が生み出される。そしてそれと共に認識主体たるの役割は従来の支配階級を離れて新興の階級に移つてゆくのである。

自然科学の社会的規定性

一

あらゆるイデオロギーは何等かの仕方にて於てこのものの生産者たちの社会的規定をみずからのうちで反映する。これはひとつの根本命題である。この根本命題を、芸術であれ、科学であれ、凡ての種類イデオロギーの一切に於て提示し、解明することが我々の仕事である。この仕事はイデオロギーの領域のそれぞれ異なるに於て、難易の程度の差をもっているかのように見える。そのイデオロギーが我々の社会的実践的生活と直接の現実性に於て密接に関係している場合、従つてそのいわゆる「主観性」が顕である場合、例えば道德の如き場合に於ては、我々の仕事は比較的容易であろう。併るに芸術の如く、人間の歴史的社会的な生活と現実的に交渉することなく、却つていわゆる「仮象性」をその本質とするかのように見られ得るものにあつてはそれは一層困難であるらしく思われる。この仕事の最も困難に感ぜられるのは、そのもの自体の内面的な性質として、かの「客観性」または普遍妥当性を要求するところの学問に於ける場合であろう。^{*}し

かもこのときにも程度の差が区別される。人間の現実的な生活と直接に結び付くのをつねとする人生観或いは世界観を含むところの哲学に於ては容易である。社会科学にあつてもさまで困難でない。^{**} 自然科学に至つては、それは更に更に困難である。いずれにせよ、最初に掲げた根本命題は、イデオロギーのあらゆる種類に於て限なく指示され、闡明されることを要求する。如何なる種類のイデオロギーもこの根本命題の支配の外に立つことを許され得ない。かくて人間社会の全体の構造の「土台」そのものに関係する経済学と雖もそこに於て例外をなさないように、自然科学もまた、それが如何に特殊のものであるにせよ、人間の生産物の一であり、ひとつのイデオロギーである限り、それは必然的にイデオロギー一般に関する根本命題の制約を、何等かの仕方、何等かの程度に於て、受けているのでなければならぬ。私のこの小さい覚書は特にこのことを明らかにするための準備として記しておくべきものである。^{**}それがなお今後の一層広汎なる研究、殊に科学史の研究を俟つて訂正され、修補さるべきことは勿論である。

* 道徳、芸術、学問をかくの如く特性付けるのは、ただ差当つての規定の意味しかもたない。我々のもとよりカント学派の如きが道徳や芸術についても学問と同じように「客観性」を要求しているのを知っている。けれどもその場合にも、道徳に於ては主観的意志の、芸術にあつては美的仮

象の客観性が問題になっているのである。

＊ ＊ ＊ 社会科学に關しては拙著『社会科学の予備概念』一三〇—一三三頁（本卷二二五—二二七頁）

参照【「科学批判の課題」 「かくて現代哲学の課題」 以下】。

＊ ＊ ＊ 同じ問題は自然科学、社会科学の如きいわゆる「実質的科学」に対して「形式的科学」と称せられる数学、論理学の如きについても提出されることが可能である。

この仕事を開始するに際して、その差当りの手懸を何処に求めるかということとは、それが困難なものであるだけ、予め十分に考慮されねばならぬ事柄であろう。ブハーリンはオーストリア学派の経済学の理論的特性の根源を追求してそれを金利生活者の社会心理的規定のうちに見出し、かかるものとしてその階級性を暴露するにあたって、次のように書いています。「彼の社会的存在から直接に生れ出る金利生活者の社会的意識の諸特徴は、また彼の意識の最高の発展段階たる彼の科学的思惟に影響する。心理はつねに論理にとつて基礎をなし、感情や気分は一般的な考え方を、そこからして現実が観察され、論理的に加工される観点を、規定する。時として、しかも或る理論の個々の隔離された命題の甚だ立入った分析にも拘らず、その社会的下層建築を露にするに成功しないにしても、この下層建築はこれに反して、与えられた理論的体系の他から区別さ

れる表徴、その一般的な見地が挙げ示されるや否や、つねに明瞭に現れて来る。しかるとき各々の個々の命題は新しき意味を獲る、それは或る階級の、或る社会群の生活経験を包括する全体の鏈くさりの必然なる一環となる^{*}。即ち我々は、一定の科学の個々の命題の分析をもつて始めるよりも、寧ろその「一般的な考え方」、「一般的な見地」、「他から区別される表徴」、一言でいえばその科学のイデーの究明から出立することによつて、一層容易に我々の目的に近づき得るであろう。否、如何に自然科学の社会的規定性が明らかにされようとも、その個々の命題までがそれ自体として悉くかかる規定性を反映しているものとして示されることは不可能であろう。社会的に制約されているのはなによりも科学のイデーである。併るに一定の科学に於て、それが本来科学的であり、従つて体系的であるならば、その個々の命題は実にこの一般的なイデーによつてつねに初めてその具体的な意義を規定される。そしてこのことが大切なのである。自然科学に於てかくの如き一般的な考え方または見地を挙げるならば、Atomistikや Teleologie 或いは Dialektik などがあるであろう。

* N. Bucharin, Die politische Oekonomie des Rentners, SS. 24, 25.

二

私は先ずひとつの例、しかもその極めて顕著なものについて語ろう。チャールズ・ダーウィンが彼のビーグル号航海の最初の報告を出版したとき、彼はなお種の不変性の見解をとっていたのである。併るに、この旅行記の第一版（千八百三十九年）と第二版（千八百四十五年）との間にはひとつの本質的な差異が認められる。その間に彼はたまたま、その当時イギリス並びに大陸に於て広く伝播されていたマルサスの『人口論』を読み、これが彼に大いなる印象を与えるに至った。彼はその自叙伝の中にこう書いている。「私は偶々慰みに、マルサスの人口論を読んだが、動植物の習性に関して、永い間続けて来た観察の結果として、所在に行われている生存のための闘争を認める素地が出来ていたので、忽ち、かくの如き事情の下に於ては、好都合なる変異は保存され、不都合なるものは滅ぼされる傾向があることを思い浮んだ。このことの結果は、即ち新しい種の形成となるであろう。茲に至つて、自分は、終に、抛つてもつて仕事すべき一学説に到達した* (Here then I had at last got a theory by which to work.)」この読書の新鮮な印象のもとに彼は（千八百四十四年）かの多くの年の後に初めて公刊されたところの有機的存在の変異に関する論説を書いた。これは彼の全学説の基礎を含むものであつて、そこで彼はあからさまにマルサスの人口論に論及し

ている。食糧と種の増加との間に於ける永久の不調和、「生存のための闘争」などの觀念は彼がマルサスに負うところのものである。彼の主著に於てもまた彼は直接にマルサスとその学説とに溯つてゐる。「それは強められた力をもつて動植物の全王国に適用されたマルサス説である。」生物の幾何学的増加の思想、並びに二十五年間に於けるその倍加という主張に至るまで、彼はそれをマルサスから取り入れたのであつた。かくして我々は、近代の生物学はマルサスと経済学なしには考えられ得ない、とさえ云うことが出来るであらう。

* 小泉丹氏訳、チャールズ・ダーウィン（岩波文庫版）八二頁、参照。

エンゲルスはダーウィンの進化論をもつて近代自然科学に於ける三大発見のうちの「第三の大発見」と見做している。——その第一のものは細胞の発見、第二のものはエネルギーの転化の発見である。——彼がこの学説に如何に關心を寄せていたかは、彼が『種の起源』（千八百五十九年十一月二十四日発行）をその公にされた数日後に既に読んでいた、という事実からも窺われる。マルクスについては、彼は、千八百六十年にはカール・フオクトとの論争に従事していたので、この年の末になつて漸くダーウィンを手にした。^{o*}併るに六十二年六月十八日附のエンゲルスへの彼の書簡のうちに我々は次の如き言葉を読む。^{*o*}「再び眼を通したダーウィンについては、

私には、彼が『マルサスの』説を植物や動物にも適用すると云い、恰もマルサス氏にあつて洒落が、その説は植物や動物にでなく、却つてただ人間に——幾何学的累進をもつて——植物や動物とは反對に適用される、ということに存しないかのように云つているのが面白く思われる。如何にダーウインが動物や植物の間に彼のイギリス社会を、その分業、競争、新市場の開拓、『發明』及びマルサスの謂う『生存のための闘争』を再認しているかは注目すべきことである。それはホツプスの *bellum omnium contra omnes*【万人の万人に対する闘争】であり、そしてそれはフェノメノロジーに於けるヘーゲルを想い起させる、ここでは市民的社會は『精神的動物界』として像どられており、これに反してダーウインにあつては動物界は市民的社會として像どられている。「マルクスのこの陳述は後にはエンゲルスによつて文字通りに繰り返されている。我々はマルクス主義の創始者たちがダーウインの進化論のうちにイギリス社會の反映、若くはこの反映としてのマルクス経済學の反映を再認識したのを知ることが出来る。

* Vgl. D. Riazanov, *Einleitung in die Engels' "Dialektik und Natur"* (Marx-Engels Archiv, II. Bd., S. 124).

* * Briefwechsel zwischen Engels und Marx, Hrsg. v. Bebel u. Bernstein, Dritter Band, S. 70. [Der

Briefwechsel zwischen Friedrich Engels und Karl Marx, 1844 bis 1883]

資本主義經濟並びに社会の最も著しい特徴をなすものは自由競争である。既に十七世紀に於て、初めてブルジョアジーの権力を將來すべきであつたイギリス革命の間に、ホッブスは鋭敏にされた反対者の感覺をもつて、このことを認識した。彼は政府の権能の強大化に対する彼の要求を、人間は本性上「一切人对一切人の闘争」への、従つて無政府状態への傾向を有し、かかる状態を停止させ得るものはひとりただ強力なる政府である、という思想をもつて支持した。即ち彼は生長しつあるブルジョアジーのうちにとくに現れたかの特徴を見、これを人類一般の本性として前提することによつて彼の理論を打ち建てたのである。併しながらその当時自由競争はなお經濟的社会的生活の専横なる支配者でなかつた。市場を支配していたのはなお主として生産であつた。ベティよりスミスに至るイギリスの經濟學者たちが、經濟生活の根本法則たる價值法則を、生産によつて、競争によつてではなく、規定されたものとして認識したのは、この事實に基づくであろう。けれども既にアダム・スミスにあつて經濟学的思惟の二つの方向は交錯しており、それが後には一層尖鋭に対立することとなつた。リカードは價值を労働に帰し、そして競争によつては唯生産の法則が遂行されるに過ぎないことを示した。マルサスはこれに反して全經濟を自由競争の見地のもとに眺める。彼にとつては需要供給が商品價值を規定するものであり、そして彼

はまたその他の經濟的諸範疇の説明にあたつても何より自由競争の原理を導き入れた。彼の比喩によれば、生活の食卓に於てはそこへ押し寄せて来る凡ての人のために用意がなされているのではない。それだからひとつの席を占めるに成功しなかつた者は食わずに出てゆかねばならぬ。このような學説がブルジョア意識の間に大いなる共鳴を見出すことが出来たのは、それが資本主義的經濟組織によつて作り出された弊害を一の不変なる自然法則に歸し得るよう見え、従つて労働大衆の進出のためのあらゆる試みを笑うべきユートピアとして嘲り得るかの如く見えたが故であつた。それはブルジョア的な考え方、資本主義制度の自然法則性に対する、わけても自由競争の万能に対する信仰に相応したものであつたのである。このイデオロギーは全ブルジョア生活を支配した。ところでダーウインの天才的な仕事は、この自由競争の原理を今やまた種の起源という自然科学的な問題の解決のために導き入れたところにある。彼の進化論に於ける自然淘汰の原理は自由競争の原理の自然科学的なる表現にほかならない。ダーウインは競争の原理、生存のための闘争の思想を生物学に適用した最初の人ではなかつた。彼自身の述べているように、ドウ・カンドル、ライエル及びハーバードが既に彼に先立つてそのことをなした。併しその原理を特に種の変異の説明のために採用したということは、新しい、彼の天才的な思想に属する。ダーウイン

は種の変化の説を出した最初の人でもなかった。彼の主著の発表以前まさに五十年の昔にラマルクがそれを最も詳細に説いている。ダーウィン自身が『種の起源』の中で種の変化を信じた者として三十四人の著者を算えているのである。併しただダーウィンの著作のみが生物学の革命を齎らすことが出来た。この成功は固より彼の理論が驚くべく豊富な事実の材料の上に支えられていること等によるけれども、併しそれがかくも偉大な影響を及ぼし、反響を惹き起したのは、ひとつには主として、彼がその説明の根拠として、その効果の日常の経験からして各人に熟知されていたところの、自由競争の要素を取り入れたということにも基づくであろう。ダーウィンの前に種の変化を信じた自然研究者たちの多くの者はこの変化を齎すべき力を挙げることをしなかつた。ラマルクはこのものに説き及びはしたが、そこにはなお心理学的乃至形而上学的見方が含まれていた。併るにダーウィンに於ける競争の原理は誰の眼にも明らかであり、何等の超自然的なものもそこに存しない。人間を支配するこの原理はまた自然科学の領域にあつてもその力を現すべきであつたのである。社会の機械的説明を可能にする自由競争の原理は、自然の機械的説明のために勝利を与えるかの如くである。併しながら我々はそこに同時にダーウィン説の限界をおのずから予見せずにはいられぬのでなからうか。有機的自然の変化の説明原理としての機械的

陶汰はブルジョア社会のうちに行われる自由競争の適用であつた。併るに自由競争はブルジョア経済の内部に於て次第に他のものに移るべく余儀なくされてゆきつつある。経済学は新しい原理を捉えざるを得ないし、またそれを捉え得るようになる。かくの如き推移に相應して、種の変異の説明もまた新しい原理、新しい説明の仕方を要求されるに到るであらう。ひとは新ラマルク説をもつてかかるものと見做そうともしているのである*。

* Vgl. Gustav Eckstein, *Der Kampf ums Dasein* (Marxismus und Naturwissenschaft, Hrg. v. O. Janssen, Berlin, 1925).

いずれにせよ、自然科学がその見方を社会科学から持つて来るといふことは、ダーウインの陶汰説が最初の場合でもなく、また最後の場合でもない。それは意識的または無意識的に始終行われていることであつて、研究者がいつもそれを意識しているのでないといふことは決してこの聯関の事実の否定とはなり得ない*。我々はこの事実の承認の上に立つて、その意味の究明を心掛けるなければならない。

* Georges Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, 1921. Franz Eulenburg, *Gesellschaft und Natur*, 1905. 等を参照。

自然科学に於ける一般的な見地乃至考え方は社会科学の側から導き込まれるという命題は、多くの点で厳密に且つ詳細に規定されて来ることが必要である。それは何よりも社会科学が、科学として、自然科学に対して優位にある、ということを中心とするものではない。却つてこの命題の本来の意味は歴史的なる社会の存在が自然についての解釈の仕方規定するということにある。従つてそれは最初に掲げておいたかの根本命題のひとつの特殊な場合に理解されるべきである。我々は社会的なもの、優位ということ、根源的には、存在が意識を規定するという意味に於て主張しようと思う。かくて社会的存在は先ず直接に且つ明瞭に社会科学のうちに反映され、このイデオロギーの媒介を通じて、また自然科学のうちに自己を反映させるということが極めて自然的に行われる。マンチエスターの自由競争は先ずマルサスの経済学に於て表現に達し、このものを媒介として、それはまたダーウィンの生物学的イデオロギーのうちに自己を表現させるに到つた。このように社会的存在が自然科学的意識を規定するにあつて、社会科学が自然的に媒介者となるという意味に於てのみ、社会科学は理論の系譜学的見地に於て自然科学に対して優位

に立っていると見做されることが出来る。固より斯くの如き意味に於ける優位は決して決定的ではあり得ない。決定的なのはいつでも社会的存在が社会的意識——このとき自然科学そのものもまたひとつの社会的意識として解される——を規定するということである。それ故に自然科学が社会科学の媒介によることなくしてしかも社会的存在の規定を受けるということは十分屢々起ることが出来る。尤もこのような場合と雖も社会的存在が直接に自然科学を規定しているのでなく、却つてなおそこには媒介者があるであろう。そのとき媒介者となつてゐるのはまさにアントロポロギーである。——ブハーリンは社会心理が論理を規定すると云つたが、私の謂うアントロポロギーとはこの社会心理の概念を一層哲學的に深めたものとも見られ得るであろう。——併るにアントロポロギーはその本性上なお顕なるイデオロギーではないが故に、そのような場合そこには何等の媒介も存在せぬかの如き外観が現れることが出来るのである。アントロポロギーの媒介なしに社会的存在は如何なる場合と雖もみずからイデオロギーのうちに表現することは不可能である。

私は理論の系譜学の見地に於て社会科学は自然的に自然科学に対して優位を占めると云う。併しながらかくの如き主張はまさに事實に矛盾するものではないであらうか。我々は最も多くの場

合却つて反対に社会科学がその根本概念及び根本原理を自然科学のうちに求めているのを知つてゐる。このことは如何であらうか。それについて私は他の箇所でも次のように述べたことがある。「分業、自由競争、聯合などというが如き経済学に於て作り出された諸概念は、生物学の中へ輸入されてそこで多くの実を結ぶものとして自己を証した。斯くの如き概念は、それがひとたび生物学の領域へ導き入れられるや否や、固よりこの領域に於ける現象は人間及び歴史に関する現象よりも一層単純であるから、そこに於て運用されることによつて一層明確なる規定に到達することが出来る。そして斯く明確になつた概念は、再び歴史的諸科学の中へその手引として逆輸入される。この場合その概念は斯くの如くにして明確に形造られることによつて、それが元々人間及び歴史の世界の中で生れたものであることが忘れられて、恰も生物学から全く新たに借りて来られるかの如き外観を呈することが普通である。」^{*}このようにしてダーウインの自然淘汰説は根源的には経済学の範圍に於て生れた原理であるにも拘らず、そのことは洞察されることなく、若くは忘却されてしまつて、却つて彼の学説によつて社会科学的思想を基礎付けようとするところの、いわゆるダーウイン主義の社会科学が一時流行をなすに到つたのである。^{**}これらの事情を察するとき、我々は、近代に於て屢々行われているところの、自然科学を絶対確實なる認識と見做し、

その基礎の上に社会科学をおこうとする傾向に対して、十分に警戒せねばならぬことがおのずから明らかとなるであろう。蓋し自然科学に於ける一般的な見方そのものは社会的存在のうちから生れ、従つて歴史的社会的制約を、それ故にまた階級性をも担っていることがあるからである。それだからひとは寧ろ自然科学的諸原理をその誕生の地盤、即ち社会的なる、歴史的なる生活にまで還元し、その歴史的社会的制約を吟味するように最も多くの場合要求されているのである。なお一層進んで考えるならば、社会科学を自然科学によつて基礎付けようとする要求そのものが既に歴史的社会的に規定されている。歴史的にはそれは主として近代のことに属する。この要求は、人間を自然の一部分と見做すところのアントロポロギーが生れた後に、そのアントロポロギーの上に於て初めて、自然的であり、必然的であり、絶対的でさえあることが出来る。このような人間学が初めて自然科学の社会科学に対する觀念形態論上の優位を定めるのである。併るに人間学のこの形態はそれ自身一定の社会的存在によつて規定されて生れる。それ故にこの場合自然科学に優位を賦与するものは究極は社会的存在にほかならない。否、近代に於ける自然科学の誕生と発達そのものでさえもが社会的存在の一定の發展形態に依存している。

* 拙著『唯物史観と現代の意識』九六、九七頁（本卷一〇〇頁）参照（「プラグマチズムとマルキシズ

ムの哲学」。

* * 千八百六十年十二月十九日附のエンゲルスに宛てた手紙の中でマルクスは云つてゐる。「たとい粗雑なイギリス風に展開されているにせよ、これ（ダーウインの書）は我々の見解にとつて自然的基礎を含んでいる書物である。」マルクスはまたこの書物のことをラッサールに注意し、そして彼に向つて千八百六十一年一月十六日には次のように書いてゐる。「ダーウインの書物は甚だ重要であり、私にとつて歴史的な階級闘争の自然科学的基礎として適合する。粗雑なイギリス風の展開の仕方は言うまでもなく我慢されねばならぬ。あらゆる欠陥にも拘らずここに初めて自然科学に於ける『目的論』に対して致命的な打撃が加えられたばかりでなく、寧ろその合理的な意味が經驗的に示されたのである。」ダーウインの方法は機械論的であつた、そこで彼は自然科学に於ける目的論に打ち勝つことが出来た。併しながら彼の説いた進化または発展ということとは単なるメハニスムスによつて明らかにし尽されるものでない。それを明らかにするためにはテレオロギーをその神秘的な姿から解放して、その「合理的な意味」を把握することがまた必要である。唯物弁証法とは恰も斯くの如きものである。かくしてマルクスはダーウインの進化論を唯物弁証法の意味に解して、そこに歴史的なる階級闘争の基礎を見出し得ると信じた。しかるに他の人々

はダーウインの学説によつて現存社会に於ける不平等の永遠化に自然法則的な根柢を与えようとしている。これらの人々は進化論を機械論的に理解するのが普通である。このように有機的自然に於ける一個の事実が、弁証法的若くは機械論的に解釈されるに従つて、全く違つた意味を担うに到るといふことは注意すべきであろう。

かくて各々の時代に於ける社会は、その歴史的特殊性に應じて、自然の科学的解釈のそれぞれ特殊なるイデーを有する。例えば、atomistisch な構成をもつ社会では Atomistik のイデーが、organisch な社会の内部では Teleologie のそれが、そして dialektisch な構造を含む社会に於ては Dialektik のそれが現れるであろう。併るにこのように云うならば、ひとはそれこそ自然科学的認識をもつて Anthropomorphismus【擬人観】と見做す者として我々に直ちに反対するに相違ない。そして彼は、プランクの考えた如く、まさにかかる擬人説からの解放こそ自然科学のつねに變ることなきイデーである、と主張するであろう*。これに對して我々は如何に答えるべきであろうか。たとひ擬人説からの解放が自然科学にとつて絶対唯一のイデーであるとしても、何が一体擬人説と見做されるかということは決して一義的に定められ得ることではなく、各々の時代に於てそれぞれ異なつてゐる。有機体の思想がそれであるとされることがあり、弁証法の思想がそれであると

されることもあり、或いはまた機械論がかかるものであるとされることもあり得るであろう。それぞれの歴史的時代に於てアントロポロギーが各々異なるとするならば、擬人説として科学的認識から排斥されるころのものもまたそれに応じてそれぞれ異ならざるを得ない。なお一層よく考えてみれば、擬人説からの解放をもつて自然科学の一般的なイデーとして建てる思想そのものが既に或る特定のアントロポロギーの上に立っていることを我々は発見し得るようである。即ちそれは *homo sapiens* のアントロポロギーであつて、ここでは理性と感性とは絶対的に異なるものであるばかりでなく、両者は認識の根源としての価値を本質的に異にし、従つて自然科学にあつても感覺的要素は擬人的なもの、言い換えれば主観的なものとして遠ざけらるべきであるとされるに到るのである。このイデーは人間の本質をもつて理性であると解釈する一定特殊なるアントロポロギーと根源的につながつていように見える。^{**}併しながら感覺が主観的であると考えることは一のドグマであるに過ぎない。それは感覺を単に心理的なものと見做すためにほかならぬ。いま感覺についての従来 of 認識論的な見方を棄てて、それを存在論的に把握し、人間の存在が自然の存在に対して交渉する存在論的な関係として理解するならば、感覺にも十分客観的な意味が認められ得るであろう。このようにして擬人説からの解放という一般的なイデーも、科学的認

識は一般に客観的であるべきである、ということをも単に他の言葉で言い表したに過ぎないのである。併るに一定の認識が果たして客観的であるか否かを決定する最後のものは理性ではなく、却つて人間の感性的なる、社会的なる実践である。更にまた擬人説からの解放のイデーが内容的には自然現象の数学化ということであるとし、かかる数学化のイデーこそ不変的なものであると主張されるとしても、若し数学にしてなかつ社会的に規定されているとするならば、如何なる方向に数学化のイデーが理解されるかということとはまたおのずから社会的に規定されている筈であらう。

* プランク著、田辺元博士訳『物理学的世界像の統一』参照。

* * 前掲書の訳者小引の中で田辺博士がプランクの思想について次の如く記されているのは私のこの解釈を裏書することとならう。「その説は従来物理学者の批判的要求を満足するものとして広く斯界に行われたマツハの実証主義的思惟経済説に反対して、物理学にはそれに固有の認識目的があり、それに必然なる方法的特色があること、即ち一定のアプリオリたる指導原理がこの学の研究と組織とを導く規準として存するものなることを説き、斯かる前提に由つて漸次に種々の意味に於ける人為的随意性を去つて、統一なる物理学的世界像の理想に近づくのが斯学発展の意

義なる所以を主張するものである。斯くしてその趣意がカント派の先驗的構成主義に一致することは最も顕著なる事実である。ナトルプ、カッシーラー、リツカート、パウホ等カント派の認識論者が、何れもプランクの説を引用して自説の有力なる助けとして居るのもこれが為めに外ならない。」

尤も、我々が問題としているのは科学のイデーであつて、このものはそこに於てなによりも *heuristicches Prinzip* 【発見的・仮説形成原理】の意味をもつてゐる。従つてそれがかかるものとして有する必然的なる限界の存するということはつねに忘れられてはならない。カントは特にテレオロギーをもつて *heuristicches Prinzip* と見做し、それをば規定的判断力でなく却つて反省的判断力に属せしめ、それに *konstitutiv* 【構成的】な意味を拒んだ。併し単にテレオロギーのみが *heuristicch* な意味しかもたぬのではない。或る意味ではメハニスムもまたそうである。ディアレクティクもそうである。これらのものは自然に於ける真理の発見のための指導的原理としてはたらく。人間はこれらの原理を手引として自然の存在に接近してゆく。固より手引は要するに手引であつて、それが認識の真理性の決定条件でないのは勿論である、併しながら同時に如何なる研究、観察、実験も何等のイデーもなしに効果的に行われ得ないことは明瞭である。しかも前者

を高調するために、後者は屢々無視されがちになっている。カントはその『純粹理性批判』の第二版への序文の中で、ガリレイやトリチェリイ、シュタールなどの研究方法に論及し、正当にも後者の重要な意味を承認しつつ次の如く書いている。「彼等の理解したところによれば、理性は唯理性自身が自己の計画に従つて産出するところのもののみを洞見する、理性は恒常なる法則に従つての自己の判断の原理をもつて先行し、自然を自己の質問に答えるように強制しなければならぬ、反対に自然のみからして謂わばアンヨ紐でアンヨさせられてはならぬ、そうでなくて何等予め立てられたる計画なしになされた偶然的な諸觀察は決して一の必然的な法則に於てつながら合うことなく、しかもかかる必然的な法則こそは理性の求め且つ必要とするところのものであるからである。理性は、それに従つてのみ合致せる現象が法則として妥当し得るところの自己の原理を片手に持ち、他の手にはその原理に従つて考え出されたる実験をもつて自然に向わねばならぬ、固より自然から教えられるためではあるけれども、併し教師からなんでも教師の思うままのことを述べられる生徒の資格に於てではなく、却つて彼が提出する質問に対して答弁することを証人に強いるところの任命された裁判官の資格に於てである。かくして物理学さえもその思考法の甚だ有利な革命を専らひとつの思い付きに、即ち、理性が自然から学ばねばならぬこと、それ

については理性が自分自身だけでは何事も知らないことを、理性自身が自然の中へ入れたものに則つて、自然のうちに求める（自然に対して捏造するのではなく）という思い付きに負うたのである。これによつて初めて自然科学は一個の科学の確実な進路へもち来たされた、それは多くの世紀に互つて単なる暗中摸索以上のものでなかつたのであつた。*カントは自然科学の研究の過程を分析し、これを彼の構成主義的認識論の意味に解したのであるが、かくの如き哲学的立場に立たずとも、我々は自然科学の研究に於けるイデーの重要性を十分に承認しなければならぬと思う。

* Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. XIII, XIV. 天野貞祐氏訳、カント『純粹理性批判』上巻二七、二八頁。

併るにかくの如く自然の存在への接近の手引となる各々の原理は、それぞれ社会の歴史的なる形態と一定の聯関に立つている。このことから我々は次の事実を説明することが出来る。自然科学の歴史に於てその諸部門、物理学、化学、生物学等は凡て平行して一様に発達しているのではない。或る時代には或る特定の部門が、他の時代には他の特定の部門が、特に顯著なる発達を遂げる。これはその時代の社会的存在に相応して現れるイデーがその特定の部門の取扱う対象の領域に対して特に勝れて適合しており、従つてそのイデーがそこに於て特に著しく有効に手引または指導的原理として役立ち得るがためである。このようにして漸次に、各々のイデーに相対的

に、自然の全存在に於て各々の真理契機が発見されてゆく。これら各々の真理契機の全体の綜合によつて初めて自然に関する具體的なる、絶対的なる真理は到達されることが出来る。それ故に自然科学の發達は、一個の先験的なるイデーが次第に實現されるといふが如きことを意味するのではなく、却つて自然の全体の真理の各々の契機が次第に見出され、次第に綜合されてゆくとともに存在する。この發見の手引となるべきイデーは寧ろ社会的に規定されている。従つて社会的存在に於ける發展なしには自然科学の發達もあり得ない。人間の社会的存在の解放が科学的認識の發展の現實的なる条件である。

四

さて簡単ながら右の叙述を辿つて来た後に、我々はマルクス主義の自然科学に対する關係を正當に理解することが出来ると思う。その唯物史觀によれば、一切のイデオロギーは社会的存在によつて規定されているが故に、自然科学もまた一個のイデオロギーとしてそれ自身歴史的社会的に規定されているのでなければならぬ。マルクスは次のように記している。「フオイエルバッハは特に自然科学の直観について語り、彼はただ物理学者や化学者の眼にのみ頭になる秘密につ

いて述べている。しかし産業及び商業なくして自然科学は何処にあらう。この『純粋な』自然科学でさえ実にその目的並びにその材料を商業及び産業によつて、人間の感性的活動によつて初めて得るのである。」併るに他方に於ては、マルクス主義の内部に自然科学をもつて確実な基礎となし、自然科学によつて唯物史観を基礎付けようとするひとつの著しい傾向が存在する。この傾向こそは併しながらまさに唯物史観のさきの根本思想に矛盾するものではないであらうか。我々はこの矛盾をマルクス主義のために如何に解決すべきであるのか。その解決の原理は我々によつて既に暗示されている。社会科学の基礎を自然科学に求める要求そのものが特定の、即ち人間をもつて自然の一部分と見做すところの、アントロポロギーによつて基礎付けられていることを我々は上に述べておいた。^{*}マルクス主義は実にかくの如きアントロポロギーを含んでいるものであり、それについてはエンゲルスが『猿の人間への進化に於ける労働の寄与』という論文の中で甚だ明晰に語っている。人間の存在にして、如何に特殊なものであるにせよ、自然の存在の一發展形態にほかならぬと考えられるならば、人間社会に関する科学的見解に自然科学の基礎を与えようとする要求は必然的であり、理由のあることではなければならぬ。併るにひとつのアントロポロギーは根源的には社会的存在のひとつの形態に規定され、それに相応して把握されるのがつね

である。若しかくの如く見ることにして正しいならば、マルクス主義が自己の社会科学の見解を自然科学によつて基礎付けようとするにしても、それは唯物史觀の根本的な考え方に何等矛盾するものではないのである。^{*、*}

* アントロポロジーの種々なる形態の區別については Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, Zürich 1929. が多少とも参考にならう。

* * この論述によつて拙稿、「唯物論とその現実形態」(『社会科学の予備概念』)〔本巻収録〕に於ける説明の補われることを私は希望する。そこでは私は右の矛盾を主として理論的意識の公、共、圏の概念によつて解決しようと試みた。

我々は進んで自然の弁証法の問題に触れよう。弁証法はマルクス主義の内部に於て最初には社会の弁証法として闡明された。それは最初には社会の弁証法的構成の最も顯著になつた近代資本主義社会の社会科学のうちに於ける反映にほかならなかつたのである。併るに弁証法は特にエンゲルスによつて、またレーニンによつて、社会科学の中から自然科学の方へ移し入れられるに到つた。そしていまは却つて弁証法的なる自然科学によつて弁証法的なる社会科学に基礎を与えようとなされる。これが歴史的進行の秩序であつた。ところでかくの如き進行の秩序は科学の歴史

に於て決して孤立したものである。前に述べたように、ダーウイン主義の発展が既にこのような秩序に従つて行われている。既に【即ち】イギリスのブルジョア社会の原理であつた自由競争は先ずマルサスなどの経済学のうちに反映し、次にそこからダーウインによつて自然科学の中へ取り入れられ、その後更にダーウインの自然科学をもつて社会科学の理論を基礎付けようとする幾多の試みが企てられるに到つた。併るにこの事情のために誰もダーウインを非難することなく、何人も彼の自然科学上の業績の価値を否認することがないであらう。彼は科学の根本的方法たる事実の観察によつて彼の原理を経験的に証明しようとしたからである。それと同じように、マルクス主義の科学が弁証法を社会科学の範囲から今や自然科学の領域へ移し込もうとするのを見て、如何なる者もそれを笑うべきこととして排斥することを許されていないのである。なぜならマルクス主義者は先験的構成主義の立場に立つのではなく、却つてまさに唯物論者として、自然の弁証法を事実の観察、観測、実験によつて経験的に証明することを絶えず忘れはしない筈であるからである。若しひとがヘーゲルの仕方に倣つて自然の弁証法的過程を先験的に構成しようとして企てているならば、そのときにこそ我々はそれを科学の名に於て断然拒否すべきである。ディアレクティクは他の以前の諸々のイデーと少なくとも同等の権利をもつて自然の

heutiges Prinzip であり得るわけである。今後自然科学は弁証法を指導的原理とすることによってその研究に於て恐らく今日誰も想像しないような発展を遂げ得るであろう。少なくともそれを手引とすることによって従来の自然科学のイデーをもつては明らかにされ得なかつた自然の存在に於ける真理の諸契機が発見されるに到ることは明瞭である*。それ故に若しひとが自然の弁証法の概念を予断的に排撃しようと欲するならば、彼はそのことを科学のためになしているのではなく、却つて一定の階級のためになしているのである。

* マルクスは彼の唯物史観のかの定式をば「一旦これを得た後は、私の研究の手引 (Leitfaden) として役立つところの一般的結論」と云つている（『経済学批判』の序）。ところで一般に唯物論の立場にあつては、カント学派に於けるが如き「構成的範疇」(konstitutive Kategorien) と「反省的範疇」(reflexive Kategorien) というような範疇の区別は設けられないであろう。

最後に私は極めて粗略ながら一二のことを注意しておかねばならない。我々は自然科学の一般的諸原理が社会的に規定されるということを通じて来た。これに対して批判主義者たちは次のように反対するであろう。たといそのようなことがあるとしても、それは要するに科学的認識についての発生的な見方であつて、併るにこのものは科学的認識の権利の問題とは全く無関係である。

併しながら、惟うに、「発生的」という言葉は厳密にされなければならない。批判主義者たちはそれを主として心理発生的という意味にとり、そうでなくてそれが歴史的这个の意味に解される場合にもなお彼等はこのものを主観的なものと見做しているのがつねである。即ち彼等は彼等の認識論的偏見の上に立つて発生的ということの意味を定めて、これを攻撃する。けれども発生的は必ずしも心理的乃至主観的と等しくはないのである。我々は寧ろそのような認識論的偏見を離れて発生的の概念を規定する。第一に、我々の見方は心理的でなく、人間学的である。我々は単に心理を問題にしているのでなく、人間の全存在の具体的な存在の仕方に関係して論じているのである。そして更に我々の見地から云うならば、心理学そのものと雖もその根柢に於て既に或る一定の人間学によつて規定され、その上に立つているのである。第二に、我々の見方は歴史的存在であるが、歴史的这个といふとき、既に他の箇所ですべておいた如く、我々は最も客観的なものを意味しているのである。かく現実的歴史的に考察することによつて、普通にはその対象を歴史的这个のとして取扱わず、寧ろこの歴史性を抽象してしまふところの心理的発生的な見方に我々は対立する。従つて第三に、歴史の後の諸段階に現れたそれぞれのものを、凡て一様に最も原始的なものの中に還元して眺めることをもつて発生的な見方であるとする立場は、固より我々のもので

はない。我々は却つて事物をそれぞれに固有な歴史的発展の段階に関係させて、その根源の特殊性との關係に於て解明しようとするのである。一言で云えば、我々の明らかにしようとしたのは科学の存在論的関係であつて、このものは十分に客觀的であり得るであらう。

次に我々の見解に対して、それが究極はまた自然を觀念的なものにしてしまひはしないかという懸念が起り得る。この懸念を除くためには自然の二つの概念を區別することが必要である。レーニンは既に物質の概念を究明するにあつて、哲學的範疇としての物質と自然科学的範疇としての物質とを區別している。^{*}彼は後者を「物質の構造」と称する。物質の構造は時代によつて異なつて把握される、十八世紀に於ては分子構造として、十九世紀に於ては原子構造として、二十世紀に於ては電子構造として解釈されているが如きである。自然科学者が物質について語るとき、彼はつねに一または他の物質の構造を意味しているのである。しかるに哲學的範疇としての物質はあらゆる時代の一切の唯物論哲學によつて絶えず同様に規定されている。レーニンはこれを定義して云う。「物質とは凡て、それが我々の感官に作用するとき、感覺を喚び起すところのものである。物質とは感覺によつて我々に与えられている客觀的實在である。」「その承認に哲學的唯物論が結び付いているところの物質の唯一の属性は、客觀的實在であること、我々の意識の外

部に存在するということである。」^{o**}これに反して物質の一または他の構造の問題は何等哲学の問題でなく、却つて物理学の特殊なる問題であり、そしてこの特殊領域にあつては言うまでもなく、レーニンの意見に従えば、反動的な若くは進歩的な学説が可能である。かくの如く、我々が問題にしたのは自然科学に於ける自然或いは物質であつて、哲学的な意味に於ける物質または自然ではなかつたのである。前者は後者そのものではなく、むしろ後者についての解、積である。哲学的な意味での物質に関しては我々は稿を改めて十分に論究するであらう。そしてそのとき初めて物質としての自然と社会との区別及び関係が哲学的に解明されるに到るであらう。

* Vgl. Lenin, *Materialismus und Empirio-kritizismus*, S. 117. und I. Luppel, Lenin und die Philosophie, S. 59 ff.

** 物質についてのレーニンのこれらの規定を見ると、興味あることには、それがカントに於ける「物自体」の規定と甚だ類似していることが思い出されるであらう。カントにあつても物自体は我々の意識の外部に存在するものであり、感覚を触発するところのものであつた。現代の新カント学派がつとめて抹殺しようと試みているこの物自体に積極的な意味を認めてカントを新しく解釈し直すことが出来るようである。しかるにそのためにはカントの全哲学がこれまでのように

認識論的にでなく、寧ろ存在論的に解釈されることが必要であろう。そして他方に於ては、マルクス主義の唯物論が従来の感覚主義的認識論に陥らないためには、感覚そのものがまた存在論的に把握されることが要求されているように見える。かくて一般にこれまで意識と呼ばれたものの心理学、更には認識論に対して、その存在論を企てることは重要な事柄であると思われる。

解題

第三巻編者久野収によると本巻は、単行本『唯物史観と現代の意識』（1928（昭和三）年五月、岩波書店）、『社会科学の予備概念』（1929（昭和四）年四月、鉄塔書院）、『觀念形態論』（1931（昭和六）年六月、鉄塔書院）の三冊を納める。公刊本を底本に原論文を参照し明白な誤植のみを訂正したとの事です。

各論文の初出

『唯物史観と現代の意識』

「人間学のマルクスの形態」『思想』第68号（1927（昭和2）年6月号）

「マルクス主義と唯物論」『思想』第70号（1927（昭和2）年8月号）

「プラグマチズムとマルキシズムの哲学」『思想』第74号（1927（昭和2）年12月号）

「ヘーゲルとマルクス」 新稿

『社会科学の予備概念』

「問の構造」『哲学研究』第124号及び第128号（大正15年9月及び昭和2年1月号）

「解釈学的現象学の基礎概念」『思想』第63号（1927（昭和2）年1月号）

「科学批判の課題」『新興科学の旗のもとに』第1巻第1号（1928（昭和3）年10月号）

「理論 歴史 政策」同誌第1巻第2号（1928（昭和3）年2月号）

「有機体説と弁証法」同誌第1巻第3号（1928（昭和3）年12月号）

「唯物論とその現実形態」同誌第2巻第2号（1929（昭和4）年2月号）

『観念形態論』

一、「歴史主義と歴史」『新興科学の旗のもとに』第2巻第7号（1929（昭和4）年7月号）原題「歴史主義の問題」

二、「認識論の構造」誌名不詳（1929（昭和4）年）

三、「形式論理学と弁証法」『理想』春季特輯号（1930（昭和5年）4月）

四、「科学の発展の制限とその飛躍」『思想』第92号（1930（昭和5年）1月号）、原題「如何にして科学の発展は可能であるか」

五、「自然科学の社会的規定性」『思想』第87号（1929（昭和4）年8月号）原題「社会と自然」

以下は第十一巻に収録

六、啓蒙文学論『改造』（1930（昭和5年）10月号）

七、芸術的価値と政治的価値 『プロレタリア芸術教程』第二輯、世界社（1929（昭和4）年11月）

八、文学形態論 発表場所及び年次未詳。

久野収によるとこの時期に、三木清は官憲による弾圧とスターリン主義に固まりつつある左からの攻撃に曝された。「唯物論とその現実形態」がその反論であるが、関連資料として『三木清関連資料 第一輯』「第三部マルクス主義論争」に主なものを収録した。

入力者注..

「マルクス主義と唯物論」の一パラグラフには、ルカーチからの無断引用ではないかとの指摘がある。参考に「物象化とプロレタリアートの意識」(城塚登訳 白水社刊ルカーチ著作集9)の冒頭部分載せる。

「マルクスの二つの偉大な成熟した著作（『経済学批判』と『資本論』）は、資本主義社会の総体を描きだし、その基本的性格を示そうとしているのであるが、この二つの著作が商品の分析から始められていることは、けっして偶然ではない。なぜなら、資本主義社会という人類の発展段階のどのような問題も、その究極の分析が商品の問題に導かれなければならないような問題はなく、その解決が商品構造

の謎を解くことのなかに求められないような問題はないからである。もちろん、問題がこのような一般性をもつにいたったということは、マルクス自身の分析が示しているような広さと深さをもつて、問題が提起されるようになったからにはほかならない。すなわち、商品の問題が、個別科学としてとらえられた経済学の個別的問題としてあらわれる場合はもちろんのこと、たとえ経済学の中の心的問題としてあらわれる場合でも、まだ問題は一般的にならず、商品の問題が資本主義社会のすべての生活諸現象に於ける中心的な構造的な問題としてあらわれる場合にはじめて、問題が一般性をもつにいたるのである。というのは、この最後の場合にはじめて、商品関係の構造のなかに、ブルジョア社会でのあらゆる対象性の形態と、それに対応する主体性の形態との原形を見出すことが出来るからである。」

第19巻月報正誤表から

p56 「politikovn」は「politikovn」

p114 「根抵」は「根柢」

p123 二箇所「學間的認識」とある。「学問的認識」とする。

p308 「全体の理しには解な、」とある。「全体の理解なしには」とする。

これ以外に

p28 『宗論』とある。『宗論』とある。

p310 「Konkret-All」で改行やれているが、「Konkret-All」であつたとして「Konkret Allgemeine」とある。p448 「推論」は「συμφορητικός」とあるので、その次の「が」一つ多いのではないか。未調査なのでこのままにする。

※底本の後記では「形式論理學と辯證法」『理想』第15号（1930（昭和5年）1月号）とあるが、正しくは春季特輯号発行月は四月である。三月二十日印刷・四月一日発行とある。

入力者：石井彰文

作成日：2019.7.25