

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第十卷

一九六七年七月十七日 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っ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・プ」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るが、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 第十卷 哲学評論

目次

マックス・シェーラー

方法と順序

現象学叙説

弁証法とその俗流化

ヘーゲルの弁証法とレーニン

ハイデッガーの存在論

資本論の冒瀆

近代科学と唯物弁証法

ニーチェ

唯物論は如何にして観念化されたか

ヘーゲル復興とその方向

時代と世代

ヘーゲルは如何に現代に生きるか

キエルケゴールと現代

拙著批評に答える

哲学の衰頹と再建の問題

哲学者の定義による人間

不安の思想とその超克

ハイデッガーと哲学の運命

歴史的意識と神話的意識

新しい人間の哲学

ニーチェと現代思想

現代の浪漫主義について

非合理主義的傾向について

西田哲学の性格について

哲学ノート

デカルト覚書

ベルグソンについて

山内著書評「現象学叙説」

【解題】

マックス・シェーラー

——知識社会学の主要問題——

【1929.5】

千九百二十四年マックス・シェーラーは、ケルン社会科学研究所の委嘱に従つて、「知識社会学」に関する論文集^{*}を編纂刊行するに際し、次のように云っている。ドイツにあつては知識の社会学は従来主として実証主義の追隨者たちによつてその意義を認められ、多少とも立入つて研究されて来た。この問題の重要性を夙くから認識した少数の学者のうち有力なる一人はウィルヘルム・エルザレム^{**}である。然しながら、「実証主義の認識論的諸学説及びその諸帰結を斥け、従つて形而上学的な世界認識を理性の永遠なる要求と見做しそして同時にそれが可能であると見做すところのひとつの哲学上の立場の基礎の上に於ける知識社会学は、大筋に於てまた体系的な形に於て、ここに初めて編纂者（マックス・シェーラー）によつて与えようと試みられたのである。」即ちシェーラーは、実証主義的思想圏の外に於てなされたものとしては、彼の「この試みが最初のものである」という事実を、我々批評家たちの記憶しておくことを希望している。我々はもとより

シエラーに知識社会学の最初の提唱者たるの光栄を帰するに吝かなる者ではない。何人も彼によつて与えられた強力なる刺戟を最も深き感謝をもつて受け容れるべきである。私はここに知識社会学の建設のために実証主義者たるコントと然らざるシエラーとのいずれが一層多くの寄与をなしたかを比較しようとする。同じ千九百二十四年の九月の末のハイデルベルクに於けるドイツ社会学者の会に於て、シエラーは「科学と社会的構造」という題について報告した。^{***}そのなかで彼はまた次のように述べている。科学と人間社会、その形態並びに状態との間の関係についての観念は、啓蒙時代から一部分は一層浪漫的な、一部分は一層実証主義的な十九世紀の思想世界への移り行きに於て、根柢的な変化を受けた。哲学と科学を社会生活の最高の指導者となそうと考へた啓蒙時代にあつては、ひとは一面的に、科学の運動及び進歩が社会的諸関係並びに諸制度の形成及び変革に対してもつところの諸影響の方面を考察した。十九世紀に於てひとは一層深く突き込んで、問題の提出を社会学的な問題の立て方にまで、或いは拡張し、或いはまさに逆にして、知識の形態、構造、内容並びにその獲得のための諸設備が社会並びにその現実的状态によつて如何に制約されるかを研究した。そこに初めて知識社会学の問題が問題にされるに到つたのである。然し「従来我々は根本に於てただ一つの種類の知識社会学をもつていたのみであ

つた。それは実証主義（コント、スペンサー）のそれであり、高々なおマルクス主義の地盤の上に成立した試みである。」シェーラーのこの報告の内容は既に挙げた論文集に於けるものと根本に於て同一である。彼に次いでみずからマルクス主義者と称するウィーンのマックス・アドラーが同じ題について報告した。いまその筆記を読むに、アドラーの内容がシェーラーのそれに比して劣っていることを我々は知らずにはいられない。会の討論の際に或る者は、「或る関係に於ては、シェーラー教授はアドラー教授よりも一層よきマルキシストであることを証した」と評している。私はドイツの学界に於て最も豊かな天分を恵まれた人の一人であるこのシェーラーがあまりに早く物故したことを遺憾に思う。^{***}

さてシェーラーの指示に従うならば、我々は知識社会学の三つの主なる傾向をもっているわけである。第一にコント、スペンサーの流に属する実証主義的傾向。第二にマルクス主義の傾向。そして第三のものはシェーラー自身が新たに打ち建てようとするところのものである。そして私がおここに問題にしようとするのは就中第三の傾向である。

* Versuche zu einer Soziologie des Wissens. Herausgegeben im Auftrage des Forschungsinstituts für Sozialwissenschaften in Köln Max Scheler. 1924. 上の論文集に収められたシェーラーの“Probleme

einer Soziologie des Wissens” は後に修補訂正されて彼自身の論文集 “Die Wissensformen und die Gesellschaft.” 1926. の中に再録された。

* * * Wilhelm Jerusalem, *Einleitung in die Philosophie*. Derselbe, *Einführung in die Soziologie*. などに拠つて読者は簡単にエルザレムの思想を窺い知り得るであろう。

* * * Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages.

* * * * 彼は昨年夏死んだ。私はいま或る時ハイデッガー教授が彼を評して、最近のドイツ学界に於ける「最も天分に豊かなる者」(der Begabteste) と私に語つたことのあるのを想起す。

—

マックス・シェーラーの知識社会学は知識の実証主義的歴史哲学に対する批評をもつて始められている。^{*} この歴史哲学の内容はいわゆる「三段階の法則」に要約される。コントの有名な科学の分類は彼のこの法則と密接な聯関に立っている。彼によれば、知識の各の部分は三つの段階を通じて発展すべきであり、そして科学はその対象が単純であり抽象的である程度に依じて一層早く神学的段階から形而上学的段階に、形而上学的段階から実証的段階に到達する。あらゆる知

識の進み行くべき理想はそれが実証的になるといふことにある。一切の科学の発展の線の測定の標準となるところのこの実証主義的理想は、然しながら、認識の目的を甚しく制限するものである、と先ずシェーラーは云う。それは認識の目的をば、第一に、ひとがそれでもつて予見する事によつて未来を制御し得るところの世界内容または関係をのみ認識する意識のうちへ取り入れること (*voir pour prévoir*) に制限することであり、第二に、事物の「本質」或いは「実体」に関する凡ての問題を度外視して、単に感性的現象の法則または量的に規定され得る関係を発見することに制限することである。このような制限は知識の社会的動態についての実証主義が最も狭き意味に於てヨーロッパ的な方位をとつていたことと関聯している。それは最近の三世紀の西ヨーロッパに於ける、なお一面的に把握されたる、知識の運動形態を全体の人類の発展の法則と見做さうとしたことに由来するのである。シェーラーの主張に従えば、宗教的神学的な認識と思维、形而上学的な認識と思维、そして実証的な認識と思维は、コントなどの説くように、知識、発展の、歴史的な様相でなくして、却つて本質的な、持続的な、人間精神そのものの本質と共に与えられたる精神の態度若くは「認識形態」である。その如何なるものも他のものの「代用をし」或いは「代表をする」ことを得ない。例えば、宗教は原始的な自然説明に過ぎぬというが如きものではなく、

またそれは、ショーペンハワーなどの考えた如く、第二次的な、形象的になった形而上学、いわゆる「民衆のための形而上学」にほかならぬというのが如きものでもないのである。そうではない。「宗教、形而上学及び実証科学の基礎となつてゐるのは、三つの全く異なつた動機、認識する精神の三つの全く異なつた作用の群、三つの異なつた目的、三つの異なつた人格型並びに三つの異なつた社会群である。これら三つの精神的力の歴史的運動形態もまた本質的に異なつてゐる。」とシェラーは主張する。かかる差異は如何なるものであろうか。

* Ueber die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens (Dreistadlungesetz) in der "Moralia".

その動機に従うならば、宗教は、それ自身人格的な、聖なる、世界を支配する力のうちへの人格本質の救済による精神的自己主張に対する人格の抗し難き衝動に基づいてゐる。形而上学は、一般に或る物が存在しそしてむしろ何故に存在しないことがないかという絶えず新たな驚異から出ている。実証科学は、自然の歩み、人間及び社会の行程、心的並びに有機的過程を制御し、支配しようとする努力から発する。宗教の根柢となる精神の特殊なる諸作用の共通の特徴は、有限なる世界経験が、対象及び目的として、それらにとつて充足をもたらすことなく、却つて或る聖なる、神的なるものと考えられたものをその対象にもとうとするところにある。形而上学は空

間的時間的に限定されぬ永遠なる本質の認識として、本質直観の理性の上に立っているに反して、科学的認識の作用は観察、実験、帰納、演繹である。あらゆる宗教の目差すところは個人及び集団の聖福である。形而上学の目的は「智慧」による最高の人格教化であり、実証科学の目的は世界に於ける一切の「本質的なるもの」を意識的に顧みないで単に諸現象の關係のみを数学的象徴に於ける世界形象の中へ取り上げ、このものに従つて自然を支配するにある。三つの認識形態にあつてそれを指導する人格型もまた各別である。宗教の指導者型は homo religiosus 即ち「聖者」であつて、彼は偏に彼のカリスマ的性質のために信仰と信者を見出す。形而上学の指導者型は「賢者」である。彼は専門的若くは職業的知識を与えるのでなく、却つて世界の本質構造に関する知識の何等かの体系を与える。彼は彼の主張を究極的な、直接的な洞見のうちに基礎付ける。実証科学の指導者の典型は「研究者」であつて、彼はひとつの全体、出来上つたもの、「体系」を与えようと欲することなく、却つてただ「科学」の無限なる過程を何等かの点に於て前進させようとする。更に社会群としては、聖者には教会、宗派、教団が対応し、賢者には、例えばかのプラトンのアカデミーの如き古代的なる意味に於ける学校または学派が対応する。そして研究者にはつねに國際的にならうと努めつつある謂わば科学的共和国並びに大学、学会等の如きその諸組

織が対応するのである。

認識の三つの根本種類の相違に従つてまたその歴史的運動形態もそれぞれ特殊なものである。このこともまた実証主義が全然見誤つたところであつた。宗教はカリスマ的人格が神、自己及び救済について教えるものを信仰するのに基づいているから、それはつねに一の全体であり、絶対的に完結したものの、完成したものである。指導者、模範はこの場合いつでも「唯一者」である。従つて凡て發展、進歩といわれるものは、ここではただ啓示の内容、即ち、最初の *homo religiosus* が神について見そして教えたところのものに一層深く貫き入ることを意味する。かくて宗教上の運動、革新、変化などが前望的 (*prospektiv*) でなく、根源に還ること、失われたものの立て直しとして再顧的 (*retrospektiv*) であるということは、また宗教にとつて本質的である。形而上学もまた実証科学と同じ意味に於て進歩するものではない。その主要なるシエマに於て可能なる形而上学の数は一定に制限されている。——ひとは例えばデイルタイが世界観の類型として、実証論、自由の觀念論、客観的觀念論の三つを挙げているのを思い起せ。——それらの類型は絶えず繰り返して現れ、学問的展開と基礎付けとの種々なる水準に於て絶えず相互に闘争する。その認識が本質直観として明証的であり、先験的であり、閉鎖的である形而上学にとつては、

觀察され、帰納され、演繹されるところでは到る処存在する無限なる過程の性格が欠けている。ひとり実証科学の本質にのみ累積的なる進歩ということは属する。ここに於てのみ各の以前の科学の状態が価値を失つてゆくということがある。プラトンやアリストテレス、アウグスティヌス、デカルト、ライプニッツ及びカントなどの体系は、ラヴォアジエの化学またはニュートンの力学のように古びてしまうということがない。形而上学はどこまでも人格と結び付き、その創作者の精神的相貌を反映する。それ故に偉大なる形而上学者たちは代え難きものであるけれども、実証的諸科学に於ける偉大なる諸発見、例えば、惰性の原理、エネルギー保存律の発見はこれに反して多数の研究者たちによつて同時になされている。

二

かくてここに殆ど文字通りに叙述されたシェーラーの主張を検討、批判し始めるにあつて、最初に考慮すべきことは、そのコント流の思想に対する主なる関係である。この関係は両面的である。一方では、シェーラーは実証主義を非難しながら、認識を三つの形態に分つことに於て全く実証主義に追従している。宗教的神学的知識、形而上学的知識、実証的科学的知識という

シェーラーの区別は、もともと実証主義者の三段階説のうちに現れたところの区別である。然るに他方では、コントにあつては知識のこれらの三形態は歴史的段階をなし、一が衰え退いて他がこれに代る過程を表現すべきであつたに反して、シェーラーはこのことを否定する。彼によれば、認識の三つの形態は一が他を代位代表するという歴史的発展の秩序でなく、却つて人間精神の本質のうちに持続的に具わっている形式である。簡単に云えば、それは謂わば「歴史的範疇」(historische Kategorien) ではなくて、却つて謂わば「本質範疇」(Wesenskategorien) である。

第一の点を問題にしよう。実証主義的立場に於ては宗教がひとつの認識または知識であると思はれることは如何にも可能である。然しながらこの立場を否認しつつしかも宗教の本質をもつて知識であるとすることは如何にして可能であろうか。我々は却つて明らかなる宗教的体験をもつていたいわゆる「宗教人」の或る者が彼等の体験から宗教は知識でないと考えた例を知っている。ときには人々は宗教の本質がむしろ実践にある事を主張したのである。宗教を認識とすること、従つて一般に「観想的」なものと考えすることは、ただ特殊なる方向に於ける宗教的体験にとつてのみ現実的であることが出来る。即ちそれはキリスト教の範囲内に於ては特にカトリック的体験に属している。実際、シェーラーの哲学は、後にも明瞭になるように、カトリック的である

ことを到るところ本質的な特徴としてもっている。もとより如何なる宗教も何等かの程度、何等かの意味、何等かの關係に於て認識の要素を含まぬものとはないであろう。然しその故にそれをもつて認識の一種であるとするならば、我々は全く同等な権利をもつて、否、時としては一層多くの権利をもつて、道徳、更には芸術をも知識であると云い得るであろう。このようにしてまた我々は、シェーラーの立場からしては、何故に、知識の形態が必ず三つなければならぬか、そして三つに尽きねばならぬか、の理由を理解することが出来ないのである。このことは実証主義の立場からは可能であるかも知れない。なぜならこの立場の段階説にあつては、歴史的發達の最後の形態たる「実証的なもの」をあらゆる歴史の究極目的と見做し、このものに從つて過去の歴史を測定するのであるから、^{***}このとき我々は近代の実証的自然科学の代用をなしていたものが過去の各の歴史的時代に於て何であつたかを追跡して、形而上学と神学とに出会うといふことはあり得ることであろう。尤もこの場合には神学と形而上学との各の特殊なる、独自なる意味は否定されて、それらはそれらが単に実証的なものに対して有する意義に於てのみ一面的に把握されていることは疑われない。然しながら同時に我々は実証主義に於ける方法として優れたるものが、知識の諸形態を發見すべき地盤を客觀的な歴史に於て求めたことにあるのを認めなければ

ならぬ。けれどもシエーラーはそのことを意識的、方法的にはなそうとはしないのである。

* マックス・シエーラーは世界大戦後ドイツの学界に於て勢力を占めて来たカトリック的傾向、或る人々の謂う「カトリック的学問」(katholische Wissenschaft)の重要な代表者の一人に数えられる。

** 拙著『社会科学の予備概念』一六七一—一六八頁(全集第三卷三三三—三三四頁)【有機体説と弁証法】第二節「それについてはマルクスが」以下参照。

かくて我々は第二の点へ移る。シエーラーは少なくともその方法論的意図としては認識形態を歴史的に説明することを拒否している。この態度は彼の知識社会学に於ける最も根本的なものに関聯する。即ちシエーラーの知識社会学は歴史的、社会的、明確な分離の上に立とうとする。斯くの如き分離は近代の社会学に於て殆ど共通の特徴をなしている。人々は^{あたか}そこに社会的認識の独立性の基礎を求め、かくして、社会学は学として可能であるか、という問題を肯定的に解決しようとさえしているのである。然るに斯くの如き分離はこの学問をして一般に「静態学的」特性を担わしめるに到るのである。^{*}我々は近代の社会学に殆ど共通なるこの傾向のうちに於てシエーラーの特殊性が如何なるものであるかを究明せねばならぬ。(未完)

* ついでながらマックス・アドラーが「ブルジョア的」科学と「プロレタリア的」科学とを区別

する表徴として、「静止的」(stationär)と「進化的」(evolutionistisch)とを挙げていることを注意してほしい。(Vgl. Verhandlungen des Vierten Deutschen Soziologentages, S. 201.)。そしてブハリンは科学の階級的特殊性を現す言葉として、「非歴史の見地」と「歴史の見地」とを用いている(Vgl. N. Bucharin, Die Politische Ökonomie des Renners, S. 47ff.)。マルクス主義の知識社会学ともいえるべきものについては私は今後更に展開を試みるであろう。

方法と順序

——田中耕太郎博士の所説について——

【1929.6】

法学博士田中耕太郎氏は今月二十日の帝国大学新聞に「方法と順序」なる文章を寄せられている。丁度その夜私の処に会して一緒に勉強することになっていた学生のひとり、この文章の切抜を持つて来て、その内容について私の意見を求めた。彼自身それについて疑問をもっていたからである。然るにすぐに私はそこに居合せた他の者もまた同じように田中博士の文章を読んだ銘々の疑問をもっていることを発見せねばならなかつた。左に掲ぐるものは、その夜学生たちに向つて私の述べた主旨であつて、彼等の勧めに従つてここに載せることになつた次第である。

—
「方法と順序」と題された田中博士の所説は次の一節をもつて始まつている。——

我々が特殊科学の研究に直面して第一に当惑するのは、まず普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊

的なる主題より着手すべきかの問題である。この問題には理論的方面と實際的方面とが互いに相纏綿して存在して居るのであり、この二者は往々混同せられて居るからそれについて反省を試むることは学徒がもつとも有効にある科学の歩を進めて行く上に必要なのみならず——即ち研究のエフイエンシーおよびエコノミーの上欠くべからざることであるのみならず、又理論的にも興味あるものたるを失わないのである。しかしてこのことは哲学を含む総ての学に関して一様にいわれ得ることであろうが、然し自分の関係している社会的科学の範圍において殊に重要である。この点に関して私は既に自分の専門に関する労作の中において度々言及したのであるが、今私はこの機会においてこれに関し更に多少立入って反省して見ることは必ずしも無用の業ではないと信ずるものである。(引用一)

かくて博士にとつて方法と順序の問題は一朝一夕の問題でなく、それは既に以前から博士が「自分の専門に関する労作」の中で、度々言及されているところのものである。試みに博士のかかる労作のひとつである『会社法概論』をとつてみよう。大正十五年十月の日附を有するその「自序」の中には斯く記されてある。——「近時諸の社会科学に於ける流行たる方法論を云々せざるは、一方方法の論理的先行に拘らず、研究の順序は具体的なるものに付ての学的体験から始めなければならぬこと、方法は寧ろ多年の研究の後回顧的に体得せらるべきものと思料するが為と、他方

学的要求よりして為されたる研究の根柢には必ずや其人らしき何等かの方法既に伏在するものなることを信ずるからである」。ここに簡潔に表白された主張は、私の差当り問題にしようとする文章に於ても根本的には何等変更されていないように見える。相違はただ何故か博士が今は幾分 *temperamentvoll* になられていることである。即ちそこにはいつでも方法論者に対する嫌悪が根本の感情となつて動いて、底を流れている。先ず博士の言葉を聴こう。

ある意味において手段たるべき方法論をそれ自身目的として研究することに自己満足を見出し、*Vorfagen* に不必要にこだわりその科学の範囲内の一層具体的なる問題に突入する要求が起らぬことは、是れ即ちその学徒の自己の科学に対し懐く熱情の程度を示すに足る。(引用二)

このように方法論に対する軽蔑の感情をもちながら、しかもなお絶えず方法論のことを気にし、既にその諸労作に於て幾度かこれに言及し、今もまた「この機会においてこれに関し更に多少立入つて反省して見」られるところに、我々は田中博士の態度のまことに微妙なるものなることを発見する。このような微妙さは博士の行論そのもののうちに鮮かに現れている。博士の主旨が方法論の「流行」に対する攻撃にあることは明瞭である。それは、右に引用した若干熱情的な文章から直接に知られるばかりでなく、「方法と順序」の結びをなす左の文章からも私かに窺い得ら

れる。

私はドイツのある哲学者が哲学志望の学生にまずその者が特殊科学において何かをなしたるやを確かめた後でなければ入門を許さぬことを知って興味深く感ずる。私は特殊科学に対する哲学の直接の支配、専制を承認し、哲学の研究が智的探求の最初に置かるべきものとする近世初頭のある哲学者の主張に、特殊科学が間接にのみ哲学に従属するものとなし、特殊科学の自律性を承認し、哲学の研究を智的探求の終りに置かんとする古代および中世の二人の先哲の態度を対照せしむるにより学徒の反省を促したく思う。(引用三)

然るに博士は一筋の、直截ちよくせつなる道を辿つてこの結論に達し、方法論を貶しめ、その研究者に向つて、特殊的研究を勧められるのではない。相手を真向から攻撃することは学者らしき態度でない。学者らしき態度とは、相手を非難する前に先ず自己を非難しておくことである。これは、私の知る限り、博士の好んで用いられる遣方であつて、今度もまた引用一について左の一節が書かれている。

従来学徒の往々陥り易き弊の一つは特殊的問題に没頭し、普遍的問題に盲目であることである。普遍的問題を離れて特殊的問題を解決し得る可能性の程度は哲学と各個の自然科学との間隔に従つて差

異があるであろうが、特殊的問題の選択は往々にしてあるいは實際的の必要に動かされて、あるいは實際の必要には無関心に単に自己の労作を手取り早くまとめんがために、あるいは普遍的問題に直面することが甚だ困難であり大なる努力と特殊の才幹とをもつてなざれば不能であるという消極的理由からあるいは全然無意識的に単に手近なものを採るといふ態度からしてなされる。かくの如き態度をもつてなされる特殊の研究は仮令それが局外者には非常に専門的に見えてもその主題自体の価値が反省せらるることが少ない故に、その研究また学的価値に乏しいのである。かかる研究は単に近視眼的「顕微鏡的」に止まり、遠觀的「望遠鏡的」ではなく、それが如何程多量になされても単なる断片的堆積に過ぎないのである。客觀性に富む自然科学の範圍においてはまだしも、文化科学の範圍においては研究の対象の選択それ自身が既に重大なる問題であるだけ、それだけかかる欠陥が明瞭になつてくる。法律学の範圍における歴史法学の墮落である所の歴史主義、比較法学の墮落である資料蒐集癖、學問上の考古癖、法条の注釈癖の如きその適例である。(引用四)

それでは田中耕太郎博士が斯くの如き論法を用いて、「方法と順序」なる一文をば、Aktualitätを要求する新聞のために物せられたのは何故であるか。それは恰も方法論が最近の流行であるかの如くに博士の眼に映じたがためである。しかもこの流行たるや、博士によれば、特殊的研究が陥つたところの好ましからざる傾向に対する反動として現れたものである。読者諸君は読まれる。

かくの如き好ましからざる傾向に対し寧ろ反動的に特殊なる対象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた。これは断片的研究をもつて足れりとせずして特殊科学において原理原則を求むる要求である。それは例えば法律学および経済学の範囲における哲学および社会学の優越、工学の範囲における物理学および数学の優越となつて現れた。一言にて尽せば是れ哲学の特殊科学風靡の傾向、哲学の専制政治である（この傾向が如何なる程度に達しているかは、普通は概ね保守的に行われる高等試験令の如き制度の改正において今回受験科目中に哲学概論が頭をだしていることよりしても知られ得る）。殊に文化科学の範囲において、科学自体の基礎が未だ堅まつていらずして科学が成立の過程にあるともいふべき経済学、社会学（および法律学についてすらも）においては各々につき「△学は如何にして可能なりや」の問題、その科学の特殊の方法が劈頭第一に問題とせられなければならないように考えられ、従来の傾向に飽き足らず、知識欲に飢え渴く若き学徒は具体的な、自己の力相応の手近かに在る問題を選ぶ代りに、いきなり「可能」の問題を俎上に昇すのである。文化科学の範囲における既往十年間の方法論の流行は即ちこの事実を物語つてゐる。この時期において輩出した方法論的労作にどれだけの学的価値を有するものが存するか私は暫らくこれを不問に付して置きたい。私は唯だ其科学の範囲内における諸問題が論者によりてその主張する方法に従いどれだけ解決せられたかその刀がどれだけ

の切れ味を持つかを示したか否かを知らんと欲するものである。又その方法論上の疑問が具体的なる研究の途上において誘発せられたものか、および論者の主張する方法が諸家の諸方法の概念的なる比較の結果無反省に無雜作に選ばれたものかどうかを反問したく思う。(引用五)

さて、如何なるゆきがかかりであるにせよ、引用四に於けるが如く特殊的研究の欠点を指摘された以上、それを本来の主旨と調和すべき必要を博士の感ぜられることは当然である。博士の主旨は方法論に対して特殊的研究の重要を説くにある。しかるに博士と雖もまた特殊研究の欠陥を認識されずにはいられない。そこで博士は矛盾に陥られる。まさにこの矛盾こそ田中博士をしてこの一文の中に於ける最も学問的なる次の如き部分を記さしめるに到ったところのものである。^{*}我々はここに於てもまた弁証法的なるものの重大なる意味を見出さずにはいられないであらう。

私は特殊のものに眼が眩み普遍的のものを見ざる傾向に不満なること上述の如くであり、この意味に於て近時の哲学の優越、方法論の流行に同情を持ち得る。然しながらもし学徒にして普遍的研究の前に特殊的研究を無視するならば、あるいは少なくとも普遍的のものを先にし特殊なるものを後にするならば、それは誤れる態度といはなければならぬ。論理的には方法まず存する。然しながら方

法の先行と研究の順序とはこれ全く異なる二つの事柄である。前者は理論的問題であり、後者は實際的問題である。(引用六)

* これでは私は読者の便宜のため田中博士の論文の全部を引用し終った。若し一、四、五、二、六、三の順序にこれを読まれるならば、そこに博士の全文がある。

我々は学問的なるものに行き当つたように感ぜられる。私はこれから博士の所説を学問的に分析するであらう。

二

田中博士の反省の出発点は、特殊科学の研究に際して、「まず普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊なる主題より着手すべきかの問題」である(以下傍点は凡て筆者)。ここに普遍的と云われ、特殊のと云われた事柄そのものが極めて多義である。なぜなら特殊科学そのものの範圍に於てもこのような區別は存在すると考えられ得るからである。例えば、田中博士自身の著書についても、その『商法総論概要』と『会社法概論』とを比較するとき、或いは総論或いは概論と呼ばれるにしても、前者の主題は一層普遍的であり、後者のそれは一層特殊である。博士は

このような意味の場合に於て、そのいずれを先にすべきかを問題としていられるのであろうか。ここにも確にひとつの方法論的なる問題はある。——因に博士の商法は大正十四年一月、会社法は同十五年十一月の出版である。——けれども博士の問題はそうでないように見受けられる。その全文からして明らかである如く、博士のいわゆる普遍的なる問題とは、哲学的なる、殊に方法論的なる問題の謂であり、特殊なる主題とはこれに反して特殊科学的なる、即ち専門科学的なる主題を意味する。即ち博士は特殊科学の範圍内に於て普遍と特殊との關係を問題にされるのではなく、却つてそれを一の哲学的な問題として取り上げられているのである。

然るに博士によれば、この問題は理論的方面と實際的方面とを含んでいる。先ず實際的方面とは何を謂うのであろうか。博士の意味されるところは驚くべく常識的である。即ちそれは「研究のエフィシエンシーおよびエコノミー」に關係すると考えられているのである。これを分り易く解釈すれば多分斯うであらう。普遍的主題と特殊の主題とのいずれを先にすべきかということは、そのいずれを選んで研究すれば、或るひとりの者が逸早く教授になれるか、または博士論文を書き得るかということに關係した問題である。然しながら若し研究のエフィシエンシーおよびエコノミーということをその全く徹底した意味に解するならば、いわゆる普遍と特殊との問題は全く

異なつた姿をとつて現れねばならぬ。社会科学はそれぞれの時代に於てそれぞれ特殊なる問題を時代そのものによつて現実に課せられる。この現実的なる問題は——この現実性こそ眞のエイシエンシーおよびエコノミーを定めるものである。——時代の特殊性に依じて、これを純粹に論理的なる見地から見るときには、或いは一層普遍的なものであることもあり、或いは一層特殊的なものであることもあり得る。従つて特殊なる問題と普遍的なる問題とのいづれを選ぶべきであるかは、何等抽象的に決定され得ることではないのである。如何なる問題が問題性——これが問題の現実性である——を有するかは時代の存在の構造によつて現実的に規定される。言葉に表現されては同一の問題であるかの如く見える問題も、その問題たる所以、その問題性が何処に横たわるかは、現実の存在によつて規定されて、各の時代に於て相異なつてゐる。田中博士の専攻される「会社法」なるものも、永遠の昔から存在していた問題であるのでなく、却つて資本主義社会がその機構として会社組織を發展させたことによつて初めて問題として成立したのである。それ故に会社法の問題も資本主義社会の機構の分析、究明なくしては根本的に解決され得ない。そして恰もこのことの自覚こそ会社法の理論研究に於ける方法的なるもの、の自覚でなければならぬ。然るに好んで方法論を問題にされる田中博士の著書にこのことのないのは何故であろう

か。

更に進んで考えるならば、学問の目的及び方法そのものと雖も、それが如何なるものであるかということは、それぞれの時代の社会形態と密接に聯関して規定されている。これは単にマルクス主義者のみの主張することではなく、今日では全く違つた思想傾向に属する人々、例えばマックス・シェーラーの如きでさえ承認しているところである。従つて博士が非難されるところの歴史法学（引用四）派の如きも、博士の思惟されるように、単に特殊的研究が極端に尊重されたために、それが「近視眼的」または「顕微鏡的」に陥つて墮落したというやうなものでなく、かくの如き特殊研究の尊重そのもの裏には実に普遍的なるもの、即ち一定の史觀ともいふべきものが隠されているのであり、そしてこのものはまた歴史法学派を生んだ社会事情によつて規定されているのである*。それ故にまた最近、「特殊なる対象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた」（引用五）としても、それは田中博士の考えられるように、特殊研究の極端化という「好ましからざる傾向に対し寧ろ反動的」に起つたというが如きものでなく、そこには明らかに社会的根柢が横たわつているのである。一般に認識形態の方法乃至目的の規定性が社会形態の規定性に相応するとするならば、一定の社会がその轉換期に遭遇するや否や、学問の方法

及び目的そのものもまた必然的に轉換するに到らざるを得ない。従つてこの時機に於ては勢い方法論的なるもの、哲學的なるもの、田中博士のいわゆる普遍的なるものに関する問題が重要性を帯びることとなる。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向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。然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。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もはや一步も前進することの出来ぬ状態におかれている。それらの学問がこれまで一般的な前提或いは基礎乃至は指針としてもつていたものもはや役立たなくなつてゐるからである。このときその研究がどれ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ない。然るに斯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るものである。過去の歴史のあらゆる時代に於て哲学はこのようにして特殊科学にとつて、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役割を演じて来た。この事情は最も經驗的な、最も實際的な科学と見做

されてゐる自然科学の成立にあつても異ならなかつたのである。然るにこのような意味に於て、哲学的なるものが問題になるのは、上に述べた如く、特殊科学がその目的並びに方法に關して轉換期にあるからであり、そしてこのことは現実的にはまさに社会そのものが轉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來てゐるのは、恰も現在の社会情勢に相応する。^{**}然るに田中博士は斯くの如き事柄に關しては何等理解されるところがないのである。かくて博士が今や特殊的研究の必要を力説されればされるほど、意識的であると否とに拘らず、博士の反動的に行爲されつつあることは明白である。

* これらのことについては拙著『社会科学の予備概念』（全集第三卷収録）参照。

** 一層詳細なる分析は着手中の『觀念形態論』（全集第三卷収録）に於て試みられるであらう。

三

もつと
尤もここに私が「哲学的なるもの」と呼ぶところのものは、田中耕太郎博士の意味されるものと甚しく相違する。博士はこのものを全くカント的若くは新カント派的な意味に解してゐられる

ように見える。即ち博士によれば、普遍的なる、哲学的なる問題とは、「可能」の問題、「△学は如何にして可能なりや」の問題である（引用五）。然るに若しそうであるならば、私の見るところでは、斯くの如き意味に於ける哲学的なる問題は、現在わが国にあつても何等流行の問題であるのではなく、それが盛んに論議されたのは十年近くも前のことであり、——それは故左右田喜一郎博士の学的活動の最盛時であつた、——少なくともここ二三年のことではない。新カント派はわが国に於ても、またドイツ本国に於ても今は流行哲学であるとは云い得ないのである。これ田中博士に於ける事実の誤認である。そして事実の誤認は、哲学の研究たと特殊科学の研究たとを問わず、つねに避けねばならぬところのものであろう。ドイツに於ては、博士の口吻に倣うならば、むしろカント的なる認識論的研究の「反動」として、今では却つて形而上学的なる傾向が著しく現れている。ヘーゲル主義の復興の如きがそれである*。

* 例えば H. Levy, Die Hegel-Renaissance in der deutschen Philosophie. を参照せられよ。

然るに若し田中博士にして徹底的にカント主義を理解されているならば、博士は「△学は如何にして可能なりや」の問題が如何ほど論ぜられようとも、法律学者として博士は安んじて自己の専門の研究に没頭されることが出来る筈である。なぜならカント主義者は「可能」に関する設問

をもつて、特殊科学的なる問題とは全く異なるところの哲学に固有なる問題の提出の仕方と見做し、かく問題を提出することによつて特殊科学に対して何等干渉しようとするのでなく、却つて正反対に、博士の言葉を借りれば「特殊科学の自律性を承認」する（引用三）。それ故にそれは決して「哲学の専制政治」（引用五）として理解されるべきではない。ひとりの特殊科学者が、可能の問題を提出するとすれば、彼は、彼が自覚せると否とに拘らず、既に哲学者の資格に於てそれをなしているのである。博士にして若し斯くの如き設問が哲学にとつて無意義であるとされるならば、それは例えばヘーゲルと同じく、博士も哲学を主として認識論に局限するカント的形式主義の立場に反対されているのでなければならず、若しまたそのことが特殊科学にとつて無用であるとされるならば、それは博士がむしろ哲学が特殊科学から分離すること——なぜならカント主義的なる右の設問は特殊科学そのものの立場に於ける問題とは全く異なると理解されているから、——を否認されていることでなければならぬ。そのいずれの場合であるにせよ、博士はみづから欲せられざる結論に到着されねばならぬ。その結論とは斯うである。哲学は形式的認識ではなくして内容的な認識でなければならず、また哲学は科学を超越したのではなくして特殊科学に内在的なものであるべきである。このようにして哲学と科学、いわゆる普遍的なものの特

的なものとは最も緊密なる、最も内的なる関係におかれることになる。従つてこのとき両者を、博士の如く分離的に考察しようとすることは、物そのものの有する論理の破壊を企てることとなるであらう。

なお注意すべきは、田中博士は法律学者たるに拘らず、その用語法が極めて曖昧であつて、ために問題を混乱させていられるように見えることである。例えば引用五には斯く記されてある。――「かくの如き好ましからざる傾向に対し寧ろ反動的に特殊なる対象の研究に代るに普遍的なる者に着眼する研究が強調せられ始めた。これは断片的研究をもつて足れりとせずして特殊科学において原理原則を求むる要求である。それは例えば法学および経済学の範囲における哲学および社会学の優越、工学の範囲における物理学および数学の優越となつて現れた。一言にて尽せば是れ哲学の特殊科学風靡の傾向、哲学の専制政治である」。仔細にこの文章を読まれたる読者は哑然たらざるを得ないであらう。いくら新聞記事であるといつても、取扱われているのは学問の根本問題であり、相手は主として大学生であるところの帝国大学新聞紙上の記事である。いづれか「原理原則を求める」ことをしない特殊科学があるであらうか。しかもこのことは「哲学の特殊科学風靡」と等しいのであらうか。博士は特殊科学の例として工学を挙げられる、そして

そのとき物理学や数学は博士によつて哲学であると考へられてゐる。しかし物理学は明らかに特殊科学である。工学は数学物理学に比して確かに応用的である。しかしあらゆる特殊科学が応用科学であるのではない。しかも今日工学は物理学や数学の助けを借らずして応用科学たるの実を發揮し得ないのである。また田中博士によつて社会学は哲学と同位置におかれてゐる。しかし現在の社会学者にしてこのようなことを考へてゐる者は極めて稀であらう。法律学者たる博士は例へばケルゼンの『法律学的方法と社会学的方法との間の諸限界』を読まれた筈ではないであらうか。特殊科学の現在の状態を全く無視して方法論を説かれる博士は自己の主張にみづから矛盾される者である。ここに博士は博士の哲学論、方法論の如何なるものであるかをみづから期せずして暴露される。高等文官試験に哲学概論の科目が入れられたのもつて哲学の専制政治を叫ばれるのはあまりに他愛もないことではなからうか（引用五）。文部省の思想善導案は更に多くの学問の専制政治を実現して小心な博士をさぞ驚かすことであらうと思われる。

田中博士がみづから期せずして問題とされたところの種々なる特殊科学、例へば数学、物理学、法律学、経済学、社会学等の間の方法論的聯関の問題、——それは嘗て主として実証主義の哲学者たち、ミル、スペンサー、コントなどが論究したものであつて、今日の認識論では忘れられた

る問題に属するに拘らず、私はそれをもつて極めて重要な意義を有するものであると思う。それは今日マルクス主義がかの「学問論」を「觀念形態論」という包括的な問題提出に轉換することを可能にした後には、その重要性を更に増大したものであると私は考へる。しかしこれについての私の研究は後の機会に纏めて発表することにしよう。

四

私は既に哲学的なるもの、方法論的なるものに対する関心が現在の客観的なる社会情勢の特殊性の故に特殊科学の範囲内で要求されていることを述べた。それは田中博士の想像されるように学徒の主観的な気持にのみ関係することではない。ここに哲学的なるもの、方法論的なるものと言ふのは実に特殊科学そのものうちに内在すると、ころのものなのである。我々はかの「可能」を哲学の問題として取り上げていのではないのである。既に哲学的なるものが特殊科学に内在すると信ずるが故に、我々は特殊科学についての熟知をつねに要求する。そして私もまた田中博士と共に、今日哲学の学徒に特殊科学の知識の欠乏していることを最も遺憾に感じている。ところで方法的なるものの特特殊科学に於ける内在というのは、ヘーゲルの言葉を用いるならば、「方

法が内容の魂」であるということである。そして方法にして内在的なものであるならば、我々は田中博士の如く、「論理的には方法先ず存する」（引用六）と単純には云い得ないのである。博士の言葉は全くカント学派的な意味で語られている。しかしその基礎付けは、私の知る限り、博士によつては与えられていない。方法にして内容のうちに内在するものであるならば、内容の研究と方法の反省とは分たれることが出来ず、却つて両者は弁証法的に統一されなければならぬ。内容の魂としての方法についてヘーゲルは次のように云っている。「方法は制限なく一般的なる、内的にして外的なる仕方として、絶対的に無限なる力として承認さるべきである、この力に対しては如何なる対象も、それが外的なる、理性から遠ざかった、理性から独立なるものとして出現する限り、抵抗することが出来ず、それに対して特殊な性質のものであり得ず、それによつて貫徹され得ないことはないであろう。方法は従つて魂であり、実体であり、そして何等かのものは、それが方法に完全に従えられるときにのみ、把握され、その真理性に於て知られるのである」*。それ故にヘーゲルの哲学を理解しようとする者は、例えばその法律哲学を理解しようとする場合に於ても、彼の方法論たる論理学を理解することをつねに要求されている。このことは最近のヘーゲル研究にあつては殆ど共通に認められているところで、カッシーラー、ハルトマン、クロー

ナーなどのヘーゲル哲学の叙述に於てもこの思想がいつも先立っている。ヘーゲル哲学からその方法たる弁証法を学び入れたマルクス主義の諸理論の把握にあつても同様である。マルクス主義者が方法論についての研究を重要視するのは、田中博士の云われる如く、自己の科学に対して懐く熱情の稀薄を意味するのではなく、却つてその逆であり、彼等はまさに「何等かのものは、それが方法に完全に従えられるときにのみ、把握され、その真理性に於て知られる」ことを理解しているからである。マルクス主義はその方法の自覚の故に学問上に於ても大いなる業績を挙げつつある。かくて弁証法の理論の上に立つならば、博士の次の語が如何に非論理的なものであるかを我々は容易に看取し得るであろう。——「然しながらもし学徒にして普遍的研究の前に特殊的研究を無視するならば、あるいは少なくとも普遍的のものを先にし特殊なるものを後にするならば、それは誤れる態度といわねばならぬ。」(引用六) これは誰でも云いそうな常識論である。弁証法は普遍に執して特殊を顧みないのでなく、また普遍を先にして特殊を後にするものでもない。このように考えるのは、田中博士の反省の出発点であつたところの「まず普遍的なる主題を選ぶべきか、將た特殊なる主題より着手すべきか」という設問と共に、普遍と特殊とを全く分離的に見る抽象的論理である。普遍と特殊との弁証法的なる關係については既にヘーゲルが最も

詳細に究明している。しかし私はここにこれ以上立入って弁証法について述べようと思わない。

* Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Hrsg. v. Lasson, Zweiter Teil, S. 486.

苟も方法論を問題にされながら、田中耕太郎博士が如何に常識論者であるかを明瞭にするために他の例をとろう。博士によれば、「研究の順序」としては、特殊なものを先にして普遍的なものを後にせねばならぬ。これは常識にとつてはまことに自明のことである。しかし学問的にはそれは何等自明のことでなく、却つて厳密に規定さるべきことである。何故に特殊から始むべきであるとされるか。それが我々の手近かにあるもの、我々に一層よく知られたもの (bekannt) であるからである。——bekannt はヘーゲルの云つた如く erkannt と同一ではない。——偉大なる方法論者アリストテレスもまた「我々にとつて」一層よく知られたものから学問の研究は出立せねばならぬと語っている。然しながら我々にとつて一層よく知られたものは果たして特殊なものであろうか。アリストテレスは反対にそれを「普遍」(τὸ καθόλου) として規定している。そして彼は研究は「普遍から特殊に向つて前進せねばならぬ」と云っている。普遍は更に彼によつて「或る全体」(ὅλον τι) であるとされ、そしてそれは「混乱したもの」(τὰ συγκεχυμένα) であると考えられている。即ち我々の研究の出発点として与えられているものは混乱した全体とい

う意味で普遍であり、従つて研究は分析の方法に従つて普遍から特殊に向つて行かねばならぬ。これがまさに研究の順序である*。然るに我々は、ひとの知る如く、全く同様の思想をマルクスに於て見出す。その『経済学批判』の序説に於ける方法を論じた節で、マルクスは研究の「現実的なる出発点」が「全体の渾沌たる表象」であることを述べ、このもの、即ち「表象された具体物」から「分析的に」最も単純なる規定に向つて進まねばならぬと記している。かくして研究の順序に於て初めにあるものは単なる特殊でないことは明らかであろう。

* Aristotle, *Physica*, 184 a.

私は田中博士の所説の検討をここで結ぼう。マルクスがその方法論に於て区別した「叙述の仕方」と「研究の仕方」との関係の問題は、田中博士の理論的問題と実際的問題、換言すれば、「方法の先行」と「研究の順序」の問題と一見似ているようであるが、全くその内容を異にするものであるから、ここには触れないで、他日詳細に論究することにしよう。

現象学叙説

——山内氏の著作の読後に——

【1929.9】

—

山内得立氏の『現象学叙説』を通読して、私は、嘗て氏の論文「現象学的領域」（『思想』昭和二年一月号）を見たときとほぼ同一の印象を受けた。この書に於けるかの論文に相応する部分、即ち第七章中の「現象学的存在」の節はもとより、他の部分にあつても、氏の叙説は、著しく対象論的もしくは対象論的な色彩を帯びているように思われるのである。言うまでもなく、今度の書物はフッサールの思想の忠実な再現を一層多く含んでいるところから、この色彩が薄められてはいるが、しかし現象学についての氏自身の解釈が始まり、そして氏が自由な言葉で語り始められるや否や、氏は知らず識らず対象論的乃至対象論的な方向へ進んでいられるものの如くである。このことは氏がその歴史的発展に於て最初ボルツァーノなどの対象論理学、マイノングの対象論の研究から現象学の方へ来られたという事情にも由るのである。

フッサールにあつては事情は異なる。彼はかの劃期的な著作『論理学研究』を世に送り出すに

際して——それは世紀を句切る千九百年のことであつた——彼の仕事の目論見を述べ、就中二つの事柄について語っている。先ず彼は、この書が純粹数学の哲学的解明のための彼の多年の努力の継続を絶えず繰り返して妨げ、そして遂にはその中断を余儀なくするに到つたところの、打ち退け難き諸問題の研究の中から生長したことを云う。研究は数学的なもの若くは「形式的なもの」の本質、かくて一般に形式的演繹的諸科学の論理学の問題から出発した。次に彼は、この研究に當つて、初め、『算術の哲学』（千八百九十一年）に於てのように、演繹的諸科学の論理学は、論理学一般と同じく、まさに心理学からしてその哲学的闡明を期待せねばならぬという、その当時広く支配していた確信をもつて彼が出立したことを告白している。彼の哲学的研究の出発点をなした右の二つの事情は、その後それが如何に根本的に変容され、変質されたにせよ、私の見るところによれば、フッサールの現象学の特殊性を認識し、並びにその限界をも把握するために、忘れられてはならぬ重要性を有する。

言うまでもなくフッサールは論理学を心理学によつて基礎付けようとする思想の維持し難きことを知つた。かくして彼は『論理学研究』の第一巻に於ていわゆる心理主義を隈なく批判し尽し、それに対してボルツァーノの論理学の立場を擁護する。しかしもともと心理学から出立した彼は

対象論理学の純粹に論理的な立場にとどまろうとはしない。彼は「意識の自然化」をなす心理学を棄ててブレンターノの心理学に移る。フッサールの現象学はボルツァーノの純粹論理の世界をブレンターノの心理学に於て考えたものである。そこで『論理学研究』の第二巻に於ては、現象学の課題は、「純粹論理学の諸根本概念及び諸理念的法則がそこから『発する』(enspringen)とこの『源泉』(Quellen)を開示すること」(Log. Unters. II, I, S. 3)として規定されている。純粹論理学に於て打ち建てられたる、概念、判断、真理、等々、に關する諸法則の意味を論理的に理解することをもつて満足すべきでない。「我々は『物そのもの』へ還りゆくことを欲する」(Wir wollen auf die „Sachen selbst“ zurückgehen. Ebd. S. 6)。換言すれば、純粹論理学の諸公理並びに諸原理をば、純粹意識に於ける「その自己所与性に於て明らかに見ゆるものとする」(an ihren eigenen Gegebenheiten einsichtig machen. Ideen, S. 113)ことが要求されている。即ち『論理学研究』に於ける劃期的な企ては、従来、形式的なものまたは抽象的なものとしてその地盤から游離されて、抽象的或いは形式的に取扱われて来た論理的なるものを、その地盤たる物そのもの、フッサールに従えば純粹意識に於て解明しようとするところにある。それ故にフッサールは彼の積極的な研究に這入るや否やつとめて対象論理的な若くは対象論的な言葉を避けようとしているように

見える。しかるに山内氏にあつてはあまりに無造作にかくの如き言葉が混入され、そしてあまりに屢々対象論理的乃至対象論的な見方、ボルツァーノ、マイノング、マルティなどの分析、行論がその現象学叙説を中断しているばかりでなく、むしろこのものを補足し、解説しまたは基礎付けるものとして入り込んではいないであろうか。

純粹意識の本質学としての現象学は『イデエン』（千九百十三年）【“Ideen”, 池上謙三訳『純粹現象学及現象学的哲学考案』】に至つて方法論的には一層純化された。そこに於てフッサールは本質学的還元から進んで先験的または現象学的還元を説いた。これによつて単に超越的事実のみならず、また超越の本質までもが排去される。そしてフッサールは云う、「形式的論理学及び全マテシス一般をそれ故に我々は明らかに排去する *epoché* のうちへかかわり入れることが出来る」。純粹論理学と雖も括弧に入れらるべきである。かくて我々が現象学者として従わねばならぬ規範は、「我々が意識そのものに於て、純粹なる内在に於て我々にとって合本質的に明らかに見ゆるものとなし得るところのもの以外の何も認めない」(Ideen, S. 113.) といふにある。かくてのみ現象学は実際に純粹に記述的な学問であることが出来る。山内氏はこの規範をつねに忠実に守つていられないようである。氏は *rein deskriptiv* である代りに、屢々氏の最も得意とされる

raisonnement に赴かれるのである。

二

尤もかくの如きはその責めをひとり氏にのみ帰すべきではないであろう。それは少なくとも一部分はフッサールの現象学のうちに含まれている矛盾の現れであるであろう。山内氏を初め、凡ての現象学者たちは、「一般に現象学はその最初に於て種々なる特殊の立場の排除を要求する」と云う（山内氏の著書第一章の一「現象学的態度」参照）。けれども私はそうは考えることが出来ぬ。あらゆる立場を排去しようとする限り、現象学はたかだか一の準備学でしかあり得ない。ニコライ・ハルトマンにあつては實際現象学はかかるものと見做されている。フッサールに於てもその『論理学研究』にあつては現象学は論理学にとつて準備学的 (propädeutisch) な意味をもつていたようにも見える。しかるにそれは次第に哲学そのものの中心へ推し出され、『厳密学としての哲学』（千九百十年）以来、現象学は「哲学の基礎学」と考えられるようになった。純粹意識の領域は方法的に開示されねばならぬ。現象学にして苟も方法的であることを要求する限り、新カント学派に於ける如く方法に構成的若くは生産的性質を賦与せずとも、*Methodos* の語

源的な、しかも最も根本的な意味に従って、そこには必ず出発点、従ってまた帰着点がなければならぬ。このものこそ最も根源的な意味に於ける *ἀρχή* であり (Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* Δ, 1)、立場である。即ち純粹意識と雖も前提的である。それは絶対的に見出されるのでなく、ハイデッガーの批評しているように、「認識された認識に対する関心」(die Sorge um die erkante Erkenntnis)、『デカルト的な certum への関心が初めて、デカルトの方法的な dubio 若くはフッサールの還元の方法に由って、純粹意識或いはデカルトの cogito の領域を開示するに到るのである。ここに認識された認識というのは明観的 (einsichtig) な認識のことであり、フッサールはかくの如き認識の “der exemplarische Index” として形式的論理学を挙げてゐる (Logos, I. Bd., S. 295)。このようにして純粹意識と純粹論理学とは本質的につながり合う。純粹意識が絶対的にあつてそしてあらゆる認識と同じく純粹論理学にも基礎を与えるのでなく、却つて純粹論理学、一般に形式的演繹的諸科学の妥当性に対する関心が初めて、純粹意識をば絶対的なる原領域として開示するに到るのである、と見られねばならぬ。

そこでおおのことが考えられる。現象学は超越的本質の本質学から区別され、かかる立場をも排去するものとして純粹内在の見地にとどまると主張される。然しながら本質学、とりわけ形

式論理学、形式的数学等のいわゆる形式的本質学から絶縁することによつては、現象学は純粹意識の具体的な研究に進むことが出来ないであろう。それ故にフッサールもまた本質学の領域が現象学的研究にとつて手引 (Leitfaden) となることを認めている (Ideen, S. 309)。本質学は単に手懸であるばかりでなく、却つてそれが現象学的研究を絶えず指導し、このものを初めて可能にしているようにさえ見える。現象学は本質学に由ることなくしてはその研究対象に接近すべき通路をもたないであろう。そしてこのような本質学的傾向がその研究の一層具体的であり、分析的であり、記述的であるところの『論理学研究』に於て特に著しいということは注意されねばならぬであろう。これに反して『イデエン』にあつては純粹内在の見地を貫徹し、ノエシス・ノエマの双関を固く守ろうとする要求が一層鮮かに現れているが、しかしそれだけそこでは一層構成的であり、従つてまた或る意味では抽象的であると思われる。かくて『イデエン』がまた本来の現象学から区別さるべきかの先驗的心理学に一層近づいていることも争われ得ないようである。

いま山内氏の著書を見るに、その叙説は屢々先驗的心理学の見地からなされている。これは氏が甚だ多くの場合カントとフッサールとを關係させようと努力されているのによつて、フッサールに於てよりも一層率直に現れている傾向である。もとより氏はフッサールをカント、さてはリ

ツカートなどと屢々対立せしめられる。物はその対立者に於て顕にされる。カントやリツカートに對立させられることによつて、フツサールの現象学が彼等の哲学に對する側面から顕にされることとなるところから、延いては或る歪み、或る *Undeutung* を受けることになり易いのも注意されねばならぬ。一般に山内氏の書物では対象論理的、対象論的、先驗心理学的、現象学的の種々なる見方が時として區別されることなしに混淆されているように思われる。かくの如き混淆は一部分フツサールに由来するとも云える。そしてそれが山内氏の場合では氏の書物をして分り易き解説書たらしめるために役立つており、むしろ必要であつたとさえ云われ得る。それがこの書の解説としての成功を齎しているひとつの理由であるものの如くである。然しながらそれらの種々なる見方は出来るだけ厳密に區別さるべきである。そもそも現象学にあつてはこの学問の性質上それについての解説などというものはあり得ないのではなからうか。それだから山内氏が、「フツサールの現象学を知ろうとする人は多く、現象学とは何であるか、現象学とは如何なる学問であるかという問いを以て始めようとする。が、しかし此の問いは現象学に對する最初の問いとして既に誤つていたのである。」という文章をもつてその書物を書き出されたのは正当である。それにも拘らず、我々が氏のこの書物を読み終つて学び得たと信ぜられるのは、依然として「現象学

とは何であるか」ということが主なるものであるように感ぜられる。現象学についての「解説」ではなく、それみずから現象学的な「研究」のみが現象学に属することが出来、そしてひとを現象学に習熟せしめることが出来る。尤も現象学に関する解説とてもそれ自身として無意味であるのではない。けれどもそれが有意味であるためには、それはそのうちに批判の契機を含んでいなくてはならぬ。しかるに山内氏の著書にはまさにこのものが含まれていないのではなからうか。このものの欠けていることは、氏みずからその序の中で「私自身については今はより多くの関心をハイデッガーにつないでいる」と述べられているのと関係しても、一層物足りなく感ぜさせられる次第である。否、氏の叙説はむしろ批判の契機を蔽い隠すために多くの努力を尽しているようにさえ見受けられる。そのためにそこには現象学と類似した対象論、先験心理学、等々、の見方が便宜に従って引き入れられて、それらは凡てフッサールの現象学を尤もらしきものにすることに役立てられているようである。しかるにフッサールにあつては現象学をそれら種々なる立場から純化しようとする努力が絶えず企てられており、少なくとも、現象学がそれらのものうちの或るひとつに接近しているとしても、それがいずれのものであるかは、上に述べた如く、彼の思想の発展の時期に依じてそれぞれ異なっているのである。それらとの接近乃至混合は単に交

錯しているのではなく、むしろ歴史的に層をなしている。我々は歴史家としてこの層を定めねばならぬ。しかるにわが国に於てはひとつの重大な誤解が広く行われている。現代の哲学を論ずる者はその理由で單純に体系家と見做され、そして過去の哲学を研究する者はその理由で單純に歴史家の部類に属せしめられるのがつねである。けれども過去の哲学も体系的に研究されることが可能であり、そして現代の哲学と雖もまた歴史的に研究されねばならぬことがある。体系家と歴史家とを分つものは、彼の研究の対象たる哲学が現代のものであるか、過去のものであるかということではない。フッサールの現象学の忠実なる解説を試みようとする山内氏に対して我々はいま少し多くの歴史的意識を期待してはならないであろうか。歴史的というのが単なる模写または再現でないことは勿論である。歴史的こそ批判的である。もとより体系的は折衷的乃至混合的とは似もつかぬものである。山内氏の叙説の構成を見よう。例えば第四章には対象の構造とあり、第八草には現象学的認識論とある。前者が対象論的内容をもつことは想像し難くなく、また後者がむしろ先驗心理学的な命名であることは明らかである。認識論は現象学の一部分でもあるのであろうか。尤も種々なる見方を引き入れることがそれ自身として決して無意味なことであるのではない。しかしそれが有意義であるためには、それらのものを貫く体系的な見地がなければな

らぬ。そして若しかかるものを山内氏の書物のうちに求めるならば、私はそれがライブニッツ的な可能・現実の概念ではないかと思う。けれども遺憾ながらこの概念はなおいまだこの書の全体に於て限なく、頭にはたらいっているとは云い得ない。それにも拘らず、私はこの概念がこの書に於ける最も特色ある、そしてまた最も重要な概念ではないかと考へる。そこに著者の功績があり、私はそこから多くのものを学び且つ暗示されたことを著者に感謝する。

三

フッサールの現象学はもと純粹論理学との密接な聯関に於て生れたものであつた。『論理学研究』の中で展開されたのは「思惟体験並びに認識体験の純粹現象学」であつた。しかるにその後漸次に現象学はかくの如き起源にからまる限界を見棄てて哲学の基礎学の位置を占めようとするに到り、殊に『哲學的文化的理念』（千九百二十三年）に於けるプログラムにあつては現象学は一切の文化諸哲學に基礎を与え、哲學的、文化的を形成すべき任務をみずから引受けようとするに到つた。意識の志向性の概念は最初ブレンターノにあつて物理現象から區別される心理現象の特質を規定するものとして明らかになされた。ブレンターノはその經驗的、立場的立場からの心理学の著述の目

論見に於てなおこの最後の巻が我々の心理的有機体と我々の物理的有機体との結合について取扱うべきことを云つてゐる。ところがフッサールは志向的体験の概念から物理的なるものもそれに於て解明さるべき「純粹意識」の概念にまで高まつてゆく。意識の志向性ということもそれと共に純粹意識の根本的規定たるべきノエシス・ノエマ的構造として示される。かくて『イデアエン』に於ては「理性の現象学」が現象学の最も優越なる意味を担うに到つてゐる。——ノエシス・ノエマという言葉は理性即ち *Vernunft, vous* と関係する。」そこで現象学のかくの如き拡張がそれ自身に於て権利付けられてゐることであるか否かが問題となり得ると思う。山内氏はその序論に於て『厳密学としての哲学』以後のフッサールの考え方を承認してられるものの如くである。その後の諸章に於ては『論理学研究』に多く、『イデアエン』に少なく抛つて叙述が行われている。そこに分析されている諸例を見るに、多くのものは純粹論理学、一般に形式的演繹的諸科学の領域に属するものである。知覚もまた分析されてはいるが、それはいわゆる「色の幾何学」、音の幾何学に属する限りに於てである。如何なる例を選ぶかということはその哲学が如何なるものであるかを語る。フッサールの現象学はこれらの領域の哲学的解明に対して最も多くのものを意味するとしても、それ以外の存在の諸領域へ拡張されるときその力を失うに到るのではないであらう。

うか。山内氏は『論理学研究』と『イデエン』との関係をヘーゲルに於ける『論理学』と『エンチクロペディ』との関係に比較されるけれども、私はそれを後者の『精神の現象学』と『エンチクロペディ』との関係に比較したのが適当であると考える。なぜなら、精神の現象学で叙述される精神がヘーゲルの全哲学にとって存在のモデルの意味をもつと同じように、「思惟体験並びに認識体験の純粹現象学」たる論理学研究に於て解明される形式的本質的存在は、フッサールの哲学にとつて存在のモデルとなつていると見えるからである。しかるに何故に或るものが一切の存在のモデルになり得るかの理由が示されねばならぬ。このことなしにはフッサールに於ける現象学の拡張乃至発展も権利付けられていとは云われ得ないであろう。

フッサールの理性はアリストテレス的なヌースである。それはあらゆる本質を内在的に領有するもの、アリストテレスの謂う「エイドスの場所」(τόπος εἰδών)である。フッサールが理性意識の根本形態と見做したところの“das originär gebende Sehen”についてアリストテレスが既に理解していたことは、彼が「理性作用は知覚作用の如くである」(τὸ νοεῖν ὡςτεπ το αἰσθάνεσθαι. De anima, I, 4.)といっているのによつても窺われる。この言葉はまたその明証性を表現するものと解されることが出来る。なぜなら、彼は知覚がその「固有なるもの」、即ちその本質に向

う場合には誤り得ないと語っているからである (op. cit. B. 6)。その他、我々はアリストテレスとフッサールとの間の種々なる類似を指摘し得るであろう。ところで私がいまこの関係を指摘するのは、フッサールをアリストテレスによつて権威あらしめる等の目的からではなく、却つて現象学に本質的な制限または限界を多少とも明らかにするためである。

アリストテレスの哲学は本質的に観想的なギリシア世界観の典型をなす。フッサールの現象学は近代に於ける観想的哲学の代表者である。現象学の言葉は *Sehen, Schauen* 等々の語によつて満たされている。フッサールが *Akt, Motivierung* などの語を用いるとき、ひとはそれらのもとに意志的なものもとより、能動的なものをさえ理解することを禁ぜられているのである。しかのみならず現象学の枢軸をなす志向性の概念そのものが実に観想の地盤から生れる概念である。我々が純粹に色の本質を見、音の本質を聞くということはただ我々の純粹に観想的な態度にとつてのみ可能である。これに反して、我々の社会的実践的生活に於ては、我々は赤そのものを見るのではなく却つて赤旗の赤を見るのであり、音そのものを聞くのではなく却つて自動車の走る音を聞くのであり、また樹そのものを見るのではなく却つて公園の樹を見るのである。即ちアリストテレスの謂う「附帶的なるもの」の知覚が我々の日常の経験に属している。附帶的なるものが社会的実践

的生活にとつてはむしろ規則的なものである。アリストテレスは「固有なるもの」に各の知覚作用の本質 (ousia) が属すると考えたけれども (Ebd. B. 6)、しかし実践の領域にあつては附帯的なものこそ却つてその本質をなす。このことは志向性の概念を破壊するに到るであろう。これによつても志向性をもつて根本形態とする純粹意識が如何に観想的構造のものであるかを理解し得るであろう。附帯的なものを「排去する」(ausschalten) ことによつてひとは同時に実践の実践性を失つてしまふであろう。そしてまた志向性の規定が維持さるべきである限り、意識の分析にあつてつねにノエシスの側ではなくノエマの側に重きがおかれるのは必然であろう。それ故にアリストテレスにあつても知覚の作用ではなく、却つてこの作用によつて志向された対象、即ち τὰ ἀντικείμενα がいつでも分析されている。フッサールに於て現象学が本質学によつて指導されているのは理由のないことではなからう。惟うに内在 (Immanenz) の立場が徹底的に深められるためには内面性 (Innerlichkeit) の立場に移つてゆかねばならぬ。魂の最も内面的な諸活動は本質といわず、事実といわず、一切のものを内面化し、それに内面性を担わしめることが出来る。ここでは志向性ということも固より問題とならぬ。論理や数学も絶対的な確実性をもたぬ。「純粹意識」の現象学はアウグスティヌス的な「精神生活」の現象学にかわる。そして更に、

本質学的な現象学が歴史の領域に対して無能力なことは言うまでもないであろう。それについては私は既に他の機会に於て論及しておいた。歴史は全くフッサールの関心の外にある。彼は時として大学で哲学史の講義をしたそうである。けれども彼の哲学史がお伽噺であつた、とはハイデッガーの評である。歴史の現象学は意識を「内面的な人間の歴史」の場面と考へたヘーゲル、もしくはデイルタイのものであつた。

それのみでない、我々は科学そのものに関してさえフッサールの現象学の制限または限界を考へざるを得ないのである。このものは形式的演繹的諸科学と根源的につながり合つている。ここに形式的というのが *eidōs* 的なもの、演繹的というのが特にアリストテレス風な *anagōgē* 【論証】的な意味をもっているのは、フッサールの哲学の観想的本質から見えて争われぬことであろう。若しそうであるとすれば、現象学が近代の数学に於ける解析などに基礎を与え得るか否かが既に問題となろう。近代の自然科学についてはこのことはなお一層疑わしくなる。フッサールは自然の本質学、有生物の本質学等を考える。これらのものについては夙にアリストテレスが勝れた研究を遺しているが、しかしそれらのものが如何に構成されるにせよ、それがいわゆる実体概念でなく函数概念をもつてはたらいっているところの近代の自然科学と関係づけられ得るか否かは甚しく

疑問である。この点に於てマールブルク学派の如きは現象学派に比して大なる長所をもつていないであろうか。

現象学は終極はライプニッツのいわゆる「理性真理」(verité de raison)の世界、または「可能性」の世界、伝統的な表現を用いるならば、睿智的世界のことである。「事實真理」(verité de fait)の世界、「現実性」の世界、もしくは感性的世界のこととはそれによつては十分に明らかになれ得ない。論理的概念及び法則は経験的には我々にとつて完からぬ、暗くされた、動揺する形態に於て現れ、現象学的な分析によつて初めて純粹に論理的なものは発見さるべきである、とフッサールは云う。このことは「永久真理」については正しいとしても、事實真理に關しては如何であらうか。事實は我々の経験的直観にとつて完からぬ、暗くされた、動揺する形態に於て与えられるのであらうか。かく考えるのは現実性の背後に可能性の世界を考えるライプニッツ的な形而上学の立場である。フッサールの現象もまたこのような立場に通じているものの如くである。彼にあつて意味賦与の作用は意味充実の作用に比して絶えず優越な位置を占めているようである。否、意味充実の知覚をば彼は“*illustrierende Anschauung*”として特性付けをなしている(Log. Unt. II. I. S. 4)。知覚に対して自由なる想像は優越な位置を与えられ、かくてFiktionが現象学の

「*Uebenselement*」であり、このものがそれから永久真理の認識がその營養をとるところの源泉である、と彼は記す (*Ideen*, S. 132.)。感性的直観から区別して立てられた範疇的直観の概念もまた可能性の世界を確立するために仕えるであろう。ここに於て我々は、固より叡智の世界と感性的世界とはプラトンに於けるが如く截然と分たれてはいないけれども、なおライブニッツ的な合理主義をフツサールのうちに認め得ないであろうか。彼は両者の關係をむしろアリストテレス風に考えているが、しかしアリストテレスにあつても本質は事實に対してつねに高く位する。フツサールもまた現実的なものから可能的なものへ絶えず昇つてゆこうとする。そしてこの高所に「理性の現象学」があり、このものは内在化された *κοινωνία νοητός* の研究にほかならない。しかるにかかるライブニッツの哲学は、本来、一の神学的前提のもとに於てのみ現実的であるのではない。即ちそれはその存在の可能性が直ちに現実性を含むが如き神の觀念の予想のもとにあつてのみ意味を有し得るであろう。カントは有名な百ターレルの金の例をもつてかかる神学的前提を批判した。彼は従来の叡智の世界と感性的世界との概念を存在論的にでなく方法論的に解釈し、一を形式、他を内容と考え、両者のそれぞれの非独立性と相互の依存性を立て、事実真理の世界を両者の結合の上においたのであつて、これが純粹理性批判の劃時代的な事業であつた。カント

のこの批判の意義は或る意味ではなおフッサールに対して失われていないと思う。我々はフッサールの「理性の現象学」に対して新たに「純粹理性批判」を書くべきでないであろうか。固よりこのことは我々の側からのカントの立場の承認を少しも含んではいないのである。カントもまた彼自身批判されねばならないのは勿論である。ところで最も注意すべきことには、山内氏の叙説にあつては右の難点は極めて巧に避けられている。しかるにそれは現象学をその本来の本質学的傾向から解放することを意味する。そして氏はかかる解放に向つてその書の到る処に於て努力されているようである。これはそのこと自身として重要な意味を有し、そしてそれがまたこの叙説の特色のひとつをなしていると思われる。けれどもそれは同時にフッサールの現象学から自己を解放することをも意味するであろう。純粹現象学に於ては現象学的還元は本質学的還元に必ず伴われる、しかるに山内氏の分析では屢々本質学的還元が行われていないように見受けられるのである。

以上は山内得立氏の著書¹⁾に対する批判というよりも、その読後に現象学について思い起したる若干の断想である。

i 三木は、もう一つ書評を書いている。本書巻末参照。

弁証法とその俗流化

【1930.1】

—

弁証法は事物の運動に関する理論である。これは今日我々の間でもはやイロハになつてしまつた。このとき俗流主義者たちは運動の理論としての弁証法から一の流動主義を作り上げる、ひとつの例をとろう。人々は云う、——マルクス主義は十九世紀の末に生産された理論である、我々はそれがその生産された時代に適應しており、この時代の必然的な表現であつたことを認めよう、しかしその後時代は運動し、発展した、今日マルクス主義はもはや旧びたものとなつてしまつている、なによりも事物の運動と発展とを力説する弁証法論者たるマルクス主義者たちが、今なおマルクス主義を固執すると云うことは、一の自己矛盾でなければならぬ。かくの如き非難は弁証法をもつて流動主義と解することによつて成立するのである。しかるにもし流動主義の立場に立つならば、単にマルクス主義といわず、一般にあらゆる理論は不可能であり、無意味でなければならぬであらう。ここでは、例えばベルグソンに於ての如く理論的認識はただ周辺の意味

を有するに過ぎず、直観のみが本来真理を捉え得ることとなる。マルクス主義が直観主義でないように、その弁証法は単なる流動主義を説くものではないのである。ヘーゲルは彼の弁証法的論理学を三つの大いなる部門に区分している。存在、本質及び概念の諸部門がそれである。このようにそれぞれが明確に区分され得るということは、すでに弁証法的発展が流動主義的なものでないことを現している。なぜならばベルグソンの純粋持続にあつては我々は一と他とを判然と區別し得べき如何なる点をもそのうちに見出すことが出来ないからである。従つてそこには過去、現在、未来の区別も本来なく、凡ては永遠の今に於てあるばかりであろう。ところでヘーゲル論理学に於けるかの三部門はそれぞれそのもとに更に多くの範疇を含んでいる。しかるにこれらの多くの範疇はそれらのものがそのもとに属する部門そのものの根本的規定をいずれも具えていない。例えば、本質の部門のもとに見出される諸範疇、大別的には實在の根拠としての本質、現象及び現実性の三つの範疇は、そのいづれもがこの部門そのものの範疇としての本質の根本的規定を担い、そしてまさにかかるものとして他の部門に属する諸範疇とは相違せる根本的特性を帯びているのである。

あたか
恰もそのように資本主義のもとに見出される諸範疇は、それが如何なるものであるにせよ、資

本主義そのものの根本的規定を具え、その根本的特性を有するのでなければならぬ。この社会の発展の過程に於て、如何に多くの新しい範疇によつて理論的に表現されねばならぬ事実が次第に発生して来るとしても、この社会にして資本主義社会としてとどまつてゐる限り、これらの新しい範疇と雖も凡て資本主義社会の根本的規定を具え、そしてまさしくかかるものとして、それらのものは、例えば封建主義社会のうちに見出された諸範疇或いはまた共產主義社会に於て現るべき諸範疇とは相違せる、もしくはこれらのもので対立せる根本的特性をいづれも担つてゐると考えられることが出来る。時代はもとより運動し、発展した。今日はマルクスの生存した時と同じくない。これは明らかなことだ。しかし我々の時代が今もなお十九世紀末と同じく資本主義社会であるということには本質的に変りはない。ヂャズが流行しようが、トーキーが出現しようが、我々の住む社会は依然として資本主義社会である。それ故にもしマルクスにして資本主義そのものの根本的規定を明らかにした人であるとするならば、その理論は今もなお決して旧びることなく行われている筈である。言うまでもなくマルクス以後の歴史の運動、発展は、マルクス自身の手で知らなかつたような、新しい歴史的範疇をもつて理論的に表現せらるべき幾多の事実を発生せしめた。金融資本主義、帝国主義、等々のものがそれであろう。然も例えば帝国主義に於ても

資本主義の根本的規定は現れている。そこでレーニンは彼の帝国主義論に於て、なるほどマルクスの理論を新しい事実に応じて発展させはしたが、しかし彼は決してそれをマルクス主義以外の他のものになしはしなかつたのである。マルクスの偉大は資本主義社会の一切の歴史的範疇を発見したということにあるのではない。それは彼自身の存在の歴史的制限によつて不可能であつた。彼の偉大はこの社会の基本的な規定を発見した処にある。もしそうであるとするならば、彼の理論はただ資本主義社会の終焉と共に終焉するのみであつて、この社会の存続する限り、そこに例えはいわゆる信用経済、等々の新しい範疇がよし要求されるとしても、それは単にマルクス主義そのものの発展を要求するだけであつて、これの根柢からの変革を要求するものであり得ない。このようにして帝国主義に関するレーニンの見解は次の如くである。帝国主義は資本主義の継続である。そこに於て資本主義はその形態——これの理論的表現としての範疇——の変化にも拘らず、またその内容の一部的变化にも拘らず、その本質、その基本的内容を変化するに到つたのではない。帝国主義は旧資本主義の発展の中絶を意味するのではなく、却つて資本主義の従来の基礎の上に於ける、また自由競争、商品生産等の同一なる埒内に於ける資本主義の転化の過程の一継続である。従つて帝国主義は、たとい資本主義の高級な段階に属するにしても、全く資本主義の

一段階を形成するものである。

唯物弁証法はもとより現実を重んずる。このとき俗流主義者たちはこのものを単なる現実主義に作り上げる。然し乍ら唯物弁証法は単なる現実主義よりも現実的であろうとする。いわゆる現実主義者にとっては、現実とはつまり「此れ」であり、「此処」であり、「今」であるの他ない。ヘーゲルは彼の精神の現象学に於て、「此れ」、「此処」、「今」の如き範疇が弁証法的に普遍的なものであることを極めて明晰に叙述している。我々は彼から学ぶべきであろう。かくて現実的には今は単なる今或いは刹那ではない。もしそうであるならば、今の理論というものは一般にあり得ない。(現代の現代性は刹那性にあるのではないのである。現実的には我々はこの一年を、この十年を、この五十年或いは百年を今という、それぞれ個々のものである今の根柢には常に普遍的なものがあるからである。)今は普遍的なものに於て媒介されてあるが故に、今の理論は可能である。我々が例えばマルクス主義を現実的な、今の理論であるというのはこの意味に於てであつて、いわゆる現実主義者の欲するような、今の理論、現実的な理論は、理論として、一般に全く不可能でなければならぬ。単なる現実主義は無原理ということの意味するのほかないであろう。いわゆる「客観的情勢の変化」、等々、の好んで用いられる言葉は、しばしば悪用され、俗流化

されて、人々の行動及び理論に於ける無原理を表明するに過ぎぬものとなつてゐることのあるのは注意さるべきであろう。ところで今の理論が可能であるということは、弁証法的な運動が単純なる流動ではなくして、一般に「量から質への転化」の過程として特色づけられ得るものであるがためである。事物はもとより絶えず運動し、変化する。そして如何なる事物もつねに一定の質を具えている。一定の質の事物に於ける運動と変化とが一定の量に増大するまでは、その事物はその質に於て運動し、変化する。この運動と変化とが一定の量に到達するとき初めて、事物は他の質のものとなり、そしてそれ以後はこの他の質に於て再び量的な運動と変化とを遂げる。かくの如く一の質から他の質への飛躍が生ずるまでの間は一の同一なる範疇が支配してゐるのである。例えば封建主義社会から資本主義社会への変化は一の質的な飛躍であり、そして資本主義社会が他の質の社会へ飛躍的变化をなし終るまでは、この社会はその内部に於ける如何なる変化にも拘らずどこまでも資本主義社会である。そこで我々は資本主義社会を「今」の社会という。それはもとより今日始つたものでもなければ、また今日終るものでもないのである。しかしそれは今の社会である。かかる今の本質を把握することが今の理論の問題なのである。いわゆる現実主義者こそ却つて今を知らざる者であるといふべきであろう。

二

弁証法は単に運動に関する理論でなく、却つてその運動が実に矛盾によつて惹き起されると説く。然るにここに謂う矛盾についてもしばしば俗流化が行われている。弁証法に於ける矛盾が何であるかを知るために、我々は先ずそれが何でないかを明らかにせねばならぬ。そのために私は河上博士によつて数回用いられた例を取り出そう。——一定の衣服は子供の生活のために欠くべからざるものであつたとしても、それは子供の生長につれて次第に窮屈になり、そして子供の生長が或る点以上に達すると、それを無理やりに着せておくことが子供の發育に対する桎梏となる。かくして生長してゆく子供の身体と着物との間に矛盾撞着が起る。そして遂には着物の方が張り裂けてしまう。私はこの例が弁証法的な關係を説明するものであるとは考えない。蓋し弁証法的な矛盾は内在的な矛盾でなければならぬ。内在的な矛盾に立つものは一の統一物の契機もしくは構成分でなければならぬ。相矛盾するものは、ヘーゲルの言葉を用いるならば、「内的な、必然的な聯関」に立ち、その統一は「有機的統一」または「生ける具体的統一」である。しかるに我々は子供と着物の例に於てかくの如き關係を見出すことが出来ないであらう。子供と着物と

の本来の關係は一者と他者 (das Eine und das Andere) の關係であり、子供と着物という「と」(und) の關係である。そこには他立 (Heterothesis) の關係があつて、対立 (Antithesis) の關係があるのではない。それは Dialektik に反対してリッカートが Heterologie と云つた關係と見做さるべきであろう。子供と着物とはもとより統一されてはいるけれども、その統一は有機的な、弁証法的な統一ではない。従つてそこにはヘーゲルの如き「移行」(Uebergang) というものがあり得ないのである。之等の事柄を一層具體的に説明してみよう。着物は子供に外から着せられる。それだから子供は自分が欲するならば勝手に着物を脱ぐことが出来る、しかもその場合にも子供は子供として独立の存在を保つてゐる。両者の關係がもと一者と他者との關係であつて、有機的な統一をなしていないからである。しかるに社会の生産力と生産關係との場合にあつては、一が他を離れて独立な存在を保つということは不可能である。我々は我々が欲するからといって勝手に我々がその中に住んでいる經濟組織を脱ぎ棄て得るわけでない。社会の生産力と生産關係とは内的な必然的な聯関をなしているからである。そこで一定の生産關係、例えば資本主義は、生産力の発達につれて、資本主義の埒内に於て種々なる形態をとる。けれども着物は子供の発達にも拘らず、つねに一の同一の形態にとどまつてゐる。着物は子供の生長に應じて外部から大きく

してゆくことが出来、そして彼が成人となつたとき、我々が一定の大きさの着物を作つてやれば、彼は生涯その同じ大きさの着物を始終着ていることが出来る。このとき子供と着物との間のいわゆる矛盾はいわば永久の調和に到達したと見做され得るであろう。もし生産力と生産関係とがかくの如き関係にあるとすれば、それはただ改良主義者に口実を与えるのみであろう。

このように云うならば、河上博士は答えられるであろう（『社会問題研究』昭和四年十月、五二、五三頁ⁱ）——子供と着物との関係は一つの比喩であるに過ぎない。然しながら我々の学問が如何に多くの場合いわゆる比喩によつて禍されており、そしてかかる比喩こそ科学の俗流化の根源となつてゐるかということに注意しなければならぬ。もし比喩として用いられる事態そのもののうちに弁証法的な関係が存しないならば、それは弁証法を説明すべき比喩として使用されることが出来ぬ。このことは、弁証法が思惟の外的な諸形式に関するものでなく、却つて本来内容そのものの内的な自己運動の形態であるということによつて、特に重要であろう。ところで子供と着物との関係は弁証法的であり得ない。このとき博士は云われる、——着物は最初子供の発育に役立つ有用物であつたのに、後にはその発育を阻害する有害物（即ち反対物）に転化する

i 『社会問題研究』第九七冊で、『三木清関連資料 第一輯』第一部に収録している。後論の『中央公論』も。

のである、これが事物の運動過程のうちに現れる弁証法的転化だ。しかし私はそうは思わない。着物は子供の生長と内的聯関に立つてみずからを必然的に變化させつつ有用物から有害物へ——有用、有害などという言葉を用いることがすでに弁証法的關係の表現として危険なものではあるけれども、私も暫らくかかる言葉を使つておこう——みずから運動し、転化したのではない。着物はつねに同一にとどまりつつ、単に他との外的な關係によつてかくなつたまでである。それだから一旦有害物となつた着物は、着物であることをやめることによつて、生長した子供に対して再び有用物となるのではなく、却つて着物は着物としてただ量的に増大することによつてのみ生長した子供にとつての有用物となり得るのである。着物は他のものへ「移行」することによつて人間にとつて有用物として自己を回復するのでなく、却つて単に量的な變化さえ行われさえすればよいのである。これはなんら弁証法的な關係でない。これに反して例えば資本主義という經濟組織は、生産力の發展と内的必然的な關聯に於て、カルテル、トラスト、等々の形態をとつて来る。かかる過程に於て資本主義はみずから他のものへの転化、移行を必然的に成就しつつあるのである。資本主義のこのような發展によつてこの社会の内部に於ける矛盾は愈々激しくなる。そしてこの矛盾の克服は資本主義が自己を否定し自己を高次のものへ止揚し、かくてここに質的な

変動が行われることによつてのみ成し遂げられる。かくの如き過程にして初めて弁証法的といわれることが出来る。

これらのことにして理解されるならば、我々はまた河上博士の挙げられた他のひとつの例がならんら弁証法の説明とはならぬことをも同様に理解し得るであろう。博士は足立博士の解剖学から一の弁証法を作り上げ、そして足立博士は、日本人は西洋人に劣つていと同時に優つてゐるといふ、矛盾を含んだ、一の弁証法的結論に到達された、と云われる。果たしてそうであろうか。この場合日本人と西洋人とは一者と他者との関係にあるに過ぎない。それだから河上博士のいわゆる弁証法的結論なるものは、単に「比較」というが如き外的な関係に於て得られるのほかないのである。二つのものが比較されるにはつねに比較の「見地」がなければならぬ。この場合には長掌筋と長蹠筋とが持ち出され、長掌筋の見地に於ては、日本人は西洋人に劣り、長蹠筋の見地に於ては、日本人は西洋人に優る、と云われているのである。ここでは二つの別な見地が用いられている。二つの別な見地から立てられた二つの命題が二つの別な結論に達するといふことは当然であつて、それだからと云つて二つの命題が決して矛盾するのではない。二つの別な見地から立てられた命題の間には内的な、必然的な聯関がないからである。いまかかる比較の見地を、視

神経、腋臭腺、等々と増していつて、一切の可能なる見地に於て日本人と西洋人とを比較し、このとき全部の見地の丁度半数に於て、日本人は西洋人に劣り、又他の丁度半数に於て、日本人は西洋人に優る、と仮定しても、そのときには日本人と西洋人とは同等であると云われ得るのみであつて、日本人は西洋人に劣ると同時に、西洋人に優るといふことは決して出来ないのである。もし優劣の数が同じでないならば、日本人は西洋人に対して、要するに、劣つてゐるか優つてゐるか何れかであつて、劣ると同時に優るとは正確には云い得ない。このことは比較といふが如き關係づけによつては単に「差異」従つてまた「同等」が示され得るばかりであつて、矛盾は決して明らかにされ得ないことを意味するであろう。そこではたかだか左右、上下というような關係が示されるだけであり、しかるに左と右とはなんら矛盾するものではないのである。足立博士の仕事はつまり比較解剖学である。優劣というような価値的表現をそこで用いることをたとい許すにしてもこの表現は比較上のことを表す言葉であつて、眞の矛盾を現すものではない。

弁証法的な研究とは、「一者と他者」との比較というが如きものでなく「統一物」のうちに「内在的な」矛盾の分析である。クローチエなども注意してゐるように、別なもの (distinct) ということと矛盾するもの (opposite) ということとは混同さるべきでないであろう。別なものは互い

に他を否定することなくそのまま結合されていることが出来る。しかるに矛盾するものは一が他を否定し、排斥する。「汝の死は余の生である」(mors tua vita mea) という諺がここに適用されるように見える。二つの別な見地から立てられた命題が相反するものであるとしても、形式論理学に於ける矛盾律はこれに対してなんら異論を挟まない。同一物について同一の点に関して肯定と否定とが同時に成立するということを矛盾律は許さないのみである。かくて河上博士の取り出された例に対しては、弁証法そのものには反対する形式論理学上の矛盾律と雖も、もとより反対しないであろう。この例そのものが少しも弁証法的でないことが明白であるからである。

このように云えば、河上博士は答えられる(『中央公論』昭和四年十月号参照)——長掌筋に關して日本人が西洋人に劣るということと、長趾筋に關して日本人が西洋人に優るということとは、全く別なものについての閑説でなく、双方とも「西洋人との比較に於ける日本人の人種的特徴」という同一の対象についての立言である、ただ異なるところは、日本人を西洋人と比較するために抽出された方面のみである。これ依然として「比較」であり、比較に於ける「特徴」である。特徴は差異の一種であつて、しかるに「差異」と「矛盾」とは論理上全く別な範疇に属する。そして比較には比較の「見地」が つねに必要であるということ忘れてはならない。見地は比較

にとつて構成的な意味を有する。二つの別な見地を持ち出して置いて、日本人は西洋人に劣ると同時に優る、と語つても、それは形式論理学の矛盾律に逆うものでなく、従つてそこには弁証法的な矛盾はない。日本人と西洋人との比較というが如き方法によつては、日本人と西洋人との間に内在する矛盾は発見されない。況んや日本人そのもののうちに必然的に含まれたる矛盾の如きは到底見出され得ないのである。河上博士の自己錯誤は同じ遣り方を一層現実的な領域へ適用するとき、博士の欲せられるのとは全く反対の見解の生ずることによつて明らかにされるであらう。日本の社会は西洋の社会に劣つていと云われている。いまひとりの人間が日本の社会と西洋の社会とを種々なる方面から比較して、日本の社会は甲の点では西洋の社会に劣つていと同時に乙の点では優つていと云ふことは容易であらう。このとき彼は果たして弁証法論者であり、マルクス主義者であらうか。いな、現実に於てかかる人間は社会問題に關して折衷主義者であるであらう。

そればかりでなく、このような比較の遣り方は多くの日本主義者によつて用いられているところである。一般的に云えば、日本人は西洋人に劣ると同時に優るといふ河上博士的表現に於ては、「同時に」は本来ただかの *„und“* の意味のものであつて、矛盾を成立せしめるような「同時に」

ではない。かかる“und”によつて統合されているものが弁証法的な矛盾と統一とをなすことはあり得ないのである。

三

さてヘーゲルは彼の哲学史の講義の中で弁証法の最も重要な概念として発展と普遍との二つのものを特に取り上げて述べている。弁証法的な科学とは事物を具体的なものの発展として認識する科学である。そこで弁証法をその俗流化に対して守るために我々はまた弁証法にいう具体の意味を正確に把握しておかねばならぬ。普遍は河上博士らによつてしばしば「公式」または「公式的な一般理論」と呼ばれている。この場合普遍は言うまでもなく抽象的普遍の意味に解されている。このとき普遍と特殊との関係は外的、形式的であつて内的、必然的であることが出来ない。普遍は外的形式的なものであるから、特殊に対していつでも適用されることが出来る。しかしこの適用にあつては特殊は顧慮されているのでなく、却つて特殊を無視することによつて普遍の適用は行われているのである。ところで弁証法に謂う真の普遍はかくの如き抽象的普遍でない、それは却つて具体的普遍である。

具体的普遍にあつては、普遍と特殊とは統一されており、特殊は普遍の分化発展であると考えられる。このとき普遍と特殊との関係は内的であり、必然的である。この場合両者の関係は、河上博士の云われるが如き、「一般的な公式理論とその具体的な適用との関係」(以下『社会問題研究』昭和四年十月号参照)というが如きものではない。適用という語はもともと外的な関係を表すに適わしい。公式はそれがいか程多くの場合特殊に対して適用されるとしても、公式は抽象的普遍としてどこまでも抽象的な自己同一に止まっている。即ちその場合公式はその本質に於て自己を変化させるのでもなければ、又自己を發展させるのでもない。動かないものであるが故にまさに我々はそれを公式と呼ぶのである。然るに弁証法にとつて重要なのは、抽象的なもの、死せるもの、動かぬものでなく、具体的なものである。具体的普遍とは、ヘーゲルのしばしば云つてゐる如く、「生けるもの」である。「真理は常に具体的である」という弁証法の根本命題は、真理は具体的普遍であるということの意味する。

それは決して真理は単に特殊的であるということの意味しない。形式論理学の意味では具体的なものは特殊である、これに反して弁証法の意味に於ては具体的なものは却つて普遍的なものである。形式論理学の普遍は特殊と内的な統一をなさず、これと外的に対するもの、従つてそれ自

身特殊とも見らるべきものである。真の普遍即ち具体的普遍は抽象的な自己同一にとどまることなく、却つて自己を特殊化する。特殊は普遍そのものの発展形態として存在するのである、普遍は特殊をみずからのうちに含むものとして具体的なのである。しかるに公式的な普遍については、河上博士のように、「公式理論の特殊化」ということは、弁証法にいう特殊化の意味に於ては語られることが出来ない。公式理論の特殊化ということは本来ただその「適用」という意味に於ていわれ得るのみである。

かくて例えば、「プロレタリアートの党は唯一つしかあり得ない」ということが弁証法的な意味に於て真理であるとするならば、これは「一個の公式理論」と見做さるべきでなくして、真に具体的な、生ける真理であると考えられねばならぬであろう。それは恰もヘーゲルにとつて「神は唯一つしかあり得ない」ということが生ける、具体的な真理であつたのと同様である。ところでヘーゲルに於て唯一なる神は動かぬ神でなく、自己を分化し、発展させる神である。神は彼にとつて公式でなく、具体的普遍であつた。恰もそのように、唯一なる党は絶えず抽象的な自己同一にとどまるのでなく、却つて自己を特殊化し、かく特殊化することに於て自己を発展させるが故に、それが具体的な真理なのである。普遍が具体的普遍としてどれほど自己を特殊化してゆく

にしても、かかる特殊化のいずれの形態にも限なく普遍の精神がゆきわたり、それが悉く普遍によつて生かされているのでなければならぬ。「真なるものはそこでは如何なる肢体も酔わぬことなきバツカスの陶醉である」、とヘーゲルは云う。党はもとより客観的情勢の変化に応じて自己を種々なる特殊なる形態に規定してゆくであろう。然しそれがいかに特殊な形態であるにせよ、それはどこまでも党そのものの発展形態であつて、党とは別な、独立な組織ではあり得ない。普遍が抽象的な、公式的な普遍と考えられる場合にのみ、特殊は普遍と内的な聯関なきものであり得るとされるのである。

普遍にしてもし公式的な普遍の意味に解され、かくて普遍と特殊との間の内的な、必然的な関係が把握されていない場合、特殊の尊重ということを力説するならば、それは単なる現実主義、經驗主義乃至は実証主義に陥つてしまうことになる。これは弁証法とはまさに反対のものであり、その結果は無原理主義となるのほかない。我々は河上博士と共に、「こういう風に自由自在、融通無碍なのがマルクス主義の戦術である」と云わねばならないのであろうか。そうであるとすれば、マルクス主義は無原理であり、従つて科学的であり得ないはずである。レーニンやヘーゲルの論理学からの彼のノートに附託して、「重要なものは、生命なき小骨片ではなくして、生け

る生命である」といつている。具体的普遍の意味にして理解されていない限り、特殊の尊重ということは生命なき小骨片の尊重であるに過ぎない。真の特殊とは単なる *Besonderheit* でなく、却つてヘーゲルの謂う *Einzelheit* 即ち自己のうちへ反照され、それによつて *Allgemeinheit* へ導き還らされたる *Besonderheit* でなければならぬ。普遍の自覚に於てはたらく特殊のみが真の特殊なのである。

いわゆる文芸復興時代にヒューマニズムと呼ばれる現象のあつたことはひとの知るところであろう。ヒューマニストと云うのはギリシア・ローマの古典的文化の研究者であり、その復興者であつた。全中世を通じて最も広い意味でのヒューマニズムの潮流が存在しなかつたわけではなかつた。多くの中世人もまた古典的著述家たちを知つており、それによつて彼等のラテン語、彼等の知識並びに情操を養つたのである。然しながら古代の著作家たちの中世的模倣なるものは、殆ど凡ての言語学上いわゆる *Glossographen* の原理に従つてなされた。換言すれば、人々はただ個々のもの、個々の美しいまたは力強い言葉や言い廻しを、それが何処にあるかに頓着なく、手当り次第の書物から、字引から、それを書いた人の時と人物とにお構ひなく、串刺にして集め、それ

らのものを自分たちの、非古典的なラテン文章の中へ補綴して自慢にしていたのである。本来のヒューマニズムはこれに反して、選ばれた古典的模範を一の全体として解し、それに倣うことに最初からその努力を向けた。かくてヒューマニズムに於ける古典的著作家たちの知識と模倣とは一の新しい文化のプログラムとして現れ得た。今日弁証法はわが国に於て一般化されていはするが、その知識と模倣とが *Glossographien* のそれであるに過ぎないように見えるのは甚だ遺憾である。ヘーゲルにせよ、マルクスにせよ、一の全体としてこれを把握することを学ばない限り、弁証法の真の理解は到達され得ないであろう。

ヘーゲルの弁証法とレーニン 【1929.11】

—

レーニンは、マルクス及びエンゲルスと等しく、ヘーゲルの弁証法に絶大なる価値を認めた。彼によれば、真正のマルクス主義者と修正主義者との相違は、後者にはヘーゲルが欠けており、従つて弁証法が欠けているところにある。「教授たちは——とレーニンは記す——ヘーゲルをば『死せる犬』として取扱つた。彼等自身が一の観念論を打明けている。この観念論はなるほどヘーゲルのそれとは違つているが、その差異は自分たちの観念論が千倍も見窄らしくまた平凡なものであつたにある。しかるに弁証法に対しては彼等はただ肩を聳やかして輕蔑の態度をとるにとどまつていた。ところで修正主義者たちは彼等の後ろについて科学の哲学的俗化の沼の中へ這つてゆき、そして『ずるい』（そして革命的な）弁証法をひとつの『單純な』（そして靜的な）『進化』によつて置き代えた。」即ちヘーゲルの研究は、レーニンにとつて単に知的な興味のためのものでなく、却つて彼はそこに武器を磨く手段を見出したのである。彼の死の二年前に書かれた

『戦闘的唯物論の意義について』なる論文に於ても、彼は、「一の体系的な、唯物論的見地から出立せるヘーゲルの弁証法の研究を組織すること」を勧めた。そして彼は云つてゐる、「ヘーゲルの弁証法のかくの如き研究、かくの如き説明、かくの如きプロパガンダは、たしかに、極端に困難な事柄である。そしてこの方向に於ける最初の試みは疑いもなく過ちをもつて纏われるであらう。けれども何事も為さぬ者だけが過ちをしないのである。唯物論的に理解されたるヘーゲルの弁証法のマルクスによつて行われたる適用の上に倚りかかつて、我々はこの弁証法をあらゆる方向に向つて仕上げなければならぬ。*」このようにしてレーニンは「ヘーゲルの弁証法の唯物論的友の会」を作ること提案した。蓋し弁証法の体系的な、包括的な展開なくしては、レーニンの意見に従えば、唯物論は戦闘的、革命的であり得ない。

* Lenin, Ueber Religion, Hsg. v. H. Duncker, S. 57.

しかのみならず、レーニンは他の者に勧説するところをみずから実行する。しかも事物の根源にまで溯らずにはやまぬ彼は、ただ解説書を読むことに満足することなく、多忙なる実践の間にもみずからヘーゲルのテキストについて忠実に且つ根本的に学ぶことに努めた。今日の我々はレーニンがヘーゲルの論理学を繙くにあつて作つておいたノートをもつてゐる。*そこにはヘーゲ

ルからの逐字的な抜萃があり、なおレーニン自身の注釈及び評語が附せられている。これによつて我々は彼が如何にヘーゲルを読み、如何にヘーゲルを解したかを知ることが出来る。ヘーゲルからの抜書には、ときには何等の評注も記されていないが、しかしそれらの諸命題が特にレーニンの注意をひいたという事実は、彼がそれらのものを特に重要なものと見做したことを既に証するであろう。デボーリンはこのレーニンのヘーゲル論理学の大綱への緒言の中で云つている、「いづれにしても、ノートに書きつけられた大部分の抜萃文は、レーニンの思想的並びに方法的財産目録の構成部分となつている。この事実は直ちにこれを認証することが出来る。レーニンの諸労作を知っている者は、一般におけるヘーゲルに対する彼の研究、特殊におけるヘーゲル論理学に対する研究がこれらの諸労作の上に如何に反映しているかを容易に気づいている。『大綱』の中で公式化された或るものは、展開されたる形態において、後にレーニンの著作や演説の中に、或る具体的諸問題の研究との関聯において繰り返されている。」

* 千九百二十五年ロシア語の「マルクス主義の旗のもとに」(一一二号)に掲載されたこの原文は、今度川内唯彦君によつて、『ヘーゲル論理の科学大綱』(東京、叢文閣刊)の名をもつて訳出された。なお『ヘーゲル論理学』(エンチクロペディ緒論及び第一部)も最近速水敬二君によつて翻訳され

て出た（東京、铁塔書院刊）。私のこの小論は、ひとつにはこれら二訳書を紹介するために書かれたものである。デボーリンは『大綱』への緒言に於て記す、「いずれにしても、ヘーゲルに関するレーニンの覚書が出たのは、非常に時宜を得たものである。打ち開けて云えば、吾々自身の列伍においては必ずしもすべてのものが好都合ではない。或る同志は、弁証法をも含めたマルクス主義の単純化と俗流化に傾き、第二の同志は、俗流的・機械的・マルクス主義に没頭し、第三の同志は、自己独特の実証主義に傾いて進んで弁証法を『スコラ哲学』であると宣明せんとしている。そして第四の同志は、単純に観念論——ヘーゲルの教義であれ、その他の教義であれ変りはない——の方へ移行している。」これらの危険はわが国に於ても存在しなくはないであろう。それ故に右の二つの訳書の出現は「非常に時宜を得たものである。」

そこで我々の問題は、今の場合、次の如くである。第一、ヘーゲルの弁証法についてのレーニンの理解の仕方の一般的特徴を定めること。第二、かくの如き理解の仕方に相応して、レーニンがヘーゲルの弁証法に於て、何を特に最も本質的なものとして読み取ったか、を示すこと。そして第三に、ヘーゲルをレーニンの如く理解し得る可能性がヘーゲルの弁証法そのもののうちに謂わば内在的に存在するか否かを明らかにすること。最後の問題は今の場合、我々にとつて就中重大であろう。なぜなら、弁証法を単に「スコラ哲学」として排斥することをしない人々のうちに

も、弁証法はただ觀念弁証法として意味を有し、これに反して唯物弁証法は不可能であり、ひとつの *contradictio in adiecto* である、と主張する者が見受けられるからである。

これらの問題の研究はまたヘーゲルの弁証法そのものに対する一層深き洞察を得るために役立つであろう。嘗てプレハーノフは云つた、「吾々は近い将来に、彼（ヘーゲル）の哲学、特に歴史哲学に対する興味がまた復活して来るのを予期することが出来る。労働運動の一大進歩は所謂教養ある階級をして、この運動の旗幟となるところの理論に余儀なくも関心せしめているが、この一大進歩は同時にまたこの階級をして、この理論の歴史的起源に関心せしめる。ひとたびこれに関心することになると、彼等は直ちにヘーゲルに到達するであろう。こうしてヘーゲルは、彼等の眼から見ると、『復古時代の哲学者』から現代の最も進歩的な觀念の元祖に変わって行くのである。」「だから茲に前以て予言を下すことが出来る。たとえ教養ある諸階級の中にヘーゲルに対する興味が復活しても、最早や、これらの諸階級は六〇年前にドイツ文化の諸国に於てヘーゲルに対して抱いていたような深甚なる同情をもつて、彼を待遇しないであろうと。これに反して、ブルジョワ学者共は熱心にヘーゲル哲学の『批判的再開』に取掛るであろう。そしてこの物故した教授の『極端性』や『論理的専断』と闘うことに於てどつきり博士免状が得られることである。

う。*」まことに労働者運動の飛躍的な発展は、わが国に於ても、いわゆる教養ある階級をしてマルクス主義理論の研究、延いてはその歴史的源泉たるヘーゲルの研究に向わせた。けれども彼等によつてそこからいまだ何等の理論的収穫も齎らされていないばかりでなく、むしろ「自己の理論的破産を再びさらけ出すことが、この種の批判的再閲から受くる学問上の唯一の利得である」かにさえ見られるのである。このときにあたつて、レーニンからヘーゲルへの道を求めることは単に無駄でないばかりでなく、却つて極めて有益なことではなければならぬであらう。(未完)【次号に続くとなつていたが、12月号にはなく、『新興科学の旗のもとに』はそこで廃刊になる】

* プレハーノフ「ヘーゲル六十年忌に際して」(川内唯彦訳、プレハーノフ『史的二元論』附録、第二) 参照。同じ論稿は『ノイエ・ツァイト』に発表されたドイツ文から笠信太郎氏によつて訳されて、『ヘーゲル論』の名をもつて出版されている。ここでは川内君の訳文に従つて引用した。さてレーニンはプレハーノフを評価して云う、「ひとはプレハーノフが哲学について書いた凡てのものを研究する――私は研究するを力説する――ことなしには、明瞭な確信をもてる現実的な、コムニストとなり得ない。蓋しそれはマルクス主義の全世界文献のうち最上のものである。」

ハイデッガーの存在論

【1930.1】

—

マルチン・ハイデッガーはなお将来の人である。彼の独自の哲学を初めて展開した『存在と時間』は一昨年（一九二七）公にされたばかりであり、それも初めの半分が出来ただけである。しかし彼の著作家的活動は今や自己の道を見出し得たものの如くである。今年（一九二九）フッサールの七十歳の祝賀論文集のために彼は『根拠の本質について』という論文を書き、また最近には『カントと形而上学の問題』という書物を発表した。このように極めて活潑に開始されたばかりの彼の活動の行方をここに予め見定めて、その業績を評価するということは、もとより我々に許されていない。年齒なお壮なる彼に我々はあらゆる可能なるものを期待し得るであらう。

南ドイツのシュワルツワルトの田舎で人となつた彼は、郷里に近いフライブルクの大学で彼のアカデミックな学歴を始めた。彼の就職論文は『ドゥンス・スコトゥスの範疇並びに意味論』（二九一六）といい、リツカートに捧げられている。その当時リツカートはフライブルクに於て

教職にあつた。リツカートがハイデルベルクへ移つた後、ハイデッガーは次第にその影響を脱し、更に多くのものをフツサルから学んだ。その後彼はマールブルク大学から招聘されて数年間かの地にあつたが、今はフツサールの後を継いで再びフライブルクの人となつてゐる。ハイデッガーはフツサールの弟子である。しかし二人の間関係はアリストテレスがプラトンの弟子であるという場合と同じ意味のものであらう。二人はその間の影響にも拘らず、その教養に於て、その哲学の精神に於て全く違つた傾向に属してゐる。フツサルは数学から哲学へ来た人である。これに反してハイデッガーは、そのドゥンス・スコトゥスの論文がすでに示してゐるように、むしろ神学から哲学へはいつた人であると見られる。アリストテレスやトマスが彼の少年時代からの書物であつたという。この点に於てはハイデッガーはドイツの古典哲学の伝統を継ぐ人である。ドイツの多くの哲学者たちは、フィヒテやヘーゲルはもとよりデイルタイに至るまで、神学の研究から哲学の領域へ進んだのである。フツサルとハイデッガーとの出発点に於けるかくの如き相違はまた彼等の哲学そのものにとつて重大な帰結をもつであらう。我々はハイデッガーの存在論をフツサールの現象学の附録としてもしくはその継統として取扱うべきではないのである。後者に於ける諸根本概念は殆ど凡て前者によつて、或いは新しい意味のものに転化されるか、或

いは全く排棄されている。

二

ハイデッガーの哲学を全体として特色づけるものは哲学に於けるギリシア的なものに対する抗議である。即ち彼はひとりの哲学上のプロテスタントである。そしてこれはまた宗教上のプロテスタントイズムとつながりのないことではない。従来の哲学は、神学もまたその主要なる傾向に於て、ギリシア哲学の決定的な影響のもとに立っている。プロテスタントとしてのハイデッガーの仕事はそれ故に勢い破壊的たらざるを得ず、彼の存在論の方法はかかる破壊の為に仕える。ギリシア哲学に於ける最も根本的な概念はロゴスである。ロゴスは二重のものを、即ち、一方ではエイドスといわれるもの、事物の永遠なる本質をそして他方ではヌースと呼ばれるもの、換言すればそれに於てこの永遠なる本質が純粹に且つ根源的に、与えられるところの直観を意味する。ロゴスの概念はいわゆる理性の概念として近代哲学へ伝えられ、これを支配している。フッサールの現象学と雖も、この意味に於て、ひとつのギリシア的な、いな、極めてギリシア的な哲学であるとみられ得る。本質の概念は彼の現象学にあつて重要な位置を占めている。しかもそこでは

本質は——事物の本質といえ、近代の科学的意識にとつては「法則」を意味するのに反して——事物のイデア的統一であり、プラトンのいうが如き「自体」である。本質はもとより現象学に於て純粹に内在的に見られ、かくてノエマとして特性づけられて、作用の意味におけるヌース即ちノエシスとの分つべからざる聯関におかれる。フッサールの純粹意識はノエシス・ノエマの構造を有する。彼の現象学は本来理性の現象学である。理性は新カント学派、就中コーヘンなどに於て、純粹に論理的なものと解されたのを、フッサールはそれを再び存在論的なものに戻した人であるともいえよう。

今や理性の批判が到る処に行われつつある。ニーチエは先ずこれをアポロ的なものに対する批判の名に於て遂行した。彼に於ても見られる近代自然科学、殊に進化論の世界觀への影響はこの批判にとつて決定的なものであつた。マルクス主義もまたこの傾向に属するであろう。人間はロゴス即ち理性を有する存在である、という、従来の殆ど凡ての哲学にとつて根本的な、そしてなんなら吟味されることを要しない自明な前提となつていた命題が今や根柢から動揺させられつつあるのである。自己のうちなる、神的な、永遠な理性に対する信仰にして自明なものであり、絶対的なものである限り、人間は自己の存在の確實性をみずからに於てもち、従つてこの存在そのも

のについて具体的に、根源的に問うことをしない。しかるにひとたびこの信仰にして動揺させられるならば、彼は自己確実性を失い、自己の現実の存在について、その状況についてどこまでも問うことを余儀なくされる。かかる傾向はキェルケゴールによって始められた。現今注目すべき神学上の運動を展開しつつあるバルト一派のカルヴィン主義者たちはこの人につながっている。これらの人々は考える、人間は神的な、自己確実な存在でなく、却つて神学上原罪と呼ばれて来たものが彼のこの世界に於ける現実の状況である。彼等は人間を神の位置に据えるあらゆる思想に決定的に反対する。ハイデッガーの哲学は実にこのような傾向に属している。それは理性なき現象学と見られることが出来る。人間はロゴスを有する存在である、という命題に於て、彼はロゴスを理性と解せずして、却つて現実の人間の言葉と解する。自己確実性をもたぬ人間の唯一の根源的な態度は自己の存在そのものについての絶えまなき問である。このような問こそハイデッガーの哲学の出発点をなすものである。

三

かくてハイデッガーの存在論にとつて存在とは人間を意味する。「事象そのものへ」という現

象学本来の要求は最も現実的な存在としての人間への接近を要求する。しかもハイデッガーは人間の「本質」を問題にするのでなく人間の「状況」を分析しようとするのである。現実的存在は世界に於ける存在として規定される。世界というのは我々の出会うもの一般のことであつて、世界があるということは我々がそれとの交渉に於て世界をもつということである。従つて世界は有意味性を担つている。人間は世界に於て如何にあるのであろうか。現実的存在としてあるのである。現実的とは自己をみずからに於て開示せるものという意味である。人間の自己開示はその直接性に於ては状態性である。状態性というのは普通に気持または気分というのと同じで、世界に於て在ることはいつでも或る気持にあることである。かかる状態性のうち重要なものとしてハイデッガーは恐怖を挙げている。しかるに人間の自己開示はいわば対自的である。これが理解と呼ばれるものであつて、理解に於て現実的存在は自己自身への關係をみずから含んでいる。理解はそれぞれ状態的な理解である。世界に於て在ることの状态的な理解は話として言表される。話に於て人間は自己を共同世界即ち世間に向つて伝える。かくて言葉に於て現実的存在の自己開示は公共的となる。

このようにハイデッガーの存在論は現実的存在の自己開示——これが現象の本来の意味である

——の過程の叙述である。この過程の根源となり、人間の存在の動性の源泉であるものはハイデッガーによってゾルゲ（関心）と呼ばれる。在るものは凡て関心に於て現実的となり、関心に於て顕にされた存在である。関心のうち最も根源的なのは死に対する関心である。蓋し死は現実的存在の終末としてこの存在そのものに属する。死の関心に於て如何に交渉するかに於て人間の存在はその存在性を最も顕にする。ハイデッガーは関心の構造からして時間性を説明しようとしている。そしてかかる現実的存在の具体的な動性としての時間性にあつて最も根本的なのは未来である。死の根源性のために人間の根本的状态性は不安でなければならぬ。そこでまた生の自己開示の過程は生の自己逃避の過程として現れるであらう。

ここにハイデッガーの存在論の特色は明らかである。それは終末観的なもの、換言すれば生の終末としての死からの生の解釈である。彼の現実的存在即ち人間はかくてキリスト教的な人間である。我々は彼の哲学の先蹤せんしゅうをアウグスティヌスやパスカル、またはキェルケゴールに於て見出すであらう。ギリシア的なものから本来のキリスト教的なものへ還るということ、それがフッサールの現象学からハイデッガーの存在論への転向である。まさにそこに現代の理性の哲学一般に対するハイデッガーに於ける新しきものが横たわっている。この点を離れてみると、彼の現実

的存在は社会性をもたず、彼のいう歴史性もまた主観的であつて客観的ではない。ここに彼の存在論とヘーゲルの現象学との相違がある。そしてヘーゲルの現象学は、理性の現象学であるが故に特に現代的であり得ず、ハイデッガーの存在論は主観的個人的であるがために優れて現代的であり得ないと評され得るであろう。

資本論の冒瀆

——二木保幾教授の論説を読みて——

【1930.2】

一

マルクス経済学は自覚された方法論をもつて武装されている。これがこの経済学の強味であつて、その方法論的なものに対する意識なしにそれを倒そうとする者は却つてみずから倒されねばならぬ。それ故にわが国に於けるマルクス価値論の排撃の幾多の試みが失敗に帰した後に、方法論について特別な関心と教養と更に自信とを有せられる二木保幾教授が終にこの排撃の舞台へ打つて出られたことは偶然でない。しかしマルクスは教授の学的功名心の対象となり得るものでなかつたようである。

二木教授は先ずマルクスの価値論が平均観察を基礎とすることを云われている。これはそれ自体としてはもちろん正しい。しかしながら教授はかかるいわゆる平均観察がマルクスにあつて彼

i 二木氏の中央公論の論文は『三木清関連資料 第一輯』第一部に収録している。

の経済学の最も一般的方法論的特色たる客観的社会的立場の上に立っていることに充分注意されていない。反対に教授はアトミスティックな立場に立つて平均を理解されている。換言すれば、平均は教授に於ては、個物をもつて現実的なものとしそれから出発して作られた構成物に過ぎぬ。従つてそれは第二次的なもの若くは第三次的なものである。かかる平均はもとより特殊な歴史的规定をみずからに於て具えることが出来ない。かくてはマルクスのいう価値は影の如き存在とならざるを得ない。ところでマルクスは云つている、「ブルジョア社会の洒落【Witz】機智」は、生産のなんら意識的な、社会的な統制が先天的に行われていないところにまさに存している。理性的なものとして自然必然的なものはただ盲目的に作用する平均としてのみ自己を貫徹する。^{*}この簡単な言葉のうちにマルクスのいう平均の意味は最も明瞭に表現されているであろう。平均は盲目的な平均である。しかもそれはブルジョア社会のうちに、その生産が無統制であればあるだけ一層強く、自己を貫徹しつつある現実である。かかる自然必然的な平均こそこの社会に於ける理性的なものである。それだからこそマルクスにとつて価値は影の如き抽象物でなく、却つて資本家社会の諸対象のまさに「対象性」そのものを形作るものなのである。

* クーゲルマンへの手紙、五四頁【to Kugelmann 1868.7.11】。

マルクスによれば、商品の価値を形成する実体は抽象的な人間的労働であり、この価値の量はこの労働の量によって測られる。この場合いわゆる平均観察は如何にはたらいっているか。「ところで商品の価値は人間的労働そのものを、人間的労働一般の支出を表示する。」と彼は云う。「それは特殊な発達をしていないあらゆる普通の人間が、平均的に彼の身体的有機体のうちにもっているところの、単純な労働力の支出である。単純な平均労働そのものは、異なつた国々と異なつた文化諸時代とは、もちろんその性質を變ずるが、しかし一の現存の社会では与えられている。複雑労働は自乗されたまたはむしろ倍加された単純労働としてのみ妥当し、かくて複雑労働のより小なる分量は単純労働のより大なる分量に等しくなる。この還元が絶えず行われていることは経験が示している。」* 価値の実体をなす抽象的な人間的労働は単純な平均労働として明らかにされる。しかしこのとき平均は抽象的な構成物と考えられるのでなく、却つてそれは一定の社会に於ては「与えられて」おり、「経験が示す」ところの客観的な現実と見做されている。マルクスは他の箇所でも更に明瞭な言葉をもつて語る、「商品の交換価値をそれらの中に含まれる労働時間で測定するためには、種々な諸労働それ自身が、無差別な、一樣な、単純労働に、簡単に云えば、質的には同じであり従つてただ量的にのみ區別される労働に、還元されていなければならぬ。」「かかる還元は一の抽象のよ

うに思われる、しかしそれは社会的生産過程のなかで日々成し遂げられる一の抽象である。凡ての商品の労働時間への解消は、凡ての有機体の原素への解消に比して、決してより大なる程度の抽象ではないがまた同時にそれと同じ程度に於ての實在なる抽象である。^{***}

* 岩波文庫版『資本論』第一卷第一分冊五四頁。【第一章第二節「商品に表現された労働の二重性」半ば】

** 河上・宮川訳『経済学批判』九頁。【第一章「商品」】

ここでまた我々はマルクスが抽象的な人間的労働という場合の「抽象的」が如何なる意味のものであるかを明らかに知ることが出来る。彼がこの概念を平均労働の概念をもって表現したのは、一面に於て、ここにいう抽象的が決して非現実的なものでないことを示すためである。そこで彼は、「一般的な人間労働というこの抽象物は、与えられたる社会の平均的個人の各々が為し得る平均労働に於て、現実存在する。」と述べている。総じて弁証法に於ける諸範疇並びに諸概念は、それらのものが社会的歴史的事実に相応する現実的なものである。それらのものが抽象的であるということは、それらのものが現実的であることを妨げるものでなく、却つて反対である。なぜなら社会的歴史的存在そのものが、その発展の過程に於て、かくの如き抽象的な範疇または概念によつて現実的に表現され得るが如き事実をみずから抽象しているからである。抽象は何よりも

「社会的生産過程のうちで日々成し遂げられる抽象」であり、「實在なる抽象」である。かかる存在そのものに於ける存在の抽象が歴史のうちに行われてゐるが故に、弁証法的な抽象的な理論は、理論でありながら、なお現実的であることが可能である。マルクス経済学の諸範疇及び諸概念は凡てこのような性質を担つていたのでなければならぬ。しかるに二木教授はこのことについてなんら理解されることがない。そして教授は、マルクスは「価値を一の類概念として規定した」と云い、またその商品は「商品の類概念である」と云われる。類概念という言葉は形式論理学の言葉であつて、弁証法的な概念構成とはまさに反対のものである。それはアトミスティックな立場に於て構成されたる、非現実的な、従つて非歴史的なものである。

社会的歴史的な立場はマルクス経済学の基礎をなしている。これを離れてそのひとつの概念、ひとつの範疇と雖も理解されない。抽象的な人間の労働または平均労働が現実的であるのはもとより一定の社会的条件のもとに於てである。かかる抽象性または平均性に於ける労働は、それ自体がやはり歴史的諸関係の産物である。それは、「個人が容易に一の労働から他の労働に移つてゆくところの、そして労働の一定種類が個人にとつて偶然であり従つて無関心であるところの、一の社会形態に相応する。」それは、資本主義社会に於ての如く、あらゆる種類の労働生産物の

全面的な譲渡により、それらの生産物に現れた現実的な種々なる種類の労働が極めて発展せる一個の「総体性」を形作るに至っているということを前提するのである。このような大量の事実を全体的に考察するときに於てのみ、マルクスのいう平均の意味は把握され得る。そのとき我々は、ローザの云った如く、「この平均は、単に一の理論上の思想形象であるばかりでなく、却つてまた一の實在的な、客観的な事実である。」^{*}ことを知り得るであろう。ところでマルクスはこのような抽象的な人間の労働を説明していう、「裁縫労働と織物労働とは質的に異なる神経的活動ではあるが、両者ともに、人間の脳髓、筋肉、神経、手、等々の生産的な支出であり、且つかかる意味に於て両者ともに人間労働である。それらは人間の労働力を支出するについての二つの異なる形態たるに過ぎない。」このことから二木保幾教授は極めて奇抜な結論を引き出される。曰く、「マルクスの価値抽象は価値の社会的性質をすらも抽象し去っている。」即ち教授によれば、「然し人間の脳髓、筋肉等々の生産的行使は総べての形態の有用労働に共通したことはあるが、此の共通性には社会的性質を認めることが出来ない。其れは生理的関係であつて社会的関係ではない。」然しながらマルクスの考察の仕方は、教授のそれとは逆に、かかるいわゆる「生理的關係」そのものを社会的に見るところに、その特色をもつてるのである。第一に、マルクスは労働者

のかかる身体的な生理的な労働力をそれ自身また一個の商品として観察する。そして「労働力の価値は、凡ての他の商品と同じく、この特殊な商品の生産に、従つてまたその再生産に必要な労働時間によつて規定される。」と彼は考へる。第二に、彼は、既に述べた如く、かかるいわゆる生理的関係はただ特定の社会的歴史的条件のもとに於てのみ、一般的な労働として、社会的意味を担う、と説く。それは、例えば、手工業的な、そこでは労働が個人に統合して或る特殊性に成長せねばならぬが如き生産関係にあつては、もとより社会的意味をもち得ない。第三に、このような生理的関係なるものは、生理的関係として問題になつてゐる——それは生理学に属するであらう——のでなく、却つてまさに生産的な「労働力」として問題になつてゐるのである。かくの如くにしてマルクスは実に抽象的な人間的労働をもつて諸商品に共通な「社会的実体」と呼んでゐる。^{*＊}二木教授に対してなおマルクスは次の言葉を記してゐる。「商品体の感性的に粗い対象性とは正反對に、商品体の価値対象性の中には自然的物材の一分子だに入り込んでゐない。だから我々は如何に個々の商品を捻り廻したからとて、それは到底価値物として把握され得ない。けれども我々がもし、商品は同一の社会的単位、人間労働の、表現である限り、に於てのみ価値対象性を有すること、それ故にその価値対象性は純粹に社会的なものであることを思い出すならば、

商品の価値対象性はただ商品と商品との社会的関係に於てのみ現れ得るものなることもまた自明である。ⁱしかるに二木保幾氏のマルクス解釈を一般的に特色づけるものはその非社会的な、従つてまた非歴史的な見方である。

* 益田・高山訳、ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』一〇頁。

** 岩波文庫版『資本論初版鈔』二七頁。

二

さて二木教授のマルクス価値論に対する第一の疑問なるものはこうである。それは「マルクスが交換される二種類の商品は価値に於て相等しいものと云うことを前提し、然かも此の前提を勿論証明していないことについてである。」この疑問はもとよりなんら新しきものでなく、人々によつて屢々繰り返されて来たところのものである。教授の文章のうちには二つのものが含まれている、即ち、等価物同志の交換ということをマルクスは「前提し」、そして彼はこの前提をもちろん「証明していない」というのである。ところでマルクスによれば、それは或る意味では「前

i 『資本論』第一章第三節「価値形態または交換価値」の第二段落。

提」であるけれども、同時にそれは「現実」であり、現実である限りそれは指示されればよいのであつて、もちろん証明を要しないことである。先ずそれは如何なる意味に於て一の現実であるか。マルクスは商品生産をもつて「そこでは盲目的に作用する無規則性の平均法則としてのみ規則が自己を貫徹し得るところの生産の仕方」として特色づけている。彼の価値法則はかくの如き商品生産社会に於ける平均法則にほかならない。「平均に於て等価物同志が交換され且つ各人はただ商品をもつてのみ商品を買う。」と彼は云う。しかるに平均は、さきに述べたように、単に一の理論上の思想形象であるのみならず、却つてまた一の実在的な、客観的な事実である。それはただ個々の事実捉はれることなく、大量的な、社会的な観察をすることによつて理解され得る現実である。等価物同志の交換が現実であるというのはこの意味である。普通に人々は価格のみをもつて事実であると見做している。価格から価値へ進むということは、レーニンの語を用いれば、「偶然的な個々別々の関係から正常的な大量関係に進む」ことである。^{*}それは同時に事物の現象形態からその本質に貫き入ることでもあろう。本質は純粹なものである。「その純粹な姿に於ては、商品交換は等価物同志の交換である。」然しながら「事物は現実には純粹には起らない」という意味に於て、そしてその意味に於てのみは、等価物同志の交換ということはおお

の「前提」と見做されることも出来よう。しかもそれは前提として勝手気儘なものであるのではなく、却つてまさに現実的な前提である。

* 河上訳『レーニンの弁証法』一二頁。

ここで次のことが云つておかれねばならぬ。事物をその純粋な本質に於て考察するためには抽象が必要である。経済現象の形態の背後に隠れている実質を発見しようとする限り、理論経済学は抽象によらざるを得ない。抽象なくして一般に科学はあり得ない。「抽象することは全く原則的な方法である。なぜなら他の方法によつては経済関係の内部的秩序を研究することは不可能であるからである。」とレーニンも云つている。具体的な現象は直接に認識されることが出来ない。例えば、価格は具体的なものである。もし我々が価格の本質を把握し、それを支配する法則を見出そうとして、具体的な価格から直接に出發するとすれば、我々はなんらの結果にも到達することが出来ぬであろう。蓋し「具体物が具体的であるのは、それが多くの諸規定の総括であり、従つて多様の統一であるからである。*」マルクスの此言葉は全く弁証法の精神に於て語られている。即ち、あらゆる具体的事実、真に實際な、一切の現象は、通常なんらかの一個の法則の作用の結果ではなくして、一系列の法則及び極めて雑多なる影響の交錯、並びにその相互制約の結果であ

る。かくて例えば、価格は価値法則の現れである。しかし資本主義社会にあつては価格の大きさは平均利潤の法則の影響のもとに変動する。なお現存社会に於ける資本主義的要素と非資本主義的要素との相互関係もまた価格の大きさに對して働らきかけるであろう。その他需要供給の相互関係、等々のものが之に影響を及ぼすであろう。これら凡ての要素の結合の結果が資本主義社会に於ける価格なのである。いまもしかかる事柄にして完全に理解されるならば、二木保幾教授の論文の全体の構成が如何に非方法的であり、従つて非科学的であるかが理解されるであろう。具體的なものを「多様の統一」として、「多くの諸規定の総括」として初めて「結果せしめる」という、資本論の弁証法的構成について、教授は何事も理解されざるものの如くである。却つて教授はマルクス資本論の中からただ勝手に随意の箇所を取り出し、そこに取り出された具体物または複雑な範疇をばその組成要素に綺麗に分解されることなく、マルクス価値論に於けるいわゆる矛盾について云々されるのである。このような不清潔は、一般に科学の、特に弁証法的な科学の憎むところである。弁証法的な科学はただ一步一步と「抽象から具体へ上昇する方法」^{*₂}によつてのみ把握され得る。一切を一緒に混合するところにはもとよりなんの方法も存在しないのである。

* 河上・宮川訳『経済学批判序説』三七頁。なお村正【村田正】訳、コーン『プロレタリア経済学

の方法論』三四頁以下参照。

* * 前掲箇所、三八頁。

しかるにかくの如く事物の本質を純粹に見出すためにマルクス経済学にとつて甚だ重要な役割を演じているところのこの方法論的なのがある。それは「平衡の公準」と名づけられている*。マルクス学説の解説にあたって普通には顧みられていないこのものに注意を向けることによつて、我々は二木教授の疑問なるものに答えるであろう。マルクスは生産関係の資本主義的体系を理論的に把握するに際して、この生産関係の存在の事実から出発する。この体系にして現存している以上、社会的諸欲望は、充分にか不十分にか、いずれにせよ満足されているのでなければならぬ。しかるに資本主義社会のように、社会的分業を伴う社会にあつては、この事實は全体系のうちに一定の平衡が存在していなければならぬということの意味する。理論経済学の問題はこのような平衡の法則を発見するにあると見られることが出来る。そこでマルクスは問題を次のように提出した。平衡は存在している、如何にしてそれが可能であるか。平衡は破壊されている、如何にしてそれが再建されるか。これが平衡の公準と呼ばれる方法論的なのである。それは理論経済学をまさに理論経済学として成立せしめる一の前提であり、しかもこの前提たるや同時にま

た一の事実である。^{*} 社会的体系を平衡の見地から考察するということは、もとよりのか予定調和の思想とはなんのかかわりもなきことである。むしろこの考察はこの社会的体系の「存在」の事実並びにこの体系の「発展」の事実から出発するのである、そしてこの体系に発展があるということはその平衡が静的なものでなく、却つて実に可動的なものであることを意味するのである。マルクスの言葉によれば、「種々なる生産部面がかように絶えず平衡せんとする傾向は、この平衡の間断なき撤廃に対する反動たることを示すものに過ぎぬ。作業場の内部に於ける分業にあつては先天的に且つ計画的に規律がはたらいていたのが、社会の内部に於ける分業にあつてはこの規律は、ただ内的な、無言の、市場価格のバロメーターの変動のうちに認め得るところの、商品生産者の無規律な気促を制御するところの自然必然性としても後天的にはたらくのみである。」^{***} 平衡の原則もまた商品生産社会を制御し、支配しつつある一の暗黙な自然必然的なもの、理性的なものである。

* 佐野文夫訳、ブハリン『転形期の経済学』一八二頁以下参照。

** ローザ・ルクセンブルク『資本蓄積論』第一編第一章参照。

*** 『資本論』（エンゲルス版）第一卷三二二頁。【第二章第四節「マニユファクチュア内部の：分業」】

平衡の原則がこのように自然必然的なもの、理性的なものであるが故に、「抽象的に観察すること、即ち簡單なる商品流通の内在的諸法則から流出せるにあらざる諸事情を度外視すること」が可能であり、この可能性が同時に現実性を担うことが出来る。そしてこの見地から見れば、マルクスの価値法則が一の平衡法則であることは疑われないであろう。有名な彼の文章がそのことを示す。「種々なる欲望に相応する生産物の量は、社会的全労働の種々なる且つ分量的に規定されたる量を必要とすることは、どんな子供も知っている。社会的労働を一定の割合に配分することのかかる必然性は、決して社会的生産の一定の形態によつて排除されるものでなく、むしろただその現象の仕方を変じ得るのみであるということ、分りきつたことである。自然法則は総じて排除されることが出来ぬ。歴史的に異なつた状態のもとで変じ得るのは、かの法則が自己を貫徹するところの形態のみである。そして、社会的労働の聯関が個人の労働生産物の私的交換として行われている社会状態のもとでは、労働のこの比例的な配分が実現されるその形態は、まさにこれら生産物の交換価値である。*」マルクスの価値論はここから出立しているのである。

* クーゲルマンへの手紙、五三、五四頁。

いまもし右にいう平衡の公準の意味にして正しく理解されたならば、二木保幾教授の疑問の第二及び第三のもの——そこでは単に二つの論点が提出されているのでなく、むしろ多くのものが無雑作に混ぜ合わされているのである——の多くは消滅してしまふであらう。マルクスは云う、「商品のその価値に於ける交換または売却は合理的なもの、その平衡の自然的法則である。これから出発して、これとの相違を説明すべきであつて、逆にこの相違からその法則そのものを説明すべきでない」^{*}彼の意味はこうである。価値の問題を純粹に提示し且つ解釈するためには、価格の変動から眼を背けねばならない。人々はつねに需要供給に關説することによつて価値の問題を解こうとする（二木教授もその例である）。しかるに需要供給の相互關係の変動はただ価値と価格との背離を説明するだけであつて、価値自体を説明し得るものでない。商品の価値の何物であるかを発見するためには、我々は需要と供給とが平衡を保つということを前提した上で問題を把握せねばならぬ。そこでマルクスは云う、「需要と供給とは事実には決して一致しない……しかしし経済学にあつてはそれは一致すると仮定される、何故であるのか。諸現象をその合法則的な、その概念に相應する姿に於て觀察せんがため、云い換えればそれを需要供給の変動に

よつて惹き起される仮象から独立に觀察せんがためである。*
*「ここに平衡の公準の方法論的意味は見紛うべくもなく明らかに述べられているであろう。しかるに二木教授は平衡のかかる方法論的意味についてなんら考慮されることがないのである。そして教授は「需要供給の平衡状態にある価値は需要供給の関係のみでは説明され得ないが、然しまた此の関係から離れても説明され得ない。」と云われる。しかるにマルクスによれば、需要供給の関係から離れて説明され得ないのは個々の具体的な価格であつて、決して価値自体ではないのである。

* 『資本論』第三卷第一部一六七頁。

* * 前掲箇所一六九頁。

同じようにして二木保幾教授の他の疑問、いな混乱もまた説明され得るであろう。教授は先ず資本論の「第一卷と第三卷との間に於ける著しい相違は競争が第三卷に於ては重大な役割を演じている」ところにあると述べられる。そしてマルクスから次のように引用されている。「競争が先ず一生産部門に於て成就することは……市場価値……の構成である。然し種々なる生産部門の間に於ける資本の競争は初めて生産価格を成立させる……。生産価格の成立には、市場価値の其れよりも、資本主義的生産方法のより高き発達を必要とする。*」（二木教授の引用のまま）。

続いて教授は云う、「斯くして一方に於ては、若し価値と市場価値とを全く同一のものだとすれば、第一巻に於ける価値は競争に依つて構成されるものでなければならぬと同時に、他方に於ては、価値が理論的にも亦歴史的にも生産価格に先行するかの如き観を呈する。」価値は果たして、教授の語られるように、競争によつて「構成」される、とマルクスはこの箇所に記しているのであろうか。そうではあるまい。教授の誤解はこの場合ひとつの誤訳から来しているものの如くである。二木氏がここに「構成」と訳される言葉は原語では *Herstellung* であつて、英訳本には *establishment* とある。建設する、出来上らせる、というほどの意味であらう。しかるにマルクスが労働は価値の実体を「形成する」というとき、彼は *bilden* という語を用いている。英訳本では *create* または *form* となつてゐる。この場合には構成すると訳してもよからう。しかも教授の引用された文章は省略なく訳さねばならぬものであるに拘らず、教授は故意にか、不用意にか省略されているのである。いまこれを訳せばこうである。「競争が先ず一の生産部面に於て成し遂げるのは、諸商品の種々なる個別的価値から（それを均衡化して、三木注）等一なる市場価値及び市場価格を建設することである。」同じ所でマルクスはまた「種々なる個別的価値が一の社会的価値に、上述の市場価値に、均衡化されているためには、同じ種類の商品の生産者間の競争と、

彼等が共通にその商品を提供する一市場の存在とを必要とする。」とも云つてゐる。——この文章もまた教授によつて故意にか、不用意にか、省略的に記されている。——そこでマルクスの意は明らかである。競争は諸商品の種々なる個別的価値の均衡または平衡をもたらす。かかる平衡の見地から見られるならば、市場価値は「平均価値」として見られ得る。ここに我々は何よりもかの平衡の公準を思い起すべきであろう。マルクス資本論に於ける研究は平衡の体系の解剖をもつて始められている。そして次第に複雑な要素が取り入れられて来る。体系は動揺して可動的なものとなる。しかし激烈な平衡破壊があるにも拘らず、体系は全体として維持されている。平衡の破壊によつて新たな、謂わば一層高級な平衡が現れて来る。平衡の法則を認めた後に初めて、更に進んで体系の動揺の問題を提出することが出来る。マルクスは平衡を破壊するだけでなくそれを再建するところのこの運動の法則を把握することが必要であると考へた。このようにして、市場価格の法則が動揺の法則であるように、「競争の法則は破壊された平衡の間断なき再建の法則」である。^{*＊}従つて競争は、それが価値の「実体」を構成するものの如く見ること二木教授の如くすべきでなく、却つて競争は平衡を再建するものとして、それが価値法則と価格の法則との聯関に対する見通しを与えるものと見らるべきである。

* 『資本論』第三卷第一部一五九頁。

** ブハリン前掲書一八四頁。

私は二本保幾教授の論文の中心的論点へ進んでゆこう。教授の結論はこの場合次の通りである。「要するに資本論第一巻から第三巻の前半に至るまで平均観察を一貫させて来たマルクスの価値論は、第三巻の後半に於ける較差地代論に於て『市場価値』は最劣等耕作地即ち限界耕作地の個別的な生産価格或は個別的な価値即ち限界生産価格或は限界価値に統制されると説かれるに至つて、竟に較差地代を剰余価値の分野以外に押しやらざるを得ないと云う一の矛盾に陥つた。此の矛盾は畢竟平均観察と限界原理との矛盾に外ならない。然かも此の矛盾を生ぜしめて一の條件は較差地代を剰余価値から導かんとすること其れである。」この文章そのものが極めて不厳密である。マルクスは、教授の云われる如く、「較差地代を剰余価値から導こうとする」のである。精密に云えば、マルクスは較差地代を平均利潤以上の「超過利潤」から説明したのである。従つてその理論の構成に於ては、凡ての資本に対する平均利潤が前提され、従つてまた生産物は凡て生産価格をもつて売却されるものと仮定されている。それだから彼は「最劣等地の生産価格によつて市場価格は規定される」と云うのである。マルクスは書いてある、「地代の研究に於け

る困難は、農業資本によつて作られたる剰余生産物及びそれに照応したる剰余価値一般を説明することに存するのではない。この問題はすでに一切の生産資本が作り出す剰余価値の分析をもつて解決されたところである。困難はむしろ、相異なつた各資本によつて作られる剰余価値が平均利潤に均等化した後に、即ち各資本がそれぞれの相対的大小に比例して総剰余価値（社会的総資本が一切の生産部面から作り出した剰余価値）の分配を受けた後に、なお残るところの、土地に投ぜられた資本が地代の形で土地所有者に支払う剰余価値超過分なるものは、そもそも何処から出て来るかということを論証する点に存している。蓋し剰余価値が右のように均等化された後に於ては、苟くも分配し得べき一切の剰余価値はすでに分配し尽されたかの如く見えるからである。……要するに地代分析上の全困難は、平均利潤以上に出づる農業利潤超過分を説明することにある。それは剰余価値をではなく農業独特の超過剰余価値を、従つてまた『総生産物』をではなく他の産業部門の純生産物以上に出づる農業上の純生産物超過分を説明することにある。」地代の問題の核心が何処に横たわっているかは全く明瞭にここに示されているであろう。そしてそれによつていわゆる平均観察なるものがそこでは用をなさぬことも同時に明白であろう。然しながらこのことは価値法則、従つてまた価格の法則がそこでは全然排棄されるということを意味するの

でなく、却つて地代の問題が謂わば一層高次の問題であることを意味する。従つていま較差地代に關して、超過利潤、それ故にまた超過剰余価値を説明するために、二木教授のいわゆる限界原理なるものが持ち出されてゐるとしても、それは価値法則になんら矛盾するものではあり得ないのである。我々は複雑なものから單純なものを説明すべきでなく、却つて複雑なものは單純な諸規定の總括として示さるべきである。較差地代の問題は平均利潤の問題を前提した上で、しかる後に初めて問題として成立するのである。ところで較差地代が存在するということは、二木教授が想像されるように、なんらか非社会的な、生産關係から独立に存在する一の自然的事実であり、従つてその意味に於て純粹に社会的なマルクス価値論に一の矛盾をもたらずものでもあらうか。却つて反対である。マルクスは二木教授の取り上げられた表に續いてまさに次の如く云つてゐる。「これ即ち、資本主義的な生産の仕方の基礎の上に於て競争を通じて自己を貫徹するところの市場価値による決定であつて、かかる決定のために一の虚偽の社会的価値が作り出される。これは土地生産物が支配をうけるところの市場価値の法則から生ずるものである。生産物、従つてまた土地生産物の市場価値決定は、必然的に生産物の交換価値に立脚するところの、そして土地とその豊饒度間の差異には立脚しないところの、一の社会的行為である。尤もこの社会的行為は、無

意識的且つ無意図的に、社会的に遂行されるものである。」*もし二木教授にして、マルクスの表を写し取られたついでに、この文章を注意深く読まれたならば、教授の論文は恐らく出来上らなかつたであろう。なお次のことを考えてみればよい。「自然力は剰余利潤の源泉ではなく、むしろただこのものの自然基礎たるに過ぎない。なぜならそれは労働の生産力を例外的に高める自然基礎であるからである。」このようにしてまた較差地代は、その本質に於て、なんら農業のみに特殊なものでないと思われ得る。そこでマルクスは書いている。「単なる較差地代は理論的なんらの困難をももたない。それは如何なる工業的生産部面に於ても、平均条件よりもより善い条件のもとではたらく如何なる資本にとつても存在するところの、剰余利潤以外の何物でもない。農業にあつては、それが異なつた種類の土地の自然的豊饒度の異なつた度合いというが如き堅固な且つ（比較的）固定的な基礎にもとづけられているの故をもつて、固定化するというまでである。」*かくていわゆる限界原理なるものがマルクスにあつては如何に相對化されているかを知らり得るであろう。そして同時に我々は資本論の全構成を貫いているものが要するにかの平衡の公準という一の方法論的なものであることを認めずにはいられないであろう。

* 『資本論』第三卷第一部二〇〇頁。

＊ ＊ 『マルクス・エンゲルス往復書簡集』第三卷八二頁。

教授の疑問なるものはその他若干残されている。しかしそれらは凡て教授のマルクス理解の単なる不清潔から来ているように思われる。私はいまそれを一々掃除する暇もなく、また指定された紙数も尽きたから、これで一応打切ろう。原理的なものについてはもはや述べられた筈である。マルクス学説に於ける「平均」の意味は明らかにされ、いわゆる限界原理がこれに抵抗し得るものでないことは示されたと思う。秩序と清潔との必要なのは単に生活ばかりでなく、また実に科学に於てそうである。

近代科学と唯物弁証法

【1930.2】

一定の科学的意識は社会の一定の形態に相應せるものとして、この社会の内部に於て生産され、且つその發展は社会のこの形態の許す範囲内に於てのみ可能である。かくて例えば中世的封建的社会に於ける科学は、もとよりその個々の点については注目すべき發展を有したにも拘らず、全体として、なお中世的または封建的と呼ばれ得る特徴を具えている。その社会の構造がその世界觀の構造を規定し、このものがその時代の科学を土台づけると共にその運動の限界を劃しているからである。^{*}同じようにまたブルジョア社会の科学も、言うまでもなくその個々の部分に於ては絶えず新しい發展を示しているにも拘らず、この社会の構造そのものによつてこの發展に対する終極的な制限が設けられ、かくて全体としてはブルジョア的といわなければならないべき特徴を現しているであろう。そこにはこの社会にして変化されない限り、どうしても動かす事の出来ぬ限界が科学自身にとつても存在する。かかる限界をもつて区切られているが故に、ブルジョア社会の科学はそれみずからに於て一の全体的な特性を担わせられる。このことは自然科学にとつても社

会科学にとつても原理的には同じである。このことを承認することなく、例えば自然科学の如きにあつては、近代のブルジョア社会に於ける自然科学の成立と共に、その不変不動なる基礎が確立せられ、かくてその後はもはやこの同一の基礎の上に於て永久の未来に向つて断えざる発展が可能であるばかりである、と考へるといふことは許され難い。かく考へるのは、科学の歴史を十分に長い時間に互つて観察しないことにもとづく。それはまた、我々の立つ科学を永遠化することであり、そして、このことはまたなんらかの意味で現在の社会を永遠化することに結びつく。我々が中世の自然科学を回顧してその全体としての特徴を容易に見出し得るが如く、我々の後に来る者は我々の時代の自然科学を回顧してそこに容易にその全体としてのブルジョア的な特質を発見し得るであらう。科学的意識も歴史的に制約されている。それは現実の社会が弁証法的に転化するが如く弁証法的に発展する。私はこれらの事柄をここに若干の見地から概観的に示すであらう。

* 拙稿「如何にして科学の発展は可能であるか」（『思想』本年一月号）（本全集第三卷「科学の発展の制限とその飛躍」参照）。

近代的な科学的意識を構成する最も重要な要素のひとつが「実証的精神」であることは疑われ

ない。しかるに実証的精神が近代のブルジョア社会の生長と共に生長したということもまた同様
に明らかであろう。十五、十六世紀のいわゆる発見及び発明の時代は市民的社会に於ける諸変化
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、医術に於ける、この社会の
進展せる実践的な諸目的は、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る生産手段、一層急速なる海上交易を要求したこの社会は、古
き大学に於けるスコラ哲学的な方法をもつてはもはや何事も始めることが出来なかつた。ただ実
験の、計算の、経験の道に於てのみ、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
して今や、その中からこれらの近代的な課題が発生したるその同じ新しい市民的社会のうちに、
またその解決の近代的な手段も横たわつていた。蓋しこの社会のうちに於て今や、労働する手
と科学的精神との古代的な分離とは反対に、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「産業労働と科学的思惟との創造的な結合」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。理論と実践との統一はそこに根源的に存在していた。
近代の自然科学と共に生長したる実証的精神は、本来、かくの如き統一の上に立てる科学的意識
にほかならない。人間の労働の自然に対する支配と人間の思惟との結合からして実証的精神は生

れたのである。エンゲルスの云えるように、「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、人間の思惟の最も本質的な且つ最も重要な基礎である。」それだから技術は自然科学に於て純粹に理論的な自然科学の後から随つて来る単なる「応用」に過ぎぬと云うが如きものであり得ない。かの「実験」は自然に対する技術的な干渉の極限の場合にほかならぬ。従つて理論物理学の如きに於てもなお実験が欠くべからざる条件と考えられている限り、そこにも理論と実践との統一は最後まで要求されていると見做されることが出来る。

* このように歴史家ディルタイは要約して云つてゐる。Vgl. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. II, S. 257—258. なお拙稿「科学批判の課題」(『社会科学の予備概念』〔本全集第三卷〕参照)。

ところでこのような自然科学の実証的精神はブルジョア社会に於ては完全に実現され得ないことが注意される。蓋し実践は現実的には社会的歴史的に制約されている。それは具体的には産業的实践であるからである。しかるにブルジョア社会に於ける産業的实践は凡て利潤取得の目的のもとに従属している。このことは直接にはいわゆる応用科学乃至は工学の自由なる発展にひとつの重大な制限を設けることになり、且つ間接には理論の実験的検証の自由な道を阻み、かくていわゆる理論科学と応用科学との分離を喚び起し、理論と実践との疎隔のために可能なる道を与え

ることになる。ここに「純粹に」理論的な、「物質なき」自然科学なるものが生産されるに到るのである。否、我々は進んで、今日ブルジョア社会の内部に於て自然科学は一の矛盾の存在になつた、とさえ云い得るであらう。もともと自然科学は生産手段と結びついて生産力の発達の最も重要な動因である。しかるに今日発達したる生産力はブルジョア的な生産関係と最も顕著な矛盾に陥ることになつた。従つてブルジョア的な社会組織の存続にして意欲される限り、自然科学は勢いみずからの発達をなんらかの仕方では抑圧されることになる。今日ブルジョア社会は自然科学に向つて、それが本来の実証的精神を放棄し、少なくとも稀薄にし、その理論を實踐から分離するように勸説しつつあるものの如くである。まさに哲学がブルジョア社会のためにこの勸説の任務を引受けているかのように見える。

ブルジョア哲学は最初には自然科学の実証的精神を自己のうちへ取り入れることに努めた。この努力は大陸の発見、海路の発見等のために経済上の飛躍的な発展を遂げたイギリスに於て先ず行われた。イギリスの経験論の哲学がそれである。然しながら経験論の哲学は実証的精神を自己のうちに生かすことが出来なかつた。これは根本的には、それが実証的精神の本質は、自然科学にあつても、理論と実践との統一にあるということを理解し得なかつたによると見做されること

が出来る。その後或いは經驗論、或いは実証論、或いは經驗批判論、等々、の名をもって呼ばれる一切の哲学もまた、經驗的または実証的などの名にも拘らず、畢竟凡てが心理主義乃至主觀主義、懷疑論乃至不可知論、等々、のものに陥つたことは、ここに一々とりあげて述べるまでもなく、少しでも哲学の歴史を知っている者には分つてゐることであろう。それらは悉く実証的精神をその本質に於て自己のものとするものが出来なかつた。しかのみならず、このことは唯物論の哲学にあつてさえ究極は同じであつた。なぜならそれらの唯物論もまた感性を活動的なものとして把握せず、それを人間的実践的なものとして理解することを知らなかつたのである。

かくて現代の哲学の主流派が一致して經驗論、実証論、等々を、非難するのは正当であると云われねばならぬ。その誤謬は、それらのものがそれと同時に、近代の科学的意識の本質たる実証的精神そのものを放棄して、むしろ古代的、中世的科学の方向へ後退しつつあるといふことである。これは簡単に示されることが出来る。嘗てカントにあつてもその理論哲学の根本問題は「經驗」であつた。しかるに現代の新カント学派に於てはどうであろうか。自然科学と哲学との結合を最も熱心に説いたコーヘンにあつてさえ、「カントの經驗の理論」は遂に「純粹思惟の論理学」にまで導いてゆかれた。彼はパルメニデスやプラトンに、もとより彼自身の解釈に従つてではあ

るけれども、その源を尋ねようとする。「認識の対象」といえば、近代の科学的意識にとつては、直ちに存在または事実のことが考えられるに反して、リッカートによれば、それは「価値」である。価値は事実でなく、存在するものの如何なるものでもない。却つて価値は妥当すると主張される。更に眼を転ずるならば、フッサールは「厳密科学としての哲学」を打ち建てようとしている。彼が恰も彼をもつて哲学が始まるかの如き誇負と確信とをもつて述べる哲学は如何なるものであろうか。厳密科学といえば、近代的な科学的意識は直ちに実証的な且つ計量的な科学のことを想起せずであらう。しかるにフッサールの哲学、いわゆる現象学はなら「事実の認識」を求めるのでなく、却つてまさに「本質の直観」に關係している。本質とはギリシア的なイデアもしくは形相のことである。かくてフッサールが厳密科学としての哲学というとき、それは近代的な意味に於ける科学をいうのではなく、むしろプラトンのなエピステーメー（科学）を意味すると解せられる。^{*}蓋しプラトンに従えば、イデアの認識のみが眞の科学即ちエピステーメーであることが出来る。これに反して経験的事実についてはエピステーメーはなく、むしろ単にドクサ（意見）があるばかりである。このようにして、現代の諸哲学が事実と現実とに終始しようとする実証的精神との或る反対、少なくとも或る距離にあることは明白であらう。そこで中心の位置を占

めているのは、もはや経験的存在でなく、或いは純粹思惟であり、純粹意識であり、或いは価値であり、本質である。今やブルジョア哲学は近代的な科学的意識を發展せしめることなく、むしろそれに対する桎梏に化しつつあるのである。

* マックス・シェーラー「哲学の本質並びに哲学的認識の道德的制約について」（戸田・坂田・三木訳『哲学とは何か』二二六頁【三一七頁】以下【シェーラー『哲学の本質』二、哲学的な精神の態度』「惟うにフッサールは」以下）参照。フッサールの「厳密科学としての哲学」という論文の翻訳もこの訳書の中に収められてある。

自然科学から区別されて歴史科学があると考えられる。この科学もまたブルジョア社会の成立と共に飛躍的な進歩をなしたと見られるが、かかる進歩の契機となったのはかの「歴史的意識」の獲得であったと云われねばならぬ。歴史的意識はまた近代的な科学的意識に属している。近代に於ける歴史的意識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思ふことが出来る。そこに於て歴史的諸科学にとつて最も重要な方法であるところの解釈学が作られたのである。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らうか。「十六世紀の歴史的批判はその最も強き諸衝動を興起しつつある古典学から受け取つた。しかるにそれは

実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、新しい王侯の独立性及びプロテスタント教会の興起は歴史的批判を要求し、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もし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ッヒ・フォン・フッテンは教会に対する鬪争の彼の武器を中世史という兵器廠から持つて来た。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。この時代に解釈学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、聖書の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ニヒトン、並びにカルヴィンは理解の方法たる解釈学を既に著しく進歩させたと見られることが出来る。

* 拙稿「デイルタイの解釈学」(『史的觀念論の諸問題』〔本全集第二卷〕参照。

* * Dilthey, op. cit., S. 113.

既にマルクスはプロテスタントイスマスが商品生産の社会に相応したる宗教形態であることを

述べた。マックス・ウェーバーの如きも、もとより違った立場に立ちながら、宗教改革の精神と近代資本主義の精神とが合致していることを指摘している。いずれにせよ、近世の初にあたって歴史的意識が伝統の批判及び破壊という進歩的な、革命的な役割を演じたことは注目されるべきである。しかるにその後の発展に於て歴史的意識は、誰でも知っているように、却つて伝統の維持及び尊重という保守的な、退歩的な意味のものとなつてしまつた。歴史的意識は主としてこのよ
うな転化した意味に於て哲学のうちに結合されたのである。ここでは歴史的意識の本来の意味は次第に失われて、哲学はかかる結合に於て伝統主義乃至保守主義となり終つた。或いはむしろ歴史的意識は哲学上の「歴史主義」に變つた。いわゆる歴史主義とは一切の事物の歴史的相対性を主張するところの単なる相対主義のことである。ところで歴史的意識の歴史主義へのかくの如き転化はもともとブルジョア的な歴史的意識のもつていたひとつの重大な制限から由来するものに見られ得よう。ここでは歴史的意識がそもそも宗教改革と主として結びついて現れたことから知られるように、それが革命的であつたときにもなお觀念闘争的であり、従つて真に実践的ではなかつた。それだからそれは科学的方法的には単に「解釈学」であるに過ぎなかつた。解釈学的なものとして歴史的意識はブルジョア社会に於ては真に弁証法的なものにまで發展し得なかつたの

である*。

* 拙稿「有機体説と弁証法」（『社会科学の予備概念』（本全集第三卷）参照。

かくて現代の諸哲学が歴史主義をば単なる相對主義として非難することは正当である。それらの哲学の誤謬はそれらのものがそれと同時に、近代的な科学的意識の本質たる歴史的意識そのものをも放棄して、単なる絶対主義、永遠主義の立場に走りつつあるということである。このことは現代の諸哲学のうち歴史科学に対して最も多くの関心を有するものと称せられるところのドイツ西南学派の哲学に於ても変りはない。リツカートによれば、歴史科学の認識は凡て価値に關係させての認識であるが、この場合価値そのものは絶対的なもの、永遠なものとして掲げられる。それ故に彼にあつては歴史的なものの問題もまた遂には超歴史的なものの領域へ引き入れられてしまうことになつてゐる*。

* 詳細なことについては、拙稿「歴史主義の問題」（『新興科学の旗のもとに』昭和四年七月号）（本全集第三卷「歴史主義と歴史」）に於て述べておいたから、ここには繰り返さない。

ここに一般的な結論がある。曰く、現代のブルジョア諸哲学はブルジョア社会に於て生産され、發展させられたる最も貴重なる財産であるところの近代的な科学的意識を今やみずから放棄しつ

つあるのであり、否、放棄すべく余儀なくされているのである。

さてブルジョア社会にあつては自然科学と歴史科学とは対立した科学としてとどまつている。そこでは歴史科学は歴史科学としてはなお十分に実証的精神によつて貫かれていない。歴史的意识はその最も発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、むしろかかる内容の表現であつた。ヘーゲル哲学がそれである。ヘーゲル哲学を構成的であるとして一層実証的であろうと欲した人々と雖もこの傾向をいまだ脱していない。例えばドロイセンは、その功績多き『ヘレニスムスの歴史』の第二篇への序文に於て「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」とまで云つている。「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、『即ちひとの見ないところのものについて疑わぬという一の信類』を、歴史はこの信仰の無限なる内容をば有限な人間の仕方に於て、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しようとする試みという認識をもつて、追求めるところに、たゞそのところに歴史は自己を科学として知るのである。」*

この他我々は到る処に於て歴史的意识がいつでも神学的または形而上学的觀念をもつて纏われているのを見出すことが出来る。しかるに反対に、「歴史を科学の位置にまで高める」ことを求めるところの人々は、歴史をもつて一個の自然科学に転化しようと欲した。有名な『イギリス文明史』の著者バックルは次のように記している。「私は人間の歴史にとつて、他の研究家たちによつて自然科学の種々なる部門にとつてなされたのと何か同じこと、もしくは少なくとも類したことを成し遂げることを希望する。自然に關しては、見たところ最も不規則な、気俚な出来事が説明され、そして或る不変な且つ一般的な諸法則と一致せるものとして示される。……もし人間の出来事にして同じような処理法に従わされるならば、我々は同じような結果を期待するあらゆる権利をもつのである。*」いまもしバックルの云うが如く、歴史科学にしてあらゆる歴史の時代に於ける人間的な出来事の「不変な且つ一般的な諸法則」を發見し得たとするならば、そのとき各々の時代の歴史的特殊性は全く顧みられることなく、従つて歴史科学はそれがまさに歴史を研究するという本来の任務から全く離れなければならないことになるであらう。しかのみならずバックルの主張の根柢には事実或いは經驗についてのイギリスの經驗論または実証論の見方が横たわつてゐる。しかるに歴史的事象が恰も歴史的事象である所以のものは、そこにはなんらかの仕方に於

て先なるもの後なるものによる止揚の関係があるからである。事實はもとより単なる個々の事実にではない。その間には聯関が規則的にあるというだけでもなお不十分である。そこには止揚の関係が含まれているのである。

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

* * H. T. Buckle, *History of Civilization in England*, Vol. 1 (The World's Classics) p. 6.

ところで自然科学と歴史科学とのこのような対立的な、分離的な関係は現代のブルジョア哲学によつて単純に承認されている。再びリツカートの哲学がこの傾向を代表するであろう。リツカートによれば、自然科学と歴史科学とはそれぞれ全く異なつた方法的形式を有する二個の独立な科学として明確に、単純に分離して対立する。このような主張の哲学的根拠を求めらば、それはいうまでもなくカント的な自律の思想にあるであろう。しかるに各々の文化活動のそれぞれの領域の自律的な独立性を説くカント的な思想そのものの社会的根拠を探るならば、それは近代ブルジョア社会の経済的機構の自由主義的構造のうちに見出されるであろう。それはまた法律上、政治上のブルジョアの自由主義のうちにも表現されている。ヘーゲルは市民的社會を「原子論の体系」(System der Atomistik)として特徴付けた*。それは「独立なる諸個人」の「外的な秩序」

による結合である。このような社会的構造に相応して、いずれの文化活動も、従つていずれの科学も、それぞれ互いに独立な、自律的な、自由なものであると考えられる。ブルジョア社会以前の如何なる社会に於ても文化領域が相互にみずからの自律性を主張し、維持し得るものと見做されたことは嘗てなかつた。例えば中世に於ては宗教が最高の位置にあり、科学も芸術も凡てみずから進んでこれに従属した。このとき哲学の如きも「神学の僕」となることを却つて自己の最高の品位と考えたのである。道徳的価値は科学的価値に対して、芸術的価値は政治的価値に対して、銘々独立な、自律的なものであるというが如き主張は、まさにかの原子論的な思想であつて、本来ブルジョア的なものである。^{* **}自然科学と歴史科学とを単純に分離し、対立させるところの哲学もまた原理的には同じ傾向に属するであらう。

* Hegel, *Encyclopädie* § 523. Derselbe, *Philosophie des Rechts* § 157.

** 昨年盛に論議されたる芸術的価値と政治的価値との二元論的思想もまた同じ傾向のものである。ブルジョア的な科学的哲学的意識の内部に於てかくの如く結合し得なかつたもの、いなそればかりでなく次第に放棄されつつあるところのものを、単に相統するばかりでなく、且つ統一するところのものは、プロレタリアの学たるマルクス主義である。

唯物弁証法は実証的精神と歴史的意識とを正統に継承するものである。それは経験論や実証論等に陥ることなくして実証的精神を、また単なる歴史主義乃至相対主義などに陥ることなくして歴史的意識を、そのあるべき本来の意味に於て継承する。マルクス主義は経験を唯一の出発点とし、経験的事実を全面的に研究しようとする。しかしそれはただ事実を限りなく拾い集めることに満足するのではなく、重要なのはいつでも事実の「魂」である。そして唯物弁証法にあつては実証的精神のうちに含まれていたところの理論と実践との統一は自覚的に把握されている。マルクス主義の唯物論は近代の実証的精神の表現である。そしてその弁証法はまた近代の歴史的意識の表現である。蓋し弁証法は事物を生成に於て、歴史に於て考察する方法であるからである。しかもこのとき歴史的意識は保守主義の名でなくして、却つて革命的な意味のものである。ブルジョア科学に於ては歴史的意識は真に実践的でなく、従つてまた真に革命的であり得なかつた。このようにして、唯物弁証法は近代科学の実証的精神と歴史的意識とを継承し、しかも二つのものを別々に分離させておくのではなく、却つて両者は唯物弁証法に於て結合され、統一されていると云わねばならぬ。

さてブルジョア社会に於てプロレタリアートは生産力を、ブルジョアジーは生産関係を代表す

るものと見られることが出来る。そして自然科学は直接に生産力に結びついている。ブルジョアジーは自然科学を本来の意味で初めて生産した階級であつたが、その理論の産業的実践をプロレタリアの階級に配当することによつて、ここにこの階級を自己に対立し抗争するものとして形成した。

プロレタリアートは一面から見れば近代の自然科学的実践の産物である。ブルジョアジーと闘争する階級としてプロレタリアの科学的研究は主として生産関係に向けられる。かくて自然科学が特にブルジョアの科学であつたとすれば、今日の社会科学は特にプロレタリアの科学であるとも見られることが出来る。蓋し今日不足しているのは生産力ではない。生産力は十分に発達し、ありあまるほどの富が作られつつあるに拘らず、貧困がもはや堪え難きものにまで増大し、拡張しつつあるということが今日の最も緊急な問題なのである。この事実によつて与えられたる問題を解決すべき社会科学が特に今日の科学である。従来の唯物論が社会や歴史に関してはお観念論のうちにとゞまつていたのに反して、マルクス主義は特にそれらのものの中へ唯物弁証法を持ち込むことを企てるどころの科学である。

ニーチエ

【1930.3】

前世紀の精神的發展は、普通、次のように見られている。ドイツ觀念論の時期について自然科学的唯物論的時期があり、そしてこの世紀の終から再び理想主義的觀念論的時期が復興し始めている。十九世紀の主なる階段を現す名は、それ故に、ヘーゲル——ヘッケル——オイケンである。然しながら我々はこの図式に這入らない人間を知っている、——ショーペンハワー、ニーチエ、ドストエフスキー、キエルケゴール、ストリンドベルク。彼等の活動は十九世紀に於ける最も本質的なる精神的現象に属している。従つてこれらの中心的なる人格からしてこの世紀の形象を描き出すということは重要であり、忘れられてはならない。

ロマンティクの克服ということ是最も普遍的な、且つ最も特性的な現象であつた。前世紀の後半から二十世紀の初頭へかけての注目すべき思想及び精神運動は、すべてロマンティクの克服を、意識的であるにせよ、または無意識的であるにせよ、それを目指して努力していると見做されることが出来る。新カント学派の哲学がそうである。オストワルトやヘッケルなどの自然科学的一

元論の思想もまたその中に数えられ得よう。或いはまたフオイエルバッハからマルクス、エンゲルスの唯物論哲学もそうである。そして我々はニーチエやキェルケゴールなどをもそれに属せしめることが出来る。これらの及びその他の諸傾向は、種々なる仕方 に於ける、種々なる程度に於ける、そして種々なる意味に於ける、ロマンティクの克服乃至はそれに対する努力である。いま我々の問題になるのはフリードリッヒ・ニーチエその人である。

ニーチエの人格に於て象徴された出来事は、ときとして誤解されているように、全く孤立しているものではない。我々はその平行現象としてゼーレン・キェルケゴールを挙げることが出来る。この出来事は無限に豊富なる変容に於て、そして屢々ひとを驚かすに足るが如き同一なる形式に於て繰り返されている。この出来事の核心をなすところの内容は、普遍的なる、絶対的なる意味体験の喪失にあると考えられる。嘗てヘーゲルが表現したような世界を統括する意味、またカントが確立したような世界のうちに実現さるべき意味、このような謂わば「自明なる」意味はもはや失われてしまったのである。人々はむしろ意味を求める、しかしそれを見出すことがない。それ故に不安と焦躁とが時代の特徴をなしている。

ロマンティクにとつては普遍的な、絶対的な意味は与えられていた。ヘーゲルとゲーテとは「絶

対的な体験」(das absolute Erlebnis)をなおもっていた。しかし今は「無」が与えられている、そして或る物への、絶対的な体験への跳躍が課せられている。ヘーゲルとニーチェとを区別するものは、絶対的な体験の所与性(Gegebenheit)と課題性(Aufgegebenheit)である。ショーペンハワーとヘッベルとはその中間に立っている、なぜなら彼等は、この無の体験という新しい実体をヘーゲルの手段をもつてひとつの宇宙的なる意味聯関に持ち来すことを知っていたからである。かくてロマンティカー、ショーペンハワーはなお体系をもつことが出来た、そしてロマンティカー、ヘッベルはなお普遍的悲劇を創作することが出来た。時代の連続が断絶されるのは、文学の上ではハインリッヒ・フォン・クライストに於てであり、哲学の上ではニーチェに於てである。しかしながらこれらの人もなお絶対的な体験を憧憬し、追求することに見切りをつけなかつた点で等しくロマンティカーにとどまっていたと云われることが出来る。彼等は悲劇的ロマンティカーであつたのである。

ここに我々はロマンティクの二つの意味を区別しておかねばならない。そのひとつは、最も積極的な意味に於けるもの、即ちそこでは存在と意味との統一、内容と形式との融合の体験、換言すれば、絶対的な体験が横たわっている。ゲーテやヘーゲルをロマンティカーと呼ぶ場合がそれ

である。従つてこの場合には、ロマンティクとクラシイクとを対立させる意味でのロマンティクがいわれているのではない。むしろそこには両者の綜合が与えられているのである。この意味ではもとよりショーペンハワーもヘッベルもロマンティカーではないであろう。第二に最も普通の意味に於けるロマンティクであつて、これはクラシイクと対立する。かの積極的な、絶対的な体験はそこでは消滅しているか、若くは単に憧憬たるにとどまつている。そこに在るのはむしろ意味に充てる文化形式一般の欠乏の体験である。絶対的なものは現実の存在をもつことなく、現実の存在は絶対的なものを失つている。絶対的な体験の現実態と欠乏態、これがロマンティクの二つの意味を規定する。二つの概念規定の根源となるものは、いづれにせよ、絶対的な体験である。それ故に第二の意味は論理的にはただ第一の意味を予想してのみ規定されることが出来る。現実態の概念なしにはその欠乏態の意味は規定されることが出来ないからである。

もしそうであるならば、普通に謂ふところのロマンティクは論理的には三つの段階をもつていると考えられる。即ち、詩的なロマンティカー (der poetische Romantiker)、憂鬱なロマンティカー (der melancholische Romantiker)、悲劇的ロマンティカー (der tragische Romantiker)、がそれぞれある。詩的なロマンティカーは現実のうちに存在をもつことなく、何等かの想像のうちに満足し

て生きる。憂鬱なロマンティカーは彼の現実の存在の欠乏を不幸として体験する。悲劇的ロマンティカーはこの存在の欠乏を克服しようと烈しく、しかしまた空しく試みるのである。ロマンティックのこれらの諸類型に共通なる運命は、人間の游離 (die Entwurzelung des Menschen) である、換言すれば、人間は如何なる「宇宙的な意味」をももっていない。かくて詩的なロマンティカーは自己の主観性のうちに引き込んで、そこに彼の想像を架空の宇宙に築き上げる。憂鬱なロマンティカーもまた彼の主観性のうちに閉じ籠つて、全体の自己に対する疎遠をいたましくも体感する。悲劇的なロマンティカーは存在のために苦闘する。彼は前二者の隠遁と消極的態度に対して闘争する。悲劇的なロマンティカーは、自己を、即ち彼のロマンティックを否定し、彼の運命を克服しようとする。もしこれが成功するならば、彼はもはやロマンティカーではない、もしそれが成功しないならば、このことが彼をまさに悲劇的ロマンティカーにするのである。

さて存在の欠乏 (Existenzlosigkeit) ということが、ニーチェの哲学的思索を動かすところの衝動であつた。世界のうちいづくにあつても故郷をもたぬということ、それが彼の精神生活に於ける根源的な感情であつた。彼は自己を「故郷なき者」に数える。詩的なロマンティカーにもまた現実の存在の欠乏は属しているのではあるが、しかし彼等は彼等の想像によつて到る処を故郷

に変わる事が出来る。まことに「故郷」(Heimat)なる語は彼等の好んだ言葉のひとつである。遠きもの、見知らぬもの一切が彼等にとつて故郷となる。「我々はいずこへ行くか。——いつでも家に向つて。」というのは、ノヴァーリスの有名な句である。ノヴァーリスは哲学を郷愁として説明した。彼にとつては自然の秘密として故郷の恋人が顕になる。詩的なロマンティカーは甘き幻影と美しき仮象、夢と魔術とを愛し、そこに真理の国を見出すことが出来る。しかしながらニーチェはかくの如き遁れ路を知らない。ニーチェは真理を求めた、——これが「彼のひつかつた道徳の最後の係蹄」である、とニーチェは云つてゐる。彼は真理を求めたばかりでなく、それを眞実に求めた。そして彼は自己の存在が宇宙的な意味を奪われているを見出す。彼はなによりも「孤独」を体験する。孤独は存在の欠乏の積極的な体験である。これの肯定が恰も彼を詩的なロマンティカーから区別する最初のものであり、また最も根源的なものである。「我々の精神は結合の実体である。」「精神とは内的な社会性である。」とシュレーゲルは記す。友達と恋人との關係が詩的なロマンティカーの生活の真理内容を意味する。しかるにニーチェはそこに虚偽を見る、真理とは却つて孤独である。彼は「眞実の苦惱」(Das Leiden der Wahrheitigkeit)をとる。眞実の苦惱をみずから進んで身に引受ける人間についてニーチェは云う、「彼は彼の勇氣

によつて彼の地上の幸福を否定する、彼は彼の愛する人間に対してさえ、彼の母胎たる諸制度に對してさえ、敵であらねばならぬ。」賢者は冷き空氣の中をかけり昇りゆく鷲であり、そこでは一切のものが遠く遠くにあるところの、凍える空のうちに突き立つ山頂に於ける孤独の人である。「距離の情熱」こそニーチエにとつて最も根本的なる生活の真理内容である。

ここに我々は普通にニーチエに於ける貴族主義といわれているものの源の如何なるものであるかを知ることが出来よう。このものの由来するところは、自己の存在に於ける宇宙的な意味の喪失の体験である、これがニーチエにあつて自己の大衆からの距離として感ぜられる、しかし彼はこの失われた自己を取戻そうとしてあらゆる情熱をもつて戦う。今や彼はひとりの戦士として現れる。ひとはニーチエを此れまたは彼れの事柄に對する戦士として見るべきでなく、却つて戦士自体、戦士一般として理解すべきである、けだしニーチエの唯一の目的は失われた絶対的な体験、宇宙的な意味、この全体を再び戦いとることにあるからである。「諸君は云う、まさに善き物こそが戦争をさえ神聖にする、と。私は諸君に云う、あらゆる物を神聖にするのは善き戦争である、と。戦争と勇氣とは隣人愛よりも一層多く偉大な事柄をなして来た。」絶対的な体験の奪還のための戦争ということが恰も彼の貴族主義、或いはまた個人主義といわれているものの根源である

のであつて、この点に於て普通の意味に於ける貴族主義もしくは個人主義とは本質的に異なつてゐる。恰もノヴァーリスなどの謂う社会性から社会主義の出て来ないのと同様である。社会とは詩的なロマンティカーにとつて社交というほどの意味しかもつていなかったのである。「私は会話のなかで最も多く創作する」、とノヴァーリスは云つた、そしてドロテア・シュレーゲルは彼について、「あなたが彼の三十巻の書物を読まれるときにも、あなたが一度彼と一緒にお茶を飲まれるときほどよくは彼を理解なさらないのです」、と書いてゐる。

さてニーチエの業績を論ずるにあつて誰も考察に這入つて来るところの最初の著作は『悲劇の誕生』である。ニーチエみずからこのものを「一の不可能なる書物」(ein unmögliches Buch)と呼んでゐる。まことにそれは人間思想の歴史に於て全く類例を見ぬ書物である。しかもそれは「ただ季に先んじて、緑にまさる緑の自己の体験からして築き上げられた」書物である。我々はそこに単に文化批評家としてのニーチエを見るべきでなく、自己の存在の獲得のために戦いつつある人を同時に捉えるべきである。多くのロマンティカーと同じようにニーチエはなによりも先づ芸術家であり、美学者であつた。殊にキェルケゴールと同じく彼は Aesthetiker としての自己を第一に清算した。審美家として彼は文化をもつて、ひとつの民族の一切の生活表現に於ける統

一として把握した、多様のうちに於けるこの統一は我々が型式(S三)と呼び慣わしているところのものである。かくて文化の概念はもともと審美的範疇のうちに入れられている。即ちニーチェは、「文化とはひとつの民族の一切の生活表現に於ける芸術的型式の統一である」と考えるのである。『悲劇の誕生』に於ては、ギリシア人の、この本来の文化民族の文化の発展が論ぜられている。そこで重要な意味をもっているのは、「ディオニソス的」と「アポロ的」という一對の概念である。ニーチェによればこれらの対立的なるものは自然そのものの中から湧き出でる対立であり、それがひとつの民族の芸術のうちに於てはたらく限り、それらは「自然の芸術衝動」と名づけられることが出来る。アポロは仮象の、造形の、節度の神であり、アポロ的なものは夢のうちに最も純粹に現れるのであつて、そこでは仮象のうちに、形象の多彩なる交替のうちに、意志は眠らされて、生は鎮められ、馴らされて我々の上を通り過ぎてゆく。ディオニソス的なものは陶酔のうちに最も純粹に自己を啓示する、このとき我々は本源なるものと一となつているのを感じ、またこのとき理智は眠り、意志は荒れ狂つて、そして生は崇高なる表現に到達するのである。ニーチェはこの一對の概念の導きのもとにギリシア文化の発展を六つの時期に区別した。我々はいまそれに立入つて述べることは出来ない、ここにはただ次のことを注意しておこう。普

通の見方によれば、ギリシア文化はソクラテスをもつてその最盛時に入るのであるが、ニーチェはこれに反してソクラテスと共にその没落期が始つたと見做した。彼は特にディオニソスの名の、即ち音楽の精神から産れた悲劇の作者達に於て文化の發展はその最高頂に達したと考ふる。哲学について云えば、悲劇的時代の哲学者、パルメニデス、殊にヘラクレイトスに於てその頂上を見る。ディオニソスの智慧は世界の本質が苦悩にみちた無意識的な本源意志であることを教え、この形而上学的厭世観は悲劇の神秘的象徴に於て表現された。しかるにソクラテス主義はその明晰、冷静、意識、その楽天観をもつて、無意識的な本質を真に現し得るところの神秘的象徴的なものの解消者であり、破壊者である。「善くあるためには、凡ては意識されねばならぬ」、とソクラテスの倫理的合理主義は云う、そしてそれと平行して、ニーチェによれば、「美しくあるためには、凡ては意識されねばならぬ」、という、エウリピデスの美的ソクラテス主義が現れたのであり、かくてギリシア文化は下り坂を辿つて行つたのである。

然しながら一層重要なことは、アポロ的及びディオニソス的概念に於て、かの「絶対的な体験」、即ち存在と意味、形式と内容との統一の体験の破壊が既に表現されているということである。自己の存在の肯定は、形式なき内容そのもの、謂わば意味なき存在そのものに於て求められるに

到つた。最高のロマンテイクにとつては形而上学こそが存在の象徴であつた。しかるに反ロマンテイカーたるニーチェにとつてはそれは却つて存在からの逃避に見えた、なぜなら彼にはもはや、形而上学を可能ならしめるところのもの、即ち意味と存在、内容と形式との統一、融合という絶対的な体験が欠けていたからである。「自己を紛らし慰めるための種々なる手段がある。しかしながら抽象的思惟ほど力強く人間を自己自身から遠ざげるところのものは殆どひとつもない、なぜならそれはただ出来る限り非人格的に振舞うことを要求するからである。」論理や規範、一般に形式的なものに対するニーチェの闘争は、個人は概念の非人格的な聯関のうちに解消さるべきでなく、却つてこの概念聯関が生ける、存在する個人のうちにその根源をもたねばならぬという体験に相應するのである。彼の哲学はこの意味に於て、概念を生そのものうちから導き出し、それを生そのものに於て説明しようという、哲学上最も重要な傾向を代表するばかりでなく、また彼はこの見方の創設者のうちの最も有力なひとりである。しかし我々は同時にこの見方がニーチェにあつては絶対的な体験の破壊という悲劇を通して到達されたものであることを忘れてはならない。ヘーゲルに於ては存在と存在の意味とは分たれずにあつた、そしてそのことが彼をして普遍的体系家であることを可能にした。今や存在と意味とは分離している。かくて意味はそれ自

身だけで、詩的なロマンテイカーに於て、お伽噺的な詩に於て生きる。このとき存在もまたそれ自身だけで、実証主義に於て、人間動物的存在に於て生きる。ニーチェはまたこの後の道を辿つたのである。我々はこの過程について簡単に述べよう。

ギリシア文化を説明すべき概念に關しては既に語られた。しかるにニーチェにとつては、他の多くのロマンテイカーにとつてと同じく、ギリシアの文化は過去の文化一般の意味をもつていた。次の問題は、今は我々は如何なる文化をもつか、ということである。ニーチェはドイツ文化が、ドイツの武器の勝利、ドイツ帝国の建設にも拘らず、それと結びついた自己満足と自己誇負とのために危険に瀕しているのを見た。文化とはひとつの民族の一切の生活表現に於ける芸術的型式の統一であつた。ドイツ民族は斯くの如き統一を有するか、という問に対して、ニーチェは否定をもつて答える。むしろドイツには「一切の型式の渾沌たる錯綜」が支配している、ドイツ人はその世界觀からその服装、その生活様式に至るまで、種々なる時代及び国々に依屬して、獨創的なドイツ文化をなおもつていないのである。一層悪いことには、彼等はあらゆる型式のこの混乱に安んじて、この似而非文化をもつて理想的文化であるかのように考える。ここに必然的に文化人のひとつの類型が生じ、そしてニーチェはこのものを「教養の俗人」(Bildungsphilister)

と呼んでいる。ニーチェは有名な著作家にしてイエスの伝記家として知られているダヴィット・シュトラウスに於て教養の俗人の最も純粹な代表者を見ることが出来る信じ、この人の著作『旧き及び新しき信仰』を教養の俗人主義の聖書であるとした。宗教に於ては、ひとはその「教養」のために、教義や教会を棄てたが、しかも宗教なくして生きることが出来ずして、彼はヘーゲル風の普遍的な世界理性という抽象的概念に彼の信仰を寄せた。芸術に於ては、ひとはそこに悲劇的な生の真面目の啓示を求めずして、却つてまさに諧謔と娯樂とを求めた。このようにして、ニーチェが教養という場合、それは単に知的な、そしてその完成として特に学問的な教養を意味したのである。このような教養が生活を指導するときには、力と深さとは失われて、一切は中庸化され、凡庸化される。学問は生の力を鈍らせ、痲痺させるものと信ぜられた。かく特性づけられた今の時代を模型的なギリシア文化の発展過程に比較するならば、それは明らかに悲劇の時期ではなくして、ソクラテスによつて始められた、理論的樂天的な、学問を神化する、大量な教養を求めるところの、アレキサンドリア的な文化時期であることは疑われないであろう。

そこで更に次の問が問われねばならぬ、いつたい如何なる文化が存在すべきであるのであろうか。ニーチェの謂う文化概念の意味を想起すならば、この問は、いつたい如何なる種類の人間

があらゆる生活表現のうちに於ける求められた統一を促進するのであるか、という問になる。教養の俗人はかかる統一に対して極端な正反対をなすが故に、求められるところの典型人はまた恰も教養の俗人に対する他の極のもでなければならぬ。しかるに教養の俗人の正反対のものはまさしく天才である。ニーチェは前者の典型をシュトラウスに於て見たように、後者の模範をシヨーンペンハワーに於て見る事が出来ると信じたのである。『教育家としてのシヨーンペンハワー』という書はこのことを論じている。しかしながら天才のうちにあつても文化発展の本来の担い手であるものは、天才的な政治家、天才的な学者の如きものでなくて、却つて、芸術家、哲学者及び聖者という三つの種類の人間のみである。如何にニーチェが悟性認識に基礎をおく教養を軽く評価したかということ、彼がここでも既に哲学者をもつて、純粹なる学問を目的とするものでなくして、却つて「物の尺度、金目及び重量に対しての立法者」であると考えたことから窺い知り得よう。——現代に於てもマックス・ウェーバーやカール・ヤスパースなどによつて唱えられているところの学問としてでなく、「予言」(Prophetic)としての哲学、いわゆる予言的哲学の考えはニーチェに於て最も力強く主張されたのである。——しかるに天才という文化の最高頂は同時に文化の究極目的である。それ故に天才の生産ということが一切の文化の課題であるのであ

る。偉大なる芸術家、偉大なる哲学者、偉大なる聖者の生産のうちに文化が存在するのであって、政治の発達、社会的立法、啓蒙的教養の普及によつて大衆を幸福ならしめることが文化ではないのである。民衆は目的でなく、手段、天才に路を拓くための手段である。国家と雖もまたただ「天才の足場」に過ぎない。しかるに民衆、即ち凡庸人に向つて、世界は彼等のためにあるのではなく、凡ては悉く例外人、少数の天才のためにあるのである、ということ、如何にして確信せしめることが出来るであろうか。それは偉人に対する狂熱的な愛の火を燃やしつけることによつてである、それによつて自己の無価値に対する眼を開かしめ、自己を卑下して引きさがり、「最も稀なる、最も価値ある類」のために奉仕しようという衝動と熱望とをいだかしめることによつてである。このようにして凡庸人が最初の「文化の洗礼」を受けたときには、第二のもの、即ち一切の力をもつて天才の再生産のために積極的に活動するということは必然的に随つて来る。かくの如く偉大なるものに対する愛に充ちた感激によつてのみ人類を文化の最高の任務のために贏^かち得ることが出来るのである。この愛とこの仕事に目覚めしめること、そのことをショーペンハワーは教育すべき者である、とニーチェは考へた。

ニーチェは天才の支配に於て理想的文化を見た。かかる芸術的、哲学的、宗教的天才は、彼によつて、或いは美的な範疇のもとに、最も全体的なるが故に最も完成した類型として把握されたにせよ、或いはまたダーウィンの生物学的範疇のもとに、一層高き種族への極限の型、過渡の型として把握されたにせよ（後に彼は「超人」という言葉によつて表現した）、或いはまた倫理的な範疇のもとに、「物の裁判官及び価値測定者」として理解されたにせよ、これらの見解の根柢にはすべて、形而上学的なる根源本質は人類の範囲内では天才に於てその究極の目的、その最後の意図を追求するものである、という確信がつねに横たわっている。天才崇拜と天才文化とを促進する者は、世界過程の流の中に泳ぐ者である。即ちそこには文化の形而上学的な意味に対する確信がある。嘗ては宇宙の一切の存在のうちに横たわつていた絶対的な体験を、このときニーチェはただ特に例外人たる天才に於てのみ体験し得ると考えるのである。彼は天才に於て彼の求めてやまぬ絶対的な体験を見出し得ると信じた。

如何なる文化が在るべきであるかが論ぜられた後に、次の問題は、かくの如き在るべき文化の萌芽は今既に存在するかどうか、ということである。ニーチェは恰もリヒアルト・ワグナーに於て実にそれを発見することが出来るかと見做した。ニーチェの言葉によれば、「私にとつて、親し

く見たワグナーの現象は、先ず消極的には、我々はギリシアの世界を今日に至るまで理解していなかったということを明らかにし、そして逆に我々はかしこに於て我々のワグナー現象に対する唯一の類似を見出すのである。」何故にそうであるか。ワグナーの芸術のうちに我々は初めて悲劇に於ける音楽と動作との偶然的でなく却つて必然的な結合を再び見るのであり、謂わば「音楽の精神からの悲劇の再生」をもつのである。詩と音楽、アポロ的なものとディオニソス的なものとの結合は、ワグナーにあつて、ギリシアの悲劇詩人に於けると同じく、完全である。そこでは、一切の見得るものは聞き得るものにまで自己を深め、一切の聞き得るものは見得るものとして現れようと努力する。ワグナーは今の時代のアイスキュロスである。彼こそはアレキサンドリア時代の反対者であり、ギリシアの悲劇的時代の復活者である。

然しながら我々はいまやニーチェがひとつの重大な危機に立っているのを見る。この危機が何であるかを洞察することは困難でない。絶対的な体験は、まさにその絶対性の故に、ただ宇宙的な規模に於てのみ可能である。ゲーテの詩、ヘーゲルの形而上学はまことにかくの如きものであつた。しかるにニーチェにあつては、彼は本来絶対的な体験を求めながら、もはや宇宙的な規模のものであることが不可能である。第一に、彼の漸く見出し得たものは天才であり、例外人であ

る。そのみでない、第二に、彼の見出し得たものは単に芸術的なもの、一般に非合理的なものである。この二つの制限が絶対的体験の内部に喰い入るとき、絶対的な体験は、絶対的な体験として、おのずから破壊せざるを得ないであろう。この破壊は絶対的な体験の自己分裂として理解されることが出来るよう。しかるにこの自己分裂は、恰も存在と存在の意味との分裂を結果するであらう。存在の回復のためにあらゆる苦闘をすべく運命づけられていたニーチェにあつては、このとき凡てが単なる存在の側におかれるのである。かくして我々はここに実証主義者ニーチェを見出すのである。

ニーチェはショーペンハワーやワグナーの影響を離れて、主としてレイとの交際によつてミルその他のイギリスの実証主義の影響のもとに立つことになった。我々はまたニーチェが同時にフランスのモラリストの影響を受けたことを看過してはならない。ドイツの音楽と芸術とから、彼はイギリス及びフランスの心理学と道徳論とへ移つていったのである。「審美家」は破滅して、もしくは自己を征服してここに「倫理家」(Ethiker)が生れる。我々はまさに同じ魂の発展の道程をキェルケゴールについても語る事が出来たであらう。

先づ哲学について云えば、哲学は何等か特殊な、思弁的または芸術的な方法をもつのではない。

それはむしろ自然科学及び精神科学と同一なる、即ちニーチェに從えば、一方では分析的な、他方では歴史的な方法を使用すべきである。かくて一方では、道德的な、宗教的な、美的な及び文化的な刺戟の「化学」が、そして他方では「歴史的な哲学的思索」が要求されるのである。ひとは統一を直接に所有していると信ずべきでなく、却つて到る処結び目を解いて行つて、次第に小なる要素に分つべきである。道德的感情についても統一という語のもとに現される事態が統一でなくして、却つて「千の源と支流とから成る流」であることを研究せねばならぬ。更にまた、以前はニーチェの文化哲学の基礎概念であつたところの（ディオニソス的とアポロ的、天才と俗人、個人と群衆などの如き）、対立を考へることに対して、いまは彼自身それを警戒せねばならぬと説く。なぜなら歴史的考察は、一切の現象を連続的な進化の産物として、無限に多くの小契機の漸次的な集積として理解すべきことを教へるからである。若しそうであるならば、「天才の権利と特殊能力」に対する信仰はまた「迷信」として排斥されねばならないであろう。かくしてニーチェは以前の彼の思想に属したところの芸術的な文化理論と天才崇拜説とを放棄するまでに到る。連続性の原理が妥当し、あらゆる存在を無限に多くの力の総和として把握すべきであるならば、蟻も、即ち群衆もまた文化発展に於て分前を与えられている筈である。そればかりではな

い、ニーチェはいまや人類の發展が増大しゆく自己意識に於て、生が明晰と知識とを増加しゆくことに於て成立すると説くのである。進みゆく發展の精神は啓蒙の精神である。このようにして強大なる啓蒙家ソクラテスはヘラクレイトスよりも、嚴密に学問的な精神レイはショーペンハワーよりも、文化を促進する要素であると考えられる。

道德の問題に移ろう。ニーチェによれば、現在の道德は生成したものの、発生したものであり、發展の結果であり、單純なものではなくて、却つて結合された量である。道德の根源となるものは有用性である。有用なものが善とされる。しかるにこの有用性の根本動機は現在では忘れられ、道德の起源は我々の眼から見失われるに到っている。道德のうち重要なのは自由と責任の概念である。しかるに凡ての科学によつて因果律の無制限なる妥当性が承認されている以上、人間の意志の活動に關してのみその除外例を認めることは許されない。従つて人間の意志が自由であるということが不可能である。ところで自由なる意志の存在しないところにはまた責任も存在することが出来ない。それ故にまた我々は人間の意志を善または悪として評価することも出来ないであろう。それでは斯くの如き価値判断の対象となるところのものは、意志でなくして、意志が必然的に追求するところの目的でもあるのであろうか。このことも不可能である。なぜかならば、

この目的は到る処同一である、即ち意志する主体の自身の利益、自身の快樂、みずからの自己保存であるからである。従つて凡てのものは価値を等しくしなければならぬ。意志の目的について評価するならば、凡ての主体は同様に善であるか若くは同様に悪であるかである。このようにして、もし意欲のうちには何等かの区別がなおも存在するとするならば、この区別の根源はひとえに、知性が種々なる対象のうちには於て有用なるものを認識するところの明瞭さの程度の中に横たわつていなければならぬ。しかるに知性の領域にはまた価値の、即ち論理的価値の区別がある。真と偽とがそれである。あらゆる意志が同一のもの、即ち快樂を意志するとしても、あらゆる理知は、いずこにこの目的たる快樂を一般にまた個々の場合に於て求むべきであるかを同様に明らかに認識しないのである。それ故に苟も人格の間に価値の区別があるべきであるならば、それはただ論理的性質のものであり得るばかりである。かくして主観的道德的なる価値評価は知的なる価値判断に解消される。功利主義と主知主義との結合——その代表者としてひとはソクラテスを思ふことも出来る——はまたニーチェに於ても見出されるのである。

我々はもはやこれ以上に立入ることが出来ない。この際最も注意すべきことは、審美家からして倫理家にまで発展したニーチェに於て、今や価値の問題が、殊に価値の体系の問題が次第に主

なる関心となつて来たということである。今や問題は、ニーチェ自身の言葉を用いれば、次の如くである、「ひとはこれまで、行為に如何なる価値を属せしめたか、という問から分離されて、かくかくのように以前から行為されているのは如何なる価値をもっているか、という問がこののである。——これまで、の価値評価の、及びその根拠の歴史は、評価そのものとは或る別なものである。」事実上の価値考察と規範上の価値考察との分離がここに現れ始めたのである。価値とは一般に何であるか、という問題が浮び出でる。

我々はここでもまたニーチェに於ける価値体系の発見史を詳細に論ずることが出来ないから、この体系そのものについて簡単に述べることに満足せねばならぬ。ニーチェにとつて問題となつたのは何よりも根源価値 (Urwert) であつて、彼れまたは此れの価値ではなかつた。最高の価値とは何であるか。一言にして云えば、「生」(das Leben) である。ニーチェは生に対して「ヤア」と云う、彼は何物にもまさつて生を欲し、生を最高の善として評価する。しかしそれはもはや彼自身の手ではなくて、却つて生そのものである。ニーチェは生をその全体の拡がりについて、これを一切の存在と生成との原理として肯定する。生に必然的に属するもの、それを維持し増進するものは、それと共に受け取られねばならぬ。しかるに快樂と共に苦痛、益と共に害、幸福と共に

不幸は生そのものの欠くべからざる要素である。生は最も大なる苦しみからして最も大なる力を吸い取る。生はそれの一切の快樂、一切の苦痛と一緒にして肯定さるべきである。「運命の愛」(Amor fati) ということはモットーであるべきである。このようにしてニーチェは、あらゆる功利主義的、幸福主義的、快樂主義的なる道德原理から遙かに遠ざかった。

ニーチェの思想として有名になつてゐる「超人」の概念は様々な段階を経て変化してゐるのであつて、これを一義的に規定することは不可能であらう。先ず第一に、超人はダーウインの進化論の意味に於て、人間からして進化してゆくところの、ひとつの新しい生物学上の種族を意味した。「汝等は虫から人間への道を進んで来た」、そして「人間は動物と超人との間に結ばれた綱である」、とツアラツストラは云つてゐる。この意味に於ける超人が如何なる内容のものであるかをニーチェは規定してゐないように思われる。それは限定された内容をもたぬ形式的な概念であつて、その哲学上の意味は、この概念がいつかは現実となり、かくて内容的に充たされたものになるようにという意志そのものうちに存するのである。しかるに第二に、生の概念が次第に発展させられて、それが単に「存在意志」(Wille zum Dasein)ではなく、却つて「権力意志」(Wille zur Macht)であると考えられると共に、超人の概念は少数者たる英雄と結びつき、同時に理想

と価値とを表現するものに変つていった。その他、いずれにせよ、超人の概念に於ける最も重要にして、最も決定的なるものは、この概念を媒介として、未来の概念が最も天才的な仕方^に於て哲学の中へ導き入れられたということである。そしてこのことが一般に哲学思想の歴史に於ける、特にいわゆる生の哲学の内部に於けるニーチェの最も特殊なる位置を規定するところのものである。偉大なる形而上学的体系を打ち建てることの出来たショーペンハワーにとつても未来はない。歴史は彼にはただ異なつた衣粧をもつて演出されるところの同じ内容の悲喜劇の単なる繰り返しに過ぎぬものと見えたのである。最も成熟した生の哲学者であつたデイルタイに於てさえ未来の概念はその思想の中にあつて自己の位置を保証せしめることが出来なかつたのである。ロマンティクの克服はニーチェにとつて超人の概念をもつて初めて可能にされたものの如くにさえ見える。

超人に於て最も根源的な価値が発見された以上、一切の価値の位階、次序を規定することは原理的にはその方法が与えられることとなる。凡ての価値は、意志の最後の目的たる超人を実現するための手段である。生の能力ある、生に対して最も有為なる、最も力強い個人を意識的に生産することがつねに問題なのである。人間の力を形造り、維持し、増進するところのもの^の凡ては

尊重されなければならない。この標準をもつて向うとき、殆ど一切の従来 of 価値は評価し直されねばならぬ。あらゆる価値の転換 (Umwertung aller Werte) が最も徹底的にここに行われることとなるのである。

私はもはや清算を始めねばならぬときであると思う。「存在の欠乏」を征服すべく出発したニーチエは果たして所期の目的を達し得たであろうか。我々はこの存在の欠乏が絶対的な体験の喪失から由来することを述べておいた。この体験の分裂のためにひたすらに存在そのものの方向を辿つて実証主義にまで行き着いたニーチエは、更に存在そのものを直ちに価値として考えようとしたけれども、この存在は既に実証的な存在であつたために、価値は価値として回復されることが出来なかつた。価値はどこまでも生物学的な価値として、従つて没価値としてとどまらねばならなかつたのである。存在の形而上学的な実質を形造ると信ぜられた権力意志は、最後にはただ稀少なる例外人に於てのみ評価されたが故に、これらの例外人と雖もただ自己と「人類」との、換言すれば大衆との絶対的な距離を主張することによつてのみ初めて自己の価値を確保すること出来るのであるから、従つて他の方面から見れば、それら人間は自己の存在を遊離させることによつて愈々空虚ならしめてもつて初めて自己の存在を充実せしめねばならぬという矛盾した課

題を負わされることとなるのである。ニーチェ自身の悲劇的な生涯の運命こそまさにこの矛盾の象徴であるであろう。この矛盾を除き得るためには、権力意志の存在する固有なる場所を、ニーチェに於けるとは逆に、大衆の中に求めねばならぬであろう。フランスのサンディカリストとして有名なソレルはまさにこの途をとつたのである。彼は実にプロレタリアートこそ超人的なる原始的意志と生命とを抱くものであると考え、この階級のうちに人類文化を更新し得る未来への力を見た。ニーチェが民衆というとき、彼は真の民衆をそこに見ずして、却つて教養の俗人たるインテリゲンチヤを、或いはまたデカダンスに墮落したブルジョアを考えていたように思われる。いずれにせよ、人間の存在を社会的に考えなかつたところにニーチェの破滅のひとつの主なる原因は横たわつていたのである。彼はロマンティクを克服しようとして戦いながら畢竟敗れてしまつた。彼の思想は世界大戦に於てその行方を見究められざるを得なかつたプロシアの軍国主義にひとつの口実を与えたに過ぎなかつた。人類の未来をプロレタリアートのうちに把握し得ざる者は不幸である。ニーチェは遂に悲劇的ロマンティカーであることを出来るが出来なかつた。

唯物論は如何にして觀念化されたか

——再批判の批判——

【1930.6】

服部之総氏のいわゆる「哲學的唯物論」、即ち定義に於ける若くは普遍に於ける唯物論の存在の論証の仕方は、それ自身全く觀念論的である。このことを明らかにするために、我々はいま觀念論の最も偉大なる代表者と見做されているプラトンがイデー（觀念）の存在を論証した方法のひとつを想い起してみよう。人間のイデーの存在は、例えば、如何にして論証されるか。あらゆる人間は、現実にはどのような人間であろうとも、それが凡て人間と呼ばれるからには、そこには人間そのもの、一切の人間に共通に含まれる普遍としての人間がある筈である。これが人間のイデーである。かかるイデーとしての人間はもとより時間空間を超越して永遠である。ひとりの現実の人間が空間上時間上の如何なる点に生れて来るかということは、このような人間のイデーにとつては全く偶然的である。彼が百年前に現れたにせよ、百年後に現れるであろうにせよ、彼

i 服部氏の論文は『三木清関連資料 第一輯』第三部に収録している。

が「人間」であることには変りはないからである。

観念論者プラトンが「存在」について行つた議論を唯物論者服部氏は単なる「理論」に関して適用される。服部氏のいう哲学的唯物論とは、凡ての唯物論が唯物論である以上それらの一切に共通する普遍としての唯物論、或いは「唯物論定義」なのである。かかるものは、氏の欲せられる如く、それ自身永遠であることも出来よう、しかし同時にそれにとつては如何なる現実の唯物論も全く偶然的であるのほかないのである。従つて服部氏にとつては、例えばマルクス主義的唯物論は、歴史上の特定の時代に出現せねばならなかつたという必然性は何処にも存在しないのである、それが千年前に出て来ようが、若くは千年後に出て来ようが、どうでもよいことなのである。いずれの場合にも服部氏は意を安うしておられることが出来る。なぜなら、いずれにせよ、それが唯物論である限り、それは唯物論定義に適合している筈であり、かかるものとして、服部氏にとつては、絶対的な真理であるからである。服部氏にとつてはマルクス主義の出現するため、フランス大革命も、イギリス及び大陸に於ける産業革命も、ブルジョアジーとのプロレタリアートの闘争も、ヘーゲルも、フォイエルバッハも、乃至ないしはリカルドオも、原理的には、全く必要がなかつたのである。服部氏は、マルクス主義者と自らを称し、マルクス主義についていくつ

かの論文を書いておられながら、思想の歴史的被制約性については全く理解されぬものの如くである。いな氏によれば、唯物論一般——現実には決して存在しないところの——が真理なのであって、真理なのは特にマルクス主義的唯物論であるのではないらしい。

このような非現実的な、非弁証法的な普遍としての唯物論こそまさしく服部氏の全説教の基礎である。若しこの説教のうちにかほどかの論理があるとすれば、それは形式論理以外の何物でもない。プラトンがイデーの存在を論証した論理はもとよりかかる形式論理であつたけれども、しかし彼にとっては形式論理もなら形式的でなく、却つてそれが実質的な意味をもち得る理由があつた*。プラトンのイデーは、それが存在であり、真の存在であるとされた。そればかりでなくプラトンは、普遍としてのイデーが如何にして現実の特殊と結合し得るかの問題について、最も真摯なる、最も執拗なる思索を重ね、この問題こそ彼の哲学的発展の重要な契機をなすものであり、そして既にヘーゲルが指摘しているように、彼はここに於て弁証法的な見方にまでさえ進んで行つたのである。しかるに我が服部氏にあつては、現実の特殊なる唯物論は凡て、普遍に於ける唯物論若くは唯物論のイデー（觀念）の「適用」乃至は「拡張」に過ぎないのである。適用または拡張などという概念の非弁証法的性質は、ここに繰り返して述べるまでもなく、明瞭で

あろう。^{*} 唯物論のイデーは、プラトンのイデーとは異なつて、単なるフラージェ（空語）である。しかもそれは、イデーがそれ自身に具える永遠性の故に、まことに、永遠なるフラージェである。尤も普遍に於ける唯物論或いは唯物論定義と雖も、それがあらゆる場合に全く無意味であるわけでない。併しながらひとはそれをもつては一步も前進することが出来ない。前進しようとするや否や、ひとは或いは、服部氏の場合のように、ビュヒナー流の機械的唯物論——なぜなら氏は云う、「思惟能力の内容をなすところの感覚、意識、観念（まことにみごとな哲学的分類ではないか、三木）は、機能的には、かの機械的唯物論が考えたように、脳髄の分泌物である。」——か、それともマルクス主義的な弁証法的唯物論か、或いはその他のなんらかの唯物論かに趨かざるを得ないのである。この意味に於ていわゆる哲学的唯物論は、現実的には、単なるフラージェでしかない。

* 三木清「形式論理学と弁証法」（『理想』一九三〇年春期特輯号）〔全集第三卷収録〕参照。

* * 三木清「弁証法とその俗流化」（『経済往来』一九三〇年一月号）〔全集本巻収録〕参照。

いわゆる哲学的唯物論に関する服部式論法は、全く形式論理的であるがために、あらゆる可能なる事柄を、従つて就中非マルクス主義的な事柄を、人の欲するがままに、証明することが出来

る。少しく舞台を変えてみよう。凡ての芸術は、それがブルジョア芸術であるにせよ、プロレタリア芸術であるにせよ、いずれも芸術であつて科学等々のものでないからには、そこには芸術性一般若くは芸術の「本質」というものがなければならぬ。かくの如き永遠なる芸術性の主張こそ新興芸術派といわれるものの理論のうちに含まれる論理ではないか。また一切の科学は、プロレタリア科学たるとブルジョア科学たるとを問わず、それが科学であつて芸術等々でない以上、そこには科学性そのもの乃至は普遍に於ける科学があるべき筈である。ひとはかかる理論をもつて科学の超階級性を容易に証明し得るであらう。しかるにこれらの場合に用いられる論法は、まさに服部式論法以外のものではない。この論法の非弁証法的、非マルクス主義的本質はこれをもつて甚だ明瞭であらう。唯物論も服部氏にあつてはかくの如く觀念化されているのである。

しかるに最も奇怪なことには、服部氏によれば、普遍に於ける唯物論または「唯物論定義」の發見こそがエンゲルス、そして特にレーニンの功績である。(むしろ正しく云えば、服部氏は服部式哲學的唯物論なるものをレーニンの『唯物論と經驗批判論』の中に發見されることによつて、世にも稀なる功績を挙げられたのである)*。しかし事實はこうである。唯物論の定義が「物質は根源的で精神は第二次的である」という命題或いは「存在は意識を規定する」という命題に於て

表現されるとせよ。このような「一般的基礎命題」としての哲学的唯物論は、レーニンやエンゲルスをまつて発見されるを要するまでもなく、それ以前から既に知られていたことであつた。それはあらゆる哲学概論の教科書に唯物論の定義として記されていることであり、私の如きもマルクス主義についてはなんら知ることもなかつた高等学校の生徒の当時から弁えていたことである。ロシヤ革命の偉大なる理論家及び実践家としてのレーニンの仕事はかくの如き唯物論の定式化というたわいもないことに存したのであるか。それとも服部氏は哲学について全くの無知なのであるか。いわゆる哲学的唯物論は単なるフラーゼ(空語)であることが出来る。しかしながら「存在は意識を規定する」という場合、存在そのものは単なるフラーゼではあり得ない。普遍に於ける存在というものは実存しない。単なるフラーゼでない以上、存在はつねに現実的な、具体的な、従つて特殊な諸規定をそのうちに含む存在でなければならぬ。かかる存在によつていつでも規定されている意識は、それ自身またいつでも特殊な諸規定をそのうちに含む意識である筈である。それ故に「存在は意識を規定する」という命題にして全く現実的に理解されるならば、マルクス主義的唯物論と雖も、服部氏の理解されるが如く、唯物論一般というが如きものでなく、却つて具体的な、従つて特殊な唯物論であるのほかないのである。これは服部氏のように哲学的

唯物論を単なるフラーゼとして理解しない限り、またマルクス主義的唯物論が特定の歴史的時代に必然的に現れた理論であることを忘却しない限り、極めて明らかな帰結である。即ち、「存在は意識を規定する」という唯物論の理論こそ丁度服部氏の得意の唯物論を否定するところのものである。

* レーニンが哲学的唯物論というとき、それは全く違つた意味をもっている。それは服部氏の吹聴されるような「抽象的唯物論」または「唯物論公式」ではなく、またあり得ない。

服部氏がこれらの事柄について何事も理解されないのは、服部氏が理論を理論として存在から全く遊離せしめて取扱つていられるがためである。かかる遊離は唯物論一般が、従つてまた存在一般が問題である者にとつては極めて自然的である。しかるにかかる遊離こそまさに「反マルクス主義、非唯物論の絶頂ではないか。即ち服部氏にあつては「存在は意識を規定する」という唯物論の命題そのものでさえもが、純粹に觀念化されているのである。それはただ言葉として暗誦されているだけであつて、服部氏の全議論のうちに何処に於ても実現されてはいない。しかるに問題は、理論を実現することにあるのである。服部氏が求められるのは永遠の真理としての唯物論定義である。そしてそれは永遠なるフラーゼとして氏に与えられる。そして氏は満足する。これは

まことに服部之総氏の坊主主義にふさわしきことであろう。昔の宗教家は永遠の生命としての永遠の真理、人間の存在を救済するものとしての永遠の真理を求めた。しかるに今や服部氏は存在の現実とはかかわりなき永遠なるフラージェを求められる。マルクス主義者にとつて重要なのは、かくの如きフラージェでなく、個々の現実の具体的な諸問題を絶えず唯物弁証法的に解決し、それによつて現存する存在を变革することである。

真理はポケットに入れて持ち廻り、それでいつでも支払し得る出来上つた貨幣ではない、とヘーゲルは云つた。ところが服部氏にとつて哲学的唯物論は出来上つた小錢にほかならないように見える。

さてそれ以外の服部氏の三木哲学批判に関する部分が、要するに、哲学の問題についての、就中現代の哲学の問題についての服部氏の無理解を表現するもの以外のものでないことは、哲学の方面に多少とも明る人々には容易に気付き得ることであろう。既にマルクスは『神聖家族』の中で、彼等の唯一の知識の源泉——シュタインの書物『今日のフランスの共産主義と社会主義』——がイギリスの諸体系については沈黙しているというただそれだけの理由から、イギリスの諸体系についてはまるで何も知らないドイツの「批判家」たちを嘲笑している。「批判家」服部氏

は、レーニンの『唯物論と経験批判論』がマツハ主義について語り、ディルタイやハイデッガー、フッサールやその他の哲学者については語っていないというただそれだけの理由から、これらの人々について語るものを直ちに観念論者と思ったり、またマツハ主義者と同一視したりする権利を少しももっていないのである。存在の発展に伴って理論の問題も亦進発する。尤もこれは「存在は意識を規定する」という命題も単なる御題目であるに過ぎぬ服部氏の関知せざることである。

ヘーゲル復興とその方向

【1930.3】

—

千八百三十一年十一月十四日、短いしかし激しい病氣の後にヘーゲルは死んだ。それから今年
は丁度百年目である。これらの歳月の間に彼の出会わねばならなかった運命が如何ようなもので
あつたにしても、この記念すべき年には幸運の星が彼のために廻合させているように見える。紀
念版としてグロックナーによつて刊行された二十巻のヘーゲル全集は完成されて我々の前に横た
わつてゐる。ラッソンが新たに原稿をもととして出版しつつあるヘーゲル全集も既にこれまでに
十三巻まで世に現れた。クローナーの『カントからヘーゲルへ』を初め、ヘーゲル研究の文献も
またこの数年來著しく増加しつつある。クローナー、ラッソン、グロックナー、その他のユリウス・
ビンダー、ジェンティール、等々、世界の著名なヘーゲル主義者乃至ヘーゲル学者を集めた「国
際ヘーゲル聯盟」は、ヘーゲル百年忌に先立つて、既に昨年四月、ハーグに於て第一回の會議を
もつた。聯盟は、「その目的はヘーゲルの精神に於ける哲学の研究の促進にある」と規定してゐる。
それのみでなく、他方に於ては、新しい社会の建設に向つて努力しつつあるソビエト・ロシヤに

於ても、従来の哲学者の誰よりもヘーゲルに最大の好意が寄せられている。ここでもヘーゲルは最大の哲学者として妥当し、その哲学の研究の必要は特に高調力説される。ヘーゲル全集のロシア語訳も目下進行中である。世界の到る処に於て、今年は恐らくヘーゲル百年記念のための講演がなされ、出版が行われるであろう。かくて今日我々は人々と共に所謂ヘーゲル・ルネサンスについて語り得るように見える。ヴィンデルバントが「ヘーゲル主義の復興」(『プレラーディエン』第一巻所載)という題で講演したのは千九百十年のことである。千九百二十六年にはハインリヒ・レイがカント協会のベルリン集会で「ヘーゲル・ルネサンス」(カント協会哲学講演集第三十冊)に関して話した。然るに今日我々は一層一般的なしかし同時に一層明確な意味に於てヘーゲル復興について語ることが出来、また語らねばならぬように見える。我々もまた我々自身の仕方千九百三十一年をヘーゲルの年として記念しよう。そのために我々は先ず世界に於けるヘーゲル復興が現在如何なる姿をとり、如何なる方向をもっているかを概観し、そして我々自身の方向を決定することに向わねばならぬ。

今日最も忠実にヘーゲルの伝統を保有する者と云えば、誰でも、ヘーゲル主義者アドルフ・ラッソンを父とするゲオルク・ラッソンを想うであろう。彼がヘーゲルの諸著作の新たな刊行を

始めてから既に二十五年以上になる、そして今なお撓^{たむ}みなく全然独力で彼はこの活動を続けている。彼の出版にかかるヘーゲルの諸著作に附せられた彼自身の序文を読むとき、ひとは彼が旧いヘーゲル主義の伝統を如何に堅く守る人であるかを知ることが出来る。ひとは彼に於て現代には類い稀なる、感歎すべき敬虔と操守とを見出す。併しながらそれにも拘らず、また彼の出版がヘーゲル復興のためになした貢献は決して無視されるべきでないにも拘らず、我々は彼の如きを「ヘーゲルの精神に於て」ヘーゲルを復興する者と呼び得るであろうか。ラッソンと比べて思い出されるのはフーゴ・ファルケンハイムである。ファルケンハイムは矢張ヘーゲル主義者のうちに数えられるクローノー・フィッシャーの名著近世哲学史の中の『ヘーゲル』の忠実な、敬虔に充てる保存者である。彼がこの書に附した附録によつて、彼が最も博識なヘーゲル通であることが知られる。アスター編輯の『大思想家』第二巻に於て、彼はヘーゲルの体系についての簡単なしかし勝れた叙述を与えている。

ところでまさにヘーゲルの精神に於て、ヘーゲル復興は単に「ヘーゲルに還れ」ということではあり得ない。ヘーゲル主義の伝統の単なる保存というのは、むしろヘーゲル自身の精神に反することではなければならぬ。なぜなら彼は云つてゐる、「この伝統は、ただ受取つたものを忠実に

保管し、そしてそれをかようにして子孫のために変化しないで維持し、伝えるだけのことをする世帯持に過ぎぬものであつてはならない。」彼の体系を「動かぬ石像」の如く考えず、却つてこれを變化し、これに生命あらしめることこそ、ヘーゲルの精神に忠実な所以である。蓋し彼に従えば、哲学はその時代と全く同一である。哲学は思想に於て把握されたその時代である。「各々の哲学はその時代の哲学である、それは精神の發展の全体の鎖に於ける環である。それだから各々の哲学はただその時代に相応している諸利害のために満足を与え得るのみである。」「各々の哲学は、まさにそれが一の特異な發展段階の表現である故をもつて、その時代に属し、そしてその制限に捉はれている。」これらのヘーゲルの言葉を我々は今、正直に正直に彼自身の哲学に適用して考えなければならぬ。この率直さ、或いはむしろ大胆さなくして、真のヘーゲル復興はあり得ないであろう。我々にとつては彼の体系に纏わる、しかし固より決して偶然的ならぬ制限を限なく認識し、この時代の「諸利害のために満足を与え得る」ところの、新しい發展段階の表現としての哲学を建設することが必要である。ヘーゲル哲学の眞の復興は、単なる讚美や憧憬でなく、またその俣の保存でもなく、その批判であり同時にその發展でなければならぬ。もしもそうであるならば、我々は、遺憾ながら、ゲオルク・ラッソン風のヘーゲル主義のうちにヘーゲルの

精神に於けるヘーゲル復興の方向を求めることが出来ぬであろう。

この点に於て我々はリヒャルト・クローナーに一層多くの希望をかけ得るよう見えよう。彼は現代の新カント学派から、迂回した道を通つてヘーゲル主義へ来た。ラッソンやファルケンハイムがもはや老齡であるに反して、彼はなお人生の活動期にある。クローナーはその新著『精神の自己実現』に於て文化哲学の諸根本概念を展開したが、既にこの書の題名から察せられるように、我々はそこに明らかにヘーゲルを読み取ることが出来る。併し如何なるヘーゲルであるか。水の混ぜられたヘーゲルである。その故はクローナーの問題の立て方が根本に於てなお新カント学派のためばかりではない。彼は新カント主義の一面性を脱してヘーゲルに還るために戦つている。ヘーゲルに対する彼の態度は、「ヘーゲルを理解することは、彼は全くもはや超越され得ないということを知ることである」という彼の告白によつて窺われる。彼もまた「純粹な」ヘーゲル主義者である。クローナーの不幸は、彼が決してヘーゲルに復帰し得ないことを理解しないところにある。ヘーゲルと時代を異にする彼はヘーゲルの基礎經驗、我々が「絶対的體驗」と呼ぼうとするところのものを決してもつていない。ヘーゲルの基礎經驗をもたないでヘーゲルに還ろうとするとき、そのヘーゲルが水の混ぜられたヘーゲル以外のものであり得ないのは明白

であろう。基礎経験の稀薄な概念が味のないものであるのは当然である。グロックナーの如きでさえ、「私はクロローナーの文化哲学がドイツに於て既に來るべき数年のうちに彼の以前の著作『カントからヘーゲルへ』と同様の成功をもつてであろうとは信じない」と云つてゐる。

クロローナーの考ふる如く、ヘーゲルはもはや全く超越され得ないのであるか。もちろん我々は、ヘーゲルを超越するために、クローチエの『ヘーゲル哲学に於ける生けるものと死せるもの』（初版千九百六年）以来有名になつた合言葉に従つて、ヘーゲルの体系のうち生けるものと死せるものとを何等かの抽象的な仕方まゝで篩ふるい分けるといふが如きことを企てるのを許されていない。或いはまた我々は、何等かの「当為」を掲げ、それに従つて形式的にヘーゲルの哲学を切り盛りするといふが如きことをなすべきでない。眞のヘーゲル復興の前提としてヘーゲル批判が要求されてゐるとしても、かくの如きは凡てヘーゲルの精神に従えるものとは云われぬ。かくの如き遣り方は凡て、ヘーゲルによれば、「死せる悟性」の爲すところであり、「自分の抽象の夢を何等かの眞なるものと思ひ做す悟性」の立場に留まるものである。かかる悟性の見地を遙かに越えて、現実的なものうちに生ける理性の立場に立つことを彼は要求した。現実的なものは理性的である。従つて批判はヘーゲルの精神に於て歴史の線に従つてなされなければならぬ。そして實際歴

史はヘーゲルを批判した。彼の死後間もなく始つたかの周知のヘーゲル哲学の「没落」はこのよ
うな批判の一つである。もちろん今日ヘーゲルの追隨者達にとってはかの没落のうちに大なる歴
史的誤謬を認識することは困難でないであろう。併しかの没落は決して単に誤謬であるのみでな
かつた。その当時實際に没落したものは、それが歴史的に破産したのであるという理由をもつて、
正当に没落したのである。実証的諸科学の進歩がそれを越えて進んだ。この没落したものを再び
建て直そうというのは、ヘーゲルの謂える「世界歴史の審判」を認めぬことである。ヘーゲルの
復興は、まさに彼の精神に従つて、世界歴史の法廷の前で行われなければならない。ところでク
ローナーは自分で云つている、「私は歴史そのものによつて開かれた道によつてヘーゲル哲学の
研究と理解とに導かれた。」もし果たしてその通りであるならば、彼は何故に、ヘーゲルを理解
することはもはや全くヘーゲルを超越し得ないということを知ることである、と語り得るのであ
らうか。歴史は自己の進路に於て實際にヘーゲルを批判し、ヘーゲルを超越して来たのでないか。
今クローナーが、私は歴史そのものによつて開かれた道によつてヘーゲルの哲学に導かれた、と
云うとき、彼にとつて歴史とは、彼の書物の『カントからヘーゲルへ』という表題の示している
ように、ドイツ觀念論の歴史のことである。新カント主義者として出発したクローナーは、今日

漸くカントからヘーゲルへまで辿り着いた、そして彼はそこに永久の安息所を見出して留まる。ヘーゲル以後の歴史、現代の現実の歴史は彼にとつて全く存在せぬものの如くである。彼のヘーゲル主義が回顧的、憧憬的性質のものであるのは尤もであろう。

二

「カントからヘーゲルへ」というクロナーの語は私をして今イギリスに於けるヘーゲル主義の歴史を想い起させる。イギリスへヘーゲルを導き入れた最初の功労者は言うまでもなくスターリングである。そしてスターリングは、ヘーゲルのうちにカントへの鍵を見出そうという希望から、彼の全精力を彼が「ヘーゲルの秘密」と呼んだものの発見のために傾けたのである。彼はこの同じ名の書物を千八百六十五年に出版した。ヘーゲルのイギリスへの移植から起つたひとつの運動は、特にこの運動に賛成しない人々の間では、「新ヘーゲル派」運動として知られている。併しそれは最初は殆んど同様に普通には「新カント派」運動とも称せられたのであつた。この運動に属した人々はカントの仕事に特別の注意を向けたのであるが、併し彼等がそうしたのには、「カントはヘーゲルの真の基礎であり、ヘーゲルはカントの真の解釈者である」という確信のもとに

於てである。運動の最初の根源地はオックスフォード大学であつた。そして興味あることには、この運動に大きな刺戟を与えた人は哲学の教授でなく、却つてギリシア語の教授であり、プラトンの翻訳家として有名なデョウエツトである。新ヘーゲル派運動に加わつた殆んど凡ての人々はデョウエツトの弟子であつた。デョウエツトは就中ヘーゲルの哲学史に対する貢献を高調した。そしてヘーゲルは「ギリシア思想の説明に対して凡ての他の著作家を一緒に合わせたよりも多くのことをした」という彼の確信を、彼は繰り返して述べた。彼は甚だ賢明にも、哲学の発展に関するヘーゲルの歴史的記述のうち、「ヘーゲル自身の哲学の叙述が段階的に現れている」のを見出した。さてデョウエツトの刺戟のもとにケエアード、グリーン、ワールスなどは彼等の心をヘーゲルに向けたのである。彼等はイギリスの経験論的伝統と決然として別れて、カントからヘーゲルへ発展したが如き觀念論の諸原理を受け入れた。けれども彼等の誰もが嚴密な意味に於けるヘーゲル主義者とならなかつた。そのためには彼等はあまりにカント的であつたとも云われ得るであろう。私はここにその後のイギリスに於けるヘーゲル主義の歴史を述べ、ブラッドレイやボーサンケットなどに語り及ぶ必要がない。全く新しい傾向のヘーゲル復興はイギリスでは見られないからである。

イギリスの新ヘーゲル派は同時に新カント派であった。カントからヘーゲルへ、ヘーゲルからカントへ、というのがその方針であった。この点に於て我々は如何にクローナーが、多少色彩の相違はあるにせよ、根本的には嘗てのイギリスの新ヘーゲル主義者と同じ方向の道を行んでゐるか、を見逃し得ぬであろう。我々が今日クローナーの著述『カントからヘーゲルへ』（千九百二十一年―二十四年）を、例えばケエアードの書物『カントの批判哲学』（千八百八十九年）と並べても、さまで奇異な感じを起させないであろうと思われる。クローナーと同じ流に泳いでいるグロックナーは今なお云つてゐる、「ヘーゲル問題は今日ドイツに於て先ずひとつのカント問題である。」全く同じことを既に半世紀以上も前にイギリスに於て新ヘーゲル派の人々が云わなかつたであらうか。ところでかくの如き方向に於けるヘーゲル解釈はひとつの危険に曝されざるを得ない。それは歴史の發展を真に弁証法的に把握しないということに傾き易い。それはカントをヘーゲルのに、そしてヘーゲルをカント的に解釈することになり、かくしてカントからヘーゲルへの發展は純粹に連続的に或いは純粹に内在的に理解されることになる。もちろんこの方面は大切であるけれども、他の方面もまたそれに劣らず重要である。蓋し弁証法は連続性のうちに非連続性を含み、内在的であると同時に超越的である。カントとの何等かの決定的な対立を認めることなしにはへ

ヘーゲルの理解は考えられない。既にエミール・ラスクはその『啓蒙的世界観との関係に於けるヘーゲル』（千九百五年、著作集第一巻所載）の中でこの点を特に明瞭ならしめようとしている。ハインリヒ・シヨルツの『現代の哲学的思惟にとつてのヘーゲル哲学の意味』（カント協会哲学講演集第二十六冊、千九百二十一年）も同じ方向に属するものと見られる。ニコライ・ハルトマンの如きは進んで云う、「ここに行われるものは、観念論そのものの——まさにその遂行の頂点に於ける——存在論への一の根本的な転化である。それは観念論の歴史的自己克服である。」ハルトマンにとつてはヘーゲルはもはや観念論者でなく、却つて観念論をば *philosophia perennis* の大いなる伝統の流のうちへ曲げ返した人である。

ここに於て我々はハルトマンの属するマールブルク学派の新カント主義の内部に於けるヘーゲル復興に一瞥を与えよう。エルンスト・カッシーラーはその『象徴的諸形式の哲学』の中でヘーゲルの『精神の現象学』の諸問題を再び取り上げたが、これの解決の仕方はマールブルク学派のカント主義にも拘らず、多くの点でヘーゲルの精神の弁証法への類似を示している。カッシーラーはこの著の第三巻を『認識の現象学』（千九百二十九年）と名付けた。その序文の中で、彼はここに謂う現象学が、現代的用語法に於ける現象学でなく、却つてヘーゲルが確立し且つ体系的

に基礎付けたところの現象学に結び付くことを述べている。曰く、「ヘーゲルにとつては現象学は哲学的認識の根本前提となる、なぜなら彼は後者に向つて精神的諸形式の総体を包括するといふ要求をなすからであり、且つこの総体は彼に従えば一の形式から他の形式への推移のうちに於てよりほかは顕になり得ないからである。真理は『全体』である——併しながらこの全体は一度に渡され得ない、却つてそれは思想によつて、その固有な自己運動に於て且つこの自己運動の節律に従つて、過程的に展開されねばならぬ。このような展開が初めて科学そのものの存在と本質とを形作る。科学がそのうちに在り且つ生きる思想の要素は、それだから、その完成と透明そのものをただその生成の運動によつてのみ得る。」これに続けてカッシーラーはヘーゲルの『精神の現象学』の序文の中から引用する。かくの如く彼はヘーゲルに対して親和を感じるにも拘らず、しかもなおマルブルク学派の学派的伝統が彼をヘーゲルとの抱合から妨げている。即ちなお依然として彼にとつては数学的自然科学が現実認識の最高頂を現すものなのである。彼にとつては精神の運動は、かの精密科学をその最高の形成とするような、体験内容の諸形成の種々なる段階の歴進として現れる。いずれにせよ、マルブルク学派に於てもヘーゲルへの接近が見られることは事実である。そこでニコライ・ハルトマンの如きも、彼の『ドイツ観念論の哲学』の第

二部『ヘーゲル』（千九百二十九年）の中で書いて、「あらゆるものに於て告知されるヘーゲルの豊富な問題への復帰は、今日もはや一の課題でなく、却つて一の事実である。」

カッシーラーに於けるヘーゲルへの接近が動揺しているように、ハルトマンの『ヘーゲル』は、所々に甚だ興味ある解釈を示しているに拘らず、全体としては統一的な見地を欠いている。彼は云う、「ヘーゲルの歴史的理解のための見地については何等心配することはない。我々はそれを勝手に持ち運んで来ることを要しない、それは我々にとつて我々自身の歴史によつて指定されており、否、強制されているのである。自分の見地以外の他の見地を如何なる時代も基礎におくことが出来ぬ。」この言葉はまことに正しく、且つヘーゲル的でもある。そしてハルトマンは、各々の時代は自分の見地が歴史的に制約されているのを自覚すべきである、と述べ、「絶対的な歴史的意識」というが如きユートピア的な自分免許を嘲笑つてゐる。それでは果たしてハルトマンはそのような自覚をもつてヘーゲルを理解することに徹底したであろうか。彼が我々自身の歴史によつて指定され、強制されている見地と云うとき、それは実際に於ては彼の意味に於ける存在論を意味する。この存在論は「立場」から解放されて自由な、従つて「觀念論と実在論との此方」にあるものと主張される。ハルトマンはかかる存在論をヘーゲルのうちに見出し得ると信ずる。

「ヘーゲルには、何等体系形式によつて制約されておらず、従つてこれに対して自律的に存立せるところの沢山な思想上の財産が存在している。ひとはこのような自律性を容易に、單純な事象性に於て、觀念論と實在論とに対する無記性に於て認識する。ヘーゲルは——偉大な人々の多くの者に於てそうではなかつた程度に於て——対象に見地を刻み付けることなく、対象を一定の理論の光のうちへ押し込めることなく、対象そのものをして語らしめ、対象を内からして照明するという驚歎すべき客観性を有する。」ハルトマンによれば、何よりもヘーゲルの弁証法はかくの如き觀念論と實在論との此方に立ち留まる客観性を顯著に示している。弁証法は、從來一般に考えられた如く、ヘーゲルの思惟に於ける体系形式でなく、却つて全然それとは反対のものである。彼の論理学の最初の二卷（『客観的論理学』）の読者は、かの有名なヘーゲルの觀念論については稀にしか感ぜられない、という奇異な経験をなすであろう。これらの二卷は「存在論」という表題をもつても一向差支えないものである。

我々もヘーゲルに於ける不思議な客観性に驚異する。我々もまたヘーゲルに於ける存在論について語つてもよいであろう。併しそれだからと云つて、我々はヘーゲルをもつて觀念論と實在論との此方に立ち留まる者と判断することを許されていない。むしろ我々はそこにヘーゲルの觀念

論が観念論としてカント並びにフイヒテのそれに対してもつ特殊性を見なければならぬというばかりである。しかもこの客観的な、存在論的な観念論と雖もカントのコペルニクスの転回を離れては理解され得ないであろう。更に我々は、弁証法はヘーゲルに於ける体系形式でないというハルトマンの説に賛成することが出来ぬ。「知識はただ科学として或いは体系としてのみ現実的であり且つ叙述され得る」、とヘーゲルは云っている。ところで弁証法以外の何物がヘーゲルの哲学をして体系的ならしめているのであろうか。固より弁証法は単なる形式でなく、内容の論理学である。それだからそれは問題から問題へ、内容から内容へ、それぞれ他のものである。これはヘーゲルの謂う「範疇の変化」であつて、しかしそのために彼の哲学が体系的でないとは云われない。弁証法は運動自体でなく、却つて「或るもの」の弁証法的運動である。この或るものそのものはその構造に於て弁証法的である、けれどもそれはその特殊な種類及び内容性に於て弁証法的運動から導出されるものでない。この導出され得ぬ前提たる或るものを一般に存在と呼ぶならば、ヘーゲルの弁証法は言うまでもなく存在論である。併しそれが存在論であるにしても、ここに謂われた存在が如何なる種類のものであるかが問題なのである。ヘーゲルはその論理学の中で種々なる意味に於ける存在について段階的に取扱つた。そのうち最も優越な意味に於ける存在の

概念は「現実性」である。彼は現実性の概念の叙述を論理学の第二巻の終で与えている。けれどもここではなおこの概念の十分な、そして本質的な諸規定は見出されない。このような諸規定はより高い諸段階に於て、特に論理学の叙述の最後の段階に於て初めて与えられる。ここに於て現実性はイデーとして規定される。かくてヘーゲルにあつては最高の、最真の意味に於ける存在はイデーである。弁証法の進行はイデーに於てその完成を見出す。然るにこの終る点は、体系の意味で本来の、真の出発点である。なぜならヘーゲルは、その論理学の序論の中で、「何をもつて科学の端初はなされねばならぬか」という問に答えて、就中次の如く云つている。「前進は根柢のうちへの、根源的なものと真なるものへの背進であり、このものにそれをもつて端初がなされたものが依存し且つこのものからそれが生産される、ということが一の本質的な考察であることをひとは認めねばならぬ。」かくしてヘーゲルにあつてその種々なる段階に於ける存在の範疇の弁証法的展開は、イデーによつて指導され、イデーの方向に規定されている。これが彼の弁証法の觀念弁証法たる意味である。

もしもそうであるならば、ハルトマンがヘーゲルの論理学の最初の二巻を最後の巻から抽象的に切り離して、それに特別に存在論の名を与えようとするのは不当であらう。存在論と云えば、

論理学の全体が存在論なのである。固より最初の二巻で取扱われているのは本来の意味に於けるイデーではないが、しかしそこに見出される種々なる範疇に於ける存在は、つねに既にイデーの方向に解釈されており、その意味に於て觀念論的であつて、ハルトマンの考える如く、「觀念論と實在論との此方」にあるものではない。むしろヘーゲルをして云わしむれば、それがハルトマンの見るような外觀をもつているのは、それがイデーの低い諸段階に属するためである。尤もハルトマンが「我々自身の歴史によつて指定され、強制された見地」からヘーゲルの弁証法を新たに解釈しようとするのは飽くまでも正しいことである。併しながらまさにかくの如き見地が、彼の云うように、觀念論と實在論との此方に横たわつてゐるとは信ぜられない。それは却つて我々の見地が歴史的に制約されてゐるとする彼の思想に矛盾するのでないか。觀念論と實在論との此方という見地は、超歴史的な、否、むしろ「歴史前的な」見地であつて、それこそ現実に於てはひとつの空語に過ぎないのでないか。我々の存在にして歴史的に規定されている限り、我々はそれに応じてつねに必然的に一定の方向に規定された根源的な存在の理解の仕方をもつのである。従つてそれぞれの時代に於て、ひとが「存在」なる概念のもとに根源的には何を理解するかがそれぞれ異なつてゐる。歴史上の各々の時代はめいめいの仕方である一定の方向に規定された根源的な

存在理解をもっている。そしてかかる根源的な存在の理解の仕方に応じて、我々のもつ「理論」もまた、或いは観念論的、或いは唯物論的、などいうが如き一定の方向に規定されるのである。ハルトマンの欲するような「存在論」は、存在そのものでなく、却つて概念を単に概念として取扱う立場に於てのみ可能であつて、従つて何等存在論ではない。彼の謂う「存在そのもの」或いは「事象そのもの」の存在論は、眞実には、歴史に於ける種々なる方向に規定された存在の存在論の諸発展の総合としてのみ期待されることが出来る。

三

さてヘーゲルの弁証法を純粹に観念弁証法として解釈しようとする方向は、我々はこれをイタリヤに於けるヘーゲル主義者の間に見出すことが出来る。スパヴェンタ及びジエンティーレによつて代表されるこの方向について私は遺憾ながらここで立入つて述べることを断念せねばならぬ。一言で云えば、ここではヘーゲルの弁証法が著しくフィヒテの方向に於て理解されている。思惟は純粹活動として把握される、「思想」は *actum* として *actus* たる「思惟」を前提する、それはしかのみならずただ思惟の定立するもの、活動によつて実現された思惟そのものの客観的な

規定である。思惟は存在の *Prinzip* である。このような根本思想の上に立つて、スパヴェンタ及びその継承者たるジェンティールは、ヘーゲルの論理学に於ける存在の諸範疇をば思惟の純粹活動の過程のうちに解消しようとした。尤も私はイタリヤに於けるヘーゲル主義のうちに一の他の傾向のあることを注意しておかねばならぬ。それは今日世界的に有名なクローチエによつて代表されるものである。

併しながら一般的に云つて、フィヒテ的、論理的なヘーゲル解釈はもはや次第に勢力を失いつつあるように見える。この傾向を喚び起した人として我々は特にデイルタイを挙げねばならぬであらう。デイルタイはその著作『ヘーゲルの青年時代』（千九百五年）に於てヘーゲルがもともと「生」の哲学者であつたことを示そうとした。ヘーゲルの概念はかかる努力によつてその論理的な硬直さを脱して、一層生命的、流動的ならしめられた。デイルタイの刺戟のもとにヘルマン・ノールは千九百七年ヘーゲルの青年期の神学上の諸著作を原稿によつて編輯出版した。恰もこれらの基礎の上にテオドル・ヘーリングの『ヘーゲル』（未完、第一卷、千九百二十九年）は打ち建てられている。彼はヘーゲルの思想及び言語の時間上の發展史を叙述しようとする。ヘーリングの特色は、クーノー・フィッシャー、ヨハン・エドゥアルト・エルトマン、リヒャルト・クロー

ナーなどに於て普通な「カントからヘーゲルへ」という問題の立て方を避けて、ヘーゲルの発展過程を遙に自律的な、内在的なものとして現そうとするところにある。併しながら我々はヘーリングの遣り方に対して疑問を挟まざるを得ないであろう。歴史的知識は生ける体系的な問題の意識による意味賦与なくして歴史的知識であるであろうか。眞の哲学史家はいつでも体系的に彼の時代の問題の高さに立っている者ではなからうか。少なくともヘーリングの方法はヘーゲルの精神に従うものとは云われない。「哲学の歴史そのものが科学的であり、しかのみならず、要點に於ては、哲学の科学となる」とヘーゲルは述べた。彼は哲学の歴史と哲学そのものとの統一を要求したのである。

永い間ヘーゲルに負わされていた合理主義者の名は今日全く反対のものに転化しつつある。實際、彼が単なる合理主義者でなかったことは、彼が新しい論理学の建設者であったということそのことによって既に明らかでなければならぬ。まさに事象そのもののために、彼は古い論理学にとどまることが出来なかつた。弁証法の諸範疇は、具体的な事象に対して無理をしないために、十分に豊富であり、多様である。この論理学に於ける範疇の転化は事象の生命と運動の表現でなければならぬ。クローナーはヘーゲルを非合理主義者として見出すことに努力した。グロック

ナーもヘーゲルの「汎論理主義」のうちに非合理性の問題を探ろうとしている。併しこれらの人々にあつては非合理性の概念そのものが新カント学派的に、従つて論理的に理解されている。これに反して他の人々はヘーゲルを現象学の方に解釈しようとする。ハルトマンの如きも弁証法の直観的、記述的性質を高調している。ヘーゲルは屢々彼の方法を「純粹な諦視」として規定した。「科学的認識は」、と彼は云う、「身を対象の生命に委せること、同じことを言い換えれば、対象の内的必然性を眺め且つ表白することを要求する。」ひとはこれに類する言葉を今日の現象学のためにヘーゲルからいくらでも取り出して來ることが出来るであらう。併しそれだからと云つて、我々は、例えばロスキイが『直観主義の基礎付け』（千九百八年）の中でなしたように、ヘーゲルを単なる直観主義者の列に加えることを許されていないのは勿論である。ハルトマンのように弁証法を芸術的天才の直観に比することも誤謬であらう。「知識は」、とヘーゲルは書いている、「如何に區別されたものがそれ自身に於て運動し、そしてその統一に還り來るか、をただ眺めるといふ、このような外見上の無活動に存する。」即ち論理的思惟の活動を含まぬかの如く見ゆる「純粹な諦視」は、ヘーゲルによれば、単に外見上のものではないのである。弁証法の精神はむしろ「思惟と直観との統一」にあると考へられねばならぬ。そしてヘーゲルが弁証法をもつて純粹な諦視

であると云つた真の意味は、それによつて彼が弁証法は事象そのものに内在的であることを言い表そうとしたところに求められねばならない。尤もかかる内在的な立場は今日の現象学、就中マルチン・ハイデッガーのまた取るところである。このとき我々がなおヘーゲルの論理主義について語らねばならぬとすれば、それは何に基づくのであろうか。

ヘーゲル哲学の発展の初期に於て中心的意義をもつていたのは「生」の概念であつた。然るに生は精神として把握されるに至つて、「精神」の概念がこれに代つた。併しまた精神の本性は「思惟」にあると理解された。浪漫的な生の概念から出発したヘーゲルはここに於てギリシア哲学の大いなる伝統につながつたのである。彼の精神の概念はアリストテレスのそれに甚だ多くの点で類似している。——それだから例えばグロックナーが、今日のヘーゲル復興のうちに「新しい浪漫主義」を見るが如きは、ヘーゲルの精神に忠実なものとは考えられない。——人間の本性は思惟であり、思惟の本質は活動であり、思惟の活動は普遍者の要素に於て行われる。これら及びその他の規定に於てヘーゲルは全くアリストテレス的である。ただ前者は後者と異なつて普遍を「具体的普遍」として把握する。かくてヘーゲルは精神の現象学に於て感性的知覚から初めて全意識生活を考察したが、この考察はつねに一定の方向に導かれてゐる。即ち彼はあらゆる意識作用のうちにつね

に普遍的なもの含まれているのを見出そうとし、そしてそれによつてそこにつねに思惟の要素を確定しようとした。『法律哲学』その他に於ける客觀的世界の考察に於ても同じことが行われる。その考察もまたつねに一定の方向をとつてゐる。即ち彼は家族、市民的社会、等々、のうちに何等かの「普遍」が含まれてゐることを示し、まさにそのことによつてそこに「精神」が現れてゐるのを確立しようとした。蓋しヘーゲルに於ては普遍的なものは精神的なものとして解釈されてゐるからである。かくの如き一定の方向に於ける存在の解釈がヘーゲルに於ける論理主義なるものの根源である。そしてこのような解釈は精神または理性をもつて歴史に於て發展するものを見る彼の思想のもとに徹底的であることが出来た。今もしこれらのことをカントのコペルニクス的転回と結びつけて考えるならば、我々は多分誤なくヘーゲルに於ける所謂汎論理主義の意味を理解し得るであらう。

ハイデッガーの思想が弁証法的であることは争われない。彼の『存在と時間』（第一冊、千九百二十七年）は屢々ヘーゲルの精神の現象学に比較される。多くのセンセイションを喚び起した彼の講演『形而上学とは何か』（千九百二十九年）の中で、彼はヘーゲルの論理学の最初の部分をおぼろげな有と無の問題を取扱つてゐる。彼もまたヘーゲルと同じように意識的な生に

内在的な展開を与えようとしている。かくて人々はハイデッガーの名を挙げて、現象学派の内部に於けるヘーゲル復興を語るのである。併しながら彼は根本的な点に於てヘーゲル主義者でない。その理由は、クローナーの指摘する如く、彼がなお有限と無限との硬直な区別を固執して、ヘーゲルと共にそれを止揚するに至らないところにあるのであろうか。私はそうは思わぬ。理由は一層根源的などころに横たわっている。即ちヘーゲルとハイデッガーとに於て生の存在の根源的な理解の仕方そのものに最も根本的な相違があるのである。両者は共に生をもつて意識的な生と考える。併しヘーゲルでは意識の根本的規定が理性であるに反して、ハイデッガーではそれは彼が「関心」と呼ぶものである。理性は思惟するに反して、関心は恐怖する。ハイデッガーはこの点でかの、フオイエルバッハと並べらるべきまた対立させらるべき偉大な反ヘーゲル主義者、キエルクゴールの思想に結び付いている。キエルクゴールは反ヘーゲル主義者であつたに拘らず、その考え方は甚だ弁証法的であつた。今日バルト一派の所謂弁証法的神学の人々はキエルクゴールを彼等の先行者と見做している。ところでこの派に属する神学者ブルンナーなどがシュライエルマッハーを頭目とする浪漫主義と決定的に戦つてゐるのを考えるならば、我々はまた今日の弁証法復興を「新しい浪漫主義」と見ることは出来ぬであらう。千九百十八年に現れた『人生観』と

いう書の中で、ジンメルは「生の内在的超越」について述べ、「イデーへの転向」について語り、或る弁証法的なものを示しているが、彼がなお徹底した弁証家でないのは生そのものについての彼の理解が明確に意識された方向をもつていないためであろう。

最後に我々はロシヤに於けるヘーゲルに眼を転じよう。ここに全く新しい方向に於けるヘーゲル復興が見出される。レーニンは、マルクス及びエンゲルスと等しく、ヘーゲルの弁証法に絶大なる価値を認めた。彼によれば、真正のマルクス主義者と修正主義者との相違は、後者にはヘーゲルが欠けており、従つて弁証法が欠けているところにある。彼の死の二年前に書かれた『戦闘的唯物論の意義について』なる論文の中で、彼は「一の体系的な、唯物論的見地から出立せるヘーゲルの弁証法の研究を組織すること」を勧めた。そして彼は云つている、「ヘーゲルの弁証法のかくの如き研究、かくの如きプロパガンダは、たしかに極端に困難な事柄である。そしてこの方向に於ける最初の試みは疑いもなく過ちをもつて纏われるであろう。けれども何事も為さぬ者だけが過ちをしないのである。唯物論的に理解されたるヘーゲルの弁証法のマルクスによつて行われたる適用の上に倚りかかつて、我々はこの弁証法をあらゆる方向に向つて仕上げなければならぬ。」このようにしてレーニンは「ヘーゲルの弁証法の唯物論的友の会」を作つてを提

案した。彼のこの遺言、この提案が今日ロシヤに於て如何に行われつつあるかについて私はここに縷説することを要しないであろう。それは我々の間でよく知られていることである。ここでは私はマルクス主義の旗のもとに於けるヘーゲル復興が上述の他の諸傾向に対して有する特色を摘記しておこう。第一、それは明確に規定された方向をもっている。他の場合に於けるヘーゲル復興が甚だ動搖的であるのとこの点が先ず異なっている。第二、それは単に歴史的でなく、却つて体系的であろうとしている。第三、それは現代の見地からするヘーゲル復興である。尤もクローナーやハルトマン、その他の人々に於ても現代の見地が欠けているわけではない。ただクローナーにあつては現代の歴史が新カント学派の哲学に、ハルトマンにあつてはそれが彼自身の存在論に要約されているのに反して、マルクス主義は現代の歴史を物質的に現実的な歴史として、階級闘争の歴史として把握するのである。それは「この時代の諸利害のために満足を与え得る」哲学であらうとする。ロシヤに於けるヘーゲル復興が有するこれらの特色は、同時にその優越である。そしてそれはまたヘーゲルの弁証法の精神になつたことでもあるであらう。ところでマルクス主義は唯物論哲学であるという理由であらゆる他の種類のヘーゲル復興に対立する。ここに於てマルクス主義哲学に少なくとも次の三つの課題が負わされるであらう。第一に、それはヘーゲル

の弁証法が唯物弁証法に転化しなければならなかつた「内的必然性」を理論的に示さねばならぬ。第二に、唯物弁証法が「弁証法として」ヘーゲル弁証法と異なる点が体系的に叙述されねばならぬ。蓋し弁証法は単なる形式でなく、却つて内容の論理学である。従つてその内容とするものが精神であるか若くは物質であるかに応じて、弁証法は論理学としてもその構造を異にせねばならぬと考えられるからである。もしもそうであるならば、ヘーゲルの論理学に対して新しい論理学が書かれることが要求されるであらう。第三に、マルクス主義は他の諸思想を批判するに當つて弁証法的に、従つてまた「内在的に」批判せねばならぬ。これらの諸課題はこれまでマルクス主義によつて遺憾ながら十分に遂行されていまいやうに見える。これらの諸点に関してマルクス主義はこれまであまりに形式的であり、抽象的であり、従つて非弁証法的な態度をとらなかつたであらうか。

嘗てオランダのヘーゲル主義者として有名なボラントは、「千九百年から千九百十年に至る年間の間純粹理性はオランダ語で話す」と云つた。今日ヘーゲルは世界の各国語で話している。あからさまにヘーゲルの名に於て語られないところでも、弁証法的な言葉が絶えず聞かれるのである。機械論的な見方は殆ど凡ての哲学、殆ど一切の科学のうちで破られつつあるのである。これは或

る人々の考えるように単なる「反動」の現象であろうか。それとも、資本主義社会の内部に於て新しい社会の要素が次第に発展して来るように、ブルジョア哲学乃至科学がそれ自身のうちから新しい哲学乃至科学の要素を發展させつつあるのであろうか。ロシヤの哲学者たちはウエルトハイマー、ケーラーなどの主唱する形態心理学に花環を贈つたということである。かかる事実を見ると、真のヘーゲル復興はなお今後のことに属するようにも思われる。今や種々なる方面に現れつつある新しい「諸契機」が真に「止揚され」て全く新たな形態でヘーゲル主義の復興する日は来ないであろうか。そのときなおヘーゲル主義の「復興」ということが云われるならば、それは嘗ての文芸復興時代が古典文化の復興であると云われるのと同じ意味に於てであろう。——ヘーゲルは云っている、「自然は最短の道を通じてその目的に達する、というのは一の知れきつた命題である、これは正しい、——併しながら精神の道は媒介であり、迂回の道である。時間、苦勞、消費、——有限な生命に於けるかくの如き諸規定はここでは当て填らない。我々はまた、特殊な諸知見が既に今成就され得ない、——此れ或いは彼のものが既にそこにない、ということに辛抱し切れなくなつてはならない。世界歴史に於ては進歩は緩慢に進む。」

時代と世代

【1931.8】

一

従来の哲学は範疇というものを極めて抽象的にしか捉えることが出来なかった。その弊害は特に時間の問題の取扱に於いて顕著である。時は流れる、これは無限なる直線的進行として表象せられる。空間が三つの次元を含むに反して時間は一次元のものである。このような見方は歴史に於ける時間の問題を考えるにあたつてもこれまで絶えず支配して来たものである。否、このよ
うな見方が自明のものとされるところに、歴史に就いて最も多く論じた人々でさえ時間の問題に特に立入ることを必要と思わず、また適々たまたまこの問題に手を着けた者も多く、その結果をもたすことの出来なかつた理由があるのである。

歴史に於ける時間の問題は特に歴史的時間の問題として提出される。そしてひとは歴史的時間の問題は、或いは自然科学的時間との区別に於いて、或いは所謂空間化された時間との対立に於いて取扱われねばならぬと云っている。このこと自体に固より間違ひはないであろう。然しながら

らそれは少なくとも不精密である。なぜなら先ず、自然科学的時間と自然的時間とが区別され得るし、又区別されねばならぬからである。例えば、我々が以下に於いて取り上げようとする世代という概念は、もと自然的時間を現すけれども、本来の自然科学的時間を意味するものではない。然るに若し人間の歴史にして自然を基礎とするものであり、何等かの仕方では自然と織り合わされているものであるとするならば、自然的時間は歴史にとつて決して没交渉ではない筈である。従つてこのような自然的時間概念に対して固有なる意味に於ける歴史的時間の概念——ここでは時代という概念をかかるとして世代の概念から区別して使おうと思う——が明らかにされなければならぬばかりでなく、更に両者の聯関の示されることが必要であらう。

然しながら問題はなお全く透明にされてはいない。この不透明は歴史という言葉のもつ両義性に関係しているもののように見える。即ち歴史という言葉は、一方では、事実としての歴史そのもの、或いは我々が現実に歴史的に生き、活動している事実を、然し他方では、我々の論述する歴史、換言すれば、歴史叙述または歴史学としての歴史を意味する。丁度このことに相応して、自然的時間から区別された歴史的時間の概念もまた二つの意味を含んでいるものの如く考えられる。我々はその一方を事実的時間と称し、その他方を固有なる意味に於ける歴史的時間と呼ぼう。

ところで後者が歴史的諸科学のうちに於いて表現に達するとするならば、前者即ち事実的時間は何処に於いて自己の理論的表現を見出すであろうか。我々はかかる表現の場所として歴史的諸科学を裏付けしていると見られるところのかの史観なるものを示すことが出来るように思う。然るに歴史という言葉が現実の生活の中で右の如く二つの意味を自然的に結び付けてもっているということは、全く偶然的であると考えられることを許さない。同じようにまた、歴史的時間——自然的時間から区別されたそれ——の二つの概念の間にも何等かの内面的な聯関が横たわっているのでなければならぬ。

かくて時間の問題が歴史に關係して論ぜられるとき、そこには必ず明らかにさるべき三つのものの關係の存在することが知られるであろう。自然的時間、歴史的時間及び事実的時間の關係がそれであつて、このものを明らかにすることによつて初めて時間の全構造は、歴史にかかわる限り、明らかにされ得る。若しかくの如く現実の歴史の時間にして三つのものの構造聯関に於いて成立せるものであるとするならば、それを普通になされるように唯ひとむきなる直線的進行として表象することが如何に誤つてゐるかは明らかである。寧ろ歴史の現実的な時間を形成する三つの要素は三つの次元と見らるべきであろう。現実の時間には奥行もあり、深さもある。言うまで

もなく時間形成的な三要素の形作る聯関は、時間の本性上、動的であり、従つて現実的な時間はそれぞれの歴史的時代に於いてそれぞれ異なっている。時間そのものが歴史的である、とも云われ得るであろう。そして我々はそこに範疇の歴史性の最も原始的な形態に出会うのである。

私は今歴史の時間の問題に直接に向つて行き、それに就いて全面的な解答を与えようとは考えていない。ここでは遙かに迂回した道が取られ、ただ問題に接近することが若干企てられるだけである。然しながらこの場合にも次のことは補足的になお附加えられておかねばならないであろう。

先ず私の事実的時間と呼ぶものが何であるかが一層明瞭にされることが必要である。時間は普通に無限に、涯なく前進するものと考えられている。然るにこのような時間概念は古代人には縁のないものであつた。彼等のもつていたのは回帰的時間の觀念である。「必然の環」とか「運命の車輪」などという言葉、プラトンの「完全年」の思想等がこれを現している。アリストテレスもあらゆる種類の運動のうち円運動が時間の最も正確なアナロジーを示すと云つた。實際、歴史が円環行程を形作るということは、単に最も偉大なるギリシア及びローマの歴史家の見解であつたばかりでなく、その民族の一般的な考え方であつたのである。彼等にとつて歴史は無限なる進歩

を過程するという思想ほど遠いものはなかった。これは全く近代人のものである。そこでフリードリヒ・シュレーゲルは、古代史と近代史とは二つの全く異なつた法則の上に立つそれぞれの全体であると考え、前者は「円環行程の体系」をなし、後者はこれに反して「無限なる前進の体系」をなすとした。然るに原始キリスト教の場合に於いては如何であつたであろうか。その信徒達は彼等の感激に於いて固より全く新しく明ける日の微風に包まれてゐるのを信じたが、然しそれは同時にこの世界の過ぎ去る最後の審判の日であるべきであつたのである。パウロがテッサロニケの教会を建てたとき、改宗者達はかかる新しき日を経験することなく死んで行く兄弟達のために憂慮した。そこでパウロは自分自身は少なくともこの日を肉の眼をもつて見るのであるという希望を仄めかすことによつて彼等を慰めた。

かくの如きが事実的時間の意識である。このものはそれぞれの具体的な史観のうちに於いて表現される。ひとはこれをもつて単に主観的なものとして却けるであろうか。然しこの同じ人は、彼自身もまた、甲は過去に生きてゐる、乙は未来に生きてゐる、などという言葉を口にしなないであらうか。若し彼がこのように語るならば、それはまさに事実的時間に就いて語つてゐるのである。なぜなら、単に客観的に見るならば、甲も乙も共に現在即ち一九三一年に生きてゐるのだから。

らである。しかもなおかつ、「現在に生きよ」などと命令され、そしてそのことが有意味であり得るのは、それが単なる客観的時間でなく、却つて事実的時間を意味しているためである。或いはまたブルジョワジーは現在を永遠化し、プロレタリアートはこれを過渡的として把握すると云われる場合、そこに意味されているのは事実的時間のことではなければならぬ。事実的時間はまさに事実的時間のほかのものでなく、従つてそれは単に主観的なものでない。それは人間の存在の全事実と結び付いている。そしてそれは恰も歴史の事実を生産しつつある者としての人間の事実的に経験する時間である。しかる限り、それは行為的時間と呼ばれてもよいであろう。

事実的時間から歴史的時間が区別される。このことは次のことを観察することによつて簡単に理解されるであろう。初代キリスト教の信徒達はこの世界の終末が間近に迫り、神の国の到来が近づいたことを信じた。けれども彼等の信仰は歴史的には実現されはしなかつた。この世界は依然として存続しており、事物の歴史的進行はその後も継続している。ここに事実的時間と歴史的時間との乖離が現れる。それだからと云つて事実的時間が虚妄であるのでなく、却つてそのことは二つの時間が全く異なつた秩序のものであることを示すに過ぎない。かのキリスト教の信徒等はまさに彼等が生きたような事実的時間の意識に於てのみ、彼等の為したが如き歴史的活動をな

し得たのである。そのみでなく、事実的時間は歴史的時間を規定する、とも云われ得るであらう。歴史的時間を現すべきものとして時代なる概念がある。今西洋に於ける年代計算に眼を投ずるならば、そこにはキリストの誕生以来初めて文化の一直線の向上があるという、それ以前の凡てのものが唯そのための準備に過ぎぬところの一回的な行為によつて、完成に向つて進む世界時代が開始されたという、一定の見方、史観が含まれていたことが見られよう。今日なお普通に行われる古代、中世、近世なる時代区分はルネサンス時代の子供である。その当時盛んになつた古代の研究はローマの偉大を知つた、人文主義者達は千年以前に没落したこの偉大を復興し得るものと考えた、かくてかの没落とこの再興との間に横たわる期間は、いわば冬籠りの時期として、陰暗な中間時代と見做されたのである。その他それぞれの史観がそれぞれ自己に相應せる新しい時代区分を立てていること、しかもこの区分が最も屢々三分法であること——五分法をとつていゝものも根本的には三分法の基礎の上に立ち、このものに還元されることが多い——などは、恐らく、歴史的時間が、過去、現在、未来の三つの時間契機を含むところの事実的時間によつて規定されていることを暗示するものではないであらうか。ひとは歴史とは現代の歴史であると云い、歴史は現代の見地からのほか考察されないと云う。それ自身時代の概念のひとつでありながら、現

代といわれるものがかくの如く優越な意味を担っているのは、そこがまさに事実的時間が歴史的時間に喰い入る点であるためである。

二

従来自然的時間として注意されて来たのは自然環境の時間であつた。即ち地球の公転を基礎とする所謂太陽暦、或いは太陰暦などの時間がそれである。このような自然的時間はその規則性、就中その週期性の故に、歴史的時間の測定のために単位を与えるものとして重要であるばかりではない。その根本的な重要性は、寧ろ、人間のあらゆる歴史的活動が自然の基礎の上に於いて行われ、従つてまたつねに自然によつて制約されるというところに存している。それだからこのよ
うな自然的時間は歴史的時間にとつて単に外面的である以上に深い関係をもっているのでなければならぬ。歴史的時間はたしかに自然的時間に制約される方面をもっている。

然るにかくの如き人間の歴史的活動の地盤乃至環境としての自然のほか、なお他のひとつの自然がある。歴史的活動の主体としての人間そのものがまさに一の有機的自然なのである。人間有機体の時間は特に世代という概念に於いて顕にされる。このような時間概念は歴史的時間にと

つて環境的自然の時間よりも遙かに重要な意味をもっているものの如くに思われる。それは人間の歴史的活動のうちにあつても自然環境からの相対的独立性の程度の高い所謂文化生産的活動の歴史にとつてはとりわけ重要なものであるように考えられるのである。それ故に特にイデオロギーの歴史の研究に従事する人々の歴史理論のうちに世代の概念が一の原理的なものとして導き入れられるに至つたということは偶然ではなからう。我々は最近ドイツの文学史家の間に於いて著しくこの傾向を認めることが出来る。その代表的理論家としてユリウス・ペーテルセンなどの名が挙げられるであらう。ペーテルセンの主張するところによれば、単に文学に関する科学ばかりでなく、人間及び彼の生産物に就いての一切の科学は、何等かの仕方でも世代の問題に係るものである。今日ドイツの学界に於ける或る意味での流行児たるカール・マンハイムの如きも、この問題を取り上げて論じている。

世代の概念は、言うまでもなく、もと自然的基礎の上に立つてゐる。即ちそれは個々の家族の系列の内部に於ける生殖の序列のうちから由来する。父と子との間の年齢の相違に於いて規則的に觀察される時間の幅が世代の概念を形作る。既にギリシアの歴史家ヘロドトスは、エジプトの僧侶によつて、三世代が丁度一世紀をなすということをお教えられたと伝えられる。この場合その

ような年齢の相違は平均三十三年三分の一に当るわけである。然るにグスタフ・リュメリンは『世代の概念及び期幅に就いて』（一八七五年）統計的研究を遂げ、このような平均は時代及び民族に従つてそれぞれ異なっており、近代のヨーロッパにあつてはそれが三十二年から三十九年（当時のドイツでは三十六年二分の一、イギリスでは三十五年二分の一、フランスでは三十四年二分の一）の間にあり、従つてヘロドトスの計算は、彼の時代にとつては正しかつたとしても、決して不変な、一般的に妥当する時間の幅を示すものではない、という結論に達している。

一世紀を三世代とすることは、このように統計的に必ずしも正確でないばかりでなく、それは歴史的協働の事実を現すことが出来ない。人類に於ける世代の継起にあつては、ヒュームの力説した如く、或る種の動物に見られるのとは異なり、親の死が子供の誕生を初めて可能にするのではなく、却つて親と子供とは同じ時に重なり合つて生活する。従つて一世紀は事実上五世代を含んでいる。単に両親のみでなく、祖父母もまた、彼等のあらゆる生活経験を子孫に伝え得るのである。そこで一世代を三分の一世紀と見做そうとする人々は、自分の主張を、個々の人間の「生活活動」ということによつて維持しようとする。このような生活活動は、一世紀のうちに含まれる五世代のうち唯三世代にのみ属する。人間の歴史的活動は平均的に見て三十歳をもつて始まり、

六十歳と七十歳との間に終る。それだから曾祖父及び孫は、祖父、父、子と同じ世紀のうちに見出されるにしても、前者はあまりに老いたるをもつて、後者はあまりに幼き故に、その生活活動はこの世紀のうちに数えられないというのである。

有名な歴史家ランケの弟子オトカル・ローレンツは、かくの如き家族系図学的年数計算の基礎の上に、『歴史的时代の自然的体系』（一八八六年）を建てようと企てた。彼に従えば、父から孫に至る三世代はつねに相互の直接的な影響の聯関に立ち、そのうち中間に位する者にいつでも、彼が親から継いだものを子供に伝え、そしてそこに何か排除すべきものがあればこれを子供から遠ざけるといふ任務が負わされている。彼は歴史の意味に於ける三世代の平均期間を百年として計上し、かの世紀なる概念の有する意味は、それが原本的な「三世代の法則」にもとづく或る精神的歴史的统一を現しているところに見出されるところとした。著名な家族即ち君王家の歴史のうちこの法則が明瞭に認められるばかりでなく、一般的な觀念及び思想の伝播若くは後退に於いても同じ法則が見られ得る、とローレンツは考えた。従つて世紀は「一切の歴史的现象の客観的に基礎付けられた時間単位」である。けれども歴史的諸事件の長い系列にとつては世紀はあまりに小さい単位である。それで彼は次に高い単位として、丁度一世紀が三世代から成るように、三世紀

即ち三百年をとり、更に三世紀の三倍をとった。ローレンツは彼の三百年単位説の支持をドイツの文学史に於いて、換言すれば、ウィルヘルム・シェーラー（一八八三年）の波動説のうちに見出し得ると信じた。この人によれば、ドイツ文学史は三百年目の興隆と三百年目の衰微との間を往復しており、かくて六百年、千二百年、千八百年の三つの最高頂を経験した。

然るに世代の概念は、注意すべきことには、それほど新奇なものではなく、却つて我々の普通の歴史の見方に絶えず影響を及ぼしているものである。国家の統治者の家系に従つての歴史叙述は広く行われており、このようにして我々はまたペリクレス時代のアテン、アウグストゥス時代のローマ、フロレンスに於けるメディチ家時代、エリザベス時代、ルイ十四世時代などという言葉を開始用いているのである。

既に述べた如く、世代概念の特色は、それが自然的時間の概念でありながら、歴史的活動の主体としての人間そのものに関係しているところにある。ローレンツは彼の所謂「三世代の法則」を「一の人間の自然に内在する原理」と呼んでいる。ところで世代理論の主張者がかかる自然的時間を直ちに歴史的時間の位置に引き上げ、そこにあらゆる歴史的現象の時代区分の原理を求めようとする。この場合世代は、地球の公転の一年の如く、歴史的時間測定の一の外的な単位にと

どまるのではなく、それ自身が本質的に時代区分を形作つていると見られているのである。然るにこのことがあるのは、そのとき人間はもはや単に歴史的活動の基体としての自然としてではなく、歴史的活動そのもの、歴史そのものとして理解されているからである。ここでは例えば文化の蓄積及び伝承などいうことに重要な意味が与えられている。それだからこそローレンツの如きも一世代をもつて歴史的時間を刻むことをせず、かの所謂三世代の法則を立てたのであった。

このようにして世代の概念は次第に精神科学的意味のものに解釈されるようになった。今日文学史家によつて開拓されているのはそれのかくの如き意味である。既にデイルタイがこの方向をとつた。デイルタイは世代の概念を精神科学の方法概念として導き入れ、それを彼の『シュライエルマツハー伝』（一八七〇年）に於いて巧に使用した。彼によれば、世代とは「諸個人の同時性の関係」である。シュレーゲル兄弟、シュライエルマツハー、アレキサンダー・フォン・フムボルト、ヘーゲル、ノヴァーリス、ヘルダーリン、テイーク、シェリングなどがこのようないつての世代を形作つてゐる。固よりデイルタイも約三十年を包括する自然的時間としての世代を考ええた。けれどもそれは彼に於いて「精神的運動の過程の足場」と見られたに過ぎない。

いずれにせよ、世代の世代たる所以は、それが自然的時間の刻みを現すところになければなら

ない。従つて歴史理論としての世代理論の担うべき特徴は、かくの如き自然的時間の刻みが本来の歴史的時間の刻みと平行し、対応し、調和すると考えるところになければならぬ。ローレンツはこのことを主張した。然しながらこのことはあり得るであろうか。トレルチはかのウイルヘルム・シェーラーの三百年週期的波動説をもつて「全くのカバラ [Kabala]」であると批評し去つた。若し自然的時間の刻みと歴史的時間の刻みとが対応することがあるとすれば、それは、我々の想像するところによれば、完全に有機的調和を保ち、均衡を得た社会に於いてのことであろう。両者の間の乖離が大であればあるほど、その社会は愈々多く均衡を失つているのであると云われなうであろうか。両者の間の関係は社会の均衡不均衡のひとつの標準を示さないのであるうか。

三

ここに於いて我々は世代理論の史観としての特質を見究めようと思う。我々は、我々の方法に従つて、このような理論の歴史的起原を突きとめることによつて、そのための手懸を得ることが出来よう。さてローレンツの権威に従えば、彼の師ランケがこの思想を暗示したと云う。ランケはその『ロマン的・ゲルマン的諸民族の歴史』の改訂（一八七四年）に際し、多く引用される次

の文章を附け加えた。「恐らく一般に、諸世代をば、能う限り、それが世界史の舞台に於いて互いに一体となり且つ互いに區別される有様に従つて、順次に配置するということが課題であるであらう。ひとはそれら諸世代の各々を完全に公平に取扱わねばならぬであらう、ひとはその時々それぞれ互いに最も密接な關係をもち且つその諸対立に於いて世界發展が更に進展するところの最も光輝ある諸形態の系列を叙述し得るであらう、そのとき諸事件はその本性に相應する。」なおローレンツの伝えるところでは、ランケは世代の概念のもとに「人間一代のうちにはたらける或る一定の理念に対する表現」を理解した。ところでランケをも含めての広義に於ける所謂ドイツ歴史学派の特色をなしたものは、一般に、有機體説的な歴史理論である。この学派はその最初の形而上学的傾向から次第に実証主義的方向に進んで行つたが、それに応じてその有機體説も最初の形而上学的意味のものから実証主義的意味のものに変化した。このとき人間的有機體的生命がその歴史理論の基礎におかれるようになったのは、最も自然なことであつたであらう、この過程に於いてかの民族精神なる理念は世代の概念によつて代られた。かくして世代の概念を特色付けるものは、有機體説的歴史の理論と実証主義との混合といふことである。實際、ローレンツの如きはランケ的な、歴史を支配する理念といふ思想を全く棄て去つていないに拘らずその世代

の理論を生理学上の遺伝説によつて基礎付けようとしたのである。

そこで世代理論は、その実証主義的意図にも拘らず、その有機体説的な理論に制約されて、歴史学に法則科学的意味を負わせることが出来ず、これを寧ろ形態学的に見るのほかない。従つてそこでは一般に型式、即ちテュプス【Typus】、シュテイル【Stiel】の如き概念が歴史学の中心概念とならざるを得ないのであつて、これ全くパーテルセンなどの明らさまに主張している通りである。然るにローレンツは彼の世代理論をもつて歴史学の本来の意味に於ける「将来理論」であると主張した。同じようにフランスの人ジュスタン・ドロメルはその『諸革命の法則』（一八六一年）に於いて将来に対する科学的見透しを与えることを公言したのである。ドロメルによれば、民主主義の社会にあつては市民の政治的活動は平均四十年間に亙るが、この活動の初期は前世代の間がなお生存していることによつて、その末期は自分自身の世代の人間が既に死滅しつつあることによつて、共に制限を受ける。そこで各世代は唯約十五年の間投票に於ける多数を制することが出来、それによつて国家の運命を決定することが出来る。この法則はフランスに於いて諸変革が一七八九、一八〇〇、一八一五、一八三〇、一八四八の年々に起つてることによつて証明されると云うのである。今かりにローレンツの三世代の法則、或いはドロメルの十五年説——この場合

にはなお社会が凡ての時代に於いて民主主義的であるのではないということ勘定に入れないで———事実には適合しているとしても、それは何等本来の意味に於ける法則であるのではない。それは高々歴史が週期的に、波動的に進行するということを記述的に表すのみであつて、かかる変化の内容が具体的には如何なるものであるかを教えることが出来ないのである。寧ろ我々は世代理論の特徴をその有機體説的理論の方向に求むべきであらう。そしてこのことによつて世代理論はまさに美的な、観想的な歴史觀に属するのであつて、それが今日特に文学史家によつて宣伝されているのも決して偶然ではないのである。

まことに世代理論は美的な、観想的な史觀を背景としてゐる。然るにこのような史觀に於いて表現される事實的時間にあつては、現在は未來によつて媒介されず、却つて現在は過去を媒介として把握されている。そしてかかる事實的時間は自然的時間と歴史的時間との間にあつて前者に優位を指定するように見える。美的な、観想的な世界觀を最も模範的に展開したギリシア思想がそうであつた。そこでは天体的自然の時間に象つて歴史的時間が理解されたのであつたが、近代の世代理論は人間的有機的の自然に従つて歴史的時間を把握する。これとは反対に未來を媒介として現在を捉える実践的態度はつねに歴史的時間の独自性を認めるであらう。

歴史的時間と自然的時間との關係に就いてはなお種々なる問題があるであらう。シュレーゲルは古代史は円環行程の体系をなし、近代史は無限なる前進の体系をなすと云つたが、このことは近代の歴史的発展に於いて歴史的時間が自然的時間に対して次第にその独立性を増大して来たことを意味し、そしてこれは人間の自然に対するはたらきかけが漸次に深刻になり、擴張されて来たことを示すものとも考えることが出来よう。然しそれと共にかくの如き兩者の間の乖離を再び克服することが我々に課題として与えられたのであるとも見られよう。我々は上に於いて主として事實的時間が他の時間を規定する方面を述べた。事實的時間はかくの如く決定的なものでありながら、なお他の時間によつて規定される方面をもっているであらう。これら及びその他の問題に就いては今後十分に研究されねばならぬ。とにかく時間に関する従来あまりに單純な考え方に對してこの小論が若干の反省を喚び起す機会ともなれば幸である。

ヘーゲルは如何に現代に生きるか

【1931.11】

今日ヘーゲル復興はヨーロッパに於てもなおヘーゲル雰囲気醸し出された程度にとどまっている。それは固より極めて特徴ある、我々の関心を十分に要求する現象である。然しそれはなお雰囲気たるに過ぎない。この雰囲気は今後真のヘーゲル復興に凝結するか否かということさえなお研究問題の範囲にとどまっている。それは固より甚だ重要な研究問題である。然しながら今日我々の間でヘーゲル復興が恰も既定の事実であるかの如くあまり容易に信ぜられている有様に鑑みて、それがなおヘーゲル雰囲気醸成の程度を多く出していないことを指摘しておくのは必要であると思う。現在ヘーゲル復興ということは、与えられた事実であるというよりも、それを願う者にとつての課題を意味するのである。

試みに今日ドイツに於けるヘーゲル復興と呼ばれる現象を一瞥してみよう。このときみずから新ヘーゲル主義者と名乗っているのはクロナー、ビンダー、グロックナーなどに過ぎない。しかもこれらの人々は多く新カント主義から転向して来た。そして彼等の哲学者としての存在が嘗

ての勝れた新カント主義者たちに比して若干みずばらしく感ぜられるということも争われないであろう。クローナーやグロックナーは、コーヘン、ナトルプの新カント学派に属したカッシーラー及びハルトマンの最近の思想、ディルタイの生の哲学の流を汲むリットの思想、或はまたフッサールの現象学から出たハイデッガーの哲学等のうちにヘーゲルの再興を認める。たしかに、現代の哲学の主要なる潮流をなす新カント学派、生の哲学、現象学などの最近の傾向のうちには著しくヘーゲル的なものが含まれているのであつて、我々は時としては、公然と名乗られた新ヘーゲル主義よりも寧ろこれらのものを新ヘーゲル主義と称したいくらいである。それは固より決して見逃されてはならぬ事実である。然しそれらがなおみずから新ヘーゲル主義と呼ぶことを欲しないように、そこにはまた過小視することを許されない根本的な対立もある。あるものは一般的に云つてヘーゲル雰囲気である。

この一般的なヘーゲル雰囲気を種々なるものが特徴付けている。二元的な世界観に対する一元的な世界観、当為の思想に対する具体的な価値の思想、認識論的傾向に対する存在論的傾向、形而上学への要求、分離的抽象的思惟に対する弁証法的全体的思惟、等々。このように数えて来るとき、最近の哲学の諸傾向がヘーゲルに近づいていることは明らかである。然しながら眞のヘー

ゲル復興への決心は固められ、決定的な歩みは既に踏み出されているであらうか。

この数年間に於てヘーゲル研究の文献は著しく改善され、豊富にされた。クローナー、ハルトマン、ヘーリング等の労作は、それぞれの特徴をもち、いずれも功績がある。文献的研究は眞のヘーゲル復興への最初の段階とも見られ得る。クローナーの『カントからヘーゲルへ』は今日、嘗てクローノー・フィッシャーの『カント』がカント復興に対してもつたと同じ意味をヘーゲル復興に対してもつてあらうか。

ここに我々が新カント学派の発展の歴史を想い起すことは無駄ではなからう。新カント主義はカント雰囲気満足することなく、それ自身の立派な体系を建設した。ところでその勝れた体系家たちは何よりもカントの方法に注目した。彼等はカントの批判的方法に絶対の価値を認め、心理的方法、形而上学的方法——彼等によれば、弁証法は一の形而上学的方法たるに過ぎない——等、一切の他の方法を最も力強く排斥した。批判的方法の純化と徹底ということこそ、彼等の哲学的努力の第一の目標であつたのである。何よりも方法の問題に集中された目的意識的な活動によつて、彼等はカントを眞に復興せしめることが出来た。この点については、新カント主義の二つの主なる学派、マルブルク学派及びバーデン学派に於て何等異なるところがない。これはヘー

ヘーゲル復興にとつても教訓となり得る事実である。

然るに今日の新ヘーゲル主義者たちに於ては如何であろうか。我々は、注意すべきことに、そこに寧ろ反対の現象を見るのである。ヘーゲルの方法は云うまでもなくその弁証法である。彼等は弁証法を唯一の学問的な方法として主張し、他の凡ての方法を排斥して、弁証法の徹底と純化とに努力を傾けているであらうか。クローナーによれば、ヘーゲルは寧ろ最大の非合理主義者である。グロツクナーも非合理性の問題をもつてヘーゲルへ逃げ込む。彼に従えば、ヘーゲルの哲学は弁証法以上の何か或るものである。そこで彼は批判的方法でもなく弁証法でもなく、「第三の方法」を感じる。けれどもそれが何であるかは彼も知らない。ハルトマンの如きも、弁証法は決して共同の財産となり得るものでなく、或る「天才的なもの」である、と云っている。

このようにして彼等に於ては、弁証法なるものは要するに、グロツクナーの語を用いれば、単に「具体的思惟」というほどのことしか意味しない。従つて「物そのものへ」という現象学に於ける標語も、生への接近を高調する生の哲学も、直観主義の哲学でさえも、凡て彼等にとつてはヘーゲル的ということになる。それだから彼等にはもちろん、ヘーゲルがカントを批評した鋭さも、シェリングを攻撃した闘志も、ロマンティクから学問的思惟へ移ろうとした苦心も欠けてい

る。かくて今日のヘーゲル復興はヘーゲル雰囲気にとどまらざるを得ないのである。弁証法はたしかに「具体的思惟」である。然し具体的ということとは弁証法に於ては特定の意味をもっている。弁証法はなるほど主観的な見方を排して「物そのものへ」接近する方法である。然し物そのものが特定の運動形態をもつとせられるところに弁証法はあるのである。ヘーゲルは弁証法をもつて唯一の哲学的な方法と見做した。弁証法の純化と徹底とを第一の目標として努力するのでなければ、ヘーゲル雰囲気は真のヘーゲル復興に凝結することが出来ない。そうでなければ、新ヘーゲル主義も自己の体系を建設するまでに発展することが出来ぬ。

新ヘーゲル主義のかくの如き状態は一面に於て、新カント学派があまりに方法の問題をやかましく云い、その結果抽象的、形式的になったということに対する反動とも見られ得る。哲学は今日、その方法について厳密に研究することよりも存在の一片を掴むことに一層多くの興味を感じている。然しながら方法によらずして存在は有意味に把握され得るであろうか。哲学は乞食袋ではない。「乞食の自慢」が哲学者の自慢となり得るであろうか。「重要なのは生命なき小骨片ではなくして生ける生命である。」

それともヘーゲル復興のこのような状態は、丁度四十年前ブレハーノフがヘーゲル六十年忌に

際して予言したことの實現を意味するのであろうか。彼は次のように云つてゐる。教養あるブルジョワはやがてやむを得ずヘーゲル哲学の研究を始めるであらう。然しヘーゲルは彼等の間では決して再興しない、なぜなら弁証法はその本質に於て批判的であり、革命的であるからである。いづれにせよ、次のことだけは云われ得る。今やヘーゲルに對する関心は到る處に於て著しく増大した。ところで新ヘーゲル主義者は弁証法の純化と徹底とを第一の目標とすることなく、却つてあらゆる哲学的傾向のうち何等かのヘーゲルのなものを見出す。それとは反對にマルクス主義者はヘーゲルに於ける唯一の學問的遺産を弁証法と考え、その方向が正しいにせよ、正しくないにせよ、これの純化と徹底とに最大の努力を向けている。

然しひとは、ヘーゲル哲学の内容的方面については如何か、と問うであらう。この問はマルクス主義の場合には云うに及ばず、他の諸哲学に關しても、一般に否定的に、この方面に於ては現在のところヘーゲル復興の傾向はなお認められない、と答えることが出来る。内容的に云えば、今日人々の関心を喚び起しているのはキエルケゴールとニーチエ、また或る意味では寧ろカントであつて、ヘーゲルではない。少なくともドイツに於ける現在流行の哲学は、ヘーゲルが関心した客觀的な歴史的社会的現實の問題に對してよりも、人格的なる心性の問題、内面性の問題に對し

て一層大なる興味を寄せているのである。この点に於ては、ヘーゲル哲学の体系的内容を排斥したマルクス主義が却つてヘーゲルと同じ方面に関心していると云われ得る。

どのような文化も内容的要素と形式的要素とをもつているとすれば、歴史に於て伝承されるのは主としてその形式的方面である。伝統主義が形式主義であるといふのもこのことを示している。ひとつの時代に於て或る新しい生活内容が根源的な力にみちて現れるとき、最初なお自己を表現すべき自己自身の形式を自覚された姿でもつていない。それは固より自己自身の形式を内在せしめており、やがてはかかる内容に内在的な形式を發展せしめるに至る。然しながらそれは先ず歴史に学び、歴史に伝承された形式の或るものを取つて来るところから出立しなければならぬ。このような段階を経ることなしには、新しい内容は自己自身の形式に到達するということも出来ない。これは芸術の場合などに於て屢々見られることである。今日哲学はヘーゲルの場合とは異なる新しい内容を問題として与えられている。このときなおヘーゲル復興について語られるとすれば、それは弁証法の純化と發展のほかあり得ないように見える。なぜなら、ここに形式的要素と一般的に云われたものは、学問に於てはその方法を意味するからである。

キエルケゴールと現代

【1931.12】

今日ドイツ思想界のひとつの重要な特徴を代表する名はキエルケゴールである。ひとは好んでヘーゲル復興に就いて語る。然しながら現実の精神生活に交渉する深さに於て、今日ヘーゲルは到底キエルケゴールに及ばないように見える。いまキエルケゴールの名に結び付くものとして、我々は一方ではハイデッガーの哲学を、他方ではバルト、ブルンナーなどの神学を挙げる事が出来る。これらの思想傾向が現代に対してもつ内的関係は、かの新ヘーゲル主義なるものの比すべくもなく重大であると思われる。

先ずハイデッガーに就いて云えば、彼の哲学とキエルケゴールとの聯関は決して見逃され得ない。寧ろキエルケゴールの次の言葉が恐らくハイデッガーの哲学の意図を適切に現すものとして引用されてよいであろう。「抽象的思惟が具体的なものを抽象的に理解するという課題を有するに反し、主観的思想家は逆に、抽象的なものを具体的に理解するという課題を有する。抽象的思惟は具体的な人間を離れて純粋な人間に眼を向ける。主観的思想家は抽象的な人間存在を具体的

なもののうちから理解する。」

蓋しハイデッガーの哲学は現存在の哲学として規定される。現存在とは彼に於て人間を意味する。しかもそれは本来、何等かの客体的なものとしての人間を指すのでなく、却つて主体的なものとしての人間をいうのである。従来の存在論は凡て客体的な存在の存在論であり、主体的なものもそこでは何等かの仕方で客体的に把握された。これに対してハイデッガーは真に主体的な存在の存在論を展開しようとする。その限りに於て彼はキェルケゴールのいう「主観的思想家」に属する。

主体的なものと言ふとき、これまでの哲学は何等か「純粹な人間」を考えて来た。例えばコーヘンの純粹思惟、純粹感情、純粹意志の哲学の如きがそうである。然るにハイデッガーのいう現存在はかかる純粹な人間でなく、却つて現実的な人間であり、彼は具體的なものから一切のものを理解しようとする。そして實際、彼が現存在の根本的規定として示すところの「不安」とか「瞬間」とか、その他多くの重要な概念は、我々はこれをキェルケゴールのうちに見出し得るのである。それにも拘らず他方ハイデッガーとキェルケゴールとの根本的な相違も見逃されてはならぬ。ハイデッガーはまた就中フッサールの現象学及びデイルタイの生の哲学の影響のもとに立つてい

る。フツサーールとデルタイとの間には固より種々なる相違があるにせよ、純粹に内在の立場をとる点は両者に共通である。同じようにハイデッガーの現象学もまたどこまでも内在の立場にとどまろうとしているように見える。彼は有限な現存在の有限性をば無限なもの、絶対的なもの即ち超越的なものとの関係を排去して、現存在そのものから理解しようとする。

このことは彼の解釈学的方法とも無関係ではなからう。近代の解釈学を特徴付けるものはその内在の立場である。部分は全体から全体は部分から理解される、という解釈学の根本命題は、もと内在の立場を現すべきものと考えられる。理解をもつてその根本的な規定とするハイデッガーの現存在はこのような全体と見られているのである。

これに反しキェルケゴールの思想を特徴付けるものは、有限な人間と絶対者との間に於ける無限なる緊張である。両者の間には絶対的な距離がある。有限なものとは絶対的なものとはヘーゲルの考えたように統一をなすのでなく、どこまでも非連続的である。彼はヘーゲルの弁証法をもつて絶対者を量的に見るものとなし、自己の性質的弁証法をこれに対立せしめる。彼はまたヘーゲルの弁証法が主観的なものと客観的なものとを統一するのに反対し、これを美的弁証法として排斥する。有限な人間は固より絶対的なものを認識することが出来ない。我々の認識にとつて絶対

者はパラドックスであるのほかない。それだからと云つて、キエルケゴールは人間の主観性の具體的理解に於て単に内在の立場に立つのでなく、彼は有限な人間を絶えず超越者との無限なる緊張の側面から理解する。

ハイデッガーも純粹に内在の立場にとどまり得ないであろう。現存在の根本的規定が有限性であるとき、そもそも有限性なるものは絶対者との關係を離れて考え得るであろうか。内在の立場を突き破るのでなければ、彼の欲する如く、美的でなく倫理的であることは出来ぬ。超越的なものを認めるとき、解釈学は弁証法に転化せねばならぬ。

弁証法的神学もまた自己をキエルケゴールに結び付ける。前者は後者から多くのものを学んでいる。バルトはその神学がキエルケゴール、ルター、カルヴィン、パウロ、エレミヤの列につらなることを述べ、そしてこの列にはシュライエルマッハーのいないことを特に注意する。ブルナーの如きも繰り返してシュライエルマッハーを攻撃している。何故に彼等は「十九世紀の教父」シュライエルマッハーを排斥して、キエルケゴールに於て新しき教父を見出すのであるか。

その事情は丁度キエルケゴール自身のヘーゲルに対する攻撃に似ているのである。シュライエルマッハーもまた有限者と無限者との対立を絶対的と見ず、且つ主観的なものと客観的なものと

を統一的に考える。然るにかくの如くにしては、人間が人間としては救い難き絶對的な窮迫のうちにあるという人間の現実の状況が蔽い隠されてしまう。有限者と無限者との間に絶對的な距離がないならば、人間はよしへーゲルの主張する如く絶對者を認識し得ないとしても、シュライエルマツハーの説く如くそれを直觀し、體驗し得る。然るにかくては、神の「言葉」も無駄となり、神秘に対する「言葉」の、體驗及び認識に対する「信仰」の絶對的な独自性は基礎付けらるべくもないのである。

へーゲル及びシュライエルマツハーはロマンテイクに属する。弁証法的神学はロマンテイクと宗教改革とが根本的な対立をなすと考え、前者を排して後者につながろうとする。人間と神、主觀的なものと客觀的なものとを連続的統一に見るロマンテイクの人間学によつては、本来のキリスト教的人間学の中心をなす原罪説の意義は失われてしまう。キエルケゴールの仕事はもと原罪を負える人間の人間学の説明にあつたと云われることが出来る。それはギリシア的な理性の人間学に対してその特色を發揮する。近世の初めに立つ文芸復興と宗教改革とを對立的に見るならば、前者のギリシア的ヒューマニズムに対し、キエルケゴールは明らかに後者の方向に属する。今日あまりにヒューマニズムとなつたキリスト教神学をその本来の基礎の上に引き戻そうとす

る弁証法的神学が自己をキエルケゴールに結び付けるのは偶然でない。そしてロマンティクの根本的に美的な立場を克服するということが今日あらゆる方面に於ける課題であることを思えば、キエルケゴールの再認識の意義の重大さは明らかであろう。

然しながら我々は他方に於て、カントが宗教改革の哲学者であつたことを想い起さねばならぬ。ルターの一面にはたしかにカントにつらなるものがある。哲学史上カントが初めて如何にしても客観とは考えられない主観の概念を確立した。彼は主観と客観とをどこまでも対立的、二元的に見た。この点に於てキエルケゴールはヘーゲルよりもカントに近く立っている。けれどもカントの自我は理性にほかならず、有限な主観性ではない。キエルケゴールの性質的弁証法は有限者と絶対者との無限なる対立を説き、両者の綜合をばヘーゲルに於て非難する。けれどもそれは、宗教的に見れば、神の愛の方面をあまりに無視するものではなからうか。これに反しヘーゲルの弁証法は神の絶対的愛の弁証法としての意義をもたないであろうか。

ところでカントの自我哲学はフイヒテ、シェリング、ヘーゲル、シュライエルマツハーなどの所謂ドイツ観念論の諸体系にまで発展した。この発展に於て重要なことは、哲学が単に主観的な世界を脱して、客観的歴史的世界のうちへ這入つて行つたということである。シュライエルマツ

ハーはカントの主観的倫理学を越えて内容的な価値倫理学を打ち建てるに至つた。彼は歴史的なもの、社会的なもの、文化的なもの意義をその宗教哲学と結合しようとした。それによつて彼の最初の体験主義的、神秘主義的傾向の克服への道も開かれることとなつたのである。

弁証法的神学はシュライエルマッハーのこの方面の業績を正当に評価しない。それは主として彼の最初の時代の思想を攻撃するのみであつて、彼の成熟期以後の仕事の価値を正当に認めることを知らないとも云われ得よう。

弁証法的神学には歴史哲学、社会哲学が欠けている。なぜなら、それは歴史とか、社会とか、乃至文化とかいうものの積極的意義を承認し得べき立場を含まないからである。然るにかくの如き反歴史的、反文化的傾向は弁証法的神学をして、それがあればほど攻撃する神秘主義に自己自身陥らざるを得なくならしめるものではなからうか。キエルケゴールは要するに「主観的思想家」に終つた。彼が高調した行為というものも決して歴史的、社会的実践のことではなかつた。然るに今日我々には社会とか歴史とかがまさに最大の問題としてかぶさつて来ていることを思えば、我々はまた何等かの仕方ではキエルケゴールの如き隠遁的立場を克服せねばならぬであらう。

実際、人類の思想に初めて「歴史」の観念を与えたのはキリスト教であつた。ギリシア思想は

その輝しさにも拘らず歴史の觀念をもたなかつた。歴史哲学を有するということがギリシア哲学に対するキリスト教の特色であつた。今やキリスト教はこの特色を恥辱として放棄しなければならぬのであろうか。

ブルンナーは信仰と歴史的思想とは鋭い且つ意識的な対立をなすと云う。歴史的思想は根源的な二元性を否定する、神と歴史との両者を同時に考えることは出来ぬ、などと彼は述べている。もしも歴史的發展の思想にして有機的發展の思想であるとしたならば、たしかに彼の云う通りである。そのときにはまた歴史的相對主義はその必然的な帰結であるであらう。そして近代に於て歴史及び發展の思想を普及するに力あつたロマンティクの哲学に於て、この思想が有機體說的傾向を含んでいたことは争われ難き事實である。ヘーゲルの弁証法でさえもが有機體說によつて制約され制限されていた。デイルタイは彼の解釈学を誰よりもシュライエルマツハーから汲み取つたのであるが、解釈学なるものがまた根本的に有機體說的構造のものである。有機體說は内在の立場にとどまり、超越的なものはその基礎の上では考えられ得ない。

然しながら有機的發展とは根本的に異なるところの弁証法的發展の思想が成立しないであらうか。バルト、ブルンナー一派の神学が弁証法的神学と云われるとき、その弁証法なるものは發展

の思想と相容れぬものであろうか。寧ろ反対に、発展の概念なくして弁証法の概念もあり得ない、と云わるべきである。然るに発展を認めるとき歴史を認めることとなる。従来の歴史哲学の多くはヒューマニズムの基礎の上に立っていた。そのことがそれを有機体的な、非弁証法的なものにした。ヒューマニズムの排斥は一般に歴史の排斥を意味するのではなく、却つてそれによつて初めて弁証法的な歴史哲学、社会哲学が成立するのである。そして今日要求されているのはまさにかくの如きものであると思う。それは固より単にキェルケゴールの立場にとどまる限り打ち建てられ得ない。ハイデッガーの哲学はこの点に就いて一層効果的であるように見える。然しそのためには先ず第一歩として、彼は彼の哲学の内在の立場、解釈学的方法を突き破らねばならぬであらう。

拙著批評に答える

【1932.9】

一

小著『歴史哲学』に対し種々なる方面から批評に接することの出来たのは、著者にとつて思わざる幸福であつて、深く感謝するところである。殊に本誌「思想」に於ては、さきには（七月号）高山岩男氏が、いままた（八月号）本多謙三氏が、それぞれ紹介批評の労をとられたのは、著者の特に光榮とするところである。私はここに私の近作に対して与えられた諸批評の一言に答えようとする意図を有していない、唯、それら諸批評の中で本多氏のもは、最も異色あるものであり、そして最も華々しきものと思われるから、私は特にそれに対してここで答えたいと思う。

最初に私の答の性質を率直に規定しておくことが許されるならば、私は本多氏の云われるところに遺憾ながら全く承服することが出来なかつた、従つて私の答は単に答弁たるにとどまらず、反駁に転ずることとなるであろう。この点、予め本多氏に諒解を願ひ、そして宥恕を乞うておかなければならない。

本多謙三氏の拙著『歴史哲学』に対する批評【『本多謙三論文集3』収録】の一般的結論、或は寧ろ一般的前提は次の如くである。一、三木は「近頃最も鮮かに（少なくとも理論上）転身を遂げた。」歴史哲学はこの転身の露骨なる表現であり、産物である。二、然るに三木に於て見られるかような転向は決して孤立した現象でなく、一般に「わが国における主流哲学の動向は最近再び著しい転機を示している。」そして三木はかような「目下の哲学における転向行進曲の音頭取り」にほかならない。蓋し、本多氏によれば、わが国に於ける哲学はさきごろまでは「従前の固執から解放されて、今までに一度も踏みだされたことのない処女地（筆者注、マルクス主義、唯物弁証法のこと）へ足を入れようとしていた」のであるが、――そのときにも三木は「誰よりも明白に強力に、わが国におけるかかる傾向を代表したようにみえた」、――最近「たぢま忽ちにして寝返りをうち踏み固められた旧い坦道へ退く」に至つたというのである。かくの如きが読者の知られる如く「哲学の新転向」と題して書かれた本多氏の拙著に対する批評文の前書きの内容である。

この前書きは実に名せり、ふだ、然し単にせり、ふではないか。先ず第二の点を考えてみよ、わが国に於ける主流哲学が、嘗て一度でも、現在「寝返りをうった」と批評されねばならず、また批評され得るほど、マルクス主義に心を打込んだことがあつたであらうか。いつたい、わが国に於

ける「主流哲学」とはこの場合何を指すのであろうか。哲学時評家本多謙三氏のかねて書かれたものから推して、それは西田哲学（現にこの批評文の中に於ても西田博士は数回引用されている）、及びその系統に属すると見られた田辺博士の哲学、その他、即ちいわば「京都学派」のことであり、私などもそれに属している。私のことは先ず除いて、西田博士及び田辺博士に就いて云えば、博士らのマルクス主義に対する態度の何処に寝返りうち的新転向が存するのであろうか。西田博士や田辺博士はマルクス主義を自己の立場から研究し、それを自己の哲学の中へ取り入れようとしてきているであろう。そしてこの態度は博士らに於て昔も今も変りはないと信ずる。然し博士らの哲学がみずからマルクス主義的であることを意図し、或は世間からマルクス主義的として受取られたことがあつたであらうか。何某主義を自己の立場から研究して取り入れることと、何某主義的であること、即ちその主義の固有なる軌道の上に立つこと、或はその主義自体を發展させようとすることとは決して同一でない。わが国に於ける哲学が、主流にせよ、一般的傾向にせよ、嘗てなんらかマルクス主義的であつたかのように想像することは、まことにおめでたい、限りであり、もし本多謙三氏がそういうおめでたい想像、あまい見方に従つてマルクス主義にふらふらと赴かれたのでなければ幸いである。本多氏にしたつて多分そういう風に想像されているのではな

いであろう。それは単にせり、ふ的に語られたのだらうと思う。ところで哲学時評家本多謙三氏の観測によれば、わが国に於ける主流哲学はこの頃寝返りをうった後、再び「歩みなれた安易な道へつこう」としているそうであり、「踏み固められた旧い坦道へ退こう」としているそうである。然し眞実を云えば、主流哲学と見られた京都学派は今なお生成のうちにある。従つてそこには「踏み固められ」、「歩みなれた」道というものはなく、道はつねに新たに開拓されつつあるのである。西田博士や田辺博士らの最近の發展を見れば、「安易な」、「旧い坦道」があつたものとは單純に考えられない。博士らがとりわけ弁証法を力説されるのは、この数年来のことであり、もしそういうことがマルクス主義的であるといふのであれば、博士らは最近に於てこそ弁証法を愈々強調されているのである。そして更に本多氏に従えば、わが国に於ける主流哲学のマルクス主義に対する向背いずれの場合に於ても、「音頭取り」をしているのは三木であるといふことである。私は私自身が日本の哲学界に於てかくの如き重要な位置を占めているものとは決して信じない。本多氏にしたつて多分実際にはそのように考えられているのではなく、これもまた唯せりふ的に語られたものであらうと思う。然し要するに、本多氏がこのようにせりふでもつて私の書物を批評されたことは甚だ遺憾である。本多氏は「科学としての哲学を創設したいと熱望」されているよ

うに見える。そういう本多氏がせりふでもって語ることを好まれるのは甚だ奇怪である。そして読者はせりふで始まった氏の批評が結局せりふで終つてしまつてはいはしないかを疑わざるを得ないであろう。せりふは科学の言葉でなく、劇場の言葉である。科学的であろうと欲せられる本多氏があまりに劇場的であるということは矛盾ではないか。せりふ的誇張はジャーナリズムに付き物かも知れない。そうであれば、我々はただただ本多謙三氏のジャーナリストとしての進境を慶賀するばかりである。

第一の点に就いて云えば、私は『歴史哲学』に於て「転身」したであろうか。哲学的氣流の觀測家本多謙三氏はそのように觀測される。(尤も批評家のうちには、私の記憶にして間違いがなければ、例えば、『理想』に於ける岩崎勉氏、『哲学雑誌』に於ける小松撰郎氏などの如く、私のこの新著も以前の著書の延長に過ぎないという風に云われた方々もある。) 實際を見よ。私は『唯物史觀と現代の意識』(一九二八年)に於て、基礎經驗、アントロポロジー、イデオロギーなる三つのもの弁証法的關係をもつて私の理論——私は当時それを「理論の系譜学」と称した——の根柢となした。この考え方は少なくとも今日にいたるまで変ることなく、現に歴史哲学の中でも人間学とイデオロギーとの關係に就いては旧著と同様に説いている(第五章、史觀の構造、特に二四〇頁〔全

集第六卷二二三頁】第二節「イデオロギーの対立は」附近^{*}を見よ。唯かの旧著に於ては「基礎経験」という概念が甚だ不十分にしか規定されておらず、そのために私の立場は単なる観念論であるとか、人間学ないし人間学的唯物論の立場であるとかなどという批評を受けねばならなかった。いま本多氏により主として批評の的となった「事実」の概念は、実はこの基礎経験という概念を發展させたものにほかならないのであつて、そのことは今度の書物『歴史哲学』の中でも明瞭に述べておいた筈だ（四六頁〔同四六頁〕【第一章第五節】以下）。事実という概念もこの書物で初めて使つたわけではなく、既に『観念形態論』の序文（二九三二年五月〔全集第三卷収録〕）に於て用いており、そこでも事実及び基礎経験という二つの概念の關係に就いてはつきり記しておいた。かように基礎経験の概念が事実の概念によつて規定され直されると共に、アントロポロギー及びイデオロギーなる概念もまた同時に規定され直されたことは云うまでもない。その他、種々なる点に關して旧著と今度の書物との間の關係を指摘することが出来る。試みに、「ヘーゲルとマルクス」（『唯物史観と現代の意識』〔全集第三卷収録〕）——「有機体説と弁証法」（『社会科学の予備概念』一九二九年〔同第三卷収録〕）——今度の書物、或はまた、「形式論理学と弁証法」（『観念形態論』〔同第三卷収録〕）——「弁証法の存在論的解明」（國際ヘーゲル聯盟日本版『ヘーゲルとヘーゲル主義』

一九三一年（同第四巻収録）——今度の書物、という風に順次に読んでみられよ。それらの線に沿うて明らかなる連繋と發展とが容易に認められ得ることを思う。これが「転身」というものであろうか。私はもちろん私が以前の考え方そのままにとどまっていなことを知っている。然しそれが単なる転向でなく、却つて一の弁証法的な發展であることを信じている。それが転身だといふのであれば、私は今後と雖も、本多氏の好まれると好まれざるとに拘らず、恐らく屢々転身をなし、そしてこれを決して恥辱とは考えないであらう。

* 以下単に頁数をのみ記したのは凡て、岩波続哲学叢書『歴史哲学』のそれを指すのである。

それでは私は何に転身したというのであるか。本多氏によれば、それはほかならぬ「宗教」といふのである。従つて本多氏の鑑定では、私の歴史哲学は一種の懺悔録であるといふことになる。これが哲学時評家本多謙三氏によつて私の『歴史哲学』に附けられた正札である。そうしてみれば、本多氏はよほどの宗教通であるらしい、然し私は不幸にして未だ氏のそういう方面に接したことがない。寧ろこうであらう。わが国の哲学者は、それに賛成する立場にある者もそれに反対する立場にある者も、あまりに容易に且つ安易に宗教に就いて語り過ぎる傾向がある。これはひとつの悪趣味である。私の今度の書物の中から宗教を取り出して来られた本多氏自身、やは

りこのような悪趣味に感染されているのではないか。唯物論者をもつて自任されるらしき本多氏自身が、何か宗教と云わねば気がすまぬという気持に囚われているのではないであろうか。いま百歩をゆずって、私の歴史哲学が宗教であるとしても、それが私の転身を意味するであろうか。

私は典型的な *homo religiosus* たるパスカルに就いての研究を發表したことがある。尤も私の『パスカルに於ける人間の研究』（二九二六年）はその序文にも記しておいた如く、宗教の本としてでなく、却つて人間学に關する一著述として読まるべきものである。また私がマルクス主義宗教論に於ける宗教の社会的批判の方面はどこまでも承認し尊重しつつも、なお宗教の絶対的死滅の思想には同意し得ない者であることは、二年前のいわゆる三木哲学批判の事情に通じていられる本多氏の夙に承知されているところである筈である。私自身に於てはなんの矛盾も存しない。然しまた私が私の歴史哲学に於て宗教を論じようとしたのでないということも同様に全く明瞭である。

然らば本多氏の錯覚は何にもとづくのであろうか。氏は云う、「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解している『事実』がここでは最も把えようのない神秘的な深淵と取り換えられている。」本多氏がここで「自然主義的態度」といわれるのは何を意味するか多

少曖昧であるが、もしそれをいわゆる natürliche Einstellung の意味に解するならば、私はもちろん「事実」の概念をそのような意味での自然的概念もしくは範疇として用いたのでなく、却つて一の哲学的概念もしくは範疇として使つたのである。哲学者が自己の研究及び組織上の必要から概念を新たに作り、或は既存の概念に新しい意味と規定とを与えるということは彼の学問上の自由に属し、且つそのときそのような新しい概念或は既存の概念の新しい意味規定が何よりも哲学的でなければならぬことは云うまでもなからう。例えば「経験」Erfahrung という語がカント哲学に於て、或は「現実」Wirklichkeit という語がヘーゲル哲学に於て、或はまた「場所」という語が西田哲学に於て、如何に特殊な哲学的意味を有するかを考えてみよう。私は「事実」という語を自然的概念としてでもなく、科学的概念としてでもなく、却つて実に哲学的概念として用いる。哲学の研究と組織とは主として哲学的概念によるのほかないからである。それが「取り換え」であるというならば、そういう取り換えは避けることが出来ない。いな、それは本来なんら取り換えではない。私もまた本多氏の云われるような「吾々が通常感性的な『自然主義的』態度に於てのみ素直に理解している『事実』の概念」をまことに素直に認め、自分でも日常絶えず使用している。けれども本多氏は、例えば、レーニンが物質の概念に就いて、物理学的範疇としての物

質と哲学的範疇としての物質とを区別せねばならぬと論じたのを記憶されるであろう。然るに今や、「科学としての哲学を創設したいと熱望」されるところの本多氏の創設者の情熱は、恰も熱病の如く氏を捉えて哲学的概念というものの性質をさえ全く理解し得ない状態にまで立ち到らしめたのである。しかも氏の認められるのは「事実」の自然的概念であつて、その科学的概念でさえないというではないか。然し科学の立場から云つても、例えば、法律学は「人」というものについて、その自然的概念、その生物学的概念などのいずれとも異なる法律学的概念を構成することによつて初めて一個の科学として成立する如く、哲学は他の諸科学に於ける科学的概念とは異なる哲学的概念ないし範疇を有することによつて初めて科学としての哲学ともなり得るのである。この単純な事柄を理解されない、もしくは理解しようと欲せられないというのは、本多氏の最近の傾向がいわゆる *Wissenschaftlicher Feuilletonismus* に漸く陥りつつあることを示すものと解してよいであろうか。そこで問題は私のいう事実の概念が一の哲学的概念ではなくて、本多氏の評される通り何か「最も把えようのない神秘的な深淵」という如きものであるか否かということである。私は次にこの点に就いてみずから再吟味してみよう。

先ずはつきり云つておかねばならぬ、私の研究はひとつの哲学的研究である。従つて私は本多氏の如く「事実」ということをやば、「日常、最も解りきつたこととして予想されている事柄」として、哲学に於てもそのまま予想されてよいと考えることが出来ない。かくの如きは哲学の何たるかを全く理解せざるものであり、少なくとも哲学的精神の枯渇を意味する。それは科学的精神の死滅でさえある。哲学は青葉ばかりを喰つて生きている芋虫ではないのである。

私のいう事実の概念に就いての本多氏の完全なる無理解は、氏が弁証法に於ける概念は凡て関係概念である、ということをや全然理解されないのにもとづく。それは関係概念であるという意味に於て相対的であるとも見られ得る。私が「事実」というのは「存在」に對する関係概念であり、二つの概念はそれぞれ孤立したものであるのではない。私は現実的歴史的な弁証法は存在と事実との弁証法であるとなし、「かかる弁証法こそ、我々の歴史哲学を貫く根本思想であつた」(三〇九頁〔同二八七頁〕【第6巻『歴史哲学』最末尾〕)と明白に述べている。存在の歴史性の規定、歴史的時間の解明、或はまたいわゆる目的論の解釈、等々、私の歴史哲学の中で取り扱われた限りのあらゆる重要な問題は、凡てこの存在と事実との弁証法ということによつて説明されており、従つてそれ

に就いては私の書物の中にはくどいほど繰り返して記されている。然るに本多氏は私のいう「事実」を「存在」から全然切り離し、全く抽象して理解される。これこそ非弁証法的な物の見方の典型ではないか。かくの如き非弁証法的な抽象によって、私のいう事実が本多氏の眼に本多氏の意味での「絶対者」として映じたとしても何の不思議があろう。事実を「絶対主義的に」捉えたのは私ではなく、却つて反対に本多氏であり、氏の非弁証法的な抽象化の結果である。私にとつては事実と存在とが離すべからざる関係にあること、恰も主観と客観との関係に於けるが如くである。主観なくして客観なく、客観なくして主観はないと考えられるように、存在を離れて事実なく、事実を離れて存在はない。一定の弁証法的な概念、例えば、マルクス主義経済学に於ける生産力の概念の如きも、もしそれを生産関係の概念から全く抽象して捉えるならば、一の神秘的なものとならねばならぬこと、存在の概念から全く抽象して理解された事実の概念に於けると異なることがないであらう。

私自身に就いて云えば、私は私の歴史哲学に於て事実をなんらか「絶対主義的に」説いていであろうか。否。第一、私は存在が事実に対する対立物としてそれ自身の法則性を有することを明らかに述べ、従つて存在が事実に対して働きかけ、これを規定し、或はこれを圧迫することの

あるのを十分に認めている(一〇〇頁(九五頁)【第二章第三節「第一、事実」以下、二九五頁(二七四頁)【第六章第三節「存在は固より」以下】、その他)。存在が事実に対して否定的意味を含み、相対的独立性を担うということに就いて到る処に記されている。第二、私は事実そのものに関して、そのうちに含まれる否定ないし自然の契機に就いて絶えず繰り返して語った。然るに本多氏は云われる、「シェリングの考える『神における自然』、質料や闇の原理たる方面は言葉の上で認められながら、実質的には全く無視されているというのが三木氏の構想ではなからうか。」そして哲学時評家本多謙三氏の診断に従えば、私のいう「事実」はフィヒテの「事行」にほかならない、と。然し実際は如何であろうか。本多氏は、例えば、次の文章を読まれた筈である、「それ故もし歴史的思想が或る運命の概念を欠き得ないとすれば、歴史が単なる行動主義の立場に於て成立し得ぬこともまた明らかであろう。歴史は我々が作るものであると同時に我々にとって作られるものである。行為が同時に物の意味をもっているところに歴史はある。為すことが同時に為されることであるところに歴史はある。」(四三頁(四三頁)【第一章第四節】)。フィヒテ的な純粹活動としての事行の概念によつては歴史は考えられない。単なる「自我」の概念によつては歴史は考えられない。本多氏は私が「運命」の概念に就いて比較的詳細に論じ、それを如何に規定しているかを、もう一

度読み直されて然るべきであろう。或はまた私が「社会的身体」に就いて述べた箇所(三四頁(三五頁)【第一章第三節「ところで第三に」以下、二六四頁(二四五頁)【第五章第三節「行為が物の意味を」以下)を参照さるべきである。或は更に私は事実を現在といい、この現在を特に「瞬間」として規定した。そして私はこの瞬間の概念を説明するに際しいつでも、否定的なものを含むことなしには瞬間はないと述べている(三〇頁(三〇頁)【第一章第三節「我々にとって現在」以下、一七六頁(一六四頁)【第四章第一節「我々は現在をば」以下)第三、私は事実を行為するものとして性格付けた。然るに私は「行為の歴史性」に就いて語り、「何故に行為が事実としての歴史と呼ばれねばならぬか」と問い(二九頁(三〇頁)、以下それに対して解答を与えた。その際私は就中、行為は必然的に社会及び自然の存在に結び付くということを論じ、従つて事實は存在に結び付くことなしには自己を実現し得ないということを説いている。これもまたあらゆる場合に繰り返されている根本思想であつて、例えば、ロゴスとしての歴史の如きもその見地から説明され、「然るにまたかくの如く存在としての歴史の忠実な研究が要求されるというのは、事実としての歴史がそれ自身このものに結び付く必然性を含み、且つこのものに結び付くことなしには事実としての歴史の発展もあり得ないからである。」と書かれている(二八八頁(二六七―八頁)【第六章第二節】、

この箇所は二八、二九頁(二九、三〇頁)に照応する。

凡てこれらのことは本多氏にとつては書かれなかつたに等しいのである。本多氏の手元にある『歴史哲学』の特別版は私の書いたものでなく、氏自身の特別編輯になるものであるらしい。他の場合に於ては引用をあれほど好まれる本多氏はこの批評文の中に於てももう少し私の書物から引用されて然るべきであつたであらう。そこには実にフィヒテ、シェリング、ヘーゲル、ヤコービ、フォイエルバッハ、マルクス、キエルケゴール、モーゼス・ヘッス、デイルタイ、ヤスパース、さては弁証法的神学、西田博士、等々、あらゆる場所にあらゆる可能なる人物が飛び出して来て、氏のあつぱれな博識振りが發揮されているが、——だが読者諸君、哲学は *Vieliwisset* ではなく、却つて反対のものなのである、——私の歴史哲学そのものに就いては極めて僅かしか語られていない。ところで私に於ては、私は既に存在と事実との弁証法を説き、事実が存在に結び付かねばならぬ必然性を論じ、そしてこの必然性の上に存在としての歴史を研究するロゴスとしての歴史を基礎付け、且つ特に「現代の歴史」(存在としての歴史に於ける現代)の研究の重要性を力説している(二八九頁(二六八頁)【第六章第二節】)。かくて私の理解する歴史的現実的な行為、即ちいわゆる実践が、本多氏の解釈とは反対に、単に直接的信仰的なものであり得ないことは明

瞭であると云わねばならぬ。氏が私に於て非難される「トリック」というものは、反対に、哲学者時評家としての本多謙三氏のものであり、氏の時評家の野心から意識のないし無意識的に生れたものである。このことを更に明らかにしてみよう。

三

本多氏は云う、「すると人間学と『事実』との関係はどうなるのであろうか。『事実』はどこまでも客体的存在を排除するのであるから、人間というような物心的、主客的存在もそれと等置されることはできない。むしろ人間を絶対に否定し超越したものであるべきである。」私の歴史哲学の多少とも注意深い読者にかくの如き設問と推断とが出来たとしたならば、奇怪である。先ず、本多氏は人間学と事実との関係に就いて問い、そして人間と事実との関係に就いて断ぜられる。これ一の甚しき混乱ではないか。「人間」と「人間学」とは同一でない、後者はどこまでも意識の問題である。それを同一視されるのは、本多氏自身の観念論が知らず識らず現れたものと見なければならぬ。そして本多氏が疑問にされたような人間学と事実との関係に就いては私の書物の第五章の全体に互つて、特に二四九―二五五頁（二三一―二三七頁【第五章第二節「第一、人

「問學」以下に論述されている。もう一度読み直してみられるがよい。次に、人間と事実との關係に就いては、本多氏の勝手な推斷とは全く反対に、私は次のように書いてゐる。「然し人間は単に主体的事実でなく、同時に客体的存在である。人間は現実的なものとして主体∥客体の統一である。この統一は対立に於ける統一であり、従つて人間はその本性に於て弁証法的なものである。人間は自己を絶えず二つのものに分裂し、分裂しつつ統一である。かかるものとして人間は運動的、發展的である。それ故に人間を単に主体的にのみ捉えて、同時に客体的に捉えないことは、それ自身また一の非歴史的な見方と云われねばならぬ。」(二六一頁【二三三頁【二四二頁】】【第五章第三節】)。蓋し私は事実及び存在を主体及び客体として規定した。私によれば、人間は事実であると共に存在であり、両者の弁証法的統一であるのである。その限りに於て人間は単に事実でないと共に、事実も単に人間のなものでないと云われることが出来よう。ところで本多氏も右に引用した文章の中で「人間というような物心的、主客的存在」と書かれているが、私と本多氏との相違は、氏が無雜作に常識的に「主客的存在」というのを私は少しく哲學的に解明したところにあり、且つ「物心的」と「主客的」とが対応するものでないということを論究した点にある。かくて私は少なくともこれまでのところ私の書物の何処に於ても本多氏の評される如き「人間を

絶対に否定し超越したものだ」としての事実就いて語ったことがない。それもまた哲学時評家本多謙三氏の「新発見」に属している。却つて私は、我々の根源的な存在理解に於て歴史と人間とがつねに一緒に理解されていること（二一九頁〔二〇四頁〕【第五章第一節「この区別は歴史の」以下】、従つて歴史哲学の中心問題がつねに人間であることを述べた。私のいう事實は人間を絶対に超越したものでなく、却つて人間は事実と存在との弁証法的統一なのである。そういう意味に於て高山氏が、私の立場はジンメルに最も近いと云われたのには承服し難いとしても、それを一種の「生の哲学」であると評されたのは、本多氏の批評よりも適切であろう。なるほど私は実に屢々超越に就いて語つた、然し私はまたそのつど内在に就いても語つた、そして私のいう超越は、本多氏の想像される如き、屏風のうしろに机があるというような意味ではないのである。超越という語も哲学者によつてまことに種々なる意味に用いられている。例えば、リツカートのいう超越とハイデッガーのいう超越とはまるで違つてゐる。そして私のいう超越はまたそのいずれとも等しくない。私は超越という語によつて、存在と事実との非連続を、そしてかような存在と事実との分離があるのは人間には意識が属するためであることを現そうとしたのである。従つて事實が意識に対して超越的であるばかりでなく、存在も意識に対して超越的である、——私はこれを「二重

の超越」と呼び、「かくの如き二重の超越が初めて行為の立場（現実的な実践のこと）を成立せしめるのである」と書いている（二九二頁（一七八頁））、——固より二つの場合に於て超越の意味が同じくはないのは明らかである。それに相応して意識の構造も二つの方向、即ち表象の方向と情意の方向とに分れる（二九七頁（二七五頁））以下【第六章第三節「意識が織り」以下】を見よ。我々は今それをフッサールの「志向性」Intentionalitätとハイデッガーの「関心性」Sorgeとに相応するものとして理解することも出来るであろう。かくて要するに次の如く考えてよい、人間はその構造に於て存在と事実との弁証法的構造を有し、この構造は意識によつて媒介されている。この媒介は固より弁証法的意味を有する。或は意識は弁証法的超越の媒介的根源である。そこでフッサールのいう志向性、ハイデッガーがいう関心性——私はそのうちにこれらに代るべき一層適切な術語を提説し得るかも知れない——も、本来、一方は客体的方向に於ける、他方は主体的方向に於ける、内在的超越、超越的内在を意味し、両者は弁証法的統一的に考えらるべきであろう。存在と事実とは右の如き意味に於て構造的概念である。私がその区別をつねに「秩序に於ける」区別であると云つたのは、このことを表さんがためであつた。

然るに本多氏は人間を「主客的存在」と自分でも称しながら、主体と客体とを哲学的に区別す

ることを欲せられないのである。両者の区別を予想せずして如何にして主客的存在などと云われ得るのであるか。人間は統一でありながらつねに自己を対立する二つのものに分裂せしめる。主体と客体とへの分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て実践、ということが属するのである。そのような弁証法的対立を認めるのでなければ、人間の実践ということも例えば植物の「生長」という如きことと区別されず、従つて真に実践的とは云われないであろう。植物も動物も「実践的」とは考えられない。また主体と客体とへの弁証法的分裂があればこそ、人間には優越な意味に於て認識ということが属するのである。一般的に云つて、認識ということにせよ、実践ということにせよ、つねに必ず主体及び客体という対立的概念を予想せずしては成立し得ない。もし出来るとするならば、本多氏はその証明の責任を負われているのである。氏は云う、「自己をも先ず客観して、自らの社会的、歴史的、そして自然的全体における地位を見究め、かくした上で自己の行動が他の客体に対してとる因果関係を測定し、然る後で初めて自己を包む全体性への信頼を以て断乎として行動することが、唯物弁証法における実践でなくてはなるまい」(傍点三木)。この考はまことに正しい。然るにこの文章には客観とか客体とかいう語が現れているが、これは主観ないし主体に対して有意味であり、そこに行動は主体を離れて考えられないではないか(主

体的事実も客体的存在と結び付くことなしには現実的な行動のあり得ないことはさきに述べておいた)。また「信頼を以て断乎として」行動するというのは、主体的な言葉ではないであろうか。もし行動とか実践とかが単に客体的もしくは対象的にのみ考えられねばならぬとすれば、如何にして「信頼を以て断乎として」行動するということがあり得るであろうか。マルクス主義に於ては真理の基準が実践におかれる。然るにもしこの場合実践ということが単に客体的な意味しかもたないとするれば、何が真理であるかは要するにあとからのみ、経験的に決定されねばならぬこととなり、——従つて他の経験論と根本的には同じく悪しき相對主義に陥ることとなり、——それ故にその場合自己の理論に「信頼して断乎として」行動することも不可能にされるであろう。かく云えば、本多氏は或は理論と実践との弁証法的統一という思想を持ち出されるかも知れない。然しながら、理論と実践という如き性質の二つのものが如何にして対立物であり得るのであるうか、またそれらが如何にして統一であり得るのであるうか。理論と実践との弁証法がなんらかの意味で考えられ得るとすれば、それは実践ということが我々のいう如き存在と事実との弁証法を除いては考えられないからであり、且つ意識、特に理論がどのような存在と事実との弁証法的關係に対して特殊な位置を占めると考えられるからのこととでなければならぬ。

四

右に云つた如く人間が主体と客体とに分裂するのは、人間には弁証法的超越の媒介的根源として優越な意味に於ける意識が属することによつてである。意識を通じてでなければ主体は自己をその主体性に於て告知し得ない。また意識を通じてでなければ客体は自己をその客体性もしくは客観性に於て現すことが出来ない。それだから比喩的に云えば、意識は客観的存在と主体的事実とのいわば中間に介在する。然るに意識のかくの如き中間性は一層正確にはその極限性を意味するであろう。従つて意識の根本的な存在論的规定は、それが存在論の意味に於ける極限概念であるということであると云われよう。それは主体の客体への方向に於ける極限であると共に、客体の主体への方向に於ける極限である。意識は一面事実^に属し、事実の属性とも見られ得ると共に、他面それ自身の領域を形作り、従つてひとつの存在とも見られ得るであろう。然しまた存在と事実とは共に意識を超越すると見られ得るからには、意識はそのいづれにも属しないとも云われねばならぬであろう。しかも存在と事実とは秩序を異にしている。かような事態を凡て考慮に入れるならば、意識の根本的规定は極限性として哲学的に規定されるのが適當であると思われる。

そして次にこのように事実と存在との中間に介在する意識の根本的性質は媒介性であると云われよう。主体の意味及び主体の客体に対する根源的な要求は意識に於て主として情意的に表出される。また客体は意識に於て表象的に模写されるばかりでなく、客体の主体にはたつきかけるところの客体の主体的な意味も意識に於て表現される。我々は意識に於て事実をその主体性に於て知るに至るばかりでなく、存在もまた意識に於て客観化され得るのである。このような関係を通じて意識は存在と事実とを媒介することが出来る。しかも意識は或る極限的なものとしてかかる媒介をなすのである。それは何等か存在と事実とに共通なものとしてその共通性に於て両者を媒介するのではない。かくの如き媒介は形式論理的な、類概念的な媒介であり、従つて真の媒介とは云われない。弁証法的な媒介は凡て或る極限性の媒介であると考えられねばならぬであろう。私は主体をもつて行為的なものと考えた。然るにこの行為は私にとつても、本多氏の推断されるのとは反対に、決して直接的ではない。なぜなら先ず、主体的事実はつねに客体的存在に結び付くことによつてでなければ現実的な意味では行為することが出来ないからである。また次に、主体的事実は絶えず意識を媒介することによつてでなければ現実的に行為し得ないからである。蓋し既に意識によつて媒介されるのでなければ主体と客体的構造というものもなく、それがなければ

ば実践ということもあり得ない。然るにかような主体⇨客体的構造は同時に理論的認識の可能となる基礎である。そこで理論と実践とは必然的に結び付かねばならない。もちろん意識的であるからと云つて、現実的な行為があるのではない、現実的な行為は必ず客体的存在に結び付いたところの行為である。根源的な弁証法的運動は存在と事実との間に行われる。意識はこの運動の過程に於て媒介者としてはたらく。しかもその媒介性はその極限性ということと離れない。存在と事実との弁証法は意識の媒介を通じて具体的にとなる。その限りに於て具体的な弁証法は意識的な弁証法であり、或は自覚的なものの弁証法であると云われることも出来るであらう。

かくてまた基本的な意識形態がおのずから三つのものに区別されねばならぬということも理解されよう。私は最近それらをドクサ、ミュトス及びロゴスとして術語的に規定し、私の思想組織の中へ導き入れようとしている。これらの概念は今後の適用によつて豊富にされ、或はまた規定され直されるかも知れない。存在と事実とは弁証法的関係にあるから、両者は一面内在的連続的であると共に、他面超越的非連続的であり、そしてドクサ的意識とミュトスの意識とはかくの如き両面にそれぞれ一面的に相応すると考えられ得るであらう。言い換えれば、ミュトスの意識に於ては存在と事実との超越的非連続的な関係が一面的に意識されており、これに反してドクサ的

意識に於ては両者の内在的連続的な關係が一面的に意識される。両者の關係を唯単に内在的連続的として把握するのは、歴史哲学の中で示しておいた如く、有機体説にほかならない、それだから、ドクサ的意識は一種の有機的意識であるとも云われよう。ミュト斯的意識が単に客体的な或は对象的な意識でないことは言うを俟たぬであろう。ドクサ的意識とてもそうである。蓋しなんらかの有機的と考えられるものは、決して単に客体の秩序のみに於ては考えられず、事実と存在という如き秩序の異なる二つのものを予想するのであつて、しかもその間の關係を唯単に内在的連続的として捉えるところに有機的なものの意識は生れるのである。ドクサ的意識、ミュト斯的意識のいずれもが一面的である。ロゴ斯的意識、従つて科学的意識に於て初めてそれらの一面性は脱却される。従つて眞のロゴスないし理論は弁証法的な意識でなければならぬ。かかるロゴスの媒介によつて弁証法は初めて眞に自覺的と云われ得る弁証法に具体化されることが出来るのである。かようにして私は実践を何等か単に直接的なものと考へる者では決してないのである。

尤も私は『歴史哲学』に於て理論と実践との關係に就いて説くことがあまりに少なかつたかも知れない。これには客觀的及び主觀的の二つの理由があつた。即ち一方客觀的には、私は、意識とか自覺とかをつねに最初に且つ前面に持ち出して物を考へる従来の考へ方とは違つたコースを

とつてみようと思つた。そして他方主観的には、私自身に於て意識の問題がなお体系的に解決されておらなかつたためである。右に述べたこともなお全く不十分である。然し私は今後出来るだけ速かに意識の問題に或る程度の解決を与えたいと願つてゐる。いづれにしても、私の思想は生成の過程にある。単に「事実」の概念に限らず、私の思想の有する諸根本概念はこれから規定され直されるであらうし、また新しき諸概念によつて補われるであらう。私はまだまだ学び、まだまだ考えなければならぬ。私はこの国に於ても西田博士、田辺博士などの、いわゆる「主流哲学」から学ぶであらうように、畏友本多氏からも多くを学びたいと思う。従つて私がこの文章に於て多少逆襲に出たことを咎められることなく、寧ろそれをもつて私にもまだまだ闘志が枯渇していないしるしとなし、且つこれをもつて私のうちになお残されている発展可能性の現れであるとして受取られ、本多謙三氏が今後種々なる教示を惜みなく与えられんことを願う。

哲学の衰頹と再建の問題

【1932.9】

一

最近文壇の一部でいわゆる「純粹文学の滅亡」という題目が特に取上げられて問題にされた。尤もこの問題は今に初まつたことでなく、数年このかた絶えず触れられて来たところのものである。純粹文学の滅亡ということが問題にされるのと同様の意味で、哲学の衰頹ということがまた問題になり得るように見える。なぜなら文学に何か純粹文学という如きものがあると考えられるように、哲学にも何か純粹なものがある如く考えられているからである。いな、純粹なものは哲学の一種類もしくは一部分ではなくて、哲学は凡そ何か純粹なもの一般であるとも見られている。そこで今日純粹文学の滅亡が問題にされるならば、哲学の衰頹はそれにもまして問題とならねばならぬかの如くに思われる。いづれにせよ、「哲学は衰頹しつつある」、これが今日人々の間で一般に支配している心理であり、或は見方であると云われることが出来よう。

かく云われる哲学の衰頹の徴候は何処に、如何な形で見出されるであろうか。それは先ずいわゆる大衆の哲学に対する関心と熱意との衰頹に於て見出されると云われよう。出版される哲学書の数は今日と雖も決して少ないとは考えられないかも知れない。然し今日人々は、嘗てベルグソン、オイケンなどの流行した当時のような、或はまた西田哲学が普及した当時のような関心と熱意とを哲学に対して感じてゐるであろうか。哲学は今日一般人に対してかの時代の如き影響力ないし指導力を有するものとは到底思われぬ。今日哲学に興味をよせてゐる者は、一般社会からして、どちらかといへば時代遅れの人、意志と力とを欠ける人という風にさえ見られる。或る論者は云おう。かような状態は哲学にとつてなんら悲しむべきことでない、と。なぜならかの当世人々が哲学を求めたのはそれから人生観、もしくは世界観を得んがためであつた。然し哲学は本来科学であるべきであり、かかるものとして哲学は世界観や人生観——これは科学の問題でなくて信仰の問題である——を与えるべき性質のものでないから、このようなものを求める一般人が哲学から離れ去つたということは哲学にとつてなんらの損失をも意味しないのである。私はもちろん、マックス・ウェーバー、或はカール・ヤスパースなどのいわゆる「予言者的哲学」の理念に必ずしも同意する者でないから、論者のこのような意見にも或る真理を認めることが出来る。

人生觀や世界觀は、哲學者自身の場合に於てさえ、根源的には哲学によつて初めて与えられるのでなく、他の処で、現実の生活の中から、既にいわば自然生的に形作られてると云われよう。然しながら人間は彼等の生活の種々なる機会に於て、彼等の自然生的な世界觀を反省し、それを基礎付けようとする要求を感じる。このとき哲学は求められる。それだから謂ゆる大衆の哲学に對する関心と熱意との衰頽は一般的な哲学の衰頽のひとつの徴候と見られてよいであらう。第二、哲学の衰頽の他のひとつの徴候は哲学と爾余の文化との交渉の稀薄というところに於て認められるであらう。哲学はどこまでも科学的でなければならぬ、然しこのことは哲学がただ科学にのみ結び付き、それをのみ地盤とせねばならぬということを意味しない。哲学は更に芸術その他の諸文化と密接な交渉に立つことが出来、また立つべきであらう。哲学と他の諸文化との關係は云々までもなく交互的である。哲学は諸文化に影響することによつて自己の力と豊富さを示し、諸文化から影響されることによつて自己の豊富さと力とを増す。これに反しそれが他の諸文化から孤立しておればおるほど、或は孤立しなければならぬほど、それは無力であるであらう。そして実にかような無力さが現在日本の哲学を特徴付けているかの如く見える。この状態はたしかに、一方から考えれば、我々の哲学があまりに短い伝統しか有しないということにもとづいている。

我々が普通に哲学といつてゐるものが日本に移植されたのは明治以後のことである。それと諸文化との間に密接な交渉が行われるに至るまでには相当長い伝統の存在することが必要であらう。ここに一般的に哲学と諸文化との交互作用に就いて語るとき、それは固より文化主義ということとは直接には無関係である。或る場合には哲学は最も決定的に文化に対して反対することもあらう。然しそのときにはまたそういう仕方では哲学は諸文化と交渉関係していると云わねばならぬ。

第三、今日哲学の衰頹の徴候は就中それと他の諸科学との没交渉というところに現れてゐると云われ得よう。哲学は科学的であるべきものとして、その時代の諸文化のうち、就中諸科学と特に密接な関係に立つことを要求されている。嘗て西南学派の新カント主義から出た左右田博士の活動華かなりし頃、その影響のもとに経済学徒にして哲学を研究する者が輩出したことがあつた。また同じ時代、新カント主義の他の一方向マールブルク学派の影響を受けて、哲学者にして数学や物理学などを研究する者も少なくはなかつた。然しこのようなことも一時の流行に終つた。今日では一般的に云つて哲学は科学に対して孤立している。ひとはここに哲学の衰頹のひとつの顕著な徴候を見出し得ると信ずるであらう。その当時経済学者にして哲学を追うた人々も、今では哲学を忘れてしまつたか、それとも経済学を忘れてしまつたかした。そして我々はそういう人々

が良い経済学者になり、或は良い哲学者になったと信ずることが出来るであろうか。

二

右に記した三つの徴候は固より決して相互に無関係ではない。それらは凡て現代に於ける一般的な文化危機の種々なる表現に他ならないのである。この危機は哲学に就いて云えば先ずその非現実性として総括される。大衆が哲学に対して関心と熱意とを失ったのは、現在の哲学が彼等の自然生的な世界観と交渉するところがなく、従つて彼等の反省にとつて生命となり得る知識や概念を与えないからである。他の諸文化、それ故にまた科学の場合に於ても同様であつて、現在の哲学がそれらに対して指導的、刺戟的、暗示的であるような概念と知識とを含むことのあまりに少ない故に、それらは哲学の研究の必要も興味も感じないのであると云われよう。然るに哲学がその時代の生活及び文化に対してこのように積極的に交渉をもとうとしないならば、それはとりもなおさず、哲学的精神の枯渇もしくは死滅であり、従つて実に哲学そのものにとつての危機を意味するであろう。哲学的精神なき哲学者もなお「教師」であり、殊に今のような時代に於ては、善良な少なくとも無害な教師と見られるかも知れない。然し彼は研究者とは云われず、まして哲

学者とは云われ得ないのである。古来勝れたる哲学者は凡てその時代の悩みを最も深く悩んだ人でなかつたであろうか。それとも苦しめる者に皮肉と冷笑とを送るのもつて哲学者的超越とでも云うのであろうか。そして古来勝れたる哲学は凡てその時代の諸文化、特に諸科学に対して積極的に通路を開拓することを怠らなかつたのである。哲学の危機は普遍的な文化危機の一表現である。それ故に右に記した諸徴候に於て見られる哲学の衰頹は、固より単に哲学の側のみの責任に帰せらるべきでない。それらの諸徴候に現れた普遍的な文化危機は、いま特に哲学的な關係に於て言い表せば、一般的に理論的意識の喪失として總括されることが出来るであろう。理論的意識の喪失ということは現代の文化危機のひとつの重要な特徴をなしている。

例えば、今日経済学は流行の科学である。その流行が単なる流行以上の強い現実の根柢を有するということは誰の眼にも明白であつて、何人と雖も否定しないであろう。然るに一寸注意して見るならば、今日経済学のかくも盛大なるにも拘らず、理論経済学者の如何に少ないかに多少驚かざるを得ないであろう。特にマルクス主義が大学から閉め出されて以来理論経済をやる者は次第になくなって来たように思われる。またしても景気観測だ、或は統制経済、農村対策、満蒙経営等々、どちらを見ても政策論ばかりである。私は講壇学者の政策論なるものにどれほどの価

値があるかを知らない。そのような問題に特別関心されるといふことも現代の社会状況に於て十分理由のあることに相違なく、またその議論の内容も恐らく結構なものなのであろうと思う。そしてそれは大学の街頭進出として歓迎さるべきことでさえあろう。然し私は同時に恐れる、そうしたことのうちに学者の無理論がカムフラージされたり、理論的意識の喪失が蔽い隠されたり、またその死滅が用意されたりすることがないか、と。経済学が科学である以上、それは何よりも理論である筈であり、従つてもう少しは純粹な理論家がいてもよかりそうに思う。いわゆる実証的研究、政策論などの流行は、一面からすれば、理論的意識の喪失として現れる文化危機の一表現とも見られなくはないのかと危まれるのである。そして理論経済学が理論的であらうとすれば、恐らくなんらかの仕方と哲学と、意識的にせよ無意識的にせよ、交渉して来るであらう。政策学でさえも、理論の基礎に立つべきである限りに於ては、そうであり、いな、特にそうであると云われよう。或はまた例えば、いわゆる大衆なるものの哲学に対する関心と、熱心との衰頽にしても、理論的意識の喪失にもとづくと思われる方面がなくはないであらう。哲学は一般に難解だ、と云われる。従つて哲学が見限られるのも当然だ、と考えられる。この非難に対して哲学者の責任を負うべき方面のあることは十分に認められねばならぬ。然しながら、哲学と雖も学問

である以上、他の諸科学の場合と同様、それが分るためには相当の努力と研究とが必要である筈であり、必要な勉強もしないで徒らに難解よばはりをするのは無意味であろう。これは全く簡単な事柄だ。この簡単な事柄が忘れられるのは、一面から見れば、理論の要求に対する熟意の欠乏を示すものと云われよう。ひとは真実に必要なものであれば困難をおかしても求めざるを得ない。それ故にまた哲学が難解なために見棄てられるというのは、実は決して単に難解なためばかりでなく、却つて哲学が必要なものを与えることの出来ぬ非現実的なものとなつてゐるためであると考へられるべきでもあらう。

かくて今日の哲学の衰頹は、普遍的な文化危機の一環であり、一表現である。現にいわゆる純粹文学の滅亡の問題が論じられつつあるではないか。そしてこのように哲学の危機が単独なものでないということは、それが今日の社会的矛盾にまさに相応することを現すのでなければならぬ。そしてそのことはまた、この社会的矛盾に対して積極的な意識を有し、態度を取るマルクス主義の如きに於て、右に述べたが如き哲学の衰頹の諸徴候に対し、少なくとも理念上は、明らかに反対され、それとは逆のことが自覚的に力説されていることによつても知られよう。即ちそこでは大衆、しかも漠然とした意味に於けるいわゆる大衆でなく、プロレタリア階級の自然生的な意識

が目的意識的に転化され、明確な世界観に高められねばならぬと主張され、且つそこでは哲学と芸術等の諸文化、特に諸科学との最も密接な関係が積極的に承認され、主張されているのである。

三

私は哲学の衰頹の問題に立ち戻ろう。最初私はこの問題を謂ゆる「純粹文学の滅亡」の問題とアナロジカルなものであるかのように提出した。ところで純粹文学の滅亡の問題は文壇論と結び付けて論ぜられるのがつねである。従つてまた哲学の衰頹の問題は文壇論とのアナロジーに於て哲学界、一般的に学界論と結び付けて考えられ得るであろう。そして注意すべきことは、哲学の衰頹のひとつの原因は実にかくいう学界なるものが存在せず、また存在しなかつたところにあるとも云われ得ることである。「学界」とはどのようなものであるか。第一、学界とはパブリックである。日本の哲学界にはかようなパブリックというものが十分な意味では存していない。組織の方面から見ても、全国的に統一された哲学会は組織されておらず、従つて全国の哲学研究者たちが集まつてその研究を發表し、意見を交換する機会というものは与えられていない。自然科学関係ではよく発達している全国的な学会組織が、法科、経済科、文科となると、次第に少なくなり、

或は全然なくなつてゐるといふ注目すべき現象は、何によるのであろうか。それは学問が次第にいわゆるイデオロギー的性質を増すのよると見られるかも知れない。いずれにせよ、学問の学問としての発達にとつてパブリックはたしかに一の重要な要素であらう。云うまでもなく、学会が即ち学界であるのではない。学会を離れても、学界というものは存在し得るであらう。然しそういうパブリックも日本の哲学並びに文化科学の方面では極めて不十分にしか存在してゐないやうに思われる。あるのは寧ろ教壇とジャーナリズムとである（従つて教師とジャーナリストとである）。パブリックとしての学界は、「教師」によつては形作られることが出来ず、ただ「研究者」によつてのみ本當に形作られることが出来るものであり、且つそれはまた良き研究者を作るに甚だ役立つのである。

第二、学界とは伝統である。それは死せる伝統をいうのでなく、生ける伝統を意味する。即ちそこではつねに若干の共通に関心されてゐる中心問題があるといふことである。そういうことはもちろん、人々が互いに先を争うて諸外国の最新版の学説または思想を輸入しているといふような状態ではあり得ないであらう。そういうことは新しい精神をもつて古典の研究に従事するといふ氣風がもつと盛んにならなければあり得ないであらう。そういうことは学者が自分の問題をど

こまでも考えてゆき、自分の思想をどこまでも發展させてゆくことになるのでなければあり得ないであろう。そういうことは真の意味に於ける学派が成立するのでなければあり得ないことであろう。

第三、学界とは批評の自由である。批評の自由はパブリックというものがなければ現実に存在し得ない。そうでなければ、批評は陰口となり、そうでなくとも陰口として受取られる。パブリックとしての学界というものが存在しないために個人的關係が力をもち、或はまた批評を遠慮するように余儀なくされ、無い腹を探られはしないかと気兼をし、その他どれほど多くの仕方では批評の自由というものが妨げられているか分らないであろう。然しまた批評の自由があるためには伝統、言い換えれば共通に関心されているところの中心問題が存在しなければならぬ。そうでないならば、一般に批評というものが成立しない。なぜならならの共通の地盤も存しないところでは批評は単に無駄であるばかりでなく、そもそも不可能であるからである。批評の自由が學問の發達のために如何に必要であるかはここに更めて論ずるまでもないことであろう。

單に哲学にのみ限られず、自然科学に比しイデオロギー的性質をより高い程度に於て有する諸々の文化科学の今日の危機は、教壇とジャーナリズムとのみがあつて、右に規定した意味に於

ける「学界」の存しないということである。或は寧ろジャーナリズムが学界を併呑し、もしくは、それに代つてゐるということである。従つて問題は、或る論者の云つてゐるように、アカデミー（論者のいうアカデミーとは研究所の如きものを指すのでなく、教壇もしくは講壇のことである）とジャーナリズムという二つの範疇によつて解明され得るのでなく、却つて弁証法的に三つの範疇が必要であらう。アカデミーとジャーナリズムという二つの範疇で問題が提出されることこそ科学の危機を現すものであらう。問題はアカデミーかジャーナリズムかということではない。我々のいう「学界」、即ちパブリック、伝統、批評の自由という弁証法的な構成を有する学界は、いわばアカデミーとジャーナリズムとの統一であるとも見られよう。そういうものとしての学界はジャーナリズムのように澁刺たる現実性と批評の精神とをもち、然し単なる評論に終ることなく、寧ろアカデミーの如く理論的、従つて体系的でなければならぬ。然し現実にはかくの如き学界が存在せず、或は寧ろ存在し得ざるところに、今日の文化危機が現れており、そしてその根柢にそれを制約しつつ今日の社会的矛盾が横たわつてゐるのである。私はここで固より将来に来るかような学界の意味を有すべき研究所組織、即ち眞のアカデミー組織に就いて考えてみないであらう。然し今日の文化危機を知るために、例えばかの最近作られた或る研究所のことを考えてみ

よ。そこでは一般に研究されるのではない。なぜなら結論は最初から与えられているのであるから。研究の自由がなければ学問は要するにマンネリズムにほかならない。我々のような学界は現在では一の理論的構成物としてしか存しないのである。

四

私はもう一度哲学の衰頹の問題に立ち戻ろう。純粹文学とのアナロジーに於て哲学に於ける純粹なものとは何をいうのであろうか。明治時代には「純正哲学」という語が行われた（この語は、今日学術語としては殆ど全く用いられなくなっている。それはただ大学に於ける科を区別して呼ぶ際に「純哲」という風に略されてなお学生の間に使われている）。この場合純正哲学ということは主として形而上学ないし謂ゆる本体論のことを指したようである。然しその後、かように純正哲学といわれるべきものも変つて来たと考えられることが出来るであらう。即ちかの新カント主義が隆盛を極めた頃、その主張に従つて日本でも形而上学の不可能が唱えられて、哲学は認識論或は広義の論理学であると考える人もあつたようである。然るに最近ではまた形而上学ないし存在論（本体論）が再び広く認められるようになったが、この場合そうしたものが最初純正哲学と

いわれたものとその趣を異にするということはもちろんである。かくの如く何が純粹なものと思ふべきかは時代によつて異なる——これは文学の場合にもアナロジカルに認められ得ることである——としても、何か一般に純粹性というようないふものが考えられないであらうか。特殊科学殊に自然科学の場合に於ては「純粹」と云えば、それは「応用」に対する。従つてここでは純粹なものとは理論のことであり、もし応用理論というようないふ言葉を遣い方を認めるならば、純粹なものとは原理もしくは原理的理論のことである。このような規定の仕方に従うならば、哲学は一般に「原理の学」といわれるのであるから、哲学は凡そ純粹なもの一般であり、そこになんら純粹ならぬものがない筈である。

然るに今日かの「純正哲学」という語は學術語としては廃れてしまつたに拘らず、なお哲学研究者の気持のうちにはそういう純正哲学的な觀念が知らず識らず支配しているということがありはしないかと思ふ。そしてそのことは現代の哲学の非現実性の一徴候と云われよう。むかし哲學者ペーコンはイドラ（偶像觀念）論を書いたが、哲學者自身も案外沢山のイドラをもつてゐるかも知れない。かの純正哲学のイドラに捉えられている人は、或る人が社会とか、歴史とか或はもつと具體的現実的な問題を取扱ふと、彼は何か純正哲學者でないかのように考え、もしくは自然

的に感ずる。然し社会哲学、法律哲学、芸術哲学、等々、は応用哲学とでも呼ばれねばいけないのであろうか。社会哲学は社会の原理の学であり、芸術哲学は芸術の原理の学であるとするならば、それらは決して単に応用の名をもって称せられるべきでない筈である。それらは寧ろ哲学体系の各部分にほかならない。プラトンの哲学に於ける最も重要な書は『ポリテイア』（国家論）の名を冠せられている。もしもヘーゲルが最初から単なる論理学の専門家であったとしたならば、彼は恐らく弁証法の体系的な観念に到達しなかつたであらう。カントに於けるいわゆる先驗論理学の場合でもが同様であつた。時代の生ける現実の問題の中へ深く沈潜することによつてこそ、論理学や認識論などいわゆる純正哲学なるものにとつても新しい思想が孕まれ得るのである。然るに、例えば几帳面なカントが時を忘れてルソーを感激しながら読み耽つたということを立派な逸話として話す同じ人が、今日、学生が例えばマルクスを耽読するからと云つて冷笑し、或は非難するとしたら、如何であらう。哲学者も所詮階級人である。哲学に於ける純粹性の問題は哲学の精神の問題であると云われよう。それは「主体性」の問題である。そういう意味に於てそれは文学に於ける純粹性の問題と似ている。なぜなら文学に於ける純粹性も作家の主体性の問題にかかわるから（もちろん我々のいう主体は純粹な自我というようなものでなく、そのうちに社会的

規定を含んでいる。その限りそれは寧ろ純粹ならぬものである。それ故にこれらの場合純粹性ということが特に客觀的であることを主眼とする特殊科学の場合——ここでは純粹とは単に応用に対する理論の意味であつた——とは違つた意味をもち、この意味に於て重要性をもっているのである。こういう主体性は、「創作性」と言い換えられることも出来る。それでまた本當の哲学はなんらか創作性をもつていと云われよう。これはまた同時に哲學的論文の代りに多くの哲學的「作文」が生産される所以でもある。創作性ということは單なる主觀性、或は空想性などということと間違えられてはいけない。寧ろ生まの現實に働きかける力の強さに従つて創作性、従つて純粹性の量は計られるのである。ひとはまた自己のうちに閉じ籠ることによつて純粹に創作的となり得るのではない。「最大の天才ですらも、もしも彼が凡てを彼の内部に負おうと欲したならばそれほどにならなかつたであらう。」とゲーテも云つた。ゲーテの如きも「收穫の天才」であつたのである。創作に於ては材料は限なく占有されなければならない。そして哲學に於ける純粹性は、どのように小さい事柄、どのように掛離れた題目を取扱つても、そこにつねに全体の体系的意欲がはたらいっているのが見出されなければならない。どのような部分に於ても全体が現れているということは、文學の場合に於てと同じく、哲學の創作性を示すものでなければならぬ。

文学とのアナロジーに於て、固よりどこまでも或る程度に於てのことではあるが、哲学の純粹性ということが考えられるとするならば、同じアナロジーに於てこれと反対のものも考えられるであろう。純粹文学に対して考えられるのは大衆文学である。それ故にもし純粹哲学に對立するものがあるとするならば、それは論理学や認識論に對する社会哲学や芸術哲学などのことではなくて、まさに大衆哲学のことではなければならない。大衆哲学というのは俗流哲学のことである。そういう俗流哲学というのは、私が他の場合にミュトス及びロゴスに對して規定した意味に於けるドクサ的、従つてドグマ的哲学のことである。今日いわゆる大衆文学がファツシズム的イデオロギーの上に立つて現れているように、かかる大衆哲学もまたファツシズム的内容をもつて現れている。日本精神主義の諸博士の哲学がそれである。大衆文学の流行が必ずしも文学の隆盛を意味しないのと同じく、この種の哲学の流行は哲学の盛大を語るものでなく、恐らくその正反對の徴候と見られなければならないであろう。

さて哲学の再建が如何なる方向に於て「如何なる基礎の上に可能であるかは、右の論述からしておのずから明らかであろう。なお残された問題はいわゆる純正哲学、しかもそれが形而上学なしいし、存在論という意味に解された場合の問題である。周知の如く、エンゲルスは、従来の哲学

のうち存続するのは形式論理学と弁証法のみであると云つた。もしそうだとすれば、従来の哲学に於て多くの場合最も哲学的なものの如く見做された形而上学は遂に滅亡すべきものでなければならぬ。そこにはいわゆる純粹文学の滅亡の問題とは全く違つた意味での、いわゆる「純正哲学の滅亡」の問題が提出されていると考えられよう。それともカントにも拘らず、新カント主義にも拘らず、繰り返して現れて来た形而上学は、今後もまた何か新しい意味を含み、新しい形態をとつて現れて来るであらうか。これは極めて重要な、そしてここに簡単に片付けてしまうことの出来ない問題であるように思われる。我々の間でもポピュラーな名であるルナンは、彼の二十五歳のとき、『科学の将来』という書物を書いた。それは丁度一八四八年のことであり、この書物のサブタイトルは「一八四八年の思想」と記されている。近代史に於ける最も記念すべきこの年に一青年学者によつて書かれたこの有名な書物の運命に就いて考えることは興味がなくはない。然し我々は今日ルナンの青年らしき野心に倣つて「哲学の将来」に就いて何か書くべきであらうか。

哲学者の定義による人間

【1933.1】

一

近年「哲学的人間学」という題目がしきりに唱えられている。そういう企てに対しては色々となら非難攻撃が加えられていることでもあるが、然し私は哲学的人間学の意図の中には或る正当なものが含まれていると思う。尤も、「人間とは何であるか」という問は、この頃のいわゆる哲学的人間学を俟って始めて問題にされるに至ったというわけではなく、従来どのような哲学もそれを何等かの仕方でも問題にして来た。この問が自覚的に問われた例としていつも思い出されるのはソクラテスであろう。プラトンはその最も美しい対話篇のひとつである『パイドロス』の中でソクラテスをして、「私は知識を愛する者だ、然るに田園や樹々は私を教えず、私を教えるのは町の人間である」というまことに意味深い言葉を語らしめた。ソクラテスが狂的な情熱をもって求めた

のは自然に関する知識でなく、人間の本质についての知識であつた。

人間とは何であるかという問に對して、これまで種々の哲学は種々に答えて来た。その答は、人間とは「理性的動物」であるという最もよく知られた人間定義から、ラ・メトリーの有名な「人間・機械」の説に至るまで、様々に異なつてゐる。かような種々様々な人間の本质規定を、マックス・シェーラーの試みたように、いくつかの根本類型に分類するということも有益なことであろう。シェーラーは五個のそのような根本類型を區別してゐる。然しまたかくの如き根本類型の分類と並んで、いな寧ろそれよりも重要であり且つ興味があるのは、従来哲學者たちによつて色々なされた人間定義の、凡てにでなくとも、その大部分に共通な、人間に関する何等かの根本的規定が存在しはしないかを探ねて、言い表すことでなければならぬ。

私はいま、従来現れた人間についての哲学的諸定義の大多数に共通な規定を求めて、それを「中間者」(メデイウム)ということにおいて見出し得るように思う。この「中間者」ということは人間に関する単に最も一般的な哲学的な規定であるばかりでなく、私の見るところによれば、また最も根本的な且つ意味深き規定である。

私がここで云つてゐるのは先ず種々なる人間定義に共通な規定である。従つてここにいう中間

者ということがそれぞれの哲学者においてそれぞれ特殊な意味を担っていることは云うまでもない。私がここで問題にしているのは次に、もちろん「哲学的な」人間規定である。然るに人間についての或る規定が哲学的であるかどうかということは、そのように規定された人間のうちに哲学するということの可能性と必然性とが含まれているか否かによつて判別され得るであろう。哲学的な人間規定は同時に哲学そのものの可能性と必然性とを現すものでなければならぬ。

一二の顕著な例を挙げて見よう。プラトンによれば、人間は存在と非存在との「中間者」(メタクシュ)である。そこで認識は人間において哲学(ピロソ피아、知を愛すること)としてある。人間の認識はエロス(愛)の形をとる。エロスは中間者としての人間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。哲学は「知と無知との中間」である。哲学、そして一般にエロスは、所有と無所有との中間であつて、後者の前者への憧憬、努力、推移である。エロスはポロス(富)とペニア(貧)との間の子供である。それは非存在の真の存在への運動である。このようにしてプラトンは哲学をもつて中間者としての人間の優越な存在の仕方であると見做した。

同様の考え方は近代においても現れている。例えば、デカルトの如きもその『メデイタチオネ

ス」【三木清訳『省察』】の中で、人間をもつて神と無との間の、即ち最高存在と非存在との中間者（メダイウム）であると云っている。然し中間者（ミリュウ）ということをも最もはつきりと人間の根本的規定と考えたのはパスカルであろう。パスカルに従えば、宇宙における人間の地位はまさに中間者ということである。我々の身体は宇宙の全体の中にあつてはさらに知覚し得ぬほどのものであるが、我々の到底達することのできぬ虚無にも等しき微塵子に対しては一の巨体、一の世界、寧ろ全体である。かくて自然に於ける人間は、「無限に比しては虚無であり、虚無に比しては全体である、それは無と全との間の中間者である。」けれども人間はまた他の意味においても中間者である。「人間は天使でもなければ獣でもない。」というのはパスカルの有名な言葉である。そして我々は、実際、その他の多くの哲学者や思想家の著作の中から凡てこれらに類する言葉を容易に取り出して来ることが出来るであろう。

二

人間が身体と精神とから成るといふことは極めて普通に行われるところの見方である。然るにこの全く普通の見方は、実際においては、何等か物質から意識が出て来るといふような見方――

いわゆる唯物論的テーゼ——を含むのでもなければ、また逆に意識から物質が出て来るという風な見方——いわゆる観念論的テーゼ——を含むのでもなく、寧ろほんとを云えば、人間が物質的な存在でもなく、純粹に精神的な存在でもなく、却つてその間の中間者であるということを言ひ表しているであろう。物心的存在という人間定義も中間者としての人間という規定のひとつの場合であることが普通である。

かような人間規定に相応して人間の意識そのものもまた多くの場合中間者として捉えられて来た。即ち人間の意識には二つの方向がある。伝統的な人間学はその一をアクチオ（能動作用）と、その他をパッシオ（受動作用）と呼び慣わしている。能動作用というのは思惟の活動であり、受動作用というのとは一方ではいわゆるパッション（感情、情緒）、他方では感覚を意味する。中世哲学を支配した人間定義は、人間とは身・心・靈的存在であるということであつたが、これは先づ人間をもつて身体と精神とから成るものとし、次にこの精神もしくは意識には純粹な能動作用をなす靈的部分と身体乃至物体によつて働きかけられるところの心的部分とが考えられるところから生じたものと見る事ができるであろう。いづれにせよ、近世においても、意識におけるアクチオとパッシオとの區別はデカルトやスピノザを初め多くの哲学者たちによつて認められ、

用いられたところである。我々はカントの認識論においてさえないおその影響を見てもよいであろう。カントによると、人間の認識は二つの要素、言い換えれば感性と悟性との協同を俟つて初めて成立するものである。そのいずれか一方のみでは認識は成立せず、必ず両者が必要である。然るにカントに従えば、感性の本性は「受容性」であり、悟性の本性は「自発性」である。受容性はパッシオに、自発性はアクチオに相応すると見られるであろう。それ故にカントが人間的認識を感性と悟性との両要素から成立すると考えた限り、彼もまた人間を中間者と見做した者と云われ得るであろう。

中間ということは種々なる意味に解することができる。先ずそれは二つの要素の混合ということの意味しよう。そして実際、プラトンの如きは人間をば存在と非存在との「混合物」(ミクトン)と呼んでいる。中間ということが何を意味するかはその両極にあるものの関係によつて決まるであろう。アリストテレスは両極にあるものを連続的に考えようと努力した。そこで彼は身体と精神との関係の如きをも、前者を可能態(デュナミス)として、後者をその実現としての現実態(エンテレケイア)として捉えた。連続的な見方は量的な見方と結び付くであろう。アリストテレスが人間諸徳の根本的な規定として「中間」(メソン)或は程よき乃至中庸を考えたのは

周知のことである。例えば、勇氣の徳は過ぎたる蛮勇と足らざる臆病との中間である。人間の行為はたいして多過ぎるか少な過ぎるかということの間に動いている。徳とは過不足の中間のことである。このような場合アリストテレスの考え方に量的な見方が多分に含まれていることは争われないであろう。然しまたこれに反して、中間者の両極に立つものを質的な対立物と見做すことができる。その場合、人間が中間者であることはとりもなおさず人間の本質が「矛盾」であるということの意味するのである。このようにパウロ、その他多くの宗教的な思想家や哲学者において、人間をもつて靈肉相剋の矛盾的存在と見る見方があるのである。

そのほかまことに種々様々な人間理解の根柢に中間者という規定が横たわっている。例えば、人間が生成の世界に属するということが、或はまた彼の常態が不安定、進んで不安であるということともそのような根本規定から導き出された。その他、その他。

三

とにかく人間が中間者であるということは我々の生活における根本的な基礎経験に属しているように思われる。種々なる哲学はこの基礎経験の種々なる理論的説明にほかならないように見え

る。ところで中間者としての人間ということは、一般的に、人間が人間自身のみからでは理解され得ず、それを理解するためにはつねに何等か人間以外の、特に人間以上のものが必要であるということの意味するであろう。

然るにこのこともまた種々なる意味において語られる。それは人間は人間からでなく社会から理解されねばならぬということの意味することもできよう。人間は「社会的動物」であるというクラシカルな定義を与えたアリストテレスの社会哲学的根本命題は、「全体は部分より先きである。」ということであった。換言すれば、社会は個人的人間に先行するものである。プラトンは社会もしくは国家をもって大規模における人間と見做し、人間を知るためにはそれを大規模のものにおいて、即ち国家において研究せねばならぬと考えた。かような考えはヘーゲルにまで続いている。然しまた中間者という基礎経験は人間が被造物であることを現すという風にも解釈された。中間者というからには、人間以上のものが予想され、そのものは人間が何であるかを知るために本質的に欠くべからざるものでなければならぬ。かかるものとは神であり、人間は神によつて作られたものである。しかも人間はまさに中間者として動物その他一切の被造物とは異なり、神に似せて造られたものである。そこで中間者ということは人間の「宇宙における特殊地位」

を現すことになる。

中間者たる人間は人間自身のみからは理解され得ないという思想はまた屢々次のようにも解釈された。生は生自身のみからは理解され得ない。却つて生が何であるかを根本的に理解せしめるものは生の反対物たる死である。生の立場において生を理解しようとする限り、その理解は部分的であり、中途半端たらざるを得ない。生をその全体において捉えるためには、生の極限なる死の立場に立たねばならぬ。人間の生は単なる生ではなく、彼にとって生は死であり、死は生であるというのである。有が無の中に懸つてゐるということは、人間の有にとつて有であるものの根本的性質である。

ところで人間が中間者であるということが従来最も多くの場合觀念論的に把握されたことは云うまでもない。例えば、人間の意識には能動作用と受動作用とがある。受動作用即ちパッションが身体乃至物体から働きかけられ、それによつて限定されるに反し、能動作用は純粹な自発性として身体的に制約されることなき純粹な精神、言い換えればヌース即ち理性にもとづくのでなければならぬ。理性は身体から離れてなお独立に存し得る精神である。人間が「理性的動物」として定義されたとき、このような理性が認められた。理性的動物ということも中間者としての人間

定義にほかならぬ。人間の意識における能動作用は純粹な精神としての理性、そしてかかるものとしての神にたらなると考えられた。

然しながらこのような觀念論的前提を離れてもなお人間は何等かの意味で中間者として規定されないであろうか。またそのことが人間の哲学的規定にとつて必要なものではなからうか。

哲学は他の諸科学に対して「全体」の学として普通に特徴付けられている。ところで哲学的な問が全体についての問であるべきであるならば、その問は、単に問われたもののみでなく、またかく問うものが——しかもまさに問うたものとして——一緒に問われるというように問われるのでなければならぬ。そうでなければ、その問は真に全体的な、従つて哲学的な問であることができぬ。それ故に哲学的な問においては人間は問われたもの（客體）としてばかりでなく、同時にこの問を問うもの（主體）として問われなければならぬ。そこからしても知られるように、人間についての哲学的な規定は人間を主體・客體的に捉えねばならぬ、単に客體的にのみ人間を捉えたのでは、いまだ哲学的な人間規定と云うことができない。然るに人間が中間者であるという意味は、実に、人間が主體と客體との中間者であるということであると考えられる。主體と客體とは異なつた秩序に属している。そして人間は單なる客體でなく、また單なる主體でもなく、却つ

て主体と客体との中間者である。この場合中間者ということは弁証法的に、即ち対立物の統一という意味において語られる。

ここに主体と客体というのは心と物とのことではない。主体は普通にいわゆる主観、即ち意識でない。むしろ人間の意識の本性は人間が中間者であること、彼が主体と客体との中間者であるということを意識せしめるところにある。主体といわれるのはこの場合、客体が意識の外に超越して意識を限定するものであるのとは反対に、意識の内に超越して、いわば裏から意識を限定するものである。それは、分り易く云えば、外的自然に対する内的自然と考えられてもよい。或はそれは普通にいう身体即ち外的身体に対して内的身体と考えられることもできる。ニーチエのいうディオニソスのものとはそのようなものをいうのであろう。人間はアポロ的のものとディオニソスのものとの中間者、即ち両者を一緒に含む矛盾のものと見られてもよいであらう。

いずれにせよ、人間が中間者であるということは古来哲学者たちが人間を色々に定義して来たことのうち恐らく最も一般的な規定であるばかりでなく、またそのことは我々の現実の生活に最も深く根ざせる我々の基礎経験であるように思われる。問題はこの中間者ということ如何なる意味に如何に哲学的に解明するかにある。人間が中間者であるということは人間が弁証法的なもの

のであるという意味でなければならぬであろう。そしてまた人間が中間者であるということの根本的規定のうちには、哲学そのものの可能性も必然性もあるであろう。然し私は今ここで私自身の考を特に述べようとしたわけでなく、むしろ従来の哲学者たちの人間定義における最も一般的なものを一応取り出してみるということが私の興味であつた。

不安の思想とその超克

【1933.6】

一

すでに数年このかた我が国においても精神的危機は絶えず叫ばれてきたが、その危機の最も内的なもの、いわば最も精神的なもの、従つてまた最も魅惑的でもあり得るものは、従来なお一般には真実に経験されていなかったということができる。これは日本の社会的、特に文化的条件に制約されているのであろう。ヨーロッパにおいてはもちろんかような精神的危機は既に以前からその精神的な表現を生産している。それは、文学において、神学において、哲学において、それぞれ魅惑的な表現を与えられた。プルースト、ジード等の文学、バルト、ブルンナーなどの神学、ハイデッガーその他の哲学がかなうなものと見られ得るであらう。ひとはそれらをおしなべて、不安の文学、不安の神学、不安の哲学というように考えることができる。それらは既に早く日本にも紹介され、移植されている。しかしながらこの国の社会的、特に文化的条件のために、それ

らのものも、一般にはただ新しいもの、新しい文学、新しい神学、新しい哲学として受取られ、新しいものに対する日本人のいつもの愛好癖から歓迎されたに過ぎなかつた。攻撃する側の者も、それらの特殊な性質を十分に理解することなく、それらを他のものと一様にブルジョワ文学、フアッシズムの哲学等として、無差別に批評するに止まつた。よしそれが必ずしも間違いでないにしても、それは殆ど無意味にも近い概括であるであらう。例えば、バルトとシュパンを、ハイデッガーとジェンティールを同列にして批判してみたところで、どれほどの利益、どれほどの切実さがあるであらうか。ともかく今挙げた種類の文学や哲学は、人間の生活、社会の将来に關し積極的なプログラムを掲げ、積極的なイメージを与えるものとしてよりも、現代人の不安乃至懷疑、その精神的危機の最も精神的なものの表現として特殊な性質をもっているのである。

しかるに日本においても昨年あたりからインテリゲンチヤの精神的状況にかなり著しい変化が現れて来たのではなからうか。ひとはこれを満洲事変という重要な事件を目標にして特徴附けて事変後の影響と呼ぶことができる。事変後の影響によつてインテリゲンチヤの間に醸し出されつつある精神的雰囲気はほかならぬ「不安」である。それは今後多分次第に深さを増し、陰影を濃くして行くのではないかと思われる。不安の文学、不安の哲学等は知らず識らず人々の心のなか

に忍び入り、やがてその主人となるかも知れない。むろん従来とても決して不安が存しなかったのではない、けれどもそれは不安として十分に内面的になり得ない事情にあつた。かくて今我々は、現在すでにますます多くの愛好者、追隨者を見出しつつある不安の思想の根本的性質を理解し、批判すべき必要に迫られて来たのである。

フランスの批評家クレミューは、世界大戦後の文学を決算し、その思想の登録を企てた書物のなかで、一九一八年から一九三〇年に至る間を一つの「ペリオード」と看做している。ペギーは歴史において無秩序、分裂もしくは準備の時期である「ペリオード」と、大いなる体系または著作の開花に適する時期である「エポック」とを区別したが、それらの年に跨る時期はかような意味での「ペリオード」であつたといふのである。それは過渡的時期であつて、それを性格附けているものはまさに不安の精神である。この時期は一九一八年に始まつている、それはちよつど戦争の終つた年であつた。従つてこの不安は、クレミューによると、戦争の影響というよりもむしろ戦後の影響と見られなければならない。平和に関してなされたあらゆる予想、戦争の終結と静穏及び幸福とをただ漠然と同一視していた期待は、完全に裏切られた。フランスは少なくとも戦争勝国ではなかつたであろうか。しかし勝利は社会の平和と幸福を意味しなかつたのみか、反対に

インフレーションその他の原因のために社会的動揺と不安は増大するばかりであった。一九一四年には、この年に戦争が始まったにも拘らずなお、世界は固定した不動のもの、徐々の進化によつて移つて行くものと見えていた。しかるに一九一八年は突然すべての者にこの世界の不安定と転変を教えた。かようにして普遍的な流動主義の像が人々の心に深く描かれるようになったのである。

この年以後において象徴的な意味を有するに至つた文学者や哲学者の名は、戦前にもよく知られていた。けれどもその場合彼等の多くは人生のヒロイックな解釈者として迎えられたのである。例えばベルグソンまたはジードは、彼等が影響を及ぼした限り、その当時このようなヒロイックなそして活動的な意味において影響を及ぼした。ベルグソンの哲学は主意説の意味に受取られ、理智を越えて生命の跳躍を体験することを教えた。ジードの作品はヒロイズムの意味に理解され、あらゆる束縛を断ち切り、ニーチェに結合して、生を肯定することを教えた。「如何に活動すべきか」、この問に対する答が、一九一四年までは、青年たちが彼等の教師に尋ねたことであつた、とクレミューは記している。社会において如何に身を処すべきか、自己を犠牲にして社会のために行動すべきか、それともかような犠牲を拒んで個人の見地を主張すべきか。ともかく行動の原

理が青年たちにとつて問題であつたといわれる。

しかるに、更にクレミューによると、戦争の大変動はこのような「行動の悲劇」に「知識の悲劇」を置き換えた。「人間とは何か。生活とは何か。世界とは何か。何故に生きるべきであろうか。」人間も、生活も、世界も、もはや理智の框かまの中へ入れることができぬように見えた。合理的であつた一切のもの、思想或いは人格の骨組は碎けてしまつたように見えた。すべては不安定なものと感じられた。今やひとはベルグソンから事物の絶えざる流転の感情を受取る。無意識のうちにあつてしかも我々の生活に対して殆ど独裁的な力を現すと看做されるリビドに関するフロイトの学説が、そのとき強く影響し始めた。ブルーストは時間及び境遇の作用のもとに人間の人格が不断に変化するということを教える。ジードはかような流動主義を倫理のうちへ移し入れ、人間の行為の偶然と無理由とを説き、あらゆる義務を断ち切つて情熱と瞬間の充実とを求めることを勧める。そしてドストエフスキーは不安の伝道者としてヨーロッパに現れた。すべてこれらのこと是一九一八年以後の社会の情勢に一致し、それを反映していた。それらの思想や文学は、懷疑、不安、否定の表現であつたか、或いは少なくともかかる意味に解釈されて影響したのである。

ところで日本では昨年あたりまではかような不安の思想の影響は局部的であつた。青年の心を

圧倒的に支配したように見えたのはマルクス主義であつた。到る処旗幟鮮明であり、どこでも威勢が好かつた。ともかく「如何に活動すべきか。」が問題であつた。いわゆるプロレタリア文学に反対する者は、新興芸術派と称し、或いは新社会派、新心理主義の文学、等々と名乗つた。しかし反動期が順序としてやって来た。外部に阻まれた青年知識人の心はおのずから内部に引込まれるであろう。社会的不安は精神的不安となり、しかも「内面化」される。我々はもとより歴史の類推を間違つて行くことを避けねばならぬ。歴史はつねに具体的である。しかしながら今や我が国においても「行動の悲劇」に「知識の悲劇」が従つて来つつあるのであるまいか、少なくともその危険の近づいて来たことが予感されるようである。かくの如き危機は、単なる文化的危機と直ちに同一視することのできぬ一つの「精神的」危機である。そしてこの危機は、青年インテリゲンチヤにとつて魅力的でなくはないだけ、一層危険でもある。

そこで我々はもう少しくレミューの記録をもととしてフランス文学のうちに現れた不安の思想の特徴を指摘してみようと思う。先ずそれが流動主義的であることは既に上に述べたところから知られよう。かかる流動主義は一方では事物の相対性に対する鋭敏にされた感覚と結び附く。この感覚が強められるに従つて、相対的なものに対して絶対的なものに対すると殆ど同様の信用が

与えられ、ひとは相対的なものに魅了されて生きるであろう。そして他方、流動主義的思想は時間性に対する特殊な感覚或いは趣味と結び附く。空間的なものは単に外的なものであつて、本質的なものは時間的なもの、動的なものである。理智のかかわるのは空間的なものに過ぎず、また理智というものは「自己の表面における」小さな光に過ぎない。我々の行為、我々の存在を決定するものは、セックスユアリティに浸潤された無意識的なもののうちに根差すかのように考えられた。いずれにしてもアフエクティヴ [affective] な生活が我々自身の本質的なものであつて、これは我々の理智の捉え得ぬものであり、そこではあらゆる矛盾するものが同時に存在することが可能であるとせられる。かようにしてまた一面的にパトロギー的であることがそのような文学の特徴と見られ得るであろう。

しかるに理智的なもの、空間的なもの、剛性的なものから離れて、情緒的なもの、時間的なもの、流動的なものへ向う感覚乃至趣味は、客観的なものから主観的なものへの転向と同じである。社会に信頼を失い、或いは社会的に活動することを阻止された人間はいわば必然的に自己の内へ、内へと引き入れられる。かくして内観もしくは内省がブルーストやジードなどの道に従つた新しい文学の方法であつた。主観的といつても、不安の精神にとつてはもはやロマンティシズムは可

能でなかつたであろう。そこで新しい文学は規則としてシンセリテイ【sincerity】をとつた、そこから今日新しいリアリズムといわれるものが生じた。仮借かじやくのない鋭さをもつて、どのような道徳的顧慮にも妨げられることなく、これらの心理学者たちは彼等の自己の追求に身を委ねた。それだからといって、彼等を単に個人主義者と考えることは一面的であろう。十九世紀の偶像であつたところの個人及び個人の権利の觀念は、既に戦争によつて無に等しいものであるといふことを教えられていたのである。戦後における社会的不安のうちにあらゆる事物の不安定を経験した人間は、外的世界の存在を疑つてはならぬ理由を見出すことができず、彼等にとつて現実の生活は彼等が想像し、發明する生活よりも實在性の少ないものにすら感じられた。彼等は社会から孤立し、遊離し、或いはむしろ社会は彼等から逃げ去る。かくていわば外的世界の破産を宣言して人間生活の内部を追求した人々は、ここでも自己のうちに不動の基礎を見出すことに失敗したのである。外的世界の破産に内的世界の破産が附け加わる。人格の不動性と統一性とは把持されなかつた、却つてこここそすべてが流動的であつた。一九一八年から一九三〇年に至る時期は、文学史において「人格の分解」の時期として残るであらう、とクレミューはいつている。人間の人格はたとえば微塵のうちにあることになる、彼の「自己」は瞬間瞬間に生き、他の者に伝えるこ

ともできず、自分自身にも捉えることのできぬ連続的な多くの「自己」に分割されてしまう。人格の統一は「意識の流」に置き換えられる。ブルーストは人間的自己の連続性はただ無意志的な記憶のはたらしきによつて保証されるのではないかというように考えたのであつた。

言うまでもなく、我々はドストエフスキー、プルースト、ジード、ピランデロ或いはジョイスなどの文学を決して低く評価しようとする者ではない。それが文学として、新しい芸術的世界の開拓者として有する独自の価値は十分に認められねばならぬであらう。それは特にシンセリテイを芸術的態度とすることによつて主体的なりアリズムを立てた。またそこにおいてなされた人間心理の発見には多くの貴重なものが含まれているであらう。しかしながら我々はそれがその性格において不安の文学であるということも忘れてはならない。社会的不安がかくも増大した時代も稀であり、人間の不安がかくも深く表現された時代も稀である、といわれ得るであらう。

二

さて我々はいま、同時代のドイツの哲学に転じて一瞥を与えよう。ここでも、あの不安の文学について教えられたのと同じ傾向、同じ特徴が見出されるといふことは、我々にとつて興味がな

くはないであろう。戦前のドイツにおいては、観念的抽象的であつたにせよ、ともかく活動主義が支配的であつた。新カント派、或いはむしろ新フイヒテ派ともいふべきマルブルク派の哲学は、その代表的なものと思はれよう。しかるに戦争はここでも「行動の悲劇」を、いつものドイツ人の仕方ですらうはロマンティズム（ヘルダーリンの流行）をもつた後に、やがて「知識の悲劇」に置き換えた。そして、人間とは何か、ということが問われた。不安の哲学は生産されて次第に流行するようになった。かような変化を示す一例としてニーチェ解釈の変化を挙げることができる。以前にはヒロイズムの哲学者として、活動的な理想主義者としてすら解釈されていたニーチェは、今やキェルケゴールと並んで不安の哲学のうちに取り入れられる。我々はここに、今日ハイデッガーを代表的な名とする不安の哲学の若干の特徴を簡単に記してみよう。

一、あの不安の文学が時間的であるように、この不安の哲学も時間的である。両者の間に差異があるとするれば、南方のカトリックと北方のプロテスタントというような差異であろう。彼の書物が『存在と時間』と名付けられている如く、ハイデッガーの哲学の根本概念は時間であり、そこには時間に対する特殊な感覚或いは熱情さえもある。ライプニッツやカントが自我の中心として統覚作用を考えたのとは違つて、キェルケゴールにとっては自我は瞬間から瞬間へと飛躍し、

非連続的な瞬間の連続を意味している。ヤスパースによると、彼の歴史における人間の本質は彼のいつにおいても完成されぬ時間存在の不安定として、つねに時間の途上にあるということである。

二、不安の文学と同じように不安の哲学も一面的にパトロギー的である。あの文学がフロイトの精神分析学から大きな影響を受けている如く、この哲学の代表者の一人ヤスパースがもと精神病学者であったということも偶然ではないであろう。およそ、理智、理性、一般にロゴスのなものに対する信頼が失われ、アフエクテイヴな生活が人間の根本であるように考えられる。ハイデッガーによると、世界における人間の存在の仕方を現すものは「気分」である。人間の根本的規定はゾルゲ（関心）であるとされ、しかもそれは直接に恐怖もしくは不安として解釈された。不安において顕になるのは「無」である、しかもそれは何等か存在するものとして顕になるのではない。無は対象として与えられるのではなく、不安は無の把握であるのでもない。不安によってまた不安において無が顕になるのみでなく、不安の無い夜のうちにおいて初めて存在するものもそのものとして根源的に顕になる、言い換えると、それが存在者であつて、そして無でないということが顕になるのである。我々は存在するものの否定によつて、その全体を否定するこ

とによつてすら、本来の無に達するのではない。却つて不安において顕になる無こそ存在者が存在者として人間にとつて顕になることを可能ならしめるのである。無において人間は存在者を全体として超越している、それだから存在そのものについての問が形而上学の包括的な問であるとすれば、無についての問は形而上学の全体を包括すべき性質のものである、と説明されている。

三、不安の文学が主観性の文学であるように、不安の哲学も主観性の哲学である。キエルケゴールのいう「主観的思想家」がそのモデルである。「抽象的思想家が具体的なものを抽象的に理解する」という課題を有するのは違つて、主観的思想家は逆に抽象的なものを具体的に理解するという課題を有する。抽象的思想は具体的な人間から眼を背けて純粹な人間を見る、主観的思想家は抽象的な人間存在を具体的なもののうちに理解する。「しかし具体的なもの、現実的なもの、いわゆる「実存的な」ものとは、この場合主観性にほかならない。キエルケゴール的思想の根本的な範疇は「単独者」である。そしてヤスパースの見解に従うと、哲学は手段でなく、まして魔法でなく、人間が世界のうちへ入つて行くことにおける意識である。世界のうちへ入つて行くことの意味が哲学することの内容となる。哲学的生活は、ひとが単にそれに従わねばならぬような命令として、またそれを追はねばならないような理想型として考えらるべきものではない。哲学

的な生はおよそあらゆる人にとつて同一であるような一つのものではない。哲学はそれだから知識の客観的妥当性として存するのでなく、哲学的な生は却つて流星の如く何処からともそして何処へとも知ることなく人間の存在を貫いて落下する。個々人は彼の「自己存在」の跳躍によつてそれと一緒に歩いて行くのほかない。哲学に関するこのような見解は、例えばブルーストの文学についての見解と類似してはいないであろうか。「スタイルは決して或る人々の信ずる如く裝飾ではない、それはテクニクの問題ですらない、それは——画家における色の如く——視覚のひとつの性質、我々の各々の者が見て、他の者が見ないところの特殊な宇宙の啓示である。」そして完全に精神的生の真理のうちにあるうとする芸術家はただ独りでいなければならぬ、というようにブルーストは考えたのである。

四、不安の文学においての不安の哲学においても問題はシンセリテイ、即ち誠実性、眞実性、もしくは厳肅性である。ハイデッガーによると、科学の問題が厳密性 *Strenge* にあるとすれば、形而上学の問題は厳肅性 *Ernst* である。あの *sincérité* とこの *Ernst* とはほぼ同様の精神的態度を現すであろう。この哲学もあの文学と同じくアイディアリスティックでもなく、ロマンティックでもなく、リアリスティックであろうと欲する。「物そのものへ」というのが現象学のモ

ツトである。物が自己自身を顕にする即ち「現象する」場面は何処であろうか。いまこの窓前の樹木は私が眠っている間にも存在しはする、しかしそれが自己自身を顕にするのは私の覚めたる心の眼にとつて、即ち意識においてである。現象学は物が自己自身を顕にする場面において物を捉えようとし、従つて意識の研究がそのテーマとなる。そしてパトロギー的な哲学は人間の本質的なもの、根源的なものが自己自身を顕にする場面は情緒、感情、一般にパトスの意識であると考える。ところで現象学は、既にフッサールにおいて、理論的構成を排して「純粹に記述的」であることを意図している。現象学においては「あらゆる原始的に与える直観は認識の権利の根源であるということ、我々にとつて直観において原始的に（いわばその体現的な現実性において）現れるすべてのものを、それが現れるがままのものとして、しかしまたそれがそこに現れる範囲内においてのみ、単純に受取るといふこと」が大切である、と彼はいう。このように現象学においては直観が重んじられるけれども、それを単なる直観主義と考へてはならず、却つてひとが現象学において見出すのは、しばしばスコラの煩瑣として非難される如き精緻な分析である。従つてそこには特殊な知性がはたらいている。ハイデッガーも「構成」を排斥し、「体系」に対する極端な嫌悪をさえ抱いている、彼もまた分析と記述とを重んじる。しかるにこのようなことは不

安の文学の方法についてもいわれ得ることであろう。

要するに、不安の哲学も不安の文学も、ヤスパースの語を転用すると「限界情況」におかれた人間の表現であるといつて宜いであろう。なによりも客観的社会から孤立させられることによつて、人間はかくの如き主観的な限界情況に追いやられる。世界はそこではその動かし難い客観性において認められない。しかも注意すべきことは、そのような哲学や文学において人間は「限界」にあるものによつて根源的に規定されていると見られたということである。かように限界にあるものは、或る人にとつては「死」であり、他の人にとつては無意識のうちに乃至意識下においてはたらくリビド的なものであつた。

粗略ながら不安の文学と不安の哲学とに共通する思想の根本的特徴が指摘された後に、我々は次にこのような思想の行方を窺つてみよう。人間はいつまでも不安のうちにとどまり得るものではない。ゲーテがいった如く、植物でさえすでに「純なる太陽に向う」、「色どられたる地上に向う」衝動をもつて見えるように見える。人間もまたかくの如きヘリオトロピズム（向日性）を具えている。いまクレミューによると、一九一八年に始まつた「ペリオード」は一九三〇年には終結に達した。そのことを示す徴候は如何なるものであろうか。それは先ず一九一八年に教師として選ば

れた人々に対する反動において現れている。彼等は見捨てられたか、彼等に対する興味が急になくなったか、或いは、最も多くの場合、彼等の著作に新しい解釈が加えられるようになったかした。例えば、ブルーストはもはや人格の破壊者とは見られないで、人間に芸術的創造をその生存理由として与える詩人と見られるようになった。同じように、ジードはもはや道徳の破壊者としてでなく、ヒューマニストとして、「新しいゲート」として理解されるようになった。このような解釈の変化は精神的不安の転向を語るものであり、そしてクレミューは、もはや不安の時期が去つて再建の時期が来たことを告げるものであるといっている。「知識の悲劇」に「新ヒューマニズム」の肯定が継ぐのであると彼は考える。一九三〇年の安定のひとつの他の徴候は、オリジナリティに対する考え方の変化である。あらゆる不均衡の時期に支配的な絶対的獨創性という觀念は漸次消え失せ、青年たちは先輩の列に加わり、彼等の歩んだ道に従い、それを拡張することを再び始めるに到つた。そしてあの不安の精神の表現である文学がシンセリティを求めたのに對し、このとき確実性が求められる。かれが個人的伎倆を問題にしたのに對し、ここでは完全性が問題にされる。かれが精神もしくは想像の豊富を好んだのに對し、いまでは選択、均衡、綜合、創造への傾向が現れている。そしてこれはクレミューによると歴史の法則に適合する。けだし、人類が参加

した血腥い大闘争の後には、ヒューマニズムの光輝ある時代が従つて来るといふのがつねであるからである。しかしながら、事実、そのような新しいヒューマニズムの時代は、一九三〇年において、或いはその後今日までにおいて、展開されたであろうか。我々はクレミューの考えが錯誤でないかを恐れる。例えば、戦争の危機はなくなっていないばかりか、むしろ増大していることは、今日フランス人こそ最もよく知っているべき筈である。そしてドイツの哲学においては如何であろうか。ここでも一見「知識の悲劇」に既に「新ヒューマニズム」が従つたかのように見える。いわゆるヘーゲル復興、その他の現象がそれを示しているといわれるであろう。しかし新ヘーゲル主義の哲学の如きが今日に至るまで如何に無気力であるかは誰の眼にも明瞭である。社会的安定の時期はまだ到来していないのみか、むしろ反対に矛盾は尖鋭化しているのである。あつたのはただ僅かな相対的安定期のみである。それだからまた不安の哲学が自己の転化を企てるとき、容易にファッシズムの哲学ともなり得るのである。そして新しいヒューマニズムが来るとしても、反対の側から来るであろう。クラシズムの再生は全く新しい社会的地盤の上においてのみ可能であろう。

i この論文時(1933年)は、三月、ナチス独裁政権成立、日本の国際聯盟脱退がある。

三

不安の思想が社会的不安に制約されていることは言うまでもない。そのことは何よりも、互いに直接に交渉していないように思われるフランスの文学とドイツの哲学とが、右に述べた如く根本において共通の性質を含んでいるところからも察知され得るであろう。それ故に社会的不安にして絶滅されない限り、不安の思想が完全に超克されることは不可能であるといわれるであろう。かくて最も基礎的な問題が実践的にこの社会を革新することにあるのは確かである。しかしま不安の文学及び不安の哲学として提出された問題は、文学及び哲学そのものに関する限り、一般に如何なる方向において解決を求むべきであろうか。ここに簡単にしてもこの問題に触れておかねばならぬ。

前世紀の末から人間は自己に値する自己の定義を求めて迷つてきた。種々の努力がなされたにも拘らず、人間についての一義的な定義は発見されず、如何なる人間規定も普遍的な承認を得ることができなかった。「如何なる時代においても人間の本質及び起原に関する見解が我々の時代におけるよりも一層不確かで、曖昧で、多様であつたことはない。——永年精細に人間の問題を

研究した結果は著者にかく主張する権利を十分に与える。我々はほぼ一万年に亘る歴史において、人間が徹底的に『問題的』となつた最初の時代である。この時代において人間は彼が何であるかを、もはや知らない、しかし同時にまた彼がそれを知らぬということを知っている。」とマックス・シェーラーは書いている。しかも人間が何であるかという問は、人類学、生物学、社会学、等々の諸科学によつては人間の現実的な生活意識に満足を与えるようには答えられ得るものでなく、それに真実に答えるべき任務を有し、また答え得るものは哲学と文学とであらう。かように今日クレミューのいう「新しいクラシカルな人間の定義」が要求されているのである。

現代の哲学が「人間学的」であるということとはそれ自体非難さるべきではないであらう。人間学的と観念論的とを直ちに同一視する限り、唯物論はあまりに単純である。そういう唯物論哲学こそ、今日、人間は何であるかという問に、正確に、具体的に、真実に答えねばならぬ義務を有していると思う。この場合、単に人間の存在は社会的に規定されているという如きのみでは不十分である。たとい人間の現在の不幸が社会的原因によるとしても、何故に私は自己を犠牲にして社会の革新のために活動しなければならぬのであるか、たとい将来において幸福な社会が到達することは確実であるとしても、私とその幸福に与り得るまで生存し得ないということも同様に

確実であるとしたならば、何故に私は今自己を犠牲にすべきであろうか。たといかくの如く問うことが「知識の悲劇」であるとしても、もし一旦かかる問題に逢着したとするならば、如何であろう。そして実にかかる問題こそ嘗てロツツェの如き哲学者を苦しめたところのものであった。不安の思想の超克のためには人間に値する新しい人間の定義が与えられねばならぬ。

實際、従来の偉大な哲学や文学は人間のタイプを創造してきた。プラトンはソクラテスを創造した。あの何等芸術的とはいえないカントの『実践理性批判』においてすら我々はひとつの人間のタイプが生々と規定されているのを感じる。偉大な文学においてそうであつたことは言うまでもない。ハムレット、ドンキホーテ、ファウスト、等々はかようなタイプを現している。ユーゴーがシェークスピア論の中で書いている。「最上級の天才における固有なことは、その各々が人間の一類型を作り出すということである。すべての天才は人類に彼の肖像の贈物をなした、或るものは笑いながら、或るものは泣きながら、或るものは物思いに沈みながら。」タイプとは如何なるものであるか。「タイプは何等か特殊な人間を再生するのでない。それは或る個人に正確に重なり合うものではない。それは一つの人間的形態のもとにすべて一群の性格と精神とを要約し集中するのである。タイプは省略しない、それは凝結せしめるのである。」驚くべきことは、か

ようなタイプが生きたものであるということである。それは決して単なる抽象でなく、いまだで会った誰よりも強度の存在をもつて生存している。そのようなタイプは我々の目前に生きている。我々は、彼はハムレットだといい、彼はドンキホーテだという。

現代の「生の哲学」は、人間の研究を中心的なテーマにしたが、現実の「人間」に「生」という或るロマンティックな、しかも漠然とした概念を置き換えることによつて、何等正確で明瞭な人間規定を与えていない。デイルタイ、ジンメル、等々の生の哲学者に比して、例えばスピノザは如何に生々した人間のタイプを我々に示しているであろう。ドイツ古典哲学の崩壊以後、哲学は一度もクラシカルな人間のタイプを形作らなかつたといつてもよい。我々に与えられたタイプといえ、不安の思想における不安の人間である。かかる思想を超克するために、哲学は新しい人間のタイプを正確に、明瞭に、具体的に規定しなければならぬ。これは単なる観念論的乃至個人主義的要求と看做さるべきことではない。これは新しい歴史的社会的条件のもとに、新しい哲学的基礎の上においてなされねばならぬことである。一時マルクス主義が多くの青年の心を捉えたのも、現代の諸哲学において人間がタイプとして崩され、失われていたとき、それが「プロレタリアート」の名のもとに新しい人間のタイプを与えようとした魅力によるところもあつたであ

らう。しかしそこに示された諸要素も、まだ十分に正確で、明瞭で、具体的なタイプにまで綜合され、形成されていない。我々はその場合、人間は社会的存在であるとか、存在が意識を決定するとかいうような規定にとどまらないで、例えば、感覚とか思惟とか、感情とか意志とか、また身体とか、社会とかいうものに新しい哲学的規定を与え、かくて社会的存在といわれる人間を底の底まで哲学的光のうちに規定し、形成し直さなければならぬであろう。感覚とか感情とかいっても、それに新しい透徹した説明を与えないで、ただそれ実践的とか社会的とかいうことを附け加えるだけで満足することができないであろう。いづれにせよ、新しい人間のタイプが心理学や生物学や経済学などの夾雑物としてではなく、哲学自身の方法及び手段によつて、統一的に、具体的に規定され、構成されることが要求されているように思われる。

これはもちろん文学にとつてはなおさら必要なことであろう。不安の文学も或る意味では人間のタイプを創造したとも見られ得る。しかしこの場合にはいわばタイプのでない人間のタイプが問題であつたのであり、そこにそれが不安の文学である理由があるといえよう。感情があるのでなく、それを感じる個人があるのみである、とブルーストは考える。感情を自然のうちにその純粹な状態において出会ひ得る或いはその母岩から分離し得る單純体として取扱ふことは不可能で

ある。愛とか功名心とかいふものも、極めて不安定な複合物であつて、個々人によつて変り、そして各々の者において甚だ矛盾した、偶然的な諸要素がそこで相会するところの複合体である。かような見地に立つ文学が如何なる性質のものであるかは、既に上に述べた。不安の文学を超克するためには新しい人間のタイプが作り出されねばならぬ。人間のタイプを描くということは、これまでプロレタリア文学においても言われなかつたことではないが、まだ十分に行届かず、実現されるに至らなかつた。客観主義的リアリズムの主張が或る意味でその障碍になつていたと見られるであろう。それだから最近「社会主義的リアリズムと革命的ロマンティズム」というようなことが問題になつているのも偶然ではないであらう。タイプは單純にリアルなものではない。外部にあるものの單なる模写、或いは抽象乃至概括によつてタイプは作られ得るものでなく、そこには内部から、自己の情熱から創造される方面がなければならぬ、ここでは觀察と構成とが幸福な結合を遂げねばならぬ。単にアイディアリスティックであるのではない、しかし單純なリアリズムではなくてクラシズムに近づくであらう。實際、リアリズムは古典的リアリズムへの道を示し、その方向を指す限り發展的であり得るように思われる。

その際特に、あの不安の思想が立つてゐる上に挙げた諸見地の一面性乃至抽象性が理解され、

それに対立する諸見地の重要性が正しく把握すべきことは言うまでもないであろう。即ち先ず時間性の見地に対して空間性の原理的な意味が示されねばならない。次に一面的にパトロギー的な見方に対して理智、理性、一般にロゴスの意識の固有の力と権利とについての信用と認識とが取り戻され、かくてパトロギーに対する意味におけるイデオロギーの見方が十分に主張され、滲透しなければならぬ。更に主観性のリアリズム或いは主体的真实性に対して客観的なリアリズムもしくは客体的現実性の重要性が強調されるべきことは固よりである。更に純粹に記述的な方法に対して創造と構成的方法との必要が力説されねばならぬであろう。しかもすべてこれらのことはそれ自身一面的にでなく、弁証法的に考えるべきであると思う。かようにして我々の如き主体と客体との弁証法、従つてまたロゴスの意識とパトスの意識との弁証法が、体系的に展開されると共に、個別的に現実化され具体化されることが必要であると信ぜられるのである。例えば、タイプとは如何なるものであるかといえ、単に客観的な抽象乃至概括ではなく、客観的なものの単なる摸写でもない。タイプは主体的意識から構成されるものである。しかしまた単にそれだけでなく、どこまでも客観的に与えられたものに相応し、一致する方面がなければならぬ。タイプはユーゴーの言葉によると「観察の混ぜられたインスピレーション」の創造するものである。

インスピレーションという言葉を避けるならば、タイプはロゴスの意識とパトスの意識との統一の上に立つものであると言ひ換えることができるであろう。そこでは客体的な現実性と主体的な眞実性とが相寄つて、互いに強め合い、高め合う。かかるものであるから、タイプは生きたものとして我々の目前につねに現れ、我々の生活を慰め、励まし、深め、力づけるのである。

ハイデッガーと哲学の運命

【1933.11】

少し以前アンドレ・ジードのソビエトへの転向が文壇の一話題となった。ところが今度はマルチン・ハイデッガーのナチス入党が報道された。この事件については既に先日東京朝日新聞において田辺元博士がその批判を書かれている。それからもう一つ、――伝えられるところによると、カール・バルトは同じナチスによって大学から追放され、抗議をたたきつけたということである。ジード、ハイデッガー、バルトと云えば、ともかく現代の文学、哲学、神学の世界における立物であり、また彼等の思想のうちに或る共通なもののあることは他の場合に述べた通りであるが、それが愈々社会的に三人三様の態度をとって現れるようになったということは、興味深いことである。固よりそれは単に外面的な出来事とのみ見らるべきでなく、彼等三人の性格もしくは思想的傾向に含まれる内的な差異を示すものである。私はまたそこに現代思想の行方について或る暗示が与えられているように思う。

ハイデッガーの哲学とナチスの政治とは如何にして内面的に結び付き得るか。この問に答える

に困難を感じた人は、あのニーチェを媒介にして考えてみるがよい。ハイデッガーとニーチェとの間に如何に密接な関聯があるか、如何に多くのものを前者が後者から取つて来ているかは、二人の書物を取り出して多少詳しく読めば誰にも気付かれることである。ジードとニーチェとの関係もさることながら、ニーチェとハイデッガーとの類似にはまことに顕著なものがある。ニーチェは現代の不安の思想に深い影響を及ぼした。そしてハイデッガーの哲学にもまさにそのような方面のあることは疑われぬ。然るにニーチェは、かくの如きいわばドストエフスキー乃至キエルケゴールの一面を有すると共に、他面において超人の伝道者であり、貴族主義者、英雄主義者であり、戦争の或る讚美者であり、熱烈な愛国主義者ですらあつた。我々は今やナチスの教授ハイデッガーにおいてニーチェのこの後の一面が強調されて現れて来たものと見る事ができる。ハイデッガーの哲学者としての獨創性についてはいろいろ議論があろう。彼の哲学の専門學術的価値はともかくも、現代というものに対する關係について云えば、彼の意義は殆ど凡てニーチェにおいて既に尽されていると云つても誇張ではないと思ふ。

ハイデッガーとニーチェとの關係を全面的に取扱うことは、他の機会に譲らねばならぬ。ここで私はただ最近到着したひとつの小冊子、即ちハイデッガーがナチスに入党して後フライブルク

大学総長に就任した際（一九三三年五月二七日）における就任演説『ドイツ大学の自己主張』の一節を取り上げて、彼とニーチェとの関係を考えてみよう。

ハイデッガーは云う、ドイツ大学の本質への意志は科学の本質への意志である。然るに科学の本質は——「新しい科学概念」を問題にして——単にその独立性や無前提性を争っていたのではその最も内的な必然性において知られない。我々にして科学の本質を捉えようとするならば、我々は先ず次の如き決定的な問題に面接せねばならぬ、——科学は今後も我々にとつてなお存在すべきであるか、それとも我々は科学をして速に終を遂げしむべきであるか。科学が一般に存在すべきであるということは、なんら絶対に必然的なことではない。然し、もし科学が存在すべきであり、且つそれが我々にとつてまた我々によつて存在すべきであるならば、如何なる条件のもとにその場合それは真に存立し得るのであるか。唯、我々が我々を再び我々の精神的、歴史的生存の「端初」の力のもとにおく場合においてのみである。この端初とはギリシア哲学の発現である。そこに西洋の人間は一の民族性からその言語によつて初めて存在者の全体に向つて起ち、そしてそれを存在者そのものとして問い且つ捉えた。凡ての科学は哲学であり、さもなければ科学でない。凡ての科学はつねに哲学のかの端初に縛り付けられている。この端初からそれはその本質の力を汲み

取るのである。

ここに科学の根源的なギリシア的な本質の二つの著しい性質を我々の生存のために取り戻そうと思う、とハイデッガーは続けて云っている。ギリシア人の間ではプロメテウスが最初の哲学者であったという古い伝説が行われた。このプロメテウスをして、アイスキュロスは、知識の本質を現すひとつの格言を語らしめた。「ところで知識は必然よりも遙かに無力なものである」と。この言葉は、事物に関するあらゆる知識はつねに何よりも運命の圧倒的な力に委ねられており、その前には無力であるということの意味する。まさしくそれ故に知識はその最高の反抗を展開し、この反抗に対し初めて存在者の隠蔽性の全き力は現れるのである。かようにして恰も存在者はその測り難く動かし難き性質において開示され、知識にその真理性を賦与する。知識の創造的な無力についてのこの格言は、ひとが「理論的」態度という、純粹に自分自身によつて立ちそしてその際自己を忘れた知識にとつての模範が彼等の間に見出されるとあまりに簡単に考えているギリシア人の言葉なのである。ギリシア人にとつて「理論」(テオリア)とは何であるか。ひとはギリシア人を担ぎ出して、理論とは純粹な観照であり、それ自身のために行わなければならない、と云う。けれどもそれは理由なきことである。なぜならギリシア人にとつては先ず「理論」はそ

れ自身のために行われるのでなく、却つて専ら、存在者そのものに近く且つその圧迫のもとに留まろうとする情熱において行われるのである。然るに次にギリシア人はまさに、このような理論的な問題を人間の活動（エネルゲイア）のひとつの、いな実に最高の仕方として把握し且つ実行せんがために戦つた。彼等は理論そのものを純なる実践の最高の実現として理解しようとした。ギリシア人にとつては科学は一の「文化財」というが如きものでなく、却つて全体の民族的、国家的生存を最も内的に規定する中心であつた。このようにして、科学とは絶えず自己を隠す存在者の全体の真中における問の固持である。この執拗なる行為はそのとき運命の前における自己の無力について知る。

かくの如きが科学の端初の本質である。然しながら人間的活動の進歩は科学をも変化させなかつたのであるか。たしかに、その後のキリスト教的・神学的世界解釈並びに近代の数学的・技術的思惟は科学を時間的及び内容的にその端初から遠ざからせた。けれどもそれによつて端初そのものは決して克服されもせず、破壊させられもしなかつた。蓋し、根源的なギリシアの科学が或る偉大なものであるとすれば、この偉大なものの端初はその最も偉大なものである筈である。端初はなお在る。それはとつくの昔から在つたものとして我々の後に横たわるのでなく、却つてそ

れは我々の前に立っているのである。端初は最も偉大なものとして一切の来たるべきものを越えて、従つてまた我々を越えて既に先に行つていのである。端初は我々の未来に立ち、我々がそれに追付いて手に収めることを我々の上に命じている。我々がこの遠方からの命令に応じて、端初の偉大さを取り戻す場合にのみ、科学は我々にとって生存の最も内的な必然となる。

ところで我々自身の生存そのものがひとつの大きな変化の前に立っているとすれば、そして熱情的に神を求めた最後のドイツの哲学者ニーチェが云つたこと、即ち「神は死んだ」ということが真であるとすれば、存在者の真中において今日の人間がこのように見棄てられていいることを真面目に考えねばならぬとすれば、そのとき科学は如何なる情況にあるのであろうか。

そのとき存在者の前に最初ギリシア人が驚異しつつ立ち続けたということは、隠されたもの、不確定なるもの、言い換えれば問わるべきもののうちに全く覆われることなく、曝されて在るといふことに變化する。問はそのときもはや単に知識としての答に対するところの克服し得る前階でなく、却つて問そのものが知識の最高の形態となる。問はそのとき一切の事物の本質的なものを開示するその最も固有な力を展開する。問はそのとき避け難きものに対して單純にひたすら眼を向けるように強制する。我々が存在者の全体の不確定性の真中に問いつつ覆われることなく踏

み留るといふ意味における科学の本質を欲するならば、そのときこの本質意志は我々の民族にとつてその眞の精神的世界を作るのである。一民族の精神的世界というのは文化の上層建築でなく、応用することのできる諸知識や諸価値のための倉庫の如きものでもなく、却つてそれはその民族の生存の最も内面的な活動と最も広き運動の力たる、その地と血に根差す諸力の最も探き維持の力である。この精神的世界のみが民族に偉大さを保証する。

これがハイデッガーの演説において哲学的に見て最も内容的な部分の要旨である。この演説は、「凡て大いなるものは危険を有する」という句を、プラトンのポリテイアの中から引用することをもつて結ばれている。ところで、もし我々が右の如き内容の文章をニーチェ哲学の解説書中に見出したとしても、我々は多分それに殆ど不審を感じないであろう。それほどニーチェとの類似は著しい。そこに言い表されているところは根本においてニーチェのあの「運命の愛」の思想と相通ずる。運命の前に、存在するものの測り難き深さの前に人間の無力を思うということは、この場合例えばあのゲーテの「あきらめ」とは全く性質を異にしている。運命の愛は、ニーチェにおいてまさに「超人」の内容であり、それはまた「権力への意志」と結び付いていた。超人のミユトスはニーチェにおいて人間の力からというよりも、反対に、あの無の、運命の力から生れた

ものであつた。また超人は実践する者であるよりも「認識する者」であり、寧ろその場合認識することが最高の実践の意味をもっている。認識の意味についてのハイデッガーの考え方にもニーチェと共通するところがある。そしてニーチェの運命の愛の思想が彼のギリシア解釈と極めて深い関係のあることは既に屢々云われている。

ギリシアへの、あの「端初」へのつながりを求めることにおいてニーチェは全く情熱的であつたが、この点においてもハイデッガーはニーチェに追随する者と見られよう。『悲劇の出生』その他におけるニーチェのギリシア解釈の特色は、ヴェンケルマンによつて定式化され、そしてゲーテの古典主義を方向付けたようなギリシア解釈に対して、いわゆるディオニソス的なものを強調することであつた。かかる解釈においてハイデッガーはニーチェと同じ方向をとつている。運命の愛という愛は、キリスト教的なアガペー——それは神と隣人とに向う——でもなく、プラトンのエロース——それはイデアに、ロゴス的なものに向う——でもなく、却つてパトス的なものの、従つてまたディオニソス的なものの熱情的な肯定である。ギリシア人が人間の本質規定としたロゴスは、ハイデッガーによつて、言語学者として出発したニーチェによつてと同じく、単に言葉として解釈された。ニーチェによれば、アポロ的なものは彫刻の原理であり、ディオニソス的な

ものは音楽の原理である。世界において最も音楽的な国民と云われるドイツ人が、ディオニソスのギリシアに対して最も親和的に感じるのも偶然のことではない。

然しながら我々は同時にギリシアにおける最も輝しき芸術が彫刻であるということをも忘るべきではなからう。ドイツ人はよく自分達のみがギリシア文化の継承者であるかのように吹聴する。けれどもギリシア人の彫刻的な明朗性と限定性とを、その本性、その思惟に具えているのは却つて、特にフランス人であろう。ギリシア人のイデア的思考の本来の直観性はフランス的思考のうちに最もよく生かされているであろう。ギリシア人のうちには固よりパトスのもの全く深い意識があり、それを見逃すことはできない。彼等の文化の古典的完成はかかるパトスのものとロゴスのものとの幸福な結合によつて生じたのであつて、それがまたゲートにおける古典主義の内容でもある。ギリシア古典主義の最高峯を現すのはプラトンであるが、然るにニーチェはソクラテス以前の哲学者において哲学者の純粹なタイプを見、あの神の如きプラトンをすら単に「混合的性格」に過ぎないと考えた。彼のいうディオニソスのものとアポロ的のものがギリシア的範囲において最高の統一に達したのは、ギリシア悲劇においてよりも、寧ろエロスに担われ、ミュトスを奥に含むプラトンのロゴス哲学、そのイデア説においてであつたのである。

ジードはニーチエに影響されたが、然し彼のうちにはもともと古典主義への、ゲーテへの本質的な希求がある。ハイデッガーはニーチエからキエルケゴールに近づき、そしてその自然の道として、キエルケゴールに結び付くところのバルトの弁証法的神学の如き方向に進むかのようにも見えたが、彼は今や再び逆転してニーチエに、運命の愛と超人のミュトスを説いたニーチエに還つて行つた。尤も彼の叫びのうちに神を待つ者の声がかすかに響いて来ないでもない。

ハイデッガーはドイツの国民主義的統一の原理を、血と地と運命とに、凡てパトスのなものに求めるようである。客観的原理は何も示されていない。ニーチエによれば、ディオニソスのものは「個別化の原理」を否定し、根源的一者の統一である。「ディオニソスのもの、魔力のもの」に単に人間と人間との間の結合が再び結ばれるのみでない、疎外された、敵対的な或は压制された自然もまた再びその失われたる子供、人間との和解の祭を祝うのである。」(ニーチエ)。民族と云えば、普通にその基礎として血とか地とかいうものが考えられているが、その場合血や地は単に客観的自然的なものとしてでなく、却つて意識的乃至無意識的に何等か主体的・自然的なものとして、従つてパトスのものとして理解されているのがつねである。民族は運命共同体として規定され得るであろう。然るに運命とはかの無であり、無の意識にほかならない。ナチスの

ディオニソスの舞踏は何処に向つて進もうとするのであるか。ロゴスの力を、理性の権利を回復せよ。

ハイデッガーはニーチェのうちに没した。ニーチェの徹底的な理解と、批判と、克服とは、現代哲学にとってひとの想像するよりも遥かに重要な課題である。

歴史的意識と神話的意識

【1934.2】

一

アンドレ・モーロワは『ポール・ヴァレリーの方法序説』という書物の中で、ヴァレリーとデカルトとを対照的に取扱っている。デカルトがあらゆる努力をもって「確実性」を求めたように、ヴァレリーはあらゆる用意をもって「厳格性」を求めた。前者が先ずすべてのものを疑ったように、後者は先ずすべてのものを払い退ける。我々は何を知っているか、とヴァレリーは尋ねる。そして形而上学、歴史、科学、常識など、何ひとつとして争われないものがないことが明らかになる。黒板の上に書かれていたすべてのものは洗い落される、一切はいわゆるタブラ・ラザ（白紙 [tabula rasa]）となる。今やこの上に何を書き付けようとするのであるか。というのは、そこに「或る物」が存在するからである。人間は思考する、時には彼等の思想及び行為を一致させる。人間社会は生き、そして持続している。ひとはそこに秩序を建てる材料を見出す。その材料は何であ

るか。ヴァレリイは、コンヴェンション或いはフィクションがそれだ、と我々に答えるであろう、とモーロワは述べている。コンヴェンションとは何をいうのであるか。それは一人もしくは多数の人間によつて承認された規則にほかならない。例えば私が諸君の前で講義するとき、この一時間間のあいだ私が話しそして諸君が聴くように我々の間で一致している。この一致がこの室における秩序を建てるのである。我々は他のコンヴェンションを承認することもできるであろう、諸君が合唱団で歌いそして私が聴くということもある。このコンヴェンションはひとつの他の秩序を建てたであろう。かようなコンヴェンションは絶対的なものでなく、フィクションである。しかるに人間社会にとつて固有なことは、それがかようなフィクションによつてでなければ存在し得ないということである。人間社会においては本能はコンヴェンションによつて征服される。社会が文明に向う運動は象徴や記号の支配に向つての運動であるとヴァレリイは考える。あらゆる社会はコンヴェンションのうち第一のもの、最も重要なものである言語の上に、文字の上に、習慣の上に横たわつている。我々は帽子をとる、我々は拍手をする、我々は錢を払いまた受取る。これらの行為はいずれも無数の古いフィクションを前提している。永い歴史を有する国民の生活は、彼等の銘々がおもはやその起原を知らない、従つてその擬制的性質を認識しない、数多くの関

係の糸で織られている。

コンヴェンションは秩序を建てる。そしてこの秩序のうちにおいて精神の自由は可能になる。秩序の創造者、自由の母、それはこのようなものである。しかるにそれはやがて自己の形成した秩序や自由によつて脅かされる。批判的精神は大きくなり、コンヴェンションを破壊する。けれどもそうすることによつて人間は不幸になり、やがて新たにコンヴェンションを欲するようになる。かようにして人間にとつて最も必要なものは彼等の創造物のうち最も肆意的しゐいなものであるといふことができる。モーロワによると、ヴァレリイはその青年期にすべてを白紙にしたが、その成熟期において以前遠ざけられたコンヴェンションを再建した、しかし彼はそれを絶対的真理としてではなくどこまでもコンヴェンションとして再建したのである。この点においてヴァレリイの態度は、コンヴェンションを超越的真理であるかのように尊重するブルジェとも、またコンヴェンションに対して敵対的な、不信的な態度を持するジードとも違って、オリジナルなものに思われる、と彼はいつている。

このようなコンヴェンションの思想は、あのホッブスなどの社会契約説に比して、或いは現代におけるファイヒンゲルの「アルス・オップ」(Ars Op)かのように)の哲学即ち擬制の説に比して、

広くまた深いもののように思われる。それをベルグソンの哲学に比較して考察することも興味のあることであろう。先ずそのようなコンヴェンションの思想はホッブス流の合理主義或いはフアイヒンゲル流の実用主義の基礎の上に立つことができない。もちろんもし人間がただ本能的であつて知性を有しなかつたならば、コンヴェンションというものは作られないであろう。その限りコンヴェンションは主知的なものである。人間が本能から解放され、知性の自由を得ることによつて初めて、コンヴェンションは作られるのである。しかしそれは単に知的産物でなくて、その底にはつねにパトスの意識があり、このものがそれを支えている。それは知性の自由な産物であるにしても、それがまさにコンヴェンションとして妥当するのはパトスの意識と結び附くからである。知性はベルグソンのいった如く実用主義的なものであろう。コンヴェンションはまことに実用性を有するにしても、ただそれだけではなく、モーロワの語を借りると「アンシャントマン」(魔術)である。「文明の最も堅固な支持物、それはアンシャントマンの建物である。」コンヴェンションを支えているパトスの意識は或る神話的意識である。それだからコンヴェンションは神話(ミト)とも言い換えられる。コンヴェンションは根源的な意味における神話の意味を含んでいる。人と人との結合の根柢はパトスの結合であるが、かようなパトスの意識は神話的意識とし

て外においてコンヴェンションを作るのである。「あらゆる社会はアンシャントマンの建物である。」「コンヴェンションなしに社会は存立し得ない。そしてかようにして社会的意識が或る神話的意識を含むと同様に、神話的意識は歴史的意識というものの重要な要素をなしている。

二

歴史は時と共に流れる。そこでは何物ももとのままに止まらない。一切は変化し、時の鍔は深く喰い入っている。万物は流れるとヘラクレイトスはいったが、このような事物の流転の意識が歴史の意識である。しかしながら一切がただ流れ去るもの、単に生成し推移するものであつて、何物も留まるものかないとしたならば、歴史というものはないであろう。過去のもものが現在に伝わるということがあればこそ歴史はある。伝統は歴史の重要な契機である。歴史は昔から今に伝わる。伝統の意識は歴史的意識の一面をなし、歴史家は伝統主義者乃至保守主義者になり易い傾向をもっている。伝統というと時間によって神聖にされたものと考えられるように、その根柢になにか神話的意識がないならば伝統はその固有の意義を有し難いであろう。かようにして歴史的意識は先ず伝統の意識として神話的意識を含んでいる。伝統というものの多くはもとコンヴェン

シヨンである。ただそれにはつねに時間と歴史の意識が結び附いている。伝統はコンヴェンシオンとして人間の自由な生産物である。しかるにあの浪漫主義の有機體説的歴史觀において見られる如く、歴史的意識は伝統の意識として、伝統的なものを何等か自然的なもの、一民族のうちにおける自然的なものと看做し、まさにかように自然的なものである故に価値を有するかのようには考へる傾向がある。これに對して歴史的意識は伝統をいわば単に伝統としてでなくむしろコンヴェンシオンもしくは約束として、或いは何等か自然的なものとしてでなく却つて人間の生産物として觀察することが必要であらう、そしてそれをその起原と変化とにおいて明らかにしなければならぬ。そのことはおのずから批判的意義を有するであらう。批判はこの場合任意の規準を持ち出して量ることではなく、事物をその起原と変化とにおいて明らかにすることがやがてその限界を明らかにすることになり、批判的意義を有することになるのである。歴史的意識は伝統の意識であると共に批判の精神である。かようなものとしてそれは神話的意識に對して破壊的にはたらくであらう。従つて歴史的意識は神話を建てるものであると共に神話を毀すものであるということが出来る。しかしながら伝統の意識が伝統を何等か自然的なものとも、理由のないことではない。伝統の意識は本来主体的に規定されたパトスの意識であり、そして主体は根源的

に自然的なものの意味を含んでいる。いな、固有の意味で伝統と考えられるものは、人間の生産物のうち知性にもとづくよりもむしろ主としてパトスにもとづくものである。

尤もあらゆる伝統的なのがすぐれた意味で歴史的と考えられるのではないであろう。歴史家にしても過去から伝わる無数の事実のうち語るに足り記すに足りるものを選択する。民衆にとつては特にそうである。歴史的なものはすべて伝統的なものであるとすれば、すぐれた意味で歴史的と考えられるのは大いなる伝統である。民衆の間で歴史的なものとして生きているのは、英雄とか偉人とか、何か偉大なものである。この意味において歴史と考えられるものがミュトス化(神話化)されたものであることは明らかである。伝統と神話的意識との結合はここにおいて更に高昇する。一般に伝統といわれるものにおいて顕でないミュトス化はこの場合顕になる。かようにして「伝統」は特に「伝説」となる。伝説は歴史的伝承の最も生命的な形態である。一般の伝統においてはその根柢にあつてその妥当性を支えているに過ぎぬ神話的意識は、伝説においてはこのものの構造にまで作用する。ロゴスの組織作用に対してパトスの根本的な作用は結晶作用である。伝説はこの結晶作用を通じて形作られるのである。歴史は英雄の歴史として存在することを容易にやめるものではない。科学的な歴史家はもとよりそこに止まることなく、英雄と共に大衆

を、傑作と共に凡庸の作品を研究しなければならぬ。大衆の動きを認識しなければ英雄の活動の意義も把握されないであろうし、凡庸の作品を研究しなければ傑作が社会的に如何に準備され、如何に影響したかを知ることができないであろう。しかしそれにも拘らず歴史家にしても神話的意識を全く脱し得るものではないであろう。例えば文学史の研究において傑作が中心をなすということは種々理由のあることであろうが、その場合にしても歴史家は一々の作品をすべて自分で批評した後はじめて、どれが傑作であるかを定めるとは信じられず、コンヴェンションに、それ故に神話に従っていることが少なくないであろう。かようなコンヴェンションが過去の歴史についても、それが社会的に生きているものである限り、秩序を与えている。過去の歴史のうちに秩序を建てるものもコンヴェンションである。

もとより伝統もまた変化し、一定の期間伝わっていたものもすたれて、その後には伝わらなくなるということがある。しかるに他方、従来忘却の海の中に沈んでいたもの或いは殆ど顧みられなかつたものが新しい力をもつて再生するのが見られるであろう。再生或いは復興ということは歴史のひとつの重要な方面をなしている。ひとはヨーロッパの歴史におけるあの華かな一時期をルネサンスと呼んでいるが、そのとき久しい間彼等の墓の中で眠っていたローマ人やギリシア人

は喚び醒された。生きた歴史の発展が要求するに従つて、死んでいた歴史は再び蘇り、過去の歴史は現在となる。復興ということは単にあの文芸復興期を特徴付けるに止まらず、あらゆる歴史の本質的な一面である。もしルネサンス即ち再生或いは復興ということがないとしたならば、歴史というものもないであろう。次から次へ生起する事象がただ過ぎ去つてしまい、何物も若返り、再生することがないとしたならば、もと歴史というものはあり得ない。歴史的意識のうちには復興の意識が含まれている。

ところで復興の端初は現在にある。復興とは単に繰り返すことではない。繰り返すというとき、端初は過去にある。ひとは昔から今へと繰り返すのである。しかるに復興とは手繰り寄せることである。手繰り寄せるというとき、端緒は自分の手元に、従つて現在にある。普通に歴史は昔に始まり今に至るといわれ、従つて歴史の端初は過去にあると考えられている。しかしながら生きた歴史の端初は却つて現在にあるのであつて、そこから手繰り寄せられることによつて過去の歴史も生きたものになる。さきほど我が国でいわれたヘーゲル復興にしても、現在の歴史を端緒としてマルクスを手繰り寄せ、これを通じてヘーゲルを手繰り寄せたということがあつたであろう。また現代におけるプラトン研究の興起にしても、カント哲学復興の刺戟に俟ち、人々はカントを

通じてプラトンを手繰り寄せたのである。今日また我が国では文芸復興ということがいわれらると共に種々の古典の復興が見られるが、この場合にも同様の関係があるであろう。かようにして歴史的意识は単に過去の意識でなく、根源的に現在の意識によつて規定されている。同じことは歴史が教訓と考えられる場合においても認められるであろう。東洋では歴史は「かがみ」と呼ばれてきた。過去の歴史から学ぶということが単にそれを繰り返すことでなく、手繰り寄せることであるのは明らかである。

三

かようにして歴史的なものとは過ぎ去つたものでなく、今なお生き、はたらくものである。歴史は現在の意識によつて支えられている。そして神話的意识はあたかも現在の意識から生れる。我々は神話的意识の根源をパトスの意識のうちに見出す。これに対するロゴスの意識は对象的な意識であり、その対象性は「既に」という性格によつて規定されている。対象とは、我々が何を始めるにせよ、つねに既にそこにあるものである。それは現にあるものであるが、この「現に」ということは「既に」という意味を離れず、従つて或る過去性をもっている。パトスの意識が眞の現

在の意識である。それは対象的なものでなくて主体的なものの意識である。歴史的なものがあるがさまざまに神話的意識によつて担われているということ、歴史がその底においてある場所が現在であることを示している。学者はしばしばロゴスとミュトスという語を対立させて用いているが、その場合ロゴスは理性的なもの、ミュトスは歴史的なものをいうのである。

もちろん、そこに伝わるという方面、それ故に過去から流れる時間を考えなければ、歴史は考えられないであろう。しかし上に述べた如く歴史にはまた手繰り寄せるといふ方面がなければならぬ。前の場合には現在を過去からの歴史の終である。後の意味においては現在を歴史の始である。従つて歴史の始と終とは一致すると考えられる。そしてアルクマイオンのいつた如く、「その始を終と結び附ける」ものとして、歴史は生命的なものである。後の意味における時間は、前の場合のように過去から未来へ向つて流れる時間ではなく、未来から流れて来る時間と考えられねばならぬであろう。このいわば二つの方向の時間の相接するところが歴史の現在である。むしろ眞の現在はいかような二つの時間を包むものである。かようなものとして現在を永遠の意味をもっている。それは時間を包むのみでなく、時間はそれから生れるのである。ミュトスはここに根差している。歴史的なものについてこそ、*“Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis”* といひ得るで

あろう。時間そのものがミュトスの原始的なものであり、ミュトスの原始形態とも考えられるであろう。パトスのものは主体的なものであり、行為的なものである。人間の現実の行為は対象界において行われ、これによつて規定されるが、単なる客体の運動は行為と考えることができない。歴史的行為は主体的に規定され、従つて表現の意味を含んでいる。コンヴェンションにしても単に知的なものではなく、表現的などころがある。ただコンヴェンションは有用性に囚われ、インテレストと結び附いている。インテレストというのは人間が世界のうちにある *interesse* ということとの存在的・存在論的規定である。即ちインテレストにもとづくコンヴェンションにおいては主体は客体のうちに縛られ、埋れている。コンヴェンショナルな行為はかようなものとして、現在の行為であつてもつねに既に過去性を負うている。コンヴェンションは如何なる時にあるにしてもベルグソンのいう「流れた時間」のうちにある。真の現在はコンヴェンションに先立つ現実である。我々は如何にしてこのような現実に達し得るであろうか。この間にヴァレリイは、ブルーストと同じように、芸術作品によつてであると答えると信ずる、とモーロワはいつている。まことに芸術上の創作はそのようなものであろう。それにしても人間の創造はあらゆるミュトスの意識を離れ得るであろうか。芸術家の創造はインスピレーションにもとづくといわれるが、インス

ピレーションとはそれにおいてミュトスが孕まれることをいうのではなからうか。ミュトスの意識は主体的な意識であるが、パトスがミュトス的になるということは主体的なものの客体的なものへの堪え難い欲求を現すものである。かような欲求の現れとしてミュトスは表現的なものの根源形態である。その協力なしには芸術作品はないといわれるデモンとはかようにミュトス的になったパトスのことであろう。もとよりインスピレーションだけで芸術が出来ないのは、趣味だけで芸術が出来ないのと同様である。芸術家は何よりも作る者であり、作ることに自己を証する者である。作るためには物的なもの、たとえば詩においては語を操ることを知らねばならぬ、しかるに物的な材料はそれ自身の固有の力をもっている。ひとは感情によつて詩を作るのではなく、語によつて詩を作るのである。ヴァレリイは、詩人は職人のようでなければならず、自覚的な、方法的な職人でなければならぬ、と力説している。「詩は知性の祝祭でなければならぬ。」とはヴァレリイのよく知られた言葉である。職人氣質なしには詩的天才もない。しかし芸術家と職人との間には本質的な差異がある。職人は彼の頭の中に予め存在するイデーに従つて仕事をし、従つて彼の製作は対象的製作である。しかるに芸術家の仕事は、純粹であればあるほど、無からの創造である。彼のイデーは作るものうちにおいて生れてくるのである。「あらゆ

る思想の端には溜息がある」といわれる如く、イデーはこの場合パトスに活かされたものである。インスピレーションは詩その他の芸術において深く隠されているにしても存在する。いな、あらゆる歴史的行為はミュトスから始まるといわれ得るであろう。そしてそれは行為の主体というものが根源的に自然的なものの意味を含むことを示している。人間の行為は、どれほど内的に考えるにしても、つねに身体的である。そしてそれはまた人間の行為の根本的な受動性を意味するものである。身体はもとより単に受動的でないにしても、受動性の原理であることを離れるものではない。人間の行為にはその原理が自分のうちにあると共に自分のうちにないところがある。歴史は我々の作るものであると共に我々にとつて作られるものであるという意味をもっている。その運動の原理を自分のうちに有するものはアリストテレスがいった意味での自然、即ち植物の如きものであつて、かように考えられる植物の生長の過程と人間の行為とが異なるのは、人間の行為にとつてその原理は自分のうちにあると共にまた自分のうちにないところがあるためである。創造的なミュトスもパッシオ即ちかような根源的な受動性から生れるものである。

新しい人間の哲学

【1934.7】

一

ペトラルカは「最初の近代的人間」と呼ばれている。我々は彼において、中世的人間とは異なつた、新しい人間のタイプを見ることが出来る。ペトラルカの知的情熱は古代人の著作に向う。彼はそれを到る処に求めた。彼は古代人の間に生き、彼等を愛し、彼等を理解しようと欲した。この人文主義者は自己の生の価値について近代的な感情を有した。彼はわが名の不朽を望み、彼の仕事の目標が名誉であることを、率直に述べている。彼は自己自身について、自己の身体的特徴、自己の知的性質、自己の才能について語る。「ひとは各々その容貌、身振、声、言葉に、何か個人的な特殊なものをもっている。これを変更するよりも、これを育成することが容易であるばかりでなく、それはまた必要で善い考である。」かような自己意識にもとづいた、自己の多面的な教養が努力される。ペトラルカはその多方面の才能を示すことによつて、ルネサンスに特徴

的な、「普遍的人間」のタイプを現している。

尤もペトラルカはなお過渡的人間として、種々の点で中世的なものから脱していない。彼の生の感情はなお、キリスト教によつて発達させられた諸々のモティーブ【motive-motif】に規定されていた。然しながらこの生、この人間の解釈の仕方において、彼は既に新しい人間であり、近代的な「生の哲学者」に属している。ここに生の哲学と云われるのは、その優越な意味において、即ちデイルタイがそれを規定したような意味においてである。デイルタイによれば、生の哲学の根本的志向は、「生を生そのものから理解する」ということである。然るに、このように生を生そのものから理解するということは、中世的人間には存し得ないことであつた。中世的人間にとつては生も死も或る他のものうちにその意味を有する。病も悩みもそれ自身から理解され得るようなものでない。彼が自分について知ること、彼の自己認識は、人類の超越的に定められた運命の直観において初めて、その真の意味を得る。言い換えれば、彼の生は人間の普遍的本質、アダムのとの関聯においてのみ理解されることが出来る。人間の生と死は、彼の生、彼の死でない、それは自分固有のものでなく、あらゆる者の一の生、一の死であり、人間が共通の運命によつて結合された共同体の一員として感ずるときにのみ、理解され得るものである。中世的人間にとつ

ては、自己の認識は、自己の運命をアダムの子孫たる人類の普遍的運命から理解することを意味した。然るに新しい人間は、自己の生を直接に捉え、自己の体験を、神及び人類という超越的なものに関係させることなく、それ自身に関係させる。生は生そのものから内在的に解釈されるのである。ペトラルカは人間として人間に向つて、それが私の感じたことであつた、私、ペトラルカが、体験したことであつた、と語る。人間は純粹に体験的に自分に関係する。凡ては、「私の体験」という形式にはいる。ペトラルカにおいてはなおキリスト教的な生のモーティヴが存した。彼は自己の心が病めることを知る、しかも彼は、彼のこの病気のうちに留まり、彼のこの悩みのうちに自己を深める。彼は飽くまで生の経験の内部に留まろうとした。心の悩みそのものがかくして新しい、それ自身の独立の意味を得る。いな、彼はこの病気からの治癒、内的な不安、悩みと喜びとの限りなき変化からの休憩を求めないのである。然しながら彼にとつては、かくの如き恢復の意志そのものがまた、自己の体験統一を越えた、超生命的な力として干渉するものでなく、却つて悩みと喜びとのこの体験聯関における一要素として経験される。ペトラルカはまた「運命」の暗い力を感じる。然し彼の心はそれから超越的な摂理の思想に出てゆくのでなく、却つてその直接的な生の意味の体験のうちに留まる。凡てに拘らず、生はそれ自身において意味的で

ある。生は、生以外のものに関係させられることによつてその意味が理解され得るようなものでなく、それ自身意味的なものとして、自己表現に達すべきものと考えられた。ペトラルカはかかる生の自己体験を表現するために、特にローマ的ギリシアの哲学、またキリスト教的世界観の内でも一定の教理的前提なしに理解され得るような諸概念を取つて来て、到る処に適用した。

ペトラルカにおいて見られるように、新しい人間は個人の自己意識、自己感情をもつて生れた。詩人は、私は悩み、私は愛する、と語る。かかる自己感情から主観性の詩、新しい抒情詩が現れた。抒情詩的な流が先ず新しい時代において特殊な価値領域を形作っている。また個人の自己意識から数多くの自叙伝的作物が書かれるようになった。『新生』の作者ダンテはそれらの意味で既に新しい時代に属していたと云われよう。自己の個性的なものに対する関心はおのずから他の人間において見られる特性的なものに対する興味と結び付く。人文主義者にとつては人間のなものの何物も無関心なものでない。人間の感情、気質、性格等の、生き生きとした、特性的表現を含む種々なる文学が出現した。そしてイタリアでは、ペトラルカと共にキケロやセネカの意味における道徳哲学的論文の流行が始まつている。かような生の哲学の発展にとつてポッカチオの如きも重要な役割を有した。新たに現実的な感覚をもつて、人間、その心的生活の生理的制約、諸

激情の力、諸氣質、個人の性格の相違等が研究され、それから實際生活上の諸帰結が導き出される。その場合古代の著作家たちは絶えず引用された。そして単にストアのみでなく、中世においては異教的不信仰の典型の如く見做されていたエピクロスまでが復活するようになった。既にポチオはストアの厳格とエピクロス主義との中間の道を歩もうとした。ロレンツォ・ヴァラは更に徹底している。彼の『快樂について』という對話は、全くキケロのスタイルで書かれている、彼はストアやエピクロス学派についての進歩した文献学的知識をもつて、最高の善について論じた。そして彼は人生の最高の善が快樂にあることを示そうとしたが、その快樂は単に精神的快樂のみをいうのではなく、実にまたあらゆる種類の肉体的快樂をも意味したのである。

このように我々は人間の諸々の情念（パッション）の新しい評価が始まったのを見出す。中世の現世否定とは反対に、ルネサンスを特徴付けたのは生の肯定ということであったが、それは特に諸情念の積極的評価となつて現れた。諸情念もまた人間的「自然」という意味で認められ、その積極性が肯定される。超越的な諸観念を排し生を生そのものから理解しようという生の内在的解釈は、人間を人間的な自然から理解しようという生の自然解釈となつて来る。かくて最初の、生の体験的主観的な、自己反省的な立場は、人間の歴史的社会的な、客観的な觀察に移ることが可

能にされる。ペトラルカが人間の自己解剖の文学の先駆者であるとすれば、マキアヴェリは後の立場の代表的人物と云われ得よう。マキアヴェリは古代の歴史家ポリビオスを愛読し、彼の時代の社会に対して鋭い観察をなした。彼は同時代の人文主義者の多くのように完全な異教徒であった。彼はキリスト教の意識的な反対者であり、キリスト教に対して鋭利な歴史的批判を加えた。「キリスト教は我々をして世間の名誉を軽く評価させ、それによつて我々を温順柔和ならしめる。然るに古代人はこの名誉を最高の善と考え、そのために彼等の行為と彼等の犠牲とにおいて大胆であつた。のみならず古代の宗教は、軍隊の統帥者や国家の支配者の如き、世間的榮譽に充ちた人間のみが幸福であるとした。我々の宗教は行動的人間よりも謙遜な、觀照的な人間を輝かしめる。それは最高の善を謙遜、下賤、地上的なものゝ輕蔑におき、古代の宗教はこれを精神の偉大、身体の強力、その他凡て人間を勇氣あらしめるに適したものにおいた。我々の宗教は強者が勇氣ある行為を為すよりも苦惱することを要求する。かようにして世界は悪人どもの獲物となつた、人間は、天国に入らんがために、彼等に復讐するよりも彼等の虐待に堪え忍ぶことを考へているが故に、彼等は確実に世界を支配することができる。」マキアヴェリは宗教を、内面的な生に対する意味に従つてでなく、ただその国家、並びに国家の必要とする道徳に対する作用に従つて評

価した。宗教は何等超自然的なものでなく、却つて人間の案出したものに過ぎぬ。彼は道徳も国家から与えられると考へた。道徳も政治も仮借することなく世俗化される。彼によれば、社会は諸情念のメカニズムである、然し諸情念は計算されることができ、なぜなら人間的自然是つねに同一であるから。人間性（人間的自然）の同一性ということは彼の根本思想であつた。「如何になるかを予見するためには、如何にあつたかを考察せねばならぬ。蓋し世界の大舞台において行動する人物、人間は、つねに同一の諸情念を有する、従つて同一の原因はつねに同一の結果を生ぜねばならぬ。」この根本思想の上に政治的科学的の可能性は基礎付けられており、またそこで歴史を利用することも、将来を予言することも可能にされている。ポリビオスにおいて見られる歴史の「プラグマチックな」解釈はマキアヴェリによつて繰返された。道徳、法律及び宗教の原理は、幸福への関心から人間の共同生活における諸情念の活動機構を計算する知性のうちにある。人間の本性の核心をなすのは諸衝動、諸情念である。国家を支配せんとする者は、それらの自然的諸力をよく計算して、或る情念を、他のより強い情念を惹き起すことによつて、抑圧するように心掛けねばならない。

人間的自然の同一性の思想はマキアヴェリの学説の基礎であつた。然しながら彼の関心は体系

家であることではなかった。彼は却つて体系的演繹的思惟に対して嫌悪を抱いていた。彼の新しい見方は政治的に行動する人間の実務の中で発達させられたものに基づいている。彼の見出したのは實際的悟性の「実務の論理」であり、それは生と歴史の材料についての観察、帰納、比較、一般化のうちにある。彼は現実的な観察者として、人間性の同一に基づく生の出来事の或る規則性にも拘らず、そこになお一般的に計り得ぬもの、合理的に捉え難きものの存することを見た。運命の偶然、不思議についての意識は、マキアヴェリの人生觀の背景をなしている。けれども人間は運命に対して全く無力なのではない。人間は彼に供せられた歴史的情況が如何なるものであるかを規定することができる。眞の政治家は与えられた歴史的位相を認識し、機会に依じて行動する勇氣をもっている。ただ彼の成功は、彼の行動が幸運と一致した場合に達せられ得る。幸運は我々の行為の半分を支配するが、他の半分を我々自身に委す、とマキアヴェリは述べた。彼の實際的立場によつては、「運命」もいわゆる「運」のよしあしというほどのことになつてゐる。ルネサンスの人間は、生の一切の無規則的なもの、予期されなかつたもの、予見されなかつたものの中に、「運命」(フォルトゥナ)の力を見た。ポツカチオによつては、運命は一方では人間の不幸を醸す暗い力である。然しそれは他方、人生の出来事をその豊富な多様性において現し、

かくしてそれに芸術的に絶えず新たな刺戟を与えるものである。かくの如く、運命は、それを超越的なものに關係させることなく、人間の生そのものから、この生そのものうちにおいて見るならば、生の不思議な変化、多様性を現し、これの記述に対して尽し得ぬ材料を提供する。各人は彼の特殊な生を有し、いずれも皆語るべきものをもっている。かかる意識に基づいた、ペトラルカを先駆とする人間の自己解剖の文学の最も勝れたものを、我々はモンテーニユの『エセ』に見出すであろう。彼の書物は、キケロ、セネカ、特に彼の愛好したプルタルコス、その他の、古代著作家たちによつて飽和している。彼は形而上学者や神学者の説く超越的なもの、超自然的なものに対して適度な懷疑を向ける。「私に何が分つていよう。」と彼は云う。彼にとつては人間はひとつの自然であり、自然以下のもでも、自然以上のもでもない。然しこのことは、彼にとつて、人間を対象的に觀察することをいうのでなく、却つて彼は人間を自己の生の体験における意味に従つて理解する。「私が描くのは自己である。……私自身が私の書物の材料である。」「世間の人は対い合つて見る。私は、私の眼を内部に向ける。……各人は自分の前を見る。私は、私の内部を見る。」モンテーニユの描くのは対象的に見られた人間ではなくて、人間の内的自然である。このような人間は如何なるものであろうか。「たしかに、人間は、不思議に虚しい、多様

な、そして変り易いものである。」とモンテーニュは書いている。人間的自然は不安定で、多義的なものである。人間についての固定した、絶対的な真理はあり得ないように見える。然るにそのことこそ、まさに、我々を絶えず我々の探求に刺戟するものである。観察すべき新しい事実は絶えず豊富に提供される。自己の探求に志した者が仕事に不足するということはない。彼が正直な、注意深い観察によつて自己の内部において知ることは、それが事実であるという理由で確実なことであり、有意義なことである。しかもモンテーニュは、各個人は「彼の形式」をもつてゐるが、この彼の形式はまた「人間的状態の全体の形式」であるという思想に達している。人間の徳は自然に従つて生きるということに存する。これは明らかにストアの倫理説を想い起させるものであるが、然しモンテーニュが到達したのは、形式的なストア主義とは遙かに距つたものであつた。彼の到達した倫理は平凡な人間の、囚われず、荒されず、強いられず、自由な、秩序ある生活であつた。

二

我々は右において、生を生そのものから理解しようとした、ルネサンスの生の哲学の二三の代

表的なものを見て来た。北歐の人文主義者エラスムスもまたこの傾向に属していた。然るに我々はルネサンスにおいてかかる生の哲学の方向とは、別の違った方向の哲学が現れているのに注意しなければならぬ。後の方向はこの時期の「自然哲学」につらなるものである。生の哲学において復活したのが主として古代のストア、エピクロス学派等の哲学であつたとすれば、この場合に見られるのは特にプラトンやアリストテレス、新プラトン学派の如き古代の体系的哲学者であつた。前の場合、生は生から理解される。後の場合においては、人間は世界もしくは宇宙から把握され、人間解釈は宇宙論的である。

ここでも前提となつているのは、人間の自己意識である。フィチノ及びピコ・デラ・ミランドーラの哲学はもとと、人間の自己価値の体験によつて滲透されている。問題は、人間の固有価値を世界から把握すること、彼の自己意識を宇宙論的に基礎付けることである。このとき、宇宙の凡ての存在の価値の段階系列を作り、そのうちに人間の位置を指定するとする。そうするとき、人間の価値性格は、より上位のものより下位のものに対して相対的に規定されるに過ぎず、人間はまた世界存在の一つになつてしまふであろう。フィチノやピコにはかくの如き価値規定が不満足に感ぜられた。人間は全く特殊なものである。彼は単にこの世界のうちにあるのみでなく、

却つてこの世界に対して立つている。彼は單純にこの世界に属するのではなく、却つてそれ自身、独立な世界である。人間は客觀的に与えられた世界に対して立つてそれを觀照する主觀である。彼は世界のうちの一物というよりも、この全体の觀照者である。かかる特殊な仕方で人間は凡ての被造物の聯関の外部に、それに対して、立つている。この点で人間は神と価値類似を有し、彼の精神は神的なものである。彼は世界の全体を綜合的に觀照する者として普遍の本質である。固より人間は單に精神でなく、また身体であり、その限り彼もまた自然に属している。然しながら、人間以外のものが自然によつて定められた、一定の素質をただ實現するのみで完結するに反して、人間は自然的に与えられたままの存在によつて規定され、限定され得るものでない。人間の本性は上に向つての絶えざる努力である。彼はつねに変化し、生成し、この世界のうちに彼にとつて決定された何等の位置も存しない。彼は絶えず世界の上に拡がろうと努力し、絶えずより高いものを希求する。かくの如き努力、かくの如き希求のうちに、ルネサンスの新しい人間はその自己肯定を見出した。彼の自己意識は彼のかかる動性によつて規定されている。新しい人間の自己肯定は世界の否定に存するのでなく、却つてこの世界を人間の生のうちへ、その動的契機として、凡ての生のモーティブとして引き入れる。彼の生の觀念は此岸的なものと彼岸的なものとを包括

する。彼岸的なものは、人間が努力する方向において、既に此岸的なものうちにある。フィチノヤ・ピコ・デラ・ミランドーラは人間の動的態度の最高の表現をエロスにおいて見出した。凡ての愛は自己を越えてゆき、自己のうちに低きものから高きものへの過程、高昇を含んでいる。この愛において人間は此岸的なものうちに彼岸的なものを、有限なものうちに無限なものを体験する。彼は美しきものを愛する、そして美しきものにおいて此岸的なものは彼にとつて彼岸的なものの象徴となる。愛は限りなき希求であると同時に、美しきものの観照のうちに留まることである。運動と休憩、観照と憧憬、満足と努力とはここにおいて統一を見出す。かかる愛はもちろぬ心理学的概念ではない。それは宇宙論的な、そしてミュトス的なものである。我々がここに見るのは人間のミュトスの解釈である。そしてこの宇宙論的解釈は主観的、抒情詩的、体験的なものによつて著しく彩られているのを特色としている。

然しながら、このような憧憬の価値意識から引き出される諸結論は、人間の事実上の生存、彼の現実的な存在の仕方と容易に一致し得ないであろう。ひとはそのことを告白するだけの力と成熟をもたねばならぬ。我々は人間の宇宙論的解釈がポムポナチにおいて既に客観的になりつつあつたのを認めることができよう。彼は人間の事実性、その客観的運命から出発する。ポムポナ

チによれば、人間は決して自己自身から理解され得るものでなく、却つてつねに他のものから理解されねばならぬ。自己自身の認識は世界の認識を通じてのみ可能である。ポムポナチの思惟は对象的なものに向けられる。对象的なものから独立な心的体験というようなものは存しない。精神とは知識を意味する。宇宙的な聯関において、他のものとの比較によつて、人間には何が属し、何が属しないか、彼の価値が如何なるものであるかは規定され得る。存在のより高いものとのより低いものとの段階秩序があり、人間の位置は其中で決定的に定められている。彼は彼が実際にあるより多くのものでも少ないものでもあろうと欲すべきでない。彼が希求し、願望するものが決定的なことではなく、彼が事実上あるものが決定的なことなのである。個人の主観的な憧憬から人間を理解すべきでなく、却つて人間が人類として有する類的な、客観的な規定の規定の分析が重要である。人間は世界の全体の一部分、その中の個別的な一類を現し、そしてこの類の内部において個人はまた、この全体の一員として個別的存在である。動物はただ個別的なものにおいて個別的なものを知覚する。人間以上のものは普遍的なもの、動物はただ個別的なものにおいて個別存在であつて、両者を結合する。人間は感性的・精神的存在であつて、彼はただ感性的世界において、またついで、思惟することができ、ただ個別的なものからして普遍的なものに達することが

できる。人間の精神はその概念的知識によつて永遠なものにあずかりはするが、然し純粋に精神的な世界に属するものでなく、つねに感性的な世界に結び付けられている。かくの如き人間の本性は決定的に与えられたものであつて、それを踏み越えることはできぬ。

我々は、かくの如くポムポナチにおいて既に人間についての客観的な認識の方向が開かれてゐるのを見出す。生は生そのものから理解されるのでなく、却つて人間は世界から理解され、そこでは個人の体験において顕になるような生が問題にされるのでなく、却つて人間は人類という普遍の本質において、問題にされる。かくの如き客観的方向において、人間を認識するということは、人間を自然の聯関における一自然物として認識することを意味することになる。やがてスピノザが云うであろうように、人間は自然のうちにおいて何等「帝国のうちにおける一帝国」をなすものでない。人間についての問は、自然についての一般的な科学から答えられねばならぬ。然しながら、このような人間の科学が成立するためには、先ず自然の研究そのものが全く新しい方法の基礎の上に置かれることが必要であつた。かかる業績はガリレオ、ケプラー等によつて完成され、ここに近代的な科学が確立されるようになった。人間の研究もやがてこの新しい自然科学的方法に従えられることになるであろう。ところで、既にマキアヴェリ

政治学において人間は、精神科学の内部で、人間にとって対象となつてゐる。客観的に与えられた人間を如何に処理するか、彼等を如何に御し、如何に支配し得るかが問題であつた。政治家はいわば主体として、客体として現れる他の諸人間に対する。このとき問題は、人間を、彼が自己自身を体験する通りに捉えることではなく、彼を支配の対象とする者に対して与えらる通りに捉えることである。近代的な自然科学もまた、同様に、自然を観照する態度からでなく、却つて自然を支配し制御せんとする技術的問題と結び付いて生れた。この自然科学の方法がやがて人間の研究に適用され、既にマキアヴェリに見られたが如き、人間の自然の研究の基礎の上に精神科学を打ち建てる様々な企てがなされるようになった。かくしてデイルタイのいわゆる精神科学の自然的諸体系の構成が始まる。

生は生そのものから理解され得るか。人間は世界（自然）から理解されねばならぬか。それら二つの人間解釈の立場のうち、いずれが正しいか。それともそのいずれも不完全であるか。両者が共に一面的であるとすれば、その統一は一般に、また如何にして可能であるか。問題はいまなお我々に残されている。然しまた人間解釈のいまひとつの可能性がある。それは云うまでもなく人間を神との関係から理解することである。人間解釈のこの方向はルネサンスにおいては背後に

退いたにしても、ほどなく踵を接して神の新たなる体験によって宗教改革の運動のうちに現れて来た。

ニーチェと現代思想

【1935.4】

一

ニーチェと現代思想との関係は測り難く深い。彼の哲学は普通に体系といわれるものでないだけ、その影響の及ぶところも広いのである。直接に彼の影響のもとに立っていない場合においても、現代思想の多くは何等かのニーチェ的要素を含み、ニーチェと或る内的な親縁を示している。彼以後に現れた種々の哲学がこの転換期に際し歴史の波に攫さらわれて影を没してゆくとき、モダーニティを嫌悪した彼の哲学は最も「現代的な」哲学として生きているのである。時代批評家であったニーチェは伝統主義者で同時に予言者でもあった。この孤独な、心理の複雑な、新しい姿の予言者の哲学者の現代に対する関係は多面的である。

一般の哲学史の解釈によると、ニーチェの哲学は「生の哲学」の範疇に属している。たしかに彼は生の哲学者と見られることができ、デイルタイやジンメル先駆者であった。しかし、当時

の風潮に制約されて、カント派的傾向を有したジンメルが、またカント的問題設定から脱し得なかつたデイルタイですら、今ではやや時代おくれの感があるのに対し、ニーチェは不思議にも今なお全く現代的である。彼は、生の哲学の最近の発展とも見られ、それ自身の新しい傾向とも見られる今日の「実存哲学」と深いつながりをもっている。かくてニーチェとキェルケゴールとの内的親和が問題にされ、ハイデッガー一派の哲学に対するニーチェの影響を指摘することも困難ではない。更にクラークスなどに及ぼしたニーチェの影響には顕著なものがあり、またひとはニーチェとベルグソンとの間に類似を見出している。今日ベルグソンがヨーロッパ的地位を有するフランスの唯一の哲学者であるとすれば、ニーチェは実にヨーロッパ的地位を獲得するに至つたドイツの最後の思想家であつたのである。

ベルグソンの場合もそうであるが、ニーチェの影響は単に哲学の内部にとどまつていない。その影響がただ哲学の内部に限られるような哲学者は眞の哲学者とはいわれないであろう。ニーチェは言葉の天才であつた。現代文学は彼の思想からはもちろん、彼の言葉からも大きな影響を受けた。彼の新しい言葉の影響を離れて、現代ドイツの抒情詩や散文は考えられないほどである。とりわけニーチェと明瞭な関係を有するといわれるのは、現代ドイツ文学において重要な位置を

占めるゲオルゲ並びにその一派である。しかし彼の影響は遙か国境を越えている。ニーチェと現代フランス文学の代表者の一人アンドレ・ジードとの関係はよく知られているであろう。ドストエフスキーがヨーロッパ文学に及ぼした影響について語る者は、同じようにニーチェの影響を見逃し得ない筈である。ニーチェはドストエフスキーを最大の心理学者として尊敬した。これら二人の不思議な魅力を有する人物が相互に互いに深く接近しているかは、シエストフなどによつて明らかにされている。

ニーチェはまた現代社会思想に対しても様々の影響を与え、種々の関係を含んでいる。一例を挙げると、ニーチェとサンディカリズムの理論家ソレルとの関係である。ソレルの説く「暴力」はニーチェのいう「権力意志」の一つの現れと見ることができる。二人の思想家において同じベシミズムの本能が認められる。彼等は共にモダーニテイに対して嫌悪を懐いていた。彼等は、ヨーロッパ的世界はあまりに古い、原始的エナージーを失つていると考え、そして彼等は、ニーチェが「ヨーロッパ的ニヒリズム」と称するもの、ソレルがヴィコの用語に従つて「更新」と呼ぶものを実現することを欲した。かくの如くニーチェは革命思想に根柢を与えるように見える一方、また保守主義や伝統主義に味方するように思われるところをもっている。「ドイツ文化の将来は

プロイセンの士官の子たちにかかつてゐる」と書いた彼は軍国主義の代弁者とも考えられたし、人間は「掠奪獣」であるといった彼は帝國主義の擁護者とも考えられたし、そして「國民的緊着（それは單純化し集中化する）」を稱揚した彼は、最近のナチス國家にとつてそのイデオログであり得るようにも思われている。

既に見られる如く、ニーチエは従来さまざまに解釈され、かくてさまざまな方向に影響してきた。彼の自然主義、実証主義乃至生物学主義が語られると共に、彼の浪漫主義、彼の理想主義すらが論じられた。極端な伝統破壊者と見られる一方、貴族主義的な伝統主義者と見られた。最悪の無神論者として罵られる彼は、他方熱烈に神を求めたドイツ最後の哲學者として挙げられる。生の徹底的な肯定者、生の歡喜の讚美者と考えられる彼は、また不安の哲學者、底知れぬベシミストとも考えられるのである。たしかにニーチエは種々の解釈を容れ得るものをもつてゐる。けれどもそれは決して彼の思想や言葉が曖昧なためではない。嘗て曖昧な思想家で偉大であつた者は一人も存しない。しかしまた偉大な思想家で、ただ一通りの解釈しかあり得ないほど明白な者も一人も存しないのである。我々はもとよりニーチエの言葉のうちに見出される種々相反する思想を單なる「逆説」とのみ看做して放置することはできない。それらの相反するもの出發点と

統一点が何処に存するかを探究することが必要である。ニーチェの本質を掴み出すことによって、種々の解釈のうちいずれが根本的で、いずれが表面的であるかを批判し評価しなければならぬ。これはあまりに屢々悪用されているニーチェを正当に防衛するために我々の行使し得る権利である。またこれは、彼が現代思想に対して有する広い影響、現代の精神的運命そのものに対して有する深い意義の故に、我々に課せられている義務でもある。

二

テーヌ [Hippolyte Taine, 1828-93] が歴史理解の基礎と考えたものに「頭主的能力」(ファキュルテ・メートレス [faculté maîtresse]) という重要な概念がある。テーヌは、例えばローマの歴史家リヴィウスについて、彼の頭主的能力は「雄弁家」たることに存すると見て、それに基づいて彼の諸活動を解釈した。テーヌの頭主的能力の思想はニーチェの如き人物を理解するにあたって特に適切な方法論的役割を果たし得ると思う。ニーチェにおけるファキュルテ・メートレスは何であろうか。私はこれを「フィロログ」(文献学者)たることに認め得るのではないかと考える。この場合、文献学という語がその本質的な深さと広さにおいて把握されることが必要であるのは言

うまでもない。ニーチェは哲学者であり、また予言者であつた。彼は批評家であり、また詩人であつた。しかし彼の頭主的能力に従えば、ニーチェは文献学者であつた。彼の諸活動の特質はここから理解されることができ、また理解されねばならぬ。

ニーチェは古典文献学者として彼の経歴を出発したのみではない。彼は全生涯を通じて古代ギリシアに面して立つていた。とりわけ彼の遺稿は、告白や腹案の形で、彼が如何に文献学と戦つたか、文献学者たることが彼にとつて如何に重大な良心の問題であつたか、古代人の文化価値が彼にとつて如何に最大の生命問題であつたかを示している。誰も恐らく古代人をニーチェよりも高く考へた者はない。「ギリシア人は確かにどんなに高く評価されても高過ぎることはない。」と彼はいう。ギリシア人は「世界史の唯一の天才的民族」であり、更に「一民族において健康と呼ぶべきものにとつて最高の権威」である。こののちの言葉はすでにニーチェの新しいギリシア解釈を暗示する。無数の人間がギリシア研究に従事している、けれど「ギリシア語の助辞論は生の意味と何のかかわりがあるか」、とニーチェは訊ねる。彼は「古典的且つ模範的」といわれるギリシアを全体として理解することを欲した。しかも決していわゆる古典主義者の如くにはない。むしろ彼は普通に古典的ギリシアの開花と見られるものにおいて既にデカダンスの傾向を認

めた。彼のギリシア解釈における新しいものは「デイオニュソスのもの」の発見、悲劇的ギリシアもしくはギリシア浪漫主義の発見である。この解釈は一時期を劃するものであり、古典文献学に与えたその直接乃至間接の影響は大きい。ニーチェの重要な業績の一つは古代ギリシアの復興であつた。しかし彼が復興しようとしたギリシアは、従来古典的なものとして歴史を支配してきた彫刻的・アポロ的ギリシアではなく、音楽的・ディオニュソス的ギリシアであることによつて、ニーチェは古代の復興であると同時に古代に対する革命を意味することになつた。この古典文献学者は古代を研究したのみではない、単に古代を讚美したのみではない、彼は実に古代人と格闘したのである。古代は彼にとつて遺物や記念碑以上のもの、標準や模範以上のものであつた。それは彼にとつて単なる対象でなく、味方と敵であり、単なる「物」でなく、彼がそれに話し掛けまたそれと争うところの「汝」であつた。文献学は彼にとつて文化闘争であつた。この文化闘争は今日なお全く現実的な意義を有し、ギリシア文化が世界史において占める位置に鑑みて限りなく重要である。「古代の問題は今日ニーチェ問題となり、ニーチェ問題は古代の問題となつている」とカール・ヨエルがいつたのも、何等誇張ではないであろう。全ニーチェ問題は文献学者ニーチェの問題に集まつて来ると見ることができると。彼の根本思想の如何に多くのものが、全く独自の

解釈を加えられた古代ギリシアに由来しているか。しかし単にそれのみではない。著名な文献学者ベックは、「文献学は教養ある民族の根本衝動に基づいている。教養なき民族も哲学することはできる、けれども文献学することはできない。」といったが、ヨーロッパはすでに文化的に老いていると考えたニーチェは、よしあからさまに語らなかつたにせよ、ヨーロッパ人にとってはもはや正しく文献学することが哲学することの唯一の可能性であると、ひそかに認めざるを得なかつたかのように思われる。

しかし文献学が文化闘争であるということがあり得るであろうか。この疑問を懐く者は近世の初めにおけるプロテスタンティズムの歴史を顧みるが宜い。中世的カトリック教会に対するプロテスタントの闘争において、聖書即ち神の言葉を唯一の権威とする立場において、文献学は一の文化闘争であつたのであり、かかる闘争と結び附いて文献学もその際新たな発展を遂げたのである。文献学の批評的精神はニーチェのうちに激しく活動していた。彼は書いている。「私は古典文献学が我々の時代において、この時代に時代はずれるに——即ち時代に反対して、そしてそれによって時代に対して且つ望むらくは来るべき時代のために——活動するという意味を有するものでなければ、如何なる意味を有するかを知らない。」と。

文献学者にふさわしくニーチェはつねに系譜学的に思考した。「あらゆる善いものは相統である、相統されないものは不完全である。」と彼はいう。「私の矜りは、私が血統を有することである。」そして彼は、彼の代々の先祖を記して、ツアラツストラの成立時代においては、ヘラクレイトス、エンペドクレス、スピノザ、ゲーテの名を挙げてゐる。ニーチェにおける伝統主義はかような系譜学的思考とつらなる。彼の貴族主義もかように精神的血統を重んじる精神的貴族主義にほかならない。それは彼自身の言葉によると「精神の歴史における貴族主義者」たることにある。そしてニーチェは文献学者にふさわしく何よりも端初を重要視した。彼の系譜学的思考は端初への情熱によつて生かされている。彼はヨーロッパ文化の端初であるギリシアを熱愛したのみではなく、ギリシア文化においても特にその端初を尊重した。「私には絶えずより多くギリシアの哲学者たちが到達すべき生活の仕方の模範として眼に浮んで来る。」といったとき、彼はソクラテス以前の哲学者たちを考へていたのである。ソクラテス以前のいわゆる「悲劇的時代」の哲学者たちが哲学者の純粹なタイプを現し、一般にギリシア精神はペルシア戦争以後没落したとニーチェは考へた。言い換えると、彼は多くの古典主義者の如く古代ギリシアをその頂点において見るのではなく、その端初において捉へたのである。

かくの如き端初への情熱は言うまでもなく根源的なもの、原始的生命に溢れるもの、純粹なものに対する情熱である。ニーチェほど生について熱情をもつて語つた者はない。しかも彼のいう生ほど様々に解釈されているものもない。彼の生哲学はしばしば生物学主義と評せられるが、これは我々の見るところでは間違つており、少なくとも皮相の見解に過ぎない。なるほど彼は或る時期には生物学や進化論の影響を受けているが、その影響はむしろ偶然的もしくは表面的にとどまつている。彼の思考の仕方はすぐれて文献学的であり、従つて歴史的であつて、単に生物学的自然科学的ではない。その生の概念も単なる自然概念でなく、却つて或るデモニツシユなものとして、歴史的自然と考えられている。彼が現代において多数の歴史家に特に深い影響を及ぼしているのも理由のあることではなければならぬ。ニーチェは文献学者にふさわしく何よりも純粹なものを求めた。これが彼の思想に一種の禁欲主義的色彩をさえ与えている。「純粹性」(エヒトハイト)の概念は文献学的概念であり、また一般に歴史にとつて甚だ重要な概念である。なぜなら、言語はもとより、すべて歴史的なものは表現的なものであり、そして表現的なものにおける規準は純粹性である。「真理」の概念はここではより適切な「純粹性」の概念をもつて置き換えられる。蓋し真理は普通、物についてでなく、物についての我々の觀念(判断)についていわれるが、表

現的なものにおいてはその物自体の真が問題であり、また真理は物と観念との一致と考えられるが、表現的なものは元來創造されるものである故に、ここでは物と観念との一致は問題にならないのである。ニーチェが真理という言葉を用いた場合の多くにおいて、我々は純粹という言葉を置き換えることができる。彼はそのように絶えず表現的なものを問題にしたのであり、生も根本的に表現的なもの、従つて創造的なものと見られている。彼のいう生は自然科学的意味における自然でなく、むしろ自然は彼において創造的なものとしてデモニーニッシュな意味をもつていた。歴史的なものはデモニーニッシュなものであるというグンドルフなどの思想はニーチェにつながっている。

文献学者ニーチェは既に述べた通り系譜と祖先を重んじた。しかしひとは彼が尋常の伝統主義者であつたと考えてはならぬ。彼はいう、「過去の格言はつねに神託である、ただ未来の建築師、現在の認識者としてのみ、汝等はそれを理解するであらう。」「ただ現在の最高の力からしてのみ汝等は過去を解釈すべきである。」「ただ未来を築く者のみが過去を裁く権利を有することを知るべきである。」ニーチェにとつて過去を理解することはそれを解釈することであり、それを解釈することはそれを審判することである。その際の立場は現在であり、また未来である。しかし二

ニーチェは文献学者であつた。「ツアラツストラは人類のいかなる過去をも失うことを欲せず、すべてのものを坩堝に投げ込もうと欲する。またツアラツストラは「新しい精神に古い犠牲を捧げ、古い魂を新しい肉体によつて変化させよう」と欲するのである。創造的なものを求め、虚無からの創造を信ぜざるを得なかつたニーチェも、なお彼の文献学者的本能において、いかなる過去をも失うことを欲せず、新しい精神に対して古い犠牲を捧げることがを思わざるを得なかつた。創造には忘却が必要であると説いた彼は、忘却されている過去をも記憶に喚び起すのを仕事とする文献学者であつた。過去が未来のために手段として自由に使われることによつて過去の姿が毀されてしまひはしないかと本能的に恐れる文献学者であつたのである。我々はここにニーチェの魂の悲劇の一つの原因を認めることができるであらう。彼が文献学者たることをやめるべく迫られていることを感じるに應じて、彼の文献学者的本能は活潑に動いた。ニーチェにおけるかくの如き悲劇は、その根本的な意味において、今日のインテリゲンチヤの悲劇であるといひ得ないであらうか。

現代哲学に多少とも通じている者は、文献学がもはや単に言語に関する学でなく、哲学の方法一般にまで拡張されていることを知っている筈である。哲学が文献学に適用されるのみでなく、

一層重要なことは、文献学が哲学に適用される。デイルタイやハイデッガーなど解釈学的哲学と呼ばれるものは文献学を哲学の方法に高めた。即ち文献学は言語の解釈から進んで生と存在そのものの解釈の方法にまで拡張された。文献学のかくの如き拡張を行った先駆者はニーチェである。解釈学的方法の根本命題はデイルタイによって「生を生そのものから理解する」という風に定式化されたが、ニーチェは夙に文献学が「生の光学のもとに」物を見なければならぬことを主張した。認識はただ何でのみあり得るかという問に答えて、それは「解釈」であつて「説明」ではないと彼は書いている。あらゆる認識は解釈、生に対する意味の解釈である。彼は芸術、道徳、宗教、科学等を生の根源から、生における意味に従つて解釈した。文献学者ニーチェは「世界の解釈」を企てるに至つた。彼が知性や論理や概念を衝動の記号として理解したということも、単に自然科学的生物学の見方によるのではなく、彼の特殊な解釈学的要求に基づくのである。道徳、宗教等の諸観念を生地の盤から理解することにおいて、ニーチェは今日イデオロギー論といわれるものを彼自身の仕方で先取している。身分的観念を基礎とした彼のイデオロギー論は特に興味が深い。彼の生の哲学は根本的に歴史哲学的見地に立っていた。この点において、現代の最も歴史哲学的な生の哲学者デイルタイも、或る意味ではニーチェに及ばないようにさえ思われる。二

ニーチェはしばしば代表的な個人主義者の如くいわれて非難されてきた。たしかに彼にそのようなところがあるにしても、それは種々の限定と制限のもとに理解されねばならないことである。本質的には彼自身の問題しか考えなかつたニーチェほど情熱的に人類歴史の運命について思索した者は現代の哲学者中に見出すことができなからう。「我々の現代の世界は何処に属しているか。困憊こんぱいにか、それとも上向にか。」という問を彼は絶えず繰り返した。彼の哲学は時代批評と深く結び附いている。そこから知られるように、文献学の哲学への適用乃至拡張はニーチェにおいて、デイルタイなどにおける如くいわば単に「解釈学的」ではない。蓋し文献学の方法の二つのおもな部分は、批評と解釈である。両者を相対的に分離して考えると、ニーチェにおいては文献学の批評的機能が特に重要な意味を有すると考えることができる。文献学的方法は彼において解釈学的であるにまして批評学的であつた。文献学がその批評において探究するのは何が「純粹なもの」であるかということであるが、ニーチェが関心したのも根本においてこれにほかならない。批評は批評として必然的に破壊的たらざるを得ない。ニーチェにおいて解釈は破壊に仕え、かくて文献学者は伝統の破壊者として現れる。もちろん、破壊そのものが文献学者にふさわしく解釈学的であり、また系譜学的である。今日ハイデッガーの解釈学的哲学が「解釈学的破壊」を

重んじるとき、その前例はニーチェにおいて見られるであろう。デイルタイはすべてのものを理解することによつてすべてのものと和解し、かくて歴史的相對主義と懷疑主義に陥つたが、ニーチェにとつては解釈することは批評することであり、批評することは審判することであつた。唯一の純粹なもののために他のすべてのものを虚偽として棄てる文献學者の極端な潔癖が彼の情熱であつた。彼は最も烈しい審判者としてあらゆるものの「価値の轉換」を宣言した。そしてとりわけロゴス（理性）が彼の審判のもとに引き入れられたのである。彼は理性哲学と觀念的理想主義とに反対した。「フィロロゴス」（文献學者、ロゴスを愛する者）であつたニーチェは「ミソロゴス」（ロゴスを嫌う者、理性嫌惡者）となつた。そこに文献學者ニーチェの悲劇が始つたのである。

三

文献學を哲学に適用したデイルタイが相對主義に陥つたとすれば、ニーチェはどうであつたであろうか。「我々の現代の世界は何処に属しているか」と問うた彼は、如何なる答を得たであろうか。「ニヒリズム」（虚無主義）と彼は答えるのである。「私の物語るのは、次の二世紀の歴史

である。私は来るべきもの、もはや来らざるを得ぬもの、即ちニヒリズムの到来を描く。この歴史は今すでに物語られることができる、なぜなら必然性そのものがここで働いているから。この未来はすでに幾百の兆しにおいて語り、この運命は到る処自己を告げ知らせている。」とニーチェは書いています。このようにして彼はニヒリズムの予言者、伝道者となつた。

文献学者として過去に向けられ、いかなる過去も失うことを欲しないニーチェは、また誰よりも深くヨーロッパが「圧迫する文化の重荷」を負うてゐることを感ぜざるを得なかつた。伝統の重圧のもとに人間は生の原始的エナジーを失い、今や破滅してゆくのはかないデカダンス——芸術上の亜流者風、学問上の顕微鏡的穿鑿と混合主義、奴隸の道德の支配、等々、に陥つてゐる。この時代にとってペシミズムはもはや論争の余地を有する世界観であることができぬ。けれどもペシミズムは、我々は何処に属するかという問に答えるものでなく、ただ倦怠と没落の表現、徴候であるに過ぎない。ニーチェはペシミズムの真理はニヒリズムであると考へた。「私の革新。ペシミズムの展開、即ち知性のペシミズム、道德的批評、最後の慰めの解体。」と彼は書いてゐる。ニーチェのニヒリズムは、第一に、デカダンスの論理である。それは奮い世界の解体と没落に伴つて必然的に来なければならぬもの、現に来つつあるものである。第二に、ニヒリズムは論理で

あるのみでなく、また倫理である。それはこの解体の過程を速めようとする哲学者の意志を意味する。我々は破壊者でなければならぬ。没落をみずから意欲しなければならぬ、虚無に面接することを恐るべきではない。ニーチェの説くのは逃避的、受動的ニヒリズムではなく、「能動的ニヒリズム」である。真のニヒリズムは強い者のニヒリズムである。「従来知られているペシミズムのタイプの如何なるものもかかる程度の悪意に達したものはないように私には思われる。」浪漫的なペシミズムはより強い、「悪意的な」ニヒリズムの前形に過ぎない。ところで第三に、ニヒリズムは没落であると同時に端初を意味する。ニーチェは「デカダンにして同時に端初」といつている。しかるにこの端初は「渾沌」（カオス）である。「すべてのものが渾沌となるように見える。旧いものは失われ、新しいものの何物も現れていない。」「我々の本能は今やみずから到る処去り帰る、我々自身は一種の渾沌である。」このような渾沌と虚無に落ち込むことは我々が新しく生れるために、新たに生きるために要求されている。「生とは一般に危険のうちにあることを意味する。」

かくの如き渾沌と虚無から、如何なる過程において、如何なるものが生れて来るのであるか。そこに創造がなければならぬと信じられるにしても、文献学者は真に創造の哲学者であり得るで

あろうか。ひとはニーチェの生の思想をベルグソンの「エラン・ヴィタール」（生の跳躍）の思想と対照している。二人の思想の間には類似があるにしても、また本質的な差異がある。ベルグソンが進化論的思想に縁がなくはないとすれば、ニーチェはこのような進化乃至発展を考えていたかどうかさえ疑問である。彼は根本においてどこまでも文献学者に止まっていたように思われる。文献学者にふさわしく彼はモダーニティを嫌悪した。彼が虚無的端初的生を「渾沌」と呼ぶとき、古代の歴史哲学的思想、即ち歴史は一定の発展過程を経てまたもとの渾沌に還り再び新たに始まるという思想の追憶がなかつたであろうか。かかる推測は「新しい生への示唆」を意図したツアラツストラの思想的頂点において「永劫回帰」という古代的觀念が現れているところから見ても必ずしも無理ではないであろう。彼は創造を要求し、創造について繰り返し述べながら、なお文献学者であることをやめなかつたといひ得るであろう。

ニーチェはしばしば個人主義者と見られて来た。しかし彼が語ったディオニュソスの陶醉はむしろ個人が自然と合体することを意味した。彼のニヒリズムも個人主義的ニヒリズムではない。オーペナウエルは彼を「奪魂的ニヒリスト」と称している。そして彼自身は書いている、「一、人格の崩壊と増しゆく弱さに抗しての私の努力。私は新しい中心を求めた。二、この努力の不

可能が認識された。三、そこで私は進んで解体の道歩んだ、このことのうちに私は個人としての新しい力の源泉を見出した。我々は破壊者でなければならぬ。——私は個人がそのうちにおいて嘗てになく自己を完成し得る解体の状態が一般的な生存の模像であり、個々の場合であることを認識した。」この最後の文章は、ニーチェが自己の問題として体験したニヒリズムが単に個人的ものでなくて世界的なものであること、彼が「ヨーロッパ的ニヒリズム」と名附けたものであることを現している。ニーチェはニヒリズムを歴史哲学に位置附けた。そして初めの文章は、ニヒリズムがほかならぬ人格の分解の体験に由来することを示している。もしそうであるとすれば、「虚無」は外に見られる渾沌というようなものでなく、自己の奥底において顕になるものでなければならぬ。言い換えると、彼のニヒリズムは今日「不安」といわれるものを現し、かかる者として彼は現代思想に深く交渉している。同時にこの不安は「能動的ニヒリズム」として新たな創造の端初でなければならぬとニーチェは説く。ところで彼はかような創造の原理を確立し得たであろうか。渾沌からは「超人」の神話が生れた。しかるに彼が新しい人間のタイプを規定しようとするや否や、彼は知らず識らず古典文献学者に還つてゆく。彼の眼にはソクラテス以前の「悲劇的時代」のギリシアの哲学者たちが浮び、彼の情熱はとりわけ古代ギリシア人の「ヒ

ユプリス」(驕り)、この「戦士」の心にひかれる。その他、その他、如何に彼と古代との關係には離れ難いものがあつたであらうか。しかしそれがニーチェにおいては単なる人本主義でも古典主義でもなく、まして懐古主義とは反対のものであつたということは注目すべきことである。彼が高貴にして偉大なる個人を力説したのも、決して単なる個人主義ではなく、人間価値の昂揚を宣べたものである。いわゆる人本主義を蹂躪しようとした彼ほど、純粹な人間価値を高く評価し烈しく意欲したヒューマニストは稀であり、そこに我々の深い感動がある。

ニーチェはたしかに創造と実践を求めたであらう。しかし彼自身は結局「認識する者」であつた。権力意志を説いた彼も行為の立場を確立することができなかったのである。創造する者は無知でなければならぬといひ、「知識の樹は生の樹ではない」ことをあんなによく知つていたにも拘らず、ニーチェは生れ附いた文献学者であり、知識する者であつた。彼は結局ミソロゴスでなく、フィロロゴスであつた。よし彼がこのロゴスに従来の理性や科学とは異なる新しい意味を与えたとしても、彼のニヒリズムは「知性のペシズム」と深く結び附いていたのであり「認識する者の悲劇」が彼の運命であつたのである。しかも彼の運命は実に現代のインテリゲンチヤにとつて象徴的意義を有するものとなつてゐる。モダーニティを嫌惡したこの古典文献学者は最も現代的な思

思想家となつてゐる。これはちようど近代主義に反対する弁証法的神学が今日新しきを有するのと同じではなからうか。このような歴史の秘密はどこにあるか。ともかくニーチエとかかる神学的傾向の源泉とされるキェルケゴールとの間には内的な一致が認められる。私はここでニーチエとキリスト教という興味ある問題に立入る違がないが、ニーチエとの格闘が我々にとつて切実な現代的意義を有する課題であることは種々の方面からいわれ得ることである。

現代の浪漫主義について

【1935.6】

—

浪漫的と古典的とは相対立する概念と考えられるが、如何なる具体的なものもつねにこれらの両要素を含み、單純に浪漫的なもの、單純に古典的なものといふ得るものはないであろう。現実に存在する思想、芸術、人間、時代は、すべて浪漫的と古典的との二つの方面を具えている。特にそれが優秀なものであればあるほど、それを古典的とか浪漫的とかと一義的に規定することは愈々困難である。古典的及び浪漫的という概念そのものも多義的であり、両者の対立にしても種々異なつて理解されている。従つて私が今或る物を浪漫的として特徴付けようとするとき、私は何程かの危険を冒していることになる。他の人は同じ物の他の方面を取り出してそれを古典的と名付けることも不可能でないであろうし、また私の用いる浪漫的という語が他の人によつて私の考へているのとは違つた意味に理解される可能性もあるのである。

古典的と浪漫的とは人間性のうちに含まれる二つの側面もしくは方向を現している。一方は人

間性の合理的側面、他方はその非合理的側面であるとも云い得るし、私の言葉を用いて、一方は人間性のロゴスの側面、他方はパトスの側面であるとも云い得るであろう。これらの二つの側面はつねに人間性のうちに含まれているのであるが、絶えず同じ割合であるのではなく、また絶えず同じ程度に活動するのではない故に、そのいずれかがまざるに従つて、或いは浪漫的或いは古典的と云われるのである。然し単にそれだけでない、T・E・ヒューム【Thomas Ernest Hulme, 1883-1917】も述べた如く、浪漫主義と古典主義との対立は人間性の解釈の相違に於て特徴的に現れる。ヒュームによると、人間を可能性の無限の貯水池と見るのが浪漫主義であつて、古典主義はこれに反し人間は限定されたもので、その性質は恒常なものであると考える。そして前者は、人間を抑圧している秩序を破壊して社会を作り直せば人間の有する無限の可能性の発現の機会が与えられ進歩があると見るに反し、後者は、ただ伝統と組織とによつてのみ凡て立派なものが人間のうちから生れ得ると考へる、とヒュームは附け加えて規定している。古典主義者は人間性を限定されたもの、恒常的なものとして理解するのみでなく、その活動に於ても限定されたもの、恒常的なものを求める。浪漫主義者は自己のうちに限定されぬもの、可能なるものを見るのみでなく、外に向つても無限なるもの、固定されぬものを憧れる。このように無限と有限という対立概念は

浪漫主義と古典主義との區別を現すために屢々使われている。

然し注目すべきことは、浪漫主義と古典主義とが一般的に云つてそれぞれ歴史の一定の時代に相応する觀念形態であり、かくて或る時代はそのものが浪漫的で、他の時代はそのものが古典的であるのが見られるということである。概括的に云えば、社会の轉換期は浪漫主義の時代であり、その円熟期は古典主義の時代である。もとより歴史は絶えず變化しているものであるから、浪漫主義的時代のうちにも既に新しい古典主義が準備されつつあり、古典主義的時代のうちにも既に新しい浪漫主義への傾向が包含されているであらう。もしこのように浪漫的と古典的とが歴史の發展のリズムを現すものとすれば、社会の轉換期と見られる現代の一般的な特徴は古典的でなくて浪漫的であるべく、従つて浪漫主義は現代文化全般に関わる根本的に重要な問題でなければならぬ筈である。近年我が国ではリアリズムの問題が最も多く論ぜられた。リアリズムは浪漫主義に對置されるから、それは古典主義の側にあると見られることができ、實際また古典主義はリアリズムを代表しているのである。然るにもし現代の一般的な特徴が浪漫主義にあるとするならば、この場合リアリズムと云つても、それは古典的リアリズムでなく、浪漫主義と深く結び付いたものである。事實、現代のリアリズムは多くの浪漫的要素を含んでおり、そこにこのリアリズム

の特徴が認められる。或いは寧ろ浪漫主義が純粹な浪漫主義であることができず、何等かりアリズムとならねばならぬところに、現代の浪漫主義のひとつの特徴があるとも云うことができる。我々はかかる浪漫主義を悲劇的浪漫主義と名付けてもよい。

あらゆる時代の浪漫主義が浪漫主義としての共通の性質を有することは云うまでもないが、また時代の差異、歴史的情況の変化に従つて、それぞれの固有な性格を有することも争われない。例えば、ルソーとアダム・ミュラーとは、いずれも浪漫主義の代表者の如く云われているが、二人の思想家は或る意味では甚しい対立をなしている。浪漫主義とは固定した秩序、制度、形式に対する反抗的精神、革命的心情を謂うとすれば、ルソーはその意味の浪漫主義者であるとしても、ミュラーは同じ意味では浪漫主義的でなく、寧ろ反対に保守的、伝統的である。ミュラー的立場からは、ルソーの思想は啓蒙主義的であり、そして浪漫主義と啓蒙主義とは相對立したものであつて、啓蒙主義の克服こそ浪漫主義の最も偉大な功績であるとされるのである。啓蒙主義は封建的イデオロギーに反對して起つた近代資本主義の思想であるが、ドイツの浪漫主義はヨーロッパ資本主義のうちにおけるドイツの立ち遅れに基づき、ドイツの独自性の擁護のために発展したものと云われている。かくの如く浪漫主義にも歴史的に種々のものがあるとすれば、現代

の浪漫主義が特に如何なる性質のものであるかを明らかにすることが我々にとつて問題でなければならぬ。もちろん現代の浪漫主義の中にも更に種々の区別がある。また浪漫的ということが現代の一般的な特徴である限り、普通には浪漫主義とは見られず寧ろその反対物と見られているもの、例えばマルクス主義の如きものうちにも、或る浪漫的なものを認めることができる。けれどもマルクス主義をファッシズムと一緒に浪漫主義と呼ぶとすれば、そこにはルソーとアダム・ミューラーとの間におけるよりも大きな差異が含まれていることになる。ファッシズム的浪漫主義の立場からは、マルクス主義は却つて啓蒙主義として排斥される。そしてまた實際マルクス主義は新しい啓蒙主義と云われ得る性質と意味とをもつていたのである。少なくともマルクス主義を現代の浪漫主義の代表的なものとして取扱うことは適當でない。現代の浪漫主義に就いて語る場合、我々は現代思想の平均的な特徴を求めるといふのでなく、現代思想のうち、最も浪漫的なものに就いて考察することが必要である。

私は現代の浪漫主義的諸傾向における顯著な特徴を現すために三つのものを挙げたいと思う。一、自然神秘説、二、創造の哲学、三、浪漫的アイロニー、がそれである。これらのものは、もとより個々独立したものでなく、とりわけ浪漫主義が純粹である場合、相互に密接な関聯を有す

るが、然しまた或る思想は或る一つを、他の思想は他の一つを特別に明瞭に現しているのである。

二

従来 of 自然哲学の多くにおいて、我々はそれが神秘的思想と内的に結合しているのを認めることができる。カール・ヨエルの如きも自然哲学はすべて神秘的精神から生れたものであると説いている。然るにかような自然神秘説は屢々浪漫主義と結び付き、その哲学的根拠ともなっている。ギリシアの初期、また近世の初めルネサンスは特に自然哲学の諸体系の時代であつた。そして、この時代の精神のうちには浪漫的なものが流れていた。古典的と云われるギリシアにおいてすら、その自然哲学的時期は浪漫的であつたと云われることができ、ヨエルはこれを「原初的浪漫主義」と呼んでいる。また我々はドイツ浪漫主義の時代が自然哲学的体系の時代でもあつたことを想起する。このように浪漫主義は自然哲学、時に自然神秘説と密接に結び付いているのが認められるが、このことは原理的に云つてそうあるべき理由を有するように思われる。なぜなら偉大なるギリシアの哲学者が説いた如く、すべての存在は質料と形相とから成り、質料と形相とはあらゆる存在に含まれる二つの要素であるとするならば、形相的原理によつて古典主義を、質料的原理に

よつて浪漫主義を代表させることも不可能ではないであろう。蓋し形相は限定されたもの、不変なもの、合理的なものを意味し、これに対して質料は無限定なもの、可能なもの、非合理的なものを意味する。質料、物質乃至自然はかくの如き性格の故に、浪漫主義者によつて浪漫的に解釈されて、その思想の基礎とされるに丁度ふさわしいものとなっている。浪漫主義を単なる觀念論と見ることは屢々極めて不十分である。少なくとも浪漫主義者はイデア主義者——イデアのものの意味は物の姿、形相のことである——という意味において觀念論者でなく、彼等は屢々一見甚だ唯物論的に語る。「思惟はまた電気である」、「思惟は筋肉運動である」、などとノヴァーリスですら云つている。浪漫主義を単なる觀念論として批評することは不適切であることを免れ難く、それに対する批評は自然神秘説の内奥にまで喰い入ることを要求されている。浪漫主義の哲學者によつて特に重要な意味を負わされるに至つた精神（ガイスト）と心靈（ゼーレ）との區別を用いるならば、浪漫主義は觀念論であるにしても、精神の哲学でなくて寧ろ心靈の哲学である。精神はイデア的なもの、合理的なものに向うに反して、心靈は形なきもの、質料的なものと同様に融合する能力と考えられている。

尤も自然と云つても多義的である。近代史において有名な人權宣言の根柢には自然法の思想が

あつた。この場合の自然は到る処同一で、つねに不変なものを意味し、かかるものとして歴史的偶然的に成立した伝統や制度に対する革命的行為の基礎とされたが、この自然は浪漫的とは云われない。近代の浪漫主義に最も大きな影響を与えたルソーの思想の中心は自然の概念であり、それは同じように社会革命に対する武器として用いられたが、この自然は絶えず動くもの、抒情的なもの、やや神秘的なものであつて、それ故に浪漫的であつた。現代の浪漫主義も自然神秘説を基礎としていてと云うとき、その特色は如何なるものであろうか。もとより現代の浪漫主義にも種々あり、その自然神秘説にも直ちに同一視し得ない様々な区別がある。我々は先ずその一つに注目しよう。そしてそれはほかならぬファッシズムである。

ファッシズムが浪漫主義であるのに注意することが先ず最も必要である。民族、国民、国家等に関するファッシズム的思想の系図を尋ねるとき、我々はアダム・ミュラーその他の浪漫主義を見出す。そして実際、ファッシズムの理論家、例えばシュパンの如きはミュラー等の浪漫主義者をあからさまに祖師としてるのである。今日ドイツにおいてミュラーはナチスのイデオログとして盛んな復活を経験している。ひとは浪漫主義がつねに革命的であつたなどと考へてはならぬ。就中ドイツ浪漫主義——それはともかく理論的な体系を有する模範的な浪漫主義であ

る——は、最初のフランス及びイギリスの影響が過ぎた後、保守主義、伝統主義の代表的な理論として發達した。我々は現代ファッシズムの理論が、その民族主義、全体主義、有機体説等々に關して、如何にそのような浪漫主義の理論と一致するかをここに縷説する暇をもたぬ。ただミューラーの次の一句を引くだけで十分である、「国家は人間の重要事の総体である、その生ける全体への結合である。」国家の目的を問うことは、国家を何等かのものための手段と見ることであり、国家がいつか無用のものとなつてより善き他のものが代るであろうという信仰を喚び起すからいけない、とミューラーは論じている。ところで我々は現代ファッシズムにおける自然神祕説の特徴的なものとして「血と地の神秘主義」を挙げねばならぬ。運命共同体と理解される民族の基礎は何よりもその「血の根源性」に求められ、民族は血族的結合から生長した自然的聯関と見做される。かかる血の神秘主義に如何なる重要性がおかれているかを傍証するに足る甚だ興味ある一例として、プラトンの国家哲学の新解釈を紹介したい。プラトンの国家哲学は最近に至るまで、よしコムミュニズムの例に引かれずにしても、真正正銘の精神的貴族主義として一般に理解されていたものであつた。然るにギリシア哲学史家として従来かなりの名声を有するマックス・ヴントは今ではこれに次のような解釈を与えている。「プラトンが国家にとつて血の純粹

性に如何に大なる重要性を認めたかは、実に周知のことである。戦士はその血統によつて貴族の身分として他の民衆から區別される。彼等の血の純粹性の番をすることが哲学者の特別に重要な任務である。そしてプラトンが子供を産むことや生活に処することに關してなしたあらゆる特殊な、今日の考え方にとつて極端に見える要求も本質的には、血の純粹性を維持するという目的に仕えるのである。国家民族、まさに戦士の身分は、自己を同じ血によつて統一された大なる家族と見なければならぬ。この血の力のうちにイデアは民族を統一にもたらず無意識的な力として生きている。ただ高貴な血から出た高貴な精神のうちにおいてのみイデアは意識的な生活と明瞭な知見とに達することができる。」智慧の純粹性の番をすることなく、血の純粹性の番をすることが「哲学者の特別に重要な任務」と解釈される。イデアは血のうちに生き、高貴な精神と高貴な血とは同一視される。血の神秘主義であり、血の浪漫主義であり、現実的にはユダヤ人排斥である。我々はもはや地の神秘主義、風土の浪漫主義に立ち入る必要がないであろう。

三

我々は現代の浪漫主義の第二の特徴へ移ろう。それは創造の哲学ということであつたが、創造

の哲学と云えば今日誰も先ずベルグソンを想い起す。そのようにベルグソン哲学の影響は広く、特にこの哲学は現代の浪漫主義と深く交渉している。創造という語はそれ自身何か浪漫的に聞こえる、けれども創造の哲学が一般に浪漫主義であるのでなく、また私の考えでは浪漫的な創造の哲学とは区別されるような創造の哲学が今日重要な問題である。創造の哲学が浪漫主義的であるのは、それが自然哲学或いは自然神秘説と結合している限りにおいてであり、更にそれが内在論的立場に立つている限りにおいてである。とりわけ後の点は決定的に重要である。

ベルグソンの思想は、代表的な浪漫主義者で自然哲学者であつたシェリングの思想と種々の点で類似しており、一時彼はシェリングの剽窃者と悪口されたこともある。現代フランスにおける自由論、偶然論は、ラヴェツソンの『習慣論』、ラシュリエの『帰納法の基礎』、ブトルウの『自然法則の偶然性』からベルグソンへと連続的につらなつてゐるが、そのすべてが自然哲学的考察と結び付いてゐることは注目し値すべく、そして、この系列の初めにあるラヴェツソンの如きもシェリングの最も熱心な崇拜者であつた。もとよりベルグソンの創造的進化の哲学は単なる自然哲学でなくて、同時に意識哲学であり、寧ろ自然と意識とを連続的に考えるところにその浪漫的色彩がある。この哲学は単にその反主知主義、反機械論においてのみでなく、特にその時間論に

おいて浪漫的である。ベルグソンによれば、生命の創造的過程そのものの原型は純粹持續である。その一々の瞬間は個々異質的で、相互に滲透して流動する。この流動の連続は諸々の状態の一継起と見られるが、真実を云うと、それらのものは、私が既に通り越してしまつてからその足跡を見るために振返つたとき初めて、多数の状態を組立てて見られ得るのみである。私が体験している間にあつては、それらのものは、何処でその或る一つが終り、何処で他の一つが始まるとも云い得ぬほど緊密に有機的に結合しており、一の共通の生によつて深く生かされている。すべては相互に融合して進展する。然るに我々の知性はかかる異質的滲透的連続的發展を捉える手段でない。知性は同質性と反覆とを目差し、並置と空間化とを仕事とするものであつて、このようなことは我々が行動し生産するためには欠き得ぬ条件であるけれども、それだけ實在の認識にとつては不十分で、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できる。直観は知的同感であり、これによつて我々は物の独特で概念的に表現し能わぬものと直接に合一せんがために、その物の内部に身を運び込み、かくて内からそれを捉え得る。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できぬ。ひとは未来に就いて過去に類似せるもの若くは過去の諸要素に類似せる諸要素をもつて再び組立て得るもののほか先見することがで

きぬ。その各々の瞬間が独創的な全体的流動的過程にあつてはすべての予知が拒まれている。

我々は無限の流動、時間に対する感覚が従来の浪漫主義においても特徴的なものであり、その抒情性の主なる根源であつたことを知っている。「すべての方法はリズムである、リズムを支配することは世界を支配することである。各人は彼の個性的なりズムをもっている。代数は詩である。リズムの感覚は天才である。」とノヴァーリスは云つた。彼にとつてはリズムが世界法則であつた。「真の詩を読みまた聴くとき、我々は自然の内的悟性が動いているのを感じる。自然研究家と詩人とは同一の言葉をもっている。」ところでベルグソンの哲学について云えば、それは生物進化論などと結び付いて客観的に見えるに拘らず、その本質は、メーヌ・ド・ピランなどにも通ずる内面性の哲学である。創造的進化の面目に真に接し得る場面は我々の内面生活にほかならない。客観的な実践は生の周辺へ押しやられて直観もしくは知的同感がその中心におかれ、かくして実践よりも直観が實在に、生命の内奥に合致すると考えられる。そこに現実からの退却の重要な一步がある。生命は創造的なもの、飛躍的なものとして何等か行爲的なものであるにしても、その行爲は本質的に内面的なものにとどまつている。惟うにベルグソンのような内在論の立場において行爲というものを基礎付けることは不可能である。そしてもし行爲を真に基礎付ける

ことが出来ないならば、如何にして創造を真に基礎付けることができるであろうか。ベルグソンは「真の経験論が真の形而上学である」と云っている。彼はすべて出来合いの概念で物を考えること、既製品で間に合わすことを排斥し、それぞれの物の身に合った見方をすることを要求した。このような思想は全く正しく、そしてあらゆる種類の公式主義乃至形式論に向つて投げ掛けらるべきものであり、またベギがベルグソン哲学に関する評論の中で、「しなやかな方法、しなやかな論理、しなやかな道徳は、最も目が詰んでいるから、最も厳しい。」と云つた言葉にはまことに深いものがあるにしても、ベルグソニズムにはまた浪漫的非現実性の要素が含まれていることも争われないのである。

もとよりベルグソニズムをファッシズムの浪漫主義と同一視することは間違つてゐる。ベルグソンの哲学は伝統主義、保守主義とは正反対のものですらあるであろう。それは寧ろ新しい自由主義やヒューマニズムの種々なる要素を含んでいる。ベルグソンは家族、国家等を「閉じた社会」と見、これに対して「開いた社会」として人類を考えた。そして閉じたものをどれほど大きくしても開いたものとはならぬように、両者の間には有限と無限、静止と運動との間におけるが如き相違があり、この距離はただ飛躍によつてのみ越えることができると云つてゐる。然しながら彼

のいう人類もしくは開いた社会の概念には神秘的なところがあり、現実の歴史の原理となり難い。ベルグソンには歴史哲学がない。彼の創造の哲学が社会的行動の原理に適用されたとき、ソレルのサンディカリズムの如き革命的浪漫主義ともなったが、然るにそのソレルの後裔の一人としてムツソリニも出て来たのである。ベルグソンの哲学は創造を説くにも拘らずその内的本質において行為の哲学であるよりも認識の哲学であることは既に触れたが、そこからまた他面ベルグソニズムが現実逃避の傾向を取るということも生ずるのであつて、かかる逃避的傾向は多かれ少なかれ浪漫主義に絶えず附随している。その浪漫的な自然の概念によつて社会の革新のために戦つたルソーは同時に「孤独なる散步者の夢想」に耽る内向的自我主義者でもあつたのである。ルソーの近代思潮にとつての意義は彼が不安の諸相を最初に指摘したことである、とラヴリンは云つてゐる（Janko Lavrin, 1887-1986】寮金吉訳『ロマン主義心情』）。

四

今や我々は第三の点に到達した。我々は先ずラヴリンの言葉を借りて語ろう。「根拠を欠ける不安は、経済界が混乱し、社会制度の崩壊する時代に伴う必然的な現象である。このような不安

の時代には常に、いずれの階級にも社会にも有機的に所属していない人間がいる。これらの人々は、実生活の激しい闘争に弱くて堪えられないためにか、或は新しい環境に適応し得ないためにか、自己の周囲の情勢を許容することができない。彼等の趣味や理想はあまり高く満足され得ない。実生活に堪えられないとか、環境に適応し得ないとかの場合では、大抵反抗することは殆どないのが普通で、現実生活に欠けた部分をみたすために、何か空想的な、感情的な代用物を求め、その代用物によつて麻醉剤とか美しい白昼夢に耽ると同様な意味の満足を得ようとする。然し自己の趣味や要求が甚だ高いものである場合には必ずしも弱者とは限らない。寧ろ非常に強くさえあつて、ただこの場合、強さそれ自身が却つて最大の危険となる恐れがある。というわけは、強さが現実生活に適当な疏通口がないために、現実と調和せんがために無駄な探求に勢力を費すか、或は人生に背を向けて、全く否定的態度をとるに至るかである。もし環境が違つていたならば、偉大な構成力ともなるべきものが、この場合自己の不安に関して、大胆不敵な挑戦的態度をとるか、復讐的態度になるかである。従つて、この種の人にとっては、唯一の真剣な生活は、失望の強さに、破壊的狂暴の激しさに、是認し難い現実の単調に拮抗する主観的な理想とか空想の熱烈さにおいてのみ可能なことになる。全体としての人生と有機的な接触を欠くために自己自身

の上に還つてき、爾余の世界と自我の価値とを対立させねばならなくなる。その自我は更に膨脹して、所謂巨人的となり、超人的次元にまで進み、遂には現実生活は甚だ低劣な存在で、高き自己と低き現実との間には如何なる協定も到底不可能であると確信するようになる。かくの如くにして、自己の根拠を欠き不安なることは、彼が自己を偉大なりと空想する偉大さの証拠になると自身には見えて来る。然しながらこの場合の自我主義は、自己の自我がやがては木端微塵に粉碎されはしないかと密かに危惧する者のそれである。」浪漫主義の社会的根拠も、その階級的即ち知識階級的性質も、それが現実に対する関係も、この文章によつてよく説明されている。

我々は浪漫的アイロニーという語の意味を少し拡張しさえすればこのような心的現象を一括することができるであろう。我々はキェルケゴールに従つて、「アイロニーは主観性の最初の、最も抽象的な規定である」と云うことができる。このキェルケゴール自身は自己に性格的な浪漫主義を克服しようとして苦闘した思想家であつた。アイロニーはまた否定性である。しかもそれは無限である、なぜならそれは此のもしくは彼の現象を否定するのではないから。それは絶対的である、なぜならアイロニーがその力において否定するものは実は存在せぬより高いものであるから。アイロニーは無を建てる、なぜなら建てるべきものはその背後にあるのであるから。またアイ

ロニイにおいて主観は消極的に自由である、なぜなら主観に内容を与えるべき現実はそのにないものであるから。主観は与えられた現実がそのうちに主観を縛る束縛から自由である。主観は消極的に自由であつて、かようなものとして浮動的である。このような自由、このような浮動が人々に或る感激を与える、なぜなら彼等はいわば無限の可能性に酔つていたのであるから。かくの如くキエルケゴールはアイロニイの概念を説明している。云うまでもなく、現代の浪漫的アイロニイはもはや単に夢想的でなく、虚無的であり、従つて悲劇的であることが屢々である。それは自己のうちにおける可能性を虚無として感ずる。この虚無はまた単に無限の豊富さを意味するのでなく、却つて同時に自己の生の根本的な窮迫として感ぜられるのである。かかる浪漫主義は主観主義としてのみでなく、また特にその否定性によつて特徴付けられなければならない。その虚無のうちには創造への要求が含まれている。限りなき窮迫にして同時に限りなき豊富さであるところに、この虚無のデモーニッシュな性質がある。浪漫主義がこのような虚無に憑かれるや否や、そのアイロニイが根本的に変質し、浪漫主義は自己克服の道を、しかも自己の立つ原理の内部で、辿ろうとする。このとき浪漫主義は本質的に悲劇的である。

さてこれまで述べて来たところを顧みるとき、ニーチェが現代の最も典型的な浪漫主義者であ

ることを我々は容易に知り得るであろう。自然神祕説、創造の哲学、浪漫的アイロニー、虚無主義、等々の諸要素は彼において極めて独特な、しかしまた解き難い複雑さにおいて結合されている。我々はここで浪漫主義に就いて詳細に批評することができない。浪漫的なものが人間の本性のうちに、もとよりその全部ではないが、深く根差していることは認められねばならぬ。その主観主義と雖も全く虚妄なものではないことは明らかである。主観性なくして人間はなく、内的世界がひとつの世界として開示されるということは人間存在の特権であるとすら云い得るであろう。浪漫主義がリアリズムと如何に結び付くかは、リアリズムの定義の仕方によつて變つて来ることである。それにも拘らず我々が単なる浪漫主義にとどまり得ないことは、右の説述の仕方のように簡単ながら示されて来たことと思ふ。

非合理主義的傾向について

【1935.9】

—

最近の哲学の著しい特徴として非合理主義的傾向を挙げることができる。それは、この傾向に反対する者、賛同する者、共に認めるところである。『唯物論研究』八月号に翻訳紹介された「ブルジョワ哲学の危機と弁証法的唯物論」というマルクス主義的論文【1935.9、M・K訳】は、反対者の立場を示している。ここでは観念論の最近の段階に一般的特質として非合理主義を摘発し、かかる非合理主義はブルジョワジーがプロレタリアートとの闘争において自己の世界観における合理的認識の最後の残滓をも清算すべく余儀なくされるに至ったことを現すものであると批評している。一切の形態の思考はブルジョワジーの支配にとつて危険なもの、資本家の利益と矛盾するものとなり、そこから叡智、理性、合理的認識に対するブルジョワ哲学者の熱烈な抗議が生じ、これらのものは駆逐され追放されて、神秘的に理解された生、意志、直観の原理によつて——一口で云えば非合理主義によつて代られねばならぬことになるというのである。かくの如き見方に

対して、他の立場の人々は、合理主義こそ却つてブルジョワ社会の原理であり、この社会の成立を規定した啓蒙思潮（アウフクレーリング）は合理主義であつたが、このような合理主義の克服は新時代の哲学の任務でなければならぬと主張している。この見解は主として、ファッシストに限らず広くドイツの哲学者によつて以前から唱えられて来た、いわば特殊的、ドイツ的見解とも称し得るものであつて、ドイツ哲学の圧倒的な影響のもとに我が国の哲学研究者の間でも屢々無雑作に継承されているものである。

合理主義非合理主義と云つても種々の意味があり、またその問題は古来哲学上の大問題であつて、固より簡単に片付けることができぬ。然しここで一般論が私の問題であるのでない。私はただこの問題に關聯する二三の点について感想風に述べようとすることに過ぎない。右に挙げたマルクス主義者の論文においては、問題があまりに単純化されている。そこには丁度、嘗てリツカートが彼の論理主義の立場から広い意味での「生の哲学」の直観主義、非合理主義を批評した場合を想い起させるような単純化が見られる。もちろん最近の哲学に現れた非合理主義的傾向のうち期末的徴候を有するものが多く存在することは否定できず、それに対してマルクス主義が抗争することは全く正当である。然らば、マルクス主義は合理主義かと云えば、合理主義であると単純

に答えることはできないであろう。この頃中河与一氏らの偶然論に関する論議においても、マルクス主義者は偶然を絶対に認めないのでなく、寧ろ偶然と必然との弁証法を主張したのであるとすれば、既に非合理的なものに或る位置を与えたことになるであろう。他方また、合理主義は過去の哲学であり、非合理主義こそ新しい哲学の立場でなければならぬとする特殊の・ドイツの見解にも我々は無難作に同意し得ない。ドイツ哲学は伝統的に非合理主義的色彩が濃厚であつて、ニーチエの如きも、あらゆるドイツ的哲学は浪漫主義的であると云つたことがある。ドイツ哲学の長所は認められねばならぬが、同時にこのような一般的性格のうちに含まれる欠陥を取り込まないように注意することは、あまりにドイツ的な日本の哲学の現状において特に大切であると思ふ。

いつたい哲学が非合理主義的であることは或る意味では哲学の自殺である。哲学にして苟も学である限り、論理的思惟を放棄し得ない筈である。何等かの非合理的なものを認めるにしても、哲学はそれを論理的な仕方では示さなければならぬ。さもなければ、哲学は哲学であることをやめて、芸術か宗教かにならねばならぬであろう。ただ論理にも形式論理と弁証法というような区別があり、それに応じて合理性の考え方にも相違がある。もし合理性の規準として形式論理乃至

ヘーゲルのいわゆる悟性の立場しか認めないとすれば、弁証法も形而上学だと非難され、マルクス主義の如きも非合理主義だと批評されることになる。その意味において合理主義的であつたのは寧ろあの啓蒙時代の哲学であつて、今日かような意味の合理主義が排斥されねばならぬと云われるとすれば、理由のあることである。マックス・ウェーバーが明快に叙述した如く、市民社会の原理は簿記に現れているような合理性である。自由主義の思想がかかる意味における合理主義であるとすれば、それはもはや過去のものに属すると云われても致方がなからう。哲学は論理を放棄し得ないが、その論理は飽くまで具体的な存在に適應した論理でなければならぬ。弁証法は形式論理に対してこのように具体的な論理であり、従つてまた新しい合理性である。それは、ヘーゲルの云えば、悟性の立場よりも高次の理性の立場における合理性である。徹底した論理主義者は、思惟の内容そのものも思惟によつて産出されると考える。もしこれが合理主義の典型であるならば、合理主義は観念論にほかならず、唯物論はまさにそれとは正反対のものでなければならぬ。思惟よりも存在、自然、物質を根源的なものとするとところに唯物論はある。その限りにおいては、唯物論も合理主義に主要な制限をおくものと云わざるを得ない。然るに、この存在が飽くまで合理的な仕方では認識されるか否かについての見解の相違に従つて合理主義非合理主義を

區別する場合、マルクス主義は合理主義であると主張されるのである。けれども既に思惟の外に存在を考える以上、認識にとつて感覚の如き直観的原理が欠くべからざる、重要なものとなる故に、この点においても唯物論は決して單純に合理主義であることができぬ。

合理主義に対する非合理主義は直観主義と規定され、直観主義が最近の科学の特徴として挙げられてゐる。思惟と直観との關係も簡単に論じ難いが、両者を抽象的に分離するが如きは弁証法的な見方とは云い難いであらう。具体的な思惟はそれ自身のうちに直観的なところがあり、また眞の直観はそれ自身のうちに思惟的なところがある。弁証法が悟性の立場よりも高次の立場であるということとは、それが思惟と直観との統一の上に立つてゐることであると云つてもよく、このような思惟が実は現実的な思惟である。従つてニコライ・ハルトマンなどが弁証法の直観的性質について語るのも全く間違つてゐるのでないが、さらばとて弁証法が非合理主義、単なる直観主義であるかのように語るのは間違ひである。多くの非合理主義は却つて思惟と直観とを抽象的に分離して考えるところから生じてゐる。両者を抽象的に分離すれば、思惟の能力が極めて局限されたものになるのは当然である。一般的に見て、ドイツ哲学においては、悟性と云い理性と云つても、しなやかさを持たず、型に嵌り框に這入つた形式的なもののように考えられがちである。

然るに主知主義と云われるギリシア哲学においては、思惟そのものにもつと直観的なところがあつた。主知的なギリシア哲学はまた極めて直観的な哲学であつた。ギリシア的な思惟や直観はドイツ哲学においてよりも却つてフランス哲学において継承されている。あれほど科学ということをやかましく云い、科学的ということを誇にして来たドイツ人が今日非合理主義のファッシズムの下にあるのは、社会的政治的事情は別にして、その思惟がしなやかさを持たぬ形式的なものであつた欠陥を如実に示しているとも理解できる。ペギがベルグソン論の中で書いてるように、しなやかな思惟ほど厳しい思惟はなく、しなやかな倫理ほど厳しい倫理はないのである。弁証法は具体的な思惟としてしなやかな思惟でなければならぬ。もちろん我々はそれから若干の法則を抽象して来ることはできる。然しそれが現實的に如何に弾力的なものでなければならぬかは、レニーンが実践的諸問題を論じた論文について見ても明らかである。公式主義は弁証法とは反対のものである。公式主義即ち合理主義であるのではない。

フランスにはデカルト以来合理主義乃至主知主義の根強い伝統がある。然るにフランス哲学における知性、悟性、思惟というものには直観的なところがある。またその直観というものにも極めて知的なところがあつて、直観主義と称せられるベルグソンとドイツ流の生の哲学とを比較し

てみて、如何に前者が後者に比して主知的であるかが分ることである。実証科学と密接な関係を有することもフランス哲学の一特徴であつて、その意味で科学的哲学と呼ぶべきは、哲学の科学性についてあのように沢山の論文を産出したドイツ哲学であるよりもフランス哲学である。ベルグソンの場合でも、彼が科学、特に生物学、生理学、病理学の豊富な知識を有するのは周知のことで、『物質と記憶』の準備をしたとき、彼は失語症に関する医学的文献を五ヶ年間研究したとのことである。ルヌヴィエ以後フランスにおいて彼ほど大きな影響を与えたものはないと云われているが、その影響によつて学生が実証科学を軽蔑するようになったという或る教師の報告をビネが発表したとき、ベルグソンは、自分は科学が形而上学に従属的であるなどと嘗て考えたことも、教えたことも、書いたこともない、このように解釈し得る一行でも、一語でも、自分が書いたものうちに見せてくれるがよい、と激しい口調で答えた。幾何学や物理学も絶対者に達する、ただ物理的科學は生命や意識の問題を取扱うとき相対的になる、然しここでもなお、それは正当性を維持するのであつて、ただその場合形而上学という他の種類の研究によつて補われる必要があるのである、と彼は述べた。ベルグソンすらそうであるから、最近のドイツの反科学主義、反技術主義、非合理主義の哲学は、フランスでは、社会的政治的事情の相違によること

も勿論だが、その哲学的伝統とも相容れないものがある。私がこのことを特別に述べるのは、今日ドイツ哲学において非合理主義的傾向が益々著しくなりつつある機会に、日本の哲学も従来のドイツ依存の傾向について反省し、フランス哲学へ注意を向ける必要があるかと考えるからにほかならない。

尤も、どのように科学に対する関心を示そうとも、それを理解する哲学的立場が観念論的、ブルジョワ的であるならば、要するに無意味であると唯物論者は主張する。これに対して自由主義者は、科学や哲学をつねにそのように階級性の見地から観察することは一の非合理主義に過ぎぬと云うであろう。必ずしもそうではない。唯物論者はイデオロギーの階級性そのものを科学的な合理的な仕方では証明し得ると信じているからである。然しながら他方、少なくとも現在の状態においては、唯物論者と雖も、自然科学その他の方面ではいわゆるブルジョワ科学者の研究成果に多く依存しなければならないのが事実であるように、哲学の方面でもなお多くのものをブルジョワ哲学者から学ぶべきではなからうか。蓋し哲学と雖も、単にいわゆる「世界観」であるのではなく、また「科学」である。その世界観的なものにおいて同意し難い場合にあつても、その科学的内容においては学ぶべきものが含まれていることが少なくない。クラージェスがニーチェ研究の中

で、骨のない一般性をもって織物を織ることは哲学的俗人のことであり、これとは反対に発見的な頭脳はつねに、彼が出るのを待っていたような少数の、寧ろ根本に於ては唯一つの特殊問題の研究に身を捧げるものであつて、この関係では哲学者も科学者と同じく特殊研究者である、と述べていることには真理がある。ライプニッツと云えば、「予定調和」という合言葉で知られている、だがこの教説を除いても、無限概念についての彼の深い思索には永続的価値がある。ニーチェと云えば、「権力意志」という合言葉で通つている、然しこの教義を離れても、歴史的人類のあらゆる自己欺瞞の仮面を剥ぐ技術家としてのニーチェがある。そのように、今一律に非合理主義と貼札されている哲学のうちにも種々の発見を含むものがあるであらう。これを識別し判断して、将来の哲学のために役立てることも大切である。それが学問研究における合理主義である。学問の問題を標語や貼札で片付けようとするのは政治主義の陥り易い非合理主義である。そしてこのような非合理主義が現在ファッシズムにおいて圧倒的であることは云うまでもない。ファッシストは「文化闘争」の名のもとに、あらゆる非文化的な、非合理的なことを行いつつあるのである。固より我々は合理主義というものを近代自由主義と同様に解するものでない。抽象的な形式論理に具体的な弁証法が代らねばならぬ。そのみでなく、合理性の基準とされるロゴスそのもの

を普通という論理の意味よりも広く理解することが要求されている。即ちロゴスを単に固有な意味におけるロジック（論理学）のロゴスに限らず、またフィロロジ（文献学）のロゴスに、レトリック（修辞学）のロゴスに等において明らかにすることは、歴史的社会的存在が哲学の最も重要な問題となっている今日、特に必要であると思う。ロゴスは、もし論理という語を広く解するならば、論理は文献学や修辞学のうちにも含まれているのであつて、このようにロゴス（言語、思考）の現象を包括的に研究することによって、具体的な論理と云われる弁証法の本質も明らかにされ得るであらう。文献学のロゴスは現代哲学において「解釈学」（ヘルメノイティク）として取り出されるに至つたが、この解釈学の基礎となつている世界観はもちろんそのまま受け取ることとはできないにしても、そのうちにはなお歴史的社会的存在の論理にとつて貴重なものが含まれている。然しまた我々は文献学主義というが如きものに陥つてはならない。レトリックにしても単に言葉の美化の術でなく、人間存在の社会性に基づく思考の本質的な仕方を現している。ロゴスの広汎な現象を捉え、その相互照明もしくは相互批判を通じて、従来の論理学の型を越えた新しいロゴスを組織することは、歴史的社会的存在の認識にとつて必要なことでないかと考える。

二

現代の非合理主義を集中的に表現しているのはファッシズムである。ファッシズムに論理があるかと云えば、その論理としてもかく挙げられ得るのは全体性の論理くらいのものであろう。この全体性の論理にしても固よりファッシズム自身によつて建設されたものでない。然るに全体と云つても実際には種々のものが考えられ、従つて全体性の論理はカトリック的世界主義の論理ともなることができる。全体性の論理とファッシストの国民主義との結合は、それ故に、ただ自然神祕説もしくは生物学的非合理主義によつてのみ可能である。そして全体性の論理から生物学的非合理主義への推移は、全体性の論理が有機体説にほかならぬことによつて導かれる。血や人種に関する生物学が哲学的学科となり、しかもかかる生理学的なもの、自然的なもののはつねに神祕化されている。自然神祕説は思想史の示すように、浪漫主義と結び付き、このものの重要な根源である。そして国民の歴史においても自然的なもの、原生的なものほど価値があるかの如く見られ、復古主義、伝統主義、等々が従つて来る。また「精神」(ガイスト)よりも「心」(ゼーレ)が、自然と融合的なこの原理が重んぜられる。凡てこのようなことは相互に關聯したことである。

各々の国民及びその文化がそれぞれ特殊な性格を有すること、そしてそのような性格的なものが根源的に自然的なものに基づくところがあることは、否定できない。人と人との結合の基礎にはつねにゼーレ的なもの、情意的なものが含まれている。また文化にしても、新カント派の文化哲学においていう文化価値の如き合理的なものからのみ理解することができず、そのうちには何等かゼーレの意味がある。最近の非合理主義の哲学が特にその表現理論を通じてこのような点を明らかにした限り、それは正しい。一般にそれは表現理論への寄与において注目すべきものをもっている。然しながら、それが国民形成の自然的条件のみを見て社会的条件を無視するとき、ゼーレ（心）とガイスト（精神）とを抽象的に対立させ、そしてガイストを敵視して反科学主義、反技術主義を唱えるとき、それは誤謬と反動とに陥る。国民も一の歴史的範疇であり、国民性にしても決して不変のものでない。最近における国民主義の強調そのものが既に社会的条件によって規定されている。現代社会の行詰りは、科学や技術の発達の結果ではなく、寧ろ反対に科学や技術の健全な発達をも阻害しているこの社会の現実の組織にその原因を有する。このようにして、最近の非合理主義の哲学は資本主義社会の社会的危機のイデオロギイ的表現にほかならないと見ることに、正当な理由のあることである。だからまた上にフランス哲学の特徴として述べたも

のにしても、社会的情勢が變つて来れば、十分變り得ることである。哲学的に云つても、ガイストとゼーレ、或は寧ろ私のいうロゴスとパトスとを抽象的に分離することは間違つてゐる。習慣はいわゆる「第二の自然」として或る自然的なもの、必然的なものを意味する。そしてメーヌ・ド・ピランを始めフランスの哲学者が明らかにした如く、習慣は我々の道徳、芸術、思惟のうちにも深く喰ひ入つてゐる。ところで石は千度繰り返して同じ方向に同じ速度で投げられても、そのことによつて習慣を作らない。即ち単に必然的なものは習慣を作らない。自由なものにして初めて習慣を作ることができる。言い換えれば、習慣を作り得るものはまた習慣を破り得るものである。コンヴェンションと言われるものも同様である。コンヴェンションは単に合理的なものでなく、それを支えているのは何等かゼーレ的なものである。けれども他方コンヴェンションは知的産物である。人間が単に本能的であつて知性を有しなかつたならば、コンヴェンションは作られない、本能から解放され、知性の自由を得ることによつて、人間はそれを作ることができる。然るに知性はまたコンヴェンションに対して批判的になり、絶えずそれを破壊し得るものである。これらことから察知されるように、人間文化のうちにおいて伝統が重要な意味を有することは亦認められねばならぬにしても、破壊され得ない伝統はまた伝統ですらあり得ないのである。

非合理主義は知性よりも感情や意志に優位を認める。ところが実を云えば、知情意を抽象的に分離し対立させることが屢々非合理主義に動機を与えている。カントの如きもテーテンスの心理学から知情意の三分法を受け継ぎ、それに従つて彼の体系を理論哲学、芸術哲学、道徳哲学の三部門に分類したと云われているが、かくの如き三分法は今日なお意識的無意識的に哲学を支配し、そこから知情意を抽象的に分離することが生じている。然しながら、道徳と云つても単に意志的なものでなく、芸術と云つても単に感情的なものでない。知情意の三分法に類する哲学的心理学が先ず重要な訂正を受くべき場合である。人間のあらゆる意識は、我々の見解に依れば、ロゴ斯的意識とパト斯的意識とから限なく弁証法的に結合されたものである。芸術的直観そのものにも知的なところがなければならず、またアランなどの力説しているように技術、この知的なものを除いて芸術はなく、美も存しない。人間の発見の最高の法則は働くことにおいてのほか人間は発見しないということである。先ず職工でなければならぬ。天才は作品においてしか知られない。芸術には物質の抵抗を精神によつて越えるための努力、厳密な技術的規則が要求される。思想においてばかりでなく、道徳においてすら技術が必要であらう。「思想は均衡と澄明である。眞は合理的である。美は合理的である。凡てのものにおいて、美と眞とは良識の閃めきである。」と

アランは書いている。良識とは抽象的な知性でなく、直観的な、行為的なものである。

我が国の国民主義も理知と合理性とを蔑視することにおいて外国のファッシズムと異ならないが、ただそれが日本精神乃至日本国民性の絶対的特殊性の名においてなされていることは注意すべきである。合理主義は物質文明の西洋のものであつて、一切の西洋的なものと共に排斥されねばならぬと云われるのである。国民文化の伝統のうち固有な意味での科学並びに科学的哲学を有しなかつた過去の日本人が、西洋的な意味における合理主義を有しなかつたということは事実であるとしても、そのために非合理主義が国民的特殊性として認められるであろうか。いったい合理主義の存しないところに固有な意味における非合理主義が存するであろうか。合理追求の烈しきのないところに非合理主義が生れるであろうか。私は寧ろ「實際的」ということが日本人のかなり重要な特徴であつたと考えてよいのではないかと思う。實際的ということとは非合理主義と同じでなく、却つて或る意味では徹底した合理主義である。だから最近の非合理主義的な国民主義の如きは日本精神の伝統に反するとも云い得るので、寧ろ西洋的な思想である。それも当然のこと、今日の日本の社会が西洋化しているからにほかならない。国民精神と云つても不変のものでなく、社会的条件の変化によつて規定される方面の存することは明瞭である。ところで實際

性は日常性と結び付いている。この日常性の尊重ということは東洋的な思想の一特徴であると思われることができる。そして一方日常的なものと歴史的なものと、他方自然と歴史という風に対置されるように、日常性と實際性の思想の根柢には特殊な自然の思想がある。そこから特殊な合理主義も出て来ると考えられるであろうが、然し日常性は単に合理的なもの、必然的なものでない。例えばコンヴェンションは日常性の重要な要素となつてゐるが、コンヴェンションはまた人間の作る物のうち最も肆意的なものである。挨拶するときに、帽子をとるとか、お辞儀をするとかということとは、合理的必然的に定められたことであるよりも、偶然的なことであろう。しかもそれはコンヴェンションとなることによつて社会の秩序を作るものとなつてゐる。日常性は偶然と必然との交錯であり、従つてそれ自身歴史的なものである。歴史は単なる自由からは考えられ得ないように、単なる必然からも考えられ得ない。また日常的なものと歴史的なもの、より正確に云えば世界歴史的なものとは抽象的に対立するのでなく、弁証法的に関聯してゐる。世界歴史も日常性によつて支えられ、日常性も世界歴史が変化するに依つて変化するのである。然るに全体性の論理が民主主義の論理であるとするれば、民主主義は必然論乃至決定論に終らざるを得ないのである。この論理がけつきよく必然論であることは、ヘーゲルの弁証法が自己のうちに含む有

機説的もしくは全体主義的傾向によつて決定論に陥つたという事実によつても示されている。しかも論理上の決定論は実践的には極端な非合理主義に動機を与え得るものである。また生物学的非合理主義は、まさに生物学的であることによつて、如何に非合理主義であらうとも、要するに決定論もしくは宿命論である。シュペングラの植物学的宿命論の如き、その一例である。これに反して、興味深く感じられることは、この頃問題になつてゐるような偶然の思想は、却つて主知主義的、合理主義的と云われるフランス哲学において、ブトルーその他によつて哲学の一系統として開拓されて来たということである。

人間の行為というものは決定論の立場からは理解できない。行為は行為の事実によつて決定論を否定する。寧ろ必然的なものが偶然化されるところに行為はあるとも云える。然しまた逆に偶然的なものを必然化するところに行為はあるのである。「意欲するとは凡てが語られてゐるとは決して信じないことである。意欲するとはその機会を捉えることである、機会はそのものだけではなお機会でないこと、それは意欲によつてのほか機会でないことを知ることである。私はずねに行為のことを云つてゐるので、為すことを除いて意欲することが何であるかを私は知らない。」行為は単に客観的な立場からは把握されず、主体的に把握されることが必要である。そ

れ故にもし合理主義が客観主義を意味するならば、行為はつねに合理主義の立場を越えたものである。然るに合理的と客観的とを同じに考えるのは科学主義のことであつて、我々はかような科学主義に留まり得ない。それだからと云つて、行為は盲目的なものであり、盲目的なものでなければならぬと云うのでは決してない。行為にはアランのいう「悟性」の如きものが要求され、しかもこの悟性には直観的などころがある。眞の行為は、アランの言葉を用いれば、メチエの保証によつて可能である。ここにメチエというのは広い意味での技術にほかならない。人間の行為はつねに技術的なものであり、その限り知的なものでなければならぬ。ただこの場合技術は客観的知識の応用というが如きことに尽きるのではなく、また技術は技術として行為的であり、科学よりも直観的などころがあるであらう。今日我々にとつて必要なことは、従来主として科学との聯関においてのみ考えられて来た技術という語の意味を拡大し、人間生活の広汎な現象の隅々にまで認められる技術的なものを観察することによつて技術の哲学を研究することである。

西田哲学の性格について

——問者に答える——

【1936.1】

—

西田哲学について一般に理解されている種々の特徴を挙げ、私の意見を求められた質問に対し、簡単に答えたい。私は先ず、当然のことだが、西田哲学はどこまでも哲学として理解されるべきものであると思う。この哲学という立場を離れて、それをすぐに宗教もしくは宗教哲学と結び付けて考えることは却って誤解を招き易い。西田先生自身、宗教は自分にはなおこれからの問題である、と語られている。先生の最近の中心問題は歴史的事実であつて、今後の哲学は歴史哲学でなければならぬとすら語られているのである。西田哲学を仏教、殊に禪と結び付けて考えることは、君の云われる通り、以前からの伝統であり、一つの伝説にすらなっている。私はもちろん、そしてもしこう云つて失礼でなければ、西田哲学を仏教と結び付けて論じている人々と同様、仏教を深く知らない。君も多分同様であろうと思う。だから君は西田哲学を仏教と結び付けて考えるこ

とは後廻しにして、それをそれ自身の哲学として理解することに努力するのが好いのである。ついでながら、キリスト教の人は西田哲学が弁証法神学に類似するように云っている。仏教と弁証法神学と同じだなどと云えば、仏教家もキリスト教徒も容易に同意しないであろう。二つの思想を結び付けることは、自分自身がそれらを綜合統一する新しい立場を発見し把握している場合初めて真に有意義なのであって、さもなければ、却ってその一をもその他をも正しく理解せしめないことになる。私は西田哲学に東洋的なところ、日本的なところがあることを否定しない。けれどもそれは寧ろ先生がどこまでも自分自身で考え抜いて行かれた結果現れて来たものと見るべきであつて、その結果を何等か従来 of 東洋思想で説明することは、日本の哲学を後へ戻すことになる恐れがある。例えば仏教は歴史的事実をどのように考えたか、また禅にはどのような歴史哲学があるのか。かような先決問題を除いて西田哲学と仏教とを關係させてみたところで、全く抽象的な議論に終るほかない。私はこれらのことを東洋に於ける過去の勝れた思想を軽視するために云うのではなく、日本の哲学の前進のために云いたいのである。哲学の研究者にとつてあまりに簡単に宗教を持ち出すことは寧ろ好ましくならぬ傾向である。宗教にせよ芸術にせよ、深い体験を有する哲学者は、そのことを語らなくともおのずから現れるものである。芸術を軽んじたプラト

ンは最大級の芸術家であった。しかしそれだからと云つて、彼の哲学を芸術的な見地から理解したペーターのプラトン解釈の如きが最も正しい解釈であるとは云い得ないであろう。彼れと此れと同じ意味ではないが、西田哲学の根柢に深い宗教的なものが潜むことは事実であるとしても、それをただ宗教的乃至宗教哲学的見地から解釈することは、殊に解釈者自身に眞の宗教的体験があるかどうか疑問である場合、正しい理解に達し難いことになる。哲学は哲学として理論的に見るのが好いのである。西田哲学の歴史的位置は、明治以後に於ける西洋哲学の模倣時代から東洋思想の伝統への全く新しいつながりを作ったところにあると見るのは、間違っていないであろう。しかしそれは西田哲学の根源性に基づくのであつて、日本主義乃至東洋主義の結果ではない。それほどまでも西洋文化移植後の日本に於いて作られた独創的な哲学であつて、かかるものである故に将来の日本の哲学の新しい伝統のひとつの出発点となり得るものである。かかる出発点としての意味を理解しないで、それを過去の何等かの東洋思想と関係づけて満足することは我々の哲学の後退となる。

西田哲学の難解はその考え方が総合的であつて分析的でないのによると一般に考えられていることは、君の云う通りであろう。しかしこの点について、私は寧ろ反対の意見である。西田哲学

ほど分析的な哲学は現在の日本では他に見当らず、却つてそのために難解であると云つてよいほどである。それがどこまでも具体的に考えようとしているという意味では、西田哲学は総合的であるとも云える。けれどもあの強靱な思索力は分析的追求力である。総合的は形式的抽象的となり易く、従つてそれは實にしばしば折衷主義の特色をなしている。具体的であろうとする西田哲学はその分析が、普通の分析に於ける如く平面的でなくて立体的であり、その限り総合的とも考えられるが、その独特の力強い立体的な分析力こそ私を驚かせるものである。もし君が西田哲学の特色は総合的というよりも分析的であると考え直すならば、或は一層よくその思想を理解することが出来るかも知れない。総合的と関係して直観的ということも西田哲学の特色として挙げられ、それがまた難解の主要素ともされている。どのような独創的な哲学が直観に基づかなかつたであろうか。独創とは直観である。西田哲学の根柢に豊富な直観があるところから、それは芸術的な哲学であるとも云われ、また文学主義であるとすら批評されている。先生の論文執筆の有様には芸術家の創作の場合に似たところがあつて、先生は芸術家の創作活動に類する体験を持たれ、そしてそのことが先生の哲学そのものの内容にも深い影響を与えているように思う。しかしそのことから西田哲学の文学主義などと云うことは当らない。哲学は論理的でなければならぬが、分

析的な西田哲学の直観にはその意味に於てむしろ数学者の直観に似たものがあると云えるようである。そう云えば、あの主語主義から述語主義への転換のあたり、ユークリッド幾何学から非ユークリッド幾何学への発展に似たところがないであろうか。だからもし君が述語主義という新しい立場を認めるならば、どこまでもその立場であらゆる問題を考へて行かねばならない。従来の主語主義と同じような立場から見えないところがあるからと云つて、西田哲学もなお抽象的であるとすることが如き批評も見受けられるが、それでは結局折衷主義になつてしまわねばならぬ。折衷主義は外形的には整備したものであることが容易であり、従つて一見甚だ論理的に見えるが、それが遂に無力であることは哲学史の実証している通りである。西田哲学にも取残された点があるであらう、しかしそれはどこまでも述語主義の立場から内面的に展開されるべきものであつて、もう一度主語主義に還つて補足するといふのであれば、それは後戻りになり、折衷主義になる。西田哲学には数学者の直観に似た明晰判明な直観がある。先生がフランス哲学の研究を勧められている理由の一つも、その辺にあるのではないか。もちろん西田哲学の中心問題は数学的存在でないから、数学との類比は制限して考へねばならぬが、西田哲学は総合的直観的芸術的であるといふ批評に対して、私はむしろ右の点を指摘したいと思う。

申すまでもなく西田哲学はプラトンのような主知主義でない。そこで非合理主義と云われるのだが、この点もよほど注意しなければいけない。非合理主義というようなことから西田哲学を理解しようとするや却つて誤解を招く恐れがある。従来の論理は対象の論理であり、論理は対象の規定であつた。カントの先験論理によつて対象の論理は対象を考へ対象を認識する主観に關係付けられたが、しかしまだかかる主観そのものをも包む論理とはならなかつた。知ることも行為することの一つと考へられるが、かかる行為する自己をも包む論理とはならなかつた。従つてカントに於ては実践理性の領域は理論理性の圏外におかれ、その論理は主観的倫理に留まつている。しかるにヘーゲルは倫理と論理との同一を考え、これによつて倫理を客観的倫理にまで高めた。彼が論理と存在論との同一を述べたことは周知であるが、それと共に倫理と論理との同一を考えたことはそれにも劣らず重要である。近代的意味に於ける主観主義とも客観主義とも云い難いギリシア哲学には、かくの如き、論理と存在論との同一の思想と共に倫理と論理との同一の思想があつた。ヘーゲルはそれらの思想を彼の哲学に取入れたが、いま西田哲学に於てもまたそれらの思想が全く新たに活かされていると見る事ができる。ヘーゲルに於ては倫理の根本をなす自由の概念は目的論の原理によつて構成されている。彼の弁証法はそれのように目的論的、有機体的

な構造を含んでいた。しかるに屢々批評される如く、ヘーゲルの弁証法に謂う特殊と一般の關係に於ては、個体の自由、自主性が考えられず、従つて働く個物というものが考えられない。働くとは独立な個体と個体とが關係することであるが、かかる關係がヘーゲルの論理では説明されない。個物と個物とが關係する行為の世界を明らかにする西田哲学の論理は、それが同時に倫理でもあると云つてよいであらう。ヘーゲルの論理によつては行為の世界が考えられないとすれば、西田哲学は初めて、論理と存在論との同一に留まらず、進んで倫理と論理との同一を明らかにしたものと云うことができる。行為とか倫理とか云つても、何等かの當為もしくは理想をいうのではない。西田哲学の問題はどこまでも現実の世界の構造である。現実の世界は歴史的世界である。歴史的世界はドロイセンの云つた如く「倫理的世界」(sittliche Welt)である。この意味に於て歴史的事実の論理は同時に歴史的行為の倫理でなければならぬ。行為は単に主観的でも単に客観的でもなく、主観的・客観的なものである。主観・客観を包む論理を明らかにすることによつて西田哲学は、カントの主観主義の倫理でもヘーゲルのなお客観主義的であつた倫理でも不十分であつた倫理的世界としての歴史的世界の意味を明らかにしようとしている。しかるに實にかくの如き行為の世界に於て初めて、論理と存在論との同一も考えられ得るのである。この場合、論理が何

か出来上った形式として存在するかのようを考えることをやめねばならぬ。カントの先験論理もそのような先入見から自由でなかった。反対に、論理をその出て来るところから捉えなければならぬ。先生が最近、アリストテレスから、またプラトンから更に溯り、ヘラクレイトスあたりから論理を考え直さねばならぬと云われているのも、その意味であろう。君はたしかデイルタイの『経験と思维』（全集第五卷）という論文を読んだ筈である。デイルタイは形式論理の出来上った諸方式に満足せず、経験そのものの分析から論理の諸方式を導き出そうとした。彼はそれを「分析的論理」(analytische Logik) と称した。単に仮設的にでなく妥当する知識が存在すべきであるならば、知覚と思维との間には、認識の基礎の二元性を止揚し、かくて単に仮設的な、前提され要請された関係を客観的に妥当する関係に転化するような、発生的関係 (genetisches Verhältnis) が存しなければならぬ、と彼は云っている。デイルタイの意図は正しい。ただ彼の如く経験を心理主義的に解することはできない。一般に経験、という概念のうちには、自己が主観として自己に対する凡てのものは客観であるというような考え方が含まれている。ところが實際を云えば、私には物に対するよりも根源的に君に対するものとして私であり、主体は客体に対するよりも根源的

i デイルタイ全集 (法政大学出版) 第3巻中の「経験と思考」か？

に他の主体に対するものとして主体である。カントの豊富な「經驗」の概念に於ても、働く自己というものがその中に入っていない。かようにして經驗の概念は出来事出来事の概念によって代られねばならぬ。出来事とは独立な個物と個物とが関係することである。經驗に於ては現実的でない関係の概念は出来事に於て現実的となる。論理と云い範疇と云うも、その根本的な意味に於ては関係にほかならぬとすれば、それは、ここでは関係が真に現実的であるような行為の世界から考えて行かねばならないであろう。そのような意味で私はデュルケームが『宗教的生活の原始諸形態』の中で述べているが如き社会学的認識論に興味を感じ、そのような考えを新しく活かしてみたいと思つている。西田哲学の性格に戻つて云えば、それは決して単なる非合理主義ではない。従來の論理を超えたものに重要な意味を認めている点では、それは非合理主義とも云い得るが、かかる非合理的なものをも包む新しい論理を考えようとしてゐる限り、それは非合理主義とは云われぬ。丁度ヘーゲルが生の哲学者として出発し、やがてかかる生をも合理的に把握する論理を見出したように、西田哲学はヘーゲルの論理によつても考えられない一層深い生の問題から出発しつつ、それを思惟する論理の発見を目差している。当時の浪漫主義者の生の哲学に対するヘーゲル哲学の關係は、現代の生の哲学に対する西田哲学の關係であると見られ得るであろう。生の哲

学が非合理主義であるのと同様の意味に於て西田哲学は非合理主義であるのではない。固よりその論理は、後に云う如く、単なるロゴスでなくて、寧ろロゴスの・パトスのものを包むロゴスと見らるべきものであると思う。

二

西田哲学の中心問題はその発展のあらゆる段階を通じて実在であると云うことができる。実在はいろいろに考えられたが、最近では歴史的事実が中心問題になっている。寧ろ実在は歴史的事実であると考えられる。かく考えることによつて西田哲学は従来の意識哲学乃至自我哲学の立場を越えるに至つた。西田哲学の最近の発展に於て、私にとつて特に重要に思われるのは、それが意識もしくは自我の世界から脱け出して来たことである。そこに現象学などとは異なる新しい立場がある。昨年の秋、君たちの前で話したとき、私は今後の哲学は世界哲学でなければならぬと述べたが、そのとき私はかかる世界哲学の現存形態として特に西田哲学を念頭においていたのである。西田哲学は世界哲学と特徴付けることができる。このことを把握することが大切である。君を躓かせるように見える「無の論理」は実は世界の論理にほかならぬ。先生の論文に絶えず出

て来る「世界」という語を、君はその全き重さに於て理解しなければならぬ。世界は歴史的である。従つて歴史ということとは西田哲学に於て社会ということよりも広い意味に考えられている。社会は体系的には歴史的世界の一形態として考えられる。ただ社会は世界構造の最も發展した形態と見られる限り、世界の論理の解明は歴史的社会的現実の論理の解明に俟つと云うこともできるであらう。

西田哲学は世界哲学として我々をどこまでも世界の中に入れて考える。これは何よりも注意すべき根本的特徴である。普通に世界は我々に対するものと考えられている。しかしそれでは我々は世界の外にあることになる。固より我々は客観的なものとしてどこまでもそのような客観界に属すると考えられるであらう。けれども我々は単に客観的なものでなく、主観的なものである。世界が単に客観界と考えられる限り、それは主観的・客観的なものを包むことができぬ。しかし世界は固より所謂主観の如きものでない。世界は自己でなく、却つて自己がそれにあるものが世界である。それは自己を内に於て超越するものと考えられるであらう。しかもそれは単に内に於て超越するのみでなく、かかるものが客観的自己をも包むと考えられねばならぬ。外に於て我々を超越する客観的有に對して、内に於て我々を超越するものは無と考えられるが、しかし

単にかく考えられる無は眞の無でない。ただそのみでは結局主觀主義乃至神秘主義と異ならぬことになる。単に有でなくて無と考えられるものは眞の無ではない。内に於て超越するものが客觀的なものをも包み、かくして外の超越と内の超越とが或る意味に於て一つと考えられる。分り易く云えば、世界の深さを論理的に明らかにしたのが西田哲学である。それは客觀的なもの、對象的なものを認めないのでなく、それを表現として行為の立場から見るのである。世界哲学としての西田哲学に於ては、個物は世界の自己限定として考えられる。個物は一方どこまでも環境から限定されるものであり、環境に属する、西田哲学の用語に従えば、個物はどこまでも一般的限定に於て限定される。このとき一般者というのは客觀界の意味であり、我々は一方どこまでも客觀界に属し、かかる一般者の限定として考えられる。しかし単にそれのみでは独立な個物は考えられない。個物は他方またどこまでも自己自身を限定するもの、即ち個物的限定に於て自己を限定するものである。或は個物は単に客觀的限定に於て限定されるのではなく、主觀的限定に於て限定されるのでなければならぬ。個物は働く個物としてどこまでも環境から限定されると共に逆にとどこまでも環境を限定し返すものである。そこで右の如き相反する方向に於ける限定の合一として個物は弁証法的物である。弁証法的物は弁証法的世界に於てあるものであり、その自己限定

として考えられる。弁証法的世界は弁証法的な一般者であり、その個物的限定即一般的限定、その一般的限定即個物的限定というが如き弁証法的自己限定として弁証法的物がある。物はずねに主観的及び客観的の二つの相反する方向に於て限定され、しかも一つの方向に於ける限定はずねに同時に他の方向に於ける限定であり、その統一として弁証法的である。丁度フッサールの現象学に於て意識がつねにノエシス・ノエマ相関の構造を有するように、西田哲学に於ても主観的・客観的、個物的・一般的ということは相関していて、一方へ限定されると共につねに他方へ限定されるのであるが、しかしそれは単なる相関でなく、相反する方向に於ける限定の統一として弁証法的である。それは否定面肯定面という関係に立ち、肯定面即否定面、否定面即肯定面として矛盾の統一と考えられる。ところで個物はただ個物に対してのみ個物である。個物と個物とが関係するには媒介者がなければならず、個物と個物とを媒介するものは一般者である。かような媒介者は先ず客観的一般者としての客観界と見做される。客観的に考えられた物と物とを媒介するものは空間であると云える。その極、客観的物は空間の限定乃至変容と考えられるであろう。客観的限定もしくは一般的限定は空間的限定とも言い換えられる。けれどもかような空間的限定によつては眞の個物は考えられない。個物はどこまでも個物的に自己自身を限定するもの、客観的に

でなく主観的に、空間的にでなく時間的に自己を限定するものである。個物的限定は時間的限定であり、直線の限定である。かく限定される個物と個物との関係の媒介者は客観的な一般者であることができぬ。個物と個物とは円環的に限定されることによつて弁証法的に統一される。弁証法的一般者は直線的に限定される個物と個物とをその根柢に於て円環的限定に於て媒介するものである。円環的限定に於て独立な個物と個物とが同時存在的であるという意味に於て、円環的限定は空間的限定の意味をもっている。けれどもまたそれに於ては独立な個物が弁証法的に統一されるという意味に於て、それは非連続の連続と考えられる。しかるに非連続の連続といふことは時間的限定の意味を現している。西田哲学に於ては時間的限定としての直線の限定は、単なる連続でなく非連続の連続と考えられているのである。単なる一般者としての客観界に於てあるものは空間的並列的にあると考えられる如く、弁証法的一般者としての世界に於ては、過去も未来も現在に同時存在的と考えられる現在に於てある。時はかかる永遠の今の自己限定として考えられるのである。かようにして西田哲学に於ては時間と空間とが相即して考えられている。そこから「歴史的自然」という概念も出て来るのであつて、従来は空間と時間とがそれぞれ自然と歴史とに配当され、歴史哲学が時間哲学的であつたのに対する関係に於ては、西田哲学は寧ろ空間哲学

的であるとすら云い得る特色を感じしめる。そこに東洋的な最も深い意味に於ける自然が歴史哲學的に活かされたと見られ得るところがある。世界は弁証法的世界として時間的にどこまでも動くと共に空間的にどこまでも留まつており、動即静、静即動である。

かくの如き世界が歴史的世界である。歴史的世界の一般的な性格は表現的世界ということである。世界の論理は表現の論理である。歴史を表現と考えることはデイルタイなどから広く行われるようになったが、西田哲学は表現の問題を行為の立場に於て考える。歴史的世界は表現的世界であるとすれば、歴史的行為はすべて表現的行為の意味を有するのでなければならぬ。普通に表現と云えば、人間の作つたもの即ち所謂文化のことが理解される。しかし単にデイルタイの謂う文化の体系のみでなく、また彼の謂う社会の外的組織も表現的なものである。家族、社会、国家、教会等、いずれも表現的なものである。単に人間が作つたものが表現であるのでなく、実に人間そのものが表現である。歴史的世界に於てある歴史の物の一切が表現である。表現的なものは普通に作られたものと考えられるが、すべての歴史の物は歴史的世界から生れたものとして作られたものの意味をもっている。表現は制作的行為即ちポイエシスの立場に於て考えられねばならぬ。我々人間の存在の如きも、単に与えられたものでなく、却つて行為に於て、すべて制作的・表現

的行為の意味を有する行為に於て作られるものである。行為はすべて形成作用の意味をもっている。ゲーテは *Bildung* ということを単に人間に於てのみでなく、自然に於ても見た。この場合自然も表現的なものと見られたのである。あらゆる表現的なものは主観的・客観的なもの、或は内的・外的なものである。或はそれはパトスの・ロゴスのなものである。表現的行為は表現的なものに対して起る、表現的なものから訴えられ、呼び掛けられることによって我々の行為は始まるのである。全く無意味な物質に対しては行為は起らないであろう。行為する私と君とを媒介すると考えられる限り、客観界は一般の意味、或は客観の意味、或はロゴスの意味を有するものではないければならぬ。かかるものとしてそれは表現である。しかし単にロゴス的一般的に限定されたものは真に表現的とは云われぬ。表現的なものは個物的限定乃至主観的限定、従つてパトスの限定を含むものでなければならぬ。我々の行為はどこまでもパトスのに限定されたものである。パトスは自己肯定的である。しかし表現的行為は単なるパトスからは考えられず、それが自己を否定してノエマ的にイデアを見ることによって成立するのである。ジンメルジンメルの所謂イデーへの転向 (*Wendung zur Idee*) によつて表現的となるのである。表現的行為は直接的でなく、否定によつて媒介されたものでなければならぬ、さもなければ行為に於ける技術の意味も理解できぬ。けれど

も行為が単に客観的な一般的なアイデアによつて媒介されるものとすれば、行為は真に表現的であることができず、およそ行為というものは起らない。ヘーゲルが云つた如く、大いなる歴史的行為にはライデンシャフト（熱情）が必要である。行為はどこまでも主観的に、個体的に、パトスの的に限定されたものである。行為はまたつねに社会的である。パトスの限定に於て限定された行為と行為とを媒介するものは、直線的限定の根柢に円環的限定が考えられ、そして円環的限定は空間的限定とも考えられるように、ロゴスであると云われよう。けれどもこのロゴスは客観的一般者の意味に於けるロゴス（アイデア）でなく、寧ろ無の一般者の意味に於けるロゴス的である。また円環的限定は単に空間的意味のものでなく時間的意味を含むと考えられるように、このロゴスは同時にパトスのなものでなければならぬ。それはロゴ斯的・パトスのなものを包むロゴスである。それは客観的ロゴスを越えたものである。凡て表現的なのはかかるロゴスの表現であり、無の表現であると云うことができる。表現的なのはロゴ斯的・パトスのなものとして自己自身を表現すると共に世界を表現するのである。

そこで私は、西田哲学に於て国家の如きものは如何に考えられるかと云う君の質問に対して、私見を述べよう。国家の如きものを先生は特殊社会と見ていられるようである。ところでフッサールの現象学に於て意識のノエシス・ノエマ的構造に多くの様相が考えられるように、西田哲学に於ても、世界の自己限定に無限の様相もしくは段階が考えられると思う。その客観的限定の方向に無限の客観的限定の過程が考えられ、その主観的限定の方向に無限の主観的限定の過程が考えられるのである。かかる過程の各々の段階に於て成立する弁証法的物について、すべて西田哲学的な世界図式が当嵌まると見てよいであろう。

尤も先生は国家などの問題はまだ詳しく論じられていないが、世代の問題については度々触れられている。私はいま世代の問題を先ず年齢の問題から考えてゆこう。人間の年齢は少年、青年、壮年、老年等に区分される。それが生物学的なものに制約されていることは云うまでもない。我々の一生は時間的で、直線的に限定されている。しかし年齢は単なる直線的限定からは考えられないのであつて、直線的に進行するものが同時に円環的ないし空間的に纏まってゆくところに年齢は考えられる。それは例えば一年一年と過ぎてゆくものでなく、かように過ぎてゆく時が円環的に纏まり、一つの期間 (Zeitraum) として例えば青年時代の如きものが考えられるのである。こ

ここにすでに西田哲学の意味に於ける世界図式が認められると云い得るであろう。直線的に進行するものが同時に円環的に限定されてゆくことによつて、年齢は表現的となる。そこに青年時代であれば青年時代の人生のスタイルが、或はジンメルの謂う意味での形式 (Form) が現れる。ジンメルは、形式はすべて限界という意味を有し、生に形式を与えるものは生の限界としての死であるとして述べている。青年時代が滅びて壮年時代が生れるという風に、非連続の連続の形で、年齢は年齢から年齢へ移るものとして、年齢は形式を具え、表現的になると考えられる。しかし現実には、或る年齢の一人の人間があるのでなく、却つてほぼ同じ年齢の多数の人間が一つの世代を形作っている。世代に於て円環的限定的の意味は一層現実的になる。独立な多数の人間が円環的に限定されて一つの世代を形作るのである。世代は自己のスタイルを有し、表現的なものである。そして一世代に属する個人は自己自身を表現すると共にその世代を表現する。個人はどこまでも真に自己自身を表現することによつて、また真に自己の属する世代の表現となり得るのである。同じように、各々の世代は自己自身を表現すると共に全歴史を表現するという意味をもっている。歴史は世代から世代へ移つてゆく。そしてそれらの世代はすべて円環的に限定されて、同時存在的に永遠の今に於てであると云われるのである。かくの如く世界図式によつて考えられる世

代は、マントレのいわゆる社会的世代の意味に於てすでに或る特殊社会と考えられ得るであらう。世代も単なる時間的限定に於て考えられるものでない。ところで先生は国家は生物の種の如きものであると云われている。一定数の人間は同一の種に属するものとして一つの国家を形成すると考えられる。国家は単に多数の個の統一からは考えられず、多数の個の種に於ける統一から考えられねばならぬと云われるであらう。しかしながらまた先生の云われるように国家は単に生物的なものでなく、歴史的なものである。種は不変なものでなく、国家も滅び得るものである。私はオトカール・ローレンツなどの世代についての生物学的解釈に反対するように、国家に関する生物学的（人種的）解釈にも反対する。国家は種であると云つても、国家は歴史的なものとして世界図式に於て考えられるものでなければならぬ。即ちそれはすでに無の一般者の意味を含んでいと云える。種は単に主語的論理によつて考えられるものでなく、すでに述語主義的な考え方を要求するものでなければならぬ。さもなければ、結局ヘーゲルに於ての如く、個人の国家に対する独立性は考えられないことになる。個人は一方どこまでも国家に於てあり、国家の中に含まれ、国家から限定されながら、他方どこまでも独立なものであり、逆に国家を限定するものでなければならぬ。種の連続を媒介として個と個との非連続が考えられるにしても、種は非連続の連続と

して単に主語的には考えられないものである。固より、世代が直ちに無の一般者でない如く、国家が直ちに無の一般者であるのではない。却つて世代から世代へ移りゆく諸世代が永遠の今に於てであると考えられる如く、一つの時代から他の時代へと直線的に発展してゆく国家と国家とは世界に於てあり、世界を媒介として相互に關係するのである。ここに謂う「世界」は同じ時代にある国家と国家との円環的限定に於て成立するものであり、かかる世界も西田哲学で謂う弁証法的世界の自己限定として考えられる。しかるに種を媒介者として絶対化することはつまり述語主義から主語主義へ戻ることによつてしか可能とはならぬ。その場合、国家はヘーゲルの謂う国家乃至民族の如きものなるであらう。ヘーゲルのイデー哲学に於ては、客観的精神を越えたものとして宗教、芸術、哲学の如き絶対的精神が考えられた。そのときには絶対的精神は却つて最高の現実としての国家によつて媒介されねばならぬと云い得るであらう。しかし国家と国家とを媒介する世界は決して単にイデー的なものでない。種の如きものが考えられるためには空間に重要な意味が認められねばならぬことは事実である。ジンメルが社会学の中で云っているように、空間性は社会の基礎である。しかし種の如きものが考えられるためには空間の特殊化がなければならず、その意味に於てすでに時間性が認められなければならぬ。或は空間がすでに内的な意味を有

するのでなければならぬ。普通に空間は外的であつて、時間は内的であると考えられている。ベルグソンやハイデッガーなどの時間哲学の如きもかかる考え方を離れていない。しかし時間にしても外的と考え得るように、空間にしても内的と考え得るであろう。ゲーテの如きは空間をどこまでも内的に考えて行つた人であつた。私は君に先生の『ゲーテの背景』という論文を読むことを勧めたい。西田哲学に於て円環的限定は空間的限定とも考えられているのであるが、これによつていわば空間の内面性が考えられている。進んで云えば、場所の思想にしても、更に過去と未来とが現在に同時存在的である現在としての永遠の今の思想にしても、そのような意味に於て空間的であると云えるであろう。時間と空間という相反するものが一つと考えられることになるのである。国家の基礎とされる空間とか自然とかいうものは、単に外的なものでなく、内的な意味を有せねばならぬ。即ち国家の如きも、ちようど世代がまた或る人々によつてそう考えられているように、「運命共同体」と考えられるであろう。西田哲学の円環的限定の思想は述語主義の立場に於て時間に即して空間もしくは自然の内面性を考えたものと見ることが出来る。私はかかる円環的限定の思想は習慣性、日常、*Sinn*などを考える論理的基礎となり得るものとして重要であると思う。しかしただ習慣を破り得るものが習慣を作ることができ、伝統を破り得るもの

みが伝統を作ることができるよう、円環的限定は直線的限定と結び付いている。国家は個人と個人とを媒介するが、媒介者としてそれはすでに弁証法的一般者の図式によつて考えられるものでなければならぬ。西田哲学に於ても単に世界と個人との直接媒介を考えるのではなからう。ここでは媒介者として種の如きものが重要な位置を占めねばならぬことは明らかである。しかし種の如きものも述語主義の立場に於て弁証法的世界の自己限定の一樣相もしくは一段階として考えられねばならぬ。かくして種に対する個の独立性が、また種は種に対して種であるという関係が認められ、世界はそれら相互の無限の媒介の体系となる。ヘーゲルの哲学に於ては媒介の体系は結局直線的であるが、述語主義の体系に於ては媒介は立体的に到る処に於て成立することができ、そして特に注意すべきことは、ランケがあらゆる時代は直接に神の傍にあると云つたように、述語主義の哲学に於てはあらゆるものは無限の媒介の過程に入りながら、しかもすべて直接に絶対無に於てあると云われるのである。一方どこまでも媒介乃至否定を重要視しながら、他方同時に直接的結合を説くことができるのは述語主義の哲学である。前の方面を強調することによつて後の方面を無視することは却つて抽象的になるであらう。

最後に西田哲学に対する私の批評を述べよとの君の要求は、現在の私にはなお力の足らない、

あまりに大きな問題である。根本に於て私は、私自身の哲学を築いてゆくことがその批評であると考えている。また解釈はすでに批評であるという意味に於て、西田哲学を如何に解釈するかということが、すでにそれに対する批評を含んでいる。とりわけ西田哲学の如く種々の発展を経てあるものにあつては、そのいずれの時期、そのいずれの論文を最も重要と見るかは、人々によつて異ならねばならず、そこにすでに批評があると見られるであらう。また西田哲学に於ては従来主として論理、しかもその基本的な形式が述べられているのであつて、これを具体的な個々の問題に適用し、拡張してみる必要がある。その際或はその不十分な点が明らかになつて来るかも知れない。ただ立場だけを議論しては、結局抽象論に終ることを免れ難いであらう。その具体的な適用と拡張によつて個々の範疇を発見し、更に範疇相互の弁証法的体系の形成にまで至ることが大切な仕事である。その際私は、西田哲学はいわば円の如きものであつて、この円を一定の角度に於て分析することが必要ではないかと思う。その角度を与えるものは永遠の意味に於ける現在でなく、時間的な現在、従つてまた未来の見地である。西田哲学は現在が現在を限定する永遠の今の自己限定の立場から考えられており、そのために実践的な時間性の立場、従つて過程的弁証法の意味が弱められてはいはしないかと思う。行為の立場に立つ西田哲学がなお観想的

であると批評されるのも、それに基づくのではなからうか。田辺先生が「種の論理」を強調される理由もそこにあるのではなからうか。そのことと関聯して生ずる一つの疑問は、個物が無数の個物に対するということのみで真に矛盾が考え得るかということである。無数の独立な個物が非連続的に存在するということから始めて過程的弁証法は考えられず、個人が二つの階級の如きものに統一されて対立することによって初めて社会的矛盾が考えられるように、弁証法は多元的ではなく二元的になることよつて初めて過程的弁証法となり得るのではないかという疑問である。田辺先生のように種の論理を考えるにしても、単に無数の種が非連続的に存在するというのでは同様の疑問が残る。西田哲学の弁証法はこれらの問題を如何に解決し得るであらうか。それは畢竟「和解の論理」となり、そこでは Entweder-oder という実践の契機が失われはしないか。過程的弁証法は抽象的であるとしても、述語主義の論理は如何にしてこれを自己の契機とすることができるか。これらの疑問は西田哲学に於ける「永遠の今」の思想に集中するのである。私はもう少しよく西田哲学を勉強した上で更めて論じてみたいと思つてゐる。

哲学ノート

【1939.1～7】

世界史の哲学

近年わが国においても歴史哲学について種々書かれるようになった。歴史哲学は流行哲学の一つに属すると云つても好いであろう。これからの哲学は歴史哲学でなければならぬとさえ云われている。私はこの意見に必ずしも反対するものではない。しかし同じことなら私は云いたい、これからの哲学は世界史の哲学でなければならぬ、と。

「世界史の哲学」という語はむろん私の新造語ではない。しかしこの語は哲学者の間で「歴史哲学」という語が術語的に用いられているのと同様に術語的に用いられていないようである。ヘーゲル全集の中に「歴史哲学」(Philosophie der Geschichte)に関する講義の出版されていることは誰も知っているが、ラッソン版ではそれが「世界史の哲学」(Philosophie der Weltgeschichte)に関する講義として新たに編纂されている。ヘーゲルの歴史哲学が世界史の哲学と呼ばれるにふさわしいものであつたことは云うまでもなからう。

名称のことなど如何でも好いではないかと考えるのは短見である。名称は哲学者にとつても謂わばその政治的スローガンである。それだからまた種々の主義の名は自分自身の与えたものであるよりも却つて反对者から与えられたものである場合が多いのである。歴史哲学といつても世界史の哲学といつても同じでないか、歴史哲学には形式的歴史哲学と内容的歴史哲学とが區別され、世界史の哲学というのは内容的歴史哲学のことでないか、と云うのは、命名というものの有する歴史性を考えない非歴史的な見方である。例えば、知識の問題に関する研究はギリシア哲学以来つねに存在するのであるが、何故に「認識論」はロックやヒューム、そしてカントに始まつたと云われるのであるか。我々はそこに認識論と特に呼ばれる知識の問題に関する研究の歴史性を認めることができる。また古來如何なる哲学が人間について研究しなかつたであろうか。しかるに何故に「人間学」と特に称せられるものが現代において現れるに至つたのであろうか。人間学の歴史性、その謂わば歴史的使命について考えないで、人間についての研究は何でも人間学であるかのように思うのは間違つてゐる。同じように我々は「歴史哲学」というものの歴史性を考えねばならぬ、そして我々は云う、「歴史哲学」はその歴史性において「世界史の哲学」に移行しなければならぬ、と。

「歴史哲学」——しかも“Philosophie der Geschichte”とどうよりも“Geschichtsphilosophie”という語で表される——はその歴史性においてカント的な問題設定につながっている。とりわけ日本においては、歴史哲学は先ず新カント派のヴィンデルバント、リッカート等の歴史哲学として入ってきたのである。この派の歴史哲学はヘーゲルの世界史の哲学を形而上学的構成に過ぎぬとして却けて歴史学に関する認識論的研究をその主要な対象としている。やがてデイルタイなどが一層多く顧みられるようになったにしても、歴史哲学は彼においてもカントの「純粹理性の批判」に類する「歴史的理性の批判」の意味を有しているのであつて、デイルタイの立場における眞の歴史哲学は却つて彼の歴史的著作そのもののうちにこそ含まれるのではないかということを目に研究してみる者はなかつたのである。新カント派の衰微と共に歴史哲学も生の哲学、現象学、存在論等の立場に移されたが、それにしても歴史哲学といわれるものは我が国においては現在に至るまで形式的な問題の究明に止まつて具体的な世界史の哲学とはなつていない。

世界史の哲学に対する要求はあの世界戦争（一九一四—一九一八）の結末と共に現実的になつた。この要求に逸早く応ずることのできたのはマルクス主義である。マルクス主義の哲学には種々の弱点があるにしても、その大きな強味の一つは、それが世界史の發展に関する統一的な思想を

有するということである。戦後の世界に広く普及したシュペングラーの哲学も一種の世界史の哲学と見ることができるとしても、その形態学的考察の相対主義は却つて世界史の統一的な理念の抛棄となつて現れている。その他種々の流行の形態学的理論は一種の歴史哲学ではあつても世界史の哲学ではない。ファッシズムの哲学にも一種の歴史哲学はあるにしても、その大きな弱味の一つは、それが世界史の発展に関する統一的な思想を有しないということである。今日、理論的に真にマルクス主義に対抗し得る思想は、みずから世界史の哲学を提げて現れなければならない。単なる「歴史哲学」では不十分である、要求されているのは新しい「世界史の哲学」である。

現代が転換期であることはマルクス主義者でなくとも誰も認めている。第二次世界戦争への危機についてさえ絶えず語られている。この時代において果たして人々は世界史の哲学を有するのであろうか。ヨーロッパの歴史のうちキリスト教が大きな勢力となり得たのもそれが自己の世界史の哲学を有したからであると云い得るであろう。それはアウグスティヌスにおいて壮大な体系に組織されたような世界史の哲学を有した。歴史家の云うように、その後の歴史哲学は殆どすべてキリスト教の歴史哲学の影響のもとに構成されたものであり、この影響がなお生命的であつた限り、歴史哲学は世界史の哲学であつたのである。しかるにやがてその歴史哲学も単なる歴史

哲学として抽象化され、世界史の哲学であることを止めるに至つた。キリスト教においては、現代の弁証法神学はキリスト教の歴史哲学的思想を明らかにすることに努力しているようであり、そこにその力があると云えるのであるが、しかしそれもやはり歴史哲学に止まつて世界史の哲学にまでなっていないのではなからうか。

歴史とは何か、歴史的知識とは何か、歴史的時間とは何か、歴史的主体とは何か、等々に関する歴史哲学的考察が全く無意味であるというのではない。そのような研究は具体的な世界史の哲学にとつて前提であるであらう。しかし歴史哲学が単にそのような問題を論議する歴史哲学に止まつて世界史そのものの動きについて具体的な哲学的構想を有しないところに現代の歴史哲学の無力がある。哲学は今日何よりも歴史哲学でなければならぬとすれば、歴史哲学は今日世界史の哲学として新たに生れなければならない。この転換期において哲学が指導性を有すべきであるならば、まさにそのことが要求されている。

最近わが国においては支那事變の世界史的意義というものについて頻りに論ぜられてゐる。しかしながらその根柢に世界史の哲学がないために、否、いわゆる歴史哲学さえないために、その論ぜられるところが如何にも偶然的であり、間に合わせのものであるように感ぜられることを如

何ともし難いのである。支那事変の世界史的意義が闡明せらるべきであるならば、世界史の全体の過程についての歴史哲学的構想がなければならない。それは哲学者の構想力の問題である。時代に対する情熱の中から生れる構想力、時代に対する認識と結び附いた構想力、すべての予言者のうちに生きている構想力、そのような構想力が今日の哲学者に必要である。

日本精神について種々論ぜられることは好い。しかし日本精神の哲学も世界史の哲学を根柢にもたなければならぬ。ところが事實は反対に、従来の日本精神論は歴史性の問題を全く無視した非歴史的な見方に終つてゐる。日本精神といつても具体的には歴史のそれぞれの段階における時代精神として規定さるべきものであり、かかるものとして發展的に統一的に把握されねばならぬ。我々にとつて最も重要なのは、今日の時代精神としての日本精神は如何なるものであるべきかということである。そして日本精神の歴史哲学は今日においては世界史の哲学のうちに意義づけられなければならないのである。

日本文化の固有性について論ぜられることは好い。しかしその議論も現在では比較形態学的な議論に止まつてゐる。ところが世界の種々なる地域における文化についての形態学的な考察、この一種の歴史哲学的方法は、あの世界戦争後ヨーロッパにおいて世界史の統一的な理念の喪失

と共に現れたものであるということに注意しなければならぬ。およそ時代というものを無視して東洋文化と西洋文化とを抽象的に比較論評してみても多くの意義がないであろう。しかるに例えばデカルトとジードとが一緒に入ってくる我が国においては時代意識の混乱がつねに存在している。時代意識の混乱というものは現代の日本に特殊なものであり、それがこの国における文化の混乱の一つの原因となつてゐる。我々は先ず時代意識の混乱を矯正することから始めなければならぬ。そうすれば、東洋文化と西洋文化とについての無駄な議論もなくなるであろう。そして東洋文化と西洋文化という問題も世界史の哲学の新たな建設を基礎にして、世界史の統一的な理念のもとに考察さるべき問題である。従来の世界史の哲学がヨーロッパ的立場から考えられたものであることは事実である。ヨーロッパ思想に対抗するためには我々は我々自身の世界史の哲学をもたなければならぬ。西洋文明は物質文明で東洋文明は精神文明であるといった種類の幼稚な議論では何の役にも立たぬ。

この頃いわれてゐる東亜協同体にしても、思想的には、新しい世界史の哲学を根柢としなければならぬであろう。それは現在世界史の発展に関する統一的な思想を有する殆ど唯一の哲学といつても好いマルクス主義を止揚し得るような新しい世界史の哲学をもつて現れなければなら

ぬ。

論理と心理

近代の哲学は、感性と悟性とを相互に抽象化したように、論理と心理とを相互に抽象化した。何等か心理的でない論理があり、何等か論理的でない心理があるであろうか。もしいわば文学的な読み方を心得ている者であれば、あらゆる論理のうち心理を読み取ることができるであろうし、またもしいわば哲学的な読み方を知っている者であれば、あらゆる心理のうち論理を読み取ることができるであろう。今日我々、知性派と呼ばれる者の仕事は、論理と心理との統一を企てることである。

主体的

主体的という言葉はいつのまにか我が国の哲学の通常の語彙のうちに入ってしまった。哲学の科学に対する特色は、それが主体的な認識であるところに存するといわれる。しかるに主体的という言葉が普遍化した今日、果たして我々は実際に主体的な哲学に出会うのであろうか。例えば、

主体的とは行為的ということであるといわれる、そして行為について論理的に説明される。けれどもそのように説明する哲学者自身において果たして実践に対する己み難い要求が心理的にいきいきと体験されているであろうか。主体的であろうとする哲学にとつて必要なは何よりも先ず誠実ということである。主体的とは心理的乃至倫理的に言えば誠実ということである。そして誠実である場合、今日我が国の哲学者のうち果たして幾人が観想よりも実践に優位を認め得る状態にあるであろうか。彼等の書物を心理的に読むのは最も皮肉な読み方であるということになる。もとより我々は単に心理的な哲学を求めているのではない。要求されるのは心理と論理との統一であり、そしてそれが主体的ということの意味である。

観想と実践

観想的と実践的というむづかしい区別は、これを日本の現実において考えるならば、封建的であるか否かという区別に該当する。我が国の哲学にはまだまだアウフクレールング【啓蒙】が必要である。

驚異

哲学は驚異であるというのは哲学に対する古典的な心理的説明であるが、今日なおつねに想起されるに値する。例えば哲学者が愛について論ずる場合、もし彼がそこに何等の驚異も感じていないならば、それを哲学的といい得るであろうか。驚異は最も知性的な若くは唯一の知性的な感情である。現在我が国の哲学にはこの感情が枯渇しているように思われる、それが現在陥っているマンネリズムから脱却するためにもこの感情が生きて来なければならぬ。論理とはマンネリズムのことであるか。

今日の哲学におけるマンネリズムはその封建的渋滞のひとつの兆しである。

深さ

我が国の哲学者には深さというものに対する特殊な嗜好がある。そしてこの嗜好も封建的なものであることが多いのに注意しなければならぬ。明晰であることを深さに対する反対物のように考えることは間違っている。ただ論理的であれば明晰であるというわけではない。それに心理が即応しなければならぬ。真に明晰であるのは心理と論理との統一の存する場合である。深いとい

われているものも、もし心理的な読み方をするならば、意外に浅いことが多いのである。明晰でないからというので、そこに何か深いものがあるかのように考えるのは、我が国の読者の陥り易い錯覚である。知性は明晰を求める。そのことはしかし純粹に論理的もしくは合理的でなければ、ならぬということではない。透明であるのは断片でなくて結晶である。知性の求める明晰は論理と心理との、或いは悟性と感性との、或いは理性と感情との統一、それらの溶液の結晶である。悟性のみからは結晶作用は生じない。知性は結晶的な明晰を求めるものとして完璧性に達しようとする。悟性自身は完璧であることができぬ。あらゆる完璧なものは知性的であり、従つてあらゆる古典的なものは知性的である。その意味において知性派は本質的に古典主義者である。

知性の性格

古典的時代は悲劇的時代であった。知性的と悲劇的とはニーチェが考えたように対立するものではない、悲劇的精神なしにソクラテスやプラトンの主知主義は考えられるであろうか。もとより単なる悲劇的精神からは知性の哲学は生れ得ない、悲劇的精神は極端な非合理主義ともなり得るものである。しかしながら知性の哲学をオプチミズムと考えることほど大きな誤りはない。単

なるオプチミズムの哲学は単なる合理主義の哲学であつて、そこにこのものと眞の知性の哲学との差異がある。

形の哲学

形の哲学はこれまでのところ二つに大別されるであろう。我々はその一つを形相学 (Eidologie) と呼び、他の一つを形態学 (Morphologie) と称することができる。エイドスもモルフエーもギリシア語では共に形を意味するが、ギリシアの古典哲学におけるイデアリスムス—イデアという語ももと形を意味した—は、我々の用語に従えば、形相学的であつた。形相学的思想は特にプラトンを模範とするに反して形態学的思想はアリストテレスにつながるにしても、その固有な意味においては比較的新しいものであり、とりわけゲーテによつて促進された。

形相学的方向——形相が不変なもの、永遠に自己同一的なものであることを発見した。形相の超越性乃至先驗性を主張し、形相は経験から分離されてそれ自身において捉えられ得るものと考ええる。論理学や数学の如き純粹科学、乃至は数学的自然科学をその固有の地盤としている。形相は或いは法則、或いは範疇、或いは形式の意味のものとなり、一般に概念的なものと考えられ、

かくして形の固有の意味から遠ざかることになった。

形態学的方向——アイデアの内在性を説いたアリストテレスに端を發している。形は内在的なものと考えられ、經驗的現実のうちには觀察される。形は運動乃至發展と結び付けられる。生物学、特に歴史学がその固有の領域となつてゐる。形は或いは個性、或いはタイプ、或いはスタイルと考えられる。形は生物学的なものに近づけられたが、同時に相對主義に陥ることともなつた。

これら二つの方向における形の哲学はしかし観想的であるといふことを共通の特徴としてゐる。形の哲学は、従来、観想の哲学の最も代表的なもの、最も純粹なものと考えられた。如何にして形の哲学は行為の哲学となることができようか。

形の哲学は技術の概念を根柢とすることによつて行為の哲学となることができよう。しかるにかような技術の哲学は従來の形相学的思想と形態学的思想とを自己のうちに止揚し綜合することができるのである。

知性の哲学はギリシアにおいて形相学の主知主義として出發したが、その形の哲学は今日形態学となるに及んでシュペングラーなどに見られる如く非合理主義となつて知性の哲学から離れるに至つた。新しい知性の哲学は技術の概念を根柢としつつ行為の哲学となると共に、形相学的思

想と形態学的思想とを自己のうちに綜合しつつ合理主義と非合理主義とを止揚したものとならねばならぬ。

観念論と唯物論

唯物論と観念論との区別は、意識の外部に物があると認めるか否かによつて決定される、というのが唯物論者の主張である。しかしこの区別の規準そのものは果たして妥当であろうか。この規準はただ知識の立場においてのみ意味を有するに過ぎない。知るといふ作用をそれ自身として抽象して考えるならば、主体は意識であると云うことができる。観念論はその立場に立ち、意識が主体そのものであるかのように考え、そしてすべて存在するものは意識に与えられたものであると考へる。意識に与えられたものは観念として与えられたものである。しかるに唯物論もまたその点において観念論と同じ立場に立っている。即ち物とは意識の外部に存在するものであると唯物論者が云うとき、それはただ知識の立場においてのみ意味を有し得ることである。いまもし行為の立場に立つならば、物は単に意識の外部にあるのでなく、却つて身体の外部にあると云わねばならぬ。我々は身体を有するものとして物に働き掛け物を変化し得るのであつて、そのとき

物は我々の身体の外部にある。物は単に内部と見られる意識の外部にあるのではなく、寧ろ外部と見られる身体よりも外部にあるのであり、かようにして真に外部にあるものとして独立のものなのである。ただ意識の外部にあるというのみであれば、物は限りなく観念化されることも可能であろう。物は身体よりも外部にあるものである故に、どこまでも観念化されることを拒むのである。行為の主體といわれるものは単なる意識でなく、身体を具えた現実の生命としての人間である。実践の立場に立つと称する唯物論も、物とは意識の外部に存在するものであると考えることによつて、みづから実践の立場を抛棄している。知るといふ作用をそれ自身として抽象した知識の立場に立つことによつて、観念論も唯物論も同様に抽象的である。何故に行為の立場は知識の立場よりも具体的であろうか。認識するということは行為することとどこまでも異なっているが、しかし認識は行為の一種と見做されることが出来る。行為の立場は歴史的社会的人間の現実の立場そのものである。知識も歴史的社会的現実のうちにおいて見られなければならぬ。

実践と制作

観念論の哲学は従来また実践をも意識の問題として、従つて単に意志の問題として考えてきた。

この抽象性を脱却するためには実践を制作として、物を作ることに捉えることが必要である。実践は物体を作ることでない場合においても、人間を作ること、自己自身を形成すること、他の人間を形成すること、社会を形成することとして、つねに制作の意味を有している。すべての実践は他に働き掛けることによつて自己自身に働き掛けることである。作るものは同時に作られるものである。実践は意識の内部におけることとしてでなく、世界のうちにおける出来事として捉えられねばならぬ。実践を制作と考えるならば、それは単に意志のことであり得ず、却つてすべての実践は知性を含まねばならぬことが理解される。

自然史と人間史

行為の立場に立つということは主観的な立場に立つことではなく、真に客観的な立場に立つことである。実践を制作と考えることによつて、自然史と人間史とは結び付けられる。実践は制作としてすべて技術的なものである。「技術は自然の作品を継続する」(J. Pacotte, *La pensée technique*, 1931, p. 10)。人間の技術は自然を継続する。自然は技術的である。自然は形あるものを作りまた形の変化(transformation)を遂げる。自然は制作的である。すでにアリストテレスは云っている、

「技術は一方において自然が仕遂げ得ないことを完成し、他方において自然を模倣する」(Physica, II, 8)。技術は自然の作品を継続することによつて自然史と人間史とは結び付けられる。人間は世界の transformation の一つの要素として働くのである。技術を中心として考える場合、これまで科学において数学的自然科学のみが偏重されて来たのに対し、自然史的科學の重要性が認められねばならぬことになる。一般に機械的な――必ずしも機械論を意味しない――科学をモデルとした哲学に対し、形の哲学が新たに考えられねばならぬ。私のいう構想力の論理の意義もそこにある。

意識の発生

具体的なものを抽象的なものから説明するのではなく、寧ろ逆に抽象的なものが具体的なものから説明されねばならぬ。意識の発生という抽象的な形而上学の問題も歴史的社会的な具体的事実のうちに説明の鍵を見出すことができるであろう。例えば、学問の発達とは何であるか、意識の発達にほかならない。学問によつて我々が環境を支配し得るに従つて、我々の意識は拡大してゆく。かようにして一般的にいえば、意識の発生は生命の環境支配から考えられねばならぬ。しか

るに生命は環境を支配し得るに依じて主体として独立になる、そこで能動性、自主性、独立性は意識の本質的な規定である。それは哲学の歴史において示されている事実である。カントの主観主義の哲学は近代における自然科学の発達なくしては考えられない。自然科学の発達は人間の環境に対する支配を拡大した。意識の能動性、自主性、独立性を強調したカントの哲学はこのような事実を背景として理解される。意識の独立性を認めない唯物論は間違っている、意識的になるということは独立的になるということであるから。しかし意識の独立性ということから、意識を抽象して、意識が主体そのものであるかのように考える場合、ひとは同様に抽象的な観念論に陥るのである。生命は意識的になることによつて独立的になるのであるが、しかし生命はつねに環境のうちにある。主体は、意識は、抽象的に能動的であるのでなく、受動的・能動的であるのである。

科学の媒介

抽象的な観念論も唯物論も、近代科学の影響のもとに生れた。東洋には抽象的な観念論も唯物論も存在しないといわれるのも、東洋においては科学が発達しなかつたことと関係があるであらう。

う。しかし新しい東洋の哲学は科学によつて媒介されねばならぬ。ただその際科学は技術と結び付けられて transformation の一般的概念が科学のうちに広く導き入れられ、かようにしてまたこれまで数学的自然科学の方法に対して不当に軽視されていた自然史の科学の意味の新たに認識される必要があると思われる。

経験論

経験論は現実尊重の意図において全く正しい。しかし従来の経験論は近代の機械論的な考え方に立つことによつて抽象に陥っている。それは感覚や観念をそれだけ多くの孤立した存在と考え、かようなアトミズムを基礎として、いわゆる観念聯合の機械的な法則によつて経験を説明しようとした。経験に与えられるものがばらばらなものであると考えることにおいて、カントも経験論の機械的な見方を脱却しておらず、寧ろカントの認識論はこれを前提として構成されている。彼のいう悟性はそのようなばらばらな多様を統一するものとして考えられ、この統一作用は経験の外部から来るものと考えられ、かようにして主観は世界の外部にあるもののように考えられた。経験が全く主観化され、単なる心理的事実と見られたということは、経験というものがただ知

識の立場から考えられ、行為の立場において考えられなかったことに関係している。

主観主義と客観主義

主観主義と客観主義とは想像されるほど異なるものではない。両者にあつて共に働く自己は世界の外部におかれている。客観主義においては世界は単に客観的なものと見られることによつて主体的に働く自己は世界の中に入ることができず、主観主義においては主観は世界の外に立つことによつて主観であると考えられている。

プラグマティズム

アメリカのプラグマティズムの哲学はその系図において、イギリスの経験論の哲学の発展である。デューイは伝統的な経験の概念を批判し、且つ「経験の担い手が世界の外部にあるかのように考える」見方に反対して、生命と環境との力学的聯関を強調している (Dewey, *The Need for Recovery of Philosophy in "Creative Intelligence"*, 1917)。その考え方は顧みらるべきものが多いが、アメリカの哲学には歴史的な見方が欠けている。新大陸においてはまだ歴史が浅いからなの

であろう。歴史的な見方は或る意味においてはドイツの固有のものである。しかしその歴史哲学と称するものがあらゆる非合理主義の源泉となつていることに注意しなければならぬ。プラグマティズムは生物学的であると批評されるように、それにはイデア的な思想が、従つてまた形の思想が欠けている。生物学的といわれるプラグマティズムもこのものから形の思想を、形の変化(Transformation)の思想を取つて来なかつたのである。プラグマティズムは一面的に動態的であつて同時に静態的でない。生命的な形は単に空間的静止的なものでなく、動くものが同時に止まり、運動と静止、存在と生成とが一つであるところに生命的な形がある。プラグマティズムはそのうちに形の思想が敲き込まれることによつて単にいわゆる生物学的であることをやめて歴史哲学的になり得るのである。

イデア

アリストテレスの「エイドス」という語は普通に「形相」と訳されているが、プラトンの同じ語は「観念」とか「概念」とかと訳されている。これは不当であるといわねばならぬ。この翻訳のためにプラトンのエイドスは実体化された概念であるかのように誤解され易いのである。バ

インターネットは書いている「私は故意に『idea』という語を避けた。それは不可避免的に『Forms』(eide, ideai)が、我々自身のものであろうと、神のものであろうと、concepts (noēmata)であるとうとうように我々に暗示し、そしてこれはその説の正しい解釈を不可能にする」(J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, I, p. 154, note 1.)。エイドス或いはイデアという語は、プラトンにおいてもアリストテレスにおいても「形」(フオーム)と訳され、またそのように理解されねばならぬ (Voir A. Diès, *Parménide de Platon, Notice générale.*) [Auguste Diès, 1875-1958, *Platon, Œuvres complètes*, t. VIII]。ギリシアの論理は根本において形の論理であった。この論理が単なる「形式論理」となったのは、それがキリスト教という全く違った地盤へ移し入れられたためである。形の論理は形式的な論理でなくて存在論的な論理である。

形の多様性

一つの形は他の形に対して初めて形の意味を有することができる。多くの形があるのでなければ、およそ形というものはない。イデアは多でなければならぬ。

形の多様性、それが自然の意志である。

しかしイデアの多は如何にして一と關係し得るであらうか。これがすでにプラトンの弁証法の根本問題であつた。形と形との關係は概念と概念との包摂關係のように考えられないところに形の弁証法がある。

構想力の論理

ギリシアの形の論理には制限があつた。そこでは先ず、形というものが永遠不動のものとして見られて、形の歴史性が考えられなかつた。次に、それは形というものを觀念の立場から捉えて、行為的に実践的に捉えなかつた。

近代においてカントの論理は、数学的自然科学に定位することによつて、形の論理の意味を失つた。ヘーゲルの論理は再びギリシア的な形の論理に還ろうとするものである。ヘーゲルは形の歴史性を考えることによつてギリシアの論理の一つの制限を破つたが、他の制限は破られることなく、彼も觀想の立場にとどまつており、従つてまた形の歴史性そのものも根本的に捉えられない。

新しい論理は形を行為或いは実践の立場から捉えねばならぬ。形を實踐の立場から捉えるとい

うのは技術の立場に立つことである。カントの論理が科学に定位するに對して、新しい論理は技術に定位する。技術が実践的に作り出すものはつねに具体的な形である。しかし技術は法則の科学によつて媒介されている。新しい論理は科学の論理と抽象的に對立するものでなく、却つてこれに結び付き、これを媒介とするものである。ヘーゲルの弁証法には科学の媒介が欠けている。

この新しい論理を私は構想力の論理と呼ぶ。構想力の論理は形の論理である。構想とはもともと形を構想することを意味している。構想力の論理は形を作る立場に立つ、既にある形を觀想する立場ではなく新たな形を創造する立場に立つ。

それは主觀的と客觀的との統一、一般的と特殊のとの統一、理論的と実践的との統一、合理的と直觀的との統一、としての形の論理である。これらすべてのことの意味は何よりも技術を地盤として最もよく説明されるであらう。

近代文化は数学的自然科学を理念とすることによつて抽象的なものになつた。新しい文化は技術の哲學的反省の中から理念を捉えて来なければならぬ。今日の文化はそのあらゆる問題を通じて形の論理を要求している。しかも今日弁証法を説く者は、弁証法が根本において形の論理であり、形の創造の論理でなければならぬということを忘れて、退屈なマンネリズムに陥つてゐる。

出発点

我々の哲学の出発点は実践的人間である。行為する人間は身体を有する人間であり、物があるとは単に意識の外にあるということではなく、身体の外にあるということでは、かかるものとして物は独立なものである。我々が物を作るといふのは、我々の身体の外に独立なものが出来てくることである。実践とは独立なものと独立なものが関係することである。個体の独立性は実践にとつて前提である。しかるに行為するという場合、我々はまたつねに世界のうちにある。何処か世界の外にあるように考えられる主観は実践的な主体ではない。行為する人間はつねに世界のうちに、自然のうちに、特に社会のうちに在る人間である。実践的人間は社会的人間である。かようにして実践の立場に立つならば、個人が独立のものであると同時に社会的なものであるということは、最も明瞭な事実である。しかしこの明瞭な事実が哲学においてあらゆる場合に明瞭に認められているわけではなく、却つて最も屢々忘れられているのである。

明晰

明晰——Sapientia——ということがつねにギリシアの修辞学の第一の目的であつた。従つてギリシア人が「レトリケー」と呼んだものは今日普通に「レトリック」と考えられているものと屢々まさに反対のものを意味している。明晰に考え、明晰に秩序付け、單純に正確に表現するということが、ギリシアの修辞家の主要な教課であつた。明晰とは何か——これに絶えず思いを到すことが今日も修辞学にとつて、いな、思考そのものにとつて、最も大切なことである。

しかしギリシア人の情熱、憂愁を理解することなしに、何故に彼等がかように明晰を求めたかを理解することができらるであらうか。自己の魂のうちに深い渾沌、闇を湛える者にして初めて、何が明晰であり、何故に明晰が求められるか、を真に理解することができる。明晰とはそこに源を發する形成への意志を意味するのである。

單純

すべての偉大な、生命ある思想は本質的に單純なものである。これが数千年に亙る思想史の結論である。ニュートンについて伝えられる林檎の逸話も、そのことを示すものにほかならない。

あらゆる永続的な思想は「天才的な単純さ」を有している。

思想におけるデカダンスとはこの単純さが失われたことである。折衷主義に欠けているのもこの単純さであり、そこに折衷主義の無力であるところの原因がある。我々がそれに頼って生きてゆくことのできるのは本質的に単純な思想である。

思想のヒューマニテイ

思想のヒューマニテイは、それが我々に何等かの形——ヴィジョン、イメージ、イデー、像、形成——を与えるところにある。それは思想の教育的な力であるということもできる。すべてのすぐれた思想家はすぐれた教育家である。ただ概念を与えるだけの哲学、たかだか我々の頭を整理してくれるだけの思想にはヒューマニテイが欠けている。

折衷主義は論理的でないのではない、寧ろそれは論理的には最も整った思想であることさえできる。しかしひとは折衷主義からは如何なるヴィジョンも、イメージも、イデーも、得ることができぬ。そして今日、もともと形の論理であるべき筈の弁証法が折衷主義の論理に化しているのに我々は注意しなければならぬ。問題は思想の有する形成力である。

概念的な哲学が我々にヴィジョンを、イメージを、イデーを、像を、形を与え得るといふことは、思想の衝動力に基づいている。思想の衝動力が元来体系構成的な力である。体系とは教科書的な整理のことではない。思想の衝動力に基づく構想が本来の意味における体系である。思想が創造的であるということも、その概念が形を与え得る力を有するということである。

哲学と教育とが一つであるということはギリシアのヒューマニズムの根本思想である。哲学者が真の教育家であることをやめて職業的な学校教師となるに及んで、哲学はヒューマニティを失ってしまった。

形の哲学とゲマインシャフト

医者は個々の器官を癒すものでなく病氣している人間を癒すものである、従つて今日あまりに専門化した医学はもつと総合的なものにならねばならぬ、といわれている。学問の専門的分化は学問の発達のために必要であつたけれども、その総合の方面が失われたといふことは近代社会の性質、そのゲゼルシャフト的アトミズムに規定されている。

伝統的な東洋の科学は直観的総合的であることを特色とするといわれている。その根柢には形

相の思想があつたということができるのであろう。形とか相とかというものは直観的綜合的なものである。そして形相学的思考は社会的にいえば、ゲマインシャフトと結び付いている。形の哲学はゲマインシャフトの哲学であり、近代的ゲゼルシャフトにおいては形の哲学は失われた。

今日新たに形の哲学が要求されるというのは、近代的ゲゼルシャフトの行詰りに対して新しいゲマインシャフトの社会が形成されねばならぬということと関聯している。もとよりこのゲマインシャフトは昔のゲマインシャフトと同じものであることができず、ゲゼルシャフトの要素を自己のうちに止揚したものでなければならぬ。丁度そのように、新しい形の哲学は昔の形の哲学に対して近代的思考を自己のうちに止揚したものと生れなければならぬ。それは近代科学に媒介された技術的形態をモデルにして考えられると私がいうのも、その意味である。

伝統的な東洋的知性の根柢には形の思想があつた。この形の思想は西洋的な近代科学、それ自身としては抽象的といわれ得るものを媒介とすることによって今日新しい形の哲学に発展し得るのである。その連絡は技術のイデーにおいて示唆されている。

西洋における近代的ヒューマニズムの人間中心主義に対して、東洋的ヒューマニズムにおいては人間と自然とが連続的に見られている。しかるに技術は自然を継続する。(本誌前号(本巻

四五〇―四五二頁【14頁前】「自然史と人間史」参照）技術についての哲学的反省の中から、東洋における形の思想に新たな意味を与えると共に東洋的ヒューマニズムを新たな意味に活かし、しかも西洋の科学思想とも結び付いた哲学を作ることができるように思われる。

古典

ギリシア哲学の古典性について、我々はこれを想起し過ぎるということがない。

知識のモラル

現代の認識論の多くは、認識は判断であるという主張に立っている。即ち本来の意味において知識といわれるのは表象でなく判断でなければならぬと考えられるのである。判断とは何であるか。判断は表象でないにしても表象の結合であるといわれるであろう。しかし何故に表象でなく表象の結合のみが認識であるのであろうか。すでにアリストテレスは真及び偽は結合と分離に関わりと論じている（拙著『アリストテレス形而上学』〔全集第九卷収録〕参照）。認識は真理と虚偽に関わり、そして本来の意味において真或いは偽といわれるのは判断のみであると主張されるので

ある。しかしながら表象の結合はそれ自身表象の作用であり、或いは表象の作用の連続的な発展であり、従つてもし表象というものをかくの如く極めて広く解するならば判断は表象と程度的に區別されるとしても、性質的に區別されることはできないであろう。判断は表象の結合であるというのみでなく、判断と表象との區別は何か別のところに求められねばならぬように見える。この場合表象と異なる判断の固有の特徴と考えられるのは、判断は承認と否認、肯定と否定を含むということである。

ブレントラーは心的活動を、表象、判断及び愛憎の三種に分類したが、彼は判断が表象の結合と同じでないことを詳細に論じつつ次のように書いている。「すべての判断において表象された表徴 (Merkmale) の結合或いは分離が存在するということでさえ正しくない。欲求或いは嫌忌と同様、承認或いは否認もまた専ら結合或いは関係に向けられるのではない。我々が表象する個々の表徴もまた承認され或いは否認されることが出来る。」(Franz Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Hsg. v. Oskar Kraus, II. Bd., S. 48—49. 【佐藤慶二訳「精神現象の分類に就て」】)。判断の固有の特徴は承認もしくは否認にある。彼は更に書いている、「表象のうちには徳や倫理的悪は存せず、認識や誤謬は存しない。それらはすべて表象にとって内的に無関係であり、たか

だか同語異義的に我々は或る表象を倫理的に善いとか悪いとかと、真とか偽とかと呼び得るのである。例えば、或る表象は、その表象されたものを愛した者が罪を犯す故をもつて悪いと呼ばれ、またそれは、その表象されたものを承認した者が誤謬を犯す故をもつて虚偽と呼ばれる、或いはまた、その表象のうちにかの愛への危険が、この承認への危険が与えられている故をもつて、そのように呼ばれるのである。かようにして愛憎の領域は表象の領域がその最も微かな痕跡をも含まない全く新しい種類の完全性と不完全性を我々に示している。表象の現象に愛憎が交わることによつて、——少なくとも屢々、そして責任能力ある心的存在に關する場合——倫理的善と悪がその心的活動の領域へはいるのである。しかるにここに判断についてもまた同様のことが云われ得る。蓋しすでに述べた如く、単なる表象の与らない他の同じく新しい且つ重要な種類の完全性と不完全性が、前に挙げた完全性と不完全性が愛憎の領域の財産であるように、判断の領域の財産である。愛憎が徳もしくは悪であるように、承認もしくは否認が認識もしくは誤謬である」(op. cit., S. 66—67)。即ちブレントノに依れば、認識と誤謬は、元來、承認と否認に關わつてゐる。それは倫理的徳や悪とは異なるが、やはり完全性と不完全性に關わるものであり、従つて価値に關わると云われることができるであらう。なおブレントノにおいては感情と意志とは統一的に

一つの類と見られている。

表象と判断とが区別されるのは、本来の意味においてはただ判断のみが真或いは偽と云われ得るからである。しかしながら、たとい第一次的な意味においてではないにしても少なくとも第二次的には表象もまた真或いは偽と語られることは、既にアリストテレスの云った通りであろう。表象と判断との区別は寧ろ、単純な表象がそれ自身としてはつねに単純に真であるに反して、判断における真はつねに偽に対する真であり、判断は誤謬に陥り得るところに認められる。従つて虚偽乃至誤謬の問題は知識にとつて根本問題である。真理の問題でなく寧ろ虚偽の問題が認識論にとつて試金石であると云わねばならぬであろう。

デカルトは『省察録』の中で、如何にして誤謬は生ずるかと訊ね、次のように述べている。誤謬は二つの原因の同時の協働に、言い換えると、私のうちにある認識の能力と選択の能力或いは自由意志に、即ち悟性 (intellectus) と同時に意志 (voluntas) に依存する。蓋し悟性だけによつて私は観念を捉え、この観念について判断を下すことができるが、かように見る場合、そのうちには何等本来の意味における誤謬は見出されない。意志の能力は或る同じことを為しもしくは為

できないことができること（即ちそれを肯定しもしくは否定する、追求しもしくは回避することができること）に存する。或いは寧ろそれは、悟性によって我々に提供せられたものを肯定しもしくは否定するために、そうすることに於いて我々が何等外的な力によって決定されていなく、感ぜざるように行動するという事実に存している。そして誤謬は、意志の及ぶところが悟性よりも広く、私が意志を悟性の範囲内に拘束しないで、それを私の理解しないものにまで拡げるところから生ずるのである（Descartes, *Meditationes*, IV. 【三木清訳『省察』】）。そこでもし判断の固有の特徴が肯定と否定、承認と否認にあるとするならば、認識は意志に関わり、そこに誤謬の根源も横たわっていると云わねばならぬであろう。

デカルトにおいては主として誤謬の問題を説明するために認識と意志との関係が考えられたが、更に進んで、認識の根柢には意志があると主張することもできるであろう。例えば、ヴァインデルバントは云っている、「真理という賓辞は元来——デカルトが近世哲学に対して模範的に展開した如く——我々が言語的には文章において表現しそして論理的には判断と呼ぶ表象結合にのみ相応する。しかるに判断は心理的過程としては極めて特色ある構造のものであつて、これにおいては精神的存在の総体が、その理論的なもの並びに実践的なものの二つの典型的な表徴をもつ

て、恐らく最も判明にまた最も完全に顯れる。判断するというのは単に表象を互いに結合することとなく、寧ろこの結合を妥当なるもの或いは真なるものとして主張することである——他方否定判断においてはこの結合を偽なるものとして拒否することである。かようにしてストア学徒が巧みにも名づけたこの *axiomata* (要求) のうちには、種々の内容を相互の一定の關係において思惟する知的契機のみでなく、この關係を肯定しもしくは否定する、主張しもしくは拒否する意志的契機が含まれている。判断において表象活動に加わるこの意志作用はストア学徒によつて承認 (*synkatathesis*) と呼ばれた」(Wilhelm Windelband, *Einleitung in die Philosophie*, S. 196—197. 岩波文庫版、第一部、二二七—二八頁『哲学概論』)。かようにして意志決定なしには判断は成立せず、意志は認識にとつて責任あるものとせられる。判断には意志の契機が含まれるゆえに、我々は我々の判断に対して「責任あらしめられる」(*Verantwortlich-machen*) のである。認識の根柢には「真理への意志」(*der Wille zur Wahrheit*) がなければならぬ。そこでひとはまた理論理性に対する実践理性の優位の思想を導き出している。

さて、ここにこれらのことを記したのは、認識にとつてもそのモラルの問題が重要であるということを指摘しようと思つたからである。そのことは認識論において主知主義的な立場をとるか

主意主義的な立場をとるかということとは差当り無関係である。主知主義的なデカルトにおいても我々が誤謬に陥るのは我々が我々の意志を我々の悟性が明晰判明に理解するもの以外に拮げて判断を下すところから生ずると考えられる故に、我々の意志を悟性の範囲内に拘束するということが知識のモラルとして要求されている筈である。寧ろ、我々の意志を制限することが知識のモラルであると考えるところに、認識論上の主知主義の特色が認められるであろう。知識のモラルの問題はまた認識の主体は単なる思惟の如きものでなく全体の間人であるといわゆる全人主義の立場とも差当り無関係である。認識するものは思惟であるということは争われないにしても、思惟は現実において人間の他のもろもろの心的活動と結び付いて存在することは明らかであるから、思惟が完全に働き得るためには他のもろもろの心的活動が一定の状態におかれることが必要であろう。そのことは主知主義者の考えるように他のもろもろの心的活動がすべて鎮靜に帰せられねばならぬということのみ意味するのではない。或る一定の心的活動は抑止されねばならぬにしても、他の一定の心的活動は寧ろ活潑にされねばならぬと考えられるであろう。かようにして我々の心のうちに一定の秩序の生ずることが認識にとつて必要であり、そして徳とはまさにかくの如き心のうちにおける秩序を意味するのである。また純粹に客観主義の立場をとつて、認識

とは対象に純粹に身を委ねることであるとしても、主観のかような態度は現実において決して単に投遣りの態度でないことはもとより、単に受働的な態度でもなく、極めて道徳的な心の準備を必要とするのである。更にヴィンデルバントの云うように、本来の認識であるところの判断には知的契機と共に意志的契機が含まれるとすれば、後者は前者に相応するようになされねばならず、従つて意志の一定の性質乃至状態が認識にとつて要求される筈である。彼のいう真理への意志は道徳的な意志でなければならず、道徳的な意志でない限り真理への意志となることができない。

尤も、新カント派の哲学者はこのように知識のモラルについて考えることを欲しないであろう。彼等はその論理主義の立場において一切の心理的なものを排斥し、右の如く考えることは認識の生成に関する心理主義の見解に過ぎないとして拒否するであろう。しかし認識の生成の問題が認識論にとつて無関係であり得るかどうかは疑問である。そしてあらゆる心理のうちには論理が含まれていると云い得るであろう。抽象的な論理主義は心理を全く除去したのでなく、寧ろ心理を抽象化することによつて成立しているのである。判断の固有の特徴は承認と否認、或いは肯定と否定にあるといわれる場合、それは意志の言葉をもつて語られており、そしてその際意志が抽象

的なものにされ、かくして抽象的な倫理が抽象的な認識論を支えている。新カント派の認識論も倫理——例えば「真理への意志」といい、またゾルレン（当為）という——を予想している。その倫理の抽象性はその論理の抽象性の、従つてまたその認識論の抽象性の根源である。そしてもし知識のモラルを具体的に考へてゆくならば、知識は表象であるか判断であるかというが如き問題は寧ろ従来論ぜられたような重要性を失うことになるであろう。

いま古代及び中古の哲学を振り返つて見るならば、ここでは近世哲学におけるとは反対に、知識のモラルについて極めて熱心に説かれているのを見出すであろう。「認識論」は近世哲学においてロックやヒュームと共に生れ、カントにおいて確立されたといわれている。しかしそれ以前の哲学においても固より知識の問題が論ぜられなかつたわけではなく、寧ろつねに重要視されてきたのである。近世におけるいわゆる認識論は知識の問題からそのモラルの問題を抽象することによつて生れたと云い得るであろう。それは近代的ゲゼルシャフトにおける文化の抽象化の一つの例を提供しているのである。しかし例えば文学の場合作家のモラルについて論ずることが重要であると考えられるのに、何故に科学者や哲学者においてそのモラルが同様に重要であると考えら

れないのであろうか。

中世におけるキリスト教的哲学が、最高の認識は神の認識であるとする立場において知識のモラルを重んじたことは言うまでもない。認識の道德的制約が考えられ、真の認識に至るためには一定のモラルが必要とされ、かくして禁欲等の道德的行為が勧められ、他方愛と認識との関係が力説されたのである。古代哲学においても、ソクラテスにとつて既に克己(enkratēia)と愛(eros)とは真の知識に達するための道德的条件であつた。エロス(愛)の思想はプラトンにおいて発展させられ、彼の形而上学的認識の説と深く結び付けられた。プラトンに従えば、哲学者はエロスによつて——エロスは不完全なる存在のうちにある完全なる存在への希求、非存在の真の存在への運動として規定される——生成消滅の世界に執する人間の自然知(ドクサ)から永遠なる存在(イデア)の世界についての真知(エピステーメ)へ高められるのである。そこには「魂の翼の運動」がなければならぬ。『ポリテイア』における有名な洞窟の神話が示しているように、そこには「魂の転向」が要求されるのであり、この転向は単に知的な意味のものでなく全体の人格に関わるものである。一層世俗的なアリストテレスにおいてさえ、知識はまさに「知性的徳」として人間の生活態度の最高の形態でありこの知性的徳に至るためには段階的に「倫理的徳」が前

提されたのである。かようにして古代の哲学者は、マックス・シェーラーの言葉を借りれば、哲學的認識の道德的制約について絶えず語っている (Max Scheler, *Vom Wesen der Philosophie und der moralischen Bedingung des philosophischen Erkennens*, "vom Ewigen im Menschen", I.)。そしてそのことは東洋の学問においては更めて言うまでもなく最も明際に認められることであろう。

近代科学は知識の世俗化 (secularization) によつて成立した。そしてそれと共に哲学もまた世俗化した。しかし知識の世俗化によつて知識のモラルがなくなつたのではない。世俗化そのものが実に近代における知識のモラルであつたのである。しかるに凡てが世俗化されてしまつた後においては、世俗化が一つのモラルであるということが忘れられ、それと共に知識のモラルそのものが忘れられてしまつた。今日知識のモラルの問題は、知識の世俗化に対する反動として考えられることなく、寧ろ知識が世俗化した後に生るべき新しい知識のモラルの問題として考えらるべきことである。知識のモラルを確立することは新しいヒューマニズムにとつて何よりも必要である。

知識のモラルを考えることは知識を道学者風に考えることではなく、寧ろ反対に道德を一層知

的に考えるために必要なことである。知識のモラルを考えることによつて逆に道徳を知的に考える道が与えられる。今日知性の民族性と世界性という形で提出されている問題は、これを単にいわゆる認識論の問題として考えることは正しくない。それはその本性においては認識論的問題でなくて倫理的問題であり、かように知識のモラルの問題として把握するとき、それはその根本的な重要性を露呈せしめられるのである。今日における知識のモラルの問題は知性の民族性と世界性の問題において集中的に表現されているということができようであろう。

実体 関係 形態

古い哲学的思惟を支配していたのは実体概念であつた。近代において数学的自然科学が現れるに至つて、その哲学的反省から重要性を有するようになったのは函数概念である。実体概念 (Substanzbegriff) は物概念 (Dingbegriff) であり、函数概念 (Funktionsbegriff) は関係概念 (Relationsbegriff) である。かようにして古代的思惟から近代的思惟への推移は、実体概念から函数概念への、物概念から関係概念への発展と見ることができ (特に例えば Ernst Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. 【山本義隆訳『実体概念と関数概念』]; Derselbe, *Das*

Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 3 Bde., 1906—1920. 【認識問題:

近代の哲学と科学における】を見よ)。実体概念と関係概念とは思惟の方法或いは理念における二つの根本的な方向を現しているが、そのほかになお何等か他の方向における思惟の方法或いは理念が存在しないであろうか。かく問うことは、近代的文化の行詰りが感ぜられているとき、重要な意義を有するであろう。そして私はここに形態概念ともいべきものに想到するのである。関係概念が数学的自然科学をモデルにするものであるとすれば、形態概念は歴史科学にモデルをとることが出来る。従来の哲学が物理的存在に定位したのに対して、現代の哲学にとつての根本問題は歴史的社会的存在であるとは、しばしば云われていることである。しかし従来の実体概念或いは関係概念に代るべき新しい哲学における思惟の根本的方法もしくは理念を現す概念が何であるかは、未だ明確に把握されていない。形態概念こそそれでないならばならぬと私は考えるのである。実体とは何をいうのであるか。アリストテレスに依れば、実体とは「第一次的な存在」である。性質とか量とかの範疇で現されるものは、それ自身において、独立に存在するものでなく、実体に附帯して存在するものである。性質とか量とかは実体があつて初めてそれについて語られるのであつて、実体はそれらの基礎に横たわるところのもの、即ち「基体」である。実体は性質、量、

状態、関係等よりも本性上より先なるもの、第一のものである。(拙著『アリストテレス形而上学』第五章 (全集第九卷一一六頁以下【第五章 実有の概念】参照)。

ところで形式論理学における概念論に依れば、概念は特殊な個々のものから、それらの多数に共通に属するものを取り出すことによつて作られる。かくして同一の特徴を共有する対象を一つの類に結合し、この手続を次第に高い段階において繰り返してゆくならば、ここに類似性に依る存在の秩序が漸次に成立する。その場合思惟の本質的な機能は、感覺的多様性に対して比較することと区別することである。特殊な対象の間を往来する反省は抽象作用に導き、これによつて特殊な対象における類似の特徴は他のあらゆる非相似の要素の夾雑物から解き離されて純粹にそれだけとして捉えられ、取り出される。概念は感覺的實在に対して無関係なものとして現れるのでなく、却つてそれはこの實在そのものの一つの部分をなしている、それは感覺的實在のうち直接に含まれているものの抽出物にほかならない。従つてこの概念構成によつては自然的世界像の統一は何処においても妨げられず危くされない、まさにその点にこの概念構成の固有の長所及びその正当性があると考え得るであらう。

しかしながらそこに一つの危惧が生ずる。形式論理学における概念論に依れば、概念の外延と

内包とは逆比例する、故により高い類に昇るに従つて概念の内容は減じ、かくして最も高い即ち最も一般的な概念はもはや何等特徴的な固有性も限定も有しないことになる。この概念構成の手續によつて築かれる「概念のピラミッド」は、上に向つては、あらゆる任意の対象がそのもとに包摂され、同時にあらゆる特殊な意味の全く空になつた抽象的概念に終らねばならぬ。かようにして伝統的論理学の概念構成の方法において最後に達すべき目標が全く空虚なものであるとすれば、そこに至る全体の道に対してもまた疑惑が生じ得るであろう。科学的概念に向つて先ず要求され期待されるのは、それが表象内容のものと無限定と多様性に対して明確な一義的な限定を与えることであるが、この場合には反対に、その論理的手続を進めれば進めるほど鋭い限界が消失去られるように見えるからである。形式論理学の内在的立場を認めるにしても、概念はもとの直観的な総体に対して単なる部分内容であるに過ぎない。この部分が全体を支配し且つ説明するという要求を掲げるのである。概念は、もしそれがその出発点であつた特殊な場合を廃棄し、その固有性を否定するに過ぎないならば、あらゆる価値を失うであろう。否定の作用はむしろ全く積極的な仕事の表現でなければならぬ、即ちそこに残つたものは、単に任意に取り出された部分であるのでなく、却つてそれによつて全体が限定されるところの本質的な契機でなければならぬ。

より高い概念はより低い概念に対してその特殊な形成の根拠を示すことによつてそれを理解され得るものとなすのでなければならぬ。しかるに概念構成の伝統的な規則は、かような目的が真に達せられる保証を自己のうちを含んでいない。ロツツェの例を借りるならば、桜実と肉とを、赤い、汁気のある、食べられる物体という概念のもとに包括するにしても、それによつて論理的な概念に達したとは云い得ないであろう。かくして明らかに概念構成の伝統的な一般的形式的規則はそれだけでは不十分であり、他の思想的な規準を予想するものでなければならぬ。

そして實際アリストテレスにおいては論理学のこの間隙は形而上学によつて充たされていたのである。彼にとつて概念は任意の対象から共通な要素を取り出してきた単に主観的な図式でなく、存在論的意味を有するものであった。即ち彼の純粹に論理的な理論は絶えず実体の根本概念に關係付けられていたのである (Vgl. H. Maier: *Die Syllogistik des Aristoteles*, II, 2, 1900, S. 183ff.)。彼の実体の形而上学の背景を除いて彼の論理学の本質的な意味は理解されない。彼に依れば、実体は第一次的に存在するものであり、量、性質、時、場所等の種々の存在規定はただこの物的基体において支柱を見出し、それ自身として独立に存在するものではない。かようにして何よりも關係の範疇はアリストテレスの形而上学において従屬的な位置におかれた。關係は本来の本質概念

に対して依存的なものに止まっている。概念構成についてのアリストテレスの説における指導的な見地は物のその属性に対する範疇的な根本関係であるということが出来る。

しかるに近代に至つて、まさに関係の概念が指導的な位置を獲得するに至つた。ロック、ヒューム、カント等の認識批評はつねに実体の概念に向けられていたことに注意すべきであろう。実体概念と関係概念との間に想定される相異なる価値関係に従つて、論理学の二つの典型的な形態が区別されるであろう。

近代自然科学に特徴的な認識論は、例えばこれをヘルムホルツにおいて見る事が出来る。アリストテレスの認識論が模写説 (Abbildtheorie) であるに対して、ヘルムホルツのそれは記号説 (Zeichentheorie) として特色付けられる。我々の感覚や表象は対象の模写でなく、記号である。我々は心象と模写された対象との間の同等を要求するのではなく、またかかる一致はこの場合確かめることが出来ぬ。記号は何等実体的類似を要求するのではなく、ただ双方の側の構造の機能的 (函数的) 対応を要求するのである。記号のうち捉えられたものは、記号された物の特殊な固有性でなく、それが他の類似のものに対して立っている客観的な関係である。かくて我々は我々の表象によつて現実そのものを、その孤立した自体において存在する性質において、認識するのでなく、

この現実がそのもとに立ち且つそれに従つて変化する規則を認識するのである。我々が一義的に且つ仮定を含まぬ事実として見出し得るものは、現象のうちにおける法則的なものである。我々にとつて現象が理解され得る条件であるこの法則性は、同時に我々が直接に物そのものに移し得る唯一の属性である。

かようにして我々は物を、それがただそれだけとしてあるところのものにおいてでなく、却つてただその相互的な関係においてのみ知ることができる。我々は物においてただ持続と変化の諸関係を確定し得るのみである。物はその相互作用の関係においてのみ我々に知られる。ヘルムホルツは云つている、「物のあらゆる属性或いは性質は、実は、物の、他の物に或る作用を及ぼすことのできる力にほかならない……かような作用を我々は、このものがそれにおいて現れる反応体を自明なものとして挙げないで心のうちに留めておく場合、属性と称するのである。かくて我々は或る実体の溶解性について語る、これは水に対するその関係である。我々はその重さについて語る、これは地球に対するその引力である。同じように我々はそれと同一の権利をもつて青いと称する、この場合ただその正常な眼に対する作用を現すことに関しているということは自明なこととして前提されるのである。しかるに我々が属性と称するものがつねに二つの物の間

の關係に關してゐるならば、かような作用はもちろん決して単に一つの作用者の性質に依存するのでなく、却つてそれは一般にただそれに対して作用される第二のものの性質に關係して、またそれに依存して存在するのである」(Helmholtz, *Vorträge und Reden*, 4te Aufl., 1896, S. 321.)。物と屬性の範疇は關係の範疇に移されるのである。

今や実体概念の優位に対して關係概念の、或いは機能概念の、或いは作用概念の優位が成立する。かようにして精神についても、従來の心的実体を考へた心理学に対して、いわゆる「心のない心理学」(Psychologie ohne Seele)が唱えられ、また物理学についても、「物質は消滅した」かの如くにさえ云われるようになったのである。しかしかくの如き思想、即ち科学からあらゆる存在論的要素を原理的に排除し得るとすることは間違つてゐる。認識の相対性を主張したように見える右のヘルムホルツの思想も、その眞の意味は、我々はつねにただ存在要素の間の關係をのみ——その際これらの要素そのものはたといなお一つのぼんやりしたそれだけで存在する核のように考えられているにせよ——思维的に把握し得るということにあるのでなく、却つて我々はただ關係の範疇を通じてのみ物の範疇に達し得るといふことにあるのである。

ここに我々の考へる形態概念は、いわば、実体概念と關係概念との綜合である。古代的な実体

概念が関係の概念を単に附帶的なものと見、また近代的な関係概念が実体の概念を廃棄しようとしたのに対して、新しい形態概念は実体概念と関係概念とを綜合するのである。

一方、形態概念は実体的なものを現している。ギリシア哲学においては形相が実と見られた。殊にアリストテレスはいわゆる内在的形相即ち質料に内在する形相を考え、個別の実体の思想に達し、且つ存在を運動において眺め、実体である形相は運動を通じて現れ、運動のうちに不変なものとして持続するものと考えた。かような思想はライブニッツのモナドロジーにおいて発展させられ、モナドは表象作用を本質とすることによって、意識或いは主観性の契機がそこに導き入れられた。アリストテレス的・ライブニッツの実体の概念は更にゲートにおいて発展させられた。ゲートの形態学 (Morphologie) において形態 (Gestalt) の概念は運動と静止との統一である。「形態は運動するもの、生成するもの、消滅するものであり、形態の説は変化の説である。形態変化の説は自然の一切の記号に対する鍵である」と云つて、彼は形態概念における動的契機を強調している。しかし他面、彼はまた形態概念における静的契機に注目して云つている、「ドイツ人は現実的本質の存在の複合に対してゲシュタルト (形態) という語を持つている。彼はこの言葉において運動的なものを抽象し、一の聯関あるもの (ein Zusammengehöriges) が確定されたもの、

完結したものの、その性格において固定されたものであると考える。しかし我々がすべての形態、特に有機的形態を観察するならば、我々は何処にも固定したもの、静止したものの、完結したものが存せず、むしろ一切が不断の運動において動揺しているのを見出す。……我々がその語（ゲシユタルトという語）を使う場合、我々はただイデーを、概念を、或いは経験においてただその瞬間にとつてのみ固定したものを考えるのである。ゲートルに依れば、一切の現象は極性から、「収縮と拡張」（die Systole und Diastole）から展開される。「形なきもの、性格なきものへ」進みゆく拡張は、収縮によって一定の形態に限定される。「生命的統一の根本性質は、分離し、結合し、普遍的なものに入り、特殊なものに止まり、変化し、特殊化し、千の条件のもとにおける生命的なものが示すように、現れ消え、固体化し溶解し、凝固し流動し、拡がり縮まることである」。凡ては永遠の収縮と拡張のうちにある。そこに働いているのは形成作用である。「自然と芸術の最高にして唯一の操作は形成作用（Gestaltung）である」とゲートルは一八〇八年十月三十日附のツェルテルへの書簡の中で云っている。形態は静止であると共に運動である、それは「ただその瞬間にとつてのみ固定したもの」であつて、形態は形態変化を遂げてゆくのである。

形態概念の動的意味を強調することによってゲートルは形態を機能的なものとしたと考えること

ができるであろう。形態は固定した形式でなく、静的な本質でもなく、却つて機能である。「我々が一の事物の本質を言い表そうと企てても無駄である。我々の目にとまるのは働きであつて、これらの働きの完全な歴史がともかくかの事物の本質を包括するのである。我々が一人の人間の性格を描こうと努力しても無駄である、反対に彼のもろもろの行動、彼のもろもろの行為を総括するがよい、そうすればその性格の形象は我々に対して現れてくるであろう」(『色彩論』序)。人間は彼の環境、社会、過去及び現在の歴史と交渉することによつて初めて自己の本質を形成し、発展させることができる。「性格はただ世界の流のうちにおいてのみ形成される」、とゲーテは云つてゐる。性格は形態であるが、形態は主体と環境との相互作用の關係から生ずるものであり、かかるものとして形態は機能的なものと云うことができる。環境との關係を離れて形態は考えられない。しかしながらもし形態が単に主体と環境との相互作用の關係からのみ考えられるものとしたならば、それは実体的意味を有するとは云い得ないであろう。形態が実体的意味を有するためには、主体は環境を限定すると共に環境から限定されるといふことにおいて同時に主体は自己自身によつて自己を限定してゆくということがなければならぬ。形態はどこまでも主体の自己自身のうちから発展するものであると同時にどこまでも主体と環境との作業的關係から形作られて

くるものである。かようにして形態は機能的であると共に実体的であり、实体概念であると同時に關係概念である。

ゲーテの思想は現代の歴史学及び精神科学に直接或いは間接に大きな影響を与えている。この影響は想像されるよりも遙に深く且つ広いであろう。しかし言うまでもなくゲーテの思想は芸術的直観的であつた。その形態概念は一層実証的な基礎に立つと共に、一層論理的に説明されることを要求している。

現代における形態概念的思惟への傾向は、第一に、機械論的思惟に対する反動として現れた。關係概念的思惟の發達は近代の機械論的世界觀の發達と結び付いていた。その原子論的見方に対して全体論的見方が到る処現れて来た。機械性の概念に代つて全体性の概念が指導的になつたのである。それは、当然のことであるが、先ず特に現代の精神科学或いは心理学において顯著である。いわゆる精神科学的心理学もしくは構造心理学、或いは全体性心理学 (Ganzheit-Psychologie)、或いは成全心理学 (Integrationspsychologie)、等々、いずれもこの傾向に属している。そして機械の見方と共に抽象的普遍的なものが斥けられ、個性的なもの、類型的なものが求められ、類型学 (Typologie) 的見方が現れて来た。かくの如き傾向はすべて、一般的に云つて、形態概念に方

向付けられていると言うことができる。そしてそこに同時に、実体的なものを消去していった機械的關係概念的思惟に対する実体概念への復帰の傾向を認めることができるであろう。

しかしもとより形而上学的な実体概念を復活させることが問題であるのではない。現代における形態概念的思惟は、第二に、機能的見方を取ろうとしている。メカニズムに対して強調されるのはダイナミクスである。機能的な力学的な見方は今日の精神科学或いは心理学においては特に環境 (environment) 或いはまた場 (field) の概念の導入と結び付いている。ゲシュタルト心理学においては、いわゆる行動主義 (Behaviorism) の心理学がなお機械的であつたのに対して全体性が見地が強調され、また行動主義の一面的な客觀主義の見地に対して現象学的見方が取られ、更に環境乃至場の概念を導き入れることによつて機能的見方が力説されている。ゲシュタルト心理学は全体性の心理学であるのみでなく、その形態概念の機能的性質を明らかにするところに特色があると云えるであろう。

かようにして近代の機械論の抽象性を克服すべきものとして現れた形態概念は、一方構成主義的な關係概念に対して実体的なものを認めようとすると共に、他方実体概念の形而上学的性質を脱却して力学的機能的見方に立とうとしている。それは本来、実体概念と關係概念との綜合とし

での形態概念でなければならぬ。この場合なお次のことを記憶すべきである。第一、機械的な見方に欠けていたのは発展的な見方であった。しかるに全体性もしくは形態の概念が導き入れられると共に発展の概念が重要になった。単にいわゆる発達心理学 (Entwicklungspsychologie) においてのみでなく、精神科学的心理学その他においても発展の概念が強調されている。形態の概念は発展の概念と結び附かねばならぬ。第二、従来の心理学が意識の心理学であったのに対して、今日の心理学において次第に重要な位置を占めるようになったのは行動の概念である。しかもいわゆる行動主義の心理学が客観主義の一面的抽象性に陥っているのに対して、新しい心理学における行動概念は固有に心理学的なものを考えようとしており、またミードの如きは社会的見方を導き入れて社会的行動主義 (Social behaviourism) の立場を取ろうとしている。もとより行動を取扱うことと行動の立場から考察することとは同じでないであろう。しかしアメリカの行動主義の心理学とプラグマティズムの哲学とが思想的に無関係でないように、行動の心理学にはその基礎に行動の哲学がなければならぬ。行動の心理学には形態概念的思惟が必要であり、形態概念は真に行動の立場において捉えられねばならぬ。

形態概念は歴史学 (シュペンングラー、チザルト、その他) において、また心理学において先

ず重要な位置を占めるに至った。しかしゲシュタルト心理学者は Isomorphie (異質同型) の概念を通じて形態概念を生理学的現象にも認めようとしている。ケーラーの如きは物理的形態 (die physischen Gestalten) について語っている。形態概念は現代化されたアリストテレス的形相の概念であると見ることができるとすれば、イソモルフィーの概念はアリストテレス的存在の比喩 (analogia entis) の思想の現代化と見ることができであろう。

しかし形態概念のかくの如き拡張の基礎には正しい行動の哲学がなければならぬ。この行動の哲学はプラグマティズムを超えたものでなければならぬ。トールマンなど今日の心理学者の一部においては操作主義 (operationalism) の説が唱えられている。またブリッチマンは物理学的概念について操作的概念 (operational concepts) の思想を述べている。すべて実証的知識は一定の物的或いは心的操作もしくは技術によつて獲得される。かような概念はその獲得のうちに含まれる操作と当値 (equivalent) であつて操作的概念と呼ばれる。例えば一メートルという長さの概念は、この長さの測定を離れてなく、かかる測定と同義である。操作的概念の思想は物理的概念と実験とを不可分の関係におくものである。ブリッチマンに依れば、実験の場 (experimental field) の外部に位する物を取扱う概念は無意味である。それはコフカのいわゆる行動的環境を離れて行動

の意味が考えられないのと同様である。実験は小規模における技術であり、或いはそれ自身技術である。そしてまたすべての行動は技術的である。科学と技術とは密接に結び付いている。科学的知識は普通に技術といわれるものの基礎であるのみでなく、それは特に実験といわれる操作或いは技術と不可分に結び付いている。近代の認識論は科学に定位をとると称しながら、科学を技術から抽象して考えた。ところで技術の本質は形成作用 (Gestaltung) であるとするならば、実験的操作と不可分の科学的認識も一種の形成作用であると云い得るであろう。かようにして実概念と結び付いた模写説、関係概念と結び付いた構成説という従来の認識論に対して、我々の立場は形成説といふべきものでなければならぬ。

デカルト覚書

【1942.1.2】

一

デカルトの『方法叙説』はひとつの伝記である。それは著者自身が「彼の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法の叙説」である。「されば、私の計画は各人がその理性を正しく導くために従わなければならぬ方法を教えようというのではない。ただ単にいかなる仕方で私の理性を私は導こうと力めたかを示しただけである。」と彼は書いている。メルセンヌにあてた書簡（二六三七年三月）の中で、彼はこの書の表題を「方法の論」(Traité de la Méthode)としないで、「方法の話」(Discours de la Méthode)とするが、その意味は方法に関する序言または私見というのと同じであって、自分の意図はそれを教えることでなく、ただ単にそれについて話すにあると述べている。彼はその方法の理論的説明を与える代りに、彼の精神におけるその生成について物語るのである。それは一つの思想の伝記である、或いは彼の言葉に依ると、一つの「物語」(histoire)であり、一つの「寓話」(fable)である。バルザックはデカ

ルトにあてた書簡（一六二八年三月）の中で、貴方が約束した「貴方の精神の歴史」（l'histoire de votre esprit）について想起して貰いたいといっているが、『方法叙説』はまさにこの彼の精神の歴史である。純粹な哲学論が伝記の形式で述べられたということは、彼の時代を、その精神の一つの在り方を示しているであろう。

『方法叙説』はフランス語で書かれた。当時なお学者の一般の用語はラテン語であつた。ラテン語が「彼等の言葉で、彼等の風習で」あり（『省察録』の仏訳第一版の告知参照）、デカルト自身、『省察録』、『哲学原理』等はラテン語で書いている。しかるに『方法叙説』がこのような「スコラという言葉と趣味」を捨てて、フランス語で書かれたということは、それが伝記の形式を採つてゐることと関係があると考へ得るであろう。そこにモンテーニュを代表とするモラリストの系統につながるデカルトを認め得るように思われる。この点から見ても、『情念論』【三宅茂訳『感情論』】とか、『人間論』とかいうモラリスト風の問題を取扱つたデカルトの著作がやはりフランス語で書かれてゐるといふことも、注目すべきではあるまいか。

『方法叙説』におけるデカルトとモンテーニュ或いはシャロンなどとのつながりは随所に示される（落合訳『方法叙説』注、更にジルソン版の注等参照）。これらのモラリストとデカルトとの

関係は一定の方向に規定されている。即ちこれらのモラリストと同じくデカルトは、エピクテトス等のストイシズムの影響を受けているのである (V. Brochard, Descartes Stoicien.) [『*Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*』]。そこに何等かの古代復興、ルネサンスの反映を認め得るとすれば、ヒューマニスト・デカルトについて語ることも不可能ではなであろう。デカルトとモラリスト、或いはストイシズムとの関係はとりわけ道徳論において明らかにすることができ。すでに『方法叙説』はひとつの伝記である、そこで「私の生を絵図のように展げてみたい」とデカルトはいう。かくて、もろもろの学問において真理を求めするための方法について物語ろうとするこの書物も、生活における規律、道徳の問題を避けることができないのは当然である。即ち彼はいう、「ところで、自分の住居を改築しはじめより前に、これを取り払い、多くの材料と技術家とを用意し、あるいはみずから建築術を習得し、なおまた綿密にその設計図を作成したりするだけでは十分でない。なおその上に別の家を準備し、そこで仕事をする間も、気持よく暮しうることが必要であると同じように、私のさまざまの判断において理性が決意を鈍らせているあいだも、生活はできるだけ幸福につづけてゆき、自分の日々の行動にかぎっては不決断におちいることのないようにと、三、四の格率から成るに過ぎないものだが、私は自分のために一時し

のぎの道德を案出したのである。」かようにして我々に伝えられるのはデカルトの「暫定的道德」(morale par provision)として知られるものである。私は後に至つてデカルトの道德論について検討するであろう。今はただ、如何にこの暫定的道德がモンテーニュ、シャロン乃至エピクテトス等につながるかを簡単に見て過ぎることにする。

いわゆる暫定的道德とストア主義者・ヒューマニストとの関聯は、その掲げる四つの格率を一読すれば明瞭である。「第一の格率は、神の恵をもつて私を幼時から育ててきた宗教をつねに守りながら、またその他のすべての事においては、私が生きてゆくために共同しなければならぬ人々の、しかもその最も聡明な人々が実践上では一般に承認するところの最も穩健な、極端からは最も遠い意見に従つて自分を支配しながら、国の法律および慣習に服従してゆこうということであった。」そこにモンテーニュが認められないか。「私の第二の格率は、実践上では私に可能なかぎり、どこまでも志を堅くして迷わぬこと、そうしていかに疑わしい意見であるにせよ一たびそれとみずから決定した以上は、それがきわめて確実なものであつたかのように、どこまでも忠実にそれに従うということであつた。」これはモンテーニュではない、しかしこれを補足する次の句はモンテーニュ的であろう。「どれが最も眞実な意見であるかを識別する力が私共に無いときに

は、蓋然性の最も多い意見に従わねばならぬということはきわめて確かな真理である。」第三の格率は全くモンテニユ的或いはエピクテトス的である。「私の第三の格率はこうであつた、――運命によりはむしろ自分にうち勝とうと力め、世界の秩序をよりはむしろ自分の欲望を変えようと力めること。一般的にいえば、私どもの権力の埒内にそっくり有るものは私どもの思想である。これを除いては何も無い。」更にデカルトはいう、「だが、万事をかかると斜面から眺めるように慣れるためには、長い経験としばしば繰り返さるべき省察とを必要とする」と私は告白したい。そうして主としてこの事においてこそ、みずから幸運の国を見棄てて、苦悩や貧困にもかかわらず、神々とその至福を競いえた昔の哲学者の秘訣も存したのである、と私は思うのである。けだし、自然が彼らに引いて見せた境界線を尊重することに彼らは絶えず専念していたので、彼らの思想のほかは何ものも彼らの権内に無いことを、他の物に何らの愛着をも抱かぬようにするためにはこの用意のみで十分であることを、彼らは実に完全に知りぬいていたからである。彼らは自分の思想をかくも絶対的に支配していたので、かような点においてこそ、かかる哲学を持たぬ人々よりも、自然および運命の寵愛を存分に受けながら自分の欲する事をすべて彼らのように支配できぬいかなる人よりも、彼らをはるかに多く富み、はるかに強力で、はるかに自由で幸福な身であ

ると、自分を評価する根拠を彼らは握っていたのである。」ここに「哲学者」というのはストア派の人々、セネカやエピクテトスらを指している。第四の格率はデカルトに個人的なものである。「最後に私はかかる反省の結論のようなものとして、この世の人々の営む雑多な仕事に眼を通し、そのうちから最善のものを択ぼうとした。いま自分以外の人の仕事についてかれこれ言うことはやめるが、当時の自分としては与えられた仕事をつづけて行くこと、すなわち私の理性を開発するために、自分の立てた方法に従つて力のかぎり真理の認識へと前進するために、全生涯を使い尽すことより以上に善いことを為し得ないと私は考えたのであつた。」しかるにこの彼の個人的な格率を正当づけるために、デカルトはやはりストア的原理を持ち出してゐる。「私どもの意志は、私どもの悟性がそれに対して善い悪いを示してくれなければ、いかなるものにも従おうとはせず、いかなるものをも避けようとはせぬ以上、善く行為するためにはよく判断することと十分であり、できるかぎり善く行為するためには、すなわち得らるべきかぎりのすべての徳を、同時に他のあらゆる善なるものを獲るためには、できるかぎり善く判断すれば十分である。そうしてこのことが保証せられてゐるとき、人は満足せずにはいられないであろう。」かようにして我々はデカルトの暫定的道徳のうちに容易にストア主義者・ヒューマニストを再認することができる。そこに

見出されるのはモンテーニュ的な *honnête homme* 或いは *gentilhomme* であるともいい得るであろう (F. Strowski, *La sagesse française.*)。

しかし我々は問わなければならない。これが果たして「デカルト」であろうか。もしこれもまたデカルトであるとすれば、これがデカルトの真に「デカルト的なもの」であろうか。ヒューマニスト・デカルトは幾何学者・デカルト、自然学者・デカルトと如何なる関係にあるのであるか。ルネサンスのヒューマニズムの一つの根本観念は「自然」である。その古代復興は自然の思想の復興であつた。ストアの哲学、モンテーニュの哲学の根柢にあるのは自然の思想である。しかしこの自然の思想とデカルトとの間に如何なる関係があるのか。真理は、あのいわゆる暫定的道徳がデカルトの科学もしくは形而上学と何等の関係も有しないということである、とストロウスキーはいう。尤もそれは、この道徳が「暫定的」のものであつて、決定的のものでないことに依るのではなからうか。しかしストロウスキーその他が主張するように、他の箇所に見出されるデカルトの道徳論も根柢においてこの暫定的道徳に一致し、従つてこの暫定的道徳は実質上「決定的道徳」であるとすれば（この点については後に還つて検討しよう）、この道徳は、ストロウスキーの説くように、「方法」のままことの敗北であり、現実と生命の復讐を意味するのである。デカルト

の方法は人間及び道徳の問題に關して挫折し、ストア主義者・ヒューマニストの伝統に立戻らざるを得なかつたのであろうか。科学と哲学の秩序において全く新しい時代を劃したデカルトの革命的な天才も、モラリストの經驗論と現実主義を確認し、強化するのほかなかつたのであろうか。そこに我々はストロウスキーと共にデカルトにおける「フランス的叡智」を認むべきであるか。それともそれは単なる妥協、外見上の妥協に過ぎず、ここにも我々は「仮面の哲学者デカルト」を認むべきであるか (M. Leroy, Descartes, le philosophe au masque)。ヤスパースはいう、「デカルトはむしろ秘密 *Verborgtheit* そのもののように思われる。」あのように明晰なデカルトが！「ただ単に彼の用心のために、彼は見透し難いのではない。この秘密は氣味が悪い、なぜならそれはひとが判じ得るような、そうして後に明らかになるような或るものを隠して持つているのではないから。デカルトが打明けた心として現れていないということは、彼の秘密の心を尋ねるようによ誘惑する。しかしひとはそれを見出す代りに、彼の言つたことの意味のつねに他の可能性によつて、曖昧さを見るように余儀なくされる、この曖昧さは、元來何等より以上のものを隠しているのではなく、それが彼の本質そのものであるかの如く、彼に属しているように思われるのである。」 (K. Jaspers, Descartes und die Philosophie)。いったいデカルトの秘密とは何か。彼の本質は何であ

るか。彼における革新的なものは何であろうか。

デカルトの『方法叙説』はモンテーニュの『エッセー』などと同じようにフランス語で書かれた。ところでデカルトはいう、「また、私の指導者たる人々の用語たるラテン語をもつてせずに、私の国のフランス語をもつて書くのは、古人の書物のみを尊信する人々よりも、全く単純な自然的理性のみを愛用する人々のほうが私の所説を正しく判断せられるであろうと思うからである。私は良識を学問に調和せしめる人々をこそ私の審判者として仰ぎたいのであつて、かかる人々は、私が俗用語をもつて私の論旨を説明したからとて、それを聴くことを拒むほどラテン語を偏重しないであろうことを私は確信する。『方法叙説』の終に近く見出されるこの言葉は、その初めにある「書物による学問」に対する不信、理性や良識についての説と一致し、すでにデカルトの新しい精神を表明している。「この世のもので最も公平に配分せられているのは良識 (bon sens) である。誰にしてもこれを十分にそなえていると思ひ、他のいかなる事にも容易に満足しない人々さえ、現に持っている以上にはこれを欲しがらぬからである。このことに限つては万人がみなまちがつているというのは真実らしくもない。このことはかえつて適切にも、良識あるいは理性 (raison) と呼ばれて、真を偽から識別し正しく判断する力が、万人すべて生れながら平等だとい

うことを証するのである。」また『精神指導の規則』第四には次の如くいわれている。「事物の真理を探ねるのに、方法なしでやる位なら、それを全く企てない方が遥かにましなのである。というのは、そういう無秩序な研究や不明瞭な省察によって自然的光明が曇らされ精神が盲にされるにきまつているからである。そして誰でもかように暗闇の中を歩き慣れると、視力を弱らせてしまい、後には明らかな光に堪えられなくなる。このことを経験も亦確証する、何故なら、少しも学問をしたことのない者が、ずっと学校に居た人よりも、遥かにしつかりした明晰な判断を、眼前の事物について下すこと極めて多いからである。」

『方法叙説』は伝記の形式で書かれている。しかしこれは普通の伝記とは全く違った性質のものである。次にこの伝記の特殊性を明らかにすることから始めて、私はデカルトの本質を究めてゆきたいと思う。

〔デカルトの訳は創元社版『デカルト選集』に拠ることにした。〕

二

『方法叙説』は、デカルトの言葉によると、すべての人がその理性を正しく導くために従わな

ければならぬ方法を教えようとするのでなく、ただ単に彼自身が如何なる仕方でも、彼の理性を導こうと努めたかを示そうとするのである。その意図はひとに教えるよりも自分で心得るにあつた。彼の「精神の歴史」は多くの点でモンテーニユの意味における「エッセー」である。なぜならそれはデカルトにとつて「自分で心得る手段」(moyen de s'instruire)であつたし、またモンテーニユの『エッセー』は多くの点で「歴史」であつたのであるから。モンテーニユはこう書いて、「私は私の生活の公表から思わぬ利益を感じている。それは或る程度私に規則として役立つからである。私は折々、私の一生の歴史を裏切つてはならぬという考えを懐くことがある。この公の告白は、私の歩いてきた道を固執するように、私の諸性質の自画像を裏切らないように、私を強要するのである、……」(Essais III, IX, p. 293, éd. Villey)。デカルトの「方法の話」もこのような意味を有する歴史と見られるであろう。彼はその中で学問の四つの規則を掲げ、それを「守ることをただの一度も怠らぬという堅固一徹の決心を有する」と公言している。

この歴史について或る人々はその歴史性を問題にした。もちろんそこに物語られたデカルトの一生が架空のものであるというのではない。彼自身が彼の精神の歴史に加えた解釈の歴史的価値が疑われるのである。しかしながら「歴史性」(historicité)とはいつたい何であるか。何等の解

釈も加えられていない純粹に客観的な歴史というものがあるであろうか。まして自伝においては、著者のそれを書く時の関心が支配するというのがつねである。何等か一定の関心なしに誰も自伝を書くようなぞとはしないであろう。すべての自伝はゲーテが彼の自伝を名付けた如く「詩と眞実」である。しかも詩は時として史よりも一層眞実である。デカルトの精神の歴史として我々は『方法叙説』よりもすぐれたものを持つていない。もちろんその歴史は彼自身が彼の過去に加えた解釈を含んでいる。そのことはこれが特に思想の伝記であるということを考えるとむしろ当然であろう。そこに見られるのは純粹な「思想人」(homme-pense)の歴史である。しかもそれは『屈折光学、気象学、幾何学』の前におかれた「方法叙説」として書かれたものである。デカルトはその方法を理論的に説明する代りに、彼の精神におけるその形成を描き、彼の諸観念を彼の知性のそれだけ多くの相繼いで現れた作用として示すのである。

かようにしてこの伝記の特性が明らかになつてくる。我々はデカルトが彼の過去に加えた解釈における主要な関心を知らなければならぬし、また知ることができる。この関心を知ることには彼の精神を知ることである。それはさしあたり「方法」への関心である。彼はもろもろの学問が一つのものであると考へた。そうであるとすれば、方法が最も重要であるのでなければならぬ。

彼の伝記は方法への関心から、その方法に従って叙述或いはむしろ構成されている。「彼の理性を正しく導き、もろもろの学問において真理を求めるための方法」について語る彼は、まさにその方法に従って彼自身の歴史を描き出したのである。歴史叙述の方法として彼はその同じ方法を用いることしか欲しなかつた。文学者が歴史を書くとき、彼の文学の方法が同時にその歴史の方法である。哲学者が歴史を書くとき、彼の哲学の方法が同時にその歴史の方法である。かようにして我々はデカルトの自伝の形式のうちに彼の方法そのものを読み取ることができるし、また読み取らなければならぬ。

『方法叙説』が我々に示すところによると、デカルトは彼の精神の形成において三つの段階を経ってきた。彼は先ず「書物による学問」(lettres)によつて育てられた。次に彼は「世間という大きな書物」(le grand livre du monde)を勉強した。そして最後に彼は「自分自身を研究する」(étudier en moi-même)ことを決心したのである。この三つの段階は明瞭に区別して描かれている。そしてそれは学問の方法の発達そのものに相応しているであろう。第一は読書による学問である。これは彼が幼少の頃から学校で受けた教育であるが、しかしその本質においてまたスコラの学問の方法でもある。読書が方法であるということは学問において伝統と權威とが支配していること

を意味するであろう。第二の段階は世間という大きな書物の勉強であつて、旅行がその手段であつた。これは学問の方法としては経験によることを意味している。デカルトがその多くの遠方への旅行において、人間や風習を研究したのでなく、その土地の物理的特殊性、山や河、気候や氣象を注意深く観察したということは、彼の伝記者バイエに拠つて明らかである。それはルネサンスの学者によつて始められた方法であつて、人間の研究の方面ではモラリストの方法であつた。第三の段階は内的直観の方法である。これは彼特有の方法であり、デカルトの「コギト」と称せられるものであつて、その発見は彼の生涯における決定的に重要な出来事であつた。それが何を意味するかについては後に立入つて考察したいと思う。

かように反省され解釈され乃至図式化された彼の生の歴史の叙述において先ず認められるのは、秩序の観念である。デカルトは彼の生を秩序に従つて、三つの段階に區別して描き出した。そしてこのような「秩序」というものは彼の方法の特色であり、彼の精神そのものの特色である。彼の生の叙述における一つの段階から他の段階への移行は、懐疑によつて導かれてゐる。即ちそれは読書による学問に対する懐疑から旅行による経験の段階へ、更にこのものに対する懐疑から内的直観の方法の段階へ移つてゆく。これによつても知られるように、彼の懐疑は決して無秩序

ではなく、つねに秩序に従っていた。彼のいわゆる「方法的懷疑」(le doute méthodique) そのものが如何に秩序に従っているかについては、やがて『省察録』に拠つて明らかにしたい。ここでは先ず『方法叙説』第二部における次の文章に注意しなければならぬ。「いつたい自分のこれまでに受け入れてきたあらゆる意見を抛棄するという決心だけですら各人の従わなければならぬ範例だとはいえない。それには世の中はかような事にどうしても向かぬ二種類の人々のみでおおかた成りたつている。すなわち、自分を実際よりもずっと有能であると信じ、急いで自分の判断を下さずにはいられず、自分のすべての思想を順序よく導くために十分な忍耐を持たぬ人々がその一つ。故にかかる人々は彼らの受け入れた諸原理を疑う自由を、共通の道を離れる自由を、一たび手にすれば、もつと正しく行くために進まねばならぬ順路を辿ることはどうしてもできず、一生をさまよい通すであろう。次には、自分に教えてくれる人々よりも、真偽の判断力において自分は劣ると考えるだけに十分な分別を、または謙遜な心をそなえ、さらにすぐれた意見を自分みずから探求するよりは、むしろ有能なそれらの人々の意見に従うことに満足すべき人々である。私はといえ、もし私がただ一人の師に就いただけであつたならば、または学識の最も深い人々のあいだで意見が常に相異したことを全く知らずにいたのなら、私もおそらくこれら二種の人々

の後に算えられたことであろう。」即ち彼は懷疑が無秩序に陥ること、「自分のすべての思想を順序よく導くために（pour conduire par ordre toutes leurs pensées）」十分な忍耐を持たぬことをしりぞけた。順序よくというのは「秩序に従つて」ということである。かくの如き人々、「急いで」自分の判断を下さずにはいられない人々、かくの如き僭越な人々よりも、むしろ有能な人々の意見に従ふことで満足するという分別或いは謙遜を有する人々の態度を彼は好んだのである。しかも右の文章に現れたデカルトはまさにモンテーニュ的でないであらうか。懷疑家といわれるモンテーニュもその懷疑において節度を持つことを主としたのであり、むしろ彼の懷疑は心において生活において節度を持つためのものでさえあつた。デカルトの秩序の觀念にはかようなモラリストの思想につながるものがある。いま彼のいわゆる暫定的道德を顧みるとき、その根柢に通ずるのもかような秩序の思想であるということができらるであらう。彼が「暫定的な」格率を設けたこととそれがすでに生活において学問において秩序を失わないためであつた。『方法叙説』におけるデカルトの生の叙述がモンテーニュの『エッセ』の中の「児童の教育について」から影響を受けているということは、注釈家たちの指摘する通りである。しかしデカルトはもちろんモンテーニュではない。デカルトにおける固有のもの、革新的なものは何処にあるであらうか。

彼の方法、彼の精神そのものにおいて秩序の観念は根本的に重要な意味を持つている。これはエスピナスのいうようにその時代の時代精神から説明することもできるであろう。エスピナスは書いている、「道徳的並びに政治的理論は集団的意志の多かれ少なかれ忠実な表現である。デカルトのそれは秩序の支配と思想を訓練し感情を集合させる權威の確立に向う国家的運動に結び附いている。」(Alfred Espinas, *Descartes et la morale.*)。秩序の観念と共に精神の權威の思想はデカルトのものであつた。哲学におけるデカルトは政治におけるリシュリューに相応する。エスピナスの引用したリシュリュー伝の著者(Hanoaux, *Histoire du Cardinal de Richelieu.*)によると、「一六一四年のフランスはその統一工作の真最中であつた。……フランス王国はこれから平和時代に入つたのである……断乎として君主政治が行われるようになった。それは敬虔な殆ど神秘的な躍進力によつて行われるようになり、そして人間精神は嵐の後ようやく見出した港に着いた思いであつた。君主政治の観念は当時の人々にとつて単に最上の政府という問題に対するすぐれた解決であつたのみでなく、それは彼等の眼には撰理的な權威を持つていたのである。」政治における秩序と權威を反映して、精神の秩序と權威を示した『方法叙説』が現れたのは、一六三七年のことである。そしてそれはコルネイユの『シード』のバリにおける初演の直後のことである。そこでまた人々

はデカルトとコルネイユ、そしてフランス文学における古典主義との関係を種々問題にしてきた。デカルトは「古典主義の父」であるという。しかし、デカルトが直接にコルネイユに影響したという説、或いは逆にコルネイユが直接にデカルトに影響したという説は、歴史的事実としては否定されねばならないであろう。デカルトとコルネイユとの間には、デカルトとリシユリユーとの間におけると同様、何等直接の関係はない。しかしランソンによると、デカルトの『情念論』とコルネイユの悲劇とは精神の類似のみでなく同一性が存在している。この同一性を理解するためには彼等の共通の源泉に溯らなければならない。哲学者と悲劇詩人とは、ランソンによると、共通のモデルに従つて仕事をしたのであつて、このモデルというのは十七世紀の初めにおけるフランスの社会が彼等に示した人間である。彼等は精神の堅固を描いたのであつて、これは当時においては何等異常のものでなく、彼等はこの精神の形式が求めた理想を我々に示したのである。実際、『方法叙説』に描かれているのは、かような精神の堅固 (fermeté) である。それは一つのものに固執して動揺することなく真直ぐに前進する精神である。「けだし良き精神を持つだけではなお不十分であり、かかる精神を正しく働かせることが肝要なのである。最大の精神には最大の不徳をも最大の徳と全く同様に行いうる力がある。また、きわめてゆつくりでなければ歩かぬ

人でも、常に真直ぐな道をたどるならば、駆けあるく人や真直ぐな道から遠ざかる人よりも、はるかによく前進し得るのである。」そしてあの暫定的道徳の第二の格率を想い起すならば、こうである。「実践上では私に可能ながぎり、どこまでも志を堅くして迷わぬこと、そうしていかに疑わしい意見であるにせよ一たびそれとみずから決定した以上は、それがきわめて確実なものであつたかのように、どこまでも忠実にそれに従うということであつた。このことを私は旅人になぞらへたのであつた。彼らが森の中で道に迷つたならば、もちろん一箇処にとどまつていてはならないばかりでなく、あちらこちらとさまよい歩いてはならず、絶えず同じ方角へとできるだけ真直ぐに歩くべきである。たとえ最初に彼らをしてこの方角を択ぶに至らしめたものがおそらくは偶然のみであつたにもせよ、薄弱な理由のゆえにこれを変えてはならない。なぜなら、このようにするならば、彼らの望む地点にうまく出られぬにしても、ついには少なくともどこかに辿りつくであろうし、それはたしかに森の中にたず行むよりもよいことであろうから。」『方法叙説』に描かれていゝのはこのように絶えず同じ方角へ真直ぐに歩いてゆく人間である。そのすべての叙述はかくの如き純粹な思想人を中心としている。そしてこれはコルネイユ的でないであろうか。「コルネイユは、シエークスピアの文学の魅力をなしているような、性格の見渡し難い豊富さ、気分

の絶えざる変化、精神的ニュアンスの柔軟さ、色調の繊細を知らない。彼においてはすべてはいわば一つの音に調子を合わせている、この同じ音が響く強さと持続性とに彼の劇の力は基づいている。」とカッシーラーはいう (E. Cassirer, Descartes)。『方法叙説』の文学形式の力もこれと同じ性質のものでないであろうか。『情念論』におけるデカルトの *homme généreux* (高邁の人) の理想とコルネイユの人物との間には一致がある。そしてこれは両者のストイシズムに対する関係に結び附いているであろう。十六、十七世紀は、哲学においても文学においてもストイシズムの復興によつて特徴附けられている。そこにまた我々はデカルトとモンテーニュとの結び付きを見た。しかしながら『エッセー』と『情念論』との間には何か本質的な差異がないであろうか。

『情念論』の出版にあたりデカルトは或る友人に宛てて書いている。「私の計画は、情念を演説家として (*en Orateur*) でなく、また道徳哲学者として (*en Philosophe moral*) でもなく、ただ自然学者として (*en Physicien*)、説明するにあつた。」と。ここで演説家というのはキケロやセネカ、或いはリプシウスやデュ・ヴェール等を指すであろうし、道徳哲学者というのはモンテーニュやシャロン等を指すであろう。これらの古代並びに近代のストア主義者に対する本質的な差異をデカルトは自覚していた。これらのストア主義者の根本思想も自然の思想であつたが、自然学

者・デカルトが自然を見る見方は根本的に別のものであった。『情念論』は道徳とは無関係であるといえるであろうか。否、この書こそデカルトのデカルト的な倫理学を述べたものである。バイエの伝える所に依ると、デカルトは早くから道徳の研究に従事していた。「そして彼はそれを一生継続したということが出来る。けれどもそれは見せびらかすためでなく、他の人々の行為よりも自分の行為を規制するためであった。彼を最も深く知っていたと思われる世間の人は、道徳が彼の最も日常的な省察の対象をなしていたことを我々に教える。」デカルトは、『方法叙説』の中でいうように、知るまでに行動するために、暫定的道徳の必要を認めたのみでなく、また早くから自然学と倫理学との間に密接な関聯があることを知っていたように思われる。彼は一六四六年シャニユへの書簡の中でいっている、「如何に我々は生きるべきかを知るための最も確かな手段は、あらかじめ、我々は何であるか、我々がそのうちに生きている宇宙は何であるか、またこの宇宙の創造者或いは我々が住んでいる家の主人は誰であるかを知ることである。……打明けて言くと、私が獲得するに努めた自然学の観念は道徳において確実な基礎を確立するために私に頗る役立つたのである。」ストロウスキーのいうように、デカルトは道徳の問題に関して自己の方法を抛棄してモンテーニュ的智慧に止まろうとしたのではない。彼の道徳は多くの点でモンテー

ニユに類するところがあるにも拘らず、本質的に異なる基礎に立っている。両者の真の關係は何なるものであろうか。そこに一般的にいうと、デカルトの方法における経験と合理的思惟の問題がある。既に述べた如く、『方法叙説』のうちに先ず認められるのは秩序の觀念である。この觀念は道德の根本であつたが、また学問の方法の根本でもあつた。デカルトは好んで「ゆつくり」(lentement) という。「きわめてゆつくりでなければ歩かぬ人でも、常に真直ぐな道をたどるならば (s'ils suivent toujours le droit chemin)、 駆けあるく人や真直ぐな道から遠ざかる人よりも、はるかによく前進しうるのである。」「ゆつくり」というのは「秩序に従つて」ということである。「だが、私は憚らずに言おうとおもう。若干の知見と格率とに私を導いてくれた道のごときものに年少にしてめぐり逢えたことは非常に幸福であつたと。これらの知見や格率から私はある方法を組み立てた。それによつて、私の認識を漸を追うて (par degrés) 増してゆき、私の凡庸な精神と短い生涯とが到達せしめうる最高点にまで、少しづつ高めてゆくという手段を私は得られそうに思われる。」と彼はいう。また他の箇所では書いてある。「しかし、闇の中をただひとり歩く人のように、そろそろ行こう、そうしてあらゆることに周到な注意を払おうと私は決心したので、まことに僅かしか進まなかつたけれど、少なくとも躓きたおれることからは幸に免れえたようである。」

かように秩序に従い、一步一步漸を追うて進むということは、デカルトの学問の方法の根本であつた。『方法叙説』第二部に掲げられた学問の第三の規則はこうである。「私の思想を秩序に従つてみちびくということ、知るに最も単純であり最も容易であるものからはじめて、最も複雑なもの認識へまで少しづつ段々と登りゆきながら、なお、本来ならば互いに何の秩序をも争はぬ対象のあいだに秩序を仮定しながら (supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précédent point naturellement les uns les autres)」この最後の句を引いて、アランは「この方法はそれ故に英雄的である」といつている (Alain, Idées)。なぜならそれは全然、経験に、また神が作ったままの宇宙に服しないことであるから (なお Charles Peguy, *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne* を参照せよ)。そんなにデカルトにとつて秩序の觀念が大切であつたのである。知識には知識の倫理がある。英雄的な方法には英雄的な道徳がある。この規則は「守ることをただの一度も怠らぬという堅固一徹な決心を有する」とデカルトはいう。精神の堅固は秩序の尊重或いはむしろ信仰である。秩序の觀念は彼において単に学問にのみ関するものでなく、また道徳の根本であつた。この觀念の源泉は何処にあるであろうか。それは道徳に由来するのか、それとも學問に由来するのか。もし學問に由来するとすれば、それは如何なる學問であるか。秩序の觀念は

それだけとしては決して新しいものでなく、トマスによつて代表されるスコラ哲学の根本概念である。デカルトにおける革新的なものは何処にあるのであろうか。(未完)

ベルグソンについて

【1941.2】

最近の外電はアンリ・ベルグソンの死を報じた。八十三歳の高齢であり、その五十年に亘る学問的活動は幾多不朽の業績に輝いているのであるから、いわゆる功成り名遂げて世を去つたものといえるであろうが、この頃のフランスの状態を思うとき、彼の死はまた深い感慨を覚えしめる。

ベルグソンの名は私にとつても親しいものである。私が哲学に興味をもち始めた時分、日本の思想界はベルグソンの流行時代であつた。大学の演習の時間に彼の『創造的進化』を西田幾多郎先生から習つたことがあるのも、私の学生時代における思い出の一つである。それから後も種々の場合にベルグソンを顧みることが多かつたが、ことにこの頃自分で構想力の論理というものを考えるようになってから、彼の哲学の面白さがいくらか本當にわかつたように思われるのである。ベルグソンの思想の系統については色々いわれているが、やはりフランス哲学の伝統に繋がるものと見るのが正當であろう。それはピラン、ラヴェツソン、ラシユリエ、ブートルー、そうしてベルグソンと連つている。ドイツ人の批評する如く彼の哲学にシェリングやショーペンハワーに

類似するところがあるのは争われぬが、それは彼の哲学が大きく現代のいわゆる生の哲学に属することを意味するものである。ベルグソンの著作は広く諸外国に紹介され、とりわけイギリスとアメリカにおいて最も強い影響を与えた。特にジェームズとベルグソンとが互いに深い尊敬をもつて語っているのは、両者の思想に相通するものがあることを示して面白。ベルグソンの影響はひとり哲学界のみでなく、宗教界、芸術界、科学界にも及んでいる。彼は現代において最も世界的な哲学者であつた。

ベルグソンと聞くと、直ちに直観主義が考えられるほど、彼の直観主義は有名である。彼の哲学が直観主義であることには間違ひはないが、その直観主義の意味は誤解されてはならぬ。いつたい直観というと、甚だ安易なものと考えられるか、それとも単に情意的なもの、全く天才的なもの或は神秘的なものと考えられがちである。現にベルグソンの哲学に対しても屢々そのような批評が下されているのである。しかしながら直観は本来決して単にそのようなものではなく、非常な労苦の結果得られるものである、それに達するには極めて厳格な方法的な訓練が必要である。この事實は芸術家や発明家の誰もが理解している筈のことである。例えば発明は究極において一つの単純な作用、即ち直観である。けれどもこれに至るためには沢山の科学上の知識が集められ、

その組合せに多くの工夫を重ね、そうしてその努力が殆ど全く徒勞に帰したように思われるとき、一瞬にしてこの幸福な綜合が得られるのである。ポアンカレは、彼がフックス函数に関する最初の論文を書いた時のことを追想して、この発見は、彼が旅行中の或る日散歩に出かけるために乗合馬車に乗ろうとして、その階段に足を触れた瞬間、——その時には数学上の仕事のこととは忘れていたのに、——突然彼の頭に浮んできた、と語っている。これは一つの直観である。しかしその直観を得るためには、ひとはポアンカレでなければならぬであろう、言い換えると、彼はポアンカレの如く豊富な数学上の知識をもたねばならないし、一つの問題の解決のために幾多の考究を行つてきたのでなければならぬ。直観とは無限の過去を掻き集めて現在の一点を突破するその尖端である。即ちエラン・ヴィタール、生命の跳躍である。このようにベルグソンは考えた。直観を軽蔑する論理主義者は、如何にして直観が生成するかを理解しない。それは弁証法の若干の形式を習得するというが如き、なまやさしいものではない。このように直観は厳格な方法的な訓練を経て出てくるものであるとすれば、それが単に情意的なものであり得ないことは明らかである。そこには知的なもの、叡智的なものが含まれているのでなければならぬ。それ故にベルグソンを単純に反主知主義者、主意主義者と見ることはできない。我々はむしろそこにネオ・プラト

ニズムを見ることさえできるであろう。ベルグソンは直観を知的共感としている。このようにしてまた彼を反科学主義者の如く考えることに對しても警戒を要する。

ベルグソンに依ると、却つて反對に、眞の直観に至るためには科学的知識は欠くことのできぬものである。實在について直観、即ちその内奥との知的共感を得るためには、我々は先ずその表面の現れと長い間親しむことによつてその信用を得なければならぬ。近世哲学の巨匠たちは彼等の時代のあらゆる科学的知識を同化した人々であつた。直観の最も單純な特別の場合、自我と自我との直接の接触の場合においてさえ、多くの心理学的分析を相互に結合し比較することなしには、その判明な直観に達することは不可能である、と彼はいつている。ベルグソンの直観は單なる靈感の如きものではない。彼は数学の門口から哲学に入った、無限に関する古いアンチノミー、ゼノンの有名なアキレスと亀のパラドックスが彼の能力をその独断の仮睡から初めて覺ました刺戟であつた、とジェームズは述べている。ベルグソンにはアインシュタインの理論に関して論じた著作がある。また彼は生物學その他の実証科學について豊富な知識をもつていた。『物質と記憶』を書いたとき、彼はその準備に五年間失語症に関する醫學上の文献を研究したといわれる。このよゝな事實は、彼の哲學の意味を正しく理解するために忘れてならぬことである。もちろん彼に

依ると、哲学的直観と科学の概念的知識との間には、飛躍によつてのみ越えることのできる距離が横たわつてゐる。概念的知識は相対的に止まり、絶対はただ直観によつて捉えられる。哲学は科学的知識の要約或は綜合とは全く違つたものである。それにしても哲学の目指すところのものもまた経験である。哲学は、科学における経験の一般化とは違つてゐるが、それにも拘らず、「充足的経験」と定義することができ、とベルグソンはいつてゐる。そのみでなく、彼に依ると、科学もその起原に遡れば直観である。彼はクロード・ベルナルについて論じて、発明は到る処に、事実の最も謙虚な探求のうちにも、最も単純な経験のうちにも、存在しなければならぬ、人格的な、独自のな努力の存在しない処には、科学の始めさえ存在しない、と述べてゐる。かくて科学と形而上学とは直観において結び附くのであつて、真に直観的な哲学は形而上学と科学との結合を実現すると彼は考えた。

既にいつたことから、ベルグソンの哲学の目標が何処にあるかは明瞭である。彼の直観主義は経験の上を飛ぶのではなく、却つてどこまでも深く経験の中に入つてゆくのである。それは近代の学問の精神であつた実証性を突き詰めて、その果てに到達した直観主義である。「真の経験論は、できるだけ原物そのものに近づいて、その生命の中に沈み入り、そして一種の知的聴診によつ

て、その魂の鼓動を感じようとするものである。この真の経験論が真の形而上学である」、とベルグソンはいう。近代科学の実証的精神はいわゆる経験論の哲学を起したのであるが、カントの批判となり、カントはその批判主義の立場から独自の経験理論を立てた。ベルグソンの問題もまた経験であったといつて好い。彼の哲学は物そのものにゆくという実証的精神の追求である。ラヴェッソンは、将来の哲学の主要な方向は「精神的現実主義或は実証主義」であるといつたが、この予言はベルグソンにおいて実現されたと見ることが出来る。

あらゆる経験は直観に結び附いている。これはカントも十分に認めたことである。そこでロツクは感覚を、ヒュームは印象を基礎とした。メーヌ・ド・ピランはこのような経験論の誤謬を指摘して、そのいわゆる経験は外的直観の外的経験に過ぎず、内面的感覚によつて捉えられる内面的経験、内面的直観の「原始的事実」を顧みないものとした。この直観と原始的事実とは単に表象的なものではなく、情意的なものである。ベルグソンのいう真の経験論はここに端を発したものと見られるであろう。彼の哲学はラヴェッソンのいわゆる精神の実証主義として意識の哲学であり、ピランの内面的経験の心理学の発展である。しかるにピランにおいて心理学或は人間学にとどまつた意識の哲学は、如何にしてベルグソンにおいて宇宙論的意味のものになつたであろう

か。ここに我々はカントの経験理論における図式論の思想を入れて考えてみる事ができる。カントに依ると、我々の表象は、それがどのような根源をもつにせよ、それを惹き起すものが外物の影響であろうと内的原因であろうと、心の変容として内官に属し、そしてそのようなものとして内官の形式的制約即ち時間に従属している。それはすべて時間において整序され、結合され、互いに関係させられねばならぬものである。あらゆる直観はかように時間的なものであるというのがカントの図式論の出発点である。カントの図式論は時間の規定を図式として感性と悟性との結合を企てるものであるが、カントにとつてはかように経験が図式化された悟性概念即ち範疇によつて構成されているということは、我々の可能な経験の範囲が現象であつて、物そのもの、物自体ではないということを意味した。物自体は時間の制約を脱したものである。カントのいう経験は単に現象に関わるものであつた。ベルグソンはもちろん経験のこのような見方にとどまることを欲しない。しかしカントが概念的知識の範囲を現象に局限したことは、ベルグソンに依ると、一つの新しい哲学、「直観の最高の努力によつて知識の悟性外の内容のうちに腰を据えた新しい哲学に道を開いた」ものである。直観は物自体を、絶対を捉えることができる、そこにカント的な経験とは違つた種類の経験がある。

カントの経験理論は直観をヒュームなどと同じように、外的なもの、表象的なものと考えたに過ぎぬ。表象をばらばらなものと見たヒュームの原子論的心理学の見方はカントのうちにも残っている。カントが時間の規定を図式として直観と概念との結合を考えたとき、その時間はベルグソンに依ると空間化された時間であつて、純粹な時間、純粹持続ではないということになる。概念が働くのはこのような空間化された時間、流れる時間でなくて流れた時間においてである。カントは時間は現象の制約であつて、物自体は時間の形式を脱したものであるというが、物自体が時間の形式を脱しているということは空間化された時間の形式を脱しているということであつて、物自体は却つて時間そのものの、純粹持続である。もちろん現象と物自体との二元論はベルグソンのものではない。彼はそこにむしろ経験の二つの面、二つの方向を考える。即ちベルグソンは次のように書いている、「もしも経験が二つの違つた面において、一方では、事実と事実とが並置され、殆ど繰り返され、殆ど同様であり、そうして最後に判別された多様性と空間性との意味において展開されるという形式において、他方では、純粹持続として法則と計量とを拒むところの相互浸透の形式において、我々に現れるのではないならば、哲学と科学という知識の二つの仕方とつて場所がないであらう」。二つの場合において経験は意識を意味している、しかし第一

の場合においては、意識は外部に拡散し、外面化され、第二の場合においては、内部に集中され、深化するのである。純粹持続は量的に見ることを許さぬ異質的連続であつて、そうしてそれはつねに過去を負い未来を孕むのである。その時間論は、ベルグソンの最も大きな仕事であつて、現代哲学における劃期的な業績として深い影響を及ぼしている。

哲学の本質は單純性の精神である。哲学において複雑は表面上のものであり、構成は附屬的なものであり、綜合は外見上のものである。哲学するということは單純な作用である、とベルグソンはいつている。實際、彼の書物を読んで、我々の心に触れるのはこの單純なものである。それは「天才的な單純さ」というものである。ひとりベルグソンのみでなく、あらゆる偉大な哲学の根柢は極めて單純であるということが出来る。この單純なもの、直観が欠けている場合、どのような複雑な論理的構成も、どのような包括的な概念的綜合も無価値である。すべての偉大な哲学者はイマージを踏まえて哲学しているということが出来る。あの晦渋なヘーゲルの弁証法的体系の根柢も極めて單純なものであり、それがその生命となつている。

ベルグソンの哲学の影響は広汎であるが、今その一つとして、ソレルがそのサンディカリズムの哲學的基礎をベルグソンに求めたということが思い出される。純粹持続は相互浸透的な不可分

の全体であつて、それについては未来を予見することができないという説から、ソレルはその神話論と直接行動論とを引き出した。それがベルグソンの哲学を正しく解するものであるかどうかは、疑問であらう。ベルグソンの直観というものにはもつとパーソナリズムの要素があり、主知主義的などころがあると思う。いずれにしてもソレルの思想はファッシズムの形成にとつて一つの重要な要素となつた。そうしてそのファッシズムはドイツにおけるナチズムの擡頭の一つの重要な動力となつた。これらのいわゆる全体主義の思想とベルグソンの哲学との間にはもちろん種々の相違があり、ベルグソン自身同じに見られることを欲しなかつたであらう。しかしそれにも拘らず、もし全体主義者がベルグソンを引合いに出そうと思えば出すことができる方面のあることも否定できない。このようにして歴史の流れは、ベルグソンが欲しなかつた結果をもたらした。フランスは全体主義国家によつて敗られたのである。思想の影響というものには何か運命的なものがあるように思う。影響は著作家自身のどうすることもできないものである。しかもその影響によつて、彼は時として自分の考えなかつたような名譽を浴せられることもある代りに、また自分の考えなかつたような不幸を負わされることがある。思想の運命の不思議を思うのである。ベルグソンの哲学は勿論そのまま認め難いが、既成概念を棄てて物そのものにゆくことを繰り返

し説いた彼の哲学は今日我々にとって教えるものが多いであろう。

山内得立著

現象学叙説

【1929.9】

【以下の書評は全二〇巻の中に無いのでここに収める】

我々は山内氏に於て現象学のよき叙述者を期待させられる。氏がこの方面の研究に従事せられるのは十数年来のことであり、また氏は親しくフッサールについて数年間勉強された人であるからである。そこでこの書が出版されるのを知ったとき、我々の期待は甚だ大ならざるを得なかつた。いまそれを通読することを得て私は、一方では私の期待の満足させられたことを喜ぶと共に、他方では多少とも失望させられたことを告白しなければならない。

読者はここにフッサールの現象学の克明に丹念に、周到に解説されたところの勝れた参考書をもつ。叙述は凡て忠実であり、綿密である。説明の仕方はまことに手に入ったものであつて、誰でも著者がこの学に多年習熟している人であるのを感じることが出来る。従つてフッサールを原書で読み得ぬ人、若くはこれから読んでみようとする人に対して、我々は山内氏の著書をよき解

説書、よき手引として安心して勧めることが出来る。この点で我々は山内氏の労を多として感謝すべきである。

然しながら一步を進めて考えるとき、氏のとられた叙述の仕方そのものについて既に問題が起つて来る。その解説の忠実さは原書に対する非独立性を意味することとなり、従つてフッサールを既に読んだ者、若くは読んで相当にこなし得る者は、この書からさほど多くを学び得ないという結果になる。著者をして一層自由な独自の活動をすることを許さなかつたのは、この書物が最初近代社刊の哲学講座のため講座風に書かれたものをもととして出来たことにもよるのである。山内氏がフッサールの著作のうちでも『論理研究』を主として叙述されたことは正しきことに相違ない。なぜなら此著作は後の『イデエン』が構成的であるに比して著しく分析的であり、それ故にカント的な構成主義に対して「物そのものへ還り行く」(auf die Sachen selbst zurückgehen)ことを目差す現象学本来の趣旨に一層よく適合していると考えられるからである。しかるに山内氏はこの『論理研究』に重きをおかれながら、その解説を見るに、構成的、説明的、理論的であつて、分析的、叙述的、開示的傾向があまりに少なくはないかと私には思われる。簡単に云えば、氏の遣方はあまり理に落ちている。一般に現象学についてはこの学問の本来の性質

上「解説」ということはあり得ず、しかもこれを企てられたところに少なくとも山内氏に於ける無理があるのではなからうか。『イデエン』の解説にあり得るとしても、『論理研究』の解説は不可能であろう。私は嘗てハイデッガー教授の処でこの『論理研究』の演習に列したときのことを思い起す。教授はこの書物の一定の部分に学生に自宅で読ませて来ておいて、そこに何が書いてあつたかを問うのをつねとした。そして学生がその部分の要領を説明すると、教授はいつでも「物はその通りの関係にあるか」と必ず問い直した。そして教授は『論理研究』は暗記すべき本でなく、「仕事の本」(Arbeitsbuch)であり、実にその名の如く「研究」であると毎時間のように繰り返して云つた。我々は現象学とは何であるかと尋ねべきでなく現象学的に物を見るときは如何にすることであるかを学ぶべきである、と云つてその書を書き始められた山内氏から我々の期待したことは、氏が『論理研究』をもつて仕事し、研究されたことの分析的叙述であつたのである。しかるに我々に与えられたものは「解説」ではなかつたのであろうか。ヘーゲルがその弁証法について考えたように、方法の解説でなく方法の遂行のみがそれについての眞の知識を与えることが出来る。

尤もかく要求するのは著者がみずから現象学そのものの立場に立つ学者である限りに於てのみ

意味を有することであろう。しからざる場合解説はもとより重要な意味をもっている。しかしこのときには批判の契機がこの解説そのもののうちに含まれていなければならない。山内氏は、私自身については今はより多くの関心をハイデッガーにつないでいる、と云われる。それにも拘らず我々は氏の書物のうちにフッサールに対する批判の契機が顕にされているのを見出し得ないのである。氏はフッサールをブレントラーノ、ボルツァーノ、トワルドウスキーその他の学者と関係せしめられる。著者のかかる解説によつて読者は十分に利益を受けるに相違ないが、しかしそれは要するに解説であつて、読者は現象学が何であるかを知り得ても、現象学的方法の習練を受け得ない。我々は氏が当体的な問題の研究に進まれるや否や、多くの場合現象学的にでなく、純粹論理的に進まれるのを見るのである。

然しながらこのことは恐らく山内氏のためでなく、却つて現象学がフッサールにあつてもともと純粹論理と最も密接に関係していることから由来するであろう。彼はライプニッツの流を汲む人であるが、彼の関心のかかわっているのはつねにライプニッツの謂う「理性の真理」(vérité de raison)であつて、それから区別された「事実の真理」(vérité de fait)の問題はこれに反して殆ど全く無視されているといつてよい。ここに既に現象学のひとつの限界があり、そしてその点に関

して我々はなおフッサールに対するカントの優越を依然として信ぜざるを得ない。固より私の謂うのは新カント学派のことでない。新カント学派も感性的なもの物質的なもの、事實的なものを顧みないことでは、現象学と同一の轍を履むものである。そしてそこに現代哲学一般に対するマルクス主義的唯物論の批判の契機のひとつがある。

けれども山内氏の著書に於ける学術的なもの、それに關聯する現象学の若干問題を学問的に詳論することは他の場所に譲ろう。ともあれ、我々にとつてもフッサールについての我々の見地からの「仕事の本」が邦語によつて現されことは大なる喜びでなければならぬ。(岩波書店刊、定価參円)

解題

第十卷の編者久野収氏による各編の初出といくつかの解説を摘録しておく。

初出

マックス・シェーラー 『新興科学の旗のもとに』 第二卷第五号 1929 (昭和4) 年5月

方法と順序 『新興科学の旗のもとに』 第二卷第六号 1929 (昭和4) 年6月

現象学叙説 『思想』 第八八号 1929 (昭和4) 年9月

弁証法とその俗流化 『経済往来』 1930 (昭和5) 年1月

ヘーゲルの弁証法とレーニン 『新興科学の旗のもとに』 第二卷第一号 1929 (昭和4) 年11月

ハイデッガーの存在論 『中央公論』 第五〇四号 1930 (昭和5) 年1月

資本論の冒流 『中央公論』 第五〇五号 1930 (昭和5) 年2月

近代科学と唯物弁証法 『プロレタリア科学』 1930 (昭和5) 年2月

ニーチェ 岩波講座 『世界思潮』 第一〇分冊 1930 (昭和5) 年3月

唯物論は如何にして観念化されたか 『思想』 第九七号 1930 (昭和5) 年6月

- ヘーゲル復興とその方向 『中央公論』 第五一八号 1931 (昭和6) 年3月
時代と世代 『改造』 第十三卷第八号 1931 (昭和6) 年8月
ヘーゲルは如何に現代に生きるか 『読売新聞』 1931 (昭和6) 年11月7,10,11日
キエルケゴールと現代 『読売新聞』 1931 (昭和6) 年12月15～19日
拙著批評に答える 『思想』 第一二四号 1932 (昭和7) 年9月
哲学の衰頹と再建の問題 『中央公論』 1932 (昭和7) 年9月
哲学者の定義による人間 『経済往来』 1933 (昭和8) 年1月
不安の思想とその超克 『改造』 1933 (昭和8) 年6月
ハイデッガーと哲学の運命 『セルパン』 1933 (昭和8) 年11月
歴史的意識と神話的意識 『心境』 創刊号 1934 (昭和6) 年2月
新しい人間の哲学 『文芸』 改造社版第二卷第七号 1934 (昭和6) 年7月
ニーチェと現代思想 『経済往来』 1935 (昭和10) 年4月
現代の浪漫主義について 『中央公論』 1935 (昭和10) 年6月
非合理主義的傾向について 『改造』 第十七卷第九号 1935 (昭和10) 年9月
西田哲学の性格について 『思想』 第一六四号 『西田哲学特集』 1936 (昭和11) 年1月

哲学ノート 『知性』 1939 (昭和14)年1月より同年九月まで八回(六月は休載)、ただし七月第六回は『構想力の論理第一』に序として掲載された序文の原形である。

デカルト覚書 『文学界』 1932 (昭和17)年1、2月号に連載

ベルグソンについて 『改造』 1941 (昭和16)年2月

山内得立著現象学叙説 『中央公論』 1929 (昭和4)年9月

現象学叙説 この論文に対し、山内得立氏はただちに、「拙著『現象学叙説』について」(『思想』第八九号、昭和四年十月)を執筆した、ということだ。

資本論の冒流 二木保幾 「マルクスの価値論に於ける平均観察と限界原理との矛盾」(『中央公論』昭和四年十二月)は、久野収氏によると「昭和前期の論壇の大きなテーマであった価値論争のくちびの一つになった重要論文」であつたらしい。さらに、「当時の哲学者のほとんど全部が、経済学における最重要な哲学問題であるにもかかわらず、価値論争に指一つそめえなかつた現実ばなれの中で、著者は哲学者として、マルクス主義を擁護する側から、この論争に参加したほとんどただ一人の学者であつた。」と第十巻後書き。

唯物論は如何にして観念化されたか 服部之総による「三木哲学」批判に答えるために、山崎謙、秋沢修二両氏と共同署名のもとに発表された三部作の第一部にあたる。三木本人によるその前書き、および両氏論文趣旨を「資料第一輯」に収録している。

ヘーゲルは如何に現代に生きるか 当時、ヘーゲル百年忌を記念して成立した国際ヘーゲル連盟の日本支部責任者の位置に就いた、その就任声明に当たると、久野収氏。

底本：三木清全集第十巻 1967年7月17日岩波書店刊

作成者：石井彰文

作成日：2019.9.13