

新漢字新仮名遣い版

三木清全集 第二十卷

一九八六年三月六日 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」「益」も「愈々」「益々」と。
- ・人名などカタカナ表記は論文によつて異なっているケースがあるが、主なものは統一した。殊に「ギ・ヅ・ワ」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られているが、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。
- ・ギリシャ文字は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ったものです。

大内 兵衛

東畑 精一

羽仁 五郎

梶田啓三郎

久野 収

## 三木清全集第二十卷

## 目次

## 論文 その他

- 『資本論』に於ける邦訳二著の対立……………1927.11.7
- 翻訳批判の基準……………1927.11.21
- 歴史哲学……………1928.7.15,10.15
- 理論の性格……………1928.12.14
- 岐路に立てる河上肇博士……………1929.10.9
- 文芸と宗教とプロレタリア運動……………1930.1.1
- 新興芸術派批判の論理……………1930.6.21
- 宗教改革か社会改革か……………1932.4.25
- フォイエェルバッハ著・佐野文夫訳『ヘーゲル哲学の批判他一篇』緒言……………1933.11

本年の思想界	1933.12.21
哲学思潮と文章	1934.4
最近の哲学	1934.1, 3～6
『シエストフ選集』跋	1935.3.4
現日本家族制度の地位	1935.3
哲学・文学用語解説(二)「パトス」…【第十二巻に廻す】	
浪漫的な熱情と「世界創造の哲学的序曲」	1936.2.24
萩原朔太郎著『絶望の逃走』批評文	1936.3
現代学生と思想の貧困	1937.5.5
東洋文化と西洋文化	1939.10
最も基礎的な書	1940.4
ニーチェ問題	1942.1.20
日本の歴史的立場	1942.4.3
国民的性格の錬成	1943.1

戦争の現実と論理……………	1943.3.5	
書簡	【第十九卷へ廻す】	
書簡索引	【第十九卷へ廻す】	
参考篇	THE CHINAFFAIR AND JAPANESE THOUGHT……………	1938.3
年譜	【収録せず】	
著作年譜	【収録せず】	
【解題】		

『資本論』に於ける邦訳二著の対立 — 昭和二(1927)年十一月七日『東京日日新聞』

今度高島氏の『資本論』の翻訳が新装して賑々しく改造社から出た。諸名士の称讃の声は和してこの行を愈々盛んならしめた。丁度このとき河上、宮川両氏の同書の翻訳が生れて岩波文庫本の列に伍した。けれど何ゆえか諸大家の声援の響きは起らなかつた。此著しい対照が先ずわれ々々の興味を惹く。然しこの現象はまた二つの翻訳の内容そのものに関して何等かの対立をわれ々々に暗示するのではなからうか。青野季吉氏は十月二十七日、東京朝日新聞において二つの『資本論』を比較評論され、この対立を、高島本が「通俗的でより多く日本文的」であるに反し、河上・宮川本が「研究的でより多く即原文的」であるところに見出された。然しながら、私は斯くの如き対立を見出し得ないばかりでなく、二つの翻訳を斯くの如き見地において対立せしめようとするのがすでに無意味であると信ずる。若しそこに何等か本質的に重要な対立があるとすれば、それは全く他の方向において求められなければならない。私は二つの訳書をとつてこれを明らかにしよう。

◇

一、高島本は果たして平明であり、河上・宮川本はこれに反して難渋であるか。例をとろう、しかも『第二版への跋文』（これは事実、跋文であるに拘らず、高島本では「序文」となっている）の中から、そしてマルクスの思惟の根柢である唯物弁証法に関する部分を引こう。

高島本に「私の弁証法的方法是に根本においてヘーゲル流のそれとは異なるのみでなく、また正反対のものである。ヘーゲルにとつては、思惟行程——かれは更にこの行程を観念と呼んで独立の主体たらしめたのであるが——は現実世界の創造主であつて、現実はまだ思惟行程の外部現象たるに過ぎぬ。これに反して、私の立場から見れば、観念世界なるものは畢竟するところ、人類の頭脳の内で変更され翻訳された物質世界に外ならぬのである。」（前付一五頁）とあり、同じ個所が河上・宮川本では「私の弁証法的方法是に、根本において、ヘーゲルのそれとただに異なるのみならず、むしろその正反対のものである。ヘーゲルにとつては、彼が観念の名のもとに一の独立せる主体にまで転化したところのかの思惟過程は、現実的なるものの創造主であり、現実的なるものはただこの思惟過程の外的現象をなすに過ぎない。私にあつては、これに反し、観念



的なるものは、人間の頭脳に移植され翻訳されたる物質的なものに外ならぬ。」(三〇―三二頁)となつてゐる。

私は前者が後者よりも読者にとつて、平易であるとは信じられない。この場合 *das Materielle* (物質的なもの) を「物質世界」と訳し、*das Ideelle* (観念的なもの) を「観念世界」と訳し、それに更に「なるもの」を加える(この付加は高島本の慣用するところである)とき、仮に通俗的になるとしてもそれではヘーゲルの、マルクスの用語法の特質は失われ、そのために読者を誤解に導く危険がある。すべての独自の思想家、学者はその用語を厳密にすることをつねとした。翻訳はこのことに絶えず留意せねばならぬ。「独立の主体ならしめる」と「独立の主体にまで転化する」とを比較すれば、前者は明らかに通俗的であるけれども、原語の *verwandeln* はこの場合前者のように碎いてしまうことを決して許さない強い意味を表現している。また *umgesetzt* を一は「変更され」と、他は「移植され」と、二本相異なつて訳出しているが、これは河上・宮川本が正しく、高島本は誤りであるであらう。



私は更に同じ頁から例を取り出そう。

高畠本に曰く、「弁証法はヘーゲルの手で神秘化されたとはいえ、この事実は決してヘーゲルが弁証法の作用する一般的形態を、包括的に且つ意識的に表現した最初の学者であることを妨げるものでない。弁証法は、ヘーゲルにおいて逆立ちしている。われ／＼は神秘の外殻の内に合理的の核心を見出すため、この逆立ちした弁証法を更に顛倒せしめねばならぬ。」そして河上・宮川本に曰く、「弁証法はヘーゲルの手において神秘化されたけれども、そのことは決して彼がその一般的運動形態を、始めて包括的な且つ意識的な仕方、叙述したということを、妨げはしなかつた。弁証法は彼れにあつては逆立ちしている。吾々は、神秘的な外皮の中に合理的な核心を発見するため、これを顛倒しなければならぬ。」



この二つの文章を比較して気付くことは、高畠本が極端に代名詞の使用を避け嫌っていることである。しかしそれによつて高畠本が日本文としても勢いのない、間の抜けた文章になつていたことは争われない。河上・宮川本のように、出来るだけ原文に従つて代名詞を使うとしても、そ

のために明晰を欠くことはないと思う。なお高島氏は原文にはない「更に」を挿入されているが（この挿入もまた同氏が随処に慣用されるところの方法である）、これによって私は却って原文の意味があい昧にされはしないかを恐れる。二本の間の一層重要な差異は、*ihre allgemeinen Bewegungsformen* を「弁証法の作用する一般的形態」（高島本）と訳するか、「そのの（弁証法）の一般的運動形態」（河上・宮川本）と訳するかにある。このとき特に「運動」なる語を「作用する」と訳してしまつては弁証法が運動であり、しかも自己運動であることの意味が全く隠されてしまふ。そしてそのことがヘーゲルやマルクスの理解にとつて根本的な禍であることは言うまでもない。今二つの訳文を全体として読み比べて、高島本は他のものより果たして一層平明であるだろうか。



二、私のここに引用した個所にすぐ続いて青野氏の比較された文章が現れる（高島本前付一五頁二五行目―一九行目。河上・宮川本三〇頁一四行目―三一頁四行目）。青野氏は、河上、宮川両氏が原文のままに二個の独立文章に訳出しておられるこの個所を、高島氏が五個の独立文章に分解

されたことを指摘し、そしてそのために高島本が一層平易になつていると主張されるけれども、これには異論もあろう。マルクスが彼の唯物弁証法を述べたこの重要な文章は、これを原文に忠実に翻訳することによつてのみ、彼の思想の特色、その聯関及び彼の思索の力も伝えられることが出来るのではなからうか。高島氏がこれらのものを伝えるに細心の用意を払つていられないことは青野氏が「巧みに直訳を離れて耳なれた言葉に代えている」として称揚される次の訳語を見ても明瞭である。即ち *im Flusse der Bewegung* を河上・宮川本では「運動の流において」とあるべきよう訳してあるに反して、高島氏はこれを「不斷流動しつゝあるものとして」と訳出される。しかるにここに謂う運動は唯単に事物の「流転性」を表すのではない、それは特に唯物弁証法的「運動」を意味するのである。

第二版への跋文の中でも最も重要なこの個所は徹頭徹尾原文の言葉を追うて訳されなくてはならない。平俗であることはもとより必要である。然しながらそのために真理、殊に真理の力が失われるが如き俗化はマルクス自身極力これを排斥したということ忘れてはならない。



三、かくて明らかになつたのは高畠本がマルクスの思惟を十分に生かしていないのに反して、河上・宮川本はこれを十分に生かそうと努力しているということである。この対立は最も重大である。マルクス的方法を伝えるためには原文を直訳的に移さねばならぬ場合もあり得る。私は今任意に訳書を開いて「等価形態」の節を見出した。その最初の行を比較しよう。河上・宮川本には「一商品A（リンネル）は、その価値を異種類の商品B（上衣）の使用価値に表現することにより云々」とあるところを、高畠本は「Aなる一商品（リンネル）の価値が、種類の異なつたBなる一商品（上衣）の使用価値によつて言い現されるとき云々」と訳しているのを見れば、後者は疑もなく平俗である。けれども *den Wert ausdrücken* は大事な言葉であつて、高畠本のように訳出すれば「商品の自己運動」の過程を叙述しようとするマルクスの意図がはつきり出なくなり、はしなないかが懸念されずにはいられない。

四、根本的な対立はすでに明らかになつた。なお翻訳である以上、正確で厳密でなければならず、また適切で親切であることも必要であろう。これらの点に關しても河上・宮川本が殆ど瑕疵なきに反して、高畠本には遺憾な点が見受けられる。例えば、ラテン語について高畠氏の訳は意味の通じないものがある。*quid pro quo* を河上・宮川本は原語で出した上で、「一物と他物とを取

り違えること」または「一物と他物との置き換え」と説明語を加えているが、高島本はこれに単に「物対物」と訳しており、これでは分りかねる、が如きはその一例である。



いづれにせよ、高島氏はマルクス『資本論』の日本における最初の翻訳完成者たるの光榮を有する。われ／＼は同氏が何人にも先んじてこの大事業を完成されたのに対し、その熱意とその精力を感たんし尊敬する。それにも拘らず、われ／＼はまた河上、宮川両氏の真摯なる努力が決して徒爾とじでないばかりでなく、むしろその価値とその意義とを今後益々發揚するに至るであろうことを確信する。私は両氏の健在を世の人々と共に祝福しよう。

翻訳批判の基準 ——昭和二(1927)年十一月二十二日『東京日日新聞』

——高島本『資本論』は如何に弁護されたか——

私は正直にいう、石川準十郎氏が高島氏訳『資本論』を弁護された「高島本の忠実性」なる文章(去る十二日、本紙掲載)は、甚しく私を失望せしめた。そこには単なる感情の表現以外如何なる理論的なるものも見出されなかつたからである。理論的である限り氏は自己矛盾に陥られねばならなかつた。しかも同氏がそのことに想い至ることが出来なかつたのは、第一に氏は批判の基準を把握していないからであり、第二に氏は批判の方法を認識されていないからである。かくして氏の高島本の弁護は遂にひとつのカリカチュアとなり終つたのであつた。私はこのことを論証するであらう。

一、石川氏が自己の批判に如何に氏自ら確かさを感じていられないかは、先ず氏がその批判から当然引き出さるべき結論を引き出されなかつたことによつて明瞭である。若し河上・宮川本にして、氏の主張される如く、高島本よりも語学的に一層不正確であり、そしてそれ以外両者の間

に本質的な差異がないとするならば、氏は何故に進んで、斯くの如き善き翻訳が既に完成されているときそれに比して悪しき翻訳を更に企てることは全く無意味であるとし、河上・宮川両氏に向つて今後その仕事を継続することをやめよと、忠告されなかつたのであるか。この帰結を求められなかつたのは石川氏における自己矛盾である。氏は不思議にも、両訳者に対して「その一日も早く完成せられんことを心から希求される」。一介の浪人として名乗をあげられる石川氏にかかる虚礼ありとは私の異とするところである。



恐らく氏はまたこの種の礼儀からして、私を批評するにあつても、私が二つの『資本論』における最も根本的な対立として重大視したところのもの、即ち高島本がマルクスの思惟を生かしていないのに反して、河上・宮川本がこれを十分に生かそうとしているということを、全く問題とされなかつたのであろうか。むしろ石川氏がこの論点を看過されるところに、氏が翻訳批判の基準について無自覚であることが暴露されるのではなからうか。私の掲げた対立は単に個々の過失の問題でなく、却つて翻訳の生命そのものに関係する。この対立を明らかにするために、私



は主として唯物弁証法に関する部分を両訳書について比較したのであつたが、これまた固より偶然ではなかつたのである。蓋しマルクスは『資本論』第一版への序文の中で「近代社会の経済的運動法則を暴露することがこの著作の最後の窮極目的である」と述べている。そして日本におけるマルクス学の最近の發展は、主としてこの運動法則の特質をなす唯物弁証法の把握によつて促されたと考えられることが出来る。マルクス学におけるこの發展こそ、高島本をして、それが過去において為し遂げた功績は承認されつつも、今日もはや時代遅れたらしめるところのものである。そこに河上・宮川本が今日生れ出づべき歴史的客観的根拠はある。事物を發展においてその歴史的役割において考察するというマルクス主義の根本の上に立つことなく、両『資本論』を論評されるのは、石川氏における自己矛盾である。時代の学問的意識の發展と共に、翻訳そのものにも単に語学上のもの以上の發展が存在するということは、西洋における古典翻訳の歴史のわれ／＼に示す事実である。



二、否、同じ發展は言語学的研究そのものにおいても、従つて『資本論』のテキストの研究に

おいても、原理的に承認されねばならぬ。従つて石川氏などがエンゲルス版の第四版をもつて、<sup>あたか</sup>恰も永遠の「決定版」であるかの如く見做されるのは理由なきことであろう。なるほど、それは『エンゲルス版』については決定版であるけれども、『資本論』そのものについては永遠の決定版とは言い得ないのである。石川氏の如く無批判的に決定版を設定することは、あらゆる言語学を否定してかかることである。ところが反対に、世には石川氏の如く無批判的に決定版を設定する者があるということが、まさに言語学的研究を愈々必要ならしめるのではなからうか。このようにして私が、カウツキー版に従つて「跋文」とすべきところを高畠本には「序文」となっている、と注意したのに対して、石川氏が唯単純に所謂決定版を根拠として、私の無知を嘲られるのは真に意外である。文法通をもつて任ぜられる同氏が、言語学的に無批判的であるのは同氏に於る自己矛盾である。現に高畠氏もカウツキー版によつて随所にエンゲルス版を訂正されているではないか。簡単に一例を挙げれば、高畠本前付九頁八行目にある「前途有望なるドイツ官僚の志願者」なる句において、高畠氏が「前途有望なる」と訳された *hoffungsvoll* は明らかにカウツキーの訂正に拠られたのであつてエンゲルス版には正反対の意味を有する *hoffungslos* と出ている。斯くの如き場合における高畠本の欠点は、それが十分に批判的でないということにある。則ち一方

では「序文」を「跋文」と訂正してられない高島氏は、他方ではカウツキー版の誤謬乃至誤植を踏襲されておる。例えば、高島本九二頁に見ゆるヤングの著書の頁付はカウツキー版に従つて「第一二二頁以下」となつてゐるが、若し誰かがヤングの原著を調べる労を厭わないならば、それは却つてエンゲルス版に「一一二頁以下」とあるのが正確であることを発見するであろう。



三、さて石川氏の文章を読んで何人もが直に気付くことは、或る個所が問題となるや否や、氏が英訳本を判決の標準とされていることである。かくして同氏がその念の入つた分析において明らかにされようとした高島本の「忠実性」は、原本に対する忠実性ではなく、却つて英訳本に対する忠実性であるかの如き、少なくとも外観をひとに与える結果となる。それは全く翻訳批判の基準の誤認に基づくものであつて、そのために高島本が恰も重訳本であるかの如き、不利なる疑惑を少しでも読者の間に喚び起すことがあるとでもすれば、これは高島本の弁護のために立たれた石川氏における最も重大な自己矛盾でなければならぬ。ところで斯くの如き基準の誤認は氏の方法上の誤謬と関聯している。氏が高島本の訳語なる「観念世界」(das Ideelle)及び「物質世

界」(das Materielle) に対する私の批難を弁護されたところの方法は誤である。第一にこれらの言葉の出で来る個所は、マルクスがヘーゲルの観念的弁証法に対して自己の唯物弁証法を述べたところであり、従つてマルクスがヘーゲルとの対質のために相手の用語法をここで用いたのは自然である。実際「観念的なもの」はヘーゲルの術語であつて、彼において「観念世界」という語は不適當である(私は単にマルクスのと言わずして、特にヘーゲルの、マルクスのと記しておいた筈だ)。また「物質世界」はマルクスの用語法ではなく、マルクスのものは「物質的諸関係」(materielle Verhältnisse) などの如きであろうが、ここでは彼は特に哲学的、ヘーゲル的に「物質的なもの」と書いたのであろう。第二に石川氏の言わるる如く、例えば『反デューリング論』に「世界」なる語が現れているとしても、この書はマルクスの書でなく、実にエンゲルスの書であり、これら二人を混同するよりも、われ／＼はむしろマルクスの原文を忠実に翻訳すべきであろう(なお右の書においても「世界」という語はデューリングの用語に促されてエンゲルスが用いたと考えられるようである)。第三に、そして石川氏にとつて最も重大なことは、英訳本が氏の信頼される如く最後究極的な基準となり得ないということである。多くの事例のうち、ここではもはや何人も詭弁を弁するの余地なき簡明なる一つの例を挙げておこう。即ち『資本論』の

英訳第一巻、一四三頁（第一編の注八三）では、その注の終に近く、原文括弧内の次の一文章、(dies nicht politisch, sondern der Sovereign ist Name des Pfund Sterling) が全然訳されずに脱落している。そして何故か高島本（九六頁）も同じくこの個所を脱落せしめている。斯くの如きを石川氏は高島本の忠実性と呼ばれるのであろうか。



四、私は進んで石川氏の最も得意とされるらしい文法的批評を批評しよう。このとき氏の用いられた方法は、河上・宮川本において氏が文法上の誤謬と考えられるところのものを、何等選択の原理もなく、従つてその所謂誤訳がマルクスの理解にとつて本質的に妨げとなるか否かも考えることなく、ただ枚挙する方法である。然るに斯くの如き偶然的なる枚挙によつては事物の本質が闡明され得ないということを、まさにマルクスは我々に説き示さなかつたのであるか。それのみではない、石川氏が誤訳として指摘されるものも、一層詳しく吟味すれば、誤訳でなく、却つて氏が他意あつて無理にそこに誤訳を見出されたものがあるように見える。石川氏の挙げた第一の例、「商品は……」（河上・宮川本三七頁終より三一三行目）の文章において、氏自身 Gegenstand

と Ding とを同格語として認められる以上、das 以下の句を河上・宮川本の如く、これら二語のいずれをも限定せるものとして訳し得ることは文法の当然認めているところである。第二の例、「ある物の有用性云々」（河上・宮川本三八頁終り）の文章において、「ある」は然らざるものもあるということ予想して限定するから誤訳であると石川氏は説明される。けれども日本語において「ある」は若干という意味以外に、不定的に、一般的に物を表すということは、石川氏の口吻を真似るならば、初歩の文法書のわれ／＼に教えるところではなからうか。氏が若しそれをも否定されるならば、高島本にも河上・宮川本にも慣用するところの「……は一の物である」などいう場合の「一」は不定的、一般的に物を表し得ず、つねに必ず数の一を意味することとなり、かくて凡ては誤訳として告発しなければならなくなるであろう。私は今その他の例を一々取り上げることを必要としないと思う。たとい河上・宮川本に誤があるとしても、その大部分は本文の意味の理解にとつて支障なき程度のケヤレス・ミステークである。若し斯くの如き過失をも石川氏にして重大視されるならば、高島本にもそれがあり、そしてその数において恐らく高島本は河上・宮川本に優るとも決して劣ることはないであろう。氏が語学的見地から高島本を弁護されようとするとき——斯くの如き見地を中心とされることにおいて石川氏は私よりも一層プロフェッサー

的でないのか——、それは要するに毛を吹いて疵を求めることになり、そして氏が最も滑稽なる自己矛盾に陥られることになりはしないかを私は恐れずにはいられないのである。けれども私はこれを追及することを必要としないであろう。

かくて石川氏の弁護が何を意味するかは示された。そしてそれと共に二つの邦訳『資本論』における根本的な対立が何処にあるかも明らかにされた。この対立の本質に関係しない限り、今後のあらゆる論争はもはや取り上げらるべき価値なきものである。最後に私は繰り返す、河上・宮川本は現在において高島本に比し優越なる存在の権利を有する。

## 歴史哲学

——昭和三（1928）年七月十五日と十月十五日『社会経済体系』全二十卷（大正十五（1926）年十二月十日—昭和三（1928）年十月十五日、日本評論社）の第十九巻および第二十巻に収載。

## 一 序説

人類の歴史に於てギリシア人が成し遂げた諸事業のうち「学問」の発見はその最も偉大なるものに属する。今日我々が普通学問の概念に与えるところの諸規定はその殆ど凡てが彼等によつて見出されていたのである。アリストテレスは彼の『形而上学』の首めに於て学問を次の如く規定している。一、経験が個々のものについての知識であるに反して、学問は普遍的なるものに関する知識である。二、経験ある者が単に斯くあるということを知るにとどまつているのに異なつて、学問ある人は何故に然かあるかということを知っている、学問は原因に関する知識である。三、学問は教えることの出来るもの、従つてまた学ぶことの出来るものである、それは学問が方法的な知識であるということの表徴である。四、学問は実用のためのもではない、それは生活



の快樂または生活に必需なるもののためのものでなく、むしろそれらに關するものが既に供給された後に、學問は閑暇と共に始るのである。ところでこれらの規定はアリストテレス自身が初めて作つたのでなく、却つてそれは彼がギリシア人の一般に「知者」<sup>ソフィスト</sup>と呼ぶところのものを分析することによつて得たところの學問の概念内容である。即ち斯く規定された學問の概念はまさにギリシア人の生活そのものの中から生れた、彼等の生活自身の衷に含まれていた概念であつたのである。然るに今日と雖も恐らく我々はこれ以上十分に學問の概念規定をなすことは出来ぬであらう。學問の定義はアリストテレスに於て既に尽されているかの如くに見える。否、我々は今もなお多くの場合ギリシア的なる學問の理念を踏襲しているのである。さて、この理念に於ける特質的なるものは學問が純粹に觀想的、本質的のものと考えられたことに關係する。學問は有用ということとは何等かかわりなく、実践とは没交渉である。そこでは理論 (Theorie——ギリシア語のものとの意味では觀想を意味する) と実践 (Praxis) との完全な分離が行われている。然しながら、このことは偶然でもなく、また故意になされたことでもなく、却つてギリシアの生活地盤のうちには於ては必然であり、むしろ自然的なことであつたのである。ギリシア人は生活を、享樂的生活、社会的生活、觀想的生活、なる三つに區別し、そのうち觀想的生活を最高のものとして、

これを社会的なる実践的なる生活の上位に置いた。観想を特に重んじた彼等にとつて学問が人間の存在の仕方 of 最高の可能性に属し、何よりも実践からの分離に於て彼等がその完成を見たのは当然であるであろう。学問のギリシア的理念の観想的本質はまさしく観想的なる生活 (*vita contemplativa*) を最上とするギリシア人の人間解釈の表現である。

然るにルネサンスに於ける自然科学の成立と共にひとつの新しい学問理念が生れた。ここでは学問はもはや單純に観想を本質としない。ギリシアの学問と自然科学との理念上の差異は、両者が用いた手段に於て明瞭に認識され得るであろう。ギリシア人が見出したところの一切の学問的認識の手段は概念、即ちロゴスであつた。ロゴスは観想的性質のものである。それは存在を頭に、現在的に所有する手段である。いま私が眼をもつてこの机を見ているとせよ、この机はそのときまのあたり現在的にそこにある。けれども私が眼を転ずるや否や、もはやこの机はそこに現在的にない。けれどもそれが机として語られ、斯く語られることによつて机がロゴス即ち概念として存在するとき、私は現実はこの机を見ていなくとも机のロゴス即ち概念について思惟することが出来る。この場合机は概念的存在として私の思惟にとつて現在的にそこにあるのである。思惟は概念に於て存在を視覚よりも優越なる意味に於て観るといふ手段を所有する。自然科学が概念の

ほかにその固有なる学問的手段として発見したのは、実験である。自然科学の種々なる部分にとつて先ず刺戟となつたものが到る処、技術的課題であり、従つてかくして見出された結果の嚴密な理論化乃至体系化が、到る処、後のものであつたといふことは、デュエムやマッハなどの歴史的な研究が明らかにしているところである。研究方法としての実験は自然に対する技術的なる干涉の中から生れた。それは自然を単に觀照するのでなくて、却つて実践的にこれに働きかけることと結びついている。実験は決して純粹な認識の態度からでなく、何等か希求されたところのものを生産しようと欲するところの實踐的態度から生長した。自然科学は少なくともその誕生にあつては、例えば、ホッブスやマキャヴェリによつて、政治学の上に表現されたところの權力の思想のもとに立つている。このような学問の理念の变革にあたつて、ペーコンはアリストテレスのオルガノンに対して「新オルガノン」を書かねばならなかつたし、また書き得たのであつた。ペーコンは「予見するために見る」(voir pour prévoir) ことのみを欲するのであつて、ギリシア人の如く單純に純粹に見ることを欲するのではない。しかも自然に対する人間の權力が要求する限りに於てのみ予見しようと欲するのである。「自然は服従することによつてでなければ征服されなう」(Natura non vincitur nisi parendo) とは有名なペーコンのモットーである。自然を征服しよう

とする者は、自己の頭脳の中で恣なる構想をするのでなく、自然に忠実に従つてこれを実証的に研究しなければならぬ。自然の客観的な条件、法則を把握することが自然に対して実践的に働きかけ、これを支配し得るための前提である。そこでは実証的客観的研究の根柢に実践的克服的態度の横たわつてゐることが見出されるのである。そしてギリシア的理念に対するこの新しい學問の理念の性格は封建的僧侶的社會の享受的構成的構成を次第に推し退け始めつつあつたところの新興社會の生産的實踐的本質の表現に外ならなかつたのである。

現代に於て最も重要な役割を演じつつある社會科学、即ちマルクス主義は、私の見るところでは、また更にひとつの新たな學問理念の變革を成就しつつある。マルクス主義にとつて學問は純粹に觀想的なものではない。それにとつては「現存の世界を革命すること、現在の事物に實踐的に働きかけ、變化することが問題である。」我々はこのベーコンの言葉に於て自然の語を社會の語に置き換えさえすれば、恐らくマルクス主義のモットーを得ることが出来るであらう、——「社會は服従することによつてでなければ征服されない」(Societas non vincitur nisi parendo)。マルクス學は社會の客観的な条件並びに法則を自然科学のように忠実に實証的に研究する。そうしないならば現實の社會を實踐的に克服すべき方法は獲得されないからである。然しながら社會科

学はその研究手段として自然科学の如くに実験を用いることが出来ない。マルクスが云っているように、「経済的諸形態の分析にあつては、顕微鏡も化学的試薬も役に立ち得ない。」この状況にあつてマルクスによつて発見された研究方法は実に唯物弁証法であつたのである。自然科学にとつて実験であるところのものが社会科学にとつて唯物弁証法であると云われることが出来る。自然についての学問が実験を使用することによつて目覚ましい進歩を嘗て成就したように、今日社会科学は唯物弁証法を把握することによつて社会に関する研究に於て著しい発達を成し遂げるであらう。またこの把握によつて学問理念の革新は遂行されてゆくであらう。そしてこの変革はそれ自身革命的なる実践的なるプロレタリアートの興起によつて可能となり、またまさに実現されつつあるのである。

今や我々にとつてひとつのベーコン的な課題が課せられている、と私は信ずる。此処彼処に於て自然科学が成功しつつあつたとき、ベーコンはこの科学の方法について反省し、それを包括的に、普遍的に表現することによつて新しいオルガノンを作つたのであつたが、今日此処彼処にあつて社会科学がマルクス主義によつて着々業績を挙げつつあるとき、我々はその方法を反省し、これを包括的に普遍的に把握し且つ表現し、もつて更に新しいオルガノンを書くことを仕事とす

ることが出来るし、また仕事とせねばならないのである。若し既にフランシス・ベーコンの仕事がなされ終つてしているとすれば、我々のはかの『論理学』を書いたジョン・スチュアルト・ミルの仕事を引受くべきでないであろうか。

## 二 問題

歴史哲学の課題は我々のベーコン的なる任務のうちから必然的に生れて来る。なぜなら、マルクス主義による学問理念の変革に於ける最も決定的なるものは、歴史の概念を中心として、最も包括的に、普遍的に把握され、表現され得るからである。この意味に於て、歴史哲学は我々の時代によつて最も要求されているところの学問的研究のひとつでなければならぬ。凡そ学問上の根本的な方向転換は単に論理の埒内もで若くはイデオロギーの範囲内で生起するものではない。それは人間の凡ての存在、殊に彼の社会的存在と密接に關係して、その地盤の上でのみ根源的には行われ得る。このことはもはやブハーリンが彼の『金利生活者の経済学』の中で経済学の方法論に關して模範的に分析し、闡明したところである。若し唯イデオロギーの内部にとどまるならば、今日かの哲学者仲間のなかでなされているように、「形而上学」に反対して興つた「認識論」が

行き詰つたとき再び形而上学へ還れと叫ばれるが如く、単に絶えざる繰り返しの現れるに過ぎないであろう。そこではただ衣裳が変るばかりでいつも同じ芝居が演ぜられている。我々はいま嘗て否定され、排撃された歴史哲学に新しい粧いをさせて舞台の花形として現れさせるために歴史哲学について語ろうとするのではない。斯くの如き試みは無意味であるばかりでなく、必ず成功しないであろう。プロレタリアートが現代社会に於てその歴史的使命を歴史的に自覚して出現したという事実がまさに我々の歴史哲学的研究の現実の地盤であり、現実の出発点である。この出現の理論的把握としてマルクス主義が恰も我々に歴史哲学を要求し、またその研究を可能にするのである。けだしマルクス主義に於て初めて歴史の概念は原理的に、包括的に捕えられた。我々に負わされたベーコン的なる仕事はかくして今日歴史哲学の形態をとらなければならぬのである。

それ故に我々の歴史哲学的研究の最初の課題は、存在としての歴史、或いは存在の歴史性の究明である。現代の哲学にあつては「学問」にその出発点をとることが流行をなしている。自然についての哲学に於て自然科学から何よりも出発されるように、歴史に関する哲学的研究に於ても学問としての歴史即ち歴史科学から発足することが要求される。我々はその著しい例を、普通に

は現代に於ける最も有力な歴史哲学を所有すると見做されているところのドイツ西南学派、その代表者の一人であるリツカートに於て見出すであろう。彼は彼の歴史哲学を歴史科学、彼の謂う文化科学から出立させて、そしてカント的なる問、「如何にして文化科学は可能であるか」という問を問う。文化科学が客観的なる、普遍妥当的なる学問として成立するための条件乃至基礎を明らかにすることが彼の最初の課題である。しかるに斯くの如き文化科学の認識論的基礎付をなすものは、彼によれば心理学でなくして論理学であるから、従つて歴史の論理学が歴史哲学の第一の問題である。リツカートはこの基礎付に於て価値、詳しくは文化価値の概念を見出す。価値論がこのようにして歴史哲学の問題として随う。そして最後に文化価値の歴史に於ける実現、換言すれば歴史的生活の意味の問題が現れる。哲学的研究に於ける斯かる学問の優位乃至は先位の思想は、最近の哲学者のうち存在の歴史性の闡明に最も多く寄与したところのデイルタイに於てさえなおひとつの運命的な力としてはたらいっている。しかるに我々にとっては歴史は根源的には歴史科学を意味することなく、却つて存在、その歴史性の謂である。学問即ちイデオロギーとしての歴史はその基礎をなす現実の存在の歴史的構造または性格に規定されて成立する。存在の歴史性、存在そのものの構造の歴史的なる性格を根源的に分析し、闡明することが先ず我々の



問題を形作るのである。それは歴史の論理学ではなく、またもとよりその心理学でもなく、却つて歴史の存在論である。

ところで歴史的なる存在は優越なる意味に於て存、在、論、的、な、る (ontologisch) 存在である。その存在はそれが存在 (ὄν) であるということのうちに意識または言葉 (λόγος) が含まれている。(ὄν + λόγος) の存在として歴史的存在は根源的に存在と共に存在を語るといふことのうちに在る。彼にとつては在るものは原理的には語られて在るものである。このような謂わば素朴な、原始的な、或いは自然生長的な存在論 (Ontologie) から、謂わば顕なる、明らさまなる、或いは目的意識的なるロゴスとしての存在論が化生し、発展する。これが高次のロゴス即ち学問またはイデオロギーとしての歴史科学である。かくして我々の歴史哲学的研究の第二の大いなる問題は歴、史、科、学の構造の分析でなければならぬであらう。しかもそこではこの学問の論理的なる規定、条件等が主なる問題であるのでなく、むしろその存在との聯関、存在からのその発展過程等の問題が主として我々には重要なのである。

然るに歴史的社会的諸科学の分析にあつて、我々はそこに三つの部分若くは成素を見出す。例えば経済学をとれば斯うである。そこには先ず理論経済学(普通には経済原論)があり、次に

經濟史（または經濟学史）があり、そして最後に經濟政策がある。即ち理論、歴史、政策がそれである。デイルタイは精神科学の一切が自己のうちに三つの区別された種類の立言を結び付けていると述べている。その一つは認識の歴史的成素 (historischer Bestandteil) を含む、他のものはその理論的成素 (theoretischer Bestandteil) を形作る、そして第三のものの中には精神科学の実践的成素 (praktischer Bestandteil) が含まれている。ところでデイルタイが言っているように、現実の諸精神科学がこれらの三つの成素を自己のうちに結び付けているのは、「それらの歴史のうちに活動していたところの物の理性」 (die Vernunft der Sache, die in ihrer Geschichte tätig war) である。理論と歴史と政策とは空想的な、大胆な、学問上の建築家によって一つの構造に組上げられるのではなくて、却つて存在そのものの構造によつて必然的に結合しているのである。このような結合を包括的に綜合的に表現するところのものは史観である。史観に於て歴史、理論、実践の三者は統一的に言表されている。かくて歴史的世界観としての史観の問題が我々の歴史哲学的考察の第三の主題となる。

### 三 方法

我々の方法は批判である。しかしここに謂う批判はカント哲学に於ける批判的方法と同一視されてはならない。カントは事実の問題と権利の問題とを區別して、批判をもつて後者に関係せしめた。我々にとつてはこのような區別は存在せず、むしろ問題は凡て事実に係わつていふと云ふことが出来る。なぜなら我々には事實はまさに歴史的事実を意味し、そして歴史なるものとは啓蒙期的、カント的見方に於てのように単に心理的なるもの、生理学的なるものを意味しないからである。また我々の研究の出発点を存在にとるが故に、事実の問題と権利の問題との區別はもと我々にとつて意味を有し得ない。更に我々は学問の本質を単に観想にではなく同時にまた実践に求めるのであるから、かの區別は原理的に我々にとつて存在し得ない、実践は本質的に存在を目指している故である。我々の方法が批判的であるというのは如何なる意味に於てであろうか。批判的認識は凡ての時代にとつて可能であるのではない、それはただ特殊なる構造を有する時代にとつてのみ許されている。これに反して創造的なる認識はどのような時代にとつても原理的には可能であろう。少数の天才たちが人々に先んじ時代より進んで、意識的または無意識的に創造し、その生産物が後に到つてあらゆる人の承認を得るに及ぶというが如き活動は如何なる時

にもあり得るであろう。然るに認識の批判的なる仕方は本質的には特定の時期に於てのみ、即ちマルクスの云つたように社会の崩壊期に於てのみ可能である。批判的 (kritisch) ということは同時に危機的ということの意味する。個人の歴史に於ても、彼の生活が滑かに進んでいる限り彼は決して自己を批判しようとはしない。彼の自己批判は彼が危機に遭遇したとき、彼の生活のうちに矛盾が生じたとき、初めて行われる。社会の歴史に於てもその社会のうちに矛盾が顕著となり、対立が尖鋭化して来たとき、初めて批判的な認識がなされるのである。現代はまさに斯くの如き時代である。それ故に我々の認識方法が批判的でなければならぬということは我々の時代そのものの構造によつて規定されているのである。ところでこのような意味に於て批判的なる認識は必然的に歴史的であらねばならない。この場合歴史的な認識とは、普通に解されているように、単に回顧的なる認識、従つて過去の歴史の認識を主としているのではない。却つてそれは特に「現代」を歴史的に把握することを要求するのである。矛盾と対立との時代は、ヘーゲルの論理が明らかにしているように、特に過渡 (Uebergang) または過程の性格を示す。

この過程を過程として理解するのが歴史的な見方であつて、現代の過程性を把握することこそ我々の要求である。然るに人間の観想的態度は回顧的であるが故に、現代の過程性即ち歴史性の

理解は単なる観想の立場にある者には拒まれてゐる。未来へ向う展望的な態度であるところの実践によつて初めて現代の過程性は把握される。従つて批判的な認識はまた実践的な認識でなければならぬ。勿論現代は単に未来への過程ではなく同時に過去からの過程である。それ故に現代の歴史的な認識は必然的に過去の歴史の認識を含まねばならぬ。あらゆる存在はその歴史的發展に於て人間の存在を解放することから圧迫することにまで転化する矛盾の存在である。ただし存在は凡て歴史に於て発見された存在である。そしてその発見にあつてはそれは現実の人間との必然的な具体的な關係に立ちこの存在を解放するという意味を担つてゐるのであるが、歴史的發展の過程に於てそれは次第に普遍的意味を獲得し、かくなることによつてそれはかの「妖怪的対象性」(Gespenstige Gegenständlichkeit)を得て却つて人間の存在を圧迫するに到る。批判は存在のこのような転化の運動とその必然性との認識でなければならぬ。各の存在は我々を解放する方面と共に圧迫する方面をもつてゐる。それには善い方面と悪い方面とがある、このように考へてこの二つの方面を分離し評価するということが批判の仕事であるのではない。このような方法の欠陥についてはマルクスが『哲学の貧困』の中で十分に批評してゐる。

#### 四 存在の歴史性

歴史の世界の分析はつねにその根本的要素として、人間を見出す。歴史の世界は人間的なる、人間中心なる世界である。世界思想の歴史はこのことを我々に明瞭に語るであろう。東洋の思想は西洋思想に比較して著しく自然主義的傾向を担っている。ここでは人間が問題となる場合、例えば人間の道徳が説かれる場合にあつても、人間の道は究極は天の道、自然の道として解釈されている。従つて東洋に於ては歴史的意识は従来十分に発達すべき地盤をもたなかつたのである。歴史の概念は人間中心であることを特色とする西洋の思想の産物であると云うことが出来る。固より歴史の世界は人間のみの世界ではない。自然もまたその欠き得ぬ要素である。しかしながら自然が歴史の世界の中へ這入つて来るのは、それが人間の存在と交渉して、このものによつて意味を受取り若くはこのものに意味を与える限りに於てである。このことは近代の多くの歴史理論家によつて承認されて見做すことが出来る。デイルタイは歴史の世界の構成に於て三つの層を区別した。その基礎的な層を成すものは、人間、しかも彼によれば、個人、そして特にこの個人の精神生活の聯関である。精神生活は自己を客観化し、自己を外部に表現するという必然的なる衝動をみずからの中に含んでいる。この表現、この客観化はただ物質的条件の媒介を

通じてのみ、自然的過程の基礎の上に於てのみ可能である。斯くの如き聯関に於て人間は自然から規定されざるを得ない。個々の人間の発達並びに地球面に於ける人類の分布及び歴史に於けるその運命は、自然の諸条件によつて制約されている。人間にとつては従つてその諸目的そのものの形成に關して自然過程とその性質が指導することとなる。しかし他方では彼に対して自然の全体の聯関はこれらの諸目的の遂行と成就のための手段の体系として協働する。目的はその手段を自然の条件のうちを求める。そして重要なことは、人間精神の創造力が生産するところのものは、ひとり外物を通じて媒介されることによつてのみ、他の人間精神にとつても存在するところの、換言すれば、客観的なる、社会的なる存在となる、ということである。しかるにこのようにして個人から個人へ物質的過程の媒介を通じて放射する作用のうち、同形的なるものは特に結び合ひ、ここに我々に向つて明らか、力強い言葉をもつて話し掛けるところの事態が生成する。個人と個人との間にある持続的な關係から産れ出る事實はひとつの客観的なる、恒常なる形態をとる。斯くの如き客観態に於てデイルタイは更に二つのものを區別したのである。その一つは人間性そのものの一の要素に基づき、従つて持続的なる目的が、個々の個人に於ける心的活動を相互關係に立たせ、かくて一の目的聯関に結合するとき生成する。このものはデイルタイが文化の諸体

系、(die Systeme der Kultur) と名附けたところの層であつて、これには芸術、學問、宗教などが属する。これらのものは多数の主觀のうちに存在する一の事態を、従つてこれらの主觀のうちにあつて繰り返される同形的なもの、一般的なものを表現する。そして他のものは、持続的原因、それが自然の編制のうちにあるにせよ若くは人間性を動かす目的のうちにあるにせよ、その原因が諸の意志を一の全体への拘束に結合するとき生成する。このものは人類が自己みずからに与えた外的組織 (die äussere Organisation) と呼ばれるものであつて支配と隷属、及び共同などの如き根本關係に於て組織されているところの、国家、教会、家族などがそれである。このようにして、デイルタイは歴史的世界の基礎の層を人間に見出したばかりでなく、その上層たる外的組織並びに文化の諸体系にあつても人間のなるものをいつでも中心に置いたのである。この事情は、歴史叙述に於て歴史の自然的諸条件を特に重んじた人として有名な、フランスの歴史家にして哲學者たるテーヌにあつても、異なつていないように見える。彼はその尊敬すべき『イギリス文學の歴史』の中でも最も興味あるその序論の中で云つてゐる、「ひとが宗教上の教義の連繫、または詩の分類、または憲法の進歩、または語法の転形を明らかにしたとしても、彼は単に地均なちしをしたに過ぎない、眞の歴史はただ、歴史家が、遙かなる時を越えて、生ける、活動せる、情緒をもち、習慣を



具えた、その声その相をもち、その身振をもちその着物をつけた、丁度いしましたが我々が街道で別れた人の如く判然とした具体的な人間を識別し初めるとき初めて、打建てられるのである。」

歴史的世界の根柢は現実的な人間によつて構成されており、従つて歴史の研究の基礎には人間の研究がなければならぬ。歴史上の古文書はそれによつて我々が再び眼に見ゆる個人を組立てねばならぬところの記号に外ならない。しかるに我々が眼に見ゆる人間を観察するとき、我々がそこに尋ねるのは眼に見えぬ人間である。我々の眼に入り、我々の耳に届く、これらの言葉や身振や衣服、我々の触れ得るあらゆる種類のこれらの行動や仕事は、我々にとつて凡て魂の表現である。外的な人間の背後には内的な人間が隠されてある、そしてこの第二のものがテーヌによれば眞の人間である。それは爾余のものを生産するところの精神の諸能力と諸感情の群であり、この地下の世界をもつてテーヌは歴史家の本来の対象であると考へる。肉体的な人間はそれによつて我々が眼に見えぬ内部の人間を研究すべきところの記号に外ならないのである。かくして歴史家は心理学者であるべきである。しかるに心理学者は単に事実の蒐集にとどまることなく、事実の原因の探究を仕事としなければならぬ。内部の人間の諸状態と諸活動はその原因として思惟し情感する一定の一般的な仕方をもつてゐる。思惟と情感のこれらの原理的なる諸形態は、人間の生活

の各の瞬間、各の場合に現在して、到る処あらゆる時に作用し、そして確実に支配するところの、普遍的なる、恒常なる原因である。人間歴史を規定するこれらの本来的なる原因はまたそれ自身歴史に於て生成したものである。この生成に与るものとしてテーヌは三つの異なる原始的なる力を挙げた。その第一のものはひとが人種 (*la race*) と呼ぶところのもの、人間が彼と共に光に持ち来る生具的な、遺伝的な諸性質、諸性向である。ひとつの民族は、それが数千年の間における許多の屈折を越えて、それが経る文明の一切の段階、革命による種々なる変形を通じて、それらの凡てに拘らずその言語に於て、その宗教に於て、その文学と哲学とに於て、なお今日に至るまでそのあらゆる枝葉の形態を結び付けるところの、血肉と精神との共通と親縁とを表している。そこにひととは時が表面に印刻した第二次的な跡形のしたに二つ三つの太い線をもつて押し出された原始的な輪郭が絶えず存続しているのを見出し得るのである。このようにしてひととはひとつの人種の内部構造を見定めたとき、彼は第二にその人種の住む環境 (*le milieu*) を考察せねばならぬ。けだし人間は唯ひとり地上にあるのではない、自然が彼を包み、他の人間たちが彼を囲んでいる。先ず風土が影響を及ぼす。ゲルマン人種とラテン人種との間の深い差異は、大部分は、それらが定住した地方の差異に、即ち一は寒い国に、粗野な森林の奥に、他はこれに反して最も美

しい景色の中に、輝き笑う海のほとりに、居を定めたということに由来するであろう。次には政治上の状態、そして更には社会的条件、これら二つのものも環境として原始的な人間を加工するに与つて最も有力な要素である。然しながらなお第三の原因がある、なぜなら内部の力と外部の力と共に、そこにはこれらのものが既に成し遂げた全体の仕事があり、そしてこの仕事そのものはまたそれに随つて来るものを生産することに寄与する、即ちひとつの人間の内部構造と与えられた環境のほかに、そこには既に獲得された速度がある。国民の性格と周囲の状況とが作用するとき、それらのものは白紙の上に働きかけるのでなく、却つて既に印付けられた紙の上に働きかけるのである。かくてひとつがこの紙のひとつの時機、(le moment) をとるか他の時機をとるかに従つて、そこに浮び出る印象は異なる、このことが全体の結果の相違を来すために十分な原因である。さてテーマはこのように歴史の世界の構成を三つの層に、外的な人間、内的な人間、そしてこのものを規定するために寄与する三つの大いなる原因に分析した。そして我々は彼に於てもまたデイルタイに於ての如く畢竟人間の概念が歴史の世界の中心を占めているのを見逃し得ないであろう。このことは唯物論者たるマルクスにあつても何等異なるところがないのである。「あらゆる人間歴史の最初的前提はもちろん生ける人間的個人の存在である、」と彼は『ドイツチェ・

イデオロギー』の中に記している。彼等の間の本質的なる差異は、彼等が人間の存在の基本的構造を如何に見るかというところに初めて始まるのである。デイルタイはこのものを精神生活の聯関に於て見、テーヌはそれをかの三つの原因の聯関に於て眺め、マルクスはこれに反して現実的なる人間の物質的生産過程に於て見出す。マルクスも固より人間の肉体的組織、その生理的性質並びに人種条件及び既存の自然的諸条件、即ち地質、山河、氣候その他の諸關係を無視するのではなく、却つて一切の歴史叙述がこれらの諸基礎、並びに人間の活動による歴史の経過中に於けるそれらのものの変容から出発せねばならぬということを主張する。然しながら彼が同時に特に力説するのは、人間の固有なる存在が物質的生産と共に始まり、従つて本来の歴史もまたこのものと共に始まる、ということである。「我々は人間を動物から、意識や、宗教や、その他任意のものによつて区別することが出来る。ただ人間自身は、彼等が彼等の生活資料を生産し始めるや否や、自己を動物から区別し始める。」生産が人間の存在性そのものを表す。「この生産の仕方は単にそれが個人の生理的存在の再生産であるという方面からのみ見るべきでない。それはむしろ既にこれら個人の活動の一定の仕方、彼等の生活を表現するところの一定の様式、彼等の一定の生活の仕方なのである。如何に個人が彼等の生活を表現するか、ということは、とりもなおさず

彼等の存在の仕方である。彼等が何であるか、ということはそれ故に、彼等の生産、従つてそれと共に、彼等が何を生産するかということ、またそれと共に、彼等が如何に生産するかということ、と合致する。だから、個人が何であるかということは、彼等の生産の物質的条件に依存する。」しかるに人間は一定の様式に於て共同に作用しそして彼等の活動を相互に交換することによつてのみ生産する。生産するためには彼等は相互に一定の關係に入り込み、そしてこの社会的關係のうちに於てのみ彼等の自然に對する働きかけは生じ、生産は生ずる。換言すれば、一定の仕方での生産的に活動しつつある一定の個人は、これら一定の社会的、政治的諸關係を与えられたものとして受けとる。このようにして生産的労働に於て人間の存在を把握したマルクスは同時にこの存在の根本的規定をそれが社会的であるということに見出す。社会的に生産しつつある人間が彼にとつて現実の歴史の出発点である。かくてマルクスによれば、人間が彼等の生活の社会的生産に於て与えられたものとして受けとるところの、一定の、必然的なる、彼等の意志から独立せる諸關係たる彼等の物質的生産力の一定發展段階に相應する生産諸關係の總和が社会の經濟的構造であり、このものこそ社会の現実の土台、その基礎建築である。政治、法律、學問、芸術、その他一切のイデオロギーはこのものの上層建築をなす。社会の従つて歴史的世界の構成過程はマル

クスによつて斯くの如く把握された。

さて歴史の世界の基体が人間として発見された後は、存在の歴史性の問題はその中心が人間の存在即ち生の歴史性の問題の上に落ちて来なければならぬ。むしろこの場合最も重要なことは存在の歴史性を解明すべき概念が「自然概念」(Naturbegriff)であるべきでなくして、「生の概念」(Lebensbegriff)であらねばならぬということが理解されることである。歴史の把握に際して、最も多くの場合は無意識的に行われるにせよ、自然概念を適用するということは、古くより、そして近くはオスワルト・シュペングラの『西洋の没落』に至るまで、絶えず繰り返してなされている。既にギリシア人は人間文化の発展の過程を、植物が芽を出し、次に花を開き、そして終には実を結んで凋落するというのと同じ形式に於て眺めた。今もなお種々なる機会に現れることをやめない歴史観に於ける植物学的形態学(Morphologie)とも呼ばれるべきものがそれである。この歴史観は栄ゆるものもひとときの華であつて必ずや衰滅するに到るというその観念をもつて、明かるきギリシア人の生活の根柢に泛ぶかのメランコリーのひとつの主なる原因となつていた。一般にギリシアの思想世界に於て生産された諸根本概念は凡て自然概念であつたといわれることが出来る。そしてギリシアの諸概念は西洋思想の全体の歴史を通じてそれに浸潤しそれを浸

透して影響を及ぼしている。従つて今日我々がギリシア思想の歴史の研究によつてギリシアの諸概念の成立を闡明し同時に多くの場合それらのものを破壊するということは、歴史哲学的研究にとつて最も重要な仕事のひとつとなつている。まことに自然概念による歴史的存在の解釈は殆どひとの想像し難きまで広く且つ深く根を張つていたのであつて、近代に於て最も喜ばれたところの、歴史的对象を一般に有機体として理解する仕方、かの歴史観上の所謂有機体説(Organologie)に至るまで最後にはそれに属している。我々は到る処かくの如き自然概念の媒介による歴史の解釈を廃棄して、歴史を生のご概念によつて、従つて人間の存在をこの存在そのもののうちに含まれているところの概念によつて、新たに説明すべき必要に迫られているのである。この説明が根本的に行われ得るためには、歴史的存在を自然の存在のモデルに従つて解釈するということが、の必然性並びにその過程そのものをさえまたまさに生のご概念そのものを通じて解釈すべきであるというところは固よりであらう。このとき我々は極めて、一般的に次のように言い得る。即ち、歴史のあらゆる自然的解釈は究極はその根源を生のご概念的なる態度のうちにもつてゐる。生のご概念の最も偉大なる哲学者であつたヘーゲルに於てなお我々が歴史的自然主義を見ざるを得ないのは、根本的にはヘーゲル哲学の観想的性質によるのである。

ここに総括的に述べられた事柄は、また特に生の歴史性について語られねばならぬ。普通に生の歴史性ということが語られるとき、我々は絶えず用いられている言葉、即ち文明人は生れながらにして既に老いている、という言葉をすぐさま思い起すのがつねである。「歴史的教養はまた実に一種の生れつきの白髪性である、そしてこの記号を子供のときから担っているところの者は、実に人類の老齢に対する本能的な信仰に達しなければならぬ」とニーチェは嘲りつつ語る。しかしそこにまさに生の歴史性の意識があるのではないであろうか。それはデルタイの言葉、「それだから生そのものは、我々がそのことをみずから明らかにすることなしに、つねに歴史的に制約されている。人間の顔付を読み、姿や身振を判ずることに於て、画家が我々の教師であつた。詩人は人間を理解するための我々の器官であり、そして彼等は、我々が恋愛や結婚に於て、また友達に対して如何に振舞うかという仕方に影響を与える」、のうちに最も美しく表現されているように見える。我々がそこに産み落された社会は歴史的に成つたものである、我々が話す言語は歴史的に伝承されたものである。我々がそこで休憩し、生長し、自己を形作り得るところの、造形美術、物語、詩、歴史叙述及び学問的思惟等のこの雰囲気は固より歴史的なものである、それのみでない、私がいま庭前に直接に私の眼に与えられるものとして見るこの樹木でさえ、商業に



よつて売られ、植木屋の労働によつてここに移植されて初めて私の眼に直接的なものとして這入つて来るところのもの、即ち歴史的存在である。このように人間の生に關係する一切のものが歴史的に生成したものであり、かく歴史的に生成したものによつて彼の生が規定されるばかりでなく、また彼自身の生そのものが一定の生い立、履歴、發展をもつて成立したものであるといふところに、生の歴史性は横たわつていてと考えられる。まことにその通りである。然しながらそれは存在の歴史性の半面、もとよりこの半面も極めて重要なものではあるが、ただ半面に過ぎない。在る (Sein) ということが成つて在る (Gewordensein) ということであるといふのは、生の歴史的意识の、見逃すべからざる、しかし半分の真理である。否、従来の歴史的意识があまりにそのことをのみ尊重し、それのみならず、ただそのことをもつて存在の歴史性そのものの全体の意味であるとしたところに、ニーチエの嘲笑つたが如き歴史的意识の欠陥があつたのである。生の歴史性の半面には他のこと、即ち在る (Sein) ということが成りつつ在る (Werden) ということであるといふ意味がある。在るものが成つて在るものであると同時に成りつつあるものであるといふところに、存在の歴史性の全体の意味が横たわつてゐる。いまこの全体の意味の後半を特に歴史の生命性と呼ぶならば、生の歴史性には同時に歴史の生命性が属さなければならない。蓋し生

命性とは特に過程的なるもの、現実に生成転化しつつあるものを表現すべきであるからである。そればかりでない、在るものを成つたものとして理解するということよりも、それを成りつつあるものとして把握することが一層根源的なる歴史的意识であるときえ我々は言い得るであろう。前の意味に於ては歴史を自然概念によつて解明し得る多くの可能性が含まれてゐるに反して、彼の意味に於てはそれはひとり生の概念によつてのみ完全に解釈されることが出来る。蓋し在るということを成つて在るといふこととして理解することは観想の立場に於て可能であり、むしろそのことが優越なる意味に於て観想の本質をなしている。しかるに我々が本来の意味でこれを観照し、観察するといふ得るものは、我々の環境、自然のみである。我々が眺めつつ自然に向うときには、我々はその既に在るもの、そして我々自身ならぬものを見出す。これに反して我々が歴史に向うときには、我々自身が実に歴史の一片であり、我々自身が我々の存在そのものをもつてその中に織り合はされてゐるところの、そして我々自身が絶えずみずから生産しつつあるところの一の聯関に向うのである、と我々は語らざるを得ないのである。従つて我々はこの聯関を恰も自然の如く既に在るものとして單純に観察することが出来ず、却つて我々が歴史について語る言葉は同時に何事か我々自身について語る言葉である。人間は歴史に単に対立するのではなく、却

つてみずからこのものを構成する要素として絶えず歴史と交渉し不斷に歴史を生産しつつあるが故に、彼は歴史と対質し歴史と対話することなしには、歴史について語り得ない。簡単に言えば、歴史との実践的なる交渉に於てのみ、我々は歴史を現実的に把握し得る。この意味で固有なる内容をもちて歴史と云わるべきものはただ現代の歴史のあるのみである。我々が過去の歴史に向う場合にあつても、我々が我々自身の存在の問題によつて動かされているということがその前提となつてゐる。進んで云えば、我々の存在そのものが実に危機にあるとき我々は初めて過去の歴史に向いそこに於て我々の存在の可能性を見出そうとするのである。かくして我々は歴史の生命性が却つて存在の歴史性の意識の根源であるとも言ひ得よう。このことを歴史の事実が証明している。歴史に於て種々なる歴史的科学は、例えば我々が経済学と訳している語 *political economy* がみずから表しているように、生の実践そのものうちから産れたのである。そしてそれら諸科学そのものの分化、例えば政治学と経済学との分化、もまた生の実践の領域に於ける分化によつて規定されている。そして歴史的諸科学の範囲で従来すぐれた功績を挙げた人々、彼等は単に優越なる理論家であるのみでなく同時に卓越した実践家であつた場合が最も多いのである。ブルジョア経済学の理論家リカードが銀行家であつたが如きがその例である。

既に述べられたことから次のことが帰結する、歴史は実に人間の存在の存在の仕方そのものに属するということ、更に、人間がその存在に於て歴史的存在であるということに歴史についての彼の研究の可能性と共にまたその必然性が横たわっているということ。このことを知ることは極めて重要である。かくて歴史的意識はまさに生そのものうちに含まれている意識である。我々は学問としての歴史科学について研究するに先立って、生に内在する歴史的意識の性質について認識することが必要である。学問としての歴史に反対したところのニーチェは斯くの如き歴史的意識を何人にもまして明瞭に分析した。蓋し哲学の歴史に於て自然概念を除いて生を生そのものから理解するという傾向を導き入れることに多大の貢献をした彼にして初めてこのことが出来たであろう。ニーチェは学問ならぬ、純粹なる認識のための認識ならぬ歴史を、従つて彼によれば生に仕えるところの歴史を、三つの種類に區別した。紀念物的歴史、古物的歴史、批判的歴史がそれである。これら三つのものとして歴史は生けるものに属する。紀念物的歴史(monumentalische Geschichte)は活動する者、強力なる者、大いなる戦を戦う者として模範や教師や慰安者を必要とし、そしてそれらのものをその時代のうちに見出し得ぬ人間の生に属する。彼は歴史の中から偉大なるものが嘗て一度はあり、いずれにせよ一度は可能であつたが故に、それ故にまた再び可

能であるであろうということを、読み取る、彼は勇氣をもつて彼の路を歩むであろう、なぜなら今や彼には、彼が不可能なるものを恐らく欲しているのではなからうか、という疑いが全く払い去られているからである。第二に歴史は古物的歴史 (antiquarische Geschichte) として保管する者、尊敬する者、忠実と愛とをもつて彼のそこから来たところ、彼がそのうちに生じたところを振り返つて見る人間に属する。いと小さきもの、限られたもの、古びたものは、古物を尊重する人間の保管する魂がこれらのものうちに移り住み、そこに巢を作ることによつて、おのずから侵すべからざる威厳を得て来る。彼はまた自己の存在を古き由緒ある家系に結びつけ、郷里に結びつけ、そこに彼の存在を確保する。然しながら過去に對する第三の見方が何よりも必要である。それは批判的歴史 (kritische Geschichte) であつて、これもまた人間の生に仕える。人間は生き得るがために時としては過去を破壊し解消すべく力をもたねばならぬ。そのためには彼は過去を法廷に引き出し、嚴重に審問し、最後に罪にせねばならぬ。けだし一切の過去はまさに罪せられるのに値するからである。ところでこの場合裁判するものは正義ではない、判決を下すものもとより恩寵ではないのである。却つてそれはひとり生、かの暗き、衝動する、飽くことなく自己みずからを意欲する力である。さてこれらの歴史は生に仕える限り有用であり、従つて我々はその

限りに於てのみ歴史に仕えるべきである。過剰なる歴史は我々の重荷となり我々の歩行を困難ならしめるばかりである。一切の生活と行動とは必然的に忘却が属している。個人の、民族の、文化の健康にとつては非歴史なるものと歴史なるものが同じ程度に必要である、とニーチエは考へる。ここに非歴史なるものと呼ばれているのは、忘却し得る術と力のことである。歴史を喚び醒すということが、それからまさにただ物語 (Geschichte) のみが出て来て、如何なる出来事 (Geschehen) も決して出て来ないということであつてはならない。歴史的意识は現実の活動の根源となり得る限りに於てのみ要求されるのであつて、過去の知識の蓄積はこの活動を拘束し、抑圧する限り否定されるべきである。歴史哲學者としてのニーチエの偉大は、その制限を凡て除いて考えれば、彼が生そのものうちに含まれている歴史的意识を摘発しつつもなおかつ歴史の生命性を高調力説することをやめなかつたところに横たわつていたのである。

歴史の生命性と関聯して我々は今や歴史的時間の問題に立ち入ることが出来る。けだし時間、歴史の諸範疇のうち最も基本的なるものに属する。存在の歴史性は従つて根源的には存在の時間性を意味すると云つても差支えない。ドロイセンはその興味深き著述『史学綱要』の中で、自然と歴史とを対立せしめ、両者を區別して、前者が空間に従つて秩序付けられた現象の総体であ

るに反して、後者は時間に従つて秩序付けられた現象の総体であると見做している。この場合時間とは如何なる形式を意味したのであるうか。普通の場合、歴史的時間が問題とされるところでは、近くはジンメルに至るまで、本質的に人々はアリストテレスの影響のもとに立っている、或いはアリストテレス的思想家であつたところのライブニッツを取り入れている、少なくともヘーゲルを離れることが出来ず、そしてヘーゲルはひとりの、最も偉大なるアリストテリカーであつたのである。かの『史学綱要』の著者ドロイセンも、この書の多くの他の箇所にならうと同じように、時間概念の解明に際しても全くアリストテレス的な見方のもとに立っている。即ち時間の原型はアリストテレスの謂う *εἰς ἄριστον εἶναι αὐτό*、であり、ドロイセンはこれを「絶えず進歩しゆく高昇」(*stets fortschreitende Steigerung*)と訳解する。そこでは事物の過程は絶えず高昇しつつ総和しつつ不斷に生長増大するものとして現れる。この過程に於て、各の形態は、それに先立つもの之列しつつ、このものによつて規定されており、このものから生成しつつそれを理念的に自らのうちに受け容れ、このものから生成したものととしてそれを自己のうちに理念的に包含し保存する。「これは、そこでは各の先立つものが後に随うものに於て自己を継続し、補充し、拡大し、各の後に来るものがそれに先立つものの結果として、実現として、高昇として自らを現すところ

の一の連続である。」各の新しきものに於て従来の形態の全系列が総和されており、従来 of 諸形態の各は一の契機として、生成しつつある総和の銘々の表現として現れる。この不断の継起に於て、この自らのうちに自己を高昇しつつある連続に於て、時間なる一般的表象は、我々が歴史という語をもつて包括するところの内容を獲得する、とドロイセンは考えた。斯くの如き時間概念に於て決定的なるものは既にアリストテレスが「救い」(σωτηρία)と呼んだところのものであり、この意味をヘーゲルは後に「止揚」(Aufhebung)という語で表した。そこでは一切の過去なるものが保存されるということが最も重要である。我々はこのような時間概念の本質をアリストテレスと共に現在性 (Gegenwärtigkeit — παρούσα) という言葉で表現することが出来る。ただし現在はその優越なる意味に於て単なる一瞬を謂うのではなく、却つて過去の全過程がそこに現在のにあることを意味せねばならぬ。アリストテレスも現在のなるもの παρούσα の本質を運動と過程を通じてつねに現在のなるもの εἰς τὴν αἰωνίαν [エンテレケイア] の意味に解した。しかるに注意すべきことはかかる時間概念が根源的には観想的性質のものであるということである。観想の本性は事物を現在のにそこに所有することにある。そして優越なる意味に於ける観想は人間の存在に於けるロゴスによつてのみ可能である。かくてアリストテレスは存在の現在性をロゴスの方



面から解明して  $\tau\omicron, \tau\iota, \eta\upsilon, \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$  という彼に特有なる術語をもつて規定した。この語は存在の過程即ち  $\nu\epsilon\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ 【ゲネシス】を通じてその形相  $\epsilon\iota\delta\omicron\varsigma$ 【エイドス】がつねに現在の自己を維持することを意味する。私はこのような言葉の形成がただ人間の観想的態度にとつて可能であることを一層具体的に明らかにしてみよう。例えば、我々が日常の生活に於て聴くのは、いつでも、自動車の音、人力車の音、靴の音というが如く何物かの音である。しかし我々が純粹に観想的に対するならば、我々はこれらの場合に於て凡てそれらのものを純粹に音として聴くことが出来る。ところでそれらのものを凡て純粹に音として聴くことは実践にとつては不可能である。なぜなら、若し我々にして自動車の音も靴の音も単に音として、自動車の音、靴の音としてでなく聴くならば、我々は恐らく自動車にひかれて殺されるほかないであろう。けれども観想的態度にとつては、音をつねに同一なる形相として、自動車、靴などの如き質料的なるもの、物質的なるもの  $\epsilon\gamma\gamma\alpha\mu\iota$ 【ユレー】から遊離して所有することが可能である。このようにして所謂純粹聴覚なる概念は成立することが可能となり、一般に物質から遊離された純粹意識の概念が与えられることが出来る。ロゴスはかかる純粹意識と結びつく。従つて存在の現在の概念は純粹意識の概念と聯関しており、本質的には人間の観想的態度にとつてのみ可能である。この概念が観想を本質としたギリシ

アの生活地盤のうちから産れたのは偶然ではないのである。現在性の概念によつて歴史的時間を解釈したヘーゲルの絶対精神も、アリストテレスに於けるロゴスと関係したヌースと同じく、まさに全く観想的本質のものであつた。しかるに更に注意すべきことは、かかる現在性の概念がそのギリシア的なる起源に依じて究極は一の自然概念であつたということである。プラトンやアリストテレスは存在のうちの最も優越なる、即ち現在のなる存在のモデルを天体、殊に輝く太陽に於て見たのであり、このモデルに従つて生の最高の可能性をも解釈したのである。ところでギリシア人にとつて天体と同じ意味で現在性を所有するものは、若しこれを生の概念の意味に解釈しようとするならば、所謂絶対精神のほかないであろう。ヘーゲルはそれ故に歴史をかかるとする絶対精神の立場から説明したのである。若しそれ現在性を有限精神のために保証しようとするならば、そこにはただ意識の観想的なる作用のひとつ、記憶のあるのみであろう。それ故にドロイセンは云う、「有限精神はその現在の性を、それに於てまたそれによつてのほか如何なる存在、如何なる持続もまたぬところの過去の觀照と知識とをもつてあまねく照し出す。記憶がそのためにその最も固有なる世界の諸形態と諸材料とを創り出す。」しかるに今ここに用いられた記憶という言葉がおのずから暗示するように、ギリシア的なる現在性は、それが現実の生の領域へ移

し入れられるとき、現在をまな過去として現すこととなる。このことはかの現在性が観想的本質のものであり、そして観想が究極は回顧的であることなしにはかの現在性を保証し得ないということに基づくのである。換言すれば、かかる時間概念によつて解明され得るのは、生の存在に關してはたかだか、在るといふことが成つて在るといふことである、というに過ぎぬ。そこでまたドロイセンは云つてゐる、「歴史的研究は、我々の自我の内容もまた一の媒介された、生成した、歴史的なる結果である、という反省を前提する。媒介の認識された事實は記憶である。」即ちここでは現在は過去の結果として現れる。固よりそれは過去からの過程の結果でありはするけれども、それ自身に於ては結果であるから、従つてこの場合現在にはもはや固有なる意味に於て現在であることをやめてみずから過去の列に属することとなる。けだし現在の本質はそれが最も優越なる意味に於て過程であることに存する、現在は日々推移してとどまるところを知らぬ。観想はこのような現在を把握するに過去の媒介をもつてする。それに観想的なるギリシア的なる時間概念によつては、我々が存在の歴史性の半面と見做したところの生の歴史性のみが表現され得るのみであつて、他の半面たる歴史の生命性は到底表現されることが出来ない。そのためには現在を未來によつて媒介せねばならぬ。このとき初めて現在はそれがそれ自身に於て過程であることを現

す。しかるに人間の実践は斯くの如き未来へ向うところの態度である。そこで実践によつて構造づけられ、未来性を本質とする時間概念が歴史的時間の概念として生成し得るであらう。このよ  
うな時間概念は、西洋思想の歴史に於て、ギリシア思想と並んで重要な位置を占めているキリス  
ト教のうちに、そしてその思想のなかでも最も特色あるかの「終末観」(Eschatologie)のうちに、  
現れている。今日ハイデッガーの如き人々が、ギリシア的な時間概念を破壊して、生の時間を  
頭にしよとするととき、彼等が著しく宗教的、殊にキリスト教的傾向を示しているのは偶然でな  
いのである。そしてこれらの人々にあつても未来がつねに時間の決定的なる契機として示されて  
いる。人間の実践と関係するとき現在では未来への過程として現れ、かく未来のうちに重心がおか  
れた時間概念の構成によつて歴史の生命性は保証されることが出来る。然しながら現在は単に未  
来への過程であるのみではない、それは同時に過去からの過程の結果である。それ故に現在は過  
程として同時に結果として、過程の過去からの到着点であると同時に未来への出発点として把握  
されねばならぬ。現在は成つたものとして同時に成りつつあるものとして構造づけられていると  
ころの一の矛盾の存在である。この矛盾の把握は、回顧的と同時に展望的、観想的と同時に実践的、  
否、正確に云えば、両者の弁証法的統一の上に於てのみ可能である。矛盾の存在としての現在の

弁証法的構造そのものがまさに理論と実践との弁証法的統一の基礎に於ける把握を要求するのである。そしてこのことは理論と実践との弁証法的統一に立つものとして、マルクス主義的、唯物弁証法にとつては実現されることが可能であるかの如く見える。

かくて我々は存在の歴史性の最も簡単な究明によつて、真に歴史と呼ぶべきものは現代の歴史である、という一般的なる、原理的な結論に到達した。クローチエはその教えるところの多き著作、『歴史叙述の理論及び歴史』の中で云つている、「ひとが根本的に立ち入つて物を究めるならば、この既に出来上つてしまつてゐる歴史、非現代的歴史または過去の歴史と名づけられる種類の歴史も、(固よりこのものが真の歴史であるという、換言すればこのものが何事かを意味すべきであつて空虚な言葉から成つていない、という、前提のもとに)、現代の歴史である。」「そして現代の歴史が直接に生から産れ出るとすれば、ひとが過去の歴史と呼び慣わしているところのものもまた直接に生から産れ出る、なぜかならば、ただ現在の生の関心のみが我々を動かして、過去の事実を知ろうとさせることが出来るからである。それ故に過去の事實は、それが現在の生に与ることによつてこのものと結びついている限り、過去の関心ではなく、却つて現在の関心に相応するのである。」更にクローチエは我々に語る、「若し現代性が単に或る種類の歴史の性質

であるばかりでなく、却つて凡そあらゆる歴史の本来の性格であるならば、生に對する歴史の關係は統一の關係として把握されねばならぬ、勿論たしかに、一の抽象的同一の意味に於てではなく、表現の區別と統一とを同時に意味するところの一の綜合的統一の意味に於てである。」いまこれらの含蓄深きクローチエの言葉を、それにはなお附き纏う心理主義の意味から解放して理解するならば、私はそれらの言葉に裏書しても差支えないであらう。さて、私は、眞の歴史は現代の歴史である、という命題から今の場合に必要である限り逆説の外觀を取り除き得たと信じる。

## 五 歴史科学の課題

最も普通に、歴史科学の認識目的は、特殊なるものの叙述にあると見做されている。個別的なるもの、一回的なるもの、時間的並びに空間的に限定されたものがこの科学の対象をなすと言われている。そして人々は恰もこの点に於て、普遍的なるもの、法則的なるもの、あらゆる時及びあらゆる處で繰り返され得るものを対象とする自然科学から歴史科学を區別しようとする。ヴィンデルバントはこの対立を表して、歴史科学が個性記述的 (idiographisch) な学問であり、これに反して自然科学は法則定立的 (nomothetisch) な学問である、と云っている。リツカートに於

つても同じく、個性化的見方 (die individualisierende Auffassung) と一般見方 (die generalisierende Auffassung) とが学問の二つの種類の間の本質的差異である。歴史科学の課題をこのように、法則の認識ではなく却つて特殊の記述におくということとは、デイルタイなどにあつての如く典型 (Typus) の叙述をもつて、或いはマックス・ウェーバーに於ての如く理念型 (Idealtypus) の叙述をもつて歴史科学の目的とする場合にも、本質的には何等大いなる相違もないと見られ得る。これら凡ての人々が共通に反対するのは、法則の概念を我々の学問の中へ導き入れることにあるからである。ここに現された歴史科学の見方を育て上げたのは何よりもドイツ歴史学派の仕事であり、いま挙げた代表的理論家達はおおむねこの学派の影響のもとに直接に間接に立つている。ところで問題は斯うである、若し歴史科学にして個性または典型の叙述が本来の目的であるとするならば、それは科学または学問であるよりも、むしろ却つて芸術であるのではないか。芸術は個性或いは典型を鮮かに描き出すことをまさにその目的としているからである。この間に對して躊躇することなく肯定をもつて答えて、歴史は芸術であると主張する人も少なくはない。ヴィンデルバントの如きさえ歴史は芸術に近いと云つている。若しそうであるならば歴史家は、シュペングラーが明らかに述べているように、恰もゲーテに於て彼等の模範を求むべきであらう。然

しながら最も多くの人々は歴史がなお一箇の科学であることを確信する。個性的なるものの記述を歴史の目的と見做す人々が、如何にしてそれをなお学問として主張するか、ということは我々にとつて興味多き問題を形作るであろう。しかしここでは私はその一々に立ち入つて吟味することをやめて、ただ一二の代表的なるものを取り出し、果たして彼等の説が自己自身に矛盾するところがないかを調査してみよう。

リツカートによれば、如何なる歴史家と雖も事実を、何等の抽象も加えることなしに、字義通りの意味であるがままに、叙述することが出来ぬ。なぜなら、最も小さき、最も特殊なる事実と雖も、内包的に外延的に、無限の多様性を担つており、その内容の悉くを尽すといふことは我々にとつて不可能であるからである。また斯くの如き事実の複写をたとい我々にして作ることが出来たとしても、それは畢竟無意味であるであろう。科学はどのような場合でも事実の選択を行い、事実を加工せねばならぬ。選択には標準が必要である。ところで歴史科学にとつてこのような選択の標準となるものは、リツカートによれば客観的なる価値であり、芸術、宗教、政治などの価値がそれである。例えば芸術史は無数の歴史的事実の中から、それらのものを芸術的価値に關係させて、意義あるもの、本質的なるものを選び出すことによつて作られる。この場合リツカ



ートは価値に関係させること (Wertbeziehung) と価値を評価すること (Wertung) を區別すべきである、と云う。両者は別の事柄である。一は純粹に理論的な關係であり、他は実践的な態度決定であつて、歴史家はこの後のことを歴史家としてはなすべきではない。かくして、例えば、歴史家はフランス革命がフランスまたはヨーロッパにとつて有益であつたか若くは有害であつたかを決定すべきでない。このことは価値判断であるであらう。これに反してこの大革命がフランス及びヨーロッパの文化發展にとつて意味あり、重大であつたということ、従つてそれをその個性に於て本質的なものとしてヨーロッパの歴史の叙述に取り容れねばならぬということについては、どのような歴史家にも疑いないことである。これは、この事件を、例えば政治という文化価値に關係させることである。ところで、文化価値の概念並びに価値關係の概念によつて、果たして、リツカートが欲する如く、個性記述の目的を有する歴史科学が客觀的な學問として保証され得るであらうか。このとき価値關係ということと価値判断ということが根源的には區別され得ず、むしろ価値に關係させるということの根柢にはいつも価値を評価するということがあるのではないか、という疑問を別にするも、なお更に次の如き疑問が正当に成立するように思われるのである。若し各の事實にして客觀的文化価値に關係させられて初めて歴史的に意義ある個性の

概念が成立つとすれば、このとき各の個性はいずれもその普遍的なる文化価値の類例となつてしまふ。このとき各の個性はその客観的価値を代表している限りにのみ個性であるということになる。かくて個性はその特殊性を失つてしまい、従つて個性の概念を基礎付けようとしたリッカートの試みは裏切られてしまふであらう。次に個性の叙述の学問性を保証するものとして樹てられた文化価値の客観性とは如何なるものであるか。リッカートに従えば、価値の客観性はまさに妥当性以外のことを意味しない。しかるに価値の妥当性は事実上、歴史性の妥当とは無関係であり、却つて超事實的なる、超歴史的なる意味のものである。若しそうであるとすれば、これは歴史的なるものを基礎付けるに超歴史的なるものをもつてするもの、所謂顧みて他を云うのたぐいであつて、歴史を逃避することによつて歴史を論議するという矛盾を犯すものである。歴史は事実性 (Tatsächlichkeit) 以外のものを意味し得ず、根源的にはまさに存在そのものの歴史性を意味するのである。リッカートが存在そのものを逃避して、存在ならぬ価値の領域に問題を移住せしめようとする動機のひとつには、これによつて所謂歴史主義 (Historismus) を免れようとするところにもあるであらう。そしてこのことは彼がまた歴史をもつて成つたものと解して、主として過去を意味せしめたことに関係する。然しながら若し我々のように存在の歴史性のもとに単にそれが

成つたものであるということばかりでなく、却つてまたまさにそれが成りつつあるものであるということを理解するならば、我々は存在そのものの事実性の領域に踏みとどまりながらも決してかの歴史主義の弊に陥ることがないのである。けだし歴史主義の帰結として人々からあまねく非難されているところの相対主義は、歴史をもつて単に成つて在るものと解して同時にそれを成りつつ在るものとして把握しないのに由来する。

特殊の記述から歴史科学を学問に高めようとする試みはドイツ歴史学派の内部に於てもなされた。それは特殊の記述にもはや満足することなく歴史の全発展のうちに一般的な段階秩序を跡付けようとする試みであつて、カール・ビュッヘルなどの経済発展段階説はひとの知るところである。なかんづく有名なのはコントの人類発達の三段階説であるであらう。コントは従來の歴史の發展を、神学的状態から形而上学的状態への、そしてこのものから実証的状态への、三つの発達段階に分つて考へた。しかるに斯くの如き段階説に対してはマルクスが鋭い批評を与えている。彼は『経済学批判』の序説の中で述べる、「所謂歴史的発展なるものは、一般に、最後の形態が過去の諸形態をば自己に対する階段と見做し、それらをつねに一面的に理解するということに基づいている、けだし最後の形態は、稀に且つ全く限定された諸条件のもとに於てしか自己みずか

らを批判し得ないからである。」例えば、コントは神学的並びに形而上学的時代をただ実証的時代に対する階段としてのみ理解し、かくて古代人の種々なる神話的觀念は今日自然科学がそれを合理的になすと同じように自然現象の説明のためのものであると見做し、斯くの如く過去を現代の立場からのみ一面的に把握した。斯くの如きは過去の諸時代の特殊性を否認し、それらのものが互いに根本的に異なるものであることを否定するものであつて、これこそまさしく歴史の否定そのもの以外の何物でもない。しかるにこのような歴史の否定の根源は、恰も現代をもつて永遠不変のものと見做し、この最後の形態をば従来の歴史的発展の窮極目的と考へるところにある。換言すれば、過去の諸形態の夫々の特殊性の否定は、現在をもつて完成されたものとなし一切の歴史はただ現在を作り出すための手段であることに由来する。然るに若し現在を単に過去の結果としてのみでなく同時に未来への過程として把握するならば、過去の諸形態をこのように一面的に理解するということはないであろう。そして現代の自己批判的なる認識とは何より現代を歴史的過程の到着点として同時に出発点として把握することを意味するのである。

今や我々は総括して一般的に云うことが出来る、これらの歴史科学理論に共通の根源的なる性格は凡てそれが観想的本質のものであるということに現れている。個別的なるもの、特殊的な

るものがそれ自身として意味を有するのは、芸術の場合がこれを明らかに示しているように、人間の観想的態度にとつてである。我々はドイツ歴史学派のうちに、その最近の完成形態たるディルタイに至るまで、審美主義的傾向が流れているのを見逃すことが出来ぬ。この学派の淵源ともなり、またそれに著しい影響を与えた人々が芸術家であつたということを我々は思い出す。ヘーゲルもまた斯くの如き観想的、審美主義的歴史観を代表する。哲学思想の歴史のうち誰にもまして運動の概念を重要視し、しかもこの運動の弁証法的構造を明らかにしていたところのヘーゲルが、遂に現代をもつて単なる終結、完了、結果として理解し、その弁証法的構造を遂に把握し得なかつたのは、拙著『唯物史観と現代の意識』の中で論じておいたように、究極は彼の哲学の観想的性質に基づくのである。未来への展望が全く欠けているということが彼の偉大なる体系に於ける制限であつた。しかるにいま実践が問題となるや否や、我々にはもはや特殊なるものに満足することが出来ない。我々はまさに法則を要求する。けれどもここに謂う法則は自然科学的法則と同一ではないのである。嘗て人々は歴史をその非科学的性質から脱せしめて、これを一の科学の段階にまで高めるために、歴史の中へ自然科学的方法を導き入れようとした。歴史科学を自然科学と同じ法則の学問とすることが彼等の理想であつたのである。かのテーヌ、殊にイギリスの

バックルがこの理論を提唱し、その当時並びにその後もこの問題は屢々盛んに討論された。我々はこの討論をここに繰り返す必要をもたぬであろう。むしろマルクスの次の言葉がこの場合決定的な意味を有するものとして引用さるべきであろう。そこには「思惟により一般的なものとして固定されるところの共通なる諸規定が存在しはするが、しかし所謂凡ての生産の一般的諸条件なるものは、それらをもつてしては如何なる現実の歴史的生産階段も把握されないとこの抽象的諸要素に外ならぬ。」即ち歴史科学に於て求められる法則は、実に歴史的法則として、歴史のあらゆる時代に適用され得るところの一個同一の一般的法則ではないのである。かかる抽象的な法則は、歴史の法則としては存在しない。却つて反対に各の歴史的時代は夫々特有な法則をもつてゐる。人類の生活は一定の發展時代を生き尽すや否や、或る一定の段階から他の段階へ移行行くや否や、それはまた他の法則によつて支配され始める。これがマルクスの意見であつたのである。さて眞の歴史と呼ばれるべきものは現代の歴史であつた。それ故に現代の歴史の法則を闡明することが歴史科学にとつて最も優越なる意味に於ける課題でなければならぬ。しかるに現代の現代性はそれが最も優越なる意味に於て過程であることであつた。従つて現代の歴史の法則は必然的に過程もしくは運動の法則であるべきである。ところで我々は既に現代の弁証法的構造について

知っている。だから我々は現代の歴史の運動法則が一の弁証法的発展の法則であるべきことを理解することが出来る。この法則は現代が必然的に未来へ転化すべき過程を表現する。それ故にマルクスは云う、「弁証法は、その合理的な姿に於ては、ブルジョアジー及びその空論的代弁者達にとつて一の苦悶であり恐怖である。なぜなら、弁証法は、現存事物の肯定的理解のうちに、同時にまた、その否定の、その必然的没落の理解を含め、あらゆる生成した形態を運動の流に於て、それ故にまたその暫時的な方面から把握し、何物によつても畏伏せしめられず、その本質上批判的であり革命的であるからである。」ところでマルクスによれば、現代社会の運動法則の暴露はまた所謂過去の歴史の理解に対して洞察を与える。なぜかならば、「人間の解剖は猿の解剖に対するひとつの鍵である」からである。キリスト教は、その自己批判が或る一定の程度まで完成するや否や、初めてそれ以前の神話の客観的認識に到達することを助けることが出来た、このように市民的経済学も、市民的社会の自己批判が始まるや否や、始めて封建的、古代的、東洋的社会の理解にまで到達した、とマルクスは云っている。

## 六 史観の構造

最後に右の簡単な叙述の結語として簡単に私は史観の構造の問題に触れておこう。歴史的社会的存在に関する学問は、既に最初に述べた如く、三つの部分を含んでいるのがつねである。即ち、理論、歴史、政策がそれである。これらの学問は、デイルタイが云ったように、その歴史のうち活動していたところの物の理性に従つて、これらの三つの要素を必然的に自己のうちに結合しているのである。この歴史的事実の必然性にも拘らず、それらの要素を相互に嚴格に分離しようとする理論家は存在している。マックス・ウェーバーの社会科学に関する所謂「没価値性」(Wertfreiheit)の説はひとの知るところである。社会科学が学問であるべきである限り、それは実践から完全に手を切らねばならず、従つて政策とは何等交渉すべきではない、と彼は説く。またリッカートによれば、歴史科学の認識目的はどこまでも個性化にあるが故に、若し歴史的社会科学にして何等かの法則性または一般性を求めている場合には、それはもはや彼の所謂文化科学の領域には本来属することなく、却つてこのものと自然科学との間に介在する、リッカートによつて「中間領域」(die Mittelgebiete)と呼ばれたところの鵠的なる世界に追いやられるのである。デイルタイは歴史的社会科学の三つの成素の相互の密接な聯繫を承認し、これを分析している。



けれどもこの聯関はただ分析的にのみ闡明さるべきであつて、それを包括的に統一的に、しかも學問的に表現すべき如何なる手段も存在しない、と彼は論じている。そして彼はまさにこの理由からして、三者の聯関を統一的に現そうとしたと見える従來の歴史哲学に反対したのである。

然しながら若しデイルタイの云うように、歴史科学の認識の主体となるものが、単に表象し思惟するのみなる主観ではなく、却つて同時に感情をもちまた意欲するところの全体の人間であり、この全人間性がそこではつねに現実的にはたらいっているとするならば、この主体は絶えずその認識にあたつて全体の把握を要求せずにはいないであろう。このとき認識主体は現実的には所謂知情意の統一体であるが故に、まさしくそのために統一的なる、綜合的なる認識を要求する。理論、歴史、政策の三つはしかるに、恰も史観のうちに綜合され、統一されて表現されていると見られる。従つて史観は特に哲學的なるもの、歴史哲學的なるものであると云われることが出来る。このような全体的なる認識、即ち世界観としての史観は、事実上、殆ど凡ての秀でたる歴史家並びに社會科学者の根柢に横たわつており、そして彼等の研究を規定し、指導していたのである。意識的または無意識的に史観が彼等の仕事をつねに支配し、その源泉ともなつてゐる。それ故に人々は歴史哲學者としてのランケについて、歴史哲學者としてのブルックハルトについて、書くことが

出来、そしてかかる取扱いをした文献は多数に公にされている。我々はツキデイデスの、或いはまたポリビオスの、そればかりでなく、マキヤヴェリの、モンテスキューの、歴史哲学を論じ得るであろう。否、歴史哲学に反対し、従つて史観の問題に立ち入ろうとは欲しなかつたところのデイルタイに於ても、我々はその根柢にヘーゲル主義的なる史観がはたらいっているのを見逃し得ないのである。そこで私は如何に史観に於て理論、歴史、政策の三つの要素が結合されているかを一般的に明らかにしよう。史観に於て求められるのは歴史的宇宙の原理である。この原理は原理として理論的に、従つて何等かの法則の形式に於て把握されるのが最も普通である。例えばコントの場合の如き、それみずから歴史哲学であろうとする社会学に於て、かの三段階説がたてられたが、彼はこの法則の形式にもたらされた段階説をもつて一の自然法則と解したのである。しかるにこのように歴史的宇宙の自然法則を見出そうとする試みにあつてさえ、殆ど凡ての場合、その法則が同時に歴史の進歩に対する定式を含んでいと見做されている。コントは彼の三段階説をもつて自然法則、發展法則、進歩の法則を包括するものと信じた。ところで進歩、従つて退歩といふことは、先ず、価値概念、詳しく言えば、価値の増大若くは価値の減少を意味する概念である。それ故にそれはひとつの実践的なる、従つて政策的なる契機を含んでいる。コントにと

つても彼の謂う「実証的」は在るべきもの、一の当為または理想を意味し、このものからして彼  
は人類の発展を考察し、そしてその各の段階がこの理想の実現に対して何を意味するかを定めた。  
次に、進歩ということは、何等かの新しきもの、その特殊性に於ていまだ嘗て存在しなかつたも  
のの生成ということを含んでいる。従つてそこには最も固有なる意味に於て歴史なるものがつ  
ねに意味されているのである。かようにして、従来殆ど凡ての史觀にとつて欠き得ぬところのも  
のであつた進歩の概念の分析は、そのうちには歴史科学の理論的、歴史的及び実践的、の三つの  
要素が含まれていることを我々に示すであらう。

さて既に述べたところからマルクス主義にとつても右の三つの要素の結合が与えられているこ  
とは明らかであらう。むしろここに於てこそこの結合は初めて完全であり得るのである。マルク  
スの求めたのは現代社会の運動法則であつた。歴史とは優越なる意味に於て現代の歴史である、  
その法則は現代をその特殊性に於て、従つて歴史性に於て把握するところの歴史法則である。こ  
こに於て法則または理論の概念と歴史の概念とは矛盾することなく結合する。しかるに若し法則  
にして自然法則の意味であり、到る処あらゆる場所に於て妥当する法則の謂であるならば、法則  
の概念、それ故に理論の概念は歴史の概念または特殊性の概念と矛盾せざるを得ないであらう。

更にまた法則にして進歩の法則の場合に於てのように、価値定式であるならば、法則の概念は自己矛盾のものとならぬを得ない。なぜなら、進歩若くは退歩は価値の増大若くは価値の減少を意味するが故に、ひとがそれについて語り得るためには必ず価値標準または理想をもつことが必要である。ところで価値標準の概念は当にあるべきもの、即ち当為の概念であるが故に、それは到るところあらゆる場合にある、若くはあらねばならぬものを表すところの法則の概念とは相容れることが出来ぬ。しかるにマルクスの謂う法則はもともと当為若くは理想の表現とは何等かわりなきものである。彼は云う、「共產主義は我々にとつて作り出さるべき状態ではない、現実がそれに準ぜねばならぬ理想ではない。我々は今の状態を止揚するところの現実的なる運動を共產主義と呼ぶ。この運動の諸条件は今現存する前提から生ずる。」即ちそれは恰も現代の現実の運動の法則である。それは最も優越な意味に於て運動の法則である。換言すれば、この法則は現代を過去からの過程結果としてのみ表現するのではなく、却つてそれを未来への過程として表現する。それは現代の弁証法的構造の表現たる一の弁証法的法則である。しかるに現代の含むところの自己自身を打ち越える契機のうち人間の実践的活動の可能性があるばかりでなく、またそこにその現実的なる地盤がある。弁証法的なる現代の運動法則はまさに実践、従つて政策と結合し、

合一する。そして理念と実践との弁証法的統一のあるところでは、如何なる当為、如何なるユートピアもあり得ないのである。かくして我々はまさにマルクス主義に於てこそ初めて理論、歴史、政策の三者がひとつのものに密接に、厳密に、完全に結合され、統一されているのを見る。我々にはもはや唯物史観そのものの内容について、少なくとも唯物論がこの場合何を正確に意味するかについてさえ、論究することが許されていない。しかし既に述べられたところからしてさえ、ひとびとは唯物史観が、従来の史観の構造のうちに含まれており、けれどもただ矛盾をもつてしか解決されることがないところの要求を、満足させていることを知り得るであろう。

参考書（主としてこの論文に関係あるもの）

Aristoteles, *Metaphysica*. 【形而上学】

——, *De anima*. 【靈魂論】

Bucharin, N., Die politische Oekonomie des Rennters. 【小林良正訳『年金生活者の経済学』】

Rickett, H., *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*.

——, *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*. 【佐竹哲雄訳『文化科学と自然科学』】

——, *Geschichtsphilosophie*. 【田辺重三訳『歴史哲學』】

- Dilthey, W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.  
——, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*.  
Taine, H., *Histoire de la littérature anglaise*. 【平岡昇訳『英国文学史』】  
Marx, K., *Misère de la philosophie*. 【哲学の貧困】  
——, *Das Kapital*. 【資本論】  
——, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. 【経済学批判】  
Marx und Engels, *Deutsche Ideologie*. 【三木清訳『マインツァエ・イデオロギー』】  
Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*. 【西洋の没落】  
Schaeffle, A.E.F., *Bau und Leben des socialen Körpers*.  
Troeltsch, E., *Der Historismus und seine Probleme*. 【歴史主義とその諸問題】  
Nietzsche, F., *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*. 【生に対する歴史の利害】  
Hegel, G.W.F., *Wissenschaft der Logik*. 【大論理学】  
——, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*.  
——, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. 【法哲学綱要】  
——, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. 【歴史哲学講義】  
——, *Phänomenologie des Geistes*. 【精神現象学】  
Droysen, J.G., *Grundriss der Historik*. 【ドロイゼン著権俊雄訳『史学綱要』】

- Croce, B., *Teoria e storia della storiografia*. 【羽仁五郎訳『歴史叙述の理論及び歴史』  
Windelband, W., *Präludien*.
- Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*.
- Bücher, K., *Die Entstehung der Volkswirtschaft*.
- Comte, A., *La philosophie positive*. 【石川三四郎訳『実証哲学』】  
——, *Discours sur l'esprit positif*. 【実証的精神論】
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*. 【存在と時間】
- Lotze, H., *Mikrokosmos*. 【Mikrokosmos, 3 vols.】
- Buckle, H. Th., *History of Civilization in England*.
- Barth, P., *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*.
- Gottl, F., *Die Grenzen der Geschichte*.
- Lacombe, P., *L'Histoire comme science*. 【*L'Histoire considérée comme science*】
- Simmel, G., *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*. 【歴史哲学の諸問題】
- Bucharin, N., *Theorie des historischen Materialismus*. 【富士・横田訳『唯物史観』】
- 左右田喜一郎 経済哲学の諸問題【左右田喜一郎論文集第一巻】
- 三木清 唯物史観と現代の意識

理論の性格 — 昭和三 (1928) 年十二月十四日 『法政大学新聞』

理論の担う意味は、本来、真理ということではなければならぬ。従つて一定の理論は、それが真であるか、或いは偽であるか、という見地から判断され、評価さるべきである。恰も芸術が美醜の見地から評価され、行為が善悪の見地から判断されるのと同様である。否、現代の哲学は更に進んで、理論の考察は専ら真偽の観点をのみ容れるべきであつて、従つて一定の理論が美しいとかまたは悪いとか云うことは出来ぬ、と主張している。即ち、理論の関わるどころの「価値」はただ真理、虚偽であると考へるのである。

しかるに我々の現実の生活に於ては、我々は、これは善い理論だとか、或いはこれは悪い理論だとか、と言う。これが最も普通の現象である。例えば、思想善導という言葉をとつて考へてみても、それは、真なる若くは正しい思想の方へ善く導いてゆくことを意味している。なぜなら、若しそれが真なる理論の認識へ善く誘導するということであれば、何が真であるかは、ただ自由な研究を俟つて初めて決定されるのであるから、思想善導ということが、現実にならぬであ



るように、学者の研究の自由を束縛したり、更に学生の攻学の自由を取締つたりすることである筈がないからである。ここで問題となつてゐるのは正しい理論でなくて、善い理論であることが知れる。また我々は、或る理論を、反動的もしくは急進的として、右傾思想として、左傾思想として、特色づけ、そしてそれが何を意味するかを現実の生活に於て理解してゐる。だが本来、理論を理論そのものとして見れば、反動的または過激的であつたり、右であつたり、左であつたりする筈がなく、単に真であるか偽であるかでなければならぬ。しかし現実にはそうではないのである。私はこれらの言葉、善い悪い、過激、反動的、などの表現するところのものを、理論の「性格」と呼ぼうと思う。現実には理論は、凡て性格的である。

従来、の認識論は理論を無性格なものとして考察してゐる。それは、無性格ということと特性とする数学や自然科学の研究をその考察の出発点とし、そしてかくの如き種類の認識を一切の認識のモデルとしたからである。人間社会に関する学問も、このモデルの規定に適合すべきものとして、無性格的であるべきであると見做された。そしてかくの如く観察し得るために、人々は理論を単に理論として、現実の存在から抽象して取扱つた。理論はそれ自身のうちに内在する性質として、現実からの游離性を含んでゐることが、このような観察を或る程度まで可能にする

に相違ない。然しながら具体的に、全体的に把握するならば、先ず理論は存在のうちから出て来るものである、このものうちに由来をもっている。従つて理論の研究は、それが現実から發展して来る過程を先ず研究しなければならぬ。私はこの研究を理論の系譜学と名づけようと思う。しかるにかく由来した理論は、まさに理論として、存在から独立な成立を持つに到る。存在からの遊離に於て、これまでの哲学が問題としていた意味に於ける妥当性、客観性、一般に理念性が成り立つ。かくて第二に理論の理念性の研究、理論の理念学とも呼ばるべきものがあり得る。然しながら、理論は更に再び存在に働きかけ、これを支配し指導する、謂わば存在のうちへ再び還つてゆくのである。かくの如き存在に対する働きかけの關係に於て理論は一定の性格を得るに到る。それ故にこの關係の研究は理論の性格学であろう。自然科学もまた自然の存在へ働きかけ、これを支配し、征服するという意味をもっている。けれどもこの場合には働きかけられる対象が人間でなく、却つてまさに自然であるの故をもつて、我々にとつて自然科学的認識は無性格であるのである。これに反して社会科学の場合ではその働きかけの対象が恰も人間であるの故に、社会科学の認識は現実には常に性格的である。理論はこのようにして存在から出て存在に還る。この全体の過程のうちに理論の生命がある。理論の具体的研究は理論の生命の研究でなければなら

ぬ。

理論が性格的であるということは学問の研究に従事する者にとって警戒すべき事柄であるように見える。我々は善い理論と考えられているものを真に真なる理論と考えるようにさせられる。しかるに人間社会が、例えば階級的構成のものであるとするならば、世間で善い理論といわれているものは主としてその時代の支配階級にとつて善い理論であるという意味であつて、決してそれが正しい理論であるということを意味しないのである。階級のない社会の到来をまつて初めて善い理論と正しい理論とが一致することが出来る。階級社会では善い理論とはいつでも特に一定の階級にのみ善い理論である。しかし学問の研究は真理を目差さねばならぬ。

啓蒙学者！ 後の人は恐らくこのように河上さんを呼ぶであろう。これが河上さんの仕事の全体を統一的に現すに最もふさわしい名であるからである。

啓蒙は社会の転換期に現れる階級的運動である。かつて例えば中江兆民がブルジョア啓蒙時代における啓蒙思想家であったのと同じように、河上さんは今のプロレタリア啓蒙時代における啓蒙学者である。啓蒙の階級的意義を考えるならば、河上さんの学問が独創的でないからといって、河上さんの活動の歴史的意義の重大さが否定されるものでないことは明らかである。中江兆民の学問は決して独創的でなかった。しかしかれの活動そのものは十分に独創的であった。

独創的であるためにはあまりにひどく、河上さんは一定の立場、マルクス主義に固執されている。だが階級的思想家として自己の任務を把握すべき啓蒙学者としてそれは当然のことだ。マルクス主義の内部においては、独創的であるためには余りにたやすく、河上さんはその見方を変化させている。だが階級運動の発展を何等かの仕方では自己の思想のうちに反映せしむべき啓蒙学者

としてそれも当然のことである。

事情は變つて来た。階級運動が全面的な政治闘争にまで拡大され集中されるに至った。これまで啓蒙運動の尖端に立っていられた河上さんは、自己の啓蒙的活動を政治的啓蒙にまで拡大し、集中されねばならぬ場合になった。そうでないならば、河上さんはプロレタリア啓蒙運動における従来の指導的地位から一步退かれねばならなくなるように見えた。そしてこのような転化は、河上さんが、個人的には、大学を去られたことによつて、いよいよ必要にされたように思われた。その時が来た。河上さんと親交ある大山さん達によつて新労農党樹立の提案がなされた。河上さんは私的にも公的にも自己の政治的見解を明確に表明せざるを得ない事情に迫られたのである。かくて中央公論九月号に「新労農党樹立の提案を読む」という文章が発表された。しかしそれは遺憾ながら失敗であつたようである。政治、または政治学についての河上さんの理解および造詣はそれによつて却つて疑わしきものにされたようであつた。

大学を去られたとき、河上さんはその社会問題研究に「嵐の中に立ちて」という一文を載せられた。だがその当時は、河上さんは、むしろ個人的感情のうちで、嵐の中に立っていられるに過ぎなかつた。今こそ河上さんは現実に嵐の中に立たれたのである。もとより人々は實際政治家

として河上さんに多く期待していない。しかし輝ける啓蒙学者としての河上さんが従来の指導的位置をどこまでも保つてゆかれるか、それとも数歩乃至数百歩後退せざるを余儀なくされるようになられるか、その政治的見解の展開を中心として、河上さんの位置が問題にされる時が来た。そして啓蒙学者としての河上さんの価値もそれによって決定されるであろう。

今や河上さんは岐路に立たれている。

## 文芸と宗教とプロレタリア運動

——昭和五（1930）年一月一日『中外日報』

—

プロレタリア運動は文芸と宗教とに対して相異なる態度を取っているように見える。今日この運動の最も目覚しき指導精神であるところのマルクス主義の理論的態度がこのことを示している。即ちマルクス主義は、一方では文芸を一般に排斥するのではなく、却つて或る種の文芸はこれを最も有力な闘争手段のひとつに数えて、それを極めて重要視する。しかるにマルクス主義は、他方に於て、宗教を一般に無視するばかりでなく、却つてこれを全く否定しようとしているように見える。

マルクス主義にとつて文芸闘争はブルジョア文芸破壊のための闘争である。しかるにそれは同時にプロレタリア文芸建設のための闘争である。そこには単に最も徹底した破壊の努力があるのみでなく、また最も充実した建設の努力がある。仕事は批判に終るのではない、批判の終るところに、否な、批判の始るとともに、創造が要求されているのである。更にマルクス主義にとつて

は文芸闘争は単に文化闘争の問題ではない。それはただ古き文化を克服して新しき文化を樹立するといふだけの意味のものでなく、文芸はまたプロレタリアの現実的な、実践的な運動のための重要な武器であると見られている。文芸は現実の階級闘争の実践にプロレタリアを準備し、堅固にするものでなければならぬ。かのプロレタリア文芸大衆化の問題が最も熱心に研究され、討論されたのは主としてこれによるのである。

しかるに宗教についてはこれと異なる。宗教闘争はマルクス主義者にとつて二重の意味を持たない。それはただ専らなる破壊のための闘争を意味し得るだけである。いわばブルジョア宗教の批判と共にプロレタリア宗教を樹立することがそこで問題になつているのでなく、却つて一切の宗教の全体的な否定が緊急時とされている。即ち従来の宗教の否定と共に宗教そのものの消滅がマルクス主義によつて要求されているものの如くである。マルクス主義と宗教との間に於けるこのような乖離は簡単に理解され得る。あらゆる宗教が観念論的なものであるに對して、マルクス主義は唯物論的基礎の上に立つているところに、両者の根本的に相容れない理由が横たわつていると考えられるからである。文芸はなお唯物論的な文芸であることが出来、唯物論的な文芸として偉大な文芸であることが出来る。しかし宗教がなんらか唯物論的であるといふことは、一個の



自己矛盾であつて、それは到底あり得ないことである。

文芸と宗教とプロレタリア運動という我々の問題は、これによつてその所在が明らかになつたと思ふ。第一、宗教はプロレタリア運動に対して、少なくともこの運動がマルクス主義の理論によつて指導されている限り、どこまでも敵対の關係にあるのであろうか。第二に、文芸と宗教とはプロレタリア運動を機会として、従來の關係を凡て絶縁して、遂に互いに分離せねばならぬのであろうか。蓋し一方はこの運動に、マルクス主義がそれを指導する場合と雖も、結びつき得るに反して、他方は、少なくともその場合には、それと対立せねばならないものの如くであるからである。

## 二

マルクス主義みずからは宗教に対して敵対關係を宣言するに拘らず、興味あることには、或る人々はマルクス主義そのものを宗教として特性づけようとしている。マルクス主義者の情熱と犠牲的精神を見よ、マルクス主義が大衆の間に伝播し、それが大衆を捉え、大衆を實踐に動かさずまを見よ、かかる現象はただマルクス主義が、みずから称する科学でなく、宗教であることによ

つてのみ可能である、と人々は云う。しかるに注意すべきことには、これらの人々がかく語る場合——サンデイカリズムの理論家ソレルの如き場合を除いて——それは宗教に光榮あらしめるためでなく、却つてマルクス主義の科学性を否認し、それを宗教的迷信の位置に墜すためである。これらの人々の多くは単なる実証主義者であるに過ぎない。彼等は大衆現象という事物の現象形態にのみ眼を奪われてかかる現象を引き起こすところの事物の本質を見ようとほしない者である。しかるに事物の本質を把握し得る者は、今日、宗教に向かつて次のように云うであろう。宗教の宗教たる特質は、その輝ける過去の歴史の示しているように、それが大衆を捉え大衆を動かしたところにある。ところで今マルクス主義がかくの如き大衆現象を捲き起しているとすれば、宗教はその特質を回復し若くは維持するために、今やマルクス主義の理論に自己を結びつけなければならぬ。嘗ては、自己の大衆性を獲得し、自己を強力にするために、例えば、ギリシャの哲学、否な自然科学にさえ、勇敢に結びついていった宗教が。何故に今日マルクス主義の理論に自己を結びつけてはならないのであろうか。

もし今日それが出来ないとするれば、宗教はみずからその弱点を暴露するものではないであらうか。マルクス主義は階級的な理論である。それはプロレタリアートの解放の理論である。宗教が

この理論を取り上げ、取り入れることを拒むとすれば、それは宗教が今日反対の階級即ち少数者の階級たるブルジョアジーの代弁者であることを示すことにならないであろうか。宗教はつねに弱き者、貧しき者、虐げられた人々の味方であろうとした。宗教は今プロレタリア運動の擁護者としてその本来の使命を果たさなければならない。或は宗教は一定の特殊階級を指すのでなく、却つて全人類を目的とするのであるというのか。ところでプロレタリアートは、その個々のプロレタリアの解放がこの階級全体の解放なくしてはあり得ず、またこの階級の解放が人類全体の解放なくしては成就されないような階級である。それは一切の人間の解放という歴史的使命を担う階級である。それだから宗教はプロレタリア運動に結合することなくしてはまた自己の最高の目的を遂行し得ないのである。

それにしても宗教はマルクス主義の唯物論とは原理的に相許さないものでなからうか。このように考えるのはここに謂う唯物論の意味を理解しないためである。それが道徳上の物質主義、利己主義でないことは、多くのマルクス主義者に於ける実践上の理想主義的な情熱、その犠牲的精神などがこれを示しているであろう。ここに謂う唯物論は実に史的唯物論であり、今日の歴史的現実の表現にほかならない。あらゆる人間的なものが商品化し、従つて物化しているというのが

我々の社会の事実である。このままの社会の中ではないわば最も人間的なものであるところの宗教が到底育ち得ないということは、事実がこれを示している。プロレタリア運動は本質的にはかかる物化した人間の解放の運動である。それ故に宗教もまたこの運動に結びつくことによつて初めて自己を生かすための地盤を獲得し得るのである。物質を主張することによつて却つて物質からの解放を成就するというのが弁証法的唯物論の特徴である。

## 三

あらゆる事物は歴史に於てその形態を変化する。その形態を変化させることがないならば、事物は非現実的となり、抽象的となり、自己を成長発展させることが出来ない。このことを今日のプロレタリア文芸が明らかに現している。プロレタリア的となることによつて、文芸そのものが滅びるのではない。むしろ文芸はそこに新しく生きる道を見出し、そして今や明るく、力強く伸びつつあるのである。固定は発展の否定であるばかりではなく、却つて自殺である。

同じように宗教もまた、自己を発展させるためにこそ、今日その形態を変化すべく余儀なくされているように見える。しかるに事物はその発展の過程に於て単に自己を変化させるばかりでな

く、むしろ自己を否定し、自己の反対のものに移つてゆかねばならない。この時自己を否定しないならば、自己の積極的な肯定、眞の發展は不可能である。今や宗教はまさにかくの如き場合に會つてゐるのではなからうか。本来精神的な宗教は今や物質的であることによつて、本来全人間の宗教は今や階級的である事によつて、却つて自己を生かし、自己を發展させる契機を捉へ得るのではなからうか。なぜならかくすることによつて宗教は現実的となり客觀的となり得るからである。

あらゆる偉大なるものは客觀的である、とゲーテは考えた。ブルジョア文芸に対するプロレタリア文芸の優越は、今日、前者が主觀的であるに反して後者が客觀的であるところにある。プロレタリア文芸は現実の歴史の客觀的な進行の表現であり、且つこの進行のための現実的な力である。宗教もまた客觀的であることを要求されている。そしてかくあるためには宗教は今や最も困難なる道を歩むことを余儀なくされてゐるように見える。それは自己否定の道である。しかるに眞實を云えば、このような道を歩まねばならぬことこそまさに宗教にとつての光榮を意味するものでなければならぬ。蓋し宗教が他の文化の諸形態と異なるところの最も重要な特質はそれが全体的であるということにある。科学、文芸、その他のものが凡て人間の存在の一面にのみ關係し

ているのに反して、宗教は彼の存在の全体に關係する。従つてそこではただ「これか——彼れか」ということが意味を有する。かくて全体的な転換は今や宗教に向つて最も切実に要求されているのである。宗教にして人間の存在の全体に關係している限り、今日、物質的人間の生活を無視して単に心靈のことにのみを説く宗教は虚偽のものでなければならぬ。なぜなら我々の社会にあつては人間の全存在が物化しているのであるからである。ここでは宗教そのものでさえもが商品化することを余儀なくされているのであるからである。このような社会の変革のためのプロレタリア運動のうちには宗教は全人類の将来を見なければならぬ。プロレタリアートを解放することなくして宗教は自己を解放し得ない。そして自己を物質化することなくしては宗教はプロレタリアートを解放し得ない。

文芸と宗教とはプロレタリア運動に於いて結合すべきである。今日唯一つの問題が問題なのである。この問題の解決があらゆる他の問題の解決の条件であるばかりでなく、むしろあらゆる他の問題が問題として意味を有し得るための条件である。もはや否定すべからざるプロレタリア文芸の出現、その大衆化の現実を前にして、宗教は従来の味方が敵となつたと考えるべきでなく、却つて自己の行くべき道を教えられなければならない。このとき宗教は単に文芸との結合を求む

べきでなくこの文芸の現実の地盤に於てそれと自己との結合を企てるべきである。

新興芸術派批判の論理 — 昭和五（1930）年六月二十一日『京都帝国大学新聞』

新興芸術派といわれるものが芸術上の単一な傾向を現すものでなく、却つて種々雑多な諸傾向のひとつの寄合世帯であるということは、既に屢々批評家たちによつて指摘されたところである。このような寄合世帯が出来上るに到つた社会的根拠についても、もはや多くの人々がこれを闡明しているのである。ここでは特にただ文壇上の、詳しく言えば、文壇ジャーナリズムの上の、一事実に関して注意しておこう。

日本のプロレタリア文学乃至マルクス主義文学は実に目覚ましい勢いをもつて文壇に進出した。「改造」や「中央公論」などの第一流のブルジョア雑誌がそれを歓迎し、争つてその作品を誌上に載せた。これはイギリス、ドイツ、フランス、等々の諸国に於ては殆ど全く見られないところの現象である。いまこの顕著な現象について考察するとき、我々はそれが日本の経済的諸事情の特殊性に完全に相応しているのを見出すことが出来る。日本の資本主義は短期間に於て極めて急速に発達し、そして停頓し、行詰りに出会つた。そのために我々の間にあつてはブルジョア



文化が十分に發展し、成熟する暇をもたなかつたうちに、既に夙くもプロレタリア文化が芽生え始めた。プロレタリア的な科学、文芸等がその擡頭に際して拮抗し闘争すべきブルジョア的な科学、文芸等は、わが日本に於ては、諸先進國に於けるそれに比して遙に脆弱なものであつた。これが「改造」「中央公論」等々の第一流のブルジョア雑誌が競つてマルクス主義的な論文、作品を掲載するという諸外國では例のない現象を惹起すに到つた原因である。これに類する現象はわが國に於ける諸大學に於てさえ、多かれ少なかれ見られるところのものである。

このような事情のもとに、従來の文壇に於ける諸傾向、殊にそれに属するいわゆる新人たちは、看板を新しく塗り替え、プロレタリア文學に対して互いに結合し、結成して自己の生存をどうしても主張せねばならぬように余儀なくされるに到つた。そしてまたその同じ事情が、マルクス主義作家をして、彼等の作品は他の諸見地に於てばかりでなく、寧ろ——誤解を恐れずに表現するならば——純粹な芸術上の見地に於ても、或いは芸術の芸術としての価値の見地に於ても、あらゆるブルジョア文學に対して優越するものである、というひとつの幻想を知らず識らず抱かせるようになったと見られることが出来る。よしそうでないにしても、少なくとも読者たちはマルクス主義文學の文壇への目覚しい進出に眩惑されて、たしかにそのような幻想を抱かせられた。マ

ルクス主義文学は「文学」として既にブルジョア文学を凌駕したのである、と人々は誤認し易い状態におかれた。併しながら、正直に云つて、日本の従来のプロレタリア文学は「文学」として明治大正の一流二流の作家の作品に十分に対抗し得るような作品をまだ提供してはいないのである。是らの事情がいわゆる新興芸術派の「擡頭」を制約し、それをして今や攻勢に転ぜしめたところの文壇的事情であると思われる。

ところで新興芸術派に対する批判はこれまで主としてその「社会的根柢」に向けられた。これは充分正当なことであつたのである。併しながらそれにも拘らず、我々はそのような批判の仕方に対して或る物足りなさを感じて来たし、また新興芸術派の人々はそれによつて自分が批判されているのだとはあまり感じていないらしい。これは何に基づくのであろうか、新興芸術派の主張する方向とそのマルクス主義的批判の方向とが喰い違つて見えるように見えるためである。批判は自己が批判するものと「同じ地盤に於て」なされるのでなければ、十分にその力を發揮することが出来ぬ。

芸術作品が芸術作品であるのはそれが「意味」を担っているがためである。しかるに作品が担うところの意味に於て、あらゆる他の文化形態の場合に於てと同じように三つのものが区別され

る。そしてそのうち二つのものについては従来の美学が注意を払っている。第一のものは芸術に於ける「対象の意味」ともいふべきものである。ここに对象的というのは、いわゆる「形式」に對しての「内容」を謂うのではない。

形式と内容というが如き區別は「意味」の上での區別に對しては寧ろ從屬的なものである。丁度科学に於て、あらゆる科学はそれがブルジョア科学であれプロレタリア科学であれ、例えば、論理的に嚴密であること、体系的であること、などの如き規定を具えねばならず、それを科学の「科学性」として科学の对象の意味と考へ得るように、あらゆる芸術は芸術上の对象の意味をもたねばならない。我々はかかるものとして、例えば、リズムやメロディの如きものを挙げる事が出来よう。そして一定のリズムの美しさは恐らく時代を超越してそれがもつ美しさを見做す事が出来よう。第二のものは芸術の「表現の意味」と呼び得るところの意味である。凡ての芸術作品は我々の「感情」の表現である、といわれている。作品はそれが表現する感情の高さに於て、人間の深さに於て評価されるのである。このものは固より对象の意味より一層多くの程度に於て社会的歴史的制約を受けているところの意味である。それにも拘らず、このものはつねに全体的に对象の意味と統一され、結合されている。例えば、感情の興奮は赤の色彩と結び付いて表現さ

れるのがつねである。そこからして芸術の美学的分析に当つてその表現的意味が対象的意味の側から規定され、かくて純粹な感情、変らぬ人間性などの概念が形作られるようになる。そこで芸術の純粹なる芸術的なる芸術性、乃至はそれの超歴史性、超階級性などということを示そうとする者は、普通に、芸術の対象的意味の考察にその重心をおいている。そしていま新興芸術派の理論家のなすところがまさにかくの如きものであるということこそを誰も見逃すことが出来ないであろう。

しかるに他の文化の諸形態に於けると同じく、芸術もまた第三の意味、即ち「記録的意味」ともいうべきものの方面から觀察されることが出来る。さきの二つの意味は創作家の活動に内在的な、従つて最も多くの場合彼等にとつて意識的な意味である。その限りに於てそれらが純粹に芸術的な意味とも見られ得るに反してこの第三の記録的意味は創作家にとつては寧ろ屢々無意識的な、無自覚的な意味である。それはドキュメントとしての意味、即ち歴史に記録される意味である。このものは芸術家自身が欲すると欲せざるとに拘らず彼等の作品にして歴史的社会的存在の聯関のうちに産み落されるものである限り、それが必然的に担わされるところの意味である。このような意味に於て記録的意味は客観的なものとして対象的意味及び表現的意味を自己のもとに

包摂し、それらのものを自己の意味に従属せしめるところの支配的なものである。かくの如き記録の意味として我々は芸術の階級の意味を考えることが出来る。否、そればかりではない、従来芸術そのものの純粋な意味であるかのように考察されているところの「古典的」または「浪漫的」などの如き概念もまた、実は、かかる記録の意味を現すものにほかならないのである。従つて新興芸術派のような立場は「古典的」或いは「浪漫的」などの諸概念をさえ正當に理解することの出来ない立場であると云われなければならぬ。そこでは芸術の記録の意味についての觀察が全く欠けているように見えるからである。

あらゆる芸術作品は三つの意味を担っている。しかるに新興芸術派の理論家たちが、マルクス主義者に対する対立に於て、そのうち記録の意味から抽象して文学作品を取り扱つているとするならば、それは「芸術」の立場に立つていうよりも寧ろ特定の「芸術家」の立場に立つている者と考えられねばならぬ。蓋し記録の意味は芸術家の創作活動にとつて普通には内在的ならぬ意味であり、従つて「芸術家」の目指している意味であるというよりも、寧ろ「芸術」の担わされている意味である。尤もこの意味も現在のマルクス主義作家の場合に於てのようにそれが作家の意識的な目的であることもあり得る。否、それが目的でないのはブルジョア作家にのみ特有

なことであるとさえ云われることが出来る。例えば中世の偉大なる芸術家にして宗教に対する關係に於ける記録的意味をその作家的活動の目的として意識しなかつた者があるであらうか。芸術の記録的意味というのは芸術が他の文化の諸形態、根本的には歴史的社会的存在の諸聯関との必然的な關係に於て必然的に担うところの意味である。それ故に記録的意味に対する無視は芸術家が単に芸術家として社会に於ける他の種類の人間との結合を意識し得ない状態におかれるときに於てのみ現れ得る。資本主義社会のうちにはまさにかくの如き状態を作り出すための条件が与えられている。この社会の根本原理たる自由競争という經濟的關係は人と人とを孤立せしめ、かくて芸術家は芸術家として、科学者、哲学者等々のものから全く独立な自己自身の原理を有する者として自己を意識するに到る。そこからして芸術の「自律性」についての意識が生れる。そして芸術の記録的意味は無視される。新興「芸術派」はこのようにしてなら「新興」のものであるのでなく、却つてブルジョア的な意識の上に立つ旧い芸術の継承者である。ただプロレタリア芸術のみが眞の新興芸術であり得る。

宗教改革か社会改革か——昭和七（一九三二）年四月二十五日『東京帝国大学新聞』

矢内原忠雄氏著『マルクス主義と基督教』

矢内原教授は進歩的自由主義者として知られる人である。口には自由主義を唱えながらもその実卑しむべき反動に身売りせる者の多き今日、教授はまれに見る純真な自由主義者として我々のつねに尊敬し来れる人である。矢内原教授には『帝国主義下の台湾』その他の有力な論著がある、そして教授は他方熱誠なキリスト者である。我々が今度新たに出版された教授の『マルクス主義と基督教』に深き興味を感じたのは当然であらう。



矢内原教授はまず科学に対する宗教の立場の独自性を強調される。宗教は知識の問題でなく、良心の問題である。これは科学の到達し得ない場所であつて、如何なる発明発見も良心の悩みとあこがれとを解決することが出来ない。良心の問題は信仰の領域に属し、そこでは科学的方法と

は全く異なる信仰的方法が守られねばならぬというのである。

然し次に教授は特に、社会的実践もしくは社会運動に対してキリスト教の立場の独自性を力説される。キリスト教の根本的存在理由は制度の改革にあらずして罪の赦しである。従つて社会制度の変遷に対してキリスト教の立場は寧ろ中立的無関心的である。それは如何なる制度も解決する能わざるところのたましいの救いの問題を解決する。社会運動家としてキリストを現代に活かさんとする者は彼を殺しつつある者である、と教授は叫ばれる。

この後の点は矢内原教授にとつてとりわけ重要である。教授は現代においてキリスト教が無気力となり無能力となつてゐることを認められる。然し教授によれば、このような状態は教会が街頭に進出し、社会運動に従属することによつて救われ得るものでない。教授は現代において教会がみずから搾取の機関となり、また搾取する階級の代弁者となつてゐるという事実を率直に承認される。然しながら教授によれば、このような墮落は教会が無産者の味方として立ち、解放運動に協力することによつて救われるべきものではない。かくの如きは総てキリスト教の眞実の、固有なる立場を滅却するものであり、マルクス主義が宗教の否定を主張し、宗教による搾取を攻撃するのに狼狽した結果、マルクス主義に思想的に降服するものにほかならぬ。宗教の本質は現象世



界を研究する社会科学によつて否定され得ず、触れられることさえもなく、宗教の対象は現世的人間的な社会運動とは全く領域を異にするといわれるのである。

矢内原教授によれば宗教改革が何よりも現代の重要事である。しかもそれは制度としての宗教の改革とは別問題である。けだし特定の宗教団体たる教会は特定の社会的地位を帯び、特定の固定したる利害關係を有し、特定の社会的利益と連絡せざるを得ない故に、福音の普及に對し却つて障壁を築くこととなる。そこで寧ろ「無教会」ということが現代の宗教改革にとつて重要な意義を有する、と矢内原教授は主張されるのである。



さて右の如き矢内原教授の思想は自から神秘主義的傾向をとり、従つて現実の世界の問題には無關心とならなからうか。「生産手段が私人の所有に属しようが社会の共有に属しようが、基督教は其何れを以て真理なりと断定する立場にもあらず興味も感じない。」このような無關心はやがて社会からの逃避となる危険を含まないだらうか。

神秘的傾向はまた個人主義的傾向につらなるであらう。然るにこの点について矢内原教授はい

われる。ルター、カルヴィン等の明らかにしたる個人の救いの上に、現代の宗教改革においては、更に新たなる社会意識をもつて信仰の内容が強められねばならない。個人がまず救われなければならぬが、それは信者の無形の団体たるエクレシヤを離れての救いではない。ところでかかるいわゆる「見えざる教会」としての社会意識は、内なる心の喜びはおのずから外に現れる如く、「見ゆる教会」の姿と活動とをおのずから得て来ることがないであろうか。そしてそのとき教会は社会運動に対して必然的に一定の態度をとるべく余儀なくされるに至る。このとき教会とマルクス主義の運動とは如何なる關係に立つのであるか。



ひとたび社会の現実の中に立つとき、キリスト者といえどもこの現実を支配する法則に従うのでなければ、そのもつともよき意志にも拘らず有効にはたらき得ない。然るにマルクス主義はかかる法則を把握せる科学であると主張する。このときキリスト教とこの科学的認識との關係は如何であろうか。マルクス主義は無神論である。「基督者とマルクス主義者とは社会改革の目的のために共同戦線に立ち得るであろうか。断じて否。理由は明白、マルクス主義は神を認めないか

らである。」と矢内原教授はいわれる。それではキリスト教はマルクス主義に敵対すべきであるか。然し貧困をなくすることはキリスト者も固より熱望するところであり、そしてマルクス主義者は教授も認められる勇氣と確信とをもつてそのために戦っている。そこでキリスト者はマルクス主義者の運動を妨げないために、社会運動と絶縁し、たましいの世界に閉じ籠るべきであろうか。信仰を社会運動から引き離そうとされる教授の意図はそこに存するのであるか。矢内原教授は遂に神の摂理の思想を持ちだされる。「マルクス主義はその無神論に於て明白に神の敵である。それにも拘らず神はマルクス主義を以て偽りの教会を破壊せしめ、世と妥協せる偽基督教を打倒せしむると共に、真の基督教を刺戟してその真理の光を顕現する機会を供せしめ、且つ時代に応じて益々その奥義の光を発揚するの途を開き給ふ。」かくて教授は宗教を社会運動から分離して一の神秘的境地に満足することを本領とせよといわれるのであろうか。いずれにせよ、我々はこの書を問題の書として読者の研究に勧めたい。

フオイエルバッツ  
ハ著佐野文夫訳

『ヘーゲル哲学の批判他一篇』緒言——昭和八（1933）年十一月、岩波文庫

この書に収められた諸篇は、既に本文庫の中に入れられている『将来の哲学の根本命題』と共に、フオイエルバッツハの哲学思想を理解する上には是非必要なものである。殊にそのヘーゲル哲学批判の如き、極めて特色があり、最も注目すべき文献である。フオイエルバッツハは、マルクス及びキェルケゴールと並んで、現代に特に重要な関係を有するヘーゲル批判家の一人であつて、その批判のうちには今日更めて学ぶべきものが多く含まれている。またこのヘーゲル批判が本書中に訳出されている他の初期の論文と共にフオイエルバッツハの内的発展を知るために欠くべからざるものであることは云うまでもない。晩年の遺稿は種々なる問題に関する彼の哲学の根本思想を簡明に表現した興味深き且つ貴重なる文章に充ちている。

テキストはボリン及びヨードル編輯のフオイエルバッツハ全集第二巻及び第十巻に拠つたものである。訳者佐野文夫氏はこの書の出版を見ることなしに逝いた。これはもと中央公論社から出る筈であつたのが、事情により本文庫に収められることになつたのである。中央公論社がその際示

されたる好意に対して感謝する。またこの出版は照子夫人の心尽しに負うところ最も多い。絶えず病魔と闘いながら翻訳の筆をとった故人の尊敬すべき努力が日本におけるフオイエルバッハ研究の進歩に寄与することがあれば、故人も慰められるであろう。そして実際、フオイエルバッハの研究は今日また新たな意味を有するのである。

昭和八年十月

三木清

## 本年の思想界 —— 昭和八（一九三三）年十二月二十一日『京都帝国大学新聞』

本年の思想界を回顧して第一に思い起されるのは、自由主義の問題である。それは若干の社会的政治的事件を機縁として自覚的に持ち出された。先ず特筆すべきは、あの京大事件であろう。就中<sup>なかんずく</sup>現在の免官教授たちが一斉に論壇に進出して、学問の自由のために輿論に訴えられたのは、いかにも目覚ましいことであつた。次にナチスの焚書は多数の芸術家を刺戟し、我が国の現状にも鑑みて、学芸自由同盟の結成を見るに至つた。哲学界について云えば、ハイデッガーのナチス入党が伝えられて、田辺元博士がその批判を書かれたことなどが思い出される。文学界で問題になつたアンドレ・ジードのソビエトへの転向は、これに比すべき事件であつたであろう。然し自由主義に関する評論が盛んであつた割には、その理論的もしくは思想的内容は乏しかったように思われる。自由主義に対する批判にしても、かねて聞かされていたことが繰り返されたに過ぎなかつた。現代自由主義——特に現代の二字を加える——の問題の根本的な研究は寧ろ今後に残されていると云える。

というのは、私は今日の日本においては自由主義というものがかなり、広汎な問題を含んでいるのではないかと思う。例えばこの頃喧しく云われる「文芸復興」ということにしても、思想の問題としては、新しい自由主義思想の現れと見るのが適當ではないであらうか。とりわけ若い世代の人々によつて唱えられている文学における「新しい人間性の探求」などということは、自由主義の精神を現すものである。自由主義の問題は、新しいヒューマニズムの問題として、政治的、経済的方面よりも寧ろ思想的芸術的方面により深く現れているようである。

それと共に、特に文芸批評の方面に著しく哲学的傾向が這入つて来たということも、今年の注目すべき現象の一つであつた。これも若い世代によつてなされたこれと関聯してフランス思想、殊にエヌ・エル・エフ系統の思想が我が国の若い人々の心に深く喰い込んで行つたように見受けられる。このことは従来ドイツ哲学の圧倒的な影響のもとにあつた日本の思想界にひと流れの清らかな空氣を吹き込んだものであり、今後の日本における思想の發展にとつて効果的に作用するであらうと想像される。然しまたそれだけ、そのようなエヌ・エル・エフ系統の人々の思想を根本的に批判するということも、今後に残された重要な一課題であるのである。

これまで日本の哲学界では次から次へドイツの哲学者が新しい流行を作るのが慣わしのよう

なっているが、今年はそのような新しく流行になつた学者もなかつたようである。もはや種切れの感がある。けれどもそれは決して遺憾なことではなく、却つて日本の哲学のそれ自身のうちからの自律的な、個性的な発展にとつて寧ろ好ましいことであるかも知れない。このような時、西田哲学が新しい影響を及ぼし始めたということも、本年の現象として注目すべきことであろう。私が特にこのことを云うのは、西田哲学が京都大学系統以外に広く特に若い人々に、従来とは違つた仕方では影響しつつあるのを見るからである。そういうためでもあるか、今年になつてから、唯物論研究会に属する人々によつて西田哲学、延いては田辺哲学に対する批判が勇敢に行われたが、その批判が根本に触れることなく皮相にとどまつたのは遺憾であつた。唯物論哲学の内部においては弁証法・認識論・論理学の同一性に関する討論が行われた。これは全く重要な問題であつて今後の展開に期待されることが大である。

然し何と云つても、賑かであつたのは日本主義乃至日本精神の宣伝であつたに相違ない。實際、それは研究であるよりも宣伝であつた。そういう日本主義は、無理論無思想であるか、それとも理論的に名ばかりの日本主義で実は外国思想の翻案に過ぎないものが意外に多いように見受けられた。いずれにしても、日本研究の必要は高まつて来た。我々はそれを反動の手のみ委ねてお



くべきではなからう。岩波の『日本資本主義発達史講座』を初め左翼的立場からの歴史研究が興つて来たということも本年の顕著な現象のひとつである。けれども思想的方面の研究はまだ殆どなされていないと云つてもよい。歴史的研究は今後益々盛んになるであらう。それと共に、研究者が今よりもつと専門的な訓練を経て来るようになるということが望ましいのである。殊に思想の歴史を書くには思想そのものに理解のあることが必要である。なお、今後歴史的研究の流行が種々なる意味で予想されるにつけて、それにも増して体系的研究の進展することをここに要望しておかすにはいられない。蓋し、何事でも「流行」になり易い傾向のあるこの国では、歴史的研究の流行によつて体系的研究が閑却されてしまうようになることも限らないからである。

一

言語や文章というものは、人間が思いのままに使用することのできる道具であり、人間の持ち物である、と言えるであろう。人間はこの持ち物、道具をば彼の誰かに或る何かの事柄を解らせ、伝えたいと思うときに、伝達の手段として用いるのである。この伝達の手段、つまり表現は、他の者の理解を目的とするものではあるけれども、理解する者は他の者であっても、理解される者は表現する者、すなわち話す者、書く者に外ならず、従つて、生きた言葉や文章のうちにはそれを話した者、書いた者自身が露に示されており、表現されておらねばならぬ。そこで、最初、伝達のための手段であり、人間によつて使用される特殊な道具、持ち物であると思われた言葉や文章というものは、実際の生きた場合に於ては、もはや道具とか持ち物とかいう領域を超えてしまう。つまり、言葉や文章は生きた人間によつて全的に、徹底的に使用されるとき、その言葉や文章が恰もその人間そのもののように生きた人格や個性や、熱情やをもつたものとなるので

ある。言葉や文章は人間の所有や使用という領域から飛び超えて、人間の存在という領域に入ってくるのである。しかも言葉や文章が恰も人間の存在そのものと等しくなるためには、言葉や文章が徹底的に人間によって使用され、所有されなければならないのである。換言すれば、言語や文章は人間の所有と使用の究極に於て人間の存在に近似してくるのである。たとえばわれわれが芭蕉の句やゲーテの詩を読むとき、それらの詩句が芭蕉やゲーテによつていかに全部的に徹底的に駆使され、所有し尽され、言葉のどんな端し端しも詩人の心の行き届かぬところがないと思ふとき、われわれはそれらの詩句が詩人そのものになり切り、詩人がそれらの詩句になり切つていると感じる。そこで、われわれは芭蕉、ゲーテについては、ただ彼等が残した文章を知るのみであるにも拘らず、それに触れるだけでどんな隣人に就いてよりも、より深く彼等に就いて知つていると考えることができるのである。

さて、人間によつて使用された所有された言語が人間の存在そのものと等しくなるとすれば、ひとりの人間によつて使用された言語は、彼の存在の諸々の側面、すなわち彼の感情や意志や見解や思想やを、多かれ少なかれ含んでいなければならぬ。そして具体的な人間に於ては、彼の感情や意志や理性やは決して別々に離ればなれにあるのでなく、一体となり聯関してあるのであるか

ら、彼の表現である言語、文章もまた、それ等の生きた聯関として一体をなしている。いかにその言葉が感情的に見えるときでも、その底にその裏に或る理性を認めることができるし、いかに理性的な、理論的な言葉でもそれが生れた根源を捜るとき、人間的な情感を見出すことができる。そうでない言葉や文章は、言葉、文章としてもすぐれたものでなく、ひとに迫ることが少ないのである。このことはすぐれた文芸作品、ないしは哲学的論文を思い泛べれば解りやすい。詩人のうち最も情熱的な詩人だと言われるブロウニングやベルハアランやホイットマンのいかに感情の調子高い詩句でも、われわれはその詩句の根底に詩人の自然にたいする、世界にたいする或る見解を、自然観なり、世界観なり、人生観なりを見出すことができよう。寧ろわれわれがそれを読んで感動するとき、われわれは無意識のうちにその詩が立っている自然観、世界観の中に引き入れられているのである。詩人の深い感動的な言葉もまた、詩人自身無意識であるとは言え、彼自身が抱いている自然観や世界観の奥深くから湧き出てくるのである。この、人間がもっている諸々の思想が彼の言語的、文章的な思惟や表現方法を無意識に規定することは実に甚大なものがある。

思惟的、哲学的な文章形態に於ては、文章の構造ばかりでなしに、ひとつの言語、ひとつの概念の内容の盛り方、ないしは意味規定そのものさえが直ちにその哲学的思惟の特性を現す。哲学

論文に於ては、諸々の言葉（概念）の關係は、たとえばひとつの立体的な建築の諸部分のように、相互に支えあい、規定しあい、意味づけあい、そしてそのようにして全構造の生きた性格が形づくられるのである。だから哲学論文に於ては、われわれは個々の言葉（概念）のその、哲学に於て有する特殊な意味と内容とを理解しなければならぬと同時に、言葉の特殊な聯関の仕方、そして言葉が聯関しつつ發展する發展の仕方の中に含まれる特殊な意味を理解しなければならない。たとえばプラトンの哲学に於て、その哲学的文章に於て、重要な柱となるものは、日常的な意見（表象）と純粹な理性との二つの対立しあうものである。理性は不変のもので非時間的なものであるが、意見（表象）はそれよりも暗いものであり、存在するものと存在しないものとの中間のものを捉えるものである。表象の対象はいつも美と醜、正と不正という風に二重性を帯び、いつも対象的なものであり、發生すると共にまた過ぎ去るものでもあり、存在し、また存在しないものである。表象に於ては多くの美はあるが、美そのものはない。しかるに理性はかかる理念そのもの（すなわちプラトンにとつては原像）を捉えることができる。原像とは彼岸の前生に於てわれわれが既に見たものであつて、これを憶起することが理性のちからである。しかるにカント哲学に於ける文章の柱となるもの、人間の認識能力は三つに分たれる。即ち、感覺と悟性と理性とであつて、

悟性は認識の形式、限界、規定の役割を果すが、理性は理念の力によつて無限界の、永遠への方向をたどり、動的なちからをもつとされる。ショーペンハワーは理性や理念という言葉をカントとは全く違つた意味に於て使用する。彼に於ては感覚や悟性は時間や空間や物質に關聯するものであり、理性の対象となるものは概念であり、理念を対象とするものは純粹に無意志の認識主体である。だからショーペンハワーに於ける理性はカント哲学に於ける悟性に等しい。理性は概念の手助けによつて、思惟の方法により組織化し、學問化するに過ぎず、理性による直観というものはない。芸術的直観のみが理念を認識することができ、かかる純粹な觀照のみが真に客觀的であり、天才にのみ許されることである。ヘーゲル哲学は思惟の弁証法的な自己發展の中に組立てられる。彼はカントが純粹理性の究極に措いた物それ自体や、實踐理性に於て措定した當為という概念を最も空虚な、無力なものとして非難し、主觀的理想主義を貶した。以上のように見たのみでも出発点の相違が、哲學的文章構成の數本の根幹の相違が、全体の詳密な細部の構成にいかにかくの相異なつた方向をたどらしめ、相異なつた意味を醸し出さしめるかが容易に理解されるであろう。しかも以上に挙げた哲學はいずれも等しく觀念哲學、理想主義哲學にまとめられるものであることを思うならば、思い半ばに過ぎるものがある。哲學者はつねに、彼が欲すると欲せざ

るとに拘らず、拱手して静かに世界を観察する者ではなく、寧ろ反つて彼の仕方<sup>に</sup>於て世界を動かし、形成して行く者である。

さて、ここで言葉と認識との関聯について語ることは無駄ではないだろう。ギリシア語に於けるロゴスは「言葉」という意味をもつとともに他方、エイドス、或はイデーを意味していた。そしてこのロゴスという言葉が二様の意味をもつということは決して偶然ではないのである。すなわち、ひとが山というとき、その言葉はひとの心に山という観念を泛ばせ、風というとき風の観念を抱かせる。ロゴスはつねに何か客体的なもの、对象的なものの意識であり、その意識はつねにまた言葉に結びついている。尤も<sup>もつと</sup>ロゴス（言葉、観念）には感性的なものから思维的なものに至るまでの色々な段階がある。これらのロゴスの間のそれぞれの関聯性、即ち客観的なるものの關係とその根拠を明らかにすることが哲学である、と考えられたのである。従つて哲学はひとが考えているよりも遙かに深く論理学、文法学と関聯している。すなわち、ひとりの哲学者の世界観は、世界の客観的構造そのものによつてその哲学者の語り方が規定されると共に、より深くは、その哲学者の語り方、即ち彼がもつ言葉とその運用によつて世界の構造が規定されてくる。そしてこの言葉、ロゴスを中心とする相互関聯の秘密は何人の分析によつても恐らく解き離いもので

ある。哲学の根幹のひとつであり、或る場合にはその最も重要な基礎構造をなすところの弁証法についても全く同様なことが言えるのである。すなわち弁証法、ディアレクティクはもとディアローグ（対話）から来ている。ディアローグはモノローグ（独語）が直線的な一本調子な言葉の連続であるのに反して、二人の人間が互いに異なった意見を述べあいつつ進行する。即ち甲が何かの意見を述べれば、乙はそれの反対の意見を述べ、甲は先に述べた自らの意見と乙の反対意見との上立って総合的な見解を生む。更に乙が弁駁し、甲が語ってここに対話というものの特殊な思想の発展の仕方、即ち弁証法が生れるのである。世界史がこのように弁証法的に発展するというのが、ヘーゲル、マルクスの弁証法的歴史観である。人間の語り方ないし文章様式がいかに思惟や学問の発展様式を内容的にも規定するか、密接な内的関係を有するか、ということとは右の簡単な叙述でも理解しようと思う。

## 二

人類が所有する文章のうち、浄化されひとつの生きたものようになり、言語が意味する内質ばかりでなくそのひびき、におい、かたちまでが意味をもってくるもの、それは文学である。だ



から文学に於ては文章はもはや単なる表現手段ではなく、文章そのものが表現の目的である。ここでは文章は哲学論文に於けるように何らかの思想内容を盛っている単なる器でもなく、それを指示する指標でもない。文学に於て、その文章から切離して内容を問題にすることは或る程度までは可能であるが、究極的には不可能であると一般に考えられている理由は、内容的なものが形式的なもの即ち文章そのものにまで生長し、転化しているために、もはや何人の手によつても再び内容的なものにまで充分に還元することができないからである。

文章の精華とも言ふべき文学には、何らかの哲学が間接的にか直接的にか、受容的にか反撥的にか關聯し作用していかないことはない。或る文学は俗流化され常識化された当代の哲学思潮を無意識に反映し、他の文学は感性の、半無意識の偉大な力によつて未だかつて示されなかつたほどの深い世界觀や、生に対する新しい見方の角度を表現し、後に來た者によつてそれが反省され組織化されて、新しき哲学を生誕せしめることがある。たとえばゲーテは哲学的、抽象的な思维を却けて、世界の感性的な把握を企ててあの壮大な文学的業跡を遂げたに拘らず、彼の人々は彼が把えた世界を分析して、その中からすぐれた世界觀や人生觀を抽出することができたのである。

文学が描く人間や世界はわれわれの眼前にいる個々の人間のように、またわれわれが現に生き

ている世界のように、具体的に生き生きと描かれていなければならないが、単にそれだけでは尚文学であるとは言われず、その他方で凡ゆる人間、凡ゆる世界に通じるもの、人間と世界との核心的なものを何らかの仕方で含んでいなければならない。そしてこの点に於て文学は哲学と本質的に一致する。然し文学が余りにも普遍的なもの、観念的なもののみ傾くとき、文学本来の、眼に見えるように生き生きとし、生きた人間、生きた自然のように魅力をもつというような性格を取り落し勝ちである。そのような傾向に対する反撥と、更に普遍的、抽象的な観念に対する不信は、文学の領域に於て自然主義の流派を発生させた。このような動機から出発した自然主義が、人間を先ず衝動的な、自然や環境に最も影響されるものと考えたのは当然である。そしてこの流派によつて一応は人間が深い根をもつて力強く表現された。然し乍ら、普遍的、抽象的見方を出発点に於て排除したかに見えた自然主義も、その衝動的人間という人間に対する一定の見解に拠つていたために、人間の本質に対するある普遍妥当な解釈を含まざるを得なかつた。即ち自然主義は哲学を却けることによつて自らの中に哲学を生まざるを得なかつたのである。ゾラ、フローベル、モウパッサンのような偉大な自然主義者の諸作品は、その作品が偉大であるためには如何にしても人間に対する、世界に対する普遍妥当な解釈を、自然主義というひとつの哲学を

まないわけにはゆかなかつたのである。

自然主義に反して、内面的なもの、永遠なもの、神的なものへのあこがれにその母胎をもつ浪漫派の文学がより一層哲学に根をすえ、哲学から方向を与えられたことは言うまでもない。ヘルデル、ノヴァーリス、シェリング、テイク、フリードリッヒ・シュレーゲル等の浪漫派哲学の方向付けと基礎づけがなかつたならば、あの優雅で奥深いドイツ浪漫主義の文学を花咲かせることは望み得なかつたであろう。ノヴァーリスはその覚え書の中で次のように書いている。

「抽象以前に於ては凡ては一体であるが、然し混沌としている。抽象のうちに於ては、一切が再び結合される、が独立せる、自律的な存在者の自由な結合として。群衆が社会となり、混沌が多様な世界に変わったのである。」

「個々の魂は世界靈魂と一致すべきである。」

「一切が遂には詩となる理由は極めて明白である。——世界は所詮心情となるではないか。」  
「われわれと世界とは補足的な両半である。だから自己を理解するときわれわれは世界を理解するであろう。われわれは神の子供ら、神性の萌芽である。われわれは将来、われわれの父

があるところのものとなるであろう。」

以上の引用によつても既に形体から内体へ、具体から抽象へ、個々のものから全体へ、下方から上方へとむかう浪漫派の傾向が窺えるであろう。このような傾向をもつた浪漫派の作品の文章形体も亦、同様に性格づけられていなければならない。そのことは浪漫派の母胎である古典派に對立させて觀察するとき、かなり明瞭になつてくるだろう。

古典派は一切のものを現在に於て見ようとし、従つてまた凡てのものは形姿として明瞭な輪廓をもつときはじめて完成されたものと考ええる。時間のうち過去と未來と現在というただ一点に集注させ、現在を極限にまで拡充することによつて古典派は現在をば時間という継起の無限の連続から脱せしめて、無時間的な永遠の域にまで引き上げようと試みる。その結果はすべてが空間的な形式に、彫塑的なものに止揚されて来なければならぬ。従つて、古典派の文学作品の文章はいつも現実的な根強さ、強韌さと、彫塑的な明確な輪廓をもつてゐる。ドイツ古典派の大きな柱であるシラーは言語の性質について次のように言つてゐる。

「言葉は或る対象を叙述するものであるけれども、対象の感能性と個性とを剥奪してしまい、対象をば言葉に特有な、抽象的な精神性に転化してしまふ。だから言葉は形づくるのではなく、むしろ記述しうるのみなのである。」

以上のような言葉、従つてまた文章の抽象的、非肉体的性格に対するシラーの非難は、シラー自身が言葉、文章によつて彫塑的なもの、形姿と肉体に於てその美と完成をもちうるようなものへと心がけていたために、言葉、文章に対する耐え難い不満として起きたものである。シラーが美や芸術の本質について哲学するとき、いつも彼は彫塑的なものを眼に泛べ、そこから原理を引出した、ゲーテが芸術について語るときもやはり彫塑的なものに向いていた、とフリッツ・シュトリツヒもその『独逸古典派と浪漫派』の中で言つてゐる。

然し頭を翻して浪漫派に目を向けるならば、全く事情は異なつてくる。浪漫派は凡てのものを、森羅万象の最も深い意味を言葉に、文章にしようという意志に燃えていた。浪漫派の本質は言語に、文章にある、と言つて差し支えない。尤も浪漫派と雖も言語の本質を残り限なく酌み取つた

という訳ではない。寧ろこう言うことができる、古典派は言語、文章を彫塑的な面に於て生かした、之に反して浪漫派はそれを音楽的な面に於て生かしたと。浪漫派はそのあこがれる無限なるものをば音楽的に文章の中に生かしたのである。浪漫派はすぐれた浪漫的な音楽家、シューマン、シューベルト、ヴォルフ等を生みはしたが、浪漫派の主流をなす者はなお浪漫派の真理、浪漫派の形而上学を激しく求め、そこで自我と神、死と生との問題を解きたかった。即ち凡ゆる文学の流派のうち浪漫派ほどに言葉を、文章を必要としたものはなかった。

内面的なもの、形而上的なものへとむかう浪漫派の文章が譬喩的になるのは当然である。フリードリッヒ・シュレーゲルは、描写ということは事物の中からその精神を救つてくることだ、と言っている。抽出された言葉そのものの中には事物そのものが持つていた肉体は既がない。抽出された言葉、それは精神そのものではなく、事物の精神の徴標であり、象徴である。言葉が徴標として純粹であり、徴標として、人間の体験の中で純化され、意味そのものとなったものの理念を指示しているために、それらのものの浪漫的情感による結合は象徴的、音楽的な全構成を遂げることができるのである。

凡ゆる哲学は現実認識と理想追求との間の彷徨であり、文学も亦違つた仕方にてそうである。

現実認識と理想追求とをいかに融合させて一者にするか、或は矛盾のままにいかに対立させ、いかに従属させ、いかに関聯させるか。それらの「いかに」が哲学及び文学の根本的な性格を形づくる。この「いかに」が哲学の中で発見されて文学的な創造の仕方に影響を与えることがあり、文学の中に生かされて始めて人々の意識を眼ざませ、学理を生むことがある。文学上の浪漫主義もしくは神秘主義と、現実主義もしくは自然主義との対立は、哲学上の理想主義もしくは観念論と、実証主義もしくは唯物論との対立に、根本的には全く照応しあうものである。カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルの独逸観念哲学の大きな流れなしにはゲーテ、シラーからトーマスマンに至るまでの古典派、浪漫派の文学の流れを考えることができないであろう。尤もゲーテはその一面に於て哲学から、カント的な思惟から影響を受けることを避けたし、また、根本的な基礎をカントから与えられたとは云えもしないだろう。しかも当時の独逸の啓蒙期的、人文主義的な思想の潮がカントに対してと同じくゲーテをも捉えたことは否定できないのである。

さて、浪漫主義の理想追求とリアリズムの現実認識との二つの対立する創作態度、方法が永い文学的努力によつて試みられ、それぞれの成果が挙げられると、その後に来るものはリアリズムの方法に於て人類の理想追求の内的努力をより客観的に跡づけ、認識しようとする傾向が生れた。

それと共に一方ではベルグソンの意識の流れ、純粹持続と、他方ではフロイドの精神分析学が人間心理についての新しい解釈と見方を教えた。ここに新心理主義の出発点が与えられた。この文学への共通の信念は唯一の最後の真実を人間の心理内に求めるということ、意識よりも意識下を優位におくこと、人間の心理の諸聯関に世界構成の諸聯関が照応するということであつた。従つて新心理主義は何等の事象を描くことを必要とせず、人間の心理内の表象の継起とその連鎖性、およびそれをおしての意識下の世界の探求によつて、世界の一切の事象とその原理を解こうと試みたのである。たとえばジェームズ・ジョイスの『ユリシーズ』は平凡な一市民の一昼夜足らずの間の心理の経過の奥を搜つて何ものかを探し当てようと試みている。

「目に見得るものの不可避の様式……俺の眼を通じて考えた時、それ以上でなくとも少なくともそれだ。現にここであらゆるものの特徴を俺は読む。魚卵とうち上げられた海藻、寄せ来る汐、あの古色蒼然たる長靴。青洩緑、銀青色、錆色……色彩の象徴。」

これが小説の主人公の海に對した心理である。これは海というものの「かたち」ではなくて、「か



たち」が生れる母胎への突入を意味していないだろうか。

「墓守は、沢山の人間が葬られて、自分の周りに墓地が墨々と出来上るのを見て来た。聖なる境域。縦に埋めるともつと空あきが出来るんだがなあ。坐つたり膝を折つたりはさせられまい。縦に埋めるとすると？ 地江りでもあつた日にや、頭や差し伸べた手が地面から現れて来ないとも限らない。地下は全部蜂窩式になつてに違いない……長方形の房窩。」

新心理主義は一方では心理内の継起をとおして現実を飽迄も追求しようと試み、他方で一切の、神に至るまでの観念的なものの理由と意味とを浪漫主義のような主観的情熱によつてではなく、冷静な、科学的な探求心によつて心理の世界の中で踏査する。然しこの試みも意識し、表現するものの側から意識下の、体験するものを引き出そうとするものであるから、秘密は秘密として容易に解き難い。ただその秘密は連続という唯一の綱によつて手繰られるのであるから、通常の文章形態を破り、文法と論理を超越して或る場合は意識下の世界を徴標しているように見えるけれども、他の場合はわれわれの理解の外に出ることは否み難いのである。

## 三

さて文章の問題のうち最高の問題はスタイルであろう。文学が一の文章として問題にされるとき、つねにスタイルが問題になってくる。しかしてかかるスタイルは単に外形的に、或は概念的に考えらるべきものではなく、スタイルそのものがひとつの文学の諸要素のうちの重要な位置を占め、作家の個性の最も明白な徴標として考えらるべきであろう。換言すれば、文章のスタイルは直ちに作家のスタイルであり、作品の精神に欠くことのできない肉体であると云えるだろう。ひとりの作家のスタイルは、その作家の世界観の最も外的な、明白な表れであり、この二つのものはつねに照応しあう。だから文学の様式史はつねに単に外的様式の歴史としては留まろうとせず、世界観の類型史であろうとする。たとえばシラーの『素朴の文学と感傷の文学』は作家の世界に対する態度の類型であつて、素朴の態度は世界をそのままに受取る態度、即ち現実模倣の、リアリズムの態度であり、感傷の態度は之に反して理想を世界に對置し、現実を理念に關聯せしめ、「この關係においてのみ彼の詩人的なちからが存する」ごとき文学である。ニーチエの「アポロ的とディオニソス的」なる分類もまた詩人の内的性格の類型に基礎をおいている。

その他われわれはさまざまな様式の分類の仕方を、たとえば浪漫的と古典的、古典とバロック、東洋的と西洋的、北歐的と南歐的のごときから、十九世紀以後の芸術様式史を説くに當つて印象派をテーゼとし、表現派をアンチテーゼとし、觀念的リアリズムをジンテーゼとするごときを挙げることが出来る。哲学の範圍に於てプラトン型とアリストテレス型という風に呼び、唯心論と唯物論、独逸哲学と英米哲学とを對比させて考える。かかる内的様式の対立概念は、直ちに文章のスタイルの対立を意味していかないにしても、尚われわれにはこの内的対立を表現様式の対立にまで照応して考えることが許されるのである。そしてまた逆に文章のスタイルが問題にされるとき、その作品の世界觀のスタイルともいふべきものにまで掘下げて考えねば、充分に理解することができないのである。

もし或る文章がもつ意味とその文章のスタイルとを切り離して考えることが許されるならば、文章の言語的意味を除外したスタイルそのものは、全く無意味で無価値である筈である。しかるにスタイルそのものが意味と価値をもつに至るのには、深き理由がなければならぬ。スタイルはもともと形式の性格的なるものである。文章の形式はその内容と偶然に結びついたものではなく、形式は内から押し出されてかたちとなったのであり、また他方ひとつの形式があつて、

初めてその内容を救い取ることができたのである。従つてスタイルなしにはわれわれはひとつの思想、ひとつの文学も考えることができない。スタイルにはつねに押し出されたものの必然性がある。スタイルは見ることでできないものが、見えるための肉体であり、窓枠である。スタイルは直接には何ものをも意味しない、そのために、それ自身意味をもつ言語が、意味することができないものをまで意味することができる、と考えられる。スタイルは人間の表現手段のうち最後の、従つてまた最高の表現手段である。スタイルに於て初めて、作家の思想と性格とが全一的に統一され、形象化される。スタイルに於てはじめて、直接に、言語的に表現し得ないものが表現される。哲学に於てはその個性的なもの、直観的なものが、文学に於ては逆に作家の基本的な世界観が、スタイルに於て表現されるのである。

## 最近の哲学

——昭和九（一九三〇）年一月、三—六月『新文芸思想講座』（文芸春秋社）の第四、六—九巻に収載

### 一 序説

ここに最近の哲学というのは、あの世界戦争以後の哲学のことである。年代的に云えば、それは一九一八年以後今日に至るまでの期間を包括する。我々の誰にも直ぐ思い出され得るひとつの特徴を捉えて云えば、ここで概観しようとする哲学は、あの新カント派の凋落以後における哲学である。問題の哲学の或るものはもちろん世界戦争以前に既に現れており、日本にも知られてはいたが、それが一般に影響し始めたのは戦争以後のことである。日本における状態を考えても、嘗て新カント派の流行は非常なものであつた。ヴィンデルバント、リツカート、コーヘン、ナトルプなど、この派に属する哲学者の名は、単に専門の哲学研究者の間にとどまらず、経済学者や法律学者、そのほか広く知識人の口にのぼり、彼等について知らないことは恥辱のように云われた。然るに最近の事情は著しく変化し、彼等の名を見出すことは専門の哲学研究者の論文や述作にお

いてすら次第に稀になつて来た。ドイツにおいてもほぼ同様である。もちろん全くその影を没したとまでは云われないであろう。新カント派の最も有力な後継者として期待されたラスクは世界戦争において戦線に斃れたとはいえ、リツカートは今なお活動を続けている。然しこの派の勢力はもはや昔日の面影なく、以前新カント派と目された哲学者にして他に転向した者も少なくない。

新カント派以後の哲学は如何なる一般的傾向を有するであろうか。リツカートは自己の学派の勢力の漸く衰えつつあつたとき『生の哲学』（一九二〇年）と題する一書を著し、時代の哲学の「流行概念」として「生」の概念を掲げ、この流行思潮を彼自身の立場からさも忌々しそうに批判した。彼は書いている。「今日特に高い程度において一般の意見を支配している概念を最もよく現すのは生という言葉であると我々には思われる。この言葉は少し以前から愈々頻繁に用いられ、単にジャーナリストたちにおいてばかりでなく、科学的哲学者たちにおいても大きな役割を演じている。「体験」という言葉、「生ける」という言葉は流行語となり、そして体験から真に生き生きと形成され、生ける人間に役立つ生の理論を与えることが哲学の任務であるという意見ほど現代的なものはないと考えられている。」かくの如く、反対者の立場にあるリツカートも認めねばなら

なかつたように、確かに、生の哲学は最近の流行哲学であり、最近の哲学を概括して「生の哲学」と称することもそれほど不当なことではないように見える。かような生の哲学者として如何なる人々が数えられるであろうか。ここに先ずリッカートが現代の生の哲学者もしくは彼等に影響を与えた者として挙げてゐる名を記してみよう。第一にシェリングがあり、彼の影響は遙かドイツを越え、例えば、デンマルク人キエルケゴールに及び、またフランスではラヴェッソンの媒介を通じてベルグソンに及んでゐる。次に現代の多くの生の哲学者はゲーテに結び付き、オスワルト・シュペングラーの如きそれである。現代の生の哲学にとつて直接の意義を有するのは、然し、シヨールペンハワーとニーチェであり、特に後者は重要であつて、今日多くの者にとつて生という言葉に附着せる魅力と光彩とをそれに与えた最大の人はニーチェである。ドイツ以外で挙げられねばならないのは、ヨーロッパ的文化世界ではベルグソン、そしてアメリカのウイリアム・ジェームスである。これら二人の思想について簡単に述べた後、リッカートは再びドイツに還つて、ジンメル、デイルタイ、そして更に現象学派のフッサール、シェーラー、そのほか二三の名を挙げている。いま右の名を調べてみるに、今日なお生存している人は、ベルグソン、シュペングラー、フッサールに過ぎず、ドイツにおける現代の最も代表的な生の哲学者と認められるデイルタイに

してもジンメルにしてもはや世を去つてゐる。このひとつの外的な事実から察せられるように、最近の哲学は「生の哲学」から既に他のものに転化し、もしくは移動しつつあるのではないであらうか。

確かに、その通りである、と云われてよいであらう。そして或る人々は、そのような転化もしくは移動を、「生より実存へ」という言葉をもつて表している。最近の哲学はその主要なる傾向において「生の哲学」から「実存の哲学」に変わった。最近の哲学の中心概念はもはや「生」ではなくて「実存」である。今日ニーチェがリツカートの想像した以上に広い且つ深い影響を及ぼしているのは、そのためである。嘗てはショーペンハワーとニーチェと云つて、共に呼ばれるのをつねとしたのに、今日前者の名を聞くことが稀にして後者が圧倒的な支配を有するものも、そのためである。リツカートが単に挙げたに過ぎなかつたキエルケゴールの名が特に深い意味を有するようになったのも、そのためである。今日ニーチェと共に呼ばれるのはこのキエルケゴールであり、またショーペンハワーでなくて却つてドストエフスキーの如きである。新カント派の盛時、リツカートと並んでハイデルベルクにありながら、殆ど顧みられなかつたヤスパースの哲学が、最近流行するに至つたのも、そのためである。同じ現象学の名をもつて称せられるにし



ても、ハイデッガーの哲学がこの頃その師フッサールの現象学を凌いで若き世代の人々の心を捉えているのも、そのためである。世界戦争当時、ドイツの学者の国民的敵愾心から「瓢窃者ベルグソン」という汚名を着せられたこのフランスの哲学者が、如何なる程度においてシェリングやショーペンハワーから影響されたかは問題であるとしても、彼が今日の思想界においてなお光輝を放っているというのも、彼の哲学が単なる生の哲学でなく、実存の哲学と共通する傾向を多く含んでいるからであろう。尤も、生の哲学と実存の哲学との限界はそれほど明瞭ではない。今日実存の哲学の代表者と見られているハイデッガーの如きにしても、デイルタイの生の哲学から多くの影響を受けている。生の哲学の概念を広い意味に解するならば、その中には実存の哲学も含まれ、後者は前者の一種とも見られ得よう。また以前には生の哲学者と見られた人々が今では実存の哲学者として解釈され、かかる者として影響を及ぼしている場合が多い。然し、いづれにしても、そこに解釈の変化があり、名称の相違がある限り、生の哲学と実存の哲学との間には何等かの実質的な、根本的な相違が存するものでなければならぬ。かくの如き相違は一般的に見て如何なるものであろうか。先ず分り易い一二の点を指摘しておこう。

第一、生の哲学が多くロマンティシズムの色彩の濃厚なるに反して、実存の哲学はリアリズム

の精神に徹底しようとする。ドイツ観念論もしくはロマンティズムと呼ばれる哲学は、その内容において生の哲学の要素を含んでいた。フイヒテの如きも生の哲学者と見られ得る。また有名なロマンティストなるフリードリヒ・シュレーゲル及びノヴァーリスは生の哲学の模範的なものと云われよう。現代の生の哲学はロマンティズムの新しい形態における継承者乃至発展者とも考えられることができる。然るに実存の哲学は生の哲学におけるかくの如きロマンティズムに反対し、それを克服して、飽くまでリアリズムの精神に立脚しようとする。ハイデッガーは現象学から出た人であるが、現象学のモットーは「物そのものへ」ということであり、即ちリアリズムの立場を現すものと解することができる。尤も、実存の哲学におけるリアリズムはあの実証主義或は自然主義におけるが如き客観主義でない。それが主観主義であることにおいて、それは却つてロマンティズムとその軌を一にしている。然しそれはロマンティズムでなくてアンチ・ロマンティズムであり、飽くまでリアリズムの精神を守ろうとしている。我々はかくの如きリアリズムを主体的リアリズムと名付けてよいであろう。このリアリズムの求めるのは、客観的リアリズムの求めるのが「厳密」ということであるに對して、「厳肅」ということである。ハイデッガーによると科学の本性が厳密（シュトレンゲ）であれば、形而上学の本性は厳肅（エルンス

ト)である。厳肅というのはあの真实性、シンセリテイにほかならない。それは客観的なものであるよりも主体的なものである。実存の哲学は夢や空想、斉合や調和を求めることなく、どこまでも人間の主体的な生存の事実に誠実であろうと欲する。

第二、厳肅という言葉は既に倫理的な響をもっている。そのように実存の哲学は倫理的であるということをもつて重要な特徴としていられる。倫理の問題がそこでは中心問題であり、倫理は人間の生存の仕方の根本を現すものと考えられる。この点において実存の哲学は、生の哲学がそのロマンティシズム的傾向と結び付いて「美的」であるのに対立している。実存の哲学はエステチシズムを排しそれを克服して倫理的であろうとする。ケルケゴールは人間の生のうちに「美学家」と「倫理家」という段階を区別し、後者を前者よりも遥かに高いもの、真実なるものと見做した。ハイデッガーはデイルタイから歴史性の問題その他重要なものを学びながら、なおデイルタイがエステチシズムに纏われていることを非難している。

さて往年の新カント派の運動は、オットー・リープマンから発したところの「カントに還れ」という標語を掲げて現れた。新カント派の凋落以後の哲学において同様の標語に形成された哲

学者は、ヘーゲルである。そこで、最近の哲学の注目すべき傾向は実存の哲学であるよりも、或は少なくともそれと並んで「ヘーゲル復興」ということであるとひととは見るであろう。既に一九一〇年、新カント派の頭目ヴィンデルバント自身が「ヘーゲル主義の復興」という講演をなしている。そして一九二六年には、ハインリヒ・レヴィがカント協会のベルリン集会で「ヘーゲル・ルネサンス」について話している。ヘーゲル百年忌（一九三二年）を控えて、その前年には、クローナー、ラッソン、グロックナー、その他ユリウス・ビンダー、ジェンティール、等、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」が、ハーグにおいてその第一回の会議をもった。ヘーゲル全集の新しい版も世に出で、クローナーの『カントからヘーゲルへ』（一九二二―二四年）を初め、幾多のヘーゲル研究書が各国で公にされた。オランダのヘーゲル主義者として知られるボランドは嘗て、「一九〇〇年から一九一〇年に至る年のあいだ純粋理性はオランダ語で話す。」と云った。然るに最近ではヘーゲルは世界の各国語で話している。このような現象、少なくとも一時は日本においてもあのように喧しく云われたこのヘーゲル復興の性質は如何なるものであつたであろうか。

第一に注意すべきことは、このようなヘーゲル復興において、一般的に見て、ヘーゲルそのもの

のが著しく生の哲学の方向に解釈されているということである。ヘーゲル解釈のこの新しい傾向を喚び起した人として我々は特にディルタイの功績を認めねばならぬ。ディルタイはその名著『ヘーゲルの青年時代』（一九〇五年）において、ヘーゲルがもともと生の哲学者であったということとを模範的な仕方でも示した。ヘーゲル哲学の概念はかような努力によつてその論理的な硬直さを脱して、より生命的、より流動的ならしめられた。ディルタイの刺戟のもとに彼の弟子ヘルマン・ノールは、一九〇七年、ヘーゲルの青年期の神学上の諸著作を原稿にもとづいて編輯出版した。これらの業績の基礎の上に同様の方向において、テオドル・ヘーリングの『ヘーゲル』、『第一巻、一九二九』は書かれている。永い間ヘーゲルに負わされて来た合理主義者という名は今では反対のものに転化しつつある。クロナーによると、ヘーゲルは寧ろ最大の非合理主義者ですらある。グロックナーも、従来ヘーゲルの「汎論理主義」と呼ばれたものうちに非合理性の問題を探ろうとしている。この二人の新ヘーゲル主義者は、元来その系統から云つて新カント派に属した人であるが、彼等の新ヘーゲル主義なるものは、その内容から見て、新カント派を生るの哲学に結合するものであると考えることもできる。同じようにニコライ・ハルトマンも、ヘーゲルの弁証法の直観的、記述的性質を強調し、弁証法は芸術的天才の直観に比すべきものであるとしている。

そしてグロックナーはまた今日のヘーゲル復興をもつて新しいロマンティシズムの興起として理解しようとするのである。

次に、今日のヘーゲル復興というものは、最近の哲学の種々なる傾向のうちに認められる弁証法的な考え方の優勢というところに存すると考えられる。クローナーやグロックナーは、ヘーゲルの復興を新ヘーゲル主義そのものにおいてのみでなく、却つて新カント派に属するカッシーラー及びニコライ・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テオドル・リットンの思想、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認める。確かに、現代の哲学の主要なる潮流をなすこれら、新カント派、生の哲学、現象学などの最近の傾向のうちにヘーゲル的なものが含まれているということは顕著な事実であるが、この場合ヘーゲル的なものというのは主として弁証法的な考え方のことを意味している。まことに弁証法的な考え方は、その流派の如何を問わず、最近の哲学の最も重要な特徴を形作つている。

ところでもし右の如く観察するならば、ヘーゲル復興ということにしても、さしあたり、最近の哲学における生の哲学への傾向ということを広い意味に解するとき、そのうちに含まれることになり、この一般的な傾向のうちにおける一方向を現すに過ぎないとも見られ得るであろう。実

際、クローナー等の如き今日の新ヘーゲル主義者たちは、昔日の新カント主義者たち、最近の生の哲学者たちに比して、その存在もその影響も遙かに見窄らしいものに感ぜられるのである。もし我々がその影響の点から云つて見逃し難いものを求めるならば、後に至つて論述すべき、イタリアのファッシズムの代表的哲学であるところの、新ヘーゲル主義者ジェンティーレの哲学ぐらいなものである。人々が弁証法的な考え方というものにしても、既に生の哲学のうちに含まれている。蓋し、生の哲学は、もともと、固定した悟性と概念、抽象的な分離的な思惟、機械的な見方に反対して起つたものである。その限りそれは既にそれ自身のうちに弁証法的な考え方を含んでいた。ジンメルはその『人生観』（一九一八年）という晩年の、そして彼の最も深い思索を現した書物の中で、「生の内在的超越」について述べ、「イデーへの転向」について語っているが、かかる思想はそのような弁証法的な考え方を美事に示している。固より、弁証法を方法として体系的に叙述した最初の人としてのヘーゲルの偉大なる功績はどこまでも忘るべからざるものである。方法的に見れば、最近の哲学の多くは何程かヘーゲルの影響を受けぬものはないと云つてもよい。然るに内容的に見れば、復興しているのは、今日、ヘーゲルよりも寧ろニーチェであり、キェルケゴールであり、或る意味においてはまた、ヘーゲルよりも寧ろカントであり、もしくは

シェリングですらあると云うことができる。そしてこのことは、上に述べたような、最近の哲学における生の哲学からの実存の哲学への推移を語るものにほかならない。この場合なお二つの点に注意しておくことが必要であろう。

一、実存の哲学は有限者の哲学である。これに反しヘーゲルの哲学は無限者もしくは絶対者の哲学であり、人間を神の立場におくものである。キェルケゴールは、何よりもヘーゲルが、無限なるものと有限なるものとの間の距離を絶対的と考えないで、両者を調和的に考えたということに反対した。彼によると、ヘーゲルの哲学は内なるものと外なるものとを一致的に考える哲学であり、従つて「美的」な哲学にほかならない。そして彼は美的な立場を斥けて倫理的であろうとした。かくの如く主観性もしくは内面性を貴び、倫理を重んずるといふ点において、実存の哲学はカント的であるとも云える。ハイデッガーにとつても「有限性」ということがその哲学の根本概念となつてゐる。

二、ヘーゲルの哲学は「理性」(ロゴス)の哲学であり、「精神」(ガイスト)の哲学である。これに反して実存の哲学は寧ろ「パトス」の哲学、或はまた「ゼーレ」(心霊)の哲学である。



理性や精神が純粹な思惟を現すとすれば、パトスやゼーレは却つて自然的なもの、根源的に自然的なもの、内的に自然的なものに結び付いた意識である。ニーチエがディオニソスのものと云つたのはかかるものであろう。そしてかような意味での自然的なものを重んじたのはゲーテであり、晩年のシェリングであつた。尤もゼーレという考には既に或る客観的な考え方がはいつており、これに対してパトスはより内面的なもの、主体的なものを現すとして区別しなければならぬかも知れない。このように区別するとき、キエルケゴールなどの哲学はパトスの哲学であり、然るにシュペングラーの形態学的思想やクラークスの性格学などはゼーレの哲学であると云うことができる。それらのことについては後に詳しく述べよう。いずれにしても、嘗ての「理性の哲学」に反対しているということは、最近の哲学の多くのものに共通な、注目すべき特徴である。

## 二 精神的存在の存在論

新カント派は認識論を哲学の中心に据えた。カントは学としての形而上学の不可能を説いた人と思はれて、認識論のほかに理論的哲学はないと考えられた。新カント派はその認識論の立場として論理主義をとつた。然るに最近の哲学における一般的な特徴として指摘されることは、認

識論から存在論への移行ということである。存在論というのは、「オントロギー」という語の訳語で、我が国ではもと普通には本体論と訳されていたものであり、形而上学の主要な問題領域を形成している。即ち新カント派以後の哲学は著しく形而上学的な傾向を示すようになった。かかる変化は先ずカント解釈の変化のうちに認められる。嘗ては形而上学の反対者と見られたカントが形而上学者と考えられるようになった。ハイデッガーの如きも、カントの純粹理性批判の中心問題は認識論ではなく却って存在論であると論じている（『カントと形而上学の問題』一九二九年）。実存の哲学そのものも、後に述べるように、一種の存在論にほかならない。ハイデッガーは彼の哲学的企図を「基礎的存在論」と呼んでいる。かくの如き認識論から存在論もしくは形而上学への移行は新カント派の内部においても行われた。クローナーの如きもと新カント派の人が新ヘーゲル主義に転向したのもその例である。我々はここでは特にニコライ・ハルトマンを問題にしよう。蓋し彼は最近のドイツ哲学の一方の代表者であるばかりでなく、また彼は従来の存在論と実存の哲学の如き新しい存在論との中間に立っているので、彼の思想について知ることはこの新しい存在論の特色を理解するためのひとつの準備ともなり得るからである。ハルトマンも最初、コーヘン、ナトルプなどの系統の新カント派、いわゆるマールブルク学派に属していた。そ

れが『認識の形而上学綱要』（一九二一年）から截然と存在論の立場を主張するようになったのである。

ともかくもギリシア哲学以来、哲学の主要な内容は存在論であつた。ところでハルトマンはなお一九二四年に、「如何にして批判的存在論一般は可能なるか」という論文の冒頭に書いている。カントの批判哲学及びその影響によつて存在論に対する要求を掲げるといふことは今日の哲学的思惟にとつて、単にその声を聞くだけで既に不快の感情——夙に克服されていた先祖返りの再出現に機械的に伴うあの不快の感情——を喚び起すほど、怪しいものになつてゐる。然るにこの感情反応のうちにはひとつの価値判断が潜む。それだから先づこのような存在論に対する価値判断は如何なる権利を有するかが問われなければならぬ。アリストテレスからクリスチャン・ヴォルフに至るまで存在論は「存在そのものについての学」であらうとした。懷疑論は古くからこれに對して、如何にして我々は「存在そのもの」について何事かを知り得るか、という疑問を掲げた。カントによる認識批判は同一の疑問を多分なお一層根本的に提出する。批判にとつては存在そのものがそもそも不快であるかのである。というのは、批判は觀念論的であるからである。それは単に自体において存在するものについての知識のみでなく、自体において存在するものをも

我慢することができない。カントの批判から出発するカント以後のドイツ観念論はこの結論を極めて大胆に引出した。そして現代の新カント派はこの結論を最も強調して受け容れた。然し、ハルトマンは云う、それにも拘らず、ひとはこれに対して次の如き疑問を提出しなければならぬ、そもそも「存在そのもの」についての問題以外に理論的思惟にとつての根本問題は存するのであるか、と。観念論的諸理論も、それが「存在の観念性」を証明しようと企てるとき、結局まさにこの問題を提出し、それに解答を与えているのではないか。この点に何の疑もあり得ない、即ちそれらの諸理論は同じく存在の本質について論ずる、ただその説明を異にするのみである。この差異は問題の解決の仕方に関するのであつて、問題そのものに関するのではない。最も極端な主観主義と雖も、少なくとも、それにとつて可能なる限り、存在の「仮象性」を説明するといふことだけは必要であると考ええる。同じことが、逆符号をもつてであるにしても、懐疑論についても云える。懐疑論もまた、存在そのものに関して判断中止（エポケー）のために極力戦いつつ、存在そのものを問題にしているのである。なぜならまさに存在についてこそ、懐疑論は自己の主張する判断中止が何よりも妥当すると考えるのであるから。要するに、けつきよく存在論的でないような理論的思惟は嘗て存しなかつたし、また不可能事でもある。無にではなく却つてただ存

在するもののみ向うことができるということが、まさに、思惟の本質に属している。これが昔のエレア学派のテーゼの意味であつたのである。

この結論を逃れるために、理論的哲学の根本問題を認識の問題に限るにしても、何の役にも立たない。もしひとがこのようにして存在の問題を逃れ得ると思ふならば、それは全くの自己欺瞞である。ひとの到達するところは丁度その逆である。存在の問題を含まない認識の問題というのは存しない。なぜなら、その全意義が存在の認識たることに存しないような認識は存しないからである。認識とはまさしく意識が自体において存在するものへ関係付けられてあるということの意味する。なるほど理論は後になつて、この自体において存在するものが何等自体において存在するものでないということを証明するかも知れない。然しながら、認識における意識と自体における存在との関係の現象そのものはこれによつて除去されてしまつたのではない。それはそれを否定する如何なる理論にも堪えて生き残り結局反問として、しかも除去されないまた除去することのできない反問として繰り返し現れて来る。寧ろかような理論は、それが自体における存在の問題と始めから取組むときのみ、自分を持ち堪えることができる。ひとがその虚妄なることを証明しようとするとところのもの、さしあたり問題としては承認しないわけにはゆかぬ。然る

にこの場合問題はどこまでも存在論的問題である。この問題を否認する認識論は何等認識論でない。そのような認識論の取扱うものにはや認識ではない。

ニコライ・ハルトマンはかくの如く認識論の問題のうちに到底消去することのできぬ存在論的問題が含まれていることを主張した。彼の認識の形而上学はこのような存在論的問題を論じたものである。我々は今その内容に詳しく立ち入ることができない。ハルトマンは認識の形而上学に関する著述に次いで『倫理学』（一九二六年）という注目すべき書物を出している。然し我々がここで取り上げようとするのは、彼がこの頃新しく公にした書物『精神的存在の問題』（一九三三年）である。この書物には「歴史哲学及び精神科学の基礎付けのための研究」という副題が附けられている。惟うにこれらの問題は最近の哲学における最も重要な題目を現すものである。精神の概念は就中なかんずくヘーゲルの哲学によって極めて含蓄的な意味と規定とを与えられたが、最近のいわゆるヘーゲル復興ということにしても一面このような精神の概念の復興であると見られることができる。またカントの認識論の対象となつたのは特に自然科学であった。新カント派のうちマルブルク学派はこの伝統に従つて主として数学や自然科学の認識の問題に従事したに反し、西南学派（ヴェインデルバント、リツカート等）はとりわけ歴史的科學の問題を論じたにしても、その

取扱いは認識論的或は方法論的、また特に形式主義的であつて、内容的な歴史哲学は却つて排斥された。然るに最近の歴史哲学的研究においては、新カント派のリッカートよりも、ヘーゲル及びドイツ歴史学派の伝統の上に立つデイルタイの影響が拡大するにつれて、リッカートのいわゆる「文化科学」の問題はデイルタイに従つて「精神科学」の問題として取り上げられ、そして次第に内容的な歴史哲学的問題に這入つて行くようになって来た。ヘーゲルは云うまでもなく最大の歴史哲学者であつた。ハルトマンは精神の問題をひとつの存在論的問題として取扱おうとしている。

ハルトマンによると、精神的存在の問題は單純に歴史哲学の問題ではない。歴史は單に精神の歴史でもなければ、精神は單に歴史性のもでもない。然し凡ての精神は固よりその歴史性をもつてゐる、そして嚴密な意味で歴史というのはもちろんつねに人間の歴史のことである。人間は精神的な存在であり、我々の知れるこの種の存在の唯一のものである。人間はなるほど單に精神的な存在ではない、然し彼はまさしく精神的な存在でもあるのだし、且つその本質において精神的な存在であるのである。そしてかようなものとして人間は歴史的な存在である。精神をもたぬ存在は歴史をもたない。然らば精神的存在の存在論的根本規定は如何なるものであらうか。ハル

トマンは世界が種々なる種類の存在の層から建築されているものの如く考える。世界は「物質的なもの」の層、「有機的なもの」の層、「心的（ゼーリツシュ）なもの」の層、「精神的（ガイストヒ）なもの」の層からなっている。そしてそれらの層の間には、上層のものは下層のものを基礎としてそれに担われ、かく担われつつ上層のものは下層のものに対して自律的であるという関係がある。かようにして物質的なものに対する心的なもの関係においても、心的なものに対する精神的なもの関係においても、より高い存在はより低い存在に担われつつも自律的であるのであるが、ただ二つの場合において担われている仕方は同一でなく、また自律性も同一の種類のものでない。古くから人間は存在論的に身・心・靈的存在として規定されるのをつねとした。身とは身体のことであつて、有機的なものである。心とはゼーレのこと、感覚や欲望などの如き意識を意味する。霊とは精神（ガイスト）のことをいうのである。人間の存在は、特にアリストテレス以来、キリスト教的哲学を通じて、かくの如き三つの契機から成るとされたが、ハルトマンもだいたいこのような見方を受け取っているのであろう。ただ古くは精神（ギリシア語のヌース）は超歴史的な量と見做されたが、これを歴史的なものと考えたのは誰よりもヘーゲルであつて、この点ハルトマンは寧ろヘーゲルの見解を継承する者と云われよう。ハルトマンに限らず、



最近における精神の哲学は殆ど凡てヘーゲルの哲学なしには考えられないと云つてよい。ところで右に述べたところの、物質的なものと心的なものとの関係と、心的なものとの精神的なものとの関係とにおける差異をハルトマンは如何に理解するのであろうか。

有機体は固より物質的なもの及びその法則性に解消されてしまひはしないが、両者を自己のうちに含んでいる。それは空間的な物体的な形成物であつて他の物理的物体のように重さや惰性を有し、その細胞は原子から成つている。有機体はたしかにこれら凡てのもの以上のものであるが、然しそれを脱ぎ棄ててしまひもせず、置去りにしてしまつてもいけない。有機体は寧ろそれを保持している、有機体はそれにただ新しい形式を加えるのであり、それを要素としてより高いものを形作るのである。それは要素により高い形式を与えるだけであつて、なおこの要素の独自性に縛られており、物理的なものの法則や範疇は有機体のうちにおいてなおはたらいている。従つて有機体の自律性は甚だ制限されたものに過ぎぬ。このような関係は存在の層を昇るとき変化する。もしも同一の関係が持続するとするならば、精神もまた原子から成り、重さを有する、等々のことがなければならぬであろう。然るに事実そうでない以上、ここに違つた関係が入り込んで来るということが分る。そのことは心的存在の有機体に対する位置において既に明瞭に認められる。

心的生活は自己のうちには有機体を含むとは云えない、身体の諸器官は最も極端な意味においても心の要素であるとは云えぬ、有機体の法則が心的生活の建築材料であるのでもない。心的なものは単にそれら凡てのもの以上のものであるばかりではない。それは何等か有機的のもの新しい形式というが如きものでなく、却つてその種類において全く異なつたものである。心的なものは有機的存在及びその形式の独自性を脱ぎ棄ててしまい、置去りにしてしまつてゐる。心的なもの有機的なものに対する関係は、ただ前者が後者によつて担われているというだけの関係に限られてゐる。心的生活のうちには身体的状態が反映し、後者は前者に様々に影響するけれども、然し身体的状態は心的状態でなく、このものに類するものでもない。それ故に心的なものの有機的なものに対する自律性は有機的なものの物質的なものに対する自律性とはその種類もその大きさも違つてゐる。後の場合の関係が既に述べた如くより高い形式を与える（ユーバーフォルムング）という関係であるとすれば、前の場合の関係は建物を上に作る（ユーバーバウウング）という関係である。言い換えれば、ここではより低いもの（有機体）の上に据えられてより高いものの建築（心的生活）がその上に建てられ、このものうちには下層の建物の範疇は凡ては見出されず、寧ろそれは自己を担う層にとつて本質的な範疇からは完全に解放されており、そのためにいわば

他の材料から作られているものと見られることができるのである。即ち例えば心的存在においては、何よりも空間性の範疇は断ち切れている。このように心的存在について云われることは、より高い程度において精神的存在について云われ得る、とハルトマンは考える。

唯物論的もしくは生物学的偏見に囚われていない者は、精神の領域のうち物質的なもの或は有機的なものの如何なる範疇をも見出そうと求めはしないであろう。また既に心的なもの領域において断ち切れているような存在の根本規定が更に高く精神的なもの領域にまで這入り込み得ないということはア・プリアリに明瞭である。精神的存在は心的存在に新しい形式が与えられたようなものでなく、却つてそれは心的なものの上に乗懸つてその上に建てられた別の独立の建物と見られなければならぬ。精神は意識であるという見解は広く行われている。たしかに意識は何等かの仕方で精神に属する。然し精神はまた意識に属するであろうか。甚だ精神的ならぬ意識も存在するのである、即ち高等動物に見られるような、或る実際のな伶俐さや理智を含むにしても固く生物的欲望に結び付けられていて、何等の自律的な志向をも示さないところの意識が存在する。精神を凡て意識から説明することは不可能である。精神的存在は単に心理学的な問題ではないということは最近数十年間の哲学的研究の獲得した結論として認められることができる。論

理的なもの、認識、倫理や芸術的創造や信仰などの領域を、心的存在として理解し、心理的法則性から説明しようという、いわゆる心理主義の立場が間違つた道であることは、もはや証明済みのことと云つてよい。かような心理主義を先ず克服するのとなければ、精神的存在の領域に対して哲学的な眼を開くことはできない。我々は精神を意識ということによつて特性付けることができぬ。精神の凡ての活動が意識的なものであるということとは真でない。芸術的創造活動の如きは寧ろ自己の為すところを意識していないのが普通である。あらゆる直観的な把握、思惟、推論についても同様であつて、この場合それは厳密に論理の法則に従つていなくても、その道は意識に這入つて来ないのである。

けれども、もしも精神が「人格的精神」もしくは個人的精神以外のものではないとしたならば、精神的存在は単により高い形式が賦与されたものに過ぎないと見ることも可能であろう。然るに精神的な生活にとつて特徴的なことは、まさに、そのような生活においては個人は決して個々独立に存在せず、共同の精神的な生活領域の外部において孤立された実在的な生存を有しないということである。それを分離しようとする見方は抽象的で、真理を距ること遠い。その証拠に、ひとり藝術家とか政治家とかの個人の生涯を叙述しようとする歴史的モノグラフイーにおいて、ひと

はその個人を越えて外に出ることを余儀なくされる。彼の運命、彼の發展、彼の事業はそれが歴史の全体的狀況、とりわけ精神的全体的狀況のうちに根を有するものとしてでなければ理解できない。個人は彼の精神的存在を單純に自分自身のうちから有するのでなく、却つて彼はともと、彼がそのうちに生れ落ちその豊富な内容のうちに根をおろしているところの精神的水準のうちに立つている。それだからと云つて、もちろん彼が何か独立のものでないというのではない。彼の獨自性はそのことによつてなくされるのでなく、ただ制限されるのである。このような歴史的に与えられた精神的水準というものは、心的存在とは全然異質のものであつて、諸々の主觀から組合わされたものでも、諸々の意識の担い手の總和でもなく、また如何なる個人的意識もそれを全く自分のものと云うことができない。それは他の秩序のものであつて、ヘーゲルによつて規定されて最近屢々用いられるに至つた言葉に従い「客觀的精神」と呼ばるべきものである。主觀性とか意識とかいうが如き心的なものの特種な範疇はかような客觀的精神には逆用されることができない。そしてハルトマンによると歴史的精神と見らるべきものは人格的な個人的精神ではなく、かくの如き客觀的精神である。然るに人格的精神でもなく、また客觀的精神でもなく、それ以外に第三の別の精神が考えられる。それは精神の諸々の客觀化のうちに含まれているものであ

つて、詩人や思想家などの「作品」のうちには歴史的精神の変化を超えて保存されるところの精神的価値の如きがそれである。ハルトマンはそれを「客観化された精神」と呼んでいる。

かようにして、ハルトマンに従えば、精神といわれるものに、一、人格的精神、二、客観的精神、三、客観化された精神、という区別がある。第一の人格的精神と第三の客観化された精神との間の溝は極めて深く、両者の連繋はそれらのもの自身からは理解されない、然し両者は第二の客観的精神において連絡し、このものに両者はそれぞれ違つた仕方においてであるにせよ共に結び付けられている。

三つの精神のこのような関係は二つの対立にもとづく。この対立というのは、一方では個人的精神と一般的精神との、他方では生きた精神と生きていない精神との、対立である。人格的精神と客観的精神とは、如何にその形態或は存在の仕方を異にするにせよ、生きた精神であるという点では等しい。然るに客観的精神と客観化された精神とは超人格的で超個人的であるという点が共通である。個人的であるのは人格的精神のみである、生きていない精神と考えられるのはただ客観化された精神のみである。前者を我々は個人として我々のうちにおいて知り、後者を我々はそれ自身としては生命や変化を有せずして「固定された」精神的 content であるところの、精神的

創造の諸生産物、諸形成物、諸「作品」において知るのである。

文字或は芸術的形体のうちに固定された作品の精神的内容は、實在的な歴史的生活の流を超越し、いわば觀念性に高められ、かくして歴史における生きた精神の変化を越えて固持されるから、それはまた實在性を超越するとも云うことができる。ただ人格的精神及び客觀的精神のみが「實在的な精神」であつて、客觀化された精神はそうではないと云うことができる。形成された作品において實在的であるのは、その精神的内容ではなく、この精神的内容がそのうちに固定されているところの形成された「物質」（文字、空間形式を具えた石）である。それ故にただ「生きた」精神のみが實在を有し、生命を免れて物質のうちに固定された精神は全く非實在的な精神である。更に個人的精神はただ生きた實在的なものとしてのみ現れ、然るに客觀化された精神はただ超個人的なものとしてのみ現れる。これに反して客觀的精神は超個人性と生命性並びに實在性とを自己のうちに結合しているのである。

ただ人格的精神のみが愛したり憎んだりすることができる、ただそのみが倫理を有し、責任、帰属、罪過、功績を負う。ただそのみが第一次的な本来の意味において意識を有し、先見、意志、自覚を有する。

ただ客観的精神のみが厳密な第一次的な意味において歴史の担い手である、ただそののみが本来歴史を有する、ただそののみが超個人的な一般的で同時に実在的な生きた精神である。その変化及び運命が歴史的变化であり、歴史の運命である。然しそれはあらゆる生きたもの、従つてまた生きた人格的精神と同様に、時間性と消滅性とを具えている。ただその生命は個人的精神の生命とは違つたテンポで運動するのである。

ただ客観化された精神のみが無時間的なものうちに、従つて観念的なもの、超歴史的なものうちに聳える。その運命は観念的なものの運命であり、時間的な歴史過程のうちにおける自体において無時間的なものそれである。

云うまでもなくハルトマンは相互に独立に右の如き三種の精神が存在すると考えるのではない。存在するのはただ一つの、統一的な精神的存在であり、それは分割されてもおらず、また分割し得べからざるものである。この統一のうちに精神の三様の存在形態がつねに既に含まれており、それらは互いに織り合わされており、全く分離すべからざるものである。右の三種の精神は実は同一の精神の三つの「存在形態」にほかならない、それらは同一の精神的存在の三つの根本的範疇を現すのである。



精神のかかる三つの存在形態は凡て全く同位のものであつて、そのうちの一つが特に優位を占め、他のものはその単なる附屬物であるというようなことはない。もし優位ということをやうならば、そのいずれもが他のものに対して特殊な優越をもつてゐる、但しこの優越はその各々のものにあつてそれぞれ性質を異にし、従つてその間の争は考えることができぬ。このことを記憶しておくことは、従来の哲学が精神の問題に關して陥つた種々なる偏見乃至一面性を脱却するために甚だ重要である、とハルトマンは見ている。

なおハルトマンは生きた精神と客観化された精神との間に存する、既にジンメルが指摘したが如き闘争について述べてゐる。先づ生きた精神は種々なる「作品」において自己を客観化する、それは自己を解放するという意味をもつてゐる。然しながらかように客観化されることによつて固定された精神は次に生きた精神を束縛することになる。生きた精神は過去の客観化された財産を伝承するばかりでなく、またみずから後に來たるものにとつて伝統として蔽いかかるような財産を作る。ひとは歴史的に將來を予め決定することにならないような作品を作ることができない。然しまた生きた精神はこのような決定に対する防禦力をもたないで単にそれに委ねられているものではない。それはまさに生きたものとしてみずから創造するものである。それは自己の創造を

もつて創造されてあるものに立ち向う。生きた精神は単に伝承されたものの享受と利用とのうちに生きるばかりでなく、またそれとの絶えざる闘争のうちに生きる。それは自己に負わされた束縛と戦う。かようにして生きた精神のうちにはつねにそれに附着せるもの、負荷されたものに対する革命的傾向が存在する。この関係は内的弁証法である。客観化された精神は、生きた精神を束縛することによつて、このものを同時に自己に對して立ち向うように教唆する。前者は後者を決定し、その自由を制限することによつて、それを自由に向つて覚醒せしめるのである。客観化された精神は生きた精神なしには生命なきものであり、無に等しい。前者は後者のうちにおいてまた後者にとつてのみ或るものであり得る。客観化された精神は生きた精神のうちに還歸することによつて生命を与えられる、しかもそれはかように生命を与える精神を束縛し、そして同時に覚醒するのである。生きた精神と客観化された精神との闘争において永い間には勝利を占めるのはいつも前者である。なぜなら生命とはまさに自己活動であるからである。

このように我々がハルトマンの精神の存在論についてやや詳細に叙述したのは、やがてそれと実存の哲学との対照を鮮明ならしめんがためである。ハルトマンの存在論は種々なる意味においてカント以前の存在論につながっているように思われる。彼がクリスチャン・ヴォルフを尊敬し

ているのも偶然でなからう。その思想の折衷的で、明晰であるが、可成かなり形式的である点などもヴォルフに似ている。

彼はカントによつて明らかにされた主観性の問題を十分深く理解していかないようである。彼の精神の存在論はヘーゲルの精神哲学よりもなお甚しく対象的客体的な見方に囚われている。西田哲学の言葉を借りれば、彼の精神についての見方はなおノエマ的であつてノエシス的でない。或は彼の存在論は十分「存在論的」(オントローギツシュ)でなく、なお「存在的」(オンチツシュ)であるとも云える。蓋し「存在的」と「存在論的」とを区別すれば、前者の見方が対象的であるに對し、後者の見方は飽くまでも主体的でなければならぬ。それだから主観性の原理を明らかにしたカントこそ初めて真に存在論的な見方を可能にしたのであり、それ以前の存在論はなお存在的であつて真に存在論的ではなかつたと云うこともできる。然し「精神」そのものが元來对象的なもの、客体的なものに關係しているのではなからうか。従つて真の存在論は何等か「精神の哲学」というが如きものであり得ないのではなからうか。ギリシア哲学以來ガイストよりも低いものと同つねに見られたゼーレの概念を、逆にどこまでも深く理解してゆくことによつて、我々は何等か新しい存在論に到達し得るのではなからうか。或は従來の存在論がその名の通り「有の哲学」

であつたとすれば、かかる有よりも深く、「無」を考えねばならないのではなからうか。無とは、本来、对象的に、客体的に捉えることのできぬものである。これらの問題を我々は次にハイデッガーの哲学について見ることにしよう。

### 三 現象学と実存の哲学

既に云つた如く、最近における最も影響多い実存の哲学の有力な代表者はマルチン・ハイデッガーである。ところでハイデッガーはもとフッサールの弟子であつて、彼の哲学も初めフッサールによつて基礎をおかれた現象学に属するものと見られていた。ただフッサールの現象学がそれ自身はあらゆる構成を斥けて純粹に記述的であると称しながらなお構成的であるに反して、ハイデッガーの現象学は構成的でなくて理解的であることを特色とすると考えられた。それは解釈学的現象学とも呼ばれる。然し構成的と云い、解釈学的と云つても、つまり現象学内部における差異である。ハイデッガーの現象学がフッサール風の現象学とは根本的に違つた性質のものであることが認められるに及んでそれは現象学の一つというよりも却つて実存の哲学のひとつと見られるようになった。この場合、フッサールとハイデッガーとの相違は単にその方法の一部に関する

のでなく、寧ろその根本の世界観に関するものと考えられる。かような実存の哲学は就中あの北  
欧の孤独なる思想家キェルケゴールにおいて根源的に現れているのであるが、現今の最も異彩あ  
る神学であるところの弁証法的神学はこのキェルケゴールの流を汲むものであつて、そこでまた  
ハイデッガーなどの実存の哲学はこの弁証法的神学とも相通するものがあると云われる。フツサ  
ールの哲学とハイデッガーの哲学とは共に現象学であるには相違ないにしても、如何なる点にお  
いてかくの如き根本的な差異を有するであろうか。これを理解することは、近来フツサールに代  
つてハイデッガーが流行していることを思えば、最近の哲学の傾向を知る上に必要である。我々  
はこの同じ傾向のうちにやはり、ハルトマンの存在論とハイデッガーの哲学との相違を理解する  
ことができよう。

フツサールの現象学にとつてひとつの重要な出発点及び基礎となつたのは、ブレンターノの心  
理学である。ブレンターノは物理現象と心理現象との区別を考へて、その根本的な点は心理現象  
には「内在的対象性」ということがあるところに存するとした。即ち、例えば、見るという現象  
には見られたもの（対象）が含まれる、もしくはは内在する。見るという場合、我々はずねに何物  
かを、或は馬を、或は家を見ているのであつて、視覚作用のうちにはつねに馬とかいふが如き対

象が含まれている。このような関係を一層純粹に考えてフッサールは、意識はつねに「何物かの意識である」という風に規定した。彼が意識の志向性というのはそのようなものにほかならない。意識作用はつねに何物かを志向しているのである。いまひとつフッサールがプレントナーノから取つて来た思想は、あらゆる心理現象は表象によつて土台付けられているということである。ひとつが悲しむとき彼は例えば月を見て悲しむのである。悲しむということの感情作用は月の表象に土台付けられてその上にある。またひとつが欲するとき彼は例えば木を欲するのである。欲するといふこの意欲的作用は木の表象に土台付けられてその上にある。かくの如く、凡ての意識は表象に土台付けられている。

ところで我々の自然的態度において意識の対象となつてゐるものは、いわゆる「事実」である。それは時間的空間的に限定されたものであつて、且つ意識を超越すると考えられている。現象学はかような自然的態度を排除して、かかる事実に対して二重の還元を行うことによつて成立する。まず、事實は「本質」に還元される。事實として存在するのはそれぞれ一定の時間的空間的規定を有する種々の机である。然しそのような机のいずれもが我々にとつて机と見えるからには、そこにはその凡てに共通に含まれる机そのものの、机の本質というものがなければならぬ。これは

ギリシア人がエイドスと云つたもの、即ち机の形相である。種々なる机は机の形相を含むが故に凡て机として我々に見えるのである。かかる形相は事実的なものでなく、寧ろ「意味」というようなものでなければならぬ。いまここにある、この机の脚を短く切れば事実としての机は変化するも、机の形相は不変である、意味は意味的統一性または同一性を有する。それだからこの脚を切られた机も他の机と同じように机なのである。また本質としては、現に知覚されている机も、想像的に思い浮べられた机も、変りはない。事実は先ずかくの如き形相もしくは本質に還元される。これを形相学的或は本質学的還元と云っている。然るにかような本質も意識を超越すると考えられることにおいて事実と同じである。論理学や数学の対象となつてゐるのは事実でなくて本質であり、それらは事実学でなく、本質学に属すると云われる。けれども論理学的対象や数学的对象の如きものは意識を超越したものである。そこで現象学は次にかような本質を意識に内在の立場に還元して考察しようとする。これが先験的還元或は現象学的還元と呼ばれるところのものである。そこでは凡ての本質は意識に内在する物として、換言すれば、意識の作用のうちに含まれるもの、その志向的对象として考察される。又かくの如く対象を含むということがつねに意識の作用の本性である。かような意識は固より事実的意識ではない、そこにおいて志向されている

のは本質であり、エイドス（形相）であるからである。かかる意識は純粹意識である。かくて現象学にとつての領域は、形相学的還元及び先驗的還元という、二重の還元の方法を経て成り立つ純粹意識の領域である。

純粹意識の領域とは如何なるものであろうか。既にアリストテレスはヌース（理性）を「エイドスの場所」というように考えた。フッサールの純粹意識もかような形相の場所としてのヌースの如きものと見られ、理性的意識にほかならない。フッサールは純粹意識の作用の方面をヌースという語と関係あるノエシスという語で表し、その対象或はノエシスによつて志向されているものを同じようにノエマという語をもつて表した。かくして純粹意識は到る処ノエシス・ノエマ的構造を含むと考えられる。ノエシスとノエマとは全き相関関係に立っている。ところでギリシア人はヌースをまたロゴスとも呼んだ。ロゴスはギリシア哲学における最も根本的な概念である。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いわれるもの、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理性的直観或は直観的理性を意味した。ロゴスの概念は理性の意味において近代哲学にまで伝えられ、これを支配する根本概念となつている。フッサールの現象学もこの意



味において、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見られ得る。上に述べた如く、本質の概念はその現象学にあつて重要な位置を占めており、しかもそこでは本質は——事物の本質と云えば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——事物のイデアの統一であり、プラトンのいうが如き「自体」である。固より現象学においては本質はプラトンのイデアの如く超越的なものでなく、純粹に内在的に見られ、かくていわゆるノエマとして特性付けられて、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てゐる。フッサールの純粹意識はつねにノエシス・ノエマ的構造のものである。彼の現象学は理性の現象学乃至ロゴ斯的意識の現象学に究竟する。そして理性は新カント派、就中コーヘンなどにおい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云われるであらう。

然るに最近の哲学においては理性の批判が到る処に行われている。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おいて行つた。彼においても見られるところの、近代自然科学、とりわけ生物進化論の世界観への影響はかかる理性の批判にとつて決定的な意味を有した。マルクス主義哲学の如きもまたこの傾向に属するであらう。人間はロゴス即ち理性を有する存在であ

るといふ、従来の殆ど凡ての哲学にとつて基礎的な、そして何等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て来た。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のものであり、絶対的なものである限り、人間は自己の存在の確実性をみずからにおいて有し、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要しないであらう。然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ひ、自己の現実の存在について、その現実の状況についてどこまでも問うことを余儀なくさせられる。かかる傾向はニーチェ、殊にキェルケゴールにおいて見出される。人間は神的な、自己確実な存在ではなくて、寧ろ神学上原罪と呼ばれているものが彼のこの世界における現実の状況である。人間を神の位置に据えるあらゆる哲学は、非現実的として徹底的に排斥されねばならぬ。ハイデッガーの哲学も実にこのような傾向に属するものであつて、それはフッサールの理性の現象学に対して、理性なき現象学と見られることができる。人間はロゴスを有する存在であるという命題において、彼はロゴスを伝統的な理性の意味に解せずして、却つて現実の人間の言葉の意味に解釈する。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。

ところで理性というものはギリシア以来何か抽象的な、それでなくとも非歴史的な量と見られるのがつねである。かような理性に具体的な歴史的な意味を担わせるに至ったのはドイツ哲学における、ハーマン、ヘルダーあたりからの功績である。ここにかの「精神」（ガイスト）の概念が極めて含蓄的な意味をもつて現れた。ヘーゲルの哲学はこのようなガイストの哲学である。前述のニコライ・ハルトマンの存在論においては精神の概念は、ヘーゲルの哲学におけるそれがイデーであるに比してももちろん一層現実的なものとなつていくということがある。けれどもそれにしてもハルトマンの哲学はなお精神の存在論であつた。かかるガイストに対するのは「ゼーレ」（心）の概念であり、そこで理性の批判に伴つて最近の哲学は、その一般的傾向としてガイストの哲学からゼーレの哲学に移行したと考えられることができる。ニーチエの哲学にしても、またかの有名な『西洋の没落』の著者シュペングラの哲学にしても或はクラークの性格学、フロイドの精神分析学などにしても、みなそうである。ゼーレというのは、ロゴス或はヌースが純粹な意識と考えられるに反して、身体的なものまたは自然的なものによつて規定された、或はこのものうちに融け込んだ意識である。それは純粹なガイストでなくて、エルト・ガイスト（地

i 「非歴史的な量」意味不明にも見えるが底本のママ。

靈)である。ニーチェのいうディオニソス的なものとはかかるものであろう。シュペングラーにとつてはゼーレは土地によつて規定されており、かかるゼーレの産物たる一定の文化は、恰も植物のようにその生え出た土地に着いたものであつて、植物のように開花しては凋落すべき運命を有するものである。かようにゼーレは身体とか自然とかに結び付いたものであるが、然るにゼーレという場合、そのような身体とか自然とかいうものはなお或る客体的なもの、对象的なものと考えられているのがつねであらう。

私はロゴスという語に対してパトスという語を用いている。私のいうパトスはゼーレ的なものであり、従つて身体とか自然とかによつて規定された意識のことである。然しながら、所謂ゼーレの概念においては、そのような身体乃至自然がなお客体的、对象的に見られているに反して、私のいうパトスの概念においてはそれをどこまでも主体的に考えようとするのである。この場合、身体と自然とか、或はまた物質とかは外に見られたものでなく、却つて外には見られざる全く内的な身体、自然、物質のことである。それは自己の外に考えられた物質でなく、寧ろ自己の内なる物質、意識の外というのではなく意識の裏からこれを規定せる物質である。かような物質は对象的に考えられた自然科学的な意味における自然よりも一層根源的な自然であり、第一次の自然と

も云うべきものである。「有」といわれるのは凡て何か対象的なものであるとすれば、それは「有」というよりも却つて「無」といわれるべきものである。「運命」といわれるようなものは本来かようなものでなければならず、運命の意識というものはもと無のパトスと見られなければならぬ。即ちゼーレの概念がなお対象的な見方を離れないに反して、パトスはどこまでも主体的な意識であると考えられる。ロゴスとかヌースとかいうものにして、対象的な意識である。なぜなら、その含むエイドスとか本質とかいうものは、プラトンのアイデアのアナムネーシス（想起）説が示しているように、「既に」あるもの——想起されるものは既にそこにあるものでなければならぬ、——という意味を脱せず、然るにかくの如き「既に」という性格はまさにその「対象性」を現すものである。対象とは我々にとつてつねに「既に」そこにあるもののものである。ロゴスがこのような対象的な意識であるに反して、パトスは主体的な意識である。いま実存の哲学は主観性の哲学であるところから、またかかる意味においてパトロギー的であることを特色としている。それがひとつの存在論であるにしても、この点において従来の存在論とは根本的に区別されなければならない。ハルトマンの精神的存在の存在論とハイデッガーのいわゆる「基礎的存在論」との相違もこのような方面から理解されることができよう。ハイデッガーの哲学のテーマとなつて

いる「ダーザイン」（現存在）は対象的に見れば人間のことであつて、従つて彼の哲学はそのような意味では人間学にはかならない。一般に人間学は現代の哲学において特に重要な問題となつており、ハイデッガーの哲学も固より、あのフォイエルバッハ、ディルタイ、シェーラーなどの人間学と並んで、そのような人間学の代表的なものと見られてよいものである。然るに、何故にハイデッガーは自分の仕事を哲学的人間学とは云わないで基礎的存在論と称するのであるか。人間学のテーマは人間であるが、かような人間の研究が成り立つたためには或る存在者が我々にとつて、丁度或る他の存在者が植物として、また動物として現れているように既に人間として現れているということがなければならぬ。そしてハイデッガーによれば、このように存在者が何物か「として」現れるためには現存在（ダーザイン）の存在理解が先立たねばならぬ。即ち彼によれば、人間よりも現存在の存在理解が先のものである。それ故に現存在の哲学は哲学的人間学よりも先のものであつて、基礎的存在論の意味をもっているのである。ハイデッガーのいう現存在は従来の哲学でいう主観の意味を有するものであろうが、この主観を単に認識論的に見ないで、存在論的に深めたものと考えられ得るであろう。彼の存在論は従来の哲学的人間学がなお対象的な見方に囚われているのを主体性の立場におこうとするものである。現存在の存在理解はハイデッガー

によれば「関心」ゾルゲによつて、このパトスのなものによつて規定されている。例えば、この机という存在者も、私がそこで書見する場合には書見台として、そこで講演をする場合には演壇として、そこで食事をする場合には食卓として現れ、このように我々がそれに交渉する種々なる仕方に応じて、その交渉的関心に従つて、それぞれのものとして現れる。かくて存在者をその存在において理解しようとするハイデッガーの現象学においては、先ず関心（ゾルゲ）への還元が行われるのである。存在者は対象的存在としてでなく却つて交渉的存在として捉えられ、その存在性は関心によつて顕にされると考えられる。

既に云つた如く、フッサールの現象学においてその前階として重要な位置を占めているのは本質学的還元であつた。ところで本質或は本質的存在は伝統的な存在論においては「エッセンチア」【essentia】という語をもつて表され、これに対して「エクジステンチア」【existentia】即ち現実的存在という概念が立つている。実存の哲学というのは、エッセンチアの哲学でなくてエクジステンチアの哲学のことである。本質は現実的存在でなく却つて可能的存在である。幾何学が厳密に定義し規定するような直線や三角形は現実の直線現実の三角形としては存在しないであらう。それが紙の上に描かれたものであらうと、単に頭の中に描かれたものであらうと、三角形は幾何学の

対象としては同一である。丁度そのように本質は一般に可能的存在であると見られる。それはまた思惟の抽象にもとづいている。或はそれは叡智のもしくは可想的存在であつて、純粹にして曇らざる、濁らざる思惟の対象となるものである。抽象的思惟は永遠の相のもとにある。本質は可能なものであると共に普遍的なものであり、また時間を越えて永遠なるものである。然るに現実的存在は時間的なものであつて、実存するのはつねに特定の或るものである。それは抽象的思惟によつてはそのものとして捉えられることができない。抽象は純粹存在の可想的媒質の中に構成されるが、実存はパトス（情熱）を伴わない場合はない。伝統的な存在論は一般的に云つて本質的存在の存在論であつた。そこでは固より現実的存在の問題も取扱われなかつたのではないけれども、然し現実的存在は本質的存在から出て来たものと見られ、その出て来るものとしてつねに本質的存在が考えられ、現実的存在は可能的な本質の実現されたものとして、いづれにしても、本質的存在の側から、その方向において理解された。次にまた伝統的な存在論にあつては現実的存在は对象的に、客体的に捉えられるのがつねであつた。これら二つの点において最近の実存の哲学は従来の存在論とは反対の立場に立つて見られることができる。即ちここでは人間の実存はどこまでも主体的に理解される。人間として実存するということのうちには行為すること



が含まれている。行為するということには、此れか彼れかが情熱をもつて決定されるということが含まれる。もしも実存を除き去るならば、此れか彼れかということはなくなってしまう。実存にあつて此れか彼れかということを除き去るならば、それは実存を除き去ることを意味するのである。抽象は無関心であるが、実存は実存者にとつて最高の関心である。実存の哲学はまさに実存そのものの本性に従つてパトロジー的であるであらう。人間の実存は根本的に時間的である。しかも人間の実存は彼の主体的な生存として各々の人間にとつてそれぞれの実存があり、従つてまた実存の根本的な規定としての時間も、自然科学的な意味における対象的な客観的な時間或はいわゆる空間化された時間のことではなく、全く内面的な時間である。

#### 四 倫理の問題

倫理の問題は最近の哲学において特別の位置を占めている。従つて倫理に関する注目すべき著述もいろいろ現れたが、中でも、マックス・シェーラーの『倫理学における形式主義と内容的価値倫理学』（一九一三年）及びニコライ・ハルトマンの『倫理学』（一九二六年）は特に重要なものと見られよう。これらシェーラー及びハルトマンの倫理学は固より種々新しいものを含んでい

るが、その根本の思想においてなお伝統的な倫理学の範囲を脱却せるものと云えない。シェーラーの立場はフッサールに近く、またハルトマンの立場は既に述べたように古い存在論と新しい存在論との中間にある。これらの人々においての如く倫理の問題がいわゆる倫理の問題として、言い換えれば、論理学や形而上学に対する一個の学科として取扱われるというのでなく、寧ろ哲学そのものが、その全体が、その基調において倫理的であるということが最近の哲学の顕著な特徴である。実存の哲学は、キェルケゴールは固より、ハイデッガーやヤスパースにしても、根本において倫理的である。例えばハイデッガーの名著『存在と時間』にしても、その名にも拘らず、新しい倫理学と見られてよいものである。キェルケゴールによれば、「個人の自身の倫理的現実が唯一の現実である。」このような新しい倫理学は一般的に云つてどのような特色を有するであろうか。

先ず、倫理は従来つねに理性のことと見られていた。倫理的と理性的とが同じに考えられ、理性的であること、そこでまた理性に従つてもろもろの激情を制御するということが倫理的であるとされた。倫理はロゴスのことであつてパトスは倫理に反するもののように考えられた。然るに新しい倫理学はパトスのうちにこそ却つて倫理はありと見るのである。次に、倫理は理性のこと

とされたのに關係して、それは従来多くは理想主義的立場において捉えられた。倫理は人間にとつての理想、価値、規範、當為を現すものであるといふのである。然るに新しい倫理学は倫理の問題を寧ろ徹底したリアリズムの上におこうとするのである。

倫理を理性と結び付けることには如何なる根本的な欠点があるのであろうか。倫理といふものは本来主体の概念を除いて考えられない。単に客觀的なものは論理的であつても倫理的とは云われないであらう。然るに上に述べた如くロゴスはどこまでも客體的な意識の意味を脱するものでない。それが純粹なアイデアに向うとせられる場合もおかつそうである。なぜなら、アイデアにしても、プラトンがアイデアの認識はアイデアの想起にほかならないと云つたように、何等か「既に」あるものであり、そしてこの「既に」ということがまさに対象の、——想起されるものは既にそこに在つたものでなければならぬ——客體の根本的な規定である。我々が何を始めるにせよつねに「既に」そこに見出されるものが客體である。このようにしてロゴスは客體的な意識の意味を離れ得ないとすれば、主体性そのものを現すべき倫理をロゴスと結び付けて考えることには困難がある筈である。次に、倫理は人格的、個性的乃至性格的なものでなければならぬ。ここに個性的とか性格的とかいふことは必ずしも個人的といふことと等しくなく、国民とか民族とかいふ

ものにしても個性的、性格的であろう。然るに理性は永遠に自己同一なるもの、また普遍的なものと考えられるのがつねである。カントはその哲学において主観の概念を確立し、それと共に人格の概念を基礎付け、この概念を彼の倫理学の中心に据えた。然しカントは人格の本質を理性として理解することによつて、ラスクなども論じたように、人格の概念を破壊するという結果に陥らねばならなかつた。蓋しカントに従えば、人間が人格であるのは理性によつてであり、然るに理性は凡ての人間においても同一の要素である故に、ひとは人格的であればあるほど愈々この理性という普遍的なものの一類例に墮してしまふことになつて、人格の概念にとつて欠くべからざるところの人格の固有性とか独自性とかいうものの意味は認められることができないからである。かくの如くにして新しい倫理学の基礎はロゴスよりも却つてパトスに求められねばならぬように見える。

我々はいまこのような新しい倫理学のひとつとしてベルグソンの思想を取り上げよう。倫理についてのベルグソンの思想は最近の著述『倫理及び宗教の二つの根源』（一九三二年）において明らかにされるに至つた。

倫理は普通に種々なる命令から成つている。この命令は我々がそれに従うように強制を含んで

いる。義務と云われるものはこのような倫理的強制を有する命令のことである。倫理的強制は如何なる性質のものであろうか。我々は両親や教師の命令に従う。彼等に従うのはまさに両親である故にであり、教師であるが故にである。即ち彼等の權威は彼等自身から来るよりも我々に対する関係における彼等の地位から来るのである。言い換えれば、両親や教師は代表の資格ではたっているように見える。我々は我々の両親や教師の背後に何か巨大なるもの或は寧ろ無限なるものがあって、それが我々の上にあらゆる物質的な重みをもつてその媒介者を通じて圧しかかつているのを感じる。このものは社会である。強制はこの場合社会的性質のものである。

このようにベルグソンは倫理的強制の根柢には社会があると考へるのであるが、この場合社会とは何をいうのであるか。彼によれば、社会は諸習慣の一体系と見做されることが出来る。倫理的とせられる種類の習慣は直接的にか間接的にか社会的必要もしくは要求に應ずるものである。それらは凡て相互に支持し合い、かくて相倚つて一塊をなしている。ひとつひとつとしては小さいものに過ぎぬ習慣による強制の沢山のものが一般的社会的強制の全体を作る部分となり、そしてこの全体がその各部分に全体として有する權威を授け、「それは義務だ。」という形式を与えるのである。人間の社会は蟻や蜂の巣と比較されてよいものである、とベルグソンは云う、唯、か

しこでは本能に委ねられていることがここでは習慣に依頼される。倫理的と呼ばれる習慣の各々は、それだけとしては偶然的と考えられるにしても、その総体、いわばそれらの諸習慣を養う習慣は、社会の根柢そのものにあつてその存在を制約し、その強度においてもその規則性においても本能のそれに比すべき力を有する。このものが強制の全体を意味し、それが個々の義務の基礎となつてゐる。従つて「強制の本質は理性の要求とは別のものである」とベルグソンは云つてゐる。主知主義的乃至合理主義的見解の如何なるものも倫理の事実に合致するものでない。

然るにこのような強制は正確に云うと決して単に外部から来るのではない。我々の各々の者は自己自身に属すると同様に社会に属してゐる。ベルグソンに従えば、我々の意識は、深みに探り入ることによつて、降れば降るほど愈々独自のな、他の者と通約することのできぬ人格を我々に顕にするにしても、我々は我々自身の表面によつて、互いに類似し互いに依存し互いに結合されている他の人々と連続的である。社会は外面化された諸人格から織り合わされた目の詰んだ織物のようなものであつて、我々の自己はその表面においてそれに接合されてゐるのである。このように結び付けられてゐる点において我々自身は社会化されてゐる。従つて我々が人間のあいだの連繫として表象する倫理的義務は、先ず我々の各々の者を彼自身に繋ぐのであつて、単なる外部

に繋ぐのではない。もしも我々のうちに社会の何物もないならば、社会は我々を捉えることができなからう。このような「社会的自己」を育成することが社会に対する我々の義務の本質である。

かかる社会的倫理は社会的必要もしくは要求に応ずるものである。然し問題の社会とは具体的には如何なる社会であろうか。この社会はベルグソンの言葉を用いれば「閉じた社会」であつて、家族とか国家とかというが如きものである。社会的倫理はつねに、それがどれほど広いものであるにしても、ひとつの閉じた社会を目標としている、とベルグソンは考える。それはそれ自体としては全人類を目標とするものでない。国家と人類との間には有限から無限へというような距離がある。閉じたものと開いたものとの差異がある。人類はいわば「開いた社会」である。市民的道徳の修業は家庭において行われ、同様に、彼の祖国を愛することによつて、人間種族を愛するように準備される、という風にひとはよく述べている。我々の同情心はこのように連続的な進歩によつて広まり、同じものにとどまりながら大きくなり、遂に全人類を抱擁するに至るもののように考えられている。然しながらかくの如く考えることは単にア・プリオリな推論に過ぎず、心についての全くの主知主義的な見解から出たものに過ぎない、とベルグソンは主張する。閉じた

ものはどれほどその周辺を拡げて開いたものとはならない。「閉じた心」と「開いた心」とはどこまでも性質的に区別されねばならぬ。我々は家族及び国家を越えて、段階的に人類に達することができぬ、そこには飛躍がなければならぬ。社会的倫理と人類的倫理との間にはまた静止と運動というような区別がある。静止をいくら加えても運動とはならぬ。両者の差は程度上のものでなく、性質上のものである。

社会的倫理は没人格的である。その命令はいわゆる格率の形において存在するのがつねである。かかる格率的倫理は二重の意味において没人格的であるであろう。一方では、それにとつては実際に我々に向つて或る倫理的格率に服従することを命ずる者自身が倫理的に如何なる種類の人間であるかは問題とならない。不徳の人も有徳の人も他に対して同じように命令することができる。命令する人間の「人間」如何は、ここでは多くの問題とならない。このことは、それを命令するのが究極において個々の人間でなくて、却つて社会であつて、個人はただ社会を代表する資格で命令するに過ぎぬ、ということを現しているであろう。格率は非人称的な命題である。他方において、格率的な倫理は個々の人間個性とそれぞれ個性的な関係を含むのではなく、却つて凡ての人間に向つて一様に命令する。人間は個性としてでなく寧ろ社会として見られている。かよ



うな社会的人間として人間はハイデッガーが詳細に解明したような意味における「ひと」である。「ひととはしかじかのことをせねばならぬ」という風に格率は命じている。「ひと」とは日常性における、或は平均性または凡庸性における人間である。格率的な倫理はその意味で日常倫理にほかならない。それは恰もその没人格性のために法則性もしくは普遍性を示している。それは「ひとの道」と云われるにしても、真に人類的な倫理でなく、却つて家庭倫理であり、国民道徳であつて、ベルグソンのいわゆる「閉じた社会」を目標としているに過ぎない。

然るに人類的倫理のうちにはまさに「人間」が立っている。いつの時にもこの倫理を具現しているような人間が存在する。イスラエルの預言者、ギリシアの賢人、キリスト教の聖者などはその最も著しいものであろう。社会的倫理は、それが没人格的な定式に帰せられるに依つてより純粹で、より完全であるとすれば、人類的倫理は、それが十分に自分自身であるためには、模範となるような一個の特別な人格において化身されることが必要である。前者の一般性はひとつの法則が人々によつて普遍的に受け容れられるところに存し、後者の一般性はひとりの模範に人々が共通に従うということにかかつている。ベルグソンの言葉によれば、社会的倫理は「没人格的な社会的諸要求によつて命ぜられた命令の体系」であるに対して、人類的倫理は「人間性のうちに

存する最も善きものを現す人間によつて我々の各々の者の良心に投げられた呼び掛けの総体」である。

これまで大部分の倫理学は主として格率的な倫理を問題にして来た。このときベルグソンが命令ではなく「人間」を中心とするような倫理を取り上げ、その重要な意味を認めたのは甚だ注目すべきことであると思う。倫理は一般に格率的なものであると見るのは偏見に過ぎない。また命令的でなければ倫理的でないと考えてはならぬ、命令というものは寧ろ格率的倫理のとり形である。人類的倫理は、ベルグソンによれば、命令ではなくて呼び掛けである。あらゆる倫理が強制乃至圧迫を含むというのではない。人類的倫理は却つて、ベルグソンによれば、一の希求であるのである。我々にとつて模範であるような人間は我々に向つて命令するというよりも、彼が唯そこに在るということによつて我々に呼び掛ける。我々は彼にまで高まろうと憧れ、彼に等しくなろうと求め、彼に応じ、彼に従う。彼は命令によつて我々に倫理的にはたらきかけるのではない、彼の存在そのものが我々のうちに倫理的な希求を喚び起すのである。このような彼の「人間」、彼の「存在」は諸格率の一体系に分解してしまうことの到底できないものである。倫理はこの場合「英雄の呼び掛け」のうちに存し、まさに希求の倫理である。

ところで倫理についての合理主義の見方が誤つたものであり、倫理の基礎はロゴスにでなく却つてパトスに求められねばならぬとすれば、このような人類的倫理の基礎となるパトスは如何なるものであろうか。ベルグソンは感情に二つの種類もしくは変化、もしくはは表出形態を区別している。第一のものにあつては感情は、ひとつの觀念または表象に継続する。この場合感情的状態は、これに何等負うことのない、自分自身で足りている一の知的状態から従つて来る。それはそこに落ちて来た表象によつて喚び起されるところの感受性の震動である。然るに、表象によつて決定されるのではない他の種類の感情がある。それは、それに従つて来る知的状態に対する関係において、結果ではなくて寧ろ原因である。それは表象を産むものであつて、表象から産れたものでない。第一の性質の感情は「知性下」のものと呼ばれ、第二の性質の感情は「超知性」のものと称せられる。即ち、表象の結果であり、表象に附け加わる感情のほかに、表象に先立ち、表象を潜在的に含みそして或る点まで表象の原因であるような感情がある、とベルグソンは述べている。後の種類の感情は創造的であると考えられる。創造は、何よりも感情を意味する。単に文学や美術に關してのみでなくまた科学上の発見についても然か云うことができる。そして更に倫理に關してもそうである。ベルグソンによれば人類的倫理はこのような超知性的な感情にかかわり、

これに反して社会的倫理は寧ろ知性下のな感情に關係する。かくして人類的倫理は創造的である。習慣的な社会的倫理が靜止的であるに反して、創造的人類的な倫理は前進的である。前者が既存の社会のものであるに反して後者は寧ろ人類の生成原理に關係すると考えられる。

## 五 不安の哲学とフアツシズム

さてこれまで述べて来た最近の哲学における主要なる特徴を総括して云えば、それは「不安の哲学」と呼ばれてよいものである。それは特にかの歐洲大戰におけるインテリゲンチヤの精神的情况に相應するものであり、そのいわゆる精神的危機の表現と見られることができる。かの実存の哲学、即ちキエルケゴールやハイデッガーの哲学における根本概念は實にほかならぬ「不安」である。これと種々なる類似を有するベルグソンの哲学にしても、戦後それは主として不安の哲学の意味に解釈され、かかるものとして青年の間に大きな影響を及ぼした。私は嘗てかような不安の哲学の一般的特徴を次に述べたことがある。

一、不安の哲学は時間的である。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覺或は熱情すらもが見出

される。ライブ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って、キエ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。ヤスパースによれば、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、不安の哲学は一面的にパトロギー的である。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、理知、理性、一般にロゴス的なものに対する信頼が失われ、アフエクチヴな生活が人間の根本であるかのように考えられる。ハイデッガーにあつては、人間が世界における存在の仕方を現すものは「気分」である。人間の根本の規定はゾルゲであるとされ、しかもそれは直接に恐怖もしくは不安と考えられた。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。不安によつ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として根源的に顕になる、言い換えれば、それが存在者であつて、そして無では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頭になる無こそ存在者が存在者として人間にとつて頭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ハイデッガーは説明している。

三、不安の哲学は主観性の哲学である。キェルケゴールのいう「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。抽象的思惟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。」然し具体的なもの、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。キェルケゴール的思惟の根本的な範疇は「単独者」である。そしてヤスパースの見解に従えば、哲学は手段でなく、まして魔法でない人間が世界のうちへ這入つて行くことにおける意識である。世界のうちへ這入つて行くことの意味が哲学することの内容となる。哲学的な生活は、ひとが単にそれに従わねばならぬような命令として、またそれを追わねばならないような理想型として考えらるべきものでない。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はなく、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。

四、不安の哲学においては問題はシンセリテイ、即ち誠実性、真实性、もしくは厳肅性である。ハイデッガーによれば、科学の問題が「厳密性」(シュトレンゲ)にあるとすれば、形而上学の問題は「厳肅性」(エルンスト)である。この厳肅性ということはそれ自身倫理的な響を有し、そして実際この哲学は根本的に倫理的であろうとする。また厳肅性ということは美的なロマンティックな態度を斥けて、飽くまでリアリステックであろうとする要求を現すであろう。方法的に見れば、それは理論的構成を排して、現象学的記述的であろうとする要求を意味する。ハイデッガーはその哲学において構成を排斥し、彼は体系というものに対する嫌悪を抱いている。彼ら重んずるのは何よりも分析と記述である。

不安の哲学はインテリゲンチヤの精神的危機の表現と見られ得るものであるが、それはインテリゲンチヤの社会階級の位置の如くそれ自身不安定な性質をもっている。従つてそれはまた容易にファッシズムにも移り得る方面を含んでいる。我々はその最も好き実例をハイデッガーにおい

て見出すであろう。彼は昨年ナチスに入党した。彼の哲学とナチスの政治とはいつたい如何にして内面的に結び付き得るのであるか。この一見困難な問に、もし我々がニーチェを媒介して考へるならば、かなり容易に答へることができると思う。ハイデッガーとニーチェとの間に如何に密接な聯関があるか、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、二人の書物を比較して多少詳しく読めば誰にでも氣付かれることである。ニーチェもまた現代の不安の思想に深い影響を及ぼしている。然るにニーチェにはこのようなキェルケゴールの一面があると共に、彼は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的一面が強調されて来たものと見ることが出来る。ハイデッガーの最近における演説「ドイツ大学の自己主義」（一九三三年五月）というものを取つて見よう。

ハイデッガーによれば、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——ただその独立性や無前提性を争つていたのである。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ってなお存在



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、なんら絶対的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。そこに西洋的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。

ハイデッガーは続けて云う、我々は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。ギリシア人の間ではプロメテウスが最初の哲学者であつ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てゐる。「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を意味する。まさしくそれ故に知識はその最高の反抗を展開し、この反抗に対して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云う、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も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。彼等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を人間の活動のひとつの、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ではなく、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。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滅させられもしなかつた。端初はなお在る。そして我々がこの端初の偉大さを取り戻す場合においてのみ、科学は我々にとつて生存の最も内的な必然となるのである。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るれば、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ゝるという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、隠されたるもの不確定なるもの、言い換えれば問わるべきも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変化する。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る力を展開する。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深き維持の力である。この精神的世界のみが民族にその偉大さを保証する。

これは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の演説における、哲学的に見て最も内容的な部分の要旨であるが、もし我々が右の如き内容の文章をニーチェの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いわゆる「運命の愛」の思想と相通する。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、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それがまさに「超人」の内容であり、それはまた「権力への意志」とも結び付いている。超人のミュ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。そして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

合認識することが実践の最高の形態と見られている。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は彼のギリシア解釈と極めて深い関係がある。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、この点についてもハイデッガーはニーチェに追隨する者と見られよう。ニーチェのギリシア解釈の特色は云うまでもなくディオニソスの発見にある。ディオニソスの発見のものはパトスのものである。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、従つて凡てパトスのものに求めるようである。ニーチェによればディオニソスの発見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。「ディオニソスの発見の魔力的な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。」民族とは何であるか。民族とは運命共同体のことである。然るに運命とは根本においてあの「無」にほかならない。民族の基礎は意識的無意識的に地とか血とかに求められるのがつねであるが、この場合において地とか血とかいうものは単に客觀的自然的なものとしてのみ考えられているのではなく、寧ろ或る内的自然的なもの、従つて我々のいうパトスの発見のものの意味に理解されているのである。

尤もハイデッガーの哲学はそれ自身としては純粹にファッシズムの哲学であるというよりも、不安の哲学の要素を多く含んでいる。我々はそのようなファッシズムの哲学が如何なることを説いているかを簡単に見ておこう。

ムツソリニによれば、ファッシズムは単に実践でなく、また思想であり、哲学である。それは生についての一定の一般的觀念を有する。この觀念は精神主義的のものである。ファッシズムにとっては、世界は、そこでは人間が他の凡ての者から孤立して、自己自身だけで存在し、彼を利己的な瞬間的な快樂の生活を生きるように驅るところの自然的法則によつて支配されているような、表面に現れたこの物質的世界のことではない。ファッシズムの人間は國民と祖国であるような個人であり、そこでは道德的法則が諸個人及び諸世代を一の伝統においてまた一の使命において結合し、快樂という狭い範圍に限られた生活を排して、時間及び空間の制限から解放されたところの高い生活を義務のうちにおいて建設せしめようとする。個人は自己自身を断念し、彼の特殊な諸利益を犠牲にして死をもつてすら、人間としての彼の価値をなすこの全く精神的な存在を實現することを期しなければならぬ。かくの如き精神主義的觀念は十九世紀の唯物論的實証主義に対する現世紀の一般的な反動から生れたものである。それは反實証主義的であるが、然し實証

的である。それは懷疑論的でも、不可知論的でも、厭世論的でもない。然しまたそれは受動的に樂天的なのでもない。ファッシズムは人間が活動的であり、現実の諸困難を勇らしく自覚し、その險を冒す用意がつねにあることを欲する。それは生を戦として理解するのである。ムツソリニはまたファッシズムは生についての歴史の見方を有すると主張する。言語や風習や社会的生活の諸法則における伝統は重んぜられなければならない。歴史を離れては人間は何物でもない。それ故に、ファッシズムは十九世紀風の、唯物論的基礎における、個人主義的な一切の抽象に反対する。またそれ故に、それはあらゆるユートピアにも過激主義の革新にも反対する。それは十八世紀の經濟主義者が望んだような、地上における「幸福」の可能性を信じない。それはまた、歴史の一定の時期に人類は最後決定的な組織の状態に到達すると見るような、あらゆる目的論的見方をも排斥する。かくの如き理論は歴史に反するものであつて、歴史は不斷の運動、永久の生成である。ファッシズムは現実主義的であろうとする。それは歴史的におのずから与えられ、それ自身のうちはその解決が見出され、もしくは暗示されているような問題しか解こうと欲しない人間の上にはたらし掛けるためには、自然の場合と同じように、現実の唯中に這入り、そこに活動している力を支配しなければならぬ。

ファッシズムは反個人主義的である。自由主義は個人の利益のために国家を否定した、ファッシズムは再び国家を個人の真の実在として肯定する。そして、もし自由が現実的な人間の属性であつて個人主義的な自由主義が考えたような抽象的な傀儡であるべきでないとしたならば、ファッシズムは自由のためのものである。自由は国家の自由及び国家における個人の自由であり得るのみである。ファッシズムは全体主義的である。それにとつては凡ては国家のうちにあり、如何なる人間的なもの、如何なる精神的なものも国家の外において存し得ず、また価値を有し得ない。ファッシズムによれば、国民は国家によつて作られるものであつて、国家は人民にその本来の道德的統一を自覚して、一の意志を与える。国家は道德的なものであり、道德的意志と見らるべきものである。

ムッソリニはファッシズムの哲学をこのように考えている。かくの如き哲学に一層理論的な基礎を与えようとしているのはジェンティレである。然し私はもはやここで彼の哲学に立入ることができない。また現代の哲学において重要な位置を占めるマルクス主義の哲学については本講座で別に論ぜられるから、ここでは触れなかつた。



『シエストフ選集』跋  
——昭和十(1935)年三月四日『シエストフ選集』(改造社)に収載

我々のシエストフ選集は数日後に第二巻を世に送り得る運びとなつた。その間に、その第一巻は、すでに数度版を重ねた。これは全く我々の意想外のことであつて、注目に値する事実である。

選集第一巻が人々によつてどのようなに受容されたかを我々は知らない。然し、ともかく、我々はその読者がこの第二巻に収められた諸論文をも閲読されんことを希望する。なぜなら、これによつて読者は、恐らく、第一巻から受けた印象を多かれ少なかれ訂正しなければならぬ必要を感じられるであろうと思うから。そしてシエストフが、性急な批評家たちの云う如く、決して徒らに奇矯の言を弄する者でないこと、寧ろ彼の思惟の動力が、古来絶えず形而上学の源泉であつたもののうちに横たわつてゐることを、読者は見出されるであろう。かかる問題源泉は、シエストフの反対したカントに於いても、彼が「単なる理性の限界内に於ける宗教」の中で自由の問題を論じたとき、この書物の表題にも拘らず、そこに存したものであり、またそれは、シエストフがあんなに攻撃したヘーゲルに於いてさえ、その青年時代の著作から知られるように、彼の哲学的

思索の出発点をなしたものであり、またそれは、特にシェリングを動かして「人間的自由の本質」に就いての論文を書かしたものである。それは就中、現実的自由——理性乃至精神の自律と解された自由ではない——の問題であり、或はまた個別者の問題——これは決して個人主義の問題と混同されてはならない——である。かかる問題源泉の豊富さについて、ひとはシェストフから学び知るであろう。然るにシェストフはこれらの問題が従来の哲学によつては到底解決され得ないことを鋭く見た。彼の大胆不敵な批判は、従来の哲学が、単に哲学と云わず、また神学そのものですらもが、いな凡ての人間が、自明の真理として承認し前提しているものに向けられた。

かくて彼は理性の徹底的な批判者として現れるのである。全く動かし難く見える且誰もが動かそうと欲せず却つて固めようと努める理性の必然性を震蕩すること、ここに再びシェストフによつてあんなに着け狙われたデカルトの言葉を借りるならば《*eversio*》<sup>1</sup>を行うことに、彼の全思惟、全情熱が集中された。我々は現代哲学の一の重要な性質を「理性の批判」——この言葉は不思議にもカントによつて結局理性の弁護のために用いられたものであるが、いま特に批判という語の含む危機的、また反対者の意味を強調して——という言葉をもつて現すことができる。かような

i *eversio*：ラテン語で追放・破壊・革命などを意味する。

理性の批判の代表的なものとして、キエルケゴールの思想、ニーチェの哲学が、また弁証法神学の如きが挙げられ、更に或る意味ではマルクス主義的唯物論が挙げられ得るであろう。シエストフの仕事も一般的には理性の批判に属すると見られ得るが、その際彼の思考は、その方法に於いても、その意図に於いても、種々独特なものを示している。彼の求めるのは認識であるというよりも創造である。人間に創造の根源的自由が可能であるか。この自由は何処にあり、またそれは如何にして現実性を有し得るか。新しい哲学は「認識の哲学」でなく「創造の哲学」でなければならぬ。然し創造の哲学は真に「歴史的行為」に関する哲学でなければならぬ。創造とは空想的なもの、非現実的なものを作ることではなく、却つて自由の産物がリアリティを有することを意味し、そして歴史的行為の中心問題は、我々の自由に作るものが如何にしてリアリティを有するかという点にある。理性乃至ロゴスもかかる創造の見地から考察され、新たにその意味が発見されねばならぬであろう。創造は云うまでもなく芸術の根本をなすものであるが、それは単に芸術のみ関することではなく、およそあらゆる歴史的行為に関係し、芸術の問題もかかる人生全体にかかわる一般問題の内部に於いて考えらるべきである。私はシエストフがこのような問題に就いて、よし固より解決でなくとも、多くの示唆を有すると信ずる。我々にとって重要なことは、出来上

った解答を受取ることではないのである。

最後に、我々はこの選集の翻訳権に関し斡旋された小松清氏に対して感謝する。

一九三五年二月二十一日

三木清

## 現日本家族制度の地位

——昭和十(1935)年三月頃『家族制度全集』(河出書房)推薦文

支那事変は国民生活の種々の方面に大きな変化を及ぼしているが、それはまた家族制度に対しても或る影響を与えている。事変このかた婚姻の届出が急激に増加し、市町村役場の戸籍係は為に忙殺されているとのことである。大津市を例にとると、この八月における婚姻の届出は昨年同期の約三倍に達している。事変に伴う軍事扶助が内縁の妻には通用されぬと考えてかように慌しく婚姻を届け出るのであるらしい、但し軍事扶助は内縁の妻にも及ぶこととなつてゐる。

そこで一体、内縁関係とは法律上如何なるものであるか、それはまた道徳的には如何なる意味を持つてゐるか。この種の問題は我々の生活に直接に関係し、日常絶えず起つて来ることである。かくて家族制度に就いての知識は我々の実生活にとつて欠くべからざるものとなつてゐる。

更に家族制度は今日においては一個の全く重要な思想問題にまでなつてゐる。家族制度は我が国社会の特色であると見られ、日本は西洋個人主義に対して家族主義を社会及び国家の根本とせねばならぬと主張されてゐる。そこでまた、日本の家族と西洋の家族とを比較して考察すること

が要求されるのみでなく、およそ家族制度は如何なる歴史的制約を有するか、現在の家族制度に如何なる制限が存するか、社会の変動は今後それに如何なる影響を及ぼすか、一般に家族と社会とは如何なる関係を有するか、等、無数の問題に就いての学問的な批判的な認識が必要になつて来る。

この全集は右の諸問題に対して諸学者が懇切に解答したものであり、家族制度を全面的に取扱つたものとして我国最初の且つ最も時宜に適した企てである。国民の誰もが生活常識として、思想常識としてぜひ持つていなければならぬ知識を提供するこの全集の広く読まれることを希望する。

浪漫的な熱情と「世界創造の哲学的序曲」——昭和十一年(1936)年二月二十四日『読売新聞』

この小島威彦氏の新著は嘗て我国において現れた哲学書のうち最も特異な書である。その浪漫的な哲学的熱情と世界史的眼光とはこの書の特徴を形作っている。

著者は世界史の過程を、アリストテレスの原因論の巧妙な適用によつて、形相因の支配的な古代、目的因の支配的な中世、動力因の支配的な近世、そして質料因の支配的な現代に区分する。この歴史哲学において現代を特徴付ける質料の概念は生ける自然、歴史的物质、弁証法的な物質として把握される。それは創造的物質であり、世界史の神話を孕むものである。この浪漫主義は心情の浪漫主義でなく、著者の所謂コスモ・ロマンティックであり、現代の神話は著者によればコスモ・ポリスの建設である。

今この書の細部に互つて述べることはできないが、著者が浪漫主義を「世界史の激情」と解している点、世界史を単に人間的な立場からでなく宇宙的な立場から捉えようとしている点、弁証法と浪漫主義との結合を試みている点、更に世界主義を従来の自由主義的乃至人道主義的立場か

ら解放して、その新たな基礎付けを見出そうとしている点、など特に重要ではないかと思う。

浪漫主義は、今日我が国において文壇の方面では屢々問題にされているに拘らず、哲学の方面ではこれまでそれに相応する活潑な関心が殆ど全く存しなかつた場合、小島氏が極めて新しい見地からこの問題を提げて現れたのは歓迎すべきことである。また歴史哲学社会哲学の方面においては現在多くの場合、伝統主義的な保守主義的なドイツ後期浪漫主義の復活の現れるに過ぎないとき、小島氏の世界創造の哲学は甚だ注目すべきものである。

氏の理論と認識との個々の点については問題があるとしても、その認識の勇氣には我が国の哲学研究者が今日学ばねばならぬところが特に多いであろう。



萩原朔太郎著 『絶望の逃走』 批評文  
——昭和十一（1936）年三月『朔太郎研究会報』

萩原朔太郎氏の『絶望の逃走』を読んで、私は氏が全くユニツクな文学者であることを感じた。アフォリズムの精神を真に捉えているもの、今日の我が国の文壇において、氏の如きは稀である。随筆は趣味、文人趣味とか風流とかを根柢とするに反して、アフォリズムはかかる趣味を揚棄する。それは心境的なものから自己を高揚して思想に迫る。もちろんアフォリズムは散文的精神に立つものでなく、それは萩原氏において「思想詩」であり詩的精神の表現である。『絶望の逃走』は詩的な、浪漫的な精神に溢れた美しいエッセイである。本書は此の意味で今後の日本文学の新精神を浪漫主義の中に示すものであると思う。

現代学生と思想の貧困 — 昭和十二(1937)年五月五日『京都帝国大学新聞』

時代と思想

時代を救うには先ず思想がなければならぬ。今日の時代ほど思想を要求している時代はない。しかるに思想の自由が極度に狭められているのがまた今日の時代だ。要求されているに拘らず、狭められている……これが現在の偽らざる状態である。尤も<sup>もつと</sup>このように思想の自由を狭めているものも一つの思想を持つているのである。だがそうした思想が今日の世界を救い得るかどうかに問題は存する。唯目前の目的に支配されているということ、今日程ひどいことはない。遠い、広い見渡しをもった思想というものが次第にうすらぎつつあるのではないか。政治もそうだが、思想に於てもつねにそれは広く遠い見渡しを持ったものでなければならぬ。何らかの意味に於て思想がなければ時代が救われぬとしたならば、現に今日の時代に行われている思想が果たして此の時代を救うに足るものであるかどうか。自由主義では最早や今日の経済は成り立たぬことは明らかであろう。マルクス主義も改造せられなければ此の時代の要望に副うた思想とはならない。

それでは今日の時代の流行ともいふべきファッシズムはどうか。勿論ファッシズムに依つては到底今日の時代、今日の世界を救ふことができぬ。ファッシズムは明らかに自己矛盾だ。ファッシズムに依つては世界全体を救ふことは到底出来ない。世界史的な観点こそ最も必要である。ファッシズムは決して全体主義ではなくて明らかに一つの階級的観点に立つている。ファッシズムの云う全体とはそれは自己だけを全体とするものでしかない。今日の時代を救ふ思想は、最も広い意味でのデモクラシーであると私は考える。之までのインタナショナルイズムの考え方は、先ず自己というものから出発して、然る後のインタナショナルイズムであつた、従つてそれは個人主義と同じ論理に帰着すると云つてもいい。そういう意味のインタナショナルイズムでは今日の世界を救ふことは出来ない。僕の云う世界主義とは、逆に世界を前提することから出発する。民族とか、伝統とかの問題も世界史的な観点から考察されねばならぬ。

### 学生と思想

学生と聯関してすぐ思想が問題にされるのは社会の一大不幸だ。また学生の政治運動が特別盛んに起るといふことは、それだけ一般社会の政治的意識が進んでいない証拠とも見られるので、

つまり民主主義が充分に發達しなかつたといふことの現れである。学生は政治についても高き教養をもたねばならぬ。然るに唯学生といわず一般に我が国において最も欠けているのはこの政治的教養である。最近学生の間を高文型とも称すべき型の学生が増加しつつあるようだが、試みにその高文学生と政治との關係を最も形式的な点に於て考えて見てもそのことが判る。いわゆる高文学生は現実の政治に対して無関心であり得るのみでなく、学問的にも乃至教養的にも政治とは無關係で済ませることが出来、それで立派に彼等の欲する通り高文試験をパスすることが出来、行政官になることも出来る。是らは何れも我が国においては自由主義が充分に發達するに至らず、従つてまた政治教育の伝統が乏しいことに依るのは云うまでもない。学生は学生として特殊性をもつてゐる。学生はその教養によつて一般人とは異なつてゐる。学生はやがて大衆の中にあつてその教養において生活しなければならぬ。そして学生をも含めて教養階級にとつては謂わば最も常識的であるべき教養は政治的教養でなければならぬ。再び云うが、学生は政治的思想について高き教養がなければならぬ。そのためには研究の自由が先ず保護されなければならぬ。研究の自由といふことがなければ学生としてかかる目的を遂行すること能わず、従つて学生の意味がなくなるわけである。幸い学生は一般に経済的な心配も少なく、勉強出来得る時間を持つてゐるのだ

から、この恵まれたる状態に於て能率を發揮させるためには研究の自由ということに重点を置かねばならない。若しその自由が狭められているなら、その自由のための闘いが必要であろう。日常的な生活行動の隅においてもこのような心構えこそ今日の時代には特に必要であろう。先ず君達の周囲からこうした問題を反省して行くことが必要だと思ふ。

### 思想の貧困

われらの大学生活を送つて来た時代は、思想的には丁度吉野作造氏等の所謂デモクラシー華やかにかなりし時代であつた、大正六年から九年へかけての時代、つまり日本の資本主義が日露戦争を一契機として飛躍的な発展を遂げ、それがやがて最初の経済恐慌となつて現れるまでの時代であつた。この時代の学生を支配していた思想はやはり吉野氏等のデモクラシーの思想であつた。そしてその時代の学生の思想的な苦しみはどちらかと云えば極めてヒュマニズム的なものであつたといえよう。かの時代は今日に比べて思想的政治的な衝動は割合少なかつたといえる。いわば茫漠たる哲学時代でもあつた。けれどもそこに於ては、人間への、人生への、社会への思索が真剣に行われていた。しかして現代の学生はどうか。現代学生の最も著しい特徴は、政治への、社会

への思想的関心が急激に衰えつつあるという点であると思われる。よしんばそうした関心があるにしろ、それが未だ本当にインテリゲンチヤライズされていない、理論化されていないところが多いように思う。今日の時代はいやでも思想的社会的関心を持たざるを得なくなっているのであるが、この場合の学生一般の関心の程度というものは極めて原始的、衝動的なものに終っていることは充分に戒心せねばならない。それを「知性的」ならしめることによって始めて学生としてのインテリゲンチヤとしての、それにふさわしい思想的、社会的関心となるのである。また一面に於て今日の学生は「政治」に対する「思想」に対する恐怖症に陥っているのではあるまいか。その原因としては(一)マルクス思想に対する弾圧、(二)ファッシズムの攻勢、(三)政治の非民主化……等を挙げることが出来るであろう。しかしここで特に一言しておきたいのは「政治」の概念である、即ち「政治」の概念を改めてかかることが先ず必要であろう。従来我が国のインテリゲンチヤの間にはなお、政治とは大臣になったり、革命を起したりするような何か異常特別なことのように考える風が残っている。今日の情勢において政治運動は困難にされている。このとき政治に関心することは極めて危険なことであり、努めて回避せねばならぬことと考えられる。インテリゲンチヤが最も多く参加したあのプロレタリア運動に対する打ち続く弾圧は、政治と云

えば直ぐに何か怖いもの、危いものと考える習慣をいつの間にか作つてしまつた。併しながら政治とは決して何等異常な特別なことであるのではない。政治とは寧ろ最も日常的なものなのである。この意味では人間の日常生活がすべて政治的意味を持つていと云つてもいいのである。自分達の周囲のどんな些末な日常的行動の隅に於ても充分政治的思想的行動を伸ばし得る筈であり、そしてこうした態度こそ今日に於て何より必要であると思ふのである。

### 学生に与える

要するに学生もまた一個の社会人だ、従つて学生もまた社会人としての自覚を持たねばならない。学生に於ても可能な社会的な関心が充分あり得る。学生としては先ず将来社会へ出て活動する準備が必要であろう。そのためには、時代の、歴史の認識ということについてもつと真剣に考えねばならない。最近のように個人というものの枠内に沈淪して行くというような傾向は悲しむべきことだ。いくら個人の中に沈淪して見た所で結局果てしないものであることを反省する必要がある。現代は文化の自由を求めることなしには自分を文化人として教養し得ないのである。時勢への追隨こそ最も排撃しなければならない。今日の学生諸君に望みたいのは、真理のために

犠牲になるといふ精神である。そういう意味での理想主義的精神こそ特に青年には必要である。不安とか懷疑とか、デカタンとか云つていたうちはまだいいが、今日のように無批判的ナンセンス的学生の増大しつつある傾向を見ると、学生の最後の段階に来ていてもいえよう。学問の研究者にとつて、真理に殉ずるといふ、そうした精神がなくなることは、自己の存在の意味を自ら失うものである。元來学生は学問の研究者である。学問本来の精神からもこうした精神がなければならず、また青年という若き世代にある人間としてもこうした精神が特に必要であろう。

要するに自分達が社会に対して持つている使命を根本的に自覚して行かねばならぬ。人生の意味とか、そうした昔の人の考えた哲学的思索さえ今の学生には失われつつあるのではないか。学生は「学ぶ」といふ学生の当然の権利を抛棄してはならない。自分の求めているものが果たして学校から与えられているかを考えて見なければならぬ。そして若し与えられていない場合には自ら進んで之を批判的に補つて行かねばならない。こうした一切のものを含めて思想的政治的關心といふものは自己の周囲の極めて日常的な場面に於ても表明して行くことが現に可能である。自己の周囲の可能なことから出発して行くといふ、こうした心構えこそ今日の学生にとつて何より必要であると思ふのである。



東洋文化と西洋文化 — 昭和十四(1939)年『アジア問題講座』第十卷「思想・文化篇(一)」

—

東洋文化と西洋文化について考えるにあたって、先ず問題になるのは、東洋文化と西洋文化とがそれぞれ一つの全体と見られ得るかということ、つまり東洋文化と西洋文化とのそれぞれの統一の問題である。次にそれらがおのおの一つの全体と見られ得るとすれば、それらのそれぞれの特徴は如何なるものであるかということ、つまり東洋文化並びに西洋文化のおおのの特殊性が問題になって来る。第三に、それらのそれぞれの特徴が明らかにされた上で問題になるのは、東洋文化と西洋文化とが一つの世界文化或いは人類文化として一つの全体をなし得るかということ、つまり世界文化の統一とこれに対する東洋文化及び西洋文化の關係の問題である。

先ず西洋文化が一つの統一ある全体であるということは一般に認められている。その統一の基礎をなしているのはギリシア文化、キリスト教、近代科学等であつて、西洋文化はこれらのものを共通の根柢とすることによつて統一的に發達してきたといわれる。もちろん西洋においてもそ

それぞれの国、それぞれの民族の文化はおのおの特殊性を具している。ドイツの文化とフランスの文化とを同じに考えることはできないであろう。それにも拘らず西洋諸国の文化はギリシア・ラテン文化の伝統とかキリスト教の伝統とかという共通の地盤を有し、且つそれらは地域的に接近し、歴史上相互に影響し合い、相互に交流を重ねてきた。

しかるに従来の東洋文化のうちに同様の意味における統一を認めることは困難である。そこには西洋文化におけるギリシア・ラテン文化とかキリスト教とかの位置に比し得るものを見出し難い。東洋文化の主な代表者とされるインド、支那、日本の文化に共通な伝統としては仏教を挙げることができよう。これは一つの重要な事実である。しかし仏教はインドから支那、支那から日本へ伝つてきたのであつて、日本において改革され純化された仏教が逆に支那やインドに移入されるということはなかつた。支那思想と日本との関係においても、古来支那の儒教や老荘の教は日本文化に大きな影響を与えているが、日本思想が逆に支那文化に深く影響したということとはなかつた。即ち文化の眞の統一の成立にとつて重要なことは、文化の影響が相互的であり、眞の交流が行われるということである。しかるに従来東洋においてはそのような文化の交流がなく、影響は主として一方的に止まつたのである。

それ故に東洋文化の統一が現実的になるということは今後の問題に属しており、東洋の諸民族によつて努力さるべき課題である。そのためには何よりも日本文化が古来の歴史におけるとは逆に大陸の文化に影響するというのがなければならぬ。もちろん日本は明治以来西洋文化を逸早く移植し、これによつて目覚ましい發展を遂げ、東洋の先進国として世界の列強と比肩し得るに至り、この日本の發展は東洋の諸民族に対して大きな刺戟を与え、日本に学ぼうとする風を生じた。しかしこれまで支那が日本文化から学ぼうとしたのは主として日本に移植された西洋文化であつて、日本の伝統的文化ではなかつた。西洋へ行つて学ぶものを日本へ来て一層簡便に学ぼうとしたに過ぎない。かような支那人の態度には間違つたところがある。支那の日本に学ぶべきものは、日本の現代文化における西洋的なものに止まるべきでなく、寧ろ西洋文化に対する日本の学び方そのものでなければならぬ。日本は西洋文化を熱心に学びはしたが、そのために西洋に對して隷屬的になるといふことはなかつた。この学び方こそ支那が日本から学ばねばならぬものである。しかるにこの学び方を考えるとき、それは古くから日本文化のうちに存在する伝統的精神に属し、過去において日本が支那文化を取り入れた場合にも、そのために支那化されてしまうことはなかつたのである。尤も現代の日本文化は著しく西洋的であり、西洋文化の移入の上に日

本独自の文化を形成するまでには至っていないところが多い。従つて日本自身が独自の現代文化を作るといふことは東洋文化の統一の立場から考えても重要なことである。しかし東洋文化の統一といふことは東洋が唯一色の文化になるといふこと意味しない。東洋の諸国がそれぞれ独自の文化を有し、その個性を發揮しながら同時に全体として統一をなすといふことである。多様の統一であつて眞の統一といひ得べく、かかるものとして文化は眞に豊富であり得るのである。日本文化と支那文化とはそれぞれの特殊性を失うことなく發達させられ、同時に一つのものに結び附くのでなければならぬ。

東洋文化の統一は新しい文化の形成を通じて實現さるべきものである。それは過去に求められるよりも未來に期待されるものである。そこに東洋文化が未來を有するといわれる一つの理由がある。我々にとつての問題はいわゆる東亜協同体の新しい文化の創造である。しかしながら如何なる創造も伝統の地盤を有しなければならぬ。新しい東洋文化の創造は東洋文化の伝統の反省の上に立ち、この伝統につながるのでなければならぬ。従つて東洋文化の統一が現実的に形成されるためには、既に過去の東洋文化のうち何等か共通なもの、統一的なものが存在し、少なくとも可能性においては既に東洋文化の統一が与えられているのでなければならぬ。そこで次に、

伝統的な東洋文化の共通の特色が如何なるものであり、それが西洋文化と如何に異なるものであるかが問題である。

## 二

東亜の諸民族は隣接した地域に居住し、共に黄色人種であり、また古来農業、特に灌漑に依る農業を主として生活をしてきたということなど、種々類似の点を有している。その文化の根本においても西洋文化に対し共通の特徴を発見し得るのである。

先ず、西洋文化が人間主義的であるに反して、東洋文化は自然主義的であるといわれる。詳しく言えば、西洋においては人間と自然とは対立的に考えられるが、東洋においては人間と自然とが融合的に考えられている。そのことはまた、西洋においては自然と文化とが対立的に考えられるに反し、東洋においては自然と文化とは融合的に考えられるということを意味している。ここでは自然も或る文化的なものであり、文化も或る自然的なものと考えられる。更にそのことと関連して、西洋においては生活と文化との関係が抽象化され、かくして知識のための知識、芸術のための芸術というが如き思想を生じたのに反して、東洋においては生活と文化とはまたつねに融

合的に見られている。ここでは生活と文化とは離れたものでなく、文化が生活のうちへ流れ込み、日常生活そのものが文化的になるということが求められている。西洋流の文化主義というものは東洋にはなく、東洋文化においてはつねに人間の自然的生活即ち日常性が大切に考えられている。西洋においては客観化された文化が重んぜられるに對し、東洋においては主体的な文化、生活と行為とのうちに融合した文化、人間の身についた文化が重んぜられている。西洋文化がその人間主義的、文化主義的傾向において抽象的であるに反し、東洋文化は現実主義的である。この現実主義は生活と行為とを尊重する。東洋においては知識は実行のための知識であり、知と行との合一が要求されている。觀念は実行を促すもの、実行的な衝動性を含むもの、実行的な具象性を伴うもの、実行的な直観を喚び起す力を有するものであるべきであつた。西洋思想が概念的であるに反し東洋思想が象徴的であるということも、それが行為的直観の立場に立っているのに依るのである。西洋文化が知識的であるとすれば、東洋文化は道德的であるということもできるであらう。

西洋的人間主義に東洋的自然主義を對せしめるということは東洋にヒューマニズムがないということを意味しない。東洋的自然主義と西洋における自然主義とは同じでなく、東洋には東洋独

自のヒューマニズムがあり、それが東洋道德の根柢をなしている。西洋の自然主義が客観主義的であるに反し、東洋の自然主義は主体的である。ここでは自然は単に客観的なものでなく、働く人間、主観的といわれる人間をそのまま包んでこれを超えたものである。西洋の自然主義が実証的にあるに反し、東洋的自然主義は象徴的である。そして東洋的ヒューマニズムは東洋的自然主義と対立するのではなく、かえってこれと合一している。普通にヒューマニズムといわれる西洋のヒューマニズムは近代社会の初めに現れたものであり、従つて自由主義、個人主義、合理主義等の近代主義と結びついている。西洋における封建時代はヒューマニズムから遠い時代であつた。しかるに東洋においては封建的社会的内部においてヒューマニズムが発達したということがその文化の特色を規定している。そこにおのずから東洋的ヒューマニズムはゲマインシャフト（共同社会）的であるという特色が現れている。西洋のヒューマニズムが個人主義的であるに反して、東洋的ヒューマニズムは共同社会における人倫的諸関係そのものうちにある。また西洋のヒューマニズムが人間主義であり、文化主義であるのに対して、東洋的ヒューマニズムにおいては人間と自然と、生活と文化とが融合している。西洋のヒューマニズムの根柢にあるのは「人類」の思想であるに反して、東洋的ヒューマニズムの根柢にあるのは却つて「無」或いは「自然」或い

は「天」の思想である。更に東洋的ヒューマニズムは自己の修養を基とした倫理的な道を通じて社会の合理的秩序に達しようとする。それはまた日常性を重んじ、修身、齐家、治国、平天下という風につねに身近かなものから始めてゆくという道をとっている。そして王道政治の思想に見られる如く政治と倫理との統一は東洋政治思想の特色であり、東洋的ヒューマニズムの一つの現れである。

尤も右に挙げた東洋文化の諸特色はその封建的性質と結びついていると考えられるであろう。これは確かに重要な認識である。いまもし近代社会以前の西洋文化をとって東洋文化と比較するならば、それとこれとの間には多くの類似が発見されるであろう。東洋文化と西洋文化との差異は、西洋の近代的文化と封建的な東洋文化とを比較するところから誇張されることになる。即ち東洋文化と西洋文化との差異と考えられるものは、実は両者の根本的な性質の差異でなく、却つて両者の時代の差異、発展段階の相違を現すにほかならないと考えられねばならぬ。このような主張のうちには確かに或る正しいものが含まれている。今日我々が新しい東洋文化を創造する立場からいつて、これまで東洋文化といわれるものに付き纏っている封建的性質に注意し、それから脱却するように努力することが肝要である。しかしながら東洋文化と西洋文化との差異を単に



發展段階的に、従つて時間的にのみ考えることは正しくない。すべての文化は時間的に規定されると共に空間的に規定されている。歴史を規定する空間的な原理即ち民族とか風土とかを離れて文化を考えることはできぬ。東洋文化と西洋文化との間に差異があることは、例えば仏教とキリスト教とを比較すれば明らかであろう。キリスト教におけるが如き超越的な神の觀念、その原罪説に見られるような罪の觀念等の如きは仏教には存在しない。そして他方仏教における無の思想は仏教的特殊性を有するにしても、それはまた例えば老莊思想のうちに、儒教の如きものうちにさえ、或る共通なものを見出し得るのである。西洋のヒューマニズムはキリスト教におけるが如き超越的なものの觀念を排斥することによつて生れたといわれる。この点において元來そのよくな超越的なものの觀念を有しない東洋思想はヒューマニスティックであつた。儒教がヒューマニズムであることはヨーロッパ人もいつている。しかも西洋のヒューマニズムが人間中心主義的であるに対して、東洋的ヒューマニズムは人間中心主義でなく、却つて自然の思想、無の思想の如きものを根柢としていたのである。

東洋文化と西洋文化との差異は、東洋においては科学が発達しなかつたのに反し、西洋においては科学がその文化を特徴づけている点からも考えられるであろう。科学は、自然と人間とが対

立し、人間が自然を征服しようとするところから生れるといわれる。西洋人は自然を征服しようとする。これに反して東洋人は自然に親しみ、自然と共に生きようとする。そこに自然に対する態度の相違がある。科学は自然をどこまでも客観的に捉え、その法則を概念的に認識しようとする。しかるにかかる客観的な概念のな物の見方は東洋においては発達しなかつたのである。東洋的智慧において求められるのは物の実相の直観であり観照である。物の実相というのは物の一般的法則ではなく、寧ろ物の具体的な真実の形である。もとより西洋においても科学の理念が明瞭に現れたのは近代になつてからであつて、それ以前においてはやはり物の実相を見ることが問題であつたといわれるであろう。プラトンやアリストテレスは形相を實在と考え、形相の認識を求めた。しかし西洋においてはかくの如き形相も客観的に捉えようとし、かくして物の形相は物の概念を意味することになり、かかるものとして近代の科学的思惟のうちへ流れ込んだのである。しかるに東洋においては形はどこまでも主体的に捉えられ、かくして形あるものは形なきものの象徴、形なき形の、形を超えた形の象徴と見られたのである。即ち西洋文化が客観的文化としてすぐれているに反して東洋文化は主体的文化として深さを有している。前者は有の文化であり、後者は無の文化であるといふこともできるであろう。

尤も東洋に科学がなかったといわれるのは、東洋に技術がなかったということではない。技術は人類と共に古く、東洋においても夙に存在した。しかし西洋においては近代科学の発達に伴つて技術も飛躍的な発展を遂げた。この場合技術というのはもちろん物質的生産の技術、物の技術のことである。西洋においてこのように物の技術が発達したのに対し、東洋において特殊な発達をなしたのは寧ろ心の技術である。技術はすべて主観的なものと客観的なものとを媒介して統一する。そして物の技術においてはこの統一が客観の側において実現され、かくして物を変化して物の新しい形が作られるが、心の技術においてはその統一が主観の側において実現され、かくして心を変化して心の新しい形が作られる。心の技術によつて一定の心境を作り、如何なる境遇の変動にも平然として処し得る人間を作るということが東洋的智慧の求めるところである。かようにしてまた西洋文化が客観的文化であるに反し、東洋的文化は主体的文化であるということができる。そこにそれぞれの文化の根本的な特色がある。

### 三

東洋文化と西洋文化とは世界文化の要素である。世界文化といつても抽象的に普遍的な文化が

考えられるのではなく、東洋文化と西洋文化とがそれぞれの個性を發揮しつつ統一をなすところに世界文化が形成されるのである。しかるに従来「世界文化」と考えられたのは西洋文化のことであった、「世界史」といわれたのは西洋文化の歴史であつたのである。かくの如き見方、いわゆるヨーロッパ主義は克服されなければならない。東洋文化の統一の形成、新しい東洋文化の創造は眞の世界文化の形成にとつて必要なことである。ヨーロッパ主義に対する批判はかのいわゆる第一次世界大戦の結末に伴つて西洋の学者の間からも現れるようになった。そしてそれと共に更に「西洋の没落」が唱えられるようになったのである。しかしながら世界史の發展は西洋文化が没落してそれに代つて東洋文化が繁榮するというのが如き抽象的な形式をとらないであろう。西洋文化の没落といわれるものは西洋文化そのものの没落でなく、その近代的文化、言い換えると自由主義的、個人主義的文化的没落に過ぎないであろう。西洋においてもそれに代つて新しい文化が形成されるに至るであろう。西洋文化を單純に世界文化と考えるヨーロッパ主義が間違つていると同様に、東洋文化を單純に世界文化と考える東洋主義も間違つてゐる。世界史を東洋とか西洋とかというように空間的のみ考へて、それを時間的に、發展段階的に考へないというのは正しくない。東洋においても既にそこに存在する自由主義的、個人主義的文化が超克され、新しい

文化が創造されなければならないのである。尤もかかる近代的文化を超えた新しい文化の創造において東洋は一層有利な条件にあるといふことはできる。なぜなら如何なる創造も伝統を離れては不可能であるとすれば、そして近代の自由主義社会の文化を克服して生るべき新しい文化は、何等か共同社会的文化、協同主義文化でなければならぬとすれば、そのような共同社会的文化として特徴づけられ得る文化の伝統の現在なお強く生き残っている東洋においては、自由主義文化の克服も一層容易に行われ得ると考えられるであろう。西洋におけるルネサンスの例が示すように、新しい文化の創造はしばしば古い文化の復興として現れる。今日我々は東洋文化のルネサンスについて語ることができぬ。しかしながらルネサンスとは古いもののそのままの再現ではなく、却つて古いものが全く新しく生れ更ることであり、まさに新文化の創造を意味している。創造なしには伝統も永続的に生き得ないのである。

かようにして東洋文化と世界文化との関係について考えるべきことは、第一に、東洋文化のルネサンス、東洋文化の統一の実現は世界文化の発展にとつて大切であるといふことである。これまで世界文化が西洋文化と同じに考えられていたのに対し、東洋文化の新たな興隆こそ却つて真の世界文化の形成発展に寄与するものである。

第二に、東洋文化はもとよりその特殊性を有すべきものであるが、同時にその世界的普遍性を發揮するように努力しなければならぬ。単に特殊であつて普遍性のないものは文化としての価値に乏しく、また歴史的に永續することもできぬ。しかし世界的といつても抽象的に世界的なものでなく、同時に特殊なものではなければならぬ。文化は歴史のものとして特殊であつて同時に普遍的であり、かかる特殊と普遍との統一にして真に個性的なものといひ得るのである。

第三に、新しい東洋文化の創造はもとより東洋文化の伝統につながり、この伝統のすぐれたものを生かして来なければならぬが、その際に考へるべきことは、東洋文化といわれるものに附き纏つてゐる封建的性質から脱却するということである。東洋文化の復興が封建的なもの復興にならないように注意することが肝要である。東洋文化の復興は東洋文化を近代化すると共に近代主義の弊害に陥ることなく、近代主義を超えた新しい文化を創造することによつて達せられるのである。

第四に、東洋文化と西洋文化とを抽象的に対立させ、両者を単に排斥し合うものの如く考えることは間違つてゐる。真に将来性を有し、真に世界性を有する東洋文化は、西洋文化をただ排斥するのでなく、却つてこれを自己のうちに止揚することによつて作られ得るのである。西洋文化

が抽象的であるに反し東洋文化は具体的であるというのは或る意味においては正しい。しかし東洋文化の具体性が西洋文化とただ単に対立的に考えられるものに止まる限り、その具体性は眞の具体性でなく、それ自身一個の抽象性に過ぎない。眞に具体的なものとは却つて抽象的なものによつて媒介されたものでなければならぬ。その意味において特に大切なのは、東洋文化が科学によつて媒介されるということである。科学は抽象的なものであろう。しかし科学的精神がそのうちに敲き込まれるのでなければ、今日東洋文化は世界的に有力な文化となることができぬ。求められているのは東洋文化と西洋文化との折衷でないことはもちろん、両者の無差別な、非個性的な綜合でもない。我々の努力すべきは世界性を有する東洋文化の創造である。

## 最も基礎的な書

——昭和十五（一九四〇）年四月『フェルステル・ニーチェの生涯』（モダン日本社）

推薦文

ニーチェほど現代思想に深い影響を与えている哲学者はない。現代思想の根底を探ってゆけば、つねにニーチェとのつながりを見出すのである。彼の実妹の書いたニーチェの生涯は依然として最も基礎的な興味深い書であり、ぜひここを通らねばならぬものである。

昭和十五年四月



ニーチェ問題 — 昭和十七（1942）年一月二十日『ニーチェ選集』（創元社）付録

私の学生の頃、生田長江氏の訳で新潮社から『ニーチェ全集』が出た。それは我が国におけるニーチェ流行の一時代を示している。私もその風潮の中で初めてニーチェを読んだ。その時分、彼は主として自然主義者と見られていたようである。しかし同時に彼をヒューマニストとして理解しようとする他の傾向が現れていた。阿部次郎氏とか和辻哲郎氏とかの解釈がそうであったと記憶する。つまりニーチェは先ず日本における自然主義からヒューマニズムへの推移の時代に流行して大きな影響を与えたのである。

これは注目すべき事実であつて、ニーチェを理解するに重要な一つの示唆がそこに存在するよう思われる。ニーチェは一面どこまでも自然主義者であつた。しかるに自然主義は、歴史の示す如く、近代的ヒューマニズムがとつた一つの根本的な形態である。それは人間的自然の解放を求めるというヒューマニズムの精神の現れであつた。このことを理解するならば、ニーチェの自然主義を語る場合その根柢にあるヒューマニズムを忘れてはならず、彼のヒューマニズムを考え

る場合その基礎にある自然主義を忘れてはならないであろう。

私が二度目にニーチェを熱心に繙いたのは、ハイデッガー教授のもとで勉強していた時であった。その頃のヨーロッパは戦後不安の時代であった。ドイツの青年たちの間では、ヘルダーリン、キエルケゴール、ドストエフスキーなどと共に、ニーチェが盛んに読まれ、彼の著作の新しい版なども刊行されていた。それはいわゆる不安の文学、不安の哲学の時代であったのである。ところでそれから数年後、日本においてもそのような精神的不安の時代がきた。そしてジードとかドストエフスキーとかキエルケゴールとかシェストフとかの流行と共に、再びニーチェの流行を見た。彼の著作もいくつか翻訳され、新しい全集の計画もあつたようであるが、これは実現されずにしまつたにしても、生田長江氏訳の全集の新版が日本評論社から出た。

この時代に行われたニーチェ解釈においては、彼の自然主義はあまり問題になつていない。人々は彼を主として不安の哲学者と考え、その際彼におけるニヒリズムに心をとらえられたようである。もちろん、彼のヒューマニズムに注意する者も少なくはなかつた。しかしそのニヒリズムとヒューマニズムとの関係を如何に解決するかは、容易なことではなかつた。そのころ私は、今の『日本評論』の前身である『経済往来』に「ニーチェと現代思想」というものを書いてゐる。これは

テーヌの歴史論における一つの重要な概念であったファキュルテ・メートレス（頭主的能力）という思想に基づいて、ニーチェのファキュルテ・メートレスを「文献学者」と見て、その見地から彼の思想を解釈したものである。

古典文献学者として出発したニーチェは古代ギリシアを熱愛した。この意味において彼はすでにヒューマニストであつた。しかるに彼の独自のギリシア解釈において発見され重要視されたのは、アポロ的なものに対するディオニュソス的なもの、言い換えると、理性的なもの、ロゴス的なものに対する自然的なもの、パトス的なものであつた。この特殊な意味においてヒューマニスト・ニーチェは同時に自然主義者であつたということが出来る。しかしそれは何故にニヒリズムにつらなるのであろうか。

彼のヒューマニズムはもはや封建的文化からの解放を求めた近代的ヒューマニズムではなく、却つて近代的文化そのものに対して挑戦する新しいヒューマニズムであつた。ところで近代精神の発展は自然主義に属する実証主義に行き着いたのであるが、実証主義の果ては虚無主義であつた。ニーチェ自身かような虚無主義を示している。彼の自然主義は虚無主義と密接な関係をもつている。この特殊な意味において彼はやはり自然主義者であり、かような自然主義は現代のナチ

スの思想にも深いつながりがある。しかし自然主義は虚無主義として如何にしてヒューマニズムであり得るであろうか。ともかく虚無主義が入ってきたところから、ニーチェにおける自然主義とヒューマニズムとの関係は複雑になっている。この問題を解決することは新しいヒューマニズムの、一般に現代思想の重要な課題である。

今度、創元社から新しい『ニーチェ選集』が出版される。ニーチェは既に古典であるのみでなく、今なお最も現代的な思想家である。この選集の出版を機会に、ニーチェ問題が如何に今日の読者によつて取扱われるかは、現代思想の動向を究める上に興味深いことである。ニーチェと根本的に対質することなしには、如何なる真の新しい思想もあり得ないのである。

## 日本の歴史的立場

——昭和十七（1942）年四月三日　フィリピン、マニラにて放送用原稿として執筆、放送

四月三日は神武天皇祭で、日本の国家的祭日である。この頃、日本においては、昔から「大和魂」即ち日本精神を象徴するものとして多くの詩人によつて歌われ、すべての国民から愛せられている桜の花が至る処爛漫と咲き、一年のうち最もすばらしい季節である。神武天皇は日本の国を創め給ひし第一代の天皇であらせられ、その肇国の精神即ち「八紘一字」の精神は、綿々として現在に伝わり、今次の大東亜戦争もこの大精神の発現にほかならないのである。

現在我々に最も必要なのは歴史を知ることである。我々は自分の国の歴史を知らなければならぬし、また世界の歴史を知らなければならぬ。更に我々は歴史とは一般に何を意味するかを知らなければならぬ。そこに我々は現在世界で行われている戦争、特に東亜における戦争を正しく理解し得るところの立場を見出し得るのである。

i 4 文字熟語「八紘一字」は明治時代に作られたらしいが、近衛内閣が閣議決定した国策要綱で使われた。

今度の戦争におけるアメリカの誤謬の原因は何処にあるのであるか。それは、思想的に見ると、アメリカ人は歴史を知らないということに由来している。嘗てドイツの有名な哲学者ヘーゲル(Hegel)は、アメリカを「歴史の無い国」と云った。歴史が無いというのは歴史を知らないということである。もちろんアメリカも歴史を持つている。しかしながらその歴史は東洋や西洋の他の文明国に比較して極めて浅い。そのためにアメリカ人は歴史の何であるかを理解することができない。歴史というものを理解しないアメリカの政治家たちは、満洲事変後東亜において作られた新しい事態の意味を認識することなく、徒らに抽象的な原則に固執して、日本の真意を把握することができなかつたのである。彼等の抽象的な考え方は、彼等が物を歴史的に見ることをできないということに基づいている。

米英の固執しようと欲するものは何であるか。彼等はただ現存の秩序の擁護に汲々としているのである。彼等は各々の民族も世界も変化し発展するということ、言い換えると歴史を持つていくということを信じたくはないのである。なぜならかかる観念は彼等の利害に一致しないから。彼等は自由の擁護者をもつてみずから任じている。しかるに彼等のいわゆる自由主義とは何であるか。その現実的な意味においては、英米の世界支配の秩序にほかならない。いわゆる自由主義

の秩序の下において、すべての民族は果たして真に自由であつたか。東亜においては、日本を除く他の諸国は英米の植民地乃至半植民地となり、その压制と搾取の下にあつたのである。自由主義とは英米の帝国主義的支配にほかならぬ。今次の戦争における日本の行動は、かくの如き状態から諸民族を解放して、東亜の天地に新しい秩序を建設することにある。もし日本が起たなかつたならば、誰が東亜を東亜人のために解放し得るであろうか。日本は東亜解放の選手である。自由主義の時代はもはや終つた。世界の歴史は今や転換期にある。自由主義はもはやその約束する自由を実現することができない。自由主義者の口にする自由は抽象的に止まつている。なぜならそれは個人主義的であるから。真の自由は各人が勝手気儘のことにするのでなく、個人が全体のために奉仕し、かくして個と全体とが一致するところにある。日本は米英に代つて帝国主義的支配を欲するものではなく、真の共存共栄の、従つて真の自由の秩序を建設し、もつて世界の真の平和に貢献しようとするものである。

日本のもたらそうとする新秩序は根本において道義的のものである。政治も経済も文化も本質的に道義と一致するのである。しかもこれは神武天皇による日本の建国以来の伝統的思想である。しかるに米英の保持せんとする自由主義とは如何なるものであるか。それは経済を主とするもの

であり、金権支配的のものである。政治も文化も道徳も経済に従属させられるのである。かくして物質を重んずる西洋の文化に対して、日本の文化、一般に東洋の文化の特質は、精神的であるというところにある。新しい東亜はその精神的文化の伝統を再興することによって建設され、もつて世界文化に寄与しなければならぬ。今日本に咲き誇っている桜の花は、一夜にして爛漫と開花しいさぎよく散つてゆくのであるが、これは明朗にして物質的に恬淡なる精神を現し、且つより高いもののためにいさぎよく生命を捨てて惜しまぬ日本人の心を象徴している。このような精神的な力は、今度の戦争における日本の勝利において明白に示されている。日本の軍隊が強いのは単にその優秀な武器によるのではなく、日本民族の血のうちに流れているこの精神的な力によるのである。この道徳的な力、それは英米人の理解し得なかつたところのものであり、そこに彼等の大きな誤算があつたのである。

西洋人はこれまで東洋について如何に考えてきたか。彼等は東洋の諸民族が西洋化してゆくことをもつて歴史の辿るべき唯一の方向であり、進歩であると考えてきたのである。言い換えると、彼等にとつては世界文化とは西洋文化のことであり、世界歴史とは西洋文化の普及発達の歴史にほかならなかつた。即ち彼等は東洋文化の独自性を認めなかつたのである。東洋文化は彼等にと



つて単なる好奇心乃至異国趣味の対象となるに止まり、その眞の価値は理解されなかつた。しかも彼等は東亜の諸民族の間にこの明らかに間違つた觀念を植え付け、これによつて彼等の帝國主義的支配に利したのである。今や我々は世界文化と世界歴史とに關するかくの如き間違つた觀念を排除し、東洋文化の独自性と眞の価値とを自覺しなければならぬ。

日本の先覚者である岡倉天心は嘗て「アジアは一つである」と叫んだ。まことにアジアは一つである。このアジアの統一を外部から妨害したのは米英の勢力である。アジアの統一は彼等の帝國主義的支配にとつて不利であり、アジアの分裂こそそれにとつて有利であつたからである。かくして彼等は東亜をその植民地的乃至半植民地的状態から解放して東亜人のための東亜を建設し得る唯一の実力者であるところの日本について従来あらゆる悪宣伝を行つてきたのである。今や東亜の諸民族はかかる悪宣伝から目覺めて、日本の戦争の道義的意圖を理解しなければならぬ。岡倉天心の言つたような東亜の諸民族の文化のうちに存在する精神的統一が先ず自覺され、新たに實現されることが必要である。そしてその基礎の上に政治的軍事的經濟的結合が新たに建設されねばならないのである。

アジアの統一は東亜の諸民族の協力によつて可能である。そのリーダーシップをとるものは日

本である。日本は利己的目的のために戦つてゐるのではなく、東亜の解放と新秩序の建設という使命をいわば世界歴史そのものから負わされてゐるのである。従来の歴史が実証してゐる如く、如何なる世界的意義を有する大変化もつねに一定の民族から発するものである。それは悪しきデモクラシーによつて可能であるのではなく、一定の民族のリーダーシップの下に可能であるのである。これまで自由主義的秩序においてリーダーシップをとつてきたのは英米にほかならない。しかるに彼等によつて代表されていた世界の体制は今や急速に崩壊しつつある。それはいわば世界歴史の意志である。この世界歴史の必然の動向を認識し、これに沿うて進むものは榮え、空しく旧秩序を固執するものは滅ばざるを得ない。「光は東より」*Lux ex oriente* というのはよく知られた言葉である。我々東亜の諸民族が共に手を携えて、東亜に新しい時代を作り、もつて世界文化の発展に貢献するとき、この古い言葉が蘇つて再び光を放つであらう。先に引用した哲學者ヘーゲルは「世界歴史は幸福の土地ではない。歴史における幸福な時期は空白のページである」と言つた。現在の快樂をのみ求める安価な享樂主義は、個人主義的な自由主義の産物である。新しい子供は産みの苦しみを經て産れてくる。今日世界史における転換期は苦難の時代であると共に最も偉大な時代である。この時代に生きる者は單なる現在の享樂に身を委せることなく、世界歴

史によつて課せられた自己の使命に尽すことに人生の意義を悟らなければならぬのである。そしてその時世界歴史は眞の幸福の土地と化するのである。

## 国民的性格の錬成

——昭和十八（一九四三）年一月『日本文化の構想と現実』（中央公論社）の一部

今次戦争の目的が東亜新秩序の建設にあることは言うまでもない。これは何人も疑うべからざる根本命題である。新しい秩序は全東亜において建設されねばならぬ。これはもとより単に日本が外において新秩序を作るといふことのみを意味するものではない。新秩序はむしろ先ず日本国内において作られてゆかねばならぬ。なぜなら日本は東亜における新秩序建設の主体として指導的地位に立っているのであつて、このような主体は先ず何よりも自己自身において新秩序を担うべきであるからである。これは一つの当為である。これは当為であるのみでなくまた必然である。なぜなら東亜の新秩序は現実において日本を主体とする戦争の完遂によつて実現されるものであるが、戦争は戦争そのものの論理によつて必然的に日本国内における諸般の革新を伴わざるを得ないからである。戦争をやつてゆくためには改革を行わねばならぬ。戦争が長期化する場合においては特にそうである。とりわけ今次の戦争は一面戦争であると共に一面建設であるから、国内の新秩序はかかる建設の見地においていよいよ必要になつてくる。これはすべての国民が十分に

理解すべきことである。新秩序というものを外国においてのみ考えて、国内における新秩序の必要を理解することなく、その建設の努力に対して協力を惜んだり怠ったりするようなことがあつてはならない。自分は元のままでいて外だけを変えようという如き安易な気持が毫もあつてはならないのである。

ところで新秩序という場合、先ず考えられるのは制度或いは機構の改革である。このものは、もちろん大切である。大東亜戦争完遂のために、政治上、経済上、文化上、改革を要するものは多いであろう。いわゆる決戦体制下においてそれらの再整備が急速に行われることが要求されている。しかしよく言われるように、制度を活かすものは人間である。制度は変つても人間が変わらなければ意味がない。否、人間が変わらなければ制度も真に変らないであろう。人間は自分なりの制度を作るものである。制度は国民性の表現であると言ふことができる。今日の日本の政治上、経済上、文化上の諸制度は、善いにつけ、悪いにつけ、我が国の国民性の現れである。制度の批判は国民性の批判にまで掘り下げられねばならぬであろう。真に新しい秩序は新しい国民的性格の形成なしには考えられない。革新は外部の制度や機構の問題に止まることなく、国民性の内部にまで入つてゆかねばならぬ。外部に見られる秩序は内部の秩序の表現である。尤も、人間が制

度を作ると共に、逆に制度が人間を作る。制度が変わらなければ人間も変わらないと言われるであろう。制度を変えてゆく必要はどこまでも存在している。しかし新しい制度が作られるだけでは足りない。その中に精神が入り、外部と内部とが一致するとき制度は生きてくる。東亜新秩序の建設には、これに相応する国民的性格の錬成がなければならない。

大東亜戦争は日本民族の隆替に関わる未曾有の出来事である。その緒戦における皇軍の輝かしい戦果は全世界の驚異となつてゐる。初めが大切である。端緒の如何は結末に関係するところが多い。我々は終局の勝利に対する一つの証拠を掴むことができた。しかしまだ安心してはならない。この戦争が長期化すべき可能性のあることは、それが一面戦争であると共に一面建設であるということを考えてみても、容易に理解されるであろう。覚悟はいつも最後のぎりぎりのところで決めねばならぬ。我々は必勝の信念を堅持して、あらゆる困難を克服してゆかなければならぬ。日本民族は今大きな試煉の中にあるのである。それは何等恐るべきことでも悲しむべきことでもなく、却つて我々の民族が大任を受けているということの兆しである。この戦争は東亜の諸民族を解放して、新秩序を建設するという世界的使命を有することを忘れてはならない。かような大

任を負う者が激しい試煉の中で鍛えられて来なければならぬというのは歴史の摂理である。戦争は必然にすべての国民を鍛えてゆくであろう。否、我々はこの戦争を国民的性格の錬成の無二の機会として、その中で積極的に自己を錬成してゆくことに努力しなければならないのである。錬成という場合、一定の条件或いは境遇が必要である。鉄は火の中においてのみ鍛えられる。平和で安易な状態において錬成を欲しても不可能である。艱難な境遇の中においてこそ人間は錬成されるのである。それ故にいま日本国民が未曾有の重大事にあるということは、国民性格の錬成という見地から考えると、歎くべきことであるどころか、却つて大いに歓迎すべきことである。条件は既に与えられている。問題は、この条件を主体的に把握して、如何に積極的に自己を錬成してゆくかにある。

先ず一般的にいつて、錬成という觀念は自由主義を超えたものである。自由主義教育の一つの大きな欠陥は、錬成ということの重要性を理解しなかつた点にある。もし個人の自由とか自発性とかがすべてであるならば、錬成というものは不要であろう。しかし個人は孤立したものでなく、人間はつねに環境のうちにあることを考えると、そこに錬成の必要が理解されるであろう。同じように国民的性格もその国民がおかれている環境の中で錬成されるものである。錬成にとつて環

境は重要な関係をもっている。主体と環境との間に緊張があるところに錬成がある。個人にしても自発的或いは自律的なところがなく、単に受動的に環境に随従しているのみであるならば、真の錬成はないであろう。戦争は最高の緊張として国民を錬成するのである。元來、錬成というところは或る二つのもの間に緊張があるとところから考えられる。かような緊張として注目すべきものは、伝統と創造との間の緊張である。自由主義は伝統の意義を十分に認識しなかつた故に、錬成の意義を理解することができなかつた。伝統とは一般に何かといえば、形である。人間は伝統として与えられている形において鍛えられるのである。しかしながら単に伝統をのみ言つて、他面自発的な創造を考えないならば、錬成とは形式主義に陥り、ただ旧い型にはめることになつてしまふ。錬成において伝統の重要なことは認識されねばならないが、それがかくの如き形式主義に墮することのないように注意しなければならぬ。真の錬成は過去の伝統と現在の創造とが激しく相撃つところにあるのであつて、そこから出てくる新しい形を身につけることである。特に新秩序建設が問題である場合、錬成における創造の方面の理解されることが大切である。もとより創造が全く空虚の中で行われ得るものとしたならば錬成ということも考えられないであろう。烈しい創造の意欲と厳しい伝統の形との間の緊張から新しい形が生れてくるところに真の錬成があ



るのである。かような緊張はまた全体と個との間の緊張である。個を超えた全体を認めない個人主義の立場においては錬成の意義は理解されないであろう。個は全体において錬成されるのである。しかしながら個が全体のうちに埋没してしまふ限り、錬成というものは考えられない。全体のみを言つて個の独自性を認めない場合、錬成は画一主義に陥るのであつて、錬成がかくの如き形式主義に墮することのないように注意しなければならぬ。眞の錬成は全体の一般性と個の独自性との間の緊張によつて生ずるのであつて、そこから現れてくる生きた統一が錬成の目的である。

次に国民的性格の錬成の問題は、我が国においては特殊の歴史的事情のために重要な意義をもつてゐる。明治以来我が国は種々の外国文化を活潑に輸入して来た。これはもとより偶然ではなく、また無意味であつたのではなく、日本の発展にとつて欠くべからざる必要であつた。ただそのために日本民族の固有のものが忘れられ、失われてゆく危険が存在した。この際伝統的な日本精神の反省と自覚とが大切であることは言うまでもない。しかしそれだからといつて、一切の外来的なものを排除しようとすることは不可能であるのみでなく、日本文化を強いて貧困にすることになるであろう。問題はそこにあるのではなく、外来的なもののために固有の精神を失わないこ

と、しかも固有のものと外来的なものとがばらばらに存在するという従来の状態を脱却して、日本精神或いは日本の国民的文化として両者が発展的に統一に齎らされることにある。このような統一は機械的に行われ得るものでも、単に観念的に実現され得るものでもなく、まさに錬成の過程において新しい国民的性格が形成されることによつて成就されるのである。従来単に観念的な形式的な問題として考えられてきた東西文化の融合ということは、明治以来の日本が現実におかれている歴史的状況の中における新しい国民的性格の錬成の問題でなければならぬ。

錬成というのはつねにこのように新しい統一、新しい形の形成に向つての実現である。かかる錬成の問題は種々の方面において見出されるであろう。最も手近な例を挙げると、国民的性格の錬成について、今日重要であるのは、軍事的なものと日常的なものとの統一である。すべての日本人は軍事に関する限りつねに模範的に行動することができる。これは戦場においてそうであるばかりでなく、銃後においてもそうである。これは我々の世界に誇り得るところである。

然るに軍事以外の日常的事務に關して同様であるであらうか。ひとたび軍事に關すると常に模範的に行動するその同じ人間が、自分の商売においては戦時にあるまじき闇取引をしてみずから深く怪しまないというようなことがありはしないか。軍事に關することと日常的事務とが一

つにならないのである。両者が何か全く別のことであるかのように知らず識らず考えているのである。然るに今日の戦争は総力戦であると言われる如く両者は決して無関係なことではない。経済上の統制を紊る者は、まさにそのことによつて、軍事に対しても悪い影響を及ぼしているのである。軍事に関することと日常的なことが一つになり、あらゆる点において模範的な国民が作られるということは今次の戦争における国民的性格の錬成の重要な課題である。国民的性格というものは一つの形である。この形が出来てくるためにはあらゆる行動に一貫したものが出てこなくてはならぬ。しかるにそのためには単に実践のみでなくまた認識が必要であるということは、右の例によつても知られるであろう。即ち軍事に関することに真に熱心であるならば、総力戦というものの意義を理解しなければならぬ。そしてもし総力戦の本質が理解されるならば、軍事に関することについて熱心な者が平然として闇取引をするというのが如きはあり得ない筈である。

もちろん、錬成ということは単なる認識の問題ではない。単に認識のみ言つて実践を怠るか、知識と意志とが一致しないとかということに対して、意志や実践を重んずるところに錬成の特色があるであろう。錬成は意志の人行動の人を作ろうとするのである。そして今日かくの如き人間が要求されていることは明らかである。しかしながらそのために錬成が単純な行動主

義に陥ることのないように注意することが肝要である。単に行動的であることのみが問題であるならば、本能とか激情とかで足りるのであつて、格別に錬成を要しないであろう。眞の錬成はむしろ認識と実践、知性と意志との間に対立があるところから要求されるのであつて、かくの如き対立を克服して、知と行とが高い段階において統一されているような人間を作ることが目的でなければならぬ。

かような錬成の本質はまた内部と外部との関係についても理解されねばならぬであろう。我々は既に錬成が単なる形式主義に墮してはならぬということを述べた。形式主義は外部の形式をのみ重んずるものである。もし単に外部の形式を整えることだけが問題であるならば、格別に錬成を必要としないであろう。もちろん、形というものは大切である。形というもののもつている重要性を理解しない限り、錬成の意義は認識され得ないであろう。錬成とは形を作ることである。しかしながらこの形は死んだ形、単なる形式ではなく、生きた形であり、生きた形は単に外面的なものではなく却つて内部と外部との統一である。外部が単なる外部に止まつてはならぬように、内部も単なる内部に止まつてはならぬ。内部と外部との間に対立乃至緊張があるところから錬成

の必要が考えられるのであり、錬成によつて内部と外部との眞の統一として生きた形が作られてくるのである。初めにいつた制度と人間との関係において錬成が考えられるのもかかる事情に基づいている。国民的性格の錬成は単に外部のものでなく、内部からのものでなければならぬ。かようなものとしてそれは何よりも国民の道德的革新であるべきである。それは単に外面の形式を整えることでなく、心の内部に秩序を作ることではならぬ。

内部と外部とは無関係でなく、心の無秩序は社会的無秩序を惹き起す。例えばデマである。あらゆるデマは心の無秩序から生ずる。何よりも不安、また猜疑、嫉妬、等々がデマの根源である。これらのものは心の無秩序を現している。そしてあらゆるデマは社会的無秩序の原因となる。戦時において最も大切なものが秩序であり、しかも戦時はデマの極めて生じ易い状況にあるとすれば、デマは今日における大きな悪である。個人的なデマであるからといって許さるべきではない。個人に関してデマを飛ばすような心の無秩序な人間は、国家の重大事に関してもデマを撒布する危険をもつていたのである。国民的性格の錬成は本質的に道德的錬成であり、心の秩序を作り、あらゆる場合に処して平静に真剣に、責任をもつて行動し得る人間を作ることではなければならぬ。そしてデマを無効果ならしめるものは認識であるということを考えても、道德的錬成にとつ

て認識が無関係でないことが理解されるであらう。

国民的性格鍊成の目標は世界的な大国民を作るにある。今や日本は東亜新秩序の建設という世界的使命を負うてその実現に邁進しているのである。東亜の新秩序は世界の新秩序との関聯においてのみ考えられ得るものである。この関聯を離れて、それを東亜にのみ限つて考えることは間違ひである。東亜の新秩序が世界的意義を有するということはとりもなおさずそれが世界の新秩序と密接に関聯していることを語るものでなければならぬ。かくの如き使命に相應して世界的な大国民として鍊成されるということは、従来いわゆる島国根性をもっている日本人にとつて極めて大切なことである。

既に我々は国民的性格というものも環境の中で形成されるものであることを述べた。日本はもはや昔日の日本ではない。我々は全く新しく環境の中にあるのである。世界史の現在の転換期にあたり、日本は堂々として大舞台上に登場したのである。大陸に大洋に、我々の活動の範圍は著しく拡大した。かくの如き環境の変化に相應して新しい国民的性格の鍊成が必要になつてゐる。東亜共栄圏において指導的立場に立つべき日本民族は、いわゆる島国根性を清算して、世界的な大国民とならねばならぬ。世界的になるといふことはもとより民族固有のものをなくすることでは

ない。却つて眞の日本人となることである。世界的になるといふことは徒らに他を模倣することではない。否我々は今日確定した模範として模倣し得るようなものを世界の何処にも有しないのである。日本が現在解決すべき問題は、世界の如何なる国も未だ解決していない問題であり、その解決のために無意識的に乃至意識的に苦悩しているような問題である。それだからこそ我々の問題は世界史的な問題なのである。かかる問題を逸早く解決して世界の新秩序の模範となることによつて日本民族は眞に世界史的民族となることができる。我々は世界的な大国民の自覚をもつて新秩序の創造に身を投じなければならぬ。世界を知ること、世界史を知ることが今日の国民的性格の錬成にとつて肝要である。

戦争の現実と論理 —— 南方戦線の体験 昭和十八（一九四三）年三月五日『京都帝国大学新聞』

### 南方戦線の体験

文化部では一日午後三時から法経第四教室でフィリッピンより帰還の三木清氏を招いて講演会をひらいたが講演要旨左のごとし

南方の戦線をめぐって何よりも強く感ぜられたのは戦争というものの烈しさ、厳しさであった、この経験の反省といったものを述べてみよう。近代の戦争は総力戦であるといわれる。近代戦は確かに思想、文化、武力、経済等の総合戦であろうが、ただかくいわれる言葉には武力戦の厳しさを逃避する現代のインテリの甘さや観念的な思考が窺われるのである。しかし戦争の決定力はいくまで武力であつて、戦争の本質は武力戦の厳しさにあるといふべきであろう。総力戦と武力戦との関係もまた戦争と戦闘との関係に当てはまるのであつて、戦闘の集合即戦争とはいえないが戦闘なくして戦争を考えることは出来ない。戦闘の本質は敵味方の対立の絶対性にある。それ



は単なる理論の対立でなく感情の対立である。かく戦闘はパトスの性質のものであるから観念的な対立の総合を考えてみても戦闘を克服し得ない。それは「喰うか喰われるか」の絶対的対立において敵を打倒す実践によつて克服されるのみである。

かくのごとく戦争は理論ではなく実践である。今理論と実践との関係を考察すれば理論は可能性において考えるから戦闘における対立も観念的に総合して満足するが、実践は限定された現実において考えるから敵味方の対立を戦闘精神によつて克服しなければならぬ。

以上のごとき戦争の厳しい現実性はこれまでの観念論的な弁証法に対して新しき解釈を与えんとするのである。ヘーゲルの弁証法の論理はその理論的観念的性格の故に反つて形式論理に墮している。なるほど過去の歴史には対立の総合を考え得るであろうが、現在の対立が如何に綜合されるか考えることは出来ない。現実の対立には妥協はない、未来はキエルケゴールのいうごとく絶対的断絶と考えるほかはない。総合ではなくて混乱混沌である、絶対的対立より新しき創造の行わるるかかる状態はこれまでのごとく対立の総合を以てしては把握出来ず、ここにおいて新しき論理が考えられねばならぬ。

それは対立をその対立の中において克服する実践の論理である。従つてその場合の総合は観念

的ではなく感覺的な綜合でなければならぬ。そして感覺的な綜合を把え得る力を構想力と呼ぶならばその力こそ今日の建設の力といえるであろう。かかる実践的戦闘的精神はまた実証的精神である。何となれば限定された現実を克服する実践的精神は自ら実証的たらざるを得ないのである。そして今日の現地工作には調査研究等の実証的知識が何よりも必要であり、ここに単なる觀念的な心構えよりも実証的精神を養わねばならぬゆえんがある。以上の如き実践的戦闘精神が現代の日本のインテリには最も必要であろう。何となればかかる精神すなわち対敵意識の欠乏が現在非常に誤った考えを生んでいるからである。その一例として戦闘の現実を経験した現地の宣伝班は日本の思想文化を現地民に普及させるため、日本精神の論理化ということを考えざるを得ない。しかるに内地においては全然これと反対のことが主張されているのである。それは実証精神を失った觀念論の誤った考えなのである。そしてかかる実証的精神は現実の中で克服する実践的戦闘精神によつて養われるのである。

## 解題

第二十卷に含まれていた書簡は、第十九卷に月日順に挿入した。

第二十卷編者榎田啓三郎による各論文の初出は以下の通り。

『資本論』に於ける邦訳二著の対立 昭和二（一九二七）年十一月七日『東京日日新聞』。

翻訳批判の基準——高島本『資本論』は如何に弁護されたか—— 昭和二（一九二七）年十一月

二十一日『東京日日新聞』。

歴史哲学 昭和三（一九二八）年七月十五日と十月十五日『社会経済体系』全二十卷（大正十五（一九二六）

年十二月十日—昭和三（一九二八）年十月十五日、日本評論社）の第十九卷および第二十卷

に収載。

理論の性格 昭和三（一九二八）年十二月十四日『法政大学新聞』。

岐路に立てる河上肇博士 昭和四（一九二九）年十月九日『大阪毎日新聞』。

文芸と宗教とプロレタリア運動 昭和五（一九三〇）年一月一日『中外日報』。

新興芸術派批判の論理 昭和五（一九三〇）年六月二十一日『京都帝国大学新聞』。

宗教改革か社会改革か 矢内原忠雄氏著『マルクス主義と基督教』昭和七（一九三二）年四月二十五日

『東京帝国大学新聞』。

フオイエルバツハ著・佐野文夫訳『ヘーゲル哲学の批判他一篇』緒言、昭和八（一九三三）年十一月、岩波文庫。本年の思想界、昭和八（一九三三）年十二月二十一日『京都帝国大学新聞』。

哲学思潮と文章、昭和九（一九三四）年四月『日本現代文章講座』全八卷（厚生閣）の第三卷（組織篇）に収載。

最近の哲学、昭和九（一九三四）年一月、三―六月『新文芸思想講座』（文芸春秋社）の第四、六―九卷に収載。『シエストフ選集』跋、昭和十（一九三五）年三月四日『シエストフ選集』（改造社）に収載。

現日本家族制度の地位、昭和十（一九三五）年三月頃『家族制度全集』（河出書房）推薦文（『同全集』全十巻は、昭和十二（一九三七）年十二月に完結）。

哲学・文学用語解説（一）「パトス」、『世界文芸大辞典』（昭和十一―十二（一九三五―三七）年、中央公論社）の執筆項目の一つ。【第十二巻に収められるべきが抜けていたということとそこで収める。】

浪漫的な熱情と「世界創造の哲学的序曲」、昭和十一（一九三六）年二月二十四日『読売新聞』萩原朔太郎著『絶望の逃走』批評文、昭和十一（一九三六）年三月『朔太郎研究会報』17。

現代学生と思想の貧困、昭和十二（一九三七）年五月五日『京都帝国大学新聞』。

東洋文化と西洋文化、昭和十四（一九三九）年十月『アジア問題講座』第十巻、尾崎秀実編「思想・文化篇（一）」（創元社）に収載。

最も基礎的な書 昭和十五(一九四〇)年四月『フェルステル・ニーチェの生涯』(モダン日本社)推薦文。

ニーチェ問題 昭和十七(一九四二)年一月二十日『ニーチェ選集』(創元社)付録。

日本の歴史的立場 昭和十七(一九四二)年四月三日 フィリピン、マニラにて放送用原稿として執筆、

放送。

国民的性格の錬成 昭和十八(一九四三)年一月『日本文化の構想と現実』(中央公論社)の一部。

戦争の現実と論理 南方戦線の体験 昭和十八(一九四三)年三月五日『京都帝国大学新聞』。

THE CHINA AFFAIR AND JAPANESE THOUGHT [参考篇] 昭和十三(一九三八)年一月二十四日脱稿、

三月 The Contemporary Japan 第六卷第四号(日本外事協会)に発表。

底本：三木清全集第二十卷(1986.3.6第一刷、7.10第三刷より)

作成者：石井彰文

作成日：2019.11.25